

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

التخصص: الفلسفة الإسلامية



كلية أصول الدين

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

تجديد الفكر الإسلامي وإشكالية المنهج

عبد الحميد أبو سليمان أنموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

تخصص: الفلسفة الإسلامية

إشراف الأستاذ

أ.د. أحسن برامة

إعداد الطالب

ميلود رحمانى

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
نور الدين سكحال	استاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
احسن برامة	استاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
زيدة الطيب	استاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
حجبية شيدخ	استاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة الحاج لخضر بآنة
عبد الرزاق بلعقروز	استاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
عبد الرحمان طيبي	استاذ محاضر	مناقشا	المدرسة العليا للعلوم الإسلامية جامع الجزائر

السنة الجامعية 1446/1447 هـ - 2025/2026 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْمُرْسَلِينَ

إهداء .. من همس الرؤيا

في هزيع الفجر، إذ يتنقّس النورُ على مهل، أراني والكون في سكون خاشع يتهيأ لميلاد جديد
أرى رجالا يعملون لله في صمت النور، يحملون شعلة الوعي في ليلٍ أثقله الغياب، وينثرون
في تربة الأمة بذرَ فجرٍ لم يولد بعد.

وأرى غزّة... آه من غزّة! يا مهبطَ التجلّي الجهادي، ويا قبلةَ العزائم حين تهوي العمائم،
أرى نساءها وأطفالها، وأبطالها وشهداءها، يرقعون بدمائهم المشتعلة كرامةً الأمة الممزقة، كأنّ في
جراحهم خيوطاً من فجرٍ يُخاط بها وجهُ العزّة بعد طول غياب.

وأبي محمد يطل عليّ من معراجهِ العلوي .. كما يُشرف النور على ظله؛ يكألاً خطاي بنظرة
رحمة، ويهيني من سكونه يقين المسافر إلى الله.

وأُمّي عائشة... موطني الأوّل الذي منه انحدرت، ومرفاً قلبي الذي إليه ترسو سفينة
الروح، تغرف بيديها من قدس محرابها دعاءً يُسجّني بسترٍ من نور، ويرعاني إذا تاهت خطاي.
وعند مقام السكينة تقف إلى جوارِي رفيقة الروح، زوجتي التي تفهم صمتي كما تُفهم الآية
إذا تجلّى معناها في قلب العارفين، حضورها يقيني، وصرها جناحان أستظلّ بهما في مسير المعنى.
وأرى أبناء قلبي أمجد، وأروى، ومنيب، وتميم، يطوفون حولي كبراعم من وعد الله، في
ضحكتهم نبوءة الفجر، وفي عيونهم إشراقة أمةٍ ترقب سنا الفجر الجديد.

وأخوتي وأخواتي، صدى الجذر الرحماني العتيق، يخطّون على تربة "سقونة" سيرة الوفاء
كما يخطُّ الكتبةُ على لوح القلب بدواة اليقين، يحفظون للبيت نَفْسَهُ الأوّل، ونداءه الذي لا
يشيخ.

وهنا في قسنطينة؛ ماوى الفؤاد، تحت ظلال شجرة وارفة أتفياً ظللاً "فلياشية" السكن،
أترأى في خضرتها ماوىً وملاًداً وحباً وأماناً.

أسير في الرؤيا، وتسير بي، أكتب والسماء تفتح لي نوافذها، والحقّ يهمس في رُوعي أن
امض؛ فالطريق ممدودٌ بنورٍ لا يخبو.

ليس إهداءً، بل إشراقُ قلبٍ ما زال يرى في ليل الأمة فجرها، ويشهد أن من أبصر النور في
الظلمة، فقد أبصر سبيله إلى الله.

ميلود رحماني

شكر.. على ضفاف العرفان

الحمد لله الذي أنبت في القلوب شجر العلم، وسقاه بماء الفهم، وأنار للعارفين سُبُل التبيين والتبيان.

ثم الصلاة والسلام على سيدي وحببي محمد ﷺ، المعلم الأول، الذي أخرج الله بنور هُده العقول من ظلمة الحيرة، فكان لقلوب السالكين طريق العلم قبله، ولعقول المتفكرين مناراً لا يخبو، وعلى آله وصحبه وساداتنا العلماء الذين حملوا مشكاة النبوة، وبذروها في أرجاء الدنيا علماً ونوراً.

إلى أساتذتي جميعاً، بدءاً من معلمتي الأولى المعلمة "لاغا"، التي أمسكت بيدي على عتبة الحرف، ولقنتني كيف أتهجى النور في أول كلمة، فكانت كمن نفخ في جمادٍ حياً، وفتح في صدري نبأً من البيان لا يغيض، وإلى من والاهم من أساتذتي الفضلاء الذين زينوا سمائفي كل مراحل التعليم، أنواراً تتعاقب لا تنتطفئ، بل لتكمل معنى الرسالة، وتزيد القلب رسوخاً في مدارج العلم. وإلى رجال مسجد عائشة ذلك المحضن الذي ألقى في القلب سر اليقظة، على أسس سي أحمد العالم، ومداد سي الحاج، وعزيمة جمال زناسني، وصُحبة "ولاد الجامع" فرداً فرداً..

وإلى الأستاذي "عمار طسطاس" المشرف الأول لهذه الأطروحة، الذي ألقى في تربة عقلي البذرة الأولى، فأنبئت شوقاً إلى الفهم، وغدّأها بنظره السديد، حتى أورقت الفكرة وأزهرت المسألة، قبل أن ترى طريقها إلى الورق، فكان لي في حُسن صُحبته دليلُ الباحث إلى يقين الجواب. وإلى الأستاذ "احسن برامة" مشرفي الثاني، الذي رعى الغرس بعد أن شق برعمه الأرض، فكان كالساق يرقب الثمرة في أطوارها، لا يمل ولا يكل، حتى استوت على سوقها وأينعت. له في كل حرفٍ من هذا العمل لمسةٌ رعاية، وفي كل صفحةٍ أثرٌ محبةٍ صامتةٍ لا تُقدّر.

ثم إلى كلِّ من صحبني بوفاءٍ في مسيرتي العلمية والمهنية، "جامعتي الأم" الأمير عبد القادر "حُضن العقل ومهوى الروح، فيما تفتق الفهم، وارتقى الحرف مدارج النور، فكانت لي دار نشأةٍ ومعادَ عرفان. و"قسم الفلسفة بجامعة محمد لمين دباغين" الذي شققت به طريق التدريس تسع سنين دأباً، فكان المنبر الأول الذي ارتحل فيه الحرف من التلقي إلى التبليغ. إلى كلِّ زميلٍ صدقٍ آمنَ أن طريقَ العلم لا يُقطع إلا بقلوبٍ متآخيةٍ، وأرواحٍ تتواصى بالحق والصبر.

وإلى كل من بثَّ فيَّ عزيمةً ساعة الوهن، ومن أهداني نصيحةً كجوهرةٍ تُلقي في لجةٍ مضطربة، ومن كان له في قلبي أثرٌ لا يُمحي: إليكم جميعاً أهدي هذا الثمر، فهو منكم وإليكم، وبيمين الله أرجو أن يجزيكم عني ما لا يبلغه قلبي ولا يُحيط به لساني.

محبكم ميلود رحمانى

مقدمة

المقدمة

تمثل قضية تجديد الفكر الإسلامي إحدى الإشكاليات المركزية التي شغلت الوعي الإسلامي الحديث والمعاصر، لا بوصفها استجابة ظرفية لأزمات متعاقبة، بل باعتبارها سؤالاً عميقاً يتصل ببنية الفهم ذاتها، وبالكيفية التي ينتظم بها العقل المسلم علاقته بنصوصه المؤسسة، وتراثه التاريخي، وواقعه المتحوّل، فالتجديد في هذا المستوى؛ لا يختزل في تغيير الخطاب أو تحديث المفاهيم، ولا يستنفد معناه في اقتراح حلول جزئية لمشكلات قائمة، وإنما يتعلّق قبل ذلك وبعده بشروط إنتاج المعنى، وبالأطر المنهجية التي تضبط عملية الفهم، وتوجّه مسار التفكير، وتحدّد أفق الفعل الحضاري.

ومن هذا المنظور، تتبدّى إشكالية التجديد بوصفها انعكاساً لأزمة أعمق؛ هي أزمة المنهج، فالمأزق الذي يواجهه الفكر الإسلامي المعاصر لا يعود إلى فقر النصوص أو غياب القيم، بقدر ما يرجع إلى اختلال في أدوات الفهم التي تنظّم العلاقة بين الوحي والعقل، وبين الثابت والمتغيّر، وبين المرجعية الدينية والواقع التاريخي، وقد أسهم هذا الاختلال في إنتاج حالة من المفارقة اللافتة، حيث يتكاثر خطاب التجديد في المشهد الفكري الإسلامي، بين أطروحات تسعى لإحياء الموروث، وأخرى تستدعي المناهج الغربية لتجاوز الواقع المأزوم، في مقابل تراجع الأمة الإسلامية عن وظيفتها الشهودية، بما يدلّ على أن الإشكال لا يكمن في المضمون بقدر ما يكمن في المنهج الذي يُنتج هذا المضمون.

في هذا السياق، تعدّدت مشاريع الإصلاح والتجديد، وتنوّعت المقاربات التي حاولت تشخيص أزمة الفكر الإسلامي، غير أن كثيراً منها ظلّ حبيس معالجات جزئية، إمّا باختزال الأزمة في بعدها السياسي أو الأخلاقي، أو بردها إلى عوامل خارجية، أو بالاكْتفاء بنقد التراث دون مساءلة الآليات المعرفية التي حكمت إنتاجه وتلقيه، وفي مقابل ذلك، برز اتجاه فكري يرى أن أي تجديد لا يبدأ من إعادة بناء المنهج، ولا يجعل من مساءلة أدوات الفهم نقطة انطلاق، يظلّ تجديداً محدود الأثر، عاجزاً عن إحداث تحوّل عميق في بنية العقل ونسق التفكير.

ويأتي مشروع عبد الحميد أبو سليمان ضمن هذا الأفق، بوصفه محاولة فكرية واعية لإعادة توجيه سؤال التجديد نحو مستواه المنهجي التأسيسي، فقد انطلق أبو سليمان من

تشخيص جذري لأزمة العقل المسلم، معتبرًا أن فقدان الوعي بالمنهج أدّى إلى تعطلّ الفهم السني، واختلال العلاقة بالزمان والتاريخ، وتحويل الاجتهاد من كونه آلية لفهم الواقع المتغيّر إلى ممارسة شكلية تعيد إنتاج الموروث دون مساءلة، ومن ثمّ فإن استعادة الفاعلية الحضارية في تصوّره، لا يمكن أن تتحقق إلا عبر إعادة بناء المنهج بوصفه بنية معرفية تنظّم الفهم، وتربط المعرفة بالغاية، وتعيد وصل العقل بالوحي والواقع في إطار توحيد متكامل.

انطلاقًا من هذا التصوّر، لا تتناول هذه الأطروحة تجديد الفكر الإسلامي بوصفه شعارًا عامًا أو مطلبًا إصلاحيًا فضفاضًا، بل تسعى إلى دراسته من زاوية إشكالية المنهج، متّخذة من عبد الحميد أبو سليمان أنموذجًا للتحليل، وتتمحور الإشكالية المركزية للبحث حول السؤال الآتي: إلى أي حدّ يُعدّ المنهج شرطًا ناظمًا ومؤسسًا في مقولة تجديد الفكر الإسلامي، وكيف يتجلى هذا الشرط في المشروع التجديدي لعبد الحميد أبو سليمان؟ وتتفرّع عن هذه الإشكالية إشكاليات فرعية تتوزّع على فصول الدراسة، على النحو الآتي:

ما هو الأفق الدلالي لتجديد الفكر الإسلامي، وما هي أهم التحولات التي طرأت على هذا المفهوم في الفكر الحديث والمعاصر؟

ما طبيعة الأزمة المعرفية التي يواجهها الفكر الإسلامي المعاصر، وهل تعود جذورها إلى خلل معرفي أم إلى اضطراب في "البنية المنهجية" وأدوات الفهم؟

كيف شخّص عبد الحميد أبو سليمان مأزق العقل المسلم، وما هي الركائز المنهجية التي اقترحها لتجاوز حالة العطالة الفكرية واستعادة الفاعلية الحضارية؟

ما هي السمات البنيوية لمشروع "إسلامية المعرفة" عند أبي سليمان، وإلى أي مدى يمكن لهذا المشروع أن يشكّل إطارًا منهجيًا متكاملًا لتجديد الفكر الإسلامي؟ وما هي الحدود المعرفية التي توقف عندها مشروع أبي سليمان، وما إمكاناته الحقيقية في بناء نموذج معرفي بديل قادر على تجاوز ثنائية التقليد والاستلاب؟

ويهدف هذا البحث إلى مساءلة الأسس المنهجية التي تقوم عليها مقولة تجديد الفكر الإسلامي، من خلال تحليل مشروع عبد الحميد أبو سليمان، والكشف عن إمكاناته وحدوده في إعادة بناء العلاقة بين الوحي، والعقل، والواقع ضمن أفق حضاري متكامل.

كما يهدف إلى تحرير مفهوم التجديد من التوظيفات الفضفاضة أو الإيديولوجية، وردّه إلى بنيته المفهومية في الحقل الدلالي القرآني والنبوي، وبيان تحولاته في الفكر الإسلامي المعاصر، مع الكشف عن الشروط المعرفية والمنهجية التي تجعل التجديد فعلاً تأسيسياً لا مجرد تحديث شكلي.

ويستهدف إعادة الاعتبار لمركزية المنهج في حقل الفكر الإسلامي المعاصر، سواء في تحليل ودراسة المشاريع المعرفية وتقويمها، أو في التأسيس لرؤى معرفية جديدة أكثر اتساقاً مع المرجعية الإسلامية وأقدر على الاستجابة لتحديات الواقع. فالمنهج في هذا التصور ليس أداة إجرائية فحسب، بل هو الإطار الناظم الذي تتحدد في ضوئه طبيعة الأسئلة، وحدود المفاهيم، ومسارات البناء المعرفي ذاته.

وتتجلى أهمية هذه الدراسة في ثلاثة مستويات متكاملة:

أولاً: على المستوى المعرفي، إذ تسعى إلى إعادة مركزية سؤال المنهج في حقل تجديد الفكر الإسلامي، بعد أن طغت المقاربات الجزئية التي تناولت الموضوع من زوايا سياسية أو اجتماعية أو خطابية دون النفاذ إلى بنيتها التأسيسية.

وثانياً: على المستوى المنهجي، من خلال محاولة تفكيك العلاقة بين المنهج والتجديد، وبيان أن المنهج ليس أداة إجرائية محايدة، بل هو البنية العميقة التي تحدد شروط الفهم، وتوجّه آليات الاستدلال، وترسم أفق الفعل الحضاري.

وثالثاً: على المستوى الحضاري، حيث يرتبط سؤال المنهج بسؤال الفاعلية التاريخية للأمة، إذ لا يمكن لأي مشروع إصلاحي أن يكتسب مشروعيته وفاعليته ما لم يُبنَ على وعي نقدي بأدواته المعرفية وشروط إنتاجه للمعنى.

أما من حيث المنهج، فقد اعتمدت الدراسة أساساً على المنهج التحليلي، من خلال قراءة نصوص عبد الحميد أبو سليمان قراءة داخلية استهدفت تفكيك مفاهيمه المركزية، واستجلاء بنيته

المنهجية الضمنية، والكشف عن العلاقات النازمة بين عناصر مشروعه في أفقه الكلي، بما يسمح بفهمه بوصفه نسقاً معرفياً مترابطاً لا مجموعة أطروحات متفرقة.

كما وظّفت الدراسة المنهج النقدي خاصة في تفكيك المفاهيم التأسيسية للأطروحة داخل المعجم الغربي، للكشف عن حدودها المفهومية في الرؤية الإسلامية، كما تناولت بالنقد مظاهر الاغتراب المنهجي التي وسمت بعض أطروحات الفكر الإسلامي المعاصر

واستفادت الدراسة من المنهج التاريخي في تتبع السياق الفكري والمعرفي الذي نشأ فيه مشروع أبي سليمان، وربطه بتحوّلات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، بما أتاح قراءة المشروع ضمن شروطه الزمانية وجدلياته المعرفية، لا بوصفه طرحاً معزولاً عن مساره التاريخي.

أما المنهج المقارن، فقد استُخدم بقدرٍ محدود وإجرائي، لإبراز خصوصية رؤية أبي سليمان من خلال مقارنتها ببعض التصورات التي عالجت إشكالية المنهج في الفكر الإسلامي الحديث، بما مكّن من تحديد ما يميّز تجربته من حيث منطلقاتها وأدواتها وأفقه الإصلاحي، دون الانزلاق إلى دراسة مقارنة موسّعة تخرج بالبحث عن مركز إشكاليته.

انتظمت هذه الأطروحة في مقدمة وأربعة فصول متكاملة، تدرّجت من التأسيس المفاهيمي إلى التحليل النقدي، ثم إلى البناء المنهجي والتطبيقي، بما ينسجم مع طبيعة الإشكالية المطروحة.

جاء الفصل الأول بعنوان: التأسيس المفاهيمي والسياق المرجعي: ضبط المصطلحات وبناء النسق الدلالي، وهدف إلى تأصيل المفاهيم المركزية للبحث، من خلال مساءلة مصطلحات الفكر والتجديد والمنهج في بنيتها اللغوية ودلالاتها القرآنية وتحوّلاتها في الفكر المعاصر. كما خُصّص مبحث مستقل لقراءة تشكّل الذات وتكوّن المشروع عند عبد الحميد أبو سليمان، تمهيداً لفهم نسقه الفكري في سياقه المرجعي والحضاري.

أما الفصل الثاني، المعنون بـ الفكر الإسلامي المعاصر وسؤال المنهج، فقد تناول تاريخية مفهوم الفكر الإسلامي ومصادره وخصائصه، ثم درس تطور المنهج في كل من الفكر الإسلامي والفكر الغربي، قبل أن يعالج سؤال المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال نماذج تمثيلية تجسد اتجاهات مختلفة في معالجة الإشكالات المنهجية.

وجاء الفصل الثالث بعنوان: من اختلال الفهم إلى انسداد المنهج: في تشخيص بنية الأزمة المنهجية عند عبد الحميد أبو سليمان، حيث حلّل اختلال أدوات الفهم وبنية الوعي المعرفي،

ويبين أثر العقل النقلي ونسق الجمود في انغلاق النسق المعرفي، ثم انتقل إلى رصد انعكاسات ذلك على البنية القيمية، من خلال تحليل أزمة الإرادة والوجدان وتشخيص الأزمة الروحية في الوعي الحضاري الإسلامي.

أما الفصل الرابع، المعنون بـ «البنية المنهجية في مشروع عبد الحميد أبو سليمان: نحو تأسيس عقل إسلامي تكاملي»، فقد عالج الرؤية الكونية التوحيدية كأساس إبستمولوجي للتفكير المنهجي، وناقش مشروع إسلامية المعرفة بوصفه أفقًا لوحدة منهجية في بناء العقل المسلم، ثم تناول تطبيقاته في مجالات بناء الإنسان، وإصلاح التعليم العالي، وترشيد الفهم الشرعي والثقافي المعاصر. وخُتمت الأطروحة بأهم النتائج والفهارس الفنية

وفي إطار تحديد موقع هذا البحث ضمن الحقل الأكاديمي، يقتصر استعراض الدراسات السابقة على الدراسات الجامعية الأكاديمية، وفي حدود اطلاعي وقفت على دراستين تناولتا شخصية عبد الحميد أبو سليمان وفكره، الأولى أطروحة دكتوراه بعنوان «الإسهامات الفكرية عند الدكتور عبد الحميد أبو سليمان»، للباحثة رنا خالد يوسف، نوقشت سنة 1444هـ/2023م بكلية الإمام الأعظم الجامعة (قسم الدعوة والخطابة والفكر) بجمهورية العراق، وقدمت قراءة شاملة لمجمل نتاج أبي سليمان، من خلال تتبع سيرته الفكرية وتحليل إسهاماته في مجالات متعددة، مع إبراز القيم العليا الناظمة لمشروعه الإصلاحية. غير أن الطابع الغالب على هذه الدراسة كان تركيبياً وصفيًا، حيث لم يُفرد المنهج بالتحليل بوصفه إشكالية تأسيسية مستقلة، بل ظل حضوره ضمنيًا في سياق الحديث عن القيم أو في معالجة قضايا جزئية.

أما الدراسة الثانية، فهي رسالة ماجستير بعنوان «الرؤية الكونية الحضارية الإسلامية عند عبد الحميد أبو سليمان - عرض ودراسة»، للباحث محمد محمود شهاب أحمد النعيمي، نوقشت سنة 1444هـ/2023م بكلية العلوم الإسلامية بجامعة تكريت. وقد ركزت هذه الرسالة على مفهوم الرؤية الكونية الحضارية، وسعت إلى بيان أبعاده المعرفية والقيمية، وصلته بسؤال بناء العلوم الاجتماعية والانفكاك من النسق المعرفي الغربي. وعلى الرغم من أهمية هذه المعالجة في إبراز مركزية الرؤية الكونية في المشروع الإصلاحية، إلا أنها بقيت محصورة في مستوى المفهوم،

ولم تنتقل إلى تحليل المنهج بوصفه البنية الناظمة التي تحوّل الرؤية من تصور نظري إلى شرط معرفي فاعل في عملية التجديد.

ومن خلال هذا الاستعراض، تتحدّد خصوصية هذه الأطروحة، التي تسعى إلى مقارنة مشروع عبد الحميد أبو سليمان مقارنة منهجية تحليلية، تجعل من المنهج محورًا مركزيًا في فهم التجديد، لا بوصفه أداة إجرائية أو شعارًا إصلاحيًا، بل باعتباره شرط الإمكان المعرفي لإعادة بناء العلاقة بين الوحي، والعقل، والواقع، وأساسًا لإعادة تأسيس العقل المسلم وترشيد فعله الحضاري.

ولا يخلو هذا البحث من صعوبات وحدود، يمكن تقسيمها إلى قسمين: أولهما صعوبات ذات طبيعة معرفية وإبستمولوجية، تتمثل في تشابك المفاهيم، وتداخل الحقول المعرفية، وغياب التعريفات الاصطلاحية المغلقة، وتوزّع التصورات المنهجية عبر نصوص متعددة، وهو ما يفرض قدرًا عاليًا من اليقظة المفهومية والانضباط التحليلي. أما القسم الثاني، فيتصل بعوائق ذاتية واجهت الباحث، من أبرزها إنجاز البحث على فترات متقطعة ومتباعدة، مما اقتضى العودة المتكررة إلى إعادة البناء والاستئناف، وما رافق ذلك من جهد مضاعف في استعادة النسق العام وتماسك التحليل.

وفي الختام، فإن هذا العمل، مهما بُذل فيه من جهد، لا يدعي الإحاطة ولا العصمة من النقص، إذ يظلّ جهدًا بشريًا نسبيًا، تحكمه حدود الباحث وإمكاناته، ويأمل صاحبه أن يكون إسهامًا متواضعًا في تعميق سؤال التجديد وإشكالية المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر، وفتح أفق جديد للتفكير والحوار، أكثر مما هو تقرير لنتائج نهائية أو ادعاء للحسم.

الفصل الأول:

التأسيس المفاهيمي والسياق المرجعي: ضبط
المصطلحات وبناء النسق الدلالي

الفصل الأول: التأسيس المفاهيمي والسياق المرجعي: ضبط المصطلحات وبناء النسق

الدلالي

تمهيد

ليس من قبيل الترف المعرفي أن تستفتح البحوث العلمية بمساءلة المصطلحات المفتاحية المؤسسة لمشروع البحث، بل إن التحديد الاصطلاحي الحاكم لأي مشروع بحثي هو الشرط الأول لضبط مسالكه وتحرير مساره. من هذا المنطلق، يستدعي منا البحث الذي بين يدينا معالجة مصطلحات: الفكر والتجديد والمنهج بعناية، لما تنطوي عليه من كثافة دلالية، ولما تؤديه من وظائف تأسيسية في البحث.

ف"الفكر" ليس مجرد فاعلية ذهنية، بل هو موضع تصارع بين دلالات معرفية وكلامية وصوفية؛ و"التجديد" لا يستقيم الحديث عنه دون تقويض ثنائية السكون والحركة في الوعي، ولا يستقر له معنى إلا بإعادة قراءة جذوره الاشتقاقية ومساراته التاريخية. أما "المنهج"، فليس أداة محايدة، بل حامل لرؤية ضمنية، ومؤطر لأنماط الفهم وسبل الاستدلال.

يُراد من هذا المبحث أن يُقيم مساءلة مصطلحية لهذه المفاهيم الثلاثة، لا على وجه الإحصاء والتصنيف، بل من جهة تفكيك بنيتها، واستقراء مجالاتها التداولية، ورصد ما قد يشوب استعمالها من انزلاقات دلالية أو توترات مفهومية. ذلك أن كل خلل في المفهوم يُفضي، لا محالة، إلى اختلال في النظر، وارتباك في الفهم، واضطراب في الاستنتاج.

إن تدقيق النظر في هذه المصطلحات ليس مجرد استحضار مرادفاتها في المعاجم العربية، وإنما هي محاولة لإعادة بعثها ضمن إشكالات الراهن الفكري، والآفاق التي تتيحها لفهم وتحليل أزماتنا المستجدة.

المبحث الأول: الفكر الإسلامي مساءلات في المصطلح والمفهوم

يحظى مصطلح الفكر بمكانة مركزية في الخطاب الفكري والعلمي واللغوي، إذ يعبر عن ماهية الفعل الإدراكي للإنسان، في بناء تصوراته عن نفسه والعالم والغيب. ومن ثم، فإن الوقوف على دلالة هذا المصطلح في المعاجم اللغوية والاصطلاحية يعد ضرورة معرفية، لفهم بنية التفكير وتطوره في سياق الثقافة العربية والإسلامية من جهة، وما يقابله في الفكر الإنساني الكوني من جهة أخرى.

لقد تعددت تعريفات الفكر باختلاف الحقول المعرفية التي تناولته، حيث تؤسس المعاجم اللغوية للمصطلح في بنيته اللغوية وكما تداوله اللسان العربي، بينما سلكت المدونة التراثية الإسلامية في تعريف الفكر دروبا متنوعة تشعب بعضها من حظ الثقافة العربية من المنطق الأرسطي، في حين تشبث الفكر الصوفي بطبيعته التأملية والمعرفية وغاياته التربوية

انطلاقاً من هذا، يروم هذا المبحث مساءلة مصطلح الفكر في ضوء ما ورد في المعاجم اللغوية من جهة، وما تضمنته المدونة التراثية بشقيها العقلي والصوفي من جهة ثانية، وبيان موقع المصطلح في النص القرآني، مع الوقوف على ما يحفّ به من إشكالات.

المطلب الأول: مصطلح الفكريين البنوية والدلالة

1- الفكر في المعاجم اللغوية

على الرغم من ثراء اللسان العربي واتساع الموسوعات الشارحة لمفرداته إلا أننا نجد مادة "فكر" لم تنل نصيبها من البسط من حيث التحليل اللغوي، وتشريح مشتقاتها وما يدخل ضمن جذرها الاشتقاقي كما هي عادة أمهات المعاجم اللغوية، فاكتفت بعبارات جامعة دلت على معناه في اللسان العربي وفق استعمالها في عصور الاستدلال الأولى كقول ابن منظور: "الفكر إعمال خاطر في الشيء"¹ أو قول الفيروزآبادي "إعمال النظر في الشيء"²، أما ابن فارس فقد

¹ ابن منظور: لسان العرب، (دار المعارف، القاهرة، د.ت، د.ط)، المجلد الخامس، ص3451.

² مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية سنة 1301هـ)، الجزء الثاني، ص110.

جعل " الفكر تردد القلب في الشيء"¹، وفي المعنى نفسه عرّف الفيومي الفكر في قوله: " ((الفكر)) بالكسر تردد القلب بالنظر والتدبر لطلب المعاني"² ثم فصلّ هذا المعنى قائلاً: "ويقال الفكر ترتيب أمور في الذهن يتوصل بها إلى مطلوب يكون علماً أو ظناً"³، أما عند ابن دريد فالفكر "هو ما وقع بخلد الإنسان وقلبه"⁴.

ولا تخرج تعريفات باقي المعاجم اللغوية للفكر عن هذه المعاني، ولعل أكثرها تفصيلاً هو تعريف الفيومي.

ومما تقدم نخلص إلى بعض الدلالات التي تضمنتها هذه المعاجم اللغوية نلخصها فيما يلي:

- أجمعت هذه التعريفات معنى الفكر في بعده الفعلي حيث هو إعمال النظر أو الخاطر أو هو تردد القلب، حيث دلت كلمتا "إعمال" و"تردد" على فعل التفكير.

- دلت التعريفات السابقة الذكر على أداة التفكير إن بشكل مباشر أو بشكل ضمني، حيث أشار الفيومي وابن فارس وابن دريد مباشرة إلى القلب باعتباره أداة التفكير، في حين ضمّن المعنى نفسه ابن منظور في قوله "إعمال الخاطر"، والباطر عنده " ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر"⁵، والأمر نفسه عند الفيروز أبادي في قوله "إعمال النظر" والنظر كما في لسان العرب هو "الفكر في الشيء" وهو "يقع على الأجسام والمعاني، فما كان بالأبصار فهو للأجسام، وما كان بالبصائر كان للمعاني"⁶.

- تفرد الفيومي في التعريفات اللغوية السابقة بذكر وظيفة عملية التفكير وهي تحصيل المعاني سواء كانت علماً أو ظناً، وهي دلالة مهمة جداً نجد لها سنداً في المعاجم التي عنت بالمصطلح في تراثنا الإسلامي وهو ما سيأتي الحديث عنه في العنصر اللاحق.

¹ أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، (دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، دت، دط)، الجزء الرابع، ص 446.

² أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير، (المكتبة العلمية، بيروت) ص 182.

³ المصباح المنير، ص 182.

⁴ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد: جمهرة اللغة، (دار العلم للملايين، بيروت) ج 2، ص 786.

⁵ ابن منظور: لسان العرب، 2/1195.

⁶ ابن منظور: لسان العرب، 6/4467.

2-مصطلح الفكر في المدونة التراثية الإسلامية:

غني عن الذكر أن المصطلح هو ما تصالح عليه أهل فن من الفنون، أو أهل اختصاص معين فأصبح معلوما لديهم بهذا المعنى، وإن كان يخرج بعض الشيء في بعض الأحيان عن معناه اللغوي، ليتواشج ضمن شبكة مفهومية تشكل مادة المعرفة لهذا النسق المعرفي أو ذلك.

اتفقت مكونات المدونة التراثية أن مصطلح الفكر ليس مجرد عملية عقلية محايدة، بل اتخذ طابعا وظيفيا غائيا، غير أن تنوع مكونات هذه المدونة أعطى للمصطلح دلالات واسعة تختلف باختلاف المجال المعرفي ضمن المدونة ذاتها.

فمن الناحية الاصطلاحية حده الجرجاني في تعريفاته كالآتي: "الفكر: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"¹، وفي حديثه عن الإدراك عد الكفوي صاحب الكليات الفكر أحد مراتب وصول العلم إلى النفس قائلا "الفكر: وهو الانتقال من المطالب إلى المبادئ ورجوعها من المبادئ إلى المطالب"² أو هو " حركة النفس نحو المبادئ والرجوع عنها نحو المطالب، والنظر ملاحظة المعلومات الواقعة ضمن تلك الحركة"³، ثم ربطه بالحدس في تعريفه له يقول: "الحدس: وهو الذي يتميز به عمل الفكر"⁴ أما إعمال الخاطر في الشيء حسب الكفوي فهو الرأي حيث يقول: "الرأي: وهو استحضار المقدمات وإجالة الخاطر فيها"⁵.

وعرفه السيوطي قائلا "الفكرُ: حركات تخيلية في الذهن، وقيل: انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد؛ لطلب علم، أو ظن."⁶

ويعتبر التهانوي أكثر من فصل في مفهوم الفكر في معجمه المسمى: "كشاف اصطلاحات الفنون" حيث ذكر ثلاث تعريفات منطقية للفكر كالآتي:

¹ محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، (دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، د.ط)، ص142.

² أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي: الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، 1998، ط2)، ص67.

³ الكفوي: الكليات، ص697

⁴ الكفوي: الكليات، ص697

⁵ الكفوي: الكليات، ص67

⁶ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: معجم مقاليد العلوم في تحديد الرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، (مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، 2004، ط1)، ص77.

التعريف الأول: حركة النفس في المعقولات بواسطة القوة المتصرفة، أيّ حركة كانت، أي سواء كانت بطلب أو بغيره، وسواء كانت من المطالب أو إليها¹

وما نفهمه من هذا التعريف أن الفكر هو تردد القوة المدركة في الأمور المجردة التي يمكن إدراكها بالعقل، سواء بشكل مقصود أو غير مقصود، وسواء كانت من مجهول نحو معلوم استدلالاً وإثباتاً وتأكيداً، أو من معلوم نحو مجهول طلباً وبحثاً.

ويخرج بقيد الحركة الحدس الذي تقع به المعرفة بشكل مباشر من غير تردد القوة المدركة، والمقصود بالمعقولات في التعريف الأمور المجردة دون المحسوسة.

التعريف الثاني: "حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المشعور بوجه ما، مستغرقة فيما طالبة لمبادئه المؤدية إليه إلى أن تجدها وترتّبها، فترجع منها إلى المطلوب، أعني مجموع الحركتين، وهذا هو الفكر الذي يترتب عليه العلوم الكسبية ويحتاج في تحصيل جزئيه المادية والصورية جميعاً إلى المنطق"²

يستفاد من التعريف أن الفكر هو مجموع عمليتي الاستنباط والاستقراء هبوطاً من الكليات نحو الجزئيات، أو صعوداً من الجزئيات نحو الكليات.

التعريف الثالث: "هو الحركة الأولى من هاتين الحركتين أيّ الحركة من المطلوب إلى المبادئ وحدها من غير أن توجد الحركة الثانية معها وإن كانت هي المقصودة منها"³

وفي هذا التعريف يحصر التهانوي الفكر في المنهج الاستقرائي منتقلاً من النظر في المحسوسات للوصول إلى مبادئها المجردة.

هذا المعنى الاصطلاحي لمفردة الفكر هو الذي استبطنه علم الكلام كآلة برهانية ترسي قواعد الاعتقاد وتدحض مقولات المخالفين تحت مصطلح "النظر"، والناظر في كتاب معالم أصول الدين للفخر الرازي يجد تفصيلاً في مقدمات علم الكلام كلها منسوجة على منوال هذه التعريفات، يقول الفخر الرازي "النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية

¹ محمد بن علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، (مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط1، 1996)، ص1284.

² التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ص1285

³ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ص1285

ليتوصل بها إلى تَحْصِيل علم أو ظن¹ حيث يعتبر الفكر فعلاً معرفياً تتأسس عليه صحة الاعتقاد وشرعية القول فهو رديف النظر والاستدلال وركيزة المنهج الجدلي، ولتبيين دلالة الفكر والنظر على بعضهما البعض وموضعهما في المتن الكلامي وفق التعريفات التي سبقت يقول أبو حامد الغزالي: "فاعلم أنك إذا سمعت واحداً يحد النظر بالفكر، وآخر بالطلب، وآخر بالفكر الذي هو يطلب به، لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه، والعجب ممن لا يتفطن هذا، ويفرض الكلام في حد النظر"²

وخلاصة منهج من تقدم ذكرهم في بناء مصطلح الفكر أنه تشابك مع المنطق الأرسطي في رسم حدوده، وآلية اشتغاله إن لم يكن قد سُك على مسطرته في نصوص كثيرٍ من المتكلمين المتأخرين.

3- مصطلح الفكر في النسق الصوفي: من الاستدلال إلى التزكية

إذا كانت التعريفات المدرسية للفكر، كما تشكلت في التراث العقلي الإسلامي، قد انطلقت من منظور منطقي يجعل الفكر فعلاً ذهنياً استدلالياً يقوم على ترتيب المعطيات والانتقال المنظم من المقدمات إلى النتائج طلباً للعلم أو الظن الراجح، فإن التراث الصوفي قد أعاد توسيع أفق هذا المصطلح، ونقله من كونه وحدة مفهومية منضبطة داخل النسق المنطقي إلى كونه حركة معرفية مركبة لا يمكن ضبطها خارج البنية الرمزية والتجريبية التي تنتجها الممارسة الروحية ذاتها، فالنص الصوفي في جوهره ليس نصاً تعريفاً بقدر ما هو أثر تجربة دينية، ومن ثم لا يُقصد به تقنين المفاهيم بقدر ما يُراد له أن يشير، ويُحرِّك، ويوقظ.

من هذا المنطلق لا يُفهم الفكر في التصوف بوصفه فعلاً ذهنياً صورياً خالصاً، ولا باعتباره نشاطاً تجريبياً محايداً، بل بوصفه حركة تتوازن فيها المعرفة والسلوك، والنظر والتزكية، والعقل والقلب، بقصد إعادة توجيه الإنسان في مسار القرب من الله، ولهذا ينزاح مصطلح الفكر من دلالاته المنطقية التي تكون آلتها العقل وغايتها المعرفة، إلى دلالة تزكوية تكون

¹ الفخر الرازي: معالم أصول الدين، (تحقيق سامي عفيفي حجازي، مركز الكتاب للنشر، مصر، ط1، 2000، ص8.

² أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (دار الحكمة، سوريا، ط1، 1994)، ص36-37.

آلتها القلب وغايتها الشهود، وهذا الانزياح لا يعني إلغاء البعد العقلي، بل إعادة إدراجه ضمن نسق أوسع تتغير فيه الغاية، وتتبدل فيه وظيفة المعرفة ذاتها.

ويُعدّ أبو حامد الغزالي من أكثر المفكرين تعبيراً عن هذا التحول الدلالي والمنهجي، إذ يمثل انتقاله من الفكر الكلامي الأشعري إلى أفق الذوق والكشف لحظة مفصلية في تاريخ مفهوم الفكر داخل التراث الإسلام، إذ لم يكن هذا الانتقال نتيجة تصحيح معلومات أو تعديل مقدمات ضمن النسق العقلي نفسه، بل كان تحوُّلاً في المنهج والوجهة من منطق البرهان إلى منطق التحقق، ومن هنا يعيد الغزالي تعريف الفكر بقوله "ولا يخفى أن الفكر هو مفتاح الأنوار ومبدأ الاستبصار وهو شبكة العلوم ومصيدة المعارف والفهوم وأكثر الناس قد عرفوا فضله ورتبته لكن جهلوا حقيقته وثمرته ومصدره ومورده ومجراه ومسرحه وطريقه وكيفيته"¹، متجاوزاً معنى الفكر باعتباره أداة استدلال، إلى دلالة انكشاف المعنى، شرط أن يُفهم في سياق تزكوي يضبط مساره وثمرته.

غير أن هذا التوسيع الصوفي لمفهوم الفكر لا يعني إطلاقه دون قيد، بل على العكس، بلغ في بعض تجلياته درجة عالية من الوعي النقدي بحدود الفكر وخطورته، كما يتجلّى بوضوح في تصور ابن عربي في قوله: "اعلم وفقك الله أن الفكر ليس بنعت إلهي إلا إذا كان بمعنى التدبير والتردد في الأولى فحينئذ يكون نعتاً إلهياً، وأما الفكر بمعنى الاعتبار فهو نعت طبيعي، ولا يكون في أحد من المخلوقين سوى هذا الصنف البشري وهو لأهل العبر الناظرين في الموجودات من حيث ما هي دلالات لا من حيث أعيانها ولا من حيث ما تعطى حقائقها"²، حيث يقدم ابن عربي تمييزاً إبستمولوجياً دقيقاً بين نوعين من الفكر؛ فكر يُنسب إلى الحق إذا أخذ بمعنى التدبير الأولي الشامل، وفكر يُنسب إلى الإنسان بوصفه فعل اعتبار وتأمل في الموجودات من حيث دلالاتها لا من حيث أعيانها ولا حقائقها، هذا التمييز يكشف أن الفكر الإنساني، في المنظور الصوفي العميق، فعل طبيعي محدود المجال، يشتغل في دائرة العلامات والإشارات، لا في دائرة الحقائق الذاتية.

¹ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، (دار المعرفة، بيروت)، ج4، ص371.

² محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، (دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999)، مجلد3، ص346.

وهذا المعنى، يغدو الفكر مقامًا معرفيًا له وظيفة محددة، وهي الانتقال من الآثار إلى المؤثر، ومن الشاهد إلى الغائب، ومن الظاهر إلى المعنى، وهو مقام ينتج علمًا عمليًا يثمر الخشية والانقياد والدعاء، كما يبين ابن عربي في استثماره للآية القرآنية: ﴿ وَيَنفَكُرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة آل عمران، 191]، حيث يقود التفكير إلى إدراك الغاية وعدم العبث، ثم إلى الاستجارة من العذاب، فثمرة الفكر هنا ليست الشهود ولا العصمة، بل وعي الغاية وضبط السلوك¹.

وينتقل ابن عربي إلى تحديد آخر في قوله: "وأهل الله لما علموا مرتبة الفكر وأنه غاية علماء الرسوم وأهل الاعتبار من الصالحين وأنه يعطي المناسبات بين الأشياء تركوه لأهله وأنفوا منه أن يكون حالاً لهم كما سيأتي في باب ترك الفكر، والفكر حال لا يعطي العصمة ولهذا مقامه خطر، لأن صاحبه لا يدري هل يصيب أو يخطئ، لأنه قابل للإصابة والخطأ"² ومن هنا نفهم لماذا يؤكد ابن عربي أن أهل الله "تركوا الفكر لأهله"، لا احتقاراً له، بل وعياً بحدوده المنهجية، فالفكر بوصفه حركة اعتبارية يظل مربوطاً بالازدواجية بين الذات والموضوع، وبين الناظر والمنظور إليه، بينما يقوم الشهود الصوفي على رفع هذه الوساطة، وتحقيق نوع من الحضور الذي تتلاشى فيه المسافة بين العارف والمعروف، وبذلك ينتقل المسار المعرفي من الفكر إلى الذوق، ومن النظر إلى الكشف، ومن الاستدلال إلى التحقق.

وعليه، فإن بنية مفهوم الفكر في التصوف تقوم على ثلاثة مستويات متكاملة: مستوى وظيفي يجعل منه أداة للاعتبار والتذكير وضبط السلوك؛ ومستوى إبستمولوجي يحدد مجاله في دائرة الدلالة لا الحقيقة؛ ومستوى تربوي يُدرجه ضمن مقامات السالك، بوصفه مرحلة لازمة لكنها غير نهائية. فالفكر في المنظومة الصوفية، ليس غاية في ذاته، ولا سبيلاً مكتفياً للمعرفة، بل معبرٌ مؤقت يُفضي إلى ما بعده، حيث تبدأ المعرفة بوصفها حضوراً وشهوداً لا استدلالاً وتأملاً.

وهذا المعنى، لا يُقصي التصوف الفكر، ولا يعادي العقل، بل يعيد إدراجه ضمن نسق معرفي هرمي، تُعرف فيه الأشياء بمراتبها، وتُعطى المقامات حقها دون تجاوز أو خلط، فيتحقق

¹ معي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، مجلد3، ص346

² ابن عربي: الفتوحات المكية، المجلد3، ص347.

التوازن بين النظر والعمل، وبين الاعتبار والتحقق، وبين الفكر بوصفه مقام الصالحين، والمعرفة الشهودية بوصفها مقام أهل الله.

4- في المفاهيم المتداخلة مع الفكر: من النظر إلى التدبر والتأمل

ولضبط المصطلح أكثر في معاجم التراث الإسلامي نعرج على المصطلحات ذات الصلة لنرصد المعاني المتاخمة لمفردة الفكر في المفردات الآتية: النظر، التدبر، التأمل.

مفردة النظر وصلتها بالفكر:

تدور مفردة النظر حول دلالات ثلاث مردها إلى مادة "ن ظ ر"

- الدلالة الحسية: جاء في لسان العرب "النظر: حاسة العين"¹، وفعل نظر يعني الرؤية والإبصار بحاسة العين، وذلك قولنا: نظرت إلى الشيء أي رأيته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ارْنِيْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرْنِيْ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرْنِيْ﴾ [سورة الأعراف، ١٤٣].

- الدلالة الزمنية: جاء في اللسان: "النظر: الانتظار. يقال: نظرت فلانا وانتظرت به بمعنى واحد"² أو قولنا: أنظرنى بمعنى انتظرنى كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ [سورة الحديد، ١٣].

- كما تفيد الإمهال، والتأخير والإرجاء وذلك قولنا: أنظرنى بمعنى أمهلني أو أخرني كقوله تعالى: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ١٤ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ١٥﴾ [سورة الأعراف، ١٤-١٥]

- الدلالة الفكرية: جاء في اللسان "والنظر: الفكر في الشيء تقدره وتقيسه منك"³ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَلِ﴾ [سورة الفرقان، ٩]

¹ ابن منظور: لسان العرب، المجلد السادس، ص 4465.

² ابن منظور: لسان العرب، المجلد السادس، ص 4466.

³ ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، ص 4466.

- " وفي معجم الكليات: "والنظر: ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعمال ما ليس بمعلوم. فقيل النظر عبارة عن حركة القلب لطلب علم عن علم."¹ أما عند الراغب الاصفهاني: "النظر تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص وهو الرؤية"²

ومن هذه الدلالة الأخيرة تتضح لنا صلة مفردة النظر بمعنى الفكر من حيث كونها ضرب من أعمال العقل، غير أن "الفرق بين النظر والفكر: أن النظر يكون فكراً ويكون بديهية، والفكر ما عدا البديهية"³، حيث تُظهر دلالات النظر أن علاقته بالفكر علاقة تدرّج وانتقال لا ترادف تام؛ فالنظر يبدأ من الإبصار، ثم يتحول إلى فعل تأمل يقوم على التريث وتعليق الحكم، وهو ما يهَيء شروط التفكير الرصين. والفكر لا يتشكّل في لحظة المباشرة، بل يحتاج إلى مسافة زمنية بين المعطى والنتيجة، يكون فيها النظر مرحلة تمهيدية يُقَلَّب فيها العقل المعطيات ويفحص الدلالات. ومع أن النظر يقترب من الفكر بوصفه حركة لطلب المعرفة، فإنه يظل غالباً المرحلة الإجرائية الأولى، بينما يدل الفكر على البناء الكلي للمعنى وتحديد الغاية. لذلك يمكن القول إن كل فكر يمرّ عبر النظر، دون أن يكون كل نظر فكراً مقصوداً ومنهجياً، وهو ما يجعل النظر حلقة وصل بين الحس والعقل، وبين الظاهر والمعنى

مفردة التدبر وصلتها بالفكر:

تعود مفردة التدبر إلى مادة (د ب ر)، ودبر كل شيء آخره وعاقبته ومؤخرته ونقيضه القبل، والمدبر نقيض المُقبِل⁴، جاء في معجم مقاييس اللغة في مادة (دبر): "أصل هذا الباب أن جلّه في قياس واحد، هو آخر كل شيء، وخَلْفُه خلافُ قَبْلِه"⁵.

والتدبر رديف التفكير وهو تتبع الأمر إلى منتهاه وغايته، جاء في معجم الكليات: "والتدبر: تصرف القلب بالنظر في الدلائل"¹ وقريب منه قول الجرجاني: "التدبر: عبارة عن النظر في

¹ الكفوي: الكليات، ص 904.

² الراغب الاصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط1، 1412)، ص 812.

³ أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، (دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر) ص 75

⁴ ينظر في تفصيل مادة (دبر): لسان العرب، المجلد الثاني، ص 1217-1323

⁵ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 324

عواقب الأمور، وهو قريب من التَّفَكُّر إلا أن التفكير تَصَرُّف القلب بالنظر في الدليل، والتدبر: تصرفه بالنظر في العواقب.² وفي تفسير الكشاف: "تدبر الأمر: تأمله والنظر في إدباره وما يؤول إليه في منتهاه، ثم استعمل في كل تأمل"³

مما تقدم يتبين صلة التدبر بالفكر من حيث أن الأولى النظر في عواقب الأمر وغاياتها، والثانية النظر في الأدلة، حيث يمثل التدبر امتدادًا عمليًا للفكر في بعده المنهجي والغائي، إذ يتجاوز إدراك الدلائل إلى النظر في العواقب والمآلات وربط المعرفة بالغاية، فالتدبر بوصفه تَصَرُّفًا للقلب في فهم ما وراء الظاهر، يحوّل الفكر من مجرد تحليل للمعطيات إلى تقدير شامل يوجّه الحكم والفعل، وبذلك يغدو مرحلة لاحقة تُفَعِّل الفكر وتربطه بالعمل والتزكية، لا بوصفه تراكمًا معرفيًا مجردًا، بل فهمًا مقصودًا يراعي النتائج والغايات.

مفردة التأمل وصلتها بالفكر:

مفردة التأمل: من مادة أمل، و"التَّأْمَلُ: التَّنَبُّهُ. وتَأَمَلت الشيء أي نظرت إليه مستتبًا له. وتَأَمَل الرجل: تثبت في الأمر والنظر."⁴، وفي معجم الكليات: "التأمل هو استعمال الفكر"⁵، وعند العسكري: "التأمل هو النظر المؤمل به معرفة ما يطلب ولا يكون إلا في طول مدة"⁶

تتجلى صلة التأمل بالفكر بوصفه امتدادًا أكثر دقة وتركيزًا له، إذ يدل التأمل، على التثبيت وإدامة النظر في الشيء مع طول المكث واستمرار الانتباه، فهو نظرٌ يُرَجى به بلوغ المعرفة ولا يتحقق إلا عبر زمن ممتد، لذا يُفهم التأمل بوصفه صيغة معمّقة من الفكر تضيف إليه عنصر التريث والدوام، بخلاف الفكر في معناه العام الذي قد يقع على وجه السرعة أو التقطع دون اشتراط طول النظر أو إحكام التثبيت، ومن ثمّ، يحوّل التأمل الفكر من مجرد معالجة ذهنية للمعطيات إلى ممارسة معرفية هادئة، قادرة على وصل الجزئي بالكلي، واستيعاب

¹ الكفوي، الكليات، ص283

² الشريف الجرجاني: التعريفات، ص49. وينظر كذلك: العسكري: الفروق اللغوية، ص75.

³ محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (دار الريان للتراث، القاهرة، ط3، 1987م)، ج1، ص540.

⁴ ابن منظور: لسان العرب، المجلد الأول، ص132.

⁵ الكفوي: الكليات، ص287.

⁶ العسكري: الفروق اللغوية، ص75

الظواهر في ظواهرها وبواطنها، بما يعمق اتصال الفكر بغاياته ويجعل النشاط المعرفي فعلاً متوازناً تشترك فيه طاقة العقل وحضور القلب في آن واحد.

خلاصة تعريف الفكر في الاصطلاح التراثي تدور حول معان ثلاث:

المعنى الأول: يدل مصطلح الفكر على منهج تحصيل المعرفة وهو ما نستنتجه من التعريفات السابقة في قولهم "حركة النفس" أو من خلال أفعال مثل قول الجرجاني السابق الذكر "ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"¹، أو قول الكفوي "وهو الانتقال من المطالب إلى المبادئ" غير أن المعاجم التراثية السالفة الذكر قد حددت معنى الفكر وفق مسطرة المنطق الأرسطي من حيث هو المنهج الضامن لانطباق الفكر مع نفسه، إما استقراء أو استنباط أو كليهما، حيث يفهم الفكر كنسق من القواعد الداخلية التي تضمن انسجام الانتقال من المقدمات إلى النتائج، هذا يضع الفكر ضمن دائرة الصدقية المنطقية، إذ يجب أن يكون كل انتقال معرفي فيه مطابقاً لقوانين الصدق الذاتي بين المقدمات والنتائج، بحيث يُصبح الفكر قادراً على توليد معرفة مستقرة وموثوقة.

المعنى الثاني: يدل المصطلح على الصورة الحاصلة في النفس أو القلب من عملية التعقل، لذا فهو كما عده سيبويه مصدر لا يجمع مثل النظر والعلم.²

يفتح هذا المعنى للفكر أفقاً إبستمولوجياً يبرز بعده النفسي والذاتي، حيث لا يُفهم بوصفه مجرد منهج أو فعل تنظيمي للمعرفة، بل باعتباره الصورة المستقرة في النفس أو القلب نتيجة التعقل، فالفكر بهذا الاعتبار يمثل حصيلة داخلية للعمليات المعرفية، تميّزه عن مفاهيم كالنظر أو العلم التي تحيل إلى القدرة على الإدراك أو إلى تراكم المعطيات، ومن ثمّ يغدو الفكر بنية ذاتية راسخة تمكّن الإنسان من مقارنة الواقع وإنتاج أحكام قائمة على فهم متماسك، وهو ما يعكس وعي التراث العربي بأهمية التمييز بين مجرد إمكان المعرفة ومادتها المتشكلة في النفس، مانحاً الفكر بعداً إبستمياً داخلياً متكاملًا.

¹ الجرجاني: التعريفات، 142.

² سيبويه أبي بشر عمر بن عثمان بن قنبر: الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3)، الجزء 3، ص 619.

المعنى الثالث: يدل مصطلح الفكر على حركة القلب في مراتب التزكية طلباً لمعارج القرب من الحق، فهو بذلك منهج في السلوك وليس منهجاً في النظر الصرف.

في هذا الأفق، لا يعود الفكر محصوراً في دائرة الإدراك العقلي أو التجريد المنطقي، بل يغدو حركة قلبية متصلة بالسلوك الروحي، تتجاوز مجرد ترتيب المعارف أو التأمل في الظواهر إلى أعمال الوجدان في توجيه النفس وتهذيب السريرة وتقويم الأخلاق. ومن ثمّ يتجلى الفكر بوصفه منهجاً عملياً قبل أن يكون معرفياً، يضبط الفعل والسلوك على ضوء فهم واعٍ بالغايات الكبرى، وقيم انسجاماً بين المعرفة النظرية والعمل الواقعي، في صلة وثيقة بالتجربة الصوفية التي تحوّل التفكير الذهني إلى إدراك كشفي ينبع من الوعي القلبي. وبهذا المعنى، يصبح الفكر جسراً جامعاً بين العقل والنقل، وبين الوحي والسنن، وبين النظر والإرادة، والتعلم والتزكية، ليغدو أداة لتحقيق الذات الروحية وبناء الممارسة الأخلاقية، وتجسيداً حياً لوحدة المعرفة بالقيم وتحويلها إلى فعل حضاري نابض بالحياة.

المطلب الثاني: مفهوم الفكر بين التراث الغربي والفكر العربي المعاصر

يُعدّ مفهوم الفكر من أكثر المفاهيم إشكالاً وتشعباً في تاريخ الفلسفة، لما ينطوي عليه من تداخل بين المعرفي والأنطولوجي، وبين الذهني والواقعي، وبين الفردي والحضاري. وقد ظل هذا المفهوم محلّ تجاذب مستمر بين تصورات متباينة تحدد علاقته بالواقع، وبالمادة، وبالعقل، وبالإنسان في صيرورته التاريخية. ومن هنا، فإن مقارنة الفكر تستلزم الوقوف عند السياقات الفلسفية الكبرى التي أسهمت في بلورة دلالاته، سواء في التراث الغربي الذي شهد صراعاً حاداً بين النزعة المثالية والمادية، أو في الفكر العربي المعاصر الذي تلقى هذه التصورات وأعاد توظيفها في ضوء أسئلته الحضارية والمعرفية الخاصة.

أولاً: الفكر في التراث الغربي

إن الحديث عن مصطلح الفكر وتطوره في تاريخ الفكر الغربي يُلزمنا الوقوف عند مدرستين فلسفتين وهما المثالية الألمانية ممثلة في هيغل على وجه الخصوص، ثم المدرسة الماركسية ممثلة في ماركس ومن جاء بعده، لا لأنهما تطرقتا لمفهوم الفكر بشكل مباشر فحسب؛ بل لأنهما عبرتا بوضوح أكبر عن موقفين ظالا يتجاوزان الفكر الغربي برمته في مفهوم الفكر وعلاقته بالواقع عبر تاريخه الطويل.

لم يكن هيغل أول المثاليين في الفلسفة الغربية ولا أول من سبر غور الفكر وسك حده، غير أنه يعتبر من أكبر الفلاسفة النسقيين الذين صاغوا فكرهم الفلسفي في شكلٍ نسقيٍّ شموليٍّ يرسم رؤية للعالم في بُعديها الميتافيزيقي والفيزيقي جاعلا الفكر كمفهوم حي في قطب الرحي التي تحرك جدلية علم المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح؛ في منهج جدلي ثلاثي الأبعاد: القضية These ونقيض القضية Antithese ثم التركيب Synthese، حيث تنقسم فلسفته بذلك إلى ثلاثة ميادين معرفية كبرى هي علم المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح وتدور هذه الميادين الثلاثة بشكل جدلي حول موضوع واحد بمستويات مختلفة وهو الفكر حيث يماهي بينه وبين العقل في كثير من استعمالاته، ففي علم المنطق يتحدث عن الفكر بوصفه العقل المحض أو الفكر الخالص الذي يتسم بالتعالّي أو الفكر باعتباره تصور أنطولوجي للوجود، ثم يتخارج هذا الفكر في فلسفة الطبيعة، ليعود مركبا في فلسفة الروح.

في هذا المنهج الجدلي الذي يستولي على فكر هيغل كله يعتبر الفكر أصل كل شيء في العالم حيث يتموضع في القضية ونقيضها ثم في التركيب، فالفكر ليس مجرد نشاط ذاتي أو ملكة من مجموعة من الملكات كالذاكرة والتصور والتخيل والإرادة بل هو جوهر هذه الملكات كما هو الجوهر المكون للأشياء الخارجية لذا يدعونا هيغل إلى تجاوز النظرة إلى الفكر على أنه مجرد نشاط ذهني إلى نظرة أعم تفضي إلى أن الفكر هو "الكلّي الحقيقي لكل ما يوجد في الطبيعة وما يوجد في الروح، فإنه بذلك يمتد ليشمل مجالات أوسع، وليصبح الأساس لكل شيء"¹ متجاوزا المنطق الأرسطي الذي يعتبر الفكر هو علم المنطق، فالفكر في المنطق الصوري يقتصر على الصورة بما هي صورة، بما يعني ذلك من إغراق تجريدي يحاكي ذاته بعيدا عن الواقع وحركته، لتتحرك صورة الفكر عند هيغل جدليا في شكل لولبي منطلقا من الصورة المجردة متخارجة في ماهية الأشياء متجهة نحو الكلّي الكامن فيها، لتعود في تركيب يجمع بين القضية ونقيضها واضعة المعيار. فهو في المستوى الأول الصورة المجردة أي الفكر من حيث هو فكر؛ متحررا من علائق الشيء فهو لا محدود ولا متناه، وهو في المستوى الثاني ماهية الأشياء أو الحقيقة الكامنة في المادة، وهو في المستوى الثالث المعيار الناتج عن تركيب بين العنصرين الأولين، ولا يشبه مفهوم الفكر في الجدل الهيجلي إلا صورة الله في الفكر المسيحي مجسدا في الأقانيم الثلاثة: الله المتعالي؛ والمسيح باعتباره صورة ناسوته للإله؛ ثم تأتي مرحلة التركيب في الروح القدس؛ أي عودة الروح من الاغتراب في فينومينولوجيا الروح².

وعلى النقيض من فلسفة هيغل التي قررت أسبقية الفكر على المادة، وجعلت من المادة الحلقة الأضعف بين حلقتي المنطق والروح، فإن ماركس التلميذ النجيب لهيغل ينفذ عن الفكر كل معنى غير مادي ليجعل منه نتاجا محضا للمادة حين يقرر بأن الفكر إنما هو نتاج المادة، ليس من حيث كونه "النتاج الأعلى للدماغ كمادة ذات تنظيم عضوي خاص"³ فحسب؛ بل باعتبار حركية المادة وتطورها واستيعابها لكل الشيء الأمر الذي يجعل منها التفسير الوحيد لكل ما هو موجود، وهو ما تقرره أصول الفلسفة الماركسية في قولهم: "ونحن ننظر إلى الفكر

¹ جورج فيلهلم هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (دار التنوير للطباعة والتوزيع، القاهرة، ط3، 2007)، ج1، ص100.

² ينظر: هيغل: فينومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العوثلي، (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006)، ص513-519.

³ روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، (دار الطليعة، بيروت، 1997)، ص332.

كماديين، على أنه مرحلة من مراحل التطور العام، وهكذا تسيطر قوانين الجدلية على الفكر كما تسيطر على مجموع الواقع. كما أن جدلية الفكر في جوهرها، من نفس طبيعة جدلية العالم؛ وقانونها الأساسي هو التناقض¹.

وإذا كان مدار الفلسفة الماركسية حول القوانين الثلاث للجدل المادي:

1- قانون الانتقال من التراكمات الكمية إلى التبدلات النوعية

2- قانون وحدة وصراع الأضداد أو المتناقضات

3- قانون نفي النفي أو سلب السلب

فإننا نجد بأن هذه القوانين الثلاث تطال مفهوم الفكر لتسمه بعدم الاستقرار في حد يّين، ف"الفكر نتاج تاريخي لتطور الطبيعة وبلوغها درجة سامية من الكمال يتمثل في الأنواع الحية في الأعضاء والحواس والجهاز العصبي ولا سيما في جزئه الأعلى التركيزي الذي يسيطر على الجسم بأكمله ألا وهو الدماغ. فالدماغ يعكس في نفس الوقت الظروف التي تحيط بالجسم كما يعكس الظروف الخارجية"² ومن ثم فإن الفكر هو المنتج الذي تفرزه الصيرورة التاريخية على مستويات عدة فهو انطباع حركة الواقع في دماغ الإنسان.

وهو بموجب قانون وحدة وصراع الأضداد يحمل بذور فنائه، فإذا كان الفكر نتاج تاريخي لتطور الطبيعة، فإن الأحداث في تغير مستمر، مما يعني أن الفكر الناتج عنها في ذاته متغير، فالفكر يحمل بذور فنائه من حيث كونه مرتبط بالتاريخ فهو يحمل في طياته تاريخ انتهاء صلاحيته ليفسح المجال لنقيضه.

إن القانونين الأولين يثبتان معنى الفكر من خلال حركة المادة، لكنها ليست حركة خطية بل هي حركة لولبية مما يقتضي العودة إلى نقطة البدء دائما ولكن في مستوى أعلى، لذا فإن الفكر الذي يحمل بذور فنائه على يد فكر نقيض سيعود في مرحلة لاحقة في تسلسل جدلي بما يعني نفي النفي، والفكرة التي نقضت سابقها ستنتقض بشكل يعيد الدور للفكر الأسبق وفق دور جدلي.

¹ جورج بوليتز وأخران: أصول الفلسفة الماركسية، تعريب: شعبان بركات، (نشورات المكتبة العصرية، بيروت، دت)، ج1، ص157.

² جورج بوليتز وأخران: المرجع نفسه، ج1، ص270.

وخلاصة مفهوم الفكر في الجدلية المادية الماركسية أنه جملة التصورات والمفاهيم والأحكام التي ينسجها الدماغ من مجموع الظواهر المادية.

ثانياً: مصطلح الفكر في الفكر العربي المعاصر

وفي امتداد النزعة الماركسية في العالم العربي يأخذ مفهوم الفكر حظه من التمهيد والنظر، حيث نجد محمد عابد الجابري يطرح الفكر كمفهوم في سياق واقعي، فيربطه بالسياق التاريخي لشعب ما كالشعب العربي مثلاً، حيث يعرفه بأنه "جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها هذا الشعب أو ذاك عن مشاكله واهتماماته، ومثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضا عن رؤيته للإنسان والعالم"¹

حيث تبدو النزعة الماركسية جلية في بناء الصورة الكلية للفكر من مجموع جزئياتها المتعينة في التاريخ فهو انعكاس للواقع ليس إلا، بما يعني أسبقية المادة على الفكر، وعلى الرغم من إيمان الجابري بنظرية صراع الطبقي وأنها العامل الرئيس المحرك للتاريخ؛ بل ودور هذا الصراع في صناعة الفكر، غير أنه لا يلبث أن يقر باستقلال نسبي للفكر عن الواقع؛ ذلك أن العلاقة بين الفكر والواقع ليست ميكانيكية وإنما تحتاج إلى عمليات تحليلية يمكن من خلال الربط الجدلي بين الفكر والواقع، كما أن هذا الربط الجدلي ليس على مستوى واحد وإنما يتفاوت بحسب حجم المسافة بين الفكر والواقع على مستوى التجريد أو الزمن والتاريخ.²

ومن ثم ينتقل الجابري إلى مستوى ثاني في التعريف بالفكر باعتباره أداة لإنتاج الأفكار والمفاهيم، ليتماهى الفكر كأداة مع مفهوم العقل، فالفكر بهذا المعنى هو عبارة عن بنية أو منظومة من العلاقات الثابتة والمتماسكة التي تمنح العقل القدرة على النظر والربط والتحليل والتركيب وغيرها من العمليات المنهجية، "غير أن هذه الخاصية البنيوية ليست مقصورة على الفكر كأداة، بل إن الفكر كمحتوى يمكن النظر إليه هو أيضا كجملة من الأفكار والآراء

¹ محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1990)، ص51.

² محمد عابد الجابري: المرجع نفسه، ص14.

والنظريات تنتظمها عناصر ترتبط بعلاقات بنيوية، علاقات تجعل منها أجزاء تستقي دلالتها ووظيفتها من الكل الذي تنتهي إليه"¹

وقد يبدو المعنى نفسه عند عبد الوهاب المسيري –الذي وقف ردحا طويلا من الزمن على أرض الماركسية ولم يكد يفارقها_ حين يتحدث عن ماهية الفكر قائلا: "نميز في هذه الموسوعة بين «الفكر» و«الأفكار»، فكلمة «فكر». في تصوُّرنا. تشير إلى المنظومة من الأفكار مترابطة من خلال نموذج معرفي كامل فيها، أما «الأفكار» فهيمجموعة من الأفكار لا يربطها سوى رباط سطحي براني"²

غير أن القراءة المتأنية لفكر المسيري تمكننا من الكشف عن ملمح جديد في مفهوم الفكر لا يلامس الماركسية إلا بقدر ما يفارقها، ويتبين ذلك في مفهوم النموذج المعرفي الذي يتخذ عند المسيري معنيين اثنين، المعنى الأول وهو النموذج المعرفي الإدراكي بما هو رؤية كلية ونهائية تحدد له تصوره عن الله والإنسان والطبيعة وتجيب عن الأسئلة الكلية النهائية، وهو مستمد من المرجعية الحاكمة، أما المعنى الثاني للنموذج المعرفي فهو النموذج التفسيري التحليلي وهو: "بنية تصويرية يجردا العقل البشري من كم هائل من العلاقات، والتفاصيل، والحقائق، والوقائع، يستبعد بعضها لعدم دلالتها ويستبقي بعضها الآخر، ثم يرتبها ترتيبا خاصا، ينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة ومماثلة للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع"³، فإن كان المنهج الماركسي يبدو واضحا في تعريف النموذج المعرفي من حيث كونه بنية يجردا العقل من مجموع العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، إلا أنه يفارق الماركسية من حيث كونها رؤية مادية حين يجعل من هذا النموذج التحليلي منضو تحت ناظم كلي أو رؤية كلية تشكل أساسه العقدي وتحدد له غايته ومعياريته، وهو ما يسميها بمتافيزيقا النموذج⁴. لذا نجد المسيري ينتقد الرؤية المادية للفلسفة الغربية برمتها باعتبارها رؤية اختزالية، ومن ثم ينتقد كل

¹ الجابري: المرجع نفسه، ص52.

² عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود والمسيحية والصهيونية، (دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999)، ج1، ص117.

³ عبد الوهاب المسيري: اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، (دار الشروق، مصر، ط2، 2001م)، ص281.

⁴ المسيري: الموسوعة، ج1، ص122.

محاولة من شأنها أن تجعل المادة هي التفسير المركزي أو التفسير الأوحد للعالم وأسبقيته على الفكر.

إذن الفكر من وجهة نظر المسيري هو بنية تصويرية مؤسسة على رؤية مرجعية تعطي لها تماسكها ووحدتها.

المطلب الثالث: مصطلح الفكر في القرآن الكريم

لا يمكن تخطي البحث في مصطلح ما من المصطلحات دون الرجوع إلى القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للمعرفة الإسلامية، وقد درجت البحوث على رد مفردات القرآن الكريم إلى لسان العرب باعتبار أن القرآن قد نزل بلسان عربي مبين، غير أنه لا يمكن الوقوف بهذه المفردات عند حدها اللغوي بالنظر لما يحمله اللفظ القرآني من ثقل القول، الأمر الذي يفضي به إلى عالم واسع من المعاني؛ وتخرج غير منقطع من الدلالات مع اتساع السقف المعرفي، كيف وهو الذي لا تنقضي عجائبه ولا يخلق من كثرة الرد.

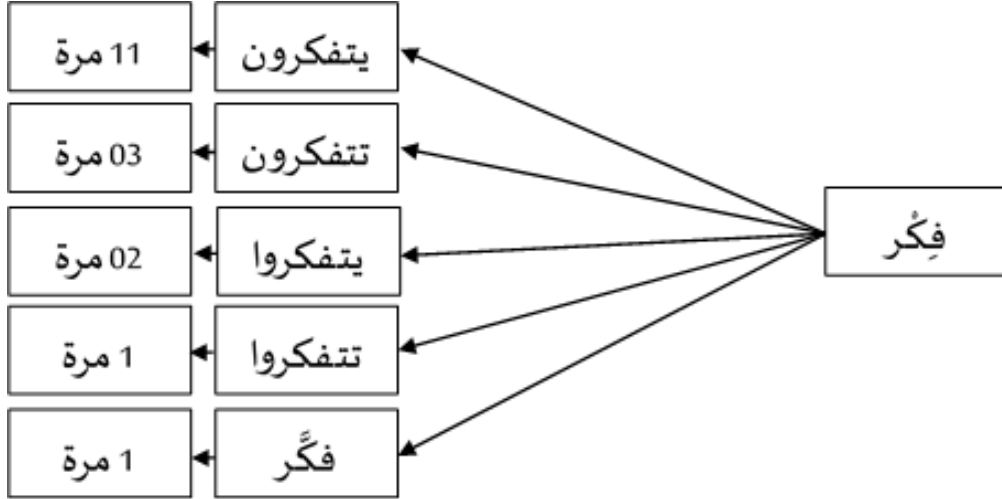
لذا سنحاول في هذا المطلب الوقوف عند اشتقاقات مفردة فكر في القرآن الكريم طلباً لمعنى كلي للمصطلح الذي بين أيدينا.

إن لم يكن قد ورد لفظ الفكر كاسم أو مصدر في القرآن الكريم فإنه قد تعدد ذكره بصيغ فعلية في ثماني عشرة موضعاً وفي سياقات مختلفة، وكخطوة أولية لا بد من إحصاء الآيات التي وردت فيها المصطلح قبل النظر في معاني استعمالها، وهو ما يبينه الجدول الآتي:

السورة	الآية	
البقرة 219	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ٢١٩﴾	1
البقرة 266	أَيُّودٌ أَحَدَكُمُ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ٢٦٦	2
العمران 191	الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ١٩١	3
الأنعام 50	قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا	4

	تَتَفَكَّرُونَ ٥٠	
الأعراف176	وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثَ أَوْ تَتَرَكَّهُ يَلْهَثَ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ١٧٦	5
الأعراف184	أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ ١٨٤	6
يونس 24	إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتْنَاهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٢٤	7
الرعد3	وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رُوسِيًّا وَأَنْهَرَ الْأَنْهَارَ وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُعْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	8
النحل 11	يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ١١	9
النحل 44	بِالْبَيْتِ وَالزَّيْبِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِنبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤	10
النحل 69	ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الشَّجَرِ فَاسْلُكِي سَبِيلَ رَبِّكَ ذَلَّلَّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٦٩	11
الروم 8	أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَائِي رَبِّهِمْ لَكُفْرُونَ ٨	12
الروم 21	وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٢١	13
سبأ 46	﴿٥٠﴾ قُلْ إِنَّمَا أُعْطِيكُمْ بِوَجْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مثنًى وَفَرْدَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ٤٦	14
الزمر 42	اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٤٢	15
الجمعة 13	وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ١٣	16
الحشر 21	لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٢١	17
سورة المدثر	إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ١٨	18

بالنظر لهذا الجدول نستخرج الصيغ الفعلية لمادة فكر في الشكل الآتي:



من نظرة أولية في هذه الصيغ الفعلية لمادة (فكر) نلاحظ ما يلي:

1- أنها وردت في صيغة فعلية، والفعل في حقيقته يحيلنا إلى معنيين اثنين، الأول وهو الدلالة الزمنية في الفعل، من حيث أن الفعل إنما يدل على حدث في زمن معين، بما يعني أن الصيغة الفعلية تحرر المعنى من التجريد المتعالي وتقيد بزمان الفعل، وإن كانت الدلالة الزمنية ليست مستغرقة لكل فعل فهي أهم دلالاته، لذا يمكن من إسقاط هذا المعنى على النصوص التي بين أيدينا أن نفهم بأن المولى عز وجل قد حثنا على فعل التفكير بما هو فعل مجاري للتاريخ وليس خارج عنه، في غير مثالية حاملة، ولا خيال مغرق.

والأمر الثاني هو دلالة الفعل على الذات، من حيث أن الفعل يصف الذات، ففعل فكّر يُفكّر يدل على الذات المفكرة، أو بعبارة أخرى يدل على خاصية التفكير بما هي خاصية إنسانية.

2- أن مادة (فكر) وردت بصيغة المضارع سبعة عشر مرة، والفعل المضارع يدل على الحدث في الزمن الحاضر والمستقبل، وبمعنى آخر يدل على فعل مستمر الحدوث، في ورود فعل فكر في صيغة المضارع في القرآن الكريم دلالة على أن الحال الذي يجب أن يكون عليه الإنسان لاستيفاء إنسانيته هو دوام التفكير.

3- وردت مادة (فكر) بصيغة الماضي مرة واحدة وبدلالة سلبية، في قوله تعالى

: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۖ ۝١٨﴾ [سورة المَدَنِيُّر، ١٨] وهي مرتبطة بحادثة الوليد بن مغيرة الذي نظر في

القرآن الكريم وفي أمر الرسول ﷺ فقال ﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ ٢٤ إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ

٢٥ ﴾ [سورة المَدَّثَر، ٢٤-٢٥]¹ غير أن الدلالة السلبية لم ترتبط بالفكر في ذاته وإنما بتهيأة

الكلام في النفس وهو ما نفهمه من قوله (قَدَّر)²، وكلمة فَكَّر في هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى

: ﴿ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِأَيُّنَا عَنِيدًا ١٦ ﴾ [سورة المَدَّثَر، ١٦] بما يعني أن الوليد قد فكر في الآيات

فهداه تفكيره إلى أن هذا الكلام لا يكون إلا من عند الله ولكنه عاند، فهيات له نفسه قولاً مغايراً

لما توصل إليه بفكره، فنظر وبسر، لذلك لم يأت الذم لفعل التفكير وإنما لفعل التقدير: ﴿ فَفُتِلَ

كَيْفَ قَدَّرَ ١٩ ﴾ [سورة المَدَّثَر، ١٩].

وقد جاءت صيغة الماضي للفعل فكر في القرآن الكريم مرة واحدة للدلالة على حادث

معين حدث في الزمن الماضي.

4- أن فعل التفكير ورد بصيغة الجمع سبعة عشر مرة، وهو ما يعني أن خطاب

التكليف بالفكر موجه لعموم الأمة مما يجعله واجبا كفاثياً من الواجبات الكفائية التي لا يقوم

حال الأمة إلا بها، كما هو موجه للأفراد إذ المجموع هو جمع أفراد، فهو كفاثي في الواجبات

الكفائية التي تخص شأن الأمة في قيامها وتحديد مصيرها واستشراف مستقبلها وتجنب أسباب

زوالها في أبعاد حياة الأمة المتعددة (السياسة والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية)، وهو

متعين في الأفراد فيما يقيم حالهم في الدنيا على مراد الله، سواء في الأمور المتعلقة بحقوق الله

وحده، أو المتعلقة بحقوق النفس والعباد، ويتضمن خطاب التكليف بالفكر الموجه لعموم الأمة

تحذيراً من الغفلة الجماعية وهو ما يؤكد أسلوب التحذير الذي رافق خطاب التكليف مرارا

مثل "لعلكم تتفكرون" و "لعلهم يتفكرون".

5- أن فعل الفكر ورد بصيغتي المخاطب والغائب لأسباب بلاغية وتربوية، حيث ورد

بصيغة المخاطب في أربعة مواضع، وصيغة المخاطب كما يعرف في علم البلاغة "الخطاب

الإقناعي المباشر" يُوجَّه الحديث إلى السامع أو القارئ بوصفه طرفاً مشاركاً في الرسالة، لا مجرد

¹ ينظر في سبب ورود هذه الآية وتفسيرها: الزمخشري، تفسير الكشاف، ص 1156.

² ينظر: محمد بن أحمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله المنشاوي، (مكتبة الإيمان، مصر)، ج 10، ص 235.

متلقٍ سلبي. وفي ذلك دلالة تربوية بالغة حيث يُشعر الخطاب المتلقي بأنه معنيّ شخصيًّا بالتفكير في الأغراض التي دلت عليها السياقات القرآنية للمصطلح، ومُطالب بالانخراط الفعلي الفعال في بناء المجتمع والأمة.

6- وورد بصيغة الغائب أربعة عشر مرة، حيث إنّ صيغة الغائب تحمل دلالات بلاغية ومعنوية مغايرة لما تحمله صيغة المخاطب. فصيغة الغائب تدل على تقرير حال أو صفة أو التنويه إلى ميزة خاصة، ففي قوله تعالى مثلاً: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ ١٩١﴾ [سورة آل عمران، ١٩١] يقرر القرآن الكريم سمة مميزة للمؤمنين حيث لا يخاطب القرآن القارئ مباشرة، بل يحدد خصيصة من خصائص المؤمن الأنموذج الذي يجمع بين الذكر والفكر، وهي صيغة تبين أحد أوجه المفارقة بين المؤمن وغير المؤمن، وفي ذلك تحفيز غير مباشر للمسلم للتحلي بهذه الصفة.

7- الدلالة السياقية لمصطلح الفكر في القرآن الكريم:

ومن خلال استقراءنا لسياقات مصطلح الفكر في القرآن الكريم نجد بأنها ارتبطت بالآيات الكونية في نحو سبع مواضع مثل قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ١٣﴾ [سورة الجاثية، ١٣]، وفي قوله ﴿يُنْبِئُكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ١١﴾ [سورة النحل، ١١]، كما أنها ارتبطت بآيات الأنفس في ثمان مواضع، إما بصفة مباشرة مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٢١﴾ [سورة الروم، ٢١]، أو بصفة غير مباشرة من خلال التفكير في الأمثال كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ١٧٦﴾ [سورة الأعراف، ١٧٦] والمقصود منها التفكير في القصص والأمثال التي ضربها الله تعالى في القرآن لاستخلاص العبر والسنن النفسية والاجتماعية.

كما جمع بين الآيات الكونية والنفسية في بعض الآيات مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِي رَبِّهِمْ لَكٰفِرُونَ ۝ ٨﴾ [سورة الروم، ٨].

وارتبط فعل الفكر بالقرآن الكريم في موضعين اثنين في قوله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ۝ ٤٤﴾ [سورة النحل، ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هٰذَا الْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ۝ ٢١﴾ [سورة الحشر، ٢١].

ومن كل ما سبق يمكن أن نخلص إلى أن الفكر وإن لم يرد بصيغة اسم أو مصدر، إلا أن الصيغ الفعلية التي ورد بها فعل التفكير والسياقات التي جاء فيها يدلان على ضرورة بناء منظومة من الصور الكلية من خلال عمل منهجي يقتضيه فعل التفكير في آيات الافاق والأنفس من جهة وآيات الكتاب الحكيم من جهة ثانية، لذا يمكن القول بأن مفهوم الفكر كما دلت عليه آيات القرآن الكريم هو بنية تصويرية منهجية يحتكم للوحي مصدرا ويستمد مفاهيمه وأحكامه من آيات الله المحسوسة في الكون والإنسان والمجتمع.

حين نتأمل حضور مصطلح "الفكر" في النص القرآني، فإننا لا نقرأ مجرد مصطلح لغوي، بل نتبع اشتغالا معرفيا بصيغة "فعلية" حركية ضمن سياقات خطابية تهدف إلى البناء العقلي والوجداني للإنسان وتجسير علاقته بالعالم والوجود، لتحقيق وظيفته الوجودية تستنير بالوحي دون أن يتعطل، ويطلب المعنى دون أن يغترب عن الواقع.

المبحث الثاني: التجديد .. مساءلات في المصطلح والمفهوم

يُعدّ مصطلح "التجديد" من أكثر المصطلحات تداولاً في الخطابات الفكرية والدينية والفلسفية المعاصرة، لكنه لا يزال محاطاً بكثير من الالتباس والتداخل الدلالي، فهو يتراوح بين دلالات الإحياء والقطيعة، ويستدعي في كل معالجة علمية تمييزاً بين مستوياته اللفظية والمعجمية والمفهومية. ف"التجديد" ليس مجرد لفظ ثابت، بل مفهوم متحوّل يُستعمل ضمن سياقات معرفية شتى، ويؤدي وظائف تداولية متعددة.

ومن ثمّ، فإن التحليل المصطلحي يوجب تتبّع المسار التاريخي والدلالي للمصطلح ورصد سياقات تداوله ورهاناته، مع التمييز بين دلالاته في المدونة اللغوية العربية التي تميل إلى الإحياء، وتلك التي يحملها في الخطاب الفلسفي المعاصر التي تقتضي التفكيك وإعادة التأسيس.

يهدف هذا المبحث إلى تحليل مصطلح "التجديد" من خلال استقراء حضوره في المعاجم والمجالات المعرفية المختلفة، بهدف تحريره من الالتباسات الفكرية التي لحقت به.

المطلب الأول: مصطلح التجديد: البنية والمفهوم

1- التجديد في المعاجم اللغوية

إذا عدنا بالنظر إلى معنى التجديد في المعاجم اللغوية فإننا نجده يأخذ موقعه ضمن نسيج دلالي بالغ الدقة لا يمكن استيعاب معانيه إلا بالدلالات المرتبطة بأصله وإلا خرمننا النسيج وخرجنا بمعنى يشد عن أصله العربي، لذا وجب إجمال المعاني المتعلقة بالأصل أولاً لاستخراج دلالة اللفظ وما يتعلق به من معاني إضافية لا يستغني عنها، بل تخط لنا محددات دلالية وتفتح لنا مغاليق في الفهم وتوسع لنا آفاق يتنزل بها المعنى جُددًا جديدة.

التجديد تفعيل جديد من مصدر جَدَّ، وإن كان ابن فارس قد فصّل مقاييس هذا المصدر إلى أصول ثلاثة وهي العظمة والحظ والقطع¹، فإن ما يتفرع عن هذه الأصول الثلاث من دلالات يجعل النسيج الدلالي متشعب المعاني يتطلب النفوذ إلى كل معنى من معاني اشتقاقاته للوقوف على أطراف النسيج كله، فالجَدُّ هو أب الأب أو أب الأم وإن علا بمعنى هو الأصل وإنما سمي

¹ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ص406.

بذلك لعلوه، والجَدُّ العظمة ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ تَعَلَّى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صُحْبَةً وَلَا وَلَدًا ۗ۳﴾ [سورة الجن، ٣]، أي تعالت عظمته وجلاله، ومنه الدعاء المأثور: "تبارك اسمك وتعالى جدك"¹، والجَدُّ هو الحظ والبخت والرزق والغنى، ومنه ما ورد في الدعاء المأثور "لا ينفع ذا جد منك الجد"² أي لا ينفع ذا الغنى غناه فإنك أنت الغني، ولا ينفع ذا الحظ حظه فإن الحظ منك، والجَدَّة برفع الجيم وكسره شاطئ النهر وصفته، وهي كذلك وجه الأرض، والجَدَّة الطريق والطريقة والخطة يضاف إليها صفة الغلظة والصلابة أو الاستواء، فهي الطريق الغليظة والصلبة أو هي الطريق المستوية، وجمعها جدد كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبُ سُودٌ ۗ۲۷﴾ [سورة فاطر، ٢٧]، ومنها الجادة وهي استقامة الطريق واستوائها، والجَدُّ هو القطع كقطع الثمار وصرمها، ومنه الجديد أي حديث القطع قُطِعَ لَتَوَّه، وهو وصف للثوب المقطوع من منسجه حديثا، ويقصد به ضد البلى والخلق، ومنه سمي الموت جديدا لجدته وانقطاعه من الحياة، وسمي الليل والنهار بالجديدان أو الأجدان، وجمع جديد أجدَّة وجُدُد وجُدَّد، والجَدُّ نقيض الهزل كقوله صلى الله عليه وسلم "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد"³، وهو أيضا بمعنى الاجتهاد، والجَدُّ الامتلاء والسمن والبُدن ويقال في الماء بمعنيين الغزير والقليل، والجَدُّ العجلة، وغيرها من المعاني التي تتفرع عن هذه الأصول⁴ والتجديد من جدَّد الأمر واستجده إذا أحدثه⁵، مثل قولنا جدَّدَ الضوء أي أعاده بعد أن انتقض.

وإذا أعدنا النظر في النسيج الدلالي للمصدر جَدُّ وجَدَّدُ وحاولنا بناء مفهوم التجديد بناء على ترابط دلالات النسيج اللغوي سنجد ما يلي:

- أصل الجِدَّة والجديد من معنى القطع، أي أنه منقطع نظيره فيما سلف، فهو قطع مع كل قديم، لذا "سعي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديدا"⁶، وفعل التجديد باعتباره فعلا

¹ أبو داود: سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة، رقم الحديث (775).

² مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب استحباب التيامن في الطهور وغيره، رقم الحديث (489).

³ أبو داود: سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب في السُّنَّة في الطلاق، رقم الحديث (2194).

⁴ ينظر للتفصيل أكثر: ابن منظور: لسان العرب، ص 560-565. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج 1، ص 278-279. والفيومي:

المصباح المنير، ص 36. والزبيدي: التاج العروس، ج 7، ص 473-480. وابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج 7، ص 183-189.

⁵ الفيومي: المصباح المنير، ص 36.

⁶ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 409.

مستمرًا فإنه يجاري الزمن الحاضر في حركيته الدؤوبة متشوقًا للمستقبل قاطعًا مع الماضي غير منقطع عنه على اعتبار أن الحاضر إنما هو امتداد للماضي متجاوز له، فإن التجديد يقتضي التجاوز لا الإلغاء.

- وهو ضد البلى والقدم، بما يعنيه من نقض للقديم بفعل استثنائي مستمر.

ويشترك في الجدة من ذات الأصل معانٍ أُخر تُسهم في بناء معنى التجديد مثل:

- الجِدُّ والجِدِّيَّة والصرامة، وهي القطع مع الهزل والعبث، فلفظ جَدَّ وجدُّ بكسر

الجيم كما بضمها نقيض الهزل واللعب، ويقصد به أيضا الشدة والتحقيق والاجتهاد، وهو أول ما يتطلبه التجديد، ذلك أن التجديد يطال مألوف الناس ومعهودهم، وكلما عظم محل التجديد وموضوعه زادت جِدِّيَّته.

- الجادة هي الطريق المستوية والمستقيمة، والجدد الطرق التي لا التواء فيها ولا

وعورة، "وقال ابن شميل: الجَدُّ ما استوى من الأرض وأصحر، قال: والصحراء جَدُّ، والفضاء جَدُّ لا وعثٌ فيه ولا جَبَلٌ ولا أَكْمَةٌ"¹ ومنه قول العرب من سلك الجدد أمن العثار، والجُدَّة الطريقة والجَدُّ الخِطُّ والطُرُقُ، وكلها رافدة لمعنى التجديد إذ لا تجديد إلا لغاية، ولا غاية مرجوة إلا بخِطِّ وطرائق تمثل منهج التجديد، أما الاستواء والاستقامة فتكفلها القيم التي هي معنى من معاني الجد.

وخلاصة ما ينكشف من هذا النسج الدلالي المركَّب أن التجديد في أصله اللغوي ليس

فعالًا شكليًا عارضًا، ولا قطيعة عبثية مع الماضي، بل هو فعل قصدي جاد يتأسس على القطع الواعي والاستئناف المسؤول؛ قطع مع البلى والجمود، لا مع الجذور والأصول، واستئناف يستمد معناه من الامتداد لا من الإلغاء. فالتجديد هو إحداث متصل بالزمن الحي، يعي حركة الحاضر، ويتجاوز الماضي دون أن يتنكر له، لأن كل جديد إنما يولد من رحم ما سبقه، لا من فراغ.

وهو، من جهة أخرى، فعلٌ مشدود إلى الجِدِّ والصرامة والاجتهاد، إذ لا يتحقق التجديد في

ميادين الفكر والعمران إلا بروح مسؤولة تقطع مع العبث والتقليد الأعمى، وتنهض على تحقيق

¹ ابن منظور: لسان العرب، ص 561.

وتبصّر ومكابدة معرفية. كما أنه مشروط بسلوك الجادة: طريق الاستقامة والوضوح، حيث تتحدد الغايات، وتُرسَم الخطط، ويُحتكم إلى القيم بوصفها الضامن الأخلاقي والمعياري لمسار التجديد.

وبذلك يغدو التجديد، في ضوء دلالاته اللغوية، مشروعًا مركّبًا يجمع بين الجِدّة والجَدِّ، وبين القطع والاتصال، وبين الاستئناف والمنهج، فهو ليس مجرد تغيير في الصور، بل إعادة بناء في المعاني، ولا مجرد خروج عن السائد، بل سلوك واعٍ لطريق مستقيم، يُؤمّن العثار، ويُبقي المعنى حيًّا متجددًا في الزمان.

2- التجديد في المعاجم الفلسفية:

غني عن الذكر أن أي مصطلح في المعاجم الفلسفية لا يعد مجرد مفردة لغوية، بل بنية معرفية مكثفة تتجاوزها أنساق فكرية فلسفية بحسب الحمولات الفلسفية المؤسسة لها، لذا لا يمكن مقارنة أي مصطلح انطلاقًا من المعاجم الفلسفية إلا باستحضار تلك الحملات الفلسفية من جهة، والسياقات التاريخية والمعرفية التي أنتجته من جهة ثانية، والوظائف التي أنيطت به في الخطابات المختلفة، سواء في السياق العربي الإسلامي أو الغربي الحديث.

فمصطلح "التجديد" في المعاجم الفلسفية العربية، يقدم باعتباره صيغة تفعيل مرتبط بالزمن يشير إلى مغايرة الأصل أو تطويره، لذا يعرفه عبد الرحمن بدوي بقوله: "التجديد ليس تكرارًا للقديم، بل هو تجاوز له مع الحفاظ على استمراريته، ويُعدّ أحد المفاتيح لفهم حركية العقل وتاريخ الوعي الإنساني"¹ أما في معجم جميل صليبا فهو "إحداث صورة أو هيئة جديدة لشيء ما، ويقابله في الفرنسية renouvellement، وفي الإنجليزية renewal وهو مصطلح يدل على إحياءٍ أو إعادة إنتاج مغايرة للمألوف"² حيث تتفق الدلالة المفهومية في معاجم الفلسفية العربية على حركة التجاوز المسائرة للزمن المؤسسة على نقد الموروث.

غير بعيد عن هذا المعنى، يُقارب اندريه لالاند في معجمه الفلسفي من زاوية عقلانية نقدية، إذ يُعرف renouvellement بأنه الفعل الذي يُعيد تشكيل الشيء ضمن شروط جديدة،

¹ عبد الرحمن بدوي: معجم المصطلحات الفلسفية، (وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1979)، ص678.

² جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ط3)، الجزء 1، ص242.

إما بإعادة خلقه أو بتكليفه لمواكبة وضع راهن، وهنا يتجلى لنا أن التجديد لا يتوقف عند فعل الاستئناف، بل يتعداه لإقامة قطيعة مع القديم من أجل التأسيس لوضع جديد¹.

المطلب الثاني: التجديد في الحقل الدلالي للقرآن والسنة

1- التجديد في الحقل الدلالي القرآني

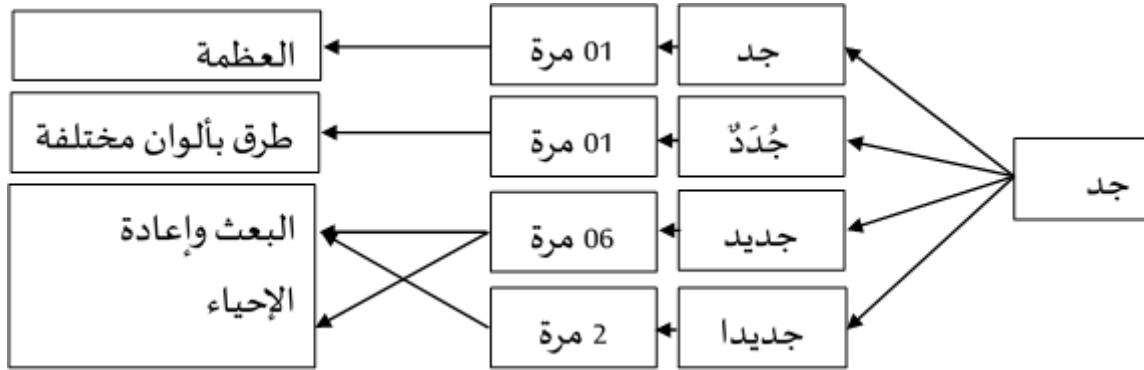
لم يرد مصطلح التجديد في القرآن الكريم، غير أنه وردت مفردات مشتقة من نفس الجذر، وهو ما قد يسعفنا بدلالات تعيننا على تحديد معنى التجديد، لذا كان لابد من إحصاء هذه المفردات في مختلف سياقاتها القرآنية وتبيين معانيها وهو ما سنوجزه في الجدول الآتي:

السورة	الآية	
الرعد:5	﴿وَإِنْ تَعَجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَعَدَّا كُنَّا ثُرَبًا أَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ الْأَعْلَىٰ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٥﴾	01
إبراهيم:19	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ١٩	02
الإسراء:49	وَقَالُوا أَعَدَّا كُنَّا عِظْمًا وَرَفْنَا أَعِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ٤٩	03
الإسراء:98	ذَٰلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا أَعَدَّا كُنَّا عِظْمًا وَرَفْنَا أَعِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ٩٨	04
السجدة:10	وَقَالُوا أَعَدَّا ضَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ أَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَفُرُونَ ١٠	05
سبأ:7	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مَرَقْتُمْ كُلَّ مَرْقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ٧	06
فاطر:16	إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ١٦	07
فاطر:27	وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبُ سُودٌ ٢٧	08
ق:15	أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ١٥	09

¹ André Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1988, p. 678

الجن:3	وَأَنَّهُ تَعَلَّى جَدًّا رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صُحْبَةً وَلَا وُلْدًا ۚ ٣	10
--------	--	----

وبالنظر لهذا الجدول نستخرج الصيغ الاشتقاقية الآتية:



تفتح الآيات السابقة أعيننا على معنيين لهما ارتباط مباشر بلفظ التجديد، ومعنيين آخرين غير مباشرين، أما المباشرين فهما المتعلقين بلفظ "جديد" الذي ارتبطت بالخلق في كل الآيات التي ذكر فيها، حيث وردت ست مرات بمعنى البعث والإحياء، ووردت مرتين بمعنى خلق غير مسبوق، وهو ما يفيد أن فعل التجديد يمكن أن يتخذ معنى الإحياء لشيء كان قد اندرس وبلى أو تقادم عهده، كما يمكن أن يكون التجديد إيجاد شيء غير مسبوق.

أما المعنيين غير المباشرين فالأول منهما نستفيدة من لفظ "جُدَّدُ" والتي حملت لنا معنى الطريق المختلف ألوانه، ففعل التجديد من حيث هو طريق يحمل معنى المنهج بما يعنيه من دلالات تشير إليها في الحديث عن المنهج، كما يقتضي الوضوح والاستقامة، ومن حيث هو مختلف يحمل معنى المغايرة لما هو معهودٌ ومألوف، كما يحمل معنى تعدد ألوان التجديد.

أما المعنى الثاني غير المباشر فنستفيدة من لفظ "جِدَّ" الذي يعني العظمة، مما يوحي لنا أن أمر التجديد أمر عظيم تتعلق به مسيرة الحضارة وتطورها وحفظها من الزوال.

وبناءً على هذا، يمكن القول أن تعدد وجوه الاستعمال القرآني لمادة «جدد» يفتح أفقاً دلاليًا رحبًا، يسمح باستخلاص ملامح عامة لمفهوم التجديد في التصور القرآني.

فمن خلال اقتران «الجديد» بالإحياء بعد الموت وبالخلق على غير مثال سابق، يمكن استنتاج أن التجديد يتأرجح دلاليًا بين إعادة الحياة لما اندرس وإيجاد صور جديدة غير

مسبوقة، دون أن يلزم من ذلك حصره في أحد المعنيين، كما أن ورود «الجُدَد» بمعنى الطرق المختلفة الألوان يشي بإمكان فهم التجديد بوصفه مسارًا منهجيًا يقوم على الوضوح والاستقامة، ويتسم بالتعدد والتنوع بحسب السياقات والوظائف، أما دلالة «الجِدِّ» بمعنى العظمة، فتوحي بأن قضايا التجديد ليست من شؤون الهامش، بل من المسائل الكبرى المتصلة بمصير العمران الإنساني واستمراره.

وهذا المعنى، فإن مفهوم التجديد لا يُستمد من نصٍّ واحد ولا من دلالة أحادية، بل يُبنى استنباطًا من شبكة دلالية قرآنية متكاملة، تتيح للفكر الإسلامي أن يفهم التجديد بوصفه أفقًا مفتوحًا للفعل والاجتهاد، لا حكمًا معيّنًا مقطوعًا به، ولا نموذجًا مغلقًا يفرض على الواقع، ولا يُقصد من عرض هذه الدلالات القرآنية إعادة تعريف التجديد تعريفًا نهائيًا، ولا ادعاء الكشف عن مراد إلهيٍّ مقطوعٍ به، وإنما بيان إمكانات الفهم التي يفتحها تنوع الاستعمال القرآني لمادة «جدد». فهذه الدلالات، على اختلاف مستوياتها، لا تُنتج مفهومًا مغلقًا، بل تُقدّم أفقًا دلاليًا يسمح ببناء مفهوم التجديد منهجيًا ومعرفيًا بما يخدم وظيفته الحضارية.

2- التجديد في الحقل الدلالي للسنة النبوية:

وردت مادة "ج د د" في السنة النبوية بدلالات متعددة، دلت في بعض مواضعه على تجدد الإيمان وتأكله بفعل الزمن، كما في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال: "إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم"¹ ويعزز هذا المعنى ما رواه الإمام أحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "جددوا إيمانكم"، قيل: يا رسول الله، وكيف نجدد إيماننا؟ قال: "أكثرُوا من قول لا إله إلا الله"²

¹الطبراني: المعجم الكبير، ج 14، ص 70، رقم الحديث (14668).

²أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد، رقم الحديث (8810)، بسند حسن.

غير أن الحديث المؤسس لمفهوم التجديد في نسقه الاصطلاحي والمعرفي هو ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"¹

فهذا النص، من حيثُ مبناه ومنطوقه، يمثل النواة المفهومية التي دار حولها الجدل المعرفي في تحديد معنى "التجديد"، وضبط حدوده، واستجلاء وظيفته في صيرورة الدين عبر التاريخ.

على الرغم من أن هذا الحديث يعتبر أصلاً تأسيسياً لمفهوم التجديد في الوعي الإسلامي؛ وقد لقي عناية كبيرة من علماء الإسلام سواء على مستوى السند والمتن؛ إلا أن اللافت للانتباه أن هذا المصطلح من حيث هو مصطلح حي متحرك ومحوري في حياة الأمة واستمراريتها؛ لم يحظ بما يكفي من الاهتمام بمحتواه المفهومي؛ بقدر ما انصب الاهتمام حول تحديد هوية المجددين وصفاتهم، فلم يقع السؤال حول مفهوم التجديد، وإنما حول من هو المجدد؟ وهل يكون فرداً أو جماعة؟ وهل تتحدد رأس المائة سنة في مطلع القرن أم في منتهاه؟، وقد أسفر هذا المنحى عن تراثٍ واسع في تعيين المجددين بدءاً بالزهري الذي يعد من أوائل من تحدثوا عن مجدد القرن الأول إلى السيوطي الذي نظم أرجوزة يحدد فيها مجدي القرون الثمانية التي سبقته، ويرجو أن يكون تاسعهم، ويختتم أبياته بأن نبي الله عيسى عليه السلام سيكون آخر المجددين، غير أن السجال حول المجددين وصفاتهم لم يخل من تضمينات تبين تصورهم لمفهوم التجديد، حيث يتبين أن التجديد في فهمهم يتحدد في صور ثلاث وهي:

1- التجديد تأسيس للنظام المعرفي: يعتبر الوحي الأصل المعرفي الأول لفهم الدين

وتطبيقه في الحياة، وقد كان العلم بالدين في الجيل الأول يقوم على فهم القرآن بسليقتهم العربية، وما فهموه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وما توارثوه عنه صلى الله عليه وسلم من سنة أسست لرؤيتهم الكلية للوجود ولنهجهم في الحياة، غير أن الصيرورة التاريخية للأمة أفرزت

¹ أخرجه أبو داود في سننه، رقم الحديث (4291)، وصححه البخاري في المقاصد الحسنة (149)، والألباني في السلسلة الصحيحة، رقم (599).

إشكالات عدة في فقه إسقاط النصوص على الحوادث المستجدة وهو ما استدعى تأسيس نظام معرفي يهدف لبناء الأسس المنهجية للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية من جهة وبناء النسق الفقهي والفكري في ضوء المقاصد الكلية للوحي من جهة أخرى.

وقد كانت البداية من الخليفة عمر ابن عبد العزيز الذي عده العلماء الذين جاءوا من بعد مجدد القرن الأول، فقد أدرك في وقت مبكر مكانة السنة النبوية وأن صيانتها لا تكون بمنع الكذب والوضع، بل في تأسيس منهج صارم في ضبط الرواية وهو ما فتح الباب واسعا لمن جاء بعده من المحدثين في بناء الأصول المنهجية لعلم الحديث دراية ورواية، يروي الزهري عن عبد الله بن عبد الله قال: "كانت العلماء عند عمر بن عبد العزيز تلامذة"¹ والقول نفسه يروي أيضا عن ميمون بن مهران كما يروي عنه أيضا "كان عمر بن عبد العزيز معلّم العلماء"².

كما يعد الإمام الشافعي مجددا مفصليا في تاريخ الفكر الإسلامي، حيث يبدو دوره بارزا في وضع النسق المعرفي الأول الذي يضبط العلاقة بين النص والاجتهاد، من خلاله تأسيسه لقواعد الاستنباط، هو ما سُمّي لاحقا بعلم أصول الفقه، الذي لا يقوم على جمع النصوص فحسب، بل على تأطير طرائق الاستدلال، وتنظيم أدوات النظر، وترتيب الأدلة على وفق مراتبها، وهو بذلك نقل الفقه من طور الممارسة إلى طور التنظير، ومن الذوق الخاص إلى القاعدة المشتركة.

يقول الإمام أحمد: "إن الله يقيض للناس في كل رأس مائة سنة من يعلم الناس السنن

وينفي عن النبي ﷺ الكذب، فنظرنا فإذا في رأس المائة عمر بن عبد العزيز، وفي رأس المائتين الشافعي"³.

ولم يكن علماء الكلام بمنأى عن حركة التأسيس للنظام المعرفي في سياق التحولات الفكرية والصدمات العقدية المبكرة، بل أول من طرح سؤال المعرفة في ضوء الوحي، وتفحص

¹ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الاصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1996)، ج5، ص339.

² محمد بن سعد بن منيع الزهري: كتاب الطبقات الكبير، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001)، ج7، ص309.

³ ابن حجر العسقلاني: توالي التأسيس في معالي محمد بن إدريس، (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1986)، ص48.

أدواتها وحدودها ومصادرها، ومن ثم بناء أنساق استدلالية متماسكة تمثلت في الفرق الإسلامية على تنوعها، فقد جمعها السعي لتأسيس اليقين وتحصين عقيدة الأمة من الشبهات والشكوك، من خلال بناء جهاز استدلالي يجمع بين النقل والعقل، لذا عد بعض المتكلمين مجددين على رأس القرن الذي عاشوا فيه، حيث عدّ بن الأثير الإمام الأشعري مجددا على رأس المائة الثالثة، في ترجمته له قائلا: "هو المجدد للدين على رأس المائة الثانية، كما كان عمر بن عبد العزيز على رأس المائة الأولى"¹، كما عد الإمام الغزالي مجددا القرن الخامس في أرجوزة السيوطي.

2- التجديد بمعنى الإحياء: ارتبط مفهوم "التجديد" من حيث هو "إحياء" في وعي الأمة بمراحل النكوص والفتور منذ وفاة الرسول ﷺ وشيوع الفتنة في المسلمين؛ ففقد الدين حضوره الفاعل في الواقع كما كان في العهد الأول، فاتخذ "التجديد" معنى استئناف الوظيفة التاريخية للوحي في واقع الأمة، لذا أكد العلماء على مفهوم التجديد بما هو تجديد العهد مع الوحي لا تأسيس القطيعة معه، يقول العلقمي: "معنى التجديد إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما"² يشرح المناوي هذا النص بقوله: "أي يُبين السنة من البدعة، ويكثر العلم وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة وينذلهم، قالوا ولا يكون إلا عالما بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة"³، وهو ما وسّعه العظيم آبادي في عون المعبود حين بيّن أن التجديد لا يقف عند حد الإحياء، بل يتضمن أيضا تفكيك الوعي المثقل بالخرافات والبدع، فقال: "المراد من تجديد الدين للأمة إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات"⁴.

3- التجديد بمعنى نشر العلم وإحياء مسالك الفهم: ومن المعاني التي انطوى عليها مصطلح "التجديد" في السنة النبوية وفي فهم طائفة من العلماء أنه نشر العلم وتجديد الفهم في الأمة كلما انقطع الفهم، أو تعطلت مسالك الهداية، أو اختلطت المرجعيات. ففي الحديث الصحيح: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال

1 ينظر: ابن الأثير الجزري: اللباب في تهذيب الأنساب، (دار صادر، بيروت، 1980)، ج 1، ص 64

2 عبد الرؤوف المناوي: فيضالقدر شرح الجامع الصغير، (دار المعرفة، بيروت)، ج 2، ص 282.

3 المناوي: المرجع نفسه، ج 2، ص 282

4 محمد شمس الحق العظيم آبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 2013)، ج 11، ص 107

المبطلين، وتأويل الجاهلين"¹، حيث تبرز مفاتيح منهجية تشرح حديث التجديد وتضيف معان إضافية له، ففي قوله ﷺ "من كل خلف عدوله" إشارة استمرارية الأمانة جيلا عن جيل، كما أن وصف "العدول" يجمع جملة الشروط المنهجية والأخلاقية والعلمية التي تنيط بالعالم العامل مهمة تحصين الأفهام من التحريف والانتحال والتأويل، وتحرير الوعي من الجهل والتقليد والخلط، وهو تعليم يتجاوز التلقين ونقل المعلومة إلى تحقيق الفهم وبناء المنهج، وما يؤكد المنحى التعليمي لمصطلح التجديد ما رواه الإمام أحمد في مسنده: "إن الله يقبض في رأس كل مائة سنة من يعلم الناس دينهم"².

4- التجديد بمعنى الاجتهاد: تبين لنا في البناء الاصطلاحي لمفهوم "التجديد" فيما سبق أنه لا يتأسس على القطيعة مع ما سبق، بل يدل على استئناف الفاعلية لما ركذ، وإحياء ما اندرس. فهو من مادة "جَدَدَ"، أي ليس تحويلا في الجوهر، ولا إبداعا من عدم، وإنما تثويرا للمعاني الكامنة في النص الأول، هذا المعنى يحيلنا قطعاً لمعنى الاجتهاد باعتباره استخراجاً للحكم من جوهره في ضوء علله ومقاصده، أي تجديد النظر عند النوازل بما يضمن حياة الأمة بمرجعيتها وفق مقاصد دينها، وهو ما عناه الشاطبي بقوله: "فالاجتهاد لا بد منه في كل نازلة، إذ النوازل لا نهاية لها، ولا يمكن أن يُنص على كل جزئية منها، فافتقر الأمر إلى الاجتهاد، لاستنباط الأحكام من كليات الشريعة، ليُعلم بها حكم الله في كل نازلة"³.

إن العلاقة التلازمية للاجتهاد بالتجديد في البنية المنهجية للدين هو ما يبقي الدين فاعلاً في حركة التاريخ وصيرورة الحضارة ويضمن صلاحية مرجعيته على امتداد الزمان، يقول طه عبد الرحمن: "التجديد ليس نقضاً، بل اجتهاداً في اكتشاف روح المعنى، ووصله بفعله الأخلاقي في الزمان. ومن ثم، فكل تجديد مفصول عن الاجتهاد، يصبح تجزئاً لا تكميلاً، وتشويشاً لا تبييناً"⁴

¹ أبو بكر البيهقي: المدخل إلى السنن الكبرى، (دار اليسر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018 م)، ج1، ص341.

² ابن حجر: توالي التأسيس، ص48.

³ أبو إسحاق الشاطبي: المواقفات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، (دار ابن عفار، بيروت، 2005)، ج4، ص259.

⁴ طه عبد الرحمن: روح الحداثة، (المركز الثقافي العربي، ط2، 2006)، ص112.

5- تجديد الدين أم تجديد التدين: مما يسترعي النظر أن في حديث رسول الله ﷺ:

"إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" أن النبي ﷺ نسب الدين في هذا المقام إلى الأمة لا إلى الله تعالى، وهي نسبة تنطوي على دلالات عدة نوجزها في النقاط الآتية:

- أن الدين من حيث هو وحي إلهي لا يطاله بلى ولا التقادم، لذا فهو لا يتجدد، إنما يكون التجديد في ما تؤول إليه علاقة الأمة بدينها فهما وتنزيلا.

- أن الدين حين ينسب إلى الأمة إنما يقصد به التمثل التاريخي والمعرفي للدين، أي تدين الأمة، وهو ما يطاله التجديد سواء في فاعليته التاريخية، أو في نظامه المعرفي، أو في وظيفته الاجتماعية.

- أن التجديد لم ينسب إلى تدين الأفراد رغم ما يصيب تدين الأفراد من تشوهات، وإنما نسب لتدين الأمة، لأن الأصل في الدين هو تحقيق الشهود الحضاري على الأمم.

وعليه، يغدو التجديد في السنّة النبوية وظيفّة مستمرة لحفظ الدين في حياة الأمة، وشرطاً لازماً لاستدامة حضوره في العمران، لا باعتباره شعاراً إيديولوجياً، بل بوصفه فعلاً علمياً ومنهجياً وأخلاقياً، تهض به النخب العاملة لتجديد العهد بين الوحي والواقع، وضمان استمرار الشهود الحضاري للإسلام عبر تعاقب الأزمنة.

المطلب الثالث: التجديد في سياق الفكر العربي والإسلامي المعاصر: تحول

الدلالات وتعدد السياقات

اتسم مصطلح "التجديد" في التحولات التاريخية للفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر بحالة من القلق المفهومي، رافق محاولات الأمة الإسلامية استعادة ذاتها في أزمنة الاستضعاف المتتابعة، خاصة مع دخول العالم الإسلامي مرحلة الاحتكاك الحداثي والاستعمار الثقافي والمعرفي، لذا فإن تتبع مسار المفهوم لا يكون إلا عبر تشریح تحولاته الدلالية، وبيان أفاقه المعرفي، وذلك ضمن السياقات الزمنية والفكرية الآتية:

1- التجديد كإحياء: من الإصلاح إلى النهضة

اتخذ مفهوم التجديد في الطور الأول دلالات الوصل وإحياء ما اندرس من معالم الدين، أي السعي لاستعادة النموذج المفقود الذي تمثله القرون الثلاثة الأولى، وقد كان هذا النموذج ماثلا في فكر رواد النهضة الإصلاحية، كالأفغاني ومحمد رشيد رضا وابن باديس، وغيرهم الذين سعوا لتجديد الدين بإحيائه في النفوس وتنقيته مما لحق به من تحريف، لا بتفكيك بنيته المرجعية وتقويض نسقه المعرفي، يقول محمد رشيد رضا: "إن التجديد في الدين هو الرجوع به إلى صفاته الأول، وإحياء سنن الرسول، وإزالة ما أدخله الجهل من البدع والضلالات"¹.

لم يكن التجديد في هذا الطور مفهوما سكونيا ولا مشروعًا لتجاوز الأصل أو القطيعة المعرفية مع المرجعية، بل محاولة لبعث الروح في ذات انتكست عن مُثلها، وأثقل عزمها تفكك وحدتها، وتكلل ذلك بهزيمتها الحضارية أمام عدوها، فقام مفهوم التجديد في وعيها كمحرك يشتغل معرفيا بمنطق الإصلاح لإحياء الصورة الأولى للإسلام، وإخراج التدين من مرجعية التاريخ وسلطة الأعراف والتقاليد إلى سلطة النص المتعالي الضابط للقيم والأحكام والمقاصد، يقول جمال الدين الأفغاني: "إنني أريد الإصلاح من حيث هو تمدن إسلامي، يقوم على العقل والدين، لا على النقل الجامد والتقليد الفاسد"²، فلم يكن التجديد ترقيعا ظرفيا، بل سعيًا لتحقيق كينونة الأمة الحضارية، وتحريرها من انهزامها أمام ذاتها المرتكسة إلى الماضي، وانهزامها أمام توسع القوى الغربية المتنامية، ثم تحول مفهوم التجديد تدريجيا من دلالة الإصلاح الثقافي والاجتماعي إلى فكر النهضة حيث يعيد موضوعة الذات ضمن تحديات التدافع مع الثقافات الغازية، فاستهدف البنية الثقافية العربية الإسلامية بنقد مزدوج يفكك موروثها الثقافي المتراكم عبر عصور الجمود والتخلف من جهة، ويعيد ترتيب الفكر على ضوء حاجات العصر والتحرر من التبعية العلمية، وقد برز هذا الطرح في أفق بناء الإنسان لتحرير البلاد الإسلامية من ربق الاستعمار، في هذا الشأن يقول عبد الحميد بن باديس: "إن الاستعمار لا يُقاوم بالسلاح وحده،

¹ محمد رشيد رضا: مجلة المنار، المجلد 1، ص 5.

² جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق: محمد عمارة، (القاهرة: دار الشروق، ط4، 2002)، ج1، ص192.

وإنما يُقاوم بالتعليم والتهذيب والإصلاح، حتى إذا ما جاءت ساعة المواجهة، كان الشعب أهلاً للحرية والسيادة"¹.

وليس استدعاء ابن باديس للتعليم والتهذيب والإصلاح في سياق مقاومة الاستعمار مجرد توسيع لأدوات المواجهة، بل هو في عمقه إعادة تعريف لطبيعة الصراع ذاته؛ إذ ينقل مركز الثقل من مواجهة عسكرية ظرفية إلى معركة طويلة النفس تستهدف إعادة بناء الإنسان بوصفه الشرط الأول لكل تحرر حقيقي. فالمواجهة بالسلاح، في نظره، لا تكون ناجعة إلا إذا سُبقت بعملية تجديد عميقة في الوعي، تُحرّر العقل من قابلية الاستلاب، وتستأنف صلته بالمرجعية التي تمنحه معنى الفعل وحدوده في آن واحد. ومن ثمّ فإن التعليم عند ابن باديس ليس نقلاً للمعرفة، بل تأسيساً لمنظومة إدراك جديدة، والتهذيب ليس تزكية أخلاقية مجردة، بل إعادة تشكيل للإرادة الجماعية، أما الإصلاح فليس إجراءً إدارياً أو اجتماعياً محدود الأثر، بل فعل حضاري شامل يعيد ترتيب علاقة الأمة بذاتها وبالعالم.

غير أنّ من المفيد التنبيه، في هذا السياق، إلى أن التجديد في تجربة الإمام عبد الحميد بن باديس، ومن بعده الإمام محمد البشير الإبراهيمي، قد غلب عليه الطابع الإصلاحية، لا لقصور في الرؤية التجديدية، بل استجابةً لضرورة تاريخية فرضها واقع أمة منكوبة ترزح تحت وطأة الاستعمار البغيض. فقد أفرز هذا الواقع إنساناً مسلماً ممسوخ الصلة بدينه، مهزوماً حضارياً وثقافياً، مختلّ التوازن الأخلاقي، ومتخلفاً في بنيته العلمية والمعرفية، الأمر الذي جعل واجب الوقت ينصرف إلى ترميم الوعي، واستعادة الحد الأدنى من الفهم الديني السليم، قبل الانخراط في مشاريع تجديد معرفي تنظيري واسع.

وفي هذا الإطار، يندرج قول ابن باديس ضمن أفق التجديد لا بوصفه خطاباً وعظيماً أو حنيناً إلى الماضي، بل باعتباره مشروعاً منهجياً لإحياء فاعلية الوعي في التاريخ. فالتجديد عنده لا يستهدف فقط مقاومة الاستعمار الخارجي، بل يتجه أساساً إلى تفكيك البنية الداخلية التي جعلت الاستعمار ممكناً، أي بنية الجهل، والجمود، وغياب الوعي المقاصدي بالدين. ومن هنا

¹ عبد الحميد بن باديس: الآثار، جمع: عمار طالبي، بيروت: دار الفكر، ط1، 2005، ج1، ص163

تتبدى مقاومة الاستعمار في فكره بوصفها مقاومة للتقليد، ومقاومة للفصل بين الدين والحياة، ومقاومة لتحويل الإسلام إلى تراث ساكن منزوع الفاعلية التاريخية.

وعلى هذا الأساس، يمكن فهم اشتغال الشيخ ابن باديس بالتفسير الشفوي للقرآن الكريم لا باعتباره خيارًا تعليميًا فحسب، بل بوصفه ممارسة معرفية موجّهة بالإصلاح، مارس فيها منهجه في الفهم المقاصدي للنص القرآني بغرض إيقاظ الوعي الجماعي، وبناء الإنسان القادر على استعادة ذاته، لا بوصفه فردًا معزولاً، بل عضوًا في جماعة تتجه لاستعادة شروط وجودها الحضاري. فالإصلاح هنا لا يناقض التجديد، بل يمثل مرحلة تأسيسية سابقة له، يُعاد فيها وصل الإنسان بوحيه، تمهيدًا للانتقال إلى آفاق أوسع من التجديد المعرفي والمؤسسي.

وعليه، فإن مشروع ابن باديس يعبر عن انتقال مفهوم التجديد من مجرد خطاب إصلاحي جزئي إلى استراتيجية حضارية لتحرير الإنسان قبل الأرض، حيث يصبح بناء الإنسان المتعلم، المهذب، الواعي بدينه وتاريخه، هو الأساس الذي تُبنى عليه إمكانية التحرر السياسي والسيادة الوطنية. وبهذا يلتقي طرحه مع التصور الكلي للتجديد بوصفه وصلًا بين الثابت والمتغير، وإحياءً للمعنى المؤسس للدين في واقع متغير، لا عبر القطيعة مع المرجعية، ولا عبر الارتهان لسطوة الواقع المفروض، بل عبر استعادة الأمة لفاعليتها بوصفها ذاتًا شاهدة وصانعة للتاريخ.

2- التجديد كفعل نقدي متجاوز

في طورٍ لاحق من تشكّل الوعي بالأزمة في الفكر العربي الإسلامي، أُعيد استدعاء مفهوم التجديد لا بوصفه استجابة ظرفية لعلل الواقع أو محاولة إصلاحية محدودة الأفق، بل باعتباره لحظة نقدية مفصلية في مسار مساءلة الذات لمرجعياتها المؤسسة، ومراجعة أنساقها المعرفية التي حكمت علاقتها بالتراث والتاريخ والواقع، فقد أفرزت التحولات العميقة التي عرفها العالم الإسلامي، في ظل انهيار البنى التقليدية وصعود الدولة القطرية الحديثة، وتفاقم الشعور بالتأخر الحضاري أمام النموذج الغربي، توترًا فكريًا حادًا استدعى إعادة التفكير في الأسس التي تشكّل وعي الذات بذاتها، وتضبط علاقتها بماضيها وحاضرها وآفاقها المستقبلية.

في هذا السياق، لم يعد التجديد مجرد خطاب إصلاحي يستهدف إحياء روح الوحي أو ترميم شروط تلقيه في الوعي الجمعي، بل تحوّل إلى ممارسة نقدية جذرية تتغيا تفكيك البنية المعرفية التي صاغت العقل الإسلامي في لحظاته التاريخية المختلفة، وأضحى سؤال التجديد سؤالاً عن العقل ذاته: في كيفية تشكّله، وأنماط اشتغاله، وآليات إنتاجه للمعرفة، وحدود قدرته على الفعل التاريخي، ومن ثمّ انزاح مركز الثقل من نقد الممارسة الدينية إلى نقد المنظومة المعرفية التي أنتجت تلك الممارسة وشرعتها.

وقد حملت هذه النزعة النقدية، في كثير من تجلياتها، أسمى عميقاً على تخلف الأمة عن أداء دورها الريادي الذي يليق بمكانتها التاريخية ورسالتها الحضارية، وأسهم هذا الشعور بالخيبة الحضارية في توجيه بوصلة النقد نحو الذات قبل الخارج، وإلى اعتبار التراث – في بنيتها المعرفية لا في مضامينه فحسب – أحد العوائق المركزية أمام استئناف النهضة، غير أن هذا المسلك النقدي، في سعيه لاستعادة فاعلية الأمة، لجأ في كثير من أطروحاته إلى استعارة مناهج غربية في نقد الذات والعقل والتاريخ، انطلاقاً من افتراض أن الأزمة واحدة في جوهرها، وأن أدوات تحليلها صالحة للتعميم العابر للسياقات.

وهكذا غدا التجديد، في عدد من المشاريع الفكرية المعاصرة، فعلاً نقدياً متجاوزاً يتجاوز الإصلاح الديني بالمعنى الكلاسيكي، إلى مساءلة المرجعيات الكبرى التي حكمت تشكّل العقل الإسلامي، سواء في علاقته بالنص، أو بالتراث، أو بالسلطة، أو بالتاريخ. وفي هذا الإطار، برزت مشاريع فكرية متعددة المشارب، جعلت من التجديد مقولة تأسيسية لمقاربات جديدة، من أبرزها مشاريع محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وحسن حنفي، وغيرهم، حيث انطلقت هذه المشاريع من مراجعة جذرية للتراث، ونقد أنماط تلقيه، وتفكيك آليات اشتغال العقل الإسلامي في سياقه التاريخي.

غير أن هذا التحول في معنى التجديد، على ما ينطوي عليه من طموح تحرري ورغبة صادقة في تجاوز الانسداد التاريخي، أثار إشكالات منهجية عميقة، تتصل بطبيعة الأدوات المستعملة في نقد الذات، ومدى ملاءمتها للسياق الحضاري الإسلامي، وحدود قدرتها على إنتاج تجديد غير منقطع عن مرجعيته، وهو ما يفتح الباب أمام سؤال الاغتراب المهيج: حين يتحول

نقد الذات من فعل تحرر إلى إعادة إنتاج لنموذج معرفي وافد، يُعاد من خلاله تفسير التراث والعقل الإسلامي بمنطق لا ينبثق من داخله، وهو ما سنمثل له في المبحث اللاحق من خلال قراءة تحليلية لمشروع محمد عابد الجابري.

3. التجديد كفعل تأسيسي: إعادة بناء النسق المعرفي في أفق مرجعية الوحي

إذا كان التجديد في طوره الإصلاحية الأول قد انصرف إلى ترميم الوعي الديني، واستعادة الصلة بالنص المؤسس في سياق مقاومة الانحطاط والاستعمار، فإن تطور الوعي بالأزمة الحضارية المركبة للأمة سرعان ما كشف محدودية الاكتفاء بالإحياء الجزئي أو الإصلاح الأخلاقي وحده، وأبرز الحاجة إلى نقل مفهوم التجديد من مستوى الاستجابة الظرفية إلى أفق إعادة التأسيس الشامل. ومن هنا، بدأ يتبلور التجديد بوصفه مشروعًا لإعادة بناء النسق المعرفي والحضاري للأمة من داخل مرجعية الوحي، لا باعتباره مخزونًا رمزيًا أو خطابًا تعبديًا، بل بوصفه إطارًا كليًا مؤلّدًا للمعنى، وضابطًا للعقل، وموجهًا للفعل في التاريخ.

في هذا الأفق، لم يعد التجديد معنيًا بإحياء صورة ماضية أو تصحيح انحرافات جزئية، بل بإعادة تنظيم العلاقة بين الوحي والواقع، وبين الفكر والعمل، وبين الإنسان والكون، على نحو يستأنف فاعلية الأمة الحضارية ضمن منطقتي سني، ومعرفي، ومؤسسي متكامل. ويمكن تمييز هذا الطور التأسيسي للتجديد من خلال ثلاث مقاربات كبرى، تشترك في مرجعية الوحي، وتختلف في مستوى الاشتغال وأفق الفعل.

أولاً: التجديد كإعادة تأسيس حضاري-سني

يتجلى التجديد في هذا المسار بوصفه مشروعًا لإعادة بناء الفاعلية الحضارية للأمة، انطلاقًا من تشخيص سني عميق لأزمتهما التاريخية، فالأزمة في هذا المنظور لا تختزل في ضعف الموارد أو التخلف التقني، بل تعود إلى خلل مركزي في بنية الإنسان المسلم، وفي منظومته الفكرية والقيمية، وفي نمط علاقته بالسنن الحاكمة للتاريخ والعمران، حيث يبرز مشروع مالك بن نبي ومن بعده مشروع الطيب برغوث، بوصفه محاولة منهجية لإعادة وصل الإنسان المسلم بالنسق السني الكلي الذي يحكم حركة الحضارات.

ينطلق بن نبي من تحليل مركب مفهوم الحضارة، بوصفها نتاج تفاعل عضوي بين الإنسان، والتراب، والوقت¹، تحت تأثير فكرة دافعة كبرى تمنح هذه العناصر معناها واتجاهها، وهي الفكرة الدينية، وفي التجربة الإسلامية الأولى، أدت هذه الفكرة وظيفية محورية في تحويل القيم والمعرفة إلى قوة منظمة للحياة الاجتماعية، ومحرّكة للفعل التاريخي، غير أن انحسار الفكرة الدينية إلى مستوى الطقوس والشعائر المنفصلة عن الواقع أدى إلى تفكك العلاقة بين الفكر والعمل، وبين القيم والبناء الاجتماعي، وهو ما أفضى إلى حالة "ما بعد الحضارة".

وعليه، فإن التجديد عند بن نبي لا يتجه إلى إصلاح مظاهر التخلف، ولا إلى استيراد نماذج جاهزة للنهضة، بل إلى إعادة بناء الإنسان نفسه، بوصفه الشرط الأول لكل عمران، فالتجديد هنا يعني إعادة تنظيم نسق القيم والمعرفة داخل الإنسان، وتحرير عقله من قابلية الهيمنة، واستعادة الوظيفة التوجيهية للفكرة الدينية باعتبارها مصدرًا للمعنى، وضابطًا للسلوك، ومحرّكًا للتاريخ، إنه تجديد يشتغل في العمق، لا في السطح، ويهدف إلى تحويل الأفكار من حالة التكدر إلى حالة الانتظام والفاعلية.

وفي امتداد هذا المنحى، يقدم الطيب برغوث مشروع "السننية الشاملة"² بوصفه تطويرًا منهجيًا للرؤية الحضارية، حيث يُعاد تأسيس التجديد على رؤية كونية كلية، منسجمة مع سنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والاجتهاد. فالتجديد، في هذا الإطار، لا ينفصل عن استعادة التوازن بين مختلف ساحات الوجود الإنساني، ولا يتحقق إلا بإعادة بناء نسق معرفي شامل يمكّن الإنسان من توظيف طاقاته وقدراته ضمن ما يسميه "ميزانية التسخير الكونية". وهكذا يغدو التجديد الحضاري-السنني إعادة تأسيس واعية للعلاقة بين الإنسان والكون والوحي، بما يجعل الفاعلية الحضارية نتيجة طبيعية لانتظام هذه العلاقة لا مجرد هدف خارجي يُسعى إليه.

ثانياً: التجديد كإعادة تأسيس فلسفي-معرفي

أما في هذا المسار، فيتخذ التجديد طابعاً تأسيسياً على مستوى البنية الفلسفية والمعرفية للعقل الإسلامي ذاته، فالإشكال في هذا المنظور لا يُختزل في مظاهر التخلف الحضاري،

¹ مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 50-51.

² للتفصيل أكثر في مفهوم السننية عند الطيب برغوث ينظر: الطيب برغوث: مدخل إلى أصول منظور السننية الشاملة، (أكاديمية الثقافة السننية للتجديد الحضاري، ط1، 2021).

بل يُردّ إلى اختلال أعمق في أدوات التفكير، وفي مناهج إنتاج المعرفة، وفي علاقة العقل بالقيم والمعنى، ومن ثمّ يتجه هذا الطور من التجديد إلى إعادة بناء الأسس الفلسفية التي يقوم عليها الفعل الفكري والحضاري، من داخل المرجعية الإسلامية.

ويمثل هذا الاتجاه مفكرون مثل طه عبد الرحمن، أبو القاسم حاج حمد، على اختلاف مسالكهم، حيث يلتقون في اعتبار التجديد فعلاً تأسيسياً لا إصلاحياً جزئياً، ففي المسلك الفلسفي-الأخلاقي عند طه عبد الرحمن، ينصرف التجديد إلى إعادة تأهيل العقل من جهة القيم، واستعادة مركزية الأخلاق في إنتاج المعرفة، ونقد الحداثة الغربية من داخل منطقتها، بما يسمح بتحرير العقل الإسلامي من التبعية المنهجية، دون الوقوع في القطيعة أو الانغلاق، فالتجديد هنا، هو إعادة تأسيس للانسجام بين الفكر والقيم، وبين المعرفة والمسؤولية، بما يعيد للعقل مرجعيته الأخلاقية في توجيه الفعل¹.

أما في المسلك الفلسفي-الكوني عند حاج حمد، فيتخذ التجديد بعداً أشمل، يسعى إلى إعادة تأسيس فلسفي ومعرفي يهدف إلى إعادة بناء الرؤية الكونية الإسلامية من جذورها، انطلاقاً من مركزية القرآن الكريم كمصدر شامل للمعرفة والحياة، وفي هذا المسلك، يُعاد إدراج الإنسان والفعل الإنساني ضمن سنن الله الكونية والتاريخية، ويُفكك الانفصام المزمّن بين الدين والعلم، بين النص والواقع، ليصبح التجديد عملية تأسيسية لمشروع معرفي كلي، يشمل كل مستويات الفهم والإدراك وهو ما بينه في كتابه "العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة"²، حيث عرض رؤية شاملة للعالمية الجديدة للإسلام، مركزاً على جدلية الإنسان والطبيعة والوجود، ومبيناً كيف يمكن للمعرفة أن تصبح جزءاً من نظام الوجود، لا مجرد أداة تقنية أو تجريدية.

وعلى الرغم من اختلاف الأدوات والمقاربات، فإن هذا الطور من التجديد يلتقي في كونه يسعى إلى إعادة تأسيس العقل الإسلامي على أسس فلسفية ومعرفية متماسكة، تجعل الفكر قادراً على التعامل مع الواقع تعاملًا منهجياً، دون أن يفقد صلته بالمرجعية القيمية للوحي.

¹ يراجع في هذا السياق: طه عبد الرحمن: روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006).

² محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. (الخرطوم: دار الثقافة، 2005).

ثالثاً: التجديد كإعادة تأسيس إبستيمي-منهجي-مؤسسي

يمثل هذا المسار ذروة الوعي التأسيسي بمفهوم التجديد، حيث ينتقل من مستوى التشخيص الحضاري والتأصيل الفلسفي إلى بناء أطر معرفية ومنهجية ومؤسسية قادرة على إعادة إنتاج المعرفة وتوجيه الفعل الجماعي، ويتجسد هذا الاتجاه في مشاريع مفكرين مثل إسماعيل الفاروقي، وطه جابر العلواني، وعبد الحميد أبو سليمان، الذين سعوا إلى تحويل التجديد إلى مشروع حضاري متكامل، يقوم على إعادة تأسيس النسق المعرفي من داخل مرجعية الوحي.

ينصبّ التجديد في هذا الإطار على إعادة بناء العلوم الإنسانية والاجتماعية وفق رؤية إسلامية للمعرفة، لا تفصل بين الدين والحياة، ولا بين النظر والتطبيق، حيث تغدو المعرفة منظومة هادفة موجهة بالمقاصد القرآنية، وقادرة على إرشاد الفعل الاجتماعي والسياسي والتربوي. ومن ثمّ، يصبح التجديد عملية معرفية منهجية شاملة، تشمل إعادة تنظيم مصادر المعرفة، وضبط مناهج البحث، وترشيد الممارسة المؤسسية، بما يضمن استمرارية الفاعلية الحضارية.

وعلى هذا الأساس، لا يُفهم التجديد عند هؤلاء بوصفه إصلاحاً جزئياً أو تطبيقاً انتقائياً لبعض القيم، بل باعتباره فعلاً تأسيسياً يعيد وصل الفكر بالمؤسسات، والمعرفة بالمجتمع، والوحي بالتاريخ، وهو ما يجعل هذا الطور حلقة وصل حاسمة بين التأصيل الفلسفي والتشخيص الحضاري من جهة، وبين الفعل المؤسسي المنظم من جهة أخرى، ويمنح مشروع التجديد بعده العملي القادر على الاستمرار والتأثير.

وبذلك، يتبلور التجديد في هذا المسار بوصفه إعادة تأسيس شاملة للنسق المعرفي للأمة من داخل مرجعية الوحي، بما يضمن وحدة الرؤية، وتكامل المنهج، واستعادة الأمة لفاعليتها الحضارية، وهو ما سيُفصّل النظر فيه ضمن الفصل الأخير من هذه الدراسة.

استخلاص مفهوم جامع للتجديد وضبطه إجرائياً

بعد استقراء الدلالات القرآنية لمادة (ج د د)، وتتبع تجليات مفهوم التجديد في السنة النبوية، والنظر في كيفية تشكّله وتداوله داخل تراث الأمة العلمي والفكري، يتبين أن مصطلح التجديد لا يُختزل في معنى جزئي، ولا يُفهم خارج سياقه الحضاري والمنهجي الكلي، بل يتأسس على شبكة من الدلالات المتداخلة التي تجمع بين الإحياء والاجتهاد، وبين حفظ الأصول واستئناف الفاعلية التاريخية، وانطلاقاً من هذه القراءة التركيبية، نخلص إلى استنباط مفهوم جامع للتجديد يمكن صياغته على النحو الآتي:

التجديد هو فعل حضاري ومنهجي يستهدف إحياء فاعلية الوحي في حياة الأمة، عبر إعادة بناء فهمها للدين وتنزيله في الواقع، من خلال تأسيس نظام معرفي رشيد، وتنقية الممارسة الدينية، وتجديد مسالك الفهم والاجتهاد، بما يضمن استمرار الدين في أداء وظيفة الهداية والشهود، دون قطيعة مع أصوله أو تفريط في مقاصده.

وبهذا المعنى، يغدو التجديد حركة استئناف لا استبدال، وبناء لا هدم، ووصلاً بين الثابت والمتغير، تحفظ للأمة هويتها، وتمنحها القدرة على التفاعل الخلاق مع الزمن والتاريخ. ولا ندعي أن هذا التعريف يمثل القول الفصل في ضبط مفهوم التجديد، بل هو ثمرة اجتهاد علمي متواضع، نتاج قراءة مخصصة للنصوص والموروث، يظل مفتوحاً على المراجعة والتطوير والإغناء، تبعاً لتجدد أدوات النظر، وتغير الأسئلة، وتنوع زوايا المقاربة.

وإذ يمثّل هذا التعريف ضبطاً مفهوماً معيارياً لمصطلح التجديد، فإنه يُتخذ إطاراً مرجعياً يُشتقّ منه التعريف الإجرائي المعتمد في هذه الدراسة، قصد توجيه التحليل وتقويم المشاريع الفكرية والعلمية محل البحث، وبناءً على ذلك، يُقصد بالتجديد - إجرائياً - كل مشروع فكري أو علمي أو عملي يستوفي المعايير الآتية مجتمعة:

- أن ينطلق من الوحي بوصفه المرجعية المعرفية العليا في الفهم والتقويم.
- أن يعيد بناء أدوات الفهم والاستنباط، لا أن يكتفي بتكرار الموروث أو إعادة إنتاجه.
- أن يستهدف إصلاح علاقة الأمة بالدين في بعدي الفهم والتنزيل.
- أن يمارس الاجتهاد في ضوء المقاصد والكليات الشرعية، لا الجزئيات المعزولة.

• أن يُظهر أثرًا ملموسًا في تنقية الممارسة الدينية، أو ترشيد الوعي، أو استعادة الفاعلية الحضارية للأمة.

وبهذا الضبط المفهومي والإجرائي، يصبح مصطلح التجديد أداة تحليلية واضحة المعالم، قابلة للتوظيف المنهجي في دراسة التجارب والمشاريع التي رفعت شعار التجديد أو نُسبت إليه، دون الوقوع في التعميم أو الالتباس المفاهيمي.

المبحث الثالث: المنهج مساءلات في المصطلح والمفهوم

يُعدّ مصطلح "المنهج" من المفاتيح المفهومية التي لا يُمكن لأي مشروع معرفي أو تأصيلي أن يُبنى بمعزل عنها، إذ يشكّل الخيط الناظم لعملية التفكير، والخطة الجامعة لمفاصل المشروع، والخطوات الإجرائية التي ترتب البحث وبمقتضاها يُنتج المعنى، غير أنّ شيوع استعمال هذا المصطلح في الخطاب الفلسفي والعلمي جعله عرضة للتوظيف خارج مساره الدلالي وسيرورته المفهومية، من هنا تبرز الحاجة إلى مساءلة المفهوم في امتداداته اللغوية والاصطلاحية، بغية استجلاء بنيته، وتفكيك دلالاته، ورصد تحولاته الدلالية من المجال المعجمي إلى الحقول النظرية. فإن كان الفكر لا يستقيم بغير منهج، فإن المنهج لا يُفهم خارج شرطه المفهومي.

المطلب الأول: المنهج في المعاجم اللغوية: البنية والدلالة

تكاد تجمع المعاجم اللغوية العربية على معاني النهج والمنهج والمنهاج على ثلاث دلالات:

الدلالة الأولى: وضوح الطريق واستقامته

ففي لسان العرب "طَرِيقٌ نَهْجٌ: بَيِّنٌ وَاضِحٌ"¹ و"مَنْهَجٌ الطَّرِيقُ: وَضَحُهُ. وَالْمَنْهَاجُ كَالْمَنْهَجِ"²، و"التَّهْجُ: الطَّرِيقُ الْمُسْتَقِيمُ"³ وفي القاموس المحيط: (التَّهْجُ) الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ كَالْمَنْهَجِ وَالْمَنْهَاجُ"⁴. وفي هذه الدلالة معان ثلاثة: أولهما معنى الطريق، وثانيهما الوضوح، وثالثهما الاستقامة.

الدلالة الثانية: الربو وتواتر النفس وانقطاعه

جاء في اللسان: "وَالْتَهْجَةُ: الرَّبُّوُ يَعْلُو الْإِنْسَانَ وَالِدَّابَّةَ"⁵ و"أَتَانَا فَلَانًا يَنْهَجُ، إِذَا أَتَى مَبْهُورًا

مُنْقَطِعَ النَّفْسِ"⁶

¹ ابن منظور: لسان العرب، المجلد الخامس، ص4554.

² ابن منظور: المرجع نفسه، المجلد السادس ص4554.

³ ابن منظور: المرجع نفسه، المجلد السادس، ص4555.

⁴ الفيروز أبادي: القاموس المحيط، ج1، ص209.

⁵ ابن منظور: لسان العرب، المجلد السادس، ص4555.

⁶ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج5، ص361.

ما نلمسه من هذه الدلالة معان ثلاثة أيضا: الأول الزيادة والنمو في معنى الربو وهو تزايد النفس، والثاني هو التواتر بما يعني وصل النفس بالنفس، والثاني هو مبلغ الجهد، فإن الإنسان لا يربو وينقطع نفسه إلا إذا بلغ منه الجهد مبلغه.

الدلالة الثالثة: الثبات رغم البلى

يقول ابن منظور: "وَأَنْهَجَ: بَلَى وَلَمْ يَتَشَقَّقْ؛ وَأَنْهَجَهُ الْبَلَى، فَهُوَ مُنْهَجٌ"¹ وكذا عند ابن فارس: "أَنْهَجَ: أَخْلَقَ وَلَمَّا يَنْشَقُّ"²

رغم أن هذه الدلالة تدل على القدم والبلى إلا أن تدل بشكل أوضح على معنى آخر وهو الحفاظ على الخصائص رغم القدم والبلى.

يمكن أن نستنتج من الربط بين هذه الدلالات الثلاث خصائص المنهج على النحو التالي:

- أنه طريق وسبيل يتوسل به للوصول لغاية، جاء في معجم التعريفات للجرجاني: "الطريق وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب"³

- أنه واضح بما يعني ذلك من وضوح المنطلق والغاية، وفي الحديث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "صوموا من وضح إلى وضح" وإن كان الحديث واردا في الصيام إنما اردنا به أن غاية الوضوح تكون باستبيان المنطلق والغاية.

- أنه مستقيم أي أن له قيم تحدد معيار استقامته؛ يقوم بها تضبط مساره فلا يميل عنها ولا يزيغ⁴

- أنه متواتر متصل الخطوات مُحمل على بدل الجهد فيه.

- أنه يحمل خصائص تضمن له ثبات خطواته، ولا يفقده التقادم جوهره، ولا يخرج عن غايته ولا تبديل منطلقه.

¹ ابن منظور: لسان العرب، المجلد السادس، ص4555.

² ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص361.

³ الجرجاني: التعريفات، 119.

⁴ ينظر في مادة قوم: ابن منظور: لسان العرب، المجلد 4، ص3783 - 3786

إن الدلالات اللغوية للمنهج لا ترسم لنا حدود اللفظ أو المصطلح فحسب، بل تكشف عن بنية معرفية متكاملة، تجمع بين الطريق المستقيم والوضوح في الهدف، وبين التدرج المتواصل للجهد والثبات في الصفات الجوهرية، حيث يغدو المنهج أكثر من أسلوب أو خطوات محددة؛ فهو إطار تنظيمي للفعل والمعرفة معاً، يعكس التوازن بين الثبات والتطور، ويؤسس لرؤية فلسفية وفكرية تمكن الفعل الإنساني من الوصول إلى غايته بوعي واتساق.

المطلب الثاني: المنهج في الحقل الدلالي للقرآن والسنة النبوية:

لا يمكن الاشتغال على مصطلح "المنهج" في سياق الفكر الإسلامي دون رده إلى القرآن الكريم والسنة النبوية باعتبارها الأصول النصية المؤسسة والإطار المرجعي الأعلى الذي تتحدد في ضوئه دلالات المفاهيم ومسارات توظيفها، فاستدعاء المصطلحات الحديثة، بمعجمها الفلسفي والإجرائي، دون مساءلة امتداداتها في البنية المعرفية الإسلامية، يُفضي في الغالب إلى انبثاق المفهوم عن سياقه الاستدلالي، وإلى تحميله حمولة دلالية غريبة عن منطلق الوحي ومنظومته القيمة.

ويزداد هذا الإشكال حدة حين يُتداول مفهوم المنهج بوصفه أداة إجرائية محايدة، أو قالباً تقنياً مجرداً، منفصلاً عن الأسس الفلسفية التي تشكّل أفقه النظري وتحدد شروط اشتغاله، ودون وعي بتباين مسالك توظيفه باختلاف الحقول المعرفية وسياقاتها الإبيستيمولوجية، فالمنهج ليست قوالب جاهزة تُنقل كما هي، بل هي تعبير عن رؤى في المعرفة، ومواقف من الحقيقة، وأنماط مخصصة في بناء الفهم وتوجيه النظر، تتلون بتلون المرجعيات التي تنبثق عنها والغايات التي تُستعمل في خدمتها.

من هنا، يغدو الكشف عن البنية المفهومية لمصطلح المنهج داخل الحقل القرآني والحديثي خطوةً تأسيسيةً لا غنى عنها، بغرض استنطاق النص لاستخراج منطلق الهداية الذي ينتظمه، وآليات توجيهه للفهم والعمل، ومجالات اشتغاله في بناء الوعي والسلوك، وبهذا المسعى يتأتى تحرير المفهوم من إسقاطات التغريب، وردّه إلى أفقه الإسلامي بوصفه تعبيراً عن نسقٍ هادٍ ومنظورٍ كليٍّ شامل، لا مجرد تقنيةٍ للفهم أو إجراءٍ إجرائيٍّ للبحث.

1- المنهج في الحقل الدلالي القرآني:

ورد لفظ المنهج في القرآن الكريم مرة واحدة بلفظ "المنهاج" في قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٤٨﴾ [سورة المائدة، ٤٨]، حيث ورد "المنهاج" ضمن الثنائية الدلالية "الشرعة والمنهاج"، وهو تركيب ينطوي على تنوع الدلالة بين "الشرعة" و"المنهاج" وقد نقل ابن كثير ما روي عن كل من ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، والحسن البصري، وقتادة، والضحاك، والسدي، وأبي إسحاق السبيعي قولهم: ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ أي: سبيلاً وسنة¹، كما روى قولاً آخر لـ "ابن عباس ومجاهد أيضاً وَعَطَاءُ الْخُرَّاسَانِيُّ عَكْسُهُ: ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ أي: سُنَّةً وَسَبِيلًا"²

أما القرطبي فالمنهاج عنده هو الطريق المستمر ونقل عن المبرد أبو العباس محمد بن يزيد قوله: "الشرعية ابتداء الطريق والمنهاج الطريق المستمر"³، وعند الألوسي: "المنهاج الطريق الواضح في الدين"⁴ وذكر أقوالاً أخرى: "وقيل: الشريعة الطريق مطلقاً، سواء كان واضحاً أم لا، وقيل: المنهاج الدليل، وقيل: الشريعة النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - والمنهاج الكتاب، وقيل: الشريعة الأحكام الفرعية، والمنهاج الأحكام الاعتقادية"⁵ أما الشيخ الطاهر بن عاشور فالمنهاج عنده هو الطريق الواسع⁶.

فمصطلح المنهاج في تفاسير القرآن الكريم يدور حول معنى الطريق، فهو السنة بما هي الطريق البين القويم أو الطريقة والسيرة⁷، وهو السبيل بما هو الطريق الواضح⁸، وجعل الألوسي المنهج وضوح الطريق في الدين، وأضاف القرطبي للطريق صفة الاستمرار، كما أضاف ابن

¹ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، وضع حواشيه وعلق عليه: محمد حسين شمس (دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1998)، ج3، ص118.

² ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 118.

³ شمس الدين القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص211.

⁴ الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994)، ج3، ص321.

⁵ الألوسي: روح المعاني، ص321.

⁶ الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، (الدار التونسية للنشر، تونس، 1984)، ج6، ص223.

⁷ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، م3، ص2124.

⁸ ابن منظور: لسان العرب، م3، ص1930.

عاشور صفة الاتساع، فبجمع هذه الصفات يكون المنهاج هو الطريق البين القويم الواضح المستمر الواسع.

أما تعريفهم المنهج بالدليل لأنه هو ما يلزم العلم به العلم بوجود المدلول¹، فهو أمانة الشيء² به يستدل على غيره؛ كدلالة كتاب الله على الشريعة، لذا قيل المنهج الكتاب، وألزم ما في الكتاب الأحكام الاعتقادية لذا عدّها بعض هي المنهاج.

إن "المنهاج"، بهذا التراكم الدلالي، ليس طريقًا بالمعنى المادي، بل هو نسق هداية مرجعي، تجتمع فيه دلالة المرجعية العقدية مع الوظائف التشريعية والمعيارية القيمية، ليُشكّل بذلك أحد المفاتيح المفهومية المركزية في البناء القرآني.

2- الشبكة الدلالية لمصطلح المنهج في القرآن الكريم

لا يُمكن فهم مصطلح "المنهج" في القرآن الكريم، بمعزل عن المفردات التي تتجاوز معه دلاليًا، كالصراط، السبيل، الهدى، البيّنة...، إذ يشتغل ضمن شبكة مفهومية مترابطة تُشكّل نسق هداية متكامل. فالمنهج في الحقل القرآني ليس مفهومًا تجريديًا أو إجرائيًا، بل بنية مرجعية تُستمد من الوحي، وتتفاعل مع الواقع البشري في أبعاده المعرفية وإسقاطاته العمرانية والسلوكية. ودراسته تقتضي تفكيك هذه الشبكة لاستجلاء منظور قرآني للهداية، تُوحد فيه الوسيلة والمقصد ضمن أفق تربوي ووجودي.

الصراط المستقيم والمعيارية القرآنية للمنهاج: أول مصطلح في الشبكة الدلالية لمفهوم "المنهاج" في القرآن الكريم والأكثر دلالة عليه هو مصطلح "الصراط"، الذي يبرز كمفهوم محوري تنتظم حوله شبكة الهداية، لذا غالبًا ما يردف بوصف "المستقيم" كمعيارية تقويمية حاكمة، فالصراط المستقيم ليس طريقًا نظريًا مجردًا، بل معيار وجودي ومعرفي تُختبر على ضوئه النماذج البشرية على مر التاريخ، وتُبلَى من خلاله نضم المعرفة وأنماط السلوك.

فلو توقفنا عند فاتحة الكتاب -باعتبارها مدخلا تأسيسيا جامعًا لمعاني الوحي- فإننا نجدها تُختتم بدعاء ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٦﴾ [سورة الفاتحة، ٦]، بحيث لا يمكن بحال

¹ الكفوي: الكليات، ص 440

² ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 259

التوقف عند معناه التعبدي دون النظر في دلالاته المعرفية والمنهجية، فالصراط في هذا الدعاء الجامع ليس مجرد طريق أخلاقي، بل هو نموذج معياري جامع في العقيدة والشريعة والقيم، يُجسد الحق في مطلقه وفي إسقاطاته الواقعية، حيث تكشف بنيته المعيارية بين الحق والعمل من خلال نموذجين متقابلين، أولها نموذج ﴿صِرْطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ بما يحمل من قيم مرجعية متعالية وتجسيد واقعي نماذجي للذين أنعم الله عليهم، جاء تبيينه في آيات أخر مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ٦٩﴾ [سورة النساء، ٦٩] كنماذج تاريخية شاهدة، وضابطة لمعالم المنهج من حيث أصالته العقدية وبنيته المعرفية والقيمية والسلوكية، فهي نماذج جامعة بين منظومة الحق بمكوناتها وتمثلاتها السلوكية والعمرائية، ثم يبين المولى عز وجل في الدعاء ما ينبغي تجنبه من اختلالات في بنية المنهج، يمثله نموذج مزدوج التركيب هم المغضوب عليهم والضالين، حيث يتمثل المحدد الأول -المغضوب عليهم- من خلال السياق القرآني في الانفصال المنهجي بين المرجعية والمعرفة والقيم والسلوك، فاستثمروا المعرفة خارج سياق الحق، فاختل النسق بين النظر والعمل. وتحوّلت المعرفة إلى أداة للهيمنة والتحريف، بينما يتمثل المحدد الثاني -الضالين- في الغياب المنهجي، حيث يصدر السلوك عن جهل معرفي أو جهالة في الرؤية فيقع الضلال والتضليل، وبذلك يرسم القرآن خارطة ثلاثية المنهج تتمثل في نموذج تحقيقي جمع الحق بالعمل، ونموذج انشطاري معرفي فصل المعرفة عن القيمة، ونموذج انشطاري سلوكي فصل السلوك عن مرجعيته بجهل أو جهالة مقصودة أو غير مقصودة؛ وهي محددات منهجية لمقتضى الصراط المستقيم تضبط علاقة الإنسان بالوحي والتاريخ.

-المنهج في ضوء ثلاثية السبيل والبيئة والهدى: عند تمشيط الحقل المفاهيمي المرتبط بمصطلح المنهج، تبرز مجموعة من المصطلحات المتاخمة له، الخادمة له دلالياً، مثلالسبيل، البيّنة، الهدى، لكليّ منها موضّعه الخاص، غير أن التقاطعات والتمايزات تكشف عن نسيج دلالي متين.

يمثل السبيل في الحقل الدلالي القرآني البعد العملي-السلوكي للمنهج، غير أنه لا يمكن أن يكون محايداً، بل يتجه إلى أحد المعيارين، إما في سبيل الله أو في سبيل الطاغوت، لذا فإنه لا

يمكن أن يقوم دالا على المنهج إلا استنادا إلى مرجعية محددة، وهو ما يجعل منه جزءًا من المنهج، يمثل المسار الحركي الرابط بين المرجعية والغاية، أو هو الامتداد الحركي للمرجعية في اتجاه الغاية.

أما البيّنة، فهي البعد البرهاني-المعياري في المنهج، إذ إن الطريق لا يكتسب شرعيته من ذاته، بل من حجة واضحة، وميزان قيمي معرفي، وهو ما تؤسس "البيّنة" باعتبارها مقومًا معرفيًا وشرعيًا في آن، بها يُضبط المسلك، ويُحرر المنهج من الانحراف عن المسار بسبب العادة أو سلطة الموروث المنقطع عن الحجة.

أما الهدى، فهو التحقق الوجودي-التزكوي للمنهج، أي ثمرته العملية، على أساس البيّنة. لذا فإن الهدى ليس مجرد إرشاد، بل تحقق بالمنهج، بدونه يصبح المنهج خطابًا معرفيًا منفصلا عن الواقع، فالمنهج لا يُقاس بسلامة الأسس المعرفية فحسب، بل بقدر ما ينتج من اهتداء في الرؤية والقيم ونمط العيش، وهو ما يمنح المنهج قيمته التزكوية والوجودية.

فالمنهج في الحقل القرآني ليس خطابًا فكريًا، ولا مبدأً نظريًا فحسب، بل نظام متكامل للسير في العالم، إذا ينفك أحد عوامله عن الآخر اختلّ المنهج، حيث تعد هذه المصطلحات الثلاثة هي المحدّات المعيارية لفهم المنهج في الحقل القرآني، لا من جهة اللفظ فقط، بل من حيث ما تنسجه من شبكة دلالية تربط النظر بالفعل، والحق بالسلوك، والمعنى بالتزكية.

3- مصطلح المنهاج في الحقل الدلالي النبوي:

لم يرد في متون السنة النبوية مصطلح المنهاج إلا حديث النعمان بن بشير رضي الله

عنه، عن رسول الله ﷺ: "تَكُونُ النَّبُوءَةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النَّبُوءَةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا

جَبْرِيًّا ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَىٰ مِنْهَاجِ
النُّبُوَّةِ ، ثُمَّ سَكَتَ"¹

يذكر نص الحديث استشرافا تاريخيا لمراحل الحكم في الأمة الإسلامية بما يشكل خطأ
زمنيًا لمتتالية نظم الحكم، حيث يجعل القيمة معيارية لأي نظام سياسي بمدى قربه من "منهاج
النبوة" بما يختزنه من نموذج معرفي وقيمي وسلوكي في إدارة الحكم وبناء معالم الحياة في جميع
مستوياتها.

إنّ ورود لفظ "المنهاج" في سياق الحديث لا يمكن فصله عن بنية التوجيه القرآني باعتبار
المنهج نموذج معياري حاكم في تقويم أنماط الحكم كما هو حاكم في النظام المعرفي ونظم
التشريع والقيم.

المطلب الثالث: مصطلح المنهج بين الضبط المعجمي والدلالة الاصطلاحية

يُعدّ مصطلح "المنهج" من المفاتيح المحورية النافذة في كل العلوم، فلا يخل علم من منهج،
حتى غدا أحد المصطلحات المحركة لأغلب النشاطات النظرية والإجرائية في الفكر الإنساني،
وتنبع أهميته من كثافة حضوره ضمن بنيات دلالية متعددة، تنتهي إلى أنساق معرفية متغيرة،
تعكس كلّ منها رؤية مخصصة للمعرفة، بحسب خصوصية الحقل الدلالي الذي يتحرك فيه،
إلا أنه على الرغم من ذلك؛ لم يحظ بالقدر الكافي من البسط والتوضيح في المعاجم
الاصطلاحية.

ففي المعاجم الفلسفية العربية يبدو جليا للعيان أن مصطلح المنهج لم يحظ بالعمق
الذي يقتضيه موقعه المركزي في التفكير الفلسفي والعلمي، حيث نجد الموسوعة الفلسفية لعبد
الرحمن بدوي على ما لها من وزن علمي لم تأت على ذكر مصطلح "المنهج" إطلاقا، في حين عرفه
المعجم الفلسفي لمراد وهبة بقوله: "المنهج على العموم هو الطريق الواضح في التعبير عن الشيء
أو في عمل شيء، أو في تعليم شيء، طبقا لمبادئ معينة، وبنظام معين، وبغية الوصول إلى غاية
معينة"² حيث بقي عرضه محصورا في حدود التعريف المبسط، مكتفيا الإشارة باقتضاب شديد

¹الإمام أحمد: المسند، 163/14، ط1، 1416، دار الحديث، رقم 18319.

²مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص628

فيما يلي ذلك إلى المنهج الذاتي والمنهج المقارن دون تحليل دلالاته الفلسفية التي يتطلبها المصطلح، وفي السياق ذاته يقدم المعجم الفلسفي لمصطفى حسيبة مصطلح "المنهج" عرضاً ضمن حديثه عن علم المنهج (ميثودولوجيا) مكتفياً بإحالة المصطلح إلى أصله الإغريقي الذي يفيد "الطريقة التي ينفجها الفرد حتى يصل إلى هدف معين"¹ وهو تعريف بسيط لا يتجاوز عتبة التعريف اللغوي، أما جميل صليبا فقد جعل المنهج نظير المصطلح الفرنسي Programme والمصطلح الانجليزي Curriculum وهي مقابلة تغطمط مصطلح المنهج عمقه الفلسفي، ولم يبرح صليبا المعنى اللغوي لينتقل بعد ذلك إلى المنهج الدراسي باعتباره مجموعة من المواد الدراسية والخبرات العلمية الموضوعة لتحقيق أهداف التربية²، بينما ترجم Method بمصطلح "الطريقة" معرفاً بها قائلاً: "الطريقة هي المنهج، أي الطريق الواضح والمستقيم، الذي يمكن الوصول بصحيح النظر فيه إلى غاية معينة"³، وهو تعريف لم ينفذ إلى عمق الدلالات الفلسفية للمصطلح.

أما المعاجم الأجنبية فتعرفه الموسوعة الفلسفية السوفياتية ببساطة باعتباره وسيلة للمعرفة، ثم ما تلبث أن تلبسه لبوساً فلسفياً عندما تربطه بالجدل المادي، ثم تجعله الأساس الفلسفي المشترك لجميع المناهج المعرفية⁴، وهو تأسيس لا يقرأ إلا في سياق خلفيته الإيديولوجية وهي الخلفية الماركسية التي تعين الجدل المادي قانوناً كلياً يحكم حركة الواقع والفكر معاً.

أما موسوعة لالاند الفلسفية فينتقل من التعريف اللغوي والتأصيل له في اللغة اليونانية ثم يتدرج من تعريف بسيط بقوله "إن فكرة المنهج هي على الدوام اتجاه قابل للتحديد ومُتابع بانتظام في عملية العقل"⁵، ثم يوسعه في الفرضية الثانية ليصبح "اتجاه منتظم في التفكير حول موضوع معين"⁶، حيث لا يبدو التوسيع مجرد استطراد لغوي، بل تحول في بنية

¹ مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، ص 337.

² جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، ص 435.

³ جميل صليبا: المرجع السابق، ج 2، ص 20.

⁴ م. روزنتال، وب. يوين: الموسوعة الفلسفية، ص 502-503.

⁵ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريف خليل أحمد خليل، (مشورات عويدات، بيروت، ط 2، 2001)، المجلد الأول، ص 802.

⁶ أندريه لالاند، المجلد الأول، ص 802.

المعنى، من تصور المنهج كفعل مجرد للعمليات العقلية، إلى كونه تجليًا لعلاقة الفكر بالواقع، وبين هذين التعريفين لا تتوقف المساءلات الفلسفية بتفكيك مفهوم "المنهج" لا كأداة تقنية أو جهاز بصوري خالص، بل ك مفهوم فلسفي مركّب يتقاطع فيه التجريد العقلي مع التجربة، تتجاذبه رؤيتان: الأولى ترى المنهج كإمكان نظري مستقل عن مادته، والثانية تراه كفعل يتكوّن داخل صيرورة المعرفة ذاتها، وهو سجل قائم في الفلسفة الغربية ليس حول تعريف المنهج فحسب، بل في نمط الوعي بالفكر ذاته: فهل الفكر يمتلك شروطه المسبقة، أم أنه يُبني شروطه من خلال الممارسة؟ وهل المنهج سبب في المعرفة أم أثر لاحق لها؟

المبحث الرابع: عبد الحميد أبو سليمان – قراءة في تشكّل الذات وتكوين المشروع

لم تخل الأمة الإسلامية في زمن من أزمنتها من وجود علماء ومفكرين ومصلحين، يسائلون واقعها، وينخلون إشكالاتها ويصلحون أعطابها ويجتهدون في أداء واجب الفكر في إعادة صياغة علاقة المسلم بالوحي والواقع؛ حتى في أشد أزمنة الأمة تأزماً، وفي هذا السياق؛ تبرز شخصية عبد الحميد أبو سليمان بوصفها نموذجاً لذات مفكّرة تشكّلت في رحم الأزمة، وتدرجت في حياتها من الهموم الفردية إلى مشروع فكري يسائل التراث، ويعيد بناء المنهج، ويقترح طريقاً نحو استئناف الحضارة.

لم يكن أبو سليمان مجرد باحث أكاديمي أو مؤسس لمؤسسات علمية، بل يمثل امتداداً عميقاً لمشاريع الإصلاح والتجديد الفكري في حياة الأمة؛ حيث تشكّلت ذاته المفكّرة ضمن جدل الأصالة والمعاصرة بين البيئة المكّية الأصيلة والتجربة الغربية الحديثة، مما أفضى إلى بناء مشروع فكري يستند إلى إصلاح "منهج التفكير" قبل إصلاح الواقع.

يأتي هذا المبحث ليقراً هذه التجربة من منظور فكري-تاريخي، يتقصّى جذور تكوّن الوعي، ويتتبع ملامح التحوّل من الذات إلى الفكرة، ومن السيرة إلى المشروع، لا نبغي من ذلك التوثيق أو السرد لتفاصيل حياته الشخصية، بل نسعى إلى قراءة تركيبية تُظهر كيف تتشكّل المشاريع الفكرية من خلال جدلية الذات والسياق، وكيف يمكن لسيرة عقل مفكر مثل عبد الحميد أبو سليمان أن تضيء لنا بعض معابر النهوض.

المطلب الأول: سيرة تشكّل الذات في أفق الوعي الحضاري

وُلد عبد الحميد أحمد أبو سليمان بمكة المكرمة سنة 1936، في مدينة مشبعة بالرمزية الدينية والتاريخية، حيث القلب الرمزي للأمة الإسلامية، ومهبط الوحي، وقبله الإسلام، ومهوى أفئدة المؤمنين في مشارق الأرض ومغاربها، وإلى جانب مكانتها الدينية، احتفظت بدور ثقافي مميز في التاريخ الإسلامي، بوصفها منبراً للتعليم والتداول المعرفي، ومركزاً للتفاعل الحضاري بين شعوب العالم الإسلامي، فمنذ العصور الأولى، شكّلت مكة فضاءً مفتوحاً للعلماء والطلاب والحجاج، ورافداً دائماً للمعرفة الإسلامية من خلال حلقات الحرم، والمكتبات، والمجالس العلمية. وهذا التداخل بين القداسة والتعدد الثقافي، هو ما منح مكة دوراً فريداً في تشكيل وعي

الأمة، وفي بلورة خطابها الديني عبر العصور، لكن هذه المكانة التي تحظى بها مكة في قلب الأمة ووجدانها لم تكن على قدر الدور المنوط بها في كل أزمنتها، ففي منتصف القرن العشرين كانت مكة تعيش مفارقة حادة بين قداسة المكان وضياع الرسالة. حيث كانت تعكس حالة من الفوضى الاجتماعية والثقافية، رغم ما لها من مركزية روحية، وقد كان مشهد الحج السنوي، في عين عبد الحميد الفتى الناشئ علامةً على انكسار الأمة وتفككها لا احتفالاً بوحدها، هذا الإدراك المبكر لغربة الأمة في أكثر أماكنها قداسة، ولّد في وجدانه سؤالاً وجودياً ظل يرافقه طوال حياته: "أما أن لهذا الشعب أن يستيقظ؟".

تلقي تعليمه الابتدائي والثانوي بمكة، وتخرّج في مدرسة تحضير البعثات سنة 1374هـ/1955م، وهي مؤسسة كانت تؤهل الطلاب للابتعاث الخارجي، وتمثل فضاءً للتفوق العلمي والانفتاح الثقافي. وكان لبيئته الأسرية المحافظة دور بالغ الأهمية في شحذ روحه المتوقدة وإذكاء جدوة الفكر لديه بغرس بذرة التفكير في مكتبهم الغنية بالكتب، وتنمية حبّه للمعرفة منذ الطفولة؛ إذ قرأ "كليلة ودمنة" في الصف الثاني الابتدائي، وأصدر جريدة مدرسية بخط يده، ما يدل على معالم انبثاق فكر وشعور بالمسؤولية مبكر تجاه قضايا الأمة¹.

لم يكن الشعور بالانتماء لمكان مقدس مصدر فخر إلا بقدر التوتر المعرفي النابع من الحيرة والتساؤل إزاء حالة الفوضى وغياب الوجهة الحضارية التي كان يلحظها في الحجيج، وأسف على ماضي مجيد وحاضر مريض ينبئ عن تشكّل وعي من موقع الإشكالية، لا من موقع الانتماء السهل والمطمئن.

- التجربة الجامعية في القاهرة وبذور المنهج

كان انتقال عبد الحميد أبو سليمان من مكة إلى القاهرة أشبه بانتقال الوعي من بيئة الهوية الساكنة إلى أفق الأسئلة الصاخبة، ففي مكة حيث الوحي والقداسة، تشرب أبو سليمان معاني الانتماء للذات والتاريخ، غير أن القاهرة فتحت أمامه أبواب التأمل في إشكاليات العقل المسلم وتحديات النهضة. وهكذا، انتقل الشاب الطموح من فضاء الروح إلى فضاء العقل، يحمل

¹ السيد عمر: جامع فقه الأمة رحيق الحقيقة المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، (دار الكلمة للنشر والتوزيع، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2021)، ص5.

في قلبه همّ الأمة، وبيحث في رحاب الجامعة عن أدوات لفهم علل التراجع، فرفض دراسة الطب واختار الاقتصاد السياسي، لأنه كان ينظر بعين الوعي لا المهنة، فلم يكن الاقتصاد السياسي في تصوره مجالاً تقنياً، بل أداة لفهم البنية الحضارية من منظور إسلامي، وقد حصل على درجة البكالوريوس في قسم العلوم السياسية من كلية التجارة بجامعة القاهرة عام 1959، ثم الماجستير عام 1963.¹

لقد كانت القاهرة فضاء خصبا لتلاقح الأفكار، حيث وفرت لأبي سليمان مناخا متنوعا جمع بين الأدب والفكر والدين والسياسة إضافة إلى أساتذة كبار في تخصصه، فقرأ لمصطفى العقاد وطه حسين وعبد القادر عودة ومحمد الغزالي وعبد الله دراز وغيرهم من المفكرين والأدباء الذين أثروا فكره في قراءة الوضع الحضاري للأمة واستفاد من تعدد زوايا النظر كما استفاد من تنوع مجال النقاش، فتبلورت لديه قناعة أن الأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي ليست فقهية أو أخلاقية فقط، بل فكرية بالدرجة الأولى. فجاءت رسالته الأولى "الفلسفة والوسائل المعاصرة: نظرية الإسلام الاقتصادية"² سنة 1960، لتؤسس باكراً لمبدأ التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان، في معالجة قضايا الأمة.

لم تكن هذه الرسالة على أهميتها العلمية مجرد دراسة أكاديمية، بل كانت إعلاناً عن ميلاد المنهج، وتحولاً جذرياً في بنية التفكير يتجاوز النظرة التجزئية إلى الرؤية النسقية؛ ويربط النص بالواقع؛ والعقل بالإيمان. وقد شكّلت هذه الدراسة باكورة فكر عبد الحميد أبو سليمان والكلمات الأولى في المشروع الذي سيعرف لاحقاً باسم "إسلامية المعرفة".

- الرحلة إلى أمريكا وتحول الوعي إلى مشروع

كانت الرحلة إلى الولايات المتحدة الأمريكية محطة فارقة في تشكل وعي عبد الحميد أبو سليمان، ليس فقط لأنها أتاحت له الانفتاح على سياق حضاري مغاير، بل لأنها مكنته من النظر إلى الذات الإسلامية من الخارج، بوصفها موضوعاً للمساءلة لا مجرد هوية موروثية، فقد أدرك هناك أن الضعف لا يكمن فقط في الأنظمة الحاكمة، ولا في نظم الحكم، بل في عجز الإنسان

¹ سيد عمر: رحيق الحقيبة المعرفية، المرجع نفسه، ص 6.

² عبد الحميد أبو سليمان: نظرية الإسلام الاقتصادية والفلسفة والوسائل المعاصرة. (مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1960).

المسلم عن امتلاك أدوات التفكير المنهجي والرؤية المستقبلية، فجاءت أطروحته للدكتوراه، التي نالها من جامعة بنسلفانيا عام 1973 حول نظرية العلاقات الدولية في الإسلام¹، محاولة منه لتأسيس منظور معرفي إسلامي قائم على التفكير المنهجي.

انفتح أبو سليمان في أمريكا على واقع المسلمين الجدد، والجمعيات الطلابية الإسلامية، بما فيها من حيوية تنظيمية وعجز عن التأطير الفكري العميق، فبدت الحاجة الملحة إلى كيان فكري مؤسسي يتجاوز الانفعال إلى التأسيس. ومن هنا بدأت تبلور فكرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي تأسس سنة 1981، بوصفه مركزاً لإعادة تشكيل الوعي المسلم، من خلال تطوير منهج متكامل يجمع بين علوم الوحي وعلوم العصر.

- بناء المؤسسات وتطبيق المشروع التربوي

كان إسهام الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي رفقة نخبة من المفكرين محطة فاصلة في تشكل الوعي بضرورة العمل بالمشاريع، حيث انتقل العمل الفكري من حدود الجهد الفردي إلى أفق المؤسسة الواعية التي تقوم على التخطيط والتقييم والتراكم، ومن هذا المنظور جاءت المشاريع التالية التي ساهم فيها أو ترأسها، فحين تولى رئاسة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (1989-1999)، شرع في "تطوير نموذجه في تفعيل التعليم الجامعي، وتطبيق رؤيته في الإصلاح الفكري التي كان قد بسطها في كتابه أزمة العقل المسلم"² صارفاً جل تركيزه على إصلاح مناهج التفكير من خلال منهج التكامل المعرفي الذي يجسر الهوة بين التخصصات الاجتماعية والانسانية مع علوم الوحي، وربط الطالب المسلم بهويته من خلال برامج تعليمية تجمع بين الوحي والعقل.

¹ عبد الحميد أبو سليمان: نظرية العلاقات الدولية في الإسلام، (جامعة بنسلفانيا، 1973، طبعها المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1986).

² أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم: "التكامل المعرفي وعلاقته بالإصلاح الفكري المنطلق من الجامعات قراءة في إسهامات الدكتور عبد الحميد أبو سليمان وتجربته في إصلاح التعليم الجامعي"، ضمن كتاب: التكامل المعرفي أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013)، ص 324.

وقد ساهم عبد الحميد أبو سليمان في الإصلاح الفكري عبر المؤسسات كمشاريع معرفية تطبيقية، حاول من خلالها بناء نواة لنهضة فكرية قائمة على وحدة المعرفة، وتجاوز الفصام القائم بين الدين والعلم، بين العقل والوحي، وبين التعليم والتركية.

لقد وُفق عبد الحميد أبو سليمان في مشواره الفكري في الربط بين النظرية والممارسة، حيث لم ينحصر مشروعه الإصلاحي في التأليف والتنظير الأكاديمي، بل تجسد في حضور قوي وفاعل في عدة مؤسسات ومشاريع شكّلت بدورها تجليات متعددة لمنهجه الإصلاحي الفكري والمؤسسي، حيث أدرك منذ بداياته أنّ عمق الأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي لا تُعالج بالشعارات أو بالخطاب الوعظي، بل بإعادة بناء العقل المسلم ومؤسساته وفق رؤية معرفية شاملة، وفي هذا الإطار كانت الندوة العالمية للشباب الإسلامي إحدى المحطات الأولى التي شارك من خلالها في وضع برامج فكرية وتربوية تُعنى ببناء الوعي لدى الناشئة، مؤمناً بأن الشباب هم الحقل الخصيب لأيّ تغيير حضاري.

غير أن ذروة الحضور المؤسسي لأبي سليمان كانت من خلال المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي ساهم في تأسيسه وترأسه لاحقاً، وهو معهد سعى إلى أن يكون، أداة لتجاوز الفصام بين العقل والوحي، والتراث والمعاصرة، والأصالة والحداثة، ومن خلاله، تجلت رؤيته في مشروع "إسلامية المعرفة"، وهو مشروع لم يقتصر على إعادة تأصيل العلوم من منظور إسلامي، بل استهدف تأسيس بيئة بحثية ومنهجية تتكامل فيها المرجعيات، في مسعى لإنتاج معرفة تُعيد بناء الإنسان المسلم وتحرر عقله من التبعية والتقليد.

كما وجد أبو سليمان في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا فضاءً حيويًا "لتطوير نموذج في تفعيل التعليم الجامعي، وتطبيق رؤيته في الإصلاح الفكري التي كان قد بسطها في كتابه أزمة العقل المسلم"¹، حيث أعاد النظر في هيكله البرامج الأكاديمية، مؤسسًا لكليات تجمع بين العلوم الإسلامية والإنسانية، واضعًا بذلك الأسس لمنظومة معرفية متكاملة².

¹ أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم، المرجع السابق، ص 324.

² أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم، المرجع نفسه، ص 340-346.

لقد شكّل عبد الحميد أبو سليمان نموذجاً لمفكر عاش همّ الأمة وهمّ المعرفة، وجمع بين التنظير والتخطيط والتنفيذ، مسهّماً بذلك في بلورة إصلاح مؤسسي عقلائي، يضع البنية التحتية للفكر الإسلامي على طريق التحديث الحضاري دون التفريط بالمرجعية التوحيدية، حيث تتبدى سيرته بوصفها مساراً متدرجاً لبناء الذات المفكرة من الطفولة إلى المشروع الحضاري.

لم يكن مجرد مثقف، بل مفكر عامل فعال، حمل المشروع، وعبر عنه، وأسس، وطبّقه. ومن خلال تحليله العميق لأزمة العقل، وتأكيدَه على مركزية الإرادة والوجدان، وضع لبنات فكر إسلامي معاصر يتجاوز التجزيء، ويعيد بناء الذات من الداخل.

المطلب الثاني: السيرة الفكرية لعبد الحميد أبو سليمان من خلال مؤلفاته: قراءة

تحليلية بيبليوغرافية

يشكل الترتيب الزمني لمؤلفات عبد الحميد أبو سليمان مدخلاً مهماً لفهم تطور مشروعه الفكري، إذ لا تعكس مؤلفاته مجرد تنوع موضوعي، بل مساراً معرفياً متدرجاً يعبر عن تطور في البنية المعرفية لفكره: من الانشغال بالإشكالات الخارجية إلى تفكيك البنية المعرفية الداخلية، ومن التنظير إلى الممارسة، في مشروع يتسم بالتراكم والتكامل، يمكن أن يكون بديلاً حضارياً يستلهم الرؤية القرآنية في المعرفة والعمران.

1- جدول بيبليوغرافي لمؤلفاته بالعربية

عنوان الكتاب	السنة	ملاحظات
نظرية الإسلامالاقتصادية : الفلسفة والوسائل المعاصرة	1960	القاهرة، الخانجي
السياسة البريطانية في عهد نوا المحميات ما بين عام (1799-1961)	1963	رسالة ماجستير، جامعة القاهرة
نظرية العلاقات الدولية الإسلامية : اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية	1973	رسالة دكتوراه
أزمة العقل المسلم	1986	المعهد العالمي للفكر الإسلامي

إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل	1986	بالاشتراك مع الفاروقي / المعهد العالمي للفكر الإسلامي
قضية المنهجية في الفكر الإسلامي	1989	المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ضرب المرأة: وسيلة لحل الخلافات الزوجية؟	2002	دار الفكر، دمشق
العنف وإدارة الصراع السياسي بين المبدأ والاختيار	2002	دار السلام
الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات والآخر	2003	دار السلام
أزمة الإرادة والوجدان	2004	دار الفكر، دمشق
كنوز جزيرة البنائين (الجزئين)	2006	
تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر	2008	المعهد العالمي للفكر الإسلامي / دار السلام، القاهرة
دليل مكتبة الأسرة المسلمة	2008	المعهد العالمي للفكر الإسلامي
الرؤية الكونية الحضارية القرآنية	2009	المعهد العالمي للفكر الإسلامي / دار السلام، القاهرة
الدليل الإحصائي للعالم الإسلامي	2009	المعهد العالمي للفكر الإسلامي / دار السلام، القاهرة
الخطاب الإسلامي المعاصر وتشوهات الخلط والتسطيح	2010	المعهد العالمي للفكر الإسلامي / دار السلام، القاهرة
الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءة اتمنهجية واجتماعية	2011	المعهد العالمي للفكر الإسلامي / دار السلام، القاهرة
إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي	2012	
حد الردة في الإسلام عقيدة وقانوناً	2013	المعهد العالمي للفكر الإسلامي / دار السلام، القاهرة
انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها	2016	المعهد العالمي للفكر الإسلامي / دار السلام، القاهرة
التنشئة الوالدية مع هشام الطالب ابو عمر الطالب	2019	المعهد العالمي للفكر الإسلامي / دار السلام، القاهرة
خريطة التنشئة الوالدية الراشدة	2019	المعهد العالمي للفكر الإسلامي / دار السلام، القاهرة

2- قراءة تحليلية في الكرونولوجية البيبليوغرافية لمؤلفات أبو سليمان

المرحلة الأولى: التكوين المعرفي ومحاولة التأسيس النظري (1960-1973)

الكتب:

- نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة (1960)

- السياسة البريطانية في عدن والمحميات (1963)

- نظرية العلاقات الدولية الإسلامية (1973)

السمات:

- انشغال مبكر بقضايا الأمة في واقعها السياسي والاقتصادي.

- ميل إلى التحليل الواقعي من منظور إسلامي، مع تأثر بالعلوم السياسية

والاقتصادية الغربية.

- سعي أولي لبناء نظرية إسلامية بديلة في العلاقات الدولية.

- بدايات الوعي بأزمة الفكر الإسلامي التقليدي، لكنه لم يتبلور بعد في مشروع

شامل.

التحليل: انطلق فكر أبي سليمان من هموم الواقع، فاهتم في بدايته بالاقتصاد

والسياسة، محاولاً قراءة قضايا الأمة من زاوية إسلامية معاصرة. بحث في النظرية الاقتصادية

الإسلامية، ودرس السياسة الاستعمارية في اليمن، ثم اتجه إلى تأصيل نظرية إسلامية في

العلاقات الدولية. كان في هذه المرحلة يتلمس طريقه بين المعارف الغربية والبحث عن مخرج

حضاري في الإسلام.

المرحلة الثانية: الوعي بالأزمة وبداية المشروع الإصلاحي (1986-1989)

الكتب:

- أزمة العقل المسلم (1986)

- إسلامية المعرفة (1986)

- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي (1989)

السمات:

- تشكّلت هذه المرحلة في ظل التحاقه بـ"المعهد العالمي للفكر الإسلامي".

- إعلان واضح عن أزمة بنيوية في العقل المسلم، لا تتعلق بالنصوص بل بالأفهام

والمنهج.

- بلورة مفهوم "إسلامية المعرفة" كمشروع لإعادة تأسيس العلوم الإنسانية من

منطلق قرآني.

- بدأ الفكر عند أبي سليمان ينتقل من النقد الجزئي إلى إعادة بناء المنهج، مؤسسًا

بذلك لبنية فكرية جديدة.

التحليل: كان كتاب أزمة العقل المسلم نقطة تحوّل حاسمة في فكر عبد الحميد أبو

سليمان، إذ لم يكتف بانتقاد الواقع، بل توجه إلى جذور المشكلة: طريقة تفكير المسلم نفسه.

وعلى خلاف من تناولوا التراث من زاوية تاريخية محضّة، رأى أن الأزمة تكمن في المنهج، لا في

النصوص، وفي طريقة فهم الدين وتفعيله في الواقع.

لهذا أسّس لمشروع إسلامية المعرفة، لا يهدف أسلمة العلوم فحسب، بل لإعادة وصل

الوحي بالواقع بطريقة عقلانية مقاصدية. أراد تحرير العقل المسلم من الجمود، واستبدال

التلقين بالفهم، والسلطة بالفكرة، والسطح بالمعنى، وبعبارة موجزة: لم يكن أبو سليمان ناقدًا

للتراث فقط، بل كان بناءً لعقل جديد، يفهم الإسلام كأفق حضاري لا ككيد تقليدي.

المرحلة الثالثة: مرحلة تفصيل المشروع وتوسيع مجالات الإصلاح (2002-2004)

الكتب:

- ضرب المرأة: وسيلة لحل الخلافات الزوجية؟ (2002)

- العنف وإدارة الصراع السياسي (2002)

- الإنسان بين شريعتين (2003)

- أزمة الإرادة والوجدان (2004)

السمات:

- انتقال من التنظير العام إلى تطبيقات جزئية في قضايا اجتماعية ونفسية وسياسية.

- التركيز على البعد القيمي والوجداني في الإصلاح الفكري.

- إعادة قراءة للتراث الفقهي والاجتماعي من منظور إنساني مقاصدي.

- ظهور سؤال: كيف نُفعِل مقاصد الشريعة في معالجة تحديات الواقع المعاصر؟

التحليل: بعد أن وضع الأساس النظري لإصلاح العقل، اتجه أبو سليمان إلى اختبارات الواقع، حيث انتقل من التنظير إلى تفكيك تمثّلات الدين في حياة الناس، حيث لم يكن هدفه الجدل الفقهي، بل استعادة الروح الأخلاقية في القضايا الحساسة كقضية ضرب المرأة أو إدارة الصراع السياسي، وهنا تتجلى فلسفته في أن النص لا يُفهم إلا داخل أفق إنساني يجمع بين الرحمة والعقل.

المرحلة الرابعة: نضح الرؤية الحضارية وترسيخ المفاهيم الكلية (2006-2013)

الكتب:

- كنوز جزيرة البنائين (2006)

- تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر (2008)

- الرؤية الكونية الحضارية القرآنية (2009)

- الخطاب الإسلامي وتشوهات الخلط والتسطيح (2010)

- الإصلاح الإسلامي المعاصر (2011)

- إشكالية الاستبداد والفساد (2012)

- حد الردة: عقيدة وقانونًا (2013)

السمات:

- نضوج كامل في مقارنة الفكر الإسلامي من زاوية الرؤية الكونية الحضارية للقرآن.
- مواجهة تشوهات الخطاب الدعوي والتربوي.
- تأكيد على دور الوعي التاريخي والإصلاح السياسي في مشروع النهضة.
- معالجة مسائل خلافية (كحد الردة) برؤية مقاصدية عقلانية.
- يظهر هنا التقاء الهم الحضاري مع التحرير الفقهي والمعرفي.

التحليل: في هذه المرحلة، يظهر أبو سليمان وقد استوت رؤيته على نسق متكامل، متجاوزا تفكيك الخطأ إلى إعادة تركيب المفاهيم من جديد: الخطاب، الحضارة، الرؤية الكونية، العلاقة مع الآخر، وذاكرة الاستبداد حيث اتخذ الفكر عنده طابعًا كونيًا، لكنه ظل مشدودًا إلى مركزية القرآن، لا بوصفه نصًا فقط، بل كمجال دلالي مفتوح على المستقبل، وهنا يتقدم من ناقد للخلل إلى صانع لرؤية بديلة، تُعيد للعقل المسلم حقه في التأمل والتجاوز.

المرحلة الخامسة: التركيز على التربية وبناء الإنسان والأسرة (2016-2019)

الكتب:

- انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها (2016)
- التنشئة الوالدية (2019)
- خريطة التنشئة الوالدية الراشدة (2019)

السمات:

- ختام مشروعه برؤية إنسانية تربوية، تستهدف الأسرة بصفها الخلية الأولى للتغيير.

- التركيز على إصلاح التنشئة والوجدان والعلاقات الإنسانية.

- الوعي بأن التجديد الحضاري يبدأ من إصلاح الإنسان لا من مؤسسات الدولة وحدها.

- ربط دقيق بين الأزمة الحضارية الكبرى وبين أزمة بناء الإنسان المسلم المعاصر.

التحليل: انتهى أبو سليمان إلى حيث يجب أن يبدأ أي مشروع نهضوي: الإنسان. ففي كتبه عن التنشئة الوالدية، يُدرك أن كل أزمة فكرية أو حضارية، مردّها في جوهرها إلى نموذج الإنسان الذي نصنعه في البيت، لا في المنابر أو المؤتمرات، فالتربية ليست وظيفة، بل فعل معرفي مشدود للمستقبل، يُشكّل وعي الطفل وجدانه وعلاقته بالحياة.

المطلب الثالث: النسق الفكري في مؤلفات عبد الحميد أبو سليمان

لا يمكن فهم سيرة عبد الحميد أبو سليمان من مراحل حياته الشخصية فقط، بل لا بد من رصد ملامح البنية المعرفية التي أطّر بها مشاريعه الفكرية والتربوية، وفي الرؤية الكلية التي تحكمت في اختياراته لموضوعات كتبه، وتحليلاته التي أثرت مشروعه الفكري.

لقد ركّزت معظم الدراسات التي تناولت فكره، على مشروع "إسلامية المعرفة" من زاوية واحدة، أو على جهده الإداري في الجامعات والمؤسسات، دون النفاذ إلى عمق النسق المعرفي والمنهجي الذي أنتج هذا المشروع، وهو ما يسعى هذا المطلب إليه من خلال قراءة معرفية تحليلية لمؤلفات عبد الحميد أبو سليمان، متجاوزا الوصف إلى الكشف عن التحول المعرفي خلف مشروعه الإصلاحي.

ولأجل ذلك، سنعتمد في هذا المطلب على بيبلوغرافية كتبه المنشورة بالعربية، مستبعدا ما كُتب عنه من دراسات أو قراءات لاحقة، بهدف الوصول إلى الذات المعرفية المنتجة، واستكشاف البنية التي حكمت اشتغاله الفكري عبر الزمن.

إن قراءة بيبلوغرافية مؤلفاته، بوصفها خارطة فكرية، لا تقتصر على تسجيل العناوين والسنوات، بل تتطلب تفكيك الأنساق المعرفية التي تنتظم خلفها، وتصنيفها وفق الحقول التي تمثل بنیان مشروعه الحضاري.

أولاً: تعددية الحقول ووحدة الرؤية

أول ما يلاحظ في مؤلفات عبد الحميد أبو سليمان انها تغطي حقولاً متعددة: الفكر السياسي، إسلامية المعرفة، فلسفة التربية، منهجية العلوم الاجتماعية، النقد الحضاري، قضايا الأسرة، وغيرها. غير أن هذه التعددية ليست تشتتاً، بل تعبير عن وحدة معرفية داخلية، تنبع من مركزية الوحي، وتتحرك ضمن مقولة أساسية يمكن أن تكون عنوان سيرته الفكرية: لا إصلاح دون رؤية معرفية توحيدية، تدمج بين القيم والمنهج.

وهذا ما يجعل مشروعه قابلاً للقراءة، من خلال مفهوم "النسق الفكري" حيث تنتظم كتبه ضمن خيط منهجي ناظم، فلا يمكن فهم كتابه أزمة العقل المسلم دون ربطه ب الرؤية الكونية القرآنية، ولا يمكن عزل مشروعه التربوي في كنوز جزيرة البنائين عن رؤيته المنهجية في إسلامية المعرفة.

ثانياً: التصنيف المعرفي لمؤلفاته

من خلال تحليل قائمة مؤلفاته، يمكن اقتراح تصنيف معرفي رباعي:

1. الكتب التأسيسية للمنهج والرؤية

وهي الكتب التي تمثل قاعدة مشروعه، وتطرح الأسس النظرية والفلسفية للإصلاح

يمكن أن نحصها كالآتي:

✓ قضية المنهجية في الفكر الإسلامي

✓ إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل

في هذه الأعمال، يتجاوز أبو سليمان النقد الظرفي نحو طرح مشروع معرفي بديل، يدعو إلى تفكيك الأسس الفلسفية للعلوم الاجتماعية الغربية، وبناء علوم تستمد مشروعيتها من القرآن والسنة، لا من الأطر الوضعية.

2. كتب تشخيص الأزمة والنقد الذاتي

وهي الكتب التي تشكّل نقداً لواقع الفكر الإسلامي وتفككه :

✓ أزمة العقل المسلم

✓ أزمة الإرادة والوجدان

✓ إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي

يظهر في هذه المؤلفات اشتغاله على "تفكيك الذات"، ونقد الأنماط التقليدية في التفكير، رافضاً "الاستقالة المعرفية" التي لحقت بالعقل المسلم، ومبرزاً علاقة الأزمة بتعطيل منهج الوحي في البناء الحضاري.

3. كتب الرؤية الكونية: وهي الكتب التي تؤسس لرؤيته الإسلامية للوجود والمعرفة

والعمران:

✓ الرؤية الكونية الحضارية القرآنية

✓ الإنسان بين شريعتين

✓ الآخر ومعرفة الذات: رؤية قرآنية

هنا نرى اشتغاله على تأصيل "رؤية القرآنية"، حيث الإنسان خليفة، والعالم أمانة، والعقل مسؤول، والمعرفة مرتبطة بالرسالة الأخلاقية.

4. الكتب التطبيقية التربوية والسياسية: وهي الكتب التي تجسد فكرته الإصلاحية في

مؤسسات الواقع:

✓ كنوز جزيرة البنائين

✓ دليل مكتبة الأسرة المسلمة

✓ حد الردة في الإسلام عقيدة وقانوناً

✓ العنف وإدارة الصراع السياسي

يتجلى في هذه الأعمال البعد التنزيلي لمشروعه: من النظر إلى الممارسة، ومن التنظير إلى التربية، عبر مشاريع تنشئة تستند إلى القيم والمقاصد، لا إلى الآليات التقنية فحسب.

تكشف بيبلوغرافيا عبد الحميد أبو سليمان عن مشروع فكري متكامل، يقوم على الربط

بين النقد والتأسيس، والمنهج والرؤية، والتجريد والتطبيق، ومن خلال تصنيف مؤلفاته في هذا

المطلب، اتضح أن مشروعه لا يُفهم إلا من خلال نسقه المعرفي، الذي ينبع من مركزية التوحيد، ويسعى إلى تحرير المعرفة من هيمنة التصورات الوضعية، وتوجيهها نحو مقصد حضاري إنساني.

الفصل الثاني:

الفكر الإسلامي المعاصر وسؤال المنهج

المبحث الأول: الفكر الإسلامي: قراءة في تاريخية المفهوم وبنيته وإشكالاته

إنّ السؤال عن الفكر الإسلامي ليس سؤالاً لفظياً في حدود المصطلح، بل هو سؤال في صميم الهوية المعرفية للأمة، كيف تسمّت هذه التجربة الفكرية؟ وأي مسار قطعت حتى استقرت على هذا الاسم؟ هل هو امتداد لمفاهيم العقل والنظر والاجتهاد التي تزخر بها مدونات التراث؟ أم هو ثمرة استثمار القراءات المعاصرة التي نشأت ضمن المنظومة المعرفية الغربية؟ وماذا يعني أن يكون الفكر إسلامياً؟

هذه الأسئلة تكشف أن المصطلح لم يتكوّن دفعة واحدة، بل تدرّج عبر محطات تاريخية ومعرفية في تاريخ الأمة الإسلامية.

المطلب الأول: الفكر الإسلامي: النشأة وتحولات المفهوم

عند قراءة التراث الإسلامي، يلفت الانتباه تنوع العلوم والميادين من علوم القرآن، وعلوم الحديث إلىالفقه والكلامفالتصوف وغيرها من العلوم؛ إذ لكل منها منهجية خاصة وأفق معرفي محدد، يربط بين النص والعقل والواقع، وهو ما يثير سؤالاً أساسياً حول طبيعة التفكير داخل هذه العلوم، و هل يمكن لنا الحديث عن وجود "فكر إسلامي" بمعنى خاص، بغض النظر عن سياقات ظهور المصطلح؟ وهليشير ظهور المصطلح إلى تطورات معرفية وتاريخية نشأت داخل التراث نفسه، أم أنه اصطلاح وافد من الخارج فرض قراءة جديدة للمدوّنة الإسلامية؟

أولاً: في غياب المصطلح وحضور المعنى في التراث الإسلامي

إنّ أول ما يواجهه الباحث في تفحصه مدوّنة العلوم الإسلامية هو غياب اصطلاح "الفكر الإسلامي"، فإن التراث الإسلامي رغم ثرائه وتعدد مجالاته وحقوله المعرفية لم يعرف حقلاً معرفياً بهذا هذا التركيب ولا استشعر الحاجة إلى استدعائه، ليس لأنّ الفكر كان غائباً، بل لأنّ المملكة التي نسمّيها اليوم "فكراً" كانت مندمجة في أنساق أخرى ومؤطرة ضمن حقول مفهومية ومعرفية مخصصة، مثل مصطلحات العلم، الفقه، الكلام، الحكمة، حيث لم تكن هذه العناوين تسميات تقنية لحقول معرفية منعزلة، وإنما كانت أنساقاً معرفية تضبط العلاقة بين النص والعقل والواقع، وتحدّد موقع الإنسان في مواجهة الوحي والوجود، فقد كان لكلّ نسق منها

منهج وموضوع وغاية، ما يجعلها تشتغل كوحدات معرفية مكتملة لا تحتاج إلى استعارة لفظ "الفكر" لتعريف ذاتها، فعلى سبيل المثال لم يكن علم الكلام مجرد تفكير لاهوتي دفاعي، بل نسقاً معرفياً يصوغ العقيدة بمنهج النظر والاستدلال، وغايته تثبيت أصول الإيمان وحماية العقيدة من الشكوك والشبهات، وتمكين العقل المسلم من تعقل المعتقد والاطمئنان إليه للترقي من حضيض التقليد لذروة الإيقان¹، كما لم يكن الفقه مجرد اجتهاد قانوني، بل نظاماً يزاوج بين النص والواقع ويحوّل النصوص إلى أحكام عملية تضبط نظام العبادة وفق الرؤية التوحيدية وتؤطر الاجتماع البشري، وتنظيم الحياة وفق مقاصد الشريعة، أما التصوف فلم يكن مجرد نزوع فردي، بل ممارسة معرفية ووجدانية غايتها تزكية النفس وتطهير القلب والاتصال الروحي بالمطلق، بما يجعل القيم الإلهية سلوكاً وجودياً شاملاً، وأما الحكمة فلم تكن مجرد تأمل ميتافيزيقي، بل مشروعاً عقلياً غايته إدراك النظام الكوني وبيان انسجامه مع وحدة الخالق، وتأسيس نظرة شاملة للوجود والإنسان والمعرفة جاعلة من العقل جسراً بين الوحي والكون.

ومن ثم فإنّ الفكر لم يكن غائباً، بل كان حاضراً ومتوزّعاً داخل هذه الأنساق، إلى الحدّ الذي لم يعد معه محتاجاً إلى اسم مستقل، كما أن هذه الحقول المعرفية كانت منضبطة بالوحي ومقاصده، ولهذا لم يشعر الفقيه أو المتكلم أو الصوفي أو الفيلسوف بحاجة إلى أن يصف عمله بكونه "إسلامياً"، لأنّ المرجعية كانت حاضرة في النسيج ذاته، لا في الهوية الاصطلاحية.

وإذا أردنا أن نقرأ هذا الغياب الاصطلاحي، فإنّ علينا أن نفهمه لا كعلامة نقص بل كأثر لبنية معرفية مخصوصة، فالتراث الإسلامي لم يعرف الفكر باعتباره حقلاً معرفياً مستقلاً، بل بوصفه ملكة تتوزّع على أنساق العلم وتجدها من الداخل، أما التصنيف الحديث الذي فرضته الأكاديمية الغربية، فقد اقتضى استقلال الفكر كمجال قائم بذاته، وبذلك يتبيّن أنّ الغياب هنا ليس غياباً للمعنى بل غياباً للشكل الاصطلاحي، والمعنى حاضر في العمق يشتغل في بنية العلوم الإسلامية، وإن لم يُعلن عن ذاته بلفظ محدّد.

وهنا يفتح السؤال الفلسفي: إذا كان الفكر ملكة كونية يشترك فيها الإنسان، فكيف نفسّر إضافة النعت "الإسلامي" إليه؟ هل يمكن أن يُنسب ما هو كوني إلى خصوصية حضارية

¹ عضد الدين عبد الرحمن الإيجي: المواقف في علم الكلام، (عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997)، ص8.

دون أن نسقط في التناقض؟ إنَّ الإجابة لا تكون بنفي الكونية عن الفكر، وإنما ببيان أنّ "الإسلامي" ليس توصيفًا للملكة في ذاتها، بل للمرجعية التي تؤطّرها وتوجّه ممارستها من جهة، وباعتبار انتمائه للفضاء التداولي الإسلامي ثقافة ومنطق تفكير، فالفكر حين يشتغل في أفق الوحي ويستلهم القرآن والسنة، ويتحرّك داخل نسق مقاصدي أخلاقي، يصبح فكرًا إسلاميًا بمعنى انتمائه المرجعي لا بمعنى طبيعته الجوهرية، فهو فكر إنساني في أصله، إسلامي في شرط إمكانه الحضاري.

بهذا يتضح أنّ ما نسمّيه اليوم "الفكر الإسلامي" لم يكن غائبًا في التراث، بل كان حاضرًا بصورة أخرى، مضمّنة في الأنساق العلمية السائد، والوعي بهذا التحوّل الاصطلاحي يكشف عن انقلاب في منطق تصنيف العلوم بين الماضي والحاضر، وعن انتقال من نسق يدمج الفكر في العلم إلى نسق يعزله كحقل مستقل، وهذا الانقلاب ليس بريئًا تمامًا، بل هو نتاج التحولات الإبيستيمولوجية التي فرضتها الرؤية الغربية، والتي نقلت "الفكر" من كونه ملكة متعيّنة في الأنساق إلى كونه مجالًا قائمًا بذاته، يُعاد تصديره إلى الحقول الإسلامية في صورة مصطلح جديد: "الفكر الإسلامي".

ثانياً: نشأة مفهوم الفكر الإسلامي في الدراسات الاستشرافية

لم يكن ظهور مصطلح "الفكر الإسلامي" في الكتابات الاستشرافية مجرد اختيار لغوي محايد، بل كان في جوهره فعل إعادة تصنيف وإعادة تركيب للمدونة الإسلامية في ضوء إبستيمولوجيا غربية مغايرة، فالاستشراق منذ القرن التاسع عشر لم يتعامل مع التراث الإسلامي من داخل مفاهيمه الذاتية التي كان يُنتج بها ذاته ويعرّف بها علومه؛ بل أدرج هذه المدونة برمتها في منظومة مفهومية أخرى نشأت في المجال التداولي الأوروبي الحديث، حيث صارت تُقرأ تحت مقولات مثل: "الفكر الديني"، "الفلسفة اللاهوتية"، "تاريخ الأديان"، وبذلك استقبل الإسلام لا بوصفه منظومة علوم لها أنساقها الداخلية وأطرها المعرفية ومحتكمتها إلى غائيتها العليا، بل باعتباره "فكرًا" بالمعنى الغربي للكلمة؛ أي إنتاجًا ذهنيًا يمكن مقارنته وتصنيفه ضمن متواليات الأديان والفلسفات، وهنا يتبين لنا أن مصطلح "الفكر الإسلامي" لم يكن نابعا من

الداخل، بل تصنيفًا من الخارج يهدف إلى جعل التراث قابلاً للتموضع داخل خرائط المعرفة الغربية.

لقد مثل هذا التحول جزءًا من مشروع أوسع؛ مشروع إدخال الإسلام في منظومة تاريخ الأديان والفلسفة الدينية، فكما كان للفكر المسيحي (Christian thought) والفكر اليهودي (Jewish thought) موقع محدد داخل الأكاديمية الغربية، صار من الممكن الحديث عن الفكر الإسلامي (Islamic thought) بوصفه نظيرًا يملأ خانة أخرى في خارطة مقارنة الأديان والفلسفات.

ومن أوائل المستشرقين الذين استعملوا هذا التصنيف المستشرق المجري إغناطيوس غولدتسهر (Ignaz Goldziher) في دروسه (محاضرات عن الإسلام) التي دعي لإقائها في أكاديمية تاريخ الأديان أُلقيت في خريف عام 1908¹، وجمعت بعد ذلك في كتاب ترجم إلى العربية بعنوان "العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي"، حيث يبدو واضحًا انتقال الإسلام من كونه شريعةً إلى كونه "تفكيرًا" أو "فكرًا"، في ضوء نظرية تطوّر الأديان التي ترى أن كل دين يمر بمراحل من البدائية إلى العقلانية.

لم يكن مصطلح الفكر الإسلامي توصيفًا داخليًا للتراث، بل مقولة تفسيرية داخل نسق أوروبي يروم المقارنة والهيمنة، ومن ثم فكل ما أنتجه المسلمون من علم الكلام وفقه وأصول الفقه وعلوم التفسير وغيرها صار مختزلًا في تسمية "التفكير الديني" تقليصًا للثراء المفهومي والمصطلحات الأصيلة التي تزخر بها منظومة العلوم الإسلامية في مصطلح غربي واحد، فحين يوظف غولدزهر مصطلح "التفكير الديني للإسلام"، فهو لا يقصد الإقرار بثراء العقل المسلم، بل ينزع نحو تحجيمه ضمن إطار "تفكير ديني" مقابل "التفكير الفلسفي" الذي يحتكره الغرب، فمصطلح Islamic thought يحمل إحاءً سلبيًا مفاده أن الإسلام يفكر لكنه يفكر في حدود الدين، بينما الغرب يفكر في رحابة العقل، وهذه القسمة التي رسخها الاستشراق ستبقى تلقي بظلالها على الاستعمالات العربية اللاحقة للمصطلح.

¹ إجناس جولدتسهر: العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة: محمد يوسف موسى وأخران، (دار الكتب الحديثة بمصر)، ص7.

والأمر نفسه نجده عند ماكدونالد (D. B. Macdonald) في كتابه *Development of Muslim Thought, Jurisprudence and Constitutional Theory* (1903) الذي ترجمه محمد سعد كامل تحت عنوان "تطور الدولة والفقهاء والكلام في الإسلام"¹ حيث استعمل مفردات مثل "Muslim thought" للإشارة إلى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، والشيء نفسه عند مونتغومري وات (W. Montgomery Watt)، صاحب التأليف العديدة عن الإسلام، ولا يختلف الأمر في كتب باقي المستشرقين ما يكشف أن استعمال المصطلح لم يكن محايداً، بل يعكس افتراضاً معرفياً يرى في الإسلام مجرد "تعبير فكري" ضمن تاريخ الأديان المقارن، لا نسقاً معرفياً قائماً بذاته.

إن هذا الاستعمال المبكر للمصطلح في الدوائر الغربية كشف عن مسار مزدوج، يبدأ بترجمة الموروث الإسلامي من داخله إلى مصطلحات غربية (philosophy, religion, thought) من جهة؛ وإعادة تشكيل صورة الإسلام في الوعي الغربي كدين له فكر لكنه يظل فكراً ناقصاً أو غير مكتمل من جهة أخرى، وبهذا المعنى لم يكن مصطلح Islamic thought مجرد تسمية وصفية، بل كان موقعاً أيديولوجياً في جدل القوة بين الغرب والشرق، وهو ما يفسر انتقال المصطلح لاحقاً إلى العالم العربي الإسلامي مشحوناً بتلك الخلفيات.

من خلال قراءتنا لهذه النصوص الاستشراقية، ندرك أن ولادة مصطلح "الفكر الإسلامي" لم تكن ولادة طبيعية من داخل التراث، بل كانت ولادة قسرية في حوض الآخر، وقد احتاج الاستشراق إلى هذا الاصطلاح ليضع الإسلام في خانة معروفة لديه؛ هي خانة "الفكر"، وهو ما سيتردد صداه لاحقاً في العالم العربي، حيث سيتبنى المفكرون المسلمون أنفسهم هذا الاصطلاح، ليثير إشكالات عدة في النظر للتراث والمقدس ويحدث ارتدادات في منطق التفكير لدى المسلمين.

ثالثاً: دخول المصطلح إلى المجال العربي والإسلامي

إنّ انتقال مصطلح "الفكر الإسلامي" إلى المجال التداولي العربي الإسلامي الحديث لم يكن وليد القواميس التراثية ولا من نتاج الداخل الثقافي الإسلامي، وإنما جاء في سياق الترجمة

¹ دانك بلاك ماكدونالد: تطور الدولة والفقهاء والكلام في الإسلام، ترجمة: محمد سعد كامل، (مركز نماء، بيروت، 2018).

والتفاعل مع المدونة الاستشراقية والكتابات الغربية التي اعتادت أن تصف علوم المسلمين ومعارفهم بوصفها "Thought" أو "Pensée" ، فكان أن استُخدمت عبارة "Islamic Thought" إلى التداول العربي بمعادلتها "الفكر الإسلامي" ، ويُلاحظ أن هذه الصياغة كانت تجد مبررها الطبيعي في سياقها الغربي الذي ينظر إلى الحضارات والأديان بوصفها حقولاً فكرية كبرى، متجاوزاً الفوارق الدقيقة التي كان يميز بها المسلمون بين علوم الوحي وعلوم النظر وعلوم العمل.

وقد ساهم عدد من الرواد الذين درسوا في الغرب أو تفاعلوا مع الفكر الغربي في نقل هذا الاصطلاح إلى الحقل العربي، أمثال سلامة موسى وشبلي شميل في كتابتهما التي حاولت قراءة التراث الإسلامي في ضوء المفاهيم الحديثة للعلم والفكر والفلسفة، كما تجلّى حضور المصطلح بوضوح في كتاب محمد إقبال "تجديد التفكير الديني في الإسلام" ، الذي تُرجم إلى العربية في وقت مبكر، فكان لذلك أثر بالغ في تعميم استعمال لفظ "التفكير الديني" أو "الفكر الديني" على نطاق واسع في الوسطين العربي والإسلامي، ومن ثمّ بدأ المصطلح يجد طريقه تدريجياً إلى المؤلفات العربية الحديثة، ليحلّ محلّ التعابير الكلاسيكية التي كانت تؤطر المعرفة الإسلامية.

غير أنّ السؤال الذي يفرض نفسه عند هذا المنعطف هو: هل كان التعبير عن التراث الإسلامي بوصفه "فكراً" في الدراسات الغربية تعبيراً بريئاً، أم أنه كان محكوماً بمرجعيات مخصصة؟

من الطبيعي جداً أن أي مصطلح إنما هو وليد مجاله التداولي ومرجعياته المؤطرة، سواء في بالنسبة للغرب أو المسلمين، لكن هذا لا يعني أن التعبير عن التراث الإسلامي بوصفه "فكراً" كان بريئاً تماماً، إذ إنّ استعمال المصطلح انبثق أساساً من رؤية الغرب إلى الحضارة الإسلامية، ورغبتها في إخضاعها لنسقتها المعرفي الذي يذيب الفوارق بين الوحي والفكر، بين الدين والعقل. فهو من جهة يعكس عدم انتماء المستشرقين إلى المجال التداولي الإسلامي، ومن جهة أخرى يكشف عن مسعى لإعادة تأويل علوم المسلمين من داخل أطر مغايرة لنسقتها الأصلي، بما يجعلها أقرب إلى أن تُدرّك كنتاج بشري خالص، قابل للقياس والنقد والمقارنة كغيره من "الأفكار" ، لا كعلوم مؤسسة على وحي مقدّس، ومن هنا يمكن القول إنّ إدخال مصطلح "الفكر الإسلامي" إلى التداول العربي الحديث حمل معه -بوعي أو بغير وعي- بذور تحوّل عميق في النظرة إلى التراث

الإسلامي، إذ غير زاوية النظر إليه من كونه ميراثاً علمياً مؤسساً على الوحي، إلى كونه فكراً تاريخياً قابلاً للتأويل والتموضع في السرديات الفلسفية العامة.

لم يكن دخول مصطلح "الفكر الإسلامي" إلى المجال التداولي العربي حدثاً سلساً، بل رافقه منذ البداية وعي نقدي متوجس، بين تبين حربي وتحقق صريح، فقد أدرك العلماء المسلمون أنّ التسمية لم تكن بريئة تماماً من أصولها الاستشراقية؛ إذ إنّها تسوّي بين النصّ المؤسس المتعالي وما تفرّع عنه من علوم واجتهادات بشرية، وتضع الجميع تحت مسعى واحد هو "الفكر الإسلامي" أو "التراث"، بما يفقد الوحي خصوصيته كمرجعية متعالية، ويجعله قابلاً للإدراج في خانة النتاج البشري القابل للنقد والمقارنة والتجاوز.

ويُمثل محمد البهي مثلاً بارزاً لهذا الموقف المزدوج في كتابه "الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي الحديث"¹ الذي الفه سنة 1958 عبّر فيه عن اعتراض جوهري على الاصطلاح، مُبيناً أنّه جزء من آلية معرفية استعمارية تستهدف تحييد النصّ المؤسس، وتحويل الإسلام إلى مجرد "تراث" يخضع لأدوات النقد الغربي، تمهيداً لإعادة تشكيل العقل المسلم على مقاس الحداثة الغربية، ومع ذلك لم يقاطع البهي المصطلح تماماً، بل أعاد شحنه بدلالات إسلامية، معتبراً أنّ "الفكر الإسلامي" لا يُحيل إلى مجرد ركام تراثي، وإنما إلى الاجتهاد الحيّ المنبثق من روح الوحي، القادر على مواجهة الاستعمار وإنتاج وعي تحرري في ضوء مشروع النهضة الإسلامية.

بينما يبقى المسار الأول المتبني للطرح الاستشراقي سارياً، تمثله أعمال محمد أركون، فبينما وظّف البهي ومن سار على نهجه المصطلح بوصفه مكتملاً لعلوم الوحي ومجالاً لمساءلة إشكالياتها العالقة في ضوء الواقع، ذهب أركون إلى أبعد مما ذهب إليه المستشرقون أنفسهم، ففي كتبه مثل "الفكر الإسلامي: قراءة علمية" وكتاب "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، لم يكن "الفكر الإسلامي" عنده مجالاً لاستئناف الاجتهاد أو وصل العلوم التراثية بالواقع، بل صار موضوعاً للتفكيك والتحليل التاريخي النقدي للإسلام، بمنهجيات غربية - لسانية، أنثروبولوجية، سوسيولوجية - تُجرّده من مرجعيته المتعالية، وتُعيد إدراجه في نسق "الأفكار

¹ محمد البهي: الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الحديث، (مكتبة وهبة، 2017) ص 49-50.

الدينية" التي لا تتمتع بأي قداسة أو خصوصية، بذلك واصل أركون من داخل الحقل العربي، المهمة التي بدأها الاستشراق لإعادة بناء الإسلام بوصفه فكرًا تاريخيًا محضًا، قابلاً للتأويل وفق مقولات الحداثة الغربية.

وبين هذين الاتجاهين يتضح التباين بين اتجاه تأصيلي إصلاحي يتبنى المصطلح من موقع النقد والوعي بمصادره، لكنه يسعى إلى إعادة تأهيله ليخدم مشروعًا نهضويًا يربط الوعي بالاجتهاد والواقع؛ واتجاه تفكيكي يرفع المصطلح إلى مستوى أداة شاملة لإعادة قراءة الإسلام كله باعتباره ظاهرة فكرية تاريخية، خاضعة للمنهجيات الغربية في تحليل الأديان، ومن هذا التباين بالذات بدأ يتشكل "الوعي النقدي الأولي" بمصطلح الفكر الإسلامي، يراوح بين التبني والتحفيز، بين الحاجة إلى لغة جديدة تُساير العصر، والخشية من أن تتحوّل هذه اللغة إلى الحصان طروادة يتسلّل عبره النسق الغربي لتقويض النسق التأسيسي للوحي.

رابعاً: أسلمة الفكر وبنيتها الفلسفية

إنّ لحظة الاحتكاك بالغرب الحديث وما ترتب عليها من انكشاف التباينات بين أنماط التفكير، أفضت إلى حاجة الأمة لمصطلح "الفكر الإسلامي"، مقابل "الفكر الغربي"، مما جعل التسمية ضرورة لتثبيت الخصوصية، وإبراز المرجعية التي تؤطر عملية التفكير، وهنا تنبجس إشكالية مهمة في فهم المصطلح والمجال الذي يشتغل عليه، فإذا كانت عملية التفكير خاصة إنسانية، فهل يمكن "أسلمة الفكر"؟

إذا نظرنا إلى الفكر بما هو طاقة عقلية محضة، فهو لا يتوطن ولا ينسب إلى ملة أو دين، لأنه ملكة كونية مشتركة بين البشر، لكن هذه الملكة لا تتحقق في فراغ، بل تتشكل ضمن سياقات تاريخية وثقافية محددة، وتتأطر بأنساق قيمية ورمزية خاصة، ومن ثمّ، فإن الحديث عن الفكر الإسلامي لا يعني نسب الملكة ذاتها إلى الإسلام، بل يعني توصيف الأفق المرجعي الذي يشكّل آليات اشتغالها ويمنحها هويتها الحضارية¹.

بهذا المعنى، يكون الفكر واحداً في أصله بما هو ملكة بشرية، لكنه متعدد في أنماطه وصوره بحسب اختلاف المرجعيات والبيئات الحضارية، ومنه فإنّ غياب مصطلح "الفكر

¹ للاستزادة في تفكيك إشكالية الخصوصية والكونية في الفكر ينظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 11-17.

الإسلامي" عن المدونة التراثية لم يكن نقصاً في الوعي ولا غفلة عن الحاجة، بل كان نتيجة طبيعية لبنية معرفية لم تكن ترى الفكر إلا متعيّناً في علوم الوحي وأطرها الداخلية، بينما استدعت اللحظة الحديثة إبراز الاصطلاح بوصفه أداة لتحديد الهوية الفكرية في مواجهة الآخر.

إنّ فهم الفكر الإسلامي، في تاريخه وممارسته، لا يمكن أن يكون إلا من خلال بنيته التي تتجاوز حدود التراكمات المعرفية الجزئية لتشكّل الأفق الكلي الذي يعمل داخله العقل المسلم، حيث تعتبر هذه البنية هي الشرط الداخلي الذي يحدد طبيعة السؤال، وكيفية النظر وبناء الدليل، وتشكل التصورات والمفاهيم، ضمن ناظم منهجي توحيدي يتأسس على التوحيد لا باعتباره عقيدة إيمانية فحسب، بل ك"نسق ناظم" يطبع مجالات المعرفة والوجود معاً، فإذا كان العقل اليوناني قد تأسس على مبدأ الجوهر والثبات، والعقل الغربي الحديث على مبدأ الذاتية والحرية، فإنّ العقل الإسلامي يتأسس على مبدأ التوحيد بما هو رؤية للعالم ومفتاح لفهمه، حيث تتجلى البنية التوحيدية للفكر الإسلامي في أبعاد ثلاثة مترابطة:

1. البعد الكوني: إذ يُنظر إلى الوجود باعتباره وحدة متكاملة خاضعة لسنن مضبوطة، فالكون ليس كيانا ماديا مصمتا ولا فضاءً فوضوياً أو عبثياً، بل كتاب مفتوح ينتظر القراءة، بهذه الرؤية كان التفكير في الطبيعة جزءاً من العبادة، والبحث في قوانينها مسلماً إلى معرفة الخالق.

2. البعد الإنساني: حيث يُفهم الإنسان لا كفرد معزول ولا ككائن بيولوجي محض، بل كخليفة في الأرض، موكول إليه حمل الأمانة وعمارة الكون، ومن ثم فإنّ التفكير في الاجتماع والسياسة وال عمران تنتظم في الرؤية التوحيدية كامتداد للتكليف الإلهي، وهذا يصبح الوجود الإنساني جزءاً من مشروع حضاري ذي غاية عليا.

3. البعد المعرفي-القيمي: حيث لا تنفك المعرفة عن القيمة، ولا البحث عن الغاية، فالمعرفة ليست طلباً للسيطرة أو للمنفعة المادية وحدها، بل هي حركة في أفق الحق والعدل والخير، لذلك نجد أنّ العلوم الإسلامية من فقه وكلام وتفسير وفلسفة وتصوف، كلها كانت مسيجة بمقاصد قيمية منذ بداية عصر التدوين، ولم تعرف الفصل بين العلم والأخلاق، فإن قيم الحق والعدل والخير في الرؤية الإسلامية لا تعد متجاوزة بل متداخلة، وهي التي تمنح الفكر

الإسلامي بنيته المتماسكة، حيث يتحرك الفكر الإسلامي من حيث هو فكر داخل مثنائي متعالقة بين النص والواقع، والغيب والشهادة، والعقل والشرع، غير أنه لا يقبل الفصل التام بين هذه الأقطاب، بل يعمل على وصلها في وحدة نسقية، ومن هنا نفهم أنّ كل العلوم التي تشكّلت في الفضاء الإسلامي لم تكن مجرد حقول معرفية معزولة، بل تجليات متعددة لبنية واحدة، هي البنية التوحيدية المقاصدية.

إنّ هذه البنية هي التي تفسّر الطابع الخاص للفكر الإسلامي: فهو ليس عقلاً غيبياً خالصاً، ولا عقلاً وضعياً تجريبياً محضاً، بل عقل يعمل في منطقة وسطى، بما يجعله وسطياً جامعاً لأطرافه، حيث يتفاعل مع النصوص المؤسسة دون أن يغلقها على ذاتها، ويفتح على الوجود دون أن يذيب المعنى في التجربة العمياء، إنه عقل توحيدي يطلب الوحدة بين المعرفة والقيمة، بين النظر والعمل، بين الغاية والوسيلة، بين الروح والمادة، أو هو الوحدة ثنائية القطب بتعبير علي عزت بيجوفيتش.

المطلب الثاني: مصادر الفكر الإسلامي وخصائصه

من البديهي أن الفكر الإسلامي ليس نبتاً عشوائياً ولا حركة عقلية بغير منطلق، بل هو وليد جدلٍ دائم بين الوحي والوجود، في هذا التوتر الخلاق تنعقد بنيته المعرفية ويتأسس نسقه التداولي، بحيث يغدو الفكر فعلاً مزدوج النسبة، فهو من جهة ينتسب إلى النص المؤسس بما هو مرجعية معيارية وغائية، ومن جهة أخرى ينتسب إلى الوجود بما هو مجال لاستنطاق الآيات المنظورة واستثمار السنن، فهو فكر يعيش في تماسٍ دائم بين خطاب الوحي وصيرورة العالم، فلا ينغلق في دائرة النص ولا يذوب في مدارات التجربة المحايدة، بل ينسج بهما معاً شبكةً من المعنى والمعقولية.

أولاً: مصادر الفكر الإسلامي

إذا كان الفكر الإسلامي يقوم في جوهره على جدلية النص والواقع، فإن مصادرته تتوزع على قطبين رئيسين، الوحي باعتباره خطاباً إلهياً مؤسساً يمدّ الوعي البشري بالمعنى والغاية والاتجاه، ومرجعية الوجود بشقيه الكوني والإنساني، بما هو مجال للتجربة والمعاناة

والاكتشاف، فالوحي يمد الفكر بأصوله العليا، في حين يمدّه الوجود بمادته الواقعية التي بها يختبر صدق الرؤية وصلاحيه المنهج.

أ- الوحي : الوحي، بوجهيه القرآن والسنة هو الأصل الأعلى والمرجعية المتعالية التي تسبغ على الفكر مشروعيتها وتمنحه أفقه، غير أنّ الوحي باعتباره نصاً مؤسساً لا يقدم هنا بوصفه نصاً لغوياً أو مخزناً للأحكام فحسب، بل هو خطاب كونيّ شامل يعبر العقيدة والشريعة، كما يفتح على الكون والإنسان، فهو بنية دلالية تحتضن التوحيد والمقاصد وتؤسس للجدل بين الغاية والمعرفة، فالوحي لا يزود العقل بالمضامين فحسب، بل يحدّد معيار اشتغاله ويؤطره بقيم الحق والعدل، ويدعوه إلى تجاوز الجزئي والظرفي صوب الكلّي والمقاصدي، فهو ليس مجرد دليل شرعي، بل هو قوة تأسيسية قادرة على إعادة تشكيل منطق الفكر وتوجيهه نحو الاستبصار بسنن الأنفس والآفاق.

ب- الوجود: الوجود، بما هو الأصل الثاني للفكر الإسلامي المؤسس على الرؤية التوحيدية، لا يُختزل في الطبيعة المادية وحدها، بل يمتدّ إلى الإنسان والتاريخ والعمران، فالفكر لا يستوفي معناه في حدود النص المؤسس فقط، بل يجد في الوجود مجالاً لتفعيل دلالات الوحي وإعادة إنتاجها داخل أفق التجربة التاريخية والمعرفية. ولعلّ الآية القرآنية الجامعة: ﴿سُنُّرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت، ٥٣]، تضع اليد على جوهر هذا الامتداد، ف"الآفاق" تشير إلى الكون والطبيعة وقوانينها، في حين تحيل آيات "الأنفس" إلى الوجود الإنساني بما هو ذات وجماعة وتاريخ، ومن ثمّ يتوزع الوجود على مستويين متكاملين:

• الوجود الطبيعي: ليس الوجود الطبيعي في التصور الإسلامي مجرد فضاء مادي خام، بل هو بنية دلالية مشحونة بالمعنى، لا تُقرأ كموضوع محايد، بل ك"نصّ كوني" يتجاوب مع النصّ المتلوّ، فالأمر القرآني المتكرّر: ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠١﴾ [سورة يونس، ١٠١]، لا يكتفي بدعوة الإنسان إلى الملاحظة العابرة، بل يؤسس لمطلب معرفي/علمي يجعل النظر في الكون شرطاً لبناء المعرفة وإعادة إنتاجها.

يمكن القول إنّ القرآن الكريم وضع أسس النموذج المعرفي للعلم الإسلاميبالنظر إلى الطبيعة باعتبارها نسقًا من القوانين والسنن المنتظمة، وهو ما يعني قابلية الكون لأن يكون موضوعًا للقانون، هذا التأسيس لم يكن نظرًا تأمليًا خالصًا، بل وجّه نحو بناء معرفة تجريبية تستنطق الظواهر وتبحث في انتظامها، انسجامًا مع قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ١٠٩﴾ [سورة آل عمران، ١٠٩]، فالمطلوب هو الانتقال من الظاهرة إلى القانون، ومن الملاحظة إلى الاستدلال، بما يوازي في المنهج العلمي الحديث صيرورة الانتقال من التجربة إلى النظرية.

لقد تعامل الفكر الإسلامي مع الطبيعة في ضوء هذه الرؤية باعتبارها حقلًا للتسخير والفهم معًا، فقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ١٣﴾ [سورة الجاثية، ١٣] يشي بأنّ العالم ليس غامضًا أو عصبيًا، بل هو بنية قابلة للفهم العقلي والفعل العملي، ومن هنا نشأ تداخلٌ بين النزعة الغائية (إدراك أنّ الكون منظم بحكمة) وبين النزعة التجريبية (السعي إلى اكتشاف تلك السنن)، وهو ما ميّز العلم في الحضارة الإسلامية، حيث لم يكن البحث في الفلك والطب والرياضيات فعلاً منفصلاً عن الرؤية القرآنية، بل امتدادًا لمبدأ معرفي قوامه أنّ السنن الكونية طريق إلى الحق.

إنّ خصوصية المقاربة الإسلامية للطبيعة تتجلى في أنّها لم تضع تعارضًا بين التفسير السببي للظواهر والمرجعية الغائية، بل جمعتهما في نسق واحد مؤداه أن السببية أداة للفهم والغائية أفق للمعنى، وهذه الثنائية هي التي منحت التجربة العلمية الإسلامية طابعها المزدوج جمعت عقلية تجريبية منفتحة على الظواهر، وعقلية توحيدية ضابطة للمعنى والغاية، وبهذا الاعتبار يغدو الوجود الطبيعي في الفكر الإسلامي مختبرًا للآيات وفضاءً لإنتاج المعرفة.

• الوجود الإنساني: لا يقتصر الوجود الإنساني على كونه فضاءً للمعيش اليومي، بل هو فضاء معرفي أصيل يرفد الفكر الإسلامي بموضوعاته، إذ يجعل من الإنسان فردًا وجماعة محورًا للتفكير والنظر، فالقرآن الكريم لم يكتف بتوجيه العقل إلى الطبيعة، بل جعله يستبطن النفس الإنسانية بما تحمله من توتر بين النقص والإمكان: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ

سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون ۗ ﴿٣٧﴾ [سورة الأنبياء، ٣٧]، وقوله ﴿وَإِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝ ١٩ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۝ ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ۝ ٢١﴾ [سورة المعارج، ١٩-٢١]، حيث تكشف هذه النصوص عن بنية الضعف والافتقار في الكينونة الفردية، وتدعو العقل إلى استكشاف أعماق النفس، مما يفتح مجالاً للبحث في علم النفس، والوعي، والأخلاق.

فحين يصف القرآن الإنسان بالعجلة، والهلع، والشح، والجدل، والطغيان، فإنما يكشف عن بنية عميقة تشكل الشرط الوجودي للذات، ويؤسس النفس كمجال معرفي أصيل، لا كموضوع وعظي عرضي، وهنا يكون الفكر الإسلامي مدعواً إلى مساءلة قوانين النفس، والتفكير في إمكان تجاوز نقائصها.

غير أن هذه النقائص لا تسدّ أمام الإنسان أفق الترقّي، بل تمثل مناطق هشاشة تدگر العقل بضرورة السعي نحو التسديد والهداية، ومن هذا التوتر بين النقص والإمكان، تتشكل ما يمكن تسميته بـ"الأنثروبولوجيا القرآنية"¹ كرافد معرفي يثري الفكر ويمنحه وعياً بكون الإنسان مشروعاً مفتوحاً، يتأرجح بين الضعف وإرادة الارتقاء.

لا يكتفي القرآن الكريم بالدعوة إلى تأمل النفس الإنسانية في عزلة، بل يمدّ بصيرته إلى الكون الجماعي، وإلى الكينونة الاجتماعية التي تنسجها السنن القرآنية على صعيد التاريخ والحضارة، فالقرآن يدعونا إلى النظر في تجارب الأمم السابقة، كما في قوله: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ ۚ﴾ [سورة الروم، ٤٢]، وإلى استخلاص العبر من قصصهم ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [سورة يوسف، ١١١]

حيث تكشف هذه الدعوة عن سنن اجتماعية مضمرة في التاريخ كالتغيير بالمبادرة والإصلاح، وتداول الأمم والقوى، والثبات بالعدل، والزوال بالظلم، فهي سنن تعكس بنية المجتمع وتوضح القوانين التي تحكم صعوده وهبوطه، تماماً كما تكشف سنن النفس عن نقاط القوة والضعف في الفرد.

¹ الأنثروبولوجيا القرآنية: مصطلح استعملته هنا استعمالاً إجرائياً للدلالة على التصور القرآني الكلي للإنسان، الجامع بين البعد الوجودي والصبورية القيمية، والموجه للفعل الإنساني في إطار الهداية والسننية، ولا ادعي استقراره كمفهوم أنثروبولوجي مستقل.

بذلك، يتجلى الوجود الإنساني في مستوييه الفردي والجماعي كميدان غني للمعرفة، فهو ليس موضوعًا جامدًا، بل مصدرًا حيًا للأسئلة والموضوعات التي تغذي الفكر الإسلامي، وتستنهض إنتاج علوم إنسانية متوافقة مع الرؤية القرآنية، مثل علم النفس، وعلم الاجتماع الحضاري، وفلسفة التاريخ.

لكن أهمية هذا المصدر لا تكمن في استقلاله عن الوحي، بل في كونه يكشف عن المناطق التي تجعل للوحي ضرورة وجدوى، ويعمّق الجدلية بين ما يطلبه الوحي وما هو ممكن إنسانيًا، فالفكر الإسلامي بهذا المعنى يتغذى من الوحي بالمعايير والغايات، ومن الوجود الإنساني بالسنن والموضوعات، ليصبح الوجود الاجتماعي رافدًا أساسيًا لا غنى عنه في بناء نظرية معرفية قرآنية شاملة، قادرة على الجمع بين الحكمة النظرية وواقع التجربة العملية، بين القانون الإلهي وسنن الحياة الإنسانية.

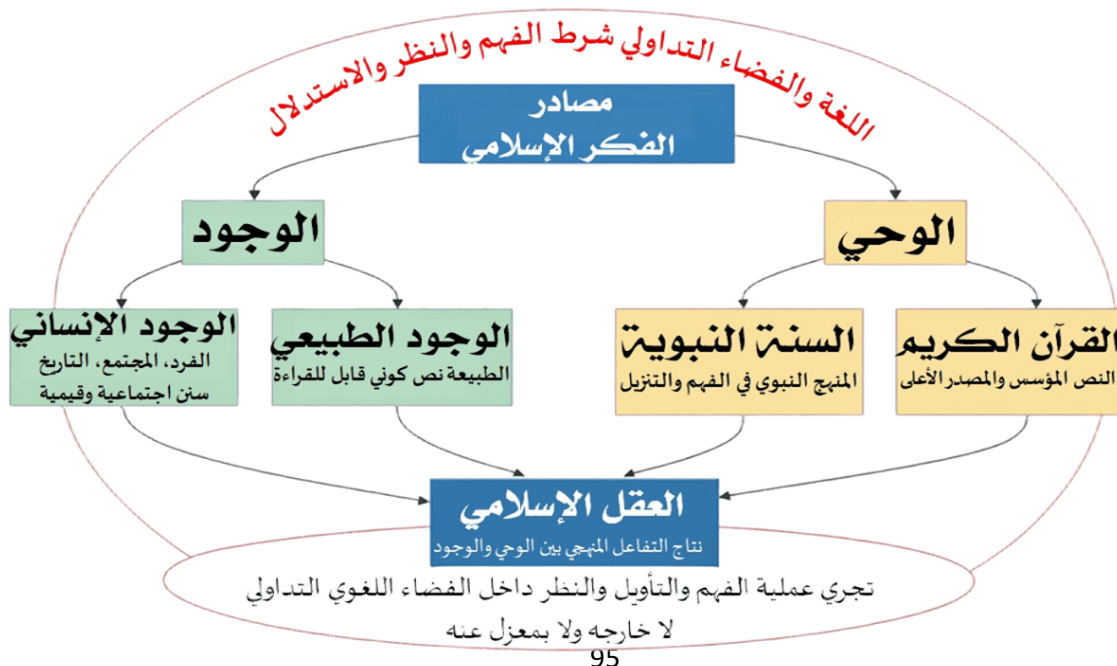
● وسيط اللغة والمجال التداولي

إن التفاعل بين الوحي والوجود لم يكن ليجد تعينه العملي لولا اللغة العربية والمجال التداولي الإسلامي، فاللغة ليست مجرد أداة نقل ولا وعاء محايد للمعاني، بل هي نسق معرفي يصوغ أصول النظر والاستدلال ومنطق اللسان، ويمكن العقل من تنظيم المعرفة وربط النص بالواقع، فيما يتيح المجال التداولي إطارًا حواريًا متنوعًا، يحدّد أنماط الاشتغال العقلي وجعل الفكر الإسلامي حاضرًا في حركة التواصل الاجتماعي والثقافي، فاللغة والمجال التداولي ليسا مصدرين للمعرفة بل شرطًا إمكان انتظام مصدري الفكر، أشبه بما يمكن وصفه بـ"العقل الثقافي" الذي يطبع عملية الفهم ويؤثر في منطق التفكير، دون أن يضيف مضمونًا من خارج الوحي والوجود.

غير أن الإسلام جاء للناس جميعًا مصداق قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سورة سبأ، ٢٨]، بما يعني انفتاحه على لغات العالم أجمع، وعلى مجالاتها التداولية، وهنا ينبثق سؤال آخر حول الفكر الإسلامي، هل فكر عربي محدود في اللغة والمجال التداولي العربيين، أم أنه فكر يفتح على كل لغات وثقافات المجتمعات المسلمة، وبالتالي فهو غير محدود في لغة واحدة ومجال تداولي واحد؟

إن ما يقرّه القرآن الكريم من اختلاف لغوي والثقافي في قوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفُ اللَّسَانَاتِ وَاللَّوِينَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ٢٢﴾ [سورة الروم ٢٢]، لا يمثل عائقًا، بل مدخلًا معرفيًا لإغناء الحركة العقلية، فانفتاح الإسلام على العالم جعل من كل لغات البشر أدوات مرشحة لإنتاج الفكر الإسلامي، مع الحفاظ على مركزية اللغة العربية بوصفها حاضنة الوحي ومصدر فهم معانيه، وجعل من ثقافات الشعوب وأنماط تفكيرها مجالًا تداوليًا متعدّدًا، حيث تتحوّل خبرات البشر المختلفة إلى مادة للتفاعل والاشتغال العقلي، دون أن يفقد الفكر وحدته المرجعية، لذا فإن المرجعية التوحيدية تجعل من ثقافات الشعوب مخرجات متعددة لمرجعية واحدة، فهو مجال تداولي واحد متنوع، وليست مجالات تداولية مستقلة عن بعضها البعض.

وهذا يظهر الفكر الإسلامي كنتاج تلاقي ثلاثي متصل: وحي يؤسّس ويؤطر، ووجود يغذي ويستثير، ولغة ومجال تداولي يوقّران أدوات البيان وأفق التداول، في مشهد معرفي يتيح تنوع الوسائط في وحدة أفقية موحدة، حيث يظل الفكر الإسلامي قائمًا على بنية جدلية لا تنفصم عراها بين النص والكون، والغيب والشهادة، وبين المعنى والواقع، قادرًا على التفاعل مع العالم بأسره، واستثمار تعدد اللغات والعقول والثقافات في إطار مرجعية توحيدية واحدة، تجعل كل اختلاف معرفي وسيلة لتوسيع دائرة الفكر وإثراء آفاقه.



ثانياً: خصائص الفكر الإسلامي

1- التوحيد كأساس معرفي منهجي

إن التوحيد ليس مجرد عقيدة إيمانية تؤسس لجوهر الرسالة الإسلامية، بل هو في حقيقته مبدأ معرفياً يحدد أفق النظر والمعرفة، ويصوغ آليات التفكير وحدود اشتغاله، فحينما يقرر المولى عز وجل في سورة الإخلاص ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾¹، فإنه لا يقرر عقيدة إيمانية غيبية فحسب، بل يؤسس قاعدة شاملة تجعل من الوحدة مبدأً كونياً ينسحب على كل مجالات الوجود: الطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ، وبهذا المعنى يغدو التوحيد الناظم الأعلى الذي يمنع الانقسام بين مجالات المعرفة، ويرفض الفصل بين ما هو "مقدس" وما هو "دنيوي"، ويعيد ربط الفكر بالفعل، والعقل بالقيمة، والمعرفة بالغاية¹.

وبالنظر إلى البنية المعرفية للفكر الإسلامي، يتضح أن التوحيد أدى إلى رفض القطيعة بين العقل والنقل، على خلاف ما حدث في السياق الغربي الحديث حيث انتهت الثنائية إلى انفصال صارم بين الفلسفة والدين، والعلم والأخلاق، في حين استوعب الفكر الإسلامي العقل في أفق التوحيد، فلم ينظر إليه كقوة مستقلة مطلقة، بل كأداة لفهم "آيات الله" في الكون والشرع معاً، وهذا ما يجعل المنهج الإسلامي يقوم على تكامل مصدرين للمعرفة، الوحي باعتباره خطاباً إلهياً موجَّهاً للإنسان، والوجود باعتباره كتاباً مفتوحاً يقرأه العقل ضمن السنن الإلهية.

هنا تبرز قوة التوحيد كخاصية تميز الفكر الإسلامي، إذ يمنع الانغلاق الديني الذي يلغي العقل بدعوى الاكتفاء بالنص، كما يمنع الانفلات العقلي الذي يقطع الصلة بالوحي، فالتوحيد يمثل نقطة التوازن التي تجعل العقل يعمل داخل أفق النص، وتجعل النص يُفهم في ضوء مقاصده الكلية وانسجامه مع السنن الكونية، وإن أي اختلال في التوحيد باعتباره ناظماً منهجية يفضي بالضرورة إلى أزمة في الفكر والحياة، وقد عبّر عبد الحميد أبو سليمان عن هذه الفكرة حين اعتبر أن الأزمة التي يعيشها العقل المسلم اليوم تعود إلى فقدان التوازن التوحيدي بين العقل والنص، وانحراف المنهج عن تكاملته الأصلية².

¹ ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي: التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، ص 30-34.

² عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص 73.

2- السننية: قوانين الوجود وشرط العقل

إذا كان التوحيد هو المبدأ الناظم الأعلى للفكر الإسلامي، فإن السننية تمثل الخاصية التي تمنح هذا الفكر بعده العلمي والقانوني، وتجعله منفتحاً على العالم بوصفه مجالاً منتظماً تحكمه نواميس وقوانين كونية والاجتماعية، فالقرآن الكريم في مواضع متعددة يقرر أن للوجود سنناً ثابتة، مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ١٣٧﴾ [سورة آل عمران، ١٣٧] حيث يجعل هذا التقرير من السنن الكونية والاجتماعية إطاراً معرفياً يؤسس لعلاقة جديدة بين الإنسان والعالم، قوامها الكشف والاكتشاف لا الانتظار السلبي أو التواكل.

لقد كان حضور مبدأ السننية جوهرياً في التراث الإسلامي وإن لم تُطرح كمفهوم معرفي صريح، ففي علم الكلام نجد المتكلمون في معرض الدفاع عن عدل الله وحكمته يشيرون إلى انتظام الأفعال الإلهية وفق منطق لا يعرف العيب، عبروا عنه بوضوح في دليل العناية¹ ودليل النظام ومبدأ السببية وغيرها من المفاهيم والمباحث الرئيسية في هذا الفن، أما ابن خلدون فقد نقل السننية من مستوى الطبيعة إلى مستوى الاجتماع والتاريخ، ليقرر أن للحضارات قوانين في النشوء والازدهار والانهيار، يمكن للعقل أن يقرأها ويتنبأ بمساراتها.

وإذا كانت هذه البذور الأولى قد أسست لنظرة عقلانية متقدمة في التراث الإسلامي، فإن من أهم الجهود المعاصرة التي استجلت مفهوم السننية في مشروع فكري متكامل ما قدمه المفكر الطيب برغوث حيث أعاد لهذا المفهوم امتداده الشمولي ووظيفته الحضارية². فهو لم يتوقف عند حدود التأصيل النظري أو التفسير الكلامي التقليدي للسنن، بل جعل منها إطاراً منهجياً ناظماً لبناء رؤية معرفية وفعالية متكاملة، ففي كتاباته المختلفة بلور الطيب برغوث السننية باعتبارها "قانون القوانين" الذي يربط بين النص القرآني والواقع الإنساني، وبين انتظام الطبيعة وسيرورة التاريخ، وأن استيعاب السنن ليس مجرد اكتساب للمعرفة، بل هو شرط

¹ ينظر: أبو الوليد ابن رشد: الكشف عن مناهد الأدلة في عقائد الملة، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998)، ص118-120.

² ينظر: الطيب برغوث: سؤال النهضة والحاجة إلى منظور السننية الشاملة، (دار جامعة حمد بن خليفة للنشر، الدوحة، ط1، 2021).

لنهضة الأمة واستعادة فاعليتها الحضارية، إذ لا يمكن مواجهة التحديات المعاصرة إلا بعقل منضبط بقوانين الله في الكون والمجتمع.¹

إنّ خاصية السننية تشكّل أحد أعمدة الفكر الإسلامي، إذ تمنحه عقلانية داخلية تجعل من العالم كتابًا مفتوحًا للفهم والاستخلاف، ومن التاريخ مجالًا للتجربة والعبرة، ومن الإنسان ذاتًا مسؤولة مدعوة إلى السير وفق قوانين الله في الآفاق والأنفس، إن استعادة هذه الخاصية اليوم تمثل مدخلًا لإعادة بناء العقل المسلم على قاعدة علمية نقدية، تستفيد من مكتسبات العلم الحديث دون أن تفقد مرجعيتها الإيمانية، فهي الخاصية التي تسمح بدمج "العلم" و"القيمة" في أفق حضاري متوازن، يرفض الفصام الذي عاشته الحضارة الغربية حين فصلت بين العلم والأخلاق، أو بين المعرفة والغائية.

3- المقاصدية: غائية الفكر ووحدة النظر والعمل

يمثل مفهوم المقاصدية في الفكر الإسلامي أحد المفاتيح الكبرى التي تمنح هذا الفكر طابعه المميز، إذ لا يمكن النظر إليه باعتباره مجرد آلية فقهية تقنية، بل باعتباره بنية معرفية غائية، تؤسس لمنظور شامل يربط المعرفة بالفعل، والقول بالغاية، والفكر بالمصير الإنساني، فإذا كانت الحضارات البشرية قد أقامت أنساقها المعرفية على رؤى كونية عامة تمنح الإنسان تصورًا عن موقعه في العالم ومعنى وجوده، فإن الفكر الإسلامي عبر مداره الطويل قد تفرّد في صياغة وعي غائي لا يكتفي بتحديد الأطر النظرية للوجود، بل يتعداها إلى رسم الأفق المقصدي الذي ينبغي أن تتحرك فيه الأفعال الفردية والجماعية، وفي هذا المعنى تصبح المقاصدية خاصية داخلية تشكّل منطق الفكر الإسلامي، إذ تجعل كل نشاط معرفي أو عملي منوطًا بغايات إنسانية وأخلاقية واجتماعية، وتربط الحكم بعقلته، والنص بمقصد الوحي الذي نزل لتحقيقه.

إنّ الجذور الأولى لهذا التصوّر لا تنحصر في اجتهادات الفقهاء المتأخرين، بل تضرب في العمق القرآني نفسه، حيث لم يقدّم الوحي الدين في صورة منظومة طقوسية مغلقة أو أوامر عمياء مزاحة عن غاياتها، بل شدّ الأحكام التشريعية إلى أفق قبلي غائي يجعلها فاعلة في صوغ

¹ للتفصيل أكثر في مفهوم السننية عند الطيب برغوث ينظر: الطيب برغوث: مدخل إلى أصول منظور السننية الشاملة، (أكاديمية الثقافة السننية للتجديد الحضاري، ط1، 2021).

مصير الإنسان على المستوى الفردي والجماعي، فالتكليف القرآني لا يقف عند حدّ الامتثال الصوري، بل يتّجه إلى إنماء معنى المسؤولية الإنسانية، وتأسيس العمران، وترسيخ العدل والرحمة والصلاح في الدنيا، مع استحضر البعد الأخروي كأفق يُسائل كل فعل إنساني، وبهذا يغدو التشريع القرآني نسقًا مقاصديًا يتجاوز الجزئيات ليؤسس رؤية حضارية ترى في الإنسان مستخلقًا لا مجرد مكلف، وفي الحكم وسيلة إلى الكرامة والعمران لا غاية مكتفية بذاتها.

في هذا السياق التاريخي والمعرفي، برزت جهود العلماء في تحويل هذا المعنى القرآني والنبوي إلى نسق منهجي؛ فأبو إسحاق الشاطبي رائد علم المقاصد، جعل المقاصد روح الشريعة ومناط أحكامها، ورأى أنّ "المُقَصِّدَ الشَّرْعِيَّ مِنْ وَضْعِ الشَّرِيعَةِ إِخْرَاجَ الْمُكَلَّفِ عَنِ دَاعِيَةِ هَوَاهُ، حَتَّى يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ اخْتِيَارًا، كَمَا هُوَ عَبْدٌ لِلَّهِ اضْطِرَارًا"¹ حيث تتضح العلاقة بين الحكم الجزئي والمقصد الكلي، إذ لا يُفهم التشريع إلا في ضوء غاية أعلى هي تحرير الإنسان من سلطان الهوى، وإدخال أفعاله في ميزان الحكمة والعدل، وقد صاغ الشاطبي هذا البعد في صورة كليات خمس هي حفظ الدين، والنفوس، والعقل، والنسل، والمال، لتكون مركزًا تدور حوله الأحكام وتنظم به الجزئيات.

وبناء على جهود من سبقه انطلق الطاهر بن عاشور من وعي حادّ بلحظة الانكسار التاريخي التي واجهتها الأمة الإسلامية في ظلّ تمدّد المشروع الغربي وهيمنته، فاستشعر الحاجة إلى تجديد المنهج المقاصدي بما يجعله أفقًا كونيًا يتسع لمستجدات العصر ويستجيب لرهاناته الحضارية، فلم ينظر إلى المقاصد باعتبارها مجرد قواعد استدلالية فرعية، بل جعلها منظورًا تأسيسيًا شاملاً يعيد ترتيب العلاقة بين النص والواقع بإشكالاته، وبين الشريعة وحركة التاريخ، فجعل من حفظ نظام الأمة وضمّان استمرارها مقصدا حضاريًا² في وجه عوامل التفكك والدوبان، فأخرج المقاصد من كونه مبحث ضمانات لحاجات الأفراد الضرورية والحاجية والتحسينية، إلى رؤية عمرانية كبرى تجعل من الأمة وحدةً حية متماسكة، قادرة على تجديد ذاتها في ظلّ تحديات الحداثة وهيمنة الحضارة الغربية.

¹ أبو إسحاق الشاطبي، المواقفات، تحقيق أبو عبدة آل سلمان، (دار ابن عفان، ط1، 1997)، ج2، ص289.

² ينظر: لطفي بن حمادي: "حفظ نظام الأمة وتحقيق غناها وكفايتها في مقاصد الشريعة لدى الإمام محمد الطاهر بن عاشور"، مجلة القرطاس، عدد 27، المجلد الثاني، 2025.

إنّ مقصد حفظ النظام في طرح ابن عاشور يتجاوز معنى الضبط السياسي أو الاجتماعي إلى كونه شرطاً وجودياً لبقاء الأمة واستمرار رسالتها، وهو ما يعكس وعي ابن عاشور بضرورة الانتقال من التفكير في الفرد إلى التفكير في الكيان الجماعي، ومن تدبير أحوال العباد اليومية إلى تأسيس مشروع للبقاء التاريخي.

وفي هذا الأفق، برز اجتهاده الجريء في رفع مقصد الحرية إلى مقام المقاصد الكلية، كمقصد مركزي لا ينفصل عن مقصد حفظ نظام الأمة، بل هو شرط إمكانه التاريخي، في سياق اشتداد النزعة الاستعمارية وهيمنتها على الأقطار الإسلامية، فرأى أنّ الأمة لا يمكن أن تحافظ على نظامها ولا أن تضمن استمرارها ما لم تُؤسَّس حياة أفرادها وجماعتها على قاعدة الحرية، فإن كان الاستعمار الغربي في جوهره سلب لحرية الأمم وإفقادها قدرة تقرير مصيرها، فإن مواجهة هذه النزعة لا تكون بمجرد استرجاع السيادة السياسية، وإنما بتأصيل الحرية في وعي الإنسان المسلم باعتبارها مقصداً شرعياً أصيلاً لا يقل منزلة عن الضروريات الكبرى.

وبذلك، لم يتعامل ابن عاشور مع الحرية كموضوع فكري أو مطلب نخبوي، بل جعلها أداة حضارية لتحرير الأمة من التبعية وإعادة تمكينها من صناعة مستقبلها، فالحرية ليست مجرد خيار فردي، وإنما هي الكفيل ببعث الإرادة الجمعية للأمة وإعادة دمجها في مسار التاريخ كفاعل مستقل، يعيد للأمة قدرتها على التنفس الحضاري خارج شروط السيطرة الأجنبية.

ومن هنا يمكن القول إنّ المقاصدية ليست فرعاً من أصول الفقه بقدر ما هي نظرية معرفية غائية توجه العقل المسلم في فهم النصوص والوقائع، ففي حين اتجهت العلوم الحديثة منذ النهضة الأوروبية إلى الانفصال عن الغايات الأخلاقية والسياسية طلباً لموضوعية خالصة، أقام الفكر الإسلامي بنيته على وصل المعرفة بالقيمة، بحيث لا تكون المعرفة صادقة إلا بقدر ما تحقق العدل والخير والكرامة، بهذا المعنى تقف المقاصدية في قلب المشروع الحضاري الإسلامي، إذ تمنح العقل معياراً يتجاوز مطابقة الفعل للنص أو صدقه المنطقي إلى النظر في آثاره الوجودية والإنسانية.

هذا البعد الغائي يفتح أفقاً رحباً للاجتهاد، إذ يحرّر الفقيه من سجن الجزئيات ويمدّه بأداة لفهم النصوص في ضوء مقاصدها ومآلاتها. فيغدو الاجتهاد فعلاً متجدداً يستجيب

للتحولات الكبرى من غير أن ينفصل عن مرجعيته الشرعية، بل يتحرك داخلها بوصفها أفقًا موجّهًا، وهكذا تستطيع الأمة الإسلامية أن تواجه أسئلة العصر — من حقوق الإنسان إلى البيئة والتقنية والاقتصاد — لا بترقيع أحكام متقدمة، بل باستثمار روح الشريعة في مقاصدها العليا التي تجعل من الدين مشروعًا حضاريًا للكرامة والعمران.

غير أن هذا الطابع المفتوح للمقاصدية جعلها تواجه تحديات ونقدًا مزدوجًا، فمن جهة يخشى التقليديون أن تتحول إلى ذريعة للتلاعب بالأحكام وتجاوز النصوص تحت ستار المصلحة، ومن جهة أخرى ينظر بعض المفكرين المتأثرين بالفكر الغربي إلى المقاصدية باعتبارها مجرد خطاب ديني يحاول أن يلبس نفسه ثوب العقلانية، غير أن الرد على هذين الاعتراضين يكمن في طبيعة المقاصدية ذاتها، فهي ليست تفويضًا مطلقًا للفقهاء ليتصرف كيف شاء، بل هي قراءة مضبوطة بأصول محددة، وبضوابط استنباطية تجعل المصلحة الحقيقية متميزة عن المصلحة الموهومة، ضمن نظام غائي يمتح من مقاصد الدين العليا قيمه التي تسند القيم الإنسانية الكونية، كالعدالة والحرية والكرامة، ولذلك فإن إمكان توظيف المقاصدية في حوار مع الفكر العالمي المعاصر يظل قائمًا، لا بوصفها مجرد بديل، بل بوصفها إضافة نوعية تؤكد أن القيمة والمعرفة لا ينفصلان، وتكون شاهدًا على قدرة الفكر الإسلامي على تجاوز الأطر الضيقة، وإبداع نسق معرفي مغاير يُعيد ربط العلم بالقيمة، والفكر بالمقصد، والمعرفة بالمصير الإنساني.

4- التكاملية المعرفية: من الوحدة القرآنية إلى الأفق المعرفي المعاصر

إن مفهوم التكاملية المعرفية ليس توصيفًا خارجيًا للعلوم أو مقارنة منهجية لإدارة التخصصات فحسب، بل هو مبدأ معرفي عميق يؤسس لبنية الفكر الإسلامي في جوهره، ويعكس رؤية للعالم قوامها الوحدة في التعدد، والانسجام في التنوع، والكلية في مقابل التجزئة، فالمعرفة في التصور الإسلامي ليست جزر معزولة أو حقولًا منفصلة لا تلتقي، وإنما هي سيرورة متداخلة، تستمد مشروعيتها من أصل توحيدي يجعل كل أبعاد الوجود قابلة للانتظام في نسج واحد، ويحوّل كل مجالات النظر إلى حلقات متكاملة في منظومة شاملة.

وإذا كان التراث الإنساني قد عرف منذ القدم نزوعًا إلى الفصل بين مجالات الفكر، حيث تفرعت الفلسفة أم العلوم إلى علوم فرعية شقت طريقها نحو الاستقلالية في المنهج والموضوع

والأهداف، فإنّ الإسلام، من خلال نصوص الوحي ومنظومته المفهومية، قدّم أساسًا يختلف من حيث الجوهر، فالقرآن الكريم لا يضع حدًا فاصلاً بين التفكير الكوني والاعتبار التاريخي والتأمل النفسي، بل يحثّ على النظر في كل ذلك باعتباره "آيات" دالة على الحقيقة، ومنه يصبح التكامل المعرفي في الإسلام ليس مجرد خيار منهجي، وإنما خاصية من صلب بنية التفكير القرآني، حيث تتجاوز مستويات النظر وتتساند، ليبنى منها وعي كوني، إنساني يستوعب حقائق الوجود في وحدة كلية¹.

يتجلى هذا الأساس في كثير من الآيات التي تدعو إلى النظر والاعتبار، حيث يتداخل النظر العقلي بالتجربة الحسية، ويتصل كلاهما بالوحي الذي يمنح الوعي البشري معياراً أعلى ومعنى غائباً. فقولته تعالى: ﴿سُنُّرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت، ٥٣]، تجعل المعرفة نتاجاً لتفاعل بين مستويين هما آيات الآفاق وآيات الأنفس، وكلاهما يشير إلى الحقيقة الواحدة، حيث نجد التكامل في أصله القرآني يجعل المعرفة كاملة بالكون متعذرة من دون معرفة بالنفس، كما أن معرفة النفس متعالقة بتأمل الكون، ولا تحقق بالمعرفة في كليتها من دون انفتاح على الوحي الذي يضبط المعنى ويرشد الغاية.

إن هذا التصور يختلف جذرياً عن النزعة التجزئية التي طبعت الحداثة الغربية، حيث تمّ تمزيق وحدة المعرفة بين علوم طبيعية وعلوم إنسانية، ثم بين مجالات وحقول داخل كل منهما، حتى باتت المعرفة مشروعات جزئية متنافسة، يفقد كل منها المعنى الكلي الذي يربطها بسياق وجود الإنسان وغايته، في المقابل ظل الفكر الإسلامي يستبطن وحدة المعرفة في ضوء الرؤية التوحيدية، وهو ما يفسر اتساع دائرة العلوم عند العلماء المسلمين القدامى وانفتاحهم الموسوعي الذي لم يكن مجرد انشغال بعدة علوم، بل تجسيداً لخاصية التكاملية المعرفية، ويكفي أن نتأمل في نموذج ابن رشد، الذي جمع بين الفقه والفلسفة والطب، ليظهر لنا أن المعرفة لم تكن تخصصات متفرقة، بل شبكة متداخلة، حيث لا ينفصل الفقيه عن الفيلسوف، ولا الفيلسوف عن الطبيب، والكل يعمل في ضوء وعي توحيدي يرى أن الحقيقة واحدة وإن اختلفت طرق بلوغها. وكذا الأمر عند الفارابي الذي جمع المنطق بالفلسفة والسياسة والموسيقى

¹ ينظر: الطيب برغوث: "التكاملية المعرفية والحاجة إلى منظور سني كوني متوازن"، مجلة المعيار، 2015، المجلد 20، العدد 40، ص154-155

والرياضيات، فلم ينظر إلى العلوم بوصفها جزءاً منفصلة، بل باعتبارها أبعاداً لوعي واحد يسعى إلى الحكمة الكلية، إن هذه الموسوعية لم تكن ترفاً ثقافياً أو مجرد شغف بالعلوم، بل كانت ثمرة الوعي بالتكاملية المعرفية كخاصية مؤسسة للفكر الإسلامي.

على هذا الأساس، يمكن القول إن التكاملية المعرفية خاصة معرفية منهجية في الفكر الإسلامي لأنها تحدد كيفية تشكل المعرفة في الإسلام من جهة، وترشد عملية الفهم من جهة ثانية، فالعقل المسلم حين يقرأ النص القرآني أو يتأمل في الكون أو يتعامل مع التاريخ، إنما يقوم بذلك في ضوء وعي تكاملي يجعل كل حقل مفتوحاً على الحقول الأخرى.

في هذا السياق يغدو التكامل المعرفي مبدأً كاشفاً لبنية الفكر الإسلامي، لأنه يفسر كيف استطاع هذا الفكر أن ينتج حضارة متوازنة، تجمع بين العقلانية الروحية والفاعلية العملية، وتزواج بين العلم والدين والسياسة والأخلاق في مشروع واحد، كما يكشف عن الطريق الذي يمكن أن يسلكه الفكر الإسلامي المعاصر في مواجهة أزماته، ومنها لاستعادة الرؤية الكلية التي تضع كل علم في موقعه ضمن منظومة شاملة، وتربط كل معرفة بغايتها الحضارية.

المطلب الثالث: تعريف الفكر الإسلامي: من التداول المفهومي إلى بناء النسق

المعرفي

إذا كان مصطلح "الفكر الإسلامي" قد عرف مساراً تاريخياً متدرجاً، فإن مرحلة التداول العربي الحديث والمعاصر أفرزت بدورها جملة من التعاريف المتنوعة، حاولت ضبط المفهوم من زوايا مختلفة. وقد شكّلت هذه التعاريف مرآة للتوجهات الفكرية والمنهجية التي انطلق منها أصحابها.

يعرف محسن عبد الحميد الفكر الإسلامي بأنه هو "كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث الرسول-صلى الله عليه وسلم- إلى اليوم في المعارف الكونية المتصلة بالله سبحانه وتعالى، والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكاً"¹

¹ محسن عبد الحميد: تجديد الفكر الإسلامي، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1996)، ص41.

حين نقف عند هذا التعريف نلمس منذ الوهلة الأولى أن بنية التعريف تنطوي على مفارقة معرفية، فالعنصر الأول المكوّن للمصطلح، أعني "الفكر"، يرد في التعريف دون أن يسبغ عليه ضبطاً دلاليًا كافيًا، إذ يُعرّف الفكر الإسلامي بأنه "ما أنتجه فكر المسلمين"، وهو ما يعادل القول بأن الفكر هو ما ينتجه الفكر، هذا الدوران في العبارة لا يكشف عن حقيقة المفهوم، بل يزيده التباسًا، ويضعنا أمام فراغ مفهومي لا يملؤه إلا التأويل.

غير أنّ محسن عبد الحميد يفتح نافذة تأويلية حين يربط هذا الإنتاج بـ"اجتهادات العقل الإنساني"، الأمر الذي يتيح صرف معنى "فكر المسلمين" إلى "عقل المسلمين". وعليه، يتوزع مفهوم الفكر عنده على مستويين: مستوى الذات المفكرة بما هي عقل، ومستوى النتاج الصادر عن هذا العقل بما هو اجتهاد وتفسير، بل إنّ لفظ "الاجتهادات" ذاته يوحي بأن الفكر لا ينحصر في المضامين والنتائج، وإنما يشمل المناهج وآليات النظر التي بها يتشكل المعنى ويُنتج.

أما العنصر الثاني، أي "الإسلامي"، فيتحدد عند محسن عبد الحميد على وجهين: أولهما يُحيل إلى هوية الفاعل، أي إلى كون الذات المنتجة للفكر هي جماعة المسلمين، وثانيهما يحيل إلى المرجعية المعيارية، أي المبادئ الإسلامية في أبعادها العقيدية والتشريعية والسلوكية، بوصفها الإطار الناظم الذي يمنح ذلك الفكر صفة "الإسلامية".

وبذلك، ينتهي تعريف محسن عبد الحميد إلى جعل الفكر الإسلامي رديفًا للتراث؛ أي مجموع ما أنجزه المسلمون في المعارف المتصلة بالله والكون والإنسان، غير أنّ هذا التحديد – على اتساعه – يظل في حاجة إلى تدقيق معرفي، فهل الفكر الإسلامي مجرد حصيلة تاريخية لما أنتجه العقل المسلم في تفاعله مع الوحي والوجود؟ أم أنه بنية منهجية تتجاوز الموروث لتؤطر إمكانات الفهم المستقبلي؟ إنّ غموض تعريف الفكر نفسه ينعكس على غموض الفكر الإسلامي، ويترك الباب مفتوحًا أمام مساءلة الحدود الفاصلة بين الفكر كعملية عقلية مستمرة، والتراث كحصيلة منجزة ومغلقة في الزمن.

وفي تعريف آخر للسيد محمد الشاهد الفكر الإسلامي هو: "كل ما ألفه علماء المسلمين في شتى العلوم الشرعية وغير الشرعية، بغض النظر عن الحكم على مدى ارتباط هذا النتاج الفكري بأصل العقيدة الإسلامية والأصل في نسبة هذه العلوم (هذا الفكر) إلى الإسلام هو

انتساب مؤلفيها إليه، وانطلاقهم من تصور إسلامي صحيح من وجهة نظرهم الشخصية على الأقل¹.

نلاحظ في هذا التعريف للفكر الإسلامي نزعةً إلى ربط هذا فكر بجملة ما ألفه علماء المسلمين في مختلف العلوم الشرعية وغير الشرعية، بحيث يغدو النتاج الفكري الإسلامي هو ذات التراث الذي خلفه المسلمون، بغض النظر عن درجة اقترابه أو ابتعاده عن أصل العقيدة. غير أنّ ما يضيف على هذا التراث صفة "الإسلامية" عنده ليس محتواه ولا معاييرها الداخلية، بل مجرد انتماء أصحابه إلى الإسلام وانطلاقهم من تصور يعتقدونه صحيحًا. وهنا يبرز التباس معرفي إذ يجعل معيار الصواب قائمًا على وجهة نظر شخصية، مع أنّ كل مفكر يعتقد بدهاء بصحة ما ينتجه. وبذلك لا يقدم الشرط الثاني إضافةً نوعيةً للتعريف، بل يعيد إنتاج شرط ذاتي يفتقر إلى معيار موضوعي يحدد حدود "الإسلامي" من "اللا-إسلامي" في الحقل الفكري.

أما عبد المجيد النجار فيقدم تعريفًا مكثفًا للفكر الإسلامي، حيث يختزله في " المنهج الذي يفكر به المسلمون أو الذي ينبغي أن يفكروا به"²، وهنا ينتقل بنا التعريف من دائرة المضامين إلى أفق المنهج، ليغدو الفكر في جوهره طريقة تفكير قبل أن يكون حصيلة أفكار. وما يسبغ على هذا المنهج صفةً إسلاميةً محددان: أولهما انتماء المفكر إلى جماعة المسلمين، وثانيهما—وهو الأعمق— ما يُفهم ضمنيًا من عبارته "الذي ينبغي أن يفكروا به"، أي المبادئ المنهجية المستمدة من التصور الإسلامي للعالم. بهذا المعنى يفتح النجار أفقًا مغايرًا لتعريف الفكر الإسلامي، إذ لا يقف عند حدود التراث أو الإنتاج، بل يجعل معيار "الإسلامية" في بنية التفكير ذاتها، بما تحمله من مرجعية توجيهية تؤطر الفعل المعرفي وتضبط منطلقاته ومقاصده.

وفي صياغة أخرى لعبد المجيد النجار يتحدد الفكر الإسلامي بأنه "تلك المنهجية التي يستعملها العقل المؤمن بحقيقة الإسلام في البحث عن الحقيقة"³. هنا يضيق مجال التعريف أكثر، إذ يغدو الفكر قرين "المنهجية" لا غير، أي الأداة الإجرائية التي يعتمد عليها العقل في سعيه

¹ السيد محمد الشاهد: رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التآزم، (دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994)، ص63.

² عبد المجيد النجار: دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2005)، ص29.

³ عبد المجيد النجار: مقدمة كتاب إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل على نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي المعاصر، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط5، 2009)، ص11.

نحو المعرفة. لكن هذه المنهجية ليست محايدة، بل مشروطة بشرط إيماني مسبق، يتمثل في كون العقل الذي يوظفها مؤمناً بحقيقة الإسلام. فصفة "الإسلامية" في هذا التصور ليست مردودة إلى مجرد الانتماء الاجتماعي أو الهوية الثقافية، وإنما هي مؤسّسة على لحظة اعتقادية وجودية تسبق الفعل الفكري نفسه، وتجعل المنهج متقوّمًا في جذره بالإيمان. وبذلك يربط النجار بين البنية المنهجية والفعل الإيماني، فيجعل الفكر الإسلامي نتاج تداخل بين العقل الباحث عن الحقيقة والإيمان الذي يمنحه معيارية ووجهة.

أما محمد البهي فيحدد الفكر الإسلامي بأنه "المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الإسلام في مصادره الأصلية: القرآن، والسنة الصحيحة"¹، ثم يفصل ذلك عبر ثلاثة مسالك: الاجتهاد في التشريع والوقائع المستجدة، التوفيق بين مبادئ الدين والفكر الأجنبي، والدفاع العقدي ضد التيارات المناوئة. هذا التحديد يضع الفكر في دائرة الاجتهاد العقلي المقيد بالنص المؤسس، فالإسلامية هنا ليست مجرد نسبة إلى هوية ثقافية أو سياق اجتماعي، بل هي انشداد مباشر إلى "المصادر الأصلية" التي تمنح للفكر مشروعيته ومعياريته.

ويكشف هذا التصور عن وعي مزدوج: فمن جهة أولى، الفكر الإسلامي هو نشاط عقلي استنباطي وتأويلي يترجم النص المؤسس إلى أحكام وطرائق للفعل في العبادة والمعاملات والتاريخ؛ ومن جهة ثانية، هو قدرة على التفاعل مع الفكر الوافد عبر آلية التوفيق والانتقاء، دون أن يفقد انشداؤه إلى الأصول، أما على المستوى العقدي، فيتجلى الفكر الإسلامي بوصفه ممارسة دفاعية تؤمن الحصانة الرمزية للأمة، وتحول دون تغلغل العقائد المنافسة في نسيجها الثقافي.

بهذا المعنى، يغدو الفكر الإسلامي عند البهي فضاءً جامعًا بين العقل المنضبط بأصول الدين والمعارف النظرية والعملية التي يصوغها هذا العقل في مواجهة تحديات الذات والآخر. إنه فكر لا يقف عند حدود التفسير الفقهي للنصوص، بل يمتد إلى بناء الرؤية الحضارية الكلية، حيث يتقاطع التأسيس العقدي مع التدبير العملي ومع التفاعل الحضاري.

¹ محمد البهي: الفكر الإسلامي في تطوره، (مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط2، 1981)، ص6.

أما أحمد الريسوني فيعرفه بأنه: "كل الاجتهادات والإنتاجيات والإبداعات الفكرية التي تلتزم بالإسلام مصدرا ومرجعا أساسيا لها"¹، هذا التحديد ينقل مركز الثقل من مجرد الانتماء أو الصفة العرضية إلى مبدأ الالتزام المرجعي؛ فالإسلامية ليست إسما يُلصق بالإنتاج الفكري لمجرد صدوره عن مسلم، وإنما هي انشداد منهجي إلى الوحي مصدرا ومعيارا، وبذلك يتسع مجال الفكر ليشمل جملة الفعاليات العقلية، من اجتهاد وإنتاج وإبداع، على أن تنتظم جميعها تحت سقف المرجعية الإسلامية.

ومن جملة هذه التعاريف يمكننا استخلاص جملة من المعالم الكلية التي ترسم صورة الفكر الإسلامي كآتي:

1. الفكر الإسلامي ليس مجرد تراكم نصوص أو مضامين معرفية متناثرة، بل هو شبكة من التصورات والعلوم والمعارف النظرية والعملية التي تستمد من مصدريّة الإسلام نسقها المعرفي، فالوحي هنا ليس مجرد خلفية إيمانية، بل هو مرجعية تؤطر بنية التفكير وتحدد أفقه.
2. لا يمكن لهذه التصورات والمعارف أن تتحول إلى نسق معرفي متكامل إلا بوجود منهج ناظم، أي بنية عقلية تنظّم المداخل والمفاهيم وتنسج الرؤية التي يقرأ بها الفكر الإسلامي وقائع الواقع وإشكالاته المتجددة. فالمنهج هو الضامن لوحدة النسق ولقدرة الفكر على أن يكون جهازا معرفيا متماسكا، لا مجرد شذرات من المعارف.
3. على الرغم من استناده إلى الوحي بما هو مصدر متعالٍ، فإن الفكر الإسلامي يبقى مرتبنا بالشرط التاريخي، لأن فاعليته لا تتحقق إلا في تفاعله مع الواقع الحي ومع قضايا الملحة. بذلك يتجاوز الطابع الميتافيزيقي الجامد ليغدو حضورا معرفيا راهنيا، متفاعلا مع تحولات الاجتماع والوجود.
4. تتحدد إسلامية الفكر من جهات متعددة: بالوحي مصدرا للمعرفة والمنهج، وبالوحي أيضا موضوعا للمعرفة، ثم بالمجال التداولي الإسلامي باعتباره الفضاء الثقافي الذي ينتج الفكر ويختبره، حيث لا يعد هذا المجال التداولي مجرد وعاء خارجي، بل هو عنصر تكويني في

¹ أحمد الريسوني: الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، (دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط1، 2013)، ص9.

بنية الفكر، إذ يمنح العقل أدواته الذهنية ومفاهيمه المرجعية التي تشكل نموذج المعرفي ومنواله التفسيري للظواهر الاجتماعية والتاريخية.

5. الفكر الإسلامي، أخيرا، ليس مضمونا معرفيا فحسب، بل هو أداة إنتاج للأفكار، إذ يوفر العقل المسلم جهازا مركبا من مبادئ وقيم ومفاهيم مستمدة من الوحي ومن الواقع، تمنحه القدرة على التحليل والتركيب والتأويل والنقد. إنه ليس فقط ما يُفكَّر فيه، بل أيضا ما يُفكَّر به.

بهذه السمات، يتضح أن الفكر الإسلامي عند المفكرين المسلمين لا يمكن اختزاله إلى تعريف وصفي للنتاج التراثي، وإنما هو بنية معرفية ومنهجية قوامها الوحي والواقع، وغايتها بناء رؤية متكاملة قادرة على الفعل الحضاري، وفق السننية القرآنية والاجتماعية، فيجمع بين التصورات والمفاهيم والمقولات والأدوات المنهجية. وبهذا ينهض بوظيفته في فهم سنن الوحي والأفاق والأنفس، ويستثمرها في تحليل قضايا الواقع وإشكالاته، ليكون الفكر الإسلامي بذلك رؤية معرفية-منهجية متكاملة قادرة على إنتاج المعنى وتوجيه الفعل الحضاري.

المبحث الثاني: تطور المنهج بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي

المنهج ليس لفظاً عابراً ولا مفهوماً محايداً، بل هو بناء دلالي وإبستمولوجي يتجذر في ثقافة بعينها، ويتجدد بتجدد أنماط التفكير وأشكال المعرفة. فما من حضارة إلا وتعيد تعريف المنهج بحسب رؤيتها للوجود، وتعيد تشكيله وفق أسئلتها المعرفية والعملية. لذلك فإن مساءلة المنهج لا تُختزل في التعريف المعجمي أو التحديد الاصطلاحي، وإنما تُدرك في أفقها التاريخي والمعرفي؛ إذ لا يعيش المنهج في القواميس، بل يتنفس في التجارب الحية للأمم والمجتمعات، ويأخذ معناه من خلال الممارسة العلمية والعملية على حد سواء. ومن هنا، فإن تتبع تطور المنهج في الفكر الإنساني يكشف كيف ارتبط كل تصور منهجي بالبنية العميقة للوعي الحضاري الذي انبثق منه، وكيف كان تطوره انعكاساً للتحويلات التي عرفتها العلاقة بين الإنسان والعالم، وبين العقل والوجود.

المطلب الأول: تطور المنهج في الفكر الإسلامي

أولاً: الوحي والبدايات التأسيسية للمنهج

لا يمكن استجلاء مسار تطور المنهج في الفكر الإسلامي دون العودة إلى المنبع الأول الذي تشكل فيه هذا الوعي، أي النص المؤسس ذاته ممثلاً في القرآن الكريم والسنة النبوية، ففهما تبلورت أولى الإشارات الكبرى إلى معنى المنهج؛ لا باعتباره قواعد تجريدية صاغها العقل الفلسفي لاحقاً، وإنما بوصفه طريقة في النظر، وسبيلاً في الفهم، ومقاربة في التعامل مع الوجود، لقد جاء الوحي ليؤسس منذ البدء أفقاً معرفياً يتجاوز حدود الاعتقاد الفردي، ويتعداه إلى بناء عقل جمعي قادر على تدبير شؤون الحياة وفق هدي منظم ومنسجم مع سنن الكون والتاريخ.

فالقرآن الكريم لم يتنزل كتاباً تعبدياً محضاً، بل خطاباً يرسم للإنسان أفق إدراكه للعالم وموقعه فيه، ولذلك تتكرر فيه صياغات تحريضية موجّهة للعقل مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ۝ ٨٢﴾ [سورة النساء، ٨٢]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝ ١٧ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝ ١٨﴾ [سورة الغاشية، ١٧-١٨]

حيث تكشف هذه الآيات وغيرها أن المنهج في صورته الأولى لم يكن تنظيماً منفصلاً عن التجربة الدينية، بل كان ممارسة عقلية تُستثار عبر النص، وتدعو الإنسان إلى التفكير والنظر والاعتبار والاستقراء، وهنا تكمن إحدى خصوصيات التأسيس الإسلامي للمنهج وهو الجمع بين البعد الإيماني والبعد المعرفي في عملية واحدة لا تنفصل فيها الحقيقة عن الطريق المؤدي إليها.

إن إدراك الوحي لهذه الجدلية بين النص والوجود هو ما جعل المعرفة في الإسلام تُصاغ ضمن علاقة مركبة؛ فهناك الآيات المتلوة (الوحي)، وهناك الآيات المنظورة (الكون)، ولا معنى لأي منهما بمعزل عن الآخر، ولذلك لم يكن طلب العلم مجرد تكديس للمعلومات أو حفظ للنصوص، بل كان اجتهاداً مستمراً في قراءة المثني القرآني-الكوني، ومن هنا نفهم لماذا ارتبطت منزلة الأمة في القرآن بقدرتها على الشهادة على الناس في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [سورة البقرة، ١٤٣]، فالشهادة هنا ليست مجرد وظيفة أخلاقية، بل تعني أن للأمة جهازاً معرفياً ومنهجياً يمكنها من تمثيل الحقائق وفهم الوقائع.

أما السنة النبوية، فقد مثلت البعد العملي التطبيقي لهذا المنهج. فالرسول ﷺ لم يكن يكتفي بتبليغ الوحي، بل جسّد كيفية تنزيله على الواقع عبر ممارسات متعدّدة؛ من القضاء والإدارة إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية. وكل اجتهاده في قضايا لم يرد فيها نص صريح هو تأصيل لطريقة في التعامل مع المتغير، أي منهج يعلم الأمة كيف تُكيّف النص مع

الوقائع المستجدة. وحين يقول النبي ﷺ: "إذا جلس بين يدك الخصمان، فلا تقضين حتى تسمع من الآخر، كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء"¹، فهو يرسخ قاعدة منهجية تقوم على مبدأ الاستماع المتكافئ والموازنة بين الحجج قبل إصدار الحكم، فهي ليست مجرد توجيه قضائي، بل تأصيل لإحدى ركائز المنهج المعرفي في الإسلام، حيث لا يُبنى الحكم إلا بعد استيفاء النظر في جميع الأطراف، واستحضار كافة الأدلة والقرائن، بما يضمن سلامة النتائج من التسرع والانحياز، إنها قاعدة تضع التعدد في الاعتبار وتؤسس لمبدأ التحقق قبل التصديق،

¹ أبو داود: سنن أبي داود، كتاب الأفضية، باب في القضاء، رقم الحديث (3582).

بما يجعلها أقرب إلى ما يسميه الفكر الحديث بالحياد الموضوعي والإنصاف المعرفي، ومن هنا يتضح أنّ المنهج الإسلامي، منذ بداياته الأولى، لم يكن مجرد خطاب وعظي، بل كان منظومة دقيقة تضبط آليات النظر والاجتهاد، وتربط بين سلامة الحكم وسلامة الإجراءات المعرفية التي تسبقه.

انعكس هذا التأسيس بوضوح في اجتهادات الصحابة، فجمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ثم جمع المصحف على مصحف واحد في عهد عثمان رضي الله عنه، لا يمكن فهمه بوصفه مجرد إجراء إداري أملت الضرورة التاريخية، بل هو فعل معرفي تأسيسي جسّد وعياً مبكراً بأهمية ضبط المرجعية العليا للأمة وصيانتها من التشتت، فقرار الجمع لم يكن غايته الحفاظ المادي للنص فحسب، بل إرساء منهج معرفي يقوم على أن أي عملية للفهم والاجتهاد لا تصحّ إلا إذا استندت إلى نص مكتوب محفوظ، متفق على مرجعيته، أما توحيد القراءة العثمانية فقد منح النص بعداً آخر، يتمثل في توحيد المعيار القرآني بوصفه شرطاً لوحدة الوعي ومنعاً لاختلاف المرجع. بهذا المعنى، شكّل جمع القرآن وتوحيد مصحفه خطوة معرفية كبرى في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ قرّرت منذ البداية أن المعرفة لا تُبنى إلا على نص مضبوط، وأن المرجعية النصية الموحّدة هي الضامن الأول لوحدة المنهج ووحدة الأمة معاً، كما أن اجتهاد عمر بن الخطاب في مسائل مثل تعليق حد السرقة عام الرمادة، أو رفض إعطاء المؤلفة قلوبهم بعد استقرار الإسلام، يكشف عن وعي مبكر بمبدأ المقاصد، أي إدراك الغايات العليا للشريعة وتقديمها على ظاهر النص حين يقتضي المقام ذلك. هذا الوعي هو ما سيجد طريقه لاحقاً إلى التنظير في كتب الأصوليين، لكنه في هذه المرحلة ظل ممارسة عملية نابعة من حسن حضاري بالمسؤولية.

ويمكن القول إن هذه البدايات التأسيسية قد أفرزت بدورها أولية لعلم المنهج، ورغم أن علم أصول الفقه لم يتبلور إلا مع الشافعي في القرن الثاني الهجري، لكن الأسس التي استند إليها – كالقياس، والاستحسان، والمصلحة، والاجتهاد – كانت حاضرة في الممارسة العملية للصحابة والتابعين¹، فالشافعي لم يخترع هذه الأدوات من عدم، وإنما قام بعملية تجريد وتنظير لصيغ

¹ ينظر: عبد الوهاب أبو سليمان: الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، (دار الشروق، ط1، 1983)، ص20-25.

منهجية مارسها الرعيل الأول، وهذا يثبت أن المنهج في الإسلام لم يهبط فجأة، بل نما تدريجيًا من تجربة حياة.

وإذا قارنا هذه التجربة بالتجارب المعرفية في حضارات أخرى، نلاحظ فرادة المنهج الإسلامي، ففي اليونان مثلًا؛ وُضع المنطق الأرسطي كأداة مجردة منفصلة عن الدين والسياسة، بينما انبثق المنهج في الإسلام من وحدة النص والواقع، ومن جدلية الوحي والكون، ولذلك ظل المنهج في الإسلام محكومًا بمبدأ التوحيد؛ أي أن وحدة المصدر الإلهي للمعرفة تقتضي وحدة الغاية منها، فلا تنفصل الحقيقة عن الهداية، ولا المعرفة عن العمل، وهنا يكمن البعد المعرفي الذي سيؤثر في كل العلوم الإسلامية اللاحقة.

لكن الأهم أن هذا التصور لم يُغلق باب الاجتهاد، بل فتحه على مصراعيه، فالقرآن حين يحث على النظر والسير في الأرض، لا يحدد طريقة واحدة للبحث أو الاستدلال، بل يترك المجال مفتوحًا لتعدد المناهج بحسب تنوع الوقائع. ومن هنا نفهم سرّ غنى العلوم الإسلامية لاحقًا بالمناهج المختلفة: من منهج المحدثين القائم على الرواية والجرح والتعديل، إلى منهج المفسرين القائم على البيان والسياق، إلى منهج الأصوليين في بناء القواعد، ومنهج الفلاسفة في التأمل العقلي، كل ذلك يجد جذره الأول في خطاب الوحي الذي جعل التفكير فعلاً دينيًا بامتياز.

ثانياً: تشكّل المناهج في العلوم الإسلامية

إذا كان الوحي قد وضع الأسس الأولى لمنهجية المعرفة في الإسلام، فإن الحاجة العملية لضبط النصوص وتنظيم الاستدلال على الأحكام، وتديير قضايا المجتمع والدولة، قادت المسلمين إلى بناء علوم مؤسّسة لمناهج مخصوصة، وقد تبلورت هذه العلوم عبر مسار تاريخي طويل، غير أنّ خيطها الناظم يتمثّل في سعيها جميعاً إلى تحويل الرؤية القرآنية التوحيدية إلى أدوات إجرائية للفهم؛ فهم النص من جهة، وفهم الواقع من جهة أخرى، وهنا نلمس أنّ المناهج في التجربة الإسلامية لم تكن ترفاً أكاديمياً، بل ضرورة حضارية لضبط العلاقة بين النص والوجود.

1. أصول الفقه: الوعي المنهجي الأول

يُمثل علم أصول الفقه اللحظة التأسيسية الأولى للوعي المنهجي في الثقافة الإسلامية. فقد كان انتقال الشافعي في الرسالة من الممارسة الاجتهادية العملية إلى التنظير لآليات النظر حدثًا فارقًا في تاريخ المعرفة الإسلامية؛ إذ وضع لأول مرة صورة متكاملة لمصادر التشريع: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، محددًا طرق الاستدلال بها وضوابط توظيفها، وبذلك غدا أصول الفقه بمثابة العقل الذي ينظم حركة الفقه، ويمنح الاجتهاد شرعيته وحدوده¹.

إنّ النظر في طبيعة هذا العلم يكشف أنه لم يكن مجرد جهاز خادم للفقه، بل هو علم منهجي يتوخّى بناء الإطار الكلي الذي يضبط فعل الاستنباط ويؤسّس لشرعية الدليل، ومن هنا تبرز قيمته المعرفية، إذ أسّس لنفسه جهازًا مفاهيميًا يتناول الدلالة، وحجية النصوص، وطرق استثمار العموم والخصوص، والقياس، والاستصلاح، وسد الذرائع، وغيرها من القواعد التي تبلور نسقًا معرفيًا متماسكًا².

ومع تطور هذا العلم على أيدي الجويني في البرهان، والغزالي في المستصفى، والفخر الرازي في المحصول، ثم الشاطبي في الموافقات، تحوّل أصول الفقه إلى مدرسة كبرى للتفكير المنهجي، أثرت في مختلف العلوم الإسلامية، ويمكن القول إن أصول الفقه ارتقى إلى منزلة مدرسة للتفكير المنهجي، تجاوز أثرها مجال الفقه ليُسهم في تشكيل أفق النظر في سائر العلوم التأصيلية.

إنّ القيمة الفعلية لهذا العلم تتجلّى في كونه حافظ على التوازن بين النص والواقع، بين الثابت والمتغير؛ فبفضله أصبح من الممكن تأسيس أحكام جديدة منطلقة من ثوابت الشريعة، دون الوقوع في الجمود أو الانفلات، فهو العقل المنهجي للتراث الإسلامي الذي ضمن للممارسة العلمية أن تظل متصلة بأصولها، وفي الوقت نفسه منفتحة على قضايا الواقع.

ومن هنا يمكن اعتبار أصول الفقه التعبير الأبرز عن الوعي المنهجي المبكر للأمة، إذ لم يولد في فضاء مجرد أو استجابة فلسفية صرفة، بل جاء ثمرة الحاجة العملية لضبط الاجتهاد

¹ عبد الوهاب أبو سليمان: المرجع السابق، ص 76_87.

² ينظر: محمد مذكور: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ص 397.

وحماية الدين وتنظيم الحياة، قبل أن يغدو لاحقًا أداة نظرية راسخة تميزت بمرونةٍ مكنتها من الاستمرار عبر قرون طويلة.

2. مناهج التفسير والحديث: صيانة النص وحماية المعنى

إذا كان علم أصول الفقه يمثل العقل المنهجي الذي ينظم حركة الاجتهاد ويضبط الاستدلال، فإن علمي التفسير والحديث يمثلان الوعي المبكر بصيانة النصوص وحماية دلالاتها من الانحراف أو الالتباس. فالتفسير، منذ جهود ابن عباس مرورًا بالطبري وصولًا إلى الرازي وابن عاشور، لم يكن مجرد شرح للنصوص، بل هو بناء منهجي دقيق يكشف عن طبقات الدلالة القرآنية عبر أدوات لغوية وبلاغية وسياقية، مؤسسًا لوعي قرآني متدرج يوازن بين الثابت من النص ومرونة الفهم.

أما علم الحديث، فقد تجسّد فيه المنهج الإسلامي بأقصى درجات الصرامة، فصاغ لنفسه جهازًا متكاملًا من الجرح والتعديل، والتوثيق، والسند والمتن، ليكون بمثابة شبكة حماية معرفية للنصوص النبوية، تضمن للمجتهد أن ينطلق من نص موثوق ودلالة ثابتة، قبل أن يصل إلى الاستنباط أو التطبيق. وبهذا يصبح النص القرآني والحديثي ليس مجرد مادة للفهم، بل كيانًا حيًا يحتاج إلى صيانة تاريخية ودلالية، وإلى أدوات دقيقة لضمان مصداقية النقل واستقرار المعنى.

إن هذه المناهج تكشف عن خصوصية العقل الإسلامي في التعامل مع النص: فهو عقل لا يكتفي بالتأويل، بل يؤسس لنظام داخلي من الرقابة الذاتية والضبط النقدي، ونموذجًا فريدًا في التاريخ الإنساني لبناء جهاز نقدي داخلي يحمي النص ويؤمن استمراريته عبر العصور¹. وهكذا يصبح علم التفسير وعلم الحديث امتدادًا طبيعيًا للوعي المنهجي المبكر للأمة، يوازن بين الاستنارة بالتاريخ، والانفتاح على متطلبات الاجتهاد المعاصر، ويضمن استمرار العلاقة بين النص وواقع الحياة دون فقدان للشوابت أو تعطل للمرونة.

3. علم الكلام والفلسفة: أفاق المنهج العقلي

¹¹ محمد مصطفى الأعظمي: منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه، (مكتبة الكوثر، السعودية، ط3، 1990)، ص81-86.

مع بروز القضايا العقدية الكبرى، مثل التوحيد والصفات والقدر، تشكّل علم الكلام كأول مساحة منهجية للعقل في الثقافة الإسلامية، حيث لم يقتصر دوره على حفظ النصوص أو الدفاع عن الموروث الديني، بل امتد ليكون فضاءً للتفكير النقدي المتأمل في طبيعة المعرفة نفسها، فقد انخرط المتكلمون، من المعتزلة إلى الأشاعرة، في ممارسة عقلية دقيقة ومرنة، مستخدمين أدوات الجدل والمناظرة كأساس للتأصيل العقلي، بحيث صار الحوار العقدي لدى هؤلاء تجربة منهجية متكاملة، تجمع بين التحليل الصوري والاستدلال البرهاني.

ومن خلال هذا المنهج، لم يكن الهدف مجرد التصديّ للتيارات المخالفة أو تأكيد صحة العقائد المتوارثة، بل تجاوز ذلك إلى بناء فهم أعمق للعلاقة بين العقل والنقل، بين الدليل والنص، وبين ما يمكن استنباطه من المبادئ وما يجب الالتزام به من ثوابت. لقد خط المتكلمون في هذا السياق مباحث معرفية تسبر حدود العقل في استيعاب المعارف الدينية، وبذلك تجاوز علم الكلام دفاع عن العقائد إلى بناء مشروع معرفي متكامل، يرسّخ لمنهجية عقلية دقيقة قادرة على استيعاب التعقيدات الفكرية والجدليات اللانهائية للنصوص، ويؤسس لوعي نقدي يوازن بين الثبات والتجديد، بين التأمل العقلي وحماية النصوص، بما يفتح آفاقاً لفهم دقيق ومستمر للعقيدة الإسلامية، ويجعل العقل المسلم أداة فعالة للتفكير المنهجي والتحليل العميق في مواجهة مختلف التحديات الفكرية والاجتماعية¹.

ثم جاءت الفلسفة الإسلامية لتفتح أفقاً موازياً، من الكندي والفارابي وابن سينا إلى ابن رشد، مؤسّسة تجربة منهجية عقلية متكاملة، مستلهمة من منطق أرسطو، لكنها حرصت على التوفيق بين المعقول والمنقول. لقد جعل اعتماد الفلاسفة على البرهان العقلي الصارم، ومحاولاتهم لتقديم قراءة شاملة للكون والوجود، من فلسفتهم امتداداً للوعي المنهجي الإسلامي، يعزز من أدوات التفكير النقدي، رغم الانتقادات الحادة التي واجهوها من الغزالي وابن تيمية.

إن هذا المسار يبرز طبيعة العقل الإسلامي في مواجهة الأسئلة الكبرى: عقل منهجي قادر على المزج بين العقل والنقل، بين الدليل العقلي والدلالة النصية، بحيث يظل الحوار الفكري متواصلًا بين الدفاع عن الثوابت والانفتاح على الاستنباط العقلي، ما جعل علم الكلام

¹ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (دار المعارف، القاهرة، ط9)، ج1، ص54.

والفلسفة الإسلامية ركائز حقيقية لتطوير الفكر المنهجي وبناء وعي تحليلي متسق يمتد تأثيره إلى مختلف ميادين المعرفة.

ثالثاً: شبكة المناهج وتكاملها

ما يميز التجربة الإسلامية أنها لم تكتف بإنتاج علوم متوازنة قائمة بذاتها، بل أسست شبكة معرفية متداخلة، حيث تتلاقى مناهج متعددة في إطار متكامل من التفكير المنهجي. فالأصول الفقهية تتقاطع مع علوم التفسير والحديث لتوفير أسس ضبط النصوص وآليات الاستدلال، بينما يتقاطع علم الكلام مع الفلسفة والمنطق ليؤسس لوعي عقلي جدي قادر على التعامل مع المفاهيم الكبرى وأسئلة الإبستمولوجيا. وفي الوقت ذاته، توسّع المقاصد الشرعية الأفق الفقهي، فتربط بين حكم النص والغاية العملية والمصلحة العامة، بما يمنح الاجتهاد بعداً واقعياً متوازناً لا يظل محصوراً في الصيغ النظرية أو التفاسير المجردة.

بهذا الشكل، يصبح المنهج الإسلامي كلاسيكياً متعدد الأبعاد: نصياً ولغوياً، عقلياً وجدلياً، مقاصدياً وواقعياً، مترابطاً بحيث يدعم كل فرع من فروع المعرفة الآخر، ويضمن استمرارية الاجتهاد والتفكير النقدي دون انفصال عن الثوابت أو انعزال عن الواقع. وقد لاحظ ابن خلدون هذه الظاهرة حين صنّف العلوم إلى نقلية وعقلية وآلية، مشيراً إلى أن هذا التصنيف يعكس "مقاصد العمران البشري"¹، في إشارة إلى أن المعرفة الإسلامية لم تكن مجرد تراكم معلوماتي، بل أداة لتنظيم حياة الفرد والمجتمع. كما قدّم إخوان الصفا تصنيفاً موسوعياً للعلوم إلى رياضية وطبيعية وروحية، مؤكداً طموح الفكر الإسلامي في الجمع بين المعارف المختلفة ضمن رؤية شاملة ومتوازنة.

إن هذا التشكّل المتنوع للمناهج الإسلامية الكلاسيكية يوضح أن الفكر الإسلامي لم يكن أسير النقل وحده، ولا منغلّقاً على العقل وحده، بل سعى باستمرار لبناء توازن إبستمولوجي دقيق بين النص والعقل والتجربة، وبين الثابت والمتغير، بين التقليد والابتكار. ومن هنا يمكن تفسير حيوية الفكر الإسلامي واستمراره عبر قرون طويلة قبل أن يواجه مرحلة الجمود، وهو ما

¹ ينظر: صالح بن الطاهر مشوش: علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2012)، ص 203-240.

يجعل دراسة شبكة هذه المناهج وفهم تكاملها أساسيًا لفهم آليات التفكير المنهجي الإسلامي، ولتقدير العمق الذي بلوره العقل المسلم في مواجهة تحديات المعرفة والواقع عبر التاريخ.

رابعاً: أفول الحيوية المنهجية ودخول الفكر الإسلامي مرحلة الجمود

إذا كان التاريخ الفكري الإسلامي قد عرف مراحل من الدينامية والإبداع المنهجي، فإن مسار التطور لم يكن خطياً صاعداً، بل تعرض لنكسات متتالية أدت إلى أفول الحيوية المعرفية، أن هذا المسار لم يخلُ من لحظات من الجمود، فقد أدى الانفصال بين أدوات الفهم وواقع الحياة إلى نشوء ما يمكن تسميته بـ"الاغتراب المنهجي"، حيث لم تعد العلوم تعمل كوسائل للتفاعل مع مشكلات المجتمع أو لاستنباط الأحكام الجديدة، بل صارت منظومات مغلقة على ذاتها، تتكرر بلا مساءلة ولا ابتكار، وتجلّت هذه الظاهرة في هيمنة التقليدية على الاجتهاد، ما جعل الاجتهاد في كثير من الأحيان مغامرة محفوفة بالمخاطر، في حين أصبح المنهج مجرد أداة لإعادة إنتاج ذاته، لا منصة للتحرر الفكري أو للتجديد المعرفي.

ومما زاد من عمق الأزمة استغراق العقل في الجدل الكلامي والفلسفي، حيث استحوذت القضايا النظرية الشكلية على طاقات العلماء والمفكرين، فابتعدت ممارسة العقل عن هموم الواقع اليومي والقضايا الاجتماعية والسياسية، إلى درجة أن الجدل أصبح هدفاً في ذاته، وليس وسيلة لإثراء الفهم أو خدمة المجتمع، ومن جانب آخر أدت الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية، بدءاً من ضعف الدولة العباسية إلى سقوط بغداد على يد المغول، إلى تقييد النشاط الفكري وانكماش القدرة على الابتكار، إذ أصبح الحفاظ على الهوية التقليدية والوجود السياسي أكثر أولوية من التجديد العلمي والاجتهادي.

نتيجة هذه العوامل، تحوّلت معظم العلوم إلى مجرد تكرار وإعادة صياغة للتراث القديم، فقد طُغت الشروح على النصوص الأصلية في الفقه والنحو، وتراجع النشاط الفلسفي إلى التعليق على أعمال الفلاسفة السابقين، وحتى التصوف الذي بدأ كنهج روعي ثوري وممارسة معرفية متكاملة، انحدر في بعض مظاهره إلى طقوس شكلية، صار الإنسان يمارسها دون إدراك عمق التجربة الروحية في تشكله الأول، لقد أصبح المنهج في هذه المرحلة عبئاً معرفياً أكثر منه

أداة للتحرر والإبداع، كما وصف ابن خلدون بدقة حين أشار إلى كثرة التأليفات وتعدد الشروح التي جعلت المتعلم يمضي أعوامًا طويلة في دراسة علم واحد بلا ثمرة عملية¹.

غير أن أفول الحيوية المنهجية لم يكن مجرد توقف عن الإنتاج العلمي، بل كان تحولاً في طبيعة المنهج نفسه، من أداة دينامية للتفاعل بين النص والواقع، إلى إطار شكلي مغلق يعيد إنتاج ذاته بلا مساءلة. ومع ذلك، فقد أفرز هذا الجمود وعياً تاريخياً جديداً، إذ أضحى المسلمون أكثر إدراكاً لضرورة التجديد وإعادة النظر في العلاقة بين العقل والنقل، وبين النظرية والتطبيق، وبين التقليد والابتكار. وهكذا، شكل الجمود مرحلة مؤقتة لكنها حيوية، فقد أتاح للوعي الإسلامي أن يتأمل مسار التجربة التاريخية ويعيد مساءلة شروط الاجتهاد، ممهداً لظهور الفكر التجديدي الذي سعى لإعادة الحيوية للمنهج الإسلامي لمواجهة تحديات العصر الحديث. إن هذه المرحلة تبين أن التجربة الإسلامية لم تكن مجرد تراكم للمعلومات، بل مشروعاً معرفياً متكاملًا، يهدف إلى بناء وعي منهجي متصل بالواقع، متجدد بفعل العقل والنقل والخبرة الروحية، قادر على إعادة صياغة فهم الإنسان للعالم ولذاته وللوعي بطريقة متسقة وحية.

المطلب الثاني: تطور المنهج في الفكر الغربي

ليس المنهج في الفكر الغربي مجرد تقنية لضبط البحث، بل هو الروح التي تمنح التفكير الغربي هويته. فمنذ بدايات الحكمة القديمة إلى الفلسفة اليونانية وما تلاها، ظل السؤال المحوري هو: كيف يضبط العقل طريقه إلى الحقيقة؟ هكذا صار المنهج إطاراً إبستمولوجياً يحدد مصادر المعرفة وحدودها، ويقيس صلاحيتها بمعايير العقل والتجربة والنقد.

هذا التوتر الخلاق بين النظرية والممارسة، بين التحليل والبرهنة، بين الحدس والعقل، هو ما صاغ مسار الفكر الغربي عبر عصوره. فالمنهج فيه ليس أداة محايدة، بل ممارسة فلسفية تسعى إلى كشف البنية العميقة للواقع وتفكيك مسلماته وإعادة بناء أنساقه. بهذه الروح، يصبح المنهج الغربي حركة دائمة لإعادة تعريف المعرفة، وهو ما سيمكّننا من تتبع مراحل الكبرى في هذا المبحث.

¹ عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، ج 3، ص 248.

أولاً: الجذور القديمة والتأسيس الكلاسيكي

حين نتأمل البدايات الأولى للفكر الغربي، ندرك أن المنهج لم يولد بوصفه أداة تقنية محايدة، بل كخلفية وجودية تبحث عن طريق يضبط العلاقة بين العقل والعالم، بين الفكر والحقيقة. فقبل اليونان، توزعت الحكمة بلاد مصر القديمة والهند والصين حيث قدمت صوراً من التفكير الكوني الممزوج بالأسطورة والدين، فيها صدى لما يمكن اعتباره بقايا نبوات أو إرهابات للبحث الفلسفي، لكن لحظة الانعطاف الحاسمة برزت مع اليونان، حيث اتخذ المنهج شكلاً واعياً بذاته، فانزاح الاهتمام من مضمون المعرفة إلى طرائق تحصيلها، ومن هنا يمكن القول إن الإبستمولوجيا الغربية تأسست أولاً عبر بلورة مفهوم المنهج باعتباره الطريق إلى الحقيقة.

في هذا السياق، مثل أفلاطون (427-347 ق.م) لحظة مفصلية، إذ أراد أن يحرر العقل من ثقل المحسوسات ليقوده نحو عالم المثل؛ عالم الحقيقة الثابتة التي لا يطالها التغيير، ف"الجدل" عنده ليس مجرد حوار منطقي، بل هو ارتقاء وجودي بالعقل من ظلال الحس إلى نور المثل. وهنا تبرز المفارقة؛ فقد دشّن أفلاطون تقليداً منهجياً يقوم على "التجريد" و"الثنائية" (الحس/العقل، الظاهر/الباطن، الجسد/الروح)، وهي ثنائية ستلقي بظلالها الثقيلة على تاريخ الفكر الغربي، فالمعرفة في نظره ليست خبرة مع العالم المعيش، بل تذكّر لما شهده العقل في مقام أسى. بهذا وضع أفلاطون الأساس لأول "ميتافيزيقا للمنهج"، حيث تُقصى التجربة لصالح التجريد، ويُنظر إلى الحس باعتباره عائقاً أمام بلوغ الحقيقة¹.

لكن أرسطو (384-322 ق.م)، تلميذ أفلاطون، سينقلب على هذا التصور المثالي. فقد رأى أن المعرفة لا تُنال بالهروب من الحس، بل بالانطلاق منه. ومن هنا جاء تأسيسه للمنطق الصوري، أو "القياس"، الذي أراد أن يكون آلة عامة تضبط التفكير. لقد جعل أرسطو من المنهج جهازاً معيارياً يقوم على الانتقال من الكليات إلى الجزئيات، بشرط صحة المقدمات. وهكذا تمأسس العقل ك"أداة قياس"، وأضحى المنطق الأرسطي هو "القانون الأعلى" للفكر الغربي قرناً طويلاً. وإذا كان فضل أرسطو أنه أعاد النظر إلى المحسوسات، فإن قيد المنطق الصوري

¹ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، (مؤسسة هنداوي، 2014)، ص 86-97.

سرعان ما تحول إلى أداة تقليد وجمود، لأن الفعل العقلي أصبح محكوماً بقوالب ثابتة أكثر مما هو حركة حية للبحث والاكتشاف¹.

بهذا المعنى، يمكن القول إن الجذور الكلاسيكية للمنهج الغربي قامت على جدلية أفلاطونية-أرسطية ستظل تؤطر مسار الفكر اللاحق: بين نزوع مثالي نحو المطلق ونزوع منطقي نحو الصرامة الشكلية. هذه الجدلية نفسها هي التي ستفسر كيف عاش العقل الغربي طويلاً أسير ثنائية النظرية والتجربة، العقل والحس، الكلي والجزئي. لقد وضع أفلاطون وأرسطو معاً "اللغة الأولى للمنهج" في الفكر الغربي، لغة تحمل في ذاتها عناصر القوة وعوامل الأزمة؛ قوة في تأسيس أدوات التفكير، وأزمة في الانغلاق على صيغ جاهزة. ومن ثم فإن التأسيس الكلاسيكي للمنهج لم يكن مجرد حدث تاريخي، بل كان وضعاً إبستمولوجياً لازال يطبع الحداثة وما بعدها، بوصفه الأصل الذي يتكرر في صور متعددة.

المدارس الهلنستية كتحويلات في روح المنهج الكلاسيكي

حين تهاوت المدينة. باعتبارها الفضاء الذي كان يؤطر الممارسة السياسية والفكرية عند اليونان. لم يعد المنهج في الفلسفة سؤالاً عن الحقيقة الكونية في ذاتها، بل صار سؤالاً عن كيفية العيش في عالم لم يعد عقلانياً كما صوّرتة الميتافيزيقا الأفلاطونية أو المنطق الأرسطي. فبعد أن كان سقراط يسأل الفضيلة في ضوء العقل، وأفلاطون ينسج نسقاً مثالياً للعالم، وأرسطو يبلور المنهج البرهاني المنظم، جاءت المرحلة الهلنستية لتعيد صياغة المنهج ضمن أفق جديد: أفق البحث عن سبل الحياة الممكنة في عالم مضطرب سياسياً، مفتوح على المصادفة، غامض في مساره. هنا انتقل المنهج من كونه "أداة لإنتاج الحقيقة" إلى كونه "تربية للذات وتوجيه للوجود"².

1. الرواقية: المنهج كعيش وفق الطبيعة

مع الرواقية، يظهر المنهج في هيئة أخلاقية-كونية، حيث اتخذ الفلاسفة الرواقيون (زينون، سينيكا، ماركوس أوريليوس) الطبيعة مرجعاً أعلى للمعرفة والوجود، فالعقل بالنسبة

¹ يوسف كرم: المرجع نفسه، ص 145-146

² فريديريك كويلستون: تاريخ الفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003)، المجلد الأول، ص510-514.

إلهم ليس مجرد أداة استدلالية، بل هو الشرط الكوني الذي يتخلل نظام العالم. "العيش وفق الطبيعة" يعني العيش وفق العقل الكلي الذي ينظم الكون، فلم يعد المنهج محصوراً في البرهان المنطقي، بل اتخذ صورة انسجام وجودي بين الذات والكون.

بهذا المعنى، صار المنهج عند الرواقيين تدريباً للنفس على قبول ما لا يمكن تغييره (القدر)، والتحكم في ما يمكن تغييره (الأفعال والأفكار). فالمنهجية الرواقية إذن هي منهج للحرية الداخلية: تحرر من الانفعالات غير العقلانية، وتربية على السكينة (الأباتهيا). إن هذا الانزياح من البرهان إلى الحكمة العملية يعكس تحولاً إبستمولوجياً حاسماً، إذ لم يعد السؤال "ما الحقيقة؟"، بل كيف يمكن للعقل أن يرشد الإنسان إلى حياة منسجمة مع ذاته ومع العالم؟¹.

2. الأبيقورية: المنهج كتحرير من الخوف

على خلاف الرواقية التي ربطت المنهج بالعقل الكوني، قدّم أبيقور تصوراً يقوم على الفيزياء الذرية المستلهمة من ديموقريطس، فالعالم عنده مؤلف من ذرات وفراغ، وحركة هذه الذرات مع ما تحملها من انحراف طفيف يسمّيه الـ (clinamen) تفسر الظواهر من غير حاجة إلى تدخل الآلهة. إبستمولوجياً، هذا التصور أعاد تعريف المنهج على أساس تجريبي-حسي، إذ تبدأ المعرفة من الإدراك الحسي، ثم تُبنى عليها التفسيرات العقلية.

لكن البعد الأعمق لهذا المنهج يكمن في الغاية التي حملها، وهي تحرير الإنسان من الخوف؛ الخوف من الآلهة، ومن الموت، ومن المستقبل. إذن فالمعرفة ليست غاية لذاتها، بل وسيلة علاجية لتحقيق الطمأنينة. وهنا ينقلب المنهج إلى طب للروح، تتخذ فيه الفيزياء والأخلاق بُعداً وجودياً واحداً: كل معرفة لا تُسهّم في تحرير الإنسان من القلق، فهي معرفة زائفة. بهذا، يتجسد المنهج الأبيقوري كحركة مزدوجة: نقد للأوهام الميتافيزيقية، وبناء لرؤية طبيعية للعالم تخدم الحياة الإنسانية².

3. الشكية: المنهج كتعليق للحكم

¹ فريديريك كويلستون: تاريخ الفلسفة، ص 517-522.

² فريديريك كويلستون: تاريخ الفلسفة، ص 532-547.

أما المدرسة الشكية (بيرون، ثم الأكاديمية الشكية)، فقد مثلت الحد الأقصى للنقد المنهجي، فمن منظورها، كل دعوى يقينية تصطدم بنقيض مكافئ لها في القوة، مما يستدعي تعليق الحكم، وهذا الموقف لم يكن عجزاً معرفياً بقدر ما كان اختياراً منهجياً، إذ التعليق يفضي إلى راحة البال، بينما ادعاء اليقين يقود إلى الاضطراب.

لقد حولت مدرسة الشكية المنهج إلى ممارسة نقدية جذرية، فبدل أن تسعى إلى تأسيس أنساق، تجعل من نقد الأنساق نفسها منهجاً، فقد بينت أن العقل مهما بلغ من دقة يبقى نسبياً مشروطاً، وأن السكينة لا تُنال باليقين، بل بوعي حدود المعرفة، هذا التحول يكشف عن لحظة فاصلة في تاريخ المنهج؛ من البرهان والتفسير، إلى التشكيك كأفق إبستيمولوجي لازم الفكر الغربي حتى الفلسفة الحديثة والمعاصرة¹.

ثانياً: العصور الوسطى المسيحية وتداخل الدين والعقل

لم يكن دخول المسيحية إلى الفضاء الأوروبي مجرد تحوّل ديني، بل كان حدثاً إبستيمولوجياً أعاد رسم حدود المنهج والمعرفة. فبينما كان العقل اليوناني قد بلور نسقه في إطار البحث عن الحقيقة بوسائط البرهان، جاء اللاهوت المسيحي لي طرح سؤالاً مغايراً: كيف يتأسس المنهج بين سلطان الوحي وحرية العقل؟ بهذا المعنى، مثلت العصور الوسطى المسيحية انتقالاً من منهج يبحث عن الكليات في الطبيعة إلى منهج يسعى إلى التوفيق بين العقل والإيمان، بين الفلسفة واللاهوت.

لم يكن هذا التحول سهلاً؛ فقد تخللته لحظات صراع بين الكنيسة والفلسفة، لكنه في الجوهر لم يكن صراعاً على "المعرفة" بقدر ما كان جدلاً حول حدود المعرفة ومصادرها، هل يكفي العقل وحده، أم لا بد أن يكون مؤطراً بالوحي؟ ومن هنا جاءت مساهمات ثلاثة من كبار فلاسفة اللاهوت الذين جسّدوا روح المنهج في تلك المرحلة.

1. أوغسطين: المنهج كارتقاء من الإيمان إلى الفهم.

¹ فريديريك كويلستون: تاريخ الفلسفة، ص 548-555.

في العصور الوسطى المسيحية، لم يكن التداخل بين الدين والعقل مجرد التقاء عرضي بين مجالين متميزين، بل شكّل بنية إبستيمولوجية لها منطقتها الخاص. فإذا كان الإغريق قد أسسوا المنهج على استقلالية العقل في بناء البرهان، فإن المسيحية الوسيطة أعادت ترتيب المشهد؛ حيث صار المنهج فعل ارتقاء من الإيمان إلى الفهم، لا من العقل إلى البرهان فحسب، وبذلك صار الإيمان شرطاً قبلياً للمنهج، والعقل مجرد أداة لتوضيح ما يضيئه النص المقدس.

يجد هذا المنطق أوج تجسيده عند أوغسطين الذي صاغ معادلته الشهيرة: "آمن لكي تفهم"، حيث يتحول الإيمان إلى قاعدة منهجية لا تقل إلزاماً عن المبادئ الأولى عند أرسطو، غير أن الفارق هو أن المبدأ الأوغسطيني ليس عقلياً صرفاً بل لاهوتياً، فهو يقرر أن العقل لا يستطيع أن يباشر عمله إلا إذا استند إلى النور الإلهي، وهو ما يعني أن الحقيقة ليست نتاج برهان يُستنبط من معطيات حسية أو منطقية، وإنما هي إشراق يفيض من المطلق على الذهن البشري، فالمنهج إذن لا يحرر العقل بقدر ما يوجّهه، ولا يمنحه السيادة بل يحدّد أفقه داخل دائرة الإيمان¹.

وعندما جاء توما الأكويني، لم يبلغ هذا المنطق وإنما أعاد صياغته في صورة أكثر توازناً. لقد حاول أن يقيم توافقاً إبستيمولوجياً بين ما يكشفه الوحي وما يستنتجه العقل، فصاغ نسقاً مزدوجاً يجمع بين الحقائق الطبيعية التي يدركها العقل بالبرهان والحقائق الفائقة للطبيعة التي لا سبيل إلى إدراكها إلا بالإيمان (الثالوث، التجسد)، بهذا المعنى يعكس منهج الأكويني هرمية المنهج، فهو لا يرفض العقل، لكنه يدمجه في بناء هرمي تكون قمته لاهوتية، ومنه يمكن القول أن المسيحية الوسيطة أسست "منطقاً إيمانياً" خاصاً بها، حيث تتحدد قواعد المنهج داخل نسق مغلق لكنه منسجم، فالمبادئ ليست نابعة من استقلال العقل، وإنما من سلطان الإيمان، غير أنّ البرهنة تظل ضرورية لإظهار انسجام هذه المبادئ وإقناع المخاطب، فيتحوّل المنهج إلى حوار داخلي بين اللاهوت والعقل، إذ يعمل العقل على البرهنة دون أن يملك سلطة مراجعة المسلّمات

¹ فريديريك كويلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد 2، ص 86-87.

نفسها. إننا أمام نمط من التفكير المنهجي يمارس وظيفة مزدوجة: يضبط الحدود ويبرهن على الشرعية¹.

إن ما يميز هذه المرحلة في مسيرة المنهج في الفكر الغربي هو أنها أنشأت لأول مرة تجربة إبستمولوجية تجعل العقل تابعًا ومشاركًا في آنٍ واحد، تابعًا من حيث أنه لا يتجاوز دائرة الإيمان، ومشاركًا من حيث أنه يُطلب منه أن يشتغل بمنطق البرهان والإقناع. هذا ما يجعلها حلقة إبستمولوجية فريدة: فهي لا تعيد إنتاج العقل اليوناني، ولا تلغي إمكاناته، بل تعيد توظيفه ضمن نسق لاهوتي صارم. وبذلك وضعت المسيحية الوسيطة بذور الإشكالية التي ستنفجر لاحقًا في العصور الحديثة: حدود العقل وحدود الإيمان، ومن منهما يملك الشرعية لتأسيس الحقيقة.

2. أنسلم: العقل خادماً للإيمان

حين نتأمل موقع أنسلم (1033-1109م) في تاريخ الفلسفة الوسيطة، نجد أنفسنا أمام لحظة فارقة في تطور المنهج الغربي، لقد كان أنسلم في العمق استمرارًا للأوغسطينية من جهة، وتجاوزًا لها من جهة أخرى. فإذا كان أوغسطين قد جعل الإيمان سابقًا للفهم، فإن أنسلم منح العقل سلطة التقدم بالبرهان، لا ليعارض الإيمان، بل ليؤكد من داخله، من هنا صاغ ما اشتهر بـ"البرهان الأنطولوجي"، الذي مثل منعطفًا منهجيًا في العلاقة بين العقل والاعتقاد.

يقوم هذا البرهان على "أن فكرة الله مشتركة بين المؤمن وغير المؤمن؛ لأنها مطبوعة في الإنسان بالوحي الأول، وفي هذه الحالة لا يكون الدليل دليلًا بالمعنى الكامل، بل مجرد تفسير اسم الله باسم آخر"²، بذلك ينتقل أنسلم من مستوى الفكرة إلى مستوى الواقع، ومن دائرة العقل إلى دائرة الوجود، في حركة يرى أنها برهانية بالضرورة.

غير أن هذا الانتقال نفسه كان موضع النقد والاعتراض منذ عصره، حيث لم يبرهن على وجود الله بقدر ما أوضح تلازمًا داخليًا بين الفكر والوجود، أو بعبارة أخرى لم يتجاوز منطق الفكرة إلى معطيات الواقع، ولذلك اعتبر معارضوه أن حجته لا تعدو كونها توضيحًا لغويًا

¹ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، (مؤسسة هنداوي، 2014)، ص 144.

² يوسف كرم: الفلسفة الأوروبية، ص 82.

للفكرة، أو استنتاجًا من تعريف، لا برهانًا على وجود موضوعي، وقد ظلّ هذا الاعتراض حاضرًا في تاريخ الفلسفة، من نقد توما الأكويني، إلى إعادة صياغة البرهان عند ديكارت، ثم إلى تفكيك كانط له بوصفه مغالطة في الانتقال من التصور إلى الوجود.

لكن القيمة الإستيمولوجية الحقيقية لبرهان أنسلم لا تكمن في قوة البرهنة أو ضعفها، بل في المغامرة المنهجية التي دشّنها؛ إذ أتاح للعقل أن يختبر نفسه من الداخل، وأن يتساءل عن مدى قدرته على تأسيس الحقيقة انطلاقًا من مفهوم صرف من غير حاجة إلى التجربة، وبهذا المعنى لم يكن برهانه مجرد دفاع لاهوتي، بل كان بداية لوعي فلسفي جديد بالمنهج يجعل العقل مركز اختبار ذاته وحدوده.

إن فرادة أنسلم أنه لم يفكك العلاقة بين العقل والإيمان، بل أبقاها في وحدة جدلية، لكنه فتح في داخلها مجالًا لحرية العقل وممارسة برهانيته. لقد أراد أن يبرهن على الله، فانتهى إلى أن يبرهن على العقل نفسه، على قدرته وحدوده، على قوته وعجزه في آن. ومن هنا، يمكن القول إن أنسلم لم يكن مجرد لاهوتي، بل كان لحظة إستيمولوجية فاصلة جعلت الفلسفة الوسيطة تنتج أسئلتها الخاصة بدل أن تبقى مجرد صدى للفكر اليوناني.

3. توما الأكويني واكتمال المنهج الوسيط

يُمثّل توما الأكويني الذروة التي انتهى إليها المنهج الفلسفي في العصور الوسطى، إذ استطاع أن يُنضج التجربة الفكرية المسيحية، فيجمع بين صرامة البرهان وفاعلية الإيمان في نسق واحد. فبعد أن مهّد أوغسطين لتغليب الروح على العقل، وبعد أن صاغ أنسلم منطقيًا يجعل الإيمان سابقًا على العقل، جاء الإكويني ليعيد التوازن: العقل ليس عدوًا للإيمان ولا تابعًا له، بل هو طريق ممهّد يقود إليه، ووظيفة البرهان أن يفتح أمام الإيمان مجاله المشروع.

إنّ جوهر المنهج عند توما الأكويني يتحدد في اعتماده على البرهان العقلي المنظم الذي ينطلق من الواقع المحسوس ليصعد نحو المبدأ الأعلى. فالعقل، عنده، ليس مقيّدًا داخل حدود الإيمان وحده، بل هو قادر على أن يباشر وظيفته الطبيعية في الاستدلال، إذ "لا سبيل سوى البرهان الذي يفضي من الموجودات الطبيعية المتقدمة في معرفتنا إلى علتها، وعلى العموم

يتوقف الإيمان على المعرفة الطبيعية: أي قبل أن نؤمن بالله يجب أن نعلم وجود الله¹، حيث تتجلى حقيقة المنهج الأكوييني في كون المعرفة الطبيعية تسبق الإيمان، والعقل هو الذي يمهّد الطريق للوحي، ومن هنا يصبح البرهان السببي هو العمود الفقري لبنيته المنهجية، أي الانتقال من الحركة إلى المحرك الأول، ومن الإمكان إلى الواجب، ومن العالم المشروط إلى العلة المطلقة، إنها صياغة جعلت التجربة مدخلاً لا غنى عنه للميتافيزيقا، وسمحت للعقل بأن يعمل باستقلالية نسبية دون أن يفقد غايته التي هي الإيمان.

لقد دشّن الأكوييني لحظة جديدة في تاريخ المنهج الغربي، إذ لم يعد العالم المحسوس مجرد حجاب ينبغي تجاوزه، بل صار مجالاً للمعرفة ومقدمة لازمة للبرهان، فالموجودات الطبيعية ليست وهماً أو ظلاً كما عند بعض الاتجاهات الأفلاطونية المسيحية، وإنما هي معطى أولي للوحي، ينطلق منه الفكر ليصعد إلى المبدأ الأعلى، وهنا تتضح قيمة التجربة كشرط للمعرفة الميتافيزيقية، أي أن الإيمان لم يعد استسلاماً محضاً، بل بناء يتوسّل العقل والحس معاً.

ومن هذا المنظور، فإن اكتمال المنهج الوسيط مع الأكوييني يتجلى في ثلاث خصائص:

- علية البرهان: إذ صار مبدأ السببية هو الهيكل المنهجي للفكر، فلا شيء بلا علة، وتسلسل العلل لا يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية، فلا بد من علة أولى غير معلولة.
- أولوية المعرفة الطبيعية: حيث يغدو البرهان على الله مستنداً إلى ما هو أقرب إلى الحس والواقع، لا إلى مجرد التأمل العقلي المجرد أو الحدس الإيماني.
- جدلية العقل والإيمان: فالعقل لا يلغي الإيمان بل يبرّره، والإيمان لا يقيد العقل بل يمنحه غايته القصوى، إنهما وجهان لمسار واحد نحو الحقيقة.

بهذا المعنى، يُمكن النظر إلى مشروع توما الأكوييني بوصفه اكتمالاً للنموذج الوسيط، نموذج يجعل الفلسفة خادمة للاهوت، ولكن خادمة بكرامة، تمتلك أدواتها الخاصة ومنطقها الداخلي، بحيث لا يتعارض العقل مع النقل بل يتكامل معه. وإذا كانت الكنيسة الكاثوليكية قد جعلت من "الخلاصة اللاهوتية" مرجعاً لها لقرون، فذلك لأن الأكوييني قدّم لها

¹ يوسف كرم، الفلسفة الأوروبية، ص 145.

منهجا يستوعب المعطيات الطبيعية، ويشرعن دور العقل، دون أن يفك الارتباط بالإيمان. غير أن هذه الشرعنة ذاتها هي التي ستفتح الطريق لاحقًا لتحرر العقل الحديث من وصاية اللاهوت، إذ من يعترف بسلطة العقل في إثبات الله، قد يعترف غدًا بسلطته في نفي الحاجة إليه.

ثالثًا: الحداثة وإشكالات المنهج

1. كانط والمنهج النقدي: تحديد إمكانات المعرفة

حين بلغ الفكر الغربي في القرن السابع عشر والثامن عشر ذروة التوتر بين النزعة العقلانية التي رفعت من شأن المبادئ القبلية القطرية، والنزعة التجريبية التي جعلت المعرفة حصرًا على الانطباعات الحسية، جاءت فلسفة كانط لتعلن منعطفًا جذريًا في تاريخ الإبتيمولوجيا، فكانط لم يقف موقف التوفيق الساذج بين الطرفين، بل طرح السؤال من مستوى أعمق: ما شروط إمكان المعرفة ذاتها؟ بهذا السؤال تحوّل المنهج من البحث عن أساس الحقيقة إلى البحث عن حدود العقل، أي نقد ملكاته ومداه.

لقد ميّز كانط بين مجال الظواهر، حيث يمكن للعقل أن يشرّع قوانينه، ومجال "الشيء في ذاته" الذي يبقى متعالياً عن كل تجربة ممكنة، وهكذا أعاد رسم حدود العقل، فالعقل ليس قادرًا على اقتحام الميتافيزيقا التقليدية التي زعمت معرفة المطلقات (الله، النفس، العالم في ذاته)، بل إن كل محاولة من هذا النوع لا تعدو أن تكون إسقاطًا للعقل خارج مجاله المشروع، ومن ثمّ فإن الميتافيزيقا القديمة لم تكن إلا وهمًا، نتاج ميل طبيعي للعقل إلى تجاوز حدوده، بهذا المعنى يصبح المنهج النقدي مشروعًا لإقامة "محكمة العقل"، حيث يُفحص مشروعية كل دعوى معرفية قبل التسليم بها.

لكن هذا التحديد لم يكن نفيًا لإمكان المعرفة، بل بالعكس كان تأسيسًا جديدًا لها، إذ يرى كانط أن المعرفة نتاج تركيب بين الحس والعقل، فالحس يزودنا بالمعطيات عبر صورتين قبليتين هما المكان والزمان، بينما الفهم يصوغ تلك المعطيات بواسطة مقولاته القبلية مثل الجوهر، العلية، الكلية... إلخ. بهذا التركيب تنشأ الأحكام التركيبية القبلية، التي هي في آن معًا ضرورية (قبليّة) وغنية بالمعرفة الجديدة (تركيبية)، يقول كانط إن "الحكم، الذي هو نفسه

التفكير، هو توحيد تمثلات مختلفة لتكوين معرفة واحدة عن طريق مفاهيم¹، وهذا التوحيد هو ما يمنح للعلوم مثل الرياضيات والفيزياء يقينها وضرورتها.

لقد دشّن كانط بهذا ما يسميه "المثالية الترنسندننتالية"، أي أن العقل لا يعكس العالم كما هو في ذاته، بل يكونه وفق بنياته القبلية، الظواهر لا تُعطى لنا إلا بالقدر الذي تسمح به ملكاتنا، والعقل هنا مشرّع للظواهر لا متلقٍ سلبي لها، وهنا يكمن جوهر المنهج الكانطي، إنه نقدي بمعنى أنه يراجع مشروعية المعارف، وترنسدنتالي بمعنى أنه يبحث في الشروط القبلية لإمكان تلك المعارف.

ثم يمتد هذا المنهج النقدي إلى مجالات أخرى غير المعرفة النظرية، ففي نقد العقل العملي يؤسس كانط الأخلاق على العقل نفسه، من خلال مبدأ الواجب الذي يقوم على "الأمر المطلق"، لا على المنفعة أو النتائج، وفي نقد ملكة الحكم يفتح أفقًا جديدًا بين الطبيعة والحرية عبر الجماليات والتأمل الغائي، وهكذا صار المنهج النقدي مشروعًا فلسفيًا كليًا، يضع لكل مجال حدوده ومشروعيته، ويمنع التداخل بين العلم والأخلاق والفن.

من هنا يتضح أن النقد عند كانط ليس تقويضًا للعقل، بل تحرير له من أوهامه وتثبيت لسلطته المشروعة، فهو يمنح للعلم الطبيعي إطارًا ثابتًا يضمن يقينه ضمن حدود الظواهر، وفي الوقت ذاته يحمي الأخلاق والفن من أن يبتلعها خطاب العلم أو الميتافيزيقا. لقد كان هذا التحول بمثابة إعادة تأسيس جذرية لفلسفة المنهج: لم يعد المنهج بحثًا عن قواعد منطقية مجردة، بل أصبح ممارسة نقدية لتمحيص الشروط، وحدودًا تُرسم بين الممكن والمستحيل معرفيًا².

ولعل الأثر الأعمق لهذا المنهج أن الفكر الغربي بعد كانط صار يعيش في أفق جديد؛ أفق الوعي بالحدود ومساءلة العقل لذاته، ومن هذا الأفق انبثقت الجدلية الهيغلية التي جعلت التاريخ مجال تحقق العقل، كما انبثقت الماركسية التي قلبت الجدلية إلى مادة وعمل، ثم الوضعية التي جعلت المنهج محصورًا في الظواهر التجريبية. كل ذلك يؤكد أن كانط لم يكن مجرد مرحلة وسطى، بل لحظة تأسيسية لإبستمولوجيا المنهج الغربي.

¹ كوبلستون: تاريخ الفلسفة، ص 345

² كوبلستون: تاريخ الفلسفة، ص 369.

2. من جدل الفكرة إلى جدل التاريخ والعمل

إذا كان العقل الغربي قد بلغ مع كانط لحظة الوعي بحدوده، فإن القرن التاسع عشر شهد تحولاً بنويوا تمثل في الانتقال من نقد شروط إمكان المعرفة إلى تشييد منهج جدلي يتجاوز ثنائية الثبات والحركة، ويضع التناقض في صلب العملية المعرفية، هنا يبرز الجدل الهيجل/الماركسي كتعبير عن منعطف مزدوج، جدل مثالي يجعل الفكر أصل الوجود، وجدلية مادية تجعل المادة شرط الفكر، وفي كلا الحالتين، لم يكن الأمر مجرد بناء نظري بل صياغة جديدة للمنهج بما هو أفق لإنتاج المعرفة وفهم التاريخ.

فكيف أعاد الجدل، في صيغته الهيجلية والماركسية، تحديد مفهوم المنهج في الفكر الغربي؟ وهل يمكن اعتبار هذا التحول نقلة من العقل النقدي (الكانطي) إلى العقل التاريخي (الجدلي)، أي من سؤال الشروط إلى سؤال الصيرورة؟

● المنهج الجدلي عند هيجل: منطق الفكرة وحركتها

جاءت فلسفة هيجل لتضع أسساً جديدة للمنهج بعد أن ضاق الفكر الغربي بالمنطق الأرسطي الصوري وبالجدالات الثنائية بين العقلانيين والتجريبيين. فالمعرفة عنده لا تُبنى على مبدأ الهوية والثبات، بل على مبدأ التناقض والحركة، فالمنهج الهيجلي يمثل جدلية الفكرة، حيث تتولد الحقيقة من خلال صراع الأضداد: القضية – نقيضها – التركيب.

إن ما يمنح هذا الجدل قيمته المنهجية أنه ليس مجرد أداة لتفسير الأفكار، بل هو البنية الداخلية للوجود نفسه، فهو "الكلي الحقيقي لكل ما يوجد في الطبيعة وما يوجد في الروح، فإنه بذلك يمتد ليشمل مجالات أوسع، وليصبح الأساس لكل شيء"¹، فالفكر لا يقف عند حدود الذات المفكرة، بل يتخارج في الطبيعة ويعود ليتحقق في الروح، وبهذا يصبح المنهج الجدلي عند هيجل حركة لولبية يتجاوز كل مرحلة فيعود إليها على مستوى أرق، هذا الطابع الدائري – التصاعدي هو الذي يجعل المنهج الهيجلي مختلفاً عن كل مناهج عصره، إذ لم يعد التفكير مجرد استدلال بل صار تاريخاً للفكرة في حركتها المستمرة.

¹ هيجل، الموسوعة، ص 100

● الانعطاف الماركسي: من جدل الفكرة إلى جدل المادة

لكن هذا البناء الهيجلي لم يسلم من النقد، فقد رأى ماركس أن هيجل قلب العلاقة بين الفكر والواقع حيث جعل الفكر مطلقاً والمادة انعكاساً، بينما الواقع التاريخي هو الذي ينتج الوعي، من هنا انطلق ماركس في قلب الجدل على قدميه، فحوّل الجدل من مثالية إلى مادية.

أبقى ماركس على الآلية الجدلية – أي التناقض والحركة – لكنه أخرجها من حقل الفكرة المطلقة إلى حقل التاريخ والعمل، حيث "تسيطر قوانين الجدلية على الفكر كما تسيطر على مجموع الواقع. كما أن جدلية الفكر في جوهرها، من نفس طبيعة جدلية العالم؛ وقانونها الأساسي هو التناقض"¹ وبذلك أصبح المنهج الماركسي هو الجدل المادي التاريخي، جدل تحكمه قوانين ثلاث هي الانتقال من الكم إلى الكيف، وصراع الأضداد، ونفي النفي. هذه القوانين ليست تأملات ميتافيزيقية بل قوانين موضوعية تحكم الطبيعة والمجتمع والتاريخ.

يتبدّى المنعطف المزدوج للجدل الهيجلي الماركسي في كون الجدل عند هيجل في صورته المثالية حيث يغدو الفكر مبدأ الوجود ومنطقه الداخلي، وعند الماركسية في صورته المادية حيث تُردّ الفكرة إلى شرطها العيني، أي المادة باعتبارها الأساس الذي منه يتولد الوعي، وهنا تتحدد الإضافة المنهجية، فبين هيجل وماركس، اتخذ المنهج الغربي منعطفاً جذرياً، فبعد أن كان المنهج في التقليد الكانطي بحثاً في شروط إمكان المعرفة، صار مع الجدل الهيجلي/الماركسي بحثاً في حركة المنهج ذاته، ومن ثم، فإن الجدل يشكّل محطة تأسيسية في تاريخ المناهج الغربية، لقد أدخل التناقض باعتباره مبدأً للمعرفة، وجعل التاريخ والعمل ساحة الفلسفة، وأعاد وصل المنهج بمسار الصيرورة لا بمطلقات ثابتة.

ومنه يمكن القول إن موقع الجدل في تطور المنهج هو موقع الوسيط الذي فتح الطريق أمام الوعي المنهجي اللاحق، فمن جدل الفكرة عند هيجل إلى جدل المادة عند ماركس، انتقل الفكر الغربي من منطق الشروط إلى منطق التاريخ، ومن العقل النقدي إلى العقل الجدلي، في مسار سيظل يلقي بظلاله على كل محاولات القرن العشرين في الوجودية، الظاهرانية، والبنوية وما بعد البنوية.

¹ جورج بوليترز وأخران: أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، نشرات المكتبة العصرية، بيروت، دت، ج1، ص157.

ثالثاً: الوضعية والعلموية

لقد شكّلت الوضعية في نسختها الكلاسيكية مع أوغست كونت، ثم في نسختها المنطقية مع دائرة فيينا، تحولاً حاسماً في تاريخ المنهج الغربي، إذ انتقل التفكير من النظر في شروط إمكان المعرفة (كما عند كانط) إلى بناء نموذج معرفي يعتبر العلم التجريبي هو النموذج الأعلى لكل معرفة، ويختزل العقل في أداة تنظيم للوقائع لا في مصدر لمبادئها.

انطلق كونت من تشخيص أزمة أوروبا ما بعد الثورة الفرنسية، فاعتبر أن تجاوز الفوضى الفكرية لا يكون إلا بإقامة وحدة منهجية على أساس علمي، ومن هنا جاءت فلسفته الوضعية كمحاولة لتوحيد المعرفة البشرية عبر إخضاعها لنسق من القوانين المستمدة من التجربة والملاحظة، يعتبر كونت أن الفكر الإنساني مر بثلاث مراحل: اللاهوتية، والميتافيزيقية، والوضعية، حيث تتراجع الأسئلة الغائية لصالح الأسئلة التفسيرية التجريبية، وهكذا تمّ إقصاء الميتافيزيقا من ساحة المعرفة لصالح ما هو قابل للرصد والتحقق، فالعقل لم يعد يُسأل عن "العلّة الأولى"، بل عن "العلاقة المنتظمة بين الظواهر".¹

غير أن التحول الأعمق لم يتحقق إلا مع الوضعية المنطقية التي وُلدت في أحضان "دائرة فيينا" خلال النصف الأول من القرن العشرين، متأثرة بأعمال إرنست ماخ في النمسا وبرتراند راسل وفريغه في إنجلترا. فالوضعية المنطقية لم تكتف بتقديس العلم، بل حوّلتها إلى معيار للمعنى ذاته، فالمعرفة لا تكون صحيحة إلا إذا كانت قابلة للتحقق التجريبي أو كانت تحصيلياً منطقياً صرفاً، ومن هنا ظهرت قاعدة "التحقق verification" التي ستصبح المبدأ المؤسس لإبستيمولوجيا القرن العشرين، فالقضية الميتافيزيقية، أو الأخلاقية، أو اللاهوتية، لا تعدّ إلا أصواتاً خالية من المعنى لأنها لا تُحيل إلى تجربة ممكنة ولا إلى تحليل منطقي صحيح.²

بهذا المعنى، نجد أن الوضعية المنطقية قد أعادت تعريف المنهج من حيث هو أداة لتمييز ما هو علمي وما هو غير علمي، فصارت الفلسفة نفسها علماً بالعلم — أي "منطقاً للعلم" كما عبّر كارناب — لا ميتافيزيقا للوجود. والمعرفة عندها ذات مستويين لا ثالث لهما:

¹ هانز ريشبناخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، (دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004)، ص 126-127.

² هانز ريشبناخ: نشأة الفلسفة العلمية، ص 119.

1. قضايا تحليلية (كالرياضيات والمنطق) صحيحة بحكم الصياغة اللغوية.

2. قضايا تركيبية تجريبية صحيحة ما دامت قابلة للتحقق في التجربة، أما ما سوى

ذلك فهو كلام فارغ لا معنى له.

من هنا غدت اللغة مركز المنهج الجديد. فالمعرفة ليست علاقة مباشرة بين الذات والموضوع، بل بين اللغة والعالم، بين البنية المنطقية للعبارات وبنية الوقائع. الفلسفة عند الوضعية المنطقية لا تنتج معرفة جديدة، بل تقوم بدور "التحليل المنطقي للغة العلم" من أجل تطهيرها من الغموض الميتافيزيقي. وهكذا انقلبت وظيفة الفيلسوف من البحث في الوجود إلى فحص المعنى، ومن التساؤل عن الحقيقة إلى تحليل العبارة العلمية¹.

وفي ضوء هذا التحول، يمكن القول إن الوضعية المنطقية قد دشنت مرحلة علموية scientiste في تاريخ المنهج الغربي، حيث لم يعد المنهج مجرد أداة للمعرفة، بل معياراً للحقيقة نفسها، فالتحقق التجريبي صار هو معيار المعنى، والمنطق هو لغته، والعلم هو أفقه الأقصى، بهذا تمّ توحيد الفكر الغربي داخل دائرة مغلقة تجمع بين "التجربة" و"اللغة" في علاقة تبريرية متبادلة، فالتجربة تُثبت صدق العبارات، والعبارات تُحدّد مجال التجربة الممكنة.

لكن هذه النزعة نحو المطابقة بين المنهج والعلم أدّت إلى اختزال الإيستيمولوجيا في المنطق، وتحوّل الفلسفة إلى مجرد "نحو للعلم"، كما قال كارناب، وبذلك أقصي السؤال الإنساني والأخلاقي، وصار المنهج أداة تقنية لا شأن لها بالقيم أو الغايات، إنها بتعبير نقدي نهاية الفلسفة الكلاسيكية وبداية الفلسفة التحليلية التي تحصر ذاتها في تحليل اللغة العلمية.

ومع ذلك، لا يمكن إنكار أن الوضعية المنطقية قد عمّقت الوعي المنهجي في الفكر الغربي، لأنها نقلت النقاش من مستوى البرهنة الميتافيزيقية إلى مستوى التحليل اللغوي، فغدت الفلسفة أكثر دقة، والمنهج أكثر صرامة، والعلم أكثر استقلالاً عن الأيديولوجيا، غير أن هذا التحول حمل في طياته أيضاً نزعة إقصائية جعلت كل معرفة لا تخضع لمعيار التجربة والمنطق تُعدّ وهماً أو لغواً.

¹هانز ريشبناخ: نشأة الفلسفة العلمية، ص 201.

إن موقع الوضعية المنطقية في تطور المنهج الغربي هو موقع مفصلي، فهي تمثل الوجه العلمي للحدثة كما تمثل الكانطية الوجه النقدي لها. وإذا كان كانط قد حدد حدود العقل من الداخل، فإن الوضعية المنطقية حددت حدود المعنى من الخارج. وكما جعل كانط شروط المعرفة سابقة على التجربة، جعل الوضعيون شروط اللغة سابقة على المعنى، هكذا اكتمل التحول الإبستمولوجي من العقل المحض إلى "اللغة الصورية، ومن نقد الفكر إلى تحليل خطابه¹.

ومن هذا المنظور، يمكن القول إن المنهج في العصر الوضعي قد فقد طابعه التأملي ليكتسب طابعًا وظيفيًا، إذ لم يعد غايته الكشف عن حقيقة الوجود، بل تنظيم العلاقة بين المفاهيم والمعطيات، ومن هنا انبثقت النزعة التقنية في الفكر الغربي المعاصر، التي ورثت عن الوضعية المنطقية روحها العلمية وصرامتها الشكلية، لكنها تجاوزتها في الفينومينولوجيا، والهرمنيوطيقا، وفلسفات اللغة المتأخرة.

¹هانز ريشيناخ: نشأة الفلسفة العلمية، ص 233.

المبحث الثالث: سؤال المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر

ليس المنهج في التجربة الفكرية مجرد أداة لتنظيم المعرفة، بل هو صورة الوعي التي يُدرك الفكر من خلالها ذاته والعالم معًا، فالفكر لا يكون فكرياً إلا بقدر ما يمتلك وعياً بطرائق اشتغاله وأسسهِ الموجّهة، ومن هنا فإن أزمة الفكر الإسلامي المعاصر لا تكمن في موضوعاته، بل في غياب الوعي المنهجي المؤسّس الذي يمنح التفكير انتظامه، ويقيه من التشتت بين الجمود النقلي والاقْتباس المقلّد.

لقد كان الوعي المنهجي في الفكر الإسلامي القديم فعلاً تأسيسياً للمعرفة، تجسّد في علوم كأصول الفقه التي نظّمت العلاقة بين النص والعقل، وبين الثابت والمتحوّل،. غير أنّ هذا الوعي انكمش عبر التاريخ، حين تحوّل من روحٍ مولّدة للفكر إلى بنيةٍ مغلقة أُفرغت من طاقتها الإبداعية.

ومع دخول العالم الإسلامي في تماس مع الحداثة الغربية، وجد الفكر نفسه أمام مأزقٍ مزدوج؛ ارتهانٍ لسلطة الموروث من جهة، واغترابٍ عن الذات بتقليد الغرب من جهة أخرى، وكلا الاتجاهين انتهى إلى شكلٍ من الاستلاب عطّل حركة الوعي وأدخل الفكر في دوامة التكرار وفوضى المنهج.

فالمنهج في جوهره ليس جملة إجراءات نظرية، بل بنية فلسفية تنطوي على رؤية في الوجود والمعرفة والإنسان، وليس محايداً لأنه يتكوّن داخل نسقٍ من التصوّرات التي تحدّد العلاقة بين العقل والواقع، وبين المعقول والمنقول. ومن ثمّ فإن استيراد المناهج الغربية دون نقدٍ لأسسها هو استلابٌ مضاعف للرؤية قبل الأداة، وهكذا تأخّر تشكّل سؤال المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر، ولم يُطرح بعمق إلا بعد أن انكشفت حدود مشاريع الإصلاح، وتعثرت محاولات التجديد الخطابي أو الدعوي في الانتقال من الوعظ إلى التأسيس المعرفي، فتبيّن أن أزمة الفكر هي في العقل المنتج له، وأن التجديد الحق لا يتمّ إلا بتجديد المنهج.

وقد تبلور المشهد المنهجي في الفكر الإسلامي الحديث في ثلاثة اتجاهات متداخلة؛ اتجاهٍ استعار المناهج الغربية فحوّل النقد إلى اغتراب، واتجاهٍ ثانٍ دعا إلى تأصيل المنهج من داخل

مقومات الذات الإسلامية، وثالثٌ سعى إلى تجاوز الانقسام بين الداخل والخارج من خلال مشروع إسلامية المعرفة.

ومن ثمّ غدا سؤال المنهج سؤالاً فلسفياً مركزياً، لا يبحث في أدوات المعرفة فحسب، بل في شروطها التكوينية التي تحدّد علاقة الإنسان بالوحي والعالم، غير أنّ هذا التعدّد في الاتجاهات يثير سؤالاً حاسماً: هل استطاع الفكر الإسلامي المعاصر أن يبلور وعياً منهجياً متكاملًا يعبر عن خصوصيته الحضارية، أم ظلّ أسير التردد بين استنساخ المناهج الوافدة واستعادة الموروث دون تجديد؟

المطلب الأول: الاغتراب المنهجي – محمد عابد الجابري نموذجاً

لم تكن أزمة الفكر الإسلامي المعاصر في جوهرها سوى أزمة في المنهج؛ أي في الأدوات التي يتوسّل بها العقل لفهم ذاته وواقعه وتراثه، فكل فكر لا يُسائل وسائط اشتغاله ولا يتأمل شروط إنتاجه للمعنى، يظلّ أسير حدوسه الأولى مهما اتّسعت مفاهيمه وتنوّعت موضوعاته، ومن هنا غدت المسألة المنهجية، في العقود الأخيرة نقطة الانعطاف الكبرى في الفكر العربي والإسلامي، إذ انتقل مركز الاهتمام من سؤال النهضة والتقدّم إلى سؤال المنهج، أو إلى الكيفية التي بها نفكر قبل ما فيه نفكر، وبذلك تحوّل المنهج إلى الشرط القبلي لكل معرفة ممكنة، وإلى مرآة تُقاس من خلالها قدرة الفكر على تجاوز أزماته البنيوية.

غير أنّ هذا التحوّل، على أهميته التاريخية، لم يخلُ من التباس عميق، إذ جرى في كثير من الأحيان استيراد المنهج الغربي كقالبٍ معرفيٍّ جاهز، دون مساءلةٍ لشرط إمكانه التداولي، أو مدى صدقيته الإبيستمولوجية داخل السياق الإسلامي، وفي هذا الأفق تحديداً ظهر مشروع محمد عابد الجابري بوصفه أجراً محاولة لإعادة بناء العقل العربي من داخله، وأوسعها أثراً في الحقل الفكري العربي المعاصر، فقد جعل الجابري من إشكالية المنهج مدخلاً لإصلاح الفكر العربي، وسعى إلى تفكيك "العقل المستقيل" عبر آليات النقد البنيوي والإبيستمولوجي، مستنداً إلى فلسفة العلوم عند باشلار، وإلى مفاهيم البنية والقطيعة والنظام المعرفي.

غير أنّ هذا المشروع الذي انبثق من رغبة في التحرّر من الاغتراب التراثي، يثير سؤالاً معاكساً: هل أدّى فعل التحرّر ذاته إلى نوع جديد من الاغتراب، هو الاغتراب المنهجي، أي افتتان

الذات بأدوات غيرها واستغراقها في أفق معرفي لا يعبر عن شرطها التداولي؟ أليس في استدعاء الجابري للمفاهيم البنيوية والإبستمولوجية الغربية ما يجعل نقده للتراث مشدوداً إلى مرجعية مغايرة لما يريد إصلاحه؟ إنَّ ما نسعى إليه في هذا المبحث ليس محاكمة الجابري، بل مساءلة التحوّل الذي طرأ على سؤاله المنهجي، وهل يمكن أن يتحوّل الوعي النقدي ذاته إلى آلية لإعادة إنتاج التبعية؟

1. البنية الإبستمولوجية في منهج محمد عابد الجابري: من نقد التراث إلى

تأسيس القطيعة

حين طرح محمد عابد الجابري مشروعه في نقد العقل العربي، لم يكن يضيف فصلاً جديداً في سجلات التراث والحداثة، بل كان يؤسس من داخل الفكر العربي نفسه لتحول إبستمولوجي عميق في كيفية النظر إلى التراث والمعرفة والنهضة، إذ لم يعد التراث بالنسبة إليه مادة للفخر أو للدفاع، ولا ميداناً للرفض أو التجاوز، بل صار موضوعاً للدرس العلمي، شأنه شأن كل الظواهر الإنسانية التي تُقارب بأدوات التحليل والتفكيك، لا بعواطف الانتماء أو الحنين، هذا التحوّل في زاوية النظر هو ما شكّل المنعطف المنهجي الجابري، الذي أراد أن ينقل الفكر العربي من مرحلة الخطاب إلى مرحلة العلم، ومن الانفعال بالتراث إلى وعي معرفي به.

لقد انطلق الجابري من تشخيص بسيط في مظهره، عميق في دلالاته؛ أن النهضة العربية تأخرت لأن العقل العربي لم يُحدّث أدواته المعرفية¹، فكل فكر - في نظره - مرهون ببنيته الذهنية، ولا يمكن لثقافة أن تدخل عصر الحداثة ما لم تُجرِ مراجعة جذرية لعقلها المنتج للمعرفة، ولهذا كانت مهمته المركزية هي مساءلة هذا "العقل" في شروطه التاريخية والإبستمولوجية، من حيث هو ليس جوهراً ثابتاً، بل نظام إنتاج للمعرفة تشكل عبر التاريخ الإسلامي، فالعقل عند الجابري ليس كياناً متعالياً، وإنما "بنية" تشغلها منظومة من القواعد والقيم والمرجعيات التي تحدد طرائق التفكير وآفاق الفهم، أي ما يسميه "النظام المعرفي"².

¹ الجابري: تكوين العقل العربي، ص 15-20.

² الجابري: تكوين العقل العربي، ص 13.

من هنا كانت مهمته الأولى تحديد مكونات هذا النظام. فبتوظيفه للمنهج البنيوي والإبستمولوجي كما بلوره غاستون باشلار ولوي ألتوسير وميشال فوكو، سعى الجابري إلى قراءة التراث قراءة داخلية لا تقوم على سرد الوقائع، بل على تحليل "بنية العقل" التي صاغت تلك الوقائع وأنتجت مفاهيمها. والنتيجة التي توصل إليها هي أن الثقافة الإسلامية لم تكن وحدة معرفية متجانسة، بل تألفت من ثلاثة نظم معرفية تفاعلت وتصارعت عبر التاريخ، وهي البيان، العرفان، والبرهان.

النظام البياني هو نظام اللغة والنص والقياس، تشكل في علوم الشريعة واللغة والكلام، ويقوم على أولوية النص كمرجع للمعنى، وعلى سلطة السند والقياس كمصدرين للمعرفة، والنظام العرفاني فهو نظام الكشف والذوق والتأويل الباطني، الذي ظهر في الفلسفات الإشراقية والتصوف، ويمثل نمطاً للمعرفة يعتمد على الحدس والاتحاد والرمز، أما النظام البرهاني فهو عند الجابري نظام العقل والاستدلال، الذي تبلور في الفلسفة الأرسطية كما تلقاها ابن رشد، ويعتمد على المنهج البرهاني العقلي القائم على الدليل والتجربة والاستنباط.

بهذا التقسيم البنيوي، لم يكن الجابري يصف المدارس الفكرية فحسب، بل كان يحدد خرائط اشتغال العقل العربي ذاته، أي كيف يفكر وكيف ينتج معارفه. ومن خلال تتبعه لتاريخ الأفكار، يرى أن هذه الأنظمة الثلاثة لم تكن تتجاوز فحسب، بل تداخلت وتنازعت مواقع السيادة داخل الثقافة الإسلامية، فالعرفان تغلغل في الفكر الإسلامي وأضعف روح البرهان، والبيان هيمن على العلوم الشرعية فحوّلها إلى منظومات مغلقة، بينما ظل البرهان يعيش على هامش الفكر الديني، دون أن يتحول إلى قاعدة عامة للنظر العقلي.

في ضوء هذا التشخيص، يحدد الجابري غايته المنهجية: إعادة بناء العقل العربي على أساس النظام البرهاني، أي استعادة ذلك "الوعي العقلاني" الذي بلغ ذروته في فكر ابن رشد، ثم انقطع بعد سقوط الأندلس وتفكك وحدة الثقافة الإسلامية. فالمشروع الجابري هو، في جوهره، دعوة إلى وصل ما انقطع من العقل البرهاني وإلى تحقيق القطيعة مع الأنظمة التي عطلت إمكاناته، أي التي تأسست على البيان والعرفان.

غير أن القطيعة هنا لا تعني محو التراث أو إنكاره، بل تعني في معناها الإبستمولوجي الانتقال من نمط تفكير إلى آخر، من معرفة تقوم على سلطة السلف إلى معرفة تقوم على سلطان العقل، وقد استعار الجابري مفهوم "القطيعة الإبستمولوجية" من باشلار¹، الذي استخدمه لوصف التحولات الكبرى في تاريخ العلوم، حين تتجاوز المعرفة عوائقها القديمة نحو مرحلة أكثر نضجاً، فكما تجاوز العلم الحديث العقلية الأسطورية واللاهوتية، يجب أن يتجاوز الفكر العربي أنماطه التقليدية نحو منهج علمي حديث.

بهذا المعنى، يتعامل الجابري مع التراث كما يتعامل العالم مع ظاهرة حين يدرسها لتفسير ألياتها لا لتبجيلها أو رفضها، ولذلك فهو يميّز تمييزاً قاطعاً بين التراث كمصدر للهوية والتراث كمصدر للمعرفة، ويرى أن العلاقة المعرفية بالتراث لا تكتمل إلا بتحرر العقل من سلطة القداسة التاريخية، ليمارس عليه فعل النقد والتحليل. فالفكر العربي -في رأيه- لم يتخلف لأن تراثه فقير، بل لأنه لم يتعلم كيف يقرأ تراثه قراءة علمية.

في هذا السياق يصبح المنهج هو الأداة الفاصلة بين التقديس والمعرفة، بين التكرار والإبداع، إذ لا يمكن للفكر العربي أن يتجاوز أزمته إلا عبر ما يسميه الجابري بـ"إعادة بناء المنهجية العقلية العربية"، أي مراجعة منظومة المفاهيم والأدوات التي تشكل بنية التفكير، ولذلك نجد في مشروعه دعوة مستمرة إلى تبني "العقلانية النقدية"، التي تقوم على ثلاث مبادئ مترابطة، تتمثل في استقلال العقل عن الموروث، وفاعلية النقد بوصفه شرطاً للتطور، واعتبار المعرفة عملية تاريخية تتجاوز ذاتها باستمرار².

حين يتحدث الجابري عن "نقد العقل العربي"، لا يقصد نقد الأفراد أو المذاهب، بل نقد البنية التي تنتج التفكير ذاته، فالعقل في رأيه ليس آلة طبيعية، بل بناء ثقافي تاريخي يتضمن في داخله شبكة من المفاهيم التي تحدد ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه، ومن ثم فإن نقد العقل يعني الكشف عن هذه الشبكة وإعادة تنظيمها على نحو جديد، ولأنّ هذه العملية لا يمكن أن تتم من داخل الوعي السائد، فهي تقتضي الوقوف على مسافة تحليلية منه، أي اتخاذ

¹ محمد عابد الجابري: نحن والتراث -قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي-، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. 6، 1993)، ص 15-30.

² محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 16-25.

موقع معرفي جديد يسمح بقراءة التراث من خارجه. هذا هو معنى "القطيعة" عند الجابري، أي أن القطيعة ليست رفضاً، بل شرطاً للفهم¹.

ومن هنا تتضح الصلة بين المنهج البنيوي والإبستمولوجي في قراءته. فالبنيوية تمنحه الأداة لتفكيك الخطابات إلى مكوناتها الداخلية، بينما توفر له الإبستمولوجيا الباشلارية المبدأ الذي ينظم مراحل النمو المعرفي عبر القطاعات، هكذا يصبح التراث شبكة من الأنظمة المعرفية المتعاقبة، لا سلسلة من الأفكار المنعزلة، وتصبح مهمة الباحث الكشف عن منطقتها الداخلي وحدودها التاريخية، لا الدفاع عنها أو استعادتها.

لقد كان الجابري واعياً بأن كل معرفة محكومة برؤية إلى العالم، وأن الفكر العربي تشكل ضمن أفق لغوي ونصي خاص، لذلك لم يكن هدفه نقل المنهج الغربي كما هو، بل استثمار آلياته في تحليل نظام معرفي مغاير، فمفاهيم مثل العقل المستقيل والعقل المكون والبنية المعرفية ليست مجرد استعارات من فلسفة الغرب، بل أدوات لقراءة التراث العربي في ضوء شروطه الخاصة، فهو يوظف المنهج الحديث لا ليغترب عنه، بل ليُعيد للتراث منطقته الداخلي، بعد أن حُجب طويلاً خلف التأويلات اللاعقلانية.

وعلى الرغم من استعانتته بالمفاهيم الغربية، فإن الجابري يصرّ على أن مشروعه ينتهي إلى حقل الفكر العربي، لأنه ينطلق من مشكل عربي خالص، يتساءل دائماً باستمرار كيف نهض؟ وكيف نستعيد عقلنا الفاعل؟ فمطلب العقلانية العربية عنده لا يعني استنساخ العقل الغربي، بل تأسيس عقل عربي جديد على قاعدة البرهان، قادر على إنتاج العلم والفكر من داخل الثقافة العربية ذاتها، ولهذا فإنّ عودته إلى ابن رشد ليست حنيناً إلى الماضي، بل بحثاً عن نواة عقلانية داخلية يمكن أن تُستأنف منها حركة الفكر.

في هذا المنظور، يغدو ابن رشد لحظة مفصلية في تاريخ العقل العربي، لأنه يمثل النموذج الأسى للعقل البرهاني، حيث التقى العقل بالنقل في توازن دقيق، وبلغ التفكير الإسلامي أقصى درجات وضوحه المنهجي، ومن خلال إعادة قراءة ابن رشد، أراد الجابري أن يؤسس لجسر يربط بين التراث والحداثة، جسر يقوم على العقلانية لا على النقل، وعلى البرهان لا على الكشف، لذا

¹ الجابري: نحن والتراث، ص 19-20..

يرى الجابري أن ابن رشد يمثل النموذج الذي يجسد إمكان النهضة في التاريخ الإسلامي، بما يسمح للعقل العربي باستئناف مشروعه لبناء حداثة عقلية جديدة، إذ يقول: "ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على العيش معنا في عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشديا".¹

هكذا تتضح معالم المنهج عند الجابري:

إنه منهج تاريخي-تحليلي يتعامل مع التراث كحقل معرفي متعدد الطبقات، ويقارب النصوص وفق بنية مفهومية دقيقة، باحثًا عن أنساق التفكير فيها لا عن مقاصدها الوعظية أو العقدية، وهو منهج إبستمولوجي لأنه لا يكتفي بوصف الأفكار بل يسائل شروط إمكانها ونسق إنتاجها، وهو في الوقت نفسه منهج نقدي، لأن غايته ليست الجمع بين الأنظمة الثلاثة، بل إعادة ترتيبها على أساس البرهان باعتباره المبدأ الأعلى للمعقولية.

بهذه الرؤية، يحاول الجابري أن يؤسس لوعي عربي جديد بالعقل، عقل لا يُعرّف بالدين ولا بالتراث ولا بالغرب، بل بقدرته على ممارسة النقد المنهجي والتفكير البرهاني، فالتنقد عنده ليس أداة سلبية لهدم الموروث، بل فعل إيجابي للتمييز بين ما هو قابل للبناء وما هو معيق للتطور، ومنه فإن المنهج هو جوهر النهضة ذاتها، لأنه يحرر الفكر من التكرار ويمنحه أفق الإبداع.

ومن خلال هذا التصور، يضع الجابري أسسًا لإبستمولوجيا عربية حداثة، قوامها؛ أن العقل العربي يمكن أن يدخل التاريخ العلمي الحديث إذا أعاد النظر في بنيته المعرفية من الداخل، وأجرى قطيعته الخاصة مع أنماط التفكير القديمة، دون أن يفقد خصوصيته الثقافية، وهذا الطموح المزدوج، أراد أن يؤسس "حداثة عربية بالعقل العربي نفسه"، حداثة تنبع من نقد التراث لا من الانفصال عنه، ومن فهم مكوناته لا من استيراد بدائل خارجية له.²

إن فهم البنية الإبستمولوجية في فكر الجابري، يقتضي النظر إليه كمشروع في تحديث أدوات الوعي العربي لا في استيراد الوعي الغربي، فمقولاته عن القطيعة والعقل والبرهان ليست

¹ الجابري: نحن والتراث، ص 49.

² الجابري: نحن والتراث، ص 111-112.

إعلاناً للانفصال عن الذات، بل دعوة لإعادة اكتشاف الذات في أفقها العلمي، إنّه مشروع تأسيسي لهضبة فكرية جديدة قوامها المنهج، لأنه لا نهضة بلا نقد، ولا نقد بلا وعي بالمنهج، ولا وعي بالمنهج بلا عقل يدرك حدوده ويجدد أدواته باستمرار.

وهكذا تتبدى البنية الإستيمولوجية في مشروع الجابري كأحد أهم مساعي الفكر العربي إلى إعادة بناء العقل على أساس المنهج والعقلانية البرهانية، غير أنّ هذا التأسيس، على ما فيه من طموح تحريري، ظلّ محكوماً بتوتر خفي بين المرجعية التي ينتمي إليها والمنهج الذي يستعيره، بين مطلب الأصالة وإغراء العلمية، فهل استطاع الجابري وهو يؤسس للقطيعة مع أنماط التفكير القديمة، أن يتفادى قطيعة جديدة مع مرجعيته المعرفية؟ أم تحوّل نقده للعقل العربي إلى شكل آخر من الاغتراب المنهجي؟

2. من النقد إلى الاغتراب: أزمة المرجعية والمنهج

إذا كانت البنية الإستيمولوجية في مشروع محمد عابد الجابري قد كشفت عن طموح فكري غير مسبوق في إعادة تأسيس الوعي العربي على قاعدة عقلانية جديدة، فإنّ هذا الطموح لم يخلُ من توتر خفي بين النقد والتحرّر، بين الرغبة في بناء منهج أصيل والاعتماد على أدوات مستعارة، ففي اللحظة التي بدا فيها أنّ الفكر العربي قد وجد في "نقد العقل العربي" مدخلاً لتفكيك أزمته البنيوية، بدأت تتبدى علامات مفارقة مضمرة، إذ المنهج الذي أراد أن يحزّر العقل من تبعيته التراثية، سيصبح هو ذاته وسيلة لتكريس تبعية جديدة، لا للتراث هذه المرّة، بل للنموذج الغربي في النظر والفهم والتفكير، وهكذا انتقل مشروع الجابري من لحظة النقد إلى لحظة الاغتراب، ومن سعيه إلى التأسيس إلى انشداؤه نحو مرجعية خارجية أوسع من قدرته على احتوائها.

هذا التحوّل من سؤال النهضة إلى سؤال المنهج شكّل، في فكر الجابري، نقطة الانعطاف الكبرى في الوعي العربي المعاصر، فالمطلوب لم يعد أن نجيب عمّا نفتقده، بل أن نكتشف كيف نفكر ولماذا نفكر على هذا النحو، ومن ثمّ أعاد الجابري ترتيب العلاقة بين التراث والحداثة، ليس من منظور التوفيق أو التنافر، بل من منظور تحليل البنية العقلية التي شكّلت الفكر العربي في تاريخه الطويل، غير أنّ هذا المسعى، الذي بدأ بطموح تأسيسي، سيتحوّل تدريجياً إلى

توتر إبستمولوجي عميق بين مرجعية التراث ومنطق المنهج، لأنّ الجابري اختار أن يفهم التراث بأدوات لم تنشأ فيه، وأن يقرأ العقل العربي في ضوء شروط نظرية مستمدة من التجربة الغربية الحديثة.

لقد صاغ الجابري مشروعه في "نقد العقل العربي" انطلاقاً من مفهوم "القطيعة الإبستمولوجية"¹، كما طوّره غاستون باشلار في فلسفة العلوم، فالقطيعة عند باشلار لحظة تأسيس علمي جديد يتجاوز العوائق المعرفية التي تفرضها الحسيّة والميتافيزيقا، لكنّ الجابري حين نقل هذا المفهوم إلى حقل التراث الإسلامي، أعاد توجيهه نحو وظيفة ثقافية -لا معرفية- تتمثل في الانفصال عن الماضي واستئناف التفكير ضمن عقلانية جديدة، وهكذا انتقل المفهوم من دلالاته العلمية إلى دلالة حضارية، فتحوّلت القطيعة إلى شعار إصلاح، وغابت عنها وظيفتها الأصلية بوصفها أداة لانتقال الفكر من مرحلة إلى أخرى داخل نسق معرفي متصل.

في هذا التحويل تتجلّى المفارقة المنهجية التي تسكن مشروع الجابري؛ إذ يتبنّى أدوات التحليل الغربية دون أن يفحص شرطها التداولي أو صدقيتها داخل الحقل الإسلامي، فالقطيعة عند باشلار مشروطة بتاريخ للعلم وبمفهوم للعقل يتأسس على التجربة، أما عند الجابري فهي مفروضة على حقل معرفي يقوم على الوحي والنصّ، وهنا يفقد المفهوم توازنه الدلالي، لأنّ الجابري لم يُدخل التعديل اللازم الذي يجعله صالحاً للتداول في بيئة تستمدّ معاييرها من نصّ مقدّس، وبذلك انقلب المنهج الإبستمولوجي إلى أداة لإقصاء الأصل المرجعي، بدل أن يكون وسيلة لإعادة تأويله².

لقد أراد الجابري أن يفكّك البنية الداخلية للتراث العربي الإسلامي ليعيد بناءها ضمن رؤية عقلانية نقدية، فابتكر تصنيفه الثلاثي الشهير: البيان، العرفان، البرهان، حيث تظهر في هذا التصنيف محاولة لقراءة التراث من زاوية الأنماط المعرفية التي تنظّم إنتاج المعنى داخله، غير أن هذا الجهد التحليلي لم ينجح من الانحياز إلى أحد هذه الأنماط، إذ جعل الجابري من البرهان - في صورته الأرسطية كما جسّدها ابن رشد - معياراً لقياس عقلانية التراث، ومن ثمّ لم

¹ الجابري: نحن والتراث، ص 19-20..

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2)، ص 48.

يعد التحليل مجرد وصف لأنماط التفكير، بل أصبح حكماً معيارياً يفضّل البرهان على البيان والعرفان، ويجعل من الأول ذروة العقل العربي، ومن الثاني والثالث مظاهر لتخلفه. بذلك تحوّل التصنيف ذاته إلى أداة إقصاء معرفي، وأعيد ترتيب التراث على ضوء معيار خارجي يفترض أن العقلانية الأرسطية هي الصيغة الأعلى للمعرفة الإنسانية¹.

إنّ حضور ابن رشد في مشروع الجابري ليس مجرد استلهاً تاريخي، بل تأسيس لمثال منهجي يضبط العلاقة بين الإسلام والعقل، فقد جعل منه الجابري لحظة اكتمال للعقل العربي، حيث بلغ أوجه في التوحيد بين الفلسفة والشريعة، بين البرهان والوحي، في مقابل لحظات الانحراف نحو العرفان أو البيان، غير أنّ هذا التبجيل للرشدية يخفي مفارقة عميقة؛ فابن رشد، كما قدّمه الجابري، لم يعد مفكراً ضمن تاريخه، بل أصبح رمزاً للتماهي مع العقل الغربي في صورته المنطقية، وكأنّ النضج المعرفي لا يتحقق إلا عندما يتماهى العقل الإسلامي مع العقل الأرسطي، وهنا يفقد المنهج استقلاله، لأنّ الجابري لم ينطلق من تحليل منطلق القرآن أو من علم الأصول، بل من موازين عقلانية سابقة عليهما، ينظر من خلالها إلى التراث لا بوصفه إمكاناً معرفياً بل مادة للتحليل التاريخي².

بهذا المعنى، لم يكن مشروع الجابري في نقد العقل العربي سوى إعادة ترتيب للموروث تحت سلطة البرهان، أي تحت سلطة النموذج الفلسفي الغربي الذي استقرّ في الوعي الحديث بوصفه معياراً للعقل، فحين يعلن أنّ مهمّته هي تحرير الفكر العربي من سلطة "البيان والعرفان"، فإنه يختزل تنوع التراث في ثنائية عقلاني/لاعقلاني، كما لو أن تطور الفكر محكوم بخطّ تصاعدي واحد ينتهي بالعقل البرهاني، غير أنّ هذا التصور التطوري ذاته هو ما يجعل مشروعه أقرب إلى الوعي التاريخي الأوروبي منه إلى الوعي الإسلامي، لأنّ الفكر الإسلامي، في أفقه التوحيدي، لا يقيم تدرجاً أو مقابلة بين العقل والوحي، بل وحدة منهجية بينهما، تجعل العقل خادماً للحقيقة لا حاكماً عليها.

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 47-48.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 42-43.

لقد نشأ الاغتراب المنهجي عند الجابري من افتراض أن المنهج أداة محايدة يمكن نقلها من سياق إلى آخر دون أن تفقد معناها، غير أن المنهج في حقيقته ليس مجرد وسيلة تقنية، بل هو تعبير عن رؤية للعالم، فحين يستعير الجابري مفاهيم القطيعة والعائق الإستمولوجي ونظام الخطاب ليطبّقها على التراث الإسلامي، فإنه لا يكتفي باستعارة اللغة، بل يستعير معها الميتافيزيقا التي أنتجتها، وهكذا يدخل الفكر العربي في علاقة مزدوجة؛ يرفض التبعية للتراث باسم المنهج، لكنه يخضع لمنهج غربي باسم التحرر، لذا فإنّ ما يظهر على السطح كتحليل إستمولوجي هو في العمق انتقال للمرجعية من داخل الذات إلى خارجها.

وإذا كان الجابري قد جعل تحرير العقل العربي من الاستقالة غاية مشروع، فإنّ المنهج الذي اعتمده يثير مفارقةً لافتة، إذ بدأ هذا المنهج، في بعض تجلياته، مولدًا لنمط جديد من الاستقالة، هي استقالة المرجعية فحين يشتغل العقل العربي بأدواتٍ مستعارة من فضاءٍ معرفي آخر، يغدو فعله النقدي مشروطًا بإطاره المفهومي، بذلك تتحوّل القطيعة التي دعا إليها الجابري من قطيعة مع الموروث فحسب إلى قطيعة إستمولوجية مزدوجة؛ مع الموروث من جهة، ومع إمكان تأسيس معرفة أصيلة من داخل المجال الإسلامي من جهة أخرى.

لقد انشغل الجابري في مسعاه لتحديث العقل العربي، بالوصل بينه وبين الحداثة الغربية، غير أنّ هذا الوصل نفسه لم يكن مصحوبًا بمساءلةٍ للحداثة كنسقي معرفي متعيّن، ومن هنا يتبدّى الطابع الإشكالي لمشروعه: فهو يحزّر العقل من أسر التراث، لكنه لا يحزّره من أسر النموذج الغربي الذي استند إليه، فيتحوّل المنهج النقدي إلى أفقيّ مقيّد بمرجعية خارجية، ويظلّ التجاوب مع سؤال الحداثة أقرب إلى إعادة إنتاجه منه إلى تجاوزه.

إنّ أزمة المرجعية في فكر الجابري ليست في موقفه من النصوص، بل في أفقه الذي يحكم العلاقة بين النص والعقل، فحين يصرّ على أنّه لا يتناول الدين بل العقل الذي يفهم الدين، فإنه يفصل بين الوحي والعقل فصلاً منهجياً يجعل النص مادةً للتحليل الخطابي لا مصدرًا للمعنى، بذلك تتحول العلاقة بين النص والعقل من علاقة تفاعل إلى علاقة مراقبة، لم يعد النص عنده مجالاً للإنصات، بل موضوعاً لتفكيك بنيته الداخلية، وفق منطق الخطاب لا منطق الهداية، ومن هنا يمكن القول إنّ منهجه يقوم على "علمنة" الفهم لا على تحريره، لأنّه

يستبدل المرجعية المتعالية بمرجعية تحليلية بشرية، فيفقد المنهج ارتباطه بالمقصد القرآني الذي يوجّه الفهم نحو الحقيقة لا نحو البنية.

لكن رغم هذا الارتباك المنهجي، مثل الجابري لحظة ضرورية في تشكّل الوعي الإبيستيمولوجي العربي، إذ حوّل سؤال النهضة إلى سؤال في شروط الإيمان، ودفع الفكر الإسلامي إلى مواجهة ذاته بمعايير نقدية لم يألفها من قبل، فكان مشروعه صدمة معرفية كشفت حدود التفكير الخطابي وفضحت اختلاط الموروث بالسلطة، غير أن هذه الصدمة لم تُترجم إلى تأسيس بديل، لأنها بقيت حبيسة المنهج المستعار الذي يحدّد أفق التفكير سلفاً، فالتحليل عند الجابري لا يفتح على إمكان تأصيلي، بل ينغلق داخل دائرة نقدية لا تخرج من السؤال الذي بدأت به: كيف يمكن للعقل العربي أن يبلغ الحدّاتة؟ دون أن يسأل: بأيّ عقل تُقاس الحدّاتة نفسها؟

بهذا المعنى، يتحول مشروع الجابري إلى مرآة تعكس التناقض البنيوي للفكر العربي الحديث؛ بين وعي يطلب التحرّر ومنهج يعيد إنتاج التبعية، بين نقد للعقل العربي واستبطان للعقل الغربي، بين الرغبة في التأسيس والانحداد إلى النموذج، فالاغتراب المنهجي عنده ليس انحرافاً طارئاً، بل نتيجة منطقية لمسار لم يُسائل أدواته منذ البداية، إذ حين يُنقل المنهج من سياقه، يفقد منطقته الداخلي، وحين يفقد منطقته، تُفقد المرجعية التي تمنحه معناه، عندئذٍ يتحول النقد إلى تكرار في صورة جديدة، ويصبح تحرير العقل العربي مشروطاً بالعقل الآخر.

إنّ القيمة الكبرى لمشروع الجابري لا تكمن في ما انتهى إليه من أحكام، بل في ما كشفته هذه الأحكام من ضرورة امتلاك وعي منهجي، كما أثبت في الوقت نفسه أن هذا الوعي لا يكون مثمراً إلا إذا انبثق من داخل شرطه التداولي والروحي، وهكذا هيأ الجابري -من حيث لم يقصد- الأرض لظهور اتجاه جديد سيعيد النظر في المنهج ذاته، ويحوّل النقد إلى تأسيس، والقطيعة إلى وصل معرفي، والوحي إلى أفق للتفكير لا موضوع للتحليل، والسؤال الذي سيبقى مفتوحاً بعد الجابري هو: كيف يمكن للعقل المسلم أن يجدد أدواته دون أن يفقد هويته، وأن ينخرط في الحدّاتة دون أن يُستلب داخلها؟ ذلك هو التحدي الذي ستمهض به مشاريع التأسيس اللاحقة، وفي مقدمتها المشروع الذي سيجعل من "التأدب بالوحي" أساساً لإعادة بناء المنهج ذاته.

المطلب الثاني: التأصيل المنهجي – طه عبد الرحمن نموذجًا

في صميم مشروع طه عبد الرحمن يتبدى أن سؤال المنهج لم يكن مسألة تقنية تتعلق بترتيب خطوات التفكير أو أدوات الاستدلال، بل كان سؤالًا وجوديًا وأخلاقيًا يمسّ الكيفية التي يفكر بها الإنسان في ذاته وعالمه، ويحدّد موقع العقل من الوحي وموقع الفعل من المعرفة، لقد رأى طه أن الفكر الإسلامي المعاصر قد وقع في نوع من الاغتراب المنهجي حين استعار من الغرب مناهجه ومفاهيمه دون أن يعي الأفق الوجودي والأخلاقي الذي صدرت منه تلك المناهج، فصار العقل المسلم يشغل في غير أرضه، ويقيس ذاته بمعايير غيره، حتى غاب عن جوهره التوحيدي الذي يجعل المنهج فعلًا عباديًا قبل أن يكون عملية عقلية، ومن هنا جاء نقد طه للحدائثة ليس بوصفها منظومة فكرية فحسب، بل كمنزعة استتباعي هيمن على الوعي الإسلامي وأدخله في دائرة التقليد الجديد باسم العقلانية والعلمية، فكان لا بد من تحرير المنهج من هذا الاغتراب بإعادته إلى أصوله القرآنية والأخلاقية، أي إلى ما يسميه طه "الائتمانية"، التي تجعل من كل معرفة أمانة ومن كل فعل فكري مسؤولية، في هذا السياق يتأسس مشروع طه عبد الرحمن في التأصيل المنهجي بوصفه استعادة لسيادة العقل المؤيّد في مواجهة العقل المجرد، وبوصفه فعل مقاومة إبستمولوجية ضد التبعية الحدائثة.

في نقد الاغتراب المنهجي والمنزعة الاستتباعي للحدائثة

لقد كان طه عبد الرحمن واعيًا منذ بداياته الفكرية إلى أن الأزمة التي تعانها الأمة الإسلامية ليست أزمة عقيدة أو شريعة بقدر ما هي أزمة منهج في النظر والعمل، أي خلل في الكيفية التي نفكر بها ونتعامل بها مع مصادر معرفتنا وواقعنا. فالمنهج في تصوره ليس مجرد ترتيب منطقي أو أداة محايدة لبلوغ الحقيقة، بل هو تجسيد لرؤية الإنسان للعالم ولموقعه فيه، ولهذا فإن كل منهج يحمل في داخله صورة الإنسان الذي أنتجه، ومن ثم فاستيراد المنهج هو في العمق استيراد لصورة الإنسان نفسه ولرؤيته الوجودية والأخلاقية، من هنا جاء تشخيص طه للواقع الفكري المعاصر باعتباره واقعيًا مغتربًا من حيث منهجه، لأن المفكر المسلم استسلم لإغراء المناهج الوافدة من الغرب الحديث دون أن يتفطن إلى الأطر الأنطولوجية التي تتحكم فيها، فصار العقل المسلم يعمل داخل شبكة مفاهيم ليست من لغته، ويقيس مقولاته بموازين لا

تمت إلى أصوله القيمية بصلة، لذا فإنّ هذا الاغتراب المنهجي هو في نظر طه أقصى درجات التبعية، لأنه لا يكتفي بأن يربطنا بالآخر على مستوى الفكر، بل يجعلنا ن فكر بعقله ونسلك سبيله دون أن نعي حدود اختلافنا عنه في المرجعية والمقصد.

من خلال قراءته النقدية لهيمنة الفكر الحدائني الغربي على الثقافة الإسلامية الحديثة، ينطلق طه عبد الرحمن في بيان حجم الاغتراب المنهجي، حيث لم تكتفِ الحدائنة بإنتاج منظومة علمية وتقنية فحسب، بل فرضت أيضًا منطقتها الداخلي على جميع صور التفكير، حتى صار العقل الحدائني معيارًا لصدق المعرفة وصلاح المنهج، وبذلك استبدل الإنسان الغربي مركزية الله بمركزية الذات العارفة، وأضحت الحقيقة ما يقرّره الوعي البشري وفق أدواته ومصالحه، إن هذا الانقلاب في المرجعية جعل المنهج في الغرب يتحوّل من كونه طريقًا للحق إلى كونه أداة للسيطرة، ومن هنا يصف طه المنهج الحديث بكونه بمنهج استتباعيا استرقاقيا¹، أي أنه يجعل الإنسان تابعًا لأدواته، محكومًا بما أنتجه من آليات التحليل والقياس والتجريب، حتى غدا العقل الأداة سيّدًا على صاحبه، والوسيلة غاية في ذاتها، ومن هذا المنطلق لا يمكن للمفكر المسلم أن يتبنّى هذه المناهج إلا بثمن باهظ، لأنها تحمل في طياتها تصوّرًا مغايرًا لطبيعة الإنسان ولعلاقته بالوحي وبالعالم.

فالمنهج الغربي في جوهره يقوم على فصل المعرفة عن القيمة، والعقل عن الأخلاق، والإدراك عن العمل، وهذه الفواصل الثلاثة هي التي يعتبرها طه عبد الرحمن أصل الداء الذي سرى إلى الفكر الإسلامي حين حاول تقليد الغرب في علمه وفلسفته، إذ لم يكن التقليد محصورًا في مجال المحتوى، بل تعدّاه إلى مجال المنهج ذاته، أي إلى "كيف تفكر" لا إلى "بماذا تفكر"، وهكذا دخلت الأمة في مرحلة التقليد الجديد، التي هي أخطر من التقليد القديم، لأن القديم كان تقليدًا لأصولها هي، أما الجديد فاستلاب لمنهج الآخر باسم الحدائنة والعقلانية، ومن ثمّ فإن نقد الحدائنة عند طه ليس موقفًا انغلاقيا أو رفضًا للمعرفة، بل هو نقد من داخل المقاصد التي

¹ طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائنة الغربية، (المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000)، ص65.

أسّسها الإسلام للعلم نفسه؛ أي أن العلم لا يكون علمًا إلا إذا اقترن بالأمانة، والمعرفة لا تكون معرفة إلا إذا كانت وسيلة لعبادة الله، لا وسيلة للهيمنة على خلقه¹.

ولذلك فإن ما يمكن اعتباره اغتراباً منهجياً، هو في عمقه -حسب طه عبد الرحمن - اغتراب روعي قبل أن يكون معرفياً، لأن المنهج ليس مجرد شكل للتفكير، بل هو صورة عن الروح التي تحركه. والمنهج الغربي حين انتزع الروح من المعرفة أفقدها معناها، وجعلها نشاطاً خالصاً للعقل المتجرد من القيم، بينما يصل المنهج الإسلامي الأصيل بين الفهم والتزكية، ويجعل من كل معرفة سبيلاً إلى التقرب إلى الله، فحين يتبنى المسلم منهجاً علمياً أو فلسفياً لا يصدر عن هذا الوعي الانتمائي، فإنه يفقد حقيقته ويغترب عن ذاته، لأن الفعل الفكري يصبح حينها فعلاً بغير نية، والعقل يتحول إلى أداة بلا روح، وهكذا يتولد في الأمة عقل مقلد، يفكر في قضاياها بوسائل غيره، وينظر إلى واقعها بعيون غيره، فتتجذر أزمة المنهج بوصفها أزمة هوية.

وما يزيد هذه الأزمة حدّة هو أن الحداثة الغربية لا تقدم نفسها كخيار من بين خيارات، بل كضرورة تاريخية وحتمية معرفية، أي كقدر لا فكاك منه، إنها تفرض على الآخرين أن يسلكوا طريقها في النظر والعمل، وتمنحهم شعوراً بالذنب إذا لم يتبعوها، وكأن التأخر عن ركبها خروج من العقل نفسه، ولهذا وصف طه عبد الرحمن هذا المسلك بالاسترقاقية، أي الميل إلى أن يكون التابع تابعاً في فكره كما هو تابع في واقعه، فالفكر الذي لا يملك منهجه لا يملك حرّيته، والمنزع الاستتباعي هو أعمق مظاهر الاغتراب المنهجي، لأنه يجعل المسلم يظن أنه يفكر تفكيراً حرّاً بينما هو يعيد إنتاج آليات الآخر ومفاهيمه تحت عناوين براقية من قبيل "المنهج العلمي" أو "العقلانية الحديثة"، خاصة مع توالد التقنيات وتكاثرها على جميع المستويات "منشئة بذلك كونا تقنيا خاصا يحتوي الإنسان احتواءً، ويستحوذ على إرادته وتغيب آفاقه عن عقله، أو إن شئت قلت يسترقه، بعد أن كان هذا الإنسان يمّني النفس بأن يسخر الكون له تسخييراً"² وهنا يصبح التحرر من هذا المنزع شرطاً لقيام أي تجديد حقيقي في الفكر الإسلامي.

¹ طه عبد الرحمن: الحق العربي في اختلاف الفلسفي، (المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2008)، ص20.

² طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص65.

لقد نظر طه عبد الرحمن إلى هذه التبعية المنهجية بوصفها ثمرة مباشرة لفقدان الإيمان بالقدرة الذاتية للعقل المسلم على الإبداع، أي لانعدام الثقة في أن الإسلام يحمل في باطنه قابلية لتوليد مناهجه الخاصة، فحين انبهر بعض المفكرين بالمناهج الغربية، ظنوا أن الطريق إلى النهوض يمرّ عبر تقليد الغرب في أدواته الفكرية، متناسين أن تلك الأدوات ثمرة لشجرة مغايرة في جذورها ومناخها، فالمنهج ليس أداة محايدة يمكن نقلها من بيئة إلى أخرى، بل هو نظام في النظر ينبع من رؤية مخصوصة للوجود والمعرفة والقيمة، لهذا يرى طه أن استيراد المنهج الغربي هو نوع من العلم بلا أمانة، لأن الأمانة العلمية تقتضي أن لا يفصل الإنسان بين الوسيلة والغاية، وأن لا يجعل من العقل سلطاناً على الوحي، بل خادماً له، فالمعرفة التي تُكتسب بلا نية التعبد هي في جوهرها معرفة فاقدة لروحها. ولهذا كانت دعوته إلى التأصيل المنهجي دعوة إلى استرداد هذه الروح المسلوقة.

إن نقد طه عبد الرحمن للمنهج الغربي لا يقوم على مجرد الاعتراض على نتائجه أو على بعض تطبيقاته الأخلاقية، بل يتوجّه إلى أسسه الإبستمولوجية نفسها، فالمنهج الغربي الحديث قد بنى تصوره للحقيقة على فكرة "الانفصال"¹؛ انفصال العقل عن الوحي، والعلم عن الدين، والذات عن الموضوع، والإنسان عن الطبيعة، وهذه الفكرة هي التي أفرزت أزماته الكبرى، لأنها حوّلت المعرفة إلى قوة، والبحث إلى سلطة، والحقيقة إلى بناء بشري متغيّر، أما المنهج الإسلامي الذي يدعو إليه طه، فيقوم على "الاتصال"، أي على وحدة النظر والعمل، والعقل والوحي، والإنسان والعالم، وهذا الفرق في البنية هو ما يجعل استيراد المنهج الغربي غير ممكن إلا بثمن فقدان الذات، ولذلك فكل محاولة لإصلاح الفكر الإسلامي بمناهج غربية هي في نظره أشبه بمحاولة علاج الجسد بسمّ روحه.

ومن هنا نفهم أن نقد طه عبد الرحمن للحدائثة لا يهدف إلى هدمها، بل إلى تحرير الفكر الإسلامي من أسرها المنهجي، أي من اعتقاده بأن لا منهج سواها، فهو يرفض أن يُحاكم الإسلام إلى مقاييس الحدائثة، كما يرفض أن يظل حبيس المناهج القديمة التي لم تعد قادرة على استيعاب أسئلة العصر، ولذلك فإن مشروعه النقدي هو في جوهره مشروع تحرّر، يروم

¹ طه عبد الرحمن: روح الحدائثة: المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء، ط1، 2006)، ص49-

استعادة السيادة المنهجية للعقل المسلم، فكما لا يمكن أن يكون هناك إيمان مستعار، لا يمكن أن يكون هناك منهج مستعار، لأن المنهج في نظره هو وجه الإيمان في الفهم، كما أن الإيمان هو روح المنهج في العمل، وكل منهج لا يستمد أصوله من التوحيد مصيره إلى التناقض والاغتراب.

حين يتحدث طه عبد الرحمن عن ضرورة تأصيل المنهج لا يقصد فقط ربطه بالمصادر الإسلامية، بل يقصد أيضاً تخليصه من التبعية للمفاهيم الغربية التي تحكمت في الوعي الحديث مثل "الموضوعية" و"الحياد" و"المنفعة". فهذه المفاهيم – وإن بدت في ظاهرها علمية – تحمل في باطنها نزعة استبعادية تفصل بين العالم والقيمة، وتجعل الحقيقة مجرد مطابقة عقلية بين الذهن والواقع. أما المنهج المؤصل فينبنى على رؤية تعتبر الحقيقة مطابقة بين الفعل والواجب، أي بين ما يدركه الإنسان وما يلتزم به أخلاقياً، وهكذا يتجاوز طه النموذج الوضعي إلى نموذج انتمائي يجعل الباحث مؤتمناً على ما يعلم، مسؤولاً عما يفكر فيه، فلا فصل بين الصدق العلمي والصدق الأخلاقي، وهذا البعد الانتمائي هو الذي يمنح المنهج الإسلامي طابعه الفريد ويجعله مقاوماً للاغتراب.

وفي هذا الإطار، يهاجم طه فكرة "العقل المجرد" التي جعلها الغرب أساساً لمنهجه، لأنها تفترض إمكانية وجود عقل كوني لا ينتمي إلى ثقافة أو دين، هذه الفكرة في نظره وهمٌ ميتافيزيقي يخفي خلفه إرادة السيطرة، إذ إن كل عقل يعمل ضمن رؤية مخصوصة للعالم، ولا يمكن أن يتجرد من خلفياته، ومن ثم فإن ادعاء الكونية ليس سوى تعميم للرؤية الغربية للعقل، أي أنه شكل آخر من أشكال المركزية الأوروبية، في مقابل ذلك، يدعو طه إلى "العقل المؤيد"، الذي يجمع بين استقلال التفكير واستمداد النور من الوحي، أي عقل يمارس حرّيته في ضوء مسؤوليته. هذا التحول من التجريد إلى التأييد هو جوهر نقده للاغتراب المنهجي¹، لأن التأييد يربط العقل بالمصدر الأعلى للمعنى، فلا يكون التفكير فعلاً متروكاً للهوى، بل سيراً في مدارج الأمانة.

وبهذا المعنى، فإن نقد طه عبد الرحمن للمنزع الاستبعائي لا يقتصر على الموقف من الحداثة الغربية، بل يشمل أيضاً نقداً ذاتياً للخطاب الإسلامي المعاصر الذي وقع في أسرها من

¹ طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997)، ص121-122.

حيث لا يشعر، فبعض الحركات الفكرية التي رفعت شعار التجديد أو النهضة اعتمدت المناهج الغربية نفسها في التحليل والنقد، فكانت النتيجة أن جدّدت لغة الأزمة لا بنيتها، فالتجديد الحقيقي عند طه لا يكون بنقل المناهج ولا بتعريبها، بل بتوليدها من داخل نسق القيم الإسلامية. لذلك فهو يدعو إلى أن نبدأ التفكير من لغتنا، لأن اللغة ليست وسيلة للتعبير فقط، بل هي طريقة في النظر وموطن للمعنى. فإذا فكرنا بغير لغتنا، فقدنا طريقنا إلى الحقيقة كما نفهمها نحن¹، وهذا ما يمكن تسميته بالتححرر المنهجي، أي أن نتحرر من الوصاية الفكرية التي جعلنا نطلب الشرعية من الآخر في كل ما نفكر فيه.

إن مشروع طه عبد الرحمن النقدي، في جوهره، هو إعادة بناء الوعي المنهجي على أسس أخلاقية، لأن الأخلاق في نظره هي الشرط الأول لصحة المنهج، فكل منهج يقوم على عقل مجرد من القيم مآله إلى الانحراف، لأن الأداة التي لا تضبطها الغاية تفسد غايتها. ومن هنا يصر على أن المنهج الإسلامي هو منهج "اتتماني"، أي أنه يحتمل العارف مسؤولية ما يعلم، ويفرض على الباحث أن يكون شاهداً على فكره قبل أن يكون ناقلاً له، وبهذا المعنى فإن التأصيل المنهجي الذي يدعو إليه ليس مجرد تأسيس معرفي، بل تأسيس روحي، لأنه يجعل المنهج امتداداً للعهد الذي بين الإنسان وربه، حيث كل علم أمانة وكل فكر عبادة². إن استعادة هذا الوعي الاتتماني هي السبيل إلى تجاوز الاغتراب المنهجي الذي فرضته الحداثة، وإلى بناء فكر حرّ لا يتبع إلا الحقيقة التي توصل إلى الخير.

لا يكتفي طه عبد الرحمن بالنقد السلبي للحداثة، بل يسعى إلى تحويل النقد إلى طاقة بناءة. فهو يعتبر أن مواجهة الاغتراب لا تتم بالقطيعة، بل بإبداع البديل، وهذا البديل لا يُستورد جاهزاً، بل يُستخرج من الداخل، من نصوصنا ومقاصدنا وتجربتنا الروحية، فالفكر الإسلامي لا يفتقر إلى المنهج، بل إلى الثقة في منهجه. والعودة إلى التأصيل ليست عودة إلى الماضي، بل استحضار للمبدأ الذي يجعل كل زمان قابلاً للتجديد. فحين يقول طه إن المنهج يجب أن يُؤصّل، فهو يقصد أن يُردّ إلى أصله الذي هو الوحي، وأن يُفعل بالاجتهاد الأخلاقي والعقلي الذي

¹ ينظر: طه عبد الرحمن: سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، (المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط2، 2015)، مقدمة الكتاب بقلم رضوان مرحوم، ص27-28.

² طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص15-16.

يترجم التوحيد في مجال المعرفة من حيث مبدأ منهجي يؤكد وحدة الحق والعمل، ووحدة الفاعل والمفعول، ووحدة الفكر والضمير¹، ومن دون هذا التوحيد تغدو المناهج آلات تفكر في فراغ، والإنسان نفسه يصبح أداة بين أدواته.

إن الاغتراب المنهجي الذي شخّصه طه عبد الرحمن هو إذاً أحد تجليات فقدان التوحيد في الفكر، ولذا كان نقده للحدائثة في حقيقته دفاعاً عن معنى التوحيد في المعرفة، فحين يستعيد الإنسان صلته بالله، يستعيد معها صلته بالعالم وبذاته، والمنهج المؤصّل الذي يدعو إليه هو طريق هذه الاستعادة، لأنه يجعل الفهم فعلاً تعبدياً، ويجعل العقل مرآة للضمير، لا سيفاً على الحقيقة، بهذا المعنى يتحول المنهج إلى أفق للإنسانية المؤمنة، وإلى وسيلة لتحرير الفكر من عبودية الأدوات والمفاهيم الجاهزة. فكل تجديد لا يقوم على هذا التحرير سيظل تكراراً للاغتراب نفسه في صورة جديدة. ومن هنا نفهم أن التأصيل المنهجي، في نظر طه عبد الرحمن، هو ثورة هادئة على الحدائثة، لكنها ثورة أخلاقية بالدرجة الأولى، لأنها تُرجع المنهج إلى أصله الإيماني، وتعيد للمعرفة وجهها الإنساني المفقود.

2. أسس التأصيل المنهجي في فكر طه عبد الرحمن

لقد انطلق طه عبد الرحمن من وعيٍ حاد بأنّ ما يُسمّى "الأزمة المنهجية" في الفكر الإسلامي ليست عَرَضاً من أعراض الانحطاط الثقافي، بل هي تجلٌّ عميق لفقدان المرجعية المعرفية التي كان التوحيد يضمنها للعقل المسلم، فحينما استورد المنهج الغربي ليصبح معيار التفكير والبحث في العالم الإسلامي، لم يكن الأمر مجرد نقل لأدوات، بل كان نقلاً لـ«روح» مغايرة، قائمة على تصور مادي للإنسان والمعرفة. هذا ما جعل المنهج في الفكر الحديث يفقد حياده الظاهر، ويغدو مشبعاً بمضامين أنطولوجية وأخلاقية تخالف البنية التوحيدية للمعرفة الإسلامية. ومن هنا جاء تأكيد طه عبد الرحمن على أنّ أول خطوة في التجديد هي إعادة بناء المنهج من الداخل، انطلاقاً من مقومات الذات لا من تمثيلات الأخر.

¹ طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 77.

يُدرِك طه أنّ التّأصيل المنهجي لا يتحقّق بمجرد أسلمة المصطلحات أو إعادة صياغة المناهج الغربيّة في قوالب دينية، لأنّ هذا المسلك لا يخرج عن منطق التبعيّة ذاته الذي يُبقي العقل الإسلاميّ أسير نموذج معرفي غريب عنه، لذلك يجعل التّأصيل عنده فعلاً إبستيمولوجياً أصيلاً يستمدّ شرعيته من ثلاثة أصول متكاملة: الأصل القرآني الذي يحدّد مصدر الحقيقة، والأصل الأخلاقي الذي يوجّه الفعل العقلي نحو الخير، والأصل العملي الذي يجعل المعرفة خادمة للإنسان لا مستبدة به. بهذا التصوّر، يصبح المنهج في الفكر الإسلاميّ المؤصّل ليس مجرد ترتيب للمعارف أو بناء للأنساق، بل هو قبل ذلك وبعده تعبير عن رؤية للوجود، تتداخل فيها الحقيقة والقيمة والعمل¹.

يرى طه عبد الرحمن أنّ المنهج الحديث، في جوهره، قد حوّل المعرفة إلى سلطة والعقل إلى أداة، فأفقد الفعل المعرفي بعده الإنساني والأخلاقي. من هنا تأتي ضرورة استعادة البعد الائتماني في المنهج، لأنّ الإنسان - في التصوّر القرآني - مؤتمن على ما يعلم كما هو مؤتمن على ما يعمل. فالمعرفة أمانة تُسأل عنها الذوات في مقام المسؤولية، وليست ملكاً يُستباح أو يُستعمل في غير موضعه. لذلك فإنّ التّأصيل المنهجي عند طه لا ينفصل عن إعادة بناء العلاقة بين المعرفة والأمانة، بحيث يصبح المنهج فعلاً إيمانياً بقدر ما هو عقلاني. إنّ ما يميز مشروعه عن غيره من مشاريع «أسلمة المعرفة» هو هذا الجمع بين العقل والإيمان، بين البرهان والتزكية، بين النظر والعمل، وهو ما يمنحه طابعاً إبستيمولوجياً فريداً يزاوج بين التأسيس والتطهير.

يعتبر طه عبد الرحمن أنّ من أهمّ مظاهر الخلل في المنهج المستورد أنّه نشأ في سياق ثقافي فقد صلته بالسماء، فصار العقل فيه مكتفياً بذاته، مطلقاً سلطته على كل شيء، بينما المنهج المؤصّل في التصوّر الإسلامي لا يمكن أن يستقيم إلا على مبدأ التواضع المعرفي، أي إدراك حدود العقل أمام الوحي، وحدود الإنسان أمام خالقه. فالتأصيل في هذا الأفق ليس بناءً فوقياً، بل هو عودة إلى الأصل الذي يجمع بين العلم والعبودية، بين الفهم والخشية. من هنا يمكن القول إنّ طه عبد الرحمن لا يقيم منهجه على مبدأ الشك كما فعل ديكرت، ولا على مبدأ النقد

¹ طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، 149-150.

كما فعل كانط، وإنما على مبدأ الأمانة؛ إذ المعرفة في التصور الإسلامي لا تُكتسب فقط، بل تُؤتمن.

ويُبرز طه عبد الرحمن في أكثر من موضع أنّ المنهج الغربي الحديث – رغم ما حققه من إنجازات علمية وتقنية – قد أخلّ بالشرط الإنساني للمعرفة لأنه جعلها سلعة قابلة للتداول، وأداة للهيمنة على الطبيعة والإنسان. أما المنهج المؤصّل في فكره، فهو منهج يحترم الكائن ويعيد إليه مركزية المعنى. إنّ ما يسعى إليه طه ليس أن يرفض الحداثة رفضًا مطلقًا، وإنما أن "يهذبها" عبر إخضاعها لميزان الأخلاق، بحيث تستعيد المعرفة وظيفتها الأصلية في خدمة الإنسان لا استعباده. ولذلك يمكن القول إنّ التأسيس المنهجي لديه هو مشروع لإعادة تأسيس المنهج بعد أن جُرد من روحه في الحضارة الغربية.

ويستند هذا التصور إلى مبدئين متكاملين: مبدأ الائتمانية ومبدأ التزكية. فالأول يجعل من الفعل المعرفي أمانة، والثاني يجعل من المنهج طريقًا إلى تهذيب النفس، لا إلى تضخيم الأنا العارفة. ولهذا لا يمكن في رأي طه أن يُبنى المنهج الإسلامي على منطلق الفصل بين النظر والعمل، لأن المعرفة التي لا تزكي صاحبها تُعد ناقصة ومضللة. إنّ هذا التأسيس الائتماني يضع المنهج في موضع القلب من التجربة الإيمانية، فيتحوّل من كونه وسيلة للسيطرة على الواقع إلى كونه سبيلًا لفهمه فهمًا تخلّقيًا.

إنّ الوعي المنهجي عند طه عبد الرحمن لا يتحدد ضمن أفق نظري محض، بل ينفتح على بعد تكويني يجعل المنهج نفسه جزءًا من حركة الوجود الإنساني في العالم، فالفكر لا يُنظر إليه كعملية ذهنية مغلقة، بل كفعل يتلبّس الوجود الإنساني برمته؛ لذلك كانت الدعوة إلى التأسيس المنهجي عنده دعوة إلى إعادة وصل العقل بمصدره الوجودي، أي الروح، فالمنهج المقطوع عن الروح يفقد قدرته على إرشاد الإنسان، ويغدو مجرد أداة خارجية للتنظيم لا تختلف عن أي آلة تقنية. أما المنهج المؤصّل، فهو الذي يستمد مشروعيته من أخلاقية الإنسان المتدين الذي يتفكر على سبيل العبودية لا على سبيل التسلط. بهذا المعنى، يصبح التأسيس المنهجي تجديدًا لعلاقة الفكر بالفعل، ولعلاقة الإنسان بالمعنى.

لا ينفك طه يؤكد أن المنهج المؤصل ليس منهجاً في المعرفة فقط، بل هو أيضاً منهج في السلوك، لأنّ العلم من غير عمل، في تصوره، ضربٌ من الغرور. وهذا المبدأ يرتبط بمفهومه المحوري: "الائتمانية"، التي تجعل الإنسان مؤتمناً على ما يفكر فيه، لا مالئاً له. فكما أن الإنسان مؤتمن على ما أوكل إليه من أمانات في حياته، فهو كذلك مؤتمن على فكره، أي على طرائق نظره ومناهج بحثه. والائتمانية هنا ليست قيمة أخلاقية تضاف من الخارج إلى المعرفة، بل هي أصل قيمي يسكن داخل بنية المنهج نفسه. فالمفكر لا يبدأ عمله من فراغ، بل من موقف وجودي أخلاقي يحدّد طبيعة علاقته بالمعرفة وبالعالم وبالآخر.

ومن هنا نفهم أن التأصيل المنهجي عند طه لا يتوقف عند استعادة مقولات تراثية، بل يتجه إلى بناء وعي جديد بالمنهج نفسه¹؛ وعي يجعل من الممارسة المنهجية فعلاً مسؤولاً، تتوزع فيه الأخلاق والمعرفة على نحو متكامل. لذلك، حين ينتقد طه المناهج الحديثة، فإنه لا يفعل ذلك لرفضها جملةً، بل لأنه يرى أنها فقدت توازنها بين البعد الأخلاقي والبعد المعرفي، فاختزلت المعرفة في سلطة التفكير التقني أو البرهاني المنفصل عن القيم. ومن ثمّ فالتأصيل عنده هو محاولة لإعادة هذا التوازن، عبر ردّ المعرفة إلى سياقها الإنساني الذي يجمع بين الحق والخير والجمال، وبين العقل والروح والعمل.

ينبغي التنبيه هنا إلى أن طه عبد الرحمن يميز بين نوعين من الفاعلية المنهجية²: فاعلية مبدعة وأخرى مكرّرة، الفاعلية الأولى تتجلى في العقل المؤصل، الذي يبتكر من داخل أصوله ما يتناسب مع واقعه، بينما الثانية تمثل العقل المستلب الذي يستهلك المناهج كما تردّ من الخارج دون أن يُعيد النظر في أسسها. لهذا يؤكد أنّ التأصيل فعل إبداعي قبل أن يكون فعل استرجاع؛ فليس المقصود من التأصيل الرجوع إلى الماضي طلباً للطمأنينة، بل استمداد القيم والغايات التي تجعل المنهج أكثر إنسانية وأقرب إلى طبيعة الفعل الإسلامي في التفكير. إنه عودة إلى الأصل من أجل التقدّم، لا ارتداد إليه. بهذا يتحول التأصيل المنهجي إلى حركة مزدوجة: انفتاح على التراث من جهة، وانفتاح على الواقع من جهة أخرى، حتى يتحقق التوازن بين الأصالة والمعاصرة على نحو لا يلغي أحدهما الآخر.

¹ طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، ص 50.

² طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 121-122.

ولأنّ طه عبد الرحمن يرى أنّ المنهج ليس مجرد أداة للبحث بل هو صورة عن الإنسان الذي يستخدمه، فقد ربطه بمفهوم "التخلّق". فكلّ منهج يعبر عن خلق صاحبه: إن كان متكبراً جاء منهجه تسلطياً، وإن كان متأدباً جاء منهجه إنسانياً رحيماً. لذلك دعا إلى المنهج المتخلّق، وهو منهج ينبع من تخلّق الإنسان بالصفات الإلهية التي يدعوه القرآن إلى الاتصاف بها: الرحمة، العدل، الصدق، والأمانة. هذا المنهج المتخلّق هو ذروة التأصيل، لأنه لا يفصل بين النظر والعمل، ولا بين العلم والإيمان، بل يجمعها في وحدة ناظمة واحدة هي "الأمانة". وبذلك يصبح التأصيل المنهجي عند طه مساراً نحو تحقيق إنسانية الإنسان، أي نحو إدراكه لمقامه في الوجود من خلال مسؤوليته الأخلاقية والمعرفية.

إنّ ما يجعل أطروحة طه عبد الرحمن ذات بعد إبستمولوجي فريد هو أنها لا تكتفي بتوصيف أزمة المنهج في الفكر العربي والإسلامي كما فعل غيره، بل تعيد بناء المفهوم ذاته للمنهج. فالمنهج عنده ليس ترتيباً خارجياً لخطوات التفكير، وإنما نظام من القيم الموجهة للفكر. أي أنّ السؤال المنهجي هو في جوهره سؤال عن العلاقة بين الحقيقة والمسؤولية، بين المعرفة والأخلاق. وبذلك يصبح التأصيل المنهجي عنده طريقاً للانتقال من "العقل الأداتي" إلى "العقل الائتماني"، أي من العقل الذي يسعى إلى السيطرة إلى العقل الذي يسعى إلى التزكية. وهذا التحول في منطق الفعل المعرفي هو الذي يمنح مشروع طه عبد الرحمن أصالته داخل الفكر الإسلامي المعاصر.

لقد كان طه واعياً بأنّ تبني المناهج الغربية في البحث الإنساني دون مساءلة لمصادرها وسياقاتها القيمية يفضي إلى نوع من الانفصام بين العلم والعمل، بين الفكر والوجدان. ومن ثمّ فإنّ التأصيل عنده ليس نكوصاً عن الحداثة، بل نقداً جذرياً لها من داخلها، بغرض تطهيرها من نزعتها المادية التي تفصل المعرفة عن الأخلاق. فبدلاً من "المنهج المجرد"، الذي ينطلق من عقل متعالٍ على القيم، يدعو إلى "المنهج المؤصّل"، الذي يبدأ من مسؤولية الإنسان أمام ربه. بهذا يصبح التأصيل المنهجي استعادة للمقدّس في المعرفة، دون أن يعني ذلك مصادرة على العقل أو انغلاقاً على الذات، بل يعني وعياً بحدود العقل وبوظيفته الأخلاقية.

ومن أعمق أبعاد التأصيل عند طه أنه يجعل من "التجربة الروحية" أساساً معرفياً. فالعرفان والتزكية والتقوى ليست مجرد حالات وجدانية، بل هي أدوات للمعرفة لا تقل شأنًا عن البرهان والمنطق. وهنا يعيد طه الاعتبار للبعد الذوقي في المعرفة الإسلامية، معتبراً أنّ المنهج الذي يُقصي الذوق إنما يُقصي الإنسان نفسه، لأنّ الإنسان ليس عقلاً فقط، بل كيانٌ متعدد الأبعاد، تتكامل فيه القوى العقلية والروحية والحسية. لذلك فإنّ المنهج المؤصّل هو المنهج الذي يربط المعرفة بالتزكية، ويجعل من التزكية نفسها شرطاً للمعرفة الصادقة. هذه النقلة تمثل في العمق تجاوزاً جذرياً للتصور الوضعي للمنهج الذي ساد في الحداثة، حيث فصلت القيم عن المعرفة، والذات عن الموضوع، والإنسان عن العالم¹.

بهذا المعنى، يمكن القول إنّ طه عبد الرحمن قد حوّل التأصيل المنهجي إلى مشروع في إعادة بناء العلاقة بين الفكر والوجود. فبدل أن يكون المنهج طريقاً للوصول إلى المعرفة فحسب، أصبح عنده طريقاً لتكوين الذات المفكرة. والمنهج المؤصّل لا يبحث فقط في "كيف نعرف"، بل في "كيف نكون"، أي في الكيفية التي تجعل من فعل المعرفة ذاته عملاً أخلاقياً. إنه منهج يسعى إلى ترقية الإنسان بقدر ما يسعى إلى ترقية العلم، ولهذا فهو منهج إنساني بالدرجة الأولى، يقيم الجسر بين الفهم والوجدان، وبين النظر والعمل. وبذلك يتجاوز طه ثنائية "العقل والنقل" التي شغلت الفكر الإسلامي طويلاً، نحو وحدة أعلى تجعل من التأصيل حركة مزدوجة بين استحضار الأصل وتفعيل الواقع.

إنّ التأصيل المنهجي بهذا الفهم لا يمكن أن يُختزل في بناء قواعد نظرية، بل هو نمط من الوجود المعرفي، ومن ثمّ فمشروع طه عبد الرحمن ينهض على إعادة تربية العقل المسلم ليصير عقلاً متخلّقاً، لا عقلاً مهيمناً. فالتأصيل هنا فعل تربوي بقدر ما هو فعل معرفي، لأنه يسعى إلى تهذيب طرق النظر قبل أن يوجّه نتائجها. وبذلك، لا يتحقق التأصيل إلا إذا تحوّل المنهج نفسه إلى ممارسة تربوية تُركّي أصحابها وتطهره من أمراض الفكر والهوى. ولعلّ هذه الرؤية هي التي تجعل مشروع طه يتجاوز الفلسفة بمعناها التقليدي إلى نوع من "الفلسفة المتخلّقة"، التي تُعيد تعريف مهمة الفكر ذاتها، من البحث عن الحقيقة المجردة إلى البحث عن الحقيقة المتخلّقة.

¹ طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 129-130.

هكذا يغدو التأصيل المنهجي عند طه عبد الرحمن فعلاً يجمع بين النظر والعمل، بين الإبداع والنقد، بين الأصالة والانفتاح. فهو لا يرفض العقلانية الحديثة، بل يسعى إلى عقلنة جديدة تؤمن بالحدّ الأخلاقي للفكر. إنه مشروع لاستعادة المنهج إلى الإنسان، ولإعادة الإنسان إلى مسؤوليته في التفكير. ومن ثمّ، فإنّ قيمة هذا المشروع لا تكمن فقط في نتائجه النظرية، بل في طابعه التربوي الحضاري، الذي يجعل من المنهج سبيلاً لتجديد الأمة في فكرها وسلوكها معاً. وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد قدّم أحد أعمق مشاريع التأصيل المنهجي في الفكر الإسلامي المعاصر، مشروعاً يجعل من الفعل المعرفي نفسه عبادة، ومن التفكير سبيلاً إلى التحرر الأخلاقي والروحي في آن واحد.

في سياق الفكر الإسلامي المعاصر، يبرز طه عبد الرحمن بوصفه مفكراً اهتم بتأسيس مشروع تأصيلي منهجي لا يقتصر على نقد ما هو مستورد أو تجريدي، بل يسعى إلى بناء عقلية معرفية تتسم بالتماسك الداخلي والمرجعية الأخلاقية. إن التأصيل عنده ليس مجرد مراجعة نظرية للتاريخ أو النصوص، بل فعل إبستمولوجي يدمج بين المنطق والتحليل، وبين الالتزام الأخلاقي والفعل الفلسفي، بحيث يصبح التفكير المسلم عملية تتجاوز فيها الدقة المعرفية مع المسؤولية الأخلاقية. وهكذا، يتحول المنهج من أداة مجردة إلى فضاء ممارسة متأدب، يدرك العقل من خلاله حدود نفسه، ويستشعر مسؤولياته أمام النص والواقع والآخرين.

في هذا الإطار، تتضح تجليات التأصيل في البنية الفلسفية التي يطرحها طه عبد الرحمن، إذ لا يمكن فصله عن منظور اللغة باعتبارها أداة مركزية للفكر. اللغة هنا ليست مجرد وسيلة للتعبير أو للتواصل، بل هي إطار لتشكيل العقل وتنظيم التجربة المعرفية، بحيث يصبح التفكير الإسلامي مؤطّراً بالقواعد التي تكفل انسجامه مع القيم الروحية والأخلاقية. من هذا المنطلق، يظهر المنهج المؤصّل كعملية متكاملة؛ فهو يجمع بين وضوح المفاهيم، وتقويم أدوات الفهم، وإعادة تأسيس الأطر المعرفية بما يتيح للفكر المسلم أن يستعيد ديناميته الداخلية دون الانزلاق في تبعية خارجية أو اجترار تقليدي.

إن ممارسة التأصيل، بهذا المعنى، تتضمن وعياً عميقاً بإشكالات الفكر الحديث، لكنها لا تكتفي بالنقد، بل تتجاوز ذلك إلى صياغة آليات معرفية خاصة، قادرة على التفاعل مع الواقع

والتاريخ دون أن تفقد هويتها المعرفية. فالأخلاق هنا ليست إضافة سطحية، بل جزء من بنية العقل المؤصل، إذ يرفض طه عبد الرحمن أي تصور للعقل يعمل بمعزل عن التزامات الإنسان تجاه النص والوجود والآخر، مما يمنح التفكير الإسلامي بعداً حضاريًا مؤصلاً. وهكذا، يصبح التأصيل ليس فعلاً نظريًا جامدًا، بل ممارسة حياتية ومعرفية متداخلة، تتوافق فيها الرؤية الكونية مع المنطق الداخلي للفكر، وتترابط قواعد العقل مع التزامات الروح والمعرفة.

في هذا السياق، يظهر التأصيل أيضًا بوصفه إطارًا مرئيًا قادرًا على التعامل مع التحديات المعرفية الحديثة، فهو لا يسعى إلى إعادة إنتاج التراث بشكل أعمى، ولا إلى استيراد نماذج غربية جاهزة، بل يخلق منهجًا يتسم بالتماسك الداخلي والقدرة على الابتكار، مستندًا إلى وعي إبستمولوجي بالعلاقات بين الفكر، واللغة، والمعرفة. ومن هنا، تتضح أهمية التأصيل كممارسة معرفية متكاملة، تجمع بين التحليل الدقيق لأدوات الفهم، والمراجعة النقدية للبنى المعرفية، والالتزام الأخلاقي بمقاصد الفكر الإسلامي.

كما أن هذا التأصيل يُظهر قدرة الفكر الإسلامي على تطوير أدواته الذاتية لمواجهة ما يستجد من قضايا معرفية واجتماعية، دون أن يفقد الاتصال بجوهر الرسالة الإسلامية. فالمنهج هنا ليس مجرد آلية نظرية، بل عملية مستمرة من ضبط المفاهيم، ومراجعة الأدوات، وإعادة تنظيم البنية الفكرية بما يحقق انسجامها مع أصول الدين وقيمه، ومع الواقع الاجتماعي والإنساني المعاصر. إن القدرة على الجمع بين الدقة العقلية والمسؤولية الأخلاقية تجعل التأصيل عند طه عبد الرحمن أكثر من مجرد ممارسة نظرية، بل تجربة معرفية متكاملة، قادرة على تأسيس عقلية إسلامية معاصرة متجددة، تتفاعل مع الواقع دون الانسياق وراء التبعية أو الجمود التقليدي.

وبذلك، يُمكن القول إن التأصيل المنهجي عند طه عبد الرحمن يظهر كإعادة صياغة للعقل المسلم في بعده الإبستمولوجي والعملي، إذ يدمج بين الفهم الدقيق للأدوات المعرفية، والوعي بالعلاقات بين الفكر واللغة والأخلاق، وبين التحليل النقدي للبنى الغربية المستوردة والالتزام بالهوية الإسلامية. كما يتيح هذا التأصيل للفكر الإسلامي أن يتحرك ضمن أفق معرفي متماسك، قادر على استيعاب المستجدات دون أن يفقد توازنه الداخلي، وتصبح ممارسة الفكر

الإسلامي فعلاً مستنيراً ومسؤولاً، يربط بين المعرفة والعمل، وبين التحليل العقلي والالتزام الأخلاقي، وبين النظرية والتطبيق.

1. ثمرات التأصيل المنهجي وأفاقه في تجديد الفكر الإسلامي

يمثل التأصيل المنهجي عند طه عبد الرحمن مرحلة ذروة في التفكير المعرفي الإسلامي المعاصر، إذ لا يقتصر على نقد أو مراجعة المعرفة، بل يمتد ليصبح فعلاً إبستمولوجياً يفتح آفاقاً واسعة لإعادة بناء الفكر الإسلامي. هذا التأصيل لا ينظر إلى المنهج كأداة جامدة، بل كمسار معرفي متكامل يربط بين النظرية والتطبيق، وبين أدوات الفهم والممارسة الأخلاقية، بحيث يصبح العقل المسلم قادراً على قراءة الواقع بوعي نقدي، وتحليل الظواهر وفق أسس معرفية دقيقة، دون أن يفقد انتماءه الحضاري والديني.

تتجلى أولى ثمرات هذا التأصيل في الوضوح الإبستمولوجي الذي يوفره للعقل المسلم، فالمنهجية المبنية على قواعد دقيقة تتيح للفكر الإسلامي التمييز بين المعرفة الصحيحة والمغلوطة، بين ما هو مستند إلى النص وما هو مستمد من التجربة أو التقليد، وبهذا يتحرر العقل من الجمود والنقل الأعمى، ليصبح قادراً على مواجهة التحديات المعرفية المعاصرة، سواء كانت مستوردة من التجربة الغربية أو ناشئة عن التحولات الداخلية في المجتمعات الإسلامية، كما أن هذا الوضوح يعزز من قدرة الفكر على بناء مفاهيم متماسكة، لا تتجزأ بين البعد الأخلاقي، البعد النظري، والبعد التطبيقي، وهو ما يجعل المعرفة ليست مجرد تراكم معلومات، بل ممارسة عقلية متكاملة وواعية.

من ثمار التأصيل أيضاً الاستقلالية الفكرية، إذ يمنح العقل المسلم قدرة على مراجعة أدواته ومناهجه بحرية، دون الوقوع في التقليد الأعمى للنماذج الغربية أو الانغلاق داخل التراث. هذه الاستقلالية ليست انفصلاً عن التاريخ الإسلامي أو عن القيم الدينية، بل هي قدرة على إعادة قراءة التراث بأسلوب منهجي نقدي، يوازن بين الثوابت والمتغيرات، ويتيح للعقل المسلم تطوير أدواته وفق مقتضيات العصر. بهذا يصبح التأصيل منهجاً عملياً للتمييز بين الأسس المعرفية الثابتة والآليات الوسيطة القابلة للتطوير، مما يتيح للفكر الإسلامي مرونة حقيقية في التعامل مع المستجدات دون فقدان هويته.

كما يوفر التأصيل المنهجي أفقًا للتجديد المعرفي والعملي، إذ إنه لا يكتفي بالنقد أو التحليل، بل يفتح الطريق أمام الابتكار في الفكر الإسلامي. فالعقل المسلم الذي يمارس التأصيل قادر على صياغة حلول معرفية جديدة لمشكلات العصر، سواء في العلوم النظرية أو في التطبيقات العملية، مع الالتزام بالمعايير الأخلاقية والقيمية للإسلام. ويظهر ذلك جليًا في القدرة على مواجهة التحديات الاجتماعية والسياسية والثقافية بطريقة واعية، تدمج بين أصالة المبادئ الإسلامية ومتطلبات العصر، وتجنب الانزلاق إلى التكرار أو الجمود.

إضافة إلى ذلك، يقدم التأصيل المنهجي إطارًا أخلاقيًا للفكر، بحيث يرتبط الفهم والمعرفة بالمسؤولية الأخلاقية، وليس بالمصلحة الفردية أو القوة النظرية البحتة. هذا البعد الأخلاقي يميز المشروع المعرفي لطله عبد الرحمن عن المشاريع الأخرى التي تركز على التقنية أو المنهج دون ربطه بالقيم. فالمعرفة هنا ليست غاية في ذاتها، بل وسيلة لتحقيق الخير، وإصلاح الذات والمجتمع، وهو ما يعزز العلاقة بين العقل والواقع، بين النظرية والتطبيق، ويضمن أن تكون النتائج المعرفية متسقة مع المبادئ الإسلامية.

ومن خلال هذا التأصيل، تتضح آفاق تجديد الفكر الإسلامي، إذ يصبح ممكنًا بناء خطاب فكري متماسك، قادر على الانفتاح على المستجدات، ومواجهة التحديات العالمية، دون أن يفقد جذوره الحضارية. كما يتيح التأصيل تكوين جيل من المفكرين المسلمين يتمتع بوعي نقدي متقدم، قادر على صياغة حلول معرفية متوازنة، تجمع بين الثبات والمرونة، بين الالتزام بالقيم والابتكار في التطبيقات، وبين النظرية والتجربة العملية.

وفي هذا السياق، يظهر التأصيل المنهجي كقاعدة صلبة لمرحلة جديدة من التجديد الحضاري، حيث تصبح المعرفة أداة لفهم الواقع وتحويله، وليس مجرد مرآة للماضي أو تقليد للنماذج الغربية. ومن خلال هذه العملية، يمكن للعقل المسلم أن يستعيد حيويته، ويطور أدواته، ويعيد بناء رؤيته للعالم، بحيث تتكامل المعرفة مع العمل والقيم، وتتحقق وحدة الفكر والواقع، بما يضمن استدامة الدينامية الفكرية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

المطلب الثالث: المنهج التوفيقي في الفكر الإسلامي المعاصر: طه جابر العلواني

نموذجًا

تُعدّ مدرسة إسلامية المعرفة إحدى أهم المدارس الفكرية في مسار التجديد الإسلامي المعاصر، إذ مثّلت منذ نشأتها محاولة جماعية لتجاوز أزمة المنهج التي رافقت الفكر الإسلامي الحديث في علاقته بالمعرفة الغربية. لقد التقت جهود مؤسسها حول فكرة مركزية مفادها أنّ النهضة الإسلامية المنشودة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال إعادة بناء المنهج الفكري للأمة على أساس التوحيد، بحيث تُدمج المعرفة الدينية والإنسانية في نظام معرفي واحد، يستوعب حقائق الوحي ويُفعّل مكتسبات التجربة الإنسانية في آنٍ واحد.

ف"إسلامية المعرفة" لم تكن دعوة لتأميم العلوم أو تديينها، بل مشروعًا لإعادة تأسيس الفعل المعرفي ذاته وفق رؤية قرآنية توحيدية تُعيد وصل الفكر بالقيمة، والعقل بالرسالة، والإنسان بمسؤوليته الحضارية. وفي هذا الإطار يقدم أبو القاسم حاج حمد تعريفًا دقيقًا لهذا المفهوم، إذ يرى أنّ "أسلمة المعرفة تعني فكّ الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظمٍ منهجيٍّ ومعرفيٍّ دينيٍّ غير وضعيٍّ"¹؛ وهو تعريف يكشف عن البعد الجوهرية في الفكرة، والمتمثل في تحرير المعرفة من قيود الميتافيزيقا الوضعية وإدماجها في أفق توحيدي يتجاوز الفصل بين العلم والإيمان، والعقل والوحي، والإنسان والكون.

وفي هذا الإطار برزت أسماء عدة ساهمت في بلورة هذا المشروع مثل إسماعيل راجي الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان ونقيب الغطاس وغيرهم، غير إنّ خصوصية العلواني لا ترجع فقط إلى موقعه في مدرسة إسلامية المعرفة، بل إلى تكوينه الأصيل في علم أصول الفقه الذي تلقّاه في الأزهر الشريف، والذي صاغ لديه وعيًا منهجيًا دقيقًا بآليات الاستدلال وضوابط النظر. فالفكر الأصولي الذي تشبّع به جعله يدرك أنّ أزمة الفكر الإسلامي ليست أزمة نصوص ولا قيم، بل أزمة منهج في الفهم والاستنباط، ومن هنا انطلقت رؤيته إلى ضرورة إعادة بناء المنهج وفق مقاصد الشريعة وروح التوحيد، بحيث يصبح أصول الفقه نفسه منطلقًا لتأسيس المنهج المعرفي الجديد، لا مجرد تراثٍ علمي منغلق، وهكذا أعاد العلواني ربط الفكر الإسلامي بجذره الأصولي العميق، ليجعل من منهج الأصول — بما فيه من دقة استدلالية وتوازن بين النقل

¹ أبو القاسم حاج حمد: المنهجية المعرفية القرآنية، ص 31.

والعقل — قاعدة لإقامة رؤية تكاملية بين الوحي والعلم والواقع، وهي ما عرفناه في عنوان مطلبنا باسم المنهج التوفيقى.

لقد أدرك العلواني، في سياق تحليله لأزمة الفكر الإسلامى، أنّ الإشكال لا يكمن في غياب الوعى أو ضعف الأدوات فحسب، بل في انفصام المنهج ذاته عن الرؤية التوحيدية التى تُنظّم علاقة الإنسان بالكون والوحي والتاريخ، فالمناهج التى استوردها العقل المسلم من الفكر الغربى لم تكن محايدة، بل كانت مشبعة بفلسفاتها الخاصة حول الإنسان والمعرفة والغاية، ولذلك لم يكن ممكناً أن تُثمر نهضة إسلامية حقيقية من أدوات منهجية لا تنطلق من التوحيد ولا تنتهى إليه، ومن هنا نشأ مشروع إسلامية المعرفة عند العلواني، بوصفه سعيًا إلى تحرير العقل المسلم من الاغتراب المنهجي، وإلى تأسيس رؤية توحيدية جديدة تُعيد بناء العلاقة بين الوحي والعقل، وبين النص والواقع، على نحوٍ يستوعب التجربة الإنسانية دون أن يُفترط في المرجعية القرآنية.

هذا المشروع لم يكن مجرد دعوة شعاراتية أو خطابٍ وعظي، بل تأسيسًا منهجيًا دقيقًا نابغًا من تشخيص عميقٍ لأزمة الفكر الإسلامى الحديثة، فقد رأى العلواني أن هذه الأزمة تتجلى في ثلاث ظواهر مترابطة: أولاً، القطيعة بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية، بحيث أصبح كلّ منهما يعمل داخل مجال مغلق لا يتفاعل مع الآخر؛ ثانيًا، الانفصال بين الفكر والعمل، حيث تحوّل العلم إلى معرفة نظرية عاجزة عن توجيه الفعل الحضارى؛ وثالثًا، اختلال المعيار الأخلاقى الذى يوجّه البحث العلمى، نتيجة فقدان البعد التوحيدي الذى يجعل من العلم عبادة ومن المعرفة مسؤولية، ولهذا كان هدف العلواني هو ترميم هذه الانقطاعات الثلاثة عبر بناء منهجٍ توفيقىٍ يعيد الوصل بين الإنسان والعقل والوحي والكون في نسقٍ واحد¹.

إنّ ما يمنح العلواني خصوصيته في هذا المسار هو أنه لم يقف عند حدود التنظير الميتافيزيقى أو التحليل الفلسفى للمنهج، بل انخرط في مشروعٍ عمليٍّ مؤسسى من خلال المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ليحوّل الفكرة إلى برنامج عمل حضارى، ف"إسلامية المعرفة" عنده لم تكن مجرد شعار، بل خطة لإعادة هيكلة الفكر والجامعة والمجتمع في ضوء مبدأ التوحيد، ومن

¹ ينظر: العلواني: خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضارى للأمة الإسلامية، (دار البعث - قسنطينة - 1989م)

هنا تميّزت رؤيته بطابعها التركيبي والتطبيقي معاً، إذ سعى إلى أن يجعل من المنهج أداة لإصلاح الواقع، لا مجرد نسق تجريدي.

لقد كان العلواني واعياً بأنّ المنهج ليس مجرد مسألة تقنية تتعلق بطرق البحث، بل هو قضية وجودية تمسّ هوية الأمة وموقعها في التاريخ، لذلك نجد في فكره حضوراً قوياً لما يمكن تسميته بـ"البعد الرسالي للمنهج"، أي إدراك أن كلّ علمٍ أو فكرٍ لا يندرج ضمن غاية إيمانية حضارية يصبح عبئاً على الأمة لا رافعةً لها، ومن هنا انطلقت دعوته إلى إعادة بناء المعرفة على أساس التوحيد، باعتباره المبدأ الجامع الذي يُنظّم علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بالكون، وعلاقته بغيره من البشر. فالتوحيد في تصوره ليس مجرد عقيدة إيمانية، بل هو نظام إبستمولوجي، يُرتب مجالات النظر، ويضبط العلاقات بين مختلف أنواع المعرفة، ويمنحها معناها القيمي والوظيفي في آن.

وهكذا غدا المنهج التوفيقي عند العلواني تجسيداً لهذه الرؤية التوحيدية في صورة منهجية، إذ يسعى إلى إقامة التوازن بين النقل والعقل، بين النص والواقع، بين الثابت والمتغير، من غير أن يقع في اختزالٍ أو تلفيق. فهو لا يدعو إلى الجمع الكمي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية، بل إلى توحيد مرجعياتها في رؤية مقاصدية شاملة تجعل من الوحي مصدراً للمعنى، ومن الواقع مجالاً للتنزيل، ومن الإنسان محوراً للفعل الحضاري، ولذلك لم يكن حديثه عن "إسلامية المعرفة" دعوة إلى أسلمة المصطلحات أو تغيير الشعارات، بل إلى بناء منهج متكامل يُعيد تعريف المعرفة ذاتها من منظورٍ إيماني، بحيث تصبح خادمة للحق، لا مبرّرة للقوة¹.

من هنا، تمثل رؤية العلواني خطوة نوعية في تطور سؤال المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر، فبعد أن كانت الجهود السابقة مشدودة إلى بعدٍ واحد: إما النقد أو التأصيل، جاء هو ليبيّن من داخل التجربة الإسلامية أفقاً ثالثاً يتجاوز القطيعة بين الفكر والواقع، ويمنح المنهج وظيفة حضارية تتجاوز حدود التأمل إلى ميدان الإصلاح، فالمنهج عنده ليس طريقاً نحو المعرفة فحسب، بل سبيلاً نحو النهوض، إذ لا قيمة لأي تجديدٍ فكري لا يترجم في الواقع الاجتماعي

¹ طه جابر العلواني: إسلامية المعرفة بين الأمتس واليوم، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996) ص9-10

والسياسي والتربوي، لذلك ظلّ العلواني يؤكد أن التجديد المنهجي لا ينفصل عن التجديد الحضاري، وأنّ الفصل بينهما هو أحد مظاهر الاغتراب الذي عطلّ طاقات الأمة.

بهذا المعنى، يمكن القول إنّ طه جابر العلواني يمثل لحظة التركيب في مسار الوعي المنهجي الإسلامي: تركيب بين الرؤية الإيمانية والفعالية العقلية، بين مطلب الأصالة واستيعاب التجربة الإنسانية، بين الاهتمام بالنصّ وفهم الواقع. ومن هذا التركيب تبلورت الفكرة المحورية في مشروعه: إسلامية المعرفة، التي لا تعني إعادة أسلمة المعارف الحديثة بقدر ما تعني إعادة توحيد الوعي حول مبدأ مركزي هو التوحيد. فالمعرفة لا تُصبح إسلامية لأنها تشتمل على آيات أو مصطلحات دينية، بل لأنها تنطلق من رؤية تجعل الوجود كله متصلًا بالله، وتربط بين النظر والعمل في أفقٍ رسالي جامع.

وهنا تتضح طبيعة السؤال الذي سيتصدر التحليل في هذا المبحث: كيف تحوّل مبدأ التوحيد، في فكر العلواني، إلى منهجٍ توفيقيّ جامع بين حقول المعرفة، وكيف أسّس هذا المنهج رؤية حضارية متكاملة تجمع بين الفهم والعمل، بين النظر والمقصد، بين الاجتهاد والتزكية؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال هي التي ستقودنا إلى تفكيك ملامح مشروعه في إسلامية المعرفة والتكامل المعرفي، بوصفهما التعبير الأسمى عن المنهج التوفيقيّ في الفكر الإسلامي المعاصر.

التوفيق كآلية معرفية: نحو إبستمولوجيا التكامل عند طه جابر العلواني

إنّ الحديث عن "المنهج التوفيقيّ" في فكر طه جابر العلواني لا يمكن أن يُقرأ بمنظارٍ جدليّ يضعه في سياق التوفيق الكلامي القديم بين العقل والنقل، ولا بمنظارٍ إصلاحي سطحي يرى فيه مجرد محاولة للتقريب بين المتقابلين؛ لأنّ التوفيق بما هو منهج في فكر العلواني ليس جمعًا بين طرفين متباعدين، بل إنتاجٌ للمعنى من داخل الوحدة التوحيدية للمعرفة، إنّه فعل إبستمولوجي يتجاوز "التلفيق" — أي الجمع الخارجي بين المعارف — إلى "التركيب المعرفي" الذي يعيد بناء المنهج على منطق الكلية القرآنية، حيث تتكامل مراتب الوجود والمعرفة والدلالة في نظامٍ واحد هو نظام التوحيد.

يُفكك العلواني المنظومة المعرفية الإسلامية لا ليجمع بين عناصرها الممزقة، بل ليعيد وصلها في أصلها القرآني الأول، ذلك لأنّ التجزئة التي أصابت العقل المسلم ليست عرضاً تاريخياً، بل هي انقسام في البنية العميقة للوعي، انقسام بين مصادر الفهم ومقاصده، بين العقل كممارسة تأويلية والوحي كمصدر للمعنى، من هنا جاء منهج "التوفيق" عنده لا ليقيم مصالحة بين مصدرين، بل ليعيد تأسيس العلاقة بينهما في أفقٍ توحيدي يجعل كل معرفة فرعاً عن أصلٍ واحد هو الأصل الإلهي.

فالوحي ليس نصّاً معطى يُستهلك في الفهم، بل هو مبدأ معرفي مُنتج للمنهج، والعقل ليس آلة تفسيرية بل أفقٌ للتلقي والتزكية معاً، بهذا المعنى يتحول التوفيق إلى حركة مزدوجة: حركة من الوحي نحو الواقع (تأسيساً)، ومن الواقع نحو الوحي (استرشاداً)، في مسارٍ جدليّ تتفاعل فيه القراءتان – قراءة الكتاب المسطور وقراءة الكتاب المنظور – لإنتاج فهمٍ موحدٍ للوجود.

لا يكتفي العلواني في هذا المستوى بإعادة ترتيب العلاقة بين النقل والعقل، بل يُعيد تعريفهما معاً داخل بنية معرفية جديدة؛ فالعقل عنده ليس في مقابل النقل، بل هو أحد تجليات فعل الوحي في الإنسان؛ والنقل بدوره ليس نقيضاً للعقل، بل هو نصه اللغوي المتعالي الذي يستثير ملكات التفكير ويوقظ طاقة المعنى، ومن ثم فإنّ كل محاولة لتقابلٍ بينهما تنتهي إلى مرحلة الانقسام الإبيستيمولوجي الذي أنتج عقل التجزئة، أي العقل الذي يقرأ النصوص والكون منفصلين¹.

أما في الرؤية التوفيقية القرآنية، فإنّ النص والكون هما وجهها كتابٍ واحد، يُتلى باللسان ويُقرأ بالبصيرة، ويتكاملان في بنية منسجمة تجعل الفهم فعلاً كونياً بامتياز.

هذه الرؤية تجعل من التوفيق منهجاً تكوينياً لبنية العقل نفسه، ومنظومة لإعادة بناء الذات العارفة، قبل أن يكون أداة للفهم ومنهجاً لتفسير العالم أو النص، فالتوحيد عند العلواني ليس مبدأً إيمانياً فحسب، بل هو أيضاً بنية معرفية، تُعيد ترتيب مقولات العقل ذاته، ولذلك، فإنّ التوفيق ليس فعل موازنة بين مصادر المعرفة، بل هو منطلق اشتغال المعرفة

¹ طه جابر العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة. (دار الهادي، بيروت، ط1، 2004)، ص104.

الإسلامية نفسها، إنه القاعدة التي تسمح للعقل المسلم بأن يُنتج معناه الخاص انطلاقاً من رؤية قرآنية ترى العالم لا كمجموعة كيانات مستقلة، بل كنظام من الآيات المتداخلة، يتجاوب فيها الغيب والشهادة، والثابت والمتغير، والجزء والكل، بما "يكشف عن قوانين الحركة الاجتماعية والتاريخية والسنن الإلهية في الكون والإنسان، في الأفراد والجماعات، في النظم والعلاقات، في الثقافات والحضارات، وذلك لأن ((الجمع بين القراءتين)) يعتمد اعتماداً تاماً على الربط المنهجي بين القرآن المجيد باعتبار الكتاب المطلق المتضمن للوعي المعادل المستوعب للوجود الكوني وحركته"¹.

بهذا التحول، ينقل العلواني مفهوم التوفيق من الحقل الجدلي إلى الحقل الإبستمولوجي، فلم يعد التوفيق فعلاً دفاعياً في وجه الانقسام، بل فعلاً تأسيسياً في بنية الوعي، فإنّ كان التلفيق يجمع بين المختلفين في سطح الخطاب، فإن التوفيق تركيب في عمق البنية، لأنّه يقوم على منطق الكلية القرآنية الذي يجعل كلّ حقيقة جزئية محكومة بمقصدٍ كليّ يعيدها إلى نظامٍ أعلى من المعنى.

إنّ القرآن الكريم في تصوّره العلواني ليس كتابَ عقيدةٍ أو شريعةٍ فحسب، بل هو المرجع المنهجي الأعلى الذي يُستنبت منه منطق النظر ذاته، ولذا صاغ العلواني مبدأ الحاكمية القرآنية لا كإعلان سياسي - كما في فكر قطب والمودودي - بل كميزان معرفي قيمي يُخضع كل فكرٍ ومعرفةٍ وقيمةٍ لمعيارية التوحيد.

في ضوء هذا الميزان، تصبح الكليّة القرآنية² ليست فكرةً تفسيريةً فحسب بل منهجاً معرفياً، إذ إنها تُنتج المعنى من العلاقة لا من المفردات، ومن النظام لا من الأجزاء، فالمعرفة عند العلواني لا تنبثق من تحليل الجزئيات بل من اكتشاف انتظامها في بنيةٍ موحدة، لهذا كان نقده العميق موجّهاً إلى ما سمّاه "تعضية القرآن"، أي تفكيكه إلى وحدات مستقلة تفقد روحها الكلية، وهو ما أدى إلى "تعضية العقل" ذاته، بحيث غدا غير قادر على رؤية النسق الكلي للعالم³.

¹ طه جابر العلواني: المرجع السابق، ص 105.

² معنى الكلية القرآنية: فهم النص ككلٍ منتظم، أو كبنيةٍ معرفيةٍ واحدةٍ تنتظم فيها المعاني والمقاصد والسنن في نظامٍ دلاليٍّ متكامل، له منطق داخلي يحكم الأجزاء ويولّد منها المعنى.

³ العلواني: الوحدة البنائية للقرآن المجيد، (مكتبة الشروق، القاهرة، ط 1، 2006م)، ص 14-18.

فالتوفيق عنده هو الوجه العملي لاستعادة تلك الرؤية الكلية؛ هو التحام بين النظر والعمل، بين الفكر والمقصد، بين الدلالة والتزكية. لذلك يلحّ على أنّ كل عملية معرفية لا تُفضي إلى تزكيةٍ ولا تفتح على عمرانٍ هي معرفة ناقصة لأنها فقدت وجهها التوحيدي.

إنّ التوفيق، بهذا المعنى، لا يهدف إلى إقامة جسرٍ بين الدين والعلم، بل إلى تحرير العلاقة بينهما من منطق التقابل نفسه، فحين يجعل العلواني "القراءة في الكتابين" أصلاً في المنهج، فإنّه لا يقصد مجرد المقارنة بين المعارف، بل تأسيس فعل القراءة ذاته بوصفه فعلاً توحيدياً؛ إذ كل قراءة منفصلة عن الأخرى هي قراءة عمياء، "فهما إذن كتابان تجب قراءتهما معا للخروج من إसार الأمية بكل أشكالها ومعانيها. كتاب معجز متلو وهو القرآن الكريم، وكتاب مخلوق مفتوح هو هذا الخلق والكون والتجارب البشرية فيه، ومنه التعامل مع الانسان نفسه فهو جزء من الخلق وابن شرعي للطبيعة"¹، فالقراءة الأولى تزوّد العقل بمعايير الهداية، والقراءة الثانية تمدّه بمعطيات التجربة، وحين يتكامل المستويان تنشأ المعرفة الحقيقية بوصفها تعبيراً عن وعي توحيدى بالعالم، فالمعرفة لا تكون قرآنية إلا إذا وحدت بين مصدرها وغايتها: أن تكون من الله وإلى الله.

بهذا التأسيس الابدستيمولوجي الجديد، يتحول التوفيق من "موقف توافقي" إلى مبدأ إنتاجي، لأنّ وظيفته ليست فقط إعادة التوازن بين عناصر المعرفة، بل إعادة إنتاج المنهج نفسه في ضوء الرؤية التوحيدية، فالمشكلة التي واجهت الفكر الإسلامي - كما يرى العلواني- لم تكن في مصادره، بل في المنهج الذي يفصل بينها، لذلك دعا إلى إعادة بناء المنهج انطلاقاً من القرآن باعتباره النموذج المعرفي الأعلى، الذي لا يُقدّم محتويات معرفية جاهزة، بل يقدم طريقة في النظر، أي كيف يُفكّر الإنسان في ذاته وفي الكون وفي الغيب من داخل الوحدة التي تجمعها.

إنّ هذا التحول في الفهم هو ما يمكن تسميته عند العلواني بالابدستيمولوجيا التوحيدية، التي ترفض ثنائية الذات/الموضوع، الغيب/الشهادة، النقل/العقل، لأنها جميعاً تنتهي إلى لحظة الانقسام الحداثي، فالعقل في الرؤية القرآنية لا يُدرك العالم من خارجه، بل يشارك في نظامه، والمعرفة ليست انعكاساً بل مشاركة وجودية. من هنا فإنّ التوفيق هو حركة وعي تستعيد هذا

¹ العلواني: الجمع بين القراءتين، مرجع سابق -ص20

الاشتراك بين الإنسان والعالم تحت ضوء الهداية، حيث يتحول الفهم إلى عبادة، والعلم إلى تزكية.

هذه الرؤية تجعل التوفيق عند العلواني أفقاً معرفياً تحويلياً، لا مجرد حلٍ جدلي لمشكلة تاريخية، فكلّ فكر يسعى إلى تركيب المعنى في ضوء المقاصد القرآنية هو فعل توفيق، وكل فكر يتعامل مع المعارف بوصفها مجالات مستقلة هو فعل تجزيي، لذلك يمكن القول إنّ التوفيق عند العلواني يمثل نمطاً معرفياً بديلاً عن النمطين السائدين في الفكر الإسلامي الحديث: النمط التراثي الذي يقف عند النصوص بمعزل عن بنيتها الكلية، والنمط الحدائثي الذي يتعامل مع الواقع بمعزل عن الوحي، كلاهما -في نظره- ضحية الفصل، أما التوفيق فهو إبستيمولوجيا الوصل التي تعيد بناء الوعي الإنساني على مثال التوحيد.

من هذا المنطلق، لا يكون التوفيق مجرد مبدأ من مبادئ التفكير الإسلامي، بل هو نمط اشتغال للعقل التوحيدي، إذ يُلزم الفكر بالتحرك داخل بنيةٍ من العلاقات المتبادلة بين المقاصد والمعاني، بين النص والكون، بين الفرد والأمة، فكما أن الوجود في القرآن نظام من السنن، فإنّ الفهم نظام من التفاعلات، والمعرفة الحقّة هي التي تدرك هذا النظام وتعمل داخله، ولذلك فإنّ كل معرفة تفصل بين الميتافيزيقي والإمبريقي¹، بين المعنى والحدث، هي خروج عن منطق الكلية القرآنية الذي هو جوهر التوفيق.

بهذا المعنى الأخير، يقدّم العلواني تحويلاً إبستيمولوجياً في معنى الفعل المعرفي نفسه، فالمعرفة ليست تجميعاً للحقائق، بل كشفٌ عن انتظامها في وحدةٍ تردّ الكثرة إلى أصلها، كما أن التوفيق ليس جمعاً بين مدارس، بل فعل انصهارٍ في المبدأ الواحد الذي تتفرع عنه كل المدارس، إنّه إعادة تأسيس للفكر على التحام الوجود بالمعنى، حيث يكون الوحي منبعاً للتفكير لا موضوعاً له، والعقل وسيلةً للتعبد لا أداةً للهيمنة.

¹ المقصود بالفصل بين الميتافيزيقي والإمبريقي هو الفصل الذي وقع في الفكر الغربي بين ما هو العقلي أو الروحي أو الغيبي، وما هو التجريبي أو الحسي أو الواقعي، وهو ما دشنته الحداثة الغربية مع بيكون وديكارت حين جعلت من التجربة والعقل مصدرين مستقلين للمعرفة، وما ترتّب عنه من إعادة تشكيل خارطة المعرفة.

هكذا تتحول الكلية القرآنية من إطارٍ تفسيري إلى بنيةٍ إبستمولوجية شاملة، يُقاس بها كلُّ فكرٍ إنساني، وتصبح وظيفة التوفيق ليست الدفاع عن الهوية، بل إنتاج معرفة جديدة تُعيد للإنسان موقعه في الوجود، وتُعيد للمعرفة وجهها الأخلاقي المفقود.

فالتوفيق في النهاية ليس حالة وعي بين طرفين، بل هو إعادة إدخال الكثرة في نظام الوحدة، أي تأسيس فعل الفهم ذاته على صورة التوحيد.

منهج الجمع بين القراءتين: من الرؤية التوحيدية إلى الصياغة المنهجية

في صميم المشروع الفكري لطفه جابر العلواني تتجلى فكرة يمكن عدّها "المفتاح المنهجي" لكلِّ ما بناه من تأصيلات ومعالجات، وهي فكرة الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، هذه الفكرة ليست شعارًا توفيقياً ولا صيغة إصلاحية لتلطيف العلاقة بين الدين والعلم، بل هي نظرية معرفية متكاملة تعيد تأسيس منهج النظر الإسلامي على قاعدة الرؤية التوحيدية، فكما أنّ الوجود في حقيقته وحدة منسجمة تتجلى فيها الأسماء الإلهية في نظامٍ محكم، فإنّ المعرفة بدورها ينبغي أن تكون انعكاساً لتلك الوحدة في نظام الإدراك الإنساني، إذ إنّ الجمع بين القراءتين هو استعادة لذلك التوازن المفقود بين كتاب الله المسطور (الوحي) وكتاب الله المنظور (الكون)، بحيث يصبح الإنسان القارئ وسيطاً معرفياً بين الدالّتين، ومسؤولاً عن تحويل المعنى الإلهي إلى فعلٍ عمراني في التاريخ.

لقد لاحظ العلواني أنّ الوعي الإسلامي عبر تاريخه الطويل عاش انقسامًا خطيرًا بين القراءة التعبّدية للنص والقراءة التجريبية للوجود، ففي القرون الأولى؛ حين كان القرآن محورًا للتفكير والتدبّر، كانت المعرفة الإسلامية تسير في انسجامٍ بين الرؤية الإيمانية والاستكشاف العلي؛ لكن ما إن بدأ الانفصال بين "العالم الفقيه" و"العالم الطبيعي" حتى تشتتت وحدة الوعي، وغابت الرؤية التوحيدية التي كانت تجعل كلّ علم طريقاً إلى الله. ومن هنا جاء مشروع العلواني كمحاولة لإعادة بناء هذا الوصل المفقود، ليس بإعادة إنتاج المعارف القديمة، بل بتأسيس منهج جديد يُدخل القراءتين في تفاعلٍ دائم يثمر معرفة موحّدة ذات غاية روحية وعمرانية معاً.

إنَّ أساس هذا المنهج هو إدراك أن القرآن لم يُنزل ليكون كتابًا في العقيدة أو التشريع فحسب، بل ليكون كتابًا في الوجود والمعنى، يعلم الإنسان كيف يقرأ العالم في ضوء الوحي، فالآيات الكونية والآيات القرآنية ليست نوعين متباينين من الخطاب، بل هما تجليان لخطاب واحد صادر عن المصدر نفسه، لذلك فإنَّ الفصل بينهما يمثل في نظر العلواني أخطر أشكال الهجر القرآني، لأنَّه يحوّل الدين إلى طقوس لغوية والعلم إلى حركة بلا هداية، ومن هنا كانت دعوته إلى استئناف القراءة الشاهدة، أي القراءة التي تجمع بين التلاوة والفهم والتفعيل، فتجعل من الإنسان قارئًا في نصّين متكاملين، أحدهما يقدّم الهداية والآخر يقدّم الشهادة على صدقها في الواقع.

لقد صاغ العلواني مفهوم الجمع بين القراءتين داخل ما يمكن تسميته بالإبستمولوجيا التوحيدية، أي تلك الرؤية التي تجعل التوحيد مبدأً معرفيًا قبل أن يكون عقيدةً إيمانية. فالتوحيد عنده ليس فكرة لاهوتية تُعبّر عن وحدانية الله فقط، بل هو أيضًا قانون إدراكٍ للعالم، يجعل الوجود نظامًا متناسقًا من العلاقات، ويجعل المعرفة فعلاً لردّ التعدد إلى الوحدة، وبهذا المعنى يصبح الفصل بين القراءتين ضربًا من الشرك المعرفي، أي أن يصبح العقل مناوئًا للوحي، بل متجاوزًا له، وهو ما يُحدث انفصامًا بين دالتين لا تنفصلان في الأصل، فالوحي يُرشد إلى المقصد، والكون يُجسّد السنن التي بها يتحقّق ذلك المقصد، والإنسان هو الذي يقرأ الاثنین معًا ليحقق التزكية وال عمران، من هنا فإنَّ الجمع بين القراءتين ليس مطلبًا إصلاحيًا، بل هو شرط وجودي لبقاء الإنسان في موقعه الاستخلافي، إذ لا يمكن أن يعمر الأرض على غير هدى، ولا أن يتبع الهدى دون أن يعمر الأرض.¹

وما يميز معالجة العلواني هو أنّه لم يكتفِ بتقرير هذا المبدأ، بل حوّلته إلى صياغة منهجية دقيقة، أراد لها أن تكون أساسًا لنهضة فكرية جديدة، فقد ميّز بين القراءة المجزأة التي تمارسها النخب الإسلامية في مجالات الفقه والتفسير، والقراءة الكلية التي تقتضي النظر إلى القرآن كوحدة بنائية جامعة، وإلى الكون كنظام مفتوح للتأمل والتدبّر، فالقراءة المجزأة - كما يرى - هي التي أدّت إلى تفكك العلوم الإسلامية وانفصالها عن بعضها البعض، وانفصالها في كثير

¹ العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية، ص 170

من الأحيان عن مقاصدها العليا وغاياتها في النفس والمجتمع، أما القراءة الكلية فهي التي تستعيد للقرآن وظيفته الأصلية كمُهيمنٍ على كلِّ الكتب وحاكِمٍ على كلِّ المعارف، ومن هنا فالجمع بين القراءتين ليس ترفاً معرفياً، بل هو وسيلة لإعادة بناء كلِّ الحقول العلمية على أساسٍ قرآني جامع.

ومن زاوية التحليل الإبستمولوجي، يمكن القول إنّ العلواني قد حوّل مفهوم "القراءة" من فعلٍ لغوي إلى بنية معرفية، إذ جعلها تشمل كلَّ عمليات الإدراك والفهم والتأويل والتحليل المشدودة إلى ناظمها المنهجي، والتي يمارسها الإنسان في تعامله مع النص والكون معاً، فإن "نقرأ" يعني أن ندخل في حوارٍ مع الوجود على ضوء الوحي، وأن نتعامل مع الظواهر لا بوصفها معطياتٍ مادية، بل بوصفها آياتٍ تشير إلى حقيقةٍ وراءها. وبذلك تصبح القراءة فعلاً مزدوجاً؛ قراءة للعلامات الإلهية في النصوص، وقراءة للعلامات الكونية في الأشياء. ومن خلال هذا التفاعل يولد الوعي القرآني الذي يجعل الإنسان قادراً على إدراك المعنى في الحدث، والسنة في الظاهرة، والمقصد في الحكم، ومن هنا فإنّ الجمع بين القراءتين هو في العمق تحرير للمعرفة من المادية الصمّاء وردّها إلى أفقها الغائي حيث يغدو العلم عبادة، والتفكير صلاة عقلية.¹

إنّ ما أراده العلواني بهذا المنهج هو تحويل التوحيد إلى منطقي معرفي يضبط العلاقة بين الفكر والواقع، ففي الفلسفة الحديثة، وخصوصاً الغربية منها، انفصل العلم عن القيمة، فتحوّل إلى مشروعٍ للهيمنة على الطبيعة والإنسان، أما في الرؤية القرآنية، فالعلم لا ينفصل عن الغاية الأخلاقية، لأنّه في جوهره استجابة لأمر "اقرأ باسم ربك الذي خلق"، فالقراءة القرآنية ليست نشاطاً ذهنيّاً بل استحضار للاسم الإلهي في كل فعل معرفي. وهكذا يتحوّل الفعل المعرفي ذاته إلى عبادة، وتصبح الغاية من العلم هي التزكية والعمران لا السيطرة. وبهذا المعنى، يمكن القول إنّ الجمع بين القراءتين هو بناء لمنهج علمي مغاير للمنهج الوضعي، منهج يجعل القيمة والمعنى جزءاً من بنية المعرفة لا إضافةً أخلاقيةً عليها.

لقد طوّر العلواني هذا التصور من خلال نقده الجذري لثنائية "الوحي/العقل" التي حكمت تاريخ الفكر الإسلامي، فبدل أن يبقى العقل في موقع الدفاع أمام الوحي، أو في موقع

¹ العلواني: الجمع بين القراءتين، ص 20

المنافسة معه، دعا إلى إرجاع العلاقة بينهما إلى أصلها القرآني الذي يجعل العقل أداة لفهم الوحي وامتدادًا له في قراءة الكون، فالوحي لا يلغي العقل بل يهديه، والعقل لا يقيد الوحي بل يفعله، ومن هنا تتكوّن الحركة المزدوجة للمعرفة من الوحي إلى الكون في سبيل الفهم، ومن الكون إلى الوحي في سبيل التزكية. وبهذا التكامل يتحقق المنهج القرآني الجامع، وهو المنهج الذي يتجاوز الانقسام بين العلوم الشرعية والعلوم الكونية، لأنّ كليهما في النهاية قراءة في كتاب الله الواحد.

ويبلغ هذا المنهج ذروته في تأسيس ما يمكن تسميته بنظرية المقاصد الكونية، وهي امتداد لفكر المقاصد الشرعية ولكن في أفقٍ أوسع، فالعمران والتزكية هما مقصدا الخلق كما هما مقصدا الشريعة، والعلم الذي لا يخدم هذين المقصدين يخرج عن دائرة الهداية القرآنية، فكل قراءة للوحي ينبغي أن تفضي إلى تزكية النفس، وكل قراءة للكون ينبغي أن تفضي إلى عمارة الأرض، وهذا التلازم بين المقصدين هو الذي يضمن أن تبقى المعرفة الإسلامية متوازنة بين النظر والعمل، وهنا يظهر البعد التطبيقي لمنهج الجمع بين القراءتين، فهو ليس تأملًا معرفيًا فحسب، بل خطة عملٍ حضارية تجعل من التوحيد قاعدةً لبناء العلم والمجتمع والسياسة والاقتصاد في نسقٍ واحد.

مما يمكن أن نستنتجه في قراءتنا أن العلواني يبني قراءته على ثلاث لحظات مترابطة : التدبر، والتحقق، والتفعيل. فالتدبر هو لحظة القراءة الأولى التي تنفتح فيها الذات على الوحي لتستقبل معناه، والتحقق هو لحظة الوعي بالسنن في الكون والتاريخ، والتفعيل هو لحظة ترجمة المعنى إلى فعلٍ عمراني. وهذه الحلقات الثلاث هي التي تشكّل البنية الداخلية لعملية الجمع بين القراءتين. فالمعرفة لا تكتمل إلا حين تنتقل من اللفظ إلى الوعي، ومن الوعي إلى السلوك، ومن السلوك إلى الإعمار. وفي هذا التصور تتداخل المعرفة والأخلاق والعمل في وحدةٍ لا تنفصم، لأنّها جميعًا تجليات لفاعلية التوحيد في التاريخ.

وقد سعى العلواني إلى اختبار هذا المنهج في عدد من القضايا المعاصرة التي رآها تجسّد الأزمة المعرفية للأمة، مثل قضية الحداثة، ومسألة الإنسان والطبيعة، والعلاقة بين الدين والعلم، والتجديد الفقهي. ففي كلّ هذه الميادين، مارس المنهج القرآني بوصفه عملية قراءة مزدوجة: قراءة للنصوص في ضوء مقاصدها الكلية، وقراءة للواقع في ضوء سننه الكونية. فمثلاً

في نظرتة إلى الحدائة، لم يرفض العلواني منجزاتها العلمية كما لم يقبل فلسفتها المادية، بل دعا إلى استيعابها ضمن منظور قرآني يجعلها وسيلة للعمران لا غاية في ذاتها¹. وفي موقفه من الفقه، لم يدعُ إلى تجاوز النصوص، بل إلى تجاوز القراءة التجزيئية التي تفصل بين الحكم والمقصد، وإلى بناء فقهٍ جديد يستمدّ من القرآن كلياته وموازينه في ضوء حاجات الواقع². هذه الممارسات التطبيقية ليست إلا وجوهًا متعددة لتفعيل الجمع بين القراءتين في الواقع الفكري.

ولأنّ الجمع بين القراءتين لا يتحقق إلا بوجود قارئٍ قادر على التفاعل مع النص والكون معًا، فقد أولى العلواني عنايةً خاصة بتكوين الذات القارئة، أي الإنسان الذي يجمع في وعيه بين العلم والإيمان، فالمنهج لا يعمل في الفراغ، بل يحتاج إلى ذاتٍ مؤمنة مفكرة تمتلك أدوات التدبر والتفكر معًا. ولهذا دعا إلى إصلاح المناهج التعليمية التي تفصل بين العلوم الشرعية والعلوم الطبيعية، وإلى بناء نموذج تربوي جديد يقوم على التكامل بين القراءتين. فكلّ تخصص علمي ينبغي أن يبدأ من رؤية قرآنية للكون والإنسان، وكلّ علمٍ شرعي ينبغي أن يفتح على سنن الوجود والتاريخ. وهذا الاندماج يتحقق التوحيد في التعليم، ويصبح العقل المسلم قادرًا على إنتاج معرفة وظيفية تخدم المقاصد الكبرى للشريعة³.

ولعلّ أعمق ما في هذا المنهج أنّه يجعل من القراءة فعلًا أخلاقيًا بقدر ما هو معرفي، فأنّ تقرأ الكون أو النص لا يعني أن تسيطر على معناه، بل أن تشهد عليه بالحق، ومن هنا فإنّ كل قراءة صحيحة تقتضي التزكية، أي تطهير النية والقلب من الأهواء التي تعيق الفهم، فالمعرفة في تصور العلواني، لا تنفصل عن الأخلاق، لأنّها ليست انعكاسًا للأشياء بل تفاعلًا معها في أفق العبودية، ولذلك فإنّ الجمع بين القراءتين هو أيضًا جمع بين القلب والعقل، بين البصيرة والبصر، بين الإيمان والعلم. وهذه الوحدة الوجودية هي التي تُنتج العقل الشاهد، العقل الذي يرى الأشياء في نور الله لا في ظلال نفسه، ويقرأ العالم بعينٍ مزدوجة تجمع بين الحكمة والوحي⁴.

¹ العلواني: معالم في المنهج القرآني، (دار السلام، القاهرة، ط1، 2010م)، ص53-56

² العلواني، المرجع نفسه، ص96-97.

³ العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، ص119

⁴ العلواني: الجمع بين القراءتين، ص37

وفي هذا المستوى تتجلى الطبيعة الفلسفية لمنهجه؛ فالجمع بين القراءتين هو في جوهره محاولة لبناء نظرية في المعرفة القرآنية، تنطلق من مبدأ الوحدة وتنتهي إليه، وهي نظرية ترفض الفصل بين الذات والموضوع كما في الفكر الغربي، لأنّ الإنسان في المنظور القرآني ليس مراقبًا للعالم بل جزء من نظامه. إنّه قارئ في كتابٍ هو نفسه إحدى صفحاته، ومن ثمّ تصبح المعرفة ضربًا من المشاركة الوجودية، لا مجرد تمثيلٍ للعالم في الذه. فحين يقرأ الإنسان آيات الله في الكون، يقرأ ذاته أيضًا، لأنّه مخلوق من نفس البنية التي تشكّل الوجود، وهذا الإدراك هو ما يمنح القراءة القرآنية طابعها الشهودي؛ فهي ليست معرفة من الخارج بل حضور من الداخل، معرفة تقوم على الانكشاف لا على الانفصال، وبهذا يتحقق المعنى القرآني العميق: سنزيمهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق.

إنّ الجمع بين القراءتين، في نهاية المطاف، ليس منهجًا لقراءة النصوص وحسب، بل هو رؤية للعالم، رؤية تُعيد بناء العلاقة بين الإنسان والوجود والمعنى على قاعدة التوحيد، فالإنسان الذي يقرأ الوحي دون الكون يعيش إيمانًا ناقصًا، والإنسان الذي يقرأ الكون دون الوحي يعيش علمًا بلا حكمة، أمّا الذي يجمع القراءتين فقد استكمل معنى الاستخلاف، لأنّه يزاوج بين العقل المتفكر والقلب المتذكر، في هذا اللقاء بين القراءة والتزكية تتجدد الإنسانية، ويتحول الوعي إلى عملٍ حضاري، ومن هنا يمكن القول إنّ العلواني، عبر منهجه هذا، قد تجاوز حدود الفكر الإصلاحية ليؤسس مشروعًا معرفيًا حضاريًا قوامه الوصل بين العلم والإيمان، وبين النظر والعمل، وبين الفرد والأمة، وبين الدنيا والآخرة، في توازنٍ لا يتحقق إلا بالجمع بين القراءتين.

وبذلك يغدو المنهج الذي يقترحه العلواني أحد أبرز الجهود المعاصرة لإعادة تأسيس الإستيمولوجيا الإسلامية على قاعدة قرآنية صافية. فهو يقدّم تصورًا منهجيًا يربط بين بنية النص القرآني وبنية العقل الإنساني، وبين السنن الكونية والمقاصد التشريعية، في إطارٍ توحيدي يجعل كل معرفة طريقًا إلى الله وكل علم عبورًا نحو التزكية وال عمران. ومن هذا المنظور، يمكن القول إنّ "منهج الجمع بين القراءتين" هو الصياغة العملية للرؤية التوحيدية التي تُنهي قرونًا من الانقسام بين النقل والعقل، وتفتح أمام الفكر الإسلامي أفقًا جديدًا لبناء معرفةٍ توحيدية قادرة على مواجهة تحديات الحداثة بميزانٍ قرآني جامع، يربط بين الحقيقة والرحمة، وبين العلم والإيمان، في وحدةٍ هي أصل الوجود وغايته.

الفصل الثالث:

تشخيص البنية المعرفية والقيمية للأزمة في
الفكر الإسلامي المعاصر عند عبد الحميد أبو
سليمان

المبحث الأول: اختلال أدوات الفهم وبنية الوعي المعرفي

يُعدّ مفهوم "أداة الفهم"¹ أحد المفاتيح الإستيمولوجية الحاسمة في قراءة مشروع عبد الحميد أبو سليمان؛ إذ يفتح لنا أفقًا جديدًا لتحليل أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، لا بوصفها أزمة في المضامين أو المقاصد، بل باعتبارها خللاً بنيويًا في جهاز إنتاج الفهم ذاته، فالأزمة – في نظره – ليست طارئة، ولا مردّها إلى غياب المعرفة أو ضعف التكوين، بل تمسّ الطبقة التحتية للوعي؛ تلك التي تتكوّن فيها الآليات التي يتمّ من خلالها إدراك المعنى، وبناء الحكم، وتوليد الموقف من النص والعالم، إنها أزمة في المنهج الذي يُنتج الفهم، قبل أن تكون أزمة في الفهم الذي يُنتج الخطاب.

لذا فإنّ ما يمنح مفهوم "أداة الفهم" قيمته المنهجية في قراءتنا لفكر أبي سليمان هو أنّه لا يتعامل مع الفهم بوصفه فعلًا ذهنيًا عابرًا، بل بوصفه بنيةً منتجة للوعي، تتكوّن من منظومة متشابكة من المسلّمات والمناهج والرؤى التي تحدّد كيفية قراءة الإنسان للوجود والنص والتاريخ، فالفهم عنده ليس مرآةً تعكس الواقع، بل هو أداة تُعيد تشكيله داخل نسقٍ معرفي محدّد. ومن هنا يصبح تجديد الفكر الإسلامي مشروطًا بإصلاح هذه الأداة، أي بتحرير العقل المسلم من البنى المعرفية الموروثة التي كبّلتها وأعاققت قدرته على الاجتهاد الحضاري، حيث ينقل أبو سليمان النقاش من ماذا نفهم؟ إلى كيف نفهم؟، ومن تصحيح النتائج إلى نقد الوسائل المنتجة لها؛ ليكشف أن أزمة الأمة ليست في ضعف إيمانها بالمقاصد، بل في اضطراب أدواتها التي بها تُدرّك تلك المقاصد وتحوّلها إلى وعي وسلوكٍ وعمران.

في هذا الأفق، يتحرّك تحليل أبي سليمان ضمن نسق نقدي يستبطن رؤية حضارية كلية، تنظر إلى الفكر الإسلامي في سياقه التاريخي الطويل بوصفه كيانًا حيًّا تعرّض في لحظة فارقة من تاريخه لتحوّل عميق في أدوات اشتغاله، فالعطب الذي أصاب العقل المسلم لم يكن نسيانًا للحقائق، بقدر ما كان تحجّرًا في وسائل الوصول إليها؛ إذ انقلب العقل من أداة استكشاف إلى آلية تبرير، ومن فاعل للمعنى إلى حافظ له. وبهذا الانزياح، انتقلت الأمة من طور الإبداع إلى طور

¹ مصطلح «أداة الفهم» ليس من المصطلحات التي استخدمها عبد الحميد أبو سليمان حرفيًا في كتاباته، وإنما هو مفهومٌ استنبطناه من خلال تحليل منهجه في تشخيص أزمة العقل المسلم، لما يكشفه هذا المفهوم من بنية ضمنية حاکمة لتحليلاته النقدية.

التكرار، ومن اجتهاد الفهم إلى جمود النقل، فتكوّنت عبر القرون بنية معرفية مغلقة ما تزال تتحكم في أنماط التفكير الديني، وتوجّه علاقة المسلم بنصّه وزمانه.

ولذلك، فإن مساءلة هذه البنية لا يمكن أن تتم من خارجها أو عبر نقدها الخطابي، بل من داخلها، عبر تفكيك جهازها المعرفي الذي يُعيد إنتاج ذاته في كل جيل، وهنا يبرز السؤال المركزي الذي يشكّل محور هذا المبحث: كيف يمكن للعقل المسلم أن يستعيد فاعليته التأويلية إذا كانت الأدوات التي بها يفهم العالم والنص قد اختلّت في بنيتها ومنطقها؟ وكيف يمكن تجديد الفكر الإسلامي ما لم نحلّل تلك الأدوات في عمق منظومتها المعرفية بوصفها الحاضن الأعمق للأزمة؟

وهكذا، تنفتح الإشكالية على سؤال أوليّ مؤسس: ما المقصود بأدوات الفهم في ضوء قراءة منهج أبي سليمان؟ وما طبيعة الاختلال الذي أصابها حتى غدت معيقة لإنتاج الوعي والمعرفة؟ هذا ما يعالجه المطلب الآتي في محاولة لتحديد المفهوم وضبط آلياته بما يتيح مساءلة بنية العقل المسلم في أفق تجديده.

المطلب الأول: في مفهوم الفهم وآلياته: نحو تحديد إشكالي لبنية العقل المسلم

ليس «العقل» في التصور الإسلامي كينونةً مكتفية بذاتها، ولا هو جوهر متعالٍ عن الزمان أو التاريخ، بل هو انبثاقٌ في قلب السيرورة التي يتقاطع فيها الوحي والإنسان والعالم، فهو بهذا المعنى؛ لحظة وعي بالوجود تُنحت داخل العلاقة بين النص والواقع، بين الوحي كمنبع للمعنى والإنسان ككائنٍ مكلف بفهمه وتفعيله، وهو ما يكشف عنه فعل التعقل في القرآن الكريم بما هو حركة وعي توحيدِيّ تستنير بآيات الله في الكون والوحي معاً؛ إذ لا يتجلى التعقل القرآني كقدرة ذهنية محايدة، بل كاستجابة وجوديةٍ للحقّ حين ينفتح القلب على المعنى، فيتوحّد النظر بالعمل، والفكر بالإيمان، لذلك لا يمكن مساءلة العقل المسلم إلا من حيث هو بنية فهم، أي من حيث هو مقدرة إدراكية تأويلية، فالأزمة التي يشخصها عبد الحميد أبو

سليمان ليست أزمة عجزٍ معرفي، بل أزمة في "أدوات الفهم" ذاتها؛ لأن هذه الأدوات ليست محايدة ولا خارجية، بل هي ما يكوّن العقل ويمنحه نمط اشتغاله، وهي التي تحدد، في النهاية، كيف يرى المسلم العالم وكيف يتعامل مع النص، وبهذا المعنى لا يمكن اعتبار الفهم فعلاً ثانوياً، بل هو الحدث المؤسس الذي تتشكل فيه العلاقة بين الفكر والوحي، بين الإنسان والمطلق¹.

- أزمة الفهم وأداة الفهم: تشخيص بنيوي للوعي في الفكر الإسلامي

حين يتحدث أبو سليمان عن أزمة المنهج أو أزمة العقل، فإنه لا يشير إلى خللٍ في المعرفة فحسب، بل إلى اختلالٍ في البنية العميقة التي تنظّم الوعي؛ فالأمر عنده ليس توصيفاً لقصور لغوي أو منهجي، بل تشخيصٌ لاضطرابٍ في بنية الإدراك نفسها. إذ أصبحت العلاقة بين النص والعقل علاقة تكرارٍ لا توليد، وبين المعنى والواقع علاقة فصلٍ لا وصل. وفي اللحظة التي انحرف فيها الوعي عن مقاصده السننية، تحوّل النص إلى سلطةٍ لغوية، وتحول الفهم إلى حفظٍ للمعنى لا إلى فعلٍ في التاريخ. ومن ثمّ، فالأزمة المعرفية عند أبي سليمان ليست مجرد تأويلٍ خاطئٍ للنص، بل انحرافٌ في بنية الوعي التي تُنتج التأويل² ذاته.

بهذا المنظور الإبستمولوجي، يصبح «المنهج» الاسم الآخر لأداة الفهم، أي لذلك الجهاز الذي يشتغل في الخلفية، وينظّم علاقة الفكر بالوحي، والإنسان بالزمن، فهو بهذا المعنى ليس مجموعة إجراءاتٍ أو قواعد استدلالية، بل هو نمط من الوعي، وبنية ثقافية تحكم عملية الإدراك ذاتها، لذلك فإن الحديث عن إصلاح المنهج، يتجاوز تطوير الأدوات الاستنباطية أو تحديث طرائق البحث، إلى تحرير البنية العميقة للفكر الإسلامي من نظامها المغلق الذي أنتج عقلاً ناقلاً، منسحباً من التاريخ، غير قادرٍ على مساءلة ذاته أو على إنتاج معرفةٍ فاعلة في العالم، ذلك أن أداة الفهم حين تُصاب بالجمود، فإنها تُحوّل كل فكرٍ إلى تكرار، وكل نصٍ إلى قيدٍ، وكل إيمانٍ إلى عادة.

* لا تُقصد بـ "أدوات الفهم" الوسائل التقنية للفكر (كاللغة أو المنطق فقط)، بل تشمل البنية الكلية التي يشتغل ضمنها العقل، أي الإطار المنهجي والثقافي والقيمي الذي يُوجّه عملية الإدراك والتأويل، وتشمل المنهج والرؤية والمفاهيم والمصطلحات والنسق الشعوري والقيمي.

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 36-38.

² لا نقصد بالتأويل في هذا السياق صرف اللفظ عن ظاهره، بل هو القدرة على كشف البنية العميقة للمعنى من خلال قراءة النص في ضوء مقاصده، وسياقه، ووظيفته الحضارية ومتطلبات الواقع.

إن «أزمة الفهم» في فكر أبي سليمان هي تجلٍ لأزمةٍ أعمق، هي أزمة الوعي الحضاري ذاته، فالعقل الذي انغلق على أدواته التراثية لم يعد قادرًا على استيعاب التحولات التي طرأت على العالم من حوله، فقد انفصلت أدواته عن شروط الواقع، وانسحبت من الفعل إلى الحفظ، من التأمل في السنن إلى استدعاء النصوص، ومن قراءة العالم إلى إعادة إنتاج المتون، وهنا تكمن المفارقة في أن الأمة التي تلقت الوحي لتكون فاعلاً في التاريخ، تحوّلت إلى قارئٍ للتاريخ، وأن النص الذي نزل ليهدي الحركة الإنسانية صار مرجعًا لغويًا لتبرير السكون، " فإذا لم يتغير منهج التفكير وتصحيح منطلقاته فسوف يبقى العقل المسلم عاجزًا عن النظر النافذ والرؤية النافعة، وسوف يظل يراوح في حلوله ومحاولاته المتكررة الفاشلة على مر القرون والأجيال والدول"¹.

من هنا يتجاوز أبو سليمان النقد الجزئي للمؤسسات الفقهية أو الدعوية، إلى مساءلة البنية التي كوّنتها، حيث يرى أن المشكلة ليست في كثرة المتون ولا في ضعف التأليف، بل في ذلك الجهاز المعرفي الذي صاغ العلاقة بين النص والعقل صياغةً مقلوبة، بل صار يُستدعى لتفسير الواقع بما استقرت عليه الفهوم السابقة، ولم تعد القراءة استنطاقًا للوحي في أفق الإنسان، بل صارت إعادة إنتاجٍ لوعي موروث في أفق الوحي، وبهذا الانقلاب انتقلت المرجعية من النص إلى الشروح، ومن الوحي إلى التراث، فغاب الوعي بالزمن ليحل محله الوعي بالماضي، حيث تعيد البنية الثقافية إنتاج نفسها جيلاً بعد جيلٍ عبر التربية والتعليم والخطاب الديني في انفصالٍ شبه تامٍّ عن الصيرورة المعرفية والحضارية التي تُعيد تشكيل شروط الفهم وإمكانات الوعي في الزمن الراهن.

إنّ "الفهم" في فكر أبي سليمان فعلٌ مشروطٌ ببنيةٍ ثقافيةٍ ومعرفيةٍ تتكوّن داخل سياقٍ تاريخيٍّ محدّد، وتتشكل عبر مؤسساتٍ وأنساقٍ تربويةٍ واجتماعيةٍ ونفسية، ومن ثمّ فإنّ دعوته إلى تحرير أداة الفهم لا تُحيل إلى تعديلٍ تقنيٍّ في طرائق التفكير، بل إلى تحوّلٍ حضاريٍّ شاملٍ يمسّ البنية التحتية التي تنتج المعنى ذاته، لأن كل تغيير في أداة الفهم هو تغيير في صورة العالم ذاتها، فأداة الفهم هي التي تحدد مدى قدرة العقل المسلم على وصل الغيب بالشهادة، والمطلق بالتاريخ، والوحي بالعمران، وحين تختل هذه الأداة، يختل النسق كله، لذلك لا يكون الإصلاح

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص 51.

الحقيقي إلا بإعادة بناء هذه الأداة في ضوء السننية القرآنية، أي في ضوء إدراك أن الكون والنص والإنسان يشتركون في نظامٍ واحدٍ من القوانين والمقاصد، وأن الفهم ليس فعلاً لغوياً بل فعل سنني، تاريخي، حضاري.

غير أن الوعي السنني لا يمكن أن يتحقق في عقلٍ فقد حيويته التأويلية، واستبدل الاجتهاد بالشرح، فالفكر الإسلامي كما يراه أبو سليمان، لم يعد عاجزاً عن الإجابة على أسئلة الواقع لأنه يفتقر إلى النصوص، بل لأنه فقد القدرة على اجترار المعنى، وذلك حين تمّ ترويض العقل المسلم ليعمل داخل قوالب مغلقة، لا تترك له مساحةً للتأويل الحرّ، "فلا يجرؤ على إمعان النظر التحليلي في تراثه ومقدساته بالقدر والعمق المطلوب لكي يدرك كنهها وموضع اللباب منها، وأن يفرق بين ما هو مطلق وأساسي وما هو محدود وزمني ولكي يدرك ما يتعلق منها بالجوهر أو ما يتعلق بالأداء والأسلوب"¹، وهذا الانكماش ليس عرضاً طارئاً، بل هو نتيجة قرونٍ من التكلّس المنهجي، الذي حوّل الدين من مشروعٍ للنهضة إلى منظومة طقوسٍ تعبدية سكونية، لذلك يرى أبو سليمان أن تجديد الفكر الإسلامي لا يتحقق عبر إصلاح الخطاب أو تحديث لغته، بل عبر إعادة بناء بنية الفهم نفسها، لأنها الأصل الذي يتشكل منه الخطاب ويستمد منه معناه واتجاهه.

إن كل فكرٍ إنما يُصاغ داخل الأفق الذي ترسمه أداة الفهم، فهي التي تحدد مداه واتجاهه معاً. فإذا جُمّدت هذه الأداة، انكمش الأفق، وصار الفكر أسير تكراره. فالتجديد لا يُفرض من الخارج، بل ينبثق من الداخل، أي من إعادة تفكيك البنية المعرفية التي تؤسسه وتمنحه شرعية المعنى، لذلك؛ لا يكون "المنهج" مجرد أداة لتنظيم المعرفة، بل مجالاً نقدياً للتنقيب في شروط إمكانها ومصادر تشكّلها، لذا لا يمكن للفكر الإسلامي أن يستعيد فاعليته إلا بإعادة تشكيل أداة الفهم التي تحدد له ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن، هذه هي اللحظة المعرفية التي يشير إليها أبو سليمان، حيث لا يكون الإصلاح مسألة وعظٍ أو تربيةٍ أو خطابةٍ، بل مسألة إعادة بناء للعقل بوصفه بنية إدراك.

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص51.

لذلك لا يتعامل أبو سليمان مع الفهم كمجرد تفسير للنص، بل كفعلٍ تأسيسيٍّ للمعنى في التاريخ، بما هو لحظة وعي يتحقق فيها الوحي في العالم، والتي يتجسد فيها الإنسان كفاعلٍ، يقرأ النص في ضوء الواقع، والواقع في ضوء النص، هذا التفاعل الجدلي بين النص والتاريخ هو ما تعطلَّ في العقل المسلم، فانهار الجسر الذي يربط بين المعرفة والفعل، وبين الإيمان والعمل، وبين المقصد والتطبيق، لذلك لم يعد العقل المسلم، كما يحلله أبو سليمان، عقلاً فاعلاً بل متلقياً، لا يشارك في بناء المعنى بل يكرّره. ومن ثم فإن الإصلاح المنشود ليس عودةً إلى النصوص، بل عودةً إلى فاعلية الفهم التي تجعل تحقق النص ممكناً من جديد¹.

في هذا السياق يصبح سؤال المنهج: كيف نُفكر؟ وكيف نفهم؟ وكيف نبني علاقتنا بالعالم؟ فالمنهج، بوصفه أداة للفهم، لا يمكن فصله عن صورة الإنسان التي يفترضها، ولا عن العلاقة التي يقيمها بين الوحي والعقل، بين الثابت والمتغير. لذلك فإن كل اختلالٍ في المنهج هو في الحقيقة اختلال في صورة الإنسان. فالعقل الذي يُدرَّب على التكرار يفقد قدرته على التساؤل، والعقل الذي يخاف السؤال يفقد شجاعته على الفهم، وهكذا يُصاب الوعي بالشلل من الداخل، حتى يغدو الدين نفسه مبرراً للجمود بدل أن يكون باعثاً على التجدد.

وهكذا يتبدى لنا أن «أزمة الفهم» في تصور أبي سليمان هو في جوهره أزمة في البنية العميقة للوعي الإسلامي، حيث تحوّل الفهم إلى آلية دفاعٍ عن الماضي بدل أن يكون أداة بناءٍ للمستقبل. إن العقل الذي يقرأ النص ليثبت ما قيل فيه، لا ليكتشف ما يمكن أن يُقال به، هو عقلٌ خرج من الفاعلية إلى التبرير. لذلك فإن عملية التحرير المنهجي التي يدعو إليها أبو سليمان ليست مجرد دعوة إلى الاجتهاد، بل هي فعلٌ جذريٌّ يهدف إلى إعادة تأسيس العلاقة بين النص والعقل والواقع ضمن رؤيةٍ توحيدية تُدرك السننية في التاريخ، والمقصد في الشريعة، والفاعلية في الإنسان.

يُعد اختلال أداة الفهم، في العمق، انفصلاً بين الفكر وحقيقته السننية. فحين فقد العقل المسلم وعيه بكون الفهم فعلاً زمانياً، تاريخياً، يخضع لقوانين التطور والسياق، انقلب المنهج من كونه طريقاً إلى المعنى إلى كونه حارساً على الماضي. عند هذه النقطة، لم تعد المشكلة في

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص52.

كثرة النصوص، بل في تعطل العلاقة بين النص والزمن. فالنص الذي نزل لينير التاريخ، صار يستدعي ليبتر الجمود، والعقل الذي أمر بالتفكر في آيات الكون، صار يقيس كل شيء بمقاييس محفوظة لا تتغير. وبذا استحال الزمان إلى خطرٍ على الحقيقة بدل أن يكون شرطاً للفهم، وتحولت حركة المعرفة إلى دائرة مغلقة تكرر نفسها في كل عصر، دون أن تجرؤ على تجاوز أفقها.

في هذا الأفق، يتجاوز تشخيص أبو سليمان للأزمة مستوى اضطراب المنهج إلى مستوى أخطر، وهو فقدان القدرة على الوعي بالمنهج ذاته وآليات اشتغاله. فالعقل حين يُنشأ داخل منظومة تعليمية تكرارية، يتطبع على منطق الإجابة لا على منطق السؤال. فما كرسته مناهج التربية على الحفظ ليس مجرد خللٍ بيداغوجي، بل هو هندسة للوعي، تُعيد إنتاج العقل النقلي بوصفه نموذجاً للمعرفة واليقين. هكذا ينتقل الانغلاق من الحقل المعرفي إلى الحقل الوجداني، إذ يغدو الاطمئنان إلى المألوف بديلاً عن السعي إلى الحقيقة، ويتحوّل الأمن الفكري إلى قيمة أعلى من الحرية الفكرية، وتُختزل الشجاعة المعرفية في طاعة النصوص كما تُفهم لا كما تُستنطق، "ولهذا نجد أي فكر أو فهم معاصر شمولي أصيل ينطلق من الواقع المعاصر باتجاه المقاصد والقيم والأحكام الإسلامية يصبح لدى كثيرين من أصحاب الفكر التقليدي فكراً مشبوهاً ومرفوضاً، لأنه لا يطابق أقوال علماء السلف ولا ينطلق من رؤيتهم"¹، وهنا تتجسد الأزمة في أعماق معانيها: إذ لم يعد المسلم يُفكر في النص، بل يفكر بالنص، وفق أنماطٍ أنتجت في عصورٍ سابقة، ففقد وعيه بذاته كفاعلٍ تأويلي، وانحصر في موقع المتلقي.

بهذا المعنى، لم يعد الانغلاق المنهجي مجرد انكفاءٍ على التراث، بل هو نظامٌ كامل من الضبط الرمزي، يُعيد إنتاج ذاته عبر اللغة والمؤسسة والتعليم، فالعقل النقلي لا يولد من فراغ، بل يتشكل عبر آليات اجتماعية وثقافية تُكرّس الخضوع للنموذج وتُقصي التجريب. وفي هذا التكوين العميق، تتجلى المفارقة التي حفر فيها أبو سليمان: أن العقل الذي وُلد من رحم الوعي بوصفه دعوةً للتفكير، قد تحوّل إلى عقلٍ يُقدّس التكرار ويخاف التجاوز. لذلك فاستعادة أداة الفهم ليست عملاً معرفياً فحسب، بل هي ثورة في الوعي.

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص 104.

هنا يغدو «المنهج» أكثر من مجرد علمٍ من علوم الآلة، بل هو جهازٌ ثقافي يتجاوز الفقه وأصوله ليصل إلى صورة العالم التي يسكنها الإنسان المسلم. فحين يتحوّل المنهج إلى آلية مغلقة، فإنه لا يجمّد المعرفة فحسب، بل يجمّد الإنسان ذاته. ذلك أن المنهج هو الذي يحدد علاقة الذات بالموضوع، والإنسان بالزمان، والعقل بالوحي. ومن ثم فإن كل إصلاح حضاري يبدأ من إصلاح المنهج، لأن هذا الأخير هو الذي يترجم الرؤية الكونية إلى فعلٍ تاريخي. من هنا نفهم لماذا جعل أبو سليمان من تحرير أداة الفهم المهمة المركزية لأي مشروعٍ تجديدي: فهي لحظة استعادة للعقل المسلم من قبضة النسق المغلق الذي كبّله قرونًا طويلة.

- انعكاسات الجمود المنهجي على الفكر الإسلامي والبنية الحضارية

لقد نجح الخطاب التقليدي في تحويل أدوات الفهم إلى قواعد جامدة تُعامل كما لو كانت مسلّمات نهائية، والمعارف إلى ممارسات شكلية تعمل بشكل آلي بعيدًا عن التفكير والتأمل، والمعنى إلى نظام من المكررات الرمزية التي تُستعاد بلا مساءلة أو نقد، وبهذه الطريقة، تحوّلت المعرفة الإسلامية من مشروعٍ اجتهادي استثنائي فعّال يربط الفكر بالواقع؛ إلى خطاب لغوي يحرس نفسه بنفسه، مكثفٍ بتكرار ما يُتداول دون إعادة فحص.

إن الجذر العميق لهذا التحول لا يكمن في سطحيات الممارسة الفقهية أو الجدلية فحسب، بل في الانفصال البنيوي الذي أصاب علم العقيدة حين أُفرغ من قيمته المعرفية المنهجية، وتحول من علمٍ تأسيسي يربط الإنسان بعالم المعنى ويؤطر الرؤية الكونية للمعرفة؛ إلى منظومة كلامية مغلقة، بمعزل عن العمران والوجود، فالعقيدة في أصلها ليست تصوراتٍ نظرية حول الغيب فحسب، بل نسق مؤسس للمعرفة، يحدد موقع الإنسان في الكون، ويمنح العلوم جميعًا غاياتها ووحدتها ووظيفتها العمرانية. وبانفصال علم العقيدة عن دوره المنهجي هذا، انفصلت سائر العلوم عن مركزها التوحيدي، وتحولت من أدواتٍ لفهم السنن الإلهية في الوجود إلى تخصصاتٍ متجاوزة بلا رابطة ولا مقصد، وهو عبر عنه أبو سليمان بوضوح قائلًا: "بذلك بقي علم العقيدة مصدرًا ضعيفٍ وبؤرةً استنزافٍ في فكر الأمة، حرمت الأمة من وضعه موضع الدليل لحركة أنظمتها وبنائها الاجتماعي والحضاري المتطوّر والمتغيّر، وانفصمت بذلك دائرة علم الفقه العقلية الجزئية عن دائرة علم العقيدة الكلية المرجعية، ولم تتكامل في بناء الرؤية الإسلامية،

مما أدى إلى قصور كلٍّ من الدائرتين الكلية العقديّة النظرية والتطبيقية العلمية التنظيمية، وعجزهما فيما بعد عن مواكبة دواعي التغيير والتّحدي¹، وهنا يظهر الخلل المزدوج في بنية العقل المسلم؛ خللٌ إبستيمولوجي يتمثل في فقدان علم العقيدة لوظيفته التأسيسية، وخللٌ منهجي يتمثل في انغلاق أدوات الفهم التي لم تعد تستمد مشروعيتها من الرؤية التوحيدية الشاملة، بل من تقاليد التكرار والاجترار، فبدل أن يكون التوحيد هو الإطار الجامع الذي تتأسس عليه العلوم، أصبح مجرد موضوع جدلي تُستنفد فيه الطاقة العقلية في قضايا الكلام الموروثة، كالأسماء والصفات والقضاء والقدر، دون أن يُفضي ذلك إلى فهمٍ فاعلٍ للعالم أو تفعيلٍ لمقاصد الوحي في التاريخ.

هذا الجمود المؤسسي، الذي أسماه أبو سليمان «الجمود النقلي»، يترسخ من خلال إنتاج السكون المعرفي أكثر من كونه ناتجًا عن قوة المنع المباشر. فحين يفقد المنهج وعيه الذاتي، يصبح العقل أسيرًا لألياته اللغوية، ويستعيز عن الفهم بالتلقين، وعن الاجتهاد بالنقل، وعن التفكير بالاستظهار. بهذا يكون الوعي نمطًا مكرّرًا لنفسه، معتقدًا أن الثبات على القديم يحفظ الإيمان، وأن التجديد يهدده.

ومن خلال هذه القراءة، يظهر مفهوم «أزمة المنهج» عند أبي سليمان كمعطى بنيوي يؤشر إلى عمق الأزمة الحضارية، بمعنى أن اختلال أداة الفهم يعني تعطل الجهاز المعرفي الذي يربط النص بالواقع، وليس مجرد ضعف في إنتاج المعرفة. فعند تعطل هذا الجهاز، تنفصل القيم عن الفعل، وتنقطع المقاصد عن الأحكام، ويصبح الدين منظومة شعارات صامتة بدل أن يكون سننًا حية. هذا الانفصال بين المعنى والوجود يوضح كيف أصبح الفكر الإسلامي، في صورته السائدة، تأمليًا بلا فاعلية، ناظرًا إلى العالم من الخارج، عاجزًا عن التدخل في سيرورته.

لا يقتصر اهتمام أبو سليمان في قراءته لتاريخ الفكر الإسلامي، على المذاهب والفرق فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى تفكيك البنية التي تنتج المعنى ذاته. فهو يسعى إلى كشف الطبقات المتراكمة على الوعي والتي أخفت العلاقة الأصلية بين النص والعقل. ومن ثم، فإن تحليل اختلال أدوات الفهم يركّز على العمق المعرفي للوعي الإسلامي، لا على المدونات التراثية بوصفها نصوصًا

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص 92.

جاهزة. قراءة التراث بهذا الأسلوب لا تهدف إلى الهجوم على القديم، بل إلى الكشف عن الآليات التي حولت الفهم إلى فعل استرجاعي بدل أن يكون استثنائياً، فتحول التجديد بالتالي إلى عملية تحرير للتاريخ والفهم، وليس إلى رفض للماضي.

إن المأزق الذي يواجهه الفكر الإسلامي، كما يراه أبو سليمان، هو أنه فقد وحدة النظر. فبدل أن يعمل الوعي كنسقٍ توحيديٍّ يجمع بين المعرفة والعمل، انقسمت العلوم إلى جزرٍ منفصلة: فقهٌ بلا فلسفة، وتفسيرٌ بلا سنية، وكلامٌ بلا وعيٍ حضاري. هذا الانشطار بين مجالات المعرفة هو الذي عمق الانفصال بين النص والحياة، لأن كل علمٍ انغلق في مجاله، واشتغل على موضوعه دون أن يراه في شبكة المقاصد الكلية. وحين يغيب هذا الوعي الكلي، تتحول المعرفة إلى حرفة، ويتحول الفقيه إلى موظفٍ في جهازٍ لغويٍّ ضخم، يكرر ما قيل، ويخاف أن يُقال غيره. لذلك فإن الأزمة ليست أزمة مفاهيم، بل أزمة بنيةٍ معرفيةٍ تشتغل وفق منطقٍ تجزييٍّ يفصل بين الأجزاء ولا يربطها في كليتها¹.

إنّ النقد، من حيث هو فعلٌ إبستمولوجي، لا ينهض إلا على وعيٍ بحدود الذات واعترافٍ بنقائصها؛ فالمعرفة لا تتقدم ما لم تُواجه قصورها الداخلي. لذلك، فإنّ كلّ مشروع نقدي جاد لا يُعنى بالتمجيد لما سلف، بل بالبحث في وجوه العجز والخلل التي عطّلت فعل الجهد وأفسدت بنية الوعي. فالتاريخ، بما هو مجال لتجليات الفكر، يكشف عن دوائر من القصور تراكمت حتى أورثت واقعاً مثقلاً بالضعف والتفرّق، فغدا الوعي الإسلامي - في معاصره - متقاصراً عن إدراك ما به يستعيد فاعليته الحضارية.

ومن هذا الأفق ذاته يتقدّم نقد أبي سليمان؛ فهو لا يستهدف النصوص بوصفها حاملةً للحقيقة، بل يوجّه بصره إلى تلك المسافة الفاصلة بين النص والقارئ، بين المعنى ومن ينتجه؛ ففي هذه المسافة تتكوّن أداة الفهم. فإذا كانت هذه الأداة منغلقة، فإنها تحجب النص وتحوله إلى مرآةٍ تعكس ذاتها. لذلك فإن تحرير الفهم هو تحريرٌ للنص من القراءة المغلقة، وللعقل من الوعي الاسترجاعي. هذا هو المعنى الأعمق لكون المنهج أداة للفهم؛ إذ لا يُفهم من الخارج، بل يُمارس من الداخل، وكلّ إصلاح للوعي يبدأ بإصلاح هذه الممارسة، أي بوعي العقل بشروط فهمه.

¹أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، 92-93.

وفي سياق هذا الجهد النقدي، تبرز مقاربة أبي سليمان في تقاطع دقيق مع حفريات محمد عابد الجابري¹، إذ يشترك الرجلان في تشخيص الأزمة باعتبارها أومة في البنية المنتجة للفكر، رغم تباين واختلاف مرجعيتيها ومسالكتيها المنهجية تتباين في جوهرها وأسئلتها التأسيسية. فالجابري، في حفرياته الكبرى، ينطلق من قراءة للتراث من خارجه؛ يستعين بجهاز مفاهيمي مستمد من علوم الإنسان الحديثة لإعادة تركيب البنية الداخلية للعقل العربي. ولأنه رأى أزمة الفكر العربي كامنة في «العقل المُنتج» للتراث، لا في طرائق تلقيه فقط، فقد اتّجه إلى بناء نقد جذري للبنية ذاتها، انطلاقاً من أدوات تحليلية وافدة.

أمّا أبو سليمان، فمساره مغاير من حيث المنطلق والغاية؛ إذ لا ينتقد التراث في ذاته، ولا ينظر إليه كمادة ينبغي تفكيكها بمنهج مستورد، بل يتوجه بنقده إلى الأدوات الفهم التي تعاملت مع التراث ولم تحسن قراءته أو تفعيله ضمن إشكالات الراهن. لقد رأى أن هذه الأدوات، حين انغلقت، قدّست التراث تقديسًا ثانويًا وجعلت منه مرجعيةً تنافس الوحي في إنتاج المعنى، فاختلطت قداصة النصّ بقداصة القراءة.

إن هذا الوعي، كما يلحّ عليه أبو سليمان، لا يمكن أن يتحقق إلا إذا انتقلنا من الفهم بوصفه تكرارًا لما قيل، إلى الفهم بوصفه توليدًا لما لم يُقل بعد، فكل قراءة للنص هي إمكان لإعادة بناء المعنى، وكل انغلاقٍ على الماضي هو تعطيلٌ لهذا الإمكان، من هنا تكتسب الدعوة إلى تحرير أداة الفهم بعدها الوجودي، أي إنها ليست مجرد مسألة معرفية، بل فعل تحرير للإنسان من سجنه الرمزي. فحين يتحرر العقل من أسر النموذج، يستعيد النص حيويته، ويستعيد الإيمان فاعليته في التاريخ. لذلك فالإصلاح عند أبي سليمان ليس ترفًا فكريًا، بل هو شرط لبقاء الأمة فاعلة في مسارها الحضاري.

إذا كان الجمود النقلي قد بدأ بوصفه آليةً للاحتراز من الانحراف، فإنه ما لبث أن تحوّل إلى جهازٍ لإنتاج الانغلاق ذاته. لقد صار حفظ النصوص بديلاً عن وعيها، وصارت الأمانة في النقل معيارًا أعلى من القدرة على الفهم. هنا تُصبح الكلمة ذاتها حجابًا على المعنى، ويغدو الخطاب الديني كيانًا لغويًا مكتفيًا بذاته، لا يتفاعل مع العالم إلا من موقع التبشير. في هذا

¹ ينظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سابق.

المستوى، يغدو الجمود النقلي نوعاً من اللاهوت الثقافي الذي يُؤبد الماضي باسم الحقيقة، ويُجرّم التجاوز باسم الطاعة، ويُعطّل الحركة باسم الوفاء للأصل، وهذه البنية ليست فكرية فحسب، بل هي نمطٌ في الإحساس بالزمن، في تمثّل الذات والتاريخ، في تصور الحقيقة والعلاقة بالعالم.

لقد أدرك أبو سليمان أن أخطر ما في هذا الجمود ليس في نتائجه، بل في منطقته الداخلي. ذلك أن النسق النقلي لا يشتغل على مستوى الوعي الظاهر فحسب، بل يتسلل إلى عمق البنية الإدراكية، فيجعل العقل يرى الواقع من خلال صيغ محفوظة سلفاً، لا من خلال معطياته الحيّة. إنه عقلٌ مبرمج على الامتثال لا على المبادرة، يرى في الفهم خطراً لأنه يزعزع استقرار المعنى، وفي السؤال تهديداً لأنه يفتح الباب أمام الاحتمال. من هنا تنشأ ثقافة الخوف من الفهم، وهو ما يبينه أبو سليمان بقوله: "ورغم تأكيدنا النظري أنه لا قداسة إلا للوحي، لكننا في دراستنا لأقوال السلف، لا ندرسها ولا نستأنس بها لكي ننطلق بنظرة جذرية أصيلة إلى معالجة واقعنا والاستجابة لحاجاتنا، ولكننا ندرسها لنقلدها ونتابعها، ونجهد أنفسنا لكي نزلها بالقياس على حوالنا استجابة لما غرس في نفوسنا من فهم خاطئ لمعنى إجلال الرجال وإكبار ما حققوه، حتى انقلب ذلك في نفوسنا -دون وعي- إلى سوط رهبة وخوف مكنّ له عجزنا وانحراف منهج تفكيرنا"¹، ومن هنا تتحول المعرفة إلى طاعة، والفكر إلى انضباط. والمفارقة الكبرى؛ أن يتحول الدين الذي بدأ بتحرير الإنسان من عبودية الجاهلية إلى منظومة معرفية تؤيد عبودية الفكر.

في تحليله لهذه المفارقة، لا يكتفي أبو سليمان بالتوصيف الأخلاقي، بل ينفذ إلى الجذر الإبيستيمولوجي للأزمة من خلال تتبع الخلل في البنى التي تنظّم علاقة الفكر بموضوعه، والآليات التي تتحكم في إنتاج المعنى؛ إذ يرى أن الأزمة تبدأ من اللحظة التي يفقد فيها العقل قدرته على التمييز بين ما هو مرجعي وما هو اجتهادي، وبين ما هو ثابت وما هو قابل للتطور. فهذا الخلط لا يفضي إلى اضطراب في الفهم فحسب، بل يعيد تشكيل الوعي على نحوٍ يجعل أدواته عاجزة عن قراءة الواقع، ويحوّل المنهج من أداةٍ للفعل الحضاري إلى إطارٍ يقيد إمكانات التجديد. ومن ثمّ،

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص 104.

يصبح التشخيص الإيستيمولوجي ضرورة لاستعادة قدرة الفكر على إعادة ترتيب أولوياته، وإعادة بناء صلته بالعالم على أساسٍ من الوعي الفاعل لا الوعي المنغلق.

إنّ إعادة بناء العقل المسلم، كما يؤكد أبو سليمان، لا يمكن أن تتحقق بمعزل عن إعادة بناء وعيه بالزمن، فالفهم مرتبط بالزمان ارتباطاً جوهرياً، والزمان ليس مجرد تسلسل خطّي للأحداث، بل سيرورة مستمرة للفهم والتلقي. ومن هنا، فإن المنهج الذي يغفل البعد التاريخي يغفل الفهم ذاته. ويعتبر أبو سليمان أن استعادة السننية القرآنية تمثل المفتاح الذي يعيد وصل النص بالحياة، فالسننية ليست قاعدة جامدة، بل إطار رؤية للوجود يجعل كل حدث متصلاً بمبدأ إلهي، وكل فعل بشري مشغولاً ضمن نظام قيم. وعندما يُستعاد هذا الوعي الزمني، ينتقل النص من جمود التلاوة إلى أفق الفعل، ويصير الوعي رؤية كونية لا مجرد خطاب لغوي¹.

بهذا الأفق، يتبدّى المنهج القرآني عند أبي سليمان بوصفه نقيضاً إيستيمولوجياً صريحاً للمنهج النقلي؛ فالأول يجعل الفهم فعلاً متجدداً يتشكّل في التاريخ، بينما يحصره الثاني في ماضٍ مكتمل يتحوّل فيه المثل إلى سلطةٍ تُلغي حضور الإنسان. فالمنهج النقلي يُحوّل الحقيقة إلى تراثٍ ينبغي استعادته كما هو، في حين يربطها المنهج القرآني بسيرورةٍ مستمرة تجعل الإنسان شريكاً في الكشف عنها. ومن هنا، تصبح مهمة الإصلاح في جوهرها استثنافاً للحركة التي تعطلت لا استعادةً لما انقضى، أي إعادة بناء الصلة بين الوعي والعقل ضمن أفقٍ تاريخي واعٍ بدينامية الفعل الإنساني. وعند هذه النقطة، يتبيّن أن «تحرير أداة الفهم» هو تحريرٌ للعقل من تاريخٍ أسيء إدراكه، لا من التاريخ ذاته.

غير أن هذا التحرير لا يُنجز بالوعظ أو الدعوة المجردة، بل عبر تفكيك النسق المعرفي الذي رسّخ الانغلاق. فقد رأى أبو سليمان أن النسق النقلي ليس مجرد تراكم نصوبي، بل بنيةٌ مغلقة لها مؤسساتها وآلياتها وخطابها الذي يكافئ التكرار ويُعاقب التجاوز. ولذلك كانت معركته موجّهة إلى البنية لا إلى الأفراد؛ فالمفسر أو الفقيه الذي يكرر القول القديم يفعل ذلك لأنه يتحرك داخل نظامين ضابطين: نظام التقديس الذي يرفع التراث إلى مقام الندّ للوعي، ونظام الخوف الذي يشلّ قدرة العقل على مساءلة المسلمات. ومن ثم يبدأ كل مشروع تجديدي، في

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 33.

تصور أبي سليمان، بتفكيك هاتين الآليتين: رفع القداسة عن الفهوم البشرية، وتحرير السؤال من هيمنة الخوف.

وحين تتحقق هذه القطيعة المنهجية، يستعيد العقل قدرته على الفعل، لأن الفهم لا يُؤلد إلا في المسافة التي تفتح بين النص وقارئه، وبين الماضي والحاضر. وهذه المسافة ليست انفصلاً، بل شرطاً للقاء؛ إذ لا يتحقق الفهم إلا حين يصبح الإنسان حاضراً في زمنه لا مهاجراً إلى زمنٍ لم يعد له وجود. فالوعي الزائف بالماضي لا ينفي الحاضر وحده، بل يُصادر القدرة على المعنى. ومن هنا يؤكد أبو سليمان أن الصراع ليس بين قديم وجديد، بل بين وعي يواجه عصره ووعي يلوذ بالماضي تهرباً من مسؤولية الفهم.

بهذا المعنى، يغدو الجمود حالة وجودية قبل أن يكون موقفاً فكرياً، فهو انسحاب من الزمن وانطفاء في الفعل. ومن ثم فإن الوعي بالتاريخ لا يعني القطيعة مع التراث، بل يعني قراءته داخل سيرورة الفهم لا بوصفه حقيقة منجزة. فالتراث ليس «مخزوناً» نمتلكه، بل قوة تعمل في وعينا وتشكل أدوات تفكيرنا. ومن ثم لا بد من تحويله من مرجع مغلق إلى شريك في الفهم، عبر تجريده من صفة الإطلاق وإعادته إلى حدوده البشرية. وعندها يصبح التجديد عملية تأويل كبرى تتجاوز نقد النصوص إلى نقد البنى التي تنتج فهمها، أي نقد الوعي الذي حوّل النصوص إلى قوالب جامدة لا إلى آفاقٍ للفهم.

لقد كشف التحليل الإبستمولوجي لدى أبي سليمان أن ما يسمى بالعقل النقلي ليس مرحلة تاريخية مضت، بل بنية تتكرر في كل عصر بأسماء جديدة. فالخطاب قد يتزبن بمفاهيم حديثة، لكنه يظل يعيد إنتاج المنطق نفسه ما لم تتغير أداة الفهم. ومن هنا يتضح أن التجديد ليس في استيراد مصطلحات أو تغيير لغة الخطاب، بل في زحزحة البنية التي تحدد كيفية إدراك المعاني وكيف تتشكل الصلة بين الإنسان والعالم. ولذلك، فإن اهتمام أبي سليمان ينصبّ على «المنهج بوصفه وعياً»، أي على الكيفية التي يفكر بها الفكر، لا على موضوعاته.

ويتبدى من هذا كله أن أزمة الفهم ليست أزمة جزئية، بل جذر تتفرع عنه أزمتان الخطاب والإرادة والوجدان؛ فمن لم يملك أداة الفهم لن يستطيع بناء فعله ولا توجيه إحساسه بالعالم. ومن هنا يصبح الجمود النقلي عجزاً عن التفكير بقدر ما هو عجزٌ عن الإحساس، عجز

عن الاستجابة للوجود في سننيتها وانفتاحه. ولذلك يرى أبو سليمان أن كل إصلاح أصيل يبدأ من إصلاح أداة الفهم، لأنها الشرط الأول للوعي بالحياة، فالعقل الذي لا يدرك سننية الوجود يتعامل مع الواقع بوصفه أحداثاً طارئة لا بوصفه نظاماً من القوانين التي تنتظر قراءة الإنسان لها.

وعند هذا الحد تتضح رهانات مشروعه؛ أن استعادة الأمة لفاعليتها الحضارية تمرّ عبر استعادة قدرتها على الفهم، لأن الفهم هو الفعل المؤسّس لكل فعلٍ تالي. وعندما يختزل الفهم في النقل، يتعطل الفعل، وحين يتعطل الفعل تنسحب الأمة من التاريخ. لذلك فمعركة المنهج عند أبي سليمان هي معركة الوعي بالتاريخ، معركة الإنسان مع ذاته ليسترد حقه في الفهم بما يعيش لا بما يرث. إنها محاولة لجعل النص حياً من جديد، وإعادة العقل إلى وظيفته الأولى؛ وهي النظر إلى العالم بنور الوحي، لا إلى الوحي بمنطق العالم المادي.

وهكذا يكتمل التصور؛ فالمنهج ليس مجرد تقنية، بل أفقٌ للرؤية وبنيةٌ تنظّم التفكير والسلوك انطلاقاً من التصور الكلي للوجود. وكل تجديدٍ لا يبدأ من هذا الأفق يبقى شكلياً يعيد إنتاج الأزمة بدل تجاوزها. ومن ثم فإن تحرير أداة الفهم هو في عمقه تحرير للإنسان من اغترابين معاً: اغترابه عن نصه واغترابه عن واقعه. وعندما يستعيد الإنسان وعيه بوحيه في زمانه، يستعيد المعنى، وتستأنف الحضارة طريقها.

المطلب الثاني: العقل النقلي وانغلاق البنية المعرفية

حين نلج عالم الفكر الإسلامي من منظور أزمة المنهج كما حللها عبد الحميد أبو سليمان، ندرك أننا لا نواجه مجرد خللٍ في إنتاج المعرفة، بل نلامس أزمة أعمق تتصل بطبيعة اشتغال العقل ذاته، أي بالبنية التي تحدد كيف يفكر، لا بما يفكر فيه. لقد تحوّل العقل المسلم، بفعل تراكماتٍ تاريخيةٍ وتعقيداتٍ ثقافيةٍ، من فاعلٍ في إنتاج الفهم إلى مكرّرٍ له، ومن صانعٍ للمعنى إلى حافظٍ له، حتى غدت المعرفة الإسلامية، في لحظتها الراهنة، نصوصاً تشرح نصوصاً، وأفهاماً تستعيد أفهاماً، لا حواراً حياً بين النص والزمان. في هذا السياق، يتبدى مفهوم «الجمود النقلي» عند أبي سليمان لا كواقعة فكرية معزولة، بل كبنيةٍ إبستيميةٍ مغلقة، أنتجت نمطاً من الوعي لا يعرف من العقل إلا تاريخه، ولا من الفهم إلا تكراره.

- الجمود النقلي وبنية العقل المنغلق

إن العقل النقلي، كما يتصوره أبو سليمان، ليس مجرد عقلٍ محافظٍ أو تقليدي، بل هو جهاز رمزي يعيد إنتاج ذاته عبر اللغة والتعليم والمؤسسة. إنه نسق يشتغل في عمق البنية الثقافية للأمة، فيشكّل أنماط الإدراك قبل أن يصوغ الأحكام. ولذلك فإن أزمته ليست في نتائجه، بل في منطلقاته؛ إذ فقد القدرة على التفاعل مع الوحي كرسالةٍ متجددة، وتعامل معه كموروثٍ لغويٍّ مكتمل. عند هذه النقطة، يفقد النص فاعليته التاريخية، ويتحوّل من مصدرٍ للمعنى إلى سلطةٍ على المعنى. وهكذا، يخرج النص من كونه خطابًا مفتوحًا على الزمان إلى كونه وثيقةً مغلقة تُستدعى لتبرير المؤلف. وحين يغيب الفهم بوصفه حركةً تأويليةً حية، يغيب معه الفعل الحضاري، لأن الفهم هو الشرط الأول للفاعلية¹.

إنّ ما يثير الانتباه في تحليل أبي سليمان أن هذا الجمود لم يكن حدثًا عرضيًا، بل نتيجةً لمنطقٍ داخليٍّ تأسس منذ لحظة الانغلاق الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي، حين تحوّل الخوف من الانقسام إلى منهجٍ في الفهم. لقد وُلد العقل النقلي من رحم القلق، فأثر الأمن المعرفي على مغامرة السؤال، واستبدل اليقين بالتفكير. ومع مرور الزمن، أصبحت الطمأنينة إلى الموروث قيمةً عليا، وصار التكرار دليلاً على الصواب. هكذا تحولت الحافظة إلى أداة العلم، وصار النقل علامةً على الورع، وأمّحت المسافة بين النص والفهم، بين الأصل والشرح، حتى لم يعد الفقيه قارئًا للوحي، بل ناسخًا لتأويلاتٍ بشريةٍ مفارقة. ومن ثمّ، لم تعد المشكلة في النصوص، بل في آلية اشتغال العقل الذي يقرأها: إذ لم يعد يقرأ لينتج المعنى، بل ليؤكد ما تقرر سلفًا.

بهذا المعنى، يصبح الجمود النقلي منظومةً ثقافيةً متكاملة، لا مجرد موقفٍ معرفي. فهو يتغذى على آلياتٍ خفيةٍ من الضبط الرمزي، تبدأ من المناهج الدراسية التي تُكزّس التلقين، وتمرّ بالخطاب الوعظي الذي يُؤطر الفهم في ثنائية الطاعة والبدعة، وتنتهي بالبنية الاجتماعية التي تساوي بين السؤال والانحراف. في مثل هذا المناخ، يغدو التفكير خطيئةً معرفية، ويصبح الاجتهاد خروجًا على الجماعة، ويتحوّل الإبداع إلى تهديدٍ للنظام الرمزي الذي يحرس نفسه باسم الدين. لقد استطاعت المؤسسة التقليدية أن تجعل من أدوات الفهم عقائد، ومن المقولات

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، 73.

المدرسية أحكامًا نهائية، بحيث صارت اللغة ذاتها تمارس وظيفية الرقابة، تصوغ الوعي وتحّد من حركته. وهنا تتجلى خطورة الأزمة كما يراها أبو سليمان: إنها ليست في ضعف الإيمان، بل في تكلس الأداة التي بها يُفهم الإيمان.

إن العقل الذي يفقد وعيه بالمنهج، يفقد في الوقت ذاته وعيه بالتاريخ. ذلك أن المنهج، في جوهره، هو حركة الفهم في الزمن؛ فإذا جُمِدَ الزمن، جُمِدَ المنهج. لقد انقلب الزمن، في المخيال النقلي، من كونه شرطًا للفهم إلى كونه خطرًا على الفهم. فالاقتراب من الحاضر صار يُعد ابتعادًا عن الحق، والرجوع إلى الماضي صار يُعد عودةً إلى الصفاء الأول. بهذا الوعي المقلوب بالزمان، أصبح التاريخ سلطةً معياريةً لا أفقًا للتجدد، وتحول الفقه إلى آلية لحراسة الماضي، لا لتجديد الحياة. فحين ينحسر الإحساس بالسنية، أي بالقوانين التي تحكم حركة الوجود، يغدو الفكر الإسلامي حبيس اللحظة، غير قادرٍ على قراءة التحول أو استيعاب الزمن كعنصرٍ في الفهم. إن ما ينتقده أبو سليمان هنا ليس غياب الاجتهاد كممارسة، بل غياب الوعي التاريخي الذي يجعل الاجتهاد ممكنًا.

لقد أدّت هذه البنية إلى تحويل العلاقة بين النص والواقع إلى علاقةٍ مقلوبة: فبدل أن يُقرأ النص في ضوء الواقع، صار الواقع يُقرأ في ضوء ما فهم من النص في قرونٍ سابقة. وبذلك تركز الانفصال بين الكلمة والحياة، وبين الفقه والعمران. إن النص في أصله خطابٌ حيٌّ يُنير الفعل الإنساني، لكن حين يُختزل في وظيفة لغوية، يفقد طاقته التحويلية. وهنا يظهر البعد الإبستمولوجي لأزمة الفهم: فالأداة التي يُفترض أن تولّد المعنى، تحوّلت إلى أداة لإعادة إنتاج اللا معنى. حين يغيب الوعي بالمنهج، تتحول القراءة إلى استظهار، ويُستبدل السؤال بالشرح، ويُختزل الفهم في استعادة ما قيل، لا في استكشاف ما يمكن أن يُقال. وهكذا يصبح الفكر الإسلامي شاهدًا على ذاته، لا على العالم.

في هذا السياق، يقدّم أبو سليمان ما يمكن تسميته بـ"أنثروبولوجيا الفهم"¹، إذ يقارب الأزمة لا كإشكالٍ معرفيٍّ فحسب، بل كبنية ثقافية تشكّل الإنسان المسلم ذاته. فالجمود النقلي

¹ المقصود بأنثروبولوجيا الفهم هو دراسة كيفيات تكوّن الفهم الإنساني عبر التاريخ والثقافة واللغة والدين، بوصفه البنية التي يتحدّد من خلالها معنى الوجود والمعرفة والقيمة في كل حضارة.

ليس سلوكًا ذهنيًا، بل هو نمط وجود، يتغلغل في وجدان الأمة وإدراكها للذات والعالم. حين تتحول القداسة من الوحي إلى فهم الرجال، يُصاب الوجدان الجمعي بالشلل، لأن العلاقة بالمقدس تتحول من فعلٍ تفاعليٍّ حيٍّ إلى تكرارٍ طقوسيٍّ باهت. ومن ثم، يغدو الدين منظومة رمزية تُطمئن ولا تُحرِّك، تُهدئ ولا تُبدع، فيتحوّل الإيمان إلى عادة، والعقل إلى حارسٍ على تلك العادة. في هذا المستوى، لا يمكن الحديث عن إصلاحٍ معرفيٍّ دون أن يكون إصلاحًا وجدانيًا في آنٍ واحد، لأن الانغلاق العقلي هو أيضًا انغلاق وجداني على إمكان المعنى.

غير أن أبو سليمان لا يتعامل مع هذا الواقع بروح الرفض السلبي، بل بروح التفكيك البناء. فهو لا يدعو إلى القطيعة مع التراث، بل إلى استعادة شروط فاعليته الأولى. فالتراث عنده ليس نصوصًا نقرأها، بل جهازًا معرفيًا يجب أن نعيه كي نعيد تشغيله. والوعي بهذا الجهاز يقتضي تمييزًا صارمًا بين النص والوحي، بين الفهم والوحي، بين التاريخ والمطلق. إذ كلما اختلطت هذه المستويات، تعطلّ الفهم، وانسحب العقل من التاريخ. لذلك فإن إعادة بناء أداة الفهم تعني، في جوهرها، تحرير العقل من التماهي مع ما أنتجه، حتى يستعيد قدرته على الإبداع. إن من يعبد فهمه لا يفهم، ومن يخاف التجديد يخاف أن يرى الحقيقة في وجهها المتغير.

وحين يُعيد أبو سليمان وصل المنهج بالسنية القرآنية، فإنه يعيد تعريف الفهم ذاته. فالفهم ليس مجرد تفاعلٍ لغويٍّ مع النص، بل إدراكٌ للقوانين الإلهية التي تنظم الوجود، وتحكم حركة المجتمعات، وإن استبعاد السنية من الحقل المعرفي الإسلامي هو الذي جعل الفكر حبيس الجزئيات، عاجزًا عن بناء نظرياتٍ كليةٍ للحياة، فالسنية هي ما يمنح الفهم بعده التاريخي والعقلي معًا. حين تُستعاد السنية، يُستعاد التاريخ بوصفه مجالًا للتكليف، ويُستعاد الإنسان بوصفه فاعلًا في هذا التاريخ. ومن هنا، يغدو المنهج القرآني بديلًا جذريًا للمنهج النقلي: لأنه ينقل الفهم من منطلق الحفظ إلى منطلق الفعل، ومن منطلق الطاعة العمياء إلى منطلق الوعي السني.

وإذا كان الدين الإسلامي وحيًا متعالياً عن التاريخ والإنسان والمادة، فإنّ الفهم يظلّ فعلاً إنسانياً يتوسّط بين هذا التعالي الإلهي وبين الواقع التاريخي، فيستمدّ من الوحي مصدرية الوعي، ومن التاريخ واللغة والثقافة بيئته الحاضرة واتّجاهه في الزمن.

غير أنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: هل كان هذا المعنى غائبًا عن علماء الأمة عبر تاريخها؟ إن الإجابة تستدعي تجاوز ثنائية النفي والإثبات، والانتقال إلى قراءة فلسفية أعمق لبنية الوعي التي أعقبت الفتنة الكبرى؛ تلك اللحظة التي بدأت فيها ملامح الانفصال تتشكل بين مجال الفعل السياسي ومجال الرؤية الفكرية.

- انشطار مركز القيادة بين الفكر والسياسة

تبدّى لحظة الانفصال بين القيادتين الفكرية والسياسية بوصفها أحد التحولات العميقة التي أعادت تشكيل الوعي الإسلامي، لا كحدثٍ عابر في سجل التاريخ، بل كتحوّل بنيوي أصاب علاقة العقل بالفعل. فقد تشكّلت في مدار هذا الانفصال سلطتان متقابلتان: سلطة سياسية استأثرت بمجال القرار والفعل، وسلطة فكرية حُصرت داخل فضاء القول والتأمل. ولم يكن العلماء غافلين عن السننية باعتبارها قانونًا إلهيًا ناظمًا لحركة العمران، غير أنّهم جردوا من مجال تنزيلها العملي حين ضيّق عليهم دور التوجيه، فانقلب المنهج من طاقة حضارية تهدي الواقع إلى جهاز لغويّ يبرّره. بذلك انكمش الوعي من إدراك قوانين الله الجارية في التاريخ إلى تفسير النصوص خارج سياق الحركة، وكان الجمود نتيجة مباشرة لهذا الانفصال البنيوي؛ إذ صادر السياسي مجال الفعل، وأقصى المفكر عن وظيفة الهداية، فانطفأت السننية في الوجدان كما تنطفئ الروح حين يُختزل الإنسان في حدود جسده.

يقول أبو سليمان: "أما القيادة الفكرية فإنها لعزلتها وللحصار المضروب عليها بعيداً عن ممارسات المسؤولية السياسية والاجتماعية للأمة، فإنها انصرفت للنصوص الدينية، تدرسها وتبني علومها وعلوم اللغة العربية اللازمة للحفاظ عليها وصيانتها من الضياع والعدوان، ولذلك أقاموا علوم نصوص القرآن وعلوم نصوص السنة وعلوم نصوص اللغة، وجاءت علوم الفقه لتنحصر 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 الأول وممارساته في الحياة اليومية، كذلك أيضا انفصل علم الفقه وتطبيقاته الحياتية عن علم العقيدة والرؤية الكلية الكونية والحضارية، ولم يعد للعقائد وعلم العقائد دور يذكر في ترشيد الحياة الاجتماعية وتقديم الهداية والدليل لحركتها ومبادرتها، بل تحول في جوهره إلى علم

المتشابهات والمعميات والجدليات التي تقذف العقل المسلم في أمواج متلاطمة من الغيبيات التي ليست من شأنه ولا في طاقة نظره وإدراكه والتي في كثير من الأحوال تشله وتصرفه عن غاياته وجدية أداء مهمته في الحياة من العمل والاستخلاف¹

في ضوء هذا التشخيص العميق، ينفذ أبو سليمان إلى تحليل أخطر لحظة في التاريخ الفكري الإسلامي؛ وهي لحظة الانفصال بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية، التي لم تكن مجرد حادثة سياسية عابرة، بل كانت تحوُّلاً بنيويًا في نظام الوعي ومنطق التاريخ معًا، فحين انفصل العقل عن السلطة، وأقصى المفكر عن فضاء القرار، بدأت دورة الاغتراب الطويلة التي ستعيد تشكيل العقل المسلم في القرون التالية، فعندما تحول الفقيه إلى قارئ للنص عاجز عن تفعيله، واستبد السلطان بالسلطة بمعزل عن نور القرآن الذي يهديها، برز ما يمكن تسميته بالانفصال المنهجي، أي انكسار الوحدة الأصلية التي كانت تربط بين الفكر والفعل، بين الوعي والتاريخ.

غير بعيد عن هذا التحليل، يعيد مالك بن نبي جذور التفكك بين القيادتين الفكرية والسياسية إلى مرحلة مبكرة من عمر الحضارة الإسلامية، معتبرًا واقعة صقّين محطةً مفصلية انتقلت فيها الحضارة من روح المدينة إلى جوّ دمشق، حيث بدأت المرحلة القيصيرية من التاريخ الإسلامي. فالانتقال من ليلة حراء إلى صقّين، ومن صفاء الصدر الأول إلى تعقيدات الدولة، كان إيدانًا بتحوُّل عميق في بنية القيادة: إذ حلّ العقل المصلحي محلّ العقل الرساليّ، والتدبير السلطانيّ محلّ الإشراف القيميّ، وبدأت في الأفق بوادر "فتور الروح" بوصفه الإشارة الأولى إلى بداية الانكسار².

حين فقدت الأمة هذه الوحدة، فقدت معها المعنى الذي كان يجعلها قادرة على تجاوز أزماتها في ضوء وعي سنّي متكامل، فلم يعد القرآن مرجعية حاکمة للواقع، بل غدا نصًّا يُحافظ عليه أكثر مما يُستثمر في الفعل الحضاري. وبدل أن يكون العقل المسلم امتدادًا للوعي النبوي، صار ظلًّا للنص دون وعي بمنطقه الحركي. في تلك اللحظة بدأ «الانكفاء النقلي»، لا بوصفه خيارًا

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص73.

² مالك بن نبي: شروط النهضة، ص52.

علميًا، بل بوصفه آلية دفاعية أمام صدمة الواقع، فالعقل الذي حُرم من الممارسة السياسية ومن المشاركة في صنع القرار، وجد نفسه يتفوق في الدلالات اللغوي للنص، يحتمي بها من التاريخ، فصار العقل الإسلامي عقلا شارحا لا صانعًا، مفسرًا لما كان، لا مبدعًا لما يمكن أن يكون¹.

إنّ هذا الانفصال بين القيادة السياسية والفكرية لم يترك الوعي الديني على حاله، بل أعاد تشكيله من الداخل. فحين فقد العلماء سلطة الفعل، فقدوا معها شرط السننية، لأن السننية لا تُدرك إلا بالفعل. وحين حُصر الدين في النصوص دون الواقع، تراجع الخطاب من مستوى التوجيه إلى مستوى التبرير، وتحول المنهج من وسيلة للفهم إلى وسيلة للحفاظ على ما هو قائم. وهنا يبدأ ما يمكن تسميته بـ"الانقلاب في وظيفة الفهم، فغدت وجهة الفهم محكومة بالماضي، تستدعيه وتتمركز حوله، بينما كان الأولى أن تتجه نحو المستقبل بوصفه مجال الفعل وموضع الشهادة.

في هذا الأفق المأزوم، انقسم المجتمع الإسلامي إلى طبقتين معرفيتين؛ طبقة تمارس السلطة دون علم بالرؤية الكلية الكونية ولا وعي بالمرحلة الحضارية التي كانت تعيشها الأمة في زمانهم، وطبقة تفكر دون سلطة، حيث تتكى الأولى على القوة، بينما تتكى الثانية على اللغة شرحا وتفسيرا وتخريجا. وبين القوتين، سقط المنهج، وتحول التاريخ إلى حركة بلا هدى، والفكر إلى تفسير بلا غاية. وهكذا انشغل العلماء بعلم النصوص، وأهملوا علم السنن النفسية والاجتماعية والكونية والحضارية، فانفصلت العقيدة عن الحياة، والعلم عن العمل، وتحولت الشريعة من منظومة حضارية إلى طقوس شعائرية.

- انزياح خطاب الفهم عن مركزه التوحيدي بين خطاب الأصحاب وخطاب الأعراب:

لقد أدى الانفصال التاريخي بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية إلى خلل كبير في بنية الوعي المسلم وهو ما سماه أبو سليمان بـخطاب الأصحاب وخطاب الأعراب.، حيث يقدم أبو سليمان ثنائية دلالية عميقة بين «الأعرابية» و«الأصحابية» لا باعتبارهما جماعتين تاريخيتين،

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، 49-50.

بتصنيف إثنوغرافي، بل بوصفهما نموذجين فكريين متقابلين يعكسان مسارين متباينين في تطور الوعي الإسلامي.

يأتي نموذج الأصحاب في تصور أبي سليمان بوصفه المثال الأعلى للوعي الذي استطاع أن يجعل من الوعي مصدرًا للمعرفة ومنهجًا للفهم وقاعدةً للعمران. لم يكن هذا الوعي مأسورًا للطقس ولا للموروث الاجتماعي، بل كان وعيًا يقوم على التحقق بالمرجعية أولاً، ثم على الارتقاء في سلم المقاصد، ثم على القدرة على وصل الجزئي بالكلّي، وربط النص بالفعل وفق منطق يجعل الوعي قوة مستمرة في التاريخ. وهذا ما يجعل تلك المرحلة ليست مرحلة مثالية كما يظن البعض، بل مرحلة اكتملت فيها شروط الفاعلية المنهجية التي يمكن أن تستعاد اليوم كمنهج، وإن لم نستطع استعادتها كتاريخ. فالوعي الذي ساد في زمن الصحابة لم يكن وعيًا أسطوريًا، بل كان وعيًا يقوم على وحدة المرجعية ووحدة المنهج، وهو ما يعبر عنه العلواني عندما يتحدث عن «وحدة الأمة» بوصفها أثرًا لوحدة التوحيد ووحدة المنهج. فحين تتوحد بوصلة العقل وينضبط مساره بمقاصد الوعي، يغدو الواقع قابلاً للإصلاح، ويصبح العقل قادرًا على إدراك سنن التاريخ دون انفصال بين المبدأ والحركة، يقول أبو سليمان واصفًا هذا النموذج: "كان الأصحاب حول الرسول صلى الله عليه وسلم تلامذة على القرآن الكريم، ورؤيته الكونية الكلية الحضارية، من بدء خلق الإنسان، حين استخلفه الله تعالى في الأرض: "إني جاعل في الأرض خليفة" البقرة 30 إلى أن يبلغ الوجود الإنساني غايات وجوده في التسخير والإعمار، وأن يبلغ الغاية في الإبداع والزينة والتسخير والإمتاع والإعمار حين يرث الله الأرض ومن عليها"¹.

هذا الوعي الذي يجسده نموذج الأصحاب هو وعيٌ كان يملك القدرة على رؤية المعنى قبل الصورة، والمقصد قبل الجزئية، والغاية قبل الآلة، لذلك لم يكن الإيمان لديهم حالة وجدانية عابرة، بل كان «منظورًا للعالم» يؤسس لطريقة الفهم ولأفق الحضارة، ولم يكن الدين مجرد طقوس، بل كان منهجًا للعمران، ولم تكن الأخلاق مجرد تطهير للنفس، بل كانت بنية من بنيات المعرفة؛ إذ الأخلاق عند أبي سليمان ليست قيدًا على التفكير، بل هي الداخل العميق الذي تتشكل فيه معايير الفهم. ومن هنا فإن صلاح الفهم في تلك المرحلة لم يكن بسبب كثرة

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 44.

النصوص، ولا بسبب حضور النبي فقط، بل لأن الوعي كان يعمل بطريقة تجعل الأخلاق جزءاً من عمليات العقل نفسه. فالأخلاق هنا ليست منفصلة عن المنهج، بل تتخلله وتُنظّم اشتغاله، وتمنع انحرافه نحو الهوى أو التجزيء.

يبين أبو سليمان كيف تشتغل أداة الفهم في هذا النموذج وفق عمليات واضحة:

- التمييز بين الثابت والمتغير.
- الربط بين النص والواقع.
- تنظيم الكلي والجزئي
- إدراك المقاصد قبل تفاصيل الأحكام.

وهي عمليات معرفية وليست تقنية، بل هي ممارسة حضارية كانت تُسهل على المجتمع أن ينهض، وأن يتفاعل مع التغيرات دون أن يفقد وحدة قيمه أو مرجعياته. فلم يكن الدين عندهم عبئاً على العقل ولا قيداً على النظر، بل كان إطاراً واسعاً ينظم حركة الفكر ويوجهها، ويجعل الفعل نابغاً من المعنى.

في المقابل يحلل أبو سليمان نموذج خطاب الأعراب وموقعه داخل المنظومة المعرفية الإسلامية، في محاولة لإعادة بناء العلاقة بين النص المؤسس وأدوات الفهم، وبين السنن التي تحكم حركة الوحي والفطرة. إن ما يفعله أبو سليمان، في عمق منهجه، هو مساءلة البنية التي تحكمت في تشكّل العقل المسلم منذ ما بعد جيل الأصحاب، وتحديد اللحظة التي انفصل فيها الوعي عن الرؤية الكونية القرآنية؛ تلك الرؤية التي تردّ الوحي إلى الفطرة وتربط المسطور بالمنظور في جدلية واحدة لا ينفصل فيها معنى الهداية عن قانون السنن.

يقول أبو سليمان في وصفه لهذا النموذج: "إن غلبة "رؤية الأعراب" وما حملته معها من تقاليد ومفاهيمها الاستثنائية الأنانية التسلطية المركزية القبلية، ثم ما تلا ذلك من رؤية الشعوب التي دخلت الإسلام، وما حملته معها من تقاليد ومفاهيم من سالف تاريخها وثقافتها وحضاراتها التسلطية الاستبدادية، وبسبب عدم التفرقة الدقيقة بين الخطاب القرآني اللازماني واللامكاني وبين الخطاب النبوي التطبيقي الموجه إلى الأعراب الوثنيين وظروفهم الزمانية المكانية الذي يركز على أساسيات الأركان، وبناء الجماعة والمجتمع (الصلاة والزكاة)،" قالت الأعراب أمنا

قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم" [الحجرات:٤]، وإخراجهم من حالتهم البدائية الاجتماعية الحضارية، إلى أساسيات منطلقات آفاق المجتمع الإنساني القرآني الحضاري العالمي".¹

في ضوء هذا الوصف لا يعتبر "خطاب الأعراب" مجرد وصفٍ للقبائل التي عاصرت الرسالة في طورها الأول، بل هو نموذج معرفي يعبر عن مستوى محدود من الوعي، تربى على خطاب نبوي موجّه إلى جماعة تمر بمرحلة حضارية أولية، فاقتضت الحكمة أن يُخاطبوا بقدر عقولهم، وأن تُقدّم لهم الأحكام على نحو يراعي حاجاتهم المباشرة وأفقهم العقلي، غير أنّ هذا الخطاب، الذي كان في أصله تدييراً مرحلياً متسقاً مع طبيعة التنزيل ومقتضى المقاصد، تحوّل بمرور الزمن إلى معيار يُعاد إنتاجه خارج سياقه الوظيفي، وهنا تبدأ الأزمة حين يتحوّل الخطاب الظرفي إلى خطاب تأسيسي، وحين تصبح المحدودية شرطاً موجّهاً للفهم، لا استثناءً تفرضه لحظة في التاريخ.

يستند أبو سليمان في تحليله إلى مبدأ منهجي واضح، وهو أنّ السنّة النبوية ليست طبقة واحدة، بل مستويات متعددة تتوزع بين التأسيسي والمرحلي، وبين الخاص والعام، وبين ما يرتبط بمقاصد الهداية الكلية وما يلي حاجات الفئات التي دخلت الإسلام حديثاً، لذا فإنّ التعامل مع السنة خارج هذا التمييز المعرفي يؤدي إلى خلط كبير بين طبيعة الخطاب وموقعه في البناء الحضاري، فما وُجّه للأعراب – وهم في طور الانتقال من الحياة القبلية إلى أفق التوحيد – لا يمكن أن يُحمل إلى مقام التشريع الكليّ، ولا أن يُقرأ بصفته تعبيراً عن النموذج الاكتمالي للتدين. هذا الخلط هو ما يصفه أبو سليمان بأنه "سقوط الرؤية القرآنية"، لا بمعنى غياب القرآن، ولكن بمعنى غياب علاقته التأسيسية بالعقل والمنهج والواقع، فعندما يغيب الوعي بالرؤية الكونية تصبح عقول الناس أقرب إلى استقبال الموروث القبلي والإسرائيليات والغنوصيات والشعوذات، فالخطاب الذي لم يُبنَ على رؤية كلية يصبح هشاً أمام كل ما يُعرض عليه، لأن معايير التمييز نفسها تكون قد تعطلت. وهنا يبرز دور "خطاب الأعراب" بوصفه نموذجاً يُعيد إنتاج هذه الهشاشة، إذ يختزل الدين في مستوى من الوعي يخلو من الأفق السنني،

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص43.

ويجعل الطقوس بديلاً عن الرؤية، والجزئيات حاجزاً أمام المقاصد، والتاريخية معياراً يزاحم النص.

يدعو أبو سليمان، عبر هذا النموذج، إلى إعادة فتح السؤال المنهجي حول طبيعة علاقة السنة بالقرآن، وموقع كل منهما في منظومة الفهم، فالقرآن - في تصوره - هو الإطار الكلي الذي تُرد إليه التفاصيل، وهو الذي يمنح الخطاب النبوي وحدته وبنيته المقصدية، بينما تأتي السنة لتعبر عن تلك المقاصد في الواقع، لا لتؤسس رؤية مغايرة، بذلك تصبح السنة مرآة للقرآن في مستوى التنزيل، وليست بديلاً عنه، وتكتسب حجيتها من اتساقها مع الرؤية الكونية التي تجعل من الوحي والفطرة أصليين معرفيين متكاملين.

إنّ نموذج "خطاب الأعراب" كما يفككه أبو سليمان، يكشف عن مسافة واسعة بين ما كان علي حال الجيل الأول من أصحاب النبي ﷺ، وما صار إليه الوعي الإسلامي في مراحل لاحقة، فجيل الأصحاب كان يتلقى الوحي بوصفه رؤية للعالم، تتكامل فيها مقاصد الهداية مع سنن الاجتماع والسياسة والعمران، أمّا الأجيال التي لم تدرك هذا التكامل - نتيجة الظروف السياسية والفقهية والفكرية التي أعقبت زمن الراشدين - فقد اكتفت بسطح الخطاب، دون أن تلج بناه العميقة، هذا القصور هو ما سمح لـ "نقابات" الفراعنة و"نقابات" الكهان" بطلاءات علمانية ليبرالية ديموقراطية أو شموليات مادية أو دينية، تضليل جمهور الأمة وتمزيق صفها ووحدتها، وتلبيس الحق بالباطل، وتلبيس الأغراض الذاتية لباس الحق والمنطق، بعيداً عن مصلحة الإنسان المسلم والأمة المسلمة، وبعيداً عن الحقائق الموضوعية¹، وجعل من الخيارات الذاتية مسلمات، ومن التأويلات الخاصة أصولاً، ومن النصوص الجزئية أدوات لتكريس الانقسام وشرعنة الهيمنة، من هذا المنظور، لا يكون خطاب الأعراب مجرد انحراف تأويلي، بل هو تجسيد لخلل معرفي هو في صميمه انقطاع العقل المسلم عن البنية السننية التي تحفظ اتساق الوحي مع الفطرة. فعندما يُختزل الخطاب النبوي إلى توجهات ظرفية تُحمل محمل الكليات، يُفقد الوحي وظيفته في بناء الوعي الحضاري، وتتحول الشريعة إلى طقوس، ويتحول الاجتهاد إلى إعادة تدوير للجزئيات، ويصبح العقل أسيراً لنصوص لا يُدرك مراتبها ولا سياقاتها.

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 42.

لقد أراد أبو سليمان بهذا النموذج أن يلفت النظر إلى أنّ إصلاح المنهج لا يبدأ من تجديد الأدوات الفقهية وحدها، ولا من إعادة تفسير النصوص فحسب، بل من إعادة بناء الرؤية الكلية التي يُنظر من خلالها إلى الوحي وإلى الإنسان وإلى التاريخ. فالرؤية القرآنية – بما هي تصور كوني شامل – تمنح المنهج جذوره، وتجعل من السنة امتدادًا وظيفيًا لها، وتضبط حركة الفهم بحيث لا تنقلب الجزئيات إلى كليات، ولا الظرفيات إلى مقاصد.

وبذلك يصبح «خطاب الأعراب» عند أبي سليمان تحذيرًا منهجيًا من الوقوع في نوع من القراءة التي تفصل بين النص ومرتبته، وبين القول وسياقه، وبين الدلالة وموقعها في الهيكل الكلي للمنظومة، وهو ليس تحذيرًا نظريًا فقط، بل يحمل بعدًا حضاريًا عميقًا؛ إذ إنّ اختلال الرؤية يؤدي بالضرورة إلى اختلال الفعل، وتشوّه أدوات الفهم يؤدي إلى تشوّه العمران. فإذا أردنا أن نستعيد العقل المسلم قدرته على الفهم السنني وعلى بناء الوعي الحضاري، فلا بد من إعادة توجيه العلاقة بين القرآن والسنة، وتحرير الخطاب النبوي من إسقاطات التاريخ التي علقت به، ووضع كل نص في مرتبته التي تليق به من حيث طبيعته وشمول رؤيته. بهذا التفكيك، يفتح أبو سليمان بابًا واسعًا لفهم جديد للسنة، ولطبيعة الخطاب النبوي، وللعلاقة بين الوحي والفطرة، ويضع أمام العقل المسلم مهمة تأسيسية؛ وهي أن يستعيد المسلم الرؤية، قبل أن يشتغل بالتفاصيل؛ وأن يحرر المنهج، قبل أن يتوسع في الجزئيات؛ وأن يعود إلى مركزية القرآن بوصفه الميزان الكوني الذي تنضبط به كل أشكال الفهم، عندها يظهر خطاب الأعراب لا كمرحلة تاريخية، بل كمرآة لخلل منهجي ما زال حاضرًا، وإصلاحه شرطٌ لإحياء العقل وإطلاق طاقاته الحضارية من جديد.

المطلب الثالث: من اختلال الفهم إلى اختلال المنهج: نقد النسق المعرفي المغلق

من خلال قراءتنا لعبد الحميد أبو سليمان نجد أن تتبعه لجذور الأزمة الفكرية في الحضارة الإسلامية يتجاوز أعراضها الخطابية أو مظاهرها التعليمية إلى الحفر في البنية المنهجية التي تحكم علاقة العقل المسلم بالنص والواقع معًا، فاختلال الفهم الذي شخّصه في بدايات مشروعه لا يُعدّ سوى المرحلة الأولى من انهيارٍ أعمق طال المنهج ذاته، أي الأداة التي بها يُنتج الفهم ويُرتّب المعرفة، فحين فقدت أدوات الفهم قدرتها على استيعاب حركة الواقع، انتقل

الخلل من مستوى الإدراك إلى مستوى التكوين المنهجي، ومن ثم صار المنهج الذي كان من المفترض أن يكون طريقًا للوعي، آليةً لإعادة إنتاج الانغلاق. وهكذا يتحوّل اختلال الفهم إلى اختلال في المنهج، ويغدو المنهج نفسه حارسًا للنظام المعرفي الذي عطلّ فاعلية العقل، وحال بينه وبين التجدد الحضاري.

ففي نظر أبي سليمان لا تعد الأزمة المنهجية انحرافًا تقنيًا في طرائق الاستدلال، بل هي تعبير عن خللٍ إبستمولوجي عميق مسّ العلاقة بين المعرفة والعمل، بين النظر والواقع، بين المفهوم والممارسة. فأزمة الفكر الإسلامي - في صيغته التاريخية المتأخرة - لا تعود لخطأ في المضمون المعرفي، بل لأنه فقد وحدته الداخلية التي كانت تجعل المنهج امتدادًا للرؤية التوحيدية. وحين انفصل المنهج عن هذه الرؤية، غدا مجرد نسقٍ شكلي مغلق، يُعيد إنتاج المعاني ذاتها داخل دائرة منطقية متكررة لا تنفتح على التاريخ ولا على التجربة الإنسانية. إنّ جوهر الإشكال إذن هو أن المنهج بدل أن يكون سبيلًا للفهم، أصبح جدارًا يحول دون إمكان الفهم، وبدل أن يكون فعليًا نقديًا منفتحًا على التحول، أصبح جهازًا تأويليًا يحرس الماضي ويقصي المستقبل.

في هذا التحليل، يقدّم أبو سليمان قراءة إبستمولوجية دقيقة للعلاقة بين الفهم والمنهج: فالفهم هو عملية توليد للمعنى في ضوء النص والواقع، أما المنهج فهو البنية التي تنظّم هذه العملية وتمنحها اتساقها الداخلي. لكن حين تُصاب هذه البنية بالجمود، فإنها تُنتج فهمًا جامدًا بالضرورة، لأنّ المنهج ليس منفصلاً عن المضمون، بل هو صورته العقلية. لذلك فإنّ كل خلل في المنهج يعني خللاً في صورة العالم كما تُبنى في الوعي. من هنا، فإنّ النقد المنهجي عند أبي سليمان ليس استبدالاً بأدوات جديدة، بل إعادة بناء للرؤية التي تُؤطر إنتاج المعرفة في المجال الإسلامي، أي إعادة وصل المنهج بالتوحيد، والعقل بالسنتية، والإنسان بالغاية، وهو ما يكشف عنه بوضوح في كتابه الرؤية الكونية الحضارية القرآنية حيث يجعل من استعادة الوحدة بين المنهج والرؤية التوحيدية شرطاً لإعادة بناء الوعي الإسلامي في أفق حضاري متجدد¹.

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، 18-20.

يرى أبو سليمان أن النسق المعرفي الإسلامي تحول إلى ما يشبه النظام المغلق بفعل القراءات التاريخية المتراكمة للنص التي جعلت من المنهج أداةً للحفاظ لا للفهم. فحين فقد المنهج مرونته التأويلية، تحوّل إلى منظومة معايير تشتغل على تصحيح الأقوال أكثر مما تشتغل على فهم الوجود. بهذا المعنى، صارت "المنهجية" ذاتها نوعاً من الإيمان البديل، تحرس الحدود اللغوية والفكرية للتراث كما لو كانت هي الدين نفسه، ومن هذه النقطة يرصد أبو سليمان اختلال المنهج، أي تلك اللحظة التي يفقد فيها الفكر وعيه بالمنهج كوسيلة، فيحوّله إلى غاية، فيتحوّل العلم من حركة إلى تكرار، ومن فهم إلى تراث، ومن اجتهاد إلى إعادة صياغة مألوفة.

لقد بلغ الانغلاق المنهجي مداه حين فقد الفكر الإسلامي وعيه بوحدة المعرفة التي هي في أصلها توحيداً للوجود والوظيفة، فانبتق في داخله ذلك الانقسام الحاد بين ما يُسمّى بالعلوم "الشرعية" والعلوم "غير الشرعية"، وهو انقسام لم يكن معرفياً بقدر ما كان انعكاساً تاريخياً لاضطراب العلاقة بين النص والواقع، بين الدين والحياة، بين الإيمان والفعل. فمنذ اللحظة التي انحسر فيها الاجتهاد إلى دائرة النص، وتحوّلت السننية إلى خطاب لغوي يُستعاد أكثر مما يُفعل، تشكّلت بنية معرفية تُسقط على العالم رؤية مجزأة: رؤية تفصل بين ما هو "مقدس" وما هو "دنيوي"، بين ما يتعلّق بالآخرة وما يتعلّق بالدنيا، في حين أن القرآن نفسه لم يعرف مثل هذا الفصل قط، لأنه جعل المعرفة سبيلاً للعبادة، والعمل سبيلاً للعلم، والوجود كلّهُ مجالاً للتوحيد¹.

بهذا التحول، نشأت "العلوم الشرعية"؛ أي تلك التي استقرّ فيها النظر على نصوص الكتاب والسنة، من حيث هي مادةٌ للاستنباط اللغوي والفقهي، فكانت علوم القرآن والحديث والفقهاء والعقيدة هي الحقول المركزية التي ضُبطت بها شرعية الفكر وحدوده، غير أن هذا البناء رغم رسوخه، أفرز معهما أقصاءً ضمنيّاً لكل معرفةٍ لا تستمد مادتها من النص مباشرة، فكأنّ ما خرج عن دائرة النقل لم يعد علمًا في ذاته، بل حاجةً مساعدةً أو فرعاً ناقص الشرعية، ومن هنا بدأت مسيرة الانكماش المعرفي التي جعلت العقل المسلم يتحرك داخل فضاء مغلق، لا يرى من

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، 82-84

الوجود إلا ما يسمح به "الاستنباط"، ولا يلتفت إلى السنن إلا من جهة "القياس"، فغابت عنه الرؤية الكلية للوجود التي كان الوحي يؤسسها في أصل دعوته.

وإذ ارتكزت العلوم الشرعية على منهج الاستنباط الفقهي اللغوي، فقد أُقصيت مجالات الفعل الإنساني الأخرى إلى هوامش الفهم، وصارت شؤون الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية مجالاتٍ ثانوية، لا تدخل ضمن العلم الشرعي إلا من باب الضرورة أو التطبيق، بهذا الانقسام، انفصلت العقيدة عن العمران، وانفصل الفقه عن الفعل، وانفصل العلم عن السنن، وأصبحت النظرية والمعاملة عالمين لا يلتقيان إلا في الخطاب، لا في الواقع. لم يعد علم العقيدة — كما يشير أبو سليمان هو النواة التوجيهية لحركة المجتمع، بل غدا علمًا جدليًا يُدرّس في ذيل منظومة علوم التراث، بعد أن فقد اتصاله بوظيفته الأصلية في بناء الرؤية الكلية للعالم. فقد حُوّلت العقيدة من مبدأٍ موجهٍ إلى موضوعٍ للمجادلة، وصار الكلام ميدانًا للتناحر بين المذاهب، بدل أن يكون ميدانًا لبناء وحدة الرؤية¹.

وفي خلفية هذا التحليل، يلوح وعي أبو سليمان بأن هذا الانقسام ليس مجرد خطأً تاريخي، بل هو نتيجة لبنية فكرية أعمق، تُعيد تعريف العلاقة بين الوحي والإنسان بطريقة تُقصي الفعل العقلي من مجاله الطبيعي. فحين يُفصل العلم عن السنن، يتحول الدين إلى خطابٍ لغويٍّ منفصل عن العالم، وحين تُفصل السياسة عن العقيدة، يتحول العمران إلى مجرى بلا توجيه. ومن هنا، فإن الإصلاح المنهجي لا يكون في تصحيح المصطلحات أو تجديد الفقه فحسب، بل فيردّ المعرفة إلى أصلها التوحيدي، حيث لا انفصال بين ما يُعرف وما يُعمل، ولا مسافة بين النص والعقل والوجود.

إنّ هذا الاختلال لا يمكن فهمه إلا داخل العلاقة الجدلية بين النص والتاريخ. فحين يُفصل النص عن حركته في الزمن، يصبح المنهج عاجزًا عن التجدد، لأنّ الزمن هو الشرط الحيوي للمعنى. لكن الوعي النقلي الذي هيمن على الفكر الإسلامي — كما يحلّله أبو سليمان — جعل من الزمن تهديدًا للفهم لا شرطًا له، ومن التاريخ مساحة للانحراف لا مجالًا للتجلي. فكانت النتيجة أن تعطلّ المنهج عن استيعاب حركة الواقع، لأنّه لم يعد يرى في التغيير سوى انحرافٍ عن

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص 82-83

الأصل. وهنا بالضبط يتكوّن النسق المعرفي المغلق؛ كمنظومة فكرية تعتبر الثبات دليل صحة، والنقل ضمناً للحقيقة، وتتعامل مع العقل بوصفه وظيفة تفسيرية لا توليدية. بهذا المعنى، فإنّ الأزمة المنهجية ليست إلا الوجه الإبستمولوجي لاغتراب العقل المسلم عن التاريخ.

في هذا السياق، ينتقد أبو سليمان الطريقة التي تحوّل بها الفقه وأصوله إلى نظام مغلق يحدّ من التفكير أكثر مما ينظّمه، فالأصول التي كانت أدوات للاجتهد، تحوّلت إلى أسوارٍ تُحيط بالعقل وتمنعه من تجاوز المحددات التاريخية لبيئة التأسيس. لقد غاب عن هذا النسق وعيه بالتحول الحضاري، فظلّ يعيد إنتاج طرائق التفكير القديمة في قوالب جديدة. فصار العالم الإسلامي يعيش تاريخاً مكروراً، يتبدل فيه الشكل دون المضمون، ويتغير اللفظ دون البنية. في هذا التاريخ المكرور، تضعف العلاقة بين العقل والواقع، وتختفي الأسئلة الكبرى، لأنّ المنهج نفسه لم يعد يولّد لها.

كأنّ النقد المنهجي عند أبي سليمان انتقل من نقد معرفي إلى نقد وجودي، إذ هو نقدٌ لطريقة وجود الفكر في العالم. فما دام العقل يعيش داخل نسقٍ مغلق، فإنه لا يرى العالم إلا كما صاغه الماضي، ولا يرى النص إلا كما فهم قديماً، ولا يرى الصورة النموذجية للإنسان المسلم إلا كما رُسمت في المخيال الجماعي القديم. وهذا النمط من الوعي لا يمكن أن يُنتج حضارة، لأنّ الحضارة - كما يوضح - ليست ناتج المعرفة، بل ناتج الوعي المنهجي بها. ومن هنا يربط أبو سليمان بين الانحطاط الحضاري وبين اختلال المنهج؛ فحين يفقد الفكر وظيفته النقدية، تفقد الأمة قدرتها على التجدد، لأنّ التجدد الواعي لا يمكن أن يصدر عن عقلٍ لا يمتلك رؤية سننية للعالم.

إنّ النسق المعرفي المغلق، في تحليله، ليس مجرد هيمنة فكرية بل منظومة ثقافية متكاملة تُعيد إنتاج القيم والسلوك واللغة والخطاب. فهو يكوّن عبر التعليم والدعوة والفتوى، صوراً نمطية عن العقل المسلم بوصفه عقلاً استثنائياً للسلف بمفهوم واسع على مستوى المعرفة والقيم والسلوك، ولهذا يشدد أبو سليمان على أنّ المعركة مع النسق ليست معرفية فحسب، بل تربوية أيضاً؛ إذ لا يمكن كسر الإغلاق المنهجي من دون إعادة بناء العلاقة بين الإنسان والعقل، بين المتعلم والفكر، بين العالم والنص. إنّ الفكر الذي لا يتربى على الحرية المنهجية لا يمكنه أن

يمارس الاجتهاد الحق، لأنّ الاجتهاد ليس إنتاج جواب جديد فحسب، بل هو إعادة ترتيب الوعي الذي يُنتج الأسئلة.

من هنا يظهر أن المنهج المغلق هو الشكل المعرفي للاغتراب الحضاري؛ فالاغتراب لا يبدأ حين يقلد المسلم الغرب، بل حين يتوقف عن فهم ذاته في ضوء ما تقدف به الحضارة المعاصرة من صور للتمدن، فالذي يرى التدين في التسنن بأقوال القدماء وانماط تفكيرهم وعيشهم دون إدراك للفارق الحضاري، يعجز حتما عن استيعاب رسالتهم وضمّان استمرارها في عصره، لأنّ الرسالة لا تُفهم إلا في وقعها على خط الزمن، بهذا المعنى فإنّ نقد المنهج هو محاولة لإعادة إحياء الرسالة في وعي الأمة.

وهنا تتبدى الصيغة الإبستمولوجية الدقيقة في مشروع أبي سليمان: فالأزمة ليست في التراث ذاته، بل في منطق التعامل معه، لأنّ التراث - كما يرى أبو سليمان - ليس كتلة جامدة بل حركة فكرية حيّة توقفت عن النمو حين تحولت إلى سلطة مرجعية مغلقة. ومن هنا يُعيد تحديد معنى "المنهج الإسلامي" لا بوصفه التزامًا بالنصوص الموروثة، بل استئنافًا للفاعلية المنهجية التي انبثقت منها هذه النصوص في لحظتها التاريخية الأولى. فالإسلام لم يُقدّم للإنسان منهجًا مغلقًا، بل قدّم له سننًا مفتوحة، والخلل وقع حين تحوّلت السننية إلى معيار لغوي جامد. ولذلك، فإنّ التحرير المنهجي عند أبي سليمان يعني استعادة هذه السننية بوصفها رؤية للوجود قبل أن تكون قاعدة للاستنباط.

بهذا التصور، يصبح المنهج جزءًا من مشروع حضاري متكامل؛ إذ لا يمكن إصلاح الوعي الديني دون إصلاح الوعي المنهجي، لأنّ المنهج هو الذي يحدد كيف تُقرأ النصوص، وكيف يُفهم الواقع، وكيف تُبنى المفاهيم. وحين يختل المنهج، تختل معه صورة العالم، فيتحوّل الدين من مشروع تحرري إلى جهاز ضبط اجتماعي، ويتحوّل الفقه من أداة لفهم الحياة إلى وسيلة لإدارتها بأحكام فقهية ناتجة عن عقل السلف في سقف حضاري مختلف عن سقفنا الحضاري في امتداده وإشكالاته. لذلك فإنّ إعادة بناء المنهج هي في جوهرها إعادة بناء للعلاقة بين النص والواقع، بين الجهد المعرفي وإشكالات الواقع، وكلّ إصلاح لا يبدأ من هنا يظلّ تجميلًا للسطح لا مساسًا بالجزر.

إنّ تجاوز اختلال المنهج لا يتم عند أبي سليمان من خلال تجديد المصطلحات أو استيراد أدوات البحث الغربية، بل عبر إعادة بناء الرؤية الكلية التي تؤطر المنهج ذاته، أي الرؤية التوحيدية التي تجعل من المعرفة فعلاً عبادياً، ومن الفكر سيرورة وعي بالسنن الإلهية في الوجود. فحين انفصل المنهج عن التوحيد، تحوّل إلى تقنية، وحين انفصلت التقنية عن الغاية، صار المنهج آلة بلا روح. لذلك يؤكد أبو سليمان أن الوصل بين المنهج والتوحيد هو ما يعيد إلى الفكر الإسلامي وحدته الداخلية، ويخرجه من حالة الانشطار بين القديم والجديد، بين النقل والعقل، بين الدين والواقع.

بهذه العودة إلى التوحيد بوصفه أصلاً منهجياً، لا مجرد عقيدة غيبية أو جدلية، يتحرر الفكر الإسلامي من ثنائية الجمود والانهار، ويستعيد وعيه بوظيفته الحضارية. فالتوحيد، كما يصوغه أبو سليمان، هو بنية إبستمولوجية كاشفة، لأنه يعيد ترتيب علاقة الإنسان بالوجود والمعرفة في ضوء وحدة الخلق والغاية. والمنهج الذي لا يتأسس على هذه الوحدة محكوم عليه بالانقسام، لأنه يتعامل مع المعرفة بوصفها جزراً منفصلة: فقه بلا فلسفة، وعقيدة بلا سننية، ونص بلا واقع. لذلك فإنّ إعادة بناء المنهج ليست مجرد إصلاح في طرق الاستدلال، بل ثورة في طريقة النظر إلى الوجود نفسه.

إنّ ما يقترحه أبو سليمان ليس منهجاً بديلاً بالمعنى التقني، بل تحوُّلاً إبستمولوجياً في مفهوم المنهج ذاته، من كونه بنية استدلالية إلى كونه رؤية للعالم. فالمنهج في هذا التصور، هو صورة الوعي التي بها يفهم الإنسان الوحي والكون والتاريخ. وكلّ انغلاق في هذا الوعي يعني بالضرورة تعطلّ المنهج، مهما تعددت أدواته أو تغيرت مصطلحاته. لذلك فالمسألة الجوهرية ليست في تحديث العلوم الإسلامية، بل في إعادة تأسيسها على رؤية توحيدية تجعل من العلاقة بين النص والواقع علاقة سننية لا علاقة تماثلية. فالمماثلة – أي محاولة استنساخ الماضي – هي التي أغلقت المنهج، أما السننية فهي التي تعيده إلى الحياة، لأنها تفهم الوحي كخطاب يتحرك مع التاريخ لا ضده.

وهنا يصل تحليل أبي سليمان إلى ذروته الفلسفية؛ فالمنهج المغلق ليس مجرد حالة فكرية، بل هو بنية للاغتراب. لأنّ العقل الذي ينفصل عن السنن يفقد مرجعيته في الوجود،

ويغدو عالماً بين النص والواقع بلا رابط. هذا الاغتراب المنهجي هو ما يفسر انحسار القدرة الاجتهادية في العالم الإسلامي، لأنه لا يمكن لعقلٍ مغتربٍ عن سنن الله أن ينتج معرفة قادرة على الفعل في التاريخ. ومن ثمّ فإنّ أزمة المنهج ليست أزمة عقول أفراد، بل أزمة حضارة بكاملها، لأنّ الحضارة لا تقوم إلا حين ينسجم منهج التفكير مع قوانين الوجود. فحيثما اختلّ المنهج، اختلّ العمران، وحيثما فصلت المعرفة عن السنن، تلاشى الفعل الحضاري.

إنّ القراءة الحفرية التي يقدمها أبو سليمان تُظهر أن الانغلاق المنهجي لم يكن مجرد انحرافٍ عن الأصل، بل نتيجة طبيعية لمسارٍ طويلٍ من التكلس المعرفي. فحين أُغلق باب الاجتهاد، لم يُغلق على مستوى الفقه فحسب، بل على مستوى الوعي نفسه. وتحوّل النص إلى سلطة فوقية، وتحوّل المنهج إلى خادم لهذه السلطة. وهكذا تشكّل في الثقافة الإسلامية نوعٌ من "الوعي الطقوسي" الذي يقيس الحقيقة بمدى انضباطها للمألوف، لا بمدى اتصالها بالسنن. لذلك، يأتي الجهد النقدي عند أبي سليمان في جوهره تحريرٌ للمنهج منمنطق القول، لا بمعنى الانفصال عن اللغة، بل بمعنى استعادة اللغة لوظيفتها الأصلية، أي توليد المعنى لا تكرار القوالب. فالمنهج الحي لا يسكن اللغة، بل يتحرك بها، واللغة التي لا تُثبت المعنى تُحوّل الفكر إلى تلاوةٍ لا إلى تأمل. من هنا يأتي تشخيصه بأنّ الأمة لم تفقد النص، بل فقدت طريقها إلى الفهم، لأنّ أدواتها المنهجية صارت تعمل ضد الغاية التي أنشئت من أجلها. وهذا الفقد ليس معرفياً فقط، بل وجودي أيضاً، لأنّ الإنسان لا يُدرك ذاته إلا بقدر ما يُدرك علاقته بالمعنى، وحين يفقد المنهج الذي يوصله إلى المعنى، يفقد ذاته في التاريخ¹.

إنّ أزمة المنهج بهذا المعنى هي أزمة الإنسان المسلم في إدراك موقعه من الوحي والعالم معاً. فالعقل الذي يكرّر لا يمكنه أن يكون شاهداً، والوعي الذي يحتمي بالماضي لا يستطيع أن يبني المستقبل. لذلك فإنّ أعمق ما في مشروع أبي سليمان هو محاولته تحويل النقد المنهجي إلى نقد للوجود التاريخي للأمة. فاختلال المنهج عنده ليس مجرد خطأ في التفكير، بل انقطاع في السلسلة الحضارية التي تربط بين الفكرة والفعل، بين المعرفة والعمل. فحين غابت السننية، غابت معها

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص108

الإرادة، لأنّ الإنسان لا يفعل إلا في ضوء فهمٍ للسنن التي تضبط فعله. ومن هنا نفهم كيف تحوّل اختلال الفهم إلى اختلال في المنهج، وكيف تحوّل اختلال المنهج إلى عجزٍ حضاري شامل.

وهكذا يتجاوز أبو سليمان التشخيص إلى التأسيس: فالمنهج المفتوح الذي يدعو إليه ليس نقيضاً للتراث، بل عودة إلى أصله القرآني، حيث المعرفة فعلٌ سننيٌّ في التاريخ، وحيث الاجتهاد استجابةٌ دائمة لتحديات الواقع. فالمنهج الذي لا يتحرك مع الزمان يُنكر ذاته، لأنّ جوهر المنهج فعل استثنائي متجدد. لذلك فإنّ إعادة بناء المنهج ليست ترفاً فكرياً، بل شرطاً وجودياً للنهوض، لأنّ الأمة التي لا تُعيد تأسيس أدوات فهمها لا يمكنها أن تُعيد بناء نفسها. بهذا المعنى، يصبح النقد المنهجي عند أبي سليمان فعلاً تحريراً، يحرر العقل من سلطة الماضي، والدين من سلطة الشرح، والإنسان من سلطة التكرار.

إنّ العلاقة بين الفهم والمنهج، في تحليل أبي سليمان، ليست علاقة سببية خطية، بل علاقة بنيوية دائرية؛ فاختلال الفهم ينتج منهجاً مغلقاً، والمنهج المغلق يعيد إنتاج اختلال الفهم. لذلك لا يمكن إصلاح المنهج بمعزل عن تفكيك آلية الفهم التي تقف وراءه، ولا يمكن استعادة أداة الفهم دون إعادة تأسيس المنهج الذي يوجه حركتها. في هذا التداخل الجدلي بين الفهم والمنهج، يكشف أبو سليمان عن ما يمكن أن نسميه "الحلقة الميتة" في بنية العقل المسلم، تلك التي جعلت الفكر الإسلامي يدور في فلك المكرور دون أن يعبره، ويعيد إنتاج أدواته في كل عصر تحت أسماء جديدة.

إنّ الوعي المنهجي الذي يستعيده أبو سليمان لا يقوم على نفي التراث، بل على نقد طريقة حضوره في ذهن المسلم. فالمشكلة ليست أن التراث موجود، بل أنه حاضر بطريقة مرضية، أي أنه لم يُستوعب بوصفه تجربة تاريخية، بل نُقل بوصفه نموذجاً نهائياً. وهذا النمط من الحضور يفرغ المنهج من فاعليته التاريخية، لأنّه يبدّل العلاقة بين الماضي والمستقبل: بدل أن يكون الماضي ذاكرة فاعلة، تعين على تطوير المنهج لأدواته باستمرار، تحول إلى سلطة مقدسة، لذلك فإنّ نقد النسق المغلق عند أبي سليمان هو نقد للعلاقة المقلوبة بين الفهم والتاريخ، بين المعنى والزمان، بين الوحي والإنسان.

بهذا المعنى، يصبح المنهج في فكر أبي سليمان ليس مجرد أداة من أدوات الفهم، بل هو شرط إمكان الفهم ذاته، أو هو الخلفية الإستيمية التي تحدد أفق الإدراك ومراتب المعنى. وكل خلل في هذا الشرط ينتج اختلالاً في الكيان المعرفي كله. فالمنهج هو مرآة لدرجة الوعي الحضاري، إذ لا يمكن لعقلٍ يعيش ضمن منطق النقل أن ينتج منهجاً استقرائياً حياً، كما لا يمكن لعقلٍ يقدّس المأثور أن يُبدع في التأويل. لذلك فإنّ ما يطرحه أبو سليمان هو تجاوزٌ جذريٌّ للثنائية الكلاسيكية بين "المنهج" و"المضمون"، لأنّ المنهج عنده ليس إطاراً خارج الفكر، بل هو الفكر في حركته، والوعي في تجليه، والإنسان في لحظة تأمله للعالم.

ولعلّ أعمق ما يمكن نستشفه من قراءة أبي سليمان هو أنه لا يتعامل مع المنهج كمسألة معرفية فحسب، بل كمسألة وجودية - وإن لم يصح بهذا المعنى - أي كمرآة تعكس نمط علاقة الإنسان بالوحي والكون والتاريخ. فحين يختلّ المنهج، يختلّ الوجود نفسه، لأنّ الإنسان يفقد معنى الفعل. هذا البعد الوجودي هو ما يجعل من نقد المنهج عملاً تحريراً بالأساس، يهدف إلى إعادة فتح إمكان المعنى أمام العقل المسلم في ضوء المعطى الحضاري الراهن. والمنهج الحرّ في هذا التصور، ليس منهجاً بلا قيد، بل منهج يتحرك داخل أفق التوحيد، لأنّ التوحيد وحده ما يحرّر الإنسان من الثنائية الجدلية التي قسمت الفكر بين عقل ونقل، وبين دنيا وآخر، وبين علم ودين. فالتوحيد هو الأصل المنهجي الذي يردّ الكثرة إلى وحدة، ويعيد بناء الوعي على مبدأ الانسجام بين الغيب والشهادة، بين النص والواقع، بين الإنسان والمقصد.



المبحث الثاني: اختلال المنهج والعطب القيمي في أزمة الإرادة والوجدان

بعد الوقوف في المبحث السابق على اختلال أدوات الفهم وبنية الوعي المعرفي، يبرز سؤالٌ منهجيٌّ أعمق حول طبيعة التحوّل الذي يمارسه عبد الحميد أبو سليمان في تشخيصه لأزمة الوعي الإسلامي: هل يمثّل انتقاله من نقد أزمة العقل إلى مساءلة أزمة الإرادة والوجدان مجرد تحوّل في زاوية النظر، أم هو كشفٌ عن تعدّد أبعاد الأزمة وتراكب مستوياتها المعرفية والقيمية والروحية معاً؟ إنّ هذا السؤال المركزي يفتح الباب لفهمٍ أوسع لطبيعة العطب الذي أصاب الفاعلية الحضارية، باعتبار أنّ العقل لا يعمل في فراغ، بل يستمد حيويته من الإرادة التي تحركه، ومن الوجدان الذي يمنحه معنى ومقصداً.

ومن هذا المنطلق، يتبدّى أن معالجة الأزمة لا يمكن أن تنحصر في نقد البنية الذهنية، ما دامت الإرادة قد فقدت حرارة المقصد، والوجدان انطفأت فيه شرارة المعنى، وتحولت الأخلاق إلى التزامٍ شكلي ينتج الطاعة لا الإبداع. فالعطب القيمي والروحي هو الوجه الأعمق لاختلال المنهج، وهو المآل الأخير لانفصال المعرفة عن غاياتها الوجودية.

ولمعالجة الإشكال الرئيس لهذا المبحث، نتدرج عبر الأسئلة الفرعية الآتية:

ما طبيعة الإرادة والوجدان في التصور الإسلامي كما قرأهما أبو سليمان؟ وهل هما قوى نفسية أم بنيتان حضاريتان منظمّتان بالفعل؟

كيف انكسر الوجدان الإسلامي وفقدت الإرادة مقصدها، حتى تحوّل الوعي الأخلاقي إلى التزامٍ شكلي يُعطّل الفاعلية؟

وإلى أي مدى قاد هذا الانحراف القيمي إلى خواء وجداني شلّ الوعي الحضاري؟ وهل يمثّل هذا الخواء المآل النهائي لاختلال العلاقة بين الفهم والمنهج، والعقل والضمير، والمعرفة والغاية؟

المطلب الأول: مفهوم الإرادة والوجدان: من البنية النفسية إلى البنية الحضارية

شكّل انتقال عبد الحميد أبو سليمان من تحليل أزمة الفهم والمنهج إلى تشخيص أزمة الإرادة والوجدان تعميقاً لمسار البحث في جذور الخلل الحضاري الذي أصاب الأمة الإسلامية. حيث لم يكن الانتقال تحوُّلاً من موضوع إلى آخر، بل نفاذاً إلى الطبقات الباطنة للأزمة نفسها؛ من اختلال الأداة إلى انكسار الروح التي تحركها. فالمنهج في تصوره هو الإطار المرجعي الذي يتحدد به نمط الوعي واتجاه الإرادة ووجهة الوجدان، وحين يختلّ هذا الإطار، يتشوه إدراك الإنسان لرسالته ووظيفته في الوجود. ومن ثمّ، فإنّ أزمة الإرادة والوجدان هي ثمرة لاضطراب المنهج وتجسيد لآثاره في البنية الشعورية والنفسية للأمة، فالعقل الذي يفقد توازنه المنهجي يُنتج فهماً قاصراً للوحي والواقع، مما يؤدي إلى وجدان باهت وإرادة مشلولة لا تعرف وجهتها.

إنّ تحليل أبو سليمان يقوم على رؤية تكاملية للإنسان باعتباره كياناً يتألف فيه العقل والإرادة والوجدان في وحدةٍ وظيفية متفاعلة؛ فاختلال أحدها يُصيب الآخرين بالشلل، فالمعرفة التي تنفصل عن الإرادة تتحول إلى إدراكٍ عقيم، والإرادة التي لا يسندها وجدانٌ قيمي تنقلب إلى فعلٍ مفرغٍ من المعنى، والوجدان الذي ينقطع عن الفهم يذوب في انفعالٍ غائمٍ لا يثمر حضارة، بهذا المعنى يكون اختلال المنهج هو الخلل البنيوي الذي أطلق سلسلة الأزمات الأخرى، إذ أفسد منبع الوعي وأفقد الفكر الإسلامي قدرته على الربط بين الفهم والفعل، وبين الوعي والواقع، فكان العطب القيمي امتداداً طبيعياً للخلل المعرفي.

في هذا التصور لا تُختزل الإرادة في معناها النفسي الضيق الذي يشير إلى الميل أو النزوع، بل تُفهم باعتبارها الطاقة الوجودية التي تصل الفكر بالفعل، والعقيدة بالتاريخ. فهي القوة الداخلية التي تُفعل المعرفة وتحول الإيمان إلى حركةٍ في الواقع. فهي ليس رغبةً عابرة، بل هي فعلٌ واعٍ يتجه نحو غاية، يقوم على الاختيار والمسؤولية، ويتجلى في الموقف الأخلاقي الذي يُعبّر عن عمق الوعي الحضاري للإنسان.

ومن هنا فإنّ الإرادة ليست مجرد مكوّن نفسي، بل بنية حضارية تمثل مظهرًا من مظاهر الاستخلاف الإلهي، إذ إنّ الله لم يمنح الإنسان شرف الخلافة إلا بعد أن زوّده بالعقل والإرادة والقدرة على التصرف وفق القيم. ولهذا تصبح الإرادة في فكر أبو سليمان واسطة العقد بين

العقيدة كمنظومة إيمانية، والمنهج كنسق معرفي، والتاريخ كمجال للتنفيذ العملي، فكل مشروع حضاري لا يُقاس بكمّ الأفكار التي ينتجها، بل بمدى ما تختزنه تلك الأفكار من طاقة الإرادة القادرة على تحويلها إلى واقع.

الإرادة هي التي تمنح المعرفة قيمتها الحيوية، والمنهج فاعليته العملية، وهي التي تحفظ التوازن بين الوعي النظري والحركة التاريخية. فإذا تعطلت الإرادة، لم يتوقف الفعل فحسب، بل يتعطل الوعي ذاته، لأن الفكر الذي ينفصل عن الإرادة يتحول إلى خطاب جامد لا يُغيّر شيئاً في الواقع، وإلى جدلٍ يدور حول نفسه دون أن يُنتج أثراً حضارياً. ولهذا كان إصلاح المنهج عند أبي سليمان شرطاً لإحياء الإرادة، لأن المنهج القويم وحده قادر على أن يهب الإرادة وجهتها، ويُعيد للوعي الإسلامي توازنه بين الإيمان والفعل.

ولأنّ الإرادة عند أبي سليمان ليست مجرد حركة غريزية، فإنّ تعطلها يعني بالضرورة تعطل الفعل الحضاري بأسره. فالأمم لا تنهض بالأفكار وحدها، بل بالإرادات التي تجسّد تلك الأفكار في الواقع. ومن ثمّ فإنّ أزمة الإرادة هي الوجه الآخر لأزمة الفاعلية الحضارية، وإن انطفأ الإرادة أو خفوتها لا يعود ضرره على الأمة وحدها، بل تمتد إلى "حجب نور رسالة الإسلام العالمية، وهدايته الكلية الروحية الأخلاقية، توحيداً واستخلاقاً وإخاء وسلاماً وعدالة ورحمة إلى الإنسان، مما يعوق رسالة الإسلام عن أن تصبح رحم حضارة حقيقية، وسعادة روحية ومادية، وخيراً في الأولى والأخرى"¹ فاختلال المنهج وانطفاء الإرادة لا يُفضيان إلى عجز ذاتي في كيان الأمة فحسب، بل يُسقطان عنها معنى حضورها في التاريخ، إذ يُعطّلان وظيفتها الاستخلاقية، ويجردان الإنسان المسلم من رسالته الكونية، فتحرم الإنسانية بذلك من فيض القيم التي يحملها الإسلام، ومن فعاليته التي بها يتوازن الوجود بين الروح والمادة، وبين الهداية والعمران.

وبهذا المعنى يربط أبو سليمان بين الانسداد المنهجي الذي عالجه في أزمة العقل المسلم وبين الانطفاء الإرادي الذي يناقشه في أزمة الإرادة والوجدان المسلم، إذ يرى أن الفكر الذي لا يستند إلى إرادة حيّة سرعان ما يتحول إلى تكرارٍ للذات. فالمنهج العقيم هو في جوهره تعبيرٌ عن إرادة خائفة من التغيير. في هذا السياق يقدّم أبو سليمان قراءة نقدية للمسار التاريخي

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص20.

الذي أدّى إلى خمول الإرادة الإسلامية؛ فقد تشكّلت بنية الثقافة الدينية عبر قرونٍ من الانغلاق السياسي والفقهي بحيث غلب فيها منطقُ الامتثال على منطق الاجتهاد، وجرى تكريس النزعة الطقوسية التي تُرضي الضمير لكنها لا تحرك التاريخ. ومع ضعف الوعي بالسنن الإلهية الحاكمة للتغيير غدت الإرادة معطّلة، والعقل متواطئًا مع الجمود. وهكذا تأزرت السلطة والاستبداد والتقليد على إنتاج ثقافة تبريرية ترى في الواقع قدرًا لا مجال لتغييره، وفي الإنسان تابعًا لا فاعلًا¹.

ويظهر من تحليل أبي سليمان أنّ هذه الأزمة الإرادية ليست عرضًا سياسيًا أو تربويًا فحسب، بل هي بنية معرفية ونفسية متشابكة، إذ إنّ طريقة الفهم التي تُنتج التواكل وتُقصي المسؤولية هي في ذاتها ناتجة عن تصوّر غير سليم للعلاقة بين الإنسان والوحي. فالفهم الذي يُقصي حرية الإنسان لا يمكن أن يُنتج إرادة حرة، والمنهج الذي لا يُرسّخ قيمة الاختيار لا يمكن أن يُثمر وعيًا بالتكليف. لذلك يؤكد أبو سليمان أنّ أول خطوات الإصلاح تكمن في تحرير الإرادة من المنهج المنغلق، أي من ذلك النسق العقلي الذي قيد الوعي بقوالب موروثه وجعل الطاعة هدفًا في ذاتها. ويعبّر عن هذا المعنى بلغة تجمع بين النقد والتحليل حين يصف المسلم المعاصر بأنه "إنسان فقد شجاعة الاختيار فاستراح إلى التبرير"، وهي عبارة تلخّص جوهر الانطفاء الإرادي: أن يتحوّل الإيمان من طاقة فاعلة إلى تبريرٍ نفسيٍّ للركود. ومن هنا، تصبح مهمة الإصلاح الأولى هي بعث الإرادة الحضارية، لا بإثارة الحماسة المؤقتة، بل بإعادة بناء المنهج التوحيدي الذي يجعل الإنسان مسؤولًا عن مصيره في ضوء السنن الإلهية. فالتحرّر من الخوف ومن ثقافة الاتكال هو الشرط الأول لعودة الفاعلية الحضارية.

بهذا المعنى تتجاوز الإرادة عند أبي سليمان حدود النزعة النفسية لتصبح مفهومًا معرفيًا—حضاريًا يعبّر عن وحدة الوعي الإنساني في مستوياته الثلاثة: العقلي، والأخلاقي، والعملي. فهي ليست مجرد إرادة للفعل، بل إرادة للمعنى، لأن الفعل بلا مقصدٍ قيمي يفرغ من دلالاته. ومن هنا تصبح مهمة الفكر الإسلامي المعاصر هي استعادة هذه الوحدة الداخلية بين الإرادة والعقل،

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة، ص 37

بين الحرية والإيمان، بين المسؤولية والمقصد. فبدونها تبقى الأمة حبيسة أزمة العجز حيث يتحوّل الإيمان إلى عاطفة، والمعرفة إلى تكرار، والمنهج إلى طاعة ذهنية لا تنتج فعلاً.

وإذا كانت الإرادة تمثّل في فكر عبد الحميد أبو سليمان القوة المحرّكة للمشروع الحضاري، فإنّ الوجدان يشكّل الضمير القيمي الذي يمنحه الاتجاه والمعنى، فكما أنّ العقل يحدّد مسار الفعل، فإنّ الوجدان هو الذي يمنحه شرعيته الأخلاقية وبقية من التحوّل إلى مجرد تقنية أو أداة سلطوية. ومن ثمّ فإنّ أي خلل في الوجدان هو بالضرورة خلل في معنى الفعل الحضاري ذاته، لأنّ الحضارة في جوهرها ليست تراكمًا ماديًا أو تنظيميًا، بل ثمرة وعي قيمي يعبر عن علاقة الإنسان بالمطلق وبالعالم وبذاته، فالوجدان عند أبي سليمان ليس مجرد إحساس بالخير أو الشر، بل إدراك حيّ للقيمة يوجّه الفكر والإرادة معًا، بهذا المعنى يُعيد بناء المفهوم في ضوء الرؤية التوحيدية التي تجعل من الوجدان مستودع الضمير الحضاري، أي ذلك الوعي الداخلي الذي يربط الإنسان بالمقصد الإلهي لأفعاله. إنه ليس حالة شعورية عابرة، بل البنية التي تتكوّن فيها القيم وترسخ عبرها العلاقة بين الإيمان والسلوك، وهو ليس مقابلًا للعقل بل مكمل له، إذ يمدّه بالمقصد ويمنع عنه الانحراف القيمي. فالعقل الذي يعمل دون وجدان يتحوّل إلى آلة حسابية، والوجدان الذي ينفصل عن العقل يغدو انفعاليًا بلا بوصلة، لذلك يدعو أبو سليمان إلى بناء العقل الوجداني، أي ذلك النمط من الوعي الذي يوحد بين الفهم والشعور والمسؤولية، فالوجدان هو مصدر المعنى، وبدونه تغدو الحضارة جسدًا بلا روح، مهما بلغت من التقدّم التقني أو التنظيمي.

إنّ مقارنة عبد الحميد أبو سليمان لمفهوم الوجدان لا تنحصر في بعده الشعوري أو الأخلاقي، بل تتجاوزه إلى مستوى إبستمولوجي يجعل منه أحد المكونات التأسيسية في بنية الوعي الحضاري الإسلامي، فالوجدان عنده ليس مجرد انفعال نفسي، بل هو وعي قيمي يوجّه كلاً من الفكر والإرادة، ويمنح الفعل الإنساني معناه ومقصده في إطار الرؤية التوحيدية التي توحد بين المعرفة والقيمة. من هذا المنظور، يشكّل الوجدان بعدًا تأسيسيًا في منهجية المعرفة الإسلامية، إذ يُعيد وصل المعرفة بالمقصد الأخلاقي ويمنعها من التحوّل إلى مجرد أداة تقنية أو سلطوية.

وتتجلى هذه الرؤية الإبتيمولوجية في تطبيقاتها التربوية التي يرى فيها أبو سليمان امتداداً عملياً لتكامل قوى الإنسان، حيث يربط بين بناء الوجدان وتكوين الإرادة والوعي العلمي منذ الطفولة، فيقول: "تكوين عقلية الطفل المسلم، وبناءه النفسي والوجداني، يُعدّ أساساً لتكوين الإرادة الواعية والروح العلمية والطّاقات الإبداعية لديه"¹.

إنّ هذا النص، وإن بدا في ظاهره تربويًا، يكشف عن خلفية معرفية عميقة ترى في الوجدان قاعدةً لتكوّن الوعي الحضاري، إذ من خلاله تتكامل قوى العقل والإرادة في عملية إدراك المقاصد وتوجيه الفعل نحو المعنى. وبذلك يُصبح الوجدان عند أبي سليمان ليس مجرد إحساسٍ أخلاقي، بل بنية معرفية تؤسّس لطبيعة العلاقة بين الإنسان والمطلق، وتحدّد أفق الفعل الحضاري في ضوء القيم القرآنية.

يقيم أبو سليمان تصوّره للوجدان ضمن بنية تكاملية ثلاثية قوامها العقل والإرادة والوجدان، حيث تمثّل هذه القوى في نظره المكوّنات الأساسية للذات الإنسانية، ولا يكتمل الوعي الحضاري إلا من خلال توازنها وتفاعلها. فالعقل هو أداة الفهم والتحليل، والإرادة هي قوة التنفيذ والفعل، أمّا الوجدان فهو الضمير القيمي الذي يمنح الفكر والإرادة معناهما ومشروعيتهما الأخلاقية. وبهذا المعنى، لا يُنظر إلى الوجدان كمقابل للعقل أو كمصدر بديل للمعرفة، بل كشرطٍ لتكاملها وتوجيهها؛ إذ يمدّ العقل بالبوصلية القيمية التي تمنع انحرافه نحو التشبيء أو التبرير، ويمنح الإرادة مقصدها الإنساني الذي يصونها من النزوع إلى التسلّط أو العبث.

ومن ثمّ، فإنّ وظيفة الوجدان في الرؤية الإبتيمولوجية لأبي سليمان ليست وجدانيةً خالصة، بل معرفية في جوهرها، لأنه يُمثّل مستودع المعنى الذي تتحدّد فيه غايات المعرفة ومقاصد الفعل. فحين تنفصل المعرفة عن الوجدان تفقد بعدها التوحيدي وتحوّل إلى أداة مادية أو سياسية، بينما يغدو انفصال الوجدان عن العقل انفعالاً عابراً لا يُنتج وعياً ولا حضارة، وبهذا التكامل يتأسّس "العقلالوجداني"، أي ذلك النمط من الوعي الذي يُوحد بين الفهم والشعور والمسؤولية، ويجعل من القيمة بُعداً تكوينياً في بنية الإدراك الإنساني. ومن هنا، يغدو الوجدان

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص34.

في فكره أحد الأعمدة الإستيمولوجية التي تُعيد وصل المعرفة بالقيمة، والعقل بالإيمان، والمنهج بالمقصد الحضاري للإنسان المستخلف.

غير أنّ هذا الوجدان الذي يشكّل شرط الوعي الحضاري لم يسلم من التآكل في التجربة التاريخية الإسلامية؛ إذ يرى أبو سليمان أنّ انهيار الفاعلية الحضارية للمسلمين لم يكن نتيجة غياب الفهم وحده، بل بالأساس نتيجة انطفاء الوجدان القيمي الذي فقد صلته بالمقاصد العليا للإسلام. فقد تحوّلت التجربة الدينية إلى طقوسٍ تُمارَس خارج سياقها التاريخي، وانفصل الدين عن حركة العمران الإنساني التي كان يفترض أن يقودها، وهكذا انتقل الإيمان من كونه طاقةً دافعة إلى كونه شعورًا شخصيًا مطمئنًا، وتحول العمل الصالح من وسيلةٍ لإعمار الأرض إلى غايةٍ شكليةٍ للنجاة الفردية. فحين يغيب الوعي بالمقاصد تفقد القيم معناها وتتحوّل الأخلاق إلى التزامٍ شكليٍّ يُنتج الطاعة لا الفاعلية. عندئذ يفقد الوجدان الإسلامي حيويته الأولى ويغدو الدين طقسًا لا رسالة، وتنكمش الإرادة في دائرة الخوف من الخطأ بدل أن تتحرك في أفق البحث عن الخير¹.

في هذا الإطار، يربط أبو سليمان بين انحطاط الوجدان وظهور الازدواج القيمي في الثقافة الإسلامية الحديثة، أي الفصام بين القيم المعلنة والقيم الممارسة، فالمسلم يتكلم بلغة الأخلاق، لكنه يعيش بمنطق المصلحة؛ يدعو إلى التوحيد، لكنه يتصرف بمنطق التجزئة؛ يرفع شعار العدل، لكنه يبرّر الاستبداد. هذا الازدواج هو التعبير الأوضح عن انفصال الوجدان عن العقل، إذ يتحوّل الضمير إلى خطابٍ تجميليٍّ يبرّر التناقض بدل أن يفضحه. ومن هنا فإنّ الأزمة في نظر أبي سليمان ليست في ضعف الإيمان، بل في فقدان المعنى الأخلاقي للإيمان. لذلك لا يتم إصلاح الوجدان عبر الوعظ أو التهذيب السلوكي، بل عبر إعادة بناء المفهوم نفسه؛ إعادة وصل القيم بمقاصدها والربط بين الإيمان والعمل في تجربةٍ واحدةٍ للمعنى. فالقيمة لا تستمدّ مشروعيتها من الأمر المجرد، بل من مقصدها الوجودي الذي يربطها بالله والإنسان والتاريخ.

من هذا المنظور فإنّ فقدان المقاصد هو السبب الجوهرى لانهيار الوجدان الإسلامي، إذ حين تُفَرِّغ الشريعة من روحها المقاصدية تتحوّل الأخلاق إلى طاعةٍ شكلية، ويغدو الخير مرادفًا

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص22

للامتثال لا للبحث عن العدل والإصلاح. وهنا يفقد الوجدان طاقته الإبداعية ويصبح تابعاً للعادة. ولذلك يؤكد أبو سليمان أن إعادة الوجدان إلى حيويته لا تتم إلا بإحياء روح المقاصد، لأن المقصد هو ما يجعل الفعل الديني فعلاً حضارياً. فكلما اتسعت رؤية الإنسان للمقاصد اتسعت مسؤوليته وتحول الدين إلى مشروعٍ للنهضة لا إلى ملاذٍ نفسي. ومن ثمّ، فإنّ انطفاء الوجدان لا يظهر فقط في ضمور الحسن الأخلاقي، بل في تعطل القدرة على الفعل الحضاري؛ إذ تتحوّل طاقات الإنسان من المبادرة والإبداع إلى الخضوع والتبرير، فيغدو التدين تعبيراً عن التكيّف مع الواقع لا عن تجاوزه. وهكذا يتجلّى المرض الوجداني في بنيته الأعمق: خوفٌ من الحرية، وعجزٌ عن التغيير، وتبريرٌ للجمود باسم الورع. وهي جميعها أعراض لاتساع الهوة بين الوجدان والمقاصد، وانكماش الرؤية الكلية إلى طقوسٍ مكرّرة بلا مقصدٍ ولا معنى.

غير أنّ هذا الانحطاط الوجداني لا يُفهم في بعده الأخلاقي فحسب، بل في جذره الإبيستيمولوجي العميق الذي يمسّ بنية الرؤية ذاتها. فالتهوور لم يكن نتاج ضعفٍ في الحسن الديني، بل ثمرة ابتعاد الرؤية الفقهية عن الرؤية القرآنية التي انبثقت منها، إذ انكمش الوعي إلى جزئيات الأحكام وغابت عنه الكلية المقاصدية التي تؤسّس لوحدة المعنى في الفعل الإنساني. لقد تحوّل الدين من رؤيةٍ توحيدية تنظر إلى الوجود من خلال وحدة الغاية، إلى منظومةٍ من الأوامر المنفصلة عن مقصدها الكوني. ولهذا ينهأ أبو سليمان إلى أنّ الرؤية القرآنية لا تفصل بين البعد الفردي والجماعي، بل تنظر إلى الإنسان في تكامله الوجودي، إذ: "تنظر إلى الإنسان نظرة شمولية لا تفرّق بين مسؤوليته الفردية في حفظ النفس، ومسؤولياته الجماعية في حفظ الجماعة والأمة، ويشمل بعدها الروحي كلّ أعمال الإنسان، ويجعل من كلّ أعماله دون تفریق عبادة بحسب الغاية والمقصد"¹.

إنّ هذا الوعي الشمولي هو ما يسعى أبو سليمان إلى استعادته حين يتحدث عن ضرورة إحياء المقاصد، لأنّ المقصد ليس مجرد غاية تشريعية بل هو المبدأ الذي يوحد بين الوجدان والعقل، بين النية والفعل، بين العبادة والعمران. ومن ثمّ، فاستعادة المقاصد هي في جوهرها استعادة للوجدان التوحيدي الذي يجعل من الفعل الديني تعبيراً عن مسؤولية الإنسان في

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 57.

الكون، لا مجرد أداءٍ شكليٍّ للواجب. بهذا المعنى، يتجاوز أبو سليمان الإصلاح الفقهي إلى إصلاح الوعي نفسه، إذ يرى أنّ الرؤية التجزيئية التي فصلت بين العبادة والعمل، وبين الدين والحياة، قد أنتجت إنساناً ممزقاً بين طمأنينة الشعور وعجز الفعل، بين قداسة الإيمان ورتابة الواقع.

فحين يُختزل الدين في طقوسٍ محدودة تفقد العبادة معناها الكوني، ويتحوّل الوجدان من وعيٍ بالقيمة إلى عادةٍ شعوريةٍ فاقدةٍ للفاعلية. ومن هنا، يغدو العمل الصالح تكراراً لا إبداعاً، والخير امتثالاً لا اجتهاداً، فتضمّر روح المقاصد وينكمش الوجدان في حدود الطاعة. أمّا استعادة الرؤية التوحيدية، فهي التي تعيد وصل المقصد بالنية، والفعل بالغاية، فتجعل من الحياة نفسها عبادةً مستمرةً تتسع لكلّ ما هو إنساني وإبداعي. ذلك هو المعنى الإبتيمولوجي الذي يربط أبو سليمان من خلاله بين المقصد والوجدان، بين الفهم والحياة، أن تكون المعرفة سبيلاً إلى العمل، والعمل سبيلاً إلى المعنى، فيتحقق بذلك التكامل الذي تنهض به الأمة وتستعيد رسالتها الحضارية¹.

على هذا الأساس تتكامل الإرادة والوجدان في وعي أبي سليمان تكاملاً عضويًا، إذ لا يمكن أن توجد إرادة فاعلة من غير وجدانٍ قيميٍّ يوجّهها، ولا وجدانٌ حيٌّ من غير إرادةٍ حرةٍ تختبره في الواقع، فالوجدان بلا إرادةٍ يتحوّل إلى إحساسٍ عقيم، والإرادة بلا وجدانٍ تغدو طاقةً عمياء. ومن هنا فإنّ النهضة لا تبدأ من الفكر المجرد بل من استعادة التفاعل بين الإرادة والوجدان. فالعلم الذي لا يُثير الوجدان لا يُنتج التزامًا، والوجدان الذي لا يُستنفر بالإيمان لا يُثمر إرادة. لذلك يقترح أبو سليمان إعادة بناء الإنسان من الداخل عبر إصلاح وجدانه حتى يستعيد إرادته وإصلاح إرادته حتى يتجدد وجدانه، في حركةٍ دائريةٍ مستمرة هي جوهر التغيير القرآني القائل: إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم.

في ضوء هذه السننية القرآنية يحزّر أبو سليمان الوجدان من الحقل الانفعالي ويحوّله إلى عنصرٍ في قانونٍ حضاريٍّ موضوعي. فالوجدان السليم ليس إحساسًا بالخير بل وعيٌّ بالسنن يربط بين القيم وأثرها في الواقع، كما أن الإرادة الحرة ليست نزعةً ذاتيةً للفعل بل ترجمةً عمليةً لهذا الوعي السنني. فكلما أدرك الإنسان قوانين الله في الكون والتاريخ ازداد إحساسه بالمسؤولية

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 19-20.

وأتسعت إرادته للفعل. وهذا الإدراك هو جوهر الوجدان القرآني الذي يجعل المعرفة والإيمان طريقًا واحدًا نحو العمل. وبهذا يفتح أبو سليمان أفقًا جديدًا لما يمكن تسميته بالسنية الوجدانية، أي تحويل المشاعر الدينية من طاقة غامضة إلى وعي فعّال بالقوانين الأخلاقية والاجتماعية التي تحكم العمران. المؤمن الوجداني هو من يشعر بقيمة العدالة لأنه يدرك سنن الظلم في تدمير الأمم، ومن يحب الإصلاح لأنه يدرك سنن الفساد في الانهيار الحضاري. وهكذا تصبح السنن الإلهية جسرًا بين العقل والوجدان، وبين الوعي والإرادة، فتغدو القيم جزءًا من بنية الواقع لا من الوعظ النظري.

إنّ تجاوز أزمة الإرادة والوجدان لا يتمّ إلا بإعادة بناء العقل الوجداني، أي ذلك الوعي الذي يوحد بين المعرفة والقيمة، بين الفهم والحبّ، بين المقصد والعمل. هذا العقل هو المقابل الإسلامي لما يسميه الفلاسفة الغربيون "العقل العملي"، لكنه أعمق منه لأنه يستند إلى رؤية توحيدية تجعل القيم جزءًا من بنية الوجود لا من الوضع الاجتماعي. فالعقل الوجداني هو جوهر الحضارة الإسلامية لأنه يجمع بين المعنى والإمكان: المعنى الذي يمنحه الوجدان، والإمكان الذي تخلقه الإرادة. ومن هنا فإنّ الإصلاح الحقيقي هو إعادة توحيد الإنسان من الداخل قبل توحيد مؤسساته من الخارج، لأنّ الوحدة الحضارية لا تقوم إلا على وحدة في الوعي، وهذه الوحدة لا تتحقق إلا عبر تفاعل حيّ بين العقل والإرادة والوجدان. فالوجدان السليم هو المحرك الأخلاقي للإرادة الحرة، والإرادة الحرة هي التعبير العملي عن الوجدان السليم، وهذه العلاقة الدائرية هي جوهر البناء الحضاري الذي يسعى إليه أبو سليمان.

إنّ عبد الحميد أبو سليمان يقدّم من خلال هذا التصور قراءة عميقة لأزمة الفكر الإسلامي بوصفها أزمة في وحدة الإنسان قبل أن تكون أزمة في أدواته المعرفية. فحين انقسم الإنسان المسلم بين عقله ووجدانه وبين فكره وفعله فقد قدرته على الإنتاج الحضاري. ومن هنا جاءت دعوته إلى إعادة بناء الذات المسلمة على أساس توحيدٍ يجعل من الإرادة والوجدان والعقل أبعادًا متكاملة في مشروع واحد هو النهضة الأخلاقية. بهذا المنظور يُعيد تعريف الدين نفسه: ليس كمنظومة عقديّة مغلقة، بل كتجربة إنسانية متكاملة تجمع بين الفهم والحب والعمل. فالإيمان في جوهره معرفة تُثمر إرادة، وإرادة تستمد معناها من وجدانٍ حيّ يتصل

بالمطلق. وإذا تعطل أحد هذه العناصر تعطلت الحضارة، لأنها ليست نظامًا خارجيًا بل ترجمةً داخليةً للوعي الإنساني في التاريخ. وهكذا تنكشف أزمة الإرادة والوجدان باعتبارها الوجه الداخلي لأزمة العقل والمنهج، كما تنكشف النهضة المنشودة باعتبارها عودةً إلى التوازن الأول بين المعرفة والقيمة، بين الإيمان والفعل، بين الله والإنسان والعالم. فالحضارة في النهاية ليست إلا صورةً خارجيةً لما يسكن الوجدان من حبٍّ وعدلٍ وحرية، وما تحمله الإرادة من عزمٍ ومسؤولية. لذلك فإن استعادة الإرادة والوجدان ليست مجرد إصلاحٍ نفسي، بل بناءً جديدًا للإنسان المسلم في أفق المعنى.

وهكذا يتبين أن أزمة الإرادة والوجدان التي كشف عنها أبو سليمان ليست إلا الوجه الأول لأزمة أعمق تمتد إلى ضمير الأمة ذاته، أي إلى بنية وعيها الجمعي ومنظومتها القيمية. فإذا كانت الإرادة هي معيار الفعل في مستواه الفردي، فإن المقاصد هي معيار الفعل في مستواه الحضاري؛ وإذا كان اختلال الوجدان يُعطل الحركة في الذات، فإن اختلال المقاصد يُعطل المسار في التاريخ.

فهل يمكن للأمة أن تستعيد فاعليتها الحضارية ما لم تُجدد وعيها بمقاصدها العليا؟ وهل يمكن للإنسان المسلم أن يحقق معنى الاستخلاف إن فقد البوصلة التي تهدي إرادته نحو الغاية؟ أليست أزمة الإرادة في جوهرها أزمة معنى، وأزمة الوجدان في عمقها أزمة مقصد؟

عند هذا الحدّ، يتحوّل التحليل من المستوى النفسي إلى المستوى الحضاري، ومن الوجدان الفردي إلى الضمير الجمعي، ومن أزمة الإرادة إلى أزمة المقاصد، حيث يغدو السؤال الفلسفي المحوري: كيف يمكن إعادة بناء الفعل الإنساني في ضوء غايته المقاصدية؟

هنا يبدأ المطلب الموالي مسعاه، في محاولة لتفكيك أزمة الوعي الجمعي للأمة، ورصد تحوّلها من خللٍ في الإرادة إلى خللٍ في المعنى، ومن عجزٍ في الفعل إلى اغترابٍ في التاريخ، وهو ما سيكشف عن البعد المقاصدي في فلسفة أبي سليمان للتجديد الحضاري.

لمطلب الثاني: إشكالية الوعي القيمي وتعطل الفاعلية

إذا كانت أزمة الإرادة والوجدان قد كشفت عن الخلل العميق في البنية النفسية التي تحكم علاقة الإنسان المسلم بذاته وبدوره في الوجود، فإنّ ما يتبدّى من خلف ذلك الانكسار الوجداني ليس سوى الوجه الآخر لأزمة الوعي القيمي، ونقصه بالوعي القيمي المنكسر ذلك الوعي الذي فقد توازنه الداخلي بين المقصد والفاعلية، فأنحرفت بوصلته من إدراك القيم باعتبارها محدّدات موجّهة للسلوك الحضاري إلى مجرد منظومة شعورية أو وعظية فاقدة للحركة والجدوى. ومن هنا يغدو الانتقال من البنية النفسية إلى البنية القيمية انتقالاً من مستوى التوتر الداخلي بين الإرادة والوجدان إلى مستوى الاختلال في نظام المقاصد الذي يوجّه حركة العقل والواقع معاً، بحيث يصبح الانكسار القيمي هو التعبير الأعمق عن العطب المهيج الذي حلّ بالعقل المسلم، لأنه يمسّ الجذر الذي تنبثق منه المعاني الفاعلة للحياة، أي ذلك الوعي الذي يُحوّل القيمة من مبدأ نظري إلى قوة محرّكة للوجود.

لقد أدرك عبد الحميد أبو سليمان أنّ جوهر الأزمة الحضارية في الإسلام لا يمكن اختزاله في انحراف فكري أو قصور في التعليم الديني، بل في انكسار البنية القيمية التي كانت تُشكّل لبّ الرسالة القرآنية وروح الفعل الإنساني فيها. فحين تتحوّل القيم من نظام مقاصدي حيّ إلى منظومة شعائرية جامدة، وحين يُختزل الوعي الأخلاقي في الامتثال الشكلي لا في الإدراك المقاصدي، تنفصل الفاعلية عن معناها، وتحوّل الرسالة من مشروع تغيير حضاري إلى خطاب ماضوي يتغذى على الذاكرة أكثر مما يتغذى على الوعي. يقول أبو سليمان: "فبقدر ما كانت الرؤية الكونية الإسلامية صافية فعالة شمولية إيجابية؛ كانت رؤية عصر العزلة والمدرسية - فكرياً- رؤية منكفئة على نفسها في جل ممارساتها، وكانت ناقصة، جزئية، سلبية، وكانت عملياً في حياة الناس ممارسة قبلية عرقية فردية أنانية"¹

وهذا التحوّل في طبيعة الرؤية الكونية، كما يصفه أبو سليمان، لم يكن مجرد انحراف معرفي، بل انكسار في الوجدان الإيماني نفسه؛ إذ غابت عنه حرارة الإحساس بالرسالة وعمق الانتماء لمقاصدها، وحلّ محلّها وعيٌ دينيٌّ مُغترّبٌ عن الإنسان وعن العالم معاً. فحين انكمشت

¹ أبو سليمان: إلهيار الحضارة الإسلامية، ص52.

الرؤية إلى دائرة الطقوس والمظاهر، فقدت القدرة على الإرادة بالفعل الحضاري، وتحول الدين من قوة محرّكة إلى إطار رمزيّ للانغلاق والجمود.

ومن هنا نفهم أن أزمة الإرادة والوجدان عند أبي سليمان ليست حالة نفسية أو أخلاقية فحسب، بل هي مركز الثقل في الأزمة الحضارية كلّها؛ لأنها تمسّ الجذر الذي تستمدّ منه الأمة معناها في الوجود. فإذا انطفأ الوجدان، خبت معه الإرادة، وتحولت المعرفة إلى تكرارٍ، والعبادة إلى عادة، والتاريخ إلى ذاكرة بلا فاعلية.

ليس مجرد معرفة بالقيم أو إدراك لمراتبها، بل هو نمط من أنماط الوجود الحضاري الذي تتحدد من خلاله علاقة الإنسان بالفعل والزمان والمصير. وحين يحلل أبو سليمان أزمة فقدان المقصد، فهو لا يقصد به غياب المعرفة النظرية بالمقاصد كما ينظر لها علماء أصول الفقه، وإنما يشير إلى غياب القدرة على تفعيل هذه المقاصد في الواقع، أي انزياح البنية القيمية عن البنية العملية، فالمقصد في تصور أبو سليمان، ليس مجرد غاية معرفية أو أخلاقية، بل مقصد عملي وقيمي وحضاري يشمل الفرد، الأمة، الفكر، والدين، بحيث يكون قوة موجهة للفعل الحضاري تعيد توجيه الإنسان نحو الرسالة والفاعلية في التاريخ. فالمقصد يجعل القيم عاملاً فعلياً في التاريخ والحياة الاجتماعية، ينظّم العلاقة بين الفرد والجماعة، بين النص والواقع، وبين المبدأ والغاية. لذلك فإنّ تعطلّ الفاعلية في هذا التصور ليس عَرَضاً طارئاً، بل نتيجة حتمية لفقدان المقصد، لأنه وحده يمنح الفعل معناه ويوجّه الإرادة نحو غاية تتجاوز المصلحة الآنية إلى المعنى الكلي للوجود الإنساني.

وحين ننظر في البنية العميقة للوعي القيمي المنكسر، نجد أن فقدان المقصد لم يكن حدثاً معرفياً فحسب، بل كان تحوّلاً وجودياً في كيفية تمثّل الإنسان المسلم للعالم ولذاته، إذ لم يعد يتعامل مع القيم باعتبارها أفقاً يتفتح في التاريخ، بل كماضٍ مغلق يُستعاد دون مساءلة. فالقيمة التي كانت في الأصل مبدأً للفاعلية والإبداع صارت معياراً للحفاظ والاتباع، وبذلك تحول الوعي من فاعلية المقصد إلى سكونية الامتثال. إنّ هذا التحول من المقصد إلى الشكل هو ما يصفه أبو سليمان بانحراف الوعي الأخلاقي من مستواه الحضاري إلى مستواه الفردي الوعظي، أي من المجال الذي تبني فيه القيم كمبادئ لتغيير الواقع إلى المجال الذي تُستعمل فيه لتبرير

الواقع وتسكين ضميره، "مما حرم الأمة من نمو العلوم الاجتماعية التي تتكامل مع كليات الوحي وهداياته في ترشيد الحياة الاجتماعية الإسلامية وتجديدها، وتطوير مفاهيمها ومؤسستها وطاقاتها وإمكاناتها مع تطور المعرفة والإمكانات والتحديات"¹.

ومن هنا يبرز الطابع المأساوي لانكسار الوعي القيمي، فهو لا يتمثل فقط في ضياع الغاية، بل في فقدان الإحساس بالغياب ذاته، أي في انطفاء الحسن الذي يجعل الأمة تعي أنّ وجودها مشروط بقدرتها على تحويل قيمها إلى مشاريع عملية. فحين يتعطل هذا الحسن، تُصاب الفاعلية بالشلل لأنّها تفقد مبدأ توجيهها الداخلي، وتتحوّل الأفعال الاجتماعية والسياسية إلى حركات بلا بوصلة، قد تنشط وتتحرك ولكنها لا تتقدم. ولذلك يرى أبو سليمان أنّ النهضة الحضارية لا تبدأ بإصلاح التعليم أو الاقتصاد فحسب، بل بإعادة بناء الوعي القيمي الذي يستعيد روح المقاصد في حركة الواقع. فإصلاح الوعي القيمي هو المدخل إلى استعادة الفاعلية، لأنّ القيم ليست زينة للفكر بل هي البنية الموجهة للوجود الإنساني، التي بها يتعين معنى العلاقة بين الإنسان وربه، وبين الإنسان والآخر، وبين الإنسان وذاته.

إنّ هذا الانكسار في الوعي القيمي لم يكن معزولاً عن اختلال المنهج الذي تحدثنا عنه سابقاً، بل هو تجليه في المجال العملي، فحين ينفصل المنهج عن المقصد، يتحوّل العقل إلى جهاز تبرير لا أداة تغيير، ويتحوّل الفقه إلى منظومة شكلية تُعنى بظواهر الأفعال لا بمقاصدها، وتغيب الرؤية المقاصدية الجامعة التي تربط بين المعرفة والعمل وبين النص والواقع. وهكذا نشأت في التاريخ الإسلامي - كما يصف أبو سليمان - عقلية جزئية فقدت الإحاطة الشمولية التي تميز الرؤية القرآنية، فاختزلت الدين في الطقوس، والشريعة في الأحكام، والأخلاق في المواعظ، وبهذا انكمش الوعي القيمي حتى فقد قدرته على تحريك الإرادة.

إنّ الوعي القيمي المنكسر هو إداة نتيجة تراكم طويل من الانغلاق المنهجي الذي حول الدين من مشروع لتحرير الإنسان إلى منظومة لإخضاعه، وحين فقدت القيم بعدها التحريري، انقلبت من أدوات للفعل إلى أدوات للضبط، ومن معايير للإبداع إلى قيود على التفكير. ولعلّ هذا ما قصده أبو سليمان حين تحدث عن تشوه كثير من المفاهيم مثل الخلط بين مفهوم العبادة

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص60.

والعبودية ليصبح "مفهوم" عبوديته" مشتق من "الاستعباد" ويصبح هذا المفهوم الأخير مشجبا لكل ألوان المهانة والتهديد والوعيد وقهر الضمير، وأداة تحقير، وسحق كرامة، وإلجام عقل، وحاجزا بين المخلوق والخالق، فهو خلط لا أساس، ولا معنى، ولا داعي له¹ فالقيمة القرآنية التي كانت تهدف إلى تحرير الإنسان من كل أشكال التسلط الخارجي والباطني، تحوّلت في الوعي المتأخر إلى إنتاج الخضوع وإدامة التبعية. إن "العبودية لله" في التصور القرآني، كما يفهمها أبو سليمان، ليست خضوعاً ذليلاً ولا إلغاءً للكرامة، بل هي تحررٌ من كل سلطانٍ غير سلطان الحق، وانعتاقٌ من قهر الإنسان للإنسان. أمّا حين أُفرغت من مضمونها المقاصدي، غدتمفهوماً يبرّر الاستكانة، ويُقنّن العجز، ويحوّل الدين من رسالة للتحرر إلى منظومة للطاعة والانقياد.

ومن هنا يتبيّن أنّكسار الوعي القيميليس مجرد تحوّل دلالي في المفاهيم، بل تحوّل في البنية الحضارية ذاتها؛ إذ يُفضي إلى قلب وظيفة القيم من التأسيس للكرامة والفعل إلى تبرير الخضوع والتقليد. وفي هذا السياق، يرى أبو سليمان أنّ إصلاح الأمة لا يمكن أن يبدأ من تجديد الفقه أو إصلاح المؤسسات وحدها، ما لم يُستعاد المعنى الأصلي للمقاصد القرآنية في تحرير الإرادة وإحياء الفاعلية. فالمقصد، في نظره، ليس فكرة مضافة إلى الفعل، بل هو جوهر الفعل نفسه؛ هو الذي يمنح الحركة معناها، ويوحّد بين العقيدة والمنهج، وبين الإيمان والعمل، وبين الإنسان والتاريخ².

ومن خلال هذا التشخيص العميق، يكشف أبو سليمان عن أنّ فقدان المقصد ليس فقط أزمة فكرية بل هو أزمة معنى، لأنّ المقصد هو الذي يمنح الفعل دلالته ويحوّل التاريخ من مجرى أحداث إلى حركة نحو غاية. فحين يضيع المقصد، تفقد الأفعال معناها وتتحول الحركة إلى دوران، ويغدو التاريخ تكراراً للذات بدل أن يكون سيراً نحو المقصد. وهذا ما يفسّر، في نظره، ظاهرة الانغلاق الحضاري في التاريخ الإسلامي بعد القرون الأولى، حيث انفصلت القيم عن الغايات، وتحوّل الخطاب الديني من خطابٍ إصلاحي إلى خطابٍ تبريري. كما يظهر ذلك ابن

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 66.

² أبو سليمان: انهيار الحضارة الإسلامية، ص 48.

خلدون في مقدمته¹، ومن هنا جاءت ضرورة إعادة بناء الوعي القيمي على أسس مقاصدية تُعيد إلى الفعل معناه وتربط بين الإرادة والمعرفة والوجدان في وحدة متكاملة.

وإذا كان فقدان المقصد قد مثل انطفاء البوصلة الداخلية للوعي الإسلامي، فإنّ تعطلّ الفاعلية هو مظهر هذا الانطفاء في المجال التاريخي، أي لحظة انتقال الأزمة من مستوى المعنى إلى مستوى الحركة، ومن بنية الفكر إلى بنية الواقع. فحين يتوقف المقصد عن العمل كقوة موجهة، تغدو الأفعال، مهما كانت كثافتها، حركاتٍ بلا روح، محكومة بآليات التكرار والتقليد، لا تنبثق من وعي متجدد، بل من خوفٍ دفين من التبدّل. إنّ "تعطلّ الفاعلية" التي يشير إليها أبو سليمان في تحليلاته ليست انعدام الفعل، بل انعدام المعنى في الفعل، لأنّ المجتمعات يمكن أن تنشط في البناء والانتشار والإدارة، لكنها تظلّ فاقدة للوجهة إن لم يكن هناك مقصد حضاري يضبط الإيقاع ويمنح الاتجاه. فالأزمة إذًا ليست في نقص العمل، بل في غياب الرؤية التي تجعل من العمل مشروعًا حضاريًا، لا مجرد تكرار لنماذج الماضي أو استجابة ميكانيكية لضغوط الواقع.

لقد أدرك أبو سليمان أن فاعلية الأمة ليست نابعة من كثافة النشاط أو وفرة الموارد، وإنما من حضور القيم المقاصدية في وعيها الجمعي، حيث يقول: "ولذلك كان وعد الله لعباده المؤمنين بالتمكين مشروطًا بالإيمان، وأن يكون مصحوبًا بالعمل والأداء، وأن يكون العمل صالحًا مستصحبًا روح الإحسان والإتقان والاجتهاد."² فالفاعلية في التصور القرآني ليست مجرد طاقة حركية، بل هي طاقة معنوية تتجه نحو غاية خلقية. فكل فعل لا يستند إلى مقصد قيمي يفقد مبرره الوجودي، ويغدو عاجزًا عن توليد معنى في التاريخ. ومن هنا فإنّ تعطلّ الفاعلية ليس مجرد ظاهرة اقتصادية أو سياسية، بل هو خلل في منظومة التوجيه القيمي التي تربط بين العلم والإرادة والوجدان. قد انقطعت الصلة بين الفكر والعمل لأنّ الوعي القيمي لم يعد قادرًا على توليد الدافعية الأخلاقية التي تترجم المقاصد إلى أفعال، فصار الخطاب الديني ينتج مزيدًا من المواعظ بدل أن ينتج مشاريع، وصار العقل الفقهي يُعيد تدوير ذاته داخل بنيته المغلقة، في حين فقدت الأمة الحسّ التاريخي الذي يجعلها ترى في أفعالها معنى يتجاوز اللحظة.

¹ عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، (دار الشعب، 1979)، ص 525-526.

² أبو سليمان: انهيار الحضارة الإسلامية، ص 48.

إنّ فقدان الأمة لحسّها التاريخي هو في جوهره انطفاء وبعيها بدورها في توجيه حركة التاريخ وصورته الإنسانية؛ بما يعني فقدان إدراكها لكونها فاعلاً في الزمن لا مفعولاً به، وصاحبة رسالة لا مجرد وارثة لماضٍ منغلق. فحين ينطفئ هذا الوعي، يتعطل المقصد الذي يمنح للفعل معناه، وينكمش التاريخ إلى ذاكرةٍ بلا مشروع، وتتحوّل الحركة الحضارية إلى تكرارٍ بلا جدوى. فالحسّ التاريخي، في تصور أبي سليمان، هو وعيٌّ بالمآل وبالوظيفة الاستخلافية للإنسان في مجرى الزمن، ومن ثمّ فإنّ غيابه يعني انطفاء الشعور بالمسؤولية الحضارية، وانكسار الرابط بين الوعي القيمي والفاعلية العملية، غير أنّ هذا الانكسار لا يضلّ حبيس البنية القيمية، بل ينعكس بالضرورة على علاقة الإنسان بالزمن؛ حيث يفقد المقصد غايته، ويغدو الماضي هو المرجع الوحيد الممكن، لأنّ المستقبل لم يعد يُرى كمجال مفتوح للفعل بل كفراغٍ تُملؤه الاستعادة، لذا فإنّ تعطلّ الفاعلية هو تعبير عن انقلاب الاتجاه في الوعي التاريخي؛ من التطلع إلى الأمام نحو عمارة الأرض وتحقيق الشهود الحضاري، إلى الالتفات إلى الوراء نحو استعادة النماذج. ومن ثمّ، غدت العلاقة بالتاريخ علاقة استدعاء لا علاقة إبداع، وغدت القيم التي كانت منطلقاً للتحرير تُستعمل لتجميد الوعي في حدود الأشكال. يقول أبو سليمان واصفاً هذا الحال: "وهو تشوه أدى إلى عقم منهجي خطير، جعل المعرفة عملية استظهار وتقليد ومحاكاة، يغيب فيها بشكل عام كل أثر فعال لعنصري الزمان والمكان"¹.

وحيث نفكك البنية الداخلية لهذا التعطلّ، نكتشف أنّه ليس عارضاً، بل نتاج منظومة معرفية متكاملة فقدت قدرتها على الربط بين العلم والعمل. فحين انغلق العقل الإسلامي على ذاته بعد عصر التدوين، انفصل الفقيه عن الفيلسوف، والمفكر عن المصلح، والعالم عن العامل، وبذلك انفصمت عرى الوحدة التي كانت تجعل من الفعل امتداداً للفكر. إنّ المقصد في الرؤية القرآنية لا يمكن أن يُدرك إلا في سياق العمل، ولكن حين صار الفقه معرفة شكلية بالأحكام، وانكمش البعد القيمي إلى وعظٍ أخلاقي، انكسرت هذه الوحدة، وتحول المقصد إلى مفهوم نظري لا يجد طريقه إلى الفاعلية. ومن ثمّ كان لا بدّ من إعادة بناء الوعي القيمي من جديد على أساس مقاصدي يوحد بين الفكر والعمل، بين القيم والواقع، بين المعرفة والخلق.

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص58.

ومن هنا يمكن القول إنّ تعطلّ الفاعلية هو الوجه العملي لاختلال المنهج. فكما أن اختلال المنهج ينتج عقلاً مغلقاً، فإنّ فقدان المقصد ينتج فاعلية عمياء، تتحرك دون رؤية وتعمل دون غاية. والمجتمعات التي تفقد وعيها بالمقاصد تُصبح أسيرة للحركة من أجل الحركة، وتُنتج نشاطاً بلا إنتاج، وفعلاً بلا مشروع. لذلك شدّد أبو سليمان على أنّ الإصلاح الحقيقي لا يبدأ بإصلاح المؤسسات أو السياسات، بل بإصلاح الوعي القيمي الذي يمنح الفعل معناه. فالمؤسسة لا تنهض إلا إذا انبثقت من قيمة عليا توجهها، والفاعلية لا تتجدد إلا إذا استمدت معناها من مقصد أخلاقي متجاوز¹. فالقيم هي المعايير التي تعطي للفعل اتجاهه، وهي الضامن ألا تتحول الحركة إلى عبث، أو الفاعلية إلى تكرار آلي.

بينما يرى حسن حنفي أنّ الصدمة التي زلزلت الوعي العربي والإسلامي تمثلت في الحداثة الغربية التي داهمت العالم الإسلامي كطوفان اجتاح المرجعيات التقليدية وخلف فراغاً قيمياً واغتراباً وجودياً²، فإنّ أبا سليمان ينقل بؤرة التحليل من الخارج إلى الداخل، من أثر الحداثة إلى علّة القابلية لها. فأزمة الفاعلية في الوعي الإسلامي، في تصوره، ليست نتيجة للاستعمار أو للحداثة كما يذهب حنفي ومن سار على نهجه، بل هي أزمة داخلية سبقت كلّ ذلك، لأنها تمسّ الجذر الذي يُولّد الحركة التاريخية في الأمة ويغذي طاقتها الحضارية. فحين يفقد الإنسان المسلم وعيه بالقيم كمبادئ للفعل ومرشدهات للمقصد، يفقد إحساسه بالمسؤولية التاريخية، وتغدو الحضارة إطاراً مادياً بلا روح، والشكل يغلب المضمون، والوسيلة تنفصل عن الغاية. لقد تحوّل الوعي من فاعلية مسؤولة إلى سكونية متواطئة، ومن نقدٍ للواقع إلى رضا به، لأنّ المقصد الذي كان يُؤطر الموقف الأخلاقي ويوجّه الإرادة نحو غاية كونية قد انطفأ في الداخل، فاختلّت منظومة القيم التي كانت تضمن وحدة النظر والعمل. ومن هنا، لا يرى أبو سليمان في الحداثة الغربية إلا مرآة كاشفة للخلل الداخلي في الوعي الإسلامي، خللٍ تمثّل في انكسار العلاقة بين المرجعية والقوة، بين القيمة والواقع، بين الرسالة والفعل. وبهذا المعنى، يصبح الاستعمار والتحديث أعراضاً لمرضٍ أسبق وأعمق، هو العطب في الوعي القيمي الذي أفقد الأمة قدرتها على أن تكون فاعلةً في التاريخ لا مفعولاً بها

¹ أبو سيمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص15.

² حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، (مؤسسة هنداوي، 2025)، ص54.

. وإذا كانت الفاعلية الحضارية قد تعطلت بفقدان المقصد، فإنّ هذا التعطل لم يكن مجرد توقف ميكانيكي في حركة التاريخ، بل كان تحوُّلاً في معنى الفعل ذاته، إذ انقلب الفعل من كونه وسيلةً لتحقيق المقاصد إلى كونه غايةً شكلية تبرز ذاتها بذاتها. لقد تحوّل الإنسان المسلم من فاعلٍ في التاريخ إلى منقذٍ لتاريخٍ أنتج قبله، يعيش في ظلال تجربة سابقة لا يملك إزاءها سوى التكرار أو التمجيد. وفي هذا السياق، يصبح تعطلّ الفاعلية تعبيراً عن انقطاع الصلة بين الوعي والمقصد، حيث لا يعني فقدان الفاعلية العجز عن العمل فحسب، بل يعني قبل ذلك فقدان المعنى الأخلاقي الذي يمنح للعمل شرعيته الوجودية. فحين تنفصل القيم عن الفعل، يغدو النشاط البشري كله حركةً بلا غاية، أشبه بما يسميه الفلاسفة "الدوران في الفراغ". فالمجتمعات التي تفقد مقاصدها لا تتوقف، بل تواصل السير في اتجاهٍ لا تعرفه، مدفوعة بقوة العادة لا بقوة الوعي. ومن هنا تنشأ المفارقة الكبرى في التاريخ الإسلامي الحديث، حيث تكثرت الشعارات والدعوات إلى الإصلاح، بينما يقابلها ضعف في القدرة على تحويل هذه الدعوات إلى مشاريع واقعية. فالمشكلة لم تكن يوماً في النوايا أو في الإيمان بالمثل العليا، بل في غياب البنية المقاصدية التي توحد بين الفكرة ووسائل تحقيقها.

لقد كان أبو سليمان يرى أن الفاعلية الحضارية لا تُقاس بمستوى الإنتاج المادي أو التنظيمي، وإنما بقدرة الأمة على ربط كل فعلٍ بمقصدٍ أخلاقي متجاوز، لأنّ الفعل الذي لا يستند إلى مقصدٍ قيميّ يفقد حقيقته كفعلٍ إنساني، ويتحوّل إلى حركةٍ ميكانيكية. فالأمة التي تعمل دون أن تعي معنى عملها هي أمةٌ فقدت روحها، تماماً كما أن الفرد الذي يعيش دون مقصد يعيش خارج التاريخ. ومن هنا يمكن فهم إصراره أنّ غياب الأدوات والمناهج العلمية ليس هو المشكلة الأساسية، وإنما المشكلة في غياب الإرادة والوعي الذي يوجه هذه الأدوات ويحدد غاياتها¹، إنّ هذا العجز عن تحديد المقصد هو الذي يجعل الفاعلية مجرد تفاعلٍ مع الضغوط الخارجية بدل أن تكون تعبيراً عن إرادةٍ داخلية واعية.

وفي هذا الإطار، يربط أبو سليمان بين فقدان المقصد وتعطلّ الفاعلية من جهة، وبين اختلال المرجعية التوحيدية من جهةٍ أخرى، لأنّ التوحيد في أصله ليس مجرد مبدأ عقديّ بل هو

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 37

مبدأً منهجيًّا يوجّه حركة الإنسان في التاريخ.¹ فحين يُفهم التوحيد في معناه السلبي كإقرارٍ بالعبودية دون التزامٍ بالسنن، يتحوّل إلى عامل تعطيلٍ لا إلى قوة تحريك. وقد أدّى هذا الفهم القاصر للتوحيد إلى انكماش الفاعلية الإسلامية داخل دائرة الامتثال الطقوسي، وإلى غياب الرؤية المقاصدية التي تجعل من الوحي مبدأً للتغيير. فالتوحيد، كما يراه أبو سليمان، ليس إعلانًا عن حقيقة غيبية فحسب، بل هو إعلان عن وحدة الفعل الإنساني في ضوء تلك الحقيقة، أي عن وحدة العلم والإيمان والعمل. وحين يُختزل إلى مستوى الشعائر، تنفصل الفاعلية عن أصلها وتفقد وجهتها.

من هنا فإنّ تعطلّ الفاعلية ليس مجرد حالة من الركود، بل هو لحظة انقسام بين الإيمان والممارسة، بين القول والعمل، بين الدين والتاريخ. وهذا الانقسام هو الذي جعل الإنسان المسلم يعيش ما يسميه أبو سليمان "انشطار الضمير الحضاري"، أي تلك الحالة التي يشعر فيها المرء بأنّ قيمه في جهة وواقعه في جهةٍ أخرى، وأنّ ما يؤمن به لا يجد طريقه إلى فعله. هذه الحالة ليست مجرد أزمة سلوك، بل أزمة وعي، لأنها تمثل انفصال القيمة عن السياق الحي للوجود. فحين يُختزل الإيمان في مستوى الاعتقاد اللفظي، يفقد الإنسان الطاقة التي تدفعه إلى التغيير، ويغدو الدين نظامًا لغويًا بدل أن يكون نظامًا للنهضة.

ولذلك فإنّ تجاوز تعطلّ الفاعلية لا يتمّ بإعادة النشاط إلى المجتمع بوسائل مادية أو تنظيمية، بل بإعادة وصل الوعي القيمي بالمقاصد العليا التي تعطي للحركة معناها. فالفكر الإصلاحية في نظر أبي سليمان لا يبدأ من الاقتصاد أو السياسة أو التعليم، بل من إعادة بناء المنظور القيمي الذي تنبثق منه كل تلك الحقول، فالمطلوب إذن ليس تحريك المجتمع فحسب، بل توجيه حركته في ضوء المقاصد، لأنّ الحركة من غير قصدٍ كالسير في الظلام، والنشاط من غير بوصلةٍ كجهدٍ مبعثرٍ لا يُنتج سوى الإرهاق. لذلك يدعو أبو سليمان إلى تحرير الفعل من أسر المألوف، أي تخليص الفاعلية من أن تكون مجرد استجابةٍ للعادة، لتصبح تعبيرًا عن وعيٍ متجدد بالمقاصد.

¹ أبو سليمان: انهيار الحضارة الإسلامية، ص 63.

إنّ هذه الرؤية تعيدنا إلى جوهر لمشروع أبو سليمان في نقده للنسق الفكري المغلق: فكما أن اختلال المنهج عطّل العقل، فإنّ فقدان المقصد عطّل الفعل، وكما أن إصلاح الفكر يتطلب تحرير المنهج من الجمود، فإنّ إصلاح الواقع يتطلب تحرير الفاعلية من الانغلاق القيمي. وبهذا يتكامل الوعي النقدي عند أبي سليمان في مستوياتٍ ثلاث: تحرير العقل بالمنهج، وتحرير الإرادة بالفعل، وتحرير الوجدان بالمقصد. فالعقل الذي لا يتغذى من المقاصد يغدو آلهً للتبرير، والفاعلية التي لا تتغذى من القيم تتحول إلى عبثٍ بلا معنى. لذلك يؤكد أنّ كل إصلاحٍ لا يُجدد الوعي القيمي مصيره إلى الجمود، وكل نهضةٍ لا تستعيد المقصد تتول إلى فوضى.

ومن هذا الأفق، يصبح تعطلّ الفاعلية علامةً على العطب القيمي الكلي الذي أصاب بنية الوعي الإسلامي، لأنّ غياب المقاصد لا يُنتج فقط الركود، بل يُنتج الانفصام بين الفكر والواقع، ويُحوّل الدين إلى أيديولوجيا تبريرية. وحين يتحوّل الدين إلى خطاب تبريري، تنتهي رسالته التحريرية التي هي جوهر الوحي. فالوحي في الرؤية القرآنية لم يُرسل ليكرّس الواقع، بل ليغيّره؛ لم يأت ليجعل الإنسان مستسلماً للقدر، بل ليوقلبه إلى مسؤوليته في التاريخ. لذلك فإنّ فقدان المقصد هو، في عمقه، فقدان للرسالة، وعطلّ الفاعلية هو تعطلّ للنبض الحضاري للأمة.

المطلب الثالث: الأزمة الروحية في الوعي الحضاري الإسلامي

يشكّل خواء الوجدان في التجربة الإسلامية الحديثة ذروة الانهيار الباطني للوعي الحضاري، إذ لم يعد العطب مقتصرًا على تعطلّ الفاعلية بوصفها المظهر الخارجي لفقدان المقصد، بل تجاوزه إلى انطفاء البنية الروحية ذاتها، أي ذلك النسق الداخلي الذي كان يمدّ الفكر بالحياة ويمنح الفعل معناه الأخلاقي. فالبنية الروحية، في تصور عبد الحميد أبو سليمان، ليست مجرد حالة وجدانية أو نزعة إيمانية عابرة، بل هي منظومة تفاعلٍ حيّ بين العقل والإرادة والوجدان، تمثّل في مجموعها الطاقة الأخلاقية التي تحفظ للوعي الحضاري اتزانه وتوجّه حركته في التاريخ. وحين تتفكك هذه البنية، ينفصل الفعل عن معناه، وتغدو العقيدة خطابًا من غير روح، فيتحوّل الدين إلى ذاكرةٍ تستعيد ذاتها بدل أن تصنع التاريخ.

وإذا كانت قوة الدفع الروحية عند مالك بن نبي تشير إلى اللحظة التأسيسية التي أطلقت الشرارة الأولى لمسار الحضارة¹، أي الطاقة الإيمانية التي تحرك الإنسان من السكون إلى البناء، فإن البنية الروحية عند أبي سليمان تمثل الشرط البنوي لاستمرار تلك الطاقة ومنعها من التحلل في رتابة التاريخ. فبن نبي تحدث عن الروح كقوة انبعاث، بينما تحدث عنها أبو سليمان في دوامها كقوة حفظ للمعنى. فهي في التحليل الحضاري لبن نبي مبدأ حركة، وفي تحليل أبو سليمان نظام توازن. ومن ثم، فإن خواء الوجدان لا يعني غياب الإيمان، بل تعطل الوظيفة الحضارية للروح؛ أي انطفاء ذلك النسق الوجداني الذي يجعل الفعل الإنساني ترجماناً للمقصد، والمعرفة استجابةً لنداء القيم، والحضارة استمراراً للرسالة.

غير أنّ هذا التمييز لا يعني أن مالك بن نبي حصر الروح في لحظة البدء فحسب، بل إن العامل الروحي عنده ظلّ مقياساً لحرارة الفعل الحضاري في جميع مراحلها. فبن نبي، وإن جعل من مرحلة الروح أول أطوار منحنى الحضارة، إلا أنه اعتبر الروح معياراً للحركة التاريخية بأكملها؛ إذ تُقاس بمدى حضورها قوة التحول من طورٍ إلى آخر: من الروح إلى العقل، ومن العقل إلى الغريزة. فخفتها هو الذي يحدث الانعطاف الأول من الإلهام إلى العقلانية، أما انطفائها الكامل فهو الذي يُفضي إلى طور الغريزة، حيث يفقد الإنسان صوته الروحي والعقلي معاً.

من هنا، فإنّ ما سمّاه بن نبي بـ "الفكرة الدينية" ليس مجرد محفّز لبداية الدورة الحضارية، بل هو الناظم الكلي الذي يربط عناصر الحضارة الثلاثة (الإنسان، والتراب، والوقت) بوحدة دلالية وروحية، تُبقيها في انسجام مع مقصدها الأعلى. والروح، بهذا المعنى، ليست زمناً يمرّ، بل مستوى من الوعي القيمي يتغلغل في بنية الفعل الحضاري ويقيس عمقه الأخلاقي ووجهته الغائية.

وعلى هذا الأساس، يلتقي أبو سليمان مع بن نبي في اعتبار البنية الروحية جوهر الوعي الحضاري، لكنه يختلف عنه في التركيز على بعدها الوظيفي الدائم الزماني المرحلي؛ إذ يرى أنّ انطفاء الروح لا يعني فقط نهاية دورة حضارية، بل هو تعطل دائم للوجدان القيمي الذي به تستمد الأمة معناها ومقاصدها.

¹ مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 66.

إنَّ انطفاء الروح، في منظور أبو سليمان، ليس حدثًا ميتافيزيقيًا أو انحرافًا عرضيًا في مسار التاريخ، بل هو تعبير عن تعطلّ البنية الوجدانية التي تشكّل القلب النابض للفعل الحضاري. فالروح، بهذا المعنى، هي الضمير الجمعي للأمة، والوجدان هو تجليها في التجربة الإنسانية اليومية. وحين تنطفئ هذه الروح، لا تتوقف الحياة الظاهرة للمجتمع، بل تستمرّ بلا توجيهٍ قيمي، كما يستمرّ الجسد بعد موت القلب للحظاتٍ قبل أن يبرد. إنَّها حركة بلا مقصد، وإنتاج بلا معنى، وفاعلية مادية منزوعة البوصلة الأخلاقية. ولذلك كان الانطفاء الوجداني أخطر من الجمود الفكري، لأنَّه يقتل الدافع قبل أن يقتل الفكرة، ويجعل الفعل بلا نية، والنية بلا أثر.

لقد أدرك أبو سليمان أنّ كلّ أزمة معرفية أو منهجية لا بدّ أن تُفضي في النهاية إلى أزمة روحية¹، لأنّ الفكر إذا انغلق على ذاته فقد صلته بمصدر الإلهام الذي يمدّه بالحياة. فالعقل الذي يتحرك في فراغ المقاصد يستهلك طاقته في التكرار، والعلم الذي يُفصل عن التزكية ينقلب إلى آلية شكلية تميت الوجدان بدل أن تحييه. وهنا يتجلّى الأثر العميق لاختلال المنهج في تفرغ الوجدان من المعنى: فالمنهج الذي كان ينبغي أن يكون سبيلًا إلى إدراك السنن الإلهية أصبح قيدًا يحجمها، وأداة لتدبير النصّ تحوّلت إلى وسيلة لترويض الوعي. بهذه الطريقة تحوّل الفكر الديني، عبر قرون من الانغلاق، من كونه تعبيرًا عن حياة الروح إلى كونه تعويضًا عنها.

إنّ تحليل أبو سليمان لمسار الفكر الإسلامي يكشف عن أنّ انغلاق المنهج لم يكن مجرد انحرافٍ علمي، بل بداية تفكّكٍ في الوحدة الوجودية للإنسان المسلم. فالمنهج، في تصوّره، ليس جهازًا تقنيًا للفهم، بل هو الصيغة التي يتجلّى من خلالها تفاعل الإنسان مع الوحي والواقع معًا. وحين اختزل المنهج في آليات استدلالية جامدة، انقطع هذا التفاعل، وفقد الإنسان حضوره في النصّ كما فقد النصّ حضوره في التاريخ. لقد أصبح الوحي محفوظًا في الذاكرة، لكنه غائبٌ عن الوعي؛ وصار التعامل معه طقسًا ذهنيًا منفصلًا عن الحياة، فخبا الوجدان الذي كان يتغذى من حرارة التفاعل بين الكلمة الإلهية والواقع الإنساني. وهكذا انتقل الانغلاق من مستوى الفكر إلى مستوى الوجدان، وتحولت المعرفة من إشرافٍ روحيٍّ إلى بناءٍ صوريٍّ يُكرّر نفسه دون حياة.

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 15.

ومن هنا يرى أبو سليمان أنّ أثر اختلال المنهج في خواء الوجدان لا يُختزل في تعطل حركة الفعل، بل يمتدّ إلى عمق التجربة الدينية نفسها، لأنّ الروح لا تحيا بالمعرفة ما لم تكن معرفة ذات مقصد، ولا تنمو بالعبادة ما لم تكن عبادة ذات معنى. لقد تحوّلت المناهج التي أنتجت لخدمة النص إلى حواجز تُباعد بين الإنسان وروح النص، وتحوّلت العلوم التي وُضعت لتقريب الوحي إلى أدواتٍ لاحتجابه. ومع الزمن، صار الدين حقلاً معرفياً يُدرّس أكثر مما هو تجربة تُعاش، وغدت العلاقة مع الله علاقة عقلية لا وجدانية، تتغذى من الخوف لا من المحبة، ومن التكرار لا من الإبداع. هذه المفارقة هي ما يعبر عنه أبو سليمان بقوله " هذه الرؤية الكونية الشاملة الواضحة أصابها على أيدي جَهرة المفكرين المدرّسين المعزولين المنقطعين للدراسة والتأملات والأبحاث النظرية، المرّكّزين على حالات أفراد المجتمع وحاجاتهم، تشوّهات خطيرة، أسهمت -وبكل حسن النية، وعلى المدى الطويل- في ذبول روح الإسلام وقوة دفعها في رؤية الحياة والأمة، ومكنت لعوامل التخلف في كيانها كي تفعل فعلها؛ حيث تُخمد طاقة التجدد فيها، وتسلم الأمة إلى حالة من السلبية وانعدام الوزن"¹ فحين تفقد المعرفة اتصالها بالوجدان، تغدو عاجزة عن الإلهام والتجديد، وتتحوّل الرسالة إلى تكرارٍ صوريٍّ يستهلك ذاته دون أن ينتج فعلاً حضاريًا.

لقد أدّى هذا الانزياح بين العلم والروح إلى انقلابٍ في وظيفة الدين نفسه. فبدل أن يكون الدين مبدأً لتحرير الإنسان من الجهل والجمود، غدا وسيلةً لتسكين ضميره داخل الجمود. وبدل أن يكون الوحي مصدرًا لليقظة والفاعلية، صار مادةً للجدل والانفعال. وهكذا وُلدت ما يمكن أن نسميه بحالة "الوجدان المطمئن"، أي ذلك الإحساس الديني الذي يجد راحته في الامتثال الشكلي ويهرب من قلق المعنى. فحين يتعطل المنهج عن توليد الأسئلة، يتعطل الوجدان عن الإحساس بالمسؤولية، لأنّ الوجدان لا يعيش إلا في التوتر بين الواقع والمثال. إنّ المنهج المغلق يقتل هذا التوتر، فيغدو الإيمان طمأنينةً بلا قلق، واليقين يقينًا بلا حركة.

وتكمن خطورة هذه الحالة في أنّها تُنتج نمطًا جديدًا من التدين: تدينًا بلا روحٍ رسالية. فالمتدين في هذا السياق لا يفتقد الإيمان، بل يفتقد قدرته على تحويل الإيمان إلى معنى في

¹ أبو سليمان، انهيار الحضارة الإسلامية، ص 49.

العالم. وهو يعيش ازدواجًا بين وفرة الشعائر وفقر المقاصد، بين عمق الشعور وقصور الوعي. وهذا ما جعل الوجدان الإسلامي مشلولًا ينفعل بالخطاب الديني لكنه لا يتحرك به، يقدّس النصّ لكنه يفرّ من مسؤوليته في التاريخ. إنّ الخمول الوجداني هنا ليس سكونًا نفسيًا، بل نتيجة لانفصالٍ منهجيّ جعل الدين تجربةً ذهنيّةً لا روحية، وحوّل العلاقة بالله إلى معرفةٍ بلا محبة.

من هذا المنظور، يُعيد أبو سليمان قراءة التاريخ الفكري الإسلامي بوصفه تاريخًا لانكماش الوجدان. فالمرحلة التي كان فيها الفكر منفتحًا على الواقع كانت أيضًا مرحلة إشراقٍ روحيّ عميق، لأنّ المنهج حينئذٍ كان يعيش من الداخل في نور المقصد. لكن مع التحول إلى المنهج التجزيئي والتقليدي، بدأ الوجدان يفقد حيويته. فالفقه، الذي كان يربط النصّ بالحياة، انكمش في قضايا الطهارة والعبادات الشكلية؛ والعقيدة، التي كانت وعيًا توحيدًا بالكون والإنسان، تحوّلت إلى مناظراتٍ كلامية؛ والتصوف، الذي بدأ كتجربة تزكية حية، تحول إلى شعورٍ فرديّ بالانسحاب. وهكذا تقلّصت مساحة التفاعل بين الروح والعقل حتى تلاشت.

هذا الانكماش المتراكم جعل من الوجدان الإسلامي وجدانًا ناقصًا في طاقته الحضارية، لأنه لم يعد يرى في العالم ميدانًا للرسالة، بل ساحةً للفتنة ينبغي تجنّبها. فحين انفصل المنهج عن السنن الإلهية التي تُوجّه التاريخ، غاب عن الوجدان الشعور بالمشاركة في عمارة الكون، وانقلب الإيمان من حافزٍ على العمل إلى مبرّرٍ للانسحاب. لذلك فإنّ خواء الوجدان في الوعي الإسلامي الحديث ليس إلا الوجه الروحي لاختلال المنهج؛ فالعقل الذي لا يُحسن الفهم لا يُحسن الحبّ، والدين الذي يُفسّر خارج مقاصده يُعاش خارج معناه.

ويمضي أبو سليمان أبعد من ذلك حين يرى أن هذا الانهيار في الحسّ الروحي لم يقتصر على الأفراد، بل أصاب الوجدان الجماعي للأمة، فالضمير الحضاري الذي كان يستشعر مسؤوليته تجاه العالم فقد إحساسه بالرسالة، وغدت الأمة تكتفي بالنجاة الفردية بدل الشهادة الجماعية. إنّ الوجدان الحضاري، كما يعرفه، هو وعيٌ جماعيٌّ بالقيمة في حركتها التاريخية؛ وحين يفقد المجتمع هذا الوعي، يتحول التدين إلى انفعالٍ جمعيّ مغلقٍ على ذاته، يبحث في الدين عن هويةٍ لا عن مشروع. وهكذا صارت المشاعر الدينية تُستعمل لحماية الانتماء بدل أن تُستثمر لبناء الإنسان، وصار الدفاع عن الماضي بديلاً عن صناعة المستقبل.

إنّ ما يكشفه أبو سليمان هنا هو انتقال الأزمة من مستوى الفكر إلى مستوى الروح، أي من أزمة في الفهم إلى أزمة في الشعور. فحين يفقد المنهج قدرته على إنتاج المعنى، يفرغ الوجدان من محتواه، لأنّ الروح لا تعيش من العاطفة وحدها، بل من الوعي بالمقصد الذي يمنحها الاتجاه. لذلك فإنّ تجديد المنهج هو، في عمقه، تجديد للروح، لأنّ المنهج القرآني لا ينفصل عن التربية الوجدانية التي تُعيد للإنسان وعيه بوظيفته الوجودية. فالوحي لم ينزل ليعلم الإنسان المفاهيم فحسب، بل ليوقظ وجدانه إلى مسؤوليته في التاريخ، أي ليحوّل المعرفة إلى عبادة، والعبادة إلى فاعلية.

ولعلّ المفارقة الكبرى التي يثيرها أبو سليمان أنّ الأمة التي تمتلك أعماق رصيدٍ روحيّ في تاريخ الإنسانية تعيش اليوم خواءً وجدانيًا غير مسبوق، لأنّها فصلت بين الإيمان والتاريخ، وبين الروح والمنهج. وهذا ما جعله يؤكد أنّ "الأزمة الروحية للأمة هي في الأساس أزمة منهجية"، أي أنّ الروح فقدت غذاءها حين فقد الفكر هدايته. فالإيمان بلا منهج يتحول إلى انفعالٍ عاطفيّ عابر، والمنهج بلا روح يتحول إلى آلة جامدة. وبين هذين الحدين نشأت الحالة الوجدانية المأزومة التي نراها اليوم: شعورٌ دينيٌّ كثيف، وإنتاجٌ حضاريٌّ ضعيف، وإيمانٌ متجزّزٌ في الوعي، لكنه مفصولٌ عن الحياة.

لقد كان الوجدان القرآني في التجربة الإسلامية الأولى مصدر الإشراق الحضاري، لأنه لم يكن مجرد إحساسٍ دينيٍّ داخلي، بلوعياً سننياً بالقيمة في حركة التاريخ. فالروح في تلك التجربة لم تكن منغلقة على ذاتها، بل منفتحة على الكون والإنسان، تستمدّ من الوحي معنى الفعل وتغذّي به الممارسة اليومية. ولهذا كانت العبادة طريقاً إلى الفاعلية، والعلم سبيلاً إلى التزكية، والعمل تجسيداً للإيمان. لقد كان المنهج القرآني يوحد بين الأبعاد الثلاثة للوجود الإنساني: البعد المعرفي الذي يوجّه الفهم، والبعد الإرادي الذي يحرك الفعل، والبعد الوجداني الذي يمنح الحياة معناها. وحين كانت هذه الأبعاد متحدة في الذات المسلمة، كان الوجدان حيّاً نابضاً بالمعنى، لأنّ الروح كانت تتحرك في انسجامٍ مع السنن الإلهية.

لكنّ هذا الوجدان بدأ يضعف حين تحوّل المنهج من سننيٍّ إلى جدليٍّ، ومن تفاعليٍّ إلى استدلاليٍّ مغلق. فحين أصبح التعامل مع النصّ قائماً على التحليل اللفظي لا على الوعي

بالمقصد، انقطع الوجدان عن منبعه الحي. يقول أبو سليمان في وصف هذه الحالة "وبسبب التشوه المنهجي أصبحنا المعرفة نصية حرفية جزئية تقوم على التقليد والمتابعة والمحاكاة والاستظهار، وغرقت في التعقيد والحواشي والمختصرات، وجُرِّت المعرفة، وباعدت بين العقيدة وممارسة الحياة، فاختص فيها علم التوحيد بالعقائد المجردة أو ما يسمى "علم الكلام" الذي اتسم في كثير من جوانبه بالجدليات والسفسطات اللاهوتية، وانفصل "علم الفقه" عن علم العقائد، واستقلّ بشؤون تفاصيل ممارسات الحياة الفردية، معتمداً في دراساته واجتهاداته على منهج القياس الجزئي الذي يعتمد على ما سلف من حالات متفرقة دون أن تؤخذ فيها الصورة الكلية في الحسبان، وأصبح جُلّ ما يعتمد عليها المتأخرون هو المفاهيم اللغوية للنص، فتبدل غاية الجهد في طلبه، ولو بالتغاضيعن ضعف بعض الروايات أو غرابتها"¹، وهكذا انطقت الروح في النص، حين أُفرغ من نداءاته الوجدانية ومقاصده الحية، وغدا وعاءً لغويًا لا حاملاً للهداية.

وفي ضوء هذا التشخيص، يؤكد أبو سليمان مفهوم الوجدان القرآني باعتباره المقابل الحيّ للوجدان المنغلق، والدواء الذي يشفي من خواء الوعي الديني. فهذا الوجدان لا يُعرّف بوصفه عاطفةً إيمانية فحسب، بل هو نمط إدراكٍ شاملٍ للقيمة في بعدها الوجودي والتاريخي. إنّه وعيٌّ بالسنية الإلهية في حركة الكون، بحيث يصبح الإيمان بالله مقترناً بالشعور بالمسؤولية تجاه العالم. فالوجدان القرآني لا يكتفي بالانفعال أمام الآيات، بل يحيا بهديها ومنهجها، حيث يرى في كلّ سنةٍ إلهية دعوةً إلى العمل، وفي كلّ قيمةٍ أخلاقية نداءً للإنجاز. وهو بهذا المعنى وجدانٌ فاعل، يربط بين العبادة والعمران، وبين الإيمان والممارسة التاريخية.

يؤكد أبو سليمان أنّ غياب هذا الوجدان السنني هو السبب العميق وراء فقدان الروح في الفكر الإسلامي المعاصر، لأنّ التدين الذي ينفصل عن السنن يتحوّل إلى تدينٍ "خارج الزمن". فحين لا يدرك الإنسان أنّ علاقته بالله تمرّ عبر مسؤوليته عن العالم، يصبح الإيمان عنده تجربةً باطنيةً بلا امتداد، ويغدو الخلاص مسألةً فرديةً لا حضارية. فعندما فصل المسلم المعاصر بين الروح والتاريخ، استراح وجدانه من عبء الشهادة، وانكمش في دائرة الشعور الديني

¹ أبو سليمان: إنبهار الحضارة الإسلامية، ص56.

الذاتي. وهنا تحوّل الدين من نداءٍ للتغيير إلى ملاذٍ نفسيٍّ من القلق، وصارت العبادة وسيلةً للطمأنينة لا طريقًا للنهضة.

إنّ الوجدان القرآني، يحزّر الروح من الانغلاق ويُعيدّها إلى وظيفتها الأصلية: حمل الأمانة في الوجود. فحين يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾، لا يشير النص إلى عبءٍ إيماني غيبي فحسب، بل إلى وعيٍ وجوديٍّ يجعل الإنسان شريكًا في عمارة الكون. وهذا الوعي لا يمكن أن يتحقق إلا بوجودانٍ حيٍّ يرى في كل فعلٍ إنسانيٍّ امتدادًا لعبادته، وفي كلّ عبادةٍ مشروعًا للعمارة، وهذا هو جوهر الأمانة التي حملها الإنسان. فحين يُختزل الوجدان في الشعور، تنفصل العبادة عن الحياة؛ وحين يُستعاد كوعي بالقيمة في التاريخ، تتوحد العبادة والعمل في تجربةٍ حمل الأمانة.

يرى أبو سليمان أن إصلاح الوجدان يبدأ من تحرير المنهج من انغلاقه، لأنّ الروح لا يمكن أن تُبعث في ظلّ فكرٍ ميت. فالمعرفة التي لا تفتح على المعنى تحوّل الدين إلى جمودٍ، والمنهج الذي لا يتغذى من المقاصد يفرغ الوجدان من الإلهام. لذلك، فكلّ تجديدٍ للروح يمرّ بالضرورة عبر تجديد المنهج، لأنّ المنهج هو الوساطة بين العقل والوجدان، بين الفهم والإيمان. وهذا ما يجعل أبا سليمان مختلفًا عن الاتجاهات الروحية التقليدية التي تكتفي بتزكية النفس: إذ يرى أن التزكية لا يمكن أن تتحقق إلا في إطارٍ معرفيٍّ منفتحٍ على السنن، لأنّ الوجدان لا يتطهر بالانفصال عن العالم، بل بالعمل فيه على هدي المقاصد الإلهية.

ومن هذا المنطلق، فإنّ الوجدان القرآني عند أبي سليمان ليس بديلاً عن المنهج، بل روحه الداخلية التي تُبقيه حيًّا. فالمعرفة القرآنية ليست مجرد تصوّرٍ للعالم، بل هي تجربة وجدانية للعقل، يتحد فيها العلم بالشعور، واليقين بالمسؤولية. ومن هنا يدعو إلى بناء ما يسميه "العقل الوجداني"، أي العقل الذي يُفكّر بروحٍ متصلة بالمقصد، والذي يرى في التفكير عبادةً وفي الفعل تجسيدًا للإيمان. إنّ هذا الوعي الموحد هو ما يفتقده المسلم المعاصر، لأنه ورث عقلاً تجزيئياً ووجداناً منغلّقاً، فانقسمت ذاته بين الفكر والشعور، وبين القول والعمل.

وإذا كانت هذه الجدلية بين المنهج والوجدان في فكر أبي سليمان تصدر عن رؤيةٍ حضاريةٍ سننية، فإنّها تلتقي من بعيد مع الجدلية التي يقيمها طه عبد الرحمن بين المنهج والروح في

أفقا أخلاقياً ائتماني. غير أنّ المسارين يختلفان في نقطة البدء وغائية التوجّه: فطه يجعل الروح أصل المنهج¹، بينما يجعلها أبو سليمان ثمرة المنهج. فكلّ تفكيرٍ لا ينبع من تزكيةٍ روحيةٍ — بحسب طه عبد الرحمن — هو تفكيرٌ فاقدٌ للائتمان، لأنّ المنهج في جوهره فعلٌ تعبديٌّ قبل أن يكون نسقاً معرفياً، وبناءً على ذلك، ينشد طه تزكية الفرد بوصفه خليفة مؤتمناً، في حين يرى أبو سليمان أنّ كلّ تزكيةٍ لا تصدر عن وعيٍ بالسنن وتكاملٍ بين المقاصد والعمل، هي روحٌ بلا فاعلية حضارية، ومن ثمّ ينشد إحياء الأمة بوصفها كياناً حضارياً شاهداً.

وهكذا تتكامل الرؤيتان: فالرؤية الائتمانية عند طه تُنقذ المنهج من الجفاف، بينما الرؤية الحضارية عند أبي سليمان تُنقذ الروح من الانكفاء. ومن هذا التفاعل الخفي بين الداخل والخارج، بين تزكية النفس وإصلاح المنهج، يتشكل ما يمكن تسميته “الوجدان السنني”؛ أي الوجدان الذي يُلهم العمل ولا ينفصل عن الواقع، ويجعل من الإيمان طاقةً للتاريخ لا مهرباً منه. إنّ الوجدان القرآني إذن، في ضوء هذا التكامل، ليس حالةً شعوريةً فحسب، بل بنيةً حضاريةً تعبّر عن توازنٍ بين المعرفة والإرادة والروح. وهو يتجلى في نمطٍ من الحياة يكون فيه كلّ فعلٍ استجابةً للمعنى الإلهي في الوجود. لذلك فإنّ إعادة بنائه لا تعني العودة إلى التصوف أو إلى العاطفة الدينية، بل تعني بناء وعيٍ جديدٍ بالقيمة في أفق التاريخ. فحين يتربّى الإنسان على أن العدل والإحسان والحرية ليست فضائل أخلاقية فحسب، بل سننٌ إلهيةٌ تحكم العمران، يستعيد وجدانه حيويته، لأنّ القيم تتحوّل عندئذٍ إلى طاقةٍ روحيةٍ تدفع نحو العمل. فالوجدان الحي لا يعيش من المواعظ، بل من الإحساس بالمقصد الكلي الذي يمنح للحياة معناها ويجعل لكلّ فعلٍ دلالةً كونيةً.

غير أنّ هذا الوجدان السنني، الذي يُعيد وصل الفكر بالفعل ويمنح للمنهج روحه الحيّة، لا يمكن أن يتجسّد في الواقع ما لم تُبنَ التربية الإسلامية على وعيٍ بمقاصده السننية، ومن هنا يوجه أبو سليمان نقده للتربية الدينية السائدة التي تكتفي بالوعظ والانفعال، لأنها تُنتج وجداناً هشاً ينهار عند أول صدامٍ مع الواقع. فالوجدان الذي لم يُبنَ على وعيٍ بالقانون السنني سرعان ما يتحوّل إلى عاطفةٍ خاملةٍ أو تعصبٍ انفعالي، أما الوجدان الذي يُبنى على الفهم السنني، فيتحوّل

¹ طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 157-160.

إلى ضميرٍ فاعلٍ يدرك أنّ الإيمان تكليفاً لا عزاء، ومسؤوليةً لا مجرد شعور، ولهذا فإنّ الإصلاح الوجداني الذي يدعو إليه أبو سليمان هو إصلاح سنني، أي استعادة الوعي بأنّ الله ربط القيم بالعلل، والنتائج بالأسباب، وأنّ من أراد صلاح الروح لا بدّ أن يصلح فكره ومنهجه.

وهكذا يصبح الوجدان القرآني عنده نقطة التقاء بين التوحيد والعمران، لأنه يُعيد تعريف العلاقة بين الله والإنسان والعالم في ضوء المقاصد. فالتوحيد في هذا الأفق ليس نفيًا للشرك فحسب، بل بناءً لوحدةٍ في الكيان الإنساني: وحدة الفكر والإرادة والوجدان، وهو ما يعبر عنه بوضوح في قوله: "إنّ من المهم إدراك العلاقة بين المفاهيم الأساسية الإسلامية المتمثلة في مفهوم التوحيد، ومفهوم الإرادة، ومفهوم الاستخلاف ومفهوم التزكية ومفهوم العمران"¹، فكلمًا تمزّقت هذه الوحدة، تمزّق الإنسان في داخله وتمزّقت الأمة في خارجها. ولذلك فإنّ استعادة الوجدان القرآني هي في حقيقتها إعادة توحيد للإنسان المسلم، أي إعادة بناء لوعيه بذاته كخليفةٍ في الأرض، لا كمجرد مكلفٍ بالعبادات. فالمسؤولية الحضارية التي دعا إليها القرآن لا يمكن أن تُفهم إلا من خلال وجدانٍ يرى في نفسه شريكًا في تحقيق المقاصد الإلهية في التاريخ.

وفي هذا الاتجاه يذهب أبو سليمان إلى أنّ استعادة الروح هي الخطوة الأخيرة في استعادة الفاعلية، فاستعادة الروح ليست مجرد بعثٍ للعاطفة الإيمانية، بل هي استعادة لرسالة الأمة في التاريخ، وهذا لا يكون إلا بعد الخطوات التي سبق ذكرها، وهي تصحيح الفهم، وتحرير المنهج، وبناء الوجدان، فالحضارة في النهاية ليست مجموع أعمالٍ أو مؤسسات، بل انعكاسٌ لحرارةٍ داخليةٍ تسكن الإنسان وتدفعه إلى الإبداع. فإذا كان العقل هو البوصلة، والإرادة هي اليد، فإنّ الوجدان هو القلب الذي يضحّ المعنى في الكيان كله. ومن دون هذا القلب، تصبح الحضارة جسدًا يتحرك بلا حياة. ولهذا يصرّ أبو سليمان على أنّ أي مشروعٍ إصلاحيّ لا يعيد بناء الوجدان محكومٌ عليه بالفشل، لأنّ الخطأ المنهجي لا يُصحّح بالأدوات، بل بالمعنى الذي يمنح للأداة روحها.

إنّ تجاوز خواء الوجدان في التصور أبو سليمان لا يتمّ باستثارة المشاعر الدينية أو الإكثار من المواعظ الأخلاقية، بل عبر إعادة بناء الروح في ضوء السنن الإلهية التي تحكم حركة الوجود. فالإصلاح الوجداني ليس مشروعًا عاطفيًا، بل مشروعٌ معرفيٌّ قيّمٌ يقوم على وصل

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 68.

الدين بالتاريخ، والإيمان بالفعل، والعقيدة بالمسؤولية.¹ وهذا ما يميز فكر أبي سليمان عن التيارات الوعظية أو الروحية التي اكتفت بتسكين الألم دون معالجته؛ إذ يرى أن العلة ليست في ضعف الشعور الديني، بل في ضياع الاتجاه الذي يمنح ذلك الشعور معناه. فالوجدان لا يُستعاد بالتحفيز العاطفي، بل بإحياء البوصلة المنهجية التي تردّ كل إحساسٍ إلى غايته، وكل عاطفةٍ إلى مقصدها.

إن الحديث عن ضرورة إحياء الوجدان، لا يقصد به العودة إلى التزكية الروحية بالمعنى الصوفي الضيق، بل إلى ما يمكن تسميته بالتزكية الحضارية؛ أي إعادة بناء الضمير الفردي والجماعي للأمة في ضوء مقاصد الوحي. فالتزكية في هذا الأفق ليست اعتزلاً عن العالم، بل حضوراً فيه على هدي القيم. إنَّها تلك التربية التي تجعل الإيمان دافعاً للفعل، وتجعل الفعل وسيلةً لترجمة الإيمان. فالتزكية هنا هي المعادل الروحي للنهضة، لأنها تُعيد توجيه الطاقة الوجدانية نحو العمران، بعد أن كانت مهدورة في الانفعال والحنين.

من خلال ما سبق يمكن فهم الروح في فكر أبي سليمان، على أنَّها ليست نقيض العالم، بل هي القوة التي تمنح الفعل الإنساني دافعته ومعناه. في مقابل نزعتين فكريتين متقابلتين في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث، وهما النزعة الصوفية المنعزلة التي فصلت الروح عن الواقع، فحوّلت التدين إلى تجربة باطنية منعزلة عن التاريخ، والنزعة المادية أو الأدواتية التي اعتبرت العالم مكتفياً بذاته، ففصلت العمران عن المعنى، والفاعلية عن الغاية، وحوّلت الإنسان إلى كائن تقني بلا هدف متعالٍ. في هذا الإطار، يبرز تصور أبي سليمان للروح باعتبارها وسيطاً بين الفكر والعمل، بين المعرفة والإرادة، بحيث تُستمد الحياة الحضارية من هذا الانسجام بين الروح والواقع، ولا يكون الإيمان مجرد شعور داخلي، بل قوة محرّكة للفعل والتاريخ. فالتاريخ ليس انحرافاً عن الإيمان، بل مجاله الطبيعي للتجلي. لذلك لا يمكن أن تُفهم الروح في بعدها القرآني إلا بوصفها قوة حركة في الزمان، لا انكماشاً في الزهد الانعزالي. فالإيمان يعمل من خلال السنن الكونية لا بمعزل عنها، ومن ثمَّ فإنَّ خواء الوجدان ليس إلا نتيجة لانفصال الإنسان عن هذه

¹ أبو سليمان: إنبهار الحضارة الإسلامية، ص 34.

السنن، أي لفقدانه الشعور بأنّ الفعل في التاريخ جزء من العبادة. فكلّما تراجع هذا الشعور، تراجع الوجدان نفسه.

بهذا المعنى، يمكن القول إنّ أبا سليمان أعاد إحياء مفهوم الروح بمعناها العمراني، التي تستمدّ معناها من التوحيد في بعده الوجودي المفضي إلى توحيد الإنسان في مسلكه ومنهجه وفكره وحياته، فحين تتوحّد هذه الأبعاد في الإنسان، يستعيد الوجدان وظيفته كميزانٍ أخلاقيٍّ ومعرفيٍّ في آنٍ واحد. ومن هنا فإنّ أزمة الوجدان ليست مسألة وجدانية محضة، بل هي عرضٌ لاختلال الوحدة الداخلية للإنسان المسلم، لأنّ من فقد اتساقه الباطني فقد قدرته على العطاء الخارجي. فالنهضة ليست فعلاً تقنيّاً، بل استعادة لهذا الاتساق الذي يجعل كل حركةٍ في الحياة امتداداً للنية الصادقة، وكل معرفةٍ جزءاً من العبادة.

ويستند أبو سليمان في هذا التصور إلى فهمٍ قرآنيٍّ دقيق لطبيعة العلاقة بين العلم والإيمان، إذ يرى أن العلم الذي لا يُغذّي بالإيمان يفقد اتجاهه الأخلاقي، وأن الإيمان الذي لا يُثريه العلم يتحول إلى خمولٍ وجداني. ومن هنا كانت السننية القرآنية هي القاعدة التي يُعاد عندها بناء الوجدان، لأنها تربط بين المعرفة والقيمة، وتحوّل الشعور الديني إلى مسؤولية. فحين يدرك الإنسان أن قوانين الكون تعبّر عن إرادة الله، وأن السير في الأرض فريضةٌ روحيةٌ قبل أن يكون فريضةً علمية، يتحوّل وجدانه من حالة التأمل السلبي إلى حالة المشاركة الفاعلة، فالوجدان السنني بهذا المعنى هو وجدانٌ منفتحٌ على العالم، يقرأ فيه الآيات كما يقرأها في الوحي، ويجد في الحركة سبيلاً إلى القرب من الله.

ومن خلال هذا الوعي السنني، يصبح تجاوز الخواء الوجداني عمليةً تحريريّ للروح من الانفصال الميتافيزيقيين العالم. فالمسلم الذي يرى في العالم موطنًا للتكليف لا للفناء، وفي العمل وسيلةً للعبادة لا عقبةً أمامها، لا يمكن أن يعيش وجداناً خاملاً أو مفرغاً من المعنى. ولهذا يؤكد أبو سليمان أن إصلاح الوجدان لا يعني إشعال العاطفة الدينية فحسب، بل توسيع أفقها لتشمل الواقع والتاريخ. فالتدين الحقّ في نظره ليس انفعالاً أمام المقدس، بل مشاركةً في تحقيق مقاصده في الأرض. وكلما ازداد وعي الإنسان بهذه الحقيقة، ازداد وجدانه امتلاءً بالمعنى، لأنّ القيمة لا تُستمدّ من الشعور، بل من الحركة التي تعبّر عنه.

ويكشف هذا التحليل عن البعد الإصلاحي العميق في رؤية أبي سليمان، إذ إنه لا يكتفي بتشخيص الانهيار الروحي، بل يقترح مساراً لإعادة البناء يقوم على إحياء العلاقة بين الدين والعقل والتاريخ. فالروح لا تُبعث إلا في فضاءٍ معرفيٍّ حيٍّ، والعقل لا يُثمر إلا إذا استنار بنور المقاصد، والتاريخ لا يُستعاد إلا إذا أصبح ميداناً لتجسيد القيم. فالمطلوب ليس مجرد استعادة الإيمان، بل استعادة حيوية الإيمان، أي قدرته على أن يكون مبدأً للتغيير. فالإيمان الذي لا يغيّر الواقع هو إيمان ناقص، كما أن العلم الذي لا يُصلح الروح علمٌ عقيم. ومن هنا يلتقي أبو سليمان مع العلواني في التأكيد على أن "الضمير الحضاري" هو مركز التفاعل بين هذه الأبعاد الثلاثة¹.

وتتضح من خلال ذلك وحدة مشروعه الإصلاحي في كل مراحلها: فبعد أن حلل اختلال المنهج في أزمة العقل المسلم، وكشف تعطل الإرادة في أزمة الإرادة والوجدان المسلم، عاد ليبين أن هذين الاختلالين يلتقيان في النهاية في خواء الوجدان. فحين يُفقد الوعي بالمقاصد ويتعطل الفعل، ينهار الضمير الحضاري وتذبل الروح. وهكذا يغدو إصلاح الوجدان هو المرحلة الأخيرة في استعادة إنسانية الإنسان المسلم، لأنه يعيد بناء العلاقة بين المعرفة والحرية والقداسة في إطارٍ واحد. إنَّ الإنسان في فكر أبي سليمان ليس عقلاً مفكراً فحسب، بل كياناً متكاملًا من فكرٍ وإرادةٍ ووجدان، وكلّ خللٍ في أحد هذه الأبعاد يُفضي إلى خللٍ في الكلِّ الحضاري.

ومن هذا الأفق التركيبي، يمكن القول إنَّ أزمة الوجدان هي النهاية المنطقية للأزمة المنهجية، وأنَّ الطريق إلى تجاوزها يبدأ من الداخل، من إعادة بناء الإنسان قبل إعادة بناء المؤسسات. فالإصلاح التربوي أو السياسي لا يجدي ما لم يُستعاد الوعي الروحي الذي يحرك الإرادة ويمدّ الفكر بالحياة. ولهذا يصرّ أبو سليمان على أن النهضة ليست استيراداً لنماذج جاهزة، بل بعثٌ لروحٍ خبت في الداخل، لأنَّ الحضارة لا تنهض إلا حين يؤمن الإنسان من جديد بمعنى وجوده. فالخلاص لا يأتي من الخارج، بل من عودة الروح إلى ذاتها، إلى مصدرها الأول في الوحي، حيث يلتقي العقل بالحبِّ، والعلم بالإيمان، والفكر بالضمير.

¹ العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، 1995م)، ص 112

وفي ضوء هذا الفهم، يصبح مشروع أبي سليمان دعوةً إلبعث الوجدان القرآني كمنبعٍ للنهضة، لأنَّ القرآن هو الكتاب الذي يجمع بين العلم والرحمة، بين السنن والقيم، بين المنهج والروح. وكلّ محاولةٍ لإحياء الفكر الإسلامي دون هذا البعد الروحي محكومٌ عليها بأن تبقى سطحيةً أو تقنيةً. فالمشكلة – كما يقول – ليست في النصّ بل في الوعي به، وليست في الدين بل في الوجدان الذي يقرأه بعينٍ منغلقة. ولهذا يدعو إلى قراءةٍ وجدانيةٍ للوحي، قراءةٍ تُعيد وصل الفهم بالخشية، والمعرفة بالمحبة، حتى يصبح الإيمان مصدرًا للفكر لا بديلاً عنه، ومحرّكًا للحضارة لا معارضًا لها.

إنّ خلاصة موقف أبوسليمان أنّ الأزمة التي يعيشها الفكر الإسلامي المعاصر ليست أزمة أدواتٍ معرفيةٍ فحسب، بل أزمة في الطاقة الروحية التي تحرّك المعرفة. فحين فقد الإنسان المسلم وعيه بمصدر المعنى، تحوّل علمه إلى تكرار، وعبادته إلى عادة، وحضارته إلى ذاكرة. ومن هنا فإنّ المهمة الكبرى للجيل الجديد من المفكرين ليست في تطوير المناهج فقط، بل في إعادة إنعاش الوجدان الذي يمنح المناهج حياتها.

ينتهي تشخيص أبوسليمان إلى رؤيةٍ متكاملةٍ لأزمة الفكر الإسلامي في ثلاثة مستويات

متداخلة:

أولها اختلال المنهج الذي عطّل العقل وأفقد الفهم توازنه

وثانيها تعطلّ الإرادة الذي جمّد الفاعلية وأوقف الحركة

وثالثها خواء الوجدان الذي أطفأ الروح وأفقد الحياة معناها.

وفي المقابل، يقترح مشروعًا لإعادة البناء يبدأ من الداخل، من استعادة وحدة الإنسان في أبعاده الثلاثة: عقلاً يبحث عن الحقيقة، وإرادةً تسعى إلى الخير، وروحًا تتذوّق الجمال. عند هذه النقطة يلتقي فكر أبي سليمان مع أعماق الرؤية القرآنية التي تجعل من الإنسان خليفةً بالعلم والإرادة والمحبة معًا. فحين يُستعاد هذا التوازن، تستعاد الحضارة بوصفها ثمرةً لتلك الوحدة، لا لمجرد الإصلاح التقني أو التنظيمي.

يقدم عبد الحميد أبو سليمان رؤيةً نقديةً دقيقةً لآثار اختلال المنهج على الوجدان الإسلامي، إذ يرى أن الانغلاق في الفهم أنتج تصوّرًا للمعرفة منفصلًا عن وظيفتها القيمية والوجودية. فحين ينفصل التفكير عن المقاصد يتحوّل إلى تمرينٍ ذهنيٍّ مغترّبٍ عن الواقع، وحين ينفصل العلم عن السننية يغدو اجترارًا للنصوص دون فاعلية، وحين تنفصل العبادة عن الإعمار تتحوّل إلى طقسٍ شكليٍّ يبرّر العجز ويكرّس السكون. بهذا المعنى، فإنّ أزمة المنهج ليست خللاً في أدوات التفكير فحسب، بل هي تعطيلٌ للطاقة الروحية التي تجعل الفكر فاعلاً في التاريخ. وهذا ما يفسّر في نظره تحوّل الخطاب الإسلامي إلى خطابٍ تبريريٍّ يُعلي من الشعائر ويُهمّش المعنى، فيغذّي الإحساس بالرضا الزائف عن الذات ويعمّق الغياب الحضاري. فالانفصال بين المنهج والوجدان هو الذي ولّد ما يسميه أبو سليمان "الوعي القيمي المنكسر"، أي فقدان الحسّ بالمقصد الذي يجعل الإنسان يدرك موقعه في التاريخ ومسؤوليته تجاهه.

ومن هذا التشخيص النقدي يتقدّم أبو سليمان نحو الأفق السنني بوصفه سبيلًا لإعادة بناء الوعي واستعادة التوازن بين مقاصد الدين وفعالية العقل. فالسننية عنده ليست مفهومًا معرفيًا فحسب، بل رؤية وجودية تعيد وصل ما انقطع بين المنهج والمقصد، وبين الإرادة والفعل، وبين الوجدان والمعنى، وأن غياب السننية "هو الخلل الذي أصاب منهج الفكر الإسلامي، إذ تم تغييب البعد المعرفي الشمولي التحليلي الذي يتعلق بمعرفة السنن الإلهية¹. فإصلاح الوجدان لا يتحقق بإحياء العاطفة الدينية وحدها، بل بتوسيعها لتشمل الواقع والتاريخ والإنسان في علاقته بالخلافة والعمران. فحين يدرك المسلم أنّ العالم ميدانٌ تكليفٍ لا سجنٌ فناء، وأنّ العمل سبيلٌ عبادةٍ لا عائقٌ أمامها، يتحرّر وجدانه من الخواء الميتافيزيقي ويستعيد الدين وظيفته العمرانية في التاريخ. بذلك تتخذ السننية معناها العلاجي، إذ تصبح المبدأ الذي يربط العلم بالإيمان، والنص بالواقع، والفرد بالتاريخ، فتغدو الضمانة الوجودية لإحياء العلاقة العضوية بين الروح والعقل والفعل.

غير أنّ هذا الوعي السنني، في امتداده النظري، لا يقف عند حدود العلاج كما عند أبي سليمان، بل يجد تعميقه وتوسيعه في أعمال الطيب برغوت، الذي يتعامل مع السننية لا

¹ أبو سليمان: انهيار الحضارة الإسلامية، ص 17

كاستجابة لأزمة، بل كأساسٍ بنائيٍّ شاملٍ لفهم الوجود، فالسننية في رؤية الطيب برغوث منظومة معرفية كبرى تتأسس على أربعة مجالات متكاملة: سنن الآفاق، وسنن الأنفس، وسنن الهداية، وسنن التأييد، لتغدو نموذجًا إرشاديًّا (Paradigm) يحكم رؤية الإنسان للعالم وبناءه للحضارة¹. فإذا كان أبو سليمان قد صاغ السننية في سياق استقرائي صاعدٍ من تشخيص الخلل إلى اكتشاف القانون، فإن برغوث يصوغها في سياقٍ استنباطيٍّ نازلٍ من الرؤية الكونية إلى التفعيل الحضاري.

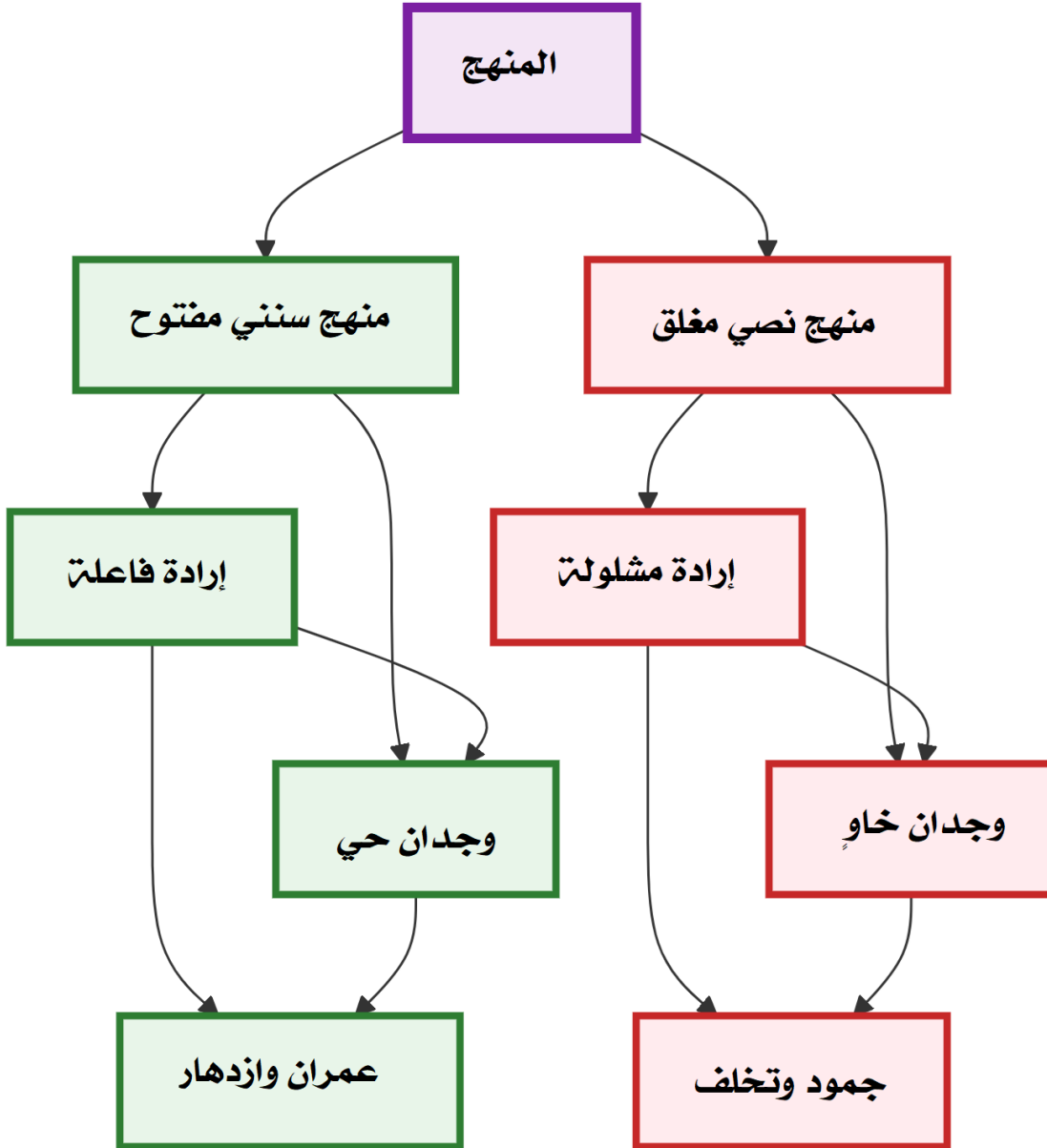
وعلى هذا الأساس، يتكامل المشروعان في رؤية واحدة تروم إحياء "الضمير الحضاري" للأمة؛ إذ يبين عبد الحميد أبو سليمان لماذا تُعد السننية ضرورةً لإصلاح الوعي واستعادة فاعليته التاريخية، فيما يُبرز الطيب برغوث الكيفية التي يمكن بها تحويل السننية إلى نسقٍ معرفيٍّ شاملٍ يوظف التفكير والبناء معًا. وبهذا التلاقي، تتجلى السننية في فكر الرجلين بوصفها قانونًا كونيًّا وروحيًّا يُعيد وصل ما انقطع بين العقل والإيمان، والفكر والواقع، والمعنى والتاريخ؛ لتغدو حركة الوجدان المفعم بالمعنى ثمرةً وعيٍ سننيٍّ يجعل من الإيمان قوةً محرّكةً للتاريخ لا مجرد ذكرى معلقة خارجه.

وإذا كان المنظور السنني، في اختلاف صيغته بين أبي سليمان والطيب برغوث، ينتهي إلى تقرير أنّ كلّ فاعلية حضارية لا تستقيم إلا على وعيٍ بالقوانين التي تحكم حركة الإنسان في التاريخ، فإنّ هذا الوعي نفسه يظلّ قاصرًا ما لم يُرقد بطاقة روحية تُعيد للذات حرارتها الداخلية. فمهما تنوّعت القراءات السننية وتباينت منطلقاتها، فإنّها تتفق عند جذر واحد: أنّ الفعل لا يثمر ما لم يكن مؤسسًا على وجدانٍ حيٍّ يدرك لم يفعل قبل أن يسأل كيف يفعل.

ومن هنا فإنّ استعادة الفاعلية لا يمكن أن تبدأ من تخطيطٍ أو إصلاحٍ إداري، بل من بعثٍ روحيٍّ يعيد تشكيل الإنسان في عمق تجربته الوجودية؛ أي في علاقته بالله، وبداته، وبالعالم. فالأزمة، في جوهرها، ليست فقدان قدرة على الإنتاج، بل فقدان حضورٍ للمعنى في كلّ فعلٍ إنساني. إنّ إعادة الروح إلى الوجدان هي الشرط الأول لكلّ بعثٍ حضاريٍّ حقيقيٍّ، إذ لا يقوم عمرانٌ بلا إيمانٍ حيٍّ، ولا تنهض أمةٌ بوجدانٍ مستلبٍ أو عقلٍ منفصلٍ عن نداء الغيب.

¹ لتوسيع الاطلاع في مشروع السننية ينظر: الطيب برغوث، مدخل إلى أصول منظور السننية الشاملة، ص 37-72.

مخطط بياني يوضح
جدية المنهج والإرادة والوجدان
في مسار الفاعلية الحضارية



الفصل الرابع
البنية المنهجية في مشروع
عبد الحميد أبو سليمان:
نحو تأسيس عقل إسلامي تكاملي

في عمق المشهد الفكري المعاصر يتبدى أن الخلل لم يعد كامناً في الموروث ولا في تنوع المذاهب، بل في اهتزاز البنية التي تشتغل بها أدوات الفهم نفسها؛ حيث تربط النص بالواقع، والمعنى بالفعل، والوعي بالمقاصد الكبرى للمعرفة، ونتيجة لهذا الاهتزاز، أصبح العقل الإسلامي في صورته السائدة يتعامل مع النصوص كمعطيات صماء منزوعة الحركة، لا كبنى حيّة تحمل إمكانات للفهم والتجديد. ومع المعرفة كإرث محفوظ، لا كوسائل لفهم الوجود وتحريك الفعل الحضاري، فالخطر لم يكن في قلة الاجتهاد أو كثرة النقل، بل في انغلاق المنهج البنيوي الذي يقيد العقل، ويحوّل كل قراءة للفكر الإسلامي إلى استرجاع لما قيل سابقاً، بدل أن تكون توليداً لما لم يُقل بعد.

في ضوء هذا الوضع، يبرز السؤال المحوري: إذا كانت أدوات الفهم قد تعطلت وأصبحت عاجزة عن الربط بين النص والواقع، فكيف يمكن إعادة تأسيس وعي منهجي قادر على استيعاب النص وفهم العالم، وتحويل المعرفة إلى فعل حضاري متكامل؟

هذا السؤال يمهد الطريق أمام المبحث الأول الذي سيركز على الرؤية الكونية القرآنية كأساس للتفكير المنهجي، باعتبارها المرجعية الكلية التي تحدد شروط الفهم، وتمكّن العقل الإسلامي من التكامل بين المعرفة والتطبيق، بين النظرية والممارسة، وبين الفرد والمجتمع، وهو شرط ضروري لأي مشروع منهجي يطمح إلى تأسيس عقل إسلامي متكامل.

المبحث الأول: الرؤية الكونية التوحيدية كأساس للتفكير المنهجي

تُشكّل الرؤية الكونية التوحيدية الأساس البنيوي الذي يقوم عليه كل تفكير منهجي فاعل، باعتبارها إطارًا معرفيًا كليًا يُعاد في ضوئه تنظيم العلاقة بين الإنسان والكون والتاريخ، على نحو يحرّر العقل من الازدواجية والتشظّي، ويمنحه وحدة داخلية تُعيد توجيه فعله نحو المسؤولية والفاعلية ومقتضيات الاستخلاف، لذا فالسؤال عن المنهج في عمقه الإستيمولوجي لا ينفصل عن السؤال عن الرؤية التي يتموضع فيها العقل، ويتحدد من خلالها إدراكه للوجود، ومعاييره في التمييز، واتجاهه في الفعل، فحيثما اختلّت الرؤية اختلّ المنهج، وحيثما تشتت الوعي تكسّرت أدوات الفهم.

وعلى هذا الأساس، يغدو البحث في الرؤية الكونية مدخلًا لازمًا لفهم المنهج في عمقه، لذا يسعى هذا المبحث إلى مساءلة الرؤية الكونية التوحيدية بوصفها شرطًا إستيمولوجيًا ومنهجيًا، وذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة المركزية الآتية: ما الأسس المعرفية والفلسفية التي تقوم عليها الرؤية الكونية التوحيدية؟ وكيف تتشكّل الرؤية القرآنية وبنيتها المفهومية في مشروع عبد الحميد أبو سليمان؟ وبأي معنى تتحوّل هذه الرؤية من إطار تصوري عام إلى منطق منهجي فاعل يُسهم في بناء الوعي وتحرير العقل واستعادة فاعليته الحضارية؟

المطلب الأول: الرؤية الكونية التوحيدية: أسس إستيمولوجية ومقاربات فلسفية

ليس من اليسير مقارنة مفهوم الرؤية الكونية ضمن سياق الفلسفي والإستيمولوجي دون استحضار ذلك التحوّل العميق الذي أصاب بنية التفكير الإنساني منذ اللحظة التي أخذ فيها العقل الغربي الحديث يعيد تعريف شروط المعرفة وحدودها، وينقل مركز الثقل من العالم في ذاته إلى العالم كما يبدو للوعي الإنساني في آفاقه القبلية، فالمفهوم كما يتبدّى في الفكر الغربي لم يعد توصيفًا لمحتوى معرفي أو مجموع تصوّرات جزئية تتراكم لتشكّل صورة عامة عن الكون والإنسان، بل صار محاولة للإمساك بتلك البنية المعرفية الكامنة التي تسبق كل تجربة، وتحدّد للوعي ما يمكنه رؤيته وما لا يمكنه رؤيته، وما يندرج ضمن دائرة السؤال وما يستبعد منها.

ومع ذلك، فإن هذا التحليل -على عمقه- يبقى معلقًا في فضاء الأنطولوجيا البشرية المجردة، محكومًا بالسياقات الاجتماعية والثقافية التي تمنحه فاعليته، من غير أن يمنح

الإنسان أساسًا وجوديًا ثابتًا تتكوّن عليه تلك البنية القبلية الموجهة. ومن هنا تحديدًا يتفجّر الفارق الجوهرى بين الرؤية الكونية في الفكر الغربى الحديث وبين الرؤية التوحيدية في التصور الإسلامى؛ فبينما تنطلق الأولى من الإنسان بوصفه مشروعًا اجتماعيًا وثقافيًا يتشكل بالتراكم والتأويل، تنطلق الثانية من إنسان مُودَعٍ فيه أصلٌ غيبى ثابت، يشهد على الحقيقة الكلية قبل كل تجربة، ويجعل المعرفة ممكنة لأنها تتأسّس على أصل فطرى سابق على الوعى نفسه.

بهذا المعنى، يصبح التفكير فى الرؤية الكونية –ضمن التصور الإسلامى– إعادة تفكير فى الإنسان ذاته، فى أصله وحضوره، وفى علاقته بالوجود، وفى معنى أن يكون كائنًا مدعواً للمعرفة قبل أن يكون منتجًا لها. ومن هنا تأتي الحاجة إلى إعادة بناء هذا المفهوم، لا بصفته تحليلًا معرفيًا مجردًا، بل بوصفه مدخلًا لفهم بنية الوعى الإنسانى فى إطار التوحيد، ومفتاحًا لقراءة الفارق الجوهرى بين نسقين حضاريين يتقاطعان فى الأسئلة، لكنهما يفترقان جذريًا فى الأسس التى تُبنى عليها تلك الأسئلة.

تشكلات الرؤية الكونية فى السياق التاريخى الغربى:

لم يكن مفهوم الرؤية الكونية فى الفكر الغربى الحديث مصطلحًا وافدًا أو طارئًا، بل حصيلة سلسلة طويلة من التحوّلات الفلسفية التى أعادت تشكيل بنية العقل وحدود اشتغاله، حيث تبلور فى اللحظة التى التقى فيها سؤال المعرفة بسؤال الإنسان، فغدا الإطار الذى تُقاس به إمكانات الوعى ومسالكة فى إنتاج المعنى.

وإذا كان المفهوم قد اكتسب حضوره فى الفكر الإنسانى الحديث، فإن منشأه مرتبط من حيث العمق الفلسفى بتحوّلات العقل الغربى منذ القرن الثامن عشر؛ فبينما كانت الفلسفة الكلاسيكية تنشغل بالبناء العقلى المجرد وبالأسس المنطقية للمعرفة، جاء التحول الكانطى ليزيح مركز الثقل من موضوع المعرفة إلى شروط إمكانها، الأمر الذى كشف أن الإنسان لا ينظر إلى العالم نظرة محايدة، بل يفهمه ضمن شبكة من التصورات السابقة التى توجه إدراكه وتضبط علاقته بالواقع¹. وهكذا ظهر لأول مرة إدراك أن الوعى الإنسانى لا يتحرك داخل فراغ معرفى، بل داخل إطار شامل يحدد طبيعة الأسئلة التى تُطرح، وما الذى يعتبر دليلًا، وما الذى يعدّ تفسيرًا.

¹ ينظر: إيمانويل كانت: نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، (المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2013)، ص140-200.

وهذه الخلفية القبلية هي ما ستتلور لاحقًا في الفكر الألماني تحت مسمى "Weltanschauung"¹ أي الرؤية الشاملة للعالم، التي لا تعد وصفًا للعالم بقدر ما هي زاوية نظر تحدد «كيف» يبدو العالم للوعي الإنساني.

انتقلت الرؤية الكونية مع فيلهم دالتاي (1833-1911م) من مستوى فلسفة المعرفة إلى مستوى الأنثروبولوجيا الثقافية، حيث أصبحت تمثل البنية الرمزية التي تتكشف فيها تجارب الجماعة الإنسانية وتصوراتها الكلية عن الوجود، بحيث لا يعود الفرد كائنًا طبيعيًا يعيش في عالم مادي، بل كائنًا ثقافيًا يعيش في عالم من المعاني. وهكذا لم تعد الرؤية الكونية مجرد فكرة عن العالم بل البنية التي من خلالها يُحيا العالم ويفهم، أي أنها تجاوزت الوصف إلى تشكيل نمط الحياة، فتحوّلت من نسق نظري إلى أفق وجودي يحدد معنى الفعل الإنساني واتجاهه. فكان لهذا التحول أثر عميق في العلوم الإنسانية اللاحقة، حيث لا يمكن فهم السلوك أو الظواهر الاجتماعية دون الرجوع إلى الإطار الكلي الذي يمنحها معناها، وهي الوظيفة التفسيرية التي أصبح يؤدها مفهوم الرؤية الكونية في علم النفس الثقافي، والأنثروبولوجيا البنيوية، وفلسفة العلوم².

غير أن هذا المسار لا يمكن فهمه دون ربطه بالسياق المعرفي الذي سبق القرن الثامن عشر؛ ففي عصر النهضة، كانت صورة العالم تستمد قوتها من توازن هش بين الموروث الديني والنهضة العلمية الوليدة، لكن الثورة العلمية التي دشّنها غاليليو ونيوتن حوّلت العالم إلى منظومة مغلقة من القوانين الرياضية، وفصلت -لأول مرة- بين بنية الكون وبنية المعنى. ومع ذلك، لم يكن للمجتمع الأوروبي آنذاك مفهوم ناضج عن "الرؤية الكونية"، لأن المعرفة العلمية لم تكن قد بلغت بعد درجة الوعي بحدودها الإستمولوجية، ولم تكن العوم الإنسانية قد تشكّلت لتواجه سؤال المعنى. وهكذا سيظهر المفهوم لاحقًا عندما يعجز العلم التجريبي عن

¹J. Kiernan, «Worldview in Perspective: Towards the Reclamation of a Disused Concept», African Studies, no. 40 (1981), pp. 3-11

نقلا عن سمير أبو زيد: العلم والنظر العربية إلى العالم - التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009)، ص80.

² للتوسع أكثر ينظر: صالح مصباح: "ديلتاي ومفهوم رؤيا العالم في الدين والفن والفلسفة"، مجلة التسامح، العدد 26، سنة 2009، ص2-23.

تفسير الظواهر الإنسانية تفسيرًا كافيًا، ويُدرك الفلاسفة أن العقل الإنساني يعمل داخل إطار مسبق على مستوى التصور واللغة والقيمة.

ومع مطلع القرن التاسع عشر، رسّخ هيغل (1770-1831) هذا الاتجاه حين اعتبر أن الصورة التي يحملها الإنسان عن العالم ليست انعكاسًا لطبيعة الأشياء، بل تجليًا لروح التاريخ التي تُدرك ذاتها عبر الوعي الإنساني.¹ وهكذا ستتحوّل الرؤية الكونية إلى «بنية جدلية» تربط الفرد بالكل، وتربط المعنى بالمسار التاريخي. ومع أن هيغل لم يستخدم مصطلح «الرؤية الكونية» بصفها الاصطلاحية، فإن مشروعه الفلسفي أرسى المنطق الذي سيغذي هذا المفهوم لاحقًا؛ لأن العالم بالنسبة إليه ليس موضوعًا للمعرفة فحسب، بل موطن تحقق الروح، وهو ما سيربط الرؤية الكونية في الفكر اللاحق بتفسير حركة التاريخ وفهم الإنسان ضمن شبكة المعنى الشامل.

ومع ظهور الوضعية في القرن التاسع عشر، بدا وكأن المفهوم سيفقد أهميته، إذ حاول أوغست كونت وفلاسفة العلم اختزال العالم في قوانين قابلة للقياس، وجعل المعنى مجرد انعكاس للظواهر القابلة للملاحظة. لكن هذا الاختزال أفرز توترًا إبستمولوجيًا عميقًا؛ فالعلوم الطبيعية أخذت تتقدم بغير توقف، فيما بقيت الظواهر الإنسانية عصية على الاختزال المادي. وهكذا دخل الفكر الغربي مرحلة الوعي بحدود الوضعية، وهي حدود فتحت الطريق لعودة سؤال الكليّة، وبالتالي لعودة مفهوم الرؤية الكونية، لا بوصفه مفهومًا ميتافيزيقيًا، بل باعتباره المفتاح لفهم التعقيد الإنساني.

في هذه المرحلة، جاء دلتاي ليؤسس لأول مرة مفهومًا منهجيًا للرؤية الكونية، باعتبارها البنية العميقة التي تتشكل داخلها التجربة البشرية. فالمعرفة الإنسانية ليست تجميعًا لخبرات منفصلة، بل حركة تأويلية تتوسطها بنية قبلية تحكم التفسير. وفي ضوء هذا الفهم، باتت الرؤية الكونية هي الشرط الضروري لعملية الفهم ذاته؛ إذ لا يمكن فهم النصوص أو الظواهر إلا بإدراك الأفق الذي تتحرك فيه، وهو ما سيصبح لاحقًا حجر الزاوية في التأويلية

¹ ينظر: ريتشارد تارناس: *آلام العقل الغربي* - فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة: فاضل جتكر، (مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 2010)، ص451-469.

(الهيرمينوطيقا) الأوروبية، وصولاً إلى غادامر (1900-2002) الذي اعتبر أن الوعي لا يفهم العالم إلا من خلال أفق يندمج مع أفق النص أو الواقع.

ومع انتقال العلوم الإنسانية في مطلع القرن العشرين إلى دراسة الرموز والمعاني، على يد دوركايم (1858-1917) وليفي بروهل (1857-1939) ثم ليفي ستروس (1908-2009)، ستأخذ الرؤية الكونية بعداً أنثروبولوجياً صريحاً. فالثقافة لم تعد تُفهم كمجموعة من العادات، بل كمنظومة تفسيرية تشكل طريقة إدراك العالم. وهكذا تصبح الرؤية الكونية هي البنية العميقة التي تنظّم الرموز، وتحدد طبيعة المقدّس والمدنس، والخير والشر، والعقل واللاعقل. ومع البنيوية، تجاوز الأمر حدود الظواهر الثقافية إلى الحديث عن «بنى كلية» لا تُدرك مباشرة، بل تعمل في العمق لتشكيل الوعي وإنتاج المعنى.

وهذا التحول من الرؤية الكونية كمنظور فلسفي إلى كونها بنية ثقافية عميقة سيؤدي إلى انتقال المفهوم إلى دوائر أبعد من الإنسان بوصفه فرداً، ليصبح مفهوماً كاشفاً عن آليات اشتغال الجماعات والمجتمعات. فالسلوك الاجتماعي - في هذا المنظور - لا يمكن فهمه بمعزل عن الرؤية الكونية التي تمنحه أفاقه الدلالي؛ إذ لا معنى لفعل اجتماعي خارج الإطار الذي يحدده، ولا وجود لمعرفة محايدة خارج نسق القيم الذي يمنحها معناها. ولهذا ستظهر السوسيولوجيا الثقافية المعاصرة لتؤكد أن المجتمعات لا تختلف فقط في مؤسساتها أو اقتصادها، بل في الرؤية الكونية التي تُنظّم علاقتها بالعالم.

وفي موازاة ذلك، كان تطور فلسفة العلوم يعيد اكتشاف المفهوم من زاوية أخرى؛ فمنذ توماس كون (1996-1022م)، أصبح من الواضح أن العلوم لا تتقدم عبر تراكم خطي، بل عبر «الباراداييم»، أي النموذج الإرشادي الذي يحدد ما الذي يجب ملاحظته، وكيف تُحل المشكلات، وما هي معايير البرهان المقبولة. ومع أن كون لم يستخدم مصطلح «الرؤية الكونية»، فإن نموذجه يقترب كثيراً من هذا المفهوم، لأن الباراداييم يشكّل الخلفية الشاملة التي تتحرك داخلها الممارسة العلمية، وهو ما يجعل العلم نفسه خاضعاً لرؤية كونية معينة، مهما بدا محايداً أو موضوعياً¹.

¹ رتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ص 519-525

ومع لودفيغ فايغنفشتاين (1889-1951م)، ستتخذ الرؤية الكونية مسارًا آخر، حيث تُختزل العلاقة بالعالم في «ألعاب لغوية»، أي في أنماط استعمال تُعطي الأشياء معناها داخل شبكة من القواعد الضمنية. وهنا لم تعد الرؤية الكونية نسقًا ميتافيزيقيًا أو ثقافيًا فحسب، بل أصبحت بنية لغوية تُنظّم علاقة الإنسان بالعالم. وهذا التحول سيُسهم في انتقال المفهوم إلى فلسفة اللغة، ومنها إلى التحليل الثقافي، حيث تُفهم الرؤية الكونية باعتبارها طريقة في تسمية الأشياء وصياغة الواقع لغويًا.

ومع مدرسة فرانكفورت، ستُعاد قراءة الرؤية الكونية من زاوية نقدية، حيث تُصبح بمثابة «الصياغة الكلية التي تُخفي علاقات القوة داخل المجتمع»، أي أنها ليست فقط بنية للمعنى، بل أداة لإنتاج الهيمنة. وهكذا سيتحوّل المفهوم إلى أداة نقدية تكشف كيف تُعيد المجتمعات تشكيل وعي أفرادها، وكيف تُعيد الأنظمة الثقافية إنتاج نفسها عبر السيطرة على صورة العالم في أذهان الناس. وهذا البعد النقدي سيتطور لاحقًا مع فوكو، الذي رأى أن كل رؤية كونية هي تجلٍ لنظام معرفي (إبستيمي) يحدد ما يمكن التفكير فيه، وما يجب استبعاده، وما يعتبر معرفة، وما يعتبر جهلاً.

ومع كل هذه التحولات، أصبح المفهوم مع منتصف القرن العشرين مفهومًا عابرًا للتخصصات؛ فقد استعمله الفلاسفة لتفسير تطور الأفكار، واستعمله الأنثروبولوجيون لتفسير الثقافات، واستعمله علماء الاجتماع لفهم السلوك الجمعي، واستعمله الباحثون في فلسفة العلوم لشرح تغير المناهج العلمية. ولذلك لم يعد المفهوم مجرد صياغة ثقافية، بل أصبح ركيزة معرفية تؤطر عمليات الإدراك والتفسير والتأويل، وتحدد طبيعة العلاقة بين المعرفة والقيمة، وبين الإنسان والعالم. وبذلك باتت الرؤية الكونية هي المفتاح الذي تُقرأ من خلاله الظواهر الإنسانية، والمجتمعات، والعلوم، بل وحتى التحولات الحضارية الكبرى، وهو ما دفع عددًا من المفكرين الغربيين إلى القول بأن كل مشروع حضاري هو -فعليًا- ترجمة لصورته عن العالم، وأن أي انهيار حضاري هو بالضرورة انهيار في الرؤية الكونية قبل أن يكون انهيارًا في المؤسسات أو البنى المادية.

الرؤية الكونية الإسلامية: سياقات التشكل وأسس البناء المعرفي

لم يكن دخول مفهوم "الرؤية الكونية" إلى الحقل التداولي الإسلامي حدثًا اصطلاحيًا عابرًا، ولا انتقالًا شكليًا لمصطلح من حقل معرفي غربي إلى فضاء آخر مغاير، بل كان تعبيرًا عن حاجة داخلية في العقل الإسلامي إلى لغة جديدة تصوغ بنية قديمة كانت حاضرة في الوعي قبل أن تتجسد في المفهوم. فالفكر الإسلامي، في عمقه التوحيدي، كان دائمًا مشغولًا بمعنى الوجود، وبالعلاقة بين العقل والوحي، وبطبيعة الإنسان وفعله في العالم؛ وهي أسئلة تشكل في جوهرها مادة الرؤية الكونية وإن لم تُسمَّ بهذا الاسم، لذلك لم يدخل المصطلح إلى المجال الإسلامي ليملاً فراغًا، بل ليكشف عن نسق معرفي كان مضمّرًا في البنية القرآنية وفي التراث الكلامي والفلسفي، ويمنح هذا النسق لغته المفهومية الدقيقة القدرة على استيعاب تحديات العصر وأسئلته.

وقد ساعدت مركزية التوحيد في الوعي الإسلامي على استقبال المفهوم بسرعة وتكييفه بعمق؛ لأن التصور الإسلامي للعالم كان منذ بداياته قائمًا على رؤية توحيدية تجعل الوجود منظمًا وفق قصد إلهي، والعقل أداة لفهم السنن، والقيمة جزءًا من بنية العالم لا مجرد نتاج اجتماعي، وبالتالي لم يكون ظهور مصطلح "الرؤية الكونية" بديلاً عن الجهاز المعرفي القديم، بل بوصفه صياغة جديدة لمكونات أصيلة كانت تتجلى في مفاهيم مثل الفطرة، والسنن الإلهية، وال عمران، والاستخلاف، والتصور الإسلامي. ومع انفتاح الفكر الإسلامي الحديث على الأسئلة الكونية التي فرضتها الحداثة، أصبح المصطلح الأداة المفهومية التي تسمح بإعادة ترتيب العلاقة بين النص والواقع، وبين الوعي والفعل، ضمن أفق توحيدى متماسك.

وقد بدأت ملامح هذا التحوّل المفهومي تتجلى تدريجيًا داخل الفكر الإسلامي الحديث، خاصة عندما أسس سيد قطب مفهوم "التصور الإسلامي"¹ بوصفه الإطار الشامل لفهم الوجود والحياة والإنسان، من غير أن يجعل من "الرؤية الكونية" مصطلحًا مباشرًا في جهازه المفهومي؛ إذ انطلق من مركزية التوحيد باعتباره المبدأ الناظم للوجود، وجعل حركة الكون محكومة بقصد إلهي، ورأى في الإنسان كائنًا مكلّفًا وحرًا ومسؤولًا، وفي القيمة الأخلاقية عنصرًا أصيلًا في النسيج الوجودي لا مجرد بناء ذهني أو اصطلاح اجتماعي. وبهذه الصياغة أعاد قطب وصل ما انقطع بين

¹ ينظر: سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ط13، (القاهرة: دار الشروق، 1995).

المعرفة والوحي، وبين الفعل والسنن، وفتح المجال أمام إدخال البعد الرسالي والحركي في مفهوم الرؤية الكونية، بحيث لم تعد مجرد نسق تأملي، بل إطاراً لتوجيه الوعي والتحرك داخل التاريخ. غير أن النضج الإبستمولوجي للمفهوم لم يتحقق إلا مع مرتضى المطهري¹ الذي انتقل به من دائرة الوعي الحركي إلى دائرة البناء الوجودي-المعرفي؛ فقد اعتبر أن كل سلوك إنساني يفترض رؤية كونية كامنة، وأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون معيار يضبط نظره إلى العالم، وأن الرؤية ليست خياراً ثقافياً عابراً بل شرطاً في التفكير ذاته، لأن غيابها يعني انعدام المرجعية وانهايار القيمة وتحول الإنسان إلى كائن متردد بين تصورات متناقضة. وقد حرّز المطهري العلاقة بين العقل والوحي على نحو جعل العقل كاشفاً والآيات هادية، وأن الرؤية الكونية هي الحصيلة التكاملية لتفاعلهما، ورفض الفصل الحديث بين العلم والأخلاق، مؤكداً أن القيمة ليست قيماً على المعرفة بل بعداً تكوينياً لها. ومع هذا التطور، جاء إسماعيل الفاروقي ليمنح المفهوم انتقاله الكبرى، إذ تعامل مع الرؤية الكونية الإسلامية بوصفها المبدأ الأعلى لإعادة بناء المعرفة الإنسانية، متجاوزاً النظرة العقديّة الغيبية للتوحيد² مؤسساً لنسق إبستمولوجي ومنهجي في النظر، وبنية تفسيرية تسمح بتوحيد العقل والواقع والقيمة ضمن مرجعية واحدة. ومن خلال مشروعه في "أسلمة المعرفة"³، تحوّل المفهوم من أداة تفسيرية إلى بنية إجرائية قادرة على توجيه عملية الاجتهاد وإعادة تنظيم الحقل المعرفية على ضوء السنن الإلهية والغايات الأخلاقية، فأصبح التوحيد قاعدة لإعادة صياغة العلوم، وتفعيل العلاقة بين الوحي والإنسان والتاريخ على نحو جعل الرؤية الكونية التوحيدية إطاراً لإنشاء المنهج وتحرير الفهم واستعادة وحدة المعرفة.

وإذا أردنا تفكيك الأسس الإبستمولوجية التي يقوم عليها هذا التصور، فإن أول ما ينبغي التوقف عنده هو طبيعة العلاقة التي يقيمها الوعي الإسلامي بين الإنسان والوجود. فالوجود، كما يقدمه القرآن، ليس مجالاً محايداً، ولا كياناً مكتفياً بذاته، بل هو بناء متسق محكوم بغاية، ومفتوح على القراءة، ومشحون بالمعنى. وهو بهذا المعنى لا يُدرَك إدراكاً تجريبياً فقط، ولا يُفسَّر تفسيراً سببياً محضاً، بل يتداخل فيه القانون مع الغاية، والسنّة مع الحكمة، والمادة مع القيمة.

¹ ينظر: المرتضى المطهري: الرؤية الكونية التوحيدية، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، (مطبعة فجر الإسلام، طهران، 1403هـ).

² ينظر: إسماعيل الفاروقي: التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، مرجع سابق.

³ ينظر إسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات، (دار البحوث العلمية، 1984).

لذلك لا يمكن للإنسان - في التصور الإسلامي - أن يفصل بين معرفة الله ومعرفة الكون، ولا بين قراءة الكون باعتباره كتاب الله المنظور، والوحي باعتباره كتابة الله المسطور¹، فكل معرفة بالوجود هي من حيث الأصل معرفة بالسنن الإلهية التي تنظم الكون وتربطه بالعلة الأولى. ومن هنا يمكن القول إن الرؤية الكونية التوحيدية تحرر الإنسان من وضعية المتفرج الذي يراقب الكون من الخارج، لتضعه في قلب العلاقة، باعتباره جزءاً من العالم وفاعلاً فيه ومسؤولاً عن تحقيق الغاية التي خلق لأجلها.

إن هذه الخلفية الوجودية تؤسس لبعد آخر، وهو البعد الإبتيمولوجي، الذي يشكل قلب الرؤية الكونية وعتبة انتقالها من التصور إلى المنهج. فالمعرفة في التصور الإسلامي ليست مجرد تراكم معلوماتي ولا انعكاساً موضوعياً لواقع خارجي، بل هي فعل واعٍ وموجه يتحقق داخل شبكة من المعايير التي تحدد طرق الفهم، وتضبط مسار الاستدلال، وتكشف أن كل معرفة مشروطة بغاياتها، وأن كل أدوات الفهم تعمل داخل إطار مرجعي يحكمها. وهنا تبرز قوة الرؤية التوحيدية، لأنها تجعل المعرفة قائمة على التكامل لا على الانقسام، وعلى الجمع بين العقل والحس والوحي بدل الفصل بينها، وعلى ربط العلم بالقيمة بدل عزله عن الأخلاق. ولذلك فإن كل معرفة لا تسائل غاياتها ولا تضع نفسها ضمن رؤية شاملة للوجود تظل معرفة ناقصة أو مبتورة، لأنها لا تمتلك معاييرها الداخلية، ولا تعرف موقعها في الوجود، ولا تحدد أثرها في الفعل الإنساني.

وإلى هنا يمكن فهم ما ذهب إليه مرتضى المطهري حين اعتبر أن القرآن لا يقدم تصوراً نظرياً للوجود، بل يقدم رؤية كلية تعمل كإطار يشكل طريقة الإدراك، ويعيد تنظيم العلاقة بين العقل والعالم، ويجعل كل معرفة جزءاً من حركة هادفة لا عملية ذهنية منفصلة. فالمعرفة عند المطهري ليست انعكاساً سلبياً، بل فعل حضور يتفاعل فيه الإنسان مع الوجود في ضوء القصد الإلهي. ومن هنا يؤكد أن الرؤية الكونية ليست فكرة فوقية أو إجمالية، بل هي البنية العميقة التي تجعل الإنسان يفهم ذاته ويحدد موقعه ويختار أفعاله. ولهذا فإن كل سلوك - بحسب المطهري - يستند إلى رؤية كونية حتى دون وعي مباشر؛ إذ لا يمكن للإنسان أن يتحرك بلا تصور،

¹ العلواني : نحو منهجية معرفية قرآنية، ص 170

ولا أن يبني قيمه أو يحدد غاياته دون إطار يوجه إدراكه. ومن هنا فإن الحاجة إلى الرؤية الكونية ليست ترفاً فكرياً، بل ضرورة وجودية، لأنها تمنح الوجود الإنساني وحدته وتمنح المعرفة معناها. وتتعمق هذه الفكرة عند إسماعيل الفاروقي الذي تجاوز الطرح الكوني إلى طرح منهجي يرى أن التوحيد ليس مجرد موقف عقائدي، بل هو مبدأ إبستمولوجي يوجه عملية إنتاج المعرفة، ويعيد ترتيب العلاقة بين الموضوع والمنهج، وبين العلم والقيمة، وبين النظرية والتاريخ. فالفاروقي ينظر إلى التوحيد باعتباره «منهجاً كونياً» يجعل الكون منسجماً، ويجعل المعرفة وحدة ممتدة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية والعلوم الشرعية. ومن هنا يرى أن الأزمة المعرفية للحضارة الإسلامية الحديثة ليست أزمة نصوص ولا أزمة أدوات، بل أزمة رؤية كونية غابت عن الوعي، فانفصل العلم عن القيمة، وانقسم المنهج، وفقد العقل الإسلامي القدرة على الربط بين مستويات المعرفة المتعددة. ولذلك فإن الرؤية الكونية ليست عنده إطاراً نظرياً فقط، بل هي الشرط المسبق لكل إصلاح منهجي، ولإعادة بناء العلوم، ولتحرير الفعل من طابعه التجزيئي والتقني.

وعندما ننظر إلى البعد الأخلاقي في الرؤية الكونية الإسلامية، نجد أنه لا يأتي بوصفه إضافة على المعرفة أو نتيجة لها، بل بوصفه جزءاً من طبيعة الوجود ذاتها. فالكون في التصور الإسلامي مبني على العدل، ومشحون بالقيم، ومفتوح على الهداية. وهذا يعني أن الفعل الإنساني لا يمكن أن يكون فعلاً محايداً، ولا أنه يمكن أن ينفصل عن قيمته. فالقيمة هنا ليست مبدأ خارجياً يفرض على الفعل من أعلى، ولا هي اتفاق اجتماعي متغير، بل هي تجلٍ للسنن الإلهية التي تنظم حركة الوجود. ومن هنا يصبح الفعل الإنساني - في جوهره - فعلاً ذا معنى، وتصبح الغاية جزءاً من طبيعة العمل ذاته. وهذا ما يكسب الرؤية الكونية الإسلامية طابعها العملي، لأنها لا تسمح للمعرفة بأن تظل في حدود النظر، ولا للفعل بأن يتحول إلى نشاط بلا غاية. فكل معرفة يجب أن تنتهي إلى فعل، وكل فعل يجب أن يستمد معيار صحته من غايته، وكل غاية يجب أن ترتبط بالقيمة العليا التي يؤسسها التوحيد.

ومن خلال هذا التداخل بين الوجود والمعرفة والقيمة تتشكل الرؤية الكونية التوحيدية كمرجعية كبرى تتحدد داخلها وظيفة العقل، ومعيار الحقيقة، وحدود المنهج، وشرعية الفعل.

فهي التي تمنح حركة الاجتهاد معناها، لأنها تربط بين النص والواقع، وبين السنّة الإلهية والسياق التاريخي، وبين الفهم والتطبيق. وهي التي تمنع العقل من الانزلاق إلى التجزيئية ومن الارتهاق للمناهج المستوردة دون نقد، لأنها تمنحه القدرة على إنتاج المعرفة من داخل نسقه الخاص لا على هامش الأنساق الأخرى. وهي كذلك التي تتيح للعلوم الإسلامية أن تستعيد وحدتها، وللعلوم الإنسانية أن تتأسس على رؤية تكاملية، وللعلوم الطبيعية أن تنفتح على القيمة دون أن تفقد موضوعيتها.

ومن هنا يمكن القول إن الرؤية الكونية الإسلامية ليست وصفًا للعالم كما هو، ولا مجرد تفسير لأحداثه، بل هي فعل تأسيسي يعيد بناء الجهاز المعرفي من أساسه، ويمنح الإنسان القدرة على الفهم وعلى الفعل معًا. فهي ليست فرعًا من فروع المعرفة، بل الأرضية التي تنشأ منها كل المعارف. وليست مستوى من مستويات التأويل، بل الأفق الذي يعطي للتأويل معناه. وليست خطابًا لاهوتيًا، بل بنية معرفية وأخلاقية تشتبك مع الواقع وتوجّه التاريخ. وعندما تغيب هذه الرؤية، يتحول الفكر إلى تكرار، والمنهج إلى تقنية، والفعل إلى استجابة عمياء، لأن الوعي يفقد مرجعيته، والمعرفة تفقد غايتها، والإنسان يفقد موقعه في الوجود.

ولهذا فإن استعادة الرؤية الكونية التوحيدية ليست عودة إلى الماضي، بل استعادة لوحدة الوعي التي تمكن من قراءة العالم قراءة متماسكة. وهي ليست موقفًا هوياتيًا، بل موقف معرفي يحدد كيف نفكر وكيف نعرف وكيف نعيش. وهي، قبل ذلك وبعده، البنية التي تجعل المنهج ممكنًا، والقراءة مثمرة، والاجتهاد مستمرًا، والحضارة قادرة على التجدد.

الرؤية الكونية: نحو تأسيس المفهوم

برز مفهوم الرؤية الكونية في الفكر الحديث كأحد أكثر المفاهيم قدرةً على اختزال العلاقة بين الإنسان والعالم، إذ لم يعد مجرد تصور ذهني أو صورة معرفية يُصنع لاحقًا بعد التفاعل مع الواقع، بل صار يُفهم بوصفه الشرط الأولي الذي يجعل كل معرفة ممكنة. ففي الموروث الفلسفي الغربي الحديث، خصوصًا منذ التحول الكانطي وما بعده، لم يعد السؤال المعرفي قائمًا على البحث في ماهية الأشياء، ولا على محاولة مطابقة الفكر للواقع، بل انتقل مركز الاهتمام إلى الشروط التي تجعل هذا الإدراك ممكنًا قبل حصوله. وهكذا ظهرت الرؤية الكونية بوصفها

البنية القبليّة التي تُوجّه الوعي قبل أن يشرع في أي نشاط تفكيري واعٍ؛ فهي ليست محتوى معرفياً يُكتسب، بل إطارٌ يتشكل في أعماق الوجود الإنساني عبر اللغة، والثقافة، والرموز، والقيم، ومخيال الجماعة، بما يجعلها الخلفية التي تتحرك فيها كل عمليات الفهم والتأويل والمعنى¹.

ويُدرِك الإنسان ذاته والعالم من خلال هذه الخلفية قبل أن يمتلك القدرة على اكتشافها أو نقدها، ولذلك اتجه الفكر الغربي إلى اعتبار الرؤية الكونية لحظةً قبليّة، تتقدّم على كل معرفة لاحقة، وتحدد مسبقاً حدود ما يمكن التفكير فيه، وما يمكن أن يعدّ سؤالاً مشروعاً، وما يُستبعد من نطاق المعنى. فالرؤية الكونية بهذا الاعتبار ليست إضافة معرفية، بل هي منطوق تكوّن الوعي ذاته، حيث يولد الإنسان داخل لغة ليست من صنعه وإنما هي من صنع المجال الثقافي الذي ولد فيه، وداخل تراث رمزي لم يختره، يُموج بأسئلة مضمرة وجّهت الثقافة من قبله، فيجد نفسه محمولاً على شبكة من المعاني والدلالات التي تسبق وجوده الزمني، وتكوّن شرط إمكان تفكيره. ومن هنا نفهم لماذا تختلف الحضارات في رؤاها الكونية اختلافاً لا يعود إلى طبيعة الواقع، بل إلى الأطر التي تجعل التعامل مع هذا الواقع ممكناً؛ فالاختلاف لا يبدأ من الإجابات، بل من شكل السؤال ذاته، ومن طبيعة العلاقة التي تُصاغ بين الذات والوجود.

وإذا كانت الفلسفة الغربية الحديثة قد تجاوزت التصور الكلاسيكي الذي يجعل الماهية الإنسانية سابقة على الوجود، فإنها، لم تلغ فكرة "البنية المحدّدة" بل استبدلت ذلك الجوهر الثابت ببنية قبليّة لا جوهرية، لكنها موجّهة، وهي البنية الثقافية-اللغوية، التي تحكم إمكان المعرفة، فالإنسان -في هذه المقاربة- لا يولد صفحة بيضاء، ولا يخرج إلى الوجود بماهية مكتملة، بل يقذف به في أفق مسبق يتشكل لغوياً وثقافياً واجتماعياً، ويُنتج شروط إدراكه، ويجعل كل خبرة ممكنة من خلاله. وقد عبّر هيدغر عن هذا بالانفتاح المسبق على العالم المتأسّس على المقذوفية، إذ لا يفتح الإنسان على العالم بوصفه فعلاً إراديّاً، بل لأنه يوجد ابتداءً في حال وجودية مُلقاة تحدّد أفق فهمه قبل أي اختيار². كما صاغه كانط بصيغة شروط

¹ ينظر: إيمانويل كانت: نقد العقل المحض، ص 140-200.

² ينظر: مقدمة كتاب الكينونة والزمان، مارتن هيدجر، ترجمة: فتحي المسكيني، (دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2012)، ص 36-62.

إمكان الخبرة التي لا يمكن للوعي أن يعمل بدونها، بينما نظر الهرمينوطيقيون إلى هذه الخلفية بوصفها أفقًا تأويليًا قبليًا يعمل في كل عملية فهم، مهما كانت بسيطة.

غير أنّ هذا البناء الغربي، رغم عمقه ومثاقته التحليلية، يظل محكومًا بالتفسير الاجتماعي والثقافي يقصر عن البعد الغيبي، ولا يمنحه أي أولوية تتجاوز الظروف التاريخية. فالدين هو نتاج المخيال الجمعي، ويمكن تفسيره في ضوء التطور الثقافي، دون أن تكون له مرتبة تتجاوز هذا السياق. وبذلك، يصبح الإنسان كائنًا يولد داخل البنى الرمزية، ويُفهم من خلالها، دون الإقرار بوجود أصل سابق علميًا.

أما في التصور الإسلامي، فإن البنية القبليّة التي تجعل المعرفة ممكنة ليست اللغة أو الثقافة في أصلها، وإن كانتا جزءًا منها، بل هي الفطرة بوصفها أصلًا تكوينيًا سابقًا على كل خبرة مكتسبة. فالإنسان في الإسلام كائن فطري قبل أن يكون كائنًا ثقافيًا؛ يشهد على الحق الأول، ويحمل أصل الإدراك قبل أن يتشكل في أي سياق اجتماعي. وقد عبّر النص القرآني عن هذا الأصل بأعمق صيغة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ نَبِيِّ أَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ وَهَذَا الْإِقْرَارُ لَا يُفْهَمُ بِوصفه حادثة في الزمن، بل بوصفه بنية تكوينية في الإنسان تجعل إدراك الحق ممكنًا، وتمنح الإنسان خاصية تتقدم كل قبليات الثقافة واللغة.

ومنه فإن الدين في الرؤية الإسلامية ليس مجرد عنصر داخل النظام الاجتماعي، بل أصلًا مؤسسًا له، كما أن الفطرة ليست نتاجًا ثقافيًا، بل شرطًا يجعل كل ثقافة ممكنة. ومعنى ذلك أن الرؤية الكونية في الإسلام لا تبدأ من الإنسان بوصفه كائنًا لغويًا أو اجتماعيًا فقط، بل من كونه كائنًا فطريًا يحمل أصل التوحيد، ثم يفتح في العالم ليبنى ثقافته في ضوء هذا الأصل. ولهذا، فاللغة والمخيال الرمزي والقيم ليست شروطًا أولى، بل تجليات شرط سابق هو الفطرة، وهو ما يضيء على الرؤية الكونية الإسلامية وحدة لا تتفكك أمام التغيرات الاجتماعية.

وعند هذا الحد يظهر الفرق الجوهرى بين التصورين: فبينما يجعل الغرب شروط إمكان المعرفة اجتماعية وثقافية محضة، يجعل الإسلام هذه الشروط متجذرة في أصل غيبي يسبق المجتمع والثقافة، ويوجهها. وهذا الفرق ليس تفصيلًا بسيطًا، بل هو فارق يُنتج نظرتين

مختلفتين إلى كل شيء: إلى الإنسان، وإلى العالم، وإلى المعنى، وإلى الغاية. ففي الرؤية الغربية، يُفهم الإنسان من الخارج إلى الداخل؛ من خلال البنى الاجتماعية التي يتشربها. بينما يُفهم في الإسلام، من الداخل إلى الخارج؛ من خلال أصله الفطري الذي تُبنى عليه البنى الاجتماعية لاحقًا. وهذا ما يمنح الرؤية الكونية الإسلامية قدرة على التماسك والاستمرار لا تتوفر في الرؤية الغربية التي تبقى مرتبطة بالسياق الثقافي ومحدودة به. فالرؤية الإسلامية ليست مجرد تصور للعالم، بل هي شروط إمكان كل تصور؛ فهي الأصل الذي يجعل العالم مفهومًا، والمعنى ممكنًا، والفعل الإنساني ذا غاية. ومن هنا تصبح المعرفة في الإسلام وحدة واحدة لا تنفصل فيها القيم عن الحقائق، ولا الغاية عن الواقع، لأن أصلها واحد: فطرة تنفتح على الوحي، ووحى يؤكد الفطرة.

ويؤدي هذا التماهي بين الفطرة والدين إلى بنية معرفية ذات قدرة عالية على مواجهة الإشكالات التي تظهر عند الفكر الحديث بسبب الفصل بين المعرفة والقيم. ففي النموذج الغربي تعد المعرفة عملية عقلانية محضة، بينما تنتمي القيم إلى حقل آخر مختلف. وهذا الفصل، مهما حاولت الفلسفة تجاوزه، يظل قائمًا في جذور الفكر الحديث. أما في النموذج الإسلامي، فالمعرفة والقيم ينتميان إلى أصل واحد، ولا يمكن وقوع الانفصال بينهما إلا إذا انطمست فطرة الإنسان أو انحرفت ثقافته عن أصلها. فالرؤية الإسلامية تجعل إدراك العالم فعلًا محمولًا على غاية، وتجعل كل معرفة ذات وجهة أخلاقية، لا بوصفها إضافة خارجية، بل بوصفها جزءًا من طبيعتها.

ولذلك، فإن الإنسان في الإسلام كائن ذو وظيفة قبل أن يكون كائنًا ذا وضع اجتماعي. فهو في العالم ليعرف، وليعمّر الأرض، تحقيقًا للغاية التي خُلق لها. أما في الفكر الغربي، فالإنسان في العالم لأنه ولد فيه، وتشكّل داخل بنيته. وهذا الاختلاف يجعل العلاقة بين الإنسان والعالم ذات طبيعة متباينة في كل من الرؤيتين: ففي الغرب، العالم سابق على الوعي، والوعي يُنتج شروط فهمه من خلال الثقافة؛ أما في الإسلام، فالإنسان يأتي إلى العالم مزودًا ببنية تجعله قادرًا على إدراك الحق، أما الثقافة فهي المحك الذي تتخارج وفقه تلك البنية الكامنة فيه إما

بشكل سليم إذا توفقت مع الفطرة والدين الحق، أو بشكل منحرف يحجب الفطرة، إذا كانت هذه الثقافة معلولة .

و حين ننظر إلى هذه المقارنة بأفق إبستمولوجي، ندرك أن الرؤية الإسلامية تستوعب النموذج الغربي وتتجاوزه، لأنها تضيف إليه عنصرًا لم يأخذه في الحسبان، وهو الأصل الغيبي للوجود والمعرفة، وهو ما يجعل شروط الإمكان ليست ثقافية فحسب، بل فطرية وسابقة على الثقافة. وهذا الأصل يعيد بناء العلاقة بين الإنسان والكون في وحدة لا تنفصل فيها المعرفة عن الغاية، ولا عن المعنى، ولا عن المسؤولية الأخلاقية. ومن هنا يصبح الإنسان قادرًا على إدراك العالم في ضوء غاية كونية، لا مجرد بنية اجتماعية.

إن الرؤية الكونية ليست في أي من التصورين مجرد مجموعة أفكار أو معتقدات أو مفاهيم، بل هي البنية التي تجعل كل ذلك ممكنًا. لكنها في الغرب بنية بشرية-اجتماعية، وفي الإسلام بنية فطرية-دينية. وفي هذا الفرق يكمن سر القدرة التفسيرية للنسق الإسلامي؛ فهو لا يُخضع معنى العالم للتغير الثقافي، بل يجعل الثقافة مجالًا لتجلي حقيقة ثابتة، وهي التوحيد. بينما تبقى الثقافة في الغرب أصلًا لا أصل له، وتبقى الرؤية الكونية قابلة للانقطاع لأن شرطها قابل للانهايار.

وبذلك، تصبح الرؤية الإسلامية أكثر انسجامًا وقدرة على تأسيس نظم معرفية وأخلاقية مستمرة، لأن أصلها غير قابل للزوال. وهذا ما يجعلها قادرة على مواجهة الإشكالات المعاصرة التي تتولد حين يُفصل الفعل عن القيمة، والمعرفة عن الغاية، والإنسان عن الكون. فالفطرة والدين لا يعملان هنا كعناصر إضافية، بل كبنية أولى تحكم كل شيء، من الإدراك إلى الفعل.

المطلب الثاني: البنية التأسيسية للرؤية الكونية القرآنية ومبادئها الحاكمة في

مشروع عبد الحميد أبو سليمان

لم يكن عبد الحميد أبو سليمان -وهو يسائل البنية التي تتشكل فيها رؤية المسلم للوجود، ويعيد تفكيك إشكاليات العقل ومنهجيته، بصدد استعارة مصطلح من النسق المعرفي الغربي، ولا ترجمة مباشرة لمفهوم "Weltanschauung"، ولا كان يروم إضافة اصطلاح جديد

للجهاز النظري للفكر الإسلامي؛ فمشروعه لم يكن تراكمياً على مستوى المصطلحات، بل تفكيكياً على مستوى البنى. لقد كان همه الأساس معالجة التصدّع العميق الذي أصاب العقل الإسلامي حين انفصل الوعي عن مرجعيته القرآنية، وتشتت منظومات الفهم، وانهارت الروابط التي كانت تجمع بين النص والواقع، وبين المعرفة والغاية، ومن هذا الخلل البنيوي تحديداً نشأت الحاجة إلى إعادة تأسيس المفاهيم الكبرى التي تشكّل أفق الوعي وتحدد شروط إمكان المنهج قبل تفاصيله، وفي هذا الإطار تبرز "الرؤية الكونية القرآنية الحضارية" عند أبي سليمان لا بوصفها مصطلحاً مُستحدثاً، بل كإطار إبستمولوجي تأسيسي يستعيد للعقل وحدة مرجعه، وللمعرفة غايتها، وللوعي دلالاته الفاعلة في بناء الوعي.

إن البحث في ماهية الرؤية القرآنية لديه يبدأ من سؤال جذري: كيف يرى الإنسان العالم؟ وكيف يستوعب معنى وجوده؟ وكيف تنتظم معارفه وفضاءات فعله ضمن نسق واحد يحميه من التشتت والتبعية والعبث؟ هذه الأسئلة التي يستبطنها نص أبي سليمان ليست مجرد أسئلة نظرية، بل هي مفاتيح لتشخيص العطب الذي أصاب البنية العميقة للعقل الإسلامي؛ فالأزمة – في نظره – ليست أزمة نصوص أو مواد معرفية، بل أزمة "بنية رؤية" تنظّم العلاقة بين الوجود والمعرفة والقيمة والفعل. ومن ثمّ يصبح مفهوم "الرؤية" أداة لكشف المنطق الداخلي للخطاب القرآني في تقديم تصور شامل للإنسان والكون والغاية.

الرؤية القرآنية – كما يصوغها أبو سليمان – ليست نفيًا للتراث أو بديلاً عنه، بل هي محاولة لاستعادة المنظور الكلي الذي تلاشى بين ثنايا الجدالات الكلامية والتجزئية الفقهية وأساليب التلقين التي فقدت الصلة بالواقع. فالقرآن يقدم – في جوهره – بنية متكاملة لفهم الوجود والإنسان ومسار التاريخ؛ ويقدم شبكة من السنن التي تضبط حركة الكون والمجتمع، ويعيد تحديد موقع الإنسان عبر مفهوم الاستخلاف الذي يضعه في قلب الفعل الحضاري: حرّاً، مسؤولاً، مُعَمَّرًا، وقادرًا على الاختيار. هذه العناصر لا تُقرأ بوصفها أجزاء متفرقة، بل حلقات في نسق معرفي واحد يعيد للوعي مركزيته، وللإنسان دوره الاستخلافي، وللواقع مكانته في التأويل.

ومن هنا يتمايز منظور أبي سليمان عن كثير من القراءات التراثية التي انشغلت بتفصيلات الوجود أو بالدفاع الكلامي، دون أن تُنتج نسقاً يربط بين المعرفة والقيمة والفعل.

فالتراث الإسلامي رغم ثرائه واتساع حقوله المعرفية، فإنه لم يتجه في عمومه إلى تفكيك بنية العقل ولا إلى تأسيس شروط إمكان المعرفة أو تحديد وظيفة المنهج بوصفها مهمات مستقلة، بل انصرف في الأغلب إلى صون المقولات العقيدية واستخراج الأحكام، وترتيب النظم الفقهية والكلامية بما يتسق مع راهنهم وإشكالاتهم، فلم يكن هذا الانصراف ناتجاً عن غفلة معرفية، بل عن سقف معرفي والحضاري؛ الأمر الذي جعل الاشتغال على المستويات التأسيسية للعقل والمعرفة محدوداً ومتفرقاً، وغير متبلور في مشروع شامل كالذي تفرضه أسئلة العصر الحديث.

أما الرؤية القرآنية كما يفهمها أبو سليمان فهي بنية وعي شاملة تُعاد بها صياغة العلاقة بين الإنسان والكون والوحي والمجتمع. ضمن راهن يتجاذبه تحدّيان متداخلان: تحدّي السقف المعرفي والحضاري المفتوح على النظم الغربية وهيمنتها المفهومية، وتحدّي الداخل الثقافي المهترئ الذي يجد نفسه في مواجهة خارجٍ فكريٍّ وحضاريٍّ يُبين فطرة الإنسان ودينه، فيضاعف من صعوبة استئناف الفاعلية القرآنية في الوعي والعالم، فالرؤية القرآنية في هذا الأفق ليست علمًا من علوم الشريعة، بل أفق يعلو على كل العلوم، ويمنحها "منطقها الداخلي" الذي تنتظم به غاياتها.

وما يميز قراءة أبي سليمان هو أنه نظر إلى القرآن لا كمصدر للأحكام أو الأخلاق فقط، بل كأساس لبنية كونية يتشكل وفقها العقل المسلم. فالقرآن - في تصوره - لا يعرض حقائق جزئية بل يضع مفاتيح لفهم الوجود؛ أي طبيعة الحياة، وحركة التاريخ، وموقع الإنسان، ومنطق السنن التي تحكم الوقائع. وبهذا تصبح الرؤية القرآنية شرطاً للعلم لا بديلاً عنه، وأصلاً للنظرية لا صورة من صورها، وإطاراً للمنهج لا فرعاً من فروعها. فالوحي جاء ليقدم "كلية معرفية" تجعل معرفة العالم ممكنة وجعل الفعل فيه هادفاً ومقصوداً.

ومن هذا المدخل، يتضح أن سؤال "ماهية الرؤية" هو - في عمقه - سؤال عن بنية الإنسان قبل أن يكون سؤالاً عن بنية المفهوم. فالرؤية القرآنية تنطلق من الفطرة والتوحيد، وتعتبر أن الإنسان مزود ببنية أولية سابقة على اللغة والثقافة، بنية تُمكنه من إدراك الحقيقة قبل صوغها. وهذه الخصوصية تجعل الرؤية القرآنية أكثر عمقاً من المقاربات الفلسفية الغربية التي تُخضع الوعي لشروط الثقافة واللغة وتاريخيتهما. فالرؤية القرآنية تمنح العقل أساساً فطرياً

ثابتًا يحتاج فقط إلى إعادة ترتيب علاقته بالواقع والتاريخ والسنن، ليصبح قادرًا على بناء رؤية متماسكة لا تنفصل فيها المعرفة عن الغاية، ولا الفعل عن القيمة.

وفي هذا السياق، تتجاوز عملية بناء الرؤية القرآنية الخطاب الدفاعي التقليدي والخطاب الوعظي، إلى خطاب تفكيكي جذري للعطب الذي أصاب الوعي الإسلامي، وإعادة تشكيل للإطار الكلي الذي يشتغل داخله العقل، فالعقل – في تحليل أبي سليمان – لا ينهض بالأدوات وحدها، بل بالرؤية التي توجه الأدوات وتجعل المعرفة فعلاً حضاريًا. ولذلك فإن إصلاح المناهج لا يبدأ من تحديث العلوم الشرعية، بل من إعادة بناء الرؤية التي تمنح تلك العلوم قدرتها على الربط بين النص والواقع وعلى تجاوز التجزيئية، وهو ما يفصح عنه في مستهل حديثه عن الرؤية الكونية قائلًا: "وهنا أدركت أن إشكالية الرؤية التي تحدد الغايات وتوفر الدافع هي الأساس الأول والأكبر لكل فعل وحراك إنساني وحضاري، وما لم يكن هناك رؤية كونية حضارية إيجابية توفر الغاية والدافع، فلن تتحرك الأمة، ولن يتحرك الإنسان، ولن تفيد الآلات والأدوات والوسائل والتهديدات والإرشادات والنصائح، مهما كانت وفيرة، ومهما كانت جيدة وفعالة، مثله في ذلك مثل آلة مفككة إلى قطع، بالرغم من أن كل جزء منها غال وثمين، وفي حالة جيدة، نهتم به ونقدره، فإنه لن يؤدي مهمته، ولن يثمر إنتاجًا، ما لم يوضع في رؤية كيانه الكلي القادر على الإنتاج والحركة"¹.

ويؤكد أبو سليمان أن الرؤية القرآنية ليست جاهزة في النص بشكل مباشر، بل تُستخلص عبر قراءة تداولية تركيبية تدمج بين النظام الكلي للنص وبين حركة الواقع، وتستحضر السنن والمقاصد في بناء الوعي. فالقرآن ليس كتاب عقائد فقط، بل كتاب هداية، والهداية ليست معرفة فحسب، بل بناء لعقل قادر على إدارة الواقع. ومن هنا فإن فهم الرؤية القرآنية يمرّ عبر تحليل نسق الآيات، واستكشاف السنن التي يقررها القرآن، واستيعاب مركزية التوحيد، ومحورية الغاية في توجيه الفعل وتفسير التاريخ.

والسنن – في تصور أبي سليمان – هي جوهر الرؤية، لأنها منطلق الوجود الذي يخضع له الإنسان والمجتمع. وفهم السنن ليس اكتشافًا لقوانين جامدة، بل إدراك لطبيعة الارتباط بين

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 15.

العلل والمسببات، والماضي والحاضر والمستقبل، وهو ما يمنح العقل قدرة على التخطيط والتغيير وإنتاج الفعل الحضاري، ولهذا تصبح السننية قلب الرؤية القرآنية، لأنها تجعل التاريخ مفهومًا، والواقع قابلاً للفهم، والحضارة قابلة لإعادة البناء، فهي " تزود الإنسان بالدافعية والطاقة الوجدانية اللازمة لبناء الحياة الخيرة والحضارة وإعمار الأرض؛ لأن الاستخلاف والحضارة في جوهره هو الوعي والحضور الإعماري الخير في الزمان والمكان".¹

ومن هنا يتجاوز أبو سليمان "التاريخية التراثية" التي اختزلت الوحي في سياقه الأول أو تعاملت معه كمنظومة أحكام مكتملة. فالرؤية القرآنية في مشروعه رؤية دائمة الانفتاح، تجعل الوحي إطارًا لكل زمان، وتجعل السنن أساسًا لقراءة الاجتماع الإنساني، وتجعل العقل شريكًا للوحي في فهم العالم. وهذا التحول يعيد للإنسان موقعه بوصفه فاعلاً لا تابعاً، وباحثاً عن المعنى لا مستسلماً لسلطة التاريخ.

وفي قلب هذا البناء يقف مفهوم التوحيد، لا كعقيدة غيبية فقط، بل كنظام للمعنى يوحد الوجود والمعرفة والقيمة والفعل، ويمنح العقل وحدته، والعالم انتظامه، والفعل غايته. فهو بذلك مبدأ معرفي منهجي لا قيام للرؤية بدونه، لأنه يوفر الأصل الذي تُرد إليه العناصر المتفرقة، ويمنح المعرفة معيارها، ويمنح الفعل اتجاهه.

وبذلك تصبح الرؤية القرآنية - في مشروع أبي سليمان - أساساً لإعادة بناء العقل، لا مجرد عنصر في تراثه. فإنتاج المعرفة يحتاج إلى أفق يحدد السؤال والمنهج والغاية، وهذا الأفق هو الرؤية الكونية. أما غيابها فيؤدي إلى إنتاج عقل تقني بلا غاية، أو جدلي بلا نتيجة، أو تجزيئي بلا انسجام، وهو ما يفسر الأزمة المعرفية المركبة في العالم الإسلامي.

ومن هنا تتحدد وظيفة الرؤية القرآنية بوصفها إعادة صياغة لموقع العلوم داخل المنظومة الكلية. تتفاعل ضمنها العلوم الشرعية مع الواقع، ومع العلوم الإنسانية، حيث يعاد تشكيل العلوم الإنسانية وفق نسق قرآني في فهم الإنسان والسنن، والعلوم الطبيعية ضمن منظومة الكون الغائية. فالرؤية ليست إضافة إلى هذه العلوم، بل أساس ينتظم به كل مجال معرفي.

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 49.

إنّ ماهية الرؤية القرآنية عند أبي سليمان تتبدّى من خلال هذا الوعي الكلي الذي يرى المعرفة جزءاً من حركة التاريخ، مشروطة بالغاية التي تتأسس على مبدأ أعلى. لذلك فالرؤية القرآنية هي شرط النهضة، لأنها توفر "البنية العميقة" التي تحتاجها الحضارة. وكل إصلاح لا يبدأ منها يظل جزئياً، تقنياً، قابلاً للانحيار.

وعلى هذا الأساس، تصبح الرؤية القرآنية إطاراً يتحدد به معنى الإنسانية ومعنى الخلافة ومعنى العقل. فالإنسان ليس متلقياً للمعنى فحسب بل مساهماً في إنتاجه، وليس وجوداً عضوياً بل فاعلاً في التاريخ، غير مرتّم للصدف بل مكلفاً بفهم السنن. فبناء الرؤية ليس مهمة فكرية فقط، بل مهمة حضارية تُعاد بها صياغة المؤسسات، والعلاقات الاجتماعية، والمناهج، ومسارات المعرفة.

وهكذا ينكشف أنّ الرؤية القرآنية، كما يصوغها أبو سليمان، ليست مفهومًا إضافيًا، بل بنية تكوينية للوعي، ومنطق للمعرفة، وأصل للمنهج، ومنطلق للفعل الحضاري. وهي قبل ذلك كله قراءة جديدة للقرآن بوصفه كتاب بناء وهداية، وتصوّرًا يعيد للعقل الإسلامي قدرته على الفعل والإبداع والنهضة.

مبادئ الرؤية الكونية القرآنية عند عبد الحميد أبو سليمان:

إذا كانت الرؤية الكونية القرآنية تمثّل الأصل المعرفي الذي ينبني عليه مشروع عبد الحميد أبو سليمان، والإطار المرجعي الذي يمنح العقل منطقته، والمعرفة مقصدها، والوجود دلالته، فإن هذه الرؤية لا تستوفي معناها إلا من خلال مبادئ كلية تضبط علاقتها بالإنسان والكون ومسار الفعل الحضاري. فالنص القرآني، في تصور أبي سليمان، لا يقدم نسقاً عقدياً فحسب، ولا يقتصر على الارتقاء بالوعي الأخلاقي، بل يؤسس لبنية معرفية-قيمية متكاملة، تتداخل فيها مستويات الوجود الإلهي والإنساني والطبيعي، وتتساند فيها الدلالات الأخلاقية مع البنى الاجتماعية، لتنتج رؤية شاملة تحدّد طبيعة الوجود، وموقع الإنسان فيه، ومنطق العمران البشري.

وقد صاغ أبو سليمان ضمن مشروعه أربعة عشر مبدأً تشكّل مجتمعةً الهيكل العميق للرؤية القرآنية، وهي: التوحيد، والاستخلاف، والعدل، والغائية، والأخلاقية، والشورى،

والحرية، والسنية والشمولية المعرفية، والعالمية، والسلام، والإصلاح والإعمار، والجمال. غير أنّ هذه المبادئ، على كثرتها وتنوع دلالاتها، لا تقوم على مجرد التجاور، بل يمكن ردها إلى ثلاث مجموعات كبرى تتفاعل فيما بينها لتمنح الرؤية الكونية بنيةً متماسكة وفاعلة، وهي:

المبادئ التأسيسية للوجود والمعرفة

المبادئ التكوينية للإنسان والفعل الحضاري

المبادئ القيمية الجمالية المنظمة للحياة الإنسانية

حيث تتحول هذه المبادئ من مجرد مضامين قيمية عامة إلى محرّكات بنيوية تُعيد انتظام العقل وتمنح المنهج استقامته وفعالته في الواقع.

1- المبادئ التأسيسية للوجود والمعرفة:

تتأسس الرؤية الكونية القرآنية، في البناء الفكري لعبد الحميد أبو سليمان، على مبدأ أصيل يشكّل جوهر النظام المعرفي الإسلامي، هو مبدأ التوحيد¹؛ ليس بوصفه عقيدة إيمانية فحسب، بل بوصفه الإطار الفلسفي الذي ينتظم داخله الوجود والمعرفة والقيم والفعل الإنساني، حيث يتبدى التوحيد كمركز بنيوي للوعي؛ يجعل العالم مفهوماً في وحدته، متسقاً في انتظامه، قابلاً للتحليل والتفسير والعمل، لأن الوجود في ضوءه ليس شتاتاً متناقضاً، بل وحدةً تنعقد فيها خيوط المادة والروح، والعلم والقيمة، والسنن والغاية.

وهنا تتجلى أهمية المعنى الذي بلوره إسماعيل راجي الفاروقي في كتابه التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، حيث تتكشف قيمة التوحيد بما هو مبدأ تنظيمي شامل، يضبط حركة الفكر ويهدي مسار الفعل، ويمنح كل مجال من مجالات الإنسان طابع الانسجام والغائية، حيث لا يبقى التوحيد تصريحاً لاهوتياً أو تقريراً عقدياً، بل يتحول إلى منطق داخلي يؤسس لمعرفة منهجية يستمد منها التاريخ وجهته والحضارة مشروعها²، وفي هذا الأفق يمثل مفهوم التوحيد

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 103-107.

² يؤسس الفاروقي رؤيته للتوحيد بوصفه رؤية كلية شاملة، من خلال ثلاثة عشر مجالاً رئيساً يتجلى فيها التوحيد كمبدأ ناظم للحياة والفكر، وهذه المجالات هي: الخبرة الدينية، ولباب الإسلام، والتاريخ، والمعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق، والنظام الاجتماعي، والأمة، والأسرة، والنظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام العالمي، والجمال. ينظر: إسماعيل الفاروقي: التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، مرجع سابق.

باعتباره المبدأ الأول للرؤية الكونية عند أبي سليمان، امتداداً منهجياً لما أسّسه الفاروقي إبستيمولوجياً؛ غير أنّ أبا سليمان لا يقف عند حدود التأصيل النظري الذي اضطلع به الفاروقي، بل يستأنف البناء من داخل المنظور نفسه في اتجاهٍ يوسّع وظائف التوحيد ويُعمّق آثاره في الوعي والعقل. فبينما حدّد الفاروقي للتوحيد أفقه الإبستيمولوجي باعتباره المنظم الأعلى للمعرفة ومرجعها الكلي، يقوم أبو سليمان بتحويل هذا المبدأ إلى أداة مزدوجة؛ أداة نقدية شخّص بها أعطاب العقل المسلم، وأداة بنائية تُستعاد بها شروط الإصلاح الفكري والحضاري. فالتوحيد ليس عنصراً في بنية النظر فحسب، بل مركزاً مولّداً للرؤية، يُستخرج منه منطق السنن، وتُفهم به علل الجمود، وتُوجّه عبره مسارات التغيير. وبذلك يقدّم أبو سليمان القيمة الإضافية لمشروع التوحيد، حين يجعله إطاراً شاملاً لإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والواقع والتاريخ، واستئناف فاعلية الوعي القرآني في عالم يتجاذبه اضطراب الداخل وضغط النظم الحضارية الغربية.

وفي هذا الامتداد الوظيفي للتوحيد تتضح الصلة العميقة بين المبدأ والممارسة؛ فالتوحيد هو الذي يمنح السنن طبيعتها العقلانية، ويجعل انتظام الكون قابلاً للفهم والاكتشاف. وهذا يعني أنّ الكون ليس لغزاً مغلقاً، بل كتاباً مفتوحاً تُقرأ آياته بالعقل كما تُقرأ آيات الوحي بالبصيرة؛ ومن هذا المنظور يتأسس المنهج العلمي ذاته، لا كإجراء تقني محايد، بل كجزء من الوعي التوحيدي الذي يرى في اكتشاف السنن عبادةً ومعرفةً وعملاً في آن واحد. فالتوحيد، وفق هذا الوعي المزدوج، ليس فكرة دينية معزولة، بل هو الإطار الجامع الذي يوحد مجالات المعرفة الإنسانية، ويعيد الوصل بين العقل والفطرة، ويسترجع جدلية الظاهرة والقيمة، ويمنع الانفصال بين العلم والغاية، ويمنح حركة الإنسان في التاريخ معناها الأخلاقي.

ومن ثمّ تتخذ الرؤية القرآنية للعالم، في ضوء هذا البناء معناها الشامل؛ فهي لا تجعل التوحيد مناط الإيمان فحسب، بل شرط الفهم ومنهج النظر وأفق الحركة، فبالتوحيد تُستعاد وحدة الكون والقانون والحقيقة والغاية، ويُقاس به صلاح المنهج قبل صلاح النتائج، ويُدرّك الكل قبل الأجزاء، وتدرّك الأجزاء ضمن الكل، فالتوحيد هو روح النظام القرآني، والنسق الحكمي الذي يجعل الإنسان كائناً في العالم وكائناً للعالم في آن واحد؛ يجمع بين وجوده داخل سنن

ومحدودياته الموضوعية، وبين وظيفته الاستخلافية، يقرأ آياته الكونية كما يقرأ آياته القرآنية، ويدرك أنّ النسق التوحيدي للوجود ليست وحدة شكلية، بل وحدة سننية غائية لا يكتمل العلم إلا باستيعابها، ولا تتأسس الحضارة إلا بالعمل وفق مقتضياتها¹.

وبقدر ما يُستعاد هذا المعنى العميق للتوحيد في الوعي المعاصر، بقدر ما تستعيد الأمة وحدتها الداخلية؛ وحدة الرؤية التي تهدي، ووحدة الفعل الذي يُنجز، ووحدة المعنى الذي يجمع عناصر الوجود الإنساني في نسق واحد لا يختل ولا يتشظى.

ومن جذر التوحيد ينبثق مبدأ الغائية²، في الرؤية القرآنية كما يصوغها عبد الحميد أبو سليمان، ما يجعل الوجود منتظماً بقانونٍ وحكمة، ومشدوداً إلى مقصدٍ يخلع على الحركة معناها، فالعالم ليس بنية ميكانيكية تتحرك في حياضٍ أعمى، بل سيرورة هادفة تكشف للوعي أن انتظام الكون لا يُفهم إلا بوصل القانون بمقصده، والظاهر بباطنه، والسنن بروحها، ومن هنا تصبح الغائية شرطاً للتفسير وميزاناً للمعرفة، إذ تحدد وظيفة العقل، وتمنح الإنسان إمكانية إدراك دوره الرسالي داخل التاريخ.

ولا يتعامل أبو سليمان مع الغائية كقضية متعالية منفصلة، بل يستخرجها من منطق الوحي ذاته؛ منطق يجعل الكون كتاباً مفتوحاً للفعل والتكليف، حيث تتجاوز العلة والحكمة، ويتحوّل انتظام الوجود إلى لغةٍ هادية. فالسنن ليست قوانين محايدة، بل هي امتدادٌ للحكمة الإلهية في نظام العالم؛ وحضورٌ للمقصد الإلهي في بنيته، يكشف للإنسان مسؤوليته الأخلاقية، لأن نتائج الأفعال ليست حتميات مغلقة، بل امتدادات لاختياراته، وهكذا يصبح الوعي الغائي شرطاً لفهم السنن، فالقانون بلا مقصد بنود خالية من المعنى وحكمة، والمعرفة بلا غاية فعلٌ فاقد للاتجاه.

ومن هذا المنطلق يشخص أبو سليمان بعدا جوهريا في أزمة العقل المسلم، وهو تفكك الوعي الغائي وانفصال المعرفة عن الهداية، فحين تتحوّل المعرفة إلى تراكم معلوماتي مجرد، تنفصل عن رسالتها، وتفقد قدرتها على بناء الحضارة، ويتحوّل العلم إلى ممارسة جدلية تهدر

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 18.

² أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 118-120.

الطاقة بدل أن توجهها، لذلك تصبح استعادة الغائية إعادة بناء لبنية الوعي نفسه، وإحياء العلاقة بين العلم والعمل، وبين الوحي والواقع.

ويتجاوب هذا التحليل مع ما يطرحه طه جابر العلواني حول "المقاصد العليا"¹ التي تنظّم جهاز المعرفة القرآنية. فالمقاصد ليست معيارًا خارجيًا، بل هي المستوى الغائي الذي تُقرأ من خلاله الظواهر، وتتحدّد به أولويات العقل، وتستعيد المعرفة وظيفتها الهادية. وهنا يتكامل طرح أبي سليمان مع العلواني، فالغائية هي البنية المعرفية العميقة، من حيث هي شرط المعرفة وليست مجرد نتيجة لها، إذ تؤسس لمنطق ترتيب المفاهيم وتمنع التشتت المعرفي، أما المقاصد فهي صيغتها الشرعية والتاريخية.

ومن عمق الغائية تتولّد الصلة العضوية بين التوحيد والسننية²، فالتوحيد يمنح الوجود وحدته البنيوية، والغائية تمنحه وجهته، والسنن تكشف منطق الفعل الإلهي الذي تتجسد به الحكمة في العالم، فالسننية في تصور أبي سليمان غير العلية الكلاسيكية، بل هي الوجه العملي للغائية؛ قانونٌ يعمل بقدر ويكتشف بالعقل ويُفهم بالحكمة ويستدعي الإنسان إلى الفعل، وقد حرّر أبو سليمان مفهوم السنن من ضيق العلاقة الميكانيكية بين السبب والمسبب، وأعاد تأسيسه في أفق توحيد يجمع القانون حاملاً للمعنى، ويمكن الإنسان من الوعي بمسؤوليته في إنتاج نتائج أفعاله داخل التاريخ.

وبذلك تتحول السننية إلى مفتاح للفهم الحضاري، فالحضارة لا تنشأ بالانفعال ولا تُبنى في لحظة زمنية فارقة، بل بالتعامل الواعي مع القوانين التي تحكم الاجتماع وال عمران، وعندما يغيب هذا الوعي، يصبح الفكر أسير الجزئيات، ويتحوّل الفعل الاجتماعي إلى ردود أفعال متفرقة، بينما يؤدي استحضار السنن إلى رؤية المجتمع كنظام تحكمه قوانين نهوض وسقوط، وتداول للمعاني والقيم، وهي الفكرة التي يتقاطع فيها أبو سليمان مع الطيب برغوث، الذي يرى في المنظور السنني الكوني أساساً لبناء وعي استخلافي متكامل³.

¹ العلواني: مقاصد الشريعة، ص 141

² أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 133-140

³ الطيب برغوث: مدخل إلى منظور السننية الشاملة، ص 19

وتكشف الغائية والسنية معاً عن أخطاءٍ منهجية كبرى تكمن في تعليق التغيير على الإرادة الإلهية بمعزل عن فهم السنن، والارتهان للتاريخ بدل قراءة الواقع، واختزال الدين في الجزئيات دون الوعي بالقوانين الكلية، فاستعادة السنية تعني استعادة المسؤولية، وتحويل الإصلاح إلى مشروع ممكن، وربط الحرية بالتكليف، والقانون بالمعنى.

وعند هذا المستوى يتضح أن الغائية والسنية، في صياغة أبي سليمان، ليستا إضافتين معرفيتين، بل هما الإطار الإيستيمولوجي الذي تُعاد بواسطته العلاقة بين الوحي والكون والإنسان، حيث يغدو العقل أداةً للهداية لا مجرد آلةٍ للجدل، وتصبح المعرفة قوةً حضارية تستمد معناها من اندراجها في مقاصد العمران، ويتحوّل الكون إلى كتابٍ مفتوح يُقرأ بمعانيه وسننه قبل ظواهره وأشكاله، فيما يغدو التاريخ مجالاً لظهور إمكانات الإصلاح بقدر ما يمتلك الإنسان من بصيرةٍ بمقاصده الهادية وسننه الجارية.

وهكذا تتأسس الرؤية القرآنية على تكاملٍ بنيوي تتعاضد فيه بنية التوحيد التي تمنح الوجود انسجامه، مع الغائية التي تهب هذا الانسجام وجهته ومعناه، والسنية التي تحوّل تلك الوجهة إلى قانونٍ قابل للقراءة والتفعيل في مسار العمران الإنساني، وبذلك يستقيم المنهج بوصفه منطقاً للفهم لا أداة للمعرفة فقط، فيتحرر الوعي من التجزئ والانكفاء، وتتنفتح أمامه إمكانات استئناف البناء الحضاري ضمن أفق توحيدي جامع يعيد وصل الفكر بحركته وواقعه ورسالته.

في هذا الأفق يتبدى مبدأ العالمية¹ في البناء الفكري لعبد الحميد أبو سليمان بوضوح، فهو ليس قيمة أخلاقية زائدة تُستدعى في خطاب الانفتاح أو الحوار الحضاري، ولا عنصراً سياسياً يتشكل في مواجهة الهيمنة الحديثة، بل هو الامتداد الطبيعي للبنية العميقة التي انتظمت فيها المبادئ التوحيدية الثلاثة السابقة. فالتوحيد الذي كشف نسق الوجود لا يسمح بانغلاق الإنسان داخل حدود العرق أو الجغرافيا؛ والغائية التي وهبت الحركة الإنسانية مقصدها الرسالي لا تُجيز حبس الهداية في إطار قومي ضيق؛ والسنية التي كشفت أن التاريخ مجالٌ كوني لتحقق القانون لا يمكن ردها إلى مجال محلي أو تجربة ثقافية واحدة، ومن هذا

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 141-146

التفاعل تتولد العالمية لا بوصفها شعارًا، بل بوصفها مقتضى وجوديًا وشروطًا إبستمولوجية لمنظور يستند إلى وحدة الخلق ووحدة القانون ووحدة القيمة، بحيث يتحول الإنسان حينها وجد إلى مخاطبٍ بخطاب واحد، تتوزع فيه الوصايا والمقاصد بتنوع السياقات، لا باختلاف الأصل أو المبدأ.

وقد أدرك أبو سليمان دلالة هذا المبدأ في لحظة تاريخية كان فيها الفكر الإسلامي يتأرجح بين انهمار مضمرة بالمركزية الغربية وانكفاء دفاعي يحاول صون الذات باحتجاجها عن العالم، فرفض اختزال العالمية في مجرد استجابة لضغط الحداثة أو في انفتاح ثقافي يقتصر على الإعجاب بالنموذج المهيمن، ورفض بالمقابل اختزالها في تماسك داخلي مغلق لا يرى في الإنسان إلا عضوًا في جماعة. فالعالمية، في المنظور القرآني كما يستعيده، ليست حركة نحو الخارج، بل هي قبل ذلك وعي بوحدة الأصل الإنساني، وبأن الوجود مبدؤه الجامع يجعل البشر جميعًا شركاء في التكليف، وشركاء في السؤال الأخلاقي، وشركاء في السير ضمن قانون واحد ينفذ أثره في أي مجتمع. ومن هنا تصبح العالمية أحد وجوه التوحيد: فكما أن الخالق واحد، فكذلك مرجعية القيمة واحدة، ومنطق الهداية واحد، والقانون الأخلاقي واحد، والاختلافات البشرية تقع كلها تحت هذا الأصل ولا تلغي المشاركة في المعنى أو المسؤولية.

ولهذا يميّز أبو سليمان بين العالمية القرآنية والعالمية الغربية الحديثة التي انبثقت من مركزية الذات الأوروبية ومن تاريخ مادي يفهم "الكونية" بوصفها امتدادًا لهيمنة القوة لا بوصفها اعترافًا بوحدة الخلق والقانون والقيمة؛ فالعالمية في النطاق الغربي توسّع ثقافيًا يفرض مقاييسه ويُخضع الآخر لمنظومة المركز، بينما العالمية القرآنية انكشافٌ لقانونٍ واحد يعمل في الإنسان والتاريخ معًا، وتذكيرٌ بأن التجربة البشرية، على اختلاف أممها، تتحرك وفق سنن لا تنحاز ولا تتحيز. ومن هذا المنظور تتباين العالمية التوحيدية عن العولمة؛ فالعولمة حركةٌ مادية تسعى إلى توحيد الأسواق والأنماط والاستهلاك، فيما العالمية القرآنية توحيدٌ للمعنى والقيمة والكرامة الإنسانية، لا لفرض نموذجٍ واحد بل لفتح أفق إنساني مشترك تُقرأ فيه الخصوصيات ضمن نظامٍ كوني جامع.

ومن هنا يغدو مبدأ العالمية امتدادًا طبيعيًا لمبدأ السننية؛ إذ إن السنن، بكونها قوانين شاملة، تجعل من التاريخ ميدانًا كونيًا تتفاعل فيه إرادة كل أمة مع القانون نفسه؛ فالظلم يؤدي إلى السقوط؛ والعدل يفضي إلى العمران؛ والفساد يجر الخراب؛ والسعي في الإصلاح يفتح أبواب الازدهار، وهذا الطابع الكوني للقانون يمنع اختزال الفعل الحضاري في إطار محلي ضيق، لأن السنن تعمل على مستوى الوجود كله. وبهذا يصبح الوعي بالسنن وعيًا بالعالمية، لأن قراءة القانون الكلي تتطلب النظر إلى التجربة الإنسانية في مجموعها، لا إلى تاريخ جماعة واحدة.

كما تتجلى العالمية بوصفها أحد امتدادات الغائية، فغاية الإنسان ليست قومية ولا إقليمية، بل هي غاية إنسانية عامة، تتجسد في حفظ الكرامة وتحقيق العدل وصيانة الحرية وإعمار الأرض، وهذه المقاصد العليا، كما يبرزها العلواني¹، لا تُبنى على أساس محلي، لأنها تعبير عن المقصد الإلهي ذاته، لا عن قرار اجتماعي أو ميل ثقافي، فحين تتحقق في أي مجتمع، فهي تتحقق للإنسان بما هو إنسان، لا بما هو منتبج إلى هوية معينة. ومن هنا تتأسس العالمية بوصفها أحد تجليات المقصد الإلهي، لا باعتبارها مشروعًا سياسيًا أو أداة للانفتاح الحضاري.

وعند هذا المستوى تتضح العالمية باعتبارها وعيًا قبل أن تكون حركة، ومنظورًا قبل أن تكون سياسة؛ إذ تجعل العقل يرى العالم كله فضاءً للهداية، وميدانًا للمسؤولية، وكتابًا مفتوحًا للقراءة. وبها يتحرر العقل من الانغلاق داخل حدود الهوية، ومن تحويل الوحي إلى علامة انتماء، ويستعيد رسالته الأصلية؛ خدمة الإنسان حيثما كان وربط الإصلاح بإنسانيته لا بأصوله، وبناء العمران على أساس سنني لا يضيق بحدود الجماعة.

وبذلك يظهر أن العالمية ليست مجرد مبدأ رابع يُضاف إلى المبادئ، بل هي الشرط الذي تستعيد به الرؤية القرآنية وحدتها: فالتوحيد يمنح الوجود بنيته الواحدة، والغائية تمنح هذه البنية وجهتها، والسننية تكشف قانونها، والعالمية تمنحها فضاءها الإنساني الرحب. وبدون العالمية ينكفئ الوحي إلى حدود الجماعة، ويتحول القانون إلى قراءة محلية، وتنغلق الغاية داخل أفق ضيق، بينما يعيد حضور العالمية الرؤية القرآنية إلى مجالها الطبيعي: مجال الإنسان بما هو إنسان، والوجود بما هو واحد، والهداية بما هي رسالة تمتد لتشمل العالم كله.

¹ العلوان: الجمع بين القراءتين، ص 37

المبادئ التكوينية للإنسان والفعل الحضاري

إنّ الانتقال من المبادئ التأسيسية للرؤية القرآنية إلى المبادئ التكوينية للإنسان والفعل الحضاري لا يمثّل انتقالاً في الموضوع بقدر ما يشكّل تعميقاً للبنية المعرفية ذاتها التي تشدّ الوجود إلى الإنسان، وتصل العالم بالفاعل، وتربط سنن الكون بمسؤولية الكائن البشري؛ إذ لا يمكن النظر إلى العالم بوصفه وحدة متماسكة وغائية شاملة وقانوناً كونياً محكماً وعالمية ممتدة في فضاء الإنسانية من غير بناء الصورة الموازية للإنسان الذي يتفاعل مع هذا العالم ويحمل تكاليفه ويصوغ تاريخه، لأن الرؤية التي تحدّد بنية الكون لا بدّ أن تحدّد بالضرورة بنية الإنسان القادر على الاندراج في قوانينه والوفاء بمقتضياته. وبذلك تصبح المبادئ التكوينية وجهاً آخر للمبدأ نفسه: الوجه الذي تتحول فيه الرؤية إلى فعل والتصور إلى ممارسة والمعرفة إلى مشروع عمراني لا يكتمل إلا بتحقيق إنسانٍ قادرٍ على حمل عبء الوعي والحرية والمسؤولية، والاندراج في بنية السنن اندراجاً لا يفقد فيه ذاته ولا ينفصل عن غايته

ومن هذا المنطلق، يظهر مبدأ الاستخلاف¹ باعتباره مبدأً تأسيسياً يعيد صياغة معنى الإنسان، فالإنسان في التصور القرآني الذي يستعيده أبو سليمان؛ مشروع مقصود في خلقه وتكوينه ووظيفته، يحمل في ذاته الاستعداد لأن يكون طرفاً فاعلاً داخل النسق الكوني، مشاركاً في انتظامه، قادراً على الفعل فيه والتأثير في مجرياته، ويجسّد التكريم الإلهي جوهر كينونته، إذ يثبت قدرته على التعقل والوعي ويعلن أهليته لتحمل التكليف وقيادة العمران والانخراط في امتحان السنن والتاريخ، وفي هذا الإطار يتحول التكريم إلى تكليف والوعي إلى مبادرة والمعرفة إلى مسؤولية، فيصبح الاستخلاف الجانب الإنساني للغائية، إذ لا معنى لكون محكوم بالغاية إذا لم يكن الإنسان قادراً على حمل تلك الغاية في الواقع، وهو الوجه العملي للسننية التي لا تعمل في الفراغ بل تختبر في حركة الإنسان داخل الزمن، ويتجسد الامتداد الطبيعي للعالمية في الإنسان القادر على حمل الرسالة وتمثل قيمها، ليصبح فعله الإنساني امتداداً طبيعياً لمفهوم التكريم الذي يحيط بكل أبعاد كينونته ويؤسس مشروعه الحضاري ضمن نظام كوني متكامل يعكس العلاقة المتبادلة بين الوجود والحرية والمقصد الإلهي.

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 107-108.

وقد أدرك أبو سليمان أن انهيار مفهوم الاستخلاف لا يؤدي إلى تعطيل دور الإنسان فحسب، بل إلى اختلال عميق في بنية وعيه، إذ يفقد الإنسان الدافع لممارسة مسؤوليته كفاعل واعٍ في الكون والتاريخ، فيتراجع عن المبادرة ويضعف قدرته على الفعل المسؤول، وفي الوقت نفسه يمكن أن يتحول هذا الفراغ المعرفي والغائي إلى ميل نحو التملك والسيطرة والتوسع والهيمنة، أو إلى أشكال من الاستبداد والاستغلال، بحيث يحلّ السعي الشخصي محل الواجب الكوني، ويصبح الإنسان أداةً لتلبية نزعاته بدل أن يكون مستخلفاً مسؤولاً، فيتحوّل العقل من موقع الفاعل إلى موقع المتلقي للقدر أو للظروف، وتصبح السنن مجالاً مغلقاً لا يسمح له بفهم موقعه فيها، ومن ثم يصبح الاستبداد في عمقه نقضاً للاستخلاف قبل أن يكون قمعاً سياسياً، لأنه يصادر من الإنسان أهليته للوعي والفعل ويعيد صياغة علاقته بالواقع على أساس الخوف أو الرغبة في السيطرة، لا على أساس الحرية والمسؤولية، ويظهر من ذلك أن معنى الاستخلاف ليس مجرد وظيفة أخلاقية أو قانونية، بل جوهر بنية الإنسان الذي يربط بين قدرته على التعقل والمبادرة وتحمل المسؤولية وبين امتداده في السنن والتاريخ والعملية، ليظل مشروعه الحضاري انعكاساً حياً للتكريم الإلهي الذي يؤسس ذاته الفاعلة في الكون

ومن هذا المنظور يكتسب مفهوم الحرية¹ أبعاداً أعمق وأشمل من أي مطلب حقوقي أو سياسي ضيق، لتصبح الحرية بنية تكوينية أساسية في الكينونة الإنسانية، إذ لا يمكن للإنسان أن يتحقق كمستخلف في الكون دون أن يتمتع بالحرية التي تمكنه من المبادرة والمسؤولية، ولا يمكن للعقل أن يقوم بوظيفته ويؤدي دوره إلا إذا توفرت له مساحة السؤال والتفكير، ولا يمكن للمعرفة أن تتشكل وتتطور إلا إذا كانت الذات قادرة على النظر والنقد والمراجعة، بحيث تصبح الحرية شرطاً جوهرياً لفاعلية الإنسان ومشروعه الحضاري ومسؤولياته في انتظام العالم وتحقيق الغايات الإلهية، ومن ثم تصبح شرط إمكان للوعي والمعرفة والمسؤولية؛ فالحرية ليست مقدمة للفعل فحسب، بل مقدمة للفهم ذاته، لأن السنن لا تُقرأ إلا بعقل حر، كما أن الغاية لا تُدرك إلا بإرادة حرة، والمسؤولية لا تُحمّل إلا باختيار حر، ومن هنا نفهم لماذا يذهب أبو سليمان إلى أن الحرية هي مناط العقل، وأن أي محاولة لإقامة إصلاح فكري أو سياسي دون تحرير

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 113-117.

الإنسان من الخوف ومن الاستبداد الداخلي والخارجي هي محاولة محكوم عليها بالفشل¹، لأن الاستبداد يقتل الوعي قبل أن يقتل الفعل، ويشل القدرة على النقد قبل أن يقمع الحركة، ويحوّل المجتمع إلى فضاء ينتج الاستبداد تلقائيًا داخل العقل قبل أن يظهر في المؤسسات.

وهكذا تتقدم المسؤولية² بوصفها المبدأ الذي يمنح الحرية معناها ووزن الاختيار، ويعيد الإنسان إلى موقعه الحقيقي داخل السنن، فهي في المشروع الفكري لأبي سليمان ليست مجرد محاسبة أخلاقية أو تبعية للقرار، بل إدراك بنيوي للعلاقة بين الفعل والنتيجة، وللمسافة التي تفصل الإرادة عن آثارها، وللطريقة التي تتفاعل بها القرارات الفردية والجماعية مع القانون الكوني الذي لا يحايي أحدًا ولا يستثني أحدًا، إذ تصبح المسؤولية امتدادًا للسنن والقدر معًا؛ فالفعل الإنساني مسؤول على المستوى الفردي، لأنه يختبر قدرة الذات على المبادرة والوعي، ومسؤول على المستوى الجماعي لأنه يحدد دور الإنسان وحركة المجتمعات وتشكّل التاريخ، ومسؤول على المستوى الكوني لأن الكون هو ميدان الفعل كما أن الفعل الإنساني يندرج ضمن انتظام الكون ويشارك في تحقيق غايته، وهكذا يتحول لإنسان من موقع الوجود السلبي إلى موقع الفاعل، ومن موقع المتلقي للنتائج إلى موقع الصانع لها، لتصبح المسؤولية جسرًا يربط الاستخلاف بالسننية؛ فالسنن تمنح الفعل مناطه الداخلي، والاستخلاف يمنحه الغاية، والمسؤولية تمنحه القيمة الأخلاقية والوجودية، ويجعل من الفعل الإنساني امتدادًا حيًا لمشروع التكريم الإلهي الذي يؤسس للحرية والوعي والاستخلاف في آن واحد.

ثم تتسع دائرة المسؤولية لتشمل البنية الجماعية للعقل، حيث تتقدم الشورى³ بوصفها نسقًا معرفيًا يُعيد تنظيم الوعي الاجتماعي ويحوّل تعدد الآراء إلى طاقة بنائية، فهي في قراءة أبي سليمان ليست مجرد آلية سياسية لتنظيم الحكم، بل منهج في إنتاج المعرفة وصياغة القرار، لأنها تفتح المجال أمام العقول لتتشارك النظر وتتقاسم عبء التفكير، وتحرّر الرأي من الاحتكار، وتمنح المجتمع قدرة على بناء وعي جمعي يتجاوز حدود الفرد ويستند إلى تنوع التجارب وتعدد الزوايا. غير أن هذا النسق لا يتشكّل في المجال العام مباشرة، بل يبدأ من الدوائر الأولى

¹ أبو سليمان: إشكالية الاستبداد، والفساد، ص 17.

² أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 117-118.

³ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 123-125.

للكينونة الاجتماعية؛ إذ تتجلى الشورى داخل الأسرة بوصفها الإطار الأول لتكوّن المنطق الحوارى، حيث لا يكون القرار الأسرى فعلاً سلطويًا يصدر عن إرادة متعالية، بل تمرينًا يوميًا على الإصغاء واحترام الرأي، وتربية للطفل على أن الحقيقة لا تُستولد من القهر بل من التشارك، وأن القيمة الأخلاقية للفعل تقاس بقدر الشفافية التي يمر بها لا بقدر القوة التي تفرضه. وفي هذا المستوى التربوي المبكر تنشأ ممارسة الشورى كخبرة وجودية تُعطي الطفل الحق في التعبير وتلزمه في الوقت ذاته بواجب التعقل، فينمو وهو يدرك أن الرأي مسؤولية، وأن النقاش طريق إلى الفهم، وأن الاختلاف مصدر للإغناء لا ذريعة للصراع، فتتكون داخل الأسرة بنية عقلية تؤسس لثقافة المشاركة، وتمنع تشكّل شخصية استبدادية تُعيد إنتاج منطق الانفراد حين تنتقل إلى الفضاء العام.

وهكذا يصبح الفضاء الأسرى مدرسة لإعداد الفرد القادر على الحوار، ومختبرًا أوليًا لامتحان القيم التي ستتحول لاحقًا إلى سلوك جمعي؛ فالشورى في هذا المستوى لا تعيد فقط تشكيل سلطة القرار داخل الأسرة، بل تعيد بناء علاقة الطفل بذاته وبالآخر، وتكوّن لديه إحساسًا بأن مسؤوليته جزء من مسؤولية جماعية مترابطة، وأن دوره في الإصلاح يبدأ من المشاركة لا من الانسحاب أو التلقي السلبي. ومن هذا المستوى تتسع الشورى إلى المجال الاجتماعى الأوسع حيث تتحول إلى مبدأ إبستيمولوجي يمنع انغلاق الرأي ويقاوم الأوهام التي يولدها الانفراد بالقرار، ويجعل القرار العام مشدودًا إلى ميزان المعرفة وعدل المشاركة لا إلى إرادة فرد أو نزعة سلطة، وحين تغيب الشورى يتعطلّ هذا الوزن المعرفى، فينشأ الاستبداد الفكرى قبل السياسى، وتتقهقر آليات التصحيح الداخلى، ويتراجع إمكان ظهور مجتمع علمى قادر على مراجعة أخطائه، لأن منطق السننية يجعل الصواب ثمرة الحوار الحر وتفاعل العقول، لا نتيجة سلطة تُقاس بقدرتها على فرض القرار.

وتتقدم الشورى في مشروع أبى سليمان بوصفها القرين البنيوي للحرية¹، إذ لا يمكن لنسق معرفى يقوم على المشاركة وتبادل النظر أن يعمل في غياب حرية التعبير وحرية التفكير وحرية المبادرة، فالحرية هنا ليست امتيازًا سياسيًا بل شرطًا تأسيسيًا لإمكان الشورى ذاتها، لأنها

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 125-133

تمنح الكلمة مجالها الطبيعي، وتمنح العقل فضاءه، وتسمح للرأي بأن يتكون خارج هيمنة الخوف أو منطق الطاعة العمياء. ومن خلال هذا الالتحام بين الحرية والشورى يتشكل المبدأ الذي يعدّه أبو سليمان شرطاً لازماً لبقاء الحضارات؛ فالحضارة التي تفقد القدرة على الإصغاء للرأي المختلف، أو التي تُقمع فيها طاقات التفكير الحر، تتأكل من داخلها قبل أن تسقط من خارجها، لأن غياب الحرية يلغي آليات التصحيح، وغياب الشورى يلغي آليات المشاركة، وعندئذ يتحول العقل الجمعي إلى بنية مغلقة لا تُنتج معرفة ولا تستوعب تغير الزمن، بينما يؤدي حضور الحرية والشورى معاً إلى بناء حضارة قادرة على التجدد الذاتي، واستيعاب التحديات، وتوجيه طاقاتها في اتجاه العمران بدل الانغلاق أو التصلب أو السقوط.

ولا تكتمل البنية دون الإطار القيمي الذي تتحرك فيه المبادئ كلها، وهو السلام¹؛ فالسلام، في التصور القرآني كما يستعيده أبو سليمان، هو أحد المفاتيح التأسيسية في الرؤية الكونية القرآنية، يؤسس لوحدة العالم الإنساني، ويعيد ترتيب العلاقة بين الإنسان وذاته، وبين الإنسان والآخر من جهة، وبين الجماعة ومصادر السلطة والمعنى من جهة ثانية، فالسلام بهذا المعنى هو مقتضى كوني يتجاوز مستوى العلاقات العملية المباشرة، ليصبح منطلقاً للوجود وصيغة للحياة المشتركة تنبثق من التصور القرآني للإنسان والكون في إطار مفهوم الخلافة.

في هذا السياق، ينطلق أبو سليمان من مركزية الرحمة في البنية القرآنية؛ بوصفها أساساً جوهرياً يشكّل أفق التعامل الإلهي مع الإنسان، من خلال قوله تعالى " كتب ربكم على نفسه الرحمة" ومن ثم يعيد الهدى الإلهي استعادتها كمبدأً تنظيمي داخل الاجتماع البشري. فالسلام هو الامتداد البشري لمبدأ الرحمة، هو ترجمة اجتماعية للرحمانية الإلهية، أي تحويل القيم الإلهية إلى نسق إنساني عملي، وهنا تظهر الخلفية المعرفية والمنهجية التي يعتمدها أبو سليمان في تجسير العلاقة بين القيمة العليا والنظام العملي، وبين المعيار القرآني والبنية الاجتماعية، وهي العلاقة التي تعثر الفكر الإسلامي تاريخياً في إدراكها.

ومن هذا المنظور، يصبح السلام قاعدة إنتاجية تتولّد منها منظومة العدل والحرية والشورى والعمران، فالسلام شرط للعدل لأنه يمنح الإنسان إمكان التفاعل الحر، وشرط

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 146-148.

للعمران لأنه يوقر الاستقرار اللازم لتدبير شؤون الحياة، والأهم أنّ السلام في منطق أبي سليمان هو الوسيط الضروري لوحدة الإنسانية، تلك الوحدة التي يعدها القرآن بنية فطرية أصيلة: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى" ومن ثم فإن كل انقسام أو عداًء أو نزوع إلى الاستعلاء هو انحراف معرفي قبل أن يكون سلوكاً سياسياً.

ويُعيد النص القرآني الذي يستحضره أبو سليمان تشكيل هذه الفكرة في أربعة مستويات:

المستوى الأول: وحدة الأصل الإنساني، حيث السلام نتيجة مباشرة لفكرة النفس الواحدة، لأن الأصل المشترك يمنع منطق الهيمنة ويضع البشر في علاقة تكافؤ وجودي، السلام ليس إذن خياراً أخلاقياً، بل مقتضى بنية الخلق نفسها.

المستوى الثاني: نفي الشرّ الأصلي، حيث يقدم أبو سليمان قراءة قرآنية ترى الإنسان كائنًا قابلاً للترقي بقدر قابليته للخطأ، وأن الانحراف ليس صفة ماهوية. وبهذا المعنى، يصبح العنف عدواناً على طبيعة الإنسان قبل أن يكون عدواناً على الآخرين.

المستوى الثالث: مركزية الهداية والمعرفة، فالسلام في هذا المستوى ليس معطى جاهزاً، بل هو نتيجة لاجتهاد معرفي، ولذلك يحذّر أبو سليمان من أن يتحول الاستعلاء المعرفي إلى عنف اجتماعي، ويرى أن كل صراع لا جذور له إلا في خلل إدراكي يجرد الإنسان من رؤية وحدته مع الآخر.

المستوى الرابع: الارتباط بالسنن الكونية. فالسلام محكوم بمنطق "السنن"؛ أي أنّ تحققه في الواقع مشروط بوعي الإنسان بقوانين الاجتماع والنفس والعمران. ومن هنا فإن غياب السلم لا يُعالج بالمواعظ بل بإعادة بناء المنهج الذي يصنع الوعي.

وعبر هذه المستويات الأربعة، يعيد أبو سليمان توطين مفهوم السلام في الأفق المقاصدي للقرآن: فالغرض الإلهي من الخلق والاستخلاف والعمران هو تحقيق الخير الإنساني المشترك، وليس إنتاج جماعات مغلقة أو صراعات هوية. ومن ثم فإن كل سلوك بشري يقوم على التدمير أو العدوان يتصادم مع "المقصد الوجودي" للإنسان.

وفي ضوء ذلك، يفسر أبو سليمان الآيات التي تتناول القتال أو الدفاع تفسيرًا منهجيًا، فالقتال ليس تشريعًا للعنف، بل استثناء تشريعي لحماية الأصل الكوني (السلام)، وحماية حرية الإنسان وقدرته على اختيار الهداية، أي أن العنف في القرآن وظيفي علاجي لا تأسيسي تكويني، وهذا التحليل يقود إلى قلب الأطروحة التي سادت في الفقه السياسي التقليدي، والتي جعلت الحرب محورًا لتنظيم العلاقات البشرية، بينما يقدم أبو سليمان قراءة تجعل السلام هو الأصل التشريعي والمعياري.

ومن هذه الأرضية ينشأ مبدأ الإصلاح باعتباره الحركة الدائمة للوعي داخل التاريخ، لأن الإصلاح ليس استجابة لأزمة عابرة، ولا مشروعًا سياسيًا مرحليًا، بل هو آلية وجودية تمكن المجتمع من إعادة قراءة الواقع في ضوء المقاصد العليا، ومن تصحيح أخطائه، ومن تجديد مؤسساته، ومن تطوير أدواته المعرفية. والإصلاح هنا ليس فعلًا خارجيًا يُمارَس على الواقع، بل هو فعل داخلي يمس بنية العقل نفسه، لأن العقل هو الذي يقرأ السنن، ويحدد الغايات، ويصوغ المناهج، وابتكر الآليات. ولهذا يؤكد أبو سليمان دائمًا أن أزمة الفكر تسبق أزمة الواقع، وأن الإصلاح الفكري هو الشرط الأول للإصلاح المؤسسي، وأن تجديد المنهج هو المدخل الضروري لتجديد العمران.

ثم تتفتح الدائرة الأخيرة في مبدئي الإصلاح والإعمار¹، الذي يمثل لحظة تجسد كل المبادئ السابقة، حيث تتحول الرؤية إلى حركة، والفكرة إلى مؤسسة، والقيمة إلى نظام، والعقل إلى مشروع، والسنن إلى عمران، وهو ما يؤكد النص القرآني كما في قوله تعالى ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾، وقوله: ﴿قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ فالإعمار ليس بناء ماديًا، بل بناء الإنسان وإعادة تشكيل الواقع بما يعكس الغاية التي خلق الإنسان من أجلها. وهو امتحان حقيقي لقدرة المجتمع على تفعيل الحرية والمسؤولية والشورى، كما أنه صورة من صور السننية العملية.

وفي هذا الإطار، يتجلى الإصلاح والإعمار بوصفهما الوجه العملي للاجتهاد ومجاله الحيوي؛ إنه الامتداد البشري للرحمة الإلهية، وترجمة السلام إلى واقع اجتماعي متوازن.

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 148-151.

فالإصلاح يعيد ترتيب البنى والعلاقات وفق معيار قرآني يجعل التوازن غاية، والعدل أساسًا، والمسؤولية قاعدة للفعل. وتؤكد الآيات هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾، وقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾، إضافة إلى قاعدة التغيير الداخلي: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

وبذلك يصبح الإصلاح حالة حضارية دائمة، وبقظة مستمرة تحفظ توازن الاجتماع ومرونة العقل، وتبقي القيم فاعلة في توجيه السلوك الفردي والجماعي. في تكامل مع السلام ضمن بنية قرآنية واحدة، حيث يُقرأ الاستخلاف بوصفه منظومة مسؤولية تُدمج فيها القيم بالسنن، ويتحقق فيها التوازن بين الوعي والعمل، وبين الإنسان والعالم. وهكذا يغدو الإصلاح امتدادًا طبيعيًا للسلام، وتصبح الرحمة معيارًا موجّهًا للاجتهاد، ليغدو الفعل الإنساني استمرارًا حيًا للنسق القرآني الذي يربط بين الإيمان والفاعلية، وبين الوجود وال عمران.

ومن خلال هذا البناء المتداخل، تتضح المبادئ التكوينية للإنسان والفعل الحضاري بوصفها الامتداد الطبيعي للمبادئ التأسيسية التي تحدد صورة العالم،، فالتوحيد يمنح الوجود وحدته، ويحدد منطق الفعل داخل الكون؛ والغائية تمنح حركة الإنسان مقصدها الأخلاقي والوجودي؛ والسننية تمنح التاريخ قانونه الذي يعمل بلا تمييز؛ والعالمية تمنح الرؤية فضاءها الإنساني الرحب؛ ثم تأتي المبادئ التكوينية لتمنح الإنسان ذاته: الاستخلاف الذي يحدد موقعه، والحرية التي تضمن أهليته، والمسؤولية التي تمنح فعله قيمته، والشورى التي تنظم عقله الجماعي، والسلام الذي يوفر فضاء الفعل، والإصلاح الذي يصون المسار، والإعمار الذي يجسد الغاية. وهكذا تتكامل المبادئ كلها في نسق واحد، يُعيد الإنسان إلى موقعه الطبيعي في الوجود: كائنًا حرًا، مسؤولًا، صانعًا للتاريخ، حاملًا للمقصد، قارئًا للسنن، قادرًا على الإسهام في العمران، لا لأنه ينتمي لجماعة بعينها، بل لأنه يحمل في أصل تكوينه ما يجعله أهلاً للخلافة والاستخلاف، وما يجعله جزءًا من القانون الكوني الذي ينتظر منه أن يعمل، وما يجعله طرفًا في حركة الهداية التي لا تكتمل إلا حين تبلغ الإنسان حيث كان وفي أي سياق وجد.

المبادئ القيمية الجمالية المنظمة للحياة الإنسانية

إن البناء القرآني الذي تكوّن عبره مبادئ التوحيد والسننية والغائية والعالمية، وتحددت من خلاله وظيفة الإنسان في الاستخلاف والحرية والمسؤولية والشورى والسلام والإصلاح والإعمار، لا يكتمل النسق ما لم تتأسس أيضاً البنية القيمية والجمالية التي تُضفي على الوجود الإنساني توازنه الداخلي واتجاهه الأخلاقي وروحه الوجدانية. فالرؤية القرآنية، في قراءتها الحضارية، ليست مجرد تحديد لطبيعة العالم أو رسم لبنية الإنسان، بل هي كذلك تأسيس لنسقٍ قيميٍّ وجماليٍّ يحدّد معنى الحياة الطيبة، ويضبط حركة الإرادة، ويمنح الفعل الإنساني قدرًا من الشفافية والسمو يمنعه من الانحراف أو التشيؤ، ومن هنا يتقدّم العدل¹ بوصفه القيمة المركزية التي تنتظم حولها العلاقات، لا باعتباره مجرد فضيلة خُلقية، بل قانونًا وجوديًا يضمن توازن القوى، واستقامة العلاقات، وصحة المقاصد؛ إذ به تتحقق الموازنة بين الحق والواجب، وبين الحرية والمسؤولية، وبين الفرد والجماعة، وهو الميزان الذي يُعيد للإنسان فطرته، وللمجتمع حيويته، وللعمران استقامته، ولأجل هذا كان القرآن يربط رسالات الأنبياء بإقامة القسط: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، لأن كل مشروع لا يقوم على العدل يسرع إليه الفساد مهما بلغت قدرته التنظيمية أو قوته المادية.

ويرى أبو سليمان أن أزمة الأمم لا تنشأ من نقص الوسائل أو ضعف القدرات، بل من اختلال ميزان العدل داخل الوعي، فحين يتضاءل حضور العدل في بنية التفكير، تتشوه صورة الإنسان في ذاته، وتضطرب علاقته بالآخر، وتنحرف المعرفة عن غاياتها، وتحول القوة من وسيلة إلى غاية، فتسود الهيمنة بدل الرعاية، والظلم بدل الإنصاف، والمنفعة بدل القيمة، ومن هنا كان العدل ضرورة معرفية قبل أن يكون ضرورة سياسية أو اجتماعية، لأنه الشرط الذي يجعل العقل يتجه نحو الحكمة، ويجعل الإرادة تتجه نحو الاتزان، ويجعل العمران يتجه نحو البقاء، فالعدل بهذا المعنى ليس مجرد قاعدة أخلاقية، بل هو مبدأ تنظيمي للحياة، يظهر أثره في بناء المؤسسات، وصياغة القوانين، وتوزيع السلطة، وإدارة العلاقات، وتحقيق الانسجام بين مصالح الأفراد وحاجات الجماعة. وكل تشوه في هذا الميزان ينتقل سريعًا إلى مختلف دوائر

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 108-113

العمران، حتى يغدو المجتمع عاجزاً عن رؤية أولوياته أو تحقيق غاياته، مهما كثر تخطيطه أو اتسعت موارده.

وعلى هذا الامتداد يتشكل مبدأ الأخلاقية¹، الذي يعيد للإنسان مركزه الوجودي، ويحرره من ضغوط المنفعة الضيقة إلى سمو القيمة. فالأخلاق في الرؤية القرآنية ليست تشريعات سلوكية متفرقة، بل هي طابع الوجود الذي يُعرّف الإنسان، ويحدد حقيقة فعله، ويجعل جهده في العالم متسقاً مع كرامته التي خُلق بها؛ وهي تفصح عنه آية التكريم ﴿وَإِلَّا لَوَلَّدْنَاكَ كَرَمًا مِّنَّا بَنِيَّ آدَمَ﴾ [سورة الإسراء، ٧٠]، فالتكريم ليس مجرد امتياز رمزي، بل هو أصل تُقاس به شرعية السلوك وصدقية المقاصد، فالأخلاق تمنع المعرفة من الانزلاق إلى الهيمنة، وتمنع القوة من التحول إلى قهر، وتمنع العلاقات من الانحدار نحو صراع مصالح يلتهم قيمة الإنسان نفسها. ولهذا لم يجعل النبي ﷺ بعثته امتداداً للشرائع فحسب، بل جعلها تميماً لمكارم الأخلاق، لأن إصلاح الأخلاق هو الشرط الأول لإصلاح العقل، ولأن كل عطب في البنية الأخلاقية ينحدر تدريجياً نحو عطبٍ في الوعي، ثم في الفعل، ثم في العمران.

ويتتبع أبو سليمان جذور الأزمة الفكرية في العالم الإسلامي فيجدها أخلاقية بقدر ما هي معرفية؛ لأن النص القرآني يحمل في ذاته طاقات هائلة، لكن فعاليتها مرهونة بالبنية الأخلاقية للعقل الذي يتعامل معه. فإذا فسدت هذه البنية، انطفأت قدرة النص على توليد الفعل، وفقد المجتمع حسّه بالمسؤولية، وتحول الدين إلى طقوس معزولة لا تمتد إلى بناء الحياة، ومن هنا تبرز الأخلاق باعتبارها جوهر المشروع الحضاري، وروح العمران، وميزان الشرعية، وشرط كل إصلاح في المعرفة والسياسة والاجتماع، فالأخلاق ليست إضافة تجميلية، بل هي المبدأ الذي تتحدد به قيمة الإنسان، وتوزن به صدقية المؤسسات، وتُقاس به صحة السياسات، وتُصاغ به العلاقات بما يجعلها امتداداً لكرامة الإنسان لا اعتداءً عليها.

وإذا كان العدل يضبط العلاقات، والأخلاق تُهذب الإرادة، فإن مبدأ الجمال² يمنح الوجود كله روحه، ويعيد للعمران بعده الإنساني العميق، فالجمال في الرؤية القرآنية ليس لونا

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 121-122.

² أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 152-155.

من الترف الحسي، ولا إحساسًا وجدانيًا عابرًا، بل هو صيغة الوجود ومنطق انتظامه؛ ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾. فالإحسان هنا ليس وصفًا للخلق وحده، بل دعوة إلى أن يسم الإنسان فعله بنفس منطق التناسق والإتقان. والجمال بهذا المعنى هو ما يجعل الوجود قابلاً للسكن، والحياة قابلة للسلام، والعمران قابلاً للاستمرار. وحين يغيب الجمال، ينشأ القبح في المادة، ثم ينتقل إلى العلاقات، ثم يتسرب إلى اللغة والثقافة، حتى يغدو المجتمع غريبًا عن فطرته، مكبلاً بمنطق المنفعة والاستهلاك، فاقداً لحس المعنى والانسجام.

ويرى أبو سليمان أن الجمال قيمة حضارية لا تقل شأنًا عن العدل والأخلاق، لأن الجمال هو الذي يُعيد للإنسان توازنه الروحي، ويمنح المجتمع حيوية في الذوق والروح، ويجعل العمران فعلاً إنسانياً لا مجرد إنتاج تقني. فالعمران في نسق القرآن ليس توسعاً مادياً، بل هو صياغة جمالية للوجود الإنساني، حيث تصبح القيمة عنصراً من عناصر البناء، والذوق جزءاً من الفعل، والروح مكوناً من مكونات النظام. ومن دون الجمال يفقد العمران مرونته، وتصبح الحياة مجالاً للضيق بدل الرحابة، وللصراع بدل الانسجام. ولذلك كان الجمال معياراً خفياً لمدى انسجام الإنسان مع ذاته، ولقدرته على رؤية العالم رؤيةً تتجاوز حدود المادة إلى آفاق المعنى.

وهكذا تتساند هذه المبادئ الثلاثة — العدل والأخلاقية والجمال — لتمنح الإنسان القدرة على أن يحيا وفق نسق متوازن، يضبط الإرادة، ويهذب المعرفة، ويجعل الفعل ممتداً في خط الإحسان. فهي المبادئ التي تجعل الرؤية القرآنية رؤية إنسانية متكاملة، لا تكتفي بتفسير العالم أو تنظيم المجتمع، بل تسعى إلى بناء حياة تتناغم فيها القوة مع القيمة، والعقل مع الروح، والحرية مع المسؤولية، والنظام مع الانسجام. وفي هذا التكامل تكتمل الحلقة التي تبدأ بالسنن وتنتهي بالعمران؛ حلقة تجعل الإنسان كائناً قادراً على أن يبني عالماً يليق بكرامته، ويعكس غايته، ويحقق معنى وجوده.

وهذا الالتحام بين مبادئ الوجود ومبادئ الإنسان ومبادئ القيمة، تتشكل الرؤية القرآنية بوصفها نسقاً متكاملًا لا تتجزأ عناصره: فالمعرفة فيها مشدودة إلى التوحيد، والفعل مشروط بالسنن، والإنسان مُعرّف بالاستخلاف، والعمران موجّه بالغائية، والوعي موقوف على الأخلاق، والحياة مُفعمة بالجمال. إنها رؤية تجعل الإنسان كائناً مكلفاً بالمعنى، مسؤولاً عن

تاريخه، قادرًا على تحويل سنن الوجود إلى إمكانات للنمو، وتحويل قيم الهداية إلى عمران، وتحويل الجمال إلى أسلوب في الوجود. رؤيةٌ تعيد الإنسان إلى موقعه الحقيقي: شاهدًا على العالم ومصلحًا فيه، ابنًا للسنن وشريكًا في السيرورة، حاملًا لأمانة العدل ورائحة الجمال، وصانعًا لحياةٍ تليق بالكرامة التي خُلق من أجلها وبالمقصد الذي يسير نحوه.

المطلب الثالث: الرؤية الكونية ومنطق المنهج: من تأسيس الوعي إلى فاعلية العقل

لا يمكن مقارنة إشكالية المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر بمعزل عن البنية التصورية التي تُنتج الوعي وتوجّه حركته، فقبل أي حديث عن أدوات الفهم أو آليات الاستدلال، تبرز الرؤية الكونية باعتبارها الإطار العميق الذي تتشكّل ضمنه مسافة الإنسان مع العالم، وصورته عن الذات، وحدود الفعل الممكن، وفي هذا المستوى تتحدد قيمة المنهج بوصفه منطقاً منظماً للوعي، تتواشج فيه المبادئ الكلية مع آليات النظر، فيرتسم من خلاله أفقٌ حضاري يضبط علاقة العقل بالوحي والواقع والتاريخ. ومن هذا المنظور، فإن أي محاولة لإعادة بناء المنهج لا تستقيم ما لم تُستعاد أولاً الوحدة الداخلية للوعي عبر تجديد رؤية الإنسان لذاته وللكون، ومن ثم إعادة توجيه العقل نحو الفاعلية والإصلاح.

أولاً: الرؤية الكونية ومنطق الوعي المنهجي

لا يتحدد المنهج، في مشروع أبو سليمان، كأداة إجرائية أو تقنية للفكر، ولا كجهاز استدلال مستقل عن شروط الوعي، بل يتحدد بوصفه البنية العميقة التي يعكس فيها العقل صورته عن نفسه وعن العالم وعن المقاصد التي تنتظم سيرورته فيه، فالمنهج في عمقه الإبستمولوجي ليس معطى مفارقاً للوعي، بل هو العملية التي يتشكّل فيها الوعي كنسق إدراكي، فإذا اعتلّ الوعي اضطرب المنهج؛ وإذا اختلّت الرؤية تشوّهت حركة العقل؛ فتغدو المعرفة مجرد جدلٍ مكتفٍ بذاته، ويصبح الفقه تحايلاً على النصوص، وتتحوّل السلطة إلى تمرينات على الإكراه، وينقلب التاريخ إلى دورانٍ حول ذاته، لذا يؤكد أبو سليمان أن أزمة العقل المسلم ليست أزمة أدوات أو مفاهيم، بل أزمة رؤية كونية غابت فانقرط معها عقد المنهج¹.

في صميم هذه الرؤية، يضع أبو سليمان مفهوم تكامل الغيب والشهادة، باعتباره الإطار الذي يحدّد شكل الإدراك للوجود، ويؤطر معنى الحياة، ويبين طبيعة العقل ووظيفته في نظام الكون، فالرؤية الكونية ليست إضافة نظرية أو قاعدة خارجية منفصلة عن حركة الوعي، بل هي البنية الحية التي تتكوّن داخلها أنماط الفهم، وتنضبط عبرها مسارات الاستدلال، وينبثق منها منطق الفعل والسعي في الدنيا، ومن دون استيعاب هذه البنية العميقة، لا يمكن فهم منهج

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص18

الفكر الإسلامي، ولا استجلاء منطلقاته، ولا إدراك علاقته بالقيم والغايات، ولا كشف اتجاهه الإصلاحي، ولا التعرف على الطريقة التي يُنتج بها العقل معرفة موجّهة وعملاً متكاملًا وحركة تاريخية فاعلة.

فالغيب في تصور أبي سليمان ليس امتدادًا لميتافيزيقا مغلقة تتعالى على العقل أو تنفلت من قدرته على الفهم، بل هو أفق معرفي مغاير، تنفتح فيه الأسئلة القصوى التي يعجز العقل - من حيث هو قوة محدودة ونسقية - عن إنتاج جوابٍ مكتمل بشأنها؛ مثل سؤال المبدأ وسؤال الغاية وسؤال المصير. فهنا تتكشف بنية الوجود في ضوءِ حكمةٍ خالقة تُضفي على العالم طابع السيرورة الهادفة، بحيث لا يعود الكون مسرحًا لحركةٍ بلا معنى، بل نظامًا دلاليًا تُوّطره القصدية الإلهية، حيث يغدو العالم مجالًا أخلاقيًا مركّبًا، تختبر فيه الإرادة الإنسانية إمكاناتها، وتُخصّص ضمن سيرورة الابتلاء، وتُصاغ فيه شبكة القيم التي تهدي الإنسان في أدائه لوظيفته العمرانية، فالغيب ليس إضافة على العالم، وإنما هو الشرط الذي يمنح الوجود معناه الكلي، ويمنح العقل حدوده المنهجية ووظيفته الإرشادية، ويحدد للإنسان موقعه في سلم الكينونة، ويضع له الغايات التي ينبغي أن يستقيم عليها سعيه، حتى لا ينفلت فعله من معايير الحكمة ولا تتحول قراراته إلى استجابات عمياء لوقائع بلا مقصد¹.

ويكتمل بناء هذا المنهج عند أبي سليمان من خلال عالم الشهادة، الذي يشكل ميدان ممارسة العقل وفضاء تطبيق الإرادة البشرية في الحياة الواقعية. فالإنسان مزوّد بالعقل والقدرة على الفهم والتدبير، وهو مطالب بأن يسعى في عالم الشهادة وفق السنن الإلهية والنواميس الكونية، مستفيدًا من إمكاناته الحرة لتحقيق أهدافه العمرانية والإصلاحية، حيث يظهر المنهج بوصفه قوة تنظيمية للوعي، إذ يوجه الفكر والعمل ضمن سياق القيم الكبرى، ويحوّل المعرفة إلى قدرة على السعي، والفهم إلى فعل موجه نحو الغايات التي رسمها الوحي، دون انفصال عن الواقع أو تجاهل لسنن الكون.

إن ما يميز الرؤية الإسلامية في هذا السياق هو تكامل الغيب والشهادة، فالغيب يحدد المقاصد الكبرى التي يعجز العقل عن إدراكها وحده، بينما توفر الشهادة المجال العملي للعقل

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص 120.

لتطبيق ما فهمه، واكتشاف الوسائل اللازمة لتحقيق هذه المقاصد، فالوحي باعتباره مصدر معرفة الغيب، يفتح أمام الإنسان أفقًا شموليًا يمكنه من إدراك الغاية الكلية لوجوده، ويحدد له موقعه ومسؤولياته ضمن نسق الكون، بحيث يصبح إدراك المعنى شرطًا لتوجيه السعي والفعل وفق المقاصد الإلهية، ويبين له ما لا يمكن للعقل وحده الوصول إليه، فيما يعمل العقل على تحليل الكون واكتشاف قوانينه، ومعرفة السنن الكونية، وتوظيف إمكاناته في سبيل تحقيق المقاصد الإلهية. وهكذا يصبح العقل أداة للمعرفة الموجهة، والسعي الإنساني عملية متسقة مع الغاية الكبرى للوجود، والفعل البشري محكوم بموازن الحكمة والعدل، لا بالعشوائية أو الانفعال اللحظي.

ضمن هذا النسق يبرز مبدأ السببية كركيزة منهجية مركزية، فالأفعال الإنسانية لا تتحقق إلا بالربط بين الإرادة والمعرفة، وبين المقصد والوسيلة، فلا قيمة للنية إذا لم تُترجم إلى سعي موضوعي في طلب الأسباب، ولا يمكن أن يتحقق الإيمان إلا بالعمل المتقن الذي يتوافق مع سنن الكون ومعايير الغاية. ومن هذا المنطلق، يصوغ المنهج الإسلامي انسجامًا عميقًا بين التوكل على الله وطلب الأسباب، بين الإيمان الذي يوجه القلب والعمل الذي يحقق الغايات، بين النظرية التي تؤطر الفكر والتطبيق الذي يحقق الفعل، وبين المعرفة التي تنير الوعي والفعل الذي يفعل الوجود، في شبكة متكاملة من الوعي المنهجي الذي يربط الغاية بالوسيلة والمبدأ بالواقع.

إن هذا التكامل بين الغيب والشهادة لا يقتصر على مستوى الفرد وحده، بل يشمل البنية الاجتماعية والتاريخية للفعل الإسلامي بأسره. فالمنهج الإسلامي لا يسعى إلى إنتاج معرفة نظرية مجردة، بل إلى تأسيس حركة حضارية شاملة، تصبح فيها المعرفة أداة للإنسانية، والفعل وسيلة لإعمار الأرض، والحياة منصة لتجسيد العدل والإحسان. ومن هذا المنطلق، يظهر المنهج في بعده الفاعل والتاريخي؛ فهو لا يكتفي بتشكيل الوعي الفردي، بل ينظم العلاقات بين الناس، ويؤطر العمل الجماعي، ويوجه حركة التاريخ نحو تحقيق مقاصد كلية، مستندًا إلى الرؤية الكونية التي تجعل من الكون كلاً مترابطاً، ومن الإنسان خليفة مسؤولاً، يتحمل دوره في المحافظة على النظام الإلهي وتحقيق مقاصد الخلق.

ومن هنا يجعل أبو سليمان الوعي المنهجي الإسلامي مشروطاً بارتباط العقل بالوحي والفطرة والسنن الكونية، فالعقل وحده مهما بلغت قدراته التحليلية، لا يستطيع بلوغ المقاصد الكلية أو ضبط حركة الحياة البشرية ضمن إطارها الصحيح، كما لا يفضي الوحي وحده -دون استثمار العقل- إلى فهم مستنير، ولا إلى تنفيذ متقن، ومن هذا المنطلق، يصبح المنهج بنية حركية فاعلة متكاملة بين العقل والوعي، بين الفهم والسعي، بين المعرفة والتطبيق؛ وهو بذلك الوسيلة التي ينمو بها العقل، وتتحدد من خلالها الرؤية، ويتحقق التوازن بين النظرية والتطبيق، وبين الفرد والمجتمع، وبين عالم الشهادة ومقاصد الغيب.

ومن ثم، فإن استعادة عافية العقل المسلم، وفق أبو سليمان، مشروطة باستعادة الرؤية الكونية التوحيدية، فهي أساس البنية المنهجية التي تجعل الغيب إطار المعنى، والشهادة مجال العمل، والوحي مصدر الهداية، والعقل أداة الاكتشاف، والفطرة أساس الانسجام، حيث تمكن الإنسان من أداء مهمته في الخلافة والإعمار والإصلاح، ومن دونها ينحرف العقل، ويصبح المنهج مجرد شكلية فارغة، وتتفتت أدوات الفهم، وينقلب التاريخ إلى دائرة مفرغة من أفعال بلا هدف أو معنى.

وبذلك، يمكن القول إن الرؤية الكونية عند أبو سليمان ليست مجرد تصوّر فلسفي أو عقيدة نظرية، بل هي منطوق شامل يحدد أبعاد الوعي المنهجي كافة، يشمل الإدراك، والفعل، والسلوك، والتاريخ، والمسؤولية، وكل عنصر من هذه العناصر المنهجية إنما يتأسس على فهم هذه الرؤية الكونية، سواء على مستوى الفرد أو المجتمع أو التاريخ. إذ أن أي مشروع لإصلاح العقل المسلم أو إعادة بناء الفكر الإسلامي لا يمكن أن يبدأ إلا باستعادة تكوين هذه الرؤية، واستعادة إدراك الإنسان لمكانه في الكون، ودوره في الحياة، وعلاقته بالغايات الكلية، وأفق الفعل الأخلاقي والتاريخي الذي يمكنه من تحقيق الرسالة الإسلامية في العالم.

وبهذا التكامل يقوم الوعي المنهجي الإسلامي على أربعة أسس كبرى¹:

● وحدة الحقيقة: فالعالم ليس منقسمًا بين عقل ووعي، أو غيب وشهادة، بل هو

شبكة من المعاني والسنن التي تنتظمها إرادة إلهية واحدة .

¹ أبو سليمان: أزمة العقل، ص 123-127.

● وحدة الإنسان: إرادته حرّة ومسؤوله، وقد كرمه الله بالعقل والوعي، فكلما توجه هذا العقل في عالم الشهادة نحو الفهم العميق للسنن والقيم ارتقى الإنسان في سلم الكمال والخلود الأخلاقي، وكلما أخلّ بتوجيه عقله أو انفصل عن الإطار الكوني والقيمي انحدر إلى أسفل درجات الضعف والضلال

● وحدة الفعل: الإيمان سعي، والعمل إيمان؛ ولا يتحقق مشروع الإصلاح إلا بحركة واعية تستند إلى السنن وتتوكل على الله دون انفكاك بين الجهد والعناية.

● وحدة الغاية: عمارة الأرض وإقامة العدل والإحسان ليست خيارات اجتماعية بل مقتضيات وجودية نابعة من صميم الرؤية الكونية الإسلامية.

ثانيا: الرؤية الكونية كمنظور للمنهج: من التجزئية إلى وحدة أدوات الفهم

إن استعادة الرؤية الكونية بوصفها مركز الوعي وخيطه الناظم، لا تقف عند حدود الإطار العام الذي ينتظم المعاني والقيم، بل ترتقي إلى مستوى أعمق من مستويات البناء المنهجي، إذ تغدو العدسة الكلية التي يعبر منها العقل كلّ مساراته دون استثناء، بحيث يصبح المنهج ذاته نتاجاً لهذه الرؤية، يتشكل بها ويتغذى عليها، وتتحدد معه طبيعة الأسئلة، واتجاهات التحليل، وطرائق الاستدلال، ومجالات النظر، فالسؤال المنهجي عندئذ لا ينطلق من فراغ، بل ينبثق من منطلق رؤية تستوعب الوجود وتؤطر الإنسان فيه، وتعيد ترتيب العلاقة بين النص والواقع، وبين المقصد والحكم، وبين الدليل والفعل، في إطار يستعيد لتفكير الإنسان وحدته الأساسية التي تحققت يوم كانت الرؤية موحدة، وانهارت يوم تشتت النظر وتجزأ الوعي وتشظى العقل إلى عقول متباعدة لا يجمعها أصلٌ واحد ولا مقصد واحد.

وهكذا تتبدى الرؤية الكونية كبنية خفية تسري في عمق المنهج وتوجّه منطقه من الداخل؛ فهي التي ترسم للوعي خرائط النظر، فتعيّن ما يجوز أن يُرى وما ينبغي أن يظلّ خارج مجال الرؤية، وما يستحق السؤال وما يستحق، وما يشكّل أصلاً منشئاً للفهم وما لا يعدو أن يكون تفرّيعاً أو هامشاً مهما تكاثرت حوله المعالجات، وبقدر ما تستقيم هذه الرؤية يستقيم المنهج، إذ بها ينتظم العقل فلا يتشظى في التفاصيل، ولا ينخدع بأثقال الأدبيات، بل يتجه إلى ما

يشكّل جوهر الفهم ومركز المعنى، فالعقل الذي يتعامل مع الوجود تعاملاً تجزيئياً، يغدو عقلاً ينتقل بين دوائر منفصلة: عقل فقهي يشتغل على النصوص، وعقل فلسفي يشتغل على المفاهيم، وعقل صوفي يشتغل على الذوق، وعقل واقعي يشتغل على الوقائع، من دون أن يجمع هذه العقول رابطاً أعلى يوحد رؤيتها ويحدد مركز ثقلها، أما حين تستعاد الرؤية الكونية الجامعة، فإن هذه الكيانات التفككية لا تذوب في بعضها، وإنما تنصهر داخل منظور واحد يضبط اتجاهها ويحدد وظيفتها، فتصبح طرائق التفكير المختلفة تجلياتٍ متعددة لبنية منهجية واحدة. ومن هنا يتضح أن المنهج، كما يُعاد بناؤه على ضوء الرؤية، لا يعود مجرد آليات استدلالية تعمل داخل فضاء محايد، بل يصبح حركة متكاملة تنظم خطوط الفهم عبر أربع دوائر كبرى:

- حركة الدليل التي تتجاوز الاستغراق في النص لتبحث عن منطقته ومقصده وعلاقته بالوجود.
 - حركة الواقع التي لا تُفهم بوصفها مادة خام للتحليل بل باعتبارها حقلاً لسنن جارية تفرض على العقل قراءة تركيبية تتجاوز الظاهر إلى البنية.
 - حركة المقصد التي تمنح الحكم معناه واتجاهه وتمنعه من التحول إلى شكل فارغ أو انغلاق سلطوي.
 - وحركة السنن التي تجعل الفعل الإنساني قابلاً للتوقع والفحص وإعادة البناء، وفق منطق قانوني يربط بين الأخلاق والكون، وبين الجهد والنتيجة.
- وعند اجتماع هذه الحركات في إطار رؤية كونية موحدة، يصبح المنهج كياناً حياً ينتقل من تشخيص المشكلة إلى تحليل بنيتها، ثم إلى تركيب الحلول المتناسقة، ثم إلى تحويلها إلى حركة واقعية فاعلة، وهي الحركة التي يشدد عليها التحليل المنهجي باعتبارها غاية الفهم لا مجرد امتداده.

ولذلك، فإن الفرق بين المنهج التقليدي والمنهج الرؤيوي لا يكمن في اختلاف الأدوات أو تنوع الوسائل، بل في منطق الاشتغال الذي يؤطر حركة الفهم، فالمنهج التقليدي يتحرك داخل

دائرة النص من حيث هو معطى لغوي منطوق، ويعامل الواقع كمجرد مجال لتطبيق قاعدة مُعدّة سلفاً، فينشأ انفصال داخلي بين دلالة الحكم ومسار الحياة، لأن النص هنا يُقرأ في تجريد يجعل منه مرجعاً منفصلاً عن السياق الذي يُفترض أن يهتدي به.

أما المنهج الرؤيوي، فينطلق من المجال التداولي للوجود الإنساني؛ أي من سؤال الواقع قبل سؤال النص، لا من باب التقديم والتأخير، بل لأن النص ذاته لا يُفهم إلا داخ سيرورة الحياة التي تشكّل أفق دلالته؛ ويسائل المقصد قبل الحكم لأن الحكم ليس غاية قائمة بذاتها، بل هو وظيفة ضمن نظامٍ غائيّ أعلى؛ ويسائل الإنسان قبل المؤسسة، لأن المؤسسة—في عمقها البنيوي—ليست إلا ترجمة لاختيارات الإنسان وتصوراتهِ عن الكون وموقعه فيه، وبهذا تتحوّل العملية المنهجية إلى جدلية متواشجة بين الواقع والنص والمقصد والسنن، لا تتوقف عند تفكيك الظواهر ولا عند وصفها، بل تعيد إدراجها داخل نسق أشمل يقوم على التوحيد والغائية والاستخلاف.

ومن هذا المنظور، يغدو العمل المنهجي سيرورةً مؤلّفة من تشخيص يستحضر الرؤية الكونية باعتبارها الشرط المنظّم للمعنى؛ وتحليل يعيد الظواهر إلى نظام اشتغالها داخل التاريخ والمجتمع؛ وتركيب ينسّق العناصر تحت منطق المقاصد لا منطق الجزئيات؛ ثم فعل حضاري يحوّل المعرفة إلى قدرة على الإصلاح والعمران، وهذا الترتيب المفهومي يذكّر بما يسميه عبد الوهاب المسيري "النموذج المعرفي"¹ من حيث هو بنية إدراكية تُحدّد ما يُرى وما يُستبعد، وما يُحمّل على المركز وما يُدفع إلى الهامش، غير أنّ الرؤية الكونية هنا ليست مجرد "قصة كبرى" يصوغها الوعي كما عند المسيري، بل هي مرجعية توحيدية تُعيد إدخال الإنسان والواقع في نسق الغاية الإلهية، وتمنح الفعل الإنساني أفقاً يتجاوز التفاصيل نحو المعنى.

لذلك فإن المنهج الرؤيوي لا يشتغل على سطح النصوص أو الوقائع، بل يعمل على إعادة هندسة الوعي نفسه، ليصبح قادراً على رؤية الكلّ قبل الجزء، والمقصد قبل الإجراء، والإنسان في امتداد رسالته لا في حدود وظيفته، ومن هنا يتأسس المنهج بوصفه فعلاً حضارياً، لا عملية تقنية، وبوصفه قدرة على بناء معنى للعالم، لا مجرد استخراج لحكم من دليل.

¹ المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 1، ص 50.

إن الرؤية الكونية، بهذا الوعي، تضع حدًا لآليات التجزئة التي عطلت إمكانات العقل المسلم قرونًا طويلة، لأنها تكشف أنّ التجزئية ليست مجرد خطأ منهجي، بل هي في عمقها خطأ في النظر إلى الوجود نفسه، فحين ينفصل النص عن الواقع، يصبح النص جافًا والواقع فوضويًا؛ وحين ينفصل الحكم عن المقصد يصبح الحكم تسلطيًا؛ وحين ينفصل الفقه عن السنن يصبح الاستنباط ممارسة ذهنية مجردة تفقد تماسسها مع الواقع وتبتعد عن المقاصد التي من أجلها شرعت الأحكام؛ وحين يُفصل الفكر عن الحياة يفقد العقل إحساسه بفاعليته التاريخية. وفي المقابل، حين تتوحد الرؤية، تنحلّ هذه المفارقات من أساسها لأن المنهج يستعيد مركزه الطبيعي بوصفه حركة عقلية عضوية تنبع من رؤية كلية، لا بوصفه جملة قواعد معزولة.

إنّ التحليل المنهجي، في جوهره، يلحّ على أن أزمة العقل ليست وليدة نقصٍ في أدوات الاستدلال، ولا ثمرة اضطراب في المصطلحات، بل هي خللٌ في مستوى أعمق يسبق المنهج ويوجّه حركته، إنه مستوى الرؤية التي يتأسس منها الإدراك وتنشأ ضمنها معايير التمييز، فإذا اختل هذا المستوى اختلت معه باقي المستويات، ولو حُشدت المناهج وتكاثرت الأدوات. فالرؤية القرآنية، حين تستعاد في أفقها التوحيدي، تعيد ضبط شبكة العلاقات التي تربط الأسباب بمسبباتها، والظواهر بقوانينها، والمقاصد بوسائلها، لأنها تمنح الوعي نقطة ارتكاز يرى منها العالم بوصفه نسقًا واحدًا منتظمًا لا شتاتًا متناثرًا¹.

ويمكن القول إن الرؤية الكونية، عندما تُفعل بهذا المعنى، تحوّل المنهج إلى نوع من "البصيرة المنهجية" التي تقيس الظواهر بميزان واحد مهما اختلفت مستوياتها، وتعيد ربط الفكر بالواقع في علاقة لا تذوب فيها الذات في الوقائع ولا تنفصل عنها. فالفكر ليس ترفًا يتعالى على حركة الزمان، بل هو استجابة واعية لمقتضيات الحياة وتحدياتها. كما أن الواقع ليس كتلة صماء تُجبر العقل على الانسياق خلفها، بل هو مجال تتجلى فيه السنن التي لا تحابي أحدًا ولا تتخلف عن مقتضى شروطها. والإنسان ليس منفعلًا بالقدر، بل فاعل في سننه، قادر على أن يعيد بناء توازنه حين يبني منطقته الداخلي على رؤية تستوعب الكون وتستوعب ذاته داخله.

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، 92-93.

وهذا يكتمل المعنى الجوهرى أنّ الرؤية ليست إضافة خارجية للمنهج، بل هي الأصل الذي تتفرع عنه مفاهيمه وأدواته وأسئلته، فإذا غابت الرؤية غاب المنهج؛ وإذا اختلت اختل، وإذا ضعفت ضعف، لأن المنهج لا يعيش إلا بقدر ما يعيش مصدره، ولا يستقيم إلا بقدر ما تستقيم الرؤية التي تمنحه وحدته. ومن هنا تتضح قيمة الرؤية الكونية باعتبارها جذراً لكل إصلاح منهجي، وأساساً لكل بعث حضاري، ومركزاً يعيد للعقل قدرته على النظر في الوجود من موقع الفاعلية، لا من موقع الاستسلام أو التكرار.

الرؤية الكونية وفاعلية المنهج: المبادئ المحركة للعقل

إنّ الرؤية الكونية، بما هي الإطار الجامع الذي تتكوّن فيه العلاقة بين الإنسان والوجود والقيم والسنن، لا تستوفي غاياتها ما لم تتحوّل من أفق نظري عالٍ إلى قوّة محرّكة لمنهج التفكير، وإلى طاقة تنظّم الفعل الإنساني داخل العالم، فالرؤية مهما بلغت من الاتساق والعمق تظلّ في حكم الإمكان النظري ما لم تتحوّل إلى مجموعة من المبادئ التكوينية التي يتأسّس عليها العقل، ويتحرّك بها التفكير، وينتظم وفق مقتضياتها الفعل الحضاري، ولهذا كانت الحاجة إلى الانتقال من الحديث عن "الرؤية" في مستوى توصيف طبيعة العالم وغائية الوجود ووحدة الحقيقة، إلى الحديث عن "فاعلية المنهج" في مستوى تحليل المبادئ التي تُفعل تلك الرؤية وتجعلها قادرة على إخراج العقل من مأزق الأزمة إلى إمكان النهوض.

إنّ الوعي المنهجي لا يُولد من فراغ، ولا يخرج تلقائياً من مجرد الإيمان بمبادئ كلية، بل يتشكّل داخل علاقة حية بين الرؤية ومقتضيات الفعل، علاقة يتكامل فيها التصور النظري مع مقتضيات الحرية والمسؤولية والسننية. ومن ثم فإنّ المبادئ الكبرى التي يعرضها أبو سليمان¹:

● غائية الخلق والوجود.

● موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها

● حرية الإرادة والقرار

● كلية التوكل

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص150.

• والسببية في أداء الفعل الإنساني

ليست مبادئ أخلاقية أو قيمية فحسب، بل هي بالمعنى الدقيق المبادئ المحرّكة للعقل، أي المفاتيح التي تضبط طريقة اشتغاله، وتوجّه مساره، وتمنع انحرافه نحو الاستقالة أو العجز أو التبعية الفكرية، وهي كذلك المبادئ التي تُخرج المنهج من التكرار الميت إلى الحركة الواعية، وتنقل الفكر من التبرير إلى النظر، ومن ردّ الفعل إلى الفعل.

والحقيقة أن كل مبدأ من هذه المبادئ الخمسة يعبر عن مستوى من مستويات التكوين الداخلي للعقل المسلم؛ فالغائية تمنح الفكر اتجاهه، وموضوعية الحقيقة تمنح المنهج معايير، وحرية الإرادة تمنح الإنسان فاعليته، والتوكل يمنحه التوازن بين الغيب والشهادة، والسببية تمنحه القدرة على فهم العالم والعمل فيه وفق منطق السنن. وكلها، بتكاملها، تُحدث في العقل ما يمكن تسميته بـ"الحركية المنهجية"؛ أي القدرة على الانتقال من مستوى التصورات النظرية إلى مستوى الممارسة الواقعية وفق نسق معرفي متسق.

إنّ مبدأ الغائية¹ يُعدّ نقطة البدء في فهم فاعلية العقل؛ فالعقل الذي لا يعرف غاية الوجود ولا يدرك وجهته ولا يتبيّن معنى حضوره في الكون، عقلٌ يتعثّر في منهجه قبل أن يبدأ، ويفقد قدرته على توجيه أسئلته وتحديد أولوياته، فالغائية ليست إطاراً روحياً فحسب، بل هي بوصلة منهجية تسند التفكير من الداخل، إذ تجعل كل معرفة سعياً نحو مقصد، وكل جهد بحثياً محاولةً للاقتراب من قانون أو حكمة أو وظيفة، ومن هنا جاء تأكيد أبي سليمان على أنّ الوعي بالغائية يعصم المنهج من الانفلات العبثي، ويمنعه من الارتهاق للتجزئة التي تُفكّك العلاقة بين الفكر والواقع؛ لأن الغاية تمنح الفكر وحدته الداخلية، وتعيد ترتيب عناصره بحيث يصبح كل بحث متجهّاً، وكل تحليل مرتبطاً بوظيفة، وكل حكم منبثقاً من رؤية متكاملة.

وإذا كان مبدأ الغائية يمنح الفكر اتجاهه، فإنّ مبدأ موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها² يمنحه معيار الحكم، حيث يقوم المبدأ بوظيفة الضابط المنهجي الذي يحول دون انزلاق الفكر إلى أحد المطبين؛ مطبّ إطلاقية الذات التي تتوهم امتلاك الحقيقة كاملة، ومطبّ

¹ أبو سليمان: أزمة العقل، ص 150-151.

² أبو سليمان: أزمة العقل، ص 152-157.

النسبية السائلة التي تهدم الحقيقة نفسها وتفتح الباب أمام الفوضى المفهومية، فالقول بموضوعية الحقيقة يعني الاقرار بأن لها وجودًا مستقلًا عن الذات، ثابتًا بقدر ما هو مرتبط بمعايير يمكن اختبارها والاقتراب منها والعودة إليها، بينما القول بنسبية الموقع يُدخل عنصر التواضع المنهجي؛ فالحقيقة ثابتة، غير أن الوعي بها مشروط بزوايا النظر، وبحدود الآلة المعرفية، وبالسياقات التاريخية التي تتشكل ضمنها عمليات الفهم.

وعندما يُنقل هذا المبدأ إلى مجال التفكير المنهجي تتولد عنه آثار معرفية حاسمة:

أولها حماية الفكر من الاستبداد، لأنّ وعي الذات بمحدوديتها يجعل الرأي اجتهادًا مفتوحًا لا حقيقة متعالية.

وثانيها توسيع مجال التفاعل بين الاجتهادات، بحيث يصبح الاختلاف مصدرًا للتكامل لا ذريعة للإقصاء، ما دام الجميع يتحرك داخل أفق الحقيقة نفسها وإن اختلفت مسالك الاقتراب منها.

وثالثها، تحويل الفكر إلى ممارسة ديناميكية تستلهم ثبات المرجعية دون أن تتقيد بأشكالها الموروثة، فتتمكن من تجديد أدواتها وصيغها، محافظة على صلتها بالحقيقة من غير أن تركز إلى ما تراكم حولها من صور جامدة.

هذا التوازن بين موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها هو الذي يجعل الحوار ممكنًا، والاجتهاد متجددًا، والمراجعة أمرًا طبيعيًا، وهو الذي يمنع العقل من أن يتحول إلى جهاز تبرير لما هو قائم، أو إلى مُقلدٍ لصور الماضي، وهو كذلك الذي يربّي العقل على تواضع معرفي أصيل، تواضع لا يتناقض مع الجزم العلمي، بل يقوم على وعي بأن الحقيقة أكبر من أن يستوعبها عقل واحد أو عصر واحد، وأن الموقع النسبي يفرض على الإنسان أن يبقى في حركة دائمة نحو الاقتراب من الحقيقة دون ادعاء امتلاكها النهائي، ومن هنا نفهم سرّ تركيز أبي سليمان على هذا مبدأ "موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها" باعتباره أحد محرّكات العقل، لأنه يُحوّل المنهج من صيغته الجامدة إلى ممارسة نقدية واعية.

إن الانفتاح المعرفي الذي يؤكد المبدأ السابق الذكر لا يكتمل إلا بمبدأ آخر يمد المنهج بطاقة الفعل الإنساني نفسه؛ وهو مبدأ حرية القرار والإرادة¹، ذاك المبدأ الذي يجعل المنهج مشدودًا إلى الفعل البشري شدًا عضويًا لا ينفصم، إذ لا يستطيع عقلٌ يُصوّر الإنسان مفعولًا به أن يبني منهجًا فعليًا؛ لأن المنهج في حقيقته ليس ترتيبًا لإجراءات ذهنية معزولة، بل هو حركة إنسانية مقصودة تتغيّر الواقع لا وصفه فقط، وحرية الإرادة عند أبي سليمان ليست مجرد مقولة فلسفية تُلقى في الفضاء النظري، بل هي حرية تأسيسية تتشعب عنها ثلاث حريات كبرى: حرية العقيدة التي تضع الإنسان في مقام الاختيار الوجودي، وحرية الفكر التي تُنشئ إمكانات الإبداع والاجتهاد والتجديد، وحرية الأداء الاجتماعي التي تُعيد للإنسان موقع الفاعل لا التابع؛ والمبادر لا المقلد، وهذه الحريات في مجموعها تُقيم الهيكل الداخلي للمنهج؛ فمنهجٌ يقوم على الإكراه أو التبعية أو الاتهتان للتقليد الموروث يستحيل أن يُنتج معرفةً حرة، أو فكرًا أصيلًا، أو رؤية حضارية قادرة على الحركة والانبعاث.

وتتبدى حرية الإرادة، في مستواها العميق، بوصفها الشرط الذي تُقاس به أهلية الإنسان لتحمل نصيبه من المسؤولية في الكون؛ فهي التي تنقل التفكير من مدار التأمل المجرد إلى أفق الالتزام الذي يقتضي أثرًا عمليًا، إذ لا معنى للمسؤولية من غير قدرة فعلية على الاختيار، ولا إمكان لفاعلية الإنسان من دون استعداد لتحمل نتائج ما يختاره، ومن ثم لا يغدو الإيمان بسننية الكون ووحدة الحقيقة وغاية الوجود ذا جدوى ما لم يتحوّل إلى قابلية داخلية للفعل وإلى استعداد لمباشرة تبعاته، وههنا يبيّن أبو سليمان موضع الخلل؛ فالأزمة ليست في النصوص ولا في المبادئ، بل في الإنسان الذي تعطلّت إرادته وتشوّه وعيه، حتى غدا يعيد إنتاج المأزق نفسه داخل كل مشروعٍ إصلاحي يُراد له أن ينهض.

إذا كانت حرية الإرادة تمنح الإنسان القدرة على مباشرة الفعل، فإنّ كلية التوكّل² هي التي تمنح ذلك الفعل وزنه الوجودي، وتعيد إدراجه في أفقٍ يتجاوز حدود الجهد البشري المنفرد، فالتوكّل ليس حالة انفعال نفسي أو موقفًا وجدانيًا عابرًا، بل هو رؤية كونية تتأسس على الإيمان

¹ أبو سليمان: أزمة العقل، صص 156-166.

² أبو سليمان: أزمة العقل، صص 166-170.

بأنّ حركة الإنسان وإن قامت على السعي، فإنّ مآلاتها لا تنكشف إلا في ضوء الحكمة التي يدبّر الله بها كليات الوجود.

لذا يتبدّى التوكل في طرح أبي سليمان بوصفه منهجًا إدراكيًا قبل أن يكون حالة قلبية؛ إنه فهمٌ للحدود الفاصلة بين عالم الشهادة الذي وكلّ الله الإنسان بخلافته، وعالم الغيب الذي استأثر سبحانه بحكمته، فالمسلم يدرك أنّ دوره هو السعي بسنن الله، وأنّ عقله مكّن من فهم الأسباب والوسائل، لكنّه في الوقت ذاته يعي أنّ شبكة الأسباب الكبرى، وتفاعل المقادير الربانية خارج مجال إحاطة العقل البشري. ومن هنا يصبح التوكل طريقة في التعامل مع ما يتعدّر على المنهج العقلي استيعابه؛ تسليمًا لا يلغي الفعل، ويقينًا لا ينفي الاجتهاد.

ويشدّد أبو سليمان على أنّ التوكل، بهذا التصور، ليس انسحابًا من العالم بل هو مصدر طاقة نفسية ومعنوية تعيد للإنسان قدرته على الصبر والمجاهدة والمثابرة. فحيث يقف العقل أمام حدوده، يمدّ التوكلُ الإرادةَ بطمأنينة تعصمها من اليأس، وتجعل السعي متحرّرًا من رهبة النتائج. وهذا التحرّر لا يعني عدم الاكتراث بالعواقب، بل إدراكًا عميقًا بأنّ العواقب جزء من دائرة إلهية أعظم، تتجاوز ما يراه الإنسان في لحظته الضيقة، لذلك كان التوكل في جوهره إيمانًا بأنّ كل مسار يؤول إلى خير، إماخيرٌ بالشكر إذا جاء على هيئة نعمة، أو خيرٌ بالصبر إذا جاء على هيئة بلاء، وفي كلّ خير.

ويبلغ تحليل أبي سليمان ذروته حين يربط التوكل بكلية التاريخ؛ فالإيمان بنصر الحق، ومآلات الأمة، ولقاء الأمم على ساحة التاريخ، ليس تفاؤلاً عاطفيًا، بل امتداد للمنهج نفسه؛ وإدراك أنّ سنن الله في الاجتماع البشري لا تنفصل عن سننه في الفرد، وأنّ التاريخ -في حركته الكبرى- يخضع لميزان لا يتبدّل، مهما اختلّت موازين القوة في لحظة من اللحظات. ومن هنا يستمدّ المسلم يقينه بأنّ جهاد أهل الحق، وثبات المصلحين، ومثابرة العاملين—كلها تدخل في دائرة «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»، حيث تتكامل الإرادة البشرية مع الوعد الإلهي في توليد الهداية والمآلات.

ومن ثم يميّز أبو سليمان بصرامة بين التوكل والتواكل، ليكشف أنّ الخلط بينهما ليس خطأ لغويًا أو فقهيًا، بل هو خللٌ في البنية المنهجية نفسها. فالتوكل فعلٌ قلبٍ يثق ويُسلم في شأن

الكليات التي لا تُدرك، أمّا التواكل فهو تعطيل للعقل والإرادة والسنن، وادعاء باطل لترك النتائج لله من دون القيام بمقتضيات الأسباب التي أمر الله بها، وبذلك يغدو التواكل -في التحليل المنهجي- شكلاً من أشكال التناقض الداخلي؛ فهو يلبس قناع التدين بينما يناقض جوهر العقيدة، ويستند إلى القدر بينما يعطل التكليف، ويزعم التسليم بينما يعصي السنن الإلهية في الأرض.

إنّ كلية التوكل، في النهاية، ليست فضيلة روحية فحسب، بل مبدأ معرفي ومنهجي يعيد تركيب العلاقة بين الإنسان والعالم، فهي التي تمنع الإرادة من الانزلاق إلى الغرور، وتمنع العقل من ادعاء الإحاطة، وتمنع العمل من أن يفقد معناه إذا تأخرت ثماره، وبذلك يتكامل التوكل مع حرية الإرادة، فالأولى تمنح الإنسان قوة الفعل، والثانية تمنحه قوة البقاء في الفعل، فحرية الإرادة تفتح باب السعي، والتوكل يحفظ القلب من التصدّع أمام تقلّبات النتائج؛ وبينهما يكتمل معنى الخلافة، حيث يعمل الإنسان بكل طاقته وهو يعلم أنّ الأمر كلّه لله.

وإذا كانت كلية التوكل قد أعادت ترتيب العلاقة بين الداخل والخارج، فإنّ مبدأ السببية¹ يأتي ليمنح هذا التوازن أرضه الصلبة، عبر تحديد المنطق الذي تجري به حركة العالم، فالوجود في نظر أبي سليمان ليس فضاءً مهمّاً تُساق فيه الوقائع اعتباراً، بل هو مجال محكوم بسُنن جارية؛ سنن تجعل للأسباب دلالتها وللنتائج منطقتها، وتربط بين مسار الإنسان ومسار الكون برباطٍ من القوانين لا يتخلف، ومن هنا تصبح السببية ليست مقولة نظرية أو مسألة كلامية، بل شرطاً منهجياً تتقوم به فاعلية الفكر نفسه؛ فكل عقل لا يدرك منطق السببية هو عقلٌ لا يستطيع فهم العالم ولا تغييره.

وتتجلّى خطورة غياب هذا الإدراك في ميل الوعي. حين ينفصل عن السنن، إلى أحد طرفين نقيضين: إمّا غيبيةً مائعة تُسند كل شيء إلى القدر دون نظرٍ في مقدماته، وإمّا تواكلٌ يترقب النتائج من غير عمل، وكلا الانحرافين يشلّ المنهج من الداخل، لأنه يقطع الصلة بين الفكر وواقع التجربة، وبين الإرادة ومسار الفعل.

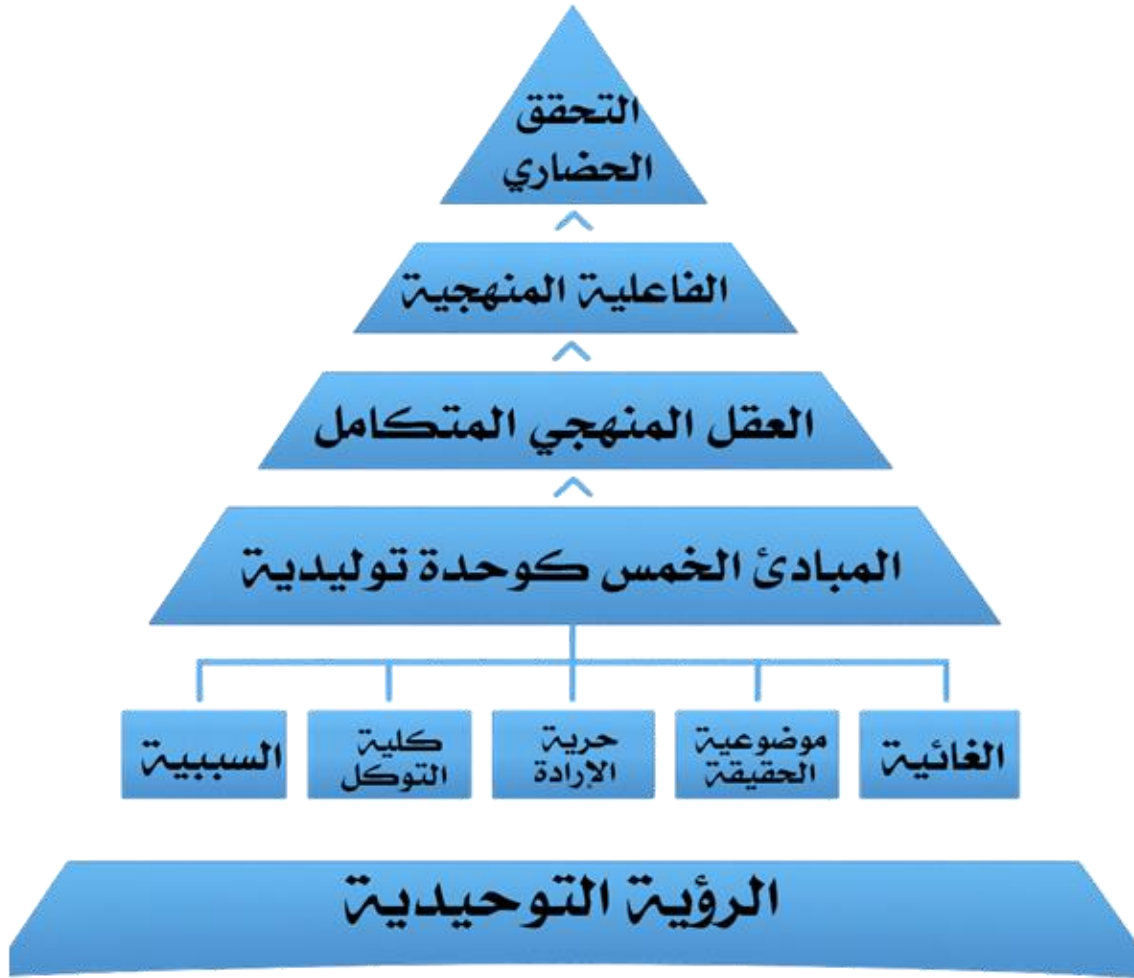
¹ أبو سليمان: أزمة العقل، ص 170-174.

إنَّ إدراك السببية بمعناها السنني يعني أن يرى العقل العالم بوصفه نسيجًا من القوانين المتراكبة، قوانين للطبيعة والاجتماع والتاريخ والنفس، وهي قوانين لا يفلح الفعل الإنساني إلا إذا جرى في اتجاهها لا ضدها، ومن هذا الأفق يفهم أبو سليمان أنَّ النهوض لا يصنعه صدق النيات وحده، ولا حرارة العواطف، بل يصنعه وعيٌ بمنطق الأسباب؛ أن لكل نتيجة شروطًا، ولكل تحول مقدمات، ولكل إصلاح مسارًا لا يمكن القفز عليه، والوعي بالسببية بهذا المعنى يعيد للعقل منهجيته، لأنه ينقله من التفكير بردود الأفعال إلى التفكير بمنطق البحث، ومن فوضى الأمنيات إلى انتظام السنن.

وحيث تنتظم المبادئ الخمسة -الغائية وموضوعية الحقيقة وحرية الإرادة وكلية التوكل والسببية- في الوعي، لا تظهر كتفاصيل معرفية إضافية، بل كتكوين منهجي جديد يعيد ترتيب اشتغال العقل نفسه، فهي لا تمنح العقل أدوات متفرقة، بل تؤسس لديه بنية اشتغال قادرة على تجاوز التناقضات التي رسخت الأزمة واستبقت آثارها، وبتكاملها يتكوّن العقل المنهجي؛ ولا تأتي أهمية هذه المبادئ من مضمون كل مبدأ على حدة، بل من انتظامها في نسق واحد، فإذا تعطلت الغائية ارتبك الاتجاه، وإذا تلاشت موضوعية الحقيقة ضاع المعيار، وإذا انطفت حرية الإرادة انحسرت الفاعلية، وإذا غاب التوكل اختلّ توازن الروح والعقل، وإذا انكسرت السببية توقّف المنهج عن الاشتغال، لذلك فإنّ فاعلية المنهج ليست ممكنة إلا حين تعمل هذه المبادئ كوحدة توليدية، لأنها تمثل الوجه العملي للرؤية التوحيدية حين تتحول إلى طاقة مُوجّهة للعقل.

وليس البحث في هذه المبادئ تكرارًا لما سبق ذكره في مبادئ الرؤية الكلية، بل هو تحليل في البنية المنهجية التي يُعاد بها تشكيل الوعي ذاته، فالأزمة—كما يراها أبو سليمان—لا تنشأ فقط من خلل في المفاهيم، بل من انكسار في المبادئ التي تنظّم طريقة التفكير، وبالتالي، فإن إصلاح المنهج يبدأ من إعادة ترسيخ هذه المبادئ في الداخل، وجعلها جزءًا من البنية التي تُؤدّد الفهم والسلوك معًا، ولهذا تتكرر هذه المبادئ، منفردة أو مجتمعة، في كتابات أبي سليمان باختلاف السياق؛ فتارة يستدعيها في التحليل المعرفي، وتارة يوظّفها في تأسيس البناء المنهجي، وتارة يحيل إليها في نقد أزمة الوعي، وأخرى في تشخيص اختلال الإرادة والوجدان، وهو ما يكشف عن مركزيتها في فهمه للأزمة وفي تصوّره لمسارات الإصلاح معًا.

وهكذا تغدو هذه المبادئ الخمسة البنية الداخلية التي تُصاغ بها فاعلية المنهج، والجسر الذي يصل بين الرؤية الكونية ومنطق الوعي، وبين المنهج وأدوات الفهم، وبين المنهج والفعل الحضاري، وبهذا يكتمل المسار الذي رسمه أبو سليمان: رؤية تُنشئ منهجًا، ومنهج يُنتج فاعلية، وفاعلية تفتح الطريق إلى الحضارة.



المبحث الثاني: إسلامية المعرفة وتجديد الفكر الإسلامي في مشروع عبد الحميد أبو

سليمان

يتجلى مفهوم إسلامية المعرفة في الفكر الإسلامي المعاصر كبنية معرفية مرگبة، نتجت عن وعي حضاري عميق بأزمة أصابت بنية العقل المسلم، وأثرت على فهمه للعلاقة بين العقل والوحي والواقع، فهو ليس مجرد أطروحة معرفية جاهزة، ولا استجابة تقنية محدودة لإشكالات التعليم أو البحث، بل هو ثمرة مسار فكري طويل تبلورت خلاله الأسئلة قبل الأجوبة، وانكشف الخلل البنيوي في العقل قبل صياغة مقاربات المعالجة، ومن ثم فإن دراسة هذا المفهوم لا تستقيم ضمن قراءة تعريفية مباشرة أو تحليل تجريدي معزول، بل تتطلب رده إلى سياقه التاريخي والفكري واستحضار التحولات العميقة التي مهدت لظهوره وتبلوره.

وفي هذا الإطار، يصبح التاريخ أداة منهجية لفهم منطق الفكرة لا مجرد سرد للأحداث، إذ يكشف تتبع مسار تشكّل إسلامية المعرفة عن تراكم الإرهاصات والأسئلة الجزئية التي عبّرت عن قلق معرفي حضاري، هذا القلق الذي تكوّن في وعي النخب الفكرية مع تصاعد التحديات الداخلية والخارجية، أخذ في النهاية شكل مشروع معرفي يسعى إلى إعادة تنظيم العلاقة بين مصادر المعرفة وضبط منطق إنتاجها واستعادة وحدتها وغاياتها.

وانطلاقاً من هذا الوعي، يُقدّم هذا المبحث إسلامية المعرفة في أفق سؤال التجديد، مستحضراً قدرتها على تحريك الفكر الإسلامي نحو إعادة تأسيس معرفية عميقة ومنهجية، ويُفتح أمام القارئ أسئلة استشكالية مركزية تقوده إلى ثلاث مطالب للمبحث:

كيف تشكّلت إسلامية المعرفة في سياقها التاريخي، وما هي الإرهاصات التي مهّدت

لظهورها؟

كيف يمكن قراءة إسلامية المعرفة مفهوميًا وإبستمولوجيًا، مع استحضار التوتر بين

الرؤى الفردية والنسق المدرسي؟

ما أبعاد مشروع إسلامية المعرفة كروية تجديدية في الفكر الإسلامي المعاصر، وكيف

يساهم في إعادة إنتاج المعرفة وفق مرجعية إسلامية متجددة؟

المطلب الأول: إسلامية المعرفة في سياقها التاريخي

لا يمكن القبضُ على مفهوم "إسلامية المعرفة" خارج سياقها التاريخي-الفكري المتراكم الذي تداخلت فيه طبقات الزمن بطبقات الوعي، منذ بوادر الوهن المعرفي إلى اللحظة التي تبلور فيها المشروع في صورته المؤسسية؛ فالفكرة لم تنشأ في فراغ، بل تخلقت في صميم توتر طويل بين الوعي التوحيدي في جوهره، وبين أشكال التمثل التي راكمها العقل المسلم وهو يواجه تصدّع وحدته السياسية، واختلال بنيته التعليمية، والضغط الثقافي العميق الذي مارسه الاستعمار لإعادة تشكيل الوعي من جذوره. ففكرة الأسلمة لا تنتهي إلى زمن ميلادها الاصطلاحي، بل إلى مسار طويل من التحولات الهادئة والعميقة التي ظلت تتكون في باطن الوعي الإسلامي، حتى اتخذت في النهاية صياغة معرفية وإطارًا منهجيًا. ومن هذا المنظور، يبدو التاريخ أشبه بطبقات متراكبة، تتعاقب فيها الإرهاصات والمنعطفات والصياغات لثنج الوعي المعرفي الذي سيُصبح لاحقًا نواة المشروع.

وقد كانت لحظة الانكشاف على الغرب في القرن التاسع عشر إحدى الطبقات التاريخية الأولى؛ لحظة انكسار معرفي غير مسبوق جعل العقل المسلم يكتشف أن الأزمة لا تختزل في ضعف الدولة أو ضمور القوة السياسية، بل في العطب العميق الذي أصاب بنية المعرفة وآليات التفكير، وفي هذا السياق برز جمال الدين الأفغاني بوصفه صوتًا يعيد ربط النهضة بالمبدأ التوحيدي، مستعيدًا فكرة الجامعة الإسلامية وباعثًا وعيًا جديدًا بأن الإصلاح لا يبدأ من السياسة وحدها، بل من إعادة بناء الوعي على أساس وحدة الأمة ووحدة المعرفة، إذ تعد إرهاصاته مقدمة فلسفية للنسق الفكري الذي سينتج لاحقًا "إسلامية المعرفة"، وإن بشكل غير مباشر.

ثم جاء محمد عبده ليواصل الحفر في بنية العقل وطرائق تحصيل العلم؛ فقد أدرك أن أزمة التعليم التقليدي—بما راكمه من تقاليد جامدة—أدت إلى تجميد أدوات الفهم وإغلاق باب التفاعل الخلاق بين الوحي والعقل، ولذلك أعاد عبده النظر في بنية التعليم والدرس الديني، محاولاً تحرير آليات التفكير من أسر التكرار، وجاعلاً من تجديد المنهج شرطاً لتجديد العقل،

ومن هنا يصبح عبده حلقة أساسية في تكوين الحس المعرفي الذي سيؤسس لاحقًا لأرضية فكرة الأسلمة.

بينما كشف الكواكبي عن مستوى آخر من الأزمة، وهو الاستبداد بوصفه نقيض المعرفة، فقد بين أن العقل لا ينتج حقيقة في بيئة تخنق الحرية، وأن العلم يفقد فعاليته حين يتحول المجتمع إلى فضاء مغلق تتحكم فيه السلطة وحدها، وهكذا تكاملت جهود الأفغاني وعبده والكواكبي في كشف ملامح أزمة معرفية لا تتعلق بالمناهج وحدها، ولا بالتراث، بل بالعلاقة الجوهرية بين العقل والحرية والفاعلية الحضارية.

وفي النصف الأول من القرن العشرين، بدأت ملامح الفكرة تتشكل في بيئة مثقلة بثلاثة منعطفات كبرى: سقوط الخلافة، وازدواجية التعليم، وسطوة الاستعمار، فسقوط الخلافة لم يكن إيذاناً ببداية الانهيار، لكنه مثل اللحظة الرمزية التي كشفت حجم الخلل المعرفي المتراكم، ثم جاءت ازدواجية التعليم لتعمّق الشرخ بين الرؤية الإسلامية والمعارف الحديثة، منتجة وعين متناقضين لا يلتقيان داخل بنية معرفية واحدة¹، فكان لا بد من مشروع يعيد توحيد البنية، ثم جاء الاستعمار ليعمّق هذه القطيعة، بمشروعه الثقافي الذي كان يهدف إلى تغريب الوعي وتفكيك البنية الداخلية للمعرفة الإسلامية عبر زرع نماذج معرفية جديدة.

وفي ظل هذه المنعطفات الثلاث كان لمالك بن نبي دور كبير إذ أعاد ترتيب سؤال النهضة داخل إطار حضاري يرى أنّ المعرفة ليست فعلاً ذهنياً منفصلاً عن شروط المجتمع، بل ثمرة لتفاعل حيّ بين الإنسان والأفكار والأشياء، وبهذا التحوّل انتقلت الإشكالية من حدود إصلاح المناهج أو نقد التراث إلى بحثٍ في البنية التحتية للنهضة ذاتها، في شروطها ومكوّناتها وطاقاتها الكامنة. فلم يصغ بن نبي مشروعاً صريحاً لـ"أسلمة المعرفة"، لكنه شقّ المسار الذي سيجعل ظهور المشروع لاحقاً ممكناً؛ إذ أعاد الاعتبار للحاضن الحضاري الذي تتولّد فيه الأفكار، وللبعد القيمي الذي يحفظ للوعي الإسلامي وحدته وفاعليته، وقد أسهم نشاطه الواسع في مصر وسوريا ثم الجزائر خلال ستينيات القرن العشرين في تعميق هذا الوعي؛ إذ شكّلت محاضراته ولقاءاته الفكرية ودوائره النقاشية فضاءً لإعادة إحياء الحسّ الحضاري لدى جيلٍ جديد من المثقفين

¹ إسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة، ص 16-21.

والطلبة، ممن اكتشفوا معه أن النهضة ليست شعارًا سياسيًا، بل مشروعًا معرفيًا—قيميًا يعيد تنظيم علاقة المسلم بذاته وبالعالم، ومن خلال هذا الامتداد الواسع، تحوّل فكر بن نبي إلى جسرٍ حضاري يربط بين نقد المآزق الحضاري للأمة وتحليل شروط التخلف، وبين الحاجة إلى صياغة منهج جديد ينهض على الرؤية التوحيدية وينفتح على أدوات العصر.

وفي امتداد هذه التحولات المتراكمة، جاءت سبعينيات القرن العشرين لتشكّل لحظة فارقة في نضج الوعي الإسلامي، فقد بلغت الإيديولوجيات ذروتها في العالم العربي؛ حيث تمددت الماركسية بزخم ما بعد الاستقلال وتبني عدد من الأنظمة العربية لها، وبرزت القومية العربية بوصفها مشروعًا وحدويًا يُعد بانتشاء جديدٍ خارج البنية العقديّة للأمة، أدى هذا التشابك إلى ضغط معرفي هائل على الذات المسلمة التي وجدت نفسها موزعة بين نماذج تفسيرية قوية لكنها منبثّة الجذور عن الرؤية التوحيدية، وبين تراث يتعرض لنقد جذري يطال مناهجه ومؤسساته. وفي السياق ذاته، كانت مؤسسات التعليم التقليدي—كالأزهر والزيتونة والقرويين—تواجه موجات من النقد تهمها بالعجز عن استيعاب التحولات العميقة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مما كشف أن الأزمة ليست أزمة نص ولا تقليد تربوي، بل أزمة معيارية تتعلق بمنطق المعرفة ذاته وبكيفية قراءتها للعالم.

ولم يكن هذا الحراك العربي وحده المحدد للمشهد، فقد أسهمت الهجرة الأكاديمية الواسعة إلى الغرب—خصوصًا إلى الولايات المتحدة الأمريكية—في إعادة صياغة الأسئلة الفكرية الكبرى، فقد وجد آلاف الطلبة المسلمين أنفسهم في قلب منظومة معرفية تُبنى على فلسفات مادية وعقلانية خالصة، مما ولّد صدمة إبستيمية دفعتهم إلى إنشاء فضاءات فكرية جديدة مثل اتحاد الطلبة المسلمين (MSA) والاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية، وفي هذا الفضاء تشكّل وعي نقدي جديد يسائل أسس العلوم الحديثة ويعيد التفكير في علاقة الوحي بالمعرفة المعاصرة¹، وقد كان عبد الحميد أبو سليمان من أبرز الفاعلين ضمن هذا المسار، إذ

¹ للتفصيل في إسهامات المنظمات والاتحادات الطلابية للمسلمين في أمريكا، يُنظر:

ساهم في تشكيل شبكات طلابية وفكرية جعلت من الجامعة الأمريكية مختبراً لإعادة بناء العقل المسلم ومساءلة المنطلقات الفلسفية للعلوم الحديثة، فكانت تجربة الهجرة الأكاديمية بمثابة مرآة معرفية كشفت عمق الأزمة، لكنها قدّمت أيضاً أدوات المنهج والتحليل التي سمحت لاحقاً بتحول فكرة "أسلمة المعرفة" إلى مشروع حضاري متكامل.

ضمن هذا السياق يقدم عبد الحميد أبو سليمان قراءته لتشكيل المفهوم وصيرورته¹، بوصفه أول من أعاد بناء السؤال المعرفي من زاوية المنهج، ففي كتابه "نظرية الإسلام الاقتصادية"² ثم في دراسته للدكتوراه³، كشف أن الخلل لا يكمن في فقر المعلومات أو نقص المعارف، بل في عطب المنهج الذي يحكم طرائق التفكير، فقد حاول إعادة تأسيس العلوم الاجتماعية من داخل الرؤية التوحيدية، منبهاً إلى التناقض الجذري بين الأسس الفلسفية لهذه العلوم في الغرب وبين مقاصد الوحي، ومن هنا يمثل أبو سليمان البذرة الجنينية لمشروع "أسلمة المنهج" قبل الحديث عن "أسلمة المعرفة"، واضعاً الأساس للبنية المعرفية المنهجية الذي سيجعل انبثاق المشروع لاحقاً ممكناً وإن لم يوظف لفظ الأسلمة في كتاباته الأولى.

لقد شكّلت تجربة الاغتراب الأكاديمي في الولايات المتحدة بالنسبة لأبي سليمان لحظة انعطاف معرفي عميق، ليس لأنها نقلته إلى فضاء ثقافي جديد فحسب، بل لأنها وضعت العقل المسلم على تماس مباشر مع بنية معرفية مغايرة تماماً، بنية تُشيد علومها على فلسفات مادية ونزعات وضعية تُقصي البعد الغائي للإنسان والعالم، في هذا الاحتكاك الحادّ تبلورت، في تقديره، الحاجة إلى إعادة بناء المنهج لا مجرد الدفاع عن الهوية أو المحافظة على الخصوصية الثقافية، وهكذا انتقل التفكير الإصلاحية من دائرة المواجهة الخطابية إلى دائرة التشخيص الإبيستيمي، فالمسألة لم تعد سؤالاً عن كيفية استيعاب العلوم الحديثة، بل عن شروط إمكان هذه العلوم نفسها، وعن موقع الرؤية التوحيدية ضمن النسق المعرفي الجديد، داخل هذا المناخ

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 286-296.

² ينظر: أبو سليمان: نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، القاهرة، مؤسسة الخانجي، 1960م.

³ AbuSulayman, A. H. A. (1973). *Towards an Islamic theory of international relations: New directions for Islamic methodology and thought* (Doctoral dissertation, University of Pennsylvania).

وقد تم ترجمتها ونشرها بعنوان: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمة ناصر أحمد بريك، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، 1993.

تأسس اتحاد الطلبة المسلمين، ثم الجمعيات العلمية المتخصصة، التي لم تكن في نظره مجرد أطر تنظيمية، بل مختبرات فكرية لتجريب إمكانات قراءة جديدة للعلوم الإنسانية من داخل مآثور الأمة ومنظورها القبيي.

ومن هنا بدأت تبلور نواة الفكرة كما يعرضها أبو سليمان، إذ لم تكن "أسلمة المعرفة" مشروعًا جاهزًا أو شعارًا مسبقًا، بل كانت نتيجة لرصد هوة متنامية بين الرؤية الإسلامية بما تنطوي عليه من وحدة في المقصد والمنهج، وبين مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة التي نشأت تاريخيًا في سياق فلسفي مباين، هذه المفارقة دفعت إلى التفكير في إعادة تأسيس المنهج ذاته، إذ إن كل محاولة لقراءة الواقع أو تجديد الاجتهاد تظل محكومة بمنطق معرفي سابق عليها، وقد رأى أبو سليمان أن هذا المنطق قد تآكل حتى داخل الخطاب الإسلامي ذاته، حين خضع العقل المسلم، من حيث لا يدري، لطرائق تحليل مستوردة تستبطن مفاهيم عن الإنسان والمجتمع والغاية لا تنسجم مع الرؤية القرآنية.

وتدريجياً، اتخذ المشروع شكله المؤسسي مع تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 1981م، لكن هذا التأسيس -كما يقدمه أبو سليمان- ليس انتقالاً من الفكر إلى البناء المؤسسي، بل انتقالاً من طور إلى طور داخل المسار ذاته؛ فاللحظة المؤسسية لم تكن سوى تجسد لوعي منهجي يبحث عن فضاء أشمل يمكن من إعادة بناء جهاز المعرفة وإصلاح علاقتها بالمقاصد الكبرى للوحي. لذلك لم ينظر أبو سليمان إلى المعهد كفضاء لإنتاج الكتب والمكتبات فقط، بل كأداة لإعادة هيكلة العقل المسلم: كيف يفهم النص؟ كيف يقرأ الواقع؟ كيف يعيد بناء مناهجه؟ وكيف يصوغ المعرفة بما يجعلها قادرة على الإسهام في صناعة العمران الإنساني؟ ومن هذا المنظور يغدو المشروع محاولة لإعادة ترسيم حدود الحقول المعرفية، لا عبر إقصاء العلوم الحديثة، بل عبر إعادة توطينها داخل رؤية توحيدية تجعل الإنسان خليفة لا موضوعاً للقياس التجريبي فقط.

هكذا يظهر أبو سليمان في اتساق مع المسار الطويل الذي مهد له الأفغاني وعبده والكواكبي وابن نبي، بوصفه الحلقة التي نقلت الوعي الإصلاحي من نقد التراث أو التعليم أو السياسة إلى سؤال المنهج ذاته، فكل الإصلاحات السابقة رغم عمقها، كانت تتحرك داخل إطار

معرفي لم يُسائل جذوره بقدر كافٍ، بينما جعل أبو سليمان من المسألة المنهجية شرطاً لإمكان الإصلاح، ومن هذا التحول وُلدت "إسلامية المعرفة" كما يعرضها، لحظة اكتمال الوعي بأن المعركة ليست معارك جزئية ضد الاستبداد أو الجهل أو التقليد، بل معركة حول بنية إنتاج المعرفة نفسها، وحول المعايير التي تنظّم العلاقة بين العقل والوحي والواقع.

ومع اكتمال هذا البناء النظري، بدأ المشروع يتخذ أشكالاً أكثر اتساعاً عبر الاهتمام بالطفولة والتربية وإعادة تأهيل المؤسسة التعليمية، إذ رأى أبو سليمان أن تجديد المعرفة لا يستقيم من دون تجديد شروط التلقي الأولى؛ فالعقل لا يتحرر بمنهج جديد فقط، بل بتربية تزرع فيه قابليته للمنهج، وتعيد ربطه وجدانياً وقيميًا بالرؤية التوحيدية التي تمنح المعرفة معناها وغايتها، ومن ثمّ أصبح العمل التربوي امتداداً عضويًا للعمل المعرفي، لا مجرد قطاع منفصل عنه.

غير أنّ الرواية التي يعرضها عبد الحميد أبو سليمان لنشأة مفهوم "إسلامية المعرفة" تمثّل، في نهاية المطاف، واحدة من القراءات الممكنة لتاريخ هذه الفكرة ومسار تبلورها. فعلى الرغم من اتساقها الداخلي، وانبنائها على تجربة شخصية ومؤسسية ثرية عاشها أبو سليمان في محاضن العمل الطلابي والفكري بالولايات المتحدة، إلا أنّ عدداً من الباحثين يذهبون إلى أنّ تاريخ الفكرة أكثر اتساعاً وتركيباً مما تسمح به هذه السردية الواحدة¹.

إذ يعيد سيد محمد نقيب العطاس، جذور "إسلامية المعرفة" إلى أعماله الفلسفية المبكرة في ماليزيا منذ ستينيات القرن الماضي، ويرى أنّ إشكالات أسلمة العلوم وبناء رؤية معرفية إسلامية مستقلة قد طُرحت في مشروعه قبل ظهور المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ويؤكد العطاس أنّ أسلمة المعرفة ليست استجابة لأزمة الوعي في الغرب كما يصوّرها المعهد، بل هي محاولة فلسفية لإعادة تأسيس بنية العقل المسلم على أسس توحيدية خالصة².

¹ للتفصيل أكثر في سرديات مشروع "إسلامية المعرفة" ينظر: بلال التليدي، تحولات الخطاب الإصلاحي عند أبي سليمان، ضمن كتاب عبد الحميد أبو سليمان مسيرة المعرفة والمنهج، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2024، ص109-116.

² سيد محمد نقيب العطاس: مداخلات في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، (المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ط1، 2000)، ص16-17.

أما محمد أبو القاسم حاج حمد فيقدم مسارًا مختلفًا، إذ يجعل "إسلامية المعرفة" جزءًا من منظور حضاري أشمل، أساسه "المنهج القرآني المعرفي". ويذهب حاج حمد إلى أن أي مشروع لإعادة بناء المعرفة الإسلامية لا بد أن يتجاوز الطابع المؤسسي والتنظيمي، وأن يُعاد تأصيله ضمن قراءة كونية للقرآن تتيح للعقل المسلم إعادة اكتشاف منهجيته الوجودية والتشريعية¹.

وعلى الرغم من تعدد السرديات التاريخية لتشكيل مفهوم "إسلامية المعرفة"، فإن القراءة المعرفية المنهجية تكشف أن الفكرة لم تكن وليدة لحظة تاريخية محددة بل ثمرة لحظة وعي حضاري عاشتها الأمة، دفعتم إلى إعادة التفكير في علاقتها بالمعرفة وفي كيفية بناء عقلٍ يستوعب العصر دون أن يفقد ذاته. ومن هذا المنظور، لا يُقرأ المفهوم قراءةً تاريخيةً تبحث عن نقطة بدء، بل بوصفه تجليًا لتوتر حضاري عميق ورغبةً في بلورة معرفة جديدة تظل وفيه لروح التوحيد من جهة، وقادرة على استيعاب منجزات العصر من جهة أخرى. وهكذا يغدو تعدد السرديات علامة على حيوية المشروع لا انقسامه، ودليلاً على أن الفكرة تتجاوز الأشخاص والمؤسسات، وأن مستقبلها مرهون بقدرتها الدائمة على ممارسة النقد الذاتي وإعادة بناء ذاتها في ضوء تحولات الوعي الإنساني وهو ما يكشفه البناء المفهومي الذي يطرحه هؤلاء الرواد لمفهوم إسلامية المعرفة.

المطلب الثاني: إسلامية المعرفة: قراءة مفهومية إبستمولوجية بين الرؤى الفردية

والنسق المدرسي

لم يكن الاشتغال على السبق التاريخي لمفهوم "إسلامية المعرفة" سوى تفريع هامشي لا يخال جوهر الفكرة ولا يسهم في الكشف عن عمقها النسقي أو دلالتها المؤسسية؛ فالتاريخ لا يمنح المفهوم شرعيته بقدر ما يوضح مسارات تجليه، إذ النفاذ إلى صميم مشروع إسلامية المعرفة يقتضي الانتقال من سؤال النشأة إلى سؤال البنية، ومن الترتيب الزمني إلى التحليل الإبستمولوجي الذي يفكك آليات تشكّل المفهوم ويعيد تركيب منطقته الداخلي، ورغم ما حصل من توتر بين الرؤى الفردية للرواد، فإن هذا التوتر ذاته هو ما يكشف الطبيعة الحية للمفهوم

¹ أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 33-34.

وحركيته، فبعد أن أصبحت فكرة إسلامية المعرفة علامة على وعي حضاري قادر على مواجهة تحديات العصر، يظهر السؤال المركزي: كيف تترجم هذه الفكرة من وعي فردي وتجربة شخصية إلى نسق منهجي يمكنه توجيه العقل المسلم وممارسة الفعل المعرفي ضمن رؤية شاملة؟

يرمي البحث إلى تفكيك المشاريع الفردية لكل من سيد نقيب العتاس، و أبو القاسم حاج حمد، لفهم كيفية تعاطي كل منهما مع أزمة العقل والمعرفة، ثم الانتقال إلى دراسة النسق المدرسي الذي بلور هذه الرؤى في إطار مؤسسي، حيث تصبح إسلامية المعرفة بنية معرفية متكاملة تربط بين الوحي والكون والمنهج والوعي الحضاري، وبهذا يسعى البحث إلى تقديم فهم إبستمولوجي عميق للفكرة، كمنهجية لإعادة بناء العقل والوعي الحضاري، قادرة على الجمع بين الثابت والمتغير، بين التوحيد والغائية، وبين المبادئ الكلية والتطبيقات العملية في الحياة المعاصرة.

أولاً: إسلامية المعرفة كإعادة تأسيس: جدل البنية والرؤية بين العتاس وحاج حمد.

ليس من اليسير الإمساك بلحظة تشكُّل مفهوم "إسلامية المعرفة" في الفكر الإسلامي الحديث دون الوقوف على الحركية العميقة التي أعادت صياغة سؤال المعرفة داخل الوعي الإسلامي المعاصر، فالمفهوم لم ينبثق نتيجة قرار تنظيمي، ولا تبلور داخل سياقٍ خطابي دعوي، وإنما جاء تعبيراً عن محاولة جادة لإعادة تأسيس العلاقة بين الوحي والمعرفة والوجود، في مرحلة أدرك فيها العقل المسلم أن الأزمة لم تعد أزمة جزئيات أو مناهج تطبيقية، بل أزمة بنية معرفية أصبحت تتحكم في طبيعة السؤال، وحدود العقل، ومفهوم الحقيقة، وصورة الإنسان، ومعنى العالم.

ضمن هذا الأفق، يمكن قراءة مشروع العتاس، وحاج حمد، بوصفهما لحظتين متصلتين في مسار واحد، فهما يتشاركان في إدراك أزمة النموذج المعرفي المهيمن الذي ولّد ثنائياته وانشطاراته داخل الوعي الإسلامي، إلا أنّهما يختلفان من حيث زاوية الدخول، وعمق المراجعة، ودرجة الانخراط في نقد الحداثة، ونوعية البديل الذي يقترحه كلٌّ منهما. كما تتباين رؤيتهما لطبيعة "الأسلمة" نفسها؛ هل هي صحيح، أم تحرير، أم إعادة تأسيس لبنية العقل؟ وهل هي جهد أخلاقي؟ أم قطيعة إبستمومية؟ أم إعادة بناء للمنظومة كلها؟

1- العطاس وتشكل المفهوم: أسلمة المعرفة كتطهير للبنية المفهومية

يمثل كتاب ¹Islam and Secularism الذي ألفه نقيب العطاس سنة 1978، اللحظة التي تشكل فيها مفهوم "إسلامية المعرفة" في المجال التداولي الأسيوي الملاوي، تلك اللحظة التي سعت إلى إعادة ترتيب النسق المفهومي الذي يسمح للعقل بالعمل داخل رؤية إسلامية متماسكة، دون أن يُستلب بمنطلقات الحداثة ومقولاتها، حيث يظهر البناء الإيستيمولوجي لمفهوم "إسلامية المعرفة" عند العطاس في تداخل وظيفتين متلازمتين؛ وظيفة نقدية تكشف السياق التاريخي والفلسفي الذي أفرز المفهوم، ووظيفة تأسيسية تعيد بناء المعرفة داخل رؤية توحيدية لا تنفصل فيها بنية الوجود عن بنية الوعي، حيث يرى العطاس أن أزمة الحضارة الغربية هي في جوهرها أزمة معرفية وجودية نابعة من اختلال عميق في الرؤية إلى الإنسان والعالم؛ فقد أفرزت الحداثة الغربية مفهوماً مادياً للوجود يقوم على نزع القداسة عن الكون، واستبدال الغائية بالصدفة، والمعنى بالنتج، والإنسان الفرد بالإرادة المنفلتة من أي معيار متعالٍ، هذا الانحراف في "التصور الكلي" هو ما ولّد اغتراب الإنسان عن ذاته، وتحلل القيم، واندفاع العلوم نحو تسليع المعرفة وتشبيء الإنسان. ومن هنا يخلص العطاس إلى أن الأزمة ليست في أدوات المعرفة، بل في البنية الوجودية التي توجهها، وأن تجاوزها لا يكون إلا بإعادة تأسيس التصور عبر رؤية توحيدية تعيد للمعرفة مقصدها، وللإنسان مكانه، وللعالم معناه.

غير أنّ فعل التفكيك عند العطاس ليس غايةً في ذاته، بل تمهيد للوظيفة التأسيسية التي ينبني عليها مشروعه. فهو لا يُدخل مفهوم "الإسلامية" إلى قلب العلم عبر مدخل المنهج بل عبر المفهوم، بإعادة تشكيل المفهوم هي في نظره الشرط الأول لبناء عقل سليم، ومن دون هذا الشرط، تبقى كل محاولات الأسلمة مجرد ردود فعل على الحداثة، لا إعادة تأسيس للوعي، لذلك

¹ تمت ترجمته تحت عنوان: مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، (المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية. ط1، 2000).

لن نكون مجانين للصواب إن قلنا أن مفهوم أسلمة المعرفة عند العطاس إنما هي أسلمة المفاهيم باعتبارها إعادة تأسيس إبستمولوجي للتصورات الموجّهة للعقل، لا مجرد إعادة صياغة لغوية أو وعظية للمصطلحات¹.

وهذا ما يجعل الإبستمولوجيا عنده مشروطة بالأنطولوجيا، والمعرفة مشروطة بصورة الإنسان²، فالإنسان عند العطاس هو مركز العملية المعرفية وغايتها في آن واحد؛ إنه "عالم صغير" تنعكس فيه مراتب الوجود، ونفسه الناطقة متصلة بنور المعرفة الأولى التي يهبها الله لعباده، وهي المعرفة التي تكشف طبائع الأشياء ومراتبها. ومن ثم فإن إصلاح المعرفة يبدأ بإصلاح الإنسان، لأن المعرفة ليست جمعاً للمعطيات أو تشغيلاً للذهن، بل هي تذوق للحقائق وتطهير للنفس من الغفلة والاضطراب، وفي هذا البعد تتجلى الروح الصوفية التي تسري في خطاب العطاس؛ فالوحي عنده "مأدبة الله"، والإنسان مدعو إلى تذوقها، أي تحويل المعرفة إلى حال، والحال إلى أدب، والأدب إلى صلاح، وهكذا تتحدد المعرفة بوصفها ترقياً في الوجود لا مجرد تراكم للبيانات.

ومن هذه العلاقة العضوية بين المفهوم والإنسان والوجود، يصوغ العطاس سلسلة وجودية متصلة تبدأ بالتوحيد الذي يفضي المعرفة الأولى ثم الحكمة في صورة العدل الذي يتجسد في هيئة الأدب ويثمر الأدب تكوّن الإنسان الصالح لتنتهي المسار بالعمران بوصفه الامتداد الخارجي لهذا النسق الوجودي والمعرفي، فهذه السلسلة ليست ترتيباً خطابياً أو بنية أخلاقية فحسب، بل هي خريطة الوجود الإنساني كما تنعكس في مرآة التوحيد، فالتوحيد هو المبدأ الجامع الذي تنتظم عنه كل المفاهيم؛ والمعرفة الأولى هي إدراك مراتب الوجود في ضوء هذا الأصل؛ والحكمة وضع الأشياء في مواضعها؛ والعدل ظهور الحكمة في الفعل الاجتماعي؛ والأدب صورته العملية؛ والإنسان الصالح هو الثمرة الوجودية لهذا المسار؛ والعمران هو امتداد إصلاح النفس في المجال الاجتماعي والتاريخي، وبذلك تصبح المعرفة حركة وجودية تتدرج من الأصل الإلهي إلى فعل الإنسان في العالم.

¹ العطاس: مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ص 180-183.

² العطاس: مداخلات فلسفية، ص 160-163.

وعلى هذا الأساس، تغدو "إسلامية المعرفة" عند العطاس مشروعًا لإعادة تأصيل العلوم، لا رفضًا لها؛ إذ ليست المشكلة في العلوم الحديثة من حيث هي أدوات، بل في الروح الفلسفية التي توطرها وتحدد غاياتها، فالعلم الحديث كما يرى فقد غاياته وانفصل عن القيمة، لأن الطبيعة فيه تُقرأ بوصفها مادة صماء لا آية ناطقة، والإنسان يُعامل كموضوع للهيمنة التقنية لا خليفةً مكلّفًا بالعمار،. ومن هنا تصبح المهمة إعادة ترتيب العلوم داخل نسق توحيدي يجعل الوحي مصدرًا للمعنى، والطبيعة مجالًا للآية، والإنسان محورًا للتكليف. وتتطلب هذه الرؤية إصلاح النظام التعليمي إصلاحًا جذريًا، بحيث يستعيد تكوين "الإنسان الكلي" لا "الإنسان الممزق" الذي أفرزته الحداثة؛ فالجامعة، بحسب مشروعه، ليست مصنعًا للخبرة التقنية، بل صورة مصغرة للإنسان الكامل الذي تتكامل فيه مراتب المعرفة والغاية¹.

بهذه الرؤية، تتضح "إسلامية المعرفة" عند العطاس بوصفها مشروعًا لإعادة التأسيس الإبتيمولوجي: يبدأ بالنفوس، ويمر عبر المفهوم، وينفتح على إصلاح العمران. فهي ليست صياغة بديلة للمناهج أو مجموعة إجراءات تنظيمية، بل إعادة بناء للوعي ولشبكة المفاهيم التي يعمل ضمنها العقل، وبذلك تستعيد المعرفة وحدتها الأصلية، حيث تتعانق التجربة بالغائية، والملاحظة بالقيمة، والسنية بالإيمان، في أفق توحيدي يربط العلم بالغاية والإنسان بالمعنى، والعمران بمسؤوليته الأخلاقية. بهذه البنية يصبح التوحيد مبدأ النظام ومرجع المعنى، وتغدو الأسلمة فعلًا وجوديًا يعيد ترتيب علاقة الإنسان بالعلم وبذاته وبالعالم.

2- حاج حمد وإعادة بناء البنية: الأسلمة من قطيعة الإبتيمولوجية إلى

التوحيد الكوني

يقدم أبو القاسم حاج حمد مفهوم "أسلمة المعرفة" بوصفه منعطفًا إبتيمولوجيًا لا مجرد إضافة دينية للمعرفة، إذ ينطلق من تعريف مكثف يحدد فيه أن الأسلمة هي "فك الارتباط بالإنجاز العلمي الحضاري البشري والحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة،

¹ Mohd Faizal Musa. *Naquib Al-Attas' Islamization of Knowledge: Its Impact on Malay Religious Life, Literature, Language and Culture*. Trends in Southeast Asia, No. 16. Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2021, p. 14.

وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني-غير وضعي"¹، حيث لا يتعامل حاج حمد مع الأسلمة كحركة هوية، بل بوصفها عملاً تأسيسياً يعيد بناء المنظومة العلمية من جذورها. فالقطيعة التي يطرحها ليست قطيعة مع العلم كمنهج، بل مع التأويل الوضعي الذي صادر معنى العلم، وأخرجه من أفقه الكوني إلى فضاء مادي مغلق. ومن ثمّ فالأسلمة في أصلها ليست تدييناً للعلم، بل تحريراً لبنيته من اختزاله في نموذج معرفي واحد، واستعادته في شبكة من الدلالات الكونية التي تجعل القانون الطبيعي ممتدّاً من القانون الإلهي، لا منفصلاً عنه.

ينطلق حاج حمد من رؤية إبستمولوجية ترى أن العلم الحديث لم يَنْتج وضعيته من ذاته، بل من فلسفة مصاحبة حملت العلم إلى تصوّر مادي مغلق، وأدخلت القوانين الطبيعية في أفق بلا غائية، فصار الوجود سلسلة آلية بلا مقصد، ومن هنا تصبح الأسلمة في جوهرها، إعادة فهم للوجود، بحيث يُعاد فهم "تماثل قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود المركبة على أساس القيم الدينية نفسها"². إنها ليست عملية إلحاق آيات بمباحث علمية ولا عملية تأصيل شرعي، بل إعادة بناء إبستمولوجي تجعل القانون الطبيعي "سنّة" تنتهي إلى منطلق الخلق نفسه، لا مجرد انتظام ميكانيكي، وبهذا المعنى يستعيد حاج حمد المفهوم القرآني للسنة كبنية معرفية تؤطّر الفعل العلمي، فتدمج التجريب بالغاائية، والملاحظة بالقيمة، والطبيعة بالكون.

إن ما إسلامية المعرفة عند حاج حمد ليس هوية دينية للعلم، بل هو تحرير للمعرفة من الرؤية الاختزالية التي مارسها الفلاسفة الوضعية بالدرجة الأولى، ولذلك فإن التأطير المعرفي الذي يقترحه "لا تطلبه ضرورات الإيمان لدى المسلم فقط، ولكن لكل المؤمنين بالله في العالم"³. فالأسلمة، بهذا المعنى هي حركة كونية لا محلية؛ ومشروع لإعادة وصل الإنسان بالعالم عبر ناظم فلسفي يتجاوز الوضعية والمادية، ويرى في القوانين الطبيعية ما يتجاوز وظيفتها التجريبية نحو دلالتها التكوينية، هذا التوسيع الكوني للمفهوم هو ما يميّز حاج حمد عن كلاً النموذجين اللذين تهيمن عليهما لحظة النهضة: وهما فكر المقاربات وفكر المقارنات، كلاهما تعامل مع الغرب من

¹ أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية"، دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، 2003، ص31.

² حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص31.

³ حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص32.

داخل أفقه: الأول بتقريب المقولات الغربية من مفاهيم الإسلام، والثاني بمقارنتها وإثبات تمايز الإسلام عنها. لكن حاج حمد يرى أن كليهما تفكير "سطحي" لأنه يتعامل مع النتائج لا مع المقدمات. أما الأسلمة في صيغته، فهي اختراق للمستوى البنيوي الذي تصدر عنه الحضارة الحديثة، أي "الناظم الفلسفي" الذي يشكّل العلم ويعطيه معناه.

بذلك يقترح حاج حمد أن الأسلمة ليست ردًا على الغرب، بل خروجًا من أفق الغرب نفسه وإحلال ناظم فلسفي آخر مكان الناظم الوضعي. ومن هنا تأتي مركزية القطيعة الإبيستيمولوجية في مشروعه باعتبارها انفصالاً عن التأويل الوضعي للعلم لا انفصالاً عن العلم، فالعلم باعتباره انتظام الظواهر، ليس مادّيًا ولا لاهوتيًا؛ إنما يصبح مادّيًا حين يُحمَل على رؤية وضعانية، ويصبح لاهوتيًا حين يُفرض عليه منطق خارج انتظامه التجريبي، لذا فإن الأسلمة كما يدعو إليها حاج حمد هي إعادة اكتشاف القانون الطبيعي في دلالاته الوجودية، بحيث يستعيد العلم أصله الكوني الذي أفقدته الوضعية.

تظهر الأصالة الإبيستيمولوجية لمشروعه في تشديده على ضرورة الضابط المنهجي الذي يقي المعرفة من الانتقائية، فالمنهج شرط لقيام المعرفة، كما أن المعرفة شرط لقيام المنهج، أي إن المنهجية والمعرفية توأمان¹، لأن كل منهج يستند إلى رؤية للوجود، وكل معرفة تستند إلى طريقة في تنظيم العقل، لهذا، حين يتحدث حاج حمد عن المنهجية، فهو لا يقصد تقنية البحث، بل يقصد القانون الحاكم لتوليد المفاهيم، فالأسلمة اكتشاف للنسق القرآني الذي يحكم المفاهيم ويوحدها، ويعيد تنظيم عمليات إنتاج المعرفة في كل الحقول.

من هنا تبرز فكرة "الطور الثالث"² التي يحيل إليها حاج حمد، وهي المرحلة التي تجاوزت فيها الحضارة الحديثة التفكير الإحيائي والثنائي التقليدي، لتدخل في مرحلة المعرفية التي تعتمد على النقد والتحليل والتركيب في ضوء فلسفة العلوم الطبيعية، حيث يكشف أن العلم الحديث لم يعد مجرد ملاحظة للظواهر، بل أصبح "بناءً نظريًا" يحمل رؤية للإنسان والعالم، ويعاد عبره صياغة كل المفاهيم، ولذلك فالأسلمة عند حاج حمد مسؤولة عن تقديم نظير فلسفي يواجه

¹ حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص35.

² حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص36.

الفلسفات الوضعية في العمق نفسه الذي تعمل فيه، لا على مستوى الشعار أو الأخلاق، بل في مستوى تفسير القوانين طبيعياً وكونياً.

يقوم مشروع حاج حمد على الجمع بين القطيعة الإبتيمولوجية التي تعيد تأسيس المفاهيم من جذورها، والتوحيد الكوني بوصفه بنية تفسيرية تربط الإنسان بحركة الوجود وتقرأ القوانين الطبيعية في ضوء انتظام الخلق. فالأسلمة هي كشف للبنية الكونية والنسق الذي يوصل العلم بالوجود والقيمة، وبهذا تتحول إلى مشروع فلسفي يتجاوز ثنائيات القديم والجديد، والدين والعلم، مقترحاً نسقاً توحيدياً يؤسس المعرفة دون أن ينفي العلم أو يختزله. إنها حركة تأسيسية لمعالجة الأزمة الحضارية، تعيد صوغ العقل الكوني وتصل العلم بقيمه التكوينية، منتقلة من الظاهرة إلى البنية، ومن الجزئي إلى الكلي.

ومن ثمّ، لا تعتبر الأسلمة عند حاج حمد بديلاً عن الحداثة، ولا قطيعةً مطلقةً معها، بل هي تجاوز إبتيمولوجي يكشف حدودها ويفتح آفاقاً أرحب للإنسان، ضمن نظم يعيد بناء الرؤية ويؤسس ناظماً فكرياً جديداً يعيد للمعرفة وحدتها وارتباطها الكلي بالوجود. فالمشروع يتحرك من القطيعة الإبتيمولوجية بوصفها شرطاً للتحرر الفكري، نحو التوحيد الكوني بوصفه شرطاً للمعنى والإدراك الشمولي.

ثانياً: إسلامية المعرفة كنسق معرفي مؤسسي: جدل الرؤية والمنهج

إذا كانت المرحلة السابقة قد أظهرت لنا كيف تناول سيد محمد نقيب العتاس، وأبو القاسم حاج حمد، مفهوم إسلامية المعرفة بوصفه محاولة لإعادة تأسيس الفكر الإسلامي، فإن الانتقال إلى دراسة إسلامية المعرفة كنسق معرفي يتطلب تفكيك البنية المعرفية نفسها على مستوى المدرسة، لا على مستوى الأفراد فحسب، كي لا يكون الهدف مجرد عرض رؤية نقدية أو مشروع إصلاحى فردي، بل الكشف عن آلية إبستمولوجية تُمكن الفكر من التحول إلى نسق منهجي متكامل، قادر على ضبط علاقة الإنسان بالوحي والكون، وربط العقل بالغاية، وتحويل المعرفة من تجربة فردية إلى مشروع متسق ومتراكم.

ما يميز هذا النسق عن الطرح السابق هو أن المؤسسة الفكرية، عبر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لم تكتفِ بتجميع الرؤى، بل وقّرت إطاراً منهجياً متحرّكاً يجعل من إسلامية المعرفة بنية قابلة للنمو والتجريب والتمحيص المستمر، تحررها من الانغلاق على الذات أو التقليد الأعمى، ومن ثم تتحول المعرفة من إعادة تأسيس فردية إلى نسق مدرسي، يتبلور فيه خط الفكر، ويصبح قابلاً للاختبار والتطوير والتفاعل مع متغيرات الواقع، مع الاحتفاظ بالمرجعية التوحيدية كبنية إبستمولوجية مركزية، في هذا الإطار يظهر دور المدرسة ليس كحاضنة للمشاريع الفردية فقط، بل كمحرك منهجي يضمن استمرارية الرؤية، وضبط الفعل المعرفي، وتحويل فكرة "إسلامية المعرفة" إلى مشروع منهجي حضاري مستدام.

1- إسلامية المعرفة عند الفاروقي: النسق التوحيدي لإعادة بناء العقل والوعي

الحضاري

تمثل إسلامية المعرفة عند إسماعيل راجي الفاروقي مشروعاً تأسيسياً شاملاً لإعادة بناء النسق المعرفي الإسلامي على أساس التوحيد، بوصفه إطاراً إبستمولوجياً يعيد تنظيم العقل والبحث والوعي الحضاري في منظور واحد متكامل، حيث قدم الفاروقي "مفهوم إسلامية" في كتابه التأسيسي *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*؛ الذي صدر عام 1981¹،

¹ Al Fārūqī, Isma'īl R. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Islamization of Knowledge Series No. 1. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1981.

كمفهوم جامع لمشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، يهدف من خلاله إلى إعادة تأسيس للمعرفة ذاتها من الجذر، بحيث يصبح التوحيد محورًا منهجيًا وإبستمولوجيًا، يربط بين الإنسان والكون والعقل والوحي، ويعيد ترتيب كل العلوم والبحث العلمي ضمن رؤية واحدة تتجاوز الانقسام التاريخي بين الشرعي والديني، وبين العقل والنقل، وبين المعنى والواقع.

ينبع المشروع الفاروقي من إدراك عميق بأزمة الفكر الإسلامي الحديث، التي لم تكن في جوهرها نقصًا في المعرفة أو ضعفًا في التعليم، بل اختلالًا منهجيًا بنيويًا تمثل في الفصل بين الوعي الشرعي والوعي الديني، وبين النصوص المقدسة والمعرفة العلمية، وبين الغائية والسببية؛ فوجد المسلم نفسه يعيش في عالمين متوازيين لا يلتقيان إلا على مستوى سطحي¹، وتحولت المعرفة في العالم الإسلامي إلى جزر منفصلة؛ علوم شرعية منقطعة عن حركة الواقع، وعلوم إنسانية وطبيعية مفصولة عن الوحي، فانفردت وحدة العقل المسلم وتراجع دوره في إنتاج المعنى وصياغة مشروع حضاري ذي بوصلة أخلاقية، هذا التشظي أورث هشاشة في فهم العالم وتحديات الحداثة، وولد وعيًا مأزومًا يفكر بالتجزئة ويعجز عن بناء رؤية كونية موحدة، ومن هذا التشخيص يتولد مبرر الحاجة إلى مفهوم «إسلامية المعرفة» بوصفه المسعى المنهجي لإعادة وصل العقل بالوحي والواقع في نسق واحد.

في هذا السياق يقدم الفاروقي التوحيد كبنية معرفية تحدد طبيعة العقل ومنهجيته، ونطاق المعرفة، ضمن منظومة خماسية تشمل وحدانية الحقيقة، ووحدة الخلق، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية، ووحدة المعرفة ذاتها، بما يعيد ترتيب العقل والوعي ويجعل المعرفة نسقًا واحدًا منبثقًا من مصدر واحد للحقيقة وهو الله الخالق المطلق الكمال، الذي منه ينبثق كل معنى ويعود إليه كل إدراك، وهو المنطلق الذي يتيح للفاروقي تجاوز الانفصال التاريخي بين العقل والوحي، وبين المعرفة الحديثة ومرجعية التوحيد، ويمكنه من تقديم رؤية معرفية شاملة تحرر الفكر الإسلامي من الأحادية والازدواجية، وتعيد بناء العقل على أسس منهجية موحدة، تؤسس للبحث العلمي كجزء من معرفة شاملة تنسجم مع الغاية الإلهية، وتدمج بين النظرية والتطبيق، بين التجربة الإنسانية والتوجيه القرآني، وبين الكون والرسالة.

¹ الفاروقي: أسلمة المعرفة، ص 16-17.

يضع الفاروقي مبدأ التوحيد¹ في قلب البناء المعرفي، كشرط معرفي ومنهجي للحقيقة، وأصل لكل نسق معرفي، فالاعتراف بوحدانية الخالق يحوّل الحقيقة إلى نسق واحد مترابط، ويجعل كل علم وسيلة لاكتشاف هذه الحقيقة الجامعة، ويحل بالتالي مشكلة التعددية العشوائية التي أنتجتها الإبيستيمولوجيا الغربية في صورها المختلفة، من العقلانية الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة، فمعرفة الله كمصدر مطلق لكل ما هو موجود تمنع الإنسان من اختلاق تعددية متناقضة للحقائق، وتوجّه جميع مستويات الفهم والإدراك نحو وحدة المنظور، بحيث يصبح التفريق بين معرفة دينية ومعرفة علمية وهمًا، إذ الحقيقة واحدة، وما يختلف هو إدراك الإنسان لها وفق أدواته العقلية ومستوى وعيه، ومن هذا المنطلق؛ يمكن للفاروقي تجاوز الانقسام التاريخي الذي نشأ بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، وإعادة دمج الإنسان في نسق معرفي كامل، حيث تصبح المعرفة وسيلة لفهم إرادة الله، والعقل أداة لاستنباط النظام الكوني وفك طلاسم السنن الإلهية، والبحث العلمي وسيلة لتطبيق الغاية الإلهية في الحياة اليومية. وهكذا يتحول التوحيد من مبدأ ديني إلى ناظم منهجي وبنية معرفية شاملة، توحد النظر والفعل، النظرية والتطبيق، وتجعل الإنسان فاعلاً مدرّكاً، لا مجرد متلقٍ، في شبكة مترابطة من المعنى والغائية، يربط بين الكون والوعي، بين القانون الطبيعي والغاية الإلهية، بين المعرفة والوجود، فتصبح كل معرفة فعلاً توحيدياً متصللاً بجذوره، لا مجموعة معزولة من الحقائق المتناثرة.

يتبدّى المبدأ الثاني، مبدأ وحدة الخلق² بوصفه استعادة لطبقة عميقة من معنى السننية التي تنتظم الوجود في كليته، فالكون في أفق الفاروقي ليس تجمّعاً لظواهر مبعثرة تلتقط ألياً عبر أدوات الرصد، بل هو نسيج متداخل من الإشارات والعلائق، تتألف فيه الموجودات تحت غاية واحدة وحكمة واحدة، على نحو يجعل السنن محدداً مشتركاً بين مستويات العالم كافة، حيث لا يكون العلم فعلاً محايداً؛ ولا المعرفة مجرد ارتسام نظري للوقائع، بل يغدو فعل الكشف العلمي ضرباً من المشاركة في فهم قصدية الخلق، وتحريراً لإدراك الإنسان من وهم الفصل بين المعرفي والوجودي؛ إذ إن السعي إلى تفكيك البنى الطبيعية وفهم انتظامها ليس سوى صياغة أخرى للوقوف على الإرادة الإلهية وهي تُجري حكمتها في الأشياء. ومن ثمّ، يتخذ النشاط

¹ الفاروقي: أسلمة المعرفة، ص 44-46.

² الفاروقي: أسلمة المعرفة، ص 46-50.

العلمي وضعاً تعبدياً بالمعنى الواسع، أي وضعاً يعيد إدماج الفعل المعرفي في أفق الغائية الأخلاقية التي تؤطر حركة الإنسان في العالم، بحيث تُعاد صلة العلم بالغاية والقيمة، فينحلُّ الحدُّ الفاصل بين النظر والعمل، وبين الوصف والتقويم.

وفي هذا المعنى؛ يقترب الفاروقي من العطاس في إدراك ضرورة تحرير المعرفة من الهيمنة الغربية، غير أنه يتجاوز منطق فكِّ الارتباط إلى إعادة تأسيس معيارٍ موجّه للمعرفة ذاتها؛ فالتوحيد هنا ليس مجرد مبدأ غيبي يؤطر الرؤية، بل هو شرط إبستمولوجي يُفرض على بنية المعرفة، فيعيد ترتيب الحقول وفق مقتضى وحدة الخلق والحياة، وعلى خلاف حاج حمد الذي يعيد هندسة العلاقة بين المعرفة ومصادرها عبر تجاوز الحمولات الفلسفية السابقة وإعادة قراءة النص والكون في ضوء جدلٍ جديد، فإن الفاروقي يدفع نحو تأسيسٍ من الجذر يجعل التوحيد ذاته مبدأ إنتاجٍ للمعرفة، لا مجرد معيار لفرزها؛ ولذلك يبدو إصراره أشدَّ على جعل الوحدة الكونية مدخلاً لإعادة بناء النسق المعرفي برمّته، بحيث لا تُفهم الظواهر إلا في إطار انتمائها إلى كينونة واحدة تتجلّى فيها الحكمة والغائية بصورة متواشجة.

أما المبدأ الثالث، مبدأ وحدة الحقيقة¹، فيرتسم لدى الفاروقي باعتباره شرطاً معرفياً يتيح تجاوز الشقاق الذي رسّخته الفلسفات الغربية بين العقل والوحي، ويعيد موضعة العلاقة بينهما ضمن نسق منسجم تتوحد فيه مصادر الحقيقة بتعدد مظاهرها. فالحقيقة، في أفق التوحيد، لا تُدرك كمعطى متشظّ تتوزّع أنساق معرفية متعارضة، بل تُفهم ككيان واحد تتجلّى صورته في كتابين متوازيين: كتاب الكون وكتاب الوحي؛ ولذلك يصبح العقل أداة لفهم الوحي بقدر ما يصبح الوحي إطاراً موجّهاً للعقل، فينشأ بينهما تفاعل بنيوي لا يفضي إلى هيمنة أحدهما على الآخر، بل إلى تكامل وظيفي يعيد للمعرفة وحدتها التي صادرتها تاريخاً طويلاً من الانفصالات.

بهذا المعنى، تتحول وظيفة العقل من ادعاء التأسيس المطلق إلى فعل الكشف والتمييز، أي إلى ممارسة معرفية واعية بحدودها، مستندة في الوقت ذاته إلى انفتاحها على مرجعية تتجاوزها من غير أن تلغي فاعليتها، حينئذ يفقد البحث العلمي حياده المزعوم ليُعاد توجيهه ضمن أفق الغائية؛ فكل تقصّي للظواهر وكل بناء للنظريات لا ينعقد إلا داخل هذا النسق

¹ الفاروقي: أسلمة المعرفة، ص 51-54.

التوحيدي الذي يضبط مسار العقل حتى لا ينفصل عن غايته، ولا يتحول إلى قوة منتجة للمعنى من خارج بنية الخلق.

ويقوم المبدأ الرابع؛ مبدأ وحدة الحياة¹ عند الفاروقي بوصفه الامتداد الوجودي لمنطق التوحيد، إذ تنتفي معه كل القسمة التي ترسخت في الوعي الحديث بين الدنيوي والأخروي، وبين النظر والعمل، وبين المعرفة والعبادة، فالحياة في المنظور التوحيدي ليست فضاءات منفصلة تُوزَّع فيها الأفعال والعلوم وفق معايير برانية، بل هي نسيج واحد تتخلله الغاية الإلهية، بحيث يصبح الفعل المعرفي مثل الفعل العملي ضربًا من أداء التكليف، يتجاوز حدود الوصف والتفسير إلى مستوى المشاركة في عمارة العالم.

بهذا الإدراك، تُنتزع المعرفة من كونها نشاطًا ذهنيًا مجردًا، لتُعاد إلى موضعها الطبيعي داخل سيرورة الوجود الإنساني، حيث يتداخل العلمي مع الأخلاقي، والاقتصادي مع المقاصدي، والسياسي مع العمراني، دون أن تنفلت هذه الحقول عن معيار الغاية ووحدة التكليف. فالاقتصاد والسياسة والاجتماع في هذا النسق ليست مجرد أطر نفعية أو آليات لإدارة الموارد والسلطة، بل نظم توحيدية تتغيى العدالة وإقامة العمران، وتعيد للإنسان موقعه بوصفه خليفة لا مستهلكًا ولا منقذًا لمعادلات المصلحة الضيقة.

ومن هنا يبرز البعد العملي لإسلامية المعرفة كما يتصوره الفاروقي؛ فهي ليست برنامجًا معرفيًا معزولًا، ولا حزمة من المفاهيم الجاهزة، بل إطار وجودي يُعيد تعريف الحياة ذاتها وفق منطق التوحيد، ويجعل من العلم وسيلة للانخراط في العالم على نحو يحقق الغاية الإلهية، ويزيل الفصام الذي أحدثته الحداثة بين المعرفة وقيمها، وبين الفعل وأخلاقه. وإذا كان العتاس يلتقي مع هذا السياق في إبراز الوظيفة التحزيرية للمعرفة، فإن الفاروقي يوسّع الدائرة إلى ما هو أبعد من التحرر من الهيمنة، إذ يعيد تأسيس العلاقة بين الإنسان والعالم وفق مبدأ التوحيد باعتباره ناظرًا منهجيًا يضبط إيقاع المعنى والحركة في نسق واحد.

¹ الفاروقي: أسلمة المعرفة، ص 54-61

أما مبدأ وحدة الإنسانية¹، فهو يشدّد على أن جميع البشر عيال خالق واحد، متساوون في الكرامة والمسؤولية، وأن أي تمييز عنصري أو ثقافي لا مكان له في نسق المعرفة الإيمانية، إذ تمنح هذه الوحدة المعرفة بعداً إنسانياً شاملاً، يربط بين الإنسان والكون والغاية، ويحولها إلى فعل حضاري متكامل، يدمج النظرية بالتطبيق، والعقل بالقيم، والمعرفة بالغائية. ومن هذا المنطلق، يصبح نقد الفاروقي للعلوم الغربية نقداً منهجياً إبستمولوجياً، لا رفضاً لكونها غربية فحسب، إذ يرى أن كثيراً من الافتراضات الفلسفية للغرب فقدت وحدة المنظور، وفصلت الإنسان عن الوجود، وعزلت الغاية عن الوسائل، بينما تقوم المعرفة الإسلامية على وحدة الإنسان والخلق والحقيقة، فتعيد التوازن بين النظرية والتطبيق، وبين العقل والقيم، وبين الفرد والكون.

وعلى مستوى التطبيق، يرفض الفاروقي أسلمة المحتوى بوصفها مجرد إدراج مفردات إسلامية ضمن مناهج جاهزة، ويركز على تفكيك البنى الفلسفية والمعرفية التي تتحكم في العلوم الحديثة، بما في ذلك الافتراضات الأنثروبولوجية والاجتماعية والسياسية، ثم إعادة صوغها ضمن إطار توحيدي، فالمعرفة الاجتماعية والإنسانية لا تفهم بمعزل عن القيم والأخلاق، والعلوم الطبيعية لا تُستقصى بمعزل عن حكمة الخلق، والعلوم السياسية والاقتصادية لا تُمارس خارج فلسفة التكليف والعدل، ومن هنا يصبح مشروع الفاروقي مشروعاً تأسيسياً، يعيد بناء العقل والوعي منذ مراحل التربية المبكرة، ليُنشأ الطالب على رؤية موحدة للكون، ويتجاوز الازدواجية بين المعرفة الدينية والعلمية، ويقرأ العلوم كوحدة متكاملة متصلة بالتوحيد.

وبهذا تتضح البنية الإبستمولوجية لمشروعه: إعادة رسم الخريطة المعرفية للعقل المسلم، بحيث تندمج العقيدة والعقل والكون والتجربة الحضارية في نسق واحد، وتصبح كل معرفة مرتبطة بالتوحيد، موجّهة نحو الغاية الإلهية، قادرة على الجمع بين النظرية والتطبيق، وبين البحث العلمي والقيم، وبين الإنسان والكون، فالمعرفة ليست تراكمًا لمجالات منفصلة، بل هي نتاج رؤية شمولية للوجود، وأي معرفة لا تنطلق من التوحيد تبقى ناقصة لأنها مفصولة عن المصدر الذي يمنحها وحدتها ومعناها، ومن هذا المنظور، يتضح أن مشروع الفاروقي لا ينحصر

¹ الفاروقي: أسلمة المعرفة، ص 61-69.

في إصلاح أكاديمي، بل في إعادة بناء حضارة تستمد قيمها من الوحي، وتبني علومها على العقل، وتدمج الإنسان والكون في نسق واحد، وتعيد للأمة وظيفتها في الشهادة على الناس، وفي العمارة والعدل في الأرض. إنه مشروع تحريري شامل، يحرر العقل من الانقسام، والمعرفة من التجزئة، والإنسان من الاغتراب، والحضارة من التفكك، عبر العودة إلى التوحيد باعتباره المبدأ الناظم والمعنى المرجعي الذي يضع المعرفة في قلب الحياة كما كان في اللحظة التأسيسية للوحي؛ من "اقرأ باسم ربك الذي خلق" إلى "اليوم أكملت لكم دينكم"، لتصبح المعرفة الإسلامية نسقًا متكاملًا، قادرًا على مواجهة تحديات العصر واستعادة دور العقل المسلم في إنتاج معرفة موحدة، شاملة، عقلانية، ومتصلة بالغائية.

إسلامية المعرفة عند العلواني: النسق البنيوي بين الوحي والكون وألوية المنهج

يمثل كتاب "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم" لطله جابر العلواني أحد أبرز المراجع التأسيسية لمفهوم إسلامية المعرفة، إذ جمع بين التحليل الإبستمولوجي الدقيق والتأصيل القرآني العميق، فوسّع آفاق المفهوم وأكسبه بعده النظري التجديدي ضمن مشروع "مدرسة إسلامية المعرفة" كما صاغه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجسدًا رؤية متكاملة تربط بين الإيمان، والعقل، والمعرفة، والوجود في نسق منهجي موحد، إذ يتجلى مفهوم إسلامية المعرفة عند طه جابر العلواني بوصفه مشروعًا معرفيًا تأسيسيًا يسعى إلى إعادة بناء العقل المسلم وإعادة تأسيس بنيته المعرفية العميقة، بعيدًا عن أي اختزال شكلي أو ثقافي أو أيديولوجي، فإسلامية المعرفة في وعي العلواني ليست مجرد أداة لإضفاء طابع ديني على البحث العلمي، ولا إطارًا لتلوين الخطاب الحدائي، بل هي نسق معرفي كامل يعيد تعريف العلاقة بين الإنسان والوحي والكون والتاريخ واللغة والمنهج، ويعيد ترتيب عناصر الوعي ضمن منطق توحيدية يجعل المعرفة امتدادًا لبنية الرسالة القرآنية لا فرعًا منها، حيث يرى أن جذور هذا الوعي تمتد إلى إبراهيم الخليل عليه السلام، وتتمجسد في اكتمال البناء المعرفي القرآني على يد النبي محمد ﷺ²، بحيث لا يمكن فهم افتتاح الوحي بقوله تعالى "اقرأ" وختم الشريعة بـ "اليوم أكملت لكم دينكم" على أنهما مجرد حدثين تاريخيين عابرين، بل هما إعلان عن افتتاح النسق المعرفي الإسلامي وختمه، وإشعار ببدء

¹ طه جابر العلواني: إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996).

² العلواني: إسلامية المعرفة، ص13.

وعي معرفي قائم على العلاقة بين الإنسان والمطلق، بين الظاهر والباطن، بين العقل والوحي، وبذلك تتحول إسلامية المعرفة من مجرد تخصص معرفي إلى ما يمكن تسميته بإطار "ميتا-معرفي" يحدد طبيعة النظر ومصادر الإدراك ووظيفة العقل ودور الإنسان في الكون وحدود العلم ومسؤولية الاستخلاف، بما يجعل كل فعل معرفي داخل هذا النسق امتدادًا للبنية الرسالية الجامعة بين العقيدة والتجربة الإنسانية.

وفي صميم مشروع العلواني يقوم مفهوم القراءتين¹: قراءة الوحي وقراءة الكون، إذ لا يشكلان مسارين متوازيين أو مصدرين متباعدين، بل كتابين إلهيين متكاملين لا يمكن إدراك أحدهما بمعزل عن الآخر، فالكون كتاب الله المنظور، والوحي كتاب الله المقروء، وكلاهما تجلٍ للحكمة الإلهية، وحاملان لمعنى متصل متكامل، ومن ثمّ فإن أي اختلال في إحدى القراءتين يفضي بالضرورة إلى اهتزاز بنية المعرفة والوعي، ليعكس نفسه على مستوى العمران والحضارة، فالانغماس في قراءة الكون بمعزل عن الوحي يولّد معرفة تقنية جامدة، وعقلية محصورة في الأسباب الظاهرة تخلو من البعد الغائي، بينما الاكتفاء بالوحي مع إهمال السنن الكونية يفضي إلى وعي جزئي عاجز عن فهم حركة العالم ودوام قوانينه، ومن هذا المنطلق يصبح الربط بين القراءتين شرطًا وجوديًا ومعرفيًا لتحقيق وظائف الإنسان الكبرى، وهي الاستخلاف والعمارة والشهادة على الناس، بحيث تتحد المعرفة بالغائية، ويصبح العقل أداة لفهم النظام الكوني والوحي الإلهي معًا، لا مجرد أداة للتراكم والتفسير الجزئي.

وإذ يشترك العلواني وحاج حمد في القول بمنهج الجمع بين القراءتين، بحكم اشتغالهما على الموضوع ذاته خلال فترة رئاسة العلواني للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فإن هذا الاشتراك لا يلغي التمايز الجوهرى بينهما في نقطة الانطلاق والمنهجية، حيث يبدأ حاج حمد من الكون كنقطة أولية يُعاد توجيهها وفق الوحي، فيكون الكون مصدرًا أوليًا تُعاد قراءته وضبطه في إطار القيم والغائية الإلهية، ويهدف إلى تفكيك النسق الطبيعي والمعرفي وإعادة بنائه ليحقق توافقًا بين الظواهر والقيم، وهو ما يجعل العلم أداة لفهم العلاقة بين الإنسان والوجود وربطه بالغائية الإلهية²، أما العلواني فينطلق من الوحي كنقطة مركزية يُفهم الكون من خلاله وليس

¹ العلواني: إسلامية المعرفة، ص16-18.

² حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص178-179.

خارجه، لتصبح لمعرفة الكونية نسقًا متكاملًا ضمن النسق القرآني، حيث تُقرأ الظواهر في ضوء الغائية الإلهية، ويضمن بذلك وحدة البناء العقلي والمعرفي، وتحقيق انسجام المعرفة مع الغاية الوجودية للإنسان ومسؤوليته في الأرض.

إن هذا التمايز في عمقه المنهجي والفلسفي، يحقق عند العلواني أولوية الوحي في تأسيس البناء المعرفي، بحيث تتأسس الرؤية للكون انطلاقًا من النسق القرآني لا العكس، مما يحافظ على وحدة البنية العقلية ويؤمن انسجام المعرفة مع الغاية الوجودية للإنسان، بحيث تتحقق وحدة العقل والمعرفة والوجود في إطار إسلامية المعرفة.

انطلاقًا من هذه الرؤية، يعيد العلواني تعريف الأزمة المعرفية الحديثة، مؤكدًا أنها ليست نقصًا في العلم أو ضعفًا في أدوات البحث، بل اختلالًا منهجيًا جوهريًا ناتجًا عن انفصال القراءة عن غايتها. فالمنهج الذي يفصل الكون عن خالقه ويقرأ الوجود قراءة أحادية مادية، يقصر الإنسان على الظواهر ويحرمه من إدراك الحكمة الكاملة، وينتج فلسفات حلولية أو مادية تحل الطبيعة محل الخالق، أو الإنسان محل الله، ومن هنا تأتي إسلامية المعرفة بوصفها محاولة لإعادة وصل الإنسان بالمطلق، وإعادة إدراج الكون داخل النظام الغائي الرباني، وإعادة تأسيس العقل على رؤية شمولية تضمن فهم العلاقة بين الظاهر والباطن، بين الكون والوحي، بين السبب والغاية، بحيث تعود المعرفة إلى مركزيتها الوجودية، وتستعيد القدرة على الإجابة عن الأسئلة الكبرى للإنسان، التي فقدتها الأنظمة المعرفية الحديثة.

ويؤكد العلواني أن إسلامية المعرفة ليست معالجة قطاعية لمنهج التعليم أو مجرد أسلمة شكلية للعلوم، بل هي اكتشاف للعلاقة البنوية بين الوحي والكون، علاقة تداخل وتساند وليس مجرد موازاة أو تكامل صناعي. فالمنهج القرآني قد استوعب الكون وسماته وقوانينه، وفهم السنن يساعد على إدراك قواعد المنهج القرآني نفسه. وهكذا تتشكل دائرة معرفية متشابكة لا يمكن تفكيكها دون أن ينهار البناء الحضاري، ويصبح كل علم مجرد معرفة بلا غاية، وكل فعل بشري بلا بعد وجودي.

ولتأسيس هذا النسق، يقدّم العلواني ستة محاور متكاملة، تشكل سلسلة إبستيمية واحدة، تبدأ من بناء النظام المعرفي الإسلامي الذي يجعل من التوحيد¹ بنية معرفية حاكمة، وليس مجرد عقيدة وجدانية. فكل علم يتأسس على رؤية للعالم، والرؤية التوحيدية تنتج نظاماً معرفياً مختلفاً جذرياً عن النظام العلماني أو الإلحادي، ومن هنا ضرورة تحويل العقيدة إلى إطار منهجي تنظم داخله العلوم والمعارف. ويشدد العلواني على كشف الأنساق التي حكمت العقل الإسلامي عبر التاريخ، لتحديد مواطن القوة والخلل، وبناء نماذج معرفية جديدة تستعيد صلة العقل بالوحي والكون معاً.

أما المحور الثاني فهو بناء المنهجية القرآنية²، الذي يتجاوز اختزال المنهج في أدوات البحث، ليصبح فلسفة منبثقة من النظام المعرفي القرآني، فالقرآن لا يكتفي بتقديم المعارف، بل يُنتج طريقة في النظر، ويربط بين العقيدة والسنن والقيم، بحيث يسمح إعادة اكتشاف المنهج القرآني بنويّاً بقراءة القرآن كشبكة مترابطة من المفاهيم والقوانين، بعيداً عن التأويل الباطني أو محاولة التلفيق مع المناهج الغربية، ويعيد العقل المعاصر إلى موقعه المنهجي الصحيح.

ثم يأتي المحور الثالث؛ منهج التعامل مع القرآن³ باعتباره المصدر الإنشائي الوحيد للنسق المعرفي، فالقرآن ليس مصدر تشريع فحسب، بل مصدر بناء للعقل وللأسئلة وللنسق كله، ومعرفته لا تتحقق بالقراءة الجزئية بل بالقراءة المنهجية التي تستكشف الناظم والعلاقات والمقاصد والسنن الكونية المرتبطة به، حيث يؤكد العلواني أن العقل المعاصر بحاجة إلى علوم قرآنية جديدة تستوعب النظم الكلية للنص وتكشف عن علاقاته بالكون، وتتجاوز إسقاطات الإسرائيليات والمقاربات التجزيئية التي حجزت القرآن ضمن إطار زمني ومكاني محدد.

ويمنح المحور الرابع أهمية خاصة للسنن النبوية⁴، معتبراً إياها بياناً تفسيريّاً للقرآن لا مصدرّاً مستقلاً بذاته، فكل قراءة للسنن بمعزل عن سياقها المنهجي تؤدي إلى تناقضات وإفراط في الجانب الإخباري، فالسنن النبوية في وعي العلواني وسيلة لفهم القرآن وتطبيقه، لذا لا بد من

¹ العلواني: إسلامية المعرفة، ص 19-20.

² العلواني: إسلامية المعرفة، ص 20-21.

³ العلواني: إسلامية المعرفة، ص 21-23.

⁴ العلواني: إسلامية المعرفة، ص 23-25.

استعادة بنيتها المنهجية لإعادة التنسيق بين النص والواقع، بعيداً عن التقليد الحرفي الجزئي الذي أضعف قدرة العقل المسلم على الفهم والتأصيل.

ثم يبرز المحور الخامس الذي يركز على قراءة التراث الإسلامي¹ بوصفه تجربة بشرية نسبية، تحمل قيمة لأنها متصلة بالنص المطلق، لكنها تتطلب مقارنة معرفية نقدية تهدف إلى استخراج الأنساق الفكرية التي أسست للوعي الإسلامي، وتمييز ما هو بشري فيها عن المطلق، وفهم تاريخية القوانين الفكرية التي حكمت التطور المعرفي، بما يتيح بناء تراكم معرفي متوازن وصحي، لا يطغى على الحاضر ولا يفرغ الماضي من معناه.

وأخيراً، يبرز المحور السادس الذي يتناول العلاقة بالتراث الغربي، حيث يؤكد العلواني على ضرورة التمييز بين الإنجاز العلمي المحايد، الذي يمكن الاستفادة منه، والتأويل الفلسفي الدنيوي الذي يحمله الغرب، مشدداً على أن النقد الفعال للحدثة لا يتحقق بالرفض أو الانعزال، بل بالتقييم المنهجي ضمن نسق توحيدي يضمن الحفاظ على هوية العقل المسلم وجذوره المعرفية.

وعند جمع هذه المحاور، يتضح أن مشروع إسلامية المعرفة عند العلواني يتجاوز مجرد إنتاج معرفة دينية موازية أو الدفاع عن الهوية أمام الغرب؛ إنه إعادة تأسيس للمنطق المعرفي للعقل الإسلامي، من خلال إعادة تعريف مصادر المعرفة وطبيعة القراءة، ودمج الوحي والكون في بنية واحدة متماسكة، وتحويل العقيدة التوحيدية إلى إطار معرفي شامل، وإعادة بناء علوم القرآن والسنة بوصفها مناهج عملية لا تراثاً جامداً، وتفكيك الأنساق التراثية، ونقد الأنظمة المعرفية الحديثة، وإعادة إدراج الإنسان في موقعه الوجودي كخليفة ومسؤول وشاهد ومعمار.

وفي التحليل النهائي، يمكن القول إن إسلامية المعرفة عند العلواني هي نسق تأسيسي إبستمولوجي متكامل، يقوم على دمج الكتاب المقروء (الوحي) والكتاب المنظور (الكون) في بنية واحدة، بحيث تتحول العقيدة من اعتقاد وجداني إلى إطار منهجي يحكم وظيفة العقل، ويحدد طبيعة النظر، ومصادر الإدراك، وحدود العلم، ودور الإنسان ومسؤولية الاستخلاف. إنها منهجية كلية لفهم العالم والوجود الإنساني، تحقق التوازن بين الظاهر والباطن، والسبب

¹ العلواني: إسلامية المعرفة، ص 25-27.

والغاية، وتستعيد القدرة على صياغة المعرفة والوعي الحضاري ضمن نظام غائي رباني، يربط كل معرفة بسياقها الكلي والنسق القرآني، ويجعل الإنسان محورًا معرفيًا ووجوديًا قادرًا على العمارة والشهادة والإبداع

3- إسلامية المعرفة عند عبد الحميد أبو سليمان: من المفهوم إلى نسق اشتغال

العقل

لا يمكن الولوج إلى مفهوم إسلامية المعرفة عند عبد الحميد أبي سليمان من بوابة التعريف الاصطلاحي المباشر، ولا من خلال البحث عن صيغة مفهومية ناجزة يمكن تثبيتها في حدود دلالية مغلقة؛ إذ إن هذا المفهوم لم يتشكّل في فكره بوصفه مصطلحًا مكتمل البنية منذ البداية، بل تبلور في سياق اشتغال منهجي طويل، سبق فيه المنهج المفهوم، وسبق فيه النظر في آليات التفكير كلّ محاولة لصياغة تعريفات أو بناء مقولات نظرية جاهزة، فإسلامية المعرفة عند أبي سليمان لم تبدأ كمفهوم يُعرّف، وإنما كمنهج في النظر، وكمسعى لإعادة بناء الرؤية العقلية التي ينتج عنها الفهم والمعرفة والفعل.

وتتجلى البدايات الأولى لهذا المسار في كتاباته المبكرة، ولا سيما "نظرية الإسلام الاقتصادية"¹ ثم في دراسته للدكتوراه Towards an Islamic theory of international relations: New directions for Islamic methodology and thought² التي ترجمت لاحقًا بعنوان: "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة والمنهجية الإسلامية"، حيث كان الهمم المركزي منصبًا على إعادة بناء الرؤية والمنهج، وعلى مساءلة منطق التفكير السائد في التعامل مع الوحي والواقع والعلوم الإنسانية، قبل أن يستعمل مصطلح "إسلامية المعرفة، ففي نظرية الإسلام الاقتصادية، كما في دراسته حول النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، يتقدم السؤال المنهجي على السؤال المفهومي، ويظهر الاشتغال على بنية التفكير أكثر من الاشتغال على صياغة المفاهيم.

¹ أبو سليمان: نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، مصدر سابق.

² مصدر سابق.

ثم يتعزز هذا المسار لاحقًا من خلال إسهام أبي سليمان المحوري في تحرير كتاب "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة"¹، الذي ألفه إسماعيل راجي الفاروقي، والذي شكّل الوثيقة التأسيسية الأولى لمشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والأرضية المرجعية التي تبلور عليها مفهوم إسلامية المعرفة في بداياته المؤسسية، غير أن حضور أبي سليمان في هذا العمل لا يمكن فهمه بوصفه مساهمة في ضبط تعريف نهائي للمفهوم، بقدر ما هو إسهام في ترسيخ الاتجاه المنهجي العام للمشروع، وتأكيد مركزية إعادة بناء العقل والمنهج باعتبارهما المدخل الحقيقي لأي إصلاح معرفي.

ومن هنا، فإن اللافت في مجمل أعمال أبي سليمان هو غياب التعريف الاصطلاحي المغلق لمفهوم إسلامية المعرفة، وهو غياب لا يعود إلى نقص في الوعي المفهومي، بل إلى منزع إبستمولوجي واعٍ؛ إذ لم يكن اهتمامه منصبًا على مفهومة المصطلح أو تقنين دلالاته، وإنما على بناء نسق اشتغال للعقل قادر على تجاوز أزماته البنيوية، واستعادة فاعليته في قراءة الوحي والسنن والواقع، ولذلك فإن إسلامية المعرفة عنده لا تُدرك من خلال نص واحد أو تعريف محدد، بل تتكشف بوصفها بنية ممتدة عبر مجمل مشروعته الفكري.

وانطلاقًا من هذا المعطى، فإن الوقوف على البنية الإبستمولوجية لمفهوم إسلامية المعرفة عند عبد الحميد أبي سليمان يقتضي قراءة تكاملية شاملة لجميع مؤلفاته، سواء تلك التي انصبّ فيها الاشتغال على التشخيص والنقد، كما في أزمة العقل المسلم وأزمة الإرادة والوجدان، أو تلك التي سعت إلى التأسيس وإعادة البناء، كما في كتابه الرؤية الكونية، فالمفهوم لا يقيم في موضع واحد، ولا يُختزل في تعريف، بل يتوزع في شكل منطقتي تفكير، وآلية إدراك، واتجاه في النظر، تتكامل عناصره عبر النقد والتأسيس معًا.

أما مقاله المعنون "إسلامية المعرفة مهمة باقية"² فيأتي في مرحلة لاحقة من تطور المشروع، لا بوصفه محاولة لتعريف المفهوم أو تقنين حدوده الاصطلاحية، بل باعتباره نصًا توجيهيًا منهجيًا يروم تثبيت الاتجاه المعرفي الذي تأسس عليه المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

¹ الفاروقي: إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات، تحرير عبد الحميد أبو سليمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرتندن-فرجينيا، 1986.

² أبو سليمان: "إسلامية المعرفة مهمة باقية"، مجلة إسلامية المعرفة، س13، ع52، 2008.

وترسيخ المنطق الذي تحكم به تجربة مجلة إسلامية المعرفة نفسها، لذا فالمقال لا يقدم أطروحة جديدة بقدر ما يعيد تأكيد الخيار المنهجي العميق الذي حكم المشروع منذ بداياته، ويكشف عن وعي أبي سليمان بطبيعة إسلامية المعرفة بوصفها مهمة مفتوحة لا تستنفذها مرحلة ولا يحدها تعريف.

ومن ثم لا يمكن قراءة هذا المقال بمعزل عن مجمل مؤلفات أبي سليمان، ولا اختزاله في كونه بياناً مؤسسياً عابراً، بل ينبغي فهمه بوصفه نصاً كاشفاً عن الوعي الإستيمولوجي الذي حكم المشروع برمته، وعن إدراك صاحبه بأن أي محاولة لتحويل إسلامية المعرفة إلى مفهوم ناجز أو تعريف مكتمل إنما تفضي إلى تفريغها من مضمونها الحيوي، وبناءً على ذلك، فإن استحضار هذا المقال لا يرمي إلى اتخاذه مرجعاً تعريفيًا للمفهوم، بقدر ما يهدف إلى توظيفه شاهداً دالاً على أن إسلامية المعرفة عند عبد الحميد أبي سليمان لم تُصغ ابتداءً كمفهوم مغلق، ولم تُستكمل لاحقاً في تعريف نهائي، بل ظلّت -عن قصد منهجي وإع- مهمة مفتوحة، تتجدد بتجدد أسئلة العقل، وتتعمق بتعمق إشكالات الواقع.

ويكتسب هذا المقال أهميته الخاصة من كونه، وإن لم يقدم تعريفاً اصطلاحياً لإسلامية المعرفة، فإنه يقدم تحديداً غائياً واضحاً لمقصدها ووظيفتها التاريخية؛ إذ يصرّح أبو سليمان فيه بأن "الغاية من مفهوم "إسلامية المعرفة" بناء الفكر الإسلامي بناءً علمياً منهجياً، محكماً، يتسم بالشمولية والنظرة التحليلية الناقدة، والانضباط العلمي المرتكز إلى سنن الفطرة الكونية؛ لتمكين العقل المسلم من امتلاك القدرة العملية والعقلية النقدية؛ ولتستعيد الأمة عافيتها، وتبني مؤسساتها، وتقضي على جذور الاستبداد والفساد في كيانها، وتحمل بقوة ونجاح مشروع إصلاحها الإسلامي الحضاري العالمي المأمول بإذن الله تعالى"¹، وبهذا المعنى، لا تُفهم إسلامية المعرفة هنا كمفهوم وصفي جامد، بل يقدمها بصريح العبارة ك"دعوة منهجية جادة للتجديد"²، وفي السياق ذاته يقول "لتكون بذلك حركةً حقيقيةً للتجديد والكشف عن سلامة القواعد، ومواجهة علمية صريحة واعية تتسم بالجرأة، وبالصراحة مع الذات؛ لتصحيح المنطلقات، وإعادة بناء العلاقات، وتحرير العقل المسلم، والوجدان المسلم، وحمل الأمة للأمانة وامتلاكها

¹ أبو سليمان: إسلامية المعرفة مهمة باقية، ص 11.

² أبو سليمان: إسلامية المعرفة مهمة باقية، ص 11.

للإرادة حتى تتمكن مجدداً من بناء المشروع الإسلامي الحضاري، الذي يتمتع بمصادره الكلية التي تجمع هداية الوحي و سنن الكون وحقائق الواقع.¹

إن هذا التحديد الغائي لا يُفضي إلى إغلاق المفهوم أو تحويله إلى تعريف ناجز، بل يؤكد طبيعته الحركية المنهجية من خلال مفهوم "التجديد"؛ فالتجديد عند أبي سليمان ليس مضموناً معرفياً يُضاف، ولا عملية تليفق بين الموروث والمستورد، بل هو صفة بنيوية لمنهج الاشتغال العقلي ذاته، بما يجعله قادراً على المراجعة والتنقية وإعادة البناء المستمر، وفق سنن الفطرة الكونية وهداية الوحي وحقائق الواقع.

يؤسس عبد الحميد أبو سليمان لإسلامية المعرفة انطلاقاً من مقارنته لأزمة العقل المسلم على افتراض إبستيمولوجي بالغ العمق مفاده أن الإشكال لا يتموضع في مستوى المادة المعرفية ذاتها، ولا في وفرة النصوص أو شحها، وإنما في الكيفية التي يشتغل بها العقل وهو يتعامل مع هذه المادة. فالمعرفة في هذا التصور لا تُختزل إلى محتوى يُضاف، بل تُفهم بوصفها علاقة مركبة بين مصادر متعددة، يُعاد تنظيمها داخل بنية عقلية محددة، ومن هنا يصبح الخلل خللاً في النسق الذي يدير هذه العلاقات، لا في عناصرها المفردة، ويغدو السؤال المركزي متعلقاً بمنطق الاشتغال لا بحجم الإنتاج.

هذا المنظور يسمح بنقل تحليل الأزمة من مستوى الظواهر الخارجية إلى مستوى البنية الداخلية للفعل المعرفي الإسلامي، فالعقل المسلم كما يتصوره أبو سليمان، لم يفقد مصادره المرجعية، ولم ينقطع عن تراثه، لكنه فقد القدرة على تنظيم العلاقة بين الوحي والكون والتاريخ والواقع ضمن إطار منهجي واحد، حيث أفرز هذا الاختلال وعياً معرفياً عاجزاً عن الربط بين القيم والنتائج، وعن تحويل الهداية إلى فعل تاريخي منضبط، الأمر الذي أدى إلى انفصال متراكم بين عالم المعنى وعالم الفعل، دون أن يكون هذا الانفصال مُدرّكاً بوصفه خللاً بنيوياً.

ضمن هذا السياق، لا تُطرح إسلامية المعرفة بوصفها استجابة ظرفية لهيمنة معرفية خارجية، بل باعتبارها وعياً نقدياً بأزمة داخلية في طريقة اشتغال العقل ذاته، فالمسألة لا تتعلق بوجود معرفة وافدة بقدر ما تتعلق بالذهنية التي تستقبلها وتتعامل معها، فالعقل الذي لم

¹ أبو سليمان: إسلامية المعرفة مهمة باقية، ص 11.

يُحكّم نسقه المنهجي سيظل عاجزاً عن الفرز والتركيب والتوجيه، سواء تعامل مع تراثه الخاص أو مع معارف غيره، ومن هنا تتحدد طبيعة المعركة المعرفية بوصفها معركة منهجية في المقام الأول، تستهدف إعادة بناء منطق الفهم والتفسير قبل الانشغال بمضامين المعرفة.

وانطلاقاً من هذا التشخيص، تتحدد وظيفة إسلامية المعرفة في إعادة تنظيم العلاقات الداخلية للبنية المعرفية الإسلامية، فالمسألة لا تقوم على استبدال مصادر المعرفة، بل على إعادة ترتيب أدوارها ووظائفها داخل النسق الكلي للعقل، حيث يحتفظ الوحي بموقعه بوصفه المرجعية القيمة العليا المولدة للمعنى، والمحدّد لأفق الدلالة وللغايات الكبرى، دون أن يتحول إلى بديل عن الجهد العقلي أو عن الفعل التاريخي، في المقابل، تُفهم السنن الكونية والاجتماعية باعتبارها المجال المنهجي الذي تتحقق فيه القيم، وتُختبر فيه المقاصد، ويُقاس فيه صدق الفعل الإنساني. أما الواقع، فيغدو ساحة الاجتهاد والمسؤولية، لا مجرد معطى يُبرّر أو يُدان.

بهذا المعنى، تتحقق إسلامية المعرفة كعملية وصلٍ منهجي بين هذه المستويات التي انفصلت في الوعي المعاصر، فالخلل لم يكن في أحد هذه المكونات، بل في غياب النسق الذي يربط بينها ربطاً وظيفياً، وعندما يُعاد هذا الربط يستعيد العقل وحدته الداخلية، ويتحرر من الازدواجية التي جعلته عاجزاً عن إدراك العالم إدراكاً كلياً، أو عن تحويل القيم إلى ممارسة تاريخية واعية.

في قلب هذا البناء يقف المنهج بوصفه العنصر الحاكم لنسق الاشتغال العقلي. فالمنهج لا يُختزل إلى إجراءات بحثية أو أدوات تقنية، بل يُفهم بوصفه البنية العميقة التي تضبط كيفية إنتاج المعنى، وتحدد العلاقة بين الفكر والواقع، ولذلك فإن إعادة بناء العقل تمرّ حتماً عبر إعادة تأسيس المنهج، لأن المنهج هو الذي يمنح المعرفة اتجاهها، ويحدد علاقتها بالغايات والمسؤولية. وبدون هذا التأسيس، تظل المعرفة إما نظرية معزولة أو ممارسة ارتجالية منفصلة عن قيمها.

ويتأسس هذا المنهج، في تصور أبي سليمان، على الوعي بالسنية بوصفها قاعدة ناظمة للفهم والفعل. فالسنن تعبّر عن انتظام العلاقة بين الأسباب والنتائج، وعن الترابط بين القيم وآثارها في التاريخ، وغياب هذا الوعي لا يؤدي فقط إلى خلل في التفسير، بل إلى اضطراب في الفعل

ذاته، حيث تنفصل النوايا عن النتائج، وتُستبدل المسؤولية بالتبرير. أما إدماج الوعي السنني في بنية العقل، فينقل التفكير من ردّ الفعل إلى التخطيط، ومن الانفعال إلى الفعل المنضبط.

ويترتب على هذا التحول المنهجي إعادة تعريف وظيفة المعرفة ذاتها، فالمعرفة لا تُقاس بقدرتها على التفسير فقط، بل بقدرتها على التوجيه والتغيير، لإنها فعل مرتبط بالإرادة، وممارسة تتجاوز الإدراك الذهني إلى الالتزام العملي، ومن هنا تبرز مركزية الإرادة في المشروع المعرفي عند أبي سليمان، إذ لا يمكن لعقل منقسم أو منهج مضطرب أن يُنتج إرادة فاعلة قادرة على حمل القيم وتحويلها إلى واقع تاريخي.

بهذا التراكم التحليلي، تتكشف إسلامية المعرفة بوصفها نسقًا مفتوحًا لإعادة البناء الحضاري، لا مشروعًا مغلقًا أو وصفة جاهزة، فهي عملية مستمرة لإعادة ضبط العلاقة بين المرجعية والمنهج والفعل، بما يسمح للعقل المسلم باستعادة قدرته على الفهم المركب، والإبداع المسؤول، والمبادرة التاريخية. وفي هذا الإطار، لا تقتصر الغاية على إصلاح المعرفة بوصفها منتجًا نهائيًا، بل إعادة تأسيس العقل المنتج لها، بحيث يغدو قادرًا على التفاعل مع التحولات دون فقدان بوصلته القيمية.

وعليه، يمكن القول إن مشروع أبي سليمان يتحرك في مستوى أعمق من التنظير المعرفي التقليدي؛ إنه مشروع لإعادة تشكيل منطق الاشتغال العقلي ذاته، بما يسمح بانتقال المعرفة من كونها خطابًا تبريريًا إلى كونها أداة بناء، ومن كونها إدراكًا معزولًا إلى كونها مسؤولية تاريخية، فتستعيد المعرفة موقعها في قلب الحياة، ويستعيد العقل وظيفته بوصفه فاعلاً حضاريًا، لا مجرد ناقل أو مبرر، وتستعيد الأمة قدرتها على الشهادة من خلال الفعل، لا من خلال الادعاء.

وبهذا يتبين أن إسلامية المعرفة عند عبد الحميد أبي سليمان لا يمكن استيعابها في حدود معالجة إبستمولوجية معزولة، ولا اختزالها في إعادة تنظيم أدوات الفهم فحسب، بل إنها، في عمقها، تشكّل مشروعًا فكريًا تجديديًا متكاملًا يستهدف إعادة بناء العقل المسلم، وتحرير منهجه، وتوجيه فعله الحضاري. فالبعد المنهجي الذي انطلقت منه إسلامية المعرفة لم يكن غاية في ذاته، وإنما مدخلًا لتأسيس رؤية تجديدية شاملة تمسّ بنية الفكر، ومنطق الاشتغال، وأفق الفعل التاريخي للأمة، ومن هنا يقتضي استكمال النظر في هذا المشروع الانتقال من تحليل

المفهوم والمنهج إلى مساءلة إسلامية المعرفة بوصفها مشروعًا تجديديًا واعيًا، تتحدد معالمه في تصوره للتجديد، وحدود اشتغاله، وأثره في مسار الفكر الإسلامي المعاصر، وهو ما سيُتناول في المطلب الموالي.

4- إسلامية المعرفة كنسق مدرسي: من الرؤى الفردية إلى المشروع المؤسسي

يتأسس مفهوم "إسلامية المعرفة" في المدرسة التي شكَّلتها أطروحات الفاروقي والعلواني وأبي سليمان بوصفه مشروعًا لإعادة بناء العقل الإسلامي في ضوء رؤية توحيدية ومنهج قرآني ووعي حضاري مفتوح على الزمن، مشروعًا لا يكتفي بنقد الأزمة الفكرية الراهنة، ولا ينحصر في وضع إضافات هامشية على التراث، ولا يقف عند حدود استعادة الماضي أو مناهضة الغرب، بل يسعى إلى إعادة تشكيل البنية العميقة للمعرفة، منطوقها ومنطقها معًا، بما يجعل الفكر الإسلامي قادرًا على استئناف فاعليته الكونية، فالفاروقي في نصّه التأسيسي وضع الإطار الأول للرؤية أن التوحيد ليس مجرد عقيدة بل منهج معرفة، وأن الإسلام يمتلك نسقًا معرفيًا كاملاً قادرًا على أن يقدم رؤية للعالم مختلفة عن الرؤية الغربية، رؤية تُعيد ترتيب العلاقة بين الإنسان والكون والوحي على نحو يجعل العلم منضبطًا بالقيم، ويجعل القيم قابلة للتفعيل من خلال العلم.

لم تكن هذه الرؤية نظيرًا خارجيًا بل كانت بداية تشكّل وعي مدرسي؛ إذ شارك أبو سليمان في نقل نص الفاروقي للعربية والتعليق عليه، بوصفه بداية تأسيسية لمشروع يراد له أن يكون أكثر من أثر فردي، ثم جاءت كتابات العلواني لتعميق هذا الأساس وإعادة صياغته بمنهج قرآني يتخذ من "الجمع بين القراءتين" منطلقًا إبستمولوجيًا لصياغة نسق معرفي جديد، وأخيرًا أعاد أبو سليمان في "إسلامية المعرفة مهمة باقية" بناء هذا المشروع ضمن رؤية ناضجة تُدرك أن المعرفة لا تُقاس بكمّ المقولات بل بعمق المنهج وقدرته على التجدد.

إن المدرسة في مجموعها لا تنطلق من سؤال: كيف نحول العلوم الغربية إلى علوم إسلامية؟ بل من سؤال أعمق: كيف نوفر للعقل الإسلامي منطلقًا معرفيًا يمكنه من قراءة الوحي والواقع معًا دون انفصال ولا ذوبان؟ لذلك فإن إسلامية المعرفة ليست «أسلمة» بمفهوم التزيين الخارجي، ولا «أسلمة» بمفهوم التعارض مع الغرب، بل هي إعادة بناء للوعي وللأدوات وللمناهج

من داخل الرؤية القرآنية نفسها. ولهذا يتقاطع رواد المدرسة في التأكيد على أن الأزمة ليست في نقص المعلومات، بل في غياب المنهج الناظم للعقل، وأن النهضة لا تتحقق بإضافة نصوص أو باستدعاء نماذج جاهزة من الماضي أو من الغرب، بل باستعادة منطلق الاستخلاف الذي يجعل المعرفة فعلاً موجهاً بالغاية، ومحمولاً على القيم، ومنفتحاً على سنن الكون والإنسان والمجتمع.

غير أنّ الانتقال من "رؤية" إلى "مدرسة" لم يكن ليحدث بمجرد اجتماع الأفكار، بل احتاج إلى فضاء مؤسسي قادر على تحويل الوعي الفردي إلى نسق معرفي له امتداد ومفاعيل، هنا جاءت مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 1401هـ/1981م بالولايات المتحدة، لتشكل المنعطف الأكبر في تاريخ المفهوم؛ فالمعهد، الذي أسسه الفاروقي وأبو سليمان وتولى العلواني رئاسته لاحقاً، لم يكن إطاراً إدارياً بل حاضنة إبستمولوجية نقلت المفهوم إلى مستوى البنية، فمن خلال المؤسسة أصبح لإسلامية المعرفة لغة مشتركة، ومصطلحات منضبطة، ومعايير بحث، وإنتاج مستمر، ومجلات ومؤتمرات ودوائر بحث وورش تعليم وبرامج تأهيل، ما جعل الرؤية تتحول من أطروحة إلى حقل، ومن فكرة إلى ممارسة، ومن مشروع فردي إلى خطاب مدرسي قابل للامتداد عبر الأجيال. بهذا المعنى، ما أضافته المؤسسة لم يكن مجرد تنظيم، بل تحقيق للرؤية داخل الزمن؛ تجسيدها في أعمال، وإيجاد فضاء للاختبار وللنقد، وبناء ذاكرة معرفية وتراكم علمي لم يكن بالإمكان أن يصدر عن جهود فردية مهما كانت عظمتها.

وتكمن إضافة المؤسسة أيضاً في حماية المفهوم من خطرين كبيرين: خطر تحوُّله إلى أيديولوجيا، وخطر تحوُّله إلى مذهب مغلق. فقد وعى رواد المدرسة مبكراً أن أي مشروع معرفي إذا لم يُجدد أدواته ويُدمج الزمن في تطوره ينتهي إلى جمود فكري يُفقد حيويته. ولذلك يؤكد العلواني في مقدمة "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم" بقوله: "لقد استقر في فكر مدرسة "إسلامية المعرفة" منذ إنشائها أنها رؤية منهجية معرفية وليست حقلاً علمياً دراسياً أو تخصصياً أو أيديولوجية أو نحلة جديدة، ولذلك فهي تسعى دائماً في قضايا المعرفة والمنهج إلى التجدد والتبلور واكتشاف الذات والواقع وعدم التقوقع أو الوقوف عند مرحلة زمنية معينة أو مقولات وتحديدات ثابتة، فهي تدرك فعل الزمان في الأفكار وأثر المراحل التاريخية في تجدد الفكرة وإنضاجها ونموها واكتمالها، ومن ثم فلن يدرك طبيعة "إسلامية المعرفة" ويفقه جوهرها من

ينظر إليها على أنها مقولات ثابتة محددة أو أيديولوجية بحثية أو حركة مذهبية ، لأن إدراك حقيقتها يتوقف على النظر إليها على أنها منهج في التعامل مع المعرفة ومصادرها، أو منظور معرفي في طور البناء والإنتحاح والكشف والنمو والاختبار"¹.

ومن هنا يمكن فهم تكامل الجهد الإبتيمولوجي لرواد المدرسة، حيث وضع الفاروقي الإطار التوحيدى للمعرفة؛ وأغنى العلوانى هذا الإطار بمنهج قرآنى يعيد وصل الوحى بالكون فى صيغة معرفية تدرج تحت مفهوم "الجمع بين القراءتين"؛ بينما نقل أبو سليمان "إسلامية المعرفة" من مفهوم إلى بنية اشتغال للعقل، تضبط العلاقة بين المنهج والوحى والسنن والواقع، وتعيد تنظيم النسق الداخلى للمعرفة بحيث يتكامل الفهم والفعل والإرادة، ويصبح العقل المسلم قادراً على إنتاج معرفة هادفة وممارسة حضارية واعية، لا مجرد نقل أو تفسير، غير أن هذه الخطوط الثلاثة لم تبقى منفصلة، لأن المؤسسة قامت بدمجها داخل بنية واحدة، فأنتجت ما يمكن وصفه بـ«الرؤية المدرسية» لإسلامية المعرفة، رؤية لا يمكن ردّها إلى أى واحد من الرواد منفرداً؛ فهى حصيلة تفاعل طويل بين الأفراد والمؤسسة والزمن.

ولم يكن بالإمكان أن تتحول هذه المبادئ إلى قدرة إنتاجية من غير المشروع المؤسسى الذى شيّد فضاءً للبحث الجماعى، وأتاح الفرصة لتوليد جيل ثانٍ وثالث من الباحثين، ووفّر أدوات نقد داخلى تُراجع الخطاب وتختبره وتعيد بناءه. فإسلامية المعرفة -بوصفها مشروعاً مؤسسياً- أصبحت قابلة للتطبيق فى مجالات التربية والاجتهاد ومناهج العلوم الاجتماعية وتطوير التعليم الجامعى وبناء الكفاءات الفكرية، لأن المؤسسة لم تكتف بإنتاج النص بل أنتجت "آليات" للفعل.

ومحصلة هذه المسيرة أنّ إسلامية المعرفة ليست فكرة طارئة ولا ردّ فعل ثقافى على الحدائثة، بل هى مسار لإعادة بناء المعرفة الإسلامية ضمن رؤية توحيدية ومنهج قرآنى ووعى سننى، مسار بدأ بنص الفاروقى، وتبلور بمنهج العلوانى، ونضح فى رؤية أبى سليمان، لكنه لم يكتمل إلا حين تحوّل إلى مؤسسة، ولهذا فإن المدرسة ليست مذهباً ولا أيديولوجيا ولا حقلاً مغلقاً، بل هى مسار معرفى يتجدد مع الزمن، ومسار حضارى يتقدم بالنقد، ومسار منهجى

¹ العلوانى: إسلامية المعرفة، ص9.

يستوعب العالم ولا ينغلق على ذاته، مسار يُعيد للعقل الإسلامي قدرته على أن يكون فاعلاً في التاريخ، لا مجرد شاهد عليه.

المطلب الثالث: الأسلمة شرط إمكان التجديد: نحو إعادة تأسيس العقل المعرفي

لا يتأسس سؤال التجديد في الفكر الإسلامي بوصفه استجابة ظرفية لضغط الواقع أو مطلباً تاريخياً تفرضه تحولات الزمن، بل ينبثق في عمقه كسؤال إبستمولوجي يمسّ شروط الفهم ذاتها، ويستهدف البنية التي يتشكّل داخلها الوعي الديني، ومنطق اشتغال العقل في علاقته بالنص والواقع والتاريخ، فالتجديد إذا لم يُبنَ على مساءلة هذه الشروط، ينحدر إلى خطاب إصلاحي إجرائي، أو إلى إعادة ترتيب للمعطيات داخل النسق نفسه الذي ولّد الأزمة وأعاد إنتاجها.

وعليه، يتحوّل السؤال من البحث في آليات تجديد الدين إلى مساءلة إمكان التجديد من حيث هو فعل معرفي، أي ما الذي يجعل التجديد ممكناً أصلاً؟ وما الشروط العقلية والمنهجية التي تضمن تحقيقه دون أن يتحوّل إلى إعادة إنتاج للتقليد؟

في هذا السياق، تبرز "الأسلمة" في تصوّر عبد الحميد أبو سليمان ضمن مشروع إسلامية المعرفة بوصفها شرطاً منهجياً سابقاً على كل تجديد؛ وشرطاً يتعلّق بإعادة تأسيس منطق الفهم، وضبط مراتب مصادر المعرفة، واستعادة وحدة الرؤية التي بدونها يتشظى الوعي ويختلّ الفعل.

ومن ثمّ، فالأسلمة ليست ثمرة للتجديد بل بنيته التحتية، وليست غاية لاحقة بل أفقاً تأسيسياً يُعاد من خلاله بناء العقل المنتج للمعرفة الدينية نفسها، وعلى هذا الأساس يغدو كل حديث عن التجديد لا يمرّ عبر مساءلة هذا الشرط المنهجي العميق حديثاً عن مظاهر الأزمة لا عن جذورها.

أولاً: الأسلمة كشرط منهجي لتجديد الدين – من نقد المضمون إلى نقد البنية

ينطلق عبد الحميد أبو سليمان في مقاربتة لمساءلة التجديد من تحول إبستمولوجي دقيق يعيد توجيه السؤال من "ماذا نُجِدّد؟" إلى "كيف نفهم؟"، أي من مضمون الدين إلى منهج إدراكه، حيث يسلط الضوء على العقل بوصفه الفاعل المركزي في إنتاج المعنى، وبهذا المعنى

تُطرح الأسئلة باعتبارها إعادة تأسيس للشروط المنهجية التي يتكوّن في إطارها الفهم الديني ذاته، لا مجرد تجديد للخطاب الديني، فالدين في هذا التصور، لم يفقد قدرته على الهداية بسبب نقص في النص أو قصور في البيان، وإنما بسبب اختلال البنية العقلية المتلقية، التي انقطع فيها الوصل بين الوحي والكون، وبين القيم والسنن، وبين المقاصد وشروط تحققها التاريخي، ومن ثمّ لا يبدأ التجديد من إعادة قراءة النصوص في ذاتها، بل من مساءلة البنية التي تتعامل مع النص، وتحدد أفق فهمه ووظائفه في الواقع.

في هذا السياق، تكتسب الأسئلة معناها الإستيمولوجي الدقيق، باعتبارها عملية تحرير لمنهج المعرفة من حالة الانفصام بين المصدر والمنهج والغاية، وإعادة وصل العقل بمرجعياته التكوينية، بحيث يُستعاد الوحي - كتاباً وسنة - بوصفه مصدرًا منشئًا للفكر والمعرفة والعقيدة والشريعة والمنهاج، لا مجرد خزان نصوص يُستدعى لتبرير مواقف جاهزة. فالعقل الذي يقرأ الكتاب بمعزل عن السنن الكونية والتاريخية، أو يتعامل مع السنة بما يُخرجها من كونها منهج فهم وتنزيل للكتاب إلى سلطة جزئية تنازع القرآن موقعه التأسيسي، أو يتعامل مع السيرة بما يحولها من نموذج هداية تاريخية إلى سردية انتقائية، أو يشتغل على الواقع دون مرجعية قيمية ضابطة، هو عقل يشتغل منهجياً خارج النموذج الإدراكي الإسلامي، مهما استعمل من لغة دينية أو رفع من شعارات شرعية.

وهنا يلتقي أبو سليمان مع طه جابر العلواني في نقد جذري لمسارات التجديد التي أخفقت في بلوغ جوهر الإشكال؛ إذ يقول: " إنه لا يعتبر تجديداً للدين أن نجد تراث أسلافنا الذي يمثل خلاصة فهمهم وفكرهم في الدين، كما لا يعتبر تحديثاً تقليد الغرب ومتابعته في خطواته. بل يستمد التجديد حقيقته من إعادة تشكيل العقل المسلم ووصل ما نقطع بينه وبين كتاب الله باعتباره المصدر المنشئ الوحيد مع الكون للفكر والمعرفة والعقيدة والشريعة والمنهاج. وكذلك بينه وبين سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع سائر معطيات عصر التنزيل والنبوة، باعتبار السنة والسيرة هي المصدر الوحيد المبين والمفسر -على سبيل الإلزام- للكتاب الكريم"¹، فالتجديد الحق، في هذا الأفق، يستمد معناه من إعادة بناء العقل المسلم، وإعادة

¹ العلواني: "لماذا إسلامية المعرفة"، مجلة إسلامية المعرفة، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد1، 1995)، ص22.

وصل ما انقطع بينه وبين الكتاب والسنة، باعتبارهما الإطار المرجعي المنشئ للفكر والمعرفة، لا مجرد مرجعيات تكميلية تُضاف إلى مناهج مستوردة أو تصورات جاهزة.

من ثمّ، تغدو الأسلمة – كما يتبدّى في مشروع إسلامية المعرفة – قاعدة منهجية لكل تجديد ديني حقيقي، إذ تسعى إلى نقل النقد من مستوى المضمون إلى مستوى البنية، ومن مراجعة الأفكار إلى مساءلة الشروط المنتجة لها، فهيلست مجرد إضافة لا حقة للمعرفة الدينية، بل إعادة توحيد لمجالها، بما يردّ العقل إلى مرجعيته، ويحرّره من الازدواجية التي جعلت الدين خطابًا معياريًا معزولًا عن الفهم، والواقع مجالًا اشتغاليًا منفصلاً عن القيم، " ومن هنا كانت إسلامية المعرفة قاعدة من أهم قواعد تجديد الدين"¹

وعليه، لا يكون التجديد ثمرة اجتهاد جزئي أو مبادرة إصلاحية معزولة، بل نتيجة حتمية لعملية منهجية عميقة يُعاد فيها بناء العقل المنتج للمعرفة الدينية نفسها، فأسلامية المعرفة بهذا المعنى ليست أحد مشاريع التجديد، بل شرطه التأسيسي الذي ظل غائبًا أو مهمّشًا في أغلب محاولات الإصلاح، وهو الغياب الذي يفسّر تكرار الأزمة مهما تنوّعت شعارات التجديد وتعدّدت مسالكه.

ثانياً: آلية النقد في مشروع الأسلمة: المنهج بوصفه شرط الحيوية وإمكان التجديد

لا يكتسب النقد في مشروع عبد الحميد أبي سليمان دلالتة من كونه أداة تشخيص لأزمة عارضة في الوعي أو الإرادة، بل من موقعه البنيوي داخل نسق الأسلمة ذاته، بوصفه آلية اشتغال دائمة تضمن للفكر الإسلامي حيويته، وتمنع انغلاقه في صيغ مكتفية بذاتها أو تحوّلته إلى خطاب معياري منفصل عن شروط إنتاجه وفاعليته، فالنقد في هذا الأفق لا يُستدعى لمعالجة اختلال طارئ، بل يُؤسّس بوصفه شرطًا إبستمولوجيًا لاستمرار الفعل المعرفي وإمكان تجدد.

وعليه، لا يُفهم النقد عند أبي سليمان كفعل استثنائي يُمارس في لحظة أزمة ثم يُعلّق، ولا كموقف سلبي من التراث أو الواقع، بل كمنهج داخلي يلازم عملية الفهم منذ تشكيلها الأول، ويعيد مساءلتها على نحو دائم، مانعًا استقرارها في صيغ نهائية تُعطلّ قابليتها للتفاعل مع الواقع والتحول التاريخي. ومن ثمّ، فإن الأسلمة متى فُصلت عن هذا البعد النقدي تفقد طابعها الحركي،

¹ العلواني: لماذا إسلامية المعرفة، ص 22.

وتتحول من شرط لإمكان التجديد إلى أحد معوّقاته. لذلك يصحّح أبو سليمان بوضوح أن "حركة إسلامية المعرفة حركة منهجية ناقدة"¹، في إشارة إلى أن النقد ليس ملحقًا بالمشروع بل مقومًا له. في هذا الإطار، يُفهم جهد أبي سليمان في نقد أزمة العقل المسلم وأزمة الإرادة والوجدان على أنه امتداد طبيعي للآلية النقدية التي أسس لها، وليس تقييمًا عابرًا لمظاهر قصور مؤقتة، فهو يرى أن العقل يعاني من اختلالات منهجية تجعل فهم النص الديني والفكر الإسلامي معزولًا عن مقاصده وقيمه، وأن الإرادة غالبًا ما تظل اتكالية أو مشلولة، في حين يتشكّل الوجدان ضمن أطر تربوية وثقافية مشوهة للقيم، ومن ثمّ فإن أي تجديد حقيقي لا يُؤسّس على مساءلة هذه الأبعاد البنيوية يظل ناقصًا، إذ إن النقد في هذه الرؤية لا يقتصر على مراجعة المحتوى، بل يسعى إلى تحرير العقل والإرادة والوجدان، وضمان اشتغالها المتكامل ضمن النسق المعرفي الإسلامي، بما يجعل الفعل المعرفي حيًّا وقابلًا للتجدد والفاعلية التاريخية.

إن الخصوصية الإبيستيمولوجية لتصور أبي سليمان تتجلى في تحويل النقد من مجرد مراجعة للأفكار أو الخطابات إلى مساءلة البرامج والبنى المنتجة للفهم والمعرفة. فالنقد، في هذا الإطار، لا يقتصر على تقييم النتائج أو محاسبة الخطاب، بل يسعى إلى تفكيك الأنساق التربوية والمعرفية التي تصوغ الأفكار وتعيد إنتاجها، ويعيد مساءلة القيم والآليات الضمنية التي تحدد تشكّل العقل والإرادة والوجدان. ومن ثمّ، يتحول النقد من فحص للمخرجات إلى مساءلة منطق التكوين ذاته، ومن مراجعة للخطاب إلى تأصيل منهج بناء الإنسان، بما يضمن أن الفعل المعرفي يظل حيًّا وقابلًا للتجدد ضمن النسق الإسلامي.

في هذا السياق، تبرز مركزية نقد "محاضن التكوين" بوصفها المجال العملي الذي تتكثّف فيه علاقة المعرفة بالإرادة والوجدان، فالعقل لا يتشكّل في فراغ، ولا تتكوّن الإرادة بمعزل عن أنماط التنشئة، ولا يتبلور الوجدان خارج الأطر التربوية والثقافية التي تغذّيه، لذا فإن أي مشروع تجديدي لا يُخضع مؤسسات التعليم والتربية والتكوين والإعلام والخطاب الديني لمراجعة نقدية منهجية، يظل عاجزًا عن تحويل المعرفة إلى فاعلية تاريخية².

¹ أبو سليمان: إسلامية المعرفة مهمة باقية، ص 11.

² أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 35-36.

وهنا يتبدى العمق النقدي لمشروع الأسلمة، إذ لا يستهدف تقويم محتوى هذه البرامج فحسب، بل يتجه إلى تفكيك منطقها الضمني، والقيم غير المصرح بها التي تحكمها، والصورة التي تنتجها عن الإنسان والعقل والدين والعالم، فقد ترفع البرامج التربوية شعارات إسلامية صريحة، لكنها في بنيتها العميقة تركز عقلاً تلقينياً، أو وجداناً انفعالياً، أو إرادة اتكالية، بما يجعل مخرجاتها نقيضاً لغاياتها المعلنة.

من هذا المنظور، يغدو النقد آلية لضمان النجاعة لا على مستوى الاتساق النظري، بل على مستوى الفاعلية الواقعية. فالنجاعة لا تُقاس بكمّ الخطاب أو صفاء المفاهيم، بل بقدرة المعرفة على توليد إرادة واعية، ووجدان مسؤول، وفعل منضبط بالسنن. وكل معرفة لا تخضع لمراجعة نقدية مستمرة تنفصل تدريجياً عن الواقع، وتتحول إلى خطاب تبريري، مهما بلغ إحكامها الداخلي.

كما يضطلع النقد بدور حاسم في منع تعطل الإرادة، لا عبر الوعظ الأخلاقي، بل من خلال تفكيك الشروط المعرفية التي تنتج السلبية والانسحاب، فالإرادة في تصور أبي سليمان، ليست معطى نفسياً مستقلاً، بل ثمرة مباشرة لنمط الفهم الذي يحمله الإنسان عن ذاته، وعن العالم، وعن سنن التغيير، وعندما يُنشأ العقل على الفصل بين القيم والنتائج، أو على فهم القدر بمعزل عن السنن، أو على تصور الدين بوصفه مجال امتثال لا مجال مسؤولية، تُصاب الإرادة بالشلل مهما صدقت النوايا.

بهذا المعنى، لا يعمل النقد داخل مشروع الأسلمة بوصفه أداة تفكيك فقط، بل كآلية وقائية تحمي الفكر من التصلب، والمنهج من التحول إلى قالب جامد، وتحمي الأسلمة نفسها من الانزلاق إلى شعار أيديولوجي، فالنقد هو ما يبقي السؤال مفتوحاً، ويحول دون اكتمال النسق، ويؤكد أن كل بناء معرفي يظل نسبياً ومشروطاً وقابلاً للمراجعة في ضوء الوحي والسنن والواقع.

وعليه؛ فإن المنهج النقدي عند عبد الحميد أبي سليمان لا يُضاف إلى مشروع الأسلمة من الخارج، ولا يُستدعى عند الحاجة، بل يشكّل قلبه النابض، به تحيا الأسلمة، وبدونه تفقد شرط إمكانها التجديدي، فحيوية الفكر الإسلامي هذا التصور لا تُصان بتراكم الإجابات، بل

باستدامة السؤال، ولا تُضمن بحراسة الصيغ، بل بمراجعة الشروط التي أنتجتها؛ وهو ما يجعل النقد شرطاً تأسيسياً لإمكان التجديد واستمرار الفاعلية الحضارية معاً.

الرؤية الكونية والتكامل المعرفي: الأسلمة بوصفها أفقاً استراتيجياً للعلوم

يبلغ مشروع عبد الحميد أبي سليمان ذروته الإستيمولوجية حين يتجاوز نقد اختلالات البنية العقلية إلى تأسيس رؤية كونية ناظمة، تُعاد في ضوءها صياغة العلاقة بين مجالات المعرفة المختلفة، ويُمنح التجديد بعده الاستراتيجي العميق، ففي هذا المستوى لا يعود التجديد تعديلاً في الخطاب أو تصحيحاً في بعض المسارات، بل يتحوّل إلى إعادة بناء شاملة للخريطة المعرفية التي تتحرك داخلها الأمة، وللمنطق الذي يحكم إنتاج الفهم وتوجيه الفعل.

فالإشكال الجوهرية، في منظور أبي سليمان، لا يتمثل في تعدّد مجالات المعرفة في ذاته، بل في تفككها وتحولها إلى حقول منفصلة، حيث يحصر الوحي في دوائر الوعظ أو التقنين الفقهي، وتشتغل العلوم الحديثة داخل أطر مفهومية وافدة تدعي الحياد القيمي، بينما يدار الواقع بمعايير عملية لا تنتظم ضمن رؤية كلية، وفي ظل هذا التفكك عجز العقل المسلم عن إنتاج فهم مركّب يصل القيم بالنتائج¹، ويحوّل الهداية إلى فعل تاريخي، فانكمش التجديد إلى استجابات جزئية ظرفية لا تمسّ جذور الأزمة.

من هنا، تتأسس الرؤية الكونية في مشروع الأسلمة على مبدأ إستيمولوجي حاسم هو وحدة الحقيقة مع تعدّد مجالات إدراكها، فالوحي والكون والواقع الاجتماعي، ليست عوالم متقابلة أو متنازعة، بل مستويات متكاملة للفهم، لا يستقيم أحدها إلا في تفاعله مع الآخر. وأي فصل بينها لا يفضي إلا إلى تشويه المعرفة وتعطيل وظيفتها الحضارية².

في هذا الإطار، يُعاد تعريف موقع الوحي لا بوصفه مخزناً للأحكام الجزئية، بل باعتباره الإطار المرجعي الكلي الذي يولّد الرؤية، ويوجّه الأسئلة الكبرى، ويضبط العلاقة بين القيم والفعل، فمأزق الوعي الديني لم يكن في تهميش الوحي، بل في اختزال مركزته في وظيفة تقنينية ضيقة، أفقدته قدرته على توجيه المعرفة والواقع والتاريخ، واستعادة فعاليتها لا تعني إقصاء

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 61-62.

² أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص 127-128.

العقل أو تعطيل البحث في الواقع، بل تحرير الوحي من أن يُستعمل بديلاً عن الفهم، وإعادته إلى موقعه بوصفه أفقاً ناظماً ومنشئاً للمعنى.

ويزداد هذا المعنى وضوحاً إذا استُحضر السياق التاريخي لتشكّل الفقه؛ إذ لم ينشأ التعقيد الفقهي في فراغ معرفي ولا في ظل غياب الرؤية الكلية، بل تبلور داخل واقع كانت فيه الرؤية الإسلامية الكونية متجسّدة في الاجتماع والسياسة والعمران، في تلك المرحلة، لم يكن الفقه حاملاً للرؤية ولا بديلاً عنها، بل كان استكمالاً تنظيمياً لواقع تشكّلت معايير الكبرى مسبقاً، وحين تراجعت هذه الرؤية بفعل الاختراق الحضاري والاستلاب المعرفي، تفكك الواقع وتعدّدت مرجعياته، بينما ظلّ الفقه – في كثير من تجلياته – يشغل داخل أطر تشكّلها التاريخي الأول، دون أن يُعاد وصله بالشروط الجديدة، ومن ثمّ لم يكن الإشكال في جزئية الفقه، بل في غياب الإطار الكلي الذي يمنح هذه الجزئيات معناها الحضاري ووظيفتها التاريخية.

وفي المقابل، لا تتحقق وحدة الرؤية بإقصاء العلوم الحديثة أو الارتباب منها، بل بتحريرها من ادعاء الحياد القيمي الذي جعلها تشتغل – في العمق – داخل رؤية كونية مادية دون وعي بذلك. فالعلوم، لا سيما الاجتماعية منها، تنطوي دائماً على افتراضات مسبقة حول الإنسان والمجتمع والتاريخ. وإدماجها في النسق المعرفي الإسلامي لا يكون بأسلمتها الشكلية، بل بإعادة توجيهها لتغدو أدوات لفهم السنن الاجتماعية وقوانين العمران، في ضوء رؤية توحيدية تجعل الإنسان مسؤولاً، والتاريخ مجال استخلاف، والمعرفة وسيلة للإصلاح لا للهيمنة¹.

كما تقتضي استعادة وحدة الرؤية إعادة الاعتبار للواقع، لا بوصفه تهديداً للشوايت ولا مادة محايدة للوصف، بل باعتباره مجال الابتلاء والتكليف، وساحة تنزيل المقاصد واختبار صلاحية الفهم، فالواقع في هذا المنظور ليس حاكماً على النص ولا خارجاً عنه، بل شريكاً في العملية المعرفية، يكشف عن حدود الفهم وطاقته على التحقق التاريخي، ومن ثمّ، لا يُقاس التجديد بحدائث مفاهيمه، بل بقدرته على التفاعل الواعي مع الواقع دون الذوبان فيه.

ويجد هذا المفهوم إسقاطه الحي في العلوم الاجتماعية، إذ تنطلق هذه العلوم من الظاهرة الاجتماعية بوصفها واقعاً حياً ومعقداً، وليس مجرد موضوع نظري أو قاعدة تجريدية.

¹ أبو سليمان: الرؤية الكونية، ص 21-22.

فبدون هذه العودة إلى الواقع، لا يمكن للعلوم الاجتماعية أن تشتغل بفاعلية أو إنتاج معرفة صحيحة، إذ يتطلب اشتغالها وجود رؤية تأطيرية توجه البحث وتحدد أطره ومقاصده، بما يوازن بين المبادئ النظرية ومتطلبات الواقع الاجتماعي، ويجعل من التجديد عملية واعية قادرة على مواجهة التحديات المعاصرة دون التخلي عن أصول المعرفة ومقاصدها¹.

غير أن جمع الوحي والعلوم والواقع في خطاب واحد لا يكفي لاستعادة وحدة الرؤية؛ إذ لا بد من منطلق اشتغال يضبط العلاقة بينها ويمنع تحوّلها إلى مجالات متجاوزة بلا تكامل، وفي هذا السياق يتأسس مشروع عبد الحميد أبو سليمان على تصور منهجي يُعيد توزيع الأدوار المعرفية بين هذه المجالات، بحيث يكون الوحي مصدر الرؤية والمقاصد، والعلوم أدوات التحليل والكشف، والواقع مجال التنزيل والاختبار، وهذا التحديد الوظيفي، تنتفي المنافسة بين مصادر المعرفة، ويتحوّل التفاعل بينها إلى علاقة تكامل منهجي، لا إلى صراع بين سلطات معرفية متنازعة².

وعندما تُستعاد هذه الوحدة، يتحوّل التجديد من استجابة دفاعية لضغوط العصر إلى خيار استراتيجي نابع من رؤية واضحة للإنسان والغاية والتاريخ، فالتجديد في هذا الأفق ليس تجديد النص؛ بل تجديد العقل الذي يفهم النص ويتعامل مع الواقع في آن، وهو ما يجعل الفاعلية الحضارية ممكنة، ويعيد للمعرفة وظيفتها التوليدية، وللفكر قدرته على الإرشاد والبناء.

إن استعادة وحدة الرؤية المعرفية في الفكر الإسلامي لا تتحقق باختزال المرجعية ولا باستيراد المناهج، بل بإعادة بناء النسق الذي يضبط العلاقة بين الوحي والعلوم والواقع، وعندما يستعيد هذا النسق توازنه، يغدو التجديد فعلاً حضارياً واعياً، لا إصلاحاً جزئياً، وتستأنف المعرفة دورها في توجيه الفعل التاريخي للأمة ضمن أفق التوحيد والاستخلاف.

¹ أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص 193-194.

² أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص 206.

المبحث الثالث: تطبيقات إسلامية المعرفة: من إعادة بناء الإنسان إلى ترشيد الفعل

المعرفي والشرعي

لا تكتمل دلالة إسلامية المعرفة، ولا تُختبر نجاعتها المنهجية، عند حدود التنظير المفاهيمي أو التفكيك الإبيستيمولوجي لبنية العقل، بل تتجلى حقيقتها في قدرتها على الانتقال من مستوى الرؤية إلى مستوى الفعل، ومن إعادة بناء شروط الفهم إلى ترشيد الممارسة المعرفية والشرعية في مجالاتها المختلفة، فالمشاريع الفكرية لا تُقاس بما تنتجه من مفاهيم كلية فحسب، وإنما بما تحدثه من أثر في تشكيل الإنسان، وفي توجيه المؤسسات، وفي إعادة تنظيم العلاقة بين القيم والواقع.

من هذا المنظور، لا تُفهم التطبيقات في مشروع إسلامية المعرفة عند عبد الحميد أبي سليمان بوصفها ملحقًا عمليًا للتنظير، ولا بوصفها اجتهادات جزئية منفصلة عن النسق، بل بوصفها اختبارات منهجية كاشفة عن منطق الاشتغال العقلي الذي يقوم عليه المشروع، فكل معالجة لقضية تربوية أو تعليمية أو فقهية أو ثقافية، تمثل في عمقها تمرينًا على كيفية عمل العقل المسلم حين يُعاد بناؤه وفق شرط الأُسلمة، وحين تُستعاد وحدة المرجعية، ويتحرر المنهج من الازدواجية بين النص والواقع.

وعليه، فإن القضايا التي عالجها أبو سليمان – على تباين مجالاتها وتعدد موضوعاتها – لا يجمعها الاشتراك في الموضوع، بل يجمعها الانتماء إلى أفق منهجي واحد، هو أفق إعادة بناء الإنسان أولًا، ثم إعادة توجيه الفعل المعرفي والشرعي بما يضمن اتساقه مع مقاصد الدين وسنن الاجتماع الإنساني، فالتربية والأسرة والتعليم العالي والجامعة والفتوى ونقد التراث والحوار العقدي والترجمة ليست حقولًا متجاورة، بل مستويات متكاملة يتجلى فيها أثر المنهج الواحد حين يُفعل في الواقع.

من هنا، يندرج هذا المبحث في سياق الفصل بوصفه انتقالًا من سؤال كيف يتشكل نسق إسلامية المعرفة؟ إلى سؤال كيف يعمل هذا النسق حين يُواجه قضايا الإنسان والمجتمع والمعرفة؟ ليبين أن إسلامية المعرفة ليست تصورًا نظريًا معزولًا، ولا مشروعًا إصلاحيًا انتقائيًا،

بل رؤية منهجية شاملة، لا تكتمل إلا بقدرتها على إعادة بناء الإنسان، وترشيد الفعل المعرفي والشرعي، واستعادة الفاعلية الحضارية في آن واحد.

المطلب الأول: إسلامية المعرفة وبناء الإنسان: التربية والأسرة بوصفهما المجال التأسيسي للتجديد

يقوم مشروع إسلامية المعرفة في جوهره على إعادة طرح سؤال الإنسان بوصفه مركز العملية المعرفية وغايتها النهائية، لا باعتباره مجرد متلقٍ للمعرفة أو أداة لتطبيقها، بل باعتباره الفاعل الذي تتحدد من خلاله إمكانات الفهم والتجديد والعمران، ومن ثم فإن أي معالجة لهذا المشروع تظل قاصرة إذا اكتفت بتحليل بنيته المفاهيمية أو نقد اختلالاته المنهجية، دون أن تنفذ إلى سؤال بناء الإنسان الذي يحمل هذه الرؤية ويجسدها في الواقع.

ويطرح هذا المنظور إشكالاً مركزيًا يتمثل في الكيفية التي تنتقل بها الرؤية المعرفية من مستوى التصور إلى مستوى التكوين، ومن أفق التنظير إلى أفق الفعل الإنساني الواعي، فهل يتحقق هذا الانتقال عبر إصلاح المناهج والمؤسسات فحسب، أم يقتضي فعلًا تأسيسيًا أعمق يشتغل على بنية الإنسان نفسه، في وعيه وإرادته ووجدانه؟ وإذا كان بناء الإنسان شرطًا لإمكان التجديد، فأى موقع تحتله التربية في هذا المسار، وأين تبدأ فعليًا عملية التكوين: أفي التعليم النظامي، أم في مراحل أسبق من تشكّل الوعي؟ ثم ما الدور الذي تضطلع به الأسرة بوصفها الفضاء الأول الذي تتكوّن فيه المعاني والقيم وأنماط الفهم؟

هذه الأسئلة تشكّل الأفق الإشكالي الذي يراهن هذا المطلب على الإجابة عليها:

1. سؤال الإنسان في مشروع إسلامية المعرفة: الإطار التصوري للتجديد

لا يستقيم سؤال التجديد في مشروع إسلامية المعرفة ما لم يُحسم ابتداءً سؤال الإنسان الذي يُنَاط به هذا التجديد، لا بوصفه موضوعًا للإصلاح، بل بوصفه شرطًا لإمكانه، فالتجديد لا يُنَجَز خارج الإنسان، ولا يتحقق بتغيير الأفكار في فراغ، وإنما يتأسس في نمط الوعي الذي يحمل هذه الأفكار، وفي البنية العميقة التي تنظّم علاقة الإنسان بالمعنى وبالواقع وبالمطلق، ومن

هنا فإن سؤال الإنسان لا يأتي في مشروع أبي سليمان بوصفه مبحثاً تمهيدياً أو خلفية نظرية، بل بوصفه السؤال القبلي الذي تتوقف عليه مشروعية كل حديث لاحق عن الإصلاح أو النهضة.

ينطلق هذا التأسيس من نقد جذري لفكرة الإنسان المحايد معرفياً، وهي الفكرة التي تسلمت إلى الوعي الإسلامي المعاصر عبر اختراقات معرفية حديثة، وأنتجت وعياً يظن أن الإنسان يمكن أن يفكر ويعرف ويخطّط ويتربّى خارج أي إطار قيمي-تشريعي حاكم، في مقابل هذا التصور يؤسس أبو سليمان لرؤية مغايرة ترى الإنسان كائنًا مُشرَّعًا بالضرورة؛ أي إن وجوده في العالم لا ينفصل عن نسق معياري ينظّم فهمه للخير والشر، وللمعنى والغاية، وللعلاقة بين الفعل ونتائجه، وهي الرؤية التي بلورها أبو سليمان في كتابه "الإنسان بين شريعتين"¹.

بهذا المعنى، لا يكون السؤال؛ هل يخضع الإنسان لشريعة أم لا؟ بل لأيّ شريعة يخضع؟ وهنا تكمن النقطة الإستيمولوجية الحاسمة في مشروع إسلامية المعرفة، إذ يُعاد تعريف الشريعة من كونها منظومة أحكام دينية خاصة بالمسلم، إلى كونها الإطار الناظم لكل رؤية كونية، وكل تصور للإنسان والمجتمع والتاريخ. فكل معرفة وكل فعل وكل نظام تربوية أو تعليم يستبطن بالضرورة شريعة ما، حتى وإن أنكر ذلك في مستوى الخطاب.

انطلاقاً من هذا التأسيس، تتكشف أطروحة "الإنسان بين شريعتين" لا بوصفها أطروحة دينية أو وعظية، بل بوصفها تحليلاً إستيمولوجياً لبنية الوعي الإنساني الحديث، فالإنسان لا يعيش في عالم بلا معايير، وإنما في عالم تتنازع فيه شريعتان:

• شريعة الوحي، التي تؤسس الوجود الإنساني على الاستخلاف، والسنية، والمسؤولية، وربط القيم بالنتائج.

• وشريعة بشرية مضمّرة، تتأسس على المنفعة أو القوة أو الرغبة، وتعمل من داخل مفاهيم العقل والعلم والتقدم والحرية.

ومن هنا، فإن الصراع الحضاري - في عمقه - ليس صراع أنماط عيش أو نظم سياسية، بل صراع أنماط إنسان، لكل نمط منها منطقته المعرفي، ومرجعياته القيمية، وأفقها

¹ أبو سليمان: الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ولترجمة، ط2، 2007).

الغائي. وهذا ما يفسّر فشل مشاريع التجديد التي انشغلت بإصلاح الخطاب أو تحديث الفقه أو تطوير التعليم، دون أن تمسّ البنية العميقة التي يتشكّل فيها الإنسان نفسه.

في هذا السياق، تكتسب الأسلمة معناها الإيستيمولوجي الدقيق: فهي ليست إضافة البعد الديني إلى إنسان مكتمل، ولا أسلمة النتائج بعد إنتاج المعرفة، بل إعادة توطين الإنسان داخل مرجعيته التكوينية، أي داخل الشريعة التي تُنشئ معنى الفعل قبل أن تحكم عليه. فالإنسان الذي يفكّر، ويخطّط، ويعمل، داخل رؤية تفصل بين القيم والنتائج، أو بين النية والسنن، أو بين الإيمان والتاريخ، هو إنسان واقع - فعلياً - تحت شريعة أخرى، مهما استعمل من لغة دينية.

ومن هنا، يرفض أبو سليمان اختزال الشريعة في بعدها القانوني أو الفقهي، لأنها - في مشروع إسلامية المعرفة - تمثل رؤية كونية شاملة، تحدّد موقع الإنسان في الوجود، ووظيفته في التاريخ، وحدود حرّيته، ومسؤولية إرادته¹، فالشريعة بهذا المعنى ليست عائقاً أمام الفعل، بل شرط إمكانه؛ لأنها تمنح الإنسان أفقاً غائياً يجعله قادراً على تحويل المعرفة إلى فعل، والقيم إلى واقع، والإيمان إلى عمران.

ويتربّ على هذا الفهم إعادة تعريف معرفي-منهجي للإنسان المسلم بوصفه كائناً تتقاطع فيه ثلاثة أبعاد لا يجوز فصلها:

- الوعي بالمرجعية (الوحي)،
- والوعي بالسنن (الكون والتاريخ)،
- والوعي بالمسؤولية (الفعل والنتائج).

وأيّ اختلال في هذا التوازن يُنتج إنساناً مشوّه البنية: إما إنساناً تعبدياً منسحباً من الواقع، أو إنساناً تقنياً منفصلاً عن المعنى، أو ذاتاً وجدانية عاجزة عن الفعل التاريخي.

بهذا التأسيس، يتضح أن مشروع إسلامية المعرفة لا يستهدف إصلاح الإنسان بوصفه موضوعاً خارجياً، بل إعادة بناء منطوق الإنسان الذي يُنتج المعرفة ويمارس الفعل، فالإنسان في

¹ أبو سليمان: الإنسان بين شريعتين، ص 74-75.

هذا المشروع ليس محلّ التربية فحسب، بل هو محلّ الرؤية، وموضع الصراع، ونقطة الانطلاق لكل تجديد ممكن. ومن هنا، فإن أي انتقال إلى الحديث عن التربية أو الطفل أو الأسرة أو التعليم دون تثبيت هذا الإطار المعرفي-المنهجي يفرغ هذه المجالات من بعدها التجديدي، ويحوّلها إلى إجراءات تقنية لا تختلف - في بنيتها العميقة - عن نظيراتها في أي نسق معرفي آخر.

وعليه، فإن سؤال الإنسان في مشروع إسلامية المعرفة ليس سؤالاً مكتملاً، بل هو الشرط الإبستمولوجي الأعلى الذي تتأسس عليه تطبيقات المشروع كلها؛ إذ لا يُبنى الإنسان أولاً ثم تُختار له الشريعة، بل تُحدّد الشريعة بوصفها رؤية كونية، ومنها يُستنبط نموذج الإنسان، وعلى ضوءه تُفهم التربية، وتُبنى الأسرة، ويُعاد توجيه الفعل الحضاري برمّته.

2. التربية بوصفها الفعل المنهجي لبناء الإنسان

تحدّد التربية، في أفق مشروع إسلامية المعرفة، بوصفها المجال الذي تنتقل فيه الرؤية الكونية من مستوى التصور النظري إلى مستوى التكوين الإنساني الفعلي، حيث تغدو المفاهيم المؤسّسة للنسق المعرفي والقيمي قوى فاعلة في تشكيل الوعي والسلوك معاً، فهي ليست مجالاً إجرائياً تابعاً، ولا ممارسة تقنية لاحقة على التنظير، بل تعتبر الفعل المنهجي التأسيسي الذي تتقرر من خلاله طبيعة العلاقة بين الإنسان ومعرفته، وبين القيم التي يؤمن بها والاختيارات التي يجسّدتها في الواقع، ومن ثمّ لا تُفهم التربية باعتبارها قطاعاً وظيفياً من قطاعات الإصلاح، بل كمنطق بنائي يعاد عبره تكوين الإنسان المؤهل لحمل المرجعية، وترجمتها من أفق القناعة إلى أفق الفعل التاريخي الواعي.

ينطلق عبد الحميد أبو سليمان، في مقارنته لمسألة التربية، من وعي إبستمولوجي عميق بطبيعة الاختلال الذي يطبع الفكر التربوي في السياق الإسلامي المعاصر؛ إذ لا يتموضع الخلل في مستوى الوسائل أو في كفاءة الأداء، بقدر ما يستقر في التصور الناظم لمعنى التربية ووظيفتها الوجودية، فعندما تُختزل التربية في التعليم بوصفه مجرد نقل للمعرفة، أو في الضبط السلوكي باعتباره تهذيباً خارجياً للأفعال، تنفصل العملية التربوية عن سؤال الغاية والمعنى، وتغدو ممارسة بلا أفق، ويترتب عن هذا الاختزال إنتاج نمط إنساني تتجاوز في بنيته المعرفة والسلوك

دون رابط داخلي يوحدهما، فيتشكل عقل واسع الاطلاع لكنه مقطوع عن المقصد، وسلوك منضبط في ظاهره لكنه غير مؤسس على وعي ذاتي ناضج ولا على إرادة أخلاقية مسؤولة¹.

ولا يصحّ فهم هذا الوضع بوصفه مجرد خلل تقني في الممارسة التربوية، بل بوصفه أثرًا مباشرًا لغياب تصور كلي متماسك للإنسان؛ ذلك أنّ أي فعل تربوي يفقد شرط استقامته إذا انفصل عن تحديد دقيق لمعنى الإنسان ووظيفته في الوجود، ولم يُؤسَّس على وعي بطبيعة علاقته بالمعرفة والقيم والفعل التاريخي، ومن ثمّ تغدو إعادة بناء مفهوم التربية مدخلًا إبستمولوجيًا كاشفًا لفهم مشروع إسلامية المعرفة ذاته، لا مسألة فرعية في هوامشه، لأنّ التربية هي الحقل الذي تُمخَّص فيه الرؤية، وتُختبر قدرتها على الانتقال من نسق نظري مجرد إلى فعل تكويني يُعيد تشكيل الإنسان.

في هذا الأفق، يعيد مشروع إسلامية المعرفة تأسيس التربية بوصفها فعلًا منهجيًا قصديًا، يتجه إلى إعادة تشكيل الإنسان من الداخل قبل ضبطه من الخارج، عبر بناء وعيه بذاته وبالعالم، وردّ المعرفة إلى الغاية التي تمنحها معناها واتجاهها، فالتربية وفق هذا التصور لا تُستدعى استجابةً ظرفية لحاجات اجتماعية عابرة، ولا تُختزل في أداة لتكييف الفرد مع واقع مختل، بل تُفهم باعتبارها مسارًا بنائيًا طويل المدى، يُقصد به تكوين إنسان قادر على الفهم النقدي، وتحمل المسؤولية، وتحويل القيم من معانٍ مجردة إلى ممارسة تاريخية واعية، وبهذا المعنى لا تغدو التربية أداة تنفيذية، بل منطلق اشتغال حضاري تُحسم في إطاره إمكانات الانتقال من خطاب الإصلاح إلى فعل التأسيس، وهو ما يستلزم الوعي بأن التربية لا تقوم على حياد مرجعي، لأنّ كل فعل تربوي ينطوي تصريحًا أو تضمينًا على تصور مخصوص للإنسان ولمعنى المعرفة ولموقع القيم في توجيه الفعل، وحين يُغفل هذا المستوى التأسيسي، تنحدر التربية إلى ممارسة تقنية تُنتج كفاءات وظيفية منفصلة عن المعنى، تعجز عن تكوين إنسان متكامل قادر على حمل رسالة حضارية، ومن ثمّ لا يستقر جوهر الإشكال التربوي في عيوب المناهج أو قصور الوسائل، بل في الرؤية الكونية التي تُؤطر الفعل التربوي، وتحدد وجهته، وتمنحه معناه.

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 142-143.

ومن هذا المنطلق، تُستعاد التربية في مشروع إسلامية المعرفة باعتبارها مجال تنزيل الرؤية التوحيدية في صميم التكوين الإنساني، حيث تنتقل مفاهيم الاستخلاف والأمانة والمسؤولية والعمران من مقام التجريد النظري إلى بنية الوعي والوجدان والإرادة، غير أن هذا التحول لا يُنجز عبر آليات التلقين أو خطاب الوعظ المباشر، بل من خلال تشييد منظومة تربية تعيد تنظيم علاقة الإنسان بذاته وبالآخر وبالعالم، وفق منطق الغاية والسنن، وتدمج المعرفة داخل سياقها القيمي والوظيفي، بحيث تغدو عنصرًا مكوّنًا للإنسان لا مجرد رصيد معلوماتي معزول.

ويتجلى الطابع المنهجي للتربية في استهداف الإنسان في كليته، لا في أحد أبعاده المعزولة، فبناء الإنسان لا يتم عبر مخاطبة العقل وحده، ولا عبر تهذيب السلوك بمعزل عن الوعي، بل عبر تفاعل متكامل بين ثلاثة مستويات بنيوية: العقل، والإرادة، والوجدان. وهذه المستويات لا تتكوّن تلقائيًا ولا تتطور بالعفوية، بل تحتاج إلى فعل تربوي منسّق، يراعي سنن التكوين النفسي والاجتماعي، ويشتغل بمنطق التدرّج والتراكم.

المستوى العقلي: تتجه التربية في هذا المستوى، إلى إعادة بناء منهج التفكير ذاته، لا إلى مجرد تكديس المعارف، بحيث يتشكل عقل نقدي تركيبي قادر على الوصل بين الوحي والواقع، والنص وسياقه، والقيم ومآلاتها، فيتحوّل التفكير من استهلاك للمفاهيم إلى ممارسة واعية للفهم والتفكير والتنزيل، وهو ما يؤكدّه عبد الحميد أبو سليمان بقوله: " وإلى أن تصبح مبادئ الإسلام ومفاهيمه الأساسية أساس بناء العقل المسلم ومنطلق منهجه وثقافته ولب وجدانه، وذليل مسيرته وغاية قصده، وتربى أجيال الأمة على تلك المعاني والمباني الفعالة السامية فانه لا يمكن أن يتغير حال الأمة"¹.

المستوى الإرادي: تقصد التربية هنا إلى تحرير الدافع الداخلي من الخضوع للضغط الخارجي، وردّ المعرفة إلى أفق المسؤولية، بما يجعل الفهم مؤلّدًا للالتزام، والاقتناع باعثًا على الفعل، فتغدو الإرادة وسيطًا حيًا بين ما يُدركه العقل وما يتحقق في الواقع.

المستوى الوجداني: في بعده الوجداني، تركز التربية على بناء الشعور الداخلي ومنظومة المعاني والقيم التي تشكل جوهر الفعل الإنساني، فتمنحه اتساقه الداخلي وتكفل وحدة

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص70.

الشخصية، وتمنع انفصامها بين ما يُؤمّن به وما يُمارَس. هذا البعد لا يقتصر على اكتساب قيم يمكن تعلمها لاحقًا، بل ينشأ في البناء النفسي منذ لحظات التشكّل الأولى، ليصبح السلوك تعبيرًا صادقًا عن وعي متشرب بالقيمة، مستندًا إلى ثبات داخلي للوجدان واتجاهه القيمي السليم، ويؤكد عبد الحميد أبو سليمان هذا المعنى حين يبيّن أن البعد الوجداني جزء من أصل البناء النفسي للإنسان، لا مما يُكتسب لاحقًا، إذ يقول: "أصل طبيعة الوجدان والبناء النفسي فلا تقبل التغيير؛ حيث إن الشجاع لا يصبح جبانًا، والبخيل لا يصبح جوادًا، والحر الكريم لا يصبح دينيًّا لئيمًا، ومثل ذلك فإن جندي الجيش الجيد وعضو العصابة المجرمة الباطش يتمتع كلُّ منهما بصفتين أساسيتين مشتركتين من صفات البناء النفسي هما الشجاعة والولاء، لكنهما يختلفان في الوجهة، فجندي الجيش رجل خير يقوم بحماية الأمة والوطن، ورجل العصابة رجل شر يسخر نفسه للجريمة والأذى"¹.

ضمن هذا الأفق، تتحرر التربية من كونها حلقة عابرة في مسار التنشئة الاجتماعية، لتغدو شرط إمكان تأسيسًا في بناء الإنسان القادر على الفعل الحضاري؛ إذ بها وحدها يُعاد وصل المعرفة بالغاية، والعقل بالقيم، والفعل بالمسؤولية. ومن دون هذا الفعل المنهجي المؤسّس، يبقى كل خطاب عن إصلاح معرفي أو تجديد فكري حبيس دائرة التنظير، عاجزًا عن التحقق في التاريخ أو التحول إلى قوة فاعلة في الواقع.

ويتجلى هذا التصور بوضوح عند التأمل في اشتغال أبي سليمان التطبيقي على قضايا التربية، لا سيما في كتابه "التربية الوالدية"²، حيث لا تُعرض الممارسة التربوية التي تضمنها الكتاب كمجموعة إجراءات تقنية أو وصفات جاهزة، بل كامتداد طبيعي لرؤية منهجية متكاملة، تقوم على أولوية التكوين الداخلي، وعلى فهم التربية بوصفها مسارًا تراكميًا متدرجًا، يتركز على المرافقة الإنسانية، وبناء الوعي والإرادة معًا.

وعلى هذا الأساس، تتجلى التربية بوصفها القلب النابض للفعل التجديدي، إذ بها وحدها يتم الانتقال من نقد العقل إلى إعادة بنائه، ومن تشخيص الأزمة إلى تجاوزها، ومن الرؤية إلى

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 129-130

² عبد الحميد أبو سليمان، هشام الطالب، وعمر الطالب: التربية الوالدية - رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2019).

الفعل الملموس، فالتجديد في جوهره لا يقتصر على إعادة ترتيب المفاهيم، بل يمر عبر إعادة تشكيل الإنسان الذي يفكر ويختار ويعمل، والتربية هي الحقل الذي يتحقق فيه هذا التحول المنهجي، الهادئ والمستدام، بما يضمن استمرارية البناء الداخلي للفعل الحضاري.

واستنادًا إلى تحليل كتابات أبي سليمان، يمكن استخلاص المبادئ الكلية التي تضبط الفعل التربوي بوصفه فعلًا منهجيًا:

أولوية التكوين الداخلي على الضبط الخارجي: فالسلوك ليس نقطة البداية، بل نتيجة لبنية داخلية سابقة، تستهدف التربية من خلالها بناء الأسس التي يصدر عنها السلوك، بحيث لا يكون الهدف هو الامتثال اللحظي، بل تشكّل الضمير الداخلي الواعي.

التدرّج السنّي في بناء الوعي والإرادة: تقوم التربية على منطق التدرج وفق سنن التكوين النفسي والوجداني، مع احترام طبيعة الإنسان في مراحل نموه المختلفة، بما يضمن تناغم البناء الداخلي مع مراحل النضج المعرفي والوجداني.

التربية كمرافقة تكوينية لا سلطة قهرية: يكون المربي شريكًا في التكوين، يوجّه دون أن يُلغي شخصية المتربي، ويقود دون أن يُصادر حرّيته، حيث يصبح الحوار أداة لبناء الوعي والقبول الداخلي، مع مراعاة فاعلية التوجيه التربوي وفق خطوات متسقة ومدروسة.

وحدة المعرفة والقيم في الفعل التربوي: لا يمكن فصل المعرفة عن السياق القيمي الذي يمنحها معناها ووظيفتها، فتتحول القيم إلى خبرة معاشة، وليس مجرد موضوعات خطابية، لتصبح جزءًا من وعي الفرد وقراره الفعلي.

القدوة بوصفها آلية منهجية للتكوين: فالنموذج الحيّ والتجربة العملية أهم من التعليمات المجردة، بحيث يكون التكوين عملية تلقّ غير مباشر، تتشكل فيها القيم عبر المعاشة والمشاركة، ويصبح التفاعل الحيّ وسيلة لإدراك المعنى وتطبيقه.

بهذا الأساس، تتضح التربية بوصفها الأسّ المحرك لمشروع التجديد، والشرط الإستيمولوجي لإعادة بناء الإنسان القادر على الفعل الحضاري، كما كانت الأسلمة شرطًا لإمكان التجديد على مستوى الفكر، فالتربية هي الحقل الذي يتم فيه هذا التحول المنهجي

المستدام، من إعادة تشكيل الإنسان إلى تحويل المعرفة إلى فعل، ومن الرؤية إلى واقع حضاري ملموس.

3. بناء الطفل: لحظة التأسيس الأولى للوعي والإرادة

لا يحتلّ الطفل موقعه المركزي في المشروع الفكري لأبي سليمان بوصفه مرحلة زمنية سابقة على النضج فحسب، ولا باعتباره موضوعاً للرعاية أو العناية التربوية الجزئية، بل يتحدد موقعه من حيث هو القاعدة التأسيسية التي تتكوّن فيها البنية العميقة للإنسان، تلك البنية التي ستحدد على أساسها أنماط الفهم، واتجاهات الإرادة، وصيغ التفاعل مع القيم والمعنى، ومن ثمّ فإنّ الاشتغال على الطفل لا يُفهم في هذا المشروع بوصفه خياراً تربوياً تقنياً، بل باعتباره اختياراً منهجياً ذا دلالة معرفية وحضارية، يتصل اتصالاً مباشراً بسؤال التجديد وإمكان تحقيقه التاريخي.

ينبني هذا التصور على وعي نقدي بطبيعة الأزمة التي يعانها الواقع الإسلامي المعاصر، حيث لا يستقر الخلل في مستوى الأفكار المجردة أو البنى المؤسسية وحدها، بل يتجذر في تكوين الإنسان ذاته؛ في وعيه وفي إرادته وفي بنيته الوجدانية التي توجه فعله، ولما كان هذا التكوين لا ينشأ دفعة واحدة في مراحل الرشد، بل يتشكّل تدريجياً منذ الطفولة المبكرة، فإنّ أي مشروع تجديد يتجاوز هذه المرحلة أو يؤخر الاشتغال عليها إنما يكتفي بمعالجة النتائج، دون أن ينفذ إلى الجذور التي تتأسس فيها أنماط الفهم والسلوك.

في هذا الأفق، يُعاد تعريف الطفل في تصور أبي سليمان ضمن مشروع إسلامية المعرفة؛ لا بوصفه كائنًا ناقصًا في انتظار الاكتمال، ولا باعتباره راشدًا مصغّرًا، بل من حيث هو "الجندي المجهول"¹ في معركة البناء الحضاري، وذات في طور التشكّل المنهجي، تتكوّن فيها منذ المراحل الأولى العلاقة مع العالم ومع المعرفة ومع السلطة ومع المعنى، فالطفولة ليست مجرد تمهيد زمني لما بعدها، بل هي المرحلة التي تُرسّخ فيها القواعد البنيوية التي سيقوم عليها البناء الإنساني اللاحق، بما يجعلها لحظة حاسمة في إمكان النهوض أو تعذره.

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 123.

ويمثل الانتقال من منطق التهيئة إلى منطق التأسيس أحد أهم التحولات المفهومية في هذا التصور؛ إذ لا يُنظر إلى الطفولة على أنها مرحلة إعداد تقني للمدرسة أو للمجتمع، بل باعتبارها مجالاً لتأسيس الوعي والإرادة والوجدان، أي تلك الأبعاد التي لا يمكن تعويض اختلالها بسهولة في المراحل اللاحقة، فالوعي لا يبدأ تشكُّله مع التعليم النظامي، بل يتكوّن منذ اللحظات الأولى التي يشرع فيها الطفل في فهم العلاقات، وربط الأفعال بنتائجها، وتأويل ما يحيط به من أحداث. فالإرادة لا تُبنى لاحقاً عبر الأوامر والقوانين، بل تتشكل مبكراً من خلال التجربة والمشاركة والشعور بالقدرة على الاختيار وتحمل العواقب، أما الوجدان بما يحمله من قيم ومعانٍ وانفعالات وشعور، فهو أكثر الأبعاد رسوخاً، وأشدّها تأثراً بالتجارب الأولى، وأعصاها على التعديل إذا تشكّل على نحو مختل.

ومن هذا المنطلق، يصبح الطفل قاعدة الانطلاق الفعلية في مشروع التجديد؛ لأن بناء إنسان قادر على حمل الرؤية، وإنتاج المعرفة، وممارسة الفعل الحضاري، يقتضي الاشتغال على المرحلة التي تتكوّن فيها هذه الإمكانيات في أصلها، لا الاكتفاء بمحاولة إصلاحها بعد ترسّخ أنماطها واستقرار بنيتها.

ويكشف الاشتغال التطبيقي في كتاب أزمة الإرادة والوجدان عن إدراك عميق لهذه الحقيقة المنهجية، حيث ينطلق من افتراض ضمني مفاده أن الطفل لا يتلقى العالم بوصفه معطى محايداً، بل يبني عنه تمثلات أولية ستغدو لاحقاً إطاراً مرجعياً ضمنياً يوجّه فهمه للواقع، وللمعرفة، ولمعنى السلطة، ولطبيعة العلاقة بين الحرية والمسؤولية. فالطريقة التي يُخاطب بها الطفل، ونمط العلاقة التي تُبنى معه، وكيفية تفسير الأحداث له، كلها عناصر تسهم في تشكيل رؤيته الأولى للعالم، لا بوصفها معارف منفصلة، بل كبنية إدراكية كلية¹.

ولا تستهدف عملية بناء الطفل، في هذا السياق، تزويده بمعلومات أو مهارات معزولة، بل تتجه إلى تشكيل نمط الفهم ذاته: كيف يسأل، وكيف يفسّر، وكيف يتعامل مع الخطأ، وكيف يربط بين الفعل ونتيجته، وهذه ليست مسائل تعليمية بالمعنى المدرسي، بل قضايا تأسيسية

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 143.

تتعلق بمنهج تشكّل الوعي الإنساني في مستوياته الأولى، بما يجعل الطفولة لحظة حاسمة في بناء القابلية للفهم النقدي لاحقًا.

ويحتلّ بناء الإرادة موقعًا لا يقل أهمية عن بناء الوعي في هذا التصور، إذ تكشف التجربة الحضارية أن كثيرًا من مظاهر التعثر لا ترجع إلى نقص المعرفة، بقدر ما تعود إلى هشاشة الإرادة وضعف الدافع الداخلي¹، ومن هنا، يُفهم بناء الطفل بوصفه عملية تأسيس مبكرة للإرادة، تقوم على تجاوز منطق الطاعة القسرية نحو منطق المسؤولية المتدرجة، حيث لا يُراد للطفل أن يكون ممتثلًا فحسب، بل فاعلاً قادرًا على الاختيار الواعي وتحمل نتائج فعله.

غير أن هذه القدرة لا تُفرض فرضًا، ولا تُستدعى دفعة واحدة، بل تُبنى تدريجيًا عبر منح الطفل مساحات مناسبة من القرار، وربط الحرية بالمسؤولية، ومرافقة التجربة بدل مصادرتها. وهنا تتجلى مرة أخرى الوظيفة المنهجية للتأسيس المبكر، إذ إن الإرادة التي لم تُبنَ في الطفولة على أساس الفهم والمشاركة تتحول لاحقًا إلى إرادة منفصلة أو متمردة أو خاملة، وهي أنماط تعيق أي مشروع تجديد حقيقي.

إلى جانب ذلك، يحتل الوجدان موقعًا مركزيًا في فهم بناء الطفل، لا باعتباره بعدًا انفعاليًا ثانويًا، بل بوصفه الحاضن الصامت للقيم والمعاني، فالطفل لا يكتسب القيم في صورة مفاهيم مجردة، بل يتشربها من خلال المناخ الذي يعيش فيه، ونمط العلاقات التي يختبرها، ودرجة الاتساق بين الخطاب والممارسة في محيطه المباشر، ومن ثم فإن الاشتغال على الطفل لا ينفصل عن بناء بيئة وجدانية تمنح القيم حضورها الطبيعي، بحيث تتحول إلى معيش يومي لا إلى موضوعات تلقين.

ويكشف هذا البعد عن عمق الرؤية المنهجية التي ترى أن القيم ليست إضافة لاحقة إلى المعرفة، بل شرطًا بنيويًا لتحويل المعرفة إلى فعل ذي معنى، فبناء الوجدان في الطفولة هو في جوهره تأسيس للإطار القيمي الذي سيضبط لاحقًا مسار التفكير والعمل، ويمنح الفعل الإنساني اتساقه الداخلي واتجاهه الأخلاقي.

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص124.

ومن السمات اللافتة في الاشتغال على الطفل التأكيد المستمر على مبدأ التدرّج السنني، لا بوصفه تدرّجًا زمنيًا محضًا، بل باعتباره تدرّجًا في بناء المعاني وتحمل المسؤوليات، بما ينسجم مع سنن التكوين النفسي والاجتماعي، فالطفل لا يُعامل كراشد مصغر، ولا تُحمّل بنيته الناشئة ما لا تحتمل، بل يُنظر إلى كل مرحلة بوصفها لبنة في بناء تراكمي طويل المدى، وهو ما يجعل مشروع التجديد، حين ينطلق من الطفل، مشروعًا استراتيجيًا بعيد الأفق، لا استجابة ظرفية لأزمة طارئة.

وفي ضوء ما سبق، يتضح أن الطفل في مشروع إسلامية المعرفة لا يُفهم بوصفه موضوعًا للرعاية أو ملفًا فرعيًا ضمن برامج الإصلاح، بل بوصفه أفق التجديد ذاته، إذ إن إعادة بناء الإنسان لا تبدأ من إعادة ترتيب الخطاب أو المفاهيم فحسب، بل من إعادة تأسيس البنية التي ستحمل هذا الخطاب وتفعّله في الواقع، فالإنسان الذي لم يُبنَ وعيه، ولم تُؤسَّس إرادته، ولم يتشكّل وجدانه في مرحلة الطفولة، سيظل عاجزًا عن حمل أي مشروع تجديد، مهما بلغت قوة التنظير وعمق النقد.

وبذلك، يتأسس بناء الطفل في مشروع إسلامية المعرفة باعتباره الخيار المنهجي الحاسم لإمكان التجديد الحضاري، حيث تمثل الطفولة المجال الذي تتقاطع فيه الرؤية والمنهج والغاية، وحيث يُعاد بناء الإنسان من لحظة تشكّله الأولى، بما يضمن أن يكون التجديد فعلاً داخليًا مستدامًا، لا إصلاحًا خارجيًا عابرًا.

4. الأسرة بوصفها الحاضنة القيمية الأولى للنسق المعرفي

إذا كان بناء الطفل يمثل قاعدة الانطلاق المنهجية في مشروع إسلامية المعرفة، فإن الأسرة تمثل الفضاء التكويني الأول الذي يتم فيه هذا البناء، وتشكل داخله البنية القيمية والمعرفية التي ستؤطر وعي الطفل بالعالم، وتحدد نمط علاقته بالمعرفة والسلطة والمعنى، ومن ثمّ لا تُفهم الأسرة في هذا المشروع بوصفها إطارًا اجتماعيًا محايدًا، أو مؤسسة طبيعية تؤدي وظائف بيولوجية وتنظيمية فحسب، بل باعتبارها الحاضنة القيمية الأولى للنسق المعرفي، والمجال الذي تتجسّد فيه الرؤية الكونية عمليًا قبل أي تدخل مؤسسي أو مدرسي.

ينطلق هذا التصور من إدراك أن الإنسان لا يتلقَى القيم والمعاني في صورة مفاهيم مجردة، ولا يكتسب أنماط التفكير داخل فراغ اجتماعي، بل يتكوّن وعيه في سياق علائقي حيّ، تمثل الأسرة نواته الأولى، ففي هذا الفضاء تتشكّل الخبرات الأولى، وتُختبر العلاقات البدئية، ويتكوّن الإحساس بالثقة أو الخوف، وبالانتماء أو الاغتراب، وهي عناصر لا تؤثر في الجانب الوجداني فحسب، بل تمتد آثارها إلى البنية المعرفية ذاتها، فتوجّه طريقة الفهم، ونمط السؤال، وحدود القبول والرفض.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن فصل سؤال التربية عن سؤال الأسرة، ولا فهم بناء الطفل بمعزل عن الحاضنة التي يتكوّن داخلها؛ إذ إن الأسرة ليست مجرد وسيط ناقل للقيم، بل هي البيئة التي تُنتج القيم بوصفها معيشًا يوميًا، وتحوّلها من معانٍ خطابية إلى أنماط سلوك وإدراك متجذّرة في الوعي. ومن هنا، فإن أي مشروع تجديد يتجاوز الأسرة أو يقلل من شأنها إنما يفرغ الفعل التربوي من شرطه التكويني الأول¹.

ويتجلى هذا البعد التطبيقي بوضوح في اشتغال أبي سليمان على التربية الوالدية²، حيث تُعاد مساءلة موقع الأسرة من مجرد وسيط تنفيذي لتوجهات تربية جاهزة إلى فاعل منهجي مؤسس في بناء الإنسان. فالأسرة، في هذا التصور، ليست إطارًا تنظيميًا محايدًا، بل فضاءً معرفيًا وقيميًا تتشكل داخله بنية الوعي الأولى لدى الطفل. ومن ثمّ، فإن طبيعة العلاقة بين الوالدين والطفل، وأنماط التواصل السائدة داخل الأسرة، وكيفية تدبير الخطأ، وممارسة السلطة التربوية، لا تؤدي وظائف سلوكية آنية فحسب، بل تسهم بصورة عميقة في تشكيل تصوّر الطفل للمعرفة، والسلطة، والمعنى، والمسؤولية، بما يجعل التربية الوالدية مدخلًا حاسمًا في بناء العقل المسلم الفاعل.

وفي هذا السياق تتجلى الأسرة بوصفها المجال الأول الذي يختبر فيه الطفل وحدة المعرفة والقيم أو انفصالهما؛ ففيها يرى انسجام القول مع الفعل، أو تناقض الخطاب مع الممارسة، ومن خلالها يتشكّل وعيه بما إذا كانت القيم التي يُدعى إليها قابلة للتحقق في الواقع أم مجرد شعارات،

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 14-15.

² ينظر: أبو سليمان وآخرون: التربية الوالدية، ص 36-43.

ومن ثمّ فإنّ الاتساق القيمي داخل الأسرة لا ينعكس على السلوك فحسب، بل يؤسّس لثقة معرفية عميقة، تجعل المعرفة ذات معنى، والفعل قابلاً للالتزام.

كما تُعدّ الأسرة الفضاء الأول الذي تتكوّن فيه علاقة الطفل بالسلطة، لا بوصفها مفهومًا نظريًا، بل كخبرة معاشة، فطريقة ممارسة السلطة الوالدية؛ وحدودها وآلياتها، إما أن تؤسّس وعيًا يرى السلطة بوصفها رعاية ومسؤولية وضبطًا مقاصديًا، أو تُنتج وعيًا يربطها بالقهر أو الفوضى، وهذه الخبرة المبكرة لا تبقى حبيسة المجال الأسري، بل تنتقل لاحقًا إلى علاقة الفرد بالمعرفة، وبالمؤسسة، وبالمجتمع، وبالذولة¹.

ومن هذا المنطلق تصبح الأسرة الوسيط الأول في بناء النسق المعرفي للطفل، لا بمعنى تلقينه معلومات، بل من حيث تشكيل منطلق تلقي المعرفة ذاته: هل تُفهم المعرفة بوصفها أداة للفهم والنمو، أم وسيلة للامتثال؟ هل تُربط بالمسؤولية والمعنى، أم تُختزل في الامتحان والإنجاز الوظيفي؟ وهذه الأسئلة لا تُجاب نظريًا، بل تُحسم ضمنيًا عبر الممارسة اليومية داخل الأسرة.

إنّ الأسرة في منظور عبد الحميد أبي سليمان لا تُفهم بوصفها مجرد إطار اجتماعي يحيط بالعملية التربوية، ولا كحيز محايد يسبق دخول الفرد إلى مؤسسات التعليم النظامي، بل تتحدد باعتبارها عنصرًا بنيويًا حاسمًا في تشكّل الإنسان نفسيًا ومعرفيًا معًا؛ ففيها تتكوّن أنماط الاستجابة الأولى للعالم، وتُبنى البنية الانفعالية التي ستؤطر لاحقًا طرائق الفهم والتعلّم والحكم على الأشياء، ومن ثمّ لا يُنظر إلى الأمن العاطفي والاستقرار النفسي والشعور بالقبول داخل الأسرة بوصفها شروطًا وجدانية محضّة، بل بوصفها شروطًا معرفية تأسيسية؛ إذ إنّ العقل القلق أو الوجدان المضطرب لا يستطيع إنتاج فهم متوازن، ولا يملك القدرة على تشييد وعي نقدي رصين، لأنّ المعرفة في أصلها فعل إنساني مركّب، لا ينفصل فيه التفكير عن الشعور ولا الحكم عن الإحساس بالأمان.

وفي هذا السياق، يربط أبو سليمان بين اختلالات البناء النفسي في الطفولة وبين ما شاع في تراث الأمة، المكتوب منه والشفوي، مما يسميه فكر الخرافة والشعوذة²، حيث تحوّلت كثير

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 142-143.

² أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص 92-93.

من الممارسات التربوية، بحسن نية أحياناً، إلى آليات لإنتاج الخوف بدل بناء الفهم، من خلال حكايات عن الجن والعفاريت، أو توظيف الغيب توظيفاً ترهيبياً بدعوى تربية الطفل وضبط سلوكه، فهذه الظواهر في نظر أبي سليمان ليست مجرد انحرافات ثقافية هامشية، بل مؤشرات على خلل منهجي في الفهم التربوي، إذ يُستبدل بناء الوجدان المتوازن بزرع الخوف، ويُعوّض التكوين العقلي السليم بتوليد الطاعة القسرية، فينشأ الطفل بوجدان مهتز، وعلاقة ملتبسة بالعالم، وعقل ميّال إلى التفسير الغيبي غير المنضبط، بما ينعكس لاحقاً على قدرته على التمييز، والنقد، وإدراك السنن، لذا " يجب حماية الأمة والناشئة، وتحصينهم بالعقيدة الصحيحة، وبالعلم الصحيح، من مثل هذا الفكر الضار، ومن مثل هذه المواد الضارة، ووضعها - في كل ما يتعلق بالتربية والتعليم والإعلام - بعيداً عن أعين الناشئة والعامّة وأسماعهم وأدبياتهم"¹.

كما تضطلع الأسرة بدور حاسم في بناء الإرادة، من خلال ما تمنحه للطفل من مساحات ثقة، وما تتيحه له من فرص للمشاركة واتخاذ القرار ضمن حدود مناسبة، فالإرادة لا تُبنى في الفراغ، ولا تُستدعى بالأوامر، بل تنمو في سياق يشعر فيه الطفل أن فعله له أثر، وأن اختياره له معنى، وهذا ما يجعل الأسرة المجال الأول لتجربة الربط بين الحرية والمسؤولية، قبل أن يصبح هذا الربط مطلباً أخلاقياً أو قانونياً في المراحل اللاحقة.

وفي هذا الإطار، لا تُفهم القدوة داخل الأسرة بوصفها قيمة أخلاقية مضافة، بل باعتبارها آلية منهجية للتكوين؛ إذ يتعلّم الطفل بالسلوك أكثر مما يتعلّم بالخطاب، ويكتسب أنماط التفكير والتفاعل من خلال الملاحظة والمعايشة، لا عبر التعليمات المباشرة، ومن ثمّ فإن انسجام سلوك الوالدين مع القيم التي يعلنونها لا يمثل مسألة أخلاقية فحسب، بل شرطاً بنيوياً لسلامة النسق التربوي والمعرفي.

ويترب عن هذا الفهم أن أي اختلال في النسق القيمي داخل الأسرة لا يبقى محصوراً في المجال الخاص، بل يمتد أثره إلى المجال العام، عبر ما يُنتجه من أنماط وعي وسلوك ومعرفة، فالأسرة في هذا المشروع، ليست وحدة اجتماعية معزولة، بل نواة حضارية، يتوقف على سلامة بنيتها كثير من إمكانات النهوض أو التعثر.

¹ أبو سليمان: أزمة الإرادة والوجدان، ص93.

ومن ثمّ، فإن إدراج الأسرة في صميم مشروع التجديد لا يأتي من باب العناية الاجتماعية، بل من باب الوعي بأن إعادة بناء الإنسان تبدأ من الحاضنة التي يتكوّن داخلها وعيه الأول، فالتجديد الذي لا يمر عبر الأسرة يظل معلقاً في مستوى الخطاب أو المؤسسة، عاجزاً عن النفاذ إلى البنية العميقة التي تُنتج الإنسان الفاعل.

وعليه، تتحدد الأسرة في مشروع إسلامية المعرفة بوصفها الحاضنة القيمية الأولى للنسق المعرفي، والمجال الذي تتجسّد فيه الرؤية الكونية عملياً، قبل أن تتحول إلى مناهج أو مؤسسات. ففي الفضاء الذي تُبنى فيه الثقة بالمعرفة، ويتشكل فيه الارتباط بين القيم والفعل، وتُؤسّس فيه الإرادة والوجدان، بما يجعلها شرط إمكان لا غنى عنه لأي فعل تربوي أو تجديدي لاحق.

يُفضي تحليل التربية وبناء الطفل ودور الأسرة، في إطار مشروع إسلامية المعرفة، إلى إعادة ترتيب جذرية لموقع الفعل التربوي داخل النسق التجديدي، بحيث لا يعود التربية مجالاً تابعاً أو قطاعاً إجرائياً من قطاعات الإصلاح، بل يتحدّد بوصفه الفعل المنهجي الذي تُختبر فيه الرؤية الكونية، وتُقاس قدرتها على التحول من تصور نظري إلى قوة تكوينية فاعلة في التاريخ، فالتجديد في هذا الأفق لا يتحقق بإعادة تنظيم المفاهيم أو نقد البنى المعرفية فحسب، بل يمرّ بالضرورة عبر إعادة تشكيل الإنسان الذي يحمل هذه المفاهيم، ويفكر بها، ويحوّلها إلى فعل.

وعليه، يتضح أن التربية، في مشروع إسلامية المعرفة، ليست مجرد وسيلة لتحقيق أهداف خارجية، بل هي الشرط الإبستمولوجي لإمكان التجديد ذاته؛ إذ بها يُعاد وصل المعرفة بالغاية، والعقل بالقيم، والفعل بالمسؤولية، ومنها يبدأ التحول الهادئ والعميق الذي يجعل التجديد مساراً تاريخياً مستداماً، لا موجة خطابية عابرة. فحيث يفشل الإصلاح التقني والمؤسسي، يفتح الفعل التربوي المؤسّس أفق بناء إنسان جديد، قادر على الفهم والاختيار وتحمل الأمانة، وتحويل الرؤية التوحيدية من نسق معرفي إلى واقع حضاري معيش.

المطلب الثاني: إسلامية المعرفة وإصلاح التعليم العالي: نحو أسلمة الجامعة وإعادة

تفعيل المعرفة

يُعدّ التعليم العالي أحد أكثر المجالات حساسية في أي مشروع نهضوي، لما يمثّله من موقع مركزي في إنتاج المعرفة، وصياغة النخب، وتوجيه مسارات الفعل الاجتماعي والحضاري، غير أنّ الجامعة في السياق الإسلامي المعاصر، لم تعد تقوم بوظيفتها التكوينية والمعرفية بوصفها فضاءً لبناء الرؤية وتوليد المعنى، بقدر ما تحوّلت في كثير من نماذجها إلى مؤسسة لنقل المعارف الجزئية وإعادة إنتاج أنماط معرفية مستوردة، منفصلة عن سياقها الحضاري، ومجردة من بعدها القيمي والرسالي، فأزمة التعليم العالي لا يمكن اختزالها في اختلالات إدارية أو قصور بيداغوجي، بل تنفذ في عمقها إلى بنية النسق المعرفي الذي يحكم تصور المعرفة ووظيفتها.

في هذا الإطار، يعرض عبد الحميد أبو سليمان مشروع إسلامية المعرفة بوصفه أفقاً نقدياً وتأسيسياً لإعادة مساءلة التعليم العالي، لا من حيث أدواته فحسب، بل من حيث مرجعياته ومقاصده ووظيفته الحضارية، فأشكالية الجامعة ليست في ضعف إنتاجها المعرفي فحسب، بل في طبيعة المعرفة التي تنتجها، وفي علاقتها بالإنسان والمجتمع والقيم، وفي مدى قدرتها على تحويل المعرفة إلى قوة فاعلة في توجيه الفعل التاريخي. ومن هنا، تبرز مسألة «أسلمة الجامعة» لا باعتبارها عملية تكييف شكلي أو إضافة مقررات ذات طابع ديني، بل بوصفها سؤالاً منهجياً يتعلّق بإعادة بناء الرؤية التي تؤطر المعرفة، وتنظم العلاقة بين التخصصات، وتحدد وظيفة البحث العلمي ومآلاته.

لم تكن هذه الرؤية عند أبي سليمان حبيسة التنظير الإبيستيمولوجي أو النقد التجريدي لبنية التعليم العالي، بل تجسّدت في تجربة مؤسسية مباشرة خضعت للاختبار العملي، فقد قدّم تصوّره لإسلامية المعرفة في الجامعة من خلال تجربة ثرية أثناء تولّيه رئاسة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، حيث سعى إلى تحويل الأفكار النقدية إلى سياسات تعليمية وبرامج أكاديمية وهياكل بحثية تعيد وصل المعرفة بالقيم، وتؤسّس لتكامل التخصصات ضمن رؤية كلية حاكمة، إذ لم يكن اشتغاله على الجامعة مجرد ممارسة إدارية، بل مسعى واعياً لإعادة تعريف

وظيفة الجامعة ذاتها، بوصفها مؤسسة لتكوين الإنسان وبناء الوعي، لا مجرد فضاء لإنتاج المعرفة المنفصلة عن مقاصدها الحضارية.

وإلى جانب هذه التجربة، أسهم أبو سليمان إسهامًا مباشرًا في إعداد وتوجيه برامج عدد من الجامعات الإسلامية في العالم الإسلامي، عبر المشاركة في بلورة تصورات منهجية للمناهج، ووضع فلسفات تعليمية تضبط مسارات التكوين والبحث، وتعيد النظر في العلاقة بين العلم والمسؤولية، وبين المعرفة والفعل، وقد أتاح له هذا الامتداد المؤسسي تشخيص الإشكالات البنيوية التي تعانيها الجامعة الإسلامية المعاصرة، سواء على مستوى تجزئة المعرفة، أو غياب الرؤية الكلية التي توحد بين المرجعية والقيم، وبين العقل والواقع.

وهو ما استدعى عنده التفكير مليًا في الجامعة بوصفها مجالًا لتكامل المعرفة لا لتجزئتها، وفضاءً لتكوين الإنسان لا لتأهيله الوظيفي فقط، ومؤسسة تُستعاد فيها وحدة الرؤية بين العقل والقيم، وبين العلم والمسؤولية، كما فتح سؤال تفعيل المعرفة داخل الجامعة أفقًا إضافيًا يتجاوز مسألة الإنتاج الأكاديمي، ليطال كيفية انتقال المعرفة من حيز التنظير إلى مجال الإسهام الحضاري، ومن تراكم المعلومات إلى بناء الوعي والفعل.

انطلاقًا من ذلك، يتأسس هذا المطلب على جملة من الإشكالات المركزية: كيف تُفهم أزمة التعليم العالي في ضوء اختلال النسق المعرفي؟ وما الذي تضيفه إسلامية المعرفة في منظور أبي سليمان لإصلاح الجامعة على المستوى المنهجي والرؤيوي؟ ثم كيف يمكن تصور أسلمة الجامعة بوصفها إعادة بناء معرفي وتربوي، لا مجرد إجراء مؤسسي؟ وأخيرًا، ما الشروط التي تُمكن الجامعة من استعادة دورها في تفعيل المعرفة وتحويلها إلى قوة فاعلة في البناء الحضاري؟

إسلامية المعرفة وسؤال التعليم العالي: من أزمة النسق المعرفي إلى ضرورة الإصلاح

المنهجي

لا يمكن مقارنة إشكالية التعليم العالي في السياق الإسلامي المعاصر بمعزل عن البنية المعرفية التي توطر وظيفته وتحدد أفق اشتغاله؛ إذ إن الجامعة ليست مجرد مؤسسة تعليمية محايدة، بل هي تجسيد عملي لرؤية مخصصة للمعرفة، وللعلاقة بين العقل والقيم، وبين العلم والمجتمع، وبين الإنسان ومصيره الحضاري، ومن ثم فإن ما يعتري التعليم العالي من اختلالات لا

يعود في جوهره إلى ضعف التنظيم أو قصور الوسائل، بقدر ما يكشف عن أزمة أعمق تمسّ النسق المعرفي الذي يحكم إنتاج المعرفة وتداولها وتوجيهها.

في هذا السياق، يلفت عبد الحميد أبو سليمان الانتباه إلى أنّ الجامعة في العالم الإسلامي قد نشأت في بنيتها الحديثة داخل إطار معرفي وافد، لم ينبثق من مرجعيتها الحضارية، ولا من أسئلتها التاريخية الخاصة، بل تشكّل في ظل رؤية غربية للعلم والإنسان والمجتمع، تقوم على الفصل بين المعرفة والقيم، وبين العقل والوحي، وبين العلم والغاية. وقد ترتب عن هذا الوضع تكريس نموذج جامعي يُنتج معرفة مجزأة، ويُكوّن كفاءات وظيفية عالية التخصص، لكنها منقطعة عن سؤال المعنى والمسؤولية، وعاجزة عن الإسهام في بناء مشروع حضاري متكامل. ومن هنا؛ لا تُفهم أزمة التعليم العالي في منظور إسلامية المعرفة، بوصفها أزمة كمية تتعلق بعدد الجامعات أو حجم الإنتاج البحثي، ولا حتى بوصفها أزمة جودة تعليمية فحسب، بل باعتبارها أزمة اتجاه ووظيفة؛ إذ غدت المعرفة الجامعية معرفة بلا مقصد، والعلم بلا بوصلة، والبحث العلمي نشاطاً تقنياً محكوماً بمعايير النشر والتصنيف، لا بمنطق الإسهام في حل إشكالات الإنسان والمجتمع، وبهذا المعنى يتحوّل التعليم العالي إلى آلية لإعادة إنتاج التبعية المعرفية، بدل أن يكون أداة للتحرر الفكري واستعادة الفاعلية الحضارية.

في مقابل هذا الواقع، تطرح إسلامية المعرفة نفسها إطاراً نقدياً لإعادة مساءلة التعليم العالي من جذوره الإبستمولوجية، من خلال إعادة طرح الأسئلة الكبرى التي تمّ إقصاؤها من الحقل الجامعي: ما المعرفة؟ ما غايتها؟ ما علاقتها بالقيم؟ وما وظيفة الجامعة في مسار الاستخلاف والعمران؟ فالإصلاح، وفق هذا المنظور، لا يبدأ بتعديل البرامج أو تحديث المناهج بمعناها التقني، بل بتصحيح الرؤية التي تؤطر المعرفة، وردّها إلى أفقها التوحيدي الذي يدمج بين الحقيقة والقيمة، وبين الفهم والمسؤولية.

وعلى هذا الأساس، يصبح إصلاح التعليم العالي ضرورة منهجية تقتضي إعادة بناء العلاقة بين التخصصات داخل الجامعة، وتجاوز منطق التجزئة المعرفية الذي عطلّ الرؤية الكلية للإنسان والواقع، كما تستدعي إعادة تعريف البحث العلمي بوصفه فعلاً هادفاً، مرتبطاً بأسئلة المجتمع وحاجاته الحضارية، لا مجرد نشاط أكاديمي معزول عن سياقه. فإسلامية

المعرفة في هذا المستوى، لا تقترح بديلاً أيديولوجياً، ولا تسعى إلى أسلمة شكلية للمضامين، بل تهدف إلى تأسيس منطق معرفي جديد يعيد للجامعة دورها بوصفها عقل الأمة المنظم، ومختبر رؤيتها، وفضاء تفاعلها الخلاق مع الواقع.

وهذا المعنى، يغدو سؤال التعليم العالي مدخلاً كاشفاً لفهم مشروع إسلامية المعرفة ذاته؛ إذ تتقاطع فيه إشكالات الرؤية والمنهج والوظيفة، وتتجلى من خلاله الحاجة إلى الانتقال من تشخيص الأزمة إلى بناء مشروع إصلاحي يعيد للمعرفة وحدتها، وللجامعة رسالتها، ويمهد للانتقال من نقد النسق المعرفي القائم إلى تصور عملي لأسلمة الجامعة وتفعيل المعرفة، وهو ما ستتناوله المحاور اللاحقة.

أسلمة الجامعة: من الشكل المؤسسي إلى البناء المعرفي والتربوي

لا يُقصد بأسلمة الجامعة في تصور عبد الحميد أبي سليمان، إجراءً شكلياً يقتصر على إضافة مقررات دينية، أو أسلمة المصطلحات، أو إعادة ترتيب البنية الإدارية للمؤسسة الجامعية، بل يُراد بها تحوُّل عميق يمسّ منطق اشتغال الجامعة ذاتها، ويعيد بناء علاقتها بالمعرفة وبالإنسان، وبالوظيفة الحضارية التي وُجدت من أجلها، فالإشكال لا يكمن في إسلامية الشكل أو المضمون، بل في "إسلامية النسق" الذي يحكم إنتاج المعرفة، وتوجيه البحث العلمي، وتكوين الطالب، وبناء شخصية الأستاذ الجامعي.

ينطلق أبو سليمان من نقد صريح للنزعة الشكلانية التي وسمت كثيراً من محاولات إصلاح التعليم العالي في العالم الإسلامي، حيث جرى التعامل مع أسلمة الجامعة بوصفها مسألة تنظيمية أو ثقافية سطحية، دون النفاذ إلى الأسس المعرفية التي تؤطر الفعل الجامعي، ونتيجة لهذا الاختزال بقيت الجامعة، رغم مظاهرها الإسلامية أحياناً، تعمل بالمنطق ذاته الذي يحكم النماذج الغربية الحديثة، من حيث الفصل بين المعرفة والقيم، وهيمنة التخصصات المجزأة، وانفصال العملية التعليمية عن سؤال الغاية والمسؤولية.

في مقابل هذا المنحى، يؤسس أبو سليمان مفهوم أسلمة الجامعة على إعادة بناء الرؤية المعرفية التي تضبط العلاقة بين الوحي والعقل؛ وبين العلم والعمل؛ وبين المعرفة والغاية، فالجامعة الإسلامية في هذا الأفق ليست مجرد فضاء لتدريس العلوم، بل بيئة تكوينية شاملة،

تُبنى فيها الشخصية العلمية والأخلاقية معاً، ويتكوّن فيها الإنسان القادر على الفهم النقدي، والاختيار المسؤول، والمشاركة الواعية في عمران العالم، وانطلاقاً من هذا التصوّر، يؤكّد أبو سليمان أنّ إصلاح الجامعة لا ينفصل عن إصلاح منهج المعرفة ذاته، إذ "تقتضي إصلاح منهج المعرفة وتوحيد مصادرها الإلهية والإنسانية؛ حيث يوفر الوحي البعد الكلي الروحي الأخلاقي لمجال الفعل الإنساني، وتوفر السنن الكونية والوسائل العلمية والتقنية لذلك الفعل، وتزول بذلك حواجز العجز والخمود، وتنطلق طاقات الفكر والدرس والبحث في الطبائع والوقائع على أساس مبادئ العقل، وسنن الكون، ومقتضى هداية الوحي"¹.

وعليه فإنّ أسلمة الجامعة تعني بالضرورة إعادة توجيه العملية التعليمية لتكون عملية تربوية في عمقها، لا تعليمية تقنية فحسب، بحيث تُستعاد وحدة الرؤية بين المعرفة والقيم، ويغدو التعليم العالي مجالاً لتكامل مصادر المعرفة وتفعيلها في خدمة المقاصد الإنسانية والحضارية.

ويظهر هذا البعد التربوي بوضوح في تأكيد أبي سليمان على مركزية الإنسان في المشروع الجامعي؛ إذ لا يُختزل الطالب في كونه مستهلكاً للمعرفة، ولا الأستاذ في كونه ناقلاً للمعلومة أو منتجاً للبحث المعزول، بل يُنظر إليهما بوصفهما فاعلين في عملية تكوين معرفي وقيمي متكاملة، فالجامعة بهذا المعنى تُسهم في بناء الوعي وصياغة الإرادة وتشكيل الوجدان عبر بيئة تعليمية تُدمج فيها المعرفة داخل سياقها الأخلاقي والاجتماعي، وتُربط فيها التخصصات الجزئية برؤية كلية للإنسان والكون والحياة.

ومن هذا المنطلق التربوي ذاته، يتّضح أنّ إعادة بناء الإنسان لا تنفصل عن إعادة بناء المعرفة التي يتلقاها وينتجها، حيث تسعى رؤية أبي سليمان في بعدها المعرفي إلى تجاوز منطق التجزئة الذي عطّل وحدة الرؤية داخل التعليم العالي؛ إذ يبيّن أن الفصل الصارم بين التخصصات، في غياب إطار مرجعي جامع، أدّى إلى إنتاج معرفة مبتورة، عاجزة عن الإحاطة بالمشكلات المركّبة التي يواجهها الإنسان المعاصر، ومن هنا، فإنّ أسلمة الجامعة تستدعي إعادة

¹ أبو سليمان: إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق، مجلة إسلامية المعرفة، (السنة السابعة، العدد 26، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، 2008)، ص 11-12.

تنظيم العلاقة بين العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، وردّها إلى أفق توحيدي يضبط تكاملها الوظيفي، دون إلغاء خصوصية مناهجها أو أدواتها، بما يحقق وحدة الرؤية وتكامل الوظيفة داخل النسق الجامعي.

ولا ينفصل هذا البناء المعرفي عن إعادة تعريف وظيفة البحث العلمي داخل الجامعة؛ فالبحث في منظور أسلمة الجامعة ليس غاية في ذاته، ولا نشاطاً محكوماً فقط بمعايير النشر والتصنيف الأكاديمي، بل هو فعل مقصدي يُقاس بقدرته على الإسهام في فهم الواقع، ومعالجة إشكالاته، وتوجيه مسارات التنمية وال عمران، وبذلك تتحول الجامعة من مؤسسة لإعادة إنتاج المعرفة الجاهزة، إلى فضاء لإنتاج معرفة مسؤولة، مرتبطة بسياقها وواعية بمآلاتها.

وانطلاقاً من هذه الرؤية تتجاوز أسلمة الجامعة حدود الإصلاح المؤسسي الظاهر، لتغدو مشروعاً لإعادة بناء الإنسان والمعرفة معاً داخل الفضاء الجامعي؛ إذ لا يتحقق تفعيل التعليم العالي إلا حين تستعيد الجامعة وظيفتها التكوينية والحضارية، وحين يُعاد وصل المعرفة بالقيم، والعلم بالغاية، والتخصص بالرؤية الكلية. ومن هنا، تشكّل أسلمة الجامعة حلقة وسطى بين تشخيص أزمة التعليم العالي، والسعي إلى تفعيل المعرفة بوصفها قوة فاعلة في البناء الحضاري، وهو ما يمهد للانتقال إلى مساءلة وظيفة المعرفة ومآلاتها في العنوان الفرعي الثالث.

ويتجسّد هذا التصور المنهجي لأسلمة الجامعة بوضوح في التجربة التطبيقية التي قدّمها أبو سليمان من خلال نموذج الجامعة الإسلامية العالمية، حيث لا تُطرح الأسلمة باعتبارها شعاراً مؤسسياً أو هوية رمزية، بل بوصفها منطلق اشتغال معرفي وتربوي ينعكس في بنية البرامج، وطبيعة التكوين، وأسلوب إدارة المعرفة داخل الحرم الجامعي، فالمقصود في هذا النموذج ليس إنشاء جامعة «إسلامية» بالمعنى المؤسسي الضيق أو بالاختصار على العناية بالعلوم الشرعية، بل تأسيس جامعة تنطلق من رؤية توحيدية كلية، تُمارَس فيها المعرفة من داخل أفق جامع يوحّد بين الوحي وعلوم الإنسان وعلوم الكون، ويُعاد فيه تنظيم العلاقة بين التخصصات المختلفة ضمن نسق معرفي واحد، بحيث يُدمج البعد القيمي في صميم الفعل الأكاديمي، لا بوصفه إضافة خارجية، بل باعتباره مبدأً موجّهًا للإنتاج المعرفي والتكوين العلمي¹.

¹ أبو سليمان: إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي، ص 14.

ويظهر ذلك أولاً في تصور المنهج الجامعي؛ إذ لا تُبنى البرامج الدراسية بوصفها مسارات تقنية مغلقة، بل تُدرج ضمن إطار معرفي كلي يربط التخصص الجزئي بأسئلته الكلية ومآلاته الإنسانية، فدراسة الاقتصاد أو السياسة أو العلوم الاجتماعية، لا تنفصل عن سؤال الإنسان والمجتمع والعدل وال عمران، ولا تُقدّم باعتبارها أدوات تحليل محايدة، بل كمعارف مشروطة بغاياتها، ومسؤولة عن آثارها في الواقع، وبهذا المعنى تتحول المناهج من مجرد حوامل معرفية إلى أدوات لبناء الوعي النقدي، القادر على مساءلة المعرفة ذاتها، لا استهلاكها فقط.

كما تتجلى أسلمة الجامعة، في هذا النموذج، في إعادة تعريف وظيفة الأستاذ الجامعي؛ إذ لا يُنظر إليه بوصفه خبيراً تقنياً أو منتجاً للبحث المعزول، بل بوصفه مربياً وموجهاً فكرياً، يشارك في تشكيل الرؤية العامة للطالب، ويسهم في بناء شخصيته العلمية والأخلاقية معاً، فالعلاقة بين الأستاذ والطالب لا تقوم على التلقين أو الهيمنة المعرفية، بل على المرافقة الفكرية والحوار، بما يتيح انتقال القيم والمنهج عبر المعاشية، لا عبر الخطاب المباشر فقط.

ويتّضح البعد التطبيقي لأسلمة الجامعة أيضاً في تنظيم البيئة الجامعية نفسها، حيث تُفهم الجامعة باعتبارها فضاءً تكوينياً شاملاً، لا مجرد قاعات درس ومخابر بحث، فالأنشطة الثقافية، والحوارات الفكرية، والممارسة الطلابية، كلها تُدرج ضمن المشروع التربوي العام، بما يعزز وحدة التجربة الجامعية، ويمنع انفصام شخصية الطالب بين ما يتلقاه معرفياً وما يعيشه سلوكياً، وهذا التكامل بين التعليم والتربية يعكس إدراك أبي سليمان بأن بناء الإنسان لا يتم عبر المعرفة المجردة، بل عبر خبرة معيشية تتكامل فيها الفكرة والممارسة.

أما على مستوى البحث العلمي، فيسعى نموذج الجامعة الإسلامية العالمية إلى تجاوز منطق البحث المعزول عن قضايا المجتمع، عبر توجيه الجهد البحثي نحو الإشكالات الواقعية التي تمسّ الإنسان والأمة، دون التضحية بالمعايير العلمية أو الانغلاق داخل خطاب وعظي، فالبحث في هذا الإطار فعل معرفي مسؤول، يُقاس بقدرته على الإسهام في الفهم والتغيير، لا بعدد الاستشهادات أو التصنيفات الأكاديمية فقط، وبهذا تُستعاد وظيفة البحث بوصفه جسراً بين المعرفة والواقع، وبين النظر والعمل.

تكشف هذه التجربة التطبيقية أن أسلمة الجامعة، كما يتصورها أبو سليمان، ليست مشروعًا مثاليًا منفصلاً عن الواقع، بل مسارًا عمليًا قابلاً للتنزيل، شريطة توفر الرؤية المنهجية، والإرادة المؤسسية، والوعي بأن الإصلاح الحقيقي للتعليم العالي لا يتحقق بتغيير الهياكل فقط، بل بإعادة بناء الإنسان الذي ينتج المعرفة ويوجهها، إذ يتضح أن نموذج الجامعة الإسلامية العالمية لا يُقدّم بوصفه صيغة مكتملة أو نموذجًا مغلقًا، بل بوصفه تجربة دالة تكشف إمكان الانتقال من نقد التعليم العالي إلى تفعيله معرفيًا وحضاريًا، وهو ما يفتح مباشرة على سؤال تفعيل المعرفة ووظيفتها الحضارية.

ويكتمل هذا التصور لأسلمة الجامعة باستعادة سؤال وظيفة المعرفة ومآلاتها الحضارية؛ إذ لا يكتفي مشروع إسلامية المعرفة بإعادة بناء النسق المعرفي أو إصلاح البنية الجامعية من حيث المنهج والتكوين، ما لم تُفعّل المعرفة بوصفها قوة موجهة للفهم والعمل والمسؤولية، فالمعرفة حين تُفصل عن غاياتها تتحول إلى رصيد معلوماتي محايد قابل للتوظيف في اتجاهات متناقضة، وتفقد قدرتها على إضفاء المعنى وتوجيه الفعل، فالجامعة لا تُنتج المعرفة لذاتها ولا تُراكم البحث بمعزل عن الواقع، بل تضطلع بدور مركزي في بناء الوعي الحضاري، من خلال ربط البحث العلمي بأسئلة المجتمع، وتوجيه التخصصات نحو الإسهام في معالجة الإشكالات المركبة التي يواجهها الإنسان المعاصر، وبهذا التفعيل تستعيد المعرفة بعدها المقصدي، وتستعيد الجامعة وظيفتها بوصفها منتجًا للمعنى ورافعة للفعل الحضاري، بما يجعل إصلاح التعليم العالي حلقة مركزية في مشروع إعادة بناء الإنسان والعمران معًا.

الفضاء الجامعي بوصفه مكونا تربويًا:

لا يكتمل اهتمام عبد الحميد أبي سليمان بأسلمة الجامعة عند حدود المناهج والبرامج وبنية المعرفة، بل يمتدّ بوضوح إلى التفكير في البيئة الجامعية بوصفها فضاءً تربويًا شاملاً، يكون فيه السكن والحرم الجامعي جزءًا لا يتجزأ من عملية التكوين، فالجامعة في تصوره ليست مؤسسة تعليمية تُختزل في قاعات الدرس ومخابر البحث، بل مجتمع متكامل تُمارس فيه القيم، وتُختبر فيه الرؤية، وتُترجم فيه المعرفة إلى أنماط عيش وسلوك يومي، ومن هنا يولي أبو سليمان عناية خاصة لتصميم الحرم الجامعي والسكن، باعتبارهما إطارًا حاضنًا للتربية الروحية

والأخلاقية والاجتماعية، لا مجرد بنية خدمية محايدة، ويبرز هذا الوعي التربوي في تصوره للحرم الجامعي بوصفه فضاءً تتجسد فيه وحدة الرؤية بين الروحي والاجتماعي والثقافي؛ إذ يجعل من المسجد مركزاً ناظماً للحياة الجامعية، لا عنصراً رمزياً معزولاً، بما يتيح اندماج النشاط العلمي في أفق قيمي حيّ.

إن تصميم المسجد في قلب الحرم والسكن الجامعي لا يمثل خياراً جمالياً فحسب، بل ترجمة عملية لمركزية التوحيد في الرؤية الإسلامية إلى معمار حيّ يعيشه الطالب يومياً، فالمسجد بهذا التمرکز يتحوّل إلى نواة تنظيمية ومعرفية وروحية، تماماً كما تتحكم المؤسسات الأساسية في المدينة في نمط حياة أهلها، وهو يقدم للطلاب نموذجاً مصغراً عن العمارة الحية للمجتمع الإسلامي، حيث تترابط الحياة الروحية والاجتماعية والثقافية معاً في نسق واحد متكامل، وفي هذا السياق، يؤكد أبو سليمان أن "فالحرم الجامعي توسطه المسجد الذي يمثل مركزه الروحي، وتتدفق من حوله حركة الطلاب والعاملين في كل اتجاه، ويوفر ساحة مهمة للنشاطات الروحية الثقافية الإسلامية، كما توفر أفنية الحرم واتصال مرافقه روحاً من الألفة الثقافية والاجتماعية"¹، وهو ما يعكس تصوراً للجامعة باعتبارها فضاءً تُستعاد فيه وحدة التجربة الإنسانية، حيث لا ينفصل العلم عن العبادة، ولا التكوين الأكاديمي عن الانتماء القيمي، كما يساهم هذا التمرکز في بناء وعي تربوي ضمّني لدى الطالب، إذ يتشكّل في لاوعيه مفهوم مركزية البعد الروحي في الحياة اليومية، ويختبر عملياً أن البحث والعمل الأكاديمي لا ينفصلان عن الغاية والقيم، وأن التفاعل الاجتماعي داخل الجامعة لا يتحقق إلا في إطار من الاحترام والمسؤولية والتكافل، حيث يصبح السكن الجامعي مجتمعاً مصغراً، يدمج بين التعليم والتربية، وبين النشاط الثقافي والرياضي والروحي، ويجعل من البيئة الجامعية تجربة تربوية متكاملة، تؤكد أن أسلمة الجامعة لا تقتصر على المناهج، بل تمتد إلى كل جوانب الحياة الجامعية، لتحويل المعرفة إلى وعي وسلوك في إطار قيم متجذرة.

وتكامل هذا البعد مع النظر إلى السكن الجامعي بوصفه مجتمعاً تربوياً مصغراً، تُصاغ فيه العلاقات اليومية على أساس القيم الإسلامية في العدل والاحترام والمسؤولية، وتُراعى فيه

¹ أبو سليمان: إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي، ص 17

الحاجات النفسية والاجتماعية للطلاب، مع الحفاظ على الضوابط الأخلاقية المنظمة للعلاقة بين الجنسين، فالسكن في هذا الأفق ليس مجرد مكان للإقامة المؤقتة، بل فضاء للمعايشة التربوية، يتعلم فيه الطالب عملياً معنى الانضباط الذاتي، والتكافل والعمل الجماعي، والانتماء إلى جماعة قيمية، ويتعمق هذا التصور التربوي للسكن الجامعي عند أبي سليمان حين يُدرّس لا بوصفه بنية خدمية محايدة، بل مجالاً تطبيقياً لتكامل مصادر المعرفة الإسلامية، وميداناً حياً لاختبار الرؤية التوحيدية في بعدها الإنساني والاجتماعي، فمعالجة مسألة السكن تنطلق لديه من وعي دقيق بالطبائع النفسية والاجتماعية للطالب الجامعي، وبالتحولات الوجدانية والسلوكية التي ترافق انتقاله من فضاء الأسرة إلى فضاء الاستقلال النسبي، وهو ما يجعل السكن أحد أخطر مفاصل التكوين غير المنظور، حيث تتشكل الشخصية في صمت، وتتجذر القيم من خلال المعاشة اليومية لا عبر الخطاب المباشر.

ويتكامل تصور عبد الحميد أبي سليمان للسكن الجامعي بوصفه مجتمعاً تربوياً مصغراً، تُنظّم فيه العلاقات اليومية على أساس القيم الإسلامية في العدل والاحترام والمسؤولية، وتُراعى فيه الحاجات النفسية والاجتماعية للطلاب، ضمن ضوابط أخلاقية تحفظ التوازن في العلاقة بين الجنسين، فالسكن -في هذا الأفق- لا يُختزل في كونه فضاءً للإقامة المؤقتة، بل يتحول إلى مجال للمعايشة التربوية، يتعلم فيه الطالب عملياً معنى الانضباط الذاتي، والتكافل، والعمل الجماعي، والانتماء إلى جماعة قيمية تتجسد فيها الأخلاق عبر الممارسة لا الخطاب.

ويتعزز هذا التصور حين يُنظر إلى السكن الجامعي، كما يطرحه أبو سليمان، لا بوصفه بنية خدمية محايدة، بل ميداناً تطبيقياً لتكامل مصادر المعرفة الإسلامية، واختباراً حياً للرؤية التوحيدية في بعدها الإنساني والاجتماعي، فمعالجة قضايا السكن تنطلق من وعي دقيق بطبائع الطالب النفسية والاجتماعية، وبالتحولات الوجدانية والسلوكية التي ترافق انتقاله من فضاء الأسرة إلى فضاء الاستقلال النسبي، وهو ما يجعل السكن أحد أخطر مفاصل التكوين غير المنظور، حيث تتشكل الشخصية في صمت، وتتجذر القيم من خلال المعاشة اليومية، لا عبر التوجيه الوعظي المباشر.

وتحت عنوان "من التفكير في مشكلات السكن إلى رؤية جديدة في قانون العقوبات الإسلامي"¹ يكشف أبو سليمان عن منهج استقرائي تكاملي يوازن بين المعطيات الاقتصادية، والحاجات النفسية، ومتطلبات التفاعل الاجتماعي، والضوابط الأخلاقية، دون اختزال أي بعد منها، ومن خلال هذا المسار التحليلي، تتشكل لديه رؤية متجددة لقانون العقوبات، إذ لا يصدر رفضه لأنماط السكن الفردي أو الثنائي أو الثلاثي عن حكم معياري مسبق، بل عن قراءة سننية لطبيعة الاجتماع الإنساني، وما ينشأ عنه من توترات ونزاعات حين تختل بنيته العددية والنفسية، ومن هنا يتبلور اختياره للسكن الرباعي بوصفه الحد الأدنى للمجتمع الإنساني المتوازن، القادر على تحقيق الألفة دون انغلاق، والخصوصية دون عزلة، والضبط الأخلاقي دون قسر، مع توفير آليات طبيعية للتوسط وحل النزاعات.

غير أن القيمة المنهجية لهذا التحليل لا تقف عند نتائج التخطيطية والتنظيمية، بل تتجاوزها إلى أفق إبستمولوجي أعمق، إذ أفضت الدراسة النفسية والاجتماعية للسكن إلى إعادة فتح أفق الفهم المقاصدي للنصوص الشرعية، ولا سيما تلك المتعلقة بالضبط الأخلاقي والعقوبات، وهنا تتجلى دلالة إسلامية المعرفة كما يتصورها أبو سليمان، لا بوصفها أسلمة شكلية للمؤسسات أو إحلالاً اصطلاحياً، بل باعتبارها عملية تكامل حيي بين الوحي والكون، وبين النص والطبائع، وبين المقاصد والوقائع، فالنصوص الشرعية ليست أوامر قانونية جامدة مكتفية بذاتها، بل تشريعات حياتية تهدف إلى تحقيق الأمن النفسي، والسكينة الاجتماعية، وصيانة الكرامة الإنسانية، وهي مقاصد لا تنكشف إلا حين تُقرأ في ضوء سنن الاجتماع الإنساني.

ومن ثمّ فإن دراسة السكن الجامعي التي قدمها أبو سليمان ليست مجرد معالجة تنظيمية جزئية، بل مدخلاً إبستمولوجياً مكّنه من إعادة قراءة قضايا العقوبات، ولا سيما ما يتصل بحدّ الزنا، وشهادة الأربعة، والتمييز بين جرائم الغرائز وجرائم الاعتداء على الدماء والأموال، من خلال إدراك آليات الانحراف الإنساني، وشروط الوقاية الاجتماعية، ووظيفة التشريع في حفظ الطمأنينة والأمن، لا في إنتاج الخوف والترهيب وهو ما عبّر عنه بقوله " لقد

¹ أبو سليمان: الإصلاح الإسلامي المعاصر، ص 36-39.

أدت الدراسة النفسية الاجتماعية إلى معرفة ورؤية تداعت معها الخواطر؛ لتمثل خلفية تلقي ضوءاً على نصوص شرعية، وتوضح أبعادها ودلالاتها وحكمتها، وتسمح برؤية معرفية، ما كان بالإمكان الوصول إليها من مجرد استنطاق النصوص قانونياً ولغوياً، وبذلك لم تظل النصوص «موقوفة» أي يجب قبولها حرفياً؛ لأنه لا يمكن معرفة أسرارها والحكمة من وراءها، وكل ما يمكن الدارس هو مجرد تخمينات ودلالات عامة تبقى معها أسئلة ليس لها إجابات شافية محددة، بل سمحت بمفاهيم وأحاسيس لا تعبر عن المعاني الحقيقية الكامنة في النصوص والتشريعات تعبيراً حقيقياً؛ لأنها في الحقيقة هي نصوص وتشريعات حياتية لا عشوائية فيها، وأهدافها هي تحقيق الأمن والطمأنينة الاجتماعية؛ بعيداً عن مشاعر التخويف والترهيب التي سمحت بها الرؤية اللغوية الحرفية القانونية الجزئية¹

وبهذا المعنى، يُحرّز النص من وضعية «التوقيف» التي تجعله مقبولاً حرفياً دون وعي بحكمته، لينتقل إلى أفق الفهم المقاصدي المتجدد المرتبط بغاياته الإنسانية والحضارية.

لقد اعتمد أبو سليمان في الربط بين مشكلة السكن الجامعي وقانون العقوبات الإسلامي مسارا استقرائياً عكسياً، ينطلق من تحليل الواقع الجزئي المعيش نحو النص، لا لإخضاعه للواقع أو تأويله اعتباطاً، بل لكشف دلالاته المقاصدية الكامنة، في علاقة جدلية يصبح فيها الواقع أداة لفهم النص، ويغدو النص إطاراً موجّهاً لفهم الواقع، ويحتل التحليل النفسي/الاجتماعي، في هذا السياق، موقعاً مركزياً في آلية الفهم الشرعي، لا بوصفه علماً مساعداً خارجياً، بل باعتباره عنصراً بنيوياً في قراءة التشريع ذاته، إذ لا تُفهم العقوبات إلا باستحضار بنية السلوك الإنساني، وشروط الانحراف، وإمكانات الوقاية.

وهكذا، ينتقل تصور أبي سليمان من منطلق العقوبة بوصفها نهاية المسار، إلى إدراجها ضمن منظومة تربوية اجتماعية وقائية أوسع، يكون فيها تنظيم السكن، وبناء العلاقات السوية، وتوفير شروط الاستقرار النفسي والاجتماعي عناصر سابقة تقلل من الحاجة إلى الزجر والعقاب، وبذلك تتجلى الشريعة في رؤية إسلامية المعرفة، كمشروع متكامل لبناء الإنسان وتنظيم العمران لا مجرد منظومة أحكام ردعية، ويغدو الربط التطبيقي بين السكن الجامعي

¹ أبو سليمان: الإصلاح الإسلامي المعاصر، ص 36-37.

وقانون العقوبات مثلاً كاشفاً عن جوهر هذه الرؤية، بوصفها رؤية تتجاوز التجزئة المعرفية، وتقوم على تكامل مصادر الفهم بين الوحي والكون، وتوجيه المعرفة نحو وظيفتها الحضارية في تحقيق الأمن والمعنى والطمأنينة الإنسانية.

المطلب الثالث: تطبيقات إسلامية المعرفة في ترشيد الفهم الشرعي والثقافي المعاصر

لا يكتمل النظر في مشروع إسلامية المعرفة عند عبد الحميد أبي سليمان بالوقوف عند مستواه التأسيسي أو نقده المفهومي العام لبنية المعرفة والفهم، بل يتطلّب تتبع اشتغاله حين ينتقل من التنظير إلى المعالجة، ومن بناء الإطار المنهجي إلى اختبار فاعليته في مواجهة أسئلة الواقع وإشكالاته، فالقيمة المعرفية لأي مشروع تجديدي لا تُقاس بمدى اتساقه النظري فحسب، بل بقدرته على إرشاد الفهم حين يواجه مناطق التوتر بين النص والواقع، وعلى توجيه الأداء حين تتعقد شروط التنزيل، وتتداخل المرجعيات، وتتراكم قراءات تاريخية تحوّلت - مع الزمن - إلى مسلّمات غير مفحوصة.

في هذا الأفق، يندرج هذا المطلب بوصفه محاولة لرصد الكيفية التي يُفعل بها منطق إسلامية المعرفة في ترشيد الفهم الشرعي والثقافي المعاصر، من خلال تتبع نماذج تطبيقية تكشف عن طبيعة العلاقة التي يقيمها أبو سليمان بين الوحي بوصفه مرجعية تأسيسية، والفهم بوصفه جهداً بشرياً تاريخياً، والواقع بوصفه مجال الاختبار وقياس الآثار. فالإشكال المركزي هنا لا يتمثل في صحة الأحكام أو خطئها في ذاتها، ولا في ترجيح مواقف فقهية بعينها، بل في المنهج الذي يُدار به التفاعل بين النص وتاريخ تأويله وتحولات الواقع، وفي المعايير التي يُقوّم بها الفهم الديني من حيث أثره في الوعي والسلوك والثقافة.

ومن ثمّ، فإن ما سيُعرض في هذا المطلب لا يُقصد به تقديم حلول جاهزة أو إجابات تقريرية، بل الكشف عن منطق نظرٍ مخصوص، يتأسس على مساءلة الفهم قبل مساءلة الحكم، وعلى تقويم القراءة بآثارها لا بمجرد استدلالها، وعلى ردّ النص إلى وظيفته المنهجية في بناء الإنسان وتوجيه العمران، وبذلك تغدو التطبيقات المختارة مساحات كاشفة لروح المنهج، لا غايات في ذاتها، ومرايا يتجلّى فيها الفرق بين قراءة تُجمد النص في صيغ تاريخية، وأخرى تُفرغه

من مرجعيته، وثالثة تسعى إلى استعادة التوازن بين الثابت والمتغير، والمقصد والوسيلة، والفهم والأداء.

معارف الوحي بين المنهج والأداء: الأساس الإبستمولوجي لترشيد الفهم المعاصر

يتأسس مشروع عبد الحميد أبي سليمان على نقد إبستمولوجي جذري للكيفية التي جرى بها التعامل مع الوحي في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث انحصر الاهتمام في الغالب في بعده التشريعي الجزئي أو في توظيفه الخطابي الوعظي، مع تغييب طابعه المنهجي الكلي بوصفه مصدرًا لبناء العقل وضبط الفهم وتوجيه الأداء الحضاري، فالوحي في أفق إسلامية المعرفة، لا يُختزل في كونه مخزونًا من الأحكام أو النصوص المعزولة، ولا يُعامل معه باعتباره مادة معرفية ضمن مواد المعرفة، بل يُفهم بوصفه نسقًا معرفيًا مؤسسًا يقدم إطارًا كليًا للرؤية، ومنهجًا للفهم، ومعايير لتقويم المعرفة وتوجيه الفعل في التاريخ، ومن ثم فإن الإشكال لا يكمن في النص ذاته ولا في وفرة مصادره، بل في المنهج الذي تُقرأ به هذه النصوص، وفي طبيعة العلاقة التي أُقيمت بينها وبين الواقع.

في هذا السياق، يُعاد تعريف "معارف الوحي" باعتبارها معارف منهجية قبل أن تكون معارف تقريرية؛ أي إنها لا تُستدعى لمعرفة الحكم فحسب، بل لتوجيه أسئلة منهجية أعمق تتعلق ببناء الرؤية وتأسيس بنية التفكير الإسلامي، فمعارف الوحي، في تصور أبي سليمان، لا تحيل إلى علوم تخصصية كالعقيدة أو الفقه وأصوله، بقدر ما تدل على جملة المفاهيم الكلية والمقاصد والسنن التي تؤسس تصور الإنسان للوجود، وتحدد موقعه فيه، وتضبط علاقته بالقيم والمعنى والمسؤولية، وهي معارف تُستبطن بوصفها منطقيًا للتفكير وضابطًا للأداء، لا بوصفها موضوعات تعليمية معزولة أو أحكامًا جاهزة للتطبيق.

وعلى هذا الأساس، تتحدد "العلوم الإسلامية" بوصفها نتاجًا معرفيًا بشريًا يتشكل داخل هذا الإطار المرجعي، سواء تعلّق بالعلوم الشرعية التقليدية أو بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية؛ إذ لا تكتسب هذه العلوم صفتها الإسلامية من موضوعها أو تسميتها، بل من خضوعها لمنهج الرؤية التوحيدية، ومن قدرتها على إدماج المعرفة داخل أفقها القيمي والسنني والمقصدي. وبهذا التمييز المنهجي، يتبين الفارق الجوهرى بين معارف الوحي التي تعبّر عن مستوى التأسيس

المعرفي والمنهجي، وبين العلوم الإسلامية التي تعبّر عن مستوى الاشتغال داخل هذا الإطار؛ وهو تمييز يحرّر الوحي من الاختزال التجزيئي، وتُستعاد وظيفته في بناء عقل منهجي قادر على الوصل بين الكلي والجزئي، والثابت والمتغير، والمقصد والوسيلة¹.

ويكشف هذا المنظور عن تحوّل حاسم في التعامل مع النص؛ إذ لا ينبغي أن يختزل النص في كونه معطًى لغويًا مكتفيًا بذاته، ولا خطابًا تاريخيًا منغلّقًا على سياقه الأول، بل يُقرأ ضمن شبكة من العلاقات التي تجعل من الفهم فعلاً مركبًا، ومن الأداء معيارًا كاشفًا لسلامته، فالأداء في نظر أبي سليمان ليس نتيجة لاحقة للفهم فحسب، بل مرآته العملية واختباره الواقعي؛ إذ إن الفهم الذي لا ينعكس في أداء إنساني راشد وسلوك حضاري متزن يظل فهمًا ناقصًا مهما بدا متماسكًا على المستوى النظري. ومن هنا تتحدد أزمة الفهم الديني المعاصر بوصفها أزمة منهج لا أزمة نص، نتجت عن قراءة تجزيئية عزلت الأحكام عن مقاصدها، وفصلت النص عن سننه وسياقاته، فأفضت إما إلى جمود منغلّق أو إلى تأويل منفلت، في غياب معيار منهجي جامع.

لا يمثّل هذا التأسيس مجرد مدخل نظري، بل يضع معيارًا حاكمًا لما سيأتي بعده؛ إذ تُقاس التطبيقات الشعائرية والشرعية اللاحقة بمدى التزامها بهذا المنطق المنهجي، وبقدرتها على تحويل الوحي من مادة للامتثال الشكلي أو الجدل الفقهي، إلى مصدر لبناء الفهم وترشيد الأداء، فالقضايا التي ستُعالج لاحقًا لا تُقصد لذاتها، بل بوصفها ساحات اختبار لفاعلية هذا التمييز بين معارف الوحي والعلوم الإسلامية، ومدى قدرة القراءة المنهجية على استعادة الوظيفة الحضارية للوحي في بناء الإنسان والواقع معًا.

إسلامية المعرفة وترشيد الفهم الشعائري والرمزي

تكشف القضايا الشعائرية التي عالجهما عبد الحميد أبو سليمان – في استفتاءاته حول الصلاة والصوم، وأيام الحج، ورمي الجمرات – عن نمط خاص في النظر لا يمكن اختزاله في نتائج الفقهية أو مواقفه الجزئية، بقدر ما ينبغي قراءته بوصفه اشتغلاً منهجيًا على كيفية فهم الشعيرة في سياق التحولات المعاصرة، إذ إن تحليل هذه النصوص في هذا المطلب لا يروم

¹ ينظر: عبد الحميد أبو سليمان: "معارف الوحي: المنهجية والأداء"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 1، العدد 3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 1996، ص 85-108.

تقويم مواقف أبي سليمان من حيث الصواب أو الخطأ الفقهي، ولا الانتصار لما انتهى إليه أو الاعتراض عليه، بل يستهدف تفكيك منهج النظر الذي حكم معالجته لهذه القضايا، واستجلاء منطقه الداخلي، وحدود اشتغاله، ودلالاته الإبستمولوجية ضمن مشروع إسلامية المعرفة.

ويقتضي هذا التمييز المنهجي التنبيه ابتداءً إلى أن ما قدّمه أبو سليمان في هذه القضايا لا يندرج ضمن خطاب الإفتاء بالمعنى الفقهي التقليدي، ولا ضمن تععيدٍ تشريعي مكتمل، بل جاء في صيغة استفتاء موجّه إلى علماء الأمة، وهي صيغة ليست عرضية ولا محايدة، بل تحمل دلالة منهجية عميقة؛ إذ تعبّر عن وعي بطبيعة التحوّل الذي يمسّ شروط الفهم والتنزيل، وعن إدراك بأن الإشكال المطروح لا يُحلّ بفتوى فردية أو ترجيح مذهبي، بل يحتاج إلى تفكير جماعي منهجي ضمن إطار مؤسسي يعيد مساءلة العلاقة بين النص والواقع والمقصد والأداء، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يكشف اختيار صيغة الاستفتاء عن توجّه واعٍ نحو قاعدة الأمة لا نحو نخبة فقهية مغلقة؛ إذ لا يُطرح السؤال في أفق تقني ضيق، ولا يُعالج بوصفه إشكالاً تخصصياً معزولاً، بل يُدرج ضمن أفق حضاري أشمل، تُستحضر فيه مقاصد الاجتماع الإنساني، ووظيفة الشعائر في بناء الوعي الجماعي، وأثار الفهم الديني في توجيه السلوك العام، وبهذا المعنى لا يكون الاستفتاء مجرد طلب للرأي، بل أداة لإشراك الأمة – عبر علمائها ومؤسساتها – في تحمّل مسؤولية التجديد، وردّ الشعيرة إلى موقعها بوصفها عنصراً فاعلاً في بناء الإنسان والواقع معاً.

وبذلك يصبح الاستفتاء ذاته جزءاً من المنهج، لا مجرد وعاء عرضي للمضمون؛ فهو يكشف عن تصور مخصوص للاجتهاد، ولطبيعة السلطة المعرفية، ولمجال تنزيل الوحي في العصر الحديث، ويؤكد أن تجديد الفهم الشعائري لا يتحقق بإعادة صياغة الأحكام فحسب، بل بإعادة بناء آليات التفكير الجماعي، وضبط أفقه المؤسسي والحضاري، بما ينسجم مع منطق إسلامية المعرفة في وصل النص بالواقع، والفهم بالأداء، والدين بالعمران.

وعلى هذا الأساس، يمكن النظر إلى هذا النمط من المعالجات بوصفه اشتغالاً منهجياً متماسكاً، يكشف -عند تفكيك منطقه الداخلي- عن رؤية واحدة في ترشيد الفهم الشعائري، تقوم على تحرير الشعيرة من القراءة الطقوسية المنغلقة، وردّها إلى وظيفتها التكوينية في بناء الإنسان والوعي الجمعي، فالشعائر في هذا الأفق لا تُقارب من حيث التزامها الشكلي أو انتظامها

الإجرائي فحسب، بل من حيث قدرتها على تربية الإنسان على الانضباط، وتحميله معنى المسؤولية، وربط الفعل التعبدي بسيورة الحياة المنظمة، ومن ثمّ يغدو استحضار السنن الكونية والمعارف العلمية جزءاً من شروط الفهم والتنزيل، لا خروجاً عن النص، بل استجابةً لطبيعة الواقع الذي عُلق به التكليف ابتداءً.

ويتعمق هذا المنطق في الاستفتاء الذي تقدم به أبو سليمان لعلماء الأمة لمعالجة قضية أيام الحج¹، حيث لا يُنظر إلى التحديد الزمني والمكاني للشعيرة بوصفه معطًى جامداً مكتفياً بذاته، بل باعتباره مجالاً لتفعيل المقصد القرآني من الاجتماع والتزكية والشهادة على الناس، فالنقد هنا لا يتجه إلى أصل الشعيرة ولا إلى مشروعيتها، بل إلى أنماط الفهم المتراكمة التي فصلت بين الأداء الزمني للحج ووظيفته الإنسانية والحضارية، وحوّلته إلى ممارسة كثيفة الشكل محدودة الأثر، وبذلك يتأكد أن الإشكال ليس في النص، بل في القراءة التي جمدت دلالاته داخل سياق تاريخي مخصوص، ثم عمّمته دون وعي بتغيّر الشروط والآثار.

ولا يخفى أن هذا الاستفتاء يبدو غريباً في طرحه، من حيث إنه يفتح أفق النظر في شعيرة تعبدية تُعد من الشعائر التوقيفية، وتحظى بإجماع الأمة واستقرار ممارستها عبر التاريخ، غير أن محلّ الغرابة هنا لا يكمن في التشكيك في أصل الشعيرة أو في مشروعيتها، ولا في السعي إلى نقض ما استقر عليه العمل، بل في نقل بؤرة السؤال من مستوى الامتثال الشكلي إلى مستوى إعادة قراءة النص التأسيسي الذي بُنيت عليه هذه الممارسة، وهو قوله تعالى ﴿الْحَجُّ أَشْهَرُ مَعْلُومَاتٍ﴾ [سورة البقرة، ١٩٧]، فالمقصود بالاستفتاء ليس اقتراح بديل تعبدي، وإنما مساءلة حدود الفهم الذي حُصرت فيه هذه الآية عبر تاريخ من التنزيلات المتعاقبة.

وينطلق أبو سليمان في هذه المسألة من معطى واقعي جديد يتمثل في التزايد الهائل في عدد المسلمين، وما ترتب عليه من تضخم غير مسبوق في أعداد الراغبين في أداء فريضة الحج، وهو معطى لم يكن حاضراً بهذه الكثافة في سياقات التنزيل الأولى، بل هو مرشح للزيادة أكثر وفق معدل النمو الذي تشهده ديموغرافية العالم الإسلامي، وإذا كان الاجتهاد العملي الذي

¹ أبو سليمان: استفتاء في قضية تختص بتجديد فهم الدين: ما هي أيام الحج في العالم المعاصر؟، مجلة إسلامية المعرفة، (السنة 19، العدد78، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا)، ص133-148.

سارت عليه الجهات الوصية المكلفة بتسيير شؤون الحج قد انصرف، إلى توسيع المجال المكاني للشعيرة واستثمار الإمكانيات العمرانية والتنظيمية لاستيعاب هذا الازدياد المتنامي، فإن أبا سليمان يلفت النظر إلى بُعد آخر لم يُستنفد بعد، ويتمثل في إمكان مساءلة المجال الزمني للشعيرة، في ضوء النص القرآني ذاته، لا خارجه، وبهذا المعنى لا يقف الاستفتاء عند حدود إدارة الواقع القائم، بل يفتح أفقاً منهجياً للتفكير في كيفية استلهام المفاهيم القرآنية الكلية عند مواجهة تحولات الواقع، بما يجعل النص مصدرًا للفهم المتجدد، لا قيدًا على إمكانياته.

أما في معالجة شعيرة رمي الجمرات¹، فيبلغ الاشتغال المنهجي ذروته الرمزية، حيث يتم تفكيك القراءة الحرفية التي تحوّل الرمز إلى تمثيل مادي، وإعادة توجيه الفهم نحو البعد التربوي العميق للشعيرة، بوصفها تدريباً على مقاومة الوسوسة، وتجديد الاختيار الأخلاقي، وترسيخ الثقة بالله في لحظة الابتلاء، وهنا تتجلى بوضوح مركزية النموذج الإبراهيمي في فهم الشعائر، لا باعتباره حدثاً تاريخياً يُستعاد شكلياً، بل باعتباره بنية معنوية مؤسسة، تتجدد دلالتها بتجدد التجربة الإنسانية.

ومن خلال هذا المسار المتكامل، يتضح أن ما يجمع هذه المعالجات ليس وحدة الموضوع الفقهي، بل وحدة المنهج في النظر؛ منهج يقوم على أولوية المقصد على الشكل، وعلى قراءة الشعيرة في أفق أثرها التربوي والاجتماعي، وعلى رفض الفصل بين العبادة وبناء الإنسان. كما يقوم على التمييز الدقيق بين الثابت والمتغير، وبين النص وتراكمات الفهم، وبين قداسة الشعيرة وقداسة القراءات التي أُلْبست لها عبر التاريخ.

وبهذا المعنى، تغدو الشعائر، في أفق إسلامية المعرفة، مختبراً حياً لاختبار فاعلية المنهج المتجدد؛ إذ إن القدرة على ترشيد الفهم الشعائري دون تفريغه من معناه، وتحريره من الجمود دون المساس بمرجعياته، تمثل أحد أدقّ معايير سلامة المنهج. لذا فإن أهمية هذه النصوص لا تكمن فيما انتهت إليه من نتائج، بل في ما تكشف عنه من إمكانيات وحدود لمنطق تجديدي يسعى إلى إعادة وصل العبادة بالوعي، والرمز بالمعنى، والفعل التعبدي بمشروع بناء الإنسان والحضارة.

¹ أبو سليمان: الجمرات في الحج: درس إبراهيمي في الثقة المطلقة بالله، مجلة إسلامية المعرفة، (السنة 20، العدد 80، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 2015)، ص 133-148.

إسلامية المعرفة وإعادة ضبط العلاقة بين النص والسياق

يمتد مشروع عبد الحميد أبي سليمان في إسلامية المعرفة إلى ما هو أبعد من نقد تجزئة العلوم أو اختلال العلاقة بين الوحي والمعرفة، ليطال في عمقه مسألة أدقّ وأشدّ تأثيرًا في بنية الوعي الديني المعاصر، وهي طبيعة العلاقة التي أُقيمت بين النص المؤسّس والواقع المتحوّل، وما ترتّب عنها من أنماط في الفهم والتنزيل أثّرت في السلوك الفردي والثقافة العامة، فالإشكال في هذا المستوى لا يتعلّق بغياب النص أو قصور دلالاته، بل بكيفية حضوره في الوعي، وبالآليات التي تُدار بها علاقته بتاريخ الفهم من جهة، وبشروط الواقع من جهة أخرى.

ينطلق أبو سليمان في معالجته لهذا الإشكال من مسلّمة منهجية مفادها أن النص لا يعمل في الفراغ، ولا يُنتج أثره تلقائيًا بمجرد استحضاره أو ترديده، بل يتوسّط بينه وبين الواقع تاريخٌ من الفهم البشري، يتشكّل ضمن سياقات اجتماعية وثقافية وسياسية محدّدة، ويترك بدوره آثارًا مباشرة في أنماط السلوك والتفكير والتنظيم، ومنه فإن أيّ حديث عن تطبيق النص أو الالتزام به يظلّ قاصرًا ما لم يُدرج ضمن هذا الحقل المركّب الذي تتقاطع فيه مرجعية الوحي مع تاريخ التأويل ومع تحولات الواقع ونتائج الفهم في الحياة العملية.

وفي هذا الأفق يتبلور اهتمام أبي سليمان بإعادة ضبط هذه العلاقة المختلّة، لا عبر الدعوة إلى تجاوز النص باسم الواقع، ولا عبر تحصين الفهم التاريخي ومنحه قداسة النص ذاته، بل عبر تفكيك البنية المنهجية التي حكمت هذا التفاعل، وكشف مواطن الخلل فيها، والسعي إلى بناء منطوق بديل يضمن للنص فاعليته المستمرة في توجيه الوعي والأداء دون أن يُختزل في صيغ جامدة أو يُفرغ من محتواه الحضاري، فالمطلوب في نظره ليس التوفيق الشكلي بين النص والسياق، بل بناء عقل منهجي قادر على إدراك مستويات خطاب الوحي، والتمييز بين الثابت والمتغير، واستحضار المقاصد والسنن في تنزيل الأحكام والمعاني على واقع متحوّل، ومن هنا يقوم الاستشكال المركزي الآتي: كيف يمكن إعادة بناء العلاقة بين النص المؤسّس والواقع المتحوّل على نحو يحفظ مرجعية الوحي دون أن يجمّد دلالاته، ويستوعب شروط الواقع دون أن يفرّغ النص من محتواه المعياري؟ وبأي منطوق منهجي يمكن تجاوز الثنائية المأزومة التي انتهت، في

تاريخ الفهم، إمّا إلى قراءة حرفية تُغلق النص على صيغته التاريخية وتُعطّل فاعليته، أو إلى قراءة سياقية منفصلة تفصل المعنى عن مرجعيته وتُخضعه لمنطق الواقع المتغيّر؟ ثم كيف يمكن تقويم الفهم الديني لا من حيث اتساقه النظري فحسب، بل من حيث آثاره في السلوك الفردي والبنية الثقافية والوعي الجمعي؟

يتجلّى اهتمام عبد الحميد أبي سليمان بإعادة ضبط العلاقة بين النص المؤسّس والفهم التاريخي بوضوح في معالجته لمسألة نظام العقوبات، حيث لا ينطلق من السؤال الفقهي المعتاد المتعلق بتحديد نوع العقوبة أو شروط تطبيقها، بل يعيد توجيه النظر إلى سؤال أسبق وأعمق يتصل بوظيفة العقوبة في البناء الاجتماعي والحضاري، فالعقوبة في تصور أبي سليمان لا تُفهم بوصفها غاية تشريعية قائمة بذاتها، ولا حكمًا جزئيًا معلقًا في فراغ نصي، بل تُدرج ضمن منظومة أخلاقية واجتماعية غايتها حفظ العمران الإنساني، وضمان التماسك الاجتماعي، وصيانة الكرامة الإنسانية. وهذا التحويل المنهجي، ينتقل النظر من السؤال عن الحكم إلى السؤال عن الوظيفة، ومن التركيز على الصيغة إلى مسألة الغاية، وهو انتقال كاشف عن طبيعة الخلل الذي أصاب الفهم الديني حين انفصل الحكم عن مقصده، والنص عن أثره.

ويتأسس هذا التحويل في زاوية النظر، عند أبي سليمان، على وعيٍ منهجي بضرورة استعادة الرؤية الكلية الحاكمة للفهم الديني، إذ لا يمكن معالجة قضايا التشريع – ومن ضمنها نظام العقوبات – بمعزل عن الإطار المقاصدي والإنساني الذي يمنحها معناها ووظيفتها الحضارية. ومن هذا المنظور المنهجي، يؤكد أبو سليمان أن «الرؤية الإسلامية لا بد أن تنبثق من منهج فكرٍ شموليٍّ متكاملٍ منضبطٍ للمعرفة الإسلامية؛ لأن هذا الفكر والمنهج هو وحده الفكر والمنهج الذي يمكن أن يُنظر بواسطته في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر وإشكالاته، ومنها قضايا تحقيق مقاصد نظام العقوبات الإسلامي، وكيفية تحقيق الغايات منه، من دون قهر روح الإنسان وتحطيم ثقته بذاته وفطرته»¹.

وفي هذا السياق، لا يتعامل أبو سليمان مع العقوبات باعتبارها قائمة مغلقة من الأحكام الثابتة المكتفية بذاتها، بل بوصفها تجليات تاريخية لمقاصد كلية حاكمة، في مقدمتها حفظ

¹ أبو سليمان: الإصلاح الإسلامي المعاصر، ص35.

المجتمع وصيانة النظام العام وتحقيق العدالة ومنع الفساد لا الانتقام، ومن ثمّ فإنّ فهم النصوص المتصلة بالعقوبات لا يستقيم إلا بإدراجها ضمن شبكة السنن الاجتماعية التي تحكم نشوء الجريمة، وتحدد بنيتها ودوافعها وآثارها، وبربطها بالسياق السياسي والمؤسسي القادر على تحقيق العدل وضمان الحقوق، لا بمجرد إنزال العقوبة في صورتها الشكلية، وهو ما يقتضي تمييزاً منهجياً دقيقاً بين المرجعية الدينية في بعدها القيمي والمقصدي، وبين التنزيل السياسي في مستواه المؤسسي والإجرائي؛ إذ يحذّر أبو سليمان من الخلط بين قداسة النص وبشرية التطبيق، ومن تدين السلطة السياسية عبر تحويل العقوبات إلى أدوات قهر تُمارس باسم الشريعة، فالعقوبة ضمن المنظور المنهجي الذي يقترحه أبو سليمان لا تُستمدّ صفة "الإسلامية" من مجرد ثبوتها نصّاً أو من سلامة إسنادها الفقهي، بل من موقعها الوظيفي داخل نظام قيمي ومؤسسي قادر على تحقيق الغاية التي شرّعت من أجلها، فالنص لا يمنح مشروعية مطلقة لأي ممارسة تُنسب إليه، وإنما يحدّد أفقاً معيارياً عامّاً يضبط الاتجاه والغاية، ويترك للتنزيل البشري مسؤولية التحقق من شروط العدل والإنصاف والفعالية الإصلاحية، ومن ثمّ فإنّ أي عقوبة تُنزل في سياق يفتقر إلى العدالة أو يُغيّب فيه مبدأ المساءلة أو تُستخدم فيه أدوات القانون لترسيخ القهر والخوف تفقد صلتهما بوظيفتهما الشرعية مهما بدا استدعاء النص في تبريرها محكماً، وهو ما يجعل التمييز بين قداسة مرجعية الوحي وبشرية التطبيق التاريخي أمراً منهجياً ضرورياً، بما يمنع تحويل الشريعة إلى غطاء لإخفاقات السلطة أو اختلالات الواقع، ويُبقي النص في موقعه بوصفه معياراً ناقداً للفعل لا مُبرِّراً له، وضابطاً أخلاقياً يوجّه الممارسة ولا يُحصّنها من التقويم والمساءلة.

بهذا المعنى يُدخل أبو سليمان معياراً حاسماً في تقويم الفهم الشرعي، يتمثل في معيار الأداء والآثار الاجتماعية والحضارية؛ إذ لا يُقاس الفهم بسلامة الاستدلال النصي وحده، بل بقدرته على إنتاج واقع أكثر عدلاً وازتناً، فالعقوبة التي تفضي إلى تفكك المجتمع، أو تُنتج الخوف بدل الإصلاح، أو تُكرّس الظلم بدل العدالة، لا يمكن تبريرها شرعاً مهما بدا الاستدلال

لها متماسكًا على المستوى النظري، وبهذا المعنى يغدو الواقع مرآة كاشفة لسلامة الفهم، لا خصمًا للنص ولا مبررًا لتعطيله¹.

ينبني هذا التصور في فكر أبي سليمان على نقد للقراءة التجزيئية التي اختزلت الشريعة في منظومة جنائية معزولة عن سياقها القيمي والتربوي والاجتماعي، وحوّلت العقوبات إلى محور الخطاب الديني، مع إغفال شروط العمران، ومتطلبات العدالة الاجتماعية، وأولوية التربية والإصلاح الوقائي، فالعقوبة في نظره ليست نقطة البداية في بناء المجتمع، بل آخر حلقات الإصلاح، ولا يمكن فصلها عن مشروع حضاري شامل يعالج أسباب الجريمة قبل أن يعالج نتائجها، ويؤسس للعدل قبل أن يُنزل الجزاء.

وبناء على ذلك لا يستدعي نظام العقوبات بوصفه موضوعًا فقهيًا قائمًا بذاته، بل بوصفه مثالًا كاشفًا عن منطق منهجي أعمّ، يسعى إلى إعادة وصل النص بمقصده، والفهم بآثاره، والدين بوظيفته في بناء الإنسان والمجتمع، فالمسألة في جوهرها ليست مسألة عقوبات، بل مسألة منهج في فهم النص وتنزيله، ومعيار في تقويم القراءة الدينية من خلال أثرها في الواقع والسلوك والثقافة، وهو ما تكشف عنه بشكل أعمق معالجة عبد الحميد أبي سليمان لقضية حدّ الردة انتقالًا بالمنهج نفسه إلى موضوع يكشف بوضوح عن التوتر القائم بين النص المؤسس، وتاريخ الفهم وتحولات الواقع، وأثار القراءة في السلوك والثقافة السياسية والدينية.

لا ينطلق أبو سليمان في تناوله لهذه القضية من الرغبة في إعادة تعريف الحكم أو استبداله، ولا من موقع الدفاع الاعتدالي أو الهجوم النقدي، بل من مساءلة البنية المنهجية التي حوّلت هذا الموضوع إلى رمز للصدام بين الدين والحرية، أو بين الشريعة وحقوق الإنسان، دون تفكيك المسار التاريخي الذي أنتجت فيه هذه القراءة، فحدّ الردة في تصور أبي سليمان لا يُفهم ابتداءً بوصفه عقوبة على التحوّل الاعتقادي أو الموقف الفكري، بل بوصفه حكمًا ارتبط تاريخيًا بسياق سياسي واجتماعي مخصوص، كانت فيه الردة تعبيرًا عن خروج جماعي منظم يهدد كيان الجماعة السياسية الوليدة، ويقترن بالفعل العدائي أو التحريضي أو التحالف مع

¹ أبو سليمان: الإصلاح الإسلامي المعاصر، ص 55-56.

العدو، وبذلك يُعاد وصل الحكم بسياقه الوظيفي الأول، لا بهدف إلغائه أو تبريره، بل لفهم علته التاريخية والسنية، وتمييز ما هو عقدي خالص عما هو سياسي اجتماعي.

ويكشف هذا التحليل عن منهج واضح في قراءة النصوص، يقوم على رفض إسقاط الفهم التاريخي على الواقع المعاصر دون وعي بالفارق في البنية السياسية والاجتماعية؛ إذ يميز أبو سليمان بين النص في مستواه التأسيسي، وبين التنزيلات التي جرت في سياق الخلافة الراشدة وما تلاها، كما يتعين أيضا التمييز بين طبيعة النظام السياسي الذي تشكل فيه الفهم التاريخي لحدّ الردة، وطبيعة الدولة القطرية الحديثة التي يُراد تنزيل الحكم فيها اليوم؛ إذ إن نظام الخلافة يقوم على مفهوم الأمة بوصفها جماعة دينية تتأسس عليها الشرعية السياسية، بحيث يتداخل فيه الانتماء العقدي مع الانتماء السياسي تداخلاً بنيوياً، وهو ما جعل الردة تُقرأ – في كثير من تجلياتها التاريخية – بوصفها خروجاً عن الجماعة وتهديداً لكيانها أو تمرداً على نظامها وتحالفاً مع العدو، أما الدولة القطرية الحديثة، فقد تأسست ضمن أفق فلسفي مختلف، يقوم على الإقليم والمواطنة القانونية، ويُفصل فيه الانتماء السياسي عن الموقف العقدي، مما يجعل إسقاط الحكم في صورته التاريخية على هذا السياق اختزالاً للنص، وتجاهلاً لتحوّل البنية التي أُنتج فيها الفهم ابتداءً، وفي هذا الإطار تفضي الرؤية الإسلامية كما تفترضها إسلامية المعرفة إلى تجاوز الثنائية المأزومة بين تعطيل النص بدعوى تغيّر الواقع، وتقديس الفهم التاريخي ومنحه سلطة تعلو على علله وسياقاته، وذلك عبر إعادة وصل الحكم بعلمته الاجتماعية والسياسية والسنية، بما يضمن حفظ مرجعية الوحي من جهة، واستيعاب تحوّل شروط التنزيل من جهة أخرى، دون إخضاع النص لمنطق الواقع ولا تجميده داخل صورته التاريخية¹.

وفي هذا الإطار، يرفض أبو سليمان نمطين متقابلين من القراءة: قراءة حرفية جامدة تُساوي بين الردة الفكرية والخيانة السياسية، وتتعامل مع النص بمنطق القطع والانغلاق، وقراءة أخرى منفلطة تُسارع إلى نفي النص أو تعطيله باسم الحرية المعاصرة، دون مساءلة المنهج الذي أُنتج به الفهم التقليدي، والمخرج المنهجي الذي يقترحه لا يتمثل في ترجيح رأي فقهي بعينه، بل في إعادة بناء سؤال الردة نفسه داخل أفق مقاصدي وسني، يربط بين حرية الاعتقاد،

¹ أبو سليمان: الإصلاح الإسلامي المعاصر، ص 61-64.

ووظيفة الدين في بناء الوعي، واستقرار الجماعة، دون تحويل النص إلى أداة قمع، ولا تفرغته من سلطته القيمية.

ويبرز هنا معيار الأثر الثقافي والحضاري للفهم بوصفه عنصرًا حاسمًا في التقويم؛ إذ لا يتوقف نقد أبي سليمان عند مستوى الاستدلال، بل يتجاوز ذلك إلى رصد ما أفرزته القراءة السائدة لحدّ الردة من آثار في الثقافة العامة، تمثلت في تكريس مناخ الخوف، وتقييد حرية التفكير، وربط التدين بالإكراه، بما أسهم في تشويه صورة الدين، وإضعاف قدرته على الإقناع الذاتي، وتحويله من رسالة هداية إلى منظومة ضبط قسري، وهذه الآثار في تصور أبي سليمان ليست نتائج عرضية، بل مؤشرات على خلل منهجي في الفهم، لأن النص الذي يُنتج نقيض مقاصده يفقد وظيفته الهادية مهما بدت قراءته منضبطة شكليًا.

ومن خلال هذا كله، يتأكد أن معالجة حدّ الردة لا تُقصد لذاتها، ولا تُطرح باعتبارها مسألة فقهية معزولة، بل تُدرج ضمن مشروع أوسع لإعادة ضبط العلاقة بين النص والواقع، وبين مرجعية الوحي وتاريخ الفهم، وبين الحكم وآثاره في الوعي والسلوك، فالرهان الحقيقي عند أبي سليمان ليس إثبات حكم أو نفيه، بل بناء عقل منهجي قادر على التمييز بين الثابت والمتغير، وفهم النص في ضوء علله ومقاصده، وتقويم الفهم بقدرته على إنتاج إنسان حرّ مسؤول، ومجتمع متماسك، وثقافة دينية قادرة على العيش في العصر دون أن تفقد جذورها.

إن ما يميز هذه المعالجات، على اختلاف موضوعاتها، ليس ما انتهت إليه من نتائج جزئية، بل المنطق المنهجي الذي حكم بناء الأسئلة، وتوجيه النظر، وتقويم الفهم من خلال آثاره الواقعية والثقافية، فالاشتغال على الشعائر، ونظام العقوبات، وحدّ الردة، لا يقدّم هنا بوصفه إعادة نظر في أحكام معزولة، بل بوصفه ممارسة منهجية متّسقة تسعى إلى إعادة وصل النص بمقصده، والفهم بسياقه، والتنزيل بآثاره في الإنسان والمجتمع، ومن خلال هذا المسار، تتكشف ملامح عقل تجديدي لا يقف عند حدود التوفيق بين النص والواقع، ولا ينزلق إلى تعطيل أحدهما لصالح الآخر، بل يعمل على بناء معيار حاكم للفهم ذاته، يجعل من الوحي مصدرًا لتكوين العقل، ومن الواقع مجالًا لاختبار سلامة القراءة، ومن الأثر الإنساني والحضاري محكًا نهائيًا لشرعية التنزيل، وبهذا المعنى تندرج هذه التطبيقات ضمن مشروع متكامل لإسلامية

المعرفة، لا باعتبارها إضافات تطبيقية، بل بوصفها لحظات كاشفة عن جوهر المنهج وحدوده وإمكاناته في ترشيد الفهم الشرعي والثقافي المعاصر.

الخاتمة:

بعد استكمال المسار التحليلي لهذه الأطروحة، الذي انصبّ على تفكيك الأسس المفهومية والمنهجية للجهد التجديدي لعبد الحميد أبو سليمان، بات من الممكن الانتقال إلى تركيب النتائج الكلية التي أسفر عنها البحث، وربطها مباشرة بالإشكالية التأسيسية التي وجّهت الدراسة منذ بدايتها، فهذه الخاتمة لا تروم مجرد تلخيص لما سبق عرضه، بقدر ما تسعى إلى إبراز ما أضافه البحث من إسهام علمي في فهم طبيعة المشروع التجديدي لأبي سليمان، وحدود هذا الإسهام وآفاق تطويره، وذلك من خلال استخلاص الدلالات المعرفية والمنهجية التي كشفت عنها الفصول السابقة، وفتح أفق البحث أمام أسئلة جديدة يفرضها واقع الفكر الإسلامي المعاصر وتحولاته.

سعت هذه الأطروحة، منذ منطلقها التأسيسي، إلى مساءلة الجهد التجديدي لعبد الحميد أبو سليمان في أفق يتجاوز القراءة الاختزالية التي تحصر مشروعه في كونه مجرد معالجة نقدية لأزمة الفكر الإسلامي، نحو قراءة أعمق تستكشف مدى إسهامه في تأسيس الأسس المعرفية والمنهجية لما يمكن تسميته بالنموذج المعرفي لمشروع إسلامية المعرفة، وانطلقت الإشكالية المركزية من سؤال محدد: إلى أي حد يمكن اعتبار مشروع أبي سليمان انتقالاً من تشخيص الأزمة إلى بناء النموذج؟، وهو سؤال لم يكن بالإمكان الإجابة عنه إلا عبر تفكيك مفاهيمه المؤسسة، وتحليل منطلقاته المنهجية، واستقراء امتداداته المعرفية والحضارية.

وقد أفضى التحليل المتدرج الذي انتظم فصول الأطروحة إلى جملة من النتائج الكلية التي يمكن إجمالها في كون مشروع عبد الحميد أبو سليمان يمثل تحولاً نوعياً في مقاربة إشكالية التجديد، من خطاب إصلاحي جزئي أو ردّ فعلي، إلى مشروع معرفي تأسيسي يعيد بناء العلاقة بين الوحي والعقل، وبين القيم والواقع، وبين المعرفة والوظيفة الحضارية للإنسان.

أولاً: في النتائج المتصلة بإشكالية البحث

أظهرت الأطروحة أن الجهد التجديدي عند أبي سليمان لا ينطلق من أزمة النص، ولا من مأزق التراث في ذاته، بل من أزمة المنهج بوصفها العلة العميقة التي أفرزت اختلالات الفكر، واضطراب الممارسة، وتناقض الخطاب الإسلامي المعاصر، ومن ثمّ فإن نقده للفكر الإسلامي لم

يكن نقدًا للمحتوى بقدر ما كان نقدًا لبنية التفكير، وللآليات المعرفية التي حكمت عملية الفهم والاجتهاد عبر التاريخ الحديث.

وقد تبين أن هذا الوعي المنهجي هو ما ميّز مشروع أبي سليمان عن كثير من أطروحات التجديد التي انشغلت إما بتحديث الخطاب، أو بتأويل النصوص، أو باستدعاء التراث، دون أن تمسّ القاعدة المنهجية التي تتحكم في إنتاج المعنى، فالتجديد في تصوره لا يتحقق بتغيير الأجوبة دون مساءلة الأسئلة، ولا بإعادة ترتيب النتائج دون مراجعة المقدمات، وهو ما جعله يربط أي مشروع إصلاحي بضرورة إعادة بناء الرؤية الكلية الحاكمة للفهم.

كما خلصت الأطروحة إلى أن أبا سليمان قد نجح في نقل مفهوم التجديد من دلالاته الجزئية أو الزمنية إلى دلالة معرفية ومنهجية، تجعل منه فعلاً مستمرًا مرتبطًا بسنن الاجتماع الإنساني، لا مجرد استجابة تاريخية لظرف مخصوص، فالتجديد عنده ليس قطيعة مع التراث ولا تكيّفًا انتقائيًا مع الواقع، بل هو عملية مركبة تقوم على وصل النص بمقاصده في الاجتماعي الإنساني وسياقاته الاجتماعية والسياسية والسنية، دون تعطيل للنص أو تقديس للفهم التاريخي.

ثانيًا: في الإسهام المعرفي والمنهجي للأطروحة

أثبتت هذه الأطروحة أن عبد الحميد أبو سليمان لا يكتفي بتقديم تشخيص نقدي لأزمة الفكر الإسلامي، بل يسهم إسهامًا واضحًا في بلورة النموذج المعرفي لمشروع إسلامية المعرفة، من خلال ثلاث مستويات تأسيسية متكاملة:

المستوى الإبستمولوجي: حيث أعاد أبو سليمان ضبط مصدريّة المعرفة، مؤكّدًا مركزية الوحي بوصفه مرجعية حاكمة، دون أن يعني ذلك إقصاء العقل أو تعطيل الواقع، بل إدراجهما ضمن رؤية تكاملية تضبط العلاقة بين المطلق والنسبي وبين الثابت والمتغير، وقد مكّنه هذا التوازن من تجاوز الثنائية المأزومة بين النقل والعقل، التي شكلت أحد أعطاب الفكر الإسلامي الحديث.

المستوى المنهجي: حيث أعاد الاعتبار للمنهج بوصفه أداة حاکمة لإنتاج المعرفة، لا مجرد تقنية إجرائية، فالمنهج في مشروع أبي سليمان ليس محايداً، بل حامل لرؤية كونية وقيمية، ومن ثمّ فإن إصلاح المنهج هو شرط لإصلاح المعرفة، وهو ما جعله يؤكد على ضرورة بناء منهج يستوعب المقاصد والسنن معاً، ويضبط عملية الانتقال من النص إلى الواقع دون إسقاط أو تجريد.

المستوى الحضاري: حيث ربط أبو سليمان المعرفة بوظيفتها في العمران الإنساني، معتبراً أن أي معرفة لا تُفضي إلى إصلاح الإنسان وبناء المجتمع تظل معرفة منقوصة، وبهذا المعنى فإن مشروعه لا يقف عند حدود التنظير، بل يفتح على سؤال الفعل، والتربية، والسياسة، وبناء المؤسسات، وهو ما يضيف على إسهامه طابعاً استراتيجياً يتجاوز الإطار الأكاديمي الضيق.

ومن خلال هذا التحليل، خلصت الأطروحة إلى أن مشروع أبي سليمان يمثل لحظة تأسيسية في مسار إسلامية المعرفة، لا باعتباره نموذجاً مكتملاً أو نسقاً مغلقاً، بل بوصفه قاعدة انطلاق لإعادة بناء العقل المسلم، وإعادة توجيه جهوده المعرفية نحو التكامل بدل التجزئة، ونحو المقاصد بدل الجزئيات.

ثالثاً: في حدود المشروع وإمكانات تطويره

ومع الإقرار بقيمة الإسهام الذي قدمه عبد الحميد أبو سليمان، تُظهر نتائج الأطروحة أن مشروعه لا يخلو من حدود وإشكالات، أبرزها أن كثيراً من أطروحاته ظلت في مستوى التأصيل النظري دون أن تجد امتدادها الكافي في التطبيقات المعرفية التفصيلية داخل الحقول العلمية المختلفة، كما أن تنزيل النموذج المعرفي لإسلامية المعرفة في مجالات مثل الاقتصاد، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الطبيعية، لا يزال بحاجة إلى جهود جماعية ومؤسسية تتجاوز الجهد الفردي.

غير أن هذه الحدود لا تُضعف من القيمة التأسيسية للمشروع، بل تؤكد طبيعته المفتوحة، وتبرز أنه مشروع قابل للاستئناف والتطوير، لا أطروحة مغلقة تدّعي الاكتمال، وهو

ما يجعل من إسهام أبي سليمان إسهامًا تأسيسيًا بالمعنى الدقيق، لأنه وضع الإطار المرجعي والمنهجي، وترك مهمة التفصيل والتنزيل للأجيال اللاحقة.

رابعًا: آفاق البحث المستقبلية

تفتح هذه الأطروحة، في ضوء نتائجها، جملة من الآفاق البحثية المستقبلية، يمكن إجمالها فيما يلي:

1. النقد والتأسيس في الفكر الإصلاحية الإسلامي: دراسة فلسفية في شروط إنتاج

النموذج المعرفي

يهدف هذا البحث إلى مساءلة العلاقة بين النقد والتأسيس في مشاريع الإصلاح الفكري الإسلامي، من خلال تحليل الشروط التي يتحول فيها النقد من ممارسة تفكيكية تشخيصية إلى فعل تأسيسي يسهم في بناء نموذج معرفي جديد. ويناقش البحث سؤالًا مركزيًا يتمثل في: متى يكون النقد منتجًا للمعرفة لا مجرد رد فعل على الأزمة؟ وهل يمكن للنموذج المعرفي أن يتشكل عبر ممارسة نقدية ممتدة دون أن يُصاغ في صورة تنظير صريح؟ ويتيح هذا المقترح فتح نقاش فلسفي حول أنماط تشكّل النماذج المعرفية في الفكر الإسلامي، بين التأسيس النظري المعلن والتأسيس الضمني المتولد من داخل النقد المنهجي العميق.

2. أدوات الفهم في الفكر الإسلامي المعاصر: نحو تأسيس إطار منهجي للاجتهاد

ينطلق هذا البحث من الحاجة إلى تطوير نظرية منهجية متكاملة لما يمكن تسميته بـ«أدوات الفهم» في الرؤية الإسلامية، بوصفها محددات حاکمة لعملية إنتاج المعنى والاجتهاد. ويسعى إلى تحديد موقع كل من العقل، والوحي، والمقاصد، والواقع في بنية الفهم، بعيدًا عن الثنائيات الإقصائية أو التراتبية الجامدة. كما يهدف إلى تقويم إمكان تحويل مفهوم أدوات الفهم إلى إطار منهجي ناظم للاجتهاد المعاصر، بما يسهم في تجاوز الاضطراب المنهجي في قراءة النص والواقع، ويفتح المجال لتأسيس منهج اجتهادي جديد أكثر وعيًا بتعقيد السياقات الحديثة.

3. التكامل المعرفي بين العلوم: من التأسيس النظري إلى التنزيل التطبيقي

يتناول هذا البحث إشكالية التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والطبيعية، انطلاقًا من السؤال حول مدى إمكان الانتقال من التأسيس النظري لفكرة التكامل

المعرفي إلى نماذج تطبيقية قابلة للتنزيل داخل الحقول العلمية المختلفة. ويسعى إلى تحليل المفاهيم المؤسسة للتكامل المعرفي في مشروع إسلامية المعرفة، ومساءلة حدودها المنهجية، واستكشاف الصعوبات التي تعترض تحويلها إلى برامج بحثية ومناهج تعليمية. ويكتسب هذا البحث أهميته من كونه يختبر قابلية النموذج المعرفي الإسلامي للتفعيل العملي، لا الاكتفاء بصياغته في مستوى الخطاب التنظير.

4. منهج قراءة آيات الأحكام في ضوء العلوم الاجتماعية والإنسانية

يهدف هذا البحث إلى إعادة بناء منهج قراءة آيات الأحكام من خلال إدماج معطيات العلوم الاجتماعية والإنسانية في عملية الفهم والاجتهاد، دون الإخلال بمرجعية الوحي أو الانزلاق إلى النزعة التاريخانية الاختزالية. ويناقش البحث كيفية الاستفادة من علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والاقتصاد، في كشف السياقات الاجتماعية والوظيفية للتشريع، بما يسهم في الانتقال من الفهم التجزيئي للأحكام إلى فهم مقاصدي وظيفي أكثر وعيًا بشروط التنزيل. ويشكل هذا المسار مدخلًا لتجديد أصول الفقه وتوسيع أدواته المنهجية.

5. منهج القراءة العلمية لآيات الكون: نحو تأسيس لفلسفة العلوم الإسلامية

يركز هذا المقترح البحثي على التأسيس الإبستمولوجي للرؤية الكونية التوحيدية بوصفها الحامل العميق لفلسفة العلوم في الرؤية الإسلامية، وذلك من خلال إعادة بناء العلاقة بين الوحي والمعرفة العلمية على مستوى المنطلقات لا التطبيقات. فالغاية ليست إسقاط المعارف العلمية على النص، ولا عزل الوحي عن مجال النظر في الكون، بل بلورة إطار معرفي يرى في الكون مجالاً للفهم والاعتبار تحكمه سنن منتظمة، ويُدرج المعرفة العلمية ضمن أفق هادف يضبط معناها ووظيفتها وحدودها. وبهذا المعنى، يُقرأ الوحي باعتباره موجّهًا للرؤية الكونية ومنظمًا لأفق إنتاج المعرفة، لا مصدرًا لنظريات علمية جزئية، بما يفتح إمكان تأسيس فلسفة علوم إسلامية تقوم على التكامل بين المعنى والقانون، وبين القيم والسنن، وتستعيد للعلم بعده الحضاري والإنساني.

ختامًا؛ يمكن القول إن هذه الأطروحة قد بيّنت أن الجهد التجديدي لعبد الحميد أبو سليمان لا يُختزل في نقد أزمة الفكر الإسلامي، بل يتجاوزها إلى تأسيس رؤية معرفية ومنهجية

متكاملة تسعى إلى إعادة بناء العقل المسلم، وضبط علاقته بالوحي والواقع والتاريخ، في أفق استعادة الفاعلية الحضارية للأمة، وهو إسهام يكتسب أهميته من كونه يفتح أفقًا اجتهاديًا واسعًا، ويؤكد أن التجديد الحقيقي لا يكون بتغيير الخطاب، بل بإعادة بناء المنهج، ولا بإصلاح الجزئيات، بل بتجديد الرؤية الكلية التي تمنح الفكر معناه ووظيفته في عالم متغير.

الفهارس

فهرس الآيات والأحاديث

الصفحة	السورة	الآية
12	سورة آل عمران, 191	وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
13	سورة الأعراف, 142	﴿قَالَ رَبِّ ارْنِيْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرْنِيْ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِيْ﴾
13	سورة الحديد, 13	يَوْمَ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ ﴿
13	سورة الأعراف, 15-14	﴿قَالَ أَنْظِرْنِيْ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۚ ١٤ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ١٥﴾
13	سورة الفرقان, 9	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَل﴾
24	البقرة 219	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ أَلْعَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ٢١٩﴾
24	البقرة 266	أَيُّودٌ أَحَدَكُمُ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضِعْفَاءُ فَاصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ٢٦٦﴾
24	آل عمران 191	الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ١٩١﴾
24	الأنعام 50	قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَنْبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ٥٠﴾
24	الأعراف 176	وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثَ أَوْ تَتْرَكَهُ يَلْهَثَ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ١٧٦﴾
24	الأعراف 184	أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا ۗ مَا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جَنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ

		١٨٤
24	يونس 24	إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهَا أَنْهَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٢٤
23	الرعد 3	وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَواسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
24	النحل 11	يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرِ لَكُمْ فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ١١
24	النحل 44	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزَّبْرِ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤
24	النحل 69	ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٦٩
24	الروم 8	أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَائِي رَبِّهِمْ لَكٰفِرُونَ ٨
24	الروم 21	وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٢١
24	سبأ 46	﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَجْهِ اللَّهِ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَى نَفْسٍ وَأَنْ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ٤٦﴾
25	الزمر 42	اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٤٢
25	الجاثية 13	وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ١٣
25	الحشر 21	لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَشِيعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٢١
25	سورة المدثر 18	إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ١٨

26	المدثر 24-25	إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ ٢٤ إِن هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ
26	المدثر 16	كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا ١٦
27	آل عمران 191	الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ
28-27	الجمانية 13	وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
28	النحل 11	يُنْبِتْ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَبَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
28	الروم 21	وَمِنْ آيَاتِنَا أَنْ خَلَقْنَا لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلْنَا بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
28	الأعراف 176	ذَلِكَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ١٧٦
28	الروم 7	أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَائِي رَبِّهِمْ لَكٰفِرُونَ ٨
28	النحل 44	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزَّبْرِ ۗ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤
28	الحشر 21	لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٢١
34، 31	الجن 3	وَأَنَّهُ تَعَلَّىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صُحْبَةً وَلَا وُلْدًا ٣
34، 31	فاطر 27	وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ
34	الرعد:5	﴿وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَعْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ الْأَعْلَىٰ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٥﴾
34	إبراهيم:19	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ١٩
34	الإسراء:49	وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرَفُنَّا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ٤٩
34	الإسراء:98	ذَلِكَ جَزَاءُ هُم بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرَفُنَّا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ٩٨
34	السجدة:10	وَقَالُوا أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ

		بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَفُرُونَ ١٠
34	سبأ:7	وَقَالُوا الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ٧
34	فاطر:16	إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ١٦
35	ق:15	أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ١٥
55	المائدة:48	وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٤٨
57	الفاحة:6	أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٦
57	الفاحة:7	صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
57	النساء:69	وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا
282	الإسراء:70	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ
376	البقرة:197	الْحَجَّ أَشْهُرَ مَعْلُومَاتٍ

فهرس الأحاديث النبوية:

الصفحة	الحديث
31	"تبارك اسمك وتعالى جدك"
31	لا ينفع ذا جد منك الجد
31	"ثلاث جدهن جدٌ وهزلهن جدٌ"
34	"إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم"
34	"جددوا إيمانكم"، قيل: يا رسول الله، وكيف نجدد إيماننا؟ قال: "أكثرُوا من قول لا إله إلا الله"
41، 34	"إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَيْدِهِ الْأُمَّةِ عَلَىٰ رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"
39	"يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال"

المبطلين، وتأويل الجاهلين"

57-56

"تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًا ، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيًّا ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ ، ثُمَّ سَكَتَ"

فهرس المصادر والمراجع

❖ القرآن الكريم

❖ السنة النبوية

المصادر

1. أبو سليمان، عبد الحميد: أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
2. ———. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، دار الفكر - دمشق، 2005.
3. ———. انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور التربوية والثقافية، لمعهد العالمي للفكر الإسلامي - فرجينيا، ط1، 2016م.
4. ———. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإسلامي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
5. ———. نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة. مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1960.
6. ———. نظرية العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1986.
7. ———. الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، دار السلام، ط2، 2007م.
8. ———. الإصلاح الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام.
9. ———. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءة اجتماعية منهجية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، ط3، 2011م.
10. ———. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 2012م.
11. ———. حد الردة عقيدة وقانونا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2013م.
12. ———. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي - الرياض، ط1، 1989م.

13. أبو سليمان، عبد الحميد؛ الطالب، هشام؛ الطالب، عمر: التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الوالدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2019.

المراجع:

1. الأفغاني، جمال الدين: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 2002م.
2. الألوسي، محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
3. البيهقي، أحمد بن الحسين: المدخل إلى السنن الكبرى، دار اليسر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2018م.
4. بن نبي، مالك: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق.
5. الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م.
6. ———: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م.
7. الجرجاني، علي بن محمد: معجم التعريفات، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة.
8. حاج حمد، محمد أبو القاسم: المنهجية المعرفية القرآنية، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، 2003م.
9. الريسوني، أحمد: الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013م.
10. الزمخشري، محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الريان للتراث، القاهرة، 1987م.
11. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: معجم مقاليد العلوم في تحديد الرسوم، مكتبة الآداب، القاهرة، 2004م.
12. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، دار ابن عفان، القاهرة، 1997م.
13. العسكري، أبو هلال: الفروق اللغوية، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
14. العلواني، طه جابر: نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي، بيروت، 2004م.

15. ————— إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م.
16. ————— مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الاسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الاسلامي المعاصر، فرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية، ط5، 2009م.
17. ————— الوحدة البنائية للقرآن المجيد، مكتبة الشروق، القاهرة، 2006م.
18. ————— خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، دار البعث، قسنطينة، 1989م.
19. ————— إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996م.
20. ————— نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004م.
21. ————— الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996م.
22. ————— معالم في المنهج القرآني، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010م.
23. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الحكمة، دمشق، 1994م.
24. ————— إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
25. الفاروقي، إسماعيل راجي: التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، دار الفكر، بيروت.
26. ————— إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن-فرجينيا، 1984م.
27. الفيومي، أحمد بن محمد: المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت.
28. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978م.
29. الكفوي، أيوب بن موسى: الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.
30. المسيري، عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، 1999م.
31. النجار، عبد المجيد: دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 2005م.
32. ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

33. ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادى، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005م.
34. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
35. ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت.
36. ابن كثير، إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
37. ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

المراجع الأجنبية

1. Al Fārūqī, Isma'īl R. Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan. Islamization of Knowledge Series No. 1. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1981
2. Altalib, Hisham. Training Guide for Islamic Workers. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 4th ed., 2001
3. AbuSulayman, A. H. A. Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought. Doctoral dissertation, University of Pennsylvania, 1973
4. Kiernan, J. «Worldview in Perspective: Towards the Reclamation of a Disused Concept.» African Studies, no. 40, 1981
5. Lalande, André. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. PUF, 1988
6. Musa, Mohd Faizal. Naquib Al-Attas' Islamization of Knowledge: Its Impact on Malay Religious Life, Literature, Language and Culture. Trends in Southeast Asia, No. 16. Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2021

المجلات والدوريات

1. مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
2. مجلة المنار، أرشيف الشارخ للمجلات الأدبية والثقافية العربية.
3. مجلة المعيار، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
4. مجلة القرطاس، الجمعية الليبية للعلوم التربوية والإنسانية.
5. مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان.

فهرس الموضوعات:

إهداء .. من همس الرؤيا

شكر .. على ضفاف العرفان

1	مقدمة
7	الفصل الأول:
7	التأسيس المفاهيمي والسياق المرجعي: ضبط المصطلحات وبناء النسق الدلالي
9	المبحث الأول: الفكر الإسلامي مساءلات في المصطلح والمفهوم
9	المطلب الأول: مصطلح الفكريين البنوية والدلالة
22	المطلب الثاني: مفهوم الفكريين التراث الغربي والفكر العربي المعاصر
27	المطلب الثالث: مصطلح الفكر في القرآن الكريم
33	المبحث الثاني: التجديد .. مساءلات في المصطلح والمفهوم
33	المطلب الأول: مصطلح التجديد: البنية والمفهوم
37	المطلب الثاني: التجديد في الحقل الدلالي للقرآن والسنة
44	المطلب الثالث: التجديد في سياق الفكر العربي والإسلامي المعاصر: تحول الدلالات وتعدد السياقات
55	المبحث الثالث: المنهج مساءلات في المصطلح والمفهوم
55	المطلب الأول: المنهج في المعاجم اللغوية: البنية والدلالة
57	المطلب الثاني: المنهج في الحقل الدلالي للقرآن والسنة النبوية:
62	المطلب الثالث: مصطلح المنهج بين الضبط المعجمي والدلالة الاصطلاحية
65	المبحث الرابع: عبد الحميد أبو سليمان – قراءة في تشكّل الذات وتكوين المشروع
65	المطلب الأول: سيرة تشكّل الذات في أفق الوعي الحضاري
70	المطلب الثاني: السيرة الفكرية لعبد الحميد أبو سليمان من خلال مؤلفاته: قراءة تحليلية بيبولوجرافية
76	المطلب الثالث: النسق الفكري في مؤلفات عبد الحميد أبو سليمان
80	الفصل الثاني:
80	الفكر الإسلامي المعاصر وسؤال المنهج
81	المبحث الأول: الفكر الإسلامي: قراءة في تاريخية المفهوم وبنيته وإشكالاته
81	المطلب الأول: الفكر الإسلامي: النشأة وتحولات المفهوم
90	المطلب الثاني: مصادر الفكر الإسلامي وخصائصه
103	المطلب الثالث: تعريف الفكر الإسلامي: من التداول المفهومي إلى بناء النسق المعرفي
109	المبحث الثاني: تطور المنهج بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي
109	المطلب الأول: تطور المنهج في الفكر الإسلامي
118	المطلب الثاني: تطور المنهج في الفكر الغربي

134.....	المبحث الثالث: سؤال المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر
135.....	المطلب الأول: الاعتراض المنهجي – محمد عابد الجابري نموذجًا
146.....	المطلب الثاني: التأصيل المنهجي – طه عبد الرحمن نموذجًا
161.....	المطلب الثالث: المنهج التوفيقي في الفكر الإسلامي المعاصر: طه جابر العلواني نموذجًا
177	الفصل الثالث:
177	تشخيص البنية المعرفية والقيمية للأزمة في الفكر الإسلامي المعاصر عند عبد الحميد أبو سليمان
178	المبحث الأول: اختلال أدوات الفهم وبنية الوعي المعرفي
179.....	المطلب الأول: في مفهوم الفهم وآلياته: نحو تحديد إشكالي لبنية العقل المسلم
192.....	المطلب الثاني: العقل النقلي و انغلاق البنية المعرفية
203.....	المطلب الثالث: من اختلال الفهم إلى اختلال المنهج: نقد النسق المعرفي المغلق
214.....	المبحث الثاني: اختلال المنهج والعطب القيمي في أزمة الإرادة والوجدان
215.....	المطلب الأول: مفهوم الإرادة والوجدان: من البنية النفسية إلى البنية الحضارية
224.....	مطلب الثاني: إشكالية الوعي القيمي وتعطل الفاعلية
234.....	المطلب الثالث: الأزمة الروحية في الوعي الحضاري الإسلامي
251	الفصل الرابع
253.....	المبحث الأول: الرؤية الكونية التوحيدية كأساس للتفكير المنهجي
253.....	المطلب الأول: الرؤية الكونية التوحيدية: أسس إبستمولوجية ومقاربات فلسفية
267.....	المطلب الثاني: البنية التأسيسية للرؤية الكونية القرآنية ومبادئها الحاكمة في مشروع عبد الحميد أبو سليمان
292.....	المطلب الثالث: الرؤية الكونية ومنطق المنهج: من تأسيس الوعي إلى فاعلية العقل
308.....	المبحث الثاني: إسلامية المعرفة وتجديد الفكر الإسلامي في مشروع عبد الحميد أبو سليمان
309.....	المطلب الأول: إسلامية المعرفة في سياقها التاريخي
315.....	المطلب الثاني: إسلامية المعرفة: قراءة مفهومية إبستمولوجية بين الرؤى الفردية والنسق المدرسي
343.....	المطلب الثالث: الأسلمة شرط إمكان التجديد: نحو إعادة تأسيس العقل المعرفي
351.....	المبحث الثالث: تطبيقات إسلامية المعرفة: من إعادة بناء الإنسان إلى ترشيد الفعل المعرفي والشرعي
352.....	المطلب الأول: إسلامية المعرفة وبناء الإنسان: التربية والأسرة بوصفهما المجال التأسيسي للتجديد
368.....	المطلب الثاني: إسلامية المعرفة وإصلاح التعليم العالي: نحو أسلمة الجامعة وإعادة تفعيل المعرفة
380.....	المطلب الثالث: تطبيقات إسلامية المعرفة في ترشيد الفهم الشرعي والثقافي المعاصر
393	الخاتمة:
399	الفهارس
400.....	فهرس الآيات والأحاديث
405.....	فهرس المصادر والمراجع
409.....	فهرس الموضوعات:

الملخصات

الملخص:

تعالج هذه الأطروحة إشكالية تجديد الفكر الإسلامي بوصفها إشكالية منهجية تأسيسية، لا تختزل في تجديد الخطاب أو تحديث المفاهيم، بل تتصل ببنية الفهم وأدوات إنتاج المعنى في العقل المسلم المعاصر. وتنطلق الدراسة من فرضية مركزية مفادها أن أزمة الفكر الإسلامي الراهنة هي في جوهرها أزمة منهج، ناتجة عن اختلال العلاقة بين الوحي والعقل والواقع، وما ترتب عن ذلك من تعطل الفهم السنني وتراجع الفاعلية الحضارية. وتتخذ الأطروحة من مشروع عبد الحميد أبو سليمان نموذجًا للتحليل، لما يمثله من محاولة واعية لإعادة توجيه سؤال التجديد نحو مستواه المنهجي العميق، من خلال نقد البنى المعرفية السائدة، والدعوة إلى إعادة بناء المنهج بوصفه إطارًا ناظمًا للفهم، وشرطًا لإحياء الاجتهاد وربط المعرفة بالغاية والقيم.

وتهدف الدراسة إلى تحليل الأسس المنهجية لمشروع أبي سليمان، والكشف عن مرتكزاته المفاهيمية، وتقويم إسهامه في مشروع إسلامية المعرفة، مع إبراز إمكاناته وحدوده في إعادة تأسيس العقل المسلم وبناء علاقة تكاملية بين المرجعية الدينية ومتطلبات الواقع التاريخي، ضمن أفق حضاري متكامل.

الكلمات المفتاحية:

تجديد الفكر الإسلامي، المنهج، عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة، العقل المسلم، الرؤية الحضارية.

Résumé

Cette thèse aborde la problématique du renouveau de la pensée islamique comme une question méthodologique fondamentale, et non comme une simple modernisation du discours religieux ou une reformulation conceptuelle. Elle repose sur l'hypothèse selon laquelle la crise de la pensée islamique contemporaine est essentiellement une crise de méthode, résultant d'un déséquilibre dans la relation entre la révélation, la raison et la réalité historique, ce qui a entraîné une perte de dynamisme intellectuel et civilisationnel.

La recherche prend pour modèle d'analyse le projet intellectuel d'Abd al-Hamid Abu Sulayman, considéré comme l'une des tentatives les plus cohérentes visant à recentrer le renouveau sur ses fondements méthodologiques. Ce projet met en cause les structures épistémologiques dominantes et insiste sur la reconstruction de la méthode comme cadre organisateur de la compréhension, condition du renouveau de l'ijtihad et moyen de relier le savoir à ses finalités éthiques et civilisationnelles.

L'étude vise à analyser les bases méthodologiques de la pensée d'Abu Sulayman, à en dégager les présupposés conceptuels, et à évaluer la portée du projet d'Islamisation de la connaissance, en mettant en évidence ses apports et ses limites dans la reconstruction de la raison musulmane et l'articulation entre référence religieuse et réalité contemporaine.

Mots clés

Renouveau de la pensée islamique, Méthodologie, Abd al-Hamid Abu Sulayman, Islamisation de la connaissance, Raison musulmane, Vision civilisationnelle.

abstract

This dissertation addresses the issue of renewing Islamic thought as a fundamentally methodological problem rather than a mere call for updating discourse or concepts. It argues that the contemporary crisis of Islamic thought stems primarily from a disruption in the methodological framework governing the relationship between revelation, reason, and historical reality, which has led to a decline in intellectual effectiveness and civilizational agency. The study adopts the intellectual project of Abd al-Hamid Abu Sulayman as an analytical model, considering it a significant attempt to reposition the question of renewal at its foundational methodological level. Abu Sulayman's project critically examines prevailing epistemological structures and emphasizes the necessity of reconstructing methodology as a comprehensive framework that regulates understanding, revitalizes *ijtihad*, and reconnects knowledge with ethical purpose and civilizational goals. The dissertation aims to analyze the methodological foundations of Abu Sulayman's thought, clarify its conceptual premises, and evaluate its contribution to the Islamization of Knowledge project. It further seeks to assess the strengths and limitations of this approach in rebuilding Muslim reason and re-establishing an integrative relationship between revelation, rational inquiry, and social reality, within a holistic civilizational perspective.

Key Words

Renewal of Islamic Thought, Methodology, Abd al-Hamid Abu Sulayman, Islamization of Knowledge, Muslim Reason, Civilizational Vision.

People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of Higher Education and Scientific Research

Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine

Faculty of Fundamentals
of Religion (Usul al-din)



Department Of Aqidah
and Comparative Religions

Ordinal Number

Specialty

Identification Number

**Renewal of Islamic Thought and the Methodological
Problem: Abd al-Hamid Abu Sulayman as a Model**

A Doctoral Dissertation in islamic Sciences
Specialization: Islamic Philosophy

Prepared by
Miloud Rahmani

Supervised by Professor
Ahcen Berama

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University

University year: 1445 -1446h / 2025-2026