

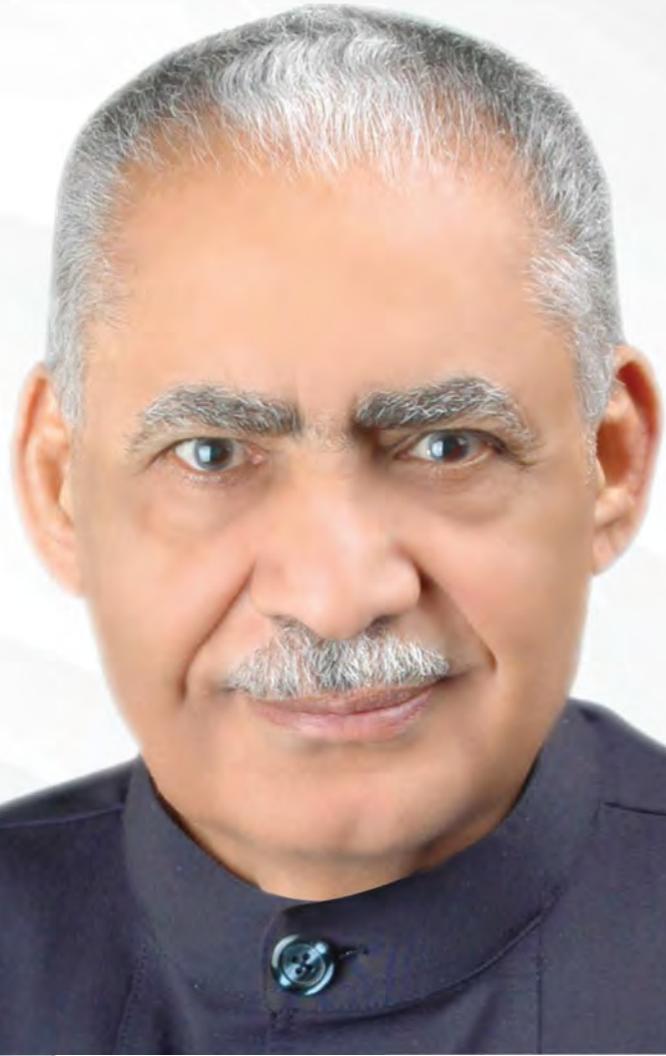
عبدالحسید اوسیلیمک

مسیرة المعرفة والمنهج

تحریر

رشد جمیل عکاشة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



عَبْدُ الْحَمِيدِ أَبُو سَلِيمٍ
مَسِيرَةُ الْمَعْرِفَةِ وَالْمَنْهَجِ

عبد الحميد أبو سليمان مَسِيرَةُ الْمَعْرِفَةِ وَالْمَنْهَجِ

تَأَلَّفَ بِجَمَاعِي

تَحْرِيرَ

رَأْسِ دُبَّيْمِيلِ عُمَرَ كَاشَةَ



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
الطبعة الأولى ١٤٤٦هـ / ٢٠٢٤م

عبد الحميد أبو سليمان: مسيرة المعرفة والمنهج
تحرير: الدكتور رائد جميل عكاشة

موضوع الكتاب: ١- التجديد.
٢- حركات الإصلاح.
٣- أزمة الفكر.
٤- الإصلاح التربوي.
٥- عبد الحميد أبو سليمان.
٦- الفكر الإسلامي.

ردمك (ISBN): ٧-٨٤٨-٥٦٥٦٤-١-٩٧٨ (النسخة الورقية)

ردمك (ISBN): ٤-٢٤٩-٨-٨٩١٩٣-٩٧٩ (النسخة الإلكترونية)

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠٢٤/٣/١٩٩٦)

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من المعهد.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought

P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA

Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922

www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان

ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١

هاتف: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢١ فاكس: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠

www.iiitjordan.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر
بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء مؤلفيها واجتهاداتهم



المحتويات

- ١١ المقدمة
- ١٩ التعريف بالباحثين
- ٢٩ بليوغرافيا عبد الحميد أحمد أبو سليمان وبعض ما كتب عنه
أدبيات عبد الحميد أبو سليمان: قراءة تحليلية معرفية
عبد الرزاق بلعقروز
- ٩١ تحولات الخطاب الإصلاحية عند عبد الحميد أبو سليمان
بلال التليدي
- ١٤٥ من أزمة العقل المسلم إلى أزمة التربية والوجدان والرؤية الحضارية
قراءة في الأبعاد الفكرية لمشروع الإصلاح لدى عبد الحميد أبو سليمان
بدران بن لحسن
- ١٨٣ منزلة المُفكّر عبد الحميد أبو سليمان
في تاريخ الفكر الإصلاحية الإسلامي الحديث
توفيق بن عامر
- ٢١٥ مفاتيح الإصلاح المنهجية للفكر الإسلامي لدى العلامة
عبد الحميد أبو سليمان
السيد عمر
- ٢٥٥ الاجتهاد والتجديد عند عبد الحميد أبو سليمان
فتحي حسن ملكاوي
- ٢٨٧ الوعي السُنّني في المشروع الفكري لعبد الحميد أبو سليمان
نظرات ومعالم
رشيد كهُوس

٣٢٣

الإدارة العلمية للمشروعات

رؤية حضارية في العلاقة بين الفكر الإصلاحي والعملية الإصلاحية

قراءة في خبرة عبد الحميد أبو سليمان

نادية محمود مصطفى

٣٦١

سؤال المنهج التوحيدي في تقويم المُنجز الحضاري

دراسة في المشروع الفكري والإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان

إسماعيل نقاز

٤٠١

مفهوم "العقل" وموقعه ومهامه في النموذج المعرفي

عند عبد الحميد أبو سليمان

عمار قاسمي

٤٣٥

التأسيس الفلسفي للعمران الخيّر في قصّة "كنوز جزيرة البنّاتين"

دراسة تحليلية نقدية لفكر عبد الحميد أبو سليمان

وائل أحمد خليل الكردي

٤٧٣

الفكر الغربي في منظور عبد الحميد أبو سليمان

منهج النظر ودواعي أسلمة المعرفة

عبد الملك بومنجل

٥٠٩

الثقاف بين الذات والآخر في فكر عبد الحميد أبو سليمان

الثقاف مع الغربي نموذجاً

عز الدين معميش

٥٤٩

الرؤية الكونية القرآنية والتأسيس الإبستمولوجي

لعلوم اجتماعية إسلامية من منظور عبد الحميد أبو سليمان

عبد الحلّيم مهورباشة

- ٥٨٥ استعادة روح الاستخلاف: مشروع الإصلاح التربوي لعبد الحميد أبو
سليمان في ضوء حاجة الواقع التعليمي المعاصر
خالد الصمدي
- ٦١٩ موقع التفكير الإبداعي في مشروع عبد الحميد أبو سليمان التربوي
بحث في الأفكار والمهارات والإنجازات
صالح بن طاهر مشوش
- ٦٤٥ التربية على السَّلم ومناهضة العنف
في فكر عبد الحميد أبو سليمان
إبراهيم القادري بوتشيش
- ٦٨٣ الخاتمة

المقدمة

شهد العالم الإسلامي ظهور عدد كبير من الحركات والمدارس والشخصيات الإصلاحية، التي حاولت أن تشخّص الأزمة التي تعاني منها الأمة، وتنوعت التشخيصات والحلول انطلاقاً من التوجهات الفكرية والعقدية والسياسية لهذه التيارات والمدارس والشخصيات.

ويُعد عبد الحميد أبو سليمان من أبرز الشخصيات الفكرية المعاصرة؛ إذ له بصمات ورؤى عميقة في حركة إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر، وتطوير منهجيات التعامل مع الفكر والثقافة الإسلامية. وكانت له إسهامات في كشف العِلل التي أصابت العقل المسلم، ومن ثمّ تقديم المقترحات النظرية والعملية التي تساعد الفرد والمجتمع والأمة على النهوض الحضاري. وقد مثلت أفكاره وإنتاجاته الفكرية وتأثيراته الإدارية في الميادين الأكاديمية والبحثية، إسهاماً مهماً في منهجية التفكير وبناء العلوم وتأصيلها. وبناء على هذا الإرث الفكري العميق للمرحوم أبو سليمان، ودوره في تحفيز العقل المسلم وتثويره بصورة علمية متسقة مع الذات والهوية، يسَلِّط هذا السّفر المعرفي الضوئ على العطاء والإصلاح الفكري والعلمي والتعليمي عند أبو سليمان؛ إذ يتناول هذا العطاء وهذا الإرث بصورة نقدية تحليلية لكي يفيد منها العلماء والباحثون وطلبة العلم في العالم الإسلامي، في جهود النهوض والإصلاح الفكري.

أدرك أبو سليمان أن ثمة مفاصل مهمة في تكوين الشخصية الإسلامية المعاصرة (فرداً وأسرةً ومجتمعاً وأمةً)؛ فقد مثل المحور التربوي ركناً أساساً في خطاب أبو سليمان؛ إذ دعا في مناسبات كثيرة إلى تنمية الوعي التربوي، وإلى وضع خطة عمل للإصلاح التربوي الذي يُعدُّ البُعد الغائب في مشروع الإصلاح الإسلامي الحضاري. لذا رأى أبو سليمان ضرورة إعادة بناء منهج البحث الإسلامي، بما يحقق إعادة ترتيب الأولويات على نحو يكفل تحقيق ثلاثة مستهدفات: توفير وسائل التربية الإسلامية الصحيحة، وإعادة بناء السياسات والأنظمة، والتكامل والتسلسل في حركة المجتمع، فدُرُسُ الخبرة التاريخية هو

أن التغيير المحقق للريادة الحضارية يقوم على الجمع بين دعائم ثلاث: دافعية الرؤية العقديّة البناءة، والتفوق الفكري المنهجي العلمي الفعّال، وسلامة التربية الوجدانية الإيجابية. وقد عاينّا هذا الإصلاح التربوي المنشود على مستوى الفرد والأسرة ومؤسسات المجتمع المدني؛ تنشئةً وتعليماً، وتلمسنا تمثلاته في تنظيرات أبو سليمان وتجاربه العلمية والعملية والإدارية، ما يدفعنا إلى دعوة المؤسسات لاستثمار المنهج التربوي السليمانى في تطوير العقلية العلمية وتنمية القدرة النفسية الإبداعية.

حاول أبو سليمان تفحص بنية الشخصية الإسلامية المنشودة القادرة على البناء والأداء، فبحث في معالم تشكيلاتها في المراحل العمرية المختلفة، ودعا إلى فهم تركيبة المجتمع وخصائصه، ورأى بأن ثمة خللاً ماثلاً في استيراد النظريات التربوية والتعليمية دون الوعي بالخصوصيات الثقافية والمجتمعية؛ إذ إنها لا تخاطب مكامن الطاقة للشخصية الحضارية للأمة، مما يؤثر في أداء هذه الشخصية. واستعرض خطورة آفة التقليد والمحاكاة، بتقليد أنظمة التعليم العالى الغربية التي تُعد مفارقةً لضمير الأمة وغاياتها الحضارية. ولا تأخذ بالحسبان قيم الأمة وطبيعتها وشخصيتها ومنطلقاتها القائمة على التوحيد والاستخلاف وغائية الوجود وأخلاقياته، وتكامل أبعاده المادية والروحية. لذلك نلفاه يؤطر البرامج التربوية والثقافية لإعادة البناء النفسى والوجدانى للإنسان المسلم من جهة، والانعقاد من هيمنة النموذج المعرفى الغربى من جهة أخرى، ومعالجة التشوّهات التى أثرت على السيرورة الحضارية للذات المسلمة.

كان أبو سليمان مدركاً لأهمية القيم فى البناء، وبأن المشروع الفكرى الذى يحاول صوغه وتطويره متصل اتصالاً مباشراً بموضوع القيم. فمشروع إسلامية المعرفة مشروع قيمى، وتحتل فيه القيم مكاناً بارزاً؛ ذلك لأنها الضلع الثالث من أضلاع الفلسفة والرؤية الكلىة: المعرفة والوجود والقيم (الأخلاق). ورأى أن القيم فى الفكر الإسلامى وفى الثقافة الإسلامية تختلف عن القيم فى الفكر والثقافة الغربية، وأن المجتمعات الغربية تعيش أزمة قيم. وأن الحياة الإنسانية صراع بين شريعة النور المتمثلة فى الروح والمبادئ والمعانى والقيم

من ناحية، وشريعة الغاب المتمثلة في المادة والهوى والشهوات من ناحية أخرى. وحاول أبو سليمان تشخيص الأزمة القيمية التي يمرّ بها الفكر الإسلامي، وحثّ على التعامل الجاد مع أزمات الأمة الثلاث: أزمة العقل والمنهج، وأزمة الفكر والثقافة، وأزمة الوجدان والتربية. ودعا إلى محاولة تلمّس الأسباب التي حالت دون تمثّل الأمة لقيمها وغايات دينها الخيرة. ووضع مرتكزات مهمة في بناء منظومة القيم، تجلّت في كتاباته الفكرية والإبداعية والبناء التعليمي الذي تولى أبو سليمان إدارة صروحه مدة من الزمن.

وعى أبو سليمان أهمية الإصلاح المنهجي وإصلاح الفكر، وظهرت في كتاباته مفردات عميقة تعبّر عن إحساسه بحالة السكون الفكري الذي سيطر على الأمة دهرًا من الزمن، وصاغت فكر الأمة صوغاً يفارق البناء القرآني لها؛ إذ أبرز عدداً من التشوهات الفكرية، أوّلها: تشوّه الرؤية الكونية الإسلامية. وثانيها: تشوّه المعرفي المنهجي المتمثل في تحوّل الفكر الإسلامي إلى فكر نظري غارق في التأمّلات المدرسية التي لا تعرف طريقها للاختبار والتجريب في الحياة الاجتماعية، وأدّى ذلك إلى العجز عن الإبداع وسيادة المحاكاة والتقليد، وغلبة النظرة الجزئية والاستظهار، وعدم بناء علوم اجتماعية، نتيجة أحادية المعرفة الدينية والمدنية وغياب النظرة السننية. وثالثها: تشوّه الخطاب نتيجة العزلة بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية؛ إذ العزلة الفكرية وانفصال علم الفقه والتطبيقات الحياتية عن علم العقيدة والرؤية الكلية الكونية الحضارية، وعن علوم المجتمع المعنية بالظاهرة الإنسانية العمرانية بكافة مجالاتها، هي التربة التي ولد فيها وبها الجمود والتقليد والتخلف. وكانت لعبد الحميد أبو سليمان إسهامات واضحة في بلورة مفهوم الرؤية الكلية الكونية القرآنية، ودورها في بناء العلوم الاجتماعية والإنسانية بالاتساق مع علوم الشريعة، ما مكّنه من وضع حلول ناجعة لمعالجة التشوّهات الفكرية التي أدّت إلى ضالة المنجز الحضاري.

كان للمنظومات المعرفية ورؤى العالم ولفلسفات الأمم الأخرى لا سيما الفلسفة اليونانية، وكذلك للفكر الغربي ومنهجية التعامل معه، مساحة معتبرة في نظريات أبو سليمان ونتاجاته الفكرية والتعليمية، لا سيما في توصيفات بعض المقررات الدراسية في الجامعة

العالمية الإسلامية؛ إذ وضع معالم منهجية للتعامل مع الفكر الغربي، وقوم المنهجيات الغربية الوضعية في العلوم الاجتماعية الإنسانية، وطوّرت المقررات الدراسية المتعلقة بهذا الشأن.

مثل التكامل المعرفي إطاراً منهجياً لعبد الحميد أبو سليمان، وهو جزء من تكوينه الذاتي وفلسفته في التعامل مع علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية خاصة؛ ومن اليسير أن نتلمّس هذا الإطار في أعماله كلها بوصفه مرجعية منهجية علمية شمولية تحليلية منضبطة. فالتكامل المعرفي يؤمن إيماناً مطلقاً بوحدة المعرفة لا أحاديثها، وقيم وصلات بين مصادر المعرفة (الوحي والعالم) وأدواتها (العقل والحس)؛ إذ يتيح للعلوم الاجتماعية والإنسانية الاتساق مع بنية المجتمعات الإسلامية من خلال ما توفره علوم الشريعة من رؤية توحيدية كلية، وإشباع هذه العلوم بهذه الرؤية؛ وتوظيف هذا التكامل من أجل الإمام بقيم المجتمع وتقاليده، والإمام بالحكمة التي توفرها المعارف الحديثة. ورأى أبو سليمان أننا لا ندرك حقيقة التوجيهات والهدي الإلهي دون معرفة الطبائع والوقائع في الخلق والكون. وغاية التكامل المعرفي إدخال العلوم الاجتماعية الحديثة في الممارسة الفكرية بمؤسسات التعليم الإسلامي، على اعتبار أن هذا الإدخال وتلك الممارسة شرط ضروري وقبلي لولادة علوم اجتماعية إسلامية النشأة.

شغل أبو سليمان بالإصلاح التعليمي؛ فاهتمّ بالتعليم العام بصورة عامة، والجامعي بصورة خاصة، وركز على الكشف عن العلل التي تواجه نظام التعليم الجامعي. ودعا إلى الجامعة القائمة على مبدأ التكامل المعرفي ووحدة المعرفة، ومارس هذا الإصلاح تنظيراً وتطبيقاً من خلال الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا، واستثمر مكامن القوة الفكرية لمشروع إسلامية المعرفة في إصلاح التعليم وتطويره. فرأيناه واضعاً لخطط ورؤى وبرامج للإصلاح الجامعي القائم على التكامل المعرفي، وتصوّرات حضارية لإصلاح المنهجيات العلمية التي تُدرّس في مراحل التعليم الجامعي، وأسهمت رؤاه وأفكاره الملهمة في التأصيل الإسلامي للعلوم السلوكية والاجتماعية والإنسانية والحياتية، بناءً على الوعي اليقظ الذي شكّل مفهوم إسلامية المعرفة؛ الذي كان أبو سليمان أحد رواده؛ إذ غدا مشروعاً عملياً لتجديد الفكر الإسلامي وتشخيص أزمة الأمة، وبرنامجاً لإصلاح فكرها وواقعها.

لعل من أهم الجهود التي بذلها أبو سليمان في مسيرته الفكرية والعملية هي إسهامه في بناء المؤسسات وإدراتها وضمان استمرارها، ومن ذلك على سبيل المثال: جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية، والندوة العالمية للشباب الإسلامي، ومدارس المنارات، والاتحاد العالمي للمنظمات الطلابية الإسلامية، والمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ومعهد فيرفاكس، ومؤسسة تنمية الطفل، وغيرها. وتجلت فلسفة أبو سليمان في بناء هذه المؤسسات، وتمثل ذلك في استشراف الرؤية المستقبلية من جهة، وفي روح التعاون عمل الفريق من جهة أخرى.

نسأل الله عزَّ وجلَّ أن يرحم المفكر الحضاري عبد الحميد أبو سليمان بواسع رحمته، وأن يتقبَّل جهده وجهاده الفكري وإسهاماته في بناء الفرد والمجتمع والأمة.

د. رائد جميل عكاشة

التعريف بالباحثين

(حسب الترتيب الهجائي)

إبراهيم القادري بوتشيش / المغرب



دكتوراه دولة في التاريخ الإسلامي سنة ١٩٩١م، أستاذ فخري بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، وأستاذ زائر بجامعة السلطان قابوس وجامعات عربية أخرى ومعاهد أجنبية. رئيس سابق للمجموعة المغاربية للدراسات التاريخية. عضو في جمعيات علمية عربية وأجنبية. أشرف على عدة أطروحات جامعية. صدر له حوالي ٢٠ كتاباً، وفاز بعدة جوائز علمية وأوسمة.

البريد الإلكتروني: be_boutchich@yahoo.fr

إسماعيل نغاز / الجزائر



دكتوراه في أصول الفقه الإسلامي من جامعة الجزائر ١ سنة ٢٠١٦م، وشهادة الماستر في الفلسفة وعلم الاجتماع السياسي من جامعة وهران ٢ سنة ٢٠١٦م. عمل أستاذاً جامعياً متعاقداً في عدد من الجامعات الجزائرية والدولية، ويعمل بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية. وهو باحث في موسوعة الفقه السياسي الإسلامي بمركز الفكر الاستراتيجي بتركيا، وله العديد من المؤلفات والأبحاث العلمية والمقالات. من مؤلفاته: مناهج التأويل في الفكر الأصولي. الفكر المقاصدي وتجربة التأصيل؛ دراسة في المشروع الفكري والإصلاحي للإمام شاه ولي الدهلوي.

البريد الإلكتروني: ismail.neggaz84@gmail.com

بدران بن لحسن / قطر



دكتوراه في دراسات الحضارة والفلسفة من جامعة بوتر ماليزيا سنة ٢٠٠٥م، وماجستير مقارنة أديان من الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا سنة ١٩٩٨م، عمل أستاذاً جامعياً وباحثاً في ماليزيا والجزائر والسعودية وقطر. مهتم بقضايا النهضة الحضارية وفكر مالك بن نبي وابن خلدون، والدين والعلوم الاجتماعية، والدراسات البيئية. أشرف على عشرات الرسائل الجامعية وناقش الكثير منها، وله ستة كتب، وعشرات من البحوث والمقالات العلمية والفكرية.

البريد الإلكتروني: bbenlahcene@qu.edu.qa

بلال التليدي / المغرب



تربوي وكاتب عمود أسبوعي بجريدة القدس العربي، دكتوراه في الفكر الإسلامي تخصص الحركات الإصلاحية من جامعة "أبو شعيب الدكالي" بالجديدة بالمغرب، وماجستير من دار الحديث الحسنية بالمغرب، شارك في العديد من المؤتمرات الدولية التي تهتم بمراجعات الحركات الإصلاحية، ودراسة التحولات الديمقراطية في الوطن العربي. له عدد من المؤلفات في الفكر السياسي والجهود الإصلاحية. ويصدر له قريباً عن مركز الجزيرة "الأنساق الإصلاحية الإسلامية المعاصرة: دراسة في بنية العقل الحركي".

البريد الإلكتروني: talidi22@yahoo.fr

توفيق بن عامر / تونس



دكتوراه دولة في الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي من جامعة تونس. أستاذ جامعي، تولّى رئاسة قسم اللغة والآداب العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، واشتغل رئيساً للجنة الثقافية القومية والإدارة العامة للتنشيط الثقافي بوزارة الثقافة التونسية. وعضواً بلجان إصلاح التعليم بوزارة التعليم العالي خلال الثمانينات والتسعينات. مؤسس الجمعية التونسية للدراسات الصوفية ورئيس الجمعية الدولية للدراسات القرآنية، أشرف على عشرات الرسائل الجامعية وياشر التدريس والبحث الجامعي طوال أربعة عقود. وهو عضو مجمع بيت الحكمة بتونس. من مؤلفاته: التصوف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري، ومنزلة أصول الدين بين العلوم الشرعية. والتجربة الدينية بين الوحدة والتنوع. والمستقبل الثقافي بين نداء الهوية والتجربة الديمقراطية.

البريد الإلكتروني: taoufikbenamer@yahoo.fr

خالد الصمدي / المغرب



دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة محمد بن عبد الله، أستاذ التعليم العالي بالمدرسة العليا للأساتذة جامعة عبد الملك السعدي تطوان المملكة المغربية. مستشار أكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالمغرب، ومستشار تربوي في منظمة إيسيسكو، وعدد من المؤسسات الدولية. عمل كاتباً للدولة مكلفاً بالتعليم العالي والبحث العلمي بحكومة المملكة المغربية من ٢٠١٧م إلى ٢٠١٩م، رئيس المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، صدر له ١٣ مؤلفاً في التربية والدراسات الإسلامية.

البريد الإلكتروني: samadikh@yahoo.fr

رشيد كهُوس / المغرب



دكتوراه في تاريخ الإسلام وحضارته، من جامعة محمد الأول، يعمل أستاذاً جامعياً في كلية أصول الدين بتطوان جامعة عبد المالك السعدي، ومدير مختبر البحث في العلوم الإسلامية، ورئيس قسم أصول الدين وتاريخ الأديان، ورئيس تحرير مجلة المدونة، وعضو هيئة تحرير لمجلات دولية متعددة، حاضر في عدد من الجامعات، أشرف على عشرات الرسائل الجامعية، وله الكثير من المؤلفات والأبحاث. من إنجازاته: السنن الإلهية في السيرة النبوية، وعلم السنن الإلهية من الوعي النظري إلى التأسيس العملي.

البريد الإلكتروني: k.rachid@uae.ac.ma

السيد عمر / مصر



أستاذ النظرية السياسية الإسلامية بجامعة حلوان، دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية/ جامعة القاهرة، وزمالة أكاديمية ناصر العسكرية في الاستراتيجية والأمن القومي. تولّى مهام التدريس في العديد من الجامعات المصرية والعربية. شارك في العديد من المشروعات المعرفية الخاصة ببناء المفاهيم ودورات تنمية مهارات البحث العلمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وفي عشرات المؤتمرات العلمية المحلية والدولية. ونشر له ما يربو على مئة دراسة في الفكر السياسي الإسلامي. كما ترجم عشرات الكتب من الإنجليزية إلى العربية في مجال إسلامية المعرفة، وأهم قضايا الأمة الإسلامية المعاصرة. ومن أبرز إنجازاته: الحقائق المعرفية لرواد إسلامية المعرفة، والبنيان القرآني للسنن الإلهية، والنموذج المعرفي التربوي القرآني، وبناء المفاهيم الأصيلة لعلوم الأمة.

البريد الإلكتروني: dr_sayedomer@yahoo.com

صالح مشوش بن طاهر / ماليزيا



دكتوراه في العلوم الإسلامية ومقارنة الأديان من الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا سنة ٢٠٠٩م. شغل منصب أستاذ مساعد في كلية عبد الحميد أبو سليمان للمعرفة الإسلامية المكشوفة والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا. يشغل حالياً منصب محاضر للسمينار للسنة الأولى في قسم متطلبات الجامعة - جامعة قطر، للباحث مؤلفات وأبحاث عديدة تتمحور حول: الفكر الإسلامي والروحانية، ونظرية المعرفة الإسلامية، والأخلاق، والتعلم الإسلامي المبكر، والدراسات الخلدونية المعاصرة، والتفكير الإبداعي والنقدي من منظور إسلامي.

البريد الإلكتروني: smachouche@qu.edu.qa

عبد الحليم مهورباشة / الجزائر



أستاذ جامعي جزائري، حاصل على شهادة دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢، صدر له كتاب بعنوان: علم الاجتماع في العالم العربي: من النقد إلى التأسيس، وكتاب التكامل المعرفي بين العلوم الاجتماعية، نحو طرح ابستمولوجي بديل. شارك في العديد من المؤتمرات الدولية والوطنية، نشر مقالات في مجلات عملية محكمة، تدرج اهتماماته البحثية ضمن فلسفة العلوم الاجتماعية، وسؤال المنهج في علم الاجتماع، وسوسيولوجيا المدينة.

البريد الإلكتروني: halimbacha680@yahoo.fr

عبد الرزاق بلعقروز/ الجزائر



أستاذ جامعي بقسم الفلسفة، بجامعة سطيف ٢، الجزائر. نائب رئيس الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية. دكتوراه في فلسفة المعرفة والقيم. حائز على جائزة الشيخ زايد للكتاب، وعلى وسام الاستحقاق الثقافي بتوجيه من رئيس الجمهورية الجزائرية. أشرف على العديد من رسائل الدكتوراه. صدرت له مؤلفات فردية وجماعية منها: روح الثقافة: متى تكون الثقافة قوة؟ الانتصاف بالتفلسف: التّربية الفكرية ومسالك المنهج، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية: مقاربات فلسفية وابتستمولوجية، وله مقالات منشورة في مجلات علمية دولية.

البريد الإلكتروني: Abderrezak19@yahoo.fr

عبد الملك بومنجل / الجزائر



دكتوراه دولة في النقد الأدبي من جامعة الجزائر سنة ٢٠٠٦م. أستاذ النقد الأدبي بجامعة سطيف ٢ بالجزائر، ومدير مخبر الثقافة العربية في الأدب ونقده. أشرف على عشرات الرسائل الجامعية، وصدر له ما يربو على خمسة عشر مؤلفاً في النقد والفكر وعشر مجموعات شعرية، وله نشاط إعلامي في الإعلام المكتوب والمرئي.

البريد الإلكتروني: a.boumendjel@univ-setif2.dz

عز الدين معميش / قطر



دكتوراه في العقائد والأديان من جامعة الجزائر سنة ٢٠٠٨، يعمل حالياً أستاذاً للأديان والاستغراب في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة قطر، ورئيساً لكرسي الإيسيسكو لحوار الحضارات. كما يشغل في الجامعة نفسها منصب رئيس تحرير موسوعة الاستغراب. عمل سابقاً أستاذاً للعقائد والأديان في جامعة الجزائر، وخبيراً ورئيساً لقسم المذاهب والتنوع الثقافي (إيسيسكو). وهو عضو في عدد من المؤسسات والمراكز العلمية والموسوعات العالمية والمجلات الأكاديمية، من مؤلفاته: كتاب الحداثة والنص الديني: التفكيكية نموذجاً، وكتاب تهاوت المنطق الحداثي في نقد النص الديني.

البريد الإلكتروني: ezeddine65@gmail.com

عمار قاسمي / الجزائر



أستاذ بقسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة. دكتوراه العلوم في فلسفة التاريخ الإسلامي. عميد كلية سنن الأنفس بأكاديمية الثقافة السننية للتجديد الحضاري. صدر له مؤلفات فردية وجماعية منها: كتاب مناهد الاستدلال في علم العقائد، وكتاب الترجمة والهوية أية علاقة وأية تأثير؟ نشر أكثر من عشرين بحثاً في الدوريات العلمية آخرها دراسة بعنوان: "من الاكتفاء بالسنن السببية إلى أفق السنن الغائية"، درّس عدداً من المقاييس التعليمية منها: إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، حاضر العالم الإسلامي، فلسفة العلوم الإسلامية، الرؤية الكونية، المذاهب الفلسفية الكبرى، مدخل إلى الفلسفة، نظرية المعرفة، مناهج الاستدلال في علم العقائد، أصول الاستدلال في علم العقائد، منهج القرآن الكريم في عرض العقائد، مقاصد العقائد، علم اجتماع المعرفة. أشرف وناقش عدداً من الرسائل الجامعية، وشارك في الكثير من المؤتمرات والملتقيات والندوات العلمية الوطنية والدولية.

البريد الإلكتروني: ammar.gasmi05@gmail.com

فتحي حسن ملكاوي / الأردن



تربوي وأستاذ جامعي أردني، دكتوراه في التربية العلمية وفلسفة العلوم، مستشار في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، له بحوث وكتب منشورة في قضايا الفكر التربوي، والتعليم الجامعي، والإصلاح الفكري الإسلامي، منها: منهجية التكامل المعرفي، والبناء الفكري، ورؤية العالم: حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم، والقيم الجامعية: فلسفتها ومرجعيتها وتجلياتها، وأربعة مجلدات في التراث والفكر التربوي الإسلامي.

البريد الإلكتروني: fathihmalkawi@gmail.com

نادية محمود مصطفى / مصر



أستاذة العلاقات الدولية المتفرغة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، دكتوراه في العلوم السياسية، رئيس قسم العلوم السياسية الأسبق ومدير مركز البحوث والدراسات السياسية الأسبق ومؤسس والمدير الأسبق لمركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وحالياً مديرة مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ألفت ١٨ كتاباً منفرداً، ونشرت ٥٥ بحثاً في الدوريات العلمية، وحررت عشرات المجلدات الأخرى في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، وشاركت في عشرات اللجان والهيئات العلمية، وحصلت على جائزة الإنجاز مدى الحياة من جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في بريطانيا. آخر إنتاجها كتاب مقارنة مجال العلاقات الدولية: النماذج المتنافسة والمعرفة المتناقضة" وترجمته إلى الإنجليزية.

البريد الإلكتروني: nmostafa56@yahoo.com

وائل أحمد خليل الكردي / السودان



حاصل على دكتوراه الفلسفة في الفلسفة سنة ٢٠٠٢م، أستاذ الفلسفة بجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، ترأس إدارة عدد من معاهد ومراكز البحث العلمي، ترأس تحرير عدد من الدوريات العلمية المحكمة، له العديد من البحوث العلمية المنشورة ومؤلفات ومقالات في النقد الاجتماعي، كاتب بالصحافة المحلية والعربية، شارك بالعديد من المؤتمرات محلياً وعالمياً.

البريد الإلكتروني: wailahkhkordi@gmail.com

عبد الحميد أحمد أبو سليمان وبعض ما كتب عنه

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 كُتب 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

- ١- نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٦٠م، ١٢٤ صفحة.
- ٢- السياسة البريطانية في عدن والمحميات ما بين عام ١٧٩٩م وعام ١٩٦١م، رسالة ماجستير/ جامعة القاهرة، ١٩٦٣م.
- ٣- إسلامية المعرفة: المبادئ العامة -خطة العمل- الإنجازات، إعداد: إسماعيل الفاروقي، تحرير: عبد الحميد أبو سليمان، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦م، ٢٢٧ صفحة.
- ٤- النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، نقله إلى العربية وعلّق عليه وراجعته: ناصر أحمد البريك، الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ١٩٩٣م، ٣٢٤ صفحة.

نشرت هذه المادة في مجلة الفكر الإسلامي المعاصر / عدد ١٠٦، السنة التاسعة والعشرون، خريف ١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م.

- ٥- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، هرندين-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٦م، ٤٢ صفحة.
- ٦- ضرب المرأة: وسيلة لحل الخلافات الزوجية؟، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ٤٠ صفحة.
- ٧- العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والاختيار: رؤية إسلامية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م، ١١٢ صفحة.
- ٨- الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣م، ١١٢ صفحة.
- ٩- أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، في إصلاح الثقافة والتربية رؤية إسلامية معاصرة، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤م، ٣٣٦ صفحة.
- ١٠- كنوز جزيرة البنائين؛ "قصة حوارية تربوية في التنشئة السوية العقديّة الاجتماعية للشباب والكبار"، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦م، ١٨٢ صفحة.
- ١١- كنوز جزيرة البنائين "قصة تعليمية في الفكر الإبداعي وفي التربية العقديّة والاجتماعية السياسية"، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٦م، ١٨٢ صفحة.
- ١٢- الإصلاح الإسلامي المعاصر: تجديد الخطاب وإعداد الكوادر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م، ١٣٦ صفحة.
- ١٣- دليل مكتبة الأسرة المسلمة (١/٢)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م، ١٠٨٨ صفحة.
- ١٤- أزمة العقل المسلم، هرندين-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ٢٤٠ صفحة.
- ١٥- الدليل الإحصائي للعالم الإسلامي - مؤشرات مقارنة (إشراف) (الإصدار الثالث- ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٩م، ٤٠٠ صفحة.
- ١٦- الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م.

- ١٧- الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ٢٠٦ صفحة.
- ١٨- إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ٥٢ صفحة.
- ١٩- حدّ الردة في الإسلام عقيدة وقانوناً، هردن- فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣م، ٤٨ صفحة.
- ٢٠- كنوز جزيرة البنائين؛ قصة حوارية تربوية في التنشئة السوية العقدية الاجتماعية للشباب والكبار، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م، ٤٤٨ صفحة.
- ٢١- انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ٢٨٧ صفحة.
- ٢٢- التربية الوالدية (بالاشتراك مع الدكتور هشام الطالب والدكتور عمر الطالب)، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٩م، ٤٧٨ صفحة.
- ٢٣- خريطة التنشئة الوالدية الراشدة (بالاشتراك مع الدكتور هشام الطالب والدكتور عمر الطالب)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٩م، ١٥٢ صفحة.

ثانياً: المقالات

- ١- التنمية والإدارة في المملكة، مجلة الإدارة العامة، ع٤، ص١٧-٢٣، معهد الإدارة العامة، الرياض، ١٩٦٥م.
- ٢- الاستعمار الثقافي والطريق إلى التحرر منه، مجلة الأمة، مجلد ١، ع٦، ص٥٤-٥٩، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية - قطر، ١٩٨١م.
- ٣- الإسلام ومستقبل الإنسانية، مجلة البعث الإسلامي، مجلد ٢٥، ع١٠، ص٢٠-٣١، مؤسسة الصحافة والنشر - الهند، ١٩٨١م.
- ٤- إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية، مجلة المسلم المعاصر، ع٣١، ص١٩-٤٥، جمعية المسلم المعاصر - القاهرة، ١٩٨٢م.

- ٥- إسلامية المعرفة، مجلة الدراسات الإسلامية، مجلد ١٧، ع ٣، ص ٣٩-٦٦، الجامعة الإسلامية العالمية- مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٢ م.
- ٦- إسلامية العلوم السياسية، مجلة الدراسات الإسلامية، مجلد ١٧، ع ٦، ص ٧٨-١٠٠، الجامعة الإسلامية العالمية- مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٢ م.
- ٧- العطاء الإسلامي في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية: المعوقات والإمكانات، مجلة الدراسات الإسلامية، مجلد ٢٤، ع ١، ص ٦٩-٨٨، الجامعة الإسلامية العالمية- مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٢ م.
- ٨- الحياة الفكرية في الولايات العربية في العهد العثماني، المجلة التاريخية المغربية، مجلد ١٧، ع ٥٧-٥٨، ص ٤٥-٥٥، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٨٢ م.
- ٩- الترويح القضية والحقيقة، مجلة جوهر الإسلام، السنة الخامسة عشرة، ع ١-٢، ص ١١-١٦، ١٩٨٣ م.
- ١٠- ضرورة الصحة الإسلامية وبناء أمة إسلامية قوية موحدة، مجلة جوهر الإسلام، السنة الخامسة عشرة، ع ٣-٤، ص ١٢-١٦، ١٩٨٣ م.
- ١١- ضرورة الصحوة الإسلامية وبناء أمة إسلامية قوية موحدة: ٢، مجلة جوهر الإسلام، السنة الخامسة عشرة، ع ٥-٦، ص ٢٧-٢٩، ١٩٨٣ م.
- ١٢- معارف الوحي: المنهجية والأداء، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد ٣، ص ٨٥-١٠٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦ م.
- ١٣- التجديد: مدرسة ومنهج، مجلة التجديد، السنة الأولى، ع ١، ص ٥-٩، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، يناير ١٩٩٧ م.
- ١٤- البنوك الإسلامية وسيلة للتنمية، مجلة التجديد، السنة الأولى، ع ٢، ص ١١٩-١٣١، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، يوليو ١٩٩٧ م.
- ١٥- تأملات في ظاهرة ابن حزم وإعجاز الرسالة المحمدية، مجلة التجديد، السنة الثانية، ع ٣، ص ١٦٦-١٧٣، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، فبراير ١٩٩٨ م.

١٦- الإصلاح الإسلامي التربوي أهم أولويات العمل الفكري الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد ١٣، ص ٥-١١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، صيف ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

١٧- الأمن والسلام الاجتماعي هدف نظام العقوبات الإسلامي: تأملات في نتائج دراسة اجتماعية لسكن الطلاب الجامعيين، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد ١٤، ص ١٦٧-١٧٨، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

١٨- مصادر التمزق والتناحر السياسي والاجتماعي في الفكر التربوي الإسلامي المعاصر، مجلة التجديد، السنة الثانية، ع ٤، ص ١٩٧-٢٠٣، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، أغسطس ١٩٩٨م.

١٩- عقيدة الصلب بين المسيحية والإسلام: حوار ودراسة مقارنة، مجلة التجديد، السنة الثالثة، ع ٥، ص ١٩٣-٢٠٢، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، فبراير ١٩٩٩م.

٢٠- العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد ١٥، ص ٨٩-١١٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٢١- في زمن العولمة: ثوابتنا على خطر، مجلة الجندي المسلم، مجلد ٢٧، ع ٩٤، ص ٤١-٤٢، القوات المسلحة - إدارة الشؤون الدينية، ١٩٩٩م.

٢٢- التحدي النفسي المعرفي التربوي، مجلة الجندي المسلم، مجلد ٢٩، ع ١٠٠، ص ٢٠-٢٤، القوات المسلحة - إدارة الشؤون الدينية، ٢٠٠٠م.

٢٤- الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية والأداء التربوي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد ٢٢، ص ١٠١-١٢٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٥- الفهم المقاصدي: ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية: رؤية منهجية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد ٢٤، ص ١١٧-١٤٠، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٢٦- إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السابعة، العدد ٢٦، ص ١١٥-١٥٠، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١ م.

٢٧- الإنسان بين شريعتين رؤية قرآنية لمعرفة الذات ومعرفة الآخر، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السابعة، العدد ٢٨، ص ١٢٣-١٤٨، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢ م.

٢٨- الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد ٢٩، ص ١٤٧-١٧٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، صيف ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢ م.

٢٩- إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا نموذجاً، مجلة الجامعة، ع ٣، ص ٩-٣١، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - اتحاد جامعات العالم الإسلامي، ٢٠٠٢ م.

٣٠- حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف، مجلة إسلامية المعرفة، السنة العاشرة، العدد ٣٩، ص ٢٢٩-٢٦٠، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥ م.

٣١- أسس الحكم الشرعي في التصوير والتجسيم، مجلة إسلامية المعرفة، السنة العاشرة، العدد ٤٠، ص ٢٠٧-٢١٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥ م.

٣٢- إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، مجلد ٣١، ع ١٢٢، ص ١١٣-١٥٠، جمعية المسلم المعاصر - القاهرة، ديسمبر/ رمضان ٢٠٠٦ م.

٣٣- إسلامية المعرفة: مهمة باقية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة عشرة، العدد ٥٢، ص ٧-١٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨ م.

٣٤- أيها التربويون: "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية" ثم التربية.. والتربية.. والتربية.. العلمية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة عشرة، العدد ٧١، ص ١٤٣-١٥٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣ م.

- ٣٥- لتعارفوا: بين الحجاب والنقاب، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة عشرة، العدد ٧٥، ص ١٤٥-١٦٠، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.
- ٣٦- استفتاء في قضية تختص بتجديد فهم الدين: ما هي أيام الحج في العالم المعاصر؟، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة عشرة، العدد ٧٨، ص ١٣٣-١٤٨، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.
- ٣٧- قضية تجديد الدين في العالم المعاصر، مجلة المسار، المجلد ١٥، العدد ١، ص ٧١-٩٠، مركز التراث والبحوث اليمني، صيف ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤م.
- ٣٨- الجمرات في الحج: درس إبراهيمي في الثقة المطلقة بالله، مجلة إسلامية المعرفة، السنة العشرون، العدد ٨٠، ص ١٣٣-١٤٨، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.
- ٣٩- يوم عرفة: لتعارفوا، مجلة المسلم المعاصر، مجلد ٣٩، ع ١٥٥، ص ٥-١٢، جمعية المسلم المعاصر - القاهرة، مارس ٢٠١٥م.
- ٤٠- استفتاء علماء الأمة بشأن مواقيت الصلاة وصوم رمضان، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الحادية والعشرون، العدد ٨١، ص ١٩٣-٢١٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، صيف ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

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

- ١- جامع فقه الأمة رحيق الحقيية المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، القاهرة: دار الكلمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢٠م، ٤٤٨ صفحة.
- ٢- قراءة في فكر أعلام الأمة في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، تقديم: محمد يعقوب ميرزا، فرجينيا- القاهرة: مركز الإسلام في العالم المعاصر، مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢١م، ٤٢٧ صفحة.
- ٣- مبادئ الفكر المقاصدي لدى رواد المعهد العالمي للفكر الإسلامي الدكتور عبد الحميد أبو سليمان نموذجاً، هاويزين عمر كريم، السليمانية: مركز الزهاوي للدراسات الفكرية، ٢٠٢٣م، ٢٥٧ صفحة.

ثانياً: الرسائل الجامعية

- يوسف، رنا خالد. الإسهامات الفكرية عند الدكتور عبد الحميد أبو سليمان (ت: ١٤٤٢هـ)، رسالة دكتوراه، إشراف: مكي وليد عبد الكريم، بغداد: كلية الإمام الأعظم الجامعة/ ديوان الوقف السني، ٢٠٢٣م، ٣١٦ صفحة.

ثالثاً: المقالات والأبحاث

- ١- هاشم، زياد. نقد كتاب، دليل مكتبة الأسرة المسلمة لعبد الحميد أبو سليمان، مجلة المسلم المعاصر، المجلد الحادي عشر، ع ٤٣، ص ١٤٩-١٥٢، جمعية المسلم المعاصر - القاهرة، ١٩٨٥م.
- ٢- تمراز، أحمد بن علي. عرض كتب، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، مجلة الدراسات الدبلوماسية، ع ١١، ص ٢٩٣-٢٩٩، معهد الدراسات الدبلوماسية، ١٩٩٥م.
- ٣- العنف وإدارة الصراع السياسي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مجلة الفرقان، العدد ٤٧، ص ٨٧-٩٨، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٤- 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 ٤٥، ص ١٨٧-٢٠٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، صيف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٥- العوض، محمد بابكر. رؤية العالم في فكر عبد الحميد أبو سليمان- قراءة في التوجهات الفكرية الجديدة لمدرسة إسلامية المعرفة، مجلة تفكير، المجلد ٩، العدد ١-٢، ص ١٦٢-١٦٧، جامعة الجزيرة معهد إسلام المعرفة (إمام)، ٢٠٠٨م

٦- العبيد أحمد، ضرار الماحي. حلقات تفكير النقاشية حول " رؤية العالم " Worldview، مجلة تفكير، المجلد ٩، العدد ١-٢، ص ١٧٥-١٨٣، جامعة الجزيرة معهد إسلام المعرفة (إمام)، ٢٠٠٨م.

٧- 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 ٦٣، ص ١٥١-١٦٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

٨- 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، هرنندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥م، ص ٣٢٣-٣٥٢.

٩- رواش، فؤاد محمد. مراجعة كتاب، جزيرة البنائين قصة تعليمية في الفكر الإبداعي وفي التربية العقائدية والاجتماعية، مجلة التجديد، المجلد التاسع عشر، ع ٣٧، ص ٢٥١-٢٦٦، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، فبراير ٢٠١٥م.

١٠- 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 ٨٣، ص ١٨١-١٩٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

١١- زكريا، حبيب الله. سلطة الرجل في ضرب زوجته الناشز: دراسة نقدية لكتاب "ضرب المرأة" لعبد الحميد أبي سليمان، Al-Qanatir International Journal of Islamic Studies, Volume 6 Number 2, April 2018, 63-77 .

١٢- 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 ٩٤، ص ١٥٣-١٦٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م.

١٣- النقيب، آلاء عبد الرحمن. "المضامين التربوية في قصة الدكتور عبد الحميد أبو سليمان" جزيرة البنائن"، مجلة كلية التربية بالمنصورة، ع ١١١، ج ٢، ص ٤٤٠ - ٤٦٧، جامعة المنصورة - كلية التربية، ٢٠٢٠م.

١٤- تلياني، دلال. "الرؤية الكونية التوحيدية عند عبد الحميد أبو سليمان"، مجلة المعيار، مج ٢٥، ع ٥٦٤، ص ١١٣-١٣٢، كلية أصول الدين/ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ٢٠٢١م.

١٥- هيئة التحرير، عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القيم، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر "إسلامية المعرفة سابقاً"، السنة الثالثة عشرة، العدد ١٠٢، ص ٥-١٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م.

١٦- همام، محمد. "تحولات أطروحة إسلامية المعرفة: قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان"، مجلة نداء، ع ١٦٤، ص ١٤٥ - ١٦٦، مركز نداء للبحوث والدراسات، ٢٠٢٢م.

١٧- زعيم، منتهى أرتاليم. كلمة التحرير، مجلة التجديد، مجلد ٢٦، ع ٥١٤، ص ٥-٨، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، يناير ٢٠٢٢م.

١٨- سبوعي، صالح. مراجعة كتب، أزمة الإرادة والوجدان المسلم البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مجلة التجديد، السنة العاشرة، ع ١٩٤، ص ١٩٧-٢٠٦، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، فبراير ٢٠٢٢م.

١٩- أبو غزالة، ماجد. عبد الحميد أبو سليمان وقيادة المؤسسات العلميّة والفكرية، مجلة الكلمة، السنة الثلاثون، ١١٩ع، ص ٦٢-٨٤، بيروت: مؤسسة الكلمة، فبراير ٢٠٢٢م.

٢٠- 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٢١- 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٢٢- 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٢٣- التليدي، بلال. محولات الخطاب الإصلاحي 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٢٤- بن عامر، توفيق. منزلة المفكر عبد الحميد أبو سليمان في تاريخ الفكر الإصلاحي الإسلامي

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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٢٥- 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٢٦- كُهووس، رشيد. الوعي السنني في المشروع الفكري لعبد 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٢٧- 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٢٨- 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٢٩- مهورباشة، عبد الحليم. الرؤية الكونية القرآنية والتأسيس الإستمولوجي 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٣٠- 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٣١- 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٣٢- معميش، 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٣٣- 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٣٤- 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٣٥- 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٣٦- الكردي، وائل أحمد. التأسيس الفلسفي للعمران الخير 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 ٢١-٢٢/٢/٢٠٢٣م، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

٣٧- سرميني، محمد أنس. "المدخل القيمي، وسؤال الحجية والفهم في السنة النبوية: عبد الحميد أبو سليمان أنموذجاً"، Sarkiyat، المجلد ١٥، العدد ١، تموز ٢٠٢٣م.

القسم الرابع: ما كُتب عن عبد الحميد أبو سليمان باللغة الإنجليزية

أولاً: الكتب أو فصول الكتب

- 1- Moten, Abdul Rashid. **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- Faikah, Datin Malaikah. **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- Shukran, Abdul Rahman. 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- Shukran, Abd Rahman. **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 Rah-

- man, 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 kulliyah 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 Farida. **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 kulliyah 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 kulliyah 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 kulliyah 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 kulliyah 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 kulliyah 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 kulliyah 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- G. E., Perry. (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- H. A., Nagah. (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- S. A., Rufai. (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- I.- ad-D, Ahmad. (2022). *AbdulHamid Ahmad AbuSulayman’s Legacy of Intellectual Reform*. American Journal of Islam and Society, Vol. 38 No. 3-4 (2021), 196–208.
- 5- Berghout, Abdelaziz. AbdulHamid AbuSulayman Civilizational Education for Transformation, *Journal of Education in Muslim Societies*, Vol. 3 No. 2 (2022), 4-13.
- 6- Ebbiary, Alyaa. 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. Mamat, Ismail. 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- Moten, Abdul Rashid. 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 Abu-Sulayman**, 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 Maqāsidi Analysis AbdulHamid AbuSulayman’s Viewpoint on Marital Discord’s Resolution: A Maqāsidi 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.

بحوث الكتاب

أدبيات عبد الحميد أبو سليمان: قراءة تحليلية معرفية

عبد الرزاق بلعقروز^(١)

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 أنَّها تركز على منهجية التفكير بالناذج المعرفية، وتحديدًا المفاهيمية منها. ومعلوم أنَّه من السَّيات الواسمة لهذا الأسلوب في التفكير والمعالجة أنَّه يُعظَّم جوانب على حساب جوانب أُخرى، وأنَّ النماذج تُبنى وتُختار لأغراض مُحدَّدة.^(٢) وإذا كنَّا لا نقدر على تفسير الواقع وتغييره دفعة واحدة، فإنَّنا نضطرُّ إلى انتقاء كيانات وخصائص ووظائف. ومن ثمَّ، فإنَّ التفكير منهجياً بالناذج هو تفكير انتقائي وسياقي. إنَّنا في سياق بحثنا نعمل على تطبيق هذه المنهجية لفهم المجالات المعرفية التي فكَّر فيها أبو سليمان، وهي مجالات افتتحت سيرها المنهجية من الوعي بأهمية الإصلاح الفكري وتطبيقاته في التَّعليم، ثمَّ توسَّطت بتنمية الإرادة والبحث في الشروط التَّربوية لأجل إطلاق طاقة الوجدان وتفعيل القيم بمراتبها في النفسية المسلمة، ثمَّ رست بعدها في الوعي بأهمية الرؤية الكونية الحضارية. ومُبرَّر هذا أنَّ الفعل والحركة يرجعان إلى الرؤية والغاية والدَّافع الذي هو المُحرِّك والجوهر. وبقدَّر وضوح الرؤية (سلامة المُنطلقات، ووضوح الغايات، وتناسق البناء) بقَدَّر ما تتفجَّر المكونات العقلية وتنفعل النفس وجدانياً بالقيم الرَّوحية التي تتجلَّى في

(١) دكتوراه في فلسفة المعرفة والقيم، أستاذ جامعي في قسم الفلسفة بجامعة سطيف ٢ في الجزائر، نائب رئيس الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية. البريد الإلكتروني: abderrezak19@yahoo.fr

(٢) 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 مُحدَّدة. ومن الواضح، من ثمَّ، أنَّ النماذج ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريات وتعريفات؛ إذ جعلتها النظريات مُحكِّمة وبليلة قدر الإمكان. والنماذج تجسيدات للنظريات وقدراتها التفسيرية... النماذج تكون مُوجَّهة لتدخلنا؛ أيَّ إنَّها تشير إلى أين وكيف يُمكننا تغيير العالم"، انظر:

- جنسن، جيب سندينغ. النماذج المفاهيمية في دراسة الدين، ضمن: المرجع في سوسولوجيا الدين، كتاب أكسفورد، تحرير: بيتر كلارك، ترجمة: ربيع وهبة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠٢٠م، المجلد الأول، ص ٣٧٨-٣٧٩.

الذات المسلمة في مرحلة الطفولة بشكل خاصّ. وهذا المنهج في القراءة، يُمكن لنا مبدئياً عمل نمذجة معرفية ومفاهيمية لفكر أبو سليمان وأدبياته: العقل، والقيّم، والرؤية.

وإذا كان منهج التفكير بالنماذج يعي أهمية تحديات المرحلة الإشكالية، ويعي أهمية الإدراج في السياق والدّمج وتعظيم جانب على حساب جوانب أخرى من غير إلغائها، فإنّه يُمكن قراءة تحوُّلات أبو سليمان (من إصلاح العقل إلى تنمية الإرادة، فإدراك إشكالية الرؤية التي تُحدّد الغايات، وتُوفّر الدّوافع) وتفسيرها انطلاقاً من منهجية التحليل بالنماذج المعرفية والمفاهيمية؛ فهي التي تُحرّر القراءة من أشكال التّحيُّز والاختزال أو الوصف بالتناقض، وتربطها أكثر بروح المشروع الفكري لعبد الحميد أبو سليمان، وتلمّس عكّل هذا التّحوّل الكيفي من بناء الفكر إلى بَثّ الحياة في الوجدان، فتجديد النظر إلى قوّة الرؤية الكونية الحضارية التي تسكن فيها الكليّات التأسيسية الحاوية لسلامة المُنطلقات ووضوح الغايات.

وإذ تبيّنت فكرة الورقة من أنّها قراءة معرفية تحليلية لأدبيات عبد الحميد أبو سليمان؛ فإنّنا نكتفي بها، ونمضي إلى مطلوبنا. ومطلوبنا هو صوغ المشكلة؛ لأنّ مشكلة البحث هي التي تُحدّد لنا وجهة السفر قبل الانطلاق، وترسم طبيعة الفرضيات ومنهجية التحليل. وعلى هذا، فإنّنا نبتغي في مشكلة البحث هنا أن نرفع التعارض أو التناقض بين ما يبدو كذلك. والتناقض الظاهر هنا يتعلّق بانتقالات عبد الحميد أبو سليمان من إصلاح العقل إلى دائرة القِيَم، فدائرة الرؤية الكونية الحضارية؛ إذ يبدو أوّل وهلة أنّه إخفاق في تعيين طبيعة التّحدّي الذي تُواجهه الأُمَّة الإسلامية، بينما نحن بالارتكاز على التحليل النماذجي المعرفي والمفاهيمي نُبصر فيها تحوُّلات مشروعة، تجد قوّتها في الطابع الانتقائي للنمذجة؛ فهو انتقائي شبيه بمنّ يرسم خريطة لمكان ما، لكنّه لا يرسم في الخريطة كل الأشياء والأمكنة، وإنّما ينتقي الطُّرقات الكُبرى والمعالم الرئيسة للبلاد. وهكذا الأمر في تفكير أبو سليمان؛ فهو تفكير تمييزي، لكنّه ينتهي إلى الوحدة والتكامل والترابط بين مدارات الإصلاح الثلاثة: العقل، والقيّم، وتفعيل الرؤية.

وإذ تقرّر هذا؛ فإنّنا نصرّف 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
المُقدّمة المنسية في مشاريع الإصلاح؟

- كيف يُعيّننا التحليل المعرفي والقراءة وفق خطوات النمذجة المُفهِمة في حلّ هذا
التناقض؟

- ما المكاسب المعرفية والمنهجية ضمن آفاق الإصلاح الإسلامي المنشود؟

يَنْضِحُ مِمَّا سَبَقَ أهمية البحث في ربط الأفكار بالسياق والتحدّي المرهلي، وذلك وَفْق منهجية علمية ناهجية. فالقدرة على الإدراج في السياق والدمج في الواقع هي المعالم التي من الأجدى الاهتمام 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 تلحّظ أبعاد الأزمة الحضارية وتلمّسها. فإذا كان المنطلق هو إعادة بناء النظام الفكري والعقلي للمسلم، فإنّ الوعي بالصرورة وتبدّل الأحوال - بلغة ابن خلدون -^(١) 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 ترتب 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 الإستمولوجيا المعاصرة أو فقه العِلْم لأهمية الوعي الترابطي التكاملي الكليّ بدلاً من التقطيع الجزئي للمعارف الذي يُفضي إلى تقطيع الواقع.

(١) قال ابن خلدون: "ومن الغلط الخفيّ في التاريخ الدهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام. وهو داء دويّ شديد الخفاء؛ إذ لا يقع إلّا بعد أحقاب متطاولة، فلا يتفطن له إلّا الأحاد من أهل الخليقة؛ وذلك أنّ أحوال العالم والأمم وعوائلهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مُستقرّ."، انظر:

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، د.ت، ص ٦٠.

وضمن هذا المقام، قال إدغار موران: ^(١) "والحال أن المشاكل الحقيقية ليست جزئية أبداً، والمشاكل الشاملة هي أساسية أكثر فأكثر. زدْ على ذلك أن كافة المشاكل الخصوصية لا يمكن أن تُطرح، وأن يقع التفكير فيها بدقة إلا في سياقها." ^(٢) وإذا كان الأمر هكذا (أي فاعلية التحليل المعرفي الكُلِّي)، فإن أكثر المنهجيات مناسبة أو الطرق المسلوكة نحو غايتنا تتركز في روحها الإجرائية على ملامسة مراكز الدائرة معرفياً؛ فالمشكلة لا تسكن في تفاصيل الأفكار والتحليلات، وإنَّما تسعى لأن تقتنص أبعاد المشروع الكُلِّيّة. وكما أشرنا سابقاً، فإن التحليل بالنماذج هو أكثر أداة كفاءة ووفاء لتحصيل الفهم التكاملي للمشروع؛ فالمشروع ليس قطعاً مجزأةً أو انتقالات غير مُنتظمة، 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 أن الآلات والوسائل والأدوات والإرشادات والنصائح مهما كانت وفيرة فإنَّها غير كافية ولن تؤدّي مهمتها، جال الخاطر بعدها في أهمية الرؤية الكُلِّيّة؛ فهي وحدها القادرة على الإنتاج والحركة، وكأنَّ الرؤية الكونية الحضارية تُماثل ما سمّاه 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. ^(٣)

(١) فيلسوف وعالم اجتماع وأنانسة (أنثروبولوجي) فرنسي، عُرف بفكر التعقيد في العلوم، وهو لا يطرح التعقيد خلاً لمشكلات، وإنَّما بوصفه تحدياً يجب رفعه.

(٢) موران، إدغار. العقل المحكم: إعادة التفكير في الإصلاح، وإصلاح التفكير، ترجمة: المنصف الوناس، تونس: معهد تونس للترجمة، ط١، ٢٠٢٠م، ص١٢.

(٣) قال مالك بن نبي: "المجتمع ليس مُجرّد كميّة من الأفراد، وإنَّما هو اشتراك هؤلاء الأفراد في اتجاه واحد من أجل القيام بوظيفة مُعيّنة ذات غاية. ونضيف الآن أن عمل المجتمع ليس مُجرّد اتفاق عفوي بين الأشخاص والأفكار والأشياء، بل هو تركيب هذه العوالم الاجتماعية الثلاثة، التركيب الذي يُحقّق معه ناتج هذا التركيب في اتجاهه وفي مداه (تغيير) وجوه الحياة، أو بمعنى أصح: تطوّر هذا المجتمع"، انظر:

- بن نبي، مالك. ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، سوريا: دار الفكر، ج١، ٢٠٠٦م، ص٢٧.

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 منصّة الانطلاق الصحيحة.^(١)

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 المُركَّب للأزمة وأبعادها الحضارية، ومنذ بداية الكتابة عن سُبُل الإصلاح الفكري والحضاري للأُمَّة، كان الوعي بأهمية الرؤية الكونية الحضارية، والوعي بالدور الحاسم لمناهج التربية في التجديد والبناء، من المُستلزمات الأساسية في بنية التفكير وسُبُل التغيير؛ إنَّها تمثّل القواعد الكبرى والمُقدّمات الأساسية التي يتمُّ الانطلاق منها، إنَّها -بلغة معاصرة- تمثّل الحاسوب الثقافي الكبير، أو النظام المعرفي الكُلِّي الذي يُنتج المعنى والحقيقة، أو يُقدِّم قواعد التفسير. بيد أنَّ الأخذ بهذه المُقدّمات إلى الاشتباك النقدي والتأسيسي مع تحدّيات الواقع هو الذي يجعل لمسألة ما حجماً أكبرَ وكيفيةً نوعيةً من غير نفي للمكانة الأساسية للمُقدّمات الأوّلية. ولَمَّا نتلخّظ بروز الاهتمام بمسألة إصلاح العقل، ثمَّ يكون الاهتمام مُماثلاً 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 مُلِحَّة إلى التجديد في الأدوات والتطوير في التقنيات؛ لكي يحصل الاقتدار على رفع التحديّات وتوجيه المسارات.

(١) استخدم أبو سليمان في مؤلَّفاته مجاز الصحراء هنا بمعنىين؛ الأوّل: قصد به حاجة المجتمعات المسلمة التي تشكَّلت عقليتها ونفسيها في ظلِّ قِيم الفساد والاستبداد إلى تيه في الصحراء، ينسبها أساليب التربية الموروثة فيما يظهر مع إخراج موسى عليه السلام بني إسرائيل إلى الصحراء لأجل أن يتبها في الأرض، وينسوا قِيم الفساد والاستبداد التي نشأوا عليها. والثاني: الصحراء، بمعنى فقدان الاتجاه والسيبل نحو النجاة. والرؤية الكونية هي مسلك النجاة وسفينة الإقلاع.

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 أنه بناءً أكثر قرباً إلى حقول العلوم، ورصدً لانقلاباتها الثورية في تاريخ العلم، فإنه أداة تفسير أيضاً لتلك التحولات أو التبدلات في أولويات الإصلاح؛ وفعل التغيير ضمن مطالب بحثنا هنا. ومن ثم، "فإنَّ للنموذج في إطار البحث العلمي دلالة أدائية."^(١) فهو أداة النظر في مشكلات العالم وكيفية حلِّ إشكالاته ضمن حقبة تاريخية مُعيَّنة. ومن ثمَّ، فهو يراعي البُعدَ المنظوري والبُعدَ التاريخي في فعل التفكير، علماً بأنَّ النموذج الذي تتبناه جماعة من الجماعات العلمية لا يعكس الحقيقة أو يتطابق مع مبادئها، وإنما هو تركيب يمزج بين النظري والواقعي لإنجاز الفهم الفاعل للمشكلات، وتعيين لكيفية علاجها.

وعليه، فإنَّ التفكير بالناذج 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 وتحريره من الثنائيات المُتقابلة. والهدف هو الإصلاح، وإنجاز مشروع الاستخلاف. وهكذا بقية المراحل التي سنعمل على تحليلها.

إنَّ مشروعية القراءة التحليلية والمعرفية التي تجد مركزها المنهجي في المقاربة النماذجية التي تعي أهمية السياق وأهمية تركيبية الواقع وحاجة الفهم إلى تجديد منظوره بصورة مُستورّة؛ هي أكفأ منهجياً لأجل القراءة المعرفية الكُليّة لأدبيات أبو سليمان؛ فنحن هنا لا نتعسّف في تأويل النصوص والأفكار من أنّها كانت تُفكّر بالناذج، وإنما نُفسّر أدبيات أبو سليمان بالناذج. فالنموذج يتيح لنا هذا القصد، ولا سيما أنَّ معنى النموذج في سياق الدلالة المحايثة

(١) لوغاري، جون ماري. التجربة والنموذج، ط ١، ترجمة: سفيان سعد الله، تونس: دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٩م، ص ٣٨.

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." (١)

وإذا كان ثمة نماذج مُتعدّدة، وليس نموذجاً واحداً، وإذا كان الإقرار الإستمولوجي يرى أنّ "الأزمات شرط مُسبق تمهيدي وضروري لظهور نظريات جديدة." (٢) "ومن ثمّ، فإنّ الأزمة تعني أنّنا نجد أنفسنا مُلزّمين بتجديد الأدوات." (٣) فإنّ أدبيات أبو سليمان تخلّقت ضمن هذه السّيَر المنهجية؛ فهو يصرف القول إلى ما يأتي: "لقد وجدتُ أنّ أزمة الفكر والمنهج تدلُّ على الطريق، وتهدّي إلى الأسلوب الذي يكون فيه التفكير سليماً، والذي هو وسيلة إدراك التشوّهات، ومعرفة كيفية تنقية الثقافة." وكذلك وجدتُ أنّ "أزمة الإرادة والوجدان المسلم تدلُّ على إشكالات الأساليب والممارسات التربوية التي تعاني منها الأمة وبنیان أبنائها النفسي والوجداني ... ولكنني وجدتُ في ذات الوقت أنّ مُجرّد معرفة منهج سليم للفكر، وأسلوب سليم في التربية لا يكفي لحلّ أزمة تخلّف الأمة، ولا لإخراجها من دائرة التهميش والسلبية إلى دائرة الدفع والحراك والفعل والإيجابية ... وذلك لأنّه لا يكفي لدى الإنسان الأداة إذا لم يكن له غاية أو هدف من حصوله على الأداة ووجودها بين يديه." (٤) والذي قصده أبو سليمان في آخر القول هو الرؤية الكونية الحضارية التي هي أصل الدافع لأجل الفعل ومكابدة التغيير والتدافع الحضاري. (٥)

(١) النقاري، حمو. مفاهيم الفيلسوف الغربي (معجم تحليلي عربي)، بيروت: إبداع، الرياض: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٨م، ص ٢٢٠.

(٢) كوهن، توماس. بنية الثورات العلمية، ط١، ترجمة: علي نعمة، بيروت: دار الحداثة، ط١، ١٩٨٦م، ص ٨٤.

(٣) قول لتوماس كون، انظر:

- لوغاري، التجربة والنموذج، ترجمة: سفيان سعد الله، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتلق الأساس للإصلاح الإنساني، ط١، هرنندن، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ودار السلام، ط١، ٢٠٠٩م، ص ١٧-١٨.

(٥) إنّ صرف القول بأنّ الأزمات هي شرط حدوث التغيير، وبداية تبيّن مدى صلاحية الرؤى والأدوات السائدة، لا=

ومما سَبَقَ يَتَّضِحُ أَنَّ النموذج في حقبة المفهومية والأداتية والتاريخية الأولى كان يرسى 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 أُعيد بناء النموذج في سياق تحدي فقدان القدرة النفسية والوجدانية على تحريك الأُمَّة. فالعمل بالحقِّ ليس لازمة منهجية عن العِلْم بالحقِّ، بل إنَّ العِلْم وحده، وتقوية الطاقة العقلية، وتحريرها من القراءات النصية والتاريخية المنفصلة عن طبائع العمران؛ كلُّ ذلك يوجب أن يوقظ المُصلِح في أرواح الأُمَّة الدافعية والطاقة الأخلاقية، وأن تكون الأسرة والمُربِّون من أولى 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 يمثِّل -من منظور أبو سليمان- مبدأ الفعل ومُنطلق الحركة. ومَن لا يولي الرؤية الكونية الحضارية الأهمية الأولى، فإنَّ جهوده تتبعرش، وتتفكك؛ فامتلاك الأداة (أي الفكر، والوجدان، والوسائل) من غير استعمال لها ضمن مشروع إصلاح غائي هو أشبه بعدم وجود مشروع. ووفق هذا المعنى، قال أبو سليمان: "هنا أدركتُ أن إشكالية الرؤية التي تُحدِّد الغايات، وتوفِّر الدافع، هي الأساس الأوَّل والأكبر لكل فعل وحراك إنساني وحضاري. وما لم تكن هناك رؤية كونية حضارية إيجابية تُوفِّر الغاية والدافع فلن تتحرَّك الأُمَّة، ولن يتحرَّك الإنسان، ولن تنفيذ الآلات والأدوات والوسائل والتهديدات والإرشادات والنصائح، مهما كانت وفيرة، ومهما كانت جيِّدة وفعَّالة."^(١)

= يستلزم توجيه السعي إلى أن 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.

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٩.

إنَّ الرؤية الكونية -بلُغة فلسفية- هي ميتافيزيقا النموذج، وعماده، ومنبع مشروعية الوسائل والأدوات؛ إنَّها الرباط بين الجماعة العلمية التي ينتمي إليها أبو سليمان؛ لأنَّ من سمات النموذج اندراجه ضمن جهود جماعة علمية مُعيَّنة، لها تصوُّرها في فهم الأمور وتفسيرها. ومعلوم أنَّ مدرسة التكامل المعرفي هي جماعة علمية، أو منهج فكري تخيَّر إيلاء المُقوِّم الفكري والتعليمي مكانةً جليلاً وشأناً رفيعاً في مسيرته لأجل استعادة صفة "الإسلامية" في مبادئ الوجود، وأنظمة المعرفة، ومراتب القِيَم. وضمن النصوص التأسيسية، كانت الإشارة في هذا المقام بأنَّ "أزمة الأُمَّة الكُبرى في الوقت الحاضر إنَّها هي أزمة فكرية، وأنَّ العلاج ينبغي أن يبدأ من هذا المُنطلق، وأنَّه لا بُدَّ أن تعطى قضية الفكر ومنهجه الأولوية اللازمة كأساس لإنجاح جهود الإنقاذ والإصلاح."^(١)

وجليُّ أنَّ تشخيص الأزمة بوصفها أزمة فكرية -في منظور أبو سليمان- هو صدئ للتشخيص الكُلِّي الذي تخيَّرته "إسلامية المعرفة" في بداياتها؛ ذلك أنَّ عِلَّة هذه الأُمَّة إنَّها هي الوهن والاعتلال الذي أصاب الفكر والمنهجية، وانعكس -فيما بعد- على نُظُم التعليم السائدة؛ لأنَّها تُمثِّل الأوعية التي امتصَّت هذه الأزمة، وتشرَّبت مجموعة من التشوُّهات في الرؤية والمنهج والخطاب والمفاهيم. ولم تعد نُظُم التعليم لحظةً من لحظات أزمة الأُمَّة الإسلامية أو مجالاً من مجالاتها، وإنَّما باتت هي المصنع الذي يتمُّ فيه تكوين العقول المأزومة، ومراكمة هذه النمطية في التفكير، حتَّى أصبحت الأزمة هي النسيج الضامَّ الذي يوجد في كُليات الحياة المُترابطة؛ لأنَّ التعليم هو المُورِّد الرئيس لهذه المجالات فيما يختصُّ بالأزمة والاعتلال والتشوُّهات، حتَّى أضحت الأزمة صيغَةً من صيغ الوجود، وأسلوباً من أساليب الحياة. وإذا كان هذا غير مشكوك فيه، فنحن -إذن- جديرون بأنَّ نتعرَّف سِفَر التفكير عند أبو سليمان، مُتوسِّلين -كما تمَّت الإشارة- بالإطار النهاذجي المنهجي لأجل الفهم، ولأجل التوجيه.

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي. إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - حُطَّة العمل - الإنجازات، هرندين- فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٨٦م، ص١٦.

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

إنَّ النموذج في بنيته الفكرية لا يستوعب الواقع بكليته، وإنَّما يُركِّز على ما يبدو للوعي أنَّه الأجدر بالاهتمام والأولى بالتقدمة؛ لترسُّم بناءً على هذا التعيين طبيعة الوسائل والإجراءات التي ستُستعمل من أجل أهداف أيضاً تتعيَّن خصائصها بناءً على المُحدِّدات العامة التي استنبطها الوعي من الواقع. وعليه، فإنَّ للنماذج ثلاث خصائص، هي: "تمثيلية؛ أيَّ أنَّها تعيد تقديم وعرض مسائل الواقع. وتفسيرية؛ أيَّ أنَّ لها مضموناً دلاليّاً يُمكننا من فهم المسائل بطريقة مُعيَّنة. وتوضيحية، بمعنى توضيح أصلها وسببها أو وظيفتها وآثارها الواقعية ... إنَّها تُخبرنا عن الواقع، وكيف لنا أن نفهمه، وما يُمكننا فعله حياله." (١)

وإذا بانَّت خصوصية الوسيلة المنهجية، فإنَّنا نكتفي بها، ونمضي إلى مطلوبنا، فنقول: يُقرُّ أبو سليمان كما أقرَّ إسماعيل راجي الفاروقي من قبل أنَّ الأُمَّة 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 أنَّ واقعها المشهود يُطالِعنا بخصائص أُخرى، منها: الضعف، والتمزُّق، والاستتباع؛ "لقد غدَّت على عكس ما كلَّفها الله تعالى، بأنَّ أصبحت أُمَّة يتكالب عليها كل من هَبَّ ودَبَّ من الأمم تكالب الأكلة على القصة. وباتت أُمَّة متواضعة الإسهام في العصور الحديثة، وإنَّ كانت ذات ماضٍ عتيق قدَّمت فيه إسهامات مُهمَّة في المعرفة التي تخوضها الإنسانية على هذه الأرض ضد المرض والفقير والجهل والريذة والبغضاء والعقوق." (٢) أو بملفوظات أبو سليمان: "أنَّ المسلمين لا تنقصهم الموارد ولا المؤسسات ولا القِيَم من أجل تحقيق أهدافهم الشرعية، لكنَّ ما يحتاجون إليه هو التغيير في المواقف إزاء القضايا والأفكار والنُّظُم ذات الصلة." (٣)

(١) جنسن، النماذج المفاهيمية في دراسة الدين، مرجع سابق، ص ٣٧٩.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٦م، ص ٣٣.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمة: ناصر أحمد البراك، الرياض: مطابع الفرزدق، ١٩٩٣م، ص ٢٧٠.

وهذا الإقرار في التشخيص يبدو أنه الحلقة الواصلة في المهّم 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 المرجعيّات الكلّية وثمراتها في الفكر والحضارة، بل إنّ الخلل 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^(١) وانفصلت صلته بعلوم الواقع التي هي الطريق نحو الغايات والقيّم الإيانية. ولأنّ الفكر بهذه الأمراض الثقافية؛ فإنّ 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 السّير في الأرض، واستخلاص عوامل قيام الاجتماع الإنساني وعوامل سقوطه وسُنن تغيير النفس والمجتمع؛ فقد باتت هذه المنهجية العلمية مُصطبغة بما اصطبغ به الفكر من مثالية، وانفصال عن الواقع، وارتقاء في النموذج المعرفي اللغوي الذي يريد أن يُسكن الواقع في الحروف، فكانت المُحصّلة هي التأسيس المعرفي للانفصال بين الفكر والواقع، وتبرير هذا الانفصال بأشياء من الدين نفسه، مثل: فساد الزمان، والسير نحو الأسوأ، وانتظار آخر الزمان.^(٢)

(١) يختلف فهم أبو سليمان لقضية المبالغة في الاهتمام بالجوانب اللغوية بوصفها عرضاً لتشوّه الرؤية الكونية والتشوّه المنهجي؛ يختلف هذا الفهم عن فهم محمد عابد الجابري الذي انتقد نظام البيان بوصفه قواعد معرفية في إنتاج المعنى والحقيقة، مرجعها الرؤية الأعرابية التي لا ترى إلّا ما يُطالع به الحس؛ إذ قصد بها أبو سليمان هيمنة النزعة النصوبية والتقليد في العِلْم، وضُمور العِلْم 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 المُوغل في الفقر، البعيد عن الحضارة والتحضر، عالم الصحراء بحيواناته وأدائه ورتابته وطابعه الحسّي اللاتاريخي"، انظر:

- الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م، ص ١٠٥.

(٢) جدعان، فهمي. أسس التقدّم عند مُفكّري الإسلام، القاهرة: دار الشروق. تحديداً: الفصل الأوّل "ميتافيزيقا التقدّم"، والفصل الثاني "الحقيقة والتاريخ". وفي هذا الكتاب، عرض المؤلّف نماذج من القراءات الحزنية لمستقبل الأُمَّة الإسلامية، مُبيّناً أنّ الوعي بالأزمة في ضوء قوانين التغيّر الإنساني اقتصر على ابن خلدون؛ إذ عنى الأزمة وعياً علمياً، ولم يكن الوعي نتيجة الصدام الحديث مع الحضارة الغربية.

وقد شكّل هذا الفهم لأسباب الاعتلال نقطة مركزية في مستوى تشخيص طبيعة الأزمة؛ إذ "اتضح لنا أنّ أزمة الأمة المعنوية ليست أزمة عقيدة وقيم ومبادئ، وإنّما هي أزمة فكر ومنهج، وأنّ هذه الأزمة قد بدأت منذ أمد بعيد، تعود جذوره إلى تعيّر القاعدة السياسية، وما تبعها من عزلة القيادة الفكرية، وكفّها عن المسؤولية الاجتماعية، وما ترتّب على ذلك من توقّف نموّ الحركة الفكرية والعلمية المنهجية والاجتماعية، والتي أدّت بالأمة إلى العجز عن مواكبة التغيّرات والتطوّرات والتحدّيات المُتعاظمة المُتلاحقة." (١)

إذن، فالمدخل هو الفكر. وأيُّ خللٍ يصيب هذا المدخل، فإنّه سينعكس على الفعاليات الإنسانية برُمّتها؛ فالقائد هنا هو الفكر الصحيح الذي يقود إلى الإصلاح عبر فهم مسيرة الأمة في تاريخها، واقتناص العبر والأبعاد الفكرية التي آلت إليها. (٢) ومن ثمّ، فإنّ تكثير المناقشة بالمقيم والمبادئ والمواظب ليس سبيلاً صحيحاً إلى الإصلاح، وإنّما السبيل الصحيح هو "إصلاح مناهج الفكر؛ فهو المُقدّمة والأساس والسبيل إلى إصلاح مناهج التربية، وإلى إصلاح أنظمة اجتماع الأمة، وإلى إعادة بناء طاقات النفوس وامتلاك ناصية المعرفة والقدرة والأداء." (٣)

ولو أنّنا نترقّى في البيان قليلاً لذهبنا إلى القول - كما هو حال منهجية التفكير عند أبو سليمان - بأنّ المدارس الغربية نفسها قد ظهرت لكي تُصحّح التفكير، وتُنقيّه من رواسبه ومُعوّقاته الفكرية؛ فالمدرس الماركسية بوصفها شاهداً أمثلاً إنّ هي في صميمها إلّا مُجرّد إصلاح فكري وتنقيّة حركة الإنسان من القبضة المثالية الألمانية، ومن تأويلات الفلاسفة النظرية. ولو

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط١، ١٩٩١م، ص٧٩.
(٢) يمكن الإقرار بأنّ المؤلّفات 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 المنظومي. ومن أبرز مؤلّفات هذه المرحلة:

- نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، ١٩٦٠م.

- النظريات الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ١٩٧٣م.

- أزمة العقل المسلم، ١٩٨٦م.

- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، ١٩٨٩م.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص١٦.

أَنَّا زِدْنَا فِي التَّمثِيلِ لِقَلْنَا: إِنَّ المَدَارِسَ الفِكْرِيَّةَ العَرَبِيَّةَ هِيَ مَدَارِسُ إِصْلَاحِيَّةٍ مِنْ مَنظُورِهَا، بِمَا أَنَّهَا حَرَكَةٌ فِكْرِيَّةٌ يَتَجَدَّدُ بِمُوجِبِهَا عَقْلُ الْإِنْسَانِ، وَيَسْتَعِيدُ صِلَتَهُ بِالزَّمَانِ وَبِالإِرَادَةِ بَعِيداً عَنْ تَمَثُّلَاتِ فِلْسَفَةِ مُعَيَّنَةٍ. وَالْوَصْفُ أَيضاً يَسْرِي عَلَى المَدَارِسِ الإِسْلَامِيَّةِ فِي التَّرَاثِ العَرَفِيِّ، وَلا سِيَّمًا تِلْكَ الَّتِي دَعَتْ إِلَى التَّكَامُلِ مَعَ الوَحْيِ الإِلَهِيِّ، وَإِنشَاءِ المُنَهْجِيَّةِ التَّكَامِلِيَّةِ التَّرَكِيبِيَّةِ بَيْنَ الأَنسَاقِ العَرَفِيَّةِ؛ فَلَنَّا فِيهَا أُسُوةٌ مُنَهْجِيَّةٌ حَسَنَةٌ فِي إِعْمَالِهَا العَقْلِ، وَبِلُورَتِهَا المُنَاهِجِ الصَّحِيحَةِ لِأَجْلِ الفِكْرِ الصَّائِبِ.

والمستدير نحو التراث الإسلامي يجد الشاهد تلو الآخر على أن أسواق العقل كانت نافقة؛ ف"التراث الإسلامي المعرفي والفكري في الصميم إنما هو تراث عقلي على نحو عميق، على الرغم من أنه مؤسس على الوحي... ثم إن فقر الفكر الإسلامي المعاصر مقارنةً ببراعة التراث الفكري الإسلامي في القرون الوسطى وغناه يقود إلى القول بأن علاج الإشكالات التي تواجه الإسلام المعاصر إنما يكمن - جزئياً على الأقل - في استدعاء تراث دقيق أكثر عقلانية وأبكر يتصل بهذا الفكر."^(١)

ولأن هذا هكذا، فإن النموذج الفكري ضمن هذه الزمنية يرتكز على الدعائم الآتية:

١- ضرورة الوعي بإعادة صياغة مناهج التفكير والدراسات الإسلامية، وكذا الوعي بحدود الحلّ الأجنبي لمشكلات النهضة الإسلامية، وحلول الحلّ التراثي على حدّ سواء. وتعدُّ جهود ابن تيمية وابن خلدون وابن حزم الأندلسي شواهد تُثبِتُ 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 السُنَنِ النَّفْسِيَّةِ وَاجْتِمَاعِيَّةِ، واقتباس أنظمة حركتها للانتفاع الجزئي والكليّ بها.

٢- وجوب إصلاح الفكر؛ أيّ تحريره من البوتقة الوضعية، وإعادة الترابط بينه وبين الوحي الإلهي في تناغمية منهجية، وتراتبية معرفية في الوعي والإدراك؛ فالفكر الوضعي الذي

(١) والبريج، جون. الله والمنطق في الإسلام: خلافة العقل، ترجمة: تركي المصطفى، بيروت: مركز نداء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٧م، ص ٣٠-٣٢.

جلبته زمرة من المُتَقَفِّين الذين تخلَّقت أفكارهم بالنسق المعرفي الغربي يُضاد منهجية التفكير الإسلامي التي تركز على المُقَوِّمات الوجودية والأخلاقية ذات الطابع الغيبي والروحي. والمُتَلَحِّظ للواقع يرى أنَّ "ثقافة الأُمَّة هي ثقافة مُعْتَرِبَة، والرؤية الكونية غير موجودة، وإذا لم تُصَحَّح الرؤية لتوجد الدافع والمُحرِّك، فإنَّ الكلام والحُطْب والشعارات والأوامر والواجبات تكون كتلك الواقعة على الأذن الصَّماء."^(١)

٣- 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 المؤهَّلة لحمل الرسالة ... وهذا هو دور الأُمَّة وفكرها الإسلامي الراشد لكي تُصَحَّح مسيرة الحضارة الإنسانية، وتُسَدَّد مسيرة الفكر الإنساني المعاصر."^(٢)

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 أوَّلاً بالغوص إلى جوهر بناء الإنسان بصفته رؤيةً عقديَّةً حضاريةً، ومنهجاً معرفياً فكرياً علمياً، وبناءً نفسياً فعَّالاً إيجابياً، غوصاً يتطلَّب مصادر القدرة في رؤية هذا الإنسان وبناء عقله ووجدانه."^(٣) إذن، فالجودة في التعليم لا تقاس بمستوى الوسائل والكمِّيات؛ فأن أقول مثلاً: "لديَّ 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، وإنَّما هو منهج كيني يقيس النتائج في ضوء تشرُّب الرؤية الكونية للمُتعلِّمين، وإيقاظ قدراتهم الكامنة، واستعمال الوسائل والإمكانات من أجل إصلاح العقول والنفوس إصلاحاً

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. مقدمة كتاب الأُمَّة وأزمة الثقافة والتنمية، تنسيق علمي وإشراف: رفعت العوضي، ونادية محمود مصطفى، القاهرة: دار السلام، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م، ص ٢٢.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: تجديد الخطاب وإعداد الكوادر، ط١، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٦م، ص ٥٩.

حيّاً لا ميّتاً، 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 تلخّطه في ظاهر الأزمة الواقعية أو ظواهر الواقع كما يفهمها الوعي. فالاضطراب والاعتلال في الوعي والسعي، وكذا الانفصال بين القيادة السياسية والقيادة العلمية، واستسلام الواقع للفوضى والاستبداد، وهيمنة المنحى البياني والنصي في فهم النصوص؛ 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 ولواقعه 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 "أمّنا تُحرّنا عن الواقع، وكيف لنا أن نفهمه، وما يُمكننا فعله حياله."^(١)

(١) جنسن، النماذج المفاهيمية في دراسة الدين، مرجع سابق، ص ٣٨٩.

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

إنَّ الوعي بأنَّ أزمة الأُمَّة هي أزمة اعتلال في الفكر والمنهجية، وهو ما تبناه أبو سليمان ضمن الصياغة النهادية المعرفية الأولى، لم يُحافظ على قوّته الوصفية والتحليلية؛ ولم يُحدث الفعل التغييرى المشهود، بل إنَّ ثَمَّةَ 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 بأنَّ "معرفة الصواب لا تكفي لسلوكه، وأنَّ معرفة الخطأ لا تكفي لمجانبته؛ إذا لم يكن وجدان المرء يميل وينزل إلى ما يراه العقل."^(١)

وهذه المُقدِّمة المنهجية تصرف السعي إلى توجيه الجهود الإصلاحية نحو مجالات منسية؛ إذ عدّها أبو سليمان منسية أو مُعيّبة بقوله: "إنَّ من المُهمِّ لكي يُفعل المُفكِّرون والتربويون القادة الإصلاحيون والعلماء والمُثقفون حركة الإصلاح في الأُمَّة أن يعلموا أنَّ المعرفة وميزانها العقلي الموضوعي لا يكفي وحده لتحريك الفعل الإنساني، ولا لتحديد وجهته وغايته؛ لأنَّ ذلك يتوقّف في جوهره على انفعال الوجدان الإنساني والإرادة الإنسانية في تقرير أمر الخيار والفعل الإنساني لوجهة أو أُخرى، قد تتفق وتحريرات ميزان منطِق العقل وموضوعية المعرفة، وقد تُناقضها حسب ميل وجدان القلب واللُبِّ."^(٢)

وقد بات هذا الخطاب ينظر بجديّة إلى مسألة الإرادة، وقضية الوجدان، والطفولة، والأسرة أو بلفظ جامع: الإشكال التربوي؛ إذ إنَّ معرفة الصواب والتفنُّن في رسم طرائق التفكير لا يستلزمان إحداث إصلاح فعلي بخطوات آليّة؛ لأنَّ الإنسان الذي يقتنع بالأفكار يلزمه الميل الوجداني تجاهها لكي يتفاعل معها، وينطلق بها نحو التاريخ،^(٣) وهذا ما ينطبق على

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٣) ثَمَّة 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؛ إنَّه ظاهري لأنَّه انزلق نحو المرحلة الثانية من مراحل الحضارة، وهي مرحلة العقل. ومثاله هو تجديد عِلْم الكلام عند محمد عبده؛ لأنَّ بداية الحضارة إنَّها تكون بالإشعاع الروحي أو بمرحلة الروح، وليس بمرحلة العقل، انظر: =

نموذج الوجدان والإرادة، بما هو البُعد الغائب في مشاريع الإصلاح الإسلامية؛ ذلك أن خمود الفاعلية الروحية الحضارية، وفتور الطاقة الأخلاقية التي اندفع بها الجيل الأوّل الذي ينتمي إلى الدين الفطري؛ إنّما يجد أصله في ضعف الوجدان الأخلاقي وإضعافه، وفتور الدافعية النفسية. ولأجل هذا؛ فإنّ "دوافع البحث في هذه القضية المعرفية والتربوية هو الإحساس بأولوية الحاجة إلى إعادة بناء النفسية المسلمة، واستعادة قدراتها وطاقاتها الأخلاقية الحضارية الإبداعية بهدف إنجاح المشروع الحضاري الإسلامي، وتحقيق أهدافه النبيلة." (١)

وبالنظر إلى هذا الإقرار، فإنّ تخريج الدلالة واضح؛ أي الحُكْم بأهمية النظرة الشمولية في الفعل الإصلاحي، وعدم اختزاله في الجانب العقلي والفكري؛ لأنّ التربية التي تُعدّ التربية على القيم خيرتها الأصلية توجد القدرة، وتكوّن بذرة تحرير النفسية المسلمة وتفعيل وجدانها، وتنتج النوعية في الأداء. وعليه، فإنّه يتعدّد الإصلاح ما لم يتمّ الوصل الفاعل بين المعرفي والوجداني لبناء التربية على قيم القوّة والإبداع والعطاء والبذل؛ فالمعرفة أو مناهج التفكير لا تُفكّر مُنقطعة عن الجوانب النفسية والوجدانية، بل إنّ من مقتضيات المرحلة والتحدّيات الحضارية الترابط العضوي بينهما، 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 يبيّئ إصلاح الجانب النفسي والبناء التربوي والتهديب الأخلاقي الشأن الجليل والمنزلة الرفيعة؛ لكي تتحقّق الرؤية الشمولية في التشخيص والعلاج، وتتحرّر المعرفة من الرؤى التجزيئية التنافرية التي تبقي الكليّ القيمي مُعلّقاً في الهواء، وتبقي السلوكي والاجتماعي فريسة للاستبداد الفاقد لأيّة رؤية معرفية في التحليل والتوجيه.

= - بلعقروز، عبد الرزاق. "شروط فعالية الأفكار في ظلّ التحدّيات الراهنة من منظور مالك بن نبي"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، السنة الرابعة والعشرون، عدد ٩٤، خريف ٢٠١٨م.

- بلعقروز، عبد الرزاق. قوّة القداسة: تصدّع الدنيوية واستعادة الدين لدوره، بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٤م.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٩.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ "صفوة الفكر في الأُمَّة لم تنتبه بشكل حقيقي علمي فعَّال إلى أنَّ السبيل الناجح للإصلاح والتغيير إنّما يأتي أولاً من داخل الأُمَّة والمجتمع، ويبدأ بجوهر الذات ومنع الفكر والوجدان، وهو التربية وإعادة التربية." (١) فإذا كانت الأزمة في المرحلة الأولى قد سكنت الفكر والمنهجية، فإنَّها في هذه المرحلة قد سكنت الوجدان والتربية. ولهذا، فإنَّه يتعيَّن إعادة قراءة التاريخ الثقافي الإسلامي، ليس على أساس أنه اعتلال أصاب الفكر بسبب العقل اللغوي والعقل اليوناني في شقِّه الفلسفي المثالي أو بسبب تمزُّق العلاقة بين الفكر وطبائع العمران الإنساني، وإنَّما يكون ذلك على أساس الحُكْل في الأساليب التربوية، (٢) وضعف الطاقة الإيمانية الأخلاقية التي كانت سبباً في نشوء العمران، وفتح أبواب غير معهودة في العلوم والمعارف. فما إنَّ ضعفت هذه الطاقة الروحية حتَّى تصاعد العمران؛ لاعتقاد الأُمَّة أنَّ العمران هو غاية الرسالة، وغاب عن بالها - في غمرة هذا الإقبال على العمران - أنَّ الغرض من الرسالة ليس هو العمران - بمفهومه العلمي والمادي - مُنفصلاً عن التوحيد ومبادئه وغاياته أو عن روح الإسلام وروح الحضارة؛ لأنَّ العمران قيمة عليا ضمن نسق منظومي، دعامته هما: التوحيد والتزكية.

فالتوحيد ليس اعتقاداً نظرياً مُجرّداً، بل إنَّه زرع يُثمر الإنسان المُتزكِّي الذي يوقظ في نفسه أكثر البذور الروحية قوَّة؛ ما يجعله يكابد، ويعمل، ويجتهد، ويضحى. وثمره هذه التزكية أيضاً هي العمران، والارتفاع إلى مستوى راقٍ من الوجود الاجتماعي أو الوجود السياسي أو بلُغة ابن خلدون: رئاسة الإنسان. وعندما تتعطلَّ قيمة من هذه القيم الثلاث، فإنَّ العطالة تمتدُّ إلى القيم الأخرى، كما هو حال الحضارة المعاصرة، وحتَّى الحضارة الإسلامية في مرحلة أفولها، حين استمسكت بالعمران المادي، وأعرضت عن التوحيد والتزكية، فإنَّ المُحصَّلة كانت الركون

(١) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢) قال ابن خلدون كاشفاً عن الأساليب غير الصحيحة في التربية والتعليم التي تُورث فقدان معاني الإنسانية: "ومنَّ كان مرَّباه بالعسف والقهر من المُتعلِّمين أو المالك أو الخدم، سطا به القهر، وضيق 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 والتمدُّن... بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخُلُق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل سافلين." انظر:

- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٣١٧.

إلى النعمة والتفنُّن في الترف واستجادة عوائده فيما سَمَّاه ابن خلدون الحضارة، وكانت الأخلاق الحاصلة منها هي عين الفساد.

فلنقل -إذن- إنَّ أساس المُشكِّل إنَّما هو القصور في التربية الوجدانية على القِيَم، بوصفها روافعَ وحوافِزَ ودوافعَ للفعل والإنجاز، لا بوصفها دوافعَ للنقاشات الكلامية التي دارت رحاها بين القائلين بأصل الشرع والقائلين بأصل العقل للقِيَم الأخلاقية؛ فقد أفرغت هذه النقاشات الكلامية القِيَم الأخلاقية من مضمونها المعياري ومن طاقتها نحو الجهاد الفكري والمجاهدة الأخلاقية، وصارت أشباحاً داخل شبكة من الخيوط الكلامية، تُحاصرها، وتُحوّل دون تدفُّقها وانطلاقها. وكذلك أضحت القِيَم موضوعاً كلامياً يُدافع عنه باللسان فقط. وبسبب هذا؛ بتنا في واقع الانفصال عن القِيَم، ليس فقط في السلوك القائم، وإنَّما في صميم علومنا الاجتماعية. "وعلى الرغم من أنَّ كل الدراسات التي نقرأها تُؤكِّد أنَّ أبناء الأُمَّة تُقدِّس قِيَمها، فإنَّ سلوكهم باستمرار عكس تلك القِيَم. إذن، هناك قِيَم، وهناك تعقيم لهذه القِيَم."^(١)

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 القِيَم الإيبانية، وتشرب مكارم الأخلاق المبنية على الأمر الإلهي، هي التي ستستعيد روح الحضارة بعد أن غمرتها إمكاناتها، وتستعيد جوهر الإسلام بعد أن ساد الموروث الفقهي والمنحى النصوبي.

وقد أوكل أبو سليمان روح المسؤولية إلى الفئة المُثَقَّفة في المجتمع؛ لأجل بَثِّ الحيوية من جديد، وتحرير الطاقة الروحية من عطالتها وفتورها؛ إذ قال: "لا بدَّ أن يقوم المُفكِّرون والعلماء والأساتذة الجامعيون والمُثَقَّفون وقيادات الأُمَّة بدورهم في إصلاح أُسس الحَلَل، وإعداد العُدَّة المعرفية والنفسية لتجنيد أبناء الأُمَّة من أجل إنجاز مشروع الإعمار والإصلاح الحضاري الإسلامي."^(٢)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "الجلسة الافتتاحية"، ضمن كتاب: القيم في الظاهرة الاجتماعية، نادية محمود مصطفى وآخرون، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ط١، ٢٠١٢، ص٣٧.

(٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم، مرجع سابق، ص٣١٣.

إنه 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 تُشاركها في الوظيفة الإصلاحية، وتكون الثمرة حياة الأمة من جديد، وتحررها 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 مثلَّ فيها الانفتاح والخبرة والتواصل دعائم أساسية في التفاعل مع الأمة وحاجاتها من المعرفة الأصيلة والقيَم المُوجَّهة.

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

وثمة اختباران للنموذج: اختبار خارجي، واختبار داخلي. وإنَّ الموضوع الأساسي لهذه الاختبارات هو الكشف عن قدرات النسق على المقاومة في بيئات مختلفة، وتقويم أدائه، مقارنةً بالأهداف المُحدَّدة، وبإبراز النقاط الحساسة لأجل دعمها. وإذا لم يتمَّ بلوغ الأهداف المُستندة للنسق، فإنَّه يُمكن حينئذٍ إمَّا أن نُخفِّض المعايير المُربِطة بالأهداف أو نُقلِّص النسق من ضوابط الضغوطات المُرفَّقة، وإمَّا أن نُعدِّل النسق بإعادة هيكلته انطلاقاً من الإخفاقات المعايينة.^(١)

(١) فاليزار، برنار. "منهجية الناهج"، ترجمة: محسن العامري، ضمن كتاب: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، تونس: المركز الوطني للترجمة، ط١، ٢٠١٢م، ص ١٢١.

ومَّا تقدَّم يتَّضح أنَّ إعادة بناء النموذج، ونقله من التشخيص الفكري إلى التشخيص الأخلاقي والتربوي، قد تمَّ استجابةً لاختبارات خارجية وداخلية في الوقت نفسه؛ ذلك أنَّ الوعي بالمعرفة، ورسم مناهج التفكير، والتمهُّر فيها، وإصلاح التعليم مؤسَّساتياً، كشف أنَّ التحدِّيات الخارجية لا تأخذ باليد، ولا تحلُّ الإشكال بصورة تكاملية، فجرى تبعاً لهذا إعادة بناء النموذج؛ لكي يكون أكثر اقتداراً وكفاءةً على الاستجابة للمشاغل الإصلاحية، وكذلك أُدخِلت فيه تحسينات مُستورَّة، بدمج عناصر أُخرى؛ لكي يكون قادراً على الفقه السليم لجوهر المشكلات، وتعيين الأدوات التي تكون أكثر استجابةً لهذه المشاغل الحضارية. وكذا الحال بالنسبة إلى السيرورة المنهجية لحركة الفكر والمنهج.

ويُمكن صرف السعي إلى أنَّ جُلَّ كتابات أبو سليمان ضمن هذه المرحلة قد انفتحت، وبوعي منهجي تكاملي، على المسائل الوجدانية والأخلاقية من حيث تنوع موضوعاتها، وطريقة مقاربتها. وحسبنا أنَّ نتمثَّل ثلاثة كُتُب تُعدُّ 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 ٢٠٠٢م)، وكتاب "الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر" (صدر عام ٢٠٠٧م)، والطبعة الثانية المُنتقحة لكتاب "إشكالية الفساد والاستبداد في التاريخ الإسلامي" (صدر بهذه الطبعة عام ٢٠١٢م).^(١)

وضمن هذه المُؤلَّفات، طوَّر أبو سليمان نموذجاً اصطلاحياً يتوافق مع طبيعة الإشكالات التي كانت موضوعاً لفكره السائل؛ إذ تأسَّس المنهج على النظر في أصول الأشياء ترابطاً وتكاملاً، وإلقاء الضوء على المعمَّيات من أجل إنارتها وكشف المُغيَّب 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. أمَّا شريعة النور كما جاءت بها الرسالات

(١) يجدر التنويه هنا بأنَّ أبو سليمان نشر بعض هذه الكتب من قبل، لكنَّ إعادة طباعتها وإخراجها متتالية ضمن هذه المرحلة يُؤكِّد الشعور بمدى الحاجة إلى إحياء مسائل القيم والتربية، وبلورة مفاهيم في التحليل مشحونة بالمعاني الأخلاقية والروحية. وعليه، فلا تعارض منهجياً بين نشرها في الأوَّل وإعادة طباعتها من جديد ضمن تحديات حضارية جديدة.

الساوية في الإسلام وفي بقاياها غير المُحرَّفة في مختلف الأديان فهي شريعة الحق، 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." (١)

وأضاف قائلاً: "ويسري الأمر نفسه ضمن علاج آفات العنف والاستبداد؛ فالمَصَبُّ الإصلاحي والمُنْتَطَقُ المنهجي هو أن نُبوئ المسألة التربوية المنزلة الرفيعة... فالإصلاح التربوي أساس القدرة والاستقرار،... وهو الذي يستدرك الأبعاد التي أهملت في تربية النشء المسلم، بما في ذلك التربية السياسية التي تنبني على الالتزام بمبادئ الإسلام في الإخاء والتكافل والعدل والشورى والرفق والحسنى في علاقات المجتمع." (٢)

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، وبالأديبات 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 الأمة مباشرة، وتمكينها من دورها المُستقلِّ في بناء شخصية الطفل المسلم ووجدانه وتنقية ثقافته." (٣)

والظاهر أماننا أن تناول قضايا العنف والاستبداد والعلاقة بالآخر إنَّما كان انطلاقاً من الرؤية المنهجية التكاملية بين المعرفة والوجداني والثقافي، لكنَّه أولى نظام القِيم الإسلامية التي محلَّها الوجدان دوراً مكيِّناً في مشاريع الإصلاح المستقبلية؛ فالقِيم الإسلامية أيَّ قِيم الإخاء، والتكافل، والسلام، والكرامة هي التي توجِد الحضارة الإعرارية الخيرية، وهي وسيلة التصدي

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الإنسان بين شريعتين، رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٨م، ص ٥٠.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، ط ٢، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٢م، ص ٨١.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. إشكالية الفساد والاستبداد في التاريخ الإسلامي، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص ٢٠.

لمظالم النزعات الحيوانية الأنانية وقوى الظلم والفساد والاستبداد التي تُبصر سيئها في الواقع المشهود. فلنقل -إذن- إنَّ مؤلِّفات أبو سليمان المذكورة إنَّما تستجيب لإشكالات أخلاقية أو هي ضمن النموذج المعرفي الذي يُعظَّم سؤال التربية والقيَم تعظيماً لافتاً (تشخيصاً، وعلاجاً) في نسق تكاملي، وإجراء تخطيطي ضمن برامج التعليم ومؤسسات الأمة التي يُفصّل بقاؤها مُستقلّة عن تسيّد السياسي وإرادته. وعلى هذا الأساس، فإنَّ التربية على القيَم 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 تحدّد في الإشارات السابقة، وإنَّما هي ميتافيزيقا النموذج أو أسسه الأوليّة التي تُضفي عليه الصبغة والملاحم؛ إنَّها رؤية العالم بوصفها نسقاً من المفاهيم المُتكاملة حول القضايا الكبريى لمعنى الحياة وغاياتها وأسلوبها.^(١) وبالرغم من أنّ المُفكّر أبو سليمان قد أشار إلى تشوّه الرؤية الكونية في أماكن تحليلية عديدة، فإنَّ المرحلة الثالثة -كما يقودنا التحليل المعرفي- باتت هي نقطة الانطلاق والنسيج الضامّ لخلايا التفكير وأساليب التربية وتقوية الوجدان. وعِلّة هذا الاتجاه أنّ الأفكار والأشياء وحدها لا تُحقّق الإصلاح الفاعل المنشود، وأنّه "مهما توافرت الوسائل، واشتدّت المعاناة، فإنّه لن يتبدّل الحال، ولن تُستخدَم الوسائل، ولن تستقيم الأمور، ويعتدل الميزان؛ إذا لم تكن هناك رؤية كونية حضارية تعطي الإنسان المسلم معنىً حقيقياً إيجابياً للوجود، وغايةً ودافعاً لهذا الوجود، تكون بمنزلة المُحرّك والدافع للفعل والعطاء والحركة الإعمارية الإصلاحية."^(٢)

والحقيقة أنّ الإصلاح كان يدور حول مسائل لا تتعدّى كونها أدوات فكرية وأساليب تربوية. ومن ثمّ، 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 كُليّة تسري في كيانه، وتوفّر له الدافع

(١) ملكاوي، فتحي حسن. رؤية العالم: حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم، ط١، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٢١م.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، مرجع سابق، ص١٩.

والغاية، لن يُجِدَّ التغيير الاجتماعي والحضاري المطلوب. وتعصيماً لهذا الإقرار، قال ابن خلدون في نصِّ يعكس الوعي بحاسمية الرؤية الكونية ونفسها 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." (١)

والظاهر أنَّ عديداً من أدواء الحركات الإصلاحية إنَّما تكمن في عدم الاستبصار في الأمر كما قال ابن خلدون، وأنَّ من أسباب الصدام المُحتمَل بينها: ظاهرة الانشغال بأمور الإصلاح الجزئية، ونسيان أهمية الرؤية الكونية الحضارية الكُلِّية. ومن ثَمَّ، فإنَّ المطلوب هو "الغوص إلى جوهر بناء الإنسان بصفته رؤيةً عقديَّةً حضاريةً، ومنهجاً معرفياً فكرياً علمياً، وبناءً نفسياً فعَّالاً إيجابياً، غوصاً يتطلَّب مصادر القدرة في رؤية هذا الإنسان وبناء عقله ووجدانه، وينتهي إلى توظيف الوسائل، وإنجاز الكمِّ الصالح، وتوفير الطاقات اللازمة للأداء القادر على تحقيق الغايات، وحلِّ الإشكالات، وتحقيق الإصلاح، والتقدُّم في المجالات السياسية والاقتصادية والتقنية، والفوز في ميدان السَّبَق الحضاري، وتبليغ الرسالة." (٢)

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ بناء الإنسان يتطلَّب فتح الملفِّ الأوَّل كما سمَّاه أبو سليمان؛ أيِّ ملفِّ الرؤية الكونية التي تشوَّهت في التاريخ. ومن ثَمَّ، 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 مُتطلَّبات الرؤية الكونية والبنية النفسية والعقلية والروحية للإنسان؛ إنَّها تعبير عن فطرة الإنسان في وحدة 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

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(٢) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٥٩.

العمق الإنساني للحضارة المعاصرة أو الحدائثة الزائدة التي "ذهبت بعيداً في عزل الإنسان عن عمقه الإنساني، وتجفيف منابع الروحانية والأخلاقية فيه، حتى غدا يشعر بأنه شيء زايد في هذا العالم، وأنّ عليه أن يسارع في مواجهة العدم الذي ينتظره! يُبادر إلى تحقيق ذاتيته، ويستمتع بفرصته الدنيوية الراهنة، بعيداً عن آية عواطف أو مثاليات خرافية! قبل أن يجتاحه العدم، وتبتلعه الأرض، وينتهي وجوده." (١)

إنّ الرؤية الكونية الحضارية القرآنية -بحسب المفكّر أبو سليمان- ليست نموذجاً نظرياً أو نظاماً في الاعتقاد مجرداً بالمعنى المنطقي والكلامي، وإنّما هي نظام رافع وحافز للفعل الإنساني الإصلاحي، وإنّ السّمات اللّافت في الرؤية الكونية عنده هو تضمين المعياري (٢) فيها؛ فهي ليست قيماً كُليّة باردة أو مبادئ يتمّ التأمّل فيها واستكناه جوهرها أو كُنْهها المفهومي، وإنّما هي قيم ومبادئ مؤلّدة للدافعية والحافزية نحو الفعل الإصلاحي لأوجه الحياة الفكرية والأخلاقية.

ومن ثمّ، فإنّ مبادئ الرؤية القرآنية (مثل: التوحيد، والاستخلاف، والعدل، والحرية، والمسؤولية، والغائية، والأخلاقية) ليست نفسها مثل أفلاطون الخالدة، وإنّما هي العناصر التي تُشكّل النظام الوجودي والمعرفي والقيمي، وتحرّر الإنسان من العطالة الحضارية نحو الفعل والإيجابية والتغيير. ولهذا نلتحظ في كتابات مفكّرنا -رحمه الله- ذلك النقد المُتكرّر للاتجاه الفلسفي اليوناني النظري، الذي كان سبباً من أسباب تشوّه الرؤية الكونية الإيمانية الإيمارية؛ نظراً إلى عدم انطلاقه من مبدأ تضمين المعيارية في رؤية العالم، فضلاً عن عدم احتوائه على المُقوّم التوحيدي؛ فهو ينطلق من التحديد المعرفي للوجود، لا التحديد الوجودي للمعرفة؛

(١) برغوث، الطيب، التّجديد الحضاري والعمق الإنساني للإنسان، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠١٧م، ص ٣١.

(٢) ورد تركيب "تضمين المعيارية" في كتاب الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي "التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة". وقد عرّفها قائلاً: "وعني تضمين المعيارية في مفهوم الإله أنّه صاحب الأمر والنهي والمُدبّر لكل ما في الوجود، وعنايته بالكون وبكل ما يصدر فيه من حركات وسكنات وأفعال وحقائق لا يرقى إليها الشك... ولو قدّر للمسلم أن يستخدم هنا مقولة "قيمة المعرفة" لوجدنا لسان حاله يقول إنّ قيمة الغيبي الماورائي هو أنّه يقوم بدوره الفاعل بوصفه مصدر الأمر التكويني أو مؤلّد الدافعية أو المعيارية." انظر:

- الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص ٤٣.

أَيَّ إِنَّ الْإِنْسَانَ بِنَسَبِيَّتِهِ الْإِدْرَاكِيَّةَ وَنَسَبِيَّةَ مَعَارِفِهِ هُوَ الَّذِي يُعَيِّنُ طَبِيعَةَ الْوُجُودِ وَمَرَاتِبَهُ، فِي حِينٍ تَرَى الرَّؤْيَةَ الْكُونِيَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ وَأَسَالِيبَ الْحَيَاةِ تَتَحَدَّدُ وَجُودِيًّا. وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ، فَإِنَّ الرَّؤْيَةَ الْكُونِيَّةَ الْحَضَارِيَّةَ تَجْمَعُ بَيْنَ السَّمُوِّ الْوُجُودِيِّ وَالْقُرْبِ. وَهَذَا التَّمْيِيزُ الدَّقِيقُ "يُوضِّحُ الدِّيْنَامِيَّةَ الْدَاخِلِيَّةَ لِلْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ الْمُسْكَلَّةَ لِفَهْمِ التَّمَايِزِ الْوُجُودِيِّ الْوَاضِحِ بَيْنَ اللَّهِ وَالْإِنْسَانِ عِبْرَ تَصَوُّرِ الْقُرْبِيَّةِ (الْقُرْبَى) بَيْنَ اللَّهِ وَالْإِنْسَانِ مِنْ خِلَالِ نَوْعٍ مُعَيَّنٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْعِلَاقَةِ."^(١)

وهكذا أعاد أبو سليمان التفكير في مبادئ الرؤية الكونية التي هي مُنطَلَقُ الإصلاح. وهذا ليس قطيعة عن المُحدِّدات السابقة (الفكرية، والوجدانية)، وإنَّما هو ترتيب أُلجأت إليه دائماً تحدِّيات الواقع واختباراتِه، وكذلك التعديل المُستمرُّ الذي يمتاز به البحث في ضوء النموذج المعرفي. ومن ثَمَّ، فَإِنَّ هَذَا التَّحَوُّلَ والتَّضخِيمَ لجوانب على حساب جوانب أُخرى ليس سوى أمور منهجية يُحْتَمِّمُهَا السِّيَاقُ. وَهَذَا الْمَنْهَجُ إِنَّمَا يُطَوِّرُ الْمَعْرِفَةَ، وَيَبْقِي عَلَى الْحَرَارَةِ الْفِكْرِيَّةِ وَالتَّوَادُلِيَّةِ. وَيَبَيِّنُ ذَلِكَ أَنَّ مُفَكِّرَنَا -رَحِمَهُ اللَّهُ- لَمْ يَدْعُ إِلَى مَلَاحِقَةِ الْفِكْرِ الْعِلْمِيِّ الْغَرْبِيِّ فِي مِيْدَانِ الْعِلْمِ وَالْفَلْسَفَاتِ، وَإِنَّمَا كَانَ دَائِمًا يُنْزِلُ إِشْكَالَاتِهِ تَبَعًا لِتَحَدِّياتِ واقعة، وَبِهَا يُقَدِّمُ مِنْ إِجَابَاتِ فَاعِلَةٍ عَلَى تَسْأُلَاتِ الْأُمَّةِ وَحَاجَتِهَا إِلَى صِلَاحِ ذَاتِهَا فِكْرِيًّا وَأَخْلَاقِيًّا وَإِنْسَانِيًّا؛ مَا جَعَلَهُ يَغْوِصُ فِي صُلْبِ طَرَائِقِ التَّفَكِيرِ الْجَدِيدَةِ فِيمَا يَخْتَصُّ بِمَسْأَلَةِ تَقَدُّمِ الْمَعَارِفِ وَالْعِلْمِ. قَالَ إِدْغَارُ مَوْرَانِ فِي ذَلِكَ: "وَالْحَالُ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ الصَّائِبَةَ هِيَ الَّتِي تَكُونُ قَادِرَةً عَلَى مَوْقِعَةٍ كُلِّ مَعْلُومَةٍ فِي سِيَاقِهَا. وَإِذَا كَانَ مُمَكِّنًا، ففِي الْمَجْمُوعَةِ الْمُنْضَوِيَّةِ فِيهَا. كَمَا يُمَكِّنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْمَعْرِفَةَ تَنْمُو أَسَاسًا لَيْسَ اعْتِمَادًا عَلَى شِدَّةِ التَّقَدُّمِ الْقَصْوِيِّ، وَعَلَى الشِّكْلَةِ وَالتَّجْرِيدِ، بَلْ اعْتِمَادًا عَلَى الْقُدْرَةِ عَلَى الْإِدْرَاجِ فِي السِّيَاقِ ... وَانْطِلَاقًا مِنْ اعْتِبَارِ أَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْإِنْزَالِ فِي السِّيَاقِ وَالدَّمْجِ كَصِفَةٍ أَسَاسِيَّةٍ أُخْرَى لِلْفِكْرِ الْبَشَرِيِّ حَرِيٌّ بِنَا أَنْ نُنَمِّيَهَا بَدَلَ أَنْ نَقُومَ بِبِتْرَافِهَا مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى."^(٢)

ويظهر جليًّا أَنَّ السَّمْتَ الْمَنْهَجِيَّ فِي فِكْرِ الْأَسْتَاذِ أَبُو سُلَيْمَانَ قَدْ رَاعَى هَذِهِ الْمُحَدِّدَاتِ الَّتِي تُفَرِّزُهَا الْإِبِسْتِمُولُوجِيَا الْجَدِيدَةُ. فَبِنَاءِ نَمُودَجِ انْطِلَاقًا مِنْ تَحَدِّياتِ مَخْصُوصَةٍ، وَانْطِلَاقًا مِنْ سِيَاقِ

(١) أوغلو، أحمد داود، النموذج البديل، أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية، ترجمة: طلعت فاروق محمد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٩م، ص٩٥.

(٢) موران، العقل المحكم، مرجع سابق، ص١٤-١٥.

مخصوص أيضاً، ثمَّ حدوث أزمة تفسيرية؛ كلُّ ذلك يُحتمُّ إعادة تجديد الرؤية والأدوات لبناء نموذج معياري آخر، بما يمثِّل الطرق الآمنة نحو الجمع بين الأفكار وتغذيتها أو بين رؤية العالم وسبيل 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 الإصلاحي، مُتوسِّلين بالنموذج المعرفي في مستوياته الثلاثة: التمثيلي، والتفسيري، والتوضيحي. أمَّا مدلول الأوَّل فكان تشخيصياً؛ إذ يُعنى بها يتمثِّله الوعي من مشكلات واقعية انطلاقاً من رؤية علمية تنتمي إلى جماعة علمية أو رؤية محدَّدة إلى العالم، وفيها يتقوَّى جانب من الجوانب على حساب جوانب أُخرى. وأمَّا مدلول الثاني فكان تعليلياً؛ إذ يُعيِّن بموجبه الأسباب الكامنة خلف هذه الأزمة ونتائجها. وأمَّا مدلول الثالث فكان علاجياً؛ إذ يقترح الكيفية العملية للخروج من الأزمة؛ أيَّ إنَّ النموذج يُشخِّص، ويُعلِّل، ويُعالج.

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

وإذ بانَّت صفات الأداة المنهجية وقيمتها؛ فإنَّنا نصرف سعيينا إلى الإقرار بأنَّ اهتمامنا بأدبيات أبو سليمان لم يكن مُتعلِّقاً بالمضامين، وإنَّها تعلَّق بالآليات المنهجية التي أُنتجت بها هذه المضامين، ونعني بذلك المحتويات المعرفية ومضامين العلوم والأفكار، والمنهجيات التي استُعملت في تقرير هذه المضامين والمحتويات. وبالتساوق، فإنَّنا نلاحظ وجود مضامين مشروع أبو سليمان في المسائل التي تعرَّض لها، مثل: إصلاح الفكر، وتنمية الإرادة، وتفعيل

الرؤية، وقيمة الإنسان. فضلاً عن وجود الوسائل المنهجية التي شغلها لأجل إنشاء مفاهيمه أو تقرير أفكاره.^(١)

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 تمثلها.

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 والحيّ في الواقع. وهكذا، فإنّ مشروع أبو سليمان تقوده التحديات العملية، وليس القضايا النظرية؛ فالعقل العملي هو الذي يُعيّن للعقل النظري مجالات تفكيره وطبيعة حلوله للآزمات. وإذا كانت البداية قد ارتكزت على العقل المسلم، فإنّ النهايات استوت في المسائل العملية (التربية والتعليم، الإصلاح، الأخلاق، الأنا والآخر، الإنسان...)، واستحضار الرؤية الكونية الحضارية ضمن مشروع إنساني يرتفع بالإسلام إلى مستوى الحضارة. إذن، لا بُدّ للعلماء والمُفكّرين وخبراء التربية تمثّل دور المُحوّل؛ أيّ تحويل هذا المشروع إلى منهجية في الإصلاح، وإلى برامج في تعليم مناهج التفكير، وكيف نفقه العلاقة بين الفكر والواقع، وأهمية التربية الفكرية والأخلاقية؛ بُغية استعادة الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، بوصفها موضوع إيمان وفعل وتجديد، لا موضوع معرفة أو تأمّل. يضاف إلى ذلك أنّ الأستاذ

(١) 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 بالتشويق 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.

الدكتور عبد الحميد أبو سليمان - وهذه قيمة تربوية وسلوكية - يأخذ بأيدينا إلى الاستبقاء دائماً في حالة المشروع غير المُكتمل؛ إنّه مُتعلّم، والأمور تظهر له بهذه الصورة أو تلك؛ أيّ إنَّ بناء الوعي الحصيف بالمشكلات هو نتاج سيرورة من التساؤل والتحليل والملاحظة والتجديد. ولهذا نجد عبارات تربوية جليلة تتكرّر في متنه، مثل: "هنا أدركتُ أنّ إشكالية الرؤية..."، "وهنا وجدتُ أنّ عليّ..."، "لقد بذلتُ الجُهد ما أمكن..."، وغير ذلك من العبارات الشهية التي تبني العقل بناءً منهجياً تراكمياً، ولا ترصّه باليقينيات الفكرية، وإلا عدنا إلى الأثر السلبي للموروث من حيث أردنا الخروج منه.

ختاماً، وكما قلنا في بناء الإشكال، فإننا ننوي رفع التعارض الذي يظهر في مشروع الإصلاح الفكري والحضاري للمُفكّر الإسلامي أبو سليمان، مُؤكّدين أنّ هذا الانتقال من إسكان الأزمة ضمن الفكر، ثمّ الوجدان، ثمّ الرؤية، لا يُمثّل تعارضاً أو انقلاباً على البنية بقدر ما هو بناءات معيارية محايثة لِمَا يُخبر به الواقع، ومُنفتحة على مشكلاته المُتجدّدة، وبقدر ما هو كفاءة معرفية تعطي الأوّل نفساً جديداً، بحيث يظهر كأنّه الجزء الثاني. ومن ثمّ، فإنّ في فكر هذا الرجل ما يفيد لممارسة فعل الإصلاحية التكاملية الذي يُقدّر الفكر بقدر ما يُقدّر الوجدان، ويدمج كلاهما ضمن رؤية كونية عمادها الرحمة والإيجابية والخيرية والحرية، وهي غير مُوجّهة إلى الإنسان المسلم، وإنّما هي المُنتلق الأساس للإصلاح الإنساني.

تحوُّلات الخطاب الإصلاحِي عند عبد الحميد أبو سليمان

بلال التليدي^(١)

مقدمة:

يُعدُّ عبد الحميد أبو سليمان أحد مؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ممَّن عاصروا تحوُّلاته، وأسهموا في بلورتها؛ إذ انتظم مُبكرًا 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"، فضلًا عن المسؤولية التدبيرية لمشاريع المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ كلُّها تُمثِّل حُجَجًا كافيةً لتسليط الضوء على مشروعه الإصلاحِي، فإنَّ تلك العوامل تتحوَّل إلى تحديات تجعل دراسة مشروعه عملاً محفوفًا بكثير من المحاذير؛ إذ تتداخل أفكار هذا الرجل في أفكار المؤسسة على نحوٍ لا يُعرَف فيه حدود إسهامه، وإذا كان شارحًا لمخرجات المعهد أو مُساهمًا رئيسًا في بلورة أطروحته وتفسير بعض تحوُّلاته أم لا.

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

(١) دكتوراه في الفكر الإسلامي تخصص الحركات الإصلاحية من جامعة "أبو شعيب الدكالي" بالجديدة/المغرب. تربوي وكاتب عمود أسبوعي بجريدة القدس العربي. البريد الإلكتروني: talidi22@yahoo.fr

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

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

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

- التركيز على جوانب الانفراد التي حطّتها أبو سليمان، لا سيّما ما يرتبط منها بمراجعة بعض المفاهيم الشرعية المتّصلة بالبُعد الحقوقي (الرّدة وحرية المُعتقَد، ضرب المرأة، العنف، نظام العقوبات في الإسلام)، وعلاقة هذا المتّجه في البحث بالمشروع الإصلاحي، ووجه دلالتها على تحوّلاته.

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

وقد كان القصد أن يتّجه البحث إلى استثمار التراكم في دراسة فكر أبو سليمان الإصلاحي، لكنّ استقراء المنشور من هذه الدراسات كشف جدة الموضوع، وندرة الدراسات فيه؛ إذ أصدرت مجلّة "الفكر الإسلامي المعاصر" عدداً خاصاً لبحث إسهاماته في بناء القيم^(١)، لكنّها قصرت على الجانب القيمي، ولم تنف -ضمن الدراسات المنشورة في هذا العدد- على أيّ بحث يَمّم وجهه نحو دراسات التحوّلات، ولو من زاوية الموضوع القيمي، ولكنّ أتيح لنا الاطّلاع

(١) هيئة التحرير. عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القيم، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر "إسلامية المعرفة سابقاً"، السنة السابعة والعشرون، عدد ١٠٢، خريف ٢٠٢١م/١٤٤٢هـ، ص ٥-١٢.

على دراسة للدكتور محمد همام نشرتها دورية "نماء" المحكمة،^(١) واهتمت باستقصاء جوانب من تحولات فكره الإصلاحية، مُركزة في ذلك على إسهاماته في مشروع "إسلامية المعرفة"، لكنّ مقاربتة 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"؛ كلُّ ذلك جعل الإفادة من هذه الدراسة محدوداً، ودفع إلى اختيار مسار بحثي جديد، لا يُسلم بمضمون أيّ سردية، ولو كانت سردية أبو سليمان نفسه، حتّى يُخضعها للاختبار، ويُقابلها 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 تحولات مختلف جوانب فكره ومشروعه الإصلاحية.

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

١- السِّياق الكرونولوجي لأدبيات عبد الحميد أبو سليمان:

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

أ- مجيئها مُتضمّنة في مُقدّمة كتاب تأخر تأليفه نسبياً من حيث الزمن (الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني عام ٢٠٠٨م)، وإبانته مساراً مُهمّاً في حياة الرجل الفكرية امتدّ على مدار نصف قرن (من كتابه الأوّل عام ١٩٦٠م إلى زمن السردية عام ٢٠٠٨م).

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

ت- جمعها بين السِّمة المؤسسية التي ترمز إلى كتابات أَلْفها أبو سليمان بارتباطٍ مع مشاريع

(١) همام، محمد. "تحولات أطروحة "إسلامية المعرفة": قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان"، دورية نماء، عدد ١٦، شتاء ٢٠٢٢م، ص ١٤٥-١٦٦.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (عمل المعهد على تبنيها ونشرها) والسمة الفردية التي
ترمز إلى كتابات ألفها بوحى من انشغالاته الخاصة.

ث- ذكر أبو سليمان سردية أخرى تتعلّق بلحظة ميلاد مشروع "إسلامية المعرفة"، وفيها
فصّل جهوده في بلورة هذا المشروع وعرض فيها جانباً من التأريخ لمشروع "إسلامية
المعرفة"، بما يبين حدود الاشتباك بين الفردي والمؤسسي في هذا المشروع.

أشارت هذه السردية إلى أنّ عبد الحميد أبو سليمان قد ألف أول كتاب له وهو لا يزال
طالباً في الماجستير بكليّة التجارة في قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، وجعل عنوانه "نظرية
الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة"، وصدر في طبعته الأولى عام ١٩٦٠م. وقد
ذكر أبو سليمان أنّ أطروحة رسالة الماجستير تناولت "السياسة البريطانية في عدن والمحميات
بين عامي ١٧٩٩م و١٩٦١م" من دون إشارة إلى نشرها، ثمّ ذكر رسالة الدكتوراه التي نالها من
جامعة بنسلفانيا في مدينة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٣م، ونشرها المعهد
العالمي للفكر الإسلامي 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 ١٩٨٦م؛ أي بعد تأسيس المعهد
العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٨١م، وتزامن ذلك مع الاشتغال بتدقيق وثيقة المعهد التي
حملت اسم "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - حُطّة العمل - الإنجازات"، وحرّرها في الأصل
إسماعيل الفاروقي.

ويُستشفّ من هذه السردية حدوث انقطاع في عملية التأليف استمرّ عشر سنوات، تُمثّل
مُدّة إدارة أبو سليمان للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (بين عام ١٩٨٩م وعام ١٩٩٩م). 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 ٢٠٠٤م).

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 الكُتب الآتية: "العنف وإدارة الصراع

في الفكر الإسلامي"، "الإنسان بين شريعتين"، "ضرب المرأة وسيلة لحلّ الخلافات الزوجية"؛ ومقالاته المَطوّلتين: "نظام العقوبات الإسلامية الثابت والمتحوّل"، و"إشكالية الاستبداد في الفكر والتاريخ الإسلامي".

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 تتضمنها؛ ما يتطلّب جهداً بحثياً لاستكمال حلقاتها الغائبة، وتبديد الصعوبات البحثية التي اكتتفتها.

أما السقف الزمني الأقصى لهذه السردية فهو تاريخ إصدار كتاب "الرؤية الحضارية القرآنية الكونية" عام ٢٠٠٨م؛ ما يجعلها لا تستوعب أعماله المتأخّرة التي قد تُوّسّر لتحوّلات في مشروعه الإصلاحية، ومنها: كتاب "الرّدّة في الإسلام عقيدة وقانوناً" الذي صدر عام ٢٠١٣م، وكتاب "التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية" الذي أشرف عليه، وأسهم في مادته العلمية والتربوية برفقة الدكتور هشام الطالب والدكتور عمر الطالب، وصدرت طبعته الأولى عام ٢٠١٩م.

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 ١٩٩١م، فضلاً عن تسليط أبو سليمان الضوء على الكُتب دون المقالات والأوراق البحثية المُبكرة التي شكّلت مادة مُهمّة لبعض كُتبه 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 الأُولية؛ فقد صرّح أبو سليمان في أكثر من كتاب بأنّه أجلّ إصدار بعض الكُتب إلى حين نضج شروطها، فذكر في مُقدّمة كتاب "أزمة العقل المسلم" أنّ أصله مجموعة من محاضرات وبحوث 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 ١٩٨٤ م.^(١) وكذلك أشار في مُقدِّمة كتابه "العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي" الذي أصدره عام ٢٠٠١ م^(٢) إلى أنه سبق أن نشر عن القضية مقالاً باللغة الإنجليزية في "المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية" ضمن العدد الثاني من المُجلِّد الثامن عام ١٩٩١ م، ثمَّ نشر مقالاً آخرَ مُوسَّعاً عن الموضوع باللغة العربية في مجلَّة "إسلامية المعرفة" ضمن العدد الخامس عشر عام ١٩٩٩ م.^(٣) ومَّا يزيد الأمر صعوبة أنه في سياق التأريخ لاهتمامه بمجال الطفولة، وتأصيله لأولويتها في المشروع الإصلاحية، فقد عزا أصل كتابه "دليل مكتبة الأسرة المسلمة" إلى المرحلة التي كان يشغل فيها مهمة الأمين العام للندوة العالمية للشباب الإسلامي؛ أي بين عام ١٩٧٣ م وعام ١٩٧٩ م.^(٤)

ومن جهة ثالثة، أثار هذا التأريخ إشكالاً آخرَ. فالتثبت من زمنية إصدار الكُتب التي ذكر أنه ألَّفها زمن الانشغال بتأليف كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" يطرح بعض الأسئلة عن هذه السردية؛ ذلك أنَّ "العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي" يعود في الأصل إلى مقال نشره في مجلَّة "إسلامية المعرفة" ضمن العدد الخامس عشر بتاريخ فاتح يناير ١٩٩٩ م، وحمل عنوان "العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار". ويُلاحظ من المقابلة بين المقالة والكتاب وجود اختلاف طفيف جدًّا 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، وحقِّ الأقليات في التحرُّر والحرية... وكذلك الحال بالنسبة إلى مقالته المُطوَّلة عن نظام العقوبات التي نُشرت في مجلَّة "إسلامية المعرفة" أكتوبر عام ١٩٩٨ م، وجاءت بعنوان "الأمن والسلام الاجتماعي هدف نظام العقوبات الإسلامي: تأملات في نتائج

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١ م، ص ٢٠.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٧، ط ٢، ص ٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٤ م، ص ٢٨١.

دراسة اجتماعية لسكن الطلاب الجامعيين؛ أي قبل صدور كتابه "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة" بست سنوات.

ويتعمَّق الإشكال أكثر في هذه السردية مع كتابه "إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ الإسلامي" بحُكم أن أصله مقالة نُشرت في مجلّة "المسلم المعاصر" عام ٢٠٠٦م تحت عنوان "إشكالية الاستبداد السياسي في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي"،^(١) في حين لم يُنشر الكتاب في طبعته الأولى إلّا عام ٢٠٠٧م. وقد تلا ذلك تحيينات كثيرة، أهمُّها ما ورد في الطبعة الثانية المُنتَحة التي أصدرها المعهد عام ٢٠١٢م، وتضمّنت إشارات واضحة إلى الظروف السياسية التي مرَّ بها العالم العربي، ولا سيما الحراك الشعبي الذي اندلع في عدد من الدول العربية عام ٢٠١٠م.

وخلاصة النظر في هذه السردية أنّها -على أهميتها- لا تُقدِّم أكثر من مدخل لوضع أدبيات أبو سليمان في سياق زمني ترابي، وأنَّ الإشكالات التي تعترضها تجعل من الضروري تقويمها بعملية استقراء لأدبياته، والتثبُّت من تواريخ نشرها، مع أخذ تعدُّد 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 أخرى 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 تُسعِفها.

٢- 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 يكتسيها هذا الجانب؛ فإنَّنا سنحاول استنطاق السردية السابقة مع سردية أخرى مُوازية، قدَّمها أبو سليمان ضمن سياق حوار مع الباحث في إطار مقابلة علمية منشورة.^(٢)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "إشكالية الاستبداد السياسي في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي"، مجلة المسلم المعاصر، المجلد الحادي والثلاثون، عدد ١٢٢، ديسمبر ٢٠٠٦م، ص ١١٣-١٥٠.

(٢) التليدي، بلال. في حوار أجراه مع عبد الحميد أبو سليمان، "امتلاك السُّلطة لن يُمكن الحركات الإصلاحية من تغيير الأمة"، جريدة التجديد، عدد ٩، أوجست/ آب ٢٠١٠م.

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

حدّدت السَّرديّة السابقة ست محطّات أساسية في المشروع الإصلاحي الفكري للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان، وهي:

- محطّة ما قبل "إسلامية المعرفة"، التي سنُمثّل 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 ١٩٨١م.

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

- المحطّة العملية والانتقاع عن التّأليف، وهي المرحلة التي أدار فيها شؤون الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا عقداً من الزمن (من عام ١٩٨٩م إلى عام ١٩٩٩م).

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

- 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 الأُمّة"، بالانعطاف إلى سؤال "الرؤية". وسنُمثّل لهذه المحطّة بكتابه "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني".

وثمّة ملاحظات على هذه السَّرديّة الفكرية نُجولها فيما يأتي:

- المَلحظ الأوّل: السكوت عن مرحلة الانشغال بالمسؤولية في إدارة شؤون الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بحيث يُخيّل أنّها تُمثّل محطّة فراغ وسكون، في حين أنّ واقع النشر في

مجلة "التجديد" التي تُصدرها هذه الجامعة، كما هو واقع النشر في مجلة "إسلامية المعرفة" التي يُصدرها المعهد، يُبين استمرار إنتاجات أبو سليمان الفكرية؛ إذ نشرت مجلة "التجديد" في هذه المرحلة أربع مقالات مُهمّة، مثلت أولها افتتاحية العدد الأوّل من المجلة بعنوان "التجديد مدرسة ومنهج"، وحملت ثانيها عنوان "البنوك الإسلامية وسيلة للتنمية" عام ١٩٩٧م، وجاءت ثالثها بعنوان "التمزق والتناحر السياسي والاجتماعي في الفكر التربوي الإسلامي المعاصر" عام ١٩٩٨م، ووُسِّمت رابعها بـ"عقيدة صلب المسيح بين المسيحية والإسلام" عام ١٩٩٩م. وبالمثل، فقد نشرت مجلة "إسلامية المعرفة" مقالين مُطوّلين مُهمّين، مثل أحدهما مادة كتاب مُستقلّ نوّه أبو سليمان -خطأً أو وهماً- بأنّ التفكير في إعداده كان بعد تفرُّغه من إدارة شؤون الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا.

- المُلحَظ الثاني: حصر هذا التأريخ المشروع الفكري الإصلاححي للأستاذ أبو سليمان في القضايا الثلاث؛ ما ترك بعض الاهتمامات التي أخذت وقتاً من تفكير الرجل دون عنوان يُؤطِّرها. 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)،^(١) والموقف من العنف، ثمّ موقف الإسلام من تدبير الخلاف الزوجي، فضلاً عن مناقشته بعض الآراء الفقهية التراثية في موضوع التصوير وغيره. فهذه الموضوعات التي تندرج ضمن مجال تجديد الخطاب الإسلامي تُؤشِّر لتحوُّلات مشروع الفكرية، وقد ألحق الاهتمام بها بمرحلة الانشغال بإعداد كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" (بين عام ١٩٩٩م وعام ٢٠٠٤م)، مع أنّها كانت سابقة، ورُبّما كان الأنسب إلحاقها بمرحلة الاشتغال بكتاب "أزمة العقل المسلم"، باستثناء ما تعلق بتدبير الخلاف الزوجي (ضرب المرأة)؛ فربّما جاء مُتناسباً موضوعياً وزمناً مع المرحلة المذكورة التي وقع فيها الانشغال بالقضية الأسرية والتربوية.

وهذا التأريخ الفكري يشي بحصول تحوُّلات فكرية منتظمة في سياق الزمن، شملت ثلاثة عناوين مفصلية، جاءت مُرتّبة في الزمن. غير أنّ واقع إصدارات أبو سليمان لا يُؤكِّد هذه الترتيبية

(١) يتعلّق الأمر بمقالته: "نظام العقوبات في الإسلام: الثابت والمتحوّل"، وكتابه: "حدّ الرِّدة في الإسلام عقيدة وقانوناً".

الفكرية المنتظمة في الزمن، فإذا صحَّ النظر إلى زمن إدارته الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بوصفه مرحلةً تُمخِّصُ الاهتمام بالبعد التربوي (مركزية الطفولة في الإصلاح)، وهو العنوان الذي استمرَّ أبو سليمان يؤكِّده ويُباشِرُ الاهتمام به في محطَّات مُتأخِّرة جدًّا، كما يُبيِّن ذلك إشرافه على كتاب "التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية" ومشاركته في إخراجها عام ٢٠١٩م؛ فإنَّ هذا الموضوع شغلَّ اهتمامه مُبكِّراً؛ فقد سجَّل في سردية أُخرى أنَّ كتاب "دليل مكتبة الأسرة المسلمة" الذي وضع خُطَّته، وأشرف على إعدادها، قد جاء في سياق اهتمام مدرسة إسلامية المعرفة بالجانب التربوي والأدبيات التربوية للأسرة المسلمة، بل إنَّه عزا هذا الاهتمام إلى ما قبل تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونسبه إلى جهوده الخاصة لَمَّا كان يشغل مهمة الأمين العام للندوة العالمية للشباب الإسلامي بين عام ١٩٧٣م وعام ١٩٧٩م.^(١)

إذن، تُقدِّم هذه السردية مُعطىً مُتبايناً يدعم فكرة قِدَم الاشتغال التربوي للرجل في مشروعه الإصلاحية، وتُظهِرُ أنَّه سَبَقَ محطةً إصدار كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" بأكثر من عقدين من الزمن.

ولكنَّ التحدي الذي يُمثِّله هذا المُعطى لا يبلغ مستوى "نصف" العناوين الثلاثة المركزية في السردية الأولى، فأقصى ما يُثبته أنَّ هذا الموضوع لم يكن خارج الاهتمام؛ إذ يُمكن الجمع بين السرديتين بتفسير مختلف يذهب إلى أنَّ كتاب "دليل مكتبة الأسرة المسلمة" انصبَّ أساساً على البناء الفكري 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."^(٢) ورَبَّما يُعزِّز هذا التفسير ما قام به المعهد العالمي للفكر الإسلامي من دعم مُبكِّر لفكرة إنشاء مؤسسة بحثية مُستقلة مُختصة بالطفولة (مؤسسة تنمية الطفولة).

(١) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم، مرجع سابق، ص ٢٨١.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. دليل مكتبة الأسرة المسلمة، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٦-٧.

- المَلَحَظ الثالث: النظر في حدود العلاقة بين البُعد "المؤسسي" والبُعد "الفردى" في فكر الرجل. فإذا كان العنوان الأوّل يرمز زمنياً وفكرياً إلى التطابق التامّ مع مشروع "إسلامية المعرفة" كما تُجسّدُه مؤسسة المعهد، التي سَبَقَ له أن ترأسها، فإنَّ العنوان الثاني يثير كثيراً من التساؤل بهذا الخصوص؛ لأنَّ كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" لم يُنشر بدعم من المعهد ابتداءً، وإنَّما قامت "دار الفكر" بنشره بعد التنسيق مع المعهد، ولم ينشره المعهد إلّا بعد مرور اثني عشر عاماً على نشر طبعته الأولى عام ٢٠١٦م بعنوان مُكيّف هو "انهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها"، من دون إشارة في مُقدّمة الكتاب إلى سبب تغيير عنوان الكتاب، وهو ما يُعزّز وجود تقدير خاصّ من طرف المؤسسة حيال زمن النشر والجهة الناشرة، ومدى توافق ذلك مع أولويات المعهد زمن إصدار الطبعة الأولى من الكتاب عام ٢٠٠٤م. ويظنُّ هذا التفسير إمكاناً مؤقتاً ريثما تُخرج القيادات المؤسسة أو تلك القريبة من مربع التقدير النشرى، بما يؤكّد هذا الاستنتاج أو يُخالفه.

ب- السِّياق الفكرى لأدبيات عبد الحميد أبو سليمان من خلال السَّرديّة الحوارية: (١)

تكتسي هذه السَّرديّة أهمية خاصة من جانبين؛ الأوّل: تأخّر سياقها الزمنى نسبياً عن السَّرديّة الأولى؛ إذ أُجري الحوار عام ٢٠١٠م. والثاني: إجابتها عن سؤال التحوّل؛ إذ جاءت أشبه ما تكون بمراجعة قوية دفع بها أبو سليمان لتفسير التراتبية الثلاثية التي انتظمت مشروعه الفكرى، فجواباً عن سؤالٍ وجّهه إليه الباحث عن إمكانية أن نَصَفَ كتابه: "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة"، و"الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنسانى"، بوصفها مؤشّرين نوعيين لحدوث تغييرٍ في نظريته إلى أولويات مشروعه الإصلاحى؛ إذ كان الجواب بنفى حصول أيّ تغيير أو انتقائية، مُستدلاً على ذلك بورود إشارة في كتابه "أزمة العقل المسلم" تُؤكّد قضيتى رؤية التربية والوجدان، وأنَّ المشروع الإصلاحى للمعهد كان ينظر إلى الإنسان بوصفه كلاً متكاملًا، مُبيّنًا أنَّ "الإنسان الذى يضمُّ

(١) التليدى، في حوار أجراه مع عبد الحميد أبو سليمان، "امتلاك السُّلطة لن يُمكن الحركات الإصلاحية من تغيير الأُمَّة"، مرجع سابق، سيعتمد البحث هذا المرجع (الحوار) في كل المقتطفات الواردة في هذه الفقرة.

جوانب مُتعدِّدة يطلب من المشروع الإصلاحي أن يتعامل معها كلها، وأن يبحثها واحداً تلو الآخر حتَّى تكتمل معالجة كل الجوانب. " وقد قال أبو سليمان في هذه السردية: "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 أنَّك حتَّى ولو أدركت من الناحية العقلية البحتة أنَّ هذا الأمر جيّد وهذا الأمر سيء، إلَّا أنَّ هناك أسباباً وجدانيةً نفسيةً تدفع إلى أن ينتج هذا السلوك السيء، ولا ينتج السلوك الجيّد. ومن هنا كان لا بُدَّ -ضمن مشروع الإصلاح- من النظر في إصلاح الوجدان حتَّى يكون ذلك حافزاً للمرء على أن يُنتج من السلوكات والتصرُّفات ما يتناسب مع ما يطلبه منه العقل. ولكن، افرض أنَّ منهجك في التفكير صحيح، وأنَّ تربيتك جيّدة أيضاً، ولكنَّ ليس هناك ما يدفعك إلى أن تفعل شيئاً، ولا توجد عندك أيُّ 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 المُوطَّرة لفكره وسلوكه ... ومن ثَمَّة، تُمثّل الرؤية الحضارية الكونية -إن صحَّ التعبير- البنية التحتية التي تركز عليها ثقافة الأُمَّة."

ويخلص أبو سليمان في هذه المرافعة القوية إلى أن ترتيب القضايا الثلاث في مشروعه الفكري الإصلاحي كان مقصوداً ومُنهجاً؛ إذ "نَمَّ البَدْءُ بالجانب الأوَّل الذي يخدم الذي يليه حتَّى ينتهي المشروع، وقد لامس كل الجوانب بشكل مُكتمل، وأنَّ عملية الانتقال من جانب لآخر كان يحكمه تصوُّر لمبنى الإنسان ومبنى ثقافتنا الإسلامية."

ومُلخَّص هذه السردية أنَّ مشروعه الفكري الإصلاحي كان يحمل نظرة شمولية مُندمجة من أوَّل يوم، وأنَّ الوعي بتعدُّد جوانب المشروع كان حاضراً ومُلازماً للمشروع من أوَّل مساره، وأنَّ الأمر لم يكن أكثر من عملية تنهيج له، وترتيب عملية تنزيله وفق مراحل، بحيث تأتي كل مرحلة على جانب من جوانب الحَلَل، ثمَّ تنتقل في المرحلة الأخرى إلى جانب آخر، لتتحصَّل -في نهاية المطاف- الرؤية الشاملة المُتوازنة لإصلاح الإنسان وبناء الثقافة والعمران.

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

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

ويُمكن 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 باليزيا؛ 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: مقالته المُطوّلة عن "نظام العقوبات"، وكتابه الذي تناول "الخلاف الزوجي"^(١) أو "ضرب المرأة."^(٢)

ومهما يكن من أمر هذا التوجيه، فإنّ هذه السردية تحمل معها إشكالات أُخرى، منها أنّ روايته أخذت منحى إثبات التطابق بين تطوّر مشروعه الإصلاحي ومشروع المعهد، وهو إن صدق على مشروعه بالتوجيه الذي اخترناه، فإنّه لا يصدق على مشروع المعهد؛ إذ ليست ثمة مؤشّرات تُعزّز انعطاف أدبيات المعهد نحو القضية التربوية. وكذلك، فإنّ أدبياته بهذا الخصوص بقيت ضمن رؤية المعهد السابقة التي تُعنى بقضايا الإصلاح الفكري والمنهجي في المجال التربوي.^(٣)

(1) AbuSulayman, Abdul Hamid. *Marital Discord: Recapturing the Full Islamic Spirit of Human Dignity*. Washington: IIIT, 2003.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. ضرب المرأة: وسيلة لحلّ الخلافات الزوجية، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م.

(٣) المعهد العالمي للفكر الإسلامي. إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - حُطّة العمل - الإنجازات، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م، ص٢٠٤.

غير أن ما يُبرز الهُوَّة أكثر هو أن هذه السردية تجعل الرؤية الحضارية الكونية آخر محطات المشروع، في حين كان أساس مشروع "إسلامية المعرفة" هو التفصيل في عناصرها، ضمن المبادئ العامة لـ "إسلامية المعرفة"؛^(١) إذ عرفت هذه المبادئ نقاشات مستفيضة، عبرت عن جزء منها ورقة كلف المعهد محمد عمارة بكتابتها، وعقد ندوة لمدارستها، وكان من ثمارها إصدار كتاب "في المنهج الإسلامي" عام ١٩٩١م، الذي تولّى شرح المبادئ العامة لإسلامية المعرفة. وقد ركزت وثيقة "إسلامية المعرفة" على جزء مهم من مبادئ "الرؤية الحضارية القرآنية الكونية"، بالرغم من أنّها كانت الأصل والبداية بالنسبة إلى مشروع المعهد^(٢) من دون إغفال أن معظم أفكار "الرؤية الحضارية الكونية" قد جاءت على سبيل التأسيس العقدي أو الشرح السلس للمفاهيم الواردة في كتاب الفاروقي: "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة" الصادر عام ١٩٨٢م.

وما يثير الاستغراب أكثر هو أن أبو سليمان قد تولّى بنفسه شرح المبادئ المُوجّهة للرؤية الحضارية الكونية في ورقته: "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي" التي نُشرت عام ١٩٨٩م، فاستوعب ضمن فقرة "أسس قواعد المنهجية الإسلامية" -ولكن بتركيز شديد- بعض ما فصله في كتابه "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"، لا سيّما ما يتعلّق بتكامل الغيب والشهادة، والمصدرية الثلاثية للمعرفة (الوحي، والعقل، والكون)^(٣) واستعرض الجزء الثاني من هذه المبادئ ضمن فقرة "المُنطلقات الأساسية للمنهجية الإسلامية"، فذكر من ذلك: الوحدانية، والخلافة، والمسؤولية الأخلاقية،^(٤) مشيراً إلى الجزء المُتبقّي ضمن فقرة "المفاهيم الأساسية"، فذكر غاية الخلق والوجود، وموضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها، وحرية القرار والإرادة الإنسانية ومسؤوليتها.^(٥)

(١) المرجع السابق، ص ٧٣-١١٦.

(٢) فصل 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 التي استعرضها عبد الحميد أبو سليمان ضمن مُسمّى مبادئ الرؤية الحضارية الكونية، انظر:

- عمارة، محمد. في المنهج الإسلامي، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩١.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٨٩م، ص ١٩-٢٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢-٢٤.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٤-٣٠.

وقد أعاد أبو سليمان نشر هذه الورقة (قضية المنهجية في الفكر الإسلامي) بجميع عناصرها في كتابه "أزمة العقل المسلم" الذي نشره عام ١٩٨٦م،^(١) وهو ما يُعزِّز احتمال فكرة "الرؤية الحضارية القرآنية الكونية" منذ البدء، وأنها لم تكن مجرد حلقة لاحقة في مشروعه.

٣- 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 كُتُب مُستقلّة، أُجري على بعضها تعديلات، وظلّ بعضها الآخر مطابقاً لأصل المقالة المنشورة.

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

- الأوّل: استقلال مراحل زمنية مُمتدّة بعنوانين مُستقلّة بارزة ومُطرّدة، كما هو حال موضوع أسلمة المعرفة، وإصلاح الفكر والمنهجية الإسلامية (موضوع أزمة العقل المسلم) الذي انتظمت أدبياته منذ عام ١٩٦٠م حتّى عام ١٩٩٦م، وموضوع أزمة الإرادة والوجدان الذي انتظم جزء مُهمّ من أدبياته بين عام ١٩٩٩م وعام ٢٠٠٤م، وهو ما يدعم مضمون السردية الأولى.

- الثاني: تنوّع الاهتمامات في مراحل زمنية أخرى مُمتدّة، كما هو الشأن في المرحلة المُمتدّة بين عام ١٩٩٩م وعام ٢٠٠٤م، 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

(١) نُشرت هذه الورقة بقدر من التفصيل والتفرع في الفصل الثاني والفصل الثالث من كتاب "أزمة العقل المسلم" في الصفحات: (٧٤-١٥٤).

بين عام ٢٠٠٥م وعام ٢٠١٥م مزيجاً بين الموضوعات الثلاثة المركزية في مشروعه (الرؤية الحضارية القرآنية الكونية) عام ٢٠٠٨م، وإعادة تجديد طرح "إسلامية المعرفة" عام ٢٠٠٨م، وتجديد الخطاب الديني في قضايا دينية حساسة في الأعوام (٢٠١٣-٢٠١٥م)، والتشديد على أهمية التربية في الإصلاح عام ٢٠١٣م، وهو التوجُّه 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 ١٩٨٦م، لأنَّ الفصل الأوَّل من "كتاب أزمة العقل المسلم"، أي "الأصالة الإسلامية هي الحلُّ" يعود في أصله إلى مقالة "إسلامية المعرفة" التي نشرها في مجلَّة "المسلم المعاصر" عام ١٩٨٢م.^(١)

- الثانية: كتابة أبو سليمان مقالاً عن الإصلاح التربوي عام ٢٠٠٠م،^(٢) عرض فيه للمخاض الفكري الناشئ عن تداخل الجوانب الثلاثة في الإصلاح؛ إذ تحدَّث عن الأعطاب الثلاثة مُتجمعة: الداء التربوي، وعطب المنهجية، وعطب غياب الرؤية الحضارية الكونية.

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

- الرابعة: الاختلاف في تصنيف ما كتبه أبو سليمان في موضوع الاستبداد السياسي عام ٢٠٠٦م، وإذا كان يندرج ضمن مشمولات أزمة العقل المسلم، أم ضمن موضوع مُستقلٍّ

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية المعرفة"، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٣١، يوليو ١٩٨٢م.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. "الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الحضارية الكونية والمنهجية والأداء التربوي"، إسلامية المعرفة، مجلد ٦، عدد ٢٢، ٢٠٠٠م.

يشمل التفاعل مع المُستجَدَّات السياسية. وبالتحقيق في محتوى الكتاب المحين حسب طبعة عام ٢٠١١م، تبين وجود تداخل كبير في مضمونه بين ما يندرج ضمن المراجعات التي تطل الفکر السياسي الإسلامي، وهو عنوان لا يخرج عن دائرة موضوع أزمة العقل المسلم، وترشيد الحراك والتفاعل معه، وهو ما تعكسه الفصول المتأخرة في كتابه التي تُعنى بترشيد الحركة الإسلامية (أي الموقف من الجماعات والحركات الإسلامية المعاصرة)،^(١) والانخراط في مناقشة بعض إشكالاتها المُزمنة (الدعوي، والسياسي)،^(٢) والإشادة ببعض النماذج الحركية (النموذج التركي).^(٣)

- الخامسة: عدم ميل الاستقراء إلى تأكيد فكرة حدوث تحولات مُرتبطة بسياقات زمنية مُحددة (بحسب ما أكدته السردية الأولى)، وتأكيدُه جزءاً مُهمّاً من السردية الثانية، واستدلاله على ذلك بمؤشرين:

- الأوّل: تنصيب أبو سليمان في مقال مُتقدّم نشره عام ١٩٩٦م 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 تصوُّري 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 الحُبِّ وقصد الخير."^(٤)

- الثاني: تنصيب أبو سليمان في كتابه "أزمة العقل المسلم" الذي نشره عام ١٩٨٦م على أنّ جهود أسلمة المعرفة وإصلاح المنهجية الإسلامية "لن يجني المجتمع ثمارها إذا لم تستقم تربية

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ السياسي الإسلامي، القاهرة: دار السلام، ط٢، ٢٠١٢م، ص٥٣-٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص٥٩-٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص٦٨-٦٩.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد. "معارف الوحي: المنهجية والأداء"، إسلامية المعرفة، السنة الأولى، عدد٣، ١٩٩٦م، ص٨٨-٨٩.

الفرد المسلم، وتستقم نشأته وتكوينه النفسي، وحتى يستقيم تنظيم المجتمع المسلم، وتصلح مؤسساته السياسية؛ ليضع إمكاناته بقوة وفاعلية في خدمة غاياته وتوجهاته.^(١) وتكشف فقرة "الإسلامية وعلم التربية" في هذا الكتاب أن الوعي بأزمة الإرادة والوجدان كان حاضراً بشكل مُبكر في أدبيات الرجل، بل إنَّ التفصيل الذي تضمَّنته هذه الفقرة في موضوع البناء النفسي للطفل، وفي الخطاب التربوي، وضرورة مراعاة المراحل السَّنية للأطفال، لا يختلف عمَّا تضمَّنه كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلمة".

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

- إرهاصات ما قبل إسلامية المعرفة: تمتدُّ بين عام ١٩٦٠م وعام ١٩٧٣م.
- محطة التأصيل لإسلامية المعرفة وإصلاح المنهجية الإسلامية وأزمة العقل المسلم: تمتدُّ من حفريات تأسيس المعهد عام ١٩٧٧م إلى عام ١٩٨٩م.
- محطة نضج التجربة التربوية وتعمُّق صيغة الإصلاح الفكري والتربوي: تشمل مرحلة إدارته للجامعة الإسلامية العالمية باليزيا، وما أعقبها من سنوات ترصيد التجربة (١٩٨٩-٢٠٠٤م)، علماً بأنَّ عام ٢٠١٩م شهد إصدار كتاب "التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية" الذي أشرف عليه أبو سليمان، واشترك في تأليفه مع كلِّ من هشام الطالب وعمر الطالب.
- محطة تجديد الخطاب الديني على اختلاف مستوياتها: تخرق هذه المحطة المرحلة السابقة (بدءاً بعام ١٩٩٨م)، وتمتدُّ إلى أفق زمني أوسع يصل إلى عام ٢٠١٥م.
- محطة الرؤية الحضارية القرآنية الكونية: جاءت هذه المحطة الأخيرة في سردية أبو سليمان، لكنَّ أدبياته تشهد بأنَّها كانت أقصر مدئ في الزمن؛ إذ اقتصر على عام ٢٠٠٨م الذي نشر فيه كتابه، مع إشارة تذكيرية بها في مقال نُشر عام ٢٠١٣م.

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٨٩.

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 الأوّل سردية أبو سليمان، ثمّ سيعرض في مطلبه الثاني سردية طه جابر العلواني، وهما من مؤسّسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، في حين أفرد المَطَلَب الثالث لثلاث سرديات مُخالِفة (سردية أبو القاسم حاج حمد، وسردية سيّد محمد نقيب العطّاس، وسردية عبد الجبّار الرفاعي)؛ إذ سيتمُّ مناقشتها ونقدها، ثمّ يصار إلى تذييل كل مطلب من المطالب الثلاثة بتحليل السردية، واستخلاص دور أبو سليمان في بلورة مشروع "إسلامية المعرفة" وإنضاجه.

١- سردية عبد الحميد أبو سليمان:

تعود هذه السردية بجنينيات فكرة "إسلامية المعرفة" إلى عقد الستينات من القرن المُنصرِم، حين اجتمع الشباب المُبتعث إلى أمريكا للتحصّل على شهادات في الدراسات المُتخصّصة، فتَمَّ اللقاء بالرعيّل الأوّل من المُبتعثين، وبدأت ترجمة هذه الفكرة بإنشاء مؤسسات طَلابية ثقافية إسلامية، تحتضن هؤلاء الشباب، وتعمل على تحصيل هُويّتهم وتوجيههم. وتُرَكِّز هذه الرواية على القاسم الذي كان يشغل اهتمام هؤلاء الشباب (أهمية البُعد الفكري في الأزمة الحضارية للأُمَّة، ومركزية إصلاح الفكر الإسلامي). وممّا يُذكَر في هذا السّياق، تأسيس اتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا وكندا عام ١٩٦٣م، وما انبثق عنه، مثل جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، التي تأسّست عام ١٩٧٢م بهدف الإسهام في التأسيس لعلوم اجتماعية إنسانية إسلامية.^(١)

وتزيد الرواية بُعداً آخرَ 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 ١٩٨٠م، ثمّ تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٨١م.^(٢)

(١) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم، مرجع سابق، ص ٢٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

وفي تكملةٍ لهذه السردية، أشار أبو سليمان إلى جهوده الخاصة في هذا السِّباق، فخصَّ بالذكر أعماله الفكرية المُبكرة، مثل: كتاب "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة" (صدر عام ١٩٦٠م)، وأطروحته للدكتوراه "النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية: اتجاهات جديدة في الفكر والمنهجية الإسلامية" (نُشرت عام ١٩٧٢م)، وورقته البحثية "السياسة والحُكْم" التي نُوقِشت في اللقاء العالمي للندوة العالمية للشباب الإسلامي عام ١٩٧٣م، ونُشرت في أعمال ذلك اللقاء، وورقته البحثية "إسلامية العلوم السياسية" التي قُدِّمت للمؤتمر العالمي الأوَّل للتعليم الإسلامي بمكَّة المُكرَّمة عام ١٩٧٧م، وورقته البحثية "إسلامية المعرفة منهج جديد لإصلاح المعرفة المعاصرة" التي عُرضت في المؤتمر الثاني لإسلامية المعرفة بإسلام آباد في باكستان عام ١٩٨٢م، ونُشرت في أعمال المؤتمر الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكذلك كتاب "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - خُطَّة العمل - الإنجازات" الذي دقَّقه أبو سليمان بعد أن عهد المعهد للفاروقي بصياغته وتحريه، وكتاب "أزمة العقل المسلم" الذي أصدره المعهد عام ١٩٨٦م.^(١)

والخلاصة أنَّ هذه السردية تجمع بين الوقائع الموضوعية المُرتبِطة بحيثيات تأسيس المعهد والاعتبار الذاتي المُرتبِط بدوره الخاص، وتنتصر لفكرة التأسيس الجماعي لهذا المشروع، من دون أن ينسب أبو سليمان إلى نفسه الأسبقية الحصرية لفكرة "أسلمة المعرفة"؛ إذ اختار أن يتحدَّث عن بعض بواكير الفكرة التي برزت من خلال جهود جماعية مهَّدت لمشروع "إسلامية المعرفة"،^(٢) وحرص أن يذكر ضمنها أعماله المُبكرة.

٢- سردية طه جابر العلواني:

اهتمَّت هذه السردية بالطابع المؤسسي لفكرة "إسلامية المعرفة"، والتأريخ لمرحلة مُنطوِّرة جدًّا من مراحل تبلور هذه الفكرة، وتحديدًا لِمَّا بلغت مرحلة ما أطلق عليه اسم النقلة النوعية؛ أي لحظة مؤتمر لوغانو عام ١٩٧٧م، وهو المؤتمر الذي اتخذ فيه قرار تأسيس المعهد العالمي للفكر

(١) المرجع السابق، ص ٢٩٥-٢٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

الإسلامي؛^(١) إذ ذكر العلواني أن هذا اللقاء وما دار فيه من نقاش خاصّ حول المنهج والمنهجية قد شكّل الأساس لتبلور فكرة تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي.^(٢)

وقد أشار العلواني في مُقدِّمة كتابه "نحو إعادة بناء علوم الأُمَّة" إلى تفصيل صغير يُكمل هذه السردية، ويوضِّح مخرجات مؤتمر لوغانو، ويتوقَّف عند قرارين اثنين، هما:

- "تأسيس مركز مُتخصِّص 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 الأُمَّة من استئناف حالة شهودها الحضاري".^(٣)

وقد عاد العلواني بذاكرته إلى تلك المرحلة، مُبيناً كيف مرَّت 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 قرَّرت مجموعة الرياض، التي كانت تضمُّ العلواني وأبو سليمان، بانتداب أبو سليمان للذهاب إلى أمريكا؛ بُعِيَّةً مقابلة المجموعة الأولى (قيادة اتحاد الطلبة في أمريكا)، والاستفسار عن عدم قيامها بتأسيس المعهد.^(٤) ويروي العلواني أن المقابلة أسفرت عن عدم قدرة هذه المجموعة على تنفيذ تعهُّدها بتأسيس المعهد؛ ما دفع أبو سليمان إلى الاتصال بمجموعة الرياض، وإخبارها بنتائج المقابلة، فتمَّ الاتفاق على أن يسافر إلى الفاروقي في فيلادلفيا، وأن يتَّفِق معه على تسجيل المؤسسة باسم المعهد العالمي للفكر الإسلامي في بنسلفانيا، فقام الفاروقي بهذه الخطوة.^(٥)

(١) العلواني، طه جابر. التعليم الديني بين التجديد والتجميد، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٩م، ص٥٣. وما يلاحظ أن هذه السردية وردت أيضاً في تقديم طه جابر العلواني لكتاب:

- مجاهد، منتصر محمود. أسس المنهج القرآن في بحث العلوم الطبيعية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م، ص٧-١٠.

(٢) العلواني، التعليم الديني بين التجديد والتجميد، مرجع سابق، ص٥٤.

(٣) العلواني، طه جابر، وأبو الفضل، منن. نحو إعادة بناء علوم الأُمَّة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٥.

(٤) المرجع السابق، ص٥٦.

(٥) المرجع السابق.

٣- السرديات المُخالفة لراوية المؤسسين (سردية محمد أبو القاسم حاج حمد، وسردية سيّد محمد نقيب العطّاس، وسردية عبد الجبّار الرفاعي):

يتناول هذا المطّلب ثلاث سرديات مختلفة، تجتمع في نفي سبّق 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،^(١) وسياق المقارنات،^(٢) وسياق العموميات والخطاب الإنشائي حيال "إسلامية المعرفة".^(٣) ولكنّ 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 المُعنونة بـ "منهجية القرآن المعرفية وأسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية"، التي جعلت محور النقاش في الندوة التي عقدها مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة عام ١٩٩٢م.

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

(١) يُقصد بطرح "أسلمة المعرفة"، من زاوية المقاربات، الفكر الديني الذي تبنّاه رُواد النهضة تحت ضغط الحضارة الغربية، والذي بمقتضاه تمّ مقارنة الاشتراكية بالعدالة الاجتماعية في الإسلام، ومقاربة الشورى بالدستورية النيابية، ومقاربة التقدّم بالتمدّن، انظر:

- حاج حمد، أبو القاسم. منهجية القرآن المعرفية، بيروت: دار الهادي، ط٢، ٢٠٠٣م، ص ٢٣.

(٢) 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 تُنشئ حالة نفسية تُعوّض حالة التخلف الذي تعيشه الأمة.

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

النظرية-كان ناضجاً قبل نشر البحث بسنوات عديدة، وأنَّ جزءاً مُهمَّاً من المسافة الزمنية التي سبقت تقديم هذا البحث كانت مُخصَّصة لاختبار القدرات التطبيقية لهذا المشروع (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية).^(١)

ومهما يكن من غموض في هذه الرواية بسبب عدم التحديد الدقيق لزمن نضج التصوُّر النظري، وأخذاً زمن كتابة مُقدِّمة الكتاب التي تضمَّنت هذه السردية بالاعتبار (أي عام ١٩٩١م)؛^(٢) فإنَّ اللحظة التأسيسية بالنسبة إلى تصوُّره المخصوص لمشروع "أسلمة المعرفة" تعود إلى عام ١٩٧٦م؛ أي بعد عقد ونصف تقريباً من صدور مقالة "رؤية الإسلام الاقتصادية" التي وردت في سردية مؤسَّسي المعهد أنَّها تُمثِّل البواكير الأولى لفكرة "إسلامية المعرفة".

ب- سردية سيّد محمد نقيب العطَّاس:

قدَّم سيّد محمد نقيب العطَّاس هذه السردية في كتابه "مداخلات فلسفية حول العلمانية والإسلام" الذي نشره باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٨م، وتُرجم إلى اللغة العربية بعد مرور عشرين عاماً. وقد حاول العطَّاس 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 (ادِّعاء سرقة جهوده من قِبَل دعاة إسلامية المعرفة).

وعلى نسق حاج حمد نفسه، عزا العطَّاس الأفكار الأساسية لكتابه، ولا سيما فكرة "إسلامية المعرفة"، إلى زمن ما بعد منتصف الستينات،^(٣) وتحدَّث عن المرحلة التي تلت هذا الزمن في حياته العلمية، مُبيِّناً أنَّه أفرد جزءاً مُهمَّاً منها "للتوسُّع في هذه الفكرة، وتطويرها، ومحاولة البحث عن أسلوب جديد ومُبتكَّر في بيان المفاهيم الأساسية في شؤون الفكر

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٢) العطَّاس، سيّد محمد نقيب. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، كواليمبور، عمَّان: المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ودار النفاثس، ٢٠٠٠م، ص ١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦.

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 ١٩٦٤^(١).

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 ١٩٧٣م، داعياً إليها عبر رسالة مؤرّخة بتاريخ ١٥ ماي ١٩٧٣م 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 المكرمة مطلع عام ١٩٧٧م، وأنّه شارك في هذا المؤتمر بورقة بحثية تُمثّل مضمون الفصل الخامس من كتابه "مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية"، وأنّه شارك في المؤتمر العالمي الثاني للتربية والتعليم في الإسلام بإسلام آباد عام ١٩٨٠م، وقدّم فيه ورقة بحثية تحوي شرحاً وتفصيلاً لفقرات من الورقة البحثية السابقة.

وتنتهي السردية الموضوعية المتعلّقة بإسهام العطّاس إلى هذه الحدود؛ أي عام ١٩٨٠م، وتنطلق السردية الثانية (الذاتية) مُركّزة على تأويل جُملة من الوقائع، عدّها العطّاس أدلّة إثبات لانتحال إسهاماته، وسرقة جهوده، ومحاوله إقصائه، وتغييب دوره في هذا المشروع.

ت - سرديّة عبد الجبّار الرفاعي:

قدّم الرفاعي سرديته في ورقة بحثية حملت عنوان "تساؤلات حول إسلامية المعرفة"، وعرضها في ندوة نظّمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في إسطنبول أيام ٢٢-٢٤ ديسمبر عام ٢٠٠٦م، بعدما دعاه أبو سليمان والعلواني للمشاركة بهذه الورقة قصد التفاعل معها، وقد نشرها ابتداءً في مجلّة "التسامح"^(٢) ثمّ أعاد نشرها في الفصل السابع من كتابه "الدين والنزعة الإنسانية" بعنوان "إسلامية المعرفة: إيديولوجيا وليست معرفة".

(١) المرجع السابق.

(٢) الرفاعي، عبد الجبّار. "تساؤلات حول إسلامية المعرفة"، التسامح، مجلد ٦، عدد ٢٣، ٣٠ يونيو/ حزيران، ٢٠٠٨م، ص ٢٦٦-٢٧٩.

ولا تختلف سردية الرفاعي كثيراً عن سردية حاج حمد وسردية العطّاس؛ فقد صاغها صاحبها بمنطق نقدي لمشروع "إسلامية المعرفة" الذي طرحه المعهد، مُحاولاً البحث عن حفریات 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)، ثم عرّجت على بعض أدبيات الشيعة (أمثال: الطباطبائي، وتلميذه مرتضى مطهري، وياقر الصدر).^(١)

والملاحظ 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).

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.^(٢)

وبعد أن انتهى الرفاعي من تقديم قراءته لمسار التراكم في تجسيد فكرة "إسلامية المعرفة"، انتقل إلى الشقّ النقدي الذي توجّه 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 مُطلقة وإطار مرجعي للتفكير، ويُسهّم في إيجاد حالة تبجيلية للتراث.^(٣) والثانية: عدم قدرة هذا المشروع

(١) الرفاعي، عبد الجبار. الدين والنزعة الإنسانية، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ط٣، ٢٠١٨م، ص١٥٩-١٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٦١-١٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٦٣-١٦٤.

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.^(١)

والحاصل من هذه السردية أن الرفاعي يكاد يُخرج مشروعاً من السِّياق التاريخي للتراكم المعرفي في هذا الموضوع، ويُلحِّقه بالمشروع السياسي والإيديولوجي للجماعات الإسلامية، وهو ما يعني بالجملة عدم الإقرار بأيِّ إسهام معرفي لأعلام المعهد المؤسَّسين 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 أوَّلها حول تحليل المنحى الفكري لأدبيات أبو سليمان، ويتناول ثانياً المفاتيح المفاهيمية والمنهجية لمشروعه الإصلاحي، ويُعنى ثالثاً بتحوُّلات مشروعه الإصلاحي.

١- التطوُّر الفكري في المشروع الإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان:

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

أ- الإرهاصات الأوَّلية لمشروع "إسلامية المعرفة" في أدبيات أبو سليمان:

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

وتسمح الملاحظة الأوَّلية لعنوان الكتاين بتسجيل وَحدة الهدف البحثي المُتمثِّل في اكتشاف نظرية للإسلام، سواء في حقل الاقتصاد أو في حقل العلاقات الدولية.

(١) المرجع السابق، ص ١٦٨.

وبالعودة إلى مُقدِّمة الكتاب الأوَّل، فإنَّنا نجد تفسيراً لجانِبِ مُهمٍّ من أسرار هذا الاهتمام الشديد، بالكشف عن نظرية الإسلام في الاقتصاد؛ فالذي دفع أبو سليمان إلى الاهتمام بهذا الموضوع هو المفارقة التي ارتسمت في تمثله للإسلام بوصفه ديناً تُؤكِّد عقيدته ومقاصده على مركزية العدالة وإرساء دعائم التوازن في المجتمع والانتصار لقوى الإبداع والإنتاج والخير، في حين يتخبَّط العقل المسلم في تناقضات صارخة بسبب تبنيه مفردات مفاهيمية في الاقتصاد منزوعة من خلفيتها الفلسفية وأطرها النظرية الكاملة.^(١)

أمَّا في الكتاب الثاني فيبدو الأمر أكثر وضوحاً؛ إذ قرَّر أبو سليمان في مُقدِّمة كتابه أنه يهدف في بحثه أولاً إلى عرض وجهة النظر الإسلامية، وتقديم المبادئ الأساسية للفكر الإسلامي التي تُنظِّم الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية، ثمَّ يروم ثانياً التوقُّف على الجذور العميقة لفشل الفكر الإسلامي في أداء دور فاعل وبناء في عالم الأفكار المعاصر، وفي تقديم بدائل للفكر الغربي في حقل دراسة العلاقات الدولية.^(٢)

والحقيقة أن الرجل لم يترك العلاقة بين كتابيه لتحليلات الباحثين واستنتاجاتهم، وإنما أقرَّ منذ البَدْء أن كتابه الثاني هو ثمرة للكتاب الأوَّل 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 المُتممَّة.^(٣)

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

وهكذا لم يتطلَّب بناء النظرية الإسلامية للاقتصاد فقط الإفادة من دلالة عقيدة التوحيد لبناء الرؤية الحضارية الكونية المُوجَّهة لها أو التوقُّف عند أعطاب النُظْم الاقتصادية الغربية،

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٦٠م، ص ٤-٥.

(2) AbuSulayman, Abdul Hamid. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*. Herndon, Virginia: IIIT, 1993, P: xix.

(3) Ibid, P : xx

وإنَّها تطلَّب أيضاً مواجهة إشكالات تهْمُ العقل الإسلامي، ونقد المنهجية الأصولية التقليدية وإعادة قراءة النصوص قراءة تراعي التكاملية المقاصدية التي تأخذ السِّياق التاريخي الذي اندرجت فيه بالاعتبار.

وبالمُقابل، لم يكن كافياً تأصيل المقاصد العُلِّيا التي تُؤطِّر نظرة الإسلام إلى العلاقات الدولية، وتُفسِّر 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 مُمكنًا مقارنة فلسفة الإسلام في بناء علاقات دولية قائمة على استتباب السَّلْم والأمن والتعاون والمشاركة بين مختلف الشعوب والأمم بالفلسفة الغربية التي تبنِّي رؤيتها للعلاقات الدولية على قاعدة "تدبير النزاعات" من دون إزاحة كثير من العقبات التي يطرحها الفكر الإسلامي، وتُرْكِيها 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 الرِّدَّة، وحرية المُعتقَد، وقضية الجزية؛ إذ لم يجد بُدأً من إعادة قراءتها وفق مقاربة منهجية جديدة، تدمج في مُكوِّناتها عدداً من الأبعاد اللغوية والأصولية والسِّياقية (السِّياق التاريخي على اختلاف مستوياته).

ب- إسلامية المعرفة من الإرهاصات إلى تعميق الرؤية وتطويرها:

إنَّ الخلاصات التي انتهى إليها أبو سليمان في كتابيه السابقين شكَّلت مادة أساسية لورقتين مُهمَّتين، كتبهما في سياقين متباعدين نسبياً: الأولى حملت عنوان "الأُمَّة وأزمته الحضارية"^(١) وعرضها في المؤتمر الإسلامي الأوَّل بمكَّة المُكرَّمة عام ١٩٧٧م. والثانية جاءت بعنوان "إسلامية المعرفة"^(٢) وقدمها في مؤتمر إسلام أباد الذي خُصِّص للحديث عن "إسلامية المعرفة"، وعُقد عام ١٩٨٢م.

وقد تضمَّنت الورقة الأولى الإطار العام لطرح المشكلة وسياقها، والطريق الصحيح لمعالجتها، وجاء فيها أنَّ أزمة الأُمَّة هي أزمة قديمة لا حادثه، وأتَّها ضاربة الجذور في تاريخ

(١) الفاروقي، إسماعيل، ونصيف، عبد الله عمر. العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، ترجمة: عبد الحميد محمد الخريبي، جدة: عكاظ للنشر والتوزيع، وجامعة الملك عبد العزيز، ط ١، ١٩٨٤م.

(٢) أبو سليمان، "إسلامية المعرفة"، المسلم المعاصر، مرجع سابق.

الأُمَّة (سقوط بغداد وقرطبة وسمرقند)، وأنَّ مختلف الأزمات التي مرَّت بها الأُمَّة الإسلامية لم تقضِ على مُقوماتها، وأنَّ المقاربات التي استوحت حلولها خارج أرضية الإسلام فشلت في تخليص الأُمَّة من أزمتها، وأنَّ الرؤية الغربية لا سبيل إلى التعويل عليها لاستنقاذ الأُمَّة، وأنَّ المشاريع السياسية والفكرية التي تربط أزمة الأُمَّة بعقيدتها وقيَمها زادت من تعقيد المشكلة.^(١)

وتشترط رؤية أبو سليمان للخروج من الأزمة العودة إلى جذورها التاريخية، وتحديدًا الانفصام الذي وقع بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية؛ بسبب تغيُّر المُعطى الثقافي والقيَمي والاجتماعي (الأعراب).^(٢) ثمَّ تغيُّر 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.^(٣)

وقد اقترح أبو سليمان للخروج من الأزمة البدء بالرؤية القرآنية، ثمَّ إعادة قراءة تاريخ الأُمَّة بمنظار المؤرِّخ الذي يحاول أن يقرأ مُحدِّدات الظواهر وسياقاتها، لِيُسهِم بذلك في تشكيل تيار التاريخ، ويضع اللبَّات الأساسية لإصلاح الفكر الإسلامي وتحريره من قيوده.^(٤)

أمَّا في الورقة الثانية التي جاءت مُتزامنة مع طرح وثيقة "إسلامية المعرفة" فقد أعاد أبو سليمان التذكير بطبيعة الأزمة وجذورها التاريخية، واتجه إلى شرح الرؤية المؤسسية لمشروع "إسلامية المعرفة"، لا سيَّما ما يتعلَّق 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 خُطَّة منهج التربية والتعليم الإسلامي، والقطيعة مع حالة الازدواجية التي تحكَّم المعرفة العقلية والاجتماعية والقانونية، والتباعد بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية.^(٥)

(١) الفاروقي، ونصيف، العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٤.

(٥) أبو سليمان، "إسلامية المعرفة"، المسلم المعاصر، مرجع سابق.

ويُمثّل كتاب "أزمة العقل المسلم" مُنعطفاً مُهمّاً في تطوّر المشروع الفكري للأستاذ أبو سليمان؛ ففيه تعمّقت النظرة النقدية للفكر الإسلامي ومنهجية 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، وبيّن أنّ فهم الواقع وسياقه وتحدياته كان ثانوياً في هذه العملية.^(١) وكذلك اتجه ملاحظه إلى سوء فهم العلاقة بين القرآن الكريم والسُنّة المُطهّرة؛ ما جعل منهج الفهم يرتن لمنطق النسخ، بحيث اختفت جُملة من الأبعاد المُهمّة في فهم النص الشرعي، مثل: السياسة الشرعية، ومقاصد الشريعة، وحركية الفقه، وبعدي الزمان والمكان، وموضع النص الجزئي من أصل مُجمل الوحي، والفطرة الإنسانية والكونية.^(٢)

أمّا على المستوى الثاني المُرتبّط بالأدلة الأخرى فقد انتقد أبو سليمان الإجماع، وعدّه مُجرّد مفهوم نظري لا يُمثّل مصدراً عملياً يُعتدّ به في العطاء الإسلامي الاجتماعي والسياسي الحركي،^(٣) في حين رأى أنّ القياس الجزئي قد فقد قدرته الاجتهادية مُذ توسّعت رقعة دولة الإسلام، وتغيّرت الأحوال والإمكانات والحاجيات والتحدّيات،^(٤) وهو ما برّر -في نظره- بروز أصل الاستحسان في الفقه الحنفي بالعراق، بوصف ذلك جواباً عن الحاجة إلى تحطّي النظر الجزئي إلى النظر الكلي.^(٥)

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٨٠.

والحاصل أن الرؤية التي حملها أبو سليمان مُبَكِّراً (عام ١٩٦٠م، وعام ١٩٧٢م) تعمّقت في هذا الكتاب (عام ١٩٨٦م) بنقد المنهجية الأصولية التقليدية، والدعوة إلى منهجية جديدة في فهم القرآن الكريم والسُنَّة المُطَهَّرَة، بحيث تجعل السِّياق -على اختلاف أبعاده الزمانية والمكانية- وما رافقها من حكمة التشريع العُدَّةَ 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 ١٩٩٨م)، وقضية العنف (عام ٢٠٠١م)، وقضية ضرب المرأة (عام ٢٠٠١م).

وإذا تجاوزنا اعتبارات التراتبية الزمنية، فإنه يُمكننا أن نضيف قضية التصوير والتجسيم (عام ٢٠٠٥م)، ومعضلة الرِّدَّة (عام ٢٠١٣م)، وقضية الحجاب والنقاب (عام ٢٠١٤م)، والمقصود بأيام الحج (عام ٢٠١٤م)، ومواقيت الصلاة والصوم (عام ٢٠١٥م).

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 عُمدة في فهم مقاصد الشريعة من حصر عدد الشهود في أربعة لإقامة الحدِّ في بعض جرائم العُرْض؛^(١) 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

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: دراسات منهجية اجتماعية، ط٣، القاهرة: دار السلام، ط٣، ٢٠١١م، ص٣٧.

للحاجيات الإنسانية. ثمَّ خلص من ذلك إلى إدراك المقصد من حصر عدد الشهود في أربعة لإقامة الحدِّ في بعض جرائم العَرَض، واستنتج أنَّ هذا العدد لم يأتِ جزافاً، وإنَّما حمل دالَّةً نفسية واجتماعية مهمَّة، وأنَّ المعيار فيه هو تقرير أنَّ الفعل قد حدث أمام أعين المجتمع جهرًا وعلانيةً، ليتمَّ التحقُّق من أنَّ مقصد فاعليه هو إشاعة الفاحشة والفساد والعدوان على حرية الآخرين وخيارهم،^(١) وأنَّ الحدَّ على هذه الجرائم إنَّما هو على الإشهار المُستهترِّ وإشاعة الفاحشة، وليس على الفعل بحدِّ ذاته؛ لذا لا بُدَّ أن يكون الإشهار في مجتمع، وحدُّ المجتمع الأدنى هو أربعة.^(٢)

وأما في القضية الثانية المُرتبطة بالعنف وإدارة الصراع فقد تكرَّرت الدواعي نفسها التي برَّرت الاشتغال بهذا الموضوع؛ أي التأمُّل في بعض أحاديث الفتنة (حديث أبي ذر الغفاري بلزوم بيته عند الفتنة)،^(٣) وما يثيره ذلك من التباس في ظلِّ وجود نصوص كثيرة، بل وتجربة تاريخية تدعم فكرة مقاومة الانحراف والفساد، لا سيَّما أنَّ هذا الحديث الشريف يذهب إلى حدِّ مصادرة الحقِّ في الدفاع عن النفس.^(٤)

وعلى نسق المنهجية الفكرية الشمولية المنضبطة comprehensive and systematic methodologie^(٥) 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 تطلَّب منه ذلك استعادة الصورة الكُبرى التاريخية لأحداث حركة ظهور الإسلام، وطريقته في إحداث

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١.

(٣) الحديث رواه أبو داود، وهذا نصه: "قال لي: يا أبا ذر، قلتُ: لبيك وسعديك. قال: كيف أنت إذا رأيت أحجارَ الزَّيت قد غرقتَ بالدمِّ؟ قلتُ: ما خاز الله لي ورسولهُ. قال: عليك بمن أنت منه. قلتُ: يا رسول الله، أفلا أخذ سيفي، وأضعهُ على عاتقي؟ قال: شاركتَ القومَ إذن. قلتُ: فما تأمرني؟ قال: تلزم بيتك. قلتُ: فإن دخل عليَّ بيتي؟ قال: فإن خشيت أن يهرك شعاعُ السيفِ فألقِ ثوبك على وجهك يوءُ بإثمك وإثمِهِ."

- أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٨م، الحديث رقم ٤٢٦١، ص ٤٦٥.

(٤) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥.

(٥) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٣٣.

التغييرات التي هدف إليها، وكيف أدار الرسول ﷺ الصراع السياسي العقدي الإصلاحى في المراحل المختلفة التي مرَّ بها بناء الدولة والمجتمع في مكَّة المُكرَّمة والمدينة المُنَوَّرة، ومع مَنْ جاوره في بلاد غير العرب من الأصدقاء والأعداء وأتباع الديانات،^(١) فخلص إلى أن الرسول الكريم ﷺ كان مُوجَّهاً بمبادئ عامة، وخطَّة سياسية واستراتيجية واضحة مُحدَّدة، التزم فيها بإدارة الصراعات السياسية؛ سعياً للتغيير والإصلاح الإسلامى ومقاومة الفساد، وأن مقتضيات إدارة الصراع في ميدان السياسة الداخلية والسياسة الخارجية أمَّلت تغيُّر المواقف والمناورات (التكتيكات)، وهو ما يُبرِّر اختلاف النصوص والتباس فهمها؛ إذ كانت - حقيقةً - تعكس موازين القوى، وحاجة الرسول ﷺ إلى تنويع أساليبه بحسب الظروف والسيِّقات؛ ما اقتضى منه ﷺ إدارة الصراع في مكَّة باعتماد الأساليب السلمية السياسية، ثمَّ تغييره ﷺ الأسلوب في المرحلة المدنية للاعتبارات نفسها.^(٢)

ويبدو التباين واضحاً في معالجة القضيتين السابقتين، لكنَّ المُشترك الذي يخترق منهج التعامل معهما 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 شكَّل محور المنهجية الشمولية التي أسَّس لها أبو سليمان في التعامل مع النصوص الشرعية، والتراث الإسلامى، والتجربة السياسية التاريخية للأُمَّة.^(٣)

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

وقد أقرَّ أبو سليمان أنَّ هذه القضية المُرتبطة بحقوق المرأة وكرامتها جعلته في حالة قلق فكري، لا سيَّما في ظلِّ تنامي الهجمات التي تستهدف الإسلام، وأنَّ الإسلام منح الأسرة

(١) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسى في الفكر الإسلامى، مرجع سابق، ص ٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٤١-٤٢.

أولوية كبيرة في بنائه الاجتماعي، وحرص أن تكون المحبة والمودة والرحمة هي القيم المؤسسة للبناء الأسري.^(١)

وهكذا، اعتمد أبو سليمان منهجية خاصة في التعاطي مع المشكلة، فعمد ابتداءً إلى تجميع الآيات القرآنية التي تُوطِّر العلاقات الزوجية، والتركيز على منهجية الإسلام في الإصلاح بين الزوجين، وذلك لمحاولة فهم مقاصد الإسلام الكُليَّة في بناء الأسرة ورعايتها، وإصلاح ذات البين بين أفرادها. ثمَّ اتجه بعد ذلك إلى استقراء الآيات القرآنية التي وردت فيها لفظة "الضرب"، واستخلص منها خمسة عشر معنىً مختلفاً،^(٢) مُرَّجِحاً عبر مبحث الدلالات اللغوية الذي سبق أن انتقده،^(٣) أنَّ المقصود بمعنى الضرب هو العزل والمفارقة والترك والإبعاد عن بيت الزوجية مُدَّةً من الزمن؛ ليكون ذلك دافعاً للزوجة الناشز أن تُغيِّر سلوكها، وتعود إلى جادة الصواب، وتُرشد العلاقة الزوجية.^(٤)

ث - الانعطاف إلى القضية التربوية والرهان على الطفولة في المشروع الإصلاحية:

تتلخَّص الأطروحة الجوهرية لهذا الكتاب في بيان موقع القضية التربوية ضمن المشروع الإصلاحية، وتأكيد أن إعادة بناء النفسية المسلمة بهدف إنجاح المشروع الحضاري الإسلامي، أضحت تُشكِّل أولوية لا ينبغي إهمالها.^(٥) وترى أن الإصلاح الحقيقي يقوم على قاعدة الرهان على الطفولة، وعلى بناء إرادتها ووجدانها، وأن الأجيال التي تربت على غير قاعدة الإسلام في تكوينها النفسي وبنائها الوجداني لا تصلح أن تحمل عبء المشروع الإصلاحية.

وقدَّم أبو سليمان حُجَّتَيْن اثنتين؛ الأولى: قراءة جذور أزمة الأمة، وكيف رمز تغيُّر قاعدة الحُكم السياسية وحلول الأعراب محل الأصحاب إلى تغيُّر عميق في القاعدة القيميَّة والتربوية

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. ضرب المرأة: وسيلة لحلِّ الخلافات الزوجية، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩-٣٤.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٤) أبو سليمان، ضرب المرأة: وسيلة لحلِّ الخلافات الزوجية، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٥) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص ١٩.

التي تأسس عليها الحُكم الراشد.^(١) والثانية: الاتعاظ من قصّة سيّدنا موسى عليه السلام حين عجز بنو إسرائيل عن التزام توجيهاته بالمبادرة ودخول أرض فلسطين ومواجهة مَنْ فيها؛ فقد ألهم عليه السلام من رَبّه أنّ 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 عليه السلام لتربية أبنائهم، وتنشئتهم على ثقافة وتربية لا أثر للعبودية فيها، وتسمح لهم بتفجير طاقتهم الكامنة.^(٢)

وهكذا جعل أبو سليمان ثقافة الأعراب وثقافة العبودية حُجّتين مركزيّتين، مُؤكِّداً أنّ مدخل الإصلاح الحقيقي هو الرهان على الطفولة، وإعادة بناء وجدانها المسلم، وتحليلها من كل التشوّهات التي تُعوّق قدرتها على المبادرة ومواجهة التحدّيات (تشوّه الرؤية الحضارية الكونية، والتشوّه المنهجي، وتشوّه المفاهيم، وتشوّه الخطاب، وعقلية السعوذة والخرافة العرقيّة).^(٣)

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). فالإقتصار 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.^(٤)

ومن المُهمّ إدراك أنّ مُجمل ما يتضمّنه الكتاب من فقرات يستعيد أصول الأزمة وجذورها العميقة، ويؤكّد ضرورة تكامل العقل والوحي في مواجهة التشوّهات المختلفة التي تعانيها الأُمَّة، ويستعرض بالتفصيل مفردات المبادئ العامة المُؤطّرة لمشروع "إسلامية المعرفة"

(١) المرجع السابق، ص ١١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٤، ٥٨، ٦٥، ٧٣، ٧٩، ١٠٥، ١٢٦.

(٤) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطوق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٨.

(التوحيد، الاستخلاف، تكامل الوحي والعقل، الشمولية السُّنَّية العلمية)، ويزيد عليها مبادئ أُخرى، 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 لِمَا سَبَقَ تقريره، مع قَدْر من التبويب والتفريع.

٢- المفاتيح المفاهيمية والمنهجية في المشروع الفكري الإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان:

نقصد بالمفاتيح المفاهيمية والمنهجية في المشروع الفكري الإصلاحي لأبو سليمان العناصر المركزية التي تتكرَّر في كل أديباته، بحيث يجعلها أشبه بالأرضية المُؤَسَّسة 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 للأُمَّة:

تنطلق مختلف أديبات عبد الحميد أبو سليمان من ثابت التفكير في الأزمة الحضارية التي تعانيها الأُمَّة، بوصف هذه الأزمة تُمثِّل المشكلة الكُلِّية التي لا يُمكن معالجة القضايا الجزئية إلا في إطارها.

وباستقراء كتابات مُفكِّرنا، يُمكن التوقُّف على المُقدِّمات الآتية:

- تأخَّر المسلمون ظاهرة قديمة لا ظاهرة حادثة: ^(١) يُقصد بهذه المُقدِّمة التنبيه إلى 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، وتعرُّض عدد كبير من بلدان المسلمين للاستعمار.

(١) الفاروقي، ونضيف، العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٨.

- استمرارية حياة الأمة، وامتلاكها جميع الأرصدة التي تجعلها أهلاً للنهوض بالرغم مما تعرّضت له من تحديات: (١) يُقصد بهذه المُقدّمة التنبيه إلى 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: (٢) يُقصد بهذه المُقدّمة صرف النظر عن آية مقارنة تبحث أزمة الأزمة في منظومة قيمها أو عقيدتها، فتسُدُّ هذه المُقدّمة الباب على الخيارات النهضوية التي تقترح مسaire النماذج القيمية غير الإسلامية أو تنطلق من قاعدة استهداف عقيدة الأمة ومنظومة قيمها. (٣)

- فشل التجارب التقليدية والتغريبية في النهوض بالأمة: (٤) يُقصد بهذه المُقدّمة أنّ كلاً من الحُلّ التقليدي (استعادة الصور التاريخية للتجربة الإسلامية)، والحلّ التغريبي الذي ينطلق من استلهام النموذج الغربي الحداثي، لن يساعد على إخراج الأمة من أزمتها.

- النموذج الغربي يقود البشرية إلى المأساة: (٥) 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 الإرادة والوجدان)، والأدبيات المنهجية (المنهجية الأصولية).

(١) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٤) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٣٥-٣٦.

(٥) المرجع السابق، ص ١٤٨.

وباستقراء هذه الأدبيات، يُمكن الوقوف على بعض المقولات التفسيرية:

- مقولة "تغيّر القاعدة السياسية": حاول أبو سليمان تأصيلها عند تحليل جذور الأزمة الحضارية للأُمَّة. 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 القيّم التي يتمثلونها، قامت دولة الخلافة الراشدة، وتغيّرت هذه القاعدة بسبب ما واجهته الدولة الإسلامية من تحديّ الإمبراطوريات الكُبرى المعاصرة (فارس، والروم)؛ ما أفسح المجال أمام رجال القبائل من الأعراب للانكباب على ما كانوا عليه من تضاؤل منسوب القيّم الإسلامية، فانضموا إلى جيش الفتح، مع تقلُّص دور الصحابة بسبب السنِّ والاستشهاد، وتمكّنوا من مواقع مُهمّة فيه؛ ما أسفر عن تغيّر في القاعدة السياسية التي تستند إليها الخلافة، وتغيّر الغايات والمقاصد النبوية الإسلامية التي كانت تُوطِّرها.

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

- مقولة "الدرس الموسوي":^(١) هي مقولة انطلقت من قراءة لتجربة سيّدنا موسى ﷺ مع بني إسرائيل فصلنا عناصرها سابقاً؛ إذ ركّز أبو سليمان على المُعوقّات التي منعت بني إسرائيل من الاستجابة لتوجيهات سيّدنا موسى ﷺ، وكيف شكّلت نفسية العبيد وعقليتهم العائق الأبرز، وكيف فهم سيّدنا موسى أن الاستجابة تتطلب التفريغ لمهمة بناء جيل جديد من أبناء بني إسرائيل، وتشكيل نفسية وعقلية لأحرار قادرين على المبادرة والاقتحام.

(١) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ١٢٨-١٣٠.

ت- المنهجية الشمولية المُنضِبة:

تكرّر هذا الاصطلاح في معظم أدبياته؛ إذ كان يطرح غالباً سؤال المعيار المُعتمَد في فهم غايات التشريع الإسلامي^(١) والمنهجية السليمة لفهم رؤية الإسلام في قضية من القضايا المعروضة للدراسة والتأمّل.^(٢)

ففي كتابه "نظرية الإسلام الاقتصادية"، عبّر عن ذلك بروح الإسلام؛ أي بالإطار العام الذي يُبيّن معنى النصوص المختلفة، ويساعد على ترتيبها وتنسيقها في حال اختلافها وتباين دلالاتها. وقد قصد به أبو سليمان تحديداً مقصدي الخير والعدالة؛ إذ حاول أن يفهم نصوص الإسلام الاقتصادية من وجهيها، وقد اعتمدهما أساساً في ترتيب النصوص وتنسيقها، والحُكم على إمكان حصول النسخ أم حصول التكامل، وتحديد موقع كل نص وموقفه على حدة، بحسب اعتبارات الزمان والمكان، وما تُثنيه حركة الإسلام في الواقع.^(٣)

غير أنّه عمَد في كتابه "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية" إلى تطوير عناصر "المقاربة النسقية الشاملة والمُنضِبة"، وذلك باعتماد ثلاث خطوات، هي: التجميع الشامل لنصوص القرآن الكريم والسُنَّة المُطَهَّرة المُرتَبِطة بحقل الدراسة، والتعريف والبناء للخط الناظم لهذه النصوص، والاستخدام النسقي الشامل للخلفية المعرفية المُكتسبة من حقل الدراسات الاجتماعية، سواء أكان ذلك في العلوم الاقتصادية (كتابهُ الأوَّل)، أم في العلوم السياسية (كتابهُ الثاني).

وفي الواقع، لم يُبق أبو سليمان من هذه المنهجية الفقهية التقليدية سوى تجميع النصوص الواردة في الباب الواحد، مع التحقُّق من صحَّة سندها، واللجوء إلى الدلالات اللغوية عند الحاجة. في حين انضافت عنده عناصر جديدة، تتضمَّن إيلاء الأهمية القصوى لتأثيرات الزمان والمكان، والسياقات التي يتنزَّل فيها النص الشرعي (الموقف)، وقراءته بوصفه تقديراً سياسياً يهدف إلى تنزيل روح الإسلام في سياق الزمان والمكان، واستخدام أدوات العلوم الاجتماعية بمختلف حقولها.

(١) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: دراسات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٣) أبو سليمان، نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل، مرجع سابق، ص ٢٤.

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

٣- 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 (مُجمعةً) مُبكرًا في أدبياته، وأثر إدارته شؤون الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا في تعميق نظره تجاه أولوية التربية، ودفعه إلى التأمّل في قضايا تجديد الخطاب الديني، علمًا بأنّ مرحلة الرؤية الكونية لم تكن - في الجوهر - أثرًا من مرحلة تذكيرية، وأنّ اهتماماته في آخر مراحل حياته شهدت انعطافًا إلى البُعد المهاري في التربية، ومحاولة تقديم محتوى تربوي في قالب تعبيرِي فني (قصص تعليمية في الفكر الإبداعي، وفي التربية العقائدية والاجتماعية).^(١)

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 ينظمه.

غير أنّ خلاصات المحور الثاني المُتعلّق ببحث إسهامه في مشروع "إسلامية المعرفة"، وكذا خلاصات المَطلَبين الأوّل والثاني من المحور الثالث؛ كلّها غيرت مجرى البحث، ودفعته في ثلاثة اتجاهات؛ الأوّل: دعم أطروحة تطوّر فكرة تنزيل المشروع على مراحل تدريجيًّا، 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

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. جزيرة البتّانين: قصة تعليمية في الفكر الإبداعي وفي التربية العقائدية والاجتماعية، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

النقدي (نقد النموذج الغربي والنموذج التقليدي) أو في بُعدها التركيبي (تطوير مُقوّمات المنهجية الشمولية المُنضبطة).

أ- تحوُّلات القضايا الثلاث في المشروع الإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان:

تدعم الكتابات المُبكرة لأبو سليمان فكرة حضور هذه القضايا الثلاث، وتشكيلها بنية تفكيره الكُلّية، ولكنَّ شكلَ تصريفها بعد الكتابين الأوّلين يرسم اتجاهاً بثلاثة خطوط محورية تُفسّر تحوُّلات الرجل كما جرت على أرض الواقع، لا كما رُسمت في السرديات النظرية:

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

والواقع أنَّ التأمُّل في موضوع الكتاب الثاني ومنهجيته، وتطوُّر 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 وتحيزاتها المذهبية أيضاً؛ كلُّ ذلك دفع إلى الاعتقاد بأنَّ كتاب "النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية" يُمثِّل حلقة تطوُّر مُهمّة في الاتجاه الأوّل؛ أيّ تقوية الحُجج العلمية، والمستندات الموضوعية مقارنةً بالكتاب الأوّل، لا سيَّما أنَّ أهمَّ 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 ووحدّة الأصل والمصير الإنساني.⁽¹⁾

(1) Abusuleiman, Abdulhamid. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*, (P :xix).

ومما يزيد في توضيح هذا الخط أن أدبيات أبو سليمان، سواء بالاعتبار الزمني أو بالاعتبار الموضوعي، ظلت 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 ١٩٨٦م أشبه بالمُقَدِّمات، في حين نضجت الرؤية في كتاب "أزمة العقل المسلم" (١٩٨٦م)، وتَأصَّلت فيه، وتعمَّقت.

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

غير أن المعطيات الكميَّة المُرتبطة بإنتاجه لا تُقدِّم صورة واضحة عن تطوُّر هذا الفكر في مرحلة إدارة الجامعة؛ أي بين عام ١٩٨٩م وعام ١٩٩٩م، فما كتبه في هذه المرحلة من أوراق عرضها في بعض المؤتمرات أو مقالات محدودة نُشرت في مجلَّة "التجديد" أو في مجلَّة "إسلامية المعرفة" كما سبقت الإشارة إلى ذلك؛ لا يدعم هذه الخلاصة. وبالمُقابل، فإنَّ مرحلة التفرُّغ لإعداد كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" تُبيِّن واقع التحوُّل من الأفكار العامة إلى تعميق المفاهيم وتأصيلها، وإنتاج المقولات التفسيرية التي تُوطِّر نظريته التربوية، فمع هذا الكتاب جاءت مرحلة تعميق التصوُّر والنظر التربوي، لينتقل في مرحلة لاحقة إلى جُهد تنظيري إضافي، انصرف أوَّلَه إلى البُعد المهاري في التربية الأُسرية، فيما اتجه ثانيه إلى إنتاج المحتوى التربوي (قصص الأطفال).

والأمر نفسه ينعكس على موضوع الرؤية الحضارية الكونية التي كانت -في الجوهر- مُجرَّد عنوان كبير ضمن ثالوثه الإصلاحية، فانتقلت بمفاعيل وثيقة "إسلامية المعرفة" إلى مادة مُطرَّدة تُلازم كل كتاباته الفكرية، لتأتي مرحلة ثالثة حصل فيها تطوُّر مُهمُّ في اتجاه "تجاوز" وثيقة "إسلامية المعرفة"؛ بتجديدها، وتطعيمها بمفردات جديدة، سواء بالإفادة ممَّا كتبه الفاروقي في كتابه "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة" أو بما اكتسبه من رصيد تجربته الفكرية والتربوية.

- خط يكشف محاضرات الانتقال من اهتمام إلى آخر: تشير إلى هذا الخط المعطيات الكمية المرتبطة بالتراتبية الزمنية لكتابه؛ إذ تعرف بعض المراحل الزمنية تساكن أكثر من اهتمام، لا سيما في المرحلة التي أعقبت إدارته شؤون الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا، ووقع فيها تساكن موضوع أسلمة المعرفة بناتجها المرتبط بتجديد الخطاب الديني مع موضوع إصلاح المنهجية الإسلامية بموضوع الإصلاح التربوي.

ويمكن تفسير هذا التساكن بين الاهتمامات بأحد أمرين:

الأول: التفرغ من المسؤولية الثقيلة وما أفرزته من تجربة غنية لم تترك له فرصة لتحسين كتاباته بحسب الاهتمام، فكان يجمع بين الاهتمام المركزي (أزمة الإرادة والوجدان المسلم) واهتمامات أخرى، تمثلها أسئلة تحركت من وحي التجربة السابقة، ولم يكن بالإمكان تركها من دون معالجة.

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

وما ينبغي ملاحظته في هذا المقام أنّ الاهتمام بتجديد الخطاب الديني طرأ عليه تحوّل آخر في مراحل زمنية متأخرة من حياة أبو سليمان، فمرحلة ما بعد عام ٢٠٠٥م تختلف اختلافاً كلياً عما قبلها من حيث تناول، ولو استثنينا كتابه "حدّ الردّة في الإسلام عقيدة 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 ٢٠٠٥م يندرج ضمن رؤية جريئة، اتخذت اتجاهين اثنين؛ الأول: 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 والقبطية) مع أنّه طرحها من زاوية استفاء العلماء لحثّهم على الاجتهاد، والثاني: الاشتباك مع قضايا سياسية لم يكن من مألوفه الخوض فيها، ويُمكن أن ندرج ضمن هذا التحوّل تحيينه كتاب "حول إشكالية الفساد والاستبداد"، وانعطافه

إلى التعبير عن مواقف تخصّ ترشيده الحركات الإسلامية^(١) وبعض إشكالاتها المُزمنة (الدعوي، والسياسي)،^(٢) والإشادة بالنموذج التركي.^(٣)

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 الترفّ الفكري، بل أغلب الظنّ أنّه ارتبط بفهم عميق للاستراتيجية الأمريكية التي رفعت منذ عام ٢٠٠٢م مبادرة ترقية الديمقراطية في العالم العربي ودعم التحوّلات السياسية، وعُرِفَتْ أوجه النقاش حولها بين مراكز البحث الأمريكية منذ عام ٢٠٠٥م حتّى عام ٢٠٠٧م، فكان إسحاق أبو سليمان (عام ٢٠٠٦م) مُتزامناً مع هذه المرحلة، ورُبَّما مُتفاعلاً مع حيثياتها الاستراتيجية.

وما يزيد من تأكيد هذا التفسير أنّ معظم كتابات أبو سليمان السياسية أو الحقوقية (قضايا الحريات) كانت بين عام ٢٠٠٢م وعام ٢٠٠٧م؛ أيّ في مرحلة ربط الاستراتيجيات الأمريكية بين سياسة مكافحة الإرهاب، ودعم التحوّلات، وتشجيع الفهم المدني الديمقراطي للإسلام.^(٤) ومن المفيد التذكير بأنّ تفكير أبو سليمان في موضوع العنف بدأ مُبكراً؛ أيّ عام ١٩٩١م ثمّ عام ١٩٩٩م، وذلك قبل إصدار كتابه عام ٢٠٠٢م، 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 ١٩٩١م) فيشير إلى حدثين اثنين، هما: تداعيات تأسيس تنظيم القاعدة في أفغانستان وبداية تشكّل رؤية جديدة للعمل الجهادي ينحو منحى الجبهة العالمية ضد "الغرب الصليبي"، واندلاع العنف المُسلّح في الجزائر على خلفية إلغاء نتائج الانتخابات التي فازت بها جبهة الإنقاذ الإسلامية.

(١) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٤) انظر:

- التليدي، بلال. الإسلاميون ومركز راند: دراسة في مشاريع الاعتدال الأمريكي، بيروت: مركز نساء للدراسات والبحوث، ط ١، ٢٠١٤م، ص ١٨-١٩.

وأما التاريخ الثاني (أَيُّ عام ١٩٩٩م) فيشير إلى حدثٍ مُهمٍّ في تاريخ الظاهرة الجهادية، هو إعلان الجماعة الإسلامية بمصر عن مبادرة لوقف العنف، وما تلا ذلك من مراجعات كثيرة امتدَّت داخل الطيف الجهادي.

وأما التاريخ الثالث (أَيُّ عام ٢٠٠٢م) 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، ولكنُّ بأفقٍ فكري ومنهجي جديد:

برز هذا الخط بعد العودة إلى اتهامات سابقة؛ إمَّا في شكل نداءات، وإمَّا في شكل إسهامات طوّرت الرؤية والمفاهيم، وإمَّا في شكل اشتباك مباشر مع قضايا فرضها الواقع. ويُمكن أن نُدرج في هذا الخط إعادة تذكير أبو سليمان بشمولية المشروع،^(١) أو الأوراق البحثية التي حاولت الجمع بين "إسلامية المعرفة" ومُترتباتها في الإصلاح التربوي (النظرية والتطبيق)^(٢) أو تلك التي حاولت أن تُبرز أثر تشوّهات الفكر والمنهج في المسألة التربوية.^(٣) ويُمكن أيضاً أن نُدرج في هذا الخط الكتابات التي عمّقت رؤيته الفكرية والمنهجية وطوّرتها، سواء في قضايا أسلمة المعرفة، أو في مجال التربية.

(١) من ذلك:

- أبو سليمان، الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الحضارية الكونية والمنهجية الأداء التربوي، مرجع سابق.
- أبو سليمان، عبد الحميد. "أبنا التربويون: الرؤية الحضارية الكونية، ثمَّ التربية، ثمَّ التربية، ثمَّ التربية"، إسلامية المعرفة، مجلد ١٨، عدد ٧١، ٢٠١٣م.

(٢) انظر:

- أبو سليمان، إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية باليزيا نموذجاً، مرجع سابق.

(٣) انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. "مصادر التمزُّق والتناحر السياسي والاجتماعي في الفكر التربوي الإسلامي المعاصر"، التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، عدد ٤، ١٩٩٨م.

ب- تحوُّلات المقولات التفسيرية في المشروع الإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان:

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

- خط التأسيس والإنتاج المفاهيمي في المجال المعرفي: نعني بذلك استقرار المقولات التفسيرية المُبكِّرة، ولا سيما مقولة "تغيُّر القاعدة السياسية"، ومقولة "انقسام 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 تأخُّره النسبي؛ إذ لم تُؤلَّد 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 المؤطرَّة لمشروع "إسلامية المعرفة". والواقع أنَّ ندرة المقولات التفسيرية ومحدودية التحولات فيها تعود إلى طبيعة المقولات، وأنها تشكل نماذج في التفكير، تتحصَّل من تجربة فكرية بعيدة، ويصعب المجازفة في توليدها، بحُكم أنَّ الفائدة ليست من كثرتها، وأنَّ المُعتمَد فيها هو قدرتها التفسيرية.

ت- تحوُّلات في مقوِّمات المنهجية الشمولية المُنضِبة في المشروع الإصلاحي

لعبد الحميد أبو سليمان:

يُمكن أن نرسم مسار التحوُّلات في هذا المجال من نقد المنهجية الأصولية التقليدية إلى نضج العناصر المُكوِّنة للمنهجية الشاملة المُنضِبة، ثمَّ التحوُّل من البُعد النظري إلى البُعد الاشتغالي التطبيقي.

ففي المرحلة الأولى، توجّه نقد أبو سليمان إلى أصول المنهجية التقليدية، وتمّ التوقّف على محدوديتها وعدم قدرتها على الاستجابة لاحتياجات الأمة، ثمّ انتقل إلى مرحلة تبلور مقوّمات المنهجية، وتسليط الضوء على أهمّ عناصرها، وذلك منذ عام ١٩٨٦م؛ إذ بدأت مرحلة تطوير مقوّمات المنهجية بالإضافة والمراجعة، وتسويغ بعض المرونة في عناصرها، تبعاً لطبيعة الموضوع والقضية الإشكالية.

وهكذا يُمكن إجمال ملامح التحوّل تلك في ثلاثة اتجاهات:

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

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

- اتجاه نقد المتن وردّ الحديث، واختيار اجتهادات غير مُدرّجة في التداول الفقهي: ظهر هذا الاتجاه في كتابات أبو سليمان المُتأخّرة، وفيها بدأ نضج الموقف لديه بعد استقرار رأيه بخصوص مسألة النسخ، وبداية التفكير في علاقة القرآن الكريم بالسُّنّة المُطهّرة، وموقعها (أي السُّنّة) من التشريع. صحيحٌ أنّه اختار في بدايات تأسيس منهجيته، وفي سياق تبلورها (ما بين عام ١٩٧٣م وعام ٢٠٠٥م) قراءة الأحاديث في ضوء السِّياقات التاريخية، وما أملاه الزمان والمكان، وما فرضته موازين القوى، ومُتطلّبات تدبير السياسة الداخلية والخارجية. غير أنّه 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

المُنطَلَقات المنهجية التي ينبغي أن تُؤطرَّ عقل المسلم في التعامل مع هذه القضية، مُقدِّماً مبادئ العقيدة والرؤية الاستخلافية (مبادئ التكريم والتسخير والمسؤولية).^(١)

وتحضرنا في هذا المقام مقالته الخاصة بنقد المتن التي كتبها عام ٢٠٠٥م؛ إذ مثَّلت تحوُّلاً عميقاً في منهجية تفكيره؛ فرأى أن منهج التعامل مع السُّنة النبوية يفترض جعل القرآن الكريم ضابطاً ومعيّراً لنقد الحديث،^(٢) 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 ومُسند الإمام أحمد، وأثارت التباسات حيال موقف الإسلام من بعض أشكال الشعوذة.^(٣)

والحقيقة أن تفسير التحوُّل الذي حصل في المنهجية لجهة مساءلة الحديث الصحيح بمعيار العقل أو مقاصد الإسلام أو بمعيار الفطرة السليمة أو بمعيار السُّنن الكونية؛ يُمكن أن يُلتَمَس في تأثير الإسهامات التي أنتجها محمد الغزالي لا سيَّما في كتابه "السُّنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث"، ويوسف القرضاوي^(٤) ضمن قضية منهج التعامل مع المصادر الشرعية التي اشتغل بها المعهد، ويُمكن أيضاً التماسها في تأثيرات كتابات رفيقه في تأسيس المعهد وإدارته طه جابر

(١) انظر تفصيل موقفه من هذه القضية في:

- أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ٩٩-١٠٥.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. "حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث النبوي"، إسلامية المعرفة، مجلد ١٠، عدد ٣٩، ٢٠٠٥م، ص ٢٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

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

- القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع السُّنة النبوية: معالم وضوابط؟، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٨، ١٩٩٦م، ص ٤٥.

العلواني، سواء ما تعلق بالموقف من النسخ^(١) أو بالموقف من ردّ الأحاديث النبوية، وفي إضافة أبعاد جديدة في ردّ المتن، مثل ردّ الحديث بأحكام العقل.

والحاصل أنّ تحولات المنهج يسوّغها تطوّر فكر الرجل، وتدرّج عملية تعمّق معارفه في علوم الشريعة، وعلاقة الموضوع الإشكالي بفروع المعرفة الاجتماعية التي أتقنها، وخصوصية الموضوع الذي تعرّض له، وتغيّر الزمان والمكان، ونوع الإفادات التي حصّلها نتيجة التفاعل مع إنتاجات عدد من العلماء الذين نشرت كتبهم في المعهد.

خاتمة:

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ اختبار فرضية وجود تحولات، ثمّ التنقيب عن طبيعتها ومضمونها ومحطّاتها، لم يكن مجرد فسحة فكرية في كتابات أبو سليمان، وإنّما كان أشبه ما يكون بعمل تاريخي لا يُسلّم فيه المؤرّخ بأيّة سرديّة حتّى يُخضعها لمنهج نقدي يعتمد البحث الكرونولوجي سبيلاً لضبط زمنية التأليف، وضبط السّياق الذي اندرجت فيه، بما يتطلّب ذلك من أعمال المقابلة والمقارنة بين الكُتب والمقالات المنشورة والأوراق التي شارك بها في بعض المؤتمرات، وارتأى أنّ يؤجّل نشرها أو حالت التزاماته الإدارية ومواقعه في التسيير دون ذلك أو كان للمؤسسة رأي في تأجيل نشرها.

وقد تطلّب اختبار فرضية البحث القيام بعمل استقرائي تركيبى اجتهادي لا يُقدّم الصورة الكاملة لجميع إنتاجات أبو سليمان، ولكنّه يزعم تقديم أغلبها في سياق زمني مضبوط، يختلف عن السّياق الذي وردت فيه الكُتب.

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

(١) العلواني، طه جابر. نحو موقف قرآني من النسخ، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٧م، ص٦٤.

وكان كل هدف المحور الأوّل القيام بهذا الجُهد؛ أيّ تقديم المادة الفكرية مُرتبة في الزمان ترتيباً صحيحاً، حتّى يتمكّن 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 مجرّد 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 حجر الزاوية في المشروع الفردي للرجل ومشروع المؤسسة التي ينتمي إليها، فعمل البحث على تجميع مختلف السرديات التي تكشف النقاب عن حفریات هذا المشروع، مع التركيز على ما يرتبط بموضوع البحث؛ أيّ دور أبو سليمان وإسهامه فيه، والدراسة والتحليل والنقد لمختلف السرديات المُخالفة لسرديته وسردية المؤسّسين لهذا المشروع.

والمواقع أن معيار الحُكم على أيّ بحث يتوقّف على علاقته بسؤاله البحثي وتثبيتته لفرضيته أو توليده فرضية أُخرى يُمكن تسويق أهميتها في البحث ومساواتها للفرضية الساقطة. ولمّا كانت فرضية البحث الأوّل هي تثبيت حصول تحوّل في المشروع الإصلاحي لأبو سليمان فقد انتهت البحث ليس فقط إلى تثبيت فرضيته من حيث العموم (أيّ تطوّر الاهتمامات 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:

١- تأكيد دور العلوم الاجتماعية في تطوير فكر أبو سليمان ومنهجيته. وإذا كانت بعض السرديات تُقدّر دور العلوم الاقتصادية ثمّ العلوم السياسية في تطوير هذا المشروع، بالإحالة على اختصاصه الأكاديمي الأوّل والثاني، فإنّ تتبّع أدبيات أبو سليمان تُثبت أنّ تخصّص العلوم السياسية كان أكثر فاعليّة وأثراً في أدبياته. وإذا كان من المُمكن افتراض تأثير علوم التربية في

أدبياته، فإنَّ هذا التأثير لم يكن بحجم تأثير العلوم السياسية، هذا إنَّ 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 تعمُّقه في مفهوم "التوحيد" ودلالاته الفكرية.

٢- إنَّ جرأة أبو سليمان في نقد المنهجية الأصولية، مع عدم حدوث مُكنة مُتعمِّقة في علوم الشريعة، لا سيَّما في الفقه والحديث، تطرح سؤالاً عن جِدِّية هذا النقد ومشروعيته. والواقع أنَّ المنهج الذي اختاره أبو سليمان في النقد يحتاج اليوم إلى أن يُدرَس من زاوية مُفتحة؛ فأبو سليمان لا يقرأ أدلَّة الأصول بعقلية الأصولي، ولا حتَّى الفقيه، وإنَّما يقرأها بعقلية المؤرِّخ الذي يدرس تاريخية تشكُّل الدليل، وسبب اللجوء إليه، والظروف التي جعلته في مرحلة من المراحل يؤدِّي وظيفته، والشروط الجديدة التي حكمت على هذه الفاعلية بالمحدودية وعدم القدرة على الاستجابة للتحديات.

والحقيقة أنَّ الخلفية المنهجية التي اكتسبها أبو سليمان من دراسته للعلوم السياسية جعلت كتاباته في العلاقات الدولية، وتأملاته في حدِّ الرِّدَّة، ونظام العقوبات، بل تأملاته في مجال التربية (الرهان على الطفولة من مدخل التمييز بين ثقافة الأصحاب وثقافة الأعراب)؛ تُؤكِّد كلها فرضية الأثر الكبير الذي أحدثته المنهجية العلمية التي تلقَّاهَا في حقل العلوم السياسية. ومن ثمَّ، فإذا كان بعض الباحثين مهتمين أكثر بالبحث عن الحجَّة لدفع كتابات أبو سليمان، ورُبَّما يجدونها في عدم المُكنة الكبيرة في علوم الشريعة، وعدم الانضباط إلى المنهجية الأصولية أو الفقهية، فإنَّ النظر العميق في كتابات أبو سليمان يقتضي وضع منهجيته المُتأثِّرة بالمعرفة العلمية المُكتسبة من حقل العلوم السياسية في مشرحة التحليل، وتقويم أثرها وفعاليتها وقدرتها على حلِّ المشكلات.

٣- إنَّ رؤية أبو سليمان للقرآن الكريم، وموقعه في المشروع الإصلاحي، وفي بناء الرؤية الاجتهادية، وقناعته بهذا الشأن ممَّا لا يتردَّد (أبو سليمان) في الكشف عنه والبرهنة عليه؛ كلُّ ذلك يتطلَّب منا أن نبحث فيه بحثاً عميقاً، وأن نقرنه بما ذهب إليه بعض مؤسَّسي المعهد، وأن نبحث عن إجابة للسؤال المطروح: هل مال أبو سليمان إلى ما يُسمَّون اليوم بالقرآنيين الذين

نظروا إلى مقاصد القرآن وقيمه العليا بوصفها هي المُعتَبَر، ورأوا أنَّ العقل المسلم لا يُمكنه أن يستمرَّ في الدوران في حلقة مُفرَّغة اسمها تأويل الأحاديث التي لا تنسجم مع مُحكَّم القرآن الكريم أو مع أحكام العقول، لمُجرَّد أنَّ رسالة الشافعي حسمت في موقع السُّنَّة من الكتاب. ولذلك، ربَّما يكون من المُهمِّ اليوم دراسة رأي أبو سليمان بهذا الشأن، لا سيَّما أنَّه لم يُقرِّر قاعدة عامة بهذا الخصوص، وإنَّما أقرَّ للسُّنَّة دورها، ورأى أنَّ الأنسب لها أن تكون مُبيَّنة لمقاصد القرآن الكريم وقيمه العليا، ومُجسَّدة لها على أرض الواقع ضمن سياقاته وشروطه كما تجسَّدت في الصدر الأوَّل من الإسلام.

وقد يكون مناسباً فتح برنامج بحثي نقدي يضع مجهودات المعهد، وإسهامات مُؤسَّسيه ورؤاؤه في هذا المجال في دائرة التحليل والمقابلة والمقارنة، حتَّى يتمَّ الانتهاء إلى بحث المآل الفكري والمنهجي الذي انتهى إليه هؤلاء بعدما قرَّروا في يوم ما وضع منهج التعامل مع القرآن الكريم والسُّنَّة المُطهَّرة ضمن أولويات مشروعهم.

٤- بناءً على القنوات 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 أنَّ الرهان كان من أوَّل يوم على إصلاح الفكر، وأنَّ التقدير سار وفقاً لما جاء في وثائق المعهد وأدبياته من أنَّ إصلاح الفكر والمنهج سيؤدِّي -بالضرورة- إلى إصلاح العقليات وإصلاح منظومة التعليم، وأنَّ ذلك سيُفضي إلى "أسلمة" المعرفة وبرامج التعليم ومناهجه، بما يساعد على بناء عقلية إسلامية غير مُستَلَبة، ولديها القدرة على التحاور مع النماذج الأخرى، واكتساب جميع المهارات التي تُعينها على فكِّ الارتباط بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية وإحالاتها الفلسفية كما ارتسمت في الرؤية الغربية.

إذن، فهذه هي المُسلِّمات غداة تأسيس المعهد، لكنَّ قناعات أبو سليمان في محطة مراجعة كُبرى تقول شيئاً آخر، هو أنَّ الأجيال التي نشأت على ثقافة العبودية أو ثقافة السلبية وعجز المبادرة لا يُمكنها أن تُغيِّر عقلياتها ونفسياتها؛ أي لا يُمكنها 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 عبرة من تغيير الأجيال الحالية عقليتها ومنهجية تفكيرها، بل لا عبرة أصلاً من وضعها في مشروع الإصلاح الحقيقي، وأنّ الرهان ينبغي أن يكون على أبنائها؟

من أزمة العقل المسلم إلى أزمة التربية والوجدان والرؤية الحضارية قراءة في الأبعاد الفكرية لمشروع الإصلاح لدى عبد الحميد أبو سليمان

بدران بن لحسن^(١)

مقدمة:

عبد الحميد أبو سليمان مُفكّر إسلامي من الرعيل الأوّل، وأحد الذين انتبهوا إلى محورية التجديد الفكري والبناء المعرفي والمنهجي في التنمية والنهوض منذ ستينات القرن العشرين الميلادي، ومشروعه الإصلاحي راعى الأبعاد المتعدّدة المتعلّقة بكلّ من: الفكر والمنهجية، والإرادة والوجدان، ومراجعة الرؤية الكونية التي ينطلق منها الإصلاح. وريادته لا تقف عند الإنتاج الفكري والسعي للإصلاح المنهجي والمعرفي فحسب، بل رافقتها أنشطة وأعمال ميدانية؛ فقد خاض تجربة إصلاح الفكر والمعرفة والمناهج في مستويات مُتعدّدة، ومؤسسات مُتنوّعة؛ منها الأكاديمية، ومنها البحثية، ومنها التربوية.

وكذلك كانت له بصمات ورؤى عميقة في حركة إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر، وتطوير منهجيات التعامل مع الفكر والثقافة الإسلامية.^(٢) والملاحظ أنّ "شمولية الفكر وحضارته"^(٣) جعلت كتابات هذا المُفكّر وجهوده الميدانية تُشكّل خريطة أفكاره التي قدّمها على مدار نصف قرن أو أكثر، وتكشف "مؤلّفاتة عبر تراكمها الزمني عن تدشين في مجال نظرية

(١) دكتوراه في دراسات الحضارة والفلسفة من جامعة بوترا في ماليزيا، عمل أستاذاً جامعياً وباحثاً في ماليزيا والجزائر والسعودية، ويعمل باحثاً في مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة قطر، مهتم بقضايا النهضة الحضارية وفكر مالك بن نبي وابن خلدون. البريد الإلكتروني: bbenlahcene@qu.edu.qa.

(٢) هيئة التحرير. "كلمة التحرير: عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القِيم"، مجلّة الفكر الإسلامي المعاصر، مجلد ٢٧، عدد ١٠٢، خريف ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م، ص ٥.

(٣) مصطفى، نادية محمود. "مقدمة"، في:

- مصطفى، نادية محمود (محرّر). قراءة في فكر أعلام الأئمة في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، فرجينيا: مركز الإسلام في العالم المعاصر بجامعة شناندوا، ولاية فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط ١، ٢٠٢١م، ص ١٣.

العلاقات الدولية، وفي مجال الاقتصاد في الإسلام؛ أي في مجالين من مجالات القوّة الصلدة، ثمّ انتقالاً إلى المجال الإصلاحي المجتمعي الشامل، في جذور وأعصاب مجتمعات الأُمّة؛ أي في مجالات التعليم والتربية والمرأة والثقافة، وكذلك في مجالات العنف والاستبداد والفساد، وذلك انطلاقاً من مجال تأسيس كاشف وجامع بين جانب القوّة الصلدة للنُظْم وجانب أعصاب الأُمّة، ألا وهو مجال أزمة العقل المسلم والجذور الثقافية والتربوية لانهار الحضارة الإسلامية ومنهجية الفكر الإسلامي.^(١)

وتتخذ هذه الورقة البحثية موضوعاً لها الأبعاد الفكرية لمشروع الإصلاح لدى عبد الحميد أبو سليمان، وتُقدّم قراءة لهذا المشروع، ودراسة لأبعاده الفكرية المنهجية المُتعلّقة بالعقل المسلم، وأبعاده التربوية المُتعلّقة بالإرادة والوجدان، وأبعاده المعرفية من خلال الرؤية الكونية القرآنية الحضارية.

ولذلك فهي تهدف إلى تحليل بعض كُتُب عبد الحميد أبو سليمان التي تُعدُّ معالم أساسية في مشروعه الإصلاحي، ومُتملّ كُتُباً محوريةً عاجلت الأبعاد الأساسية للإصلاح؛ فقد انشغل أبو سليمان منذ بداية مشواره الفكري بتشخيص الأزمة الفكرية المنهجية للأُمّة، وذلك في كتابه: "أزمة العقل المسلم"، و"فضية المنهجية في الفكر الإسلامي"، وما تبعها من كُتُب. ثمّ عمّق تلك الرؤية بعد تجربة خاضها في العمل الفكري والجامعي والتربوي، وأعطى حينها أولوية أيضاً لبُعد آخر، هو البُعد التربوي الوجداني، في كتابه "أزمة الإرادة والوجدان المسلم"، وكُتبه المُتعلّقة بتربية الطفل، ليختتمها بالتركيز على أهمية الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، في كتابه "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني" بوصفها مُنطلقاً مُهمّاً للإصلاح.

وقد اعتمدنا في هذه الورقة على تحليل محتوى كُتبه المشار إليها، والكُتُب الأخرى التي ترتبط بها، إضافةً إلى ما كُتِب عن هذا المُفكّر في الموضوع. وتكمن أهمية تناول هذه الأبعاد الثلاثة، التي تقوم على هذه الكُتُب الثلاثة محورية كما سيتبيّن خلال التحليل، في أنّ كتاب "أزمة العقل المسلم" يُمثّل أطروحة لتشخيص الأزمة الفكرية، وأنّ كتاب "الرؤية الحضارية" هو

(١) المرجع السابق، ص ١٣.

تعميق للفكرة التي طرحها أبو سليمان في كتاب "أزمة العقل المسلم"، ويبيّن فيها عدم وضوح الرؤية في جهود الإصلاح، في حين مثّل كتابه "أزمة التربية والوجدان" توجّهاً تربوياً عمل على تعميق تشخيص الأزمة وبناء الرؤية، لتأتي العملية التربوية، فتبني الإرادة، وتُرمّم الوجدان؛ حتّى يتمّ تفعيل الرؤية والقيّم بصورة عملية.

إنّ هذه الكُتُب الثلاثة، وما يدور حولها من أعمال فكرية وأنشطة وخبرات ومسؤوليات تولاها أبو سليمان، جعلتنا نركّز على تتبّع الأبعاد الثلاثة في مشروع، وعلى استجابته بحسب تطوّرات مشروع الإصلاح وحاجاته النظرية والعملية؛ لاكتشاف مدى أهمية خبرته الفكرية والعلمية والأكاديمية والميدانية في تطوير مقاربه لأزمة الأمة، والكشف عن الأبعاد المختلفة للأزمة من خلال أعماله الفكرية؛^(١) البُعد الفكري المنهجي، والبُعد التربوي الوجداني، والبُعد الفلسفي القرآني. وهذا بدوره قدّم لنا رؤية واضحة عن جهود أبو سليمان في تأسيس رؤية شاملة للأزمة، وتوصيف حلول تكاملية ناجعة لعلاج وضع أمتنا الحضاري.

أولاً: أزمة العقل المسلم أزمة فكرية منهجية

يعدُّ كتاب "أزمة العقل المسلم" تيممة الدهر، إذا صحَّ التعبير، فهو كتاب حافل بالأفكار، والسعي لفهم جوهر أزمة الحضارة الإسلامية، ورسم المعالم الكبرى للإصلاح. ونحن لا نقصد حقيقةً أنّ الكتاب الوحيد في هذا المجال، ولكنّ الأفكار التي جاءت فيه مُجمّلةً نجدّها مُفصّلةً في معظم أعمال أبو سليمان الأخرى وأنشطته العملية.

ففي هذا الكتاب تركيزٌ على تشخيص الأزمة الفكرية التي تعانيها الأمة؛ إذ قال أبو سليمان: "لقد بدا لنا من خلال التأمل الطويل في الأمر، وتقليب وجوه النظر، ومراجعة التجارب السابقة التي بذلتها الأمة للخروج من أزمتها، وتقويم التجارب تقويماً دقيقاً أميناً موضوعياً، أنّ النقطة الصحيحة في عملية التغيير يجب أن تبدأ بالفكر؛ ذلك لأنّ الفكر هو المُقدّمة الطبيعية لكل عمل ينبع منه، صحيحاً كان أم خاطئاً."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٧.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م، ص ٩.

إنَّ كتاب "أزمة العقل المسلم" يُمثِّل أطروحة التشخيص، ويرسم المعالم الكبرى للانطلاق، وقد ذكر أبو سليمان في مُقدِّمته أنَّ أفكار الكتاب كانت تتشكَّل عنده وهو على مقاعد الدراسة طالباً، ولَمَّا تفرَّغ للعمل مديراً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في أمريكا عام ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م بدأ يُقدِّمها في صيغة محاضرات وبحوث، ويُضِعُّها للنقد والتمحيص والاختبار؛ ما حوَّل هذه الأفكار من فرضيات إلى قناعات. وفي ذلك يقول: "حاضرت خلالها في قضايا الكتاب في عدد من البلدان، وعلى منابر كثيرة، كُلُّها أكَّدت لي صحَّة فرضيات القضية المطروحة في الكتاب وأهميتها." (١) وليس ذلك فحسب، بل إنَّ كثيراً ممَّن تعاونوا مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بدأوا بتناول جوانب هذه القضية وتعميقها، لِيُنشَر الكتاب عام ١٩٩١م. (٢)

فالصيغة التي قدَّم بها أبو سليمان كتابه للقارئ تقول بشكل صريح إنَّه "كتاب من نوع خاص، ليس جَمْعاً أو تأليفاً، ولكنَّه دراسة ونظر وتحليل، شغلت قضيته القلب والنفس على مدى رحلة العمر. قضية هذا الكتاب هي قضية الأُمَّة، بل هي (الأُمَّة). فتح الصغير عقله وقلبه على آلامها ومعاناتها، وتوجَّعت كُتَّابها وشعرائها منذ أن عرفت عيناه كيف تقرأ الكلمة، وعرف فمه كيف ينطق الحرف، وعرف قلبه كيف يعي المعنى." (٣)

ولذلك يُمكن اعتبار الكتاب حجر الزاوية في انشغال أبو سليمان بأزمة التخلف في أُمَّتنا، وسعيه لتشخيصها وإيجاد حلول لها. غير أنَّ قارئ كتاباته الأخرى يستشفُّ منها أيضاً الهاجس المعرفي والهَمَّ الفكري الذي ظلَّ يُؤرِّقه، ويُلهمه، ويدفعه إلى الحركة، وهو ما يكاد ينتظم معظم كتاباته وبحوثه العلمية، وتُمثِّل قضية "واقع تخلف الأُمَّة وسبب النهوض بها" محور هذا الهَمِّ والاهتمام. (٤)

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣.

(٤) العوض، محمد بابكر. "رؤية العالم في فكر عبد الحميد أبو سليمان: قراءة في التوجُّهات الفكرية الجديدة لمدرسة إسلامية المعرفة"، مجلَّة الجزيرة - تفكير، مجلد ٩، عدد ١، عدد ٢٠٠٨، ص ١.

ومَّا يُؤكِّد ما سبق قوله أَنَّهُ في واحد من أواخر كُتُبِهِ، وهو كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وسُبلُ إعادتها"، يقول: "لم يأت هذا الكتاب عفو الخاطر، وإنَّما جاء نتيجة قدر كبير من البحث والتجربة، وهو -إلى جانب كتاب "أزمة العقل المسلم" - محاولة لفهم الأسباب التي حالت حتَّى اليوم دون نجاح مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي، وإحداث التغيير المطلوب في الأُمَّة." (١)

وإذا نظرنا إلى كتاب "إسلامية المعرفة" (٢) الذي يُعدُّ الوثيقة التأسيسية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، و"الدستور الحضاري لمشروع إسلامية المعرفة"، (٣) الذي كان أبو سليمان محرراً له، فإننا نجده يسلك الطريق نفسه في تشخيص أزمة الأُمَّة والحضارة الإسلامية، ويُعدُّ هذه الأزمة قضية فكرية منهجية. ونحن لا ندعي أن هذه الوثيقة تُمثِّل أفكار أبو سليمان وحده؛ لأنَّ الحُطَّة في صيغتها الأوَّلية وضعها الفاروقي رحمة الله عليه، (٤) ولكن لا شكَّ أنَّها أفكار تقاسمها مؤسسو المعهد، بدليل أن المعهد اليوم قد أوَّلَى مسائل الفكر والمنهجية والنظام المعرفي ومنظومة التفكير الإسلامية عناية كبيرة. غير أنَّ تحرير أبو سليمان لهذه الوثيقة التأسيسية يُمكن تأويله بأنَّ أعضاء المعهد قد رأوا أنَّ أبو سليمان هو الأجدر بتحريرها؛ لاهتمامه الشخصي بمسألة أزمة الفكر والعقل التي صاغها في كتابه "أزمة العقل المسلم"، ولما عُرف عنه من انشغال بها واشتغال عليها.

ويضاف إلى ذلك أنَّ المعهد نفسه لم ينشغل بالقضايا التنظيمية والحركية اليومية، وعدَّها مظاهر الأزمة لا الأسباب، وتوجَّه إلى "القضايا الفكرية والثقافية والنفسية والحضارية، وإذا

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، عمَّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٦م، ص ١٣.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. إسلامية المعرفة، سلسلة المنهجية الإسلامية (١)، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦م.

(٣) فينو، دعاء. "كتاب الدكتور طه جابر العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي"، مجلَّة إسلامية المعرفة، مجلد ١٢، عدد ٤٨، ربيع ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٧م، ص ١٦٧-١٨٥.

(٤) المرجع السابق.

صَلَّحت هذه فسوف تُصلح الأُمَّة أوضاعها، وتُنظَّم أمورُها بشكل مناسب." (١) وهذا الذي ذكرنا يرفده كتاب "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي" الذي توجَّه إلى الناحية المفاهيمية بعد تقييم المنهجية التراثية ونقدها، ووضع المُنطلقات الكبرى للمنهجية الإسلامية؛ لكي يستعيد الفكر الإسلامي أصالته وفاعليته. (٢)

وهذا الانشغال بقضية الفكر من أبو سليمان جعله يولي الأُزمة الفكرية أهمية؛ تشخيصاً لجذور الأُزمة، وتوصيفاً للعلاج الفكري اللازم، وممارسةً ميدانيةً لتحقيق ذلك. ومن ثمَّ، فإنَّ المَلَمَح الأساس الذي يقوم عليه عمله هو الجمع بين التفكير في الأُزمة والعمل على تقديم حلول نظرية وعملية لها؛ فشمولية فكره وحضارته جعلت كتاباته وجهوده الميدانية تُشكِّل خريطة أفكاره التي قدَّماها على مدار نصف قرن أو أكثر، وتكشف عن انشغاله بالجوانب الفكرية والثقافية والتربوية والتعليمية. (٣)

١- تشخيص الأُزمة الفكرية:

إنَّ الناظر في كتاب "أزمة العقل المسلم" خاصة يجد أنَّ أبو سليمان قد شَخَّص الأُزمة وجذورها التاريخية المُتعدِّدة التي أدَّت إلى حدوث خلل في النظام الفكري؛ ما أدخل العقل المسلم في أُزمةٍ أفقدته أصالته وفاعليته، فدخل على إثرها في مرحلة الجمود والاضطراب والهامشية. وكذلك سعى أبو سليمان في كتابه هذا إلى البحث عن سُبُل إعادة الأصالة الإسلامية للعقل المسلم وتفعيل أدائه.

ففي منظور أبو سليمان، فإنَّ أُزمة الأُمَّة هي أُزمة فكرية منهجية، وإنَّ معالجتها تتطلَّب تشخيص "أزمة العقل المسلم" فكرياً، ومنح المعرفة والمنهج الأولوية. ولهذا، فإنَّ قضية المنهجية

(١) خلافة، عبدلوي. "عبد الحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في حوار مع "التجديد": الإصلاح قضية بنائية وحضارية تأخذ مداها بتوفير شروطها"، التجديد، ١٨ / ١٠ / ٢٠٠٥م. تاريخ الوصول ٤ / ١٠ / ٢٠٢٢م.

الرابط الإلكتروني: <https://www.maghress.com/attajdid/20274>

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ص ٥-٦، ١٣-١٨، ١٩ وما بعدها.

(٣) مصطفى، قراءة في فكر أعلام الأُمَّة في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ١٣.

في الفكر الإسلامي هي قضية مركزية تُحتم علينا أن نتناولها بالنقد واقتراح الحلول. وقد نظر أبو سليمان أولاً إلى أزمة الأمة وأزمة جهود الإصلاح من زاوية قصور العقل المسلم اليوم، وعجز قواعده المعرفية ومحدوديتها في التفكير، والحاجة إلى مراجعة المفاهيم السائدة (إعادة صياغة مفردات الرؤية الكونية الحاكمة)، ونقد المنهجية التقليدية، وتحديد مفهوم الفقه، وإعادة رسم العلاقة بين الوحي والعقل، وبين الفكر والعمل، وإنهاء الازدواجية الثقافية والدينية.

إنَّ أولوية الفكر على الميادين الأخرى تنبع من فكرة أن أصل البداية في مثل هذا الأمر هو الفكر القادر الصحيح؛ لأنَّ وجود الفكر الصحيح الذي يتكامل مع الرؤية العقيدية الروحية الأخلاقية الصحيحة من دون تعارض أو تناقض أو اضطراب يُسهِم في حلِّ مشكلات الأمة؛ "فكل حضارة أو إصلاح في التاريخ لا يقوم إلا على عقيدة ورؤية حضارية فعالة تستند إلى عقل وفكر حيٍّ نَبْرٍ ومنهج مُتوازنٍ سديد." (١)

إنَّ مراجعة التجارب العديدة التي مرَّت بها الأمة أفضت بمُفكِّرنا إلى القول بأنَّ أزمة الفكر هي جوهر الأزمة، وأنَّه من دون إصلاح الفكر ومناهجه فلا خروج من الأزمة، "ومعنى ذلك أنَّ الفكر الصحيح هو الذي يوجد النهضة الصحيحة، وهو الذي يأخذ بيد الأمة للخروج من أزمتها الخانقة." (٢)

وقد رجع أبو سليمان إلى التاريخ والجذور التاريخية للأزمة، بتتبُّع التجربة التاريخية للأمة منذ فجر تاريخها؛ لمعرفة بدايات الحُلِّ، ثمَّ تجلِّياته في الفكر الإسلامي اليوم، استناداً إلى أنَّ الفكر والنظام الفكري هو ما يُوجِّه الوعي، ويُحدِّد التوجُّهات، ويشحذ الإرادة، ويستثمر في الوجدان الإنساني لتحقيق المشروع الحضاري.

(١) منتصر، رضوى. "تلخيص أزمة العقل المسلم"، في:

- مصطفى، قراءة في فكر أعلام الأمة في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٩.

أ- التحوُّل المُبَكِّر في القاعدة السياسية والفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية:

رجوعاً إلى التاريخ، رأى أبو سليمان في "تغيُّر قاعدة القيادة السياسية" في المجتمع الإسلامي المُبَكِّر بعد الخلافة الراشدة مفصلاً مُهِمّاً في التحوُّل الذي طرأ على المجتمع، وأدّى -فيما بعد- إلى إشكالات في الفكر والمجتمع والسياسة. وهذا الرجوع للتاريخ بالرغم من أهميته، فإنه يُمثِّل مهمة صعبة وضرورية في الوقت نفسه؛ نظراً إلى ارتباط أزمنا الحالية بامتدادات تاريخية، وسعة أمتنا، وتعدُّ شعوبها وأجيالها، وحاجة تشخيص الأزمة إلى استكشاف السُّنن الناطمة لحركة الاجتماع، وتحقيق فهم لواقعنا.

وقد استشعر أبو سليمان ذلك، فنبه القارئ لما قد يعترضه في الكتاب؛ إذ لا تُعدُّ قراءة "هذا الكتاب -رغم حجمه المتواضع- قراءة مُيسِّرة سهلة؛ لأنَّ الموضوع مُعقَّد الجوانب مترامي الأطراف، يمتدُّ عبر الشعوب والأجيال والقرون، على امتداد التاريخ وسعة الأُمَّة، وتحتاج متابعة سطره إلى زادٍ من معرفة التاريخ، وتلمُّسٍ للطبائع وسُنن الله في الأمم والحضارات، ليصحَّ الفهم فيما يعرض إليه الكاتب من إشارات وقضايا واستنتاجات." (١)

ولهذا، فإنَّ جذور الأزمة التاريخية للأُمَّة تكمن في تغيُّر قاعدة القيادة السياسية، التي ارتكزت عليها القيادة الإسلامية في عهد النبي ﷺ والخلافة الراشدة. فبعد أن كان الصحابة -رضوان الله عليهم- يُمثِّلون قاعدة الاجتماع السياسي، بما يتضمَّن ذلك من توجيه وعلم وتربية ونضج، تحوَّلت القاعدة السياسية، وأصبحت ترتكز على رجال القبيلة، والأعراب، والراغبين في الغنائم، ممَّن لم يخضعوا للنموذج الفكري والتربوي الذي نشأ عليه الصحابة رضوان الله عليهم.

وهذا التحوُّل في القاعدة السياسية أدَّى إلى الانفصال بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية التي تستند إليها الخلافة، ولم تعد القيَم والغايات والمقاصد والمعايير النبوية الخالصة تُمثِّل تلك القيَم والغايات التي يستند إليها الجيش الجديد والقاعدة السياسية الجديدة، وكان ذلك أساساً لما نجم بعد ذلك من عوامل الضعف والتدهور والتمزُّق، وتراجع الطاقة الهائلة التي فجَّرها

(١) المرجع السابق، ص ٥١.

الإسلام في النفوس والأمم؛ فأزمة الأمة ليست في عقيدة الإسلام أو قيمه أو مقاصده وأهدافه، وإنما هي أزمة فكر، وأزمة منهج في التعامل مع الدين، وأزمة وسيلة في تحقيق غايات الإسلام ومقاصده.

إنَّ تحوُّل القاعدة السياسية للخلافة يبدو في ظاهره أمراً سياسياً، لكنَّ أبو سليمان نظر إليه على أساس أنه مؤسَّر لتحوُّلات في الفكر والوعي وبنية التفكير؛ ما أدَّى إلى إنتاج قاعدة اجتماعية تقوم عليها السياسة غير تلك التي كانت في الخلافة الراشدة. ولهذا، فإنَّ تغيُّر القاعدة السياسية يُمثَّل تشوهاً أصاب العقل المسلم؛ إذ قال أبو سليمان: "فلا شكَّ أنَّ سقوط الخلافة الراشدة هو المؤسَّر، حيث كان الصراع ما بين المفاهيم البدائية والقَبليَّة وبين المفاهيم العالمية الإنسانيَّة للإسلام، وأدَّى هذا الصراع في النهاية إلى عزل مجتمع المدينة، ومن هنا بدأت تشوُّهات العقل المسلم نتيجة هذا الإبعاد عن الحياة العامة والحصر في المساجد، وبدأ العقل المسلم يفقد مُنطَقاته المبنية على التوحيد وعلى السببية والعدل، وهنا حصل تشوُّه للعقل المسلم، والمطلوب إجراء عملية جراحية إنسانية قرآنية لإعادة صحَّته."^(١)

إنَّ التحوُّل في القاعدة السياسية للخلافة في عهد مُبكر أفضى إلى القضاء على "عهد الخلافة الراشدة"، ومعها قُضي "على إمكانية تطوُّر مفاهيم العهد الراشد وقيمه ونماذج قياداته القرآنية التاريخية إلى مؤسسات راشدة تضمن استمرار تلك المفاهيم، وتلك القيم والمبادئ، وتلك الرؤية الكونية الحضارية القرآنية."^(٢) ولهذا، فإنَّ المسيرة التاريخية للأمة، وما وقع فيها من خلل، قد أدَّى إلى خلل في الفكر والسلوك والوجدان ورثته الأجيال إلى يومنا هذا.

وبسبب الفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية، فقد اشتغل رجال الفكر الإسلامي بالشؤون الخاصة وما يتعلَّق بشؤون الأفراد من عبادات ومعاملات، من دون كثير التفات إلى شؤون السياسة والحُكم ومؤسسات المجتمع وذاتيته الجماعية والعامة.^(٣) فالفصام الذي وقع

(١) خلافة، الإصلاح قضية بنائية وحضارية تأخذ مداها بتوفير شروطها، مرجع سابق.

(٢) عبد الشافي، نادية. "تلخيص الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنطَاق الأساس للإصلاح الإنساني"، في:

- مصطفى، قراءة في فكر أعلام الأمة في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص ٧٤-٧٥.

بين هاتين القيادتين في الأُمَّة خلال تاريخها المُبكر أَدَّى إلى انحسار الشَّان العامِّ وتضخُّم الشَّان الخاصِّ. ومراعاةً لهذا الشَّان الخاصِّ، نشأت علوم ومنهجيات أخذت تجتهد في الاستمداد من الوحي لتُحكِّم به الشَّان الخاصِّ والشَّان الفردي، في حين بقي الشَّان العامُّ تابعاً - في أحسن أحواله - للشَّان الخاصِّ.

وهذا رُبَّما أَدَّى إلى نشوء مخاطر معرفية ومنهجية وعملية؛ ذلك أنَّ "المنطق الفردي في التفكير طال حتَّى مناهج الاستمداد من نصوص الوحي نفسها، فلا يكاد ينظر فيها إلَّا باعتبارها تشريعاتٍ للفرد وحالاته الخاصة وأحكاماً مباشرةً في ذلك، مع إغفال كبير للتأسيس والتنظير الجماعي الاجتماعي ومقاصده والتعليل المُرافق له وما إلى ذلك."^(١)

بل إنَّ التحوُّل في القاعدة السياسية أفضى إلى الفصام بين العلماء والحكَّام؛ ما أَدَّى إلى عزلة العلماء عن إدارة الشَّان العامِّ وتوجيهه، والتركيز على تقديم رؤية فردية تتعلَّق بالشؤون الشخصية لا رؤية جماعية تتعلَّق بالشؤون العامة، فأصبح العلماء معزولين عن الشَّان العام، ومشغولين بتلقين العِلم، من دون وعي بالمتغيِّرات الاجتماعية.^(٢) وهذا بدوره أثر في رؤية المسلم تجاه العالم، وأدَّى إلى تشوُّه رؤيته لذاته والكون والحياة ووظيفته فيها.

وهذا ما جعل أبو سليمان يربط بين الجذور التاريخية والواقع المُضطرب في عصرنا الحاضر، ويرى أنَّ هذا الغَبش وهذه القيود المُكبَّلة لرؤية المسلم اليوم، لها جذورها التاريخية، وأنَّها دفعت المسلم إمَّا إلى قبول كل تاريخه وماضيه بعقده وخرافاتهِ وما تركته من بصمات على منهجه وفكره ومجتمعه ومؤسساته، وإمَّا إلى رفض كل تراثه وتاريخه وكل مُقوِّمات شخصيته وكيانه، فكانت مُحصَّلة رؤية المسلم المُعتمِة خلطاً بين الفكر والعقائد، وبين الغايات والوسائل، وبين الدين والتاريخ، وبين المبادئ والرجال، وبين القيم والأحداث، وبين المفاهيم والتقاليد، فتوزَّع العقل المسلم بين فريق يدعوه إلى أن يأخذ ذلك كله أو يدعه كله، "وما فرَّق في دعواه بين الدين والتاريخ، ولا ميَّز في طلبه بين الغاية والوسيلة، كما نادى فريق آخر بأنَّ الأمم والشعوب

(١) شبَّار، سعيد. الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٣.

(٢) هيئة التحرير، كلمة التحرير: عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القيم، مرجع سابق، ص٧.

التي أُصيبت في مواردها المادية لا بُدَّ أن تكون أزمته هي أزمة في أصل عقائدها وأديانها وقيمتها ومقومات شخصيتها ودوافع حركتها.^(١)

ومن هنا، فإنَّ الجذر الثاني للأزمة يكمن في غياب الأصالة الإسلامية؛ أي في غياب رؤية إسلامية معاصرة واضحة، تقود المسلم إلى تحقيق نهضته الحضارية من جديد، وهو ما تسبَّب في حدوث إخفاق مُتكرَّر لتجارب الإصلاح على اختلاف أنواعها ومرجعياتها.

ب- عدم وضوح الرؤية في جهود الإصلاح الحديثة:

يرى أبو سليمان أننا "إذا أمعنا النظر في تاريخ الأمة سنجد أنَّ محاولات الإصلاح قد تعدّدت، وتصدَّت لها العديد من العلماء والمُفكرِّين والقادة والسلطين، على أسس وغايات دينية وسياسية ومدنية."^(٢) وبالرغم من رجوع مُفكرِّنا في ذلك إلى تسعة قرون سابقة، إضافةً إلى جهود أبي حامد الغزالي، فإنَّ اهتمامه الآخر هو عدم وضوح الرؤية في جهود الإصلاح اليوم؛ إذ إنَّه يُمثِّل الجذر الآخر للأزمة. فأُمتنا هذه الأيام، مُمثَّلةً في قياداتها الفكرية والسياسية، أُصيبت بعدم وضوح في الرؤية الإسلامية. وبالرغم من المحاولات الحثيثة والبدائل المُتعدِّدة، سواء أكانت تاريخية أم دخيلة أجنبية، فإنَّ "الرؤية المطروحة في العصور المُتأخِّرة فيها تشوُّهات كبيرة."^(٣) وهي لا تزال غير واضحة.

وتلك الجهود التي قامت بها الأمة في الإصلاح في عصورها الحديثة إمَّا أنَّها اكتفت بحلول مستوردة من سياقات حضارية أخرى غريبة عن أُمَّتنا، وإمَّا أنَّها اكتفت بنقل حلول تاريخية أنجزتها أُمَّتنا من دون انتباه للسياقات الزمانية والمكانية والحضارية؛ ما جعل كلا الاتجاهين يغرق في المشكلات بدل إبداع حلول فاعلة لواقع أُمَّتنا.^(٤)

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٥٢، ٥٣.

(٢) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٣) لخلافة، الإصلاح قضية بنائية وحضارية تأخذ مداها بتوفير شروطها، مرجع سابق.

(٤) فينو، دعاء. "بين أزمة العقل وأزمة الوجدان: قراءة في كتابي الدكتور عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، وأزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة"، مجلَّة إسلامية المعرفة، مجلد ١٢، عدد ٤٥، ٢٠٠٦م، ص ١٢٣.

فالحلُّ المستورد ينمُّ عن رؤية اختزالية لوضع الأمة وحاجاتها الحقيقية، ويؤدِّي إلى تقمُّص حلولٍ تُفكِّك ذاتية الأمة وهويَّتها، ولا تُقدِّم لها سوى مزيد من التبعية للنموذج الحضاري الغربي. أمَّا الحلُّ الذي يلجأ إلى التراث فيُفْضي إلى نوع من الاغتراب في التاريخ، ولا يراعي الحركة المُستمرَّة للتاريخ، ولا تغيُّر الزمان وتبدُّلاته وما يقتضيه ذلك من تطوُّر الفكر وتغيُّر الحلول وتحيينها، وليس استيرادها مُعلَّبة من التاريخ؛ ما جعل المُستندين إلى التراث يفشلون في تحقيق نقلة نوعية لأمتنا.^(١) إذن، فالحلُّ المستورد يؤدِّي إلى التبعية وفقدان الذات، والحلُّ التقليدي الذي يعتمد على التاريخ ويتجاهل الواقع وتغيُّراته يؤدِّي إلى الجمود.

وهذا الفشل من كلا الاتجاهين يجعلنا ننظر إلى جوهر الفشل، فنجدته يتعلَّق بالرؤية التي يحملها كل فريق، وهو ما يقودنا إلى إدراك أهمية الرؤية ومركزيتها في جهود الإصلاح؛ أي إنَّ الأمر يتعلَّق بالفهم والوعي والفكر أكثر من تعلُّقه بالجهْد العملي والتضحيات الجسام التي قدَّمتها الأمة. ومن ثمَّ إذا اضطربت الرؤية، فإنَّ المنهج يصاب بالخلل، ويفقد الإنسان فعَّاليته وفاعلية الحلول التي يُقدِّمها.^(٢)

ولهذا رأى أبو سليمان ورؤاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي أسبقية الفكرة والرؤية على الدخول في أيِّ عملٍ آخر. "بالنسبة للمعهد مهمته الفكرة والرؤية والكلمة، فمتى تُستجمَع الطاقة الكاملة لتتحوَّل إلى أفعال في واقع الأمة؟ ونحن نحاول الوصول إلى صنَّاع عقول الأمة من خلال الجامعات والمؤتمرات والمطبوعات، وفتح الحوار وطرح القضايا أمامهم للتفكير فيها، وهذا لا بُدَّ له من وقت لأنَّ تصبح من ثوابت عقل المسلم، ومن اهتماماته، ومن تطلُّعاته للفعل. قبل ذلك لن يحدث التغيير... فالحلُّ هو تطوير رؤيتك وإشكالاتك ومعرفة علاجها من خلال صنَّاع العقول؛ المُدرِّس في طريقة أدائه، والمُربِّي في طريقة تربيته، والمُفكِّر في كتابته، ورجل الدعوة في دعوته (أي لعامة الأمة)، ليتحوَّل إلى فعل، وليس قبل ذلك. والمطلوب أن يشعر كلُّ مُثقف أن هذه الإشكالية هي مشكلته، عليه أن يُفكِّر فيها، ويُغيِّرها إلى تيار في الأمة."^(٣)

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٣٩-٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٣) خلافة، عبد الحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في حوار مع "التجديد": الإصلاح قضية بنائية وحضارية تأخذ مداها بتوفير شروطها، مرجع سابق.

٢- آليات إخراج العقل المسلم من أزمته:

إنَّ إخراج العقل المسلم من أزمته الفكرية المنهجية، التي أثَّرت في رؤيته للعالم، وفي سلوكه ووجدانه، مثلما أثَّرت في واقعه وأفقدته أصالته وفَعَالِيَتَهُ؛ يتطلَّب النظر والعمل على تقديم حلول لهذه الأزمة. ومن ثمَّ، فإنَّ أبو سليمان وَمَنْ مَعَهُ سَعَوْا إِلَى إِيجَادِ آيَاتٍ تَعْمَلُ عَلَى إِخْرَاجِ الْمُسْلِمِ مِنْ أَزْمَتِهِ، وَتَوَجَّهُوا فِي ذَلِكَ إِلَى النُّخْبَةِ الَّتِي وَحَدَاهَا تَقْوِدُ التَّغْيِيرَ فِي آيَةِ أُمَّةٍ مِنَ الْأُمَمِ.

أ- استعادة الأصالة الإسلامية (الحلُّ الإسلامي المعاصر):

إنَّ المخرج من هذا التيه، ومن فوضى الرؤى الإصلاحية الحديثة، وتجاوز الاتجاه التقليدي أو الحُلَّ الأجنبي المستورد؛ يمرُّ في نظر أبو سليمان بطريق "الأصالة الإسلامية" الذي هو طريق ثالث مختلف عن الطريقتين السابقتين، وذلك لتجنُّب "المسالك المسدودة والمناهج العقيمة." (١)

وهذا الطريق يطرح الأسئلة الصعبة التي تحتاج إلى تحليل مستفيض وتمحيص طويل، مثل سؤال "كيف بدأ الضعف والتدهور؟ ومتى ولماذا بدأ؟ وكيف تفاقم وتطوَّر؟ حتَّى نستطيع فهم الداء ومعرفة نشأته وآثاره وتتابع مضاعفاته في الجسد الإسلامي والتاريخ الإسلامي. كلُّ هذه الأمور ضرورية لفهم مواصفات العلاج، ونوعية الجُهد المطلوب للإصلاح في أولوياته وخُطَّة إنجازها." (٢) ويبدو أنَّ الطريقتين السابقتين لم يراعى هذه الأسئلة، فغابت الرؤية الواضحة، واضطرب الأداء.

ولذلك، فإنَّ مُنْطَلَقَ الأصالة الإسلامية يُمَثَّلُ "الحلُّ الإسلامي المعاصر" المبني "على أساس الإسلام في الغاية والعقيدة والتصوُّرات؛ لأنَّ الأُمَّةَ المَعْنِيَةَ بالنموِّ والحركة والبناء هي أُمَّةٌ إسلامية في عقائدها، وفي قيمها، وفي تكوينها النفسي والفكري، ولا سبيل إلى تحريكها ولا إلى دفع عجلتها بتجاوز هذه الحقيقة الأساسية في فهم شخصيتها ومكان طاقاتها ودوافعها مهما اعتورتها الأمراض والتشوُّهات والمِحَن." (٣)

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٢.

إنَّ هذه الأصالة الإسلامية هي مُنطلقُ أساس، والمطلوب هو بناء وعي المسلمين على أساسها؛ لاستعادة الرؤية، والانطلاق في الإنجاز. ولهذا، فإنَّ أبو سليمان في حوارهِ مع عبدلاوي لخلافة يُصرِّح بأنَّ "المطلوب هو وعي المسلمين، وأقصد بالذات المُفكِّرين والتربويين والعلماء، بهذه الإشكالات، والنظر الناقد الجريء الذي لا يمنع بسبب المخاوف والضعوط، بحيث يُقدِّم الرؤية؛ لأنَّ الإنسان بطبيعته يبحث عمَّا هو أفضل، وهو يبحث عن حلِّ لمشكلاته ومواجهة تحدياته، وعملية استعادة الرؤية هي مهمة المُفكِّرين والتربويين."^(١)

وتأسيساً على ذلك، فقد ركَّز أبو سليمان في مشروعه الفكري على بناء وعي النُخبَة بالأصالة الإسلامية؛ لتحرير العقل المسلم من الجمود والتقليد في آنٍ معاً؛ فكان مشروع الأُسلمة والتكامل المعرفي.

ب- تقييم المُنجَز الفكري التراثي والغربي:

أثبت التاريخ أنَّ الفصام بين القيادة السياسية والقيادة العلمية له آثاره وتبعاته في الفكر الذي تمخَّض خلال مسيرة حضارتنا الإسلامية، وإذا لم نقف وقفة نقدية تجاه هذا التراث للكشف عن إنجازاته وعن الإخفاقات أو نقاط القوَّة والضعف، فإنَّ ذلك سيجعلنا نُكرِّر التجارب السابقة أو نُهاجر إلى التاريخ، متجاهلين تبدُّلات الزمان والمكان والعمران. ولهذا توجَّه أبو سليمان في "أزمة العقل" إلى "الحديث عن المنهج التقليدي للفكر الإسلامي؛ لينقده ويُقوِّمه. يتلوه حديث عن قواعد أُسس منهجية الفكر الإسلامي من حيث الإطار والمصادر والمُنطلقات الأساسية."^(٢) فتقويم المُنجَز التراثي وفق قواعد منهجية في أطره ومصادره ومُنطلقاته الأساسية هو أمرٌ مُهمٌّ جدًّا لفهم جوهر التراث الفكري، وفهم مشكلاته، وتحيينه لواقعنا؛ سعياً لتحقيق الأصالة الإسلامية اليوم.

ت- تحرير العقل المسلم معرفياً ومنهجياً (مشروع الأُسلمة والتكامل المعرفي):

إنَّ تقييم المُنجَز الفكري التراثي والغربي يُسهم في تحرير العقل المسلم معرفياً ومنهجياً من الاستلاب للتراث أو الاغتراب في المُنجَز الغربي. وعليه كان مشروع إسلامية المعرفة والتكامل

(١) خلافة، الإصلاح قضية بنائية وحضارية تأخذ مداها بتوفير شروطها، مرجع سابق.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٠.

المعرفي؛ الأسلمة بوصفها مشروعاً نقدياً بنائياً، والتكامل المعرفي بوصفه غاية لتجاوز النقائص والثنائيات المُتناقضة بين العقل والوحي، وبين التراث والغرب، وبين علوم الوحي وعلوم الطبيعة والاجتماع. وبعبارة أُخرى، فإنَّ الأسلمة ليست أكثر من مشروع يقوم على الرؤية القرآنية الكونية الحضارية التي سنعرض لها فيما بعد، أمَّا التكامل المعرفي فهو إطار منهجي يُقوِّم عملية إصلاح المنهجية الإسلامية المعاصرة، ويُحقِّق الأصالة الإسلامية.^(١)

فمشروع الأسلمة الذي جاء ليُعالج مسألة أزمة العقل المسلم، ويُخرج المسلم من التشظّي الذي يعيشه، وبناء الرؤية، لم يكن مشروعاً نقدياً فلسفياً فحسب -مع أهمية النقد الفلسفي المعرفي للمعرفة الموروثة أو المعرفة المُستمدَّة من الحضارة الحديثة والمعاصرة- بل هو أيضاً مشروع بنائي تأسيسي يستأنف الجُهد العلمي الإسلامي التراثي، ويعمل على تحيينه بناءً على ما خلص إليه مشروع نقد المعرفة المعاصرة.

ولهذا سعى القائمون على المشروع، ومن بينهم أبو سليمان، لتحقيق إصلاح في المنهجية الإسلامية، وتجاوز التشظّي والصراعات الوهمية والتشوّهات التي لحقت بالمنهجية الإسلامية نتيجة الجمود على التراث أو استيراد المُنتجَز العلمي والفكري الغربي الجاهز.^(٢)

وقد مثَّلت "إسلامية المعرفة" مشروعاً استمرَّ طوال حياة أبو سليمان، وتجلّى منذ بداياته الفكرية والأكاديمية في كتابه "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة" الذي أنجزه عام ١٩٦٠م، وما تلاه من مؤلِّفات،^(٣) وكذلك "مثل التكامل المعرفي إطاراً منهجياً

(١) هيئة التحرير، كلمة التحرير: عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القيم، مرجع سابق، ص ٩.

(٢) المعهد العالمي للفكر الإسلامي. إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - حُطَّة العمل - الإنجازات، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ٩-١٩. انظر:
- أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩م، ص ٨-١٢.

- فينو، دعاء. "بين إسلامية المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي: قراءة في كتاب: إسلامية المعرفة، تحرير الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، وكتاب الدكتور طه جابر العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي"، مجلَّة إسلامية المعرفة، سنة ١٢، عدد ٤٨، ربيع ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م، ص ١٧٠-١٧٣.

(٣) عمر، السيّد. جامع فقه الأئمة: رحيق الحقيبة المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، ط ١، القاهرة: دار الكلمة، ٢٠٢١م، ص ٦-٨.

للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، وهو جزء من تكوينه الذاتي وفلسفته في التعامل مع علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية خاصة؛ ومن اليسير أن نتلمس هذا الإطار في كل أعماله بوصفه مرجعية منهجية علمية شمولية تحليلية مُنضبطة.^(١)

فالتكامل المعرفي يُؤمّن إيماناً مُطلقاً بوحدة المعرفة لا بأحاديثها، وقيم وصلاباً بين مصادر المعرفة (الوحي، والعالم) وأدواتها (العقل، والحس)؛ إذ تتيح المعرفة للعلوم الاجتماعية والإنسانية الاتساق مع بنية المجتمعات الإسلامية من خلال ما تُوفّره علوم الشريعة من رؤية كُليّة توحيدية، وإشباع هذه العلوم بالرؤية الكُليّة الإسلامية؛ وبما فيها من قدرة على الإمام يقيم المجتمع وتقاليدته والرؤية الكُليّة القرآنية، والإمام بالحكمة التي تُوفّرها المعارف الحديثة، بحيث تتكامل مبادئ الأخلاق والسلوك مع المعرفة المعاصرة.^(٢)

غير أن مشروع الأُسلمة، وهو مشروع فكري معرفي، يتطلّب تجريبه في الواقع، وتنزيله في مؤسسات وبرامج أكاديمية علمية، وذلك بتحويل المشروع النقدي البنائي إلى مشروع عملي عن طريق التعليم ومناهجه، والكتاب المدرسي، وبناء النظريات التي يقوم عليها، وتشكيل العقل المسلم الجديد.

فحركة "إسلامية المعرفة" جاءت "لتغوص بعملية الإصلاح إلى أعماقها الفكرية والمنهجية، وإعداد المثقّف والمُفكّر المسلم لإمداد الأُمّة بفكر الإصلاح المنهجي المأمول والطاقات النفسية اللازمة لتوليد الفكر والمبادرات والمهارات الحضارية."^(٣) ولهذا توجّهت مدرسة "إسلامية المعرفة" إلى تكوين المؤسسات والمعاهد، وصولاً إلى تأسيس الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. وقد تمثّل ذلك بتأسيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا عام ١٩٧٢م، ثمّ المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٨١م، ثمّ وضع خُطّة عمل الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بدءاً بعام ١٩٨٩م.^(٤)

(١) هيئة التحرير، كلمة التحرير: عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القيم، مرجع سابق، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٨.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. "الإصلاح الإسلامي التربوي: أهم أولويات العمل الفكري الإسلامي"، مجلّة إسلامية المعرفة، سنة ٤، عدد ١٣، صيف ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، ص ٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٧.

وكانت نتيجة هذه الجهود أن تبلور مفهوم "إسلامية المعرفة" والإصلاح المنهجي والفكري الإسلامي، وغدا ذلك محوراً من محاور فكر المثقفين والمفكرين المسلمين، مُحدداً وجهة الحركة، ومُنيراً معالم الطريق أمام مشروع الأُمَّة الحضاري، وكانت تجربة الجامعة الإسلامية العالمية - على نحوٍ خاص - نموذجاً مُهِمّاً جِدّاً لتحقيق مشروع نقد أزمة العقل المسلم، ونقد المعرفة المعاصرة، ونقد المناهج الموروثة، من خلال السعي لتحقيق "التكامل المعرفي" في المنهج، وفي الكتاب المدرسي، وفي بناء شخصية المسلم (الطالب) والباحث الأستاذ، على أساس أن رجال الفكر هم مَنْ يقودون علمية التغيير.

وربما نجد فيما قالته نادية مصطفى دلالات مُهمّة بهذا الشأن: "قد يبدو للبعض محدودية الإنتاج المنشور" باسم أبو سليمان مقارنةً بغيره؛ ذلك لأنَّ تحويل الفكرة إلى واقع قد أخذ جانباً كبيراً من طاقة أبو سليمان. فرغم أنَّ خريطة الأفكار في الكُتُب المنشورة هي لبنة أساسية في القراءة في فكر أبو سليمان - كركن تأسيسي من أركان مدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومدرسة المنظور الحضاري للعلوم الاجتماعية الإنسانية - إلا أنَّها لا تكفي بمفردها للكشف عن "خبرة" أبو سليمان الكاملة المُتكاملة.^(١)

إنَّ هذه الخبرة العملية في حلِّ مشكلة أزمة العقل المسلم تتمثل في بناء منهجية في التعليم والبحث العلمي، تُشرف عليها قيادة واحدة من الجامعات الإسلامية الطموحة لتبني مشروع "أسلمة المعرفة"؛ وهي الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا. وكذلك إسهام أبو سليمان في تأسيس كثير من المؤسسات الإسلامية التي تُمثل آليات لإخراج المسلم من فوضاه، ومن أزمته، وتحقيق الرؤية الفكرية على أرض الواقع.

وقد قضى أبو سليمان سنوات عدّة في رئاسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وعشر سنوات في رئاسة الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا، سعى فيها إلى التطبيق العملي لمشروع الإصلاح المعرفي والمنهجي، وتحويله إلى مشروع واقعي يحلُّ مشكلات التعليم وازدواجية المناهج، ويُحقّق التكامل المعرفي. قال أبو سليمان في ذلك: "بدلتُ فيها جُهدِي؛ لكي أُجسّد رؤية مُنطلقات إصلاح الفكر والوجدان، والتي هي رسالة المعهد وغايته، وذلك انطلاقاً من

(١) مصطفى، مقدمة قراءة في فكر أعلام الأُمَّة في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ١٤.

مواجهة (أزمة الفكر الإسلامي) بواسطة تحقيق وَحدة المعرفة الإسلامية نصوصاً ورؤيةً وقيماً ومفاهيمٍ وعلماً اجتماعياً وحياتياً؛ تجسداً للفطرة الإنسانية السوية والسُنن الكونية واقعاً زمانياً ومكانياً، ومواجهة أزمة الإرادة والوجدان ... وتبنت الجامعة أسلوب التخصص المزدوج بين الدراسات الإسلامية والدراسات الاجتماعية.^(١)

فهذا السعي للتطبيق العملي المنهجي لفكرة الإصلاح الفكري والمعرفي، التي نظر لها أبو سليمان ومدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مثل تجربة فريدة في الجمع بين النظر والعمل، وفي تحقيق الفكرة ميدانياً، وهو ما فتح المجال أمام أبو سليمان - كما سيردُ في المحور الثاني - ليطوّر أطروحة التربية في "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة".

وقد أصابت نادية مصطفى حين قالت عن أبو سليمان إنه "ليس فرداً ولكن رائد مؤسسة تحمل فكرة تعمل على نشرها وإدارة تنفيذها في مشروعات مُتعددة الأبعاد. أرى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ركناً من أركانٍ دَثنت فكرة، وأسست مؤسسة، ونفذت مشروعات على مستوى الأوطان، وعلى مستوى الأمة عبر الحدود، وعلى الصعيد العالمي."^(٢)

ثانياً: أزمة التربية والوجدان

إن أزمة العقل المسلم، التي هي في جوهرها أزمة فكرية، جعلت المسلم يفقد رؤيته للإصلاح، وأثمرت هي بدورها أزمة أُخرى، ليس فقط على مستوى الفكر، وإنما أحدثت تشوّهات على مستوى النفس والوجدان، وشلّت إرادة الإنسان المسلم.^(٣)

ومن ثمّ، فإنّ وضوح تشخيص الأزمة، وبناء وعي النُخب لفهم أزمة الأمة وتوفير الرؤية الفكرية المنهجية، لا بُدَّ له من بناء الإرادة والوجدان؛ حتّى لا تكون الرؤية مجرد تأملات نظرية معزولة عن واقع التغيير. ولهذا جاء كتاب "أزمة الإرادة والوجدان" مُحاولاً التركيز على استكمال

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩م، ص ١٤.

(٢) مصطفى، مقدمة قراءة في فكر أعلام الأمة في رؤية ومنهج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٠٠.

البُعد الناقص في تجارب الإصلاح، وذلك بالاهتمام بالطفل "الذي يُمثل البذرة التي تُحدّد نوع الشجرة وطعم الثمرة ... ومحاولة لفهم غياب الجانب النفسي الوجداني في الخطاب التربوي الإسلامي للطفل ... لإرساء طاقات الإرادة والقدرة والمبادرة والإبداع في البناء النفسي والوجداني."^(١) فهذا الكتاب محوري في تناول موضوع الإرادة والطاقات المُعطّلة، وفي وجدان المسلم الذي يحتاج إلى تفعيل.

ومن هنا يُمكن فهم هذا البُعد التربوي في مشروع أبو سليمان الإصلاحي؛ فخبرته وتجربته في ميدان إصلاح الفكر، وممارسة التربية وإدارة المؤسسات التربوية والفكرية، جعلته يولي التربية والوجدان العناية اللازمة. أمّا تجربته في العمل الفكري والجامعي والتربوي فعمّقت رؤيته لمعضلة المسلمين الحضارية، وجعلته يُركّز على بُعد آخر من أبعاد الأزمة، هو البُعد التربوي الوجداني، وذلك في كتابه "أزمة التربية والوجدان"، وفي كُتبه المُتعلّقة بتربية الطفل وبناء الأسرة.

١ - حاجة البناء الفكري إلى إرادة حُرّة ووجدان سليم:

أدرك أبو سليمان -بخبرته الفكرية والعملية- أنّه لا يُمكن حلُّ الأزمة الفكرية بالتشخيص النظري، ونقد المعرفة، وصياغة نُظُم الفكر الإسلامي الجديد؛ إذ يتطلّب الأمر جُهداً تربوياً مُحرّراً الإرادة المسلمة والوجدان المسلم، بما ينسجم مع الفكرة الإسلامية، ويُحقّقها على أرض الواقع، ولا سيما أنّ "العمل قدرة وإرادة"^(٢) وأنّ الفعل المؤثّر في التاريخ يُبنى على ركيزتين أساسيتين؛ الأولى: القدرة التي تُبنى على رؤية واضحة وتشخيص دقيق للواقع، وبناء أُطر نظرية تُمكن من الفهم والفعل. والثانية: الإرادة. ومن دون الإرادة لا يُمكن للفكر أن يتحرّك خطوة واحدة، بل يُحتمل أن يبقى في صورة نوع من الترف. ورُبّما أدرك أبو سليمان ذلك من خلال تجربته الفكرية والعملية كما أسلفنا؛ مُنظراً ومُفكراً وقائداً ميدانياً لمشاريع الأُسلمة.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٥م، ص ١٣.

(٢) سعيد، جودت. العمل قدرة وإرادة، دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣م، ص ٤.

وقد خلص أبو سليمان - بعد تجربته في تشخيص أزمة العقل المسلم، وبناء المنهجية الإسلامية- إلى أن "الإدراك العقلي والمُحدّثات القِيَمية وحدهما لا يعطيان ثمرة، ولا يُنتجان تقدماً وعملاً وعطاءً يتَّسِم بالإيجابية والتطلُّع والإنجاز." (١) وهذا ما جعله يتطلَّع إلى استكمال البناء، بالتركيز على بناء الإرادة والوجدان، لكنَّ ذلك يستلزم منهجاً تربوياً؛ لأنَّ الأمر لا يتعلَّق ببنية فكرية نظرية فحسب، بل يتعلَّق بتنشئة وبناء تربوي نفسي وروحي ووجداني للإنسان المسلم. ولهذا "لا بُدَّ لبذرة المنهج العقدي والمعرفي أن تتبلور في شكل جذع شجرة، هي منهج تربوي يبني الطاقة النفسية القادرة إسلامياً على العطاء والإبداع والبذل ومواجهة التحديات." (٢)

فأبو سليمان درس الحركات الإصلاحية على مرِّ تاريخنا الإسلامي، وفي مختلف مناطقها التي توزَّعت على مجالات كثيرة: مدنية ودينية، وشعبية ونخبوية، وغربية وشرقية، وقدمت الكثير، لكنَّها لم تنهض بالأُمَّة بعد؛ ما جعله يسأل عن مكمن الخلل. ولهذا عندما سُئِل أبو سليمان: لماذا يجب الانتقال من أزمة الفكر إلى أزمة الإرادة والوجدان؟ أجاب قائلاً: "قبل هذا الكتاب كان قد صدر لي كتاب "أزمة العقل المسلم" ... وما نتج عن هذه الأزمة من تشوُّهات، وأشرت أنَّها نتجت عنها أيضاً تشوُّهات نفسية تحتاج إلى علاج مُستقلِّ. والكتاب الأخير يعالج أزمة الإرادة والوجدان المسلم، فنحن تنقصنا الإرادة، وتساءلت: ما هي الإرادة؟ وكيف فقدناها؟ وكيف نستعيدها؟" (٣)

إنَّ التشوُّهات التي لحقت برؤية المسلم وفكره ومنهجه بحاجة إلى تشخيص، ومعرفة جذورها وبداياتها، وتوصيف علاج لها، وإعادة بناء البنية الفكرية والمنهجية وفق رؤية واضحة، لكنَّ ذلك لا يتمُّ إذا كانت الإرادات مُعطلَّة، والوجدان مُشوَّشاً تكتنفه تمزُّقات. ولهذا جاء كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" مُذكِّراً بما خطَّه أبو سليمان في كتاب "أزمة العقل المسم" وغيره من الكُتب، ومُضيفاً إليه كِبنة في مشروع الإصلاح،

(١) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي التربوي: أهم أولويات العمل الفكري الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٨.

(٣) لخلافة، الإصلاح قضية بنائية وحضارية تأخذ مداها بتوفير شروطها، مرجع سابق.

تهدف إلى تحرير نفسية الإنسان المسلم من العبودية أو القابلية للاستعمار كما سهاها مالك بن نبي،^(١) وإلى إزالة التمزق الوجداني الذي يعيشه المسلم.^(٢) ولذلك نجده قد بدأ الكتاب بإهداء مُهمِّم، يتعلَّق ببناء الإرادة؛ سعياً لتحرُّرها وإخراجها من وضعية العبودية إلى الحرية، وتحرير الوجدان المسلم من وضعية الخوف والارتباب إلى العزم والاجتهاد ووحدة الوجهة. فإذا لم يتغيَّر ما بأنفسنا، فإنَّ أوضاعنا لن تتغيَّر كما تُؤكِّد ذلك الآية القرآنية التي ابتدأ بها كتابه.^(٣)

ويبدو أنَّ تجربة أبو سليمان الفكرية والإدارية والتربوية الطويلة قد أوصلته إلى بُعدٍ آخر مُهمِّم ومُكمِّل للبناء الفكري. وهذا البُعد هو بُعد الإرادة والوجدان؛ أي الجانب النفسي التربوي في الشخصية المسلمة المنوط بها تحقيق النهضة الحضارية. فإذا لم تتحرَّر الإرادة، ولم يننِ نفسية الحرِّ بدل العبد في شخصيات أجيالنا الصاعدة، فإنَّ هذه الأجيال ستظلُّ مُتردِّدة بحيث يسكنها الخوف من الإقدام على تغيير الأوضاع المُتأزِّمة لأمتنا.

ولهذا حين سُئِل أبو سليمان: لماذا التربية الوجدانية تحديداً؟ أجاب بأنَّه تشكَّلت لدينا الآن نفسية العبيد "التي تتميز بالخوف وعدم المبادرة... ونحن الآن نحتاج للتخلُّص من هذه النفسية إلى إصلاح فكري عقيدي".^(٤) فالمعرفة تتغيَّر من المهد إلى اللحد، أما الوجدان فلا يتكوَّن إلا في الطفولة؛ فمَنْ سَبَّ على شيء شاب عليه. ولذلك تجدنا نعلم الصواب ولا نفعله، ونعلم الخطأ ونفعله؛ لأنَّ وجداننا غير عقيدتنا الفكرية، لذلك لا بُدَّ من التنسيق بينهما، وبذل مجهود لإصلاح الفهم العقيدي العالمي الإنساني الحضاري والعمرائي. وهذا يستدعي إزالة تشوُّهات الفكر والعقيدة والالتزام النفسي، وصولاً إلى الفعل لا أن يصبح الواحد منا عاجزاً وضعيفاً وغير قادر على فعل أيِّ شيء؛ فمَنْ يعمل مثقال ذرَّة خيراً يره، ومَنْ يعمل مثقال ذرَّة شراً يره، والآية الكريمة: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

(١) بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص ٨٢-٨٣.

(٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ١٣-١٥، ٣٧-٣٩، ٥٣-٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥.

(٤) لخلافة، الإصلاح قضية بنائية وحضارية تأخذ مداها بتوفير شروطها، مرجع سابق.

خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ [الأعراف: ٣٢] تعني "اطلب الرزق وال عمران، وتمتّع به في الدنيا، وسوف تستمتع به في الآخرة." (١)

٢- الطفل مُنطلق بناء الإرادة الحرّة:

عُرف أبو سليمان برويته التكاملية التي لا تغفل الجانب التربوي، والطفل أساساً، لكن ذلك لم يكن ليؤثر في رؤيته حيال تشخيص الأزمة الفكرية وتحديدّها بـ"أزمة العقل" أو يُفضي إلى تجاهل أهمية "الرؤية الكونية" أو التقليل من شأن الجهود الإصلاحية المُتعدّدة في الأُمّة، وإنّما أراد التنبيه على أهمية بُعد غائب في هذه الجهود الإصلاحية، هو البُعد التربوي النفسي، والتركيز على بناء الطفولة التي هي مستقبل أمتنا؛ إذ قال: "ليس فيما يُقدّمه هذا البحث من رؤية ومن حلول لتفعيل مشروع الإصلاح الإسلامي ما يلغي أهمية العوامل الأخرى الكثيرة المؤثّرة في أزمة الأُمّة وقصور أدائها، ولا يلغي أهمية الجهود ومُنطلقات العمل والإصلاح القائمة على مختلف الجبهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدعوية والدفاعية، وإنّما يقصد به استكمال الأدوات المعرفية والفكرية والثقافية والتربوية حتّى يتمّ التعامل مع كل العوامل المؤثّرة في الموقف، واستكمال كل الجهود المطلوبة لتحقيق النجاح في حلّ الأزمة." (٢)

ولهذا يرى أبو سليمان أنّ الطفولة "كانت هي الغائب، وما زالت هي البُعد الغائب المُهمّ في الفكر الإسلامي الذي حال دون تفعيل مشروع إصلاح الأُمّة، وتحريك كوامن طاقة التغيير فيها." (٣) لكنّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: ما صلة الطفولة بتغيير أوضاع الأُمّة؟

يرى أبو سليمان أنّ الأزمة المُبكرّة في تاريخنا الإسلامي بدأت سياسية، ثمّ انتهت اجتماعية وثقافية؛ ما أحدث تشوّهات كثيرة في الفكر الإسلامي، وفي اهتمامه بالتربية، والطفولة خاصة، "ودورها في التغيير الاجتماعي من جهة، وعلاقة ذلك بتدرّي الأداء الاجتماعي والتراجع الحضاري من جهة أخرى." (٤) ولكن، كيف ذلك؟

(١) المرجع السابق.

(٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧٤.

إنَّ حَلَّ أزمَةِ تَحُلُّفِنَا، وَتَحْقِيقَ الإِصْلَاحِ، وَتَجَاوِزَ العُقْبَاتِ الَّتِي تُوجِّهُهَا الأُمَّةُ وَالتَّحَدِّياتِ الَّتِي تَعْتَرِضُ سَبِيلَهَا؛ كُلُّ ذَلِكَ يَتَطَلَّبُ مِنَّا مَزِيداً مِنَ البَحْثِ وَالدَّرْسِ، وَأَنْ نَقُومَ "بِالتَّفَكُّيكَ وَالتَّحْلِيلِ بِهَدَفِ مَعْرِفَةِ جَوْهَرِ التَّحَدِّياتِ، وَوَجْهِهِ قُصُورِ الأَدَاءِ الَّتِي تُوجِّهُهَا الأُمَّةُ".^(١) ثُمَّ بَعْدَهَا نَسْتَطِيعُ تَحْدِيدَ "مَعَالِمِ وَجْهِهِ التَّغْيِيرِ وَالإِصْلَاحِ المَطْلُوبِ حَتَّى تَتِمَّكَّنَ الأُمَّةُ مِنَ مِوَاجَهَةِ هَذِهِ التَّحَدِّياتِ".^(٢)

وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ أَهَمَّ التَّحَدِّياتِ الَّتِي تُوجِّهُهَا أُمَّتُنَا اليَوْمَ تَتِمُّثَلُ فِي "تَحْدِي القُدْرَةِ العِلْمِيَّةِ وَالتَّكْنُولُوجِيَّةِ"^(٣) الَّتِي تُوظِّفُهَا القُوَى الكَبِيرَى فِي قَهْرِ شُعُوبِ أُمَّتِنَا، وَتَحْقِيقِ مَزِيدٍ مِنَ التَّحَكُّمِ فِي أُمَّتِنَا وَمُقَدَّرَاتِهَا. وَلِهَذَا، فَإِنَّ الحُلُولَ الَّتِي اتَّجَهْتَ إِلَى تَكْدِيسِ^(٤) مُنْتَجَاتِ الحِضَارَةِ المَعَاصِرَةِ لَمْ تَزِدْ أُمَّتِنَا إِلَّا تَبْعِيَّةً، وَلَمْ تُنتِجِ النِّهْضَةَ الحِضَارِيَّةَ المُنشُودَةَ. قَالَ أَبُو سَلِيانَ فِي ذَلِكَ: "إِنَّ امْتِلاكَ القُدْرَاتِ العِلْمِيَّةِ وَالتَّكْنُولُوجِيَّةِ لَا يَكُونُ بِاسْتِيرَادِ الأَدَوَاتِ وَالمُعَدَّاتِ، وَسَوَّقِ جُمُوعِ الشَّبَابِ إِلَى غَرَفِ الدِّرَاسَةِ، وَلَكِنَّ ذَلِكَ يَتِمُّ -بِالدرَجَةِ الأُولَى ثقافياً وَمنهجياً وَتربوياً- بِتَطْوِيرِ العَقْلِيَّةِ العِلْمِيَّةِ، وَتَنْمِيَةِ القُدْرَةِ النَفْسِيَّةِ الإِبْداعِيَّةِ".^(٥)

وَيَبْدُو أَنَّ أَبُو سَلِيانَ كَانَ يَسْتَحْضِرُ جِهودَهُ الفِكْرِيَّةَ فِي التَّرْكِيزِ عَلَى الجِوَانِبِ الفِكْرِيَّةِ وَالمُنهَجِيَّةِ وَالثَّقافِيَّةِ وَهُوَ يُمَهِّدُ لِأَطْرُوحَتِهِ بِضُرُورَةِ مِعالِجَةِ مَوْضُوعِ الإِرَادَةِ وَالوِجْدانِ، مُؤَكِّداً أَنَّهُ لَا يَبْغِي لَنَا تَجاهِلَ الإِشْكالِ المُنهَجِيِّ وَالثَّقافِيِّ وَما خَلَّفَهُ مِنَ تَلَوُّثِ ثقافِي. وَمِنْ ثَمَّ، فَإِنَّ الإِشْكالِ المُنهَجِيِّ وَالثَّقافِيِّ أَفضَى إِلَى إِشْكالٍ أَكْبَرَ "إِذا شِئْنَا العَمَلَ الجادَّ مِنْ أَجْلِ تَحْقِيقِ قُدْرَةِ الأُمَّةِ عَلَى الإِصْلَاحِ وَالتَّغْيِيرِ، وَالعَمَلَ عَلَى تَمْكِينِ مِشْرُوعِ الإِصْلَاحِ الإِسلامِيِّ مِنْ أَهْدافِهِ السَّامِيَّةِ؛ هُوَ الإِشْكالُ التَّربُويِّ".^(٦)

(١) المرجع السابق، ص ١٧٤-١٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٤) بن نبي، مالك. شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م، فصل من التكديس إلى البناء، ص ٤٠-٤٦.

(٥) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ١٧٦.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

وهذا يقتضي من الإصلاح الفكري "أن يبدأ بالاستثمار المكثف والمباشر لميدان التربية الذي - من خلاله - تتم إعادة تشكيل الشخصية المسلمة، وتحريرها، وبناء فرد سوي قويم يكون عضواً فعالاً في جماعة سوية قوية مستقرة متضامنة اجتماعياً، تشتمل على عقل مُفكّر مُتدبّر من الناحية المعرفية، ونفسية مؤمنة حرة إيجابية وكريمة، تتحلّى - من ناحية البناء النفسي وجدانياً - بالشجاعة والمبادرة." (١)

ولذلك أولى أبو سليمان الطفل عنايةً واهتماماً؛ لأنه يُمثّل مستقبل الأمة، وينبغي إعادة بنائه معرفياً وجدانياً ونفسياً، وتحرير إرادته فيها يختص بالوعي والابداع؛ "حتى يُمكن أن نعيد بناء نفسية الطفل المسلم وعقليته، وإحداث التغيير الإيجابي الذي يُمثّل روح الإيمان والتوحيد والعطاء الاستخلافي على أسس علمية مُتطوّرة." (٢) ولتحقيق ذلك، يتعيّن علينا أن نعي الثوابت والمُتغيّرات، وأن تكون المناهج والوسائل والجهود التربوية متجاوبة مع طبيعة المُتغيّرات والتحدّيات، فضلاً عن توفير الإمكانيات والطاقات للتنمية الصفات والقدرات اللازمة للتفوق والسّبق في ميدان القدرة والعطاء." (٣)

وهنا يذهب أبو سليمان إلى وضع أسس ومُنطلقات لمنهج تربوي جديد، يُربيّ الطفل المسلم بتحرير إرادته ووجدانه، وتمكينه من تحقيق قدراته وتفعيل أدائه. ويرى أبو سليمان أنّ من أهمّ هذه الأسس والمُنطلقات القدوة التي هي المنهج النبوي في التربية، والحُبّ والاعتناء والشجاعة والسعي للتربية على العلاقات المُثمرة المؤثّرة، والحرية بوصفها قوّة لها حدودها وضوابطها، والنظام والانضباط للتعوّد على حسّ الكرامة والمسؤولية، ومراعاة مراحل نموّ الطفولة بمراعاة الأسس والمُنطلقات اللازمة للتعامل معها." (٤)

فبهذه التربية للطفل، يُمكننا أن نُنمّي فيه المبادئ والقدرات، ونحرّره من الكوابح والمُثبّطات، ونزوّدّه بطاقة نفسية وجدانية تجعل إرادته فاعلة في التاريخ؛ فلا يبقى أسيراً لواقع

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠٨ - ٢٢٧.

مأزوم. غير أن الجانب التربوي المدرسي الذي اقترح أبو سليمان مبادئه لا يكتمل من دون إسهام الأسرة في تنشئة الطفل وبناء وجدانه؛ لأنّها منبع القيم والمشاعر والعواطف، ولأنّها تصوغ شخصية الطفل في سنيّ حياته المبكرة.

٣- الأسرة منبع الوجدان:

يرى أبو سليمان أنّ أهداف التربية الإسلامية السامية تتمثّل في بناء "المؤمن الصادق"، و"المستخلف الواعي"، و"القوي الأمين"، وأنّ هذه الأهداف لا تأتي إلّا "بطاقة قناعة الإيمان، وحسّ مسؤولية الاستخلاف، وشجاعة القلب، ونبل الصدق والأمانة، وإحسان الأداء، وإتقان العمل".^(١) ولذلك ينبغي غرس هذه القيم في نفس الطفل المراد تربيته، وهذا لا يكون إلّا في أسرة ينشأ في أحضانها؛ لأنّ الأسرة هي التي يُمكنها غرس هذه القيم في وجدان الطفل مُبكرًا.

وتأسيساً على ذلك، فإنّ العناية بالأسرة أمر مركزي جدّاً في مشروع الإصلاح، وهي القاعدة الأساس للنهج التربوي النبوي للطفل، وغاية خطابه.^(٢) فالطفل في مُقْتبل عمره يولّد غير قادر على تحصيل حاجاته النفسية والعقلية والبدنية والروحية، والأسرة وحدها هي مَنْ يُوفّر له ذلك. ومن هنا، "فإنّ بناء الأسرة ونوعية علاقاتها من أهمّ الأبعاد التربوية الإنسانية التي يتوقّف عليها نوع بناء الشخصية الإنسانية".^(٣) الأسرة هي التي "توفّر المحضن التربوي السليم لبناء الطفل المسلم، وتزيل بعض ما لحقها من انحرافات أمّلتها التقاليد، وأعانت عليها الظروف وعبّس الرؤية وجمود الفكر، خاصة في هذه المرحلة التي تمرُّ بها الأمة والتحديات التي تُواجهها اليوم".^(٤)

إنّ هذا الاهتمام الذي أولاه أبو سليمان للأسرة في تنمية الوجدان، وفي تنشئة الطفل، وبوصفها المؤسسة القاعدية التي منها يُمكن إزالة التشوّهات، وبناء الشخصية السوية الفاعلة

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢٩.

المؤثرة في مسيرة الأمة؛ ليس وليد هذا الكتاب فحسب، بل كان -كما أشرنا في المحور الأوّل- ضمن برنامج العمل في بناء المعاهد والجامعات والمدارس والمكتبات التي أولت بناء الشخصية والتربية السليمة العناية اللازمة.

وهذا يُذكرنا بأولى اهتمامات أبو سليمان، مُمثّلةً في الكتاب الضخم الذي جمع فيه أهمّ الكُتب التي تُسهّم في بناء الأسرة المسلمة والطفل المسلم، وحمل عنوان "دليل مكتبة الأسرة المسلمة"، واكتمل تحريره عام ١٩٩١م، وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٣م، وهدف إلى توفير كُتب موثوقة لإعداد الشباب وتربيته، وتعديل مسار الأمة^(١).

وهذه العناية التي خصّها أبو سليمان بـ الأسرة، بوصفها محضن القيم الأوّل والمؤسسة التربوية الأولى لبناء الشخصية وإعداد الشباب لتعديل مسار الأمة، تقوم على أساس الشريعة الإسلامية التي وضعت لها الأسس والمنهج. وبيّنت أدوار الفرد في الأسرة والمجتمع؛ لكيلا يقع الخلط، ولا تحدث التشوّهات^(٢).

وهذا يقودنا إلى استنتاج مفاده أنّ الإرادة المسلمة والوجدان المسلم بحاجة إلى عملية بناءية، تقوم عليها المناهج ومؤسسات التربية لبناء الجيل الجيد، كما هو حال الأسرة في تنشئة الطفل مُتكامل الوجدان؛ ما يعيد للمسلم أصالته ووحدته. والإرادة المسلمة كذلك بحاجة إلى تفعيل؛ لأنّ السعي للخروج من وضع أمتنا المُتأزّم وتحقيق النهضة الحضارية لا يكفي فيه الوعي بالمشكلة فقط، ولا إعادة بناء النظام الفكري فحسب، بل لا بُدّ من رؤية واضحة مُمثّلة بالرؤية القرآنية الحضارية الكونية التي ينبغي غرسها في وعي المسلم ووجدانه.

وهذه الرؤية القرآنية الكونية التي يجب أن نغرسها في قرارة وجدان صغارنا إنّما هي رؤية تُثمر الحُبّ والكرامة والسلام، ولحمتها عقيدة التوحيد، وسداها عملية المعرفة وتركيز الوجدان، وفيها ينعم الإنسان بحبّه لله، وبحبّ الله له، وهو بذلك يعيد نفسه إلى الله بإرادته الحرّة. ولما كان الوجدان المسلم يعاني فقدان الإرادة والسلبية والهامشية، فإنّ الرؤية القرآنية

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. دليل مكتبة الأسرة المسلمة، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٥م، ص٥، ٧.

(٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص٢٣٢-٢٣٧.

تضمن بناء الفعالية في الوجدان المسلم. ومن ثمَّ إذا أرادت الأمة والإنسان المسلم تفجير الطاقة الوجدانية في كيانه، فيجب على المسلم تدبُّر الرؤية القرآنية الكونية، واستعادتها واستعادة قيمها ومفاهيمها في عقيدته، وفي وجدانه، وفي نظره إلى عالمه.^(١)

وعلى هذا الأساس، فإنَّ العنصر التالي من هذه الورقة البحثية يتناول "الرؤية القرآنية الكونية" التي لا يُمكن لنا من دونها الخروج من "أزمة العقل المسلم"، ولا حلُّ "أزمة الإرادة والوجدان المسلم".

ثالثاً: نحو رؤية قرآنية كونية حضارية

في مُستهلِّ تناول عنصر "الرؤية القرآنية الكونية"، قد يسأل سائل: لماذا أحرَّ أبو سليمان تناول الرؤية الكونية إلى هذا الحدِّ، ولم يُؤلَّف فيها من قبل؟ ولماذا لم يكتب فيها كتاباً مُنفرداً قبل ذلك؟ وما الرؤية الكونية الحضارية التي يريد بها أبو سليمان؟ وما عناصرها؟ ولماذا هي ضرورية؟ وما أهميتها؟

١ - حضور الرؤية القرآنية الكونية الحضارية في مؤلِّفات أبو سليمان:

بالرغم من أنَّ أبو سليمان لم يُؤلَّف كتاباً مُنفرداً في الرؤية الكونية إلاَّ حديثاً، فإنَّ مبادئها وعناصرها وأهميتها وكيفية توجيهها لجهود الإصلاح لا تكاد تغيب عن مؤلِّفاته ومحاضراته وأنشطته كلها. والذي نراه من تتبُّع ما كتبه أبو سليمان وتحليله أنَّ عنصر الرؤية الكونية لم يكن مُهملاً، وإنَّ لم يُفرد بالتأليف إلاَّ مُتأخراً.

ليس ذلك فحسب، بل إنَّ مدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لم تُهمل هذا الموضوع؛ إذ استحوذ على جُلِّ الإنتاج الفكري للمؤسسة وأعضائها، ومن بينهم أبو سليمان. إذن، فتناول الفكرة كان من بداية تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مؤلِّفات عديدة نشرها، ولكنَّ مقتضيات الإصلاح الفكري التي يعمل عليها المعهد وأعضاؤه، ومن بينهم أبو سليمان، جعلت موضوع الرؤية الكونية الإسلامية محوراً مركزياً من محاور نشاط المعهد؛ لِمَا لذلك من أثر في

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتطق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٦٠-١٦١.

تحديد النظام الفكري والمعرفي، وبناء المنهجية الإسلامية في البحث والعلم والتفكير، وتطبيقاتها في التعامل مع الأصول الإسلامية، والتراث الإسلامي، والفكر الغربي، والواقع المعاصر، واستشراف المستقبل.^(١)

ويُمكن القول بأنَّ أبو سليمان نفسه استشعر سؤالاً قد يطرحه المُتتبِّع لسيرته الفكرية، مفاده: طرح أبو سليمان الرؤية القرآنية الحضارية بعد تجربة طويلة، وبعد التنظير للأزمة الفكرية تشخيصاً وحلولاً، وبعد ممارسة العمل الميداني مُنفِذاً للحلول الفكرية والمعرفية للأزمة الفكرية، والانتقال بعد ذلك إلى الاشتغال بقضايا الوجدان والتربية؛ فهل كان أبو سليمان يشتغل من دون رؤية؟

وقد أجاب أبو سليمان عن هذا السؤال بأنَّ الرؤية كانت موجودة لكنَّها كامنة، وأنَّه كان مُتلبساً بها وإن لم تكن مُدوَّنة ومكتوبة بصيغتها التي في كتاب "الرؤية القرآنية الحضارية"؛ إذ قال: "والجواب أنَّه لم يكن لي أن أتصدئ لقضية الفكر والمنهج وقضية الإرادة والوجدان لولا أنني كنت مُتلبساً - ولو بشكل غير واع وغير كامل - هذه الرؤية الكونية الحضارية القرآنية الحياتية الحيرة."^(٢)

ولمَّا رأى أبو سليمان قرب نهاية مشوار الحياة، وما تراكم عنده من خبرة وقدرة على العطاء نظراً وتحليلاً وتأملاً ومحاضرةً وكتابةً، لا سيَّما في كتاب "أزمة العقل المسلم" وكتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" وما سبقها وتلاهما من تنظير ونشاط وعمل؛ قال بـ "أنَّ هناك عدداً من الأسئلة وعدداً من القضايا المُحيرة ما زالت عالقة ومائلة أمام ذهني تبحث عن إجابة."^(٣)

(١) العوض، رؤية العالم في فكر عبد الحميد أبو سليمان: قراءة في التوجُّهات الفكرية الجديدة لمدرسة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص ٢-٣.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتَظَق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٢٠. انظر: - عبد الشافي، تلخيص الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتَظَق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٩.

(٣) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتَظَق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٧.

وهذا ما جعله يجمع أفكاره التي تناولها في كُتبه الأخرى عن أهمية الرؤية الكونية في كتاب "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"؛ ليقينه أن الجهود لن تُؤتي ثمارها "إذا لم تكن هناك رؤية كونية حضارية تعطي الإنسان المسلم معنىً حقيقياً إيجابياً للوجود، وغايةً وهدفاً دافعاً لهذا الوجود، تكون بمنزلة المُحرِّك والدافع للفعل والعطاء والحركة الإيمانية الإصلاحية".^(١)

٢- لماذا الرؤية القرآنية الكونية الحضارية؟

بناءً على ما سبق، فإنَّ تشخيص أبو سليمان لأزمة العقل المسلم وتحديدتها بأتمها أزمة فكرية، ثمَّ ربطها بمسألة الإرادة والوجدان المسلم، على أساس أنَّ المسلم يعاني اليوم فقدان الإرادة؛ قد أوصله نظرياً وعملياً إلى إدراك أهمية التأليف في الرؤية الكونية القرآنية الحضارية؛ لأنَّ "الإصلاح قضية بنائية وحضارية تأخذ مداها بتوفير شروطها".^(٢) وهذه القضية البنائية الحضارية تتطلَّب رؤية واضحة، ومداخل تأسيسية تُحقِّق أهدافها بما يُوفِّر الإصلاح الفكري والعقدي والوجداني، لينطلق المسلم بوضوح وفعالية في تحقيق أهدافه.

إنَّ هذه الرؤية القرآنية الحضارية هي التي تحدِّد الغايات، وتُوفِّر الدافع، وهي الأساس الأوَّل والأكبر في كل فعل وحراك إنساني وحضاري، وإذا لم توجد رؤية كونية حضارية إيجابية تُقدِّم الغاية والدافع، فلن تتحرَّك الأمة، ولن يتحرَّك الإنسان، ولن تفيد الآلات والأدوات والوسائل والتهديدات والإرشادات والنصائح، مهما كانت وفيرة أو جيِّدة وفعالة، مثلها في ذلك مثل الآلة المُفكِّكة إلى قطع؛ فبالرغم من أنَّ كل جزء منها غالٍ وثمين وجيِّد الحال، ويلقى اهتماماً وتقديراً من صاحبها، فإنَّه (الجزء) لن يُؤدِّي مهمته، ولن يُثمر إنتاجاً، إذا لم يوضع في رؤية كيانه القادر على الإنتاج والحركة.^(٣)

(١) المرجع السابق، ص ١٩.

(٢) عبد الشافي، تلخيص الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩.

- خلافة، الإصلاح قضية بنائية وحضارية تأخذ مداها بتوفير شروطها، مرجع سابق.

والحقيقة أن أبو سليمان نفسه أثار في مُستهلِّ كتابه الأسئلة ذات الصلة بتأخر التأليف في الرؤية القرآنية؛ إذ قال: "ما الذي دعاني إلى كتابة هذه المقالة البحثية التأملية المُطوّلة عن الرؤية الكونية الحضارية القرآنية؟ ولماذا الآن؟ ولماذا في هذه المرحلة من سلسلة الكتب والمقالات المنشورة التي كتبتها عبر السنين؟".^(١)

وقد سوَّغ أبو سليمان تأخره في الكتابة عن الرؤية الحضارية بأنَّ تجربته وخبرته الفكرية والتربوية هي التي أنضجت الرؤية أيضاً. فأثناء عمله الفكري والميداني، نضجت لديه المفاهيم أكثر، وتبيّنت امتداداتها، وتأسست الرؤية بوضوح وقوّة. والحقيقة أنه توجد علاقة جدلية بين التجربة والرؤية؛ فكلُّ منهما يُؤثّر في الآخر، وهو ما جعلنا نرى تلك الديناميكية والأفق المُتّسع لهذا المُفكّر، في مسيرته الفكرية والعملية، وفي صياغاته النهائية لمفردات الرؤية. قال أبو سليمان في ذلك: "ما كان من المُمكن، من غير أن أدرس وأحلّل وأتبع قضية الفكر وقضية التربية، أن أدرك خبايا قضية الرؤية الكلّية، وكيف تشوّهت، وكيف أثر ذلك على مسيرة الفكر والوجدان. وهكذا، فإنَّ القضية قضية دائرية تتبادل التآثر والتأثير لتحقيق الوضوح والفهم والتفعيل".^(٢)

إنَّ الجمع بين التجربة الفكرية والتجربة التربوية، والسعي لإنضاج الرؤية، قد رسَّخ قناعة أبو سليمان بأنّه تمكّن من "الإجابة بشكلٍ واعيٍّ ومُتّبع عن عدد من القضايا الأساسية الوجودية التي شغلت البال في فهم الذات، ومعنى هذه الذات، وعلاقات هذه الذات بالله، وعلاقتها بالآخرين، وبالبدائى والقيّم والمفاهيم التي هي أدوات هذه الرؤية وآلياتها؛ لكي تتحقّق وتتجسّد في واقع الحياة لإسعاد الإنسان والإنسانية، وتحقيق السعادة والرضا والطمأنينة للإنسان السوي".^(٣)

فالرؤية تُقدّم الإجابات الكلّية، وتُحدّد القِيَم الكبرى، وتُوجّه العلاقات بينها، وترسم الغاية التي يتعيّن على المسلم أن يسعى لتحقيقها تأسيساً على القرآن الحكيم. ومن ثمّ، فإنَّ وضوح

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتظَق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١١.

(٢) عبد الشافي، تلخيص الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتظَق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩.

الرؤية الإسلامية حجر أساس لنهضة الأمة، والقرآن الكريم هو منبع هذه الرؤية وأساسها؛ فمن خلال هذه الرؤية الواضحة تُدرك الأمة قيمتها وغايتها، وبالتالي تضع من خلالها الأسس والقواعد للتعامل مع الآخر.^(١)

ولهذا، فإنَّ غياب الرؤية الحضارية جعل أفكارنا وأعمالنا ومشاريعنا ووجداننا وإرادتنا تتسم كلها بالعشوائية والعفوية وردود الفعل والجزئية وفقدان التكامل فيما بينها؛ ما عرَّض أمتنا لمخاطر كبيرة، "وذلك بسبب ضعف وسطحية الحركة الفكرية والتربوية، وغياب أبحاثها الذاتية الأصيلة التي تتعامل مع واقع الشخصية المسلمة وظروفها في إيجابياتها وسلبياتها في بلاد الأمة الإسلامية."^(٢)

٣- ماهية الرؤية الكونية القرآنية الحضارية:

الرؤية الإسلامية الكونية هي رؤية تستمدُّ من القرآن الكريم جوهرها؛ ذلك أنَّ القرآن الكريم هو منبع التصورات والمفاهيم بالنسبة إلى المسلم، وكذلك تستمدُّ جوهرها من سُنَّة النبي ﷺ، فتتحدَّد بذلك رسالة الأمة.^(٣) وهي "رؤية توحيدية غائية أخلاقية إيمانية خيرية حضارية تُعبِّر عن الفطرة الإنسانية السوية."^(٤) ولذلك، فهي "رؤية علمية سُنَّية تسخيرية تهدف إلى جعل عناصر الفطرة الإنسانية السوية في بؤرة الوعي الإنساني."^(٥) وهي تقوم على أسس سُنَّية علمية بالضرورة؛ لأنَّ الوحي جاء ليُوحدَّ وجهة الإنسان، وبينها بناءً علمياً سُنَّياً؛ تحقيقاً لرسالة الهداية، إضافةً إلى تحقيق الإنسان ذاته السوية في مختلف أبعادها، في وسطية واعتدال، "على مدى أفق الوجود الإنساني بكل أبعاده الروحية والإبداعية العمرانية."^(٦)

(١) رمضان، محمد. "تلخيص الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر"، في:

- مصطفى، قراءة في فكر أعلام الأمة في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ٦١.

(٢) عبد الشافي، تلخيص الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٣) لخلافة، الإصلاح قضية بنائية وحضارية تأخذ مداها بتوفير شروطها، مرجع سابق.

(٤) عبد الشافي، تلخيص الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٨.

وهذه الرؤية تقوم على مبادئ مُهمّة، هي: الشمولية، والعلمية، والسُنّية، والإيجابية، والتسخيرية. وهي رؤية تُحدّد الغايات الأخلاقية والإعمارية، وتحمي فطرة الإنسان، وتُحقّق له الخير والتحصُّر. ولذلك، فهي "أساس تفعيل القوّة والدافعية الإعمارية لدى الإنسان المسلم؛ ليُجسّد كل ذلك في واقع المجتمع وعلاقاته التوحيدية التكاملية، وفي بناء صرح الحضارة الإنسانية الإعمارية الروحانية الخيريّة." (١) فوضوح المبادئ التي تُوفّرها الرؤية الكونية الحضارية، وتحديد الغايات؛ كلُّ ذلك يُفعل أداء المسلم في الحياة، ويمنحه الدافعية التصويّ لتتحقيق رسالته في التحصُّر وتحقيق الاستخلاف عبادةً وعماراً؛ ما ينعكس على مختلف جوانب الحياة (الفكر، والعمل، والنُظم، والمؤسسات)، وهو ما يجعل القرآن الكريم مركزياً في تقديم التصورات والمفاهيم التي "تمثّل الأبعاد المؤسسية الحاكمة المرشّدة لمجالات الحياة الإنسانية الحضارية الخيريّة." (٢)

ومن ثمّ، فإنّ حضور الرؤية القرآنية أمرٌ ضروري؛ لأنّها تمنح الدافعية والطاقة الوجدانية اللازمة لبناء الحضارة وتحقيق العمران، بوصفها غاية الرؤية القرآنية. (٣) وهذا يجعلها رؤية إيجابية لا سلبية، و"فطرية إيمانية توحيدية خيرية إعمارية إيجابية يُحقّق الإنسان بها ذاته." (٤) وهي تُحافظ على الفطرة، وتحمي إيمان المؤمن، وتوجّه الإنسان نحو الإيجابية وتحقيق عمارة الكون.

وليس ذلك فحسب، بل إنّها ترفع همّته إلى السعي لتحقيق الحياة الطيّبة، ونيل رضا الله تعالى. وكما يقول أبو سليمان، فهذه الرؤية تُوجّه بصر الإنسان لكي "ينال بها حُبَّ الله ومرضاته؛ لأنَّ حُبَّ الله ومرضاته في الرؤية القرآنية الكونية الفطرية هما في تحقيق الذات كما فطرها الله، وفي تحقيق الحياة الإنسانية الطيّبة الكريمة الخيريّة بكل أبعادها الروحية والمادية كما أرادها الله سبحانه وتعالى." (٥)

(١) المرجع السابق، ص ٢٩-٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩-٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٨.

٤- الرؤية القرآنية الكونية مُنطلق للخروج من أزمة الفكر:

أكد أبو سليمان أن كل حضارة تصدر عن رؤية كونية ستنبت منها ومن مبادئها منهجية في التفكير والعمل، وكلما انسجمت المنهجية مع رؤيتها الكونية تحققت فعاليتها القصوى، ولهذا كان الاهتمام العلمي والفكري المعاصر بمنهجية التفكير مركزياً ومُكثِّفاً.^(١) ومن هنا، فإن اضطراب الرؤية أو عدم وضوحها كما أسلفنا في المحور الأوّل، يُفسد المشاريع، ويُقصر فاعلية الجهود، ويُحدث تشوّهاً مختلفة.

وعلى هذا الأساس، نادى أبو سليمان بضرورة توافر رؤية كونية جديدة، تنطلق من الإسلام والقرآن الكريم لمعالجة أزمنا المعاصرة، والخروج من ثنائيات الأزمة: التراثيون والحداثيون، والعقل والنقل، والأنا والآخر، وغير ذلك. ولهذا "إذا أدركنا كُليات الرؤية القرآنية، واستوعبنا أبعادها الكونية والحضارية، أمكننا حينئذٍ فقط تحقيق الإدراك السليم لمبادئ هذه الرؤية ومفاهيمها وقيّمها؛ لأنّها هي الوسائل والمُنطلقات الأساسية اللازمة لتجسيد هذه الرؤية؛ لأنّ هذه المبادئ والقيّم والمفاهيم هي الأدوات التي تضبط منهج فكر الأُمَّة المسلمة، والإنسان المسلم، وتحوّله إلى واقع حيّ ملموس، يرشد مسيرة المجتمع الحضارية، ويمدّها بالقوّة والإرادة والطاقة التي تُمكنها من الفاعلية والأداء والتطوّر، وتُمكنها من تحقيق مقاصدها."^(٢)

بل إنّ الرؤية القرآنية الكونية تساعدنا على فهم تاريخنا، وتقييمه تقييماً نقدياً، لا يهمل تبدّلات الزمان والمكان والمعرفة والسياقات الحضارية المعاصرة. و"لكي تستعيد الأُمَّة رؤيتها القرآنية الكونية؛ علينا أن نضع في بؤرة وعينا معنى تاريخ الأُمَّة الإسلامية على العهد النبوي والراشدي، والغاية منه، وما كان من أثرٍ للرؤية القرآنية الحضارية التي تلبّست تلك الحقبة الوضّاء بها، وما تركته تلك الرؤية وتركه ذلك العهد على مدى الزمان من آثار رائعة في مسيرة الأُمَّة الإسلامية، وفي نفيس تراثها، وأثر ذلك في تاريخ الحضارة الإنسانية، وإعدادها لمرحلة العلمية والعالمية."^(٣)

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٢) عبد الشافي، تلخيص الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٣٩-٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٥١.

وعلى ذلك، فإنَّ الرؤية القرآنية الكونية تُمثَّل مُنطلقاً لتهيئة العمل السُّنني للتغيير والإصلاح، واستعادة عافية الأُمَّة، واسترداد رؤيتها وغايتها وأخلاقيتها ودافعيتها. وهي كذلك ترسم لنا صورة واضحة عن كيفية اتخاذ موقف من تاريخنا وتراثنا، وتحديد الكيفيات المنهجية من أجل "مراجعة تراث الأُمَّة ومسيرتها برؤية بصيرة نافذة، وبشجاعة." (١) فإذا انطلقنا من هذه الرؤية تزوَّدنا بقدرة "علمية موضوعية موضعها في تخليق الساحة الفكرية والتربوية والاجتماعية من الأمراض والتشوُّهات؛ ما يوصلنا إلى التمكن من إزالة "الجمود الفكري والتكُّس الاجتماعي" وتفعيل دورنا، و"إعادة بناء المناهج والمفاهيم العلمية والتعليمية والتربوية التي تغرس وتُجذِّر الرؤية الحضارية القرآنية." (٢)

وهذا هو الذي يسعى إليه المشروع الفكري للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان ومدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ إذ "يسعى إلى تخلص الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي مما علق بها من أوهام تتعلق بحيادية العلوم والمعارف الغربية؛ إذ هي علوم ومعارف مُشَبَّعة بقيم وفلسفات غربية لا تتسق والبناء المعرفي الإسلامي، مما يتطلب معايرتها ومقاربتها ضمن المرجعية الإسلامية التي تعني في جوهرها سلامة التوجُّه والغاية والفلسفة ضمن الرؤية الكُليَّة القرآنية التوحيدية وقيمتها وغاياتها." (٣)

إنَّ الرؤية الكونية الحضارية القرآنية تجعل المسلم يعي ذاته، ويعرف جوهر حضارته ودينه؛ لأنَّ عدم وضوح الرؤية في الأُمَّة في القرون الأخيرة، وانبهار مُثَقِّفيها بالغرب وتقليده، والأخذ الأعمى من الآخرين، كان هو السبب الرئيس لفشلهم وتخلُّفهم، وهو ما يُمثِّل أكبر المُعَوِّقات أمام نهضة الأُمَّة وأداء رسالتها الإنسانية الخيرة. وإنَّ وضوح رؤية المسلم أمر أساس لإصلاح الذات، ومواجهة تحديات حضارة العصر، والتمكُّن من القوَّة والقدرة العلمية والتكنولوجية التي يتسلَّح بها الغرب، والعمل -في الوقت نفسه- على التعاون مع كل عناصر الخير والأمن الإنساني في الشرق والغرب على إقامة مجتمع دولي تسوده شريعة النور والحق والعدل. (٤)

(١) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٣) هيئة التحرير، كلمة التحرير: عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القيم، مرجع سابق، ص ٦.

(٤) رمضان، تلخيص الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، مرجع سابق، ص ٧٠.

٥- ضرورة الرؤية القرآنية الكونية للوجدان المسلم:

إنَّ حَلَّ أزمة الإرادة والوجدان التي تناولناها في المحور الثاني يرتبط - في نظر أبو سليمان - بأهمية وجود رؤية كونية حضارية قرآنية، وإنَّ المشروع التربوي الذي نبنيه في مدارسنا وأسرنا ينبغي أن يغرس هذه الرؤية في قرارة وجدان صغارنا؛ وهي رؤية حُبِّ وكرامة وسلام، حُمتها عقيدة التوحيد، وسُداها عملية المعرفة وتزكية الوجدان، وفيها يَنعم الإنسان بحبِّه لله، وهو بذلك يعيد نفسه إلى الله بإرادته الحرَّة. ومن هذا المُنطلق كان ذكر الله، والصلاة التي تُمثِّل صلة الوصل مع الله سبحانه وتعالى. (١)

ونظراً إلى ما يعانيه الوجدان المسلم من فقدان للإرادة، ومن سلبية، ومن هامشية؛ فإنَّ الرؤية القرآنية تضمن بناء الفعالية في الوجدان المسلم؛ ذلك أنَّ فاعلية الرؤية الكونية القرآنية الحضارية تتأتَّى من توافر شروط الفاعلية والإيجابية الناتجة من صلاح منهج الفكر وعلميته وجدِّية العمل الذي يقوم على التوافق مع الفطرة السوية، وعلى طلب أسباب التسخير والإبداع والإتقان بالعلمية السُنَّية الشمولية. ومن ثمَّ، فإذا أرادت الأمة وأراد الإنسان المسلم تفعيل الطاقة الوجدانية في كيانه، فيجب على المسلم تدبُّر الرؤية القرآنية الكونية، واستعادتها واستعادة قيمها ومفاهيمها في عقيدته، وفي وجدانه، وفي نظره إلى عالمه. (٢)

٦- الرؤية القرآنية الكونية تُحدِّد الصلة بالآخر:

تؤسِّس الرؤية القرآنية الكونية الحضارية لعلاقات واضحة مع المُوافق والمُخالف، وتضبط الصلة بهما في إطار الانتهاء إلى الإنسانية ووحدة الأصل، وتجعل التعامل مع كلِّ منهما قائماً على عهود ومواثيق شرعية وأخلاقية. فالإنسان والإنسانية - في منظور الرؤية القرآنية الكونية - كائن وكيان واحد خُلِق مع بني جنسه على أساس أنَّهم إخوة سواسية في الأسرة الإنسانية الكبرى، وأنَّهم يُمثِّلون وحدة إنسانية تنتمي إلى نفس واحدة، ويتفرَّعون منها رجالاً ونساءً ليتكاملوا "أزواجاً" وشعوباً وأماً إنسانيةً، تجمعهم في الإنسانية أوامر "المودَّة والرحمة".

(١) عبد الشافي، تليخيص الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

وهذا التفاعل والتواصل الذي انطلق من وحدة الأصل الإنساني، وُبني على التكامل والمودة والرحمة، يؤدّي بحسب الرؤية القرآنية الكونية إلى الاعتراف بالتنوع "شعوباً وقبائل"، تختلف ثقافياً واجتماعياً؛ فالاختلاف والتنوع في الرؤية ليس عنصرية ولا استعلاء، لكنّه وحدة وتكامل إنساني إعماري ضروري لوجود الفرد والجماعة.^(١)

وهذا التنوع والاختلاف يقوم على التعارف الذي ذكره القرآن الكريم، وأسس له. ومعيار التفاضل بحسب الميثاق الربّاني الأعلى هو التقوى لا العرق أو اللون. وبحكم هذه الوحدة الإنسانية، فإنّ العدل وحده هو الذي يحكم العلاقات في السلم والحرب، وفي التوادّ والتنافر، ومن دونه -في الأحوال كلها- لن يكون للرابطة الإنسانية وانتهاها ومسؤولية الاستخلاف أي معنى.^(٢)

وبمقابل وحدة الأصل والتنوع المتكامل والعدل، نجد أنّ الرؤية القرآنية الكونية الحضارية تأسس للسلام العالمي؛ لأنّ الشريعة التي أسست لهذه الرؤية جاءت ديناً هادياً ومبشّراً ومُرشداً لمرحلة الإنسانية العلمية العالمية، ورؤية عدل وإخاء ورحمة وسلام وإعمار. ولهذا كان الخطاب القرآني خطاباً إلى الإنسان، وإلى العالمين؛ فهو خطاب كتاب وعلم وقراءة وتفكّر وتدبّر، وخطاب عقل وحجّة وإقناع، وخطاب هداية وترشيد وإرشاد. فالرؤية القرآنية رؤية كونية لإنسان المرحلة العلمية العالمية، تُعبّر عن الفطرة الإنسانية السوية والسُنن الكونية الأزلية؛ لترشيد الإنسانية، وهدايتها، وتحقيق غاياتها الإيمانية الخيرة، وبناء منظومة الأمن والسلام في كيانها.^(٣)

وبذلك يُمثّل الإسلام والرؤية القرآنية الفلسفة والرؤية الوحيدة التي أبرزت وحدة الإنسان، وأكّدت مثلما أبرزت وأكّدت -في كل الاختلافات، وعلى جميع المستويات الإنسانية- معاني التنوع، وأبعاد التكامل في إطار الوحدة الإنسانية، ضمن دوائر مُتداخلة، على أساس من المودة والإحسان والعدل، وتحريم الظلم والعدوان من الأطراف كافة، وفي مختلف الأحوال.^(٤)

(١) المرجع السابق، ص ٣٠-٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠-٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٢.

خاتمة:

في ختام هذه الجولة التحليلية لثلاثة من كُتُب أبو سليمان المركزية، وما يرتبط بها من كُتُب أُخرى، وما تتضمنه من أفكار أساسية، يُمكن القول إنَّ تركيزنا على تتبُّع أبعاد المشروع الإصلاحي لهذا المُفكِّر والتطوُّرات الدالَّة على الاستجابة لتحديات نظرية وعملية عديدة، وما قد تُمثله من تحوُّلات فكرية مرَّ بها أبو سليمان؛ قد أفضى إلى بيان دور خبرة أبو سليمان الفكرية والعلمية والأكاديمية والميدانية في تطوير مقاربه لأزمة الأُمَّة، والكشف عن أبعادها المختلفة من خلال أعماله الفكرية: البُعد الفكري المنهجي، والبُعد التربوي الوجداني، والبُعد الفلسفي القرآني. وهذا بدوره يُقدِّم لنا رؤية واضحة عن جهود أبو سليمان في تأسيس رؤية شاملة للأزمة، وتوصيف جُملة من الحلول التكاملية الفاعلة لعلاج وضع أُمَّتنا الحضاري.

والنتيجة الثانية التي نخلص إليها هي أنَّ هذا المُفكِّر - في مشروعه الإصلاحي - قد جمع بين التنظير والنشاط الميداني والعمل المُزدحم بكثافة الواقع، وأنَّ التحوُّلات التي حدثت في فكره إنما هي تحوُّلات تأثُر وتأثير، وليست تحوُّلات جوهرية غيرت من حَظُّه الفكري أو مشروعه الإصلاحي؛ إذ عملت على استكمال جُهد الإصلاحي، لا سيَّما أنَّ جذور الرؤية القرآنية الكونية الحضارية كانت ماثورة في كتابه: "أزمة العقل المسلم"، و"أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة"، لكنَّه أحرَّ تدوينها في كتاب واحد إلى أن اجتمعت لديه التجربة النظرية والتجربة العملية اللتان أوصلتهما إلى نتيجة مفادها أنَّ تشخيص أزمته ووصف العلاج لها فكرياً ومنهجياً ونفسياً وتربوياً ووجدانياً لا يتمُّ إلا بوضوح الرؤية.

أما النتيجة الثالثة التي يتعيَّن علينا تأكيدها فهي أنَّ تحليل مؤلِّفات أبو سليمان الثلاثة وغيرها أسفر عن وجود تكرار للموضوعات، لكنَّه تكرارٌ طبيبيُّ يُشخِّص، ثمَّ يعيد التشخيص، ثمَّ يُنقِّح التشخيص، ويضبط؛ فهو ليس تكراراً لتكثير الصفحات أو تكرار كاتبٍ مُبتدئ، وإنَّما هو تكرار مثَّله "المثاني" التي أعادت تذكير القارئ المسلم بأهمية القضايا المثارة؛ قضايا الفكر والمنهج، وقضايا التربية والوجدان، وقضايا الرؤية الكونية، وحاجة جهود الإصلاح إلى وضوح الرؤية. وأما النتيجة الرابعة فمفادها أنَّ مُفكِّرنا كان حريصاً على مراجعة جهود الإصلاح على

مرّ التاريخ، والنظر في هذه الجهود كلها. وبالرغم من تأكيده أن أزمة الأمة - في جوهرها - هي أزمة فكرية منهجية، فإنّه شدّد على الطابع التكاملي لجهود الإصلاح في الأمة؛ إذ كان يؤكّد في كل مرّة أنّ ما يقوم به ليس تجاهلاً للجهود والمقاربات التي قدّمها معظم المصلحين خلال مسيرة التاريخ، وإنّما هو بحث عمّا أنقص هذه الجهود، والعمل على إكماله حتّى تُؤتي ثمارها. ولهذا كان طرحه تكاملياً، سواء في التنظير للأزمة الفكرية أو في مباشرة مشروع التكامل المعرفي في المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة الإسلامية بماليزيا أو في تجربة المدارس والمؤسسات التي أنشأها منفرداً أو برفقة رفاقه.

وأما النتيجة الخامسة فهي أنّ أطروحة "أزمة العقل المسلم" - في تشخيصها أزمة الفكر والمنهج - تدلّ على الطريق، وتهدّي إلى الأسلوب الذي يكون فيه التفكير سليماً، والذي هو وسيلة إدراك التشوّهات، ومعرفة كيفية تنقية الثقافة؛ وأنّ أطروحة "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة" تدلّ على إشكالات الأساليب والممارسات التربوية التي تعانيها الأمة، ويعانيها كذلك بنیان أبنائها النفسي والوجداني، والأسلوب اللازم لوضع حدّ للممارسات والأساليب غير الصحيحة في تربية الإنسان المسلم وتربية وجدانه. غير أنّ مجرد معرفة منهج سليم للفكر، وأسلوب قويم في التربية، لم يكن كافياً لحلّ أزمة تحلّف الأمة وإخراجها من دائرة التهميش والسلبية إلى دائرة الدفع والحراك والفعل الإيجابية، وإلى تحقيق الريادة الإنسانية الحضارية الإصلاحية؛ التي هي رسالتها وأهل لها، والتي تمتلك كل وسائلها ومُتطلّباتها؛ إذ لا جدوى من امتلاك الإنسان الأداة إذا لم يُحدّد لنفسه غايةً أو هدفاً من وجود هذه الأداة بين يديه من خلال "الرؤية الكونية". وهذا ما جعل كُتّب أبو سليمان الثلاثة تُعبّر عن أبعاد مُتكاملة في مشروعه الإصلاحي، وهي أبعاد تدور حولها أيضاً كُتبه الأخرى.

منزلة المُفكّر عبد الحميد أبو سليمان في تاريخ الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث

توفيق بن عامر^(١)

مقدمة:

نرتئي في إنجاز هذا البحث بيان منزلة المُفكّر عبد الحميد أبو سليمان في تاريخ الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث الذي ظهرت بشائره في أرجاء العالم الإسلامي مشرقاً ومغرباً منذ القرن التاسع عشر للميلاد؛ أي منذ مطلع عصر النهضة إلى حدود العصر الحاضر. ومن البدهي أن يقتضي تحديد تلك المنزلة السّير في هذا المشروع البحثي في ضوء المنهج المقارني الذي يُمكن من خلاله أن نبيّن الخصوصيات التي ميّزت الرؤية الإصلاحية في فكر عبد الحميد أبو سليمان قياساً إلى غيرها من الرؤى والأطروحات الإصلاحية. وكذلك يُمكن أن نقف على ما قدّمته رؤيته تلك من إضافات، وما فتحته من آفاق جديدة، إضافةً إلى ما اشتملت عليه أو شكّلتها من تقاطعات أو اختلافات مع مقاربات إصلاحية أخرى سابقة أو لاحقة؛ وذلك لأنّ في بيان المؤتلف والمختلف بين تلك الرؤى والمقاربات ما من شأنه أن يُعبّد السبيل إلى بلورة المصحّحة الواضحة والمنهج الإصلاحي القويم.

وتقتضي المقارنة أيضاً - كما لا يخفى - ضرورة الإلمام أولاً بالمرتكزات الكبرئ والمبادئ الرئيسة التي ينهض على أساسها الفكر الإصلاحي للمفكر عبد الحميد أبو سليمان؛ حتّى يتسنى للباحث إجراء المقابلات والمقارنات المنشودة ليس فقط على صعيد الرؤية، وإنّما على مستوى المنهج أيضاً. وبالإمكان عند الخوض في صميم تحليل مختلف الرؤى الإصلاحية، من حيث صلتها بفكر الرجل أو افتراقها عنه، ومباينتها له، تفصيل العناصر المُهمّة التي يتركز عليها هذا البحث، وذلك بالتدرّج من ضبط المجالات المُتنوّعة التي ارتادها الفكر الإصلاحي من ناحية

(١) دكتوراه دولة في الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي من جامعة تونس، أستاذ جامعي تولّى رئاسة قسم اللغة والآداب العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في تونس، مؤسس الجمعية التونسية للدراسات الصوفية، ورئيس الجمعية الدولية للدراسات القرآنية. البريد الإلكتروني: taoufikbenameur@yahoo.fr.

ثقافية وتربوية واجتماعية واقتصادية وسياسية وغيرها إلى تحديد أنواع المستندات والمرجعيات التي اعتمدها ذلك الفكر في النظر إلى مدى انسجام مكوّنات تلك الرؤى على المستوى النظري، ومدى قابليتها للتطبيق على المستوى العملي، مع ضرورة مراعاة خصائص المحيط المحلي الذي تندرج فيه، ومدى تناغمه أيضاً مع المحيط العالمي الأوسع. ونحن لا نزعم في استشراف أهداف بحثنا هذا استيفاء كل المعطيات والمعايير المُتحرّكة في التجربة الإصلاحية للمُفكّر عبد الحميد أبو سليمان؛ نظراً إلى تنوّع جهود الرجل في هذا المجال، وإنّما نروم الاجتزاء بوضع بعض المعالم على الدرب؛ لإيفاء الرجل حقّه عبر بحث علمي ومنهج موضوعي.

أولاً: تشخيص واقع الأمة والعالم

انطلق المُفكّر عبد الحميد أبو سليمان في مشروعه الإصلاحي من تشخيص الواقع الحضاري الراهن للأمة الإسلامية، وهو واقع يشهد - كما يصفه - انهياراً حضارياً على مختلف المستويات؛ من: استبداد، وفساد سياسي، وتدهور ثقافي وأخلاقي، وتهاافت اقتصادي، ووهن وتردّد اجتماعي. فالأمة تعيش في زمنها المعاصر حالة من التآزم والضياع، ولا تجد طريقها إلى النهوض والتقدّم في عالم يشهد هو الآخر أزمت حضارية متتالية، وصراعات وحروب، وانقسام إيديولوجي بين خيارات شيوعية مُتسلّطة وخيارات ليبرالية رأسمالية مُتوحّشة، لم يجد فيها الإنسان المعاصر رفاهه وأمنه واستقراره وسعادته المنشودة. وقد أسهمت كل هذه العوامل الداخلية والخارجية في أزمة المجتمع الإسلامي والعالمي، وفي أزمة عقل المسلم، وضعف إرادته، وتخلّيه عن المبادرة بالنهوض لتحقيق آماله في التخصّر والتقدّم.^(١)

ولم يكن المُفكّر أبو سليمان هو المُصلح الوحيد الذي وقف على هذا التشخيص لمظاهر التخلّف في الأمة الإسلامية المعاصرة؛ إذ لاحظهُ جُلُّ المُثقفين الذين اضطلعوا بأعباء الرسالة الإصلاحية في العصر الحديث منذ أواخر القرن الثامن عشر للميلاد وأوائل القرن التاسع عشر للميلاد وما تلاهما؛ أي منذ ما عُرِفَ آنذاك بعصر النهضة. غير أنّ الرجل قد امتاز عنهم في

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هرنندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص ١١-١٩، ٢٥-٣٢.

تشخيصه بتعدد زوايا النظر وشمولها لديه؛ إذ كان حريصاً على رصد مظاهر الانهيار الحضاري على مختلف الأصعدة، في حين اقتصر غيره على الاهتمام بجانب دون آخر، بحسب طبيعة اختصاصه أو المحيط الذي نشأ فيه؛ فكان منهم مَنْ ركَّزوا على الجانب السياسي، ومنهم مَنْ اعتنوا بالجانب الاجتماعي أو الجانب الاقتصادي، وآخرون اهتموا بالجانب الديني والعقائدي، وهكذا دواليك؛ ما يعني أنَّ النظر لديهم كان جزئياً في أغلبه.

وكذلك امتازت طبيعة التشخيص للواقع عند أبو سليمان بمزية أخرى، هي إدراج أوضاع الأمة الإسلامية في إطار أوسع وأشمل من الأوضاع العالمية، فكانت رؤيته أرحب أفقاً من هذه الناحية؛ لأنَّ إصلاح الأمة من دون اعتبار المحيط الذي تنتزَل فيه يُفْضي إلى عزلها عن الواقع الدولي الذي تتأثر به وتؤثر فيه، ويجعل جهود الإصلاح تمضي نحو أفق مجهول، وتسير في طريق مسدود. ومن هنا كانت رؤية أبو سليمان ذات أبعاد كونية وعالمية؛ إذ اهتمت بالإنسان المسلم بوصفه فرداً من أفراد الأمة، واهتمت - في الآن نفسه - بالإنسان بإطلاقٍ بوصفه فرداً من أفراد البشرية جمعاء، بغض النظر عن دينه أو جنسه أو موقعه في العالم.

وقد توافر لمفكرنا من المعرفة والخبرة ما جعله أهلاً لإجراء هذا المنهج في التشخيص لواقع الأمة الإسلامية وأوضاع العالم وإرساء أسس مشروعه الإصلاحي الآتي بيانه لاحقاً. فالرجل قد أحاط بالعلوم الضرورية لإنجاز هذه المهمة؛ إذ كان مُطَّلِعاً على العلوم الشرعية، ومُتخصِّصاً في العلوم الاقتصادية والسياسية، ومُكتسباً خبرات ميدانية (إدارية، وتربوية)، وتجارب مجتمعية مُستمدَّة من عمق المجتمعات الإسلامية، ومن كبريات الدول وعواصم العالم الغربي، فاجتمع له بذلك من الآفاق النظرية والعملية ما ندر أن اجتمع لأمثاله من رُؤاد الفكر الإصلاحي في العالم الإسلامي. وقد وظَّف كل تلك الكفاءات في سبيل تقييم الأوضاع الإسلامية، والبحث عن حلول عملية فاعلة لها وفق برنامج إصلاحي يقوم على أسس نقدية عقلانية، وخطط عملية قابلة لوضعه موضع التطبيق.

ثانياً: نقد الرؤى الإصلاحية

فسر أبو سليمان حالة الضياع الحضاري للأمة بحيرتها وانقسامها بين رؤيتين مُتَهافتين لسبيل النهوض بأوضاعها الحضارية من التردّي الذي تعانیه. أما الرؤية الأولى فتبني الحلّ الأجنبي المادي بكل أشكاله، سواء أكان اشتراكياً ماركسياً، أم ليبرالياً رأسمالياً، وكذا اعتماد الاقتباس من الغرب سبيلاً إلى النهوض والتقدّم، وهو ما وقع توخيه منذ أواخر عهد الخلافة العثمانية. لكنّ هذه الرؤية فشلت في تحقيق أهدافها بسبب نقلها أنموذجاً حضارياً من بيئة أخرى مُغايرة لطبيعة البيئة الإسلامية؛ ولأنّ الأنموذج الحضاري الغربي، في صيغته الاشتراكية والرأسمالية، هو - في حدّ ذاته - أنموذج مُتَهافت؛ إذ مرّ بأزمات متتالية، أبرزها: انهيار الاتحاد السوفيتي، والأزمات الاجتماعية والاقتصادية المتتالية في الغرب الليبرالي. والمنطق المادي الذي بُنيت عليه حضارة الغرب، بما في ذلك من مبالغة في تضخيم دور العقل، وتهميش دور الروح ووظيفة الدين والوحي؛ ما مثّل سبباً رئيساً للأزمات التي تعانيتها تلك الحضارة. ومن المعلوم أنّ الوهن في الأنموذج الاشتراكي والأنموذج الرأسمالي يكمن في فقدان التوازن بين الدولة والمجتمع والفرد، وأنّ الخطأ يتمثل في إطلاق يد أيّ منها. ورُبّما يُمكن لهذا الأنموذج الغربي أن يُحقّق - بصفة مؤقتة - إنجازاً اقتصادياً وسياسياً، لكنّه يظلّ عاجزاً عن تحقيق إنجاز حضاري قائم على الحرية والعدالة والمساواة.^(١)

وأما الرؤية الثانية التي لا تقلُّ تهافتاً عن الرؤية الأولى فهي تقرير أنّ الحلّ يكون بالعودة إلى الماضي وفق رؤية تقليدية تلغي من حساباتها تغيّر الزمان والمكان، وتسترجع تجارب الماضي الإسلامي - على علاتها - من دون أيّ نقد وتمحيص، فتقع بذلك في خطأ تاريخي جسيم، يفصل الأمة الإسلامية عن واقعها المعيش، ويجعلها في غربة عن قضايا العصر وتحدياته، ويحكم عليها بالاستلاب للماضي مثلما تحكم عليها الرؤية الأولى بالاستلاب للآخر. وبذلك تعيش الأمة حالة من الانفصام في الشخصية والتنكّر للذات، وتُحكّمها حالة من الانغلاق والجمود والتبعية؛ ما يُعوّقها عن النهوض والتطور.

(١) المرجع السابق، ص ٢٠-٢٤.

وبعد أن استعرض أبو سليمان مناحي الفشل الذي مُنيت به هاتان الرؤيتان، فقد اقترح رؤية ثالثة وجد فيها حلاً بديلاً عنهما، ورأى أنه كفيل بإنقاذ الأمة والإنسانية؛ لِمَا يتضافر فيه من فكر سليم ورؤية روحية أخلاقية. وقد تمثّل هذا الحُلُّ البديل فيما سَمَّاه الأصالة الإسلامية المعاصرة التي تجمع بين التصدُّر الحضاري للإسلام والواقع المعاصر - وهو ليس بالحلِّ الجاهز؛ لأنَّه يتطلَّب تكريس الجهود لإعادة بناء الرؤية الحضارية الإسلامية الأصلية قبل أن يقع طمس معالمها في ذاكرة الأمة عبر التاريخ، ويتطلَّب كذلك تغيير واقع الأمة المعاصر وواقع الأوضاع العالمية في ضوء تلك الرؤية. فكيف تصوّر أبو سليمان عملية إعادة البناء للرؤية الحضارية؟ وما منهجه في مشروع إصلاح واقع الأمة والواقع العالمي بشكل أعمّ؟

ثالثاً: الطرح الإصلاحي النظري

يشتمل الطرح الإصلاحي في فكر عبد الحميد أبو سليمان على بُعدين أساسيين مُتلازمين، أرسى عليهما دعائم مشروعه الإصلاحي للواقع الحضاري للأمة الإسلامية والأوضاع العالمية، وهما: البُعد النظري، والبُعد العملي. وهذان البُعدان كانا حاضرين في تفكيره الإصلاحي باستمرار، ومُتناغمين ومُتفاعلين، حتّى ظلَّ أحدهما صديئاً للآخر، وانعكاساً له. ونحن نستهلُّ حديثنا منهجياً بتحليل البُعد الأوَّل المُتمثّل في الطرح النظري؛ أي بالتصدُّر الفكري الناظم للخيارات المبدئية وأسس الرؤية الإصلاحية التي يبنينا عليها المشروع الإصلاحي للرجل.

١ - إعادة بناء الرؤية الحضارية الإسلامية:

رأى أبو سليمان - كما أشرنا آنفاً - أن الواقع الحضاري للأمة الإسلامية قد بلغ دركاً من الانهيار، أصبح معه في حاجة مُلِحَّة إلى إعادة البناء الحضاري على أسس جديدة قادرة على مواكبة العصر واستئناف المسيرة الحضارية نحو مستقبل أفضل. ولن يتاح ذلك للأمة - في نظره - إلا بإعادة بناء الرؤية الحضارية القرآنية كما نزل بها الوحي الإلهي، ومقاربة التراث بمنهجية إسلامية معاصرة؛ فقد اشتمل القرآن الكريم على رؤية حضارية كُليَّة وشاملة كفيلة بالنهوض بالمجتمع الإسلامي والمجتمعات الإنسانية جمعاء،^(١) لكنَّ تلك الرؤية القرآنية الأصيلة تعرّضت للتشويه

(١) عمر، السيّد. جامع فقه الأمة: رحيق الحقيقة المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٢١م، ص٥٨.

والانحراف عنها على مرّ العصور؛ لذا وجب إعادة بنائها من جديد بالرجوع إلى نصوص الوحي، وقراءتها قراءة جديدة، والاستعانة على ذلك بالهدي النبوي وتجربة الصحابة. فما وجه الانحراف عن تلك الرؤية؟ وما المراد بالقراءة الجديدة وإعادة البناء؟

٢- المقاربة النقدية للتراث:

ذهب عبد الحميد أبو سليمان مُتَقَبِّلاً في تاريخ الأُمَّة، وباحثاً في أعماق التراث الإسلامي عن المُعوِّقات التي أسهمت -على مرّ العصور- في الابتعاد عن الروح الحضارية للقرآن الكريم. وقد أفضى به نقده للتراث، وتحليله خصائصه، ومقارنته رؤاه الحضارية بما جاء به الوحي، إلى الوقوف على طبيعة انزياحه أو انحرافه منذ بداية إنتاجه عن روح القرآن الكريم؛ فمنذ العهدين الأموي والعباسي، وهما العهدان اللذان نشأ فيهما ذلك التراث، وقع تغييب الرؤية الحضارية في عهد النبوة والصحابة تحت التأثير الكبير للعقلية القبلية في الاجتماع والسياسة من ناحية، وللتراث الفارسي واليوناني وإرثهما الحضاري من ناحية أخرى؛ ما تسبّب في تغييب واضح للرؤية الحضارية القرآنية، ولما سار الصحابة على هديه في زمانهم؛ إذ استبدّت العصبية القبلية بشؤون الحُكم، وسيطرت الرؤية الفارسية على التنظيم الروحي والمادي للمجتمع والدولة، وسادت الرؤية اليونانية على مناهج التفكير النظري والعقلاني عن طريق المنطق اليوناني، خلافاً لجوهر الرؤية القرآنية الذي يقوم على سُنن الفطرة الإنسانية ومُتطلّبات التجربة والواقع. وقد أسفر ذلك الانحراف -منذ وقت مُبكرٍ- عن انتشار منظومة الاستبداد والفساد في الواقع الإسلامي، وعن ذيوع منهجية في النظر ورؤية للإنسان والوجود في الفكر الإسلامي مُغايرة للمنهج القرآني؛ ما كان له أثره في الانهيار التدريجي للحضارة الإسلامية.

فمما أسفرت عنه منظومة الاستبداد والفساد، الانفصام بين القيادتين الفكرية والسياسية، وهو انفصام أفضى إلى انعزال القيادة الفكرية عن الممارسة العملية، وعن تحمّل المسؤولية الاجتماعية؛ ما تسبّب في عجز العقل المسلم عن تحليل الظواهر الاجتماعية والخوض في السياسات العامة. وقد تزامن ذلك -بالمُقابل- مع جهل القيادة السياسية، وعجزها عن رفع ما تُواجهه من تحدّيات، وإخفاقها في معالجة ما يطرأ من مُستجدّات. وقد نتج من تلك العزلة الفكرية

انفصال الفقه عن قضايا المجتمع، وعن علم العقيدة الذي يتضمّن الرؤية الحضارية الكليّة. وكذلك حدث خلط بين العقيدة والفكر الإنساني والممارسة التاريخية وبين الديني والتاريخي، ثمّ كان إضفاء طابع القداسة على كل ذلك، بما فيه من انحرافات ارتكبت باسم الإسلام. وعلى هذا الأساس، ومنذ العصور الأولى، تمّ بناء المنهج التقليدي القديم للفكر الإسلامي؛ وهو منهج يقوم على نواة مركزية هي علم أصول الفقه الذي تسبّب منذ نشأته في تقسيم المعرفة إلى علوم شرعية وعلوم عقلية بعدما كانت الأصول اجتهادية شاملة ومبنية على البديهية والسليقة، فحدث انفصام في البنية المنهجية الفكرية الإسلامية.^(١)

ومن ذلك الانقسام لطبيعة المعرفة، تسلّل المنطق اليوناني إلى علم الكلام. وفي ظلّ هذا المنهج التقليدي المُحدَث لانشطار المعرفة الإسلامية، كان علماء الكلام يهتمون بشؤون الغيب، وكان الفقهاء يهتمون بالشأن الفردي الجزئي، وكان المُفسِّرون للقرآن الكريم يقتصرون على التحليل اللغوي والتاريخي مقطوع الصلة عن قضايا الواقع؛ ما أسهم في ضمور الاجتهاد في النص، لا سيّما أنّهم كانوا يُميّزون بين المكي الخاصّ بالعقيدة والمدني المُهتمّ ببناء الدولة. وحتّى علماء الحديث لم يعتنوا بتحديد العلاقة بين القرآن الكريم والسُنّة النبوية الشريفة، وكان تناوهم إيّاها بمعزل عن القرآن الكريم.

وبالجُملة، كانت العناية مُقتصرة على الشكليات من دون الخوض في المقاصد والغايات. أمّا القياس والإجماع فلم يكونا أحسن حظّاً وحالاً ممّا ذكرنا؛ فالقياس الفقهي كان قياساً جزئياً في واقع مُتغيّر، ولم يكن يعتمد الصورة الكليّة للمجتمع؛ ما اضطرّ العلماء إلى تدارك الأمر، واعتماد أصول فرعية، مثل: الاستحسان، والمصالح المُرسّلة، لتوسيع أفق النظر، لكنّ عزلة القيادة الفكرية حالت دون ذلك. وقد أصاب مفهوم "الإجماع" ما أصابه من تشويه بسبب عزله عن الواقع، ولا سيّما بعدما قرّر العلماء أنّه لا يُراجع، ولا يُناقش.

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٣٦-٦٦. انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص ٥-٦.

ونتيجةً لذلك كله؛ حدثت مُجْملة من التشوُّهات للمفاهيم المركزية في الرؤية الحضارية القرآنية، كان لها أثرها في ترسيخ الجمود والانحطاط المُمتدِّ إلى عصرنا الحاضر؛ ذلك أنَّ طاقة الدفع الحضارية الكامنة في روح الرسالة المحمدية قد وقع كبحها وتدجينها، وأضحت مُجَرَّد أشكال مُفَرَّغة من معانيها؛ ما أحدث نكوصاً إلى الوراء، وإحساساً بالضياع والهزيمة. ومن الأمثلة على تلك التشوُّهات^(١) التي كَبَلت المجتمع الإسلامي، وحادت به عن المنهج القرآني القويم، ومثَّلت أخطاء الماضي الموغلة في القَدَم، والمُكْرَسَة في الفكر الإسلامي إلى اليوم: اعتبار الواجب العيني بالنسبة إلى المسلم المثالي تجاه دينه هو الاكتفاء بأداء العبادات، والاضطلاع بسدِّ حاجياته الفردية وحاجيات أسرته المادية. ومن تلك التشوُّهات أيضاً: اعتبار الشأن العامَّ واجباً كفايئاً؛ إذا قام به الفرد سقطت عن البقية، وكان في حِلٍّ من التزاماته المجتمعية، وهو ما تسبَّب في التنصُّل من المسؤولية، وخذلان رهانات الأمة. وقد حدث التنظير لذلك الواجب الكفائي بمثال واجب تجهيز الميت ودفنه، في حين وجب أن يُنظر إليه اليوم بوصفه عاملاً من عوامل دفن الأمة.

أمَّا مفهوم "الشورى" في القرآن الكريم، وما أدراك ما هي؟! فقد وقع حصرها في النصيحة لأولي الأمر، وأُفْرِغت من كل مشاركة فاعلة وعملية، وأُهْمِل شأنها، ولم تنشأ بوصفها مؤسسة سياسية في بناء الحُكْم، وهو ما يُعَدُّ كذلك نوعاً من التخلِّي عن المسؤولية، والوقوف على الربوة بالنسبة إلى مسلم لا حول له ولا قوَّة.

وهكذا استخرج أبو سليمان علَّل الحاضر من أغوار الماضي. ولهذا يُمكن القول بأنَّه قد انفرد بهذا المنهج النقدي للتراث عن غيره من المُفكِّرين والمُصلِّحين العرب والمسلمين ممَّن نقدوا التراث الإسلامي، وهم كُثُر في هذه المرحلة الحديثة والمعاصرة؛ إذ جاء نقد كثير منهم للتراث غالباً بحسب الرؤى الحضارية الغربية الحديثة أو تحت وطأة التأثر بثقافة الاستشراق،

(١) عمر، جامع فقه الأمة: رحيق الحقيبة المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ٣٧. انظر:

- أبو سليمان. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٢٨-٣٢.

- أبو سليمان، عبد الحميد. "معارف الوحي: المنهجية والأداء"، مجلَّة إسلامية المعرفة، عدد ٣، السنة الأولى، ١٩٩٦م،

ص ١٠٥-١٠٩.

في حين ركز آخرون على جانب من التراث دون آخر، مثل الجانب التشريعي، ورأوا أنه لم يعد صالحاً للعصر، ونادوا بضرورة الاجتهاد في أحكام بعينها، والاقتراب من الغرب إن لزم. أما أبو سليمان فلم يتوخَّ هذا المسار، وإنما ذهب إلى مقارنة التراث بالأصول التي انبنى عليها، مُعالِجاً إيَّاه في كُليته وشموله، ومُستخلصاً أهمَّ خصائصه، ومُتجاوزاً النظر الجزئي من ناحية، ومُتجنباً إسقاط الرؤى الغربية عليه، بل عمَد إلى تشخيص هويته جُملةً وتفصيلاً، مُدرِّجاً له في بيئته التاريخية الإسلامية.

٣- الرؤية الحضارية القرآنية:

ما إن فرغ أبو سليمان من نقد الحاضر والماضي وتوصيف العِلل الكامنة فيها، حتى شرع في العلاج، وفي عملية إعادة البناء للرؤية الحضارية القرآنية؛ وهي رؤية ذات أبعاد إنسانية شاملة، تعتمد نظرة خاصة وكُلية للإنسان والوجود، وتقوم على خيارات كبرى وقيم أساسية ومفاهيم مركزية كفيلة بإرشاد الإنسانية إلى البناء العمراني والحضاري السليم. وتلك المفاهيم المحورية في القرآن الكريم مُتعددة، وهي تتناول مختلف المجالات الحيوية؛ فمنها ما يتصل بالكون والطبيعة والإنسان ووظيفته في الوجود، ومنها ما يتصل بالعلاقات الاجتماعية والمعاملات الاقتصادية والرؤى السياسية والمبادئ الروحية والسلوكية وغير ذلك من المُكوّنات الأساسية لبناء الحضارة الإنسانية. فالوجود في المنظور القرآني له غاية أخلاقية، ولم يُخلَق عبثاً، والإنسان مُستخلف في الأرض، ومسؤول عن إعمارها وإصلاحها والمحافظة عليها وفق الفطرة التي فطره الله عليها، ووفق السُنن التي وضعها في الكون. والإنسان مدعوٌّ إلى الاستعانة بالوحي والعقل معاً لأداء هذه المهمة، وإلى مراعاة التكامل - في رؤيته للوجود- بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

غير أنه لا بُدَّ للوقوف على طبيعة تلك الكُليات والمفاهيم من إعادة قراءة نصوص الوحي وفق منهج جديد يعتمد القراءة السياقية والمقاصدية؛ للإحاطة بهذه الرؤية القرآنية الكُلية في وحدتها بدل الاقتصار على مُكوّناتها الجزئية المُنفصل بعضها عن بعض. ويتعيّن أيضاً أن تُعتمد في هذه القراءة سُنن الفطرة وتغيّرات الواقع الاجتماعي، وكذا تمتين العلاقة بين فهم النصوص والمدخل المعرفية للعلوم الاجتماعية بشعبها وفروعها المختلفة. وقد أضاف أبو سليمان إلى هذه

القراءة الجديدة أنموذجاً تطبيقياً يُمكن الاستفادة منه، وهو الأنموذج النبوي والخلافة الراشدة، وذلك بعد النقد المنهجي للحديث النبوي.

وهكذا نتبين أسلوب الرجل في مقارنة التراث بمنهجية إسلامية معاصرة، تقوم على تنقيته من البصمات غير الإسلامية، وتنادي بإخراجه من حالة الانعزال إلى أرض الواقع، وتأهيله للتجديد الحضاري. فللرجل -إذن- منهجية جديدة في الاجتهاد الإسلامي، تروم إصلاح الفكر الديني من ناحية، وتوثيق أو اصر العلاقة -من جديد- بينه وبين مُتطلّبات المجتمع المعاصر من ناحية أُخرى. وهو يرى أنّ من أهم أسباب فشل ثورات الربيع العربي التعرُّثُ الموروث في المنهجية الفكرية الإسلامية؛ ما يجعلها في حاجة لازمة لإعادة البناء.

ويلاحظ مُستقرئ هذا الركن الإصلاحي في فكر أبو سليمان أنّ الرجل يلتقي -في هذا السياق- مع تيارين فكريين في التاريخ الإصلاحي الإسلامي القديم والحديث؛ الأوّل: الفكر المقاصدي كما تجلّى مع عدد من الأعلام، أمثال: الشاطبي،^(١) والعز بن عبد السلام،^(٢) وغيرهما قديماً، وأمثال: الطاهر بن عاشور^(٣) في تونس، وعلال الفاسي^(٤) في المغرب، وغيرهما حديثاً. والثاني: تيار من ركزوا على القرآن الكريم؛ إذ جعلوه نصّاً حاكماً مهيمناً، ونقدوا الحديث بناءً مع عرضه على هذا النص المهمين المؤسس. ولا نستبعد أن يكون أبو سليمان قد استفاد في طرحه الإصلاحي من هذين الرافدين بحُكم التراكم المعرفي والسبب الزمني.

بيد أنّه من الواضح أيضاً أنّ الرجل قد طوّر المفاهيم في هذا الإطار، ووسّع من آفاق الرؤية المقاصدية التي كانت مُقتصرة على عدد محدود من المقاصد، ومُحتزلة لها في عدد من الكليات الشرعية، فكانت بذلك مُفتقرة إلى الرؤية الشاملة. وكذلك حدّد أبو سليمان أسلوب التعامل مع تلك المقاصد بإخضاعها لمقتضيات الفطرة ومُتطلّبات التغيّرات الاجتماعية. ولا شكّ في

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٧م.

(٢) ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١م.

(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١م.

(٤) الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، المغرب: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.

أنه يلتقي مع بعض القرآنيين في المناداة بالعودة إلى القرآن الكريم، لكنه يختلف عنهم في الغاية من تلك العودة، وفي منهج التعامل مع النص؛ إذ كان تركيزهم على الأحكام بوجه خاص، في حين استلهم الرجل روح النص ومبادئه الكلية، وهو يختلف أيضاً عن فريق منهم ممن رفضوا الحديث جُملةً وتفصيلاً.

٤ - نقد الحداثة الغربية:

مثلاً تناول أبو سليمان -بنظرة النقدي- الواقع الحضاري والتاريخي للأمة، موضحاً أن العِلل التي تعانيها الأمة لا تتصل بالعقيدة، وإنما بمنهجية مُحتلّة في التفكير، وأن المشكلة هي مشكلة فكرية أساساً؛ فقد اهتمّ في نطاق رؤيته الحضارية الشاملة بنقد الحضارة الغربية، وبمقومات فكر الحداثة الذي نهضت على قاعدته تلك الحضارة. وقد تحورت رؤيته النقدية للنموذج الحضاري الغربي حول المُنتلقات المبدئية للحداثة كما أسَّسها الفكر الغربي، وحول مقاربتة الفلسفية للعِلْم والمعرفة، فضلاً عن تصوّر ذلك الفكر للنُظم الاجتماعية والسياسية، ومراهنته على كسب القوّة المادية وتوظيفها في العلاقات الدولية بهدف الهيمنة على العالم. فَمُنطَلَق الفكر الحداثي الغربي هو - في نظر أبو سليمان - مُنطَلَق غير صحيح بسبب انفصاله - منذ البداية - عن أصوله اللاهوتية والرؤية الكلية المسيحية، وتنكُّره لها، ومراهنته على المحسوس والمادي في هذا الوجود، واعتماده المُطلَق على العقل، مُستبعداً المدارك الروحية في الفطرة الإنسانية. فالإنسان في منظور هذا الفكر حيوان غايته الإشباع المادي والنهم الاستهلاكي، وهو ما أنتج الفلسفة الداروينية المادية القائمة على فرضية الخلق العشوائي، ونفي الغاية من وجود الكون، وإلغاء البُعد الروحي في الإنسان.

إذن، المشكلة في الحداثة الغربية هي مشكلة الخلفية العقائدية والفكرية التي تفتقر إلى الرؤية الحضارية الكلية للإنسان والعالم بسبب التخلّي عن هداية الوحي. ومن ثمّ، فقد ظلّت تعاني نوعين من الخلل؛ أحدهما قيمي رُوحِي، والآخر عقلائي معرفي. فالعقل تقتصر فاعليته على الإدراك الجزئي للموجودات، واختبار المحسوسات في محيطه الضيق من الكون المُمتدّ، وتعوُّذه الرؤية الشاملة لطبيعة الإنسان من ناحية، ولحقيقة الوجود وغايته ومصيره من ناحية

أخرى. وتضخيم دور العقل في التصوُّر الحدائلي له انعكاس سلبي على طبيعة المعرفة؛ إذ يجعلها محدودة الأفق. وبالمثل، فإنَّ غياب البُعد الروحي عن هذا الفكر أفضى إلى ضمور في منظومة القيم، فغابت معاني الإنسانية والتضامن والرحمة، وحلَّ محلَّها منطق القوَّة، وأصبحت الحرية انحلالاً أخلاقياً، والظلم مهارةً سياسيةً، وحقوق الإنسان ابتزازاً للشعوب الأخرى. وممَّا فاقم الأمر سوءاً، تدهور القيم بفعل عامل العنصرية القومية التي نبع منها الاستعمار، والتسابق المحموم نحو التسلُّح وتدمير الشعوب.^(١)

ويرى أبو سليمان أنَّ المسؤولية في ذلك كله تقع على حُكَّام الغرب، وليس على شعوبه المغلوبة على أمرها، التي عبَّرت عن قلقها من تلك السياسات في مناسبات عديدة، مُؤكِّداً أنَّ الرؤية الحضارية الإسلامية هي الكفيلة بمعالجة تلك الأوضاع الغربية المتأزِّمة. ولهذا دعا إلى إنشاء مراكز بحث تُعنى بدراسة الواقع الفكري والحضاري الغربي؛ بُغيةَ الإسهام في اقتراح حلول من وجهة نظر إسلامية، ودعا أيضاً إلى وضع أُسس للحوار بين الحضارات والتكامل بينها. وممَّا يدلُّ على موضوعية فكره الإصلاحية، وأبعاده الإنسانية والعالمية، اعترافه بما حقَّقه الحداثة الغربية من إنجازات علمية ومؤسَّسات حضارية، لكنَّه صدع - في الآن نفسه - بما تشهده تلك الحداثة من اعتلالات ونقائص كانت - ولا تزال - سبباً في الأزمات الحضارية داخل المجتمعات الغربية وخارجها.

رابعاً: الطرح الإصلاحي العملي

حَرِيٌّ بنا إثر الوقوف على أبعاد هذا التصوُّر النظري المؤطَّر للرؤية الإصلاحية السليمانية، والشامل لكلِّ مكوِّنات المشروع الإصلاحي في فكر أبو سليمان، والساري في جميع تفاصيله وجزئياته، والناظم لمختلف أقسامه ومجالاته؛ أن نقف على الوجه الثاني لهذا المشروع المُكَمَّل للوجه الأوَّل، والمُرتبِّط به ارتباطاً عضوياً ارتباط النظرية بالتطبيق، ونعني به البُعد العملي الذي

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الإسلام بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٧م، ص ١٠٣-١٠٤. انظر:

- عمر، جامع فقه الأئمة: رحيق الحقيقية المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ٣٩.

يرتبه أبو سليمان للخطط الكفيلة بوضع آرائه موضع التنفيذ في مختلف المجالات الحضارية للأمة الإسلامية المعاصرة، التي يراها صالحة أيضاً لغيرها من المجتمعات الإنسانية. والمُلاحَظ أنَّ خُطَّة تجديد الخطاب الديني تنبؤاً مركز الصدارة في قائمة الخُطَط الإصلاحية التي يقترحها.

١ - تجديد الخطاب الديني :

دعا أبو سليمان في مشروعه الإصلاحي إلى تجديد الخطاب الإسلامي بمراجعة مُكوّناته المنهجية والمفاهيمية. وتقوم تلك المراجعة أساساً على إنعام النظر في الواقع الحضاري وفي النص الشرعي معاً. فالجمع بينهما - في نظره - يُمثّل مفتاح الإصلاح والقاعدة التي ينبغي أن يُبنى عليها منهج الخطاب الديني المعاصر. ومن ركائز ذلك المنهج ضرورةُ النهل من منبع الوحي الصافي، مع وجوب التمييز بين الثابت والمُتغيّر في دلالات النص القرآني في ضوء الأسس الكُليّة للاعتقاد من ناحية، ومُتغيّرات الواقع الاجتماعي والحضاري من ناحية أُخرى، والاسترشاد في اختيار الحلول بخبرة الهدي النبوي وتجربة الصحابة في عهد الخلافة الراشدة. وكذلك نصح الرجل بالعمل على تنقية الخطاب الإسلامي من دعوى العرقيّة القومية، ومن الخرافات والأوهام.

وفضلاً عن هذه المراجعة المنهجية، دعا أبو سليمان إلى إعادة النظر في المفاهيم الدينية؛ لإزالة ما طرأ عليها من انحرافات عبر التاريخ. ولذلك رأيناه يتناول في عدد من مؤلّفاته نماذج من هذه المفاهيم، ويجهّد في تعديلها وتصويبها. ومن أبرز تلك المفاهيم مسألة المعجزات والخوارق التي حفلت بها الأدبيات الإسلامية على مرّ العصور، وكانت سبباً في ترسيخ العقلية الخرافية في جمهور الأمة. ومن ثمّ، فقد دعا إلى الأخذ بمنطق العقل في تفسير الظواهر وإخضاعها للسُنن الكونية وعدم الانسياق وراء منطق الخوارق في تثبيت الإيمان، لا سيّما ما يتصل بالرسالة المحمدية وسيرة الرسول ﷺ؛ وذلك لأنّ الإسلام قد أقام الإيمان على أساس العقل، وجاء مُبشّراً بعهد العِلْم، ومُعلّناً انتهاء عهد المعجزات؛ مراعاةً منه لتطوّر العقل البشري عبر التاريخ. فالقرآن الكريم يخاطب العقل، ويدعو إلى تثبيت الإيمان على أساسه لا على أساس المعجزات التي انتهت تأثيرها بمرور الزمن.

ومن أبرز تلك المفاهيم المغلوطة أيضاً مسألة حدِّ الرِّدَّة التي استقرَّت في شكل اعتقاد راسخ، في حين لا نجد لها مستنداً قرآنيّاً، فضلاً عن تناقضها مع ما قرَّره الوحي من حرية في المُعتَقَد.^(١) وعلى هذا النحو، فقد راجع أبو سليمان بعض المفاهيم التي استقرَّت خطأً في عقيدة المسلم أو وظَّفها غير المسلم في التحامل على الإسلام، فراجع مسألة تأديب المرأة بالضرب،^(٢) وما فيها من تعارض مع حقوق الإنسان، مُحاولاً إيجاد تفسير آخر لعبارة (واضربوهن) الواردة في سورة النساء. وعلى هذا المنوال أيضاً، أعاد أبو سليمان النظر في بعض الأحكام الفقهية المُتعلِّقة بزواج المسلمة من غير المسلم. وقد اهتمَّ الرجل اهتماماً كبيراً بمسألة الحدود في الإسلام، وما أُشيع حولها من اتهام الإسلام بالعنف، فقدم من البراهين والحجج ما يُفند ذلك الزعم، مُبيِّناً أنَّ القاعدة الخاصة بالحدود هي بيان الحدِّ الأقصى الذي لا مزيد عليه، مع ترك الباب مفتوحاً لِمَا دون ذلك من مستويات العقاب، مثلما يلتزم الإسلام بالحدِّ الأدنى فيما يُطالب به المؤمن من طاعات، ويُفسيح المجال أمام الراغب في المزيد.^(٣) وقد كان هاجس أبو سليمان في كل هذه المراجعات هو وضع قراءة جديدة لمختلف تلك المفاهيم، تنسجم مع مقاصد الوحي، وتتلاءم مع التطوُّر الحضاري للمجتمع الإنساني. وقد وُفق الرجل في عرضه لتلك المبادرات العملية في تطوير الخطاب الإسلامي، وفي مواجهة ما يشنه الخطاب الغربي من حملات تشهير بالإسلام، بدعوى تضاربه مع حقوق الإنسان. ثمَّ توجَّه أبو سليمان هذه المقترحات بوضع مسؤولية الاجتهاد في الخطاب الديني وتطويره على كاهل المؤسسة الدينية المؤتمنة على عقيدة الأمة، والراعية لها من التشويه والتحريف.

ونحن إذ نركِّبُ جُلَّ ما تقدَّم به الرجل - في هذا الصدد - من مقترحات تندرج في إطار تصحيح المفاهيم، فإنَّنا نلاحظ أحياناً ما واجهه فكره الاجتهادي من صعوبات في الملاءمة

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. حد الردة في الإسلام عقيدة وقانوناً، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإنساني، ٢٠١٣م، ص ١٩-٢٠.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. ضرب المرأة: هل هو الفهم الصواب لحلِّ الخلافات الزوجية؟ رؤية اجتهادية قرآنية معاصرة، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: ط ٢، ٢٠١٠م، ص ٢٢.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر الثابت والمُتغيِّر: نظام العقوبات نموذجاً، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، ٢٠٠٧م، ص ٢٦.

العملية بين الشرع والواقع، مثل صعوبة تعديل مفهوم "الضرب" في سورة النساء، والانزياح به إلى مفهوم "التجنب والإبعاد"، وهو ما لا ينسجم مع منطق اللغة، بالرغم مما راكمه في التحليل من استعمالات للفظ في عديد من آيات القرآن الكريم، وهي مُرَاكِمَةٌ لا تدعم لغوياً ما ذهب إليه. ومع ذلك تبقى مواقفه في هذا السياق جديرة بالتحية والاحترام؛ لِمَا نلمسه في مواقفه من تواضع العلماء، ومن اعترافه بنفسه بتلك الصعوبات التي واجهها، ولا سيما حين قرّر التوقُّف عن الإدلاء بموقفٍ حيال مسألة زواج المسلمة بغير المسلم.

٢- النظام التربوي والتعليمي:

إنَّ مشروع إعادة البناء الذي اقترحه أبو سليمان لا يقتضي فقط توضيح الرؤية الحضارية العامة وبيان المنهج والمنوال الذي تُنَسَّج على غراره جهود الإصلاح، وإنَّهَا يتضمَّن -كما قلنا- جُمْلَةً من الرؤى العملية والتطبيقية المُتمثِّلة في اقتراح السياسات والأنظمة الكفيلة بإنجاز المشروع الإصلاحي، وفي طبيعتها الرؤية التربوية والتعليمية التي تقوم على مبدأ إصلاح الفرد لضمان إصلاح المجموعة؛ أي المبادرة إلى تكوين الإنسان المسلم من جديد، وتأهيله لتحقيق أهداف الرسالة الإصلاحية، وهو ما يستدعي تنشئة جيل جديد بَدَأَ من سنِّ الطفولة، مع الحرص في تلك التنشئة على دعم الإرادة والوجدان في كيان الطفل حتَّى ينشأ لديه التوازن النفسي الضروري، والثقة بالنفس، والوعي المُبكر بالالتزام بالشأن العام ومستقبل الرسالة الحضارية للأُمَّة التي ينتمي إليها. وقد قال أبو سليمان مُؤكِّداً أهمية التربية والتعليم في استنهاض الأُمَّة: "دون مبادرات للمُفكِّرين والمُربيين والإصلاحيين، وتوجيه الاهتمام اللازم من قِبَلهم لإعادة بناء الرؤية الكونية الحضارية، وسلامة منهج الفكر، وتنقية الثقافة، وإصلاح أساليب التربية، وسلامة مناهج التعليم؛ دون ذلك فإنَّه لا مجال ولا أمل في استنهاض الأُمَّة، وتنمية طاقتها، وتفعيل إرادة الحياة والبناء والإبداع فيها."^(١)

ومن أهمَّ المبادئ في تلك التنشئة الحرص على الوَحدة بين المعرفي والوجداني في بناء نفسية الطفل، وعلى التوازن بين الروح والعقل، بعيداً عن وسائل العنف التقليدية في التربية، وعن

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي"، مجلَّة المسلم المعاصر، عدد ١٠١٢٢، ديسمبر ٢٠٠٦م، ص ٣١.

الخرافات والأوهام والتربية على الزجر والتسلط التي تُفضي إلى الإحساس بالخوف، وتجعل الطفل يشعر بالإهانة، وتدفعه إلى أنواع السلوك المشينة، مثل: النفاق، والكذب، وعدم الشعور بالمسؤولية. وعلى هذا الأساس، فإنَّ التربية الإسلامية السليمة هي التي تعمل على تنشئة الطفولة والشباب على حُبِّ الله الرحمن الرحيم لا على الخوف منه، وتقوم على مبادئ التسامح والرحمة وحُبِّ الآخر، واحترام الحقوق والحرمان، واتباع الأسوة الحسنة في الأنموذج النبوي، وغير ذلك من المبادئ الإسلامية السمحة التي يتمُّ بها إعداد النفسية المسلمة وبنائها؛ للمساهمة في تحمُّل مسؤولية النهوض بالأُمَّة على منوال الهدي القرآني والنبوي، ومواجهة الرؤية الكونية المادية.

وتُعَدُّ العناية بالطفولة والأسرة - في نظر أبو سليمان - أشبه بحجر الزاوية في البناء الحضاري المنشود؛ لأنَّ التربية الأسرية أو الوالدية هي - في منظوره - عماد إصلاح الأُمَّة، والضمان لسير المجتمع على الدرب الصحيح. ولذلك نراه ينصح بضرورة تثقيف الأسرة، وتوفير مكتبة لكل أسرة بهدف تأهيلها للإشراف على تربية النشء الجديد. وفي هذا الإطار، رأى أبو سليمان أنَّ العامل الرئيس الذي أخفقت بسببه جهود الإصلاح قبله هو إهمالها هذا الجانب التربوي وغفلتها عنه؛ لأنَّ إهمال الطفولة يُعَدُّ سبباً أساسياً لانحيار المجتمعات.^(١)

والحقيقة أنَّ أبو سليمان مُحِقُّ في نقده هذا للمشاريع الإصلاحية؛ لأنَّ تلك المشاريع قلَّما أوَّلت الطفولة عناية خاصة ومباشرة في برامجها، وإنَّ كان بعض المُصلِحين قد أشاروا إلى هذا الموضوع في معالجتهم قضايا المرأة المسلمة والدعوة إلى تعليمها؛ لكي تؤديَّ دوراً تربوياً إيجابياً في نطاق الأسرة. ومع ذلك تظلُّ هذه الإشارات من قبيل الاهتمام غير المباشر بموضوع الطفولة وبرامج التنشئة، وهو ما حفَّز مُفكِّرنا إلى التركيز على هذا الجانب في مشروعه الإصلاحية؛ أيَّ الجانب التربوي الهادف إلى بناء الشخصية الإسلامية وإرساء مُكوِّناتها على منظومة القيم العليا التي بشرَّ بها الإسلام. وهذا ما حدا به أيضاً إلى المناداة بضرورة إصلاح برامج التعليم على غرار هذه الرؤية التربوية.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، بيروت: دار الفكر، ومؤسسة تنمية الطفولة، ٢٠٠٤م، ص ١٥٧.

وهكذا تضافرت في آراء الرجل الرؤية التربوية مع الرؤية التعليمية؛ لما بينهما من تعاضد وتكامل، وقد تمثل ذلك في اهتمامه بإصلاح برامج التعليم على اختلاف مستوياته وبرامجه، وصولاً إلى بيان موقفه من الإصلاح الجامعي، فأحدث بذلك مراجعة شاملة للحالة الفكرية والتربوية في المؤسسات التعليمية في ضوء الرؤية الحضارية الإسلامية والبصيرة الإيمانية الروحية، وكان تركيزه واضحاً على تطوير مناهج البحث العلمي بوصف ذلك أسلوباً فاعلاً للمعالجة.

٣- البحث العلمي وإسلامية المعرفة:

في إطار الخطة التي رسمها أبو سليمان لإصلاح التعليم الجامعي والبحث العلمي، فقد دعا إلى إعادة بناء مناهج البحث في مختلف العلوم، مُركِّزاً في هذا المجال على ضرورة الجمع في برامج التعليم الجامعي ومراكز البحث العلمي بين علوم الوحي والعلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية؛ لأنَّ الفصل بين تلك العلوم هو فصل بين فقه الوحي وفقه الواقع، وهو ما تسبَّب في حالة الجمود الفكري، وتعطلُّ طاقات الإبداع في المجتمعات الإسلامية؛ إذ حدث بسبب ذلك الفصل انغلاقُ الفكر الديني من ناحية، وضمور علوم المجتمع من ناحية أُخرى؛ ما يُحْتَم -في نظره- الجمع بين ذينك النوعين من العلوم والمعارف لَفَكِّ طاقة الدفع الحضاري من أَسْرها، وإجراء التفاعل الإيجابي الخلاق بين تلك العلوم؛ ما يسمح بتطوير الاجتهاد في علوم الوحي، وفتح آفاق الابتكار في علوم الكون.^(١)

ومن الجدير بالذكر أنَّ فصل تلك العلوم عن مُنطلقاتها الفلسفية والنظرية في التاريخ الإسلامي، وعن المعايير والرؤى التي حدَّدها الوحي، قد أدَّى إلى أخذها من فلسفات الشعوب الأخرى قديماً، ومن فلسفات الغرب حديثاً، فكانت علوماً شبه مُسْقطة ودخيلة على الشخصية المسلمة وعقل المسلم؛ لغرابة مستنداتها الفلسفية عن مراجعه الروحية الإيمانية.

وانطلاقاً من هذا التوصيف للمناخ المعرفي الحضاري، رأى أبو سليمان أنَّ الحَلَّ يكمن في ضرورة وضع برنامجٍ لنظرية "إسلامية المعرفة"^(٢) للخروج بها من أزمتها داخل الأمة الإسلامية

(١) أبو سليمان، معارف الوحي: المنهجية والأداء، مرجع سابق، ص ٨٥-١٠٩.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية =

والمجتمعات الغربية في آنٍ معاً. ولكن، ماذا تعني نظرية "إسلامية المعرفة"؟ وما مضمونها؟ إنَّها المنهج الإسلامي المعاصر في العِلْم والمعرفة بحسب المُفكّر أبو سليمان وعدد من المؤسّسين لهذا المنهج من رفاقه. وهو منهج يقوم على تعزيز الرؤية العقلية بالرؤية الروحية المُستمدّة من الوحي؛ لأنَّ الوحي لا يفرض قيوداً على حركة العقل، وإنَّها يُمثّل هداية له في مسيرته الحضارية، وهو ما لا يتاح إلاّ بتعديل النظر إلى فلسفة العِلْم في ضوء الرؤية الحضارية الإسلامية، ثمَّ المبادرة إلى تحويل النظر في التعاطي مع العلوم (تدريساً، وبحثاً) من الرؤية الجزئية المادية المستعارة من الغرب إلى الرؤية الإسلامية بناءً على قيمها وغاياتها.

إنَّه سعي من هذا المُفكّر المُصلِح يرتكز على هذه الخُطّة العملية لترشيد العِلْم وفق الهدى الإلهي، وتوظيفه في خدمة إعمار الكون وإصلاحه، وإسعاد الإنسان فيه، والحفاظ على حريته وأمنه واستقراره. غير أنَّ ذلك السعي لن يكون مُوفقاً في نظر صاحبه إلاّ بالتخلُّص من وهمٍ جعل منه الفكر العلمي الغربي مبدأً ومنهجاً يقيم عليه نهضته العلمية؛ وهو مبدأ الحيادة في البحوث والإنجازات العلمية، لا سيّما العلوم التقنية. وبالمُقابل، كشفت التجارب العلمية، وكذلك تاريخ العِلْم أنَّ تلك العلوم الغربية قد ظلَّت مُفتقرة إلى الغاية والدليل والهداية، ولم تُحقّق من الإنجازات إلاّ ما كان بُعده مادياً جزئياً، ولم تُنتج إلاّ حالة من القلق والخوف. وبناءً على ذلك، وجب تقويمها من زاوية نظر إسلامية، ووفق مبادئها الأخلاقية والإنسانية السامية، وفرز الإيجابي فيها من السلبي؛ لأنَّ الخلفية الحضارية هي التي تتحكّم في توجيه كل ابتكار علمي، بل كل نشاط فكري أو فني على وجه الإطلاق.

ولمّا كان من الواجب اعتماد الخلفية الحضارية الإسلامية في مراكز البحث العلمي والمؤسسات التعليمية لتكون مرجعاً ومعيّاراً في تحقيق "إسلامية المعرفة"، فإنَّه ينبغي -قبل كل شيء- المبادرة إلى تصنيف الشواهد من نصوص الوحي وأمّهات التراث الإسلامي على تلك المرجعية، وتوضيحها للدارسين بالشرح والتحليل، ووضع الدراسات بخصوصها، ونشر

=نموذجاً، مجلّة إسلامية المعرفة، عدد ٢٦، خريف ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، ص ١١٥-١٥٠. انظر:

- المعهد العالمي للفكر الإسلامي. إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - خُطّة العمل - الإنجازات، هردن - فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦م.

الوعي بأهميتها في التأسيس للمنهج العلمي الإسلامي.^(١) ويُمكن بعد ذلك السَّيرُ على هديها في تقييم الحصيلة العلمية، وتطوير العلوم والمعارف على هدي ما رسمته من غايات وأهداف ورؤية لدور الإنسان في الوجود كما تُستخلص من الوحي الإلهي. وعلى هذا النسق من المفاهيم الإسلامية الصحيحة يُمكن إعداد الأجيال القادمة لتكون قادرة على حمل الرسالة الحضارية الإسلامية، وبناء المستقبل الحضاري للأُمَّة والوجود الإنساني.

وإذا كان لا يسعنا إلاّ تقدير المنهج الذي اقترحه أبو سليمان بخصوص الجمع في الدرس العلمي بين علوم الوحي وعلوم المجتمع؛ لما فيه من تناسق في بناء الشخصية العلمية والثقافية للأُمَّة، وتحيين للرؤى والمناهج الإيجابية المستوحاة من التراث، وتحقيق التراكم والتواصل المعرفي بينها وبين علوم العصر، وإحداث الانسجام في الفكر الإسلامي المعاصر بما يجعله أهلاً للسَّير قُدماً إلى الأمام بهدف تطوير المعرفة على المنوال الإسلامي المنشود؛ لأجل ذلك كله فلا مناص لنا من الإشارة -عقب هذا التحليل لوجهة نظر المُفكّر أبو سليمان حيال نظرية "إسلامية المعرفة" - إلى ما أثارته تلك النظرية - ولا تزال تثيره - من انتقادات تزعمها المُصلحون الحداثيون الذين رأوا أنّ العِلْمَ عِلْمٌ، وأنّه لا هُوِيَّةَ له؛ فليس ثَمَّة -في نظرهم- عِلْمٌ إسلامي وآخر مسيحي، وأنّ المعرفة لا لون لها ولا رائحة، وإنّما هي معرفة أو لا وجود لها، ولا يُناقضها إلاّ الجهل، وأنّ العِلْمَ بحاجة مُؤكّدة إلى الحياض الموضوعي، وإلاّ حاد عن كونه عِلْماً، بل إنّهُ لا يستطيع أن يتقدّم في اكتشافاته إذا كان خادماً لغاية ما وغرض نفعي.

ويبدو أنّ هذا الاعتراض يَصْحُحُ من وجهه، ولا يَصْحُحُ من وجه آخر. فوجه الصَّحَّة فيه هو الإقرار بمبدأ الموضوعية والتجرّد في العِلْم؛ إذ العِلْم لا يقبل أن يتدخّل فيه ما ليس من جنسه، وهو لا يخضع في اشتغاله إلاّ لآليّاته الذاتية ومناهجه التقنية؛ فيها يتطوّر، وعلى أساسها يتقدّم. وهذا التوصيف هو -في حدّ ذاته- صحيح، ولا أخال دعاة "إسلامية المعرفة" يُنكرونه، لكنّه توصيف يتعلّق بالمنهج في البحث العلمي في حالة إجرائه، ولا يتعلّق بوظيفته في طور إنتاجه

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٦٠-١٨٠. انظر:

- عمر، جامع فقه الأُمَّة: رحيق الحقيبة المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ٨١.

وتوظيفه لمنجزاته، وهو - في نظري - ما رمى إليه أبو سليمان والمُنظِّرون لمشروع "إسلامية المعرفة"، ولم يُدرِكه المُنتقدون لهذا الطرح، وهذا ما أشرنا إليه في الوجه الثاني من عدم الصَّحَّة في الاعتراض. بيد أنَّ عبد الحميد أبو سليمان لم يقف طويلاً عند هذا الجدل، وإنَّ أبدى حرصه على تخطِّي حاجز الحياد الموهوم في عقيدة الباحثين، والعمل على توجيه النشاط العلمي والمعرفي وجهة حضارية إسلامية.

ثمَّ مضى أبو سليمان قُدماً في وضع الخُطط العملية والصيغ التطبيقية لمشروعه الإصلاحي، لا يلوي على شيء، وغير آبه بالمثبِّطات، ومُتجاوزاً للعقبات. ولذلك رأيناه - في سياق اهتمامه بالتربية والتعليم والبحث العلمي - يُسهم بنفسه في بعث المؤسسات التربوية والتعليمية ومراكز البحث العلمي، ويُشَيِّع الجمعيات الثقافية الحاملة لرسالته الإصلاحية. ومن بين المؤسسات التي كان له فضل إنشائها أو إدارتها: المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي أسَّسه عام ١٩٨١م، والجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، والمدرسة الدولية التابعة للجامعة، وغير ذلك من الإنجازات التي أسهمت في الاستفادة من آرائه، ووضعها موضع التطبيق.

ولم يقتصر المشروع الإصلاحي لهذا المُفكِّر على وضع الخُطط العملية للنهوض بشؤون التربية والتعليم وتطوير العلوم والمعارف، بل ارتاد بفكره الإصلاحي مختلف المجالات الاجتماعية؛ إذ اعتنى أيضاً بالنظر في السياسات والأنظمة الصالحة للأُمَّة، وأدلى بتصوُّره للعلاقات الدولية.

٤ - النظام السياسي الإسلامي:

إنَّ الفكر التربوي السليمانى بأبعاده الحضارية الإسلامية لا ينحصر في حدود السياسة التعليمية ومؤسساتها، وإنَّها يمتدُّ ليشمل مختلف المجالات الحيوية للأُمَّة، ويُمثِّل الخلفية النظرية لجميع السياسات الاجتماعية والأنظمة السياسية. وهو يشمل برؤيته الإسلامية كل شرائح الأُمَّة؛ سعياً لرفع مستوى الوعي لديها بمبادئ دينها وقيمه الحضارية الإنسانية. ومن ثمَّ، فإذا توافر لها هذا المستوى الضروري من الوعي أضحت مؤهَّلة لتُفرِّز بإرادتها الجماعية نظام الحُكْم والطبقة السياسية التي تُشرف على تسيير شؤونها. فالأُمَّة مصدر السُلطة، وهي

تُمارسها عن طريق الانتخاب والشورى؛ لأنَّ نظام دولة الإسلام هو نظام ديمقراطي مدني، يعتمد الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، ويقوم على أساس دستور يحمي الحقوق والحريات، ويرعى مصالح الأمة. وتقتضي مدنية الدولة عدم الخلط بين الشأن الديني والشأن السياسي؛ لكيلا تستغلَّ السُّلطة السياسية الدينَ، وتُوظَّفه لتبرير التسلُّط والاستبداد والفساد؛ ما يلحق الضرر - في الآن نفسه - بالدين والدولة والمجتمع.

ولكنَّ ذلك لا يعني أنَّ أبو سليمان يفصل في فكره السياسي بين الدين والدولة على نمط النُظم السياسية العلمانية الغربية، وإنَّما نراه يدعو إلى مراجعة العلاقة بين الدين والسُّلطة السياسية في إطار الدولة العام، وإعادة ترتيب وظيفة كلِّ منهما في المجتمع. فالدين - في نظره - هو من شأن الأمة، وهي الراعية له، والمؤتمنة على مبادئه وقيمه ورؤيته الحضارية، وهي التي تنتخب ممثليها في هذا المجال، وتُنشئ المؤسسات المهمة بالشأن الديني، مع التمسك بحرية المُعتقَد بوصفه مبدأً أساسياً؛ إذ لا إكراه في الدين، والاضطلاع بمهمة تطوير الخطاب الديني في منهجه ومفاهيمه ورؤاه ومراعاته لتغيُّر الواقع. أمَّا السياسة فهي من شأن الحكومة؛ إذ إنَّها تسهر على ترتيب الشأن العام اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً وفق ما ينصُّ عليه الدستور. ومن ثمَّ، فالفصل الذي دعا إليه أبو سليمان هو فصل بين الدعوة والسُّلطة السياسية، وبذلك الفصل تكون الأمة وصية على الحُكَّام، وعلى برامجهم السياسية، وليس العكس، وإليها يؤول دور مراقبة السُّلطة، وتتحمَّل في ذلك المسؤولية. وهكذا يكون الدين ميزاناً، وتكون السياسة موزوناً، وتكون الحكومة مدنيةً، ويكون النظام ديمقراطياً مدنياً إسلامياً.

وقد بيَّن أبو سليمان رأيه بجلاء في هذه المسألة المُتصلة بعلاقة الدين بالسياسي في نطاق دولة الإسلام، قائلاً: "وأهمية هذه القضية؛ أي فصل الدين عن تسلُّط السلطات التنفيذية، أمَّا قضية لم يُحسِّن كثير من الناس حتَّى اليوم فهمها، واختلط فيها الأمر على جمهور الأمة، وعلى كثير من المُتقفين. ولذلك، فإنَّه من المُهمِّ أن نُدرِك (أنَّ) إبعاد شؤون الدعوة والتعليم والتربية الدينية والثقافية عن متناول يد السُّلطة التنفيذية (رجال الحُكْم)، وعن برامجها الحياتية السياسية، وعن المصالح التي لا بدَّ أن توليها الأولوية، وأن تنحاز إليها. وأنَّ هذا الكفَّ والإبعاد والفصل

ليس فصلاً للدين عن الدولة أو عن السياسة، ولكنه إبعاد وفصل وكَفُّ ليد رجال السُّلطة التنفيذية عن الإساءة إلى الدين والقيَم والقداسة تهميشاً أو توظيف تشويه واستغلال مدخلاً إلى الاستبداد، وبالتالي إلى الفساد والإفساد، فيكون الكَفُّ هو خدمة للأُمَّة والدولة، وحفظاً للدين والعقائد والقداسة من الإلغاء والتهميش أو التوظيف لخدمة استبداد السُّلطة ورجالها؛ تمكيناً لمصالحها ومصالح الفئات التي تنحاز إليها.^(١)

ويمكن القول بأنَّ الإسلام -في نظر عبد الحميد أبو سليمان- هو دين مدني -في نهاية المطاف- لانفتاح قيمه ومبادئه على المجتمع الإنساني، ودوره الفاعل في الكون، ومراعاة مبادئه للفطرة البشرية ومصالحة الإنسانية؛ فهو ليس ديانة كهنوتية مُنغلقة، بل إنَّه دين للناس كافة، ورسالته إنسانية عالمية. والمُلاحظ أنَّ أبو سليمان يُميِّز في هذا السياق بين النظام السياسي الإسلامي الديمقراطي المدني والنظام الديمقراطي العلماني المادي الغربي، ويبيِّن الفارق الرئيس بينهما في نقطتين مُهمَّتين؛ الأولى: قيام الديمقراطية الغربية على الحرية الفردية التي لا حدود لها ولا ضوابط؛ ما يجعل المرء يميل حيث تميل أهواؤه ونزواته المادية والحيوانية، حتَّى إنَّه قد يدَّعي أنَّ له من الحقوق ما يتضارب مع مصالحه، ويُسوِّه فطرته الإنسانية. وقد أدَّى ذلك الإفراط في فهم الحرية الفردية المُجرَّد من المسؤولية إلى هدم الأسرة الغربية التي هي نواة المجتمع والضامن لتماسكه، وهو ما جعل المجتمعات الغربية تعيش نوعاً من التآزُم والارتباك والفوضى نتيجة لما تواتر من فساد وانحلال، وارتكَب من اعتداءات وجرائم.

والنقطة الثانية: افتقار التصوُّر الديمقراطي العلماني الغربي إلى الرؤية الكُلِّية الكونية التي يتكفَّل بها الوحي بما يُوفِّره للإنسان من هداية، ومن رؤية شاملة للوجود والمصير. وهي رؤية يعجز المنطق البشري عن تحقيقها والإحاطة بها، فيظلُّ مُقتصرًا بذلك على النظر الجزئي لواقع الأشياء، ومُقتصرًا في إنجاز ما فيه خير الإنسانية بسبب سيِّره على غير هدى من الوحي الإلهي.

وبعد إجراء هذه المقارنة النقدية، أخذ أبو سليمان يُفصِّل القول في المؤسسات التي يقوم عليها نظام دولة الإسلام، وهي ست مؤسسات مُستقلَّة عن بعضها ومُتكاملة في آنٍ

(١) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٣.

معاً: مؤسسة الدين والقيَم، ومجلس صيانة الدستور، ومؤسسة الشورى والتشريع، ومؤسسة التنفيذ، ومؤسسة القضاء، ومؤسسة الإعلام الشعبي. ولم يُخفِ أبو سليمان ميله إلى تفضيل النظام الرئاسي على النظام البرلماني؛ لأنَّه - في نظره - أكثر ملاءمة لأوضاع الأمة، حرصاً منه على تماسكها ووحدتها.

إذن، فمن الواضح أنَّ الرجل يجمع في تصوُّره لنظام الدولة بين الأصالة الإسلامية والحدائثة السياسية، ويعدُّها قائمة على ركنين متلازمين: ركن الدعوة والإرشاد الديني، وركن الإنجاز السياسي المدني. أمَّا الركن الأوَّل فهو مجال المبادئ والرؤى الحضارية الكلِّية، وأمَّا الركن الثاني فهو مجال تصريف شؤون الحياة الاجتماعية والواقع. وهو في تصوُّره هذا يُقدِّم مثلاً تطبيقياً على مشروعه الإصلاحية الموسوم بـ"الأصالة الإسلامية المعاصرة"، فيكون بذلك وفياً لمبدأ التآليف بين الأصالة والمعاصرة، وهو المبدأ الذي يتجلَّى في مختلف أركان مشروعه الفكري الإصلاحية. ولا جدال في أنَّ هذا الخيار هو خيار مشترك بين معظم رجال الإصلاح في العصر الحديث، لكنَّ عبد الحميد أبو سليمان انماز باقتراح الصيغ التطبيقية المُبتكرة في التآليف بين عنصري الأصالة والمعاصرة، وهو ما تعرَّث في تحقيقه عديداً من المُصلحين.

وبالرغم من ذلك، فلا يُمكننا أن نغصَّ الطَّرْف عن بعض أوجه التشابه بين هذا المشروع السياسي ذي القطبين المتفاعلين والتصوُّر السياسي لمراجع الفكر الإسلامي الشيعي المعاصر حول نظام الدولة الذي تبوَّأت فيه نظرية ولاية الفقيه مكانة مرموقة. فما بنى عليه أبو سليمان نظريته في الرؤية الكلِّية الحضارية للقرآن يضاهي تقريباً المبادئ التي استمدَّت مراجع الشيعة من مخزون العرفان، ويظهر ذلك جلياً بالفصل بين الدعوي والسياسي، وتحميل الأوَّل مسؤولية مراقبة الثاني، وهو ما يُمثِّل أحد التنظيمات التي اعتمدها النظام السياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية. ونحن لا ننفي مع ذلك أن تكون أوجه التشابه تلك ممَّا يطال الشكل دون المضمون أحياناً، ولكنَّ جُملة من التساؤلات تظلُّ عالقة في الأذهان فيما يتصل بطبيعة العلاقة العملية بين مجتمع الدعوة من ناحية، ومجتمع السياسة من ناحية أخرى، وبعملية المراقبة التي اقترحتها أبو سليمان، وحملها للأمة. فأية سُلطة إدارية تُحوَّل الهيئة الدينية المُمثَّلة للأمة مراقبة السُلطة السياسية، أم هي مراقبة تمرُّ فقط عن طريق انتخاب الحكومات في مواعيد مُحدَّدة؟ ثمَّ: كيف

يُمكن تحقيق مشروع "إسلامية المعرفة" بالجمع بين علوم الوحي وعلوم الإنسان والكون إذا كان التعليم الديني مُنضوياً تحت إشراف الدعوة وكانت سائر العلوم تحت إشراف السُّلطة؟ وهكذا، فإنَّ الحاجة تظلُّ قائمة لبيان كل هذه التفاصيل الإجرائية والعملية حتَّى ننتيـنَ وجه الخصوصية في الطرح السياسي السليمانى فيما يختصُّ بأنموذج دولة الإسلام، علماً بأنَّه من الإيجابي أن تلتقي الاجتهادات في التصوُّر بين جهات إسلامية مُتعدِّدة بهدف ترتيب البيت الإسلامى برُمَّته.

٥- النظام الاجتماعى الإسلامى:

عند الحديث عن النظام الاجتماعى الإسلامى، لا بُدَّ أن نقف على العناية الفائقة التى أوَّلاها أبو سليمان لإصلاح المجتمع الإسلامى، والنهوض به، ودفعه نحو تطوير أوضاعه لتُناسب المُتغيِّرات الحضارية المعاصرة؛ ذلك أنَّ واقع المجتمع المسلم كان -ولا يزال- فريسة للعقائد والتقاليد البالية من جهة، وللمؤثرات الفكرية والثقافية الأجنبيَّة من جهة أُخرى. فكثير من المجتمعات المسلمة المعاصرة لم تتمكَّن من تطوير أنموذجها الاجتماعى بما يتناغم مع المُتغيِّرات، ولم تستطع أن تتحرَّر من المُعوقات والأغلال التى تُكبِّلها لترسم لنفسها طريقاً يجعلها أهلاً للتطوُّر، ويرتقى بها إلى مستوى العصر؛ حتَّى يتسنى لها الاضطلاع برسالة الاستخلاف فى هذا الوجود. أمَّا السُّرُّ فى ذلك العجز فهو افتقارها إلى الرؤية الحضارية الكلِّية التى جاء بها الوحي القرآنى والهدي المحمدي. وأمَام هذا الوضع المُتردِّى تتأكَّد رسالة الإصلاح بإعادة بناء وجدان الأمة، وإحياء إرادة الحياة لديها، ومراجعة علاقاتها الاجتماعىة والثقافية فى ضوء الرؤية التوحيدىة الإسلامىة.

ومَّا يقتضيه المشروع الإصلاحى للمفكر أبو سليمان، وجوب التصدِّي للغزو الثقافى الغربى وشعاراته البراقة والسيل العارم من المشورات والإشهارات المُغربية التى يُرَوِّجها تيار العولمة، وذلك بهدف تحصيل الأمة من الانسياق وراء تقليدها. فتقليد الأنظمة الغربىة لا يُجدي نفعاً فى استنهاض طاقات الأمة؛ لأنَّه لا يستجيب لخصوصياتها، وكذا التفوق حول موروثات الماضى؛ فهو يقف حجر عثرة أمام تقدُّمها. ومن ثمَّ، فلا سبيل للخروج من هذه الأوضاع إلَّا بتوحيد فكر الأمة على القيم الإسلامىة الصحىحة. ولمَّا كانت الأسرة هى النواة المركزىة التى

يتألف منها المجتمع في المنظور الإسلامي؛ إذ في سلامتها من التفكك والانحراف سلامته من الانهيار، فقد وجب الانتباه إلى ضرورة العناية القصوى بتلك النواة الاجتماعية؛ لكي تضطلع بدورها المهيّم والفاعل في تربية النشء على القيم الحضارية السليمة. ويشهد على ذلك ما يحدث اليوم في المجتمعات الغربية من تدهور أخلاقي وانحراف لدى الشباب نتيجة التفكك في كيان الأسرة الغربية، والتطرّف في النزعة الفردانية باسم الحرية وحقوق الفرد.

وقد طرح أبو سليمان في هذا السياق القضايا الأساسية الراهنة المتعلّقة بالأسرة المسلمة والتوجّهات والخيارات الجوهرية التي ينبغي اعتمادها لإعادة تأهيلها، فراجع في ذلك مبادئ عدّة أُسيء فهمها، مثل مبدأ المساواة بين الجنسين، مُبيّناً أنّ المساواة بين الرجل والمرأة لا تعني التماثل بينهما، وإلا فلا فائدة من وجود جنسين بينهما تجانس، وإنّما المقصود بالمساواة هو التكامل في الوظائف والأدوار بينهما؛ فالنساء شقائق الرجال. وعلى هذا الأساس، فإنّ للرجل في الأسرة وظيفته كما للمرأة وظيفة محورها الأمومة ورعاية الأبناء في طورهم في أشدّ الحاجة فيه إلى الأمّ لتحقيق التوازن النفسي والنمو الجسدي. ولا تعارض هذه الوظيفة مع دور المرأة الاجتماعي واكتسابها مختلف حقوقها المدنية، ولكن لا بُدّ من تنظيم دورها الاجتماعي والأسري في ضوء ظروف العصر؛ لكي تتمكّن من الاستجابة لمُتطلّبات العمل وواجبات الأسرة.

وفي السياق نفسه، تعرّض أبو سليمان لمسألة حجاب المرأة، مُصحّحاً معناها، ومُنوِّهاً بأنّ الاستعمال المتداول له يشير إلى الخمار؛ لأنّ المعنى الأصلي لكلمة "حجاب" هو الستار. ثمّ ميّز بينه وبين النقاب الذي ليس له مستند شرعي، بل هو خيار لا علاقة له بالدين، خلافاً للخمار الذي أوصى به الشرع، مُبيّناً أنّ الخمار ضروري للمرأة المسلمة ليس فقط استجابة لتعاليم الشرع، وإنّما لموافقة الفطرة السوية وما يستوجبها العقل والمنطق؛ إذ فيه تحصين للمرأة من الإغراء والمضايقة، وكشف ضروري للوجه بهدف التعارف. وقد استدلّ على ذلك بأنّ الله تعالى قد فرض على المرأة في الحج أن تكون سافرة الوجه بُعيّة التعارف. ثمّ ختم أبو سليمان تحليله لهذا الموضوع بالإشارة إلى أنّ الأهمّ هو مقاومة السلوك غير السوي لبعض الرجال، وليس معاقبة المرأة على كشف وجهها وإلزامها بالنقاب.^(١)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "لتعارفوا بين الحجاب والنقاب"، مجلّة إسلامية المعرفة، عدد ٧٥، شتاء ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م، ص ١٥١-١٦٠.

والحقيقة أن حديث عبد الحميد أبو سليمان عن المرأة المسلمة مُتعدّد الأبعاد؛ إذ أنعم النظر في مختلف علاقاتها، سواء أكانت هذه العلاقات بزوجها، وما أقرّه الله تعالى بينها من مودة ورحمة، أم بالأبناء ودورها التربوي وعلاقاتها العامة وحقوقها وواجباتها الاجتماعية، فضلاً عن تعرّضه لمسألة تأديب المرأة بالضرب، ومحاولته رفع الإشكال عن هذه المسألة ضمن اجتهاداته الفقهية التي أشرنا إليها آنفاً. وهو في كل ذلك يُؤكّد دور التعليم والإعلام في الإحاطة بالأُسرة، وتوجيهها الوجهة الحسنة.

ومن المشاريع الرائدة التي أشرف أبو سليمان على إنجازها مشروع مكتبة الأسرة؛^(١) وهو مشروع يروم تزويد أفراد الأسرة بالثقافة الإسلامية الصحيحة، وإرشادهم إلى أمّهات مصادر المعرفة الإسلامية مُوزّعةً بحسب المراحل العمرية، والمستوى الثقافي للقارئ، وفق منهج تربوي وبيداغوجي مُحكم. وصفوة القول أن الفكر الإسلامي لعبد الحميد أبو سليمان يتّسم بخصلة الاعتدال في وجهة النظر؛ فهو لا يميل إلى التعصّب فيما يختص بالأصالة، ولا ينجح إلى التفسّخ فيما يتعلّق بالتفتّح على المعاصرة، بل يحتكم في كل ذلك إلى الحسّ السليم والفكر القويم.

٦- النظام الاقتصادي الإسلامي:

يعدّ النظر في النظام الاقتصادي الإسلامي ركناً من أركان المعمار الإصلاحي لدى المُفكّر عبد الحميد أبو سليمان. ولهذا نجدّه قد استند في مُنطلقه - منذ البداية - على الفلسفة الاقتصادية الإسلامية التي تمثّل كذلك جزءاً لا يتجزأ من الرؤية الحضارية الإسلامية الشاملة، وتندرج ضمن مبادئها الجوهرية ومفاهيمها الكلّية. وقد بيّن أبو سليمان أن الغاية الرئيسة التي تهدف تلك الفلسفة الاقتصادية إلى تحقيقها هي تأمين الرفاهية للكائن البشري في ظلّ الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية؛ فالخيرات والنعم الإلهية في هذا الوجود مُسخّرة للجميع على قدم المساواة، وليست حكراً لفئة دون أخرى. وكذلك الحال بالنسبة إلى وسائل الإنتاج؛ فهي مُلك للمجتمع كله، ولا تفاضل بين أفراده إلا بالسعي والعمل؛ كلٌّ بحسب طاقته، ولا يكون الكسب جائزاً وشرعياً إلا إذا كان بمقابل العمل.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. دليل مكتبة الأسرة المسلمة، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام، ٢٠٠٨م، ج١، ص ٢٠-٢٧.

فجمع الثروة والكسب المشروع - في المنظور الإسلامي - يكون نتيجةً للعمل، وثمره له. وبناءً على هذا المبدأ، فقد أحلَّ الإسلام البيع، وحرَّم الربا؛ ذلك لأنَّ الفوائد الربوية تعمل على تكديس الثروة في أيدي فئة قليلة على حساب بقية أفراد المجتمع، وتُفضي إلى استغلال الغني للفقير والمحتاج، فيزداد الغني غنيًّا، ويزداد الفقير فقراً. وهذا يُفسِّر سبب مناهضة الإسلام للاقتصاد الربوي، وإباحته الربح على أساس العمل.

وفي هذا السياق، انتقد أبو سليمان الجهود التي يبذلها فقهاء العصر في تبرير المعاملات الربوية التي تُمارسها المصارف والبنوك، وفي إيجاد الترخيمات المساعدة على ذلك، مثل تقسيمهم الربا إلى أنواع؛ منها ما هو حلال، ومنها ما هو حرام، وتمييزهم في ذلك بين الأفراد والمؤسسات، إلى غير ذلك من الاجتهادات الجزئية التي تُحرِّف النظرة الاقتصادية الإسلامية، وتُخرِّجها - في نظره - عن السياق الإسلامي الصحيح.^(١)

وقد قارن أبو سليمان بين الاقتصاد الحديث والاقتصاد الإسلامي، وبيَّن أنَّ الفرق بينهما يكمن في مراهنة الأوَّل على توفير الإنتاج؛ باحتكار وسائله، ودعم رأس المال، وتمهيش قوَّة العمل، وترك اليد العاملة في حالة كفاف وتبعية اقتصادية دائمة. في حين يهتمُّ الثاني بترتيب الوظائف والأدوار بين وسيلة الإنتاج ورأس المال والعمل، ويُفرد أهمية خاصة للقوى العاملة في المجتمع على اختلاف أنواعها، وللمجهود البشري بجميع أصنافه وأشكاله، ويُسهِّم في تحقيق العدالة الاجتماعية من حيث توزيع الثروات والفرص، بناءً على التساوي في أدوات الإنتاج، والتفاوت في قدرات العمل.

إذن، فالإقتصاد الإسلامي هو اقتصاد يقوم على الجهود المشتركة والتكافل والتضامن الاجتماعي، ويرعى محدودي الدخل وذوي الحاجة، ويُلزِم الفرد والمجتمع بتخصيص نسبة لهم من الدخل، ولا سبيل في هذا النظام إلى تكديس الثروة لدى فئة قليلة من المجتمع. يضاف إلى ذلك أنَّ ركن الزكاة ونظام الوراثة الإسلامي يُسهِّمان في إحداث التوازن في هذه المنظومة الاقتصادية، ومنع المركزية في توزيع الثروة، وتحقيق العدالة الاجتماعية.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، القاهرة: دار مصر للطباعة، ومؤسسة الخانجي، ١٩٦٠م، ص ٥-١٥.

ولكنَّ ذلك لا يعني أنَّ النظام الاقتصادي الإسلامي يحدُّ من المبادرات الفردية والملكية الخاصة؛ فهو يفتح المجال واسعاً أمام الملكية الخاصة إلى جانب الملكية العمومية؛ شرط التضامن بينهما، وتحمُّل الخواص مسؤولية المساهمة في سدِّ حاجات الآخرين، والقيام بواجب التضامن الاجتماعي. وهكذا يُمثِّل الاقتصاد الإسلامي - في نظر أبو سليمان - بديلاً عن النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي. فإذا كان النظام الاشتراكي قد أفضى إلى قتل المبادرة والإرادة الإنسانية باحتكار الدولة وسائل الإنتاج باسم مصلحة المجتمع واسم العدالة الوهمية؛ ما آلَّ بأفراد المجتمع إلى الفقر والإفلاس، فإنَّ النظام الرأسمالي باعتباره النظرية الليبرالية واقتصاد السوق قد أفضى إلى أزمات اجتماعية متتالية بسبب فوضى الحرية الاقتصادية، بما في ذلك من احتكار، ومضاربة، واغتنام للفرص، وأخذ للرشوة، وضروب من الاستغلال الفاحش من دون ضوابط ومُحطَّطات. وبذلك يكون الاقتصاد الإسلامي هو البديل الضروري الأنسب لتجنُّب أخطاء هذين النظامين، والتأليف بين المبادرات الفردية والمبادرات الجماعية، وضمان رفاه الإنسان في ظلِّ الحرية والعدل والمساواة.

٧- الإسلام والعلاقات الدولية:

تُقدِّم النظرية الحضارية الإسلامية - في رأي أبو سليمان - حلولاً لمختلف قضايا الأمَّة والعالم، وتعرض رؤية عالمية تصلح للبشرية جمعاء في كل زمان ومكان؛ شرط أن نُحسِّن فهمها واستيعابها بمنهج فكري يُواكب تغيُّرات الواقع الحضاري المعاصر. ومن المعلوم أنَّ الواقع الحضاري اليوم في أشدِّ الحاجة إلى بديل في النظر إلى العلاقات الدولية؛ لأنَّ الحضارة الغربية الحديثة عجزت عن تحقيق مشاريعها العالمية، وإرساء علاقات سلمية وعادلة بين الأمم وشعوب العالم. فبعد أن انطوى الكهنوت المسيحي على ذاته، وعجز عن التوحيد العالمي، واستُبعد من الحياة الاجتماعية والسياسية العامة منذ ظهور عصر التنوير؛ اتضح أنَّ كُلاً من التصوُّر العالمي الاشتراكي والتصوُّر العالمي الليبرالي قد منيا بالفشل، وأنَّ التنوير الغربي الذي يرفع شعار حقوق الإنسان قد وظَّف تلك المبادئ لمصالحه الخاصة، واتبع سياسة المكيايين في علاقاته بالشعوب الأخرى.

أما السُّرُّ في ذلك العجز والفشل فَمَرَّدُهُ إلى اعتماد الغرب أساسين في إرساء نظام العلاقات الدولية، مثلاً السببين الرئيسيين لتهافت مشاريعه العالمية، وهما: الأساس المادي، والأساس القومي بعد الاستبعاد والتنكُّر للقيَم والمبادئ المعنوية والروحية التي بَشَّرت بها الرسالات الدينية، وأقرَّها الوحي القرآني الخاتم.^(١) فقد أدَّت تلك الخيارات المادية والقومية إلى مناخ عالمي تسوده النزاعات العدائية، والعنصرية، ومظاهر العنف، والإرهاب، واستخدام القوَّة في الهيمنة على العالم؛ ما جعل البشرية مُهدَّدة بالإبادة، حتَّى إنَّ المنظمات الدولية، مثل منظمة الأمم المتحدة، وقفت عاجزة أمام عدوان الدول بعضها على بعض بسبب هيمنة القوى الكُبرى على مجلس الأمن؛ فأصبح الحقُّ هو حقَّ القوَّة، وليس قوَّة الحقِّ.

ومن ثَمَّ، فإنَّ العالمَ يحتاج اليوم إلى نظام عالمي جديد يقوم على مبدأ قوَّة الحقِّ عَوْضَ منطق حقَّ القوَّة، وهو ما بَشَّر به الإسلام؛ بقيامه على مبادئ التوحيد، والعدل، والحرية، والإخاء، والتضامن، ومناهضته للظلم والعدوان. فالنظرية الإسلامية هي البديل الضامن للسلام في العالم المعاصر؛ إذ تقوم على الإيمان بوحدَةِ الأصل الإنساني والجنس البشري ووحدَةِ المصالح والمصير المشترك، وتضع الأسس اللازمة لبناء مجتمع عالمي على منوال الدوائر المُتداخلة، بدءاً بالفرد، ومروراً بذوي القربى والجوار والعشيرة والأُمَّة، وانتهاءً بالإنسان الأخ في الإنسانية. وبذلك تكون أهلاً لإعادة تنظيم العالم على أسس إنسانية تكفل الحقوق الشرعية للأمم والشعوب، وتدعم علاقات التعارف والتآلف بينها، وتلغي مناحي التفاضل بينها إلا بالتقوى؛ أي بما تُوفِّره من خير لمصلحة البشرية جمعاء.

وَوَفَّقاً للمنهج الشمولي الذي اعتمده أبو سليمان، وتمسَّكه بالنهج الثابت الذي لا يحد عنه، فقد أتبع طرحه النظري في هذا المجال بطرح عملي قدَّم فيه خُطَّته الكفيلة -في نظره- بتحقيق المشروع الإسلامي العالمي الجديد. وتتمثَّل هذه الخُطَّة في الاعتراف أولاً بشرعية الفروق بين الشعوب واختلافها وتنوعها، ثمَّ وضع تشريع عالمي عن المشترك بينها، مع ضمان الحرية

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمة: ناصر أحمد البراك، الرياض: مطابع الفرزدق، ١٩٩٣م، ص ١٩-٢٣.

والعدالة، وإقامة حكومة عالمية اتحادية لضمان العدالة الدولية وإنهاء الصراع بين القوميات الذي يُنذر بتقويض المجتمع العالمي، ويُهدد البشرية بالفناء. ولكن تنفيذ هذه الخطة لا ينبغي أن يستند إلى ما سطره فقهاء الماضي من سياسات تجاوزها الزمن، مثل تقسيم العالم في عهودهم إلى دار إسلام، ودار عهد، ودار حرب؛ فحتى لو كان هذا التقسيم مستجيباً لأوضاع الأمة والعالم في العصور الماضية، فإنه لم يعد كذلك اليوم؛ لما شهدته العالم من تغيرات في الزمان والمكان، وتقلبات في أوضاع الأمة خاصة، وأوضاع العالم نفسه بوجه عام.

خاتمة:

تتمثل الخلاصة التي يُمكن أن نخرج بها من تحليل المشروع الفكري الإصلاحي للمفكر عبد الحميد أبو سليمان في أن الإطار الفكري العام الذي تنزل فيه هذا المشروع يندرج في ظاهر توجُّهه العام - على الأقل - ضمن طيف فكري إصلاحي واسع، شمل تيارات إصلاحية عديدة تشترك في مُسلمة واحدة تنبني على أساس أن الإسلام هو الحلُّ لتحقيق نهضة الأمة وإنقاذها مما تردت فيه من تخلف وانحيار. ولكن الناظر المُتعمق في المشروع الفكري الإصلاحي السليبي، والمُتصفح لمختلف مكوّناته ومُنطقاته وغاياته يكتشف أن هذا المشروع يختلف في الرؤية والمنهج والمحتوى عن تلك المشاريع التي أشرنا إليها، والتي اضطلعت برسالة الإصلاح باسم الإسلام وتحت لوائه.

فأغلب تلك المشاريع تعاملت مع التراث الإسلامي بوصفه مُعطىً جاهزاً؛ اعتقاداً منها بأن حلول الماضي يُمكن أن تكون صالحة لقضايا الحاضر والمستقبل. وحتى الجهود التي بذلتها بعض التيارات الفكرية الإسلامية في محاولة نقد التراث الإسلامي؛ فإنها لم تُسفر عن رؤية واضحة وشاملة في أبعادها المعرفية والتاريخية، وكانت غالباً مُجرّد مقاربات جزئية وانتقائية، وكانت أنظار أصحابها مُتأثرة بالاقْتباس من الغرب، ونقل منجزاته الفكرية والحضارية من بيئتها إلى البيئة الإسلامية الغربية عنها. وقد وقع اعتماد هذا المنهج في التصوّر الإصلاحي لدى أغلب زعماء الإصلاح منذ ما اصطلح عليه بعصر النهضة في القرن التاسع عشر للميلاد. وكان الشعاع الذي رفعتة تلك التيارات هو الجمع بين الأصالة والمعاصرة أو بين التراث والحداثة

من دون تفصيل وبيان للمنهج المُعتمَد في الجمع بينهما؛ حتى آل الأمر إلى ضرب من الترميق والتلفيق، مُهدِّداً شخصية الأمة بالانفصام.

والواقع أن المشروع السليبي قد امتاز عن تلك المشاريع بمزايا خاصة، أهمُّها: اعتماد مقاربة حضارية شاملة لقضية الأمة، تأخذ ماضيها وحاضرها ومستقبلها بالاعتبار، وتتوخى خُطَّةً منهجية تعتمد الرؤية الكُليَّة، وتتجاوز النظر الجزئي، وتسعى إلى التآليف بين كُليات الرسالة القرآنية وأفق المعرفة الإنسانية والواقع الحضاري للمسلم المعاصر. وقد شملت تلك الرؤية الكُليَّة في مشروعه الإصلاحي مختلف المجالات الحضارية، وتضمَّنت خُطَّةً عملية لمشروع "أسلمة المعرفة" تهدف إلى النهوض بالفكر الإسلامي. وكذلك اكتسى المشروع السليبي أبعاداً عالمية بمقارنته بين الرؤية الحضارية الإسلامية ذات الأبعاد الروحية والإنسانية كما أوضحها وجلَّها والرؤية الحضارية الغربية ذات الخصائص المادية. وقد اتضح من هذه المقارنة أهلية المشروع الإسلامي، ليكون بديلاً حضارياً عالمياً. وممَّا يُحسب للمشروع السليبي أنه لم يقع في فخِّ تقليد التراث الإسلامي وفخِّ تقليد الحداثة الغربية، وإنَّما امتاز بتصوُّر دقيق ومنهجية قويمة وفكر اجتهادي في الملازمة بين مفهوم "الأصالة" ومفهوم "المعاصرة"، والتآليف بينهما في تناسق وانسجام، وهو ما لم يحالفه النجاح لكثير ممَّن حاولوه.

ونحن لا نكاد نقف في المشاريع الإصلاحية الإسلامية السابقة أو المعاصرة للمفكر عبد الحميد أبو سليمان على مثل هذا التصوُّر الحضاري المُتكامل، والمُستمدُّ من روح الحضارة الإسلامية، والمُنفتح على التجديد والتحديث، والمُقترح نمطاً حضارياً حديثاً إسلامياً وعالمياً جديداً. وقد يكون من باب الإنصاف والموضوعية أن نشير إلى بعض جهود رجال الإصلاح المعاصرين الذين ساروا على نهج مُشابهٍ للنهج الفكري الذي أوغل فيه أبو سليمان، محاولين استلهام الروح الحضارية من تراث الأمة بعد تحليله من الشوائب مثلما فعل المُفكِّر المغربي طه عبد الرحمن في نظريته عن "الائتمانية"^(١)، ونقده مفاهيم الحداثة الغربية. وكذلك مثل جهود من انتموا إلى التيار الإصلاحي الذي اشتُّهَر باسم اليسار الإسلامي، وكان من

(١) عبد الرحمن، طه. المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، الرباط: دار الأمان، ٢٠٢١ م.

بينهم المُفكّر المصري حسن حنفي الذي جمع بين "التراث والثورة".^(١) غير أنّ هذه الجهود على -أهميتها- لم تتجاوز الإطار النظري الذي حرص أبو سليمان على تجاوزه، واقتراح الصيغ التطبيقية الملائمة له.

فالثابت أنّ المشروع السليبي لم يكن مشروعاً نظرياً فحسب، بل اكتسب صبغة عملية واقعية واجتماعية، وأُرسيت على قاعدته خُطَط لإصلاح المؤسسات على اختلاف أنواعها: الدينية، والتربوية، والتعليمية، والبحثية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والعلاقات الدولية. فقد أمكن للمفكر أبو سليمان بكفاءته العلمية وخبرته الميدانية أن يُباشِر التنظير، ويُشرف على الإنجاز بشكل موازٍ له، ويشهد ثمرات فكره يانعة في مجالات عدّة. ونحن لسنا نزعم أنّنا قد أحطنا -في هذه العجالة- بكل ما يتعيّن النظر فيه وتبيان أهميته في المشروع الإصلاحي السليبي، وإنّنا على يقين بأنّ ما اجتهدنا في تحليله وعرضه وتقييمه لا يُمثّل سوى غيض من فيض وقليل من كثير.

(١) حنفي، حسن. من العقيدة إلى الثورة، بيروت: دار التنوير والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٨م.

مفاتيح الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لدى العلامة

عبد الحميد أبو سليمان

السيد عمر^(١)

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 التتريّة عليها حتّى الآن، واستنباط معالم طريق إقلاعها في ألفيتها الحضارية الثانية لمصلحة الإنسانية جمعاء. وإنّ التعريف الأدقّ والأشمل لهذا المُفكّر هو ابن الحرّم الوارث كنزاً من والده يتمثّل حصراً في مصحفه وسجّادة صلّاته. فبها سعى في مغارب الأرض ومشارقتها بمناعة حضارية فريدة، ورؤية لماضي أمّته وحاضرها ومستقبلها في نور القرآن الكريم.

وقد كانت الأسئلة التي لازمتها منذ طفولته حتّى 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 إمكاناتها البشرية والمادية؟ وما المعيار اليقيني الذي يُمكن به تحديد تلك العلة وتفسير فشل مشروعات الإصلاح في الأمة على مدار تسعة قرون؟ ثمّ: كيف نستكشف المُنطلق 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 الكليّة الكونية الإسلامية، والإطار المرجعي الإسلامي. وبناء ذلك المعيار، تمكّن أبو سليمان من وضع يده على جذر علة ضعف الأمة، وعلى البذور والتجليات لتشوّهات رؤيتها الكليّة ومنهجها وخطابها في واقعها المعاصر، وعلى البعد الغائب الأهمّ في

(١) دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية، أستاذ النظرية الإسلامية في جامعة حلوان.

البريد الإلكتروني: dr_sayedomer@yahoo.com

مشروعات الإصلاح حتى الآن. وقد تسنى له بذلك صياغة منهجية حضارية معاصرة لتخلية ذلك الرّين، واستعادة الأمة مناعتها وفعاليتها وشهودها الحضاري، وجمع في هذه الصياغة بين التأصيل النظري والتطبيق، وصياغة أطر لإعادة بناء علوم الأمة.

ويقف الوعد البحثي لهذه الدراسة عند حدّ رصد مفاتيح الإسهام المنهجي النظري والتطبيقي لمفكرنا في بناء ما سمّاه القراءة الحضارية المنهجية النظرية والتطبيقية لسؤال الإصلاح في الأمة. ولا يتسع المقام هنا للحفر في عمق ذلك الإسهام، ولا لمقارنته وتحليله في حاضته المعرفية؛ فغاية ما تطمح إليه الدراسة هي أن تكون عتبة أولية تمهد الطريق لمثل تلك الدراسات مستقبلاً.

وفي ضوء ذلك، فإنّ معمار هذه الدراسة يتمثل 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

تنفرد الرؤية الكليّة الكونية القرآنية الحضارية بأنّها إنسانية استخلافية فطرية علمية عالمية لا تخصّ 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 النبوة. والثاني: خبرة الفطرة الإنسانية الاجتماعية، وما يتكشّف من آيات الله تعالى في الأنفس والآفاق.

ويراد بكليّة تلك الرؤية جمعها بين كينونة الإنسان بكاملها (العقل، والنفوس، والوجدان الإنساني، والفكر، والإرادة)؛ ذلك أنّ الإنسان لا يتبعّض، ولا يكفي عقله النسبي لمعرفة الصواب والعمل به. فهو إذا لم يهتد بالوحي المنزّل صلّ وأخطأ في الفهم وفي الأداء. ولهذا،

فإنَّ الوجدان المُفارق للعقل، وغير المستنير بنور الوحي والفترة السوية، يوقع في الخرافة والأمامي الزائفة. وبالمثل، فإنَّ غياب المنهاجية التي تُبَيِّن معالم الطريق لتحقيق غاية مُحدَّدة للسعي الأُمِّي الإنساني في الأرض، ينعقد العزم على تحقيقها، يجعل توفر إمكانيات بلوغها في حُكم العدم.

فالغاية الأُمِّيَّة في الاستخلاف على الأرض لا تتحدَّد ولا تتجسَّد على أرض الواقع إلاَّ برؤية وإطار مرجعي كونيين كُليين، ينبع منها معاً الهدف والدافعية الحضارية لتحقيقه. ومن هنا يأتي مسوِّغ عدِّ تلك الرؤية المُنتلق الأساس للإصلاح الإنساني. وفيما يأتي إطلالة خاطفة على أبرز معالم تلك الرؤية:

١ - الجمع بين الإجابة عن الأسئلة الوجودية الكُليَّة ومُوجَّهات السعي الرشيد في الأرض:

تمدُّ الرؤية الكُليَّة الكونية القرآنية الإنسان -بجميع أنساقه في حال نقائها بالعلم- بأنسب قدر من الغيب المُطلق، يكفي لتحقيق إجابة يقينية عن الأسئلة الوجودية الكُليَّة، ويكفل تفرُّغ الإنسان لتوجيه جميع قابلياته الفطرية إلى التزكية وال عمران الحضاري في نور المقاصد القرآنية. وتُعدُّ تلك الرؤية -بهذا الوصف- بمنزلة المُتطلَّب الوجودي الذي تتحدَّد به الهويَّة، وتدور في فلكه منظومة المبادئ والقيَم والمفاهيم والأفكار المُحرَّرة 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، والكُليَّة العلمية السُنَّية، والعالمية، والسلام، والإصلاح، وال عمران، والجمال.

وتمثَّل الحرية التوحيدية نواة هذه الرؤية في صورتها المثلى النقية التي نشأت منها على أرض الواقع الإنساني أُمَّة الشهود الحضاري، التي لم يكن في قاموس سعيها في الأرض موضعاً إلاَّ للحُجَّة البالغة، والفترة السوية، والمراجعة بنفس لؤامة أوابة للحق، وتوآقة إلى بلوغ وضعية

النفس المُطمئنة، والأخذ بأسباب استدامتها. (١)

٢- الحُبُّ الكُلِّيُّ للكون بقوامة حُبِّ الله تعالى عليه:

تنطلق هذه الرؤية من حقيقة أن كل ما في الوجود من خليفة هو من خَلَقَ 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 يَبْغُضُه؛ فكل ما في الوجود هو من خَلَقَ 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 بالهدي الرَّبَّاني المُطلق، بما يتبيَّن به الرُّشد من العيِّ، وتُعرَف به مَقوِّمات تحصيل الرُّشد واجتناب العيِّ.

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 مَحْنَةٍ يُفَكَّر الإنسان في مُحلِّص له منها، وإنَّما تكون دار فلاح، ومستقراً للتعرف والتراحم واستحقاق كلمة التقوى، وإقامة الشهادة لله، والدخول في السَّلْم.

٣- التكريم الرَّبَّاني للإنسان بالعبودية لله وحده:

قَرَّر القرآن الكريم أن خَلَقَ الله تعالى الإنس والجِنَّ غاية واحدة هي عبادتها لربِّ 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 إيَّاه

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ضمن كتاب: - فؤاد باشا، أحمد، وآخرون. المنهجية الإسلامية، القاهرة: دار السلام للطباعة والتوزيع والترجمة، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٠م، ج١، ص ١١١-١٢٢.

بجعل طاعته لنفسه ولأبي من المخلوقات تابعة لطاعته لبارئه ورازقه، وتحريره بعبادته لله وحده والاستعانة به من العبودية لهواه أو لأبي مخلوق.

فبالجمع بين التوحيد والحرية يُحصّل الإنسان صفة العبودية المُكرّمة، 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، والخصّص على الشورى، والتعاون على البرّ والتقوى، وعدم الركون إلى الظالمين، والبراءة من الاستبداد السياسي والكهنوتي.

٤ - الغائية الأخلاقية لعلاقة الإنسان بالخلقية:

لكل مخلوق في الوجود غاية خلقه الله تعالى لأدائها. وكذلك له حُرمة توجب التعامل معه على بيّنة من الوظيفة التي خُلق لتنفيذها وتحقيقها. وقد فطر الله تعالى كل شيء - غير الثقلين - على شاكلةٍ تتمثل 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 "تسيح كل شيء في الوجود مع الإنسان المُسيح 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.

٥ - مقاصدية السعي الاستخلافي في الأرض:

تقوم هذه السّمة على قاعدة "حدود لا قيود" التي تمدّ الإنسان بفضاء رحب للسعي في الأرض بالحقّ، حيث الأصل هو الحلّ، والمُحرّم هو المستثنى المُسمّى اسماً. وبالكُلّيات المقاصدية التي تتضمّن تلك الرؤية يستطيع الإنسان - بكل يسر - الاجتهاد، مُستهدياً بخطوطها العريضة، في تدبير تفصيلات فروعيات الأمر الخاصّ والأمر العامّ، بنهج سنّني وسطي مُفتّح على النواميس الكونية والاجتماعية العمرانية، في نور الكُلّيات التوحيدية التي تتصدّرُها قيم العدل، والحرية، والمساواة، والإحسان، والبرّ، واجتناب الظلم والعدوان. وتبتلك

الكُلِّيَّات يتمُّ الجمع بين التدبُّر في القرآن الكريم والنظر في آيات الله تعالى في الأنفس والآفاق في الكون المنظور، والتمييز بين الثابت والمُتغيِّر، والانطلاق من السقف المعرفي لكل عصر في تعزيره بخبرة الماضي، والانطلاق من عطائه مُزوِّداً بتلك الخبرة صوب النظر لِمَا يُقدِّمه لَعَدِه الديني وِغَدِه في الآخرة، مستنيراً بنور القرآن الكريم وهديه.

٦ - حقيقة قابليات الإنسان اللامتناهية للتركيز بالحقِّ والتدسية بالباطل :

يرتبط قيام نظام الأمر والنهي الرَّبَّانِيَّين على الاختيار الإنساني الحُرِّ المسؤول بهداية الله تعالى الإنسان نجدي الخير والشَّرِّ. وبِذَا، فَإِنَّهُ يَكُون 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.

٧ - محورية الوسطية الفطرية السوية:

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

٨ - الجامعة الإنسانية لهويَّة الأُمَّة المسلمة:

تمتاز الأُمَّة المسلمة بأنَّها أُمَّة مفتوحة لكل مَنْ يدخل فيها باختيار حُرِّ مسؤول. وتستدعي هُويَّتها بذلك وَحَدَةَ أصل الإنسان، وَوَحَدَةَ الأرض، والتكامل بينها وبين أُمَّة الدعوة، في دوائر انتماء مُتداخلة، أصلها السَّلْم والتكامل والتعارف واستباق الخيرات، وعدم التعاون على الإثم والعدوان، ودفع العدوان والظلم بالرَّدِّ عليه بالمثل فقط، وتحبيذ العفو عند المقدرة، وقبول الجنوح إلى السَّلْم مِنْ كُلِّ مَنْ يَجْنَح إليه؛ حتَّى لو لم يكن صادقاً، وإعداد القوَّة المانعة من العدوان

ومن الطمع في فتنة أحد في دينه، والاحتكام في معايرة التدافع الحضاري إلى المآلات.^(١)

٩- الجمع بين المثالية والواقعية:

ليست هذه الرؤية فلسفية حاملة، بل هي مثالية عرف العالم الديني تجسدها 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 تمثلها وعزّة الأمة وانحطاطها.

ومن مؤسّرات واقعية هذه الرؤية أنّها لا تدّعي عصمة الإنسان، وتقرُّ بمحورية المراجعة والتصحيح والتدافع بين قوى الخير والشرِّ، وتدعو إلى الحُكم على أيّ بديل حضاري بإنجازاته المادية والروحية والأخلاقية على أرض الواقع. أمّا الشاهد على مثاليته فهو عدم فصلها بدعوى الموضوعية بين الدين والعلم والقيم والأخلاق، وكذا ما أثبتته الخبرة التاريخية من أنّ ثمار السعي بها أزكى من السعي بأيّة رؤية كُلية أُخرى جاد بها العقل الإنساني.^(٢)

وترتكز هذه المثالية الواقعية الإسلامية على منظومة المبادئ الآتية:

أ- التوحيد بوصفه الإجابة الفطرية الكونية السوية عن جميع الأسئلة الكُلية الوجودية، ومفتاح اجتذاب حياة الضنك وتحصيل الحياة الطيبة.

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 حُرٍّ مسؤول.

ت- العدل والاعتدال؛ فالعدل مفهوم قرآني كُليّ شامل للشأن الفردي والجمعي في مختلف مجالات الحياة. أمّا المؤسّر لتحريّ العدل فهو الاعتدال السلوكي في التفاعل مع جميع الموجودات، على نحو يُعبّر عن معنى الحياة وأساس خيريتها، بالتخلّي بالرحمة والتكافل

(١) المرجع السابق، ص ١٦٧-١٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٢-٢٠٧.

والوسطية والوصال الحميد بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبينه وبين بقية المخلوقات. (١)

وباستعادة الوعي بهذه الواقعة المثالية وتمثلها سلوكياً، تستعيد الأمة تكوينها المعرفي الوجداني التوحيدي المُتوازن والمؤسَّس على حُبِّ لكل ما في الحياة، نابع من حُبِّ ما يرضاه الله تعالى، ومضبوط به، وتُقَدَّم للعالمين نموذجاً للمجتمع العالمي الحرِّ المؤسَّس على الدعوة إلى الدخول في السَّلْمِ كافَّةً واستباق الخيرات، بوصف ذلك هو أصل الفطرة الإنسانية. (٢)

١٠ - ميثاقية الإطار المرجعي الكُلِّي للفكر الإسلامي:

ينبثق هذا الإطار المرجعي التوحيدي من رؤية كُليَّة مؤسَّسة 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 وربِّه ونفسه، وبني جنسه وبقية الموجودات في حياته الدنيا، التي تكفل له الحياة الطيِّبة في الدنيا، والفلاح في الآخرة. (٣)

ولهذا الإطار المرجعي أربعة أركان أساسية هي:

أ- وحدة نظام الكون: يسير كل شيء في الكون في فلكٍ مُحدَّد، وبقدرٍ، ولغايةٍ خلقه الله تعالى لها؛ ما يُيسِّر التدبُّر في آيات الله فيه بإيجابية، لا مُسوِّغ فيها لعقيدة الجبر ولا التواكل ولا الزهد في إعادة تشكيل الطيِّبات المُسخرات بما يقيم به جَنَّة على الأرض مُحَاكية 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: أكَّد

(١) المرجع السابق، ص ٢١٣-٢١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٥-٢٥٠.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هرندين: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص ١٠١-١٣٠.

الإسلام أن حرية العقيدة مكفولة، وأنه لا دخل لأحد في ساحتها إلا بالبلاغ المُبين بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة التي هي أحسن، وتبيين الرُّشد من الغيِّ بمنهجية للفكر لا مُتَّسَع فيها للجهاالة ولا للعشوائية؛ ليحيا مَنْ حَيَّ عن بيئته، ويهلك مَنْ هلك عن بيئته، ولا يكون للناس على الله حُجَّة بعد الهدى المُنزَّل على رُسُلِهِ.

أما حرية الأداء الاجتماعي فتقوم على الكلمة السواء بين الهويَّات الدينية بالتوافق التعاقدي على منوال وثيقة المدينة المُنَوَّرة في العهد النبوي؛ إذ يقوم الاجتماع العمراني على المساواة والتكامل بين الشأن الفردي والشأن الجماعي والشأن الخاص والشأن العام، والأخذ بالأسباب، وعقل الأمور مع التوكُّل على الله تعالى، وإنشاء علوم العمران الاجتماعية، وابتغاء الوسيلة باتخاذها أساساً للقول السديد والعمل الصالح، المُتَناعِمِينَ مع كُليَّات القرآن الكريم ومقاصده. (١)

ت- نسبية الفهم الإنساني للحقيقة الموضوعية، ثمَّ حاجة الإنسان إلى نور القرآن الكريم وهديه لاجتناب التقدير الجزئي للواقع الذي يوقع في الخطأ والخلط بين الخير والشرِّ: يستحيل بناء الرؤية الكُليَّة والإطار المرجعي بالعقل الإنساني المكتفي بنفسه على نحوٍ يتبيَّن 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 كُليَّة مقاصدية جامعة، والمسلمون هم بشر مُكَلَّفون بالتزام الأمر والنهي الرَّبَّانِيَيْن التكليفيين بقدر إرادتهم واجتهادهم وفهمهم، وهم قد يُحِطُّون أو يصيبون. ولا يَصِحُّ أن يُنسَب خطأهم إلى دينهم، وإنَّما يُنسَب إلى ما يشوب نمط تديُّنهم. وللإنسان قابلية لثلاث أنفس: نفس أُمارة بالسوء، ونفس لُوامة أقسم الله بها، ونفس مُطمئنة. أما الأُمَّة فهي كيان رَبَّاني الجعل مُحَرِّج للناس بصفة خير أُمَّة،

(١) المرجع السابق، ص ١٣١-١٦٠.

ومؤسس على التكليف بتقوى الله والأرحام، والتعاون على البرِّ، والدعوة إلى الله على بصيرة؛ ليدخل الناس في السَّلم كافةً، ولتستبق كلُّ أُمَّة الخيرات وَفَق القِبلة التي ترضاها، والوجهة التي تختارها لنفسها، مع مسؤوليتها الأخلاقية عنها، وعن مآلاتها. وأمَّا الدعوة فهي خطاب تلك الأُمَّة للناس المُوجَّه إلى العقل والقلب الإنسانيين بالموعظة والمجادلة بالتي هي أحسن، وبإقامة الحجَّة.

وأما الدولة فهي كيان سياسي بشري مُكلَّف بترتيب العلاقة بين مُكوَّنه الإنساني وفيما بينه وبين الكيانات الدولية الأخرى. وهي بدورها كيان قابل للإصابة في سعيه، وقابل للخطأ. وهي مطالبة قرآنيًا بالدخول في السَّلم والوفاء بالعقود. وقد حثَّ القرآن الكريم على التزام دفع انحراف الدولة بوسائل سلمية بواسطة الأُمَّة، سواء أتعَلَّق 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. أمَّا 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 سبيلًا.

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

وفيما يأتي إضاءة خاطفة على تفصيل هذا الإجمال:

١- بؤس النموذج الحضاري القومي المادي الغربي العنصري المعاصر الآفل:

تكشف معايير هذا النموذج بالرؤية القرآنية المقاصدية الكليّة عن بلوغ العطب به حدّاً يستحيل معه -بسُنّة 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 ومُؤشّرات 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" بربطهما بالعنصرية، ويقانون القوّة الجارحة للأخلاقية الشبيهة بنار تأكل نفسها ما لم تجد ما تأكله، واستيلاده فراعنةً جُدداً يتمثّلون في الشركات الكُبرى، وإقطاعيين جُدداً يتمثّلون في كبار رجال المال والأعمال وكهنة الوسائط الإعلامية والتسويقية التي تتغذّى بالتكلّس الصراعي المادي المُعوّلم. (١)

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

الأوّل: عبّرة متوالية زهاب ريح أمّتنا، وتحولها من العزّة إلى الوهن في القرون الأخيرة.

والثاني: عبّرة مآل التجربة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، وتفكُّك الاتحاد السوفيتي؛ فتلك التجربة المعاصرة تُبرهن على أنّ الأعماق 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 ونبد الدين. وفي سبّق انهيار الماركسية الأكثر توغلاً في الخواء الروحي من تلقاء نفسها نذيرٌ بالمآل نفسه لليبرالية الرأسمالية المُتوحّشة.

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٢٥٠-٢٦٥.

والثالث: تكاثر الشواهد على أن أفول الماركسية لم يُمثل انتصاراً للحضارة الغربية، وإنما كان مؤشراً لاستفحال أزمتهما على نحو غير مسبوق ببرهنته على أن أصل دائها كامن في إزالتها ما تبقى من هداية الوحي ونفحات الروح، ولأنَّ عدم التوازن بين دور كلٍّ من الفرد والمجتمع والدولة يجرهما 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 يُسمَّى الاستقلال القومي.^(١)

٢- تكلس المعرفة التقليدية الموروثة للأمة الإسلامية:

تعاني المعرفة الإسلامية التراثية معضلة تشكُّلها بمنهاجية جزئية غرقت في فقه الشأن الفردي، وازمحلَّ مكوَّناتها المُتعلِّق ببناء الظاهرة الاجتماعية، بالنظر إلى عدم تأسيسها على رؤية كُليَّة كونية مقاصدية مثل تلك التي عرفها الصدر الأوَّل للإسلام، وتسرب إليها كثير من المقولات الخرافية والغنوصية من تراث ما قبل الإسلام.^(٢) وسنجلي ذلك بإطالة على جذر اضمحلال الوعي بالرؤية الكُليَّة القرآنية النقية، ومصفاة تشوَّهات رؤية الأمة الإسلامية في واقعها المعاصر:

أ- جذر الانداس التدريجي لنقاء الرؤية الكونية الكُليَّة القرآنية:

كانت سرعة الفتح الإسلامي نعمة مصحوبة بابتلاء ظلَّت سلبياته خفية أمداً طويلاً. وكان من البدهي وجود فارق نوعي بين تمثُّل الصحابة وكبار التابعين للرؤية الكُليَّة القرآنية بنقائها الأوَّل، ووعي الجماهير بها ممَّن 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

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١١-١٩.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتطق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٣٠٩-٢٨٤.

تشرّبهم لروحها في قلوبهم وفي سلوكياتهم؛ إذ أصبح الصحابة الذين تربّوا على يد الرسول ﷺ أشبه بقطرة في محيط بشري جديد وبالغ التنوع بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وانزوى المُكوّن البشري للأمة المسلمة المُتَشعّب بروح القرآن الكريم وأساسيات الخلافة على منهاج النبوة، وحلّ محلّه مُكوّن بشري مُثقل برواسب معرفية من حضارات آفلة انتهت دورتها - كما جرت العادة - بثناء مادي مصحوب بخواء روحي وأخلاقي.

ولم يكن بوسع الصفوة المسلمة تخليّة كل هذه التركة فوراً، ولا الحيلولة دون تسلّل مقولات من تراث تلك الأمم مُتسرّرة بغلاف إسلامي بسوء فهم أو على نحو مُتعمّد. وبذا نشأت بذرة تلوّت الرؤية الكُليّة 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 التألّق الحضاري المادي المُتصاعد، حتّى بلغ ذلك التألّق ذروته في القرن الثالث الهجري، فكشفت تلك البذرة عن شطئها، وتحوّلت من الاختمار 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 تسرّب 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 أشدّ ضراوة منه بعامّة المسلمين، فإنّ المجتمع المسلم ظلّ مُتمثلاً فطرياً لروح المقاصد القرآنية؛ ما أسهم بدوره في التفسير الخطأ لعلّة تدرج الأمة على طريق الوهن، بنسبته إلى ما يُسمّى الفتنة الكبرى بين الصحابة في الصراع على السُلطة السياسية، والتغطية على السبب الحقيقي، وهو اختلاط الرؤية الكُليّة للأمة بما ليس من صبغتها، وفتك ما تسرّب من موروثات جاهليات ما قبل الإسلام عامة والجملة المعرفية اليونانية بوجه خاصّ في العقل المسلم. ولا يزال فريق من النخبة المسلمة - حتّى الآن - يُعدّ

القطيعة مع الجُملة القرآنية والتبُّل في محراب الجُملة اليونانية الرومانية طريقاً لِمَا يُسَمَّى الخروج من التخلف واللاحق بركب الأمم المُتقدِّمة.

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

ومن هنا نفهم منطلق 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 تتعافَ منه حتى اليوم، وهو ما يجعلنا نفهم سبب عدم تفاعل الأُمَّة إيجابياً وحضارياً مع مؤلِّفات كثير من الأعلام والمُفكِّرين، 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 بالسُّلطة السياسية في تحكيمه في العقل المسلم بسوء الاختيار الذاتي. والثانية: مع عودة تلك الجُملة المعرفية في عصر الضعف، مُقتحمةً العقل المسلم بشراسة لا مثيل لها، بعد اختمارها في الغرب في عصر ما يُسَمَّى الاستنارة والنهضة، والتوظيف الاستشراقي المُمنهَج لها في الهيمنة على بقية العالم عامة وعلى أُمَّتنا 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

والتمذهب والتشيع والتصوف، غير المستنيرة بنور القرآن الكريم ومقتضيات الفطرة السوية. وهذه الجُملة هي الجذر الرئيس للمنهجية التقليدية الإسلامية، وهي في سويداء قلب التشوّهات المعرفية في فكر الأمة.

ب- مصفوفة تشوّهات فكر الأمة:

تعاني أمتنا في واقعها الراهن خمسة أنواع من التشوّهات الفكرية:

- تشوّه الرؤية الكُليّة الإسلاميّة، وهو يُعدُّ أخطر موارد الحُكُل. أمّا مصدر هذا التشوّه فهو انعزال جمهرة المُفكرين -بحسُن نيّة- عن شأن الأمة العام، وتفَرُّغهم للبحث النظري المُجرّد 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 أنّ حياة المسلم كلها عبادة وجهاد في سبيل الله تعالى.

- تشوّه المنهج بتحوّل الفكر الإسلامي إلى فكر نظري تأملي لا يعرف طريقه إلى الاختبار والتجريب في واقع الأمة الاجتماعي. وقد بالغ المُتأخرون في جمع المرويات، وتحفيظ تلاميذهم المتون والشروح المُحصّلة بمنهجية النظر الجزئي، التي كان شاغلها هو الكَم لا الكيف؛ ما ضيّع على العقل المسلم فرصة تحصيل معلومات نافعة ونابعة من رؤية كُليّة صحيحة؛ إذ ساد خطاب الترهيب من نقد الأطروحات المعزولة عن الواقع.^(١)

- تشويه المفاهيم؛ فمع غلبة النظرة الجزئية لم يعد بإمكان العلماء تطويع العامة لقبول خطابهم الترهيبى إلاّ بتشويه كثير من المفاهيم الإسلامية الأساسية. وقد تصدّر مفهوم "العبدية لله تعالى" جُملة المفاهيم التي شوّهت، وتعدّى أثر تشويهها 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 الحسنَى على أنّها الوجه المُقابل لذلّة الإنسان وحقارته، لا بوصفها مصدر السعي الإنساني لاستلهاهم نصيب منها.

(١) المرجع السابق، ص ٣٥-٩٥. انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. انهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، هرنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م.

وحقيقة المضمون القرآني لهذا المفهوم تتمثل في صورة الإنسان بوصفه خليفة مُكرِّماً، يستمدُّ عزَّته وكرامته من العبودية لله وحده لا شريك له؛ بأن يكون عبداً لله تعالى، ومُخلصاً في البحث عن الحقِّ، وفي السعي لا تباعه، فيكون مُعبداً ومُهيئاً للاستقامة، وغير مُمزق بين شركاء متشاكسين، وليس موكولاً إلى أصحاب مصلحة في طاعته سبحانه أو معصيته. ونظيره المفهوم القرآني للفظه "الذل" للوالدين، وللمؤمنين، بمعنى التطاوع والتذليل واليسير، لا المذلَّة والمهانة والاستعباد.

وفي ظلِّ الخلط بين الخطاب القرآني للكافر المُكابر الجاحد والمُحارب لله ورسوله، وخطابه للمؤمن المُقبل على رَبِّه، تولَّدت مضامين ربط مفهوم "العبودية" بالوعيد والتحقير. وقد طال العبث بهذا المفهوم مفاهيم مفتاحية عديدة، مثل: "التوحيد"، و"الإرادة الإنسانية"، و"الاستخلاف"، و"التركيزية"، و"العمران". فمثلاً، أُقجم مفهوم "التوحيد" للخوض في أوصاف مجرَّدة للذات الإلهية بدلاً من التركيز على استخدامه ناظماً للحياة الإنسانية، وإطاراً لضبط علاقة الإنسان بالكون كله، ومؤشراً لوحدة الخالق، ووحدة الخلق، وغائية الخلق، وتكامل الكون، وقصد الخير فيه من دون استعلاء ولا استبداد.^(١)

- تشوُّه الخطاب؛ فقد تحوَّل الخطاب من خطاب فكر اجتهادي مُتدبِّر ومستجيب لمُتغيِّرات الزمان والمكان إلى خطاب قهر قمعي يعتمد على ركام من الروايات الأحادية القابلة للدسِّ والغفلة والتدليس وسوء التأويل والاختلاق الروائي. وفي الوقت نفسه، عانى العقل المسلم ندرة الأحاديث النبوية المتواترة، وكثرة أحاديث الآحاد التي تحتمل اللبس والغفلة وسوء التأويل، فضلاً عن إمكانية وضع الحديث. وفي ظلِّ عدم التمييز بين نقد المرويات ورَدِّ الحديث النبوي، فقد تضخَّم فقه تقصير الثوب وإطلاق اللحية، والترهيب بنار جهنم من جانب الدعاة، والترهيب بالسجون من جانب الساسة. وغاب من هذا الخطاب التبشير، والنظرة إلى الكون وما فيه من نافذة حُبِّ الله تعالى.

(١) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٦٠-٦٤.

- تشوّه دعوى العرقيّة المُتبنّية المُولّدة لسياسة الافتراس بدعوى المصلحة القوميّة؛ ما ألحق ضرراً كبيراً بمفهوم "الإنسان الكوني". وقد أسّست تلك العرقيّة للاستعلاء العنصري بالقوّة، والسّير بين الأمم بالوقيعة، وبشريعة الغاب التي يفترس القوي فيها الضعيف، ولا يراعي فيها قرابة رَحِم ولا ذِمّة.^(١)

ومن ثَمَّ تمخّضت تلك التشوّهات مُجمِعةً عن تغييب الرّؤية القرآنيّة التي ترن بميزان الذرّة من الخير والشرّ، وتدعو إلى التدبّر والتفكّر والاجتهاد في السعي. وقد عكّر فكر القهر والتقليد صفوها عبر تأويل مغلوط لبعض الإشارات القرآنيّة والأحاديث النبويّة، وأكداس 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 التاريخيّة مبتوتة الصلة بكلّ من السُنن الكونيّة.^(٢)

ثمّ تفاعلت تلك التشوّهات الخمسة مُجمِعةً في جسم الأُمّة الواحد، فمزّقت، وولّدت 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 الضروريّات والحاجيات والكماليّات، غير عابئ بالتعاون على حمل هموم الشّأن الحضاري العامّ للأُمّة، والتكافل في استعادة رسالتها العمرانيّة.

ويصل بنا هذا الطرح إلى سؤال المحور الثالث والأخير: ما معالم المنهجية الكفيلة بتخليّة تلك التشوّهات المعرفية ورسم معالم مُنطلق الإصلاح في الأُمّة المُؤذّن بتلبية شرط جدارتها بأن يأذن الله لها بالتمكين في الأرض من جديد؟

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، في إصلاح الثقافة والتربية: رؤية إسلامية معاصرة، دمشق: دار الفكر، ومؤسسة تنمية الطفولة، ٢٠٠٤م، ص ٩٦-١١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٣-٩٥.

ثالثاً: مفاتيح المنهجية الإسلامية المعاصرة للإصلاح في الأمة

قد يكون ضرورياً استهلال بيان مفاتيح المنهجية الإسلامية المعاصرة للإصلاح في الأمة بالإشارة إلى تعريف منى أبو الفضل لمفهوم "المنهجية" بأنه السعي المُخطَّط للوصول إلى هدف مُعيَّن على أحسن وجه، وبأفضل وسيلة مُمكنة، وبأقل تكلفة مُمكنة، في حدود الموارد المتاحة بجُهد جماعي مُنسَّق، بالتعامل الإنساني الرشيد مع تحديات الواقع المعاصر بكل معطياته، بما يُمكن من تعظيم الاستفادة من الفرص والحدِّ من المخاطر، ويوفِّر إمكانية دائمة للارتقاء من الواقع المَعيش إلى الواقع المُمكن.

وعُدَّة القيام بتلك المهمة هي رؤية 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، ونماذج واقترابات معرفية)، وعمليات مُحدَّدة (تخطيط، تنظيم، توجيه، رقابة، تقويم، تصحيح مسار).

والمنهجية بهذا المعنى تبدو أشبه بخريطة إرشادية للسعي الإنساني صوب قبلة مُحدَّدة. يستلزم بناؤها على الوجه الصحيح من القرآن الكريم التقريب فيه عن الشروط والمؤشَّرات لصحَّة المُنطلقات، وسلامة الوجهة والقبلة، والإحاطة بعلم الطريق. ومفتاح ذلك هو اتخاذ التوحيد ناظماً وجامعاً لقبلة السعي الإنساني على خمسة أصعدة، هي: تحديد مراحل بلوغ الهدف، ومؤشَّرات التمييز بين المنعطفات، وبيان وصلات الطريق، ومعايير الثبُت من علامات الاستدلال عند المفارق، والوعي بمراجع الاتصال الكفيلة بالمتابعة والمراجعة والتصويب.^(١)

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

(١) أبو الفضل، منى. والعلاوي، طه جابر. نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٩م، ص ٦٧-٧٠.

١ - مفاتيح منهجية التخلية:

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

أ- 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، وحوّل الأُمَّة من الشهود الحضاري إلى وضعية الوهن والتيه الراهنة، وازدواجية البنية المعرفة وتشردمها. ثمّ جاءت تراكمات مفاعيلها التي أفضت إلى تلاشي الفعل الحضاري المُبادِر.

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

ونتيجةً للسمت السرطاني للجُملة المعرفية اليونانية؛ فإنّ الإجماع المعاصر على أنّ الأُمَّة تعاني الوهن، وأنّه لا بُدّ من السعي لتخليصها منه، لم يصاحبه واحة في الرؤية للمخرج منه. ففي حين تُوجّه القراءة المنهجية الحضارية إلى أنّ المخرج الوحيد هو استعادة الوعي بالرؤية الكُلية الكونية القرآنية بنقائها الأوّل، وتخلية العقل المسلم من كل ما لا يتناغم معها؛ لاستعادة الدور الحضاري للإسلام في الأرض، يرى مَنْ يقرأون واقع الأُمَّة قراءة سياسية أنّ الحُلّ هو مداهنة الغرب أو حتّى القطيعة مع المُكوّن الإسلامي بدعوى تاريخية دوره، وارتباط التقدّم في الواقع الراهن بالتبعية التامة للدهرية الغربية المعاصرة. أمّا مَنْ يقرأون واقع الأُمَّة بالمنهجية الفقهية الجزئية فيرون أنّ الحُلّ هو إقامة دولة شبيهة بدولة المدينة المُنوّرة، من دون أدنى فقه لمعطيات الواقع المعاصر، وسحب حاضر الأُمَّة إلى الماضي بخطاب وجداني حالم.

وهنا نقض أبو سليمان بقراءة حضارية كُلاً من الحُلِّ الأجنبي الدخيل، والحلِّ الفقهّي التقليدي لأزمة الفكر الإسلامي، مُمهّداً بذلك لبيان معالم المنهجية الكُليّة الحضارية المعاصرة الكفيلة ببناء علوم الأُمّة وإقلاعها العمراني الحضاري من جديد:

ب- بؤس الحُلِّ الأجنبي الدخيل لأزمة الفكر الإسلامي: ينبغي استخدام المفتاح الصحيح لقطع الطريق أمام الجدل والمباحثات، وهو معايرة ذلك الحُلِّ بالحقِّم عليه بمآلاته كما كشفت خبرة استدعاء الأُمّة 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، أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، أنّ السبيل إلى صدِّ الهجمة الغربية على الأُمّة هو المداهنة، وتحصيل علوم الغرب المادية، ومحاكاة أسلوب الحياة الغربي. ومن حينها انطلقت دورة الفراغ والضياغ الحضاري والسياسي والثقافي والاقتصادي؛ فالبعثات التركية والمصرية التي أُرسِلت إلى الغرب لنقل علومه العسكرية والتقنية لم تعد بما تستنبت به الأُمّة المعرفة النافعة، ولا بما يُحقِّق لها القوة، وإنَّما رجعت بما مثَّل نواةً لازدواجيةً بدَّدت القديم النابع من هُويّتها 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 يُسمّى الاستثناء الإسلامي المستعصي على التحديث والديمقراطية، والترويج باسم المعاصرة واللحاق بركب التقدُّم لوجوب استهدافه وتبديده، والتمكين لدعوى القومية الطورانية والعربية والقُطرية، وتهميش مفهوم "الأُمّة"، وتعميق التبعية للغرب. وقد كانت مآلات هذا الحُلِّ على الدوام هي سلسلة من الإخفاقات السياسية والاقتصادية والعسكرية، والانقلابات، ومصادرة آية فرصة لحُلِّ نابع من رَحِم أُمَّتنا، ومن قِيَمها، وتقاليدها، وبصمتها الحضارية.

وتكشف تلك الخبرة عن قانون عمراني منطوقه هو حتمية فشل أيِّ مسعى إصلاحِي غير مُعبّر عن هُويّة الأُمّة وبصمتها وخصوصيتها، واستحالة تشكيل نفسية الأُمّة وتحريك دافعيّتها الحضارية إلّا بحلِّ نابع من بيئتها؛ لاختلاف الأُمم في التكوين القِيَمي العقيدي المفهومي.

فالحلّ الأجنبي الدخيل شبيه بمَلْهَاءٍ مسرحية تضع الأُمَّة موضع المُتفَرِّج أمام تمثيلية لا تمتُّ بصلّة لأيّ شيء حقيقي في كيانها. ثمّ أخذت حلقات تلك المَلْهَاءِ تتجدّد كلّما سقط زعيم، وحلّ محله زعيم آخر. أمّا العامل المُؤبّد لهذه المَلْهَاءِ، بالرغم من تواتر الدليل على خوائها، فهو القراءة السياسية والاقتصادية والفقهية الجزئية للحلّ الأجنبي. وهذا هو سرُّ الوقوع المُتكرّر للنخب المُتغرّبة الفكرية والسياسية القومية والماركسية العلمانية في تصوّر إمكانية المعالجة والتي كانت هي الداء، وسيرهم المُتكرّر على طريق مسدود، وفي حلقات مُفرّغة. والممارسة في حقيقة أنّ الطريق الوحيد للحلّ، مهما كان شاقاً، يبدأ بديننا وأرضنا وتاريخنا ودوافعنا؛ لتحقيق الأصالة في مواجهة تحديات العصر.

ت- ضحالة الحلّ التقليدي التاريخي: لكل عصر سؤاله، وما أنتجه فقهاء السلف للإجابة عن أسئلة عصورهم لا يمكن أن يجيب عن سؤال عصر آخر يختلف في معطيات موازين القوّة فيه، ووضعية الأُمَّة، والسقف المعرفي، وخبرة مآلات الفقه الفردي الجزئي. فذلك الفقه لم يكن هو الخيار الأمثل في الماضي؛ إذ لم يُسفر عن بناء علوم الأُمَّة العمرانية الاجتماعية، ولا استكشاف أدوات للتدافع الحضاري الأُمّتي، ولا إيجاد معيار للانفتاح المُستبصر على فكر الأمم الأخرى. وقد عجز ذلك الحلّ عن تحصيل العقل المسلم -بدايةً- من الغرور بزخرف التراث اليوناني، وكذلك عجز عن تجفيف منابع استفحاله في الماضي والحاضر معاً. ولا يزال ميراث ذلك الحلّ يُعزّز -بما هو مُحمّل به من أعطاب- من فتك مضاعفات الحلّ الأجنبي في روح الأُمَّة وعقلها وبنيتها، بما يحمله من توابع جزئية للنظر للتشوّهات في المفاهيم، وغياب الرؤية الاجتماعية الحضارية، والقصور في فهم التحديات الوجودية للمُكوّن الإسلامي في الواقع المعاصر. (١)

وبتشریح العطب المُتجدّد في هذا الحلّ بقراءة حضارية، يتّضح أنّ الصحابة كانوا فقهاء بالسليقة مُتشبّعين بروح الرؤية الكلّية القرآنية. أمّا الذين جاءوا بعدهم فاستخلصوا من فقههم أصولاً للنظر الفروعِي المُرتكز على الاستنباط اللغوي والفقهِي الجزئي. ومن حينها انقسمت علوم الأُمَّة إلى علوم دين، وعلوم عقلية. وعبر هذه الثنائية المُختلقة تسلّل

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٣٣-٣٥.

المنطق الأرسطي الصوري، وتقلّصت قدرة العقل المسلم على الربط بين التنظير وواقع الأمة الاجتماعية، وانقطعت بذلك أسباب الاجتهاد الجمعي، وبات بروز مُجتهدين مُبدعين حالة فردية واستثنائية.

ومن رَجِم هذا الحَلَل جرى التعتيم على الفرقان بين دور كلٍّ من القرآن الكريم والمرويات الحديثة، والخلط بين النصوص الشرعية والفهم الإنساني المُستخلَص منها، وسحب قداسية على هذا الفهم لا أساس لها. وبذلك اضمحلت قدرة العقل المسلم على الاجتهاد برؤية كُلية على نحوٍ يحافظ على الثوابت في التعامل مع المُستجدّات والنوازل، وعجز الفِقه الجزئي الفروعى عن ابتكار أدوات لتحليل الظواهر العامة: الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية. وتمخّض ذلك عن تخمة في الدراسات النصوصية، وندرة شديدة في العلوم الحضارية للأمة، وفي برامج التنشئة الإسلامية.

ومن رَجِم ذلك تولّدت ثنائيات مُفخّخة، يابها القرآن الكريم، من قبيل: تصنيف القرآن الكريم إلى مكّي ومدني، والزعم باختصاص المكّي ببناء العقيدة، واختصاص المدني ببناء الدولة، وذلك على نحوٍ يوحى بإمكانية الفصل بينهما. وقد استبطن ذلك سلوكاً إسلامياً في حال الضعف، وسلوكاً مُغائراً في حال القوّة. ولا تزال هذه الثنائية تشقُّ الصَفَّ المسلم حتّى اليوم بين قائل بأنَّ علّة الوهن هي ضعف العقيدة، وقائل بأنَّ علته هي غياب دولة مُناظرة لدولة المدينة المُنورة. وفي ظلّ العجز عن مساندة المُستجدّات، برز فِقه الحيل مع نعتها بالشرعية. وبلغ السّفه مداه برمي مَنْ يقول بوجوب تحليل متن المرويات وتحريّ مصادقة القرآن الكريم عليها بتهمة "القرآنيين"، مع صرفها -افتراءً على الحقيقة- إلى إنكار السُّنة النبوية.

ويوجه عام، فقد اكتنظت كُتب التفاسير وكُتب التراث بكثير ممّا هو من تراث الأمم ممّا لا علاقة له بالإسلام؛ نتيجة حرص السلف على جمع كل شاردة وواردة، مع إلقاء مسؤولية التثبّت على القارئ، بدعوى أنّ مَنْ "أسند فقد حمل"، فتضخّم التراث، وازداد تعقيداً مع استحداث الحواشي ثمّ الحواشي على الحواشي، وبلغ التفريع والتشعب وتعدّد الآراء في آية مسألة فقهية حدّاً يصعب معه الاهتداء إلى قولٍ فصل لا تردُّ عليه استدراقات واعتراضات جدلية. وفي غمرة

ذلك، غابت النظرة المقاصدية للقضايا الجوهرية للأمة^(١) وترتيباً على ذلك، لا يمكن الاعتماد على تلك المنهجية التقليدية في تنقية التراث، ولا في بناء علوم العمران الحضاري للأمة.

٢- مفاتيح منهجية التحلية والتجلية الحضارية المعاصرة:

ربما تكون أبرز سمة في المشروع الفكري لأبو سليمان هي تشربه العميق لخصيصة "المثالية الواقعية" للرؤية الكُلية الإسلامية على نحو 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 ومرتكزاتها ومقاصدها: يوجد لهذه المنهجية ثلاث دعائم، وأربعة مرتكزات، ومقصدان. أمّا الدعائم فهي إرادة التغيير المؤدّي إلى استعادة الريادة الحضارية بالجمع بين دافعية الرؤية العقديّة البناءة، والتفوّق الفكري المنهجي العلمي الفعّال، وسلامة التربية الوجدانية الإيجابية. وأمّا المرتكزات فهي: الرؤية الكُلية 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 (بما يمكن به استخلاص أصح ما فيه مما يعبر عن البعد الإسلامي لروح الأمة وكيانها وعقيدتها وقيمتها وتصوّراتها ومفاهيمها، ثمّ يمثّل خميرة من ثروة الأمتس لزيد الحاضر، ولقاطرة العصور المقاصدي إلى المستقبل)، وبناء منهج إسلامي كُلي مقاصدي لإعادة ترتيب أولويات الأمة وفق ثلاث غايات رئيسة، هي: إعادة بناء السياسات والأنظمة، وتوفير وسائل التربية الإسلامية الصحيحة ومقوماتها، وتحقيق التكامل والتسلسل المتناغم 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 لتخليّة التراث من رواسب جاهليات ما قبل الإسلام، ومن نفايات المنطق الأرسطي الصوري، ومن الإسرائيليات القديمة

(١) المرجع السابق، ص ٦٧-٩٩.

والجديدة الحاجة لفقه الأمة الجمعي الحضاري، ولإعادة الاعتبار إلى المفاهيم المفتاحية لحقول المعرفة الإسلامية، وتقديم نماذج إرشادية في المقاربة المنهجية لأبرز القضايا المعاصرة للأمة^(١).

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

- مفتاح تيسير تنقية التراث والمفاهيم المفتاحية وبناء علوم العمران الحضاري للأمة: اقترح أبو سليمان جُملة من الإجراءات لتحقيق هذا المقصد المعرفي، أبرزها:

* وجوب الكف عن التعويل على المنهجية الجزئية، والترجمة والنقل عن الغرب، وبعث مزيد من البعثات إلى جامعاته، والذوبان الأعمى في منهجيته. فدرس التاريخ يؤكد أن الانفتاح على الحضارة الغربية من دون التحصن برؤية كُلية وإطار مرجعي قرآنيين إنما هو باب لتأبيد التبعية، وليس للتلاقح الحضاري المثمر.

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

* تأليف تلك الهيئة العلمية مُقدّمة في الإطار المنهجي المقاصدي العامّ لدراسة التراث، ومُقدّمات في كل فروع المعرفة الاجتماعية والإنسانية والحياتية، مُؤسّسة على ذلك الإطار، ومنظومة به، بحيث تجلي أسسها ومقاصدها وقِيمها وقضاياها الجوهرية في المنظور القرآني، مع المراجعة المُستمرّة لإنضاج تلك المُقدّمات التأصيلية التأسيسية.

وقد عمل أبو سليمان على إرساء الإطار المرجعي العامّ لدراسة التراث والمُقدّمات التأسيسية لعلوم الأمة على قاعدة منهجية ذات ركائز ثلاث؛ أُولاهَا: غاية نظام الكون والحياة. وثانيتها: موضوعية الحقّ والحقيقة في طبائع النفوس والعلاقات الاجتماعية الإنسانية. وثالثتها:

(١) المرجع السابق، ص ٣٦-٦٦.

وَحدة الوجود الإنساني الإسلامي في كُليته وتعدُّد روافده، بجمعه بين الروحي والمادي،
والفردى والجماعى، والضمير الجوانى والشهادة على السلوك الخارجى.^(١)

- التأسيس النظرى والتطبقى لبناء علوم العمران الحضارى الإسلامى: أفاض أبو
سليمان فى هذا المضمار، مُتَّخِذاً من تطبىق قواعد تيسير بناء علوم الأُمَّة المذكورة أنفاً ركيزة لنقد
بل لنقض العلوم السلوكية عامة، وعلوم النفس والاجتماع والإنسان غربية المنشأ بوجه خاص،
مُبيناً تحيُّراتها غير الموضوعية وشكليتها، وخواءها الروحى، وخلوها من الجوهر، وتغييبها
منطق الأُمَّة، وترسيخها تغوُّل منطق القوَّة والقراءة السياسية السطحية لقضايا العصر، جنباً إلى
جنب مع تجلية الكامن الفلسفى الدهرى شديد الفتك لعلوم التقنية الغربية، وسريان ذلك فى
علوم الأُمَّة -بوضعها الراهن- مسرى الدم فى عروق جسم الإنسان.

وقد انطلق أبو سليمان من تلك التخلية إلى رسم تصوُّر لبناء تلك العلوم من نبع منهجية
إسلامية المعرفة، والتكامل المعرفى، ووَحدة الحقيقة، برؤية كُلية وإطار مرجعى نابعين من حُبِّ
الله تعالى، وجعل حُبِّ كل ما عده تابِعاً لحُبِّه، وإتباع معرفة الخير بيان سُبُل تحصيله بالأُسوة
الحسنة (النموذج النبوى).^(٢)

وفىما يأتى ثلاثة نماذج نظرية تطبيقية تُمثِّل نواة لتأليف مُقدِّمة تأسيسية فى علوم العلاقات
الدولية، والاقتصاد، والتربية الإسلامية الأسرية:

* التأسيس النظرى والتطبقى للفرقان بين العلاقات الأُمَّتية الداخلية والعلاقات الدولية:
شغل هذا التأسيس عقل المُفكِّر أبو سليمان فى أطروحته للدكتوراه، ولازمه فى أطروحته
المعرفية اللاحقة حتَّى لقي وجه رَبِّه. فى أطروحته للدكتوراه، عمل على تأسيس النظرية
السياسية الإسلامية، مُوضِّحاً أنَّها تُمثِّل (نظرياً، وتطبيعياً) الأساس المنهجى الفريد للسُّلم
والأمن داخل الأُمَّة الإسلامية، وفى العلاقات الدولية بينها وبين الأمم غير المسلمة. ومَرَدُّ هذا
التفرُّد إنَّما يعود إلى اختصاصها بِسَمَتَيْن؛ أُولاهما: ارتكاز هذه النظرية على مبدأ وَحدة أصل

(١) المرجع السابق، ص ١٦١-١٨١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٦-٢٣٦.

الإنسان، ووحدة الأرض، ووحدة 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 القربى والجوار والعشيرة والوطن، وانتهاءً بالأخوة في الإنسانية. وهي تُؤسِّس بذلك للتعارف بين الأمم في ظلِّ نظامٍ للسُّلم والأمن العالمين قائمٍ على الشهود الحضاري بالعدل والإخاء والسُّلم العالمي بين تكوينات اجتماعية، هُوِيَّتْها هي دينها، والعلاقة بينها علاقة ميثاقية عالمية مفتوحة، تقوم على حرية العقيدة، ونبد الإكراه، والتسابق في الخيرات على قدم المساواة. وقد برهنت الألفية الإسلامية الأولى على ما يُصدِّق -تطبيقاً- على أصالة تلك النظرية وتفرُّدها.^(١)

وتُقَدِّم هذه النظرية بنائها من النبع المقاصدي القرآني الصافي مراجعةً تأصيلية لمقاربات الظاهرة السياسية في المنهجية الإسلامية التقليدية؛ فهي تستلهم كلاً من الرؤية الكُليَّة الكونية القرآنية والإطار المرجعي لعلوم العمران الحضاري؛ ما يجعلها أهلاً لتعرية زيف خطاب النموذج الحضاري الغربي العنصري، وتحصين العقل المسلم من كامنه المعرفي، فضلاً عن إعادة الوعي بأنَّ الفقه الإسلامي التقليدي مُجرَّد رافد ثانوي من روافد استنباط أحكام جزئية فروعية من الشريعة. ومن ثمَّ لا تُبنى العلاقات داخل الأُمَّة ولا بينها وبين الأمم الأخرى على مقولاته، وإنَّما تُبنى على الشريعة التي هي منظومة مبادئٍ وقيَمٍ إرشاديةٍ مُوجَّهةٍ إلى المقاصد الرَبَّانية.

وقد اكتشف أبو سليمان بهذا المفتاح المعرفي المحوري حقيقة أن نظام الخلافة يتَّسع لجميع أشكال نُظْم الحُكْم. فالعبرة هي في جوهر النظام والقيَم الحاكمة له، لا بشكله ومُسمَّاه. وعطاء الشريعة في تنظيم العلاقات الدولية أوسع من مفهوم "الجهاد" بمعناه المُقَرَّم المحصور في القتال؛ فالجهاد بمضمونه القرآني ينصرف إلى إصلاح النفس بالتزام التقوى عن أهلية واستحقاق، والتكليف بالسعي لإحقاق الحقِّ، ومنع البَغْي والظلم قدر الاستطاعة باللسان والقلب واليد، بوصف ذلك أساساً لدعوة الآخرين إلى البرِّ والكلمة السواء واستتباب الخيرات.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمة: ناصر أحمد المرشد البريك، الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ١٩٩٣م، ص ٤١-٥١.

ومن ثمَّ، فإنَّ 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، وبقدرها، وبضوابط شديدة الصرامة.^(١)

وفي السياق نفسه، جاء نقضه لفرية نسخ مبدأ الإكراه في الدين، وبرهنته على زيف وجود ما يُسمّى آية السيف، وحدّ الرّدّة، وتحديد القواعد المنهجية الكُليّة لمراجعة كلِّ من الفقه وأصوله، وتاريخ السياسة النبوية، ولعابرة العلاقات الداخلية للأمة وعلاقتها الخارجية مع بقية الأمم.^(٢) ومما يُدلّل على ملازمة تلك الرؤية عند أبو سليمان -بعد أن بلورها في أطروحته للدكتوراه التي كتبها باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٣م، ثمَّ ترجمها إلى العربية بعد عقدين كاملين- تعميقه إيّاها، وتثبيتها في أطروحته الموسومة بـ"إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي"، واقتراح ذلك بما يُسمّى ثورات الربيع العربي في مستهلّ العقد الثاني من القرن الحالي.

وباستشراف منهجي للمآلات كشف الواقع عن صدقيته. فقد نصح أبو سليمان الحركات الإسلامية بالتفرُّغ للدعوة الإسلامية، وترك ساحة العمل السياسي ليتنافس كل الفرقاء فيها بمنأى عن الاستناد إلى شعبيّتهم في الإمساك بمقاليد السُلطة. فما تطلّبه الأمة من تلك الحركات هو الاجتهاد في إصلاح الفكر ومناهج الدعوة بوصف ذلك مفتاحاً لحلِّ جميع المعضلات التي تعانيها 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 لسلك تلك القوى أدنى صلة بها، في محاكاة حرفية للكيفية التي أغرئ بها إبليس أبوينا للأكل من الشجرة المُحرّم الاقتراب منها في الجنّة.

(١) المرجع السابق، ص ٦١-٧٥، ص ١١١-١١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٦-١٥٤، ص ١٨٤-١٩٠.

وقد صرَّح أبو سليمان بأنَّ المقصد المعرفي لدراسته هذه هو "ترشيد حراك شباب الأُمَّة المُتَنَفِّض في وقت نشرها ضد الفساد والاستبداد في بعض الدول الإسلامية؛ حتَّى لا تتكرَّر الأخطاء، ويُجَهِّض الحراك الإصلاحي على يد مَنْ يحسبون أنَّهم يُحسِنون صنعا".^(١)

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

كما 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 أُوَّلَى من الانخراط في العمل السياسي؛ لكي يظلَّ الفرقان بين وظيفة الدعوة ووظيفة الدولة جلياً بما يُرشِد كلاً منهما.^(٢)

وصاغ أبو سليمان دليلاً للجماعات والحركات الإسلامية المعاصرة، يُمثِّل خريطة طريق لتعزيز مناعتها الحضارية، وغلق أبواب الكيد الأجنبي المُمنهَج لها، الرامي إلى بثِّ الفُرقة بينها وإفساد ذات بينها، وجَرَّها إلى فحِّ القراءة السياسية الذي يوقِف بصرها عند حدِّ الطمع في كسبِ آنيِّ سريع غير مضمون العواقب.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢-٥٢.

ثمَّ خلص أبو سليمان إلى أنَّ سبب إخفاق تلك الحركات ليس الاستهداف العلماني المُمنهج لها بقدر ما هو تقاعسها عن الاجتهاد في بناء رؤية كونية للمجتمع المسلم مُغايرةً للرؤية الكونية الغربية المادية، تُخلِّص الفئات المُنبهرة بالنموذج الغربي من أوهامه وزيفه، وتُسهم في تأصيل النموذج المعرفي الحضاري الإسلامي.^(١)

وعمق أبو سليمان رؤيته هذه لدور الحركات الإسلامية في أطروحة أُخرى عنوانها "الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر"؛ بأنَّ عقد مقارنة منهجية بين شريعة الاستعلاء المادي الغربي وشريعة الرحمة المقاصدية الحضارية القرآنية، ونقّب عن مفتاح قرآني للعلم الراشد في معرفة الذات ومعرفة الآخر، وأصل له من المضمون الدلالي القرآني لمفهوم "تعليم آدم الأسماء كلها"، الذي يشير إلى تزويده بقبليات لغوية وإدراكية وعقلية، هي أصل قدرته العمرانية الحضارية الاستخلافية، بجعله يثير بفطرته الأسئلة الكُليّة النهائية التي لا مصدر للإجابة عنها إلا الهدى المُنزَّل بالوحي، ويُدرِك بحسِّ جواني فطري أنَّه مصدر لا غنى له عنه لاجتناب الضلال والشقاء، وإقامة الحياة الطيبة والفلاح.^(٢)

وعلى الضد من ذلك، فإنَّ الشُّرعة العنصرية الاستعلائية لا تشيع من طلب القوّة المادية، ولا من الافتراس بها، فتغيب عندئذٍ معاني الإنسانية والرحمة لمصلحة التمركز حول الذات القومية العنصرية. وتلك الشُّرعة لا يتبناها ويُروِّج لها غير النُخب الغربية الحاكمة وأذرعها في الخارج. أما الشعوب الغربية فمُغرَّر بها، وهي ضحية لها، شأنها في ذلك شأن بقية البشرية. وهي في أمسِّ الحاجة إلى شريعة الروح والنور والعدل، التي هي شريعة أُمَّة القرآن، التي تقوم على قوّة الحقِّ، وتمثّل قِبَلتها ووجهتها في توجيه السعي الإنساني لكل الأمم ووجهة عمرانية حضارية في استباق الخيرات.^(٣)

(١) المرجع السابق، ص ٥٣-٧٨.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٧م، ص ٣٦-٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٣ - ١٠٢.

وبمقابل ثبات أهداف شريعة أُمَّة القرآن ومبادئها، فإنَّ شريعة الغاب تتأرجح بتحوُّلات موازين القوَّة، وتجفل من بناء الحجَّة لقوَّة الحقِّ. ولتحريم العنف أساس مبدئي داخل الأُمَّة، هو تكليف الله تعالى لها بالتزام وحدتها وعدم التفرُّق في دينها، وبيان القصص القرآني لحُسن عاقبة الإصلاح بإقامة الحجَّة بالحسنى والصبر والحكمة، وتسوية القرآن الكريم بين الغيبة والنميمة والوقية داخل الصف الإسلامي بأكل الأخ لحم أخيه ميتاً، وهو ما تعافه النفس السوية، والبيان القرآني المُفصَّل لكيفية إصلاح ذات البين في حال وقع اقتتال بين طائفتين من المؤمنين، 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 السُنَّة النبوية، وخبرة ما توصل إليه العقل من سُنن العمران وطباع الأنفس من استحالة تخفيف منابع الاستبداد بالعنف. واستدلَّ على ذلك بالمقارنة بين الفاعلية الحضارية لكلِّ من الدعوة المسيحية والدعوة الإسلامية في القرون الثلاثة الأولى لكلِّ منهما، وبيان ما آل إليه حال كلِّ منهما بعد إعلان روما المسيحية ديانة رسمية لها، وبعد الانفتاح غير المنهجي من جانب المسلمين على الفكر اليوناني. واستدلَّ أيضاً على ذلك بالمقارنة بين الخبرة الجزائرية وخبرة رسائل النور النورية في تركيا ما بعد كمال أتاتورك.^(١)

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

ويؤجِّه أبو سليمان في حالة مبالغة نُخب من بني جلدتنا في الاضطهاد على الهويَّة الإسلامية، إلى حدِّ يفوق طاقة دعاة الإصلاح المضطهدين، وينتفي معه الرِّجم المجتمعي أو يضعف، إلى

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والاختيار: رؤية إسلامية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م، ص ٩-٢٥.

اللجوء إلى ما سواه "الهجرة الدينية"؛ لتجنّب اللجوء إلى العنف. وهذه الهجرة مختلفة عن الهجرة السياحية والهجرة الاقتصادية اللتين تَحْكُمُهُمَا اعتبارات معيشية؛ فهي هجرة المستضعفين غير القادرين على تحمّل الظلم، الذين يَخْشَوْنَ 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 والنيّة"، وقصد به محاكاة خبرة نشر الإسلام في جنوب شرق آسيا وإفريقيا على يد القوافل التجارية والدعاة المسلمين في الصدر الأوّل للإسلام. ويمكن 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 والتشرذم بالرّحم القومي التعصّبي، والشروع في العمل المنهجي المُخَطَّط كقاطرة للتعريف الحيّ بالإسلام، والضغط السلمي المبدئي على الأنظمة الحاكمة في الداخل الإسلامي للكفّ عن البغي، وفتح أفق الحوار والتعارف الحضاري بين الشعوب.^(١)

* تأصيل نواة منهجية كُليّة للنظرية الاقتصادية الإسلامية: اعتمد أبو سليمان الرؤية الكُليّة القرآنية المقاصدية أساساً لتقديم تأصيل نظري 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 علماً والدين والقيّم والأخلاق، والتقلّب بين ترك تنظيم تلك الظاهرة لِمَا يُسمّى يد السوق الحرّ الحَقِيقَة 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.

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

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 والسَّفَه، بتوجيه الموارد إلى العمران الحضاري لا إلى استعلاء أُمَّة على أُخرى.^(١)

وتتسع تلك النظرية لكل وسيلة لا تُخالف الشرع، وتُحقّق الكفاية الاقتصادية؛ فهي تستصحب المؤسسات القائمة مع توجيهها وجهة إسلامية، وتحضُّ 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.^(٢)

* تأصيل نواة منهجية كُليّة للتربية الإسلامية الأسرية: تتمثّل الغاية العظمى للتربية الإسلامية في تنشئة المؤمن الصادق، المُستخلف الراعي، والقوي الأمين. وأياً كانت قنوات التنشئة التربوية والتعليمية والإعلامية والمسجدية، فإنّ دور الأسرة في تربية الأبناء يظلُّ هو الأهمّ؛ إذ لا يكافئ حرص الآباء والأمّهات 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 السُنّية في تكوينها ووظيفتها وتكاملها ومحورية الأمومة والأبوة، بوصفها نواة لجميع الأنساق الإنسانية الأُخرى. 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.^(٣)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، القاهرة: دار مصر للطباعة، ومؤسسة الخانجي، ١٩٦٠م، ص ٧-٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤-٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٧-٢١٢. وقد رسم أبو سليمان معالم ما سمّاها الطريق إلى سيناء العصر، وقَدّم له حُطّة عمل =

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

أمّا إخفاق مساعي الإصلاح في الأُمَّة - التي لم تتوقّف على مدار تسعة قرون منذ أن سطر الغزالي كتابه "إحياء علوم الدين" - فلا يُفسّر إلاّ بعدم التركيز على بذرة التغيير وتحريك طاقات الأُمَّة المُتمثّلة في الطفل؛ فما يُسمّى الهندسة الإنسانية وتغيير الناس من الخارج ما هو إلاّ أكذوبة. فالأُمَّة لن تُعَيَّر ما بأنفسها إلاّ بتنشئة منهجية للطفل مُؤَسَّسة على رؤية كُليّة كونية قرآنية خالصة.^(١)

وُعدّ التربية الإسلامية للطفل على المقاصد القرآنية العُليا مفتاحاً لإصلاح جميع علوم الأُمَّة وترشيد حركتها الحضارية، بإخراجها من أزمة كلٍّ من العقل والمنهج، والفكر والثقافة، والتربية والوجدان. ولا شكّ في أنّ غياب تلك التربية من مشروعات الإصلاح السابقة هو المُفسّر لفشلها في تحقيق تغيير عمراي حقيقي؛ ذلك أنّ التنشئة المقاصدية الحضارية للنشء في العقدين الأوّلين من حياتهم هي شرط التغيير السُنّي الحقيقي. فالكبار قد يكتسبون معرفة جديدة، لكنّها نادراً ما تُؤثّر في سلوكياتهم.^(٢)

ومفاد ذلك أنّ التربية الإسلامية للطفل على الهُويّة الحضارية العمرانية المقاصدية للأُمَّة هي مفتاح التخلُّص من سطوة الفكر النصوبي التلقيني في ثقافة الخاصة، والفكر السطحي

= تربوية (ص ٢١٣-٢٦٧). وفي الوعاء نفسه كان تصنيفه لـ "دليل مكتبة الأسرة المسلمة" في مجلدين يتألّفان من (١٠٨٠) صفحة، ويقومان على الرؤية الكُليّة القرآنية، ويضمّان أربعة وعشرين صنفاً من الكتب. انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. دليل مكتبة الأسرة المسلمة، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.

(١) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٧-٢٠.

(٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ١٧-٥٢.

الخرافي في ثقافة العامة، والخطاب الترهيبى في دور العبادة ومناهج التعليم والخطاب السياسى، وخطاب الوعظ التقليدى مُنبَت الصلة بسُنن الكون والسُنن الاجتماعية لل عمران. وهى قاطرة فتح عقول النشء من نعومة أظفارهم على الفقه المقاصدى للواقع، وعلى قراءة تاريخ الأمة بمنهاجية حضارية كُلية مقاصدية، تطبعهم على حُب الكون، والإحساس بالكرامة، وتعود محاسن العادات والقيم والأخلاق، ونبد الأساطير.

ومن المِهْم في هذا المقام تنقية المُقرَّرات التعليمية والتربوية للطفل من الخرافة والمعرفة المُلتبسة، وتزويد الأسرة المسلمة بأهم المراجع المناسبة لكل فئة عمرية فيها، وتشجيع كل أسرة أن يضم البيت مكتبة تحوي مراجع منتقاة من مختلف فروع المعرفة، تخاطب الفئات العمرية كافة^(١).

- إصلاح الخطاب الإسلامى: يوجد لهذا الإصلاح بُعدان أساسيان؛ تفكيك الخطاب الترهيبى الدينى والسياسى، والبرهنة على عدم تمثيله روح الإسلام، وعلى ضرورة استلها من 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 الحضارى؛ فهو المسؤول عن كل من: ضمور المعرفة العمرانية الاجتماعية الحضارية، وتوليد صورة للتكاليف الشرعية توحى بأنّها مشقّة، وطرح الجزاءات الإسلامية بلغة قانونية جافّة خاوية من روحها، ومن فلسفتها، ومُعتمة على تناغمها مع الفطرة السوية، وكذا المغالاة في مرويات خاصة بتأديب الطفل والمرأة، وهى إن صحّت فإنّها تختص بحالات استثنائية شاذة، فضلاً عن أن الهدي النبوي التطبيقى يُؤسّر إلى رمزيتها البالغة^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٨-٢٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٧-١٧٠.

- مراجعة مخرجات المنهجية التقليدية: خلص أبو سليمان من معايرة تلك المنهجية، بمنهجية الأصالة الحضارية المعاصرة، إلى جُملة من الإضاءات المعرفية المُهمّة، يتصدّرُها: تقديم قراءة حضارية كُليّة لحال التعليم في العالم الإسلامي وسُبل إصلاحه نظرياً وتطبيقياً، ورسم تصوّر لإحياء الأُمّة المُنيّة الخاصة، ولإستقلال مؤسسات الدعوة عن منطلق الدولة السياسي، والتفكّر في تيسير التوصل إلى كلمة سواء بين الأُمّة الإسلامية والأُمّة المسيحية بقراءة كُليّة لمقولة "صَلَبَ السَيِّدُ الْمَسِيحَ" ﷺ، وتأصيل نفيها من القرآن الكريم فيما يُمثّل نموذجاً لحفظ الثوابت بالحُجّة والمجادلة والتي هي أحسن.^(١)

وكذلك أعاد أبو سليمان بناء مفهوم "الحدود الإسلامية"، كاشفاً اختصاصه بالأسرة في الأساس، وبمنظومة الأمر والنهي التكليفيين بوجه عام، لا بالعقوبات كما يدّعي الفقه الفروعِي. ثمّ نفى فِرْيَة نسخ مبدأ "لا إكراه في الدين"، وكذا زعم وجود حدٍّ للردّة عن الإسلام. وأعاد أيضاً بناء مفهوم "ضرب المرأة"،^(٢) مُستلهمًا أطروحته من مضمون مفهوم "الضرب في الأرض" بحسب لسان القرآن الكريم، 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 أُخرى، مُنبِّهاً على أهمية التمييز بين الخطاب الدعوي والخطاب السياسي، وبين منطلق الدولة ومنطلق الأُمّة، ومُسلّطاً الضوء على دور مؤسسات التعليم العالي في إعداد هذه اللبّات على منوال خبرة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.^(٣)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١١م، ص ١٥-٢٨.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. ضرب المرأة: هل هو الفهم الصواب لحلّ الخلافات الزوجية: رؤية اجتهادية قرآنية معاصرة، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام ٢٠١٠.

(٣) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١٨٩-٢٠٤.

كما طرح أبو سليمان اجتهادات في قضايا عصرية جوهرية تخصُّ أُمَّتَنَا، من قبيل: أُسس الحُكْم الشرعي في التصوير والتجسيم، والنقد المنهجي لمتن الحديث النبوي، ومنهجية إسلامية المعرفة.^(١)

- الريادة في التأصيل المنهجي للأدب الأُمّني الإسلامي الحضاري: قد لا نُبالغ إذا قلنا بريادة أبو سليمان في صياغة مشروع إصلاح عمراني حضاري إسلامي كُلِّي شامل بأسلوب روائي منهجي علمي، جنباً إلى جنب مع بسطه في مؤلَّفات علمية أكاديمية محكمة؛ فقد صاغ جميع أفكاره في التعريف بالرؤية الكونية القرآنية، وتشخيص داء الأُمَّة، ووصفة تعافيهَا، واستعادة ذاكرتها الحضارية على ألسنة الحيوانات للأطفال، وعلى ألسنة الحكماء للكبار في روايته: "جزيرة البنّائين"، و"كنوز جزيرة البنّائين". وأبدع في تبسيط كيفية تعريف الأطفال بجوهر الرؤية الكُلّية التوحيدية، والفارق النوعي بين الإنسان بوصفه كائناً مُكرِّماً يحمل أمانة استخلافية ودحض فِرْيَة النشوء والتطوُّر الأحيائي والاجتماعي، وذلك في روايته "القرود الذكي لا يعرف الحساب".^(٢)

وخلص أبو سليمان في تلك الأدبيات -بعد معايشة طويلة للنموذج الحضاري الغربي في عُرِّ داره- إلى وجوب المفاصلة معه، بعدما أصبح إصلاحه ميثوساً 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 يُمثِّله ذلك من مخرج للبشرية من الخطر الوجودي الذي باتت مُعرَّضة له اليوم.

وخلص أبو سليمان إلى أَنَّ شرط استجابة الله تعالى تضرُّع الأُمَّة المسلمة إليه أَنْ يُيسِّر لها استعادة دورها العمراني، هو إقامة ست مؤسسات مُستقلَّة: مؤسسة الدين والقيَم، ومؤسسة

(١) حرص أبو سليمان على نشر تلك الاجتهادات في باب رأي وحوار بمجَلَّة "إسلامية المعرفة"، مع إبقاء أسئلتها مفتوحة. انظر ذلك الباب في:

- مجَلَّة إسلامية المعرفة: العدد ٢٤، ص ١١٧-١٤٠، والعدد ٢٩، ص ١٤٧-١٧١، والعدد ٣٩، ص ٢٢٩-٢٦٠، والعدد ٤٠، ص ٢٠٧-٢١٦، والعدد ٥٢، ص ٢٢٩-٢٦٠، والعدد ٧١، ص ١٤٣-١٥٢.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. القرود الذكي لا يعرف الحساب، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥م.

الإعلام الشعبي، ومؤسسة مجلس الشورى والتشريع، ومؤسسة التنفيذ، ومؤسسة هيئة القضاء، ومؤسسة مجلس صيانة الدستور، ثم سلامة مؤسسات النظام الاجتماعي؛ على أن تكون تلك المؤسسات مُنتخبة، ومُستقلة، ومُتكاملة، وقائمة على مبدأ اللامركزية. فتلك المؤسسات الست لازمة لبناء مجتمع العدل والتكافل والسلام في آية أمة، ولا يُمكن القضاء على الظلم والفساد والعدوان والاستبداد إلا بها؛ على أن تكون مؤسسات حقيقية، لا مجرد حبر على ورق. (١)

خاتمة:

يوجد في عالم اليوم مجتمعات غربية شديدة البأس في العُدَّة والعتاد والطغيان، ومجتمعات أُخرى مُستضعفة تعاني تشوّهات معرفية مُركّبة. ويتمثّل شرط النصر على قوى البُغي في استعادة وعي أمتنا بالرؤية الكُلّية الكونية القرآنية بنقائها الأوّل؛ فيها تُعرف هويّتها، وتكفُّ عن التفرُّق، وتجتث الاستبداد، وتستعيد تراحمها ورسالتها العالمية، وتُعرّي 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: ٩٠-١١٠).

ولا شك أن لوضوح الرؤية -صالحة كانت أو طالحة- أهمية كبيرة؛ فمن يعرف قلبته ووجهته عن يقين يجتهد في عمله وفي طلب بُغيته. أمّا من تلتبس عليه رؤيته فإنه يهيم على وجهه، وتفتر همّته، ويفقد بصره وبصيرته. ومن هنا، فإنّ أهمّ ما ينبغي لمُفكرّي الأُمّة القيام به هو توضيح الرؤية الكُلّية الاستخلافية، وتعميم الوعي بها، والشروع في استنباط منهجية مقاصدية قرآنية لإعادة بناء العلوم الحضارية العمرانية للأُمّة؛ بُغية تمهيد السبيل لبداية الألفية الثانية لخير أُمّة أُخرجت للناس.

ويكشف المشروع المعرفي للعلامة عبد الحميد أبو سليمان عن قناعة مُبرهن عليها بأنّ الحضارة الغربية المادية الاستعلائية دخلت على خطّ الأقول بسنة الله تعالى في دورات الأُمم، وأنّ

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. كنوز جزيرة البنّانين: قصة حوارية تربوية في التنشئة السوية العقدية الاجتماعية للشباب والكبار، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣م، ص ١٤-٤٢، ص ٣٣٢-٣٥٣.

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 المُنتَظَمة منها بمنهجية علمية مقاصدية نابعة من حُبِّ الله تعالى لا من الخوف والتسلُّط السياسي والفِقهِي الجزئيين؛ تتأهَّل أُمَّتُنا من جديد للبعث الحضاري، ولإحلال شريعة الرحمة ورفع الإصر والأغلال والعدل والمساواة والإحسان والتقوى والكلمة السواء بين الأمم محلَّ شريعة الغاب العنصرية التي اصطلح بناها وحُبَّتها الأخضر واليابس.

وخلاصة هذه الدراسة أنَّ مُجْمَل ما انشغل به أبو سليمان، ونطق به لسانه، وسطره قلمه هو النظر المعرفي المنهجي المُؤسَّس جُمْلَةً معرفية مقاصدية مُستخلصة من القرآن الكريم، وذات مدارات ثلاثة؛ أوَّلها: عدم جدوى التنظير المُجرَّد النابع من رؤية جزئية، ورَدَّ جميع التشوُّهات المعرفية إلى التفلسف النظري الجزئي، الذي ليس وراءه اختبار في أرض الواقع الاجتماعي ولا عمل. وثانيها: محورية تأسيس المعرفة على رؤية كُلِّية كونية نابعة من القرآن الكريم، ينبثق منها إطار معرفي حضاري، والبرهنة على أنَّها هي المفتاح الوحيد لتخليه التشوُّهات المعرفية المعاصرة، وتجلية معالم طريق إعادة بناء علوم الأُمَّة الحضارية العمرانية. وثالثها: تأسيس فكر منهجي تطبيقي مُجَرَّب 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:

- ١- جذر داء الأُمَّة هو تشوُّه رؤيتها الكُلِّية وغياب الوعي بمرتكزاتها القرآنية، وبالحلَّل الحتمي في المعرفة التي تُبنى بمنطق سياسي أو فِقهِي جزئي.

٢- جذر ذلك التشوُّه هو الإصابة بالجملة 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. ففيما عدا أبناء عليَّة القوم، لم يعرف الطفل المسلم -على مدار التاريخ- التربية والتعليم على أيدي مُربِّين يُششُّونه على الكرامة والحُبِّ، في حين اقتصر تعليم أبناء جمهور الأُمَّة على تعليمهم حرفة يقتاتون منها، مع امتهانهم وتربيتهم على الخوف، وعدم الالتفات إلى غرس هُويَّة أُمَّتهم وروحها فيهم.

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

٤- السبيل الوحيد إلى تغيير ما في نفس الأُمَّة هو النظر إلى مؤسسة الأسرة والتنشئة الوالدية للطفل على الهُويَّة الأُمَّنية الكوثرية بوصفها القلب في أيِّ مشروع إصلاحى حضاري إسلامي. أمَّا اتخاذ أيِّ مقصدٍ آخرَ عنواناً للإصلاح في الأُمَّة، فهو بمنزلة التلفيق المعرفي. ومن ثَمَّ، فإنَّ التخلُّص من ران وضعية الوهن والبعث الحضاري للأُمَّة لن يتحقَّق إلَّا بميلاد جيلٍ قضيته الأولى هي قضية الأُمَّة، بل الأُمَّة نفسها.

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

- ١- رسم معالم الرؤية الكلِّية والإطار المرجعي الإسلامي الكلِّي من القرآن الكريم.
- ٢- رسم خريطة تشوُّهات كلِّ من الرؤية والمنهج والخطاب والتنشئة في العالم الإسلامي في القرون الخمسة الأخيرة، والتأصيل النظري لبذور تلك التشوُّهات وجذورها.
- ٣- صياغة نماذج تطبيقية بقراءة خبرة العهد النبوي وعهد الخلافة على منهاج النبوة في المصدر الأوَّل للإسلام بمنظور حضاري.

- ٤- تحديد أهمِّ بُعدين غائبين في مشروعات الإصلاح في الأُمَّة، وهما: الأُمَّة المُنِيَّة الخاصة، والتربية الإسلامية للطفل.
- ٥- القراءة الحضارية الكُلِّيَّة لأزمة العقل المسلم.
- ٦- بيان الفرقان بين العلاقات داخل الأُمَّة والعلاقات الدولية، مع النظر إلى العلاقات بين الدول القومية ذات الأغلبية المسلمة بوصفها علاقات داخلية.
- ٧- تحديد المفهوم المفتاحي الرئيس الذي تعدَّى تشويبه ليشمل المفاهيم المفتاحية الأخرى، والتأسيس لإعادة بنائه قرآنيًا.
- ٨- التحليل المنهجي لأبرز القضايا المعاصرة للأُمَّة.
- ٩- إبداع أدب معرفي أمّتي منهجي؛ لمقاربة فضاءات جميع المفاتيح المذكورة آنفًا بأسلوب قصصي للنشء والكبار على قَدَم المساواة.

الاجتهاد والتجديد عند عبد الحميد أبو سليمان^(١)

فتحي حسن ملكاوي^(٢)

مقدمة:

أكثرُ المُتحدِّثين عن التجديد يُدكِّروننا بالتجربة الفكرية الغنية لعلماء الأمة الإسلامية على مدار تاريخها؛ فقد ترك لنا هؤلاء العلماء ثروةً فقهيةً وفكريةً عظيمةً تتمثلُ فيما نُسمِّيه التراث الإسلامي. وقد تمايزت في هذا التراث مذاهبُ فقهية، وفِرَقُ اعتقادية، ومدارسُ فكرية، اختلفت مؤسَّسوها في اجتهاداتهم، وتعدَّدت آراؤهم، وتنوَّعت مجالات تجديدهم. والتذكير بكل ذلك حقُّ لهم، وواجب علينا؛ فمعظم ممارسات الأمة المسلمة اليوم لا تزال تعتمد على ذلك التراث. ولكننا نرى أنَّه ليس من الإنصاف عندما نتحدَّث عن التجديد والمُجدِّدين أنْ نقتصر على ذكر علماء من السلف الصالح، ومراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي، دون التنويه بعلماء ومُفكِّرين من التاريخ الحديث والمعاصر. والحقُّ أنَّنا نستطيع الحديث عن عدد من هؤلاء المُجدِّدين الذين اشتهر كل واحد منهم بجانب أو أكثر من جوانب التجديد.

ومن الواضح أنَّ 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 يُحذِّر منه؛ تقليداً للسلف، وتحذيراً من البدع. ورَبِّما 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.

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

(٢) دكتوراه في التربية العلمية وفلسفة العلوم، تربوي وأستاذ جامعي أردني، مستشار في المعهد العالمي للفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: fathihmalkawi@gmail.com

وبالرغم من ذلك، فإنَّ تحليل ألفاظ التراث الإسلامي في نماذج من مؤلفاته تكشف عن أنَّ مصطلح "التجديد" لم يكن مستعملاً على نطاق واسع، حتَّى من الذين لا خلاف على أنَّهم كانوا مُجدِّدين. فالشافعي -مثلاً- الذي يُعدُّ مُجدِّد القرن الثاني الهجري، بمذهبه الفقهِي، وكتابه "الرسالة"؛ وهو النموذج المُبكر في التجديد في أصول الفقه - لا نجدُه يستعمل لفظ "التجديد" في الكتاب. لكنَّنا نجد في أعمال القدماء ألفاظاً أُخرى حملت ما نقصده اليوم بالتجديد، ومن ذلك على سبيل المثال استعمال مصطلح "الاستدراك" الذي يُعدُّ منهجاً أصيلاً في الممارسة العملية للعمل العلمي، منذ وقت مُبكر في تاريخ الإسلام، حتَّى 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 آية 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 سَبَّقه من المُفسِّرين؛ لميله إلى مذهب الاعتزال، ثمَّ استدرك كثيرون على الزمخشري، ولا يزال تفسيره يحتفظ بقيمته حتَّى 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 حقَّ 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 أن المصطلح الذي كان أكثر استعمالاً في كتب التراث الإسلامي، مما له صلة بالتجديد، هو مصطلح "الاجتهاد" الذي يُعدُّ أحد أهمِّ موضوعات الفقه وأصوله؛ لأنَّ الاجتهاد هو وسيلة لاستنباط الحُكْمِ الفِقهِيِّ من أدلّته. 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"التنمية"، 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 تُستخدَم عادةً في السياقات الإيجابية الضرورية والمفيدة، فإنَّ ثَمَّةَ حالاتٍ يُستعمل فيها مصطلح "التجديد" في بعض الكتابات بدلالات سلبية، تحاول تجاوز أحكام الإسلام بحجّة أن هذه الأحكام لم تعدَّصالحة 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 سيّما ما امتاز به من غيره في التعامل مع مفاهيم "التجديد"، وفي ممارسته له. وقد تضمَّن البحث ثلاثة أقسام، سنتحدّث في الأوّل 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. وسنضمِّن 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 لمُجمل 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 لباحث آخر أن يختار أمثلةً أخرى أو يعالج الموضوع بمنهج آخر.

أولاً: ارتباط التجديد بالمنهج في حياة أبو سليمان وفكره

يَتَّصِلُ الحديث عن الاجتهاد والتجديد غالباً بالدراسات الإسلامية المهتمة بالفقه وأصول الفقه. ويتضمّن الحديث في الغالب تأصيل مفهوم "الاجتهاد"، و"التجديد"، والاستشهاد بالحديث النبوي الشريف عن المُجَدِّد الذي يبعثه الله تعالى في كل قرن ليُجَدِّد للأُمَّة دينها. (١) وعبد الحميد أبو سليمان ليس مُتَخَصِّصاً في الفقه وأصوله، ولا هو مُتَخَصِّص 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 واقِعنا 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 يتحدث عن هذا المشروع بوصفه "حركة" تشكَّلت على أيدي مجموعة من الشباب الإسلامي "الذين رحلوا في طلب العلم إلى أوروبا وأمريكا الشمالية". ومن وسط الألوِّف من هذا الشباب "تميّزت مجموعة من هذا الشباب الذين جمعوا بين المعرفة المدنية، والمعرفة الاجتماعية، والثقافة الإسلامية... ثقافة مدنيّة مختلطة بالولاء الإسلامي والمعرفة التراثية ضمن رؤية كُليّة، فجمعت لها قوّة العقيدة، وسعة المعرفة، وواقعية النظرة، وقدرة الأداء". (٢)

ثمَّ يُؤكِّد -رحمه الله- أنَّ في هذه الحركة ما هو جديد فعلاً، ثمَّ يبيِّن ما هو هذا الجديد الذي قدَّمه هؤلاء الشباب، فيقول: "إنَّ الجديد في مفهوم "إسلامية المعرفة" ماثل في التحديد الواضح

(١) العظيم آبادي، شرف الحق. عون المعبود شرح سنن أبي داود، مراجعة: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، حديث رقم ٤٢٩١، ص ١٩٥٩.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية المعرفة مهمة باقية"، مجلّة إسلامية المعرفة، عدد ٥٢، ربيع ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص ٨-١١.

لأزمة الأمة، ... لذلك كانت رؤية هؤلاء الشباب تتركز في أن أزمة الأمة تكمن في التخلف والغيبة الحضارية، وأن فشل جهود الإصلاح راجع إلى ضعف جذور المشروع، وضعف الطاقة الفكرية اللازمة لكفاءة أدائه؛ من أجل النهوض بالأمة، ومواجهة التحديات. " وبغير التعامل بشكل علمي منهجي يُصلح الفكر ومناهجه، "فإنه لا سبيل إلى تجديد طاقة الأمة، 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 المثقفة المشغولة بالإصلاح والتعامل مع الملف بشكل جدِّي وجذري، يُجدد منهج الإصلاح، ويعيد صياغة هذا المنهج".^(١) "وبذلك كانت حركة "إسلامية المعرفة" حركة منهجية ناقدة ... دعوة منهجية جادة للتجديد والمراجعة والتنقية، وإعادة بناء الأسس، والقضاء على مصادر الانحراف والتشويه والجمود؛ لتكون حركة حقيقية للتجديد ... إن "إسلامية المعرفة" ... مهمة فكرية، تبدأ وتبقى وتستمر وتتعمق مع الاقتناع الكامل بمُنطلقاتها، وإعمال الفكر، ودوام عطائه وإبداعه وتجدده".^(٢)

ولا شكَّ في أن 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 يتأكد عندما نجد أنه يتحدث عن نشأة الفريق في الولايات المتحدة الأمريكية، بالإشارة إلى الفاروقي والمهندسين الثلاثة (جمال برزنجي، وهشام الطالب، وأحمد توتونجي)، ثم يضيف إلى ذلك أن 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 مُبكرًا في التعامل مع

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية المعرفة مهمة باقية"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٥٢، ربيع ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص ٨-١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٨-١١.

القضايا الواقعية برؤية إسلامية، ثم أخذ يُيارسه؛ ليأتي بما يعدّه اجتهاداً منه، يُقدّمه لأهل العِلْم والاختصاص من المُفكِّرين والعلماء؛ ليرَوا فيه رأيهم في مدى صوابه.

وقد عُرِف عبد الحميد أبو سليمان في كتاباته وأحاديثه بأنّه مُفكِّر يمتاز بالجرأة في الاجتهاد، والدعوة إلى التجديد في واقع الأُمَّة. وعُرِف - في الوقت نفسه - بأنّه واحد من فريق من المُفكِّرين الذي طَوَّروا 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 أنّ لكلّ من هؤلاء الثلاثة إسهامه التجديدي المُتميّز 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، والمحاوِر الستة للإصلاح والتجديد، وصياغته إشكالية السُنَّة النبوية، ومواقف التدبُّر مع القرآن الكريم. صحيحٌ أنّ أبو سليمان لم يكن بعيداً عن أيّ من هذه المجالات التجديدية، لكنّه عُرِف بتحديد جوهر أزمة الأُمَّة بأنّها أزمة العقل المسلم، وأزمة الإرادة والوجدان المسلم، وإعطائه الأولوية للأسرة وتربية الطفولة.

وقد بدأت اجتهادات أبو سليمان بأوّل عمل نشره عن "نظرية الإسلام الاقتصادية" وهو على مقاعد الدراسة في مرحلة الماجستير عام ١٩٦٠م، بالنظر في الفلسفة التي يقوم عليها الاقتصاد الحديث فيما يختصُّ بقضايا مُتعدّدة، مثل: عوامل الإنتاج، والملكية الخاصة، والملكية العامة، ومسائل الدِّين، والفائدة، والرِّبَا، والاقتصاد في النُّظُم الشيوعية والاشتراكية والرأسمالية. ولاحظ الظلم الذي يقع على الإنسان في هذه النُّظُم المختلفة. وكذلك نظر في النصوص الخاصة بمسائل الرِّبَا والقروض، والاقتصاد الزراعي والصناعي والتجارة في فقه المعاملات الإسلامي، ولاحظ ما قيل عمّا فيها من تناقض ونسخ، فجمع النصوص الخاصة بكل مسألة، ثمّ نظر إليها في مجموعها، وفي كل نصٍّ في حاله وعرضه، فلم يجد تناقضاً ولا نسخاً؛ فكل نصٌّ جاء لحالةٍ مختلفة عن غيره. وكلّها عناصر في فلسفة إسلامية مُتكاملة تُحقِّق مبادئ العدالة في اقتصاد البشر، وهي فلسفة تقضي بأن لا ريع ولا فائدة، وأنّ 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 صلةً وثيقة، سواء في الأصل اللغوي، كما في قول بعض علماء اللغة: "جَدَّ الشيءُ: صارَ جديداً، وَجَدَّ 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 البُكر في "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة"، لكنَّ من يتأمل هذا العمل يجده معروضاً في صيغة اجتهاد، يُعبَّر فيه صاحبه عن رجائه "أن يكون قد وُفِّق إلى فتح باب الطريق أمام الفكر والبحث"، ويعتذر "عمَّا قد يكون وقع فيه من أخطاء"، ويأملُ ممن يُوَجِّه النقد إلى هذا البحث أن يتناول كُليَّات الموضوع ونتائجه وأُسسهِ، وهو يسعد "أن يرى من البحوث العلمية الموضوعية ما يجلو أمام ناظره حقيقة الأمر".^(١)

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 أُسس منهج الفكر الإسلامي المطلوب، وعلى أهميته وإمكاناته في إحياء الفكر الإسلامي المعاصر." ثمَّ يُعلِّق 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".^(٢) وهذا الربط بين المنهج والتجديد يتكرَّر كثيراً في كتابات أبو سليمان.

ولا غرابة -إذن- أن يأتي أبو سليمان بشيء من التجديد بحُكم هذه النشأة التي تُؤهِّله لممارسة المنهج اللازم للتجديد. ولكنَّه مع ذلك ينسب بعض أمثلة التجديد التي قام بها

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٦٠، ص ٨٨.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، هرنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ص ٢٤٧.

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".^(١)

والتجديد عند أبو سليمان لا يتحقق إلا بشروط، أهمها: توافر الرؤية التحليلية النقدية، والجرأة والشجاعة في مقاومة ضغوط الأفكار السائدة؛ لارتباطها بما استقرّ في المذهب المعمول به أو بسُلطة الشخصيات التي جاءت بهذه الأفكار أو بسُلطة العامة والجمهور. ونجده يتحدث عن نفسه في بعض المواقف، فيذكر نشأته المبكرة على كثرة القراءة وسعة الاطلاع، ووعيه المبكر بتناقضات الواقع الذي تعانیه الأمة، ويُنوّه بما تحقّق له من النموّ في عقلية النقدية، والجرأة في التساؤل والتفكير، حتّى استقرّ له بجُهد العقل الإياني بالله سبحانه، والتصديق برسالة محمد ﷺ، واليقين بأنّ الإسلام عقيدة وشريعة ونظام^(٢). ونجده يُنوّه في عدد من المواقف بأنّ التجديد المنشود في واقع الأمة 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 الأمة وأدائها".^(٣)

ويتألّم أبو سليمان عندما يرى "العديد من رجال الفكر الإسلامي الذي يُجمون عن إبداء الرأي إلا في حدود المعتاد والمُتوارث"، وذلك بسبب "تمكّن الكوابع الثقافية التراثية من

(١) أبو سليمان، "إسلامية المعرفة مهمة باقية"، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص ٨-١١.

(٢) في كتابه "الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية" قال في مُقدّمة فصل "الإيمان بصدق الرسالة المحمدية بين العقل والخوارق": "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 لإيانه ورؤيته الكونية الكليّة الإسلامية." انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام، ط ٣، ٢٠١١م، ص ١٥.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، ط ٢، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٢م، ص ١٥٠، ص ١٤٧-١٧٢.

أنفسهم؛ رهبةً وخوفاً من رَدَّة الفعل النفسية غير العاقلة التي تَكَرَّست وتمكَّنت على مرِّ الزمن من عقلية جمهور أُمَّتهم، التي لن تسمح بالحوار الرصين الذي يُفسِّح المجال لرؤى اجتهادية تجديدية تركز إلى الأُسُس والثوابت الأصلية في العقيدة والمقاصد. " ثمَّ يقول: " لا بُدَّ للمُفكِّر المسلم من التسلُّح بالشجاعة في إبداء الرأي، والتجديد في الفكر، والنظر؛ لِيُواكب ما يطراً في واقع الحياة من تغيُّر، وما يتيحه تراكم المعارف والخبرات من الإمكانيات، وما يطرحه من التحدِّيات، وما يفرضه من التغيُّرات، حتَّى يتمَّ تنزيل المبادئ والقِيَم بشكل عملي فعَّال على واقع الحياة".^(١)

وإذا لم تتحقَّق الشجاعة والجرأة في إبداء الرأي، والحوار الصريح، والنظرة النقدية، فسوف تتكرَّس في واقع الأمة أفكارُ التقليد والتلفيق، والمحاكاة التي تعجز عن تفعيل الطاقات وتحريك الدوافع، وعندها "يقبى الأداء المسلم قاصراً، والكيان المسلم ضعيفاً عاجزاً مهضوماً مقهوراً ما بقيت الأمة وتوجُّهات مشاريع نهضتها مُنطلقة من التقليد والمحاكاة؛ لأنَّها لا يعيدان صفحات التاريخ، ولا يُحرِّكان كوامن الطاقة".^(٢)

ويظهر لفظ "الجديد" في إسهام أبو سليمان في مشروع "إسلامية المعرفة" بعنوان الورقة التي قدَّمتها للمؤتمر العالمي الثاني لإسلامية المعرفة في إسلام آباد بباكستان عام ١٩٨٢م، الذي أُعلن فيه المشروع بصورة رسمية، فكانت ورقة أبو سليمان في ذلك المؤتمر بعنوان: "إسلامية المعرفة: منهج جديد لإصلاح المعرفة المعاصرة".^(٣)

ومن حقِّ أبو سليمان علينا - ونحن نتحدَّث عن التجديد عنده - ألا ننسى أنَّه اختار "للمجلَّة 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

(١) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) الجدير بالذكر أنَّ أبو سليمان دمج ورقته هذه في الورقة التي قدَّمتها الفاروقي للمؤتمر المذكور بعنوان: "أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطَّة العمل"، ثمَّ حرَّر المادة التي صدرت بعد ذلك بوصفها الإعلان الرسمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي عن مشروع "إسلامية المعرفة".

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 "تواكب أهداف الجامعة، ولا سيما في دفع مشروع "إسلامية المعرفة"، وإبداع فكر إسلامي حيّ... والجامعة الإسلامية العالمية إنّما هي تطبيق عملي لمدرسة فكر الإحياء والتجديد، وتجسيد علمي منهجي لها. فمنهج الجامعة وخُطّطها إنّما تُمثّل خلاصة الدروس المستفادة من فكر المُجدِّدين المُجتهدين."

ثمّ تحدّث عن برامج الجامعة في الكليّة الكبرى المُميّزة للجامعة؛ وهي كليّة معارف الوحي والعلوم الإنسانية، ومنهج التكامل المعرفي في برامجها، ونوّه بمفهوم "التخصّص المُزدوج" الذي تكون فيه العلوم الإسلامية جزءاً من إعداد جميع طلبة الجامعة، وبقدّر من الكفاءة والتأهيل في اللغتين العربية والإنجليزية؛ إذ قال: "إنّ الجامعة تأمل بهذا المنهج الإسلامي التجديدي أنّ تستعيد الأُمّة من جديد قدرتها على الإبداع والاجتهاد في مختلف مجالات الحياة وعلومها، وأنّ تُجدّد الأُمّة أولاً وقبل كل شيء أنظمتها الاجتماعية، ومؤسساتها التربوية والتعليمية... لتُتشيّع أجيال الخلافة... القادرين على الإبداع والتجديد... ودون جيل من الأحرار لا تكون القوّة، ولا يكون الإبداع والتجديد والإسهام الإيجابي في الحضارة الإنسانية."

ثمّ ختم مقالته بالقول إنّها يراد (للمجلّة) "أن تكون منبراً لكل مُتقف ذي فكر حرّ مُبدع مُجدّد، وهي تدعو كل الأساتذة والعلماء والمُتقّفين المستنيرين الأحرار من رجال المعرفة والتجديد... للمشاركة بأبحاثهم فيها؛ إحياءً لروح التجديد، والاجتهاد، والإبداع."^(١)

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

مفهوم "التجديد" هو واحد من المفاهيم المُهمّة في الفكر الإسلامي المعاصر. وتظهر هذه الأهمية في كثرة استعمال مصطلح "التجديد" في كتابات المعاصرين، لكننا نستطيع أنّ نجد الاهتمام بمفهوم "التجديد" دون أنّ يردّ المصطلح بلفظه. فمصطلح "الاجتهاد" كان أكثر حضوراً في التراث الإسلامي من مصطلح "التجديد"؛ إذ كان هذا المصطلح يكفي عند العلماء

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "التجديد: مدرسة ومنهج"، مجلّة التجديد (مجلّة علمية فصلية محكمة تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا)، افتتاحية العدد الأوّل، رمضان ١٤١٧هـ/ يناير ١٩٩٧م، ص ١-٥.

للتعبير عما يتطلبه التجديد، سواء في مواكبة الفقه لاستنباط الأحكام في القضايا المُستجِدَّة 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.

ويُلاحظ كلُّ مَنْ له أُلْفَةٌ 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 التخلُّف، وهي: نفسية العبيد، وعقلية القطيع، وثقافة الاستبداد. ومنها الربط بين مصطلحات التغيير والإصلاح والتجديد، وأنَّ ذلك لا يتمُّ في بيئة خائرة الهَمَم، مُعطلَّة الطاقات، وعاجزة عن التفكير الفعَّال.

يبدُ أن استعمال مفهوم "التجديد" عند أبو سليمان لا يقتصر على المصطلح الذي يشير إليه لفظ "التجديد"، بل إنَّه كثيراً ما يستعمل مصطلحات يدلُّ السياق على الدلالة التجديدية التي ينشدها 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 أدَّت إلى تخلُّف الأمة في الماضي، ولا تزال تُصنَّف واقعها المعاصر، مثل ألفاظ: "التقليد"، و"الجمود"، و"التواكل"، و"فقدان الطاقة"، وغير ذلك.

ويُمكننا النظر في الطريقة التي تُحضر فيها مصطلحات "التجديد"، و"الاجتهاد"، و"الإصلاح"، و"التغيير"، وغيرها ممَّا يأتي في معناها أو يتَّصل 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"الجِدِّ"، و"الجديد"، و"الجهاد". وقد أجرينا شيئاً من هذا التحليل

لعيّنات من كتابات أبو سليمان، منها: كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية"،^(١) ومقال "الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي"،^(٢) ومقال "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالمي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً"،^(٣) ثمّ مقارنة ما نجده في هذه المواد الثلاث. وقد وجدنا في هذا التحليل والمقارنة تأكيداً لما يلمسه مَنْ له أُلْفَةٌ بكتابات أبو سليمان وأحاديثه، من التكرار الملحوظ في استخدام ألفاظ وعبارات مُعيّنة، تُعين على الكشف عمّا كان يشغل اهتمامه طوال مراحل حياته.

١- تحليل لفظي لكتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها":

اخترنا كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها"؛ لِمَا لكَاتِب 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 المُبكرة، يُمثّل الجانب الآخر من الأزمة التي تعانيها شخصية الإنسان المسلم المعاصر. وهذه الأزمة المُزدوجة هي التي تُصنّف واقع الأُمّة بصورة عامة. وعندما تقرّر أن يُطبّع الكتاب طبعة جديدة، نظر أبو سليمان في الكتاب، وأجرى بعض التعديلات، ثمّ تقرّر أن يظهر الكتاب بعنوان جديد يضع قضية الكتاب وما سَبَقه

(١) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق.

(٢) أبو سليمان، الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي، مرجع سابق، ص ١٤٧-١٧٢.

(٣) أبو سليمان، إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالمي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً، مرجع

سابق، ص ١١٥-١٥٠.

في سياق الواقع المعاصر للأُمَّة، وانهيار حضارتها، ومهمة التغيير المطلوب في هذا الواقع، الذي يتمثّل في إعادة بناء هذه الحضارة، بتناول الجذور الثقافية والتربوية، وجهود الإصلاح والتغيير المطلوبة من إعادة البناء؛ لذا وُسم العنوان الجديد للكتاب بـ"انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية".

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

وقد ورد لفظ "التجديد"، والحاجة إلى "التجدُّد"، وطلب "الجديد"، والعودة "مُجدِّداً"، في كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها" (٥٨) مرّة، لكنّ لفظ "التجديد" قلماً كان يأتي مُنفرداً؛ إذ جاء بصيغة العطف مع لفظ "الإصلاح"، بالرغم من أنّ "الإصلاح" كان أكثر وروداً؛ إذ بلغ عدد مرّات وروده في الكتاب (١٩٣) مرّة. وقد جاء "التجديد" كذلك بصيغة العطف مع لفظ "التغيير"، بالرغم من أنّ لفظ "التغيير" ورد في الكتاب (١٥٤) مرّة أو جاء في سياق بناء الأُمَّة؛ إذ ورد لفظ "البناء" في الكتاب (١٧٩) مرّة.

أمّا أكثر التراكيب التي ورد فيها لفظ "البناء" فهي: "بناء الطاقة"، و"بناء القدرة"، و"بناء الأُمَّة"، 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 القوّة"، و"إعادة البناء"، و"تمتين البناء". وكثيراً ما كان يجمع المُؤلّف بين لفظ "البناء" وألفاظ "التغيير"، و"الإصلاح"، و"العمران"، و"الإبداع"، و"الطاقة"، و"التحرير".

ويأتي لفظ التجديد مصحوباً بألفاظ الطاقة الذي ورد ٦٣ مرة. وقد ورد لفظ "التجديد" مصحوباً أحياناً بألفاظ "الطاقة"، وألفاظ الطاقة هذه تكررت (٦٣) مرة 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 (٣٧) مرة، ولفظ "المبادرة" الذي ورد (٣٣) مرة.

وقد تكرر ورود لفظ "الاجتهاد" في الكتاب (٣٣) مرة، ولفظ "الجُهد" المطلوب بذله (٣٧) مرة، ولفظ "الجِدُّ" ولفظ "الجِدِّيَّة" (١٠) مرّات، ولفظ "الجهاد" (١٤) مرة. 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 (١٥) مرة، 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 للتقدم والإبداع العلمي.

وتكرر الحديث عن ضرورة البدء بإيجاد جيل جديد من العلماء الذين يجمعون علوم الوحي، ومقاصد الدين، وكنوز التراث، وعلوم الإنسان والمجتمع. وأنه يتعين على هؤلاء "الذين تُؤهلهم ثقافتهم لمعرفة أبعاد التغيير المطلوب ومقاصده أن يُعدِّوا 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 المُهمّة، وإنّا 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 يفعل؛ 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 مُوجَّهاً إلى القلب والعقل... ويأمر بالجِدِّ والسعي والجهاد، والأخذ بالأسباب".
- قول المؤلف: "ولكن هذه الرؤية القرآنية، رؤية العلم والتفكير والتدبير، ودليل السعي والعمل والجهاد والاجتهاد... اضطربت بعد أن عكَّرت 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 مُتلازمة مُتوازنة مُترابطة 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".^(١)

ولغة الاجتهاد والتجديد عند أبو سليمان تتضمن عبارات لا تُفهم إلا في سياق الدلالة التي يتضمَّنهما الأمل في التجديد والتغيير والإصلاح في واقع الأمة، ومن ذلك -مثلاً- مصطلح "الإعادة" الذي يتكرَّر في كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها" (٤٧) 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"يعيد بناء الأمة"، و"يعيد بناء الطاقة".

ويرى أبو سليمان أنه إذا لم يتعرَّز التجديد والاجتهاد في حياة الأمة، فإنَّ البديل هو الجمود والتقليد والمحاكاة والتخلُّف. وقد ورد لفظ "التقليد" في كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها" (٣٢) 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 (١٢) مرَّة.

ويرى أبو سليمان أنَّ العلماء كانوا يُسوِّغون اللجوء إلى التقليد حين يكون اتباعاً لحُكْم فقهي في مسائل حَكَمتها سياقات الزمان والمكان، والأحوال الفردية الخاصة لمن كان يطلب الفتوى فيها، وجاءت النظرة فيها مُنَّصَّفة بالجزئية والخصوصية. غير أنَّ واقع الأمة اليوم يحتاج إلى اجتهاد وتجديد يراعي حال الأمة والمجتمع، وما تهدي إليه مقاصد الدين وكُلِّياته 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 تکرَّر لفظ "التشوُّه" في سياقات مختلفة ضمن هذا الكتاب (٦٢) مرَّة، وجاء بعدد من

(١) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

الأوصاف، منها: التشوُّه الفكري، والتشوُّه المنهجي، والتشوُّه المعرفي، وتشوُّه الرؤية، وتشوُّه المفاهيم، وتشوُّه الخطاب.

٢- 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 مجلّة "إسلامية المعرفة".

وقد جاءت هذه المقالة في (٢٥) صفحة، وتضمّنت لفظ "التجديد" ولفظ "الاجتهاد" معاً (١٠) مرّات، في حين تكرّرت ألفاظ "الجُهد" و"الجِدِّيَّة" و"الجهاد" مُجمِعةً (٢٠) مرّة، وجاء لفظ التغيير (١١) مرّة، ولفظ "الإبداع" (١٢) مرّة، ولفظ "التقليد" (٧) مرّات. ومن اللافت للنظر كثرة ورود لفظ "الإصلاح"؛ إذ ذُكر (٣٩) مرّة، وكذلك لفظ "البناء" الذي ورد (٢٠) مرّة. أمّا لفظ "إعادة" فقد ورد في سياق إعادة النظر والمراجعة -في هذه المقالة- (١٤) 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 التحديّ الإسلامي ورؤيته التوحيدية الأخلاقية الاستخلافية في عمارة الكون وهداية البشرية أمام الإنسانية وحضارتها بشكل وأسلوب جادّ ناجح مُقنع".

وهو يُؤكِّد أنه لا بُدَّ "لمفكرِّي الأُمَّة من وقفة جادَّة تنظر نظرة نقد ذاتي شجاعة في أعماق الأُمَّة، وكُلِّيات كيانها ... لمعرفة ... جوهر مُنطلقات الإصلاح والتغيير." ولا بُدَّ للمُصلِّحين إذا أرادوا حقاً إصلاح الأداء والقضاء على أسباب القصور "في زحمة انشغالاتهم الكثيرة من العمل الجادَّ على الإصلاح الفكري المنهجي، وتنقية المدخلات الثقافية في نظام الأُمَّة المعرفي، وفي مناهجها وأساليبها التربوية". وأنَّ من مسائل الإصلاح الثقافي والتربوي وضع المناهج "القادرة على بناء عقلية أجيالنا ونفسياتهم، وعلى تجديد مؤسسات مجتمعاتنا وتطويرها بشكل جادَّ أصيل معاصر وفعال." وأنَّ حال الأُمَّة وثقافتها وما خيَّم على فكرها من الجمود والانحطاط في العصور المُتأخِّرة ... يستدعي من أهل العِلْم والفكر والثقافة العمل الجادَّ لحماية دين الأُمَّة وثقافتها وفكرها." وأنَّ على المفكرِّين والتربويين العمل السريع الجادَّ على التخلُّص من الرؤية العقيدية المُشوَّهة، ... وعناصر التربية الإرهابية المُدمِّرة. "وأنَّ على الأُمَّة أن تُقدِّم للعالم رؤيتها التوحيدية الاستخلافية بـ"أسلوب جادَّ ناجح مُقنع".^(١)

ومن مادة التجديد، لفظ "الجُهد" ولفظ "الجهاد" اللذان استعملهما أبو سليمان في هذه المقالة بصورة لا تختلف عمَّا رأيناه في كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها"؛ إذ يرى عبد الحميد أبو سليمان أنَّه "ليس لحَمَلَة رسالة الإسلام ... إلَّا مواصلة العمل والبحث والجُهد لمعرفة الداء واستكمال النقص؛ لتكون الأُمَّة على مستوى التحدي العلمي والحضاري الذي يطرحه الغرب والحضارة المعاصرة." وأنَّ الجُهد الذي تبذله حركات الإصلاح الإسلامي إنَّما هو جهاد الإصلاح والتقويم، وأنَّ هذا الإصلاح لا بُدَّ أن يُحفِّز القوَّة الإيمانية للأُمَّة "إلى العمل الصالح والجهاد المُخلص في جوانب الحياة المختلفة"، ولا يليق أن تكون الحياة مُجرَّدة من "صبغة الدين والجهاد والسعي بالخير والإصلاح"، وأنَّ الرؤية القرآنية لا تتحدَّث عن عبادات ومعاملات، بل تتحدَّث عن إيمان وعمل صالح ... يتعلَّق بالاجتهاد والإتقان. أمَّا العبادات فهي "حواجز للجهاد في الحياة بكل أعمال الجوارح، وفي حُسن أدائها وفق السُنن الكونية." ولذلك لا بُدَّ من أن نعيد حياة أُمَّتنا وتنظيَّاتها ومؤسساتها "إيجابية الاستخلاف وروح جهاد

(١) أبو سليمان، الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي، مرجع سابق، ص ١٤٧-١٧٢.

البذل والإتقان والإحسان"، و"على مُفكِّري الأُمَّة وعلمائها أن يعيدوا النظر في منهجية فكر الأُمَّة ... (من أجل) تفعيل طاقات الإيمان ووازع الضمير وحسّ الجهاد والمسؤولية في أداء الفرد والمجتمع. وأنَّ النقد المُوجَّه إلى واقع الأُمَّة المعاصر لا يُقلِّل من شأن أيِّ جُهدٍ لآيَّةِ فئَةٍ تقوم على آيَّةِ 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".^(١)

ومن ذلك تأكيده ضرورة الاتصال بروح الإسلام مُجدِّداً، وأنَّ تسلك الأُمَّة مُجدِّداً سُبُل القدرة، والإبداع، والإتقان، والعمران؛ لمعرفة أصول الداء ... ومعرفة جوهر مُنطلقات الإصلاح والتغيير الفعَّالة القادرة على تحريك كوامن الطاقة وقدرة الأداء مُجدِّداً في كيان الأُمَّة.^(٢)

٣- تحليل لفظي لمقالة "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالمي 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 يختصُّ -إلى حدِّ كبير- بموضوع التربية النفسية والوجدانية، وبالطفولة بوصفها البُعد الغائب في مشاريع الإصلاح الحضاري الإسلامي؛ فقد رأينا أن نعمل على التحليل اللفظي لمقالة أخرى تتعد قليلاً عن الطفولة، وتهتمُّ بالمستوى الأعلى من التعليم؛ وهو التعليم الجامعي.

ويكشف هذا التحليل عن حضور لفظ "التجديد" ولفظ "الاجتهاد" ولفظ "الجديد" (١١) مرَّة، وألفاظ "الجِدِّيَّة" و"الجُهد" و"الجهاد" بما مجموعه (٣٣) مرَّة. وقد جاء لفظ "إصلاح" (٧٣) مرَّة بمُعَدَّل مرَّتين في كل صفحة، ولفظ "بناء" (٣٣) مرَّة، في حين ورد لفظ "الطاقة" (٢٨) مرَّة في سياقات مُشابهة تماماً لِمَا ورد في المثاليين السابقين، وجاء لفظ "إبداع" (١٥) مرَّة، بوصفه

(١) المرجع السابق، ص ١٤٧-١٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٧-١٧٢.

الجُهد المطلوب للتجديد والإصلاح، وجاء لفظ "إعادة" (٥) مرّات في سياقاتٍ مُماثلةٍ لِمَا رأيناه سابقاً. أمّا لفظ "تقليد" فورد ذكره (١٠) مرّات بصفته النقيض لِمَا تقتضيه روح الاجتهاد والتجديد، ولم يتكرّر لفظ "تغيير" إلا ثلاث مرّات في هذه المقالة.

وحين نأخذ الاختلاف في عدد صفحات المواد الثلاث بالحسبان، فإنّ مقارنة أعداد ورود الألفاظ فيها لا تتيح لنا أن نتوصّل إلى استنتاجات تتّصف بالدقّة، ولكنّ 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- يردّ بلفظه، وبألفاظ من مادته اللغوية، مثل: "الجديد"، و"الاجتهاد"، و"الجُهد"، و"الجِدْيَة"، و"الجهاد". في حين يردّ معنى التجديد بصورة أكثر تكراراً بالألفاظ تدلّ عليه، وأكثر هذه الألفاظ تكراراً هو لفظ "الإصلاح"، يليه في التكرار لفظ "البناء" ولفظ الطاقة، فمصطلح "الإبداع" بوصفه الجُهد المطلوب لإحداث التجديد والتغيير والإصلاح. ويقترّب مصطلح "التقليد" في تكراره من مصطلح "التجديد"؛ لأنّه يُعدّ 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 كُتِبَ كلٌّ منها مُستقِلاً 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، ثمّ يجتهد في التعامل معها بصورة يأمل أن تُحدِث تغييراً إصلاحياً في هذا الواقع؛ ففي الكتاب الأوّل، 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 يَغيب عن مسائل جزئية مُحَدَّدة تُعرض له فيها خواطر مُعيَّنة، ثمَّ يضعها ضمن رؤية كُليَّة تستحضر ما يتَّصل بالقضية من عناصر الفكر والواقع، فيجد صوراً من الحُكُل في منهج النظر والتعامل مع هذه القضية، ويُعَمِّل "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 مُحَدَّدة، تُناقش كلُّ 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 أنْ تحدَّثَ عنها أبو سليمان أو نشرها في المجلَّات الدورية، لا سيَّما مجلَّة "إسلامية المعرفة" التي يُصدِّرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومجلَّة "التجديد" التي تُصدِّرها الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ثمَّ نشرها مُجمِعةً 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 استلهام جديد للنصوص ومقاصدها في التعامل مع الواقع.

وفي التمهيد لبيان اجتهادات أبو سليمان التي يوردها في الكتاب المذكور، نجده يتوجَّه إلى القُراء بأنَّ ما يرحوه 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 بنيتها التحتية في رؤيتها القرآنية الحضارية، ولتُصلح بذلك تشوُّهات ثقافتها، وتنجح مُجدِّداً في بناء شخصيتها الإسلامية، وبناء مؤسساتها الاجتماعية، وإحياء حضارتها الإنسانية الأخلاقية العلمية العالمية الإيمارية".^(١)

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

(١) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١٢.

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 بأنه "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 أيُّ خارقة من الخوارق -إن صحّت- دعماً وتأييداً، وليس ضرورةً، ولا شرطاً للإيمان والتصديق. (١)

وجاء **الفصل الثاني** من الكتاب حديثاً عن نظام العقوبات؛ لفهم الثواب بتوظيف التحليل النفسي والاجتماعي، وحمل موضوعه عنواناً مُركّباً: "تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر: الثابت والمتغيّر، 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. "ويوظّف 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 الهَمِّ العلمي للسُنن في طبائع البشر، وفي ضوء كُليات التشريع الإسلامي ومقاصده؛ استجابةً لحاجات الواقع، وتمكيناً في الزمان والمكان؛ لبناء المجتمع الإنساني الخَيْر المعاصر." والموضوع الذي قاد الكاتب إلى ما يُعدُّ شيئاً جديداً كان الحافزُ إليه مسألة التخطيط لسكن الطلبة في الحرّم الجديد للجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، امتداداً للتفكير في حكمة اشتراط أربعة شهود في موضوع الزنا، وحكمة عقوبة الشهود إذا كانوا أقلّ

(١) المرجع السابق، ص ١٣-٢٨.

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، والرذة، وضرورة تقديم خطاب جديد لا يُغيّر الثوابت، بل يُحسّن فهم مقاصدها وحالات تطبيقها.^(١)

وجاء الفصل الثالث بعنوان: "نظام الدولة المدنية الإسلامية وإشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي".^(٢) ولمادة هذا الفصل أهمية خاصة، لا سيّما في تاريخ نشرها أوّل مرّة، ثمّ 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 ٢٠٠٦م في مجلّة "المسلم المعاصر"^(٣)، وكانت تتضمن نقداً للممارسات الحركات والأحزاب الإسلامية في تطلّعها 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"، وطُبِع 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.

(١) المرجع السابق، ص ٢٩-٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٥-١٢٨.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. "إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي"، مجلّة المسلم المعاصر، عدد ١٢٢، رمضان ١٤٢٧هـ/ ديسمبر ٢٠٠٦م، ص ١١٣-١٥٠.

والتجديد الذي دعا إليه أبو سليمان، وجاء صريحاً تحت عنوان: "الدعوة والتجديد"، هو التخلي 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 بالأسرة والمدرسة والمسجد والجمعة، والإعلام والنوادي الفكرية والاجتماعية." (١) وهذا التوجُّه يستدعي في نظره "الفصل بين الدعوي والسياسي، وإزالة ما أصاب الفكر الإسلامي من تشوُّه." ومن ثَمَّ، فإنَّ هذا "الفصل الذي ندعو إليه بين السُّلطة الحاكمة ووسائل الدعوة وتوجيه المجتمع هو تقعيد للأوليات التي تتَّصل بالشأن العام أو المصلحة العامة، وتحقيق معنى الاستخلاف" دون أيِّ إقصاء أو تهميش للعلماء الناصحين والإصلاحيين، وأهل الدعوة الرَبَّانين وذوي الاختصاص والخبرة، والغرض من هذا الفصل تفعيل دور هؤلاء جميعاً.

ولكنه يُجَدِّر - 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، "وترك 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 بِغَضِّ النظر عن انتمائهم الديني، ما داموا يُؤْمِنون بمبادئ الحزب؛ فمبادئ الحزب حين تُعبَّر عن القِيم والمقاصد الإسلامية، فإنَّها "تُعبَّر كذلك عن الفطرة الإنسانية السوية في قِيم الحرية، والكرامة، وقصد العدل، والمساواة." (٢)

وتخصَّص الفصل الرابع من كتاب "الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية" في مجال التعليم العالي، بوصفه أداةً لصياغة شخصية الإنسان المسلم، وتحقيق المشروع الإصلاحية المنشود، واختيار الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا نموذجاً. وقد تحدَّث المؤلف باستفاضة عن مشروع "إسلامية المعرفة" الذي قدَّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتجلياته في إصلاح التعليم العالي، وتعاون المعهد مع وزارة التربية والتعليم في ماليزيا؛ لتكون الجامعة

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط٢، ٢٠٠٢م، ص ٧١.

(٢) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ٦٤-٧٩.

الإسلامية العالمية مخبراً تطبيقياً للمشروع وبرامجه، فتولّى أبو سليمان إدارة الجامعة في الأعوام (١٩٨٨م-١٩٩٩م)، وعمل خلالها على تطوير مجموعة من برامج التكامل المعرفي. وقد كان "البرنامج الأكاديمي والتربوي هو -قبل أيّ شيء آخر- بيت القصيد وغايته في نظام الجامعة، وجاءت خُطّته خُطّة تعليمية تربوية؛ فهي تُجسّد أهداف "إسلامية المعرفة"، وتهدف إلى معالجة التشوّه الفكري والمنهجي، وتبني آلة التنقية الثقافية، وتعمل على إعادة البناء النفسي والتربوي." وتحدّث المؤلّف باستفاضة عن صور التجديد التي مورست في برامج الجامعة، القائمة على التخصصّ المُزدوج، والتكامل المعرفي بين معارف الوحي والخبرة البشرية المعاصرة في مجالات العلوم المُتخصّصة، وتمكين الطلبة من اللغتين العربية والإنجليزية، وتأکید التفكير النقدي والإبداعي، وتوفير البيئة المادية والنفسية والاجتماعية الحافزة على بناء الشخصية الإسلامية للأستاذ والطالب الجامعي.^(١)

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

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

ويستفيض المؤلّف في التنويه بما ورد في القرآن الكريم عن "وحدة الديانتين الإسلام والمسيحية في منبعهما، واتحاد مرتكزاتهما، واتفاق مقاصدهما وغاياتهما." وإذا كان الإسلام لم يُلحق بكتابه وأصل رسالته الخاتمة آية تحريفات ممّا لحق ما سبّقه من رسالات، فإنّ تلك "ميزة

(١) المرجع السابق، ص ١٢٩-١٨٦.

يجب ألا 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.^(١)

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 المُفكرِّين 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."^(٢)

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 الجادِّ لروح منهج تفكيرهم، (لتصبح) مدارس تتجدد وتُتخذ، وتؤدِّي دورها في إحياء الحضارة الإسلامية، ولا تبقى مثل هذه الجهود والاجتهادات جُرْد ومضات وفلتات في أفق الفكر الإسلامي ... فالتكامل المعرفي، ومنهج الفكر المُنضبط الشمولي الحيِّ لدى هؤلاء المُجتهدين، وممارساتهم الحياتية العملية، هو الذي يُفسِّر لنا عظمة عطائهم المعرفي وطاقاتهم الاجتهادية، ضمن ظروف عصورهم الزمانية والمكانية."^(٣)

ويؤكِّد أبو سليمان في اجتهاداته هذه أهمية "إعادة البناء" و"إعادة النظر"، و"تقليب النظر"، و"إحياء الفكر الاجتهادي"؛ ذلك أنَّ الواقع العلمي والتكنولوجي والاقتصادي والسياسي

(١) المرجع السابق، ص ١٨٧-٢٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥.

المعاصر "يؤكد الحاجة إلى مراجعات جذرية لمقولات الفكر الإسلامي المعاصر ... الذي نشأ وترعرع في ظل تلك الانحرافات والممارسات والضغوطات ...، بحيث تكون تلك المراجعات ضمن مراجعة شاملة لكل ما يتعلق برؤية الأمة الحضارية ... بفهم العهد النبوي ودلالته للإنسانية، وبالعودة إلى منطق المفاهيم القرآنية ومقاصدها ... ليؤاكب ما جدَّ من تطورات الحضارة الإنسانية وإمكاناتها وتحدياتها، بحيث تُحدِّد بفكر اجتهادي حيٍّ مستنير الثوابت الإسلامية، وتُوضِّح مقاصدها، وتُجدِّد خطابها." (١)

ونجد من المناسب أن نشير إلى أن المسائل التي يجتهد أبو سليمان ليُقدِّم فيها رأياً جديداً قد تكون من المسائل الواقعة في "الساحة الساكنة" لموضوع كل مسألة؛ نظراً لما استقرَّ عليه الفكر الإسلامي السائد، فيأتي ليثير إشكالية في موضوعها، ويحرك ساكن الفكر فيها، وربما "يصدِّم" شعور مَنْ تعود على ذلك السكون، واطمأنَّ 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 كتبه ومقالاته خاضعة للتحليل والانتقاد؛ أملاً في الإسهام في الإحياء والتجديد. ففي مُقدِّمة الترجمة العربية لكتاب "النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية"، يُرحِّب أبو سليمان "بكل التحليلات والانتقادات التي قد تُوجَّه إليه، وتُسهم بدورها في تحقيق الأهداف المشتركة المَرجوة منه في إحياء المبادئ والقيم وتجديد المنهجية وانبعاث الفكر والثقافة الإسلامية فعالة نافعة من جديد إن شاء الله." (٢)

ومن الأمثلة التجديدية التي قدَّمها أبو سليمان المثال الذي يستفتي فيه أهل العلم في قضية تختصُّ بتجديد فهم الطريقة التي يُمارَس فيها ركن من أركان الدين الخمسة؛ وهو ركن الحجِّ، في ضوء اجتهاد جديد في فهم ما ورد في القرآن الكريم، وذلك قول الله سبحانه: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا أَنسَرَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾؛ وهي الأشهر والأيام التي

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمة: ناصر أحمد البريك، الرياض: (د.ن)، ١٩٩٣م، ص ٢٣.

عهدتها الأمة طوال تاريخها، بحُجَّة ما فعله النبي ﷺ في حِجَّته الوحيدة التي تسمى حِجَّة الوداع. وأبو سليمان ينظر في أعداد المسلمين الذي يرغبون في أداء فريضة الحِجِّ كل سنة، وتعدُّ السماح لجميعهم بالحِجِّ؛ لأنَّ المكان لا يتَّسع لجميعهم. ومن ثمَّ، فإنَّ الأعداد القليلة التي يُسمح لها بالحِجِّ كل سنة من بين الراغبين في الحِجِّ تجعل من المُتعدِّ على ملايين المسلمين أن يؤدِّوا هذه الفريضة ولو مرَّة واحدة طوال عمر الواحد منهم. وحلَّ هذه المشكلة، يرى أبو سليمان أنَّ لفظ "أيام الحِجِّ" يسمح بأن تقع هذه الأيام في أيِّ وقت من أيام أشهر الحِجِّ.

صحيحٌ أنَّ "أشهر الحِجِّ" هي معروفة معلومة، لكنَّ "أيام الحِجِّ" 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 للمُتعدِّل) 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 مكَّة المُكرَّمة مُحْرِمًا، ووقف بعرفة، وطاف البيت وسعى، ضمن شهور الحِجِّ الثلاثة، فإنَّه بالنص القرآني قد ... حَجَّ حَجًّا صحيحًا يشاركه فيه مئات الألوف أو الملايين، مثله في ذلك مثل العمرة؛ فكلُّ مَنْ دخل مكَّة مُحْرِمًا، وطاف وسعى، فقد اعتمر، مهما كان عدد مَنْ يعتمر معه، من الألوف تلو الألوف، رغم أنَّ العمرة ليست فرضاً." (١)

وأبو سليمان يُقدِّم "هذه الرؤية الاجتهادية"، أملًا أن يكون فيها "ما يُمكن الأمة في هذا العصر من تجديد دينها"، في شأن الحِجِّ، ويُمكن كلَّ مسلم من أداء فريضة الحِجِّ؛ إنفاذاً لأمر الله سبحانه وتعالى في أداء ما فرضه عليهم. "أمَّا ما يُقدِّمه في هذا الاجتهاد في الفهم فهو "محاولة الاستنارة والفهم في ظلِّ ظروف العصر وإمكاناته، وأنا لا أدعي حقَّ الإفتاء، بل إنَّ الأوَّل بإبداء الرأي في هذا الأمر والفتوى فيه يعود إلى علمائنا ومُفكرينا، وإلى إجماع الأمة. ولذلك،

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. استفتاء في قضية تختصُّ بتجديد فهم الدين: ما هي أيام الحج في العالم المعاصر؟، إسلامية المعرفة، عدد ٧٨، خريف ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م، ص ١٣٤-١٤٨.

فإنَّ ما أُبديه من رأي هنا إنَّها هو استفتاء بُعِيَّة "التجديد"، وتمكين المسلمين من أداء فريضة إلهية، فُرِضت على جميع البالغين منهم؛ لِيُحَقِّقُوا فوائدها والغاية منها، وينالوا أجرها في الدنيا والآخرة، فإنَّ أصبَّتْ الرأي فبفضل من الله ونعمة، وإنَّ أخطأتْ فأدعو الله أن يكتب لي أجر سلامة القصد، ونيَّة الاجتهاد.^(١)

ومن الأمثلة التجديدية كذلك ما قدَّمه أبو سليمان من تفسير للآية القرآنية التي تحدَّثت عما يقع من خلافات زوجية وسُبل علاجها؛ إذ مهَّد لهذا الموضوع بالإشارة إلى "الحيرة" التي يقع فيها المنافحون عن الإسلام والمدافعون عن حقوق الإنسان فيما يختصُّ بحق ضرب الزوجة الناشز في ظروف عصرنا الحالي. وقد انطلق في فهمه للمسألة من الطريقة التي يتعامل بها مع آية شبهة يُجَاهِها، وهو فهم يستند إلى أُسس عقلية مبدئية تتجنَّب الوقوع في الشكَّ الذي يُعدُّ عائقاً ومُثبِّطاً، وينظر إلى الموضوع بصفته إشكالاً يُحَفِّزُ الفكر والبحث والاجتهاد.

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

ثمَّ يأتي إلى النص القرآني الذي وردت فيه عبارة "واضربوهن" في سياق معالجة نشوز المرأة. وهنا يأتي بكل التوجيهات التي تتحدَّث عن العلاقة الزوجية، والألفاظ التي يحتملها من الضرب في القرآن الكريم، ليقترح أنَّ المقصود ليس بمعنى "الأذى الجسدي والمهانة النفسية بقصد قهر المرأة"، وإنَّما هو المفارقة والتَّرك والبُعد واعتزال الدار، ليضع المرأة أمام آثار التمرد

(١) المرجع السابق، ص ٤٣١-٤٤١.

والعصيان، ويمنحها الفرصة لتشهد نتيجة سلوكها، ثم تختار بين الفراق بالطلاق أو العودة إلى رشدتها قبل فوات الأوان. وتتاح في هذه الحالة الفرصة للنظر في خطوة أُخرى، إن بقي للوُدّ موضع، وهو التحكيم ومساعدة طرف ثالث لترشيد مواقف الطرفين والإصلاح بينهما، وينتهي الأمر بالإصلاح أو التسريح بإحسان.^(١)

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؛ فالمُتخصِّص منهم في علوم الشريعة، لا سيَّما في الفقه وأصوله، نجده يُكثِر من استعمال لفظ "الاجتهاد"، وإلى درجة أقلَّ لفظ "التجديد"، استناداً إلى لغة التراث من جهة، وتفعيلاً لهذه اللغة في الفكر المعاصر. أمَّا المُتخصِّص في العلوم الأخرى، لا سيَّما العلوم التربوية والسياسية، فإننا نجده يُكثِر من استعمال لفظ "الإصلاح"؛ ليوكِّد 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 تعدّدت كتابات عبد الحميد أبو سليمان، وتنوَّعت موضوعاتها، لكننا لم نجد له كتاباً أو مقالةً مُتخصِّصةً في مصطلحي "الاجتهاد" و"التجديد". ومن ثمَّ، فإنَّه لم ينشغل بتأصيل المفهوم

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "الفهم المقاصدي: ضرب المرأة وسيلة لحلِّ الخلافات الزوجية: رؤية منهجية"، إسلامية المعرفة، عدد ٢٤، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، ص ١١٧-١٤٠.

لغةً واصطلاحاً ليأتي باستشهادات من اللغة والنصوص، وإنما كان يستعمل مصطلح "التجديد" بمعناه الواسع وتمثلاته في الواقع، ويكثر من استعمال مصطلح "الاجتهاد" بوصفه جهداً مطلوباً من مفكرى الأمة وعلمائها؛ لتحقيق التجديد في واقعها، ثم 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 التخلص من مظاهر التقليد، والجمود، والتواكل، والانكفاء على النفس، والخرافة والأوهام، والفكر المهزوم.

إنّ 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 الكلّية ومقاصده العامة هو الموجه لحركة التجديد. وقد قدّم أبو سليمان اجتهاداته التجديدية غالباً في صورة آراء موجهة إلى أهل الاختصاص في العلم والفكر؛ للنظر فيما قاده إليه اجتهاده؛ لبيان الرأي فيه، وتصويب ما قد يتناهى من قصور أو خلل، مؤكداً الحاجة الملحة إلى تحريك الهمم، وتحفيز منهجية التفكير الناقد في موضوع البحث، من أجل التغيير والتجديد في واقع الأمة؛ ذلك أنّ التغيير والتجديد لا يمكن أن يتمّ في بيئة خائرة الهمم، معطّلة الطاقات، وعاجزة عن التفكير الفعال.

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، والفرقة 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 العلم والمعرفة النظر فيها، وتفحصها.

ومع ذلك، فإن بعض الاجتهادات التي بثّها فيما كتب كانت نتيجة المدارس وعمل الفريق والبحث الجماعي، الذي شارك فيه علماء وباحثون من بلدان مختلفة، ومن تخصصات مُتَنوّعة، لا سيّما تلك الاجتهادات التي شخّصت الأساس في أزمة الأُمّة بأنّها أزمة فكرية، تستدعي أن ينفر للمرابطة في غورها من هم أهل لتقديم البرامج الفكرية والتربوية، التي تتعامل بجديّة وكفاءة مع هذه الأزمة. لكنّ ذلك لم يمنعهم من الاعتراف بوجود الأزمات الأخرى؛ السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، التي تحتاج كذلك إلى من يتولّى الإصلاح في مجالاتها. والأمل أن تتكامل الجهود الإصلاحية في المجالات المختلفة.

وقد تنوّعت الاجتهادات التجديدية في كتابات أبو سليمان، وفي ممارساته العملية؛ فقد اشتهر بأنّه 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 كلّ مؤسسة تستهدفه. وقد كان حريصاً على أن يتواصل عمل كلّ مؤسسة منها، حتّى بعد أن ينتقل إلى غيرها. وكذلك كان حريصاً أشدّ الحرص على التعاون مع المؤسسات الرسمية والأهلية في الجهود التي تبذلها في ميادين العمل المشترك الذي يوسّع دائرة التوعية والتأثير.

وقد استهدف أبو سليمان في جهوده التجديدية الإصلاحية ميادين مُتَنوّعة، 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 بقدر من الجرأة التي يندر أن نجدها في مجال العاملين في حقول الإصلاح الإسلامي، وهو يأمل من هذه الجرأة أن يوسّع دائرة الوعي بحقيقة الأزمات التي تعانها الأُمّة، فيؤدّي ذلك إلى تحريك الفكر الساكن، ويُحفّز على التفكير النقدي، ويُسهّم في جهود الإصلاح الجادّ.

الوعي السُّنَّي في المشروع الفكري لعبد الحميد أبو سليمان

نظرات ومعالم

رشيد كهُوس^(١)

مقدمة:

يتبَوَّأ موضوع الوعي السُّنَّي أهمية كبيرة في مشاريع النهوض والإصلاح المعاصرة؛ لأنَّه يتَّصِل ببناء فكر الأُمَّة وتوجُّهها الحضاري من أجل إحيائها، وإحياء العقل المسلم فيها. ومن ثَمَّ، فإنَّ استقراء أفكار المُفكِّرين واستنطاق كتاباتهم يُمثِّل جُهداً يَبرز معالجة الفكر الإسلامي لقضايا الأُمَّة والدين؛ فهماً ووعياً، وحلاً للمشكلات، ودرءاً للمخاطر.

يعدُّ التراث السليمانِي مشروعاً فكرياً سُنَّياً حضارياً، يتضمَّن أفكاراً وقضايا تنير العقل المسلم، وتحرِّره من أغلال التقليد، وتفتح مداركه ليستفيد من القرآن المسطور، والكتاب المنظور؛ فهماً ووعياً، وعملاً وتسخييراً، وفكراً وفعلاً. وهو تراث تتجلَّى فيه الرؤية السُّنَّية الكُلِّية عن طريق مقاربة جامعة لقضايا الأُمَّة وفق التصوُّر الإسلامي، وتقديم أجوبة شافية كافية عن أسئلة العصر، وبيان أسباب ما لحق بالأُمَّة من تراجع حضاري، وما أصاب العقل المسلم من عطالة فكرية. ومن المعلوم أنَّ عبد الحميد أبو سليمان طرح في مجموع مؤلَّفاته مشروعاً فكرياً إصلاحياً؛ لإعادة صياغة فكر الإنسان المسلم وتصحيح مساره، والإسهام في إخراج المجتمعات المسلمة من دائرة التخلف الحضاري.

وانطلاقاً من كل ما سَبَق، سيقدم البحث مقاربة سُنَّية للفكر السليمانِي عن طريق استعراض الخطوط الرئيسة للوعي السُّنَّي في تراثه، والخصائص المُميِّزة لرؤيته ونظره الفكري العميق، ومحاولة استخلاص المنهج السليمانِي في توظيف الوعي السُّنَّي لبناء مشروع الفكري الإصلاحِي، والكشف عن أهمية الوعي السُّنَّي السليمانِي في تشكيل العقل المسلم وإخراجه من

(١) أستاذ التعليم العالي ورئيس قسم أصول الدين وتاريخ الأديان في كُلية أصول الدين بتطوان، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب. البريد الإلكتروني: k.rachid@uae.ac.ma.

أزمته الفكرية والوجدانية والحضارية، والوقوف عند الوعي السُّنِّي في العقل السليبياني، مُمثلاً في اهتمامه بقضايا مختلفة للنهوض بالعقل والأسرة والمجتمع وصناعة الإنسانية الجامعة.

وبناء عليه سأسلك منهج استنطاق الفكر السليبياني واستقراءه وتتبعه؛ للكشف عن أهمِّ الجوانب المُتعلِّقة بقضية السُّنن في فكره وتراثه، وإبراز مدى حضورها في مشروع الفكرية الإصلاحي، والكشف عن المنهج النسقي الذي نسجه في البناء السُّنِّي للفكر الإسلامي ... هذا فضلاً عن المنهج التحليلي الذي يقف بالتحليل والدراسة عند النصوص السليبيانية السُّننية، ويستخرج هداياتها السُّننية.

وتحقيقاً للأهداف المشودة؛ سينتظم هذا البحث في محورين رئيسين، إضافةً إلى مُقدمة ومدخل وخاتمة. أمَّا المدخل فجاء بعنوان "مفهوم "الوعي السُّنِّي" وأهميته"، وأمَّا المحور الأوَّل فحمل عنوان "الوعي السُّنِّي السليبياني من إصلاح الإنسان إلى صناعة العمران"، وذلك بناءً على ثلاثة عناصر تتضمَّن الأُسس التي يركز عليها الوعي السُّنِّي السليبياني، وأثر الوعي السُّنِّي السليبياني في إحياء العقل المسلم، وإصلاح المجتمع. يلي ذلك المحور الثاني الذي سأخصِّصه للجِدَّة في الطرح السُّنِّي السليبياني، وذلك من خلال عنصرين رئيسين، يتعلَّق أولهما بالطرح السُّنِّي السليبياني من حيث العطاء والتميز، ويتعلَّق ثانيهما بتصوُّرات المفكر أبو سليبان بخصوص مكانة السُّنن عند المُفكرين الإصلاحيين؛ عرضاً ونقداً.

المدخل الاستهلالي: مفهوم "الوعي السُّنِّي" وأهميته:

أقصد بالوعي السُّنِّي -موضوع الدراسة والبحث- الإدراك الحقيقي لمنظومة السُّنن الإلهية النازمة لشؤون الحياة والأحياء، الصناعة للعمران، والمُوجَّهة لحرارة الإنسان الاستخلافية في الأرض التي تهدف إلى إصلاح الإنسان (فرداً، ومجتمعاً، وأُمَّةً، وعمراناً) في المعاش، وإسعاده في المعاد، وتحقيق شهوده العمراني على الأُمم.

وعليه، فإذا كانت السُّنن الإلهية هي الطرائق والنواميس التي تُنظِّم شؤون الحياة والأحياء، فإنَّ أهميتها كبيرة في مسيرة الإنسان الاجتماعية والعمرانية والكونية؛ ذلك أنَّها تضيء للإنسان (فرداً، ومجتمعاً، وأُمَّةً) طريقه في عمارة الأرض والنهوض بأمانة الاستخلاف، وتُبصِّره بوظيفته في هذا الوجود.

ومن ثمَّ، فإنَّ "نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغيَّر ولا يتبدَّل، وعلى مَنْ يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتَّى يردَّ إليها أعماله، ويبنى عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه. فإنَّ غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلاَّ الشقاء، وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه أو اتصل بالمُقرَّبين سببه، فمهما بحث الناظر وفكَّر، وكشف وقرَّر، وأتى لنا بأحكام تلك السُنن، فهو يجري مع طبيعة الدين. وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه؛ فلم لا يُعظَّم تسامحها معه؟" (١)

وملاك الأمر كله أن الوعي السُنني "لا يُشكِّل لنا وقاية من الأزمات والإصابات التي يُمكن أن تلحق بنا بسبب جهلها أو تجاهلها ومحاولة تجاوزها وحسب، وإنَّما يُشكِّل لنا دليلاً وصراطاً مستقيماً للتعامل مع الأزمات، وكيفية إدارتها بعد وقوعها، وتجنُّبها قبل حدوثها. كما أن السَّير في الأرض واكتشاف السُنن لا يدلُّ على أسباب السقوط والنهوض فقط، وإنَّما يمنح العبرة والدروس والفقهاء بكيفية التعامل مع الأزمات وكيفية تجاوزها." (٢)

وقد يكون إغفال كثير من المُفسِّرين والمُفكِّرين للمنهج السُنني في فكرهم ومشاريعهم الإصلاحية سبباً لضياح طاقات كثيرة. فالسُنن الإلهية تُلهم الناس طريق الصلاح في الأرض؛ لأنَّ وظيفتها الأساسية تتمثَّل في العمل على إصلاح المجتمع البشري أدبياً ومادياً، والسعي لتطهيره من كل الشوائب والآفات حتَّى لا يبقى فيه أثر للمساوئ والمعائب، وبذلك يتجنَّب الوقوع في الكوارث والنوائب والأزمات، ويصبح مجتمعاً صالحاً جديراً بأن يوصف بالإنساني؛ لأنَّه ينهج نهجاً أخلاقياً قيماً ربَّانياً.

إنَّ العناية بالوعي السُنني تمثِّل مجالاً ما يزال من الثغور الفكرية المفتوحة في الفكر الإسلامي التي نحتاج إلى المرباطة عليها بالتفكير، والتأصيل، والتأسيس، والوعي، والاستيعاب، والتنزيل.

(١) عبده، محمد. "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية"، مجلَّة المنار، المجلد الخامس (١٦ جمادى الآخرة - ١٣٢٠هـ)، ص ٤٤٣. انظر:

- طنطاوي، جوهري. أحلام في السياسة وكيف يتحقَّق السلام، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م، ص ١٨.

(٢) حسنة، عمر عبید. المنهج السُنني: أفق حضاري مُتجدِّد، بيروت، عمَّان: المكتب الإسلامي، ط ١، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ٣٠.

ومن ثمّ، فإنّ تأسيس الوعي بكون القرآن المجيد يُمثّل خلاصة كُليّة كاملة شاملة لمنظومة سُنّية دينية وحضارية وكونية يُعدّ من أهمّ ما يجب أن تهتمّ به الدراسات الشرعية والاجتماعية والإنسانية المعاصرة؛ لأنّ الارتقاء -في نظري- في آي القرآن الكريم إلى هذا المستوى من الوعي السُنّني يُمكن الأُمَّة عامة من الاستفادة القصوى من هداياته العظيمة وبصائرهِ اللطيفة.

وقد منح القرآن الكريم العقل الإنساني مفاتيح الحياة والكون والإنسان؛ فهذا البناء الكبير والفضاء الواسع المملوء بالأسرار والرموز لا يُمكن للإنسان فهمه وإدراك كُنْههِ والوعي بالنواميس التي تُسيّرهُ وتُنظّم شؤونهُ إلّا بفقهِ السُنن الذي هو مفتاح الحياة. ومن ثمّ، فإنّ الانحسار الحضاري والهزيمة النفسية والاستفحال الاجتماعي الذي تتجرّع آلامهُ الأُمَّة اليوم كان بسبب العدول عن الانضباط والانسلاخ بالسُنن الإلهية التي شرعها الله تعالى للشهود الحضاري والنهوض بأمانة الاستخلاف في الأرض.

إنّ عملية النهوض بالواقع المعيش تتطلّب التزام المنهاج السُنّني، واكتشاف السُنن الإلهية، وفهم آليّة عملها، ثمّ امتلاك القدرة على تسخيرها ومُدافعة سُنّة بسُنّة. ولأجل هذه المهمة الخطيرة الشريفة؛ فقد انبرى جُلّة من المُفكرين والعلماء للبحث والتفكير في السُنن الإلهية الكونية والاجتماعية؛ إبرازاً لها، ووعياً بها، وحثاً للأُمَّة على العمل بمقتضياتها. ومن هؤلاء الأعلام الكرام: المُفكر الإسلامي الكبير عبد الحميد أبو سليمان الذي قدّم من خلال مؤلّفاته العديدة والمتنوّعة معالم رؤية شمولية لفقهِ الحضاري السُنّني في الكتاب والسُنّة، يُمكن بها قراءة الواقع، وفقهِهِ، والوعي به، ونقده، ورسم خريطة خاصة بالنهضة الحضارية للأُمَّة.

ومن هذه الزاوية، فإنّ الفكر السليمانّي يعتمد الوعي السُنّني مُنطلقاً لنظريته الإصلاحية في إخراج المسلم من أزمتِهِ الفكرية والوجدانية، والنهوض بالمجتمع من واقع التردّي والوهن الحضاري إلى مصافّ المجتمعات الراقية؛ تربيةً، وتعليماً، وفكراً، وممارسةً. وكذلك الإسهام في إرجاع الإنسانية الضائعة إلى وحدتها الجامعة القائمة على الحُبّ والخير والفضيلة، والعدل والأخوة، وحفظ المشتركات الإنسانية، والنأي بها عن الأنا الفردية إلى نحن الجماعة.

ومن ثمّ، فإنّ الفكر السليمانّي يستمدُّ شموليته من شمولية الرؤية الإسلامية القرآنية، وهو فكر يقرأ الماضي، ويعي أحداثه، ويُشخّص الحاضر، ويُبصر مجرياته، ويستشرف المستقبل

عن طريق اقتراح الحلول بحسب الاستطاعات والإمكانات المتاحة، ويشحذ الذمم، ويرفع الهمم للخروج من ورطة الأزمة التي يعيشها العقل المسلم الذي تنكّب الرؤية القرآنية الكليّة والسُنن الإلهية.

وإنّ المُتَّبِعُ الإنتاج الفكري للمفكر أبو سليمان يقف عند هذا الحضور المُتميّز للسُنن الإلهية فيه (تنظيراً، وتأسيساً، ووعياً، واستشرافاً)، مستنيراً بالوحي القرآني في كل ذلك. وهذا الوعي السُنني هو الذي نجده سائداً في كتابات المُفكّر الإسلامي عبد الحميد أبو سليمان، وهو الذي يُوطّر فكره؛ ذلك الفكر الذي يُقدّم تحليلاً سُننياً ملموساً لواقع الأمة وأزمة العقل المسلم، ويكشف عن خطوات إعادة الأمة إلى خيريتها، وإعادة العقل إلى منهاج تفكيري سديد يستمدُّ من الوحي القرآني رؤيته الكونية الحضارية الكليّة بوصفه مُنطلقاً للفهم والوعي، وإطاراً مرجعياً في معرفة الوجود والحياة والقيم، ودستوراً للعلم والحكم.

ويحظى المنهج السُنني في الفكر السليمانى بأهمية كبيرة؛ إذ عدّه أبو سليمان منهجاً إسلامياً كلياً في غاياته الكليّة الروحية والخلقيّة، ومنهجاً شمولياً تحليلاً في انضباطه والتزامه الغايات الإسلامية التبعديّة والعمرانية الاستخلافية الخيرة.^(١) وإنّ نظرة سريعة على مختلف عناوين إنتاجه ترسم لنا الدائرة المعرفية التي يتحرّك فيها كما سيأتي بيانه في هذا البحث.

وتأسيساً على ذلك، فإنّنا اليوم بأمرّ الحاجة إلى القراءة السليمانية الفكرية؛ ذلك أنّها من أكثر القراءات عمقاً ودقّة وانضباطاً وفهماً للوحي القرآني والواقع الإنساني، فهي تنقل علاقة الأمة بالوحي من علاقة آليّة جامدة جزئية إلى علاقة مقاصدية اقتدائية عملية.

ومن ثمّ جاءت أقسام هذا البحث وعناصره لتبرز معالم التفكير السُنني لدى عبد الحميد أبو سليمان، وتكشف عن أهمية ذلك التفكير في الإحياء الحضاري، والخروج من نفق الأزمة الفكرية والاجتماعية والحضارية للإنسان؛ فرداً، وأسرةً، ومجتمعاً، وأمةً.

(١) انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م، ص ٢٢.

أولاً: الوعي السُّنَّي السليمانى من إصلاح الإنسان إلى صناعة المجتمع وال عمران

١- أُسس الوعي السُّنَّي السليمانى:

أ- البناء على أساس الوحي (النقل):

إنَّ أُسس الفكر الحضاري السُّنَّي - في تصوُّر عبد الحميد أبو سليمان - تقوم أولاً على الوحي القرآني؛ ذلك أنَّ المُتَّبِع رؤية القرآن الكريم للوحي ووظيفته في الحياة يخرج بنتيجة أولى واضحة بل حاسمة، هي أنَّ الوحي يُشكِّل منظومة معرفية سُنَّية كونية مُستقلَّة، لا غنى للحياة البشرية عنها. قال أبو سليمان في ذلك: "إنَّ خطاب القرآن الكريم إنَّما هو بكل بساطة تعبير عن الفطرة الإنسانية السوية الغائية الإعمارية الأخلاقية، وعن سُنن الفطرة والكون من حولها، والتي ليست هي إلاَّ حقائق الخلق وجوهره، والتي جاء الوحي (النقل) لا ليتجاوزها أو ليتنكَّر لها أو يُعَيِّرُها، وإنَّما جاء؛ لكي يجعل جوهر هذه الفطرة السوية الإنسانية والسُنن الكونية في بؤرة وعي الإنسان، وفي بؤرة إدراكه؛ وذلك لكي يُرشد فطرة الإنسان، ويهدي مسيرته في سعيه لتحقيق ذاته وفطرته الإنسانية الروحية السوية، والاستجابة لحاجات فطرة خَلقه ونوازعه التسخيرية الإعمارية الحضارية، وبالأسلوب والوسائل البناءة الصحيحة. وبذلك يهتدي سعي الإنسان، ويتمكَّن من حُسن استخدام سُنن الكون من حوله، وتسخيرها بالأسلوب الكفاء الخيِّر البناء لتحقيق فطرة ذاته الروحية، والحصول على حاجات فطرته المادية؛ فيرتقي بوجوده، ويُحقِّق ذاته وسعادته روحياً ومادياً في هذه الحياة، وباتجاه الملاء الأعلى والوجود الأسمى؛ وذلك بالسعي بالإصلاح والإتقان والتسخير والإعمار، وبالعطاء والبذل؛ لأنَّ قيمة الإنسان الحقيقية ونفعه ورضاه عن ذاته إنَّما يتحقَّق بالسعي والقدرة والإبداع والنفع والعطاء؛ لأنَّ آفاق الإنسان في الإبداع والعطاء لا حدود لها، في حين أنَّ حاجاته المادية الحقيقية، إنَّ سعى حقيقةً من أجل إشباعها فقط، ما أقلَّها وأيسرها. ولذلك، فإنَّ قيمة الإنسان الحقيقية تكمن في النفع والإصلاح والعطاء. والخسارة والعناء تكمنان في الأنانية والشحِّ والاكتمال."^(١)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتَظَق الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: دار السلام، ط، ٢٠٠٩م، ص ٤٣-٤٤.

وبناءً على ما تقدّم، فإنَّ رؤية الوحي للكون والإنسان والعمران هي الخلاصة النهائية الخاتمة لمسيرة الوحي الإلهي. ولهذا، فهو مركز المنظومة المعرفية السُّنَّية الكونية الكُلِّية الخاصة بالوحي الإلهي، والأساس المركزي للفكر الحضاري السُّنَّي والمعرفة البشرية الضرورية. إذن، فهذه "الرؤية القرآنية التي تنظر إلى الإنسان نظرة شمولية لا تُفَرِّق بين مسؤولياته الفردية في حفظ النفس ومسؤولياته الجماعية في حفظ المجتمع والأُمَّة، ويشمل بُعدها الروحي كل أعمال الإنسان، وتجعل من كل أعماله عبادة بحسب الغاية والقصد." (١)

وبعبارة أخرى، فهي رؤية تخصُّ الفرد، وتخصُّ كذلك الجماعة، وتقصد إلى إصلاح الدنيا وصلاح المآل في الآخرة أيضاً.

والحاصل أنَّ ما سمَّاه أبو سليمان "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية" هو في الحقيقة الوعي السُّنَّي الذي ينقصدنا اليوم، وقد أورثنا غيابه تخلفاً وانتكاساً حضارياً، وتراجعاً قِيَمياً، وانكساراً تاريخياً.

ومما يضاف إلى ذلك أنَّ الفكر السُّنَّي السليمانى يقوم على الأساس الثاني؛ وهو "السُّنَّة النبوية الصحيحة" والمنهاج النبوي العملي (السيرة النبوية) الذي يُعدُّ مسرحاً لتطبيق السُّنن، وترجمةً عمليةً لها، وفهماً صحيحاً لتنزيلها. ويُمثِّل كذلك الحكمة من تنزيل سُنن الوحي وتحقيق هداياتها ومقاصدها وأبعادها في الزمان والمكان. قال أبو سليمان في ذلك: "إنَّ الرؤية الإسلامية الكونية الحضارية حين تَمَجَّت صورتها القرآنية، وتستصحب الذاكرة معها ما تحقَّق بها على عهد النُّبوة، وحكمة تنزيل النُّبوة لهذه الرؤية في ظروف ذلك العهد الزماني والمكاني، وبذلك التنزيل والتطبيق في واقع حياة الإنسان تقوم الحُجَّة الدامغة على إمكان تطبيق هذه الرؤية في واقع الحياة الإنسانية، ويتضح أنَّه لا مجال في هذه الرؤية للتعارض مع الفطرة والسُّنن." (٢)

ومن هذا المُنتطق، فإنَّ السُّنَّة الصحيحة التي تُوافق روح القرآن الكريم ومقاصده، ويراعى فيها السياق الزماني والمكاني، هي الأساس الثاني للفكر السليمانى.

(١) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتطق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٤٧.

ب- استحضار مبدأ التوحيد (مصدر المعرفة الإسلامية):

يُعَدُّ التوحيد مُرْتَكِزَ جميع الدعوات الرسالية التي شهدها العالم، ومقصدتها الكُلِّيُّ الأساس، وهو قطب الرحى الذي تدور حوله حركة الكون كلها، وتقوم عليه الخلافة البشرية في الأرض. وأيُّ خروج عن ثوابته وضوابطه يخلُّ بمقتضيات الخلافة، ويجعل الوجود الإنساني عُرضة لأخطار مُحَقِّقة في العاجل والآجل، كما جاء في القرآن الكريم، وعلى لسان النبي الأمين ﷺ، وهو مُؤَكَّد في الخبرة البشرية على مرِّ التاريخ. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهَوَّىٰ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيحٍ﴾ [الحج: ٣١]. وَمَنْ أَرَادَ الثَّبْتَ مِنْ حَقِيقَةِ عَوَاقِبِ الإِخْلَالِ بثوابت التوحيد ومقتضياته، تَعَيَّنَ عليه أَنْ يدرس حوادث الأُمَمِ الغابرة وما نزل بساحتها، وما حَلَّ بديارها، وكيف كان مآلها.

ولهذا كان التوحيد هو المبدأ الأساس الذي يرتكز عليه الوعي السُّنِّي السليبياني؛ "لأنَّه هو الإجابة الكونية الفطرية السوية للبعُد الروحي للإنسان في فهم ذاته مبدأً ومآلاً، وهو سقف المنطق الإنساني في فهم أبعاد الحياة والوجود"^(١) وما وراءهما. فإذا "كانت فطرة الكون وتكامل نظامه يُجِئُم وَحدة الخالق وقدرته، فإنَّ إبداع الكون وإتقان صنعته وإحكام نظامه يُفسَّرُ وَيُجِئُم أيضاً وَحدة هذا الخَلْقِ السببية التكاملية."^(٢)

ومن ثَمَّ، فإنَّ "إمكانات العِلْمِ السُّنِّي، وما يكشفه للإنسان من عظيم إبداعات الكون على وجه الأرض، وفي أعماق البحار، وفي آفاق السموات ومجرات الفضاء المُذهلة الفسيحة في دَقَّةِ نظام الكون وتكامله واتساق تكوينه وسُنَّته؛ تُعَيِّنُ الإنسان على إدراك أبعاد (الوجود المادي) ومنطقه، وأبعاد (وجود ما وراء المادي). وهذا الإدراك يعطي الوجود (ما وراء المادي) بُعْداً آخَرَ، بمنطق آخر مختلف عن منطق الإنسان، وعن منطق المادة... وكل ذلك يزيد المؤمن والعالم تواضعاً؛ ليأخذ حياته الدنيا ومهمته الفطرية الاستخلافية الأخلاقية الإعمارية الخيرة مأخذ الجدِّ، فيُحَقِّقُ الإنسان المسلم بذلك ذاته وسعادته، والرضا عن نفسه في الحياة الدنيا،

(١) المرجع السابق، ص ١١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٨.

وتطمئن نفسه السوية الخيرة إلى مصيره فيما وراء الحياة حين تنكشف للإنسان في الدار الآخرة الصورة الكاملة." (١)

وهكذا، فإنَّ الرؤية السُّنَّية التي أسَّس لها أبو سليمان في مشروعه الفكري الرائد هي " رؤية توحيدية غائية أخلاقية إيمانية خيرية حضارية تُعبّر عن الفطرة الإنسانية السوية، وهي بذلك رؤية علمية سُنَّية تسخيرية تهدف إلى جعل عناصر الفطرة الإنسانية السوية في بؤرة الوعي الإنساني؛ لتهدى مسيرة الحياة الإنسانية، وتُرشدّها؛ كي يُحقّق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية، ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجتها ومُتّعها، على مدى أفق الوجود الإنساني بكل أبعاده الروحية والإبداعية والعمرانية." (٢)

ومن ثمّ، فإنَّ الوقوف على سُنن الله الهدائية التي حثَّ على السير في نورها، والاطّلاع على نواميسه ونظامه الذي أقام عليه الكون والحياة، يكشف لنا أنّ سُنن الله تعالى في الكون والحياة لا مجال للمصادفة فيها، وأنَّ الأمور لا تمضي جزافاً؛ ليمتلئ القلب إجلالاً وتعظيماً وتوقيراً للواحد الأحد الذي يحيي ويميت وهو حيٌّ لا يموت، ولكفى ذلك المؤمن لتوحيد الله تعالى، وإفراده بالعبادة، والنهوض بأمانة الاستخلاف، فيزداد بذلك هدايةً وتبصيراً.

ت- التعامل مع نصوص الوحي بما ينسجم مع مقاصدها الهدائية السُّنَّية:

إنَّ مخالفة هذا الأساس سيؤدّي - لا محالة- إلى التجنّي على العظمة الهدائية السُّنَّية للوحي في مجالات الكون والحضارة؛ ما يُفقدّه كثيراً من قوّته التأثيرية الذاتية فينا. قال أبو سليمان في ذلك: "ولمّا كانت الفطرة والسُنن والواقع الكوني هي حقائق موضوعية، فإنَّ معرفة موضع الصواب والخطأ في أيّ قضية إنّما يتمُّ في علاقة ذلك بالوحي، بتحرير الحقيقة الموضوعية، في الفطرة والسُنن والواقع من ناحية، ومن ناحية أخرى حُسن إدراك الرؤية القرآنية في الأمر ووجه التوحيد والإرشاد بصددّها. فإنَّ ثار خلاف أو مَظنّة في تحقيق المصلحة، فإنَّ المطلوب هو مزيد من تحرير الفهم والإدراك في فهم الوحي أو معرفة الحقيقة العلمية بشأن الواقع والسُنن

(١) المرجع السابق، ص ١١٩-١٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٤.

حتّى يصبح وجه الحقيقة في موضوع الخلاف بيناً، يتجلّى فيه وجه الحقّ والباطل، ووجه الخير والشرّ، ووجه الصلاح والفساد، دون غَبَشٍ أو سفسطة. وما وراء ذلك ليس تعدُّداً للحقيقة، ولكنّه اختلاف للمواقع والزوايا في الحالات، في الزمان والمكان. وهذا إذا أحسن فهمه، فإنّه يوحد ولا يُفرِّق؛ ذلك بأنّه وحدة في تنوع، وتنوع في وحدة. ^(١)

إنّ السُّنَنَ التي جاء بها الوحي هي الميزان والمعيار الذي نزن به أحوالنا، وهي الفلسفة القرآنية التصوّرية للحياة الإنسانية وأبعادها الغائية؛ إذ عن طريقها يتبيّن لنا الحقّ من الباطل، والخير من الشرّ، والصلاح من الفساد، ويدراكها ندرك الناموس الإلهي الذي يحكم طبائع الأنفس والمجتمعات والكون بأسره؛ فهي الحجر الأساس، ومُنطَلَق النهوض، والإصلاح والبناء.

"وهكذا، فإنّ فهم طبيعة الكتاب الكريم والسُّنَنَ النبوية المُطَهَّرة، ومعرفة الفطرة والطبائع الإنسانية والنواميس الكونية، وإدراك الواقع الزماني والمكاني بإمكاناته وتحدياته، أمور منهجية ضرورية لبناء مناهج التربية والتعليم، واستفادة الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، وإدراك طبيعة منظومة عقيدتها وفكرها ليمّ استنهاض الأمة، وإعادة بناء حضارة العدل والعلم والعالمية والسلام." ^(٢)

وهذا يعني أنّنا بحاجة مُلِحَّة ضرورية لبناء فقه الكُلِّيَّات المقاصدية الحضارية السُّنَّية القرآنية؛ بُعِيَّة بناء مناهج التربية والتعليم، والمعرفة والفكر، حتّى نخرج من ضيق الفكر التجزيئي التبعضي الانتقائي التبريري الذي يهتمُّ بالجزئيات والفرعيات إلى آفاق الفكر السُّنَّي التحليلي الشمولي الذي يهتمُّ بالكُلِّيَّات، والفرد والجماعة، والمجتمع والحضارة.

ث - ربط الوعي بالسعي:

انطلقت الرؤية السُّنَّية السليمانية من القرآن الكريم الذي يدعو إلى ربط العلم بالعمل، والوعي بالسعي، والفكر بالفعل. قال الله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿٣٩﴾ وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى ﴿٤١﴾﴾ [النجم: ٣٩-٤١].

(١) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٩.

فالقرآن الكريم يدعو في آيات كثيرة إلى العمل الصالح والأخذ بالأسباب، ويوصي المؤمنين بذلك. "وهذه الوصية من أعظم دعائم الإصلاح في المجتمع البشري، وهادمة لأسس الوثنية، وهادية للناس جميعاً إلى ما تتوقَّف عليه سعادتهم في الدنيا والآخرة؛ فإنَّ العمل وحده هو وسيلة الفوز وطريق النجاة، لا كما يزعم الوثنيون من طلب رفع الضُّرِّ وجلب النفع بقوَّة من وراء الغيب، وهي وساطة بعض المخلوقات الممتازة ببعض الخواصِّ والمزايا بين الناس وربِّهم، ليعطيهم ما يطلبون في الدنيا بلا كسب ولا سعي من طريق الأسباب التي جرت بها سُنته في خَلْقِه، وليحملوا عنهم أوزارهم حتَّى لا يعاقبوا بها أو ليحملوا الخالق على رفعها عنهم وترك عقابهم عليها، وعلى إعطائهم نعيم الآخرة وإنقاذهم من عذابها."^(١)

لذلك لا بُدَّ أن يُدرك الإنسان أنَّ الله تعالى لم يخلق هذا الكون عبثاً، وإنَّما خلقه، ويَسِّر سُبُلَ تسخيرِه له بما بثَّ فيه من سُننٍ ونواميس تتحقَّق بها خلافة الإنسان في الأرض وسعادته في الآخرة. وإنَّ هذا الإدراك لمعنى وجود الإنسان في الحياة، ولحقيقة الكون وما أودع الله تعالى فيه من أسباب "تجعل من الواضح للإنسان أنَّ سبيلته ومآل مسؤوليته في هذه الحياة إنَّما تتعلَّق بالأسباب، وبإدارة السُنن والنواميس التي أودعها الله النفوس والخلائق والكائنات، وأنَّ دوره إنَّما يكون بالفعل من خلال هذه الأسباب والسُنن، والسعي بمقتضاها."^(٢)

إذ بالجمع بين التوكُّل على الله تعالى والأخذ بالأسباب ينهض المسلم بوظيفته في هذه الحياة، ويؤدِّي رسالته على أتمِّ وجه، ويحقِّق خلافته على الأرض. وفي هذا الصدد، قال أبو سليمان: "بثقة التوكُّل في إيمان المسلم وإقدامه على مواجهة العقبات والتحدِّيات، وبجدِّية في العمل والسعي في الأخذ بالأسباب وتسخير السُنن، تكون قوَّة المسلم، وتكون قدرته، ويكون إبداعه، ويكون عطاؤه. وعندئذٍ -وقد أدَّى المسلم واجبه وحمل مسؤوليته بإلحاق العمل الصالح بالإيمان- يكون مُستحقِّقاً لوعد الله سبحانه وتعالى بتمكين المؤمنين وتأييدهم ونصره لهم على ما يُدبِّر من عظيم قدرته وهيمنته وواسع علمه ورحمته.

(١) المراغي، أحمد. تفسير المراغي، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ١، ج ٨، ص ٩٢، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (د.ت)، ص ١٧٢.

وما شاهدناه في حياة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وسلفه من جِدِّية التدبير والتفكير، وجِدِّية الأخذ بالأسباب مع عظيم الجرأة والإقدام، هو ثمرة هذا الفهم وهذا المنهج، فكانت القدرة، وكانت القوَّة، وكان النصر. ^(١)

وفضلاً عن ذلك، فإنَّ إعادة تشكيل العقلية الإسلامية وفق هذه الرؤية السُّنَّية الجامعة بين السببية والتوكُّل على الله تعالى والإيمان والسعي، تُخرج الإنسان من وضع الآلة إلى وضع الآية، وترتقي به من وضع السلعة إلى وضع الهبة، ومن حضيض الحيوانية إلى مقام الآدمية المُكْرَمَة، وتبلغ به أفق الكمال اللامتناهي. وبكل هذا ترتقي الأُمَّة إلى مرتبة الأُمَّة الشاهدة، ويُحَفِّظ العمران ويزدهر.

٢- أثر الوعي السُّنَّي السليبي في إحياء العقل المسلم:

كشف الفكر السليبي عن أزمة العقل المسلم بعد ابتعاده عن الرؤية الكُلِّية القرآنية، وبيَّن أنَّ ما تعرَّضت له الأُمَّة من نكسات، إلى جانب خوفها من النهوض من جديد، انتهى بها "إلى الوقوع في قبضة التقليد وجمود فكر القيادة الفكرية (العلماء) الذين لم يعد لهم منابع عملية اجتماعية وسياسية يستقون منها من جانب، وإلى الوقوع في قبضة الاستبداد والقهر والتدهور السياسي والاجتماعي من جانب آخر؛ إذ إنَّ القيادة السياسية والاجتماعية لم يعد لها أيضاً قاعدة فكرية تستند إليها، وتستقي فكر الحلول والتطوُّر والبدائل منها.

وهكذا أصبح التقليد والجمود الفكري يلفُّ الأُمَّة من جانب، كما يلفُّها القهر والاستبداد السياسي من جانب آخر. ^(٢)

ولهذا ربط القرآن المجيد الجمود وموت المنطق بالتقليد الأعمى الذي تراكم في العقل الجمعي السليبي للكُفَّار في الآية الكريمة: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف:٢٣]، ونعى على المُقلِّدين الأخذ بآراء مَنْ سَبَقُوهم من الآباء دون بحث ولا تمحيص.

(١) المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

وعليه، فإنَّ التقليد من أهمِّ أسباب انحسار الوعي السُّنَّي؛ إذ تمَّ استدعاء آراء قديمة إلى واقعنا المَعيش لم تكن صالحة حتَّى في عصرها، فكيف تَصْلُح لعصرنا هذا الذي شهد تحوُّلات عميقة، وواجه تحديات اجتماعية وحضارية وسياسية وقيمية مُتعدِّدة؟! إنَّ الإصرار على التقليد، والجمود على فكر مُعيَّن غابر، إنَّها يعني استلاب الحاضر لمصلحة الماضي، ومصادرة الزمن لمصلحة مرحلة تاريخية مُعيَّنة.

وهكذا، فإنَّ التقليد مضاد للوعي السُّنَّي؛ فهو يُعطلُّ العقول عن إدراك حركة الحياة ومسيرة الزمن وفهم مُستجدَّات العصر، ويُعدها عن أداء وظيفتها الرسالية الاستخلافية الإعمارية الأخلاقية. ولا شكَّ في أنَّ هذا الشلل الذي أصاب العقل المسلم، وحال بينه وبين التفكير، أدَّى إلى الإعراض عن الوعي السُّنَّي وإغفاله، وتقليد الآباء، واتباع الأهواء.

وفي سبيل إحياء العقل والعودة به إلى الفطرة السليمة والرؤية القرآنية السُّنَّية الكُلِّية، فلا بُدَّ من إعادة بنائه من جديد على نور الوحي وهدايات سُنَّه الكُلِّية. وهذا يعني -بالدرجة الأولى- الوعي الكامل بالسُّنن الإلهية، وجعلها مُنطلقاً للتفكير الإسلامي، بهدف إعادة الصلة بين الوحي والعقل؛ "أَيُّ بإعمال العقل في إدراك الوحي وقضاياه، وهداية العقل بغايات الوحي الكُلِّية الكونية وقيمه الحياتية والحضارية."^(١) ومن ثمَّ صناعة العقل المسلم عن طريق هذه الرؤية السُّنَّية والمقاصدية الكُلِّية؛ ذلك أنَّ السُّنَّية -بحسب الفكر السليبياني- مُرتكز أساس، وقاعدة مُهمَّة "في حياة الإنسان المسلم، وتكوين عقليته، وبناء منهج فكره. ففطرة الإنسان وعقيدة المسلم تُوضِّح له أنَّ الله سبحانه وتعالى خلق الخلائق والكائنات، وأودعها السُّنن والنواميس، وأوكل أمر إدارتها ورعايتها وتسخيرها إلى الإنسان للسعي في أمرها بالإصلاح والإعمار. وقد مكَّن الله سبحانه وتعالى للإنسان القيام بمسؤولياته والتعبير عن إرادته بواسطة الفعل بالأسباب، وما تقتضيه من علاقات السُّنن والنواميس. ولذلك فدون السببية لا مجال للعقل المسلم ولا سبيل للفطرة الإنسانية من وسيلة إلى أداء مسؤولياتها في الخلافة وإدارة الكائنات وتسخيرها إلَّا بالأسباب، واتخاذها، والسعي بها بكل جدِّية، وفي كل أمر من أمور الحياة. والإنسان إذا ما سعى

(١) المرجع السابق، ص ٤٤.

بالأسباب، وسخر السنن والنواميس للتعبير عن إرادته وأداء واجباته في خلافة الأرض، فإنه قد أدى واجبه، واستجاب لفطرته، وحمل مسؤوليته في التعامل مع نظام الحياة والكون، وليس من شأنه -في المحصلة النهائية- تحديد موقع جُهدِه وسعيه من خريطة الكُلِّيات الربَّانية؛ فليس هذا من مسؤوليته، ولا من حدود علمه أو إدراكه.^(١)

وعلى هذا الأساس، فإن الوعي السنني الذي يهدف إليه الفكر السليبي ضروري في حياة المسلم؛ لإخراج العقل المسلم من تيهه، وتحريره من أبتريته وأوهامه وهواه وورطته؛ للارتقاء به إلى عقل الفطرة؛ العقل الكوثر الذي يكثر خيره ونفعه وعطاؤه، والسفر به من عالم المُلْك إلى عالم الملكوت. وهو ضروري أيضاً لبناء المنهجية الإسلامية والإرادة الإسلامية والفعل الإسلامي والعقلية الإسلامية على أسس سننية ثابتة وقوية، تنطلق من مفهوم "السببية"، وجدية التزامها علماً وعملاً، ونظراً وتنزيلاً، ووعياً وسعيًا.

وتقريراً لذلك، فإنَّ العقل هو "الأداة والوسيلة الأساسية لخليفة الأرض، المُتصرِّف في الأرض؛ لتسخير إمكاناتها وخيراتها؛ للاستجابة لحاجاته وإبداعاته ومبادراته وإعمارها، بواسطة أداة العقل بالنظر والتفكير، والبحث وطلب المعرفة؛ لأنَّ المعرفة الحَقَّة الصحيحة الموثوقة لا يُمكن أن تحصل فطرةً وعقلاً إلاَّ بالفهم العلمي الموضوعي التحليلي النقدي الشمولي المُنضبط، وبكل وسائل العِلْم والمعرفة الموضوعية المتاحة، والتي تتنوع بحسب الظرف والموضوع؛ كل ذلك شرط ضروري في طلب المعرفة الصحيحة حتَّى يكون الإدراك من الناحية السببية الموضوعية موثوقاً سليماً، وحتَّى يأتي طلب المعرفة وتلمُّس الهداية السننية الموضوعية بشكل مُنتج فعّال، وعلى أساس سليم من الفطرة والسنن، وحقائق الواقع المعاش."^(٢) وإلاَّ، فإنَّ العقل إذا تنكَّب المنهج السنني، فإنه لن يحدد إلاَّ الخيبة والحرمان، والعطالة والقيود، والقصور في أداء الوظيفة التي أُنيطت به بنصِّ الوحي.

ولهذا، كان "الإدراك العقلي الموضوعي للفطر الإنسانية وُسْنُ الوجود وواقع الحياة هو السبيل الفطري العقلاني إلى فهم الحياة والوجود، وواقع مسار التعامل الإنساني معها. ومن

(١) المرجع السابق، ص ١٧٠-١٧١.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٤٧.

دون التعامل العقلي العلمي الموضوعي السُّنَّي الشمولي، في هذه المرحلة المُتقدِّمة التي حَقَّقَهَا تطوُّر الإنسانية ونضجها، لا يكون الحال - كما هو ملموس ومحسوس - إلاَّ عالماً من الفوضى والعبثية والتخلُّف والتخريف والشعوذة، وهو ما ترفضه الفطرة السوية، ويُكرهه الواقع الذي نعيشه، وتأباه أولويات العقل الحضاري السليم وبدهياته. وبغير ذلك تنتفي بديهية وحدانية الخالق وتوحيدية الخلق الفطرية، ويتنفي معها حسُّ المسؤولية، ولا يكون إلاَّ التشوُّه والتظالم والفوضى والفساد.^(١)

ونجد عبد الحميد أبو سليمان يُؤكِّد في مواطن كثيرة أنَّ سعادة العقل وإحياءه وأداء وظيفته على أتمِّ وجه لا يكون إلاَّ باستهدائه بهدايات السُّنن؛ إذ هذه الهداية السُّننية يصبح العقل أهلاً لامتلاك رؤية واضحة لاحبة، وفهم صائب مُوفَّق، ووعي راجح حكيم. قال أبو سليمان في ذلك: "إنَّ العلاقة الصحيحة بين الوحي (المسطور) والفطرة والسُّنن (المنظور) والعقل (الميزان) تكون فيها الفطرة والسُّنن هي موضوع الوحي الذي يُعبَّر عنه، وتكون بدهيات العقل هي الأداة والوسيلة التي تُعين الإنسان على إدراك قضايا الوحي، وكيفية ترشيد الوحي للإنسان حتَّى يُمكنه من تحقيق أكبر قدر من التعامل الصحيح الإيجابي البناء مع مكونات الفطرات الإنسانية السوية والسُّنن والنواميس الإلهية الكونية."^(٢)

٣- الوعي السُّنني طريقاً إلى الإصلاح الاجتماعي:

إذا كان للوعي السُّنني أثره العظيم في إصلاح العقل المسلم، وإنقاذه من أزمته، فمن الطبيعي أن يكون له أثره أيضاً في الإصلاح الاجتماعي؛ ذلك أنَّ السُّنن الإلهية في القرآن الكريم جاءت في سياق اجتماعي عمراي؛ لأنَّ المقصد منها هو تنظيم المجتمع البشري وإصلاحه حتَّى لا يتسرَّب إليه الوهن والفساد؛ إذ الوعي بالسُّنن والعمل بها يُحقِّقان - في نهاية المطاف - مجتمعاً مُتماسكاً البنين، وراسخ الأركان، وسائراً إلى الأمام، ومُطرِّد النَمُو.

(١) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٩.

والحاصل أن الرؤية السننية القرآنية تهدف إلى إصلاح المجتمع وبناء العمران؛ إذ قال أبو سليمان: "إن الرؤية الإسلامية الكونية الحضارية هي رؤية شمولية علمية سننية، وهي رؤية إيجابية ورؤية حُب وخير وتسخير وإعمار، وهي تمثل أساس تفعيل القوة والدافعية الإعمارية لدى الإنسان المسلم الذي تتصافر في تكوينه وفطرته السوية وفقاً للرؤية القرآنية قوى الحُب والضمير والعقل والمعرفة، وقوى الإرادة الخيرة، والوجدان السليم، وقوى العقيدة الصحيحة، والإيمان الصادق؛ ليُجسد الإنسان المسلم فطرياً كل ذلك في واقع المجتمع وعلاقاته التوحيدية التكاملية، وفي بناء صرح الحضارة الإنسانية الإعمارية الروحانية الخيرة." (١)

فإذا كانت الرؤية القرآنية السننية رؤية تسخير وإعمار، وخير وإصلاح، وسعي وبناء، "فإن من المهم للأمة المسلمة وللإنسانية تجلية الرؤية القرآنية الكونية في بناء المجتمعات، وفي علاقات الشعوب والأمم؛ لأن ذلك هو طوق النجاة لترشيد المرحلة العلمية السننية العالمية، وتمكين حضارة العدل والسلام." (٢)

ومن المهم في هذا المقام القول: إن المتتبع لسور القرآن المجيد وآياته الكريمة يرى حديثه المستفيض عن السنن الإلهية: سنن الهداية والضلال، والإيمان والكفر، والخلق والأمر، والنصر والهزيمة، واليسر والعسر، والرخاء والشدة، والابتلاء والتمحيص، والرحمة والعذاب، والتغيير والبناء، والأسباب والمسببات، والاختلاف والتنوع، والتمايز والتفاضل بين البشر، والتدافع بين الحق والباطل، والنعم وتغييرها، والرزق والأجل، وقيام الحضارات وانهارها، وهلاك الأمم وإحيائها، والجزاء من جنس العمل، والاستبدال والتداول، والتدرج والاستدراج، والإنذار والإعذار، والتسخير والتعمير، إلى غير ذلك من السنن التي تحكم الحياة الإنسانية طبقاً للمشيئة الإلهية.

ولا يقتصر القرآن الكريم على مجرد عرض السنن الإلهية، وضرب الأمثلة التطبيقية لها من حياة الأمم الغابرة، وإنما يدعو الناس - في كثير من آياته - إلى السير في الأرض والنظر فيها

(١) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٥.

وتدبرها، والأخذ بسُنن النجاة والابتعاد عن سُنن الهلاك؛ حتى يُحقّق كل فرد النجاح في الدنيا والفوز والنجاة في الآخرة.

فالرؤية القرآنية السُّننية في حثّها على السَّير في الأرض، والنظر في آفاق هذا الكون الواسع، والوقوف على تاريخ الأمم والحضارات السابقة، ليست دعوة إلى غيبوبة وانحسار في الماضي، وإنّما هي دعوة إلى استصحاب التجارب التاريخية والمعارف الإنسانية والكشوف العلمية لتحقيق الإبصار والاعتبار. والاعتبار يُرشد إلى النهج الصحيح في تقويم الحاضر وإصلاحه وبنائه، ويمنح القدرة على العبور إلى استشراف المستقبل، وامتلاك الرؤية على تصويب الحَلَل، وتجنّب الإصابات الاجتماعية والانكسارات التاريخية والانتكاسات الحضارية والأزمات القيّمية، واكتشاف أفق جديد للنهضة العمرانية للأُمَّة بناءً على الإمكانيات المتاحة، والظروف المحيطة، والسُّنن المُسخَّرة.

وتأسيساً على هذا التصوّر، فإنّ المجتمع والعمران لا يزالان قائمين مستقرين آمنين ما دام الإنسان المُستخلف فيهما على صلة وثيقة بالسُّنن الإلهية، بحيث تُنظّم شؤونهما، وتضبط كل شيء فيهما. وكلّما ساءت هذه الصلة وضعفت وتلاشت كان ذلك إيذاناً بالخراب والانهيار، وتناثر حَبّات عقدهما، وانفكك عُراهم؛ ذلك أنّ انفلات جبل السُّنن من يد الإنسان، وفقدان سلطانها على النفوس، يُعدُّ قاصمة الظهر التي أحدثت انكساراً مهولاً مريعاً في البناء الاجتماعي والحضاري للأُمَّة؛ أي إنّ أزمنا اليوم وأمس هي تنكُّبنا المنهج السُّنني الذي هو العلامة المباشرة لتخلُّفنا وغيثائتنا اليوم.

ومُجمل القول أنّ المقصد الأساس من حضور الوعي السُّنني في المشروع السليمانى هو الإسهام في إحياء المجتمع وبعث الأُمَّة وتأهيلها؛ للاضطلاع بوظيفتها التربوية والاجتماعية والحضارية، وصولاً إلى تحقيق نهضتها الشاملة في مختلف جوانب الحياة. وهي النهضة التي يستظلُّ بدوحها الوارفة، ويتعم بفضائها الفسيح، كلّ أفراد المجتمع الإنساني؛ إذ لن يصلح آخر هذه الأُمَّة إلّا بما صلح به أوّلها، وقد صلح حال أوّل هذه الأُمَّة بالوحي السماوي فهماً وتنزيلاً، وعِلماً وعملاً، وقراءةً وتدبراً.

ثانياً: الجِدَّة في الطرح السُّنِّي السليمانى: مقارنات ومقاربات

١- الطرح السُّنِّي السليمانى؛ عطاء و ثراء:

يُعَدُّ الطرح السُّنِّي السليمانى عطاءً مُثِيراً ومُتميِّراً؛ فهو لا يكتفى فقط بالعلم بالسُّنن، وإنَّما يدعو أيضاً إلى الوعي بها، والعمل بمقتضياتها. قال أبو سليمان في ذلك: "فبالعمل والسعي بأسباب الخلق وفطرة الطباع، وبطلب السُّنن الإلهية الكونية، يتحقَّق التأهيل للحصول على الثمر، وتكون المسؤولية. فذلك شرط لازم، ودون ذلك لا يكون أصلاً أيُّ استحقاق لأيِّ أحد. وليس في العجز والقعود عن طلب الأسباب والجري وراء الخرافة والأوهام؛ ما يُؤهل لاستحقاق أيِّ ثمر في عالم حياة الإنسان، وليس في شيء من أوهام الخرافة والشعوذة أيُّ معنى من معاني التوكُّل والسعي واتباع السُّنن الإلهية الكونية التي لا بديل عنها في إدارة شؤون الحياة. ولأنَّ حقيقة التوكُّل والدعاء ونفعها إنَّما تكون بعد أداء العمل وبذل السعي والكدِّ والاجتهاد. ويُقصدُ بها طلب عون الله تعالى بشأن كُليَّات أمور الكون التي لا نُدرِكها، ولا يسعها عملنا، ولا سيطرة لنا عليها، والتي يملك الله وحده أمر عملها ومقاليدها، وذلك هو التوكُّل؛ أي العمل والسعي وطلب السُّنن والأسباب، ثمَّ التوجُّه إلى الله تعالى بطلب العون والتوفيق منه. أمَّا العجز والكسل والقعود عن طلب السُّنن والأسباب، ثمَّ القعود والتلوي بِلَوْكِ الدعوات، فذلك هو التواكل والانحراف عن طريق الإسلام، وعن طريق السُّنن. أمَّا إنَّ لجأ المرء إلى ممارسة الشعوذات، وطَرَّق أبواب الدجالين المشعوذين، فذلك هو الأذى والزيف والضلال والوقوع في مزالق الكفر والشُّرك."^(١)

وهكذا يرى أبو سليمان أنَّ تأهيل الأُمَّة من جديد، والنهوض بها، وصناعة إصلاحها الاجتماعي، يقتضي العلم بالسُّنن الإلهية والعمل بها؛ فطلب السُّنن شرط لازم، لكنَّه غير كافٍ؛ لأنَّ الطلب يجب أن يُتبع بالفعل والعمل والسعي. وهذا وذاك لا يتحقَّقان إلاَّ بعون الله تعالى وتوفيقه؛ صاحب الأمر، ومُدبِّر شؤون الكون. قال أبو سليمان: "خلق الله الكون والكائنات

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٨١.

والحياة والأحياء، وفطّروهم على سُنن وقوانين وأسباب. وفي طلب الأسباب تكون الأفعال والأعمال، وتتحقّق الغايات، وتُعبّر الإرادة الإنسانية عن عزمها وتوجُّبها. ودون طلب الفعل وطلب الأسباب لا تكون الإرادة، ولا يكون العزم، ولا تتحقّق غاية ولا تعبير.^(١)

ومن ثمّ، فإنّ ترك العمل بالسُنن الإلهية وعدم الوعي بها هو عجز وتعطيل للحكمة والشرع، ومنافاة لحقيقة التوحيد وروح الدين، وإبطال لأحكامه، وعود عن أداء الوظيفة المنوطة بنا، واستسلام لأقدار الحاضر المأزوم، وإصرار على عدم التوبة من حوبة الثاقل إلى الأرض، والتقايس عن مهمة الاستخلاف، وعدم رؤية المستقبل. وعليه، فإنّ "مسؤولية الإنسان في هذه الحياة وفي هذه الأرض هي في القيام بمسؤولية الخلافة والإعمار، وتسخير الكائنات ورعايتها، وذلك بطلب الأسباب، والسعي في سبيلها. ومسؤولية الإنسان هي في طلب السُنن والأسباب؛ لأداء الأمانة، وإرضاء الحقّ سبحانه وتعالى إيماناً به وبالغاية التي خلق الله الإنسان لأدائها، وإيماناً وإنفاذاً لقضاء الله فيها أمر به وفيما نهى عنه، وثقّةً بقدره سبحانه وما أودعه في الكائنات من نواميس وسُنن. والمؤمن بعد أداء مسؤوليته في طلب الأسباب، والسعي بكلّ الجِدِّ وفق النواميس والسُنن، يؤدّي واجبه وأمانته، وهو بعد ذلك يتوكّل على الله تعالى؛ صاحب الأمر، وعالم الغيب، ومُسيّر الكون؛ إيماناً وثقّةً بحكمته. فكلّ قَدَر الله بالعبد المؤمن بعد أن يؤدّي دوره، ويحمل مسؤوليته في طلب الأسباب، إنّما هو خير له في الدنيا والآخرة."^(٢)

إنّ هذه النصوص تُبرز بوضوح تميّز الفكر السلياني في المجال السُنني؛ فهو يربط في مواطن كثيرة بين العِلْم بالسُنن والعمل بها، والوعي والسعي، والفكر والفعل، والأخذ بالأسباب والتوكّل على تعالى، ودفع قَدَر (السُنن الكونية) بقَدَر (السُنن الشرعية)؛ فالإيمان سعي، والسعي إيمان.

ومن ثمّ، "فالعقل المسلم لكي يستردّ عافيته عليه أن يستعيد رؤيته الإسلامية الكاملة المبنية على التوحيد والوحدانية، والتي يتوجّب فيها الغائية، وتتوجّب فيها السببية، ويتوحّد فيها الغيب

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٢-١٢٣.

والشهادة ويتكاملان، ويتوحد فيها الوحي والفطرة (العقل، والكون) ويتكاملان، وبذلك ترشد مسيرة هذا الإنسان وهذا العقل، ويجد سعيه، ويتحقق له وعد الله بالقدرة والنصر.^(١)

ومن هذا المنطلق، فإنَّ أبو سليمان يُدرك يقيناً أنَّ مبدأ السببية هو قانون كوني عليه مدار الحركة في الكون من خلال ثنائية العلة والمعلول؛ ذلك أنَّ الله تبارك وتعالى أجرى الكون بما فيه، ومنَّ فيه، وأقام شؤون ونظامه على قاعدة ربط النتائج بمُقدّماتها، والأسباب بمُسيّباتها، والمعلولات بعَملها على نحوٍ مُطرّد ودائم، لا يتخلف إلا بمشيئة الله تعالى وإرادته؛ فلا سبيل إلى تحقيق نتيجة ما دون الوفاء بمُقدّماتها، ولا الحصول على المُسيّبات دون الأخذ بأسبابها، وهي سُنَّة إلهية ثابتة في عالمي الخلق والأمر.

ومن هنا، فإنَّ الله تبارك وتعالى لَمَّا استخلف الإنسان في هذا الوجود فطره على هذه الثنائية؛ لتتوافق فطرته مع فطرة الكون، فركّب فيه سبحانه وتعالى الإرادة والعمل، يتقلّب بينهما؛ فكلّما أراد شيئاً عمل وسعى في طلبه، وذلك بمباشرة الأسباب المُفضية إلى ما يُحقق مراده، ويوصله إلى مبتغاه؛ ذلك أنَّ النفس البشرية تضيق، ولا تكاد تستسيغ وقوع أعمال وتصرفات دون تعليل وتقصيد. قال الله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿٣٦﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ﴿٣٧﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾ [النجم: ٣٩-٤١].

ويتبيّن ممَّا سبق أنه "من المهمُّ أن ندرك دون أدنى شكٍّ أنَّ السببية والاستخلاف أمران لا ينفصمان؛ لأنَّ غير ذلك يعني عشوائية الحياة، وانعدام قدرة التصرّف ومسؤولياته، فينعدم بذلك معنى الحياة، ومعنى الامتحان، ومعنى الإرادة، وليس في ذلك إلا ترويح للشعوذة والخرافة والضياع."^(٢)

إذن، يتضح لنا أنَّ "إنكار السببية العلمية وطلب الأسباب هو إنكار لحقائق الحياة؛ لأنَّه إنكار للمُشاهد من قدرة الإنسان على التصرّف والتسخير، وذلك إنكار لأصل الخلق، وأصل الطبع، وأصل حقيقة الحياة."^(٣)

(١) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٨.

وتأسيساً على ما تقدّم، فإنَّ الرّؤية السُّنَّية لعبد الحميد أبو سليمان تتلخّص في ثلاث قضايا أساسية^(١) عامة، هي:

أ- في الغيب: يُقصد بذلك الإيمان بالخالق وحده لا شريك له؛ أيّ تحديد الصلة بين الخالق البارئ المصوّر والإنسان المخلوق. وهذه الصلة هي التي تتأسّس على الإيمان والعمل بكل مقتضياته.

ب- في الحياة: يُقصد بذلك الشعور بالمسؤولية وتحملها على أكمل وجه، وقصد الخير والعدل، والسعي بالإصلاح والإعمار؛ فقد خلق الله تعالى الإنسان في هذه الحياة الدنيا، وجعل له أجلاً محدّداً. وهو محتاج إلى هذه السُّنن الإلهية التي تُنظّم له شؤونه الدنيوية، وتُعينه على القيام بأمانة الاستخلاف في الأرض وعبادة الله تعالى. قال أبو سليمان: "إذ على الإنسان فرداً كان أم جماعة السعي إلى تحقيق غايات الخلق الخيرة وفق ما أودع الله فيه من السُّنن، في النفس وفي الكون من حوله، على أساس هداية الوحي وسُنن الفطرة التي أودعها الله في الكائنات."^(٢) ومن ثمَّ "بالعمل والسعي بأسباب الخلق وفطرة الطباع، وبطلب السُّنن الإلهية الكونية، يتحقّق التأهيل للحصول على الثمر."^(٣)

ت- في الآخرة والمآل: يُقصد بذلك مواجهة المصير، وأنَّ حصيلة العمل -برحمة الله تعالى- تكون وفق الجزاء العادل؛ "إنَّ خيراً فخير، وإنَّ شراً فشرّ".

وبناءً على ذلك، فإنَّ هذه الأسس السُّنَّية الثلاثة تحمي رحلة الإنسان في حياته الاجتماعية من أيّ اختراق يهدف إلى إبعادها عن وجهتها أو خرق سفيحتها أو تمزيق عناصرها أو الحيلولة دون وصولها إلى غايتها.

(١) انظر:

- أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٢.

وهنا يتعيّن التنبيه على أنّ أبو سليمان استعمل لفظة "السُّنَن" في مواطن كثيرة من كتابه "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"^(١) للدلالة على السُّنَن الكونية، ولكنّ استقراء آيات القرآن الكريم يُبيّن أنّ مصطلح "السُّنَّة" بصيغته المختلفة قد جاء في سياق اجتماعي عمراني حضاري؛ إذ وردت كلمة "السُّنَّة" في القرآن الكريم بجميع صيغها ست عشرة مرّة، منها ثلاث عشرة مرّة بصيغة المفرد (سُنَّة)، ومرّتان بصيغة الجمع (سُنَن)، ومرّة واحدة مُتّصلة بضمير "نا" للمُتكلّم (سُنَّتنا).

وباستقراء هذه الآيات الكريمة جميعها، يتضح لنا أنّ المراد بالسُّنَّة في سياقها هو:

- سُنَّة الأنبياء والمرسلين السابقين، وشرائعهم، وطرائقهم في الأوامر والنواهي والتحليل والتحرير.

- سُنَّة الله تعالى في نصر عباده المؤمنين من الأنبياء والرُّسل والصالحين، وتأيدهم لهم، وتمكينهم.

- سُنَّة الله تعالى في عقاب الأمم الكافرة وإهلاكها.

ومن ثمّ، فإنّ الآيات السابقة كلها تتعلّق بالمطيعين والعصاة؛ فسُنَّتته في أهل طاعته من المؤمنين هي إكرامهم، وسُنَّتته في العصاة من الكافرين هي إهانتهم ومعاقبتهم.

وهكذا جاءت السُّنَن في سياق اجتماعي (سُنَن الاجتماع) مُتعلّقة بأمر الله ونهيه ووعده ووعيده. أمّا سُنَن الله الكونية فقد عبّر عنها القرآن المجيد بالآيات، مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

والسُّنَن في القرآن الكريم لا تقتصر فقط على السُّنَن الاجتماعية؛ أي السُّنَن التي تتحكّم سلوك الإنسان وحرركته الاجتماعية، بالرغم من إيهام الاستقراء بذلك. وهذا الاقتصار مقصود، وحكمته

(١) انظر مثلاً: الصفحات: ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٢، ٤٣، ٤٤.

التنبية على السُّنن الاجتماعية، ولفت الأنظار إليها، وتأکید أنَّها لازمة مثل السُّنن الكونية، وأنها تطلُّ عامة بحيث تشمل سُنن الطبيعة (الكون) التي لم يُسمَّها القرآن المجيد سُنَّة، لكنَّه أشار إليها طويلاً، ودعا إلى الكشف عنها بالنظر في الكتاب المنظور (الكون)، والسَّير في الأرض الذي يُرافق عادةً إيراد لفظ "السُّنَّة" في القرآن الكريم أو معناها، كما في قوله جَلَّ وعلا: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (١١) أَوْلَىٰ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴿١٢﴾ [فاطر: ٤٣-٤٤]، وقوله تبارك وتعالى في سياق الحديث عن سُنَّته في الرُّسل وسُنَّته في المُستهزئين بهم: ﴿وَلَقَدْ اسْتَهْزَأُوا بِرُسُلِهِمْ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (١٣) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١٤﴾ [الأنعام: ١٠-١١].

وهكذا يربط السياق القرآني دائماً بين سُنن الاجتماع البشري وسُنن الكون؛ لأنَّها تمثِّل وَحدة مُتكاملة وإن اختلفت أشكالها؛ فهي صادرة من إله واحد خلق، فشرع وأمر.

٢- تصوُّرات الفكر السليمانى حيال مكانة السُّنن عند المُفكرين الإصلاحيين:

أ- المُفكرون الإصلاحيون وقضية السُّنن:

تمتاز المدارس الإصلاحية ومناهج التفكير الإسلامى بتعدد مشاربها، وطاقاتها، وتوجُّهاتها. وقد مرَّ بالعالم الإسلامى مُفكرون كُثُر، ومدارس إصلاحية كثيرة في المشرق والمغرب. ولكن، هل استوعبت كل هذه الحركات الإصلاحية والمُفكرون الإصلاحيون قضية السُّنن؟ هذا ما أجاب عنه عبد الحميد أبو سليمان بقوله: "إنَّ جهود الإصلاح والنهضة في العالم الإسلامى قد تعدّدت وتنوّعت على مدى ما يقرب من ثلاثة قرون، بدءاً بحركة الإصلاح الدينى على يد شاه ولي الله (تُوفِّي ١٧٣٦ م) بالهند، ومحمد بن عبد الوهَّاب (تُوفِّي ١٧٩٢ م) في جزيرة العرب، والسُلطان العثماني سليم الثالث (تُوفِّي ١٨٠٧ م)، وما تلا ذلك من حركات الإصلاح الدينى على يد خديوي مصر محمد علي باشا (تُوفِّي ١٨٤٩ م)، وأبي عبد الله محمد بن علي السنوسى (تُوفِّي ١٨٥٩ م) في ليبيا، ومحمد المهدي في السودان (تُوفِّي ١٨٨٥ م)، وسير سيّد أحمد خان بالهند (تُوفِّي ١٨٩٨ م)".^(١)

(١) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، مرجع سابق، ص ٢٧.

وَمَنْ لَحِقَ بِهِمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ زَعْمَاءِ الْإِصْلَاحِ فِي الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ... "وتبع ذلك ما رافق حركات الاستقلال في كثير من البلاد الإسلامية منذ أواسط القرن العشرين حتّى اليوم من الجهود العمرانية المدنية، والحركات القومية العلمانية، وما نجم عن تلك الأفكار والحركات والجهود من تغيّرات فكرية وثقافية وعمرانية، إلّا أنّها في المُحصّلة لم تتمكّن كلها -فيما هو ملموس- من أن تنجح في تشخيص الأمراض الحقيقية للأُمَّة، ووصف العلاجات اللازمة لانتشالها من وهدة التخلف، ومساعدتها في مواجهة تحديات العصر الرهيبة المتنامية." (١)

وتأسيساً على ما تقدّم، فإنّ "أوّل ما يلحظه الباحث في كثير من مُنطلقات النهضة ومشاريع الإصلاح المتأخّرة في الأُمَّة -بِغَضِّ النظر عن الأسباب والدوافع- أنّها انطلقت منذ البداية من التقليد والمحاكاة، إمّا باتجاه التاريخ مع خطاب مشحون بالرموز العاطفية أو باتجاه تقليد الأجنبي الغالب. ومن الواضح أنّ فكر التقليد والتلفيق والمحاكاة لم يُفعّل الطاقات، ولم يُحرّك الدوافع، ولن يستطيع. ويبقى الأداء المسلم قاصراً، والكيان المسلم ضعيفاً عاجزاً مهضوماً مقهوراً ما بقيت الأُمَّة وتوجّهات مشاريع نهضتها مُنطلقة من التقليد والمحاكاة؛ لأنّها لا يعيدان صفحات التاريخ، ولا يُحرّكان كوامن الطاقة." (٢)

وفي هذا الوطن، استنكر أبو سليمان جمود بعض مشاريع النهوض على التقليد؛ فهي تبدي وتعيد في قضايا لا صلة لها بالواقع، وفي خطاب لم يكن صالحاً حتّى لزمانه؛ ما يعني أنّنا ما نزال مُستمرّين في حالة الهزيمة. وكذلك استنكر تحبّط الفكر المعاصر في أحوال التفاعل العشوائي؛ نتيجةً لفقدانه البوصلة التي تُوجّهه الوجهة الصحيحة، والدليل الذي يهديه السبيل؛ إذ قال: "أمّا الفكر الإسلامي المعاصر فيفتقد دليل الرؤية، ويتخبّط في أحوال التفاعل العشوائي دون أساس منهجي في تفاعله مع الحضارة الغربية، على غرار التفاعل العشوائي غير المنهجي الذي حدث في العصر الأموي والعبّاسي بين منظومة الفكر والحضارة الإسلامية ومنظومة الفكر والحضارة الإغريقية التي كانت قد أفلست، واستنفدت دورها. وذلك التفاعل، وإنّ أفاد الحضارة الإسلامية في تعلّم إرث الصناعات الغابرة وحصيلة علومها الفيزيائية، إلّا أنّه أضّر

(١) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩-٣٠.

بروح الحضارة الإسلامية في الجوانب الروحية والعقدية التوحيدية الاستخلافية والمنهجية السببية، وبطأ حركتها، وانتهى بها إلى عَبَسَ الرؤية الكونية الإسلامية، وسفسطة الإلهيات، والمنطق الصوري، وضياع المنهج الإسلامي العلمي التجريبي.^(١)

إنَّ هذا الانحراف عن رؤية الوحي التوحيدية الشمولية الكونية الحضارية - التي تُشكِّل إطار فكر الأُمَّة وثقافتها - أدَّى - في نهاية المطاف - إلى تعثر مسيرة الإصلاح الفكري وتعوُّقها؛ ما أفضى إلى تعطل وظيفة الفكر، وجمود أدائه، ومنع إسهامه في مشاريع النهوض الحضاري للأُمَّة ... وكذلك أدَّى إلى حدوث تشوُّهات في المفاهيم، و"عقم منهجي خطير، جعل المعرفة عملية استظهار وتقليد ومحاكاة، يغيب فيها كل أثر فعال لعنصري الزمان والمكان، ومعرفة سنن الطبائع في الخلائق والكائنات."^(٢)

وقد وجَّه أبو سليمان علماء الأُمَّة ومُفكِّريها إلى الاشتغال بالكُلِّيَّات السُّنِّيَّة لا بالجزئيات والفرعيات التي تجعل جهودهم هباءً منثوراً؛ إذ قال: "إنَّ على مُفكِّري الأُمَّة وعلمائها ألا يقعوا في حبال المنهجيات الجزئية الحرفية؛ حتَّى يُمكنهم أداء واجبهم في استنقاذ الأُمَّة، وأنَّ ينطلقوا في إصلاح التشوُّهات من مُنطلقات كُلِّيَّات الشريعة ومقاصدها، مُسلِّحين بالمعارف والمباحث العلمية التاريخية والاجتماعية والنفسية والتربوية بأسلوب منهجي شمولي تحليلي مُنضبط، يجلو لهم طبيعة الرؤية الإسلامية الصحيحة، وسُبُل تحقيقها في العالم المعاصر، كما يُمكنهم من إدراك مواضع الأحداث والنصوص في عهد الرسالة وما تلاه من العصور، وإدراك بُعدي الزمان والمكان، وأثر ذلك في فهم دلالات ما صَحَّ من الأحداث والنصوص."^(٣)

إنَّ النظر السُّنِّي - بحسب التفكير السليمانى - هو إِبصار للماضي، وإصلاح للحاضر، وتطلُّع نحو مستقبل زاهر. ومن ثَمَّ، فَمَنْ يملك الوعي السُّنِّي فَإِنَّهُ يملك البوصلة التي تجعله يسير في الاتجاه الصحيح، ويملك دليل الرؤية لكي لا يتيه في مسالك الحياة وسُبُلها، وَمَنْ يملك البوصلة يملك الحُلَّ والمفتاح لمشكلات الحياة.

(١) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢-٨٣.

وتأسيساً على ذلك، "فمهما كان حال الأمة اليوم، فإنه إذا ما قام مُفكِّرو الأمة، ورجال الإصلاح والتربية والتعليم بوظيفتهم في معرفة أدواء الأمة، وكيفية علاجها في ثقافتها وفي مناهج فكرها، وفي أساليب التربية الوالدية فيها، وفي مناهج تكوين كوادرها ومناهج تعليمها، وفي بناء مؤسساتها، وإذا ما تمَّ إرشاد كل فئة إلى مصادر الخلل وطرق الإصلاح، بدءاً بالأسرة والوالدين إلى المدرسة والمُعَلِّم؛ فإنَّ استعادة الأمة لعافيتها ودورها الحضاري لن يكتنفه هذا الضباب، وتصور الصعاب، وستكون الرؤية الكونية الحضارية القرآنية هي كُليَّة رؤية الأمة ومنهج حياتها، لا يجرِّفها عن رسالتها ودورها الحضاري الزلَّات والهفوات التي تُمثِّل قوَى رفضها ومواجهتها طاقة تجديد وتمكين في حياة المجتمع، وتطوير طاقاته ومؤسساته."^(١) ولن يتحقَّق هذا حتماً إلاَّ بالرؤية القرآنية السُّنَّية الكُليَّة.

ب- تنبيه الحركات الإصلاحية على الفكر السُّنَّي التربوي:

لم يكتفِ أبو سليمان بالتنبيه إلى الهدايات السُّنَّية التي تُوجِّه مسار الأمة الحضاري، وتحفظه من الاعوجاج أو الخروج عن السُّكَّة، وإنَّما انتقد أيضاً المناهج القاصرة الناقصة التي تتعامل مع الوحي القرآني برؤية تجزيئية تبعيضية تنافرية، تحجب عن الإنسانية رؤية آفاقه الرحبة وشمسه الساطعة، وتؤدِّي به إلى تصوُّرات وهمية، ونتائج اعتسافية لا صلة لها بواقع الناس. ولذلك نجده يُعلِّق على الجهود الإصلاحية في العالمين العربي والإسلامي بقوله: "وعلى الرغم من أنَّ جُلَّ هذه الجهود والحركات الإصلاحية والتغيرية التي تنوعت وغطَّت كل الاتجاهات الإسلامية والمدنية في الجوانب العقدية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية كانت صحيحة المُنتَلَقات، وسليمة الغايات، إلاَّ أنَّ من الواضح أنَّ هؤلاء المُصلِحين والقادة المُفكِّرين برغم كل البذل والعطاء وما حقَّقوه من إصلاحات نفع جُلُّها الأمة، إلاَّ أنَّه من الواضح أنَّهم لم يضعوا أيديهم على أسِّ الداء ومنبع البلاء، ولم يتمكَّنوا من تحقيق مقاصدهم في أنَّ يُحرِّكوا بشكل فعَّال كوامن طاقة الأمة، وأنَّ يُصِلِّحوا بناءها الفكري أو النفسي، وأنَّ يسدِّوا ما بينها وبين الأمم المُتقدِّمة من فجوة الأداء والقدرة والحضارة.

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتَلَق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١١٢.

أما هذه الحال التي كانت عليها الأمة، فليس للباحث والمُفكِّر بُدٌّ من أن يستمرَّ في البحث والتنقيب حتَّى يهتدي إلى سبب العِلَّةِ أو أسبابها الهامَّةِ الكُبرى المؤثِّرة، ويأخذ بأسباب علاجها حتَّى يَصِحَّ جسد الأمة، ويتميِّز أداؤها، وتتصدَّى بنجاح لِمَا تواجهه من تحدِّيات، وحتَّى تستطيع - في نهاية المطاف - أن تُقدِّم للإنسانية عطاءها، وتستردَّ عافيتها وحقوقها وكرامتها، وتُسهم في بناء حضارتها.^(١)

وبالرغم من الجهود الكبيرة للحركات الإصلاحية في البناء والتغيير الاجتماعي، فإنَّها قصَّرت في سُنَّةِ إلهية مُهمَّةٍ جدًّا، وهي سُنَّةُ التربية وصناعة الأجيال منذ الطفولة؛ فهذه السُنَّةُ الإلهية هي مُنطلق أساس إلى تحقيق سُنَّةِ الإصلاح والتغيير الاجتماعي. ولذلك علَّق أبو سليمان على الحركات الإصلاحية وزعماء الإصلاح - بعد استعراضه جهودهم وأهمَّ تلك الحركات - قائلاً: "إنَّه لم يبقَ الكثير ممَّا لم يتطرَّق إليه الفكر الإصلاحي والحركات الإصلاحية الإسلامية بشكل جادٍّ حتَّى الآن، إلَّا أنَّ أهمَّ الأبعاد والأسباب التي يجب الالتفات إليها هو قضية الطفل بصفته وسيلة أساسية لإحداث الإصلاح والتغيير المطلوب؛ وذلك لِمَا للطفل من قدرة على تلبُّس الأحوال التي تُوفِّر شروط الإصلاح والتغيير الذي تنادي به وتهدف إليه حركات الإصلاح، وتؤدِّي إلى إعادة تأهيل الفرد المسلم والمجتمع المسلم، وتُمكن من امتلاك القدرة على مواجهة التحدِّيات.

لو أنَّ الفكر المسلم انصرف إلى الطفل وتربيته وبنائه النفسي والمعرفي؛ ليكون أساساً لإحداث التغييرات الهامَّة وامتلاك الطاقات النفسية والقدرات المعرفية، ولو أنَّ الفكر المسلم أمعن النظر في عمليات التغيير والنموِّ والتطوُّر الملموس جسدياً ونفسياً لدى الطفل؛ لانصرف هذا الفكر إلى إدراك بُعد التغيير في النفس الإنسانية، وفهم أحواله ومُتطلِّباته، ولكنَّ ذلك أفضل مدخل ودافع إلى الإصلاح المنهجي للمعرفة الإسلامية، وتنقية الثقافة الإسلامية، وبناء العلوم الإنسانية الاجتماعية والتربوية؛ بهدف الحصول على القدرة العلمية التربوية، وتحقيق التغيير

(١) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص ١٢٣.

الاجتماعي، وإعادة بناء الشخصية المسلمة بأبعادها الفردية والجماعية، بما يُمكنها من الحصول على القدرات النفسية والوجدانية والمعرفية اللازمة لإتقان الأداء ومواجهة التحديات.^(١)

وإضافةً إلى ما تقدّم، فإنّ أبو سليمان أكّد مأخذه على الحركات الإصلاحية التي قصّرت في سنّة التربية والعناية ببناء الطفولة، ولفت الأنظار إلى أهمية تربية الأطفال في صناعة الإصلاح الاجتماعي، قائلاً: "لقد أنجبت الأمة عدداً كبيراً من المُفكرين وقادة الإصلاح الذين كتبوا وجاهدوا ولفتوا الأنظار إلى كثير من العيوب التي تعاني منها الأمة، وإلى كثير من الصفات التي يجب التخلص منها. ومع ذلك لم تُوفّق الأمة -حتّى اليوم- إلى إحداث التغيير المطلوب، والتخلّص من العيوب والأدواء التي ما زلنا نعاني منها. والظنُّ أنّ هذه العقول النيرة لم تنتبه بما يكفي إلى البُعد التربوي للطفولة الذي هو أساس التغيير، وبقي الطفل والبُعد التربوي -إلى حدٍّ بعيد- هامشياً في فكر الأمة، وسياساتها، ونشاطها الفكري والاجتماعي."^(٢)

ثمّ أضاف قائلاً: "فبانحطاط الفكر التربوي -بصفته جزءاً من انحطاط الفكر السُنّني الاجتماعي الإنساني- تشوّهت دون قصدٍ الرؤية الاجتماعية الكلّية، وتمكّنت السلبيات والمفاسد الاجتماعية بسبب تفاقم داء الاستبداد والقهر في السياسة والفكر والتربية؛ لأنّه لا شورى ولا عدل ولا قدرة دون ثقافة وفكر، كما أنّه لا تنمية ولا تطوّر دون تربية وتعليم."^(٣)

إذن، ركّز أبو سليمان على صناعة الطفولة وإعدادها، وهذا أمرٌ مهمٌّ جدّاً، لكنّه يتطلّب أيضاً الاهتمام بصناعة الشباب والفتوة في آنٍ معاً؛ ذلك أنّ النبي ﷺ لم يعتنِ فقط بتربية الأطفال، وإنّما اهتمّ أيضاً بتربية الشباب. وكذلك كان معظم الصحابة -رضوان الله عليهم- من الشباب، وكذا جيل الرعيل الأوّل من الدعوة والتزكية والبناء؛ إذ كانوا من الشباب. ولهذا، فقد أصاب أبو سليمان في ربطه النهوض والإصلاح بالتربية، لكنّه قصر الاهتمام فقط على تربية الأطفال وإعدادهم بوصف ذلك المُنطلق والأساس الأوّل في النهضة والتغيير والإصلاح.

(١) المرجع السابق، ص ١٢٣-١٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

والحقيقة أنه لا بُدَّ كذلك من تربية شباب الأمة ورجالها ونسائها، والبحث عن القادة القدوة والمُصلِحين القادرين على إخراج الشباب من وهدة الضياع وفقدان الهويّة والسير في الحياة بلا هدف ولا غاية إلى مراقي الفلاح وصناعة مجد الأمة، وكذا عتق رقاب الشباب التي تعلّقت بالآخر ونُفاياته في الهويّة والثقافة والفكر؛ ذلك أن الشباب هم الجيل الذي تولّاه رسول الله ﷺ بالتربية والتهذيب، وتولّاه الوحي الإلهي بالتوجيه والترشيد؛ فهم عماد الأمة، وسرُّ تقدّمها، وقوام وجودها، وأساس نهضتها، وبناء عمرانها، ومرآة واقعها، وبوصلة مستقبلها... فمرحلة الشباب من أهمّ مراحل حياة الإنسان، بل هي أخطر المراحل وأدقّها؛ ذلك أنّها بداية التكليف الشرعي، ونشوة العمر وجِدّته. ومن ثمّ، فقد اهتمّ المُصلِحون بالشباب؛ لرعاية شؤونهم، وتوجيه سلوكهم، وتقويم انحرافهم، وبناء أخلاقهم؛ ما يكفل لهم حياة سعيدة مستقرة، ويجعلهم سعداء صالحين... وحقاً إذا أردنا أن نعرف مستقبل أمة فلننظر إلى حال شبابها.

وكل هذا لا ينفي أهمية العناية بالطفولة وإعدادها على سُنن الوحي وقيمه؛ فمستقبل الأمة رهن بصناعة الطفولة وصناعة الشباب معاً.

ت- دعوة المشتغلين بالعلوم الإنسانية والإسلامية إلى مراعاة حقائق الوحي وهداياته وسُننه: إنَّ من أبرز معالم الإصلاح الفكري في التصوّر السليمانى دعوة المشتغلين بالفكر الإنسانى والإسلامى إلى استحضار حقائق الوحي وسُننه وهداياته فى عملية التفكير، وبناء صرح المنهجية الإسلامىة للمعرفة، وتشكيل العقل الإسلامى، والاستفادة من التجارب الإنسانىة - فى مجال علوم الحياة والأحياء- التى تُوافق السُنن الفطرىة الكونىة. قال أبو سليمان فى ذلك: "إنَّ المُنطلق الأساس للمنهجىة الإسلامىة للمعرفة يقوم من جانب علماء الإنسانىات المسلمىن بالتوبة إلى رشدهم، ومعرفة موضع الوحي وهداياته الكُلّىة مصدرأً للمعرفة والتوجه فى مجال دراساتهم. كما أنّ على علماء دراسات الوحي الإسلامى معرفة موقع العقل والفطرة منها، وما أودع الله فى العقل والفطرة من السُنن والنوامىس التى هى أساسىة لفهم معانى الوحي ودلالاته ووضعها فى موضعه الصحيح فى حياة الإنسان، وبالتالى فعلى هؤلاء العلماء استخدام وسائل البحث العلمى

المنهجي التحليلي والتجريبي الذي طوّره علماء الإنسانيات والتقنيات، الذي يتّسم بالانضباط والتحليل والدقّة الواقعية في مجال دراسات الوحي وفهم مقاصدها ومعانيها وعلاقتها بالفطرة والواقع، بالشكل والقدر الملائمين لذلك المجال من مجالات المعرفة. وبذلك تتكامل مصادر المعرفة الإسلامية في الوحي والعقل والفطرة والكون، وذلك هو السبيل العلمي لبناء منهجية علمية إسلامية، وقيام معرفة وعلوم إسلامية مُتميّزة. ^(١)

وقد استنكر أبو سليمان على المُفكّرِين المسلمين قعودهم عن دراسة الفكر الخلدوني السُّنني الاجتماعي؛ أي دعاهم إلى الوعي بسُنن العمران والاجتماع البشري، قائلاً: "ولم يكن كتاب ابن خلدون من قراءات العلماء، ولم تكن مواضيعه من اهتماماتهم، وبقي مشروع البحث في آيات العِلْم والمعرفة السُّننية الحيّة مشروعاً مُعطّلاً لم يُكْتَب له -مع جذب الحياة العلمية المدرسية النظرية النصية- النهوض، حتّى صحت الأُمّة على كنوز المعرفة الاجتماعية التي شهدتها الغرب -على أساس مُنطلقات ابن خلدون ومنهجه السُّنني في مجالات العلوم الاجتماعية في التاريخ، وفلسفة التاريخ، والاجتماع، والاقتصاد، والتربية- والتي فتحت للغرب أبواباً وآفاقاً واسعةً مكّنت لأُممه من أن تتزوّد ناشئتها بروح المبادرة والقدرة الإبداعية، وإقامة التنظيمات الاجتماعية، ومواكبة المُتغيّرات، ومواجهة التحدّيات. ^(٢)

ث- تغييب الوعي السُّنني عن ساحة الفكر الإسلامي وأثر ذلك في تدهور حال الأُمّة وقصور أدائها:

يُعزى تراجع حال الأُمّة وتوقُّفها عن أداء وظيفتها الحضارية -بحسب التفكير السليبياني- إلى أمرين أساسين:

الأوّل: "الخلل الذي أصاب منهج الفكر الإسلامي؛ إذ تمّ تغييب البُعد المعرفي الشمولي التحليلي الذي يتعلّق بمعرفة السُنن الإلهية في الطبائع النفسية والكونية، وفي تفاعل عواملها المُركّبة رأسياً وأفقيّاً في الزمان والمكان.

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٧٨.

(٢) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، مرجع سابق، ص ٥٤.

وهذه السُّنن الإلهية (القوانين الطبيعية)^(١) هي التي أشار إليها قول النبي ﷺ: "فَخِيَارُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَهَّمْتُمْهُوا".^(٢) بمعنى أن للتربية والتنشئة أَسْأ نفسية وهي سُنن وقوانين إلهية، وأن طرق التعامل معها تُحدّد نوعية البناء النفسي للفرد، وتُشكّل معدنه وطاقاته، كالشجاعة، والحب، والأمانة، والخيانة... وما إلى ذلك. وهذه الطاقات يتمّ تسخيرها اجتماعياً - في اتجاه أو آخر - بحسب الرؤية الكونية والاجتماعية لكل أُمَّة ومجتمع.^(٣)

والثاني: غياب التفكير السُّنني في الخطاب النفسي العلمي التربوي، وهو غياب جعل الطفل المسلم ينمو "إنساناً مُفتقداً لدافع البُعد الوجداني الفعّال واللازم لتحريك الطاقة، وبذل الجُهد، وتوفير الأداء الإيجابي الذي يُعدّ شرطاً ضرورياً لامتلاك القدرة على مواجهة التحدّيات التي تواجه الأُمَّة بنجاح وفاعلية... هذا الغياب هو الذي يُفسّر عدم قدرة الإنسان المسلم والأُمَّة المسلمة - حتّى اليوم - على الاستجابة لمُتطلّبات مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي، وتصحيح الانحرافات، وضَمّ الصفوف، وإتقان الأداء، على الرغم من سلامة غايات هذا المشروع ونُبله، وتوافر الوعي المعرفي بأهدافه ومُتطلّباته لدى البالغين من أبناء الأُمَّة."^(٤)

وهذا الحُقل الذي أصاب الخطاب التربوي ناتج أيضاً من التشوّه المنهجي للفكر الإسلامي الذي أسفر عنه عزوف رجال مدرسة الإصلاح وقادة الفكر في الأُمَّة عن خوض مُعترك الحياة العامة، واقتحام المجالات السياسية والاجتماعية ودراستها وفحصها، والكشف عمّا يعترّ بها من عاهات، وبيان سُبُل السلام لنيل الأوطار وبلوغ المرام؛ فكلُّ هذا أدّى إلى "ضمور دور المصدر الثاني للمعرفة الإسلامية، وهو المعرفة الإنسانية في إدراك السُّنن والطبائع الكونية والإنسانية،

(١) رُبّما لم يقصد الدكتور أبو سليمان بالقوانين الطبيعية هنا القوانين المادية التي تُنظّم الطبيعة فقط، وإنّما قصد بها القوانين المادية والمعنوية للطبيعة وما فيها من مخلوقات (طبيعة الكون المادي، طبيعة النفس البشرية، طبيعة المجتمعات الإنسانية)؛ لأنّ السُّنن الإلهية تشمل قوانين الطبيعة، وقوانين الاجتماع البشري، وقوانين النفس الإنسانية.

(٢) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، مصر: الطبعة السلطانية بالمطبعة الكُبرى الأُميرية، ١٣١١هـ، باب ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِنَبِيِّهِ﴾ (البقرة: ١٣٣)، ج ٤، حديث رقم ٣١٩٤، ص ١٤٧.

(٣) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، مرجع سابق، ص ١٧-١٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٨-١٩.

والوقائع الزمانية والمكانية، وتسخيرها بشكل عملي فعّال في إدارة سياسة الأمة، وتدبير شؤونها من أجل تحقيق أهداف الهداية الربّانية الكليّة للإنسان على هدي وعلم وبصيرة.

وغياب مصدر المعرفة الإنسانية في السّنن والطبائع أدّى -في النهاية- إلى شيوع عقلية المتابعة الآبائية، ومن ثمّ العجز عن إدراك طبيعة المتغيّرات، وافتقاد القدرة على التعامل معها في تركيب النفس البشرية وتنميتها وإعدادها في مختلف مراحل الطفولة.^(١)

وهكذا رصد أبو سليمان جوانب القصور في الفكر الإسلامي المعاصر، وأثر هذا القصور في مسيرة الأمة وسيرها نحو النهوض والإصلاح، حتّى وصل الأمر -في كثير من الأحيان- إلى مرحلة العبث الذي شوّه صورة الفكر الإسلامي بين إفراط المُتشدّدين والمغالين، وتفريط ضحايا الغزو الثقافي والاستلاب الحضاري، وقصور المُقلّدين الجامدين، وغياب المُفكّرِين العدول الذين أنيطت بهم مهمة ردّ الأمور إلى نصابها وتقويمها بسنن الوحي السماوي.

وجُملة القول: "إنّ تحقيق أمر الشهادة على العالمين، والتصدّر لقيادة أُمم الأرض، مشروط بمدى إحكام المسألة السُنّية؛ فهماً، وصياغةً، وتسخيّراً، وتنزيلاً، عبر السّير في الأرض، وتبصّر أحوال الأُمم، وتتبع أخبارهم الماضية، والإحاطة بالعلل التي لحقت بهم."^(٢) وهو ما أفضى إلى تمزيق حضارتهم، وجعلهم أثراً بعد عين.

ومن ثمّ، فإنّ المنظومة السُنّية تتبوّأ مكانة بارزة في الفكر السليمانّي؛ نظراً إلى أهميتها في تسديد وجهة الأمة نحو غاياتها وأهدافها، وحفظ خطّ سيرها في طريق الإصلاح والبناء، فضلاً عن أهميتها في صيانة المنهجية الإسلامية والفكر الإسلامي من أيّ خلل قد يصيبها أو يعترضها؛ ما يؤكّد ضرورتها للفكر والممارسة.

وقد تضمّن التراث الفكري السليمانّي كثيراً من الجوانب الإصلاحية لمسيرة الفكر الإسلامي؛ إخراجاً له من التقليد والقيود، وحثّاً له على التجديد والاجتهاد والنهوض؛ ذلك أنّ

(١) المرجع السابق، ص ١٩.

(٢) الطيوي، عزيز. سنن العمران البشري في السيرة النبوية، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م، ص ١٩٦.

الإصلاح الفكري الذي دعا إليه الفكر السليبياني ينطلق من السُّنن الإلهية التي أسَّس لها القرآن الكريم في صورة منظومة كُليَّة متكاملة تشمل مختلف جوانب الحياة الإنسانية. وهي منظومة تتَّسم بخصيصة فريدة تميَّزها من جميع النظريات الوضعية، وتتمثَّل في أنَّ مصدرها الأساس ومُنطلقها الأوَّل هو الوحي الإلهي الذي يُقدِّم لنا رؤية حقيقية كُليَّة عن حقيقة الإنسان وطبيعته والهدف من خَلقه، مثلما يُقدِّم تصوُّراً واضحاً عن سُبُل تحقيق حياة اجتماعية آمنة ومُطمئنة لهذا الإنسان المُكرَّم المُستخلف في الأرض؛ ما يُؤكِّد قوَّة هذه المنظومة القيِّمية، وثبات مُنطلقها، وفائدتها العظيمة للإنسان في الدنيا والآخرة معاً.

خاتمة:

انتهى البحث في هذا الموضوع إلى جُملة من الخلاصات، أبرزها:

١- الكشف عن مفهوم "الوعي السُّنني"، وبيان أنَّه إدراك حقيقي للنواميس التي تُنظِّم شؤون الحياة والأحياء، وتُدبِّر كل شيء في هذا الوجود، وتؤكد أهميتها الاجتماعية والحضارية؛ لما تؤدِّيه من دور فاعل - أشبه بالبوصله - في توجيه المجتمع نحو الرقي والازدهار، ومنعه من السقوط والانحيار.

٢- بيان أسس الفكر السُّنني السليبياني، وإجمالها في أربعة أُسس، هي: الوحي مُنطلقاً ومنهجاً، والتوحيد مبتغىً وغايةً، والبُعد السُّنني الهدائي لنصوص الوحي استحضاراً ومراعاةً، والربط بين الفكر والفعل والوعي والسعي هدفاً.

٣- الكشف عن أثر الوعي السُّنني السليبياني وإسهامه في بناء العقل المسلم والمنهجية المعرفية الإسلامية، ببيان الآفات والتشوُّهات التي لحقت بالعقل المسلم، وكيفية تخليصه منها؛ لكي يتمكن من أداء وظيفته الرسالية والفكرية والمعرفية والتسخرية كما أداها أوَّل مرَّة.

٤- إبراز الرؤية الإسلامية الكونية الإيمارية الحضارية في الفكر السليبياني، وبيان آثارها الإيجابية الفاعلة في إصلاح المجتمع، وتوجيه مشاريع النهوض نحو أهداف مُحقَّقة

وأبعاد شريفة. وكذلك تأكيد أن الرؤية السليمانية هي رؤية سنّية إيمانية إيجابية بناءً، وأنها رؤية حُبّ وكرامة وسلام، وأنها تنبثق عن وعي سنّتي مؤسّس على الوحي القرآني، وأنها تهدف إلى تنزيل مقاصد الوحي في الحياة الإنسانية بكل أبعادها الحضارية والاجتماعية والتربوية والروحية.

٥- الوقوف على ما يمتاز به الوعي السنّني السليمانى من عطاء وثناء، من حيث أصوله القرآنية، وربطه العلم بالعمل، والتوكّل باتخاذ الأسباب، ومن حيث محورية مبدأ السببية في فكره وتصوّره، وعدّ السنن المُرتكز الأساس في إصلاح أحوال الإنسان في المعاش والمعاد والمبتدأ والمآل.

٦- استعراض الرؤية النقدية السليمانية للمُفكرين الإصلاحيين في تعاملهم مع السنن الإلهية، وتقصيرهم في مراعاتها في مشاريعهم الإصلاحية النهضوية، وعدم عنايتهم بصناعة الطفولة بوصفها المدخل الرئيس إلى صناعة التغيير.

٧- بيان أسباب تدهور حال الأمة وتوقفها عن أداء وظيفتها الاجتماعية والحضارية، وحصرها -بحسب الفكر السليمانى- في سبين اثنين، هما: تغييب البعد المعرفي الشمولي التحليلي الذي يتعلّق بمعرفة السنن الإلهية، وغياب التفكير السنّني في الخطاب النفسي العلمي التربوي.

وتأسيساً على هذه الخلاصات، فقد انتهى البحث إلى النتائج الآتية:

١- قدرة الوعي السنّني -كما جلّى صورته أبو سليمان- على تجديد وعي الأمة بوظيفتها الاجتماعية والعمرائية والاستخلافية، والتمكين لحركة التغيير والبناء والإصلاح الحضاري، والدفع بالأمة نحو تطوير أدائها الرسالي وكفاءتها الإنجازية الحضارية، بعيداً عن الظلم والفساد والطغيان؛ بُعْيَة استدامة حركة الاستخلاف في الوجود، وإقامة الشهادة على الناس علماً وتبليغاً وعدلاً.

٢- تمثيل الرؤية النسقية الكليّة للفكر السليمانى تحذيراً من الوقوع في خندق التقليد والنظر النصفى التجزيئي التبعضى التبريري والإعجاب بالآخر، ودعوتها إلى تجاوز

الفهوم الضيقة لنصوص الوحي قرآناً وسُنَّةً، وضمان الاستثمار الأمثل والأشمل لها في حياة الأمة.

٣- النظر إلى الوعي السُّنني لدى أبو سليمان بوصفه سَفْراً مفتوحاً أمام الباحثين والدارسين؛ لدراسته، والغوص في عمقه لاكتشاف دُرره وألماسه؛ ذلك أن استحضار اتجاهه السُّنني الكوني الفطري الأخلاقي الحضاري في واقعنا اليوم قمين بإعادة بعث هذا الفكر الرائد والرؤية المتميّزة، وتفعيله على أرض الواقع؛ ما يسهم -لا محالة- في بناء العقل المسلم والمنهجية المعرفية الإسلامية، وتقديم معارف وقيم ونماذج وحلول جديدة لمشكلاتنا المعاصرة.

وفي الختام، يوصي الباحث الباحثين بالانكباب على الفكر السليمانى، واستنطاقه للوقوف على نظره السُّنني العميق في قضايا اجتماعية وحضارية وسياسية وتربوية مهمّة، تنهض بالعقل والفكر الإسلامى، وتُسهم في صياغة المنهجية المعرفية الإسلامية من جديد.

الإدارة العلمية للمشروعات

رؤية حضارية في العلاقة بين الفكر الإصلاحي والعملية الإصلاحية

قراءة في خبرة عبد الحميد أبو سليمان

نادية محمود مصطفى^(١)

مقدمة:

لماذا خبرة أبو سليمان في الإدارة العلمية للمشروعات؟ وكيفية الاقتراب:

يظلُّ للقراءة في عبد الحميد أبو سليمان، وللكتابة عنه، خصوصية تتجاوز هذه الاحتفالات التقليدية مُتعدِّدة الأنماط؛ فهو ليس احتفاءً للتكريم المُعلن، وإنَّها هو تدبُّر في الخبرة، وتقييم للإنجاز؛ ما ظهر منه وما خفي؛ لأنَّ مُنجز عبد الحميد أبو سليمان ليس مُجرّد كتاب يُقرأ أو محاضرات يُستمع إليها، بل خبرة عملية حيّة في نطاق مدرسة فكرية هو ركن أصيل من أركان تدشينها وإدارتها وتطويرها على مدار أربعين عاماً.

وكذلك تظلُّ الضرورة مُلحّة للإمساك بدلالات خبرة "العملية الإصلاحية النوعية أو الشاملة" لمشروع النهوض بالأُمَّة؛ لكي نُقدِّم أولاً إجابةً عن السؤال المُركَّب: ^(٢) لماذا لم يتحقّق النهوض المنشود؟ ماذا أصاب مشروعات الإصلاح والتجديد؟ ما الذي أخفقت فيه؟ ما الذي ينقصها؟

وبالرغم من تعدُّد الأسباب التي توصّلت إليها هذه الإجابات، فإنَّ من أهمِّها - وأكثرها إغفالاً من جانب المراجعين لمشروعات الإصلاح - جانب "العملية" The process أو كيف يتمُّ إنتاج الفكر الإصلاحي؟ كيف يتمُّ نشره؟ هل يتحوّل إلى مؤسسات على أرض الواقع؟ هل

(١) أستاذة العلاقات الدولية المُتفرّغة في كُلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، دكتوراه في العلوم السياسية. مديرة مركز الحضارة للدراسات والبحوث. البريد الإلكتروني: nmostafa56@yahoo.com.

(٢) مثل هذه التساؤلات نجدها تتكرّر في كتابات أبو سليمان، وهي تُمثّل هاجساً دائماً ومُقلِّقاً من جهة، وحافزاً ودافعاً إلى الإسهام فيما قد يعالج المشكلات ويُقدِّم مُقترحاتٍ وحلولاً أفضل من جهة أُخرى.

يُرَكِّزُ على جانب واحد من الإصلاح أم يتشابه مع غيره؟ كيف يكون ذلك؟ هل تتوافر له الحاضنة الرسمية أم يظلُّ جُهْدًا مجتمعيًّا بالأساس؟ هل عَبَرَ حدودَ الدولة الواحدة ليصيرُ أُمياً أم ظلَّ قابلاً في نطاق قومي مُحدَّد؟ هل استطاع التعبئة العامة أم ظلَّ نخبويًّا؟

إنَّ "العملية" في خبرة الأعلام ضمن نطاق المدارس الفكرية ليست بأقلَّ أهمية من مضمون الفكر المُعلَن أو الفكر المنشور. ومن هنا تبرز أهمية مدخل دراستنا "الإدارة العلمية للمشروعات"، وعنوانها الفرعي: "رؤية حضارية في العلاقة بين الفكر الإصلاحي والعملية الإصلاحيّة".

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 منهاجية في عرض الخبرة، تتجاوز مُجرَّد تقديم خارطة الأفكار في الكتب المنشورة. فبالرغم من أنَّ هذه الخارطة هي لَبنة أساسية، فإنَّها لا تكفي وحدها في حالة أبو سليمان؛ فهو يُمثِّل نموذجاً واضحاً - بسيرته ومسيرته - لا يفتأ يُنفذ الفكرة، ويتولَّى إدارتها، بحيث لا يظلُّ الفكر حبيس الجدران.

والحقيقة أنَّ أهمية هذه الزاوية للحديث عن خبرة أبو سليمان لا تنبع من واقع خاصٍّ مُتَّصِل به، وإنَّما تُردُّ إلى غاية عامة مفادها أنَّ الإدارة العلمية للمشروعات هي الحاضر الغائب في مشروعات النهوض والتجديد بصفة عامة.

ومن الملاحظات الجديرة بالعناية التي سجَّلها بعض دارسي المشروعات الحضارية (التجديدية، والإصلاحيّة، والنهضوية) في الأُمَّة: الفصامات التي تقع بين مُنطلقات تلك المشروعات ودوافعها، وبين مساراتها، ثمَّ ثمارها ومآلاتها.

وثمة ملاحظة ثانية على عامل مُهمٍّ آخر يُؤثِّر في نوعية المشروعات النهضوية ومساراتها، ويتعلَّق بشخصية الرائد الإصلاحي أو المُجدِّد، ومستوى تفكُّره وحركته بين الكليَّة

والجزئية، والسَّعة 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.^(١)

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 المُفكِّر 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 توفاه الله تعالى.

ومن ثمَّ، 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 أُخرى، ولا سيما عبر مشاركته وإدارته ورئاسته عدداً من المؤسسات الكبيرة، وقيادته كماً كبيراً من الأنشطة التي اتَّسمت كلها بالجماعية، والمؤسسية، والأطراد، والتراكم، والانفتاحية، وتعددية الرؤى والمشاركين والاتجاهات. وهي سمات المنظور الحضاري الإسلامي الذي عزَّزه أبو سليمان، وزكَّاه، ومارسه خلال مسيرته العلمية والمهنية.

ولهذا، فإنَّ منهج النظر في أبو سليمان -سيرته ومسيرته وفكره وحرركته- يوجب ملاءمة المنهج لخصائص هذه العناصر كلها، لا سيَّما العلاقة بين المؤسسات العلمية وتدشين المشروعات العلمية الكُبرى وإدارتها، والعلاقة بين هذه المشروعات وإعداد أجيال جديدة لحمل الفكرة وتطبيقها، وأخيراً العلاقة بين مشروعات السياسات العُليا (السياسة والاقتصاد...) ومشروعات التجديد المجتمعي (التربية والتعليم والأسرة...).

ومن واقع شهادتي ومعاشتي لخبرة أبو سليمان على مدار أربعة عقود (منذ عام ١٩٨٥م)، فإنَّه يجدر بي أن أُسجِّلها في هذه الدراسة؛ لتذكير الأُمَّة بأنَّ مشروعاتها تحتاج إلى إدارة علمية؛ لكي تُثمر، وتستمرَّ، وتتراكم، وصولاً إلى تحقيق اختراق يقود نحو تجديد حضاري فاعل.

(١) مصطفى، نادية محمود. قراءات في فكر أعلام الأُمَّة، القاهرة: مركز الحضارة، ودار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٣م.

ويَحْكَمُ شهادتي هذه اعتبارات عِدَّة، أبرزها:

١- دور الأستاذين الجليلين طه العلواني وعبد الحميد أبو سليمان في إضفاء صبغتهما على خبرتي العملية بقَدْرٍ معيشتي خبراتها في الإدارة العلمية، وكان ذلك أثناء إدارة الدكتور طه العلواني مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" (١٩٨٦م-١٩٩٦م) التي واكبت رئاسته للمعهد، ثمَّ إدارتي مركز الحضارة منذ عام ١٩٩٧م لتفعيل نتائج مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام"، وهو ما واكبت عودة الدكتور عبد الحميد أبو سليمان إلى رئاسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٩٦م، وكان وقتئذٍ لا يزال مديراً للجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ثمَّ تفرُّغهُ تفرُّغاً كاملاً لرئاسة المعهد في واشنطن عام ١٩٩٩م.

فالعلواني قذف بي إلى البحر (بتكليفني بهذا المشروع) قبل أن أتعرَّفَ بعمقٍ مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكان -رحمه الله- المُبَادِرُ الأوَّلُ بدعوتي إلى الانضمام إلى مسيرة هذا المشروع، ووضع ثقته بي وهو يعرف أنني "لا أعرف كيف سأعمل"، مُرَاهِناً أَنَّ هذا هو سبيل التعليم للجُدُد (التعلُّم الذاتي)، وأنَّ هذا هو السبيل المُتَوَافِر والمُمَكِّن وقتئذٍ؛ لكي يتمكَّن المعهد -في بداية تأسيسه- من تدشين مشروعه، وتحقيق أهدافه بطريقة لامركزية، بحيث يختار أماكن مناسبة من التربة لينثر فيها البذور، ثمَّ سيقدِّر الله تعالى للتربة الزكية أن تحضن وليدها، وللبدور الندية أن تزهر وتُثْمِر.

وهكذا ظلَّ الدكتور العلواني السند للبدرة (مشروع العلاقات الدولية في الإسلام) حتى أثمرت جذعها الرئيس، ثمَّ جاء إعلان المبادرة في مؤتمر دولي عُقد عام ١٩٩٧،^(١) مُبَشِّراً باحتضان هذا الوليد الجديد في كُليَّة الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. ولم يكنفِ الدكتور العلواني بهذا؛ إذ بدا حاله أشبه بحال مَنْ أراد أن يُكْمِل المشوار من دون توقُّف، فكان تبنيهِ فكرة تأسيس مركز الحضارة، وتكليفني برئاسته. وقد كان للدكتورة منى أبو الفضل فضل اختيار اسم المركز. وبعد نحو ربع قرن من الزمان، أكمل المركز مسيرته بإشراف الدكتور أبو سليمان، وبتواصل مباشر معه، لم يتسنَّ لي نظيره مع المرحوم الدكتور العلواني.

(١) مصطفى، نادية. وعبد الفتاح، سيف الدين (تحرير). العلاقات الدولية بين خبرة الأصول الإسلامية وخبرة التاريخ الإسلامي (أعمال ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٠م، [مجلدان].

٢- تزامن إعداد مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" مع انشغال الدكتور أبو سليمان بالإعداد لتولي إدارة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا؛ ما يُفسّر سبب زيارته المحدودة لمكتب القاهرة. ومن ثمّ، فلم ألتق به سوى مرّة واحدة خلال المرحلة الأولى من المشروع (حتّى عام ١٩٨٨م). وقد كان هذا اللقاء فقط للاستشارة، ولم يكن له أيُّ إشراف (مباشر أو غير مباشر) على المشروع، ولا أعرف حقيقةً سبب ذلك، بالرغم من اعتقادي باحتمال عكس ذلك حين قابلته أوّل مرّة. قال الدكتور فتحي ملكاوي في ذلك: "لعلّ من الخصائص الإدارية لأبو سليمان هو تفويض مَنْ يُكلّف بعمل، ووضع الثقة الكاملة به ليُنجز. وقد كان صريحاً في أنّه لن يتدخّل في إدارة العلواني للمعهد ما دام هو الرئيس."

ولمّا كنت أسافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية خلال الأعوام (١٩٩٧م-٢٠٠٥م) لأسباب خاصة، وأحرص على زيارة الدكتور طه العلواني والدكتورة منى أبو الفضل، لم ألتق بالدكتور أبو سليمان -على غرار لقائي بالدكتور فتحي ملكاوي، والدكتور هشام الطالب، والدكتور أحمد توتونجي، والدكتور جمال برزنجي- سوى مرّة واحدة في واشنطن عام ٢٠٠٠م خلال اجتماع مستشاري المعهد الدوري؛ وهو اللقاء الأوّل منذ إعادة رئاسته للمعهد عام ١٩٩٦م. ثمّ جاء عام ٢٠٠٧م فارقاً في العلاقة المباشرة به، وفي التطوّر النوعي لمقرّ المركز وأنشطته، بعدما انتهى من إدارة المعهد في فرجينيا منذ عام ٢٠٠١م، وأخذ يديره عن بُعد، ثمّ أصبح يديره مباشرة من القاهرة وعمّان والرياض.

ومجمل هذا المسار يشير إلى أمورٍ مهمّة لها تعلقٌ بخصوصية شهادتي عن قرب، أبرزها: استكمال أبو سليمان دعم تنفيذ مشروع علمي، وتقديم الدعم لمؤسسة ناشئة (مركز الحضارة)، والحيلولة دون إغلاقها؛ نظراً إلى عدم توافر المقرّ أو الموارد أو بسبب مجال التخصص الأساسي في العلوم السياسية الذي انتمى إليه أبو سليمان في البداية، قبل أن ينحو إلى مجال التربية والتعليم، حتّى بدا لبعض الباحثين أنّه انفصل عن تخصّصه الأصلي، لكنّ الحقيقة هي إدراكه أنّ السياسات الدنيا والإصلاح من أسفل يُعدّ السبيل الفاعل للإصلاح من أعلى.

وتأسّس منهاجية تسجيل شهادتي على ما يأتي:

١- عدم النظر إلى أبو سليمان بوصفه رئيساً إدارياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٩م-٢٠١٧م) وحسب، بل بصفته أحد مؤسسيه من الرُّواد 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.

إذن، لم يكن أبو سليمان مُفكراً فقط، وإنما ارتبط -منذ عقد الثمانينات- بمؤسسة تُجسّد مشروعاً يحمل همّاً، ويتطلّب همّةً، ويسعى لنشر فكرة وتطبيقها وتفعيلها.

وقد اندمج المشروع الذاتي لأبو سليمان في إطار مشروع جماعي، تمثّل في شكل مؤسسي ذي استراتيجية وسياسات وآليات وأدوات؛ ما أثري خبرة أبو سليمان العلمية والعملية في آنٍ معاً. فالبدائية كانت بتنفيذ الفكرة الأمّ في صورة مؤسسة عاملة على أرض الواقع، ثمّ توالى الخطوات الجماعية والفردية على صعيد الإنتاج الفكري أو تنفيذ مشروعات علمية حيّة.

وهذا يطرح سؤالاً مهمّاً، هو: هل غاب الجانب الشخصي لأبو سليمان تماماً واندمج في الجانب العام والمؤسسي، بحيث أضحى إدارة أبو سليمان العلمية هي إدارة للعام بالمعنى التقليدي، أم أضحى مشروعه العلمي الخاص هو مشروع المؤسسة، أم أنّ المشروعين لم يكونا إلا وجهين لعملة واحدة؟ وقد تكرّر هذا السؤال عن إدارة الدكتور العلواني وقبله الدكتور الفاروقي، ولو من دون استحضار مباشر لمفهوم "الإدارة العلمية للمشروعات".

٢- 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؟

يُمكن تصنيف إدارة المشروع العلمي إلى المستويات الآتية:

- تحديد الدوافع والأهداف والمُخرجات المطلوبة للبحث في منطقة أو مجال، أو موضوع

ما (الرؤية الاستراتيجية).

- وضع الخطة الزمنية والخطة الموضوعية لتنفيذ عملية البحث (استراتيجية التنفيذ).
- إدارة تنفيذ هذه العملية بالتنسيق بين فرقها، وتحديد زمن إنجازها، والحرص على جودة مُحرجاتها العلمية. (سياسات التنفيذ: مَنْ؟ وأين؟ وكيف؟ وكم "توزيع الموارد والمهام").
- الاستجابة لتحديات المشروع الداخلية والخارجية.
- التواصل مع "المعنيين" بتحويل المُخرج العلمي والفكري إلى تطبيق عملي، وتفعيله في إصلاح أوضاع قائمة أو تغييرها نحو الأفضل.

٣- وضع أبو سليمان ثلاثية: العالم، وموقعه على رأس مشروع استراتيجي للأمة، وصاحب المشروع الذاتي. ولهذا، فإن إدارة المشروعات العلمية -التي نبحت عن خبرة أبو سليمان فيها- تُحتم طرح الأسئلة الآتية عن منهجية هذه الدراسة:

- كيف تعايش الجانب الذاتي لأبو سليمان والجانب العام المؤسسي للمشروع الاستراتيجي الذي دشّنه 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 مُعيّنة اهتماماً خاصاً؟ (يمثّل هذا السؤال الوجه الآخر للعملة؛ أي العلاقة بين العام والذاتي في إدارة أبو سليمان العلمية).

* وكيف انتقل بها إلى خبرة التطبيق والتفعيل لمشروع "إسلامية المعرفة"؟

* وما وزن مشروعات أبو سليمان الفكرية النظرية مقارنةً بالجانب التطبيقي التفعيلي لها؟

* وهل مثلاً وجهين للعملة واحدة؟

٤- تعدّد مستويات خبرة أبو سليمان التي أشهد عليها. فهي من ناحية تمتدّ بين ثلاثة

نطاقات مؤسسية مُتداخلة (على المستوى الرأسي): المؤسسة الأم (المعهد)، وفروع المؤسسة ومكاتبها، ومؤسسات مُستقلة مُتعاونة بطرائق مُتعددة.

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 لكل من أنماط المؤسسات الثلاث، والإمكانيات والموارد البشرية والمالية لكل منها. وكذلك تباينت أنماط التحديات التي يُواجهها كلُّ فرع معرفي أو مؤسسة في سياقها المكاني وبخصائصه السياسية أو المجتمعية.

وكل هذا يعني لديّ ابتداءً تعقُّد 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 الأم (إسلامية المعرفة)، ورؤية أبو سليمان للاستراتيجية اللازمة للتنفيذ على مستوى الأمة (مستوى الإدارة العلمية الاستراتيجية).

- المستوى التنفيذي: يُختصُّ هذا المستوى بإدارة مشروعات تنفيذ "الاستراتيجية الكُلية" (مكاتب المعهد، المراكز البحثية المتعاونة، الجامعات الحضارية...).

وهذان المستويان يُقدِّمان نموذجاً للإدارة بالقوَّة الذكية؛ ذلك أنَّ عناصر القوَّة المادية في الإدارة اندمجت وتحاضنت مع عناصر قوَّة ناعمة لنموذج إدارة أبو سليمان.

أولاً: المستوى الاستراتيجي للإدارة، ورؤية أبو سليمان لأزمة الأمة ومنهجية الإصلاح في إطار خطة "إسلامية المعرفة"

يُعدُّ مشروع "إسلامية المعرفة" مشروعاً استراتيجياً للأمة كلها، وهو مشروع مُمتدُّ ومُتعدِّد 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 انطلاقها. (١)

وكان البحث عن "منهجية" تنفيذ "إسلامية المعرفة" في الحُطَّط الاستراتيجية المعلن عنها عنها هو محور الارتكاز في المشروع التقويمي؛ إذ اكتسب أهمية كبرى في هذه الآونة، بعد مُضيَّ عشرين عاماً على تأسيس المعهد، وخمسة عشر عاماً على مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" المُنبثق عنه. وكانت الأسئلة التي تختصُّ بـ"المنهجية" (كيف؟ وإلى أين؟) تتكرَّر أكثر من الأسئلة الأخرى (ماذا؟ ولماذا؟).

ومن ثَمَّ، فقد كان البحث -بحسب رؤية المؤسِّسين للمعهد من ناحية، وكوادره وأعضائه من ناحية أخرى- عن الرؤية الاستراتيجية لطبيعة هذه المنهجية وأدوات تنفيذ الأهداف وسبيل ذلك (٢) هدفاً أساسياً. وهذه الرؤية تُمثِّل ركناً أساسياً من أركان إدارة المشروعات الاستراتيجية

(١) انظر خبرة هذا المشروع (٢٠٠٢م-٢٠٠٦م) في:

- ماهر، مدحت. 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، ٢٠١٦م، القسم الأول، ج ١، ص ٤١-٩٢.

(٢) انظر تفاصيل ذلك في:

- صالح، أماني. 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 ١، ص ٩٥-١٤٦.

- مصطفى، نادية محمود. منهجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، في:

- مصطفى، في تجديد العلوم الاجتماعية: بناء منظور حضاري مقارن (الفكرة والخبرة)، مرجع سابق، القسم الأول، ج ١، ص ١٨٥-٤١٦.

الكبرى (والمُتوسّطة والصُّغرى أيضاً)؛ لأنَّ الإدارة - كما سبق القول - ليست فقط إجراءات إدارية أو مالية، وإنَّها هي ابتداءً رؤية ومنهج وأجندة ثمَّ عملية تنفيذ.

ومن بين ثنایا هذا العمل مُتعدّد المستويات، فإنِّي 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، ثمَّ بعد رئاسته الثانية للمعهد.

١ - وجود تنوّعات وحوارات بين الرُّواد الثلاثة بخصوص مفهوم "إسلامية المعرفة" بالرغم من المشترك العام بينهم في تعريف هذا المفهوم: (١)

تحدّث أماني صالح عن طبيعة المفهوم، ثمَّ عن طبيعة السياق، ثمَّ عن المنهج لدى أبو سليمان، بالقول إنَّ توجُّه أبو سليمان - مقارنةً بالتوجُّه المعرفي والمنهجي الذي مثله الفاروقي والعلواني - يمثّل توجُّهاً إجرائياً عُنِي بالجانب التطبيقي المباشر للمفهوم، وهو "أسلمة العلوم الاجتماعية"؛ وذلك بإعطائها فحوى ومضموناً إسلامياً صحيحاً. (٢) ثمَّ أضافت قائلة: "يعدُّ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان من أكثر رموز مدرسة "إسلامية المعرفة" عنايةً وتأصيلاً لقضية الأزمة في الواقع والتاريخ الإسلامي. ويتميّز طرحه بسمتين، هما: الطابع العملي الإجرائي الذي يطبع مجمل الإنتاج الفكري للدكتور أبو سليمان على نحو ما أشرنا. والثاني: هو التركيز على الأسباب الذاتية أو الداخلية للأزمة الراجعة إلى مسؤوليّة الأمة ذاتها وقياداتها، وممارسة النقد الذاتي إلى حدِّ يصل إلى إضفاء طابع سوداوي بالغ النقد على نظرتة للتاريخ العقلي والحضاري الإسلامي القديم والمعاصر." (٣) وأبو سليمان يرى أنّ القضية ليست في تعديل المناهج الغربية، وإنَّها هي في الأساس قضية إصلاح مناهج المعرفة الإسلامية، وتجديد المناهج الإسلامية القائمة،

(١) انظر تفاصيل ذلك في:

- صالح، قراءة في مفهوم إسلامية المعرفة داخل التيار الأساسي للمعهد، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٧.

وعلى رأسها منهج الفقه^(١) وكان لا بُدَّ لهذا التمايز في مداخل تعريف مفهوم "إسلامية المعرفة" أن ينعكس -بالضرورة- على تمايزات الاستراتيجية المنهجية بين الرُّوَاد الثلاثة^(٢) ويتلخَّص هذا التمايز في هذه الثلاثية بين نقد العلوم الغربية وفلسفتها (الفاروقي)، وبين القراءتين (العلواني)، وبين تجديد عقل الأُمَّة وفكرها ووجدانها (أبو سليمان).

وقد تمحورت 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، فإنَّ أبو سليمان أضاف أفقاً جديداً إلى القضية المنهجية وضرورة تكامل الجهود. ويتَّضح هذا السَّمْت بجلاء ممَّا خطَّه أبو سليمان بنفسه تعليقاً على كتاب الدكتور جمال عطية "إسلامية المعرفة ودور المعهد العالمي للفكر الإسلامي" (٢٠٠٤م). "فالدكتور إسماعيل الفاروقي وهو المُهاجر إلى أمريكا، والحاجة إلى الدعوة فيها جعلته يهتمُّ في أعماله بإبراز المزايا والوجه المُشرق للإسلام، وكنت -وأنا قادم من مكَّة ومن عالم الأُمَّة التي تعاني من التحديات والتخلف- أبحث بالدرجة الأولى عن الداء وأسبابه وكيفية علاجه، فكان الدكتور إسماعيل -أجزل الله ثوابه، وأسبغ عليه واسع رحمته- يهتمُّ بالنصف المملوء من الكأس، وكنت أهتمُّ بالنصف الفارغ منه، وهذا يُوضِّح التكامل في فكر الفريق، خاصة إذا أضفت إلى ذلك الجانب الشرعي والتراثي الذي مثَّله الدكتور طه جابر إلى فريق المعهد بحُكم التخصص^(٣).

هذه الأبعاد المُميِّزة لرؤية أبو سليمان حيال منهجية "إسلامية المعرفة" لم تبلور مباشرة وبسرعة في المنشورات الأولى للمعهد عن "إسلامية المعرفة" (١٩٨٦م) وحسب، بل تبلورت أيضاً بصورة عملية في خبرة خاصة به مع "وحدة المعرفة الإسلامية" في ظلِّ إدارته للجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (١٩٨٨م - ١٩٩٩م).

(١) المرجع السابق، ص ١٤١.

(٢) انظر التفاصيل المقارنة في:

- مصطفى، منهجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، مرجع سابق، ص ٢٠٠-٢٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٦.

ومنذ إدارته للمعهد، تبلورت جوانب أخرى تتمثل في كتاباته المتتالية التي برزت على صعيدها قضية أزمة الوجدان والعقل والتربية؛ تأصيلاً وتطبيقاً. ^(١) 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 ٢٠٠٠م، ثم في إستانبول عام ٢٠٠٦م (غير منشورتين).

وقد كُنْتُ من الحاضرين في الاجتماعين، وشهدتُ كيف كانت المناقشات تتمحور حول منظومة خطوات خُطَّة "إسلامية المعرفة"، سواء في كلِّ منها أو في تواليها أو في طبيعة جدها لإنتاج عِلْم وفكر جديد للأُمَّة؛ أي كانت المناقشات تتمحور حول "استراتيجية الإدارة العلمية للمشروع" نظرياً في الأساس ... وليس من خلال استدعاء خبرات التطبيقات عبر أكثر من خمسة وعشرين عاماً، ^(٢) سواء على مستوى المشروعات الجماعية أو الإنتاج العلمي للأساتذة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أمرٍ مُهمٍّ وضروري، هو أنَّ السَّمْتُ الذي ميَّز رؤية أبو سليمان -مقارنةً بالفاروقي والعلواني- وإنَّ تبلور مُقترناً بخبرة تأسيس المعهد وتحديد مساره ثمَّ رئاسته، فإنَّه يجد جذوره واضحة منذ بدايات المشوار العلمي لأبو سليمان، بدءاً برسالة الماجستير، وانتهاءً برسالة الدكتوراه. ^(٣) والأخيرة تقوم على نقد المنهجية الفقْهية التقليدية من أجل بناء رؤية تجديدية لقضايا المسلمين وعلاقتهم الاقتصادية والسياسية ابتداءً. وهو بهذا قدَّم مستوى استثنائياً إبداعياً من الداخل الإسلامي أساساً، وبالتفاعل مع واقع هذا الداخل أيضاً.

(١) انظر مُلخَّص هذه المُؤلَّفات وتقدِيماً لها في:

- مصطفى، نادية (تحرير). ميرزا، محمد يعقوب (تقديم). قراءة في فكر أعلام الأُمَّة ... في رؤية ومنهج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، فرجينيا: مركز الإسلام في العالم المعاصر، جامعة شانداوا، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢١م.

(٢) انظر خبرة بعض التطبيقات في:

- مصطفى، منهجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، مرجع سابق، ص ٣٣١-٤١٥.

(٣) انظر رؤيته لأهداف الرسالة في:

- مصطفى، منهجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، مرجع سابق.

ثم وصولاً إلى دراسته العلمية المنشورة مُبَكِّراً (إسلامية المعرفة، وإسلامية العلوم السياسية)،^(١) التي وضع بها جذور رؤيته عن الأزمة المعاصرة للفكر الإسلامي وكيفية استعادة أصالته.

ومن ثمَّ، وَفَقَ رُؤْيُةَ أبو سليمان في هذا الوقت المُبَكِّر (١٩٨٢م)، فإنَّ دور المعهد ومنهجه في العمل يتلخَّصان في الآتي:^(٢)

"العمل في المجال الفكري والثقافي الإسلامي، والمساهمة في إنماء المعرفة الإسلامية، وإعادة بناء كيائها ومنهجها ... والغاية هي تقديم تصوُّرات مُتكاملة للمعرفة ومصادرها الإسلامية ... والغاية تأصيل المنهج السليم في فهم المبادئ والقيَم الإسلامية حتَّى تستقيم التصوُّرات والعلاقات ومنهج التربية ... والغاية هي إعادة بناء كيان المعرفة الإسلامية، وأسلمة العلوم الاجتماعية ... إنَّ هذه الغايات أكبر من المعهد ومن أيَّة مؤسسة وحدها مهما كانت."

وتطلُّ هذه الرُؤْيُة نفسها حاضرة في جوهرها، ولكنَّ بالإضافة إلى مزيد من التجلِّيات، عبر توالي كتابات أبو سليمان: "أزمة العقل المسلم" (١٩٨٦م)، و"قضية المنهجية في الفكر الإسلامي" (١٩٩٦م)؛ إذ تطلُّ حاضرة مشكلات المنهج التقليدي للفكر الإسلامي، وجوانب نقده، وسُبل إصلاحه، وصولاً إلى الحاجة إلى تطبيق منهجيات مُتجدِّدة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية من ناحية، وفي مجال إسلامية منهج السلوك والتربية والتعليم من ناحية أُخرى.^(٣)

وخلاصة القول: إنَّ كل ما سبق، بما في ذلك تولِّي أبو سليمان رئاسة المعهد عام ١٩٩٦م، يُبيِّن كيف أنَّ مدخل المنهجية (بالمعنى العام، ومن زاوية العلاقة بين الشرعي والاجتماعي، وليس بمعنى خُطَّة عمل تطبيق "إسلامية المعرفة") هو مدخل أساس في رؤْيُة "أبو سليمان" لإسلامية المعرفة، وهو وإن انطلق من نقد الفِقه التقليدي فهو يَتَّجِه نحو الفكر بأوسع معانيه، وعلَى صعيد العلوم الاجتماعية الحديثة أيضاً.^(٤)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية"، مجلَّة المسلم المعاصر، عدد ٣١ (مايو- يونيو- يوليو ١٩٨٢م)، ص ٢٣-٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢-٣٦.

(٣) مصطفى، منهجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، مرجع سابق، ص ٢٦٢-٢٦٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

٢- تبلور أمور ثلاثة في رؤية أبو سليمان منهجية مشروع "إسلامية المعرفة" بصفة عامة، ومنهجية إدارته علمياً منذ رئاسته للمعهد:

فمن ناحية أولى، استمرّ تقليد المعهد في عقد الاجتماعات الدورية لمستشاري المعهد ومكاتبه. ومن ناحية ثانية، تنامي الاهتمام بمجالات الأسرة والتربية والتعليم بوصفها مجالات لتطبيق منهجية إصلاح الفكر الإسلامي وواقع الأمة (مكتب القاهرة نموذجاً). ومن ناحية ثالثة، استمرّ الاهتمام بقضية "المنهجية" والكتاب العلمي عن "منهجية إسلامية المعرفة" نحو منظور حضاري للعلوم الاجتماعية، وكذلك منهجية الفكر الإسلامي بصفة عامة في مجالات الحياة المتنوّعة.

٣- ظهور ما كتبه أبو سليمان عن رؤيته لخطة تطبيق (أو منهجية تطبيق) "إسلامية المعرفة" بصورة واضحة في كتاباته عن الخبرات الإدارية التعليمية والتربوية نفسها، ولا سيما الجامعة الإسلامية العالمية:

يُظَلُّ ما كتبه عبد الحميد أبو سليمان عن خبرة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا مصدراً مُهِمّاً لتلمس رؤيته عن منهجية التطبيق؛ فقد أدرك -شأنه في ذلك شأن الفاروقي والعلواني- أهمية دور المؤسسات التعليمية الفاعلة في تطبيق "إسلامية المعرفة"، ثم أهمية موضعها من الإصلاح الحضاري الإسلامي. ويرتبط هذا الموضوع بمفهوم "أبو سليمان" عن "إسلامية المعرفة" نفسها، وعن تكوين مجموعة الرُّوَاد الذين نادوا بها، ويقع في صميمه مفهوم "وحدة المعرفة" التي دأب المعهد على تحقيقها بأنشطة متنوّعة.^(١)

وقد مثّلت الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا ساحة حيّة لتجربة "إسلامية المعرفة"؛ إذ في عام (١٩٨٨م) دعت وزارة التربية والتعليم الماليزية المعهد إلى تبني الجامعة الوليدة، وذلك

(١) انظر رؤيته من واقع تحليله لخبرة الجامعة الإسلامية بماليزيا في:

- أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر، القاهرة: دار السلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦م، ص ٧٤-٧٧.

بعد أن عقد المعهد أحد مؤتمراته الدولية عن "إسلامية المعرفة" في كوالالمبور (١٩٨٤م). وقد تولّى أبو سليمان إدارة الجامعة عقداً من الزمان (١٩٨٨م-١٩٩٩م) تمّ خلالها بناء الجامعة مادياً وأكاديمياً.

ومن دون الدخول في تفاصيل تشخيص الدكتور أبو سليمان لشكل برامج الجامعة المُتكامِلة وروحها،^(١) فإنّه يكفي القول بأنّها تعكس رؤية كُليّة شاملة لـ"إسلامية المعرفة"، لا ترى أنّ غايتها مجرّد إعادة صياغة العلوم الاجتماعية والإنسانية صياغة إسلامية أو أنّها مجرّد عملية معرفية منهجية تنطلق من رؤية إسلامية للكون ونموذج معرفي، وتقضي العمل على صعيد عدّة محاور تالية، بدءاً بعلوم القرآن والسُنّة والتراث والغرب؛ وإنّما اختبار تطبيقها على ساحة حيّة، هي ساحة "مؤسسة عالية للتعليم والتربية". ومن ثمّ، فقد اختبر الدكتور أبو سليمان "إسلامية المعرفة" بوصفها حركة فاعلة مُتفاعِلة في إصلاح الحياة الفكرية والتربوية والوجدانية للأُمَّة، انطلاقاً من التكامل بين الأبعاد العقيدية والفكرية والتربوية التي يجب أن تقوم عليها مؤسسات التعليم العالي الإسلامية.^(٢) ولهذا نجده في خاتمة كتابه "الإصلاح الإسلامي المعاصر"، وفي خاتمة رؤيته عن التعليم، يقول:^(٣)

"إنّ الأمل الذي تهدف إليه مدرسة "إسلامية المعرفة" هو أنّ تُثمر جهودها في توعية صفوف الأُمَّة من المُتثَقِّين والمُفكِّرين والتربويين والأساتذة الجامعيين و(الكوادر) التي تتميز بإسلامية فكرها ومنظورها؛ حتّى تتحمّل مسؤولياتها في الإصلاح العقدي الفكري والمنهجي والتربوي عامة، وفي التعليم العالي خاصة؛ لأنّه المجال الذي يُعدُّ الصفوة و(الكوادر) الأكاديمية والعلمية والعملية للأُمَّة، وأنّ تقوم هذه الصفوة بأداء الجهود الفكرية والأكاديمية اللازمة لتنقية الثقافة والتربية الإسلامية التي تُقدّم للأُمَّة وسواد عامتها من كل ألوان الخرافة والشعوذة والخزعبلات."

(١) لتعرّف مزيد من التفاصيل عن برامج الكُليّة وأقسامها، وموضع اللغة والبحث العلمي، وتكامل الأداء العلمي والتربوي، انظر:

- أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٣-١٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٤-١٢٦.

وأخيراً، واستكمالاً لحلقة أخرى من حلقات القراءة في رؤية أبو سليمان رئيساً للمعهد، فيكفي التوقُّف عند جوانب من الطرح الذي قدّمه أبو سليمان في الاجتماع العام الخامس للمعهد، الذي عُقد في إستانبول عام ٢٠٠٦م 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"،^(١) وانتهاءً بكتاب "الإصلاح الإسلامي المعاصر"؛ إذ قال في ورقة حملت عنوان "إسلامية المعرفة بعد ٢٥ عاماً" (غير منشورة): "وبذلك كانت حركة "إسلامية المعرفة" حركة منهجية ناقدة، لا تقف عند إعادة الثقة إلى النفس بالنش في التراث بغرض المباهاة به، والتغني بسالف أمجاده، والتمترس خلف ذكرياته. كما لا تقف عند حدود التلفيق بالجمع العشوائي الساذج بين الموروث والمستورد، وادّعاء السَّبْق والتفوق الموهوم، ولكنها دعوة منهجية جادّة للتجديد والمراجعة والتنقية وإعادة بناء الأسس، والقضاء على مصادر الانحراف والتشويه والتخريف والغيبية والجمود؛ لتكون حركة حقيقية للتجديد من القواعد، ومواجهة صريحة واعية علمية تتسم بالشجاعة العلمية، وبالصراحة مع الذات؛ لتصحيح المنطلقات، وإعادة بناء العلاقات، وتحرير العقل المسلم، وتمكينه مجدداً من بناء مشروعه الإسلامي الحضاري، الذي يتمتع بمصادره الواقعية السُنّية، وبمصادره الكُلّية الروحية الخيّرة الموثّقة، التي ليس للإنسان مصادر كُليّة روحية خيّرة موثّقة سواها." ^(٢)

٤- رؤية أبو سليمان المُتجدّدة عن عملية إدارة المشروع الاستراتيجي الأمّ خلال العقد الأخير من رئاسته (٢٠٠٨-٢٠١٨م):

بناءً على تفاعلي المباشر مع عبد الحميد أبو سليمان رحمه الله، أُشير إلى النموذجين الآتيين، وهما من واقع ملفات مركز الدراسات المعرفية الإلكترونية:^(٣)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "أزمة العقل المسلم"، سلسلة المنهجية الإسلامية (١)، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار القارئ العربي، ط١، ١٩٩١م.

(٢) مصطفى، منهجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، مرجع سابق، ص ٢٧٢-٢٧٣.

(٣) 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.

أ- في الاجتماع الأوّل للجنة إعداد كتاب "المنهاجية" بتاريخ ١٧ أيار (مايو) ٢٠٠٥م، قدّم أبو سليمان رؤية جامعة عن عملية إدارة المشروع الاستراتيجي الأُمّ 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.^(١)

ب- في عام ٢٠٠٨م، وفي حوار مع فتحي ملكاوي تناول "مشروع رُوّاد إسلامية المعرفة"،^(٢) 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". فقد اهتمّ الدكتور ملكاوي بالفكرة نفسها، ولم يحفل بدور الرُوّاد في بناء المؤسسة ورئاستها؛ "لأنّ فكرة "إسلامية المعرفة" هي تعبير عن جُهد وتجديد، والإصلاح الفكري هو عنوان هذا الموضوع. وتجارب الإصلاح مُتعدّدة عبر تاريخ الأُمّة، 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؟. وكأنّ السؤال الكبير يتمحور حول "عملية إدارة المشروع الاستراتيجي: من أين؟ وإلى أين؟". وهو ما يمثل تقويم عملية الإدارة العلمية للمشروع الاستراتيجي الأُمّ، وروافده النوعية ومكاتبه الإقليمية.

والذي جذبني في ردود أبو سليمان، وأنا أبحث في الحوار عن العملية لا المضمون، أمران: الأوّل: إصراره على وجود ورقة عمل تُحدّد المحاور والقضايا المطلوب النظر فيها لا الرصد، بل الإسهام في "إسلامية المعرفة".

(١) النص كاملاً موجود في ملف إلكتروني غير منشور بعنوان: تقرير حول اجتماع "كتاب عن المنهاجية"، الثلاثاء الموافق ١٧ مايو ٢٠٠٥م، مركز الدراسات المعرفية.

(٢) من الملفات الإلكترونية المُرسّلة من الأستاذ خالد عبد المنعم بعنوان: "رُوّاد إسلامية المعرفة".

الثاني: طلب أبو سليمان من ملكاوي إضافة محور "المنهجية" إلى المحاور الثانية التي حدّدها ملكاوي.

وإجمالاً، فإنّ النظر الكليّ لمحاور هذا الحوار (٢٠٠٨م)، وبالمقارنة مع ما استخلصته دراسة تقويم عملية تنفيذ "إسلامية المعرفة" - التي سبق الإشارة إليها - بخصوص محاور هذا التنفيذ من واقع أعمال الرّوّد الثلاثة المنشورة عن "إسلامية المعرفة"، وبالمقارنة أيضاً مع تفاعلات الكوادر ومركز الدراسات المعرفية ومركز الحضارة عبر عقد تال (٢٠٠٨م-٢٠١٨م) من رئاسة أبو سليمان؛ يُمكن تأكيد القول بأنّ المشروع الاستراتيجي الأمّ بعد أربعين عاماً هو "إسلامية المعرفة" نحو منظور حضاري إسلامي للعلوم الاجتماعية، انطلاقاً من تفعيل التأسيس العام (الجدع المشترك، التكامل المعرفي، ...)، والتنظير الجديد في مجالات معرفية، ونحو التشغيل في عملية تغيير حضاري للواقع القائم.

إنّ هذا المشروع الاستراتيجي - كما سيّضح أكثر من شهادتي فيما يلي من الدراسة - هو مدرسة واسعة، وتيار مُتعدّد الروافد، وحركة فكرية مُستمرّة، وضع بذرتها رُوّادٌ في بيئة وسياق مُحدّدين، ونثروا البذور نفسها في بيئات وسياقات أُخرى، ثمّ تطوّرت عملية التنفيذ عبر المسار والمسيرة، سواء لتعميق التأسيس أو توسيع نطاق التفعيل والتطبيقات، وأخيراً تشغيل الأدوات والوسائل من أجل تغيير حضاري في الوجدان والعقل والفكر، والعلم، والتطبيق. وكان لا بدّ أن يفرض هذا الطابع أثره في عملية الإدارة العلمية على المستوى التنفيذي، وهو موضوع الجزء الثاني من الدراسة.

ثانياً: المستوى التنفيذي للإدارة العلمية: النطاقات والمجالات والأدوات: من الفكر الإصلاحي إلى الحركة الإصلاحية

انطلاقاً من رؤية أبو سليمان الاستراتيجية عن أهداف "إسلامية المعرفة" ومنهجها، وبالنظر إلى الصورة العامة لمسيرة أبو سليمان، لا يخفى أنّه ركّز على قضيتين أساسيتين، هما: أزمة الفكر الإسلامي تشخيصاً وعلاجاً، والمخرج التربوي والتعليمي من هذه الأزمة تنظيراً وتفعيلاً.

وفي ضوء ما سبقت الإشارة إليه عن ضرورة التمييز بين المنهجية العلمية داخل المشروع الاستراتيجي الأمّ (كان أبو سليمان أحد روافده) والمنهجية العملية التطبيقية للمشروع الفكري

لكل رافد، التي تشمل إنتاج إصدارات علمية، وتصميم مقررات تعليمية، وبناء مؤسسات تعليمية ومراكز بحثية وهيئات خادمة للمشروع الأُمّ؛ في ضوء ذلك كله، لا بُدَّ من تبيان كيف أنّ خصائص أبو سليمان المُفكّر والمُصلِح والمُجدِّد قد أضفت صبغة مُميّزة على مسيرته العملية بعد الفكرية منها.

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 الطلابي، وإدارة المنظّمات، وإدارة المدارس، وإدارة العمل الشبابي 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". ولم يكن -رحمه الله- ممن يكتفون -على علوّ أقدارهم- بالكتابة والخطابة؛ فخبرة الدكتور عبد الحميد في التأسيس، والتخطيط، والإدارة، والتنفيذ، والتقويم، ... أدت دوراً مُهمّاً في استكمال صورة إسهامه، وتعميق النظر في مشروعه الإصلاحية الجامع بين الفكر والحركة.

إنّ هذا التشخيص والطرح يتناغم مع خصائص التكامل المعرفي الذي آل إليه مشروع المعهد (مؤسسته الأُمّ أو الأهمّ)، وخصائص المنظور الحضاري الإسلامي الذي يُناضل ويُناهِض آفات الفصام بين العلم والعمل، والفكر والحركة، والتنظير والواقع، والشخص الفرد والأُمّة الجامعة، والدين والدنيا، والماضي والحاضر والمستقبل، والتراث والمعاصرة، والأصالة والتقدّم ... ومن ثمّ نُحذّر أن نوقع صور أساتذتنا وخرائط جهودهم الفكرية والعملية في هذه الفصامات، ونحن لا ندري ولا نريد، وكذلك لا يجب أن نرهنهم لرؤى تجزيئية تُفقد مشروعاتهم كثيراً من الواقعية.

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، وقراءاتي وإطلااتي العامة على مشروع الجامعات، ومتابعتي لتقويم الخبرة المُقدّمة عنه من المهتمّين بالتجربة أو ممّن شاركوا أبو سليمان خبرة إدارته لها. كما أن المساحة المتاحة للبحث قد لا تتيح المجال للإطناب والتوسّع.

١ - خبرة أبو سليمان مع تطبيق الجماعة العلمية المصرية للمشروع الاستراتيجي: يُمثّل مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي (أنشئ عام ١٩٨١م، ثمّ تحوّل اسمه إلى مركز الدراسات المعرفية منذ عام ١٩٩٦م) ومركز الحضارة للدراسات السياسية (أنشئ عام ١٩٩٧م، ثمّ تحوّل اسمه إلى مركز الحضارة للدراسات والبحوث منذ عام ٢٠١٧م) ركيزتين أساسيتين في إنتاج المشروعات العلمية وإدارة التطبيقات للمشروع الاستراتيجي الأُمّ؛ تشخيصاً وعلاجاً لأزمة الأُمّة على المستوى الفكري والعملي.

ولكنّ، 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؛ أيّ منذ إعداد مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" (١٩٨٦م-١٩٩٦م) من داخل كُلية الاقتصاد، وقبل تأسيس مركز الحضارة، ثمّ مع بدء تفعيل نتائج هذا المشروع منذ تأسيس المركز عام ١٩٩٧م؛ 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 ١٩٩٩م، تبدأ من حيث انتهت خبرتي مع رئاسة طه العلواني؛ فقد بدأت أعيش خبرة أبو سليمان في الإدارة العلمية عام ٢٠٠٠م، وكنتُ أنا نفسي قد بدأتُ أولى خطواتي في إدارة مركز يحمل همّ

مشروع من مشروعات تطبيق المشروع الاستراتيجي الأُمّ الذي انتقل همُّ إدارته من العلواني إلى أبو سليمان.

وفي إطار نمط إدارة أبو سليمان ذات الصبغة التشاركية التحاضنية الانفتاحية التبادلية المرنة وذات الوجهة والمقصد الثابت، وصلت - بعد نحو عقدين من الزمن - إلى نضج ووعي بمشروع مركز الحضارة، بالرغم ممّا واجهته من تحدّيات وصعوبات جَمَّة، ساعدت إدارة أبو سليمان لها على تجاوز هذه التحدّيات والصعوبات وتذليلها.

فقد حظي مركز الحضارة برعاية ودعم مُتفرّدين من أستاذنا عبد الحميد أبو سليمان مُدّ تولىه رئاسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٩٩ م حتّى وافته المنيّة 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 "أمتي في العالم").

ومن أهمّ المجالات العلمية التي أقدم 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.

٢- 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، ولا سيما العلوم السياسية بالنسبة إلى مركز الحضارة.

وكان نظام العمل يتمثّل في المسار الآتي: وضع الخُطّة السنوية العلمية للمركز، ثمّ مشاركة أبو سليمان في اجتماعات لمناقشة أفكارها، ثمّ عقد حلقات نقاش للتشاور حول المحتوى وخُطّة التنفيذ لكل مشروع؛ بحثاً وتدشيناً لنتائجه في شكل مؤتمر أو ندوة، مع عقد اجتماعات متابعة لخُطّط التنفيذ حتى اكتمال المُخرجات والندوات والمؤتمرات حول هذا المشروع.

وبعبارة أخرى، كانت المبادرة تأتي من المركز بالأفكار أو بناءً على اقتراح من أبو سليمان، ولا سيما على صعيد مركز الدراسات المعرفية الذي اختصَّ بمجالات التربية والاقتصاد والاجتماع، لكنَّه جمع بينه وبين مركز الحضارة ومركز الدراسات الحضارية في كُلية الاقتصاد والعلوم السياسية موضوعات بينية مُهمَّة.

ويقدَّر ما اتَّسم أسلوب إدارة أبو سليمان بخصائصه - كما سنلحظ في الجزأين التاليين - بقدر ما كانت خارطة (أو قائمة) موضوعات المشروعات البحثية المُمتدَّة - أيًّا كان شكل نشر مُخرجاتها: موسوعة، كتاب، حولية، تقارير - تعكس طبيعة البنية وطبيعة المنظور الحضاري الذي تنطلق منه، وتبني عليها مجموعة العلوم السياسية.

ومن أهمِّ هذه المشروعات التي مرَّت بجميع الخطوات السابقة:

- الأُمَّة وأزمة الثقافة والتنمية.^(١)

- الجماعة العلمية في العلوم السياسية من منظور حضاري.^(٢)

- الحضاري ... المفهوم والمنظور في العلوم الاجتماعية ولدئى نماذج فكرية معاصرة.^(٣)

- مشروع "تقويم إسلامية المعرفة".^(٤)

(١) العوضي، رفعت. ومصطفى، نادية (تنسيق علمي وإشراف). ومجاهد، أسامة أحمد. وجبريل، أمجد أحمد. ووجدي، علياء (مراجعة وتحرير). أعمال مؤتمر "الأُمَّة وأزمة الثقافة والتنمية"، القاهرة: جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، بالاشتراك مع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٧م.

(٢) الحلقة النقاشية: "نحو بناء الجماعة العلمية في العلوم السياسية من منظور حضاري إسلامي"، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، أغسطس ٢٠٠٨م. وقد نُشرت أعمالها في الجزء الثاني من كتاب:

- مصطفى (تحرير)، في تجديد العلوم الاجتماعية ... بناء منظور معرفي وحضاري الفكرة والخبرة (مجلدان)، مرجع سابق، القسم الثاني.

(٣) الحلقة النقاشية: "مفهوم الحضاري ومعالم منظور جديد في العلوم السياسية والاجتماعية"، بالتعاون مع كُلى من مركز الدراسات المعرفية، ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، كُلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٤-٢٥ أكتوبر ٢٠١٠م. وكذلك نُشرت أعمالها في الجزء الثاني من كتاب:

- مصطفى (تحرير)، في تجديد العلوم الاجتماعية ... بناء منظور معرفي وحضاري الفكرة والخبرة (مجلدان)، مرجع سابق، القسم الثالث.

(٤) مشروع تقويم إسلامية المعرفة في ربع قرن، مرجع سابق، ج ١، (القسم الأوَّل).

- التحوُّل المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل.^(١)
- مشروع "دراسة النُظْم السياسية من منظور حضاري مقارن".^(٢)
- مركز الحضارة للدراسات والبحوث (تحرير). النظم السياسية في التاريخ الإسلامي (٢)، سلسلة مشروع النظم السياسية من منظور حضاري مقارن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث (في مرحلة الطباعة).
- 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).
- العلاقات الدولية في عالمٍ مُتغيِّر.^(٣)
- موضوعات الأعداد الأربعة عشر من "أمّتي في العالم" (١٩٩٨م-٢٠٢٠م).
- إعداد الطبعة الثانية من مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" (٢٠١٨م-٢٠٢١م)، وهو آخر المشروعات المحورية التي وافقنا عليها أستاذنا رحمه الله.

(١) مصطفى، نادية محمود. وعبد الفتّاح، سيف الدين. وإبراهيم، ماجدة (تحرير). التحوُّل المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (٢)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١١م.

(٢) انظر:

- مجموعة من المؤلِّفين. مركز الحضارة للدراسات والبحوث (تحرير). نحو دراسة النظم السياسية من منظور حضاري مقارن: مداخل منهجية، سلسلة مشروع النظم السياسية من منظور حضاري مقارن، القاهرة: مُفكِّرون الدولية للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م.

- مركز الحضارة للدراسات والبحوث (تحرير). النظم السياسية في التاريخ الإسلامي (١)، سلسلة مشروع النظم السياسية من منظور حضاري مقارن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ودار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٢٢م.

- مركز الحضارة للدراسات والبحوث (تحرير). النظم السياسية في التاريخ الإسلامي (٢)، سلسلة مشروع النظم السياسية من منظور حضاري مقارن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث (في مرحلة الطباعة).

- 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).

(٣) مصطفى، نادية محمود (تحرير). العلاقات الدولية في عالمٍ مُتغيِّر: منظورات ومداخل مقارنة، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٣ أجزاء، ٢٠١٦م.

وقد كانت الأنشطة (مؤتمرات، ندوات) التي تُعقد في كُلية الاقتصاد عن هذه الموضوعات فرصة لتفاعل أبو سليمان مع نطاق أوسع من الأساتذة والباحثين والمُهتمين بالشأن العام. هذا حتماً إلى جانب قنوات أُخرى لنشاطه، كما في التدريب والمحاضرات الدورية.

وقد تحمّس أبو سليمان لمشروع "إنتاج كتب في مداخل العلوم السياسية من منظور حضاري مقارن" (٢٠١٨م-٢٠٢٢م)، وكانت تلك آخر مبادرات المركز التي حظيت بموافقة وتشجيعه، ولكنّ الميئة حالت دون أن يرى -رحمه الله- المُخرجات المتتالية لهذا المشروع.^(١)

وأخيراً، فإنّ مشروعنا نحن الذي أعدّناه من دون عَرَضه عليه أو مشاركته في أفكاره المطروحة، كان الكتاب التذكاري الذي شرّع المركز في الإعداد له بمبادرة من محمد يعقوب ميرزا وأحمد الخطّاب، وذلك خلال اشتداد المرض عليه. ويشاء الله سبحانه أن ينتهي العمل في هذا المشروع، ويُنشر إلكترونياً قبل وفاته بأيام معدودات، ثمّ يصدر مطبوعاً في كتاب ورقي بعد ذلك بعدة أشهر.^(٢)

وقد جاء الإهداء بالصيغة الآتية: "إهداء من مركز الحضارة للدراسات والبحوث ... تقديراً وعرفاناً ووفاءً لجهود العالم عبد الحميد أبو سليمان".

ثالثاً: أبعاد القوّة الذكيّة 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 تُسجّله كتب أو تقارير اجتماعات.

(١) انظر:

- فكري، مروة (مؤلّف). مصطفى، نادية (تقديم). مدخل إلى العلاقات الدولية ... أزمة العولمة وآفاق العالمية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ودار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٢٠م.

- عز الدين، ناهد. مدخل في دراسة النظم السياسية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث (في مرحلة الطباعة).

- مصطفى، نادية (تحرير). مدخل في علم السياسة، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠٢٣م.

(٢) مصطفى (تحرير)، قراءة في فكر أعلام الأمة ... في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق.

ولهذا يُمكن أن أستدعي ما أتذكره عن أبو سليمان الإنسان أثناء تفاعلي المباشر معه على مدار عشر سنوات في إطار منظومات متتالية من الأنشطة المُتنوّعة (مؤتمرات، حلقات، دورات تدريب أو تثقيف) التي نظّمها المركز في مقرّه أو في كُلية الاقتصاد بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية، وكذلك تلك الأنشطة التي تشارك فيها مع مركز الدراسات المعرفية.

١- اتصاف أبو سليمان بالمدير المرن الذي يعمل في منظومة مفتوحة، لا تحكّمها قواعد جامدة أو قيود، ولا تُوظّف ثواباً أو عقاباً مادياً، وتجلّي ذلك في الآتي:

أ- تحرُّك أبو سليمان بمجسّات غير مرئية تُحدّد منذ البداية صاحب الهَمِّ والهَمّة والجدارة.
ب- عدم تشدّد أبو سليمان تجاه أفكار المشروعات التي تُقدّم إليه (في مجالات مُتنوّعة أو في مجالي بحثه الخاص؛ التربية والتعليم).

ت- موافقة أبو سليمان على مشروع ما (مُنفرداً أو ضمن خُطة أشمل) لم تكن سوى نقطة النهاية لمرحلة والبدية 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 قرارٍ أو مُوجّهاً لدقّة، بل ليُدليّ برأيٍ جامعٍ شاملٍ يضع فيه يده على ما يعتقد أنّه مهمٌّ من دون مصادرة على المداخل الأخرى.

ج- عدم اعتبار أبو سليمان هذه الموافقة نهايةً لعلاقته بالإدارة؛ إذ يتوالى عقد الاجتماعات خلال مرحلة التنفيذ لتابعة 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 مُسبقَةً للدورات أو مضامينها، بل تطوّرت المضامين جمعياً بوجوده حتّى تمّ إقرار جماعي لنموذج مُحدّد. ولم يتوان -رحمه الله- في الاهتمام بالموضوع؛ لأنّه يَخْصُ إعداد أجيال تالية من الباحثين المُهتمّين بالمنظور الحضاري، والمؤمنين بالإصلاح المعرفي والفكري أساساً من أُسس إصلاح المجتمعات والنُظُم في الوطن وعبر حدود الأُمّة.

٢- تقديم أبو سليمان الدعم والمؤازرة لكل فريق جادٍّ 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 الخطّ السنوية أو الميزانيات السنوية هي المؤشّر 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 يستمع للمُحاضرين والمناقشات، ويتجاذب أطراف الحديث مع الشباب خلال أوقات الاستراحة، ولا يُبدي ملاماً، ولا يُظهر تعباً، وإنّما يحيط الحضور بتواضعه الكريم، فيبدو أشبه بمنّ ينتظر أن يربو الغرس الذي يشارك في رعايته.

٣- جدّية أبو سليمان وعُلُوُّ همّته:

إذ لم تحجبه اهتماماته المُتزايدة بمجالات الوالدية والطفولة والأسرة -في مرحلة ما- عن الإدارة التكاملية التحاضنية بين جميع مجموعات العمل ذات المجالات المختلفة، ومن ثمّ مساندته اهتمامات الآخرين بمجالات مُغايرة؛ سياسية، واقتصادية، ودولية...؛ إذ لم يطالبنا أن نتحوّل إلى هذا المنحى الخاصّ به، الذي أُسمّيه العصب الفقري لأيّ وطن، والذي يُمثّل -بحسب المنظور الحضاري- البنية التحتية لأيّ نظام مجتمعي أو سياسي أو اقتصادي.

وكان أبو سليمان يُتابع بأريحية -بوصفه متخصصاً في العلوم السياسية والعلاقات الدولية في بداية مشواره العلمي- الأبعاد السياسية الداخلية والدولية لهذا المجال النوعي (التربية والتعليم) الذي ارتأى أنّه مناط أيّ إصلاح بل توير، انطلاقاً من رؤية قرآنية ونبوية، وفي ضوء حُسن فقه مُتطلّبات فقه الواقع وتحدياته.

ولا يُشعر رؤساء الفرق البحثية بأنّهم يعملون في مجالات مختلفة؛ إذ كانت مُتكاملة في نظره. وقد كان الجميع حريصاً على حضور الاجتماعات التمهيدية لمشروعات أيّ مجال معرفي مُحدّد.

ومن ثمّ 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 شجّع وساند -مثلاً- فكرة تأسيس برنامج الحوارات، ثمَّ مركز الدراسات الحضارية في كُلية الاقتصاد.

٤- غلبة التواضع والثقة بالنفس على شخص أبو سليمان:

عُرِف أبو سليمان بأنَّه 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 أنَّه رئيس المعهد المُتعاون -مالياً- لعقد النشاط بعد رعاية المعهد للمشروع علمياً وإدارياً.

٥- اتصاف إدارة أبو سليمان بالمرونة المفتوحة التي تتَّسع للنقد والتقويم:

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 واكبُت عبد الحميد أبو سليمان في ثلاثة من الاجتماعات الدورية التي عقدها المعهد (في فرجينيا عام ٢٠٠٠م، وفي إستانبول عام ٢٠٠٦م، وفي إستانبول عام ٢٠١٢م). غير أنَّ مُخرجات 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- الخطَّط، ولا تضع المشروعات المطلوب تنفيذها من مكاتب المعهد وفروعه والمُتعاونين معه من الأساتذة والمُفكرين؟ 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 المسلك.

وقد كان هذا الوضع من أهمِّ الجوانب الإدارية التي قام على نقدها وتقويمها مشروع مركز

الحضارة "تقييم مشروع إسلامية المعرفة".^(١)

(١) نُشرت نتائج مشروع التقييم في مجلَّة المسلم المعاصر. انظر: =

وكان أبو سليمان خلال زيارته لمكتب القاهرة يحيطنا علماً 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 جرت حقاً مراجعات وتقييمات لمشروع "إسلامية المعرفة"، سواء من جانب كوادر المعهد أو من جانب جهات علمية أخرى، ثم صدرت بذلك أعداد من دوريات (مجلة إسلامية المعرفة) وكتب.^(١)

٦- تشجيع أبو سليمان تعدد المراكز العلمية وانتشارها في مؤسسات جامعية:

من أبرز الأمثلة في هذا الإطار، برنامج حوار الحضارات (٢٠٠٢م-٢٠٠٧م) الذي تحوّل إلى مركز الدراسات الحضارية (٢٠٠٨م-٢٠١٤م) في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. إذ أوكل إليّ المرحوم كمال المنوفي عميد كلية الاقتصاد في شهر نيسان (أبريل) عام ٢٠٠٢م مهمة تأسيس برنامج حوار الحضارات، بوصفه أحد البرامج المُتخصّصة في الكلية، وكان يعرف جيداً 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 ثمّ، فقد وافق على التعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعد أن تولّى منصب العمادة خلفاً للأستاذ علي الدين هلال، علماً بأنّ هذا التعاون قد بدأت أولى خطواته خلال عمادة علي الدين هلال، وورثاسة نازلي معوض لمركز البحوث والدراسات السياسية، وذلك بانعقاد

= - مصطفى، نادية. "تقرير عن مؤتمر إستانبول بمناسبة مرور ٢٥ عاماً على مسيرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩-٢٢ ديسمبر ٢٠٠٦)"، المسلم المعاصر، عدد ١٢٤، يونيو ٢٠٠٧م.

(١) انظر مثلاً شهادة الدكتور جمال عطية في:

- عطية، جمال الدين. إسلامية المعرفة... الخبرة والمسيرة، القاهرة: الجمعية العربية للتربية الإسلامية، ودار الفاروق للاستشارات الثقافية، ٢٠٠٩م.

انظر تفاصيل رؤى الكوادر ومشروعات تطبيق "إسلامية المعرفة" في:

- مصطفى، منهجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، مرجع سابق، ص ٢٧٥-٤١٠.

المؤتمر الدولي لتدشين مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" ومناقشته (١٩٩٧م)، ثم صدور العدد الأوّل والعدد الثاني من حولية "أمّتي في العالم" (١٩٩٩م-٢٠٠٢م).

وقد تأسّس 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 ٢٠١٢م، 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 مسجّلة 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 الأُمَّة 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 ٢٠١٧م كنتُ أتواصل معه هاتفياً للسؤال عن صحّته، وكان دائم السؤال عن عمل المركز، وأنّه مُستعدٌّ للمساعدة وتقديم المطلوب لاستمرار هذا العمل، وبقي هذا الاهتمام والسؤال حتى وفاته.

٧- 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 ٢٠١٣م. 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 كلُّ

من: علي مزروعى، وعلي عزت بيجوفيتش، وزكى بدوي، وإدوارد سعيد، ومارتين لينج، وفؤاد سزكين، ومحمد عبد الحليم، ومصطفى سيرتش، وسيد حسين نصر، وجون إسبوزيتو، وأنور إبراهيم، وشارلز بتوروث، وبكر كارلجا. وكنت 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، حينئذ 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، ثم 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 يرتهن بها فقط، وإنما بزوجها أيضاً وسياقها المجتمعي- ودورها العام أياً كانت طبيعته؛ طوعاً أو رسمياً، وأياً كان مجاله وتخصصه).

ولا أنسى أبداً حديثاً بيننا دار بعفوية شديدة في لقاءٍ معه في مكتب الزمالك، وكنت وقتها رأس قسم العلوم السياسية، وكنت 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 محيائي، 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 مُتبسِّماً، قائلاً: "وأعتقد أنكِ تخطّيتِ الأربعين...؟" وكنتُ حينئذٍ في سنِّ التاسعة والخمسين؛ أيّ قبل ثلاثة أعوام من تكريمي في شهر نيسان (أبريل) عام ٢٠١٣م.

وقد وافق أبو سليمان على اقتراحي بأنْ عُقدَ 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، وإنما يُكرّم فكرةً وجهداً لخدمة الأمة، وهو نفسه كان أمةً وفكرةً لا فرداً.

وخلاصة القول: إنّ إدارة المشروعات العلمية ليست فقط قواعد وإجراءاتٍ وجداولٍ زمنيةً ومتابعةً ومراقبةً وتقييماً للإنجازات تحقيقاً للمُخرجات المُستهدفة من مسؤولي مركزٍ إلى الفروع، وإنما هي أيضاً روح العمل الجماعي التي يبثُّها القائمُ على الإدارة؛ أيّ روح التحاضن والتكامل، وروح المسؤولية والهمة، وروح الإخلاص والتفاني، وروح تحمُّل الصّعب وتجاوز العقبات، وروح الألفة والسكّن والسكينة، وروح التنافس لا الصراع، وروح المحاسبة لا الترضد والعقاب، وروح التشجيع والتفاؤل، وروح الحزم والحسّم لا الصرامة والقسوة، وروح استشارة الهمة 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 لما يؤمن به، ويتحدّث به وعنه دائماً من قيمٍ إصلاح الإنسان، وفكر الجماعة والأمة المُنبثقة عن أساسيات الرؤية الحضارية الإيمانية الإسلامية.

وذاكرتي؛ ذاكرة التفاعل معه على مدار عشر سنواتٍ مُمتدّة، حُبلي بالأمثلة الشارحة لكل قاعدة أو قيمة أو خلقٍ أو مبدأٍ ممّا ذكرته آنفاً، ولكنّ المقام لا يتسع لخصرها جميعاً.

رابعاً: تحديات إدارة المشروع الاستراتيجي الأُمّ: نموذج أبو سليمان والاستمرارية والتطور في المهام والأدوات والمخرجات

بعد وفاة أستاذنا الجليل، وعلى صعيد مناسبات عدة عُقدت لتكريمه، تردّدت، 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 مُركّب: ألا يجب أولاً أن نعرف قَدْر الإنجاز الذي حقّقه أبو سليمان عبر مسيرته في رئاسة المشروع الاستراتيجي للأُمَّة؟ وما نمط التحديات والصعوبات التي واجهها؟ والأهم: ماذا قدّم كلُّ منا ليُكمّله على هذا الدرب نحو المقصد والهدف؟

إنَّ إجابة هذا السؤال المُركّب رهن بأمرين اثنين، هما: طبيعة المشروع نفسه، وطبيعة السياق الأكاديمي والسياسي المحيط بتطبيقاته.

١- الإجابة عن قَدْر إنجاز المشروع ومُؤشّراته (منذ عام ١٩٨١م) رهن بطبيعة المشروع نفسه؛ لأنّه مشروع استراتيجي لتحقيق إصلاح فكري وتغيير حضاري في الأُمَّة، جرّت مسيرته خلال أربعة عقود عبر مشروعات نوعية تنتشر جغرافياً في أرجاء الأُمَّة، وتقوم على تعاون تخصّصات مُتعدّدة تسعى لأهداف معرفية وعلمية مُتنوّعة عبر مسالك وأدوات مختلفة.

إنَّ تنفيذ هذه المشروعات (مركزياً أو لامركزياً) لا يُمكن تقدير تأثيره بمؤشّرات مُحدّدة، مثله مثل مشروعات محدودة زماناً ومكاناً؛ ذلك أنّ مشروعات إصلاح الفكر والتغيير الحضاري، إنّما هي مشروعات مُمتدّة ومُعقّدة ومُركّبة؛ إذ تُمثّل صناديق مفتوحة لا يتمّ غلقها أو انتهاءها أبداً. فهي عملية مُستمرّة بنجاحات وإخفاقات، ويجب أن تتداولها المؤسسات والأجيال طالما بقيت هذه الأُمَّة، التي تندافع عليها الأمم أحياناً، وتتداول دولها مع غيرها أحياناً أُخرى، وتظلُّ الأُمَّة باقيةً في ظلِّ حفظ الله لعقيدها.

وكان أبو سليمان يُدرك هذه الطبيعة وهذه الصعوبة، وكان يُؤمن -في الوقت نفسه- بأنّه يجب التصدّي دائماً لمتطلّباتها وفق الزمان والمكان.

وقد كان رُوّاد المجلس العلمي الأوّل في مكتب القاهرة (١٩٩٢م-١٩٩٦م) يُدركون هذه الصعوبة، حين تداولوا حول ماهيّة مشروع "إسلامية المعرفة"^(١) والدلالة بالنسبة إلى نمط إدارته: هل هو مدرسة؟ هل هو حركة؟ هل هو تيار فكري مُتعدّد 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 أنّ مكتب المعهد ومقرّه في واشنطن قيادة استراتيجية تضع الخطّة التي يتمّ تنفيذها لامركزياً في المكاتب، وعلى المستويات المُتَحاضِنة من الخطّة.

وكانت نتائج المشروع التي أُعلنت عام ٢٠٠٧م^(٢) قد أكّدت -بالنسبة إلى هذا الأمر- أهمية الإدارة العلمية المركزية وضرورتها، وكذا أهمية توزيع المهام تنفيذياً بين مكاتب المعهد؛ تحقيقاً للتضافر والتراكم، واستجابةً لقصور الموارد البشرية اللازمة للتطبيق، فضلاً عن اعتبارات "تحاضن الأُمَّة وتكافلها"، حتّى في المشروعات العلمية. وقد حدّرت النتائج حينئذٍ من عدم وجود استراتيجية أو سياسات واحدة قدّمتها الرُّوَاد الثلاثة، وعواقب عدم قيام المعهد -بوصفه قيادة استراتيجية- بتطبيق المشروع وإدارته على صعيد توزيع المهام على مكاتب المعهد؛ تحقيقاً للتراكم المُتَزامِن.

غير أنّ خبرتي مع أبو سليمان، ومع مركز الحضارة، طوال عقدين من الزمن تقريباً، كشفت لي عن صعوبات مُزدوّجة: اختراق الدوائر الأكاديمية العلمانية من ناحية، وصعوبات التواصل والتشبيك الحيّ الفاعل عبر الحدود مع خبرات مدارس أُخرى لها تعلقٌ بـ"المنظور الحضاري

(١) مصطفى، منهجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، مرجع سابق، ص ٢٤٧-٢٥٠.

(٢) مصطفى، تقرير عن مؤتمر إستانبول بمناسبة مرور ٢٥ عاماً على مسيرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩-٢٢ ديسمبر ٢٠٠٦)، مرجع سابق.

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 لماهية المشروع العلمي الاستراتيجي الأمُّ تُرجمت في رؤيته للمنهاجية اللازمة للتطبيق؛ ما يعني اتساقاً لدئ أبو سليمان في تعامله برحابة وانفتاح وتفاعلية مرنة غير مُقيّدة وغير جامدة لتنفيذ المشروع الأمُّ على مراحل وبمداخل مُتنوّعة، فاتحاً الباب للمبادرات من المهتمّين.

- اكتشاف في من خبرة هذه السنين مع أبو سليمان أنّ ما انتقدنا عدم وضوحه وتبلوره في منهاجية الرُّوَاد طوال خمسة وعشرين عاماً، وأنّ ما طالب به مشروع التقييم (أي ضرورة وجود منهاجية مركزية مُحدّدة)؛ ما هو إلاّ 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 والحواجز المعرفية...).

فالمقاصد، والأنماط التاريخية، والسُنن، والقيّم، والفتاوى، والأحكام الشرعية؛ كلّها تفرض منهاجيات مُتمايزة لا يُمكن حبّكها في خطوات مُحدّدة مُتتالية صيِّء، بحيث تنطبق على أيّ ظاهرة في أيّ زمان ومكان أو يُمكن حصرها في جدول زمني محدود.

ومن جهة أخرى، فإنّ مجال التطبيقات للفكرة الأمُّ 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 لهما - عن قُرب أو عن بُعد - قاسماً مشتركاً كبيراً، هو قاسم الإدارة الإنسانية.

٢- تحديات السياق العام (الدولي، وداخل الأوطان):

لا تفصل هذه التحديات عن نظائرها الخاصة بطبيعة المشروع. وبقدْر ما كانت إيجابية أحياناً، فإنّها كانت سلبية أحياناً أخرى. وأقصد بالسياق العام: الأكاديمي والفكري، والسياسي بصفة أساسية. فقد كان لهذه التحديات 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، والنُظْم 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.^(١) وقد كان أستاذنا -رحمه الله- مُصرّاً على استدعاء أهمية إصلاح هذه الرؤية السائدة، وهذا ما مثلته محاضراته في ملتقى الحضارة الشهري (الأُمَّة والرؤية الكُليّة للإصلاح والتجديد: الواقع والمأمول)، فضلاً عن الكلمات الافتتاحية في جميع الأنشطة التي كانت تطرح ما تعلق بالإصلاح ومُنطلقاته.

يبد 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 درّس العلوم السياسية، ونال شهادة في أحد فروعها (العلاقات الدولية)، لكنّ مشروعات اهتمامه الذاتي، في نطاق خُطَط تطبيق المشروع الاستراتيجي الأُمّ، وإن لم تتصدّ مباشرة لأبعاد سياسية، فإنّها كانت تمسّ أعصاب الأُمَّة وعمودها الفقري، وتصلّ بما يُسمّى في عِلْم السياسة grass roots أو السياسات الدنيا؛ أي جذور المجتمع وقاعدته؛ فقد كان أستاذنا -رحمه الله- يؤمّن بالإصلاح من أسفل، وصولاً إلى التغيير الحضاري الشامل. وهذا الأسفل ليس الأدنى في المرتبة والأولية، وإنّها يُجدّد مُنطلق البداية. وبالمثل، فإنّ ما يُسمّى

(١) انظر تفاصيل هذه التحديات في:

- مصطفى، خبرتي مع إسلامية المعرفة، مرجع سابق.

السياسات العُليا (أي مجال السُّلطة والحُكْم والنفوذ الرسمي) إنَّها تُمثِّل نهاية المسار إلى أعلى، لمنْ يريد السُّلطة من فِرْق الإصلاح وتياراتها؛ فهي مُتنوِّعة في تاريخنا من حيث العلاقة بين الأهداف والأدوات.^(١)

ولهذا، فإنَّ الأنشطة التي قام عليها مركز الحضارة، ووجدت رعاية ومشاركة مباشرة من أستاذنا كانت تقع على هذا المستوى من المجالات والقضايا، الذي يعكس ما يُسمَّى المفهوم الجديد للسياسة، مقارنةً بمفهوم "السياسة التقليدية الواقعية" التي تُركِّز على الطبقة الحاكمة.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ اهتمام مركز الحضارة ومركز الدراسات الحضارية في الكُليَّة، الذي كان يقوم عليها 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.

خاتمة:

انتهت هذه الدراسة المستفيضة عن الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان إلى جُملة من النتائج، يُمكن إجمالها في ثلاثة أمور:

١- إدراك أبو سليمان جميع أنماط التحدّيات؛ لذا عدَّ "المشروع الاستراتيجي الأمّ" تياراً فكرياً واسعاً، ومدرسةً مُتعدّدة الروافد. وقد عكست أساليب إدارته العلمية هذا الأمر؛ إذ تنوّعت من مكتب إلى آخر مداخلُ التحرُّك نحو الهدف الاستراتيجي. وكذلك كان أسلوب أبو سليمان مرناً، ومفتوحاً، ومُحفِّزاً للمبادرات، ومُراقباً عن بُعد. وقد تغافل -رحمه الله- عن

(١) انظر تحليلاً لهذه الإشكالية (أي الأولويات بين مجالات الإصلاح المُتعدّدة التي تداولتْ 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،

٢٠٠٨م.

التشبيك بين المكاتب عبر أرجاء الأمة، ليس إنكاراً لأهمية الأمر، بل رُبَّما -على ما أظنُّ- وعياً منه بتأثير ما أشرتُ إليه من صعوبات وتحديات. ولهذا كانت إدارته ذات صبغة خاصة، قد لا يرى بعض الباحثين أنها إدارة مُحكَّمة (وَفَقَ المعنى الضيق لإدارة مشروعات محدودة)؛ إذ كانت إدارته تتمثَّل مقولة: "كُلُّ لِمَا يُسَّرَ لَهُ، وَلَا يُكَلَّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا". ومن ثَمَّ، فقد كانت تجسيدا حياً للإيمان بالتعددية والتنوع في المسالك شرط توحد الهدف.

٢- المشروعات الحضارية الكبرى لا تنتهي باختفاء قيادتها العلمية والفكرية أو بتغيُّر السياقات المحيطة، وإنما تتكيَّف مع "القيادة الجديدة"، وتستجيب لتحديات السياقات المُتغيِّرة؛ فقد تتغيَّر الخطط والمسالك والأدوات، في حين يظلُّ الهدف والمقصد قائماً، وهو هنا إصلاح فكر الأمة الذي هو سبيل التغيير الحضاري الشامل لعودتها إلى الشهود الحضاري من جديد.

٣- كَلُّ مُكَلَّفٍ، وَكُلُّ مَسْؤُولٍ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ فلا يكفي أن تظلَّ التساؤلات قائمة: ما الجديد لدى المعهد العالمي للفكر الإسلامي من حيث الخطَّة والمنهاجية؟ أو: كيف نُكْمِل مشوار العلواني أو مسيرة أبو سليمان؟ لا شكَّ في أنَّ للمعهد -بوصفه مؤسسة- دوراً ووظيفةً، ولكنَّ يتعيَّن علينا نحن أيضاً أن نجيب (أفراداً أو مجموعات) عن السؤاليين المُهمِّين الآتين: ماذا قدَّمنا نحن؟ وكيف نستمرُّ؟

إنَّنا شركاء في المهمة، ولسنا مُتفرِّجين على مقاعد المُدرِّجات ننتظر صَفارة الحُكْم إيداناً ببَدْء اللعبة أو انتهائها. فنحن مشاركون لاعبون، نصيب الهدف، ونُحقِّق الفوز في لعبة جماعية مُنظَّمة عِلْمياً أو بجهود فردية مُنظَّمة عِلْمياً أيضاً. وقد أنتج المعهد العالمي للفكر الإسلامي تراكماً ثرياً، سواء في نقد التراث أو نقد الغربي، أو بناء النموذج المعرفي الإسلامي والرؤية الإسلامية للعالم أو في مجال المداخل المنهاجية أو في مجال التطبيقات. ولكلُّ منَّا ثَغْرٌ من هذه الثغور يقوم عليها، ومن رحمة ربِّه قام على بعضها معاً.

ولكن تظلّ المِظَلَّةُ الجماعية التي يُوفِّرها المعهد ضرورةً وغايةً في حدِّ ذاتها... وإنَّ كلمات أبو سليمان^(١) نفسها منذ أكثر من خمسة عشر عاماً قد سبقَتْ فِكرتي أو خلاصتي؛ إذ قال رحمه الله: "وقد بذل المعهد على ضالّة مواردِه المادية جهوداً كبيرةً للدعوة إلى القضية، وطرحها بشكل جادٍّ للبحث أمام الهيئَةِ الإسلاميّة المُثَقَّفَةِ، وقَدَّم مِنبراً للتعبير والبحث والحوار في قضاياها... ولكنَّ السُّؤال يبقى: ما القَدْر الذي تحقَّق فعلاً من المشروع؟ وهل حقَّق المشروع غايته حتّى اليوم؟"

والجواب هو أنّ عملية "إسلامية المعرفة" ليست مُجرَّد كتاب يُكْتَب، ولا ندوة تُعقد، ولا كلمة فصل تُنطق، ولكنّها مهمة فكرية لا نهاية لها، تبقى وتستمرُّ إذا حدث الاقتناع الكامل بمُنطلقاتها، وبقاء الفكر ودوام عطائه وإبداعه وتجديده. ومع ذلك، فإنَّ جهود المعهد ومسيرة "إسلامية المعرفة" لترسيخ الاقتناع، وتمكين التوجُّه، وإرساء القواعد، وتنقية العوالم، ما زال أمامها - حتّى تُورثي ثمارها في واقع حياة الأُمَّة وفكرها - الشيءُ الكثيرُ الذي لا بُدَّ منه قبل أن نقول إنَّ الجهود قد آتتْ أُكلها، وأنَّ القضية قد بسطت جوانبها، واستقرَّ مفهومها، واشتدَّ عُوْدُ منهجها، وأصبحت صبغة الفكر الإسلامي الذي حرَّرتَه من تشوّهاته، وأصلحت ما اعوجَّ من عُوْدِه، وأزالت ما علِقَ بثقافته من الغُثاء، ونقّت الفكر من بذور الأوهام والخرافات."

رحم الله أستاذنا المفكّر عبد الحميد أبو سليمان، وأمدَّ إدارة المعهد من بعده وأمدَّنَا جميعاً بسواء السبيل.

(١) انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. إسلامية المعرفة: رؤية للعشر سنوات القادمة، ورقة رئيس المعهد إلى الاجتماع العام الخامس لمستشاري المعهد في مؤتمر إستانبول (٢٠٠٦)، بمناسبة مرور ٢٥ عاماً على تأسيسه.

سؤال المنهج التوحيدي في تقويم المنجز الحضاري

دراسة في المشروع الفكري والإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان

إسماعيل نقاز^(١)

مقدمة:

يُعدُّ المُفكّر عبد الحميد أبو سليمان أحد رُواد الفكر الإسلامي المعاصر بامتياز، ويُمثّل مشروع الفكري والإصلاحي حلقة تواصلية مُمتدّة تربط الحاضر بماضيه، وتنشد المستقبل، وتتطلّع إلى آفاقه وتحدياته؛ فقد عاش عبد الحميد أبو سليمان في تحقّيب زمني مُضمر يمتدُّ على طول عصر النهضة العربية الإسلامية في أُخرياتِه، ويتاخم عقوداً زمنيةً في لحظة عولمية اتّسمت بما بعد الحداثة الغربية أو حقبة ما بعد الكولونيالية.

وقد شكّلت هذه الحقبة الزمنية المُركّبة أهمّ إلهام فكري وإصلاحي اتّخذه هذا المُفكّر مساراً نحو مقارنة مزدوجة تُلامس الإصلاح الحقيقي للتراث الإسلامي الذي ينتمي إليه، ويُمثّل هويّته ومصدر جينالوجيا تفكيره، إلى جانب مقارنة أُخرى ثقافية - في الوقت نفسه - تقف على مسافة قريبة جدّاً من الفكر الغربي الذي يُعدُّ المُهيمن في اللحظة الحضارية التي تعيشها الإنسانية.

ولا شكّ في أنّ عبد الحميد أبو سليمان^(٢) قد ورث - كغيره من المُفكرين الجادّين - ميراثاً إسلامياً ضخماً، وهو الميراث الذي بات يقف باهتاً أمام تحديات اللحظة الحضارية؛ فمنذ عصر ما بعد المُوحّدين - كما يُحقّب مالك بن نبي - شهد الفكر الإسلامي تراجعاً كبيراً، وتقهقراً جعله يقف عاجزاً أمام التحديات الحضارية في العصور المتأخّرة، ليتتهي هذا التراجع إلى حقبة النهضة العربية الإسلامية، التي شهدت فيها هذه النهضة صدمة حقيقية، تمثّلت في الغياب

(١) دكتوراه في أصول الفقه الإسلامي من جامعة الجزائر - ١، عمل أستاذاً جامعياً مُتعاقدًا في عدد من الجامعات الجزائرية والدولية، ويعمل الآن في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية. باحث في موسوعة الفقه السياسي الإسلامي في مركز الفكر الاستراتيجي بتركيا. البريد الإلكتروني: ismail.neggaz84@gmail.com.

(٢) ستكون الإشارة في هذا البحث إلى اسم المُفكّر باستعمال كنيته "أبو سليمان" مرفوعاً على الحكاية دائماً.

الحضاري لفكر الأمة؛ ما دفع رُوداً النهضة المعاصرين إلى إحداث إقلاع نوعي في مختلف الميادين الإصلاحية والفكرية. غير أن هذا الإقلاع عانى كثيراً من العثرات؛ إذ قوبل برفض ومحاربة من طَرَف قوى التقليد والظلام، ومن طَرَف خصوم الأمة. وأمام هذا المخاض العسير، فقد حاول المُفكّر أبو سليمان محاولة جادّة أن يستأنف مشاريع النهضة المُجهدّة باقتراح مشروع فكري إصلاحي عريض يُلامس عمق المشكلة الإصلاحية؛ منجهاً، ومعرفةً، وسلوكاً.

والحقيقة أن تجديد المنهج يُعدُّ مسألة محورية في المشروع الفكري والإصلاحي لعبد الحميد أو فيما عُرِف بمصطلح "الإصلاح المنهجي"؛ لأنَّ محورية المنهج تتمثّل في ترتيب الآليات، وتغيّي الغايات للتوسّل إلى الرؤية الكونية التوحيدية التي تُعدُّ - في نظره - المدخل الحقيقي لكل عملية إصلاحية. ولهذا نجده قد أطلق مشروع الإصلاح المنهجي بوصفه رافداً أساسياً في تجديد منظومة الفكر الإسلامي وَفَق ما تتطلبه اللحظة الحضارية.

إنَّ مفهوم "المنهج" عند أبو سليمان يتحدّد في رافدين أساسيين أقام عليهما مشروعه الفكري الإصلاحي: التوجّه نحو مناهج التراث البحتة وضرورة المقاربة النقدية، والتوجّه نحو مناهج العلوم الاجتماعية وضرورة المقاربة التوحيدية. فالتراث يزخر بمناهج عمودية حاولت استنطاق النصوص، والفهم عن الوحي، ويتوجّه النقد المنهجي لهذه المساطر نحو إعادة قراءة هذه الكُلّيات وَفَق السُنن التوحيدية في مقاصد الغيب والوجود والإنسان؛ ما يتطلّب مراجعة نقدية لنظرية النسخ والإجماع، ومنهج التعامل مع السُنّة ومقارنتها بالقرآن، ومفهوم "القطعي" ومفهوم "الظني"، وقضايا الاجتهاد والتقليد، وجدلية المعرفي والسياسي، ومحورية النقد والتقدّيس، وثنائية اللفظي اللغوي والمقصدي الغائي...، وغير ذلك. أمّا النقد المنهجي لمساطر العلوم الاجتماعية فيتوجّه إلى بيان الضرورة الحضارية للفكر الإسلامي في الانفتاح على علوم الاجتماع بشتّى مناهجها وخلاصاتها المعرفية، لكنّه - في الآن نفسه - يستشكل المناهج الاجتماعية وخلاصاتها المعرفية نفسها، فيُخضعها للرؤية التوحيدية الكُلّية عن طريق استكمال شرطيتها الحضارية، بعيداً عن المادية والهوى النفسي الذي تجنيه خلاصات هذه العلوم على أزمة الإنسان المعاصر.

ويُمكن الاصطلاح على المساطر المعرفية التي أسقطها أبو سليمان على منهجية التفكير التجديدية في الفكر الإسلامي - في إطار الرؤية العامة لثلاثية الغيب والمعرفة والوجود ضمن إطار المقاصد القرآنية العامة - بمفهوم "المنهج التوحيدي"؛ وهو المنهج الخاص الذي انتخبه أبو سليمان ليكون الآلية الأساسية في مناقشة المنهج التقليدي، واستدعاء آليات التجديد في القراءة الجديدة لنصوص التراث، والمقاربة الثقافية لخلاصات العلوم الاجتماعية منهجاً ومعرفةً، وما تستدعيه الضرورة الحضارية فيها.

وأمام هذه الرؤية التي دبجنا بها المساطر العامة التي يتحرك في إطارها سؤال المنهج عند أبو سليمان؛ يُمكننا أن نُحدّد الإشكال الدقيق الذي تقوم عليه دراستنا البحثية بالآتي: ما المساطر النقدية التي اعتمدها أبو سليمان في تصوّر المنهج التوحيدي الذي انتخبه آليةً وفلسفة تصوّرية غائية في تناول قضايا التجديد والمقاربة الثقافية للعلوم الاجتماعية؟

ويتفرّع من الإشكال الجوهرى هذا تساؤلات ثانوية تُناقش ثانياً الموضوع، وتقف على ضفاف الإشكال الجوهرى، ويتحدّد بها التصوّر الكامل للدراسة:

- ما الإطار المفهومي والجنولوجيا التي يقوم عليها المنهج التوحيدي؟
- ما المصادر المعرفية والمُحدّدات البنوية التي يقوم عليها هذا المنهج؟
- كيف استثمر أبو سليمان المنهج التوحيدي في بلورة قضايا الفكر الإسلامى وفق الرؤية الحضارية والتوحيدية؟
- على أيّ أساس قام المنهج التوحيدي في مقارنة الفكر الغربى، ولا سيما في مدخل العلوم الاجتماعية؟

- ما آليات القراءة والاستيعاب والاستمداد؟

سُناقش مفردات هذا الإشكال الجوهرى وروافده الثانوية من خلال المحاور الآتية:

أولاً: الإطار المفهومي للمنهج التوحيدي والمدخل السؤالي

ثانياً: مصادر المنهج التوحيدي ومُحدّداته

ثالثاً: المنهج التوحيدي ونقد آليات التأويل التراثية

رابعاً: المنهج التوحيدي واستيعاب العلوم الاجتماعية منهجاً ومعرفةً

خامساً: نموذج تطبيقي للمنهج التوحيدي في الاجتماع السياسي

ومن ثمَّ، فإنَّ هذه الدراسة تُعنى بمجموعة من المساطر المنهجية المُنتخبة لمعالجة الموضوع، وبحث إشكالاته المُركَّبة، وتعمل على توظيف المنهج الوصفي الكشفي في الدراسات المسحية لبيبلوغرافيا الإنتاج الفكري لأبو سليمان؛ ذلك أنَّ الرؤية الشاملة لمفهوم "المنهج" لديه مُورَّعة في ثنايا كتاباته ودراساته المُتنوّعة. ويأتي توظيفنا المنهج النقدي التحليلي استجابةً لتفكيك أهمِّ الإشكالات المُركَّبة التي لها تعلقٌ بتحليل مختلف النظريات التقليدية بأدوات التأويل الأصولي للنصوص، ثمَّ إخضاعها لصياغة جديدة في قالب المنهج التوحيدي. يلي ذلك توظيف المنهج المقارن في مقارنة المُنتجَز الغربي من خلال العلوم الاجتماعية منهجاً ومعرفةً. وإِنَّا إذ نتوسَّل المنهج المقارن، فإنَّنا بذلك نضع المقاربة الفكرية على مساحة مزدوجة يلتقي فيها الإسلامي بالغربي، في خطوة استيعابية مُهيمنة يتغيَّها أبو سليمان غايةً ومقصداً عن طريق توظيف منهجه التوحيدي أيضاً في ذلك.

وقد جاءت أهداف هذه الدراسة لتلامس أحدث ما جادت به البحوث والدراسات المعاصرة في قضايا إشكالية تختصُّ بعلوم المنهجية في الدراسات الاجتماعية، وحتَّى الإسلامية. وإِنَّا إذ نولي دراستنا هذه أهمية كبيرة، فإنَّنا نروم من خلالها فتحاً جديداً في سؤال المنهج في الحقل الإسلامي والحقل الغربي؛ إذ تُعدُّ (الدراسة) إضافة نوعية في علوم المصطلح والمنهج. وهي تأتي استجابةً لضرورة بعث المشاريع التجديدية الجادَّة في الحقل الإسلامي، وحتَّى في مقاربة الفكر الغربي، واستيعاب خلاصاته المعرفية. فالأُمَّة الإسلامية تقف على تحدِّ حضاري كبير، وهي الأُمَّة الخاتمة التي فضَّلها الله بوحى الكلمة المُطلَّقة الخالدة؛ ما جعلها تضطلع بالمسؤولية الهدائية والاستخلافية. ومن ثمَّ، فلن يكون لها نصيب في هذه الإضافة الحضارية إلا إذا استحقَّت لقب الاستخلاف، وامتلكت مفاتيح الشهود.

ومن الجدير بالذكر أنَّنا وقفنا على نحو أربع دراسات بحثية مُتنوّعة تناولت فكر أبو سليمان من زوايا عديدة أفدنا منها في هذه الدراسة، وقد اتَّسمت في حُطَّتها العامة بالتركيز على جزئيات

مُحدِّدةً تجاهها. والذي تدَّعيه دراستنا أنَّها حاولت استيعاب معظم المحاور الرئيسة التي اشتغل بها أبو سليمان، بالرغم من أنَّ تركيزنا الأساس كان على المنهج كما يوحى به عنوان الدراسة، ولكنَّ ذلك لم يمنِّعنا من ملامسة أهمِّ المحطَّات النقدية التي وقف عندها أبو سليمان؛ ذلك أنَّ المنهج هو الأساس والسبيل لكل خلاصة معرفية توصل إليها.

أولاً: الإطار المفهومي للمنهج التوحيدي والمدخل السؤالي

تحمل المقاربة النوعية لمنهجية التفكير الإسلامي لدى عبد الحميد أبو سليمان معاني مُركَّبة ومداخل سؤالية مزدوجة، تتحرَّك في إطارين مختلفين (المنهج التقليدي للفكر الإسلامي، والمنهج الحدائثي الغربي)، يروم من خلالهما استنفاد كل مدخل إلى فضاءاته وعطاءاته في منهجية نقدية تجديدية واستيعابية مُهيَّونة، وصولاً إلى مساطر منهجية جديدة تقف على مسافة قريبة من أسئلة اللحظة الحضارية على مستوى المنهج والمعرفة والاجتماع الإنساني.

وقد طرح أبو سليمان أسئلة منهجية ومداخل معرفية للإفادة من العلوم الاجتماعية الغربية دون منطق استلابي، في رؤية استيعابية تجاوزية تحت مشروع إسلامية مُقدِّماتها وخلاصاتها المعرفية. وكذلك وجَّه مراجعات نقدية جوهرية إلى المنهج التقليدي للفكر الإسلامي؛^(١) إذ اعتقد أنَّ خلفية الانغلاق التي سادت هذا المنهج ترجع إلى أسباب عديدة ستعرِّفها لاحقاً. وعلى هذين الأساسين، طرح أبو سليمان "المنهج التوحيدي" بديلاً عن المنهج التقليدي؛ استجابةً للتحديات وأسئلة اللحظة الراهنة بين تجديد التراث وإسلامية المعرفة الاجتماعية الغربية. فمهمة المنهج التوحيدي إزاء التراث تتلخَّص أساساً في "أن نستعيد الرؤية الإسلامية الحضارية الكونية التوحيدية الاستخلافية السببية الإعمارية الخيرة التي يستعيد بها المسلم الدافعية الريادية الحضارية، والرسالة الإنسانية السامية العالمية، والمنهجية الفكرية التوحيدية السُّنَّية."^(٢)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمة: ناصر البريك، الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ١٩٩٣م، ص ٤٥-٥٢.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. "الخطاب الإسلامي المعاصر وتشوُّهات الخلط والتسطيح"، ضمن كتاب: - نُخبة من الباحثين. الخطاب الإسلامي المعاصر: دعوة للتقويم وإعادة النظر، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٦م، ص ١٢١.

والثابت أن المنهج التوحيدي يعتمد على مبادئ وآليات كُلية تقوم على أساس المقاصد القرآنية، وقد حصرها أبو سليمان في أربعة محاور كبرى، هي: الغيب، والوحي، والعقل، والكون. ومن ثمّ، فلا بُدَّ أن تتحرَّك هذه الرباعية في إطار توحيدى؛ إذ يتساوق المنهج التوحيدي مع مبدأ التوحيد (الوحدانية، والوَحدة)، وتعني وَحدة المنهج وتوحيده -في نظره- أن يكون تكوينه البنوي جينالوجياً قائماً على أساسين اثنين، هما: التوحيد العقدي الإيماني، ووَحدة الوجهة المعرفية.

١- التوحيد العقدي الإيماني:

يستمدُّ أبو سليمان مرجعيته من الوحي بوصفه أساساً اعتقادياً وتشريعياً، يُرتَّب للمسلم الحضاري مساره وأولوياته وفلسفة تفكيره؛ إذ قال: "وما حقَّق العقل المسلم من نجاح إلّا وكان مُنطلقه في التزام مبدأ الوحدانية، وما تخبَّط العقل المسلم إلّا بتجاهله وغفلته عن هذا المبدأ كدليل فكر وعمل والتزام."^(١) فالرؤية التوحيدية في المنهج تُنظِّم العقل المسلم في كُليات معيارية تتَّخذ مواقف صارمة من المُنجَز الإسلامي والمُنجز الغربي على حدِّ سواء، في أبعاد غائية^(٢) تتخلَّص من كل السلبيات المعرفية (المنهجية، والسلوكية) والعملية التي شابت عمليات التأسيس والصناعة المعرفية، وكذا التطبيقات الإجرائية. وتتحرَّك أبعاد الرؤية التوحيدية العقدية بوصفها مبادئ غائية، ومُنطلقات منهجية للحضارة الإسلامية ومُقوماتها التي جاءت وتنزَّلت في أصلها الصافي لتجديد الحضارة الإنسانية، ودفع عجلتها إلى الأمام برؤية الاستخلاف، ومبدأ التوحيد، وغائية الخلق، وسُننية الفطرة، وأخلاقية الأداء، والتزام مبدأ العدل والإخاء والشورى والحرية والمسؤولية، وسعي التسخير والإعمار."^(٣)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، عن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٥م، ص٢٣.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد وآخرون. سيمينار بين الأصحاب والأعراب عن الرؤية الكونية القرآنية، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، ٢٠٠٨م، ص١٣.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩م، ص٣٤.

٢- وحدة الوجهة المعرفية:

يُقصد بذلك أن يسير المنهج في حركة مُوحَّدة لا تفصل بين الغيب (الشهادة، والوحي) والعقل والمعرفة الكونية والإنسانية؛ أي أن يتوسَّل المنهج عناصر اشتغاله وفق حركة غائية مُتكاملة لا تتناقض فيها الثنائيات المذكورة، فيَتَّضح المعنى التوحيدي للمنهج، وتتأكد ضرورته في تقرير أن "العقل المسلم لكي يستردَّ عافيته، عليه أن يستعيد رؤيته الإسلامية الكاملة المبنية على التوحيد والوحدانية، حيث يتوحد الغيب والشهادة والوحي والعقل والكون، وبذلك ترشد مسيرة الإنسان المسلم، ويتحقَّق له وعد الله بالقدرة والنصر."^(١)

ولمَّا كان المنهج التوحيدي معياراً كُلياً لكل خطوة تجديدية يرومها العقل المسلم حيال تراثه أو التراث الغربي المعاصر، فلا بُدَّ من إخضاع كل العلوم ومُقدِّماتها للرؤية التوحيدية؛ لكي يقف عليها المنهج التوحيدي في رؤية استيعابية تفيد من عطاءاتها، وتتجاوز سلبياتها وتناقضاتها اللإنسانية (اللاأخلاقية، وغير المنطقية) والدوغمائية؛ ذلك أن "الإسلامية في العلوم عامة ... تعني في الجوهر سلامة التوجُّه، وسلامة الغاية، وسلامة الفلسفة ... فيصبح العِلْم الإسلامي علماً إصلاحياً إعمارياً توحيدياً أخلاقياً راشداً."^(٢)

بيد أن الإطار المفهومي للمنهج التوحيدي لدى أبو سليمان يختلف عن التصنيفات المنهجية التقليدية، مثل المنهج العقلي الصوري الأسطوري الموروث عن الحضارة الإغريقية البائدة، الذي ساد في التراث الإسلامي، وسيطر على العقل المسلم في معارك وهمية صرفته عن قضيته الاستخلافية. فمقاصد الاستخلاف والتوحيد والمسؤولية الأخلاقية تقتضي منهجاً مختلفاً تماماً عن ذلك. ومن ثمَّ، فإنَّ المنهج التوحيدي في مفهوم أبو سليمان: "هو المنهج الذي يُوحَّد معارف الوحي، وعلوم سنن الفطرة والواقع الاجتماعي، لتكون مصدراً للمعرفة الإسلامية، ويجعل النظر العقلي العلمي العملي وسيلة الشَّقِّ الآخر للمعرفة الإسلامية، وبهذا تنشأ العلوم الاجتماعية والإنسانية الإسلامية."^(٣)

(١) أبو سليمان. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، القاهرة: دار السلام، ط ٣، ٢٠١١م، ص ٨٤.

إنَّ تركيز أبو سليمان على ثنائية "التوحيد، الوحدة" في منهجية التفكير التي توَّسَّلها سبيلاً لمعالجة القضايا المعرفية الجوهرية للأُمَّة يقوم أساساً على المراجعة والتعميق لأُطروحة "إسلامية المعرفة"^(١) التي أكَّد ضرورتها؛ ذلك أنَّ المشروع الأساسي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ولهذا، فقد سعى أبو سليمان لإنقاذ الأُطروحة من دوغمائيات الاختزال في خضوعها لقرارات تبجيلية تبشيرية تارة، وتسطيحية تارة أخرى. فالمنهج التوحيدي يشغل أساساً على تعميق إسلامية المعرفة وفق أبعاد فلسفية ومعرفية، وهذا ما أكَّده أبو سليمان بالقول: "إنَّ إسلامية العلوم ... هي قضية فلسفة العِلْم وعلاقته بالحياة والمجتمع، وانطلاق الإنسان الإصلاحي للحياة والوجود من منظور إيماني توحيدي أخلاقي شمولي."^(٢) فهي إطار معرفي ومنهجي ونقدي تأسَّس على مراجعة جذرية للمعرفة الإنسانية كلها، تراثية كانت أو معاصرة.^(٣)

إنَّ الرؤية الكُليَّة للمنهج التوحيدي تقوم على مستويات ثلاثة، تُعدُّ مُنطلقات جوهرية يتحرَّك المنهج التوحيدي في نطاقها: الوجدانية (الفطرة الإيانية)، ثمَّ خلافة الإنسان والكون، ثمَّ المسؤولية الأخلاقية في إدارة الكون وتسييره.^(٤) وهذه المُنطلقات الثلاثة تجعل المنهج متيناً في طروحاته التجديدية؛ لأنَّه مُطعم بفلسفة غائية قرآنية لم تخضع لأنثروبولوجيا الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي كما هو حال المناهج التقليدية المختلفة.

ومن المُلاحَظ أنَّ أبو سليمان يلتقي مع حاج حمد وإسماعيل الفاروقي في تأسيس البُعد التوحيدي (الوحدوي) للمنهج؛ إذ أكَّد حاج حمد أُطروحة إسلامية المعرفة وفق مساطر المنهج

(١) يرى أبو القاسم حاج حمد أنَّ كثيراً من الدراسات التي تبنَّت أُطروحة "إسلامية المعرفة" غلب عليها المُتخصِّصون في الدراسات الإسلامية فقط، فخضعت لعملية اختزال وتسطيح، غيَّر مسار الأُطروحة كثيراً عن وجهتها؛ إذ خلطت بين الأُطروحة، و"التأصيل"، و"الوسطية"، والنظرة السلبية المهجانية للمُنجز الغربي، وغاب الجانب التفكيكي القائم على إستمولوجيا العِلْم والمقاربات النقدية المقارنة. انظر:

- حاج حمد، محمد أبو القاسم. إستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت: دار الهادي، بغداد: مركز فلسفة الدين، ط١، ٢٠٠٤م، ص٧٤.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (د.ت)، ص٢٤٣.

(٣) هام، محمد. "الإنسانية الإسلامية في مشروع إسلامية المعرفة: عبد الحميد أبو سليمان نموذجاً"، ضمن كتاب:

- المسيري، عبد الوهَّاب. رحابة الإنسانية والإيمان، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠١٢م، ص٣٥١.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد. الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: دار السلام، ط٢، ٢٠٠٧م، ص١٤-٩٥.

التوحيدي، الذي لا يقف عند حدود النقد والإبطال للمُنَجَز الغربي في العلوم الاجتماعية والطبيعية، والمواقف السلبيه المُكَدَّسة في خلفية منقبيه ساكنة في التراث، وإنما يتفاعل معها سعياً لتوظيف هذه المعارف في إطارها الكوني ضمن أبعاد غائية توحيدية تنفي العبثية عن الخلق والتكوين،^(١) فتكون المعرفة الدينية -مُزَوَّدة بالمنهج نفسه- هي المعيار الذي تستند عليه خلاصات العلوم ونتائجها. أمّا الفاروقي فقد عدَّ الرؤية التوحيدية في المنهج أساساً لتوجيه البحوث والدراسات في العلوم الاجتماعية والإنسانية؛^(٢) لِمَا يَتَّصِفُ به البُعد التوحيدي من فلسفة شاملة مُستوعِبة مُهيمنة. فالإيمان ليس مقولة أخلاقية فحسب، بل هو مقولة معرفية ومعيار منهجي بالدرجة الأولى. وفي ذلك قال الفاروقي: "يتشكّل التوحيد بوصفه مبدأً منهجياً من ثلاثة مبادئ معرفية؛ أولها: رفض كل ما لا يتمشى مع الحقيقة، والثاني: نفي التناقضات النهائية، والثالث: الانفتاح على الدليل الجديد، وعلى دليل المخالفة."^(٣)

وبالرغم من أن المنهج التوحيدي (الوحدوي) يُمثّل -لدى مُفكِّري أطروحة إسلامية المعرفة- مركزية أساسية في مقارنة المعارف الدينية والاجتماعية ضمن آفاق غائية موحّدة، فإنّ التطبيقات الإجرائية في الترجمة العملية للمنهج -على مختلف الفضاءات المعرفية- تبنّت مواقف مُتباينة ومُتفاوتة من حيث العمق والإحاطة والتحليل.

ثانياً: مصادر المنهج التوحيدي ومُحدّداته

١- المصادر والأطر الخاصة بالمنهج التوحيدي:

تظلُّ ضرورة الإصلاح المعرفي والمنهجي للفكر الإسلامي مُتعلّقة أساساً بالمصادر والمبادئ التي يتحرّك فيها ناظم الإصلاح والتجديد، وتُشكّل المصادر والمبادئ الجينالوجيا المركزية التي يقوم عليها المنهج في مقارنة المعارف التراثية والعلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية على حدّ سواء؛ إذ تُعدُّ هذه المصادر بمنزلة المخزون المعرفي الذي يتحرّك فيه المنهج

(١) حاج حمد، إستيمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيّد عمر، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ص ١١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٠.

التوحيدي، وهي أيضاً أشبه بـ"الترسنة" التي يتوسَّلها المنهج في عمليات التحليل والتركيب، والنقد والبناء، والاستيعاب والمجاورة، والاستنباط والتنزيل، وإبداع القواعد وصناعة المعارف. وقد كان الصدر الأوَّل النبوي والراشدي يُعبَّر عن هذه المصادر ضمن نموذج مُتكامل مُتساند؛ إذ "كانت منهجية العقل المسلم على عهد الصدر الأوَّل منهجية تلقائية مُتكاملة تستند إلى حكمة توجيه الوحي، وسلامة اجتهاد العقل، وإدراكٍ ووعي تلقائي ذكي لأحوال الفطرة في النفوس والكائنات، فكان عهد النبوة والخلافة الراشدة شاهداً وقُدوةً هاديةً مُنقِذةً."^(١) فمعارف الوحي، ومدركات الفطرة، ووعي المعرفة والتجربة الإنسانية، هي المُقوِّمات والمصادر الأساسية التي اقترنت بالتجربة النبوية والراشدية. وبالرغم من اختلاف ملابسات الزمان والمكان، ومُتغيِّرات الاجتماع الإنساني في عصرنا الحاضر، فإنَّ تلك المصادر حافظت على مركزيتها ومعيارياتها وتكاملها في كل منهج^(٢) يراد له التجديد والاستجابة لتحديات كل لحظة حضارية.

وتمتاز هذه المصادر بأنَّها مُحدَّدة الاختصاص؛ فكل مصدر منها يختصُّ برافد مُهمٍّ في التدبير الاجتماعي الإنساني لمختلف المعارف الدينية والاجتماعية والطبيعية. فمعارف الوحي -مثلاً- تُعنى بتدبير عالم الغيب والكُلِّيات المقاصدية الغائية التي تُحدِّد وجهة التفكير، والمعرفة الإنسانية التي يُنتجها التدبير العقلي تتوجَّه إلى عالم الشهادة، مُحدِّدةً تطيره النفسي والاجتماعي والاقتصادي...، ولن يتحقَّق استثمار هذه المصادر إلاَّ بعلاقة تكاملية يتحقَّق من خلالها المقصد والتدبير؛ "فالوحي مصدر عِلْم الكُلِّيات وعالم الغيب، والعقل مصدر عِلْم الشهادة وإدارة الحياة، يُولِّدها ممَّا أودعه الله فيه من معايير وبدييات ومفاهيم، وما يتحصَّل عليه من عِلْم بالكون والكائنات والطبائع والعلاقات الكونية... وبهذا يتكامل المصدران (الوحي، والعقل) مع الكون لتمكين الإنسان من تحقيق مقاصد الخلق، وأداء دور الاستخلاف."^(٣)

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١١٣.

(٢) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ٣٤-٣٥، ٣٧.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٣٢.

أ- كُليّات (معارف) الوحي:

تُعَدُّ كُليّات الوحي الناظم المحوري الذي يُحدّد للمنهج المبادئ والكُليّات التي يستند عليها في عملياته التحليلية والنقدية. وإنَّ توظيف المنهج التوحيدي يتطلّب توافر "ترسانة" متينة من الكُليّات المقاصدية، يرهاها الوحي بياناً وتأصيلاً وغائيةً. وهذه الكُليّات هي التي تجعل المنهج يتحرّك في إطارين: إطار التكامل المعرفي مع الكون والمُنجز العلمي والاجتماعي والإنساني، وإطار التقويم لكل الفجوات والتشوّهات التي تصيب المعارف الكونية والاجتماعية والدينية على حدّ سواء؛ "فالوحي بوصفه مُنطلقاً للمعرفة يُحتمّ التكامل والتطابق مع جوهر الكون والطبيعة والإنسان، ويقوم بتوجيه تلك المعارف. وأيُّ تعارض أو تناقض لا بُدَّ أن يكون عجزاً في الأداة، سواء كان ذلك في أدوات فهم معارف الوحي والاستنباط منها أو في أدوات تحصيل معارف الكون والطبيعة والإنسان."^(١)

وقد قصد أبو سليمان بالأدوات المنهج في حدّ ذاته؛ ما يعني وجوب انسجام المنهج مع كُليّات الوحي، واستخدامه أداةً فاعلةً في التقويم والنقد والتحليل والتناغم المنهجي مع مختلف الحقول المعرفية. فقصور المنهج التقليدي هو في ركونه إلى علاقات اللغة، وخضوعه لتجربة السياسة الضيقة والمنطق الصوري الجامد...^(٢) وكذا قصور المنهج الغربي؛ إذ يتجلّى أيضاً في حملته الإلحادية المادية، وتنكّره للوحي والإنسانية...^(٣) ومن ثمّ، فإنّ هاتين الأداتين (الموجّهة للوحي، والموجّهة للمعارف الطبيعية والإنسانية الاجتماعية) تحتاجان إلى مراجعات نقدية عميقة. وهذا ما يحاول المنهج التوحيدي استدراكه على مستوى المبادئ ومصادر المعرفة، وعلن مستوى المساطر والأدوات الإجرائية في النقد والتحليل والإفادة والاستفادة.

فمصدرية الوحي تُشكّل المُنطلق المقاصدي والتصور العقيدي الذي يُؤطر السلوك الإنساني في حركته الاجتماعية وتدييره العلمي والتقني؛ ذلك أنّ مهمة الوحي هي مهمة غائية

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "معارف الوحي: المنهجية والأداء"، مجلّة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد ١، عدد ٣، ١٩٩٦م، ص ٩٨.

(٢) أبو سليمان. أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٣٩.

(٣) هيئة التحرير. "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القيم"، مجلّة الفكر الإسلامي المعاصر، عدد ١٠٢، خريف ١٤٤٢هـ / ٢٠٢٢م، ص ٨.

تُسَدِّدُ الْمُنْطَلِقَ، وَتُصَحِّحُ الْمَصِيرَ، وَتُقَوِّمُهُ وَفَقِ السُّنَنَ الْإِلَهِيَّةَ الْمُنشُودَةَ؛ أَيَّ إِنَّ مَعْيَارِيَةَ الْوَحْيِ هِيَ فِي "أَخْلَقَةَ" السُّلُوكِ الْإِنْسَانِي، وَ"أَخْلَقَةَ" حَرَكَةَ عَقْلِهِ وَإِنْتَاجَهُ الْمَعْرِفِي. قَالَ أَبُو سَلِيمَانَ فِي ذَلِكَ: "إِنَّ فِطْرَةَ التَّوْحِيدِ وَعَقِيدَتَهُ فِي الْعَقْلِ الْمُسْلِمِ تَكُونُ دَلِيلَ حَرَكَةِ الْعَقْلِ الْمُسْلِمِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْكَائِنَاتِ وَالْأَحْدَاثِ الْكُونِيَّةِ مِنْ مُنْطَلَقِ الْغَايَةِ، وَمِنْ مُنْطَلَقِ النِّظَامِ."^(١)

وَلَا يَخْتَلِفُ كَثِيرًا تَصَوُّرُ أَبُو سَلِيمَانَ لِمَصْدَرِيَّةِ كَلِمَاتِ الْوَحْيِ وَمَفْهُومِهَا عَنْ تَصَوُّرٍ غَيْرِهِ مِنْ مُفَكِّرِي إِسْلَامِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ؛ فَقَدْ طَرَحَ طَهَ جَابِرُ الْعُلَوَانِي مَشْرُوعَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْقِرَاءَتَيْنِ،^(٢) وَهُوَ إِذْ يَدْعُو إِلَى الْوَحْدَةِ الْبِنَائِيَّةِ وَالْمُنَهَاجِيَّةِ بَيْنَ الْقِرَاءَتَيْنِ (قِرَاءَةِ الْوَحْيِ، وَقِرَاءَةِ الْكُونَ)، فَإِنَّهُ اصْطَلَحَ عَلَى الْقِرَاءَةِ الْأُولَى (مَعَارِفِ الْوَحْيِ) بِـ"مُنَهَاجِيَّةِ الْقُرْآنِ الْمَعْرِفِيَّةِ"،^(٣) وَجَعَلَهَا الْمَعْيَارَ الَّذِي تَخْضَعُ لَهُ الْقِرَاءَةُ الثَّانِيَّةُ (السُّنَنَ الْكُونِيَّةِ)، وَقَصَدَ بِهَا الْمُنَهَجَ الَّذِي يُقَدِّمُهُ الْقُرْآنُ الْمَجِيدُ فِي شَكْلِ مُحَدَّدَاتٍ وَقَوَانِينٍ، تُسْتَنْبَطُ تَدْبِيرًا وَتَعَقُّلًا لِتَكُونَ مَعَايِيرَ لِلْمُهَيْمَةِ وَالتَّصْدِيقِ، وَضَبْطِ سَائِرِ الْحَقُولِ الْمَعْرِفِيَّةِ، وَتَقْوِيمِ مَنَاهِجِهَا وَخِلَاصَاتِهَا. وَهُوَ يَفْتَرِقُ مَعَ أَبُو سَلِيمَانَ فِي جَعْلِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ مُنْدَرِجَةً فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؛ فَالْقُرْآنُ الْكَرِيمُ حَاكِمٌ عَلَيْهَا، وَهِيَ لَمْ تَسْتَقِلَّ عَنْهُ بِالْمَقَاصِدِ الْكُبْرَى إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الشَّرْحِ وَالتَّفْسِيرِ. أَمَّا أَبُو سَلِيمَانَ فَجَعَلَ كَلِمَاتِ الْوَحْيِ مُؤَسَّسَةً عَلَى الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ مَعًا.

وَأَمَّا أَبُو الْقَاسِمِ حَاجٌ مُحَمَّدٌ فَعَمِلَ عَلَى تَعْمِيقِ مَفْهُومِ "مُنَهَاجِيَّةِ الْقُرْآنِ الْمَعْرِفِيَّةِ" الَّتِي اقْتَبَسَهَا مِنْهُ الْعُلَوَانِي؛ إِذْ عَدَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ الْمُعَادِلَ بِالْوَعْيِ لِهَذَا الْخَلْقِ الْكُونِي؛^(٤) أَيَّ إِنَّهُ الْحَقُّ الَّذِي يُعَادِلُ الْخَلْقَ، فَهُوَ الْمَحْتَوَى لِلْمُنَهَجِ الْكَامِلِ، وَهُوَ كُونِيٌّ يَتَضَمَّنُ مُتَغَيَّرَاتِ الْمَكَانِ، وَامْتِدَادِ الزَّمَانِ. وَمِنْ ثَمَّ، فَإِنَّ الْقُرْآنَ وَحْدَهُ يَمْلِكُ التَّصَوُّرَ الْمُنَهَاجِيَّ وَالْمَعْرِفِيَّ الْبَدِيلَ عَلَى مَسْتَوَى كُونِيٍّ،

(١) أَبُو سَلِيمَانَ، أَزْمَةُ الْعَقْلِ الْمُسْلِمِ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص ١٥١.

(٢) الْعُلَوَانِي، طَهَ جَابِرٌ. الْجَمْعُ بَيْنَ الْقِرَاءَتَيْنِ: قِرَاءَةُ الْوَحْيِ وَقِرَاءَةُ الْكُونَ، الْقَاهِرَةُ: مَكْتَبَةُ الشُّرُوقِ الدُّوَلِيَّةِ، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٥-١٦.

(٣) الْعُلَوَانِي، طَهَ جَابِرٌ. نَحْوُ مَنَهَاجِيَّةِ قِرَائِيَّةِ مَعْرِفِيَّةِ، بِيْرُوت: دَارُ الْهَادِي، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٣١.

(٤) حَاجٌ مُحَمَّدٌ، مُحَمَّدٌ أَبُو الْقَاسِمِ. مَنَهَاجِيَّةُ الْقُرْآنِ الْمَعْرِفِيَّةِ: أَسْلَمَةُ فِلْسَفَةُ الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ، بِيْرُوت: دَارُ الْهَادِي، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٨٤.

والقابل للاستكشاف المعرفي، والذي بمقدوره وحده إعادة الصياغة الفلسفية للحضارة العالمية الجديدة. ولهذا، فإنَّ حاج حمد اهتمَّ بالقرآن المجيد اهتماماً خاصاً، حتَّى إنَّه اهتمَّ بالوحدة البنائية اللغوية، ومنع عن القرآن الكريم الترادف والاشتراك، وجعل لغته رياضية يُجَدِّد دلالاتها القاموس المعجمي القرآني الخاصُّ في وحدته البنائية؛^(١) أيَّ إنَّ لغة القرآن الكريم تختلف عن الوعاء المعجمي خارج نصه.

ب- المعرفة الإنسانية (السُّنن الفطرية):

تُعَدُّ المعرفة الإنسانية المصدر الثاني -بعد معارف الوحي- في تكوين المنهج التوحيدي الذي يراد له أن يكون معياراً تحليلياً تفاعلياً مع مختلف المعارف الكونية والإنسانية والدينية. أمَّا مصدرية السُّنن الإنسانية فتُعَدُّ المخزون الذي يجب استثارته واتخاذهُ مرجعاً وسبيلاً لتحريك النواظم التي تنهض بِرُقِيِّ المعارف الإنسانية والاجتماعية. ولهذا، فإنَّ تخلف الفكر الإسلامي عن مصدرية المعرفة الكونية والقوانين والسُّنن الإنسانية هو الذي جعله أحادي التفكير، بل إنَّه لا يزال يعيش في تاريخه بطريقة تقليدية، بعيداً عن مقتضيات اللحظة الحضارية المُركَّبة، وقد "أدَّى هذا إلى ضمور دور المصدر الثاني للمعرفة الإسلامية، وهو المعرفة الإنسانية، في إدراك السُّنن والطبائع الكونية والإنسانية، والوقائع الزمانية والمكانية، وتسخيرها بشكل عملي فعَّال في إدارة سياسة الأمة، من أجل تحقيق أهداف الهداية الربَّانية الكُلِّية للإنسان."^(٢)

إنَّ مشكلة المنهج التقليدي تتمثَّل في خُلُوِّه شبه الكامل من المعرفة الإنسانية، وافتقار مصادره إليها بشكلها المُعمَّق والمُركَّب؛ فأزمة العقل المسلم "هي أزمة المنهج العلمي الاجتماعي، وبناء العلوم الاجتماعية التي تمدُّ الأمة -إلى جانب المعرفة بدلالات النصوص- بالمعرفة بالطبائع والخبرات، والوقائع والأحوال في الزمان والمكان، حتَّى تتمكَّن الأمة من بناء فكرها ونُظُمها ومؤسساتها."^(٣) فمن مهام المنهج التوحيدي الأساسية تفعيل السُّنن الإلهية في الكون والأنفس

(١) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، عمَّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ص ١٩.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٧٤.

والاجتماع الإنساني، وتحليلها وتفكيكها، وربطها بخلاصات التدبير الاجتماعي الضرورية في الحياة. ولا يُمكن لأيِّ منهج خوض ذلك بجدارة إلا إذا اتخذ الفضاء السُنَّي للكون والأنفس والاجتماع مادةً خاماً، ومصدراً أساسياً يأخذه بالاعتبار، ويستمدُّ منه كما يستمدُّ من الوحي. وبذلك، فإنَّ كُليّات الوحي تظلُّ هي الحاكمة على كل المعارف والتجارب.

إنَّ أصل المعرفة الإنسانية هو الفطرة التي فطرها الله تعالى في طبائع الكون وشؤونه. والفطرة هي السُنن التي لا تبدل ولا تتغيَّر في قوانينها التكوينية، وهي كما سمّاها أبو سليمان "علم الطبائع والسُنن والوقائع."^(١) فالبحث في المعرفة الإنسانية إنّما هو رجوع إلى الفطرة، واستدعاء لقوانين الكون الثابتة، واكتشافها، وإخراجها من مخبوءاتها. وهذا ما نجده في مقوّمات المنهج التوحيدي؛ إذ إنّها "تستند إلى الوحي والفطرة التي تشمل العقل، وسُنن الله في الخلق، وما أودعه من الطبائع والنواميس مصدراً للمعرفة والتوجيه."^(٢) ولهذا كان تساوق الفطرة مع معارف الوحي بوصفها مصادر مختلفة، لكنّها مُتضايقة، وغير مُتناقضة؛ فبالرغم من الاختلاف التكويني الموضوعي بين الفطرة ومعارف الوحي، فإنَّ كلاًّ منهما مُتفق مع الآخر منهجاً وغايةً ومقصداً. فالوحي كون مسطور، وسُنن الفطرة كون منظور،^(٣) وكلاهما يدلُّ على الآخر، وكلُّ منهما يدعو للآخر، "وعلاقة الوحي كمصدر للمعرفة بالعقل، والفطرة كمصدر ثانٍ للمعرفة يتساندان، ويتكاملان لتوفير القدرة والهداية للإنسان؛ ليؤدّي دوره الإعماري الخيّر في الأرض."^(٤)

وقد وثق أبو سليمان العلاقة الوطيدة بين الفطرة السُنَّية بوصفها مصدراً خاماً -لمختلف المعارف الكونية والاجتماعية- والنتائج المعرفية والخلاصات الاستنباطية التي تنتج منها؛ ما يعني أنّ العملية التي يتوجّه إليها المنهج التوحيدي إنّما هي محض اكتشاف لمخبوءات هذه الفطرة، وأنَّ عملية الاسترجاع هذه للنتائج وخلاصات مختلف المعارف في علوم الاجتماع

(١) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(٣) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٤٩.

(٤) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٠٠.

والطبيعة والتقنية إنَّها هي محض تفعيل لهذه الفطرة.^(١) ولهذا اصطاح أبو سليمان على تسمية المعارف التي تنتج من المنهج التوحيدي بأسماء تتعلَّق بالفطرة أساساً؛ إذ سمَّها "علوم دراسات الفطرة الاجتماعية"، و"علوم الفطرة الفيزيائية والمادية والتقنية."^(٢)

٢- مُحدِّدات المنهج التوحيدي ومعاله:

تأتي المُحدِّدات بعد ذلك لتقف على المعالم البنائية والبنوية التي يتكوَّن منها المنهج التوحيدي؛ لأنَّ هذه المُحدِّدات هي التي تُعبِّر عن الإطار المفهومي بشكل أعمق، ومن دونها يصبح المنهج التوحيدي مُجرَّد متاهة هرمية أو سبَكة سفسطائية.^(٣) ولهذا يجب تأكيد أنَّ المنهج التوحيدي الذي توَّسله أبو سليمان في مقارنة المعارف ونقدها وبنائها يتأسَّس على مُحدِّدات ومعالم متينة، تجمع بين المنطق والسبَكة المعرفية، والصناعة المصطلحية والجدوى التحليلية والنقدية.

أ- مُحدِّد النقد والتفكيك (العقل):

تعتمد آليات النقد والتفكيك والتحليل والتركيب على مناط العقل وحركته؛ فالعقل في منظومة المنهج التوحيدي هو الناظم الذي تمرُّ عبره كل العمليات الاجتهادية في التدبير التشريعي والإنساني. ولهذا كان "العقل هو أداة الإنسان للعلم والمعرفة والأداء في هذه الأرض، وهو عالم الشهادة، وذلك تحقيقاً لمهمة الخلافة وغايته في إقامة علاقات الحقِّ والعدل والإحسان."^(٤) والعقل فقط هو المُحوَّل لربط هذه النواظم بأدوات النقد والتحليل، وآليات التفكيك التي تُعدُّ المُحرِّك الحقيقي للمنهج. قال أبو سليمان في ذلك: "إنَّ تفوُّق منهج التفكيك في سياق الظروف الخاصة بكل عصر، وما تحتوي عليه من إمكانيات، وما تثيره من حاجات، وما تطرحه من تحدِّيات ومُتغيِّرات؛ أمر ضروري ونسبي في الوقت نفسه، ولا يتحقَّق نجاح، ولا تكون الغلبة

(١) أبو سليمان، الخطاب الإسلامي المعاصر وتشوُّهات الخلط والتسطيح، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٢١٢.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م، ص ٣٤.

(٤) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٢٤.

... إلا بقدر توفر هذا الشرط في منهج فكرها، ودليل فعلها. ^(١) ومفهوم "التفكيك" في رؤية أبو سليمان يقتضي احترام المُتغيّرات التي تفرضها الظروف الاستثنائية، ومن ثمّ لا ينبغي تعميم خلاصات المعارف بحجّة الانتماء الشمولي، وإلا سقط المنهج في وهدة النسخ. فالعقل يتوجّه صوب مقارنة عالم الغيب والشهادة بمعطيات موحّدة، تستجيب للغايات المشوذة من تحقيق العدل والإحسان في تدبير الاجتماع الإنساني؛ ذلك أنّ "العقل بما أُودع من فطرة -إلى جانب أنّه الوسيلة الأساسية للإدراك- فإنّه يحوي في ذاته بديهيات المعاني، والعلاقات بين الإنسان والحياة والوجود والكائنات، ويبنى عليها منطقها ومفاهيمه الأساسية في هذا الوجود. ودون العقل لا يوجد إنسان، ولا يوجد إدراك، ولا يوجد وعي ولا فهم، ولا توجد مسؤولية." ^(٢)

ب- مُحدّد الاستقراء (المنهج التجريبي):

يقوم المنهج التوحيدي على مُحدّد الاستقراء والتجريب؛ فهما رافدان أساسيان لمقاربة مختلف المعارف، ولا سيما العلوم الاجتماعية التي غابت عن منظومة التفكير الإسلامي. والحقيقة أنّ نبوغ المعرفة الأصولية وحتّى المعرفة الطبيعية من طبّ وفلك ... في تاريخنا الحضاري مدينٌ لمنهج الاستقراء والتجريب؛ فقد وُظّف هذا المنهج توظيفاً مكثفاً منذ عصر التدوين، واستمرّ ذلك عبر مراحل التاريخ الإسلامي، فكانت نتائجه خصبة على مستوى العلوم الطبيعية والعلوم الكونية، وإلى حدود مُعتبّرة بالنسبة إلى المنهج الأصولي في الاستدلال والاستنباط، ^(٣) لكنّه لم يكن كذلك في العلوم الاجتماعية؛ إذ غاب الدرس الاجتماعي في مراحل التاريخ الإسلامي، وسنأتي على ذكر أسباب ذلك في العناصر الموالية.

وقد نادى أبو سليمان -من خلال المنهج التوحيدي- بضرورة استدعاء مُحدّدات الاستقراء والتجريب لاستيعاب العلوم الاجتماعية من أجل النهوض بها وفق السُنن الفطرية، وتحديد خلاصاتها ونتائجها بحسب المقاصد القرآنية الكلّية، بعيداً عن الشطط الذي لحقها في الفكر

(١) أبو سليمان، معارف الوحي: المنهجية والأداء، مرجع سابق، ص ٩١.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٣١.

(٣) أبو سليمان، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٧١.

الغربي بعدما غلبت عليها أوصاف الأنانية والظلم، وإهمال البُعد الأخلاقي، فجاءت نظرياتها مَشوبة بعناصر تدميرية لا إنسانية، ولا حضارية.

ت - مُحدّد الشمولية:

يقوم المنهج التوحيدي على رافد الشمولية؛ ما يعني أنّ منهجية التفكير تستجيب لمُحدّد النظرة الشاملة في مقارنة المعارف والنوازل وتحليلها، ثمّ يتحرّر من السلبات التي وقع فيها المنهج التقليدي بالنظر التجزيئي، ويتحدّد النظر الشمولي بقوة الوعي بأبعاد الزمان والمكان. وتأسيساً على ذلك، فأبيّ "منهج سليم مُثور في التفكير لا بُدّ من أن يتّسم بصفات الشمولية والتحليل والدقّة ... وتحريّ الأسباب، وأن يكون مبنياً على وعي كامل بعنصري الزمان والمكان."^(١) عندئذٍ، يتوجّه المنهج التوحيدي نحو استيعاب معطيات الظروف المُركّبة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية في الراهن الحضاري. ونظراً إلى طابع التعقيد والتداخل وسرعة شبكة التطوّرات الاجتماعية والتقنية؛ فإنّ توظيف المنهج في أبعاد الزمان والمكان ضروري لتحليل مختلف الظواهر أو تفكيك مختلف المشكلات والأزمات. وهذا يعني أنّ مُحدّد التحليل وحده لا يكفي ما لم يُفعّل بجوار مُحدّد شمولي، واستيعاب لمعطيات الزمان والمكان.

وعلى هذا الأساس، إذا أردنا -مثلاً- تحليل العهد النبوي الذي هو عهد التشريع، فلا مجال للقول بمعيارية المرحلة المدنية الثانية فقط بعد صلح الحديبية،^(٢) مثلما توحى بذلك خلاصات النسخ كما سيأتي لاحقاً؛ فاستثمار العهد النبوي في التشريع إنّما يكون في استيعاب شامل لكل المراحل النبوية: المكيّة، والمدنية الأولى، والمدنية الثانية؛ فكلّها تُعبّر عن روح معارف الوحي ومقاصده، وتخضع لظروف الزمان والمكان اختلافاً ووفاقاً، لكنّها تنسجم مع المقاصد الكبرى. فالمرحلة المكيّة قامت على إرساء الدعوة بالحُجج، والدعوة بالتي هي أحسن، ما دامت حرية الرأي تحظى بمنبر يمثّلها، حتّى لو كان ذلك في أضيق الحدود. أمّا إذا تغيّرت الظروف، وأصبح المسلمون محلّ اعتداء حقيقي وخُططّ إفناءية لبيضتهم، فإنّ السلوك الدعوي سيتغيّر لا محالة؛

(١) أبو سليمان، معارف الوحي: المنهجية والأداء، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٠١.

إذ لا بُدَّ من ردِّ الاعتداء ودفعه بكل الوسائل المتوافرة. وخلاصة القول إنَّ التشريع يتحرَّك في مقاصد مُنْسَجِمة ومُتَسَانِدة بالرغم من تغيُّر الظروف والأحوال.

ث - مُحدِّد التكامل:

يعتمد هذا المُكوِّن على تكامل مصادر المنهج وحضورها في آنٍ معاً، بمعنى التساند التامِّ لمعارف الوحي والفطرة السُّنَّية للمعرفة البشرية،^(١) وذلك بتضافر المصادر كلها في تحليل مختلف القضايا دونما تداخل في الاختصاصات؛ فالمصادر تشتغل في المنهج التوحيدي في عملية تكاملية لا تداخلية. والتكامل غير التداخل؛ لأنَّ التكامل يتحقَّق به تكميل المعارف لتصبح ناضجة؛ مبدأً ومقصداً، ووسيلةً وغايةً. فمعارف الوحي تتحرَّك في إطار الكُلِّيات التي تُعرف من عالم الغيب، والعقل يتحرَّك في تدبير عالم الشهادة (المعرفة الإنسانية)،^(٢) في حين يعمل التداخل على تخطِّي الحدود والاختصاصات، فيقع على إثر ذلك التشوُّه والانحراف.

وتتحدَّد حركة العقل في العملية الاستنباطية والتحليلية في إطار عالم الشهادة تحديداً؛ أي في إنتاج المعرفة الإنسانية وفق سُنن عالم الغيب ومقاصد الوحي.^(٣) ولهذا، فلا مدخل للعقل في تعقيل عالم الغيب والخوض فيه؛ لأنَّ حدوده قاصرة عن معاني الإيوان الغيبية، فكان "من المهم أن لا نخلط في دراستنا للمنهجية الإسلامية هذه بين مصادر المعرفة الإسلامية، وهي الوحي والعقل والسُّنن، والطبائع المودَّعة في الكون."^(٤) فمُحدِّدات التحليل والنقد والتفكيك إنَّما هي حركة العقل في دائرة اشتغاله فقط؛ لأنَّ "الوحي والعقل بهذا المفهوم يتكاملان لتحديد موقع الإنسان في عالم الشهادة، وتمكين وجوده... فالوحي يمدُّ الإنسان بالمعرفة الكُلِّية والغايات فيما لا يملكه من معرفة ممَّا هو وراء عِلْمه وإدراكه... والعقل هو وسيلة الإنسان في العِلْم بعالم

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٨٤.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً"، مجلَّة إسلامية المعرفة، مجلد ٧، عدد ٢٦، خريف ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، ص ١١-١٢.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. الإسلام ومستقبل الإنسانية، الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٤٠٧هـ، ص ١٥١.

(٤) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٣٩.

الشهادة، وما ينطوي عليه الكون من سُننٍ لِيُسخرها، ويقوم على أمرها بالإصلاح على ما يقتضيه التوجيه الإلهي.^(١)

ومن ذلك مثلاً، قضية الربا؛^(٢) فحين اعتمد المنهج التقليدي على النظرة التجزيئية، نتجت من النصوص المتضاربة - بعيداً عن الواقع والمعرفة الإنسانية بخصوص قضايا المال والاقتصاد - مواقف فقهية فاقت عشرين مذهباً، وكلُّها تنتصر لرواية مُعيَّنة أو نص جزئي مُعيَّن. أمّا النظرة المُتضافرة بين معارف الوحي والمعرفة الإنسانية فتقتضي حصر قضية الربا فقط في ربا النسئثة،^(٣) وما ينجم عنها من أضرار على المستوى الاجتماعي والاقتصادي. وأمّا ربا الفضل المُنحصر في بعض المطعومات فلا يُمثل سوى حلول وقتية تتعلّق بظروف مُحدّدة اقتضتها الحاجة والندرة؛ أي لا بُدّ لمعارف الوحي ومقاصده أن تتساند مع المعرفة الإنسانية. فأَيُّ معنى اليوم لتحريم ربا الفضل في مطعومات متوافرة، ولا يتحدّد بها معاش الناس واقتصادهم، بل تجاوزها الزمن؛ إذ لا مقيضة في عصرنا، ولا تبادل بين السلع؟ وبذلك تكون خلفية ربا الفضل مُفارقة تماماً لتطوّرات المعرفة الإنسانية اليوم، فاستدعاؤها التقليدي في عصرنا هو نظرة تجزيئية وتحكيم لنصوص متضاربة؛ لأنّ تشريعها وقتي ومُحدّد بملاسات مُعيَّنة مُغايرة تماماً لملاسات الراهن الاقتصادي والاجتماعي؛ لذا وجب اعتماد حديث أسامة بن زيد: "لا ربا إلّا في النسئثة."^(٤)

ومن الأمثلة الأخرى التي تُؤكّد مُحدّد التكامل في ضرورة تضافر المصادر من دون تداخلها، القول بقُدسية أقوال السلف؛ فهذا ينمُّ عن قصور منهجي في استيعاب مصادر منهج المعرفة،^(٥) لاسيما إذا علمنا أنّ الصحابة - رضوان الله عليهم - قد تفاعلوا مع الوحي وفق معطيات زمانهم

(١) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢) أبو سليمان، عبد الحيد. نظرية الاقتصاد الإسلامية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٦٠م، ص ١٠٠ وما بعدها.

(3) Contemporary Aspects of Economic and Social Thinking in Islam, American Trust Publications. Plainfield, Indiana, 1976, p54 .

(٤) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (٥٢٥٦هـ). صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دمشق: دار ابن كثير، ط ٥، ١٩٩٣م، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نساء، ح ٢٠٦٩، ج ٢، ص ٧٦٢.

(٥) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٠٣.

ونوازلم وحاجاتهم، والاجتهاد العُمري مثال واضح على ذلك. فالوحي مُحدّد فقط بالقرآن الكريم والسُنّة الصحيحة، وهما فقط المُقدّس والمعيّار، وما سوى ذلك فهو مُجرّد اجتهادات تخضع لظروف الزمان والمكان، وتحكيمها بخلفية قدسية يُعدّ خطأً منهجياً وخطأً معرفياً؛ لأنّ التكامل والتساند بين معارف الوحي والمعرفة الإنسانية إنّما هو تكامل المُطلق (الوحي) مع المُتغيّر (المعرفة الإنسانية)، وتقديس الاجتهاد (أقوال السلف) معناه التجاهل التامّ المُتغيّر المعرفة الإنسانية.

وكذلك يقتضي التكامل نفي (دفع) التناقض بين مصادر المنهج التوحيدي؛ أيّ عدم تصوّر أيّ تناقض وتعارض حقيقي بين الوحي وفطرية المعرفة السُنّية. ولهذا يعتقد أبو سليمان أنّ التعارض الذي شهدته مُدوّنات المنهج الأصولي بين النقل والعقل، وأهل الرأي والحديث، وأرّخت له، إنّما هو من ترسّبات المناقشات الصورية.

ثالثاً: المنهج التوحيدي ونقد آليات التأويل التراثية

تحرك المنهج التوحيدي في خُطّة نوعية ينتخب مخزون المنهج التقليدي في التعاطي مع المعارف الدينية خاصة، ويعمل على سبّره وتفحصه، فخضعت أصول الفقه التقليدي لرؤية نقدية نوعية أراد بها أبو سليمان عمل مراجعة عميقة للمناحي السلبية التي تغوّلت فيها المعرفة الأصولية،^(١) والاستفادة من الأطر المنهجية الفاعلة والإيجابية التي تحويها قواعده أيضاً. وسرّكز الحديث على أهمّ المراجعات النقدية التي ساقها أبو سليمان في تقويم المنهج الأصولي؛ لتنضمّ حركة التقويم هذه، فتكون معالم أساسية للمنهج التوحيدي الذي اتخذه سبيلاً لمقاربة مختلف المعارف.

١- انفصام دائرة الفقه الحياتية عن دائرة علوم العقيدة الكُليّة المعيارية:

تحدّثنا في مصادر المنهج التوحيدي عن كُليات الوحي، وعن ضروراتها المعيارية في التصوّر الكُليّ للمباحث الشرعية والاجتماعية والكونية. ويعتقد أبو سليمان أنّ المنهج الأصولي التقليدي

(١) هام، محمد. "تحوّلات أطروحة إسلامية المعرفة: قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان"، دورية نداء للأبحاث والدراسات، عدد ١٦، ٢٠٢٢م، ص ١٥٩.

قد عانى انفصاماً إجرائياً فيما يخص علاقته بالكليات العقدية؛ إذ اشتغلت دائرة الفقه الحياتية -في أبعادها العملية الاستنباطية- مُنفصلة عن دائرة العلوم العقدية التي تُعدُّ معياراً كُلياً للتصوُّر المقاصدي الفقهي، ويُعزى ذلك -في نظره- إلى غلبة المنطق والنظر الفلسفي اليوناني على مباحث علم الكلام؛^(١) ما جعله في ذيل أولويات الدراسات الشرعية.

ونظراً إلى حدوث انفصام بين المعرفي والمنهجي، وبين النظري والإجرائي؛ فقد انفصلت السُّلطة المعرفية عن السُّلطة السياسية، ثم انفصلت عن الواقع الحياتي،^(٢) فكان النظر خاضعاً لواقع ضيق غير مؤطر بالكليات العقدية. وفي ذلك قال أبو سليمان: "انفصمت بذلك دائرة علوم الفقه الحياتية الجزئية عن دائرة علوم العقيدة الكلية التوجيهية، ولم تتكامل في بناء الرؤية الإسلامية، مما أدى إلى قصور كلٍّ من الدائرتين: الكلية العقيدية التنظيرية، والتطبيقية العملية التنظيمية، وعجزهما -فيما بعد- عن مواكبة دواعي التغيير والتحدّي".^(٣) وقد ترك ذلك الانفصال بين علمي العقيدة والفقه آثاره السلبية على العلاقة بين الدين والحياة الاجتماعية، فانحصرت المباحث العقدية في المنطق والفلسفة والقضايا العقلية في شؤون عالم الغيب،^(٤) وخلف ذلك أيضاً تصوُّرات سلبية في قضايا القضاء والقدر والجبر...

ويُمكن القول -تذيلاً على موقف أبو سليمان من هذه الجزئية- إنَّ مقصوده يتمثَّل في انحصار هذا الانفصام أساساً في الناحية الإجرائية. أمَّا بالنسبة إلى الناحية المنهجية، فإنَّ الدائرة العقدية تُعدُّ أحد المصادر الثلاثة التي يستمدُّ منها أصول الفقه مباحثه كما هو مُقرَّر في المُدوَّونات الأصولية. قال الزركشي: "وأما المادة فذكر إمام الحرمين وتابعوه أنَّ أصول الفقه مُستمدُّ من ثلاثة علوم: الكلام، والفقه، والعربية. أمَّا الكلام فلتوقَّف الأدلة على معرفة الباري تعالى بقدر المُمكن من ذاته وصفاته وأفعاله. ومعرفة صدق رسوله، ويتوقَّف ثبوته على أنَّ

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "الأمة بين شريعتين"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٢٨، ربيع ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ص ١٢٣ وما بعدها.

(٢) أبو سليمان، الإسلام ومستقبل الإنسانية، مرجع سابق، ص ١٤١-١٤٢.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٨١.

(٤) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٣٢.

المعجزة تدلُّ على دعوى الرسالة.^(١) وبالرغم من هذا الاستمداد المنهجي، فإنه قاصر معرفياً؛ إذ اقتصر الاستمداد على مسألة شرعية الإثبات القطعي من دون توظيف ذلك في الاستنباط الفقهي بشكل واقعي مُتَناعِم. ولهذا نجد -مثلاً- مَنْ يُؤصِّل لعدم إلزامية الشورى بوصفها حُكماً فقهيّاً، بالرغم من تعلقها أساساً بنُظْم الحُكْم، والعدل الذي يبني على التصدُّور العقدي في تحكيم كُليّات الدين.

٢- غلبة الفهم اللغوي الجامد على المعرفة الأصولية:

تُمثِّل دلالات اللغة والألفاظ أهمّ مباحث المنهج الأصولي. وبالرغم من أهمية الدرس اللغوي في المعرفة الأصولية وضرورتها، فإنّ الاقتصار على الاستنباط اللفظي في العصور المتأخّرة جعل الخلاصات الفقهية مُنغلقة في قوالب لغوية^(٢) لم تفتح على الدلالات المُمكنة التي يقتضيها الاستنباط، وقد "انعكس ذلك على منهج الفكر الإسلامي وعلومه التي انغمست في الدراسات الوصفية والنقلية، والمنهج اللفظي وما يتعلّق به من علوم اللغة والأدب."^(٣) ولم يتوقّف ذلك عند تلك العصور فحسب، بل امتدّ ليشمل الدراسات الإسلامية المعاصرة التي اعتمدت التلفيق اللغوي أسلوباً لمقاربة المُنجَز الغربي. وهذا قصور آخر يُعبّر عن منهجية مُبتدلة في مناقشة المعرفة، "وذلك باستخدام المنهج اللفظي النقلي من خلال الانكباب على النصوص، وطلب المخارج اللفظية فيها؛ استجابةً للحاجة إلى محاكاة الغرب وتقليده، ولتسهيل مهمة استيراد أدواته..."^(٤)

إنّ الوقوع في أتون التقليد والتلفيق هو الذي تسبّب في غلبة المنهج اللغوي اللفظي على مختلف المقاربات التراثية والمعاصرة، وقد استمرّت هذه الإشكالية "حتّى أصبحت منهجية لفظية تجريدية نظرية بحثة تدور في دائرة النظر اللفظي في النصوص، بعيداً عن التفهّم والمتابعة

(١) الزركشي، بدر الدين. البحر المحيط في أصول الفقه، دمشق: دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ، ج١، ص٤٥.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص٨٤.

(٣) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص٩.

(٤) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص١٠٩.

العلمية المنهجية المنظمة للطابع والوقائع والمُتغيّرات في النفوس والمجتمعات." (١) فخضعت السُنّة النبوية على إثر ذلك للمنحى النقلي اللفظي في التصحيح والتضعيف؛ بأن كان النظر مُركّزاً على السند دون المتن بشكل أساسي.

ولمّا قام منهج نقد السُنّة على معطيات السند والرجال على حساب إخضاع متون السُنّة للمقاصد القرآنية وكلياتها، (٢) فقد نشأ تعارض بين نصوص الوحي، وظهرت أحاديث تمثّل مأزقاً في تحيّل الفكر الإسلامي، وتمّ التعامل معها بمنطق تبريري تارة، وبمحاولة إيجاد مخرج تأويلي لها تارة أخرى. والحقيقة أنّ غياب النظر المقاصدي في معيار قبول الروايات ورفضها هو سبب أكثر التناقضات التي جاءت بها الروايات؛ لأنّ نغبيّ الاجتهاد والتجديد الفاعل يكون باستجابة حقيقية لمُتغيّرات اللحظة الحضارية، واستدعاء المُكوّن المقاصدي لمعارف الوحي.

٣- تأصيل الإجماع الأصولي في تصوّرات مُجرّدة عن إمكانية الاستثمار الإجرائي:
يُعَدُّ التصوّر التقليدي للإجماع الأصولي نظيراً مُجرّداً؛ ذلك أنّ القطع الذي أُريد منه أثناء إنتاج الدلالة لا يحتوي عليه هو بنيوياً وتكوينياً، ولو جئنا إلى مستنده وتعريفه وحجّيته وشروط توظيفه وأنواعه لوجدنا خلافاً عريضاً بين الأصوليين؛ إذ لم يتفقوا فيه على شيء، حتّى إنهم اختلفوا في تعريفه وتصوّره، فكيف سيتفقون على توظيفه في الأحكام، وينقلونها من دائرة الظنّ إلى دائرة القطع؟ ثمّ إنّ قصدهم من الإجماع ليس هو رأي الأغلبية أو الجمهور، وإنّما هو الرأي المُطلق والإجماع التام، وهذا مُتعدّد عملياً إلا ما تعلق بالنصوص الضرورية القطعية دلالةً وثبوتاً، (٣) وعندئذٍ نكون في غنى عن الإجماع؛ لأنّ دليل النص يكفي لترسيخ القطع والقوّة الدلالية.

فالإجماع الأصولي مفهوم نظري بحت، وهو لا يضيف إلى المعرفة الفقهية شيئاً سوى أنّه عامل تضيق على حرية الاجتهاد وفسحة التدبير الاجتماعي والسياسي. ولمّا كانت ظروف

(١) المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. "حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف"، مجلّة إسلامية المعرفة، عدد ٣٩، شتاء ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ٢٤٨.

(٣) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٧.

الاجتماع الإنساني في الراهن الحضاري للأُمَّة تُحْتَمُّ فرض مُتغيِّرات مُركَّبة ونسبية، تُحوّل دون إمكانية الحسم، فإنَّ شرطية التصوُّر تظلُّ في حدود الاحتمال على حسب الحاجة وما تقتضيه الضرورات مع اعتبار الزمان والمكان.^(١) ولهذا يعتقد أبو سليمان بوجود إجماع من نوع آخر، يجب أن يكون ذا بالٍ في الأُمَّة، ويُمكن توظيفه حضارياً؛ وهو إجماع الشورى الغائب، وإجماع المؤسسات في القضايا المصيرية التي يكون فيها الاجتهاد مؤسساتياً، وترعاه القوى العلمية والسياسية الكُبرى للأُمَّة.^(٢) وبناءً على ذلك، يجب التفريق بين حرية الاجتهاد الشخصي في القضايا الفردية الإفتائية وضرورة التزام الأُمَّة بقضاياها السياسية والاجتماعية الكُبرى، بما في ذلك مبادئها وتديرها الجماعي وَفق رأي الأغلبية والعموم. وهذا ينسحب أيضاً على سَنِّ القوانين والتشريعات العامة المُنظَّمة للشأن العام، بحيث تكون مُلزِمة وصارمة.

٤- قصور القياس الجزئي عن استيعاب المُتغيِّرات الواسعة:

يتطلَّب قياس العِلَّة المراجعة والتمحيص نظراً إلى اعتماده على نموذج الصورة الكُلِّية زمن التشريع، وضرورة البحث عن العِلَّة المشتركة للحوادث التي استجدَّت بعد عهد التشريع. وما إن اتسعت رقعة البلاد الإسلامية، واختلفت اختلافاً جذرياً،^(٣) حتَّى كان التأصيل الأصولي الجديد في بيئة العراق، والتوسُّع في الأصول الفرعية، وعلى رأسها الاستحسان؛ ما عدَّ فتحاً اجتهادياً جديداً مُتحرِّراً من قياس العِلَّة، ورأياً مُؤَسَّساً على الكُلِّيات المقاصدية، "على الرغم من أنَّ الرأي الذي يُعتدُّ به - هو بالضرورة - يُعبَّر عن تحليل موضوعي، ورؤية كُلِّية مُنضبطة أو يستند - إذا عجز القياس عن بلوغ نتيجة تتسق مع روح الشريعة وكُلِّياتها - إلى مبدأ الاستحسان على أساس روح الشريعة ومقاصدها."^(٤) ولهذا يُعدُّ الاستحسان بديلاً مقاصدياً عن القياس؛ فهو يقوم أساساً على النظر الكُلِّي في مقاصد التشريع وروحه من دون الانغلاق في عِلَّة جزئية

(١) أبو سليمان، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٧٠.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٣) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨.

(٤) أبو سليمان، الخطاب الإسلامي المعاصر وتشوُّهات الخلط والتسطيح، مرجع سابق، ص ١١١.

ظنية،^(١) قد لا يتعلّق بها مناهج الحُكْم أصلاً. ولذلك كان الاستحسان أحد المصادر التي انفتحت على الحياة الاجتماعية، وراعت المُتغيّرات في فسحة اجتهادية تتّسم بالمرونة والاستيعاب.

٥- نظرية النسخ وتاريخانية الوحي:

يُعَدُّ النسخ إحدى القواعد الأساسية في المنهج الأصولي، وقد وُظِّفت آليّاته في درء التعارض بين نصوص الوحي قرآناً وسُنَّةً، فأصبح حُكْمُ اللاحق قاضياً على الأحكام السابقة التي ظهر فيها تعارض ظاهري مع الحُكْمِ اللاحق. وقد انتقد كثير من المُتخصِّصين - قديماً وحديثاً - نظرية النسخ، وشكّكوا في صِحَّتِها، وجعلوها واحدة من القواعد السلبية التي يجب إخراجها من دائرة مناهج التشريع.^(٢) ويعتقد أبو سليمان - مع هؤلاء - أنّ نظرية النسخ كانت سبباً في تعطيل كثير من المقاصد الكُليّة للتشريع، وقصر مجالات الرسالة على آخر ما نزل من النصوص، وعلى إطار الحقبة المدنية الثانية فقط بعد صلح الحديبية؛ ما جعل النظر التوحيدى يقتضي "الخروج من دائرة الفهم والنظر الجزئي لأحداث الصدر الأوّل ونصوصه وممارساته إلى الفهم والنظر الكُليّ الذي يعي عنصر الزمان والمكان في تلك التصرّفات والأحداث، ويربط بين أجزائها وغاياتها ومساراتها التاريخية الكُليّة." ^(٣) "إذن، فلا بُدَّ من رؤية شاملة مُنضبطة تقرّ التجربة النبوية في كل أبعادها وظروفها المختلفة، وكذا استثمار جميع التصرّفات النبوية، وتمييز مناطها."^(٤)

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٢) انظر:

- العلواني، طه جابر. نحو موقف قرآني من النسخ، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م، ص ٢٣-٢٤.

- أبو زهرة، محمد. أصول الفقه، د.ت: دار الفكر العربي، ٢٠١٠م، ص ١٨٦.

- الغزالي، محمد. نظرات في القرآن الكريم، مصر: نهضة مصر، ٢٠٠٥م، ص ٢٠٢.

- رشيد رضا، محمد، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، دار النوادر، ٢٠١٣م، ج ١، ص ٣٤٥.

(٣) أبو سليمان، الإسلام ومستقبل الإنسانية، مرجع سابق، ص ١٤٣.

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

دار السلام، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ١٣-١٥.

ومن المعلوم أن التحقيب النبوي في التشريع بدأ بالمرحلة المكيّة، فالمرحلة المدنية الأولى إلى غاية صلح الحديبية، فالمرحلة المدنية الثانية بعد صلح الحديبية. والذي حصل -بناءً على النسخ كما صورته المناهج التقليدية- هو أن جميع التصرفات النبوية السابقة أصبحت خاضعة فقط للمرحلة النبوية الثانية، فتمّ على أساس ذلك تخریجات فقهية مُشوّهة، وناقصة أحياناً. ومثال ذلك آية السيف التي نصّت على قتال المشركين كافّةً، ونزلت في المرحلة المدنية الثانية. وفي الحقيقة، فإنّ هذه الآية تنصّ على ردع كواسر المشركين الذين ازدادوا عُتُوًّا وظلماً واعتداءً؛ أيّ إنّها نزلت بمقتضى ظرف خاص،^(١) ولكن عن طريق النسخ؛ إذ تمّ نسخ كل آيات التسامح والمعاملة بالإحسان مع غير المسلمين والصبر والدعوة والتي هي أحسن، والاعتقاد على الجدال والحجج؛ فكل هذه المبادئ في العلاقات مع غير المسلمين نُسفت بدعوى النسخ،^(٢) فأصبحت المعاملة مُقتصرة فقط على السيف وإلغاء الآخر أو تطويعه.

رابعاً: المنهج التوحيدي واستيعاب العلوم الاجتماعية منهجاً ومعرفةً

يُشكّل المنهج التوحيدي حلقة مُركّبة تنصهر في إطارها معارف الوحي بمعارف الاجتماع الإنساني، في تدبير استيعابي يُعمّق حقوقهما، ويستكمل نضجها في عملية تقويمية تختبر نتائج هذه المعارف وخلاصاتها.^(٣) وقد رأينا -فيما مضى- جانباً من النقص والقصور الذي اكتنف المنهج الأصولي التقليدي، وكيف قوّم عن طريق المنهج التوحيدي بالنظر إلى كُليات الوحي المُتناغمة مع مُتغيّرات الواقع الإنساني. وكان هذا على مستوى تقويم المنهج التقليدي واستيعابه.

ويتوجّه المنهج التوحيدي في حركته التقويمية لمناحي العلوم الاجتماعية إلى تبني تصوّرين

(1) Abu Sulayman, Abdul Hamid. *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1987, p.p 73-74.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. *حد الردة في الإسلام: عقيدة وقانوناً*، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٣م، ص١٣-١٤.

(٣) عبد الشافي، نادية. "الرؤية والمنهجية الإسلامية: أزمة ومخرج"، ضمن كتاب:

- مصطفى، نادية محمود (محرّر). *قراءة في فكر أعلام الأمة في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان*، فرجينيا: مركز الإسلام في العالم المعاصر بجامعة شناندوا، ولاية فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ٢٠٢١م، ص٤٧.

اثنين، هما: البحث في أسباب تخلف معارف الوحي التقليدية عن الإبداع في الحقول الاجتماعية وتطويرها وتوسيعها، والبحث في كيفية استيعاب العلوم الاجتماعية الغربية وتكاملها وتأطيرها بمنظومة الوحي الكليّة.

ويُشكّل اعتماد المنهج التوحيدي على مصدري معارف الوحي والمعرفة الإنسانية -المؤيِّدة بظفرة السنن والطبائع- مُركّزاً أساسياً في النظر الجديد لإصلاح منظومة الفكر الإسلامي، وتقويم منظومة الفكر الغربي وخلاصاته في علوم الاجتماع والتقنية. ويتغيّأ أبو سليمان من خلال ذلك التأسيس لفكر إنساني توحيدي يستوعب الماضي والحاضر في آنٍ معاً، ويتشوّف إلى المستقبل بأسئلة اللحظة الحضارية؛ ليُقدّم للإنسانية علوماً اجتماعيةً وتقنيةً أخلاقيةً مؤيِّدةً بالمقاصد القرآنية،^(١) تقف على مسافة واحدة من الإبداع والمسؤولية الأخلاقية والحضارية.

١- أسباب تخلف معارف الوحي التقليدية عن أسئلة العلوم الاجتماعية المتطورة:

إنَّ تخلف منظومة الفكر الإسلامي عن الدرس الاجتماعي والتقني يُمثّل السبب الرئيس والجوهري للسؤال الذي مفاده: لماذا تأخّر الشرق وتقدّم الغرب؟ وهذا يفرض علينا -بالبحاح- الوقوف على أسباب تخلف الدرس الاجتماعي عن المُخيّلة العربية والإسلامية تاريخياً وحاضراً.^(٢) وهي أسباب تمتاز بطابع التركيب والتداخل؛ إذ تُشكّل في مجموعها حصيلة ما عانته الأمة مُبكرًا من مشكلات وأزمات يُمكن إجمالها في مُعوقين:

أ- انفصال السُلطة المعرفية عن السُلطة السياسية:

شهدت مرحلة المُلك العضوض مع معاوية أوّل موقف فعلي لهذا الانفصال؛ لأنّ الرابط الوحيد الذي يجمع السُلطين معاً هو الشورى والحرية. ولما استأثر معاوية بالمُلك، وتفانى في بدعة التورث، فلم يبقَ أيُّ معنى للشورى والحرية العلمية التي كانت تُميّز المرحلة الراشدية؛ فبعد سقوط الخلافة الراشدة، عاد حُكم القبيلة من جديد، واستولى السياسي على الديني، وغابت

(١) ماهر، مدحت. "فضايا السياسة والاقتصاد: نظرية وإصلاح"، ضمن كتاب:

- مصطفى، قراءة في فكر أعلام الأُمّة: في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٢) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٤١.

الرؤية الحضارية الاستخلافية، وحلّ مكانها الإرث القبلي بكل أدوات استبداده وتخلّفه،^(١) وبدأت سلطة العلماء تجبو، وانتشرت سلوكات العزلة والانكماش للنجاة من الاغتيالات وقهر السلطان بعدما غدّتها مفاهيم التصوّف والزهد.^(٢) وفي الوقت نفسه، أخذت تتزايد ممارسات القبيلة والشعوبية والإحن والفتن السياسية والطائفية والمذهبية. فتحييد ورثة مدرسة الرسالة عن القرار السياسي هو بالضرورة تحييد عن كل الفضاءات الاجتماعية تبعاً، ثمّ تخلّف حقيقي عن واقع الاجتماع الإسلامي ومُتغيّراته ومُستجدّاته.

وقد حيّدت السياسة دور الفقيه والمُتكلّم والأصولي في الفعل الاجتماعي بفعل عمليات القهر والقمع، وعزّلته اجتماعياً، فاستولى السياسي على الديني، وسيطر على المعرفة وفق أهوائه ودوافعه السياسية، ثمّ نشأ فقيه البلاط أو مُفكّر السلطان الذي لا يُفكّر إلا في إطار الأدب السلطاني المنقبي،^(٣) وفي إطار أجنداته، والتبرير لتصرّفاته، وإضفاء الشرعية على سلوكاته تحت ما يُسمّى السياسة الشرعية.

ب- غياب المنهجية التجريبية:

اعتمد الفكر الأصولي في مناهجه على الاستنباط والاستقراء، وعدّها مدخلاً رئيساً لها بصورة مُعتبرة، فضلاً عن توظيفها -برفقة المنهج التجريبي- بكثافة في علوم الطبيعة، والأحياء، والطبّ، والكيمياء، والفلك،...، فتألّقت الحضارة الإسلامية في هذه الميادين بناءً على تلك المناهج، وأضافت إلى الإنسانية بحوثاً واكتشافاتٍ مُهمّةً منذ عصر التدوين،^(٤) لكنّها سرعان ما انكشمت بعد قرون الانحطاط المُتأخّرة. أمّا على مستوى المعارف الاجتماعية (مثل: علم الاجتماع، والنفس، والسياسة، والاقتصاد) فقد ظلّت غائبة ومُغيّبة. ولهذا تخلّفت

(١) عبد الشافي، نادية. "الرؤية والمنهجية الإسلامية"، ضمن كتاب:

- مصطفى، قراءة في فكر أعلام الأُمَّة: في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) أبو سليمان، انهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٣) الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي: مُحدّداته وتجليّاته، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٠ وما بعدها.

(٤) حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ١٥-١٦.

الحضارة الإسلامية منذ فجر تاريخها عن الدرس الاجتماعي، باستثناء ما جادت به طفرات نادرة جداً، من قبيل: ابن حزم، والشاطبي، وابن تيمية، ثم اتّضحت هذه الطفرات في شخص ابن خلدون بصورة جليّة.

ولكنّ علوم الاجتماع عامة -على اختلاف فروعها- ظلّت غائبة عن الساحة المعرفية للفكر الإسلامي. وقد مثل غيابها، إضافةً إلى عامل انفصال السُلطة المعرفية عن السُلطة السياسية، أحد أهم أسباب انعدام المنهج التجريبي والمنهج الاستقرائي في الواقع الاجتماعي.^(١) ويعتقد أبو سليمان أنّ سبب عزوف الفقيه والأصولي والمُتكلّم وخير الأحياء عن الاستقصاء الرامي إلى معرفة ذات الإنسان، وطبيعته، وواقعه الاجتماعي، وانعدام الاستقراء والتجريب -الذي كان مُفعلاً في علوم الوحي والأحياء- يرجع إلى أمرين اثنين:^(٢)

الأوّل: الرضا التام عن التجربة النبوية والراشدية، والسكون في إطارها الإفتائي والتدبري، والبحث فقط في ثنايا النصوص عمّا يُعزّز البحث الفقهي الإفتائي والعقدي الذي فرضته السياسة وتيارات الطوائف والفرق بعد ذلك، فغلب -بناءً عليه- انحسار التوجّه النقلي والاستنباط في قضايا فقهية وعقدية بحثية، ثمّ عدم وجود أيّة التفاتة نوعية وحاجة مُلحّة لبحث علوم الاجتماع. فبالرغم من تطوّر علم الاجتماع الإسلامي بعد توسّع الفتوح، وانفتاح رقعة الإسلام على مختلف الحضارات، فإنّ التوجّه القبليّ للسُلطة والاستبداد، وسكون السُلطة العلمية في تأويل النصوص بمنطق عمودي، حال دون توفير بيئة معرفية مُؤهّلة للتفرّغ والاهتمام بالواقع الاجتماعي -تديراً ودراسة- بمنطق أفقي، بالرغم من وجود ضرورة قصوى تقتضي تدبير العلاقات السياسية والاجتماعية، لا سيّما بعد توسّع رقعة دار الإسلام.

والثاني: عجز حركة المعتزلة في القرن الثالث الهجري عن إيجاد مقارنة حقيقية تجمع في طيّاتها العقل والوحي معاً؛ إذ أخفق المعتزلة في إقامة فلسفة عقلانية في الفكر الإسلامي تشتغل بالدرس الاجتماعي والمنهجي بشكل إيجابي وصحيح، ونظراً إلى ردود الفعل العنيفة حيال

(١) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

(٢) أبو سليمان، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٧١.

الاعتزال، والموقف السلمي من نظرياته؛ فقد وُثِدَت التجربة العقلانية عن بكرة أبيها، وقُضِيَ عليها بكل الوسائل السلطانية والإفتائية. ومن ثمَّ، فقد عدَّ أبو سليمان كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي بمنزلة الإعلان الرسمي عن معركة التحوُّل هذه ضد العقلانية والتفكير العقلاني منذ الانقلاب السياسي على حركة الاعتزال.^(١)

وبالرغم من عدِّ محاولات الغزالي تجديدية وإصلاحية ومهمَّة في التوفيق بين النقل والعقل والوجدان (العرفان)، فإنَّها لم تكن - في نظر أبو سليمان - كافية في حقل التدبير الاجتماعي، والمعرفة الإنسانية،^(٢) ولم تُلامس أسئلتها الأفقية. وقد نحا الجابري هذا المنحنى؛ إذ عزا إلى الغزالي انتصار البيان والعرفان على البرهان، واعتقد أنَّ محاولات ابن رشد هي أشبه بعودة إلى العقلانية والبرهان من خلال كتابه "تهافت التهافت".^(٣)

٢- استيعاب العلوم الاجتماعية وغائية المقاصد القرآنية الكُليَّة:

توجَّه أبو سليمان بمعطيات المنهج التوحيدي نحو التأسيس لـ "إسلامية العلوم الاجتماعية" بوصفها ضرورة حضارية مُلحَّة، وعمل على إعادة بلورتها بصورة ترتقي عن المقاربات التي تناولتها بشيء من الاختزال والتسطيح؛ فهي جزء من أطروحة "إسلامية المعرفة" التي "تقتضي إصلاح منهج المعرفة، وتوحيد مصادرها الإلهية والإنسانية، حيث يُوفَّر الوحي البُعد الكُليُّ الروحي الأخلاقي لمجال الفعل الإنساني، وتسخير السُنن الكونية والوسائل العلمية والتقنية لذلك الفعل... وتنطلق طاقات الفكر والدرس والبحث في الطبائع والوقائع على أساس مبادئ العقل، وسُنن الكون، ومقتضى هداية الوحي".^(٤) ولا سيما أنَّ المقصود من العلوم

(١) نختلف مع أبو سليمان والجابري بخصوص عدِّ الغزالي حلقة مباشرة تُناهض العقلانية؛ ففي اعتقادنا، فإنَّ الغزالي يُعدُّ أحد المُتكلِّمين العقلانيين. وتوظيفه المنطق في المباحث الأصولية، واعتناؤه بالانتصار للمقاصد والمصلحة والاستحسان، والتعليل بالكُليات المقاصدية في التشريع؛ دليل على خلفيته في تعقيل التشريع، حتَّى تعقيل الفلسفة. وقد ناقش الغزالي الفلاسفة في مباحثهم الميتافيزيقية، واستفاد منهم كثيراً في مباحث المنطق والطبيعيات. انظر:

- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م، ص ١٢٣-١٣٣-٢٠٠ وما بعدها.

(٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

(٣) الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١٩٨٨م، ص ٦٥-٨٨.

(٤) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١٤٣-١٤٤.

الاجتماعية والإنسانية يتحدّد في النظر المنهجي إلى الطبائع والعلاقات في النفوس والكائنات؛ لمعرفة الواقع والإمكانات والتحدّيات التي تُواجهها الأمة، فيتأسّس تأصيلها الإسلامي عند ربطها بغايات الوحي ومقاصده الكُبرى، وكذا الاستجابة لمُكوّنات الفطرة التي تقتضي سنن الطبائع والواقع. ويتفاعل هذان الرافدان معاً عن طريق توظيف المنهج التوحيدي في تقرير مبادئ العقل والاستقراء والتجريب؛ لذا تضطلع عملية التأسيس للعلوم الاجتماعية -بوعي إسلامي عميق- بمهمتين أساسيتين:

الأولى: تصنيف العلوم الإسلامية، لا سيّما تلك التي تتعلّق بالوحي مباشرة (مثل: المناهج الأصولية، والمناهج التفسيرية، والسيرة النبوية)، والعمل على تبويبها وتصنيفها بعد إعادة قراءتها وتأهيلها، ومراجعة كثير من خلاصاتها التقليدية والمنهجية كما كان من صنيع المنهج التوحيدي بأهمّ المناهج والمعارف التقليدية، من قبيل: الإجماع، والقياس، والنسخ، وغير ذلك؛ إذ يتمخّض عن هذه العملية وضوح تامّ وشامل وكامل لمقاصد الوحي الكليّة، في صورتها الحضارية الاستخلافية، وبخاصة أنّها ستكون مادة الانطلاق^(١) في استيعاب العلوم الاجتماعية. والثانية: النظر في علوم الاجتماع المتعدّدة بوعي واستيعاب لمناهجها وخلاصاتها المعرفية، وذلك بإعداد حُطّة شاملة تتعلّق بمُقدماتها وفق المحاور الآتية:^(٢)

- البحث والتصنيف للمُقدمات والأسس التي ينطوي عليها كل علم ومجال من علوم الاجتماع.
- البحث فيما تنطوي عليه المعارف من أحوال الفطرة والواقع، والإمكانات لكل حقل معرفي.
- البحث فيما تنطوي عليه المجالات الاجتماعية من مقاصد وقيم وتوجيهات، وضوابط منهجية إسلامية خاصة يمتاز بها كل مجال.
- مناقشة المجال العلمي المقصود في ضوء المبادئ والمقاصد والكليّات التي يرسمها الوحي في العلاقات الاجتماعية والإنسانية، من قبيل: العدل، والإحسان، والتكافل، وحفظ النفوس، وغير ذلك.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الطفولة: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، هردن-فرجينيا: مؤسسة تنمية الطفولة، ٢٠٠٣م، ص ٢٣-٣٤، ٤٣.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٩٢.

- التمييز بين خلاصات العلوم الاجتماعية ومعارفها في نسختها الغربية التي تخلو من البُعد الأخلاقي، ورؤيتها وفق السُّنن الفطرية في الطبائع والاجتماع المُتَناعِمَة مع البُعد الأخلاقي والقيمي.

ويمكن استخدام المنهج التوحيدي في مناقشة هذه المُقدِّمات ضمن بحوث مُعمَّقة تفتح بصورة شاملة على الدرس الاجتماعي، وتُتابع تطوُّراته على مستوى المناهج والخلاصات المعرفية في تدبير مختلف الظواهر والمشكلات؛ ذلك أنَّ الخلاصات الحالية في النسخة الغربية مُلوَّنة بمختلف النظريات التدميرية اللاإنسانية، ومُفتقِرة إلى البُعد الأخلاقي؛ فعلم الاجتماع في مجال السياسة والاجتماع والنفس والاقتصاد والأنثروبولوجيا...، في نسختها الحالية، مُشوَّهة وناقصة عن الاستجابة لِمُتطلِّبات الإنسانية.^(١) وقد استعان الاحتلال الغربي بخلاصات علومه الاجتماعية لِقهر الشعوب، واحتلالها، والاستحواذ عليها بمختلف الشموليات النازية والفاشية، وبالتكالب الذي شهدته تقنيته وابتكاراته التي تَبَدُّ عن القيمة والأخلاق في ابتكار السلاح النووي، والتصرُّف في الجينات الإنسانية، وبنوك المني، ومصارف الجشع والقمار العالمية التي يروِّج لها الاقتصاد الليبرالي المُتوحَّش، ومفاهيم العنصرية والإبادات، والتحكُّم في التقنية وفق نظريات توسُّعية تدميرية.^(٢)

وتندرج المحاور المنهجية في مقارنة أبو سليمان حُظَّة مناقشة الدرس الاجتماعي واستيعابه والتأسيس له غائياً -وفق الأبعاد القِيَمية والمقاصدية التي تقتضيها المنهجية الإسلامية المُتكاملة- من خلال القضايا الثلاث الآتية:

أ- أبعاد الوجود الإنساني الإسلامي: وَحدة كُليَّة وتعدُّد مُتكامل:

يُشكِّل الوجود الإنساني في التصوُّر الإسلامي كياناً مُتعدِّداً ومُتكاملاً في آن معاً. وأيُّ مقاربات اجتماعية ونفسية للوجود الإنساني في الطبائع والفطرة، لا تراعي هذه الأبعاد المُركَّبة المُتكاملة، ستتمخض دراساتها عن نتائج قاصرة وأحادية، ولن تُمثِّل تدبيراً سُننياً تفيد منه

(١) أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، مرجع سابق، ص ٥٧-٥٨.

(٢) المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٤، ٢٠١٠م، ص ٩٧، ١٨٠، ١٩٦.

الإنسانية وتستفيد. ولذلك نجد أنَّ المقاربات المادية للإنسان في الفكر الغربي قد اقتصرت على الفردانية في تناول، وركّزت على اللذات والرغبات والحواس، شأنها في ذلك شأن المادية الجماعية الاستبدادية الماركسية التي ركّزت على الحاجات المادية والحاجات الاقتصادية. فبالرغم من كل هذه المفارقات المُتعدّدة، فإنّها لم تنجح في إسعاد الإنسان، ولا في الإجابة عن أسئلته وإنهاء شقائه. وبالمثل، فقد أخفقت ديانات الشرق وفلسفاته عندما ركّزت في مقارباتها على الجانب الروحي فقط،^(١) فلم تزد الإنسان إلاّ انعزلاً وسلبيةً في الحياة.

وأمام هذه المفارقات الأحادية، يأتي المنهج التوحيدي، ليُقرّ بضرورة التكامل في هذه التعدّدية؛ بُعْيَةً تجاوز المطبّات التي لاذت بها مختلف الفلسفات في بُعْدها الأحادي الإقصائي؛ إذ يعترف الإسلام - في أبعاده المقاصدية الكُليّة - بالفردانية التي لا تصل إلى درجة الأنانية والجشع المُفْرِط، بل إنّ هذه الفردانية تُضخّم مقاصدياً بجانب المسؤولية الأخلاقية. وهو يعترف أيضاً بالجماعية إلى درجة التكافل والاهتمام بالضمير الجمعي، ولكن ليس إلى درجة التدبير الشيعوي الماركسي الذي يقضي على المبادرات الفردانية، ويسحقها سحقاً كاملاً في المادية الجماعية. وكذلك تقف المقاصد القرآنية الكُليّة لإيجاد التوازن بين مطالب الروح ومطالب الجسد. ومن ثمّ، فالإسلام يعترف بالبُعد المادي وحاجيات الإنسان الشهوانية، ويُنظّمها في إطارها الإنساني الحضاري حتّى يُخرّجها عن السلوك الحيواني،^(٢) ويعترف - في الوقت نفسه - بالروح في الكيان الإنساني، فيُعذّبها، ويدعو إلى ضرورة إشباع أفقها الروحي أيضاً.

ب- الغاية والقصد في نظام الكون والحياة:

يتوجّه المنهج التوحيدي نحو تأطير خلاصات المعارف الاجتماعية، بحيث يربطها بالبُعد الغائي للكون والحياة، ويُحدّد أهدافها ومبادئها، والمسارات التي تتحرّك في إطارها البحوث والدراسات والنظريات. وعلى هذا الأساس، فإنّه ينفي عن نتائج العلوم الاجتماعية العبثية والفساد والشذوذ،^(٣) وكل مظاهر التيه والضياغ الفكري الذي تشهده كثير من النظريات الاجتماعية.

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. كنوز جزيرة البنّائين، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٤م، ص ١٧٧.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٢٠٤-٢٠٥.

ت- موضوعية الحقِّ والحقيقة في طبائع النفوس والعلاقات الاجتماعية الإنسانية:
يُركِّز تدبير إسلامية العلوم الاجتماعية على التزام الحقيقة بوصفها ضرورة وألوية، بمعنى
أنَّ الحقيقة الموضوعية هي قضية محورية لا بُدَّ من السعي نحوها والبحث عنها وفق مكوّنات
الفطرة في الواقع والطبائع بالكون والكائنات ضمن إطار المقاصد الكُليّة القرآنية. فهذا التوجُّه
معرفي وعلمي بحث وخاضع لأطر موضوعية، ولا دور للأهواء والشهوات والنزوات في
تحقيق أغراض خاصة أو شاذّة أو عبثية.^(١)

وكما أنَّ موضوعية الحقيقة تُطرح بقوة في العلوم الطبيعية والتقنية، فإنّها تُطرح كذلك في
حقول العلوم الاجتماعية إذا تأطّرت بالمقاصد الكُليّة للوحي. وهذا يعني غياب النسبية التي
يتحدّثون عنها في الدرس الاجتماعي، وغياب صعوبة موضوعية الحقيقة، بسبب خضوعها
لمنطق الانحراف، وقصدية التشهّي، وفسحة الغريزة في الاستجابة للأهواء والنزوات، ولا
دخل لطبيعة الحقل الاجتماعي في تكوينها.

إنَّ الدرس الاجتماعي الذي يجعل المعرفة الإنسانية فضاءه ومصدره الوحيد لا بُدَّ أنْ يحتكم
إلى الأهواء والانحراف؛ فأحادية المصدر تجعل دائماً خلاصاته قاصرة، وغير مُكتَمِلة. وبمجيء
عصر النهضة الغربية، انفلتت الدراسات الاجتماعية انفلاتاً كُلياً عن الدين واللاهوت المُشوّه
والمُحرّف على مرّ القرون، فحدثت القطيعة معه؛ نظراً إلى عدم استجابته لمعطيات الإنسان
الحضارية،^(٢) بل كان الدين المُحرّف وسيلة لتدمير الإنسان وتخلُّفه. وهذا يختلف اختلافاً كُلياً
عن المنهج التوحيدي الذي تقوم آليّاته ومبادئه على كُليّات قطعية نورانية سامقة في إعجازها
وقوتها في الاستدلال والتطبيق؛ فازدواجية المصادر المشفوعة بالمقاصد الكُليّة للفطرة وطبائع
الكون والكائنات هي السبيل إلى الاستنارة، وتوازن النتائج، وإصابة موضوعية الحقيقة.^(٣)

(١) العطّاس، محمد نقيب. حقيقة السعادة ومكانها في الإسلام، ترجمة: حسن النقر، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة
الإسلامية، ط١، ١٩٩٥م، ص ١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٣) حاج حمد، محمد أبو القاسم. العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، بيروت: دار ابن حزم، ط٢،
١٩٩٦م، ص ٤٥٥.

وهذا يعكس سِرَّ التقدُّم التقني والتكنولوجي للفكر الغربي، وتخلَّف الدرس الاجتماعي في الاستجابة لمُتطلَّبات الواقع ومشكلاته، ثمَّ فشل النظريات الاجتماعية والتربوية في العلاقات الأسرية، والاجتماعية، والسياسية المحلية والدولية، وغير ذلك.

خامساً: نموذج تطبيقي للمنهج التوحيدي في الاجتماع السياسي

يعتمد المنهج التوحيدي على رافدين أساسيين^(١) في التأسيس لإسلامية الفكر السياسي أو ترقية الفكر السياسي الإسلامي. أمَّا الرافد الأوَّل فيقوم على توظيف الطرائق التجريبية والتنظيمية للسلوك السياسي في العهد النبوي والعهد الراشدي؛ ليكون مُحَدِّداً أساسياً تظهر من خلاله كُليَّات الوحي المقاصدية في التعامل مع فطرة الواقع السياسي وطبائعه، ثمَّ يكون أشبه بخُطَّة مرجعية ومعيار تقويمي في تصحيح السلوك السياسي عبر تجارب التاريخ الإسلامي، وتحريره من الأثربولوجيا التي كانت بديلاً سلبياً عن الرشد السياسي. وأمَّا الرافد الثاني فيتجه إلى توظيف الطرائق التجريبية والتنظيمية أيضاً في الواقع السياسي الغربي، واستيعاب مُستجَدَّات الدرس السياسي في الدوائر الغربية من حيث التنظيم، والنظريات، والأطر، والتحالفات والاتفاقيات السياسية، ومختلف السلوكات السياسية الداخلية والخارجية.

وتنطلق المنهجية من خلال مراجعات نقدية للسلوك السياسي في التاريخ الإسلامي، وقراءة مختلف النماذج قراءة تاريخية، بحيث لا يُمكن إخراجها عن سياقها التديري في السياسة والاجتماع، ثمَّ الحُكْم على مخرجاتها باللحظية والتاريخانية؛ لأنَّها اجتهادات وآراء خضعت لظروف سلطانية وعُرفية وواقعية. وهنا يُمكن استدعاء معيارية المرحلة النبوية والمرحلة الراشدية - بعد فهمها أيضاً في إطارها السياسي والتأويلي للمقاصد الكُليَّة القرآنية - لمناقشة بعض المفاهيم التي شوَّهت التجارب السياسية على مرِّ التاريخ،^(٢) مثل تهيمش الشورى بوصفها واجباً سياسياً لا تدبيراً استثنائياً فقط، ومثل مفهوم "الخلافة" وتصوُّرها وزوالها بعد

(١) أبو سليمان، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، هرنندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ٢٠١٢م، ص ١٦.

ذلك، وفرض المُلك العضوض على أنه يُمثّل أزمة محورية في النقاش السياسي؛ فالخلافة يُمكن إعادة بلورتها وفق التحالفات الدولية، وليس بمفهوم "الإمبراطورية" القديم، ومثل قضايا العدل والتداول السلطوي بدل تكريس الاستبداد وتجديد مفهوم "البيعة" عن طريق الانتخاب، وقضايا تشريعات العقوبات التي هي تدبير سياسي بحت، مثل: قضايا الحُرابة، والرِّدَّة؛ فقد فرَّق أبو سليمان بين الرِّدَّة الحربية والرِّدَّة الثقافية الفكرية، وهذه الأخيرة تدخل في نطاق الحرية الدينية،^(١) والجهاد القائم على مفهوم "رَدِّ العدوان" كما تُؤكِّده النصوص في الرؤية الكونية القرآنية. وكذلك قضية الجزية وأحكام الذِّمَّة والأقليات في دولة الإسلام، وقضايا العلاقة بغير المسلمين في السُّلم والحرب؛ فكلُّها قضايا يُمكن مناقشتها علمياً عن طريق النصوص، ومن خلال التجربة النبوية والتجربة الراشدية النموذجيتين، وبناءً على الظروف المعاصرة والتطوُّرات التي فرضتها لحظتنا الحضارية.

وقد حدَّدت الدراسات السياسية الغربية المعاصرة أيضاً نماذج مُتعدِّدة للسلوك السياسي فيما يتعلَّق بالحُكم والنظام والسُّلطة ونموذج الدولة، من خلال النهجين الليبرالي والاشتراكي، ثمَّ النهج النيوليبرالي، وقد بشرت بمراجعته أيضاً دراسات مدرسة فرانكفورت النقدية، وعلى رأسها فيلسوف ألمانيا هابرماس؛^(٢) قصد التوجُّه نحو توسيع مفهوم "الديمقراطية التشاركية" ومفهوم "التمثيل النيابي"، وطرح مزيد من الحوار السياسي والتفاعل بين المجتمع وسُلطة المجتمع، و"أخلاق" السلوك السياسي. ويُنظر إلى هذه النماذج وتطوُّراتها بوصفها حصيلة للمعرفة الإنسانية المُتراكمة؛ لذا يتعيَّن أخذها بالاعتبار، بحيث تخضع لمساطر المنهج التوحيدى في قبولها وتعديلها واستيعابها وتجاوز صيغتها التطبيقية، ومناقشة نتائجها وتقويمها على مستوى السُّلطة والمجتمع والأخلاق.^(٣)

(١) أبو سليمان، حد الردة في الإسلام: عقيدة وقانوناً، مرجع سابق، ص ١٣.

(٢) هابرماس، بورغن. إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيل، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠١٠م، ص ٥٥.

(٣) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٧٢ وما بعدها.

وفي هذا السياق، توجد ثوابت مرجعية في الفكر السياسي الإسلامي تُشكّل معياراً تقويمياً لكل التجارب السياسية (مثل: نظرية الشورى، والعدل، وتداول السُلطة، والأمن الاجتماعي)، وتخضع لها جميع التنظيمات والنظريات. وأيُّ تجربة أو تنظيم سياسي يُعدُّ سابقة مُهمّة في التدبير الديمقراطي والشوري من دون استبداد أو طغيان فهو أفق سُنني لا يُحالف موازين الفطرة في الطبائع والواقع، وبناءً عليه يتحدّد معيار المنهج التوحيدي من خلال الرؤية الحضارية القرآنية الكونية في قبوله لدى الفضاء الإسلامي العام.

خاتمة:

ناقشت هذه الدراسة تجربة التأصيل والتأسيس للمنهج التوحيدي لدى المُفكّر الأستاذ عبد الحميد أبو سليمان، وانتهت إلى أنّ المقاربة الفكرية التي خاضها قد أخذت شكلاً مُركّباً تداخل فيه المعرفي بالمنهجي، ومعارف الوحي بمعارف الكون والفطرة السُّننية في الطبائع والواقع، وأثرولوجيا التأويل التاريخي بأثرولوجيا الراهن الحضاري، إلى جانب إضافته بُعداً تفسيرياً مُهمّاً لفلسفة "إسلامية المعرفة" في سلسلة قراءات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وأطروحاته.

ويُمكن إجمال أهمّ النتائج المُستخلصة من الدراسة في النقاط الآتية:

- ١- عدّ المنهج التوحيديّ الرؤية الكونية الحضارية الإسلامية معياراً وأساساً مرجعياً، لمقاربة المعرفة الإسلامية والمعرفة الإنسانية على حدّ سواء.
- ٢- تمثّل مصادر المنهج التوحيدي في تكامل اتجاهين مختلفين من حيث الموضوع: اتجاه معارف الوحي، واتجاه الفطرة في طبائع الكون والمُكوّنات بما فيها الإنسان، علماً بأنّ ضرورة التكامل تقتضي أن ينشد كلا المصدرين مقاصدَ واحدةً واتجاهاً مُوحّداً؛ لأنّ الفطرة لا تُناقض كُليات الوحي.
- ٣- تأسيس أبو سليمان للبحث في مُكوّنات الفطرة في الكون والكائنات والطبائع؛ فالفطرة -في نظره- تتشكّل في إطارين: إطار تُوفّره معارف الوحي فيأخذ قوالبها جاهزة، وإطار يُعنى بالبحث في السُّنن المكنونة المخفية لاستخراجها واستنباطها بمساطر الاستقراء والتجريب.

٤- النظر إلى مُحدِّدات المنهج التوحيدي بوصفها الجهاز التكويني الذي ينبغي توظيفه في مقاربة المعارف ومناقشتها وتقويمها، لا سبباً أنه يعتمد الشمولية والتكامل والنقد والاستقراء والتجريب؛ ما يجعله مُهيماً على المعارف، وقادراً على استيعابها، وانتخاب مشكلاتها المُركَّبة، والوصول إلى كل فضاءاتها ومُمكِناتها.

٥- توجه المنهج التوحيدي، في مقارنته وتقويمه للمنهج التقليدي ومخرجاته، إلى تخلص النص من الأنثربولوجيا، بمعنى إعادة تبيئة تأويل النصوص وفق المقاصد الكُلِّية بعيداً عن أسر التاريخ وتأثيراته.

٥- الاعتماد في مقاربة المنهج التوحيدي للمعارف الإنسانية على استيعاب مناهجها وخلصات نتائجها، ثم إعادة بعثها، وتصحيح مطابقتها المُفارقة للقيمة والأخلاق، والمجانبة لإسعاد الإنسانية ونشدان خلاصها الدنيوي والأخروي.

٦- التأسيس لإسلامية المعارف الاجتماعية لا يقف فقط عند إضفاء القِيَم والأخلاق على مخرجاتها؛ فهو تدبير فكري إبداعى يروم مرافقة المعارف في نشأتها وتطوُّرها ومناهجها ومشكلاتها ونتائجها. ولهذا يُعدُّ المنهج التوحيدي مساطر تديرية تُناقش معارف الوحي والفترة السُّنَّية في الأكوان والكائنات من داخل فضاءاتها.

٧- في المقارنات النموذجية -على سبيل التمثيل لا الحصر- لبعض مُفكرى إسلامية المعرفة مع أبو سليمان، تبيّن أن الخط العام الذي تتحرَّك فيه أطروحة "إسلامية المعرفة" يتجه نحو مسار غائي واحد، خلافاً للتطبيق العملي والإجراءات المنهجية لخوض معركة هذه الأطروحة؛ إذ تباينت فيه المواقف من حيث المصادر، وطبيعة الطرح، والعمق والتسطيح. ويُمكن القول بأنَّ أطروحة حاج حمد تُمثِّل عمقاً آخر يحتاج إلى قراءات مُكثِّفة لمناقشته والإفادة منه.

٨- تميَّز أطروحة "إسلامية المعرفة" بأنَّها مادة دسمة، ومشروع فكري عظيم للحضارة الإسلامية؛ ما يتطلَّب متابعة المسار في الاتجاه نفسه، وإكمال مشوار النضال العلمي فيه، وتعميق البحوث والدراسات في مختلف الحقول المعرفية لاستيعاب الأطروحة

جيداً، وتوظيفها بقوة الفكرة، والاهتداء بالمشاريع النوعية (مثل: مشروع أبو سليمان، ومشروع حاج حمد، ومشروع العلواني، ومشروع المسيري)، والانفتاح على مشاريع نقدية أخرى خارج المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٩- إنَّ تعميق البحث في "إسلامية المعرفة"، وسؤال النهضة التجديدية للفكر الإسلامي، يتطلب تكثيف الجهود والعمل المؤسساتي مُمثلاً بالمؤسسات العلمية، ومشاركة المؤسسات الرسمية للدول الإسلامية؛ قصد تبني خطة شاملة تنأى عن المواقف الفردية والنظرية، وتروم إنشاء مشروع مؤسسي قابل للتوظيف على المدى المُتوسِّط والمدى الطويل.

١٠- وجوب الاعتناء بمحور المابعديات في صُلب مؤتمرات المشاريع الحضارية للمُفكرين، بحيث تكون دراسة المشاريع في جوار الوفاء والاحتراف بعملية تقويمية مُركزة، تُتابع سؤال مآل مشروع عبد الحميد أبو سليمان مثلاً، والإضافات التي قدّمها للمشاريع السابقة، ومحاولة إيجاد فكرة الوصل بينها للسَّير قُدماً نحو خطوات نظرية وعملية في قابل الدراسات والبحوث.

مفهوم "العقل" وموقعه ومهامه في النموذج المعرفي

عند عبد الحميد أبو سليمان

عمار قاسمي^(١)

مقدمة:

بعد كمال الإسلام، وتنام النعم، وإرساء قواعد دولة الإسلام، وتوسّع رقعتها، وكذا تسارع الأحداث، وضغط أضلاع المثلث المعرفي المتمثلة في قبائل الأعراب المضادة، والغنوصيات الشرقية القديمة، والفلسفة اليونانية الرومانية بعقيدتها الوثنية؛ وجد المسلمون أنفسهم في متاهة التلفيق، فوقعوا في أخطاء كبيرة، من بينها: الخلط بين نظرية العقل لدى اليونان من ناحية، ونظرية العقل في الإسلام من ناحية ثانية، والروحانيات الغنوصية من ناحية ثالثة. وبين هذه الرؤى والنظريات فروق كبيرة كما لاحظ ذلك كثير من العلماء المتقدمين، وعلى رأسهم: ابن تيمية، وأبو حامد الغزالي، والعلماء المتأخرين، مثل: عبد الحميد أبو سليمان، وطه جابر العلواني؛ إذ تأكد لهم أنّ العقل هو من أكثر المفاهيم التي تعرّضت للتلبيس والتشويه والاضطراب، حتّى إنّ المرء لا يكاد يظفر بصدد لفظه (أي العقل) على ما يُسمّى المشترك اللفظي، بقدر ما يظفر بـ"خليط دلالي" تتمزج فيه معاني "العقل" اللغوية الأصلية بالمعاني اللغوية المنقولة عن الألسن الأخرى، والمعاني الاصطلاحية الفلسفية.

فالمشكلة بدأت حين تشوّه النظام المعرفي الإسلامي الأوّل، واضطربت مفاهيمه المحورية، واختلطت بالمفاهيم الدخيلة، وتمخّض عن ذلك العضلات التاريخية الكبرى التي كان لها أسوأ الآثار في الأمة، مثل معضلة العقل والنقل التي كان للمفكر أبو سليمان وقفة معها؛ هذه المعضلة التي ترتبط رأساً بمفهوم "العقل" الذي ورد مُتفَرِّقاً في ثنايا أغلب مؤلفاته. ولجمع هذا المُتفَرِّق، فإنّ البحث يهدف إلى تحديد مفهوم "العقل" وموقعه ومهامه في النموذج المعرفي السليبياني .

(١) أستاذ محاضر (أ) في قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كُلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية،

الجزائر. البريد الإلكتروني: ammar.gasmi05@gmail.com

وتأسيساً على ذلك، فقد جاءت خُطَّةُ البحث مُتضمِّنة أربعة مباحث؛ حمل أولها عنوان: "العقل ومصادر المعرفة: دراسة استقرائية في كتابات عبد الحميد أبو سليمان". وفيه وقف أبو سليمان عند مفهوم "العقل"، وبيَّن موقعه في نظرية المعرفة، وعلاقته بمصادر المعرفة، وحدد وظائفه ومهامه عنده، مُبيِّناً حدوده ومنطقه وما وراء منطقته. وجاء ثانيها بعنوان: "مكانة العقل في النظرية الإستمولوجية والرؤية الكُليَّة عند أبو سليمان، والعلاقة بين مصادر المعرفة وأدواتها". وفيه بيَّن أبو سليمان مكانة العقل في نظرية المعرفة والرؤية الكُليَّة عنده، ووقف عند علاقة مصادر المعرفة بأدواتها، ووقف أيضاً عند قيمة هذا التصوُّر (السليمانى) ودوره في النظام المعرفى الإسلامى. ووُسم ثالثها بعنوان: "الجديد في طرح أبو سليمان: دراسة مقارنة ومقاربة للتجارب الإصلاحية والتراث التربوي والفكري والفلسفي". وفيه تقصَّى أبو سليمان علاقة تصوُّره للعقل بالتجارب الإصلاحية، ثمَّ التراث التربوي، والتراث الفكري والفلسفي، مُبيِّناً الجديد في طرحه لمفهوم "العقل" وعلاقته بالرؤية الكونية الحضارية. وتفرَّد رابعها بعنوان: "إشكالية توصيف مكانة العقل في العملية الإصلاحية، وتصوُّر أبو سليمان لهذه الإشكالية". وفيه وقف أبو سليمان عند مشكلة تعدُّد معاني العقل، وانعكاس ذلك على وظائفه ومهامه، ومشكلة الاختلاط الدلالي، ومشكلة تشغيل العقل وفعالياته العليا وخطورة التباس مفهومه، ثمَّ بيَّن تصوُّره حيال مشكلة توصيف العقل.

ونظراً إلى التشوُّه الذي شهده مفهوم "العقل"؛ فقد سلكت الدراسات والتصنيفات بشأنه مسالك مُتعدِّدة؛ إذ عدَّ المُتقدِّمون العقل علماً ضرورياً عند الباقلاني ومن تبعه، وغريزةً يحصل بها إدراك العلوم عند الحارث المحاسبي ومن تبعه، وجوهرأ مُستقلاً بذاته كما عند ابن سينا ومن تبعه، ونوراً كالعلم عند أبو الحسن التميمي ومن تبعه، وآلة التمييز والإدراك عند الشافعي ومن تبعه، وميزاناً صحيحاً عند ابن تيمية وابن خلدون ومن تبعها. أما عند المُتأخِّرين فقد ظهرت دراسات حاولت أن تُراجع مفهوم "العقل"، لكنَّها لم تتخلَّص من المفهوم اليوناني "العقل جوهر قائم بذاته" الذي أخذ صورة جديدة مع ديكارت مثل تلك التي قام بها عبد الله العروي. غير أنَّه توجد مُتفرِّقات في كثير من المُؤلَّفات رجعت إلى المفهوم الصافي النقي الموجود في المصادر التأسيسية كما في مُؤلَّفات طه عبد الرحمن، وعبد الحميد أبو سليمان، ومحمود قاسم، وعبد الكريم

عثمان، وحنكة الميداني، ومحمد شحاتة، ومحمد عبد الله الشراوي، ويوسف القرضاوي، ولؤي صافي، ومحمد الكتاني، وغيرهم كثير.

أولاً: العقل ومصادر المعرفة: دراسة استقرائية في كتابات عبد الحميد أبو سليمان

١ - مفهوم "العقل" عند عبد الحميد أبو سليمان:

أدرك أبو سليمان منذ البداية أن لفظ "العقل" بهذه الصيغة الاسمية لم يُذكر في القرآن الكريم؛ لأنه ليس موضوعاً في ذاته، وإنما هو مجرد وسيلة للوعي والإدراك والموازنة والتركيب وفقاً لمعطيات الحقائق والسُنن الكونية. ولهذا تبيّن له أن "القضية التي تعني الإنسان بشأن العقل... تتعلّق باستخدام قدراته، وسلامة ذلك الاستخدام؛ حتى يتمكن من إدراك الواقع".^(١)

فالعقل عنده هو بمنزلة الميزان، ومهمته هي التحقيق في قضية العلاقة بين الوحي والسُنن الفطرية والكونية استناداً إلى أوليات العقل.^(٢) وهذا المفهوم يقتضي ما يأتي:

- الحقائق الكونية وسُننها مُطلّقة.
- كُليّات الشريعة وهداية الوحي ومقاصده مُطلّقة.
- إدراك العقل لحقائق الكون أمر نسبي يرتبط بالزمان والمكان، ويعتمد على سقف المعرفة الإنسانية المتاحة له؛ وهو سقف يرتفع ويعلو بمرور الزمن.
- إذن، فالعقل لا يهتدي، ولا يكون ميزاناً صحيحاً إلا إذا:
- التزم بالشريعة عبادةً وتعاملاً.
- استرشد بكُليّات الوحي، والعلم السُنني، وما يُنتجه من نظريات تُعين على إدراك كُليّ علمي وعملي.

فمهمته هي النظر في الآفاق والأنفس، ليريه الله تعالى آياته فيها، فيتبيّن له التوافق التام بين هداية الوحي والسُنن الكونية والنفسية؛ فالعقل ينظر ليزن العلاقة بين الوحي والسُنن،

(١) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧.

والوحي يُمثّل دلالة هداية وتوجيه، والسُّننُ تُمثّل حقيقة ومقاصد. وكلّما كان الإنسان على معرفة صحيحة بمقاصد العقائد وأصول فطرة الاجتماع الإنساني، أصبح ميزانه سليماً ومُتوافقاً مع الفطرة السليمة والسُّنن، ومع هداية الوحي.

وهذا المنهج لا يلغي العقل بوصفه ميزاناً، ولا يسمح بدخول أصول معرفية أنتجتها أنظمة معرفية لا تُمتُّ إلى الوحي بصلة، ولا يسمح بدخول الخرافات والخزعبلات، فيتحرّر العقل من سيطرة أضلاع المُثَلَّث الذي تقوِّع فيه منذ أمد بعيد. فالعقيدة مرجعية، والشريعة مُنطلق، والعقل ميزان ومنهج، والفطرة السوية والسُّنن الراشدة غاية ومقصد.

ولهذا، فقد جاء الوحي -بحسب أبو سليمان- ليُجعل جوهر هذه السُّنن في بؤرة وعي الإنسان؛ ما يُرشّد فطرته، ويهدي مسيرته في سعيه لتحقيق ذاته الروحية السوية، والاستجابة لحاجاته التسخيرية الإيمانية، بالأسلوب والوسائل البناءة الصحيحة.

فالوحي هو الذي يشحن العقل بالكُلِّيَّات والمفاهيم والأوليات الأساسية التي يزن بها وظائفه ويؤدّيها. والعقل بشحنه وأدواته التي هي الحواسُّ يهدف بعقليته إلى الموازنة بين الوحي من جهة، وسُنن الآفاق والأنفس من جهة أُخرى؛ لأنَّ العقلية هي العقل الذي سُحِن بالمُدخَلات، ومن ثَمَّ ستوجد حتماً مُخرجات طبيعتها من طبيعة المُدخَلات؛ لذا يجب على العقل أن يأخذ كل الدين ليُشكّل رؤيته الصافية النقية الشاملة المُتوازنة،^(١) ويُميِّز في هذا الوحي بين الكُلِّيَّات التي هي صالحة لكل زمان ومكان، والتجارب البشرية والقصص والتاريخ والرجال والزمان والمكان التي هي عبر وعون على حُسن التدبير والنظر.

٢- موقع العقل في نظرية المعرفة وعلاقته بمصادر المعرفة عند عبد الحميد أبو سليمان:
يرتبط مفهوم "العقل" ارتباطاً جوهرياً بنظرية المعرفة عند أبو سليمان؛ فنظرية المعرفة التي تتحدّد طبيعتها بمصادر المعرفة وأدواتها هي التي تُعيّن موقع العقل ومهامه ووظائفه، ومصادر المعرفة عنده هي الوحي الحقُّ، والوجود الذي يُمثّل الفطرة السوية والسُّنن الكونية، وأدوات المعرفة هي العقل الذي يُمثّل الميزان الصحيح للنظر، والحواسُّ التي تُعدُّ أدوات العقل في الإدراك.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة العقل المسلم، الرياض: الدار العلمية للكتاب، ط٢، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ص ٥٢.

إذن، دور العقل المسلم هو السعي في عالم الشهادة، وإقامة الخلافة في الأرض على نور من توجيه الوحي والرسالة الربّانية^(١)؛ فالوحي يُوضّح كيفية الخلافة، والعقل يُدبّر -بتوجيه الوحي- كيفية العمارة لتحقيق الخلافة.

إنَّ جوهر ما يُقدّمه الوحي للناس هو "توضيح طبيعة علاقة الإنسان بالله، وغاية وجوده في الكون، ودليل حركته في الحياة، ومصيره فيها وراء هذه الحياة."^(٢) والعقل الإنساني هو "أداة الإدراك، والفهم، والنظر، والتلقّي، والتميز، والموازنة، وهو وسيلة الإنسان لأداء مسؤولية الوجود والفعل في عالم الشهادة والحياة." وهو "يحوي في ذاته بديهيات ... يبنى عليها منطقته في هذا الوجود، ودونه لا يوجد إنسان، ولا إدراك، ولا فهم، ولا وعي، ولا مسؤولية."^(٣)

فالعقل المسلم يمتاز بتكامل مصادر معرفته في عالمي الغيب والشهادة؛ "الوحي مصدر علم الكليات وعالم الغيب، والعقل مصدر عالم الشهادة وإدارة الحياة، يُولّدها ممّا أودعه الله فيه من معايير وبديهيات ومفاهيم، وما يتحصّل عليه من علم."^(٤) وبهذا يتكامل المصدران (الوحي، والعقل) مع الكون لتمكين الإنسان من تحقيق مقاصد الخلق، وأداء دور الاستخلاف والإعمار؛ فالعقل يستمدُّ قوّته من الوحي، والعقل الذي يسعى إليه أبو سليمان هو تماماً مثل عقل السلف الأوّل؛ "لا خلط، ولا تشويش، ولا عمائية، ولا جُهد ضائع، ولا طاقة مُهدّرة."^(٥)

أمّا الحواسُّ في هذه المنظومة الفطرية الإنسانية فهي "أدوات للعقل الذي هو ميزان فكر الإنسان، ... به يتمكّن من النظر والمقارنة لإصدار الأحكام المعرفية؛ لتتفاعل مع الوجدان ومخزون خبراته الحياتية والتربوية العاطفية؛ لتحريك إرادته الوجدانية التي هي المُحرّك للفعل، والتي على أساس من خياراتها تكون قراراتها."^(٦)

(١) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١١٩-١٢٠.

(٥) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٦) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٥٤-١٥٦.

فالعلاقة الصحيحة بين المسطور والمنظور والميزان تكون فيها "الفطرة والسُّنن هي موضوع الوحي الذي يُعبَّر عنه، وبدييات العقل هي وسيلة إدراك قضاياه، وكيفية ترشيده للإنسان حتَّى يُمكنه من تحقيق أكبر قَدْر من التعامل الصحيح الإيجابي البناء مع مكونات السُّنن الإلهية."^(١) ولهذا كان محور أيِّ عملية إصلاحية عند أبو سليمان هو كُليّات الوحي لأنّها المصدر الأوّل للمعرفة، والسُّنن الفطرية والكونية لأنّها المصدر الثاني، والمنهجية العلمية السُّننية التي تقوم على العقل، وتُعَدُّ الأداة المركزية للمعرفة.

٣- وظائف العقل ومهامه عند عبد الحميد أبو سليمان:

يتحرَّك العقل -بحسب أبو سليمان- في اتجاهين رئيسين؛ الأوّل: توجُّه العقل إلى الوحي لأخذ الكُليّات وعناصر الاستخلاف.

والثاني: توجُّه العقل إلى عالم الشهادة لمعرفة السُّنن الفطرية والكونية، ثمَّ أداء وظيفة التسخير والإعمار على أحسن وجه وأتمّه. والمُلاحَظ على كتابات أبو سليمان -لا سيّما كتاب أزمة "العقل المسلم"، وكتاب "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتلق الأساس للإصلاح الإنساني" - أنَّ العقل يظهر أحياناً بوصفه وسيلةً وأداةً من أدوات المعرفة، ويظهر أحياناً أُخرى بوصفه مصدراً من مصادرّها؛ ذلك أنَّ أبو سليمان يُميِّز بين العقل والعقلية. فالعقل وسيلة وأداة في الأصل، لكنّه حين يأخذ بكُليّات الوحي وأوليّاته، ويتَّخذ من الحواسِّ أداة للمعرفة، فإنّه يصبح مصدراً من مصادر المعرفة؛ لأنّه صار مشحوناً بهذه الكُليّات التي تُزوِّده بالقدرة والطاقة التي تجعله يتكوثر.

وبناءً على ذلك، اعتقد أبو سليمان أنَّ "دور العقل المسلم، كمصدر للمعرفة الإسلامية، لم يتصدَّ له العقل المسلم في هذا العصر بشكل مُنظَّم بعدُ."^(٢) وسبب ذلك هو الارتباط الجوهرى بعلم السُّنن النفسية والكونية.

(١) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٢٧.

وبحسب هذا التصوّر السليمانى، يصبح للعقل:

أ- وظيفة إيمانية تتعلّق بمعرفة مقاصد العقائد والأخذ بكُلِّيات الدين.

ب- وظيفة عملية تتعلّق بمعرفة مقاصد الشريعة.

ت- وظيفة النظر في الآفاق والأنفس بعدما دخل العقل في عقد القراءة؛ ليريه الله تعالى آياته فيهما، فيهتدي (العقل) إلى اكتشاف السُنن الفطرية والكونية للالتزام بها، ومعرفة مقاصدها، ومدى تطابقها مع دلالات هداية الوحي.

ث- وظيفة فعل الإعمار، وتسخير تلك السُنن في الإفادة من الخيرات الموجودة في الكون.

والوسيلة في ذلك - كما يرى أبو سليمان - هي "أسلوب الاستحسان الشرعي".^(١)

ولهذا شبّه أبو سليمان العقل بالحاسوب الذي تعتمد مُخرجاته على مُدخلاته؛ فإن صحّت المُدخلات صحّت المُخرجات، وإذا كانت المُدخلات سفسطات وشعوذات، كانت المُخرجات مزيداً من السفسطات والشعوذات والخرافات.^(٢)

والكُلِّيات التي يأخذها العقل، ويسترشد بها، هي: كُلية الوجدانية، وكُلية الخلافة،^(٣) وكُلية المسؤولية الأخلاقية.

وفي كتاب "أزمة العقل المسلم"، بيّن أبو سليمان كيف يؤدّي العقل المسلم وظائفه عن طريق معرفة إطاره (أي إطار العقل)، ومنهجيته، والمنطَلقات التي يركز عليها، والمفاهيم التي يعمل على أساسها، ويتحرّك بها، وتمثّل جانبه العملي والتطبيقي.^(٤) ومن ثمّ، فقد أدّت المفاهيم دوراً حاسماً فيما يختصّ بوظيفة العقل المسلم وحركته ونشاطه؛ نظراً إلى تشوّهها واضطرابها.^(٥) وقد

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٣. انظر:

- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣٥-١٥٤.

أدّى الانقسام الأوّل بين السياسي والفكري - بعد نهاية الخلافة الراشدة - إلى ضمور إدراك السُنن الفطرية والنفسية والكونية، ثمّ عدم "تسخيرها بشكل عملي فعّال في إدارة سياسة الأُمّة وتدير شؤونها من أجل تحقيق أهداف الهداية الرّبانية الكليّة للإنسان على هُدَي وعِلْم وبصيرة"^(١) بسبب عزل رجال العِلْم.

فالوحي والفطرة الإنسانية والسُنن الكونية والواقع كلّها مصادر المعرفة الإسلامية.^(٢) والعقل وسيلة النظر، وله وظائف؛ وظيفة الفهم والفقّه تجاه الوحي، ووظيفة النظر والمعرفة والتدبّر تجاه السُنن النفسية والكونية والواقع. والقرآن الكريم يُقدّم المفاهيم الكليّة الهدائية التي تقوم عليها جميع المؤسسات والأنظمة الاجتماعية. أمّا الإنسان فترك له أسلوب تحقيق هذه المفاهيم بحسب الوسائل المتغيّرة والمتطوّرة، وما يقتضيه تطوّر أحوال الزمان والمكان في اتساع سقف المعرفة والعِلْم والتقدّم الحضاري.

٤ - حدود العق و منطق العقل وما وراء منطق العقل :

يرى أبو سليمان أنّ للعقل حدوداً ومنطقاً؛ فحين يصل الإنسان بمدركاته إلى شيء مُتعلّق بالروح، فإنّه يكون قد وصل إلى ما وراء سقفه المعرفي، حيث يطلب الهُدَي الإلهي تماماً مثل التجربة المعرفية لسَيّدنا إبراهيم.

فالوجود له معنى وغاية عليا تتعلّق بتركيبه وأبعاده التي لا يحيط بها عقل الإنسان ومنطقه. وهو المنطق الذي لا يتصوّر وجوداً من عدم، ويعلم أنّه موجود؛ لذا يجب أن يسعى فقط لفهم ما يعنيه فهمه في هذا الوجود، وأنّ يكتفي بذلك؛ لأنّه يدرك ويعلم أنّ أمر ذلك فوق سقف إدراكه وعِلْمه ومنطقه.

فمن السُنن الكُبرى للحياة الدنيا سُنّة الأضداد؛ إذ "بضدها تُعرّف الأشياء". فلولا الشّرّ ما عُرف الخير، وقد ضرب الخضر للإنسان مثلاً على محدودية عِلْمه الكليّ، وما وراء ما يرى من

(١) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ١٩.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط٣، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، ص ٨٤.

صروف الحياة من حِكْمٍ وَعِلَلٍ وغايات لا يُدرِكها الإنسان؛ فِقِصَّةَ الخَلْقِ في القرآن الكريم تُبيِّن أنَّ وجود الإنسان في الأرض هو سُنَّةٌ من سُنَنِهِ، حين أصغى بإرادته وجهالته إلى إبليس، فعصى رَبَّهُ، وأكل من مادة الشجرة، فهبط من عالم الروح الذي لا ضد فيه ولا نقيض إلى عالم الأضداد والمُتَنَاقِضَاتِ، لتلتقي فيه الروح بالمادة، ومُتَمَتِّحِنَ إرادته بالخير والشرِّ.

والعقل يَحْتَلُّ المحطَّةَ الثانية؛ فبعد التكوين القلبي والنفسي بعقيدة دافعة ومُحَرِّكة، يأتي التكوين العقلي ليسلك المنهج الفكري السُّنَنِي، فإذا اختلَّ هذا الترتيب فقد يقع المسلم في الخطأ.^(١)

ومعرفة حدود العقل ومنطقه تتعلَّق بعقيدة القضاء والقَدَرِ؛ "فالقضاء هو القرار الإلهي بما يُصَرِّفُ به شؤون الكون، والقَدَرُ هو السُّنَنُ الثابتة."^(٢) ومن ثَمَّ، فلا يُمكن فهم الإرادة الإنسانية وخياراتها "على أساس المعطيات العلمية وحدها دون الإيمان بالبُعد الغيبي الذي لا يُدرِكه المنطق الإنساني."^(٣) وحين ينتقل الإنسان من منطق إلى منطق، فإنَّ الأمر يتغيَّر إلى النقيض، وكلَّمَا عرف الإنسان قَدْرَ عقله^(٤) أدرك حدود إدراكه، وكلَّمَا عرف هذه الحدود أدرك أهمية الوحي وطبيعته الهدائية، وأدرك أنَّ أبعاد الغيب مُرتَبِطَةٌ بتحصيل أكبر قَدْرٍ من المعرفة بشؤون الكون والناس وتحديات العصر وإمكاناته. "فإدراك الغيب مُرتَبِطٌ بسعة المعرفة وعمقها، وهذا يعني ضرورة الإحاطة بأكبر قَدْرٍ من السُّنَنِ الفطرية والكونية، وحُسنُ توظيف هذه السُّنَنِ بحسب أبعاد الزمان والمكان، وبحسب توجهات الرؤية التوحيدية."^(٥)

فالإرادة مثلاً "من أمور الغيب... التي نلمس آثارها، ولكنَّ منطقتنا بالطبع لا يستطيع فهمها؛ لأنَّها تتعلَّقُ بمنطق أعلى يتعلَّقُ بعالم الغيب والروح."^(٦) والقرآن الكريم يُصوِّرُ مشاهد حرية الإرادة في مواقع عديدة؛ فإبليس قرَّرَ بإرادته أن يكون شيطاناً حسداً وغروراً من عنده.

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتَلَقُ الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٢١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٤) "رحم الله امرأ عرف قَدْرَ عقله". انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. كنوز جزيرة البنائن، هرنندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٦هـ
ص ٣٠١-٣٠٢.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

(٦) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتَلَقُ الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٥٦.

ثانياً: مكانة العقل في النظرية الإستمولوجية والرؤية الكلّية عند أبو سليمان، والعلاقة بين مصادر المعرفة وأدواتها

١ - مكانة العقل في نظرية المعرفة السليمانية:

يعتقد أبو سليمان أنّ العقل قد تشوّه مفهومه بسبب عزلة العلماء، وانتشار عقلية الشعوذة والخرافة. "فَعَقْلِيَّةُ الشَّعْوَذَةِ وَالْخِرَافَةِ فِي دَلَالَتِهَا الْحَضَارِيَّةِ هِيَ تَشْوِيهِ الْعَقْلِيَّةِ السُّنَنِيَّةِ وَتَدْمِيرُهَا لَدَى أَبْنَاءِ الْأُمَّةِ."^(١) ولرفع هذا التشوّه، فقد بين أبو سليمان مكانة العقل في نظرية المعرفة؛ فالغيب يختصُّ به الله تعالى وحده، وهو سبحانه يوحى بما يشاء لمن يشاء. وأهم مبادئ الغيب هي:

أ- الوجود لم يُخلَق عبثاً، وله غاية أخلاقية خيريّة، بناءً على علاقات أزلية لا تُدرِكها طاقة العقل الإنساني.

ب- أهمّ معطيات عالم الغيب الإنساني هو وجود الله الواحد الأحد، الذي خلق الدنيا والآخرة، وخلق الإنسان، ووهبه إرادته وحرية قراره إلى الهدى أو الضلال، حين وهبه العقل، وكرّمه بمركز الخلافة في الأرض.

ت- الله تعالى فطر الأحياء جميعاً على سننٍ وأسبابٍ تستلزم النظر لبلوغها وإدراك غاياتها. وهذه مسؤوليّة المؤمن لأداء الأمانة والقيام بالخلافة والإعمار.

ث- مؤهّل الإنسان لهذه الخلافة هو العِلْم بالسُنن.

ج- العقل أداة العِلْم ووسيلته في عالم الشهادة على هذه الأرض.

ح- الوحي هو المصدر الإلهي الذي يمدُّ الإنسان بالكلّيات.

فبهذه المفاهيم يتكامل الوحي والعقل "لتحديد موقع الإنسان في عالم الغيب والشهادة، وتمكين وجوده وسعيه في تحقيق الغاية منها في عالم الشهادة."^(٢)

(١) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، هرنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص ١٤-١٥.

ومن ثمّ، فلا مجال في الرؤية الإسلامية للتعارض بين الوحي والعقل والكون. والإدعان للوحي الحقّ هو الذي يميّز بين العقل والعلم الخيّر، وبين العقل والعلم الفاسد. قال أبو سليمان في ذلك: "إنّ العقل المسلم لكي يستردّ عافيته؛ عليه أن يستعيد رؤيته الإسلامية الكاملة المبنية على التوحيد والوحدانية، حيث يتوحد الغيب والشهادة، والوحي والعقل والكون. وبذلك ترشّد مسيرة الإنسان المسلم، ويتحقّق له وعد الله بالقدرة والنصر." (١) فاستعادة عافية العقل هي مهمة مركزية لنظرية المعرفة؛ وذلك "بالمطابقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة." (٢) وبذا يتمّ استرجاع الرؤية الإسلامية الكاملة المبنية على التوحيد، والغائية، والسببية، والسُننية، فترشّد مسيرة العقل، ويتحقّق له وعد الله تعالى بالقدرة والتأييد.

٢- مكانة العقل في الرؤية الكليّة السليمانية:

يرى أبو سليمان أنّ توظيف المنطق الأرسطي (٣) توظيفاً معرفياً مباشراً من دون فحص أصوله العقدية الوثنية من جهة، وتوظيفه توظيفاً سياسياً لتكييف العقائد وفق مُتطلّبات أنظمة الحُكم من جهة أُخرى؛ هو من الأسباب الكُبرى التي أثّرت في مفهوم "العقل" وفعله ونشاطه.

(١) المرجع السابق، ص ١٥.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١١٦.

(٣) المنطق من العلوم التي ترتبط طبيعتها بالبنية اللغوية والنحوية، ثمّ بالبنية العقدية. وهذا ما أدركه ابن تيمية، وكشف عنه في كتابه "نقض المنطق". فمنطق أرسطو مبني حسب ما يقتضيه نحو اللغتين اللاتينية واليونانية. للإسناد في اللغة الرومية لفظي يتكوّن من الرابط الاقتراني (فعل الكينونة est)، أمّا الإسناد في اللغة العربية فمعنوي. وهذا ينعكس على تصوّر الوجود؛ فالأوروبي يعتقد أنّ الأشياء في الوجود قائمة بذاتها حسب عقيدته الوثنية أو الصابئية، في حين يعتقد المسلم أنّ الأشياء تقوم بأمر الله. فالعقيدة الوثنية تختبئ وراء فعل الكينونة est، وغياب هذا الرابط الاقتراني في العربية وراءه عقيدة التوحيد. ولهذا يوجد اختلاف كبير بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو. انظر:

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد. نقض المنطق والانتصار لأهل الأثر، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن قائد، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٥هـ، ص ١٩٥-١٩٦. وهذا ما كشف عنه طه عبد الرحمن في مشروعه للدكتوراه: "اللغة والفلسفة: دراسات في البنية اللغوية لمبحث الوجود". فاللغة العربية مثل سفينة نوح؛ من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها هلك. ولهذا يربط الشاطبي بين اللغة والشريعة. انظر:

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات، المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٧م، ج ٥، ص ٥٣. فاللغة العربية لها علاقة بسعة الذهن وحركة الفكر. "ففي اللغة الإنجليزية يوجد (١١٢٠) طريقة للتعبير عن (٤٠) صوتاً، وفي اللغة الإيطالية يوجد (٣٣) طريقة فقط للتعبير عن (٢٥) صوتاً. فالذين يتكلّمون الإنجليزية يستخدمون مناطق في المُخ لا يستخدمها الإيطاليون." انظر:

- كريس، فريث. تكوين العقل: كيف يخلق المخ عالمنا الذهني؟، ترجمة: شوقي جلال، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٢م، ص ٤٦.

وهذا ما جعل أبو سليمان يُدرك أهمية "طاقة العقل"، وكيف يُمكن اكتسابها وتوظيفها وتحويلها إلى فعل إيجابي؛ إذ يُمكن ذلك عن طريق المنهجية العلمية السُنَّية التي اقترحها لتصحيح الرؤية الكونية الإسلامية.

فقد شهد العالم الإسلامي غفلة في التعامل مع تراث الحضارات المُتأخِّمة، التي كان لها أسوأ الأثر في المسيرة التاريخية للأُمَّة ووجهتها العقديّة والحضارية؛ لأنَّ "تلك الأخطاء" استنزفت طاقة العقل المسلم باستخدامه وتوظيفه سياسياً في سفسطات عقديّة غيبية لاهوتية وهمية، ولتصرفه عن مهمته الحضارية التسخيرية الإيمارية.^(١)

وقد أثار ذلك كثيراً من القضايا العقيمة في عِلْم الكلام والفلسفة والعقيدة، وهي قضايا مثَّلت ملهارة صرفت المسلم عن مهمته الحضارية السوية في الاستخلاف والإعمار والعبادة، مثل: قضية خَلق القرآن، والسببية، والعقل والنقل. وهذه القضايا ومثيلاتها بعيدة كل البُعد عن شؤون إدارة حياة الإنسان؛ إذ قال أبو سليمان: "كل ذلك كان سبباً في ... غَبس الرؤية الكونية الإسلامية، وتخبُّط مسيرة الأُمَّة الحضارية."^(٢)

والسبب الآخر لظهور ملهارة العقل والنقل هو تشوُّه المنهج الذي انتهى إليه فكر الأُمَّة؛ إذ فتح الباب واسعاً أمام الخلاف الديني، وأبعد الأُمَّة عن الاحتكام إلى "العِلْم والنظر والتدبُّر الشمولي العلمي السُنَّي الموضوعي المُنضبط، فلم يبق للأُمَّة أساس جامع من الوحي والفطرة والسُنن."^(٣)

ويوجد عامل آخر يتمثَّل في غلبة رؤية الأعراب، وعدم التمييز الدقيق بين الخطاب القرآني اللازماني واللامكاني والخطاب النبوي التطبيقي؛ فقد لجأ الأعراب إلى المنطق الأرسطي الوثني لأنَّه يتلاءم عقدياً مع عقيدتهم الوثنية.^(٤) ولهذا، فما إن دخل الأعراب مجتمع الفتح الإسلامي حتَّى تراجع العمل الإسلامي، وأصبح محصوراً في أركان الإسلام، ثمَّ في ركني الصلاة والزكاة.

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١-٤٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٩.

ومن ثمّ، فإنّ قصور الرؤية الكونية وتشوّهها هو من قصور العقل وتشوّهه؛ إذ لا يُمكن إحياء الأُمَّة واستنهاضها من دون وضوح وتكامل في الرؤية والبناء، والتزام المنهج الإسلامي العلمي السُّنّي، الذي يقوم على تكامل مصادر المعرفة الإسلامية؛ الوحي، والفطرة، والسُّنن، والواقع، والتزام ميزان العقل العلمي السُّنّي الموضوعي.

٣- العلاقة بين مصادر المعرفة وأدواتها:

يرى أبو سليمان ضرورة تكامل مصادر المعرفة وأدواتها من جهة، ومصادر المعرفة في ذاتها من جهة أخرى؛ فثروة الإسلام من المفاهيم الروحية والأخلاقية والمفاهيم التي تُحقّق التوازن بين المُتطلّبات الطينية والمُتطلّبات الروحية هي كبيرة جداً في القرآن الكريم، والسُّنّة العطرة، والسيرة النبوية، وسيرة الصحابة، ونفائس التراث. غير أنّ واقع حياة الأُمَّة والعلاقات في المجتمعات الإسلامية لا يشي بوجود أثر كبير لهذه المفاهيم؛^(١) إذ توجد هُوّة كبيرة بين ما تمتلكه الأُمَّة من رصيد مفاهيمي وواقع حياتها وعلاقاتها.

فالرؤية الإسلامية القويمة التي يتكامل فيها الوحي والعقل والكون، وينصرف فيها العقل المسلم إلى النظر والتدبُّر والعمل في عالم الشهادة وشؤونه كما يُوجّهه الوحي، هي "الرؤية التي مكّنت السلف الأوّل ناصية الإبداع، وفتحت أمام العقل المسلم أبواب التجريب، والنظر، والتنقيب في سُنن الحياة والكائنات، وفتحت للإنسانية أفقاً جديدةً في مجال الحضارة، كانت هي الأساس الذي أقامت الحضارة الحديثة عليه منهجها العلمي التجريبي وإنجازاتها المادية التجريبية التي لم تعرف لها الإنسانية من قبل مثيلاً."^(٢)

فكلّمًا توافر للعقل المسلم صفاء الرؤية الإسلامية انصرف إلى بناء الحياة، وتحمل مسؤولياته في خلافة عالم الشهادة وإعمارهِ. ويشهد على ذلك تراث المسلمين الحضاري في مختلف العلوم الطبيعية والتقنية والشرعية؛ فعقل الإنسان بإمكانه أن يفتح آفاقاً حضاريةً جديدةً لا تعرفها الحضارة المعاصرة، وكلّمًا تضيّبت الرؤية وانغمس الإنسان في بحث الغيبات كان العكس.

(١) المرجع السابق، ص ١٨٣.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٢٢.

فمصادر الفكر والمنهجية الإسلامية هي الوحي والعقل؛ الوحي بوصفه مصدراً لهُدي الإنسان وتوجيهه، "يُوضِّح طبيعة علاقة الإنسان بالله، وغاية وجود الإنسان في الكون، ودليل حركة الإنسان في الحياة، ومصير الإنسان فيما وراء الحياة."^(١) والعقل بوصفه مُوجِّهاً للإنسان ودافعه، ووسيلته إلى إدراك موقعه وغايته من الحياة، ووسيلته في طلب عِلْمِ الغيب والتلقّي عن رسالات الوحي، وطريقه لتمييز الوحي الموثوق من الوحي المُزيّف. وبذلك يتكامل هذان المصدران (الوحي، والعقل) مع الكون؛^(٢) لتمكين الإنسان من تحقيق مقاصد الخلق، وأداء دور الاستخلاف.

فالعقل المسلم عقل سُنِّي لا يُضَيِّع الوقت في بحث مشكلات الغيب، وهو عقل ينصرف إلى عالم الشهادة وشؤون الحياة والكائنات، ويسعى لتسخيرها ورعايتها، وإصلاح شأنها على أساس من المعرفة الموضوعية بأحوالها، ووقائعها، وطبائعها، وما أودع الله فيها من سُنن ونواميس؛ تحقيقاً لمعنى الخلافة وفق توجيه الوحي، وأوامر الحق، ومقاصد الشريعة وأحكامها المُنزَّلة، ولا مجال له لإضاعة الوقت والجُهد فيما لا طائل من ورائه من شؤون عالم الغيب والبحث الجدلي العقيم في ذات الله وصفاته.

٤- قيمة تصوّر أبو سليمان للعقل ودوره في النظام المعرفي الإسلامي:

تتمثّل قيمة تصوّر أبو سليمان للعقل في إعادة تفعيل النظام المعرفي الإسلامي؛ بُعْيَة تحقيق نهضة الأُمَّة واستعادة دورها عن طريق رفع الوصاية عن العقل، وحمايته من الخوض في الغيبات على غير ما جاء به الوحي، وأرشدت إليه الرسالة، ورفع الطابع الأكاديمي عن الوحي. ويرى أبو سليمان أنّ اليقظة لحماية العقل يجب أن تضاهي اليقظة لحماية الشريعة؛ "فاليقظة في حماية ضوابط الفكر ومُنطَلقاته، والتفهّم اليقظ الواعي لكُلِّيات الشريعة ومبادئها وقيَمها ومقاصدها، مقياس وضابط أساسي لحماية العقل والمنهج المسلم من التدمير والتحطيم، من مُنطَلق العجز العلمي، والإرهاب النفسي."^(٣)

(١) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٩٦.

إنَّ حماية العقل المسلم ومنهجه وسلامه أدائه هي "حماية للدين والشريعة والإنسان المسلم، وللعقل والمجتمع المسلم، لا تنفصم بينهم ولا تنفك. فالرسالة هي الغاية، والعقل والإدراك هما الوسيلة. وإذا دُمِّرت الوسيلة أو فسدت ضاعت الغاية، وغاب المقصد."^(١) وهذا يؤدي إلى تفعيل الوعي السُّنِّي؛ لأنَّ غياب هذا الوعي يؤدي إلى التقليد والإتباع. "فغياب مصدر المعرفة الإنسانية في السُّنن والطبائع أدَّى إلى التقليد، والعجز عن إدراك طبيعة المُتغيِّرات وتفاعل عواملها، وافتقاد القدرة على التعامل معها في تركيب النفس البشرية، وتنميتها، وإعدادها في مختلف مراحل الطفولة."^(٢) والحقيقة أنَّ أهمية هذا التصوُّر السليبي تتعدَّى إلى إعادة بناء النفسية المسلمة والنفسية الإنسانية؛ ذلك أنَّ التدافع الحضاري أدَّى إلى حجب نور رسالة الإسلام العالمية وهدايته الروحية والأخلاقية. ومن ثَمَّ، فإنَّ "تنقية الثقافة الإسلامية ومفاهيمها المركزية يكون باستعادة فهم القرآن كما نزل."^(٣) وهذا يعني بثَّ الروح في الدَّفعة القرآنية الحيَّة التي بدأها الرسول ﷺ.

وقد أدرك أبو سليمان خطورة نتائج انحراف مفهوم "العقل" عن مساره؛ إذ قال: "لعلَّ أخطر التشوُّهات والانحرافات ... هي أزمة تعارض النقل والعقل."^(٤) فتشوُّه مفهوم "العقل" - في منظور أبو سليمان - أدَّى إلى غيمومتين:

- غيمومة نصية نشأت عن عدم الانتباه إلى عاملي الزمان والمكان وأثرهما في منطوق النص أو عدم تحديد الأسباب؛ السحر، والحسد، والعين، والجِنُّ وعلاقته بعالم الإنسان.
- غيمومة علمية تمخضت عن رؤى اعتقادية ظنية؛ فحين لا يرقى السقف المعرفي إلى توفير الحقائق العلمية تأتي الفرضية؛ فرضية النشوء والارتقاء، وفرضية فرويد، وفرضية "المادة لا تفنى ولا تُستحدث". ولهذا تقرَّر عند أبو سليمان أنَّه "يجب التعامل

(١) المرجع السابق، ص ٩٦ .

(٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢ .

(٤) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٣٦ .

مع الإشكاليات النصية والإشكاليات العلمية في ضوء الكليات، والاستحسان بما يُحقّق المقاصد والمصالح اليقينية أو الراجحة.^(١)

إذن، فتعدّد الرؤى الذاتية سببه رسوخ المنطق الأرسطي في الوعي واللاوعي للإنسان المسلم، وهو السبب الأوّل لوجود الخلاف السفسطائي بين المسلمين؛ ما أدّى إلى ظهور الفرق والطوائف والتحلّ على غير هدف، بالرغم من أنّها أمة الحقّ والتوحيد والوحدة والتوحد. إذن، فهو سبب الانكفاء على الذات، وتجريد العقل وحرمانه من الاتصال بالإيانيات والفطرة والسّنن، وإثارة رغبات النفوس وأهوائها، وكذا الجدل العقيم الذي يؤدّي إلى التنازع والانقسام. والسبب يكمن في "إرجاع قضايا الخلاف إلى حُكم المنطق الذي يُعتقَد أنّه يعصم الذهن من الخطأ. والصحيح هو ردُّ هذه القضايا إلى نصوص الوحي"^(٢) من دون اختلاف أو تجزئة أو سوء تأويل، وإلى حقائق الفطرة والسّنن لتحقيق الاعتصام بوحدة الحقّ والحقيقة.

ثالثاً: الجديد في طرح أبو سليمان: دراسة مقارنة ومقاربة للتجارب الإصلاحية والتراث التربوي والفكري والفلسفي

١ - علاقة تصوّر (أبو سليمان) للعقل بالتجارب الإصلاحية:

يعتقد أبو سليمان أنّ سبب أحادية المعرفة، وعقم المنهج، وقهر الخطاب الديني، واستبداد الصفوة السياسية، وتفشّي الخرافة والشعوذة والخزعات - على اختلاف أنواعها - في صفوف العامة وكثير من الخاصة؛ إنّما يرجع إلى "تشوّه الرؤية العقدية الكليّة؛ فقد تباطأ دفع عجلة روح الإسلام الحضارية، وانتهت الأمة ومؤسساتها إلى التدهور والانحطاط، وانحدرت نفسية شعوبها إلى السلبية والخنوع، وأتجه أداء أبنائها إلى القصور، ونجبت الطاقة، وضعفت الحوافز النفسية في إتقان الأداء."^(٣) ولهذا، فإنّ خطوات الإصلاح عنده تتلخّص في ثلاثة محاور، هي:

(١) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١.

(٣) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١٤١.

- السعي لتحقيق الاستقامة والصفاء لرؤية الإنسان الكونية.
- إعادة البناء والتفعيل للمنهجية العلمية السُنَّية في الفكر والثقافة والتربية.
- بناء أساليب التربية على أساس العِلْم، وطلب السُنن الإلهية بروح الحق والعدل، وروح الحُبِّ والبذل.^(١)

ويعتقد أبو سليمان أنَّ مشاريع الإصلاح ظلَّت تُراوح مكانها مُدَّ أطلق أبو حامد الغزالي (توفيَّ ٥٠٥هـ/ ١١١١م) كتابه "تهافت الفلاسفة" الذي كشف فيه عن تهويمات الفكر الفلسفي الإغريقي الميتافيزيقي الذي ضلَّ الفكر الإسلامي، واستنزف طاقته فيما لا جدوى منه في رؤية الإسلام، وكتابه "إحياء علوم الدين" الذي بذل فيه الوُسْع لكي تستعيد الأمة طاقتها الروحية، باستعادة العلاقة الإيجابية والتمازج بين المعرفي والشرعي والوجداني الإسلامي، وبتخليص العقل المعرفي الشرعي من تشوُّهات الفلسفة الميتافيزيقية الإغريقية وتحريفاتها، والتزام الشرع الإسلامي مُتمزجاً - وفق رؤيته - بالزهد الإسلامي، ومُنزهاً عن انحرافات التصوُّف الفلسفي الحلولي الذي ورثه المسلمون من الفلسفة الميتافيزيقية اليونانية.^(٢)

ومحاولات الغزالي هذه لم تكن إصلاحاً منهجياً جذرياً مُنطلقاً المعرفة الإسلامية؛ إذ بقيت جهوده الإصلاحية الرائدة في دائرة التأمُّلات الفكرية النظرية التي لم تُحقِّق مُتطلَّبات التغيير الجذري الفكري الاجتماعي الإسلامي.^(٣)

وحَتَّى المشاريع الإصلاحية بعد الغزالي لم تُؤتِ أكلها، بالرغم من أنَّ ما قدَّمه ابن تيمية، وابن حزم، وابن خلدون، وأمراء آل زنكي، وصلاح الدين الأيوبي "مكَّن من تجديد قَدْر كبير من طاقة الأمة الروحية والمادية؛ ممَّا مكَّنهم من هزيمة جيوش الصليبيين الغازية، وتحرير الأرض، واستعادة المُقدَّسات."^(٤)

(١) المرجع السابق، ص ١٣١.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، عمَّان، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م، ص ١٠٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٠. انظر:

- أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٤) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٠١.

وكما أثرت قبائل الأعراب - فيما سبق - في الحركة النبوية، فقد أثرت أيضاً القبائل البدوية التركية في مسار الإصلاح الإسلامي في خلافة آل عثمان.^(١)

ثمَّ ظهرت محاولات إصلاحية، مثل: محاولة الشيخ محمد بن عبد الوهَّاب (١٧٠٣م-١٧٩٢م) لإحياء فكر ابن تيمية، وحركة محمد بن علي السنوسي في ليبيا (١٧٨٧م-١٨٥٩م)، وحركة الإمام محمد المهدي في السودان (١٨٤٣م-١٨٨٥م) ... وبالرغم من أنَّ جُلَّ هذه الجهود قد تنوَّعت، وشملت مختلف الاتجاهات الإسلامية والمدنية، فقد ظلَّ العالم الإسلامي يُراوح مكانه منذ القرن الثامن عشر الميلادي.

فالعقل، إلى جانب الإرادة والوجدان، له دور محوري في تفعيل حركة الإصلاح في الأمة؛ لأنَّ هذا التفعيل لا يكون فقط بالمعرفة وميزانها العقلي الموضوعي، وإنَّها يمتدُّ ليشمل انفعال الوجدان والإرادة الإنسانية في تقرير أمر الخيار؛ فقد تتنَّفَق الإرادة مع تحريرات ميزان منطق العقل وموضوعية المعرفة، وقد تناقضها بحسب ميل الوجدان؛ ما يُؤكِّد أهمية التربية الأبوية في مرحلة الطفولة. فالتربية الأولى هي من أخطر العوامل في تكوين الوجدان الإنساني الذي يُؤثِّر أكثر من غيره في قرارات الإرادة. ولهذا نجد أنَّ الإنسان قد يعرف الصواب ولا يفعله، ويعرف الخطأ ويفعله.

ومن ثمَّ، فقد انصرف أبو سليمان إلى الطفل وتربيته وبنائه النفسي والمعرفي "ليكون أساساً لإحداث التغييرات الهامة، وامتلاك القدرات النفسية والطاقات المعرفية،"^(٢) وتوجيه جميع الطاقات والقدرات والاهتمامات الإصلاحية إلى تربية الطفل.

٢- علاقة الرؤية السليمانية للعقل بالتراث التربوي:

يرى أبو سليمان أنَّ لتربية الطفل جانبين: جانب وجداني ثابت يُمثِّل الجانب النفسي، وجانب معرفي مُتغيِّر. والجانب الأوَّل يتكوَّن فقط في مرحلة الطفولة، خلافاً للثاني الذي يمتدُّ طوال العمر. وفي الوقت الذي قد يحدث فيه التغيُّر المعرفي، فإنَّ التغيُّر الوجداني والنفسي (الطباع) لا

(١) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص ١٢٣.

يحدث بسهولة؛ لذا يجب الاهتمام كُلياً بالجانب النفسي والوجداني في التربية الأبوية؛^(١) لأنه لا يُمكن استدراك الأمر بعد سنِّ المراهقة؛ إذ تتشكَّل - خلال هذه المراحل - نوعية الدوافع النفسية الوجدانية والمفاهيم المعرفية المنهجية التي تطبع عقلية أعضاء المجتمع ونفسياتهم، ووجدانهم، وتصبح فيهم طبعاً أصيلاً، يصدر عنه فهمهم واستجابتهم لما يدور حولهم من أحداث، وما يتصدَّون له من تحدّيات.^(٢) ولهذا دعا أبو سليمان إلى ضرورة إعادة النظر في تشريعات الأسرة المسلمة.^(٣)

فمصدر الفعل، زيادة على العِلْم والإدراك العقلي، يتحكَّم فيه هوى "القلب"، و"اللُبُّ"، و"الوجدان". وهي أبعاد روحية عاطفية نفسية من شأن التربية. وبذلك يكون "الوجدان هو العامل المُحرِّك والحاسم في تقرير خيار الإرادة الإنسانية، ومُحرِّك فعلها، ومُفجِّر طاقاتها. وهو يكون - في خاتمة المطاف - مُرَجِّحاً لخيار الإرادة؛ بالهدْي أم بالضلال."^(٤)

وهنا تبرز أهمية التربية الأبوية في عملية الإصلاح^(٥) "لتنقي مُدخَلاته العقدية ... حتَّى يصبح عضواً في جماعة، وخليفةً إيجابياً مُبدِعاً وسيِّداً حُرَّ النفس."^(٦) فبحسب سلامة هذه المُدخَلات، "وتوازنها، وتجاوبها مع حركة واقع المجتمع، وحاجاته، وإمكاناته، ومُتغيِّراته، وتحدّياته، يتوقَّف توازن الفرد الذاتي والجمعي، وسلامة أدائه، ومدى قدرته على النجاح في مواجهة ما يتعرَّض له من تحدّيات، وبالتالي مدى قدرته على إثراء ذاته ومجتمعه مادياً وروحياً."^(٧)

(١) إنَّ "الدول التي تهتم برعاية أطفالها مبكراً يتاح لها فرص كبيرة للنجاح." انظر:

- الطالب، هشام. أبو سليمان، عبد الحميد. الطالب، عمر. التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، هرنند- فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م، ص ١٩٠.

(٢) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٩-٢٠.

(٣) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

(٤) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٥١.

(٥) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٠٣-١٠٤.

(٦) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ص ١٠٤.

(٧) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ١٤٣.

ويعزو أبو سليمان إسقاط الطفولة من مشروع الإصلاح إلى أمرين اثنين، هما:

- الحَلَل الذي أصاب منهج الفكر الإسلامي؛ إذ "عُيِبَ فيه البُعد المعرفي الشمولي المُتعلِّق بمعرفة السُنن الإلهية في الطبائع النفسية والكونية، وفي تفاعل عواملها المُركَّبة رأسياً وأفقياً في الزمان والمكان."^(١)

- غياب الخطاب النفسي العلمي التربوي السليم الذي لا بُدَّ منه لبناء نفسية الطفل المسلم.^(٢) والمنظور السُنني الشامل يَحُلُّ أزمة منهجية الفكر الإسلامي؛ لأنَّ غياب الوعي السُنني يُوَدِّي إلى خَلَل في منهج التفكير، فينتج منه "ضعف الوعي بأهمية الدراسة العلمية النظرية والتجريبية للتكوين النفسي للإنسان، ودور الطفولة فيه، ونوعية الخطاب النفسي والتربوي المناسب لكل مرحلة."^(٣) فبأنحطاط الفكر التربوي، بوصفه جزءاً من انحطاط الفكر السُنني الاجتماعي الإنساني، تشوَّهت -من دون قصد- الرؤية الاجتماعية الكُلِّية، واستشرت السلبات والمفاسد الاجتماعية. وكل القضايا التي يطرحها أبو سليمان يرُدُّها إلى سببين مركزيين؛ الأول: الانقسام الأول الذي حصل بين الصفوة الفكرية والصفوة السياسية. والثاني: انحطاط الفكر السُنني نتيجة غياب الرؤية الكونية الحضارية القرآنية بتوقُّف القوَّة النفسية الدافعة.

٣- موقف أبو سليمان من التراث الفكري والفلسفي:

يرى أبو سليمان أنَّ حضارة الإنسان الغربي المعاصر نابعة من نظرية المعرفة التي اتَّجهت اتِّجاهاً مادياً، بكل ما لهاذة الخالية من الروح من صفات، وسلوك، وأخلاقيات قانون الغاب؛^(٤) لأنَّها ألغت مصدراً كاملاً للمعرفة هو الوحي، واكتفت بمصدر الوجود المُطابق للعقل؛ نتيجةً لما آل إليه تراثها الديني بعدما حُرِّف، واستنفدت رسالته الظرفية التاريخية، وتحوَّل إلى طقوس خرافية؛ فكل ذلك أضعف فيها أثر تلك الديانات، بل لجأت إلى التلفيق بين العقل والمادة والكنيسة وما استعارته من المسلمين؛ ما قادها إلى نتائج غير منطقية، منها: تأليه العقل، وبناء

(١) المرجع السابق، ص ١٧-١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م، ص ٧٣.

معايد لتقديسه، إلى أن جاء كارل ماركس، ووضع حدّاً لهذا التلفيق بعدما ألقى من "خطته مكانة الوحي في توجيه الإنسان وغايته الروحية والأخلاقية في الحياة." (١) فجوهر حركته هو تنقية مُنطلقات الفكر الغربي الحديث، والبلوغ به إلى نتائج المنطقية المُطلقة.

وبنزول الدين الخاتم الذي عبّر عن المرحلة "العلمية السُنّية العالمية"، (٢) وأجاب عن الأسئلة الوجودية الكُلّية (البَدْء، والغاية، والمصير)، أصبح تجاوز ما يعانیه إنسان هذه الحضارة من مهالك أمراً يسيراً. (٣) فالخطاب القرآني مُوجّه إلى العقل، وهو يُعبّر عن وحدة الإنسان وتخطّي النزعات العنصرية والعدوانية والقومية والخرافية، ويُبلور عناصر الوحدة والتكامل الإيجابية البناءة في كيان الإنسان ومختلف عناصر تكوينه. ولهذا غدا من الضروري إعادة قراءة أوغست كونت Auguste Comte قراءة سُنّية لأجل فهم الآخر؛ لأنّ علاقة الأنا والآخر في الرؤية القرآنية هي علاقة تكامل، تحكّمها سُنّة الاختلاف؛ فلولا الاختلاف ما وُجدت وحدة وتكامل. والمرحلة الوضعية لـ(كونت) يجب وضعها في سياقها السُنّية الصحيح.

والمرجع الأساسي للفكر الغربي هو الفلسفة الداروينية التي تعتقد أنّ الإنسان حيوان طيني خُلِق هَملاً، وتطوّر تطوّراً عشوائياً، فألغت الروح، وقامت على عبادة المادة والقوّة والغلبة؛ فهي تُمثّل "ارتكاساً بالإنسان إلى طبيعة الطين الحيوانية المنحطّة التي تُمثّلها شريعة الغاب والافتراس." (٤)

فالرؤية الطينية تُنتج قانون الغاب، في حين تُنتج الرؤية التوحيدية شريعة النور كما جاءت بها الرسالات السماوية في الإسلام. ومن ثمّ، فلا يُمكن فهم العقلية الغربية المعاصرة وسياساتها النفعية التي تتسلّط بها على الشعوب الضعيفة "إلا إذا فهم مدلول تحلّيها عن الوحي." (٥) ففهم

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٢١-٢٢.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٤) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٥٧-٥٨.

الحضارات يرتبط بفهم "الشرائع التي تتبّعها الشعوب، وتوجّهاتها العقدية." (١)

أمّا بالنسبة إلى مشكلة العلاقة بين المسيحية والإسلام، فيرى أبو سليمان أنّه لا يوجد خلاف في الغايات والمعاني، وإنّما يوجد خلاف ناتج من أسلوب الخطاب حول عقيدة الصّلب. (٢)

وتوضيح القرآن الكريم لهذه العقيدة يفسح المجال أمام تحطّي عوائق الفهم، وبدء الحوار البناء الذي يؤدّي إلى التكامل والتناغم بين العقائد والمناهج وأساليب العرض بين الإسلام والنصرانية.

٤- الجديد في طرح أبو سليمان لمفهوم "العقل"، وعلاقته بالرؤية الكونية الحضارية:

إنّ العقل الذي يسعى أبو سليمان لبنائه هو العقل السُّنني، (٣) بناءً على الرؤية الحضارية الكونية القرآنية التي هي محاولة للارتقاء بأداء العقل ليصل إلى الأداء السُّنني والأخلاقي، وإلى آفاق علمية وإنسانية سامية، مُكوّناً نموذجاً في ذلك ممّا صنّعه الرؤية الحضارية الكونية القرآنية بجيل الأصحاب؛ إذ قال: "علمنا ما صنعت الرؤية الحضارية الكونية القرآنية بجيل الأصحاب، وما حقّقوه من أمثلة وإنجاز حضاري، كان مُنطلقاته القرآنية أعظم الأثر في تجديد الحضارة الإنسانية، وارتقاء أداء العقل السُّنني والأخلاقي إلى آفاق علمية وإنسانية سامية واسعة، بدأ بها عهد جديد من التعامل مع السُّنن الكونية في التسخير والإبداع المادي، وفي الوعي بوجود التزام القيم والغايات الروحية والأخلاقية في تسخير تلك السُّنن الكونية، وفي ترشيد مسيرة الإنسان الحضارية." (٤)

وقد وظّف أبو سليمان مفهوم "العقل" (الميزان) في الوزن والمعالجة لقضية العنف والأمر بالقتال. قال في ذلك: "وإذا وزنا الأمور بميزان العقل، فإنّه علينا أن ننتهي إلى الحكمة من خلف إباحة الإسلام لأتباعه من المسلمين القتال ضد قريش وسواهم من المعتدين بعد أن خرجوا من مكّة، بعد أن هُوا عنه، وحُرّم عليهم ذلك وهم في مكّة... التشريعات القرآنية تتكامل، ولا تتناقض أو تتناسخ؛ لأنّها تشريعات ومبادئ تتعلّق بأسس الاجتماع الإنساني في كل زمان

(١) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٢) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٨٧.

ومكان، وليس تشريعاً وضعياً يتعلّق بقوم بعينهم، في لحظة بعينها، ومكان بعينه." (١)

وكذلك وظّف أبو سليمان مفهوم "العقل" في بناء المنهجية العلمية السُّنّية؛ وهي "مصدر الوحي، ومصادر معارف عالم الشهادة (المعارف الإنسانية) في العقل والطباع والوقائع، وخاصة ما وفّره العِلْم التجريبي والبحث العلمي المستفيض." (٢)

وقد قاده تصحيح مفهوم "العقل" إلى استلهام الرؤية النقية الصافية من القرآن الكريم، فقاده ذلك إلى فهم الذات والآخر، وتنقية الثقافة، وتصوّر خطوات الانطلاق؛ إذ قال: "لقد وجدت نفسي إثر التأمل في كُليات الكون، من خلال الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، أرى الكون والإنسان وعلاقاتهم وموضع الإسلام والأُمَّة منها بقَدْر من الوضوح والتألُّق والسموّ لم يكن يخطر قبل ذلك ببالي. وبنفس القَدْر مكّنتني هذه الرؤية القرآنية من معرفة الآخر الغربي، وطبيعته، ومُنطلقاته، ووجه الاتفاق والاختلاف معه، ووفّرت المفتاح المفاهيمي لكثير ممّا استغلقت قبل ذلك في فهمه وسبُل التعامل معه." (٣)

ولتحقيق الانطلاقة الحضارية، يتعيّن على المسلم أن يستثمر قوّة العقل وقدراته التي تظهر في مسلكين رئيسين، هما:

- العقل وميزة الإدراك؛ فـ"قدرة الإنسان على الإدراك، وقدرته اللغوية التي مكّنته من إيجاد الرموز وإطلاقها على المُسمّيات وهي الأسماء، وقدرته على استخدامها، إنّما هو أصل قدرة الإنسان الحضارية والعمرانية." (٤)

ومن ثمّ، فقد كانت صياغة الرموز، والكتابة، والعلوم، والاستخلاف في الأرض، تفسيراً لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

(١) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٨.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط ١، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م، ص ٣-٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٩.

- العقل ومَلَكة التفكير؛ ف"من ضرورات العقل والإدراك اللذين ميَّز الله الإنسان بهما: وجود مَلَكة التَّفكُّر والتدبُّر والبحث والنظر، وتوليد الأفكار وتصميم إبداعات العمران، وإتقان الصنعة في حياته، وأتخاذ دليل له في دروب الحياة؛ مما يُعِينه على فهم الحياة، وتحمل أعبائها ومسؤولياتها." (١)

صحيحٌ أنَّ الإدراك والتفكُّر هما مصدر التساؤل، ولكنَّ هذا العقل يُمكنه الوصول إلى إجابات محدودة نتيجة عجز الإدراك. فوجود العقائد والأديان وحدها لا يكفي؛ إذ لا بُدَّ من نشاط العقل، "على الرغم من إيمان البشر بما يتوارثون ويؤمنون به في العقائد والأديان. فإنَّ العقل الإنساني، وما أودعه الله فيه من فطرة السعي نحو الفهم والإدراك والمعرفة، كان لا بُدَّ له من التساؤل والملاحظة ومحاولة الفهم العقلي حيال كل شيء. إلى جانب الإيمان الفطري الوجداني، كان البحث العقلي عن مصدر الوجود، وغاية الوجود، ومصير الوجود، هي تساؤلات كانت محلَّ عناية الفلاسفة والفلاسفة، في حدود إدراك العقل ومنطقه." (٢) فالإنسان السُّنِّي هو الذي أدرك عجز إدراكه وحدود عقله.

رابعاً: إشكالية توصيف مكانة العقل في العملية الإصلاحية، وتصوُّر أبو سليمان لهذه الإشكالية

١- مشكلة تعدد معاني العقل، وانعكاس ذلك على وظائفه ومهامه:

أصل لفظه "العقل" في اللغة العربية هو "الخبس، والمنع، والاعتقال، والحجر، والنهي" (٣) يقال: "عقل الرجل؛ أي تدبَّر أمره، ونظر في عواقبه." (٤) لكنَّ كثيراً من المعاجم العربية تأثرت بالمفاهيم الفلسفية في تحديدها لمعنى العقل، فأوردت معاني مُتعدِّدة ومُتنوِّعة، جاءت مُتوافقة أحياناً، ومُتضاربة إلى حدِّ التناقض أحياناً أخرى. فقد سرد الفيروزآبادي -مثلاً- مجموعة من التعريفات، منها: "العقل هو العِلْمُ بصفات الأشياء من حُسْنها وقُبْحها وكِبَالها ونقصانها أو

(١) المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١-١٢.

(٣) ابن منظور، محمد. لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، (د.ط)، (د.ت)، ص ٣٠٤٦.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٢١.

العِلْمُ بخير الخبيرين وشَرَّ الشَّرِّين أو مُطَلِّقَ الأمور أو العقل هو القوَّة التي يكون بها التمييز بين الحُسْنِ والقبح. ^(١) وهذا الكفوي يقول: "العقل هو جوهر تُدرَك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة." ^(٢) ويقول في موضع آخر: "العقل ما يحصل بالتأمل والنظر، كالعلم بحدوث العالم، وثبوت الصانع، ووحدانته وقدمه." ^(٣)

أمَّا اصطلاحاً، فقد تعدَّدت معاني العقل في التراث المعرفي الإسلامي تعدُّداً متبايناً جداً، وكان الأصل فيهما "النقل الحرفي أو الترجمة الحرفية" ^(٤) لمعاني مقابلاته من اللغات الأجنبية قديماً: اليونانية، واللاتينية، والسريانية، والفارسية، والعبرية. وحديثاً: الفرنسية، والإنجليزية، والألمانية. وهو ما أدَّى إلى اختلاط مفهومه. قال ابن تيمية في ذلك: "وسبب غلطهم أنَّ لفظ "العقل" في لغة المسلمين ليس هو لفظ "العقل" في لغة هؤلاء اليونان؛ فإنَّ العقل في لغة المسلمين مصدر "عَقَلَ يعقل"، كما في القرآن الكريم قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، وقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّرَةٌ وَجَنَّتْ مِّنْ أَعْنَبٍ وَزَّرَعَ وَخَيْلٌ صِنَوَانٌ وَعِبَرٌ صِنَوَانٌ يُسْقَى بِمَاءٍ وَحِدٍ وَنُقِضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]، وقوله أيضاً: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَآتَاهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]. ويراد بالعقل: الغريزة التي جعلها الله في الإنسان يعقل بها. وأمَّا أولئك فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه كالعقل، وليس هذا مُطابقاً للغة الرسول والقرآن. ^(٥) فالعقل في النظام المعرفي الإسلامي هو فعل من الأفعال أو

(١) الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، ومؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٨، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ١٠٣٣.

(٢) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، ص ٦٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٦١٦.

(٤) أوضح الصفدي نوعي الترجمة والوجه الثلاثة الأساسية التي تكون بها الترجمة الحرفية رديئة بما لا مزيد عليه من الإيضاح والاستيعاب. انظر:

- الصفدي، صلاح الدين خليل بن إيبك. الغيث المسجّم في شرح لامية العجم، ج ١، الطبعة الحجرية، ص ٤٦.

(٥) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. كتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: عادل بن محمد مرسي رفاعي، القاهرة: مكتبة دار الحجاز للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٣هـ، ص ٢٣٣.

سلوك من السلوكات التي يَطَّلَعُ بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل بقية النعم، مثل: البصر بالنسبة إلى المبصرات، والسمع بالنسبة إلى المسموعات، والذوق بالنسبة إلى المذوقات، والشمّ بالنسبة إلى المشمومات، واللمس بالنسبة إلى الملموسات. فالسمع -مثلاً- ليس جوهرًا مُستَقِلًّا بنفسه، وإنَّما هو فعل معلول للأذن. وكذلك العقل؛ فهو فعل معلول لذات حقيقية؛ هي القلب؛ مركز الصلاح أو الفساد. أمَّا في النظام المعرفي الغربي، فالعقل ماهية مُستَقِلَّة، وجوهر قائم بذاته. وهنا تبرز حاجة العقل -بالمفهوم الإسلامي- إلى هداية الوحي بانفتاح القلب عن طريق الطهارة، كما يبرز بشكل واضح استغناء مفهوم "العقل" عن الوحي في المنظومة المعرفية الغربية.

٢- مشكلة الاختلاط الدلالي للفظ "العقل"، وضبط علاقته، وتحديد الوحدة المعرفية التي ينتمي إليها:

قال أبو حامد الغزالي: "إذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود." (١) وإذا اختلفت الحدود تعدَّ العُثور على "المشترك اللفظي". والحقُّ أنَّنا لا نظفر بصدد لفظ "العقل" بما يُعرَف باسم الاشتراك اللفظي، الذي مقتضاه أن يدلَّ اللفظ على حقائق مُتباينة معلوم حدُّها أو رسمها، بقدر ما نظفر بـ"خليط دلالي" تمتزج فيه معاني "العقل" اللغوية المنقولة عن الألسن الأخرى، بمعانيه الاصطلاحية الفلسفية التي هي وحدها تستحقُّ النقل، حتَّى كأنَّ العربية جِماع ألسنة مختلفة بأصوات واحدة. فمثلاً، إذا كانت لفظ "العقل" في العربية مضادة للفظ "الهوى"، فإنَّ الترجمة العشوائية -على العكس من ذلك- جعلت من أصداده لفظ "التجربة". وهذا لا يُقبَلُ البتَّة؛ لأنَّ "العقل" في الاستعمال العربي هو مَنْ حَنَكته التجارب.

وكذلك جعلت ضده لفظ "العمل". وهذا أيضاً لا يُقبَلُ؛ لأنَّ "العقل" في الاستعمال العربي هو مَنْ استطاع أن يجمع بين العِلْم والعمل.

وهذا ما جعل أبو حامد الغزالي يقول: "إذا قيل: ما حدُّ العقل؟ فلا تطمع أن تحدَّ بحدِّ واحد؛ فإنَّه هوس؛ لأنَّ اسم "العقل" مشترك، يُطلَق على عدَّة معاني؛ إذ يُطلَق على بعض العلوم

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول، تحقيق: أحمد زكي حماد، القاهرة: العالمية للنشر والترجمة والتدريب (سدره المنتهى)، ط ١، (د.ت)، ص ٣٥.

الضرورية، ويُطلق على "الغريزة" التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، ويُطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتّى إنّ مَنْ لم تُحنّكه التجارب بهذا الاعتبار لا يُسمّى عاقلاً، ويُطلق على مَنْ له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه، وهو عبارة عن الهدوء، فيقال: فلان عاقل؛ أيّ فيه هدوء. وقد يُطلق على مَنْ جمع العمل بالعلم، حتّى إنّ المُفسد وإن كان في غاية من الكياسة يُمنع عن تسميته عاقلاً؛ فلا يقال للحجاج عاقل، بل داهٍ، ولا يقال للكافر عاقل وإن كان محيطاً بجُملة العلوم الطبية والهندسية، بل إمّا فاضل، وإمّا داهٍ، وإمّا كئيس. فإذا اختلفت الاصطلاحات، فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود." (١)

"فيقال: في حدّ العقل باعتبار أحد مُسمّياته إنّهُ بعض العلوم الضرورية بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات." (٢) كما قاله أبو بكر الباقلاني: "إنّ العقل جوهر حال في النفس، وهو مع ذلك غير مُحالط للنفس، ولا مماس لها." (٣)

"ثمّ إنّهُ إذا كان لفظ "العقل" في العربية يدلُّ على اسم معنى، ويستفاد منه أنّه وصفٌ محلُّه القلب، مثله في ذلك مثل السمع والبصر، فإنّ الترجمة قد جعلت منه اسم ذات يفيد معنى جوهر مخصوص محلُّه الدماغ." (٤)

إذن، إذا تعدّدت الاصطلاحات تعدّدت الحدود، وإذا تعدّدت الحدود تعدّدت الحصول على مشترك لفظي، وإذا تعدّدت الحصول على مشترك لفظي اختلطت دلالات العقل، وانفصلت عن بيئته الثقافية ومجاله التداولي، فتعدّدت الحصول على تعريف ثابت يُمكن اعتماده أصلاً ومعلماً لمعرفة معنى العقل.

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ١٠٩.

(٤) عبد الرحمن، طه. فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٥، ص ١٧٤.

٣- مشكلة تشغيل العقل، وفَعالياته العُلَيَا، وخطورة التباس مفهومه:

إنَّ الذي يتلقَّى المفاهيم الدخيلة من دون فحص أصولها المعرفية وضوابطها المنهجية وامتداداتها الواقعية، ولا سيما إذا كانت مُحَالِفةً لمفاهيمه، لا يستغلق عليه الفهم فقط، بل تضطرب عنده أصول التداول الخاصة بلغته. فالأنظمة المعرفية تتدافع كما تتدافع الحضارات، وهو الشيء الذي حصل لمفهوم "العقل" في النظام المعرفي الإسلامي. ولو انتبه المرء لوجود هذه المخالفة، وفتح باب الاشتغال والعمل على مراجعة هذا المفهوم، لكان الأمر أسلم. ولكنَّ هذا التنبيه وهذه المراجعة كثيراً ما افتُقدَا في النقول العربية، حتَّى صار المُتلقِّي العربي إمَّا أن يتعدَّر عليه التأويل كُليَّةً، وإمَّا أن تذهب به التأويلات كل مذهب، فضلاً عمَّا قد يعتره من شعور بالنفرة والإحباط أو شعور بالعجز والقصور.^(١) ولهذا أُثيرت "قضية العقل والنقل؛ فريق يرفض العقل، ويتمسك بالنص، وفريق يرفض النص، ويتمسك بالعقل ... وقضية التأويل أيضاً."^(٢)

وزيادةً على المراجعة المفاهيمية، يحتاج مفهوم "العقل" إلى أن نصرف عنه الأصول الميتافيزيقية التي انبنى عليها في هذه النقول، مثل "كونه في ذاته جوهرًا غير محسوس، موصولاً بعقول مفارقة عليها كما اعتقد أرسطو في كتابه "الأثار العلوية"، وكونه على اختصاص الإنسان به يطابق العقل الذي في الكون، والذي يهبُّ تنظيمه وترتيبه ... تنبيهاً منَّا على الوضع الميتافيزيقي لهذا المفهوم، وإلا فما الذي يمنع أصحابها من أن يفعلوا ذلك بأسماء وسائل الإدراك الأخرى، فيبرزوا الحروف الأولى من مقابلات كلمات "السمع" و"البصر" و"اللمس" و"الذوق"، فيفهم المُتلقِّي أن مرادهم لا يتعدَّى مجرد تمييز الفعل الإدراكي عن غيره."^(٣)

وقد أدرك الجابري الخصوصية العملية للعقل العربي الإسلامي، حتَّى وصفه بأنَّه عقل فِقْهي؛ لأنَّ "الفقه يحتلُّ في الثقافة العربية الإسلامية نفس المكانة التي تحتلُّها الفلسفة في الثقافة

(١) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٢) العلواني، طه جابر. الأزمة الفكرية المعاصرة تشخيص ومقترحات، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ص ٣٤-٣٧.

(٣) عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص ١٧٤-١٧٥.

اليونانية كماً وكيفاً، وصار بالإمكان القول: إنَّه إذا كانت مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع، فإنَّ مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل، ليس للعقل الفقهى وحده، بل العقل العربي ذاته، كما تكوّن ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية.^(١)

وواضح أنَّ الجابري لا يريد بمقولته هذه تغليب العقل الفقهى وسيادته على العقل الفلسفي البرهاني المُجرّد، ولا على العقل الصوفي العرفاني، وإنَّما أراد أن يُبيّن أنَّ طريقة عمل العقل العربي، سواء في الفقه أو النحو أو الكلام... هي طريقة واحدة تقوم على الآليات والاستراتيجيات وأنظمة التشغيل نفسها التي تقوم عليها طريقة الفقهاء. فعلم أصول الفقه حين بلغ نضجه أصبح بمنزلة المنطق الأرسطي، واستعانت به العلوم المختلفة، وجعلته أصلاً لها. ولهذا رأى الجابري "أنَّ القواعد التي وضعها الشافعي لا تقلُّ أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الغربي خاصة، والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة."^(٢) وهذا يجعله يتعدّى الوظيفة المنطقية التي تُرتّب الفكر إلى الوظائف التي تُوجّهه وتُجسّده في الواقع المعيش.

٤ - تصوّر أبو سليمان لمشكلة توصيف مكانة العقل:

يرى أبو سليمان أنَّ تسرّب المفهوم اليوناني للعقل عن طريق المنطق الأرسطي جعل العقل والنقل في كِفَّة المقارنة، بالرغم من أنَّ العقل ميزان لا يُمكن أن يوضع ليوزن، ويقارن بالوحي. قال رحمه الله: "لقد كانت قضية تعارض العقل والنقل التي وقع فيها العقل المسلم من دون قصد، بتأثير المنطق الصوري الإغريقي، تمثّل منعطفاً خطيراً في فكر الأُمَّة ورؤيتها الكونية ومسيرتها الحضارية. وإذا لم نُدرِك ما تنطوي عليه هذه القضية، وما ترتّب ويترتب عليها في فكر الأُمَّة ومسيرتها الحضارية من آثار سلبية خطيرة على وحدة فكرها، ووحدة مقاصدها، ووحدة صفّها، وبناء فكرها؛ لا يُمكن أن تستعيد رؤيتها، ودافعيتها، وقدرتها، وريادتها الإعمارية والعلمية الحضارية. وهذا ليس فقط لاستنفاذ الأُمَّة، بل القصد منه وضع الحضارة الإنسانية

(١) الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١٠، (د.ت)، ص ١٠٠.

(٢) المرجع السابق.

مُجَدِّدًا عَلَى جَادَّةِ الْعَدْلِ وَالْإِيخَاءِ وَالشُّورَى وَالْإِعْمَارِ وَالسَّلَامِ." (١) عَلِمًا بِأَنَّ تَسْرُبَ الْغَنُوصِيَّاتِ
أَفْرَزَ مَشْكَلَةَ الْجَبْرِ وَالْإِخْتِيَارِ الَّتِي أَدَّتْ إِلَى الْإِغْيَاءِ دُونَ الْعَقْلِ الْغَائِءِ كَامِلًا.

وَقَدْ تَجَدَّدَتِ الْمَشْكَلَةُ الْأُولَى، وَظَهَرَتْ فِي حُلَّةٍ جَدِيدَةٍ، تَمَثَّلَتْ فِي الْخَلْطِ بَيْنَ الْعَقِيدَةِ
وَالْفِكْرِ إِلَى حَدِّ عَدَّهِمَا مِنْ طَبِيعَةٍ وَاحِدَةٍ (٢) مُطْلَقَةً وَمُقَدَّسَةً. وَهَذَا كُلُّهُ بِسَبَبِ "مَا يُرَوِّجُ لَهُ
أَعْدَاءُ الْإِسْلَامِ فِي مَخْتَلَفِ الْوَسَائِلِ، وَتَدْعَمُهَا جُهُودُ مُنْظَمَةٍ فِي دَوَائِرِ الدِّرَاسَاتِ الْاسْتِشْرَاقِيَّةِ
الْاسْتِعْمَارِيَّةِ الَّتِي تَخْتَصُّ بِدِرَاسَةِ شُؤُونِ الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ." (٣) وَقَدْ اسْتَمَرَّتِ الْغَنُوصِيَّاتُ فِي
الشُّعُوزَاتِ وَالسَّحَرِ وَالخَزَعِبَلَاتِ؛ مَا أَفْضَى إِلَى غَبْسِ الرَّوْيَةِ، وَشَلَلِ الْعَقْلِ الْمَعَاوِرِ، وَعَدَمِ
تَبْيُّنِ دَوْرِ كُلِّ مِنَ الْعَقِيدَةِ وَالْفِكْرِ فِي الرَّوْيَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَتَحْدِيدِ طَبِيعَةِ كُلِّ مِنْهُمَا، وَضَبْطِ الْعِلَاقَةِ
بَيْنَهُمَا، وَمَجَالِ أَدَائِهِمَا، وَمَدَى هَذَا الْأَدَاءِ، وَحُدُودِهِ، وَالغَايَةَ مِنْهُ، وَمَوْقِعَهُ فِي طَبِيعَةِ الْإِنْسَانِ،
وَأَدَائِهِ، وَغَايَةَ وَجُودِهِ. فَمِنْذَ أَنْ فَقِدْتَ الرَّوْيَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ مَا اتَّسَمَتْ بِهِ مِنْ تَمْيِيزِ وَوُضُوحِ مُطْلَقٍ
فِي تَحْدِيدِ مَوْضِعِ كُلِّ مِنْهُمَا، وَدَوْرِ كُلِّ مِنْهُمَا، مِنْذَ نَهَايَةِ الْخِلَافَةِ الرَّاشِدَةِ، تَدَهُورُ الْعَقْلُ الْمُسْلِمُ،
وَوُظِّفَتْ طَاقَتُهُ فِي غَيْرِ مَحَلِّهَا.

وَيُعْزَى تَدَهُورُ الْعَقْلِ وَوُقُوعُهُ فِي الْخَلْطِ إِلَى أَسْبَابٍ عِدَّةٍ، أَبْرَزَهَا:

- اِخْتِلَاطُ مَفْهُومِ "الْعَقْلِ" بِالْغَنُوصِيَّاتِ وَالْمَهْرَمِسيَّاتِ وَالْمَفَاهِيمِ الْوَافِدَةِ مِنَ الْفَلْسَفَةِ
الْيُونَانِيَّةِ وَالْمَنْطِقِ الْأَرْسْطِي.
- الْخَلْطُ بَيْنَ مَفْهُومِ "الْعَقِيدَةِ" وَمَفْهُومِ "الْفِكْرِ"، وَعَدَّهِمَا مِنْ طَبِيعَةٍ وَاحِدَةٍ مُطْلَقَةً وَمُقَدَّسَةً.
- غِيَابُ الرَّوْيَةِ الصَّافِيَّةِ لِمَعْنَى الْعَقْلِ.
- غِيَابُ الرَّوْيَةِ الْحَاسِمَةِ لِمَعْنَى الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ.
- غِيَابُ وَضُوحِ دَوْرِ كُلِّ مِنَ الْوَحْيِ وَالْعَقْلِ فِي عَالَمِ الْبَشَرِ وَحَيَاتِهِ.

(١) أَبُو سَلِيحَانَ، الرَّوْيَةُ الْكُونِيَّةُ الْحَضَارِيَّةُ الْقُرْآنِيَّةُ: الْمُنْتَلَقُ الْأَسَاسِيُّ لِلْإِصْلَاحِ الْإِنْسَانِيِّ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص ٤٠.

(٢) قَالَ عَبْدُ اللَّهِ دِرَازٌ: "فَرَعَمُ تَعَدُّدُ زَوَايَا النَّظَرِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ إِلَّا أَنَّهُ يَصِبُّ فِي قَطْبَيْنِ أَسَاسِيَيْنِ: اللُّغَةُ وَالْفِكْرُ. فَالْقُرْآنُ
كِتَابٌ عَقْدِي وَأَدْبِي فِي الْوَقْتِ ذَاتِهِ." انظُرْ:

- دِرَازٌ، مُحَمَّدٌ عَبْدُ اللَّهِ. مَدْخَلٌ إِلَى الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: عَرْضٌ تَارِيخِيٌّ وَتَحْلِيلٌ مُقَارِنٌ. تَرْجَمَةٌ: مُحَمَّدٌ عَبْدُ الْعَظِيمِ، الْكُوَيْتِ: دَارُ
الْقَلَمِ، (د. ط.)، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص ١٥.

(٣) أَبُو سَلِيحَانَ، أَرْزَمَةُ الْعَقْلِ الْمُسْلِمِ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص ٥٠.

- غياب إدراك دور العقل لمعاني الوحي ومقاصده.

- غياب إدراك معايير إدارة عالم الشهادة.

- غياب إدراك القضايا والتحدّيات ومجريات عالم الحياة والطبائع والكائنات.^(١)

فهذه "العوائق ... روّضت العقل المسلم ترويض الحيوانات الكاسرة، بحيث جعلته لا يجرؤ على إمعان النظر التحليلي في ترائه، ... لكي يُدرك كُنْهها وموضع اللُّباب منها، وأن يُفرّق بين ما هو مُطلَقٌ وأساسي، وما هو محدود وزمني، ولكي يُدرك ما يتعلّق منها بالجوهر أو ما يتعلّق بالأداء والأسلوب."^(٢) وقد توافق اتجاه المعتزلة مع ما فرضته الفلسفة اليونانية من الصورية.^(٣) ولهذا، فمن المُهمّ أن نُدرِك هنا أن وجود القصور^(٤) في حياة المسلمين لا يرجع إلى قِيم الإسلام ومقاصده وغاياته، وإنّما يرجع إلى فكرهم وعقلهم.

وقد ذهب أبو سليمان إلى "عِلْم أصول الفقه" الذي عُدَّ المنهج التاريخي للفكر الإسلامي، وأدرك الانفصام الذي حصل في المنهجية الإسلامية بانفصام الأصول الأساسية عن الأصول الفرعية؛ ما أدّى إلى وضع عِلْم العقيدة في ذيل الترتيب،^(٥) فتعطلّت الرؤية الكونية، كلُّ هذا بسبب انفصال الفكري عن السياسي منذ نهاية الخلافة الراشدة.

خاتمة:

انتهى البحث إلى مجموعة من النتائج، أهمُّها:

١- العقل الإنساني ليس "جوهرًا مُستقلًّا قائمًا بذاته" كما يعتقد اليونان، وإنّما هو وسيلة وميزان لأداء مسؤولية الوجود والفعل في عالم الشهادة والحياة؛ فهو أداة الفقه، والفهم، والنظر، والتلقّي، والتمييز، والموازنة.

(١) المرجع السابق، ص ١٢٠-١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٣م، ص ١٧٢.

(٤) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٧١.

(٥) المرجع السابق، ص ٨٤-٨٥.

٢- العقل الذي ينشده أبو سليمان هو العقل الذي ينشأ في حضن القرآن الكريم، ويتدبر فيه. ومنه يستمدُّ المسلمات، وعليه يُؤسَّس الأفعال؛ العقل الذي ينشأ في مدرسة القرآن الكريم التي تنتهج نهج عشر الآيات على درب أصحاب رسول ﷺ.

٣- ارتباط محاور الإصلاح الكُبرى - في نظر أبو سليمان - ارتباطاً جوهرياً بمفهوم "العقل". فاستعادة الرؤية الكونية الإسلامية التي هي عمل عقدي تحتاج إلى العقل بوصفه وسيلة للموازنة بين الوحي والسُنن الفطرية والكونية. وإصلاح منهج التفكير الذي هو عمل منطقي يحتاج إلى العقلية لإعادة بناء المنهجية العلمية السُننية وتفعيلها. وإصلاح التعليم الذي هو عمل تربوي يجب أن يكون هدفه المركزي هو بناء عقلية الطفل.

٤- العقل الإنساني يتحرَّك في اتجاهين رئيسين: في اتجاه الوحي لأخذ الكُلِّيات وعناصر الاستخلاف، وفي اتجاه عالم الشهادة لمعرفة السُنن وأداء وظيفة التسخير والإعمار.

٥- الله ﷻ خلق الخلق والكون، وأودع فيه السُنن، وعهد إلى الإنسان بإدارة الكون ورعايته وتسخيرها؛ سعياً لإصلاحه وإعمارها، ومكَّنه أن يضطلع بمسؤوليته، ويُعبِّر عن إرادته بواسطة الفعل السببي. فالسعي يكون بالأسباب؛ لِيُسَخَّرَ بها السُنن. ومن ثمَّ، فإنَّ الاستخلاف يكون بالسُنن، وإنَّ التسخير والعمارة يكون بالسبب، وإنَّ السعي السببي يكون في إطار التوجيه السُنني، وإنَّ الكُلِّيات السُننية هي التي تُوجِّه السعي السببي.

٦- السبب الجوهرى لا اضطراب مفهوم "العقل" يعود في أصله إلى الأعراب حين استبدلوا الرؤية الإغريقية والرؤية الفارسية بالرؤية التوحيدية والنظام المعرفي النبوي والراشدي، واستعانوا بتراث هذه الأمم بوصفه بديلاً حضارياً يخدم شؤونهم الطينية.

٧- الغفلة في التعامل مع الفكر الدخيل أدَّت إلى زعزعة مسيرة الأمة التاريخية، واضطراب وجهتها العقدية والفكرية والحضارية، فاستنزفت طاقة العقل المسلم باستخدامه وتوظيفه سياسياً في سفسطات عقدية غيبية لاهوتية وهمية، وصرفه عن مهمته الحضارية التسخيرية الإيمارية.

ولهذا ينبغي تخصيص بحوث مُستقلّة تُدرّس كيفية إعداد العقل القرآني، وتبحث في التشوّهات الفكرية والتربوية ... الناتجة من اضطراب مفهوم "العقل"، وتعمل على تشغيل العقل المعاصر في القضايا التي تحتاج إلى تجديد، وتُلامس الواقع بصورة مباشرة؛ فالعقل حين يُدرك أنّ جوهر ما يُقدّمه الوحي للناس هو توضيح طبيعة علاقة الإنسان بالله تعالى، وغاية وجوده في الكون، ودليل حركته في الحياة، ومصيره فيما وراء هذه الحياة؛ فإنّه يعرف حدوده ومنطقه وما وراء منطقته، ويُدرك ضرورة تحصيل أكبر قدر من السنن الفطرية والكونية، ويُحسّن توظيفها بحسب أبعاد الزمان والمكان، وبحسب توجيهات الرؤية التوحيدية الكلّية؛ لإدراك الغيب وأبعاده.

وكذلك توجد ضرورة لإنجاز بحث عن المفاهيم المركزية اللازمية واللامكانية في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، الخاصة ببناء النظام المعرفي والرؤية الكونية، مثل مفاهيم شوري الأئمة: "العدل"، و"الإحسان"، و"الظلم" ... لأنّ أبو سليمان يريد من القرآن الكريم "المفاهيم التي تمثّل الأبعاد المؤسسية الحاكمة المرشدة لمجالات الحياة الإنسانية الحضارية الخيرة"؛ لكي تصبح دستوراً للحياة.

وينبغي أيضاً التدقيق والنظر في حركة الترجمة والنقل؛ لأنّ المنطق الأرسطي الوثني يتلاءم عقدياً مع عقيدة الأعراب. وهذا يثير التساؤل الآتي عن الأعراب: هل كانوا غير مؤمنين بالنموذج النبوي، فلجأوا إلى الغنوصيات الفارسية والمنطق الصوري الوثني؟

وفي الختام، فإنّ الحاجة ملّحة إلى بحث قضية طاقة العقل ودراستها: كيف تُكتسب هذه الطاقة؟ وكيف تُوظّف وتحوّل إلى فعل إيجابي؟ وكذا البحث في الأحاديث التنبؤية الاستشرافية التي ثبتت عن الرسول صلى الله عليه وسلم للكشف عن مسارات الأنظمة المعرفية ومدى تأثيرها في النظام المعرفي الإسلامي.

التأسيس الفلسفي للعمران الخيّر في قِصّة "كنوز جزيرة البنّائين"

دراسة تحليلية نقدية لفكر عبد الحميد أبو سليمان

وائل أحمد خليل الكردي^(١)

مقدمة:

من المشكلات الكبرى التي ألفت بظلالها على تاريخ الفكر الفلسفي الحضري تصوّرات تأسيس العمران البشري وفق مبادئ محدّدة وقواعد عامة مُطلّقة تحكّم الاجتماع الإنساني؛ إذ كان من غير المُمكن للإنسان أن يعيش الحياة، ويخوض مُعترّكها وعُبابها إلا برسم نسيج من المفاهيم المُتشابكة حوله، يضع فيه خُطّة للعمل والفعل؛ سعياً لتحقيق أهداف وغايات مُعيّنة، آمن بها، واعتقد أنّها أصلح لحياته. والشاهد على خطورة هذه المشكلة وتبعاتها هو ما يتطلّب بناء التصوّر المُتكامل والفاعل للعمران البشري من التأسيس لرؤية كُليّة شاملة قبل البدء بتكوين صورة العمران المطلوب في مكان وزمان مُعيّنين أو في مختلف الظروف الحضارية.

وهذه الرؤية يجب أن تكون نابعة من مرجعية مصدرية مُعيّنة، كأن تكون وحيّاً دينياً أو كوناً مادياً أو تصوّراً عقلياً، ثمّ يجب أن تجمع كل أطراف الوجود والحياة في حُكم نسقي كُليّ واحد، يتنزّل منهجياً على كل الوقائع المُفردة والجزئية؛ ما تسبّب في حيرة الفلاسفة قديماً وحديثاً؛ ذلك أنّ مصادرهم كانت غالباً مصادر بعديّة (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 عبد الحميد أبو سليمان؛ إذ قدّم رؤية كونية كُليّة مبنية على مصادر الوحي الكريم (القرآن الكريم، والسُنّة النبوية). ولمّا 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 مثل المُنطلق عنده والمنتهى. وقد

(١) دكتوراه في الفلسفة ٢٠٠٢م، أستاذ الفلسفة بجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا.

البريد الإلكتروني: wailahkhkordi@gmail.com

أشرنا آنفاً إلى مقولة "الأخلاق الفاعلة في التربية"، وهي تؤول إلى فاعلية بناء العمران وفق ما سماه أبو سليمان العمران الخيّر؛ ما يعني وجود عمران الإفساد بمقابل ذلك، استشهداً بقول الله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١]. 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؛ يفتح أوله آخره، ويختتم آخره أوله. وأهمية هذه الرؤية تتمثل في احتوائها على التأسيس المنطقي للمفاهيم القيّمة والمعرفية، والعلاقة بين هذه المفاهيم. وقد يكون من أهم 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 كُلية 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 المُطلّع عليها وعقله، وليس فقط مخاطبة المَلَكَة المنطقية بالبحوث والدراسات الجادّة التي قدّمها، والتي ربّما تحتاج إلى مدى مُقدّر من التجرّد 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 المُؤلّف للإنسان أن يُطالع، ويتمثّل فيه هذه الرؤية الكُلية الشاملة. وقد يروم المُؤلّف بهذا الفنّ تحقيق مبتغى آخر يسعى له، ويضمّر في ثناياه أهمية أُخرى كُبرى، تتمثّل في إمكانية تحويل الرواية إلى عمل درامي مُكتمل، مثل: الدراما المكتوبة، والدراما المُخرّجة، فيزداد الأثر والتفاعل والانفعال عُلوّاً؛ لتحقيق المنشود 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 قصّة "كنوز جزيرة البنّائين" هي خير تطبيق لرؤية أبو سليمان فيما يختصّ بالصورة المثالية للعمران

البشري بجميع أبعاده وأُسسهِ. ولهذا يُمكن القول: إنَّ التحقيق الفكري والتحليل الفلسفي النصي المُعمَّق لأيِّ أصل من أصول المفكر بنحوٍ مُتخصِّص هو ضرورة لازمة لإثبات جدوى هذا الفكر.

وتقوم هذه الدراسة على منهج التحليل الاستنباطي والمقارنة. وبهذا الصدد، كان جديراً بالبحث التحليلي إثبات المقارنة من ناحية المبادئ والمُنطَلقات الفلسفية لل عمران البشري بين رؤية عبد الحميد أبو سليمان القرآنية ورؤية ابن خلدون التاريخية، والمقارنة من ناحية النموذج البنائي للمدينة الفاضلة في ضوء مبادئ العمران لدى كلِّ من عبد الحميد أبو سليمان، وتوماس مور بوصفه مُمثلاً للفكر الأوروبي المسيحي. ومحلُّ المقارنات هنا هو قصَّة "كنوز جزيرة البنّائين" لأبو سليمان، و"مُقَدِّمة ابن خلدون"، وقصَّة "يوتوبيا" لتوماس مور.

أولاً: الإطار الدلالي والفنّي لقصّة "كنوز جزيرة البنّائين"

١ - سيانطيقية نصّ القصّة:

إنَّ المقصد العلمي من مصطلح "سيانطيقية" Semantic هو استخدام البحث المُختصّ بالدلالات والمعاني في إطار عِلْم العلامات العامّ Semiotics؛ وهو المبحث الذي يدرس علاقة العلامة اللغوية أو النصية بالواقع والعالم الموضوعي. ومن ثمّ، فإنَّ هذا المبحث هو المطلوب لإيضاح تكامل الشكل والمضمون في البناء السردّي لقصّة "كنوز جزيرة البنّائين".

ومن الراجح أنَّ أبو سليمان قد ركّز تركيزاً كبيراً على التربية في بناء العمران الخيّر، وهو ما يظهر جلياً في كتاباته. ولهذا اتّجه إلى وضع الرؤية التربوية في قالب القصصي بوصفه مُتطلباً مُهمّاً في توطيد هذه الرؤية. فمما هو مشهور أنَّ القالب السردّي القصصي يعمل غالباً على دمج حالة التفاعل الوجداني في الفهم العقلي، فلا يكون الأمر فقط على مستوى العِلْم المنطقي بالرؤية، وإنّما يكون أيضاً بالإثارة الشعورية النفسية لها؛ وهو مستوى الإدراك التفاعلي العامّ الذي يفيد بشكل حاسم في البناء التربوي السليم للفرد، ثمّ في المجتمع كاملاً. ومما يزيد علوّاً في درجة هذا المستوى الإدراكي التفاعلي العامّ بشقّه: المنطقي العقلي، والشعوري النفسي الانفعالي، وتحقيقه نتائج أكثر نجاحاً وتأثيراً وتفاعلاً؛ هو صياغة القالب السردّي القصصي لمضمون القيمة

المنشودة في إطار حوارِي. 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 الحوارِي، لا سيَّما في أشهر كُتبه "الجمهورية" الذي رسم فيه معالم رؤية كُليَّة شاملة للدولة والمجتمع بحسب ثقافته الأثينية اليونانية في ذلك العهد. وكذا فعل الفيلسوف المغربي ابن طفيل في سرديته "حيُّ بن يقظان"؛ إذ أبدع فيها بعدما حقَّق التكامل المعرفي بين الاستدلال العقلي والفترة الوجدانية في الوصول إلى الحقيقة الكُليَّة 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 ورُزبتها التي أرادها أبو سليمان من قِصته الأولى "جزيرة البنَّائين".

ويُمكن القول: إنَّ الأسلوب السردِي الحوارِي 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 الفنِّية. وهذا الغرس بدوره يُشكِّل ما يُمكن تسميته الضمير، الذي تتحوَّل به معرفة القِيَم إلى حالة وجدانية ذاتية أمره ونهاية، على مرجعية قول الرسول ﷺ: "استفتِ قلبك وإنْ أفْتاك النَّاسُ وأفتوك"، وكذا بمعيار قول الله تعالى: ﴿يُؤَرَّ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾ [الشعراء: ٨٨-٨٩]. فالضمير هو هذا القلب السليم الذي يَحْكُم على القضايا والحوادث بالتماس الفترة والوعي بالقِيَم.

ومن هذا المُنطلق، يُمكن القول - ابتداءً - إنَّ المشروع الفكري لعبد الحميد أبو سليمان يتلخَّص في تحديد "رؤية كُليَّة كونية شاملة" وتعريفها من حيث كونها مفهوماً فلسفياً يُساوق جميع محاولات المدارس الفلسفية - شرقاً وغرباً - في رسم الرؤى الكونية الخاصة بها، وعلى

مرتكرات مختلفة، فجاءت رؤية أبو سليمان مُتميّزة بارتكازها على أصول العقيدة الإسلامية ومصادرها. ورُبَّما كان وجود أزمة مُعيَّنة ونقطة تعقُّد حضاري هو أحد الدوافع الأساسية الحافزة على التفكير والتفكُّر، ثمَّ رسم الرؤى الكُليَّة لتقديمها حلًّا للأزمة أو مشروعاً لإعادة بناء ما كان قائماً، ولكنَّ على نحوٍ أكثر تطوُّراً.

أوضح أبو سليمان أنَّ الهدف من قصَّته "كنوز جزيرة البنَّائين" هو التععيد للبناء الفكري للمفاهيم الراسمة للرؤية الكونية الإسلامية التي أوردتها في قصَّته "جزيرة البنَّائين"، وكانت سابقة على قصَّته الراهنة موضوع الدراسة؛ إذ قال في مُقدِّمتها: "والقصد من هذه القِصَّة هو طرح مناقشة فكرية لِمَا ورد في تلك القِصَّة (أي قصَّة جزيرة البنَّائين) من مبادئ ومفاهيم ورؤية كونية إسلامية حضارية للإنسان المعاصر، تعيد صياغة مفاهيم الأُمَّة ورؤيتها الكونية، وصياغتها على ضوء الرؤية الكونية القرآنية (اللازمانية واللامكانية)".^(١) وهو ما يُمثِّل حلًّا للأزمة الحضارية الراهنة للأُمَّة المسلمة، ويمضي بمزيد من العمران نحو مصلحة الوجود الإنساني العام؛ لذا قد تنتج من ذلك إشارة إلى "أزمة العقل المسلم والوجدان"، التي تتبوأ مكانة مُهمَّة في تصوُّر عبد الحميد أبو سليمان للرؤية الكونية القرآنية الشاملة. وهكذا يُجدِّد الغرض الدلالي - في رؤية أبو سليمان - القالب أو الإطار المناسب، وعرضه على النحو المُحقَّق للهدف الفكري العامِّ لدى أبو سليمان، ونعني بذلك القالب السردى الحوارى. وكان عبد الحميد أبو سليمان قد قدَّم رؤيته ومشروعه الفكري في مؤلِّفات عدَّة اتَّسمت بطابع الكتابة المقالية والبحثية العلمية، ثمَّ جاء هنا لعرض الرؤية نفسها في الإطار السردى بوصفه أسلوباً يعمل على تعميق فهمها وانتشارها.

إنَّ الوعى بقضية العمران الخيِّر يتطلَّب أوَّلاً تحديد الفكرة العامة المؤسَّسة للرؤية الكونية القرآنية لدى عبد الحميد أبو سليمان التي تتفاعل (تنزيلاً تطبيقياً عملياً) عبرها تشريعات المصادر الإسلامية في "افعل ولا تفعل"، مُمثِّلةً في التلاقح التوحيدى بين المعرفى والوجدانى؛ ذلك أنَّ "القيَم والمبادئ والمقاصد هي من كُليات الوجود، تمتدُّ في الفطرة السوية عبر المكان

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. كنوز جزيرة البنَّائين، القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ٢٠٠٦م، ص٥.

والزمان" (١) وهذا بخلاف "الترتيبات والإجراءات والسياسات والتطبيقات، فتتطلق من الزمان والمكان نحو القِيم والمبادئ والغايات في أصل الفطرة وكُلِّيات الوجود". (٢) وهذا -بحسب عبد الحميد أبو سليمان- هو الذي "يُوضَّح الفرق بين العقيدة والمبادئ والقِيم، وبين الفكر والفهم والتطبيقات. والتوفيق فيها أو قصورها وانحرافها هو قضية أساسية جدِّية". (٣) وبالرغم من أنَّ هذين العاملين (عامل القِيم والمبادئ بوصفه عاملاً ثابتاً في أصل الفطرة والوجدان) و(عامل المعرفة والإدراك والفهم والتطبيق بوصفه عاملاً مُتغيِّراً في حياة الشعوب والمجتمعات) هما عاملان مُتميِّزان، قائمٌ كُلٌّ منهما بذاته، فإنَّ الرؤية الكونية لل عمران الحق لا تتحقَّق إلا بالتكامل الوثيق بينهما إلى حدِّ التلاحم الشديد المُطبَّق الذي يلغي الجدلية الزائفة في الفصل بين العقل والنص وأولية أحدهما على الآخر، التي كانت من مُسبِّبات الأزمة الحضارية للأُمَّة المسلمة منذ القديم حتَّى يومنا هذا، بالرغم من أنَّ الجهة مُنْفَكَّة في هذه المفاصلة أصلاً، على أساس "أنَّ العقل ليس هو نسقاً معرفياً system يوضَّع بجانب أنساق (معرفية) أُخرى ومنها النص، وإنَّما هو حصيلة من الأدوات tools؛ أيَّ إنَّه محض فاعلية activity. فلا مجال إذن للاشتراك الدلالي بين مفهوم "العقل" كفاعلية وأداة، ومفهوم "النص" كنسق أو سياق". (٤)

ورُبَّما يكون هذا هو ما أَدَّى -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 والتوسُّط، والالتزام والمسؤولية. فهذه جميعها ترتبط لديه بمقولة جوهرية في بناء عمران الخيِّر، 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 المفسدات والانحرافات، والوقوع في الموبقات؛

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، (د.م): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٧١.

(٤) خليل، وائل أحمد. منطق المشكلات الزائفة: دراسة في مسألة المنهجية العلمية للتفسير والتأويل، مشروع العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، السودان: مركز التنوير المعرفي، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٢٧٥.

فهذه في شريعتهم وعُرفهم ليست حرية، ولكنها قصور وفوضى وحماقة وتخلّف؛ ولأنّ الحرية عندهم هي جوهر أمانة الحياة والعقل".^(١)

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 العمران الخيّر لدى شعب جزيرة البنّائين.

إنّ هذه المحاور -في مجملها- للرؤية الكونية الإسلامية الشاملة تصبّ في هدف سام عريض، هو تحقيق العمران الخيّر للوجود الإنساني. وهنا تكمن الأهمية البارزة لقِصّة "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 العمران الخيّر.

٢- الإطار الفنّي لقِصّة "كنوز جزيرة البنّائين":

يُمكن القول: إنّ أدبيات بناء المدن الفاضلة المثالية تلتقي وتتّفق غالباً في الإطار الفنّي الذي توضع فيه. فمن الملاحظ بشكل جيّد توافق القالب والإطار الفنّي لقِصّة "كنوز جزيرة البنّائين" مع أشهر القصص الفلسفية المُمثّلة، ورُبّما تحديداً قِصّة "يوتوبيا" أو "السياسة المُمثّلين للدولة" لتوماس مور، وهو ما أكّدته أنجيل بطرس سمعان من أنّ مزايا الإطار الفنّي لقِصّة "يوتوبيا" تنطبق على البناء الفنّي لقِصّة "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 مجرّد حلم عابر، بل حقيقة واقعة. ويُسبّه النُقّاد هذا الإطار الفنّي بالطبقة السُكّرية التي تحيط بحبّة الدواء. وتتكوّن الطبقة السُكّرية عادةً من رحلة إلى بلاد غريبة... وتستغلُّ حبّ القارئ لوصف الرحلات والاستماع إلى قِصّة مثيرة. أمّا حبّة الدواء فهي المضمون الفكري الذي يسعى

(١) أبو سليمان، كنوز جزيرة البنّائين، مرجع سابق، ص ٣٧.

الكاتب لنقله إلى القارئ بطريق غير مباشر عن طريق الوصف أو الحوار. وحتى لا يتسبب هذا المضمون الفكري بالجفاف الذي يبعث على الملل؛ ينحو الكاتب إلى استخدام شيء من الفكاهة للتخفيف من وطأة الأفكار المُجرّدة".^(١)

ثم أضافت قائلة: "فلم يأل 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. ثم دأب على اختيار التفاصيل الدقيقة وسباق الإشارات والتعليقات؛ مما يساعد على تثبيت الخيال إلى عالم الواقع، وإيهام القارئ بصدق الصورة المُقدّمة إليه".^(٢)

وإضافةً إلى هذا الوصف، فإنَّ قصّة "كنوز جزيرة البنّائين" انمازت عن مثيلاتها في الأنساق والروى الفكرية الأخرى باعتبارها الجمع بين شخصية أسطورية تاريخية بارزة هي شخصية "بيدبا" وشخصية تاريخية حقيقية هي شخصية العالم الرحّالة "ابن بطوطة". أمّا اختيار شخصية "بيدبا" فجاء مُتوافقاً مع الغاية التربوية التي نشدها أبو سليمان - بوصفها رسالة أساسية لقصّته - من أن الحكيم "بيدبا" يُعدُّ الشخصية المحورية في مجموعة أفاصيص "كليلة ودمنة" المشهورة، التي بُنيت هي أيضاً على غرض تربوي، فكان الاختيار مناسباً تماماً لحفز القارئ المُربّي والمُتلقي إلى تركيز انتباهه على كل فعّاليات القصّة وتفصيلاتها. وأمّا اختيار شخصية "ابن بطوطة" فمردّه إلى أنه إنسان مسلم يُتقن الرؤية الكونية القرآنية، ورحالة عالمي كسب من خبرات الأسفار المُتعدّدة ما جعله مرجعاً حياً في إدراك حياة الشعوب والقبائل على تعدّد ألوانها وألستها، فتوافق هذين الجانبين في شخصية "ابن بطوطة" كان داعماً مُلاحظاً في ترسيخ قصّة "كنوز جزيرة البنّائين"، باستخدام أبو سليمان له، والقول على لسانه؛ ما يُمجّد تصوّر هذه الجزيرة بأمتها جزيرة أصحاب الرؤية الكونية القرآنية.

(١) مور، توماس. يوتوبيا، ترجمة: أنجيل بطرس سماعيل، مصر: مطابع دار المعارف، ١٩٧٤م، ص ٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩.

ثانياً: التحليل الفلسفي المقارن لمركزات العمران الخيّري في "كنوز جزيرة البنّائين"

يُمكن تقسيم هذا المحور إلى شَقَّين؛ الأوَّل: يتناول التحليل التأويلي لمفردات العمران الخيّري عند عبد الحميد أبو سليمان بنحو ما صاغها في "كنوز جزيرة البنّائين"، وتصنيفها على هيئة مقامات بمثل المقامات التي يسوقها الصوفية في شرح مراحل الترقّي أو كتلك التي ألف - وفقاً لها- بعض علماء الشريعة الإسلامية في تصنيفهم مراحل قِيم الفعل الديني.

والثاني: عقد مقارنة نقدية بين أطروحة عبد الحميد أبو سليمان والنموذج البارز المُشابه له في تحقيق فكرة العمران الغريبي؛ أي قِصَّة "يوتوبيا" لتوماس مور، التي تنطلق من وجهة نظر مرجعية مختلفة نوعاً ما، وتفيد الإيضاح الأمثل لرؤية عبد الحميد أبو سليمان.

مقامات بناء العمران الخيّري في قِصَّة "كنوز جزيرة البنّائين":

أ- في مقام الاستخلاف:

يرتسم العمران الخيّري في فكر أبو سليمان على هيئة حلقة من العناصر المُترابطة دائرياً، بحيث تبدأ من أيّة نقطة تنتهي عند هذه النقطة نفسها، وهو ما عبّر عنه أبو سليمان بصورة إبداعية في قِصَّة "كنوز جزيرة البنّائين"؛ إذ تحدّث عن نقطة المركز في دائرة العمران الخيّري بقوله: "إنّ مهمة وجود الإنسان في الأرض يا بيدبا - ممّا نلحظ في واقع الحياة، وبما أخبر به الدُّكر - هو البناء الخيّري للحضارة والعمران والتسخير بما ينفع الناس، وذلك هو المُتغيّر الوحيد في وجود البشر على مرّ الزمان، وتعاقب الأجيال، والذي من أجله - كما تدلُّ الفطرة والعقل السليم وآي الدُّكر 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 الدُّكر الحكيم، وكما نشاهد في دوافع الفطرة. وسيستمرُّ ذلك حتّى يكتمل مشروع استخلاف الإنسان في الأرض، ليرث الله الأرض ومنّ عليها".^(١) فهذا القول من الحكيم ابن بطوطة لخصّ أبو سليمان الإطار الكلّي لرؤيته في العمران البشري ومطلوباته ليكون عمراً خيراً.

(١) أبو سليمان، كنوز جزيرة البنّائين، مرجع سابق، ص ٩٧.

وفي هذه الرؤية، جعل عبد الحميد أبو سليمان الاستخلاف مبدأً ضرورياً وحاسماً في تحقيق العمران على وجه العموم، وهو ما أكدّه 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؛ أداءً للأمانة، يهديها إلى السبيل. فالوحي يا بيدبا جاء ليُحيي الناس، ويُرشد إرادتهم وخيار سعيهم وعملهم ليكون نافعاً صالحاً".^(١)

ويُمكن 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 القِصّة من أمر الاستخلاف الإنساني، وشدّد على تأكيده، قوله: "ونحن نعلم ونشاهد أيضاً يا بيدبا أنّ الله أعطى للإنسان العقل، وألزمه الأمانة، وأجلسه مجلس الاستخلاف؛ فهو بالعقل والعلم والعمل والخيار القادر والمُتصرّف في هذه الأرض على ما يختار بالخير أو بالشرّ".^(٢)

فالاستخلاف هنا - كما يُمكن القول - هو الصادر على الحقيقة بقول الله تعالى: ﴿وإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]. فالآية الكريمة تفيد أولاً، من ناحية دلالة الكلمات، أنّه إذا كان المُسمّى الوصفي للإنسان "خليفة" منذ أوّل خلق آدم ﷺ، فإنّ آدم يكون خليفة. وحُكم الخلافة - منطقيّاً - 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، حتّى لو كان نوعاً مختلفاً أو ضرباً آخر من الضروب، ضمن الحيز المكاني نفسه. فمَنْ يخلف آدم لن يكون سوى نوع من الأنواع في الجنس المشترك معه، وهو "البشر". وأمّا حقيقة هذه الأنواع فمختلف فيها، وما يزال التقصي مُستمرّاً في ذلك.

وتأسيساً على ما سبق، وبناءً على أقوال الحكيم ابن بطوطة في (كنوز جزيرة البنائين)، فإنّ للاستخلاف عِلّة، وإنّ عِلّة الاستخلاف هي العمران. فقد فرض الله تعالى في شأن الذين كانوا

(١) المرجع السابق، ص ٢٩-٣٩

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

قبلنا؛ أي رَبِّنا قبل نسل آدم ﷺ أتمهم عمروا الأرض على نحو وصفهم الذي جاء في القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُظِلِّمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الروم: ٩]. وفي هذا دلالة على استمرار العلة المؤدية إلى الاستخلاف حتى بلغنا نحن الذين من نسل آدم ﷺ. ولهذا، 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 يعتره من حال الأحياء، ومدلول أفعالهم، ومآل أمرهم، وإلباءوا جميعاً باليوبال والندامة والخسران. يستوي في ذلك يا بيدبا الشعوب والأمم والأفراد، سواء بسواء".^(١)

ثم أكد ذلك بقوله: "من المهّم يا بيدبا أن نجعل الأجيال تُدرك أن الاستخلاف (الإنسان في الأرض) ليس مقولة يلزم الذكر والوحي الناس بها بالأمر والإملاء، بل هو تعبيرٌ ووصف لحقيقة طبع خلقهم، ومفهوم استخلافهم، وهو تعبيرٌ عن واقع وجودهم في الأرض كما أراده الله في أصل خلق الإنسان وطبعه وفطرته".^(٢)

وهذا بدوره ينقلنا إلى محور آخر في المعالجة التحليلية لنص "كنوز جزيرة البنّانين" بالسياق نفسه (المُعذّي من العمران الخيّر) الذي بموجبه يلزم أن يكون العمران به عمراً خيراً. فالفائدة أو الثمرة التي يُحصّلها الإنسان بالعمران الخيّر هي بلوغ السعادة المطلقة التي طالما سعى إليها الفلاسفة في تفسيراتهم لحقيقة الوجود والمعرفة والقيّم، فذهبوا في اتجاهات شتى، نحو "النيرفانا" عند البوذية، و"الأتراكسيا" عند أبيقوروس، و"الأباتيا" عند الرواقية، ولم يدرِكها أيٌّ منهم.

ولهذا يرتبط العمران البشري الخيّر - على أساس أنه علة الاستخلاف للإنسان وفق رؤية أبو سليمان - بمفهوم "العمل" وقيّمته، وربّما يُمثّل ذلك أكثر القِيَم تمجيداً في رسالة الإسلام السامية. قال أبو سليمان في ذلك: "وأنت تعلم أيضاً يا بيدبا أن سلف تلك الشعوب التي قعدت

(١) المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠١.

اليوم في حيواتها عن العمل النافع المُنتج، وعن طلب النواميس والسُنن الإلهية في الكون بالبحث والدرس والعمل المُسخر العمراني، وعن الإبداع والإتقان؛ كانوا أقوماً أحرص الناس على العمل والجِدِّ والاجتهاد وإذكاء الفكر وحُسن الإعداد والاستعداد. ومع ذلك كانوا أشدَّ الناس حُباً لله، وتوجُّهاً إليه بالتضرُّع والدعاء؛ حُباً له، واستعانةً به، وطلباً لألطافه الحَفِيَّة في إلهامهم الصواب، وتسيير أمورهم، ودفع البلاء عنهم بِسِرِّ قدرته وحكمته الكُلِّيَّة، فكانوا يا بيدبا قوماً توجَّهوا بالدعاء إلى الله العليم الواسع، بما فيه الخير لهم، بعد أن جدَّوا، واجتهدوا، وعملوا، وتوكلوا، ولم يعجزوا. هذا معنى الدعاء يا بيدبا؛ فالدعاء المستجاب يا بيدبا يُعِين المؤمن المُخْلِص المُجتهد قَدْرَ طاقته، فيلهمه الله الصواب، ويُسهِّل له الأمور، ويُسخر له أَلطافه الحَفِيَّة لِمَا فِيهِ صَلَاح أَمْرِهِ فِي الدَّارَيْنِ".^(١)

ثمَّ يمتدُّ هذا السياق إلى تعميق أهمية دور العمل في تحقيق رسالة الاستخلاف بالعمران الخيِّر، قائلاً: "اذكر جيِّداً يا بيدبا أنَّ الله تعالى قد خلق الموت والحياة، وأوكل إلى البشر مهمة الاستخلاف؛ لينظر كيف يعملون. ولذلك، فإنَّ الله يُحِبُّ مَنْ يُحَسِّن العمل قَدْرَ طاقته، ويُتَقِن الأَدَاء في هذه الدنيا والآخرة. ولهذا يا بيدبا، فإنَّ الدعاء المستجاب عند الله هو جائزة المؤمن العامل المُجتهد الذي يُسخر عقله وساعده للعمل الصالح الذي ينفع الناس. أمَّا الظالم والمُفسِد، وكذلك المُفَرِّط والحامل والعاث، فلا دعاء ولا جائزة لهم ولأمثالهم. وهذا هو العدل يا بيدبا، ولا يظلم رَبُّكَ أحداً".^(٢) ومن هنا وضع أبو سليمان لصلاح العمل ونفعه شرطاً أو معياراً هو الإتقان والإبداع؛ إذ قال: "إنَّ تمكين الاستخلاف والعزَّة والقوَّة والقدرة للإنسان في الأرض لا يكون بمُجرَّد القعود للتمتات والمجادلات وأداء الشعائر فحسب، ولكن أيضاً بالسعي والعمل الصالح المُتقن، بشروط السعي بالأسباب والنواميس والسُنن التي أودعها الله في الكائنات. فبدون السعي والعمل الصالح المُتقن 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 عزٌّ، ولا تمكين. تلك

(١) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

سُنَّةُ اللَّهِ فِي الْحَيَاةِ لَيْسَ عَنْهَا مَحِيصٌ ... فَإِنَّ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الْخَلْقِ هِيَ الْفِكْرُ، وَالْمَعْرِفَةُ، وَالْبَحْثُ، وَالْعَمَلُ، وَالْإِبْدَاعُ، وَالْإِتْقَانُ".^(١)

ب- فِي مَقَامِ الْعَقْلِ وَالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ:

جاء في كتاب "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني: "ذاك لأننا وإن كنا لا نصل إلى اكتساب فضيلة إلا بالفعل، وكان لا يكون فعل إلا بالقدرة، فإننا لم نرَ فعلاً زان فاعله، وأوجب الفضل له، حتى يكون عن العلم صدره، وحتى يتبين ميسمه عليه وأثره، ولم نرَ قدرة قطُ كسبت صاحبها مجداً، وأفادته حمداً دون أن يكون العلم رائدها فيما تطلب، وقائدها حيث تؤمُّ وتذهب، ويكون المُصَرِّفُ لعنانها، والمُتَلَبُّ لها في ميدانها. فهي -إذن- مُفْتَقِرَةٌ فِي أَنْ تَكُونَ فَضِيلَةً إِلَيْهِ."^(٢)

فهذه مُتَلَازِمَةٌ ضَرْوِيَّةٌ فِي إِكْسَابِ الْفِعْلِ فَضِيلَةً بِالْعِلْمِ، وَرُبَّمَا هَذَا مَا قَصَدَ إِلَيْهِ أَبُو سَلِيحَانَ فِي أَخْذِهِ لِلْعَقْلِ، لَيْسَ بَوْصَفِهِ كَائِنًا، وَإِنَّمَا بَوْصَفِهِ فِعْلًا؛ فَقَدْ ذَكَرَ الْحَكِيمُ ابْنَ بَطُوطَةَ فِي الْقِصَّةِ: "وَنَحْنُ نَعْلَمُ وَنَشَاهِدُ أَيْضًا يَا بَيْدِيَا أَنَّ اللَّهَ أَعْطَى لِلْإِنْسَانِ الْعَقْلَ، وَأَلْزَمَهُ الْأَمَانَةَ، وَأَجْلَسَهُ مَجْلِسَ الْأَسْتِخْلَافِ؛ فَهُوَ -بِالْعَقْلِ وَالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ وَالْخِيَارِ- الْقَادِرُ وَالْمُتَصَرِّفُ فِي هَذِهِ الْأَرْضِ عَلَى مَا يَخْتَارُ بِالْخَيْرِ أَوْ بِالشَّرِّ ... هَذَا يَعْنِي فِي الْمُحْصَلَةِ أَنَّه بِالْعَقْلِ وَالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ وَالْإِبْدَاعِ وَطَلَبِ نَوَامِيسِ الْفِطْرَةِ يَسْتَطِيعُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُسَخَّرَ كَنُوزِ الْأَرْضِ وَخَيْرَاتِهَا وَقَوَائِنِ قَوَاهَا وَسُنَنِ طَاقَاتِهَا لِحَاجَاتِهِ وَعَمْرَانِهِ. وَكَلَّمَا تَوَالَتِ الْأَجْيَالُ، وَازْدَادَ تَكَاثُرُ الْبَشَرِ، وَازْدَادَ عِلْمُ الْإِنْسَانِ، وَازْدَادَتْ قُدْرَتُهُ عَلَى تَسْخِيرِ الْأَرْضِ وَالسُّنَنِ وَالْكَائِنَاتِ لِحَاجَاتِهِ الْمُتَزَايِدَةِ وَعَمْرَانِهِ الْمُتَّسِعِ ... إِنَّ الْإِنْسَانَ فِي الْحَيَاةِ قَدْ خُلِقَ لِيُفَكَّرَ وَيَعْمَلَ وَيَبْنِيَ الْحَضَارَةَ، وَيُسَخَّرَ الْأَرْضَ وَالْكَوْنَ لِتَسْيِيرِ أَمْرِ حَيَاتِهِ عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِ. وَمِيزَانُ النِّجَاحِ فِي هَذَا التَّسْخِيرِ وَالْإِعْمَارِ هُوَ أَنْ تَكُونَ الْحَضَارَةُ وَالْعَمْرَانُ، وَأَنْ يَكُونَ التَّسْخِيرُ وَالتَّسْيِيرُ فِي سَبِيلِ الْحَقِّ وَالْعَدْلِ، وَفِي سَبِيلِ الْخَيْرِ وَالسَّلَامِ، لَا فِي سَبِيلِ الشَّرِّ وَالظُّلْمِ وَالْعُدْوَانِ."^(٣)

(١) المرجع السابق، ص ٧٨-٨٨.

(٢) الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز، مراجعة: محمد عبده، ومحمد محمود الشنقيطي، مصر: دار المكتبة العربية ومطبعتها، ط ١، ١٩٥٠م، ص ٣.

(٣) أبو سليمان، كنوز جزيرة البتائن، مرجع سابق، ص ٨٣-٨٤.

وفيمَا يَخْصُّ "العقل" الذي هو الأداة الفاعلة في تحرُّك الإنسان نحو الاعتقاد والعمل وال عمران، فقد جاء وصفه -على مراد أبو سليمان- في كتاب "أدب الدنيا والدين" لأبي الحسن الماوردي؛ إذ قال: "اعلم أن لكل فضيلة أَسًا، ولكل أدب ينبوعاً. وأَسُّ الفضائل وينبوع الآداب هو العقل الذي جعله الله تعالى للدين أصلاً، وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكَماله، وجعل الدنيا مُدبَّرةً بأحكامه، وألَّف به بين خَلقه، مع اختلاف هِمَمهم ومآربهم، وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبَّدهم به قسَمين: قسماً وجب بالعقل، فوكده الشرع، وقسماً جاز في العقل، فأوجبه الشرع، فكان العقل لهما عماداً."^(١)

ثم حدَّد الماوردي مفهوم "العقل" على المنوال نفسه، قائلاً: "إنَّ العقل هو العِلْم بالمُدركات الضرورية، وذلك نوعان: أحدهما ما وقع عن درك الحواسِّ (بنحو معطيات الحواسِّ الخمس)، والثاني ما كان مبتدأً في النفوس (بنحو قوانين المنطق)."^(٢) ولذلك قَسَم العقل إلى قسَمين: عقل غريزي، وعقل مُكتسَب. أمَّا العقل الغريزي فقال فيه: "هو العقل الحقيقي، وله حدُّ التكليف، لا يُجاوزه إلى زيادة، ولا يقصر عنه إلى نقصان، وبه يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان. فإذا تمَّ للإنسان سُمِّي عاقلاً، وخرج به إلى حدِّ الكمال."^(٣) وأمَّا العقل المُكتسَب فقال فيه: "فهو نتيجة العقل الغريزي، وهو نهاية المعرفة، وصِحَّة السياسة، وإصابة الفكرة. وليس لهذا الحدُّ؛ لأنَّه ينمو إن استعمل، وينقص إن أهمل. وناؤه يكون بأحد وجهين: إمَّا بكثرة الاستعمال إذا لم يعارضه مانعٌ من هوي، ولا صادٌّ من شهوة، كالذي يحصل لذوي الأسنان من الحنكة، وصِحَّة الرؤية، بكثرة التجارب، وممارسة الأمور."^(٤) فهو -إذن- نوع العقل الذي ينمو بالتجارب المُتحصِّلة للإنسان على المدى الزمني. "قال بعض البلغاء:

ألم ترَ أنَّ العقل زين لأهله ولكنَّ تمام العقل طول التجارب."^(٥)

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري. أدب الدنيا والدين، تحقيق وتعليق: مصطفى السقا، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٣، ١٩٥٥م، ص٣.

(٢) المرجع السابق، ص٥.

(٣) المرجع السابق، ص٤.

(٤) المرجع السابق، ص٦.

(٥) المرجع السابق، ص٧.

وأما الوجه الثاني من وجوه نموّ العقل المُكتسب "فقد يكون فرط الذكاء، وحُسن الفطنة، وذلك جودة الحدس، في زمان غير مُهمل للحدس. فإذا امتزج بالعقل الغريزي صارت نتيجهما نموّ العقل المُكتسب، كالذي يكون في الأحداث من وفور العقل وجودة الرأي."^(١)

وهكذا يتَّفِقُ كُلُّ من الماوردي في زمانه وعبد الحميد أبو سليمان في هذا الزمان على صفة العقل الأساسية التي أوردتها الماوردي على لسان عامر بن عبد القيس: "إذا عقلك عقل عمّا لا ينبغي فأنت عاقل."^(٢)

والعقل على هذا النحو، لا سيّما العقل المُكتسب، يربطه عبد الحميد أبو سليمان في "كنوز جزيرة البنّائين" بقيمة كبرى لازمة للعمران، هي قيمة "العمل" - كما تقدّم معنا-، وليس من دونها يكون استمرار للحياة والحضارة. ورُبّما كان هذا الارتباط اللازم هو الدلالة الكامنة وراء كلمة "بنّائين" التي تفيد البناء؛ وهو ما يتطلّب بذل المجهود البدني والعقلي في تحويل المصادر الخام للوجود إلى مُنتجات حضارة تتراكم وتتطوّر يوماً بعد يوم، ويتطوّر بها العمران الإنساني نحو مزيد من السعادة في دار الدنيا والآخرة. ومفهوم "البنّائين" عند أبو سليمان قائم حتّى على تعاليم الدين الإسلامي تحديداً، الذي يُرشد إلى جودة الحياة، ويُعدُّ الأصحّ في الأخذ والترك بمقتضى التكليف السامي من لدن ربّ العالمين؛ حتّى يكون العمران بالبناء وبأيدي البنّائين الصالحين عمراً خيراً يُحافظ على الهويّات وتماسك المجتمعات، على أسس الفضيلة والكمال، من دون إعلاء شعب على شعب بحكم العرق أو الأفضلية الحضارية. ولهذا قال أبو سليمان على لسان الحكيم: "يا بيديا، بشر هؤلاء الغافلين المُتواكِلين الخاملين والمُستهلكين العاجزين المُقصرّين، وأنذرهم بأنّ العقل والفكر والعلم والعمل والإتقان والإبداع بما ينفع الناس، وبما يُسخّر المنافع والأرزاق، ويبني صالح الحضارات والعمران، والإفادة من كل ما في ذلك من متعة المعرفة بأسرار الكون والفطرة ونفع التسخير والقدرة؛ إنّها هو الغاية من وجود الإنسان خليفة مُتصرّفاً في الأرض بقدرة عقله، مُؤتمناً فيها بحرية إرادته، وأنّ الدُّكر والوحي إنّما نزل

(١) المرجع السابق، ص ٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

ليكون دليلاً كلياً ومُذَكِّراً ومُرشِداً، يُعين على توضيح الغاية والرؤية، وعلى سُبُل صلاح العمل لِمَا يحبي الناس، ولم يكن قطُّ دليل العمل بديلاً عن العمل، ولا خير في ذِكْر لا يحضُّ على فكر وعلى بحث، ودرس تكون نتيجته عملاً وإتقاناً وإعماراً وتسخييراً خيراً؛ ينفع صاحبه، وينفع الناس ويحييهم. فالذِّكر هداية وتذكير، ونور وتبصير.

ولهذا قال أبو سليمان على لسان الحكيم: "قدرة العقل والفكر والإبداع، وقدرة العمل والإتقان، هما الآلة التي أودعها الله في الإنسان للإعمار. والذِّكر هو دليل العمل، ووجهة الخير فيه؛ فمن توجَّه إلى الدليل يقرؤه، ويُقلِّب صحائفه، ويُردِّد كلماته، مُنصرِّفاً عن العمل والأداء والإتقان الذي قصد إليه الدليل، فقد أخطأ الطلب، وصَلَّ الغاية والأرب".^(١)

ت - في مقام الحرية والمسؤولية:

لا يُمكن للعمل أن يكون مُثبِراً على اختلاف ضروبه، ومُعطيماً أكله إلا إذا صدر عن إرادة واختيار ذاتي حرٍّ، 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 بعقل مرن غير طاغٍ على الإرادة في صالح الخير والكمال، ومحكومة بغاية الاستخلاف للإنسان وأمانة التكليف؛ إذ ورد على لسان الحكيم ما نصُّه: "وهناك أيضاً أيُّها الفيلسوف بيدبا أُمم وشعوب أخرى ظنَّت أنَّها حرَّرت ذاتها حين لم تعرف حقيقة معنى حرّيتها، وأفاق 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 خُلُق أو مسؤولية؛ فهم لا يأبهون إلا لِمَا تُمكنهم منه القوَّة والسطوة، وتدعوهم إليه الرغبة والشهوة، وتدفعهم إليه كثير من النزوات الضارَّة المُفسِدة".^(٢) ثمَّ أضاف قائلاً: "أيُّها الفيلسوف بيدبا، إنَّ ما ذكرته لك هو الفهم الصحيح فيما أرى للحرية بما علمته من معنى الحياة المُثمرة، وما خبرته من سيرة سالف العصور والأُمم،

(١) أبو سليمان، كنوز جزيرة البتّانين، مرجع سابق، ص ٩٤-٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

وبذلك كان الفهم الصحيح للرؤية الفطرية الكونية السليمة لدى شعوب جزيرة البنائين هو مصدر من أهم مصادر قوتهم ونهضتهم، ومصدر ذلك الإحساس الشريف بالعزة والكرامة والشجاعة لديهم في نفوسهم، والذي فجّر طاقة الإبداع والإعمار لديهم ... وذلك هو أيضاً مصدر التناغم والتكامل مع كافة الكائنات في الكون لديهم، ولدى مَنْ سلف مَنْ كان على شاكلتهم من الشعوب والأمم ... هذا هو الدرس الذي تحتاج إليه الأمم والشعوب اليوم؛ لتستعيد رؤيتها الكونية الصحيحة، ومعنى حريتها الحقيقية، ومعنى خيارها الصالح النافع، ولتستعيد غاية وجودها، ومعنى حياتها، ودليل صلاح عمرائها، وتوازن حضارتها، وسلامة علاقاتها، وإحلال العدل والسلام بين شعوبها ... وفي بناء حضارتها الإسلامية الخيرة".^(١)

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 جوهرية في تحقيق العمران المجتمعي الخيّر والمتماسك، وبها يشدّ بعضه بعضاً. فكما أطلق الكسندر دومان -من قبل- شعاره الفريد: "الجميع للواحد، والواحد للجميع" في روايته "الفرسان الثلاثة"، فقد أصبح هو أيضاً الشعار نفسه الذي استخدمه عبد الحميد أبو سليمان معنىً ودلالةً وصفةً لمفهوم "المسؤولية" في رؤيته الكونية؛ فقد قرن بين المسؤولية والمصلحة المجتمعية في رباط واحد لا فكاً منه؛ إذ قال: "هذه الصفة أيها الحكيم بيدبا هي "حسّ المسؤولية"، والحرص على "المصلحة العامة"؛ لأنّه إذا لم يكن حسّ المسؤولية في صميم وجدان كل مواطن، وأن يعرف أنّ مصلحة الفرد هي في الحقيقة من مصلحة الجماعة، وأنّ مصلحة الجماعة هي في الحقيقة من مصلحة الفرد، فلا مجال عندها من الناحية الاجتماعية والناحية العملية لترابط المجتمع وتكافله وتسانده؛ لأنّ ذلك هو الأصل في خُطّة 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 حرّ عزيز قادر. فالفرد والأمة في بناء الأمم الراقية وثقافتها وتربيتها

(١) المرجع السابق، ص ٦٣-٦٤.

الصحيحة وأنظمتها ومؤسساتها وأدائها هما صنوان وتوأمان لا ينفصمان؛ إنَّه بنیان مرصوص يشدُّ بعضه بعضاً، الفرد فيه مسؤول عن حفظ الأمة، والأمة مسؤولة عن حفظ الفرد وتلبية حاجاته". (١)

ومن جميع هذا السرد تبرز الحقيقة والحكمة من سعي الإنسان بالحرية ونحوها. وهذا السعي إنَّما يكون بوضع قيد على الحرية، وليس بفكَّ 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 ثمَّة غاية أصلاً، وليس له ثمَّة 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 مطلقة تماماً قد يؤدي إلى نشوء أزمة بخصوص الاختيار من بين البدائل اللامحدودة التي يُمكن أن يُقابلها، ولن يجد مَقَرّاً من الاختيار. ومن ثمَّ يحتاج الإنسان إلى مُرشِد لتحقيق إرادته على نحوٍ سليم، وهذا نوع من القيد أو التحديد أو الوضع في قناة. وهو يحتاج أيضاً إلى مُسوِّغٍ لِمَا 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 الداخل تحت مفهوم "الحدِّ". قال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقال ﷻ: ﴿إِنْ ظَنَنْتَ أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٠]. ففي هذه الآية الكريمة إشارة إلى أنَّ الله تعالى قد رهن هذه الحدود بالعلم، ويُمكن أن نستدلَّ باللفظ "يُبَيِّنُهَا" على أنَّ أولئك الذين يعلمون هم مَنْ لهم القدرة المنهجية وأدوات البحث اللازمة للتحليل، ثمَّ فهم هذه الحدود ونقلها إلى وعي الآخرين. وبذلك، فإنَّ ضمان تحديد النطاق السليم للحرية الإيجابية هو رهن بالعلم على اختلاف مستوياته الطبيعية والإنسانية والشرعية. ومن ثمَّ يكون العلم مُقترناً -بالضرورة- بالإيمان، بل بدرجة التقوى في الإيمان. قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُ كُرْهُهُ﴾

(١) المرجع السابق، ص ٦٢-٦٣.

وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿البقرة: ٢٨٢﴾. وبالمقابل، فقد يكون الاستنباط هو مَنْ جعل العِلْمَ مُعِيناً للحدود، ببيان أن مظهر الحرية السلبي المُتمثل في تحوُّلها إلى ظلم إنما كان نتيجة اقترانها بالجهل الذي جعل الإنسان يسيء إلى نفسه وهو يحسب أنه يُحسن صنْعاً. قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: ١]، وقال ﷺ: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكَ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٣-١٠٤]. وفي هذا الشأن، فقد صدق سقراط الفيلسوف حين قال: "الفضيلة علم، والرذيلة جهل".

وعلى هذا الأساس، فإنَّ المبدأ الأوَّلِي في توخِّي الإنسان قيمة المسؤولية المُترتبة على ممارسة الحرية هو مبدأ "الاجتماع البشري" الذي لا يكون العمران الخيِّر إلا في حيِّزه وإطاره. ومما لا شكَّ فيه أنَّ الاجتماع البشري قائم أصلاً على ضرورة تبادل الحاجات وتلبيتها لدى بني الإنسان، فيما بين الفرد وما به من نقائص، والآخرين وما بهم من نقائص، فيكامل بعضهم بعضاً. قال الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة": "فلذلك لا يُمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جُعِلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فتجتمع ممَّا 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."^(١)

ومن قبيل ذلك، ما فصله ابن خلدون في "المُقَدِّمة" من ضرورة الاجتماع للعمران؛ إذ قال: "الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بُدَّ له من الاجتماع الذي هو المدنية... وهو معنى العمران وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركَّبه على صورة لا يَصِحُّ حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهدهاه إلى التماسه بفطرته وبما ركَّب فيه من على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته."^(٢)

(١) الفارابي، أبو نصر محمد. فصول من: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وشرح وتعليق: علي عبد الواحد وافي، مصر: مؤلِّفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع، ط ٢، ١٩٦١م، ص ٢١-٢٢.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار الجيل، (د.ت)، ص ٤٦.

وها هو عبد الحميد أبو سليمان يمضي بهذا إلى العمق -على منطلق المخالفة- من جهة القيم المُحقَّقة معنى الاجتماع الإنساني وحسَّ المسؤولية الفردية والجماعية فيه؛ إذ قال: "تَعَسَّرَ البشر، وتَعَسَّتْ الأمم التي تتفكَّك روابطها، وتنحطُّ علاقات أبنائها، ويغيب في حياتها البُعد العامُّ وحسُّ مسؤولية الجماعة والإنسانية، بحيث لا يجمع أبناءها وأعضاءها جامعُ إخاء البشر، وكرامة الإنسان، وتضامن الاجتماع، وعضوية المواطنة، وسمو الغايات والقيم والمبادئ. هذه المجتمعات يضيع فيها معنى وجود الإنسان، ومعنى حياتهم، وقدرة عطائهم، فتتحطُّ بذلك قيمة حياتهم، وقيمة اجتماعهم وعطائهم." (١)

ث- في مقام القيم الفطرية والقيم المتممة:

الفطرة هي العامل الغريزي الذي فطر الله الناس عليه. قال تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]. 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 أن الإنسان يحرص على الحياة، وأنه يحرص على الإنجاب. وغاية هذا الحرص ... هو دافع الفطرة لدى الإنسان أن يؤدي مهمة الاستخلاف التي خلق الله الموت والحياة لأدائها؛ كلُّ ذلك حتى تستمرَّ الحياة، ويستمرَّ الإعمار في الأرض، جيلاً بعد جيل. فاستخلاف استعمار الإنسان في الأرض هو معنى الفطرة." (٢)

وربما 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 لِأُتَمِّمَ صَالِحَ (وفي قول: مكارم) الأخلاق"، فإنَّ ذلك يعطي دلالة على وجود أصل فطري للقيم، بحُكم أن الكائن الإنساني يحمل الغريزة الفطرية في قبول الأشياء ورفضها كما هو حال بقية الكائنات، لكنَّه يمتاز عنها بالتكليف بعمران الدنيا الذي يتطلب قَدراً ضرورياً من حرية الاختيار. فالإنسان يُتمِّم ما هو فطري غريزي بما هو ثقافي مُكتسب من خلال

(١) أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤.

الاختيار الحرّ لمزيد من القيم المركّبة التي تمنحه إياها تفاعلاته المعرفية مع الطبيعة والمجتمعات. ومن ذلك: القيم التي جاء بها الدين مُتمِّماً بها فطرة الله تعالى في خلقه.

إذن، تؤدّي هذه القيم المُتمِّمة دوراً مُهمّاً في عمران العالم وصلاح البشرية. والظاهر أنّه توجد قيم مُتمِّمة سليمة وصالحة، وأخرى غير ذلك، فما الذي قد يحدث إذا لم يأخذ الإنسان بالقيم المُتمِّمة الصالحة؟ لا شكّ في أنّ الفساد وقتل 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 "النّيّة". فإنّ الغاية النهائية لل عمران الخيّر هو سعادة البشر في قبول الأعمال، ثمّ بلوغ السعادة والراحة النفسية. ولهذا جاء تفسير أبو سليمان لدور النّيّة في السياق نفسه؛ فبين قبول عمل مَنْ يعمل ويصيب، وقبول عمل مَنْ يعمل ويُخطئ، يوجد شرط النّيّة الصالحة. "لذلك كان ... نصيب مَنْ اجتهد وأصاب أجرين، ومَنْ 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 والنّيّة. أمّا مَنْ يعمل ولا يصيب وفق نواميس فطرة الكون وسُننه فلا نصيب له، ولا ثمرة في الدنيا، ولكن يظلّ له في الآخرة القبول وأجر النّيّة، وأجر ما بذل بإخلاص النّيّة -قدر طاقته- من عمل وجهد مُخلص. ومثل هذا العامل المُخلص له أن يدعو، وأن يلجأ إلى كرم الله أن يُوفّق عمله وجهدّه واجتهاده، ليكون مُوفّقاً صائباً ينال به الأجرين: في الدنيا والآخرة." (١)

وقد تكون دلالة ما ذهب إليه أبو سليمان في هذا التفسير أن مَنْ أحسن النّيّة، 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 النّيّة لدى هذا العامل. ولا شكّ في أنّ بركة الله تعالى لهذه النّيّة الصالحة تُخفّف من الأثر السالب للخطأ في الواقع الكلّي العامّ للكون والسعادة العامة للبشرية كافّةً.

(١) المرجع السابق، ص ٩١.

وعليه، فإنَّ تصوُّرَ قِيَمٍ مُتَجَدِّدَةٍ تُبْنَى عَلَيْهَا قِيَمٌ مُتَمِّمَةٌ، يُحَقِّقُ الدَّائِرَةَ الْكُلِّيَّةَ لِلْعِمْرَانِ الْخَيْرِ الذي يحتاج -بالضرورة- إلى أداة تنموية تضبط سَيْرَ الإنسان من المهد إلى اللحد على المنهج القويم الذي يتكامل به نوعا القِيَمِ. وليست هذه الأداة سوى "التربية".

ج- في مقام التربية:

بناءً على ما تقدّم من قولٍ عن القِيَمِ المُتَجَدِّدَةِ وَالْقِيَمِ المُتَمِّمَةِ، فإنَّ التربية السليمة للإنسان منذ الطفولة الباكرة تكون بغرس القِيَمِ المُتَمِّمَةِ حسب ما أتى بها الرسول ﷺ؛ فبالترية تمتزج القِيَمِ المُتَمِّمَةِ بِالْقِيَمِ المُتَجَدِّدَةِ؛ لتُوَلَّفَ 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 ليراهما، ويجظى 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 يملُ رواية أخبارها وما شاهده فيها من حُسن تربية أبناء بلادها ودمائتهم وكريم معاملتهم، وما كانوا يتمتّعون به من الحُدِّ والإخلاص والصدّق في التعامل والعمل، وما كانوا يتمتّعون به من حُسن الإخاء والمودّة والتكافل. وأنّ مرَدَّ 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 مُقدِّمتها كرامة الأمومة والأنوثة والإنجاب. والأنوثة عندهم ليست بضاعة رخيصة للتجارة، بل هي جلال الأمومة، ومنع الكرامة، ومهد المجتمع." (١)

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 ثقافتهن التربوية الرفيعة يُدرِكن أنّ إصدار الأوامر إلى الأطفال... لن يجدي نفعاً؛ وذلك

(١) المرجع السابق، ص ٧-٨.

لصعوبة تذكُّر الطفل الأوامر وأتباعها، ولسرعة تشتُّت انتباهه فيها يفعله ويُزاوله من الأعمال والنشاطات. لذلك لجأت الأمهات 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 الإقبال على ما يُطلَب منه، ويُرجى له. وهو مفهوم أساس في أساليب التربية الإبداعية الناجحة التي يجب أن يتفهمها الآباء والأمهات في تربية أبنائهم وبناتهم بأسلوب ناجح فعّال. (١)

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 الجبن 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." (٢)

إذن، ما كان لهذه التربية أن يُكتَب لها التوفيق وإحراز النجاح إلاّ بتهيئة كيان الأسرة العامِّ لهذا النجاح. وهنا يعود التركيز مرّةً أُخرى على دور المرأة الأمِّ، ولكنْ بوصفها زوجة. وقد أشار أبو سليمان إلى ذلك في قصّته تلك، حين تحدّث عمّا يلاحظ على أحوال أهل جزيرة البنّائين 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." (٣) ومرجع هذه الطريقة هو "أنَّ للحمير في الحقيقة صفات رائعة، وأنَّ خير الأزواج لأهلها ما كانت له صفات الحمير هذه... فالحمير قوية صبورة ذكية، هادئة الطبع، شديدة التحمُّل، ليس في طبعها العنف والمساكسة، بل إنَّ أصحابها يلقون مقودها على ظهورها،

(١) المرجع السابق، ص ٩-١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥.

وهي تعرف دروبها التي تعودتها، دون حاجة إلى سائس أو دليل ... لا تغضب إلا إذا بالغ الشخص في إيدائها.^(١)

ولهذا، فإنَّ 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 أيِّ بناء اجتماعي سليم. قال أبو سليمان في ذلك: "من المُهمُّ ... في كل مجتمع يحرص على تفهيم الفطرة والطبائع والحاجات؛ فيعمل على تنمية الثقافة الأسرية والوالدية، وأن يكون ذلك في صُلب برامج التربية والتعليم."^(٢)

وهذا يقودنا إلى جُملة من التساؤلات، أبرزها: ماذا ينتج من احتكاك الإنسان بالمجتمع والبيئة عقب مرحلة التربية الأوليّة؟ ما الغاية النهائية من البناء العمراني البشري وصولاً إلى الكمال؟ ما الذي يترتب على هذا الكمال؟ ربّما تكون هذه التساؤلات قد جنحت بعبد الحميد أبو سليمان نحو نوع من النزعة الصوفية، ودمجها فيما هو منطقي وما هو موضوعي، فثبت بذلك أن العمران الحقّ هو تجاوز العمران بصورته المادية.

ح- في مقام الكمال:

يُمكن القول: إنّه لمّا كان للنموذج الحضاري في الرؤية الكُليّة القرآنية غاية علوية، فإنَّ منتهى الطريق في العمران الخيّر هو منتهى ذو ملامح صوفي نوعاً ما، ويتجلّى ذلك في وضع حدٍّ أخير له يكتمل ببلوغه. وإذا كان العمران البشري المادي يكتمل ببلوغ الأرض مقام الزخرف والزينة، فإنَّ هذا الكمال يمنح الوجود الإنساني درجةً في الترقّي الروحي إلى عالم السماوات الروحية المُطلّقة. وفي هذا شبه 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 إلا صورة مُصغّرة للإنسانية، كما أنّ الإنسانية ليست إلا صورة مُكبّرة مُمتدّة في الزمان والمكان للفرد، وأيُّ واحد من بني الإنسان."^(٣) ثمَّ أضاف قائلاً: "وما تزال

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٩.

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.^(١)

ويُستدلُّ من ذلك أنَّ العمران الخيِّر ليس بناءً مادياً صرفاً، وإنَّما هو حالة إنسانية. فكما أنَّ الإنسان يموت بعد الحياة، وموته هذا لا يكون عدماً أو فناً، إنَّما هو انتقال إلى برزخ روحي مُجَرَّد - إنَّ جاز قول ذلك -، فكذلك يترقَّى العمران في مراتب تتجاوز حدود الواقع المادي نحو التجريد المعنوي الدائم. قال أبو سليمان في ذلك: "يا سيِّدي الشيخ، هل معنى ما قلت أن كل جهود الإعمار والحضارة التي يُبدعها 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 المُهمِّم أن نُدرك ... أن ما يُبدعه 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، ولكنها 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 من عالم الطين والفناء إلى عالم النور والروح والخلود."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٤-١٠٦.

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 الترقي 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 وأشرطها المادية، ثمَّ يمتدُّ إلى عالم النور والروح والخلود. فهذه هي دلالة قِيم "الخير" التي وصف بها أبو سليمان العمران الحقيقي، والتي سيكون لها استمراره في مراتب الترقي نحو الكمال.

ثالثاً: بين "كنوز جزيرة البنّائين" لعبد الحميد أبو سليمان و"يوتوبيا" لتوماس مور (الضد يُظهر حُسْنَه الضد)

لم يكن عبد الحميد أبو سليمان أوَّل مَنْ تحدَّث عن جزيرة مثالية هي أشبه بالمدينة الفاضلة، وفيها رسم صورة للحياة الكاملة التي يعيشها شعب هذه الجزيرة. بيد أنَّ أبو سليمان امتاز عن غيره ممَّن كتبوا في مثل ذلك بالرؤية الكونية الكلِّية التي انطلق منها، وجعل مدينته الفاضلة تطبيقاً لها. وسنورد في هذه العُجالة ما حاول كلُّ من ابن طفيل والفارابي وتوماس مور إثباته، وإيصال فكرته إلى القارئ.

أمَّا ابن طفيل فلم يسعَ في قِصَّة "حيُّ بن يقظان" لرسم صورة المجتمع المثالي الفاضل بقَدْر سعيه لجعل الجزيرة ميداناً يتيح لبطله أن يصل بعقله الحُرِّ المباشر إلى معرفة الله والألوهية؛ ما يُمثِّل اتجاهًا آخرَ غير ما قصده أبو سليمان. وأمَّا الفارابي فربَّما كان أقرب الشبه إلى فعل أبو سليمان في تأليفه قِصَّة "آراء أهل المدينة الفاضلة"، لكنَّه لم يضعها في قالب السردية؛ ما جعلها مجموعة من التعاليم ذات المرجعية التبريرية الفلسفية أكثر من كونها مرجعية دينية، فضلاً عن اعتمادها رسم وظائف الرئيس أكثر من أيِّ شيءٍ آخر، وافتقارها إلى النموذج التطبيقي التكاملي التفاعلي كما هو حال نموذج أبو سليمان.

وأما قِصَّة "يوتوبيا" لتوماس مور فكانت أقرب المحاولات شهباً بنموذج أبو سليمان من حيث المنهج والتركيب في تكوين صورة المدينة الفاضلة، بكل عناصرها الاجتماعية التفاعلية، على جزيرة يقطنها شعب مثالي، وبالشكل السردية نفسه. صحيحٌ أنَّ المرجعية الدينية لتوماس

مور تختلف عن المرجعية الدينية لعبد الحميد أبو سليمان؛ إذ هو مسيحي كاثوليكي، لكنَّ الرؤية الكليَّة لكلِّ منهما تشابهت نوعاً ما مع وجود فروق جوهرية تُرَجِّح كِفَّةَ جزيرة أبو سليمان من الناحية البنائية التداولية للقيَم، ومن الناحية الواقعية، ومن الناحية السردية التفاعلية، والغاية المنشودة، وقوَّة الوجود الإنساني، وتعميم الحالة. وعلى هذا الأساس، فقد جازت المقارنة أصلاً بين عمل أبو سليمان وعمل توماس مور تبعاً للسياق المشترك بينهما.

وقد يُعزى منظور المقارنة هنا إلى أنَّ البحث في القواعد المشتركة بين الثقافات هو من أبرز أسباب العمران الحزير والسلم الإنساني. أمَّا ما اختلف فيه فهو من قبيل الإظهار والتمييز. ويُمكن القول -ابتداءً- أنَّ أوجه الحقِّ الواردة في "يوتوبيا" توماس مور ما هي إلاَّ إثبات للفطرة السليمة التي ارتكز عليها أبو سليمان في بناء الرؤية الكونية القرآنية؛ فالفطرة السليمة لديه تُمثِّل مُسلِّمة منطقية غير مُبرهنة بذاتها Axiom، وإنَّما يُبرهن عليها فيما تقدَّم من أفكار مُركَّبة.

ويُمكن تقديم المقارنة التوافقية أو الاختلافية النقدية لنموذج عبد الحميد أبو سليمان على نموذج توماس مور بناءً على ما يأتي:

١ - العدالة:

بنى توماس مور الفكر السياسي في جزيرته على تصوُّر اشتراكي صارم؛ إذ رأى أنَّ الدول الرأسمالية تحرق مبادئ الحرية والكرامة بنظام يقوم على تنمية الثروة الفردية، بالتضحية اجتماعياً بفئات من البشر بفعل الفقر. وهذا من ناحيته يُؤلِّد الجريمة والعطالة والسرقة، فتكون العدالة المُترتبة على هذا النظام هي مُجرَّد عدالة صورية. قال في ذلك: "فمَّا لا شكَّ فيه أنكم إن لم تعالجوا هذه الشرور، فمن العبث أن تفاخروا بالعدالة التي تقضون بها عقاباً للسرقة. فمثل هذه العدالة تتَّسم بالمظهرية أكثر ممَّا تتَّسم بالعدالة أو الفائدة. فعندما تسمحون لشبابكم أن ينشأ نشأة سيئة، ولخُلُقهم أن يفسد منذ سِنِّهم الأولى شيئاً فشيئاً، ثمَّ تعاقبونهم بالطبع عندما يقترفون، وهم رجال راشدون، تلك الجرائم ذاتها التي دلَّت الدلائل منذ أن كانوا صبية على أنَّهم سيقترفونها، فإنِّي أسألكم: ما الذي تفعلونه سوى أن تخلقوا اللصوص أولاً، ثمَّ تقيموا أنفسكم قضاة لعقابهم فيما بعد؟".^(١)

(١) مور، يوتوبيا، مرجع سابق، ص ١٠٩.

وقد يكون ذلك هو ما دفع توماس مور إلى منع الملكية الخاصة في جزيرة "يوتوبيا"؛ إذ سَوَّغ لذلك بقوله: "وهذا أكون قد وصفت لكم، بقدر ما أستطيع من الدقة، بناء تلك الدولة التي أرى أنها ليست أفضل دولة فحسب، بل أيضاً الدولة الوحيدة التي يُمكن بحق أن يُطلق عليها اسم الدولة المثلى. فمن المؤكَّد أنَّ الناس يتحدَّثون كثيراً خارج يوتوبيا عن الصالح العام، ولكنهم لا يهتمون إلا بمصالحهم الخاصة. أمَّا في يوتوبيا حيث لا توجد ملكية خاصة، فإنهم يهتمون بالفعل بالمصلحة العامة... في يوتوبيا حيث الملكية عامة، فما دامت مخازن الغلال مليئة فلن يظنَّ أيُّ فرد أنه سيفتقر إلى أيِّ شيء يحتاجه لاستعماله الخاص... وبالرغم من أن شخصاً لا يملك شيئاً، إلا أن الكل أثرياء." (١)

ثمَّ أضاف بـ"أنَّ الطريق الوحيد الذي لا يوجد سواه لتحقيق الرفاهية للجميع هو تحقيق المساواة في جميع الأمور. وأشكُّ في أن هذا أمر يُمكن مراعاته، حيث تُعدُّ ممتلكات الفرد مُلكاً خاصاً له... وإني مُقتنع تمام الاقتناع بأنَّه لن يُمكن إجراء أيِّ تقسيم عادل ومتساوٍ للسلع، ولا أن تتحقَّق السعادة في الحياة الإنسانية ما لم تُلغ الملكية الخاصة تماماً." (٢)

إنَّ ما تصوَّره توماس مور للعدالة الفعلية مُقابل العدالة الصورية قد جنح به للوقوع فيما يُشبه الاشتراكية الماركسية المطلقة في نفي الملكية الخاصة جُملةً، وهو ما قد يُسبب خرقاً للفضيلة الإنسانية، ثمَّ يؤدِّي - في نهاية المطاف - إلى انفجار نفسي أو تمرد فوضوي. وبينما ركَّز توماس مور على المجموع البشري من منظوره السياسي، فإنَّ عبد الحميد أبو سليمان ركَّز على الفرد بواقع ما ينبغي أن يكون من تربية سليمة له؛ فلم يُقدِّم حلاً اشتراكياً أو حلاً رأسمالياً، وإنَّما تجاوز ذلك إلى مبادئ العدالة الاجتماعية في مصادر الوحي التي تُحقِّق التوازن بين الملكية الخاصة الضرورية للإنسان بوصفها جزءاً من الحقوق والحريات الأساسية وما هو مُلك عامٌ وحقٌّ مشاع بين كل الناس. ويستتبع هذا الأمر حديثاً عن دور المُلك والعمران الخيِّر.

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٤-١٣٥.

٢- السياسة:

جعل توماس مور صلاح مدينته الفاضلة (يوتوبيا) يعتمد على المُلْك؛ إذ قال: "فمن المُلْك، كالينبوع الذي لا ينضب، يأتي كل ما فيه الخير أو الشرُّ للشعب كله." (١) فالملْك هو عنصر حاسم في بقاء الدولة؛ لذا ذهب توماس مور إلى أن الحاكم ينبغي أن يكون قائماً في ملكه مدئ الحياة شرط ألا يطغى أو يفسد، ووضع لذلك نظاماً يمثّل نظام الدولة في بريطانيا، ويتمثّل في بقاء المَلِك في ملكه حتّى يموت. وقد جعل توماس مور تحت يد المَلِك مجلساً من استشاريين أو ولاة هم رؤساء المدينة الفاضلة، وذلك بأن "تختار كل ثلاثين أسرة سنوياً ممثلاً أو رئيساً... وتتخب الهيئة المؤلّفة من الرؤساء... ويبلغ عددها مائتي شخص، بعد أن تُقسّم على اختيار الرجل الذي تراه أفضل المرشّحين وأكثرهم نفعاً بطريق الاقتراع السّرّي حاكماً؛ على أن يكون أحد أربعة يرشّحهم الشعب... ويشغل الحاكم منصبه طوال الحياة ما لم يُعزَل إن اتّهم بالميل للطغيان. أمّا الرؤساء الأوّل فيُتخبون سنوياً، ولكنهم لا يُستبدلون بغيرهم إلا لسبب قوي." (٢)

والملاحظ هنا أن هذا التكوين لجزيرة "يوتوبيا" عند توماس مور قد جعلها منطقة قائمة بذاتها أو بخصائص ذاتية لها، ولم تكن نموذجاً عاماً يتنزّل على جميع البلدان القائمة فعلاً على أرض الواقع؛ فهي -إذن- عالم خاصّ. ومما يؤكّد ذلك أن توماس مور بنى مدينته الفاضلة تلك على أساس رابطة الدم؛ إذ قال: "لما كانت المدينة تتكوّن من أسر، فالأسرة تتكوّن من أولئك الذين تربط بينهم رابطة الدم." (٣) وهذا ما جعل "يوتوبيا" بمنزلة القبيلة الواحدة الكبيرة، وهو ممّا يستحيل تعميمه على جميع الشعوب. وقد نجد في هذا المذهب نوعاً من التقارب مع موقف ابن خلدون بجعل العصبية عضداً للملْك. وهنا يبرز التميّز الفاصل بين توماس مور وعبد الحميد أبو سليمان؛ فمقصد أبو سليمان لم يكن يتمثّل (٤) في جعل جزيرته عالماً خاصاً منفصلاً، وإنّما أرادها أن تكون نموذجاً تطبيقياً لأجل أن تحتديه كل بلدان العالم؛ فهو نموذج قائم على قيم كئيّة، لا تُنظّم إجراءات محلية. ولذلك أمكن لهذا النموذج أن يتنزّل على جميع الشعوب إذا تعلّقت بهذه القيم الكئيّة، والتزمتها.

(١) المرجع السابق، ص ٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٤) أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائين، مرجع سابق، ص ١٧٣.

والأمر الآخر المُهِمُّ هو أن عبد الحميد أبو سليمان أقصى العنصرية الدموية التي رسَّخها توماس مور، وألغى العصبية الاجتماعية التي دعا إليها ابن خلدون، وعدَّها ركيزة أساسية لتحقيق تصوُّر المدينة الفاضلة؛ إذ حرص أبو سليمان على منح الجميع فرصة المشاركة، ووزَّع الأدوار على الأفراد بعدالة تبعاً لدرجة كلِّ منهم في تحقيق القِيَم الكُلِّية لل عمران الخَيْر، وبهذا استبعد كل ما من شأنه أن يُولِّد نوعاً من العصبية.

ومن هذا الباب أيضاً نادى أبو سليمان بمنح الاستقلالية للدين والدعوة والتربية بعيداً عن السُّلطة الحاكمة للدولة، وجعل للشعب يداً علياً في إدارة شؤون الدولة. قال في ذلك: "فإنَّ من المُهِمِّ أن نُدرِك أنَّ فصل الدعوة والتعليم والتربية الدينية عن السُّلطة التنفيذية، وعن برامجها الحياتية والسياسية، وعن المصالح التي تُمثِّلها، وتنحاز إليها، ليس فصلاً للدين عن الدولة، ولكنَّه خدمة للأُمَّة والدولة، وحفظ للدين والعقائد والقداسة عن التهميش أو التوظيف لخدمة السُّلطة ورجالها والمصالح والفئات التي تنحاز إليها. فسُّلطة الحُكْم ليست هي الدولة، بل إنَّ الأُمَّة والشعب هو الأساس والأهمُّ في تكوين الدولة، وتستمدُّ من خيارهم شرعية الحُكَّام." ثمَّ أضاف قائلاً: "إنَّ تعليم الدين والعقائد والأخلاق، حتَّى تكون خالصة من الشوائب والمآرب، هو أفضل السُّبُل لخدمة الدين والعقائد والقِيَم في المجتمع والدولة، وأهمُّ خطوة لبناء قاعدة الوعي السياسي والاجتماعي الإسلامي السليم الذي يُرشِد خيارات المواطنين بشأن التشريعات والبرامج السياسية، ويُوَعِّيهم بشكل توافقي إلى تحقيق مقاصد الدين... أي أن فصل الدين والقداسة عن السُّلطة التنفيذية ليس فصلاً لهما عن الدولة، بل هو قوَّة وتمكين لهما في الدولة والمجتمع."^(١)

ثمَّ خلص من هذا إلى القول الفصل بإيضاح دور الحكومة المدنية ومكانتها؛ إذ قال: "فإنَّ الحكومة المدنية في بلاد الأُمَّة الإسلامية ودولها إنَّما تُعبِّر عن إرادة الشعب وخياراته، وهي وكالة عنه، وليست مُعبِّرة عن الإرادة الإلهية بأفواه موظفين من أصحاب الإجازات والألقاب، تفرض السُّلطة على الأُمَّة والشعب بواسطتهم إرادتها كسُّلطة ومصالح ومراكز نفوذ؛ لأنَّه لا سُّلطة في الأُمَّة الإسلامية ودولها، ولا شرعية للحكومات والسُّلطات إلَّا للسُّلطة والشرعية

(١) المرجع السابق، ص ١٧٤.

المُستمدَّة من الأُمَّة والشعب بكل فئاته. وليس لأيِّ سُلطة أن تبقى، وأن تحكُم إلا برضا كل الأُمَّة والشعب وخيارهم.^(١)

إذن، فالشعوب هي التي تقيم العمران الخيِّر على تعاليم الدين بإرادة حُرَّة ورقابة مجتمعية على السُلطة التنفيذية للدولة. وهذه الإرادة الحُرَّة للشعوب تتكوَّن بفعل التربية البانية للأفراد على الفطرة السليمة والقيَم المُتجدِّرة وصولاً إلى القِيَم المُتمِّمة. قال أبو سليمان في ذلك: "إنَّ استقلال دور التعليم والدعوة، وإسنادها إلى الأُمَّة، وتمكين دورها المُستقلِّ في بناء شخصية المسلم ووجدانه، فإنَّ ذلك هو الذي يدعم الوعي، ويُمكن دور الدين والقيَم، ويحمي حقوق الأُمَّة، ويجعل من الأُمَّة المسلمة وصياً على الحُكَّام، ومُوجِّهاً لأدائهم وبرامجهم السياسية."^(٢)

٣- القوانين:

قال توماس مور: "الإنسانية هي الفضيلة المُميِّزة للإنسان."^(٣) وهو بذلك يتوافق مع عبد الحميد أبو سليمان على أرضية مشتركة في ربط السعادة الإنسانية بمبادئ الدين، وفي جعل الإنسانية الحَقَّة تتمثَّل في الفطرة التي حوت القِيَم المُتجدِّرة، وحافظت عليها، ثم رَتبت عليها القِيَم المُتمِّمة بفعل الدين. فبحسب توماس مور، فإنَّ الدين والعقل يضبطان اللذَّة واندفاع الإنسان بها سعياً وراء تحصيل السعادة على أساس "أنَّ الروح خالدة، وأنَّها من كرم الله قد خُلقت للسعادة. وأننا سنلقى في الحياة الأُخرى الجزاء عن فضايلنا وأعمالنا الصالحة، والعقاب على جرائمنا وأخطائنا. وبالرغم من أنَّ هذه المبادئ مُتعلِّقة بالدين، إلا أنَّهم يرون أنَّ تأييدها بالحُجج العقلية يدعو الناس إلى تصديقها والاعتراف بها."^(٤)

ثمَّ أشار توماس مور إلى حقيقة ارتباط السعادة باللذَّة، مُبيِّناً "أنَّ السعادة لا توجد في جميع أنواع اللذَّة، بل في اللذَّة الخيِّرة الشريفة فقط. وإلى مثل هذه اللذَّة كما إلى الخير الأعلى تنجذب طبيعتنا بالفضيلة ذاتها، التي تعزو المدرسة المضادة السعادة إليها وحدها. ويُعرَّف اليوتوبيون

(١) المرجع السابق، ص ١٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٥-١٦٦.

(٣) مور، يوتوبيا، مرجع سابق، ص ١٧٦.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧٤-١٧٥.

الفضيلة بأنّها الحياة تبعاً للطبيعة ... إنّ الفرد الذي يتبع نداء الطبيعة هو ذلك الفرد الذي يطيع نداء العقل ... فالعقل أساساً يذكّي في نفوس الناس حُبَّ القدرة الإلهية وتقديسها.^(١)

وعلى هذا الأساس، عرّف اليوتوبيون مبدأ اللذة العامّ بأنه "كل حركة وحالة للجسم أو العقل، يجد فيها الإنسان سروراً طبيعياً. وهم على حقّ فيما يذهبون إليه من اعتبار جميع ميول الإنسان الطبيعية ضمن ذلك."^(٢) فإذا كانت اللذة ترتبط بالعقل كما ترتبط بالطبيعة، فإنّ العقل يُمثّل الحاكم الضابط للذة؛ لكي لا تنحرف أو تضلّ. ومن ثمّ، فهم يجعلون القوانين العامة التي محلّها العقل شرطاً ضرورياً لهذا الضبط المطلوب طالما عاش الناس في جماعة. ولهذا يجب التوفيق بينهم في موضوعات المعاملات. قال توماس مور في ذلك: "ومن هنا يرون أنّ من الواجب احترام لا العقود التي تُبرّم بين الأفراد فحسب، بل أيضاً القوانين العامة الخاصة بتوزيع السلع الحيوية؛ أيّ مادة اللذة، على شرط أن تكون هذه القوانين من صنع ملك صالح أو أقرتها جموع الشعب، لا عن طريق القهر والإرهاب، ولا عن طريق الغشّ والخداع. فما دامت لا تخلّ هذه القوانين، فمن العقل أن ترعى مصالحك، وأن ترعى مصالح الشعب فضلاً عن ذلك؛ ففي ذلك علامة الإخلاص."^(٣)

فهذا هو المقصد الحقيقي من سنّ القوانين (أي ضبط تحصيل اللذات وصولاً إلى السعادة)، وما مقصد توقيع العقوبات سوى استثناء. وقد ذهب عبد الحميد أبو سليمان نحواً من السياق نفسه الذي سار عليه توماس مور، فجعل للتربية الدور الحاسم والأهمّ في بناء الإنسان وتحصيله للسعادة فرداً ومجتمعاً، بما يُمكن التعارف عليه بوصف "تربية الضمير الذاتي"؛ فإنّ "وازع الخير والتربية والتعود السوي في وجدان المواطنين المسلمين الصالحين هو الذي يردعهم، ويُؤنّب ضمائرهم، ويعيد مَنْ يزلّ منهم إلى طريق الحقّ والخير والصواب، ويحمي مجتمعهم من التعدي والتفسّخ وإضلال الشباب ... ففرقٌ بين أن نُخطئ ونضعف وبين أن نطلب علناً، وفي قحة طريق الخطأ والشّر والضرر؛ فإنّ مَنْ يطلب الفساد والشّر والضرر عالماً فهو ظهير للشيطان،

(١) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٦-١٧٧.

عدوٌ للحياة والحرية ... فيه على المدى هلاك الأمم، وتحلُّ المجتمعات، وانهار الحضارات." (١)

وعلى هذا يُرشد أبو سليمان إلى تربية الضمير، قائلاً: "إنَّ أفضل الوسائل الناجعة في معالجة الأخلاق في المجتمع، وفي خاصة الناس، وأكثرها جدوى وفاعلية، إنَّما يتمُّ بالتربية، وما يُبَدَّر في نفوس الناشئة من القيم." (٢) وقد جعل أبو سليمان الرقابة على الأخلاق المجتمعية مُثَلَّةً في التربية التي تُقوِّم الضمير الذاتي للأفراد. ومن ثمَّ، فهو يرفض إنشاء أجهزة للوصاية على الأخلاق. ولهذا رفض رفضاً قاطعاً فكرة "تجنيد الإخوان" التي طُرحت للنقد في قصَّته لمعرفة ما يفعله الناس حتَّى في خاصتهم؛ فقد يوقعهم ذلك في ارتكاب المفاصد. قال أبو سليمان بهذا الخصوص: "لا يكون إحساس بالأمن في أيِّ مجتمع ما توقَّى الناس في خاصتهم ودورهم تلصُّص الأعين والآذان وتطفُّلها في خاصة شؤونهم. حماية الأخلاق في المجتمع ... لا يكون بالتجسس والتلصُّص والتطفُّل عليهم في دورهم وخاصة شأنهم، ولكنَّ حماية الأخلاق في المجتمع تكون ... بشأن الجهر والإعلان بالمفاصد والموبقات، التي يفرض الفاسدون أنفسهم وفسادهم على الناس بالجهر بها، فيؤذون بها أعينهم وآذانهم ومشاعرهم ... والأمن الاجتماعي ... يكون بمنع هذا النوع من الجهر والإعلان بالمفاصد." (٣)

وخلاصة هذا الأمر أنَّ فقدان الأمن الاجتماعي - في رؤية أبو سليمان - يؤدي حتماً إلى الإخلال بمبدأ الحرية الأساسي في المجتمع المثالي. وبالمُقابل، فإنَّ مُعتقَد توماس مور في "يوتوبيا" لا يقوم على ترك مسألة الرقابة الأخلاقية للضمير الشخصي بالرغم من إيمانه بجدوى التربية السليمة وفعاليتها، وإنَّما يعتمد في ذلك على قرارات مجلس الرؤساء في المدينة؛ إذ "يُعرَض كل أمر يُعدُّ هاماً من أمور الدولة على مجلس الرؤساء، الذين يتشاورون بعد أن يُعرَض الأمر على جماعات الأسر، يعرضه كل رئيس على مجموعته، ثمَّ يُبلِّغون قرارهم إلى المجلس. وأحياناً يُعرَض الأمر على المجلس الأعلى للجزيرة كلها." (٤)

(١) أبو سليمان، كنوز جزيرة البنائن، مرجع سابق، ص ٤٥-٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١-٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

(٤) مور، يوتوبيا، مرجع سابق، ص ١٥٠.

وهذا الصدد، يُمكن ملاحظة أنّ توماس مور رُبّما جعل مبدأ القانون الطبيعي هو المرجعية التي يستند إليها مجلس المدينة في اتخاذ قراراته. وهذا ما جعله ينزع نزعاً أفلاطونياً في بناء العلاقة بين أهل المدينة بعضهم ببعض من جهة، وعلاقة أهل المدينة بغيرهم؛ فالقانون الطبيعي فرض على "يوتوبيا" ألا ينقص عدد أبنائها أو يزيد على حدٍّ مُعيّن. ولهذا، فقد عملوا على إنشاء مستعمرات في الجزيرة لتعويض النقص في عدد السكان أو لتوزيع الزائد منهم على المستعمرات؛ حفاظاً على التوازن السكاني العام. ولكنّ الشاهد السليبي في هذه الحالة هو أنّ السكان الأصليين لهذه المستعمرات يجب أن يُدعِنوا لليوتوبيين، وإلاّ "فإنّهم يطردونهم من الأرض التي اختاروها لأنفسهم. فإذا قاوموا شتوا عليهم الحرب؛ فهم يعتبرون أنّ أعدل مُبرّر للحرب هو أن يتمسك قوم بقطعة الأرض، لا يستغلونها بل يتركونها بوراً، ويمنعون غيرهم من استخدامها وتملكها، بالرغم من قانون الطبيعة الذي يبيح لهم أن يعيشوا عليها."^(١)

وهذا ما فعله الأوروبيون بالسكان الأصليين من الهنود الحمر في الأراضي الأمريكية؛ إذ لم يتورّعوا عن قتلهم وتشريدهم والتنكيل بهم. وبذلك، فإنّ الغاية -عند توماس مور- رُبّما تُبرّر الوسيلة وفق منطق ميكافيلي. وقد نجد لهذا المذهب أصلاً في "جمهورية" أفلاطون التي سمحت لفئة مُعيّنة من البشر أن تعلقوا على فئات البشر الأخرى، وتتجبرّ بها، وتُهيمن عليها بحُكم تفوقها العرقي أو المادي، وما شابه. وهذا يُخالِف تماماً المرجعية التي بنى عليها أبو سليمان رؤيته الكليّة المُتحقّقة على "جزيرة البنّائين". وقد تكون هذه النزعة الأفلاطونية شبه العنصرية عند توماس مور، التي دفعته إلى التركيز على مبدأ القانون الطبيعي وحاكميته المُلزِمة، هي التي جعلته يُصدِر بعض الأحكام المثيرة للجدل، ويُسوِّغ لها من خلال تفسيره لطبيعة الفطرة السليمة وتعاليم الدين أو الروح الدينية، مثل تقسيمه المجتمع اليوتوبي تقسيماً أثينياً طبقياً قديماً (سادة، وعبيد)، ولكنّ على نحوٍ أكثر رحمةً وتكريماً من مجتمع أثينا؛ فالسادة عنده هم سكان يوتوبيا الفعليون، أمّا العبيد فهم دخلاء على هذا المجتمع؛ لذا وضع لهم توماس مور تشريعاً خاصاً. قال في ذلك: "فالعبيد عندهم (أي اليوتوبيون) إمّا أولئك الذين حُكم عليهم بأن يصبحوا عبيداً

(١) المرجع السابق، ص ١٥٨.

في بلادهم عقاباً على جرائم مُنكرة ارتكبوها، وإمّا أولئك المحكوم عليهم بالموت في مكان آخر عقاباً لهم على خطأ ما ... وهناك نوع آخر أيضاً من العبيد، وهم أولئك الذين يعملون بأحطّ أنواع الأعمال وأشقاها في بلد آخر، ويُفضّلون أن يصبحوا عبيداً في يوتوبيا.^(١)

والأكثر غرابة في تشريعات العبيد في هذا المجتمع "المثالي" هو ما شرع للمرضى من آية طبقة أو فئة تحت غطاء من الدين، لا سيّما أولئك المرضى الميؤوس من شفائهم؛ إذ شدّد توماس مور على تقديس حقّ الموت للراحة من الألم. قال في ذلك: "إذا لم يكن المرض مُستعصياً فحسب، بل مصحوباً أيضاً بعذاب وألم مُستمرّ، فعندئذ يدعو الكهنة والرؤساء المريض ما دام قد أصبح غير قادر على تحمّل جميع واجبات الحياة، وأصبح عبئاً ... وأصبح ميتاً حياً، يدعونه إلى أن يُقرّر ألا يطيل هذا الداء والبلاء أكثر من ذلك، وألا يتردّد في الموت ... بل يعتمد على الرجاء الصالح، ويُحرّر ذاته من تلك الحياة المُرّة، وكأنّه يتحرّر من سجن وآلة تعذيب أو أن يسمح بإرادته للغير أن يُخلّصوه منها. فإنّ هو فعل ذلك، فقد تصرّف بحكمة ... لأنّه بذلك يطيع مشورة الكهنة؛ فهم مُفسّرو كلمة الله وإرادته، فسيستسِم عمله بالتقوى والقداسة."^(٢)

والظاهر أنّ توماس مور ينطلق في ذلك بتأثير من الروح العامة للكاثوليكية المذهبية بنحو ما كانت في حقبة العصور الوسطى؛ إذ كان كهنة الكتاب المُقدّس فيها يمنحون أنفسهم التفويض من الله دون غيره من عامة الناس، لأجل أن يكونوا هم الأوصياء بذاتهم على التعاليم المُقدّسة وتفسيرها، وعلى الحُكم والتشريع بإرادة الله وباسمه.

أمّا في رؤية أبو سليمان فالأمر مصروف نحو تقديس حقّ الحياة بصرف النظر عن حجم الآلام. وقد يكون مبدأ تقديس الحياة الإنسانية على مستوى الإنسان الفرد هو ما جعل عبد الحميد أبو سليمان يُفرد ملحفاً خاصاً في قصّته "كنوز جزيرة البنّائين" لما قال عنه "شخصية القانون" personal law وألوليته على "إقليمية القانون" state law. وقد تكون روح القوانين التي وضع عليها توماس مور تشريعات "يوتوبيا" هي أقرب إلى إقليمية القانون؛ أيّ قانون الدولة أو الإقليم، الذي هو في مصدره قانون أوروبي - كما أوضح أبو سليمان - نتج من تطوّر

(١) المرجع السابق، ص ١٩٠-١٩١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩١.

المجتمع الأوروبي، وما ثار فيه من صراعات دينية. وقد أدي تطبيق هذا القانون في بعض حقبة التاريخ الأوروبي إلى خضوع الدول الأوروبية، وكونها إلى "التسليم للملوك والأمراء بأن يفرضوا على سكان ممالكهم وبلادهم القوانين التي يُصدرونها لتُطبَّق على جميع سكان الإقليم أو المملكة دون تمييز أو استثناء، ويُعامل المواطنون بموجبها معاملة الأتباع الذين لا خيار لهم، بِغَضِّ النظر عن انتمااتهم وأوضاعهم الخاصة والشخصية." (١)

أما شخصية القانون أو "القانون الشخصي" - في رؤية أبو سليمان - فهو "القانون الذي يرفع انتمايات أفراد رعية الدولة وخصوصياتهم الشخصية ما أمكن ذلك، فتتعدَّد في هذا النظام القوانين - فيما لا ضرورة ولا مصلحة في توحيدها - بتعدُّد الانتمايات والخصوصيات الشخصية والمصالح، انطلاقاً من مفهوم احترام إنسانية الإنسان وحقوقه وخصوصياته الشخصية. ولذلك، فإنَّ مُنطَلَقَ شخصية القانون أو القانون الشخصي في مدها وأُفقها هو أكثر قابلية للتوافق واحترام حقوق الإنسان وخصوصياته وانتماياته من مُنطَلَقَ قانون الدولة أو إقليمية القانون." (٢)

ثمَّ ختم عبد الحميد أبو سليمان فكرته تلك بآخر فقرة في قِصَّته "كنوز جزيرة البنَّائين" بقوله: "وعلى عكس مفهوم "إقليمية القانون"، فمن المُلاحَظ هنا أنَّه في ظلِّ مفهوم "شخصية القانون" يتوجَّب إعطاء كل فئة في هذا النظام حقَّها في الممارسات التي تتوجَّب عليها أو يرغب فيها أتباعها من أصحاب الانتمايات المختلفة ما دام ذلك لا يستتبع ضرراً ولا عدواناً على أحد. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أنَّ أهمَّ حضارة التزمت مفهوم "شخصية القانون" هي حضارة الإسلام في احترام إنسانية الإنسان، وحقَّه في الاختلاف والتمايز والخيار، وتحقيقاً لمبدأ العدل الذي هو أهمُّ مبدأ التزمه الإسلام في التعامل بين بني البشر، ولأنَّ التمايز والخيار هو جوهر الاستخلاف والأمانة والإعمار الإنساني للأرض. ولذلك كان هو ميزان الحساب والمآل في عالم الروح والحياة الأبدية ... وفي الوقت الذي ينعدم فيه مفهوم "شخصية القانون" في عالم الحضارة الغربية والدولة القومية، فإنَّنا ما نزال نرى بعض آثاره الإيجابية في كثير من الدول القومية

(١) أبو سليمان، كنوز جزيرة البنَّائين، مرجع سابق، ص ١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٨.

الهجينة في العالم الإسلامي، وخاصة في التشريعات التي تتعلق بأتباع الأديان في هذه الدول، فيما يُسمى قوانين الأحوال الشخصية.^(١)

إذن، فقوة الروح الإسلامية ليس مصدرها اعتقاد الأغلبية، ولا حتى قوة إقناعها المنطقية، وإنما بكونها عنصراً حياً فاعلاً في تكوين نسيج المجتمع المثالي الفاضل بالضرورة. وتلك هي زُبدة القول في رؤية عبد الحميد أبو سليمان الكونية القرآنية.

خاتمة:

وضع عبد الحميد أبو سليمان خلاصة رؤيته الكونية القرآنية بصورة قصصية تمثلت في قصة "جزيرة البنائين" وقصة "كنوز جزيرة البنائين"، ولم يُحدّد هدفه من ذلك برسم سبيل الوصول العقلي المُجرّد إلى حقيقة الألوهية كما فعل ابن طفيل في "حيّ بن يقظان"، ولا رسم المبادئ الإنسانية المطلقة لنُظّم الدولة كما فعل أفلاطون في "الجمهورية" والفارابي في "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ولا إنشاء مجتمع نموذجي قائم بذاته ومتميّز عن بقية المجتمعات، بحيث يسعى إليه الناس من مختلف بقاع الأرض، ولا يسعى هو إليهم بنحو ما أراد توماس مور في "يوتوبيا"؛ وإنما حدّد الهدف -في واقع ظننا- بتحقيق أفكار المجتمع المثالي وتمثلها واقعاً ملموساً على نحو تفاعلي حيّ. ومن ثمّ، فقد مثلت قصة "جزيرة البنائين" نموذجاً يُمكن أن ينتزل إلى جميع الشعوب في أماكنهم، لا أن يصعدوا هم إليه في مكانٍ عليّ. فأبو سليمان لم يُردّ لهذه الجزيرة أن تكون كياناً مُميّزاً داخل العالم، وإنما أرادها أن تكون هي العالم نفسه.

ولأجل هذه الغاية، فقد حرص عبد الحميد أبو سليمان أن يجعل منهجه في صورة دائرة تنتظم فيها رؤيته الكونية القرآنية للعمران الخير، ويُستدلّ عليها بالأصول، وتكون كل مفاهيم العمران الخير في بوتقة هذه الدائرة، بحيث لا ينفك مفهوم فيها عن بقية المفاهيم، ويحيل الكل فيها إلى الكل، ويبدأ كل مفهوم من حيث انتهى المفهوم الذي قبله، وهكذا دواليك حتى تكتمل الدائرة.

(١) المرجع السابق، ص ١٨٠-١٨١.

وقد خلصت الدراسة إلى إثبات أن الرؤية الكونية المتناسكة منطقياً والمتسقة بنائياً تظهر في أي عمل من أعمال المفكر، بحيث لا يتطلب الوقوف على رؤيته الكونية جمع أعماله كلها. وهذا هو حال رؤية عبد الحميد أبو سليمان.

ولا شك أن تقديم الرؤية الكونية في إطار أدبي فني (مثل: الحوار، والسرد القصصي) يجعل رسالتها أكثر قرباً إلى التلقّي والتمثّل؛ ذلك أن الإطار الفني لا يُحاطب فقط العقل والمنطق بمضمون ما، وإنما يُحاطب الوجدان العاطفي بالقدر نفسه، إن لم يكن أكثر؛ لما يُحقّقه من تفاعل تداولي بين المرسل والمتلقّي، فيكتمل التأثير المطلوب. وهذا ما أفضى إلى ذبوع كثير من الأعمال والكتابات وانتشارها وشهرتها عالمياً، مثل: "جمهورية أفلاطون في حواراتها، و"يوتوبيا" توماس مور في قالبها الحوارية السردية. غير أن "جزيرة البنّائين" و"كنوز جزيرة البنّائين" لعبد الحميد أبو سليمان تتفوّقان على غيرهما من حيث المضمون.

وفي الختام، فإننا نأمل أن يعاد صياغة الأعمال الفكرية الإبداعية لعبد الحميد أبو سليمان، لا سيما "جزيرة البنّائين" و"كنوز جزيرة البنّائين"، في قالب درامي متنوّع (مسرح، سينما، تلفاز، إذاعة)، يستهدف مختلف المستويات والفئات، ويُناسب جميع المراحل التربوية، ويضفي لمسات إبداعية على السيناريو والإخراج، بما يُجلب مفاهيم رؤية عبد الحميد أبو سليمان الكونية الشاملة.

الفكر الغربي في منظور عبد الحميد أبو سليمان

منهج النظر ودواعي أسلمة المعرفة

عبد الملك بومنجل (١)

مقدمة:

حمل المُفكّر الإسلامي عبد الحميد أبو سليمان منذ مطلع شبابه همَّ أمته وهي تروح تحت أثقال حضارية مُتراكمَة، وأزمات وجودية مُتلاحقة؛ فسخرَ جهوده العلمية الفكرية والعملية الإصلاحية لتوصيف جوهر الأزمة، وتحديد مواضع الاختلال في واقع الأمة، وتأسيس منهج في المعرفة والإصلاح بمعالم نظرية وخطوات عملية، ليكون طريقاً إلى الخلاص من تلك الأزمة، وشرعاً في الطريق الرشيد لمقصد النهضة.

وقد كان الركن الأول في مشروعه الفكري هو الانطلاق من وعي الذات في بناء منهجية التفكير والإصلاح، ثمَّ النهوض الحضاري. ويستدعي الوعي بالذات عنده شرطين مُتلازمين؛ الأول: الإيمان بأننا أمة مُتميّزة في منهج المعرفة ومصدرها، يقوم فيها الوحي القرآني مقام الحاكم الناظم لكل عناصر منظومة الحياة. والثاني: الوعي بأن الآخر الحضاري الغربي المُتغلب المُهمين المؤثر في نظام حياتنا والعائق في طريق نهوضنا مختلفٌ عنّا في الجوهر لا في العَرَض؛ ولا يُمكن المُضيُّ خطوةً في طريق علاج أزماتنا واستئناف حضارتنا إلا بالقراءة السليمة لهذا الآخر الغربي، واتخاذ الموقف الرشيد (قبولاً، ورفضاً) لفكره وقيمه ومنهجه في المعرفة ورؤيته للحياة.

وموضوع هذه الورقة هو هذا الشطر الثاني من شطري المعرفة الواجبة، واتخاذهُ مُنطلقاً لمعالجة "أزمة العقل المسلم"؛ شطر معرفة الفكر الغربي في جوهره وأصوله وخصائصه ونتائجه وآثاره، بقراءة منهجية لا تكتفي بمعاينة السطوح الظاهرة، بل تستكشف العمق

(١) دكتوراه دولة في النقد الأدبي، مدير مخبر الثقافة العربية في الأدب ونقده، أستاذ النقد الأدبي في جامعة سطيف ٢.

البريد الإلكتروني: a.boumendjel@univ-setif2.dz

الذي يختفي تحت تلك السطوح، ويُفسّر تلك المظاهر. وهي أيضاً لا تكتفي بملاحظة مزايا هذا الفكر أو عيوبه، بل تُفلسّف تلك العيوب أو المزايا، وتضعها في نصابها من أصول المعرفة مُتفاعلاً مع أحداث التاريخ.

فالتماس الموقف من الفكر الغربي في جُملة كُتب أبو سليمان الفكرية والتربوية، والنظر في منهج الرجل في توصيف الفكر الغربي وتقويمه، ووصل ذلك الموقف وهذا التحليل بأطروحة "أسلمة المعرفة"؛ هو موضوع هذه الورقة. أمّا إشكالياتها المحورية فهي سؤال الإضافة المعرفية والمنهجية في الموقف السلياني من الفكر الغربي، ومدى التميّز المنهجي في معالجة هذه الإشكالية التي وقف عندها كثير من المُفكرين الإسلاميين، ومقدار الموضوعية في قراءة الحضارة الغربية بمخرجاتها المختلفة، ومدى تأثير هذه القراءة في قراءة الذات واقتراح حلول لأزمة الأمة. وكذا موقع الموقف من الفكر الغربي ضمن أطروحة "أسلمة المعرفة"، بوصف هذا الموقف جزءاً من كلٍّ أو فرعاً من أصلٍ؛ إذ الرؤية الإسلامية للوجود هي الناظم الكُلّي لمنهجية التفكير عند عبد الحميد أبو سليمان.

وأستهدف بهذه الورقة تسليط الضوء على أحد العناصر المُهمّة المُكوّنة لمنظومة الرؤية السليمانية لمنهجية الإصلاح الفكري والنهوض الحضاري، وهو الموقف من الآخر الغربي، بعدّه المؤثّر الأكبر في رهن الأمة الإسلامية بمنظومته الفكرية والمعرفية والقيمية. ويقود هذا الهدف إلى هدف فرعي لا يقلُّ عنه أهمية، هو كشف الأسس الفلسفية التي تقوم عليها أطروحة "أسلمة المعرفة" التي تبنّاها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وناجح عنها، وأنجز عديد الخطوات العلمية والعملية لنشرها والتمكين لها. وقد كان أبو سليمان ضمن الرعيل الأوّل من مؤسّسيها، والمُنظّرين لها، والمُلتَمِّسين الخطوات العملية لتجسيدها.

ومنهجيتي في هذه الورقة البحثية هي استقراء النصوص ذات الصلة بموقف أبو سليمان من الفكر الغربي، وقراءته طبيعة الحضارة الغربية، وأثر ذلك في رهن الأوضاع البشرية والعلاقات الدولية. ثمّ النظر في تلك النصوص نظراً بتيح تصنيفها وتفريعها بحسب ما بينها من صلوات، وما فيها من الدلالة على منهجه في النظر والقراءة. ثمّ استكشاف معالم

المنهج الذي انتهجه في تأليف رؤيته الكونية الضابطة لأدوات القراءة، والمُوجهة لموقفه من الفكر الغربي والحضارة الغربية. ثمَّ استنباط الأسس المعرفية والمنهجية التي جعلت الموقف من الفكر الغربي فرعاً من الرؤية الإسلامية للوجود من جهة، ومُوجّهاً في تأسيس أُطروحة "أسلمة المعرفة" من جهة أخرى.

وعسى أن تكون معالجة الموضوع على هذا النحو الجامع بين خيوط فكرية يتّصل بعضها ببعض؛ فالوصل بين هذه القضايا الثلاث وصلاً فلسفياً منهجياً مُحكماً هو الإضافة التي نطمح إليها. وإذا تمَّ لنا ذلك، فإننا نكون قد أدركنا الغاية من هذه الورقة تعريفاً بجهود عبد الحميد أبو سليمان الفكرية الإصلاحية، وتقديراً لمنهجيته المعرفية التي تقع "أسلمة المعرفة" في صميم ما أثمرته من رؤية كونية قرآنية.

أولاً: الرؤية الكونية مُنطلقاً للموقف من الذات والآخر

إنَّ الرؤية الكليّة الكونية للوجود هي التي تُحدّد مفهوم "الذات" ومعالمها وخصائصها وحدودها، وتُحدّد أيضاً مفهوم "الآخر" ومعالمه وخصائصه والحدود الفاصلة بينه وبين الأنا، ليُتخذ بناءً على هذه الرؤية الموقفُ منه، وأسلوبُ التعامل معه إيجاباً وسلباً.

وقد كان المفكّر عبد الحميد أبو سليمان حريصاً على أن يكون له في مشروعه الفكري منهجٌ في النظر إلى الذات والنظر إلى الآخر. وأوّل أركان هذا المنهج أنه ينبثق من رؤية كُليّة حرص على إبراز خطوطها العريضة ومبادئها الكبرى في جُملة من كُتبه، لا سيّما كتاب "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"، وكتاب "الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر".

ففي كتاب "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنطلق الأساس للإصلاح الإنساني" نجده يُؤسّس للرؤية الكونية بالحديث عن صلة التأثير والتأثر بينها وبين منهجية التفكير ومبادئها وقيّمها ومفاهيمها، ليخلص إلى عدّ الرؤية الكونية الحضارية "بمنزلة الجذور التي تنبثق منها هذه المبادئ والقيّم والمفاهيم، والتي تُحدّد طبيعتها، وتُمثّل مرجعيتها والغايات والمقاصد الكبرى

التي تُجسِّدها.^(١) وهذا يعني أنَّ هذه الرؤية هي الإطار العامُّ الذي ينتظم كل الرؤى والمواقف والمقاصد، والمنظور الكُلِّي الذي تتأسَّس عليه كل الأفكار والخيارات والانطباعات، وتحدَّد في ضوئه صور الموجودات وحقائقها وقيمتها، مادية كانت أم معنوية. وهذا يعني، تبعاً لذلك، أنَّ الآخر تتحدَّد صورته بناءً على هذه الرؤية، وأنَّ الأنا يتحدَّد أولاً قبل أن يتحدَّد الآخر، علماً بأنَّ الأنا قد يفقد ذاته إذا تشوَّشت هذه الرؤية، ولم تعد تؤدِّي وظيفتها في مدِّ البصيرة بالمبادئ والقيَم والمفاهيم، ثمَّ المعايير التي تتحدَّد على أساسها الذات، ويحصل بها التمايز بين الأنا والآخر.

أما في كتاب "الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر" فنجد عبارة صريحة مفادها أنَّ معرفة الذات، مثلها مثل معرفة الآخر، رهينة امتلاك رؤية كُليَّة واضحة، وذلك في قول أبو سليمان: "وضوح الرؤية ومعرفة المنطلقات أمر أساس لمعرفة الذات ومعرفة الآخر، ومن ثمَّ معرفة أسس التعامل الفعَّال معه."^(٢) وقد أردف هذه الفكرة بما يُعدُّ أحد لوازمها، وهو أنَّ اختلال الرؤية وعدم وضوحها لدى الأُمَّة "أدَّى -وما يزال يؤدِّي- إلى الغبَس والتخبُّط والمتابعة والمحاكاة العمياء للآخر."^(٣) وهو ما يعني أنَّ سلامة المنهج في التعامل مع الآخر تقتضي معرفة الذات، وأنَّ معرفة الذات تقتضي وجود رؤية كُليَّة كونية واضحة المعالم وثابتة المبادئ. وقد نبَّه -رحمه الله- على ذلك بوضوح وحزم حين قال: "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 سبُل التعامل الفعَّال معه؛ فإنَّه لا سبيل إلى التجديد والقدرة والإصلاح واستعادة مكان الأُمَّة في مقعد قيادة الحضارة؛ لإصلاحها وترشيد مسيرتها."^(٤) فالرؤية الكُليَّة هي التي تحدِّد الإجابة

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص٣.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م، ص٣.

(٣) المرجع السابق، ص٣.

(٤) المرجع السابق، ص٤-٥.

عن أسئلة من قبيل: مَنْ نحن؟ وماذا نريد؟ وكيف نتعامل مع المُختلف؟ والسؤال الذي يفرض نفسه في مُفتَح هذه المعالجة هو: أيُّ شيء يُمثِّل الرؤية الكونية التي يُؤمن بها أبو سليمان، ويتخذها منظوراً لرؤية الذات ورؤية الآخر؟

١- الحياة البشرية بين شريعتين (رؤيتين):

لم يُصنّف أبو سليمان الرؤى الكونية السائدة في العالم، والمؤثرة في الحياة البشرية، أصنافاً شتى كما تُصنّف الأمم والحضارات والثقافات بناءً على اعتبارات جزئية عرضية، وإنّما اتخذ من الجوهر الأكبر معياراً للتصنيف، مُكتفياً بتقسيم الرؤى النازمة للحياة البشرية إلى رؤيتين (شريعتين). وقد سلك في تقرير هذا التصنيف منهجاً علمياً يأخذ من حقائق النص القرآني وحقائق التاريخ البشري في تطوُّره الاعتقادي والفكري والسلوكي ما يُحدّد في كل رؤية خصائصها الجامعة الثابتة، بحيث تتمايز الرؤيتان تمايزاً واضحاً، فتبدو الذات واضحة الملامح والخصائص، ويبدو الآخر كذلك.

وقد انطلق أبو سليمان في التأسيس لهذا التمايز بين الرؤيتين من نقطة البدء الأولى في التاريخ البشري؛ أيّ خَلق آدم ﷺ، وتعليمه الأسماء، ونفخ الروح في طينه، وما عَقِب ذلك من سجود الملائكة له، وعصيان إبليس أمر رَبِّه بالسجود لآدم؛ غروراً بعلمه، واستكباراً بنايته على طينية آدم. فمنذ ذلك الحين، انفتح أمام الإنسان خياران ومنهجان في التعامل مع الكون: خيار الكائن الروحي الذي غيَّرت نفخة الروح الإلهية النورانية طبيعته الطينية المُخلدة إلى الأرض، والمُتعلِّقة بالشهوة، والنازعة إلى الفساد والظلم، وخيار الكائن الطيني (المادي) الذي تجاهل نفخة الروح في طينه، واستنكف عن قبس النور من رَبِّه، واستبدل بهذا النور نار إبليس المُعترَّة المُستكبرة المُتمردة؛ وهي النار التي إذا قُدِّر لها أن تتمكَّن في الكائن الطيني أحرقت الأخضر واليابس، وأهلكت الحرث والنسل.

إذن، فالحياة البشرية -بحسب تعليل أبو سليمان-^(١) تنقسم إلى رؤيتين أو شريعتين، هما: شريعة الروح والنور التي تُرشِد الطين البشري إلى الحقِّ والخير والإيمان والعدل والرحمة

(١) المرجع السابق، ص ٧-١٨.

والطمأنينة والسلام، وشرعية الطين والنار التي تتمرد على نور الله تعالى، وتستمد من نار إبليس رمزية الاستغراق في الشهوة، والاستكبار عن الحق، والاعتزاز بالقوة، والاستغناء بلذات الطين عن لذات الروح.

ومن لحظة تعليم الله آدم الأسماء نشأت النواة الأولى لقابلية توزع الحياة البشرية بين رؤيتين؛ فتعليم الأسماء - في رأي أبو سليمان - هو تمكين الإنسان من الإدراك، وإقداره على التمييز، وجبله على طلب المعرفة. غير أن هذه الميزة الإدراكية التي ميز الله تعالى بها الإنسان عن سائر مخلوقاته استثمرت على نحوين مختلفين: نحو رشيد استرشد بنور الله تعالى، وآمن بأنَّ العقل هبة منه سبحانه، وأنه تعالى إنما أقدره على الإدراك والتمييز وطلب المعرفة من أجل إدراك الحق والعمل به، وطلب الخير والتعامل به. وبهذا سيظلُّ العقل مُفتقراً دائماً إلى نور الله تعالى، ومحتاجاً إلى هديه جَلَّ وعلا. ونحو نحا في الأمر نحو إبليس؛ إذ استثمر تلك الميزة في إذكاء طينيته بمزيد شهوةٍ ومزيد طلبٍ للمتعة على غير سبيل الحق والخير والسمو، وحمله ما حازه من علم على الغرور، وما حازه من قوة على الاستكبار والفساد والظلم. ويحسن بنا أن نقتطع من كلام أبو سليمان ما يكشف عن هذه المنهجية في تقسيم الرؤية الكونية إلى رؤيتين:

"لقد كانت المعرفة الرشيدة عند الملائكة مدعاة للإيمان والطمأنينة؛ فهم بحكم ما يعلمون من طبيعة الإنسان الملموسة في طوره الحيواني قبل أن يسويّه الله، ويضيف إلى تكوينه الروح والعقل والعلم، كانوا يتساءلون عن قدراته وصفاته الحيوانية في الإفساد والظلم والعدوان، فكانت إجابة الخالق صاحب القدرة والعلم الكلي المطلق مدعاة إلى طمأننتهم وتعزيز إيمانهم وتقبُّلهم (...). أمّا إبليس الذي غرّه علمه الجزئي، وأعماه عن محدوديته ومحدودية إدراكه ومنطقه وما أضافه الله إلى طبيعة الإنسان المُدمّرة الحيوانية؛ فكان حاله حال ما يرى عليه كثير من جهلة "العلماء" المُلجدين المُستكبرين الذين ظنوا أنّهم بقليل علمهم قد ملكوا الحقيقة، وأحاطوا بالأسباب، فكان ذلك سبباً في ضلالهم وكفرهم واستكبارهم وضلال إبليس من قبلهم وكفره واستكباره."^(١)

(١) المرجع السابق، ص ١٢-١٤.

إذن، فهما رؤيتان مُتباينتان مختلفتان في الجوهر؛ رؤيتان فقط، وإن كثرت الرؤى مُتقاطعةً في العرض أحياناً، وفي الجوهر أُخرى: رؤية تستثمر العقل هبةً من الله تعالى، وتستزيد بفضلها من المعارف؛ لتوظيفها فيما يعود على الإنسان بصلاح حاله ومآله، وتؤمن بمحدودية طاقة العقل، فتظلُّ تسترشد بوحى الله تعالى في فهم ما لم تستطع فهمه، وإدراك ما لم تقدر على إدراكه. ورؤية تستغني بالعقل عن واهب العقل، وبمطالب الطين عن مطالب الروح، وبالمكسب العاجل الدنيوي عن المكسب الآجل الخالد.

ويترتّب على كل رؤية منها نمط تفكير، ونمط حياة، ونمط سلوك مختلف فيها عن نمط التفكير والحياة والسلوك في الرؤية الأخرى. وبسبب هذا الاختلاف الجوهرى، فقد كانت الحضارة الإسلامية برويتها الكونية القرآنية مختلفة جداً عن الحضارة الغربية برويتها الكونية المادية. وقد تتقاطع الرؤية الإسلامية (الروحية) مع الرؤية الغربية (المادية) في قيام كليهما على العقل والعلم، ولكن هذا التقاطع عرضي، وليس بجوهري؛ إذ العقلان والعلمان مختلفان؛ فالعقل في الرؤية القرآنية فاعلية مُدرّكة مُتطلّعة إلى تحصيل المعارف بالنظر والبحث من جهة، وبالأخذ عن الله تعالى والفهم عنه من جهة أُخرى، في سبيل حياة سعيدة مُتوازنة يعمُّ خيرها الناس، ويتنقل أثرها إلى الحياة الباقية. وكذلك العلم؛ فهما وسيلتان لا غير، وكلاهما هبة من الله تعالى مشروط في نجاح استنثارها التزام الحق في إعمالها، والتزام الخير في استعمالها.

أمّا العقل في الرؤية الغربية فهو مفصول في عمله وثمرته عن الله تعالى، ثمّ عن الحق والخير. وقد حوّل هذا الانفصال عن أصله النوراني الروحي إلى عقل طيني نارى، يجتهد في اكتشاف بعض مجاهيل الطبيعة لتسخيرها في خدمة أغراضه المادية المحدودة المُنحطّة والمُدْمرة، ولا يبالي بما وراء ذلك من علمٍ مصدره الغيب، ومن حياة صفتها الخلود، ومن نمط حياة تمنحها القيم الروحية الأخلاقية بهجةً فوق البهجة التي يحرص عليها، وجمالاً فوق الجمال الذي يطلبه.

والإنسان في رأي أبو سليمان له أصلان: أصل طيني حيواني مُنحطّ قبل تكريمه بالعقل وتعليمه الأسماء، وأصل روهي نوراني مُكرّم بعد حصوله على نفحة الله تعالى ثمّ استرشاده بالوحي.^(١) وإذا كان الأصل الروحي مُؤيِّداً بالهدي النوراني الإلهي، فإن الأصل الطيني يُدعّم

(١) المرجع السابق، ص ٤٨.

بالإغواء الناري الذي يُذكي به إبليس أوارَ الأهواء والشهوات، فيتحوّل بها العقل والعلم إلى قوّتي عدوان وتدمير؛ وتلك هي صفة الحضارة الغربية كما سيكشف التحليل النصي والتاريخي في مبحث لاحق.

وقد أسّس أبو سليمان تصوّره للرؤيتين المُتباينتين المختلفتين في الجوهر على فكرة اهتدى إليها بعد سؤال وحيرة وتأمل، تقوم على ثلاثة مفاهيم شهدتها بداية خلق الإنسان مُتطوّراً من حالة حيوانية طينية خالصة إلى حالة آدمية إنسانية روحية. وهذه المفاهيم هي: "النور"، و"النار"، و"الطين".

فالمُكوّن الطيني مشترك بين الإنسان والحيوان، وبين إنسان الرؤية الطينية وإنسان الرؤية النورية الروحية، ولكنّ صاحب الرؤية الروحية أضاف إلى طينته ما وهبه الله تعالى من الروح والعقل والضمير. وأمّا صاحب الرؤية الطينية فلم يُضف إليها ما به تعلو، وتستقيم، وتثمر ثماراً روحيةً أخلاقيةً تسعد بها البشرية من نور الله تعالى المُتجسّد في نفخة الروح أولاً، وفي بعث الرسالات ثانياً، وإنّما استظهر بالمُكوّن الناري، الذي هو مُكوّن شيطاني، فكان ذلك سبباً في تلبّسه بالغرور والكبر والظلم والفساد والعدوان. أمّا المُكوّن النوري فمن شأنه أن يدفع إلى طلب العلوم، واكتشاف المجاهيل، وتطوير الحياة بما ينفع البشرية، وهو يحول بين الإنسان والإخلاق إلى طينته بما ينحطُّ به إلى الحيوانية أو التلبّس بنارية إبليس، حيث يصبح العلم مدعاةً للغرور والاستكبار، ووسيلة إحراق وتدمير. فإذا اجتمعت النزعتان الحيوانية والشيطانية تألّف منهما تلك الرؤية التي تحمل شعار "الحقُّ للأقوى"؛ وهي نقيض الرؤية التي شعارها "قوّة الحق".

والذي أوصل أبو سليمان إلى هذه الفكرة محاولة الجواب عن سؤاله المُحير: لِمَ "يتحتمّ على بعض الكائنات من أجل أن تبقى ومُحافظ على وجودها أن تعتدي"، وأن "تفترس" سواها، وهو ما يُسمّى في الغرب شريعة الغاب، والبقاء للأصلح، بمعنى الأقوى.؟^(١) فقد اهتدى أبو سليمان -مستنيراً بآيات القرآن الكريم- إلى جواب مفاده أن مشيئة الله تعالى اقتضت أن تكون

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.

الطبيعة الحيوانية مختلفة عن الطبيعة البشرية بنفخة الروح وميزة العقل، وأن تكون الطبيعة النارية مُغذّية للطبيعة الطينية، ومُؤدّية للطبيعة النورية في الإنسان، بما لها من قوّة إحراق وتدمير. وقد لخصّ أبو سليمان فكرته، بعد تأسيس نظري مؤيّد بآيات قرآنية كثيرة، على النحو الآتي:

"من الواضح أننا قد أصبحنا أمام كون مُكوّن من ثلاثة عناصر، هي: النور - والروح في الإنسان من النور تُردُّ إلى الله سبحانه، وتُستمدُّ منه - والنار، والطين.

- فالنور من الله، وهو مصدر هداية ونفع للإنسان، ومنه نُفخت الروح في الإنسان.

- والنار مُتأجّجة مُدمّرة، ومنها خُلق إبليس والجان.

- والطين راكد خامد مُنحطُ القدر والمقام، ومنه خُلق جسم الإنسان وجميع دوابّ الأرض.

فالله الخالق الهادي سبحانه هو نور السماوات والأرض، وإبليس الشيطان الشرير من النار المُدمّرة، والحيوانات حياة لا روح فيها؛ فهي من الطين الحمأ المسنون، والإنسان هو الكائن الفريد الذي يلتقي فيه نور الروح السامية وحماة الطين الخامد المُنحط.^(١)

وهذه الخصوصية التي ميّزت ماهية الإنسان عن بقية الكائنات تجعله في مُفترق طريقين؛ إمّا طريق الروح التي تستنير بنور الله تعالى وبشريعة النور التي تُهدّب المُكوّن الطيني بالمُكوّن النوري فيهتدي الإنسان بذلك إلى الحقّ والخير والجمال، وإمّا شريعة الطين مُستقويةً بالمُكوّن الناري، فلا يكون منها سوى ما هو أشدُّ من شريعة الغاب؛ إذ يضاف إليها قدرة العقل - المُنفصل عن الله تعالى - على إبداع وسائل للاستمتاع الحيواني والافتراس الوحشي، أبعَد في الحيوانية، وأوغل في الوحشية. وهاتان الرؤيتان هما اللتان تتصارعان منذ بدء التاريخ البشري، ويُمثّلها اليوم الرؤية الكونية القرآنية حاملةً شعار "إنسان الروح"، وشعار "قوّة الحقّ"، والرؤية الغربية المادية حاملةً شعار "الحياة مادة"، وشعار "البقاء للأقوى".

(١) المرجع السابق، ص ٣٥-٣٦.

٢- فهم الذات مُنطلقاً لفهم الآخر:

بهذا المنهج في النظر أسَّس أبو سليمان للرؤية الكونية القرآنية. وأولى قواعد هذا المنهج الاعتقاد أن "القرآن الكريم كلمة الله ورسالته الخاتمة إلى الإنسان"، واعتماده "المرجع والمصدر لفهم الكُلِّيات والعلاقات الكونية والغائية." ^(١) وحين تتحدَّد الرؤية القرآنية واضحة لا غموض فيها، وصافية لا تشويش عليها، وكاملة لا تفريط في أيِّ من أركانها ولا إهمال لأيِّ من عناصرها، ستتحدَّد صورة الذات واضحة وصافية وكاملة هي أيضاً، وسيكون بالإمكان رؤية صورة الآخر وقد اختلف معالمها عن معالم صورة الذات، وشدَّ جوهرها عن جوهر الذات، وظهرت أعراض ذلك الجوهر، فأمكن ملاحظتها وتفسيرها ورُدُّها إلى ذلك الجوهر. أمَّا قبل أن يعرف المرء ذاته، وتعرف الأُمَّة ذاتها، فأنتى لأيِّ منها أن يعرف الآخر المختلف معرفة صحيحة، وأنتى له أن يتخذ الموقف المناسب إيجاباً وسلباً، تأثراً وتأثيراً؟

وقد احتلَّت هذه القضية جزءاً مُهمّاً من تفكير أبو سليمان وعنايته وتركيزه؛ إذ ظلَّ حريصاً على تبصير المسلمين بحقيقة الأُمَّة التي ينتمون إليها، وبالرؤية الكونية التي ينبغي أن يتمتَّعوا بها، وتنبههم على ألوان الخلل التي اعترت هذه الرؤية، فكدرت صفاءها الأوَّل، وقلَّت من فاعليتها وقدرتها على الإبداع الأصيل شيئاً فشيئاً إلى أن آل الأمر إلى الانهيار. ولا يكاد يخلو كتاب من كُتبه الفكرية والتربوية من التنبيه على ضرورة وعي الذات وعياً سليماً، واتخاذها مرجعاً في معرفة الآخر.

والظاهر أن كتاب "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني" هو أكثر كُتبه عناية بهذا الهدف؛ فقد ألَّفه بعدما اجتمع له من سالف نظره وتأمله في أحوال الأُمَّة ماضياً وحاضراً، ومن رصيد خبرته في التأليف والإصلاح، ما أتاح له أن يبني رؤية منهجية متكاملة، ذات قواعد كُليَّة واضحة ضابطة، من شأنها أن تُحدِّد الإطار العام الذي ينبغي أن تتحرَّك فيه الأُمَّة، ويلتزم به أفرادها، وأن تضبط حركة الفكر والوجدان والسلوك، وتوجَّهها في الاتجاه المُوافق لجوهر تلك الرؤية، السائر بها في طريق قيادة البشرية نحو رُقِيَّها وسعادتها.

(١) المرجع السابق، ص ٣٠.

وقد حَلَّصَ أبو سليمان هذه الرؤية بوصفها "رؤية توحيدية غائية أخلاقية إيمانية خيرية حضارية تُعبّر عن الفطرة الإنسانية السوية، وهي بذلك، وبالضرورة، رؤية علمية سُنَّية تسخرية تهدف إلى جعل عناصر الفطرة الإنسانية السوية في بؤرة الوعي الإنساني؛ لتهدّي مسيرة الحياة الإنسانية، وتُرشدّها؛ كي يُحقّق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية، ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجاتها ومُتعتها، على مدى أفق الوجود الإنساني بكل أبعاده الروحية والإبداعية العمرانية."^(١)

ويبدو من خلال هذا الوصف العامّ للرؤية الإسلامية مقدّاراً تركيز الرجل على تصحيح المفاهيم، وإصلاح ما أصاب الرؤية -لدى قطاع عريض من الأمة- من عَبَسَ وتشوّه وانحراف؛ فبعض المصطلحات من قبيل: "الإعمارية"، و"الحضارية"، و"العلمية"، و"السُنَّية"، و"التسخيرية"، وما تلاها من إصرار على مصطلح "الفطرة السوية"، ومصطلح "الإبداعية العمرانية"؛ كلُّ ذلك يكشف هَمّاً خبيثاً أو جرحاً عميقاً، انطلق منه أبو سليمان وهو يجتهد في صياغة الرؤية الكونية الإسلامية تأسيساً على القرآن الكريم أولاً، والفطرة السوية ثانياً، والصبغة الأخلاقية ثالثاً، والنزعة الإيمانية رابعاً؛ فالقرآن الكريم جوهره التوحيد بأبعاده التي تشمل كل القواعد الأخرى بقيمتها وتأثيرها، والفطرة السوية، إشارةً إلى ما جُبل عليه الإنسان بحُكم ازدواج الطين والروح في كيانه من نزوع إلى تحقيق ذاته، وإشباع حاجاته، وإلى طلب المعرفة والتوق إلى الخلود؛ ما يعني أنّه مُهيأً للإبداع الحضاري بطاقة فطرية مُتوثّبة، وأنّه ليس من الرؤية الإسلامية القعود عن إعمار الأرض، والإعراض عن الدنيا، والتفريط في بذل الجُهد الحضاري.

والصبغة الأخلاقية مُوجّه غائي لكل جهد يُبذل في سبيل نصره الحقّ، وإشاعة الخير، وطلب السعادة في الحياتين. والنزعة الإيمانية وصل بين الحياتين والسعادتين في عبادةٍ لا تُفترق بين أداء الواجبات التعبديّة وبذل الوُسْع في تعمير الأرض بما ينفع البشرية. وفي التركيز على هذه القيم إشارة ضمّنية إلى ما جرى من تقصير في الإيمان بها ورعايتها على امتداد القرون الطويلة

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتلَق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٥٤.

التي وقع فيها من التخلف ما أدّى إلى انهيار الحضارة الإسلامية. وفيه إشارة ضمنية أيضاً إلى أن الغرب لم يتفوّق علينا بقيم جديدة علينا، وغريبة عن رؤيتنا، وإنّما أمكن له ذلك بقيم هي في صميم رؤيتنا الكونية، وهي تزيد على قيمه بجوهرها التوحيدي وصبغتها الأخلاقية.

وقد عرّف أبو سليمان الرؤية الإسلامية في كتاب آخر بأنّها رؤية "كونية توحيدية شمولية إيجابية"، وأنّها "تتلخّص في ثلاث قضايا أساسية عامة هي: في الغيب: إيمان بالله الخالق وحده لا شريك له. وفي الحياة: حسّ المسؤولية، وقصد الخير والعدل، والسعي بالإصلاح والإعمار. وفي الآخرة والمآل: مواجهة المصير. وحصيلة العمل -برحمة الله- تكون وفق الجزاء العاجل؛ إن خيراً فخير، وإن شراً فشرّ".^(١)

وقد حرص -رحمه الله- بهذا التعريف على التنويه بضرورة الربط بين الإيمان والعمل الصالح، وتصور العمل الصالح شاملاً كل جهد يُبذل على جهة قصد الخير منه، وجهد الإتيان فيه، وأن الاستخلاف والتمكين في الأرض لا تكفي فيه النوايا، وإنّما يشترط فيه الإحسان والإتيان والاجتهاد.^(٢) وهذا إلحاح منه على شمولية الرؤية الإسلامية وإيجابيتها، بما يؤكّد أنّه سيكون موجّهاً محورياً في الموقف من الذات، والموقف من الفكر الغربي؛ فالذات التي فقدت شمولية رؤيتها، وإيجابية حركتها، وخيرية غايتها، وإبداعية تعاملها مع الزمن، آل بها الأمر إلى الانهيار الحضاري، والعجز عن النهوض والاستئناف وإعادة البناء. والفكر الغربي الذي يتمتع بإيجابية إمارية ظاهرية ليس مثلاً يُحتذى في بناء الحضارة؛ لما يفتقر إليه من الرؤية التوحيدية والسموّ الروحي والغائية الأخلاقية.

واللافت أنّ لهذا المفكّر -رحمه الله- فرط تشبُّه بقواعد هذه الرؤية القرآنية، بحيث يأخذها بصورتها المثالية، ولا يقبل التفريط في أيّ من عناصرها. ولهذا نراه يحدّ في الموقف من التاريخ الإسلامي الذي عبّ مرحلة النبوّة والخلافة الراشدة أو ما سمّاه رؤية الأصحاب؛ وهو

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م، ص ٤٧-٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨.

تاريخ الحُكْم الأموي وما تلاه أو ما سبَّاه رؤية الأعراب؛^(١) فإنَّ الرؤية الإسلامية أصابها - منذ العهد الأموي - قَدْرٌ من الانحراف والتشوش حال دون استكمال ترسيخ الأنموذج الحضاري الإسلامي في صورته الصافية الإيجابية الخيرة. وقد عزا أبو سليمان هذا التغيُّر إلى ذهاب القدوة المُرِّيَّة، وغياب النماذج العُلِّيا لرسالة الإسلام، وتولَّى الأعراب الذين لم يسمح تسارع الأحداث وتنامي الفتوح بأن يأخذوا حظاً وافراً من التربية العالية التي حظي بها الصحابة على يد النبي ﷺ؛ فهذا "التغيُّر الجوهرى الذي أصبح الأعرابُ فيه جيشَ الخلافة وقاعدتها الأساسية هو الذي حوَّل الخلافة بعد العهد الراشد إلى مُلكِ عضو بُني في كثير من جوانبه على قواعد الاستلاب وقهر العصبية القبليَّة. وزاد الطين بِلَّة ما لحق بالأُمَّة وثقافتها - مع مرور الزمن - من الشعوبيات والفلسفات والخرافات."^(٢)

وربَّما صدمت القارئ المُعتزُّ بتاريخه الإسلامي حِدَّة أبو سليمان في نقده انحراف هذا التاريخ عن الرؤية الكونية القرآنية، ودفعَ هذا النقدَ بأنَّ العهدين الأموي والعبَّاسي قد أنجز في ظلِّهما بناءً حضاري علمي وثقافي شامخ يعترف بعظمته المؤرِّخون شرقاً وغرباً، وأنَّ ذلك التاريخ شهد ازدهار قِيم أخلاقية وحضارية لا مثيل لها في حضارات أُخرى سابقة.^(٣) ولكنَّ الأمر - في رأينا - هو إلى الجراءة أقرب منه إلى الإجحاف والتسوية؛ فما ذكره أبو سليمان يُصدِّقه التاريخ، وما أنجز في العهدين المذكورين كان من أثر الدفع والتغيير الإسلامي العظيمين للروح والعقل والوجدان في عهد النبوة والخلافة الراشدة.^(٤) وما رأى أبو سليمان في هذه القضية ببعيد عن رأي مالك بن نبي، على سبيل المثال، حين جعل يوم "صِفِّين" فاصلاً بين مرحلتين من مراحل الحضارة: مرحلة الروح، ومرحلة العقل التي أسلمت الأمر - في نهاية المطاف - إلى مرحلة الغريزة.^(٥)

(١) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٣) الجوارنة، يوسف عبد الله. "قراءة في كتاب الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"، مجلَّة الفكر الإسلامي المعاصر، عدد ٦٣، شتاء ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، ص ١٥٦.

(٤) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٥) بن نبي، مالك. شروط النهضة، قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث، ٢٠١١م، ص ١٠٣.

وعلى كل، فقد كان أبو سليمان مُخلصاً مُنطلقاً المنهجية في اتخاذ القرآن الكريم مصدراً للرؤية الكونية الإسلامية، ومعياراً لمدى الوفاء لها أو الانحراف عنها. وكذلك، فإن موقفه من التاريخ الإسلامي بعد عهد الخلافة الراشدة كان مُنسجماً مع هذه المُنطلقات. وفي هذا السياق يندرج قوله: "لم تستطع الأمة في باكورة نشأتها توفير الجُهد الهائل اللازم لإتمام الصهر الثقافي والتربوي للشعوب الوافدة على كيانها؛ بسبب الكَمِّ الهائل والسرعة الفائقة، وتسارع وقع الأحداث التي توالى بها اتساع الرقعة... وكان لا بُدَّ في النهاية أن يكون لذلك أسوأ العواقب التي ستستنفد طاقة الأمة، وتُشوِّه رؤيتها، وتُورِّثها السفسطات والحلوليات والتمزُّق والفتن وانحراف المؤسسات؛ ولتضعف في النهاية طاقتها العقدية والفكرية، وتفقد الدليل العقدي والإطار المنهجي الفكري الذي منحها التميز والتفرد والقدرة على التجدد وتصحيح مسار حركة المجتمع وتطوير مؤسساته."^(١)

وإخلاصه لهذه المُنطلقات المنهجية - وإن بدت على قَدْر وافر من المثالية - هو الذي جعله يعالج إشكالية الموقف من الآخر معالجةً منهجيةً صارمةً لا تُغيِّر ميزانها؛ فكما نَبَّه على أن تعامل العقل الإسلامي مع الفلسفة اليونانية لم يكن سليماً^(٢) نَبَّه على أن الخطأ نفسه يتكرَّر على نحوٍ أخطر في تاريخنا المعاصر. فـ"الأمة اليوم، في التقاء فكرها الضامر ونظامها المُهترئ بفكر الأجنبي المناجز، بمؤسساته المُتطورة المُتجددة - وهي ما تزال إلى حدِّ بعيد غير مُدركة بشكل علمي موضوعي طبيعة منظومة فكرها وخصوصيات كيانها - أصبحت مُنِهرةً بقدرة مناجزها والغالبين على أمرها، ممَّا حال بينها وبين أن تُدرك منظومة فكرهم وخصوصيات كينونتهم."^(٣)

والعبارة الأخيرة تعود بنا إلى مُفتتح هذا المبحث؛ إذ جعلنا عنوانه "فهم الذات مُنطلقاً لفهم الآخر". فإذا لم يفهم كثير من مُثقفِي المسلمين في هذا العصر طبيعة المنظومة الفكرية التي تختصُّ بها أُمَّتُهم، لم يستطيعوا فهم منظومة الفكر الغربي، ثمَّ اتخاذ الموقف المناسب منه. وفي القسم الآتي من البحث مزيدٌ بسطٍ لهذا الموضوع.

(١) أبو سليمان، انهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٣) أبو سليمان، انهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٣١.

ثانياً: الآخر الغربي في مرآة الرؤية الكونية القرآنية لعبد الحميد أبو سليمان

تحدّدت الرؤية الكونية القرآنية التي حرص أبو سليمان على إبرازها، وظلَّ يُردِّدها، ويُنَبِّه على ضرورة الوعي بها في أكثر من كتاب؛ بأنّها "رؤية فطرية إيمانية توحيدية خيرية إيمارية إيجابية، يُحقِّق بها الإنسان ذاته، وينال بها حُبَّ الله ومرضاته." (١) أمّا مبادئها فهي: التوحيد، والاستخلاف، والعدل والاعتدال، والحرية، والمسؤولية، والغائية، والأخلاقية، والشورى، والاتساق بين الحرية والشورى، والشمولية العلمية السُنَّية، والعالمية، والسلام، والإصلاح والإعمار، والجمال. (٢) فكيف سيكون الموقف من الفكر الغربي والحضارة الغربية انطلاقاً من هذه الرؤية؟

١- التكامل المعرفي مُنطلقاً لرؤية منهجية:

إنَّ أولى خطوات الرؤية المنهجية في فهم الآخر الغربي، واتخاذ الموقف المناسب من منظومته الفكرية، هي اتخاذ التكامل المعرفي مُنطلقاً في القراءة، ومُستنداً في التقييم، ومرجعاً في التعامل. والمقصود بالتكامل المعرفي هنا هو اعتماد رؤية شمولية في تصوُّر الموجودات والظواهر، وقراءة الأحداث والأفكار والاتجاهات، ومعرفة الآخر ومعرفة الذات. وهذا هو منهج عبد الحميد أبو سليمان في قراءة الفكر الغربي وتقويمه.

فالرؤية الكونية التي تأسست عليها تلك القراءة هي رؤية شمولية مُتكاملة، لا تأخذ الدين أشتاتاً مُتفرّقة، ولا تختار منه عناصر، وتُهملُ أخرى؛ إذ يتعيَّن على المسلم - كما ردَّد أبو سليمان في مواضع كثيرة من كُتبه الفكرية - أن يعي شمولية الرؤية القرآنية للعقل والنقل في وحدة مُتجانسة، وللإيمان والبرهان في حركة عقلية ووجدانية مُتفاعلة، وللعلم والعمل في فاعلية غائية أخلاقية مُتواصلة، وللدنيا والآخرة في فاعلية إيجابية خيرية مُتضافرة، وللتعبُّد والإعمار وفق رؤية توحيدية استخلافية علمية شاملة.

وضمن هذه الرؤية، لا يُنظر إلى العقل بمعزل عن موقفه من النقل، ولا إلى حاجات الروح بمعزل عن حاجات الجسد، ولا إلى الاجتهاد في فهم علوم الدين بمعزل عن الاجتهاد في

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١١.

فهم علوم الكون إنساناً ومادّةً، ولا إلى التطوُّر التقني المادي بمعزل عن الرقي الإنساني والقيَم الأخلاقية، ولا إلى رعاية المصالح العاجلة بمعزل عن رعاية المصالح الآجلة، ولا إلى التمتع بالحرية بمعزل عن الإحساس بالمسؤولية؛ فكلُّ ذلك مُراعئٌ في الرؤية الكُلِّية المنهجية، وكلُّ ذلك ضروري في قراءة الآخر الغربي الذي لا تخلو أفكاره ومنجزاته الحضارية من إيجابية إذا نُظر إليها بغير منهجية التكامل المعرفي. ومن ثمَّ، فإنَّ إعمال هذه المنهجية كفيل بكشف القيمة الحقيقية عند استحضار الصورة كاملة؛ وهذه الصورة الكاملة وتلك الرؤية المنهجية المُتكاملة هي الغائبة عن أكثر التصورات السائدة في العالم الإسلامي اليوم عند التعامل مع الآخر الغربي، وحين التعامل مع الذات أيضاً.

وأفضل مثال على ما دعا إليه أبو سليمان من التكامل المعرفي سبيلاً لتوحيد الرؤية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، ذلك المبحث المُتميِّز الذي تضمَّنه كتابه "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة"، وحمل عنوان "القديم الجديد في المنهج: المدني والمدني"؛ إذ جرى فيه التنبيه على أنَّ الخلاف بين الديني (الإسلامي) والمدني (العلماني) في الموقف من الذات والموقف من الفكر الغربي ليس خلافاً جوهرياً بقدر ما هو خلاف ناتج من تشوُّش في الرؤية، وقصور وجهل وسوء ظنٍّ وعزوف عن الحوار من الطرفين كليهما.

وأهمُّ ما في القضية أنَّ كلا الطرفين يفتقر إلى منهجية التكامل المعرفي التي تقتضي النظر إلى العلوم المختلفة نظرةً مُتكاملةً كما يتكامل العقل والنقل، والعلم والعمل، والإيمان والبرهان، والتعبُّد والإعمار، والغيب والشهادة، في منظومة الرؤية القرآنية للحياة. فالديني لا يصحُّ له الاستغناء عن العلوم المدنية، والمدني لا يليق به الاستغناء عن العلوم الدينية، وليس بين الديني والمدني من العلوم تعارضٌ أصلاً في الرؤية الكونية الإسلامية الصافية، لكنَّ غياب الوعي بهذه الحقيقة أدَّى إلى حصول تصادم بين تيارين من مُثقفي الأُمَّة وطاقاتها لم ينجم عنه سوى مزيد تخلف وإهدار للطاقة.

وقد أصبحت الأُمَّة بهذا التصادم "مشلولةً مُورَّعةً بين مدرستين: مدرسة دينية حرفية تقليدية، تُقابلها وتعارضها مدرسة مدنية علمانية تقليدية حرفية مُستغرَبة، وقد بُني جوهر قصورهما وتعارضهما - في كثير من وجوهه - على الخوف والعجز والجهل."^(١)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ١٧٩.

وقد حرص التيار المدني على أن يأخذ فكره ومعايره وتصوّره للحضارة عن الغرب، مُتوهماً أن العلوم السُنَّية كونية وموضوعية، وأنها تكفي لوضع قطار الأمة على سكة النهوض الحضاري. أما التيار الديني فقد أسس رؤيته وتصوّره للبعث الحضاري على الدين، مُتوهماً أن الرصيد الذي خلفه التراث الإسلامي في العلوم المختلفة يكفي لإعادة قطار الحضارة الإسلامية إلى سكّته، وأنه لا حاجة إلى علوم سُنَّية نشأت في الغرب مُخالفةً أصول الرؤية الإسلامية للحياة. غير أن الرؤية المُتكاملة التي دعا إليها أبو سليمان تحت الطرفين على مراجعة هذا الفهم القاصر والرؤية الجزئية؛ لإدراك أن الديني لا يتعارض مع المدني، وأن الدين الصحيح يتضمّن العلوم السُنَّية، ويدعو إليها، وأن المدينة السليمة الطامحة إلى القِيم الإنسانية العالية لن تجد القِيم الدينية الإسلامية إلا راعياً لها، وحريصاً عليها. ولهذا نصح أبو سليمان كلا الفريقين بقوله:

"لنبداً بخلق جيل جديد من العلماء والمُتقِّفين الذين يتحلَّون بعلم الوحي والشهادة، وبإدراك مقاصد الدين وقِيمه، وكنوز التراث ودروسه وعبره، وبمعرفة علوم الإنسان والاجتماع والمواد، ومناهج السُنن التجريبية؛ وليأخذ العلماء والمُتقِّفون مناهجهم بتوسيع دائرة معارفهم، وامتلاك ناصية الحوار والتعاون المُثمر. وعلى الجامعات ومراكز البحث العلمي أن تُقدِّم المناهج، وتهدى إلى المصادر، وتُطوِّر المواد اللازمة في ثقافة المسلم في جوانبها المعرفية الدينية والسُنَّية الإنسانية." (١)

وهذا يُؤكِّد أن التكامل المعرفي كان في صميم اهتماماته الفكرية والتربوية؛ فإضافةً إلى عمله التنظيري الذي ألحَّ فيه على ضرورة تكامل العقلي والوجداني في تربية الطفل، والديني والمدني في تحصيل العلوم، والروحي والمادي في ممارسة الحياة، كانت له تجارب عملية وخطط تطبيقية اجتهد فيها في وضع نظرياته تلك موضع التطبيق، لا سيَّما عندما تقلَّد منصب رئاسة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (١٩٨٨م-١٩٩٩م)؛ إذ كان على رأس اهتماماته تطبيق فكرة تكامل مصادر المعرفة (الوحي، والعقل، والكون)، مُستهدفاً "بناء أجيال مسلمة تتمتع بالرؤية الكونية الإيمارية الحضارية" بتحصيل علمي وتربوي متكامل فيه معارف الوحي

(١) المرجع السابق، ص ١٨١-١٨٢.

والمعارف الإنسانية والاجتماعية، وتتأيد العلوم الطبيعية بالمُقرَّرات التي تبقّيها في حيزِ الرؤية الإسلامية، وتتكامل اللغات الخادمة لهذا المنحى شرط إتقان اللغة العربية واللغة الإنجليزية، ومراعاة جُملة من القِيم الشرعية والوجدانية والجمالية في التصميم العمراني للجامعة، وفي تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الطلاب.^(١)

ومن المُقرَّرات الدراسية التي تلفت الانتباه في هذا السياق، مُقرَّر "الدراسات الغربية" الذي يهدف إلى "دراسة الغرب تاريخاً وفكراً وحضارةً دراسةً مفاهيميةً (conceptual) عميقةً دقيقةً ناقدةً."^(٢) ولا شكَّ في أنّ الحاجة إلى معرفة الآخر الغربي (حضارياً وإنسانياً) فيما له وما عليه هي حاجة علمية ومنهجية مُلحّة. وفي المبحث الآتي بسطُ موقف أبو سليمان من الفكر الغربي.

٢- الفكر الغربي في ميزان الرؤية المنهجية:

لا يليق باحثٍ مُفكّر أن يتخذ موقفاً من ظاهرة ما دون وجود منهج في النظر، ومرجعية في الرؤية، وشمولية في المعالجة، تتضمّن تقليب الأمر على جميع وجوهه. وقد أتى كثيرٌ من الباحثين المسلمين الذين تعاملوا مع الفكر الغربي من جهة المنهج والمرجعية والرؤية، فلم يهتدوا إلى القراءة السليمة والموقف المُتوازن، بل بالغوا في الانبهار أو قصّروا في التمييز بين مواضع الإيجاب ومواضع السلب في حضارة الغرب.

أمّا أبو سليمان، مثله مثل عدد من أفضاذ الفكر الإسلامي المعاصر، فقد كانت له رؤية منهجية حرص على تأسيسها وتنظيمها والالتزام بها في موقفه من التاريخ الإسلامي، وحاضر الأُمَّة الإسلامية، وفي موقفه من الغرب.

ولأنَّ صميم هذه الورقة هو الموقف من الفكر الغربي لدى عبد الحميد أبو سليمان؛ فإنَّ الهَمَّ سينصرف الآن إلى هذه القضية؛ على أن تكون المعالجة على وجه الإجمال لا التفصيل. وقد تهباً

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: رؤية منهجية اجتماعية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، ص١٣٢-١٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٤.

الأمر بعد معرفة الرؤية الكونية القرآنية التي ينطلق منها أبو سليمان؛ ما يتيح لنا تعرّف موقفه من الفكر الغربي في ضوء هذه الرؤية. وستكون أطروحة "أسلمة المعرفة" ناتجاً طبيعياً للموقف المنهجي الموضوعي من ذلك الفكر.

أ- التأسيس المنهجي للموقف من الفكر الغربي:

أسّس عبد الحميد أبو سليمان موقفه من الفكر الغربي على قواعد منهجية مُحكّمة؛ وأولها: الانطلاق من رؤية كُلية كونية للوجود استقاها من القرآن الكريم، بَعْدَه المصدر العلوي الوحيد الذي يتضمّن الحقيقة المُطلّقة بخصوص الوجود خالقاً ومخلوقاً وإنساناً مُتميّزاً ضمن المخلوقات بنفخة الروح وميزة العقل.

ومن أقواله التي تُؤكّد قاعدة "الحاجة البشرية إلى الوحي": "إنّ الإنسان -وهو الجزء المحدود بعقله ومنطقه وإدراكه- لا يستطيع أن يُدرك الكُلّي والمُطلق وغير المحدود، فجاءت حاجة الإنسان إلى معالِم تضيء له مجهولات دروب الحياة، وتهديه إلى غاياتها، وتبعث في نفسه الأمن والطمأنينة، وتُفسّر له وتُعرّفه معنى وجوده، والغاية من هذا الوجود، ومآل هذا الوجود، والسبيل إلى التعامل معه وطلب السلامة في مآله، فكانت الأديان والرسالات والعقائد الغيبية -على مرّ العصور- في هذا المجال مصدر الهداية، ومنبع الأمن والطمأنينة للنفس البشرية."^(١)

وهي قاعدة صُلّبة، يعتمدها العقل، ويرتاح إليها. فإذا استقرّت في العقل أمكن أن يُبنى عليها قاعدة ثانية، هي أنّ الإنسان مُخَيَّر بين رؤيتين للوجود أو شريعتين لا ثالث لهما: شريعة النور التي تتناول الإنسان كائناً طينياً جسداً ونورياً روحاً، وشريعة الغاب التي تتناول الإنسان كائناً طينياً جسداً ونارياً عقلاً.

فإذا استقرّت هذه القاعدة أمكن أن يُبنى عليها قاعدة ثالثة، مفادها أنّ الرؤية التي تنتمي إليها الأُمَّة الإسلامية هي الرؤية الأولى؛ أي الرؤية القرآنية التي تتناول الإنسان كائناً يزدوج فيه المُكوّنات: الطيني والروحي، وتتفاعل فيه المطالب الطينية والمطالب الروحية، فيستجيب

(١) أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، مرجع سابق، ص ١١.

لها باتزان مُهتدياً بتعاليم الوحي. أمّا الأمم الأخرى، لا سيّما الغربية منها، فتعتمد الرؤية الثانية؛ أي الرؤية المادية التي تتناول الإنسان بوصفه كائناً طينياً مادياً، لا هدف له غير إشباع حاجاته المادية، ولا يستعين إلا بعقله المحدود المستغني عن الوحي لإضفاء ألوان من التفنن في المتعة والعدوان والوحشية، مُستمدداً من نار الإغواء التي اختصّ بها إبليس قدراته الهائلة على الإغواء والإحراق والتدمير.

وقد أشار أبو سليمان إلى أن المسلم ينبغي له أن يكون واعياً بهذه المُنطلقات في تعامله مع الأمم الأخرى، وأن يكون واعياً بأنّه ينتمي إلى رؤية كونية مُتكاملة مُتوازنة، لا تُفترط في مطالب الجسد والعقل والروح، ولا تفصل بين دواعي الإيمان والتعبّد وطلب السعادة الآجلة، ولا تفصل أيضاً بين دواعي الإعمار والاستخلاف والأخذ بالسُنّية العلمية في عمارة الأرض. وينبغي للمسلم كذلك أن يكون تقديره واستفادته من فكر الأمم الأخرى بمقدار التوافق مع رؤيته واستجابة ذلك لمطالبه وغاياته.

وإذ يتحدّد الموقف المبدئي العام من الفكر الغربي وفكر الأمم الأخرى على هذا النحو؛ فهذا لا يعني أنّ الموقف محسوم بصورة كُلية منذ البداية، وأنّ الفكر الغربي مرفوض جُملةً وتفصيلاً. غير أنّ الاختلاف في أصول الرؤية الكُلية لا ينفي الاتفاق في بعض المبادئ أو بعض الفروع المُترتبة على بعض الأصول؛ فالعقلانية -التي هي شعار الرؤية الغربية- قد تُنتج من الثمار ما لا يتعارض مع العقلانية الإسلامية، والسُنّية العلمية -التي هي أحد عوامل القوّة في الفكر الغربي- هي من صميم الرؤية المنهجية الإسلامية، وروح المبادرة وإيجابية الإقبال على الحياة وعمارة الأرض -وهي من مظاهر الحيوية في المجتمعات الغربية- هي مطلب نفسي واجتماعي ومعرفي تفتقر إليه المجتمعات الإسلامية بالرغم من أنّ رؤيتها الكونية مبنية أصلاً على الإيجابية. قال أبو سليمان في ذلك: "أقبل المُثقفون المسلمون على الحضارة الغربية في مرحلة سابقة من حياة الأُمّة، واعتنقوا المبدأ القائل بموضوعية وحيادية الفكر الغربي وعلمية تطبيقاته، ثمّ عادوا إلى الاعتراف بخصوصية هذه الحضارة وانبثاقها من عقائد وتوجيهات الإنسان الغربي، حيث انتهت إليه حضارة مادية تُؤلّه الفرد وشهواته بعدما فقدت ثقتها فيما لديها من بقايا الرسائل والوحي الإلهي".^(١)

(١) المرجع السابق، ص ٣٦.

فأول قضية تستحق النظر المنهجي في مسألة الموقف من الفكر الغربي هي قضية مدى استقلالية الفكر ومُنتجاته عن الرؤية الكُلِّية الكونية للوجود. ولأنَّ الجواب الذي يقول به العقل ويؤكِّده الواقع هو نفي هذه الاستقلالية، فإنَّ الحَلَّ المنهجي الذي وقع فيه كثير من المُثَقِّفين المسلمين وهم يُقبلون على استعارة الفكر الغربي بداعي موضوعيته وعالميته هو أوَّل ما يدعو إلى المراجعة. وقد دعا أبو سليمان جمهور المُثَقِّفين والعلماء المسلمين إلى مراجعة الموقف من الحضارة الغربية بناءً على وعي كامل ورؤية موضوعية شمولية؛ إذ قال: "إنَّ الأُمَّة الإسلاميَّة ومُثَقِّفيها وعلمائها مطالبون بالوعي الكامل على طبيعة الحضارة الغربية وخصائصها وجذورها وإيجابياتها وسلبياتها في كافَّة مجالات عطاها الاجتماعي والتقني، وذلك بإحكام المنهج الإسلامي السليم في الإفادة من هذه الإنجازات والإيجابيات، وتلافي وجوه النقص والسلبيات. إنَّ تكامل الوحي الكُلِّي والعقل الجزئي في بناء المعرفة الإنسانية هو أهمُّ وجوه العطاء الإسلامي للحضارة الإنسانية وترشيد مسيرتها في عالمنا اليوم." (١)

وعلى هذا النحو اكتمل التأسيس المنهجي للموقف من الفكر الغربي؛ فلم تأتِ التفاصيل إلَّا تطبيقاً وافيّاً لهذه الأسس المبدئية. وقد أسفر تطبيق أبو سليمان هذه المنهجية عن الصورة الآتية.

ب- الفكر الغربي في منظور عبد الحميد أبو سليمان:

أول مَرِيَّةٍ تنتصب أمام الدارس الموضوعي للفكر الغربي هي أنَّه فكر مُنبثق عن شرط تاريخي مُحدَّد، ورؤية للإنسان والوجود مُتأثِّرة بذلك الشرط.

وقد ركَّز أبو سليمان، وهو ينظر في جذور الفكر الغربي ومُنتجاته الأولى التي حدَّدت خصائصه، وأثمرت سلبياته وإيجابياته، على النقطة التاريخية التي قرَّر فيها الفكر الغربي الثورة على المسيحية، والتمرُّد على الدين، والانفصال عن الوحي، والاعتماد على العِلْم والتجربة لفهم الإنسان والطبيعة؛ فوسم هذا الفكر بالداروينية، وحدَّد خصائصه في "عبادة المادة والقوَّة، والغلبة والقهر والافتراس، وما في ذلك من تجاهلٍ لجانب الروح في الإنسان، وتجاوزٍ لجانب الحقِّ والعدل والنور والمسؤولية الإنسانية." (٢)

(١) المرجع السابق، ص ٣٦-٣٧.

(٢) أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، مرجع سابق، ص ٤٩.

وبسبب هذه الأوصاف، فقد وسم أبو سليمان شريعة الفكر الغربي بأتمها شريعة الغاب؛ وهو مصطلح يتَّسق مع نظريته في تقسيم الرؤى الكليّة الكبرى إلى رؤيتين أو شريعتين؛ إذ تعود الرؤية المادية بأصولها إلى المُكوّن الطيني الذي هو مشترك بين الإنسان والحيوان، لكنّ الإنسان تعالَى عليه بنفخة الروح، وبقي الحيوان وفيّاً له بحُكم طبيعته. فشريعة الغاب هي شريعة الحيوان المطبوع على أن يستبقي حياته بافتراس غيره.

إذن، شريعة الفكر الغربي - في نظر أبو سليمان - هي شريعة الغاب، و"شريعة الغاب هي شريعة الطين، وشريعة الافتراس، وشريعة الظلم، وشريعة العنصرية، وشريعة الاعتداء... ولا مجال في علاقات الشعوب في شريعة الغاب لمقولات الحقّ والعدل لذاتها، ولكنّ الحقوق تُرتَّب أو على الأصحّ فإنّ المكاسب - تحت مُسمّى المصالح القومية والضرورات السياسية - تُوزَّع على أساس التغالب." (١)

وليس غريباً - في رأي أبو سليمان - أن يفعل الغرب ذلك؛ ف"إنسان شريعة الغاب الطينية المادية يكون مجبولاً على الغلبة والعدوان والظلم." (٢) وحين تُستعرَض ثمار هذه الطينة المادية نجدها بالغة السوء، ووخيمة الأثر في حياة الأفراد والمجتمعات والشعوب. وقد استعرض أبو سليمان كثيراً من هذه الثمار المُمرّة تحت عنوان لافِت، هو: "شرعة الغرب المادي العنصري الاستعماري"، (٣) فبدت أنواعاً شتى: فردية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وحضارية. ويُمكن تحديد هذه الأنواع على النحو الآتي:

- حضارة بلا روح؛ ذلك أن قرار الاستغناء عن الدين مُوجَّهاً في الحياة، وغارساً القِيم الروحية، قد أسلم الفكر الغربي والمجتمعات الغربية إلى الخواء الروحي الذي لن ينتج منه سوى نزول الإنسان إلى حيوانية الطين؛ وهي حيوانية تُفْضي به حتماً إلى شريعة الغاب، حيث لا حقّ إلّا للمُتغلب. وحتى إذا أراد المُتغلب أن يضيف على أنانيته وعدوانيته غلافاً من القِيم الأخلاقية، فإنّ ذلك لا يكون إلّا لوناً من الاحتيال والمغالطة بتزوير المفاهيم وتصوير الباطل في صورة الحقّ.

(١) المرجع السابق، ص ٥٠-٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٢.

- حضارة بلا أخلاق؛ إذ لا يُمكن لتحالف الطين مع النور أو لقاء الشيطان مع الحيوان، أن يُثمر أخلاقاً إنسانيةً راقيةً، يُنعم الفرد والمجتمع والشعوب في ظلّها بالإخاء والتكافل والطمأنينة والسلام؛ إذ الأنانية باسم الفردية والحرية، والشهوانية باسم الحقّ في المتعة، والغاية الاستهلاكية باسم وفرة الإنتاج ورفاهية العيش، لن تُسفر - في نهاية المطاف - إلا عن أوضاع أخلاقية مُتردّية، تغيب فيها الرحمة، والعدالة، والعفّة، والمسؤولية، والإيمان بالقيّم الروحية. وقد ذكر أبو سليمان جُملة من نتائج هذه القيّم الحيوانية في قوله: "فانطلاقاً من القيّم الحيوانية، انهارت - في مجتمعاته - الأخلاق ... وفشا العنف والعنصرية، وشاعت الفواحش، وانهارت بذلك جُلُّ مُقوّمات الأسرة، التي لم تعد مهدياً للإنجاب والحنوّ والتراحم، بل غدت مُجرّد لهث ومتع جنسية معرّبة، وأصبحت تبعاتها عبئاً على الآباء، ويتهرّبون منها، فضاعت بذلك الحقوق، واشتدّت فيها معاناة الأمّهات وشقاء الأطفال." (١)

وفي كتابه المشترك "التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية" شواهد وإحصائيات صادمة على ما حلّ بالمجتمعات الغربية من انحلال أخلاقي، وتفكك أُسري، واستغراق في عالم المتعة بلا قيد ولا مسؤولية؛ ما أفضى إلى تصاعد مُستمرّ في حجم انتشار الجريمة، وفشو ظاهرتي الشذوذ والانتحار. (٢)

- حضارة عنصرية عدوانية؛ فعلى مستوى العلاقة بالأُمم والشعوب والحضارات والثقافات الأخرى، يتعامل الغربي مع المُختلف - لا سيّما إذا كان ينتمي إلى العالم المُتخلف - تعاملًا عنصرياً استعماريّاً عدوانياً أنانياً، وصفه أبو سليمان بأنّه لا يضع اعتباراً للحقّ والعدل، بل "الاعتبار كل الاعتبار للقوّة التي تفرض - بكثير من المغالطة الفجّة والتدليس القبيح - الأمر الواقع، لا بقوّة الحقّ، بل بحقّ القوّة." (٣) وقد ذكر أبو سليمان شواهد كثيرة على هذه

(١) المرجع السابق، ص ٥٣.

(٢) الطالب، هشام. وأبو سليمان، عبد الحميد. والطالب، عمر. التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م، ص ٤٤، ٤٦، ٥٧، ٦٣.

(٣) أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، مرجع سابق، ص ٥٣-٥٤.

العدوانية المُستمرّة، مُستحضراً بوجه خاصّ جرح الأُمّة النازف (فلسطين) عنواناً ودلالةً على مقدار ما يتصف به الفكر الغربي من عنصرية استكبارية عدوانية، هي عنده مثال على حجم الشّرّ والبلاء اللذين يصيبان المجتمع البشري "حين يلتقي الشيطان والحيوان، وتُحمد كل آثار فطرة الإنسان".^(١)

فالفكر الغربي - في نظر أبو سليمان - هو تعبير عن اللقاء بين "النار المُدمّرة والطين المُنحطّ". وهذا اللقاء بين الشيطان والحيوان "هو الذي يُفسّر لنا في هذه الحضارة المادية مقدار النهم والاحتفاء بأسلحة الحرب والدمار الشامل في اختراعاتها، وصنعها، وتكديسها، واحتكارها، وترويج تجارتها، واستخدامها في غير رحمة ولا هوادة، حتّى ضد المظلومين، وطلاب العدل والحرية".^(٢)

ويبدو أبو سليمان في موقفه من الفكر الغربي عملياً أكثر منه نظرياً؛ إذ لم ينشغل بنقد أشتاتٍ من أطروحاته ومذاهبه ومناهجه ومقولاته، بل اكتفى بوصف رؤيته الكُليّة بأنّها طينية مادية حيوانية عنصرية عدوانية علمانية ومُستغنية بالعقل الجزئي عن العِلْم الكُلّي، وراح يُركّز نقده على النتائج العملية لهذا الفكر في الأوضاع الأخلاقية والاجتماعية والعلاقات الدولية.

ورُبّما لاحظ الدارس لفكر أبو سليمان أنّه لم يحفل كثيراً بإيجابيات الفكر الغربي، خلافاً لمُفكّرين مسلمين آخرين، مثل مالك بن نبي الذي أشاد بما يتمتّع به هذا الفكر من الفعالية والتزام القيم المدنية.^(٣) والواقع أنّ احتفاء أبو سليمان بإيجابيات الفكر الغربي قليل، ومَشوب بكثير من التحفُّظ، وقد يبرز ضمناً لا صراحةً في كثيرٍ من لمحاته الفكرية في نقد التاريخ الإسلامي وحاضر الأُمّة الإسلامية، وفي خُطّطه العملية لرسم طريق النهوض الحضاري مَبنيّاً على أساس الرؤية المنهجية والتكامل المعرفي؛ فما ذلك إلّا ناتجٌ احتكاكه بنتائج الفكر الغربي، واحتفائه بمظاهر القوّة والإيجابية فيه.

(١) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٦١-٦٢.

(٣) بن نبي، مالك. تأملات، دمشق: دار الفكر، ط ٥، ١٩٩١م، ص ٣١-٣٤.

ويُمكن أن نلاحظ شاهد هذا التحفُّظ لدى دعوته مُتَّقفي الأُمَّة إلى الانطلاق من رؤية واضحة في التعامل مع الفكر الغربي قصد التمييز بين طيبه وخبيثه؛ فقد نبّه -رحمه الله- على أنّ كثيراً من القِيَم والمفاهيم التي تبدو إيجابية (مثل: التكافل، والتضامن) هي في الحقيقة معيبة وهُدّامة، ولا تصبح إيجابية إلا إذا أُخْرِجت من "الدائرة الأناثية العنصرية القومية" إلى "الدائرة الإنسانية"^(١)، لكنّه نبّه -في الوقت نفسه- على ما في المؤسسات المدنية الغربية من فاعلية في إرساء دعائم العدالة والشورى، وإدارة شؤون المجتمع بالقِيَم التشاركية السلمية لا الأساليب العنيفة؛ إذ قال: "من المُهمّ للفكر والحضارة الإسلامية الاهتمام بجانب الآليات والوسائل، خاصة في بناء المؤسسات، ومنها مثلاً مؤسسة المجالس النيابية، وآليّتها، وفصل السُّلطات، والانتخابات، مع الحاجة إلى تطويرها، ممّا يحدُّ من التأثير السلبي للمال والمصالح الخاصة. ومنها كذلك المؤسسات والمُنظَّمات المَعنِيَّة بالسلام والأمن الدوليين."^(٢)

ويبرز في هذا النص منهج المُفكِّر أبو سليمان في التعامل مع مُنتجات الفكر الغربي؛ فالمسألة عنده تتعلّق بحاجة الأُمَّة الإسلامية إلى الإفادة من الآليات والوسائل والأنظمة التقنية والمدنية دون الرؤية الفكرية والقِيَم النابعة منها. وتلك الوسائل والأنظمة لا يُنظر إليها على أنّها كاملة ومثالية، وإنّما يُنظر إليها في ضوء الأفق الروحي والأخلاقي العالي للرؤية الكونية القرآنية، حيث السلام والعدل مطلبان جوهريان، وتنقية المحيط السياسي من التأثير السلبي للمال والمصالح الخاصة طموحٌ ينقل الفكر الإسلامي من خانة الانبهار والتبعية إلى خانة الإفادة والتطوير والتحسين بما يخدم القِيَم الإنسانية.

ويبرز إيمانه بإيجابيات الفكر الغربي عند تركيزه على ما فرّطت فيه الأُمَّة الإسلامية قديماً وحديثاً من طريقة إدارة الشأن السياسي بالعمل المؤسسي الذي تُحترَم فيه الحريات، وتنفصل السُّلطات، وتكامل الأدوار، من دون استبداد ولا عنف.^(٣) وكذلك من أسلوب التعامل مع

(١) أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٣) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: رؤية منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ٩٥ وما بعدها. انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، (د.م): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م.

المادة، حيث التفريط في الأخذ بالسُّنن العلمية، وقصور الهمة عن الاجتهاد والإبداع في تحصيل علوم الكون وتسخيرها في الاستخلاف والإعمار كما هو المطلوب في الرؤية الكونية القرآنية. وله - رحمه الله - في ذلك نصوص كثيرة، منها: "المسلم إذا أراد النهضة وحمل الرسالة يجب أن يكون أكثر جدية في تعامله مع المادة والأخذ بأسبابها؛ لتحقيق قيم الخير وغاياته، وتجسيدها في رحلة الحياة؛ لأنه دون المادة لا يمكن تحقيق تلك الغايات، ولا تجسيد تلك المقاصد والقيم".^(١)

وإذا كانت ميزة الفكر الغربي هي التقدم المادي الذي أخذ فيه بالسُّنن العلمية، فإنَّ أبو سليمان اقترح تعاملًا إيجابيًا مع هذا الفكر، ومع كل الحضارات البشرية، يقوم على التفاعل بدل الصراع، بحيث يُكمل كل طرف نقصه بها هو مصدر قوة وغنى في الطرف الآخر. قال في ذلك: "إنَّ القوَّة المادية الجزئية التي يملكها العقل الغربي في حاجة إلى القوَّة الكلِّية التوحيدية الروحية القيِّمة التي تُمثِّلها الرؤية الكونية الإسلامية. ومن هذه الزاوية، وعلى هذا الأساس، يجب النظر إيجابيًا إلى مستقبل هذا التفاعل الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي حين يصبح إلى التفاعل - لا إلى الصراع - أقرب".^(٢)

وهذا التفاعل الإيجابي يصبُّ - في نهاية المطاف - في مصلحة البشرية التي تعاني اليوم ويلات الحروب ومآسي الخواء الروحي والانحلال الأخلاقي؛ إذ لا قدرة للغرب على القضاء المُبرم على حضارة إسلامية مُتجدِّدة، وليس من الحكمة إدارة العلاقات بين الدول والشعوب على العنف والقهر ما دام التفاعل الإيجابي يفيد الأطراف جميعها، ويثري الثقافة الإنسانية بكل القيِّم المادية والروحية التي تزخر بها الحضارات المختلفة. وفي هذا السياق، كرَّر أبو سليمان دعوته مُثَقَّفِي الأُمَّة الإسلامية إلى فهم الغرب جيِّدًا، والإفادة من منجزاته ومحاولة إفادته هو أيضاً من مصادر القوَّة في الرؤية الإسلامية؛ إذ قال: "إنَّ على عقلاء الأُمَّة الإسلامية ومُفكِّريها العملَ الجادَّ للاستفادة - قَدْر الطاقة - من جوانب العقلية العلمية والقوَّة المادية في الحضارة الغربية، حتَّى تستعيد مادياً الحضارة الإسلامية والأُمَّة الإسلامية الوسط توازنها وفعاليتها.

(١) المرجع السابق، ص ٦٩-٧٠.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص ٧١.

كما أن عليهم أن يديروا الحوار البنّاء مع الغرب لكسبه من الداخل، بتقديم المفاهيم والمناهج الحضارية التوحيدية الروحية القِيَمِيَّة التي تنفع الغرب، وتُعيّنه على تحقيق توازنه الإنساني الاجتماعي الحضاري الذي يُفقدُه صحَّته الاجتماعية الروحية الإنسانية.^(١)

وهذه الفكرة نفسها يعود إليها أبو سليمان في كتاب "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتَلَقُ الأساس للإصلاح الإنساني"، ليشيد بما اتصفت به الحضارة المادية الغربية من التزام بالمنهج العلمي السُنِّي، وما حقَّقه من إبداعات التسخير المادي بسبب ذلك، "برغم حرمانها من هداية الوحي، وترشيد غاياتها". بيد أنه ينتقل من هذه الإشادة إلى التنبيه على أن هذا الإبداع المادي "الذي هو أحد مؤهلات الاستخلاف" هو "في أشدِّ الحاجة إلى روحانية الفطرة الإنسانية السوية الضميرية المُتمثِّلة في النفس اللوامة التي هي المؤهَّل الثاني، إلى جانب العِلْم والمعرفة السُنِّيَّة، لخلافة الإنسان المُرشَّدة بالرسالات الرَبَّانِيَّة؛ لمواجهة ما يعاني منه إنسان هذه الحضارة من أمراض، وآفات روحية واجتماعية خطيرة."^(٢)

فالفكر الغربي - وإن بدا إيجابياً في بعض منجزاته المدنية - يختلف جوهرياً عن الفكر الإسلامي. وتلك مسألة يُوجِّه أبو سليمان إلى الوعي بها عند التعامل مع الفكر الغربي حين قال: "إنَّ تحرير العقل المسلم من الانبهار والضياع في خضمِّ عباب الفكر الغربي يتطلَّب التعامل الواعي المُستقلَّ، والاستفادة من تجارب الأمم الأخرى، دون انتهاك للأُسس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي."^(٣)

ولأنَّ الوعي بخصوصية الفكر الإسلامي والرؤية الإسلامية للوجود يقع في القلب من فكر عبد الحميد أبو سليمان ورؤيته المنهجية؛ فإنَّ حديث الموقف من الفكر الغربي، منظوراً إليه في ضوء الرؤية الكونية القرآنية، يُسلِّمنا إلى أطروحة "أسلمة المعرفة"؛ فطبيعة ذلك الموقف، ومنهجية الرجل في قراءة هذا الفكر وتقويمه، هما العاملان الأساسان فيها دعا إليه، وعمل عليه، واجتهد فيه من "أسلمة المعرفة".

(١) المرجع السابق، ص ٧٤-٧٥.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتَلَقُ الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٨٢.

(٣) أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، مرجع سابق، ص ٦٩-٧٠.

ثالثاً: أسلمة المعرفة ضرورة منهجية

بعد أن انتهى أبو سليمان من التأصيل المنهجي للرؤية الكونية الحضارية القرآنية، مُتصوِّراً فيها الإنسان كائناً روحياً جوهرأً وطينياً طبيعياً، ومُتخذاً فيها التوحيد ركنها الأساس، والاستخلاف والإعمار ركنين مُتفرعين من التوحيد تفرعاً يُعبّر عن تفاعل الروح والطين، والحق والخير والجمال مقاصد جوهرية مُلازمة ثمره لإضفاء نفخة الروح بصمتها على مُضغة الطين، والوحي والعقل والكون مصادر للمعرفة يتجانس فيها العلم البشري الجزئي المحدود مع العلم الإلهي الكلي المُطلق؛ ومقابلته تلك الرؤية برؤية مُناقضة يُتصوّر فيها الإنسان كائناً مادياً فحسب، ويُظاھر فيها المُكوّن الناري الدخيل المُكوّن الطيني الأصيل، وتتخذ فيها المقاصد الدنيوية الطينية مبلغ الهَم، فينزوي الحق والعدل والخير في زاوية ضيقة من مطالب النفس، وتنحصر مصادر المعرفة في العقل والكون دون الوحي؛ وهي خصائص الرؤية الكونية المادية الغربية؛ وبعد قراءته وتقويمه للفكر الغربي مُنبثقاً من هذه الرؤية، ومُتمراً ثماره المُرة روحياً وأخلاقياً، التي يزوج فيها الإبداع والإفساد مادياً- بعد هذه المُقدّمات المنهجية، صار من قبيل تحصيل الحاصل، أن يُنظر إلى العلوم والمعارف الغربية بوصفها ناتج الرؤية الكونية المادية العلمانية؛ فهي مُصطبغة بها مُنطلقاً وصباغةً وغايةً، والنزعة المادية المُنفصلة عن الرؤية الروحية التوحيدية الأخلاقية للكون تطلّ تطبعها بطابعها الطيني الحقير، الذي يمدّه المُكوّن الناري (الشيطاني) بمشاعر الغرور والاستعلاء، ووسائل الإغواء والإفساد والتدمير والإشقاء.

وما دام الأمر كذلك، فإنّ تمام سلامة الموقف من الفكر الغربي ألاّ يُتعامَل مع علومه ومعارفه كما لو أنّها علوم محايدة كونية، ومعارف مُطلّقة موضوعية، لا سيّما إذا كانت إنسانية واجتماعية، وحتى في حال كونها مادية وتقنية.

وما دام الموقف لا يستقيم إلاّ بذلك، فإنّه لا يستقيم للرؤية الكونية الإسلامية أن تكون تبعاً لرؤية مُناقضة لها في الجوهر والغاية، وإنّما ينبغي لها أن تُنتج معارفها التي تُوافقها، وألاّ تستفيد من معارف الأمم الأخرى، لا سيّما الغربية منها، إلاّ بعد تكييفها وتبيئتها، بمعنى تشذيبها من صفاتها الخالصة المادية، وإكسابها معاني وقيماً روحية توحيدية؛ وذلك هو المعنى الفلسفي لـ"أسلمة المعرفة".

١- الرؤية الكُليّة ونظرية التحيز:

الأساس المعرفي لـ "أسلمة المعرفة" أنّ المعرفة لا تنفك عن الرؤية الكُليّة التي تنبع منها؛ فهي -إذن- ليست حياديةً، بل مُتحيّزة. ولا يقتصر هذا التحيز على العلوم اللبّنة (الإنسانية، والاجتماعية)، وإنّما يشمل العلوم الصُّلبة (التجريبية، والتقنية).

وقد بدأ أبو سليمان، في وقت مُبكر من مسيرته الفكرية الإصلاحية، التفكير في هذه القضية، والتنبيه على أهميتها المعرفية؛ ففي عام ١٩٨٩م، نشر كتابه "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي"، فكانت هذه هي قضيته الجوهرية؛ إذ نبّه في هذا الكتاب على ما في الرؤية الغربية للوجود من خلل في النشأة، وقصور في النظر، وضلال في الغاية؛ وما في العلوم التي صدرت عنها من انفصالية عن العِلْم الكُلّي المُطلَق الذي مصدره الوحي، وعن الرؤية التوحيدية والغاية الأخلاقية اللتين هما جوهر الرؤية الإسلامية؛ وأقام فيه معالم المنهجية الإسلامية في العِلْم والمعرفة، سواء من جهة المصدر حيث يقوم الوحي في صُلب هذه المصدرية مُتناسقاً مع العقل والكون أو من جهة المنهج؛ إذ التكامل في الرؤية والاستثمار بين الكُلّي والجزئي، والعقلي والوجداني، والمادي والإنساني أو من جهة الغاية حيث التوحيد والاستخلاف والخيرية هي المقاصد الكُبرى التي ينهض لأجلها العِلْم.

وما دامت العلوم تتأثر بالرؤية الكُليّة التي تصدر عنها، وما دامت العلوم الغربية المُهيمنة في العصر الحديث غير مُنسجمة في مصدرها ومنهجها وغايتها مع الرؤية الإسلامية؛ فقد وجب -في نظر أبو سليمان- أن يجد المسلمون "الصيغة المنهجية العلمية التي تقوم عليها مجالات علوم الاجتماع والتقنيات الإنسانية على أساس من الأصالة والإبداع".^(١) والوصول إلى هذه الصيغة المنهجية العلمية هو ما اصطلح عليه بـ "إسلامية المعرفة".

وقد ذكر أبو سليمان هذا المصطلح ذكراً صريحاً في كتابه هذا، ثمّ وضح، وذكر المجالات التي يُمكن أن يتحرّك فيها، قائلاً: "الإسلامية في العلوم عامة، وفي العلوم الطبيعية والتقنية

(١) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩م، ص ٢٤.

خاصة، تعني في الجوهر سلامة التوجُّه، وسلامة الغاية، وسلامة الفلسفة التي تتوخَّأها في أبحاث تلك العلوم واهتماماتها وتطبيقاتها وإبداعاتها، فيصبح العِلْم الإسلامي عِلْماً إصلاحياً إيمانياً توحيدياً أخلاقياً راشداً.^(١)

وقد نضجت فكرة "تحيُّز المعرفة" خلال تلك السنوات، وكانت قاعدة منهجية لـ"أسلمة المعرفة"؛ ففي عام ١٩٩٥م، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي كتاباً تأسيسياً بارزاً، حمل عنوان "إشكالية التحيُّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد"، أعلن فيه مؤلِّفه عبد الوهَّاب المسيري عن نشوء عِلْم جديد يتَّصل بفلسفة العلوم، سمَّاه فقه التحيُّز". وفي مُقدِّمة الكتاب، دَبَّج طه جابر العلواني مُقدِّمة منهجية مُركَّزة في نظرية التحيُّز، ذكر فيها جُملة من الأفكار المُهمَّة في تأثير الرؤية الكلِّية في تأسيس العلوم وتوجيهها واستثمارها وتكييفها. ومن أهمِّ ما جاء فيها -مما يتعلَّق بتصميم موضوعنا- قول المسيري في نفيه الموضوعية عن المعرفة: "لقد آمن بفكرة "الموضوعية" جماهير المعاصرين من المُتعلِّمين والمُثقفين، خاصة أولئك الذين لم تتح لهم فرص التخصص في قضايا المنهج وفلسفة العلوم. ولذلك آمنت جماهير المُتعلِّمين في سائر الأرض بعلمية العلوم الغربية كلها؛ الطبيعية منها والاجتماعية والإنسانية، وأيقنت بمنهجها، واطمأنت إلى عالميتها، وسلَّمت بحياديته، ولم تستطع أن تُدرِك ما اشتملت عليه من تحيُّزات، ولم تلتفت إلى شيء من ذلك حتَّى أطلَّ عصر "ما بعد الحداثة"، لتبدأ مدارس النقد الغربي ذاتها تكتشف خطأ الكثير من تلك المُسلِّمات، سواء على مستوى العِلْم أم على مستوى المنهج."^(٢)

وقد نتج من نموِّ هذا الوعي بتحيُّز المعرفة الغربية بدءُ البحث في إثبات ألوان هذا التحيُّز في العِلْم والمعرفة والمنهج، وفي كشف خصوصيات العلوم والمعارف الإسلامية قديماً، وما ينبغي أن تكون عليه حديثاً. ولا شكَّ في أنَّ هذا الكشف جزء من الموقف من الفكر الغربي والرؤية الغربية للوجود. ولذلك نرى أنَّ الحديث عن دور عبد الحميد أبو سليمان في نشر مشروع "أسلمة المعرفة" ومنهجه فيه، هو من تمام البحث في قراءته للفكر الغربي وموقفه منه. وفي المبحث الآتي عرض وجيز لهذه التجربة.

(١) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٢) المسيري، عبد الوهَّاب. إشكالية التحيُّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٧هـ / ١٩٩٦م، (تصدير طه جابر العلواني).

٢- منهج عبد الحميد أبو سليمان في "أسلمة المعرفة":

يُعدُّ عبد الحميد أبو سليمان أكثر رموز المعهد العالمي للفكر الإسلامي اهتماماً بأطروحة "أسلمة المعرفة"، تأسيساً رؤيويًا لها، وتنظيراً فكرياً لدواعيها وأسسها، وتطبيقاً عملياً لمنهجها وأدواتها؛ فمنذ مطلع مسيرته البحثية الفكرية، حرص على أن ينظر في نصوص الوحي بمنهج عقلي علمي، وأن ينظر في ظواهر الوجود بمنظور قرآني وعقلي،^(١) فنشأت بذلك القاعدة الأولى من قواعد منهجه في النظر؛ وهي قاعدة "ازدواجية مصادر المعرفة"؛ أي المصدر الغيبي الذي هو الوحي، والمصدر البشري الذي هو العقل وما يعلمه من الكون؛ وهو ما أطلق عليه أبو سليمان اسم تكامل الغيب والشهادة.^(٢)

وبناءً على هذه القاعدة، جاء كتابه البكر "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة" عام ١٩٦٠م، ثم أطروحة الدكتوراه في "العلاقات الدولية" عام ١٩٧٣م، التي نُشرت مُترجمة من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية بعنوان "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية" عام ١٩٨٦م. وفي كلتا الدراستين كانت أطروحة "أسلمة المعرفة" دافعه الأكبر، وكانت قاعدة "الجمع بين مصادر المعرفة"، وعلى رأسها الوحي، بوصلته المنهجية. وقد كتب في وصف هذا المنهج أنه "منهج مُؤلف من نصوص الوحي ومقاصده، ومن حكمة تنزيل الوحي على العهد النبوي، وحكمة تطبيقاته في صدر العهد الراشد، ومن دراسات الفطرة الإنسانية الاجتماعية والسُنن الكونية، وفي واقع الزمان والمكان؛ بالتزام منهج موضوعي استنباطي استقرائي مُنضبط قَدْر الطاقة والإمكان، وفي ساحة علمية إن لم تكن مُتحيّزة فإنَّها حتماً غير منحازة."^(٣)

وفي هذا المنهج تتحدّد دواعي "أسلمة المعرفة"، ويتحدّد الحدُّ الفاصل بين الرؤية التي تقوم عليها المعرفة الإسلامية والرؤية التي تقوم عليها المعرفة الغربية؛ إذ يُفترض أنَّهما يشتركان في

(١) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: رؤية منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١٥-١٦.

(٢) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١١-١٢.

طلب السُّنَّية العلمية، ولكنَّ المعرفة الإسلامية تمتاز بانضباط منهجي أكبر، وعقلانية علمية أوسع؛ لتعاملها العقلي مع نصوص الوحي، ثمَّ اهتدائها به. وقد ظلَّ أبو سليمان يُؤكِّد ما في العقل الجزئي من حاجة إلى الاهتداء، في كثير من العلوم، إلى الوحي الكُلِّي؛ وتلك هي القاعدة الثانية من قواعد المنهج: أولوية العِلْم الكُلِّي (الإلهي) على العِلْم الجزئي (البشري).

وحين يُتحدَّث عن العِلْم البشري، فإنَّ الأمر لا يتعلَّق بما أنتجه العقل الغربي فحسب، بل بما أنتجه العقل الإسلامي كذلك بعيداً عن المنهجية الإسلامية في التعامل مع الوحي والكون؛ فتطبيقات العهد النبوي وصدر العهد الراشد للوحي هي الأنموذج المُعتمد في تحديد النظرية الإسلامية في السياسة والاقتصاد والمعارف الإنسانية والاجتماعية في أصولها الكُبرى التي أرساها المنهج النبوي في التربية. أمَّا ما سوى ذلك فيُطبَّق عليه منهج الرؤية نفسه؛ لتمييز صحيحه من الفاسد.

ومن ثَمَّ، فكما يحتاج مُنجز الفكر الغربي من العلوم والمعارف والأوضاع إلى غربة وتشذيب وتهذيب وتكييف، فكذا الحال بالنسبة إلى مُنجز الفكر الإسلامي. وفي كتاب أبو سليمان "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي" خُطِّط عملية في التعامل مع التراث الإسلامي، ومع الحقول العلمية المختلفة التي أنتجتها الحضارة الغربية. وفي صُلب هذه الخُطط قاعدة ثالثة، هي "مرجعية العقل ومحدوديته"؛ فمرجعية العقل تستدعي إعماله في تلقِّي الوحي، وإدراك مقولاته، ووضعها موضع التطبيق، و"لا مجال للحجر والوصاية الغاشمة على العقل المسلم في جهوده الأصلية للاستنباط والاستقراء والتجريب". أمَّا محدوديته فتستدعي امتناعه عن الخوض فيما لا طاقة له به؛ "فلا مجال لخوض العقل المسلم في قضايا عالم الغيب، ولا الخوض فيه على غير ما جاء به الوحي."^(١)

وهذه القاعدة هي من أقوى دواعي "أسلمة المعرفة"، لا سيَّما في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ إذ العقل الجزئي في أمْس الحاجة إلى الاستهداء بالوحي في معرفة الطبائع البشرية؛ ذلك أنَّ الصواب والخطأ والخير والشر "حقائق موضوعية يجب معرفتها في ضوء ما أودع الله

(١) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٦.

الخلايق والكائنات من سُنن وطبائع وفطرات"، وأنَّ "العقل الإنساني وحده غير مؤهَّل لإدراك الحقيقة الموضوعية الكاملة والغاية الموضوعية المقصودة في النفوس والطبائع الإنسانية." (١) فهو محتاج إلى الاسترشاد بالوحي؛ لتحقيق معرفة موضوعية مُتجانسة مع مراد الخالق من الخلق.

وهذا يُسلِّمنا إلى القاعدة الرابعة "قيام المعرفة الإسلامية على الوجدانية والاستخلاف والمسؤولية"؛ وهي خصائص معدومة في المعرفة الغربية. فليس من المنهج أخذ العلوم الغربية كما هي، سواء من جهة فرضياتها ونتائجها أو من جهة فلسفتها وغاياتها. وفي هذا السياق، فإنَّ العلوم الطبيعية والتقنية تدخل مجال "أسلمة المعرفة". وقد تصدَّى أبو سليمان للساخرين من أطروحة "أسلمة هذه العلوم" بقوله: "يجلو لبعضهم - جهلاً أو تجاهلاً - أن يتساءلوا: كيف يُمكن أن تكون هناك علوم ورياضيات إسلامية وعلوم ورياضيات غير إسلامية؟ والجواب أنَّ المقصود بإسلامية العلوم والتقنيات هو ما يتعلَّق بفلسفة العلوم وبالغايات والأهداف من العمل في هذه المجالات، وسُبُل توجيهها، والاستفادة منها إيجابياً بروح المسؤولية الاستخلافية؛ فلا تكون أداة للقهر والظلم، وتدمير البيئته، وإهدار الموارد." (٢)

وقد أثمرت جهود أبو سليمان العملية في "أسلمة المعرفة"، مع ثلَّة من الباحثين ذوي الرؤية الكونية الإسلامية، تأسيس "جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين" عام ١٩٧٢م، و"المعهد العالمي للفكر الإسلامي" عام ١٩٨١م، و"الجامعة الإسلامية العالمية" عام ١٩٨٨م، و"المجلَّة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية" عام ١٩٨٤م، ومجلَّة "إسلامية المعرفة" عام ١٩٩٥م.

وفي كل هذه الجهود، فقد كان الهدف هو "إعادة بناء الرؤية الإسلامية الإيمانية التوحيدية الاستخلافية الأخلاقية، وبناء العقلية العلمية الإسلامية، وتنقية الثقافة والتراث من مدسوس الخرافة والشعوذة، وحماية العقل المسلم من سوء استعمال ما ورد من لمحات نصية عن عالم الغيب." (٣) وذلك هو تمام سلامة الموقف من الفكر الغربي، بالإفادة من نزعته العقلية العلمية السُّننية، وتجاوز عقلانيته المحدودة، وعلميته المادية، ونزعته الطينية الحيوانية النارية، إلى عقلانية أوسع تسترشد بالوحي، وعلمية أنفع تستهدف مصالح الإنسان في عاجله وآجله.

(١) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٢) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٢٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٣.

خاتمة:

انطلق المفكر عبد الحميد أبو سليمان، في نظره إلى الفكر الغربي وتقويمه إيّاه، من رؤية منهجية متكاملة، تتناول الموضوع بوصفه ظاهرة تاريخية ينبغي قراءتها في ضوء رؤية كُلية للوجود، تضعها في موضعها من تلك الرؤية؛ قبولاً، ورفضاً. وقد أسعفه النظر العلمي التاريخي -المستهدي بآيات القرآن الكريم- بالتمييز بين رؤيتين كونيتين مُتباينتين، هما: الرؤية الإنسانية -القرآنية التي تتناول الإنسان كائناً روحياً أخلاقياً توحيدياً إعمارياً، والرؤية الطينية المادية التي تتناول الإنسان في أصله الأوّل كائناً طينياً حيوانياً؛ فتيسّر له أن يُحدّد طبيعة الرؤية التي ينتمي إليها الفكر الغربي، وأن ينظر إليه في صورته الموضوعية وثماره الواقعية، غير مُتأثر بظاهر بريقه.

إنّ الفكر الغربي -في رأي أبو سليمان- يختلف اختلافاً جوهرياً عن الفكر الإسلامي الذي ينبع من الرؤية القرآنية التوحيدية الأخلاقية الاستخلافية للوجود، وإنّ انفكاكه عن العِلْم الكُلّي الذي هو الوحي قد حرّمه من استثمار ملكاته الفطرية في طريق الحقّ والعدل والخير، فكانت رؤيته طينية مادية، وعنصرية عدوانية، تلاقت فيها طينية الحيوان ونارية الشيطان، فأنتج حضارة بلا روح، ولا أخلاق، ولا غايةً علياً، أبعد من حدود المطالب المادية الدنيوية. ولأنّه قصر عنايته على مطالب المادة؛ فقد أجاد الأخذ بأسباب فهمها واستثمارها في خدمة مصالحه هو لا مصالح البشرية كلها. وإذ تجرّد من النزعة الروحية والغائية الأخلاقية؛ فقد انحرف عن الإنسانية إلى الحيوانية، بانحرافه عن "قوة الحقّ" إلى "الغلبة للأقوى". وإذ فعل ذلك، وتوالت الشواهد التاريخية على حيوانيته وعدوانيته، وفرط ماديته ثمّ أنانيته؛ فقد وجب أن يُنظر إليه بوصفه كارثة على البشرية، وأن يُنظر إلى فضائله العلمية المادية بوصفها خبرة بشرية يستفاد منها، ولا يُؤبّه بالفلسفة التي تنبع منها والغاية التي تُفضي إليها.

وكل ذلك يستدعي أن تستقلّ الأُمَّة الإسلامية بفلسفتها العلمية ورؤيتها المعرفية كما استقلّت برؤيتها الكونية الحضارية. وليس يحصل ذلك إلاّ ب"أسلمة المعرفة" على نحو تكاملي يُوافق ما اتسمت به تلك الرؤية من شمولية، وما قامت عليه من قول بوحدة المعرفة الإنسانية،

وما اشتمل عليه عمودها من مبادئ التوحيدية والاستخلافية والمسؤولية. وقد نافح أبو سليمان عن هذه الأطروحة منافحة نظرية منهجية، وبذل في سبيل ترسيخها جهوداً تطبيقية عملية، على مستوى إنشاء الوسائل والمؤسسات التعليمية والتربوية والفكرية؛ وهو ما ييسم جهوده وتجربته بالجدية والتكاملية والفاعلية.

ورُبدة ما وصل إليه هذا البحث من نتائج أن الموقف من الفكر الغربي وآثاره في الحياة المعاصرة ينبغي أن يُبنى على أسس منهجية، ويؤدى إلى آثار عملية. وقد قدّم أبو سليمان أنموذجاً متيناً في منهجية النظر ومخرجاته العملية، بتأسيس قراءته للفكر الغربي على معطيات علمية وتاريخية تتخذ القرآن الكريم مرجعها الأول، وتقويم هذا الفكر بالنظر إلى جذوره الرؤيوية وثماره الواقعية، ومقارنته بالرؤية المرجعية التي هي الرؤية الكونية القرآنية؛ ما مكّنه من بناء نقد شمولي يضع منجزات الفكر الغربي في حجمها المناسب، بلا تركية لا يستحقها، ولا تجاهل لإيجابيات لا يستفاد منها إلا بوعي موضعها من الرؤية الإسلامية. وقد كانت الثمرة العلمية لهذا الموقف المنهجي هي التأسيس النظري والعملي لأطروحة "أسلمة المعرفة".

ولأنّ المُفكّر أبو سليمان قد أوصى قبل رحيله أن يجتمع الصفوة من علماء الأُمَّة ومُفكّريها في مؤتمر لإعلان مبادئ منهجية وفكرية، ترسى فيه الأسس التي تقوم عليها الأُمَّة مقاصد ومبادئ وثوابت وألويات، فإنّ ختام هذه الورقة هو الدعوة إلى تهيئة الظروف لاجتماع شمل العلماء والمُفكّرين لإعلان هذه المبادئ، بدءاً بتشجيع الحوار بين الاتجاهات الفكرية المختلفة، وانتهاءً بعقد مؤتمر جامع يجتهد فيه الغيورون على مصالح الأُمَّة في صياغة تلك المبادئ؛ رجاء تطبيقها.

الثاقف بين الذات والآخر في فكر عبد الحميد أبو سليمان

الثاقف مع الغربي نموذجاً

عز الدين معيش^(١)

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 التأثير والتسامح والإعجاب تارةً، 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 لوكمان Zachary Lockman حين استحضر 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: "يُحِبُّ المسيحيون قراءة أشعار وقصص العرب، ويدرسون أعمال الفقهاء والفلاسفة العرب، لا يُفَنِّدوها، ولكن ليكتبوا بلُغة عربية صحيحة وفصيحة".^(٢) وقد فسّر المُستشرق لوكمان ذلك بأنّ الإسلام قد احتلّ موقعاً فريداً في تخيُّلات الأوروبيين الغربيين منذ القرن الحادي عشر للميلاد أو القرن الثاني عشر للميلاد على الأقلّ؛ ذلك أنّه كان "آخر" أوروبا بمعنى خاصّ.^(٣) وكذلك يُمكننا الحديث عن تأثير عميق للحضارة الغربية في الحضارة

(١) 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

(٢) لوكمان، زكاري. تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٧م، ص٧١.

(٣) المرجع السابق، ص٨٥.

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 التثاقف: التكامل، والاستلاب.

وقد عايناً منذ زمن طويل شغفَ الباحثين بمشروع عبد الحميد أبو سليمان،^(١) وحرصهم على دراسة أفكاره وتتبع آثارها واستثمارها في حدود المُمكن؛ إذ برزت دراسات كثيرة حول هذا المشروع، كان أكثرها مقالاتٍ في صحف ومجلاتٍ وجرائد مؤثّرة أو فصولاً في كُتب تتعلّق بمشروع "إسلامية المعرفة"، لكنّها لم تشتهر وتنتشر على النحو الذي يليق بمكانة مُفكرنا الكبير. ولا شكّ في أنّ هذه المبادرة الطيّبة من المعهد العالمي للفكر الإسلامي، التي تتمثّل في عقد مؤتمر دولي للاحتفاء بسيرة عبد الحميد أبو سليمان ومشروعه، هي عربون وفاء له، وهدية للمُصلحين والمُفكرين والعلماء والدعاة والباحثين والنُخبة المُتنوّعة التي تنتمي إلى تخصصات علمية عدّة، ومجالات وقطاعات وظيفية مُتعدّدة، ممّن انتظروا طويلاً دراسات واسعة ومركّزة تختصّ بالمشروع الإصلاحي والإنتاج الفكري لعبد الحميد أبو سليمان.

وجاء هذا البحث لتناول جانب مُهمّ من مشروع أبو سليمان، ورّبّما أوحت المقدّمة السابقة المختصرة بفكرة عامة عنه، وهيأت الفرصة ل طرح إشكاليات مُلحّة تتعلّق بموضوع حظي باهتمام كبير 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 عدد كبير من كُتبه وبحوثه ومقالاتها، ورأينا أنّ تعرّف تفاصيلها يرتبط بالإجابة عن أسئلة محورية يُمكن حصرها في الآتي:

- ما أبرز ملامح شخصية أبو سليمان العلمية والفكرية؟
- ما مزايا شخصية أبو سليمان وسِماتها العامة والخاصة؟

(١) سأعتمد في البحث صيغة اللقب "أبو سليمان". كما هو على الحكاية وليس على الإعراب.

- ما مُنطَلقات مشروع الثقافة بين الذات والآخر عند عبد الحميد أبو سليمان؟
- ما المخرجات والآثار التي أحدثها هذا المشروع، والنقطة التي حَقَّقَهَا، والمكاشفة
التجديدية التي جسَّدها، بوصفه مشروعاً إصلاحياً تجاوز رواسب الواقع وإحباطاته إلى نموذج
فكري أسهم في تأسيس بُنى النهوض الحضاري في عالمنا الإسلامي؟
وينبغي التنبيه على أنَّ معالجتنا في هذا البحث قد احتكمت إلى دور الشخصية في تبلور
مشروع الثقافة؛ لذا حاولنا جاهدين تلمُّس أبعاد شخصية أبو سليمان وسِماتها استنباطاً من
نصوص كُتِبَه وبحوثه وما كُتِبَ عنه، ولم نُركِّز هنا على المعلومات المُتعلِّقة بتفاصيل حياته
وسيرته الذاتية. ومن ثَمَّ، 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 المُكْرَمَة، ونشأ وترعرع فيها، وتعلَّم في مدارسها،
وتشرَّب الأصالة في رحاب المسجد الحرام، خلال مُدَّة جاوزت تسع عشرة سنة (وُلِدَ عام
١٩٣٦م، وأنهى دراسته الثانوية في مكَّة المُكْرَمَة عام ١٩٥٥م)، تعلَّم فيها تفاصيل دينه
وهوِيَّته، وتشرَّب 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 دَفَات الكُتُب، تفتَّحت أمام عيني الفتى صفحات التاريخ: حلوها ومُرَّها،
وعايش بخياله رجالها، واصطفى أخبارهم، فملأت المرارة والحسرة أركان نفسه أحياناً، وملاً
الإحساس بعمق الأزمة قلبه عزيمة وإصراراً على التغيير."^(١)

وخلال نشأته رسخ في رُوعه التأمُّل الواعي في مشكلات الأُمَّة، وانحسبت نفسه
في التساؤل المُستورِّ عن أسباب أزمة الأُمَّة وعوامل تدهورها وتأخرها مقارنةً بالأُمم
والحضارات الأُخرى؛ إذ قال: "لقد كانت رحلة التأمُّل في أزمة انحطاط الأُمَّة وتخلُّفها همَّاً
مُصاحباً لعقلي وقلبي منذ عهد الطفولة على مقاعد الدراسة في مكَّة المُكْرَمَة، وكان اللغز

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هرنندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م، ص ١٣.

المُحيِّ 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.^(١)

وقد تلاقح هذا التكوين المُبكر بعامل الدُرْبَة والخبرة والتجربة الواسعة منذ حصول أبو سليمان على شهادة الثانوية العامة^(٢)؛ 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 إبَّان إقامة مُفكرنا فيها موطنَ عدد مُعتَبَر من أبرز العلماء ومُفكرِّي الإصلاح والدعوة ورجال السياسة والأدب في الوطن العربي، منهم أبرز شيوخ الأزهر: محمود شلتوت، وعبد الحليم محمود، ومحمد أبو زهرة. ومنهم أيضاً رجال القانون والسياسة الشرعية، مثل عبد الرزاق السنهوري. ومنهم كذلك أعلام الأدب والفكر، أمثال: عبَّاس محمود العقَّاد، وسيد قطب، وعبد الوهَّاب عزَّام، وطه حسين، وأحمد أمين، وشوقي ضيف. ومن هؤلاء أيضاً أعلام الدعوة، مثل: حسن الهضيبي، 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 ١٩٥٥م^(٣) وكان للخلوَّة التي توافرت في غربته الثمرَةُ في موسوعيته وعمق معارفه؛ إذ لم يسعَ في هذه المرحلة إلاَّ للاغتراف من مُجمَل العلوم والنبوغ فيها، وكانت دراسته

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتطق الأساس للإصلاح الإنساني، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، ط١، ٢٠٠٩م، ص٩.

(٢) انظر سيرة عامة عنه في ملحق كتاب:
- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص٢٧١. انظر أيضاً:
- أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، ط٣، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، ص٢٠٥.

(٣) انظر سيرة عامة عنه في ملحق كتاب:
- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص٢٧١. انظر أيضاً ملحق كتاب:
- أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص٢٠٥.

في الجامعة وعزمه يشدّانه إلى البحث في الأزمة الحضارية للأمة التي توافرت لها جميع مقوّمات النهوض والتفوّق. ولهذا، فقد اختار التخصّص 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 سلّوة ولا متعة في دار هادئة في ذلك الوقت إلا متعة القراءة، وكان من آثارها دراستي للعلوم السياسية، ثمّ كانت حصيلتها عام ستة وثمانين وتسعمائة وألف للميلاد كتابة حصيلة فكري وتجريبي عن "أزمة العقل المسلم" محاولةً للفهم والتحليل، جمعتُ فيه شتاتَ حصيلة ما كان لي من تأملات ومحاضرات وكتابات عن هذه القضية."^(١)

إنّ هذا التكوين الأصيل والفدّ لعبد الحميد أبو سليمان أسهم في تنوّع رؤيته للقضايا والأزمات الفكرية والحضارية، مع شمول في الرؤية وفهم عميق، ثمّ توسّع وتدعّم أثناء إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية، وممارسته أدواراً عديدةً مُدّ 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 ١٩٧٢م؛ بُغيةً تجميع المُتخصّصين في العلوم الاجتماعية لصياغة نظرية أو تصوّر لـ"إسلامية المعرفة"، وتحليصها من التحيزات الغربية؛^(٢) ما جعله أحد المُفكّرين الاستشرايين القلائل الذين حظي بهم عالمنا الإسلامي؛ فقد طبع شخصيته بالميل إلى الناحية العملية، وتحري المنهجية والموضوعية

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٢) انظر:

- هيئة التحرير، "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القِيم"، مجلّة الفكر الإسلامي المعاصر، هرنندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلد ٢٧، عدد ١٠٢، ص ٦.

والمصداقية، والاستفادة من معارف الحضارة الغربية ومناهجها، واستثمارها استثماراً 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 حاصرَ في موضوع أزمة الأمة والعقل المسلم في عدد كبير من الدول، شارحاً أبعاد النظام المعرفي والفكري الذي طرحه للخروج من الأزمة مُتعدّدة الجوانب. (١)

ورُبّما نجد في بعض موضوعاته الموثقة في عدد من مقالاته وكتبه التي نشرها ما يشير إلى هذا الجانب الاستشرافي 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 تترنّح وتدهور حتى وقعت كلّها -إلا مناطق محدودة قاحلة وعرة نائية في العمق الإسلامي- تحت الاستعمار والدول الأوروبية. والأشدُّ من ذلك المأمرارة أن أمة الإسلام ما زالت -حتى اليوم- تمثّل 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 المتطورة وكل مقومات القوة الذاتية". (٢) ثمّ توصل إلى اقتراح المنهج الأقوم لتفهّم 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 ثرواتها ومظاهر رفاهيتها نتيجةً لسابق تقدّمها وتطورها. وذلك هو حال الأمة الإسلامية بعد عصر الصدر الأوّل، حيث نلمس مظاهر الثروة والغنى والعدد والمباني والأروقة، ولكننا نلمس التدهور، وانكماش المدد الإسلامي، وتفشي مظاهر الفساد والانحراف، وفي تحوّل الأمة من موقف الهجوم إلى الدفاع، وفي نجاح التعديّ عليها واجتياحها في بغداد والقدس وقرطبة

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

وغيرها ... كذلك من المُهمِّ لفهم أسباب ضعفنا وتدهورنا، التفرقة بين الأسباب المَرَضِيَّة الأساسية للضعف والتدهور وبين مضاعفات هذه الأسباب.^(١)

وإذا أنعمنا النظر في رحلة حياة أبو سليمان، وتبحرنا في معانيها، فإننا نلمس - لا محالة - مواضع تميّز شخصيته وتفرداها في جملة سمات وصفات، أهمُّها الشخصية المُتوازنة المُستقلَّة التي يتفرد بها بالرغم من وجوده في محيط شعبي مُتقلِّب، ينتصر للشعارات والضحكات العالية، حتّى لو كانت جوفاء في مضمونها، وخاوية من رؤية واضحة ومنهج فاعل. ولذلك ارتضى أن يكون علاجه في كثير من كتاباته بالمصارحة والكيِّ؛ لإحداث الصدمة اللازمة التي قد تهزُّ الألباب والعقول، وتحملها على النظر والتأمُّل في الحال والمآل بدل الانشغال بالفكر والخطاب الذي يختصُّ بالندب والنواح والمؤامرة. فالأزمة هي أزمة عقل مسلم سُئل وانفصم عن الواقع نتيجة عوامل مُتعدِّدة، أسهم الاستعمار في تعميقها. وقد عبَّر أبو سليمان ببلاغة فائقة عن هذه السِّمات الشخصية، وكيف جسَّدت منتهى تحصيله وطموحه وآماله، قائلاً: "أمَدَّتْه رحلة الحياة بالخبرة والمعرفة، وأدامت نكبات الأُمَّة تأمُّله في أحوالها، لا ينفكُّ يسأل نفسه عن أسباب عثرتها وكبوتهما وانهار بنائها، ولم يكن عقله ولا قلبه الذي لم ينشأ على المواربة والتهيب ليقنع بغير جواب مُقنع صحيح. كما أمَدَّتْه دراسة وخبرة الحياة التي جمعت بين معارف التراث ومعارف العصر بمداومة التأمُّل، وإمعان النظرة، وتتبعُ الجذور، وطلب الوسائل والحلول. ولم يقنع بالندب والنواح، ولا بعواطف الغضب ومعاني الحماسة، وأصبح أمر الأُمَّة 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 إلاَّ الحقيقة، ولا يبغى إلاَّ العلاج؛ فليس هناك شيء يُمكن أن يضمنَ المرءَ ببذله في سبيل عافية الأُمَّة وخروجه من محتتها."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣-١٤.

وبالإطلاع على مجمل ما خطته أنامل عبد الحميد أبو سليمان وبعض أبرز محطات حياته العلمية والعملية،^(١) يُمكن رصد المجالات المعرفية التي برع فيها، ووظفها في خدمة المشروع الذي آمن به؛ وهو تشخيص أزمة الأمة، وخطُّ الحلول للنهوض من جديد. ويُمكن أيضاً تصنيف مؤلفاته وبحوثه ومقالاته - من حيث الاهتمام والموضوع - إلى ثلاثة أنواع:

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

٢ - **القواعد والمُنطلقات والمناهج الخادمة للمشروع الإصلاحي**: يعالج هذا الموضوع قضايا جزئية في سياق المشروع الإصلاحي، مثل: قضية التعليم والتثقيف وبناء المناهج، والعلاقة بالآخر، والعلاقات الحضارية والدولية، والتربية الأسرية وتنشئة الطفولة، والاستبداد والفساد، وبناء النُظم الإدارية من منظور إسلامي. ومن المؤلفات 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 والمُتغيّر، تجربة الجامعة الإسلامية ٢٠٠٤م"، و"قضية ضرب المرأة وسيلة لحلّ الخلافات الزوجية".

(١) انظر سيرة عامة عنه في ملحق كتاب:

- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص ٢٧١. انظر أيضاً ملحق كتاب:

- أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

- هيئة التحرير، عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القِيم، مرجع سابق، ص ٥-١٢.

٣- القضايا الخاصة المرتبطة بشخصية أبو سليمان أو بيئته أو مجال تخصصه وعلمه، في سياق إبداعي: تشمل هذه القضايا الفكر والأدب والتربية، ولا تغفل بأي حال عن هم الإصلاح والنهوض الحضاري. ومن هذه المصنّفات والمؤلفات: "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 ١٧٩٩م وعام ١٩٦١م".

وكذلك صاغ أبو سليمان وثائق تأسيسية عديدة، منها: الوثيقة المتعلّقة 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 وخطة العمل"، ثمّ نشرها عام ١٩٨٣م، ولاقت قبولاً واهتماماً من الإدارة العليا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فعهدت إليه بمراجعتها وتدقيقها وإعادة صياغتها، ثمّ نُشرت بشكل رسمي مؤسّسي.^(١)

ويمكن ببساطة أن نعثر على السّمات البارزة في مكوّنات شخصية عبد الحميد أبو سليمان، بالاطّلاع على مجمل ما كتبه أو الإمام بحياته العملية الوظيفية وما قدّمه للمعرفة الإسلامية والمؤسسة الإسلامية. وبالعودة أيضاً إلى حياته الخاصة وعلاقاته الاجتماعية التي جعلته مُفكراً، ومُصلحاً مؤثراً، وصاحب نظرة شاملة وواقعية. وهذه أبرزها:

- السعي الدائب لإحياء المعاني المنطوية، وتبيين مكامن الخلل في المفاهيم المتلبّسة المشوّهة: يمثّل ذلك همّة رسالية تميّز بها أبو سليمان عن كثير من المُفكّرين والدعاة؛ إذ كان قلمه ينظر عاطفةً على حال الأمة ومستقبلها. ومن بديع عباراته في هذا المجال، قوله: "إنّ الكاتب وهو يكتب إنّها ينظر من خلال أعماقه؛ فالداء داؤه، والسقم سقمه. ففي أعماقه وحنايا

(١) انظر:

- المعهد العالمي للفكر الإسلامي. إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ١٦-٢٠.

قلبه وتلايف رأسه تصبُّ أحداث التاريخ ورواسب الماضي ومعاناة الحاضر ولهفة المستقبل، ليس أحدٌ أولى منه بالألم، ولا أتعس بالإحساس وهو يقف على الداء، ويتبيّن أسباب الشفاء." (١)

- الواقعية في النظر إلى الأمور في حياته عامة، وفي خطاب الإصلاح والتجديد بوجه خاص: من ذلك باب "الاستفادة من الآخر والمثاقفة الحضارية"، الذي يلقي تحفظاً من تيارات كثيرة في واقعنا الشعبي الإسلامي العام، وحتى النخبوي منه، وذلك بوضع المناهج والأدوات المناسبة لحلّ الأزمات، وحُسن التنزيل في تفهّم النصوص والمسائل وإدراك الأسباب الكامنة في أزمة الأمة الإسلامية وتقهقرها، 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 الأمة هذا الكتاب وما يحويه من فكر ورؤية بالاهتمام الجدير بالقضية التي يثيرها؛ قضية الأزمة الفكرية للأمة وفقدان الرؤية الشاملة والمنهجية المُتكاملة وطرح البدائل والحلول، وأن يكون بداية حوار جادٍّ وصریح يدفع إلى النظر والدرس، وقد أزلنا من أنفسنا الخوف والرهبة والتهيب حتى نغوص فعلاً إلى أعماق الأزمة التي وقع فيها العقل المسلم فريسةً لها، وتوصّل إلى الأساليب والوسائل اللازمة لعلاجها، وبالقدر المطلوب لتحقيق الغاية". (٢)

- 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

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦.

المُكرَّمة، حيث نشأ في بيت عائلة عريقة؛ رُبَّما عمل ذلك على ترسيخ هذه السِّمة، وجعلها راسخة في توجُّهه ومشروعه الفكري.

- الاتصاف بالموسوعية والنظر الواسع: يبرز ذلك جلياً في كمِّ المعلومات والمناهج والأحداث والوقائع التي استخدمها ووظفها في مختلف كُتبه وبحوثه ومقالاته، واستثمرها في بلورة أحكامه ورؤاه وتوقُّعاته وعصارة فكره.

ثانياً: المنطلقات التأسيسية للثقاف مع الآخر عند عبد الحميد أبو سليمان
تعرف أبو سليمان الحضارة الغربية بعمق تنظيراً ومعايشة؛ تنظيراً عن طريق تعامله المُستوِّر 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 مُدَّة طويلة^(١) مُدَّ كان شاباً. ولذلك تمتع بتلك الرؤية الواسعة التي انطلق فيها من مُسلمة تأثُر الخيال الغربي غالباً بالأحكام النمطية السلبية التبخيسية في حقِّ حضارات أهل الشرق وثقافتهم وكل تراثهم المعرفي؛ فهم - في كثير من الكتابات الغربية - أهل عاطفة وخمول وخيال أسطوري، يفتقدون أهلية النظر والتأمل 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 عمَّ هذا الحُكم، وانتشر في الأوساط الغربية حتَّى صار قاعدة عامة في التعامل مع مختلف القضايا الشرقية، لا سيَّما عند المعتدلين منهم، بما رسَّخ حالة التمرکز والاستعلاء الغربي، بالادِّعاء أنَّ مرحلة ما بعد الغرب هي مرحلة حروب وفراغ وعدمية؛ نظراً إلى عدم قدرة الشرق على سدِّ هذا الفراغ، وقيادة العالم إلى الاستقرار والازدهار؛ فهو مفطوم على العاطفة، وعدم تحمُّل التعقُّل أو النظر الذي يُعدُّ عماد الحضارة ومُقومها. وهو أيضاً مُنجذب بالطبيعة إلى عوالم الروح وملاجئها كلِّما دهمت الإنسان

(١) انظر سيرة عامة عنه في ملحق كتاب:

- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٢٧١. انظر أيضاً ملحق كتاب:
- أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ٢٠٥.
- هيئة التحرير، عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القيم، مرجع سابق، ص ٥-١٢.

الكوارث والمآسي، مُفضَّلاً الهروب والاستسلام للطبيعة، بما يعني ترسيخ حالة التناقض بين الغرب والشرق، واستحالة عملية التكامل والثقاف، ثمَّ 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، ودرَّسوه في الجامعات والمكتبات الإسلامية، ويشهد عليهم فكر عصر النهضة الأوروبية، ثمَّ أخذهم الغرور، وظنَّوا أنَّ قدراتهم وطاقاتهم إنَّما تنبع عن فضيلة ذاتية ترجع إلى تراثهم الوثني الخرافي، وبدأت معاناة الغرب وأمراضه الاجتماعية والصَّحيَّة والنفسية وعدم الالتزام الأخلاقي في ميدان العِلْم والسياسة، ممَّا هدَّد كيانه من الداخل والإنسانية قاطبةً من الخارج، ولم يُعدُّ أمام إنسان هذا العصر والأُمَّة الإسلاميَّة خاصة إلا الإسلام لإعادة التوازن والسلامة إلى مسيرة الإنسانية والحضارة."^(١)

وتختلف مقاربة أبو سليمان للثقاف مع الآخر الغربي عمَّا طرحته مجموعة كبيرة من المُفكرِّين العرب والمسلمين، من حيث طبيعة توصيف ماهية العلاقة وتشخيصها، والمُنطلقات التأسيسية والمنهجية المُقتَرحة، والغايات والأهداف. فقد تحرَّك العقل المسلم في إطار هذه العلاقة بالآخر الغربي حركتين؛^(٢) الأولى: حركة الخائف والمُتوجَّس من "الانصهار" و"الذوبان" في نهر التفوق الغربي. وقد سارت هذه الحركة في مسارين أساسيين، تمثَّل أولهما في اتجاه التعبئة والتحذير للعقل المسلم من "الاستلاب"، و"الغزو الفكري والثقافي"، و"التغريب". وهذا ما نادى به كلُّ من رشيد رضا، ومحب الدين الخطيب، ومصطفى صبري، وغيرهم. في حين تبنَّى ثانيهما دعوة "المقاومة" و"استعادة الهويَّة" في مُقابل الآخر، وقد ظهرت هذه الدعوة في صورة ردود

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص١٣.

(٢) انظر:

- حسَّان، حسَّان عبد الله. "منهجية الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي"، ضمن كتاب:

- المعهد العالمي للفكر الإسلامي. إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، ورائد جميل عكاشة، وعبد الرحمن أبو صعلبيك، عتَّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفتح، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص١٨٢.

تحمل عنوان "الإسلام والمدنية"، وعنوان "الدين والعلم" كما نجدها عند محمد عبده، ومصطفى الغلاييني، وغيرهما أو في صورة دعوات تجديدية كما عند محمد إقبال.

أما الحركة الثانية للعقل المسلم فهي حركة يبدو فيها طابع "التسليم" بتفوق 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" طريقاً لاستعادة الدور والمكانة، فيما عُرِف بمسار التغريب الذي مثله عدد من الكُتّاب والأدباء المشهورين، على رأسهم طه حسين.^(١)

وبِعَضِّ النظر عن موضوعية السبَر السابق ودِقَّتِهِ، فإنَّ المواقف التي تمَّ تبنّيها والمشاريع الفكرية التي ظهرت - بالرغم من جدِّتها 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 والمُتسِّقة مع جذور المشكلات والأسباب بمعرفة محيطية مستوفية. وكذلك غلب على كثير منها نبرة الشكوى والخطاب العاطفي الذي يُدغِدغ العواطف ويُجيشها لمصلحة الصراع والصدام من دون آليات وأدوات نديّة، وهي أيضاً بعيدة عن التوطين المناسب في مجال علمي وفكري ومعرفي قابل للتأصيل والتطور والتأثير.

وقد رصدنا أهمَّ مُنطلقات الثقافة مع الآخر الغربي في فكر أبو سليمان، وأجملناها في العناصر الآتية:

١- أصالة الذات والوعي:

ينبغي أن تستند دراسة الغرب وتراثه في السياق الإسلامي والثقافة الحضارية معه إلى قواعد موضوعية تُسهِم في نتائج لا ترتبط بخلفية الغالب والمُهيمن، بل تكون انعكاساً للحقيقة كما هي. ومن ثمَّ، فإنَّ شرط الأصالة يصبح أهمَّ ركن ومُنطلق في الإدراك الموضوعي لحضارة الغرب، والتعامل معها، وفهم أصولها وتاريخها؛ إذ تكون الذات مُكتملة الثقة بهويّتها

(١) المرجع السابق، ص ١٨٢.

ووعيمها. ويتحقق ذلك - بحسب أبو سليمان - بالاحتكام إلى المبادئ التي تُشكّل الهويّة؛^(١) لأنّ التخلّي عن أصالة الذات في التواصل الآخر يُغيّب هذه الذات، ويُسوّه المثاقفة، فترى الهويّة عندئذٍ في نمطين:^(٢)

- الهويّة المائعة: تتولّد هذه الهويّة من النظر إلى الذات بعين الغير، والنظر إلى الغير بعين الغير.
- الهويّة اللينة: تتولّد هذه الهويّة من النظر إلى الذات بعين الغير، والنظر إلى الغير بعين الذات.
وكل واحدة من هاتين الهويّتين 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؛ فالأُمم ككائن إنساني حيّ هي أشدّ تعقيداً من الأفراد في تكوينها، وفي صعوبة دفعها وتحريكها للبناء، والتغلّب على مكان 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 مكان القوة والكفاح والبناء فيها."^(٣)

وعن طريق حضور الذات الأصيلة الواعية المباشرة، تتحقّق المثاقفة الإيجابية التي تبعد 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، واستثاره في بناء الذات، وتحريك الحضارة، والدفع بنهضة الأمة من جديد، خلافاً للمثاقفة السلبيّة التي تُشكّل وعي فاقد الأصالة الذين يُقلّدون من دون

(١) انظر:

- أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٣، ٣٠.

(٢) انظر:

- عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٥٨.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٣٣.

تمحيص، ويستلهمون الوعي من وحي العقل الغربي المركزي، مستخدمين مناهجه وأدواته في دراسة الحضارة الغربية، ثم تقليدها في مظاهرها الثقافية والفكرية والمدنية من دون الولوج إلى حقيقة تشكُّلها البنيوي والتاريخي، ومن دون النظر في معابها وتناقضاتها الداخلية والخارجية. وفي ذلك قال أبو سليمان: "فما يُحرِّك كائناً إنسانياً قد لا يُحرِّك كائناً إنسانياً آخر. وكذلك الحال بالنسبة للأمم؛ فما يُحرِّك أمة من البشر قد لا يُحرِّك أمة أخرى، ولكل أمة دوافعها وألوياتها التي تتحرَّك على أساس منها. ومن الخطأ تجاهل دوافعها وألوياتها، والاندفاع نحو التقليد الأعمى في خُطَط العمل والإصلاح من دون إدراك وإع مَبِصِر لخصوصياتها، ولما بين الأمم من مزايا وفروق، وإلا فإنَّ مصير الأمة الإسلامية في مُقْبَل أيامها لن يكون خيراً ممَّا مضى على مدى قرون المحاكاة والتقليد."^(١)

وهنا انتقل أبو سليمان إلى تشریح مظاهر التقليد وانطاس الذات الحضارية؛ إذ لم يكتفِ بالتنظير، مشيراً لبعض النماذج الواقعية التي تحلَّت فيها بعض نُحَب الأُمَّة ودولها عن الأصالة، وعمدت إلى التقليد ونقل التجربة الغربية من دون مراعاة للخصوصية الثقافية والحضارية والبيئية، مُستشهِداً بنموذجين من صُلب اهتماماته ودراساته:^(٢)

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

- الدورة الحضارية وقوانين التغيير الاجتماعي: ينبغي تأسيس فلسفة للتاريخ تستند على الرؤية القرآنية بدل استلهاهم فلسفة الجدال التاريخي الغربي السائد في معظم الأكاديميات العالمية، بوصفه ظاهرة وجودية وحركية حضارية، يَصْدُق عليها ما يَصْدُق على الحضارات الأخرى؛ فسيرة الحضارات كلها -بحسب الاتفاق العام لفلاسفة الحضارات، مع بعض الاختلاف في

(١) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣.

حتمية زوال الحضارة وبقائها- مُحصَّلة 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: ﴿وَلَيْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءً وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٠].

وكذلك ركَّز مشروع أبو سليمان على تنمية محورية الذات وقدرتها على الفاعلية والتأثير. وهي محورية تتحقَّق بمراعاة الاشتغال والاهتمام بنقد بعض البُنى الدخيلة على الشخصية المسلمة؛ بُغية 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.

٢- معالجة أزمة العقل المسلم:

يثير استعمال مصطلح "العقل المسلم" أو "العقل العربي" حساسية شديدة في الأوساط الإسلامية؛ نظراً إلى اقترانه باستعمالات نقدية ترتبط بالتيارات الحداثية في 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.^(١)

(١) انظر:

- الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٩، ٢٠٠٩م، ص ١١.
- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٩، ٢٠٠٩م، ص ٩.
- صفدي، مطاع. نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م، ص ٥-٧.

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، أريد لها أن تكون مُنطلقاً في العلوم ومعرفة الحقائق.

وفي هذا السياق، شرح الباحث عبد العزيز أنميرات هذه القضية في كتابه القِيم "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 تبني الرؤية الوضعية العربية في بناء المنهج العربي المعاصر الذي به ستتمُّ قراءة الذات، ماضياً وحاضراً من جهة، وتبلور الحِسِّ النقدي الوضعي بداخل الثقافة العربية من جهة أُخرى؛ اجتمع خلالها حال التبعية للغرب الحضاري - في زمن التخلف المحلي - إلى حال الانبهار بما أنتجه الفكر الغربي من مقولات ومفاهيم ومناهج، تمَّ تمثُّلها جُملةً وتفصيلاً لتأثير عامل التلمذ، المباشر وغير المباشر، لثُلَّة من المُفكِّرين والباحثين العرب، على يد مجموعة من التيارات والمدارس الوضعية في حقل العلوم الإنسانية".^(١)

أما دلالة مصطلح "العقل" في عُرْف أبو سليمان فتختلف عن دلالات مَنْ سَبَق ذكرهم؛ إذ إنَّها تتعلَّق بأمرين اثنين:^(٢)

أ- المنظومة التراثية الفكرية الاجتهادية التي تتعلَّق 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 الصمّاء. ويُمكن الإشارة هنا -مثلاً- إلى ما ألمح إليه أبو سليمان في مجموعة من مؤلَّفاته، بدءاً بكتابه "أزمة العقل المسلم"، ثمَّ كتاب "العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي" الذي بحث في البُنى السياسية

(١) إنميرات، عبد العزيز. مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي: إشكالات ونماذج، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م، ص ٣١٥.

(٢) انظر:

- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٤١-٤٣.
- أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٩.

في المنظومة الإسلامية وعلاقتها بالثواب والمُنغِيرات ومدى ارتباطها بواقعنا اليوم، وإمكانية طرح حلول استشرافية تراعي عمليات الثقافة مع الفكر السياسي الغربي. ثمّ كتاب "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي" الذي فتح آفاقاً معرفيةً طالما ضيّقتها وحجرتها الأنساق الفكرية الجامدة، وصولاً إلى كتاب "الإسلام ومستقبل الإنسانية" الذي رسم أبعاداً حضاريةً للإنسانية جمعاء، تدور حول طبيعة "الإنسان" بحسب السُّننِين الإلهيتين الآتيتين: (١)

- إمكانات الإنسان وفاعليته المادية.

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

ب- المنطلقات 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 مُقدّماتها تقليدُ الأجنبي والانبهار بعقله وحضارته، وتفشي الاستبداد في عالمنا الإسلامي، والوقوع في قبضة التقليد والجمود في كثير من القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المُلحّة؛ إذ قال: "وهكذا أصبح التقليد والجمود الفكري يلفُّ الأمة من جانب، كما يلفُّها القهر والاستبداد السياسي من جانب آخر، ممّا يُصوّر بدقّة تاريخ دول العالم الإسلامي المُتأخّرة، وأهمّ الأسباب التي انتهت بها - بعد غزو المغول والغزو الصليبي - إلى الوقوع في خالِب الاستعمار والتسلُّط الأجنبي المعاصر". (٢)

وهو بذلك يطرح رؤية واضحة لمفهوم "العقل الإسلامي"، تختلف عن رؤى الباحثين اليساريين والليبراليين، ويعضدها بمنهج عملي وتطبيقي لدور العقل الإسلامي، بتوضيح المبادئ والمفاهيم المُؤسّسة لهذا العقل؛ لكيلا يتلبّس بأنواع أُخرى رهنت فاعليته بمرجعيات

(١) انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. الإسلام ومستقبل الإنسانية، الرياض: جامعة نايف للعلوم الأمنية، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ١٣٧.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٣٩.

غربية، ثمّ التأسيس لذات عاقلة مُستقلّة تستطيع التواصل والمثاقفة بباهيّة ومرجعية مُكتملة، مُتمثلاً بقوله عبد الأمير الأعمس في موضوع الذات والفهم: "والمُخلصون إنّما يطلبون من الحدّ تصوّر كنه الشيء، وتمثّل حقيقته في نفوسهم لا لمجرد التمييز، ولكنّ مهما حصل التصوّر بكماله تبعه التمييز، ومنّ يطلب التمييز المُجرد يقتنع بالرسم؛ فقد عرفت ما ينتهي إليه تأثير الاسم والحدّ والرسم في تفهيم الأشياء." (١)

ومن أهمّ هذه المبادئ والمفاهيم التي استند عليها أبو سليمان في تشكيل الذات المسلمة أو العقل المسلم: (٢)

أ- غائية الخلق والوجود:

يُعدُّ هذا المبدأ حاسماً في تبيان مُنطلق الرؤية الكونية، والعلاقة التي تُبنى مع شركاء الوجود من الأغيار. ويعني ذلك أنّ الغاية التي تسعى إليها منظومة المبادئ والفكر الإسلامي هي سعادة الإنسان في الدارين (العاجل، والآجل)؛ فإنّ حياة الإنسان الدنيوية المحدودة بُعداً أبدياً واسعاً، ولها ما بعدها. والموت في التصوّر الإسلامي ليس نهاية الوجود، خلافاً للتصوّرات المادية التي ينبع أكثرها من الفلسفة الغربية المعاصرة التي تُؤمن ببُعد ومجال واحد للإنسان؛ هو الحياة الدنيا، وتُعدُّ الموت تلاشياً لحياة الفرد وعدمية مُطلقة. ولذلك يتأسس العقل الإسلامي على هذا المبدأ والمفهوم الرئيس؛ فبه تحققت له الفاعلية واستمرارية التميّز والتأثير عبر ذات حيّة فاعلة، تُؤمن بالغاية والحكمة في نظام الكون والحياة، وبتكريم الإنسان بجعله سيّداً في الكون أو عالم الشهادة، في إطار مفهوم "الاستخلاف القرآني"، من دون اعتقاد بأنّ ذلك يجعله مركز الكون بالمعنى الوجودي المادي الذي يُنكر الغيب.

والحقيقة أنّنا نجد لهذه مشيولات في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠].

(١) الأعمس، عبد الأمير. المصطلح الفلسفي عند العرب: دراسة وتحقيق وتعليق، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١م، ص ٣٠٠.

(٢) انظر:

- أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٣.

ومن وجهة نظر أبو سليمان، فلا يوجد تناقض بين الغاية الإنسانية والغاية الربانية؛ فهما متكاملتان. وإذا كان مفهوم "الإنسية" ربانياً، فإنَّ الإنسان هو المُجسّد لهذه الربانية في الواقع. ولهذا راعى الشارع الحكيم تحقيق سعادته في الدارين؛ بأن استقصى فيه: الدافع البيولوجي، وعقله وفكره، واجتماعيته، ومصيره.^(١)

إنَّ طرح عبد الحميد أبو سليمان فكرة "الغائية" في سياق بناء الذات المباشرة للمثاقفة وإصلاح تشوّهات العقل إنّما يُمثّل مُقدّمة لفكرة "الالتزام الأخلاقي" التي تدرأ القول، وتنقض مقولة "إنَّ الأخلاق والقيم هي نتيجة الخبرة والمواضعة الإنسانية القابلة للتجاوز والتغيير" كما هو ثابت في غالبية المذاهب الحدائثية. 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، ثمَّ بناء أصالة غير مُنبتة عن الوجود وتجلياته والواقع وقضاياه، وتأسيس عقل مسلم غير مُنصم عن عقيدته وفكره ومبادئه؛ لتكون أيةً مثاقفة نافعةً، ومؤثّرةً، لا تُعزّب فيها ولا استلاب. قال أبو سليمان في هذا الخصوص: "إنَّ ضمَّ الجانبين العقدي والفكري هو في النهاية إعادة الصلة بين الوحي والعقل؛ أيّ بإعمال العقل في إدراك الوحي وقضاياه، وهداية العقل بغايات الوحي الكليّة الكونية وقيمه الحياتية والحضارية. وعملية الإصلاح هذه بضمَّ الجناحين هي في النهاية عملية فكرية في المنهج والأسلوب."^(٢)

ب- موضوعية الحقيقة ونسبية الواقع منها:

تتغيّر أحكام بعض الوقائع وزاوية النظر إلى الحقيقة بحسب القرائن المُحتفّة والأحوال والأزمئة المُتجدّدة؛ ما يستبعد المنطق التقليدي الذي يُلغي -بحسب رأي أبو سليمان-^(٣) 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

(١) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧.

على عقل الأمة وفكرها. قال أبو سليمان: "... مُقدِّمة أساسية - في نظر الفكر الإسلامي - في أيّ حقل من حقول المعرفة والعلم، وهي أنّ الحقّ والحقيقة والصواب والخطأ والخير والشرّ حقائق موضوعية يجب معرفتها في ضوء ما أودع الله الخلائق والكائنات من طبائع وسُنن وفطرات. ومن هذا المنطلق، فالعقل المسلم عقل علمي يسعى للمعرفة على شروطها، وحسب معطياتها الموضوعية، لا على أساس من الأهواء والنزوات؛ لأنّ العقل الإنساني وحده غير مؤهّل لإدراك الحقيقة الموضوعية الكاملة والغاية الموضوعية المقصودة في النفوس والطبائع الإنسانية." (١)

وقد نبّه أبو سليمان على أنّ "حلّ التقليد التاريخي الذي سيطر على فكر الأمة ومُحيّلتها لأمد 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 المنطلق في استنقاذ الأمة، وفي السيطرة على توجيه دفة الأمور فيها" (٢) 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. (٣)

وقد ضرب أبو سليمان لهذا مثلاً فسادَ المنطلق التقليدي الذي لا يراعي موضوعية الحقيقة ونسبية الوقائع بخطأ اجتهاد جمال الدين الأفغاني في مجال العلاقات التي تحكّم النظام الاجتماعي والسياسي، حين ربط فاعلية الخلافة الراشدة بالاستبداد، مُستخلصاً الدرس الشهير المعكوس في تأكيد أنّ الأمة الإسلامية لا يُصلحها إلاّ "مُستبدّ عادل". (٤) ومن الواضح - كما قال أبو سليمان (٥) في السياسة والتحكّم - أنّ الاستبداد نقيض العدل، وأنّ ذلك من أوّل ما نزل في كتاب الله ﷻ. قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ﴾ [العلق: ٦]؛ إذ قال رحمه الله: "إنّ العودة إلى العيش في أحلام الصور التاريخية هو أمر ضد طبائع الأشياء وحركة الحياة في الزمان والمكان والفكر والإمكانات". (٦)

(١) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٦) المرجع السابق، ص ٤٠.

ت - حرية القرار والإرادة الإنسانية ومسئوليتها وعلاقة الإرادة بالعقل:

لا ينبغي للعقل أن يقبل بالخنوع والانغلاق والعزلة، وإنما يتعين عليه الاعتناق من بوتقة الجمود، والتطلع إلى حرية الاختيار. وكذلك تحرير الإرادة من الإكراه والجبر والتكبير الذي يأخذ صوراً عدّة، ويتمثل بأساليب مادية ودينية مُلتبسة، مع حرية التصوّر والفكر والإبداع، ثمّ حرية الأداء الاجتماعي. وهذا يتطلب خطّ مجالات واضحة، وتوافر نسق سببي وقيمي تعمل في إطاره هذه الإرادة الحرّة؛ حتى لا تنقلب مخرجاتها، وتتحوّل إلى إرادة تُعارض الطبيعة البشرية والفترة الإنسانية، وهو ما اصطُح عليه بالمسؤولية في الفعل الإنساني، فيكون بذلك المسلم فاعلاً ومختاراً ومسؤولاً؛ ما يُحرّر المفهوم من تلبسات وشبهات مُتعدّدة ترتبط بفلسفات باطنية وغنوصية وحدائية. قال أبو سليمان في ذلك: "لا بُدّ من تصفية هذه المفاهيم من كل ما علق ويعلّق بها من شوائب وغَبَش، بسبب ما خالط فكر الأُمّة من جاهليات الأُمم التي دخلت الإسلام وثقافتها وفلسفاتها." (١)

ويلتقي أبو سليمان في هذا التفسير للإرادة مع مجموعة من مُفكّري النهضة في العالم العربي، يتقدّمهم عبّاس محمود العقّاد (٢) الذي يحتفي بالإرادة حين يكون لها بُعد اجتماعي إصلاحي، وحين تكون ذات وقع على صلاح النفس ومسئوليتها. وهذا الاحتفاء يقع في جانين: تحرير النفس الإنسانية وإطلاق الإرادة، والإصلاح الاجتماعي المسؤول الذي ينشد التغيير الاجتماعي في جميع جوانبه البناءة؛ فالإنسان المُكلّف القابل للترقيّ والنهوض هو نفسه المسؤول عن الإصلاح والفساد، وكلاهما منوط بالإرادة الإنسانية والاختيار الحرّ في ظلال السُنن الإلهية، وذلك يُفهم ويتجسّد عن طريق معرفة السُنن في الطبائع النفسية والكونية، وفي تفاعل عواملها رأسياً وأفقيّاً في الزمان والمكان. وهذه السُنن الإلهية هي التي أشار إليها النبي ﷺ حين قال: "خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا." وهذا يعني أنّ للتربية

(١) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) انظر:

- عبد المجيد، حنان محمد. التغيّر الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، ص ٣٦٩-٣٧٠.

والتنشئة أسساً نفسيةً هي من سنن الكون التي نصبها الخالق، وأنَّ طرائق التعامل معها تُحدِّد نوعية الاختيار البشري والتعامل الإنساني والبناء النفسي، وعلى ضوءها تتبلور نوعية الفرد، ويتشكَّل معدنه وإرادته وطاقاته.^(١)

٣- تنمية الوجدان وارتباطه بالوعي (دور الوجدان في توجيه الإرادة):

عالج أبو سليمان المثاقفة الحضارية مع الآخر الغربي من منظور مُتكامل؛ إذ لا يمكن مباشرة حوار أو تواصل حضاري بوعي وعقل وإرادة مُستقلَّة عن جوهرها المُتمثِّل في عنصر الوجدان؛ لأنَّ تعطلُّه يعني تعطلُّ العناصر الأخرى، بما يُشبه كثيراً وجود مُحرك جيِّد للسيارة وعجلات صُلْبَة من دون وجود بنزين فيها يُشعل نار الحركة، وينقل السيارة من حال السكون إلى حال الحركة والحياة، وهو ما يَصْدق على غياب عنصر الوجدان. قال أبو سليمان: "لذلك؛ فإنَّ المطلوب هو التعامل الجادُّ مع الأزمات الثلاث؛ أزمة العقل والمنهج، وأزمة الفكر والثقافة، وأزمة الوجدان والتربية."^(٢)

ويقصد أبو سليمان بالوجدان الطاقة النفسية والروحية التي تُحقِّق القدرة على إطلاق الإرادة وطاقاتها، وتحديد بناء العقل والمنهج والفكر والثقافة، وبلوغ الغايات السامية المشوذة. وقد عدَّها أحد عناصر الأزمة التي تتخبَّط فيها الذات المسلمة نتيجة غياب الوعي بأهمية الدراسة النظرية والتجريبية للتكوين النفسي للإنسان، إضافةً إلى غياب خطاب نفسي تربوي يُمكن أن يُسهِّم في التكوين المُتوازن للذات الفاعلة.^(٣)

ويُعوِّل أبو سليمان في تنمية الوجدان وتوجيه الإرادة على برنامج منهجي يبدأ بمرحلة الطفولة؛ ما يُؤسِّس رجل التحدي الذي يستطيع التعامل مع الآخر أيّاً كان مركزه وقوَّته وموقعه، ويواجه مختلف المشكلات، وهو ما ينقص رجل الأُمَّة اليوم؛ لأنَّه افتقد هذا العنصر الفاعل والمُنطلق الأساس في مرحلة شديدة الأهمية والحساسية؛ ما جعله ينمو إنساناً بالغاً مُفتقداً دفع

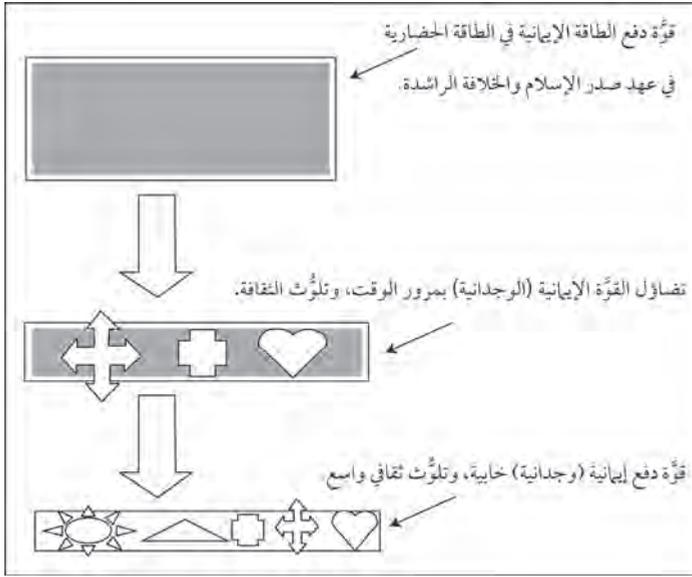
(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧-١٨.

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 والأُمَّة المسلمة -حتّى اليوم- على الاستجابة لمُتطلّبات مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي، وتصحيح الانحرافات، وضمّ الصفوف، وإتقان الأداء."^(١)

وقد بيّن أبو سليمان علاقة الذات بالآخر، وتأثيرها السلبي بمرور الزمن؛ نظراً إلى غياب الدافع الوجداني الذي يُحرِّك الكوامن، ويرفد الطاقة الحضارية بالمُخطّط التوضيحي الآتي المُستقى من تاريخ الأُمَّة، 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 الأُمَّة الإسلامية، فجعله كحال إنسان النصف المُثقل بمشكلات وتحديات كثيرة يُواجهها. ومع ذلك، فقد تخلّى عن واجباته وحلّ مشكلاته؛ لكي يتفرّغ للمطالبة بحقوقه

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

وتحصيل رغباته. ومن ثمّ، فهو أسير مُرَكِّبات لا يستطيع الفكك منها، والانطلاق لتغيير وضعه وبيئته؛ فهو الوحيد القادر على خطّ مصير نفسه إذا أحسن توجيه طاقته ورغباته وأملاكه. (١)

وهو أيضاً إنسان تشوّه وجدانه وعبوديته؛ نتيجة التنشئة غير السليمة، والتكوين الهجين الذي تلتقي فيه مصادر مُتعدِّدة 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 مصدراً لمشاعر الذلّ والعجز والضعف ومهانة القدر والعقل. وبذلك أصبح التقليد والمتابعة بديلاً عن التفكير والتدبّر، وأصبح الخضوع بديلاً عن الاقتناع، وأصبح القهر بديلاً عن الإرادة والخيار. (٢)

ولهذا اعتقد أبو سليمان أنّ القابلية للانهازم باصطلاح مالك بن نبي، وتمكين الأجنبي، وتغلغل السياسات الاستعمارية، إنّما كان نتيجة طبيعية ومنطقية للأعراض المرّضية التي أصابت الذات المسلمة؛ إذ قال: "نعتقد أنّ الاستعمار ونجاح سياساته الظالمة العدوانية إنّما هي أعراض مرّضية مكّنت لها تُربّة مريضة بأمراض أخطر وأعمق، تكمن في صلب كيان الأمة، تُحطّم حصانتها، وتُمكن لسياسات الاستعمار منها، وأنّه لا يُمكن التخلص من سياسات الاستعمار، ولا التخلص من قدرته على تمزيق صفّ الأمة، وإلقاء العداوة بين صفوفاتها، وإثارة الحروب والصراعات بين دولها وشعوبها؛ إلّا إذا قُضي على الأسباب الكامنة في كيان الأمة التي تُضعف حصانتها، وتجعلها قابلة لنفاذ سياسات الاستعمار فيها ومؤامراته عليها." (٣)

٤- وضوح منهجية الثقافة:

تنبع قيمة الثقافة مع الغرب - في نظر أبو سليمان - من المجالات التي تعمل في سياقها، وتستمدُّ منها جزءاً مُهمّاً من مشروعاتها ومفهوميتها. ولذلك وجب أن ينصبَّ مضمون الثقافة في المجالات والميادين التي تتجاوب مع نمط الشخصية المسلمة الواعية والقارئة للآخر الغربي

(١) انظر:

- بن نبي، مالك. شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م، ص ١٠٦.

(٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٦.

وَفَق مَقاصِد واضِحَة من ناحية التعبير عن القِيم الحضارية والبُعْد الرسالي للعلاقة والحوار، بعيداً عن المثاقفة التي تُوَدِّي 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 المُستَقِلَّ، 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." (١)

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 الروح الحية للثقافة العالمية، وعمدَت المركزية الغربية إلى فرض قسري مُخالف للحقائق التاريخية والعلمية، لمركزية اللغة والجغرافيا والإنسان، باستغلال نظرية التطور الداروينية، وتزييف ما عداها؛ إذ رسَّخت المبدأ، وجسَّدته في الإنسان الأوروبي، بابتداع حكايات وقصص أسطورية للأوروبي الأوَّل والتحدّيات التي واجهها، وصور استجابته لهذه التحدّيات، وقدرته على تطويعها باعتياده 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" (٢) (سُمِّي بذلك لأنَّه يبدأ بفعل "كوجيتو" اللاتيني بمعنى أفكَّر)، واتحاد الذات مع الموضوع في المعرفة والتفكير. وقد رُهن التفكير باللغة، ومَرَّ ذلك بمراحل وأطر عديدة، رسَّختها الإيديولوجيا الاستعمارية والاستشراقية، وأكملت النخب المُنمَّطة.

وقد خصَّص أبو سليمان كتاباً مفرداً لبحث العلاقة بين الذات والآخر، (٣) وأهمية استقلال الذات وأصالتها. وممَّا جاء في هذا الكتاب، قوله: "دون وضوح الرؤية، ودون فهم الذات،

(١) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٢) الحفني، عبد المنعم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠م، ص ٦٩٤.

(٣) انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

ودون تنقية الثقافة، ودون التوقُّف عن التقليد والمحاكاة العمياء، ودون علاج أبناء الأُمَّة من الأمراض النفسية للانحراف والتخلُّف، ودون فهم الآخر الغربي وفهم سُبُل التعامل الفعَّال معه؛ فإنَّه لا سبيل إلى التجديد والقدرة والإصلاح واستعادة مكان الأُمَّة في مقعد قيادة الحضارة؛ لإصلاحها، وترشيد مسيرتها. ^(١)

٥- المعرفة الموضوعية للآخر الغربي من دون تضخيم أو تشويه:

ابتعد عبد الحميد أبو سليمان عن المدارس والمذاهب والتيارات والشخصيات التي تعتمد التنميط والنمطية في خطاباتها أو دراساتها للآخر، لا سيَّما الآخر الغربي الذي يهيمن على القرار العالمي. فقد عدَّها حركات شعبية لا صلة لها بالتعلُّل الذي يوصل إلى إدراك الحقائق مُطابِقةً لواقعها؛ لأنَّها تُصوِّر واقعاً غير موجود، ومُخالفًا للحقيقة، حتَّى وإن ادَّعت من وراء ذلك خدمة هُويَّتها وثقافتها؛ فذلك دالٌّ على خواء منهجها، وعدم صدقية مبادئها، وهو ما يُؤذِن بزوالها وزوال ادِّعاءاتها، حتَّى لو تحقَّق لها النجاح المؤقَّت 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 يجفل بها فكرنا الإسلامي ^(٢) 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 النبوي للغرب، في صورة حركات فكرية أو سياسية أو علمية أو نسوية، ضمن سياق القوانين التي تُحكِّم سيرورة الحضارة الغربية والعقل الغربي؛ حتَّى يكون الفهم والتوصيف مدخلاً لتجنُّب أيِّ ثقافٍ مُضِرِّ بالهُويَّة والقيَم 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، واستحضرت النموذج الماركسي والنموذج

(١) المرجع السابق، ص ٤-٥.

(٢) انظر:

- النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مُفكِّري الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م، ص ١٠٠-١١٠.

الرأسمالي، وتبنى مبدئياً ضرورة فهم هاتين الظاهرتين في سياقهما الفكري والثقافي الذي تأسست فيه؛ لكيلا تقع في الطوبائية والمعالجة العاطفية البعيدة عن حقيقة الواقع. ومما قاله أبو سليمان في بعض النصوص التي خصصها لنقد الماركسية: "من المُهمُّ أن نعلم وأن نذكر أن جوهر الحركة الماركسية هو أنها حركة إصلاحية غربية في الفكر والاجتماع الغربي، وأن ماركس هو أحد كبار فلاسفة الغرب، وأئمة فكره الحديث، وقادة حركاته الإصلاحية. لا يُغيّر 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 ... إن جوهر الحركة الماركسية هو تنقية مُنطلقات الفكر والحضارة الأوروبية الغربية الحديثة، والبلوغ بها إلى نتائجها المُطلقة المنطقية."^(١)

فمثلاً، اقتبس ماركس (ألماني الجنسية) من الكلاسيكيين تحليل عمليات المنافسة الاقتصادية؛ أي تشكيل أسعار الإنتاج في المنافسة، التي ترتبط بأطروحاته النظرية التي تتعلّق بالتركيز وتمركز رأس المال، ولاحظ ميل الرأسمالية إلى التركيز وعولمة رأس المال، وقَدّم في ذلك نقداً قوياً لهذا التركيز؛ مُنطلقه عدم التجانس بين الشركات والأداء في الأسواق، ورأى أن السبب كامن في ذلك التركيز الناشئ عن عمد التكافؤ بين مَنْ يملكون المال ومَنْ هم أقلُّ كفاءة؛ لذا ابتدع فكرة تدخل الدولة في تنظيم المنافسة.^(٢) ومن هنا اختطفها منه الشيوعيون؛ إذ لم يزل ماركس بعدُ لم يعتنق هذا المذهب. "وما دامت تلك النصوص القديمة تجسّدت في مفاهيم اشتراكية، فإنها تعكس عناصر قوية في المجتمعات الأوروبية - الريفية بشكل رئيسي - السابقة للفترة الصناعية، وتعكس أيضاً عناصر في المجتمعات الغربية التي احتكَّ بها الأوروبيون منذ القرن السادس عشر، وإنَّ دراسة مثل تلك المجتمعات "البدائية" الغربية أدّت دوراً لافتاً في تشكيل النقد الاجتماعي الغربي، خاصة في القرن الثامن عشر."^(٣)

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢) بيديه، جاك. كوفيلاكيس، أوستاش. معجم ماركس والماركسيين: دراسات في الفكر الماركسي، ترجمة: سمية الجراح، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠١٥م، ص ١٢٥.

(٣) هوبزباوم، إريك. كيفية تغيير العالم: حكايات عن ماركس والماركسيين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة

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، ونبه على السذاجة في عدم الإحاطة بها وبمبيلاتهما، لا سيّما أنّ كثيراً من الظواهر والمفاهيم والمصطلحات يتمّ تنقيتها والتحيّز فيها، لتُناسب المصالح الغربية؛ فإنّ كانت ممّا تضرّ بتلك المصالح، فإنّها تُرحّل إلى بيئة أخرى، وتُخلَق لها المنظومة المنطقية والسياقات التاريخية والقراءات المُكثّفة. وعليه، وجبت الدراسة المحيطة المستوعبة، وصولاً إلى نظر موضوعي وواقعي.

وقد سوّغ أبو سليمان في حال الماركسية أنّ الغرب يبحث عن السند الفكري والناذج الحيّة لتجديد روح حضارته، ولمّا وجد أنّ السند الديني المُتمثّل في المسيحية قد تعطلّ وتشوّه، فإنّه لجأ إلى العقل مرجعاً، وإلى المادة غايةً، وبدلاً عن عقل الخرافة والشعوذة الذي طبع حقبة الكنيسة ومنظومة الديانة المسيحية.^(١) وهذا جانب مُهمّ في منهج فهم الظواهر، لم يتم استثماره في دراسة الكثير من مشكلات عالمنا الإسلامي، بما جعل المعالجات المُتعلّقة بالقضايا الحضارية والعلاقات الدولية مشوبة بالسطحية والطوباوية التي تُدغِغ 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 خاصّ مُنفصلة عن عقيدتها وتراثها، ولم تنجح أيضاً إلى العاطفة على حساب الحقيقة. ومن ثمّ، فلم يكن خطابه طوباوياً وثورياً، ولم يجعل أهدافه الإصلاحية تتحوّل إلى خطاب ثوري مُفعم بالحماسة والعاطفة لقلب الأوضاع، وهو يلتقي في ذلك مع جُلّ

العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٥م، ص٥٢.

(١) انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، هرنندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ص٧٢-٧٤.

الحركات الإصلاحية في العالم التي ترى أن "الثورات لم تكن في الأصل غير انفجارات لاعقلانية مُنظمة... وفقاً لأسلوب بيروقراطي".^(١) غير أن ذلك لا يعني التطرف في العقلانية الميكانيكية التي تسجن نفسها في قوانين التاريخ والمادة، كما فعلت الهيجلية وعلی إثرها الماركسية.

أما 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 مُتحكّم 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: مُقدمة في علم اجتماع المعرفة": "تعني الثورة وجود توقُّع وقصد لإثارة انكسار في البناء العقلاني للمجتمع؛ لذا تتطلَّب الثورة يقظةً وحذراً لتحين اللحظة المناسبة التي فيها يجب أن تتمَّ المخاطرة بشنِّ هجوم. فإذا تمَّ إدراك المجالين الاجتماعي والسياسي إدراكاً عقلانياً تماماً، فإنَّ إدراكنا هذا يعني أننا لا نترقّب 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 تغلّت من بين يديه هذه اللحظة الملائمة التي يحدث في خلالها الانكسار، فتتكوّن عندئذٍ هُوّة في الصورة النظرية التي تشير إلى تقويم العنصر اللاعقلاني (تقويم ينطبق على ما هو واقعي) تقوياً قائماً بالضرورة على أساس لاعقلانيته."^(٢)

وقد سدَّ أبو سليمان مَنفذ العقلانية بالأصالة والموضوعية التي يُمكن تلمُّس الحقيقة فيها في جُملة عناصر مُتجمعة، تتعلّق بالسُنن الموجودة في الكون والطبائع النفسية والعلاقات الاجتماعية والإنسانية وأساسيات الوجود؛ حتّى لا تنحسب هذه العقلانية في بنيتها الذاتية،

(١) مانهايم، كارل. الإيديولوجية والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة: عبد الجليل الطاهر، بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، ط١، ٢٠١٧م، ص ٢٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٨.

وتتحوّل إلى جدل مادي مُغلَق ومحكوم بالاحتمية التاريخية كما هي في الجدل الهيجلي؛ وحتى لا تتحوّل 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. (١) قال أبو سليمان مُوضَّحاً جانباً مُهمّاً من شخصيته ومشروعه وأبعادهما، في كتاب له أهمية كُبرى في نظرية المعرفة الإسلامية، حمل عنوان "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي": "إنَّ الفكر الإسلامي بمفاهيمه المنهجية في التوحيد والإيمان بالله إنَّما يلتزم مُقدِّمة أساسية - في نظره العلمي - في أيِّ حقل من حقول المعرفة والعلم، وهي أنَّ الحَقَّ والحقيقة والصواب والخطأ والخير والشرُّ حقائق موضوعية يجب معرفتها في ضوء ما أودع الله الخلائق والكائنات من طبائع وسُنن وفطرات. ومن هذا المُنطَاق، 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 الحَقِّ والصواب." (٢)

إنَّ التجديد في مجال الثقافة الحضارية والتواصل الإنساني، ولا سيما مع الحضارة الغربية - في نظر أبو سليمان - كان ماثلاً في تجلّيات كثيرة في التنظير والواقع؛ فكراً ومؤسسةً، وعقلاً ووجداناً؛ نظراً إلى ارتباطه بالمُقومات الصحيحة التي عرضنا لها بالتفصيل في المبحث الثاني، والتي جاءت مُدعِّمة بفهم واع للواقع الإنساني وقوانين الحضارة، يتقدِّمها التصرُّور الصحيح المبني على عقيدة التوحيد والرؤية الكونية القرآنية. قال أبو سليمان في ذلك: "لا شكَّ أنَّ قضية الرؤية الكونية تُمثّل

(١) انظر:

- راسل، برتراند. حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة: فؤاد زكريا، الكويت: سلسلة عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو ٢٠٠٩م، ص ٢٠-٢١.

- هوبزباوم، كيفية تغيير العالم: حكايات عن ماركس والماركسيين، مرجع سابق، ص ٥٢-٥٣.

(٢) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٠.

بشكل واعٍ وغير واعٍ لأيِّ أُمَّةٍ ولأيِّ إنسانٍ قضيةٌ مصيريةٌ محوريةٌ؛ لأنَّ قضيتها هي قضية ذات الإنسان، ووجوده، ومعنى هذا الوجود، وغايته، ودفاعيته. وبقدْر سلامة هذه الرؤية، وبقدْر إيجابيتها الروحانية، والوعي الموضوعي المؤمن الوثائق بها، بقدْر ما يتوافر لهذا الإنسان من الهويَّة، ومن الوعي، ومن الدفاعية والإبداعية الإيجابية الحضارية الإعمارية التي هي السبيل إلى بناء الحضارة الإنسانية الخيرة، وتحقيق معنى الحياة والغاية الفطرية السامية منها. ما من أُمَّةٍ في التاريخ حققت، وأبدعت، وارتفعت إلَّا بفاعلية رؤيتها الحضارية الإعمارية وإيجابيتها. وما من أُمَّةٍ انهارت، وجمدت، وتخلّفت، واندثرت إلَّا بسلبية رؤيتها الحضارية الإعمارية وتشوُّهها؛ لأنَّ في ذلك قتل مصدر روح الإبداع والإنجاز والعطاء الحضاري الإعماري.^(١)

ويجدد بنا في هذا المقام أن نذكر -تفصيلاً- جوانب التجديد التي تميّز بها مشروع أبو سليمان في المناقفة الحضارية مع الآخر الغربي.

١ - التأسيس لمنهج فكري فاعل في تحرير المناقفة من سطوة المركزية:

أخذ أبو سليمان برأي بعض المُفكِّرين الغربيين الذين عدّوا "العِلْم" و"المعرفة" أعلى نسق في منجزات الحضارة، ورأوا أنّها إبداع بشري لا يتحيز بوصفها الصورة المثلى للنشاط الروحي الخاص بالإنسان، أيّاً كان جنسه (أي الإنسان)، وأنّه يوجد نشاط مُستورٌّ للعقل على مرّ التاريخ،^(٢) مع اختلافه في الإطلاقيه التي تتسم بها الفلسفة الغربية في موضوع العقل بوصفه -بحسب هذه الفلسفة- القوَّة الوحيدة المُحرِّكة 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 حقيقةً مهمّةً قد لا نجدها في مدوّنات أكثر المُستشرقين وكثير من مُصنِّفات نُخبَة الغرب؛ وهي تأثير الحضارة الإسلامية في ازدهار الحضارة الإنسانية، وشقُّها طريق النهوض وتطوُّر 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 وأمم العالم من حولنا دفعة

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٣-١٤.

(٢) إبراهيم، زكريا. دراسات في الفلسفة المعاصرة، القاهرة: مكتبة مصر، (د.ت)، ص ٨٨.

حضارية في جميع المجالات؛ دينية كانت أو علمية أو اجتماعية أو فكرية".^(١) 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، ثم أخذهم الغرور، وظنّوا أنّ قدراتهم وطاقاتهم إنّما تنبع عن فضيلة ذاتية ترجع إلى تراثهم الوثني الخرافي، وبدأت معاناة الغرب وأمراضه الاجتماعية والصّحية والنفسية وعدم الالتزام الأخلاقي في ميدان العِلْم والسياسة، ممّا هدّد كيانه من الداخل والإنسانية قاطبةً من الخارج".^(٢)

ولذلك، فإنّ مقاومة المركزية تُعدّ القاعدة الأولى في بناء منهجية للثقافة والتواصل الحضاري؛ فالحضارات يقترض بعضها من بعض، وتتلاقح في مجالات العِلْم والمعرفة وال عمران، دون أن يعني ذلك سموّ عزق على آخر أو رهن المعرفة بإنسان حضارة ما. ولكنّ قد نواجه بجملة إشكالات في تقرير هذه القاعدة ضمن منهجية الثقافة عند أبو سليمان؛ وألها يتمثّل في تبنيه مصطلحاً ومفهوماً جديداً ابتدعه المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ وهو مصطلح "إسلامية المعرفة". وثانيها يتمثّل في أنّ نفي مركزية الثقافة يعني نفي سموّ آية فكرة أو جنس أو حضارة؛ ما يجعل الفكرة الإسلامية في حُكم التماثل والتشابه مع الأفكار الأخرى، ثمّ نفي رسالية التميّز الحضاري والثقافي للإسلام، والنظر إليه بوصفه مجرد تراث من تراث البشرية، يعتريه ما يعترى غيره أو ادّعاء المركزية؛ وهو ما يعني الإيمان بالصراع والصدام، وما يروّج له في الساحة الغربية وغيرها. قال أبو سليمان في الجواب عن ذلك: "إنّ مُنطلق "الأصالة المعاصرة" يضمُّ إلى دَفْتيه أمرين لا بدّ من جمعها إذا شئنا الإصلاح والتمكّن والريادة الإنسانية والحضارية. هذان الأمران هما: ١- دفع الرؤية العقيدية البناءة. ٢- التفوّق الفكري الفعّال. وهما أمران يسريان على الحضارات جميعاً".^(٣) وأضاف قائلاً: "إنّ تحرير العقل المسلم من الانبهار والضياع في خضمّ عُبَاب الفكر الغربي يتطلّب التعامل الواعي المُستقلّ، والاستفادة من تجارب الأمم الأخرى، دون انتهاك للأسس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي، وذلك بالمفهوم الشمولي الصحيح للحضارات المعاصرة، والانتقاء الفكري الواعي النافع".^(٤)

(١) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٤) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٧.

٢- رسم طريق عملي في بناء الذات القادرة على المثاقفة الفاعلة والحوار المُتكافئ: يُمكن ذلك عن طريق بناء الوعي المُتكامل، والإلمام بالمظاهر والمفاهيم، وتمثُل 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 ثمَّ تنقيحها. وقد جعل أبو سليمان لهذه الدعوة مدخلين اثنين: (١)

أ- مدخل التأسيس لمُقدِّمات العلوم الاجتماعية وأسسها، وهي نوعان:
- المُقدِّمات العامة التي تتعلَّق بالمبادئ العامة للدين الذي يُعدُّ وعاء الهويَّة، ومقاصده الرئيسة في الحياة والأنظمة الإنسانية.
- المُقدِّمات والأسس لكلِّ علم وكلِّ مجال من مجالات المعرفة والعلوم الاجتماعية، وغير الاجتماعية.

ب- مدخل الوجود الإنساني في التصوُّر الإسلامي: يُمثِّل هذا المدخل فرضية منهجية مُهمَّة، هي تميُّز الوجود بالتعدُّد المُتكامل في وحدة وكيان إنساني مُوحَّد؛ إذ فشلت المادية الفردية الغربية التي تعتمد الرغبات والحواس، وتُهمل الجانب الروحي والغيبى، وهو ما يعني امتداد صورة الوجود في الوعي الإسلامي، واتصاله بها بعده؛ فإنَّ حياة الإنسان المحدودة الموقوتة بُعداً أبدأً واسعاً، وهو ما يُؤثِّر في جهات النظر إلى الحقِّ والحقيقة، ثمَّ المثاقفة الناقدة التي تنفذ في فكر الآخر وثقافته، وتُمَارِس عليه ضغطاً معرفياً صارماً، يتبيَّن به الصواب من الخطأ؛ فالوعي الإسلامي 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 ثمَّ، فإنَّ إدراك الوجود من منظور شامل مُتكامل يُعدُّ المدخل المنهجي المناسب لمثاقفة فاعلة غير مُستلبَّة أو مُتعرِّبة أو مُتحيِّزة.

(١) المرجع السابق، ص ٢٧.

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

٣- فكرة "القدرة" بديلاً عن "فكرة التقدُّم" في مجال الصعود والنهوض الحضاري:

قدَّم أبو سليمان في مجال الدورة الحضارية والتنافس بين الحضارات مصطلحات بديلة لما طرحته التيارات والمدارس المُتطرِّفة، التي طرحت مصطلحات من مثيلات: "الصراع"، و"الصدام"، و"الحرب المُقدَّسة"، و"نهاية التاريخ" الذي يُجسِّد انغلاق الفكر الغربي على نفسه، واختطاف التاريخ لتسويق نموذجهِ. ومَّا يجدر التنبيه عليه في هذا السياق، ولتحقيق اختراقٍ منهجيٍّ مُهمٍّ في مجال تأصيل حركة الحضارة، استعمال أبو سليمان "مصطلح القدرة" بدل مصطلح "التقدُّم" في مجال الدورة الحضارية والتفوق الحضاري. ولا شكَّ أنَّه إبداع على المستوى المفهومي، تفوَّق فيه على كثيرٍ من فلاسفة الحضارة، بتجاوز فكرة "التقدُّم" التي كانت عماد التحضُّر والدورة الحضارية.

وتتلخَّص فكرة "التقدُّم" -في سياق الدورة الحضارية- في أنَّها حركة صعودية وأفقية في تفسير التطوُّر الحضاري وحركة المجتمعات ضمن الدورة الحضارية المحكومة بالسكون أو البداوة ثمَّ الازدهار، فالنضج والاكتمال، ثمَّ الانهيار. ولا يُشترط فيها تكامل العناصر الموجبة للسيورة الحضارية، وإنَّما هي في خطِّ مستقيم يترتَّب واحدُها على الآخر، وتلاحق المراحل.

وقد وصل الفكر الغربي إلى هذه النظرية بعد مراحلٍ عدَّة مرَّت بها فكرة "التقدُّم". قال حسين مؤنس في حديثهِ عن هذه الفكرة: "وهكذا أصبحت فكرة "التقدُّم" في أواخر القرن التاسع عشر أساسية بالنسبة للمؤرِّخين، ولم يعد معظم المؤرِّخين يقولون بالحركة الرجوعية السلفية للتاريخ أو بالحركة الدائرية له، وإنَّما بالخطِّ المستقيم الصاعد من حَسَن 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" (١٩١٨م-١٩٢٢م) الذي قال فيه: إنّ حضارة الغرب قد تجاوزت مرحلة الشباب والقوّة، ودخلت في مرحلة التدهور والشيخوخة.^(١)

أمّا فكرة "القدرة" فهي التي تُؤمن بتكامل شروط التحضّر للانتقال من حال الأزمة والتدهور إلى حال الازدهار والنضج والاكتمال. ويُمكن أن تتخلّف شروط بعينها، فيحدث التقهقر والتدهور والتخلّف، لكنّ ذلك لا يعني عدم استئناف حركة الصعود والازدهار. وكذلك، فإنّ هذه الشروط تعمل مُجمِعةً، ويسقط التحضّر إذا تخلّف عنصر منها؛ فلا يُمكن لأُمَّة -مثلاً- تقوم على مُنطلق الإيمان والعقيدة وصِحّة التصوّر أن تمتلك قدرة النهوض إذا لم تُحقّق المكنة العلمية والاجتماعية، حتّى لو كانت الفرضية تقوم على أساس أن الدين والفكرة الدينية يستجلبان العناصر الأخرى، وهو ما يلتقي في التعريف العام للتحضّر الذي اختارته نُخبة من المؤرّخين المسلمين، ورأت أنّه "وضع من الاجتماع الإنساني ذو مواصفات خاصة في علاقة أفراد المجتمع بالأرض التي يعيشون عليها، وعلاقة هؤلاء الأفراد ببعضهم، بحيث تُثير هذه العلاقات كلها نمطاً من الحياة، تنمو فيه المُكتسبات المادية والمعنوية، مُتلوّنةً بألوان مختلفة من حضارة إلى أخرى."^(٢)

وقد طوّر أبو سليمان فكرة ابن خلدون الخاصة بالدورة الحضارية، بأنّ وصلها بالسُنن الكونية والاجتماعية، عن طريق خصيصة "القدرة" التي تنبع من مرحلة التحدّيات والأزمات، وتتحقّق بجُملة عناصر مُجمِعة. ثمّ تحدّث أسفاً عن إهمال الفكرة الخلدونية في مراحل تاريخية من حضارتنا، واستفادة الآخر الغربي من مضمونها وتطويرها بما يُناسب منظومته الفكرية؛ إذ قال: "حتّى إذا تهيأت الفرصة لأحد كبار علماء المالكية، بما تيسّر له من الممارسة والاشتغال الواسع بالسياسة والحياة العامة، أن يفتح أمام الفكر الإسلامي باب المعرفة الإنسانية الاجتماعية،

(١) مؤنس، حسين. الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ١٩٧٨م، ص٢٩١.

(٢) النجار، عبد المجيد. فقه التحضّر الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص١٩.

ويكشف مُبدِعاً الكثير الثمين من مكنونات أسرارها ومغاليق أبوابها، وفهم طبائعها وعوامل تفاعلاتها ومُتغيّراتها، ومعرفة أوجه التأثير فيها، في كتابه العَلَمُ النفيس "المُقَدِّمة"؛ تَمَّ تهميش هذا المُنفِكر المُبدِع بسبب عقلية العزلة كما تَمَّ تهميش فكر كثير غيره من المُبدِعين. ولم يكن كتابه من قراءات العلماء، ولم تكن مواضيعه من اهتماماتهم، وبقي مشروع البحث في آيات العِلْم والمعرفة السُّنَّية الحَيَّة مشروعاً مُعطلاً.^(١)

٤ - الانتقال من فِقْهِ الواجب إلى فِقْهِ الواقع في التواصل الحضاري:

رَكَز أبو سليمان كثيراً، وهو بصدد التَّأصيل للعلاقات الإنسانية والتواصل والثقافة الحضاري، على القراءة الواعية للنصوص الإسلامية، ولا سيما في مجال مُهِم جداً له صلة بمعاملة الآخر في واقعنا المعاصر ضمن مفاهيم جديدة للأمر بالمعروف والنهي عن المُنكَر، داعياً إلى الأخذ بتوسُّع بفقْهِ الواقع انطلاقاً من فِقْهِ الواجب، وهو يلتقي بذلك مع فقهاء السياسة الشرعية في هذا الباب الذين عَرَفُوا فِقْهُ الواقع بأنَّه "فهم الحوادث والمُتغيّرات في واقع الحياة للأفراد أو المجتمعات، وتصوُّورها، وتنزيل الأحكام المناسبة لها."^(٢) وقد جاءت نصوص تراثية في ضرورته، منها: نصُّ ابن القيمِّ الرائع: "والواقع شيء، والواجب شيء، والفقهاء مَنْ يُطبِّق بين الواقع والواجب، ويُنفِّذ الواجب بحسب استطاعته، لا مَنْ يُلقِي العداوة بين الواجب والواقع؛ فلكل زمان حُكْم."^(٣) ومن نصوص المعاصرين، جاء نصُّ يوسف القرضاوي: "وفقْهِ الواقع اليوم يقوم على دراسته (أي المُتصدِّر لذلك) على الطبيعة لا على الورق، دراسةً علميةً موضوعيةً، تستكشف جميع أبعاده وعناصره، بإيجابياته وسلبياته والعوامل المُؤثِّرة 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 الحقِّ، وأن تُعطيه بالتكلُّف والاعتساف سنداً من الشرع. إنَّ دراسة هذا الواقع واجب لا بُدَّ منه."^(٤)

(١) أبو سليمان، أزمة الإدارة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) القرضاوي، يوسف. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٢٨٧.

(٣) ابن قيمِّ الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م، ج ٤، ص ٢٢٠.

(٤) القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

ويتّم تخريج الأحكام المناسبة للحوادث والمعاملات والعلاقات المُنتَظِقة من الثوابت والمبادئ؛ أي المُنتَظِقة من الواجب الذي يُعرّف بأنّه "الأحكام والثوابت القطعية التي يتّم في ضوئها التنزيل والقياس الصحيح". ومن ثمّ، فإنّه يكون إطاراً حاكماً على فقه الواقع. وقد انتبه هذين الواجبين عبد الحميد أبو سليمان، وهو بصدد معالجة أزمة التعامل والتواصل الاجتماعي بين المسلمين والمجتمعات الأخرى؛ إذ قال: "بسبب التشوّه المنهجي أصبحت المعرفة نصية حرفية تقوم على التقليد والمتابعة والمحاكاة والاستظهار، وغرقت في التعقيد والحواشي والمختصرات، وجُرئت المعرفة، فُبوعِد بين العقيدة وممارسة الحياة... حيث اختصّ علم التوحيد بالعقائد المُجرّدة أو ما يُسمّى علم الكلام، الذي اتّسم في كثير من جوانبه بالجدليات والفسفسات اللاهوتية، وانفصل علم الفقه عن علم العقائد، واستقلّ بشؤون تفاصيل ممارسة الحياة الفردية، مُعتمداً في دراساته واجتهاداته على منهج جزئي يقوم على القياس الجزئي على ما سلف من حالات مُتفرّقة دون أن تُؤخذ فيها الصورة الكلّية في الحسبان." (١)

وهو يعني بذلك ما دَوّنه 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 الكلّي الذي يعي عنصرَي الزمان والمكان (هو عين فقه الواقع) في تلك القضايا والتصرّفات والأحداث، مع التنزيل الصحيح بمراعاة الربط بين أجزائها وغاياتها ومساراتها التاريخية الكلّية، مُستخدماً المناهج المناسبة لوعي الحُكْم المناسب، مثل المنهج التحليلي الذي يقوم على تتبّع الجزئيات والفروع، ومساءلتها، وتفسيرها، والربط بينها، واستنتاج الحُكْم. (٢) قال أبو سليمان في ذلك: "إنّ تحرير العقل المسلم من الانبهار والضياع في خضمّ عُباب 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 يتّم الاتصال الحضاري بين الأمم عبر التاريخ." (٣)

(١) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، مرجع سابق، ص ٦١.

(٢) انظر:

- أبو سليمان، الإسلام ومستقبل الإنسانية، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٣) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٧.

خاتمة:

بعد هذه الدراسة والإحاطة الشاملة بالفكر الثقافي لعبد الحميد أبو سليمان، يُمكننا تأكيد الدور المؤثر لفكره في مجال الثقافة الحضارية، ولا سيما مع كُبرى الحضارات العالمية اليوم المُتمثلة في الحضارة الغربية، من حيث الرؤية والمُنطلقات، ومن حيث الأدوات والوسائل المُتَّرححة، 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، ممَّن نهلوا من فكره وثقافته.

وكذلك اُتسم مشروعه الثقافي بالأصالة والتجديد؛ فقد تبلورت في كتاباته مجموعة من العناصر والمُنطلقات المُهمَّة، اُتسمت بالتكامل والشمول، وكان من أهمها ما تعلَّق بالذات الواعية التي انشغل بترميم تشوُّهاتها، ورهَنَ نجاح الثقافة والحوار مع الآخر عامة والغربي خاصة باستقلاليتها، وأصالة وعيها، وقوَّة دفع أُسسها. ولا شكَّ في أنَّ حضور الذات الأصيلية الواعية المباشرة يُفضي إلى تحقُّق الثقافة الإيجابية التي تتعد عن الانبهار والتقليد والتبعية، ومُمارس استكشافاً منهجياً ونقداً معرفياً؛ الغرض الأساس منه هو الوصول إلى الحقيقة، والبناء عليها في استصدار الأحكام وضبط العلاقة مع الآخر الغربي، بما يُحقِّق الحوار والتعايش. وقد كان لذلك أثر في تأصيل دراسات الاستغراب التي تُعوِّل عليها مؤسسات جامعية إسلامية كثيرة في بناء حوار مُتكافئ يرتفع عن إملاءات المركزية من جهة، ويسدُّ منافذ الغزو الفكري والثقافي الغربي من جهة أُخرى.

وقد كان أبو سليمان صريحاً وصادقاً في تشريح أزمة العقل المسلم، وكشف أسباب تدهور الحضارة الإسلامية، وضعف تأثيرها في الآخر، وبيان سِرِّ انبهارها بالوافد والأجنبي من الثقافات، ولا سيما الغربية منها. ولهذا، فقد مارس نقداً ذاتياً تمثَّل في الرجوع إلى المنظومة الإسلامية في قسمها التراثي الاجتهادي والتاريخي، مُبِطاً اللثام عن التشوُّهات الكُبرى التي عصفت بالعقل المسلم والنفسية المسلمة والوجدان المسلم، ومُحاولاً بجهده الفردي والمؤسسي مع ثلَّة من مُفكرِّي المعهد العالمي للفكر الإسلامي وضع الأُسس الكفيلة بتحريك الطاقات،

واستثمار الإمكانيات المعنوية والمادية، ومراجعة المصطلحات والمفاهيم والمناهج، وإصلاح مناهج التعليم وشؤون الأسرة وبُنى 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 قدَّمه وخلفه مشروعاً إصلاحياً مثَّل نموذجاً فكرياً يتَّصف بدرجة عالية من التوازن، وتَحكمه نوازع الأصالة والموضوعية والعقلانية والواقعية، في وَحدة مُتكاملة قد تفتح آفاقاً رحبةً في جهود النهوض الحضاري الإسلامي.

الرؤية الكونية القرآنية والتأسيس الإبستمولوجي لعلوم اجتماعية إسلامية من منظور عبد الحميد أبو سليمان

عبد الحلیم مهورباشة^(١)

مقدمة:

يعالج موضوع هذه الورقة البحثية دور مبادئ الرؤية الكونية القرآنية - بوصفها رؤية إلى العالم - في التأسيس الإبستمولوجي لعلوم اجتماعية إسلامية؛ إذ يرى المُفكّر عبد الحميد أبو سليمان أنّ التشوّه الذي أصاب هذه الرؤية يرجع إلى التفاعل غير الواعي مع الفكر الإغريقي، والانفصال بين القيادات الفكرية والقيادات السياسية في مرحلة مُبكرة من تاريخ الحضارة الإسلامية؛ ما أفضى إلى جمود العقل الإسلامي، ودخوله حلقة مُفرّغة من النقاشات الكلامية والميتافيزيقية التي عطّلت قدراته الإبداعية والمعرفية ووظائفه المنهجية والنقدية. ومن ثمّ، فقد وقف العقل الإسلامي في الأزمنة الحديثة حائراً أمام المنجزات المعرفية الغربية المعاصرة، مثل منجز العلوم الاجتماعية، وعاجزاً عن تأصيلها أو الإفادة منها انطلاقاً من رؤيته الحضارية.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في أنّه يفتح ورشة تفكير في المنجز المعرفي الذي تركه المُفكّر أبو سليمان، ويقف على أهمّ إسهام له في مجال التأسيس الإبستمولوجي لعلوم اجتماعية إسلامية؛ إذ ليس خافياً على الباحثين أنّ هذه العلوم وفدت إلينا من المجال التداولي الغربي، ثمّ انطبعت برؤيته الكونية المادية الاستعلائية التي تقوم - في جوهرها - على رؤية مادية للوجود والقيّم، وأنّ المُنتلقات والأسس لهذه العلوم تقع على الطّرف النقيض من الرؤية الكونية القرآنية التي تقوم على فكرة التوحيد الجوهرية. ولهذا، فإنّ هذه العلوم بحاجة إلى عملية تأسيس إبستمولوجي أو تأصيل إسلامي، وكذا تحريرها من الرؤى الوضعية التي هيمنت عليها؛ بُعْية تعرّف مدى إسهامها في دراسة الواقع الثقافي والاقتصادي والسياسي للمجتمعات الإسلامية، سعياً لتجاوز حالة التخلف والانحطاط الحضاري التي تعيشها الأمة اليوم.

(١) دكتوراه في علم الاجتماع، أستاذ التعليم العالي في جامعة سطيف ٢، الجزائر.

البريد الإلكتروني: halimbacha680@yahoo.fr.

إنَّ الهدف الذي نروم تحقيقه من طَرُق هذا الموضوع هو تبيين مرتكزات الرؤية الكونية القرآنية عند عبد الحميد أبو سليمان، وتعرُّف كيف وظَّفها في التأسيس الإستمولوجي لعلوم اجتماعية إسلامية بناءً على تحديده الأسس المعرفية اللازمة في عملية التأسيس، وتوضيحه المُتطلَّبات المنهجية الضرورية؛ بُعْيَةً تجاوز الأزمة التي تعانيها العلوم الاجتماعية في المجال التداولي الإسلامي؛ إذ لم تتمكَّن هذه العلوم من تقديم معرفة موضوعية عن واقع المجتمعات العربية والإسلامية، وإنَّما ظَلَّت أسيرة تحيُّزات النظريات والمناهج والمفاهيم الغربية.

وسنعمد في هذه الورقة البحثية على مسالك منهجية عديدة، أبرزها: منهج تحليل المضمون من خلال استقراء أهمِّ المفاهيم والأفكار والقضايا التي وردت في كُتُب هذا المُفكِّر ومؤلَّفاته، والمنهج التحليلي عن طريق تحليل العناصر الأساسية للمفاهيم والقضايا والرؤى المُتعلِّقة بالرؤية الكونية القرآنية والعلوم الاجتماعية الإسلامية.

وتأسيساً على ذلك، سنسعى في هذه الورقة البحثية للإجابة عن التساؤلات الآتية:

- ما مفهوم الرؤية الكونية القرآنية عند المُفكِّر عبد الحميد أبو سليمان؟
- كيف تنعكس مبادئ هذه الرؤية على العلوم الاجتماعية الإسلامية؟
- ما الشروط المنهجية والقواعد المعرفية اللازمة لأسلمة العلوم الاجتماعية؟
- ما طبيعة المبادئ الإستمولوجية والمُقدمات المنهجية التي تقوم عليها العلوم الاجتماعية الإسلامية؟
- كيف وظَّف أبو سليمان المنهج الشمولي التحليلي في أسلمة حقول العلوم الاجتماعية؟

أولاً: الرؤية الكونية القرآنية إطار مرجعي للعلوم الاجتماعية الإسلامية

تنبَّه الباحثون في العالم العربي والإسلامي للصلة الوشيحة التي تربط رؤى العالم بالعلوم الاجتماعية، بعدما ظلَّ يُنظر إليها على أنَّها علوم كونية ومحيدة؛ إذ كشفت الدراسات النقدية أنَّ الباحثين ينسجون على منوال رؤى العالم، وانطلاقاً من مبادئها الفرضيات والمفاهيم والنظريات في مختلف حقول المعرفة العلمية. ولهذا، فإنَّ رؤى العالم تكون أكثر انغراساً في العلوم الاجتماعية أو علوم الروح أو العلوم الثقافية كما سمَّها الباحثون الألمان؛ نظراً إلى خصوصية هذه العلوم التي تُعنى بدراسة الفرد والجماعات الاجتماعية والمجتمعات.

ومن هذا المنطلق، فقد ظلَّ المُفكِّر أبو سليمان -طوال عقود زمنية عديدة- يُنبِّه الباحثين على ضرورة الانطلاق من الرؤية الكونية القرآنية في عملية الإصلاح الحضاري وتأسيس العلوم على اختلاف تخصصاتها، مُؤكِّداً أنَّه يجب عليهم (أي الباحثين) قبل الحديث عن مبادئ منهجية التفكير عامة ومبادئ منهجية التفكير الإسلامية خاصة، وقبل تعرُّف هذه المبادئ؛ أن يبدؤا بتعرُّف الرؤية الكونية الحضارية الإسلامية "التي هي بمنزلة الجذور التي تنبثق منها هذه المبادئ والمفاهيم والقيَم، والتي تُحدِّد طبيعتها، وتُمثِّل مرجعيتها، والغايات والمقاصد التي تعمل على تجسيدها، والتي يجب أن تنعكس بانضباط وبأسلوب علمي مُتَّبع على بنيتها، ثمَّ على استخدام مخرجاتها."^(١)

إنَّ مفاهيم المنهجية الإسلامية وقيَمها ومبادئها تنبثق من الرؤية الكونية القرآنية أو ما يُسمَّى رؤية العالم؛ لأنَّها هي التي تُحدِّد فهم الإنسان (فرداً، وأُمَّةً، وجنساً) لذاته، ومعنى وجوده، والغاية من هذا الوجود، وعلاقته بالذات والآخر والعالم والكون في كل أبعاد هذا الوجود ومآله.^(٢) ولذلك مهها حاول الباحث التزام الحياد الموضوعية، فإنَّ هذه الرؤية ستظلُّ تُشكِّل إطاره المرجعي المعرفي النهائي، لا سيَّما أنَّها (أي رؤية العالم) مبنوثة في كل ثنايا العلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد ذهب الباحث الدكتور فتحي ملكاوي إلى أبعد من ذلك حين أكَّد أنَّ رؤية العالم مُتشابكة في العمليات المنهجية؛ ما يعني ضمناً أنَّها تُوجِّه الدارسين إلى موضوعات مُحدَّدة، وتزوِّدهم بقواعد تحليلية وتفسيرية. فرؤية العالم -بوصفها أساساً كامناً، وطريقةً في التحليل، وموضوعاً للدراسة- تتشابه بعمق في فلسفة العلوم الاجتماعية ونظرياتها وطرائق بحثها. وبهذا الصدد، قال الدكتور فتحي ملكاوي: "ويتداخل مفهوم "رؤية العالم" مع بعض الأدوات المنهجية المعرفية التي يستخدمها المُفكِّر والباحث في تحليل الظواهر والوقائع والأفكار، بهدف تمكينه من رؤية كُليَّة للموضوعات المُتفرِّقة، ارتباط الكُلِّي بالجزئي، والعام والخاص، حتَّى يتحقَّق الإحاطة بالظاهرة موضوع الدراسة، ويتحصَّل الإدراك الشمولي لها."^(٣)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: دار السلام للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) ملكاوي، فتحي حسن. "رؤى العالم والعلوم الاجتماعية"، مجلَّة إسلامية المعرفة، عدد ٤٥، ٢٠٠٨م، ص ٥٤.

والرؤية الكونية القرآنية أيضاً طاقة نفسية إيجابية تدفع العقل الإسلامي إلى البحث في الظواهر الطبيعية والاجتماعية والإنسانية. وقد عبّر محمد إقبال عن هذه الرؤية بمفهوم "روح القرآن"؛ تلك الروح التي تختلف اختلافاً كلياً عن روح الفلسفة اليونانية التي حجبت العقل الإسلامي عن الرؤية القرآنية للوجود، وأدخلته في متاهات عديدة. "فلقد كانت الفلسفة اليونانية - كما نعرف جميعاً - قوّة ثقافية كبرى في تاريخ الإسلام. ومع ذلك لو أمعنا النظر في القرآن وفي مختلف مدارس المُتكلِّمين التي ظهرت تحت تأثير الفكر اليوناني فستبرز لنا حقيقة مُلفتة للنظر، وهي أن الفلسفة اليونانية التي عملت على توسيع آفاق النظر العقلي عند المُفكرين المسلمين بشكل كبير أهممت رؤيتهم للقرآن."^(١)

فالفكر الغربي - على اختلاف مدارسه وتياراته - يشعّ من رؤية مادية إلى العالم والكون والحياة؛ فهي الأساس العقدي والفكري والوجداني للباحثين، وهي الإطار المعرفي النهائي للعلوم الاجتماعية التي تشكّلت في المجال التداولي الغربي، ولكنّ المعضلة هي محاولة تعميم هذه الرؤية على حساب رؤى عالم مجتمعات حضارية أُخرى، عن طريق الاستعمار الأكاديمي الذي يُحافظ عليه اليوم من خلال التبعية الأكاديمية. "فسيطرة الغرب الاحتكاري على العلوم الاجتماعية وتأثيرها عليها في كثير من أنحاء العالم الثالث لا يتمّ تحديدهما في المقام الأوّل بالقوّة عن طريق القوّة الاستعمارية، بل بالأحرى من خلال الاعتماد على علماء ومُتقّفي العالم الثالث الذين تشرّبوا العلوم الاجتماعية الغربية بطرق مُتنوّعة."^(٢)

إنّ الإشكال الذي طُرح في المجال التداولي الإسلامي يتمثّل في تشوّه الرؤية الكونية الإسلامية؛ إذ تحوّلت - من منظور أبو سليمان - من طاقة دفع إيجابية إلى طاقة سلبية قهرية. ومن أخطر التشوّهات التي أصابت هذه الرؤية، إشكالية التعارض بين العقل والنقل؛ "فلقد كانت قضية تعارض النقل والعقل التي وقع فيها العقل المسلم، من دون قصد بتأثير من المنطق الصوري الإغريقي، تُمثّل منعطفاً خطيراً في مسيرة فكر الأُمَّة ورؤيتها الكونية ومسيرتها

(١) إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام، دمشق: مركز الناقد الثقافي، ٢٠٠٨م، ص ١٦.

(2) Alatas, Syed Farid. "Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences", *Current Sociology*, 51(6), November 2003, P. 602.

الحضارية." (١) وهي مسألة ذات طابع جدلي سلبي، أدخلت العقل الإسلامي في متاهات معرفية حَدَّت من نموّه وتطوّره المنهجي، فأعلت من قيمة علوم النقل على حساب علوم العقل؛ ما أدّى إلى جمود العلوم الاجتماعية وإهمالها كُلياً.

ويرى أبو سليمان أنّ الفطرة والسُنن والواقع الكوني كلّها حقائق موضوعية، توَضع موضع الصواب والخطأ، وأنّ الخطأ في آية قضية يتمثّل في علاقة الوحي بتحرير الحقيقة الموضوعية، في الفطرة والسُنن والواقع من ناحية، وحُسن إدراك الرؤية القرآنية في الأمر ووجه التوحيد والإرشاد بصدها من ناحية أُخرى. (٢) ومنطوق هذا القول أنّ الرؤية الكونية ليست مسألة معرفية فقط، وإنّما هي رؤية إرشادية؛ إذ تتداخل دلالات رؤية العالم عند الفرد مع عناصر العقيدة الدينية، وما تُزوِّده به من فهم للكون والحياة والإنسان، "وما يكتسبه من المعرفة البشرية في العلوم الطبيعية والاجتماعية والسلوكية [...] ومفاهيم النفس وأشكال سلوكها، وموضوعات الشخصية الإنسانية وأنماطها، وتعدّد المجتمعات البشرية واختلاف قيمها وأعرافها؛ جميع ذلك يدخل في دائرة اهتمام رؤية العالم." (٣)

وبناءً على هذا الطرح، خلص أبو سليمان إلى أنّ الرؤية الإسلامية الكونية الحضارية "هي رؤية شمولية علمية سُننية، وهي رؤية إيجابية ورؤية حُبّ وخير وتسخير وإعمار، وهي تُمثّل أساس تفعيل القوّة والدافعية الإعمارية لدى الإنسان المسلم، الذي تتضافر في تكوينه وفطرته السوية - وفقاً للرؤية القرآنية - قوى الحُبّ والضمير والعقل والمعرفة." (٤) ومن ثمّ، فإنّ هذه الرؤية بأعمدها الإعمارية والسُننية والمعرفية تُمثّل الإطار المرجعي للعلوم الاجتماعية الإسلامية، ويؤلّد الباحثون المسلمون النظريات والمفاهيم بناءً عليها، وينجزون الدراسات والبحوث العلمية.

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٣) ملكاوي، فتحي حسن. "رؤية العالم عند الإسلاميين"، مجلّة إسلامية المعرفة، عدد ١١، ٢٠٠٦م، ص ١٠.

(٤) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٦٣.

ومن جانب آخر، تُسهم الرؤية الكونية القرآنية في التفاعل الإيجابي مع المنجز المعرفي الحدائني الغربي؛ أي إنَّها تتحوَّل إلى أداة نقدية يُكشَف بها عن الرؤية الوضعية التي أطَّرت العلوم الاجتماعية الغربية، ويؤسَّس لعلوم اجتماعية إسلامية انطلاقاً منها؛ فالرؤية الحضارية القرآنية هي رؤية توحيدية إيمارية، وغائية أخلاقية خيرة، تُفَعِّل الفطرة السوية، وتُرشدها، وتعتمد العلمية السُنَّية في إدراك الفطرة والسُنن الكونية وبلورة الوعي بها وترشيدها. وهي رؤية تسعى لتحقيق السعادة والحياة الخيرة الطيبة في الدارين.^(١) وهذه الرؤية القرآنية بمبادئها التوحيدية والإصلاحية الإيمارية والاستخلافية تُمثِّل الإطار المرجعي للعلوم الاجتماعية الإسلامية.

ثانياً: الشروط المنهجية لأسلمة العلوم الاجتماعية

يعتقد بعض الباحثين في العالم العربي والإسلامي أنَّ نشأة العلوم الاجتماعية في المجال التداولي الغربي كانت بمعزل عن إسهام بقية المجتمعات الحضارية الأخرى، في حين يرى أبو سليمان أنَّ هذه العلوم كانت بإرهاصاتها الأولى في المجال التداولي الإسلامي، لكنَّها اصطدمت بعدد من المُعَوِّقات التي حدَّت من نموِّها وتطوُّرها، وأنَّ المقصود بهذه العلوم جميعها هو أوجه العِلْم والمعرفة، وأنَّها تتضمَّن مختلف العلوم المُتعلِّقة بالاجتماع الإنساني، التي تُعرَف اليوم باسم العلوم الاجتماعية والإنسانية. وكذلك نظر أبو سليمان إلى العلوم التقنية بوصفها أداة تتعلَّق بوسائل الحياة والحضارة الإنسانية، وتشمل جميع العلوم الطبيعية والتطبيقية والتقنية.^(٢)

إنَّ جذور العلوم الاجتماعية التي وسمها أبو سليمان بعلوم الحياة تربطها صلة بالمنهج الأصولي الإسلامي، وهو المنهج الذي وُظف بدايةً في استنباط الأحكام الشرعية، ثمَّ جاء الفصام الذي أحدث شرخاً بين القيادات السياسية والقيادات الفكرية في نهاية الخلافة الراشدة؛ إذ صَبَّ العلماء جُلَّ اهتمامهم على الأحكام الفقهية المُتعلِّقة بالأفراد في جانب العبادات والمعاملات، وأهملوا الجانب المُتعلِّق بالتنظيمات والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية. ومن ثمَّ، فقد اشتمل المنهج الأصولي في التراث الإسلامي على الإرهاصات الأولى لتشكُّل العلوم التي تُعنى بالحياة

(١) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩١م، ص ١٨٧.

الاجتماعية، "لكنَّ المؤسِّف أنَّ المبادئ العامة في المنهجية الأصولية الإسلامية المُتعلِّقة بقضية الاجتهاد والرأي ومُنطلقات النظر العقلي في قضايا وأحوال الإنسان على ضوء الشريعة؛ بقيت على حالها مُجرَّد مبادئ وأسس عامة." (١)

ولهذا يجب على العقل الإسلامي أن يتجاوز هذه الرؤية المنهجية الضيقة، ويُؤسِّس لعلوم اجتماعية تمُدُّه بدراسات وبحوث عن المجتمع والحضارة والإنسان، بحيث يجعل تلك العلوم تُثري التصوُّر الإسلامي، وتخدم قضية الإسلام (أعني بذلك وَحدة الحقيقة، وَحدة المعرفة، وَحدة الإنسانية، وَحدة الحياة والطبيعة الغائبة للخلق وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان منه)، وتحلُّ محلَّ التصوُّرات الغربية ليتحدَّد على أساسها إدراك الحقيقة وتنظيمها. (٢)

ويرى أبو سليمان أنه يتعيَّن على الباحثين الالتزام بشروط منهجية ومبادئ معرفية أساسية أثناء عملية تأصيل العلوم الاجتماعية وأسلمتها؛ فإضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية "يجب أن يعمل على إظهار علاقة الحقيقة موضوع الدراسة مع ذلك الوجه أو تلك الناحية من النمط الإلهي المُتَّصلة بها؛ ونظراً لأنَّ النمط الإلهي يُعدُّ المعيار الذي يجب أن تعمل الحقيقة على إحلاله، فإنَّ تحليل الأمر الواقع لا يجب ألا يُغفل أبداً ما يجب أن تكون عليه الأشياء." (٣) وتمثَّل هذه الشروط فيما يأتي:

١- التعامل المعرفي مع نصوص الوحي (القرآن الكريم، والسُّنة النبوية):

إنَّ أوَّل شرط لتأصيل العلوم الاجتماعية وأسلمتها يتمثَّل في كيفية إعادة وصل المعرفة المعاصرة بنصوص الوحي أو كما وسمها المُنظِّرون في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بمنهجية التعامل المعرفي مع نصوص الوحي (القرآن الكريم، والسُّنة النبوية). وبحسب المُفكِّر أبو سليمان، فإنَّ ذلك أمر مُمكن باتخاذ خطوة إجرائية تتمثَّل في إعادة تبويب نصوص الوحي حتَّى

(١) المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تحرير: إسماعيل الفاروقي. إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - حُطَّة العمل - الإنجازات، بغداد: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٣٢.

(٣) الفاروقي، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٥م، ص ٢٩.

يتمكّن الباحثون من التعامل معها منهجياً ومعرفياً؛ ذلك أنّ القرآن الكريم أشار أحياناً إلى تفاصيل قضايا العلوم الاجتماعية مباشرة، وأشار إليها في أحيان أخرى بصورة غير مباشرة. "ولمّا كانت هذه العلوم -في إطارها الغربي- قد احتلّت المكانة الرفيعة التي كان يحتلّها الوحي في توجيه الإنسان وإرشاده، فلا بُدَّ أن تتناول القضايا ذاتها التي تناولها القرآن وإن اختلفت الصورة والطريقة. والقرآن تناول القضايا التي تتعلّق بالإنسان والمجتمع، ولكنّ هذا تناول قد يكون بالتفاصيل أحياناً، وبالإجمال أحياناً، وبالمقصد أحياناً." (١)

ويرى أبو سليمان أنّ الخطوة الأولى لأسلمة العلوم الاجتماعية لا يُمكن تحقيقها إلا إذا توافرت نصوص الوحي بشكل جيّد وسهل يعيه الباحثون المسلمون، ويُحسِنون التعامل العلمي معه. ولهذا لا بُدَّ من شرح النصوص الإسلامية وتبسيطها، ومعرفة مقاصد النصوص وغايتها، "وإدراك المبادئ والمفاهيم والقيم التي تنطوي عليها علاقاتها بالنفس والاجتماع الإنساني في صورة وملابس حضارية مُغايرة لظرف الزمان والمكان الذي عاجلته النصوص وقت صدورها." (٢)

فبهذه الطريقة المنهجية تصبح النصوص واضحة الدلالة والمعنى لدى مُتلقي العلوم الاجتماعية، ويسهل عليه التفاعل المعرفي مع نصوص الوحي؛ "فإنّ في القرآن العظيم بناءً منهجياً يتعلّق بالحياة الاجتماعية وما يتصل بها من معارف وعلوم، ويُمكن استخلاص ذلك بإمعان النظر في كُليات القرآن ومقاصده. وبهذا يُمكن بناء رؤية كُلية عامة تُؤطر هذه العلوم، وتُخرّجها من فلسفتها المادية." (٣)

ومن أبرز العلوم التي يُمكن للعلوم الاجتماعية أن تستلهم منها مبادئها علمُ المقاصد؛ فالمقاصد القرآنية العليا الحاكمة (التوحيد، والتزكية، والعمران) إنّما هي "منظومة مقاصدية كاملة يُمكن الاستناد إليها لتصحيح مسار العلوم النقلية، إضافةً إلى العلوم الإنسانية

(١) الشريف، جمال الدين عبد العزيز. "علاقة القرآن بالعلوم"، مجلّة تفكر، مجلد ١١، عدد ٢، ٢٠١١م، ص ١٣٦.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٨٩.

(٣) الشريف، علاقة القرآن بالعلوم، مرجع سابق، ص ١٤٠.

والاجتماعية، وتسديد مسيرة العلوم الطبيعية باتجاه الغائية والقيَم والمقاصد لتحقيق غاية الحق من الخلق، والنأي بها عن العدمية والعبثية. (١)

ومن ثمَّ، فإنَّ الفكر المقاصدي بمسالكه ومراتبه وموضوعاته "كفيل بأن يُزوّد الباحثين في الدراسات الاجتماعية والإنسانية المعاصرة بمزيد من الأفكار والمعلومات العامة عن روح الشريعة وغاياتها وأهدافها، ممَّا سيعصمهم من إساءة استخدام المناهج فيها فيه مخالفة لأوامر الله ونواهيهِ جَلَّ جلاله". (٢)

ولا بُدَّ أن تصدر هذه النصوص المَبُوءة الموثَّقة عن هيئات علمية رصينة، وعن علماء وباحثين قادرين على أداء هذه المهمة المعرفية، بحيث تأتي نصوص الوحي موثوقة على الوجه العلمي المطلوب. فالقرآن الكريم مُعادل موضوعي بالوعي للوجود الكوني وحركته؛ فلا يكفي النظر في القرآن الكريم دون وعي منهجي لنكتشف فيه منهجاً، ولا يكفي النظر فيه دون وعي معرفي لنكتشف فيه نسقاً أو نظاماً معرفياً مُحدَّداً. ولهذا، فإنَّ فهم القرآن الكريم بالواقع، وفهم الواقع بالقرآن الكريم، يتطلَّب رؤيةً أو وعياً منهجياً ومعرفياً لكليهما. (٣) وبناءً على ذلك، يرى أبو سليمان ضرورة فهم النص في ضوء مقاصد الدين، والجمع بين النصوص التي تخصُّ موضوع البحث، وفهمها في الإطار الزماني والمكاني لها؛ لاستلهاً حكمة تنزيلها على الواقع المعاصر.

٢- نقد العلوم الاجتماعية الغربية:

إنَّ أسلمة العلوم الاجتماعية لا تعني إعادة اختراع العجلة، وإنَّما يراد بها البحث عن الجهود المبثوثة في التراث الإسلامي، ثمَّ العناية بها، وإعادة إخراجها، والبناء عليها وتطويرها؛ "لأنَّ عدم تأسيس علم أو علوم قائمة بذاتها في مجال السُّنن لا يعني عدم وجود وعي حضاري سُنَّي وثقافة سُنَّية رصينة ومُلتزمة بتوجيهات الوحي ورشد الخيرة الإنسانية". (٤) وكذلك

(١) العلواني، طه جابر. وأبو الفضل، منى. نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية، ص ٧. الرابط الإلكتروني: <https://www.academia.edu/34233413>

(٢) النعيم، عبد الله محمد الأمين. مقاصد الشريعة: نحو إطار البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، سوريا: دار الفكر، ٢٠٠٩م، ص ٦٠.

(٣) أبو القاسم، حاج حمد. جدلية الغيب والطبيعة والإنسان: العالمية الإسلامية الثانية، بغداد: درا الهادي، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١١.

(٤) برغوث، الطيّب. "فضية السُّنَّية الإلهية في الفكر الإسلامي المُبكر"، مجلَّة إسلامية المعرفة، عدد ١١، ٢٠٠٦م، ص ٩١.

الحال بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية الغربية التي قطعت أشواطاً في تطوير الإجراءات المنهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية؛ إذ يتعين على الباحث المسلم أن يتفاعل معها انطلاقاً من الرؤية الكونية القرآنية.

ويرى أبو سليمان أن بذل مزيد من جهد الترجمة، واقتفاء أثر العلوم الاجتماعية الغربية، لا يسهم في تبيتها ولا تأصيلها، وإنما يُفاقم أزماتها. فالمطلوب في علاقة الفكر الإسلامي بالفكر الغربي توفير ما يلزم العقل والدارس المسلم من دراسات شمولية للفكر والحضارة المعاصرة وتاريخها، ومُجمل قيمها وغايتها، وبيان العلاقة التكاملية والعلاقة العضوية بين هذا التاريخ وتلك القيم والغايات وذلك العطاء الحضاري؛ فلا استعمار الأكاديمي المعاصر يُحافظ عليه اليوم من خلال حالة التبعية الأكاديمية.

إن سيطرة الغرب الاحتكاري على العلوم الاجتماعية، وتأثيره فيها في كثير من دول العالم الثالث، لا يكون ولا يتحدّد في المقام الأوّل بالقوّة عن طريق الهيمنة الاستعمارية، وإنما يتمّ اعتماداً على علماء العالم الثالث ومُتقفيهم الذين تشربوا العلوم الاجتماعية الغربية بطرائق مُتنوّعة.^(١) فالعلوم الإنسانية (الاجتماعية) في العالم العربي والإسلامي تكون عادةً مراجعات للعلوم الإنسانية الغربية في أحسن الحالات، "وترديداً لمقولات غربية نقلها، ونأخذ بها، ونُدافع عنها، ونختلف حولها، قبل أن نسبرها لنعرف ما يلائمنا منها، وقبل أن نُكيّفها مع واقعنا وطبيعتنا، وقبل أن نتأكّد من صلاحها وتليتها لحاجتنا وخدمتها لأغراضنا."^(٢)

وهنا طرح أبو سليمان مسألة التفاعل الإيجابي والانتقاء الواعي للمنجزات الحضارية الغربية عن طريق الفهم الشمولي للحضارة الغربية، وكيفية نشأتها ونشأة العلوم فيها وخطاباتها المعرفية المختلفة؛ ما يُمكن الباحثين من التفاعل الإيجابي دون أن يعني ذلك التقليد الأعمى. وقد عبّر رُواد المعهد العالمي للفكر الإسلامي عن هذه الخطوة بما سمّوه منهجية التعامل مع المعرفة الغربية، داعين الباحثين إلى تقديم دراسات نقدية في العلوم الاجتماعية الغربية ومناهجها؛ لأنّ

(1) Alatas, Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences, p602

(2) زيادة، معن. "تأصيل العلوم الإنسانية: إشكالية معرفية ومجتمعية"، مجلّة الفكر العربي، عدد ٥٥، ١٩٨٧م، ص ٥.

العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة وعلاقتها بإسلامية المعرفة "تتعلق بالمحتوى، كما هي قضية تتعلق بالمنهج. وإذا فصلنا القضيتين (المحتوى، والمنهج) عن بعضهما أصبحت الرؤية واضحة، والتعامل معها مثمراً ومُيسراً".^(١)

ثالثاً: قواعد معرفية لا بُدَّ منها في إسلامية العلوم الاجتماعية

يشير مفهوم "العلوم الاجتماعية" إلى مجموعة تخصصات معرفية (علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، والأنثروبولوجيا، والتاريخ، والعلوم السياسية...) فصل بينها إستمولوجياً عبر صيرورة تاريخية طويلة، بحيث يهتم كل تخصص معرفي منها بدراسة ظاهرة اجتماعية مُعيّنة، تشغل وضعا أكاديمياً مُميزاً في معظم المؤسسات الجامعية. وبحسب المُفكر أبو سليمان، فإن "العلوم الاجتماعية هي النظر المنهجي في الطبائع والعلاقات للنفوس والكائنات؛ لمعرفة الواقع والإمكانات والتحدّيات التي تُواجه الأمة، ولبلوغ الاجتهادات الفكرية التي تُفرز الأنظمة والتصورات والإجراءات السياسية والبدائل الإسلامية اللازمة لحياة الأمة".^(٢) ومنطوق هذا التعريف يُحدّد لنا موضوعات العلوم الاجتماعية مُثّلة في السّنن والطبائع والوقائع، ويبيّن لنا الهدف من هذه العلوم ودورها في عملية الإصلاح الحضاري.

إنّ عملية أسلمة العلوم الاجتماعية تحتاج إلى مجموعة من المُقدّمات المنهجية التي يجب أن يعيها الباحثون؛ لأننا بصدد الربط بين مقاصد الوحي والعلوم الاجتماعية الإسلامية، وهو ما يتطلّب وضع مُقدّمات معرفية لهذه العلوم، علماً بأنّ المُقدّمات الأساسية المطلوبة للعلوم نوعان؛ الأوّل: مُقدّمات عامة تتعلق بمبادئ الإسلام العامة ومقاصده الرئيسة في الحياة والأنظمة الإنسانية، وتتعلق أيضاً بإطار الفكر الإسلامي المنهجي، ومصادر هذا الفكر ووسائله، وطبيعة تلك المصادر والوسائل وما بينها من تكامل وتعاون لتحقيق المقاصد والغايات. أمّا النوع الثاني فقد حدّده أبو سليمان في خمس خطوات أساسية، هي:

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٩٣.

- المُقدِّمات والأسس لكل عِلْم وكل مجال من مجالات المعرفة والعلوم الاجتماعية.
- ما ينطوي على المُقدِّمات من أحوال الفطرة والواقع والإمكانات والعلاقات، ممَّا يَخِصُّ كل مجال بعينه.
- ما ينطوي على المُقدِّمات من مقاصد وقيَم وتوجيهات وضوابط منهجية إسلامية خاصة يمتاز بها هذا المجال.
- مناقشة المجال العلمي المقصود في ضوء المبادئ والمقاصد والقيَم والأسس والضوابط والوسائل المنهجية الإسلامية.
- معالم العِلْم وقضاياها الرئيسة التي تُوضِّح الرؤية الإسلامية في مجاله مقارنةً بالرؤى والغايات غير الإسلامية والآثار الاجتماعية والإنسانية المترتبة عليها في كل الأحوال.
- إذن، تُستنبط المُقدِّمات المعرفية للعلوم الاجتماعية من الرؤية الإسلامية الكونية والوحي والفطرة الإنسانية، مع تأكيد أبو سليمان أنَّ إعادة الفاعلية إلى الفكر الإسلامي تُحتمُّ التحلِّي عن القراءات الحرفية للنصوص الدينية، وذلك بفصلها عن واقع المسلمين السياسي والاقتصادي والاجتماعي في زمننا المعاصر. وقد شدَّد أبو سليمان على ضرورة الخروج بالفكر الإسلامي إلى مُنطلقات منهجية سليمة متكاملة، "ورؤية عقدية واضحة التوجُّهات والأولويات، وفتح باب الاجتهاد الحياتي والعلمي والاجتماعي واسعاً أمام الرهبة والتهيب والعجز والقصور وانعدام حسِّ المبادرة في نفوس أبناء الأمة وفكرهم."^(١)
- إنَّ تفعيل الرؤية الكونية القرآنية في العلوم الاجتماعية واجب معرفياً؛ للتغلُّب على الأزمة الفكرية التي تتخبط فيها الأمة الإسلامية منذ قرون خلت، ولأنَّ شمولية المفهوم الإسلامي للطبيعة والفطرة البشرية، وإحاطته بالجوانب المختلفة لهذه الطبيعة، هو الذي يجعل المنظور الإسلامي منظوراً علمياً مُتميّزاً ومُتكاملاً، بحيث يُقدِّم قاعدة أصيلة سليمة للنظر والدراسة والتحليل في مجال العلوم الحياتية والاجتماعية، ويبعث الأمل في عطاء إبداعي أصيل.^(٢) وفيما يأتي المُقدِّمات المعرفية التي يجب أن يأخذها الباحث المسلم في العلوم الاجتماعية الإسلامية:

(١) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٨.

١- الوجود الإنساني الإسلامي: وحدة كُليّة وتعدّد مُتكامل:

تكتسي هذه المُقدّمة المعرفية أهمية كبيرة في أسلمة العلوم الاجتماعية؛ لأنّ العلوم الاجتماعية الغربية اتكأت على مفهوم مادي للوجود الإنساني، أطرّ تصوّراتها ومفاهيمها ونظرياتها. "فالعلمانية الشاملة هي رؤية واحدة شاملة تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية، وتردُّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه، ومن ثمّ فهي لا تُفرّق بين الإنسان والطبيعة، بل تراهما مادة واحدة (نسبة) لا قداسة لها، خاضعين للقانون الطبيعي نفسه، ومن ثمّ يُمكن إخضاعها للمقاييس الكميّة الرياضية دون الرجوع إلى آية قيّم مُطلّقة." (١) أما الوجود الإنساني في المنظور الإسلامي فيمتاز بالتعدّد المُتكامل في وحدة وكيان إنساني مُوحّد. وهذه المقولة وهذا المنطق يُمثّلان فرضية منهجية مهمة تترك آثاراً بعيدة المدى في الدراسات السلوكية للإنسان، وفي فهم الإنسان عامة وفهم المسلم نفسيته وطريقة أدائه بوجه خاص.

إنّ الرؤية المادية للوجود تُؤسّس لمفهوم يختصّ بالإنسان، ويُختزل إلى أبعاد حسيّة مادية أو كتلة مادية غرائزية، خلافاً للوجود من منظور الرؤية الإسلامية للعالم؛ إذ يُؤسّس لمفهوم مُغاير للإنسان، مفاده أنّ الإنسان كائن حيّ وذو طبيعة مُتعدّية، وأنّه "إذاً يحيا حياة مُوسّعة أشبه بحياتين مُتلازمتين - وقل مُتزاوجتين - منها بحياة واحدة؛ إحداهما عبارة عن عالم من المراتب يتواجد فيه ببدنه وروحه؛ والأخرى عبارة عن عالم من الغيبات يتواجد فيه بروحه. ففي هذه الحياة المُوسّعة، يجد الإنسان نفسه موصولاً بالغيبي وصله بالمرئي في كل عمل يأتيه." (٢)

وقد أدرك الباحثون في العلوم الاجتماعية أنّ مفهوم "الإنسان" هو من المفاهيم الجوهرية في هذه العلوم، وأنّ كل مفهوم يتأسّس على رؤية العالم. ومن ثمّ، فقد أسّست رؤية العالم المادية لمفهوم "الإنسان" من دون غيبات، في حين أنّ "الإنسان في نظر الإسلام كيان ووجود ومادة تُنزع وترغب، وكيان ووجود يحتاج ويسعى ويطلب العيش والبقاء، ولكنّه أيضاً روح وغاية وإدارة تسعى إلى السموّ الروحي وقصد الخير والإصلاح." (٣) وهذه الثنائية (الروح-المادة) التي

(١) المسيري، عبد الوهاب. دراسات معرفية في الحداثة الغربية، القاهرة: دار الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٧.

(٢) عبد الرحمن، طه. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الاتئانية، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢م، ص٤١.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص٢٠٠.

يُتَّصَفُ بها الإنسان مُتَّحَمٌ عَلَى العلوم الاجتماعية الإسلامية أَنْ تنهل من مصدرين من مصادر المعرفة، هما: الوحي، والكون على اختلاف أبعاده. وكذلك، فإنَّ هذه الرؤية الإيمانية للإنسان تُؤَسِّسُ لمفهوم "الوَحدة الطبيعية"؛ ما يعني عدم وجود تفاضل عِرْقِيٍّ أو لغويٍّ أو جنسيٍّ بين بني البشر. "فالإسلام في مفهوم "الوَحدة في كيان الإنسان" لا يرى تعارضاً بين البُعد الفردي في حياته والبُعد الجماعي؛ فكلاهما حقيقة في كيانه وحاجاته، وكلُّ له دوره وأبعاده وآثاره. وهي في حياته حقيقة مادية ومعنوية."^(١) وهنا تأخذ العلوم الاجتماعية الإسلامية بثنائية الفرد والمجتمع في تفسير مختلف الظواهر ومقاربتها من دون الانتصار لأحدهما على حساب الآخر كما هو حال فلسفة العلوم الاجتماعية الغربية التي انقسمت بين الاتجاه الفردي individualisme والاتجاه الكُلِّي holisme.

٢- الغائية والقصد من نظام الكون:

ليس من السهل منهجياً الانطلاق في إنتاج المعرفة العلمية من تصوُّر يرى أنَّ الكون الذي نحيا فيه لا غائية تُحْكَمُه، ولا قصد من ورائه، وإنَّما خُلِقَ عبثاً أو تطوُّراً أو مصادفةً. والمُلاحَظ أنَّ هذه الرؤية العلمانية قد انعكست على المُنتَجات المعرفية الغربية، مثل الاستخدام غير الأخلاقي للبحوث والدراسات العلمية، لا سيَّما التلوُّث البيئي، والتعديل الوراثي، والأسلحة النووية، وغير ذلك. في حين وُظِّفَت العلوم الاجتماعية للسيطرة على الإنسان، وإخضاعه للمؤسسات الاقتصادية والسياسية.

وبالمُقابل، إذا انطلقنا في التأسيس لعلوم اجتماعية إسلامية من رؤية للعالم تعتقد بوجود غاية وقصد من وراء خَلْق الكون، فإنَّ المُنتَجات المعرفية لهذه العلوم -بمفاهيمها، ونظرياتها، ومناهجها- ستتجلَّى فيها هذه الرؤية. قال أبو سليمان في ذلك: "إنَّ الغائية مبدأ لازم في بديهية بديع نظام الوجود، وبديهية وحدانية الخالق وتوحيدية الوجود وتكاملية، واستحالة عبثيته أو عشوائيته، وهو الأمر الملموس فطرة سوية في ظاهر إبداع الكون وتكامله."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٣١.

٣- الموضوعية في العلوم الاجتماعية الإسلامية:

إنَّ سؤال الموضوعية في العلوم الاجتماعية هو من أكثر الأسئلة مثاراً للجدل في تاريخها المعرفي؛ إذ انقسم الباحثون بين مُنتَصِرٍ للموضوعية الوضعانية التي تُؤكِّد وجوب تحلّي الباحثين عن قيمهم وقناعاتهم ورؤاهم الثقافية عند دراسة الظواهر الاجتماعية، ومُؤمِّنٍ بأنَّ لا وجود لموضوعية خارج ذوات الباحثين وقيمهم الثقافية والحضارية. أمَّا أبو سليمان فقد أسَّس لموضوعية تُؤكِّد اليقين بأنَّ الحقَّ والحقيقة والصواب والخطأ كُلُّها "حقائق موضوعية يجب معرفتها، والسعي إلى إدراكها في ضوء ما أودع الله الخلائق من طبائع وسُنن وفطرات، وحسبها أوحى الله إلى الإنسان وأرشد إليه من غايات ومن معايير نزلت بها الرسالات وأُرسل بها الرسل".^(١)

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الإدراك العلمي للحقائق الاجتماعية مُمكن موضوعياً، وقد يصل الباحث إلى الحقيقة في العلوم الاجتماعية الإسلامية؛ "لأنَّ الحقيقة تُعدُّ شكلاً من أشكال الله، وليس من المُمكن فصلها عنه، وأنَّ الحقيقة واحدة مثلما الله واحد؛ فالحقيقة لا تشتقُّ وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب، بل إنَّها تشتقُّ معناها وقيمتها من إرادته التي تُعدُّ غايتها وغرضها النهائي، وتقاس فعالية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة".^(٢)

ويرى أبو سليمان أنَّ البحث العلمي الاجتماعي المادي قد ضلَّ طريقه بسبب افتقاره إلى الوحي الرَّبَّاني؛ فالعلم الذي يعتمد على العلم الإنساني وحده مصدراً للمعرفة لا بُدَّ أن يضلَّ، وأنَّ ينحرف؛ لأنَّه وحده ليس أهلاً لإدراك الحقيقة الموضوعية الكاملة والغاية الموضوعية المقصودة في النفوس والطبائع الإنسانية، خلافاً للبحث الاجتماعي الذي يسعى -من منظور الرؤية الإسلامية الكونية- لدراسة الظواهر الاجتماعية مُقتنِياً أسبابها ومُسبباتها من دون أن يغفل عن توجيه الوحي الرَّبَّاني ومقاصده وقيمه وغاياته. فموضوعية الحقَّ والحقيقة هي مفهوم مُهمُّ يُمكنه جعل العلاقات تخضع للظفرة والسُنن والطبائع والقيم، "وتميَّز بين ما هو

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

(٢) الفاروقي، إسمايل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠.

صواب وحقٌّ صحيح، وبين ما هو فساد ووبار، دون التفات إلى السفسطات العميقة الضالَّة لبعض العقول المريضة التي يرتفع صوتها باسم العِلْم والبحث العلمي في انتقائهم وفي تصدِّيهم وتبيُّنهم وتطلُّعهم وتخيُّلهم للنماذج البشرية المريضة المُستخلَّفة الشوهاء.^(١)

٤- أسلمة العلوم السلوكية بوصفها مدخلاً معرفياً إلى إسلامية العلوم الاجتماعية:

يرى المُفكّر الفاروقي أن الفصل بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية في المجال التداولي الغربي قد تمَّ تحت ذريعة تعزيز ميثودولوجية العلوم الاجتماعية، في حين أن الغرض الحَقِّي لهذا الفصل يتمثَّل في فصل العلوم الاجتماعية عن منظومة القيم، وهو ما يجعلها فارغة من كل معنى ومضمون قيِّمي؛ ما يبيح للمؤسسات الأكاديمية أن تستغلَّ بحوثها كيفما تشاء.

وفي هذا السياق، دعا أبو سليمان إلى أسلمة العلوم السلوكية الثلاثة الشهيرة: عِلْم الاجتماع، وعِلْم النفس، وعِلْم الإنسان؛ إذ تركز عليها معرفياً العلوم الاجتماعية الأخرى، مثل: الاقتصاد، والعلوم السياسية، وعلوم التربية، وغيرها؛ ذلك أن فلسفة هذه العلوم تقوم على فرضيات العلوم السلوكية، ونتائج بحوثها ومفاهيمها الخاصة بطبيعة الإنسان ومعنى وجوده وحاجاته. فإذا لم تُزرَع في هذه المجالات المفاهيم ومُؤمَّات البراديعم الإسلامي، فلا سبيل إلى إسلامية كاملة منهجياً لأيِّ عِلْم منها. لذلك تُعدُّ أسلمة العلوم السلوكية مُقدِّمة منهجية ومعرفية سابقة على أسلمة العلوم الاجتماعية بمختلف فروعها؛ لما لهذه العلوم من انهماك بمفهوم "الإنسان" وسلوكاته. وكما هو معلوم، فإنَّ جهود إسلامية مختلف العلوم الاجتماعية تتوقَّف -بوصفها شرطاً مُقدِّماً- على سلامة مفهوم كلِّ من "الفطرة"، و"الطبيعة الإنسانية"، و"حركية العلاقات الإنسانية". وهذه العملية التي يتناولها الدارسون بالبحث والتحليل إنما تتمُّ في مجال العلوم السلوكية.

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

رابعاً: المبادئ الإستمولوجية اللازمة لتأسيس العلوم الاجتماعية الإسلامية يحتاج تأسيس كل معرفة علمية إلى مجموعة من المبادئ الإستمولوجية التي ينطلق منها الباحثون لدراسة الظواهر وتحليلها وتفسيرها. وقد تبّه أبو سليمان لمركزية هذه المبادئ التي استنبطها من قراءاته الواسعة للفكر الإسلامي ومنهجيته، ومن اطلاعه الواسع على المُنتجات المعرفية الغربية، ومن دراساته البحثية والأكاديمية في الاقتصاد والتربية والسياسة. وقد خلص أبو سليمان إلى وجود ثلاثة مبادئ جوهرية يتعيّن على الباحثين في العلوم الاجتماعية الإسلامية الوعي والالتزام بها عند إجرائهم الدراسات والبحوث، وهي: التوحيد، والاستخلاف، والأخلاقية.

١ - مبدأ التوحيد:

يرى أبو سليمان أنّ التوحيد هو المبدأ الأساسي في الرؤية الإسلامية الكونية؛ "لأنّه هو الإجابة الكونية الفطرية السوية للبعد الروحي للإنسان في فهم ذاته مبتدأً ومآلاً، وهو سقف المنطق الإنساني في فهم أبعاد الحياة والوجود، وما وراء الحياة والوجود."^(١) ولما كان التوحيد يجلب غاية أخلاقية ونسقية تكاملية، فإنّه يُعدُّ مبدأً جوهرياً تأسست في ظلّه العلوم الاجتماعية الإسلامية.

فالتوحيد يقع في قَمّة الهرم في المنظومة القرآنية، ومنه تتفرّع سائرهما، وعليه يقوم بناؤها؛ ذلك أنّ "التوحيد الذي يأخذ هذا الموقع لأمن هذه المنظومة هو ذلك الذي جاء القرآن به نقياً خالصاً سليماً من سائر الشوائب، فلو شابته أو خالطته الأخلاط فَقَدَ نقاءه، وبطلت فاعليته أو ضعفت آثاره، وانطفأت جذوته، وتوقفت تجلّياته."^(٢) أمّا التوحيد بوصفه مبدأً في المعرفة فمعناه الإقرار بأنّ الله تعالى هو الحقُّ، "وأنّه واحد لا شريك له. ويستبطن هذا الإقرار وجوب ردّ أمر البت في كل خلاف إليه سبحانه وتعالى، وبأنّه لا دعوى تستعصي على المعايير والبتّ القاطع فيها. والتوحيد إقرار بأنّ الحقيقة قابلة لأن تُعرَف، وأنّ بوسع الإنسان أن يصل إليها."^(٣)

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٢) العلواني، طه جابر. التوحيد والتزكية والعمران، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ١١.

(٣) الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيّد عمر، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ص ٩٩.

والتوحيد - في نظر أبو سليمان - هو المُنتَلَقُ الأساسي للعقل الإسلامي؛ إذ لا وجود للعقل المسلم إلا إذا آمن بالوحدانية على أساس أنها "مُسلَّمة عقديّة بديهيّة فطرية عقلية، تختلط بكل ذرّة من كيانه ووعيه وضميره وفهمه لذاته وحياته والكون من حوله. وأساس هذه العقيدة البديهيّة الفطرية العقلية هو إيمانه المُطلَق وإدراكه البين بالله جَلَّ شأنه الخالق الواحد الأحد الفرد الصمد الذي ليس كمثله شيء." (١) والقصد من هذا الكلام أن العلوم الاجتماعية الإسلامية مؤطّرة بالعقلانية الإسلامية التي تتنافى كلياً مع العقلانية الوضعية التي أطرت العلوم الاجتماعية الغربية، وأن هذه العقلانية تُسهّم في فهم الظواهر الاجتماعية والإنسانية وتفسيرها من مُنتَلَق أن الإنسان يتذكّر فطرياً وحدانية الله تعالى، وأن كل أفعاله وسلوكاته تترتّب على هذا الإيمان اليقيني.

والتوحيد بوصفه مبدأً معرفياً يُؤسّس لثنائية الله الخالق والإنسان المخلوق، ومن ثمّ تتنوّع مصادر المعرفة، ويُمكن إثبات وحدة الحقيقة في العلوم الاجتماعية الإسلامية "التي مرّد وجودها إلى الخالق وحده دون شريك أو مثيل؛ ووحدة المصدر، ووحدة الحقيقة التي ينطلق منها ويُمثّلها كل الكون والكائنات، وعلى فرضية وحدة الإنسان الذي خلقه الله، وكرّمه بالإرادة والخلافة ورعاية الكائنات على أسس الحقّ والعدل والخير." (٢) ولهذا تمتاز العقلية المنهجية الإسلامية الواعية - من منظور أبو سليمان - باستقامة مُبصرة وقاعدة مكيّنة للنظر في الكون والحياة؛ إذ لا مجال فيها للتناقض أو الصراع، ولا مجال فيها للتمايز أو الاستعلاء والفساد.

إنّ الأساس المعرفي الذي يُقدّمه التوحيد في مجال تأسيس علوم اجتماعية إسلامية إنّما يقوم على فكرة البُعد الأنطولوجي للمعرفة؛ فالعلوم الاجتماعية الغربية قامت على نظرية المعرفة المادية التي تجعل الأنطولوجي تابِعاً للإبستمولوجي، في حين أنّ الإبستمولوجيا الإسلامية تابعة للبُعد الأنطولوجي. وهذا المبدأ الأنطولوجي يُمثّله التوحيد بوصفه رؤية للعالم؛ فالمبدأ الأساسي في الكونية الإسلامية التي تقوم على الألوهية هو عقيدة التوحيد (لا إله إلا الله) ومضمونها الإلهي.

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤١.

وَيُمَثِّلُ هذا المبدأ حلقة الوصل الرئيسة بين النظرة والتطبيق أو الإيمان والحياة أو المقال والواقع في الإسلامية الكُلِّيَّة للعالم.^(١) ومن هذا المُنْطَلَق، فإنَّ المعرفة المُؤَسَّسة من مصدر الوحي في مجالات الغيب تسبق المعرفة التي يُؤَسَّسها العقل البشري.

٢- مبدأ الاستخلاف:

يُجَدِّد مبدأ الاستخلاف الغايات والأهداف من تأسيس العلوم الاجتماعية الإسلامية؛ لأنَّ هذا المبدأ الجوهري في المعرفة الإسلامية هو تجلُّ للرؤية الكونية القرآنية. ولهذا يتعيَّن على الباحث المسلم "أن يفهم السُّنَنَ وطبيعتها ووظيفتها الاستخلافية الحضارية، وموقعها في وعي الإنسان وممارساته التاريخية؛ فنعلم يقيناً أنَّ هذه السُّنَنَ بمختلف أصنافها: في الكون، وفي التاريخ، وفي الهداية، سُخِّرَتْ لصالح لإنسان ليفقهها، ويوظفها في الارتقاء المعرفي والروحي والعمراني والاستخلافي والنفاذي إلى أفطار السموات والأرض بسُلطان الوعي السُّنَنِي المهتدي بتوجيهات الوحي وتعاليمه."^(٢)

إنَّ مبدأ الاستخلاف -من منظور أبو سليمان- ليس تكليفاً قرآنياً لا أساس له في فطرة الإنسان، وإنَّما هو تعبير عن طبيعة الإنسان، وما فطره الله تعالى عليه من صفات وقدرات، جعلته فرداً ومجتمعاً وجنباً يتمتَّع بالوعي والإدراك والروح التي هي محضن الفطرة السوية؛ فمبدأ الاستخلاف "يعني قدرة الإنسان على التصرُّف في عالمه للتعبير عن إرادته، والحصول على حاجاته. وهو فطرة وطبع وإرادة تحمل في طبيعتها تكريم الإنسان بهذا الذكر."^(٣)

ولمَّا كان الاستخلاف يُمَثِّلُ الجانب الفطري في الإنسان، فإنَّ دور العلوم الاجتماعية الإسلامية هو الإسهام في تجسيد هذا الاستخلاف في الحياة الاجتماعية والعمرانية للمسلمين. وهو استخلاف يعني خلافة الإنسان في الأرض والكون؛ "وهي خلافة رعاية وإعمار وإدارة

(١) أوغلو، أحمد داود. الفلسفة السياسية، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٦.

(٢) برغوث، عبد العزيز. "ملاحظات حول دراسة السُّنَنَ الإلهية في ضوء المقاربة الحضارية"، مجلة إسلامية المعرفة، سنة ١٣، عدد ٤٩، ٢٠٠٧م، ص٢٠.

(٣) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنْطَلَقُ الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص١٢٠.

وتسخير، أصبحت الخلائق والكائنات بإمرة الإنسان، وأصبح الإنسان قائماً بها في موضع الوصاية والنيابة عن الله في التصرف في الكون، وفي الأرض، وفي الخلائق والكائنات.^(١)

فالعقل الإسلامي مدعوُّ اليوم إلى تحقيق هذا المبدأ الجوهرى في الفكر الإسلامى، والواجب عليه تجاوز الرؤية الضيقة التي تحصر المعرفة في جانب معرفة العبادات والمعاملات على أهميتها؛ إذ تُعدُّ العلوم الاجتماعية الإسلامية من المعارف الإنسانية التي تُسهم في تحقيق الإعمار والاستخلاف من منظور الرؤية الكونية القرآنية. " فالعقل المسلم مدعوُّ من مُنطلق الخلافة إلى تسخير الكون والكائنات لِمَا فيه النفع: نفعه، ونفع الكون والكائنات من حوله، ومدعوُّ إلى العمل والسَّير في دروب الكون ومناكبه، ومدعوُّ إلى العِلْم بأسراره وتسخير هذا العِلْم لِمَا فيه الخير."^(٢)

والاستخلاف بوصفه مقصداً قرآنياً يدفع الباحثين في العلوم الاجتماعية الإسلامية إلى صوغ مفاهيمها وطرائقها البحثية بكيفية مُحقِّق هذا المقصد، وتكون مُنطلقاتها وفرضياتها البحثية مُتسقة مع مفهوم "الإنسان الاستخلافى" الذي يُحقِّق مسألة الشهود الحضارى؛ فالعلوم الاجتماعية الإسلامية لا تكتفي بوصف الظواهر الاجتماعية بقدر سعيها الدؤوب لتصويبها وتوجيهها نحو الوجهة التي تُحقِّق الإعمار وفق الرؤية الكونية القرآنية، " ويفعل الحقُّ سبحانه في حديثه عن الغاية التي من أجلها كان خلق الإنسان، وعن الوسائل المساعدة على تنزيل هذه الغاية على أرض الواقع، حيث كان من جهة الغاية، التحديد لها في تعمير الأرض من جهة، وفي العبودية من جهة، يقول سبحانه: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦٠]، ويقول أيضاً: ﴿وَبَسَّخَلْفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩]، ثم يقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وكان من جهة الوسائل، التحديد لها من أمرين اثنين، هما: العدل والعِلْم من جهة البناء والتشيد، والظُلُّ والجهل من جهة الهدم والتخريب في قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَنُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]."^(٣)

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٣) الحمادى، إدريس. الإنسان الخليفة في القرآن الكريم، المغرب: إفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠١٦م، ص ١٩.

ومن هذا المنطلق، تُعدُّ العلوم الاجتماعية علوم وسائل في الرؤية الكونية القرآنية؛ فهي تمدُّ العقل الإسلامي بأفضل الأساليب لإعمار هذا الكون، وبخاصة في مجال بناء الجماعات الإنسانية، وإقامة الدول والمؤسسات. وهي أيضاً تُعين الإنسان على تدبير الحياة الإنسانية، مثل: العلوم السياسية، وعلوم الاجتماع، وعلوم الإدارة، وعلم الاقتصاد، وغير ذلك. "فمفهوم "التعمير" في القرآن الكريم له صلة وثيقة بمفاهيم "العهد"، و"الأمانة"، و"الابتداء"، و"التسخير"، و"التمكين". ووظيفة الفكر المقاصدي هي الجمع بين هذه المفاهيم وبوتقتها في بناء علمي مجتمعي واقعي، غايته الوعي بقوانين العمران البشري، وتفهم تدافع المصالح المتناقضة داخل المجتمع، وتبيين التوازن بين مصالح الأفراد والجماعات، فيوفر شرط التعمير، ويُنظّم وسائله." (١)

٣- مبدأ الأخلاقية:

يتمثل المبدأ الإستمولوجي الثالث في مبدأ الأخلاقية، وقد أكد أبو سليمان أن هذا المبدأ يُمثّل الوجه الآخر لمنطق الخلافة ومفهومها في تكوين المعرفة الإسلامية؛ إذ قال: "فالخلافة والغاية ومؤهلاتها من حرية الإرادة وقدرة الإدراك وطاقة العلم، وتحمل معها مسؤولية الإنسان الأخلاقية عن هذا الدور، وما يترتب عليه من قرار في تسخير الكون وإدارته، بالسعي أم بالقعود، بالإصلاح أم بالإفساد، بالعدل أو الاعتدال أم بالإسراف والطغيان." (٢) وبعبارة أخرى، فإنَّ الإنسان عهد إليه بمهمة الاستخلاف والإعمار وتسخير الكون، وهو ما يُجتم عليه الالتزام بضوابط أخلاقية في الرؤية الكونية التوحيدية. ولهذا نجد أن الباحثين في العلوم الاجتماعية الإسلامية يلتزمون هذا المبدأ على مستوى التفكير النظري، وعلى مستوى الممارسات البحثية الإجرائية.

ومن ثمَّ، فإنَّ الأخلاق مسؤولية يتحمّلها الإنسان المسلم في هذا العالم الفسح؛ "فالعقل المسلم والمنهج المسلم من منطلق المسؤولية الكاملة المباشرة أمام الخالق عن أدائه لدوره في

(١) العضاوي، عبد الرحمن. مدخل تأسيس في الفكر المقاصدي، بيروت: مركز نداء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٥م، ص٣٥٥.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص١٤٦.

خلافة الأرض ورعايتها وإعمارها وتسخير قدراتها وطاقاتها لا يقرُّ له قرار لا يستقيم له أمر إلا أن يكون أداؤه خيراً وغيابته خيراً، قصد الخير والإصلاح في العِلْم والعمل.^(١) وبناءً على ذلك، فإنَّه لا ينبغي للباحث المسلم في العلوم الاجتماعية الإسلامية أن ينتهك هذا المبدأ؛ لكيلا تنحرف البحوث والدراسات لخدمة غايات غير أخلاقية كما أصاب العلوم الاجتماعية الغربية، مثل تسخير علم الأثروبولوجيا لاستعمار المجتمعات الشرقية.

وهكذا، يجد الباحث في العلوم الاجتماعية الإسلامية نفسه ناظراً إلى الإنسان وفق رؤية أخلاقية؛ فهويَّة الإنسان أساساً هي ذات طبيعة أخلاقية، وهويَّته لا تتمثَّل في رتبة واحدة، "وإنَّما رتب مُتعدِّدة، فقد يكون الواحد من الجماعة إنساناً أكثر أو أقلَّ من غيرها فيها [...] فيجوز أن يكون الفرد الواحد في طور من أطوار حياته إنساناً أكثر أو أقلَّ منه في طور سواه."^(٢) ويُسهِّم النظر الأخلاقي للإنسان عامة والإنسان المسلم خاصة في إخراجه من الأزمان الحضارية التي يعانيتها، ويُسهِّم أيضاً في إعادة الفعَّالية الحضارية للإنسان المسلم. "فالقرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها. وقد مرَّ أنَّ المصالح لا تعدو ثلاثة أقسام، هي: الضروريات، ويلحق بها مُكمِّلاتها. والحاجيات، ويضاف إليها مُكمِّلاتها. والتحسينات، ويلحقها مُكمِّلاتها."^(٣) وهذا يعني أنَّ القرآن الكريم هو المرجعية الأساسية للأخلاق الإسلامية؛ "فالقرآن ليس مُدوَّنة في القانون، فغرضه الرئيسي [...] هو أن يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله، وبينه وبين الكون من صلوات."^(٤)

إذن، فالذات الإنسانية والمجتمع والسياقات التاريخية ليست مصدراً للقيِّم الأخلاقية؛ إذ يُدركها الإنسان بفطرته السوية التوحيدية الروحية. "فعائية الكون وإبداع الوجود وما يقرُّ في الضمائر من الأخلاقيات الخيرة، كلُّ ذلك يقوده عقلاً وفطرةً أنَّه في حدود قدراته وخياراته،

(١) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٢) عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ١٤٧.

(٣) الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٥م، ج ٢، ص ٣١٢.

(٤) إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٦٢.

يتمتع بحرية القرار فيما يملكه من القدرات والإمكانات، وأنه على عاتقه تقع مسؤوليات هذه القرارات والخيارات.^(١) ولهذا، فإنَّ المُدوَّنة القرآنية هي التي تحدّد طبيعة القِيم الأخلاقية التي ينضبط بها الباحثون في العلوم الاجتماعية الإسلامية أو تلك التي يُبرِزونها في بحوثهم أو يُحدِّدون من خلالها طبيعة المشكلات والظواهر المرصّية في المجتمعات. وهنا نجد تلازماً بين الأخلاقية والغائية؛ "فالغائية مبدأ لازم كامن في بديهية بديع نظام الوجود، وبديهية وحدانية الخالق وتوحيدية الوجود وتكامليته، واستحالة عبثيته وعشوائيته، وهو الأمر الملموس فطرة سوية في ظاهرة إبداع الكون وتكامله."^(٢) فالإدراك الفطري لدى الإنسان بالخالق يجعله يدرك أنه لا بُدَّ للكون والخلق من غاية. ومن منظور أبو سليمان، فإنَّ الكون الذي يكاد لا يتناهى في مختلف أبعاده لم يُخلَق عبثاً، وإنَّما خُلِق لغايات أخلاقية سامية وخيرة.

خامساً: القواعد المنهجية وإسلامية العلوم الاجتماعية

إذا كانت العلوم الاجتماعية الإسلامية تنهض على مجموعة المبادئ الإستمولوجية الثلاثة (التوحيد، والاستخلاف، والأخلاقية)، فإنَّ عبد الحميد أبو سليمان أسَّس لأربع قواعد منهجية بناءً على تلك المبادئ، وامتداداً لها. وقد انطلق الباحثون من هذه القواعد في العلوم الاجتماعية الإسلامية لدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، ومن ثمَّ يتعيَّن على الباحث المسلم قبل بناء العلوم الاجتماعية أن يتعرَّف الأسس والمُنطلقات والمفاهيم والمبادئ الآتية التي يستند إليها الفكر الإسلامي، ومثَّل قاعدته ومنهجيته العامة التي يهتدي بهديها، ويسير على مقتضاها.

١- التكامل المعرفي بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية الإسلامية:

أسَّس أبو سليمان لمفهوم خاصّ بالتكامل المعرفي بين العلوم، يقوم على التكامل بين ثنائية عالم الغيب وعالم الشهادة. ولهذا، فإنَّ وضوح هذه الثنائية في العقل الإسلامي مهمُّ جداً لفهم الفكر الإسلامي ومنهجيته، وفهم معنى الحياة الإسلامية والوجود الإنساني، والعلاقات والغايات الإنسانية التي يسعى الإسلام والوجود الإسلامي لتحقيقها. وهذا يعني أن مفهوم

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ١٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣١.

"الغيب والشهادة" يُمثل الإطار الأشمل الذي يُحدّد معنى الوجود الإنساني، ومعنى العقل ودوره في الحياة الإنسانية، ووجود هذا الدور ومجالاته.

ومن منظور الرؤية التوحيدية، فإنَّ عالم الغيب وعالم الشهادة يتكاملان، ويُؤسّسان لمبدأ التكامل المعرفي بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية الإسلامية. فالتوحيد بوصفه القيمة المركزية الكبرى التي تشعُّ عناصرها على جميع الأنساق التابعة؛ "من: معرفة، وفكر، وثقافة، ومفاهيم، ومناهج، وطرائق تفكير، وأساليب تفسير، وأطر تحليل، وقواعد تغيير وتقويم؛ التوحيد كنسق تبدو أهميته في كونه إطاراً مرجعياً أكبر، يُعبّر في المبدأ والمنتهى عن قاعدة إسناد وإطار مرجع."^(١) وبناءً على ذلك، تتكامل العلوم، وتتداخل فيما بينها تحقيقاً لمبدأ التوحيد المركزي في المنظومة المعرفية الإسلامية.

ويُعدُّ التكامل المعرفي مبدأً منهجياً يُؤسّس لتصورات جديدة تخصُّ العِلْمَ ومفهومه وطرائقه البحثية. وتمتاز المنهجية -من منظور إسلامي- بأنَّ لها ثلاثة مصادر، هي: الوحي، والعقل، والكون بشقّيه. وكل تعامل معرفي -من هذا المنظور- لا بُدَّ فيه من مراعاة التكامل بين هذه المصادر؛ "لأن الإنسان المخلوق في هذا العالم لا يملك إلا أن يتعامل معه في مستوياته الثلاثة: العالم الطبيعي، والعالم الاجتماعي، والعالم النفسي [...] والإنسان المسلم الذي يُؤمن بالوحي الإلهي هو في موقع التكليف والتمكين للتعامل مع العالم في ضوء هداية الوحي، وهداية الوحي هي في الأساس ترشيد لوعي الإنسان تجاه العالم وسعيه فيه."^(٢)

ومن ثمّ، فإنَّ الوحي والعقل يتكاملان لتحديد موقع الإنسان في عالم الشهادة، وتمكين وجوده وسعيه من تحقيق الغاية منها في عالم الشهادة. ومما يُؤكّد أهمية الوحي في هذا الجانب أنّه (أي الوحي) يمدُّ الإنسان بالمعرفة الكليّة والغايات الرّبّانية فيما لا يملكه من معرفة وإدراك ممّا هو وراء علمه وإدراكه، فيستكمل الرؤية والمعرفة؛ ليهتدي إلى الغايات والمقاصد، ويُحقّق

(١) عبد الفتّاح، سيف الدين. مدخل القيم: إطار مرجع لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٩م، ص١٠٥.

(٢) ملكاوي، فتحي حسن. منهجية التكامل المعرفي: مُقدّمات في المنهجية الإسلامية، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م، ص٢٣٦.

اليقين، ويستجيب لدواعي الفطرة وتوجُّهاتها في ثنانيا بنائه وكيانه.^(١) فالوحي هو من الجنس الإدراكي نفسه الذي يندرج فيه العقل. وبذلك يكون العقل هو الفعل الذي يختصُّ به القلب، ويكون الوحي هو الخبر الذي ينزل على القلب؛ ما يعني أنَّ القلب هو محلُّ العقل والوحي معاً، مع وجود اختلاف واحد بينهما، هو اتجاه العلاقة في هذا المحلِّ؛ فالعقل يصدر منه، والوحي يردُّ عليه.^(٢)

وفي إطار المنهجية الإسلامية الشاملة المبنية على حقيقة التوحيد، يتكامل الوحي والعقل والكون، ويتكامل الإيمان والعمل، ويتكامل التوكل والسعي، وتتكامل عقيدة القضاء والقدر والثقة بالكليات الربانية والأوامر الإلهية. ومن ثمَّ، فإنَّ التكامل المعرفي بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية أصبح مطلباً معرفياً ومنهجياً ضرورياً. وقد جسَّدت هذه الرؤية التكاملية في تجربة الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا، "التي حاولت رأب صدع الانفصام بين الوحي (النص) والكون (العقل والسُنن الكونية) وواقع شبكة علاقات العصر الزمانية والمكانية، وإمكاناتها وتحدياتها، ووضع حدٍّ للمنهجية الجزئية الموروثة التي كانت تُعبر عن ظروف زمانها ومكانها."^(٣)

٢- مصادر المعرفة في العلوم الاجتماعية الإسلامية:

تؤسِّس الرؤية الكونية القرآنية لتعدد مصادر المعرفة في العلوم الاجتماعية الإسلامية. فإذا كان النظام المعرفي الغربي قد اكتفى بالعقل والكون، وأقصى المعرفة الغيبية من عالم المعرفة، فإنَّ النظام المعرفي والمنهجية الإسلامية يستندان إلى مصادر تأسيسية مرجعية (القرآن الكريم، والسُننة النبوية). وهذا "أمر يُؤسِّس على قاعدة من نظرية المعرفة. ومن ثمَّ، وجب الحديث عن منهجية التعامل مع القرآن والسُننة كمصدر تأسيس في عملية البناء، ومرجعي في عملية قياس

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٢) عبد الرحمن، طه. سؤال ما العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٢م، ص ٩٨.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مصر: دار السلام للطباعة والنشر، ط ٣، ٢٠١١م، ص ٣٤.

ما يراد تقويمه بدقّة على الوحدة المرجعية المُتمثّلة في القرآن والسُنّة والعلاقة بينهما في تكامل يُؤسّس نظام المعايير والمراجعة القادرة على التقويم المُستمرّ والمُتجدّد. (١)

وبناءً على فكرة تبعية الأنطولوجي للإبستمولوجي في نظرية المعرفة الإسلامية، فإنّ مصادر المعرفة تتعدّد؛ ما يُحتّم على العلوم الاجتماعية الإسلامية أن تأخذ بالقرآن الكريم بوصفه أحد مصادر المعرفة، إضافةً إلى الكون في سَفّه الاجتماعي، علماً بأنّ أهمّ ما أسّس له القرآن الكريم فيما يختصّ بالعلوم ليس ذكر تفاصيلها أو كلياتها، وإنّما هو الرؤية الكونية القرآنية التي تُعدّ الإطار المرجعي لهذه العلوم كما تناولناها آنفاً، "حيث تربط هذه الرؤية بين عالم الغيب وعالم الشهادة ربطاً وثيقاً، من الاستحالة بمكان على العقل البشري أن يقوم ببنائها بمعزل من الوحي. ومعلوم أنّ الوجود ليس مادة مُجرّدة؛ إذ هناك من الأمور الغيبية المُتعلّقة بالإنسان ما لا يُمكن أن يناله العِلْم في إطاره المادي المُجرّد إطلاقاً، وذلك نحو المبدأ والمصير والغاية العُلّيا من الخلق، فضلاً عن معرفة الخالق نفسه وتدبيره. (٢)

ويُعدّ الوحي في المنهجية الإسلامية مصدراً للمعرفة في العلوم الاجتماعية الإسلامية، ويُقصد به "كلمة الله وإرادة الحقّ التي أوحى بها إلى نبيّه ﷺ؛ ليُبلّغها للناس كافةً، رسالة خاتمة كاملة شاملة؛ هدايةً للناس، وإرشاداً إلى معنى وجودهم، وغاية هذا الوجود، تبييناً للمقاصد والمبادئ والقيّم والأحكام التي ينبغي لهم أن يلتزموها؛ لتحقيق غاية وجودهم، وبلوغ مقاصد أعمالهم وعلاقاتهم. (٣)

وبالمثل، فإنّ العلوم المُتولّدة عن الوحي يُمكن أن تُؤسّس للعلوم الاجتماعية الإسلامية؛ فالفكر المقاصدي -مثلاً- بمسالكه ومراتبه وموضوعاته كفيل بأن يُزوّد الباحثين في الدراسات الاجتماعية والإنسانية المعاصرة بمزيد من الأفكار والمعلومات العامة عن روح الشريعة وغاياتها وأهدافها؛ ما يعصمهم من استخدام المناهج فيها يُخالِف أوامر الله ونواهيه جَلّ جلاله. (٤)

(١) عبد الفتّاح، سيف الدين. "حول المنهجية الإسلامية: مُقدّمات وتطبيقات"، مجلّة المسلم المعاصر، ٢٠٠١م.

(٢) الشريف، علاقة القرآن بالعلوم، مرجع سابق، ص ١٤٠.

(٣) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٤) النعيم، مقاصد الشريعة: نحو إطار البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٦٠.

فالوحي بهذا المعنى هو مصدر أساسي لمعرفة الإنسان تبصُّره بغاية وجوده، ومكانه من هذا الوجود، ومصيره بعد هذا الوجود. "وليس للإنسان من وسيلة لمعرفة يقينه بغاية وجوده ومكانه في هذا الوجود وعلاقته بها وراء الوجود وما وراء الحياة إلاّ بواسطة الوحي؛ ففعل الإنسان، وعلم الإنسان، ومنطق الإنسان، لا سبيل له إلى هذا اللون اليقيني من معرفة الكليات." (١) وقد عدَّ أبو سليمان العقل الإنساني أشبه بأداة الإدراك والفهم والنظر والتلقّي والتمييز والموازنة، ورأى أنّه وسيلة الإنسان لأداء مسؤولية الوجود والفعل في عالم الشهادة.

ويُعدُّ العقل أحد مصادر المعرفة الرئيسة في العلوم الاجتماعية الإسلامية، وتتجلّى قدرته في الإدراك والتمييز والتمحيص. وهو وسيلة الإنسان إلى إدراك فحوى الوحي، ووضع موضع الإرشاد والتوجيه لعمل الإنسان وبناء الحياة ونُظُمها وإنجازاتها، بما يُحقِّق غاية الوحي ومقاصده وتوجيهاته وأحكامه. (٢) ومن ثمّ، فإنّ العلاقة بين العقل والوحي هي علاقة تكامل؛ إذ يتولّى الوحي مدّ العقل المسلم بحاجته من علم عالم الغيب، وتوضيح غايته من خلق الإنسان في عالم الشهادة، ودوره في خلافة الأرض.

وكذلك تنطلق العلوم الإسلامية من الوحي، وتستخلص منه التوجيهات والضوابط، وتُنشئ على أساسه المبادئ المعرفية. وهي تجمع في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية بين مصادر المعرفة الإسلامية، وهي: "الوحي، والعقل، والسُنن، والطبائع المودعة في الكون والكائنات (الفطرة) وبين مسائل البحث والدراسة العلمية الاجتماعية والإنسانية أو سواها؛ فكلُّ مجال علمي له وسائله الخاصة التي تُناسب طبيعته، وتستجيب لحاجاته." (٣) وكذلك، "فإنّ معارف الوحي تتكامل مع معارف الكون والطبيعة والإنسان، وبخاصة فيما يتعلّق بالغيب، والغايات الكليّة للوجود الإنساني والمادي للكون، والغايات الخلقية الكليّة للسلوك الإنساني." (٤)

(١) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد. "معارف الوحي: الأداء والمنهجية"، مجلّة إسلامية المعرفة، عدد ٣، ١٩٩٦م، ص ٩٨.

٣- المنهجية الشمولية التحليلية في العلوم الاجتماعية الإسلامية:

يتعيّن على الباحثين في العلوم الاجتماعية الإسلامية الأخذ بالمنهجية الشمولية التحليلية التاريخية المؤطّرة بالأخلاقيات الإسلامية، وتجنّب منهج التجزئة الذي هيمن على الممارسات البحثية التراثية. فالخلل الذي أصاب منهجية التفكير الإسلامي - من منظور أبو سليمان - يتمثّل في تغييب البُعد المعرفي الشمولي التحليلي الذي يتعلّق بمعرفة السُنن الإلهية في الطباع النفسية والكونية، وفي تفاعل عواملها المركّبة رأساً وأفقياً في الزمان والمكان. وهذه السُنن الإلهية هي القوانين الطبيعية.^(١)

ومن ثمّ، فإنّ الشمولية في البحث الاجتماعي ضرورية ولازمة؛ "كونها تهدف إلى فهم الظواهر، وإدراك أسبابها الحقيقيّة، وأنّ النظر الجزئي في مثل هذه الحالات المُعقّدة التكوين، المُتعدّدة الأسباب، كثيراً ما يضلُّ الباحث، ويُجَلُّ بأوزان الظواهر ومواقعها وآثارها، ويُبسّطها تبسيطاً مُجَلّاً."^(٢)

والحقيقة أنّ التشوّه المنهجي الذي أصاب الفكر الإسلامي حوّله إلى فكر نظري غارق في تأمّلات نظرية مدرسية، بحيث لا يجد طريقه إلى الحياة الاجتماعية للأُمَّة بالتنقيب والملاحظة والتجريب؛ ما أدّى إلى عقم منهجي خطير، جعل المعرفة العلمية مُجرّد استظهار وتقليد ومحاكاة، يغيب فيها بشكل عامّ كل أثر لعنصري الزمان والمكان، ومعرفة سُنن الطباع في الخلائق والكائنات.^(٣)

وفي سياق مُتّصل، فإنّ من أساسيات المنهج في العلوم الاجتماعية الإسلامية اعتماد الباحث على الملاحظات والتجريب والاستقراء، والابتعاد عن التنظير والغرق في الجدال الكلامي؛

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، سوريا: دار الفكر، ٢٠٠٥م، ص ١٧.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٦م، ص ٢٢.

(٣) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ٥٨.

لأنَّ البحث العلمي المُنضبط -بحسب رؤية أبو سليمان- هو الذي يؤدي إلى الرؤية التكاملية للظواهر، ويدعم الجهود المبذولة لمواجهة الأزمات، ويُسهِّل تحطِّي العقبات لتحقيق المطلوب وإصلاح الخلل.

والمُلاحَظ أنَّ مُنطلقات العلوم الاجتماعية في الفكر الإسلامي ظلَّت على هيئة عناوين ومبادئ مُجرَّدة، وعلى شكل مصادر ثانوية في ميدان علوم الفقه وأصوله، واقتصرت دلالاتها على الحياة الاجتماعية الفردية؛ ما دفع أبو سليمان إلى المناداة بضرورة تجديد الفكر الإسلامي عن طريق إعادة النظر في أيِّ أمرٍ أو مشكلة أو قضية، وفق مبدئين اثنين؛ الأوَّل: معرفة طبيعة المشكلة معرفة علمية منهجية، والثاني: أخذ جزئيات نصِّ الوحي الإسلامي في ضوء كُليَّاته ومقاصده.

وقد التزم أبو سليمان بهذا المنهج الشمولي في دراسة مختلف الظواهر والمشكلات وقضايا الإصلاح الحضاري، والتزم خاصة بمنهجية تقوم على مبدأ الجمع بين القراءتين؛ إذ جمع بين دراسة نصوص الوحي ودراسة الظاهرة كما هي في العالم الاجتماعي؛ ما أفضى إلى نتائج مُبهرة معرفياً ومنهجياً. "فالأصول لم يعد بمقدورها الاعتماد على التحليل الجزئي. ولذا تطلَّب الأمر إعادة تكيِّفها؛ كي تُوفِّر لها التحليل الشمولي والتجريدي والتنظيمي بهدف إعادة بناء النظام الاجتماعي الإسلامي، وتقديم الجديد في العلوم الاجتماعية الإسلامية."^(١)

سادساً: إسلامية العلوم الاجتماعية: دراسات ونماذج تطبيقية

جمع أبو سليمان بين التفكير النظري والبُعد التطبيقي في الدراسات والبحوث العلمية التي أنجزها، وقد قادته ممارساته البحثية المُتنوِّعة إلى صياغة مجموعة المبادئ الإستمولوجية والمنهجية لأسلمة العلوم الاجتماعية، إضافةً إلى أسلمة بعض حقول العلوم الاجتماعية، مثل حقل العلاقات الدولية. وفيما يأتي نماذج من هذه الدراسات التأصيلية:

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمة: ناصر أحمد المرشد البراك، الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ١٩٩٣م، ص ١٨١.

١- النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية:

تُعَدُّ هذه الدراسة واحدة من الدراسات التأسيسية المهمة في العلوم الاجتماعية. وقد حاول المُفكّر أبو سليمان تحرير هذا الحقل المعرفي من هيمنة الرؤى المعرفية الغربية بثنائيتها الليبرالية والماركسية، ومن غَبَسَ الرؤية التراثية التقليدية لمسائل وقضايا كثيرة، مثل: الجهاد، ودار السلام، ودار الحرب، والأُمَّة، والقوَّة، والسُّلطة، وغير ذلك؛ إذ رأى أنَّ: "الفكر الإسلامي الحديث في مجال العلاقات الدولية إمَّا أن يكون على عدم إمام بواقع طبائع النفس المسلمة والوجدان الإسلامي، وإمَّا أن يكون غير لصيق بالواقع العالمي الذي يعايشه المسلمون."^(١)

ومن هذا المُنطلق، وظَّف أبو سليمان منهج التجريبية التنظيمية في العلوم الاجتماعية التي تعتمد الحقائق وملاحظة الوقائع والآثار العلمية، بوصف ذلك مطلباً أساسياً لإيجاد إطار مرجعي إسلامي جديد في العلاقات الدولية، وقَدَّمَ قراءة نقدية لعديد من المفاهيم في التراث الإسلامي، وخلصها من الحمولات الزمانية والمكانية، وأعاد إليها الفاعلية المعرفية. وقد تمثَّلت قاعدته المنهجية في وجوب ردِّ جميع أصول المعرفة إلى الرؤية الكونية القرآنية، بوصفها أساساً للحُكْم على كل فكرة ومؤسسة وتصور؛ لذا استهلَّ أبو سليمان هذه الدراسة برؤية تاريخية لنشأة الأُمَّة الإسلامية، وبيَّن عوامل فقدان رياداتها الحضارية، ورأى أنَّ تأصيل هذا الحقل مُمكن باتباع أربع خطوات منهجية رئيسة، هي:

أ- تطبيق منهج التجريبية التنظيمية على التجربة المحمدية، واستيعاب كيفية إدارته ﷺ للعلاقات السياسية والخارجية. وهنا أعاد أبو سليمان قراءة أربع قضايا أساسية تتعلق بأسرى بدر، وسياسات الرسول ﷺ تجاه اليهود في المدينة المُنورة، وعلاقات المسلمين السياسية مع قريش، والتسامح مع أهل الكتاب. وقد قدَّمَ لنا أبو سليمان قراءة تأويلية جديدة، خلَّصها من القراءات التراثية. وكذلك أعاد قراءة القرآن الكريم وتفسير آياته، وناقش مسألة النسخ، ومنظورات الفقه التقليدي، وطالب بإعادة النظر في مسألة الصراع والقوة في ظلِّ المعطيات السياسية الراهنة.

(١) المرجع السابق، ص ١٨٨.

ب- تطوير الفكر الإسلامي في مجال العلاقات الدولية، وذلك بتصحيح الاعتقاد التقليدي الخطأ والمُهمّ في علاقة الله الخالق سبحانه وتعالى بعبده ومخلوقه الإنسان؛ لأنّ الفهم غير الصحيح -من منظور أبو سليمان- لهذه العلاقة يؤدّي إلى التعصّب والتوتّر في العلاقات الدولية بين المسلمين وسائر الشعوب.

ت- تطوير إطار مرجعي إسلامي فاعل في مجال العلاقات الدولية، ووضع قاعدة إيديولوجية إسلامية أو رسم إطار مُحدّد للطريقة التجريبية التنظيمية في مجال العلاقات الدولية. "فهناك حاجة إلى مشروع جديد للاستقصاء الحرّ، يعمل لخدمة راسمي سياسات المسلمين، ويفي بالمتطلّبات والأساليب المعاصرة. ويتعيّن على هؤلاء الاستعانة بالعلوم الاجتماعية التجريبية والتنظيمية والشاملة."^(١) ومن مبادئ هذا الإطار المرجعي: التوحيد، والعدل، والسلام، والدعم المتبادل، والتعاون، والجهاد، واحترام العهود والوفاء بها. أمّا القيم والمُثل الأساسية العليا فتتمثّل فيما يأتي: لا عدوان، ولا طغيان، ولا فساد، ولا إسراف.

ث- وضع الإطار الإسلامي المُقترح في مجال العلاقات الدولية التي يؤدّي فيها الإسلام دوراً يختصّ بإيديولوجية الشعوب، ويُقدّم إلى صنّاع السياسة بوصفه مجموعة من المبادئ والقيم المُجرّدة التي تخلو من مواطن ضعف الطريق التقليدية، ولا سيما العوامل الزمانية والمكانية. واستكمالاً لهذا الإطار، فقد استبعد منه أبو سليمان ما غشي طريقة المحدثين من عيوب ونواقص؛ لعجزها عن تحريك الشعوب الإسلامية وإظهار طاقاتها.

وبهذه الخطوات المنهجية الأربع، وبذل جهد معرفي مُضنّ، تمكّن أبو سليمان من أسلمة حقل العلاقات الدولية، وإضفاء الطابع الإسلامي على هذا الحقل المعرفي من العلوم الاجتماعية، والجمع بين قراءة الوحي بمصدره (القرآن الكريم، والسُنّة النبوية) والمنجزات المعرفية لحقل العلاقات الدولية بمنظوره الحضاري الغربي.

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

٢- تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر (الثابت، والمتغير)، ونظام قانون العقوبات الإسلامية: قراءة منهجية اجتماعية:

وظَّف أبو سليمان في هذه الدراسة منهج إسلامية المعرفة برؤيته الكونية الاستخلافية الحضارية، وبتكامل منهجي شمولي من حيث الأداء المُنضبط؛ بُعِيَّة إعادة النظر في قانون العقوبات الإسلامية.^(١) فقد هدفت الدراسة إلى إعادة بناء الخطاب الإسلامي المعاصر في ضوء نصوص الشريعة، وفي ضوء الفهم العلمي للسُّنن في طبائع البشر، وفي ضوء كُليات التشريع الإسلامي ومقاصده. ومن ثمَّ، فقد طرحت الدراسة أسئلة عديدة، من قبيل: لماذا يُشترط في الحدود أربعة شهود فقط؟ ويرى أبو سليمان أنَّه يُمكن الإجابة عن هذا السؤال وغيره من خلال توظيف منهجية فكرية شمولية مُنضبطة، "ومن خلال فهم جوانب الفطرة التي تتعلق بالقضايا الإنسانية موضوع البحث. وهذا يعني منهجية تتكامل فيها الوحي والعقل والطباع؛ أي كتاب الوحي، وكتاب العقل، والفطرة، والكون."^(٢)

وانطلاقاً من الدراسة النفسية الاجتماعية لمسألة سكن الطلاب في الجامعة الإسلامية العالمية، ثمَّ التحليل النفسي والاجتماعي (الطبائع) الذي اقتضاه أسلوب سكن هؤلاء الطلاب؛ فقد خرج أبو سليمان -من دون قصد- برؤية جديدة لمقاصد تشريع العقوبات في الإسلام (النصوص)، والحكمة من شهادة أربعة أشخاص في جريمة الزنا، وتوصَّل إلى فهم نظام العقوبات الإسلامي، وبخاصة مسألة اشتراط أربعة شهود، مُؤكِّداً أنَّ ما توصَّل إليه هذا البحث من رؤية نفسية اجتماعية للنصوص "إنَّها هو ثمرة تكامل المعارف في الوحي والطباع، وتوضَّح بشكل علمي معنى إسلامية المعرفة، ومعنى تكامل معارف الوحي والكون (العقل، والسُّنن، والوقائع)."^(٣) إذ رأى أبو سليمان أنَّ الأفراد الأربعة يُمثِّلون الحدَّ الأدنى من أشكال التفاعل الاجتماعي الإنساني المُتكامل، مع كل ما ينشأ عنه من توازن اجتماعي وإشباع للحاجات الإنسانية. ومن ثمَّ، فإنَّ

(١) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ٣١-٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧.

اختيار أربعةٍ ليس مسألةً عبثيةً وعفويةً، وإنما يَحْكُمُه معيار يتمثّل في أنّ هذا الفعل للفرد المسلم قد تمّ أمام أعين المجتمع جهراً وعلانيةً، وأنّه يدخل في باب إشاعة الفواحش والفساد والعدوان على حرية الآخرين. وكذلك، فإنّ الحكمة والقصد من العقوبات في النظام الإسلامي هما إشاعة الأمن في المجتمع المسلم، وحماية أعضائه من عدوان المعتدين، سواء أتعلق ذلك بالنزوات والغرائز أم بالأموال والدماء.

إذن، فالمقصد الحقيقي من نظام العقوبات في الشريعة الإسلامية هو حماية المجتمع من الفساد، وليس العقاب لذاته. وبعبارةٍ أُخرى، فإنّ القصد من هذا النظام هو الإصلاح وتحقيق الأمن والأمان، لا ترهيب الناس وإخافتهم. وهذا "لا يدعُ مجالاً للفرع الاجتماعي من النصوص المتعلّق بسقوف الحدود الشرعية القرآنية؛ لأنّ أمر تحديد العقوبات الفعلية في كل حالة بعينها متروك لأمر شوري المجتمع (الأُمَّة) وفق رؤية الأُمَّة (المجتمع) واقتناعها، وضمن سقوف الحدود، وما لا يتعدّها." (١)

وعلى هذا الأساس، تمكّن أبو سليمان من توظيف منهج الجمع بين القراءتين في هذا البحث العلمي، وهو مثال على تجربة علمية اجتماعية حيّة، جسّدت ما يُمكن أن يُحقّقه التكامل بين هداية الوحي الإسلامي والإدراك العقلي العلمي المنهجي المُنضبط لفطرة الطباع البشرية والسُنن الكونية في الخلق، ومعرفة الواقع وظروفه ومُتطلّباته.

٣- إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً:

بعد أن عرضنا دراستين عن أسلمة العلوم الاجتماعية، فإننا سنقدّم نموذجاً عملياً خاضه أبو سليمان أثناء إدارته الجامعة الإسلامية باليزيا مُدّة عشر سنوات، بعدما أسهم في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٨١م مع مجموعة من البحّاث، مثل: إسماعيل الفاروقي، وطه العلواني رحمهما الله؛ إيماناً منه بالبعُد التطبيقي للأفكار، وأنّ الفكر إنّما يُطوّر الواقع، لا النقاشات النظرية الجدلية. ولهذا، فقد حاول أبو سليمان تطبيق منهج إسلامية المعرفة على منظومة التعليم العالي، وخوض تجربة الإصلاح الحضاري من مُنطلق التعليم العالي.

(١) المرجع السابق، ص ٧٩.

فإسلامية المعرفة - من منظور أبو سليمان - تُمثّل خُطّة إعادة صياغة فكر الأُمَّة على أساس ثوابت الإسلام، ومُتطلّقاته الإنسانية العالمية الحضارية المبنية على أساس التوحيد والاستخلاف. وتهدف هذه الخُطّة إلى استعادة الرؤية الإسلامية الكُليّة الإيجابية التي تُمثّل الأساس والقاعدة والمُنطلق، وتعمل على إصلاح المنهج المعرفي وبنائه على مفهوم شمولي تحليلي مُنضبط، وتسعى لوّحدة المعرفة الإنسانية التي لا تنفصم عُراها.^(١)

وقد مثّلت هذه الرؤية فلسفة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا حين كان أبو سليمان رئيساً لها (١٩٨٨م - ١٩٩٩م)، وظهرت جليّة في تخطيط بنايات الجامعة وهندستها وفق منظور إسلامية المعرفة، بما يُعبّر عن قِيم الإسلام في الجمال والهندسة العمرانية؛ إذ توسّط الحرم الجامعيّ المسجد الذي يُمثّل مركزه الروحي، وتتدفّق من حوله حركة الطلاب في كل اتجاه، وتحيط به ساحة رئيسة لممارسة النشاطات الروحية للثقافة الإسلامية.

وكذلك نهل برنامج الجامعة التربوي والأكاديمي من فلسفة إسلامية المعرفة ومبادئها المنهجية والمعرفية، لا سيّما منهج الجمع بين القراءتين، مُمثلاً في تجسيد التكامل المعرفي بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية، وذلك بإنشاء كُلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، وهي أكبر كُلية تضمّ التخصصات العلمية في حقل الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. أمّا الهدف الرئيس من النظام الأكاديمي فكان تحقيق وحدة المعرفة، وإصلاح منهج الفكر، وإعداد الكوادر الثقافية والمهنية. "فلم يخدم هذا النظام المعرفي جانب توسيع مدارك الدارس إلى الجوانب العامة الاجتماعية، إلى جانب البُعد الروحي والشخصي، ممّا يُمكنه من توسيع مدارك الطالب، وتوفير الأداة الفكرية لديه للتواصل مع روح الأُمَّة وكيانها النفسي والمعرفي."^(٢)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٢٦، ٢٠٠١م، ص ١٤. انظر الدراسة الوافية عن هذه التجربة في:

- إبراهيم، أبو بكر. التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٢٤١ وما بعدها.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً"، المرجع السابق، ص ١٨.

ونظراً إلى أحادية التكوين المعرفي للأساتذة بالجامعة في بداية مسيرتها؛ فقد تمكن الطلاب من نيل شهادة الدبلوم في تخصص مُعَيَّن لتخصُّصهم الأصلي، تحقيقاً لمبدأ التكامل المعرفي في هذه الجامعة الفتيَّة، إضافةً إلى دراستهم جميعاً بعض المساقات الإجبارية، مثل: مساق "الفكر الإبداعي وحلُّ المشكلات"، ومساق "الدراسات الغربية". أمَّا في مجال العلوم التقنية وما يدخل في حُكْمها "فإنَّ إسلامية المعرفة فيها لا تتعلَّق بالحقائق العلمية وما رُكِّب في المواد والكائنات من مقادير وُسُنَّ إلهية [...] لكنَّ الاختلاف والتفاوت إنَّما يأتي من مخرج التعامل معها، والاستفادة منها، وفي وجود تسخيرها، وفي معيار أخلاقيات التعامل معها إصلاحاً أو إفساداً، ...، وهذا كله من باب العقديَّة، والثقافة الإسلامية، وفلسفة العلوم، وأخلاقيات البحث العلمي، ومزاولة المهنة."^(١)

ومن الملاحظ أنَّ محتوى المُقرَّرات الدراسية كان يخضع للمراجعة والتطوير المُستمرَّ -على أساس مُنطلقات إسلامية المعرفة- في ضوء الخبرة والتجربة وسدِّ حاجات الأُمَّة والمجتمع، ودعم البناء المعرفي لطلاب الجامعة، فضلاً عن التوعية بأهمية هذه المُقرَّرات، ودورها في توسيع مدارك الطلاب، ورفدهم بطاقات علمية ونفسية كامنة؛ ما يدفع كثيراً من الشركات والمؤسسات الحكومية في ماليزيا إلى استقطاب خريجي الجامعة الإسلامية العالمية وتوظيفهم.^(٢)

خاتمة:

انتهت هذه الورقة البحثية العلمية إلى جُملة من النتائج، يُمكن إجمالها فيما يأتي:

١- تأكيد المُفكِّر عبد الحميد أبو سليمان أنَّ الرؤية الكونية القرآنية هي الإطار المرجعي للعلوم الاجتماعية الإسلامية، وأنَّ هذه الرؤية بمبادئها التوحيدية والاستخلافية والإعمارية تُؤطر التصوُّر المنهجي والوعي المعرفي للباحث المسلم؛ ما يُؤثِّر إيجاباً في إنتاج النظريات والمفاهيم والمناهج في العلوم الاجتماعية الإسلامية.

٢- وضع المُفكِّر عبد الحميد أبو سليمان شرطين أساسيين لتأصيل العلوم الاجتماعية تأصيلاً إسلامياً، هما: التعامل المعرفي مع الوحي عن طريق إعادة تبويب النصوص وتصنيفها،

(١) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣.

ونقد العلوم الاجتماعية الغربية التي أطرت الرؤية المادية للعالم بمُنتجاتها المفاهيمية والنظرية. ثمَّ القول بأنَّ أسلمة العلوم الاجتماعية تخضع لأربع قواعد معرفية يجب أن يهتدي بها الباحث المسلم، وتتمثّل في تعدُّدية الوجود الإنساني وتكامله، والغاية والقصد من الكون، والموضوعية والحقُّ في الطبائع والعلاقات الاجتماعية، وأسلمة العلوم السلوكية بوصفها مدخلاً إلى أسلمة العلوم الاجتماعية. ومن ثمَّ كان الوعي بهذه القواعد شرطاً أساسياً لإسلامية العلوم الاجتماعية.

٣- استناد العلوم الاجتماعية الإسلامية - من منظور أبو سليمان - على ثلاثة مبادئ إستيمولوجية، هي: التوحيد، والاستخلاف، والأخلاقية. وكذلك ارتكاز هذه العلوم على ثلاثة أُسس منهجية، هي: تعدُّدية مصادر المعرفة (العقل، والوحي، والكون)، والتكامل المعرفي بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية ومنهجية التحليل الشمولي التاريخي، والجمع بين القراءتين. ومن ثمَّ، يتعيَّن على الباحث المسلم أن ينطلق من هذه المبادئ المعرفية والأُسس المنهجية في مقارنة الظواهر الاجتماعية والإنسانية.

٤- كتابة المُفكّر عبد الحميد أبو سليمان عدداً من الدراسات والبحوث التأصيلية في حقل العلوم الاجتماعية؛ إذ قدّم محاولة رائدة في مجال إسلامية حقل العلاقات الدولية، وكان له إسهام في الدراسة المنهجية الاجتماعية لنظام العقوبات في الشريعة الإسلامية، وأسس معرفياً لحقل التربية، مُبيّناً دوره في عملية النهوض الحضاري. وقد كشفت هذه الدراسات الأكاديمية عن وعي منهجي ومقدرة إستيمولوجية لهذا المُفكّر - رحمه الله - في إنتاج المعرفة التوحيدية؛ ما يُؤكِّد قدرة العقل المسلم على توليد المعرفة من خلال منهج الجمع بين القراءتين؛ قراءة الوحي، وقراءة الكون.

٥- رسم المُفكّر عبد الحميد أبو سليمان خريطة معرفية ومنهجية، يُمكن للباحثين في العالم الإسلامي الاسترشاد بها لاستكمال مشروع "إسلامية العلوم الاجتماعية"، والاستفادة منها في توليد المعرفة في مختلف التخصصات والحقول العلمية. وكذلك تأسيس أبو سليمان مجموعة من القواعد المنهجية والمبادئ الإستيمولوجية، يُمكن للباحثين توظيفها في تطوير المعرفة من زاوية الرؤية الكونية القرآنية.

وفي الختام، فإنَّ الباحثين اليوم مطالبون باستكمال المشاريع البحثية والورش الفكرية التي بدأها المُفكّر عبد الحميد أبو سليمان؛ تحقيقاً للتراكم المعرفي من زاوية إسلامية المعرفة.

استعادة روح الاستخلاف: مشروع الإصلاح التربوي

لعبد الحميد أبو سليمان في ضوء حاجة الواقع التعليمي المعاصر

خالد الصمدي^(١)

مقدمة:

إنَّ استشراف سُبُل إصلاح منظومات التربية والتعليم في العالم الإسلامي يقتضي بالضرورة استقراء المشاريع ذات الصلة بهذا المجال، التي قادها علماء مُفكِّرون ومُصلِّحون 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 التحدّيات 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 يحظَ 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 مُلِحَّة لجمع هذه الأفكار والتجارب في عقد ناظم وتحليلها لإبراز عناصر مشروعه التربوي وتوجُّهاته

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

وآفاقه، علماً بأنَّ المادة العلمية التي وقفنا عليها، واستثمرنا أهمَّها في هذه الورقة العلمية، هي مادة غنية لأطروحة دكتوراه، تُفصّل ما ذكرناه إجمالاً في فقراته.

وتروم هذه الورقة البحثية العلمية تحقيق الهدفين الآتيين:

أ- الكشف عن الخطوط العريضة للفكر التربوي لعبد الحميد أبو سليمان، ودوره في تشخيص الأعطاب الفكرية والتربوية التي حالت (أو تحوّل) دون استعادة الأُمَّة 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 المُتوازنة، والمُتفاعلة مع محيطها الحضاري الخاص، والمُندمجة 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 لعبد الحميد أبو سليمان، والكشف عن أُسسه 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، وتتدافع قيمه وكياناته الثقافية والدينية والاجتماعية مع المرجعيات السائدة. وبلي ذلك محاولة الإجابة عن السؤال المركزي الآتي: هل يُمكننا في ختام هذه الجولة العلمية الحديث عن الأفكار التربوية لعبد 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 أهم كُتُب الرجل في مؤلفاته وأوراقه العلمية ذات الصلة بمجال التربية، وأبرزها: كتاب "الإسلام بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر"،^(١) وكتاب "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"،^(٢) (لهما علاقة وطيدة بمرجعية الإصلاح التربوي)، وكتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة"،^(٣) الذي يستفاد منه في مجال تشخيص الأعطاب الفكرية والتربوية، وكتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور التربوية والثقافية"،^(٤) الذي يستفاد منه في مجال الاستشراف، وكتاب "الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءة منهجية اجتماعية"،^(٥) 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 والأداء التربوي"،^(٦) وورقة حملت عنوان "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالمي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية باليزيا نموذجا"،^(٧) وغيرهما من الأوراق والمقالات.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام، ط١، ٢٠٠٣م.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٩م.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، دمشق: دار الفكر، ومؤسسة تنمية الطفولة، ط١، ٢٠٠٤م.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد. انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، عمَّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومركز معرفة الإنسان، ط١، ٢٠١٦م.

(٥) أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام، ط٣، ٢٠١١م.

(٦) مجلَّة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع ٢٢، سنة ٢٠٠٠م.

(٧) مجلَّة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع ٢٦، سنة ٢٠٠١م.

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 "التربية والدراسات الإسلامية" الذي كان سنداً لتأسيسه في جامعة عبد الملك السعدي بتطوان شمال المملكة المغربية حين وقّع اتفاقية شراكة وتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة لإحداث هذا التخصص المزدوج الأول 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 مؤلفات هذا المفكر ومقالاته، مع اعتماد المنهج التحليلي والاستنباطي لسلك هذه الأفكار والتوجهات في عقد ناظم، واستخلاص التوجهات التي يمكن 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 ومُنظريها بأنّ مدخل الإصلاح يبدأ بوضوح الرؤية وتدقيق النظر في مخرجات هذا التشخيص ونتائجه، ثمّ تحديد توجهات الإصلاح وخياراته وأولوياته في ضوء ذلك، وإذا كانت معظم هذه المشاريع التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، واستمرت طوال القرن العشرين الميلادي قد توافقت على تحديد معظم مكامن العطب الفكرية والاجتماعية والسياسية والحضارية، وكادت تتحد وجهتها صوب الحركات الاستعمارية بوصفها أداة لاستعباد الأمة والانتقاص من حريتها وسيادتها ثمّ تكبير طاقاتها، بما لذلك من آثار تربوية ونفسية واجتماعية واقتصادية، بل حتى فكرية وهويّاتية على المدى المُتوسّط والمدى البعيد؛ إذا كانت كذلك فإنّها دخلت مجال اقتراح

البدائل من أبواب مُتفرّقة، مُتأثّرة في ذلك بالسياقات الزمنية والمكانية التي حكمت نشأتها، وظهورها، وتطوُّرها، والخلفيات الفكرية والعلمية والتربوية لرؤاها.

فمشاريع الإصلاح التي نشأت في مصر تختلف في خياراتها وتوجُّهاتها عن تلك التي نشأت في المغرب الإسلامي، فضلاً عن تلك التي نشأت في شرق الأُمَّة الإسلامية، ولا سيما في الهند وباكستان وما وراءهما، بل ظهرت فيها مدارس لها أولويات ومداخل مختلفة، وعمل بعض رؤاها (مثل الكواكبي) على الإصلاح السياسي المُشغِل 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 عُدت نتائج تشخيصها مدخلاً للعلاج.

ومن هذه المُنتلق، نستنتج أنَّ أيَّ مشروعٍ إصلاحي يفصل بين هذه المقاصد والغايات، وحاجات المجتمعات، ولا يراعي السياقات التي ظهر فيها؛ يُعدُّ مُنبأً عن شروط نجاحه، فلا يُمسك ماءً، ولا يُنبت كلاً، ومن ثمَّ لا يملك مُقومات الاستقرار والاستمرار. ولهذا نجد أنَّ مقاصد التربية وأهدافها في الفكر التربوي الإسلامي - كما حددها العلماء المُصلِحون على مرَّ العصور - تتطوَّر وتتكَيَّف 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، وإن نهل الجميع من حوض واحد.

ويُبرز هذا النهج أهمية تكييف المناهج التعليمية مع مُتطلّبات العصر وحاجاته ومُتغيّراته.^(١) وقد شهد واقعنا الإسلامي المعاصر تنوّع اختيارات الإصلاح ومداخله لدى المدارس الإصلاحية على اختلافها وتعدّدها؛ إذ لم يختلف زوّادها 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 بوصفهما مرجعية لهذا الإصلاح، لكنّهم 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 "الحُكم والشريعة والشورى"، وغيرهما من المفاهيم. أمّا المدرسة التربوية فاستخدمت مفهوم "العلم والتعليم"، ومفهوم "التركية والإصلاح"، ومفهوم "الجماعة"، ومفهوم "المدارسة والتحصيل"، وغير ذلك من المفاهيم ذات

(١) عاصر فقيه الأندلس بالغرب الإسلامي أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري المعروف بابن عبد البر (ت: ٤٦٣ هجرية) زمن الطوائف الأوّل بعد سقوط الخلافة وقبل عصر المرابطين. وقد اكتشف ما كان لحظوظ النفس من دور في إذكاء الخلافات الذاتية التي عصفت بمصير الخلافة الإسلامية في الأندلس؛ لذا حدّد مقاصد العُلْم 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: ٧٣٣ هجرية) زمن الأهوال إثر سقوط بغداد في يد التتار والصراع مع الصليبيين، فحدّد مقاصد التعليم في: فهم الدين ومعرفة أحكامه وقواعده، وحمل العُلْم عن السلف، والدفاع عن الدين وعلومه الصحيحة ضد التحريف والانتحال والتأويل.

واحتكَّ الشيخ الرئيس ابن سينا (ت: ٤٢٧ هجرية) بالفلسفة اليونانية، وسعى لتكييف هذه الرؤية مع التصوّر الإسلامي، فحدّد مقاصد التعليم في تنمية القوّة المدركة، وأثار الانتباه إلى أهمية الحكمة، فقسّمها إلى ثلاثة أقسام: قسم يرتبط بأخلاق المرء وأعماله حتّى تكون حياته الأوّلى والأخرى سعيدة. وقسم يرتبط بتدبير المرء لمنزله المشترك بينه ولده ومملوكه حتّى تكون حاله مؤدّية إلى السعادة. وقسم يتناول أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة، ومعرفة وجه استيفاء كل واحدة منها وعلّة زواله.

انظر:

- الصمدي، خالد. "مقاصد التربية والتكوين في النظام التعليمي الإسلامي المعاصر بين الثوابت الحضارية والمُتغيّرات الدولية"، ضمن كتاب: خطاب التربية الإسلامية في عالم مُتغيّر: تجديد الفلسفة وتحديث الممارسة، الرباط: المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، ط٦، ٢٠٠٠م، ص٣٣ وما بعدها.

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 تُميِّز هذه المدرسة من سواها.

وحين تستند كل حركة إصلاحية إلى المرجعية الإسلامية، فإنَّها لا تقصد بذلك اختزالها في توجُّهها وخياراتها، ولا تسعى أيضاً لاحتكارها، وإنَّما تقصد بذلك الرجوع إليها بوصفها مرجعية إسلامية جامعة تستند إلى الوحي بغرض تأصيل توجُّهها واختياراتها في الإصلاح وتجديره في المتن المُقدَّس (القرآن الكريم)، ثمَّ تأصيل المفاهيم المركزية المُميِّزة له، وعادةً هذا المسار الإصلاحي الذي اختارته لِبنةً 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 تنوع الخصوصيات الفكرية والثقافية والسياسية التي نشأت فيها، فقد برز مُفكِّرون وباحثون وعلماء آخرون حملوا مشعل الإصلاح من خارج هذه التربة وهذا الفضاء، مُتأثرين بالبيئة الغربية التي احتضنتهم طلبة أو أساتذة باحثين في مؤسساتها وجامعاتها، وسمحت لأفكارهم بالتبلور والتطوُّر والظهور والانتشار بعد أن احتكوا مباشرة بالمدارس الفكرية والفلسفية الغربية ومراكز الدراسات والبحوث في تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا سيما في بريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، والولايات المتحدة الأمريكية.

وقد فتحت هذه التجربة أعين هؤلاء على مناهج جديدة في التفكير، وعلى أدوات وآليات وتوجُّهات 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، ومُنفِتحة 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 إنَّها هو نتيجة لحالة التخلف لا سبب له.

وفي هذا السياق، ظهرت مدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي التي نشأ زُوداها ومؤسسوها -على اختلاف تخصصاتهم العلمية والفكرية- في هذا الفضاء، وتمكّنوا 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 مرّ العصور بنفَس نقدي استشرافي، والتعامل المُنصف مع الفكر الغربي وفق منظومة معيارية من القيم العلمية الإسلامية التي تتحرّر من ضغوط الإيديولوجيا، وتدفع في اتجاه التعامل بالعدل، واستثمار التحيزات المباحة في إيجاد التنوع والإثراء والبحث عن الحكمة في مختلف مظانّها.

وبهذه الغاية والمقصد انبثقت فكرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي التي بلورها ثلّة من الأساتذة الباحثين الذين تخرّجوا 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 والتصوّرات، ويشتغل 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 والتصوّرات الكُبرى، ومحاولة استعادة صفائها 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 استثمار 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 يتمّ فيه هذا التشخيص وهذا الإصلاح، فقد اشتغل رُوّاد هذا المعهد ببناء مشروع متكامل للإصلاح التربوي والتعليمي، بدءاً بتشخيص مكان الداء الفكري وبناء رؤية تقوم على توجُّهات وخيارات مركزية واضحة، ثمّكّن من تحقيق الإصلاح الفكري المنشود، الذي سينعكس إيجاباً على المجالات الأخرى (السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية)؛ ما يسمح بإحياء جذوة الفعل الحضاري، ثمّ استعادة روح الاستخلاف والقدرة على أداء مهمة الإعمار التي كلف الله تعالى بها الإنسان في قوله جَلَّ وعلا: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسَعَمَكُمُ فِيهَا فَأَسْتَفِرُّوهُ ثُمَّ نُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١].

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 وأتباعهما، 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 المُندججة، مثل: التربية الفكرية، والقيَم المقاصدية، وتطبيقاتها في تطوير المنظومات التربوية.

وبعد بلورة الرؤية الكليَّة 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 الكليَّة 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؛ بُغيةً استخلاص العِبَر، والاستفادة منها في رسم المستقبل، ولا سيما في مجال الإصلاح التربوي، فكيف شخّص عبد الحميد أبو سليمان الأعطاب الفكرية والتربوية التي عرفتھا المجتمعات الإسلامية المعاصرة مع استحضار أسبابها وسيقاتها 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 بجدور الأزمة الفكرية التي تعيشها الأمة الإسلامية، مؤمناً بأنَّ تشخيص الداء هو مدخل العلاج. وقد عكست اللغة التي كتب بها وهو يطرح هذه الأسئلة قلقاً كبيراً مُتراكمًا لا يخلتف عن لغة الأسئلة التي طرحها زعماء الإصلاح المعاصرين، إلا أنَّ خصوصيات أسئلة الرجل تتمثّل في النظر من خارج الصندوق حين امتزجت رؤيته التشخيصية بتحليل نقاط قوّة العالم الإسلامي وضعفه بالخبرة التي اكتسبها في الغرب، والاحتكاك بمناهجه وقضاياها. قال عبد الحميد أبو سليمان في فقرة حملت عنوان "جدور الأزمة" من كتابه القيم "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية": "إنَّ الأمة في أزمة، وإنَّها 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 يزخر بها الإسلام. إذن، ما الذي أصاب الأمة؟ وكيف انحرقت مسيرتها؟ وكيف تعوّق فعل دفع روح الإسلام فيها حتى انتهت إلى ما انتهت إليه من العجز والتخلّف والضعف؟ ولماذا لم تنجح على مدى القرون محاولات الإصلاح ومشاريع التغيير في استعادة عافية الأمة وتعديل مسارها؟"^(١)

والمُلاحظ أنَّ هذه الأسئلة كانت من العمق بحيث اكتست بقلق عكس مدى تعقّد الأزمة وتجدُّرها؛ ما دفع صاحبها إلى تقييم أفرّ بفشل كل محاولات الإصلاح من دون أن يكون لذلك

(١) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور التربوية والثقافية، مرجع سابق، ص ٣٤-٣٥.

علاقة بالرغبة في الإصلاح والإصلاح، وهي رغبة ظلت مُتَقَدِّمة ما بقي الإسلام في ضمير الأمة. وقد عزا أبو سليمان هذا الإخفاق إلى سببين رئيسيين:

١ - 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 ظلَّ غياب الرؤية الكليَّة للإصلاح، مع عزو ذلك إلى عدم الدقَّة 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 وعِلَّة؛ ما يعني - في اعتقاده - أنَّ 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 أنَّ جُلَّ هذه الجهود التي تنوعت، وغطَّت كل الاتجاهات الإسلامية والمدنية في الجوانب العقديَّة والسياسية والاجتماعية والاقتصادية كانت صحيحة المنطلقات، فإنَّهم ومع ذلك لم يضعوا أيديهم على أسَّ الداء ومنبع البلاء، ولم يتمكَّنوا من تحقيق مقاصدهم في أن يُحرِّكوا بشكل فعَّال كوامن طاقة الأمة، وأنَّ يُصلِّحوا بناءها الفكري أو النفسي، وأنَّ يسدُّوا ما بينها وبين الأمم المُتقدِّمة من فجوة الأداء والقدرة والحضارة."^(١)

وأمام هذه الحالة التي كانت عليها الأمة، لم يجد الباحث والمُفكِّر أبو سليمان بُدّاً من أن يستمرَّ في البحث والتنقيب حتَّى يهندي إلى سبب العِلَّة أو أسبابها المُهمَّة الكُبرى المؤثِّرة، ويأخذ بأسباب علاجها حتَّى يصحَّ جسد الأمة، ويتميِّز أداؤها، وتتصدَّى بنجاح لِمَا تُواجهه من تحديات، وحتَّى تستطيع - في نهاية المطاف - أن تُقدِّم للإنسانية عطاءها، وتستردَّ عافيتها وحقوقها وكرامتها، وتُسهم في بناء حضارتها.^(٢)

وفي سياق التوجيه لِمَا ينبغي أن يكون من الناحية المنهجية، رأى عبد الحميد أنَّ دراسة آية قضية أو ظاهرة اجتماعية لا يكون بالنظر إلى مجموع العوامل المؤثِّرة فيها ومعرفة نوع التفاعل

(١) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٢.

بينها فقط، وإنما يجب التفرقة بين الأسباب الجذرية والمضاعفات المترتبة عليها؛ إذ إن كثيراً من المفكرين لا يلقون بالأب بالقدّر الكافي للأساسيات، فتدور رحى جهودهم في دوائر غير متناهية من العلاجات السطحية العرجاء العقيمة المكررة.^(١)

٢- 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: إن فجوة القدرة الحضارية والأداء المتميّز -مع مرور الأيام- تزداد تفاقماً واتساعاً بين الأمة الإسلامية والأمم المتقدمة بسبب تسارع إمكانات العلوم والتقنيات لدى تلك الأمم، مما يُمكنها من إحكام قبضة التحكّم والقهر والتخلّف على كيان الأمة ومُقدّراتها، ويزيد بذلك نصيب أبنائها من الجوع والجهل والمرض والتخلّف."^(٢)

ثمّ يقول: "إنّ عوامل التعويق والانحراف كانت كثيرة وعميقة الجذور، وإنّ سرعة وتيرة الأحداث كان سريعاً، وعلى وقع أكبر من الطاقة المتوافرة لملاحظته، 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."^(٣)

إنّ طبيعة هذا التشخيص تعكس قلق المُصلِح المُفكّر مقارنةً بأسئلة المُصلِح التربوي والسياسي والاجتماعي الذي يشغل على المدى القريب والمدى المُتوسّط، وفي رقعة جغرافية مُعيّنة؛ ذلك أنّ البناء الفكري الذي يخرق التاريخ والجغرافيا يحتاج إلى مساحة زمنية للتشخيص الدقيق عن طريق الحفر في جذور الأزمة، ثمّ بناء حلول استشرافية قد لا تظهر آثارها على المدى

(١) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥.

المُتوسِّط أو المدئى البعيد؛ أي إنَّ مَنْ اختار باب الإصلاح الفكري يعرف مُقدِّماً أنَّه لن يذوق -بالضرورة- ثمار جهوده، وهو ما يُفسَّر هذا القلق من عدم تناسب سرعتي الإصلاح والإفساد في فكر عبد الحميد أبو سليمان.

وإيماناً من أبو سليمان بأنَّ هذا الباب هو أبلغ أثراً وأقوم قيلاً؛ فقد اختار الإصلاح الفكري مدخلاً إلى مشروعه الإصلاحية، واشتغل مُدَّة طويلة 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 نحو ما خُطِّط لها، وهذه الرؤية الكونية الشاملة أصابها تشوُّهات خطيرة أسهمت على المدئى الطويل في ذبول روح الإسلام وقوَّة دفعها في رؤية الأُمَّة، ومكَّنت لعوامل التخلف في كيانها كي تفعل فعلها.^(١)

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 يبتعد 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 أُسس التوحيد، وإعادة بناء القِيَم على أُسس 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

(١) المرجع السابق، ص ٤٩.

القرآنية، التي تُعدُّ أساس التفكير والتنظير، وأساس التنزيل والتطبيق، والإطار الناظم لبناء منهجية للتفكير، يُمثَّل استيعابها والعمل بها ضماناً لإنتاج فكري وحضاري مُستمرٍّ ومستدام، ويُشكِّل تشوُّهها سبباً للضمور الفكري والتراجع الحضاري. قال أبو سليمان في ذلك: "وهكذا، فإنَّ ما نرى ونلمس في حال الأُمَّة المسلمة من عدم الوعي وضعف الاهتمام العلمي المُتعمَّق بالرؤية الكُلِّية الكونية الإسلامية أو رؤية العالم الإسلامي، وضبابية هذه الرؤية وسلبيتها، هي السبب فيما تعانيه الأُمَّة الإسلامية منذ عصورها السابقة وحتى اليوم من تدهور وتخلُّف".^(١)

ب- تشوُّه المفاهيم المركزية الكبرى 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، ثم 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؛ وإضفاء القدسية على الفكر والتاريخ لمُجرد انطلاقتها من العقيدة غيَّب لدى المسلمين القدرة على النقد والتحليل والمراجعة، وبناء نفسية الخضوع والانقياد للأفكار والأشخاص، "فكانت حصيلة رؤيته المغبشة المعتمة خلط بين الفكر والعقائد وبين الغايات والوسائل، وبين الدين والتاريخ، وبين المبادئ والرجال، وبين القيم والأحداث، وبين المفاهيم والتقاليد".^(٢) وقد بسط أبو سليمان هذا التشوُّه، وبيَّن مظاهره وآثاره في كتابه القيم "أزمة العقل المسلم" الذي شكَّل الخيط الناظم لكل ما أُلِّف بعده من حيث التشخيص والرؤية والمنهج، وبنى عليه التوجُّهات الكبرى لمشروعه الإصلاحية كما سيأتي بيانه.

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتطق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩١م، ص ٥٠ وما بعدها.

ت - رصد الإشكاليات في الخطاب التربوي:

إنَّ أوجه الخلل التي رصدها عبد الحميد أبو سليمان على مستوى الرؤية والمفاهيم ومنهجية التفكير تجد أثرها في الخطاب التربوي السائد في الكتابات التربوية الموجهة إلى مختلف الفئات العمرية. ولهذا، فقد جعل إصلاح التشوهات الفكرية مدخلاً رئيساً لإنتاج خطاب تربوي راشد بخصوصيات معرفية ونفسية تضمن له التأثير والنفوذ إلى الوجدان من أجل التغيير. ومن مظاهر الخلل التي رصدها أبو سليمان في هذا الخطاب:

- استخدام خطاب واحد لفئات متعدّدة:

يُقصد بذلك عدم مراعاة خصوصيات كل فئة من الفئات، علماً بأنَّ خطاب الطفل ينبغي أن يختلف عن خطاب المراهق أو المُكلّف. ومن ذلك: الخلط بين الخطاب التربوي والخطاب القانوني الزجري في مجال تغيير السلوكات والتحذير من المخالفات، والخلط بين النسبي البشري والمُقدّس في لحظات الاستدلال والبرهنة؛ ما يؤدي إلى إضفاء القدسية على النسبي عند العجز عن الإقناع، وخلط خطاب السعة بخطاب الضرورة، وغير ذلك من صور الخلل 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 الكفّار بخطاب المؤمنين، وخلط خطاب النبوة والدعوة بخطاب الحُكم والسياسة، وخلط خطاب القادة والحكام بخطاب البدائيين والبسطاء، وخلط خطاب السعة بخطاب الضرورة، وخلط خطاب رعاية الطفل بخطاب مسؤولية البالغ وضبط سلوكه."^(١)

إنَّ تضافر هذه المظاهر يؤدي غالباً إلى ضعف ملكة التحليل، والنقد، والسؤال، والاستدلال، والبرهنة، والاستنتاج، وغير ذلك من المهارات المعرفية العليا التي تسعى كل المنظومات التربوية لبنائها وتطويرها؛ لكي يحلَّ محلّها التسليم للرأي الواحد، والخوف من

(١) المرجع السابق، ص ١٣٦.

الاختلاف، وضمور القدرة على تدبيره 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 وتطويع النفوس لهذا اللون من الفكر والثقافة."^(١)

- الخلط بين القيم بوصفها ثوابت والممارسات بوصفها مُتغيّرات:

إنَّ القِيمَ هي جوهر الإصلاح، وبناء منظومة القِيمَ هو المقصد في مشروع أبو سليمان، وإنَّ عدم الانتباه بما يكفي لهذا الدافع الفاعل لحركية الفكر والوجدان في الإنسان حصر الاشتغال بالموضوع في بُعد الأخلاقي التربوي الذاتي، في الوقت الذي تُشكّل فيه منظومة القِيمَ في القرآن الكريم والتطبيقات النبوية (سُنَّةٌ، وسيرةٌ) المُحرِّك الرئيس للإصلاح الفكري، بوصف القِيمَ مفاهيمَ مركزيةً مؤسّسةً من الناحية الفكرية، ومصدراً للبناء النفسي والوجداني، وطاقَةً مُلهمةً للبذل والعطاء وتحفيز الإرادة من ناحية أخرى. وأيُّ ضمور في القِيمَ في الذات الحضارية الجماعية يُخرِجها عن مقصدها، ويدفع بها إلى زوايا الاشتغال بالرقى الأخلاقي الذاتي بغاية الخلاص الفردي بعيداً عن البُعد المنهجي المُؤطر للإصلاح؛ معرفةً، ومهاراتٍ، ووجداناً.

وقد رصد أبو سليمان القِيمَ المركزية الكُبرى 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 والفقهِ والبذل وحُسن العمل، وغير ذلك. وساق لذلك أمثلة من النصوص القرآنية والحديثية، ثمَّ دعا إلى التفرقة المنهجية بين هذه القِيمَ بوصفها مقاصد وغايات والفكر بوصفه وسائل وآليات.^(٢)

وغاية هذا التفريق من الناحية المنهجية أنَّ القِيمَ تُعدُّ مقاصد وغايات ثابتة، ووجودها من عدمها هو مناط الحُكم على آية ثقافة أو حضارة. أمّا المواقف والسلوكات المُتغيّرة فلا يُمكن

(١) المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٣ وما بعدها.

البناء عليها في إصدار الأحكام لتأثرها بالسياقات المختلفة، وكثيراً ما حوكم الإسلام بسوء
المواقف والسلوكات لبعض المسلمين على مرّ التاريخ؛ ما أفضى إلى ظلم كبير ونجس شديد على
هذه الحضارة الغنية بقيمها ومبادئها. وهذا ما نبّه عليه أبو سليمان حين قال: "ولكنّ الكائدين
لا يقصدون هذه المعاني (يقصد القيم)، ولا عنها يتحدثون؛ فكثير من هذه المعاني دعا إليها
الصديق وغمطها العدو، وحرمت الأُمَّة من التحلّي بها بسبب الجهل بوسائل التربية والتدريب
الفعال في مجال تعليمها وتدريب الناشئة على معانيها وممارستها." (١)

ولئن كان التوصيف والتحديد لِمَا 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
التراتب والتكامل يُعدُّ - بحدّ ذاته - قضية مركزية في مشاريع الإصلاح كما سيأتي بيانه في شقّ
التنزيل من هذا العرض.

وخلاصة القول: إنّ أوجه الحَلَل في الخطاب التربوي تمثّلت في ضمور الإرادة وانطفاء
الوجدان، وتلك نتيجة طبيعية لضمور مهارات التفكير والنقد والتحليل، ثمّ انطفاء القدرة على
المبادأة والمبادرة والابتكار واقتراح الحلول. وقد أفرد عبد الحميد أبو سليمان كتابه القيم "أزمة
الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" الذي ألفه 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 الإصلاحية للأستاذ أبو سليمان، ولا سيما من الناحية التطبيقية
العملية، يخلص إلى اكتشاف التناسق الواضح بين الرؤية والمشروع. فالكتاب الأوّل ركّز على
المفردة المركزية الأولى في هذا المشروع الكبير؛ وهي إصلاح الفكر بعد تشخيص أزمة العقل، مع

(١) المرجع السابق، ص ٥٦.

الإشارة في الكتاب إلى قضايا القِيم والوجدان على سبيل التمثيل والتأسيس لما سيأتي تفصيله تشخيصاً وبناءً في الكتاب الذي خصّصه للمفردة المركزية الثانية في مشروعه الإصلاحية ذات الصلة بمجال الإرادة والوجدان. ولئن كانت كُتُب التربية المُتخصّصة في تصوّف والأخلاق قد ربطت بين الوجدان والسلوك والتزكية والتربية الذاتية المريدية، فإنّ 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 عُفَل عنها في مشاريع الإصلاح:

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

وقد أدّى إغفال الجانب الأوّل إلى انفصال التعليم الديني عن التعليم المدني، وتسبّب إغفال الجانب الثاني في إحالة قضايا الطفل والطفولة إلى المؤدّبين والمُشغّلين بآداب المُتعلّمين، والمُنشغّلين بتبسيط الضروري من علوم الدين، دون أن يدخل الموضوع في صُلب مشروع إصلاحية 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"؛ لما يمتاز به الطفل -في نظره- من قدرة على تلبّس الأحوال التي تُوفّر شروط الإصلاح والتغيير التي تنادي بها حركات الإصلاح، وتؤدّي إلى إعادة تأهيل الفرد المسلم والمجتمع المسلم.⁽¹⁾ قال في ذلك: "إنّ عدم فهم الإشكال

(1) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، مرجع سابق، ص ١٠٣.

المعرفي، ومن ثمَّ عدم إدراك علاقة المعرفي بالنفسي والوجداني، هما من أهم أسباب انشطار المعرفة الإسلامية إلى معرفة دينية وأخرى مدنية، متواجهتين متنازعتين ومتدابرتين، انتهت الأمر بهما إلى تهافت الفلاسفة وموات علوم الدين؛ أي الجمود الكليّ القيميّ وضهور دوره، وعقم السنّيّ الإنسانيّ وجوده، وجود ما يلحق به من العلوم والمعرفة الإنسانية. وهذا أورثنا الاهتمام الكميّ بالمعلومات العقيمة، وعدم إدراك علاقتها بالوجداني 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 التحديات.^(١)

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 الإسلامي 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 الإسلامي والإنساني، والكرامة الإنسانية وحقوق الاستخلاف، ومجتمع القانون، والقيم، 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

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٢.

ومؤسسات التعليم والإعلام لا تؤدّي في عالمنا المهتمّات المرَجوة منها في تخريج أجيال الكرامة من المواطنين الأقوياء الأمناء الذين يتمتّعون بالقدرة والمبادرة والأداء المُتمنّ المُتميّز على مستوى العصر وتحدياته. ^(١)

تلکم هي خلاصات التشخيص التي انتهی إليها عبد الحمید أبو سليمان، وأمكن اختصارها في تشوّهات الرؤية الكليّة، والمفاهيم الجامعة، ومنهجية التفكير، وما نجم عنها من أوجه الخلل 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 الحمید أبو سليمان التي يروم بها علاج أوجه الخلل المرصودة، وإطلاق دورة جديدة للتغيير، والانخراط في مسار الحضارة واستعادة روح الاستخلاف؟ وهل يُمكننا الجزم بأنّ هذه المعالم تسلك في خيط ناظم يُسعفنا بالقول: إنّ أبو سليمان تجاوز الفكر الإصلاحي التربوي النظري إلى بناء مشروع مُتكامل قابل لأنّ يكون نموذجاً للاحتذاء والافتقاء؟

ثالثاً: أسس المشروع التربوي للأستاذ عبد الحمید أبو سليمان من التنظير إلى التنزيل: المؤسسات والممارسات

تتأسس مشاريع الإصلاح التربوي على قواعد ومبادئ ناظمة، تبدأ بتحديد رؤية الإصلاح ومرجعياته ومبادئه الكُبرى، 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 ومُدبّرّاً، 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

(١) المرجع السابق، ص ٢١٩.

والتطبيقي في إرساء الإصلاح ومواكبته وصولاً إلى الجودة اللازمة، مع تأطير هذه الورش 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 التربوي المبتوث في كتبه ومؤلفاته ومقالاته العلمية المنشورة في المجلات 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 يتسرّموا معاملة 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.

١- رؤية الإصلاح ومرجعياتها:

إن الحديث عن الرؤية التي تُعدّ الإطار الفكري الناظم لأي مشروع إصلاحية يعني -بالضرورة- استحضار الإيديولوجيات والتحيّزات. وليس التفصيل في هذا من شرط دراستنا، إلا أننا نُقرُّ بدءاً وختاماً بأهمية التحيّز في بناء مشاريع الإصلاح التربوي استناداً إلى حقّ الأمم والشعوب في ضمان استمرار وجودها الحضاري بالدفاع عن نموذجها التربوي، وبناءً على حقّ التنوع والاختلاف بوصفه سنّة 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 أنّ المشاريع التربوية ينبغي أن تتأسس على أربعة مبادئ:

الأول: 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 مسوغات وجوده وحياته ومصيره.

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

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

الرابع: الأساس المعرفي الذي يشمل التنصيص 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 الكبرى لبناء أيِّ مشروع للإصلاح التربوي قابل للتنفيذ من طرف أيِّ بلد يحترم خصوصياته الحضارية، ويسعى بجِدِّ إلى التفاعل الإيجابي مع الآخر. وفي هذا السياق، لا يُمكن لأية منظومة تربوية أن تعتمد مرجعيات مُتعدِّدة ومُتمايزة بحالٍ؛ لأنَّ كل مشروع لا يعرف صفاءً في الرؤية ووضوحاً في المرجعية والمُنطلقات سيؤثر سلباً في تكوين الخرائط المفاهيمية للمُتعلِّمين، ثمَّ يُؤثر في كفاياتهم المعرفية ومنظومتهم القيِّمية؛ ما يُسقطهم من جديد في متتالية التشوُّهات التي نَبَّه عليها عبد الحميد أبو سليمان كما أشرنا إلى ذلك في شقِّ التشخيص من هذه الورقة البحثية.

إنَّ القدرة على تشخيص الأعطاب وتحديدتها وحصرها جعلت معالم الرؤية المرجعية الفكرية والتربوية للمشروع لإصلاحي للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان أكثر وضوحاً في مرحلة اقتراح البدائل، وإنَّ المُتَّبِع أفكاره يجده يعتمد منهجية مُندمجة بين التشخيص والاقتراح، وهي المنهجية نفسها التي اعتمدها في تحديد رؤيته للإصلاح التربوي ومبادئه ومرجعياته، وتسكينها في رباعية تكاملية: "الوحي، والفطرة الإنسانية، والسُّنن 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، وسُنن الواقع.^(١)

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."^(٢)

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 تميزها 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 الأُمَّة من الأمراض النفسية للانحراف والتخلّف، ودون فهم الآخر الغربي وفهم سُبُل التعامل الفعّال معه؛ فإنّه لا

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءة منهجية اجتماعية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام، ط ٣، ٢٠١١م، ص ٨٤.

(٢) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتَلَق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص ٥٥.

سبيل إلى التجديد والقدرة والإصلاح واستعادة مكان الأمة في مقعد قيادة الحضارة لإصلاحها وترشيد مسارها.^(١)

وهكذا يتضح من هذا النص أن الرجل بقدر ما كان مُنْشَغِلاً بِإِصْلَاحِ حَالِ الأُمَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ، فَإِنَّهُ لَمْ يَفْصَلْ ذَلِكَ عَنْ أَوْسَعِ دَائِرَةِ اهْتِمَامِهَا بِالإِسْلَامِ، وَهِيَ إِصْلَاحُ حَالِ الإِنْسَانِيَّةِ جَمْعَاءَ حَتَّى يَسْتَقِيمَ العِمْرَانُ فِي الكَوْنِ، وَيُحْفَظَ المِيزَانُ.

٢- 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 مَدَسُوسِ الخرافة والشعوذة.

ث- حماية العقل المسلم من سوء استعمال ما ورد من لمحات نصية في عالم الغيب، وما جَنَّ من عوالم الكون، وما سلف فيها سبق من مراحل الإنسانية وعصورها من معجزات الرُّسُلِ، بحيث لا تصبح تلك اللمحات موضعاً لسوء الفهم والتأويل على غير ما تقتضيه مقاصد الشريعة وكلياتها.^(٢)

إِنَّ المُتَأَمِّلَ فِي هَذِهِ المَقَاصِدِ وَالعَايَاتِ يَجِدُ فِيهَا تَرْكِيزاً عَلَى الإِصْلَاحِ الفِكْرِيِّ بِوصفه مَدْخِلاً إِلَى الإِصْلَاحِ التَّرْبَوِيِّ الشَّامِلِ، وَانْسِجَاماً بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَخْرَجَاتِ التَّشْخِيسِ الَّتِي رَكَّزَتْ فِي -مُجْمَلِهَا- عَلَى التَّشَوُّهَاتِ الفِكْرِيَّةِ، سِوَا فِي الرُّؤْيَا أَوْ المُنْهَجِيَّةِ أَوْ المَفَاهِيمِ؛ مَا انْعَكَسَ عَلَى الفِكْرِ التَّرْبَوِيِّ، ثُمَّ عَلَى صِبَاغَةِ مَشَارِيعِ الإِصْلَاحِ الَّتِي يَنْبَغِي أَنْ تَبْدَأَ بِالتَّرْبِيَّةِ وَصَوَلاً إِلَى تَصْحِيحِ

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. مقدمة كتاب الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام، ط١، ٢٠٠٣م.

(٢) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور التربوية والثقافية، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

الرؤية، وتخليصها ممّا شابها من تشوّهات. 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 ترسّمنا معالمه في فكر أبو سليمان رحمه الله.

٣- مؤسسات المشروع وحاضناته التطبيقية:

لا شكَّ أنّ كل مشروع تربوي نظري يجب أن يُنفَّذ عملياً في مؤسسات تحتضنه في مختلف مراحل التعليم. وقد شكّل الاهتمام بمرحلة الطفولة، إضافةً إلى بناء نموذج تعليمي مدرسي يرتكز على التكامل بين الهويّة القيّمية والتنمية، مع إعداد الكوادر العلمية المُتخصّصة في مختلف مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية عن طريق تطوير التعليم الجامعي؛ كلُّ ذلك شكّل ثلاثة التنزيل والتنفيذ في المشروع الإصلاحي للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان على مستوى المؤسسات. ويُمكن للباحثين تخصيص كل مجال من هذه المجالات الثلاثة ببحث مُستقلّ، 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 بالتظير، وإنّما 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، ثمّ عمل على دمج مشاريعها التربوية فيه. وكذلك الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا،^(١) والمدارس التعليمية التابعة لها التي تحوّلت -فيها بعد- إلى مقترح مشروع لتأسيس المدارس الإسلامية العالمية (مدارس التفوّق الحضاري)، والمعهد العالمي للفكر

(١) "الجامعة الإسلامية العالمية هي تطبيق عملي لمدرسة فكر الإحياء والتجديد، وتجسيد عملي منهجي لها. فمنهاج الجامعة وخطّطها العملية إنّما تمثّل خلاصة الدروس المستفادة من فكر المُجدِّدين المُجتهدين الذي ينطلق من منهج التكامل بين الجزء والكل والمثال والواقع وبين آيات الوحي وآيات الكون في الطبائع والوقائع." انظر:

- افتتاحية العدد الأوّل من مجلّة "التجديد" التي تُصدرها الجامعة، وقد كتبها الدكتور عبد الحميد أبو سليمان بوصفه مديراً للجامعة، وحملت عنوان: "التجديد: ومدرسة منهج"، وحدّد فيها منهج الجامعة، وخصوصيات برامجها، ومعالم التكوين والبحث بها.

الإسلامي بوصفه مؤسسة فكرية أكاديمية مُتخصّصة في البحث العلمي في مجال تجديد الفكر الإسلامي وربطه بقضايا العصر ومُستجدّاته.^(١)

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 خصّها بفصل مُتكامل 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 كُتبه ومؤلّفاته أثناء رئاسته الجامعة وبعدها، على تفاصيل التجربة وخلاصاتها التي تعكس حدود التداخل بين التنظير والتنزيل في مشروع الرجل، التي يُمكن الاستفادة منها في التقويم والتخطيط والاستشراف.

٤- معالم النموذج البيداغوجي للمشروع:

بعد تحديد المرجعيات والمبادئ ثمّ الغايات والمقاصد وبناء منظور مُتكامل لتحقيق هذه الأهداف عن طريق مؤسسات مُحدّدة، فإنّ تحديد النموذج البيداغوجي المُعتمَد في هذه المؤسسات يُمثّل قطب الرحى في آية منظومة تربوية، وأساساً من أسس مشاريع الإصلاح في مجال التربية والتعليم. ولئن كان عبد الحميد أبو سليمان لم يقصد إلى الجواب مباشرة عن هذا

(١) انظر تفاصيل تأسيس هذه المؤسسات والغاية منها في:

- أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، مرجع سابق، ص ٢٦٤ وما بعدها.

السؤال في معظم كتاباته الإصلاحية وإفراده بعنوان خاص، فإنَّ قراءة فاحصة في تفاصيل فكره التربوي تُسَعِّفنا بتحديد أهمِّ معالم هذا النموذج.

أ- في مؤسسات رعاية الطفولة:

تتجلَّى 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 لَخَّصَ أبو سليمان غايات هذا الاختيار البيداغوجي بقوله: "إنَّ الإصلاح الثقافي التربوي ينبغي أن يمتدَّ إلى كل جوانب التكوين المعرفي والنفسي والوجداني للطفل والناشئة، وأن يُوظَّفَ 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."^(١) وفي هذا السياق، ركَّز أبو سليمان على ضرورة تكامل الأدوار بين المدرسة والأسرة، ودعا إلى إيلاء التربية الوالدية أهمية كُبرى 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 الحاضرة)؛ بُعِيَّة 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 طبَّقها أبو سليمان في الجامعة الإسلامية العالمية التي ترأَّسها.

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٤ وما بعدها.

ت- في التعليم العالي:

إذا كانت الغاية الكبرى من التعليم العالي هي إعداد الكوادر المثقفة 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 المزدوج في مسارات تجمع بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والجمع بينها وبين التخصص في التربية، وغير ذلك من النماذج المتكاملة في التكوينات الجامعية، والهادفة إلى تحقيق التكامل المعرفي بين المعارف والعلوم، بما يتطلبه ذلك من إجراءات "لإصلاح المنهجيات العلمية التي تُدرّس 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؛ حتى نصل شرابين ثقافتنا ومؤسساتنا العلمية بنتائج الحضارة الإنسانية من خلال ترجمة الدوريات العلمية المهمة التي يُشر فيها الجيد من الأبحاث والكشوفات العلمية." (١)

وهكذا تتضح المعالم الكبرى للنموذج البيداغوجي التكاملي الذي اختاره عبد الحميد أبو سليمان على مستوى الممارسة، مع تكييفه ليناسب طبيعة كل مرحلة من المراحل التعليمية، وتعزيزه المستور بنتائج البحث العلمي في مجال التربية خاصة والعلوم الإنسانية والاجتماعية بوجه عام (٢) ولذلك لم نستغرب حين وجدنا التعليم - على اختلاف مراحل - شأنًا جامعيًا في

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) خصَّص الدكتور عبد الحميد أبو سليمان موضوع خصائص المراحل العمرية وخصوصيات الخطاب الموجه إليها بورقة علمية له، حملت عنوان: "أئبها التربويون: الرؤية الحضارية الكونية، ثم التربية، ثم التربية، ثم التربية"، ونُشرت في مجلَّة إسلامية المعرفة، عدد ٧١، سنة ٢٠١٣م.

ومن الموسوعات المهمة في تحديد الخطاب التربوي وتحليله بحسب المراحل العمرية: "موسوعة الأدلة المقاصدية" التي ضمت ثمانية أجزاء، خصَّص كل جزء منها لمرحلة من المراحل العمرية، يبرز خصائصها النائية الفسيولوجية والنفسية والوجدانية والإدراكية، وتحديد قصد الشرع من تربيتها وتكوينها وتوجيهها، وخصوصيات الخطاب الموجه إليها، وبسط الوسائل والطرائق المناسبة لها؛ ما يجعل منها موسوعة لا غنى عنها في صياغة النظرية التربوية الإسلامية =

رؤية أبو سليمان، من مرحلة الطفولة إلى مرحلة التعليم العالي؛ لأنّ تدبير كل هذه المراحل على أساس مخرجات البحث العلمي وتطوّراته هو المسلك الذي يضمن له أكبر قدر من النجاح.

٥ - كفايات الفاعل التربوي:

من مقومات تنزيل أيّ مشروع إصلاحي تربوي، وجود كوادر مؤهّلة تعمل على تنفيذ مقتضياته وتنزيل توجهاته. وقد تنبّه عبد الحميد أبو سليمان لهذا المُكوّن، فأولى التربويين العناية اللازمة في مشروعه، وحدّد مؤهّلاتهم وكفاياتهم المعرفية والمهارية والنفسية الوجدانية والقيّمية التي تُمكنهم من أداء رسالتهم ووظيفتهم على أكمل وجه. وهو ما أشار إليه في أكثر من كتاب وورقة علمية في سياق الحديث عن مقومات الإصلاح وأُسسه إلى أن أفرد بورقة علمية خاصة مثلت رسالة وجّهها إلى التربويين، وحملت عنوان "أيّها التربويون، الرؤية الحضارية الكونية، ثمّ التربية، ثمّ التربية، ثمّ التربية"، في إشارة إلى مركزية هؤلاء في مشروعه الإصلاحي، مُضمّناً 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 المُشرفة على التربية أو المؤثّرة فيها؛ أيّ الدعاة، وأئمة الجُمع، والوالدين.

ب- تضمين أبو سليمان الرسالة برنامجاً تكوينياً لفائدة هؤلاء؛ ما يُمكنهم من امتلاك تلّك 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 - بتنبّهات خاصة؛ نظراً إلى محورية أدوارهم ومركزيتها في تنزيل مشروع الإصلاح التربوي المنشود. وفي هذا السياق، قال عبد الحميد أبو سليمان في ورقة حملت عنوان "صفات المُربّي الناجح": "إنّ

= وطرائق تفعيلها وتنزيلها. وقد أعدّ الموسوعة خبراء من المغرب والمملكة العربية السعودية بالشراكة بين مركز قراءات لبحوث ودراسات الشباب بالسعودية، ومركز المقاصد للدراسات والبحوث بالمملكة المغربية، وتشرّفُ بإدارة فريق الخبراء المُكلّفين بإعداد هذه الموسوعة. وقد صدرت طبعتها الأولى برعاية الجمعية الخيرية السعودية عام ٢٠١٦م.

على المُربِّي إذا شاء أن ينجح في مهمته أن يتسلَّح ويتلبَّس بالمعرفة والحبِّ 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 أُمَّة وفي كل أرض. (١)

٦- 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، وإنَّما راهن على أدوار الفاعلين في المحيط أيضاً، ولا سيما الأسر منهم، في إنجاح المشروع التربوي؛ لذا كانت الأسرة حاضرة بقوة في مشروعه التربوي نظيراً وتنفيذاً. وقد شكَّل كتاب "دليل مكتبة الأسرة المسلمة" لبنة أساسية في منظومة المشروع بوصفه دليلاً هادياً وموجَّهاً إلى ما لا تستغني عنه الأسرة المسلمة من كُتُب ومؤلَّفات 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 متكاملة، 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 موحَّدة وبأسعار مناسبة لهذه المكتبة التي ينتظمها هذا الدليل. (٢)

ولمَّا كان التكوين والتدريب شأنًا علمياً أكاديمياً تُشرف عليه مؤسسات مُتخصِّصة في

(١) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، مرجع سابق، ص ١٩٣ وما بعدها.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. دليل مكتبة الأسرة المسلمة، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٥ م.

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 وتوجُّهاتها 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 وطُبِع باللغة العربية في حُلّة أنيقة مُعزّزة بالبيانات والصور، وحدّد المؤلّفون الغاية الرئيسة من الكتاب بقولهم: "من الضروري أن يعرف الآباء عملياً كيف ينشئون أبناء صالحين؛ ذلك أنّ الأسس النفسية للمنظومة القيميّة وأنماط الشخصية تتكوّن بشكل كبير من المحضن (البيت) أثناء الطفولة المُبكرّة؛ لذا جاء تركيزنا بالدرجة الأولى على التدريب على المهارات الثقافية والتربوية والاجتماعية في البيت بوصفه أساس التكوين النفسي والوجداني للطفل".^(١)

ونظراً إلى مركزية الفاعلية الأسرية في تنزيل مشروع الإصلاح التربوي؛ فقد تبّه 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.^(٢)

٧- التخطيط والتقويم والتطوير: البحث العلمي رافعة لإرساء الإصلاح ومواكبته:
 هذا 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 والمنهج، وإعداد الدلائل المرجعية العلمية

(١) الطالب، هشام، وأبو سليمان، عبد الحميد، والطالب، عمر. التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، هرنند-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٩م، ص٢٣.

(٢) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص١٥٤.

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."^(١)

ولا شكَّ في أن هذا الخيار الذي يعكس صِحّة قرار القائمين على المشروع؛ بإسناد مختلف مؤسساته بخبرات البحث العلمي في التشخيص والتقويم والتجديد والتطوير والجودة، يُعدُّ المسار الأنسب لضمان استمرارية المشروع ونجاحه على الصعيد المحلي، وضمان إشعاعه على الصعيد الدولي.^(٢)

خاتمة:

تلکم هي أبرز سمات المشروع التربوي التعليمي للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان؛ تشخيصاً، وتنظيراً، وتنفيذاً على مستوى المؤسسات والممارسات؛ هذا المشروع الذي يتجذّر في مرجعيته

(١) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، مرجع سابق، ص ٢٥٧.

(٢) 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، ٢٠١٧م.

- الأدلة المرجعية للجودة التي طوّرتها كلٌّ من: الشبكة الأوروبية لضمان الجودة في التعليم العالي ENQA، ورابطة الجامعات الأوروبية EUA، والرابطة الأوروبية لمؤسسات التعليم العالي EURASCHE.

التأسيسية ضمن المشروع الكبير "إسلامية المعرفة"، بدءاً بإصلاح مناهج الفكر والتفكير، وتنقية الثقافة الإسلامية من كل الرواسب والشوائب التي عقلت بها على مرّ التاريخ، ثمّ العمل على إصلاح المؤسسات والممارسات التربوية بمختلف مستوياتها، مع تأكيد الاهتمام ببناء الأسرة لتوفير المحضن التربوي اللازم لتنشئة الطفل مُتكامل الشخصية، الذي يُعدُّ أمل الإصلاح وخميرته وطاقاته المستقبلية، إضافةً إلى توفير التكوين اللازم والوسائل العلمية والتربوية للمُدْرِّسين 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، وجودةً.

وبعد أن استعرضنا في هذه الجولة السريعة الأثرَ 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 تربوي مُتكامل العناصر، ينطلق من قضية مركزية واضحة، تتلخّص 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 ومُحدّد 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 حتّى يكون مستجيباً لحاجياتها؛ مشروع مُنبثق من الخصوصيات المرجعية والحضارية الإسلامية على مستوى المرجعيات والغايات والمقاصد، ومُفتّح -في الوقت نفسه- على التجارب الإنسانية المختلفة على مستوى الوسائل والطرائق والأساليب والتقنيات. وتلكم هي -إذن- أهمّ الدعامات والأسس التي ينبغي أن تشتمل عليها المشاريع التربوية لكي تصبح قابلة

للتنفيذ، وتتوافر فيها ضمانات النجاح ومُقوماته.

وبناءً على هذه الخلاصة العامة والجامعة، فإننا نقترح التوصيات الآتية:

١- 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.

٢- استخلاص مشاريع للبحث العلمي (النظري، والتطبيقي) في المجال التربوي، تستغل بها مراكز البحث العلمي المُتخصّصة بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومؤسساته الشريكة، وفق خطة مُتوسّطة المدى، يُستقطب لها أكثر الباحثين كفاءةً وتميزاً وخبرةً ومهارةً وأداءً، وذلك عن طريق التحفيز إلى التفرُّغ العلمي والترغيب فيه، والتعاقد مع خبراء للإشراف والتأطير.

٣- استثمار المشروع وخلصات الدراسات والبحوث المُنجزة في إعداد دلائل مرجعية معيارية لبناء مشاريع تربوية وتقويمها في مختلف المراحل التعليمية وفق معايير الجودة المُعتمَدة دولياً، وبإشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع مراكز بحث مُعتمَدة في مجال التخطيط والتقويم والجودة، والعمل على التعريف بها، وتعميم الاستفادة منها.

٤- اقتراح تأسيس كرسي عبد الحميد أبو سليمان للدراسات والبحوث التربوية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، يتخصّص في التكوين والبحث التربوي، وتقديم الخبرة في مجال بناء المشاريع التربوية ومواكبتها على مستوى الإنجاز والتقييم والتطوير.

موقع التفكير الإبداعي في مشروع عبد الحميد أبو سليمان التربوي

بحث في الأفكار والمهارات والإنجازات

صالح بن طاهر مشوش^(١)

مقدمة:

أدرك العلماء والمُفكِّرون والإصلاحيون المعاصرون قيمة التربية في إحياء الأمة، وإصلاحها، وتشديد عمرانها، وإعادة مجدها. فالتربية هي بمنزلة الجذر الأساسي الذي يُغذي أفكار المشاريع الإصلاحية الناجحة وتفصيلها، ويحافظ على استمرار وظائف تلك المشاريع. أما إذا غابت الرؤية التربوية عن هذه المشاريع فإنَّ الإصلاح يتحوَّل إلى عبث وفوضى. وقد يكون أهمُّ حدث يدلُّ على حضور هذا الوعي هو تنظيم مؤتمر مَكَّة المُكرَّمة WCOME عام ١٩٧٧م لبحث مسألة مفهوم "التربية" وأهدافها في العالم الإسلامي.^(٢) وكان من النتائج المباركة لهذا المؤتمر تأسيس عدد من المؤسسات الفكرية والتربوية، وبعض الجامعات الإسلامية في العالم الإسلامي، وعلى رأسها الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، التي أشرف على إنشائها وإدارتها عبد الحميد أبو سليمان؛ إذ يُعدُّ -رحمه الله- من أبرز الشخصيات المؤسِّسة لها، وللمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وللمؤسسات التربوية أُخرى.

وقد أنشئت هذه الجامعة بموجب قانون الشركات لعام ١٩٦٥م، ومثَّلت بحقَّ صرحاً علمياً وأكاديمياً مُتميِّزاً؛ نظراً إلى تبنِّيها مبدأ العالمية عِوض الفلسفات المحلية والوطنية والجهوية، واعتمادها الثنائية اللغوية؛ أي استخدام اللغة الإنجليزية واللغة العربية في التعليم لمختلف الباحث والمواد التي تطرحها الجامعة. أما الفلسفة التربوية للجامعة فقامت على ركيزة مركزية مصادر الوحي، والتكامل المعرفي بين مختلف العلوم (الشرعية، والإنسانية، والطبيعية)، والنهوض

(١) دكتوراه في أصول الدين والأديان المقارنة من الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا، يعمل حالياً أستاذاً في جامعة قطر، مُدرِّساً لقرن سمينار السنة الأولى (القيم، ومهارات التفكير، والتعلم). البريد الإلكتروني: smachouche@qu.edu.qa.

(2) Al-Attas S. N., (editor), Aims and Objectives of Islamic Education (Hodder and Stoughton, King Abdul Aziz University, 1977).

بمشروع "إسلامية المعرفة". ولا شك في أن هذه الأسس الفاعلة تتطلب استخدام مهارات التفكير العليا H.O.T. وهذا ما دفع قادة الجامعة إلى الذهاب بعيداً في تحديد رؤيتها الاستشرافية؛ إذ وضعوا نصب أعينهم استعادة دور المسلمين في التعليم، وإنتاج المعرفة واكتسابها، والإسهام في تحسين نوعية الحياة للإنسانية جمعاء. وبحسب هذه المنطلقات الإبداعية، فإن الجامعة لا تنتمي إلى جيل النظام التعليمي القديم، وإنما تُعدُّ مؤسسة مُستحدثة جديدة، لا ينحصر دورها في نشر المعرفة فحسب، بل تُعنى بالإصلاح، وإحياء أجداد الأمة الإسلامية، والنهوض بمسيرتها الحضارية التي تراجعت وانحسرت منذ قرون خلت.

غير أن هذا الوعي الكبير بأهمية إرساء دعائم التربية الصحيحة، وإصلاح الخلل في منظومة التعليم بما يعود بالنفع على الأمة ومجتمعاتها المتنوعة لغوياً وثقافياً؛ يتطلب تحويل الأهداف والشعارات والنظريات التربوية والنهضوية إلى مشاريع عملية تطبيقية يُمكنها حلُّ المشكلات والمعضلات، والسَّيرُ قُدماً في عملية الإصلاح. وهذا يتطلب أيضاً البحث عن وسائل أُخرى (علمية، وفكرية) ومهارات لا تقل أهمية عن الوعي بالأزمة، وتحديد معالمها وجذورها على نحو صحيح ودقيق. وربَّما كان من أبرز تلك الوسائل تطوير مهارات التفكير لدى الفرد المسلم، وتوفير البيئة المناسبة التي تُحفِّز على الإبداع، واستخدام طرائق تربوية حديثة واستراتيجيات تُعلِّم مُبتكرة تُثري أساليب التفكير ومهاراته في أوقات مُبكرة من مرحلة الطفولة. ويأتي على رأس هذه المهارات كلُّ من التفكير الناقد والتفكير الإبداعي اللذين يمنحان المُتعلِّم قدرة فائقة على مواجهة التحديات والمشكلات.

وفي إطار هذه الرؤية التجديدية، خاض أبو سليمان مع زملائه "معارك فكرية" عقداً من الزمن، وناقش مسائل جوهرية عديدة، منها: أزمة العقل المسلم، والمنهجية والتراث، والتربية وأداء الأنظمة السياسية، لكنَّه لم يكتفِ بالمناقشات النظرية، وإنما انتقل إلى الخطوة التالية التي لا تقلُّ أهمية عن الخطوة الأولى، وهي وضع قاعدة صُلْبَة وخطوات عملية لمشروعه الفكري، وذلك بطرح أسس التربية السليمة والفاعلة في كتابه "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة". وقد مثَّل هذا الانتقال من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة

العملية، في تناول الأزمة التي تعانيها الأمة الإسلامية اليوم، حدثاً مفصلياً مُهِمّاً للنهوض بالعقل المسلم والأسرة والمجتمع.

ولتعرف مزايا هذا التحول، فقد سعى الباحث إلى تقصي مناحي "التفكير الإبداعي" ومهاراته في الجوانب التربوية من المشروع الإصلاحي الفكري لعبد الحميد أبو سليمان؛ ما يُجتمتعُ تعرفُ رؤيته للتفكير المُبدع، وكيف استخدم مهاراته في دعم مشروعه الإصلاحي التربوي، وبيان تأثير التفكير المُبدع في مشروعه الإصلاحي ومخرجاته، واستشراف آفاق ثقافة الإبداع وأهميتها مستقبلاً.

ولا شك في أن لهذا الموضوع أهمية كبيرة في تحديث وسائل الإصلاح، وفهم الواقع، وتنظيم العمل، وتوجيهه على نحوٍ أكثر فاعلية وفائدة. فإثارة موقع الفكر المُبدع في مشروع الإصلاح للمجتمع الإسلامي ما هو إلا دعوة صريحة إلى التمسك بالأصول والجذور التي قام عليها فكر الأمة في عصورها الراشدة. فالروحانية، والعقلانية، والنقدية، والإبداع؛ كلها تمثل الأجنحة التي جاءت بالحركة والحياة والريادة للأمة، وكانت أساساً للرؤية الكونية الإسلامية الحضارية في عهد النبوة والخلافة الراشدة.

وبالرغم من أهمية الموضوع، فإنَّ ثمة نقصاً كبيراً في الدراسات التي تناولت هذا الجانب عند أبو سليمان، بل إنه لا توجد سوى شذرات وإشارات طفيفة لذلك في بعض المقالات التي جاءت في سياق أدبي أكثر منه تحليلي تخصُّصي، خلافاً للدراسات الكثيرة التي بحثت في جهوده الفكرية والمنهجية والنقدية التي انصبَّت على التراث الإسلامي وعلومه، ولا سيما الشرعية منها. وأمام هذا النقص الشديد، فقد اضطرَّ الباحث إلى الشروع مباشرة في القراءة والتحليل لأعمال أبو سليمان، مُثَلَّةً في كُتبه، ومقالاته، ومحاضراته، وحواراته. ثمَّ الخروج باستنتاجات وخلاصات بناءً على ما أوردته نصوص هذه الأعمال. وكذلك سعى الباحث لتفسير بعض الإنجازات التي حقَّقها أبو سليمان من منظور "الفكر الإبداعي" ووسائله المعروفة في الأدبيات المعاصرة الخاصة بهذا النمط من التفكير، إضافةً إلى استعانته ببعض المصادر والمراجع المُتعلِّقة بمفهوم "التفكير الإبداعي" في كتابة هذا البحث، بما في ذلك الخلاصة التقويمية والرؤية الاستشرافية التي تُحدِّد

معالم وظيفة "التفكير الإبداعي" وآفاقه المستقبلية، ومدى تمثيلها في المشروع الفكري التربوي الإصلاحي للمفكر عبد الحميد أبو سليمان.

أولاً: مفهوم "التفكير المُبدع" وخصائصه ومفاهيمه

تزايد الاهتمام بالتفكير المُبدع وطبيعته وتطبيقاته، واتسع مجال الدراسات التي تُعنى به في مختلف مجالات الحياة الإنسانية، حتى انتشرت الآراء التي مفادها أن الفكر المُبدع هو رأس المال، ومُحلّص البشرية في المستقبل القريب؛ نظراً إلى فاعليته في إحداث التغيير المنشود في المجتمع الإنساني، وابتكار الحلول الراشدة للمشكلات المُعقّدة، وما تجنيه الشركات الكُبرى من أرباح طائلة لقاء ذلك. ولكن، بالرغم من ذلك كله، فإنّ الخلاف والجدال بين الباحثين والمُتخصّصين ما يزال مُستمرّاً بخصوص تحديد ماهية الإبداع، وأصله في الإنسان والمجتمع، ومعايره، واتجاهاته، وغاياته، وقيمه.

وبوجه عام، تُجمع معظم التعريفات على أنّ الإبداع *creativity* هو تعبير عن نمط من التفكير الراقى *high order thinking* يتيح لمُمارسه ابتكار أفكار ووسائل جديدة تساعد الإنسان على تحسين أحواله وشؤون حياته المعيشية وفق الثقافة والحضارة التي ينتمي إليها. ومن ثمّ، فإنّ الفعل الإبداعي يعني الإتيان بفكرة مُبتكرة أو شيء جديد.⁽¹⁾

غير أنّ هذا الفعل لا يُبنى في فضاء فارغ، وإنّما تتداخل معه كل مُكوّنات الإنسان وتجربته الحياتية في مختلف جوانبها المادية والمعنوية. فحاجات الإنسان والتحدّيات التي يُواجهها، ورؤيته الكونية، وبيئته الثقافية، واللغة، وغير ذلك من العوامل؛ كلّها تؤدّي دوراً مُهمّاً وحاسماً في نموّ التفكير وثقافة الإبداع، وتحديد اتجاهاتها، وصياغة نماذجها الفنية والوظيفية. وبناءً على ذلك، فإنّ بحثنا يروم تعرّف العناصر البنائية المختلفة التي يتضمّننها تصوّر أبو سليمان للإبداع والفعل المُبدع في مجال التربية والتعليم.

إنّ المداخل الأولى للتفكير المُبدع في مشروع أبو سليمان تتمثّل في اللغة العلمية الرصينة التي يستخدمها، وترتكز غالباً على مفهوم "الأزمة"، و"التحدّيات"، و"الاجتهاد"، و"التجديد"،

(1) Kaufman, James C. Sternberg, Robert J. (editors), The Cambridge Handbook of Creativity (Cambridge University Press, 2019) P. 9.

و"الإصلاح"، و"الاستخلاف"، و"ال عمران". وإنَّ المُتَّبِعَ لأعمال أبو سليمان يُدركُ جيِّداً أنَّ هذه المفاهيم هي الهياكل التي تُشكِّلُ جميع أفكاره الإصلاحية، ويأتي في مُقدِّمتها مفهوم "الأزمة" الذي اشتهر به بعد نشره كتاب "أزمة العقل المسلم".

والحقيقة أنَّ التفكير المُبدع لا يظهر في حالة السكون والدَّعة - كما سمَّها ابن خلدون -، وإنَّما ينتج من المشكلات والحالات والمواقف العصيبة التي تُولِّدُ الحاجات الضرورية أو الكمالية منها؛ نظراً إلى تزايد الاستفادة من الموارد البشرية والموارد الطبيعية. ولَمَّا كان أبو سليمان مُستشعراً الأزمة التي تعانيتها الأمة، فقد سعى لتحديد طبيعتها، وهو ما يُمثِّلُ المرحلة الثانية من استخدام التفكير الإبداعي وحلِّ المشكلات.

ووفقاً لأعمال أبو سليمان ومنجزاته المُتعدِّدة، فإنَّه لم يكن يبحث هو وفريقه عن الحلول المُثَلِّفة أو الحلول المستوردة أو الحلول التقليدية، وإنَّما كان دائماً يُذكرُ مَنْ حوله بضرورة مراعاة سُنَّةِ التغيُّر في الزمن والمكان وما يتطلَّبه ذلك من ضرورة استحداث وسائل جديدة تُناسب هذا التغيُّر. وبناءً على هذه المعطيات الأوَّلية، فإنَّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: ما التفكير المُبدع في نظر أبو سليمان؟ مبدئياً وإجرائياً، يُمكن تعريف التفكير المُبدع - من وجهة نظر أبو سليمان - بأنَّه أسلوب من التفكير المُركَّب الذي يتجه إلى تحديد جذور المشكلات، وإيجاد حلول غير تقليدية لها في إطار الرؤية الكونية التوحيدية. ومن ثَمَّ، فهو تفكير مُنفتح على مختلف مناهج الفهم والتحليل والعمل، وتُحكِّمه مسائل واقعية، ويتعد - في الوقت نفسه - عن التجريد المُفرط، والانخداع بالمشكلات الوهمية، والانغماس في المثالية. وإذا كان هذا التفكير يتقوى بقوانين الفكر الإنساني (المنطق)، فإنَّه لا يلتزم بأطره الصناعية؛ ما يجعله أقرب إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطر الله تعالى عليه الإنسان، ودعا إلى استخدامه ابن خلدون لفهم طبيعة العمران البشري وأحواله الظاهرة وأعماقه الباطنة.^(١) وفي هذا السياق، فإنَّ التفكير المُبدع عند أبو سليمان لم يكن مُجرَّد قدرة ذهنية وذكاء intelligence يتباهى بهما الإنسان الذي حباه الله تعالى بهما، وإنَّما كان يُمثِّلُ حالة من الوعي، والواقع، والعلاقات الاجتماعية، ويُمثِّلُ أيضاً أسلوب عمل مُنظَّم، وحللاً مناسباً وفعالاً للمشكلة، ومنتوجاً، وفناً، وحضارةً بأكملها. ولهذا، فإنَّ التفكير المُبدع

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار البلخي، ٢٠٠٤م، ج ٢، ص ٣٥٠.

عند أبو سليمان لا يُمكن أن يفصل عن التجربة الإنسانية الخاصة، وعن قيمه، وفضائه الثقافي والحضاري. وهذا التصور تدعمه بقوة الخريطة الثقافية والعلمية للحضارة الإسلامية التي تُبرز دائماً التعدد والتنوع والملاءمة أو الانسجام.

ثانياً: مسألة الإبداع في مشروع الإصلاح

كثيراً ما تُوجَل مناقشة ملامح الإبداع وألوانه في المشاريع الإصلاحية العامة التي يقودها المُفكِّرون والإصلاحيون، ورُبَّما يكون ذلك بسبب التركيز فقط على الضروري والحاجي. وهذا في الحقيقة تصور وفهم غير صحيحين لماهية الإبداع وضرورته في حياة الإنسان وبناء المجتمع؛ فقد يعتقد بعض الباحثين والدارسين أن مستوى الإبداع يبدأ بالمستوى الثالث من نظام المقاصد؛ أي دائرة التحسينات. وهذا غير صحيح لأسباب عدّة، أهمُّها أن "التفكير المُبدع" والإبداع لهما نماذج عديدة وتطبيقات مختلفة، تستغرق كل فضاء حياة الإنسان، وأنشطته، وحاجياته، وأحواله السهلة والمُعقَّدة. وبذلك، فإنَّه يُعدُّ العامل الضروري الحاضر أو الغائب في حياتنا؛ إذ لا يُمكن استبعاد حاجة الإنسان إلى ممارسة التفكير المُبدع في أيِّ حال من الأحوال.

وتأسيساً على ذلك، فإننا نطرح السؤال الآتي: هل انساق أبو سليمان إلى هذا النمط من ترتيب الأولويات الفكرية أم كانت له وجهة أخرى في استخدام التفكير المُبدع في مشروعه الإصلاحي؟ وفي الواقع، فإنَّ الباحث لا يحتاج إلى جُهد كبير لاكتشاف حضور مسألة التفكير المُبدع في خطاب أبو سليمان وأعماله. فحين حاول أبو سليمان تحديد الإشكالية التي تعانيتها الأمة الإسلامية في هذا الزمان، وما تتطلبه منّا طبيعة هذه المرحلة، والتحدّيات التي تنتظرنا في طريق الإحياء الحضاري، فإنَّه جعل لبَّ الإشكال في انهيار الحضارة الإسلامية مُمثلاً في جُملة من العراقيل، أبرزها: غيبة المبادرة والإبداع، وإشكالية القدرة على التغيير، مُعيداً التذكير بهذه المعضلة في عبارته: "غيبة العقلية العلمية الإبداعية وروح الفعل والمبادرة" قبل أن يُلخِّص جوهر المشكلة في عبارة أخرى شاملة: "غيبة إنسان الكرامة والشجاعة والبذل والنصرة، وقدرة أداء العِلْم والمعرفة."^(١)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ص ١٣٢.

والحقيقة أنّ الفكر المُبدع في خطاب أبو سليمان لم يكن مُجرّد محتوى نظري، وإنّما مثل مشروع تكوين وعمل شرع في وضعه ضمن حيز ثابت في العملية التربوية. ففي عام ١٩٩٥م، عمل أبو سليمان في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا على تشكيل لجنة من أعضاء هيئة التدريس في تخصصات مختلفة لصياغة مُقرّر جديد، كان أهمُّ محاوره التفكير الإبداعي، ومُعوّقاته، والتفكير في ضوء القرآن الكريم والسُنّة النبوية، والتفكير النقدي، والمنهج العلمي، والمنطق، وأخطاء التفكير (الأغاليط)، وطرائق تقويم الأدلة، والاحتمالات، واتخاذ القرار، واللغة، والتفكير.^(١)



الرسم التوضيحي رقم (١): موقع التفكير الإبداعي في الرؤية الكونية الحضارية لعبد الحميد أبو سليمان.

وفي شهر شباط (فبراير) عام ١٩٩٨م، تقرّر تدريس مادة التفكير الإبداعي في الجامعة لطلبة كُلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بوصفها واحدة من المواد الاختيارية. ولكن، وعلى إثر اجتماع مجلس الجامعة في دورته رقم (٢٥٣) بتاريخ ٢٣ شباط (فبراير) ٢٠٠١م، تقرّر أنّ تصبح هذه المادة مُتطلباً جامعياً لكل طلبة كُلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، ثمّ أُقرّت بوصفها مادة أساسية وإجبارية لكل طلبة الجامعة في العام الأكاديمي (٢٠١٧-٢٠١٨م).^(٢) ويُعزى هذا الإنجاز إلى نُخبة من الأساتذة الكرام، مثل الأستاذ جمال بشير بادي الذي أعدّ مادة RKGs 2010، وألّف كُتباً وكتب مقالات عديدة عن التفكير المُبدع وتجربة تدريسه في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

(١) بادي، جمال أحمد. "تجربة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في تدريس التفكير الإبداعي"، مجلة إسلامية المعرفة، مجلد ١١، عدد ٤١، ٢٠٠٥م، ص ١-١٥.

(٢) بادي، جمال أحمد. "خبرة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في تدريس أساليب التفكير في ضوء القرآن الكريم، ودورها في إشاعة وتفعيل تدبّر القرآن"، مجلة الإسلام في آسيا، مجلد ١٧، عدد ٤، ٢٠٢٠م، ص ٣٧٣-٤٠٠.

واستمراراً لهذه الجهود، وتأكيداً لضرورة نشر ثقافة الإبداع في الجامعة وخارجها، نظّم قسم الدراسات العامة عام ٢٠١٤م مؤتمراً دولياً عن الإبداع والتنمية المستدامة؛ بُعِيَتْ استقطاب الأكاديميين والباحثين لإبراز أهمية التفكير المُبدِع وتطبيقاته في مجالات التنمية من منظور إسلامي. غير أنّ هذا الاهتمام بالفكر المُبدِع لم يستمرّ طويلاً في الجامعة؛ إذ شهد تراجعاً ملحوظاً في السنوات الأخيرة، لا سيّما بعد صدور قرار بالتوقف عن تدريس مادة التفكير الإبداعي، على الرغم من إشادة أعضاء هيئة التدريس بمقصديّة المادة وأهدافها وأهميتها في سياق تشكيل الشخصية الإسلامية المعاصرة، وحرص عدد لا بأس به من أعضاء هيئة التدريس في قسم الدراسات الأساسية والبيئية على محاولة إبقاء هذه المادة، بوصفها مادة حضارية بنائية. واللافت في هذه المسألة اهتمام أبو سليمان بعمالقّة الإبداع في الحضارة الإسلامية، والحثُّ على التعريف بهم، وعدم تجاهل أعمالهم أو عرقلة نشرها وتوظيفها في العالم الإسلامي. وقد ذكر مثلاً بارزاً على ذلك في عصرنا الحاضر، يتمثّل في عدم تسليط الضوء على الفكر الخلدوني المُبدِع في دراسة المجتمع، وعدم الاستفادة منه في وضع خطط تشييد العمران الاستخلافي. وفي هذا السياق، يرى أبو سليمان أنّ "تشويه المنهجية" الذي أصاب منظومة المعرفة الإسلامية جعلها أقرب إلى صبغة التجريد، وأثر سلباً في العلوم الاجتماعية حتّى أصبحت مصادر ثانوية في مجال العلوم الشرعية التي يتربّع عليها الفقه وأصوله.

ونظراً إلى تفشّي عقيدة العزلة؛ فقد تعرّض للتهميش كل ما حقّقه علماء المجتمع والعمران، ولا سيما ابن خلدون الذي فتح باب المعرفة الاجتماعية بوضعه علم العمران البشري؛ إذ لم تجِد المسائل التي تناولها وناقشها في كتاب "المقدمة" الاهتمام اللازم، وهو ما "جعل من مشروع البحث في آيات العِلْم والمعرفة السُنَّية الحيّة مشروعاً مُعطلّاً."^(١) وبالمُقابل، فإنّ تلك العلوم التي مهّد إليها المسلمون والمناهج العلمية التي استخدموها في ذلك أحدثت فتحاً نوعياً في الحضارة الغربية، وفتّحت قدراتهم العقلية والإبداعية والاستكشافية، وغرست

(١) انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، دمشق: دار الفكر، وآفاق معرفة مُتجدّدة، ومؤسسة تنمية الطفولة، ٢٠٠٥م، ص ٥٩.

في نفوس أجيالها روح المبادرة والإرادة والعزيمة لمواجهة التحديات التي تعترض طريقها في البناء والتوسع وال عمران.

ثالثاً: مقصد الإبداع في التربية والتعليم

أولى أبو سليمان التفكير المبدع جُلَّ اهتمامه، ويُمكن تلمُّس ذلك بتفسير بعض مفاهيم خطابه العامة التي استخدمها لتحليل تفاصيل الواقع المرير الذي تعيشه الأمة الإسلامية، وطرح الحلول المُمكنة التي قد تساعد على تجاوز الأزمة التي تعانيها، وتشي بمستقبل أفضل تستعيد فيه قيادتها للأُمم. وقد عمَد -رحمه الله- إلى استخدام بعض المفاهيم المتضادة لتصوير هذا الواقع، مثل: مفهوم "نفسية المبدع" الذي يقابله مفهوم "نفسية العبيد".

ومن ثمَّ، فقد دأب أبو سليمان على تذكير طلبته في مختلف المناسبات باغتنام روح الريادة والمبادرة، والتحلِّي بالشجاعة الفكرية، وتمثُّل أنماط التفكير العُلْيَا؛ من: تحليل، وتركيب، ومقارنة، ونقد، مُحذراً إياهم من الوقوع فريسة لأنماط "نفسية العبيد" التي تأخذ أشكالاً وصوراً مُتعدِّدة، منها: سوء توظيف قدسية الخطاب الديني، وسياسة تكميم الأفواه، وفرض الجمود.^(١) والمُلاحَظ أنَّ "نفسية العبيد" التي قصدها أبو سليمان في كتاباته إنَّما تشير إلى مَنْ يركنون إلى التقليد بدلاً من الإبداع والتفكير النقدي البناء، لأسباب داخلية ذاتية تارة، وأسباب خارجية تارة أُخرى. ولهذا أكَّد أبو سليمان أنَّ الإنسان الحقيقي معني بحماية نفسه من تبعات "نفسية العبيد"، التي أقلُّ ما يقال فيها أنَّها سلبية، وتشاؤمية، ومُنبِّطة للهَم، وداعية إلى العزلة والسكون وعدم الحركة والانبعاث والتطوُّر الذي يُواكب الزمان والمكان الذي يعيش فيه الإنسان.

وفي هذا الصدد، لم يكتفِ أبو سليمان باستخدام الأساليب المباشرة المعروفة في "المعارك" والمشاريع الإصلاحية الفكرية، وإنَّما عمَد إلى استخدام القِصَّة بوصفها طريقة تربية تعليمية غير مباشرة، يُمكنها جذب شريحة واسعة من أبناء الأمة الإسلامية. ففي روايته "كنوز جزيرة البنائين"، حاول أبو سليمان أن يطرق باب "الإبداع الأدبي" في إصلاح أساليب التفكير والتربية. وهو اختيار مُبدع وفعال، أثبتت جدواه قصص عديدة أُلِّفت على هذا النحو خلال مسيرة الفكر

(١) المرجع السابق، ص ١٦١.

الإنساني، مثل قصة "حي بن يقظان" لابن طفيل (توفي ١١٨٥م)، وقصة "أطلنطس الجديدة في جزيرة بنسالم" (نشرت عام ١٦٢٦م) للكاتب Francis Bacon، وقصة روبنسون كروزو (نشرت عام ١٧١٩م) للكاتب Danial Defoe. وتطلّ الجزيرة في كل هذه الأعمال هي السُّرُّ المشترك الذي انبثقت منه فكرة المُبدع والإبداع، وثقافة الإبداع، ومنجزات الإبداع.

ولا شكّ في أنّ للجزيرة رمزية خاصة حين يتعلّق الأمر بمسألة التفكير الإبداعي؛ إذ تُعبّر الجزيرة عن الورقة البيضاء التي تُدوّن فيها الإبداعات بنوعها السهل والمُعقّد، وهي ضرورية لاستمرار الحياة، شأنها في ذلك شأن المصفاة التي تُنقي الماء المُعدّد للشرب، والكوخ الآمن الذي يُبنى باستخدام المواد الأولية لحماية الإنسان من الحيوانات المُفترسة، والوسائل والأدوات التي تُستخدم لتوفير الطعام عن طريق الصيد في البرّ أو البحر؛ فكلّ ذلك يدخل في مجال التفكير الإبداعي وحلّ المشكلات. وإذا أخفق الإنسان في الاستفادة من هذه المنحة الربّانية في التفكير، فإنّه سيعاني عواقب وخيمة، وقد يؤوّل الحال -في نهاية المطاف- إلى وفاته على تلك الجزيرة. والحقيقة أنّ العبرة من ذكر الجزيرة في هذه القصص والروايات وغيرها لم تقتصر فقط على تحفيز الإبداع في الوسائل الحياتية المادية، وإنّما توظيفها أدبيّاً وفلسفياً بوصفها مصدراً لتجربة تأملية وفكرية، ولا شكّ في أنّ قصة "حي بن يقظان" خير مثال على ذلك.

ولهذا السبب، فإنّ أبو سليمان لم يغفل في قصّته تلك عن هذه "الحكمة"، مُبيّناً على لسان ابن بطوطة (الشخصية التي روت أحداث القصة) أنّ أبناء تلك الجزيرة يتمتّعون "بالمهارة، والإبداع، وحرية التفكير، وشجاعة الرأي والتعبير، ومشاعر الأنفة والعزة والكرامة في المودّة، والتواضع، ولا يشوبها كذب ولا كِبَر، كما كانوا يتمتّعون بوفرة صنائعهم وزراعاتهم، حتّى لا تجد بينهم عاطلاً عن العمل."^(١)

وقد أشاد أبو سليمان بوسائل التفكير المُبدع في هذه القصة، لا سيّما في معرض حديثه فيها عن "حبة رُمان الجَنّة"، و"معاملة الحمار". ففي "حبة الرُّمان" وسيلة إبداعية تُرشّد الطفل إلى عدم التبذير، وتحثّه على إبقاء المكان نظيفاً، بعيداً عن تهديد الوالدين الشفوي أو تأديبها الطفل

(١) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. كنوز جزيرة البتّانين، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٦م، ص ١٢.

جسدياً. أمّا مثال "معاملة الحمار" فقد استُخدمت فيه مهارة "التوظيف العكسي" Reverse؛ إذ سرعان ما يُفسّر معظم الناس معاملة الحمار تفسيراً مغلوطاً، معتقدين أنّها تكون بالقسوة والقهر، خلافاً لما جاء في القصّة من دلالة على معاني مُعَايِرَة، هي الرعاية الجديّة والاهتمام.

ويُمكن كذلك ملاحظة اهتمام أبو سليمان بتنمية التفكير المُبدع لدى الإنسان المسلم، وذلك في الكتاب الذي ألّفه بالتعاون مع الدكتور هشام الطالب وابنه الدكتور عمر الطالب، وحمل عنوان "التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية".^(١) فقد أفردوا فيه فصلاً للحديث عن موضوع الإبداع، بما في ذلك مفاهيم الإبداع العامة، وأمثلة على الإبداع في التاريخ الإسلامي، ومُعوّقات الإبداع عند الطفل، مقترحين جُملة من الأساليب لتطوير قدرات الطفل الإبداعية.

وقد جاء تعريفهم لمفهوم "الإبداع" في ميدان التربية الوالدية بأنّه "شكل من أشكال التعبير عن الذات، ويشعر الأولاد بالرضا والارتياح العظيمين عندما يُعبّرون عن أنفسهم تعبيراً صريحاً دون كبت لمشاعرهم. فالقدرة على إبداع شيء جديد وابتكاره تُعدُّ جانباً مهمّاً من جوانب الشخصية السليمة."^(٢)

وبالرغم من اعتمادهم طرائق سهلة وميسّرة لتبليغ مضامين هذه المفاهيم، فإنّ تعريفهم للإبداع جاء شاملاً وعميقاً في آنٍ معاً؛ إذ جعلوه مُركّباً، ومُعبّراً عن شخصية الإنسان. ومن ثمّ، فلم يكن مُجرّد منتج معنوي أو مادي، وإنّما كان تعبيراً عن الذات كلها. وقد شدّد أبو سليمان على أنّ الإبداع لا يقتصر فقط على الكبار كما يعتقد كثير من الناس، وإنّما هو نشاط مفتوح يقتحم الإنسان مكانه منذ الطفولة (إبداع البراءة). وبذلك، فهو ليس -كما يزعم بعض الباحثين- موهبة تُميّز إنساناً من غيره، وإنّما هو ملكة يُمكن لأيّ إنسان أن يتعلّمها. وقد انبرى للدفاع عن هذه الفكرة عدد من الباحثين في مجال الإبداع، مثل: بونو Edward de Bonon.^(٣)

(١) الطالب، هشام. وأبو سليمان، عبد الحميد. والطالب، عمر. التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في تربية الأسرة، هرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٩م.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨١.

(3) De Bono E., Serious creativity: using the power of lateral thinking to create new idea (USA: HaperBusiness, 1992), p. 30-31.

والأهمُّ من ذلك كله أنَّ أبو سليمان نظر إلى الإبداع بوصفه جزءاً لا يتجزأ من مفهوم "الشخصية السلمية"؛ ما يقودنا إلى نتيجة مفادها أنَّ كلَّ إنسان مُبدع وفق فطرته التي خلقه الله تعالى عليها؛ فلا مكان للنظريات العنصرية التي تُصنّف الناس إلى مُبدعين وساذجين. وقد أشار أبو سليمان في تعريفه إلى عنصر أساسي في تنمية الإبداع، هو اعتماد الأساليب والطرائق الصحيحة في التربية، ومنح الطفل قدراً من الحرية التي تساعده على عملية التخيل، والتفكير، والتعبير، والحركة؛ فهذه كلها أشبه بالمواد الخام التي تُشكّل عجينة الإبداع.

رابعاً: اكتشاف الطفل (الجندي المجهول)

لا شكَّ في أنَّ تطبيقات التفكير المُبدع ومظاهره المُتنوّعة تُسهم في صقل شخصية الإنسان، وتنمية مناحي الإبداع لديه بما يعود بالنفع عليه وعلى المجتمع. وتأسيساً على ذلك، فقد سعى أبو سليمان جاهداً للبحث في أصول الأزمة التي تعانيها الأمة الإسلامية، وحصرها في "العقل"، ثمَّ حاول التدقيق والمقاربة أكثر لتعرّف مصدر الخلل، وخلص إلى أنَّه يتمثّل في عالم الطفولة. والحقيقة أنَّ هذا الإنثقان يُمثّل في مهارات التفكير المُبدع وتطبيقاته "آلة مروحة المفهوم" التي تساعد على الانتقال من المفاهيم الواسعة إلى المفاهيم الخاصة أو بالعكس، بحثاً عن الأفكار البديلة لحلّ المسائل التي عرضها De Bono ثمَّ عمل على تطويرها.⁽¹⁾

وبهذا الفعل الإصلاحي، تمكّن أبو سليمان من اكتشاف الجندي المجهول (الطفل) في خضمّ تراث هائل من المشاريع الإصلاحية للرؤاد الأوائل، بدءاً بجهود الإمام أبو حامد الغزالي (توفيَّ ٥٠٥هـ)، وابن تيمية (توفيَّ ٧٢٨هـ)، وابن حزم (توفيَّ ٤٦٥هـ)، وابن خلدون (توفيَّ ٨٠٨هـ)، وانتهاءً بجهود الإصلاحيين في العصر الحديث، أمثال: الإمام محمد بن عبد الوهّاب (توفيَّ ١٧٩٢م)، وعبد الحميد بن باديس (توفيَّ ١٩٤٠م)، والمودودي (توفيَّ ١٩٧٩م)، ومحمد إقبال (توفيَّ ١٩٣٨م)، وخير الدين التونسي (توفيَّ ١٨٩٠م)، والكواكبي (توفيَّ ١٩٠٢م)، وسيّد قطب (توفيَّ ١٩٦٦م)، ومالك بن نبي (توفيَّ ١٩٧٣م)، حتّى إنَّ أبو سليمان لم يسثن من هؤلاء الأعلام عدداً من الإصلاحيين البعيدين عن المنظور الإسلامي في التغيير، مثل التجربة الكمالية التي أسست دولة وطنية علمانية.

(1) De Bono, Ibid., p. 129-136.

فقد رأى أبو سليمان أن الأمة استفادت كثيراً من جهود هؤلاء، لكن هذه الاستفادة لم تكتمل، ولم تصل إلى تحقيق هدفها الرئيس؛^(١) نظراً إلى عدم تمكن هؤلاء الإصلاحيين من "تحريك كوامن طاقة الأمة بصورة فاعلة"، وكذلك عدم إصلاح بنائها النفسي والفكري. والحقيقة أن الإصلاح الفعلي وتحقيق هدف التغيير "يقع على عاتق المُفكِّرين والتربويين من خلال الآباء والمُدْرَسِينَ بالدرجة الأولى، وعليهم المبادرة بحمل مسؤولياتهم دون انتظار للأدوار الرسمية التي تأتي ثمرةً واستجابةً لجهودهم وتأثيرهم في قاعدة بناء فكر ناشئة الأمة وتوجهات وجدانهم. إنَّ الطفل وتنميته الفكرية والنفسية كانت -وما تزال- تُمثِّل البُعد الغائب في أداء مُفكِّري الأمة ودعاة الإصلاح فيها، وكان خطابهم -وما يزال- يُعنى بالبالغين، ولا بُدَّ لنا لإحداث التغيير في وجدان الأمة وبنائها النفسي أن نسدَّ هذه الثغرة، ونستعيد هذا البُعد، ونهَيِّئ الأسس لنجاح مشروع الإصلاح الإسلامي في النفس والمجتمع."^(٢)

خامساً: إطار التفكير المُبدع والوسائل المستخدمة

قبل البحث في وسائل التفكير التي استخدمها أبو سليمان، والحديث عن منجزاته الإبداعية، لا بُدَّ من الإشارة إلى هندسة هذا النمط من التفكير في تجربته. وإذا تتبَّعنا مسالك التحليل ونمط الأسئلة التي كان أبو سليمان يطرحها باستمرار، فإنَّه يُمكننا إجمال معالم التفكير المُبدع وجذوره لدى هذا المُفكِّر في خمسة أسس:

١ - الرؤية التوحيدية:

سار أبو سليمان على المنهج نفسه الذي اعتمده الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في مشروع "إسلامية المعرفة"، وجعل فيه كل شيء مُرتبطاً بالرؤية الكونية التوحيدية. فهذه الرؤية هي الدِّرَّة والخلية التي يتشكَّل منها كل شيء يُمكن وصفه بـ"الإسلامي". وقد سعى أبو سليمان في كتابه الأخير "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتلق الأساس للإصلاح الإنساني" لبيان أسس الرؤية الكونية وما يلزمها على مستوى الفكر والعمل والعمران. وقد اجتمعت هذه الرؤية في

(١) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. "العلاقة بين المنهجية والأداء التربوي في الفكر الإسلامي"، صحيفة الشرق الأوسط، الأربعاء ٩ محرم ١٤٢٢هـ / ٤ أبريل ٢٠٠١م، عدد ٨١٦٣. الرابط الإلكتروني:

<https://archive.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=33533&issueno=8163>.

عقد تنتظم حباته بالحُبِّ الشامل في علاقات الإنسان - بجميع أنساقه المجتمعية - بالوجود كله، وتألق فطرته في جدلية النفس الأمارة بالسوء مع النفس اللوامة وصولاً إلى النفس المُطمئنة، وبناء العبادات والمعاملات على ركيزة العقيدة الإيمانية الراسخة الفطرية العقلانية، والتركيز على كُليات الوحي ومقاصده.

فالرؤية الكونية القرآنية تُقدِّم للإنسان خطوطاً - لا قيوداً - تُرشده، وتضبط له الفرعيات، وتمكِّنه من إحداث التغيير الإيجابي في ذاته ومجتمعه، والوعي بقابليات الترقِّي اللامتناهي لدى الإنسان "بالتزام الفطرة السوية والسعي العقلي في الاستفادة من الطَّيِّبات المُسخَّرة في الكون واجتنب الخبائث، فلا حدود للإبداع الإنساني". فضلاً عن الوسطية الفطرية السوية التي لا تعرف التفريط ولا الإفراط في السعي الإنساني، وتقود إلى حقيقة مفادها أن التضحية تعني تحقيق الذات لا إلغاءها.

وتقوم هذه الرؤية على الغائية الأخلاقية التي تعني أن الوجود لم يُخلَق عبثاً، وإنما خُلِق لخدمة الإنسان الذي يتعيَّن عليه التزام المبدأ الأخلاقي في كل تصرُّفاته وعلاقاته مع المخلوقات الأخرى. وهي علاقة تُحكِّمها نواظم المودَّة والرحمة والمعروف والإحسان؛ ذلك أن هويَّة المسلم هي جزء من الهويَّة الإنسانية جمعاء. ومن ثمَّ، فإنَّ "الأنا" المسلم لا يفتأ يتكامل مع الآخر، خلافاً لما يقوم عليه النظام الإيديولوجي العالمي التي يُرسِّخ الفروق بين "الأنا" والآخر.

وكل هذه المبادئ تُبني أساساً آخرَ في العلاقات بين الناس، هو عالمية السلام الذي يرفض أيَّة أشكال من العنصريّات القَبليّة والقوميّات البغيضة التي تقوم على إقصاء الآخر بناءً على أنواع مختلفة من الفلسفات والسياسات المنحازة بصورة كاملة. ومن ثمَّ، فإنَّ هذه الرؤية تتحرَّك في مسار يجمع بين المثالية والواقعية. وهي رؤية ليست من طبيعة "الفلسفات الحاملة"، وإنما تُمثِّل "حكمة عملية" لها دليها في "العهد النبوي" و"التجربة التاريخية" على اختلافها وتنوعها.^(١)

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. جامع فقه الأُمَّة: رحيق الحقيقة المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، تحرير: السيّد عمر، مصر، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠٢١م، ص ٤٣-٥٦.

٢- قوّة الفكر النقدي:

اشتهر أبو سليمان بممارسة التفكير النقدي في مختلف المجالات (السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والتربوية، والثقافية)، وكانت أشدُّ انتقاداته مُوجَّهة إلى ما سمّاه سيادة الفكر النصي النظري الذي تسبّب في "فسطائية المدرسة في (ثقافة خاصة)، وسطحية وخرافية في (ثقافة عامة)، ونصية استظهارية في (منهج التعليم، واستبداد وتبديد وقهر في مزاولة السُلطة والحُكم، وتمزُّق وصراع في علاقات المجتمع، وقصور وانحطاط في إدارة الفرد والمجتمع، وتفهم وانهار في الحضارة والعمران)".^(١)

وبالمُقابل، دعا أبو سليمان إلى تفعيل دور العقل السليم بتشجيع ما سمّاه الفكر الإسلامي الاجتماعي الناقد الذي يقوم على الرؤية الإسلامية الكُلّية الشاملة التي تتكامل فيها المصادر الثلاثة: الوحي، والعقل، والكون.^(٢)

٣- التفكير الاستفهامي:

أطلق أبو سليمان على أحد فصول كتاب أزمة الإرادة والوجدان اسم "التغيير الاجتماعي والخطاب التربوي". وبعد أن عزا -رحمه الله- أصل الداء إلى ما أصاب فكر الأمة من "ضمور وعجز ناجم عن عصور الفصام والصراع بين النُخبَة السياسية والنُخبَة الفكرية، تابع ذلك بطرح أسئلة يراها مُلحّة، تتمثّل في: كيف المخرج؟ وكيف يُمكن تجديد الطاقة وإصلاح المسيرة وإحداث التغيير؟ وما الأسلوب الإصلاحي المُهمُّ الذي لم يلجأ إليه -بشكل فعّال- مشروع الإصلاح الإسلامي حتّى الآن ضمن ما لجأ إليه من الأساليب والوسائل؟".^(٣)

إنَّ المُتأمل في هذه الأسئلة يلحظ بوضوح أنّ الحلول المناسبة لأزمة الأمة تتطلّب استخدام مستويات عليا من التفكير، لا سيّما التفكير المُبدع. وفي هذه الحالة، فإنَّ الوسائل المادية والطاقة الروحية لا يُمكنها إحداث هذا التغيير إلّا بعد ربط بعضها ببعض، والتحرُّك إلى عالم التحدّيات

(١) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، ص ١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٥١.

والمشكلات، وحلّها واحدة تلو الأخرى. وقد أدرك أبو سليمان ذلك جيّداً، بأن قال بعد طرح الأسئلة السابقة: إنَّ لبَّ الإشكال يكمن في السلبية وغيبة المبادرة والإبداع ضمن إشكاليات أخرى تتعلّق بالقدرة، والاستكانة، وضعف الوجدان، وضعف الكرامة، وغيبة العقلية العلمية. ومن ثمّ، فقد رأى أبو سليمان أن يكون انطلاق مدِّ الروابط من البناء النفسي للمسلم ووجدانه؛ ما يُفضي إلى تشكيل "العقلية العلمية الإبداعية الإيجابية البناءة"^(١) فيما بعد.

٤- الانفتاح الإيجابي والواعي:

رأى أبو سليمان أنه من المستحيل نجاح أيّ مشروع إصلاحيّ يُستحدث في فضاء ثقافي مُغلّق. ولهذا انتقد -رحمه الله- ظاهرة الثنائيات (أهل السياسة، أهل العِلْم) التي تسبّبت في تشتيت وحدة الأمة وإضعاف شوكتها. وكذلك انتقد عزلة العلماء وانقطاعهم عن الحياة السياسية والاجتماعية الفاعلة التي ينبغي أن يكون لهم اليد الطولى في صياغتها؛ إذ قال: "أمّا القيادة الفكرية فإنّها لعزلتها، وللحصار المضروب عليها بعيداً عن ممارسات المسؤولية السياسية والاجتماعية للأمة، فإنّها انصرفت للنصوص الدينية، تدرسها، وتبني علومها وعلوم اللغة العربية اللازمة للحفاظ عليها، وصيانتها من الضياع والعدوان. ولذلك أقاموا علوم نصوص القرآن، وعلوم نصوص السُنّة، وعلوم نصوص اللغة. وجاءت علوم الفقه لتتحصّر في مجال الممارسات الفردية في أبواب الشعائر (العبادات) أو في أبواب المعاملات. وهي في ذلك أقرب إلى الوصف والشروح التي تفتقد التنظير لما كان عليه أحوال الصدر الأوّل وممارساته في الحياة اليومية. كذلك أيضاً انفصل عِلْم الفقه والتطبيقات الحياتية عن عِلْم العقيدة والرؤية الكلّية الكونية والحضارية، ولم يعد للعقائد وعِلْم العقائد دور يُذكر في ترشيد الحياة الاجتماعية، وتقديم الهداية والدليل لحركتها ومبادرات، بل تحوّل في جوهره إلى عِلْم المتشابهات والمعميات والجدليات التي تقذف العقل المسلم في أمواج مُتلاطمة من الغيبات التي ليست من شأنه، ولا في طاقة نظره وإدراكه، والتي في كثير من الأحوال تشلّه، وتصرّفه عن غاياته وجديّة أداء مهمته في الحياة من العمل والاستخلاف."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٦٥١.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م، ص ٧٣.

وقد عدَّ أبو سليمان عنصر الحرية الفكرية أحد المُكوّنات الأساسية للمشاريع الفكرية الإصلاحية. فالحرية في التفكير لا تعني أبداً عشوائية القرار، ولا جهالته. ومن ثمّ، "فإنّ العقل المسلم والمنهج المسلم عقل ومنهج جادّ مسؤول، ولا مجال للغائية والجدلية والمسؤولية إلّا باستكمال السعي الإنساني لشروط القرار المستنير من علم وفحص وتدبّر، ولكنّه على كل الأحوال يُبقي قرار الإرادة الإنسانية مُعلّقاً بالقناعة الضميرية والأخلاقية للإنسان الفرد وحده دون قسر ولا قهر." (١)

ومن الجدير بالذكر أنّ دعوة أبو سليمان إلى الانفتاح لم تكن ضرباً من سياسات الاستسلام أو فلسفة استغرابية أو حداثة مُنفصلة عن أصول الإسلام ورؤيته الكونية؛ إذ إنّ انتقد هذين النمطين من الطرح، وعدّهما نوعاً من الانحراف الذي لا يزيد أزمة الأمة الإسلامية إلّا تعقيداً وتدهوراً.

وفي سياق آخر، فإنّه لا يُمكن فصل التفكير المُبدع عن القدرة على حلّ المشكلات وتجاوز العقبات، بل إنّ قيمة المُبدع تقاس غالباً بحسب ما يُقدّمه من حلول لمشكلات واقعية مُحدّدة. ولهذا كان الحضور الفاعل في فكر أبو سليمان لمسألة حلّ الأزمة التي حاقت بالعالم الإسلامي؛ إذ حاول بدايةً تفحص أنواع مختلفة من الحلول المعروضة في الساحة الفكرية الإسلامية. وهذا ما نجده في التصنيف الأساسي الذي ناقشه كثيراً، وضمّ في جعبته عدداً من الحلول التقليدية التاريخية، بما في ذلك الخطوات الإصلاحية التي أقرّها السلطان عبد الحميد الثاني لاستنقاذ "النمط التاريخي لنظام الدولة العثمانية"؛ بتقريب العلماء، والمناداة بالجامعة الإسلامية العالمية. (٢)

ثمّ جاء اعتماد الحلول الأجنبية الدخيلة في عهد السلطان سليم الثالث، في ظلّ مساعي الدولة العثمانية لنقل المعرفة والخبرة الفنية الأوروبية إليها، وهو ما أسفر عن تأسيس أوّل مدرسة للهندسة والعلوم، وأوّل مدرسة عسكرية حديثة. (٣) وهذا يُدلّل على استخدام مهارات

(١) المرجع السابق، ص ١٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٢.

"التفكير الناقد" في بيان قصور الدولة العثمانية، وعدم قدرتها على إحياء فاعلية الأمة وبعثها من جديد لاسترجاع مجدها وريادتها. ولكن، ما مفهوم "الحلّ المُبدع" الذي يُمكنه توجيه كيان الأمة الإسلامية نحو الاتجاه الصحيح لبناء مستقبل يليق بخير أمة أُخرجت للناس؟ وقد أجاب أبو سليمان عن هذا السؤال حين قال في كتابه المشهور "أزمة العقل المسلم" إنّ "الأصالة الإسلامية المعاصرة هي الحلّ".

غير أنّ "الحلّ المُبدع" عند أبو سليمان لم يكن أحادي البعد، وإنّما كان كاملاً وشاملاً، بحيث ضمّ أنواعاً مختلفة من القدرات والمَلَكات، أساسها طهارة النفس، واستقامة التفكير، وفعالية السلوك. وبناءً على هذه النظرة الشاملة، صرّح أبو سليمان بأنّ من مُكوّنات "الحلّ المُبدع" كذلك "تكوين التفكير العلمي" الذي يُمكنه بناء قاعدة علمية، ولديه قدرة على اكتساب الخبرات، وبناء المؤسسات الفنية المُتطوّرة، وإنتاج التقنيات التي تلزمها؛ فكلُّ ذلك من مُقوّمات القوّة الذاتية اللازم امتلاكها.^(١)

إنّ التفكير المُبدع كما يراه أبو سليمان هو معادلة مُركّبة لا ينبغي لها أن تُغصّ الطُرف عن مبادئ المجتمع وروحه، وإذا حدث ذلك بآء الجُهد المُبدع بالفشل، بل تسبّب في حدوث مشكلات أكثر تعقيداً وخطراً من تلك التي يريد حلّها. وقد استشهد أبو سليمان بمثال واقعي معاصر لتوضيح هذه الفكرة، هو فشل المؤسسة المصرفية الغربية الربوية في خدمة المجتمعات الإسلامية؛ ما وضع الفرد المسلم أمام مُفترق طرق؛ فإمّا الغنى والرفاهية والعيش الرغيد في الحياة الدنيا على حساب الفلاح والسعادة الأخروية، وإمّا العناء والعجز والفقر في الحياة الدنيا.^(٢)

ولكن، هل تمثّل الحلّ المُبدع في إنشاء المصارف الإسلامية؟ وهل تجاوزت هذه المصارف دائرة الخطر التي قد تُسبّب الشقاء للمسلم في الدارين؟ وهل توجد خيارات أخرى للتفكير المُبدع أحسن حالاً من "الحلول الهجينة" مثل مؤسسة "المصرف الإسلامي"؟ في الحقيقة، تُعدّ

(١) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٣.

هذه الأسئلة ومثيلاتها أشبه بالغذاء اللازم للفكر المُبدع، الذي يتعيّن على الإصلاحيين وضعه نصب أعينهم في كل خطوة يخطونها نحو مستقبل أفضل لبناء أمة الخير والرحمة.

٥ - مبدأ (حق) الحرية:

لا شكّ في أنّ الحرية شرط أساسي لتنمية طاقة الإبداع لدى الإنسان منذ مرحلة الطفولة؛ فهي تُوفّر له الفضاء الفسيح الذي يسمح بإطلاق العنان لمُخيّته، واستكشاف الأشياء غير المألوفة وتجربتها، والخروج على التقاليد اليومية والأطر الأخرى التي تُقيّد إرادة الفرد في اتخاذ مسالك جديّة لسدّ الحاجيات، والتعامل مع المشكلات المختلفة التي يواجهها المجتمع. والحرية بهذا المعنى ليست عنصراً كمالياً في صناعة ثقافة الإبداع، وإنّما هي ضرورة بحيث إذا فُقدت تقلّصت حظوظ الفكر المُبدع في ذلك المجتمع. ونضرب لذلك مثلاً بدولة كوريا الشمالية التي يحكمها نظام طاغٍ مُستبدّ وقاهر للحرية، ودولة كوريا الجنوبية التي تنعم بنظام مُنفتح ومُحفّز على الحرية.

ونظراً إلى أهمية هذا المبدأ؛ فما كان لمُفكرنا أن يُهمّله، فقد أكّد عليه مراراً في معظم أعماله ومناقشاته، مُدكِّراً مُستوعبه بعواقب الاستعباد و"عقلية العبيد" التي تُمثّل - في نظره - أكبر مُعوق للاجتهاد والإبداع ونهضة الأمة وبعثها من جديد. وهذا ما نلحظه على كتاب "التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية"؛ إذ ضمّنه فصلاً حمل عنوان "تنمية الشجاعة والإبداع والشعور بالمسؤولية"،^(١) بما يمثّل مُركباً ثلاثياً عظيم الأهمية من حيث الدلالة وعمق الصور؛ ذلك أنّ الإبداع يتطلّب من المرء التحلّي بالشجاعة، والتمتّع بالحرية، ليتمكّن من سبر غور العالم المجهول في التفكير والتنظيم والتصميم، وتحمل تبعات taking risks تلك العملية، وإلّا فإنّه سيظلّ مُنغلقاً على نفسه، وحبساً لأفكاره ووساوسه، وفاقداً القدرة على التفكير المُبدع والابتكار. أمّا الجزء الثالث من هذا المُركب (الشعور بالمسؤولية) فإنّه لا يقلُّ أهمية عن سابقه في التأثير في مسيرة الإبداع؛ لأنّ تحقيق الإبداع مشروط باتصاله بالقيّم والفضائل التي تحفظ للإنسان إنسانيته في المجتمع. وفي حال تعارض الإبداع مع القيّم أو افتقر إليها فإنّه يتحوّل إلى شكل من أشكال الانحلال والفساد والدمار للوجود الإنساني.

(١) الطالب، التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في تربية الأسرة، مرجع سابق، ص ٣٦٥.

سادساً: مخرجات عملية التفكير المُبدع

إنَّ الطبيعة المُركَّبة للمشاريع الإصلاحية تُحوّل دون التحديد الدقيق للمساحة التي تُخصَّص التفكير المُبدع. وبالرغم من ذلك، فإنَّه يُمكن تعرُّف ملامحه وبعض منجزاته في إطار علاقة أوسع وأشمل لمهارات التفكير الإنساني وفعله. ولهذا سنكتفي هنا بالتمثيل على لمسات التفكير المُبدع لدى أبو سليمان بمثالين اثنين: إنشاء كُليّة معارف الوحي والعلوم الإنسانية، والتصميم الجديد للحيّ الجامعي.

١ - كُليّة معارف الوحي والعلوم الإنسانية:

يُمثّل إنشاء كُليّة معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية عام ١٩٩٠م واحداً من أهمِّ معالم التفكير المُبدع في مجال الإصلاح التربوي لعبد الحميد أبو سليمان والفريق العامل معه، وقد عدَّ بعض التربويين إنشاء هذه الكُليّة حدثاً تربوياً مهمّاً أثرى التجارب الإسلامية المعاصرة في مجال إصلاح التعليم العالي.^(١) فالاسم المُبتكر لهذه الكُليّة لم يكن مجرد مصطلح حديث الصياغة، وإنَّما دلَّ دلالة واضحة على رؤية الكُليّة، ورسالتها، وأهدافها، ومضمونها، ونهجها المُعتمَد علمياً، وإدارياً، واجتماعياً، وثقافياً.

فقد مثَّلت هذه الكُليّة رثة الجامعة وقلبها النابض الذي يرسم ملامح البحث العلمي والبناء العمراني للأمة الإسلامية.^(٢) ولَمَّا كان أبو سليمان يُؤمن بأنَّ من أهمِّ المُعوقَّات التي تمنع العقل المسلم من النهوض بالأُمَّة هو "التشويه المعرفي والمنهجي" الذي شلَّ قدراتها على البناء، فقد وجد حلَّ هذه المعضلة في إعداد جيل جديد يتسلَّح بالمعارف والعلوم والخبرات العملية بناءً على وحدة المعرفة وشمولية المنهج. فكان ميدان التجربة الأولى لتحقيق هذا التكامل، وبناء هذا المنهج العلمي التكاملي، هو الوصل بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية، وقد مثَّلت ذلك السبب الرئيس لإنشاء "كُليّة معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية لتكون أكبر كُليّة تضمُّ التخصصات العلمية كافَّةً في حقل الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية والإنسانية،

(١) إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد. التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م، ص ٢٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤١.

عدا العلوم الاقتصادية والإدارية والقانونية لأسباب مهنية، على الرغم من أن برامجها لها نفس الغاية وذات الهدف.^(١) وتمكيناً للرؤية التكاملية في التعليم والتفكير، فقد أنشأ أبو سليمان مركز "المعرفة الأساسية" لترجمة فلسفة الجامعة ومُتطلّباتها في هذا المجال، بما في ذلك رفق طلبة العلوم الطبيعية والتقنية بالمعرفة الإسلامية الأساسية في المُعتقَد والعبادة والسلوك.

وإضافةً إلى هذه المواد، قرّرت الجامعة تنفيذ "أنشطة غير صافية" استكمالاً لمُتطلّبات الحصول على الشهادات العلمية، وذلك بناءً على رؤية مفادها أن المعرفة النظرية لا تكفي لتحقيق الأهداف التربوية للجامعة. وقد كان من بين تلك الأنشطة "حلقة التربية الإسلامية" ومخيمات العبادة.

وكذلك اعتمدت الجامعة دبلومين عاليين لتأهيل المُدرّسين وإعدادهم في مجال "الأسرة والأبوة"، ومجال "التفكير الإبداعي وحلّ المشكلات". وحتى تتمكن الجامعة من جعل هذه البرامج مُتطلّبات جامعية أساسية للأهداف نفسها؛ فقد أنشأت عمادة لشؤون الطلاب، وُصفت بأنّها من أهمّ أقسام إدارة الجامعة وأكبرها؛ وأُنيطت بها مهمة استشارة طاقات الطلاب، وتنمية روح الإخاء وحسّ الجماعة والانتماء إلى الأمة فيما بينهم، وتوفير مجالات واسعة متكاملة للنشاط والخبرة وبرامج الثقافة والتعليم الحرّ والمهارات المختلفة، ضمن برامج تنظم الطلاب وأعضاء هيئة التدريس كافة في أسرة إسلامية كبيرة واحدة تنتمي إلى أكثر من ست وتسعين جنسية من الطلاب، وأكثر من أربعين جنسية من الأساتذة، يُحرّكهم جميعاً حسّ الرسالة، وروح الإخاء، وصدق الانتماء، وسُمُو الغاية، ووعي التحدي.^(٢)

أمّا أبرز اللمسات الإبداعية في تصميم هذه البرامج فكانت اعتماد قادة "التكيف" و"الجمع" و"التكامل" و"الاستبدال" للتعامل مع مُتطلّبات المجتمع وأحواله المُتغيّرة باستمرار؛ فالطالب المُتخصّص في العلوم الشرعية بالجامعة الإسلامية العالمية أصبح يمتلك مفاتيح علمية ومهارات مُتنوّعة ومُتعدّدة (المعرفة الشرعية، والمعرفة الاجتماعية والإنسانية، والمهارات الحياتية، وتعدّد اللغات) تتيح له الإسهام في بناء المجتمع الفاضل على نحوٍ أكثر فاعليّة وتأثيراً

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً"، مجلة إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر)، رأي وحوار، مجلد ٧، عدد ٢٦، خريف عام ٢٠٠١ م.

(٢) المرجع السابق.

فيه. وهذا ما افتقر إليه كثيراً نظام التعليم الإسلامي اليوم؛ إذ إنه يحدُّ من فرص طالب العِلْم الشرعي في التوظيف وممارسة النشاط في المجتمع.

وبحسب أبو سليمان، فإنَّ هذا النظام التعليمي المعرفي أسهم في توسيع "مدارك الطالب، وتوفير الأداة الفكرية لديه للتواصل مع روح الأُمَّة وكيانها النفسي والمعرفي، والقدرة على توظيف مفاتيح الحركة والطاقة في كيانها فحسب. كما تُوفَّر هذه الازدواجية (دراسات اجتماعية، ودراسات إسلامية) للطالب مجالاً وظيفياً يفيد من طاقات الكوادر، ويحفظ لها كرامتها، لا سيما في بلاد الأقليات الإسلامية والبلاد الإسلامية الفقيرة التي تقلُّ فيها فرص العمل، ولا سيَّما في مجال الخدمات الدينية، حيث يُمكن للخريج أن يعمل بمؤَهِّله في العلوم الاجتماعية، بجانب إجادته اللغة الإنجليزية التي درس بها المواد الفنية، وإجادته اللغة العربية التي درس بها الدراسات الإسلامية في أيِّ مجال مدني مناسب يرغب فيه. وبذلك يتمكَّن من أن يكون أحد الكوادر العاملة في مجال العمل الحكومي أو التدريس أو في مجال الشركات والأعمال الخاصة، وليس في مجال الحِرَف كما هو الحال في إعداد بعض طلاب الدراسات الإسلامية في بعض الجامعات الإسلامية، والتي لا تُناسب طبيعة قدراته وإعدادها، فيكون الخريج صاحب القدرة في مجال الدراسات الإسلامية والدراسات الاجتماعية، على كل الأحوال، أكثر تكاملاً وفكراً وإدراكاً وأداءً وتأثيراً من سواه."^(١)

وهكذا يتبيَّن أنَّ مشروع كُليَّة معارف الوحي والعلوم الإنسانية إنَّما يُمثِّل مفهوماً مُبدِعاً في الأساس لأسباب عدَّة، أهمُّها:

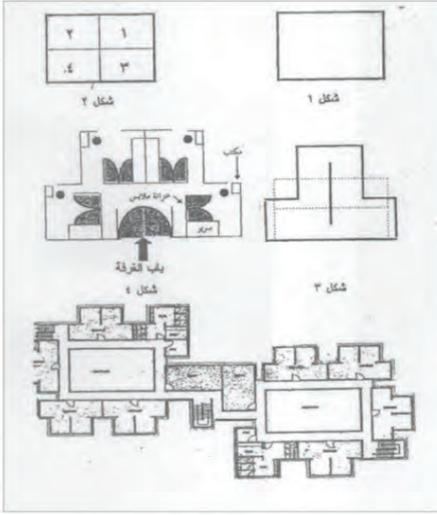
أ- الاعتماد على النظرة التكاملية، والربط بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية التي عانت كثيراً من الانفصال والتغريب والتجريد الزائد.

ب- تحديد المشكلة، واعتماد وسائل جديدة في حلِّها.

ت- تطوير برامج تعليمية جديدة تجعل الأستاذ والطالب يجملان معاً همَّ النهوض بالأُمَّة، ويُطوِّران مهارات مختلفة من التفكير الجماعي والتعاون والتنظيم والتخطيط لمستقبل أفضل.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي"، مجلَّة إسلامية المعرفة (مجلَّة الفكر الإسلامي المعاصر)، رأي وحوار، مجلد ٨، عدد ٢٩، خريف عام ٢٠٠٢م.

وبذلك حوّلت مهارات التفكير المُبدع وأدواته فكرة الإصلاح إلى مشروع مُنظّم وفاعل.



مخطط لطابق من سكن طلاب المرحلة الجامعية الأولى
في الجامعة الإسلامية العالمية بالبرازيل

٢- التصميم الجديد للحَيِّ الجامعي:

يكاد يُجمع المُقيّمون لدور الأستاذ الدكتور أبو سليمان في تأسيس الجامعة الإسلامية العالمية بالبرازيل على أنه لم يترك شبراً في الجامعة من دون بصمة له وفضل فيه، بدءاً بالتصميم الهندسي العمراني للجامعة، وانتهاءً بمختلف البرامج التعليمية والأنشطة الاجتماعية والنقاشات الفكرية التي يخوضها المُتخصّصون في جميع المجالات. وسنذكر في هذه العُجالة مثلاً كان أبو سليمان يستشهد به بحفاوة، ويتعلّق بـ"النمط الجديد في تخطيط السكن الجامعي"،

وهو نمط دعا المؤسسات التعليمية والجامعات الأخرى إلى الاستفادة منه.

وكان السؤال الإبداعي يدور حول كيفية تحسين سكن الطلاب الجامعيين، بما يُحقّق لهم الخصوصية في السكن، ويُشبع حاجتهم إلى الألفة الجماعية والحصانة الأخلاقية من دون زيادة في التكلفة.^(١) وقد ذكر أبو سليمان أنّ هذا المُشكل قد تمّ التغلّب عليه باستخدام تصميم مُبدع وجديد من خلال إجراء تغيير طفيف على تنظيم الغرفة (الإبداع التنظيمي)، تضمّن إيجاد أربع مساحات مُستقلّة، تضمُّ كل واحدة منها جميع حاجيات الطالب ومقتنياته، ويكون فيها له كامل التصرّف والتحكّم، بحيث لا ينازعه فيها أحد في أيّ وقت (ليلاً، ونهاراً)، لكنّه -في الوقت نفسه- لا يملك هو أو الطلاب الثلاثة الذين معه في الغرفة حقّ التحكمّ في بابها الرئيس؛ ما جعل الاحتكاك والتعارف ضمن هذه العزلة الفردية الوظيفية أمراً شبه حتمي، ويسرّ كثيراً سبيل التفاعل بين الطلاب في الغرفة الواحدة، وأسهم في تنمية أواصر الصداقة والأخوة والتضامن

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءة منهجية اجتماعية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط٣، ٢٠٠١م، ص٩٨.

والتعاون فيما بينهم، وقَلَّ - في الوقت نفسه - من النزاع والاحتكاك السلبي بينهم بفضل هذا التصميم الفني الفريد.

وإضافةً إلى التصميم الهندسي الجديد، سُمِّيت مختلف الأحياء والمَحالَّ الجامعية بأسماء الخلفاء والصحابة والصحابيات لترسيخ مبدأ التوحيد، والوعي بسُنن العِمران وتديير شؤون الأُمَّة وحلَّ مشكلاتها. ولا شكَّ في أنَّ تداول هذه الأسماء على ألسنة الطلَّاب سيحفزها في ذاكرة كلِّ منهم؛ ما يؤلِّد فيهم تأثيراً نفسياً وفكرياً يربطهم بعالمِ الحِدِّ ومهارات التديير والإبداع.

ولكن، وبالرغم من هذه المزايا كلها، فقد واجه هذا التصميم الهندسي الجديد مشكلات عديدة، منها: سهولة تعرُّض أغراض الطلبة للسرقة من طَرَف ضعاف النفوس وبعض زائري الحيِّ الذين لم يتلقوا تكويناً إسلامياً مُقرَّراً لطلَّاب هذه الأحياء؛ فالأنشطة الإسلامية التي ينخرط فيها الطالب في هذه الأحياء، وتغرس في عقله وقلبه قيم الأمانة والإخلاص والأخوة والمودة وغيرها، هي جزء لا يتجزأ من التصميم العام للحيِّ.

خاتمة ورؤية: آفاق تجربة أبو سليمان لإحياء ثقافة الإبداع:

لا شكَّ في أنَّ معظم الأُسُس التي قامت عليها تصوُّرات أبو سليمان التربوية، بما في ذلك تحديد أهمية التفكير الإبداعي، لا تُمثِّل سوى المرحلة الأولى في طريق الإصلاح الفاعل والمدروس وفق مُتطلَّبات العصر الراهن. فتلك المبادئ والتوجيهات والانتقادات التي جاد بها أبو سليمان ستظلُّ تراثاً فكرياً مُجرِّداً إذا لم يحفل بها الجيل القادم، ولم يسع لتحويلها إلى برامج عملية تُقدِّمها مؤسسات فاعلة في المجتمع المسلم، مثل: المدارس، والجامعات.

وهنا لا بُدَّ من طرح الأسئلة الآتية التي تختصُّ بهذا الموضوع:

- ما مستقبل الفكر الإبداعي في هذا المشروع التربوي؟
- كيف يُمكن دمج مهارات التفكير المُبدع في المُقرَّرات التعليمية؟
- ما الوسائل التعليمية المتوافرة لعمل بذلك؟
- هل تتوافر البيئة الاجتماعية والمحيط التربوي والتعليمي اللذان يُحفزان الطفل والطالب

على الإبداع في التفكير، أم أن السياسات التربوية في العالم الإسلامي ما تزال تراوح مكانها من حيث الإهمال والقهر والتقصير؟

- كيف يُمكن إحياء الروابط التي تجمع بين مصادر المعرفة الإسلامية والبرامج الإبداعية والثقافة خاصتها؟

- هل أعددنا الجيل القائد الذي يستطيع السَّير في هذا الاتجاه، وتقديم برامج تربوية تُعنى بالتفكير الإبداعي لمختلف المستويات التعليمية، بدءاً بصفوف المرحلة الأساسية، وانتهاءً بمرحلة الجامعة؟

إنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة المُتفرّدة ستُقدِّم لنا رؤية أكثر وضوحاً بخصوص بناء مستقبل أفضل للتفكير المُبدع في المشاريع الإصلاحية والفكرية في العالم الإسلامي، لا سيَّما أنَّ المشاريع الإصلاحية في العصر الحاضر تفتقر إلى التفكير الإبداعي وأدواته ووسائله التي لم تُعطَ حقَّها في التعليم والتدريب؛ إذ يكتفي قادة الإصلاح والعاملون في هذه المشاريع غالباً بما تُوفِّره لهم الفطرة من مهارات أساسية وأنماط تفكير أُخرى تترعَّمها العقلانية، والواقعية، والمرحلية، والوسطية، وغير ذلك من الأطر الفكرية. ولهذا، فإنَّ الواجب يُجتمُّ على مَنْ خَلَف المفكر أبو سليمان وفريقه أن يجتهد في إيجاد حيزٍ كافٍ للتعليم والتدريب على الفكر المُبدع ووسائله الكثيرة، وإلاَّ ستظلُّ وسائل الإصلاح وبرامجه المختلفة تعاني خَللاً ونقصاً في التحديث والفاعلية والمنجزات المُتميّزة.

لقد تبيَّن لنا في هذه الدراسة، بناءً على عدد من المعطيات، أنَّ مهارات التفكير الإبداعي مثَّلت مُكوِّناً أساسياً في أسلوب التفكير السليمانى، وإنَّ لم يُسمَّها بذلك مباشرة، ويلتزم بقواعدها التفصيلية. وهذا الحال ينطبق على كل إنسان خلقه الله تعالى بفطرة تروم التفكير الإبداعي، وتسعى له. غير أنَّ ما يُميِّز تجربة أبو سليمان الإبداعية هو استخدام مهارات التفكير الإبداعي في مشروعه الضخم الذي يسعى لإحياء النهضة الحضارية للأُمَّة الإسلامية، والعودة بهذه الأُمَّة إلى طريق الخلافة والعبودية لله تعالى.

وقد استخدم أبو سليمان مهارات التفكير الإبداعي في مجالات عدَّة، أبرزها: التفكير المُجرَّد، والإدارة والقيادة واتخاذ القرارات، والتصوير الأدبي، والتربية، وتخطيط التصميم

(المدينة الجامعية). فكل هذه المجالات نجد له فيها بصمة إبداعية (ظاهرة أو خَفِيَّة) أسهمت كثيراً في إنجاح مشروع "الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا".

ومَّا يُؤكِّدُ أنَّ أبو سليمان كان واعياً بأهمية التفكير الإبداعي وحلُّ المشكلات أنَّه لم يقتصر على مُجرِّدِ التنظير له والدعوة إلى ممارسته، بل مارسه بنفسه، وصاغ له مُقرَّراً دراسياً ضمَّنه البرامج الجامعية؛ إذ جعل مادة "التفكير الإبداعي، وحلُّ المشكلات" مُتطلباً جامعياً أساسياً يتعيَّن على الطلبة كAFFة دراسته للتخرُّج في الجامعة.

وقد أشاد آلاف الطلبة بذلك، وعبروا في مناسبات عديدة عن أهمية التدرُّب على مهارات التفكير الإبداعي في توسيع آفاق تفكيرهم، ومساعدتهم على مواجهة المشكلات والتحديات بثقة ووعي وتنظيم وفاعلية. بيد أنَّ ربيع التفكير الإبداعي لم يدم طويلاً في مشروع الجامعة الإسلامية العالمية؛ إذ تراجعت الإدارة الحالية عن جعل هذه المادة مُتطلباً إجبارياً للتخرُّج، حتَّى إنَّها قرَّرت إيقاف تدريسيها، واستبدال مواد أُخرى بها تراها أنسب للطلبة في الوقت الراهن، مثل مادة "الفلسفة الوطنية"، ومادة "مدخل إلى الفلسفة"، ومادة "الخدمة الاجتماعية" التي تربط الطالب مباشرة بمحيطه الاجتماعي، وتزرع في نفسه جذور الانتفاء والوعي بالمسؤولية تجاه حاجات المجتمع ومشكلاته التي تزيد تعقيداً بسبب التحوُّلات العالمية.

وعلى أيَّة حال، فإنَّه يجب النظر إلى تلك القرارات بوصفها حلقة اجتهادية لا يُقصد بها الإبعاد الكُلِّي لهذا النوع من المعرفة الضرورية والمهارات الفاعلة التي تلزم المسلم دائماً لفهم الواقع الحيَّاتي المُعقَّد، والتمكُّن من التعامل معه بصورة صحيحة. ومن ثَمَّ، فإنَّ من الواجب إعادة مجال "التفكير الإبداعي وحلُّ المشكلات" إلى قلب المشروع الإصلاحي والتربوي، بما في ذلك مشروع الجامعة الإسلامية العالمية بـاليزيا؛ ما يُسهِّم في فهم حيثيات الأزمة الحالية التي تعانيها الأمة، وإيجاد بدائل وحلول أكثر فاعلية للنهوض بها.

وبهذا الصدد، فإنَّ فريق أبو سليمان لديه القدرة على فعل الكثير؛ لبيان أهمية التفكير الإبداعي وحلُّ المشكلات في النهوض بالمجتمع، وإعادته إلى قلب التعليم الإسلامي ومؤسساته؛ بدءاً بمراحل التعليم الأولى، وانتهاءً بمرحلة التعليم الجامعية. وهذا ليس امتناناً أو تفضُّلاً على مادة "التفكير الإبداعي وحلُّ المشكلات"، وإنَّما هو مطلب ضروري يدخل ضمن عوامل نجاح مشروع أبو سليمان وفريقه التربوي والفكري الكُلِّي.

التربية على السَّلم ومناهضة العنف في فكر عبد الحميد أبو سليمان

إبراهيم القادري بوتشيش^(١)

مقدمة:

يَشغل موضوع السلام مساحة واسعة في الفكر الإنساني، بوصفه مفتاحاً للتعايش والتساكن، وأداةً للحوار والتفاهم، فأصبح يحظى بأولويات التفكير في أيِّ مشروع اجتماعي أو سياسي في العالم الراهن، ويُمثِّل نقطة تقاطع تلتقي فيها خيوط اهتمامات المُفكرين ودعاة الإصلاح.

ومن نافل القول: إنَّ الحاجة للسَّلم تنبع من حاجة النفس البشرية النزَّاعة إلى الطمأنينة والسكينة، لا سيَّما في المجتمعات التي تعيش على وَقَع الانقسامات والصراعات الطائفية، والتعصُّب والتحزُّب، والانفلات الأمني، وما في نظير ذلك من أشكال العنف التي أصبحت تُلوِّث المجتمعات، وتُفضي إلى انهيار سَلَم المجتمع، وانجرافه نحو أحوال الكراهية والضغائن والاحتراب الداخلي. وهو ما جعل موضوع السلام بحاجة إلى مساءلة مُكثِّفة ودقيقة، عبر سلسلة من الأسئلة الجديدة، لفهم ما يعتصر العالم الراهن من أشكال التطرُّف الأرعن، ومن التعقيدات والانتكاسات المريعة في منظومة القيم الحضارية.

ويأتي سؤال التربية على السَّلم ومناهضة العنف في صدارة تلك الأسئلة؛ لأنَّ الممارسة التربوية هي التي تعطي السلام قوَّة الوجود، ومقوِّمات الاستمرارية والتجدُّد. وهذا ما فطن إليه المُفكر الإسلامي عبد الحميد أبو سليمان -رحمه الله- حين سعى لتأسيس مشروع فكري إصلاحي يقوم على جدلية العلاقة بين السلام والتربية؛ لبناء "إنسان السلام" منذ الطفولة، وتربيته وتنشئته على قبول الاختلاف والتعايش.

(١) دكتوراه الدولة في تاريخ المغرب والأندلس، أستاذ فخري في كُلية الآداب بجامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المغرب.
البريد الإلكتروني: elkadiriboutchich@umi.ac.ma

ولا يجد الفاحص لما حَبَّرَه هذا المُفكِّر من كُتُب ومُؤلِّفات أيَّ عناء في الوقوف على العناية التي أولَّاهها لموضوع التربية على السلام، وجعلها في قلب اهتماماته الفكرية. فعندما كان مُنكباً على مشروعه الفكري الإصلاحي، ومُتأملاً فيه؛ لفحص أسباب الخلل الذي عطلَّ مسيرة الأُمَّة، والسعي لتشخيصها؛ اكتشف أنَّ ظاهرة العنف قد جاءت في طليعة تلك الأسباب. ومن ثَمَّ، فهو لم يتوان عن دراستها وتمحيصها، وإنَّها وضعها على طاولة التحليل والتشريح، والتنقيب عن الحلول والمخارج التي تُسهِم في استئصال خلاياها، فحقَّق بذلك فتحاً فكرياً مُتميِّزاً، أسهم في رسم خريطة طريق تساعد على تجاوز هذا العَطَب الحضاري.

وإذا كان بعض الباحثين قد حفروا بعمق في كتابات هذا المُفكِّر الغزيرة والمُتنوِّعة؛ لاستخراج دُرر أفكاره عن الإصلاح والتربية، وتعرَّف آليات النهوض الحضاري للأُمَّة، فإنَّ موضوع السلام لم يأخذ حَقَّه في دراساتهم، بالرغم من غزارة الأفكار والمُقترحات والبدائل التي قدَّمها المُفكِّر الإسلامي عبد الحميد أبو سليمان في ثنايا كُتبه ومُؤلِّفاته بخصوص السَّلْم الاجتماعي. ولذلك آثرنا اختيار دراسة هذه الجزئية المُهملة في الدراسات السابقة بحسب حدود معرفتنا، واستنهاض مغامرة التفكير فيها، ووضعها تحت مجهر التدقيق والتحليل؛ بُغْيَة تقديمها في لوحة مُتماسكة، تكشف عن ملامح المشروع الذي سطره مُفكِّرنا لبناء ثقافة السلام داخل المجتمعات الإسلامية، وإحياء مسارها الحضاري.

والجدير بالملاحظة أنَّ ورقتنا البحثية تقتصر على رصد أثر التربية في السَّلْم ومناهضة العنف داخل المجتمعات المحلية الإسلامية كما وردت في مشروع عبد الحميد أبو سليمان من دون امتداد إلى آرائه في السَّلْم العالمي. ويُعزى ذلك إلى ما نتوخَّاه من فحص دقيق وتحليل عميق؛ إذ تكون نتائج الدراسات المِجْهَرِيَّة غالباً أكثر وضوحاً وإحاطةً وشمولاً.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الدراسة تنطلق من ثلاث فرضيات، نسعى إلى تأكيد صِحَّتها اعتماداً على كتاباته، ويُمكن تقديمها على النحو الآتي:

١- ثَمَّة علاقة جدلية بين التربية وسلام المجتمع ونبذ العنف. وهذه العلاقة تُشكِّل مفتاحاً لقراءة المشروع السلمي لعبد الحميد أبو سليمان؛ ذلك أنَّ نجاح مشروع الإصلاح -في نظره- يبدأ بسَلْم المجتمع، وسَلْم المجتمع يبدأ بالتربية.

٢- استناد عناصر مشروع السَّلم الاجتماعي الذي تبناه عبد الحميد أبو سليمان على الرؤية الكونية القرآنية الأخلاقية، والسلوك التربوي النبوي، والدرس التاريخي. ومن ثمَّ، فلا يُمكن فهم هذا المشروع، والإحاطة بالرأسمال المعرفي لصاحبه من دون عمل مسح شامل لجميع مؤلفاته التي تتبدَّى في شكل جُزر مُتجاوِرة ومُتلاصقة بخيط ناظم يتأسَّس على قيم المعرفة الإسلامية.

٣- تميَّز عبد الحميد أبو سليمان عن المُصلحين السابقين بقدرته على الجمع بين التأطير النظري والمجال التطبيقي العملي، وإبداع أُفق تركيبي يجمع بين النص الشرعي النظري والواقع التاريخي وفق تحليل شمولي نسقي يروم تجديد الخطاب الديني، وإعادة قراءة النصوص الفقهية؛ بُغيةً ابتكار حلول عملية تُعين على تجاوز مخاطر العنف، وتُسهم في بناء السَّلم داخل الأسرة والمجتمع.

أما الأسئلة المركزية التي تطرحها هذه الدراسة فيمكن اختزالها في ثلاثة أسئلة كُبرى، تروم تشريح فكر أبو سليمان وتفكيكه فيما يختصُّ بموضوع السَّلم وارتباطه بالتربية. وهذه الأسئلة هي:

١- ما منظور المُفكّر عبد الحميد أبو سليمان للسَّلم داخل المجتمع الإسلامي؟ وكيف بنى رؤيته القائمة على وشائج الصلة بين السَّلم والتربية، وجعلها وجهين لعملة واحدة؟

٢- ما المصادر والمرجعيات، والتنوع المعرفي والمفاهيمي، وطريقة قراءة النصوص الدينية، والأسلوب الاجتهادي الذي نهجه لتأنيث بنائه النظري حيال موضوع السَّلم الاجتماعي؟

٣- ما البُعد التشخيصي الذي وظَّفه لإبراز مواطن الداء، ورصد الأسباب التي تُخرِّص على العنف؟ وما المخارج والحلول العملية التي اقترحها للوصول إلى سَلم مجتمعي؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، وتبيان صحَّة الفرضيات المشار إليها، فقد عوَّلنا على منهج استقرائي تحليلي يقوم على مسح شامل للكتابات والنصوص التي أنجزها عبد الحميد أبو

سليمان عن السَّلم الاجتماعي، وتجميعها وفحصها، وقراءتها قراءة دقيقة، وتوثيقها، ثم وضعها على طاولة التشريح؛ لتحليلها أفقياً وعمودياً، وتصنيفها بحسب الانتفاء المرجعي، والتوظيف التربوي، وتأطيرها لفهم أبعاد ظاهرة العنف، وإمكانيات تجاوز تداعياتها. وكذلك اعتمدنا المنهج الكُلِّي الذي يُحلِّل ظاهرة السَّلم الاجتماعي بوصفها جزءاً من مشروعه الإصلاحية الشمولي؛ تحاشياً للسقوط في شراك التفسيرات الجزئية السطحية. وقد وظَّفنا أيضاً المنهج المقارن في فهم أفكاره، والوقوف على تميُّزها، مقارنةً بمفاهيم السَّلم التي تمَّ استنباطها في فضاءات جغرافية وحضارية مُغايرة.

أولاً: منطلقات البناء النظري والمرجعيات المؤسَّسة لمفهوم "سَّلم المجتمع" عند عبد الحميد أبو سليمان

نسعى في هذا المحور لتحديد النواظم الفكرية التي أطَّرت نظرياً رؤية عبد الحميد أبو سليمان للسَّلم الاجتماعي، وتجنَّدت على وجه الخصوص في ثقافته وخبرته، وتنوع أسماؤه المعرفي، ثمَّ استناده على الرؤية الكونية القرآنية الحضارية.

١- المعرفة والخبرة:

يُعَدُّ البناء النظري أحد أهمَّ المرتكزات في بنية مشروع أيِّ مُفكِّر أو مُصلِح، ولا سيما إذا ارتبط المشروع بواقع تجربة تعجُّ بالأسئلة والتأمُّلات. ونحسب أنَّ المُفكِّر أبو سليمان كان من هذه الطينة؛ فهو الرجل المُتقف، والرحالة الذي محَّض عُباب بحار الفكر والأدب والفلسفة، وارتشف من كلِّ إناء معرفي، فجاء فكره الإصلاحية وليد تجربة فكرية راكمها على مرِّ السنين، فضلاً عن نظرة ثاقبة وحكيمة في البحث عن آليات تحقيق السلام. ولا عَرَوَ؛ فرحلة الحياة قد عركته، وأمدته بوقود المعرفة والخبرة، في حين زادت نكبات الأمة من حفر أخايد عميقة في خريطة تأمُّلاته واستبصاراته؛ لفهمها واستيعابها، بالتنقيب عن أسباب عثراتها وكبواتها. ومن ثمَّ، "فلم يكن عقله ولا قلبه الذي لم ينشأ على المواربة والتهيب ليقنع بغير جواب مُقنع صحيح".^(١) ويتأكد هذا المسار التأمُّلي التجريبي عنده بأولى كلماته التي صدر بها كتابه "أزمة

(١) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة العقل المسلم، هرنندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (د.ت)، ص ١٣ =

الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة" بالقول: "لم يأت هذا الكتاب وهذا البحث عفو الخاطر، بل جاء نتيجة قَدْر كبير من النظر والبحث والدرس والتجربة. وهو إلى جانب كتاب "أزمة العقل المسلم" محاولة لفهم الأسباب التي حالت -حتى اليوم- دون نجاح مشروع الإصلاح الحضاري المسلم."^(١)

ويُفهم من هذا الكلام أن معالجة عبد الحميد أبو سليمان لموضوع السَّلْم الاجتماعي -بوصفه جزءاً لا يتجزأ من مشروعه الإصلاحي- ارتشفت من مَعين تجربته وخبرته وتأملاته العميقة، وهو ما نقدر على بيانه من خلال مُؤشّرين دالّين:

أ- انطلاق تفكير أبو سليمان في موضوع العنف من حديث نبوي سمعه في إحدى خطب الجمعة عن الفتنة الناهية عن المشاركة في القتال، حتى في حالة الدفاع عن النفس؛ تجنباً للفتن. ومنذئذ، سعى أبو سليمان جاهداً لتقصّي خطاب هذا الحديث المُناهض للعنف، وتحليله وتشريحه؛ لفهم دلالات مقاصد الرسول ﷺ في مخاطبته أُمَّة الإسلام أو آخر أيامه،^(٢) فكان لهذا الحديث النبوي وَقَع كبير على تأسيس أفكاره التي تُؤكّد وجوب المحافظة على السَّلْم داخل المجتمع، حتى في حالة الموقف الداعي إلى الرّدّ بالعنف.

ب- معاناة أبو سليمان لحظة ألم قاسية ظلّت عالقة في ذاكرته، وكان يرويها من موقع المُشاهد، وتمثّل في لحظة افتراس قطّ أنشب محالبه وأنيابه في عنق أرنب صرخ بشدّة نتيجة لِمَا أَحسَّ به من ألم ورعب.^(٣) وبالرغم من أنّه التقط هذا المشهد المُرعب من عالم الحيوانات،

=ومما يُؤكّد حرصه على التساؤل بوصف ذلك منهجاً لمعرفة الحقائق، ورود ثمانية أسئلة في فقرة واحدة فقط في أحد مؤلّفاته. انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط ١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص ٩٥.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، دمشق: مؤسسة تنمية الطفولة، ودار الفكر-آفاق معرفة مُتجدّدة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ١٣.

(٢) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٥-٦.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط ١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ص ٢٥.

فإنه ترك أثراً عميقاً في نفسه، وخلف بصمة في طريقة تفكيره بخصوص الحدّ من العنف، وبناء السلام في عالم البشر.

٢- الرؤية الكونية الحضارية:

يُمكن استنباط المرجعيات الفكرية التي استند إليها عبد الحميد أبو سليمان في بنائه النظري للسلام من خلال تقليب الأفكار والنصوص المُثَنِّثَة في ثنايا كُتُبِه. ففي سياق بسطه لرؤيته المنهجية، وتصوراته لتأسيس مجتمع ينعم بالسَّلْم، وينأى بنفسه عن أتون الفتن، يُؤكِّد أبو سليمان أنَّ الرؤية الكونية الحضارية هي منبع التفكير في أيِّ إصلاح، بل هي التي تُحدِّد طبيعة القوى الوجدانية المُحرِّكة للإنسان والمجتمع،^(١) علماً بأنَّه يُنظر إلى كلِّ من السلام والأمن والاستقرار بوصفه عاملاً يسهم في نجاح أيَّة حركة إصلاحية.

إنَّ الرؤية الكونية الحضارية المُعتمَدة في مشروع السَّلْم الاجتماعي عند أبو سليمان تتأسَّس من تركيبة مرجعية مُتناسقة تجمع بين نصوص القرآن الكريم، وعطر التوجيه النبوي، وحكمة العقل، ومراعاة السُّنن والطبائع، وعِبَر الدرس التاريخي، بموازاة ما تُقرِّره الدراسات السياسية، وجميع مصادر معارف عالم الشهادة في سياق تكامل معرفي يتيسر بالتناغم والجمالية الفكرية.^(٢) ولا ريب أنَّ هذه المرجعية التي تُولِّف بين الدين والعلم قد جعلته مُقتنعاً بفاعليتها في بناء إنسان الاستخلاف المؤمن بالوسائل السلمية الشورية،^(٣) وبالمسؤولية الأخلاقية، وبمخرجات

(١) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، الرؤية الكونية الحضارية: المُنتطَق الأساس للإصلاح الإسلامي، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م، ص٩-١٠. انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م، ص٥٠.

(٢) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص١٠٦، ١٠٨. انظر:

- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، هردن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ص١٤-١٥.

(٣) السيد محمد، السيد عمر. جامع فقه الأئمة: رحيق الحقيقة المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الكلمة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م، ص٢١٢-٢١٣.

العقل المسلم الذي "لا يقبل إلا أن يسعى بالحق والعدل والخير والإعمار،"^(١) بما يحمله مفهوم "الحق" ومفهوم "العدل" من معاني السلم الاجتماعي، وما يتضمنه الإعمار من دلالات مناهضة لكل أشكال العدوان والتخريب والنهب.

ولإعطاء القرائن على صحة هذا التوجُّه، يُمكن الرجوع إلى مؤلفات المُفكِّر أبو سليمان التي تنبث فيها إحالات ونصوص كثيرة، تقتبس مفاهيمها من مصادر المعرفة الإسلامية المُتمثلة في القرآن الكريم، ومتون الأحاديث النبوية، وسُنن الكون الإلهية. وبهذه المصادر المعرفية الإسلامية، يُرافع أبو سليمان عن فكرة مناهضة العنف ونشر السلم داخل المجتمع الإسلامي، عاداً توجيهاتها تطبيقاً عملياً والتزاماً حقيقياً بقيم الفطرة الإنسانية الروحية السامية المُتجلية في العدل والإخاء والتسامح والتكافل الاجتماعي؛ إذ بتطبيقها تنتفي جميع أسباب الصراع بين مُكوّنات المجتمعات البشرية.^(٢) ويستشهد في هذا الصدد بمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية؛ لتأكيد دور الصبر في تحصيل الأمة من مخاطر الاقتتال، ومن العواقب الوخيمة للعنف، وصولاً إلى القول بأن "العنف الأهوج والتفجيرات الآنية وردود الفعل الحمقاء وشهوة الانتقام هي ما يجب على الأمة إدراك مخاطرها ومفاسدها."^(٣)

وعند حديث أبو سليمان عن الهجرة بوصفها وسيلة للمقاومة السلمية المناهضة للاستبداد، فإنه يستشهد بنص قرآني. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْتَ كُنَّا نَعْلَمُ جَهَنَّمَ سَعَاتٍ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ قَالُوا لَيْتَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْزُبَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا عَفُورًا ﴿٩٩﴾﴾ [النساء: ٩٧-٩٩].^(٤) وهو يستند في مرافعته عن

(١) أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٨-١٩.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. محاضرة بعنوان: "لو كنت مسؤولاً"، ألقاها بتاريخ ١٦/٢ / ١٤٣٤هـ - ٢٩ / ١٢ / ٢٠١٢م، ص ١. انظر:

- أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص ١٠٨-١١٠.

(٣) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٥٧-٥٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٦.

مبدأ تجنب الصراع الداخلي على عدد من النصوص القرآنية التي تدعو إلى الألفة والمحبة بين المسلمين، والابتعاد عن العداوة، وتحقيق الأمن الجماعي بينهم، والكف عن الاقتتال، والحث على الصلح. قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣]. ونجده كذلك عند تمييز الصراع بين السُّلطة والمجتمع والصراع بين القوى السياسية المدنية، يدعو في الحالة الثانية، تناغمًا مع التوجيه القرآني، إلى تدخل المجتمع للمصالحة بين الفئات المُتصارعة، وإلا تصح مقاومة الفئة الباغية واجباً دينياً، وحمايةً لسلم المجتمع الإسلامي،^(١) وفقاً لما ورد في النص القرآني: ﴿وَلَنْ طَافَتَايَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتَلُوا الَّتِي تَبَغَىٰ حَتَّىٰ تَقَىٰ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاتَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩].

ويتكاثف النص القرآني والتمن الحديثي في مؤلفات أبو سليمان؛ لتبيان كيفية تدبير الصراع السياسي، والحفاظ على أمن المجتمع. ويظهر ذلك جلياً في تحليلاته أحاديث الفتنة الناهية عن المشاركة المُسلَّحة في الفتن؛ تجنباً لما يترتب عليها من صراعات دامية، وتأجيج نار العداوة والبغضاء. فالتعاليم النبوية تحرص على التزام البيت في حالة وقوع الفتن؛ درءاً لشرها، ومنعاً لاستخدام القوة في حل الخلافات.^(٢) وتحمل هذه الأحاديث النبوية توجيهات مُلزِمة للصحابة في المدينة المنورة بعدم اللجوء إلى العنف، والتزام الهدوء وضبط النفس، حتى لو عُنف الطرف الداعي إلى الإصلاح. ثم نجده يعضد تعليمات الرسول ﷺ بالنصوص القرآنية الداعية إلى عدم مواجهة العنف بالعنف المضاد. قال تعالى: ﴿لَنْ يَسُطَّ إِلَيْكَ يَدُكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنَّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [٣٨] ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾ [٣٩] فَطَوَعْتَ لَهُ نَفْسَهُ قَتَلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٢٨-٣٠].^(٣)

(١) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص ١٣٥-١٣٦.

(٢) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ١٦-١٧، ص ٢٠، ٢٥، ٣٢، ٣٤، ٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥-١٦.

وفيمَا يَخْتَصُّ بالحاجة إلى تليين العقوبات في التشريع الإسلامي، يجيل أبو سليمان إلى نهاج من العقوبات النبوية المُتميّزة بالرأفة، وتفهُم نفسية الجاني، وعدم معاملته بالشدّة، والبحث عن سُبُل رده وهدايته من دون عقاب، ودعوته إلى تحكيم ضميره الأخلاقي، ومراعاة مصلحة المجتمع.^(١)

وفي مجال مناهضة العنف داخل الأسرة، يُكثّف أبو سليمان استشهاده كذلك بالنصوص القرآنية والحديثية التي لها تعلق بأهمية الأسرة وسلامة بنائها الداخلي، وإشاعة علاقات المودّة والتراحم بين أفرادها لبناء سلّم اجتماعي.^(٢)

وبخصوص التربية داخل الأسرة، بوصفها إحدى الآليات الأساسية لبناء سلام أُسري خالٍ من العنف، يستند أبو سليمان أيضاً إلى عدد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في التربية، بوصفها مدخلاً لبناء الإنسان المُسلم والمُقتدي بالنموذج النبوي الذي يُجسّد مدرسة في المحبّة والرحمة ولين الجانب.^(٣) وكذلك يورد عدداً من الأحاديث النبوية التي تدعو إلى الرفق بالطفل، وعدم الإساءة إليه.^(٤) وهو يعبّر عن كل السلوكات السلمية النبوية في مجال السياسة مبدأً

(١) انظر في ذلك الحديث النبوي الذي رواه سليم بن عامر بن أبي أمامة عن موقف الرسول ﷺ من فتى جاء يستأذنه في الزنا، فتعامل معه -عليه السلام- بأسلوب الإقناع والاحتكام للضمير حتى عدل عن ذلك من دون أن يتعرّض لآفة عقوبة من جانب الرسول ﷺ. انظر:

- البيهقي، أحمد بن الحسين. شعب الإيمان، تحقيق: زغلول أبو هاجر محمد السعيد بن يسوني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، باب في تحريم الفروج، ج ٤، حديث رقم ٥٤١٥، ص ٣٦٢. انظر اعتماد أبي سليمان على هذا الحديث في تناول السُّلْم في متن كتابه:

- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قضية تجديد الخطاب: الثابت والمتغيّر، قضية إعداد الكوادر: التعليم العالي، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، (د.ت)، ص ٢٥-٢٦.

- (٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، مرجع سابق، ص ٢٣٠-٢٣١.
- (٣) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، عن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م، ص ١٧٩-١٨١.
- (٤) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٣٨. انظر:
- أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، مرجع سابق، ص ١٦٥، ١٦٧-١٧٠.

لا اختياراً، وهذا ما عبّر عنه بالقول: "والدلالة الحقيقية للتوجيه القرآني والمنهج النبوي هو منع اللجوء إلى العنف كوسيلة لتسوية الصراعات السياسية في المجتمع، وأن ذلك أمر مبدئي." (١)

وعلى غرار المرجعية القرآنية والحديثية، فقد اعتمد أبو سليمان كذلك على مرجعية السنن الكونية المُنِيثَة من المشيئة الإلهية الحكيمة. فوحدة الخلق وانتظام النظام الكوني يعنinan - في نظره - أن الإنسان يسير وفق نظام إلهي بديع، وأنه مُنْفَذ لمشيئة الله وقَدَره ضمن سنن مُحْكَمَة. ومن ثمّ، فلا يُمكن لمن يُنْفَذ مشيئة الله أن يكون عنيفاً أو شريراً ما دام خالقه يُجسّد رمز الخير والسلام. ووفقاً لذلك، فإنّ مسؤولية البشر في الحياة داخل هذا النظام الإلهي البديع إنّما هي "سعي بالخير والحقّ والإعمار وفق السنن والأسباب التي سخّرها الله للإنسان." (٢) وأيُّ زيغ عن هذه القاعدة يُعدُّ تصادماً مع السنن الإلهية الخيرة؛ فكلماً خرج المرء من طهرانية هذا النظام الإلهي البديع المُفَعَم بالخير وصفاء النفس، وجد نفسه محشوراً في لوثة الشّرّ الحيوانية التي تجعل منه كائناتاً حيوانياً يسعى للحفاظ على وجوده بواسطة غرائز الاعتداء والافتراس، وتطبيق ما يُسمّى شريعة الغاب (٣) المُتَنافِية مع السنن التي خصّ الله بها الكائن الإنساني المُستخَلَف في الأرض.

وبالمثل، فقد شكّل التاريخ أحد المنايع التي انطلق منها أبو سليمان في تشريح أزمات الأُمّة الإسلامية، ومنها أزمة العنف؛ إذ كَثَف الاستشهادات التاريخية التي سبّها عِظَة التاريخ وعبرته، (٤) وجمع الوقائع وأحداث التاريخ التي تُثبِت حاجة العقل المسلم إلى نبذ العنف ومقاومة الاستبداد سلمياً. وقد أحال في هذا الصدد على التجربة النبوية، مُبَيِّناً أن موقف الرسول ﷺ من المقاومة السلمية لم يتغيّر حتّى بعد اعتناق شخصيات وازنة للإسلام، مثل: حمزة بن عبد المطلب، وعمر بن الخطّاب. (٥) وبعد الهجرة، وانتقال الرسول ﷺ إلى المدينة المُنَوَّرَة، أعلن عليه

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٢) المعهد العالمي للفكر الإسلامي (الفاروقي، إسمايل. أبو سليمان، عبد الحميد). إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - حُطّة العمل - الإنجازات، هرنند- فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ٨١-٨٢.

(٣) أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٤) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٥) المرجع السابق، ص ١٧.

السلام قتاله مشركي مكّة، لكنّه سرعان ما عاد إلى سياسة السّلم بإبرام صلح الحديبية الذي مهّد الطريق لفتح مكّة سلمياً. وقد فسّر أبو سليمان هذا الموقف بأنّ الرسول ﷺ كان يتعامل مع هذه الأحداث على أساس أنّها صراع داخلي بين أبناء المجتمع المكيّ، يستلزم تغليب الحكمة والتسامح بين أبناء المجتمع الواحد.^(١)

وقد عمل أبو سليمان على تأصيل نظام الشورى الذي عدّه آليّة سياسية سلمية تراعي مصالح جميع فئات المجتمع، وتضع حدّاً للصراعات السياسية بين الأحزاب المتنافسة؛ ما مكّنه من استعادة أحداث الحقبة النبوية لتأصيل هذا النظام تاريخياً، واكتشاف بداية تشكّله في تلك الحقبة.^(٢)

وفي المنحى ذاته المُستند إلى المرجعية التاريخية، عرض أبو سليمان بعض النماذج التاريخية التي تُثبت انتصار المقاومة السلمية، مثل: انتصار دعاة النصرانية على استبداد الإمبراطورية الرومانية واجتثاث ديانتها الوثنية، وانتصار الدعوة الإسلامية على النظام المكيّ المُستبدّ وتداعي أركان نظامه الوثني.^(٣)

وبالمثل، فقد عرض أبو سليمان نماذج من تاريخ العالم المعاصر، تشهد على ما حقّقته المقاومة السلمية من كسر لجبروت أنظمة الطغاة، مثل انتصار مقاومة الحركة الدينية الإيرانية على نظام الشاه الإمبراطوري، وهو نموذج رأى فيه أبو سليمان درساً "يستحق التأمل العميق من قِبَل المُفكّرين المسلمين، ومن قِبَل الشعوب المسلمة."^(٤) وكذلك أشار في مرافعته عن مبدأ المقاومة السلمية إلى التجربة التركية التي نجحت في الوصول إلى السُّلطة، وإحداث التغييرات الإيجابية في المجتمع التركي من دون إطلاق رصاصه واحدة.^(٥)

(١) المرجع السابق، ص ١٩، ٢٠، ٢٢.

(٢) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط ٣، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، ص ٩٥-٩٦.

(٣) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٤٦-٤٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٧.

وبالمقابل، يرى أبو سليمان أن الحركات التي تنحرف عن سبكة السلم تتعرض غالباً للانكسارات والنكسات. وقد عرض لذلك نموذجاً يتمثل في الهزيمة التي مُنيت بها الحركة الإصلاحية الجزائرية في صراعها مع السُلطة؛ بسبب دخول أنصارها مرحلة المقاومة بالعنف بعد اعتقال قياداتهم.^(١)

وتأسيساً على هذه النماذج التاريخية وغيرها مما لا يسمح ضيق المجال بتناوله، فإن درس التاريخ شكّل مُوجهاً من المُوجهات الناطمة لفكر أبو سليمان حيال السلم الاجتماعي.

والحاصل من منجزنا التحليلي في هذا المحور الأول أن أبو سليمان لم ينطلق في البناء النظري لمشروعه الخاصّ بالسلم الاجتماعي من فراغ، وإنما استند في ذلك على مرجعيات مختلفة، حدّدناها في المرجعيات القرآنية والحديثية، والسُنن الكونية والطباع، فضلاً عن المرجعية التاريخية، وهو ما لخصّه بالقول: "هذه الدروس المستفادة من التقرير القرآني والتوجيه النبوي والتجربة النبوية، ومن التجارب السالفة والمعاصرة، تُوضّح أن عدم استخدام القوّة والعنف داخل المجتمعات الإسلامية يجب أن يكون مسألة مبدأ لا مسألة خيار وسياسة."^(٢)

ثانياً: تشخيص عبد الحميد أبو سليمان أسباب العنف في بُعدها التربوي

تمثّل المنظومة التربوية قاسماً مشتركاً ونقطة تقاطع بين مختلف مشاريع زعماء الإصلاح في عصر النهضة.^(٣) بيد أن ما يُميّز مشروع عبد الحميد أبو سليمان هو أنه جعلها محور تفكيره، وربطها بالسلم الاجتماعي، ووضع لها استراتيجية تقوم على التفكير في العنف من خلال التربية، والسعي لإيجاد المخارج والحلول الواقعية.^(٤)

وإذا كان أبو سليمان قد أجمّل أسباب العنف في غياب مشروع فكري يتصدّى لاختراقاته،^(٥) فإنّه وقف على مكمن الداء الذي عزاه إلى افتقار تلك المجتمعات إلى ثقافة تربوية، وإلى استراتيجية

(١) المرجع السابق، ص ٤٨-٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٣) اليافي، نعيم. حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، حلب: مركز الإنهاء الحضاري، سلسلة قضايا العصر وصراع الحضارات، ٧، ط ١، ٢٠٠٠ م ص ٥٣.

(٤) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٥) أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، مرجع سابق، ص ٩٣-٩٤.

مُحَطَّطَةٌ ودقيقة وخارجة عن سَكَّةِ المشروع الحضاري الإسلامي، وممارستها بطرائق غير سليمة، وبوسائل متجاوزة، يُمكن إجمالها فيما يأتي:

١ - إهمال الطفل في المشاريع التربوية بداية الانحراف نحو العنف:

انطلق أبو سليمان في تحليله أسباب العنف من ثلاثيته الفكرية المُتمثِّلة في أزمة العقل، وأزمة المنهج، وأزمة الثقافة. وقد استخلص منها أنَّ أصل العنف يكمن في إهمال الطفل داخل المشروع الحضاري الإسلامي، ورأى أنَّ "الجهل بالطفولة وإهمالها هو جوهر أزمة الإرادة والوجدان المسلم."^(١)

ثمَّ بيَّن باقتدار أنَّ ابتعاد المنظومة التربوية عن الخطاب التربوي المُشعِّع في زمن الرسالة، وتشبُّثها بتلابيب الخطاب التربوي التقليدي، يُعدُّ أحد أهم أسباب العجز عن بناء الطفل المسلم السوي؛^(٢) لأنَّه -وفق كلماته- خطاب مُتَشعِّع "بمسحة الإرهاب"، و"بسلطة سلطوية استعلائية قهرية."^(٣) وأضاف بأنَّ العنف الذي يُمثِّله هذا الخطاب هو دليل على العجز عن ضبط مواقف لا تُدرَك قوانين حركتها.^(٤)

وبالمُقابل، يستحضر أبو سليمان في سياق المنهج المقارن الأسلوبَ التربوي النبوي، ويخلص إلى أنَّه كان أسلوباً مُناهضاً للعنف، بدليل الأحاديث الشريفة المُتمحورة حول رحمة النبي ﷺ بالطفل، وتعامله معه باللين والمحبة، مُؤكِّداً أنَّ حُبَّ الطفل وعدم تعنيفه قد شكَّل جوهر الخُلُق النبوي.^(٥)

(١) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ١٥.

(٢) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٣٣، ١٣٨.

(٣) الطالب، هشام. أبو سليمان، عبد الحميد. الطالب، عمر. التربية الودية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، راجع الترجمة ونقحها: نزار العاني، Step Ajans، تركيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م، ص ٨٦. انظر:

- أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٥٠.

(٤) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ٧٨، ١٦٤.

(٥) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٤٢. انظر هوامش هذه الصفحة التي تحيل على أحاديث نبوية عن محبة الطفل. انظر أيضاً: ص ١٤٦.

وفي خطِّ موازٍ لذلك، يكشف أبو سليمان -أثناء تحليله أسباب العنف لدى المراهق- تأثر اهتمام المنظومة التربوية في المجتمعات الإسلامية بالطفل حتى يُدرِّك عتبة البلوغ، وأنه يترتب على هذه الالتفاتة المتأخِّرة تجاهه عدم إحداث التغييرات المطلوبة في بنائه النفسي الوجداني، وجنوحه نحو الانحراف. "وهكذا يستمر الانحراف والعجز دواليك، عودٌ عَصَّ نديٌّ يَهْمَل، فيشْبُ مُعَوَّجاً، وعودٌ يابس مُعَوَّجٌ لا يفيد فيه، ولا ينفع معه، نداء أو دواء." (١)

٢- مسؤولية الأسرة والمجتمع في تخصيص تربة العنف:

انتقد أبو سليمان الأسرة، وحملها مسؤولية تنشئة الطفل بمعزل عن الأمن النفسي والسلام الأسري. ولما كانت الأسرة هي التي تُحدِّد نوع التأثير الذي يُمكن أن تُمارسه المؤسسات وبقية قوى المجتمع على الطفل، وعلى بنائه النفسي والوجداني، فإنَّ هذا الأخير سينشأ في نموذج تربوي اجتماعي غير مُتوازن، وغير مُطبَّق بشكل سليم. (٢) وبالمثل، فإنَّ تقاعس الوالدين عن وضع مُحطَّط استراتيجي لأبنائهم يُسهِّم في تشربهم من ثقافة السِّلْم سيُقلِّص كذلك من مساحة السلام داخل الوسط العائلي. (٣)

وفي هذا المنحى، أثار أبو سليمان سؤال العنف بين الزوجين، وفسَّر أسبابه بالمنهج الخطأ الذي يسلكه الزوج في تعنيف زوجته، بعيداً عن لغة الحوار التي هي أساس السِّلْم الأسري، وخلص إلى القول بأنَّ "الأذى والخوف والإرهاب أمور تُورِّث السلبية والكره والانصراف،" (٤) وأنَّ ذلك ليس سببه التطويع والإخضاع، وأنَّ المناخ المُتوتِّر داخل الأسر سرعان ما يصبح

(١) المرجع السابق، ص ١٠٧. يتوافق هذا مع رأي الكواكبي الذي أشار إلى دور التربية الوالدية للطفل حتى حدود السنة السابعة، لبدأ دور المدرسة حتى مرحلة بلوغه. انظر:

- الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد، بيروت، حلب: دار الشرق العربي، ط ٣، ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ص ١٠٢-١٠٣.

(٢) الطالب وأبو سليمان، التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. ضرب المرأة: هل هو الفهم الصواب لحلِّ الخلافات الزوجية؟ رؤية اجتهادية قرآنية معاصرة، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع الترجمة، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م، ص ٨. انظر:

- الكواكبي، طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص ١١٢-١١٣.

"المرتع الخصب للكرهية والأحقاد والشَّرِّ والفساد، الذي يسوق إلى الانحراف والجريمة والحد على المجتمع."^(١)

ووفقاً لتشخيصه أسباب العنف، فإنَّ الأسرة تتقاسم مع المجتمع المسؤولية في تخصيب العقلية الخرافية التي تشيع في أوساط الأبناء، وتجعلهم يتربُّون على أفكار وهمية من قبيل السحر والجنِّ، والقوى الخارقة، والتداوي بالشعوذة، وغير ذلك من الممارسات الغريبة التي تُغذي العقلية العدوانية.^(٢) وقد أورد أبو سليمان في هذا الصدد بعض الأمثلة الشائعة المنسوبة خطأً إلى الثقافة الإسلامية، والمُشجَّعة على العدوان والعنف، مثل: "إذا لم تكن ذئباً أكلت الذئب"،^(٣) وما في سلالتها من الأمثلة المُحرِّضة على استعمال القوَّة، بعيداً عمَّا ترخر به الثقافة الإسلامية من مبادئ سلمية.

وعلى مستوى العنف داخل المجتمع، فقد حدَّد أبو سليمان أسبابه بما يعانيه الشباب من فقر وجهل وبطالة، وتدني الأحوال المعيشية والتعليمية والتربوية، في حين تستأثر أقلية من المحظوظين بزبد الثروات الوطنية، وتنعم بالبذخ والإسراف والتبذير؛ لذا "من الطبيعي أن يأخذ الغضب واليأس كثيراً من هؤلاء الشباب، وأن تمتلئ بالحد نفوسهم، وتنفجر بالعنف أفراداً وجماعات، قلوبهم ضد المجتمع ومؤسساته وصفوات الحُكْم والسلطان فيه،"^(٤) جاعلين الدين غطاءً لثوراتهم المُتطرِّفة.

ومَّا يزيد من إشعال وقود العنف -بحسب تشخيص أبو سليمان- ردُّ فعل السلطات الحاكمة التي تُواجههم بعنف شرس أيضاً، فتنشر الفوضى داخل المجتمع كالنار في الهشيم، ويتسع سُمك طبقات الحقد والضغينة، ويُنزَع عن الأنفس والمجتمع الإحساس بالأمن والاستقرار، بل يصبح الوضع كارثياً حين يخترق البطش والعنف هويَّة الأمة، ويتسرَّب إلى

(١) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

(٢) الطالب وأبو سليمان، التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٤) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٨٢.

ثوابتها، فلا يصبح العنف هو الجُرم، وإنما يصير الجُرم هو الهويّة والانتفاء، ويُجرَح المجتمع في صميم كيانه.^(١) وعند هذه الدرجة من التوتُّر، يتحوَّل ردُّ فعل القيادات الحاكمة إلى مظالم وتعدّيات، وعدم ضبط للنفس؛ ما "يؤدّي إلى المزيد من تفشّي العنف والصراعات المُسلَّحة".^(٢)

وفي المنحى التفسيري لمسؤولية المجتمع عن العنف في بُعدهِ التربوي، فقد عزا أبو سليمان الصراع المُنفِثي داخل بعض المجتمعات الإسلامية إلى انعدام الضمير الجمعي، وتربية الفرد على تضخيم الأنا الفردية، بعيداً عن روح التضامن والتكافل التي ينادي بها الإسلام، فتتحوَّل تلك المجتمعات -بمقتضى ذلك- إلى مرتع خصب للعنف والجريمة.^(٣)

ولا يعني أبو سليمان المدرسة أيضاً من مسؤولية العنف السائد في المجتمعات الإسلامية بسبب ضعف الأداء التربوي في التعليم، وفقر الميزانية المُخصَّصة لهذا الحقل المعرفي، والأُمِّيَّة المُتفشّية داخل الأسرة.^(٤)

والقول نفسه ينسحب على الإعلام الذي أظهر تقصيراً واضحاً في المجال التربوي، وعجزاً عن التأثير في وجدان الطفل؛ ما حال دون نموّه في بيئة سلمية تُسهِم في بناء إنسان السلام.^(٥) وبالمثل، فقد تركت التأثيرات السلبية للإعلام الغربي، الذي يُسوِّق فكرة حقِّ امتلاك المراهقين والشباب للسلاح، ثُقْباً تسرّبت منه أفكار التطرّف نحو عقول أبناء المسلمين، عبر مشاهد العنف التي تبثّها قنوات المجتمعات الغربية، ويمتدُّ بعضها إلى المدارس نفسها.^(٦)

(١) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٩، ١٥١.

(٤) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

(٥) المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٦) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، مرجع سابق، ص ١٥٢. قدّم أبو سليمان والطالب نموذجاً عن تجلّيات العنف داخل المدارس وارتباطه بحرية امتلاك السلاح، وقد تمثّل هذا النموذج في مجزرة مدرسة بولاية كولورادو عام ١٩٩٩م. انظر:

- الطالب وأبو سليمان، التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، مرجع سابق، ص ٦٣.

٣- الاستبداد بوصفه مصدراً مُولداً للعنف:

سعى أبو سليمان لتشخيص أسباب العنف وتداعياته في المجتمعات الإسلامية، واستند في ذلك على المقاربة السياسية في تفسير تداعيات الصراع السياسي، لا سيما الاستبداد، والافتقار إلى مؤسسة للشورى تراعي مصالح جميع فئات المجتمع على نحوٍ توافقي مُتوازن، وتلتزم بمبادئ الإخاء والعدل والتعاون والتكافل والرحمة، وتحفظ كرامة الإنسان والحقوق الأساسية للمواطنين.^(١)

وكذلك وضع أبو سليمان إصبعه على عامل يُسهِم في توسيع مساحة العنف، ويتمثل في الطريقة التي يُطبَّق بها نظام العقوبات الإسلامي اليوم. فبالنسبة إليه، لم يعد هذا النظام يتَّشع بالمقصد التربوي الذي جاء به الإسلام، وتمثّل في زرع الأمن والطمأنينة في نسيج المجتمع، بل تحوّل إلى "خطاب رعب وإرهاب يشرع في يد السُّلطة لتسلُّطه على رقاب الناس، وتثير الذعر في نفوسهم،"^(٢) وهو ما أفضى إلى تذرُّر المواطنين الذين باتوا ينتظرون اللحظة المناسبة للتمرد وإعلان العصيان.

وانطلاقاً من مقاربة الاستبداد السياسي أيضاً، فقد لاحظ أبو سليمان بدقّة المُحلّل النفسي أن الشعور بـ"نفسية العبيد" لدى المسلمين؛ نتيجة الإرهاب النفسي الذي تُمارسه النُخب الحاكمة في البلدان الإسلامية، يُفرز نظماً مُستبدّة تميل إلى المواجهة بوسائل القمع.^(٣) بل إنَّ المجتمع المدني نفسه لا يخلو من الاستبداد، ومن التناقضات والصراعات التي تُوجِّجها نُخبة دينية تخشى الغزو الثقافي الذي يُبارسه التيار العلماني، فتصدّئ له بالترهيب، في الوقت الذي لا يتورّع فيه هذا التيار عن إظهار عدوانيته بسبب موقفه من الخطاب الديني، واتهامه إيّاه بالجهل والتخلّف، وهو ما يؤدّي إلى تفاقم العنف في ظلّ غياب الإطار الديمقراطي، وانعدام الحوار الجدّي الهادف بين هذين التيارين المُتصارعين لحسم الخلافات.^(٤)

(١) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٩.

(٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٩، ١٥١. انظر:

- أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٣٧-١٣٨.

- أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧.

(٤) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٥٥.

أما العنف الذي تُمارسه الصفوة الحاكمة والفئات المُعارضة فتُعزى أسبابه إلى "مظالم الأنظمة، ومعاناة الشعوب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الداخلية والخارجية التي تطال وطأتها الكثير من فئات أبناء الأمة".^(١)

٤- الرواسب التاريخية:

تمكّن أبو سليمان بقراءاته التاريخية من الوقوف على عوامل تاريخية، أسهم تراكمها في تخصيص أرضية العنف بالمجتمعات الإسلامية، مثل الاستعمار الذي أدّى دوراً مُهمّاً في تأجيج الصراعات بين مُكوّنات هذه المجتمعات، وإنّ ذهب إلى تأكيد أنّ هذا الدور لا ينبغي أن يُحجب أثر العوامل الداخلية. ودفاعاً عن صحّة رأيه، فقد قارن بين المسلمين في الصين والهند وسكّان بعض البلدان الأوروبية، وخلص إلى أنّ هذه البلدان عانت أيضاً من ويلات الاستعمار، لكنّها لم تَبْلُغ ما آلت إليه أحوال الأمة المسلمة من عنف واقتتال.^(٢)

وكذلك توصل أبو سليمان بقراءاته التاريخية إلى الوقوف على زيف فكرة تحقيق الإصلاح بالعنف والثورات الهوجاء، واستدلّ على ذلك بموقف رجال المدينة المنورة، الذين تبين لهم بعد فشل الثورات والهزيمة في المنازلة، عدم جدوى أسلوب العنف في إحداث الإصلاح والتغيير المنشودين، ووجوب البحث عن أساليب أكثر نجوعاً بتقصّي طبيعة الخلل، وتمثّل الأساليب الفاعلة لإعادة بناء الشخصية الإسلامية في سياق مشروع إصلاح، يبدأ بتربية الإنسان وبناءه النفسي على هدي الرؤية الكونية القرآنية القائمة على الدعوة بالوسائل السلمية واللين والكلمة الطيبة^(٣) التي تنساب إلى القلوب من دون إكراه أو إراقة دماء، ويكون وَقْعها أجدى نفعاً من وَقْع السيف.

ومن المُلاحَظ أنّ خطاب عبد الحميد أبو سليمان، الذي يروم استقصاء العوامل التاريخية المُحفّزة على العنف، يمتاز بإقناع المُتلقي أنّ نهج الثورات المُسلّحة يُخلّف خسائر فادحة

(١) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص ١٣٦-١٣٧. انظر:

- أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٣) الطالب وأبو سليمان، التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، مرجع سابق، ص ٦٤.

يُمْكِنُ تَجَنُّبُهَا بِالْمَقَاوِمَةِ السَّلْمِيَّةِ. قَالَ أَبُو سَلِيْمَانَ فِي ذَلِكَ: "مَا جَرَى فِي التَّارِيخِ مِنْ دُرُوسٍ وَعِظَاتٍ وَعِبَرٍ، تُؤَكِّدُ سَلَامَةَ الْمُنْتَطَلِّقَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَإِنَّ مَا صَاحَبَ ثَوْرَاتِ بَعْضِ الْأُمَمِ عَلَى أَنْظِمَتِهَا الظَّالِمَةَ مِنْ عُنْفٍ وَتَعَدِّيَّاتٍ، لَوْ مَحَّضْنَا الْأَمْرَ لِتَبَيَّنَ لَنَا -دُونَ عَنَاءٍ- أَنَّهُ كَانَ بِالْإِمْكَانِ تَحْقِيقَ أَهْدَافِ تِلْكَ الثَّوْرَاتِ دُونَ شَيْءٍ مِنْ تِلْكَ التَّعَدِّيَّاتِ الَّتِي صَاحَبَتْهَا، وَالَّتِي مَا كَانَتْ تُعَبَّرُ إِلَّا عَنِ انْفِعَالِ الْمَشَاعِرِ الْإِنْتِقَامِيَّةِ."^(١)

وَبِهَذَا الْمَنْهَجِ التَّحْلِيلِيِّ يَكُونُ عَبْدُ الْحَمِيدِ أَبُو سَلِيْمَانَ قَدْ أَفْلَحَ فِي تَحْدِيدِ أَسْبَابِ الْعُنْفِ، وَالْإِحَاطَةِ بِمَفَاصِلِهَا الْكُبْرَى، فَمَا الْحُلُولُ وَالْمَخَارِجُ الَّتِي اقْتَرَحَهَا لِلْقَضَاءِ عَلَى هَذِهِ الظَّاهِرَةِ وَتَأْسِيسِ سَلْمٍ اجْتِمَاعِيٍّ؟

ثَالِثًا: الْحُلُولُ وَالْمَخَارِجُ الَّتِي اقْتَرَحَهَا عَبْدُ الْحَمِيدِ أَبُو سَلِيْمَانَ لِنَبْذِ الْعُنْفِ وَتَأْسِيسِ السَّلْمِ الْاجْتِمَاعِيِّ

١- مِنْهَجُ تَفْكِيرِ عَبْدِ الْحَمِيدِ أَبُو سَلِيْمَانَ فِي ابْتِكَارِ الْحُلُولِ وَالْبَدَائِلِ لِلْسَّلْمِ الْاجْتِمَاعِيِّ:
يُمَثِّلُ الْبَحْثُ عَنِ الْمَخَارِجِ وَالْحُلُولِ وَالْبَدَائِلِ حَجَرَ الزَّوَايَةِ فِي الْبِنَاءِ الْفِكْرِيِّ لِعَبْدِ الْحَمِيدِ أَبُو سَلِيْمَانَ؛ فَهُوَ الْمَعْرُوفُ بِحِرْصِهِ عَلَى الْبَحْثِ عَنِ كُلِّ الْمُمْكِنَاتِ مِنْ أَجْلِ تَجَاوُزِ الْكِبَوَاتِ.^(٢)
وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ الْقِرَاءَةَ الرَّاصِدَةَ لِمُجْمَلِ مَا كَتَبَهُ أَبُو سَلِيْمَانَ عَنِ مَلْفِ السَّلْمِ الْاجْتِمَاعِيِّ وَمَنَاهَضَةِ الْعُنْفِ تُثَبِّتُ أَنَّهُ لَمْ يَحْدِ قَيْدَ أَنْمَلَةٍ عَنِ الْحَلِّ الْإِسْلَامِيِّ. فَالْإِسْلَامُ -كَمَا بَيَّنَّ فِي كِتَابِهِ- يُقَدِّمُ لِلْإِنْسَانِيَّةِ أَسْسَ الْاسْتِقْرَارِ الْاجْتِمَاعِيِّ، وَالسَّلَامِ وَالْأَمْنِ الْعَالَمِيِّ، وَحَرِيَّةِ الْعَقِيدَةِ وَالْفِكْرِ وَالضَّمِيرِ، وَيَدْعُو إِلَى تَرْسِيخِ نِظَامِ الشُّورَى، وَيُقَرُّ مَبْدَأَ وَحْدَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ، وَيُنَهِضُ التَّمْيِيزَ الْعَنْصَرِيَّ الَّذِي يُعَدُّ أَحَدَ الْأَسْبَابِ الرَّئِيسَةِ لِلْعُنْفِ وَإِرَاقَةِ الدَّمَاءِ.^(٣)

-
- (١) أَبُو سَلِيْمَانَ، الْعُنْفُ وَإِدَارَةُ الصَّرَاحِ السِّيَاسِيِّ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ بَيْنَ الْمَبْدَأِ وَالْخِيَارِ: رُؤْيَاةٌ إِسْلَامِيَّةٌ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص ٣٩-٤٠.
(٢) أَبُو سَلِيْمَانَ، انْهِيَارُ الْحِضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَإِعَادَةُ بِنَائِهَا: الْجَذُورُ الثَّقَافِيَّةُ وَالتَّرْبُويَّةُ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص ١٣٢.
(٣) أَبُو سَلِيْمَانَ، إِسْلَامِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ: الْمَبَادِئُ الْعَامَّةُ -حُطَّةُ الْعَمَلِ- الْإِنْجَازَاتُ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص ١٠٥. انظُرْ:
- أَبُو سَلِيْمَانَ، أَزْمَةُ الْإِرَادَةِ وَالْوُجُودَانَ الْمُسْلِمِ: الْبُعْدُ الْغَائِبُ فِي مَشْرُوعِ إِصْلَاحِ الْأُمَّةِ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص ١٠٨-١١٠.
- أَبُو سَلِيْمَانَ، الرُّؤْيَاةُ الْكُونِيَّةُ الْحِضَارِيَّةُ: الْمُنْتَطَلَقُ الْأَسَاسِيُّ لِلْإِصْلَاحِ الْإِسْلَامِيِّ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص ٣٤.

وانطلاقاً من المنهج المقارن، كشف أبو سليمان أن الرؤية الكونية الحضارية القرآنية تُلزم الإنسان "بقيَم الفطرة الإنسانية الروحية السامية في العدل والإخاء والتكافل والتراحم والتساوي بين جميع بني الإنسان في الحقوق"،^(١) خلافاً لفلسفة الغرب القائمة على النظرية الداروينية التي تجعل الإنسان حيواناً مُتطوّراً، تخلو نفسه من أيّة نزعة روحية؛ ما يُحفّزه على عبادة المادة، والاحتكام إلى القوّة والغلبة والقهر والافتراس، فتطبّق عليه شريعة الغاب التي ترمي به إلى مستنقع المغامرات الاستعمارية والإبادة الجماعية لبعض الشعوب.

ومما يُزكّي هذا الرأي أن النظريات الحديثة قد أبحاث استعمال العنف تحت مظلة العدالة الاجتماعية. وهو ما نجده جلياً في قول الزعيم الصيني ماوتسي تونغ: "لكي تلغى الحروب، لا توجد سوى وسيلة وحيدة؛ وهي النضال بالحرب ضد الحرب."^(٢) وهذا يعني مواجهة العنف بالعنف؛ ما يجعل العنف -بقوله هذا- يصل حدّ تهديد السلام.

ولا يخلو الزمن الراهن المُتميّز باكتساح العولمة والفكر الليبرالي الرأسمالي المُتوحّش من مقولات تُقنن العنف، وتُضفي عليه طابع الشرعية. فقد انبرى مجموعة من المُفكرين المعادين للسلام إلى تبني نظرية التهديد الخارجي عن طريق إيجاد عدوٍّ وهمي للغرب، رافعين شعار صدام الحضارات. وكان في طليعة هؤلاء صموئيل هنتغتون الذي أسس نظريته في صراع الحضارات على رؤى تاريخية مغلوطة، تُبرّر شنّ الحروب على "البرابرة" الذين يرفضون الذوبان في الحضارة الغربية. وقد حذا فرانسيسكو فوكوياما حذوه، النعل بالنعل، عندما روج لفكرة انتصار الديمقراطية الليبرالية، وإجبار العالم على الانصياع للمنظومة الغربية، حتّى لو كان ذلك تحت طائلة الإكراه، وعقاب كل من غرّد خارج سرب النظام العالمي الجديد.^(٣) ولم تخرج بعض

(١) أبو سليمان، لو كنت مسؤولاً، مرجع سابق، ص ١.

(٢) دينيسوف، ف. نظريات العنف في الصراع الإيديولوجي، ترجمة: سحر سعيد، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٨٢م، ص ٥٦.

(٣) بوتشيش، إبراهيم القادري. مستقبل الكتابة التاريخية في عصر العولمة والإنترنت، الدار البيضاء: منشورات الزمن، سلسلة قضايا تاريخية، مطبعة النجاح الجديدة، ط ١، ٢٠٠١م، ص ١٠٩-١١٤، ١٣١-١٣٢.

ديانات الشرق الأقصى عن هذا النسق الداعي إلى العنف؛ لأنّها تزدرى الحياة، وتُبخّس قيمة الكيان الإنساني بحواسّه ورغباته وحاجاته.^(١)

ولكن، ما الذي أضافه أبو سليمان بفكره المنهجي للقضاء على العنف وتأسيس مجتمع مُسلم؟ إنَّ سرَّ نجاح الأستاذ أبو سليمان في توليد إضافات وحلول يُمكن قراءته من زاويتين:

الأولى: الحرص الشديد على عدم عزل البناء النظري الإسلامي عن معطيات الواقع وتعقيداته التي تتطلّب الاجتهاد في النظر، وإعادة قراءة النصوص الدينية في إطار التصوّر الكُلّي لروح الشريعة الإسلامية ومقاصدها، بعيداً عن حُرْفيتها وجزئياتها. ووفقاً لهذه القاعدة، فقد دعا أبو سليمان إلى التوغّل في جوهر النصوص الدينية، لا التيه في تفاصيلها، مع ضرورة فهم أبعادها الزمانية والمكانية، والحكمة المُتوحّاة منها، وطبيعة المخاطبين بها، ومراعاة المُتغيّرات الدولية والظرفيات المُتجدّدة؛ تحاشياً لأيّ تعارض بين النظرية والممارسة العملية.^(٢)

والثانية: تفعيل الجانب التربوي، وتطبيق الحلول على مستوى الواقع العملي وتنويعها؛ حتّى لا تكون نمطية أو حبيسة فكرة أو نظرية جامدة؛ لأنَّ "الجهود لحلّ الإشكالات الكُبرى لا بُدَّ أن تتنوَّع" بحسب تعبيره.^(٣)

وقد استفاد أبو سليمان من تجارب دعاة الإصلاح التي تُؤكّد الحاجة إلى التربية في كل مشروع يروم إصلاح المجتمع، لكنّه امتاز عنهم بالطابع العملي التطبيقي. فبالرغم من أنّ عبد

(١) أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، مرجع سابق، ص ٤٩-٥٠. انظر:

- أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٢) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٣٧. انظر:

- أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١٠٣-١٠٤.

- الجوارنة، يوسف عبد الله. "قراءة في كتاب 'الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني'"، تأليف: عبد الحميد أحمد سليمان، "إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر)"، عدد ٦٣، شتاء ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، ص ١٥٣.

(٣) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٤٩.

الرحمن الكواكبي -مثلاً- عَدَّ التربية عِلْماً وعملاً، وليس مُجَرَّد نظريات،^(١) فقد وظَّفها على أساس أنَّها منهج لاستئصال الاستبداد من دون تحديدٍ للمؤسسات التي يُمكن أن تناط بها مهمة تجسيد التربية على المستوى العملي، ومن دون تحديدٍ واضح لعناصر المجتمع المدني التي كُلفت بأداء هذه المهمة. ويضاف إلى ذلك أنَّه لم يطرح التربية أو يناقشها بوصفها آليَّة لتحقيق السلام بقَدْر ما ربطها بمنظومة الاستبداد.

وينطبق هذا المنظور التربوي التطبيقي العملي على مناهضة العنف وبناء سلام المجتمع الإسلامي؛ فإذا كان أبو سليمان قد اعتمد في بنائه النظري على الرؤية الكونية القرآنية لبناء السلام، فإنَّه جعل المعهد العالمي للفكر الإسلامي مخبراً لتحويل النظريات والأفكار وثقافة السِّلْم إلى حلول ومخارج تطبيقية، وأسَّس من "إسلامية المعرفة" ومن التربية الإسلامية منهجاً لتجسيدها عملياً؛ بُعِيَّة تركيب أفق جديد ضمن ما سَمَّاه الإبداع الإسلامي والمبادرة الإسلامية، وتقديم بدائل عدَّة لمواجهة المخاطر والتحدّيات.^(٢)

وكذلك قدَّم أبو سليمان اجتهادات وجهية قد تقلب بعض المفاهيم السائدة حيال ما يُعرَف بالعنف المشروع، الذي رأى فيه تصوُّراً غير صحيح و"غفلةً واضحةً"؛^(٣) لأنَّه لا يجلب سوى هدر الدماء. ولإزالة كل لَبْس أو غموض بخصوص "مشروعية" العنف؛ فقد ميَّز أبو سليمان بين ثلاث حالات من الصراع، يختلف فيها ردُّ الفعل المناسب، وهي:

- حالة الصراع السياسي الداخلي، سواء مع السُّلطة أو بين التيارات السياسية المُتنافسة.
- الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر.
- حالة الصراع السياسي بين الأمم.

(١) الكواكبي، طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٢٦١. انظر:

- الفاروقي وأبو سليمان، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - حُطَّة العمل - الإنجازات، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٣) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٦٥. انظر:

- السيد محمد، السيد عمر، جامع فقه الأُمَّة: رحيق الحقيقة المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ٢٢٦.

وقد عدَّ أبو سليمان المنهج الشمولي والوعي بالدرس التاريخي أداةً للتمييز بين الحالات الثلاث، وصمام الأمان لمنع الخلط بينها. ففي الحالة الأخيرة التي قد تكون فيها دولة الإسلام تحت الاحتلال، لم يُنكر أبو سليمان دور المقاومة المُسلَّحة في التصدي للمحتل حتى تحرير الأرض، والوقوف إلى جانب الحقِّ مُقابل القوَّة. أمَّا في الحالتين الأخرين المُتعلِّقتين بحالات الصراع الداخلي، فإنَّ ميلان عقرب البوصلة نحو اتجاه المقاومة السلمية يختلف، لكنَّها تظلُّ عنده الحلُّ النموذجي لأيِّ اختلاف^(١). وفي كل الأحوال والمُتغيِّرات، فإنَّ التشبُّث بمبدأ "قوَّة الحقِّ" لا مبدأ "الحقِّ بالقوَّة"^(٢) يظلُّ -في نظره- نموذجاً لتأسيس السِّلْم الاجتماعي.

ولا يخامرنا الشكُّ في أنَّ الدراسة المُتعمِّقة لأفكار أبو سليمان تُثبت أنَّ اختياره السلمي في حالة الصراعات الداخلية يُعدُّ مبدأً لا خياراً. ولذلك ما فتى ينادي بأنَّ يكون السِّلْم مُتجذراً في ضمير الأمة ما دام هو المبدأ. وقد رافع عن مُقترحه المُتعلِّق بالمقاومة السلمية -بوصفها حلاً لنزع فتيل الصراعات- من خلال مقاربتين تحملان دلالات واضحة:

الأولى: عدم النظر إلى المقاومة السلمية بوصفها تُمثِّل حالة من الخوف والتعاس عن المواجهة أو قراءتها قراءة سطحية على أنَّها استسلام وهزيمة، بل هي أسلوب فاعل في مواجهة الخصم؛ لأنَّها تُحافظ على ثبات جوهر الأهداف والمبادئ، مع مرونة الخطَّة، وفق طبيعة الموقف الذي تُواجهه؛ سعياً للتجاوب معه، والتأثير فيه.^(٣) زدْ على ذلك أنَّ تكلفتها في الغالب الأعم أقلُّ من تكلفة العنف، وثمره تضحياتها هي إزالة الحقد والكراهية، ووحدة الصف وإحقاق الحقِّ. في حين أنَّ المقاومة بالعنف بين أبناء المجتمع الواحد تهدم روح التضامن، وتقطع صلة الرَّحْم، وتُسهم في إراقة الدماء، ولا تجلب سوى الخراب والدمار والاقتتال.

والثانية: الارتكاز على التجارب التاريخية التي أكَّدت أنَّ مواجهة جور الصفوة الحاكمة بنهج الثورات المُسلَّحة على مرِّ التاريخ لم تُسفر سوى عن فشل ذريع لتلك الثورات، وانزلاق

(١) المرجع السابق، ص ١٢-١٣، ٨٧-٨٨.

(٢) أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٣) السيد محمد، السيد عمر، جامع فقه الأمة: رحيق الحقيبة المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ٢١٢.

نحو مهاوي الفتن التي لا تُبقي ولا تَدْر. بل إنَّ الدرس التاريخي الذي جعل أبو سليمان يتأمَّل في الحديث النبوي الداعي إلى عدم استخدام العنف حتَّى في حالة الدفاع عن النفس هو فشل الثورات تحديداً؛ لأنَّ الخاسر الأكبر في هذه الحالة هو المجتمع على اختلاف مُكوِّناته وأطيافه. (١) وقد بيَّن أبو سليمان، بكثير من التبصُّر والتفكيك للأحداث التاريخية، كيف واجه الرسول ﷺ في بداية دعوته المشركين بالقتال والسلاح، ليعود بعد ذلك إلى سياسة المهادنة وتحريم الفتن، واضعاً في هذا السياق ثلاثة أسئلة لفهم تحوُّلات سياسة الرسول ﷺ، وانتقاله من المقاومة السلمية إلى العنف، ثمَّ الرجوع إلى المقاومة السلمية، مُستنبطاً منها حقيقة مفادها أنَّ موقف الرسول ﷺ في مكَّة قد تأسَّس على إدراكه أنَّ الأحداث كانت تجري في بيئة داخلية تفرض التعامل بحكمةٍ أثناء الصراع الداخلي بين أبناء مكَّة. (٢)

وتأسيساً على هذه القرائن والحجج الدامغة، قدَّم أبو سليمان مُقترحات وحلول سلمية لمقاومة ظلم السُّلطة الحاكمة، وحلَّ الصراعات بين الفرقاء السياسيين. وتأسَّس هذه المُقترحات والحلول على تعاليم الدين الإسلامي، وعلى النماذج النبوية، والسُنن الكونية. وفي هذا الصدد، فقد شرح أبو سليمان الأحاديث النبوية الداعية إلى السُّلم، مُوضِّحاً أنَّها لا تعني إباحة الظلم ومنع مقاومته، وإنَّما تعني منع التمزُّق والتناحر وسفك الدماء، ثمَّ أكَّد أنَّه "ليس ممَّا يليق بالرَّجم والمواطنة على أيِّ حال ومن أيِّ أحدٍ اقترافُ جرائم الذبح والتقتيل والتعذيب أو التفجير والتدمير والتخريب؛ لتحقيق أهداف ومكاسب سياسية من أيِّ لون، فليس ذلك من السُّنن التي يسعى الإسلام إلى قبولها في بناء مجتمع الإسلام." (٣)

وانطلاقاً من هذا التوجُّه، حدَّد أبو سليمان الحالات التي تختلف فيها المسارات السلمية؛ فإذا كان الصراع مُقتصرًا على النُّخب، وليس للسُّلطة طَرَف فيه، فواجب هذه الأخيرة أن تتصدَّى لعدوان الطَّرَف الباغي، وتُصلح بين المتنازعين. أمَّا إذا كانت السُّلطة نفسها طَرَفًا مُعتديًا، فإنَّ

(١) المرجع السابق، ص ٢١١.

(٢) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠، ٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٦.

مسؤولية حلّ النزاع سلمياً تقع على كاهل الأمة وأهل الشورى وقادة الرأي فيها. ويستلزم الواجب الأخلاقي والسياسي كَفَّ يد المعتدي، لا عن طريق القوة، وإنما بالنصح والموعظة الحسنة؛ إذ "لا يَصِحُّ أَنْ يَلْجَأَ الْخَصْمُ الْمَظْلُومُ أَوْ دَاعِيَةُ الْإِصْلَاحِ الْمُضْطَهَدُ إِلَى الْعَنْفِ... فَيَكُونُ الرَّدُّ عَلَى جَرِيْمَةِ الظلم والعدوان بكارثة الفتنة والاقْتتال." (١) ولكن، لو تمادى الحاكم في الظلم والجور، فماذا سيحدث؟

أجاب أبو سليمان عن هذا السؤال بالقول: إنَّ المقاومة تصبح واجباً في حال فشل النصح واستمرار تعدّي الحاكم؛ شرط أن يكون ذلك بالطرائق السلمية، مثل: التظاهر، والرفض والعصيان السلمي، وغير ذلك من الأشكال التي لا تحلُّ بأمن المجتمع. وقد دَعَمَ إجابته تلك بمجموعة من الأحاديث النبوية التي تُؤكِّدُ صحَّةَ هذا الاتجاه المُهادِن؛ (٢) ما يُؤكِّدُ تشبُّهه بأبي خيط من خيوط السلام مهما كان رفيعاً.

وبهذا المنظور، اقترح معالجة حالة أُخرى تتمثَّل في الموقف من تبعية الصفوة الحاكمة لدولة أجنبية، مثل: دول أوروبا الشرقية التي انضوت تحت لواء النظام السوفييتي سابقاً، وأفغانستان التي تعرَّضت للاحتلال السوفييتي أواخر سبعينات القرن الماضي. ففي هذه الحالة أيضاً، لا ينبغي استعمال القوة حيال الصفوة الحاكمة؛ لأنَّ العنف هنا سيكون مُوجَّهاً إلى الدولة المحلية لا الدولة الأجنبية، وهو ما يُمثِّلُ خطأً جسيماً. قال أبو سليمان في هذا الصدد: "إنَّ استخدام العنف من قِبَلِ الصفوة المُعَارِضة ضد الصفوة الحاكمة الخاضعة أو المقهورة في هذه الحالة، يُعدُّ خطأً؛ لأنَّه يُشكِّلُ صورة أُخرى من صور الصراع المُسلَّح داخل رِجْمِ الأُمَّة." (٣) وحتى في حال مقاومة الدولة الأجنبية التي تُهيمِن على الصفوة الحاكمة، فإنَّه لا ينبغي الإسراف في العنف تجاهها، ولا يجوز أن يتجاوز سقفها الدفاع عن النفس. (٤)

(١) المرجع السابق، ص ٤٢-٤٣، ٤٥.

(٢) انظر:

- أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٣) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٣.

وبالرؤية السلمية نفسها، دعا أبو سليمان الأقليات الإسلامية في البلدان الأجنبية إلى عدم استعمال العنف في البلدان التي يقيمون فيها؛^(١) حفاظاً على ما يقتضيه واجب المواطنة، والتزاماً بقيم التسامح النابعة من روح الدين الإسلامي.

وبناءً على هذه القناعات، وضع أبو سليمان تصوراً لما يُمكن تسميته المبادئ الخمسة لنبذ العنف وتأسيس سلام داخل المجتمع المدني، وهي تتمثل في الآتي:

- التزام جميع النُخب السياسية والدينية والفكرية بنبذ العنف وشجبه بكل شفافية.
- تجنب النُخب الحاكمة التي تُبالغ في الرّدّ على العنف بالعنف، والالتزام بضبط النفس، وقصر الإجراءات العقابية على المُتورّطين في أعمال العنف دون غيرهم، ومحاكمتهم محاكمة عادلة ونزيهة.
- التخطيط والعمل الجادّ المُنظّم المُستمرّ للقضاء على أسباب الغضب والتمرد في المجتمع؛ بتوفير مستوى العيش الكريم للمواطنين كافة.
- رفع مستوى التعليم، وتحسين جودته، وجعله ضمن أولويات الاهتمام الحكومي.
- تجنب الخلط بين المقاومة المُسلّحة المُناهضة للاستعمار، واستعادة الشعوب استقلالها وكرامتها، وبين استخدام الأفراد والفئات العنف أداة لفرض مطالبهم السياسية في بلدانهم بالقوّة.^(٢)

٢- خريطة الطريق التي اقترحها أبو سليمان لبناء سلام المجتمع:

وضع عبد الحميد أبو سليمان حزمة من الحلول والمخارج، شكّلت خريطة طريق لبناء سَلْم اجتماعي، تقوم على أساس الإصلاح التربوي، والبُعد الوجداني وإصلاح النفس، وتحرير العقل؛ لإعادة بناء إنسان السلام. فما أهمُّ معالم هذه الخريطة؟

(١) المرجع السابق، ص ٩١-٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤-٨٥. انظر:

- السيد محمد، السيد عمر، جامع فقه الأئمة: رحيق الحقيية المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص ٢٣٤-٢٣٥.

يُمكن تصنيف معالم خريطة الطريق التي وضعها أبو سليمان إلى مستويين:

أ- مستوى المجتمع:

يتمثل ذلك في التوعية التربوية لنشر ثقافة السَّلم الاجتماعي بين أوساط المجتمع. ومما يُؤكِّد أهمية الوعي التربوي في شبكة المُقترحات التي قدَّمتها أبو سليمان في خريطة الطريق الخاصة بتأسيس سَلْم اجتماعي أنَّه جعل الوعي عنواناً لأحد فصول كتابه، وربطه بالتربية. ولا عَرَوْ؛ فقد ورد هذا العنوان في صيغة "التربية والوعي ثمَّ التربية والوعي"،^(١) وهي صيغة حمّالة لشحنة دلالية على أهمية الوعي بمخاطر العنف والافتتال داخل المجتمع الواحد. وكذلك فإنَّ صيغة التكرار التي ورد فيها العنوان لا تدلُّ على أهمية الوعي والتربية فحسب، بل تجعلها مدخلين لبناء السَّلم الداخلي وإقناع المخاطَب. ولكن، من الطَّرَف الأكثر قدرة وكفاءة على نشر الوعي والدعوة إلى نبذ العنف والتمكين لثقافة السَّلم؟

يرى أبو سليمان أنَّ نشر ثقافة السَّلم يقع على كاهل النُّخب المدنية من مُفكِّرين ودعاة وتربويين؛^(٢) لأنَّهم مؤهَّلون فكرياً للتبليغ والشرح وتبسيط المفهم لفئات المجتمع، ولديهم الأدوات والوسائل السلمية اللازمة لتبليغ مطالبهم الإصلاحية للصفوة الحاكمة.

ولترسيخ جذور السَّلم الاجتماعي، فقد اقترح أبو سليمان على هذه الصفوة أن تتعامل مع الشباب المُتمرِّد بالحكمة وضبط النفس لا بالقوَّة والقسوة، وألاَّ يمتدَّ التجريم والعقاب إلى جموع الفقراء والمُهمَّشين بسبُّبه الانتفاء الفكري أو التنظيمي؛ لأنَّ ذلك يؤدي إلى تعثُّر عجلة السَّلم.^(٣) وفي الوقت نفسه، فقد دعا الحركات الدعوية إلى تجديد فكرها الدعوي، وطلب إلى الأحزاب الإسلامية تجديد ذواتها؛ حتَّى تُسهم في سَلْم المجتمع.

(١) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٣) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٨٣.

ب- مستوى الأسرة:

يتمثل ذلك في إشاعة السَّلْم داخل كيان الأسرة. فقد انفتحت الحلول والمخارج التي وضعها عبد الحميد أبو سليمان في خريطة الطريق -التي اقترحها للحدّ من ظاهرة العنف الاجتماعي- على واجهة الأسرة بوصفها نواة المجتمع، ومنبع الوجدان، ونقطة انطلاق تخريج إنسان السلام، وذلك وفق مقارنة تربوية نلمسها في مؤشّرين:

الأوّل: النظر إلى الأسرة بوصفها "سيناء العصر"؛ نسبةً إلى سيناء التي أصلح فيها موسى بني إسرائيل، وأعاد فيها تربيتهم،^(١) وهو نظر ينطق بأهمية التربية داخل الأسرة بوصفها مشتلاً لتكوين الإنسان خُلُقياً، وإنتاج قِيم السَّلْم والتسامح والحبّ والتعايش.

الثاني: تحديد هدف إنشاء الأسرة بخلافة الأرض وعمارها وفق ناموس السَّنن الإلهية.^(٢) وهو قول يُفهم منه أنّ الأسرة تُمثّل محضناً؛ لتخريج أجيال تُؤمن بتعمير الأرض لا بتخريبها أو النفخ في رياح الفتن والدمار. ومن ثمّ، فإنّ الواقع العملي يفرض أن يُخيّم السلام على الأسرة ومكوّناتها بوصفها النطفة الأولى لبناء سلّم المجتمع.^(٣)

صحيح أنّ الزواج هو أساس بناء الأسرة، ولكنّ أبو سليمان رأى فيه مدخلاً للسَّلْم؛ لأنّ هدف الزواج يكمن في الحفاظ على النوع الإنساني من الانقراض، خلافاً للعنف الذي يُفضي إلى إهلاك النسل والحرب بالدمار والتخريب.^(٤) ولكنّ، من أين يبدأ الحلّ لبناء السلام الأسري؟

أجاب أبو سليمان عن هذا السؤال إجابة واضحة بالقول: إنّ نقطة البداية تنطلق من الطفل؛ لأنّه "هو البذرة، وعلى نوعية البذرة يكون الثمر، ولا يستقيم الظلّ والعود أعوج."^(٥)

(١) أبو سليمان، انهباز الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٢١٥-٢١٦، ٢٢٢. انظر:

- أبو سليمان، ضرب المرأة: هل هو الفهم الصواب لحلّ الخلافات الزوجية؟ رؤية اجتهادية قرآنية معاصرة، مرجع سابق، ص ٤.

(٢) الطالب وأبو سليمان، التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٣) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، مرجع سابق، ص ٢٣٠-٢٣١.

(٤) الطالب وأبو سليمان، التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٥) أبو سليمان، لو كنت مسؤولاً، مرجع سابق، ص ٧.

إنَّه ذلك "الجندي المجهول" الذي حشره المُصلِحون في زوايا النسيان. ^(١) وبصيغةٍ أُخرى، فإنَّ أبو سليمان حرص أن تبدأ أولى خطوات تكوين إنسان السلام في مرحلة الطفولة، وليس في مرحلة البلوغ كما هو شائع خطأً في معظم المجتمعات الإسلامية.

وأولُّ المُقترحات التي تضمن بلوغ هذا الهدف تتمثل في دعوته إلى توفير بيئةٍ أُسريةٍ سليمةٍ خاليةٍ من العنف؛ فالعلاقات الزوجية داخل الأسرة -في نظره- ينبغي أن تُبنى على قواعد السَّلم الأُسري المُتمثلة في المودَّة والرحمة والرأفة والعطف والانسجام، ^(٢) وعلى قبول كلِّ من الرجل والمرأة بتكامل أدوارهما بحسب الفطرة والعوامل الفسيولوجية. ^(٣)

وفي هذا الاتجاه السلمي، واعتماداً على المنهج الشمولي الكُلِّي المقاصدي، بيَّن أبو سليمان عدم صحَّة الاستناد إلى نص قرآني "يُحيز" ضرب الزوجة من دون فهم عميق وتدبُّر يُدرِك مقاصد القرآن الكريم، وبمعزل عن الآيات الكريمة الأخرى التي يُستشفُّ منها أنَّ "جوهر العلاقات الزوجية هو مشاعر "المودَّة" ورفق "الرحمة" وواجب "الرعاية". ^(٤) ولهذا، فقد انتقد أبو سليمان الفهم الخطأ لبعض الفقهاء والمُفتين التقليديين الذين بالغوا في تصوُّر سُلطة الرجل. فالملقود بالضرب عنده ليس العنف، وإنَّما مُجرَّد خطوةٍ لرأب الصدع، وترشيد العلاقات الزوجية؛ حتَّى تكون البيئة الأُسرية سليمة. ^(٥)

ومن ثمَّ، فقد دعا الوالدين إلى تجنُّب العنف في تربية أبنائهما، ومعاملتهم بالحسنى والمودَّة والتفاهم والمحبة المُتبادلة، وحدَّرهما من اتِّباع نهج الأسلوب التربوي التسلُّطي الذي سمَّاه ثقافة الإكراه والتخويف والهيمنة، ^(٦) مُبيِّناً أنَّه إذا كان لا بُدَّ من العقاب البدني، فيجب أن يكون

(١) أبو سليمان، انهباء الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٢) الطالب وأبو سليمان، التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأُسرية، مرجع سابق، ص ٣١. انظر:

- أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ٢٣٣، ٢٥٧.

(٣) أبو سليمان، انهباء الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٤) أبو سليمان، ضرب المرأة: هل هو الفهم الصواب لحلِّ الخلافات الزوجية؟ رؤية اجتهادية قرآنية معاصرة، مرجع سابق، ص ١١.

(٥) المرجع السابق، ص ١٢، ١٧.

(٦) الطالب وأبو سليمان، التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأُسرية، مرجع سابق، ص ٨٦.

آخر إجراء يُتَّبع، وبأقلَّ ضررٍ نفسي وبدني مُمكنين. ففي هذه البيئة الخالية من العنف داخل الأسرة، ستتغرس معاني الحُبِّ والسلام والأمان في قلب الطفل؛ ما يُكسبه القدرة على حُسن التعامل مع الآخرين، ويُبعده عن الكراهية والحقد والعدوانية، ويزرع في نفسه الإحساس بالأمن والطمأنينة.^(١)

٣- آليات مناهضة العنف وتحقيق السَّلم الاجتماعي من وجهة نظر عبد الحميد أبو سليمان: إنَّ مسار الانتقال من المجال النظري للسَّلم الاجتماعي إلى مجال تطبيقه العملي يُجتم اختيار مجموعة من الآليات والوسائل التي تتيح تنفيذه على مستوى الواقع. وهذا ما فطن إليه المُفكِّر أبو سليمان حين قدَّم شبكة من المُقترحات العملية في ثنايا كتاباته، نستشفُّ منها ثلاث آليات أساسية، هي: الحوار، وتأسيس نظام للشورى، وتفعيل دور المؤسسات العلمية في التربية على قيم السلام.

أ- الحوار:

وقف أبو سليمان على أسباب الصراع وتجلياته بين الصفوة الحاكمة والمعارضة من جهة، والنخبة الدينية والنخبة العلمانية من جهة أخرى. وبعد دراسة وتأمل وتدقيق، رأى أبو سليمان أنَّ الحوار السلمي المُؤسَّس على الأخلاق هو السبيل الأمثل لحلِّ الخلافات، وزرع بذرة التواصل والتآلف والتعاون بين الأطراف المتنازعة.

بيد أنَّ هذا الحوار لن يكون مثمراً بين المعارضة والصفوة الحاكمة إلا إذا أخلصت هذه الأخيرة النية في رفع المظالم، وأحسن المُثقفون والعلماء والمُربِّون فهم المبادئ الأساسية التي تمنع استخدام العنف، وتضافرت جهود هذه الفئات جميعاً في التعاون والعمل المشترك لحماية مصالح الأمة.^(٢)

فالحوار عنده يقوم على قواعد الحُبِّ والتواصل والتشاور، والشجاعة في إبداء الرأي، وكلُّها مواصفات تُشكِّل جوهر الخطاب التربوي النبوي السلمي.^(٣) وقد ركَّز أبو سليمان

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٢) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٣) أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مرجع سابق، ص ٢١٠-٢١١، ٢١٣.

بصفة أساسية على الصراع بين التيار الإسلامي والتيار العلماني، ورهن نجاحه بجُملة من الشروط، أهمُّها:

- إلغاء الخطاب الترهيبى الفكرى لدى طَرَفِي الحوار.^(١)
- اتفاق الطَّرَفَيْن المُتصارِعِينَ على نبذ العنف بصورة كُليَّة، كما يدلُّ على ذلك قوله: "النَّيْلُ السَّلَامِ، وَيَنْجَعُ الإِصْلَاحُ فِي دِيَارِ الإِسْلَامِ، إِلا إِذَا اسْتَقَرَّ مَبْدَأُ عَدَمِ مَشْرُوعِيَّةِ اسْتِخْدَامِ العِنْفِ فِي ضَمِيرِ المَجْتَمَعِ المُسْلِمِ وَصَفَوَاتِهِ المُتَعَارِضَةِ، وَأَنْ يَكُونَ هَذَا المَبْدَأُ وَاضِحاً جَلِيّاً لجمهور المسلمين وعامتهم وضوح الشمس؛ لكي تحلَّ الوسائل السلمية الشورية موضع العنف والافتتال في حلِّ النزاعات السياسية داخل رَجْمِ الأُمَّة."^(٢)
- التوافق حيال الثوابت والأهداف والغايات، وتقبُّل الآخر.
- إدامة الحوار لإيجاد أرضية مشتركة تجعل بناء السلام أساساً لحلَّ هذا الصراع على هَدْيِ قِيَمِ العَدْلِ والتكافل والإخاء.^(٣)

ب- تأسيس نظام للشورى:

من بين الآليات الفاعلة التي رأى أبو سليمان أنَّها تمثِّل مخرجاً عملياً من دائرة العنف، ومُحرِّكاً أساسياً لدفع عجلة السَّلْمِ الاجتماعي؛ إقرارُ نظامِ إسلامي شورى، رافع عنه بقرائن عِدَّة، أبرزها:

- إذا كان الحوار آليَّة من الآليات الجوهرية لتجسير الصلَّة والتفاهم، وبناء أفق السلام بين الأطراف المُتصارِعَةِ داخل المجتمع، فإنَّ نظام الشورى الإسلامي هو الوعاء والمنبر الذي يَتِمُّ فيه الحوار؛ لِما يُمثِّله من فضاء للتواصل والتشاور، وتوافق في القضايا المُختلَف حوِّها، واختيار جماعي للقرارات التي تزيد من تماسك المجتمع، وتُحقِّق

(١) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٥٥.

(٢) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٣) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ١٥٦. انظر:

- أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، مرجع سابق، ص ١٨٠.

مصالحه التي لا تخضع لرغبات الأفراد أو المُتَنفِّذين في السُّلطة، وإنَّما تكون بالتشاور الذي يخدم المصلحة العامة، وهو ما يرفع من منسوب الاستقرار وسَلْم المجتمع.^(١)

- النظر إلى الشورى بوصفها نظاماً مدنياً من حيث الترتيبات؛ ذلك أنَّها تُمثِّل مختلف الفئات والمُهوِّيات عبر توافق دستوري^(٢) يلتزم بمبادئ الإخاء والعدل والتضامن والرحمة، ويكفل حرية المواطنين بِعَضُّ النظر عن عِرْقهم أو لونهم أو دينهم أو مركزهم الاجتماعي أو انتمائهم السياسي والحزبي.^(٣) وقد أكَّد أبو سليمان بهذا الخصوص أنَّه "إذا شئنا تحقيق هذا المجتمع السلمي الشوري الحضاري المستقر، فيجب على مُفكِّرنا ومُتَّفِئنا الالتزام الواضح برفض العنف في الحياة السياسية الإسلامية."^(٤)

- مناهضة نظام الشورى للعنف، ورَدُّه الاعتبار لصوت الأغلبية عن طريق الاحتكام إلى نتائج الانتخابات؛ فهو يُمثِّل أنجع الوسائل السلمية لتداول السُّلطة، وتحقيق سَلْم المجتمع، وبناء إنسان الاستخلاف. قال أبو سليمان في هذا الصدد: "وما من مجتمع يُلزم ضميره الوسائل السلمية السياسية سبيلاً للإصلاح والتغيير إلَّا حَقَّقت مسيرته الحضارية النجاح، وحَقَّق مجتمعه الشوري."^(٥)

- تمثيل نظام الشورى الإسلامي بيئة طاردة للعنف، وقابلة لتعايش الأطياف الاجتماعية كافةً على اختلاف مشاربها، فيتقاطع نتيجةً لذلك مع النظام الديمقراطي من دون أن يكون مادياً صرفاً؛ فهو يحتفظ بخصوصيته القائمة على الرؤية الكونية القرآنية، ويُحَقِّق "المقاصد الإسلامية الأساسية التي تنبع من انتهاءات أبناء المجتمع في الإنسانية والمواطنة والإخاء."^(٦)

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية: المُنتَظَق الأساس للإصلاح الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٢) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١١٨.

(٣) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٩، ٤١.

(٤) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٤١.

(٥) المرجع السابق، ص ٩-١٠.

(٦) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١١٥.

- قيام نظام الشورى الإسلامي على مبدأ "القوة بالحق" لا مبدأ "الحق بالقوة"؛^(١) ما يعني أنه نظام يتأسس على حقوق الإنسان، ويُعدّ منظومة السلام، ويكبح أيّ اعتداء. وفي هذا السياق، قال أبو سليمان: "في ظلّ نظام الشورى، لا يُمكن لأيّ مسلم، حسب عقيدته وتربيته والتزامه، أن يقبل أو يُقرّ عن عمد بضمير مسلم سليم أن يعتدي أو يُقرّ ظلماً وعدواناً، وعلى غير وجه الحقّ والعدل، على حقّ أيّ أحد آخر مسلم كان أو غير مسلم، ولو كان خصماً أو عدوّاً."^(٢)

وتجسداً لهذه التوجّهات السلمية التي يُعدّها لها نظام الشورى الإسلامي، فقد دعا أبو سليمان إلى تفعيلها بتبني إعلان وثيقة دستور توافقي، يراعي مصالح فئات المجتمع كلها من مسلمين وغير مسلمين، ويحفظ لهم هُويّاتهم وخياراتهم، بوصفهم مواطنين في دولة مدنية إسلامية، تلتزم بالقيم والحقوق الإنسانية الأخلاقية التي يشترك فيها المجتمع البشري على اختلاف أطيافه وأعراقه ودياناته.^(٣)

ت- تفعيل دور المؤسسات العلمية في التربية على قيم السلام:

ربط الأستاذ عبد الحميد أبو سليمان الجانب السلوكي بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، ودعا إلى استثمار فلسفة هذه العلوم ونتائج بحوثها ومفاهيمها الخاصة بطبيعة الإنسان في مواجهة الانحرافات المُفْضِيَة إلى العنف، واستخدامها آليّة لإيجاد الحلول، وتوجيه مسار الأجيال الناشئة نحو يتابع التسامح والاعتدال والتعايش مع الآخر.^(٤)

وقد لاحظ في هذا السياق ندرة المؤلّفات والبحوث العلمية الخاصة بتربية الطفل وتهذيب سلوكه، التي تحدّ من الانحرافات في المجتمعات الإسلامية،^(٥) فأخذ يدعو المُفكّرِين إلى بذل

(١) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٢) أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٣٠. انظر:

- أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١١٦-١١٥.

(٣) أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٤) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ٢١١.

(٥) الطالب وأبو سليمان، التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، مرجع سابق، ص ٩٢-٩٣.

الجُهد لتأليف كُتب في التربية، وإعداد بحوث علمية جادّة تصبُّ في استئصال العنف.^(١)

وبالمثل، فقد ركّز على دور المدرسة والجامعة في تنقية الثقافة من شبح الإرهاب، وإعادة البناء النفسي إلى أجيال الأُمّة،^(٢) واقترح أن تقوم هذه المؤسسات العلمية بإشاعة روح السّلم ونبذ العنف في أوساط الأطفال والشباب، عن طريق تضمين المُقرّرات الدراسية والمساقات الجامعية والمحاضرات والندوات أدبيات بناء الأسرة وقواعد العلاقات السليمة داخلها، بناءً على رؤية علمية مدروسة.^(٣) ويُمكن أن نستشهد على هذا التوجُّه المعرفي بنموذجين على سبيل المثال؛ الأوّل يتعلّق بمُقرّر "الأسرة والأبوة" الذي أدرجته الجامعة الماليزية، باقتراح من عبد الحميد أبو سليمان، ضمن مناهجها التعليمية الجامعية.^(٤) والثاني يتمثّل في الدور الذي ما فتى المعهد العالمي للفكر الإسلامي يظطلع به؛ لإعادة تشكيل العقل الإسلامي، وتنقيته من الشوائب والخرافات.^(٥)

ولا يخفى على ذي لبّ الدور البارز الذي أدّاه أبو سليمان -رحمه الله- في تفعيل التجمُّعات الأكاديمية والمؤسسات العلمية (مثل: جمعية العلماء الاجتماعيين المُتخرّطة في إطار مُنظّات اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية،^(٦) والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والجامعة الماليزية) لتكوين إنسان السّلم المُتعايش والمُتفاعل مع الآخرين؛ فإسهاماته النموذجية جعلت هذه المؤسسات العلمية مشتلاً لإعادة تشكيل العقل الإسلامي، وتنقيته من الأوهام والخرافات

(١) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٢٢٨. انظر:

- أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، مرجع سابق، ص ٢٢٨، ٢٥٨.

(٢) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر، القضية الأولى، تجديد الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٣) أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٢٢٥، ٢٢٨. انظر:

- أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

(٤) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، مرجع سابق، ص ١١٤.

(٥) أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر، القضية الأولى، تجديد الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٥٣-٢٥٤.

(٦) فينو، دعاء. "بين إسلامية المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي: قراءة في كتاب "إسلامية المعرفة"، تحرير الدكتور: عبد الحميد أبو سليمان، وكتاب الدكتور طه جابر العلواني: "إصلاح الفكر الإسلامي"، مجلّة إسلامية المعرفة، سنة ١٢، عدد ٤٨، ربيع ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م، ص ١٦٩.

التي تُعدُّ أحد أبرز أسباب العنف. ومما ينهض دليلاً على ذلك، تركيز المحاضرات والمؤتمرات والكتُّب الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي على ابتكار الحلول لبناء سلام داخلي ودولي. وكذلك إعادة النظر في الدراسات الأكاديمية، والسعي لتجديدها بما يُحصِّن المسلم من الانحراف والإجرام والعنف، انطلاقاً من القيم الإسلامية السمحة.^(١)

وفي سياق الجانب العملي لتربية الطفل على مبادئ السَّلم والتعايش مع الآخر، أسهم أبو سليمان -بتنسيق مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة الماليزية- في إنشاء مؤسسة بحثية تربوية مُستقلَّة في الولايات المتحدة الأمريكية، أطلق عليها اسم مؤسسة تنمية الطفولة Child Development Foundation.^(٢)

خاتمة:

سعيًا في هذه الدراسة إلى إثارة سؤال السَّلم الاجتماعي ومناهضة العنف بصوت أحد المُفكرين المسلمين المعاصرين، وهو الأستاذ عبد الحميد أبو سليمان رحمه الله. وقد حاولنا الإمساك بخيوط مشروعه الفكري المُتميز بتجسير العلاقة بين السَّلم الاجتماعي والتربية؛ لبناء إنسان السلام منذ الطفولة، وتنشئته على قبول الاختلاف.

وكذلك رامت الدراسة -ضمن محاورها الثلاثة- الإجابة عن مجموعة من الأسئلة، بينها سؤال البناء النظري والمرجعيات المؤسَّسة لمفهوم "سَّلم المجتمع" عند عبد الحميد أبو سليمان، فتبدَّى لنا في المحور الأوَّل أنَّه تأسَّس من تركيبة مرجعية تجمع بين نصوص القرآن الكريم والتوجيه النبوي، وحكمة العقل، والسُّنن والطبائع، والدرس التاريخي، بموازاة ما تُقرِّره الدراسات الحديثة في سياق تكامل معرفي يتَّسم بالتنامج والجمالية الفكرية.

وقد عايَّنَّا في المحور الثاني طريقة تشخيص عبد الحميد أبو سليمان لأسباب العنف وأبعاده التربوية، فتبيَّن لنا أنَّه جعل التربية مفتاحاً ومدخلاً لأمن المجتمع واستقراره، ومُشغلاً إصلاحياً لهندسة منظومة السلام، فضلاً عن تشخيصه العنف بالعيشة والمعاناة والتجربة، وتحليله عن

(١) أبو سليمان، انبهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، مرجع سابق، ص ٢٥٣-٢٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٣.

طريق ثلاثيته الفكرية المُتمثلة في أزمة العقل، وأزمة المنهج، وأزمة الثقافة. وقد خلص في ذلك إلى الوقوف على أصل الداء الكامن في عدم تنشئة الطفل على ثقافة السَّلم.

ثمَّ أبرزنا القراءات التاريخية التي وظَّفها أبو سليمان في تأكيد زيف فكرة تحقيق الإصلاح بالعنف والثورات الهوجاء، وتشخيص العوامل التاريخية التي أسهم تراكمها في استنابت العنف داخل المجتمعات الإسلامية، ومن بينها الاستعمار الذي أدَّى دوراً فاعلاً في تأجيج الصراعات الطائفية.

وقد أظهرت الدراسة أنَّ مسؤولية انتشار العنف في المجتمعات الإسلامية تقع -في نظره- على كاهل المدرسة والإعلام؛ نتيجة ضعف الأداء التربوي في التعليم، وعجز الإعلام عن التأثير في وجدان الطفل؛ ما حال دون نموّه في بيئة سلمية تُسهم في بناء إنسان السلام.

واستنبطنا في المحور الثالث من الدراسة الحلول والمخارج وجبهات العمل التي اقترحها أبو سليمان لمناهضة العنف وتأسيس السَّلم الاجتماعي، فثبت أنَّ ما يميِّز منهجه الداعي إلى السلام يكمن في حرصه على عدم عزل البناء النظري الإسلامي عن معطيات الواقع وتعقيداته التي تتطلب الاجتهاد في النظر، ومعالجة النصوص الدينية ضمن التصوُّر الكُلِّي لروح الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وفهم أبعادها الزمانية والمكانية؛ تحاشياً لأيِّ تعارض بين النظرية والممارسة العملية. وبهذا المنظور، نجح أبو سليمان في توليد إضافات جديدة ضمن شبكة المُقترحات التي طرحها، ومنها المبادئ الخمسة لمناهضة العنف.

وقد أشارت الدراسة إلى مرافعته بخصوص المقاومة السلمية في حلِّ النزاعات، ووضع خريطة طريق لسَّلم اجتماعي، تقوم على التوعية التربوية لنشر ثقافة السَّلم من قِبَل النُخب المدنية ورجالات الفكر والتربية، مُقترِحاً أنَّ تناط هذه المهمة بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة الماليزية؛ بُغْيَةً توضيح الخطابات وشرحها وتبسيطها لمختلف فئات المجتمع.

ثمَّ ختمنا المحور الثالث بدراسة الآليات العملية التي اقترحها أبو سليمان لإيقاف عجلة العنف وتحقيق السَّلم الاجتماعي، وتجلَّت في إرساء أسس الحوار بين الأطراف المُتصارعة، ثمَّ تأسيس نظام للشورى يكون منبراً للتوافق في القضايا المُختلفة حولها، ثمَّ ربط مجال التربية

على السَّلم بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، واستثمار فلسفة هذه العلوم ونتائج بحوثها في مواجهة الانحرافات المؤدِّية إلى العنف، وتوجيه مساقات المؤسسات العلمية وبرامجها نحو التربية على قيم السلام.

وفي الختام، فإنَّنا نوصي بتضافر الجهود، والتفكير بعقل جماعي تشاركي تبادلي؛ لإثراء البحوث في موضوع السلام لدى هذا المُفكِّر المسلم، وذلك بتأليف كُتُب جماعية، وعقد مؤتمرات عديدة، وتخصيص برامج مدرسية ومساقات جامعية لتدريس هذا الموضوع المُهم الذي يكفل للعالم تحقيق السَّلم والاستقرار المنشودين.

الخاتمة

حاولت بحوث هذا الكتاب أن تتفحص مشروع المفكر عبد الحميد أبو سليمان، وتستكنه رؤاه وأفكاره، وأن تميظ اللثام عن منجزاته الفكرية الحضارية، متشابكة ومتحاوراً مع المجالات المعرفية التي تطرق إليها أبو سليمان، بالوصف والتفسير والتحليل والنقد والاستشراف.

وقد أظهرت لنا هذه البحوث إسهامات أبو سليمان في تطوير فكرة البدائل الحضارية؛ فكرةً ومفهوماً ومنهجيةً وممارسةً، وكيفية النهوض الحضاري، بالتعالي على الذات المثبّطة والمشوّهة، والتشابك مع الذوات الأخرى التي لها حضور في عالم الأفكار، مما أثر في غنى الخطاب الإسلامي المعاصر وثرائه؛ فانتقل من مرحلة الوعي السالب إلى الوعي الإيجابي؛ إذ تمثل الوعي السالب في الانكفاء على الذات، دون تفعيل للنص في الواقع، ودون ربط محكم بين ثلاثية النص-الإنسان-الواقع، أما الوعي الإيجابي فهو الذي ينطلق من الأصول التأسيسية في رؤيته الكلية، ويأثر حضاري هائل من الأفكار والرؤى والممارسات، وبتفاعل حكيم وناقد للواقع وللإرث العالمي ولممارساته المعاصرة.

على الرغم من أن مفكرنا كان يصنع الفكرة والبرامج على عينه، إلا أن مشروعه لم يُبح بأسراره كلها، لذلك فالأمة بحاجة ماسة إلى تلمس مشروع عبد الحميد أبو سليمان، ومحاولة معاينته في ظل ما تمرّ به الأمة من ظروف صعبة على المستويات كلها. ونأمل أن تعيننا هذه البحوث في البحث عن الجزئيات بعد أن كشفنا الغطاء عن الكليات، وأن نظوّر برامجنا الفكرية والتربوية في ظل الرؤى المتقدمة التي كانت تكتنف المفكر أبو سليمان، لنمارس فعلنا الحضاري بالنقد والتجاوز ومن ثم المشاركة الحضارية. وهذا يتطلب تلاحماً جذرياً واتساقاً وانسجاماً بين مؤسسات المجتمع المدني، والجامعات، والمؤسسات الفكرية والتربوية والثقافية، للنظر فيما أنجز ونقده، ومحاولة استكمال المتن السليبياني في تأطير العلوم الاجتماعية والإنسانية والسلوكية خاصةً، وتطوير منهجيات التعامل مع هذه العلوم؛ ليغدو الفكر الإسلامي بتنوع أفكاره ومدارسه وآلياته، منارةً في الممارسة والمشاركة الحضارية.

صدر حديثاً

التَّزْيِينَةُ الْيَابَانِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ

الافتراحتُ والدُّرُوسُ الْمُسْتَفَادَةُ

نَاصِرُ يُوْسُفَ

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صدر حديثاً

المنهج الجامعيّة

لتدريس علوم الشريعة

مرجعية التقويم ومدخل التجديد

يونس محسن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صدر حديثاً



الرؤية الإسلامية للإنسان الفاعلية والعقلانية والأخلاقية في القرآن الكريم

من مؤلفات عبد المنعم أبو الفضل

ترجمة

السيد محمد السيد عمر

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

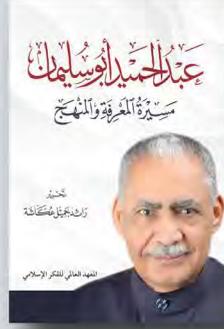
صدر حديثاً

أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم

رزان محمد صقال

المعهد العالمي للفكر الإسلامي





هذا الكتاب

يكشف الكتاب عن المسيرة المعرفية لعلم من أعلام الإصلاح الفكري المعاصر، وهو المفكر عبد الحميد أبو سليمان؛ إذ نُظِرَ إلى كينونته الفكرية والمعرفية من خلال جهد جماعي متنوع الجغرافيا والمشارب والرؤى والمآلات، لكي نحصل من خلال هذه الجهود على تصوّر كلي وشامل حول هذه الشخصية الفكرية.

حاولت بحوث هذا الكتاب إعادة الاعتبار إلى المنهجية الفريدة التي بلورها أبو سليمان في الوصل بين الذات والنص والواقع، وتلمّس تطبيقاتها المهمة في المجالات المعرفية المتنوعة، لا سيما في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية والسلوكية. كما أسهمت هذه البحوث في تفكيك المتن السليمانى وتتبع مسارات تشكّله، ومعالمة الكلية، لتوطينه في الأكاديمية الإسلامية التي حرص أبو سليمان على تفعيلها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة.

وقد أسهم الباحثون المشاركون في هذا العمل، الذين بلغ عددهم سبعة عشر باحثاً من دول شتى وتخصصات متنوعة، في إزاحة الستار عن الإسهامات القيّمة للمفكر عبد الحميد أبو سليمان، وتجليّة الرؤى الفكرية لواحد من أبرز علماء مدرسة إسلامية المعرفة ومفكرها، الذي نهض بفكرتها، وطوّرها، ووطّنها في كل مؤسسة قام عليها.

