

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عدد خاص عن المفكر طه جابر العلواني

كلمة التحرير

- طه جابر العلواني بين محارب العلم وآفاق التجديد زينب وأحمد ورُقِيَّة العلواني

بحوث ودراسات

- بعض ملامح التجديد الفكري عند طه جابر العلواني فتحي حسن ملكاوي
- المُحدِّدات المنهجية لتأسيس فقه المراجعات عند طه جابر العلواني رشيد يعقوبي
- المُحدِّدات المنهجية للتعامل مع القرآن الكريم في فكر طه جابر العلواني هاني سمير أمين جزيرة
- النظرية المقاصدية ومنهجية تدبُّر القرآن الكريم عند طه جابر العلواني إسماعيل الحسني
- معالم تجديد الخطاب وفهم النص الديني عند طه جابر العلواني حسين علي حسين
- البناء الأصولي للسنة النبوية من الإشكالية إلى التكامل عمار أحمد الحريري
- الفقه الحضاري عند طه جابر العلواني حنان فيض الله الحسيني
- معالم فقه السنن الإلهية في المشروع الفكري لطله جابر العلواني رشيد كهُوس
- الوحدة البنائية في نظام البديل الحضاري الإسلامي العالمي عند طه جابر العلواني إدريس التركاوي

رئيس التحرير

إبراهيم محمد زين

مديرا التحرير

رائد جميل عكاشة حجاج أبو جبر

هيئة التحرير

أسماء ملكاوي بسمة عبد الغفار
زينب العلواني ساليسو شيهو
صباح برزنجي عاطف أحمد عاطف

الهيئة الاستشارية

المغرب	خالد الصمدي	مصر	إبراهيم بيومي
سنغافورة	سيد فريد العطاس	بريطانيا	ريحان إسماعيل
تركيا	علي باردك اوغلو	ماليزيا	عبد العزيز البرغوث
سوريا	محمد أنس الزرقا	السودان	محمد الحسن بريمة
البحرين	نزار العاني	العراق	ناصر المولى جاسم

ترسل كافة المراسلات إلى عنوان المعهد البريدي:

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

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

www.citj.org • citj@iiit.org

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة

ربيع 1446هـ/2025م

العدد 109

السنة الحادية والثلاثون

عدد خاص عن المفكر طه جابر العلواني



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الفكر الإسلامي المعاصر

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

التكشيف والفهرسة

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

الاشتراك السنوي للنسخة الورقية (عددان شامل البريد)

الأفراد: 60 دولاراً أمريكياً / المؤسسات: 120 دولاراً أمريكياً

للتسديد:

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

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

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

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

المعرف الرقمي: <https://DOI:10.35632/citj.v31i109>

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

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

محتويات العدد

- 5 هشام الطالب **ترحيب**
كلمة التحرير
- 7 زينب وأحمد ورُقِيَّة العلواني طه جابر العلواني بين محارِب العلم وآفاق التَّجديد
- بحوث ودراسات**
- 15 فتحي حسن مَلْكاوي بعضُ ملامح التجديد الفكري عند طه جابر العَلْواني
- 55 رشيد يعقوبي المُحدِّدات المنهجية لتأسيس فِقه المراجعات عند طه جابر العلواني
- 77 هاني سمير أمين جزيرة المُحدِّدات المنهجية للتعامل مع القرآن الكريم في فكر طه جابر العلواني
- 109 إسماعيل الحسني النظرية المقاصدية ومنهجية تدبُّر القرآن الكريم عند طه جابر العلواني
- 133 حسين علي حسين معالم تجديد الخطاب وفهم النص الديني عند طه جابر العلواني: دراسة تحليلية
- 167 عمار أحمد الحريري البناء الأصولي للسُنَّة النبوية من الإشكالية إلى التكامل: دراسة تحليلية في فكر طه جابر العلواني
- 201 حنان فيض الله الحسيني الفِقه الحضاري عند طه جابر العلواني
- 227 رشيد كُهوس معالم فقه السُنن الإلهية في المشروع الفكري لظه جابر العلواني
- 255 إدريس التركاوي الوحدة البنائية في نظام البديل الحضاري الإسلامي العالمي عند طه جابر العلواني: توصيف ومراجعة لمداخل المشروع
- ببليوغرافيا**
- 283 إيصال صالح الخوامدة مَكْتَنَر طه جابر العلواني وبعض ما كتب عنه

ترحيب

يسر إدارة المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن ترحب بالأساتذة والعلماء الذين انضموا إلى هيئة تحرير المجلة والهيئة الاستشارية، وهم من تخصصات علمية متباينة، ورؤى معرفية ومنهجية متكاملة، ومشارب جغرافية ومحاضن أكاديمية متنوعة، مما يمنح المجلة صبغة الوحدة والتنوع؛ الوحدة في الرؤية، والتنوع في الآليات والبصمات الفكرية والمعرفية والثقافية ومحاورة الفكرة؛ إذ نأمل أن تسهم آراؤهم ومقترحاتهم القيّمة في تطوير عمل مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، وأن يكون للمجلة موقع ريادي - وهي كذلك فيما مضى من عمرها البحثي والفكري - في تحريك الحوار الفكري مع الذات والآخر، وفي تطوير منهجية البحث العلمي المتعلق بالفكر الإسلامي والتكامل المعرفي.

وقد دأبت إدارة المعهد على إتاحة الفرصة لتجديد الرؤى والمناهج والآليات، بالتعاون مع المفكرين والعلماء والأكاديميين الذين يرصدون حركة التطور والتغيير والبناء في خارطة الفكر المعاصر، ويسهمون في المناقفة مع مستجدات العصر وأفكاره المتسارعة، ويجتهدون في صوغ فكر إسلامي منتمٍ إلى معينٍ حضاري راسخ في أصوله التأسيسية، وخطاب إنساني ممتد ومتصل بالتوجيهات الربانية الحكيمة، وفعلٍ حضاري مستوعب الإنسانية جمعاء. لا سيما أننا نمر الآن في مرحلة تغيير جذري في طبيعة المخاطبين وأعمارهم وآليات الخطاب؛ فثمة جمهور شابٌ واعٍ وباحثٌ عن خطاب معاصر يلامس اهتماماته وطموحاته، وثمة آليات خطابية متسارعة سرعة التطورات التقنية، تحاول تشكيل هذا النشء الجديد، مما يحمل المجلة عبئاً أدبياً وأخلاقياً في توفير المساحة الخطابية اللازمة والناجعة لهذه الفئة من المتلقين الشباب.

وتأنس إدارة المعهد بالثلة الخيرة الملتحقة بهيئة تحرير المجلة والهيئة الاستشارية، للإضافة النوعية التي ستمكّن المجلة من ولوج منصات التوثيق والتكشيف العالمية ضمن أرقى التصنيفات البحثية المتعلقة بالمجلات العالمية. وسيلمح القارئ أسماؤهم في العدد الحالي 109، المخصص

للحديث عن العلامة طه جابر العلواني. ونخصّ بالترحيب رئيس تحرير المجلة الأستاذ الدكتور إبراهيم زين؛ العالم العامل والمفكر السوداني، المعروف بإسهاماته البحثية والفكرية في مجال مقارنة الأديان. والترحيب كذلك بالدكتور حجاج أبو جبر؛ أستاذ النقد الثقافي والباحث المصري المعروف، الذي سيشارك الدكتور رائد عكاشة في إدارة المجلة.

ونغتتم هذه الفرصة لنزجي الشكرَ أوفره للأساتذة العلماء أعضاء هيئة تحرير المجلة والهيئة الاستشارية السابقين، الذين كانت لهم أيادٍ بيضاء، وإسهامات جليلة في تطوير عمل المجلة، وترسيخ حضورها في الأوساط الأكاديمية والثقافية. ونخص بالذكر رئيس التحرير؛ العالم المفكر عماد الدين خليل، ومدير التحرير المشارك؛ الدكتور بدي المرابطي، فجزاهم الله عنّا خير جزاء.

نتمنى التوفيق والفلاح للمجلة بهيكليتها الإدارية والعلمية الجديدة، سائلين المولى أن تغدوَ فكراً نيراً وكلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها.

والله ولي التوفيق

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

هشام الطالب

رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

طه جابر العلواني بين محارِب العلم وآفاق التجديد*

إلى روحٍ سَكَنَتْ مَنَارَاتِ الْعِلْمِ، وَقَلْبٍ نَبَضَ بِإِصْلَاحِ الْأُمَّةِ، وَفَكْرٍ تَجَلَّى فِي آفَاقِ التَّجْدِيدِ: إِلَى
وَالِدِنَا الْعَلَامَةِ طه جابر العلواني - أَسْكَنَهُ اللهُ فَسِيحَ جَنَاتِهِ وَأَعْلَى فِي الْفِرْدَوْسِ دَرَجَاتِهِ.

تَتَعَانَقُ الْكَلِمَاتُ حَجَلًا حِينَ نَرُومُ وَصَفَ مَقَامِ الْأَبِ الْعَظِيمِ، وَتَسَابِقُ الْعِبْرَاتُ شَوْقًا إِلَى
ذِكْرِيَاتِ عَطْرَةٍ، يَخْتَلِطُ فِيهَا شَدَى الطُّفُولَةِ بِعَبَقِ الْحِكْمَةِ، وَنَفْحَاتِ الْفَرَحِ بِلَحْظَاتِ الْوَدَاعِ الْآخِرِ.

لَقَدْ انْبَثَقَتْ رِحْلَةُ وَالِدِنَا الْحَبِيبِ فِي دُرُوبِ الْحَيَاةِ مُبَكَّرًا مَعَ الْمَشَقَّةِ وَالْإِبْتِلَاءِ، إِذْ ذَاقَ مَرَارَةَ
الْفَقْدِ فِي غَضَاصَةِ الطُّفُولَةِ حِينَ غَيَّبَ الْمَوْتُ وَالِدَتَهُ، فَتَرَكَ ذَلِكَ فِي قَلْبِهِ جُرْحًا نَازِفًا بِالْحَيْنِ
وَالشَّوْقِ عَبْرَ السَّنِينَ. كَانَ رَجْمَهُ اللهُ كَلِمًا ذَكَرَ تِلْكَ اللَّحْظَاتِ الْأَلِيمَةَ نَغْرُورُقُ عَيْنَاهُ بِالدموعِ، وَيَفِيضُ
قَلْبُهُ بِمَشَاعِرِ الْحِرْمَانِ مِنْ حَنَانِ الْأُمِّ وَعَطْفِهَا.

تِلْكَ السَّحْنَةُ الْمُبَكَّرَةُ، رَغْمَ فَسَوْتِهَا، كَانَتْ مَدْرَسَةً فِي الصَّبْرِ وَالِاحْتِسَابِ، عَلَّمَتْهُ مَعْنَى الرِّضَا
بِقَضَاءِ اللهِ وَقَدْرِهِ، وَعَرَسَتْ فِي أَعْمَاقِ نَفْسِهِ رَهَافَةَ حِسِّ وَرِقَّةَ قَلْبٍ تَجَلَّتْ فِي تَعَامُلِهِ مَعَ الْآخَرِينَ
طَوَالَ حَيَاتِهِ. وَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَيْهِ بِقَلْبٍ حَانٍ وَحِضْنٍ دَافِئٍ، إِذْ ضَمَّتْهُ إِلَيْهَا زَوْجَةٌ عَمَّهُ، جَدَّتْنَا
لَأُمَّنَا، الْحَاجَّةُ عَلِيَاءُ الْعَبْدَانِ - رَحِمَهُمَا اللهُ - فَكَانَتْ لَهُ أُمًّا فِي زَمَنِ الْفَقْدِ لِلْأُمِّ وَحَنَانَهَا، وَسَدَادًا فِي
أَيَّامِ الطُّفُولَةِ الْأُولَى.

وَكَانَتْ تِلْكَ الْأَيَّامُ الْمُثْقَلَةُ بِالْأَلَمِ مَعُولًا يَنْحَتُ فِي صَخْرٍ شَخْصِيَّتِهِ مَعَالِمَ الصَّلَابَةِ
وَالثَّبَاتِ، وَيَخْفِرُ فِي قَلْبِهِ يَنَابِيعَ الْإِيمَانِ الْعَمِيقِ. فَتَحَوَّلَ جُرْحُ الْفَقْدِ الْمُبَكَّرِ - بِفَضْلِ اللهِ
وَحِكْمَتِهِ - إِلَى نَافِذَةٍ تُطَلُّ عَلَى آفَاقِ التَّمَيُّزِ وَالْإِبْدَاعِ، وَعَرَسَ فِي أَعْمَاقِهِ إِحْسَاسًا رَهِيْفًا

* زينب العلواني وآخرون (2025). "كلمة التحرير: طه جابر العلواني بين محارِب العلم وآفاق التجديد"، مجلة الفكر الإسلامي

بِالْمَسْئُولِيَّةِ تَجَاهَ أُسْرَتِهِ وَأُمَّتِهِ، فَكَانَ كَالنَّخْلَةِ السَّامِقَةِ: كُلَّمَا اشْتَدَّتْ عَلَيْهَا الرِّيحُ، أَزْدَادَتْ تَجَدُّرًا وَثَبَاتًا، وَأَيَّنَعَتْ ثِمَارًا.

ثُمَّ تَوَالَتْ عِنَايَةُ اللَّهِ بِهِ، فَفَيَّضَ لَهُ فِي رِبْعَانِ شَبَابِهِ سَيِّدَةً جَلِيلَةً، هِيَ الْحَاجَّةُ حَسِيْبَةُ -رَحِمَهَا اللَّهُ- الَّتِي أَحَاطَتْهُ بِسِيَاحِ مِنَ الْعَطْفِ وَالْحَنَانِ، وَأَوْدَعَتْ فِي قَلْبِهِ كُنُوزَ الثِّقَةِ وَالْإِيْمَانِ بِمَوَاهِبِهِ. كَانَ آنَذَاكَ فَتًى يَافِعًا فِي السَّابِعَةِ عَشْرَةَ أَوْ الثَّامِنَةَ عَشْرَةَ مِنْ عُمُرِهِ، لَكِنَّ بَصِيرَتَهَا النَّافِذَةَ اسْتَشْرَفَتْ فِي مَلَاحِجِهِ مَعَالِمَ النُّبُوغِ وَالتَّمَيُّزِ، فَكَانَتْ لَهُ بِمِثَابَةِ الْأُمِّ الثَّانِيَةِ، تَعْمُرُهُ بِفَيْضٍ مِنَ الْحَنَانِ وَالرَّعَايَةِ، يُدَاوِي -وَلَوْ قَلِيلًا- جُرْحَ فَقْدِ الْأُمِّ الْعَمِيقِ.

وَتَجَلَّتْ ثِقَتُهَا السَّامِيَّةُ بِهِ فِي اخْتِيَارِهِ إِمَامًا وَخَطِيْبًا فِي جَامِعِهَا الْمُبَارَكِ، وَكَانَ أَهْلًا لِهَذِهِ الثِّقَةِ الْغَالِيَةِ، حَتَّى إِنَّمَا أَثَرَتْهُ -دُونَ أَقَارِبِهَا- بِوَصِيَّةِ كَرِيْمَةٍ أَنْ يَظَلَّ هُوَ وَأَوْلَادُهُ مِنْ بَعْدِهِ قِيَمِينَ عَلَى الْمَسْجِدِ وَرِعَايَتِهِ. وَهِيَ هِيَ مَسْجِدُهَا الْمُبَارَكُ -بِفَضْلِ اللَّهِ- مَا يَزَالُ شَاخِحًا فِي قَلْبِ بَغْدَادِ، يَرُوي لِلْأَجْيَالِ حِكَايَةَ الْوَفَاءِ وَالصَّدْقِ فِي أَهْمَى حُلَّةٍ.

وَكُنَّا نَسْكُنُ فِي جِوَارِ ذَلِكَ الْجَامِعِ، وَمَا زَالَتْ نَبْرَاتُ صَوْتِهِ الشَّجِيَّةِ فِي الصَّلَوَاتِ وَالخُطَبِ تَرَدَّدُ فِي أَرْوَقَةِ الذَّاكِرَةِ، تُشَكِّلُ نَسِيْجًا مُتَّفَرِّدًا فِي تَأْطِيرِ وَذَاكِرَةِ طُفُولَتِنَا. كَانَ قُرْبُهُ مِنَّا فِي تِلْكَ الْفَتْرَةِ، وَإِمَامَتُهُ فِي الْجَامِعِ، نَبْعًا صَافِيًا يَغْذِي أُرُوْحَنَا وَيُنْمِي عُقُولَنَا، يَجْمَعُ بَيْنَ دَوْرِهِ كَابِ حَانٍ وَإِمَامٍ مُرْشِدٍ، يَغْرِسُ فِيْنَا الْقِيَمَ وَالْمَبَادِيَّ بِلُغَةِ الْقُدُورَةِ قَبْلَ التَّوَجِيهِ، وَيُعَلِّمُنَا الْحِكْمَةَ بِصَمْتِ الْعَمَلِ قَبْلَ صَحْبِ الْقَوْلِ.

وعاش والدنا الحبيب رحمه الله غربةً طويلةً عن وطنه وأهله امتدت حتى وفاته، مُبتعداً عن إخوته ومسقط رأسه في العراق لعقودٍ. ولم تمنعه المسافات من الحفاظ على صلواته بأهله وأحبابه، فكان دائماً السؤال عنهم، حريصاً على تفقيد أحوالهم، يحمل همومهم في قلبه رغم بُعد المسافات. لكن هذه الغربة، رغم مرارتها، كانت مدرسة في الصبر والثبات، وفرصة لنشر العلم وخدمة الأمة في أرجاء المعمورة.

وتميّز رحمه الله بوفاءٍ نادرٍ لأصدقائه القدامى، يحوّل في قلبه لهم مودةً لا تنطفئُ جذوتها مع تقدّم السنين. فرغم بُعد المسافات وتشعب المشاغل وضغوط الحياة، ظلّ حريصاً على تفقد رفاق دربه كلّما سنحت له فرصة، ويشاركهم أفراحهم وأحزانهم، ويحرص على وصل جبال المودة معهم. كان يرى في هذا الوفاء قيمةً إنسانيةً نبيلةً وواجباً أخلاقياً لا تلغيه المناصب ولا تمحوه المشاغل.

كما تميّز بوفاء عميقٍ لأساتذته ومشايخه، كأنّها نقشت أسماؤهم في قلبه بحروفٍ من نورٍ، يذكرهم في مجالسه بعرفان وإجلال، ويفيض لسانه بذكر فضائلهم ومآثرهم. ومن تجليات هذا الوفاء زيارته المتكرّرة في القاهرة لشيخه العلامة عبد الغنيّ عبد الخالق - رحمه الله - في داره في حيّ السيّدة نفيسة العامرة بالعلماء والباحثين وطلبة العلم.

كان يرى في هذه الزيارات درساً تربوياً عميقاً، يُعلّمنا من خلاله أنّ العلم سلسلة نورانية متصلة، وأنّ بركة العلم في التواضع لأهله وحفظ حقوقهم. ومن أجلّ صور وفائه لشيخه ما شهدناه حين قدّم شيخه العلامة عبد الغنيّ عبد الخالق - رحمه الله - إلى الرياض، فاستضافه في بيتنا أشهراً، يقوم على خدمته بنفسه، وتضع أسارير وجهه فرحاً وسعادةً بهذا الشرف العظيم، كأنّها يرى في خدمة شيخه تاجاً يزيّن هامته، ووساماً يعلّقه على صدره.

ثمّ توالت قوافل العلم والمعرفة في حياته، وكانت مكنته - رحمه الله - شاهداً حياً على عمق هذا العشق المعرفيّ النبيل. فمكنته في مصر، التي جمعتها بشغفٍ وعناية على مرّ السنين، بما حوت من نفائس الكتب وعيون المراجع، ظلّت أبوابها مشرعةً لطلاب العلم والباحثين، ينهلون من معينها، ويستضيئون بنورها.

وفي لفتة مجسّد حرصه على حفظ تراث الأمة، وإدراكاً منه لما يعصف بمسقط رأسه العراق، أثر أن يهدي مكتبته هناك العريزة على قلبه - تلك التي ضمّت بين رُفوفها مكتبة شقيقه الدكتور محمد جابر العلواني رحمه الله - إلى مركز جمعة الماجد في دولة الإمارات العربيّة المتّحدة، حفظاً لهذا الإرث العلميّ والعائليّ النفيس من عواصف الحرب وتقلّبات الزمان.

أما مكتبته في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد جعلها جسراً معرفياً وحضارياً، فتفتح أبوابها للباحثين والدارسين هناك، مؤمناً بأن العلم رسالة إنسانية تتجاوز حدود الجغرافيا والثقافات، فكانت بذلك سفيرة صادقة للفكر الإسلامي الأصيل، ومنازة تُشعُّ بنور المعرفة.

وكان -رحمه الله- يحوّل في قلبه همّ وحدة الأمة همماً يؤرّق جفنه، ويشعل في نفسه لواعج الشوق إلى لمّ شتاتها، فتفتح ذراعيه لمختلف التيارات والاتجاهات الفكرية، يمتصن أصحابها بصدر رحيب، ويحاوّرهم بعقل مستنير وقلب كبير.

لقد رأى في التنوع الفكري حديقة غناء تتفتح فيها أزهار المعرفة بألوان شتى، وفي الاختلاف العلمي المنضبط فضاءً رحباً تتنفس فيه الأمة عبق الحكمة وأريج التسامح.

ورغم سهام النقد المريرة التي كانت تأتيه أحياناً بسبب هذا الانفتاح الفكري، ظلّ -رحمه الله- راسخاً في موقفه رُسوخ الجبال، مؤمناً بأنّ وحدة الأمة وتماسكها أسمى وأعظم من أن تتبدّد على صحرة الخلافات الفرعية.

وفي مجلسه العلمي، كان يستقبل الجميع بترحاب صادق، لا يفرق بين عالم ومُتعلّم، ولا بين موافق ومُخالف. كان يؤمن أنّ باب الحوار يجب أن يظلّ مفتوحاً، وأنّ العالم الحقيقي هو من يستمع للآخرين بقلبٍ مُفتّحٍ وعقلٍ مُتدبّرٍ.

ومن أبهى صور عطائه العلمي ذلك النهج الفريد في التعامل مع طلابه، حيث كان يفيض عليهم من ينابيع علمه وحكمته بأبوة حانية وصبر عميق. تراه يجلس إلى الطالب الساعات الطوال، يسكّب في قلبه عصاره فكره، ويُنبئ له دروب المعرفة بمصباح الفهم والبيان، لا ينفك عن الشرح والتوضيح حتى يطمئن إلى أنّ بُدور العلم قد وجدت في قلب طالبه تربة خصبة تنمو فيها وتزهو.

لم يكن العلم عنده سلعة تُباع، ولا الوقت رأس مال يُخّل به، بل كان يرى في تعليم طلابه أمانةً سائويةً، ورسالةً مقدّسةً. وكان منهجه -رحمه الله- في تربيته طلابه وأبنائه منهجاً تجديداً، يغرّس في نفوسهم بُدور التفكير المستقلّ، ويُنمي في عقولهم ملكة البحث العميق. لم يرصّ لهم أن يكونوا

مُجَرَّدَ أَوْعِيَّةٍ مَحْفَظٍ وَتَنْقُلُ، بَلْ أَرَادَهُمْ مَشَاعِلَ تَضِيءُ دُرُوبَ السَّمْعِ فَهِيَ، وَرَوَّادًا يَشْقُونَ طُرُقَ التَّجْدِيدِ فِي خِدْمَةِ الْأُمَّةِ. وَكَانَ قَلْبُهُ يَنْبُضُ فَرِحًا بِنَجَاحَاتِهِمْ، يَتَّبَعُ خُطْوَاتِهِمْ فِي دُرُوبِ الْعِلْمِ خُطْوَةً خُطْوَةً، وَيَمُدُّهُمْ يَدَ الْعَوْنِ فِي تَحْقِيقِ طُمُوحَاتِهِمْ، كَأَنَّهُ يَرَى فِي نَجَاحِهِمْ امْتِدَادًا لِرِسَالَتِهِ، وَفِي تَفَوُّقِهِمْ تَحْقِيقًا لِرُؤْيَيْهِ فِي نَهْضَةِ الْأُمَّةِ وَإِصْلَاحِهَا.

أَمَّا عَلاَقَتُهُ بِكِتَابِ اللَّهِ الْعَزِيزِ فَكَانَتْ عَلاَقَةً أَصِيلَةً فِي عُمُقِهَا وَجَوْهَرِهَا. تَرَاهُ مُنْكَبًّا عَلَى تَدَبُّرِ آيَاتِهِ، مُسْتَعْرِقًا فِي سَبْرِ أَغْوَارِ مَعَانِيهِ، يَسْتَخْرِجُ مِنْ كُنُوزِهِ الدَّرَرَ تَلَوَ الدَّرَرَ، وَيَسْتَنْبِطُ مِنْ حِكْمِهِ الْفَوَائِدَ تَلَوَ الْفَوَائِدَ. وَكَانَ -رَحِمَهُ اللَّهُ- حَرِيصًا عَلَى نَقْلِ هَذَا النُّهْجِ الْمَتَمِّيزِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْقُرْآنِ إِلَى طُلَابِهِ وَأَوْلَادِهِ وَرُؤَاوِهِ، فَعَدَا مَجْلِسَهُ مَدْرَسَةً فُرُائِيَّةً يَنْهَلُ مِنْهَا كُلُّ ظَمَانٍ إِلَى السَّمْعِ فَهِيَ وَالْفَهْمِ.

وَأَمَّا حُبُّهُ لِسَيِّدِ الْخَلْقِ ﷺ فَكَانَ نَبْعًا فَيَاضًا لَا يَنْضُبُ، يَتَجَلَّى فِي حَدِيثِهِ عَنِ سِيرَتِهِ وَشَمَائِلِهِ، وَيَظْهَرُ جَلِيًّا فِي حِرْصِهِ عَلَى اتِّبَاعِ سُنَّتِهِ وَهَدْيِهِ فِي كُلِّ شَأْنٍ حَيَاتِيهِ.

وَأَتَسَمَّ رَحِمَهُ اللَّهُ بِشَجَاعَةِ نَادِرَةٍ فِي قَوْلِ الْحَقِّ، فَلَا يَحْشَى فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمًا. كَانَ يَجْهَرُ بِرَأْيِهِ فِي الْقَضَايَا الْعِلْمِيَّةِ وَالْفِكْرِيَّةِ بِثِقَةٍ وَثَبَاتٍ، لَا يُبَالِي بِالِانْتِقَادَاتِ طَالَمَا أَنَّهُ مُتَيَقِّنٌ مِنْ صِحَّةِ مَوْقِفِهِ وَسَلَامَةِ مَنَهْجِهِ. هَذِهِ الشَّجَاعَةُ لَمْ تَكُنْ تَهْوَرًا، بَلْ كَانَتْ مَبْنِيَّةً عَلَى عِلْمٍ رَاسِخٍ وَمَنَهْجِيَّةً دَقِيقَةً فِي الْبَحْثِ وَالِاسْتِدْلَالِ.

كَانَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَبًا اسْتِثْنَائِيًّا لِأَوْلَادِهِ، يُشَجِّعُهُمْ عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ وَالتَّمَيُّزِ، وَيَقِفُ إِلَى جَانِبِهِمْ فِي كُلِّ خُطْوَةٍ مِنْ خُطُواتِ حَيَاتِهِمْ. لَمْ يَكُنْ يُفَرِّقُ فِي التَّشْجِيعِ وَالِدَعْمِ بَيْنَ وَكَلِدِ وَبِنْتِ، بَلْ كَانَ يُؤْمِنُ بِأَهْمِيَّةِ تَعْلِيمِ الْمَرْأَةِ وَدَوْرِهَا فِي نَهْضَةِ الْأُمَّةِ.

وَفِي مَيَدَانِ الْإِبْتِلَاءِ بِالْمَرَضِ - ذَلِكَ الْمَيَدَانِ الْعَصِيبِ - تَجَلَّتْ مَلَاحِجُ شَخْصِيَّتِهِ الْفَدَّاءِ فِي أَهْيِ صُورِهَا، فَقَدْ وَاجَهَ آلامَهُ بِصَبْرٍ قَلَّ نَظِيرُهُ، وَتَحَمَّلَ أَوْجَاعَهُ بِإِيَانٍ رَاسِخٍ وَتَسْلِيمٍ عَمِيقٍ لِقَضَاءِ اللَّهِ وَقَدَرِهِ. وَمِنْ أَشَدِّ مَا آلَمَهُ عَجْزُهُ عَنِ السُّجُودِ لِرَبِّهِ، فَفَاضَتْ قَرِيحَتُهُ بِقَصِيدَةٍ شَجِيَّةٍ أَبْكَتِ الْعُيُونَ، وَأَدَمَّتِ الْقُلُوبَ، يُبْتُ فِيهَا شَوْقَهُ إِلَى تِلْكَ السَّجَدَاتِ الَّتِي كَانَتْ تُطَهِّرُ رُوحَهُ وَتُنْقِي قَلْبَهُ.

لَمْ تَعْرِفِ الشَّكْوَى إِلَى طَرِيقِ قَلْبِهِ سَبِيلًا، وَلَا التَّدَمُّرَ إِلَى لِسَانِهِ مَمْرًا، بَلْ حَوَّلَ مِحْنَةَ الْمَرَضِ إِلَى مَنَحَةٍ رُوحِيَّةٍ، وَجَعَلَ مِنْ سِهَامِ الْأَلَمِ سَلَالِمَ يَرْتَقِي بِهَا إِلَى مَقَامَاتِ الْقُرْبِ مِنْ رَبِّهِ، وَمَعَارِجَ يَتَعَمَّقُ بِهَا فِي مَعَانِي الصَّبْرِ وَالرِّضَا.

وظَلَّ ذَلِكَ النُّورُ الْعِلْمِيُّ مُتَوَهِّجًا فِي عَقْلِهِ، وَالنَّشَاطُ الْفِكْرِيُّ مُتَدَفِّقًا مِنْ قَلْبِهِ رَغْمَ الْمَرَضِ الَّذِي أَثْقَلَ كَاهِلَهُ فِي السَّنَوَاتِ الْأَخِيرَةِ. تَرَاهُ يُحِطُّ بِبِمَيْنِهِ الْمُتَعَبَةِ سَطُورَ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ، وَيُنَاقِشُ بِفِكْرِهِ الْمُتَّقَدِّ قَضَايَا الْأُمَّةِ الْمُعَاصِرَةِ، وَكَأَنَّ هَمَّهُ الْأَكْبَرَ أَنْ يُسَلِّمَ مَشْعَلَ التَّجْدِيدِ وَالْإِصْلَاحِ إِلَى جِيلٍ جَدِيدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْمُفَكِّرِينَ.

وَالْعَجَبُ كُلُّ الْعَجَبِ أَنَّهُ - رَغْمَ ثِقَلِ الْمَسْئُولِيَّةِ وَعُمُقِ الْهَمُومِ الَّتِي كَانَ يَحْمِلُهَا، وَخَاصَّةً هَمَّ الْأُمَّةِ الَّتِي كَانَ يُورِّقُ لَيْلَهُ وَتَهَارَهُ - احْتَفَظَ بِرُوحٍ صَافِيَةٍ وَنَفْسٍ بَهِيَّةٍ، وَخَفَقَ ظِلُّ نَادِرَةٍ. كَانَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - يَمْتَلِكُ قُدْرَةً عَجِيبَةً عَلَى إِدْخَالِ الْبَهْجَةِ إِلَى الْقُلُوبِ الْمَكْلُومَةِ، وَالشُّرُورِ إِلَى النُّفُوسِ الْمَهْمُومَةِ، يَمزُجُ جِدَّ الْعِلْمِ بِالطَّيْفِ الدُّعَابَةِ، وَيُخَفِّفُ مِنْ وَطْأَةِ الْمَوَاقِفِ الصَّعْبَةِ بِابْتِسَامَةٍ صَادِقَةٍ وَكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ. حَتَّى عِنْدَمَا اشْتَدَّتْ عَلَيْهِ وَطْأَةُ الْمَرَضِ، ظَلَّتْ ابْتِسَامَتُهُ الرَّاضِيَّةُ تُشْرِقُ عَلَى مِحْيَاهُ، وَرُوحُهُ الْمَرِحَةُ تُخَفِّفُ عَنْ زُورِهِ وَقَعِ رُؤْيَيْهِ فِي حَالِ الضَّعْفِ وَالْوَهْنِ.

وَقَدْ شَاءَتْ إِرَادَةُ اللَّهِ أَنْ يَخْتَمَ رِحْلَتَهُ الْأَخِيرَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - فِي جَزِيرَةِ نَائِيَّةٍ، غَرِيبًا عَنْ دِيَارِهِ، يَلْتَقِطُ أَنْفَاسَهُ الْأَخِيرَةَ وَإِلَى جَانِبِهِ فَلَذَّةُ كَيْدِهِ وَابْنَةُ الْوَحِيدِ، أَخُونَا الدُّكْتُورُ أَحْمَدُ، الَّذِي رَافَقَهُ فِي رِحْلَةِ الْعِلَاجِ الْأَخِيرَةِ، يُحَلِّقَانِ مَعًا فِي أَجْوَاءِ السَّمَاءِ، حَتَّى اكْتَمَلَتِ الرَّحْلَةُ بِرَفْدَتِهِ الْأَخِيرَةِ.

وَاخْتَارَ اللَّهُ لِحَسْبِهِ الطَّاهِرِ مَثْوَاهُ الْأَخِيرَ فِي بُقْعَةٍ هَادِيَةٍ تَحْتَ ظِلَالِ شَجَرَةٍ صَفْصَافٍ بِاسِقَةٍ، تَنْسَابُ أَغْصَانُهَا بِوَقَارٍ وَسَكِينَةٍ، كَأَنَّهَا تُؤَدِّي وَاجِبَ الْعَزَاءِ فِي عَالَمٍ جَلِيلٍ غَادَرَ الدُّنْيَا مُغْتَرِبًا عَنْ دِيَارِهِ، لَكِنَّهُ عَادَ إِلَى رَبِّهِ رَاضِيًا مَرْضِيًّا بِإِذْنِ اللَّهِ.

وَفِي مَشْهَدٍ مَهِيْبٍ، شَيْعَةُ السَّمَاتِ فِي وِلَايَةِ فِرْجِينِيَا، حَيْثُ قَضَى سَنَوَاتٍ مِنْ عُمُرِهِ يَحْرُثُ فِي
أَرْضِ الْغُرْبَةِ، سَعِيًّا لِيَجْعَلَ الْأَقَلِّيَّةَ الْمُسْلِمَةَ مُوَحَّدَةً صَامِدَةً، ثَابِتَةً بِقِيَمِهَا وَدِينِهَا، مُقَدَّمَةً لِلْمُجْتَمَعِ
الْأَمْرِيكِيِّ أُنْمُوذَجًا حَيًّا.

وَسَوَاءٌ تَحَقَّقَ لَهُ ذَلِكَ الْأَمَلُ أَمْ لَمْ يَتَحَقَّقْ بَعْدُ، فَقَدْ بَقِيَ سَعِيُّهُ شَاهِدًا لَهُ وَاضِحًا فِي عُيُونِ مَنْ
شَيْعَهُ مِنْ مُخْتَلَفِ الْأَعْرَاقِ وَالْجِنْسِيَّاتِ وَالطَّوَائِفِ وَالْأَلْوَانِ وَالتَّوَجُّهَاتِ، بَلْ حَتَّى الْأَدْيَانِ. وَنَعَاهُ
العَالَمُ بِأَجْمَلِ عِبْرَاتِ الْوَفَاءِ الَّتِي لَمْ تُؤَفِّهِ حَقَّهُ، فَقَدْ عَاشَ رَحِمَهُ اللهُ لِيُؤَفِّيه اللهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى.

وَمَا هَذِهِ الْبَحُوثُ الَّتِي بَيْنَ أَيْدِينَا إِلَّا غَيْضٌ مِنْ فَيْضِ ذَلِكَ الْأَثَرِ، فَقَدْ ظَهَرَتِ الْعَدِيدُ مِنْ
الرَّسَائِلِ وَالدِّرَاسَاتِ الْعُلْيَا وَالنَّدَوَاتِ وَالمُلْتَقِيَّاتِ؛ تَبْنِي وَتَدْرُسُ وَتُؤَسِّسُ عَلَى فِكْرِهِ الْإِصْلَاحِيِّ،
وَتَشْهَدُ عَلَى عَطَاءِ عَالِمٍ جَلِيلٍ وَهَبَ حَيَاتَهُ لِحُدُومَةِ الْإِسْلَامِ وَالمُسْلِمِينَ. نَسَأَلُ اللهُ أَنْ يَجْعَلَ هَذَا
الْعَمَلَ خَالِصًا لَوَجْهِهِ الْكَرِيمِ، وَأَنْ يَجْعَلَهُ فِي مِيزَانِ حَسَنَاتِ وَالدِّينَا الْعَزِيزِ، وَكُلُّ مَنْ أَسْهَمَ فِي إِخْرَاجِهِ
بِإِخْلَاصٍ، وَأَنْ يَنْفَعَ بِهِ طُلَّابَ الْعِلْمِ وَالمَعْرِفَةِ فِي كُلِّ بَقَاعِ الْأَرْضِ.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى

دُوْنَ بَتُوْفِيْقِ اللهِ وَكَرَمِهِ بِقَلَمِ نَجْلِهِ وَابْتِيْهِ بَرًّا بِوَالِدَيْهِمْ وَوَفَاءً لِذِكْرَاهُ

د. زينب طه جابر العلواني (فرجينيا)

د. أحمد طه جابر العلواني (فرجينيا)

أ.د. رقية طه جابر العلواني (البحرين)

بحوث ودراسات

بعض ملامح التجديد الفكري عند طه جابر العلواني

فتحي حسن ملكاوي*

الملخص

تناول هذه الورقة مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي عن طه جابر العلواني بوصفه واحداً من المفكرين في مدرسة إسلامية المعرفة. وتأتي الورقة في أربعة أقسام: أولها يستكشف مفهوم التجديد وصلته بالحديث النبوي الشريف حول التجديد والمجددين كما يفهمه العلواني، وبعده من المصطلحات التي تتداخل مع مفهوم التجديد ولا سيما مفهوم المراجعة. ويتحدث القسم الثاني عن رؤية العلواني للتجديد في مجال التعليم والتعليم الديني على وجه الخصوص، ويتناول القسم الثالث علاقة العقلية النقدية للعلواني بجهوده التجديدية، أما القسم الأخير فيختص باهتمام العلواني بقضية المنهج والمنهجية بوصف هذه القضية من أهم ما يلزم حضورها في موضوع التجديد الفكري الإسلامي. وتستنتج الورقة أنّ العلواني لم يواصل البحث في موضوع أصول الفقه وضرورة التجديد فيه؛ وأنه يميل إلى ترك أصول الفقه في الصورة التي تطوّرت فيها لأغراض ذلك العلم، واستنباط مناهج أخرى للتعامل مع قضايا العلوم الاجتماعية؛ لحاجتها إلى دراسات مُتعمّقة في الواقع ومشكلاته. ومن ثم أكد العلواني أهمية تطوير استعمال البُعد المنهجي لأصول الفقه في العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: طه العلواني، التجديد الفكري، حديث المجددين، المراجعة، التعليم الديني، العقلية النقدية، محددات

منهجية.

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

البريد الإلكتروني: fathihmalkawi@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ 2024/5/1م، وقُبل للنشر بتاريخ 2025/2/25م.

للاقتباس: ملكاوي، فتحي حسن (2025). "بعض ملامح التجديد الفكري عند طه جابر العلواني"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

(إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد 31، العدد 109، 15-53.

DOI: 10.35632/citj.v31i109.13839

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مُقدِّمة

إنَّه من غير الإنصاف أن يقتصر الحديث عن التجديد على ما قام به علماء الأُمَّة في المراحل المختلفة من التاريخ الإسلامي، دون التنويه بأمثلة على التجديد لدى علماء ومُفكرين من التاريخ الحديث والمعاصر. ثمَّ إنَّ من الوفاء لعلماء الأُمَّة المُحدِّثين والمعاصرين أن نُنوِّه بما قاموا به من أعمال تُعدُّ استمراراً لحركة التجديد في حياة الأُمَّة. ومن أجل ذلك، اجتهدنا -في ما سبق- في بيان وجوه التجديد التي قام بها إسماعيل الفاروقي،¹ وعبد الحميد أبو سليمان (ملكاوي، 2024). ونتحدَّث الآن عن عَلمٍ آخَرَ من الأعلام المعاصرين، وهو طه العلواني الذي لا نشكُّ في أنَّ اختياراته الفقهية والفكرية كانت نوعاً من التجديد المُتميِّز عن أعمال كثير من معاصريه.

وبالرغم من أن الله سبحانه خلق كلَّ فرد من أفراد البشر مُتميِّزاً عن غيره ببعض المزايا الشخصية، فقد أصبح من المألوف أن نجد -في الكتابة عن آية شخصية- حديثاً عن العوامل التي شكَّلت هذه الشخصية، بدءاً ببيئة التنشئة وما كان فيها من مُحدِّدات تربية نفسية وعقلية، ثمَّ الظروف والتحوُّلات التي مرَّت بها هذه الشخصية، وما قد يكون لها من آثار في تحديد ما قدَّمته من إسهامات جديدة فكرياً وعملياً. ولم يترك طه جابر العلواني فرصة -لأنَّ يكتب عنه- للبحث عن هذه العوامل والظروف التي مرَّ بها في حياته؛ إذ تحدَّث بنفسه عنها، وذكر فضلَ الله سبحانه عليه بما وهبه من خصائص نفسية وعقلية، وفرص أتاحتها له في حياته من الخبرات المُتنوِّعة في البيئات الفكرية والمذهبية والقومية والدينية المختلفة في بلاد متعددة من العالم.

فقد تحدَّث العلواني عن البيئة التي نشأ فيها في العراق، في جانبها الأُسري والثقافي والسياسي والعسكري، وعن تعليمه الديني التقليدي، ثمَّ الأزهري من الثانوية إلى الدكتوراه. وتحدَّث كذلك عن ملاسبات خروجه من العراق إلى إيران، ثمَّ إلى المملكة العربية السعودية وتجربته التعليمية في بيئة

¹ ملكاوي، فتحي. "التجديد والاجتهاد عند إسماعيل الفاروقي"، بحث أُعدَّ ليكون فصلاً في كتاب بعنوان: نماذج من جهود

سلفية حنبلية، ومحاوراته مع العلماء السلفيين، وكتابه الأكااديمية والثقافية المُبَكِّرة. وقد تحدّث أيضاً عن مرحلة جديدة من الانفتاح على آفاق إسلامية عالمية عن طريق الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ثمّ انضمامه إلى جماعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ثمّ انتقاله إلى الولايات المتحدة الأمريكية والتفرُّغ فيها للعمل الفكري نائباً لرئيس المعهد، ثمّ رئيساً للمعهد مُدَّة عشر سنين. وفي هذه المرحلة، تحدّث العلواني عن محاوراته ومدارسه مع الفاروقي وأبو سليمان وزوجته الثانية منى أبو الفضل، ثمّ محاوراته مع أبو القاسم حاج حمد وعلماء ومُفكِّرين من الشيعة الاثني عشرية والزيدية، وأساتذة الأديان والإسلاميات في الجامعات الأمريكية. كذلك تواصل العلواني مع شخصيات الفكر القومي العربي، ومصادر الفكر الغربي، ثمّ اختير رئيساً لمجمع الفقه الإسلامي في أمريكا الشمالية، وانشغل بفقه الأقليات وفقه المُواطننة، ثمّ بحث في إشكالية السُنَّة النبوية، وأخيراً تفرَّغ تفرُّغاً تاماً للدراسات القرآنية.

والمُهمُّ في كلِّ ذلك أنّ عناصر شخصية العلواني وعقليته النقدية، وتنوع الخبرات التي مرَّ بها ربَّما أسهمت في تشكيل حالته الفكرية، التي اتَّصفت بالتطوُّر والتغيُّر والمراجعة المُستمرَّة، على غير حالة كثيرٍ ممَّن عرّفوا في ميادين الفكر والعلم. ويُمكن القول إنّ العلواني اشتهر بأنّه مُفكِّر مُتخصِّص في جهود التجديد الفكري والمراجعة الفكرية والثقافية أكثر من كونه عالماً مُتخصِّصاً في أيِّ فرعٍ من فروع علوم الشريعة.

وليس من غرض هذه الورقة تفصيل تلك المراجعات التي قام بها العلواني، ولا تحليل التغيُّر والتطوُّر في الحالة الفكرية التي تُمثِّلها كتاباته المُتتابعَة. وليس من غرضها استقصاء تراثه بأكمله، واستيعاب الحديث عن رحلته العلميَّة، ومنهجية الفكرية، واهتماماته العملية؛ فثَمَّة كتابات مُتعدِّدة تناولت جوانب مختلفة من أفكار العلواني، وبعض هذه الكتابات صدرت في حياته، في حين صدر بعضها الآخر بعد وفاته. وقد تنوعت الكتابات هذه في أغراضها ومناهجها بين مستويات من الموضوعية والإطراء والنقد.²

² نُؤوّه في هذا المَقام بما كتبه العلواني عن نفسه في حياته السياسية والعسكرية، وعن تجربته في التعليم الديني. كذلك نُؤوّه بالعمل الذي قام به السيّد عمر، وتمثّل في استعراض مُجمَل كتابات العلواني وتلخيص أهمِّ أفكارها، إضافةً إلى العمل الذي قام به

حَسْبُنَا لأغراض هذا البحث أن نتعرَّض لعدد من المجالات التي لمسنا فيها جوانب التجديد لدى العلواني، ومثَّلتها بعض أعماله المنشورة التي حاول فيها الإسهام في جهود الإصلاح والتجديد الفكري الإسلامي، مع قَدْرٍ من الاستئناس بالمعرفة المباشرة الوثيقة لكاتب هذه السطور العلواني، والتواصل الشخصي والحوارات المُطوَّلة معه في كثير من مناسبات الحِلِّ والتَّرحال، عبر مدة لا تقل عن ربع قرن، والاعتماد على كتابات العلواني نفسه، دون اللجوء إلى ما كُتِبَ عنه. ومع ذلك، فإنَّنا لا ندَّعي أنَّ عملنا هذا هو أوَّل عمل يتناول الجهود التجديدية للعلواني؛ فثَمَّة دراسات تناولت التجديد الفكري العام عند العلواني (أبو حليوة، 2011؛ وجيه الدين، 2019)، ودراسات أُخرى تخصَّصت في التجديد المقاصدي عنده (بيرس، 2020، ص 143-346).

أولاً: مصطلح التجديد ومفهومه عند العلواني

1. مفهوم التجديد

ظهر مصطلح التجديد في كتابات العلواني في عدد من عناوين الأعمال المنشورة،³ وفي عناوين بعض النشاطات التي أدارها.⁴ والأصل في التجديد -في رأيه- أن يُمكن الأمة من تطوير الفكر الجديد الذي تتمكَّن به من ممارسة الحياة المعاصرة وفق الهدى القرآني، ويُعين في مواجهة أسئلة المجتمع المعاصر. غير أنَّ العلواني -مثله مثل عبد الحميد أبو سليمان- لا يكتفي باستعمال مصطلح التجديد

التيجاني عبد القادر حامد عن حياة العلواني ونشأته الاجتماعية والعلمية، وتجربته العسكرية والسياسية، وخبراته التعليمية المُبكِّرة، وتوجُّهاته الفكرية، وانشغالاته الإدارية، بصورة تتَّصف بالشمول غير المُؤلِّ، والإيجاز غير المُخلِّ، علماً بأنَّ عمل التيجاني حامد لم يقتصر على الاستئناس بمُجمَل كتابات العلواني، وإنَّما جاءت بعض تقارير المُؤلِّف نتيجة تواصله مع العلواني وملازمته له بضع سنين. انظر: (عمر، 2021؛ حامد، 2022).

³ مثال ذلك: كتاب "نحو التجديد والاجتهاد: مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية" في جزأين، وكتاب "التعليم الديني بين التجديد والتجميد". وقد ظهر مصطلح المراجعة ومصطلح التغيير في عناوين كتب أُخرى.

⁴ مثال ذلك: دورة "تجديد الخطاب الديني" الأولى بالتعاون بين أكاديمية طه العلواني للدراسات القرآنية ومشيخة الأزهر، مايو: أكتوبر 2015م. وتوجد دورة ثانية مُماثلة عُقدت في شهر فبراير عام 2016م.

بمعناه التقليدي الذي غَلَبت عليه دلالة استنباط الأحكام الشرعية، وإنما يتوسَّع في ما يراه من دلالة للمفهوم، ويستعمل عدداً من الألفاظ ذات الصلة الوثيقة به، مثل: المراجعة، والإصلاح، وإعادة النظر، والتغيير، والبعث، والإحياء، وإعادة تشكيل العقل، وإعادة البناء، وإعادة القراءة، وغير ذلك، مع غَلَبَة ملحوظة في استعمال ألفاظ "المراجعة" و"الإصلاح" و"التغيير"؛ ذلك أن من التجديد المطلوب عنده ما يكون مراجعة لتراثنا الإسلامي، لاستثنافاً ما عرفه تاريخ هذا التراث من مراجعات، ومن التجديد ما يكون جهوداً فكريةً وعمليةً لازمةً لإصلاح واقع الأمة وحضورها الفاعل في العالم المعاصر، وليس ثمة تجديد أو إصلاح للواقع دون بذل الجُهد اللازم لتغيير حالة الواقع، وما يتَّصف به من مظاهر العجز والتخلف، إلى حالة أخرى تتَّصف بالقدرة على الإنجاز والدافعية الحضارية.

ولا شكَّ في أنَّ كلَّ مصطلح من هذه المصطلحات يُستخدَم في السياق المناسب له. وحين ترَدُّ هذه المصطلحات بصورة مُتصاحبة مُتعاطفة، فلا بُدَّ من ملاحظة اجتماع الدلالات الخاصَّة بكلِّ منها؛ فحين يستعمل العلوانى مصطلح التغيير مثلاً، فإنه لا يكتفي باستعماله في صورة لفظ مُصاحب لألفاظ أخرى، وإنما يعطيه خصوصيته التي تستدعي من "مُفكِّري الأمة والمشغولين بالهمِّ الفكري والإصلاحي فيها إعطاء هذا الجانب ما يستحقُّه من عناية ودراسة واهتمام". فالتغيير - في نظره - يُشكِّل اليوم أزمة من أزمات العالم المعاصر؛ نظراً إلى الترابط والتواصل العالمي في سائر الشؤون السياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية والبيئية؛ ما يفرض التعامل مع المشكلات التي تُحجَّب "عالمية التغيير"، وتحيطها بضباب كثيف يحول دون رؤية عالميتها، واكتشاف المداخل السليمة لمقاربتها. ثمَّ إنَّ العلوانى يُؤصِّل لمفهوم التغيير تأصيلاً قرآنياً بالاستشهاد بالآيات القرآنية التي تتحدَّث عن التغيير والاستبدال، ويستشهد بالأحاديث النبوية الشريفة التي تشير إلى مسؤولية التغيير في الجماعة والأمة بصورة لا تُعفي أيَّ فرد من هذه المسؤولية. ثمَّ يتحدَّث بشيء من التفصيل عن كلِّ من: إشكالية التغيير، ومُنطلق التغيير، وهدف التغيير، وقواعد التغيير، ومنهجية التغيير، واتجاهات التغيير، وحركات التغيير، ونتائج التغيير، وإنسان التغيير، وأمة التغيير، وميادين التغيير، وأدوات التغيير، والمشروع الحضاري التغييرى، ومعالم المشروع التغييرى (العلوانى، 2003، ص 10-20).

2. التجديد والمراجعة

وقد توسَّع العلواني في ربط مفهوم التجديد بمصطلح المراجعة؛ أي المراجعة من أجل التجديد، فتكون المراجعة أمراً مطلوباً في مجالات مُتعدِّدة من الممارسات العِلْمية والعملية، بما في ذلك المراجعة المُهمَّة للمعهد الذي كان رئيساً له، في أساليب عمله ومضامين فكره وطرق صياغة هذه المضامين. وحين خاطب العلواني مستشاري المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الندوة الأولى للمستشارين عام 1989م، وكان وقتها رئيساً للمعهد، صرَّح بأنَّه يسعى إلى "مراجعة مسيرة المعهد منذ فترة التأسيس حتَّى وقت انعقاد الندوة"، وجعل عنوان الورقة التي قدَّمها: "إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات"، فاستعمل مصطلح المراجعة ومصطلح الإصلاح، واستعمل في مُقدِّمة طبعة لاحقة للكتاب نفسه مصطلحات التجديد والإحياء والتغيير، قائلاً: "إنَّ مؤسسات "التجديد والإحياء" هي أدوات ضرورية لإحداث التغيير والنقلة الحضارية والفكرية"، ومُبيِّناً أنَّه يتناول مُؤسَّسة المعهد "باعتباره مُؤسَّسة تجديد وإحياء". ثمَّ عبَّر عن معاناة أُمَّتنا كثيراً من فهم "حديث التجديد فهماً فردياً... (فقد كان ذلك) وراء فشل الكثير من المحاولات التجديدية في تاريخنا" حين استقرَّ في أذهان أُمَّتنا أنَّ "التجديد يقوم على فرد جامع للعلوم والحكم، قادر على الاجتهاد المُطلق، وتحقيق التغيير." لذلك يرجو العلواني "أنَّ ننتقل في مراجعة قضايا المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؛ أهدافاً، وغاياتٍ، ووسائلٍ" (العلواني، 1994أ، ص1؛ العلواني، 1994ب، ص6-7).

لكنَّ لفظ "المراجعة" يبقى لفظاً أثيراً عند العلواني، فنجدُه يُكثَّر من استعماله في مناسبات مختلفة، حتَّى في مراجعته لنفسه، وترحيبه بملاحظات القُراء الذين يطلَّعون على كتاباته، حتَّى "يكون ذلك مُساعداً على التصحيح والمراجعة وإعادة النظر في ضوء ملاحظات القُراء وطرائقهم في تقييم ما يطلَّعون عليه" (العلواني، 2004، ص6؛ العلواني، 2009ج، ص10).⁵

⁵ وقد بقيت هذه الملاحظة في الطبعة الأخرى التي أصدرتها دار الفكر في دمشق عام 2009م، ص10.

ونظراً إلى أهمية المراجعة -في رأي العلواني-؛ فإنه يُؤكِّد ضرورة تطوير موضوع المراجعات حتَّى تصبح علماً من العلوم المعاصرة. ولهذا حمل أحد كتبه عنوان: "نحو التجديد والاجتهاد: مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية"، وجاء الفصل الأوَّل فيه بعنوان: "نحو تأسيس علم المراجعات في تراثنا الإسلامي"، مُتحدِّثاً فيه عن وجوه الحاجة إلى هذا العلم، وتأصيله، وتحديد أصوله، ومداخله، وعملياته، وما كان فيه من نماذج وممارسات تاريخية، فضلاً عمَّا يلزم لمواجهة المُعروفات التي تقف أمام المراجعة (العلواني، 2008، ص 11-49).

فعلم المراجعات الذي يدعو العلواني إلى تطويره هو مُقدِّمة ضرورية لإدراك حقيقة الأزمة التي تصف واقع المعرفة في حياتنا المعاصرة. وعلى أساس هذا العلم، يُمكن أن يبدأ العمل الجاد التجديدي الذي يقوم به المُتخصِّصون في إعادة بنائها بناءً متيناً يرتقي بها إلى مستوى العلوم، ويمتدُّ بها بحيث تكون لها مناهجها التعليمية، ونماذجها المعرفية، ومصادرها المُنتجة الغنية. وأنداك سوف تكون قادرة على تكوين المملكات الاجتهادية، والقدرات المعرفية المُبدعة، ويعود للعقل المُسلم تألُّفه ونقاؤه" (العلواني، 2008، ص 19).

حين يتحدَّث العلواني بشيء من التفصيل عن "العقبات الفكرية والثقافية التي تجعل من عمليات المراجعة والنقد المعرفي للتراث أموراً في غاية الصعوبة والحرجة"، فإنه لا يُخفي تردُّده في محاولة مقارنة موضوع المراجعات، وتُحدِّثه نفسه كثيراً بالانصراف إلى تلك الموضوعات السهلة التي تجد من الجماهير ترحيباً، ومن الهيئات تشجيعاً، ومن الناشرين ترويجاً، لكنَّه مع ذلك يشعر "أنَّ الانتماء لهذه الأمة والالتزام بقضاياها لا بدَّ أن يتجاوز -عند علماء الأمة ومُفكرِّها- حالة الخلاص الفردي إلى خلاص الأمة، وبالتالي فليس لأحد من هذا النوع أن يُسائر العقل الجمعي، أو يتبنَّى فكرة كسب الجمهور لصالح الذات أو لصالح الحزب، فيكتُم مراجعاته أو ما يراه تجاه قضاياها" (العلواني، 2008، ص 47-49).

3. حديث التجديد والمجددين

وحين يتعامل العلواني مع حديث التجديد "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُهَا دِينَهَا" (أبو داود، 1999، ص 469)، فإنَّ التجديد عنده ليس تجديدًا في الدين بمعنى إضافة شيء جديد إلى ثوابت الدين، أو اقتطاع شيء منه؛ إنَّه تجديد في التدين (العلواني، 2015، فيديو يوتيوب)، و"إحياء ما اندرس من الكتاب والسنة... بإحياء الفرائض المعطلة، وإزالة ما علق بهذا الدين من الآراء الضالة والمفاهيم المنحرفة... وإحياء الحركة العلمية في مجال النظر والاستدلال، والعمل على صياغة حياة المؤمنين صياغة إسلامية شرعية، وذلك بفقهِ الواقع المتجدد المتغير، (و) تشكيل وعي المسلم وفهمه وتصوّراته وفق عقيدة الإسلام من جديد...، (و) بناء وعي إسلامي حضاري قوامه العقل والوحي... إنَّه استلهاً للتاريخ الإسلامي، واستيعاب لسُنن التطور والتغير... والأظهر عندي - والله أعلم - أنَّ المراد بـ"مَنْ يُجَدِّدُ" ليس شخصاً واحداً، بل المراد به جماعة يُجدد كلُّ أحد في بلد... في فنٍّ أو علمٍ من العلوم الشرعية ما تيسر له... والذي يترجّح لديّ أنَّ المُجدد في هذا الزمان يجب أن يتمثّل في مجموعة أو هيئة، وهذا يعني بالضرورة إعداداً خاصاً للدعاة الذي يعملون في ميدان الدعوة؛ ليكونوا في مجملهم مُجددين، وتصحح الهيئة بهم مُجددة" (العلواني، د.ت.1).

صحيحٌ أنَّ بعض العلماء اجتهدوا في فهم حديث التجديد بصورة تنسبه إلى فرد مُحدّد في كلِّ قرن، لكنَّ العلواني يرى أنَّ الأصل في التجديد والاجتهاد "أنَّ يكونا حالة عقلية ونفسية لمُجمل الأمة؛ لأنَّ الأمة هي التي تحمل صفة الشهادة، وهي التي نفى رسول الله ﷺ الاجتماع على الضلالة والخطأ، وهي التي وصفها القرآن المجيد بالوسطية والخيرية، وإلا فإنَّ أممها في النهوض والاعتناق يبقى بعيد المنال" (العلواني، 2008، ص 37-38). وفي مقترحاته التجديدية لإصلاح التعليم الديني، يقترح العلواني مُقرراً دراسياً عن "حركات الإصلاح وفقه الاجتهاد والتجديد في مسار التاريخ الإسلامي"، مُبيّناً أنَّ من أهمِّ عناصر هذا المُقرّر النظر إلى الاجتهاد بوصفه جهاداً فكرياً ونفسياً

وعقلياً، وأنه جاء لتحقيق التجديد، وتأكيد أن التحقُّق من مُتطلَّباته إنَّما هو مسؤولية الأُمَّة، وأنه ينبغي أن يكون حالة عقلية ونفسية دائمة وثابتة، مُستَوِرةً لديها على مرِّ العصور، وأنَّ من المُهمِّ بيان علاقة فقه التجديد بدافعية الإصلاح ومُنغِيَّرات الواقع (العلواني، 2009، ص 102-103).

وجدير بالملاحظة أنَّ الحديث عن التجديد عند العلواني وغيره لا يقتصر على استخدام لفظ "التجديد"، وإنَّما يتَّسع ليستوعب الألفاظ ذات الصلة المباشرة بالتجديد، لا سيَّما الإصلاح والمراجعة والاستدراك. ومع ذلك يبقى لفظ "التجديد" لفظاً أثيراً عند العلواني، حتَّى إنَّه يدعو إلى ما يُسمِّيه عِلْمُ التجديد، الذي يُؤكِّد عدم بقاء الحالة الراهنة للمجتمع والأُمَّة على ما هي عليه في أيِّ وقت؛ لأنَّ التغيير لا بدُّ أن يحصل، ومن ثمَّ يجب وضع ضوابطه، وبناء تصوُّر مُحدَّد لمُحدِّداته. ففي تقديمه لكتاب "تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت"، ذكر العلواني أهمِّية إعداد دراسات ضمن منهجية مُحدَّدة تكون بدايةً "لتأسيس عِلْمِ التجديد أو التغيير الإسلامي، أو بناء تصوُّر إسلامي مُحدَّد أو مُتقارب حول ضوابط التغيير في المجتمع الإسلامي، وفقاً للشروط التي تكون قد وُضِّحت في دراسات وبحوث الباحثين، وانطلاقاً من التحديد الدقيق لخصائص الواقع الإسلامي المعاصر" (العلواني، 1995، ص 20).

4. حركات التجديد والإصلاح

كثيراً ما نجد العلواني يربط مصطلح التجديد بمصطلحي الإصلاح والتغيير، ويتحدَّث عمَّا يُسمِّيه حركات التجديد والإصلاح، وما سعت إليه من "محاولة تجديد بعض المؤسَّسات التاريخية، أو تجديد بعض الاتجاهات الفكرية التاريخية، أو إعادة النظر، أو مراجعة بعض الأفكار والأطروحات" (العلواني، 2003، ص 193-212). فحركات التجديد والإصلاح تهدف إلى التجديد في جوانب مُعيَّنة، أو إعادة النظر فيها، أو مراجعتها.

وقد كان العلواني يأمل أن تتقدَّم حركات التجديد والإصلاح في العالم الإسلامي بخطاب إسلامي تجديدي نوعي ذي مرجعية قرآنية واضحة، لكنَّه لاحظ أن "حاضر العالم الإسلامي لم

يتمكّن، ولم يُسَمَّح له... بصياغة الخطاب الإسلامي التجديدي... وقد لا يرى الكثير من الدعاة ضرورة لذلك التجديد النوعي. " وهذا الخطاب لا بُدَّ أن يعتمد في الأساس على "خطاب الإصلاح القرآني"، ولا بُدَّ أن يأخذ القرآن المجيد بأيدينا إلى صياغة "خطاب التجديد والتغيير" من أجل أن يتَّصف "خطاب الإصلاح والتغيير" بخصائص "الأُمَّة الشاهدة" و"الأُمَّة القُطب" بخصائصها الذاتية ومُقوماتها الفكرية وشخصيتها المُتميّزة، وليس بخصائص حركة، أو طبقة، أو فرقة، أو هيئة، أو مجمع، أو منظمة (العلواني، 2009، ص 25-29).

إنَّ المراجعة عند العلواني لا تقتصر على اكتشاف ما قد يكون من خلل، وإنَّها تشمل بذل الجُهد اللازم لتشخيص الخلل وبيان أسبابه، ثمَّ تقديم الرؤية العلاجية والبديل. فعند مراجعته لِمَا هو معروف عن علم أصول الفقه، وموقع المقاصد في هذا العلم، كان يرى ضرورة الاهتمام بهذا الموضوع، بحُكم تخصُّصه الأصلي؛ فدرس موضوع المقاصد وتطوَّره التاريخي، وحاول أن يُقدِّم تصوُّراً جديداً للمقاصد ينسجم مع رؤيته التجديدية للقرآن الكريم والسُّنة النبوية، واستقراء ما يتضمَّنانه من الكُلِّيات والحقائق الناطمة لِمَا فيها من تشريعات وتوجيهات تُعبِّر عن وحدة الدين وطبيعة الرسالة الخاتمة؛ فطوَّر ما سبَّاه منظومة المقاصد العُلِّيا الحاكمة القرآنية، التي سوف يُؤدِّي تشغيلها "إلى غرس قابلية التجدُّد الذاتي في أصولنا وفقهنا... وأنَّ الاعتماد على هذه المنظومة سوف يساعد على بعث وإحياء وإطلاق طاقات التجديد والاجتهاد... وسوف ينقل مهام التجديد والاجتهاد إلى القاعدة العريضة للأُمَّة، وسوف يُحقِّق تغييراً كبيراً في العقلية والنفسية الإسلامية وطاقاتها" (العلواني، 2001، ص 140-141).

وتتعرَّز قيمة هذه المقاصد بمنظومتها التي يقترحها العلواني من حقيقة "ابتنائها على الاستقراء التام لآيات الكتاب المُحكِّمة، ولكلِّ ما صحَّ عن رسول الله ﷺ في بيانه، ولتلقي العقول لها بالقبول... (و) يُمكن أن تساعد على تطوير نظرية معرفة عامة في العلوم الشرعية كُلِّها، وكذلك في العلوم الاجتماعية أو علوم العمران... فهي قادرة -ولا شك- باعتبارها منظومة من إيجاد قاعدة

لفكر عالمي كوني؛ لأنها يُمكن أن تتعامل مع المنهج العلمي، وتقوم عليه، بل وتستوعبه، وتوظفه... (و) إخراجَه من أزمته الراهنة والتصديق عليه وإخراج فلسفة العلوم الطبيعية من أزمته كذلك" (العلواني، 2001، ص 147-148).

فمنظومة المقاصد التي حددها العلواني بالتوحيد والتزكية والعمران تصبح مدخلاً إلى التجديد في العلوم الإسلامية وسائر العلوم الأخرى. وهو لا يَمَلُّ من تأكيد أنَّ المشروع التجديدي الإصلاحِي في الفكر الإسلامي لا يُمكن إلا أن ينطلق من مرجعية القرآن الكريم والتدبر في مقاصده العليا؛ لبناء منهج تطوير الأفكار القادرة على تحقيق منظومة المقاصد كما يُمكن استلهاها من القرآن الكريم.

ثانياً: التجديد في التعليم الديني

تحدّث العلواني عن التجديد في مجال التعليم الديني في مناسبات مختلفة، لكنّه أفرد دراسة تفصيلية لهذا الموضوع، حملت عنوان: "التعليم الديني بين التجديد والتجميد" (العلواني، 2009 أ). وقد بدأ العلواني حديثه في هذا الموضوع عمّا يُسمّيه "محاولات الإحياء والتجديد والإصلاح لمعارفنا الإسلامية... تجري في الداخل الإسلامي، وبمناهج وطرق ووسائل وأدوات إسلامية." وذكر في هذا الصدد أمثلة على ذلك من أعمال أبي حامد الغزالي في "إحياء علوم الدين"، وابن تيمية في "درء تناقض النقل والعقل"، ثمّ ذكر ما حصل بعد "الاحتكاك الأخير بالغرب، وبدء عصر جديد للمثاقفة"، وتغيير نُظُم التعليم، وظهور إشكالية ازدواجية التعليم، فأصبحت جهود المراجعة والنقد تجري من نسق مُعَاير، "حتّى بلغ الأمر حدّ المناذاة بإلغاء التعليم الإسلامي، وتجفيف منابعه، وتحمله مسؤولية تخلّف الأمة وظهور أفكار الغلو والتطرّف." وقد غدا الحال بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م أشدّ وطأة على التعليم الإسلامي؛ إذ دخلت الدول والمؤسسات ومراكز البحوث الغربية على خطّ العداء المباشر للتعليم الإسلامي، وهو ما شجّع معظم حكومات العالم الإسلامي - وإن بدرجات متفاوتة - على التساوق مع هذه الجهود العدائية.

والحقيقة أن هذا التطور الذي رافق واقع التعليم الديني والنظرة إليه مثل أحد حوافز العلواني للاهتمام بهذا الموضوع؛ بُعِيَّة "إنصاف هذا النوع من التعليم، وبيان بعض مزاياه، مع الإقرار بضرورة مراجعته، والعمل على تجديده، لا إلغائه وتجاوزه"، مؤملاً أن يكون ما يُقدِّمه في هذا المجال "حافزاً لجميع أولئك الذين لديهم خبرات وتجارب ناجحة في تطوير هذا النوع من التعليم أن يكتبوا وينشروا خبراتهم ومقترحاتهم لإصلاح وتجديد هذا النوع من التعليم" (العلواني، 2009، ص 9-10).

ثمَّ تحدَّث العلواني بشيءٍ من التفصيل عن تجربته وخبرته الشخصية في التعليم الديني الإسلامي، بما سَمَّاه رؤية من الداخل وتجربة ذاتية، مُستعِرضاً هذه التجربة في الحديث عن دراسته في الكتاب، وفي حلقات عدد من المشايخ، وعن نشأته في بيئة تربوية دينية، ثمَّ عن تعليمه الديني الأزهري، ثمَّ عن تجربته في التدريس في بيئة مذهبية صارمة، ثمَّ عن تجربته التجديدية في تطوير البرامج التعليمية التي مارسها بنفسه (العلواني، 2009، ص 24-86).

وبعد أن تحدَّث العلواني عن تفاصيل واقع التعليم الديني الإسلامي كما عرفه مُتعلِّماً ومُعلِّماً في المراحل المختلفة، عرض خُطَّة لإصلاح هذا التعليم عن طريق اقتراح عدد من المُقرَّرات الدراسية، شارحاً شيئاً عن أهداف كلِّ مُقرَّر وعناصر محتواه، فبدأ باقتراح ستة مُقرَّرات تمهيدية لجميع التخصصات، يُمكنها أن تُسهِّم -وفق الخُطَّة- في وضع تعليم مُقرَّرات التخصص في العلوم الدينية في مكانها الصحيح. وهذه المواد هي: نظرية المعرفة الإسلامية، ومناهج البحث العلمي، ومنهجية الحوار والتفاعل المعرفي، والتاريخ الإسلامي ومساره بين حركات الإصلاح وفقه الاجتهاد والتجديد، والعالم الإسلامي في النظام الدولي وخصوصياته، والعلاقة بين الدين والحضارة (العلواني، 2009، ص 91-112).

ثمَّ وضع العلواني برنامجاً خاصاً للدراسات المنهجية القرآنية العليا في كلِّ تخصص. فمثلاً، اقترح لبرنامج التخصص في علوم القرآن الكريم ثمان مواد، هي: التعريف بالقرآن المجيد، والتفسير ومدارسه واتجاهاته، والقرآن والإيمان، والقرآن وعلم الاجتماع الديني، والقرآن ومشكلات العالم

المعاصر، والنبوة ونظريات السياسة في القرآن، وبرنامج تدريبي في مناهج النظر ومهارات البحث، وبرنامج تدريبي في دراسات المرأة من منظور إسلامي معاصر (العلواني، 2009، ص 113-136). في حين اقترح لبرنامج تخصص الفقه وأصوله تسعة مقررات، هي: أصول الفقه وموقع الاجتهاد والتجديد فيه، والفقه المقارن، والقوانين الوضعية وتحكيم الشريعة، ومقرران في مقاصد الشريعة، وحاكمية القرآن وشريعته وخصائصها ومقاصده العليا وكلياته، والمراجعات ومناهج التفكير وفقه الحجاج، ودراسات في الفتاوى، ومادة القرآن وعلم النفس التربوي (العلواني، 2009، ص 137-171).

وقد اختتم العلواني دراسته عن التجديد في التعليم الديني بالقول إن للبرامج التي اقترحها لهذا التجديد مجموعة من الأهداف، أهمها: بيان العلاقة بين القرآن المجيد والسنة النبوية والتراث الإسلامي، وطبيعة كل منها، وإدراك صور التفاعل بين النص والخبرة الحضارية الإسلامية والخبرة البشرية المعاصرة، مؤكداً أن "الرجوع إلى مصادر تكوين أمتنا وهويتنا وتراثنا كفيل بمساعدة علمائنا وباحثينا على صياغة خطاب تجديدي معاصر، يستوعب الثنائيات المتقابلة المتصارعة: التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، التجديد والتقليد..."، وأن هذه المراجعة "لتراثنا في ضوء مرجعية الوحي لن تقتصر فوائدها على تصحيح مسار خطابنا العربي المعاصر، بل ستؤدي إلى الكشف عن مداخل استيعاب وتجاوز الخطاب العالمي المعاصر" (العلواني، 2009، ص 174-177).

وهكذا فإن الدعوة إلى التجديد في التفكير والممارسة عند العلواني في مسألة التعليم الديني كانت قائمة على رؤيته من داخل هذا الميدان، وتجربته الذاتية في التعلم والتعليم، وممارسته العملية في التجديد فيه، بوضع البرامج والمقررات الدراسية وتطبيقها مدة اثني عشر عاماً. واعتماداً على هذه الرؤية، فإن العلواني لم يكتف بتقديم هذه الخبرة والتجربة التجديدية، بل عرض استعدادة "لنقل خبراتنا وتدريب كوادر المؤسسات الراغبة في تبني هذا البرنامج إليها في بلدانها" (العلواني، 2009، ص 86).

ولم ينكر العلواني أهمية المحاولات التجديدية التي قامت بها الحركات الإصلاحية الحديثة، لكنه أشار إلى بعض صور الخلل التي رافقت تلك المحاولات، مثل: معالجة أمور والغفلة عن أمور أخرى،

والاهتمام بمعالجة ظواهر الأزمة لا أسبابها، والانطلاق من مُسلّمات هي نفسها تحتاج إلى مراجعة؛ فقد ظنّت بعض حركات الإصلاح والتجديد أنّ تراث الأُمَّة في العقيدة والمنهج والفكر والشُّرعة كلّها كان بخير، وأنّ المسألة تقتصر فقط على التخلُّف في الجانب المادي (العلواني، 1994ب، ص 31-33).

وقد رأى العلواني أنّ مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي يقتضي بناء العقلية العِلْمية لتغدو عقلية منهجية هدفها أن "تصبح عمليات التحليل والنقد والتفسير هي الإطار الأعمق والأشمل للحركة الفكرية في تعاملها مع النصوص الكونية والمحلية. وبهذه المنهجية يُمكن النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد وفهم السُنّة النبوية دون الوقوع في إطار العقلية التقليدية السكونية، أو التأويلات الباطنية، أو تلك المحاولات التي تحاول إحداث تعديلات أو تأويلات لتطبيقات الماضي؛ لتعيد إنتاجها في الحاضر، فتكون بمثابة تعبير عن الماضي في ثوب جديد. وذلك لا يُحقّق التجديد الذي (نشده) بإعادة الارتباط بالقرآن العظيم بوصفه المصدر الإنشائي الوحيد، وبالسُنّة بوصفها المصدر التفسيري المُلزِم الوحيد كذلك، ولا يُحقّق هذا النوع من التجديد عالمية الهدى ودين الحقّ" (العلواني، 2009ت، ص 210).

وعلى ذلك، نجد العلواني يُكرّر تأكيده للمعنى الذي يفهم به قضية التجديد والتغيير في واقع الأُمَّة؛ "فقضية التجديد والتغيير أكبر من تجديد محدود يستمرّ في دائرة الفقه أو أصول الفقه، وأكثر من عملية إعادة تقديم تراث بلُغة عصرية، أو افتعال تفسيرات تاريخية مُقيّدة بعصرها لتنزيلها على واقع مُغاير، أو مُحاولاً توفيق لِمَا بدا لدى بعضهم من خلال سببته مُتعارضاً مع النصوص. فالتعارض لا يقع إلّا في أصل الفهم البشري، ولا يُمكن أن يقع في نصوص الكتاب المجيد المحفوظ بحفظ الله تعالى. إذًا، فأولى البدايات لإحداث التغيير وتحقيق النقلة النوعية للمجتمع وفي كلّ الاتجاهات، إنّها تبدأ بإعادة قراءة النصّ القرآني، وفهمه ضمن متاحات واقع معاصر... وهنا لا بدّ من مراجعة سائر المحاولات والجهود التي تمّت في هذا السبيل (قديماً وحديثاً)، في محاولةٍ لدراستها وتحليلها ونقدها، واستخلاص العِبَر والدروس في محاولةٍ لبناء فكر ومعرفة وثقافة التجديد والتغيير

القائم على قراءة كتاب الله وتلاوته وحُسن فهمه وتدبره مع قراءة الكون، مضافاً إليهما فهم مغازي ومقاصد ومنهجية سُنَّة رسول الله ﷺ في الربط بين قيم القرآن وبين الواقع المعاش، وأنداك تبدأ حركة التغيير اتجاهها الصحيح" (العلواني، 2003، ص 210-211).

ومن صور التجديد عند العلواني مراجعةً ومصطلحات التراث لنفي بعض المعاني التي التصقت بالألفاظ بسبب ملاسبات البيئة التاريخية التي وُضِعَ فيها المصطلح، ولم يكن ثَمَّة مشكلة وقتها. غير أن الالتباس الذي يقع في دلالة المصطلحات ببيئات تاريخية لاحقة يجعل من المُهمِّ التجديد في التعبير عن المقاصد بصورة تتجنب الالتباس، وليس ثَمَّة مشكلة في مراجعة ألفاظ الفقهاء، لا سيَّما إذا جرى ذلك استناداً إلى الألفاظ والمصطلحات القرآنية. فمثلاً، نظر العلواني في اصطلاح الفقهاء أن الشريعة موضوعة لمصالح العباد بإطلاقٍ اعتماداً على نصِّ الشاطبي: "معلوم أن الشريعة وُضِعَتْ لمصالح الخلق بإطلاقٍ"، مؤكداً صحَّة هذا القول، لكنَّه رأى أن صياغته بهذه الصورة - في الثقافة المعاصرة - رُبَّما توهم قبول دلالات المعنى ضمن النسق الثقافي الغربي المُهيمن. ولذلك اجتهد العلواني في استخدام عبارة عدَّها الأحوط في السياق المعاصر، كأن يُقال: "إنَّ الشريعة أنزلت لتعين الإنسان، وتُرشد حركته في الأرض، وتضع له الضوابط التي تجعله قادراً على الوفاء بالعهد الإلهي، والقيام بمهمَّة الاستخلاف، والتمكُّن من القيام بحقِّ الأمانة، والنجاح في امتحان الجزاء. وكلُّ ما ذكرنا مصالح للعباد، ومقاصد للمعبود" (العلواني، 2025، فيسبوك).

وكما اجتهد العلواني في إعادة النظر في بعض المصطلحات أو العبارات من مادة التراث، فإنَّه تحفَّظ على بعض الاستعمالات الحديثة، مثل عبارة "تجديد الخطاب الديني"، لأنَّ هذه العبارة أخذت تُستعمل بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م في المجتمعات الإسلامية - في ظلِّ ضغوط خارجية - بعد أن "حُمِّل الإسلام والمُسلمون مسؤولية إشاعة الإرهاب، وعرقلة الديمقراطية، وانتهاك حقوق الإنسان، وتدمير بعض القيم العالمية." ولذلك فضَّل العلواني استعمال عبارة "تجديد الخطاب القيمي" (العلواني، د.ت 3).

وكلما لاحت مناسبة مُتخصّصة لتناول موضوع التجديد، كما في مناسبة دعوته إلى المشاركة في ندوة بالأزهر الشريف في القاهرة، حملت عنوان: "الندوة التحضيرية لمؤتمر التجديد في الفكر والعلوم الإسلامية"، وجدناه يُوظّف المناسبة لتأكيد رؤيته في وضع مسألة التجديد ضمن إطارها الكُلّي العام، مُتجاوزاً القضايا الجزئية الخاصّة بعلاقة التجديد بالاجتهاد وشروطه، واستنباط الأحكام والفتاوى للنوازل والمُستجدّات. فيؤكّد -على سبيل المثال- أنّ مسألة التجديد سُنّة إلهية تتجلّى فيها رحمة الله بالإنسان وهدايته. فالأنبياء جميعاً كانوا في عداد المُجدّدين؛ لأنّ طبيعة البشر إذا طال عليهم الأمد قست منهم القلوب، واحتاجوا إلى التجديد. ولكننا بعد ختم النبوت برسالة الإسلام، أصبح تجديد الدين هو تجديد تدبُّن المُسلمين؛ لأنّ الدين وضع إلهي، لا يملك أحد من الناس أن يحدّف منه، أو يضيف إليه. وإذا كان القرآن الكريم قد جاء "مُصدّقاً لِمَا بين يديه، ومُهيّناً عليه"، فإنّه يريد إعادة دين الله إلى حالة الصّدق بعملية التنقية والتركية وإزالة ما طرأ من تحريف (العلواني، 2015، فيديو يوتيوب).

وقد أشار العلواني في الندوة المذكورة آنفاً إلى أنّ الأُمَّة اليوم أمام مشروعين للتجديد؛ أوّلهما: مشروع غربي تدفع إليه الحضارة المُهيمنة ورؤيتها وثقافتها بدعوى العالمية التي تتّصف بها العلوم المعاصرة في السياسة والاقتصاد والتربية وشؤون الأسرة وغير ذلك؛ ما يتسبّب في اضطراب الهويّة الإسلامية، وتبديل خصائص الشخصية الإسلامية، وترسيخ التبعية الثقافية والتخلّف الحضاري. وثانيهما: مشروع تجديدي إسلامي نابع من كتاب ربّنا، وسُنّة نبينا، يحترم تراثنا، ويُراجعه على هدي الكتاب والسُنّة، ويحجّب عن أسئلة الواقع المعاصر. وفي رأي العلواني، فإنّ المشروع التغريبي في التجديد لن يجد طريقه إلى النجاح؛ لأنّ الأُمَّة تمتلك المناعة من التبعية الكاملة، ولا تملك إلاّ بذل مزيد من الجُهد لتحقيق المشروع الإسلامي في التجديد، ومن ثمّ يأمل العلواني أن يتمكّن الأزهر من الإسهام في تحقيق هذا المشروع (العلواني، 2015، فيديو يوتيوب).

إنّ مفهوم التجديد عند العلواني يتّصل باتجاه الأُمَّة إلى النهوض والإصلاح والتغيير، ويقتضي "تجديد الرؤية... (و) إصلاح مناهج التفكير لدى الأُمَّة، وتصحيح عالم أفكارها، وإعادة ربط

أفكارها ومناهج تفكيرها ونماذجها المعرفية، ومن ثم ثقافتها بأصولها... وعليه يكون مفهوم التجديد والنهوض عندنا تعبيراً عن التطلع الدائم لدى الإنسان في زمانه ومكانه لأن يستوعب كل ما يُنتجُه الواقع الذي يعيشه، ويُبرزُ الإمكانات التوليدية لتحقيق ذلك الاستيعاب في خطابه؛ ليكون قادراً على التعامل مع مُستجدّات الحياة وتحدياتها" (العلواني، د.ت.2).

ثالثاً: علاقة العقلية النقدية بالجهود التجديدية للعلواني

ترتبط جهود العلواني التجديدية بعقليته النقدية التي اشتُهر بها بين أقرانه من الأزهرين. ومع ذلك يتعيّن علينا -إذا سلّمنا بضرورة الاجتهاد والتجديد في بناء حياة الأمة على منهج الإسلام- الوعي المُستمرُّ بمسألتين:

المسألة الأولى: التأكد من سلامة فهمنا لمرجعية ذلك المنهج، مُمثّلةً في نصوص القرآن الكريم والسُنّة النبوية، وهي نصوص يتطوّر فهمنا لها عن طريق مراجعة فهم السابقين ومعرفة أدلّتهم، ثم اختبار تجربة تنزيلها في مواقف الحياة ومشكلاتها المُتجدّدة؛ فقد يؤدي ذلك إلى فهم جديد يتضمّن استدراكاً على أشكال الفهم السابقة، أو تطويراً لفهم جديد أكثر انسجاماً مع مقاصد تلك النصوص والكليات؛ إذ تُسهّم طبيعة المشكلات المُتجدّدة ومسارات التعامل البصير معها في بناء هذا الفهم الجديد. وهذا لا يعني بالضرورة الحُكْم بالخطأ على أشكال الفهم السابقة بقدر ما يعني صلاحية أصول الدين للتطبيق في الظروف المُتجدّدة في الزمان والمكان وحالة الإنسان، بوصف هذا الدين هو الدين الخاتم، وانفتاح دلالات نصوصه على تعدّد المعاني المُمكنة، فيكون هذا الانفتاح وجهاً من وجوه الإعجاز (عرار، 2000؛ الديات، 2006)، وبقدر ما يعني ذلك كذلك الحاجة إلى العودة إلى تلك الأصول وإعادة قراءتها من أجل إعمالها في الحياة المعاصرة. وقد يتضمّن ذلك إحياء ما اندرس أو نُسي من دلالاتها ومقاصدها، وتقويم ما انحرف من تطبيقاتها، والتعامل مع النوازل المُستجدّة، والوقائع المُتغيّرة. ورُبّما يلزم الاستدراك هنا بالقول إنّ انفتاح الدلالة في مجالاتها اللغوية المختلفة لا

يعني إلقاء القول دون ضوابط؛ فلا بُدَّ أن يبقى الأمر محكوماً بما هو معروف من الدين بالضرورة، ويتسق مع مبادئه العامة ومقاصده الكلية.

إن تجديد القراءة، والتفكير في مقاصد النصوص بوصفها نصوص الدين الخاتم، سيعطينا الثقة بأن هذه النصوص ليست متناهية في مُقابل وقائع مُتجددة كما تبادر إلى أذهان بعض العلماء، وإنما هي نصوص مفتوحة الدلالات على الوقائع المُتجددة. وفي هذا الصدد، ذكّر العلواني قراءه بما أدركه الشافعي من أن في كتاب الله تعالى من الهدى الذي يعالج آية نازلة تنزل بالناس، حين قال: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلةً إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها." ثم استشهد الشافعي بعدد من الآيات الكريمة، منها قوله ﷺ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89] (الشافعي، 1938، ص 20).

والمسألة الثانية: التأكد من سلامة فهمنا للواقع الذي نريد تنزيل النصوص فيه وعليه؛ فالواقع المعاصر مُعقد أشدّ التعقيد، وتلبّسه كثير من معطيات الطبائع والوقائع التي تغيب عن كثير من الناس، ورُبما تُؤثّر في فهمنا له عوامل مُتعددة من التعمية والتشويه والتزييف التي تُسهّم فيها الثقافة السائدة، وتعمّقها مناهج التنشئة والتعليم والإعلام.

وبذلك يكون استمرار تجديد قراءة النصوص في ضوء مقاصدها الهادية، واستمرار تجديد قراءة الواقع بعناصره وتعقيداته. والحكمة والبصيرة في تنزيل النصوص على الواقع هو ما قد يكشف عمّا نُسيّ وأندرس من المعاني، وما انحرف من الممارسات، وذلك هو معنى التجديد في الدين.

إنّ مثل هذا التجديد في قراءة النصوص لا يُمكن أن يتحقّق إلا بعقلية نقدية فاحصة، تأنف من التقليد، وتتجاوز العكوف على المألوف والمحفوظ، وتكتفي بظواهر النصوص دون الغوص فيها لفهم غاياتها واستلهاً مقاصدها. ومثّل هذا التجديد في قراءة الواقع لا يتحقّق إلا بتلك العقلية النقدية الفاحصة التي تُحسّن فهم الواقع ومؤثراته وتعقيداته، بما فيه من وقائع وطبائع، والعوامل

المؤثرة فيه (الذاتية والموضوعية، الداخلية والخارجية)، وما يحتاج ذلك كله من حُسن التعامل مع السائد بين الناس من ثقافة وأفكار ومشاعر، وما يلزم ذلك كله من تعليم وتأهيل وتهئية.

وقد كَثُرَ الحديث عن حاجة التراث الإسلامي إلى إعمال العقلية النقدية فيه، والحاجة إلى النظر إليه بوصفه إنتاج العلماء في ظروف الزمان والمكان التي أدوا فيها فريضة وقتهم في الاجتهاد والتجديد. غير أن ذلك لا يعني أن التراث الإسلامي كان خالياً من التجديد والمراجعة والنقد والاستدراك؛ فحَسَبْنَا أن نتذَكَّر أن نشأة علوم التراث ونموها وتطورها كانت أمثلة على التجديد العلمي والفكري، الذي قادت إليه عمليات النقد والرَدِّ والاستدراك والمراجعة بين العلماء، وما نشأة مذهب جديد في الفقه مثلاً إلاّ مثالاً تجاوز فيه إمام المذهب الجديد جهود مَنْ سبقه بالنقد والمراجعة والاستدراك، وما عمليات التصحيح والتضعيف والتوثيق وعِلْم الرجال وعِلْم العِلَل في علوم الحديث إلاّ أمثلة على ممارسة النقد في المتن والسند؛ سعياً للكشف عن الأنواع المختلفة من الحَلَل والقصور في الرواية.

والتجديد حين يُنسَب إلى الجُهد البشري يكون في مستويات مُتعدّدة، فمنه الكشف عن شيء من الحَلَل في حُكْم أو رأيٍ استقرَّ الأخذ به عند أكثر العلماء، دون أن يعني ذلك أن هذا المُجدِّد الذي اكتشف الحَلَل معصوم من الوقوع فيه، ودون أن يكون قادراً بالضرورة على حلّ المشكلة التي أحدثها هذا الحَلَل، ودون الحاجة إلى الاعتذار لعالمٍ وقع منه الحَلَل بالإطْنا ب من التنويه بفوائده.

إنَّ أبرز ما تميَّز به العلواني هو عقليته النقدية التي مارسها في مواقف كثيرة من حياته، حتّى قبل أن يُعرَف في مجال التأليف والكتابة. وقد تمثّلت هذه العقلية النقدية عند العلواني بقدرته على استيعاب المادة التي يدرّسها إلى الحدِّ الذي يُمكنه من تحليل مضامينها وإدراك ما قد يكون فيها من حَلَل وقصور. وقد ظهرت بعض ملامح هذه العقلية النقدية في أطروحته للدكتوراه عن فخر الدين الرازي، التي نوقِشت عام 1973م، حين لمس العلواني بنقد يسير أثناء المناقشة، فتصدّى له أحد أعضاء لجنة المناقشة بالقول: "مَنْ أَنْتَ حتّى تستدرك على الإمام الرازي، وأنّى لك أن تُطاول أولئك العمالقة؟! " وظهر ذلك أيضاً أثناء تدريسه في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، عندما رغبت

الجامعة في طباعة الأطروحة المذكورة آنفاً بعد فحصها؛ إذ "اكتشف" الفاحص وجود بعض الملاحظات النقدية التي وجهها العلواني إلى الإمام ابن تيمية، فثارت الثائرة على العلواني، وكادت أن تفصله من الجامعة (العلواني، 2017، ص 11-12).

غير أن العقلية النقدية عند العلواني تجلّت بصورة أكثر بروزاً في ما كتبه بعد تسعينيات القرن العشرين الميلادي، بعد التطور الذي اعترف أنه مرّ به، وبعد أن أخذ يمارس مشروعه في "مراجعة التراث بنور القرآن". ولم تتوقّف عقلية العلواني النقدية عند الحكم على آراء الآخرين أو موافقهم، وإنّما شملت نقده لنفسه ومراجعته لآرائه ومواقفه. ويشهد كاتب هذه السطور أنه سمع من العلواني حديثه عن نفسه في مواقف عملية ومسائل علمية أنه كان قد جانبه الصواب. وقد تحدّث عن هذه النقلة بقدر من البيان والتفصيل في مقدّمة كتابه "من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف"، واصفاً حالته العلمية حين كتب "أدب الاختلاف في الإسلام" الذي نُشر أوّل الأمر عام 1985م،⁶ وكيف تحوّل عن تلك الحالة؛ إذ تحدّث عن ذلك عام 2017م، قائلاً:

"حين نعرض هذا الكتاب اليوم (يقصد أدب الاختلاف في الإسلام) على قاعدة "مراجعة التراث في نور القرآن" نجد أنه صدر في وقت كنت فيه محافظاً وتقليدياً لا أختلف عن أيّ أزهرى تخرّج في الأزهر في مرحلة تخرّجي فيه؛ فالسلف سلف، كأنّ الأصل فيهم أتمّ لا يُخطئون، والمتأخرون خلف، كأنّ الأصل فيهم الخطأ. ولذلك لا يستطيع القارئ أن يجد فيه دعوتي إلى مراجعة التراث وتجديده في نور هداية القرآن، التي يستطيع القارئ أن يلاحظها في سائر كتاباتي التي صدرت في التسعينيات وما تلاها. ومن ثمّ، فإنّ كتابي هذا (يقصد أدب الاختلاف في الإسلام) وكلّ ما سبقه أصبح يحتاج إلى مراجعة فكرية ومنهجية تتناسب مع قاعدة تحكيم القرآن في كلّ ما أنتجناه وتنتجه. ولإظهار بعض النقاط التي سقطت فيها، أستطيع

⁶ نُشر الكتاب أوّل مرّة أواخر عام 1984م (1405هـ)، ضمن سلسلة كتاب الأئمة التي تُصدرها رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر. وقد لقي الكتاب رواجاً واسعاً؛ إذ أُعيد طبعه مرّات لم يستطع المؤلّف إحصاءها، ثمّ نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1987م، إضافةً إلى عدد من دور النشر. وقد تُرجم الكتاب إلى ثمانية عشر لغة.

أن أذكر الأمثلة التالية..."، ثم فصل العلواني القول في مراجعته لاثنتي عشرة مسألة مما ورد ذكرها في ذلك الكتاب، مبيّناً سبب وقوعه في ما يعدّه الآن من أخطائه؛ إذ قال:

"إنّ ذلك كلّه جعلني أنظر إلى أنّ (طه العلواني) الذي كتب "أدب الاختلاف" قبل ما يقرب من أربعين عاماً قد تعيّر، واهتدى بالقرآن الكريم إلى مواقف لم يوصله التراث إليها؛ فأنا اليوم صاحب منهج أدور مع القرآن حيث دار، وألتزم بكلّ ما نزل على قلب محمد ﷺ، ثمّ فاض على جوارحه منهجاً واتباعاً وبناءً. ولذلك، فإنني أستغفر الله لما قدّمْتُ وأخزْتُ، وأُعلن هذا على الملأ، لعلّ الله ﷻ يغفر لي ما بدر مني، ويكون مع نيتي - التي كانت وما تزال خالصة له - لا مع ما وقع مني. وقد رأيتُ أن أتقدّم بهذا إلى طلابي وإخواني؛ ليعلموا أنّ المراجعات بالفعل ضرورية" (العلواني، 2017، ص 13-28).

وقد أعمل العلواني عقليته النقدية في بعض مسائل التراث، وفي تطوير فهمه لهذه القضايا، وفي ملاحظاته على ممارسات العمل الإسلامي الحركي والتنظيمي. وفي سياق الحديث عن هذه الملاحظات، أجد من المناسب أن أشير إلى شيء من مضامين حواراتي مع العلواني، وهو حرصه على أمرين؛ الأوّل: ضرورة تمييز مؤسّسة المعهد وخطابها الإسلامي، بوصفها مؤسّسة فكرية ذات أفق عالمي، عن المؤسّسات والحركات والتنظيمات الإسلامية الأخرى، التي تتّصف بالتصاقها بالواقع العملي والسياسي للمجتمعات المحلية التي تعمل فيها، وغلبة العلاقة الحزبية فيها. والثاني: ضرورة استهداف جمهور هذه الحركات؛ لكي نُقدّم له ما يلزمه من وعي فكري. وهذا يقتضي بناء جسور الثقة مع من يُعدّ من القيادات الفكرية فيها.

فمن هذا الحرص كان العلواني يُقدّم نقده وملاحظاته على هذه الحركات، ويُنبّه على الأبعاد الغائبة عن فكرها وممارساتها. ومن ذلك أنّه قدّم محاضرة في "الندوة الثانية عن "مستجدات الفكر الإسلامي" في الكويت عام 1992م، حملت عنوان: "أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة"، ثمّ أعاد إلقاء هذه المحاضرة بتوسّع في معهد التفاهم الإسلامي

IKIM في ماليزيا عام 1994م. وقد أشار إلى أن اكتشاف الأبعاد الغائبة يحتاج إلى تقييم نقدي لفكر الحركات الإسلامية وممارساتها، قياساً إلى الأهداف والغايات التي جاء من أجلها الإسلام، وفي قَمَّتْها إخراج الأمة القادرة على إخراج الناس من الظلمات إلى النور. وعلى هذا النحو بدأت المحاضرة بالتذكير بالخصائص العامة لرسالة الإسلام؛ لحاجة الحركات الإسلامية إلى مراجعة فكرها وممارساتها في ضوء هذه الخصائص في أفقها العالمي، حتى لا يبقى خطاها خطاباً جغرافياً قومياً محلياً.

وقد ألحَّ العلواني على أن تُدرِك الحركات الإسلامية أن واقع الأمة لا يتحدَّد في مجموعة من العوامل المحلية، وإنما يتَّصل بمُنغِيَّرات فكرية ومعرفية وسياسية واقتصادية، تُشكِّل واقع العالم كَلِّه بحُكْم نظام العالم المعاصر، وطبيعة العوامل الفاعلة فيه. وكثيراً ما تغيب هذه الحقيقة عن فكر الحركات الإسلامية المعاصرة وممارساتها. ولهذا، فغياب هذه المُتغيِّرات - في أبعادها العالمية - رُبَّما أدَّى إلى الاكتفاء باللجوء إلى فكر المقاربات والمقارنات، والظنُّ بأنَّ الحركة وحدها هي من يملك الحقيقة، ومن ثمَّ تُسَقِط قداسة النصِّ على فكرها، وأنَّ مُجرَّد وصولها إلى السُّلطة سيحلُّ مشكلة الأمة. ثمَّ إنَّ اجتياح الفكر الحزبي الذي جعل هذه الحركات تنظيماً مُفارقة للأُمَّة سهَّل محاصرتها وعزلها وضررها.

لكنَّ العلواني رأى أنَّ الغائب الأكبر من هذه الأبعاد الغائبة هو الفهم المنهجي الذي يعتمد بعض المبادئ، مثل: الجمع بين القراءتين، وختم النبوة، وحاكمية القرآن وهيمته، والاجتهاد الجماعي، وتطوير فقه التدين، وحُسن تنزيل النصِّ على الواقع (العلواني، 1996أ).

رابعاً: تجديد العلواني في الاهتمام بالمنهج والمنهجية

إنَّ الحديث عن المنهج والمنهجية حديث جذاب، يستهوي الكاتب والقارئ في آنٍ معاً، لا سيَّما في الكتابات الفكرية عن الاجتهاد والتجديد؛ سواء في الدائرة الإسلامية، أو الدوائر الحدائثية

العِلْمَانِيَّة. ومن جانب آخر، فإنَّ الحديث عن المنهج والمنهجية يتَّصل بالبحث الفلسفي في سائر الدوائر الفكرية؛ سواء أكان ذلك في مجال الكتابات التاريخية، أم في ما يختصُّ بالمحاولات الإصلاحية. وقد كرَّر العلواني الإشارة إلى جهود مصطفى عبد الرازق وتلميذه علي سامي النشار في مجال الحديث عن الفلسفة الإسلامية والمرجعية الإسلامية للمنهج في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، ثمَّ في عِلْم الكلام وعِلْم أصول الفِقه (العلواني، 2014، ص 230، 256). ونحن نشير في هذا المَقام إلى ما قرَّره علي سامي النشار من أنَّ الأُمَّة الإسلاميَّة "أنشأت منهجها. بل كان المنهج - قد تكوَّن منذ البدء - مُستنداً على القرآن والسُّنَّة، مُعبِّراً عن روح الإسلام الحقيقي. (و) إنَّ البعث الحقيقي للروح الإسلاميَّة وللأُمَّة الإسلاميَّة هو العودة الكاملة لهذا المنهج، وهو الأخذ بنصوص القرآن والسُّنَّة، والعودة إلى قانونها" (النشار، 1965).

وقد قال عبده الراجحي في تصديره الطبعة الثالثة من كتاب أستاذه علي سامي النشار: "وكان أستاذنا النشار قد تتلمذ للشيخ مصطفى عبد الرازق الذي كان... يرى أنَّ "المنهج" الإسلامي الحَقَّ ينبغي تلمُّسه في عِلْمين أصليين، هما: عِلْم أصول الفِقه، وعِلْم الكلام. وقد أخذ أستاذنا النشار عنه هذا الاتجاه، ولكنه هو الذي طوَّره، وجعله نظرية مُتماسكة... واستطاع أن يُوجِّه تفكير عدد من الباحثين في جيلنا (ومنهم صاحب هذه السطور) إلى دراسة الفكر الإسلامي في إطار المنهج العام لأصحاب الأصول ولعلماء الكلام" (النشار، 1965، ص 6).

وتأتي إشارتنا في هذا المَقام إلى جهود العلواني في البحث عن المنهج في سياق حديثنا عن جهوده التجديدية الخاصَّة بالمنهج تحديداً. ومن المُؤكَّد أنَّ مفهوم المنهج لم يكن غائباً عن فكر العلواني، حتَّى قبل أن يُكثِر من استعمال مصطلح المنهج، أو يُفرد له كتابة خاصَّة. ونستطيع أن نشير إلى حضور مفهوم المنهج في عنوان أحد بحوثه المبكرة، وهو: "أصول الفِقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة"؛ فقد أوضح في مُقدِّمة هذا البحث أنَّ أصله كان من بين مجموعة الدراسات الأصولية التي اشتمل عليها قسم الدراسة من رسالته لنيل درجة الأستاذية (الدكتوراه) في جامعة الأزهر عام

1392هـ/1973م، ثمَّ أُسبِغَ عليه التعديلات المناسبة لتقديمه في المؤتمر العالمي الثاني للفكر الإسلامي (إسلامية المعرفة) الذي عُقد في إسلام آباد بالباكستان عام 1401هـ/1982م.

والبحث المُشار إليه كان يُعبَّر عن حالة العلواني في ذلك الوقت المُبكر من مرحلة تطوُّره الفكري، وهي الحالة التي وصف فيها نفسه بالقول إنَّه كان "أزهرياً، تقليدياً، مُحافظاً، خطيب جمعة، واعظاً..."، فما ورد في ذلك البحث إنَّما هو استعراض تاريخي تقليدي لتطوُّر عِلْم أصول الفقه، لكنَّه قرَّر حاجة هذا العِلْم إلى إعادته إلى وضعه الصحيح بين العلوم الإسلامية، وإعادة النظر في المباحث التي يشتمل عليها، وتخليصه ممَّا لا يحتاج إليه الفقيه الأصولي، والاهتمام بمعرفة مقاصد الشريعة، وضرورة استمرار التطوير فيه. وحتى مع مُقترحاته السبعة للتطوير التي ذكرها في نهاية البحث، فإنَّها -في نهاية المطاف- ممَّا يُلزِم تحويل عِلْم أصول الفقه إلى "منهج بحث في الأدلَّة الشرعية؛ لنستفيد منها أحكاماً ومعالجاتٍ وحلولاً لسائر قضايانا المعاصرة، لنبسط عليها حاكمية الشرع لا سواه" (العلواني، 1988، ص42). وهي أمور لا تخرج عن المعالجات التقليدية في الموضوع المطروح.

وحين عرض العلواني بحثه في الندوة الأولى لمستشاري المعهد عام 1989م، كان الوعي بالمنهج أكثر وضوحاً عندما قدَّم عدداً من المُقترحات لِمَّا يلزم من عملٍ لتقديم مشروع "إسلامية المعرفة" في الإطار الأكاديمي، فكان الاقتراح الأوَّل بعنوان: "المنهج". وفيه تحدَّث عن أنَّ المُسلمين كانوا "هم الأسبق إلى وضع المناهج وتطويرها وتحديد طرق البحث والتفكير ووسائل المعرفة... في مجال العلوم النقلية أو العقلية، حتى أرسوا مناهج لكلِّ عِلْم من العلوم، مثل: أصول الفقه، وأصول التفسير، وأصول الحديث، وأصول النحو والمنطق... ولم يقتصروا على المنهج الاستنباطي في مجال العلوم النقلية، بل تجاوزوا ذلك إلى المنهج الاستقرائي في مجال التاريخ والعلوم الاجتماعية. ويُمكننا القول إنَّ عقلية التنهيج أو المنهجية أصبحت هي السِّمة البارزة للأُمَّة المُسلمة... لكن لا بُدَّ من الاعتراف أيضاً بأنَّ عقلية التنهيج والامتداد بالتطوير المنهجي للعلوم، واستحداث مناهج للعلوم المُستجدَّة قد توقف عن التواصل... في الوقت الذي تطوَّرت فيه

المناهج عند الغربيين، وبلغت شأواً واسعاً. لذلك وقعت مؤسَّساتنا ومعاهدنا وجامعاتنا في نطاق التحكُّم المنهجي الغربي... ولئن كان المنهج ضرورة في كلِّ شيءٍ للتفكير الصحيح والإنتاج المعرفي السليم، فإنَّ ذلك يتأكَّد أكثر في الإطار الأكاديمي؛ فهو ضرورة لا مراء فيها. وغَلَبَ المناهج الدراسية الغربية (العِلْمانية) اللادينية على هذا الإطار تفرض تحدياً كبيراً يواجه عملية الإصلاح الفكري" (العلواني، 1994أ، ص 87).

هكذا كان موضوع المنهج في تلك الورقة التي عرضها العلواني عام 1989م بصفة "ورقة عمل"، لكنَّها كلِّما طُبِعَت من جديد أصبحت تعبيراً عن موقع مختلف لمفهوم المنهج في الحالة الفكرية للعلواني. وحين نظر إلى طبعات الكتاب اللاحقة التي صدرت بعنوان: "إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نُظْم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر" نجد أنَّ صفحات الكتاب أصبحت ثلاثة أضعاف ما كانت عليه، وأنَّ أهمَّ ما أُضيف إليه هو إعادة صياغة مشروع "إسلامية المعرفة" ليكون الهدف منه هو "إعادة بناء منظومة الفكر لدى المُسلمين انطلاقاً من القرآن ومنهجية المعرفة، ومن السُّنَّة بوصفها تحمل منهجية تنزيل قيم القرآن في واقع مُعيَّن، ومن الكون بوصفه المصدر الآخر للمعرفة مع الوحي. كذلك تضمَّن الكتاب إعادة صياغة ما ورد عن المنهج في الورقة الأصلية التي جاءت مادته في صفحة واحدة، فاتَّسعت لها تسع صفحات، تضمَّنت تعريفاً جديداً للمنهج والمنهجية، والنظر إلى مشروع "إسلامية المعرفة" على أنَّه "منهج معرفي مُحدَّد" يقوم على المحاور الستة التي عرِّف بها العلواني بعد ذلك، وهي: إعادة بناء الرؤية الإسلامية، والنظام المعرفي الإسلامي الذي "يعطي القدرة على التوليد المعرفي المنهجي والتفسير المعرفي على أساس المنهجية المعرفية التامة، ثمَّ إعادة تشكيل وبناء قواعد المنهجية الإسلامية على ضوء المنهجية المعرفية القرآنية، ثمَّ تطبيق هذه المنهجية في المحاور الأربعة الأخرى، وهي منهج التعامل مع القرآن الكريم، ومنهج التعامل مع السُّنَّة النبوية، ومنهج التعامل مع التراث الإسلامي، ومنهج التعامل مع التراث الغربي" (العلواني، 1994ب، ص 113-122؛ العلواني، 2009ب، ص 105-113).

وبحُكم عمل العلواني رئيساً للمعهد، فقد تعيّن عليه أن يتحدث في المؤتمرات والندوات والدورات التي كان المعهد يُنظّمها في أماكن مختلفة، وكان عليه أن يُلبّي كثيراً من الدعوات للحديث عن المعهد ورؤيته ورسالته وألوياته. وقد نشر العلواني بعض ما كان يقوله أو يكتبه بطرق ووسائل مختلفة، منها -مثلاً- محاضراته التي حملت عنوان "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم"، وجاء في مقدمتها: "لقد استقرّ في فكر مدرسة "إسلامية المعرفة" منذ إنشائها أنّها رؤية منهجية معرفية، وليست حقلاً علمياً دراسياً أو تخصصاً أو إيديولوجية أو نحلة. ولذلك، فهي تسعى دائماً في قضايا المعرفة والمنهج إلى التجدد والتبلور واكتشاف الذات والواقع... ولذلك تكون المراجعة المُستمرّة ضرورة منهجية ومعرفية" (العلواني، 1996، ب، ص 9). وهنا يظهر الربط الواضح بين المنهج والمنهجية من جهة، وبين التجدد والمراجعة من جهة أخرى.

ومشروع "إسلامية المعرفة" -في صياغة العلواني- يتناول "قضية منهجية تقوم على اكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون، وهي علاقة تداخل وتكامل منهجي، تكشف عن استيعاب منهجية القرآن العظيم للكون وسُننه وقوانين حركته" (العلواني، 1996، ب، ص 19). ومن ثمّ، فإنّ العلواني قدّم رؤية تجديدية للمنهج، تتجاوز كونه طريقة لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها إلى أفق كوني في عالم الأشياء وقوانين حركتها وسُنن الله فيها، وإلى أفق عالمي في التواصل مع الثقافة والحضارة المعاصرة. ولذلك ختم العلواني موضوع المحاضرة بالإشارة إلى الأفق العالمي الذي حاولت مدرسة "إسلامية المعرفة" أن ترتقي إليه في أهدافها ونشاطاتها.

وكان العلواني قد أفرد لموضوع التجديد في المنهج كتاب "معالم في المنهج القرآني". وقد وضح وليد منير في تقديمه لهذا الكتاب علاقة الجُهد اللازم في مثل هذا البحث بالفكر التجديدي، قائلاً: "إنّ رصد "معالم في المنهج القرآني"، ومنحها عمقها الفلسفي الإستمولوجي، وتحليل ما ينتج عنها من فاعليات نشطة في التفكير والسلوك؛ فكرة من ألمع أفكار التجديد الحضاري والدافعية العقلية والروحية" (العلواني، 2010، ص 17).

والعلواني في جهوده للبحث عن المنهج يُؤكِّد "أنَّه لا بُدَّ من إدراك الفَرْق بين مقاربات القرآن؛ تعبُّداً، وذِكْراً، أو بحثاً عن شريعة وأحكام أو سُنن كونيّة، والبحث عن معالم منهج علمي يتحدّى المناهج البشرية، ويستوعبها، ويتجاوزها؛ فإنَّ الباحث هنا على خطر عظيم. وليس مرْدُ هذا الخطر صعوبة الموضوع المبحوث عنه وحده وجِدَّتِه وريادته، بل الخوف من الله سبحانه وتعالى أن يُنسب إلى كتاب الله أمرٌ لا يكون مُراداً لقائله سبحانه وتعالى ومُنزَّله. فالقول ثقيل والأمانة عظيمة، ولكنَّ الأمر ينطلق من القرآن ذاته الذي أعلن اشتغاله على منهج وشريعة. فإذن، لا بُدَّ من الوصول إلى ذلك المنهج مهما طال الجُهد، وتنوّع، وتعدّد" (العلواني، 2010، ص 21).

ولكنَّ العلواني لا ينسى أن يذكر أن من الضروري -ونحن نبحت عن معالم المنهج في القرآن الكريم- دراسة المناهج في تراثنا، وفي تراث البشرية؛ فهو يبحث عن منهج يتحدّى الخبرة المعاصرة في المناهج، وما تعانیه المناهج التي عرفتها الحضارة المعاصرة، بما في ذلك أزمة المنهج العلمي التجريبي. ولا شكَّ في أن اكتشاف معالم المنهج القرآني يُسهم في إنقاذ البشرية من مناهج تقوم على تصوّرات ومفاهيم عبثية وعدمية تُهدّد البشرية بالدمار (العلواني، 2010، ص 23).

وقد انطلق العلواني في بحثه عن معالم المنهج في القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]؛ لذا قرّر أنّه "لا بُدَّ أن يكون المنهاج قد فُصل أيضاً في آيات الكتاب الكريم كما فُصّلت الشُّرعة... لكنَّ العثور على تلك المعالم... يتطلّب جُهداً واجتهاداً كبيرين... فعلماء أصول الفقه قد قدّموا لنا أدوات ووسائل كثيرة؛ لتقود حركتنا ونحن نتدبّر القرآن لبلوغ آيات الشريعة. ولكن فيما يتعلّق بالبحث عن المنهج، لم نجد طريقاً مُمهّداً كتلك الطريق التي مهّدها علماء أصول الفقه للوصول إلى شريعة القرآن" (العلواني، 2010، ص 20). غير أنَّ العلواني رأى -في الوقت نفسه- أن "مفهوم المنهاج القرآني لا يُطلّب من هذا النصّ وحده، وإنَّما يُطلّب بما يتطلّبه هذا النصّ من تدبُّر، ومن سائر آيات القرآن الكريم التي تتضمّن مفاهيم ومصطلحات

منهجية واضحة، مثل: الصراط المستقيم، والسبيل الأهدى، والسبيل السوي، وسبيل الله، والهدى، والنور، والاتباع، والافتداء، والشفاء، والأسوة الحسنة، والطريق الواضح البين.

وبحسب العلواني، فإن الله تعالى حين قرّن الشريعة بالمنهاج إنّما جعلها مقترنة بمنهاج يُبين "تطبيقها واتباعها، وتشكيل الحياة بمقتضاها بجوانبها كلّها. كما يستلزم أن يكون المنهاج ضابطاً صارماً للفهم والوعي، وإدراك المقاصد والغايات، وضبط السلوك، والاتباع، وسلوك سبيل الهدية." لكن القرآن الكريم، وهو يضع لنا المنهاج، وجّهنا إلى التأسي برسول الله ﷺ؛ ففي المواقف والأفعال والأقوال النبوية تفصيل وممارسة عملية لذلك المنهاج. وبذلك، "فإنّ الحديث يضيف إلى شبكة المعاني التي تتصل بالمنهاج لفظاً آخر هو المَحَجَّة".⁷ "فهو منهاج للتأسيس وللتجديد... وقراءة مفهوم المنهاج يعي قراءة جميع آيات الكتاب الكريم ذات العلاقة بالمنهاج، إضافةً إلى المواقف والأفعال والأقوال النبوية ذات العلاقة بالمنهاج" (العلواني، 2010، ص 68-71).

وبالرغم من أنّ العلواني اجتهد في الكشف عمّا سمّاه معالم في المنهاج القرآني، فإنّه نوّه بأنّ ما أوصله إليه اجتهاده ليس نهاية المطاف؛ فالموضوع يحتاج إلى تضافر جهود العلماء والباحثين من مختلف التخصصات العلمية، ومن ثمّ دعا إلى حوار علمي يشارك فيه المتخصصون في فلسفة العلوم والمناهج واللاهوت؛ ليتأكدوا أنّ القرآن الكريم ليس مجرد كتاب ديني يطلب الإيمان بما ورد فيه دون منهج للاستدلال والنظر العقلي، بل يُمكن التعامل معه في ضوء قواعد المنهج العلمي.

وعندما حاول الباحث أن يبحث في كتاب العلواني عن المعالم التي حملها عنوان الكتاب، تبين له أنّ ما ذكره من مُحدّدات منهجية ربّما يُمثل المعالم التي يبحث عنها. وهذه المُحدّدات في الكتاب ثلاثة، هي: التوحيد، والجمع بين القراءتين، والوحدة البنائية للقرآن الكريم. ثمّ شرح العلواني ما قصده بكلّ مُحدّد من هذه المُحدّدات المنهجية القرآنية. وقد تكرر مصطلح "المُحدّدات المنهجية" في كتابات العلواني ضمن سياقات مختلفة، وجاء الحديث عن كلّ من هذه المُحدّدات بما يتناسب

⁷ إشارة إلى الحديث الشريف الذي ورد فيه: "تركتم على المَحَجَّة البيضاء..."

مع الغرض والسياق. والظاهر أنَّ مفهوم "ختم النبوة" من أهم ما اعتمده العلواني من المُحدِّدات المنهجية في تبنيه لأرائه التجديدية، لا سيَّما مسألة النسخ والرِّدَّة وقضايا آخر الزمان.

وقد استفاض العلواني في توضيح فهمه لمسألة من المسائل التي اختلفت فيها الآراء والمذاهب، ولحقها كثير من الجدل والسُّجال منذ وقت مُبكر أثناء نشأة العلوم الإسلامية وتدوينها، ولم يزل يتكرَّر فيها سوء الفهم الذي يقع فيه بعض الباحثين وطلبة العِلْم عند التنويه بالقرآن الكريم ومرجعيته؛ سواء في الإطار الفقهي، أو الإطار المنهجي. وهي مسألة كثر فيها الشغب على العلواني في ما يختصُّ برأيه في مكانة السُّنَّة النبوية، وعلاقتها بالقرآن الكريم في الدائرة المنهجية. هذا مع العِلْم بأنَّ المسألة -في رأي العلواني- سهلة مُيسِّرة في ضوء عدد من الأصول التي لا جدال حولها، ومنها: الإقرار بحجِّية السُّنَّة النبوية بوصفها بياناً عملياً تطبيقياً مُلزماً لمنهج الاتِّباع المعصوم للكتاب الكريم، والإقرار بأنَّ الله تعالى حين أمر رسوله ﷺ بتلاوة الكتاب الكريم على الناس وتعليمهم إيَّاه وتركيتهم وتطهيرهم به، فإنَّ ذلك يعني أنَّ أقواله تعالى وأفعاله وسائر تصرُّفاته تدور حول محور الكتاب؛ فأقواله تعالى بيان لمنهج التلاوة، وأفعاله تطبيق لذلك المنهج، وتصرُّفاته تقديم لمثال على منهج التأمُّي به ﷺ. ثمَّ إنَّ أصول السُّنَّة النبوية كلُّها لا تخرج عن القرآن الكريم؛ فما جاءت به السُّنَّة النبوية، ولم يدلَّ عليه دليل مباشر، يُمكن بقليل من التدبُّر أن يندرج تحت كُليَّات القرآن ومقاصده، دون حاجة إلى القول باستقلال السُّنَّة النبوية بالتشريع، إلى الحدِّ الذي وصل ببعض أهل العِلْم أن يقولوا عنده بأنَّ السُّنَّة قد تكون قاضية على القرآن الكريم وناسخة لبعض أحكامه.

وفي رأي العلواني، فإنَّ الجدل التاريخي بين الأصوليين والفقهاء من أهل الرأي والحديث كان خاصاً بأحاديث الأحكام؛ ما حتمَّ على كلِّ فريق أن يضع شروطاً لقبول الحديث، يُمكن بها بيان أصل الحُكْم في القرآن الكريم قبل أن يستنتج حاجته إلى الاجتهاد. فالمسألة -في نظر العلواني- يسيرة، وهي لا تحتاج إلى التكفير والتفسيق الذي ظهر عند اشتداد الجدل بين الفريقين (العلواني، 2010، ص 125).

وخلاصة رأي العلواني في هذه المسألة: "إنَّ القرآنَ المجيد - فيما أُؤمِّن به، وأُدين الله به - هو المصدرُ المُنشئُ الوحيدُ للمنهج، وتتكاملُ السُّنَّةُ الثابتةُ به، الدائرةُ معه في جانبها الموحى معه بوصفها المصدرُ المبينُ على سبيل الإلزام. كما أنَّها المصدرُ التطبيقي الذي يُقدِّمُ للبشرية نموذجَ النَّاسِي، بما يشتمل عليه من ترجمة عملية للهدى القرآني، ونقله إلى سلوكيات إنسانية تدرج فيها المواقف التاريخية بأبعادها الزمانية والمكانية."

وقد استشهد العلواني في هذا المجال بما نصَّ عليه الشاطبي في هذه المسألة حين قال: "السُّنَّةُ راجعة في معناها إلى الكتاب؛ فهي تفصيلٌ مُجمَله، وبيانٌ مُشكَله، وبسطٌ مُختصره. وذلك لأَنَّها بيان له، وهو الذي دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: 44)؛ فلا تجد في السُّنَّةَ أمراً إلاَّ والقرآنُ قد دلَّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية. وأيضاً فكلُّ ما دلَّ على أنَّ القرآن هو كُليَّةُ الشريعة وينبوع لها، فهو دليل على ذلك" (الشاطبي، 2004، ص 729). ثمَّ أضاف العلواني توضيحاً لكلام الشاطبي، قال فيه: "أي مبينة به حُجَّةٌ ودلالة، كما هو يُبيِّنُ بها، تليغاً وتطبيقاً، ومنه أقول: واتباعاً وتأسياً" (العلواني، 2010، ص 126).

وفي ما يختصُّ بالتجديد في جهود العلواني في مسألة المنهج، فإنَّه جاء من التطوُّر الذي مرَّ به تفكيره في معنى المنهاج الوارد في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ (المائدة: 48)؛ فلم يكن تجديداً في ما وجده عند غيره وحسب، بل كان تجديداً في تفكيره هو نفسه، بعدما تبنَّى أوَّل الأمر رأي الشافعي وآراء كثير من المُفسِّرين، من أنَّ المنهاج هنا يعني السُّنَّةُ النبوية. وممَّا لا شكَّ فيه عند العلواني "أنَّ السُّنَّةَ منهج تطبيق وبيان. وإذا كانت السُّنَّةُ قد بينت للناس كيفية تطبيق القرآن، واستيعاب واقع عصر النَّبُوَّة وجيل التلقِّي به، فهي قد بينت الشريعة كذلك؛ ففي قَصْرِ المُراد بها على المنهج نظرٌ". ثمَّ أخذ العلواني يميل إلى أنَّ المُراد بالمنهاج هو العِلْمُ الذي طوَّره العلماء لاحقاً باسم أصول الفقه، واستأنس في هذا الشأن بما قال به كثير من الباحثين المعاصرين، وبما تهبَّأ له من تخصُّصه في أصول الفقه أثناء دراساته الجامعية العليا (العلواني، 2010، ص 148-149).

ولا يبدو أنَّ العلواني قد واصل البحث في موضوع أصول الفقه وضرورة التجديد فيه؛ إذ لا نجد إشارات واضحة في أعماله اللاحقة تربط بين منهج أصول الفقه وتعامله مع القضايا الإشكالية في الفكر الإسلامي، بل إننا نجد ميله إلى ترك أصول الفقه في الصورة التي تطوَّر فيها لأغراض ذلك العلم، واستنباط مناهج أخرى للتعامل مع قضايا العلوم الاجتماعية؛ لحاجتها إلى دراسات مُتعمِّقة في الواقع ومشكلاته. والظاهر أنَّ العلواني في هذا الشأن كان مثل سائر مَنْ عاجلوا مسألة المنهج في أصول الفقه؛ إذ أكدوا جميعاً أهميَّة تطوير استعمال البُعد المنهجي لأصول الفقه في العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية.⁸ ولا تزال هذه المسألة تُثار بين الحين والآخر في كتابات بعض المُفكرين، وفي الأطروحات الجامعية. وغالباً ما يأتي الحديث عنها ضمن الكلام عن ظاهرة التداخل والبينية في المجالات المعرفية، التي تقتضي أعمال منهجية التكامل المعرفي في الأعمال البحثية. غير أنَّنا لا نجد كثيراً من التطبيقات التي تمارس هذا الربط في الأعمال البحثية.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ العلواني لم ينقطع عن التدبُّر في آية الشُّرعة والمنهاج؛ فبيَّن له "أنَّ القرآن الكريم كما اشتمل على الشريعة بتفاصيلها، فقد اشتمل على المنهج بمُحدِّداته كلّها... وأنَّ الله -تبارك وتعالى- كما أكمل لنا الدين... وفصَّل لنا الشريعة، فقد أودع كتابه "المنهاج" القادر على التصديق على سائر ما وصلت البشرية إليه من مناهج، والهيمنة عليها." غير أنَّ العلواني استدرك، مُبيِّناً حاجة المنهج إلى التطوير عن طريق الممارسة. ومن ثمَّ، فقد قرَّر "أنَّ المنهج لا تستقرُّ قضاياه، ولا تكتمل أدواته ووسائله إلَّا بعد أن يجري تداوله، وتُنضج حواريات العلماء ومداولاتهم، ويُجرب فيما وُضع له." ولذلك، فإنَّه كان يرجو أن يتلقَّى من أهل العِلْم والاختصاص ما يكون لديهم من ملاحظات تفيد في تطوير البحث في الموضوع، وإنضاجه، واستكمال ما لم يتمكَّن من إكماله، "والعِلْم رَحِم بين أهله، وتواصل بين طالبيه" (العلواني، 2010، ص 148-149).

⁸ من أمثال: مصطفى عبد الرازق، وعلي سامي النشار.

خاتمة

كانت هذه جولة قصيرة في موضوع التجديد عند طه العلواني، حاولنا فيها تلمس بعض الجوانب التي عُرِفَتْ عنه في هذا الموضوع، مع العِلْمُ بأنَّ مجال الحديث فيه يتَّسع لعدد من الجوانب الأخرى، لا سيَّما في تطبيقات رؤيته المنهجية لحاكمية القرآن وهيمته، وحقائقه ختم النبوة، وهي تطبيقات أثارَت -ولا تزال تثير- الجدل حول اجتهادات العلواني فيها، كما هو الحال في حدِّ الرِّدَّة، ومسألة رجم الزاني المُحصَّن، وقضايا النسخ، والمُحكَّم والمُشابه، ولسان القرآن، وأحداث آخر الزمان، بما في ذلك فكرة مجيء المهدي ونزول سيِّدنا عيسى عليه السلام.

والمُهْمُّ في نهاية هذا الحديث -في تقديرنا- أننا نجد أنفسنا مع العلواني أمام رجل أمضى حياته طالبَ عِلْمٍ، كما كان يخلو له أن يَصِفَ نفسه، وهو بهذه الصفة لا يتوقَّف عن التعلُّم من كلِّ مناسبة تُعَرِّضُ له، يتعلَّم من التفكُّر والتدبُّر في ما يقرأ، ويتعلَّم من التفكُّر والتدبُّر في تجاربه ومَحَطَّات حياته، ويتعلَّم من محاوراته مع مَنْ يأنس فيهم شيئاً من العِلْمِ أو الخبرة، ويتعلَّم من تلاميذه حين يُقدِّم درسه، ويُناقش ما يثيره الدرس لديهم من أسئلة وإشكالات، ويتعلَّم من زوجته وأبنائه وأصدقائه وزملائه في العمل. ومن ثمَّ، فإنَّ من المُتوقَّع أن يكون لديه جديد باستمرار.

وقد نوَّه العلواني بما يُمكن أن يفتح الله به عليه من المعاني والأفكار والآراء بعد أن يستقصي جميع جوانب الموضوع، ويتبيَّن ما فيه من حُجَج وأدلة. وما إنَّ يتوصَّل إلى رأي مختلف، حتَّى يأمل أن يكون فيه مصيباً بأجرين، وإلا فأمَلُه أن لا يفوته أجر المحاولة، وهو يرى ذلك في حَقِّه واجباً دينياً. وهذا هو سبيل العلماء الذي يُبقي حركة العِلْمِ وحيويَّته وتجديده. وبالرغم من ذلك، فإنَّ العلواني لم يكن يتصدَّى لدراسة قضية مُعيَّنة، ليجد فيها رأياً مختلفاً، وإنَّما كان يقوم بذلك لأنَّ القضية تُمثِّل في أصلها إشكالية مطروحة فعلاً؛ ما يتطلَّب توافر الجرأة في إعادة طرحها وإعادة صياغة أسئلتها، ليتولَّى العلماء والباحثون القيام بما يلزم من مراجعات، والخروج من الحالة السكونية التي يمارسها كثير من العلماء حين لا يتعاملون مع الإشكاليات بما يلزمها من الدراسة والبحث والاستقصاء،

مُفَضِّلين الركون إلى ما هو أسلم لهم، وأقرب إلى التقليد، الذي هو شأن العامة، وبذلك تفقد الأمة حيويَّة الاجتهاد والتجديد.

ومع ذلك فإننا في عملية تتبُّعنا لما قد يكون جهوداً تجديدية عند العلواني، لم نكن نقصد أن نقول إنَّ العلواني كان مُجدِّداً، ولم نجد في أعماله ما يشير إلى أنَّه ادَّعى لنفسه صفة المجدِّد، حسبنا أن نقول إنَّ ما نعرفه عن حياة العلواني وأعماله أنَّه كان واعياً عن ضرورة التجديد في الفكر الإسلامي، وأنَّ فهمه لحديث التجديد يختلف عن فهم جلال الدين السيوطي، وأنَّه انخرط بحماس في تيار من تيارات الإصلاح الفكري الذي يستهدف تحريك عملية الاجتهاد والتجديد، بدءاً من الاجتهاد في توصيف حالة الأمة، وتحديد الأبعاد الغائبة عن فكرها وممارساتها، وما هو غائب من هذه الأبعاد حتى عن الحركات الإصلاحية نفسها، وأنَّه كان يؤمن بالعمل المؤسسي والاجتهاد الجماعي في ممارسة الإصلاح والتجديد، وأنَّه كان جريئاً في التعبير عما يوصله إليه اجتهاده.

وقد يُقال إنَّ ما توصل إليه العلواني في كثير من المسائل، التي ربَّما خرج فيها عن النمط السائد في التفكير الإسلامي المعاصر في هذه المسائل، لم يأت فيها بجديد؛ فهو - من نَمِّ - مسبوق فيها، وهذا نفسه هو ما يقوله العلواني، لكنَّ ما قام به العلواني لم يكن اختياراً رأيي من بين الآراء التي سبق أن قال بها العلماء، بل إنَّ العلواني درس الموضوع دراسة وافية، مكنته من الترجيح بين الآراء، والاستدلال عن صحة ترجيحه، والأهم من ذلك أنَّ معالجته للموضوع تأخذ بالحسبان أنَّ الموضوع هو موضوع معاصر، وأنَّه يحتاج إلى إعمال رؤية كلية تضعه ضمن فئته من الموضوعات الأخرى، وأنَّه يخضع للمحددات المنهجية التي تفرُّضها نصوصُ الدين ومقاصده.

المراجع

- بيرس، أحمد محمد محمد (2020). "التجديد المقاصدي عند المدرسة الأزهرية المعاصرة: طه جابر العلواني نموذجاً"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج، العدد 26، ديسمبر.
- حامد، التيجاني عبد القادر (2022). رحلة في فكر ومنهجية طه جابر العلواني، فرجينيا: مركز الإسلام في العالم المعاصر، جامعة شناندوا.
- أبو حليوة، إبراهيم سليم (2011). طه جابر العلواني: تجليات التجديد في مشروع الفكر، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (1999). سنن أبي داود، الرياض: بيت الأفكار الدولية، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم (4291).
- الديات، عدنان حسن إبراهيم (2006). انفتاح الدلالة في النص القرآني: دراسة لغوية تحليلية، (رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك، إشراف: يوسف أبو العدوس).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (2004). الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمد عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة جديدة في مجلد واحد.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (1938). الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي.
- عرار، مهدي أسعد (2000). "انفتاح الدلالة في النص القرآني الشريف: وجه من وجوه الإعجاز العجيب"، بحث قُدّم في المؤتمر العلمي الثالث لجامعة الأقصى في فلسطين بتاريخ 15-17 مايو.
- العلواني، طه جابر (1996أ). أبعاد غائبة عن فكر وممارسة الحركات الإسلامية المعاصرة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2003). الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (1996ب). إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2014). إشكالية التعامل مع السنة النبوية، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (1994أ). إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات: ورقة عمل، ط2، هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (1994ب). إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2، بيروت: دار الهادي.

- العلواني، طه جابر (2009 ب). إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط5، ص105-113.
- العلواني، طه جابر (1988). أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة، هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2009 أ). التعليم الديني بين التجديد والتجميد، القاهرة: دار السلام.
- العلواني، طه جابر (2010). معالم في المنهج القرآني، القاهرة: دار السلام.
- العلواني، طه جابر (2001). مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (2008). نحو التجديد والاجتهاد: مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية، القاهرة: دار تنوير للنشر والتوزيع.
- العلواني، طه جابر (2004). نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
- العلواني، طه جابر (2009 ت). نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، دمشق: دار الفكر.
- العلواني، طه جابر (1995). مقدمة كتاب: "تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت: الحركة الموحيية بالمغرب في أوائل القرن السادس الهجري"، تأليف: عبد المجيد النجار، ط2، هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2015 أبريل 22). كلمة طه جابر العلواني، في: "الندوة التحضيرية لمؤتمر التجديد في الفكر والعلوم الإسلامية" [فيديو يوتيوب]، التي نظّمها الأزهر في القاهرة. انظر رابط المحاضرة الإلكتروني:
- https://www.youtube.com/watch?v=yfDi_4X0akE&list=PLznkin5eO9r7uy1YcFfrxRNtcU0XrOFNd&index=5
- العلواني، طه جابر (2017). من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2025 شباط 4). مقال منشور في موقع أكاديمية العلواني الإلكتروني، [فيسبوك]، الرابط الإلكتروني:
- <https://web.facebook.com/share/p/1LxmweB74a/>
- العلواني، طه جابر (د.ت.1). "الخطاب الديني وضرورة تجديده". مقال منشور في موقع أكاديمية العلواني الإلكتروني، الرابط الإلكتروني:

<https://alwani.org/?p=11700>

العلواني، طه جابر (د.ت.2). تجديد الثقافة الإسلامية فريضة وضرورة. مقال منشور في موقع أكاديمية العلواني الإلكترونية، الرابط الإلكتروني:

<https://alwani.org/?p=4781>

العلواني، طه جابر (د.ت.3). نحو تجديد الخطاب القيمي. مقال منشور في موقع أكاديمية العلواني الإلكترونية، الرابط الإلكتروني:

<https://alwani.org/?p=11943>

عمر، السيد (2021). جامع فقه الأمة: رحيق الحقيبة المعرفية للعلامة طه جابر العلواني، القاهرة: دار الكلمة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ملكواوي، فتحي (2024). التجديد والاجتهاد عند عبد الحميد أبو سليمان، ضمن: رائد جميل عكاشة (محرراً)، عبد الحميد أبو سليمان: مسيرة المعرفة والمنهج. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 255-286.

النشار، علي سامي (1965). مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط2، القاهرة: دار النهضة العربية.

وجيه الدين، صادق محمد أحمد (2019). منهج التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: طه جابر العلواني أنموذجاً، (أطروحة دكتوراه، جامعة أسيوط، جمهورية مصر العربية).

References

- Abū Dāwūd, S. (1999). *Sunan Abī Dāwūd*. Bayt al-Afkār al-Dawliyyah.
- Abū Ḥulaywah, I. (2011). *Taha Jābir al-‘Alwānī: Tajalliyāt al-Tajdīd fī Mashrū‘ahī al-Fikrī* (1st ed.). Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyyat al-Fikr al-Islām.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1988). *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī Manhaj Baḥth wa Ma‘rifah*. Al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1994). *Iṣlāḥ al-Fikr al-Islāmī: Bayn al-Qudrāt wa al-‘Aqabāt* (2nd ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1994). *Iṣlāḥ al-Fikr al-Islāmī: Madkhal ilā Nazm al-Khiṭāb fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir* (2nd ed.). Dār al-Hādī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1995). *Muqaddimat Kitāb Tajribat al-Iṣlāḥ fī Ḥarakat al-Mahdī bin Tūmart* (2nd ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1996). *Ab ‘ād Ghā‘ibah ‘an Fikr wa Mumārisat al-Ḥarakāt al-Islāmiyyah al-Mu‘āṣirah*. Al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1996). *Islāmiyyat al-Ma‘rifah bayn al-Ams wa al-Yawm*. Al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2001). *Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Dār al-Hādī.

- Al-'Alwānī, Ṭ. (2003). *Al-Azmah al-Fikriyyah al-Manāhij al-Taghyir*. Dār al-Hādī.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2004). *Ma'ālam fī Manhaj al-Qur'ānī*. Dār al-Salām.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2004). *Naḥwa Manhajīyyah Ma'rifiyyah Qur'āniyyah: Muḥāwilāt fī Bayān Qawā'id al-Manhaj al-Tawḥīdī li-al-Ma'rifah*. Dār al-Hādī li-al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2008). *Naḥwa al-Tajdīd wa al-Ijtihād: Murāji'āt fī al-Manzūmah al-Ma'rifiyyah al-Islāmiyyah*. Dār al-Tanwīr.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2009). *Al-Ta'līm al-Dīnī bayn al-Tajdīd wa al-Tajmīd*. Dār al-Salām.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2009). *Iṣlāḥ al-Fikr al-Islāmi: Madkhal ilā Naẓm al-Khiṭāb fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āshir* (5th ed.). Al-Ma'had al-'Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2009). *Naḥwa Manhajīyyah Ma'rifiyyah Qur'āniyyah: Muḥāwilāt fī Bayān Qawā'id al-Manhaj al-Tawḥīdī li-al-Ma'rifah*. Dār al-Fikr.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2014). *Ishkāliyyat al-Ta'āmul ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2015, April 22). *Kalimah Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, fī: "Al-Nadwah al-Taḥḍīriyyah li-Mu'tamar al-Tajdīd fī al-Fikr wa-al-'Ulūm al-Islāmiyyah"*. YouTube (fīdiyaw yūtūb).
https://www.youtube.com/watch?v=yfDi_4X0akE&list=PLznkin5eO9r7uy1YcFfrxRNtcU0XrOFNd&index=5
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2017). *Min Adab al-Ikhtilāf ilā Nubadh al-Khilāf*. Al-Ma'had al-'Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2025). *Maqāl Manshūr fī Mawqi' Akādīmiyyat al-'Alwānī al-Iliktrūnī*. FaceBook (Fīsbūk). <https://web.facebook.com/share/p/1LxmWb74a/>
- Al-'Alwānī, Ṭ. (n.d.). *Al-Khiṭāb al-Dīnī wa-Ḍarūrat Tajdīdih: Maqāl Manshūr fī Mawqi' Akādīmiyyat al-'Alwānī al-Iliktrūnī*. <https://alwani.org/?p=11700>
- Al-'Alwānī, Ṭ. (n.d.). *Tajdīd al-Thaqāfah al-Islāmiyyah Farīḍah wa-Ḍarūrah: Maqāl Manshūr fī Mawqi' Akādīmiyyat al-'Alwānī al-Iliktrūnī*. <https://alwani.org/?p=4781>
- Al-Dayāt, 'A. (2006). *Infitāḥ al-Dalālah fī al-Naṣ al-Qur'ānī: Dirāsah Laghawīyyah Taḥlīliyyah* [Master's thesis, Yarmouk University (Jāmi'at al-Yarmūk)].
- Al-Nashshār, 'A. (1965). *Manāhij al-Baḥṭh 'inda Mufakkirī al-Islām wa Iktishāf al-Manhaj al-'Ilmī fī al-'Ālam al-Islāmī* (2nd ed.). Dār al-Naḥḍah al-'Arabiyyah.
- Al-Shāfi'ī, M. (1938). *Al-Risālah* (A. Shākir, Ed.). Maṭba'ah al-Bābī al-Ḥalabī.
- Al-Shāṭibī, A. (2004). *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-Sharī'ah* (1st ed.) (M. Darāz, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- 'Arār, M. (2000, May 15-17). *Infitāḥ al-Dalālah fī al-Naṣ al-Qur'ānī al-Sharīf: Baḥṭh Quddīma fī al-Mu'tamar al-'Ilmī al-Thālith li-Jāmi'at al-Aqṣā fī Filisṭīn*.

- Baybaras, A. (2020). Al-Tajdīd al-Maqāṣidī 'ind al-Madrasah al-Azhariyyah al-Mu'āṣirah: Ṭaha Jābir al-'Alwānī Namūdhajan. *Majallat Kulliyat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-'Arabīyyah*, 26.
- Ḥāmid, Al-T. (2022). *Riḥlah fī Fikr wa Manhajīyyat Ṭaha Jābir al-'Alwānī*. Markaz al-Islām fī al-'Ālam al-Mu'āṣirah, Jāmi'at Shanānduā.
- Malkāwī, F. (2024). *Al-Tajdīd wa al-Ijtihād 'inda 'Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān* (R. 'Ukāshah, Ed.). Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- 'Umar, Al-S. (2021). *Jāmi' Fiqh al-Ummah: Raḥīq al-Ḥaqībah al-Ma'rifiyyah li al-'Ālamah Ṭaha Jābir al-'Alwānī*. Dār al-Kalimah wa al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Wajīh al-Dīn, Ṣ. (2019). *Manhaj al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir: Ṭaha Jābir al-'Alwānī*. Dār al-Kalimah wa al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.

Features of Taha Jabir Al-Alwani's Intellectual Renewal (*Tajdīd*)

Fathi Hasan Malkawi*

Abstract

This article treats the concept of renewal (*tajdīd*) in Islamic thought as understood by Taha Jabir Al-Alwani, who is considered one of the thinkers of the contemporary school of thought known as *Islāmiyyat al-Ma'rifah* ("The School of Islamic Knowledge"). It is divided into four sections. The first explores the concept of renewal and its relation to the Prophet Muhammad's hadith on renewal and *mujaddidīn* (bringers of renewal to religion) as understood by Al-Alwani, and in relation to a number of terms that overlap with the concept of renewal, especially the concept of revisionism (*al-murāja'ah*). The second section addresses Al-Alwani's vision of renewal in the field of education, and religious education in particular. The third section uncovers the relationship of Al-Alwani's critical mindset to his renewal efforts. The final section underlines Al-Alwani's interest in the issue of method and methodology as one of the most crucial issues to Islamic intellectual renewal. The article concludes that Al-Alwani's research does not delve into the subject of *uṣūl al-fiqh* (the science of Islamic Legal Theory) and the necessity of its renewal and tended instead to leave it as is (i.e., to serve what it was developed to serve). Rather, Al-Alwani calls on deducing further methods to address issues in the social sciences, as such issues come with a particular context or reality (*wāqī'*) and thus require more specialized methodologies to treat them. It is precisely for this reason that Al-Alwani placed great emphasis on developing methodologies as used in *uṣūl al-fiqh* for the humanities and social sciences.

Keywords: Taha Jabir Al-Alwani, intellectual renewal, *tajdīd*, *mujaddidīn* discourse, revisionism, *murāja'ah*, religious education, critical mindset, methodological determinants.

* Fathi Hassan Malkawi, PhD in Scientific Education and Philosophy of Science, Jordanian educator and university professor, consultant at the World Institute of Islamic Thought in Jordan. Email: fathihmalkawi@gmail.com.

المُحدِّدات المنهجية لتأسيس فقه المراجعات عند طه جابر العلواني

رشيد يعقوبي*

المُلخَص

تسعى هذه الدراسة إلى إبراز المُحدِّدات المنهجية المؤطرة لفقه المراجعات، ضَمَّن المشروع العلمي والإصلاحي لطله جابر العلواني (ت 2016م)، وبيان رؤيته في النقد المعرفي للتراث الإسلامي على اختلاف جوانبه، وذلك برصد المداخل والأسس والأدوات المنهجية لفقه المراجعات، من خلال كتابات صاحب المشروع. فأما المداخل الكبرى والأسس المرصودة، فهي الوعي بالأزمة الواقعة فكرياً ومنهجياً، واستحضار النسق القرآني، ومراعاة خصوصية التراث. وأما الوسائل المنهجية، فتتمثل في المنهجية المعرفية القرآنية، والنقد العلمي المعرفي، وإعمال قاعدة السياق، واعتقاد العمل الجماعي المنظم. وهي مُحدِّدات تجعل فقه المراجعات عملية اجتهادية دقيقة ومستمرة، تسير وفق خطة مُحكَّمة، مِنْ شأنها إضفاء المشروعية على العمل، وضمان الإنصاف الموضوعية في النقد والتمحيص. وقد وقفت الدراسة على ما يتميز به هذا المشروع النقدي من خصائص الكُلِّيَّة والأصالة والانفتاح والوضوح. كما نَبَّهت الدراسة على الشروط اللازم توفُّرها في إنجاز المشروع؛ بُعْية تجاوز العوائق التي تعترض العمل النقدي عادةً.

الكلمات المفتاحية: فقه المراجعات، المحددات المنهجية، التأصيل، التراث، المنهجية المعرفية القرآنية.

* أستاذ جامعي مغربي، دكتوراه في الفقه وأصوله، جامعة القرويين، 2020م، محاضر في كلية الشريعة - جامعة ابن زهر بالمغرب.

البريد الإلكتروني: r.yakoubi@uiz.ac.ma

تم تسلُّم البحث بتاريخ 1/ 5 / 2024م، وقُبل للنشر بتاريخ 25/ 2 / 2025م.

للاقتباس: يعقوبي، رشيد (2025). "المُحدِّدات المنهجية لتأسيس فقه المراجعات عند طه جابر العلواني"، مجلة الفكر الإسلامي

المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد 31، العدد 109، 55-76.

مُقدمة

ظهرت في السياق الإسلامي المعاصر دعوات إلى مراجعات نقدية للمنظومة المعرفية المُشكَّلة للتراث الإسلامي، وقد اتَّخذت هذه الدعوات صوراً ومظاهرَ شتى. ويُمكن تصنيف الدراسات السابقة في موضوع المراجعات، من حيث طبيعتها، إلى أصناف ثلاثة: صنف يَغلب عليه طابع التطبيق والممارسة؛ إذ يتَّجه أصحابه نحو قضايا في الفكر الإسلامي؛ لمراجعتها ونقدها، من غير عناية كبيرة ببناء منهج مُعتمَد في تلك المراجعات، مثل دراسة عبد المجيد النجار التي حملت عنوان: "مراجعات في الفكر الإسلامي"¹.

وصنف ينحو نحو التأسيس والتأصيل لفقَّه المراجعات، وذلك بالعمل على وضع إطار منهجي كُليٍّ أصيل، يَسلكه مَنْ يَأْنس في نفسه القدرة على إعمال المراجعات على التراث بشكل منهجي بِناء. ومَنْ أحرز قَصَبَ السَّبْق في ذلك، طه جابر العلواني، في كتاباته المُتنوِّعة.

وصنف يتَّجه نحو تقديم دراسات على مشاريع المراجعات. ومن بحوث هذا الصنف، مقالة لعمر جدية، حملت عنوان: "نظرات في بعض المراجعات النقدية المعاصرة في أصول الفقَّه"، وعمد فيها الباحث إلى انتقاء بعض المسائل من الباحثين أصحاب مشاريع المراجعات، وإعادة النظر فيها.

وضمن هذا الصنف، تدرج هذه الورقة البحثية التي أفردناها للنظر في فقَّه المراجعات عند طه جابر العلواني؛ ذلك أنَّ المشروع النقدي للعلواني في مراجعاته يمتاز بخصائص منهجية جديرة بالدراسة والمتابعة؛ فصاحب المشروع ما فتى يدعو إلى تأسيس منهج قرآني كُليٍّ في التعامل مع التراث بالنقد المعرفي والمراجعة الهادفة.

ويُعَدُّ فقَّه المراجعات إحدى الركائز التي يقوم عليها المشروع العِلْمِي والإصلاحي للدكتور العلواني، وهو فقَّه يرقى - في نظره - إلى مرتبة الضرورة المعرفية والمنهجية والحضارية؛ في سبيل

¹ انظر: (النجار، 2008)

الاجتهاد والتجديد، واستعادة دور الأمة الحضاري. والناظر في كتابات العلواني وأعماله يُدرك أنَّ فقه المراجعات لديه يصدر عن رؤية كُليَّة واضحة للمنظومة المعرفية المُكوِّنة للتراث الإسلامي على اختلاف فروعهِ ومجالاتهِ. وتنطلق هذه الرؤية من مداخل وأسس منهجية أصيلة، مع التوسُّل بأدوات منهجية واضحة؛ سعياً إلى تحقيق مقاصد علمية وحضارية مُحدَّدة المعالم وبعيدة الآفاق.

وهذه الورقة المعنونة بـ "المُحدِّدات المنهجية لتأسيس فقه المراجعات عند العلواني" تروم إبراز المُحدِّدات المنهجية التي توسَّل بها العلواني في سعيهِ إلى تأسيس فقه المراجعات، وبيان رؤيته في النقد المعرفي للتراث الإسلامي، وذلك برصد المداخل والأسس والأدوات المنهجية لفقه المراجعات من خلال كتابات صاحب المشروع.

والسؤالان المحوريان في البحث هما: إلى أيِّ حدِّ يُمكن لهذه المُحدِّدات المنهجية لفقه المراجعات أن تتجاوز العوائق التي تعترض أيَّ محاولة لمراجعة التراث ونقده؟ وما مدى إسهام تلك المُحدِّدات في تحقيق الأهداف المنشودة من المشروع الإصلاحي للعلواني؟

والمنهج المُعتمَد في بناء هذه الورقة هو منهج وصفي تحليلي، يتوسَّل باليَّة الاستقراء والرصد في ثنايا المُنجز العلمي الذي خلَّفه طه جابر العلواني رحمه الله.

وتتنظَّم الورقة في ثلاثة محاور، بعد مُقدِّمة تتضمَّن تحديداً لموضوع البحث وتأطيراً له، مع بيان أهميته وإبراز أهدافه ومنهجيته. أمَّا المحور الأوَّل فيعالج دلالات فقه المراجعات والتأصيل له عند العلواني، وأمَّا المحور الثاني ففيه بيان المُنتلقات والأسس المنهجية لفقه المراجعات عند العلواني، وأمَّا المحور الثالث فيرصد الأدوات المنهجية في فقه المراجعات، ثمَّ تنتهي الورقة بخاتمة تتضمَّن خلاصات البحث ونتائجه.

أولاً: دلالات فقه المراجعات والتأصيل له عند العلواني

أطلق العلواني مصطلح علم المراجعات في أكثر من موضع في كتبه (العلواني، 2008، ص19)، واستعمل كذلك مصطلح فقه المراجعات (العلواني، فقه المراجعات، <https://alwani.org>)، والسبب الذي جعلنا نختار فقه المراجعات عوضاً عن علم المراجعات في عنوان هذه الورقة البحثية راجع إلى أمور، أهمها:

- إقرار صاحب المشروع نفسه بأن الأمر يتعلّق بميدان وليد - على حدّ عبارته -؛ فهو يعمل على تأسيسه وبناء قواعده وأركانه من منطلقات قرآنية ليصبح علماً (العلواني، 2008، ص31). ومن ثمّ، فإطلاق العلم على حقل معرفي في طور التأسيس من باب التجوّز واعتبار ما سيكون.
- عدم تحقّق الخصائص التي اشتراطها العلواني في المعرفة لكي تصبح علمية (العلواني، 2008، ص13-14).

- أداء مصطلح الفقه -بدلالته العامة- وظيفة أفضل من أيّ مصطلح آخر في هذا المجال حتّى الآن على الأقلّ.

1. مفهوم المراجعات؛ الدلالة والموضوع

المراجعات، من حيث الصيغة، جمع مراجعة، وهي مأخوذة من جذر (رجع)، وهو أصل يدلّ في اللغة على ردّ وتكرار (القزويني، 1979، ج2، مادة "رجع"). ولهذا الأصل استعمالات لغوية كثيرة؛ فقد جاء في "لسان العرب": "وراجعه الكلام مراجعته ورجاعاً: حاوره إياه... والمراجعة: المعاودة. والرجيع من الكلام: المردود إلى صاحبه" (ابن منظور، 1414هـ، ج8، مادة "رجع"). فالمراجعة إذن تفيد بدلالاتها اللغوية معاني الحوار والردّ والمعاودة، وهي دلالات تحضّر بقوة في الدلالة الاصطلاحية لمصطلح المراجعات في هذا المقام.

وقد عاد العلواني إلى القرآن الكريم من أجل بناء دلالة قرآنية للمراجعة، فقال: "المراجعة كما صوّرها القرآن المجيد في بعض سياقاته أن يُرجع الناس القول بعضهم إلى بعض، فكأن هناك مناظرة بين سائل ومُجيب، أو مُستدلّ ومُعترض أو العكس. فذلك كلّه يندرج في مفهوم المراجعة في ذلك النوع من السياقات" (العلواني، المراجعات وتجديد الخطاب الديني، <https://alwani.org>) إشارةً إلى مثل قوله تعالى: ﴿يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ﴾ [سبأ: 31].

غير أن العلواني لم يكن مُهمّماً بوضع حدٍّ جامع مانع لمفهوم المراجعات، لكنّه عرّف المراجعات عن طريق تحديد موضوعها وإطارها، وبيان مُحدِّداتها المنهجية، إضافةً إلى تعيين أهدافها ومسالك إجرائها، قائلاً إنّ عِلْمَ المراجعات "يَتَّخِذُ مِنَ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ النَّقْلِيَّةِ خَاصَّةً -دون نفي لإمكان التعميم- موضوعاً وميداناً لبحثه ودراسته، فيعمل على دراسة وتحليل النُّظْمِ والأنساق المعرفية التي تكوّنت هذه المعارف في إطارها، ومراجعة نظرياتها المعرفية ومصادرها ونماذجها ومناهجها وفلسفتها وتاريخها وآثارها ونتائج تفاعلها مع الإنسان والكون والحياة" (العلواني، 2008، ص 19-20).

وبذلك، فإنَّ محلَّ المراجعات -بحسب هذا النصّ- هو العلوم والمعارف النقلية. ولبين هذا المَحَلُّ أكثر، سنعود إلى نصوص أخرى لصاحب المشروع، أشار فيها إلى أنّ نطاق المراجعات وموضوعها يتحدّدان في محلِّ تعدّدت مُسمّياته بين العلماء، وتراوحت بين العلوم النقلية، والعلوم الشرعية، والعلوم الإسلامية، وعلوم الدين (العلواني، 2008، ص 20-21). غير أنّ هذا المَحَلُّ، على اختلاف مُسمّياته، ينضبط عند العلواني بضابط واحد، هو ما أنتجه العلماء المُسلمون في تفاعلهم مع الوحي. ومن ثَمَّ، فإنَّ الوحي لا يدخل في هذا الإطار، ولا يكون محلاً للمراجعة أبداً.

وفي هذا السياق، قال العلواني: "الكلمة الوحيدة التي لا تُبدل ولا يُراجع قولها لكي تُغيّر هي كلمة الله جَلَّ شأنه؛ إذ لا مُبدّل لكلماته، وكلُّ ما عدا كلمات الله فهو موضع للمراجعة" (العلواني،

المراجعات وتجديد الخطاب الديني، <https://alwani.org>). واستعمال لفظ (كلُّ) يفيد أنَّ التراث المعرفي الإسلامي -بجميع مجالاته- يُمكن أن يكون موضوعاً لِفَقْه المراجعات ما دام يَصْدَق عليه وصف المُنَجِّز البشري.

وقد استحضِر العلواني ما اكتنف مشروعه النقدي من صعوبات جَمَّة وعوائق مُتعدِّدة، بدءاً بما يُمكن أن ينجم عنه من ردود أفعال رافضة للفكرة من أساسها، استناداً إلى تقاليد ثقافية راسخة في المجال التداولي الإسلامي؛ فالواقع أثبت أنَّ كلَّ "مَنْ يحاول فتح الباب لمراجعة في مثل هذه الأمور، فسرعان ما يُقال: مَنْ؟ ومَنْ أعطاك الحَقَّ في الخروج عن الإجماع أو قول الجمهور من الأئمَّة؟" (العلواني، المراجعات وتجديد الخطاب الديني، <https://alwani.org>).

ثمَّ "إنَّ عملية النقد بحدِّ ذاتها عملية دقيقة وشائكة، وليست بالهينة؛ لأنَّ النقد العملي البَنَاء يقتضي فيما يقتضيه الإحاطة بالمشكلة المطروحة، وإدراك أبعادها كُلِّها، والقدرة على استحضار أشباهها ونظائرها في التاريخ، وامتلاك المعايير الدقيقة من الكتاب الكريم، ثمَّ من السُنَّة والسيرة والهدي النبوي. وهذه الأمور توقَّفت عندنا منذ زمن بعيد" (العلواني، المراجعات وتجديد الخطاب الديني، <https://alwani.org>).

يُضاف إلى ذلك أنَّ هذا العمل يتطلَّب تضافر الجهود من جهات مُتعدِّدة، ويقتضي مراجعة شاملة ذات مُنطلقات منهجية معرفية لتراثنا كلُّه قد تتطلَّب تجنيد مئات الباحثين، وعقد العديد من اللقاءات والندوات العِلْمية المُتخصِّصة" (العلواني، 2008، ص 53).

وانطلاقاً ممَّا سبق، فإنَّ فِقْه المراجعات -كما أسَّس له العلواني- يمتاز بخصائص عِدَّة، منها: أنَّه عملية اجتهادية دقيقة وشائكة، وأنَّه عملية تتَّسم بالكُلِّيَّة والشمول، وأنَّه "عملية اجتهادية دائمة، لا ينبغي أن تتوقَّف ما بقيت على الأرض الحياة، وحتَّى يرث الله الأرض ومَنْ عليها؛ فهي فريضة لازمة" (العلواني، المراجعات وتجديد الخطاب الديني، <https://alwani.org>).

2. التّأصيل لفقه المراجعات

أصل العلواني لفقه المراجعات بالقرآن الكريم والسُّنَّة النبوية وعمل الصحابة، واستأنس كذلك بمحاولات نقدية قام بها العلماء المسلمون في مَحَطَّات تاريخية مُتعدِّدة. وفي ما يخصُّ التّأصيل لفقه المراجعات من خلال الكتاب الكريم، أكّد العلواني "اشتغال القرآن المجيد على أصول هامة كُليّة وجزئية لعلم المراجعات" (العلواني، 2008، ص 29).

فعلى سبيل المثال، عُني القرآن الكريم بمراجعة تراث الأنبياء والمرسلين، ويبيّن ما زيف منه، وما ضيَّعه الأبحار والرهبان، وما كتبه ونسبه إلى الله افتراءً عليه. كذلك عُني القرآن الكريم بمراجعة تراث الأمم السابقة وحضاراتها وثقافتها، وما اعترها من عوامل النهوض وأسباب الانهيار، مُنبهاً على القواعد الحاكمة في كلّ ذلك (العلواني، 2008، ص 29-30). وقد أفاض العلواني كثيراً في ذكر نماذج من المراجعات في القرآن الكريم، في بحث له حمل عنوان: "المراجعات وتجديد الخطاب الديني".

وفي ما يخصُّ التّأصيل بالسُّنَّة النبوية، قال العلواني: "وقد عمل رسول الله ﷺ من بعد هدي القرآن على تعزيز دور المراجعات، وضرورة القيام بها جيلاً بعد جيل، وعصراً بعد عصر. والتأصيل للاجتهاد والتجديد ما هو إلا تأكيد على وسيلة من وسائل تلك المراجعات، وبناء الأصول المنهجية لها، وهي الأصول التي لا ينبغي أن تُغفل، وأن الغفلة عنها قد تُؤدّي إلى تعطيل ركن القيام بالمراجعات" (العلواني، 2008، ص 31). ونُمثّل هنا بحديث أبي هريرة ؓ أن رسول الله ﷺ قال: "إنَّ الله يبعثُ لهذه الأُمَّة على رأسِ كُلِّ مائةِ سنَةٍ من يُجدِّدُ لها دينها" (السجستاني، د.ت، حديث رقم: 4291).

كذلك استحضّر العلواني في التّأصيل لفقه المراجعات، إضافةً إلى الهدي القرآني والبيان النبوي، حوارات نقدية جرت في عهد الصحابة، وهي بمنزلة المراجعات النقدية لقضايا وأحداث وقعت في عصرهم، وكان مرجعهم في ذلك المنهج القرآني والبيان النبوي.

وقد أقرَّ العلواني أنّ عملية المراجعة النقدية للتراث، في السياق التداولي الإسلامي، لم تكن وليدة هذا العصر، بل كانت قائمة منذ وقت مُبكرٍ؛ فمِمّا "لا شكَّ أنّ هناك عمليات نقد معرفي كانت تجري

لترائنا هذا بين الفينة والأخرى. فقد أدرك كثير من أئمتنا السابقين أن بعض علومنا أو معارفنا النقلية قد تعرّضت إلى مشكلات كثيرة في مرحلة "الثقافة الشفوية"، وصاحبت بعض تلك المشكلات تراثنا حتى بلوغ مرحلة التدوين" (العلواني، 2008، ص38). وقد استشهد العلواني ببعض من أجروا مراجعات نقدية للتراث قديماً وحديثاً، فذكر من المُتقدِّمين أبا حامد الغزالي (ت: 505هـ)، وابن حزم الظاهري (ت: 456هـ)، وفخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، وابن خلدون (ت: 808هـ)، وابن تيمية (ت: 728هـ). وذكر من المُتأخِّرين والمُعاصرين الشيخ حسن العطار (ت: 1835م)، والشيخ المراغي (ت: 1945م)، والشيخ محمود شلتوت (ت: 1963م)، وكلُّ هؤلاء من شيوخ الأزهر.

غير أن تلك المراجعات النقدية التي أُجريت للتراث قديماً وحديثاً لم تخضع -في نظر العلواني- لمنهج معرفي قرآني كُلي؛ لذا "لم تستطع أن تعيد بناء هذه العلوم والمعارف قرآنيّاً، بحيث يُصدّق القرآن عليها، ويُهيم، وتجري تنقيتها وفقاً لمنهج القرآن وميزانه" (العلواني، 2008، ص40). وهذا ما يميّز فقه المراجعات في مشروعه الإصلاحي؛ لأنّه تأسّس على منهج قرآني كُلي.

وقد لخص العلواني خطوات فقه المراجعات بشكل مُركّز، بدءاً بأول خطوة، وهي الوعي بحقيقة الأزمة، وانتهاءً بالمقصد العام للمشروع، وهو استعادة التلقّ الحضاري للعقل المُسلم. قال العلواني في ذلك: "وعلم المراجعات يعمل على بدء خطوات الألف ميل بخطوة المراجعات التي لا بُدَّ منها ليتبيّن جميع المهتمين بهذا الجانب من جوانب المعرفة حقيقة الأزمة فيها، وسبب الخروج منها بإذن الله سبحانه وتعالى، ثم يبدأ العمل الجادّ التجديدي الذي يقوم به المُتخصِّصون في إعادة بنائها بناءً متيناً يرتقي بها إلى مستوى العلوم، ويمتدُّ بها بحيث تكون لها مناهجها العِلْمية ونماذجها المعرفية ومصادرها المُنتجة الغنية، وأنذاك سوف تكون قادرة على تكوين المملكات الاجتهادية والقدرات المعرفية الإبداعية، ويعود للعقل المُسلم تألقه ونقاؤه" (العلواني، 2008، ص40).

فما المُنطلقات والأسس المنهجية الضرورية لتحقيق مشروع فقه المراجعات؟

ثانياً: المُنطَلقات والأسس المنهجية لفِقه المراجعات

انطلق العلواني من مداخل ومُنطَلقات مُحدَّدة تُعدُّ أسساً منهجية لفِقه المراجعات عنده. ويُمكن إجمال هذه المداخل في مُنطَلقات أربعة: المُنطَلق الإشكالي، والتمييز بين الوحي والتراث، والنسق القرآني، وخصوصية التراث المعرفي للأُمَّة. وقبل الشروع في بيان هذه المُنطَلقات، تجدر الإشارة إلى أنَّ العلواني قد حدَّد المقصود بالمنهج في هذا المقام بأنَّه "مجموعة الضوابط والشروط والمُوجَّهات التي تضبط حركة الفكر الإسلامي، وتُوجِّه العقل المُسلم نحو إنتاج الفكر المُحقَّق لغايات الإسلام ومقاصده، والمُنسجم مع كُليَّاته وغاياته" (العلواني، 1994، ص 49). فالمنهج عنده أعمُّ من كونه مُجرَّد طريق واضح للوصول إلى غاية ما.

ثمَّ بيَّن العلواني أنَّ فقه المراجعات يتأسَّس على مُنطَلقات منهجية ومعرفية ضرورية؛ إذ قال: "إنَّ إخراج الأُمَّة الوسط المُخرجة للناس من هذه الأزمة يقتضي مراجعة شاملة ذات مُنطَلقات منهجية ومعرفية لتراثنا كلِّه" (العلواني، 2001، ص 21).

1. المُنطَلق الإشكالي

يُعدُّ هذا المُنطَلق الأساس الذي أوجب العمل على إجراء مراجعات نقدية من أجل التغيير، وهو يتمثَّل في وجود أزمة بلغت حدَّ الاستفحال، حتَّى أصبحت الأُمَّة المُسلمة مُهدَّدة بفقدان هُويَّتها وكيانها (العلواني، 1996، ص 5) بعد أن فقدت ريادتها الحضارية.

وقد عمل العلواني على تحديد طبيعة المُشكَل المُراد معالجته بفقه المراجعات، فقال: "المشكلة التي نعاني منها باستمرار ليست أزمة قيَم وتصوُّر لها ومعرفة بها وبأهميتها؛ لأنَّ القيَم -بذاتها- محفوظة في الكتاب والسُنَّة، وإنَّما الأزمة في الحقيقة أزمة فكرية؛ أي في إيجاد الفكر المُنبثق عن الإطار المرجعي، مُلاحظاً معه الزمان والمكان والإنسان، الفكر المُتمتِّن لعمليات تنزيل هذه القيَم في الواقع، الفكر القادر على رسم وبناء منهج التنزيل في الواقع، وحراسة ذلك المنهج بمنهج التجديد المُستمرِّ، والوعي الدائم على السُنن" (العلواني، 1994، ص 44).

وهذا المُنتَلَقُ التشخيصي للأزمة ليس بالأمر اليسير؛ إذ التحديد السليم للمُشكِلِ وفهمه فهماً صحيحاً، مع إدراك أبعاده، يُعدُّ بداية الطريق لحلِّ المُشكِلِ؛ فتشخيص العِلَّةِ ينعكس على العلاج إيجاباً وسلباً. أضف إلى ذلك أن علاقة التأثير والتأثر بين الفكر والواقع، وبين الحاضر والماضي، لا يُدرِكها بالتمام إلا مَنْ يفهم بحقِّ هذه الثنائيات؛ فـ"قليلون جدّاً أولئك الذين يستطيعون أن يُدرِكوا العلاقة الوثيقة بين تردّي أوضاع الحاضر وثقافة الماضي" (العلواني 2008، ص 41).

ولمّا كان المُشكِلُ مُنحصراً في الجانب الفكري والمنهجي، فإنَّ المَعْنِيَّين به هم النخبة من المجتمع، وليس الأُمَّة بأسرها؛ ذلك أنَّ "الأزمة الحقيقية في شرائح المجتمع هي أزمة صفوة ونخبة، في منظومتها الفكرية ومناهجها العملية، وليست أزمة أُمَّة؛ فالأُمَّة ما تزال تُؤكِّد انتهاءها إلى الإسلام" (العلواني، المراجعات وتجديد الخطاب الديني، <https://alwani.org>). ومن ثمَّ، فإنَّ النخبة هي المدعوَّة إلى إعادة تشكيل المنظومة الفكرية وبنائها من جديد، في سبيل تحقيق النهضة الحضارية للأُمَّة، عن طريق توليد أفكار تستوعب حركة الأُمَّة.

وتتمثّل هذه الأزمة في مظاهر عدّة، منها أنَّ "أمّتنا تعيش حالة انفعال واستتباع للغير، وتخضع لضغوط مختلفة ومتضاربة، أفقدتها القدرة على الاستبانة، والثقة بنفسها وبنسقتها الثقافي والحضاري" (العلواني، 1296، ص 5). ومن هذا المُنتَلَقِ، رأى العلواني أنَّ المراجعات لم تُعدِّ اختياراً أو ترفاً فكرياً، وإنّما أصبحت ضرورة حضارية لا تقبل التأخير ولا التّأجيل. قال العلواني بعد تحديد طبيعة المُشكِلِ: "إنَّ الحَلَلَ المنهجي الذي يبدو على العقل المُسلم الآن يجعل من إعادة تشكيل العقل المُسلم ببناء المنهجية المعرفية ضرورة مُلِحَّة" (العلواني، 2004، ص 231).

2. التمييز بين الوحي والتراث

يأتي هذا المُنتَلَقُ من أجل تحديد نطاق فقه المراجعات وإطاره؛ ذلك أنّه، على حدِّ عبارة العلواني، "لا بُدَّ لنا من التفريق الواضح بين التراث البشري والوحي الإلهي الذي كان مصدر نشوء وانطلاق هذا التراث في فترة التكوين. فكلُّ ما ذكرناه أو سنذكر، فإنّنا نريد به مراجعة التراث

البشري ذاته، لا المصادر الموحاة، ونقد فقه التدنُّين، وهو فقه بشري إنساني" (العلواني، 2008، ص54).

وفي سياق متصل، قال العلواني: "وكلُّ تراثنا بعد ذلك يندرج أمام إطلاقيه القرآن الكريم في دائرة النسبي الذي من حقِّنا، بل من واجِبنا، مراجعته ونقده على الدوام، والتصديق على قضاياه بكتاب الله تعالى الذي اتَّصف بالتصديق على تراث النُّبوت كُلِّها؛ فأبى فهم بشري للقرآن الكريم عدا فهم رسول الله ﷺ، وعدا قواعد الأتباع ومنهجية التأسِّي برسول الله ﷺ في الربط بين الوحي والواقع، فهو موضع للمراجعة والنقد" (العلواني، 2008، ص56).

وَيُمثِّل هذا المُنتَظَقُ أهمِّيَّة كبيرة؛ ذلك أَنَّهُ يُوضِّح الرُّؤية أكثر، ويُميِّز المشروع الإصلاحِي من المشاريع الهدامة التي لا تُفرِّق بين الوحي والمُنتَج البشري، فتروم إخضاع الجميع للمراجعة النقدية، فتهدم بعملها كيان الأمة وهويَّتها بدعاوى الإصلاح والتجديد والتغيير.

3. المراجعة في ضوء النسق القرآني

عرَّف العلواني النسق القرآني بأنَّه "المنظومة المُترابطة المُحكَّمة التي تُمثِّل إطاراً يُرجع إليه، ويُنتَظَق منه في بناء الأفكار الإسلامية -على تنوعها- ومراجعتها وتقويمها واختبار نتائجها" (العلواني، 2008، ص21). وتُمثِّل مُقوِّمات هذا النسق في التوحيد والتزكية والعمران؛ فأما التوحيد فإنَّ له انعكاسات مُتعدِّدة على قضايا المعرفة من حيث الدوافع نحو المعرفة، وتحديد مصادرها ومسائلها ومناهجها. كذلك يُؤدِّي التوحيد دوراً محورياً في تحديد ما يليق أن يكون موضوع تساؤل، وما لا ينبغي أن يخضع للتساؤل والنقد في إطار المراجعيات.

وأما التزكية بوصفها من مُقوِّمات النسق القرآني فتُمثِّل ثمرة من ثمار العِلْم، وهي "تؤدِّي إلى ممارسة العِلْم والتعلُّم ممارسة إسلامية هادفة، يتلازم فيها العِلْم والعمل في إطار من القِيَم [...]، وتصبح ميزاناً نَزِن به فنون العِلْم والمعرفة؛ لتمييز بين العِلْم النافع والعِلْم الضارِّ، والقبيح منه والحسن، والممدوح منه والمذموم" (العلواني، 2008، ص24-25). وأما ثالث مُقوِّمات النسق القرآني

- في رأي العلواني - فهو العمران الذي يُعدُّ "جوهر الفعل الإنساني في الكون وغايته، وبه تتجلّى استفادة الإنسان من التسخير الإلهي للكون" (العلواني، 2008، ص 25-26).

فيكون النسق القرآني بمُقوماته المذكورة آنفاً (التوحيد، والتركية، والعمران)، وهي القيم العليا الحاكمة، بوصلة تُوجّه العمل النقدي المُراد بالمراجعات نحو الوجهة الصحيحة؛ "فأي نوع من المعارف أو العلوم يُنافي هذه المقاصد العليا، أو يُعارضها كلاً أو جزءاً، فإن تلك المنافاة أو المعارضة تخرج ذلك النوع من العِلْم والمعرفة من دوائر العِلْم النافع والمحمود" (العلواني، 2008، ص 26).

4. مراعاة خصوصية التراث

يكون ذلك بالانطلاق من مُقومات العصر النبوي بوصفه عصر التلقّي والتطبيق، واستحضار العوامل التي أسهمت في نشأة العلوم الإسلامية وأبعادها المُتنوّعة. وقد صاغ العلواني هذا المُنتلق في مداخل مُتعدّدة، مُؤكّداً أنّ المراجعات ينبغي أن تتمّ في ضوء آثار تلك العلوم في الواقع بكلّ عناصره، إيجاباً وسلباً، ومدى فاعليتها في معالجة قضايا الأمة، مع أخذ الموضوعية والاستقامة العِلْمية المطلوبة بالاعتبار، ثمّ تحديد نوع العقل الذي أثر في صياغة تلك العلوم، ومدى قابليتها للنقد المنهجي والتجدّد الذاتي (العلواني، 2008، ص 27-28). وركز على ضرورة التعامل مع دائرة التراث بالانتقال من الكمّ إلى الكيف؛ أي "لانتقال من دوامات الأسئلة الامتحانية الدائرة حول: هل يوجد في التراث...؟ كم نسبة الاهتمام...؟ ما دواعي الاهتمام بهذه الموضوعات...؟ لنتقل إلى مسار متقدم تصدره أسئلة الكيفية (كيف...؟) للاستفادة والتفعيل والمشاركة في حلبة المراجعة والتأصيل المعاصر" (العلواني، 2006، ص 3).

وبالرغم من تعدّد المداخل في مراعاة الخصوصية للتراث، فإنّ الغاية المنهجية منها واحدة، وهي ضمان قدر كبير من الموضوعية والإنصاف في عمليات النقد والمراجعات؛ ما يقتضي معرفة التراث معرفة تامّة، أولاً وقبل كلّ شيء، وفهمه فهماً دقيقاً؛ إذ المعرفة سابقة على أيّ مراجعة، كما أنّ الفهم الصحيح سابق على النقد المعرفي السليم الذي يسعى إلى البناء، وينشد الإصلاح.

تلكم هي مُنطَلقات المشروع النقدي الذي أسَّسه العلواني، ووسمه بعلم المراجعات؛ إذ قال بعد عرض المداخل السابقة: "هذه المداخل أو المبادئ المعرفية تستطيع أن تُشكِّل أُسساً لبناء علم المراجعات" (العلواني، 2008، ص 29).

وهذه الرؤية المنهجية التأسيسية امتاز عمل العلواني - في هذا المجال - من أعمال أخرى تبنت المراجعات، ودعت إليها من دون أن تُبدي اهتماماً كبيراً بتأسيسها على أطر منهجية مُعيَّنة. ومن الدراسات التي تبنت فقه المراجعات في شكل تطبيقات على حقل أو حقول معرفية مُعيَّنة من دون عناية كبيرة بالتأسيس المنهجي: كتاب "مراجعات في الفكر الإسلامي" للدكتور عبد المجيد النجار الذي عرض فيه لقضايا في الفكر العقدي وقضايا أخرى في المقاصد، وكتاب "مراجعات ومدافعات" للدكتور أحمد الريسوني الذي ركَّز فيه على قضايا معاصرة مُتنوِّعة، قسَّمها إلى ثلاثة أقسام: الأوَّل مُرتبط بالحركة الإسلامية مثل قضية تطبيق الشريعة، والثاني مُتعلِّق بالقضايا المحلية مثل اعتماد المذهب المالكي في المغرب، والثالث عدَّه الريسوني من قضايا الأُمَّة مثل التحاور بين المُسلمين والغرب (الريسوني، 2013، ص 17، 87، 148).

والجامع بين هذه الأعمال أنَّها تشرع مباشرة في إجراء عملية المراجعة لقضايا مُتنوِّعة؛ ففقهية أو عقدية، تراثية أو معاصرة، من غير اهتمام كبير بوضع أطر منهجية نظرية؟ للانطلاق منها قبل أيَّ عمل نقدي مُعيَّن.

ثالثاً: الأدوات المنهجية في فقه المراجعة عند العلواني

نرصد في هذا المبحث جملة من الأدوات المنهجية التي توَّسل بها العلواني في فقه المراجعات، ثمَّ نُبيِّن أبعادها في خدمة المشروع الإصلاحية المنشود. وتتمثَّل هذه الأدوات إجمالاً في المنهجية المعرفية القرآنية، والنقد العُلُمي المعرفي، وإعمال السياق، والعمل الجماعي المُنظَّم.

² قد يجد القارئ الكريم عند بعض مَنْ ذُكر من الباحثين والعلماء مناقشةً لقضايا منهجية، في معرض تقديمهم لمسائل مُعيَّنة، لكنَّ ذلك لم يكن على شكل إطار منهجي مُنطلق منه قبل عملية المراجعة.

1. المنهجية المعرفية القرآنية

هي أداة تشكّلت لدى العلواني في إطار خطاب "إسلامية المعرفة" الرامي إلى مواجهة قضايا الحياة المعاصرة، ومعالجة مشكلاتها، والعمل على استعادة المُسلمين الدور الحضاري الذي فقده. قال العلواني في ذلك: "وخطاب "إسلامية المعرفة" بحُكم انطلاقه من الوحي الإلهي المُطلق، المُهمِّين على العِلْم المحيط بالمعرفة، المُعادِل للوجود الكوني كُلِّه، سوف يكون قادراً على احتواء ما بلغته الحضارة المعاصرة وتنقيتها وإنقاذها مجّاً يتهدّدها، ويتهدّد البشرية كافّة" (العلواني، 2004، ص137).

ورأى العلواني أن قضية "إسلامية المعرفة" كشفت "قدرة هذا القرآن العظيم على بناء المنهج العِلْمي الكوني القادر على إعادة بناء الإنسانية من خلال المنهج والمعرفة والثقافة، وإحداث التغيير في العالم كُلِّه، واحتواء سائر تناقضاته، والقضاء على سلبياتها" (العلواني، 2004، ص137) في سبيل إنقاذ البشرية من التيه وفقدان البوصلة الحضارية الحقيقية.

ويرتكز هذا المنهج على الجمع بين قراءتين مُتضافرتين ومُتلازمتين: "قراءة القرآن المسطور قراءة تحليلية متدبرة، وقراءة الكون المنشور قراءة سُنيّة عِلْمية. وإنَّ إعمال القراءتين معاً، والجمع بينهما بمنهجية كونية، والانطلاق منها، مع الاستفادة بسائر الوسائل، يجعل من هذه القراءة الكاملة الوسيلة الدائمة المُتجدّدة لتحقيق الغاية من الحُلُق وبناء الحياة الطيِّبة في الدنيا والآخرة" (العلواني، 2004، ص146-147)؛ ذلك "أنَّ القرآن المجيد قد اشتمل على الكُلِّيات والمقاصد العُلْيا الحاكمة، التي نستطيع بمقايسة هذه العلوم النقلية إليها أن نتبيّن ما إذا كانت هذه العلوم قادرة على خدمة تلك المقاصد والغايات والكُلِّيات القرآنية أو لا" (العلواني، 2008، ص32).

وفي ضوء المنهجية القرآنية، يُمكن مراجعة طائفة من المسائل التي أثّرت -بشكل أو بآخر- في منظومة التراث، مثل قضية "شُرْع مَنْ قبلنا" التي وظّفها المُستشرقون في إثارة شُبّهات حول الشريعة الإسلامية، وعلاقتها بالتشريعات السابقة. ولهذا أكّد العلواني وجوب "التحاكم إلى الكتاب

الكريم المحفوظ المعصوم وختم النبوة؛ لتوحيد وتركيز المرجعية في كتاب الله الحاكم الخاتم الميسر للتلاوة والذكر والتدبر، والمُصدِّق لِمَا بين يديه، والمُهيِّم على كلِّ ما عداه" (العلواني، 2008، ص 61). فهذا التحاكم كافٍ للقول إنَّ شَرعَ مَنْ قبلنا لا يتجاوز البُعد التاريخي؛ "فقصارى ما يُمكن أن يُقال فيه: إنَّه وثيقة تاريخية" (العلواني، 2008، ص 63) بناءً على خصيصة الهيمنة القرآنية. وقد دعا العلواني في كثير من كتاباته إلى "تجريد الخطاب القرآني مما لحق به، وكذلك نصوص الكتب السابقة، و[هذا] يتطلب جهداً معرفياً كبيراً ومتنوعاً" (العلواني، 2002، ص 10).

2. النقد العلمي المعرفي

هو أداة منهجية فعّالة في معالجة الشوائب التي طرأت على المنظومة المعرفية للتراث، وتراكت عليها بطول الزمن؛ إذ "لا يزكو فكر أو معرفة أو علم بشري إذا لم يارس أهل العلم فيه نقداً معرفياً بنّاءً" (العلواني، 2008، ص 38). ووصف آليّة النقد هذه بالعلمية والمنهجية تأكيداً لضرورة توافر شروط معرفية ومنهجية مُحدّدة فيمنُ يباشر هذه العملية الدقيقة؛ حتّى يكون العمل بنّاءً لا هداماً.

قال العلواني مبيناً أهمّ شروط النقد العلمي المطلوب في هذا المقام: "النقد العلمي البنّاء يقتضي فيما يقتضيه الإحاطة بالمشكلة المطروحة، وإدراك أبعادها كلّها، والقدرة على استحضار أشباهها ونظائرها في التاريخ، وامتلاك المعايير الدقيقة من الكتاب الكريم، ثمّ من السُنّة والسيرة والهدي النبوي" (العلواني، المراجعيات وتجديد الخطاب الديني، <https://alwani.org>). وهي شروط تُبرز مدى صعوبة الأمر، لكنّها تضمن سلامة الإجراء وصحّة النتائج. ومع ذلك، فلا ينبغي التهويل من هذه الصعوبة بحالٍ؛ لكيلا نشعر بالعجز عن النقد والموازنة؛ إذ بإمكاننا التغلّب عليها عن طريق الجهود المُتضافرة.

وفي رأي العلواني، فإنّ من أخطر الضربات التي أصابت المنظومة المعرفية للتراث ما سمّاه "غياب حاسّة النقد المعرفي أو تغييرها بناءً على سحب قداسة النصّ عليها، لتشمل ما بُني حوله من

فكر بشري" (العلواني، 2008، ص38). ومن ثمّ، فقد أصبح اليوم من أوكد الواجبات، في مقام المراجعات، العمل على إحياء هذه الحاسّة، واستثمارها في مشروع المراجعات.

3. إعمال السياق

هو أداة أُحرى تساعد على الكشف عن العوامل الظاهرة والخفيّة المُوجّهة للتراث "ما دام لكلِّ عِلْمٍ تاريخ وولادة وظروف نشأة؛ فذلك يعني أنّه ذو ارتباط بزمان ومكان وبيئة ومجتمع، من المُهمِّ جدّاً عند مراجعة ذلك العِلْم، ومحاولة الكشف عن إيجابياته وسلبياته، ملاحظة ذلك كلّ. وهذا ما يُطلق عليه عِلْمُ اجتماع المعرفة" (العلواني، 2008، ص33)؛ ذلك أنّ تأثير الظرف الزماني والظرف المكاني في الإنتاج المعرفي لا يُنكر.

والسياق المقصود هنا ليس خاصّاً بلحظة النشوء وولادة التراث ومنظومته المعرفية، بل هو أداة منهجية مطلوبة كذلك في مقارنة وضع الأُمَّة الحالي من حيث علاقته بالتراث، وكيفية تكييف قضايا الحياة المعاصرة على نحوٍ يستلهم روح التراث وغناه؛ بحثاً عن حلول للمشكلات المعاصرة.

4. العمل الجماعي المُنظَّم

أدرك العلواني، وهو يُؤسّس لمنهج كُليّ في مراجعات التراث المعرفي للأُمَّة المُسلمة، مدى اتّساع الموضوع، وما ينطوي عليه من صعوبات وتعقيدات مُتعدّدة ومُتنوّعة، تنوء بحملها سواعد الأفراد بصرف النظر عن قوّتهم، حتّى إنّ المُؤسّسات والدول تعجز وحدها عن أداء هذا العمل الجبار. ومن ثمّ، فلا بُدّ من التوسُّل بالعمل الجماعي المنهجي والمُنظَّم، بحيث تتضافر جهود الأُمَّة بأسرها؛ تحقيقاً للهدف المنشود. فقد أكّد العلواني أنّ إعادة البناء، بتربية العقل، وتنمية الوجدان، وتصحيح الخطاب، "أمر تنوء به العُصبة من المُؤسّسات، بل من الدول، ولا بُدّ من تضافر جهود الأُمَّة كلّها، وضمّها إلى بعضها، وحُسن تنظيمها؛ لتحقيق هذا الهدف السامي" (العلواني، المراجعات وتجديد الخطاب الديني، <https://alwani.org>).

فالهدف الأكبر من وراء فقه المراجعيات، المُتمثِّل في إخراج الأُمَّة الوسط من الأزمة المذكورة آنفاً، واستعادة دور الأُمَّة الحضاري، "يقتضي مراجعة شاملة ذات مُنطلقات منهجية معرفية لتراثنا كلّه قد تتطلَّب تجنيد مئات الباحثين، وعقد العديد من اللقاءات والندوات العِلْمية المُتخصِّصة لدراسة وتحليل تراثنا كلّه" (العلواني، 2001، ص 21). والغاية من ذلك تنقية التراث من أفكار غير سليمة ولا صحيحة، وإعادة بناء العقل المُسلم من جديد؛ لكي يرجع مُتألقاً كما كان، ويصدر عن كتاب الله تعالى وإليه يعود، مُتأسياً بالمنهج النبوي في فهمه وبيانه.

وإذا أردنا أن نذكر نماذج من القضايا التي دعا العلواني إلى مراجعتها وفحصها بالأدوات المنهجية التي سبق تحديدها، فإنَّ المقام سيطول، بما قد يُخرج الورقة عن موضوعها النظري. غير أنَّه لا بُدَّ من التمثيل ببعض المسائل التي رأى العلواني ضرورة مراجعتها وفق المنهجية التي أسَّسها.

ومما اقترح العلواني مراجعته من قضايا أصول الفقه، على سبيل التمثيل، المسائل الآتية: "هل كان رسول الله مُتعبداً بشَّرع مَنْ قبله قبل النُّبوة وبعدها؟"، و"هل الكُفَّار مخاطبون بفروع الشرائع الإسلامية؟"، وقضية "شَّرع مَنْ قبلنا شَّرع لنا ما لم يرد ناسخ"، و"حُكم الأشياء قبل الشَّرع" (العلواني، 2008، ص 60). فقد ذهب العلواني إلى أنَّ هذه القضايا شغلت العقل المُسلم كثيراً، وعلَّجت بعيداً عن المنهجية المعرفية القرآنية؛ ما أدَّى إلى نتائج غير مُنسجمة مع المنهج القرآني.

وفي ما يختصُّ بالفكر الفقهني، قال العلواني إنَّ "بعض الفقهاء قد توسَّعوا في بحث بعض المسائل، ومدَّ سلطان «الأرايين»³، وبسطه على مختلف جوانب الحياة، فاضطَّروا للتوسُّع في الأدلَّة تحت ضغط تصوُّر خاطئ بأنَّ النصوص مُتناهية والوقائع غير مُتناهية... ولا شكَّ أنَّ هذا قد فتح باباً واسعاً لدخول كثير من الفقه الدخيل إلى هذه الأُمَّة في سائر الأبواب" (العلواني، 2008، ص 64).

³ يقصد بلقب "الأرايين" أهل الرأي من الفقهاء الذين يكثر من افتراض المسائل قبل وقوعها، ويستعملون عبارة: "أرأيت لو كان كذا؟"، ويفرغون عن المسألة أحكاماً مفترضة.

وقد قصد العلواني بالفقه الدخيل هنا ما نتج من تأثير الإسرائيليات في الفكر الفقهي؛ لذا أورد أمثلة على الفروع الفقهية تتعلق بذبائح اليهود، والقصاص، والعلاقات بين الإنس والجن، وغير ذلك.

خاتمة

إنَّ فِقهَ المراجعات عند العلواني، بوصفه ركنًا من أركان مشروعه الإصلاحية، ينطلق من مداخل منهجية مؤطرة، بثَّها في مؤلفاته ومقالاته التي تناول فيها قضية المراجعات. وقد أمكن لنا بعد رصدها وإعادة صياغة بعضها أن نُجملها في مُنطلقات أربعة؛ الأول: المُنطلق الإشكالي المُتمثل في ضرورة الوعي بطبيعة الأزمات الفكرية والمنهجية التي تعيشها الأمة المسلمة في هذا العصر، حيث فقدت زمام أمرها، وأصبحت تابعة لغيرها؛ ما يُهدِّدها في هويَّتها وكيانها. والثاني: التمييز بين الوحي والتراث؛ بُغيةً تحديد نطاق المراجعات، ووضع الإطار العام للمشروع النقدي المطلوب؛ لكيلا ينحرف عن الصراط المستقيم. والثالث: إجراء المراجعات في ضوء النسق القرآني، بوصفه منظومة مترابطة ومُتكاملة، تتكوَّن من ثلاثة مُقومات، هي: التوحيد، والتزكية، والعمران؛ وهي القيم العليا الحاكمة التي تُعدُّ مقياساً تُقاس به المعارف من حيث الجودة، والرداءة، والصلاح، والفساد، والقبول، والردُّ. أما المُنطلق الرابع فهو مراعاة خصوصية هذا التراث الذي يُراد مراجعته، والاهتمام الكبير بمدخل هذه الخصوصية؛ لِمَا يتضمَّنُه من موضوعية وإنصاف في عمليات النقد والمراجعات.

ويتوسَّل فِقهَ المراجعات بأدوات منهجية أجمَلناها في أربع وسائل، هي: المنهجية المعرفية القرآنية، والنقد العلمي المعرفي، وإعمال السياق، والعمل الجماعي المُنظَّم. وهي أدوات تجعل فِقهَ المراجعات عملية اجتهادية دقيقة، تسير وفق خُطَّة مُحكَّمة، أمامها مقاصد واضحة تسعى إلى تحقيقها، وهي كذلك وسائل تُصنفي المشروعية على عملية المراجعات، وتضمن الإنصاف والموضوعية في النقد والتمحيص.

والثابت أنَّ العلواني، وهو يبني فقه المراجعات، ويُؤسِّس له، كان مُقتنعاً بما فيه الكفاية بأنَّ هذه المراجعات النقدية للتراث ضرورة حضارية، بل سببها فريضة لازمة، غايتها استعادة الدور الحضاري للأُمَّة في الحياة المعاصرة، وعدّها عملية اجتهادية مُستويرة لا تتوقَّف أبداً. يضاف إلى ذلك أنَّ صاحب المشروع كان واعياً بما يعترض هذه المراجعات من عوائق مُتعدِّدة، تتمثَّل في إضفاء القداسة على كثير من المقولات التراثية، ووجود حساسية شديدة تجاه أيِّ مراجعة نقدية، بوصفها تنكراً للتراث، وخرقاً للإجماع.

وعلى هذه المُحدِّدات المنهجية، بنى العلواني مشروعه في فقه المراجعات، وهو مشروع واعد من حيث الأسس والمقاصد، وقادر -في رأينا- على تجاوز كثير من العوائق التي تعترض المراجعات النقدية عادة؛ لما يتَّسم به هذا المشروع من خصائص الكُلِّية والأصالة والانفتاح، لكنَّ ذلك مشروط بالمتابعة المُستويرة لهذا المشروع؛ قصد التنقيح والتمحيص والتتيميم من جهات مُتعدِّدة، بناءً على قناعة صاحب المشروع نفسه، واستجابةً لدعوته؛ فقد أكَّد أنَّ المراجعات عملية اجتهادية لا تتوقَّف، وأنَّه ما ينبغي لها أن تتوقَّف.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنَّ النماذج التي اقترح العلواني إخضاعها للمراجعة قابلةٌ للنقاش من حيث الملاحظات التي أبقاها عليها العلواني، على أساس نقد النقد، والمراجعة المُعاكسة. غير أنَّ عدم انطباق المثال لا يُؤثِّر في صحَّة الإطار النظري وسلامته؛ فالأطر المنهجية التي قدَّماها العلواني في مشروع المراجعات مُنسجمة من حيث الأساس والأداة، وهي تعكس -في نظرنا- رؤيةً متكاملةً للموضوع.

أضف إلى ذلك أنَّ تحقيق مقاصد هذا المشروع محكوم بالمشاركة الكُلِّية للضمان الحية من أفراد الأُمَّة، الواعية بأهمِّية المشروع، وذلك عن طريق العمل الاجتهادي المُستویر؛ بُعِيَّة استعادة النهضة الحضارية للأُمَّة، وتمثُّلها قيِّم الاستخلاف وال عمران كما كان عليه حالها في عصر الازدهار.

المراجع

- جديدة، عمر (2014). "نظرات في بعض المراجعات النقدية المعاصرة في أصول الفقه"، مجلة كلية الشريعة، جامعة ابن زهر، العدد4.
- الريسوني، أحمد (2013). مراجعات ومدافعات، ط2، القاهرة: دار الكلمة.
- السجستاني، سليمان أبو داود (د.ت). سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية.
- العلواني، طه جابر (1996). الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والمنطلقات، ط2، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (1994). إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، ط2، الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2006). "تراثنا الإسلامي والمعارف الإنسانية والاجتماعية"، مجلة إسلامية المعرفة: الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 42.
- العلواني، طه جابر (2001). مقاصد الشريعة، ط1، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (2008). نحو التجديد والاجتهاد: مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية أولاً: الفقه وأصوله، ط1، مصر: دار تنوير للنشر والتوزيع.
- العلواني، طه جابر (2002). "نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات"، مجلة إسلامية المعرفة: الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 30.
- العلواني، طه جابر (2004). نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، ط1، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر. المراجعات وتجديد الخطاب الديني، الرابط الإلكتروني: <https://alwani.org/?p=11890>
- العلواني، طه جابر. فقه المراجعات، الرابط الإلكتروني: <https://alwani.org/?p=4585>
- القزويني، أحمد بن فارس (1979). معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار الفكر.
- ابن منظور، محمد (1414هـ). لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر.
- النجار، عبد المجيد (2008). مراجعات في الفكر الإسلامي، ط1، تونس: دار الغرب الإسلامي.

References

- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1994). *Al-Azmah al-Fikriyyah al-Mu‘āshirah: Tashkhīṣ wa Muqtarahāt ‘Ilāī* (4th ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1994). *Iṣlāh al-Fikr al-Islāmī: Bayn al-Qudrāt wa al-‘Aqabāt* (2nd ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2001). *Maqāṣid al-Sharī‘ah* (1st ed.). Dār al-Hādī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2004). *Naḥwa Manhajiyah Ma‘rifiyah Qur‘āniyyah: Muḥāwalāt fī Bayān Qawā‘id al-Manhaj al-Tawḥīdī li al-Ma‘rifah* (1st ed.). Dār al-Hādī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2008). *Naḥwa al-Tajdīd wa al-Ijtihād, Murāja‘āt fī al-Manzūmah al-Ma‘rifiyah al-Islāmiyyah Awwalan: Al-Fiḥ wa Uṣūlih* (1st ed.). Dār Tanwīr li al-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (n. d.). *Al-Murāja‘āt wa Tajdīd al-Khiṭāb al-Dīnī*. <https://alwani.org/?p=11890>
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (n. d.). *Fiḥ al-Murāja‘āt*. <https://alwani.org/?p=4585>
- Al-Najjār, ‘A. (2008). *Murāja‘āt fī al-Fikr al-Islāmī* (1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Qazwīnī, A. (1979). *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah* (‘A. Hārūn, Ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Raysūnī, A. (2013). *Murāja‘āt wa Mudāfa‘āt* (1st ed.). Dār al-Kalimah.
- Al-Sijistānī, S. (n. d.). *Sunan Abī Dāwūd* (M. ‘Abd al-Ḥamīd, Ed.). Al-Maktabah al-‘Asriyyah.
- Ibn Manzūr, M. (1414 AH). *Lisān al-‘Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir.
- Jiddīyat, ‘U. (2014). *Nazarāt fī ba‘ḍ al-Murāja‘āt al-Naqdiyyah al-Mu‘āshirah fī Uṣūl al-Fiḥ. Majallat Kulliyat al-Sharī‘ah*, Ibn Zohr University, 4.

The Hermeneutical Framework of Taha Jabir Al-Alwani's Jurisprudence of Revisionism

Rachid Yakoubi*

Abstract

This article highlights the methodological determinants of the jurisprudence of revisionism (*fiqh al-murāj'āt*) within the scientific and reformist project of Taha Jabir Al-Alwani (d. 2016) and his approach to epistemological criticism of Islamic heritage in all its aspects. To this end, the article examines Al-Alwani's writings that underline methodological approaches, principles, and tools for his jurisprudence of revisionism. Regarding Al-Alwani's methodological approaches and principles, the article considers his thought on Muslim intellectual and methodological crisis, the invocation of the Qur'anic paradigm, and his emphasis on the particularization of heritage. As for Al-Alwani's methodological tools for the jurisprudence of revisionism, the article explores his thought on Qur'anic epistemological methodology, epistemological scientific criticism, contextualization, and organized consultation. The article holds that these determinants allow for the jurisprudence of revisionism to be a rigorous and continuous *ijtihād* that proceeds according to a solid plan – a plan that legitimizes the intellectual endeavor and ensures both fairness and objectivity in criticism and scrutiny. In this process, the study identifies the main features of Al-Alwani's critical project, namely wholeness, originality, openness, and clarity, while highlighting the conditions that must be met in order to overcome the obstacles that usually stand in the way of critical work.

Keywords: Jurisprudence of revisionism, methodological determinants, epistemological criticism, heritage, Qur'anic epistemology.

* Rachid Yakoubi holds a PhD (2020) in Islamic Jurisprudence and Legal Theory from the University of al-Qarawiyyin (*Jāmi'at al-Qarawīyīn*) in Fez, Morocco. He is a Professor in the Faculty of Shari'ah at Ibn Zohr University, Morocco. Email: r.yakoubi@uiz.ac.ma.

المُحدِّدات المنهجية للتعامل مع القرآن الكريم في فكر طه جابر العلواني

هاني سمير أمين جزيرة*

المُلخَص

يتناول البحث محاولة العلواني بلورة رؤية كلية ومحددات منهجية في التعامل مع القرآن الكريم، والحجة الرئيسة التي يقوم عليها البحث هي أن التعامل مع القرآن الكريم يقتضي مراعاة مقاصده العليا الحاكمة، فلا يَسَعُ المُتَفَهِّمُ للقرآن الكريم أو المُفَسِّرُ له أن يغفل عن دراسة مقاصده، أو الوقوف على أسرار خطابه وغايات آياته في الإنسان والكون والحياة، ومن شأن هذه المقاربة أن تؤكد أن تشغيل المقاصد العليا الحاكمة القرآنية من شأنه أن يغرس قابلية التجدد الذاتي للأمة، عبر الجمع بين القراءتين، والنظر المتواصل في قضايا قرآنية جوهرية، ومن أهمها: قضية النسخ، وقضية المحكم والمتشابه، والوحدة البنائية للقرآن.

الكلمات المفتاحية: المُحدِّدات المنهجية، الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، المقاصد العليا الحاكمة، الوحدة البنائية،

النسخ.

* دكتوراه في مقارنة الأديان، جامعة الأزهر، 2019م، مُدْرَسٌ في قسم الدعوة والثقافة الإسلامية بكلية أصول الدين بالقاهرة،

جامعة الأزهر. البريد الإلكتروني: Drhansamir2000@yahoo.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 1/ 5/ 2024م، وقُبل للنشر بتاريخ 25/ 2/ 2025م.

للاقتباس: جزيرة، هاني سمير أمين (2025). "المُحدِّدات المنهجية للتعامل مع القرآن الكريم في فكر طه جابر العلواني"، مجلة

الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد 31، العدد 109، 77-108.

مُقدِّمة

كثُرَت التفاسير التي حاولت أن تُوضِّح للناس معاني القرآن العظيم ومبانيه في إطار الضوابط العِلْمِيَّة والأُسُس المنهجية التي وضعها علماء الأُمَّة المُتَخَصِّصُونَ في هذا الحقل؛ لكيلا يضلَّ المُفَسِّر، فيُحرِّف معاني القرآن الكريم، ويُخرِّجها عن سياقاتها ومقاصدها الحقيقية.

وفي هذا السياق، فقد مرَّ تفسير القرآن الكريم بمسارات مُتعدِّدة على مدار التاريخ الإسلامي، كان أوَّلها المسار الصحيح، مُمثلاً بعصر الرسالة، تلاه عهد الصحابة، فزمن التابعين. بعد ذلك شهد العالم الإسلامي ظهور مسارات مُنحرفة، تجاهل بعضها الضوابط اللغوية والضوابط النقلية في التفسير، واعتمد بعضها الآخر على المشارب الروحية، أو المشارب الباطنية، أو الموروث الثقافي الخرافي للأُمم والشعوب التي سبقت الإسلام. وقد أسفر ذلك كلُّه عن انحراف في بعض مناحي الفكر الإسلامي.

وبناءً على ما تقدَّم، فإننا بحاجة مُلِحَّة إلى إدامة النظر، وإزالة الفكر، وقدح زناد العقل الفينة بعد الأخرى؛ لوضع ضوابط ومُحدِّدات منهجية للتعامل الأمثل مع القرآن الكريم، لا سيَّما أنَّ الأزمات التي تعانيتها الأُمَّة، وحالة التبعية الحضارية التي تحكَّمتها، والانسحاق الحضاري الذي أثقل كاهلها ليس وليد اللحظة، وإنَّما هو عَرَضٌ لمرَضٍ يتمثَّل في شroud الأُمَّة ويُعدها عن المنهج القرآني الذي إن أخذت به أصبحت سيِّدة الأُمم كسابق عهدا.

ثمة كثير من العلماء سخَّروا أفكارهم وأقلامهم لوضع ضوابط ومُحدِّدات منهجية للتعامل مع القرآن الكريم، وكان من بين هؤلاء العلماء طه جابر العلواني؛ فقد جعل مشروعه الإصلاحي والفكري يدور حول القرآن الكريم، وكيفية التعامل معه تنظيراً وتطبيقاً.

وتتمثَّل أهمِّيَّة هذه الدراسة في ما يأتي:

1. الوقوف على المُحدِّدات المنهجية للقرآن الكريم.

2. التطبيق العملي لهذه المُحدِّدات اعتماداً على مُؤلَّفات العلواني.
3. بناء منهجية في تدبُّر القرآن الكريم للوصول إلى هداياته.
4. الخروج من الأزمة التي تعصف بالعالم الإسلامي، وذلك بفهم هذه المُحدِّدات، وتطبيقها في واقعنا المعاصر.

وتحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما المقصود بالمُحدِّدات المنهجية؟
 2. ما المقاصد العُليا الحاكمة للقرآن الكريم؟
 3. ما المقصود بالجمع بين القراءتين؟ وما كفيته؟
 4. ما الوحدة البنائية للقرآن الكريم؟
 5. كيف تُفهم مسألة النسخ ومسألة المُحكّم المُتشابه؟
 6. كيف يُفهم لسان القرآن الكريم؟
- وبناء عليه تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:
1. تعرُّف الضوابط والمُحدِّدات المنهجية في التعامل مع القرآن الكريم.
 2. إعادة بناء منهج التعامل مع القرآن الكريم.
 3. إعادة وعي أبناء الأُمَّة بالقرآن الكريم، وتعريفهم به.
 4. إعمال النظر في القرآن الكريم وتدبُّره بناءً على هذه الضوابط.
 5. إبراز جهود العلواني العِلْمية في الدراسات القرآنية.

استقرت الدراسة بعض الدراسات التي تناولت المُحدِّدات المنهجية للتعامل مع القرآن

الكريم. ومن أهمها:

1. ربيع حمداوي، "المُحدِّدات المنهجية وأثرها في المعرفة الأصولية"، مجلَّة المدونة، الهند: مجمع الفِقه الإسلامي، السنة السابعة، مج7، ع24، 25 يوليو 2020م.
2. فاطمة الزهراء الناصري، "المقاصد القرآنية العُليا الحاكمة عند العلامة طه جابر العلواني"،

مجلة الترتيل، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات القرآنية، ع4، 2016م.

3. القاضي أبو بكر ابن العربي، الناسخ والمنسوخ، ط1، بيروت: دار الكتاب العلمية، 1997م.

4. زياد خليل الدغامين، دعوى النسخ في ضوء واقعية الخطاب القرآني، ط1، الأردن: المعهد

العالمي للفكر الإسلامي، 2009م.

5. السيد عمر، جامع فقه الأمة رحيق الحقيقة المعرفية للعلامة طه جابر العلواني، ط1، المنصورة:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي - دار الكلمة، 2021م.

والمُحدِّدات المنهجية القرآنية التي ستتطرق إليها الدراسة هي أُسس مرجعية وقواعد منهجية يُتوصَّل إليها باستقراء الخطاب الشرعي بوصفه الناظم الكُلِّي للأفكار وأشكال الوعي. ومن ثَمَّ، فإنَّ الوعي المنهجي يُعدُّ ضرورةً مُلِحَّةً لنجاح أيِّ عمل؛ لأنَّه يرسم طريق الوصول إلى الغاية والمقصد بسهولة ويُسر. فَمَنْ استقام منهجه رُشد سعيه الفكري، وصُلح بناؤه المعرفي، ومَنْ فسَد منهجه ضلَّ سعيه، وفسَد عطاؤه (حمداوي، 2020، ص308). وبناء عليه ستتتظم الدراسة في ستة محاور تعالج

المحددات المنهجية القرآنية للعلواني، وهي:

أ. المُحدِّد الأوَّل: مراعاة المقاصد العليا الحاكمة عند تفسير القرآن الكريم.

ب. المُحدِّد الثاني: الجمع بين القراءتين.

ت. المُحدِّد الثالث: الوحدة البنائية للقرآن الكريم والاستيعاب الكوني.

ث. المُحدِّد الرابع: رؤية العلواني لمسألة النسخ.

ج. المُحدِّد الخامس: مسألة المُحكَّم والمُتشابه.

ح. المُحدِّد السادس: مراعاة لسان القرآن الكريم.

المُحدِّد الأوَّل: مراعاة المقاصد العليا الحاكمة عند تفسير القرآن الكريم

أولى العلماء موضوع مقاصد الشريعة جُلَّ اهتمامهم لِمَا يُمثِّله من ركيزة أساسية في المنظومة

الفكرية الإسلامية بوجه عام. ويُعدُّ كتاب "الموافقات" للإمام الشاطبي تنظيراً عميقاً لموضوع

المقاصد. غير أنَّ العلماء المُسلمين أبدوا اهتماماً - في الوقت نفسه - بمقاصد من نوع آخر، هي مقاصد القرآن الكريم. وقد تمثَّل ذلك في صورتين؛ الأولى: الكشف عن مقاصد السور سعياً إلى بلوغ الفهم السليم لكلِّ سورة في وحدتها الموضوعية، والثانية: العناية بهذه المقاصد بالنظر إلى القرآن الكريم جملة، كما في كتاب "الوحي المحمدي" للشيخ محمد رشيد رضا (في ما يختصُّ بالجانب النظري التأطيري)، وكتاب "فتح البيان في مقاصد القرآن" للشيخ صديق حسن القنوجي (في ما يختصُّ بالجانب التطبيقي المُفسَّر لنظرية المقاصد القرآنية) (الناصري، 2016، ص 219-220).

أمَّا ما قام به العلواني فهو نوع آخر من الاشتغال بموضوع مقاصد القرآن الكريم، أسفر عن تسطير مقاصد عليا حاكمة يُمكِن عُدُّها كُليّات مُطلّقة قطعية، وقد أجمَلها العلواني في خمسة مقاصد، هي: التوحيد، والتزكية، والعمران، والأُمَّة، والدعوة. وهذه المقاصد الخمسة تُشكِّل منظومة القِيم القرآنية العُليا (العلواني، 1981، ص 15)؛ فلا يَسَعُ المُتفَهِّم للقرآن الكريم أو المُفسِّر له أن يغفل عن دراسة مقاصده، أو الوقوف على أسرار خطابه وغايات آياته في الإنسان والكون والحياة. وقد أشار العلواني كذلك إلى مستوى ثانٍ من مستويات المقاصد، هو القِيم، مثل: العدل، والحرية، والمساواة.

ثمَّ أشار العلواني إلى مستوى ثالث للمقاصد، مُمثلاً في مقاصد المُكلِّفين، في ما سمَّاه الأصوليون والفقهاء مقاصد الشريعة، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وبذلك عدَّ العلواني ما قدَّمه الشاطبي وغيره من علماء المقاصد داخلاً ضمن مستويات المقاصد العائدة إلى المُكلِّفين؛ فهي وحدها غير قادرة على تناول جميع مُستجدّات الحياة ومعالجتها إلى يوم الدين بحسب تعبير العلواني (العلواني، 1981، ص 15).

والظاهر أنَّ العلواني أراد تجاوز تلك المقاصد التقليدية بالتركيز على المقاصد القرآنية العُليا الحاكمة بوصفها قِيماً عليا حاكمة؛ إذ قال في ذلك: إنَّ المقاصد القرآنية العُليا الحاكمة كُليّات مُطلّقة قطعية، تنحصر مصادرها في المصدر الأوحد في كُليّته وإطلاقه وقطعيته وكونيته وإنشائه للأحكام،

ألاً وهو القرآن المجيد. وهي التي دارت حولها آيات الكتاب الكريم في سوره كلّها، وعليها قامت أعمدة وحدته البنائية، وبها يتمّ الجمع بين القراءتين، وهي مقاصد قادرة على القيام بالتصديق على كلّ ما أنتجه المسلمون من فقه وأصول وتفسير، والهيمنة عليه واستيعابه وتجاوزه بشكل منهجي (العلواني، 2001، ص 167).

وإذا نظرنا إلى مقصد التوحيد، وأخذناه أنموذجاً للمقاصد الخمسة المذكورة آنفاً، فإننا نجد أنّ العلواني قد جعله على رأس المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، داعياً إلى إخراجها من الرؤية الضيقة التي حدّته في تأطير العلاقة بين الإنسان وخالقه، والكشف عن أبعاده الحضارية والعمرانية والمعرفية؛ لئلا يُقدّمه من إجابات حاسمة عما يُعرّف في الفلسفة بالأسئلة الكبرى أو الأسئلة النهائية. فالإنسان المُوحد يحمل رؤية خاصّة للحياة والكون والإنسان والخالق والطبيعة، يَحُضِر فيها البُعد الغيبي بعيداً عن الخرافة. وهي رؤية يُقدّم فيها العقل، ولا يُؤلّه. وفيها يُنظر إلى المادة بوصفها آليّة لا إلهاء، وكذا يُنظر فيها إلى العلاقة بين الإنسان والطبيعة بوصفها علاقة بناء وتسخير، لا علاقة تدمير وصراع.

ولهذا، فالتوحيد هو حجر الزاوية في تكوين الرؤية الكلّية عن الكون والحياة والإنسان (العلواني، 2003، ص 51). و"التوحيد وحده يستطيع أن يحسم ذلك الجدل الذي تمرّغت البشرية فيه -ولا تزال- حول حقيقة العالم وحقيقة الخالق، والوصول إلى طبيعة العلاقة بينهما. ولا يزال هذا التخبُّط مصدراً ومنبعاً لكثير من الشرّ والمصائب والصراعات والحروب ونظرات الاستعلاء والدونية بين الشعوب" (العلواني، 2003، ص 54).

إنّ موضوع المقاصد القرآنية العليا الحاكمة -كما طرحه العلواني- يُؤكّد مشروعية التفسير المقاصدي للقرآن الكريم، ويُؤسّس بناءً مقاصدياً جديداً قام على استقراء تامّ لآيات القرآن الكريم وسوره. ومن المؤمّل أن يُؤدّي ذلك إلى جسر هوة الخلاف بين المُفسّرين، وضبط عملية التفسير.

المُحدِّد الثاني: الجمع بين القراءتين

أفرد العلواني فقرةً للحديث عن الجذور التاريخية لمنهجية الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون في التراث الإسلامي (العلواني، 1996، ص 58-59)، مُبيِّناً أنَّ العديد من العلماء قد تناولوا هذا الموضوع في مؤلَّفاتهم، مثل: الحارث المحاسبي الذي أورد إشارات إلى معادلة القرآن الكريم للكون في كتابه "العقل وفهم القرآن" (المحاسبي، 1917، ص 232)، والإمام الفخر الرازي الذي تحدَّث في تفسيره "مفاتيح الغيب" عن التطبيق العملي لهذه المعادلة من خلال تفسير القرآن الكريم، وأورد فيه كثيراً من مسائل الكون، مشيراً إلى قول بعض المُفسِّرين: "لقد أكثرت في تفسير القرآن من ذكر علم الفلك والهيئة وغيرها"، ومجيباً عن ذلك بالقول: إنني ما أكثرت، ولكنَّ القرآن الكريم يشير إلى ذلك (الرازي، 1999، ج 14، ص 272).

ومن هنا جاء اهتمام العلواني بفكرة الجمع بين القراءتين؛ إذ كرَّرها في جميع دراساته، وأفرد لها مؤلِّفاً سماه "الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون"، وتحدَّث فيه عن كتابين يجب قراءتهما معاً: كتاب مُنزَّل مُعجِز هو القرآن الكريم، وكتاب مخلوق مفتوح هو الكون والتجارب البشرية فيه، مُبيِّناً أنَّ فكرة الجمع بين القراءتين "كانت هي المنهجية البارزة للصدر الأوَّل، المُتمثِّلة في الربط بين النصِّ والواقع، وذلك بالتفاعل السليم بين العقل المهتدي والنصِّ المعصوم، والواقع المُتغيِّر". وقد أكَّد العلواني أنَّ منهج الجمع بين القراءتين ظلَّ قائماً حتَّى ظهور العلوم الوسيطة التي تحوّلت إلى حائل بين العقل المُسلم والنصِّ الموحى به والكون وقضاياها (العلواني، 1996، ص 26).

وفصَّل العلواني الحديث عن أهمِّية الجمع بين القراءتين، وما يُمكن أن يؤدي إليه ذلك، وما قد ينتج منه؛ مُؤكِّداً أنَّ الجمع بين القراءتين يُعدُّ أهمَّ مُحدِّدٍ منهجي لبناء معرفتنا؛ سواء أكانت هذه المعرفة كونية أم اجتماعية أم إنسانية. فقراءة الوحي وقراءة الكون هما السبيلان المناسبان للخروج من أزمت المعرفة المعاصرة، وما أفضت إليه من لبس ليس على مستوى العالم الإسلامي فحسب، بل على مستوى العالم أجمع (العلواني، 2001، ص 74-75).

لا شكَّ في أنَّ هاتين القراءتين فريضتان شرعيتان وضرورتان حتميتان، وأنَّ أيَّ إخلال في العلاقة بينهما - وإن لم يصل إلى حدِّ الانفصال - سيؤدِّي إلى كثير من التبعات التي تُؤثِّر سلباً في الفرد والمجتمع والأُمَّة؛ ما يُؤكِّد أنَّ كلاً من القراءتين بحاجة إلى الأخرى (العلواني، 2014، ص 21).

فالاقتصار على قراءة الوحي، مع إعمال قراءة الكون، يوقع الإنسان في مزلق فكرية خطيرة، مثل: النفور من الدنيا، واستقذار مَلدَّاتها؛ ما يُفضي إلى تعطيل طاقات الإنسان، التي يُمكنها أن تُسهم إسهاماً فاعلاً في البناء وال عمران، وهو ما يحوّل دون الاضطلاع بأعباء الخلافة في الأرض، والإفادة المُثلّي من نعمة التسخير. أمّا الاقتصار على قراءة الوحي دون قراءة الكون فيؤدِّي - في نظر العلواني - إلى الخلط بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وكذا الخلط بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي والإرادة الإنسانية وقضايا الاختيار والعَلَل والأسباب (العلواني، 2014، ص 25-26).

والاقتصار على قراءة الكون وحده، إغفال قراءة الوحي أو إهمالها، يُفضي إلى كثير من الآثار السلبية والعواقب الوخيمة، مثل: فقدان علاقة الإنسان بالله تعالى، وتجاهل البُعد الغيبي، والتوحيد بين الإنسان والطبيعة بناءً على فلسفة إنسانية مُستقلَّة وضعية مُنبَتَّة الصلة بالله تعالى؛ فهي تُعدُّ الخالق والكون مُجرَّد ماورائيات أو ميتافيزيقا، يُمكن تجاهلها أو تجاوزها. وفي حال تمَّ ذُكر الله تعالى، فإنَّ ذلك يأخذ شكلاً حلولياً، بزعم أنَّ الله تعالى قد حلَّ في الطبيعة، وصولاً إلى المادية الجدلية التي تُنكر وجود الخالق إنكاراً كاملاً (العلواني، 2014، ص 22-25).

لهذا أكَّد العلواني وجوب الجمع بين القراءتين، وبيَّن كيفية الجمع بينهما، مُنوِّهاً بأنَّ المدخل الرئيس للجمع بين القراءتين هو البَدْء باكتشاف العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجي لآيات القرآن الكريم الذي أعطى القرآن الكريم وحدته البنائية وإعجاز نُظْمه. ثمَّ بيَّن العلواني السُنن والقوانين الماثرة في الوجود التي تُهيمن على حركته للكشف عن الناظم المنهجي الذي يربط بينهما؛ فالقرآن الكريم وحي إلهي نتعلَّق به هذا الوجود، ونتفهَّمه، ونتدبَّره على أساس أنَّ القرآن الكريم مُطلق

ومحيط وشامل. وبقدْر ما تتسع معرفتنا للاثنين معاً، بقْدْر ما تتكوّن لدينا القدرة على الجمع بين القراءتين (العلواني، 2014، أ، ص 59).

كذلك نبّه العلواني على ضرورة اكتشاف التداخل المنهجي بين منهجية الوحي والكون؛ فمنهجية القرآن الكريم مُوازية لمنهجية الوجود، ولا ينبغي الاقتصار على قول ذلك نظرياً، أو إدراجه في دائرة فضائل القرآن الكريم، وإنما يجب اكتشاف ذلك التداخل بصورة عملية (العلواني، 2014، أ، ص 59).

ورأى العلواني وجوب الجمع بين القراءتين بوصف ذلك شرطاً مُسبقاً للخروج من الأزمة الفكرية والمعرفية في مستوياتها العالمية والمحلية، مُبيناً أنّ مَنْ يضطلع بهذه المهمة لا بدّ أن يكون بمنّ أوتي القرآن الكريم، ونال حظاً من العلوم والمعارف يُمكنه من اكتشاف التداخل المنهجي بين القرآن الكريم والكون والإنسان (العلواني، 2014، أ، ص 59).

المُحدِّد الثالث: الوحدة البنائية للقرآن الكريم والاستيعاب الكوني

ذكر العلواني أنّ الوحدة البنائية هي نواة المنهجية القرآنية، وأكّد في جميع دراساته ضرورة الإيذان بالوحدة البنائية بوصفها خطوةً منهجيةً لازمةً في التعامل مع القرآن الكريم، وعاملاً مُهمّاً في فهم القرآن الكريم وحُسن تفسيره ودقّة تأويله؛ فهذه الوحدة البنائية المُتولّدة من دقّة نَظْم القرآن الكريم سارية في القرآن الكريم كلّهُ، وماثلة في مختلف أجزائه.

والوحدة البنائية هي مُركّب وصفي، وكلمة (الوحدة) تُقابل الكثرة والتعدّد، ومن ثمّ إذا كان الشيء واحداً فهذا يعني أنّه ليس مُتعدّداً، ولا قابلاً للكثرة والتكرار. كذلك تأتي "الوحدة" بمعنى الشاء، مثل قولنا: فلان واحد دهره؛ أي لا نظير له (العلواني، 2006، ص 11). ولمّا كان القرآن الكريم مُنفصلاً عن سائر الكتب المُنزّلة وغير المُنزّلة، ومُنفوقاً عليها جميعاً بخصائصه ومزاياه ونَظْمه وبلاغته وفصاحته، فإنّه واحد في داخله بهذه المزايا والخصائص.

ويُقال: الله الأوحد والمُتوحد؛ أي ذو الوجدانية (الفيروز آبادي، 2005، ص324)، ولا يُشركه أحد في هذه الوجدانية. إذن، المقصود بهذا المُركَّب (وحدة القرآن البنائية) هو أن القرآن الكريم واحد لا يقبل بناؤه وإحكام آياته التعدد، أو التجزئة في آياته، أو التعضية (قبول بعضه، ورفض بعضه الآخر). كذلك لا يقبل التناقض أو التعارض (العلواني، 2006، ص14). فهذا الحال يشمل القرآن الكريم كاملاً؛ ما يعني أنه جميعاً كالكلمة الواحدة، وكالجمله الواحدة في كلِّ سورة وأجزائه، لكنّه يتسع حتّى يصبح كوناً يُعادل الكون كلّهُ، بل يستوعبه، ويضمُّه تحت جناحيه، حتّى تراه أشبه بالكلمة الواحدة، وعين الماء الجارية التي لا تتوقّف، ولا تغيض، ولا تغور، ولا تنضب من حيث المعاني التي تشتمل عليها، والصور الرائعة المثيرة التي ترسمها في ذهن السامع، والآثار العظيمة التي تركها في نفسه (العلواني، 2006، ص48).

تتبع العلواني جذور الوحدة البنائية وتقصّى تاريخها، فتبيّن له أن هذه الوحدة -بوصفها مصطلحاً في الإطار الذي يُقدّمه- لم تكن دراجة على ألسنة المُتقدِّمين، وأنّ بذورها وبراعمها الأولى نمت في أوساط البلاغيين وأصحاب البيان الذين سارعوا إلى التقاط المُوجّهات القرآنية والأضواء النبوية والإشارات التي بثّها بعض الصحابة، ثمّ بنوا عليها نظرية النظم وفلسفة التحدي ودلائل الإعجاز وغير ذلك من التخصصات والأقسام التي احتضنت بذور الوحدة البنائية، وتعهّدتا بالعناية والرعاية؛ فلا شكّ في أنّ كثيراً من الأفكار المُهمّة تبرز أحياناً في إطار أفكار أُخرى (العلواني، 2006، ص49).

إنّ أهميّة القول بالوحدة البنائية للقرآن الكريم تتمثّل في ما يأتي:

1. حفظ منظومة القرآن الكريم الداخلية، وعصمة القرآن الكريم من التغيير والتحريف (العلواني، 2006، ص17-18).
2. دعم جهود إعادة بناء العلوم والمعارف الإسلامية في ضوء مقاصد القرآن الكريم ومرجعياته الحضارية (العلواني، 2006، ص18).

3. تحفيز تدبُّر القرآن الكريم، والتفكُّر فيه. قال العلواني في ذلك: "القرآن الكريم أراد الله له أن يُقرأ ويُتدبَّر، ويُتفكَّر فيه؛ فأودع الله فيه كلَّ ما يجعله جاذباً لأصناف الخلق كافةً، مُستدعيّاً لهم لقراءته، قادراً على صنع الدوافع والدواعي والإرادات لترتيبه وتلاوته، ووحدته تُمثِّل الركن الأساس في هذا كله؛ فالقرآن بناء مُحكم، ونظْم مُنفرد واحد، تسري فيه كله روح واحدة تُحوِّله إلى كائن حيٍّ يُخاطبك كفاحاً، ويشتبك معك في جدل شامل يجيب به عن تساؤلاتك، ويُسقط عنك إصر شُبّهاتك، ويعيد تصميم تصوُّراتك وبناء قواعد ومُنطلقات أفكارك وتصحيح معتقداتك حتّى يضعك على الصراط المستقيم؛ لتستقيم على الطريقة، وتبلغ شاطئ الحقيقة" (العلواني، 2006، ص 18).

4. التصدّي لمحاولات الطعن في القرآن الكريم؛ فجميع المؤامرات التي حيكت لإقصاء القرآن الكريم عن ساحة الفعل الحضاري بحُجّة التجديد والنقد تهاوت أمام وحدته البنائية، وارتدَّت خاسئةً حسيرةً؛ لأنَّ القرآن الكريم موحى به من عند الله تعالى، وتتجلّى فيه صفات الرحمن من الكمال والتوحيد. ومن ثمَّ، فهو مُعجز في نظمه، ومُعجز في دلالاته، ومُعجز في تناسيته البيانية العجيبة (العلواني، 2006، ص 15).

5. استعادة مهمة علم التوحيد كما قدّمه القرآن الكريم للبشرية، بوصفه أعلى القيم القرآنية العليا الحاكمة وأساسها المتين (العلواني، 2006، ص 55).

وتأسيساً على ذلك، جاءت الوحدة البنائية بعد المُحدِّد الثاني (الجمع بين القراءتين)، لتشمل القرآن الكريم كله، وتتبوأ موقعاً مُهماً بين المُحدِّدات المنهجية، مُنتظرةً تفعيلها وتوظيفها بشكل منهجي دقيق، وهو ما يتطلّب جهوداً مكثفةً وأعمالاً دؤوبةً وبحوثاً رصينةً.

المُحدِّد الرابع: رؤية العلواني لمسألة النسخ

أولى العلماء مسألة النسخ عنايتهم واهتمامهم، وأصبح النسخ مبحثاً أصيلاً في العلوم الشرعية. وتحدّث العلماء كثيراً عن الغرض من النسخ ومآلاته وأسبابه. ومن هؤلاء العلماء: ابن العربي (ابن

العربي، 1997، ص4)، وابن كثير (ابن كثير، 1419هـ، ج2، ص378)، وقد نجد من يستعرض حضور النسخ أو عدم حضوره عند المتقدمين والمتأخرين (النحاس، 1996، ص5-6).

وفي مُقابل ذلك، أنكرت النسخَ فئةٌ من علماء المُسلمين، على رأسها: أبو مُسلم الأصفهاني (ت: 322 هـ) الذي أَلَّف كتاباً سَمَّاه: "جامع الرسائل في النسخ والنسوخ"، ونفى فيه ما ادَّعِيَ عليه النسخ من آيات الكتاب العزيز (الدغامين، 2009، ص20؛ الرازي، 1999، ص115).

وأورد بعض العلماء آراء من تحدثوا عن عدد الآيات المنسوخة وطبيعتها (عباس، 2015، ص24-25).

وقد ناقش العلواني الأدلة التي اعتمد عليها القائلون بالنسخ؛ إذ بدأ بمراجعة مفهوم النسخ عن طريق النظر المباشر في القرآن الكريم من دون أيِّ واسطة؛ ذلك أنَّ للقرآن الكريم لغته الخاصَّة ولسانه المُتفرد، وهو الأصل الذي يجب أن يكون إليه المرجع؛ نظراً إلى استيعابه اللغة، والإحاطة بها، والترفُّع بها عن سقطات اللسان العربي.

وقد ذكر العلواني أن مادة النسخ في القرآن الكريم جاءت في أربعة مواضع، هي:

1. قول الله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: 106]. وهذه الآية الكريمة تُمثِّل الأساس في مفهوم النسخ؛ فقد استدلَّ بها جميع القائلين بالنسخ. وفيها خلص العلواني إلى دلالة المضمون القرآني لمفهوم النسخ المُتمثِّل في نسخ النموذج الإسرائيلي، ببيان انتهاء زمن الأُمَّة اليهودية وآيتها واصطفائها، واستبدال خير أُمَّة أخرجها الله للناس بها (عمر، 2021، ص14-16).

2. قول الله تعالى: ﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ فِي سُخْتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴾ [الأعراف: 154]. والمقصود بالنسخة هنا هو الكتابة؛ سواء عن أصل يُراد مثله، أو نسخ الأصل ابتداءً (العلواني، 2007، ص22).

3. قول الله تعالى: ﴿ هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجن: 29]. فقد جاءت كلمة (نستسخ) في هذا الموضع بمعنى نُقِّد وكتب. قال تعالى: ﴿ وَرُسُلَنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُوبُونَ ﴾ [الزخرف: 80]؛ أي نريكم يوم القيامة في كتاب تلقونه منشوراً قيداً بكل ما فعلتم، بحيث لا يسعكم نفي ولا إنكار. ومن ثم، فإنَّ نسخ الكتب هو إثبات ما فيها لتكون نسخةً ثباتاً؛ أي لا تغيير عليها، ولا تبديل فيها، في ما يفيد التوثيق الكتابي (العلواني، 2007، ص 22). والاستنساخ هو التقدُّم بنسخ الشيء (الأصفهاني، 2010، ص 492).

4. قول الله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَخَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [الحج: 52]. فقد جاء في تفسير كلمة (ينسخ) أنها تعني التلاوة والقراءة، وقال كثير من المُفسِّرين في هذه الآية الكريمة: ألقى الشيطان في أمنيته؛ أي: في تلاوته وقراءته. وهذا الرأي يستند إلى قصة الغرانيق، وهي قصة لا أصل لها. قال ابن كثير في ذلك: "عن ابن أبي حاتم بسنده إلى سعيد بن جبير، قال: قرأ رسول الله بمكة سورة النجم، فلما بلغ هذا الموضع: ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّكَّ وَالْعُرَى ﴾ [١٩] وَمَوَءَةَ الثَّلَاثَةَ الْآخِرَى ﴾ [النجم: 19-20]، قال ابن جبير: فألقى الشيطان على لسانه "تلك الغرانيق العلاء، وإنَّ شفاعتين لترتجى"، فقال المشركون: ما ذكر ألهتنا بخير قبل اليوم، فأنزل الله هذه الآية: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَخَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [الحج: 52]. وقال أحمد نوفل في هذه المسألة: "نجد أن التمني لا يخرج عن معناه المشهور المُتبادر في اللسان وفي السياق سيان، وهو ترجي إسلام القوم وهدايتهم. أمَّا أن يتمكن الشيطان من الوحي ومن رسول الله، فهذا وهم المُبطلين" (نوفل، 2007، ص 167-168).

وقد أرجع العلواني هذه الروايات الغريبة والإسرائيليات الموضوعية إلى التطاحن المذهبي الذي أحدث هذا الانحراف والتشويه لمفهوم النسخ، فحجب العقول عن نور القرآن الكريم، مؤكداً أنَّ

الأُمَّة يُمكنها استيعاب مفهوم النسخ في قوله تعالى: ﴿فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾؛ لأنَّ المنسوخ من وساوس الشيطان، لا من آيات الله تعالى، ولا من سُنَّة رسوله (العلواني، 2007، ص 24).

وتأسيساً على ما سبق، فقد خلص العلواني إلى القول: "جميع الآيات التي وردت مادة (نسخ) فيها لا يُراد بها تلك المعاني التي ذهب الأصوليون والمفسِّرون واللغويون إليها بناءً على ما سبق إلى الأذهان، واستقرَّ فيها من معانٍ اصطلاحية؛ رفع حُكْم بحُكْم، أو إبطال حُكْم مُتقدِّم بمُتأخِّر، أو بيان انتهاء مُدَّة الحُكْم، بل إنَّ المعاني التي جاءت في كتاب الله هي التي ينبغي أن تكون الأصل الذي يقاس به سواه" (العلواني، 2007، ص 23).

ضوابط معرفة النسخ

تُعَدُّ مسألة النسخ واحدةً من أبرز المسائل التي تتطلَّب دِقَّةً وحذراً شديدين؛ لِمَا يترتَّب عليها من نتائج مُهمَّة وأحكام حاسمة. ولهذا، فإنَّ الحُكْم على أحد النصِّين بأنَّه ناسخ أو منسوخ لا يخضع لاجتهاد المُجتهدين، ولا يُؤخَذ فيه بقول لا يستند إلى حُجَّة، ولا يُقبَل فيه قول أيِّ من المُفسِّرين، حتَّى لو كان صحابياً، ما لم يثبت بطريق صحيح مُدعَم بقرائن (عباس، 2015، ص 13).

ومن ثَمَّ، فقد وضع العلماء ضوابط لمعرفة النسخ. ومن هؤلاء العلماء شهاب الدين القرافي الذي حَصَرَ طرائق معرفة النسخ في طريقتين اثنتين، قائلاً: يُعرَف النسخ بالنصِّ على الرفع، أو على ثبوت النقيض، أو الضدِّ. ويُعرَف التاريخ للنصِّ على التأخير، أو السَّنة، أو الغزوة، أو الهجرة. ويُعرَف بنسبة ذلك إلى زمان الحُكْم، أو برواية مَنْ مات قبل رواية الحُكْم الأخير (القرافي، 1973، ص 321).

وبالنظر إلى تلك الضوابط، ما عدا الضابط الأوَّل، فقد ذكر العلواني أنَّ ما وضعه العلماء من طرائق للنسخ يكشف عن آثار خطيرة، منها: عدُّ عامل الزمن السبيل لتعيين ما هو ناسخ وما هو منسوخ، فيصبح التأخُّر الزماني كافياً لجعل النصِّ المُتأخِّر (قامت فيه -في نظر المُجتهد- النسبة أو علاقة التناقض أو التضاد أو التعادل أو التعارض بينه وبين الدليل المُتقدِّم) ناسخاً للمُتقدِّم

بقطع النظر عن أيّ اعتبار آخر، وهو ما يمنح التأخر الزماني ميزة هائلة، ويجعل التقدّم الزماني عبئاً يكفي لإبطال مفعول النصّ، وإزالة أثره، وتبديله، وتغييره (العلواني، 2007، ص 35).

يضاف إلى ذلك أنّ اعتبار عامل الزمن في نظرية النسخ يُخضع الخطاب لنوع من التاريخية التي تنافي العموم والشمول والإطلاق؛ ذلك أنّ أسباب النزول وتواريخه ما هي إلا أدوات يستأنس بها الفقيه -إن شاء- دون أن يكون ذلك عبئاً على النصّ، أو أن يُؤثّر فيه بناءً على عامل الزمن؛ فأسباب النزول ليست حاكمة على الخطاب القرآني (العلواني، 2007، ص 39).

صحيحٌ أنّ طرائق معرفة النسخ وُضعت لتدفع التهمة عن الفقيه بالتحكّم في النصّ القرآني، لكنّ الواقع أثبت غير ذلك؛ إذ خرج الفقيه من منصب الحاكم بالنصّ إلى منصب الحاكم عليه، فتحوّل النصّ من متبوع يتبعه المحكوم عليه (مُجتهداً كان أو مُقلّداً) إلى تابع لفهم الفقيه الذي يُحدّد للنصّ موقعه، ناسخاً أو منسوخاً، بحسب ما يصل إلى علمه من تاريخ النزول أو الورود (العلواني، 2007، ص 38).

وبحسب العلواني، فإنّ طرائق معرفة النسخ هي مسألة تخضع لاجتهاد المُجتهد؛ ما يُحتم علينا مراجعة بيان وظيفة النسخ.

وظيفة النسخ

تمثّل وظيفة النسخ في رفع التعارض القائم في ذهن المُجتهد وهو ينظر إلى دليلين، مُستخدماً أدواته ووسائله المنهجية في التعامل مع النصّ. فإذا كانت هذه الوسائل قاصرة عن إدراك معاني النصوص في سياقاتها الكُليّة والجزئية، وفي وحدتها وتفرّقاتها، وجب على المُجتهد أن يعيد النظر في وسائله وأدواته المنهجية، وليس له أن يعالج إشكاليته الذهنية بالتحكّم في النصّ قبل بناء المنهج المُلائم للتعامل مع خطاب كوني مثل القرآن الكريم؛ فتحميل الخطاب مشكلة المُجتهد أمر غير معقول منهجياً، ولا يستقيم مع واجب التلاوة حقّ التلاوة (العلواني، 2007، ص 59).

أما بالنسبة إلى التعارض بين النصوص، فقد عدَّ العلواني التعارض القائم في ذهن المُجتهد إشكالاً منهجياً يجب تجنبه والابتعاد عنه؛ إذ قال: "إنَّ إشكالية التعارض في ذهن المُجتهد التي وُضعت نظرية النسخ لمعالجتها، إنَّ صُوِّرت على أنَّها إشكالية في النصوص ذاتها، لكنَّها عند إنعام النظر تبدو ظاهرة في فقه التنزيل لدى الفقيه، ويُعبَّر عنها بتحقيق المناط، أو بمعرفة كيفية إعمال النصِّ وتنزيله على الواقع. وإعمال النصِّ يدور بين فهم الفقيه للنصِّ وبين قدرته على تنزيله على الواقع الذي لا بُدَّ له من فهمه فهماً دقيقاً لا يعتمد على اللغة وحدها، بل على الإحاطة بأبعاد الواقع ومُتغيِّراته ووقائعه وسائر مُقوِّماته. لذلك إذا تمَّع المُجتهد بقدرة اجتهادية عالية على ربط النصِّ بالواقع وتنزيله عليه، وكانت لديه خبرة بالمُحدِّدات المنهجية لمنهجية القرآن المعرفية، كالجمع بين القراءتين، والوحدة البنائية وغيرها، فإنَّ قسماً كبيراً من الأدلَّة الجزئية التي يُظنُّ تعارضها سوف يتنفي التعارض عنها أو التعادل" (العلواني، 2007، ص 40).

وأضاف العلواني قائلاً: بدلاً من البقاء في مُسَلِّمات استقرَّت في الأذهان مُبَكِّراً، يُمكن لكثير من أهل العِلْم أن يلتفتوا إلى خطورة القول بالنسخ، وأن يُدرِّكوا أنَّ ما عدَّوه حلاً لرفع التعارض سيصبح إشكالية كبيرة تنال من سلامة النصوص القطعية الثابتة (العلواني، 2007، ص 36).

المُحدِّد الخامس: مسألة المُحكّم والمُتشابه

اهتمَّ العلواني بمسألة المُحكّم والمُتشابه في القرآن الكريم، وأفرد لذلك كتاباً سمَّاه "نحو موقف قرآني من إشكالية المُحكّم والمُتشابه"، واستعرض فيه إشكالية المُتشابه في علوم القرآن، وقَدَّم حلولاً لها بعد تجلية مفهوم المُحكّم والمُتشابه في القرآن الكريم. ثمَّ أوضح العلواني المقصد من مؤلِّفه هذا، وهو تقويض الأسس التي قامت عليها فكرة وقوع المُتشابه في القرآن الكريم من أساسها، وإثبات استحالة وجود غامض ومُبهم وغير مفهوم في القرآن الكريم بأدلَّة من القرآن الكريم نفسه؛ فالتنزيل العزيز بيِّن كلُّه ومُبَيِّن لسواه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل: 89].

اختلف المُفسِّرون اختلافاً شديداً في تعريف معنى المُحكِّم والمُتَشابِه؛ فمنهم مَنْ ضيَّق واسعاً، وحَصَرَ المُحكِّمات في الوصايا العشر، وقَصَرَ المُتَشابِهات على ما اشْتَبِه على اليهود، وهي حروف المعجم في أوائل السور (رضا، 1990، ص 135)، وقال بعضهم إنَّ المُحكِّم هو ما لا تختلف فيه الشرائع، والمُتَشابِه هو المُجْمَل، وهذا ما ذهب إليه الإمام الرازي (الرازي، 1999، ص 137). ومنهم مَنْ قال إنَّ المُحكِّم هو الناسخ، والمُتَشابِه هو المنسوخ، نقلاً عن ابن عبَّاس وابن مسعود رضي الله عنهما (رضا، 1990، ص 144). ومنهم مَنْ قال إنَّ المُحكِّم "ما كان دليلاً واضحاً كأدلة وحدانية الله، والمُتَشابِه ما تحتاج معرفته إلى التدبُّر والتأمُّل" (العلواني، 2010، ص 18). ومنهم مَنْ قال إنَّ المُحكِّم هو "بيان الحلال والحرام، والمُتَشابِه ما أشبهه بعضه بعضاً في المعاني، وإن اختلفت ألفاظه، ونسبه الطبري إلى مجاهد" (الطبري، 2000، ج 6، ص 175).

وكان العلواني قد تحدَّث عن هاجس فكرة الغموض الذي سيطر على المُفسِّرين بوصفه معنى للمُتَشابِه، وعمَّا يُقَابِلُه من بيان بوصفه معنى للمُحكِّم. ومن هؤلاء المُفسِّرين القرطبي الذي قال: "وإنَّما المُتَشابِه في آية آل عمران من باب الاحتمال والاشتباه، من قوله: ﴿إِنَّ الْبَقْرَةَ تَشْبِهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 70]. "أي التبس علينا (القرطبي، 1964، ص 10). وهذا ما ذهب إليه بعض المُفسِّرين؛ إذ استندوا إلى المعنى اللغوي في تفسير المُتَشابِه بالملتبس. والحقيقة أنَّ المفهوم في اللغة معنيين: ما له أفراد أو أجزاء يُشَبِّه بعضها بعضاً، وما يلتبس فيه الأمر. وهؤلاء لم يلاحظوا المعنى الأوَّل للمُتَشابِه؛ لذا نبه العلواني على أنَّ الغموض والالتباس من عيوب الكلام التي لا تُتصوَّر إلا في حقِّ مخلوق، وأنَّ القرآن الكريم بيان للناس ليقطع حُجَّتَهم، وأنَّ لكتاب الله تعالى لساناً خاصاً مُتفرداً مُعجزاً في البيان.

عزا العلواني فكرة المُحكِّم والمُتَشابِه إلى طبيعة الغريزة الإنسانية التي تميل إلى الهروب من حَمَل التكاليف بحُجَّة عدم وضوح خطاب التكليف، وقد تسعى إلى تقييده بشروط ليصبح مُتَعسِّراً؛ بُغْيَةَ التهرُّب من التكليف كما فعل اليهود بذبحهم البقرة، مُدَّعين الغموض والالتباس. غير أنَّ اليهود لم يكونوا وحدهم مُتفردين في هذا النهج؛ فها هم قوم سيِّدنا شعيب الذين ادَّعوا عدم فهمهم

كثيراً بما يقول نبي الله شعيب. ولهذا حذر العلواني من تقليد الأمم الغابرة في هذه المسألة، مُبيناً أنَّ حال الأمة اليوم أشبه بحال تلك الأمم الهالكة، بالرغم من أننا تركنا على المَحَجَّة البيضاء؛ فكيف تشوّه مفهوم المُحكّم والمُتَشابِه، واستقرَّ في أذهان كثيرين أنَّ في القرآن المبين آيات مُلتبسة موهمة ومُبهمّة لا تُدرِك معانيها؟ (العلواني، 2010، ص 21).

ثمَّ أوضح العلواني أنَّ سبب هذه الإشكالية هو القول بأنَّ القرآن الكريم نزل بلُغة العرب على النحو الذي بنى فيه علماء اللغة فلسفة العربية وقواعدها وضوابطها. وهذا القول بحاجة إلى إعادة نظر؛ لأنَّه يقوم على التسوية بين لسان القرآن العربي واللغة العربية. فاللغة تُعبّر عن مضامين ثقافية واجتماعية واقتصادية لم يأت القرآن الكريم ليكون امتداداً لها، وإنَّما جاء القرآن الكريم ليكون المرجعية المُهيمنة عليها؛ فهو ليس مُلتصقاً ببيئة التلقّي، ولا ببيئة القراءة. ومن ثمَّ، فإنَّ دعوى الغموض والالتباس بُنيت من خارج سياق القرآن الكريم الذي هو بنية واحدة مُحكّمة (العلواني، 2010، ص 24-25).

ومَّا زاد الطين بِلَّةً الخلافات المذهبية التي استعرت نارها بين عموم المُسلمين، وألقت بظلالها القائمة على إشكالية المُحكّم والمُتَشابِه؛ فعلم الكلام نشأ من الاختلافات المذهبية، والنسبة إلى البدعة والشُّبهة والكفر، وتعبُّب سقطات الآخرين بمنهجية التجزئة والتعضية. وهذا ما أصاب مفهوم المُحكّم والمُتَشابِه على أساس أنَّ المُتَشابِه هو الغامض في دوامة السِّجالات الكلامية؛ حتّى صوّر القرآن الكريم -على ألسنة أتباع الفِرَق المُتناحرة- أنه خطاب للتفريق والتحرُّب، لا خطاب للتكليف والتقريب يهدف إلى شحذ الأفهام والهِمَم. ولهذا كان الواحد من أتباع هذه الفِرَق يَصِف المُخالفين له في الرأي والاعتقاد بأنَّهم عُوة زانغون، وأنَّ ما يتبنونه من آراء إنَّما هو أتباع للمُتَشابِه، وقد فات هؤلاء أنَّ القرآن الكريم هو حبل الله المتين والنور المبين الذي أمرنا أن نعتصم به جميعاً (العلواني، 2010، ص 31-32)؛ فهو الحُكْم العاصم من الفُرقة والزيف.

الاتجاهات التفسيرية في نفي الغموض عن معنى المُحكَّم والمُتشابه

أشاد العلواني بالجهود الذي بذلها بعض علماء التفسير في بيان مسألة المُحكَّم والمُتشابه، وتحليل معنى المُتشابه من الغموض، مُبيناً أنَّ ثَمَّة تفاسير ذهبت إلى أنَّ المُتشابه هو ما استغلق على العامَّة دون الخاصَّة، وتطلَّب جُهداً لفهم المُراد منه، وأنَّ بعض المُفسِّرين رأوا أنَّ للقرآن مكنوناً يتجدَّد به فهمه. وفي هذا السياق، أجمعت التفاسير على أنَّ المُراد بالمشابه في قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: 23] هو التماثل والانسجام الداخلي في القرآن الكريم (العلواني، 2010، ص44-45).

كذلك أشار العلواني إلى جهود ابن تيمية في محاولته تحليل معنى المُتشابه من الغموض؛ إذ أكَّد ابن تيمية أنَّه "ليس في القرآن ألفاظ مُلتبسة أو كلام لا يُفهم معناه مُطلقاً، وكلُّ القرآن مُحكم المعنى، وما عدَّ مُتشابهاً فهو إضافي، إن اشتبَّه فيه الضعيف لا يُشبَّه فيه الراسخ، بل القول كُلُّه مُحكم." وفي رأي العلواني، فإنَّ المُتشابه هو من الموضوعات التي تُشبَّه ما كان ينزل على أهل الكتاب.

وقد ذكر ابن تيمية أنَّ القرآن الكريم كُلُّه قابل للتفسير والفهم، ونَبَّه على أنَّ قول أهل السُنَّة بأنَّ "المُتشابه لا يعلم تأويله إلاَّ الله" كان سبباً في ظهور تأويلات باطلة من أهل البدع، فأخذ هؤلاء يتكلَّمون في تأويل القرآن الكريم بأرائهم الفاسدة (ابن تيمية، 1398هـ، ص144). وها هو صاحب "المنار" يُلخِّص أقوال المُفسِّرين في بيان المُراد بكُلِّ من المُحكَّم والمُتشابه، قائلاً: إنَّ ما ذكره السلف والخلف في التشابه يدلُّ على أنَّ معناه كُلُّه معروف. وقد فسَّر محمد رشيد رضا هو وشيخه الإمام معنى الإحكام بأنَّه من إحكام النِّظْم وإتقانه، أو من الحكمة التي اشتملت عليها آيات القرآن الكريم؛ فالإحكام هو للكتاب الحكيم كُلُّه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتَّ ءَايَاتُهُ﴾ [هود: 1]، وقد وُصِف كُلُّه بالمُتشابه؛ لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: 23]؛ أيُّ يُشبَّه بعضه بعضاً في هدايته وبلاغته وسلامته من التناقض والتفاوت والاختلاف ﴿وَلَوْ كَانَ

مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْحَدُوا فِيهِ اٰخْتَلَفًا كَثِيْرًا ﴿ [النساء: 82]. وقد سعى محمد رشيد رضا في تفسيره آية آل عمران إلى نفي أن يكون في القرآن الكريم ما لا يُعرَفُ معناه؛ فجوهر الاشتباه الذي تحدّث عنه تلك الآية هو عبارات، مثل (روح الله وكلمته)، ظلّنها الزائغة قلوبهم من النصارى نافية للتوحيد (رضا، 1990، ص 135-158).

منهج التدبّر في معنى المُحكّم والمُتشابه في القرآن الكريم

أكّد العلواني ضرورة التسليم بوجود منهج قرآني، وقراءة القرآن الكريم وفقاً لضوابطه ومحدّداته؛ ما يُجنّبنا إشكالية التفسيرات التي انبثقت عن القراءات التجزيئية، مثل: مقولة المُتشابه، ومقولة النسخ؛ إذ يحتاج إعادة بناء مفهوم المُحكّم والمُتشابه قرآنيّاً إلى مراعاة المُحدّدات المنهجية القرآنية، وفي الصدارة منها الوحدة البنائية للقرآن الكريم، وقراءته كلّ انطلافاً منها، ثمّ الوقوف المُتدبّر الطويل عند أوّل ما ينبغي النظر فيه، وهو الآيات الثلاث الآتية التي ورد فيها وصف القرآن الكريم بالإحكام والتشابه:

قال تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ اٰحْكَمْتُ اٰيَاتُهُ وَ تُو فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيْمٍ حَٰئِرٍ ﴿١﴾﴾ [هود: 1]، وقال ﷺ: ﴿اللَّهُ نَزَلَ اٰحْسَنَ اَلْحَدِيْثِ كِتَابًا مُّشْتَبِهًا مَّثَانِي تَقْشَعُرُ مِنْهُ جُلُوْدُ اَلَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ نَعْرَةً تَلِيْرٌ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلَى ذِكْرِ اَللّٰهِ ذَلِكْ هُدَى اَللّٰهُ يَهْدِيْ بِهٖ مَنْ يَّشَاءُ وَمَنْ يُّضَلِلْ اَللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾﴾ [الزمر: 23]، وقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ عَلَيْكَ اَلْكِتَابَ مِنْهُ اٰيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ اَمْرٌ اَلْكِتٰبِ وَاٰخَرُ مُشْتَبِهَاتٌ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ رِزْقٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ اَلْفِتْنَةِ وَاَبْتِغَاءَ تَاْوِيْلِهِ وَمَا يَعْزَمُ تَاْوِيْلَهُ اِلَّا اَللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّا اٰوْلُوْا اَلْاٰلِيْبِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران: 7].

ثمّ أخذ العلواني يُجلّل هذه الآيات الثلاث، ويعيد تركيبها بناءً على سياقها، مع الإيذان بالوحدة البنائية للقرآن الكريم، والمقارنة بين السياقات الثلاثة، وسرّ كلّ وجه من معانيها. وفي معرض هذا التحليل، تناول العلواني بعض المفردات الواردة في الآيات الكريمة الثلاث، بدءاً بمفهوم الآية، وأمّ الكتاب، وأحسن الحديث الذي يجب أن نقضي أوقاتنا في تدارسه وتداوله، ثمّ بيان الفرق بين كلمة

(نزل) وكلمة (أنزل)، والتمييز بين التأويل والتفسير والمثاني، والتنويه بأنَّ السبع المثاني في القرآن الكريم تُقابل السبعيات في الكون. وقد نبّه العلواني على ضرورة الجمع بين القراءتين، مُؤكِّداً أنَّ ذلك كَلَّه يستدعي انتباه المُتدبِّر لِمَا قد يقتضيه من زيادة في المعنى (العلواني، 2010، ص 97-115).

ثمَّ خلص العلواني من ذلك التدبُّر إلى أنَّ جميع آيات القرآن الكريم وُصفت بالمُحكِّمات في الآية رقم (1) من سورة هود، وأنها تدلُّ بإحكام وحكمة وحُكْم على حقيقة التوحيد بما لا يدعُ مجالاً للشكِّ والريبة والتردُّد قد يُوسوس به الشيطان ضدَّ التوحيد. وهذا ما تنطق به كلُّ آية من آيات القرآن الكريم (العلواني، 2010، ص 116). كذلك وُصفت جميع آيات القرآن الكريم بالمتشابهات في الآية رقم (23) من سورة الزمر؛ ذلك أنَّ القرآن الكريم جاء مُحاطباً للناس كافةً، وأنَّه تفرَّد في أسلوبه الذي خاطب به الناس؛ ما يقتضي الكلام عن القرآن الكريم بصفته العامَّة وصفته الكلِّية، لا بوصف وحداته المُكوِّنة له من آيات وسور، فيصبح التشابه في تلك الأوجه من الشبه دليل ثناء وصفة مدح للقرآن الكريم. وعندئذٍ، فلا معنى لحصر مفهوم التشابه في الغموض والالتباس (العلواني، 2010، ص 119).

أما الآية رقم (7) من سورة آل عمران فجاءت على ذِكر هذين النوعين مسبقين بكلمة (منه) التبعية. ولا شكَّ في أنَّ لهذا الاختلاف دلالة؛ ذلك أنَّ هذه الآية تُقسِّم آيات الكتاب الحكيم إلى قسمين: الآيات المُحكِّمات وهنَّ أمُّ الكتاب وأصله، والآيات المُتشابهات اللاتي يُشبهن ما ورد في الكتب السابقة من حيث الدلالة والمضمون، لكنَّ هذا التشابه جعل الذين في قلوبهم زيغ من أحبار ورهبان وأمثالهم يصدِّون عن سبيل الله تعالى. أمَّا الآيات المُحكِّمات اللاتي تفرَّد الكتاب الحكيم بهنَّ، وجعل منهنَّ أمَّ الكتاب التي هي أصل لجميع الكتب فليست مُقنعة - في نظرهم - بالقدر الكافي.

وأضاف العلواني بأنَّ الله تعالى أعطى كلَّ رسول آيات يتلوها على قومه لتطمئنَّ بها قلوبهم، في حين أعطى سبحانه خاتم النبيين سيِّدنا محمداً القرآن الكريم الذي تجاوزت فيه كلُّ آية جميع ما أوتيته

الأنبياء من قبله؛ فهي آيات معصومات تُتلى إلى يوم القيامة، وقد فُصِّلَتْ بعِلْمِهِ سبحانه، ولم يُجِبْ قوم سيِّدنا محمد لِمَا طالبوه به من خوارق ومُعْجِزات (العلواني، 2010، ص 84-127).

وقد ختم العلواني بالقول إِنَّ الخطاب القرآني مُوجَّهٌ إلى بشرٍ عِلْمُهُم قاصر، وفيه غيبٌ يُخْبِرُهُم عن أشياء يُمكنُهُم معرفة بعضها في الحياة الدنيا، في حين لا يعلم حقيقة بعضها الآخر إلا الله تعالى. وما قولنا: "استأثر الله بعِلْمِهِ" إلا للتنبيه إلى الفرق بين الغيب المُطلَق والغيب النسبي. وهذا الأخير هو ما يُسمِّيه بعض المُفسِّرين المُتشابه في ضوء السقف المعرفي لعصرهم، ثمَّ يكشفه أهل عصر أعلى في سقفهم المعرفي من هؤلاء المُفسِّرين. ومهما يكن من أمر، فليس من حَقِّ أحد أن يوقِف القرآن الكريم عند حدِّ فهمه هو وعصره، علماً بأنَّ تأويل القرآن الكريم ليس تفسيره، بل ظهوره في واقع الناس بتقدير الله تعالى؛ لذا أكَّد العلواني أنَّ القرآن الكريم هو الكتاب المكنون. فالخطاب الإلهي المُطلَق المُوجَّه إلى المخلوق النسبي يستلزم مكنوناً يستوعب الزمان والمكان، ومن غير المناسب وصف المكنون بأنه غموض والتباس بمنهجية تعضية جزئية (العلواني، 2010، ص 61-121).

المُحدِّد السادس: مراعاة لسان القرآن الكريم

بناءً على رؤية العلواني للمنهجية القرآنية التي اقترحها حلاً لخروج الأمة من أزمتها، بل لخروج العالم أجمع من أزماته (لا يتمُّ الوصول إليها إلا في شكل مُحدِّدات منهجية مُستنبطة من القرآن الكريم نفسه)؛ فقد تناول لسان القرآن الكريم بوصفه مُحدِّداً منهجياً جديداً مُصدِّقاً ومُهمِّناً على جميع اللغات، بما في ذلك اللغة العربية؛ إذ قال: "فللقرآن الكريم لغته الخاصَّة التي عجز العرب عن الإتيان بمثلها، وله استعماله الخاصَّة التي تختلف عن استعمالنا البشرية. لذلك اختار الباري - جَلَّ شأنه - أن يكون للقرآن لسانه الخاص به؛ ليتَّصل باللسان العربي كما يشاء، وينفصل عنه عندما يريد، ويهيون عليه في سائر الأحوال" (العلواني، 2014ب، ص 19-20).

خصائص لسان القرآن الكريم

1. لسان عربي

وُصِفَ القرآن الكريم بأنه لسان عربي، وتكرَّرَ هذا الوصف مرَّات عديدة في مواقع كثيرة من آياته وسوره، مثل: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]، وقوله ﷺ: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٣﴾﴾ [الشعراء: 192-193]، وقوله سبحانه: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: 3]. فعروبة القرآن الكريم تُمثَّلُ إحدى أهم صفاته وخصائصه (العلواني، 2014، ب، ص 29). قال العلواني في ذلك: "وقد اختار الله أن يخاطب البشرية خطابه الأخير بهذا اللسان، واختار حَمْلَ هذا الخطاب وتبليغه للناس رسولاً من أنفسهم، ناطقاً بلسان قومه؛ ليبدأ بهم، ويجعل منهم الحاملين للرسالة، يُبلِّغون عن الله ما أنزل إلى رسوله الكريم ﷺ" (العلواني، 2014، ب، ص 42-43).

والثابت أن العربية لم تحمَلْ رسالة دينية قبل القرآن الكريم، ولم تُحمَلْ بمعانٍ فلسفية ومعرفية قد تُزاحم المعاني التي أراد القرآن الكريم إيصالها إلى الناس؛ ما يعني أنها ستكون خالصة لمفاهيمه ومعانيه، فهي لسان مُحَيِّد استطاع القرآن الكريم تطويعها لمضامينه. وبينما جاءت رسالات جميع الرُّسُلِ بِلُغَاتِ أقبامهم لغرض الإفهام، فإنَّ رسالة خاتم النبيين سيِّدنا محمد ﷺ نزلت بالعربية لغرض الإفهام والبيان والتحدِّي والإعجاز (العلواني، 2014، ب، ص 3).

2. لسان عالمي

امتاز الإسلام بالعالمية رسالةً وخطاباً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَئِن كُنَّا أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: 28]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: 27]، وقوله ﷺ: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1]. ولكن، كيف يُمكن لخطاب واحد أن يستوعب البشرية -على اختلاف مشاربها- إن لم يكن هذا الخطاب قادراً على استيعاب خصوصيتها وسائر أنماطها الثقافية ومناهجها المعرفية؟

وقد جانب بعض الدارسين الصواب عند بحثهم في خصائص الخطاب الإسلامي، بظنهم أنه خطاب حصري عربي قومي، انطلاقاً من أن القرآن الكريم عربي لا يفهمه إلا العرب، وأنه يُمثّل خطاباً موجّهاً فقط إلى عصر النبي وبيئته، ولا يتجاوزه إلى سواه (العلواني، 1996ب، ص 34).

ولمّا كان العلواني يهدف في دراسته "لسان القرآن ومستقبل الأمة القُطب" إلى إزالة كثير من اللبس الذي أحاط به بعض الدارسين "لسان القرآن ومستقبل الأمة القُطب"، فقد أكد أن القرآن الكريم وإن نزل بلغة عربية لفظاً فإنّه مُطلق في معانيه، مُهيمن محيطٍ لما سبق من الأزمنة، مُستوعب ما يليه من الأزمنة، وقادر على الاستجابة لكل ظرف تاريخي بصرف النظر عن خصائصه أو سقفه المعرفي؛ ما يُمكّنه من استيعابه، والاستمرار في تجاوزه نحو المستقبل بعد الوفاء بمُتطلّباته من الهداية والحقائق والنور (العلواني، 1996ب، ص 34؛ العلواني، 2004، ص 11-44).

3. لسان مُعجز

يُعدّ القرآن الكريم نمطاً باهراً مُعجزاً ببيانه وبلاغته؛ فقد أعجز الجميع على أن يأتوا بمثله. قال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: 88]. كذلك خلا القرآن الكريم من سائر عيوب الألسن، بما في ذلك اللسان العربي نفسه؛ فلا تناقض فيه، ولا اختلاف، ولا غموض، ولا إبهام، ولا زيادة، ولا تكرار، ولا ترادف، ولا اشتراك. ومن آتاه الله شيئاً من التدوُّق للسان القرآن الكريم وشيئاً من المعرفة بلسان العرب، فإنّه يستطيع إدراك سبب تمييز القرآن الكريم نفسه دائماً بالإبانة؛ فلم يُطلق على لسانه اسم العربي إلا وقد اقترن هذا الاسم بصفة البيان والوضوح والظهور؛ تنبيهاً لمزاياه، وتنويهاً بأنّ نسبته إلى لسان العرب إنّما هي نسبة الاستيعاب والتجاوز؛ فهو مُستوعب للسان العرب بكلّ مادته، ومُتجاوز لها (العلواني، 2014ب، ص 44).

صحيحٌ أنّ لسان القرآن الكريم يتّصل بكثير من الجذور اللغوية، لكنّه ينفصل عنها ليكون بياناً ومبيناً وخطاباً يتّصف بصفات تجعله أهلاً للتفوُّق على اللسان العربي كلّهُ، وما التحدي والإعجاز

الذي تحدّئ به الله تعالى الخلق كافةً أن يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، وأعلن عن عجزهم عن ذلك بعد وجود الدواعي الكثيرة وانتفاء الصوارف؛ إلا بعض مظاهر الانفصال عن لسان العرب، انفصال المسك عن دم الغزال (العلواني، 2014، ص 20).

4. لسان مفاهيمي

أولى العلواني موضوع المفاهيم أهميّة خاصّة، وأثارها في كثير من مؤلّفاته؛ إذ لم ينظر إلى المفاهيم بوصفها ألفاظاً، وإنّما عدّها مستودعات كُبرى للمعاني والدلالات، تتجاوز كثيراً البناء اللفظي، وتتخطّى الجذر اللغوي لتعكس فلسفة الأُمَّة والدقائق والتراكبات الخاصّة بفكرها ومعرفتها، مُنبّهاً على أنّ اليهود كانوا مهرة في صياغة المفاهيم وإشاعتها؛ ليكونوا هم المُفسّرين لها والمرجع في بيانها. لهذا، فنحن بحاجة شديدة إلى إعادة قراءة القرآن الكريم وتدبُّر آياته ومعرفة مفاهيمه، والالتزام بها، وعدم التلاعب بها، أو التساهل في استبدالها، أو استعمال غيرها في شؤوننا وشجوننا.

إنّ الهدف من ذلك كلّهُ هو تتبُّع المفردة القرآنية داخل السياق القرآني، وعدم تحكيم لسان العرب (النسبي) في القرآن (المُطلق). وفي هذا السياق، قدّم العلواني دراسة لفهوم "الرجاء"؛ لبيان كيف تكون المفردة القرآنية مفهوماً كاملاً يطوي في مكوناته كلّ ما يُمكن أن يفتح المفهوم عليه من معانٍ على مرّ العصور (العلواني، 2014، ص 76).

وقد سعى العلواني إلى بناء قاموس قرآني مفاهيمي يعتمد على القرآن الكريم أساساً، وتكون فيه لغة العرب مساندة ومعضدة وحاكمية لكتاب الله تعالى على كلّ ما عدها من لسان العرب، آملاً أن يُشكّل هذا القاموس رصيماً مفاهيمياً للبشرية، يُمكنها من الاستجابة لحاجات مختلف الأنساق الثقافية والحضارية (العلواني، 2014، ص 79).

خاتمة

بعد أن منَّ الله تعالى علينا بإتمام هذه الدراسة نودُّ أن نُلفتَ النظر -في ما يختصُّ بهذه الجهود العلمية- إلى أنَّه قد يُنظر إليها بعين النقد، بما لها وما عليها، كما نظر العلواني إلى جهود السابقين؛ فجهوده أيضاً قابلة للنقد والمراجعة. فكلُّ يُؤخذ من كلامه، ويُردُّ عليه، إلا صاحب الروضة الشريفة. وبذلك يكون العلواني قد فتح الباب لمن بعده ممدوحاً ومحموداً؛ سواء أكان ذلك من جهة الاجتهاد لإخراج منظومة ومُحدِّدات للتعامل مع القرآن الكريم، أم لنقد الأعمال المُتقدِّمة.

كان جُلُّ مشروع العلواني مُنصباً على استخراج منهج للتعامل مع التراث عامّة والقرآن الكريم بوجه خاص، فقدّم مراجعات لبعض مباحث علوم القرآن الكريم، مثل: مسألة النسخ، ومسألة المُحكّم والمُشابه، مُثبتاً عدم وجود نسخ في القرآن الكريم، ومُبرهنًا أنَّه لا يوجد في القرآن الكريم مُشابه بمعنى غامض أو مُلتبس. كذلك تناول العلواني عدداً من القضايا الأخرى بالدرس والتحليل.

من الجليّ بالقول إنَّ العلواني قد قدّم منظومة المقاصد العُليا الحاكمة للقرآن الكريم (التوحيد، والتزكية، وال عمران، والأمة، والدعوة) التي تُعدُّ استكمالاً لجهود السابقين المقاصدية، ويُمكن البناء عليها؛ فهي منظومة يُمكنها التصديق على كلِّ ما أنتجه المسلمون من فقه وأصول وتفسير، والهيمنة عليه، واستيعابه، وتجاوزه بشكل منهجي.

وبناء عليه ينبغي استكمال المتن المعرفي للعلواني من خلال:

أ. وضع طرائق تربوية لتدريس القرآن الكريم وتعليم مناهج تدبُّره، وجعل التدبُّر علماً له ضوابطه ومبادئه.

ب. تفعيل المقاصد العُليا الحاكمة عند تفسير القرآن الكريم، بوصفها قِيماً حاكمةً، وتجاوز المقاصد التقليدية.

- ت. الجمع بين قراءة القراءتين؛ ما يُعزِّز وحدة الفهم بين التشريع والقيَم الأخلاقية.
- ث. التمييز بين المُحكَم والمُتشابه، والاستناد إلى المُحكَم في بناء الفهم الديني.
- ج. الاعتبار بخصائص اللسان القرآني في فهم الآيات والأحكام والتشريعات.
- ح. الاشتغال بالمشروع الفكري الإصلاحية العلواني، ومناقشة أطروحاته، واستكمال ما بدأه، وعدم الوقوف عند القضايا التي طرحها، بل الإتيان بجديد في ضوء المُحدِّدات المنهجية التي طرحها.

المراجع

- الأصفهاني، الراغب حسين بن محمد (2010). المفردات في غريب القرآن، ط6، لبنان: دار المعرفة.
- ابن تيمية، تقي الدين بن أحمد (1398هـ). فتاوى ابن تيمية، ط1، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم العاصمي.
- حمدأوي، ربيع (2020). "المحددات المنهجية وأثرها في المعرفة الأصولية"، مجلة المدونة، الهند: مجمع الفقه الإسلامي، السنة7، مج7، ع24، 25.
- الدغامين، زياد خليل (2009). دعوى النسخ في ضوء واقعية الخطاب القرآني، ط1، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (1999). مفاتيح الغيب، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية.
- رضا، محمد رشيد (1990). تفسير المنار (تفسير القرآن الكريم)، الهيئة العامة المصرية للكتاب.
- الطبري، محمد بن جرير (2000) جامع البيان في تأويل القرآن، ط2، تحقيق: أحمد شاکر، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- عباس، فضل (2015). إتقان البرهان في علوم القرآن، ط2، الأردن: دار النفائس.
- ابن العربي، أبو بكر (1997). الناسخ والمنسوخ، ط1، بيروت: دار الكتاب العلمية.
- العلواني، طه جابر (1996أ). إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2003). التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (2014أ). الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، ط1، القاهرة: دار السلام.
- العلواني، طه جابر (1996ب). حاكمية القرآن الكريم، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2004). عربية القرآن ومستقبل الأمة القطب، مجلة إسلامية المعرفة "الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً": المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد35.
- العلواني، طه جابر (2014ب). لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، ط1، القاهرة: دار الشروق.

العلواني، زينب (1981). مُدارسة مع الشيخ طه جابر العلواني، "تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين"، [حوار]، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

العلواني، طه جابر (2001أ). مقاصد الشريعة، ط1، بيروت: دار الهادي.

العلواني، طه جابر (2001ب). مقدمة في إسلامية المعرفة، ط1، بيروت: دار الهادي.

العلواني، طه جابر (2010). نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، ط1، القاهرة: دار السلام.

العلواني، طه جابر (2007). نحو موقف قرآني من النسخ، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، روكسي.

العلواني، طه جابر (2006). الوحدة البنائية للقرآن المجيد، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. عمر، السيد (2021). جامع فقه الأمة: رحيق الحقيية المعرفية للعلامة طه جابر العلواني، ط1، المنصورة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الكلمة.

الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (2005). القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

القرافي، شهاب الدين (1997). تنقيح الفصول فيما يعرف بالأصول، ط1، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري (1964). الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (1419هـ). تفسير القرآن العظيم، ط1، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.

المحاسبى، الحارث (1917). العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسن القوتلي، ط1، بيروت: دار الفكر. الناصري، فاطمة الزهراء (2016). "المقاصد القرآنية العليا الحاكمة عند العلامة طه جابر العلواني"، مجلّة الترتيل، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات القرآنية، العدد4.

النحاس، محمد أبو جعفر (1996). الناسخ والمنسوخ في القرآن، ط2، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. نوفل، أحمد (2007). قراءة في آية: "إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ"، ط1، الأردن: دار الفضيلة.

References

- ‘Abbas, F. (2015). *Itqān al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (2nd ed.). Dār al-Nafā’is.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1996). *Hākimiyyat al-Qur’ān al-Karīm*. Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1996). *Islāmiyyah al-Ma‘rifah bayna al-Ams wa al-Yawm*. Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2001). *Maqāshid al-Shārī‘ah*. Dār al-Hādī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2001). *Muqaddimah fī Islāmiyyah al-Ma‘rifah*. Dār al-Hādī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2003). *Al-Tawhīd wa al-Tazkiyyah wa al-‘Umrān: Muḥāwalāt fī al-Kashf ‘an al-Qayyim wa al-Maqāshid al-Qur’āniyyah al-Hākimah*. Dār al-Hādī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2004). ‘Arabiyyah al-Qur’ān wa Mustaqbal al-Ummah al-Quṭb. *Majallat Islāmiyyat al-Ma‘rifah*, 35.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2006). *Al-Wahdah al-Binā’iyyah li al-Qur’ān al-Majīd*. Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2007). *Naḥwa Mawqif Qur’ānī min al-Naskh*. Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2010). *Naḥwa Mawqif Qur’ānī min Ishkāliyyat al-Muḥkam wa al-Mutashābih*. Dār al-Salām.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2014). *Al-Jami‘ bayna al-Qirā’atayn: Qirā’ah al-Waḥī wa Qirā’ah al-Kawn*. Dār al-Salām.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2014). *Lisān al-Qur’ān wa Mustaqbal al-Ummah al-Quṭb*. Dār al-Shurūk.
- Al-‘Alwānī, Z. (1981). *Mudārisah ma‘a al-Shaykh Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī: Taṭawwur al-Manhaj al-Maqāshidī ‘inda al-Mu‘āshirīn* [hiwār]. Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Daghamin, Ziad Khalil. (2009). *Da‘wā al-Naskh fī Daw’ Wāqi‘iyyah al-Khiṭāb al-Qur’ānī*. Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Firūzābādī, M. (2005). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Mu’assasat al-Risālah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Al-Muḥāsibī, Al-Ḥ. (1917). *Al-‘Aql wa Fahm al-Qur’ān* (Ḥ al-Qūtlī, Ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Naḥās, M. (1996). *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur’ān* (2nd ed.). Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Al-Nāshirī, F. (2016). Al-Maqāshid al-Qur’āniyyah al-‘Ulyā al-Hākimah ‘inda al-‘Alāmah Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī. *Majallat al-Tartīl*, 4.
- Al-Qarāfī, Sh. (1997). *Tanqīḥ al-Fuṣūl fīmā Ya‘rifu bi al-Uṣūl* (Ṭ. ‘Abd al-Ra’ūf Sa‘d, Ed.). Sharikat al-Ṭibā‘ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah.
- Al-Qurtubī, A. (1964). *Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān (Tafsīr al-Qurṭubī)* (2nd ed.) (A. al-Baraddūnī & I. Aṭṭafayyish, Eds.). Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

- Al-Rāzī, F. (1999). *Maḥāṭiḥ al-Ghayb* (3rd ed.). Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah.
- Ḥamdāwī, R. (2020). Al-Muḥaddidāt al-Manhajīyyah wa Atharuhā fī al-Ma‘rifah al-Uṣūliyyah. *Majallat al-Mudawwanah*, 7(24, 25).
- Ibn Al-‘Arabī, A. (1997). *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Kathīr, I. (1419 AH). *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm* (M. Shams al-Dīn, Ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Taymiyyah, T. (1398 AH). *Fatāwā Ibn Taymiyyah* (A. al-‘Āṣimī, Ed.). n.p.
- Nawfal, A. (2007). *Qirā’ah fī Āyah: “illā idhā tamanná alqá al-shshayṭānu fī umnīyatihī”*. Dār al-Faḍīlah.
- Ridā, M. (1990). *Tafsīr al-Manār (Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm)*. Al-Hay’ah al-‘Āmmah al-Miṣriyyah li al-Kitāb.
- ‘Umar, Al-S. (2021). *Jāmi‘ Fiqh al-Ummah: Raḥīq al-Ḥaqībah al-Ma‘rifīyyah li al-‘Alāmah Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī*. Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.

Qur'anic Hermeneutics in the Thought of Taha Jabir Al-Alwani

Hani Samir Amin Jazira*

Abstract

This article examines Taha Jabir Al-Alwani's attempt to crystallize a holistic hermeneutical approach to the Qur'an. The article's central argument is that Al-Alwani calls on exegetes of the Qur'an to underpin their hermeneutics with thinking about the Qur'an's higher objectives (*maqāṣid*). Al-Alwani's hermeneutics, thus, requires attention to capturing the overall goals and purposes of Qur'anic verses (including the wisdom in how they are expressed) in relation to the composition of human beings and their existence in the universe. For Al-Alwani, a *maqāṣidic* or objective-oriented hermeneutical approach to the Qur'an allows for the Ummah's renewal (*tajdīd*) – when needed and where beneficial. This is achieved namely through two processes: an integrated reading of revelation and the universe wherein the exegete seeks to understand the relation between them; and understanding the Qur'an in light of the doctrine of abrogation (*naskh*) or supersession (i.e., of one ruling by another), clear (*muḥkam*) and ambiguous or multivalent (*mutashābih*) verses (i.e., susceptible to different interpretations), and the Qur'an's structural unity (*al-waḥdah al-binā'iyyah*).

Keywords: Qur'an, hermeneutics, revelation, universe, *maqāṣid*, higher objectives, purposes, *naskh*, abrogation, clear verses, *ayāt*, *muḥkam*, ambiguous, multivalent, *mutashābih*, structural unity, *al-waḥdah al-binā'iyyah*

* Hani Samir Amin Jazira holds a PhD (2019) in Comparative Religion from Al-Azhar University. He is a Lecturer at the Department of Da'wah and Islamic Culture, Faculty of Uṣūl al-Dīn, Cairo, Al-Azhar University. E-mail: Drhanyamin2000@yahoo.com.

النظرية المقاصدية ومنهجية تدبر القرآن الكريم عند طه جابر العلواني

إسماعيل الحسني*

المُلخَص

تحدد النظرية المقاصدية في نوعين: نوع أول غائي يتضمن ثلاثة مستويات، ونوع آخر خطابي يتمثل في الدلالات المقصودة من خطاب القرآن الكريم والسنة النبوية. والحجة الرئيسة التي يسوقها هذا البحث هي أنّ النظرية بصفة عامّة، النظرية المقاصدية بصفة خاصة، يجب أن تظلّ دائماً محلّ فحص ونقد؛ لأنّ الاعتقاد بكمال النظرية المقاصدية من زاوية بنائها المنهجي وزاوية محتواها العلمي، والتوقّف عن تحقيقها علمياً؛ سيحوّلها إلى مذهب أو عقيدة، وهو ما يتناقض مع خصيصة العلم التي تتمثّل في قابليته للتصحيح والتسديد والمراجعة والتقويم والتقييم. ولتعضيد هذه الحجة، يتناول هذا البحث منهجية التدبر في مفهوم العلواني لتفسير القرآن بالقرآن، ويوضح أنه صياغة منهجية وتدبر تطبيقي قائم على عمادي المبادئ والأدوات؛ ما يعني أنّه يمثّل ممارسة اجتهادية، وهو ما يتطلّب مزيداً من البحث المستفيض عند النظر في جهود مُفسّري القرآن الكريم قديماً وحديثاً.

الكلمات المفتاحية: النظرية المقاصدية، التدبر، التحقق، قابلية التصحيح، الممارسة الاجتهادية.

* دكتوراه في الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2001م، أستاذ التعليم العالي، جامعة القاضي

عياض، مراكش، المغرب. البريد الإلكتروني: hassani18@hotmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ 1/5/2024م، وقيل للنشر بتاريخ 2/2/2025م.

للاقتباس: الحسني، إسماعيل (2025). "النظرية المقاصدية ومنهجية تدبر القرآن الكريم عند طه جابر العلواني"، مجلة الفكر

الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد 31، العدد 109، 109-131.

مُقَدِّمَةٌ

ليس سهلاً أن ينطلق جميع المُفسِّرين في تدبُّرهم من منهاج دقيق في التدبُّر، وليس مُتيسِّراً أن ينطلق جميع الفقهاء في فقههم من نظرية مقاصدية، نعم لا شك في ذلك، ولكن طه جابر العلواني الفقيه والمُفسِّر من قلائل الفقهاء والمُفسِّرين الذين امتلكوا اليوم رؤية منهجية قرآنية ونظرية في المقاصد قد تقترن باجتهاد مُعتَبَر في تشغيلها؛ إذ لم يكتفِ -رحمه الله- ببلورة خلاصة ذكية في المقاصد الإسلامية، وإنَّها أعملها، فاستصحبها في كثير من أعماله العِلْمية.

وقد ترك لنا العلواني نظرية في المقاصد ومنهجية في التدبُّر. ويُمكن النظر إلى هذه النظرية إمَّا بوصفها غايات كُليَّة تنتظم في نسقها آيات القرآن الكريم وسُنَّة رسول الله ﷺ وسيرته العطرة، وإمَّا بوصفها دلالات يدلُّ عليها الخطاب القرآني والبيان النبوي.

وللعلواني كذلك منهجية في تفسير الوحي الإلهي، مُثَلَّة في مفهوم تفسير القرآن بالقرآن. والحقُّ أن هذا المفهوم ليس مُجرَّد تفسير موضوعي، وإنَّما هو في المَقَام الأوَّل مفهوم تطبيقي قائم -في نظر الباحث- على عمادين مُتساويين: عماد المبادئ التي ينطلق منها، وعماد الآليات التي يستعملها المُتدبِّر، وأعظمها آليَّة استقرار القرآن الكريم. وانطلاقاً من التبصُّر بهذين العمادين، فإنَّ تفسير القرآن بالقرآن هو بمنزلة المُنجَز العِلْمي الذي يُبنى من داخل ما يكتنز بناؤه من أدوات، وما ينطوي عليه من بيِّنات، وما يتضمَّنُه من معطيات.

وفي رأي الباحث، فإنَّ أهمِّية دراسة تفسير القرآن الكريم تنبثق من أمرين؛ الأوَّل: أهمِّية نوع النظرية المقاصدية التي يتشَبَّع بها المُفسِّر في تدبُّره للقرآن الكريم ولما اكتنزه، والثاني: أهمِّية نوع المنهاج المُعتمَد في تفسيره. وهذان الأمران جديران بالاستحضار عند دراسة جهود السابقين، أمثال: الطبري، والزخشري، وابن عاشور، وغيرهم من فطاحل المُفسِّرين قديماً وحديثاً. ومن ثمَّ، فأنا لا أبالغ إذا قلتُ إنَّ من أهمِّ ما يستوقفني دائماً في هذا المُنجَز هو امتلاك صاحبه نظرية في

غايات الدين الإسلامي، ودلالات خطابه القرآني، وبيانه النبوي، وهي نظرية أسست فقهه وفكره، فاستحضرها بوعي حاد في تدبره لكل من الوحي والواقع، ولم يتوقف عن سربلتها وتحقيقها، وإنما رأى ضرورة إكمالها. وإن هذا لعمرى للدليل آخر على أن النظرية بصفة عامة، ومنها النظرية المقاصدية، يجب - كما بينت في أكثر من دراسة - أن تظل دائماً محلّ فحص ونقد؛ لأن الاعتقاد بكمال النظرية المقاصدية من زاوية بنائها المنهجي وزاوية محتواها العلمي، والتوقف عن تحقيقها علمياً؛ سيحوّلها إلى مذهب أو عقيدة، وهو ما يتناقض مع خصيصة العلم التي تتمثل في قابليته للتصحيح والتسديد والمراجعة والتقويم والتقييم.

أولاً: النظرية المقاصدية بين الغايات الكلية والمعاني الدلالية

لطه جابر العلواني نظرية في المقاصد الإسلامية، مفادها أن غايات الدين الإسلامي التي سطرها القرآن الكريم، وبينها رسول الله ﷺ، مُتمحورة في غايات التوحيد، والتزكية، والعمران، والدعوة، ووحدة الأمة الإسلامية. وبناءً على هذه النظرية المقاصدية، يجب التمييز في المقاصد بين نوعين اثنين؛

الأول: المقاصد بوصفها الغايات المصلحية الكلية التي استهدفها القرآن الكريم، واضطلع ببيانها رسول الله ﷺ. والثاني: المقاصد بوصفها المعاني التي يغلب على ظنّ المُفسّر أنّها مقصودة من الدلالات التي يكتنزها كل من القرآن الكريم وبيانات رسول الله ﷺ.

1. النوع الغائي من المقاصد

صنّف العلواني هذا النوع من المقاصد إلى ثلاثة مستويات، هي: المستوى الأدنى، والمستوى المُتوسّط، والمستوى الأعلى.

أ. المستوى الأدنى

يتمثل هذا المستوى في الغايات المصلحية الكلية التي استهدفها الشارع - سبحانه وتعالى - من تشريع أحكامه، والتي بيّنها علماء أصول الفقه، فحصرها في ثلاثة مقاصد، هي: الضروريات،

والحاجيات، والتحسينيات. وهذا واضح في ما سطره الشاطبي في النوع الأوّل من أنواع قصد الشارع؛ قصد الشارع في وضع الشريعة، وأتمّها لا تعدو ثلاثة أقسام: ضرورة، وحاجة، وتحسينية. أمّا الغايات المصلحية الضرورية فهي اللازمة لقيام مصالح الدين والدنيا، ويترتّب على ضياعها فساد واختلال دنيوي وأخروي. وأمّا الغايات المصلحية الحاجية فهي المصالح التي يتحقّق بها رفع الحرج، ويتنفى بها الضيق عن المُكلّفين. وأمّا الغايات المصلحية التحسينية فهي المصالح التي تُجوّد تحصيل الضروريات والحاجيات، وتتّصل بمحاسن العادات وترسيخ الآداب ومكارم الأخلاق التي تُلائم العقل السليم (الشاطبي، د.ت، ج1، ص8 وما بعدها).

والظاهر أنّ منظومة الضروريات والحاجيات والتحسينيات قد وسّعت آليّة ردّ القياس، ودعمت الاستدلال القياسي بالمصالح التي يَغلب على ظنّ الفقيه أنّ الشارع أرادها. كذلك عزّزت هذه المنظومة القول بالمغازي والفضائل التي تكتنزها أحكام الشرع الإسلامي في العبادات والمعاملات. وبالرغم من هذا التوسيع القياسي، فإنّ هذه المنظومة لا تعكس -في رأي العلواني- طبيعة الأحكام التي تهيم على الفعل الإنساني. صحيح أنّ الضروريات والحاجيات والتحسينيات من الغايات المصلحية الكليّة للشريعة الإسلامية، ولكنّ معظم ما كتبه الأصوليون فيها ظلّ فقيراً إلى من يُفعلها ويُعملها في جزئيات الأحكام الشرعية (العلواني، د.ت، ص84).

ب. المستوى المُتوسّط

يتمثّل هذا المستوى في الغايات الكليّة التي اكتنزها القرآن الكريم، وبيّنتها السُنّة النبوية، مثل: العدل، والحرية، والمساواة، وغير ذلك من الغايات المصلحية العامّة.

ت. المستوى الأعلى

يتمثّل هذا المستوى في الغايات الخمس التي تنتظم في خيوطها مقاصد القرآن الكريم وبيانات رسول الله ﷺ، وهي غايات لها أساس اعتقادي، وفي ضوئها يكون تقويم الفعل الإنساني، وأساسها الاعتقادي

مُرتبم في مبادئ العهد والأمانة والابتلاء والاستخلاف والتسخير (العلواني، 2004، ص 23). فهذه كلها مبادئ يتولّد عن مراعاتها غايات عُليا تتجسّد في التوحيد، وما يدعمه من تركية وعمران.

2. غايات التوحيد، والتزكية، والعمران، والدعوة، ووحدة الأمة

تُشكّل غاية التوحيد أساس العقيدة الإسلامية، وترتبط -في الوقت نفسه- ارتباطاً وثيقاً بالعمران، والدعوة، ووحدة الأمة، والتزكية العقلية، والتزكية النفسية، والتزكية السلوكية من حيث الآثار والامتداد.

أ. غاية التوحيد

إنَّ غاية التوحيد هي إفراد الله تعالى بالوحدانية من حيث الربوبية والألوهية والصفات الحُسنَى؛ فلا يشاركه فيها أحد. وهذا المقصد هو حَقُّ الله تعالى على الناس؛ إذ من دونه لا يُمكن أن يتحقّق ما جاء به الأنبياء والرُّسل من تعاليم وتوجيهات مختلفة. والتوحيد هو لبُّ ما جاء به الدين الإسلامي؛ إذ يستدعي مقصد التوحيد الإيمان بمخلوقات غيبية، وبالرُّسل والأنبياء كافّةً، وبالكتب والصحف والألواح واليوم الآخر، وبالبعث، وبالقدَر، والسُّنن الإلهية (العلواني، 2004، ص 20).

ب. غاية التزكية

يُقصد بذلك تزكية الإنسان لذاته في أبعادها الروحية والنفسية والعقلية والعملية بما يُمكنه من أداء مَهَمّة الخلافة في الأرض. ومن ثمّ، فإنَّ قِيمَ الحَقِّ والخير والجمال التي جاء ذِكْرها في الفلسفة لا يُمكن لأيّ من أثرها أن يتحقّق "شيء منه في واقع الحياة بدون وجود إنسان التزكية" (العلواني، 2010، ص 123).

ت. غاية العمران

تحدّث العلواني عن غاية العمران، قائلاً: "العمران هو مقصود العبادة الحقيقية للأُمَّة العابدة، أو جزء مُهمّ منها... وهذا لن يتأتّى بدون كشف إنسان التوحيد والتزكية السُّنن، وكشفه سُنن

العمران والاجتماع البشري، وبدون كشف سُنن الكون من أجل تسخير السُنن في عمارة الأرض ودوام إصلاحها" (العلواني، 2010، ص 118-119).

والحَقُّ أَنَّ هذا الكشف المُستأنف هو الذي يُبرز حدود مفهوم الغيب. والغيب عند العلواني هو "ما خفي أو غاب عن حواسنا لُبُّعه أو لسبب آخر، وهو غيب نسبي قد يتكشف مع الزمن... وهناك الغيب المُطلَق الذي لا يُمكن للإنسان أن يصل إليه بحواسه النسبية لمحدوديتها. والإيمان بالغيب المُطلَق هو الذي يُعدُّ ركن الإيمان" (العلواني، د.ت، ص 27). كذلك يتوقَّف تحقيق العمران على الجمع بين فهم الوحي وفهم الواقع: فهم الوحي في إطار وحدته ونواظمه المنهجية، وفهم الواقع في إطار سُنته وقوانينه الكونية. ولهذا الجمع مداخل علمية مُتعدِّدة.

غير أنَّ التوحيد ليس مُجرَّد إيمان داخلي معزول عن الواقع الحياتي، ولا هو مُجرَّد وازع باطني، وإنَّما هو إيمان من شخصية لا تتوقَّف عن تزكية بنائها العقلي والنفسي والسلوكي؛ لأنَّ هذه التزكية هي ما يهيئ هذه الشخصية دائماً للنهوض بأعباء العمران. ومن ثمَّ، فإنَّه يُمكن للفقهاء - في ضوء ثلاثية التوحيد والتزكية والعمران - أن يارس وظيفة "تقييم الفعل الإنساني تقييماً دقيقاً... بل يستطيع التوحيد مُنفرداً أن ينعكس على ذلك بشكل دقيق. فمن الأفعال ما تُدرِّك مُنافاته للتوحيد بدهة، ومنها ما يحتاج إلى نظر ليدرك ذلك فيه، ومنها ما لا تُدرِّك مُنافاته للتوحيد إلا بنظر دقيق لا يمارسه إلا القادرون على ذلك" (العلواني، 2003، ص 64).

إنَّ الفعل الإنساني، من منظور التوحيد والتزكية والعمران، هو تفاعل مُستمرُّ بين حركة الغيب وحركة الإنسان في عالم الطبيعة المُسخَّر؛ لأنَّ تقييمه والحكم عليه يكون تبعاً لتناغمه - بهذه الدرجة أو تلك - مع مقتضيات الغايات الثلاث السابقة. وإنَّ عباد الله - بوصفهم أحراراً - يملكون "حرية الكسب وجمع المال وإنفاقه سراً وجَهراً دون قيود... أحرار في التقلُّب في الأرض، يتخذون منها كلَّها بيتاً واسعاً وسكناً فارهاً... عباد الله يملكون حرية التعبير" (العلواني، د.ت، ص 128).

وكان العلواني سبّاقاً إلى صياغة خلاصة هذه النظرية؛ (قبل أن يزيدا غيره تطعيماً وبياناً، مُبرِزاً ارتباطاتها المنظومية وتطبيقاتها التربوية، كما فعل الدكتور فتحي ملكاوي في كتابه "منظومة القيم التربوية"، انظر قراءة للكتاب في (فاتحي وقاسمي، 2021). فقولُه بحصر غايات الدين الإسلامي في التوحيد والتزكية وال عمران هو صياغة ذكية لنظرية في المقاصد الشرعية، تكمن قوتها العلمية في قدرتها التحليلية والتطبيقية. وبناءً على هذه النظرية، استطاع العلواني أن يدخل ميدان تقويم الفعل الإنساني، وهو فعل قد يكون واجباً أو مندوباً أو مباحاً بقدر تناغمه مع التوحيد والتزكية وال عمران. وقد يكون كذلك حراماً أو مكروهاً تبعاً لدرجة تناقضه مع التوحيد، وهدمه للتزكية، وتخريبه لل عمران. واللافت أن العلواني لم يتوقّف عند التوحيد والتزكية وال عمران؛ إذ سرعان ما أضاف غايتين ليصبح التقسيم الغائي تقسيماً خماسياً، يشمل كلاً من غاية الدعوة، وغاية وحدة الأمة.

ث. غاية الدعوة

مارس رسول الله ﷺ في دعوته إلى الإسلام جملة من المهام، مثل: القيادة، والقضاء، والفتوى، والتعليم. غير أن الرسول ﷺ لم يارس هذه الوظائف من مُنطلق السُّلطة والسلطان، وإنما مارسها من مُنطلق الرسالة والنُّبوة التي تُعلّم التوحيد، وتُرسّخ التزكية، وتبني العمران. ولهذا، فإن المطلوب اليوم هو الدعوة إلى أن يكون الحاكم في الأمة هو الكتاب المجيد مُصدّقاً ومُهيّناً ومُستوعباً ومُتجاوزاً؛ لأنّه جاء بشريعة التخفيف والرحمة، ووضع الإصر والأغلال. وكلّها مواصفات تجعل الحاكمة في الإسلام حاكمة قرآنية، لكنّ هذه الحاكمة تُنجز بـ"قراءة إنسانية" للوحي والواقع، ويكون صاحبها مسؤولاً عنها، ومُؤتمناً، ومُحاسباً عليها (العلواني، 2017، ص 308).

ولكن، لا توجد علاقة تربط مقصد الدعوة بالحاكمة "التحريضية" التي حَكَم بعض أصحابها على المجتمعات الإسلامية المعاصرة بأنّها مجتمعات جاهلية ما دام أمر التشريع والحُكم والمعاملات المالية وغير المالية مُستنداً إلى قوانين تستند إلى الشريعة وفقه علمائها. ولهذا، فإنّ من الواجب على

الأُمَّة أن تعي - في ضوء مقصد الدعوة - أن رسول الله ﷺ لم يُنشئ مجرد دولة أو سُلطة، وإنما أنشأ في المَقام الأوَّل أُمَّة. ودليل ذلك سيرته ﷺ، فضلاً عن مفهوم الخلافة في القرآن الكريم.

والحقيقة أن منطق الدعوة يُبين منطق السُلطة. صحيحٌ أنّهما قد يلتقيان في لحظة ما، لكنهما سرعان ما يفترقان؛ إنّهما يلتقيان، بل قد يتآلفان إذا تبنى صاحب السُلطة - في مرحلة مخصوصة - أهداف الدعوة الإسلامية، فأتجهت الأُمَّة إلى العمل بها، والاهتداء بقيَمها، والاستنارة بمقاصدها. وقد حدث هذا الالتقاء في عهد الخلافة الراشدة لكل من الخليفة أبي بكر الصّديق، والخليفة عمر بن الخطّاب، وسنوات من عهد كل من الخليفة عثمان بن عفّان، والخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين، ولكن سرعان ما وقع التصارع بين المنطقتين، وشواهد ذلك كثيرة، وهي تعزُّ عن الحصر.

ج. غاية وحدة الأُمَّة

لا يتأتى تنزيل الغايات الكلّية السالفة من دون دخول المُسلمين جميعاً في السّلم. وقد اهتمّ العلواني اهتماماً كبيراً بالوحدة، وبخاصّة في كتابه الذي حمل عنوان: "من أدب الاختلاف إلى نبد الخلاف". لا شك في أنّ البشر مختلفون في ألوانهم، وألستهم، وميولهم، وأهوائهم، وعقائدهم، وطباعهم، وأزمنتهم، وأمكتهم. وقد يُقال إنّ هذا الضرب من الاختلاف يُمكن معالجته لا التعالي عليه. أجل، قد يُقال ذلك، ولكن لا بُدَّ أن يُقال أيضاً أنّ ذلك لا يتأتى من دون اعتبار الاختلاف آية من الآيات التي يجب الوعي بها وإعمالها.

فالوعي بآية الاختلاف البشري يُفضي إلى التعارف، ومن المؤمّل أن يؤدّي هذا التعارف إلى التآلف الذي به يُحفظ مقصد وحدة الدين، وتصان به كذلك وحدة الأُمَّة من التشرذم والتفرُّق المذموم. وهذا ما شهدته العالم الإسلامي في ظلّ التغيّرات السياسية العميقة والجارفة، بدءاً باستشهاد سيّدنا عثمان بن عفّان ﷺ، ثمّ استشهاد سيّدنا علي بن أبي طالب ﷺ، وما تلا ذلك من حروب

الصحابة وصراعهم على الخلافة واحتدام النقاش بخصوص مُركب الكبيرة وحقيقة الفعل الإنساني، وما أسفر عنه ذلك من أحكام تَمَسُّ التفسير والتبديع والتكفير.

إنَّ القبض على غاية التوحيد يقتضي فهماً يحفظ للشريعة الإسلامية وحدتها المقاصدية. وهذا لا يكون من دون فهم للقرآن الكريم في إطار "وحدته البنائية" التي تُجَنَّبنا "التعضية" وآفاتنا (العلواني، 2017، ص 105 وما بعدها). والثابت أنَّ معظم المُتكلِّمين لم ينطلقوا من قراءة شمولية للقرآن الكريم؛ لأنَّ معظمهم لم يُدرِكوا البنية الأتساقية الداخلية للقرآن الكريم، التي دعا إلى تدبرها القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: 82]. ومن ثمَّ، فإنَّ النظرة التجزيئية أفقدتهم القدرة على الانطلاق من القرآن الكريم بوصفه خطاباً مُوحَّداً مرجعياً، يُمكن به تفكيك مسألة الاختلاف وإعادة تركيبها. وفي سياق آخر، تظهر آفة التعضية بالنسبة إلى السُنَّة النبوية في عدّها من طَرَف معظم المُتكلِّمين مصدراً مُستقلاً عن القرآن الكريم، حتّى ذهب جمهورهم إلى تقديم الخبر على القرآن الكريم (الرازي، 2003، ج 20، ص 31).

إنَّ المُستَبع لفَهْم العلواني وفكره يلحظ أنَّه أضاف -بناءً على تفاعله مع واقع الأحداث- غاية الدعوة وغاية وحدة الأمة إلى غاياته الثلاث التي سبق الحديث عنها (العلواني، د.ت، ص 82، 125)، فلم تُعد المقاصد الغائية عنده مُنحصرة في ثلاث غايات، وإنَّما شملت غاية الدعوة وغاية وحدة الأمة. وقد رأى هذا الفقيه المقاصدي أنَّ ما يُسوِّغ الإلحاح على هاتين الغائتين هو الخلاف المذموم الذي طبع (وما يزال يطبع) التاريخ الوقائعي للأمة الإسلامية.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ المطلوب اليوم -انطلاقاً من غاية وحدة الأمة- ليس التثوُّف إلى رفع الاختلاف المذهبي أو القفز عليه، وإنَّما تحقيق الائتلاف السِّلْمِي، وهو ائتلاف لا يقوم بين المُسلمين إلا بالتعايش وقبول المُخالفين لهم أو المختلفين عنهم (العلواني، 2017، ص 213). وفي رأيي، وبصرف النظر عن إمكانية إدراج مقصد وحدة الأمة ضمن التقسيمات الأصولية الموروثة أو

غير الموروثة، فإنَّ واقع الحال يُؤكِّد أهميَّة هذا المقصد في ضوء الظروف التاريخية التي مرَّت -ولا تزال تمرُّ- بها الأُمَّة الإسلاميَّة. غير أنَّ هذا لا يعني أنَّ يقفز مقصد وحدة الأُمَّة على آية الاختلاف، وإنَّما يعني ضرورة الوعي بهذه الآيَّة من أجل التمكين لائتلاف عاطفي وشعوري لا يتحقَّق من دون التسليم بضرورة السَّلْم والتعايش بين المُسلمين أنفسهم.

3. النوع الدلالي من المقاصد

تتنظم مقاصد الإسلام في غايات كُليَّة، وهي تُمثِّل كذلك دلالات يدلُّ عليها خطاب القرآن الكريم وبيان رسول الله ﷺ. ويُعدُّ تدبُّر هذه الدلالات واحدة من أهمِّ مهامِّ المُفسِّر للقرآن الكريم.

أ. التدبُّر والظفر بالدلالات المقصودة

تدور الاستعمالات المختلفة لمادة (دبر) حول معاني المخالفة (ابن منظور، د.ت، ص 209-213؛ ابن فارس، 1929، ج1، ص 228). ومن هذه المعاني: مخالفة المُبتدأ به للمُتأخِّر، ومخالفة الزمن الأوَّل للزمن الآخر، ومخالفة النظر الأوَّل للنظر الآخر. والذي يمارس عملية التدبُّر يُفكِّر في دُبُر الأمور وعواقبها؛ إذ التدبير -كما قيل- "أنَّك" تفعل الشيء وأنت غير غافل عن المآل" (الراغب الأصفهاني، 2002، ص 307). ومن ثمَّ، فإنَّ بدايات الأمور تكون مُخالفةً لنهاياتها تبعاً لمن يمارس عملية التدبُّر، التي هي حضور القلب كما قال الغزالي. كذلك لا قراءة من دون تدبُّر؛ فقد نُقل عن الإمام علي بن أبي طالب قوله: "لا خير في قراءة لا تدبُّر فيها" (الغزالي، 2017، ج1، ص 362).

إنَّ مخالفة الأوَّل للأخير، ومخالفة البداية للنهاية، ومخالفة الأمر لنقيضه، ومخالفة الزمان الأوَّل للزمان الأخير، ومخالفة المُقدِّمة للخاتمة؛ كلُّها أشكال من المخالفات تدلُّ عليها الاستعمالات المُتعدِّدة لمادة (دبر). وهكذا، فإنَّ من نتائج التدبُّر إدراك معاني المخالفة التي يؤدي إليها فعل التدبُّر بوصفه فعلاً اجتهادياً وعقلياً يروم الظفر بما يقصده الشارع ﷺ؛ لأنَّه كما قال الإمام الشاطبي رحمه الله: "إنَّما يكون لمن التفت إلى المقاصد" (الشاطبي، د.ت، ج3، ص 383). وقد تكون المعاني المقصودة

من الخطاب القرآني واضحة بحيث تبلغ مرتبة المعنى المنصوص عليه، الذي لا خلاف في فهمه وكشفه، وقد تكون المعاني المقصودة من هذا الخطاب غامضة؛ ما يتطلب مزيداً من ممارسة التدبر.

ب. مستويات التدبر

تباين عملية التدبر من حيث مستويات ممارستها، التي تشمل مستويات الفهم والتفكير، ومستويات الفهم الأكثر دقة، ومستويات التفكير الأكثر تكاملية. ولا شك في أن للارتقاء من أدنى مستويات التدبر إلى أعلاها شروطاً، أهمها التحرر الفكري الذي يَنبُت عن الانضباط والالتزام بمنهجية في "تفسير بعض القرآن ببعض الآخر؛ أي تفسير مُحكمه بمُفَصَّله. فالقرآن ينغلق وينفتح حسب الاستعداد الإنساني وطهارة قوى وعيه" (العلواني، 2010، ص 16). ومن ثمَّ، فإنَّ تدبر المعاني التي يَغلب على ظنِّ المُفسِّر أنَّها مرادة لله ﷻ لا يكون في المُطلق، وإنما يُنجز في ضوء خصائص ما سَماه العلواني لسان القرآن. وإذا كان لسان القرآن عربياً نزل في بيئة "أمّية"، فكيف يُبرهن المُفسِّر لمعانيه المقصودة استجابتها لحاجات الإنسانية المتابعة والمُستجدة؟

والحقيقة أن للإمام الشاطبي وجهة نظر في الجواب عن هذا السؤال، يصعب على الباحث أن يقفز عليها، أو أن يمرَّ عليها مرور الكرام كما يُقال (الحسني، 2000). ولكن يبدو من قراءة كتابي "لسان القرآن" و"أفلا يتدبرون" أن العلواني من صنف هؤلاء الذين اعترضوا على حصر الشاطبي معاني القرآن الكريم في معهود العرب وأساليبهم الخطابية؛ لأنه حصر يقتضي رفض الأفهام المُستحدثة بعد عصر الصحابة والتابعين، بل فهم العلواني من رأي الشاطبي في أمّية الشريعة سحب صفة الأمّية على القرآن الكريم نفسه (العلواني، 2010، ص 60). وهذا - في نظره - أمر مرفوض؛ لأننا إذا سلّمنا به فنحن نُسلّم بتاريخانية القرآن الكريم، كأنه مُرتبط فقط بزمان النبي ﷺ ومكانه وبيئته. والقول بالتاريخانية القرآنية مُناقض لعموم الخطاب القرآني وعالميته.

وبالمُقابل، استدلل الشاطبي على أمّية الشريعة بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَحِطُّهُ بِبَيِّنَاتٍ إِذَا لَأَزْتَابَ الْمُبْطُلُونَ ﴾ [العنكبوت: 48]. فهذه الآية الكريمة

من أدلة الشاطبي على أُمِّيَّة الشريعة، لكنَّ ذلك -من وجهة نظر العلواني- استدلال مرفوض؛ لأنَّ الآية الكريمة صريحة في بيان أنَّ رسول الله ﷺ لم يعد أُمِّيًّا بعد نزول الكتاب الحكيم، وأنَّه ﷺ أصبح تالياً للقرآن الكريم، يتلو على المُسلمين آياته الكريمة. والحقُّ أنَّه يطول بنا المَقام لو أخذنا نستقرئ اعتراضات العلواني واعتراضات غيره على مفهوم الشاطبي لأُمِّيَّة الشريعة. ويمكن الرجوع إلى الدراسة القيمة للعلواني المعنونة بـ "عربية القرآن ومستقبل الأمة القطب" لا سيما في محور (الأميِّ والأميون المراد بهما)؛ إذ حاور الشاطبي في عدد من المسائل منها: مفهوم العربية والأمية (العلواني، 2004).

وعلى كلِّ حال، فإنَّ ما تفرَّد به العلواني عن غيره من مُساجلي الشاطبي في أُمِّيَّة الشريعة هو تفهّمه لمفهوم أُمِّيَّة الشريعة عند فقيهه غرناطة؛ لأنَّه حاول -انطلاقاً من رأيه فيها- أن يسدَّ الباب الذي دخل منه الباطنية وأصحاب المذهب الإسماعيلي. فقد أوَّل هؤلاء آيات القرآن الكريم؛ حتَّى تُزكِّي ما كان سائداً من فهوم "علمية"، ثمَّ قلبوا الأمر، فنصَّوا على أنَّ مذهبهم هو المذهب الصحيح الذي لا يشهد له العِلْم فحسب، بل يشهد له القرآن الكريم نفسه. وبقدْر ما اعتذر العلواني للشاطبي، فإنَّه بيَّن حدود هذا الاعتذار؛ لأنَّ سدَّ الباب لا يكون بالتطرُّف؛ سواء في تحكيم لغة البدو العرب، أو في تحكيم الرأي البشري، بصرف النظر عن مستوى سقفه العِلمي في هذا الزمان أو ذلك. ومن ثمَّ، فإنَّ المطلوب اليوم هو تبني موقف عِلمي "موضوعي" يظفر بالمعاني المقصودة من خطاب القرآن الكريم. ولكن، لا سبيل إلى بناء هذا الموقف من دون اتِّخاذ منهجية تدبُّرية تبقي القرآن الكريم كتاباً مُتعالياً ومُهيماً ومُستوعباً ومُتجاوزاً، يَحكم ولا يُحكَّم عليه، يَقضي ولا يُقضى عليه.

ثانياً: منهاج التدبُّر ومفهوم تفسير القرآن بالقرآن

يكتنز القرآن الكريم مبادئ أساسية يتألف منها منهاج تدبُّر القرآن الكريم. وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٨﴾ [المائدة: 48].

1. ماهية المنهاج

تشارك كلمتي (المنهاج) و(الشريعة) في العديد من الاستعمالات؛ (ابن منظور، د.ت، ج14، ص365-366؛ ابن فارس، 2008، ص874)؛ إذ تأتي كلٌّ منهما بمعنى الوضوح الذي يُنتفع به. فكما أن الشريعة طريق واضح يُحقق النفع الذي يرجوه سالكه، فإن المنهاج طريق واضح يُحقق النفع الذي يرومه سالكه كذلك. إذن، فالنفع والوضوح أمران يشتركان في الدلالة عليهما كلٌّ من كلمة (الشريعة) وكلمة (المنهاج)، ومن ثمَّ يُمكن إدراك المغزى من اقترانها في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٨﴾ [المائدة: 48].

والقرآن الكريم هو مصدر الشريعة والمنهاج من حيث انطواؤه على تفاصيل الشريعة من الأحكام الجزئية والمقاصد والقيم التي تدلُّ عليها مدلولات خطاباته التي بحثها الأصوليون في مباحثهم المختلفة، ولكنَّ الشريعة والمنهاج هنا ليسا قائمين فقط على المبادئ المُستخلصة والمُستنبطة من القرآن الكريم، وإنما يقومان على كلِّ أداة يستعملها المُتدبر من استقراء وتحليل وتركيب ومقارنته، وغيرها من الأدوات التي يُوظفها المُتدبر في تفسيره للقرآن الكريم. ومن ثمَّ، فإنَّ ما يُحقق النفع والوضوح في الشريعة والمنهاج هو المبادئ التي يلتزمها المُتدبر، وينطلق منها في تفسيره. غير أنَّ ذلك لا يكفي أيضاً لتحقيق الهدف المنشود؛ فلكي يكتمل النفع والوضوح في الشريعة والمنهاج، لا بدَّ من توافر أدوات مُعيَّنة وتقنيات وآليات مُحددة يعتمد عليها المُفسِّر في تدبره دلالات الخطاب القرآني. وللأصوليين جُهد مُعتبر في هذا الباب، تمثَّل في بحثهم في صيغ الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والإجمال والبيان، والحقيقة والمجاز، وغير ذلك من المباحث التي

تقتضي مزيد نظر مُستأنفٍ ومزيد تعميق مُدقّقٍ من أجل تدبُّر المعاني المُرادَة من الخطاب الشرعي (الحسني، 2005، ص306-308).

2. منهاج تدبُّر القرآن الكريم

يتجسّد منهاج تدبُّر القرآن الكريم في ما سمّاه العلواني تفسير القرآن بالقرآن. ولا يعنيني في هذا الصدد أن أحاكم رأيه بما كتبه السابقون في باب تفسير القرآن بالقرآن، وإنّما المُهمُّ بالنسبة إليّ هو النظر في طرح العلواني لفعل التدبُّر الذي يروم صاحبه الظفر بالمعاني المقصودة من الخطاب القرآني في ضوء مفهوم تفسير القرآن بالقرآن. ولا شكّ في أنّ لكلمة (مفهوم) دلالات عديدة في اللغة العربية؛ فهي اسم مفعول من الفعل (فهم). يُقال: فهم الكلام بفهمه فهماً؛ إذا عرف معناه جملةً أو تفصيلاً. أمّا في الاصطلاح المنطقي فتدلُّ كلمة (مفهوم) على ما حصل في العقل، في حين تدلُّ في الاصطلاح الأصولي على فهم المنطوق من المنطوق، وهو (أي المفهوم) عند الأصوليين إمّا مفهوم موافقة، وإمّا مفهوم مخالفة.

إنّ المفهوم في العِلْم، ومنه عِلْم الشريعة الإسلامية، إطار نظري أو معنى كُليّ نمارسه في الميدان التطبيقي. ولكي تكون هذه الممارسة اجتهادية؛ يجب أن تُبنى بمنهجية واضحة تجعل من المفهوم صياغة علمية مُستأنفة، تتغذّى باستمرار من معطيات واقعه التطبيقي. وتأسيساً على ذلك، فإنّ مفهوم تفسير القرآن بالقرآن ليس مُجرّد شعار زائف، وإنّما هو ممارسة اجتهادية في تدبُّر القرآن الكريم، وهي ممارسة فيها من المبادئ التي يجب أن يلتزمها المُتدبِّر، ويتشبع بها بقدر ما فيها من التقنيات التي يُشغّلها ويوظّفها في تديره العِلْمِي وتدبُّره التفسيري؛ ذلك أنّ هذه المبادئ والتقنيات تنصهر في بوتقة مفهوم تفسير القرآن بالقرآن.

3. المنهاج في مفهوم تفسير القرآن بالقرآن:

إنّ مفهوم تفسير القرآن بالقرآن ليس مُجرّد قول يشير إلى ما يُسمّى التفسير الموضوعي، وإنّما هو صياغة منهجية هدفها التدبُّر. وهذا الهدف التدبُّري هو الذي يمنح المفهوم السابق دلالة منهجية،

فضلاً عن ضبط معناه الوظيفي. ومن ثمّ، فإنّ مفهوم تفسير القرآن بالقرآن يدلُّ على معنى كُليّ وتجريد ذهني ينطوي على بنية مُتشابكة من المبادئ والتقنيات التي تُبرز نظام الظفر بالمعاني المُرادّة من الخطاب القرآني، وتكشف - في الوقت نفسه - عن وظيفتها في تفسير القرآن الكريم.

والحقيقة أنّ استقرائي لِمَا كتبه العلواني قد أفضى إلى التمييز بين عمادين منهجين مُتساندين، لا يُغني أحدهما عن الآخر في مفهوم تفسير القرآن بالقرآن (العلواني، 2012، ص 29):

_ عماد الأدوات التي يُعملها المُتدبّر لدلالات القرآن الكريم، (آثرنا أنّ نُخصّص للعلواني في المستقبل القريب - إن شاء الله تعالى - دراسة مُستقلّة، نتبّع فيها تحليلاته في هذا المضمار، وما يقترن بها من تفكيك وتركيب، إضافةً إلى دراسة مقارناته وما تتطلّب من بيان لوجوه التماثلات والتباينات، وكذا بيان استقراءاته وما تستلزمه من تتبّع وإحصاء وضبط للعلاقات بين المُقدّمات والنتائج، فضلاً عن استحضر المَقامات التي سيق فيها الخطاب القرآني).

_ عماد المبادئ التي تُمثّل مُنطلقات يلتزم بها المُتدبّر للدلالات التي يدلُّ عليها الخطاب القرآني، وهي: التطهّر، والموضوعية، والانطواء، والبنائية، والجمع بين القراءتين. ولِمَا كان مُتعدّراً الحديث عن ذلك مُفصّلاً في هذه الورقة، فقد اكتفيتُ بأنّ أمثّل عليها بمثال يتّصل بمبدأ الجمع بين القراءتين. إنّ الغرض من قراءة الكون هو تبين النواظم التي تُفسّر ظواهره المُتعدّدة، في حين تُبين قراءة الوحي النواظم التي تُفسّر العلاقة بين آيات الكون المُتعدّدة. ومن ثمّ، فإنّ الجمع بين القراءتين ضروري في تدبّرنا للقرآن الكريم؛ لأنّ الإنسان هو "ابن الطبيعة، وابن الأرض، والسيد المُستخلف فيها في الوقت نفسه" (العلواني، 2012، ص 89). وهذا يعني أنّ ما يوجب على الإنسان الجمع بين القراءتين ليس فقط البُعد الجسدي وما يُمثّله من صلة وثيقة بالأرض، وإنّما البُعد الروحي وما يُمثّله من أمانة تشمل الصلاح الأرضي والإيمان الاعتقادي والسَّق إلى الخيرات. وبعبارة أُخرى، فإنّ ما يُفسّر ضرورة الجمع بين القراءتين هو أنّ النفس الإنسانية تُمثّل تجسيدا للبُعد اللامرئي

المتعالي، لكنَّ هذا البُعدُ مُرتبِطٌ بالجسد المرئي كما تدلُّ على ذلك الآية التاسعة والعشرون من سورة النحل وسورة الشمس.

إذن، فليس مطلوباً -في ضوء الجمع بين القراءتين- إخضاع الجسد للنفس، ولا إخضاع النفس للجسد؛ ذلك أنَّ إخضاع الجسد للنفس يعني إذعانه لشروط مُتعالية عليه، وأنَّ إخضاع النفس للجسد يعني إذعانها للشروط المادية؛ إمَّا للذَّة والاستمتاع المادي، وإمَّا للألم والمعاناة الجسدية. ولهذا يُطلَق -مثلاً- على الأشربة الخمرية المُحرَّمة اسم المشروبات الروحية، ويُطلَق على العلاقات الجنسية المُحرَّمة اسم العلاقات الرضائية (مثل: الزنا، واللواط، والسحاق، وغير ذلك من أنواع السلوك الجنسي).

وبذلك، فإنَّ المطلوب -في ضوء الجمع بين القراءتين- هو إقامة علاقة تفاعلية بين النفس ومُتطلَّباتها الروحية، وبين الجسد ومقتضياته الغريزية. وإنَّ الوعي بالمنحى المُركَّب للواقع الإنساني (خَلق الإنسان من نفس وجسد) ضروري في فهم مسألة الجمع بين القراءتين؛ لأنَّها تُمثِّل واقعاً مزيجاً ومُركَّباً من الوقائع الطبيعية والظواهر الإنسانية (الاجتماعية وغير الاجتماعية). فواقع المُتدبِّر يشتمل على وجودين اثنين: وجود خارجي مُنفصل عن ذات المُتدبِّر ونفسه، وهو يُؤثِّر في ذهنيته. ووجود ذهني مُرتبِط بعقل المُتدبِّر وذهنه.

إنَّ التطهُّر والموضوعية والانطواء والبنائية والجمع بين القراءتين مبادئ خمسة لا بدَّ من إعمالها وتفعيلها في تدبُّر الدلالات والمعاني المستفادة من الخطاب القرآني. أمَّا ما يُفَعِّل هذه المبادئ فهو استعمال عدد من الأدوات، مثل: استقراء المُتدبِّر، ونوع تحليله، ومقدار مقارناته وتفكيكاته وتركيباته وملحوظاته، وغير ذلك من الآليات التي تُمكن المُتدبِّر من استفراغ وُشعه في الظفر بمراد الله تعالى من آيات القرآن الكريم وسوره على قَدْر طاقته البشرية.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ النظر في طبيعة المبادئ التي ينطلق منها المُتدبِّر في التفسير، وتأمُّل طبيعة الآليات التي يتوسَّل بها في تدبُّره؛ يُؤكِّد قيام منهاج تدبُّر القرآن الكريم على مفهوم تفسير

القرآن بالقرآن. ولا شك في أن هذا المفهوم -استناداً إلى تلك المبادئ والآليات- هو تفسير للمُتدبر من داخل القرآن الكريم؛ أي أن فعل التفكير مُنجز علمي يستعمله صاحبه، وأن المبادئ التي نص عليها القرآن الكريم، وتضمنتها آياته، وانطوت عليها سوره، إنما هي أدوات تتيح التدبر السليم؛ من: استقراء، وتأمل، وتفكير، وتفكير، وتعقل، وتذكر، وتذكير، وترتيل، وانتباه، واستحضار مُستأنف للعبر والسُنن والقوانين، وإعمال للغايات الكليّة المقصودة والدلالات الخطابية المنشودة. وفي ضوء هذا المفهوم من تفسير القرآن بالقرآن، فإن القرآن الكريم يكون هو "المرجع الأساس في فهم القرآن المجيد ذاته، وفي فهم كل ما جاء ليُعلم البشرية إياه، سواء تعلق بالأحكام أو العبر أو السنن أو القوانين، أو بناء الحضارات أو بناء العمران وتحقيق التزكية وتحقيق التوحيد وبناء التصور السليم وبناء المعتقد الصحيح، كل ذلك تجده في القرآن الكريم" (العلواني، 2019، ص45).

خاتمة

حاصل القول إن دراسة النظرية المقاصدية ومنهجية تدبر القرآن الكريم عند العلواني أفضت بنا إلى جملة من النتائج، منها ما هو عام، ومنها ما هو جزئي.

فمن النتائج الجزئية ما يأتي:

1. اعتذار العلواني للإمام الشاطبي، وتفهمه -في الوقت نفسه- موقف الإمام الشاطبي من مسألة أمية الشريعة؛ ذلك أنه حاول أن يسد الباب أمام الأقوال الباطنية في تحديدها المعاني المقصودة من خطاها. وقد حرص العلواني على بيان حدود اعتذاره؛ لأن سد الباب لا يكون بالتطرف في تحكيم اللغة العربية، والغفلة عن تدبر خصوصيات "اللسان القرآني". فالملطوب هو التمكّن من العربية نحواً و صرفاً ودلالةً، ولو كان ذلك في حدوده الدنيا. ولكن، لا يمكن لهذا التمكّن أن يكون طريقاً للتحكم في أسلوب الخطاب القرآني، وتحديد معانيه المقصودة. ويحضرنا هنا الدرس الأصولي لمباحث الألفاظ الذي قدّم أنموذجاً متميزاً في إبراز حدود تحكيم اللغة العربية في فهم المراد؛ لأن

جوهره قائم على تبيين مقامات الخطاب القرآني والبيان النبوي. وأعني بمقام الخطاب هنا بنية من العناصر اللغوية الصادرة عن صاحب الخطاب، والأحوال الخارجية التي استعمل فيها الخطاب، وأسهمت بمجموعها في تحديد المعنى المقصود من الخطاب الشرعي. انظر الفصل الرابع الموسوم بـ "مقاصد الشريعة بين القول بالسياق والقول بمفهوم مقام الخطاب" (الحسني، 2020، ص 114).

2. تفاوتوا الغايات الكلية التي ينتظمها الدين الإسلامي؛ لأن منها ما هو أدنى، ومنها ما هو متوسط، ومنها ما هو أعلى، في ما يُمثّل إضافة نوعية تستوعب تقسيم الأصوليين لمقاصد الشريعة، وتتجاوزه. وقد أمكن لي في هذا البحث إبراز هذه المستويات، وأضفت إليها حقيقة مفادها أن هذه المستويات مؤسّسة على نظرية مقاصدية لها أساس اعتقادي وامتداد عملي. وإنّ الاتجاه بالبحث التطبيقي في هذا الأساس الاعتقادي والامتداد العلمي يلزم البحوث التي لا تزال بحاجة إلى مزيد نظر وتدقيق في المنجز الاجتهادي لطله جابر العلواني.

وفي رأيي، فإنّ الإضافة الكبرى التي يكتنزها هذا البحث هي بيان أنّ مفهوم تفسير القرآن بالقرآن عند العلواني ما هو إلا صياغة منهجية وتدبّر تطبيقي قائم على عمادي المبادئ والأدوات؛ ما يعني أنّه يُمثّل ممارسة اجتهادية تغدّى بمبادئ مخصوصة وآليات مضبوطة، وهو ما يتطلّب مزيداً من البحث المستفيض عند النظر في جهود مُفسّري القرآن الكريم قديماً وحديثاً.

أمّا أهمّ النتائج العامة التي يؤمّل من الباحثين وعموم المهتمّين دراستها وتفصيل القول فيها والاستفادة منها فتمثّل في نتيجتين مفصليتين، هما:

1. للنظرية المقاصدية عند العلواني دلالات يدلُّ عليها الخطاب القرآني والبيان النبوي، وهي دلالات تنتظم في غايات كلية تتمثّل في مقاصد الدين الإسلامي، التي صنّفها هذه النظرية إلى نوعين: نوع دلالي يُفهم من دلالات الخطاب الشرعي، ونوع قيّمي مصلحي يستفاد من المصالح التي يستهدفها الشارع من تشريع أحكامه.

2. لمفهوم تفسير القرآن بالقرآن معنى كُليّ وإطار تصوُّري ينصهر في بوتقته عمادان؛ أولهما المبادئ التي يلتزم المُفسّر بالانطلاق منها، وتمثّل في التطهّر، والموضوعية، والانطواء، والوحدة البنائية، والجمع بين القراءتين. وثانيهما التقنيات أو الآليات أو الأدوات المُعتمَدة التي يستعملها المُتدبّر لآيات القرآن الكريم؛ في: التحليل وما يقتضيه من تفكيك، والمقارنة وما تتطلبه من بيان لوجوه التماثلات والتباينات، وكذا بيان العلاقات بين المُقدّمات والنتائج، واستحضار المَقامات التي سيق فيها الخطاب القرآني، والاستقراء وما يعنيه من قدرة على تتبّع الآيات والسور وإحصائها، وغير ذلك من التقنيات التي يُفرضي اعتمادها إلى بناء نظرة شمولية تُحرّر المُتدبّر من التعضية، ومن النظر التجزيئي إلى الآيات والسور القرآنية بوصفها آياتٍ وسوراً مُفكَّكةً، لا يعضد بعض تلك الآيات والسور بعضها الآخر.

وبينا أنبه على النتيجةين المذكورتين آنفاً، فإنّ في ذهني سؤالين أرى الحاجة مُلِحّة إلى طرحهما والاجتهاد في الإجابة عنهما:

السؤال الأوّل: أين نجد أثر النظرية المقاصدية في المعالجات الاجتهادية التي أنجزها العلواني لكثير من القضايا التي انتدب نفسه أن يكون له فيها قول وتطلّع أن يُبني له فيها رأي، مثل: قضايا الحرية ونفي الإكراه، وقضايا الإفتاء الفقهي، وقضايا التعليم الديني والتعليم غير الديني، وغير ذلك من القضايا التي كان له فيها موقف واجتهاد؟

والسؤال الثاني: كيف أعمل العلواني مفهومه لتفسير القرآن بالقرآن؛ سواء من حيث ما يؤسسه من مبادئ، أو من حيث ما يضبطه من أدوات؟

والحقُّ أنّهما سؤالان تطبيقيان؛ إذ في مقاربتهما تُنقل المعالجة من حيز الكلام النظري إلى حيز الإنتاجية النافعة والتطبيقية التي تدفع بفكرنا الإسلامي المعاصر نحو وجهات أكثر تقدماً وتطوراً. وإنني أدعو الله تعالى أن يكون لي نصيب في الظفر بذلك في المستقبل القريب إن شاء الله تعالى.

المراجع

- الحسني، إسماعيل (2020). "قراءة في كتاب من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 100.
- الحسني، إسماعيل (2000). "المقاربة السجالية لمفهوم أمية الشريعة في الفكر المقاصدي"، مجلة فكر ونقد، الرباط، العدد 25.
- الحسني، إسماعيل (2005). نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ط2، واشنطن: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الرازي، فخر الدين (2003). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، تقديم: هاني الحاج، تحقيق: عماد زكي البارودي، القاهرة، مصر: المكتبة التوفيقية.
- الراغب الأصفهاني (2002). مفردات ألفاظ القرآن، ط3، تحقيق: صفوان عدنان، دمشق: دار القلم.
- الشاطبي، أبو إسحاق (د.ت). الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، لبنان: دار المعرفة.
- العلواني، طه جابر (2010أ). أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، ط1، القاهرة: دار السلام.
- العلواني، طه جابر (2019). تفسير القرآن بالقرآن، ط1، عمان، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2012). تفسير سورة الأنعام، سلسلة تفسير القرآن بالقرآن (1)، ط1، القاهرة: دار السلام.
- العلواني، طه جابر (2003). التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، ط1، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (2004). "عربية القرآن ومستقبل الأمة القطب"، مجلة إسلامية المعرفة "مجلة الفكر الإسلامي لاحقاً"، العدد 35.
- العلواني، طه جابر (2010ب). معالم في المنهج القرآني، ط1، القاهرة: دار السلام.
- العلواني، طه جابر (د.ت). مقاصد الشريعة (مؤلف جماعي)، ط1، بيروت، لبنان: دار الفكر.

- العلواني، طه جابر (2017). من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف، ط 1، عيّن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الغزالي، أبو حامد (2017). إحياء علوم الدين، ط 1، القاهرة: دار الغد الجديد.
- ابن فارس (1929). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تصحيح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر.
- ابن فارس (2008). معجم مقاييس اللغة، مراجعة وتصحيح: أنس محمد الشامي، القاهرة: دار الحديث.
- فاتيجي، مصطفى، وقاسمي، محمد (2021). مراجعة لكتاب "منظومة القيم المقاصدية وتجلياتها التربوية" للدكتور فتحي ملكاوي"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر "إسلامية المعرفة سابقاً"، العدد 102.
- ابن منظور (د.ت). لسان العرب، بيروت: دار صادر، مادة (دبر).

References

- Al-'Alwānī, Ṭ. (2003). *Al-Tawhīd wa al-Tazkiyyah wa al-'Umrān: Muḥāwalāt fī al-Kashf 'an al-Qiyam wa al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah al-Ḥākimah* (1st ed.). Dār al-Hādī.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2004). 'Arabiyyat al-Qur'ān wa Mustaqbal al-Ummah al-Quṭb. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 35.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2010). *Afalā Yatadabbarūn al-Qur'ān: Ma'ālim Manhajīyyah fī al-Tadabbur wa al-Tadbīr* (1st ed.). Dār al-Salām.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2010). *Ma'ālim fī al-Manhaj al-Qur'ānī* (1st ed.). Dār al-Salām.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2012). *Tafsīr Sūrat Al-An'ām: Silsilah Tafsīr al-Qur'ān bi-al-Qur'ān* (1st ed.). Dār al-Salām.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2017). *Min Adab al-Ikhtilāf ilā Nubadh al-Khilāf* (1st ed.). Al-Ma'had al-'Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2019). *Tafsīr al-Qur'ān bi-al-Qur'ān* (1st ed.). Al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (n.d.). *Maqāṣid al-Sharī'ah: Mu'llaf Jamā'ī* (1st ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Ghazālī, A. (2017). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (1st ed.). Dār al-Ghad al-Jadīd.
- Al-Ḥasanī, I. (2000). Al-Muqārabah al-Sijāliyyah li-Mafhūm Ummiyyah al-Sharī'ah fī al-Fikr al-Maqāṣidī. *Majallat Fikr wa Naqd*, 25.
- Al-Ḥasanī, I. (2005). *Naḥriyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Ashūr* (2nd ed.). Al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
- Al-Ḥasanī, I. (2020). Qirā'ah fī Kitāb min Adab al-Ikhtilāf ilā Nubadh al-Khilāf. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir*, 100.
- Al-Iṣfahānī, Al-R. (2002). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (3rd ed.). (Ṣ. 'Adnān, Ed.). Dār al-Qalam.
- Al-Rāzī, F. (2003). *Al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb* ('I. al-Bārūdī, Ed.). Al-Maktabah al-Tawfīqiyyah.
- Al-Shāṭibī, A. (n.d.). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* ('A. Darāz, Ed.). Dār al-Ma'rifah.

- Fātīhī, M., & Qāsimī, M. (2021). Murāja'ah li-Kitāb "Manzūmat al-Qiyam al-Maqāṣidiyyah wa Tajaliyyātuhā al-Tarbawiyah" li-al-Daktūr Fathī Malkāwī. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir*, 102.
- Ibn Fāris (1929). *Al-Muṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr* (M. 'Abd al-Ḥamīd, Ed.). Egypt: (n.p.).
- Ibn Fāris (2008). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (A. al-Shāmī, Ed.). Dār al-Ḥadīth.
- Ibn Manzūr (n.d.). *Lisān al-'Arab*. Dār Sādr.

Taha Jabir Al-Alwani's Theory of *Maqāṣid* and Methodology to Studying the Qur'an

Ismail Al-Hassani*

Abstract

Maqāṣid theory is constituted of two types: a tri-level teleological type and a discursive type represented in the intended connotations of the discourse of the Qur'an and Sunnah. This article's central argument is that theory in general, and *maqāṣid* theory in particular, must be under permanent scrutiny and critique; because the belief in the perfection of *maqāṣid* theory according to its methodological structure and scientific content – and consequently, the suspension of scientific verification – will turn it into a doctrine or belief, which contradicts the nature of science (i.e., that science needs to be open to correction, revision, assessment, and evaluation). To support this argument, this article considers the methodology of contemplation in Taha Jabir Al-Alwani's conception of the necessity of interpreting each Qur'anic verse in light of the Qur'an itself, with methodological formulation and applied contemplation principles and tools; which thus represents an interpretative praxis and calls for further and sophisticated research when dealing with the contributions of Qur'anic commentators in the past and present.

Keywords: *maqāṣid* theory, contemplation, verification, correction, revision, assessment, evaluation, interpretative praxis.

* Ismail Al-Hassani holds a PhD (2001) in Fiqh and Maqāṣid al-Sharī'ah from Mohammed V University, Rabat, Morocco. He is a Professor of Higher Education at Cadi Ayyad University (*Jāmi'at al-Qāḍī 'Ayyād*) in Marrakech, Morocco. E-mail: hassani18@hotmail.com.

Cite this article as: Al-Hasani, Ismail (2025). "Taha Jabir Al-Alwani's Theory of *Maqāṣid* and Methodology to Studying the Qur'an", *Journal of Contemporary Islamic Thought (formerly Islamic Knowledge)*, Vol. 31, No. 109, 109-131.

DOI: 10.35632/citj.v31i109.13841

معالم تجديد الخطاب وفهم النص الديني عند طه جابر العلواني: دراسة تحليلية

حسين علي حسين*

المُلخَص

هذا البحث إعادة قراءة المشروع الفكري لطله جابر العلواني، بوصفه جزءاً من إسهامات مدرسة "إسلامية المعرفة" وتجديد الخطاب الديني في المجال العربي والإسلامي؛ ما يعني السعي لاستكشاف مواقفه ورؤاه النقدية بخصوص مشاريع التجديد السابقة عليه؛ سواء ببُعدها الإحيائي، أو ببُعدها الإصلاحية، أو ببُعدها الحدائثي من جهة، وكشف طبيعة الخيارات الفكرية "البديلة" التي اختارها لإعادة النظر وتجاوز الإشكاليات التي وقعت فيها تلك الأتجاهات من ناحية الرؤية والمنهج من جهة أخرى. ويذهب البحث إلى أن النظرية المعرفية القرآنية، في بعديها الإستيمولوجي والأنطولي، أحد أهم البدائل والنماذج المعرفية التي جعلته لا يعيد "إنتاج" مقولات مشاريع التجديد نفسها السابقة عليه، بل تتجاوزها إلى أفق معرفي مُغاير، عبر تأكيد محورية النصّ القرآني، فكانت انطلاقة من النصّ إلى الخطاب، وليس العكس، وفق مرتكزات معرفية ثلاثة؛ الأول: مبدأ الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، والثاني: معيار الوحدة البنائية للقرآن الكريم، والثالث: معيار لسان القرآن.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، النص، تجديد الخطاب الديني، الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، الوحدة البنائية للقرآن.

* مدرس مساعد في وزارة التربية العراقية، مشرف فني بشعبة القرآن الكريم، في قسم النشاط المدرسي. البريد الإلكتروني:

husnawy19871987@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ 1/ 5/ 2024م، وقُبل للنشر بتاريخ 25/ 2/ 2025م.

للاقتباس: حسين، حسين علي (2025). "معالم تجديد الخطاب وفهم النص الديني عند طه جابر العلواني: دراسة تحليلية"، مجلة

الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد 31، العدد 109، 133-166.

DOI: 10.35632/citj.v31i109.13837

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مُقدِّمة:

اتَّخذ مشروع تجديد الفكر الديني في المجال العربي والإسلامي -منذ بدأت معالمه ومُقدِّماته تتبلور في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلاديين- عدَّة مسارات واتِّجاهات، أفرزت لنا رؤى اجتهادية مُتنوِّعة، اختلفت مُنطلقاتها وأسسها بحسب وعي أصحاب هذه الاتِّجاهات بإشكاليات التجديد من ناحية حدوده ومداه، وأهدافه ومقاصده وآلياته، والأهمُّ من ذلك طبيعة المرجعية التي يصدر منها أو يُعبَّر عنها.

فقسَّم من تلك الاتِّجاهات الإصلاحية حاول إيجاد نوع من المقاربة "التأويلية" التي يعيد بها إنتاج الوعي الإسلامي وتجديده عن طريق الجمع بين التراث والمعاصرة، فانتهى به الحال إلى صيغة "توفيقية" تجتزئ من هذا التراث ما تراه مناسباً، وتستجيب لمُحدِّدات ثنائية التراث والمعاصرة. وقسَّم آخرُ كان موقفه دفاعياً، بأنَّ أثر الانغلاق والاحتفاء بالمرجعية التراثية وحدها، وعدم الانفتاح على توظيف المناهج والعلوم الحديثة، في محاولة منه لإحياء "الأصول" والتطابق مع "عصور" أو مراحل تاريخية مُعيَّنة، فانتَهت هذه المقاربة بإسقاط صورة الماضي على الحاضر، وتعطيل آليات الاجتهاد العقلي.

وقسَّم من المشاريع الإصلاحية حاول تصحيح ما وقعت بها المشاريع السابقة من ناحية الرؤية والمنهج، فانتهى به المطاف إلى محاولة طرح "مشروع حضاري بديل شامل ومُتكامل" يعيد تعريف خطاب التجديد ومفاهيمه من جديد (مثل: التقدُّم، والتطوُّر، والحداثة، والتحديث، والمعاصرة، والهويَّة، والآخر) على أساس الكشف عن "نموذج معرفي" يتلاءم مع روح الحضارة العربية الإسلامية. وهذا النموذج يأخذ شرعيته ومُشروعيته عن طريق "نظرية قرآنية" تكون هي "الثابت" والمُنطلق الذي يُوجِّه مسارات خطاب التجديد، فيضبط حدوده ومعايره ومقاصده، بحيث لا يجعله ينتهي إلى نزعة "تغريبية"، أو نزعة "تأويلية"، أو نزعة "ماضوية"، بل يجعله مُعبِّراً عن

مشروع "أمة إسلامية" لها فضاءاتها ومركزيتها وخصوصيتها التاريخية والحضارية. وقد كان طه جابر العلواني أبرز مَنْ دعا إلى تبني أبعاد هذا المشروع والتأسيس لأركانه.

وعلى هذا الأساس، ستتّم مقارنة مشروع طه جابر العلواني -ضمن الحدود المرسومة لهذا البحث- عن طريق اختيار زاوية نظر مُحدّدة تتعلّق بموضوعنا المطروح الذي حمل عنوان: "معالم تجديد الخطاب والنص الديني عند طه جابر العلواني: دراسة تحليلية". وتكمن أهميّة هذا الموضوع ودواعي اختياره في اعتبارات موضوعية عديدة، منها: تمثيل إسهامات طه جابر العلواني -في سعيه لتجديد آليات فهم الخطاب الديني عامّة والنصّ القرآني بوجه خاص- واحدةً من المَحطّات الأساسية التي شكّلت رافداً مُهمّاً في التأسيس النظري والإبستمولوجي، أعاد من خلاله قراءة الخطاب والفكر الديني وتجديدهما برؤية أسّست لمنهجية معرفية إسلامية جديدة ومُبتكّرة؛ سواء من حيث زاوية النظر والتحليل والمعالجة، أو من حيث الإشكاليات والقضايا المُتعلّقة بالرؤية المنهجية التي تُؤسّس مُنطلقات ومرجعيات وأهدافاً لهذا التجديد وغاياته. ومنها أيضاً أنّ مشروع طه جابر العلواني، وإنّ جاء من حيث البواعث والرهانات والأسئلة تطبيقاً لمُوجّهات أُسس مشروع "إسلامية المعرفة"، فإنّ نقده الأزمة المنهجية لخطاب التجديد الإسلامي بمختلف اتّجاهاته (السلفية، والإحيائية، والإصلاحية، والتحديثية) جعله صاحب رؤية نقدية لإشكاليات التجديد ضمن دائرة هذه التيارات، وجعله كذلك صاحب رؤية بديلة لأُسس التجديد ومُنطلقاته وغاياته.

إنّ الفكرة المحورية لموضوع البحث تدور حول إعادة قراءة المشروع الفكري لطله جابر العلواني، بوصفه جزءاً من الإسهامات التي اكتسبت أصالتها على صعيد حقل "إسلامية المعرفة" (تطرّقنا إلى أبعاد ذلك في دراسات كثيرة)، وبوصفه مَحطّة أساسية ضمن المسارات التي قطعتها الاتّجاهات والمشاريع الخاصّة بتجديد الخطاب والنصّ الديني في المجال العربي والإسلامي؛ ما يعني السعي -من الناحية الإجرائية- لرصد المواقف والرؤى النقدية لطله جابر العلواني بخصوص مشاريع التجديد السابقة عليه؛ سواء ببُعدها الإحيائي، أو ببُعدها الإصلاحية، أو ببُعدها الحدائي من

جهة، وكشف طبيعة الخيارات الفكرية "البديلة" التي اختارها طه جابر العلواني لإعادة النظر وتجاوز طبيعة الإشكاليات التي وقعت فيها تلك الاتجاهات من ناحية الرؤية والمنهج من جهة أخرى.

وعلى هذا الأساس، تصبح النظرية المعرفية القرآنية - التي حاول العلواني التأسيس لها في بُعدها الإبيستمولوجي والأنطولوجي - أحد أهم البدائل والنماذج المعرفية التي جعلته لا يعيد "إنتاج" مقولات مشاريع التجديد نفسها السابقة عليه، بل تجاوزها إلى أفق معرفي مُغاير. يضاف إلى ذلك أنَّ البحث ركَّز على "ثيمة" مركزية في آليات الاشتغال المنهجي عند طه جابر العلواني، هي تأكيد محورية النصِّ القرآني وهيمنته في مشروعه، فكانت انطلاقة من النصِّ إلى الخطاب، وليس العكس، وهو ما ميَّز أطروحته التجديدية على هذا الصعيد.

أمَّا الأهداف التي يسعى البحث لتحقيقها فيتمثل أهمُّها في تعرُّف بُعد أساسي في مشروع طه جابر العلواني يتعلَّق بطبيعة الإضافة المنهجية التي حقَّقها على صعيد تجديد الخطاب والنصِّ الديني، وكذلك كشف أبعاد الأصالة في أطروحته النظرية ورؤاها التفسيرية في مشروعه لتجديد الفكر الإسلامي المعاصر، لا سيَّما ما تعلَّق ببناء أسس نظرية معرفية قرآنية، تكون هي المُنطلق والأساس في إعادة رسم القواعد والمُحدِّدات لمفهوم التجديد برؤية تتناسب مع خصوصية الهويَّة الحضارية العربية الإسلامية.

وعلى أساس هذا التصوُّر العام لحقيقة المشروع الفكري الإسلامي وأصالته - الذي خاض غماره طه جابر العلواني -، جاء هذا البحث ليكون محاولة تسعى للكشف عن المعالم الأساسية للرؤى الاجتهادية والتجديدية عند العلواني؛ سواء على صعيد خطاب التجديد في الفكر الديني عامَّة، أو على صعيد قضايا التجديد في قراءة النصِّ القرآني وفهمه بوجه خاص.

إنَّ أهميَّة التوقُّف عند أبعاد هذا المشروع الإصلاحية ومضامينه، لا سيَّما في ظلِّ التحوُّلات السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية التي يشهدها العالم الإسلامي، تتمثل في أنَّ أطروحات العلواني ما تزال تكتسب راهنتها وفعاليتها الإجرائية في المجال الإسلامي، بحيث يُمكن الاستفادة

من توظيف معطياتها، والعمل على إغنائها والبناء عليها، بما يُحقِّق رؤية معرفية قرآنية مُتكاملة تكون هي المُنطلق والأساس لحلّ كثير من إشكاليات الخطاب الإسلامي المعاصر وقضاياها.

وفي ما يختصُّ بالدوافع التي حدّدت موضوع البحث، فقد حتمَّتْها عوامل ذاتية وموضوعية؛ أمَّا العوامل الذاتية فتتمثَّل في اهتمامنا الخاص بالقضايا والمدارس والتيارات والإشكاليات التي لها تعلقٌ بتجديد الخطاب الديني عامَّة، واهتمامنا بمشروع "إسلامية المعرفة" بوجه خاص. وأمَّا العوامل الموضوعية فتتعلَّق بأهمِّية المُنجز المعرفي لطله جابر العلواني من حيث أصالة التأسيس النظري على صعيد الرؤية والمنهج.

وبخصوص المنهجية التي سار عليها البحث، فقد ارتأينا تبني معطيات المنهج التحليلي في عرض أهمِّ القضايا المحورية وتصنيفها، ممَّن أعطاهها طه جابر العلواني أولوية في مشروعه، وذلك بالتوقُّف عند مسارين أساسيين في بنية هذا المشروع؛ الأوَّل: كشف أبعاد الرؤية المنهجية في تجديد الخطاب والفكر الديني عند العلواني، والثاني: السعي الحثيث لبناء أسس نظرية قرآنية مُتكاملة الأبعاد، تكون هي المُنطلق والأساس في تحديد وجهة التجديد وغاياته.

أولاً: أبعاد الرؤية المنهجية في تجديد الخطاب والفكر الديني عند طه جابر العلواني

إنَّ تحليل مضامين خطاب ما، لا سيَّما على صعيد تجديد الخطاب الديني، يعني محاولة الكشف عن الخصائص والأطر النظرية التي ساهمت في تحديد أبعاد الرؤية التفسيرية في دراسة ظاهرة مُعيَّنة وتحليلها¹ (شتيفان، 2013، ص121-123) ولمَّا كانت هذه الرؤية كاشفةً لخصائص هذا الخطاب وأبعاده من حيث إجرائيته وفاعليته على المستوى النظري، فإنَّ البُعد الأساسي الذي يجعل مشروعية خطاب تجديدي مُعيَّن تكتسب طابع الأصالة والتأسيس، ثمَّ القدرة على اجترار حلول وآفاق

¹ توجد تعريفات عديدة لمصطلح "الخطاب"، وهي تختلف فيما بينها تبعاً للدلالات التي تحمِّلها وتشير إليها، والمجالات التي تصدر عنها. ومن أمثلة ذلك: الخطاب التاريخي، والخطاب الديني، والخطاب اللغوي، والخطاب التداولي. لتعرَّف المزيد عن أبعاد التعددية التي يحمِّلها مفهوم الخطاب على صعيد التعريف.

جديدة في النظر والعمل؛ هو متانة الأسس المنهجية التي يقوم عليها الخطاب؛ ما يعني أن بناء الأنساق و"النماذج المعرفية" في بنية خطاب مُعيّن وهيمتها - بوصفها رؤية تفسيرية "إبستمولوجية" رصينة - لا يكتسب صلاحيته إلا من خلال طبيعة المُنطلقات والأسس المنهجية التي تأسس عليها؛ ذلك أن الخطاب - بوصفه مقول الكاتب أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء - هو بناء من الأفكار "إذا تعلق الأمر بوجهة نظر يُعبّر عنها تعبيراً استدلالياً، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر، يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الواجهة من النظر مَصوغة في بناء استدلالِي؛ أي بشكل مُقدّمات ونتائج (الجابري، 1994، ص 10).

ومن ثمّ، فإنّ "الخطاب من هذه الزاوية إذا كان يُعبّر عن فكرة صاحبه، فهو يعكس أيضاً مدى قدرته على البناء. وبعبارة أخرى، إنّه لَمّا كان كلُّ بناء يخضع، ولا بُدّ، لقواعد مُعيّنة تجعله قادراً على أداء وظيفته، فإنّ الخطاب يعكس كذلك مدى قدرة صاحبه على احترام تلك القواعد؛ أي على مدى استثماره لها لتقديم وجهة نظره إلى القارئ بالصورة التي تجعلها تؤدّي مهمّتها لدى هذا الأخير؛ مهمّة الإخبار والإقناع" (الجابري، 1994، ص 11).

وإذا تمّت مقارنة أبعاد التجديد في الخطاب والفكر الديني عند طه جابر العلواني، بناءً على هذا التصوّر، فإنّ هذا الخطاب - بالنسبة إلى خصائصه وسماته العامّة - سيتحرّك في أكثر من مستوى، لكنّ هذا التعدّد في المستويات² (الدقور، 2013، ص 155-156) يُوظّف - في نهاية المطاف - لمصلحة

² يُمكن تصنيف إسهامات طه جابر العلواني وفقاً لطبيعة الموضوعات والتوجّهات والأهداف والمسارات المرسومة لها على مستوى المنهج إلى بُعدين أساسيين، هما:

الدراسات الخارجية: دراسات عن القرآن الكريم تُعنى بدراسة العلوم المُتعلّقة به، ومراجعة تراثنا فيها، وتنقيتها من الشوائب، عن طريق محاكمتها إلى القرآن الكريم، وإعادة كتابتها على الوجه الذي يساعد على تقديم القرآن الكريم لأبناء هذا العصر بوصفه كتاب استخلاف وعمران.

وبالنظر إلى مؤلّفات العلواني التي تناولت الدراسات الخارجية (كتاب الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، وكتاب نحو موقف قرآني من النسخ، وكتاب أفلا يتدبرون القرآن، وكتاب نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه)، يُلاحظ أنّ العلواني سعى من هذه الدراسات إلى استشراق منظومة القرآن الكريم، وتتبع منهجية القرآن المعرفية المُستوعبة لتكون

غاية مُعيَّنة تتَّضح فيها "فلسفة" هذا الخطاب وماهيَّته؛ فأحد هذه المستويات هو أنَّ طه جابر العلواني وضع مشروعه في تجديد الخطاب الديني ضمن صيرورة تاريخية عامَّة، أنتجت لنا رؤى تجديدية حاولت أن تُشخِّص المظاهر والمكانن للأزمة التي يُمُرُّ بها الفكر الإسلامي في العصر الحديث. ولكن، بينما أعلن طه جابر العلواني امتداده مع المشاريع السابقة عليه في دائرة تجديد الخطاب الديني، فإنَّه شخَّص -في الوقت نفسه- برؤية تحليلية نقدية مأزق هذه المشاريع وعدم قدرتها على ما سمَّاه ببناء "البديل الحضاري الإسلامي" الذي سينهض -في نظره- بمُقوِّمات "الأُمَّة" الإسلامية، ويعطيها المبادرة والفاعلية والتأثير في عالمنا المعاصر.

إنَّ ثلاثية الاستيعاب ثمَّ الهضم ثمَّ التجاوز هي أبرز سِمَة طغت على خطاب التجديد عند طه جابر العلواني، وساعدته على ألا يعيد إنتاج الأنساق المعرفية السابقة عليه في رؤيتها لوجهة التجديد وأدواته وغاياته، بعدما ثبتت -في رأيه- محدوديتها على صعيد الرؤية والمنهج؛ نظراً إلى تحرُّكها ضمن المُحدِّدات والإكراهات الخاصَّة بالأفق التاريخي الذي انبثقت عنه من حيث الأسئلة والإشكاليات.

وبعد أن شخَّص طه جابر العلواني انسداد أفق تجارب الإصلاح والتجديد، توصَّل إلى أن مأزق تلك التجارب والمشاريع الإصلاحية نابع أساساً من خَلل "بنبوي" يتعلَّق بالنموذج المعرفي الذي يُمكن من خلاله بناء رؤية إصلاحية تجديدية "تكاملية"، لا "تجزئية"؛ فهذا النموذج يُمكن التخلُّص -في رأي العلواني- من الثنائيات الضدِّية (عقيدة/ شريعة، عقل/ وحي، علم/ إيمان، نظر/ فكر) التي أثارت جدلاً فكرياً واسعاً ضمن مسارات خطاب تجديد الفكر الديني، فأفرزت -في نهاية المطاف-

وحركته، والكشف عن الطريقة الصحيحة في قراءة القرآن الكريم، والأخذ بها، والعدول عن الطريقة التجزئية في قراءة القرآن الكريم.

والدراسات الداخلية: دراسات تسير غور القرآن الكريم بهدف استنطاقه وبيان دوره في ما يأتي:

- تعرُّف الأبعاد المُكوِّنة للكون والإنسان على المستوى الفردي والمستوى الحضاري.

- تعرُّف علاقة الإنسان بالكون، وكيفية التعامل معه.

- بناء فكر الإنسان.

- حلُّ أزمات العصر ومشكلاته.

استقطابات وصراعات حادّة حول الاتجاهات والمدارس الإصلاحية التي ادّعى كلُّ منها أن لمقارنته أو قراءته أصولاً ومرجعياتٍ في التراث العربي الإسلامي، في حين تبيّن بعد تفكيك هذا النموذج المعرفي أن صلاحيته لا تتعدّى قراءة التراث بالتراث (الجابري، 2018، ص 16-17) فهي إمّا قراءة ابتداعية للتراث، وإمّا قراءة إسقاطية له، وإمّا قراءة إحيائية تأصيلية له. وكلُّ وجوه هذه القراءات، وإن ادّعت اكتسابها التراث الإسلامي، فإنّها - في نهاية المطاف - تظلُّ قراءات "تأويلية" للتراث، تحاول ترسيخ ما تريده وتتمنّاه من هذا التراث أكثر ممّا تُقرُّه (أو تُؤيِّده) المنظومة التراثية نفسها.

وعلى أساس هذا الفهم لإشكاليات تجديد الخطاب الديني عند طه جابر العلواني، فقد حاول العلواني استئناف النظر من جديد بطرحه رؤية تجديدية تتجاوز هذا المنظور، أو بعبارة أدق: تتجاوز الحلّل البنيوي الذي أشرنا إليه سابقاً، استناداً إلى رؤية تعيد رسم معالم إشكالية التجديد والإصلاح بجعل مُنطلقها يبدأ بالنصّ القرآني الذي يُمكنه أن يُبلور (أو يرسم) المعالم العامّة لنظرية التجديد، وينتهي بالخطاب الذي يعكس خصائص هذه النظرية، فيكون بمنزلة الحامل لها والمُعبر عنها.

إنّ هذا الانتقال الذي أحدثه طه جابر العلواني من النصّ إلى الخطاب يعني في أحد أبعاده جعل مشروع التجديد من ناحية المُنطلق والمرجعية ذا خصائص وأبعاد قرآنية، لا مُجرّد أطر وخصائص إسلامية عامّة يدور المشروع حولها فقط، فيصبح خطاب "التجديد" عندئذٍ بمنأى عن إشكالية التقدّم أو التأخر، وبعيداً عن "المثاقفة" وإكراهات "المعاصرة" والتكثيف مع المُتغيّرات الحاصلة؛ ما يُمكنه من التعبير عن وعي "أمة إسلامية" وإرادتها، وهي أمة لها نهجها ونموذجها المعرفي الخاص بها الذي يُميّزها عن غيرها من الأمم، وينسجم مع خصائصها وشروطها التاريخية والحضارية التي جعلتها أهلاً لاستمداد إصلاحها من منظومتها الفكرية والتراثية والقيمية، علماً بأنّ الضامن لتحقيق معايير هذا المنظور وأساسه وقواعده هو الاستناد إلى النصّ المؤسّس لهذه الحضارة؛ أي القرآن الكريم³ (الرشدان، 1997، ص 25). فمثلما كان هذا النصّ هو الدافع والمُحرّك والمُساهم في بناء

³ من الباحثين من ذهب إلى تأكيد أنّ "النظام المعرفي الذي جاء القرآن ليقيّمه يتناول الأبعاد الرئيسة لأيّ نظام معرفي، ألا وهي:

1. تحديد الغاية والهدف من العلم والمعرفة.

حضارة الأمة ومركزيتها الإسلامية قديماً، فإنه سيكون قادراً - إذا أحسن استنثار منطقته وغاياته ومقاصده العليا، بعيداً عن القراءات الفتوية والمذهبية والطائفية - على استيلاد نهضة جديدة تعيد إلى العرب والمسلمين ريادتهم ومركزيتهم وتأثيرهم في الحاضر والمستقبل.

غير أن هذا الانتقال من الخطاب إلى النص عند طه جابر العلواني - يبدو أشبه بالانتقال الإستمولوجي، وبالرغم من أهميته على صعيد تصويب وجهتنا وتحديد أولوياتنا في اختيار وجه الإصلاح وغاياته بما يناسب هويتنا الإسلامية - سيظل منقوصاً ما لم يتعزز بقواعد وأسس منهجية تعيد بها بناء وعي إسلامي يرتقى بأبعاد هذا الانتقال، ويصل به إلى غاياته، فيكون بمنزلة التطبيق الإجرائي والعملي له. ويمكن إجمال أهم هذه القواعد والأسس المنهجية - من منظور العلواني - في ما يأتي:

1. إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية القائمة على مقومات التصور الإسلامي السليم وخصائصه؛ لبيان ما يمكن عدّه النظام المعرفي الإسلامي القادر على الإجابة عن الأسئلة الإنسانية الكليّة، وإنتاج النماذج المعرفية الضرورية من دون تجاوز شيء منها، وبناء قدرة ذاتية على النقد المعرفي الذي يتيح لنا الاستيعاب والتجاوز لتراث الماضين وإنتاج المعاصرين بشكل منهجي مُنضبط، ويعطينا - في الوقت نفسه - القدرة على التوليد المعرفي المنهجي والتفسير المعرفي الذي لا يقوم على الإقناع والخطابة، وإنما يقوم على المنهجية المعرفية التامة.

2. إعادة بناء قواعد المنهجية الإسلامية وتشكيلها وفحصها استناداً إلى المنهجية المعرفية القرآنية، وعلى هدى منها؛ فقد تعرّضت هذه المنهجية لأضرار بالغة نتيجة القراءات المفردة

2. تحديد مصادر العلم والمعرفة.

3. استقصاء أنواع العلوم والمعارف، والتعامل معها ضمن أولويات العقيدة وحاجات الأمة في الزمان والمكان.

4. التوجه إلى مناهج الكشف عن العلوم والمعارف وسبل اكتسابها.

5. تحديد وتطوير الوسائل الضرورية والمناسبة لاستخدامها في التوصل إلى أنواع العلوم والمعارف المختلفة.

6. تطوير التطبيقات اللازمة لها يُكتسب من العلوم والمعارف (الرشدان، 1997، ص 25).

والقراءات التجزئية التي قرأت القرآن عَضِينَ، وقرأت الوجود والإنسان في معزل عنه قديماً وحديثاً.

3. بناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم بواسطة هذه الرؤية المنهجية، ويوصف القرآن الكريم مصدراً للمنهاج والشريعة والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمرائي. وقد يقتضي ذلك إعادة بناء علوم القرآن المطلوبة لهذا الغرض، وتجاوز كثير من الموروث في هذا المجال؛ فالإنسان العربي فهم القرآن الكريم ضمن خصائص تكوين الإنسان العربي الموضوعية الماضية التي كانت بطيئة ومحدودة اجتماعياً وفكرياً، قياساً إلى خصائص التكوين الحضاري العالمي الراهنة.

4. بناء منهج للتعامل مع السُّنَّة النبوية المُطَهَّرَة بواسطة هذه الرؤية المنهجية، وبوصف السُّنَّة النبوية المُطَهَّرَة مصدراً لبيان المنهج والشريعة والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمرائي.

5. إعادة دراسة تراثنا الإسلامي وفهمه، وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية، نُخْرِجُنا من الدوائر الثلاث التي تحكّم أساليب تعاملنا مع التراث اليوم، وهي: دائرة الرفض المُطلَق، ودائرة القبول المُطلَق، ودائرة التلفيق الانتقائي العشوائي. فهذه الدوائر الثلاث لا يُمكن أن تُحقِّق القطيعة مع ما يجب إحداث القطيعة معه من ذلك التراث.

6. بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر، يُجَرِّد العقل المُسلم من أساليب التعامل الحالية التي تخلفت عن الأطر ومحاولات المقاربات مع الفكر الآخر، ورسخته بوصفه مركزية مُنفصلة مُتميِّزة، ثمَّ المقارنة، لينتهي المطاف بالعقل المُسلم إلى الرفض المُطلَق، أو القبول المُطلَق بروح مُستَلَبَة تماماً، أو الانتقاء العشوائي المُتجاهل للمنهج⁴ (العلواني، 2008، ص 116-118) الذي

⁴ وهذه القواعد التي تُؤسِّس لوعي إسلامي جديد عند طه جابر العلواني لم تكن مُنفصلة عن مشروع جامع ومُوطَّأ لها، يتعَدَّ فيه أصول هذا الوعي، وهو مشروع "إسلامية المعرفة".

تتمثَّل الأهداف العامَّة لمشروع "إسلامية المعرفة" -من وجهة نظر العلواني- في ما يأتي:

1. بناء رؤية إسلامية شاملة تهدف إلى بلورة نظام معرفي إسلامي ومنهجية إسلامية؛ لفهم الطابع وإدراك الإمكانيات والتحدِّيات، ومواكبة الشغف المعرفي المتنامي، وتقويم المعرفة المعاصرة، وإنتاج المعارف الجديدة.

أراده العلواني، وراهن عليه بوصفه بديلاً يتجاوز الأطر والمُحدِّدات النظرية لمشاريع التجديد الإسلامي السابقة عليه التي أخفقت -بأطروحاتها التي بَشَّرت بها- في تحقيق مفهوم الخلاص اللاهوتي للإنسان، لا الخلاص الوضعي؛ ذلك أنَّ سقف الطموح في مشروع "إسلامية المعرفة" (العلواني، 2008، ص 32) الذي سيوصلنا -من منظور العلواني- إلى البديل الحضاري الإسلامي المنشود مُرتبِّطٌ بقدرة هذا المشروع على تجسيد خصائص المنهج الإسلامي من جهة، وبناء منهج توحيدى تكاملي للمعرفة مُستنبط من نظرية قرآنية لها أسسها وقواعدها (ستتوقَّف عندها لاحقاً) من جهة أُخرى.

وكان طه جابر العلواني قد شخَّص اتِّجاهات تجديد الخطاب والفكر الديني في الساحة العربية والإسلامية، وأرجعها بحسب مُنطلقاتها ومرجعياتها إلى اتِّجاهين أساسيين، تنطلق من دائرتيها قراءات (أو توجُّهات) مختلفة، وهما: اتِّجاه التراث، واتِّجاه المعاصرة، مُؤكِّداً أنَّ كلا الاتِّجاهين في دراسة التراث الإسلامي قد أخفق في تحقيق الإصلاح الديني المنشود؛ لابتعاد كلٍّ منهما عن وجهة الإصلاح الحقيقية؛ إذ قال: "إنَّ حركات الإصلاح في منطقتنا قد انقسمت على نفسها حول مشروع النهوض بالأُمَّة، فانطلق فريق في بناء فلسفته الإصلاحية من التراث، وانطلق فريق آخر من المعاصرة. وكطبيعة معظم الانقسامات في داخلنا، ليست هناك قنوات تساعد على استيعابها، فضلاً عن تحويل مجراها باتِّجاه الهدف المُشترَك، فتكون النتائج في الغالب أن تبتهت صورة الهدف المُشترَك الذي هو موضوع اتِّفاق لدى الفريقين. وقد تتألَّق صور الوسائل والأدوات ونحوها بما

2. تطوير منهجية للتعامل مع القرآن الكريم والسُّنة النبوية الشريفة؛ لتنزيل هداية الوحي على الواقع، وترشيد الطابع.
3. تطوير منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي والتراث الإنساني.
4. تطوير منهجية علمية تفهم واقع الأُمَّة وواقع العالم المعاصر؛ للتعامل معها في ضوء مقاصد الإسلام، والمتاح من الوسائل والفرص، والتعامل مع المُستجدَّات.
5. بلورة منهجية تربوية قادرة على صياغة الشخصية الإسلامية الفاعلة القادرة على الأداء الحضاري الإسلامي.
6. تأصيل شمولية المنهج الإسلامي في الدراسات الاجتماعية والإنسانية، وكذلك الدراسات العلمية في ميدان الواقع الحياتي والفطرة الإنسانية والاجتماعية (العلواني، 1987، ص 32).

هو مُخْتَلَف فيه وعليه، ويقوم على كَلِّ من المُتَقَسِّمِينَ بتعبئة جهوده كَلِّها ضدَّ الآخر ويستدعي أصحاب التراث كَلِّ شيء في -ظَنَّهُم- للمعركة، ويستدعي الآخرون كَلِّ شيء من المعاصرة كذلك، فدافعت الحركات والاتجاهات الإسلامية عن التراث دون تمييز إلا على مستوى نظري محدود، بل ومارس بعضها الحياة فيه، وحملت بعض فصائل المعاصرة على التراث كَلِّه، ودافعت عن المعاصرة كَلِّها دون تمييز كذلك" (العلواني، 2001، ص18).

وقد رأى العلواني أن هذين الاتجاهين في طبيعة دراستهما لروافد الفكر الإسلامي؛ سواء من منظور تراثي، أو من منظور معاصر "ناجمان عن عقلية تقليد. وعقلية التقليد -مهما بلغت- سمّاها علماؤنا منذ القرن الثاني الهجري بعقلية العوامّ. وعقلية العوامّ ليس من طبيعتها أن تقبل المراجعات أو النقد، فضلاً عن تبني مشروع نهضة أو تُوَسُّس حضارة؛ لأنّ من شأن الثقافة التي تختارها أن تؤدّي إلى طبيعة القطيع. وعقلية التقليد لا تسمح بالمراجعات، ولا تستسيغ النقد. كما أنّ السياسات التعليمية في بلادنا فشلت في رسم نموذج الإنسان الذي نريده ونحتاجه لعصرنا، ونقلت التعليم (فلسفةً، وأفكاراً، وناذج، وأجهزةً، ومُؤَسَّساتٍ) نقلاً -كما يُقال- من مُنْطَلَق التقليد، فجاءت الحركات الإسلامية المعاصرة لتحاول سدّ ذلك الفراغ من خلال نشاطها وبرامجها الثقافية خاصّة، فتبنّت التراث على الجملة بوصفه وسيلة المحافظة على الهويّة، وبوصفه من أقوى وسائل جمع الأنصار والامتداد في الناس، وانتقت من قديمه وحديثه ما رأت أنّه يملأ الفراغ، ولم تفعل أيضاً بناءً على مثال الذي تريد بناءه لعصره ويومه، بل بناءً على رؤية خاصّة واجتهاد لم يأخذ حطّه من الدراسة والتمحيص، بل انصرف الهَمُّ إلى التوجيه نحو أخلاقيات التنظيم ومطالبه وسلوكياته" (العلواني، 2001، ص19).

وعلى هذا الأساس، حاول طه جابر العلواني أن يطرح رؤية مُغايرة لتجديد الخطاب والفكر الديني، تتعد بمعطياتها ومُنْطَلَقاتها عن توجّهات الإصلاح الديني من منظوره التراثي أو منظوره المعاصر. وهذه الرؤية التجديدية تركز على العودة "إلى مرجعية الوحي المقروء، المُتَعَبَّد بتلاوته،

المُتحدِّدِ بأقصر سورة من سوره، التي يستطيع بها المُسلم أن يكتشف خصائص الإسلام العامّة، ويكيّف فكره وفقهه، ويصوغه بمقتضاها. وأهمُّ هذه الخصائص ما يلي:

أولاً: عالمية الإسلام أو كونية وعموم رسالته وشمولها، وعدم اختصاصه بزمان أو مكان.

ثانياً: حاكمية وهيمنة كتاب الله تعالى على كلِّ ما عداه؛ فهو الحكم والمرجع والمصدر المُشيشي لا للأحكام وحدها، ولكن لسائر تصوّرات المُسلم وأفكاره ومواقفه ومُنطلقاته والقواعد الأساسية.

ثالثاً: شريعة تخفيف ورحمة ناسخة لكلِّ ما سبقها من شرائع الإصر والأغلال، ومُهيمنة عليها.

رابعاً: بُبوة خاتمة تُمثّل رسالات الأنبياء كافّة، المبنية على الهدى كلّها، فلم تُعد البشرية بحاجة بعدها إلى نبي مُرسَل، ووحى يوحى، بل إلى تدبّر وتلاوة وفهم وقراءة تنفي عن الرسالة الخاتمة تحريف الغالين، وانتحال المُبطلين، وتأويلات الجاهلين.

خامساً: أُمَّة مُخرجة للناس نموذجاً ومثالاً، ومُكوّنة بحيث تكون قادرة على استقطاب البشرية كلّها نحو الهدى؛ لتصبح أُمَّة قُطباً، لا أُمَّة مَرَكزاً" (العلواني، 2001، ص 22).

ثانياً: أسس بناء النظرية القرآنية عند طه جابر العلواني

إنَّ محاولة التأسيس لبناء نظرية معرفية قرآنية تكاملية، تكون هي المُنطلق والأساس لحلِّ أزمة الخطاب الإسلامي المعاصر؛ سواء على مستوى الفكر، أو على مستوى الممارسة؛ تُعدُّ أهمَّ ما يُميّز مشروع طه جابر العلواني. غير أنَّ هذا التأسيس يجب أن يكون له قواعد وأسس نظرية مُستنبطة من دائرة النصِّ القرآني نفسه، لا سيّما أنَّ مبدأ هيمنة المرجعية القرآنية وحاكميتها شكّل -في نظر العلواني- المُنطلق والأساس لمشروعية العمل وصلاحيته بهذه النظرية المعرفية؛ سواء أكان ذلك على المستوى العقائدي، أم على المستوى التشريعي.

وبناءً على هذا المنظور، يُمكن القول إنَّ أهمَّ المبادئ والأسس المركزية التي تُشكّل محور التأسيس النظري، وتُتضح بها أبعاد بناء النظرية القرآنية عند طه جابر العلواني، تتمثل في ما يأتي:

1. الجمع بين القراءتين

يُعدُّ العمل بمبدأ الجمع بين القراءتين واحداً من المُحدِّدات المُهمَّة والأساسية لطله جابر العلواني في دراسته النصِّ القرآني. وقد بيَّن العلواني مضمون ما قصده بالجمع بين القراءتين، قائلاً: "الجمع بين القراءتين، الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، والجمع بين القراءتين فكرة تقوم على أنَّ الكون كتاب الله المخلوق المادي المُجسَّم، وأنَّ القرآن كتاب الله المُنزَّل، وأنَّ الكتابين في كلِّ منهما مُؤشَّرات تهدي إلى الآخر. فإذا كان القرآن الكريم قد اشتمل على كثير من المُؤشَّرات التي تدعونا إلى النظر في الكون والتدبُّر في قضاياها وبذل الجُهد في استنباط قوانينه والقواعد الأساسية التي يقوم عليها، فإنَّ في الكون دعوة مُثابثة للوصول إلى القرآن الكريم" (العلواني، 1999، ص 43).

وهذا يعني أنَّ العلواني شدَّد على مبدأ الجمع بين القراءتين؛ لأنَّه لا يُمكن -في نظره- أن تستقيم للإنسان رؤية فلسفية يكون فيها الغيب والشهادة في مستوى الفهم من دون اعتبار لمبدأ الجمع بين القراءتين معاً؛ ذلك أنَّ تجاوز القراءة الأولى (قراءة الوحي) سيؤدِّي -من منظور العلواني- إلى طرح رؤية وضعية لا صلة لها بفلسفة الخلق الإلهي، وأنَّ تجاوز الثانية (قراءة الكون) سيؤدِّي إلى فهم أفضل لنظام الطبيعة الإنساني والحضاري. وهذا ما أكَّده العلواني حين أشار إلى "الذين يتعلَّقون فقط بالجانب الغيبي في القراءة؛ أي القراءة الأولى، ويُسقِطون الجانب الموضوعي من حسابهم، فيتحوَّلون بالدين إلى لاهوت يستلب الإنسان والكون، وينفي الأسباب وقوانين الحركة وصوريتها وكافة السُّنن الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية التي يتفاعل معها الإنسان، لينتهي الفكر الإنساني إلى فكر سكوني جامد يُحسب خطأً على الدين" (العلواني، 2003، ص 201).

وهذا يعني بالنتيجة أنَّ "الذين يتعلَّقون فقط بالقراءة الثانية، فإنَّهم ينفون البُعد الغيبي الفاعل في الوجود وحركته، فينتهون تدريجياً إلى الفكر الوضعي في المعرفة الذي يُؤثِّر على النسق الحضاري

بدوره بذلك التأثير السلبي، وذلك هو الوجود السائد للفكر الغربي الآن" (العلواني، 2003، ص201).

إنَّ هذه القاعدة التي اشتغل بها طه جابر العلواني تُعدُّ - في أحد أبعادها- تأصيلاً لمنهج "إسلامية المعرفة" في رؤيته للقرآن الكريم؛ إذ قال في ذلك: "الجمع بين قراءة الكتابين، الوحي المسطور والكون المنظور، جمعاً لا يتحيز بالمنهج إلى النظرة اللاهوتية، ولا النظرة العلمية النفعية، ولا يقتضي تليقاً مُعَوَّجاً بين الكتابين يلوي أعناق الحقائق ليلين كل واحدة للأخرى، لكنّه يشير إلى عَظْم الإشكال الواقع بسبب الفصل بين القراءتين، وأنَّ منهج "إسلامية المعرفة" واقع أصلاً في كتاب الله؛ حيث إنَّ غايته التنزُّل من الكُلِّي للجزئي، ومن المُطلَق للنسبي، والكون الذي بقرائه صعود من النسبي للمُطلَق، ومن الجزئي للكُلِّي، ويُؤكِّد أنَّ كون "إسلامية المعرفة" في أنَّها رؤية معرفية ومنهج في التعامل مع المعرفة ومصادرها، وليست حقلاً معرفياً جديداً" (زروقي، 2019، ع2، ص127).

إنَّ منهجية الجمع بين القراءتين تُعدُّ المدخل المنهجي والإبستمولوجي عند طه جابر العلواني؛ ذلك "أنَّ المنهج المعرفي القرآني هو منهج تكويني بالأساس، يجمع بين استخدام المنهج الاستدلالي الذي يَحْكَم علاقة الغيب بالطبيعة، والمنهج الاستقرائي الذي يجمع بين علاقة الإنسان بين علاقة الانسان بالمنهج المعرفي القرآني الكوني المتعالي من العقلين: الاستدلالي -جدل الإنسان بحُكم قوَّة الوعي الثلاثي: السمع والإبصار والفؤاد-، والاستقرائي -جدل الطبيعة بحُكم التحليل والتفكيك-. ولكن، من بعد استيعاب العقلين ومنجزاتهما، التي تُجرِّد مُطلَق الاستدلال من النهايات اللاهوتية، كما تُجرِّد الاستقرار من النهايات المادية أو الوجودية الوضعية النهائية التي تتمركز حول الإنسان، أوضحت سورة العلق منهج الجمع بين القراءتين" (حاج حمد، 2004، ص79).

والمُلاحَظ أنَّ طه جابر العلواني قد ربط بين فكرة الجمع بين القراءتين ومسألة اكتشاف أبعاد الإعجاز القرآني والمنطق الداخلي الجدلي على مستوى اكتشاف أبعاد السُّنن الكونية الناطمة لجدل

الكون والإنسان، فقال في هذا الصدد: "إنَّ المدخل الأساسي للجمع بين القراءتين يبدأ باكتشاف العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجي لآيات القرآن الذي أعطى القرآن "وحدته البنائية" وإعجاز نَظْمه وبين السُّنن والقوانين الماثورة في الوجود، والمُهيمنة على حركته؛ للكشف عن الناظم المنهجي الذي يربط بينهما" (العلواني، 2006، ص 19).

ثمَّ أضاف العلواني قائلاً: "وفي إطار الجمع بين القراءتين، يستطيع الإنسان المُستخلف أن يعي العلاقات المُتنوّعة بين الزمان والمكان والإنسان، فيتنفي مفهوم المصادفة كما يتنفي مفهوم الاستسلام للمجهول بحجّة كونه غيباً أو فوق إدراك العقول، ليحلَّ محلَّ ذلك إدراكٍ داعٍ للسببية والصرورة الظاهرة أو الكامنة في مُتغيّرات الزمان والمكان والواقع والتاريخ" (العلواني، 2008، ص 105-106).

وفي رأي العلواني، فإنَّ الهدف من تأسيس منهجية معرفية كونية قرآنية هو معالجة إشكاليات العلاقة بين الغيب والإنسان والطبيعة؛ فهذه المنهجية هي وحدها القادرة -في منظور العلواني- على حلِّ جميع الإشكاليات المُتعلّقة برؤيته المنهجية. غير أنَّ هذه المعرفة الكونية لن تُحقّق أبعادها -بحسب العلواني- إلاّ بتبني فكرة الجمع بين القراءتين؛ إذ قال: "فالجمع بين القراءتين -بمستوياته المذكورة- وما يؤدي إليه من منهجية معرفية كونية هو ما يُمكن أن يعالج سائر إشكاليات العلاقة بين الغيب والإنسان والطبيعة، ويؤدي إلى فهم الإنسان لهذه العلاقة فهماً لا عوج فيه، ولا تناقض، ولا تضاداً، ولا تعانداً، كما يعالج -في الوقت نفسه- إشكاليات العلاقة بين الغيب والإنسان، فيعطي الوجود معناه الإنساني بوصفه مُسخرّاً له، فينتهي الكون للإنسان، كما ينتمي الإنسان إليه، فيتجاوز كل تراث أفكار الصراع بين الإنسان والكون، ويتنفي عنه التصوُّر الإحيائي والتصور المادي للكون؛ فيدرك الإنسان آنذاك أنَّ السُّنن والقوانين والعلوم الكاشفة عنها ما هي إلاّ أدوات وضعها الله -جلَّ شأنه- بين يديه ليبارس فعل التسخير للكون الذي هو بيته، ولسائر موجوداته التي هي بمثابة أثاثه ورياشه وحاجات منزله وفق غاية الحقِّ من الخلق تبارك تعالي" (العلواني، 2008، ص 105).

إنَّ من أهمِّ مزايا مبدأ الجمع بين القراءتين - في رأي العلواني - هي قدرة فكرة الجمع - في مستواها الإجرائي - على تحقيق منطوق الجدول بين الكُلِّيِّ والجزئيِّ، والمُطَّلَق والنسبي. وهذا ما أكَّده العلواني حين قال: "وهذا ما دعونا بالجمع بين القراءتين؛ قراءة تستصحب الوحي في قراءة الكون ومنهجه واكتشاف سُنَّته، وقراءة تستصحب سُنن الكون في فهم آيات الوحي. وغاية قراءة الوحي التنزُّل من الكُلِّيِّ إلى الجزئيِّ، والربط بين المُطَّلَق والنسبي بقدر ما تحييه قدرات البشر العقلية النسبية في فهم تنزُّلات الكُلِّيِّ، وربطه بالواقع المُتغيِّر الجزئي. وقراءة الكون تُمثِّل عروجاً من الجزئي النسبي باتجاه الكُلِّيِّ المُطَّلَق وفق القدرات البشرية النسبية الجزئية أيضاً على فهم الظواهر" (العلواني، 1996، ص 16-17).

وقد أكَّد العلواني كذلك أنَّ التمسُّك بمبدأ الجمع بين القراءتين - وفق المعطيات التي حدَّدها - سيوصلنا إلى بلورة فهم قرآني أكثر عمقاً لمفهوم الاستخلاف؛ إذ قال: "نحن مأمورون بقراءتين يجب علينا أن نجتمع بينهما لكتابين أنزل الله تعالى أحدهما، وخلق الثاني؛ الكتاب الأوَّل هو القرآن الكريم، المكنون المجيد، الذي فيه تفصيل كلِّ شيء. والكتاب الثاني هو الكون والخلق الذي ما فرط الله فيها وقراءة أيِّ منها بعيداً عن الآخر لا تُغني عن الإنسان شيئاً، ولا تكفيه لتحقيق وإيجاد المعرفة الحضارية الشاملة" (العلواني، 1996، ص 13).

وقد ذهب طه جابر العلواني إلى أنَّ كثيراً من القضايا التي دار حولها الجدول في دائرة تراثنا العقائدي القديم (مثل: إشكالية العقل والنقل، والفصل بين الحكمة والشريعة) كان بالإمكان تجنبها لو كان المُنطَلَق الأساسي في التعامل مع النصِّ القرآني مبنياً على الجمع بين القراءتين. وفي هذا الصدد، قال العلواني: "إذن بالجمع بين القراءتين؛ الرِّبَّانية والقلمية البشرية، وبالتأكيد على الصيرورة والتفاعل، والمُنطَلَق التاريخي للمُنغِّرات، ندخل إلى عالم الكتاب الكريم بمنهجية واضحة نتجاوز بها ما كان من إشكاليات دفعت - مثلاً - بآب نرشد لكتابة "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتِّصال"، ورَدَّ عليه الغزالي بـ "تهافت الفلاسفة"، أو بتحريم ابن الصلاح للمنطق، أو محاولة استبدال الحدِّ الأوسط في المنطق بحدِّ من القرآن؛ لدرء التناقض بين النقل في محاولات ابن تيمية، بل لا بدَّ أن

تمَّ المجاهدة بكُلِّية القرآن، وليس بفقّه أو علم أو قضايا جزئية تُؤخَذُ ممَّا يتنصر من الآيات" (العلواني، 1996، ص35).

إنَّ مبدأ الجمع بين القراءتين الذي نادى به طه جابر العلواني هو أشبه بالطريق الثالث الذي اتَّخذه العلواني لفهم النصِّ القرآني وتأويله؛ ما يُجَنَّبنا -في رأيه- الوقوع في مُحدِّدات القراءة الأحادية للنصِّ القرآني؛ سواء كانت لاهوتية، أو وضعية. وبذلك، فإنَّ تشديد طه جابر العلواني "الدائم على وجوب الجمع بين القراءتين، واعتبار ذلك شرطاً مُسبِّقاً للخروج من الأزمة الفكرية والمعرفية في مستوياتها العالمية والمحلية، يحمل توكيداً على وجوب الالتفات إلى ذلك الارتباط المنهجي بين القرآن والكون والإنسان، ويتخلَّص الإنسان من مأساة الفصام بين اللاهوت والناسوت أو الوضعية البشرية، وما يجزُّه ذلك الفصام لنا من مشكلات" (العلواني، 2003، ص104).

وفي سياق متَّصل، أشار العلواني إلى خصائص قراءته المُتعلِّقة بمنهجية المعرفة للقرآن الكريم، واختلافها عن غيرها من القراءات الأخرى المعاصرة له، وبخاصَّة ما يتعلَّق بآليات العمل بمبدأ الجمع بين القراءتين داخل حدود هذه المنهجية، مُلخِّصاً أهمَّ خصائص منهجه بالقول:

أ. منهجنا قرآني؛ فهو من القرآن الكريم ينطلق، وإليه يعود. والقرآن مصدر المنهج؛ لأنَّ المنهج من الكُلِّيات، ومن المقاصد والقِيم. ومصدر ذلك كلُّه هو القرآن الكريم.

ب. منهجنا قرآني؛ إذ يبدأ بالجمع بين القراءتين؛ قراءة الوحي، وقراءة الكون. أمَّا الوحي فيُنَبِّه على ما في الكون من عناصر ومؤثِّرات، وترابط الأسباب بالمُسبِّبات، وفعل الغيب وأثره في الواقع، وكيف يُمكن رصد آثار هذا الفعل، إضافةً إلى بيان من أين يبدأ الدور الإنساني، وإلى أين ينتهي أو يتوقَّف. وأمَّا الكون فيساعد على فهم الوحي، والوحي به وبقضاياها، وحُسن قراءته، وكيفية استدعائه للحضور الدائم والشهود المُستمرِّ لترشيد المسيرة الكونية، وتحقيق أهداف الحقِّ من الخلق.

ت. بالجمع بين القراءتين نربط بين الغيب والواقع.

ث. بالجمع بين القراءتين نستخلص من القرآن الكريم مُحدِّدات يُقرأ بها الواقع.

ج. بالجمع بين القراءتين يُمكننا صياغة إشكاليات الواقع بصورة دقيقة، والعروج بها إلى القرآن الكريم (العلواني، 2009، ص 51-52).

2. الوحدة البنائية للقرآن الكريم

أسس طه جابر العلواني رؤيته - في محاولته بناء نظرية معرفية قرآنية - على بُعد آخر لا يقل أهمية عن مبدأ الجمع بين القراءتين، وهو تأكيد مفهوم الوحدة البنائية للنص القرآني؛ ذلك أن تكامل أبعاد الرؤية القرآنية - في نظره - تنطلق من حقيقة أن "القرآن المجيد مُنْفَصِلٌ عن سائر الكتب المُنَزَّلَةِ وغير المُنَزَّلَةِ، مُتَفَوِّقٌ عليها جميعاً بخصائصه ومزاياه، ونظمه وبلاغته وفصاحته، وهو - في الوقت ذاته - واحد في داخله هذه المزايا والخصائص، تتنظم حروفه وكلماته وآياته وسوره في سلك واحد. والقرآن واحد في كونه مُتَفَرِّداً من تلك الحيشية، ومن حيث الأهداف والمقاصد والغايات والآثار، حتى يبدو في ذلك كله كما لو كان كلمة واحدة أو جملة واحدة؛ لأنَّ الواحد - في الحقيقة - ما لا جزء له البتة، فلا يقبل التعضية؛ أي التقسيم إلى أعضاء قابلة للانفصال، ولا يقبل التحويل والتغيير والتبديل فيما يتألف منه" (العلواني، 2006، ص 11-12).

وهذا يعني بالنسبة إلى طه جابر العلواني أن "القرآن واحد في جنسه ونوعه ونظمه وتحديده وفرادته وإعجازه. لا يقبل التكرُّر، ولا التعدُّد، ولا التعضية، ولا التجزؤ. لا يشاركه في خصائصه وصفاته ومنهجه كتاب آخر؛ لا منزل، ولا موضوع. وذلك هو مرادنا بوحده من هذه الحيشية. أمَّا وحدته البنائية فقد أردنا بها أنه بكلُّ سوره وآياته وأجزائه وأحزابه يعتبر كأنه جملة واحدة" (العلواني، 2006، ص 13).

أمَّا بالنسبة إلى وصف العلواني لهذه الوحدة - التي تُمَيِّزُ خصوصية النصِّ القرآني - بالبنائية، فقد أريد به "الإشارة إلى ما يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ وَتُرُفُّصَلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]. فالإحكام هنا من أحكام البناء، بحيث يمتنع أيُّ اختراق له؛ لمتانته وقوته، ويدلُّ عليه أو يدلُّ له قوله تعالى: ﴿يُلْقِي الشَّيْطَانُ تُرُفُّيُحْكِرُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ [الحج: 52]، بحيث يمتنع على

الشیطان أن يبلغ شيئاً منها؛ فهي لتطمین البشرية أن هذا القرآن محفوظ ومُغلق بإحكام أمام كل محاولات الاختراق، ومنها محاولات الشياطين الذين هم الجاهليون الذين ظنوا أنهم قادرون على اختراق أي مجال، فزعموا أن هذا القرآن تنزلت به الشياطين على رسول الله ﷺ، فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 8]. ويعضد ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَيْدِيَّتْ مُمْسِكَةٌ﴾ [ال عمران: 7]؛ أي ما لا يمكن أن تعرض فيه شبهة، أو يتطرق إليها عارض يتيح لأهل الفتنة والذين في قلوبهم مرض استثمار ذلك على وجه الحقيقة؛ لأن كل ما قيل أو يقال منهم ضد هذا القرآن إنما هو من قبيل الشغب واللغو. وعلى هذا يكون المراد بهذا المركب الوحدة البنائية للقرآن: إنَّ القرآن المجيد واحد، لا يقبل بناؤه وإحكام آياته التعدد فيه، والتجزئة في آياته، أو التعضية، بحيث يقبل بعضه، ويرفض بعضه الآخر، كما لا يقبل التناقض أو التعارض وغيرهما من عيوب الكلام؛ فهو بمثابة الكلمة الواحدة، أو الجملة الواحدة، أو الآية الواحدة. وإذا كانت قد تعددت آياته وسوره وأجزاؤه وأحزابه، فذلك التعدد ضرورة لا غنى عنها في التعليم والتعلم والتنزيل لتغيير الواقع وإبداله" (العلواني، 2006، ص14).

إنَّ آليَّة العمل بمنهجية مفهوم الوحدة البنائية هي -في رأي العلواني- آليَّة مُتقدِّمة من حيث زمن نزول النصِّ في مراحلہ الأولى؛ ذلك أنَّها ترتبط دائماً بطبيعة أشكال تلقي النصِّ القرآني وآلياته، وطبيعة أبعاد الاستجابة التي يُحقِّقها هذا النصُّ عند كلِّ جيل. ولذلك، "فإنَّه من الصعب أن نجد مفهوم الوحدة البنائية -في الإطار الذي نُقدِّمه- دائراً على ألسنة المُتقدِّمين؛ فجيل التلقي من أصحاب رسول الله ﷺ شُغل بالتلقي والتطبيق، وهيمن ذلك على مجمل نشاط ذلك الجيل، كما أنَّ إيمانهم بتحدِّي القرآن المجيد، وظهور استحالة الإتيان بمثله، أو بعشر سور مفتریات من مثل سوره، أو بسورة من مثله؛ كان ذلك من المُسلِّمات البديهية، فلم تبرز الحاجة في ذلك الجيل إلى النظر العقلي والفلسفي الذي لم يكن قد وُلد بعدُ في الساحة الفكرية الإسلامية في قضية التحدي وحقيقته وعلامه ينعكس، ولم يظهر البحث الفلسفي والبلاغي في الأوجه التي لم تُعطِ للبشر فرصة الاستجابة لذلك

التحدّي، أو وجدت فيهم العجز عن الاستجابة؛ فتلك أمور قد تأخر ظهورها والبحث فيها إلى القرن الثالث الهجري وما تلاه" (العلواني، 2006، ص 28).

كذلك، فإنّ "جيل الرواية قد انصرفت جهوده إلى جميع الروايات وتدوينها وتمحيصها وتصنيفها وجعلها ميسرة لجيل الفقه وجيل النقد والميز والتحليل بذلك" (العلواني، 2006، ص 29).

أمّا بخصوص "جيل الفقه، فقد انشغل بإنتاج الفقه، وتقعيد أصوله للاستجابة لمستجدات الحياة المتسارعة، وإعطاء الأحكام المناسبة للنوازل والوقائع؛ لئلا تبقى واقعة من الوقائع دون حكم فقهي مكتسب ومستفاد من الأدلة الشرعية التفصيلية، كما أنّ هناك من انشغل فيما عرف آنذاك بالفقه الأكبر الشامل لأصول الدين؛ علم الكلام، وأصول الفقه، إضافة إلى الفقه ذاته" (العلواني، 2006، ص 29-30).

وقد لفت العلواني النظر إلى مسألة مهمّة، هي أنّ الوعي بأبعاد المنهج البنائي في التفسير وأهمّيته لم يكن مُتداولاً ضمن دائرة مناهج التفسير واتجاهاته القديمة؛ ما يعني -في رأي العلواني- أنّه "ومع انتشار التفسير وكثرة المُفسّرين، تنوّع التفسير بعد ذلك إلى أنواع؛ ليكون تفسيراً بالأثر، وتفسيراً عقلياً، ثمّ ظهر التفسير الإشاري، إلّا أنّنا لا نجد حديثاً يُذكر عن الوحدة البنائية أو يُتداول في مدارس التفسير، ومنها مدارس التفسير الموضوعي، حيث عُني الفقهاء بجمع وتحديد آيات الأحكام المُتعلّقة بقضية مُحدّدة أو موضوع واحد، لكنّ لم يلفت ذلك الأنظار إلى الروابط المتينة بين ذلك الموضوع وآيات وسور الكتاب الكريم الأخرى. كما أنّ تفسير القرآن بالقرآن لم يُؤدّ إلى بروز نظرية الوحدة البنائية، مع أنّه منهج في التفسير بدأه رسول الله ﷺ في نحو ما رواه الشيخان وغيرهما عن عبد الله بن مسعود ؓ، قال: "لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82]. شقّ ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: إنّنا لم نلبس إيماننا بظلم! فقال: ليس بذلك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ الْبِرَّكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]. وأخرج البخاري أنّ رسول الله ﷺ فسّر مفاتيح الغيب في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾

[الأنعام: 59]، فقال ﷺ: "مفتاح الغيب خمس: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْتُمُ عَدُوٌّ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [لقمان: 34]. ولو أن هذا المنهج النبوي ساد وانتشر، وتبناه جيل الرواية وجيل الفقه، لبرزت الوحدة البنائية، وحظيت بالاهتمام اللازم منذ تلك العصور" (العلواني، 2006، ص 35-36).

وبالرغم من عدم التأصيل النظري للمنهج البنائي في حقل التفسير ضمن مُصنِّفات القدماء، فإنَّ طه جابر العلواني أكَّد أنَّ إرهاباته كانت معروفة ومُتداوِّلة في القرن الخامس الهجري، لكنَّ "علوم القرآن - مثل غيرها من علومنا ومعارفنا الإسلامية - أصابها التوقُّف بعد تلك المرحلة، فلم تأخذ مدياتها واستمراريتها التي كان من المُمكِن أن تمنحها الامتداد والتوسُّع، واستيعاب العصور اللاحقة كما استوعبت ما سبقها. والوحدة البنائية للقرآن المجيد لو أُتيح لها من يُلَوِّرها في تلك المرحلة، وما يُمكن أن تنعكس عليه من أمور، لفتحت من العِلْم الإسلامي أبواباً كثيرة، وعادت عليه وعلى علوم القرآن خاصَّة بفوائد منهاجية جليَّة، وحسنت كثيراً من الغبش الذي دار حول التنزيل، وأصلحت كثيراً من الحَلَل" (العلواني، 2006، ص 61).

ثمَّ أوضح العلواني أنَّه "لو أُخذت الوحدة البنائية للقرآن مأخذ جِدِّ لما كانت علوم التفسير واتِّجاهاته أخذت الأشكال التي ورثناها على ما فيها، ولما أصاب العقل المُسلم الكسل عن التدبُّر والتعقُّل والتفكُّر والترتيل والتلاوة وحَقَّ التلاوة، ولما سقط هذا العقل في دركات الهجر للقرآن، لِيُشابه أولئك الذين حملوا التوراة فلم يحملوها حَقَّ حملها، ولأدرك أنَّه قد حمل القرآن، وأنَّه مسؤول عن حُسْن حمله والتمسُّك به" (العلواني، 2006، ص 61-62).

ولكن، في ظلَّ أبعاد هذا التشخيص الذي قدَّمه العلواني لمسألة غياب تبني منهجية معرفية للقرآن في المجال العربي والإسلامي خلال مراحلہ الأولى، تكون هي المرجعية الوحيدة؛ سواء أكان ذلك على المستوى التشريعي، أم على المستوى الفقهي؛ فإنَّ ذلك يبقى له ما يُبرِّره. وعلى هذا الأساس، قال العلواني: "قد نجد بعض العذر لبعض الأصوليين والفقهاء في تلك المراحل السابقة؛

نظراً إلى بعض الإشكاليات التي أحاطت بالثقافة الشفوية بعصر التدوين منذ عام 143هـ، وملابسات الدسّ اليهودي التي أشرنا إليها، ويُمكن أن يُقال إنَّ النظر إلى القرآن العظيم على أنه مصدر للأحكام الشرعية أساساً صرّف الأنظار عن البحث فيه كمصدر أساسي للمنهجية المعرفية، أو أنَّ السقف المعرفي آنذاك لم يُبيّئ من القدرات المعرفية في تلك المرحلة ما يُمكن من استكشاف منهجية القرآن الضابطة لموضوعاته في شكل كُليٍّ مُوحّد؛ فالمنهجية -كناظم معرفي يردُّ الكثرة إلى الوحدة، والمُتشابه إلى المُحكّم- تتطلّب وعياً معرفياً على مناهج التعامل مع النصوص. انطلاقاً من المعرفة المنهجية، رُبَّما لم تكن الشروط العلميّة لظهور هذه المناهج مُتوافرة في تلك الفترات من تاريخ العقل البشري، أو الذي كان مُتوافراً منها هو مناهج التعامل مع النصّ كمصدر للحُكم فقط، ولذلك اهتمَّ علم أصول الفقه بهذا الجانب فحسب" (العلواني، 2001، ص 47-48).

وفي ما يخصُّ أهميّة العمل بتفعيل آليات مفهوم الوحدة البنائية وأبعادها في القرآن الكريم وانعكاساتها الإجرائية على واقع تطوّر حقول الفكر الإسلامي وروافده، قال العلواني: "للوحدة البنائية -بوصفها مُحدّداً منهاجياً من مُحدّدات منهجية القرآن- آثار على جانب كبير من الأهميّة على سائر العلوم والمعارف التقليدية، وحين يجري توظيفها بشكل منهجي دقيق، فإنّها سوف تُقدّم للعاملين بهذه العلوم والمعارف وسيلة من أكثر الوسائل فاعلية في مراجعة ونقد التراث الإسلامي كلّهُ، وفي مُقدّمتهما ما يُعرّف بعلوم المقاصد، وهي: التوحيد أو الكلام، والتفسير، وأصول الفقه، وعلوم الحديث، والفقه" (العلواني، 2006، ص 64-65).

وفي ما يختصُّ بالوحدة البنائية على صعيد حقيقي علم الكلام والتفسير، أفاد العلواني أن طبيعة الإشكاليات والقضايا التي أثارها المُتقدّمون في قضايا علم الكلام -بمُنطلقاتها النظرية- لا تنتمي في أغلبها إلى دائرة المنطق القرآني. ومن ثمّ، فإنَّ معظم الصراعات المذهبية التي شهدتها المجال الإسلامي كانت مُنطلقة من دائرة الجدل الكلامي. قال العلواني في ذلك: "فكك علم الكلام الأُمَّة التي بناها القرآن المجيد؛ ليجعل منها فرقةً وشيعاً وأحزاباً، واستعملت الأحاديث الموضوعية والضعيفة، مثل حديث "افتراق الأُمَّة"، للتأصيل لتلك الأحوال الشاذّة، فرَوّت الفرق كلّها حديث

"افتراق الأمة"، وتداولته حتى منحه شهرة لا يستحقها، وهو في مثل هذا السياق يستشهد بطبيعة الآثار العملية المترتبة الإيجابية لو جرى العمل بمفهوم الوحدة؛ لأن كل فرقة وجدت فيه ضالتها لتستدل به على أنها الفرقة الناجية، والأمة كلها هالكة. والحديث ضعيف لا يمكن العثور له على سند صحيح" (العلواني، 2006، ص 69-70).

ومن هذا المنظور، وفي سياق طرح العلواني البديل الموضوعي الذي يُخرجنا من دائرة الإشكاليات التي أثارها علم الكلام، ومن باب التجاوز لتلك الآثار؛ فقد ذهب العلواني إلى القول بأنه "إذا أردنا التخلص من بعض التراث المصاب، وتنقية ما يبقى منه، وتطهيره مما علق به، وتحليص العقل المسلم والوجدان المسلم من تلك الآثار الخطيرة؛ فلا نجاة لنا إلا بعرضه كاملاً على القرآن في وحدته البنائية، ومراجعته ونقده والتصديق عليه في نور القرآن المجيد وهدايته، وإعادة بناء التوحيد والإيمان على القرآن، وتأسيس العقيدة على هديه. ويومئذ يفرح المؤمنون بالخروج من حالات التمزق والاحتراب إلى حالة الألفة التي كان القرآن قد أوصلهم إليها. ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ فُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: 103]. لقد تفرقت الأمة من بعد ما جاءتها البيئات، وسقطت في أمراض الأمم السابقة، وما كان لذلك أن يحدث وبأيها نوران: ذكر، وسنة" (العلواني، 2006، ص 71).

أما بالنسبة إلى حقل التفسير والدور الذي يؤديه تطبيق مبدأ الوحدة البنائية في هذا الحقل، فقال العلواني إن "جمهرة المعنيين بالدراسات القرآنية سلّموا بالوحدة البنائية على مستوى السورة؛ فالسورة وحدة، لها مرتكز يقوم بناؤها عليه، وذلك العمود هو موضوعها الأساس، والموضوعات الأخرى موضوعات مُعَصِّدة ساندة تدور حول ذلك العمود، وكأنتها أوتاد مُعَصِّدة ومُعَزِّزة للعمود الأساس. والقرآن -بجملته- يقوم على أعمدة ثلاثة؛ أولها: التوحيد، وثانيها: التزكية، وثالثها: العمران. فالتوحيد شكل العمود الأساس لمعظم سور القرآن المجيد، وتدور حوله أوتاد أخرى تتناول التزكية وتربطه بالعمران والتوحيد... وهكذا. وإذا سلّم بهذا، فإنه يصبح من اليسير التسليم بوحدة القرآن البنائية" (العلواني، 2006، ص 81).

وتعزيزاً لأبعاد هذا الموضوع ومعطياته على المستوى التطبيقي، توقّف العلواني عند سورة الفاتحة وسورة البقرة بوصفهما نموذجين يُؤيّدان ما ذهب إليه، وقال بصدد السورة الأولى إنّ "سورة الفاتحة -مثلاً- عمودها ومحورها توحيد الربوبية، وهو ظاهر في الآيات الثلاث الأولى، لتأتي الآيتان الرابعة والخامسة في توحيد الألوهية، ثمّ التلقين بالدعاء بالهداية (أي أن يكون القرآن هدى إلى الصراط المستقيم) وسلوك سبيل المُوحّدين الذين تركت أنفسهم بالتوحيد، وصاروا مُؤهلين للاستخلاف، لا أولئك الذين غضب الله عليهم لكفرهم وشركهم، ولا الذين أخطأوا سبيل التوحيد، فضلوا" (العلواني، 2006، ص82).

وفي ما يتعلّق بسورة البقرة، قال العلواني إنّّه "مع كونها أطول سورة في القرآن، فإنّ عمودها الأساس هو التوحيد كذلك. وحول هذا العمود، قامت سائر الأوتاد الأخرى التي تتكوّن السورة من نجومها. وأوّل هذه الأوتاد تصنيف الناس بحسب مواقفهم من التوحيد. وهذا التصنيف يؤدّي مهمّة أخرى، وهي تفصيل ما أُجبل في الآيتين السادسة والسابعة من سورة الفاتحة. وينتهي الوتد الأوّل بالآية العشرين، ليبدأ الثاني بدعوة الخلق إلى العبادة، مُوظّفاً في حصّهم على القيام بها دليل العناية الذي يُؤكّد باستمرار على توحيد الربوبية. ويأتي الوتد الثالث ليؤكّد كلّ ما تقدّم صحّته وصدّقه، بالتأكيد على صدق الرسول ﷺ وحجّية الرسالة والتحدّي بها، واتّخاذ عجزهم وعجز شهدائهم عن الاستجابة لذلك مُنطلقاً لتحذيرهم من رفضه ورّدّه دون حُجّة أو دليل، وقرن ذلك بالبشارة للمؤمنين" (العلواني، 2006، ص83).

وتأسيساً على كلّ ما تقدّم، فإنّ طبيعة الأسس المنهجية التي بنى عليها العلواني مشروعه التأسيسي لنظرية معرفية قرآنية تكاد تكون مُترابطة، ويُحيل بعضها على البعض الآخر. لذلك لا يُمكن -مثلاً- الانطلاق من مبدأ الجمع بين القراءتين داخل حدود هذه المنهجية دون الاعتماد على مبدأ مفهوم الوحدة البنائية. كذلك لا يُمكن العمل بمثل هذه المُحدّدات داخل دائرة النصّ القرآني دون التوقّف عند ركن ثالث في منهجية العلواني القرآنية (قد لا يسعنا في حدود إطار هذا البحث الاستفاضة في كشف مضامينه وأبعاده في مشروعه الإصلاحية) ألا وهو قضية لسان القرآن،

والتي تُعدُّ من القضايا الأساسية التي أعطى لها العلواني اهتماماً كبيراً في مشروعه من ناحية المعالجة والتحليل.

فلقد أكَّد العلواني على ضرورة إحياء لسان القرآن وعلوم اللغة العربية (العلواني، 2004، ص11-44)، وجعل هذين الأمرين من أولويات تجديد الخطاب الديني المعاصر؛ ذلك أنَّ أوَّل المُتضرِّرين بتهميش لسان القرآن الإسلام والمُسلمون، ومنهم العرب؛ ذلك أنَّ تهميش لسان القرآن قد أحدث قطيعة غير مُعلَّنة بين المُسلمين وتراثهم، وقد أدَّى إلى انعدام الإبداع، وتراجع القدرات الفكرية والاجتهادية، وسلوك سبيل التدهور الحضاري، والدخول في دوامة الأزمات الثقافية. وقد طُرحت مشاريع كثيرة لتجاوز تلك الأزمات، لم يكن من دعائم الكثير منها -إن لم نقل كلَّها- إحياء لسان القرآن واللغة العربية؛ لعدم إدراكهم لضرورة ذلك لمشاريع النهوض (العلواني، 2006، ص15).

ومن كلِّ ما تقدَّم، يُمكن القول بأنَّ تحديد معالم التجديد في المشروع الإصلاحية للعلواني غير مُمكن إلا من خلال رؤية تكاملية تحليلية تمرُّ عبر كشف ما قدَّمه من إعادة لاستئناف النظر بمراجعة خطاب التجديد نفسه من ناحية مُقدِّماته وأُسسهِ ومعاييرهِ والمجال الذي يتحرَّك فيه، فهنا ستُضح حدود الاختلاف وأبعاده مع غيره من خطابات التجديد السابقة عليه. ثمَّ الانتقال إلى كشف الأبعاد والمُحدِّدات للنظرية المعرفية القرآنية التي ستصبح بمنزلة الحامل للنموذج المعرفي الذي يعكس مرجعية خطاب التجديد عند العلواني، ويعطيه الشرعية على صعيد قابليته لأنَّ يصبح -بوصفه مشروعاً- مُعبِّراً من ناحية التأسيس عن هويَّة الحضارة العربية الإسلامية وخصوصيتها؛ ما يعني أنَّ حجر الزاوية في مشروعه الإصلاحية وانطلاقته يبدأ بالنصِّ، وينتهي بالخطاب. وتلك أهمُّ مزاياه التي تُعبِّر عن خصوصية وأصالة على مستوى الرؤية والمنهج.

خاتمة

امتاز المشروع الإصلاحي لطله جابر العلواني بأنّه أعاد رسم خريطة تجديد الخطاب والفكر الديني بأفق ومنحى مُغايرين لهما قبله من ناحية الأسئلة والإشكاليات والمرجعيات. ولهذا، فقد جمع مشروعه بين الأصالة والتأسيس. ولأنّ هذا المشروع اتّسم بالغنى والتعدّد في القضايا والإشكاليات؛ فقد حاولنا - في حدود هذا البحث - كشف أهمّ المعالم الأساسية لتجديد الخطاب والنصّ الديني عنده. وفي ما يأتي أبرز النتائج التي انتهى إليها بحثنا بهذا الخصوص:

1. تميّز خطاب تجديد الفكر الديني عند العلواني بحمله وعياً نقدياً بإشكاليات مشاريع التجديد الديني السابقة عليه؛ إذ شخّص ما أصابها من خلل على مستوى الرؤية والمنهج، ثمّ حاول طرح بديل يعيد به بناء شروط الإصلاح الديني ومقوّماته على أسس ومعايير منهجية جديدة، عن طريق توظيف النصّ القرآني واستثماره، وصولاً إلى بلورة نظرية معرفية قرآنية، تؤدّي إلى إحداث تحوّل في بناء الوعي اللازم لخطاب التجديد الديني بمستوياته العقائدية، والمعرفية، والقيّمية، والأنطولوجية. ولا شكّ في أنّ هذا الانتقال الإستمولوجي في صيغة تحديد مرجعية التجديد، والبدء بها من النصّ إلى الخطاب، قد أعطى مشروعه الإصلاحي أصالة في التأسيس؛ ذلك أنّ أغلب مقوّماته ستكون نابعة من داخل المنظومة التراثية الإسلامية، لا من خارجها، ومن ثمّ جعل العلواني النصّ القرآني هو المؤسّس لوعي الأُمَّة الإسلامية وإرادتها في صنع التغيير والإصلاح الديني حاضراً ومستقبلاً.

2. النظر إلى أبعاد الرؤية القرآنية عند العلواني بوصفها محاولة لقراءة النصّ القرآني قراءة إستمولوجية معرفية، تحاول أن تتجنّب الوقوع في القراءة التجزئية للنصّ والقراءة الإيديولوجية له؛ فقد أكّد العلواني أنّ هاتين القراءتين عاجزتان عن الإحاطة بشمولية النصّ القرآني - بوصفه نصّاً مؤسّساً - وكونيته، إضافةً إلى عدم استنادهما إلى مُحدّدات أقرّها منطوق القرآن نفسه. وبناءً على هذا المنظور، حاول العلواني التوصل إلى صياغة منهجية جديدة، تجد أسسها وأصولها من داخل النصّ.

وهذه أهمُّ الأسس التي بنى عليها العلواني منهجيته: مفهوم التوحيد ومركزيته في القرآن الكريم، ومفهوم الوحدة البنائية، ومفهوم لسان القرآن، ومبدأ الجمع بين القراءتين.

3. إنَّ المنهج القرآني الذي دعا إليه العلواني لا تقتصر فاعليته فقط على التوصل إلى رؤية جديدة للقرآن الكريم، أو إعادة النظر في مباحث علوم القرآن؛ فقد مثل هذا المنهج -من وجهة نظر العلواني- المدخل الحقيقي لبناء نظرية معرفية جديدة للقرآن الكريم، ليس على أساس المنظور الإسلامي فحسب، بل على أساس المنظور الكوني. وبمقتضى هذه النظرية، أصبح النصُّ القرآني هو المؤلِّد والموجِّه لمسارات العلوم الإنسانية التي ما تزال -بحسب العلواني- عاجزة عن الوصول إلى الحقائق الكونية، بصرف النظر عمَّا تقدَّمه من نظريات وأطر معرفية ومنهجية جديدة.

4. من الأبعاد الإيجابية للمنهج القرآني الذي نادى به العلواني، أنَّه حاول -بآليات هذا المنهج- الخروج من أفق دراسة النصِّ القرآني -بوصفه نصًّا يُمكن استنثار دلالاته وتوظيفها، وبيان إعجازه على المستوى اللغوي والدلالي، أو على المستوى التشريعي الفقهي، أو على مستوى التفسير الموضوعي لمضامينه- إلى دراسته على مستوى الخطاب أو النظام المعرفي المهيمن على النصِّ، بوصف ذلك رؤية تتجاوز بأبعادها حدود الزمان والمكان والتوظيف السياسي أو التوظيف الديني للنصِّ القرآني.

5. اتَّصاف المشروع الإصلاحِي للعلواني بأنَّه لم يكن استجابة للشروط والمُحدِّدات الخاصَّة بالحقبة التاريخية التي ظهر فيها، وإنَّما كان مشروعاً استشرافياً يُمكن تطوير خصائصه ومُنطَلقاته وقضاياها بما يخدم التوجُّهات والرؤى الإصلاحية عند المُشتغِلين بدائرة مشروع "إسلامية المعرفة" حاضراً ومستقبلاً؛ إذ حَقَل العالم العربي الإسلامي بكثير من القضايا والمحاوِر التي شغلت همَّ الإصلاحِي عند طه جابر العلواني؛ ما جعله يدعو إلى تعميق النظر فيها والاشتغال بها، مثل: دعوته إلى الاشتغال بمجال ما عُرِف بفقهِ التحيُّز الذي يكشف صلاحية المناهج الغربية وحدودها المعرفية وطبيعة الأبعاد الإيديولوجية التي تتأسَّس عليها، ودعوته إلى توسيع دائرة العمل بالتأصيل

المفاهيمي الذي يعيد تبيئة المفاهيم وفق رؤية ومرجعية إسلامية، ودعوته إلى استنباط خصائص لمنهج إسلامي يقوم على مبدأ التوازن، وتكون مرجعيته الجمع بين القراءتين (قراءة الوحي وقراءة الوجود). وبالمثل، فقد أكد العلواني أهمية مفهوم الأمة القُطب، ومفهوم عالمية الرسالة بوصفها أفقاً معرفياً يُعزز كونية القرآن الكريم وإطلاقته، وغير ذلك من المفاهيم والموضوعات التي تُعزز ديناميكية الخطاب الإسلامي وحركيته وفاعليته في إعادة تشكيل العقل المُسلم برؤى وأبعاد جديدة.

وَيُمْكِنُ إِجْمَالُ أَبرز التوصيات التي خرجنا بها بعد هذه الدراسة في ما يأتي:

1. تميّز مشروع طه جابر العلواني بتعدّد الإشكاليات المُتعلّقة بتجديد الفكر الإسلامي وقضاياها؛ فقسّم منها عالِم أبعادها في مشروعه، وقسّم آخر ظلّ يُمثّل موضوعات وإضاءات عامّة؛ ما يُجتم على الباحثين في الفكر العربي الإسلامي المعاصر عامّة وحقل "إسلامية المعرفة" بوجه خاص أن يعيدوا صياغة هذه الموضوعات وإثرائها، وتطوير النظر فيها، وتأطيرها بأبعاد تنظرية مُعمّقة. ومن أهمّ تلك القضايا والإشكاليات -على سبيل التمثيل لا الحصر-: عالمية الإسلام، والمشروع الحضاري الإسلامي، ولسان القرآن، والنموذج المعرفي، والحاكمية، وثنائية الأمة القُطب/ الأمة المَرَكز، وغير ذلك من القضايا. ولا شكّ في أنّ ذلك يُعزز أكثر من ديناميكية مشروع العلواني وحضوره في الساحتين: العربية، والإسلامية.

2. إنّ معرفة خصوصية أطروحات العلواني وأثرها وقيمتها في مجال قضايا تجديد الخطاب الديني تتطلّب إجراء دراسات مقارنة مع غيره من أصحاب مشاريع التجديد الإسلامي؛ لتعرّف حدود التطابق والاختلاف من جهة، وكشف طبيعة الأسس والمُنطلقات التي بنى عليها العلواني مقاربتة وقراءته للتراث الإسلامي من جهة أخرى. وهذا التوجّه البحثي يجب أن يكون له حضور عند الباحثين الذين اهتمّوا بدراسة الأبعاد والمعالم الخاصّة بالمشروع التجديدي للعلواني.

3. تفرّد العلواني بحسّ وتشخيص نقدي لمذاهب التجديد الإسلامي وأتجاهاته ومشاريعه السابقة عليه؛ سواء كانت سلفية النزعة، أو إحيائية، أو إصلاحية، أو حديثة. ولهذا يتعيّن على الباحثين الذين اهتمّوا بمشروع العلواني تتبّع أبعاد هذا النقد الذي يكون مُتناثراً في ثنايا كتبه ومقالاته عامّة، وجمعه، وإعادة تبويبه وتصنيفه؛ ليسهل على القارئ المُتتبع لأبعاد مشروعه تعرّف حدود هذا النقد، ومشروعيته، وصلاحيته المنهجية.

المراجع

- الجابري، محمد عابد (1994). الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد (2018). نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حاج حمد، محمد أبو القاسم (2004). الإيستمولوجيا المعرفية الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت: دار الهادي.
- الدقور، سليمان محمد (2013). "البواعث الفكرية والمنهجية في سلسلة الدراسات القرآنية لطله جابر العلواني"، مجلة إسلامية المعرفة "الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 72.
- الرشدان، محمود عايد (1997). "حول النظام المعرفي في القرآن الكريم"، مجلة إسلامية المعرفة "الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 10.
- زروقي، ثامر (2019). "مشروع أسلمة المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي المعاصر (المبررات والأهداف) عند المفكر طه جابر العلواني"، مجلة العلوم الاجتماعية، الجزائر، العدد 2.
- شتيفان، هابشايد (2013). النص والخطاب، ترجمة: موفق محمد جواد المصلح، بغداد: دار المأمون.
- العلواني، طه جابر. أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (1996). إسلامية المعرفة بين أمس واليوم، ط 1، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2003). التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، ط 1، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
- العلواني، طه جابر (2006). الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، القاهرة: دار الشروق الدولية.
- العلواني، طه جابر (2004). عربية القرآن ومستقبل الأمة القطب، مجلة إسلامية المعرفة "الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 35.

- العلواني، طه جابر (2006). لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، مكتبة الشروق الدولية.
- العلواني، طه جابر (2001). مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
- العلواني، طه جابر (1999). مقدمة في إسلامية المعرفة، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، قم-إيران: مؤسسة الأعراف للنشر.
- العلواني، طه جابر (2008). نحو منهجية معرفية قرآنية محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
- العلواني طه جابر (1987). الوجيز في إسلامية المعرفة، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2006). الوحدة البنائية للقرآن المجيد، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

References

- Al-'Alwānī, Ṭ. (1987). *Al-Wajiz fi Islāmiyyat al-Ma'rifah*. Al-Ma'had al-'Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (1996). *Islāmiyyat al-Ma'rifah bayn al-Ams wa al-Yawm* (1st ed.). Al-Ma'had al-'Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (1999). *Muqaddimah fi Islāmiyyat al-Ma'rifah*. Mu'assasat al-A'rāf li-al-Nashr.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2001). *Maqāshid al-Sharī'ah*. Dār al-Hādī li-al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2003). *Al-Tawhīd wa al-Tazkiyyah wa al-'Umrān: Muḥāwilāt fi al-Kashf 'an al-Qiyam wa al-Maqāshid al-Qur'āniyyah al-Hākimah* (1st ed.). Dār al-Hādī li-al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2004). 'Arabiyyat al-Qur'an wa Mustaqbal al-Ummah al-Quṭb. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 35.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2006). *Al-Jamī' bayn al-Qirā'tayn: Qirā'at al-Waḥī wa Qirā'at al-Kawn*. Dār al-Shurūq al-Dawliyyah.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2006). *Lisān al-Qur'an wa Mustabal al-Ummah al-Quṭb*. Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2006). *Al-Waḥdah al-Binā'iyyah li-al-Qur'an al-Majīd*. Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2008). *Naḥwa Manhajīyyah Ma'rifiyyah Qur'āniyyah Muḥāwilāt fi Bayān Qawā'id al-Manhaj al-Tawhīdī li-al-Ma'rifah*. Dār al-Hādī li-al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (n.d.). *Ab'ād Ghā'ibah 'an fikr wa Mumārisāt al-Ḥarakāt al-Islāmiyyah al-Mu'aṣirah*. Al-Ma'had al-'Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.

- Al-Daqūr, S. (2013). Al-Bawā'ith al-Fikriyyah wa al-Manhajīyyah fī Silsilat al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah li Ṭaha Jābir al-'Alwānī. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 72.
- Al-Jābirī, M. (1994). *Al-Khiṭāb al-'Arabī al-Mu'āšir: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah*. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jābirī, M. (2018). *Naḥnu wa al-Turāth: Qirā'āt Mu'āširah fī Turāthunā al-Falsafī*. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah.
- Al-Rushdān, M. (1997). Ḥawl al-Nizām al-Ma'rifi fī al-Qur'ān al-Karīm. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 10.
- Ḥāj Ḥamad, M. (2004). *Al-Ibistimawlūjiyyā al-Ma'rifiyyah al-Kawniyyah: Islāmiyyah al-Ma'rifah wa al-Manhaj*. Dār al-Hādī.
- Shatayfān, H. (2013). *Al-Naṣ wa al-Khiṭāb* (M. al-Maṣlaḥ, Translator). Dār al-Ma'mūn.
- Zarūqī, Th. (2019). Mashrū' Islāmiyyat al-Ma'rifah wa Iṣlāḥ al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āšir 'ind al-Mufakir Ṭaha Jābir al-'Alwānī. *Majallat al-'Ulūm al-Ijtimā'iyyah*, 2.

Taha Jabir Al-Alwani's Renewal (*Tajdīd*) of the Hermeneutics and Discourse Surrounding Scripture: An Analytical Study

Hussein Ali Hussein*

Abstract

This paper is a rereading of Taha al-Alwani's intellectual project as part of the contributions of the Islamic Knowledge School as well as the renewal of religious discourse in the Arab and Muslim sphere. It is therefore an attempt to explore al Alwani's positions and critical views regarding precedent projects and trends, whether revivalist, reformist or modernist dimensions, thus uncovering the nature of alternatives he proposed to reconsider and transcend the problematics that these trends faced in terms of vision and method. It argues that the Quranic cognitive theory, in its epistemological and ontological dimensions, is one of the most significant alternatives and cognitive paradigms that enabled him to avoid reproducing precedent renewal projects., thus going beyond them and embracing a different epistemic horizon, through an emphasis on the centrality of the Quranic text. In other words, his point of departure was from the text to discourse and not vice versa, according to three epistemic principles: the combination of reading the revelation and reading the universe; the structural unity of the Quran; and the language of the Quran.

Keywords: discourse ,text, renewal of religious discourse, combining the reading of revelation and reading of the universe, structural unity of the Quran.

* Assistant teacher at the Iraqi Ministry of Education, Technical Supervisor in the Quran Division, School Activity Department. E-mail: husnawy19871987@gmail.com

Cite this article as: Hussein, Hussein Ali (2025). "Taha Jabir Al-Alwani's Renewal (*Tajdīd*) of the Hermeneutics and Discourse Surrounding Scripture: An Analytical Study", *Journal of Contemporary Islamic Thought (formerly Islamic Knowledge)*, Vol. 31, No. 109, 133-166.
DOI: 10.35632/citj.v31i109.13837

البناء الأصولي للسنة النبوية من الإشكالية إلى التكامل: دراسة تحليلية في فكر طه جابر العلواني

عمار أحمد الحريري*

المُلخَص

في عام 2014، نشر طه العلواني كتابه "إشكالية التعامل مع السنة النبوية"، وأثار عنوان الكتاب ومضمونه حفيظة عدد من أهل العلم؛ استشكالاً واعتراضاً ونقداً، لِمَا فيه جرأة من طروحات وحفريات غير مسبوقة من عالم أصولي مُتخصِّص، بعد أن أصبح التسليم والقطع عبر القرون لهذه العلوم، كعلم أصول الفقه وتأصيله في تناول قضايا السنة النبوية.

في ضوء ذلك، يهدف البحث إلى تقديم مقارنة أصولية حديثة لنظرية العلواني في فقه التعامل مع السنة النبوية، ولتحقيق هذا الغرض، يُجر هذا البحث بعض المفاهيم المُتعلّقة بالسنة النبوية، ويرصد التغيير والتوظيف الذي حصل عند الأصوليين في التعامل مع السنة النبوية من مصدرية وتشريع ونسخ للقرآن الكريم وتحجيم لدوره. ومن ثم يحاول البحث إعادة بناء علاقة السنة النبوية مع القرآن الكريم بشكل تكاملي توافقي لا تصادمي، لتتسق السنة النبوية وتنسجم مع كتاب الله تعالى في بناء أصولي تكاملي على نسق واحد؛ مادة وقبولاً وتشريعاً، مُتمسكاً بجيل التلقي والمُحقّقين، ومُقتدياً بهم في هيمنة القرآن الكريم على المرويات الحديثية وأقوال العلماء ومناهجهم.

الكلمات المفتاحية: السنة، الحديث، القرآن، هيمنة القرآن، النسخ، الأصوليون، المُحدَثون.

* دكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الزيتونة، تونس، 2004م، أستاذ محاضر في معهد المقاصد، كندا. البريد الإلكتروني:

ammhar_hariri@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ 1/ 5/ 2024م، وقيل للنشر بتاريخ 25/ 2/ 2025م.

للاقتباس: الحريري، عمار أحمد (2025). "البناء الأصولي للسنة النبوية من الإشكالية إلى التكامل: دراسة تحليلية في فكر طه جابر

العلواني"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد 31، العدد 109، 167-199.

DOI: 10.35632/citj.v31i109.13849

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مُقدِّمة

إنَّ الحِصيلةَ الأصوليةَ والقرآنيةَ والحديثيةَ عند العلواني مكنَّته وميَّزته لمعالجة قضايا تتعلَّقُ بِفقهه التعامل مع السُّنَّة النبوية؛ إذ سلك العلواني مسلكاً مختلفاً عن غيره في تناول مسائل السُّنَّة النبوية، فدراسته جاءت دراسة حفرية نصِّية تاريخية أصولية حديثية، تعقَّب فيها التأصيل الأصولي للسُّنَّة النبوية في هذه الأبعاد، لي طرح سؤاله المحوري: ما الإشكاليات التي وقعت في التعامل مع السُّنَّة النبوية؟

لذلك، فقد خصَّصنا هذا البحث فقط لمعالجة إشكالية السُّنَّة النبوية من خلال النظر الأصولي؛ على أن نُفرد بحثاً مستقلاً للنظر الحديثي وما طرحه العلواني من إشكاليات وطروحات حديثية.

وإذا كان السؤال الرئيس للعلواني يتعلَّق بإشكالية التعامل مع السُّنَّة النبوية، فإنَّ البحث يطرح الأسئلة الآتية عن مدى معاينة العلواني إشكالية التعامل مع السُّنَّة النبوية ومعالجتها من منظار أصولي: ما مفهوم كلِّ من السُّنَّة النبوية والوحي؟ وما علاقتها بالنصِّ والبيان؟ وما الإشكاليات الأصولية في التعامل مع السُّنَّة النبوية؟ وما أثر التحوُّلات التاريخية في بناء التقعيد الأصولي للسُّنَّة النبوية؟ وكيف يُمكن معالجة علاقة السُّنَّة النبوية بالقرآن الكريم من حيث البناء والتكامل لا التصادم؟ وإلى أيِّ مدى كان المؤلِّف موفِّقاً وموضوعياً في الوقوف على الإشكاليات وحلِّها؟ وهل كانت منهجية العلواني بنائية تكاملية أم نسفية هدمية؟

إنَّ أهمِّية البحث تنبع من أهمِّية كتاب العلواني "إشكالية التعامل مع السُّنَّة النبوية"؛ ذلك أنَّه أحدث انفجاراً معرفياً لدى العقل الجمعي عند المعاصرين اليوم بسبب قوَّة الطرح والبناء ونوعيتها. فالبحث يروم تقصي نظرية العلواني في التعامل مع السُّنَّة (تفكيكاً وتركيباً) للوصول إلى قيمة طرحه وإنصافه ومساهمته في حلِّ إشكالية السُّنَّة، وبخاصَّة أننا انطلقنا في هذا البحث من خلفية تخصصية أصولية حديثية.

ولهذا سنحاول في بحثنا هذا تقديم نظرية العلواني من زاوية وقالب آخرين، والتحقُّق من مستوى الموضوعية والطرح في كتابه "إشكالية التعامل مع السنة النبوية" وإنصافه، وتعرُّف إلى أيِّ مدى كان قريباً (أو بعيداً) في طرحه، ودرجة التزامه بالصناعة الحديثة والأصولية في معالجة المسائل والوصول إلى النتائج، وإعادة بناء نظريته على نحوٍ مُركِّزٍ لحلِّ إشكالية السنة النبوية.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن نسلك المنهج الوصفي والمنهج المقارن والمنهج الاستقرائي التام لمادة الإشكالية، وكذا المنهج الاستدلالي بوصفه منهجاً رئيساً في البحث.

وقد تشكَّل الدراسة من ثلاثة مباحث، ومُقدِّمة، وخاتمة:

أولاً: ضبط مفاهيم أصولية حديثة.

ثانياً: نقد الأصوليين في تناول موضوعات السنة النبوية.

ثالثاً: البناء التكاملي بين السنة النبوية والقرآن الكريم.

خاتمة.

أولاً: ضبط مفاهيم أصولية حديثة

إنَّ تحرير محلِّ النزاع في كثير من المفاهيم يُعدُّ مُقدِّماتٍ مُهمَّة في بيان مَوْطنِ الحَلِّ ومعالجته، ولذلك اعتنى العلواني بإعادة ضبط بعض المفاهيم الحديثة أو الأصولية ودراستها وتحقيقها، وهي مفاهيم كان لها دور مُهمٌّ في تطوُّرات وتحوُّلات أثرت كثيراً في قواعد أصولية أصبح يُنظر إليها بوصفها مُسلِّمات.

1. مفهوم السنة النبوية عند العلواني

حرَّر العلواني مفهوم السنة النبوية الذي اختلف في تعريفه بين محدِّث وفقهيه وأصولي ومُتكلِّم، ليعطي معنى أقرب إلى الانسجام والوحدة المرجعية في الإسلام، فعَرَف السنة النبوية "بأنَّها طريقة النبي ﷺ في تطبيق القرآن المجيد في واقع الحياة؛ فهي تشمل فقط العمل الذي لا يحتاج إلى نقل

وسند، مثل الصلاة والحج، مُؤكِّداً أنَّ السُّنَّةَ النبوية هي مفهوم، لا مصطلح؛ ذلك أنَّ تعريف السُّنَّة محلَّ اختلاف بين العلماء (العلواني، 2014، ص 110-115).

وقد فرَّق العلواني بين مفهوم الحديث النبوي ومفهوم السُّنَّة؛ فالحديث هو إخبار بالسُّنَّة، وليس هو السُّنَّة نفسها؛ فالسُّنَّة النبوية عمل مُتواتر لا يحتاج إلى نقل، خلافاً للحديث الذي يُنقل بالسند بوصفه خبراً. ورتب على ذلك العلواني مسألة أصولية تتعلق بمحتوى السُّنَّة النبوية؛ فهل تشمل السُّنَّة النبوية القول النبوي والأصل أمَّها فعل وعمل؟ بناءً على ذلك، انتقد العلواني الأصوليين؛ لعدم إعطائهم الفعل النبوي المكانة الفضلى، وذلك على حساب القول النبوي.

ولمَّا كان الأصوليون قد قَسَموا سُنَّ النبي ﷺ إلى قول وفعل، وجعلوا القول أقوى من الفعل (الرازي، 1997، ج 3، ص 258)، فإنَّ العلواني ضبط السُّنَّة النبوية بالفعل النبوي، وعدَّ القول تابعاً له على سبيل التغلُّب أو العكس. ولهذا رأى العلواني وجوب تقديم الفعل المُقترن بالقول، مثل: حديث: "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي"، وحديث: "خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُكُمْ". ومن ثمَّ يأتي بعد ذلك الفعل النبوي، ولو لم يقترن بالقول؛ لأنَّه الأُفْرَب إلى مفهوم السُّنَّة النبوية والمُراد بها، ثمَّ يلي ذلك القول، لِيُؤكِّد العلواني حُجِّيَّة السُّنَّة النبوية ومدار النزاع في مدى ثبوت السُّنَّة النبوية؛ إذ قال: "ونزاعات أهل العِلْم كلها كانت في دائرة الإخبار بالسُّنَّة والإخبار عنها؛ إذ لا يسع أيُّ مؤمن بالله ورسوله أن يرفض سنَّة ثبت أن رسول الله سَنَّها إمَّا لوجود أصل في القرآن يشهد لها أو لأنها نُقلت بشكل دقيق أمين سليم، فالنزاع إذن كله يكاد ينحصر في حقيقته في مجال الإخبار بالسُّنَّة ونقلها" (العلواني، 2014، ص 116).

ولو نظرنا إلى الشاطبي بوصفه أصولياً لوجدناه لم يلتفت إلى هذا التفريق، وإنَّما سلك مسلك الأصوليين، فعرَّف السُّنَّة النبوية: "بما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص، بما لم يَنْصَ عليه في الكتاب العزيز، وإنَّما نَصَّ عليه من جهته ﷺ، كان بياناً لِمَا في الكتاب أو لا" (الشاطبي، 1997، ج 4، ص 289). لذلك انتقد العلواني تعريف الشاطبي؛ لِمَا اشتمل عليه من قضايا خطيرة تُعبِّر عن فهمه الشخصي للسُّنَّة النبوية، وهو فهم رُبَّما أدَّى إليه بعض الجدل الدائر في عصره حول بعض قضايا

السنة النبوية. وفي الوقت نفسه، فإنَّ قوله يُبيِّن عمق الهوة بين فكر المُتقدِّمين وفقَّههم وفكر المُتأخِّرين (العلواني، 2014، ص231).

وقد عمَّم الشاطبي مفهوم السنة النبوية لتشمل النقل، وفكَّ ارتباطها بالقرآن الكريم من حيث عدم حصرها في بيانه، في حين ربطها العلواني ارتباطاً وثيقاً بالقرآن الكريم، بحيث لا تخرج عن هيئته ومادته. كذلك جعل الشاطبي السنة النبوية دائرة داخل القرآن الكريم وخارجه، لتصبح مصدراً مُستقلاً عنه. وقد تناقض الشاطبي مع نفسه حين أصَّل لعلاقة السنة النبوية بالقرآن الكريم، ليُقرَّر أنه لا يُجدُّ في السنة أمراً إلَّا والقرآن قد دلَّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية.. كما سيأتي.

2. مفهوم النصّ: هل السنة النبوية نصٌّ أم أنها مُبيَّنة للنصّ؟

بينما أثبت العلواني من كلام الشافعي -بوصفه أصولياً ولغوياً- أن النصّ محصور في كتاب الله تعالى، وأنه لا يصحُّ إطلاق النصّ على غيره، وأن السنة النبوية تابعة للنصّ، وليست نصّاً؛ فقد رفض الشافعي نسخ النصّ بأخبار الآحاد. ولهذا انتقد العلواني الأصوليين بتحويلهم مصطلح النصّ إلى معنى كلِّ لفظ دالٌّ على الحُكم بصريه، على وجه لا احتمال فيه، وهذا يقتضي إضافة السنة النبوية إلى النصّ (العلواني، 2014، ص126-130).

وقد دلَّل العلواني على الانحراف في تعريف النصّ بتعريفاته عند الفقهاء والأصوليين؛ فالنصّ عند الفقيه هو ما ثبت دليhle بالكتاب الحكيم والسنة النبوية، بأن أضاف السنة النبوية إلى النصّ. أمَّا النصّ عند الأصولي فهو كلُّ لفظ دالٌّ على الحُكم بصريه، على وجه لا احتمال فيه. ثم أضاف العلواني معنى آخر اختصَّ به أصوليو الحنفية أو الفقهاء، وهو: "ما يزداد وضوحاً بقريضة تقترن باللفظ من المُتكلَّم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً دون تلك القريضة" (السرخسي، 1372هـ، ج1، ص164).

ثمَّ انتهى العلواني في تقرير مفهوم النصّ حسب الدلالة اللغوية واستعمال الإمام الشافعي له، يكون المُراد به القرآن المجيد وحده (العلواني، 2014، ص128-129).

3. مفهوم الوحي: ما المقصود بالوحي في السُّنة النبوية؟

رأى العلواني أن الأصوليين تساهلوا في تعريف الوحي، بأن ضمَّنه كل ما صدر عن النبي ﷺ من قرآن كريم، أو ما أُطلق عليه من سُنَّة من أحاديث وأخبار وآثار، علماً بأنَّ الأصوليين أقرُّوا أنَّ ما صدر عن رسول الله ﷺ من أقوال وأفعال وتقارير إنَّما صدر على اعتبارات مختلفة، منها ما هو تشريع، ومنها ما ليس بتشريع؛ لأنَّ فعله ﷺ منه ما هو جِبِلِّي طبيعي، ومنه ما هو تطبيق للقرآن الكريم وتوجيهاته.

ولهذا عرَّف العلواني الوحي حصراً بأنه كتاب الله تعالى الذي أنزله -جَلَّ شأنه- على قلب عبده ورسوله ونبيِّه، المُفتتح بسورة الفاتحة، والمُختتم بسورة الناس؛ فهو أربع عشرة ومئة سورة (العلواني، 2014، ص 135-136).

ومن ثمَّ، فإنَّ القرآن الكريم هو وحي ومصدر مُنشئ للأحكام، والسُّنة النبوية هي المصدر التطبيقي للقرآن الكريم؛ فما كان من سُنَّة لها أصول تشريعية في القرآن الكريم فهي وحي، خلافاً للسُّنة التي ليس لها أصول تشريعية في القرآن الكريم؛ فهي لا تُعدُّ تشريعاً، وإنَّما تدخل في مجالات الحكمة، أو التوجيه القابل للتطبيق، أو الاعتبارات أُخرى، على خلاف ما أصَّل له الأصوليون كما سيأتي.

4. مفهوم البيان: ما معنى بيان السُّنة النبوية للقرآن الكريم؟

ضبط العلواني مفهوم بيان السُّنة النبوية للقرآن الكريم، بأنَّ عدَّها الجانب التطبيقي والتفصيلي للقرآن الكريم بحيث لا تخرج عن محوره، مُستدرِكاً على الأصوليين والكلاميين ما حملوه من معانٍ مزيده على القرآن الكريم. وقد نبَّه العلواني على ما وقع فيه الشافعي بين التنظير والتطبيق؛ إذ نصَّ الأخير على أنَّ السُّنة النبوية إنَّما هي بيان التطبيق والتأويل الفعلي في الواقع، لكنَّ المُتأمل في العرض التفصيلي لنظريته في البيان التي ضمَّنها كتابه "الرسالة"، يجد أنَّ تقسيماته أوحى بوجود مُجَمَّل في القرآن الكريم، فيما يُمثِّل مذهب الجمهور؛ إذ جعلوا في القرآن الكريم مُجَمَّلاً، ومُتشابهاً،

وكنائيةً، واستعارةً، ومجازاً، وحذفاً. ومن ثمَّ، فإنَّه يحتاج إلى بيانٍ لإزالة الإبهام (العلواني، 2014، ص160).

ثمَّ قسَّم العلواني بيان السنة النبوية للقرآن الكريم إلى قسمين: بيان مُلزم، وبيان غير مُلزم. أمَّا القسم الأوَّل فتكون فيه السنة النبوية الوجه العمليُّ أو عملاً يقترن بالقول المؤكَّد على ضرورة الالتزام والمتابعة والتأسيِّ بذلك. وأمَّا سائر البيانات الأخرى التي أدرجها الأصوليون في دائرة الأدلة المُختلف فيها فهي وإنَّ صحَّح أن تُعدَّ بياناً فإنَّها من قبيل البيان غير المُلزم.

وقد شخَّص العلواني ما وقع فيه الأصوليون من التوسُّع في مَهَمَّة البيان، وكذلك ما يتعلَّق بأقسامه، ومنها: بيان الفعل والقول، وأيهما يُقدِّم؟ بسبب آثار المنطق في أصول الفقه (العلواني، 2014، ص162-163).

ثانياً: نقد الأصوليين في تناول موضوعات السنة النبوية

امتاز العلواني بتخصُّصه الأصولي، فأمكن له هضم المادة الأصولية، لينطلق في تقديم رؤية نقدية بعيدة عن المُسلِّمات والقطعيَّات التي تبنَّاها جُلُّ العلماء، فجاءت حفرياتُه (أي العلواني) لبيان ما وقع فيه الأصوليون المُتقدِّمون من تععيدٍ لبعض المسائل الأصولية التي أدَّت إلى عدم انضباط في التعامل مع المرجعية. ويُمكن إجمال أهمِّ تلك المآخذ في ما يأتي:

1. مصدرية السنة النبوية ومكانتها

بنَّت بعض كتب أصول الفقه تأصيلها على أنَّ السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع، وافترضت -بناءً على ذلك- وجود وحيين؛ ما جعلها تهتمُّ بالسنة النبوية بوصفها مُبيِّنة للقرآن الكريم، فهي تخصُّص وتقييد، بل إنَّها طرحت مسألة نسخ السنة النبوية للقرآن الكريم أو العكس. وقد سارت جماهير الأمة على هذا التأصيل -بوصفه من المُسلِّمات- من دون نقد أو مراجعة، لا سيَّما أنَّ كثيراً من المُتقدِّمين، وعلى رأسهم الجويني والشاطبي، عدَّوا قواعد أصول الفقه قطعية (الشاطبي، 1997، ج3،

ص17) فاستراح جُلُّ العلماء في مناقشتها، في حين تنبّه بعض المتأخّرين، مثل ابن عاشور (ابن عاشور، 2004، ج3، ص22) والعلواني، لظنيّة قواعد أصول الفقه، ولم يُسلموا للشاطبي وغيره، مُسجّلين مآخذ على الأصوليين في تقريرات خطيرة. وللعلواني في استدراكاته تنبيهات جليلة لم نجد من سبقه إليها، ومن أهمّها تحوّل السنّة النبوية إلى مصدر ثانٍ مستقل عن القرآن الكريم.

فادّعاء أن السنّة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع، وأنها تأتي بعد القرآن الكريم تراتيباً؛ له أثر خطير في مفهوم السنّة النبوية ووظيفتها وتعدّيها على كتاب الله تعالى بحسب رأي العلواني. ولهذا شغلت هذه المسألة مساحة كبيرة في كتابه "إشكالية التعامل مع السنّة النبوية"،¹ وقد تتبّع العلواني هذه المسألة بدءاً بعصر النبي ﷺ الذي أطلق عليه اسم عصر التلقّي، فقال بعدم وجود إشكال أو لبس في فهم مهمّة السنّة النبوية بوصفها بياناً وشرحاً لكتاب الله تعالى؛ إذ كانت سنّة النبي ﷺ تعليم الصحابة المنهج والطريقة في تلاوة القرآن الكريم وفهمه وتحويله إلى واقع يعيشه الناس من حُكم وأحكام، وهي بذلك أبعد من أن تكون مصدراً ثانياً أو مُستقلاً في التشريع.

وقد استدلّ العلواني على ذلك بنصوص القرآن القطعية الكثيرة التي عرضت صورة واضحة عن حياة النبي ﷺ مع الصحابة ومرجعياته في عهد التنزيل؛ إذ لم يكن للنبي أن يُجلّل أو يُجرّم إلاّ بوحي القرآن الكريم، ودلالة الآيات القرآنية وحجّيتها قطعية ومؤكّدة أن الرسول نفسه غير مأمور بتبليغ شيء وتلاوته على الناس إلاّ من مصدر تشريعي واحد، هو الوحي القرآني.

ومما يؤكّد ذلك أيضاً منهج الصحابة الذين كانوا يسألون النبي ﷺ عن حُكم الله تعالى في بعض قضاياهم، وكانت إجاباتهم تنزل بوحي القرآن الكريم التي أثبتتها الله تعالى في كتابه العزيز؛ فالنبي لم يكن لديه إجابات جاهزة ومرجعية تُعالج ما يُطرح عليه من أسئلة، وإنما كان ينتظر وحي القرآن الكريم ليُرَدّ على كلّ سائل. وفي بعض الأحوال، كان الوحي القرآني يأتي تالياً على الصحابة ما أحلّ الله تعالى لهم وما حرّم عليهم (العلواني، 2014، ص154).

¹ للاستزادة ينظر قراءة إساعيل الحسني لكتاب إشكالية التعامل مع السنة (الحسني، 2017).

فلو كان النبي ﷺ مُفَوَّضاً بالتشريع في أسئلة الصحابة وأمثالها، ما انتظر القرآن الكريم في حُكْمها. ومن ثمّ، فلم يجد الصحابة لُبساً في مَهَمّة السُنّة النبوية بوصفها بياناً لأحكام القرآن الكريم، وأنّ القرآن الكريم وحده هو مَنْ يَحُقُّ له التشريع (العلواني، 2014، ص 187-188).

وقد أكّد الشاطبي هذه الحقيقة في تأصيله وظيفه السُنّة النبوية؛ إذ قرّر ما أصّله الشافعي، فقال: "أَنَّ السُّنَّةَ رَاجِعَةٌ فِي مَعْنَاهَا إِلَى الْكِتَابِ؛ فَهِيَ تَفْصِيلٌ مُجْمَلٌ، وَبَيَانٌ مُشْكِلٌ، وَبَسْطٌ مُخْتَصِرٌ. وَذَلِكَ لِأَمَّا بَيَانٌ لَهُ، وَهُوَ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]" (الشاطبي، 1997، ج 4، ص 314).

إنّ قضية استقلال السُنّة النبوية بالتشريع لم تكن مطروحة في زمن الصحابة؛ إذ كان منهمجهم جعل التطبيقات النبوية فقهاً نبوياً للقرآن الكريم، لذلك لم يشعر الصحابة بفراغ تشريعي بعد وفاة النبي ﷺ؛ فالحلال بيّن والحرام بيّن، والاجتهاد أن تُدرج السُنّة النبوية تحت الجزئيات التي عاجلتها كُليات القرآن المجيد وعمومياته وظواهر آياته (العلواني، 2014، ص 196).

ولمّا كانت بعض هذه الجزئيات تصطدم بالقرآن الكريم، فإنّ موقف الصحابة كان حاسماً في ردّ هذه الأخبار على أساس أنّها أبعد من أن تكون سُنّة، كما اشتُهر في ردّ سيّدنا عمر بن الخطّاب لحديث فاطمة، وردّ أمّ المؤمنين السيّدة عائشة لأحاديث كثيرة مُعارضضة لكتاب الله تعالى (الحريري، 2020، ص 361).

ولكن حدث تحوّل خطير في عصر الأصوليين والفقهاء؛ إذ تغيّرت هذه العلاقة، بحيث أفضت إلى وجود مصدرين مُستقلّين للتشريع، فضلاً عن وجود تراتبية أيضاً. فبعد أن كانت السُنّة النبوية تابعة للقرآن الكريم، فإنّها أصبحت المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم بوصفه مقطوعاً به. وكذلك أصبح الوحي وحيين: وحي القرآن الكريم، ووحى السُنّة النبوية. وقد ترتّب على ذلك نشوء مذاهب خطيرة، منها: جواز نسخ السُنّة النبوية للقرآن الكريم والعكس، واحتمال إمكانية التعارض بينهما، ووجوب التوفيق؛ سواء أكان ذلك بطريق النسخ أم بطريق التأويل. وكذلك

أصبحت معاني القرآن الكريم قابلة للارتباط الوثيق بالإطار التاريخي الذي تكوّنت فيه السُنَّة النبوية المُطَهَّرَة؛ ما يجعل بيئة التنزيل هي نفسها بيئة التفسير والتأويل الذي لا يجوز تجاوزه، بحيث لا ينبغي أن يُبحث عن أيّ معنى آخر لآيات القرآن الكريم خارج تطبيقات عصر التنزيل وفهم الصدر الأوّل، وهو ما قد يؤدي إلى نفي صفة الإطلاق عن القرآن الكريم، بحيث يستوعب كلّ عصر، ويتجاوزه حتّى يوم الدين (العلواني، 2014، ص 175-176).

وكان العلواني قد وقف عند دليل الأصوليين في ابتداع هذه العلاقة، ليجد ركيزتهم في ذلك حديث معاذ الذي احتجّوا به في بناء هذه التراتبية وجعل السُنَّة مصدراً مُستقلاً عن القرآن الكريم، لكنّ الغريب في الأمر أنّ هذا الحديث محكوم عليه بعدم الصّحّة عند جُلّ أهل التحقيق والحديث.

فحديث معاذ بن جبل المشهور نصّه: رُوِيَ أَنَّهُ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مَعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لَهُ: "كَيْفَ تَقْضِي إِذَا غَلَبَكَ قِضَاءٌ؟" قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ: "إِن لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟" قَالَ: بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: "إِن لَمْ تَجِدْ؟" قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو...² (ابن حنبل، 2001، ج 36، ص 382)

والحقيقة أنّنا نستشفّ من الحديث السابق قدرات العلواني في الصناعة الحديثية، ورسوخه في علم الحديث، وقدرته في الرجوع إلى المصادر الأصلية في التخريج، ودراسة سند الحديث؛ فهذا هو قد جمع أقوال معظم علماء النقد في نقد حديث معاذ، ورجع إلى أهمّ كتب التخريج (كتاب "التلخيص الحبير" لابن حجر) في نقل كلام العلماء (أمثال: البخاري، والدارقطني، وعبد الحقّ، وغيرهم كثير) في نقد هذا الحديث (ابن حجر، 1989، ج 4، ص 445). غير أنّ من أقوى الأدلّة التي استدلّ بها العلواني على بطلان الحديث المذكور أنّما نقله عن ابن الجوزي في كتاب "العلل المتناهية"؛ إذ جاء فيه: "هذا حديث لا يصحّ، وإن كان الفقهاء كلّهم يذكرونه في كتبهم، ويعتمدون

² اقال الترمذي: "لا نعرفه إلا من هذا الوجه أوليس إسناده بمتّصل" (الترمذي، 1975، ج 3، ص 608).

عليه. ولَعَمْرِي إنَّ كان معناه صحيحاً، إنَّما ثبوته لا يُعرَف؛ لأنَّ الحارث بن عمرو مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يُعرَفون. وما هذا طريقه، فلا وجه لثبوته" (ابن الجوزي، 1981، ج2، ص273).

وإذ افترض العلواني قَبول هذه التراتبية، فإنَّه وجد أنَّ الأصوليين والفقهاء تجاوزوا هذه التراتبية، وأنَّها لم تُعدَّ سوى مُجرَّد تنظير لا أكثر، وأنَّ التطبيق تجاوز كلَّ ذلك؛ فهم عملياً قدَّموا خبر الآحاد على ظاهر القرآن الكريم، وقَبلوا تخصيص القرآن الكريم بخبر الواحد، وقَيَّدوا مُطلقه، وبيَّنوا مُجمِّله -على حدِّ تعبيرهم- ومن ثَمَّ لم يُعدَّ لهذا القول أو لهذه القاعدة كبير أثر في تحديد العلاقة (العلواني، 2014، ص208).

بل إنَّ العلواني رأى أنَّ أهل الأصول أصبحوا -في مرحلة لاحقة- مُتأثرين بأهل الحديث، بحيث تبعوهم في قضية التعامل مع الأحاديث والأخذ بها، وعدَّلوا منها ما فيه مصلحة أئمتهم وسبب نصرتهم. ومن ثَمَّ، فقد جعلوا السُّنن كلَّها تشريعية حتَّى الجليلي منها، وأعطوا السُّنة النبوية سُلطة تشريعية؛ لأنَّها أصبحت مصدراً مُستقلاً مُوازياً للقرآن الكريم، فعَدَّوا كلَّ حديث عنه شريعة، حتَّى على وصف كونه مباحاً فعَدَّوه حُكماً شرعياً (العلواني، 2014، ص201).

2. توظيف السُّنة النبوية في إلغاء نصوص القرآن الكريم

ذكرنا آنفاً أنَّ الأصوليين نظروا إلى السُّنة النبوية بوصفها مصدراً مُستقلاً ينتظم إلى جانب القرآن الكريم، بل يصبح ندأً له؛ ما جعل السُّنة النبوية -في نظرهم- تُقابل القرآن الكريم في الحُجبية والتشريع، لا أنَّ تكون مُجرَّد تابع له. فمثلاً، بالرغم من الموقف الصارم للشافعي في منع نسخ السُّنة النبوية للقرآن الكريم والعكس، جاء الغزالي بعده (وهو شافعي) ليقول: "يُجوزُ نَسْخُ الْقُرْآنِ بِالسُّنَّةِ وَالسُّنَّةِ بِالْقُرْآنِ؛ لِأَنَّ الْكُلَّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﷻ" (الغزالي، 1993، ص99). بل إنَّ معظم الأصوليين، حتَّى

الحنفية، أقرّوا بنسخ الوصية الواردة في القرآن الكريم بالحديث المنقطع: "لا وصية لوارث" ³ بحجّة تلقّيه بالقبول (الخصاص، 1994، ج2، ص360). ولهذا نسب العلواني إلى جماهير أهل الأصول والفقه القول بأنّ السُنّة النبوية تنسخ القرآن الكريم، وأنّ مفهوم السُنّة النبوية عندهم يدخل فيه خبر الواحد. وكذلك نسب إليهم القول بأنّ القرآن الكريم ينسخ السُنّة النبوية، مُستدلاً على ذلك بما وقع من مقولات قضاء السُنّة النبوية على القرآن الكريم، والتطبيق العملي فقهيّاً.

إنّ حقيقة ادّعاء النسخ قد برّرها العلواني بتنبه مهمّ وخطير، سببه ما ادّعاه هؤلاء (أي أهل الأصول والفقه) من تراتبية، وما ادّعوه من أنّ النبي ﷺ أوتي القرآن الكريم ومثله معه؛ إذ قال في ذلك: "فافترضوا بين القرآن المجيد المصدر المُنشئ للدين كلّهُ والسُنّة المُتَّبعة المُؤوِّلة التطبيقية تناقضاً لا يمكن أن يزول إلاّ بدعوى النسخ، مُتغافلين عمّا تحمله هذه الدعوى من فكرة خطيرة، أبسط معانيها أنّ بالإمكان أن يقع التناقض والاختلاف بين الله ورسوله إلى درجة لا يكون بالإمكان الخروج من حالة التناقض هذه إلاّ بالقول بالنسخ، والإبطال، والإزالة، والرفع، والنقل، وهي معاني النسخ الذي ذكروه، وكأثمّ بذلك يُقرّون أن يُبطل الله ما جاء به رسوله الذي أذن وأمر بطاعته، ويُبطل رسول الله ما جاء الناس به، وتلاه عليهم، وعلمهم إياه من كتاب الله. وهذا أمر في غاية الغرابة" (العلواني، 2014، ص205).

إنّ نظرية العلواني القائمة على ضبط مفهوم السُنّة النبوية بفقه القرآن الكريم، وعدّه منبعاً لها، واعتبارها مُطبّقة له، تنفي التعارض والنسخ والترجيح بين السُنّة النبوية والقرآن الكريم؛ لأنّ السُنّة النبوية منهج الاتّباع والتأويل والتفعيل، لا تزيد شيئاً على القرآن الكريم، ولا تُنقص منه شيئاً، ولا تنسخه، ولا تُخصّصه، ولا تنسب إليه إبهاماً أو إجمالاً، بل تتضافر معه (العلواني، 2014، ص218).

³ قال الترمذي: "وَهُوَ حَدِيثٌ حَسَنٌ وَقَدْ رَوَى عَنْ أَبِي أَمَامَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ، وَرَوَاهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ عَنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَأَهْلِ الْحِجَازِ لَيْسَ بِذَلِكَ فِيهَا تَفَرُّدٌ بِهِ لِأَنَّهُ رَوَى عَنْهُمْ مَنَاقِيرَ، وَرَوَاتُهُ عَنْ أَهْلِ الشَّامِ أَصَحُّ، هَكَذَا قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ" (الترمذي، 1975، ج4، ص433).

إنَّ ما يدعم تأصيل العلواني في هذه الدعوة الخطيرة بادِّعاء النسخ هو عدم وجود نصٍّ عليها من حيث الدليل إلاَّ التعارض أو توهمه، بحيث تحوَّل ادِّعاء النسخ في القرآن الكريم والسنة النبوية أو ما بينها إلى مسألة مُتوقَّفة على الفقيه في القدرة على الجمع بينهما. ولهذا يستعظم العلواني ما وقع من تحوُّل خطير بعد عصر التقليد في القرن الرابع الهجري، تمثَّل في تعظيم كلام أئمة المذاهب. ومن ذلك ما ادَّعاه الكرخي من أنَّ أيَّ آية أو حديث يُخالف كلام إمامه فهو منسوخ؛ إذ قال العلواني في ذلك: "وهكذا كانت البداية بأن انشغل كثيرون بالسُّنن عن القرآن المجيد بحُجَّة اشتغالها عليه وارتباطها به، ثمَّ جعلوا من السُّنن شواهد لأقوال أئمة الفقه، وانتهوا للانشغال بفقه الأئمة عن السُّنن، وصاروا يتداولون أقوال الأئمة، ويُفَرِّعون عليها حتَّى بدا وكأنَّ الشريعة هي أقوال هؤلاء الأئمة، بحيث سوَّغ الكرخي الحنفي لنفسه في أصوله أن يقول: "الأصل أن كلَّ آية تُخالف قول أصحابنا فإنَّها تُحمَّل على النسخ أو على الترجيح، والأوَّل أن تُحمَّل على التأويل من جهة التوفيق" (العلواني، 2014، ص 213).

بل إنَّ من أخطر ما فعله جُلُّ الأصوليين أنَّهم أخرجوا السياقات الحديثية من أقوال النبي ﷺ وأفعاله، سواء البشرية منها أو التشريعية، من دائرة الخصوصية والواقع التفصيلي النسبي التي صدرت منه إلى دائرة العموم والمُطلق، بل جعلوا لها سُلطة السيطرة والتحكُّم في كتاب الله تعالى من نسخ أو تخصيص أو تقييد، مُقابل تجميد المبادئ الكُليَّة والعموميات التي يمتاز بها النص القرآني (العلواني، 2014، ص 277).

3. تحجيم دور القرآن الكريم وانقلاب التبعية

إنَّ من التحوُّلات الخطيرة التي وقع فيها المُتقدِّمون من أهل الأصول والفقه تحجيم آيات الله تعالى، وادِّعاء أنَّ القرآن الكريم حَمال أوجه، ولكنَّ هذه الوجوه الكثيرة التي يحملها القرآن الكريم لا بُدَّ لها من دليل يُحدِّد المُراد من بين الدلالات المُتعدِّدة، ويؤكِّد أنَّه يُمثِّل الدور الذي أنيطت به السنة النبوية، لتتحد بمقتضاه دلالات القرآن الكريم، أو لتسدَّ ما توهموه فراغاً تشريعياً. وقد رأى

العلواني أن هذا الادّعاء ينافي كلّ ما جاء في القرآن الكريم وصفاً له من التيسير والبيان، وأنه آيات مُبَيَّنَات، وأنه تَبَيَّنَ لكلّ شيء. أمّا المكنون فإنّه ما يتكشّف عبر الزمان من المعاني؛ لكي يكون القرآن المجيد مُستوعباً كلّ حاجات الإنسانية، ومُتجاوزاً لها في سائر عصورها وجميع أماكنها.

ولكنّ أصاب هذه الأُمَّة ما أصاب أُمم قبلها من بعض الانحراف في فقه التدين، والميل إلى البدعة والتزيّد؛ ما جعلها تذهب هذه المذاهب. وما إن قلّلت من شأن القرآن الكريم انتصاراً للمرويات بزعمها، حتّى هجرت القرآن الكريم، وأهمّلت المرويات، وشغلت نفسها بما ابتكرته من قواعد سمّتها أصول فقه وفقهاً وتفسيراً وتأويلاً، وتناولت القرآن الكريم بتفسيرات لا يحتملها نصّه وخطابه، وتساهلت في الرواية حتّى تجاوزت منهج الشيخين وقراء الصحابة (العلواني، 2014، ص206).

إنّ شهادة الدبوسي على عصره مُهمّة في تشخيص داء الأُمَّة وصواب العلواني فيه؛ إذ رصد الدبوسي ما وقع في القرن الرابع الهجري من انحراف مرجعي، مؤسساً لكلّ المنهجيات الفقهية والحديثية اللاحقة حتّى يومنا هذا؛ إذ قال: "فأكثر الأهواء والبدع كانت من قبل العمل بخبر الواحد اعتقاداً أو عملاً بلا عرض على الكتاب أو السُنّة الثابتة، ثمّ تأويل الكتاب بموافقة خبر الواحد، وجعل المتبوع تبعاً، وبناء الدين على ما لا يوجب العلم يقيناً، فيصير الأساس علماً بشبهة، فلا يزداد به إلّا بدعة. وكان هذا الضرر بالدين أعظم من ضرر مَنْ لم يقبل خبر الواحد، فاضطرّ إلى القول بالقياس، أو استصحاب الحال إذا لم يجد الحُكْم الواقع في كتاب الله تعالى؛ لأنّ هذا الرجل ما أخذ بحُكْم الكتاب، وجعل أساس دينه ما فيه اليقين، إلّا أنّه ردّ خبر الواحد لتهمة الكذب وشبهته، ثمّ وقع فيها هو أبلغ منه تهمة من رأيه أو التمسك بأيّ أصل كان. والأوّل جعل خبر الواحد أصلاً، فعرض كتاب الله عليه، وبنى دينه على ما لا علم له به يقيناً، فكان القول العدل الوسط أن يجعل كتاب الله تعالى أصلاً، وهو الثابت يقيناً، وخبر الواحد مُرتباً عليه، يعمل به على موافقته، أو إذا لم يوجد في الكتاب ما فيه خبر الواحد، ويرد إذا خالف بحُكْمه حُكْم كتاب الله تعالى" (الدبوسي، 2001، ص179).

ومن جانب آخر، أشار العلواني إلى مسألة مهمّة تمثلت في سيطرة المنهج الفقهي على كتاب الله تعالى، وتحجيم دوره ليقصر فقط على استنباط الأحكام من دون تفعيل بقية آيات الكتاب الحكيم في الحضارة والعمران، حيث مهمّة الإنسان في الأرض الخلافة وإصلاحها. ومن ثمّ، فإنّ التركيز على الجانب الفقهي - في رأي العلواني -، والنظر إلى الكتاب الحكيم والسنة النبوية بوصفها مصدرين للأحكام فقط؛ أدّى إلى ضمور إدراك العقل المسلم أنّها - معاً - مصدران لبناء الإنسان، وتحقيق العمران، وإنشاء الحضارة. ولهذا، فإنّ الحاجة ملحة إلى تسليط الأضواء على الجوانب الأخرى التي لم تحظ من العقل المسلم بما حظيت به الآيات والأحاديث الخاصّة بالأحكام من اهتمام؛ نتيجة لبروز الاتجاه الفقهي أو هيمنته وسيطرته، واستغراق العلماء فيه (العلواني، 2014، ص 180).

4. تأثر الفقهاء بالانفجار الحديثي والالتزام به

شهدت الأمة الإسلامية أحوالاً عصبية - بعد جيل التلقّي - تمثلت في الفتن عامّة، وفتنة خلق القرآن خاصّة، وما تلا ذلك من انفجار حديثي، لا سيما في عهد المتوكّل؛ انتقاماً من المعتزلة (الذهبي، 2003، ج 5، ص 745). وفي هذا السياق، سجّل الإمام مسلم شهادة مهمّة عن أهل الحديث في عصره من أدياء العلم والجهلة (مسلم، 2005، ج 1، ص 7)؛ فقد أصبح الحديث مادةً كثيفة وأصلاً يقوم عليه الفقه الإسلامي، ودخلت الأمة مرحلة الإنتاج الفقهي، ووجد الفقهاء آلاف مؤلّفة من الأحاديث التي كان من الواجب على الفقهاء الالتزام بها، وانحصر عملهم في التثبّت من صحّة الحديث وجواز العمل به، فإذا انتهوا إلى ذلك تعيّن العمل به. أمّا إذا بدرت من أحد الفقهاء بادرة اعتراض أو تمردٍ فإنّه يُطعن في دينه مباشرة، وقد يصل الحال إلى حدّ التكفير. وهكذا انقسمت طوائف علماء الأمة إلى أهل رأي وأهل حديث (العلواني، 2014، ص 279)

وبحسب العلواني، فإنّ حركة التدوين التي بدأت منتصف القرن الثاني الهجري قد حيّدت القرآن الكريم بصورة كبيرة؛ فهو حمّال أوجه عند الجماهير، وهو - في الوقت نفسه - معجزة كبرى، لكنّ الحاجة إليه ملحة فقط لأخذ مجموعة من النصوص، لا تتجاوز مئتين وأربعين آية أو ثلاثمئة

وأربعين آية عند بعضهم، وما عدا ذلك فإنَّ الأحاديث النبوية ينبغي أن تكون النصَّ المحوري الذي تشكَّل الذاكرة الثقافية من خلال حوارها معه ومع الواقع؛ فمنها تنبثق الأصول، وتُستنبط أنواع الفروع، ويُفتى منها في النوازل، ويُمكن أن يُكتفى بها عن سواها، في حين لا يُستغنى عنها بسواها في أيِّ حال من الأحوال. ونتيجةً لهذا كله؛ فقد تقلَّص دور القرآن الكريم في حياة المُسلمين، واقتصرت علاقة المُسلمين به على التلاوة التي يُقصد منها نيل الثواب وكسب العبرة، وأصبحت الأحاديث هي المصدر الفعلي لتكوين العقل المُسلم قبل أن يجري تجاوزها أيضاً لدى كثيرين؛ لانشغالهم بمصادر أخرى سمَّوها أدلَّة، حتَّى بلغوا بها (49) دليلاً أصولياً (العلواني، 2014، ص 279-280).

وفي مُقابل ذلك، فقد عزا العلماء عدم الإذن بكتابة الحديث الشريف إلى احتمال انشغال الناس به عن القرآن الكريم، مُستشهدين بمقولة سيِّدنا عمر بن الخطَّاب الشهيرة: "إِنِّي كُنْتُ أَرَدْتُ أَنْ أَكْتُبَ السُّنَنَ، وَإِنِّي ذَكَرْتُ قَوْمًا كَانُوا قَبْلَكُمْ، كَتَبُوا كُتُبًا، فَأَكْبُوا عَلَيْهَا، وَتَرَكُوا كِتَابَ اللَّهِ. وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَلِيسُ كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا" (السيوطي، 1979، ج 1، ص 495).

ومن ثمَّ، فقد أكَّد العلواني مُتألماً ما وقع من زوال ذلك الحرص الشديد الذي كان في جيل التلقِّي وفي أذهان قياداته على ألا يُشاب القرآن بغيره أيّاً كان ذلك الغير، وانشغل الناس انشغالاً مُستغْرِقاً بالآثار والمرويات حتَّى صار القرآن مُجرَّد مصدر للشواهد التي يستشهد بها الكلامي والأصولي والفقهي وغيرهم.

ثمَّ أضاف لاحقاً: "وبقطع النظر عن مكانة هؤلاء الفقهاء والظروف التي نشأت فيها هذه التصوُّرات، فإنَّ هذه الأقوال تدلُّ على أنَّ الأزمة قد وقعت، وأنَّ المصيبة قد حلَّت، وأنَّ النبي الأمِّي لم يحدِّ ذلك الذي قال بأمر الله تعالى: {وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ}، بل يُشرِّعون بمرويات عنه مع القرآن، ويدَّعون أنَّه جاء بالقرآن ومثله معه، يقصدون بذلك المرويات التي يتداولونها أو أكثر من ذلك" (العلواني، 2014، ص 204).

وقد أكد العلواني الحَلَل الذي تمثّل في تضخيم الرواية عن طريق الخلط بين السنة النبوية وإخبار السنة النبوية بعد مرحلة التدوين؛ فبالرغم من الجُهد العظيم لعمل المُحدّثين، وما تمخّص عنه من روايات هائلة، فإنّ هذا الجُهد يظلُّ بشرياً موسوماً بطابع الاحتمالية الظنّية مهما بلغ من ادّعاء الصّحة. لأنها مبنية على ما ظهر لهم عملاً بظاهر الإسناد لا أنّه مقطوع بصحّته (العراقي، 1428هـ، ص128).

فادّعاء الصّحة اجتهاد نسبي يختلف من عالم إلى آخر؛ لذا لا يستطيع أحد أن يجزم بصحّة حديث لمُجرّد صحّته ظاهراً. قال الصنعاني في ذلك: "فَهَذَا مِمَّا يُشْعِرُ بِأَنَّ التَّصْحِيحَ وَنَحْوَهُ مِنْ مَسَائِلِ الإِجْتِهَادِ الَّذِي اخْتَلَفَتْ فِيهِ الآرَاءُ" (الصنعاني، 1405هـ، ص108).

فالعلواني رأى أنّ عملية التدوين أثمرت بمضاعفة الأحكام والتكاليف الشرعية بما ورد في الأحاديث الشريفة، وأنّ الذي ساهم في ذلك هو تحوّل مفهوم السنة النبوية من الطريقة العملية والممارسة النبوية لتنفيذ (أو تطبيق) ما أنزل الله تعالى على النبي ﷺ إلى التوسّع لتشمل (أي السنة النبوية) كلّ ما أثر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. فهذا التعريف شمل جميع العوامل والحديثات الزمانية والمكانية والظروف التي وردت فيها تلك السنن والسيقات، من دون مراعاة أنّ أقوال النبي ﷺ وأفعاله إنّما تصدر منه لِمَا تشهده الحياة اليومية من وقائع وأحداث، ولبشريته ﷺ. ومن ثمّ، فإنّ هذه الأخبار قد تعدّت الدلالات الخصوصية والسيقات في معظم النصوص النبوية إلى دائرة العموم.

وحتّى في الأحكام الفقهيّة، فإنّ الفقهاء وجدوا سهولةً ويُسرّاً في التعامل مع المرويات - بوصفها وقائع وناذج- أكثر من تفعيل مكانم القرآن الكريم. قال العلواني في ذلك: "كما أنّ طرائق الاستدلال المُرتبطة بالجزئيات الفقهيّة وجدت في السنة مصدراً أيسر في الرجوع إليه من القرآن الكريم؛ لارتباطها بوقائع وأشخاص وأحداث واقعية، يسهل العثور على أشباه ونظائر لها في الأزمنة اللاحقة، فكَرّست بذلك فكرة الانفصال بين المصدرين، وقطعت أشواطاً طويلةً في بناء كثير من

جزئيات القضايا الفقهية على ذلك التصور، حتى تحوّلت إلى مُسَلِّمة لا تكاد تقبل مراجعة" (العلواني، 2014، ص180).

ثالثاً: البناء التكاملي بين السُّنة النبوية والقرآن الكريم

إنَّ البناءَ التكاملي في علاقة السُّنة النبوية بالقرآن الكريم عند العلواني هو أشبه بحلقة مُحْكَمة الإغلاق، تبدأ بمعرفة مفهوم السُّنة ومصدرها ومَهَمَّتْها في ضوء كتاب الله تعالى، لتكون النتيجة الموافقة التامة لكتاب الله تعالى في بناء تكاملي لا خلل فيه، ويكون دور السُّنة التطبيق العملي للقرآن الكريم. وكذلك حلُّ إشكاليات مُهَمَّة طرحتها السُّنة النبوية، مثل: معرفة التشريعي من غير التشريعي، ومعرفة الصحيح من غيره. قال العلواني في ذلك: "جعل السُّنة النبوية سُنَّةً مُتَكَمِّلةً تشترك في حفظ معانيه [و] أقواله ﷺ وأفعاله وتقريراته، لتتكامل مع القرآن الكريم؛ بياناً له، وتطبيقاً لهما جاء فيه. والقرآن يصدق عليها، ويهيمن" (العلواني، 2014، ص89).

إنَّ من أبداع ما أصله العلواني في كتابه "إشكالية التعامل مع السُّنة النبوية" هو علاقة السُّنة النبوية بالقرآن الكريم، مُستحضراً يقين القرآن الكريم مع الثابت من سُنَّة النبي ﷺ، فينتج انسجام وتوافق في مصدرية الوحي؛ ما يُزيل كلَّ لبس أو غَبَس، ويحلُّ إشكالية كبيرة في مسألة التعارض. وكذلك، فلا نسخ ولا ترجيح بين القرآن الكريم والسُّنة النبوية، وكلُّ حديث يُخالف كتاب الله تعالى فهو باطل لا تتأسَّف على رَدِّه؛ لأنَّك تذبُّ عن سُنَّة الحبيب محمد ﷺ، وتحفظها من الحشو الخطير الذي حصل في القرون الأولى بالرغم من محاولات أهل الحديث تهذيب السُّنة والتصنيف في الأحاديث الموضوعية والأحاديث المعلولة، وبخاصة بعد وقوع انحراف خطير في سيطرة الروايات الحديثية وهيمنتها على القرآن الكريم، بحيث أصبحت ديناً يُتَّبَع بعد عصر التقليد الذي ورثناه منذ القرن الرابع الهجري (الدبوسي، 2001، ص399). ويُمكن استعراض نظرية العلواني في ضوء استنباطها من مادة كتابه على النحو الآتي:

1. ربط السُّنَّة النبوية بالقرآن الكريم عن طريق وحدة المصدر وأحاديته

اعتمد العلواني عصر التلقّي أساساً لتحديد علاقة السُّنَّة النبوية بالقرآن الكريم، وضبط السُّنَّة النبوية والحديث الشريف، وتمييز التشريعي منها من غير التشريعي. فقد امتاز هذا العصر بتفرُّد القرآن الكريم بالتشريع؛ لأنَّه المصدر الوحيد المُنشئ للأحكام والكاشف عنها، ولأنَّ فيه تبيانا لكلِّ شيء ذي علاقة بها؛ فهو الذي يُنشئ المبادئ العامَّة، ويبيِّن ثوابت الدين التي جاء بها الأنبياء كافةً، والكُلِّيات التفصيلية التي تستوعب سائر الجزئيات ومفردات الحياة الإنسانية. أمَّا السُّنَّة النبوية فهي تطبيق لما في القرآن الكريم، وبيان له على سبيل الإلزام؛ فقد كان رسول الله ﷺ يتلو القرآن الكريم، ويتَّبِعُه، ويُعلِّمه للناس، ويُبلِّغهم آياته، ويريمهم كيف يُحوِّلون ما جاء فيه إلى منهج حياة ونظام يَحْكَمُ كُلَّ تصرُّفاتهم، وتصوُّراتهم، وأخلاقهم، ومعاملاتهم، وعلاقاتهم (العلواني، 2014، ص 133-135).

إذن، فقد أكَّد العلواني أنَّ وظيفة السُّنَّة النبوية هي بيان ما جاء في القرآن الكريم عن طريق تطبيق الرسول ﷺ لها، فيكون القرآن الكريم بذلك مُصدِّقاً ومُهيِّناً على السُّنَّة النبوية. وقد استدلَّ العلواني على ذلك باستدراكات القرآن الكريم على النبي ﷺ، وتسديد تطبيقاته، مثل: قضية الأُسرى، والاستئذان لمن تخلَّف عن المعركة، والاستغفار للمُنَافقين. وبحسب العلواني، فإنَّ هذا التسديد والاستدراك إنَّما هما مظهران من مظاهر حفظ الله لنبيِّه، وتسديده إيَّاه، وعصمته له؛ ما يُعزِّز الإيمان بالبيان النبوي، ويزيل عنه سائر الشُّبهات (العلواني، 2014، ص 154-156).

لذلك كان ﷺ خُلِّقَه القرآن الكريم، وعبادته القرآن الكريم، وسيرته وسُنَّته القرآن الكريم؛ فهو ﷺ مُتَّبِعٌ له، وتالٍ لآياته الكريمة التي تُمثِّل المضمون الذي علَّمه للناس، وزكَّاهم به، ومن ثمَّ جعل منهم أهل حكمة باتِّباع ما جاء في القرآن الكريم. ولذلك، فإنَّ ما يُقال له سُنَّة رسول الله ﷺ ما هو في الحقيقة إلا تعبير عن الاتِّباع والممارسة والبيان والتطبيق النبوي لما جاء به الكتاب الحكيم.

ورسول الله ﷺ -بأُتباعه وتطبيقه- بين للناس أيسر مناهج التطبيق لآيات الكتاب الحكيم، وأسهلها، وأتمها، وأكملها.

وهذا التأصيل سبق إليه الشاطبي بقوله: "فَلَا تَجِدُ فِي السُّنَّةِ أَمْرًا إِلَّا وَالْقُرْآنَ قَدْ دَلَّ عَلَى مَعْنَاهُ دَلَالَةً إِجْمَالِيَّةً أَوْ تَفْصِيلِيَّةً. وَأَيْضًا، فَكُلُّ مَا دَلَّ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ هُوَ كُلِّيَّةُ الشَّرِيعَةِ وَيَنْبُوعُ هَا، فَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ؛ لِأَنَّ اللَّهَ قَالَ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]. وَفَسَّرَتْ عَائِشَةُ ذَلِكَ بِأَنَّ خُلُقَهُ الْقُرْآنَ، وَافْتَصَّرَتْ فِي خُلُقِهِ عَلَى ذَلِكَ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ وَفِعْلُهُ وَإِقْرَارُهُ رَاجِعٌ إِلَى الْقُرْآنِ؛ لِأَنَّ الْخُلُقَ مَحْضُورٌ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ، وَلِأَنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْقُرْآنَ بَيِّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ؛ فَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ تَكُونَ السُّنَّةُ حَاصِلَةً فِيهِ فِي الْجُمْلَةِ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ أَوَّلُ مَا فِي الْكِتَابِ، وَمِثْلُ: ﴿مَا فَطَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، وَقَوْلُهُ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3]. وَهُوَ يُرِيدُ بِإِنْزَالِ الْقُرْآنِ. فَالْسُّنَّةُ إِذَا فِي مَحْضُورِ الْأَمْرِ بَيِّنٌ لِمَا فِيهِ، وَذَلِكَ مَعْنَى كَوْنِهَا رَاجِعَةً إِلَيْهِ" (الشاطبي، 1997، ج 4، ص 318).

وأما الجانب البشري في رسول الله ﷺ فهو الذي مكَّنه من كلِّ ما تقدَّم؛ إذ علَّم الناس كيف يتبعون آيات الكتاب الحكيم، وارتقى بهم إلى درجة التزكي، وبين لهم أن تحويل آيات الكتاب الحكيم ومضامينها إلى ممارسة حياتية أمر ممكن؛ لأنه ﷺ بأُتباعه للقرآن الكريم، وتأويله له في الواقع (ممارسةً وتطبيقاً) بشر مثلهم، وقد تمكَّن ﷺ أن يجعل حياته وممارساته وأفعاله وتصرفاته جميعاً بمنزلة تأويل وتفسير وتطبيق لآيات الكتاب الحكيم (العلواني، 2014، ص 134-136).

وكلُّ ما سبق من تأصيل -في رأي العلواني- مُدعَّم باستقراء آيات قرآنية في بيان هذه العلاقة، بحيث لا يزيغ عنها إلا مَنْ يريد أن يتبع هواه، وأثقله أن يُراجع ما وجد عليه آباءه من انحراف مرجعي واضح.

ثمَّ أشار العلواني إلى ما وقع فيه أهل الأصول والفقه والحديث من توظيف للسُّنَّة في بيان القرآن الكريم، مُتمسكين بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]؛ ما جعل مهمَّة

السنة النبوية عندهم هي بيان القرآن الكريم وشرحه بمعانٍ مَزِيْدَة على مفهوم البيان كما جاء في القرآن الكريم. أمّا الصحيح في نظر العلواني فهو بيان الكتاب للناس بالكتاب؛ تلاوةً، وتعليماً، وتطبيقاً. فالمعنى التكاملي في بيان السنة النبوية للقرآن الكريم إنّما هو بيان تأويلي وتفعيلي، لا تخرج فيه السنة النبوية عن محور القرآن الكريم، ولا تدور خارج مداره، ولا تستقلُّ عنه، بل هي مُلَازِمَة له مُلَازِمَة تامّة، ومن ثمّ تدور معه حيث دار (العلواني، 2014، ص 156).

فرسول الله ﷺ مبلّغ عن الله تعالى رسالته؛ فلا يحلُّ له أن يُجرِّم شيئاً أو يُحلِّه من تلقاء نفسه، وما نزل من وحي قرآني إنّما هو ما شاء الله تعالى أن يشملته كتابه الحكيم من جملة تفاصيل عصر التنزيل ومواقفه وأحداثه (العلواني، 2014، ص 145).

ثمّ أشار العلواني إلى التكامل بين طاعة الله تعالى وطاعة الرسول ﷺ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [محمد: 33]، مُبَيِّناً أن طاعة الرسول ﷺ في هذا الموضوع ليست بوصفه حاكماً مع الله تعالى بحيث تكون أوامره ونواهيه مُسْتَقِلَّة عن أحكام الله تعالى، وإنّما جاء الأمر هنا بطاعة الرسول ﷺ دليلاً وأمانةً على إيجابه تعالى الفعل؛ فقوله ﷺ: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ يُراد به إخبار المُسْلِمِينَ أنّه إذا صدرت صيغة أمر من الرسول ﷺ أو صيغة نهي، فاعلموا أنّي قد أوجبت عليكم الأمور به أو حرّمت عليكم المنهيّ عنه (العلواني، 2014، ص 282).

2. حصر السنة التشريعية في ما نصّ عليه القرآن الكريم

نبّه العلواني على أنّ أهل الفقه والأصول مُتَّفِقُونَ على أنّ السنة النبوية ليست تشريعية في مجملها؛ إذ يوجد فيها جانب جبليّ وبشريّ كبير من حياة النبي ﷺ لا يدخل في التشريع، ولكن عَسُرَ على الفقهاء الفصل بينهما؛ لذا جعلوا السنة النبوية كلّها تشريعية، وعملوا على ابتداع مصطلح مباح للسنة النبوية غير التشريعية، وعجزوا عن الفصل بين المصادر المختصة بالسنة التشريعية والمصادر المختصة بالسنة غير التشريعية أو التأليف في كليهما أسوةً بتأليف الأحاديث الصحيحة والأحاديث غير الصحيحة مثلاً (العلواني، 2014، ص 179).

وفي ذلك، قال العلواني: "لم يُحدِّد الأصوليون السُّننَ التشريعية وغير التشريعية؛ ذلك لأنَّهم لمَّا تعاطوا مع السُّنَّة أخذوا ما قاله المُحدِّثون، ووقفوا عند المباحث التي كان لأنَّمتهم فيها مواقف، فعَدَّلوها في صالح أنَّمتهم، وفي الباقي قَبِلوا تعريفاتهم في الصحيح، والحسن، والمشهور، والمُعَلَّل، والمُدَلَّس، والمُعنعن، وغيره... وبذلك جعلوا السُّننَ عامَّة عائمة دون تحديد، وعدَّوها جميعاً تشريعاً، حتَّى السُّنن غير التشريعية مثل الطبيعية أو الجبليَّة عدَّ أنَّ الأصل فيها أنَّها تشريع، حتَّى يُدَلَّل على أنَّه ﷺ فعلها بحُكم الطبيعة أو العادة. ورغم ذلك عدَّوها كذلك مُتضمَّنة لأحكام. وفوق ذلك فتحوها بوابة التشريع لمَّا أعطوا السُّنَّة سُلطة مُستقلَّة في التشريع ومُوازية للقرآن الكريم، فاعتبر كلُّ حديث يأتي عنه ﷺ شريعة، بمعنى أنَّه إذا لم يدلَّ على شيء إلا على الإباحة فهو مباح."

والحقيقة أنَّ تعريف السُّنَّة النبوية عند أهل الأصول والفقهاء والحديث يحتاج إلى هذا الضابط القرآني؛ فهم توسَّعوا في مفهوم السُّنَّة النبوية، بحيث تمدَّد ليشمل كلَّ ما أُنزِلَ عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير (الشوكاني، 1999، ج1، ص95). وهذا يقتضي العموم والاستغراق لكلِّ فعل أو قول أو تقرير من دون مراعاة العوامل والحِثيات الزمانية والمكانية والظروف التي وردت فيها تلك السُّنن والسياقات؛ فمنها ما كان بلاغاً شرعياً مُلزماً للأُمَّة جمعاء، ومنها ما كان خاصاً بالمخاطبين به، أو اجتهاداً من النبي ﷺ، أو شأنًا إنسانياً في نازلة لها أبعادها، ولا يعرفها إلا مَنْ كان طرفاً فيها (العلواني، 2014، ص277).

فنظرية العلواني تقوم على ضابط متين مُرتبط بكتاب الله تعالى، مفاده أنَّ رسول الله ﷺ مُبلِّغ عن الله تعالى رسالته؛ فلا يَحِلُّ له أن يُجرِّم شيئاً أو يُحلِّله إلا بأمر من الله تعالى، وأنَّ الوحي القرآني هو الشريعة التي أمر الله تعالى رسوله والمُسلمين باتباعها. وقد استدَلَّ العلواني على ذلك بآيات كثيرة أمرت النبي ﷺ بتبليغ وحي القرآن الكريم بوصفه مصدراً للتشريع، فقال: "ويبنى على ذلك أنَّ هذه السُّنن التي نحن مُطالبون بالأخذ بها، والتي تُعدُّ وحيًا، هي ذاتها السُّنن التي لها أصول تشريعية في القرآن الكريم. وما ليس له أصل في الكتاب يُمكن تجنُّبه على أساس الإفادة منه في مجالات أُخرى كالحكمة، أو توجيه قابل للتطبيق، أو اعتبارات أُخرى، لكن ليس له الصفة التشريعية الموحاة" (العلواني، 2014، ص155).

وهذا ضابط مهم في حل إشكالية السنة التشريعية والسنة غير التشريعية، التي هي محل خلاف كبير بين الفقهاء في تصنيف السنن إلى تشريع وما صدر عن النبي ﷺ بصفة غير التبليغ. وقد رصد ابن عاشور اثنتي عشرة مهمة يمكن أن يصدر بها الحكم من النبي، كأن يكون مفتياً، أو قاضياً، أو ناصحاً، أو مُصلِحاً (ابن عاشور، 2004، ج3، ص99). ومن ثم، فإن ترميم هذه الحلقة بجعل مصدر السنة التشريعية ما جاء فقط في كتاب الله تعالى (لأن التشريع هو حق الله تعالى حصراً، ومصدره فقط هو القرآن الكريم)؛ مَيَّز بشكل سلس السنة التشريعية من غيرها.

3. هيمنة القرآن الكريم على السنة النبوية

سبق العلواني الشاطبي في تقرير هيمنة القرآن الكريم على السنة النبوية، وكنت قد نقلت آنفاً نصاً نفيساً له عن رجوع السنة النبوية إلى القرآن الكريم. ولكن لا بُد من القول بأن الشاطبي أصلاً كذلك إلى وجوب عرض الحديث الشريف على الكتاب الحكيم بعد اكتمال شروط صحته، وأنه نسب هذا المذهب إلى الصحابة وإلى أبي حنيفة ومالك وعيسى بن أبان، وأنه حشر كثيراً من الأمثلة لإثبات ذلك (الشاطبي، 1997، ج3، ص189-207).

وأما العلواني فيصيح أن يكون عنوان كتابه: "الهيمنة القرآنية"؛ لأن هذا هو ما أراد أن يصل إليه؛ أي الهيمنة على كل شيء. ولهذا جعل من مهام القرآن الكريم الهيمنة، سواء على الكتب القديمة، أو على رسالات الأنبياء، أو على تراثهم، أو على السنن أيضاً، مُبِيناً أن المرجعية البشرية قد توحدت في هذا القرآن؛ فهو الكتاب الخاتم الذي نزل على خاتم النبيين في البلد الحرام، وهيمنة القرآن الكريم وتصديقه مطلقان؛ فهو مُهَيِّم على السنة النبوية، ومُصَدِّق عليها. والهيمنة على تراث النبوات تعني الحاكمية عليه، والتصديق عليه.⁴

⁴ ولأهمية الحاكمية عند العلواني أفرد كتاباً خاصاً، بعنوان "الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء مفهوم الأمة والدولة والدعوة"، نشر

وقد عزا العلواني أسباب فُرقة الأُمَّة وانحرافها إلى البُعْد عن التمسُّك بكتاب الله تعالى، وضعف العلاقة به، والهروب إلى الروايات الذي جعل كلَّ فُرقة ترى أنَّ مَرويات رجالها هي المُهيمنة والمُسيطرة؛ نصرةً لمذهبها. وكلُّ ذلك بسبب البُعْد عن كتاب الله تعالى وهجره، ومن ثمَّ لا حلَّ لنبذ هذه الفُرقة إلَّا بالعودة إلى الهيمنة القرآنية على كلِّ شيء (العلواني، 2014، ص 243).

وبالرغم من ذلك، فقد رفض جُل أهل الحديث هذه الهيمنة، وعدّوا عرض الحديث الشريف على القرآن الكريم اتجاهاً خطيراً، وطعنوا بمن قالوا بذلك، زاعمين أنَّه لا خلاق لهم، وأنهم خارجون عن إجماع المُسلمين، وهو رأي الخوارج والروافض كما صنّفهم الخطابي (الخطابي، 1932، ج 4، ص 298)، في حين يرى ابن القيم أنَّه لو ساغ رد كل سنة زائدة على نص القرآن لبطلت سنن رسول الله ﷺ كلها إلا سنة دل عليها القرآن (ابن القيم، 1991، ج 2، ص 221).

إنَّ نصوص أئمة الفقهاء واضحة بيّنة في تبعية السُّنة النبوية للقرآن الكريم، والأصل أنَّ السُّنة النبوية لا تُخالف كتاب الله تعالى. وقد استدلَّ العلواني على ذلك بمذهب الشافعي الذي طالما نسب إليه أنَّه لا يشترط العرض؛ إذ نقل عنه قوله: "إذا كان الله فرض على نبيِّه أتباع ما أنزل إليه... لم تكن السُّنة لتُخالف كتاب الله، ولا تكون السُّنة إلَّا تبعاً لكتاب الله" (الشافعي، 1940، ص 233).

ومما يؤكِّد كلام العلواني عن مذهب الشافعي ما أثبتته دراسة لي في عدول الشافعي عن عدد من الأحاديث وعدم قبولها؛ لأنَّها تُخالف كتاب الله تعالى، مثل: حديث قطع الصلاة، وحديث البكاء على الميت، وحديث الصيام عن الميت...، علماً بأنَّه قد جاء بعده من صنّفها في "الصحيح" (الحريري، 2012، ص 225).

وأما أهل الأصول، لا سيَّما الحنفية من مثل السرخسي، فقد عزّوا سبب ظهور البدع والأهواء إلى ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب الحكيم والسُّنة المشهورة؛ فإنَّ قوماً جعلوها أصلاً مع الشُّبهة في اتِّصالها برسول الله ﷺ، بالرغم من أنَّها لا توجب علم اليقين، ثمَّ تأوّلوا عليها الكتاب الحكيم والسُّنة المشهورة، فجعلوا التبع متبوعاً، وجعلوا الأساس ما هو غير مُتيقّن، فوقعوا في

الأهواء والبدع، وأصبحوا بمنزلة مَنْ أنكر خبر الواحد؛ فإنه لَمَّا لم يُجَزِّ العمل به احتياج إلى القياس ليعمل به (السرخسي، 1372هـ، ج1، ص367).

وفي هذا السياق، قال الجصاص الحنفي: "وعموم القرآن يوجب العلم بجميع ما تحته؛ فإنه لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم. وخبر الواحد لا يوجب العلم بمخبره، وإنما قبلوه من جهة الاجتهاد وحسن الظن بالراوي؛ فلا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن والسُنن الثابتة من طريق يوجب العلم. وهذه العلة بعينها لم يُجَزَّ نسخ القرآن بخبر الواحد؛ لأنه غير جائز رفع ما يوجب العلم بما لا يوجب" (الجصاص، 1994، ج1، ص163).

وبناءً على فهم السنة النبوية في ضوء القرآن الكريم، فإن تأصيل القضاوي يتفق مع العلواني في أن مَهَمَّة السنة النبوية تتمثل في الشرح والتفصيل؛ فهي البيان النظري والتطبيق العملي، وما كان للبيان أن يناقض المبيّن، ولا للفرع أن يعارض الأصل؛ فالبيان النبوي يدور في فلك الكتاب العزيز، ولا يتخطاه (القضاوي، 2002، ص113).

وقد أكد العلواني أن فكرة العرض سليمة؛ لأن أهل الحديث أنفسهم لم يغفلوا عنها سواء أكانت ممارسة أم تأصيلاً، وإن كانوا لم يفعلوها إلا في القليل النادر (العلواني، 2014، ص174)، فهذا هو الخطيب البغدادي يُقرّر أن من علامات فساد الخبر ما يدفعه نص القرآن الكريم (الخطيب البغدادي، 1988، ص17)، في حين ذكر ابن القيم أن من أمارات معرفة الحديث الموضوع مخالفة الحديث صريح القرآن الكريم (ابن القيم، 1970، ص80).

إذن، فقد أبان تشخيص العلواني التطور الخطير الذي أفرزته المدرسة الأصولية الحديثية في ما يختص بعلاقة السنة النبوية بالقرآن الكريم؛ فقد بنى أتباع هذه المدرسة نظريتهم على الطعن بالقرآن الكريم لأنه حمال أوجه، ولأن نصوصه متناهية ومرتبطة بسياقاتها، خلافاً للسنة النبوية؛ فهي غير متناهية، وشاملة مختلف جوانب الحياة، ويمكن لنا أن نجد فيها ما نشاء. وهذا الانحراف المتمثل في تحجيم كتاب الله تعالى، والبعد عن جيل التلقي، سببه انشغال الناس بالآثار والمرويات، حتى

أصبح القرآن الكريم مُجَرَّد مصدر للشواهد التي يستشهد بها كلُّ من الكلامي والأصولي والفقهاء لمذهبه وآرائه (العلواني، 2014، ص 201-202).

4. تفعيل دور القرآن الكريم ومقاصد كُليّاته وحفظه من الانحراف

إنَّ البناء التكاملي في علاقة السُّنَّة النبوية بالقرآن الكريم يتطلَّب تفعيل دور القرآن الكريم ومقاصده، وتحريره من سيطرة المَرويات الأحادية التي أُنثرت فيه، وفي هدفه ومَهَمَّته وخصوصيته. لهذا رأى العلواني أنَّ تحجيم كتاب الله تعالى، وسيطرة المَرويات الحديثة عليه، قضى على خصوصيته وصلاحيته لكلِّ زمان ومكان، وخالف خصيصة عدم التفريط بشيء فيه، حاثاً على الرجوع إلى القرآن الكريم وتفعيله؛ لكي يحتوي بكُليّاته بلايين الجزئيات بوصفه مُبيناً لكلِّ شيء، ومؤكداً أنَّ الله تعالى ما فرَّط فيه من شيء؛ ما يعني أنَّ في القرآن الكريم كُليات يُمكن أن يُدرج المُجتهد تحتها بلايين الجزئيات، وأنَّ فيه عموميات يُمكن أن تستوعب سائر القضايا الخاصَّة المُستجَدَّة. ومن ثمَّ، فإنَّ القرآن الكريم - بإطلاقه وكُليّاته وعموميّاته - قادر على استيعاب جزئيات الحياة الإنسانية كاملة... وأنَّ القرآن يهدي للتي هي أقوم في كلِّ شأن من شؤون الحياة، وأنَّ للقرآن المجيد لسانه الخاص وأساليبه التي لا تخفى، لكنَّ هذه الأُمَّة أصابها ما أصاب أمم قبلها من الانحراف في فقه التدنُّين، والميل إلى البدعة والتزيُّد؛ ما جعل أبناءها يذهبون هذه المذاهب، ثمَّ أخذوا يُقلِّلون من شأن القرآن الكريم انتصاراً للمَرويات بزعمهم، فالهم الحال إلى هجر القرآن الكريم وإهمال المَرويات (العلواني، 2014، ص 207).

خاتمة

مثَّلت المباحث الثلاثة مقارنة أصولية حديثة ضمن دراسة تحليلية تفكيكية لنظرية العلواني في السُّنَّة النبوية ضمن كتابه "إشكالية التعامل مع السُّنَّة النبوية"، الذي تجلَّت فيه كثيراً مرحلة طرح الإشكالية ومعالجتها للوصول إلى نظرية متكاملة بين القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية.

وفي ما يأتي أبرز المعالم التي ميّزت نظرية العلواني، مُثَلَّةً في كتابه المذكور آنفاً:

1. تمثيل جُهد العلواني واحدةً من المَحَطَّات التي شغلت العلماء -منذ القرون الأولى- في ما يختصُّ بالتعامل مع السنة النبوية، وتقديم هذه الدراسة رؤية واضحة مُتميِّزة وجديدة لمقصد العلواني ونظريته ومُرادِه من كتابه "إشكالية التعامل مع السنة النبوية".

2. تحرير العلواني بعض المفاهيم المُهمَّة التي تتعلَّق بالسنة النبوية؛ فقد تناول بدقَّة العالم والمُحقِّق لفظ (السنة) بوصفه مفهوماً وما جرى فيه من اختلاف، وضبطه بمرجعية الوحي القرآني وفهم رسالة محمد ﷺ الوحي، وصولاً إلى طرح مفهوم جديد للسنة النبوية، يتمثَّل في أنَّها طريقة النبي ﷺ في تطبيق القرآن الكريم على واقع الحياة؛ ما يعني وجود فرق بين السنة النبوية والإخبار بالسنة النبوية أو الحديث الشريف؛ فالسنة النبوية هي عملية تطبيقية، مثل الصلاة التي لا تحتاج إلى سند أو طريق. ومن ثمَّ، فهي سنة عملية متواترة. أمَّا السنة التي تحتاج إلى طريق وسند فهي إخبار بالسنة النبوية، أو رواية وخبر، لا السنة النبوية نفسها. وهذه الأخبار أو الروايات ظنيَّة احتيالية؛ ما يجعلها محور تجاذب بين العلماء من حيث القبول أو الرَّدُّ بحسب معاييرهم.

3. تحرير العلواني مفاهيم النصِّ والوحي والبيان؛ فقد حصر النصَّ بالقرآن الكريم وجعل السنة النبوية مُبيَّنة له، وخصَّص السنة النبوية -بوصفها حياً وتشريعاً- بها من أصل قرآني، في حين عدَّ بيان السنة النبوية للقرآن الكريم الجانبَ التطبيقي العملي من حياة النبي ﷺ لكلِّ ما جاء في القرآن الكريم.

4. رصد العلواني التحوُّلات المُهمَّة التي طرأت على التعامل مع السنة النبوية، ومساهمة الأصوليين والمُحدِّثين في صناعة هذا التحوُّل، مُطالباً بالرجوع إلى عصر التلقِّي بوصفه العصر الذي شهد التعامل الصحيح مع السنة النبوية.

5. رصد العلواني التطوُّرات والتحوُّلات عند الأصوليين التي أثَّرت في التعامل مع السنة النبوية، وطرحت إشكاليات خطيرة، مثل تحوُّل السنة النبوية إلى مصدر ثانٍ من مصادر التشريع،

وجعل هذا المصدر مُوازياً للقرآن الكريم، وهو ما أدّى إلى مقابلة النصّ القرآني بالنصّ الحديثي، ونشوء التعارض ومُبرّراته، مثل: النسخ، والتخصيص، والتقييد، والترجيح؛ حتى جُوز قضاء السُنّة النبوية على القرآن الكريم؛ لأنّه أحوج إليها، ولأنّها مُبيّنة له.

6. اتّصاف العلاقة التكاملية بين القرآن الكريم والسُنّة النبوية بالوضوح في عصر التلقّي؛ إذ كان النصّ القرآني هو المصدر الوحيد للتحليل والتحريم، ولم يوجد آنذاك أيُّ لَبْس أو فراغ تشريعي بهذا الخصوص؛ لذا كانت الأجوبة القرآنية عن أسئلة الصحابة واضحة، ولم يطلب الصحابة من النبي ﷺ الجواب عاجلاً قبل نزول الوحي، بالرغم مما أُنيط به من تحليل وتحريم دون القرآن الكريم، بل أدرك الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ دور القرآن الكريم في تهذيب وردّ عدد من السَمَويّات التي خالفت كتاب الله تعالى، ونفّوا أن تكون من السُنّة النبوية.

7. إنّ الخطر الأكبر في التحوّل الأصولي الفقهي يتمثّل في جعل السُنّة النبوية مصدراً ثانياً للتشريع، استناداً إلى حديث معاذ الذي أعلّه جُلُّ أهل الحديث، في حين اعتمده أهل الأصول في بناء هذه التراتبية الخطيرة.

8. من أخطر المُبرّرات التي أدّت إلى تحجيم القرآن الكريم ادّعاء أنّه حَمَالٌ أوجه؛ فلا يصلح الاحتجاج به. ومن ثمّ، فهو يحتاج إلى مُرَجِّح، وقد أُنيط هذا الدور بالحديث الشريف الذي شهد انفجاراً روائياً وسيطرةً مرجعيةً في عصر الفقهاء؛ ما أدّى إلى تحييد القرآن الكريم، واعتماد الفقهاء على آلاف الروايات في الإنتاج الفقهي، فأصبح القرآن الكريم فقط للشواهد أو التلاوة ونيل الثواب، ليقع ما كانوا يَحذرونه سابقاً من عدم كتابة الحديث الشريف؛ خشية انشغالهم به عن القرآن الكريم.

9. إنّ البناء التكاملي في علاقة السُنّة النبوية بالقرآن الكريم هو العنوان العريض لنظرية العلواني، التي جاءت حصيلة للعديد من المراجعات، وما رُصد من تحوُّلات وتطوُّرات مرّت بها السُنّة النبوية. فبعد ضبط المصطلحات، وتحديد المَهام، فإنّ السُنّة النبوية ستنسجم مع القرآن

الكريم على نسق واحد، وسيُعرَف التشريعي من غيره؛ فربط السنة النبوية بالقرآن الكريم عن طريق أحادية المصدر التي يُمثّلها كتاب الله تعالى - بوصفه المُنشئ للأحكام، وبوصف السنة النبوية تطبيقاً وبيانا له - لا يجعلها تخرج عن مداره، أو تستقلُّ عنه، ومن ثمَّ لا يأتي البيان فيها بأمر زائد على القرآن الكريم؛ فهي بيان تأويلي وتفعيلي لهما في القرآن الكريم، ورسول الله ﷺ إنما هو مُبلِّغ؛ فلا يُحلَّل ولا يُجرَّم إلا بما نزل عليه من وحي القرآن الكريم.

10. رأس البناء بين السنة النبوية والقرآن الكريم هو تقرير الهيمنة القرآنية على السنة النبوية، وعلى كلِّ شيء. ومن ثمَّ، فإنَّ رفض هذه الهيمنة، وعدم عرض المرويات على القرآن الكريم، سيقود إلى الفرقة والانحراف والانقلاب في المرجعية، بحيث يصبح المتبوع تابعاً، ولن يكفي وقتئذٍ مُجرَّد التنظير ورفع شعار الهيمنة، بل لا بُدَّ من تفعيل هذه الهيمنة، ومراعاة مقاصد القرآن الكُليَّة، بحيث تشمل بلايين الجزئيات تحتها وكامل حياة الإنسان؛ لأنَّ القرآن يهدي للتي هي أقوم في مختلف شؤون الحياة.

المراجع

- الترمذي، أبو عيسى (1975). السنن، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، ط2، مصر: مطبعة مصطفى البابي.
- الخصاص، أبو بكر (1994). الفصول في الأصول، ط4، الكويت: وزارة الأوقاف.
- ابن الجوزي، أبو الفرج (1981). العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، ط2، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، باكستان: إدارة العلوم الأثرية.
- ابن حجر، أحمد بن علي (1989). التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ط1، دار الكتب العلمية.
- الحريري، عمار (2020). "اختلاف الصحابة بين فهم الحديث النبوي ونقده"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد61، عدد4.
- الحريري، عمار (2012). "النظر المقاصدي في فهم الحديث النبوي ونقده"، مجلة التجديد، مجلد16، عدد31.
- الحسني، إسماعيل (2017). قراءة لكتاب "إشكالية التعامل مع السنة النبوية"، مجلة إسلامية المعرفة "الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً"، مج23، العدد90.
- ابن حنبل، أحمد (2001). المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الرسالة.
- الخطابي، أبو سليمان (1932). معالم السنن (شرح سنن الإمام أبي داود)، ط1، حلب: المطبعة العلمية.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر (1988). الكفاية في علم الرواية، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الدبوسي، أبو زيد (2001). تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل المس، دار الكتب العلمية.
- الذهبي، شمس الدين (2003). تاريخ الإسلام، ط1، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي.
- الرازي، فخر الدين (1997). المحصول، ط3، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة.
- السرخسي، أبو بكر (1372هـ). أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفعاني، بيروت: دار المعرفة.
- السيوطي، جلال الدين (1979). تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشاطبي، أبو اسحاق (1997). الموافقات، ط1، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفا.
- الشافعي، محمد بن إدريس (1940). الرسالة، ط1، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: مكتبة الحلبي.
- الشوكاني، محمد بن علي (1999). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتاب العربي.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل (1405هـ). إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ط1، تحقيق: صلاح الدين مقبول، الكويت: الدار السلفية.

ابن عاشور، محمد الطاهر (2004). مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف.

العراقي، أبو الفضل (1428هـ). التبصرة والتذكرة في علوم الحديث، ط2، تحقيق: العربي الدائر الفرياطي، الرياض: دار المنهاج.

العلواني، طه جابر (2014). إشكالية التعامل مع السنة النبوية، ط1، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الغزالي، أبو حامد (1993). المستصفى، ط1، تحقيق: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية.

القرضاوي، يوسف (2002). كيف نتعامل مع السنة النبوية؟، ط2، القاهرة: دار الشروق.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر (1991). إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصر: دار الحديث.

ابن القيم، أبو بكر (1970). المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ط1، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية.

مسلم، النيسابوري (2005). الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث.

References

Al-'Alwānī, T. (2014) *Ishkāliyyat al-Ta'āmūl ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah* (1st ed.). Al-Ma'had al-'Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.

Al-Dabbūsī, A. (2001), *Taqwīm al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh* (K. Al-Mis, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Dhabābī, Sh. (2003). *Tārīkh al-Islām* (1st ed.) (B. 'Awād, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Ghazālī, A. (1993). *Al-Mustaṣfā* (1st ed.) (M. 'Abd al-Shāfī, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ḥarīrī, 'A. (2012). *Al-Nazr al-Maqāsidī fī Fahm al-Ḥadīth al-Nabawī wa Naqdihi. Majallat al-Tajdīd*, 16(31).

Al-Ḥarīrī, 'A. (2020). *Ikhtilāf al-Ṣaḥābah bayn Fahm al-Ḥadīth al-Nabawī wa Naqdihi. Al-Majallah al-Urduniyyah fī al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, 61(4).

Al-'Irāqī, A. (1428 AH). *Al-Tabṣīrah wa al-Tadhkirah fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (2nd ed.) (Al-'Arabī al-Dā'iz al-Faryāī, Ed.). Dar al-Minhāj.

Al-Jaṣṣāṣ, A. (1994). *Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*. Dār al-Awqāf.

Al-Khaṭīb al-Baghādī, A. (1988). *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Khaṭṭābī, A. (1932). *Ma'ālim al-Sunan: Sharḥ Sunnan al-Imām Abī Dāwūd* (1st ed.). Al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah.
- Al-Qaraḍāwī, Y. (2002). *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (2nd ed.). Dār al-Shurūq.
- Al-Rāzī, F. (1997). *Al-Maḥṣūl* (3rd ed.) (Ṭ. al-'Alwānī, Ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Ṣan'ānī, M. (1405 AH). *Irshād al-Naqqād ilā Taysīr al-Ijtihād* (1st ed.) (Ṣ. Maqbūl, Ed.). Dār al-Salafiyyah.
- Al-Sarakhṣī, A. (1372 AH). *Uṣūl al-Sarakhṣī* (A. al-Afghānī, Ed.). Dār al-Ma'rifah.
- Al-Shāfi'ī, M. (1940). *Al-Risālah* (1st ed.) (A. Shākir, Ed.). Maktabat al-Ḥalabī.
- Al-Shāṭibī, A. (1997). *Al-Muwāfaqāt* (1st ed.) (M. al-Salmān, Ed.). Dār Ibn 'Affān.
- Al-Shawkānī, M. (1999). *Irshād Al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl* (1st ed.) (A. 'Ināyah, Ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-Suyūṭī, J. (1979). *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Tirmidhī, A. (1975). *Sunan* (2nd ed.) (A. Shākir, & et al., Ed.). Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī.
- Ibn Al-Jawzī, A. (1981). *Al-'Ilal al-Mutanāhiyyah fī al-Aḥādīth al-Wāḥiyyah* (2nd ed.) (I. al-Atharī, Ed.). Idārat al-'Ulūm al-Athariyyah.
- Ibn Al-Qayyim, A. (1970). *Al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'īf* (1st ed.) ('A. Abū Ghuddah, Ed.). Maktabat al-Maṭbu'āt al-Islāmiyyah.
- Ibn Al-Qayyim, M. *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*. Dār al-Ḥadīth.
- Ibn 'Ashūr, M. (2004). *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (M. Ibn al-Khūjah, Ed.). Wizārat al-Awqāf, Qaṭar.
- Ibn Ḥajar, A. (1989). *Al-Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāf'ī al-Kabīr* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Ḥanbal, A. (2001). *Al-Musnad* (Sh. al-Arna'ūt, Ed.). Al-Risālah.
- Muslim, Al-N. (2005). *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (M. al-Baqī, Ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth.

The *Uṣūlī* Construction of the Sunnah from Problematization to Integration: An Analytical Study of the Thought of Taha Jabir Al-Alwani

Ammar Ahmad Al-Hariri*

Abstract

In 2014, Taha Jabir Al-Alwani published his book *Ishkālīyyah al-Ta'āmul Ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah* ("Issues in Understanding the Prophetic Sunnah"). The title and content of the book incited the ire of several scholars, who questioned, objected to, or criticized the provocative nature of the unprecedented thought put forth by a specialized scholar and advocate of Islamic revivalism. This was particularly significant given that longstanding Islamic sciences, such as *uṣūl al-fiqh*, already provided established methods for understanding the Prophetic Sunnah. The following article takes this controversy as its departing point and aims to present a modern revivalist perspective to understanding Al-Alwani's theory of approaching the Sunnah. To achieve this end, the article explores the change that occurred among Islamic revivalists in dealing with the Prophetic Sunnah as a source of authority, legislation, and abrogation. The article attempts to reconstruct the Sunnah's relationship with the Qur'an in a complementary, consensual, and non-confrontational manner, with the aim of harmonizing them in an integrated and systematic structure while adhering to the principle of the primacy of the Qur'an over hadith narratives and the opinions and approaches of scholars, especially where the latter two directly contradict the overall ethos of the Qur'an.

Keywords: Sunnah, Hadith, Qur'an, primacy of the Qur'an, abrogation, modern, revivalist.

* Ammar Ahmad Al-Hariri holds a PhD (2004) in Islamic Sciences from Ez-Zitouna University (*Jāmi'ah al-Zaytūnah*) in Tunisia. He is a Lecturer at Maqasid Institute, Canada. Email: ammar_hariri@yahoo.com.

Cite this article as: Al-Hariri, Ammar Ahmad (2025). "The *Uṣūlī* Construction of the Sunnah from Problematization to Integration: An Analytical Study of the Thought of Taha Jabir Al-Alwani", *Journal of Contemporary Islamic Thought (formerly Islamic Knowledge)*, Vol. 31, No. 109, 167-199.

DOI: 10.35632/citj.v31i109.13849

الفقه الحضاري عند طه جابر العلواني

حنان فيض الله الحسيني*

المُلخَص

تستكشف هذه الورقة معالم الفقه الحضاري عند طه جابر العلواني، بأن ألقت الضوء على فلسفته الحضارية المُنبثقة من المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، وإلى طبيعة مشروعه الحضاري ومفاهيمه التأسيسية المرتبطة به، ووَضحت وسائل هذا المشروع وآلية اشتغاله (الاجتهاد) والإطار النظري لبناء المجتهد الرسالي، كما عرضت لمستلزمات هذا الفقه -الفقه الأكبر- وعناصره. تحاجج الورقة بأن هذا الفقه الحضاري هو نتاج لفلسفة التلقي، التي ارتكزت على النظر في القرآن الكريم لتعرف كُلياته وقواعده واستخراج الأحكام الشرعية منه؛ فنشأت عقلية الاستخلاف والتسخير بعيداً عن اختزال الكتاب المجيد والرسالة المحمدية في أحكام وفقه وقانون وتشريع. وتستننتج الورقة أن مشروع الفقه الحضاري يقوم على فرضية أساسية، وهي أن المرحلة الراهنة في تعاطي الفقه الحضاري مع الحضارة الغربية تستدعي ثلاثة مستلزمات: فقه النص، فقه الواقع، وفقه الزمن. ومن شأن التكامل بينها أن يفضي إلى فقه التجديد الحضاري المتواصل.

الكلمات المفتاحية: الفقه الحضاري، الاجتهاد، فقه النص، فقه الواقع، فقه الزمن، فقه التجديد الحضاري.

* دكتوراة في الفلسفة، الجامعة الأردنية، 2017، باحثة في مجال الفكر والحضارة. البريد الإلكتروني: hanan_alhuss@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ 1/ 5 / 2024م، وقُبل للنشر بتاريخ 25/ 2 / 2025م.

للاقتباس: الحسيني، حنان فيض الله (2025). "الفقه الحضاري عند طه جابر العلواني"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية

المعرفة سابقاً)، مجلد 31، العدد 109، 201-225.

مُقدِّمة

لا يخفى على مُتأملٍ غيابِ الفِقه الحَضاري عن صناعة الأُمَّة؛ إذ لم يحظَ هذا النوع من الفِقه في التفكير الإسلامي بالجهود المطلوبة لتقريره وبيانه وإسقاطه على الواقع من خلال قواعد وتعاليم تضبط حركة الإنسان وتفاعله في إطار الزمن.

إنَّ الأُمَّة في حالتها الحاضرة مُغيَّبة عن واقعها الخاص، وواقع كيانها الاجتماعي وما يحيط به، وهي مُغيَّبة كذلك عن الواقع العالمي؛ ما يعني أنَّها تعاني غياباً حضارياً، وانحساراً حضارياً، ونكوصاً حضارياً، واستلاباً حضارياً. وهذه المفاهيم جميعها تُمثِّل دلالات سلبية تُصِف واقع المُسلمين الحضاري اليوم، وتشير إلى مَرَض أَلَمَّ بالأُمَّة، فأقعدها عن أداء دورها المنوط بها، مُمثلاً في قيادة العالم والشهادة عليه. فما أسباب ذلك الغياب؟

يُعَدُّ الافتقار إلى فِقهٍ منهجي واضح لإنزال الدين في الواقع سبباً مُهمّاً في تأخُّر النهوض الحضاري؛ ذلك أنَّ تقدُّم أيِّ أُمَّة مرهون بأمرين؛ الأوَّل: طاقتها الروحية، والثاني: قدرتها على فهم الواقع فهماً دقيقاً يجعلها أهلاً لتوظيف تلك الطاقة في الارتقاء بالأُمَّة، وبقائها الوقوع في الأخطاء الجسيمة. فغياب فِقه الواقع عن المحاولات الإصلاحية التي شهدتها الأُمَّة منذ عهود الاستقلال بعد خروج المُستعير من أراضي المُسلمين، وانشغال الأُمَّة بمقارعة أذباله في المنطقة؛ فوَّت على المَعنَّين بالإصلاح القدرة على إدراك الواقع، والانطلاق منه لحلِّ الإشكالات على نحوٍ بعيد عن المثاليات.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ أوَّل المطلوب من الأُمَّة التي تطمح إلى النهوض والوصول إلى حالة الشهود الحضاري هو الوقوف الواعي على ذلك الفِقه، وفهم طبيعته وقواعده؛ لتحقيق مقتضياته في عالم الشهود.

وقد قدَّم العلواني مقاربة في الفِقه الحضاري لها أسسها المفاهيمية المُستمدَّة من كتاب الله تعالى، ووضع لها منهجية تُحكِّمها، وتسير إلى تحقيقها في عالم الشهود، مُنتجاً بذلك فِقهاً تجديدياً قادراً على النهوض بالأُمَّة في بُعديها: الداخلي، والعالمي.

غير أنّ العلواني لم يكن الوحيد الذي قدّم مقارنة في الفقه الحضاري - وإن كانت مختلفة من حيث التأسيس والتوجّه-؛ فقد قدّم مفكّرون آخرون مقاربات في الفقه الحضاري، مثل: الدكتور عماد الدين خليل الذي قدّم مقارنة حملت عنوان: "في الفقه الحضاري: حول منهج جديد لدراسة حضارة الإسلام"، والدكتور عبد المجيد النجار الذي قدّم مقارنة يُمكن استخلاصها من كتابه القيم: "الشهود الحضاري للأمة الإسلامية"، وعمر بهاء الدين الأميري الذي ألّف كتاب: "الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية في ضوء الفقه الحضاري"، وضمّنه منهجاً في البحث والعلم والفهم والسلوك، وهو منهج له دلالاته في النهوض الحضاري.

تروم هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما فلسفة الفقه الحضاري عند العلواني؟ وما أهميتها؟ وما طبيعة مشروعه الحضاري؟ وما المفاهيم التأسيسية المُكوّنة لهذا الفقه؟ وما مستلزمات الفقه الحضاري وعناصره؟ وما فقه التجديد الذي دعا إليه العلواني من حيث طبيعة النسق الإسلامي وقابليته للتجديد والمنهجية اللازمة لتحقيقه؟

وبناء عليه تحاول هذه الدراسة رسم ملامح الفقه الحضاري عند العلواني، الذي يحتكم إلى القيم العليا الناظمة له، وهي: التوحيد، والتركية، والعمران، وذلك للإجابة عن الأسئلة المطروحة في الدراسة.

وقد اعتمدت هذه الدراسة منهجاً تحليلياً يقوم على تبُّع النصوص المُتأثّرة في كتب طه جابر العلواني؛ بُعياً استنطاقها، وتجلية الخطّ الناظم لأفكاره في ما يخصّ الفقه الحضاري، ومراحل تطوُّر تلك الأفكار، وصولاً إلى مشروعه التجديدي.

الدراسات السابقة

إنّ معظم الدراسات التي تناولت فكر العلواني لم تتطرق إلى مسألة الفقه الحضاري بصورة مباشرة، وإنّما تناولته بصورة عرضية غير مباشرة، وألقت اهتمامها - في معظمه - على مناحٍ أُخرى

مؤدّية إليه بحسب اعتقادها. وفي رأينا، فإنّ ذلك مرّدُهُ إلى تشعّب أفكار العلواني وغزارتها. وفي ما يأتي أبرز الدراسات التي عُنيَتْ بإظهار الجانب الفكري من شخصية العلواني:

1. الدراسة التي حملت عنوان: "جامع فقه الأُمّة: رحيق الحقيية المعرفية للعلامة طه جابر العلواني"؛ إذ اجتهد كاتب الدراسة في استخلاص كلّ ما كتبه العلواني، مُجَلِّياً هدفه من أفكاره التي نظمها في سبيل تشكيل وعي يُمكن الأُمّة من بناء فقه حضاري، بوصفه فرض العصر الذي ينبغي السعي إلى تحقيقه، والذي يصدر من النبع الصافي؛ أي القرآن الكريم (عمر، 2021).

2. الدراسة التي حملت عنوان: "المقاصد القرآنية العليا ودورها في بناء العمران الإسلامي عند الدكتور طه جابر العلواني: مفهوم الأُمّة نموذجاً"؛ إذ حرص كاتب الدراسة على إبراز دور العلواني في التأسيس للمقاصد العليا الكُليّة الحاكمة المُستمدّة من القرآن الكريم (التوحيد، التزكية، العمران، الأُمّة، الدعوة)، بوصفها مُحدّدات منهجية تضبط حركة الفكر والحياة، وتعمل على بناء عقل مقاصدي تحليلي يعيد بناء كيان الأُمّة من جديد (عشاوي، 2019).

3. الدراسة التي حملت عنوان: "البواعث الفكرية والمنهجية في سلسلة الدراسات القرآنية لطف جابر العلواني"؛ فقد أوضح الكاتب في دراسته أنّ العلواني أرسى دعائم المنهج القرآني المُتكامل بدعوته إلى القيم الكُليّة القادرة على حلّ الأزمات الفكرية والحضارية للوجود الإنساني، وذلك بتأسيسه نظاماً معرفياً يوجب عن الأسئلة الكُليّة المطروحة، ويُحقّق الرشد الحضاري. وبذلك يكون الكاتب قد جلّى هدف العلواني من اهتمامه بالدراسات القرآنية، ويتمثّل هذا الهدف في "أنّ القرآن هو المُحرّك الرئيس لهذه الأُمّة، وأنّ لا نهوض لها من دون استلهاً معانيه وهديه في حلّ مشكلات النفس والمجتمع والعالم" (الدقور، 2013، ص154).

4. الدراسة التي حملت عنوان: "طه جابر العلواني: تجلّيات التجديد في مشروعه الفكري": أشار الكاتب في دراسته إلى مظاهر التجديد في المشروع الفكري للعلواني، مثل دعوته إلى الإصلاح الفكري لإحياء المشروع الحضاري، مُبيّناً أنّ هذا المشروع يتطلّب -في نظر العلواني- معالجة قضايا

أساسية، هي: "قواعد التعامل مع كتاب الله، وقواعد التعامل مع سُنَّة الرسول ﷺ، والتعامل مع التراث الإسلامي." كذلك يتطلَّب المشروع مَن يتصدَّى لهذه القضية أن يكون على وعي بأمر عدَّة، منها؛ تعرُّف قواعد الحركة التاريخية وأسبابها، وإدراك الأبعاد العقدية وعلاقتها بالقوَّة وقوانين الحركة التاريخية، واستشعار أهمِّية العِلْم والإيمان والمال في اكتساب عناصر القوَّة اللازمة لقيام مشروع حضاري، يكون أساسه بناء إنسان سويِّ؛ نفساً وعقلاً وجسماً، يَصْلح لأن يكون لبنة في البناء الحضاري (أبو حليوة، 2011، ص 139-151).

5. الدراسة التي حملت عنوان: "الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن": استعرض الكاتب في دراسته ما ذكره العلواني من عناصر الفشل التي أحاطت بالحقبة الراهنة، وظلَّت مُلازمة لها، في ما عرِّف بمرحلة الوعي بالذات¹ أو اكتشاف الذات. الذي استدعى -من وجهة نظر العلواني- نشر الوعي والعودة إلى الذات، ويرتبط ذلك بعودة منهجية ومعرفية إلى الكتاب الكوني، وعلى أسس محاكمة الحضارة الغربية التي مارست عملية التفكيك، ولم تُكْمِل مشوارها الفلسفي نحو التركيب. وقد بيَّن الكاتب أن العلواني قدَّم فكرة العالمية في إطار تحريضي، صاغ فيها مبادئ التحدي (الفكر السليم، المنهج الواضح، المعرفة الراسخة)، عادداً إيَّاه من الشروط التي يجب أن يتمكن منها المسلم في أدائه للوصول في الإسلام إلى عالميته (حاج حمد، 2004، ص 143-152).

أولاً: مُقدِّمة في الفقه الحضاري

يُسهم الفقه في تنظيم فعاليات الإنسان التي لها تعلقٌ بالفضاء الخارجي؛ نظراً إلى امتلاك الإنسان قدرة فائقة على تطوير المجتمع، والمشاركة في نهضة الأُمَّة. وكلُّ حضارة تسود لا بُدَّ لها من

¹ يمثل الوعي بالذات، أو اكتشاف الذات، أو العودة إلى الذات، المرحلة الثالثة من مراحل ثلاث مرَّ بها الفكر الإسلامي عند اتصال العرب والمسلمين بالفكر والثقافة والمعرفة الغربية. وما يُميِّز هذه المرحلة هو انكشاف الثغرات الكُبرى في حضارة الغرب، وأنَّ الأطر الفكرية الغربية لم تُعدَّ صالحة لبناء نهضتنا وحضارتنا. وقد طُرحت في هذه المرحلة كثير من القضايا، ووُضِع المُفكِّرون المسلمون أمام الاختيار العسير والتحدِّي الخطير؛ فإمَّا أن يُبْتِوا أنَّ الإسلام قادر على الاستئناف من جديد في بناء حضارة قادرة على تقديم البديل، وإمَّا الانسحاب والعودة إلى التيه. (العلواني، 2001، ب، ص 181).

فقه يقيمها ويعليها؛ فالصلة بين الحضارة والفقه وثيقة لا تنفك. وتوضح هذه الصلة عبر البحث في فضاء الحضارة بوصفه نتاجاً طبيعياً لممارسة المجتمع فعل التفقه والتحصن.

1. مفهوم الفقه الحضاري

ربط العلواني - في تناوله للفقه الشرعي الحضاري - قيام الحضارة ونموها بالتزام الشرع، والانطلاق من العقيدة، قاصداً بذلك "معالجة قضايا العصر بعقلية مُنتهجة قادرة على الإفادة من كل المنجزات الإنسانية النافعة" (العلواني، 1994 ب، ص 59). وقد توقّف العلواني عند كلمة (يفقهون) في القرآن الكريم مُتأملاً فيها، ليجد أنّ فقه الدين هو فقه الحياة، ومن ثمّ هو الفقه الحضاري الذي أطلق العلواني عليه اسم الفقه الأكبر، وعرفه بأنّه "العلم الذي اعتمد عليه في بناء الشخصية الإسلامية للفرد والأسرة والمجتمع والدولة، وهو فقه مقتضيات الخلافة ومستلزمات أداء الأمانة، والقيام بحقّ العمران، والوصول إلى الأحسن في اختبار البلاء؛ إنّه فقه التدبّر بالإسلام كلّ، وفهم مقاصده، وغاياته، وأهدافه، وكلياته، وجزئياته" (العلواني، 2021، ص 11).

2. فلسفة الفقه الحضاري

تنبثق فلسفة الفقه الحضاري عند العلواني من "رؤية كُليّة كونية" للكون والإنسان والحياة، ينتج منها نسقاً قرآنياً فاعلاً في المعرفة والنشاط الإنسانيين. وتحتكم هذه الرؤية إلى كليات وقِيم عليا، استنبطها العلواني من القرآن الكريم، وهي: التوحيد، والتركية، والعمران، والأمة، والدعوة. ومن ثمّ، فهي تصبغ علاقات المسلم بخالفه، وذاته، والكون، والآخرين (الدخاخي، 2014).

ترتكز "المقاصد العليا الحاكمة" على تطوير "نظرية معرفية عامّة" في العلوم الاجتماعية، أو في ما يُعرف بعلوم العمران. وفيها يتمّ تطوير الثقافات المحلية والثقافات القومية عن طريق استيعابها؛ بُعياً إيجاد نسق حضاري يسمح بقيام مجتمع عالمي مُتجاوز للخصوصيات (العلواني، 2001 أ، ص 147-148). أمّا الكليات والقيَم العليا فتؤسّس "للفقه الأكبر، وتضبط حركة الفقه، وتعطيه الوجهة والقبلة، وتنفي عنه الشكلية والجزئية، والنفس القانوني الجامد" (العلواني، 2010 أ، ص 38).

وفي سياق آخر، وجد العلواني أنّ الفقه الأكبر هو نتاج لفلسفة التلقّي المُستمدّة من جيل التلقّي، التي ارتكزت على النظر في القرآن الكريم لتعرّف كُليّاته وقواعده واستخراج الأحكام الشرعية منه؛ أسوةً بالرسول ﷺ في عدم الخوض بأمور سكت عنها القرآن الكريم، فنشأت عقلية الاستخلاف والتسخير بعيداً عن الوهم الذي ساد فيما بعد، حين اختزل الكتاب المجيد والرسالة المحمدية في أحكام وفقه وقانون وتشريع (أبو الفضل والعلواني، 2009، ص 114-118).

3. منطق الحضارة الإسلامية

تختصّ الحضارة الإسلامية -من وجهة نظر العلواني- بفقه خاص هو منطقتها الداخلي الذي حَكَم نشأتها وتطوّرها؛ إنّه فقه مصنوع بالعقيدة الإسلامية (عقيدة التوحيد) في تصوّرها لحقيقة الوجود والغاية التي بُنيت عليها الحياة، في ما يُمثّل أوّل مقصد من المقاصد القرآنية العُلّيا الحاكمة. وهذا المنطق ينبع من منهج تُعدّ الشمولية من أهمّ صفاته؛ فهو يحوي كلّ الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويهدف إلى تعزيز الثقة بمُقوّمات الحضارة وقدرتها على الاستعادة والفاعلية، ويتعامل مع الحضارة بوصفها تكويناً مُتمثلاً؛ بدءاً، وضرورةً، ونموّاً، وانكماشاً، وتدهوراً.

وفي رأي العلواني، فإنّ الحضارة التي أقامها القرآن الكريم إنّما هي "حضارة كلمة"، والكلمة يستحيل توثيقها؛ فهي تختلف عن حضارة الصورة والتمثال في الحضارة الغربية، والكلمة الموجودة في القرآن الكريم كلمة إلهية تُقابل الكلمات الإلهية الموجودة في الكون (العلواني، 2020، ص 43).

4. مآزق الأمة الحضاري ولزوم التغيير

أسّس العلواني لفقه حضاري يدفع بالأُمَّة إلى الخروج من مآزقها، ويُحرّرها من فكر الأزمة² الذي يسكن عقول أبنائها. فواقع الأزمة يستدعي لزوم التغيير، والحديث عن التغيير هو حديث

² فكر الأزمة: فكر إسلامي حركي، له ظروفه وملاساته ووسائله وأدواته. وقد نشأ هذا الفكر في إطار الدفاع عن كيان الأُمَّة ضدّ المشكلات والاتّهامات والقضايا التي حصرت النشاط في مُجرّد ردود أفعال.

عن إزالة العقبات التي تقف أمام مشروع النهوض؛ ما يقتضي الفقه بآليات التغيير وشروطه ووسائله. غير أن الفقه عند العلواني لا ينهض بالتغيير إلا إذا تحوّل إلى وعي، بمعنى أن الفقه والفهم يسبقان حالة الوعي، وأن وظيفة الوعي هي تنظيم الذهن وترتيب الأولويات، وأن مُحفّزات الوعي ومكوّناته مُتضمّنة وحاضرة في بنيتها الرئيسة (القرآن الكريم والسُنّة النبوية).

ولرفع العجز الذي يعانیه العقل في مواجهة الواقع؛ فقد جعل العلواني قضية تحرير العقل أولوية، وذلك بإعادة تشكيله وفقاً لمنهج علمي واجتماعي وثقافي (أي منهج حضاري في مجملته) مُستقى من القرآن الكريم (العلواني، 2010 ب، ص 20). وهذا المنهج يعالج مشكلات الأمة القائمة على اختلاف أنواعها، ويستجيب لكلّ التحدّيات التي تُواجهها، وذلك بإحداث مراجعة عميقة في قضايا الفكر، تتّصف بالشمول والتحرُّر من كلّ التراكمات السابقة والضغط النفسية والتاريخية التي تعرّض لها العقل المسلم؛ فتؤدّي هذه المراجعة إلى بلورة تصوّر حضاري مُتكامل "يُمكن من بناء أمة ومجتمع ودولة حديثة وقويّة مُتناسكة جديدة تقوم على احترام الإنسان كخليفة في الأرض" (العلواني، 1989، ص 19).

ثانياً: طبيعة المشروع الحضاري

1. إرهاصات قيام المشروع البديل

وجد العلواني أننا نعيش الآن إرهاصات مرحلة رابعة، هي مرحلة التحدّي الكامل، وأنّ هذه المرحلة جاءت بعد ثلاث مراحل صبغت التعامل مع الفكر والحضارة الغربية، وهي: مرحلة الصدمة، ثمّ مرحلة المواجهة، ثمّ مرحلة الصحوة. وقد وضع العلواني دعائم لتلك المرحلة، تمثّلت في فكر سليم، ومنهج واضح، ومعرفة راسخة (حاج حمد، 2004، ص 146). ورأى أنّها تشتمل على تحدّيين، هما: الذات، والآخر. أمّا تحدّي الذات فيكون بالقدرة على "إقناع الأمة بأننا البديل الحضاري المناسب، وأننا الأقدر على تقديم الفكر السليم والثقافة الصحيحة والحضارة القويمة

والعمران الأكيد، وأننا نحن المؤهلون لأن نجتاز بالأمة حاجز التخلف، ونحقق لها أهدافها في الإنهاء والعمران" (العلواني، 1994، أ، ص22). وأما تحدي الآخر فيكمن في بلورة مشروع حضاري عالمي مُنفتح، يستوعب الاختلافات، ويقود العالم نحو الخير والسلام؛ ذلك أن "التحدي عالمي، والخروج من المأزق لا يكون إلا عالمياً" (العلواني، 2003، ص52).

2. النموذج الحضاري البديل

يبدأ تحقيق التصور الحضاري المُتكامل بالعودة إلى الذات، مُثَلَّةً في العودة المنهجية والمعرفية إلى الكتاب الكوني؛ أي بعودة واعية للتعامل مع الكتاب الحكيم والسنة النبوية، والربط العقلي المُحكّم بين النصوص والوقائع، وإعادة طرح الأفكار والمفاهيم على نحو يُحقق فعاليتها وصلاحياتها، والتميز بين الجوهرية والعرضية في بناء الحضارات، فضلاً عن اتباع الأسس والمنهجية للصدر الأوّل والسلف الصالح من هذه الأمة، مع تقدير البُعد الزمني والبُعد المكاني.

ولا شكّ في أنّ هذا النموذج الحضاري البديل يُلبّي البُعد الغائب عن سائر مشاريع الإصلاح السابقة التي تفتقر إلى النظرة الشمولية، والرؤية الموضوعية في تنزيل الكتاب الحكيم على الواقع البشري؛ نظراً إلى انطلاقتها من نظرة تجزيئية تفتقد التوازن في كثير من مسالكها. كذلك جاء هذا النموذج ليُنقذ العالم من الأنموذج الحضاري الغربي القائم على النفعية والوصولية والاستغلال، ويكون بديلاً عنه.

ثمّ دعا العلواني إلى ما سمّاه توبة الأمم³ في سياق إيمانه بأنّ الخطاب القرآني ليس فقط خطاباً للنخبة، وإنّما هو للناس كافةً، مُتقدماً بهذا النموذج نحو العالم؛ بُغية تحقيق "العالمية الإسلامية المُرتقبة" عن طريق التدافع الحضاري، وفقاً لسنن التداول بين الشعوب والأقوام على أساس

³ توبة الأمم تتحقق بإدراك الجذر الحقيقي لحالة الغناء الراهنة التي تعيشها الأمة، وتجاوز تلك الحالة باتباع معالم الطريق الذي يصفه القرآن لأمته. والتي تتمثل في "العودة الحميدة إلى وضعية العافية العمرانية النابعة من التوحيد والتزكية والعمران، والمُتجسدة في واقع البشرية جمعاء" (عمر، 2021، ص9).

الأصلح عملاً. وهذا النموذج الحضاري البديل يقوم على تفاعل الجزء مع الكل وفق قواعد وقواسم مُشتركة، و"على تكافل عناصر المجتمع الإنساني بوصفهم أسرة كبرى مُمتدة، تعيش في بيت مُشترك، تستظل بقيم مُشتركة، هي: التوحيد والتزكية وال عمران، وتتحرك وفق قواعد مُشتركة مُنبثقة عنها." وقد أطلق العلواني على هذه القواعد اسم قواعد التفكير المُشترك (أبو الفضل والعلواني، 2009، ص 22).

3. مفاهيم تأسيسية في النموذج البديل

بنى العلواني مشروعه في النهوض على ما سمّاه ثلاثية الإسلام الخالدة (العلواني، 2003، ص 44)، وهي: عالمية الخطاب، وإطلاقية الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة. وهذه الثلاثية تُؤسس لجدلية يتفاعل بعضها مع بعضٍ تأثراً وتأثيراً، لتُشكّل -في نهاية المطاف- دعائم مشروعه الحضاري. وقد طرح العلواني فكرة العالمية من خلال تطوّرات العلاقة بين الأنا والغير في إطار رؤية منهجية ومعرفية جديدة ذات محتوى، مُستوعباً مقوّمات العالمية المعاصرة، وقادراً على النفاذ فيها والتعامل معها؛ ما يُحتّم علينا -في نظر العلواني- أن نتقدّم إلى مستوى العالم، لا أن يتدنّى العالم إلى مستوانا؛ ذلك "أنّ عالمية الطرح تقتضيها عالمية الحضارة" (العلواني، 2003، ص 146).

ومن ثمّ، فإنّ العجز عن التفاعل والتواصل الديني والحضاري مع الغير -في رأي العلواني- هو عجز عن تحصيل الفهم لعالمية الإسلام؛ ذلك أنّ العالمية -في طرحه- تُبنى على التمدّد والانفتاح، وليس الانغلاق. وهذا يعني أنّه "ما من دين يدّعي العالمية، ويكون بذات الوقت مُنغلقاً عاجزاً عن استيعاب أنساق العالم الحضارية ومناهجه المعرفية. ولكي يكون لهذا الدين العالمي قدرة الاستيعاب هذه؛ فلا بُدّ أن يكون كتابه المرجعي مُطلقاً، بحيث يرقى على الخصوصيات البشرية، ويتفاعل معها بنفس الوقت" (العلواني، 2003، ص 43).

وفي إطلاقية الكتاب، أشار العلواني إلى وجود حكمتين بالغتين من إعادة الرسول ﷺ ترتيب الكتاب الحكيم وسوره الكريمة: قطعه عن السياق الزمني له، وتحريره من خصوصية بيئة النزول.

ولا شك في أنّ هذه الإعادة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقدرة القرآن الاستيعابية على تجاوز كل ما يستجد من قضايا بعد عهد الرسالة. وهي تشير كذلك إلى أنّ الوقائع وأسباب النزول إنّما جاءت لمساعدة البشرية في الأزمان المتعاقبة "على إدراك منهجية التأسّي برسول الله ﷺ في عمليات ربط النصّ في الواقع، وتكييف الواقع بحيث يستجيب لدلالات النصّ" (العلواني، 2021، ص 16). "و حين يكون الكتاب الكريم مُطلقاً ليُحقّق عالميته، فلا بُدّ من أن تتّصف أحكامه بالتخفيف والرحمة على مستوى التشريعات" (العلواني، 2021، ص 35)، بحيث تستجيب تشريعاته للمُنغِيرات المحيطة بنا بكلّ أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية؛ ما يقتضي إعادة قراءة النصّ القرآني لاكتشاف كوامنه بما يُحقّق فعاليته في الزمان والمكان.

وفي رأي العلواني، فإنّ استيعاب فكرة تدرّج الخطاب الإلهي نحو العالمية يُمثّل لبّ الفقه، الذي سيعمل على تغيير كثير من المفاهيم التي أعاقت عملية النهوض؛ لتسبّبها بمعارك وصراعات جانبية أشغلت الأُمَّة عن هدفها الأساس. فنحن "أمام خطاب إلهي في القرآن يمضي مُتدرّجاً من العائلية (آدم ﷺ) إلى القبليّة (اليهود والنصارى) إلى الأُمّية (العرب) إلى العالمية، يُقابله تدرّج في الخطاب التشريعي من شرائع الإصر والأغلال إلى شرعة الرحمة والتخفيف. ... ثمّ تدرّج مُقابل في مفهوم الحاكمية من حاكمية إلهية مُطلّقة إلى حاكمية خلافة نبوية ثمّ إلى حاكمية كتاب" (العلواني، 2021، ص 39).

ثالثاً: المشروع الحضاري: وسائله، وآليّة اشتغاله

نحا العلواني بالفقه نحو منحى التأسيس الحضاري حين ربط بين تحقيق التصوّر الحضاري المنشود وتفعيل دور الاجتهاد؛ فقد أكّد أنّ الإسلام يرفض التقليد والتبعية وتعطيل العقول بوصف ذلك كلّهُ أموراً طارئةً ودخيلةً على الفكر الإسلامي والعقلية الإسلامية. بيد أنّ هذا الطارئ تحوّل - من وجهة نظر العلواني - إلى أمر أصيل في العقلية المُسلمة؛ نظراً إلى شيوع فكرة التقليد، وحصول الاتّفاق الضمني على انسداد باب الاجتهاد، "وأنّ ما تركه الأئمّة الأربعة - من فقهاء أهل السنّة

رضوان الله عليهم - من فقه كافي للمسلمين، ومُغْنٍ لهم عن الاجتهاد" (العلواني، 2021، ص6). فما الذي قصده العلواني بالاجتهاد؟

1. الاجتهاد عند العلواني

بحث العلواني في كُنْه الاجتهاد وطبيعته وقواعده، وقد تبيَّن له أنَّ أوَّل علوم المُسلمين كان الفقه، لكنَّه ليس الفقه بمعناه الاصطلاحي الخاص، وهو "العلم بالأحكام الشرعية العملية المُستمدَّة من أدلَّتْها التفصيلية"، وإنَّما الفقه بمعناه الشامل. قال العلواني في ذلك: "الفقه هنا أعمُّ من أن يكون معرفة الأحكام الشرعية العملية وحدها، أو الاعتقادية وحدها، أو هو عمل اليوم والليلة وحده، أو الآداب والأخلاق وحدها، أو فقه المعاملة وحده، بل هو ذلك كلُّه؛ إنَّه فقه الإسلام كلُّه، وفهمه برُمَّته. وهذا الفقه الذي نسب إلى أبي حنيفة فيه ذلك الكتاب المطبوع الذي سُمِّي بالفقه الأكبر" (العلواني، 2008، ص92). بيد أن هذا الفقه الأكبر لا يُمكن أن يتحقَّق من غير تغيير وتجديد، وأن تُسيِّره إرادة الإصلاح، وأن يحتكم إلى الفقه القويم، والفكر السليم. قال العلواني في ذلك: "إنَّ الواقع السيِّئ الذي يعيشه المُسلمون لا سبيل لتغييره إلَّا بتغيير ما في النفوس وما في العقول، وتغيير ذلك ما هو بالأمر الهَيِّن، ولا بالمُتَعَدِّر، ولكنَّه يحتاج إلى اجتهاد" (العلواني، 1979، ص3).

وفي ما يختصُّ بالاجتهاد، فقد خالف العلواني الأصوليين في تعريفهم الاجتهاد الذي مفاده: "استفراغ المُجتهد الوُسْع في استنباط حُكْم فقهِي من دليل شرعي"؛ إذ عرّفه العلواني بأنَّه حالة عقلية لكلِّ مَنْ تلقَّى القرآن الكريم، وآمن به، وهو واجب على كلِّ فرد من أبناء "أُمَّة الإجابة"، ولا يرضى ما يُنقل إليه دون التثبت من صحَّته، وذلك وفق منهاج صارم يقيم الحُجَّة والبرهان والدليل (الدخاخي، 2014).

ولمَّا كان الاجتهاد يحمل في ذاته منهجاً في الفهم، فإنَّ العلواني لم يحصر وظيفة الفقه فقط في تعرُّف الأحكام الشرعية، وإنَّما أعطاه وصفاً عاماً، عنى به الفهم الدقيق، بعيداً عن معناه

الاصطلاح الذي ظهر بعد عصر التدوين، حيث بدأت العلوم تتمايز، وأخذت علوم أخرى تظهر إلى جانب الفقه، مثل: علم التفسير، وعلم الحديث. وقد استمرَّ الفقه بمعناه العام والفقه بمعناه الاصطلاحى منذ عهد النبوة إلى بداية عصر الراشدين الذي انتهى بنهايات القرن الرابع الهجري، لتبدأ مرحلة جديدة توقّف فيها دور الاجتهاد، فجمد الفقه، وشاع التقليد والتمذهب.

ولهذا نجد أن العلواني قد سعى إلى بناء اجتهاد معاصر، ينبع من عقلية مجتهدة، تُجدد الصلة بالقرآن الكريم، وتؤسس لفقه حضاري عمراى، عن طريق وضع إطار نظري لبناء المُجتهد القادر على توليد الفقه الحضاري، فيمن سواه العلواني إنسان التغيير الرسالى (العلواني، 2021، ص35).

2. الإطار النظري لبناء المُجتهد الرسالى

أسبغ العلواني على إنسان التغيير الرسالى عدداً مُحدداً من الصفات، وجعلها خاصّة بتكوينه في إطار من التزكية (ثاني مقصد للقرآن الكريم ضمن المقاصد العليا الحاكمة لحركة الفرد والمجتمعات) والمعرفة والحكمة؛ فهو إنسان واع بذاته، ومهمته تتمثل في إعادة تشكيل الأمة الخيرة الوسط القادرة على تقديم الحلول الواقعية لأزمات الناس؛ إنّه إنسان واعٍ بالعالمية المُستوعبة للبشرية المُتجاوزة كلّ دعوات الحُصر؛ سواء أكانت قومية، أم جغرافية، أم طائفية، أم لاهوتية. ومن ثمّ، فهو إنسان يتّضح في ذهنه معنى الحاكمية المُهتدية بكتاب الله الحاكم. وهو كذلك إنسان مُدرك للخصائص القرآنية التي تفرّد بها القرآن الكريم؛ فهو كتاب خلافة وعمران وتزكية (أيّ إنّه برنامج لبناء حياة راسخة، وهو مُعادِل للوجود من حيث كونه وحركته)، وشريعته شرعة تخفيف ورحمة، ومن ثمّ قُدّم للبشرية بوصفه القادر على استيعاب مشكلات العصر وتجاوزها.

رابعاً: مستلزمات الفقه الحضاري

ربط العلواني بين تكوين الفقه الحضاري وتحصيل الفهم القويم للوحي والوجود، على أساس أن هذا الفقه يجمع بين فقه النصّ وفقه الواقع وفقه الزمن. فما فقه النصّ الذي قصده العلواني؟

1. فقه النصّ

يُعنى فقه النصّ بإدراك منهجية التأسي برسول الله ﷺ في عمليات ربط النصّ بالواقع، وتكييف هذا الواقع على نحوٍ يستجيب لدلالات النصّ عن طريق "تنزيل قيم النصّ على الواقع النسبي المتغيّر المتحرّك" (العلواني، 2021، ص16)؛ أي إنزال قيم الوحي على حياة الناس. وقد اشتغل على هذه المسألة علماء مُجدِّدون ضالعون في فقه هذه المناهج وفهم أبعادها، ومحيطون بحدود العلاقة بين المُطلَق والنسبي، والثابت والمتغيّر، والكُلِّيَّات والجزئيَّات، بحيث "يُمكن للنصّ أن يُرشد الواقع، ويُمكن للواقع أن يستخرج من النصّ كُليَّاته ومقاصده ليهتدي بها في توازن" (العلواني، 2021، ص19). وهذا يتحقّق بالالتفات إلى "الوحدة البنائية" للقرآن الكريم، واتّحاد السُنَّة النبوية في بيانها المنهجي مع القرآن الكريم؛ أي بتحقيق مبدأ "الجمع بين القراءتين".

2. فقه الواقع

وجد العلواني أن التجديد والاجتهاد وإعادة بناء الأُمَّة يستلزم فقهًا للواقع بكلّ جوانبه، وتحقيقاً للوعي بالذات أو بالآخر. وقد أكّد علماء الأُمَّة المُتقدِّمون "أنّ للأشياء وجوداً ذهنياً ووجوداً لغوياً ووجوداً خارجياً، والواقع الخارجي يكون أحياناً على سبيل الواقع ونفس الأمر، ويكون أحياناً واقعاً في تصوّراتنا وأذهاننا، فنحسبه واقعاً وما هو بواقع إلّا في أذهاننا أو تخيلاتنا. ... فالوجود الذهني قد لا ينسجم مع الوجود الخارجي، والوجود اللغوي قد لا يُعبّر بالدقّة اللازمة عن أيّ من الوجودين: الذهني، والخارجي" (أبو الفضل والعلواني، 2009، ص6-7). ومعنى ذلك أنّ الواقع قد يكون في الذهن، أو في الخارج، أو في الواقع العقلي؛ فهو مزيج من التفكير والتصوّر والمعرفة والعلم، لكنّه لا بُدّ أن يتعيّن بصفات مُعيّنة يتّصف بها ليكون واقعاً بحقّ.

ومن ثمّ، فقد ربط العلواني الفقه الحضاري بفقه الواقع، بوصفه أمراً ضرورياً من حيث تضمّنه في فعل المُجتهد والمُفكّر والمُصلح، وفي عمل كلّ من هو معنيٌّ بالشأن العام. كذلك عدّه العلواني

علماً مُستقلاً، أو جزءاً لا يتجزأ من علم أصول الفقه في بنائه الجديد، مُؤكِّداً أنَّ صناعة الإنسان المستنير لا تتمُّ إلا بدراسة الواقع وفقْهه، بوصفها أمرين مُهمَّين جدًّا لأيِّ أزمة يُراد حلُّها أو مشروع يُرتجى تحقيق نجاحه. غير أنَّه يتعسَّر تحقيق ذلك من دون وجود منهاجية ضابطة تأخذ خصائص الأُمَّة الذاتية وأسس تكوينها بالاعتبار؛ فالدراسات كثيرة، لكنَّها لا تنتمي إلى أُمَّتنا وكياننا الاجتماعي.

وفي محاولةٍ من العلواني لرأب الصدع بين "الفكر والحركة"، نجده قد دعا إلى دراسات تنتمي إلى الواقع، وتنطلق من منظور التجدُّد الحضاري في التعامل معه؛ ما يُمكن الإنسان المُسلم المستنير من فهم الواقع، والتعامل معه تعاملًا رشيداً. فالفقه غير الدراسة؛ ذلك أنَّ دراسة الواقع هي التي تؤدِّي إلى الفقه بمعناه القرآني الذي ورد في آيات عديدة، منها: قوله تعالى: (فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً) (النساء:78)، وقوله تعالى: (ليتفقهوا في الدين) (التوبة:122). ومن ثمَّ، فإنَّه توجد علاقة بين قراءة الواقع و"فهم اشتغال الأنساق الحضارية والأنماط الثقافية والمناهج المعرفية القائمة ومكامن الإشكال في كلِّ منها" (العلواني، 2003، ص53). فالواقع هو تعبير عمَّا حدث، وثبت، وحصل، بحيث صار ثابتاً لا يُمكن إنكاره، أو تجاهله، أو الماراة فيه. أمَّا الفقه فيُعبَّر عن "مُطلَق الفهم، أو القدرة على الفهم، أو فهم الأمور الدقيقة" (أبو الفضل والعلواني، 2009ب، ص10).

3. فقه الزمن

يؤثر الفقه بالزمن تأثيراً كبيراً في قراءة الواقع وصنع الحضارة. ولهذا رأى العلواني أنَّ قضية الزمن من أخطر القضايا التي أثَّرت في مسيرة البشرية قديماً وحديثاً. غير أنَّ فكرة الزمن من الأفكار الغامضة التي لا تُدرَك إلا بآثارها وكيفية تناولها في الحضارات المُمتدَّة؛ فالزمن خُلِق من خَلْق الله تعالى، وبدايته هي من حيث أذن الله تعالى له أن يبدأ، ثمَّ كان سيره في الخطِّ الذي قدره سبحانه له، ليتَّهي نحو غاية ونهاية مرسومة له. وقد جاءت النبؤات لتعالج الأبعاد الفيزيقية من حيث علاقة الزمن بأصل الموجودات، ونشأة الكون، ونحو ذلك.

ولهذا حرص الرسول ﷺ على تخلص الزمن من تراكمات الأفكار المختلفة التي أتت بها الجاهليات والفلسفات التي سبقت نزول الوحي، بإعلانه ﷺ أنَّ الزمان قد استدار كهيئة يوم خَلَقَ اللهُ تعالى السواوات والأرض، فجعل الزمن بذلك "حجر الأساس العمراني الإسلامي الإنساني، وبدء دورة تجديد وتحديث على مستوى البشرية" (أبو الفضل والعلواني، 2009، ص48-50).

وقد ارتبطت بمفهوم الزمن قضايا عقدية وعبادية وعملية، وهو ما يتضح في الطريقة القرآنية في التعريف بالزمن، الذي يكون بإيجاد تصوُّر دقيق في العقل الإنساني، مثل ربطه منظومة العبادات بالأقسام الزمنية ربطاً وثيقاً مُحْكَمًا؛ فلا يخلو وقت من أوقات الإنسان في الزمن إلا وفيه موسم عبادة؛ ما يمنح الإنسان وعياً عميقاً بالزمن، يُمكنه من توظيفه في مشروع البناء الحضاري.

خامساً: فقه التجديد الحضاري

وجد العلواني أنَّ فقه التجديد الحضاري جزء لا يتجزأ من الفقه الحضاري في مسيرة الأمة وصيرورتها في الزمن، مُبِيناً أنَّ الإشكالية لا تكمن في مصادر الهداية التي لا تحتاج إلى تجديد، وإنما تتمثل في فهم المسلممين، وطرائق تفكيرهم، ورؤيتهم للدين والكون والحياة؛ فهذا هو الذي يحتاج إلى تجديد حقاً.

1. طبيعة النسق الإسلامي وإمكانية التجديد

رأى العلواني أنَّ لكلَّ نسق ثقافي حضاري منهاجه الخاص به الذي يعمل من خلاله، وأنَّ النسق الإسلامي يختلف عن الأنساق الوضعية من حيث مفهوم التنظيم الجمعي لعمل الأفراد كافة؛ فهو يتجه إلى الفرد من خلال الأمة، لا من خلال فئة، أو طائفة، أو حزب، أو تنظيم بعينه. ولهذا امتاز النسق الإسلامي بأنَّه نسق مفتوح يستجيب للتغيرات الحادثة في الزمن، ويستوعب المُستجدَّات في إطار قِيم قرآنية حاکمة وحامية للنسق، وهي قِيم التوحيد والتزكية والعمران. ومن ثَمَّ، فإنَّ إدخال بعض العلماء أفكاراً تقول بالنهايات، وأنَّه "ليس في الإمكان أبدع مما كان"،

و"أنَّ السالف لم يترك للخالف شيئاً"؛ هو فهم يُجانب الصواب؛ لأنَّه صدر بناءً على "قناعات بانسداد الأفق المعرفي؛ لانفصامه عن الكتاب الكوني (القرآن)، في حين أنَّ هذا النسق -من خلال مبدأ التجديد الذي جاء القرآن به- يُفترَض به ألاَّ ينغلق، ولا يُغلق" (أبو الفضل والعلواني، 2009أ، ص 143).

وفي رأي العلواني، فإنَّ تجديد البناء يكمن في بُعدين؛ أولهما معنويٌّ باستيعاب مَنْ دُرِجَ على تسميتهم أهل القبلة وأُمَّة الإجابة بالرغم من التباين والاختلاف فيما بينهم، وثانيهما معنويٌّ بمخاطبة مَنْ هم خارج أُمَّة الإجابة؛ أيُّ بالبُعد العالمي للإسلام، وذلك على نحوٍ لا يطغى فيه أحد على الآخر، مع ما يظهر بينهما من تعارض، وهو ما يتطلَّب إيجاد منهجية تربط بين الوحي والكون والإنسان، وتكون مُستقاة من القرآن الكريم بوصفه مصدر المنهج والشريعة ومُقومات الشهود الحضاري والعمري. فما هذه المنهجية؟

تُشكِّل المنهجية القاعدة الفكرية والفلسفية والنظرية التي يتأسَّس عليها البناء الحضاري؛ لذا، فهي تُعدُّ "ضرورة أولية ومُقدِّمة ضرورية لتكوين عقلية قادرة على الاجتهاد والإبداع" (العلواني، 2021، ص 27). وهذه المنهجية تعمل على تحقيق الاتساق والتناغم بين مُكوّنات النسق المعرفي الإسلامي، بعيداً عن فكر المقاربات والمقارنات الذي يؤدي إلى إرساء مشروعه في التجديد.

2. الحُطُّ المنهجي في التجديد

في سبيل تقرير منهج مُتكامل يضع الأمور في نصابها، عدَّ العلواني -بوصفه فقيهاً وأصولياً مُتمرساً- مراجعة أصول الفقه لتحقيق شهود الأُمَّة الحضاري ضرورة قصوى. ولهذا نجده قد دعا إلى مراجعة شاملة لعلم أصول الفقه وفق ثلاث قواعد، هي: مراجعة كلِّ ما أنتجه الأصوليون على امتداد حقب التاريخ الإسلامي، ووضع هذه المراجعة في إطار المبادئ والأهداف والغايات التي قرَّرها مَنْ تصدرَّ الجمع والتأصيل لقواعد الفقه، ودراسة آثار ما أنتج في عقلية الأُمَّة ونفسيته من حيث القدرة على معالجة مشكلات الأُمَّة، والوقوف في وجه تقدُّمها؛ تمهيداً للوصول إلى المنهج

البديل، بتصحيح ما يُمكن تصحيحه، وتقديم البديل عما لا يُمكن تصحيحه؛ بُغية إعادة الأمور إلى نصابها، وذلك برَدّها إلى الأمر الأوّل، على أساس أنّه "لا يَصْلُحُ آخر الأُمَّة إلاّ بما صَلُحَ أوّلها" (العلواني، 2021، ص118-119).

وبالرغم من أنّ عِلْمَ أصول الفقه قد غاب حقّباً من الزمن عن التداول، فإنّ سعي الباحثين المُسلمين إليه قد بدأ منذ أوائل القرن الماضي؛ لإدراكهم أهمّيته الكبيرة في إصلاح الفكر الإسلامي، وإعادة بناء العقل المُسلم وتشكيله. ونذكر من هؤلاء الباحثين: مصطفى عبد الرزاق الذي لُقّب به "فلسفة الإسلام"⁴ (العلواني، 2022، ص130). كذلك عدّه العلواني "عِلْمَ المنهج" بإطلاقٍ (أبو الفضل والعلواني، 2009، ص121).

وفي سبيل إعداد جيل يكون كِبنة وأداة في التمكين للمشروع الحضاري، مهّد العلواني لخطّ منهجي سيقوم هذا الجيل ببلورته عن طريق أعمال بحثية تتسم بالجدّة، ووضع معالم لهذا المنهج، ودعّمه بفكرتين؛ إحداهما تتعلّق "بالمنظور الاجتماعي الحضاري"، والأخرى هي "فكرة النسق القياسي". فما مضمون هاتين الفكرتين؟

يُعَدُّ "المنظور الاجتماعي الحضاري منظوراً أصيلاً، يُمكن من خلاله إعادة الاعتبار للحضارة الإسلامية بوصفها حقيقةً تاريخيةً وواقعاً، وبوصفها قابلة للتجدّد واستعادة الفاعلية" (أبو الفضل والعلواني، 2009، ص14). وهذا المنظور يتضمّن شروط النهضة، وينطلق من الواقع العربي، لكنّه يحوي -في الوقت نفسه- الطابع العالمي للمشروع الإسلامي الذي يستقي أصوله من استقراء الخبرة الحضارية للإنسان التاريخي في عصر الرسالة، ومن الخبرة الحضارية الإسلامية. كذلك يتّسم هذا المنظور بالعالمية الناتجة من طبيعة هذه الدعوة وواقعها بوصفها دعوة خاتمة للبشرية؛ ما يحول بينها وبين الانزواء والتقوقع. وهذا المنظور له أيضاً القدرة على صياغة فكر جديد مُبدع، يتّسم

⁴ في بيان العلاقة بين عِلْمِ أصول الفقه والفلسفة، ذهب مصطفى عبد الرزاق إلى القول بأنّ فروع عِلْمِ أصول الدين -كما أوردها طاش كبرى زاده في كتابه "مفتاح السعادة": عِلْمُ النظر، وعِلْمُ المناظرة، وعِلْمُ الجدل، وعِلْمُ الخلاف- هي من العلوم العقلية؛ الأمر "الذي يدلُّ على مدى اصطباغ هذا العِلْمِ بالصبغة الفلسفية" (عبد الرزاق، 2011، ص119).

بالحيوية والقابلية؛ لتحقيق قدر من التنوع والانفتاح، علماً بأن طبيعة هذا المنظور تتركز في أنه يتجاوز الرؤى التشخيصية إلى "رؤية حضارية إصلاحية تكوينية، تُوفّر إطاراً نظرياً لنواة مشروعات حضارية، تتسم بالقدرة على فهم الواقع، والقدرة على ترشيده" (أبو الفضل والعلواني، 2009ب، ص 14-15).

والفكرة الثانية الداعمة للمنهجية الحضارية هي فكرة النسق القياسي، فماذا قصد العلواني بالنسق القياسي؟ يُعبّر النسق القياسي عن معايير يُمكن على أساسها تقييم الأداء وقياسه بشكل دقيق؛ لتعرّف مدى اقترابه من تطلّعات الجماعة وغاياتها، ومدى ابتعاده عنها. كذلك يقيس النسق القياسي الظواهر الناتجة من عمليات التفاعل، ومدى انطباقها مع القيم المعنوية الناطمة لهذا النسق أو اختلافها عنه. فلو نظرنا إلى حركة الأمة في سعيها نحو أهدافها لوجدنا أنّها تتخذ مسارات مُحدّدة عبر الزمن؛ لتكون نُظماً قد تتخذ شكل أنساق تعمل على دعم الأمة في عمليات التجدّد الذاتي. وبذلك تأتي "فكرة النسق القياسي بكلّ ما تحمله من مضامين قيمية معنوية لتوفّر للباحث الذي ينظر في الواقع والأدوات مقياساً دقيقاً وميزاناً ليس فقط لترشيد دراسته، ولكن من تجاوز موقعه كناظر ومُحقّق في واقع مُعيّن" (أبو الفضل والعلواني، 2009ب، ص 17).

خاتمة

يُعدّ العلواني مُفكراً فريداً من بين المُفكّرين؛ فهو يُدهشك بكم أفكاره وغزارتها؛ فقد قدّم فلسفة مُتكاملة في الفقه الحضاري، وعمل على تأصيلها، ووضع أساسها ومنهجها وعناصر تكوينها. كذلك استطاع العلواني الجمع بين الذاتي والمُشترك، وبين الخاص والموضوعي، فأنتج معرفة تفاعل فيها النظر العقلي مع التأمل الوجداني. وبالمثل، فقد أثمر حوار المعطيات الذاتية والمعطيات الموضوعية بعضها مع بعض فلسفة بين أجزائها المُبعثرة سيجال مُستور. وبالرغم من ذلك، فهي فلسفة مُتناسقة، تستمدّ تماسكها من جدلها المُستور ومن تجلّدها.

ومما لا شكَّ فيه أنَّ العلواني أراد فِقْهًا موصلاً إلى الحضارة، لا فِقْهًا مُعَيَّناً لها، ومن ثمَّ عمل على تقديم فِقْهٍ بديل عن ذلك الذي أُنتِج في مجتمعات وسياقات سابقة، وأمكن له إعادة بناء مفاهيم مؤسِّسة لهذا الفِقه الحضاري، المحكوم بمقاصد قرآنية عامَّة وشاملة، استنبطها من خلال تأمُّل طويل في القرآن الكريم.

كذلك أعاد العلواني بناء قواعد "أصول الفِقه"، وعمل على تجديدها؛ لبناء "الفِقه الأكبر" من خلال المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، وتمكَّن بذلك من إنشاء فِقْهٍ للواقع، فتح به باب التجديد، ووضع من خلاله معالم التغيير عن طريق ربطه العقلي المُحكَّم بين النصوص والوقائع، مُقدِّماً بذلك رؤية إصلاحية وتجديدية للواقع الإسلامي المعاصر، شملت حركة الإنسان في الحياة على مرَّ العصور، وقامت على إدراك عالمية الإسلام والمنطق الإسلامي الفكري بوصفه الدعامة الأساسية للمشروع الحضاري.

في الختام، بقي أن نقول إنَّ المشروع الحضاري للعلواني مترامي الأطراف، وكتاباته مُتَشعِّبة، لكنَّها جميعاً تخدم هدفاً واحداً، هو تحقيق فِقْهٍ حضاري ينتقل بالأُمَّة من حالة الغياب إلى حالة الشهود؛ فجميع محاولاته النظرية تُصَبُّ في إعداد الأُمَّة لتحمل عبء النهوض الحضاري، الذي يسبقه فهم ووعي إنساني بوحدة البشرية، ووحدة دين الله تعالى؛ ما يُمكن الأُمَّة من القيام بمقتضيات الحضارة والاستخلاف.

غير أنَّ أفكار العلواني ما تزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة والتحليل؛ بُعِيَّة سَبَرِ عَوْرها، وتحويلها إلى مشروع حضاري واقعي يفيد الأُمَّة في راهن وضعها ومستقبل وجودها، وهو ما يطرح عدداً من التساؤلات، أبرزها: كيف يُمكن الاستفادة من نظريات العلواني بخصوص الفِقه الحضاري الذي تعالَى على الزمان والمكان، وخضع للتطوُّرات التي أمَّلتها إحدائيات كلِّ مرحلة؟ وكيف يُمكن الاستفادة من هذا الفِقه المُتحرِّك لإيجاد حالة أُمِّية تُهيئ البشر لعالم أكثر اتزاناً؟

أي، كيف نستطيع الاستثمار في مفهوم الاجتهاد عند العلواني لبناء نظام مُتكامل، يُفضي إلى إيجاد بيئة تجعل الأُمَّة أهلاً لاستئناف دورها الحضاري؟ فهذه الأسئلة المطروحة وغيرها تتطلَّب

مزيداً من البحث والتقصي لاستكناه الموضوع من جميع جوانبه، والوقوف على أدق تفاصيله وحيثياته.

في ما يأتي أبرز التوصيات التي تُقدّمها الباحثة، وتختتم بها رؤيتها لمعالم الفقه الحضاري عند العلواني:

1. ترسيخ الوعي الحضاري الذي بدأ العلواني ببنائه، وهو وعي مُدرِك للعوامل التي أفضت إلى انكماش فعل الأمة وضموره؛ إذ طرح العلواني المفاهيم الإشكالية التي واجهتها الأمة وأعاقتها عن شهودها الحضاري، مُستنداً في ذلك إلى حاكمية الكتاب التي تقوم على الفهم البشري المُتغيّر.
2. البناء على مفهوم الاجتهاد عند العلواني، بوصفه الأساس في فلسفته التجديدية ورؤيته الحضارية؛ فقد أصّل العلواني من خلاله لفقه مُتحرِّك سيمكّن الأمة من تجاوز مأزقها الذي ما تزال ترزخ تحت وطأته.
3. اتّباع منهجية العلواني في التجديد، التي تحتكم إلى المقاصد القرآنية العُلّيا (التوحيد، التزكية، العمران، الأمة، الدعوة)، وتدور في إطار الرؤية الكونية القرآنية للعالم، وتهدف إلى تغيير الموقف البشري من الكون والعالم والحياة والأشياء.
4. الإفادة من رؤية العلواني الإصلاحية في الفقه التجديدي؛ أي الفقه الأكبر المُنبثق من القرآن الكريم، وصلاحية آياته لكلّ زمان ومكان؛ ما يتيح غرس القابلية للتجديد الذاتي في الأصول والفقه، وحفظها من عوامل الفتور والظرفية التي تصيب الشرائع والسّمائل.
5. البناء على مفهوم العلواني للوحدة البشرية، المطروح في القرآن الكريم من مُنطلق حضاري، بحيث تصبح هذه الوحدة مُمكنة بناءً على عالمية الخطاب؛ ما يُسهّم أولاً في تخلص العالم الإسلامي من حالة التشظّي والتمزّق، ثمّ انتشال العالم أجمع من واقع الانهيار الأخلاقي والقيمي.

المراجع

- حاج حمد، محمد أبو القاسم (2004). الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ط1، بغداد: دار الهادي، مركز دراسات فلسفة الدين.
- أبو حليوة، إبراهيم سليم (2011). طه جابر العلواني: تجليات التجديد في مشروع الفكر، ط1، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- الدخايني، محمد (2014). المنهاج الفكري للدكتور طه جابر العلواني، ورقة منشورة في مكتبة العلواني الإلكترونية. الرابط الإلكتروني: <https://alwani.org>
- الدقور، سليمان محمد (2013). "البواعث الفكرية والمنهجية في سلسلة الدراسات القرآنية لطف جابر العلواني"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، السنة 18، العدد 72، ص 153-168.
- عبد الرازق، مصطفى (2011). تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، القاهرة: دار الكتاب المصري.
- عشاوي، عماد الدين (2019). المقاصد القرآنية العليا ودورها في بناء العمران الإسلامي عند الدكتور طه جابر العلواني: مفهوم الأمة نموذجاً، مؤسسة نداء للبحوث والدراسات.
- العلواني، طه جابر (1979). الاجتهاد والتقليد في الإسلام، ط1، القاهرة: دار الأنصار.
- العلواني، طه جابر (1994 أ). الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، ط4، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2003). الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، ط1، بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (1994 ب). إصلاح الفكر الإسلامي: بين القدرات والعقبات، ط2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2020). تفسير القرآن بالقرآن، ط2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (1989). خواطر في الأزمة الفكرية: المآزق الحضاري للأمة الإسلامية، ط1، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2010 أ). ابن رشد الفقيه الفيلسوف، ط1، القاهرة: دار السلام.
- العلواني، طه جابر (2021). العقل المسلم بين الاجتهاد والتقليد، بحث مُقدّم في الملتقى الدولي في الجزائر.
- العلواني، طه جابر (2010 ب). معالم في المنهج القرآني: دراسات قرآنية، ط1، القاهرة: دار السلام.

- العلواني، طه جابر. (2001 أ). مقاصد الشريعة، ط 1، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (2001 ب). مقدمة في إسلامية المعرفة، ط 1، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (2008). نحو التجديد والاجتهاد: مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية، أولاً: الفقه وأصوله، ط 1، مصر: دار التنوير.
- عمر، السيد (2021). جامع فقه الأمة: رحيق الحقيبة المعرفية للعلامة طه جابر العلواني، ط 1، القاهرة: دار الكلمة.
- أبو الفضل، منى، والعلواني، طه جابر (2009 أ). مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية، ط 1، القاهرة: دار السلام.
- أبو الفضل، منى، والعلواني، طه جابر (2009 ب). نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية، القاهرة: دار السلام.

References

- ‘Abd al-Rāziq, M. (2011). *Tamhīd li-Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Dār al-Kitāb al-Maṣrī.
- Abū al-Faḍl, M., & Al-‘Alwānī, Ṭ. (2009). *Maḥāḥim Muḥawariyyah fī al-Manhaj wa al-Manhajīyyah* (1st ed.). Dār al-Salām.
- Abū al-Faḍl, M., & Al-‘Alwānī, Ṭ. (2009). *Naḥwa I‘ādat Binā’ ‘Ulūm al-Ummah al-Ijtimā‘iyyah wa al-Shar‘iyyah: Murāja‘āt Minhājiyyah wa Tārīkhīyyah*. Dār al-Salām.
- Abū Ḥulaywah, I. (2011). *Ṭaha Jābir al-‘Alwānī: Tajalliyāt al-Tajdīd fī Mashrū‘ahī al-Fikrī* (1st ed.). Markaz al-Ḥaḍārāh li-Tanmiyyat al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1979). *Al-Ijtihād wa al-Taqlīd fī al-Islām* (1st ed.). Dār al-Anṣār.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1989). *Khawāṭir fī al-Azmah al-Fikriyyah: Al-Ma‘zaq al-Ḥaḍārī li-al-Ummah al-Islāmiyyah* (1st ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1994). *Al-Azmah al-Fikriyyah al-Mu‘āṣirah: Tashkīṣ wa Muqtarāḥāt ‘Ilāhī* (4th ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1994). *Islāh al-Fikr al-Islāmī: Bayn al-Qudrāt wa al-‘Aqābāt* (2nd ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2001). *Muqaddimah fī Islāmiyyat al-Ma‘rifah* (1st ed.). Dār al-Hādī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2003). *Al-Azmah al-Fikriyyah al-Manāhij al-Taghyīr* (1st ed.). Dār al-Hādī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2008). *Naḥwa al-Tajdīd wa al-Ijtihād: Murāja‘āt fī al-Manzūmah al-Ma‘rifīyyah al-Islāmiyyah*. Dār al-Tanwīr.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2010). *Ibn Rushd al-Faqhīh al-Faylasūf* (1st ed.). Dār al-Salām.

- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2010). *Ma‘ālim fī al-Manhaj al-Qur’ānī* (1st ed.). Dār al-Salām.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2020). *Tafsīr al-Qur’ān bi-al-Qur’ān* (2nd ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2021). *Al-‘Aql al-Muslim bayn al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Baḥth Muqaddam fī al-Multaqā al-Dawlī fī al-Jazā’ir.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2001). *Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Dār al-Hādī.
- Al-Daqūr, S. (2013). Al-Bawā‘ith al-Fikriyyah wa al-Manhajīyyah fī Silsilat al-Dirāsāt al-Qur’āniyyah li Ṭaha Jābir al-‘Alwānī. *Majallat Islāmiyyat al-Ma‘rifah*, 72 (18), 153-168.
- ‘Ashmāwī, ‘I. (2019). *Al-Maqāṣid al-Qur’āniyyah al-‘Ulyā wa Dawruhā fī Binā’ al-‘Umrān al-Islāmī ‘ind al-Daktūr Ṭaha Jābir al-‘Alwānī*. Mu‘assasat Numā’ li-al-Buḥūth wa al-Dirāsāt.
- ‘Umar, Al-S. (2021). *Jāmi‘ Fiqh al-Ummah: Raḥīq al-Ḥaqībah al-Ma‘rifīyyah li-al-‘Ālāmah Ṭaha Jābir al-‘Alwānī* (1st ed.). Dār al-Kalimah.

Taha Jabir Al-Alwani's Fiqh of Civilization

Hanan Faizullah al-Husseini*

Abstract

This article addresses the features of Taha Jabir Al-Alwani's "*fiqh* of civilization" (civilizational jurisprudence) by shedding light on the following: his civilizational philosophy (which stems from the Qur'an's higher objectives (*maqāṣid*)); the nature of his civilizational project and its associated foundational concepts; the tools of this project and its mechanism of operation (*ijtihād*) and the theoretical framework for building an apostolic *mujtahid*; and the requirements and elements of this *fiqh*, which Al-Alwani refers to as "the greater *fiqh*". The article argues that this *fiqh* of civilization is a product of a "philosophy of reception", which is a philosophy based on identifying the Qur'an's universals and principles and then deducing legal rulings from these. This philosophy gave rise to the mindset of trusteeship beyond the reduction of the Qur'an and the divine message to mere rulings, jurisprudence, and legislation. The paper concludes that the project of *fiqh* of civilization is based on a basic assumption: that the current stage in dealing with Western civilization requires three conditions: *fiqh* of scripture, *fiqh al-wāqī'* (understanding the local context), and *fiqh* of time. The integration of all of them is expected to lead to the *fiqh* of civilization.

Keywords: *fiqh* of civilization, civilizational jurisprudence, Qur'anic *maqāṣid*, the greater *fiqh*, *fiqh al-tajdīd*, jurisprudence of renewal, *ijtihād*, *fiqh* of scripture, *fiqh al-wāqī'*, context, *fiqh* of time.

* Hanan Faizullah al-Husseini holds a PhD (2017) in Philosophy from the University of Jordan. Her research interests include the area of Islamic intellectual thought and civilization. Email: hanan_alhuss@yahoo.com.

معالم فقه السنن الإلهية في المشروع الفكري لطله جابر العلواني

رشيد كهُوس*

المُلخَص

يسعى هذا البحث إلى استكشاف معالم فقه السنن الإلهية في المشروع الفكري لطله العلواني. وي طرح البحث سؤالين رئيسيين: إلى أي حد استحضرت العلواني الرؤية السننية القرآنية في كتاباته؟ وكيف يمكن لهذا التفكير السنني الإسهام في النهضة الفكرية والحضارية على ضوء الواقع الاجتماعي والحضاري؟ ومن أجل الإجابة عن هذين السؤالين، يأتي البحث في مبحثين اثنين؛ الأول: التأصيل النظري للرؤية القرآنية السننية في المشروع الفكري للعلواني. والثاني: نماذج وتطبيقات لفقه السنن الإلهية. ويهدف هذا التقسيم إلى التأكيد على أن الرؤية القرآنية السننية العلوانية لم تقتصر على الجانب النظري التأصيلي؛ إذ تجاوزته إلى الجانب التطبيقي، برصد نماذج من السنن الإلهية (سنن التغيير الاجتماعي، وسنن الإصلاح الفكري، وسنن الاختلاف)، وبيان آليات تنزيلها على الواقع.

الكلمات المفتاحية: النص القرآني، الخطاب الفكري، سنن التغيير الاجتماعي، سنن الإصلاح الفكري، سنن الاختلاف، جدل النص والواقع.

* دكتوراه في تاريخ الإسلام وحضارته، جامعة محمد الأول بوجدة، 2009، أستاذ في كلية أصول الدين في تطوان، ورئيس قسم أصول الدين وتاريخ الأديان، جامعة عبد المالك السعدي بالمغرب k.rachid@uae.ac.ma
تم تسلّم البحث بتاريخ 1/ 5/ 2024م، وقيل للنشر بتاريخ 25/ 2/ 2025م.
للاقتباس: كهُوس، رشيد (2025). "الرؤية القرآنية السننية في المشروع الفكري للدكتور طه جابر العلواني: بحث في الأسس والنماذج"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد 31، العدد 109، 227-254.

مُقدِّمة

يُعَدُّ القرآن الكريم الركيزة الأساسية التي استند إليها طه جابر العلواني في مشروعه الفكري الذي هدف من خلاله إلى الإسهام في إصلاح الفكر الإسلامي، وتوجيه المعرفة الإسلامية الوجهة الصحيحة، وإصلاح النظر في الوحي الإلهي قرآنًا وسُنَّةً؛ لاستدامة هداياته في النهوض بأمانة عمارة الأرض والاستخلاف فيها، وتحقيق العبادة الخالصة لله تعالى.

إنَّ الناظر في المشروع الفكري الإصلاحي للمُفكِّر الإسلامي العلواني ليقف على رؤية سُنَّية عميقة في النظر إلى الوحي القرآني، ودراسة الواقع الاجتماعي والحضاري للأُمَّة، وبيان سُنن التغيير والنهوض الحضاري للأُمَّة. ومن ثَمَّ، فإنَّ مشروعه الفكري تأسَّس على وعي سُنَّي عميق، وفهم سديد لأي القرآن الكريم؛ ذلك الوعي الذي نحن في أمسِّ الحاجة إليه في ظلِّ التصدُّع الاجتماعي لكيان الأُمَّة ووهنها الحضاري، وما تعانیه من غثائية وتراجع وانكسار وانحسار حضاري؛ ما يستدعي البحث عن مُنطلقات النهوض من جديد، استناداً إلى الرؤية القرآنية السُنَّية الكُلِّية.

إنَّ كتابات العلواني هي واحدة من أهمِّ الكتابات المعاصرة التي تجلَّت فيها هذه الرؤية السُنَّية العميقة. ومن هنا جاء اختيارنا هذا الموضوع، وحرصنا على تناوله بالدرس والتحليل، مع استنطاق نماذج من النصوص المُقتطفة من تراثه الفكري ومشروعه الإصلاحي، وتوجيه نطاقات الهداية السُنَّية فيها نحو إبراز أسس الرؤية السُنَّية العلوانية ونماذجها العملية.

ومن ثَمَّ، فإنَّ مقصدنا من هذه الدراسة هو البحث عن معالم التفكير السُنَّي في المشروع الفكري للعلواني وأسسهِ القرآنية. فإلى أيِّ حدِّ استحضر العلواني الرؤية السُنَّية القرآنية في كتاباته؟ وكيف يُمكن لهذا التفكير السُنَّي العلواني الإسهام في النهضة الفكرية والحضارية للأُمَّة؟

إنَّ القارئ لكتب العلواني ليقف على رؤية قرآنية سننّية شمولية في النظر إلى الوحيين كتاباً وسُنّةً، ودراسة الظواهر الاجتماعية والحضارية والكونية؛ ما يستدعي تخصيص ذلك بدراسة تُبرز معالم الرؤية السننّية في تراثه الفكري ومشروعه الإصلاحي. وهذا ما نلحظه في جميع كتبه.

إذ لا توجد دراسات خاصّة بهذا الموضوع المتعلّق بالرؤية السننّية في تراث العلواني، باستثناء بعض الإشارات العابرة هنا وهناك، مثل: "جامع فقه الأُمّة رحيق الحقيبة المعرفية للعلامة طه جابر العلواني" للسيّد عمر الذي تناول فيه خلاصة المشروع المعرفي الفكري للعلواني، كاشفاً عن إسهامه في بناء المنهجية القرآنية الجامعة، وتدبّر القرآن ومحاورته؛ لرسم المعالم الكُبرى لطريق الإصلاح والنهضة الفكرية للأُمّة، والتأسيس للقراءة السياقية الجامعة للقرآن الكريم، وتنشئة إنسان التزكية الكوني من خلال الهدى السننّي القرآني.

وقد سلطنا في هذه الدراسة مسلك المنهج الاستقرائي التحليلي القائم على استقراء آراء العلواني في أهمّ مؤلّفاته المتعلّقة بموضوع الدراسة، وتحليل هذه الآراء واستنطاقها للوقوف على الرؤية السننّية لدى العلواني.

تناولنا موضوع الدراسة في مبحثين اثنين؛ الأوّل: التأسيس النظري للرؤية القرآنية السننّية في المشروع الفكري للعلواني. والثاني: معالم الرؤية السننّية في المشروع الفكري للعلواني: نماذج وتطبيقات.

أولاً: في التأسيس النظري للرؤية القرآنية السننّية في المشروع الفكري للعلواني

1. أهميّة السنن الإلهية وآثارها الاجتماعية والحضارية

إنَّ السنن الإلهية هي الميزان الذي توزّن به أحوال الأُمم والحضارات ومصائرهما، وتقاس به تصرّفاتها وأعمالها، وهي الفلسفة القرآنية التصوّرية للكون والحياة، الناظمة للعلاقات بين مختلف التجمّعات البشرية والأنساق الحضارية، وهي مفتاح لفهم الوجود وحركة التاريخ وتشكّل المصائر.

ولذلك تكفل الوحي الإلهي (قرآناً وسُنَّةً) بتقديم بناء متكامل لمنظومة سُنَّية مُحْكَمة شاملة للحياة البشرية، تُمكِّن الإنسان (فرداً وجماعةً وأُمَّةً وعمراناً) من المعراج الروحي والفكري والأخلاقي والاجتماعي، وتجعله أهلاً للخلافة في الأرض؛ سعيداً في الدنيا، وفائزاً في الآخرة.

غير أن حال الأُمَّة لا يستقيم إلا إذا فهمت هذه السُنن الإلهية، واستوعبتها، وتكيفت حياتها معها، وعملت بمقتضاها. ولهذا، فمتى أعرضت عنها، وتنكبت عن هداها؛ فإنها حتماً ستواجه مصير أمثالها، وتُلاقى جزاءها من دون تخلف أو محاباة.

إنَّ الوعي السنني على النحو الذي أراد الله سبحانه أن يُعلِّمها للإنسان، كما يقول فتحي ملكاوي، هو الكفيل بانتظام حياة الإنسان، وتمكينه من القيام بحقِّ الخلافة والعمران. كذلك، فإنَّ تدبُّر هذه السُنن الإلهية، هو ما يبيِّن عند الإنسان رؤية للعالم تتَّصف بالتكامل والشمول؛ التكامل بين موقع الفرد والجماعة والأُمَّة في بناء الاجتماع البشري، والتكامل بين الكسب في الدنيا والجزء في الآخرة. أمَّا الاعتبار بهذه السُنن فهو ما يربط بين فهم الإنسان للماضي والحاضر والمستقبل.

إنَّ تأكيدنا أهميَّة دراسة السُنن الإلهية في سياق النهوض الحضاري للأُمَّة جاء من يقيننا بأنَّ هذا النهوض يحتاج إلى توافر ثلاثة أهداف مُتكاملة، هي: اكتشاف السُنن، وفهمها، وتسخيرها. ولهذا، فإننا في سعينا لبناء علم السُنن ونشر الثقافة السُنَّية لا نبدأ من فراغ، وإنما نستند إلى مرجعية الوحي الإلهي الذي نشأت الأُمَّة الإسلامية على هدايته، وإلى تراث ضخم من فهم علماء الأُمَّة لهذه المرجعية عبر تاريخها، مثل العلواني في كتاباته المُتنوِّعة التي تزخر بمعرفة سُنَّية رصينة.

وكان بعض العلماء قد أدركوا الحاجة إلى علم السُنن، وضرورة توظيفه في حياة الأفراد وواقع الأُمَّة، وأنَّه في حال لم يتيسَّر الوصول إلى الدرجة العليا من الوعي والإدراك عند جميع الأفراد، فلا مناصَّ من توافره لدى القادة من أهل العلم والسلطان؛ ذلك أنَّ هذا الوعي والإدراك قد لا يتحقَّق إلاَّ عند القليل.

ومن ثمّ، فإنّ اكتشاف السنن الإلهية والعمل بمقتضاها يُمثّل الخطوة الأساس للتمكّن من تسخيرها في جلب المصالح ودرء المفاسد، وتوظيفها في صناعة النهوض الاجتماعي والحضاري للأمة؛ ذلك أنّ النهوض الحضاري الذي نسعى إلى أن نُحقّقه الأمة يتطلّب فهماً عميقاً لآيات الله تعالى في الآفاق والأنفس، ودرجة عالية من الوعي بنظم الاجتماع البشري وقوانينه، وجهداً متواصلاً من التفاعل العمراني الاستخلافي (ملكاوي، 2023، ص 63).

وتأسيساً على ذلك، فإنّ اكتشاف السنن الإلهية واستنباطها من الكتاب المسطور (القرآن الكريم) والكتاب المنظور (الكون) لا يتمّ إلاّ بالعلم؛ ذلك أنّ الوحي القرآني أكّد في أكثر من موضع أنّ السبيل إلى سبر أغوار الكون، والوقوف عند سنن الله تعالى فيه، وتعرف أسرار القرآن الكريم، واستنطاق آياته لاستنباط المنظومات السننية التي قرّرها الوحي، لا يكون إلاّ بالعلم المُتجليّ في نور القلب وحكمة العقل وحركة الإرادة؛ لتتحقّق لنا هذه القراءة السننية الإحيائية القاصدة، والنظرة الشمولية المُتوازنة بين الهدى المنهاجي القرآني وحركة الواقع ونواميس الله الكونية.

إنّ هذه الرؤية السننية العميقة التي تشدّد الذمم وترفع الهمم نحو بناء الإنسان وإقامة العمران، والنهوض بأمانة الاستخلاف في الأرض، وفهم الظواهر الاجتماعية والحضارية والكونية فهماً صحيحاً؛ أصلها ومصدر استمدادها هو القرآن الكريم الذي "استوعب الكون المُطلق وحركته بشكل موضوعي، فما ترك جانباً من جوانب الخلق الإلهي لم يتناوله، ولم يعطه التفسير المناسب من عالم العهد حتّى عالم الجنّة والنار. كما استوعب الإنسان المُطلق من حيث إنسانيته" (العلواني، 2005، ص 66).

وفي رأي العلواني، فإنّ القراءة السننية للوحي تجعل الإنسان يُدرك حقائق الوحي ومقاصده وهداياتها وهداه المنهاجي، فيستطيع بها أن يعالج قضاياها الإنسانية الفردية والجماعية والحضارية، ويواجه زواج الفتنة وتحديات الواقع، بل ينطلق بها لصناعة العمران، "وهو المَهمة التي أوكلت للإنسان بعهد الاستخلاف، وهو الغاية التي سخر الله الطبيعة كلّها للإنسان من أجل تحقيقها،

والقيام بحَقِّها. ونحن نستمدُّ من سُنَنِ الكون وقوانينه، ومنها التسخير وال عمران، ونستقي كثيراً من الأدلَّة على وجود الله -تبارك وتعالى- ووحدانِيته في ذاته وصفاته وأفعاله. وبتدبُّر السُّنَنِ والقوانين نستنبط ما يتناسب والفطرة التي فطرنا الله تعالى عليها، فنبي من أدلَّة الخلق والإبداع والرعاية والتدبير والتمايع وما إليها ما يجعلنا قادرين على الاستجابة لنداء الفطرة التي فطرنا عليها، والاستماع والاستجابة إلى نداءات ودعوات المُرسَلين، فيتظافر القرآن والرسول ﷺ ومعه سائر المُرسَلين من خارج، والفطرة الإنسانية من داخل؛ لتحقيق الهداية والتزكية وبناء العمران الذي هو انعكاس للهداية والتزكية وروح العبادة على الكون والطبيعة المُسخَّرة" (العلواني، 2006، ص36-37).

أضف إلى كلِّ ما تقدَّم أنَّ هذه السُّنَنِ الإلهية التي جاء بها الوحي هي نوع من العناية الإلهية للإنسان؛ إذ بيَّن له النظام الذي يجب أن تسير وفقه الحياة الإنسانية، والقوانين التي تجعله أهلاً للخلافة في الأرض؛ آمناً مطمئناً فيها، وهي الوصفة الربَّانية التي تعالج مشكلاته المُتنوعة، وتُنوِّر عقله، وتبعث إرادته، وتغيِّره ليتغيَّر ما حوله، وترتقي به في مدارج التوحيد والإيمان، وتهديه إلى السبيل الصحيح للسلوك إلى الله تعالى، والقدوم عليه، والاستعداد للقائه، والاستجابة لندائه، والعلم بمحبَّته ومحَبَّة رسوله ﷺ، بل بها يُدرك الإنسان حقيقة وجوده، والغاية منه.

قال العلواني في ذلك: "النظر في الخلق، كيف بدأ الله الخلق، وإدراك الغاية منه وسيرورته وما سيتهي إليه: فإنَّ مدخل العناية يورِّد بنا إلى النظر في نظام الكون الدقيق، واكتشاف بدائع الصنع الإلهي فيه، والقوانين والسُّنَنِ التي لا تبديل لها، ويوضِّح في الوقت نفسه الرعاية الإلهية للإنسان بهذه العناية. وهذا النوع من النظر يورِّد في الإنسان العقل، ويُدربُه على النظر العقلي في كلِّ ما حوله، ويُعلِّمه كيف يُدرك المقاصد والكُلِّيَّات، والحِكَم والغايات من مداركها وبوسائلها، فيؤمن برَبِّه، ويشق في نفسه، ويُدرك أنَّ الكون ليس مُركَّباً من عناصر مُشْتتة، أو أجزاء مُنفصلة، بل يراها في ترابطها الدقيق، وانتظامها المُتماسِك" (العلواني، 2006، ص49).

ومن ثمّ، فإنّ نصوص الوحي حينها تُوجّه البشرية إلى فهم السنن الإلهية، والتكليف معها، والعمل بمقتضاها وتسخيرها، إنّها تُمثّل العناية الإلهية بالإنسان، ورحمة الله ﷻ التي تأخذ بيد الإنسان (فرداً ومجتمعاً وأمةً) إلى برّ الأمان؛ ليواجه الظروف والعوامل البيئية الاجتماعية، فيتفاعل معها تفاعلاً مفيداً مثمراً يُحقّق من خلاله حرّيته وكرامته وسيادته على الأرض، ويؤدّي وظيفته الاجتماعية في عمارة المجتمع بالخير والحقّ والعدل والصلاح.

وبناءً على كلّ ما تقدّم، فإنّ العلواني لخصّ مفهوم "أسلمة المعرفة"، وهو المشروع الكبير الذي وهب نفسه لخدمته والإسهام في إصلاح الفكر الإسلامي من خلاله، في العِلم بالسنن الإلهية والوعي بها وفهمها؛ إذ قال: "فأسلمة المعرفة تعني أسلمة العلوم التطبيقية والقواعد العِلْمية، بفهم التماثل بين سنن هذه العلوم وقوانينها وسنن الوجود وقوانينه، وتوجيه هذه العلوم الوجهة الإسلامية، وتوظيفها لتحقيق المقاصد الإلهية" (العلواني، 2009، ص 119).

وهذا يُبرز لنا بكلّ وضوح مركزية التفكير السنني في المشروع العلواني، وأهميته في فهم الوحي والواقع، وإعادة تشكيل العقل المُسلم.

2. العلواني والجمع بين القراءتين السننيتين

إنّ الرؤية القرآنية السننية، كما أسّس لها العلواني، هي الرؤية التي تجمع بين القراءتين: قراءة القرآن المسطور، وقراءة القرآن المنظور. وقد دعا العلواني في مواطن كثيرة إلى الجمع بين القراءتين: قراءة باسمه تعالى، وقراءة بمعيّته تعالى؛ أمّا القراءة باسمه تبارك وتعالى فتكون عبر التعلّق بقدرته المُطلّقة في الحركة الكونية والآفاق، وهي قراءة سننية كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها، وأوامره التكوينية، وعظّمته وربوبيته، وبديع صنعه، وتناسق نظامه الكوني، قراءة خالصة لقدرته تعالى في كتابه المنظور (الكون).

وأما القراءة بمعيّته تبارك وتعالى (اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ) فهي قراءة في عالم الصفات التي تتجلّى في الخلق، وفي الكون الذي سخّره تعالى للإنسان، وفي العِلم الذي أكرم الله به الإنسان،

وهي قراءة لتجليات السنن الإلهية في حركة المخلوقات والمُكوّنات وتفاعلاتها (العلواني، 1996ب، ص2).

وفي هذا الصدد، قال العلواني في قوله تبارك وتعالى: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5]: "الأمر الأوّل بالقراءة إذن هو أمر بقراءة باسم الله أو على اسمه تعالى ومعه لهذا الوحي النازل الذي سيتتابع نزوله حتّى يتمّ قرآناً كريماً مجيداً مكنوناً مفصّل الآيات، مُحكماً مترابطاً مُتسبباً مُتناسباً مُتشابهاً، تتلوه يا محمد ﷺ على الناس، وتُبيّنهُ لهم؛ ليتعلّموا منه الحكمة والهداية والرشد، فتزكو نفوسهم، وتطهر حياتهم، ويهدوا به في أداء مهام الاستخلاف، والقيام بواجب الائتّان، وحقّ العمران.

القراءة الثانية ألا وهي قراءة الكون والنظر في الخلق، ومعرفة ما دوّنته البشرية من فهم له، وتجارب فيه بأفلامها؛ فهذه القراءة هي التي صاغ القرآن المجيد -بحسبها- دليل الخلق ودليل الإبداع، والتكليف بالنظر العقلي في الوجود، والنظر في آثار الأمم السابقة، ومعرفة ما حدث لها. فبذلك تكون القراءة المأمور بها قراءتين: قراءة في الكون المخلوق وكلّ ما يتعلّق به من عالم الخلق، والتشبيهُ، بما في ذلك تراث الأمم الذي دوّنته آثارها. فبالقراءتين تُدرّك الفروق بين الأمم التي استفادت بالوحي، وأتبعته، واستنارت به، وبين الأمم التي تجاهلته، وتعاملت مع الطبيعة أو الكون وحده دون استنارة بهداية الوحي، أو أهملت الكون والتجارب البشرية وعبر التاريخ ودروسه" (العلواني، 2006أ، ص17-19).

والحاصل أنّ القراءة السنّية تنقلنا من الهداية الفردية إلى الفعل الحضاري؛ أي تجعل قراءتنا لكتاب الله المسطور (القرآن الكريم) مُقترنةً بقراءة كتاب الله المنشور (الكون) على اختلاف أبعاده ومكوّناته. فهذا الكون هو مجال تطبيق الهداية البشرية، ومحور الاستخلاف وإقامة العمران الإنساني الذي يهدف إليه القرآن الكريم. وكلُّ قراءةٍ للوحي الإلهي مُنصّلةٍ عن العلوم الكونية (سنن الكون)

ستؤدّي - لا محالة - إلى الانفصام بين الدنيا والآخرة، ومن ثمّ تعطيل مهمّة الإنسان في الكون، فتكون الهداية المُحصّلة مُنغلقة عن الذات وأنانية ومُخالفة للهداية القرآنية المُنفّحة التي تعطي الإنسانية جمعاء ثمارها الطيّبة.

إنّما الرؤية القرآنية السُنّية التي لا بُدَّ منها للخروج من نفق الأزمة، وتحقيق الشهود الحضاري للأُمَّة، والاستمداد الصحيح من الوحي قرآناً وسُنّةً. ومن ثمّ، فمن أراد أن يقرأ الوحي بدقّة وتدبّر فإنّه لا غنى له عن قراءة الكون وما فيه، بالنظر في خبرات الأمم السابقة وتجاربها، ومعرفة الحضارات الغابرة، وكيف سادت ثمّ بادت أو اندثرت. فلقد اعتنى القرآن به عناية فائقة، ولفت الأنظار إلى ذلك في سور كثيرة وآيات كثيرة؛ لِمَا في ذلك من عبرٍ ودروسٍ وعِظات تجعل السالف قادراً على إفادة الخالف مهما طال الأمد فيما بينهما، وتجعل الخالف يرى نتائج أفعال مَنْ سبقوه، فيدرك أنّ أفعاله أيضاً سيكون لها من الآثار مثل ما لأفعال مَنْ سبقوه؛ إن خيراً فخير، وإن شراً فشرّ. وفي ذلك تكريس لمبدأ المسؤولية الفردية والأثر الجماعي أو المجتمعي، فيتعلّم الإنسان بذلك كيفية الانضباط في أفعاله وتصرفاته، ويتهيأ عقله ونفسه لقبول مبدأ الجزاء والعقاب والثواب، ويتعلّم النظر فيما يرث عن الآباء نظر الفاحص الناقد المُعتبر، فيتخلّص من هيمنة مبدأ الآبائية وتقليدها ومتابعتها على الحقّ وعلى الباطل، ويُدرك كذلك أنّ للأُمم التي خَلت ما كسبت، ولنا ما نكسب، ولا يُعني أحد عن أحد من الله شيئاً" (العلواني، 2006، ص 19-20).

ولم يكتفِ العلواني بما تقدّم، بل بيّن بكلّ وضوح أنّ القرآن الكريم "استوعب مستقبل البشرية إلى أن يرث الله الأرض ومنّ عليها، ببيان السُنن والقوانين التي تقود هذا المستقبل، وتصوغه، وتبنيه.. فهي قراءة علمية دقيقة للمستقبل، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ولا يتطرق إليها الشكُّ؛ فالله لا يهدي القوم الظالمين، ولا يُهدئ بهم" (العلواني، 2006، ص 15).

ثمّ استمرّ العلواني في تعليقه على الآية السابقة من سورة العلق، مُبيّناً أهمّية القراءة السُنّية للكون والوحي؛ إذ قال: "كما أنّ في قوله تعالى: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ) تنبيهاً إلى وجوب قراءة

الحلَّق قراءةً تبدأ بقراءة الذات الإنسانية من بداية الحلَّق إلى نهاية الحياة بأطوارها كلّها؛ فمنهج القراءة في الحلَّق ينطلق من قراءة النفس باتجاه الكون والآفاق، فتلك هي القراءة السليمة المنهجية. والبدء بتوحيد الربوبية، لا بتوحيد الألوهية، فيه تنبيه إلى خطوة منهجية أخرى، هي الانطلاق من المحسوس باتجاه المُجرّد؛ لأنّ الإنسان أقدر على ملاحظة المحسوس منه على ملاحظة المُجرّد وإدراكه. فالحلَّق، وبدائع صنعه، ونظمه وسننه وقوانينه، هي المحسوس المُشاهد المُدرَك بأيّ وسيلة من وسائل الإدراك. والمُجرّد هو التوحيد بأنواعه؛ فهو يتوصّل بصحيح النظر في ذلك المحسوس إليه. فإدراك المحسوس ليس نهاية المطاف، بل هي المُقدّمة لإدراك المُجرّد. وهنا يُمكن أن يُدرِك الإنسان فعل الغيب في الواقع: فيصل إلى الربط الضروري بين الغيب بكلّ مُكوّناته والإنسان والكون" (العلواني، 2006، ص16).

وهنا تظهر الرؤية العلوانية العميقة في الوقوف من النصّ القرآني، واستنطاقه لاكتشاف هداياته السُنّية ومقاصده الكليّة، ولا يتحقّق ذلك إلا بالجمع بين القراءتين في الكتابين: المنظور، والمسطور؛ "فهما إذن كتابان تجب قراءتهما معاً للخروج من إसार الأُمّية بكلّ أشكالها ومعانيها: كتاب مُنزّل متلوّ مُعجَز وهو القرآن، وكتاب مخلوق مفتوح وهو هذا الحلَّق والكون والتجارب البشرية فيه، ومنه التعامل مع الإنسان نفسه؛ فهو جزء من الحلَّق، وابن شرعي للطبيعة" (العلواني، 2006، ص20).

ولا بُدّ من القراءتين: "قراءة الوحي النازل المُتمثّل في الكتاب الكريم الذي حدّد غاية الحقّ من الحلَّق وبين تلك السُنن والقوانين الضابطة لحركة الوجود، إضافةً إلى ما اشتمل عليه من الشّرعة والمنهاج، والحقائق الأساسية التي تحتاج إليها البشرية، وقراءة في الكون وآفاقه، والنفس البشرية وما يُصلِحها أو يُفسدّها، والفطرة وما يُنمّيها وما يطمس عليها.

فمنّ تجاوز القراءة الأولى في الوحي النازل إلى النبيين، واستغرق استغراقاً كلياً في القراءة الثانية التي تُمثّل علم الكون أو معارف الطبيعة، مُنقطعةً عن الله تعالى؛ فقدّ العلاقة بالله، وتجاهل الغيب، وانطلق بفلسفة إنسانية مستقلة وضعية مُنبّئة عن الله، عوراء قاصرة في مصادرها، تحاول أن تُوحّد

بين الإنسان والطبيعة بإطلاق، وتعدُّ الخالق والغيب كلاً مجرداً ماورائيات أو ميتافيزيقاً يُمكن تجاهلها أو تجاوزها" (العلواني، 2006، ص 22-23).

إنَّ هذا كلاً - في نظر العلواني - انحراف في الرؤية والتصوُّر، وقراءة حمارية تُفضي إلى فقه بقري ينسي الإنسان خصائص شريعته ومقاصدها، وتجعله يمشي مُكبَّاً على وجهه بلا هدف ولا غاية، همُّه حظوظه الدنيوية العاجلة الزائلة الفانية.

ومن هذا المُنتطق، بيّن العلواني الآثار الوخيمة الناجمة عن إهمال قراءة الكون، قائلاً: "أما إهمال القراءة الثانية في الكون والطبيعة المُسخرَّة؛ أيَّ إهمال قراءة الوجود والكون والاقتصار على قراءة الوحي وحده مُنقطعاً مُنبتاً عن الوجود، فإنَّه يُؤدِّي إلى نفور من الدنيا، واستقذار لها ولما فيها، يشلُّ طاقات الإنسان العمرانية والحضارية، ويُعطِّله عن أداء مهام الخلافة والأمانة والعمران، ويحول بينه وبين التمتع بنعمة التسخير، ويُعطِّل فكره، ويُنقِص من قيمة فعله، بل قد يلغي إدراكه لفعله؛ فلا يرى الإنسان نفسه فاعلاً في شيء، ولا يرى لوجوده في الحياة معنىً عمرانياً، وكلُّ هذه الأفكار مُنافية تماماً لمنهج القرآن العظيم.

كما أنَّ تجاوز القراءة الثانية في الكون وإهمالها، أو عدم جمعها مع الأولى، يُؤدِّي إلى ظهور العجز الإنساني الحضاري، وتعطلُّ طاقات الإنسان، وإلى خلط عجيب بين قضايا عالم الغيب وعالم الشهادة" (العلواني، 2006، ص 25-26). ذلك أنَّ "المُسلمين حين قرأوا القرآن بطريقة التجزئة، مُتشبِّهين بأولئك المُقتسمين بوجه من الوجوه، فقدوا الكثير من أنوار القرآن" (العلواني، 2006، ص 8).

وبالنظر إلى كلِّ ما سبق، فإنَّ الجمع بين القراءتين يجعل رؤية المُسلمين شاملة ومُتكاملة؛ ما يُمكنهم من معالجة كلِّ ما يعترض حياتهم في أبعادها الفردية المُتعلِّقة بالفرد وسلوكه إلى الله تعالى، وأبعادها الجماعية المُتعلِّقة ببناء العمران البشري وفق نسقية ونظام واستقامة؛ ما يرسم لهم طريق

الغد المُشْرِق. ولذلك، فإنَّ كلَّ حركة إصلاح أو تغيير تعجز عن هذه القراءة الجامعة في صياغة مناهجها وحلِّ مشكلاتها هي بعيدة عن القراءة الصحيحة.

ومن ثمَّ "تبرز مُحدِّدات منهجية القرآن المعرفية، وتحقِّق من قراءة الكتابين: القرآن والكون، وتؤسِّس على مقابلتها، والكشف عن التكامل والتفاعل بينهما، وإبراز المنهجية في البحث والاكتشاف انطلاقاً منها:

الكتاب الأوَّل: هو كتاب الوحي المقروء، ونعني به القرآن؛ لأنَّه وحده الكتاب الكوني الذي يُعادل الوجود الكوني وحركته، ويستوعبها بأبعاده الكونية.

والكتاب الثاني: هو كتاب الكون المُتحرِّك الذي يتضمَّن ظواهر الوجود كافَّةً. فالقرآن العظيم والكون البديع كلاهما يدلُّ على الآخر، ويُرشِد إليه، ويقود إلى قواعده وسُنَّته؛ فالقرآن يقود إلى الكون، ويمارس دوره في الهداية فيه، ويوظِّفه بوجوه كثيرة؛ لتسخير مُكوِّناته، ولتوضيح قضاياها، وتأييد دعاواها. والكون أيضاً يقود إلى القرآن؛ لِيُسْقِط أسئلته عليه، ويستعين به لإرشاد الإنسان إلى كيفية التعامل معه، واستثمار تسخيرهِ. ومعرفة هذا وإدراكه والعمل بمقتضاه هو ما أطلقنا عليه الجمع بين القراءتين: قراءة تبدو غيبية، تنشأ في إطار الوحي، وتنطلق باتجاه الكون. وقراءة موضوعية تنطلق من الكون وعناصره باتجاه الوحي. فقراءة الوحي بمثابة تنزُّل من الكُلِّي إلى الجزئي، فتُدرك بقدر ما تتيحها القدرات البشرية النسبية من الفهم لتنزُّلات الكُلِّي وكيفياتها. وقراءة الكون تُقدِّم القضايا والمسائل والأسئلة الجزئية، وترفعها إلى سُدة الوحي؛ ليهتدي الإنسان القارئ في الاثنتين إلى الإجابات السليمة من المصدر الذي يهدي للتي هي أقوم" (العلواني، 2006أ، ص 29-30).

ومن ثَمَّة، فإنَّ المُنطلق الأساس للجمع بين القراءتين يبدأ باكتشاف العلاقة المنهجية الرابطة بين الناظم المنهجي لآيات القرآن الكريم والسُنن والنواميس التي بثَّها الله تعالى في الوجود،

وهيمنت على حركته؛ ذلك أن هذه القراءة الجامعة للقراءتين هي المُحدّد المنهجي والضابط المعرفي للأُمور الجوهرية في الحياة الإنسانية.

وهكذا، فإنَّ الرؤية السنّية العلوانية تتأسّس على الجمع بين القراءتين، واتّصال النظرتين، وهي رؤية يستهدي بها في معالجة مختلف القضايا الإنسانية وما يتعلّق بها من جوانب معرفية واجتماعية وحضارية وكونية.

فذلك هو أساسها المرجعي، ومنه تستمدُّ مقاربتها في إصلاح الفكر الإسلامي، والإسهام في إحياء الأُمَّة، وتدبير أزماتها الاجتماعية والحضارية.

3. المؤثّرات التي أسهمت في تكوين العقلية السنّية عند العلواني

أ. البيئة

أنعم الله تعالى على العلواني بجذور أصيلة في التربية الإسلامية منذ أيام شبابه في العراق، ثمّ برع في جامعة الأزهر الشريف. وفي مرحلة علمية تالية، انتقل العلواني إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث نشر فيها مشروعه "إسلامية المعرفة" باجتهاد ومثابرة مع مؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكان دائم الاتّصال بالقرآن الكريم والسُنّة النبوية الهادية والاجتهاد الفكري (التيجاني، 2022، ص15).

وما فتّى العلواني يعمل باحثاً ومُحاوِراً ومُحاضِراً مُدّة خمس سنّات تقريباً، ترك خلالها رصيداً وافراً من الكتب والمقالات والبحوث المنشورة في مختلف مناحي الفكر الإسلامي (التيجاني، 2022، ص22).

إنَّ السياق السياسي العراقي المليء بالتوتُّرات والمُؤامرات، الذي عاش فيه العلواني، وممارسته العملية للعمل السياسي، وإطّلاعه عن قرب على الأوضاع الداخلية للفرق السياسية، وتكوينه الديني والعلمي والعسكري والسياسي، وانفتاحه العالمي، وتدريسه بالجامعات؛ أثر تأثيراً كبيراً في

تكوّن عقليته السُّنَّية، من خلال صياغة مشروعه الإصلاحية الفكري: "منهجية القرآن المعرفية"، و"أسلمة المعرفة"، و"الجمع بين القراءتين"؛ قراءة الوحي وآياته، وقراءة الكون وآياته؛ فهذه المشاريع لا يقوم بها إلا مَنْ تفقّه في السُّنن، ووعى بمقتضياتها وأثرها في النهوض والإصلاح.

ب. التخصص

إنَّ التخصص الفكري للعلواني، وانشغاله بالفكر الإسلامي والعقل المسلم وأزماته (صناعةً وتشكيلاً وتجديداً)، أسهم كثيراً في تشكّل عقليته السُّنَّية، لا سيّما أنّه تتلمذ على كبار علماء العراق في أربعينيات القرن العشرين الميلادي، ونال شهادة الدكتوراه من كُلية الشريعة في جامعة الأزهر، وتقلّب في مناصب تعليمية مختلفة: أستاذ كرسي الإمام الشافعي في الفقه وأصوله والفقه المقارن في جامعة قرطبة، ورئيس جامعة قرطبة، وأستاذ الفقه والأصول في كُلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود، وأستاذ الثقافة الإسلامية بمعهد ضباط الأمن العام في الرياض، ومُدّرّس الدراسات الإسلامية في الكُلية العسكرية ببغداد، فضلاً عن كتابته مؤلّفات كثيرة في الإصلاح الفكري.

أمّا رئاسة العلواني المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن فلم تكن رئاسة شرفية، إذ استثمر هذا المنصب في جمع المُفكِّرين والعلماء والباحثين من جميع الأنحاء الفكرية والأطياف المذهبية في مجموعات بحثية، فكان بمنزلة الموجه الفكري الذي يرسم لهم خطّ التفكير وتوليد الأفكار؛ لبناء منهجية معرفية قرآنية كُلية، والتعامل المنهجي مع كلّ القضايا المعرفية، والإسهام في إصلاح واقع الأمة، والعناية بقضاياها الثقافية والحضارية والتربوية والاجتماعية، انطلاقاً من منظور الوحي الكُلي الشمولي السُّنني.

ت. اختيار ثلّة من المُفكِّرين نماذج للإصلاح الفكري والاجتماعي

إنَّ قارئ التراث الفكري للعلواني يلحظ أنّه أعطى الإمام أبا حامد الغزالي قدراً كبيراً من المكانة والاهتمام؛ لجمعه بين الفهم والممارسة في إحياء علوم الدين، وربطها بالأفكار الفلسفية. كذلك أشاد بمُقدِّمة ابن خلدون؛ مؤسس علم الاجتماع الإسلامي والثقافة السُّنَّية الاجتماعية، وكان يتوق إلى

الإصلاح الفكري كما عبّر عنه محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، والكواكبي، ومالك بن نبي، من خلال عنايتهم بسُنن النهوض الحضاري للأُمَّة (التيجاني، 2022، ص 17).

وفضلاً عن ذلك، فقد جعل الإمام الرازي أنموذجاً له في التفسير، ومحاوره القرآن الكريم والعودة إليه، وربط المشاريع التجديدية الحضارية المعاصرة بالقرآن الكريم (التيجاني، 2022، ص 98).

وخلاصة القول: إنّ العلواني كان -في جميع مؤلفاته- يُسائل، ويهتم بالسُنن الكونية والاجتماعية، عن طريق مناداته بالرجوع إلى الكتابين: (المسطور والمنشور)؛ لاستنباطها واكتشافها، وقراءة الأحداث تحت ضوئها الكاشف ومن خلالها، وتقويم الواقع بمنظراها، واستشراف المستقبل بالعمل بها أو تسخيرها.

أمّا المُنطلق الأساس الذي استعصم به العلواني في بناء منهجه السُنني فهو الوحي القرآني المُنبّه على السُنن الإلهية التي تحكّم هذا الوجود، وتعمل على تنظيمه، إضافةً إلى بيان المنهاج والشريعة والحقائق الأساسية؛ فبمنظاره كان يستقري الأحداث التاريخية والمشاهد السّيرية، وبه حدّد المنهج الصحيح للتغيير الاجتماعي والبناء العمراني والإصلاح الفكري.

وأما المُنطلق الثاني فهو كتاب الكون، وآلة النظر فيه وقراءته هي العقل المستنير بنور القلب. ومن ثمّ لا خلاص للأُمَّة من ورطتها، ولا خروج لها من أزماتها، ولا تغيير لواقعها، إلّا بالمُنطلقين معاً والقراءتين والعينين؛ عين تقرأ سُنن الله تعالى في الكتاب المسطور، وعين تقرأ ناموس الله تعالى في الكون. ولا تكون النظرة إلّا عوراء إن انغلقت العين المُراقبة לנוاميس الكون وسُننه، وانتصبت العين الأخرى تقرأ أحداث الواقع، ولا خبر عندها بما بيّنه الله تعالى في هذا الكون من أسباب، وما سنّه للحياة من سُنن.

ثانياً: معالم الرؤية السنّية في المشروع الفكري للعلواني: نماذج وتطبيقات

سنقف هنا مع نماذج من السنّ الإلهية التي استنبطها العلواني بناءً على قراءته السنّية للوحي الإلهي قرآناً وسنّة.

1. سنّ التغيير الاجتماعي

تعدّ سنّ التغيير الاجتماعي مدخلاً أساساً لإصلاح الأمة، وإعادة بنائها على نحو يجعلها أهلاً للفعل الاجتماعي التاريخي، وصياغة المشهد الحضاري، وتحقيق شهودها العمراني. وهذه السنّ هي أساس النهضة، وقوام الصحوة العمرانية المنشودة؛ لذا برزت هذه المنظومة السنّية التغييرية جليّة في كتابات العلواني؛ إذ قال: "إنّ التغيير من النفس يبدأ، وإليها يعود. ولقد بنى الإسلام كلّ مناهجه التغييرية وبرامجه على تغيير ما بالأنفس؛ فمن خلال الذات الإنسانية تنطلق عمليات التغيير، وعلى أساسٍ منها يقوم بناؤه، وعلى محور النفس تدور عجلته، بل جعل التغيير الإلهي نتيجةً وثمرّةً لتغيير ما بالنفس الإنسانية. وتغيير ما بالنفس يبرز أوّل ما يبرز بعملية التركيز التي من شأنها أن تقوم بتحصين الإنسان من داخله ضدّ سائر استعدادات الشرّ والانحراف فيه، وسائر المؤثرات الخارجية عليه، وتحجيم نوازه الداخلية، وتوجيه طاقاته باتجاه البناء والعمران في إطار من الضوابط العقلية والتزكية السلوكية والأخلاقية ليصبح الإنسان عمرانياً بناءً نافعاً لنفسه، ومفيداً لبني جنسه، مُدرِكاً لانتهاهات الإنسانية ودوره العمراني" (العلواني، 1996، ص 11).

وهكذا جعل العلواني التغيير الاجتماعي ينطلق من الذات، من تغيير ما بالأنفس؛ ليتغيّر المجتمع حولها، وتبدّل أحوال الأمة طبقاً لسنّ التغيير الإلهي، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]. فتلك سنّة الله تعالى في خلقه التي لن تجد لها تبديلاً، ولن تجد عنها تحويلاً.

وقد بدا العلواني على وعي سنّني كبير حين جعل سنّ التغيير الاجتماعي تقوم على أربع قواعد، عدّها من السنّ الكبرى، وهي:

- أ. قاعدة التوحيد التي عدّها العلواني أهمّ قواعد التزكية الإلهية للإنسان.
- ب. قاعدة الإيذان بوحدة البشر في الأصل والمنشأ والمصير والمآل، والمهمّة العمرانية، والحقيقة الإنسانية، وتمايز البشر في أعمالهم الاختيارية فحسب.
- ت. قاعدة المعرفة المنطلقة من الوحي، وهي قاعدة تقتضي من الإنسان أن يدرك أن الحقّ واحد وثابت، وأنّ الباري -جلّ وعلا- هو وحده من تفرد بالإحاطة التامة بامتلاك الحقّ والحقيقة. أمّا الإنسان فعليه أن يطلب الحقّ، ويسعى إليه، ويتوسّل بكلّ ما من الله عليه به من وسائل ومناهج لإدراكه، وفي مُقدّماتها المنهجية المعرفية القرآنية، والاستمداد من الوحي (السنن الاجتماعية) والكون بوسائل الوعي والإدراك (السنن الكونية).
- ث. النهوض بأمانة الاستخلاف وعمارة الأرض، والإيمان بالخلافة؛ خلافة الإنسان في الكون وتسخير الكون له؛ فهو مؤتمن على الوجود كلّ، وليس من حقّه أن يفرط في شيء، أو أن يفسد شيئاً من الكون الذي أوّمن عليه؛ فمهمّته عمرانية، وهو مُستخلف عن الخالق الذي هو المالك الحقيقي -جلّ شأنه-، وليس له أن يخرج عن حدود مهمّة الاستخلاف؛ لا في الإنسان، ولا في الحيوان، ولا في النبات، ولا في البيئته، ولا في أعماق المحيطات، ولا في فيافي الصحارى أو أجواء الفضاء؛ فالكون مُسخر له بإذن ربّه، وتجاوز حدود الاستخلاف يؤدّي إلى التدمير والتخريب، والخروج عن مهمّة الاستخلاف (العلواني، 1996، ص 12).
- لم يكتفِ العلواني بإبراز سنن التغيير الاجتماعي للأمة، وإنّما بيّن كذلك ظواهر الأزمة التي حلّت بعُقر دار الأمة؛ جزاءً وفاقاً على تنكّبها سنن الله تعالى الدينية والكونية. وقد أجمل هذه الظواهر في ما يأتي:
- تمزق الكيان الحضاري والاجتماعي للأمة الإسلامية القطب.
 - التخلّي عن المنهاج والشريعة الإسلاميين، واتّخاذ بدائل وضعية حلّت محلّها.
 - الارتداد إلى الأصول الحضارية (الجاهلية) قبل الإسلام، وإعادة تشكيل الوعي بها، بديلاً عن مفهوم الأمة.
 - التمايز والمفاضلة بين العربي وغيره من الأطراف المُكوّنة لجسد الأمة.

- تحقيق كيان الاحتلال الصهيوني طموحاته التسلطية، وترسيخ قدرته على الهيمنة والامتداد والتوسُّع.

- الهيمنة الغربية الشاملة على المنطقة العربية في المشرق والمغرب، وتفتيت هذه المنطقة، وفتح أبوابها جميعاً أمام الليبرالية الغربية، وفرض أنظمة غربية عليها في التعليم والتشريع والسياسة والاقتصاد وسائر مناحي الحياة؛ لتدمير كلِّ مَقوِّمات الهويَّة لديها. وقد أمكن للغرب تحقيق ذلك بعد أن هيمن على الطبيعة، وسخر بعلمه ومكتشفاته كثيراً من قوانينها.

- توظيف متتالية ثلاثية تقوم على التنصير والاستشراق واستثمار العلوم الاجتماعية الحديثة التي استطاع العقل الغربي بناءها على مراحل، وتوظيفها في خدمة قضاياه؛ ما منحه قدرة هائلة في نواحٍ كثيرة، منها: تفكيك الأفكار والمعتقدات، بل تفكيك الأديان، وإعادة تشكيلها وتصنيعها على النحو الذي يريد.

- تعطيل الأُمَّة ومحاولة إذابتها في الآخر، بتطويق الغرب لها، وعزلها، وتدمير إمكاناتها، ثمَّ فرض تبعيته الشاملة عليها، ثمَّ هيمنته العسكرية، ثمَّ إذابة الأُمَّة بصورة كاملة ودمجها دمجاً شاملاً محكوماً بعلاقات التبعية الشاملة للنظام العالمي الجديد الذي يخدم الغرب فقط (العلواني، 1996أ، ص30-31).

2. سُنن الإصلاح الفكري وإحياء العقل المُسلم

ذكر العلواني أن "المُنطلق لكلِّ إصلاح ونهوض إسلامي إنما يبدأ من إصلاح مناهج الفكر لدى المُسلمين، وبناء النسق الثقافي الإسلامي؛ أي إصلاح عالم الأفكار وتنقيته، لتحقيق الأصالة الإسلامية، وتصويب الرؤية الحضارية، وتمكين الأُمَّة من الشهود الحضاري، وبناء العقل القادر على استلهام الأصالة، وهضم الحداثة، وتمثلها معاً في مشروع حضاري إسلامي معاصر مُتكامل مُتحرِّر من أزمة الفكر وأوهامه، وخطأ المنهج وانحرافاته، ومُدرك لأضرار الغياب الثقافي وآفاته، وضواغط القصور الحضاري وإصاباتة" (العلواني، 1994، ص12).

فالإصلاح -في تصوّر العلواني- ينطلق من إصلاح الفكر، وتوجيه العقل المُسلم نحو فهم الوحي، والاستفادة من وسائل العصر، والاستيقاظ من الغفلة عن السنن والتغافل عن عالمية الإسلامية أو إساءة فهمها (العلواني، 1994، ص 22).

والإصلاح الفكري والمشروع التجديدي الحضاري للأمة يجب أن يتأسس على القرآن الكريم استمداداً وامتداداً في الحياة الإنسانية. قال العلواني في ذلك: "لا بُدّ لنا من الارتباط بالقرآن الكريم، وربط مشاريعنا التجديدية والحضارية به بشكل وثيق، وإلا فقد تستمرّ حالة التيه هذه التي نعيشها إلى فترات طويلة. وسوف نستمرّ ننتقل ونعود إلى النقطة التي انطلقنا منها أو بدأنا منها في عملية تيه متّصلة لا تتوقّف" (العلواني، 2020، ص 41).

ثمّ أضاف قائلاً: "إنّ اللجوء للقرآن الكريم... واستنباط المشاريع الحضارية والاستخلافية والعمرائية، ومشاريع تزكية الإنسان وتزكية الحياة، أو ما يُمكن تسميته بالتزكية الشاملة التي تشمل العقل، والتصوّر، والرؤية، والفكر، والاعتقاد، والسلوك، وأنظمة التعامل، والعلاقات. كل ذلك تستطيع أن تحصل عليه، وتجدّه واضحاً في القرآن الكريم إذا عرفنا المداخل التي نُقاربه بها، ونلج إلى رحابه بواسطتها" (العلواني، 1994، ص 42).

وقد لخصّ العلواني مشروعه في الإصلاح الفكري القائم على الوعي السنني في هذا النصّ النفيس الذي قال فيه: "إنّ المشروع الذي نرى أنّه أمانة لا بُدّ من حملها وأدائها هو المساهمة بإعداد وتقديم الأسس الفكرية والمنهجية اللازمة لحركة الأمة... أي لا بُدّ أن نجدّد ونجتهد، ونكدّد ونكده، ونتابع ونُعقّب، ونواصل العمل والسعي حتّى نبلور بناء المنظومة الفكرية الإسلامية المعاصرة والبديلة التي تستطيع من خلالها إعادة تشكيل العقل المُسلم، وإعادة بنائه وفقاً للتصوّر الإسلامي السليم للكون والحياة والإنسان، وذلك التصوّر التوحيدي القويم المستمد من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والتدبير لسنن الكون وقوانين الوجود التي تُمكن من التسخير وتوفير شروط التمكين والاستخلاف، ذلك التصوّر المُدرِك لغايات الخلق، الواعي على الأبعاد كلّها: البُعد

الإنساني بكلِّ أنواعه، والبُعد الزماني والمكاني، ووحدة الحَقِّ والحقيقة ووحدة الخَلْق. وبهذا نستطيع أن نُعدِّي حركة الأُمَّة بالزاد الفكري المطلوب الذي تفتقر إليه" (العلواني، 1994أ، ص 43. العلواني، 1994ب، ص 88).

ومن هذا المُنتطَق، فإنَّ الكدح والسعي للخروج من مرحلة الركود الحضاري والاختناق الفكري والعجز عن العطاء المُقنع، وتجاوز العوامل التي أدَّت إلى غياب التفكير السُّنِّي عن العقل المُسلم ووعيه؛ سعي -لا محالة- إحياء هذا التفكير السُّنِّي القرآني الرائد، والرؤية القرآنية السُّنَّية الكلِّية، وتفعيله على أرض الواقع؛ ما يُسهم حتماً في بناء عقلٍ علميٍ منهجيٍ مقاصدي، وتقديم معارفٍ وقيَمٍ ونماذجٍ وحلولٍ جديدةٍ لمشكلات الحياة الإنسانية المعاصرة.

أضف إلى كلِّ ما تقدَّم أنَّ العلواني أفاد بأنَّ الأحاديث النبوية الشريفة التي تتحدَّث عن أشراط الساعة والفتن التي ستصيب الأُمَّة وخراب العمران ليس الهدف منها إشعار المُسلم باليأس والقنوط؛ فهي توجد "في العقل المُسلم الوعي الكامل على السُّنن الإلهية المُتنوِّعة التي تحكِّم حركة هذا الوجود. فإذا ما تعرَّضت الأُمَّة لإصابة ما بمقتضى سُنَّة من تلك السُّنن، فعليها أن تُواجه ذلك بتسخير سُنَّة مُقابِلة مُناسبة توفِّق أثر تلك السُنَّة أو تُبطله كالقوانين التي تحكِّم قضايا الأمراض والأدوية" (العلواني، 1994أ، ص 39).

وبالمثل، فإنَّ القرآن الكريم حين يُذكِّرنا بقصص السابقين، وكيف جرَّت عليهم سُنن الله في قيام الحضارات وازدهارها أو سقوطها وانهارها، فإنَّ ذلك كان على سبيل الدعوة إلى استلهاَم الهدايات السُّنَّية من التاريخ؛ ليكون تاريخ الإنسان مجالاً رحباً لعمل العقل المُسلم، ليتعرَّف منه سُنن النهوض والسقوط، فيعي العبرة السُّنَّية من تاريخ الأمم.

ومن ثمَّ، فلا بُدَّ للعقل المُسلم أن يؤدِّي وظيفته الإحيائية بالتوجُّه نحو الوحي الإلهي قرآناً وسُنَّةً؛ ليكتشف فقهاً اجتماعياً وعمرانياً في إطار علوم الإنسان، والقوانين الاجتماعية التي تحكِّم مسيرة الحياة والأحياء، والتي تخلِّفنا فيها إلى درجة لا نُحسد عليها.

3. سُنَّة الاختلاف

إِنَّ من السُّنَنِ الإلهية في الكون والحياة أَنَّ الله تعالى ميِّز بين كلِّ شيء؛ فميِّز بين الأَطعمة والأمزجة، والألوان والأفكار، وجعل الحلو والمرَّ، وجعل الظلمة والنور، وجعل الليل والنهار. وهذا الاختلاف مظهر من مظاهر الكون، وهو سُنَّة إلهية في الكون. قال الحقُّ جَلَّ وَعَلا: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَابِيٌّ سُودٌ﴾ [فاطر: 27].

وهكذا شاءت حكمة الله تعالى أن يخلق هذه المخلوقات كلّها بحيث يختلف بعضها عن بعض، وجعل البشر متفاوتين في كلِّ شيء؛ في الخلق والتفكير، في القوَّة والمعنى، في ظاهرهم وباطنهم، في أشكالهم وألوانهم وألسنتهم، وكذلك في عقولهم وإدراكهم وميولهم.

وهذا التفاوت بين البشر يُحقِّق التكامل والانسجام بينهم في مختلف مجالات الحياة (أفراداً وجماعاتٍ وشعوباً وقبائل)؛ ليكونوا جميعاً كالجسد الواحد، لا ينفصل أعضاؤه، ولا يُمكن الاستغناء عن أيٍّ من هذه الأعضاء.

وعلى هذا الأساس، نجد من النماذج السُّننية التطبيقية المستفادة من التراث الفكري للعلواني سُنَّة الاختلاف؛ فقد تحدّث عنها في مواضع وموضوعات مُتفرِّقة من كتاباته، بأن قال رحمه الله: "إنَّ الاختلاف بين الحضارات سُنَّة من سُنن الله في الكون، وأنَّه لا ينبغي ولا يُمكن أن يُزال، ومن ثمَّ لا ينبغي السعي لتذويب الفوارق والاختلافات، ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 119]. وإنَّ هذا الاختلاف والتعدُّد والتنوُّع غاية التعارف والتعايش وتبادل المنافع وتحقيق العمران" (العلواني، 2003، ص136).

ومن هذا المُنطلق، فإنَّ الاختلاف الواقع بين الناس، وتمايزهم شعوباً وأمماً، هو -في الواقع- سبب تعارفهم، والداعي إلى قيام هذه الوحدات الحيَّة في كيان المجتمع الإنساني، المُتمثِّلة في الشعوب والأمم؛ فهذه الوحدات هي التي غدَّت مشاعر العصبية للقومية، ووثقت من روابط

الجماعة التي تضمُّها وحدة من وطن أو لغة أو دين، فتعاونت، وترابطت، وأصبحت أشبه بالكيان الواحد (الخطيب، د.ت، ج13، ص452-453).

وقد نسج العلواني بذكاءٍ تحليله للآيات القرآنية المُقرَّرة لسُنَّة الاختلاف والتنوع، وجاء هذا النسج مُناسِقاً، ومُرتبطاً بتحقيق سُنَّة إلهية أُخرى، هي سُنَّة التعارف بين الناس، فضلاً عن الارتباط بالوظائف المُتعدِّدة للاختلاف والتنوع. وفي هذا الصدد، قال العلواني: "فمدخل التنوع مدخل يُعبَّر عن سُنَّة إلهية، وله وظائفه المُتعدِّدة، وليس مدخلاً وقائياً لاستيعاب القوي دون عنف، وتحقيق التوازن بينها" (العلواني، 2003، ص30).

"فهذا كلُّه يدلُّ على الإقرار بالتنوع بمستوياته الفطرية والكسبية، واعتباره أمراً واقعاً في البناء الكوني بحُكم السُنن الإلهية في الطبيعة، وفي البناء الاعتقادي والتعبدي بالنسبة للإنسان، وأنَّ رسول الله ﷺ مأمور بأن لا يقسر أحداً أو يكرهه على غير ما يختار. كما أنَّ هناك آيات كثيرة قد أوضحت أنَّ هذا التنوع لا ينفي وحدة الأصل والمصدر؛ فهي حقيقة أُخرى من الحقائق الأساسية" (العلواني، 2003، ص28).

ومن ثمَّ، فلا بُدَّ من الاختلاف الذي لم يُعصم منه أحد من قبل ولا من بعد؛ فقد اختلف الصحابة الكرام رضي الله عنهم في عدد من القضايا، واختلف الأئمَّة الكبار، وعلى رأسهم الأئمَّة الأربعة، لكنَّه كان اختلافاً تفاعلياً حيويّاً طبيعياً، وصورةً راقيةً لتنوع الأفهام وتباين الآراء. وقد استمرَّت سُنَّة الاختلاف حتَّى أصبحت في عصور الانحطاط وفي عصرنا الحاضر تعصُّباً أعمى، وتقديساً للآراء، وحظّاً من حظوظ النفس، وساحةً للتناحر والتنازير بالألقاب وتبادل الشتائم والتبديع والتكفير؛ إذ تحوَّل الأمر من اختلاف فكري وفقهي وسياسي إلى اختلاف نفسي وروحي وعنصري، فأخذ بعضنا يبغض بعضاً، ويشتم كلُّ منَّا الآخر؛ لأننا لم نفهم بعدُ أدب الاختلاف كما بيَّنه العلواني، ولم ندرك أنه عنصر حيوي في جسم الأُمَّة، وأنَّه يُؤسِّس لفلسفة إسلامية مُتميِّزة في رؤية الكون والحياة.

وقد قدّم العلواني نماذج عملية للاختلاف بين الأئمة وقبولهم به، مؤكداً أنه لم يكن مصدرًا للشقاق والنزاع والتنازع بالألقاب، وتوزيع التهم والأحكام الجاهزة، وإنما كان مُنطلقاً للوفاق والاتلاف ما دام سنّة إلهية. قال في ذلك: "لقد اختلف الأئمة في كثير من الأمور الاجتهادية، كما اختلف الصحابة والتابعون قبلهم، وهم جميعاً على الهدى ما دام الاختلاف لم ينجم عن هوى أو شهوة أو رغبة في الشقاق، فقد كان الواحد منهم يبذل جهده وما في وسعه ولا هدف له إلا إصابة الحق وإرضاء الله جلّ شأنه. ولذلك، فإن أهل العلم في سائر الأعصار كانوا يقبلون فتاوى المُفتين في المسائل الاجتهادية ما داموا مؤهلين، فيصوّبون المُصيب، ويستغفرون للمُخطئ، ويحسّنون الظنّ بالجميع، ويُسلمون بقضاء القضاء على أيّ مذهب كانوا، ويعمل القضاء بخلاف مذاهبهم عند الحاجة من غير إحساس بالخرج، أو انطواء على قول بعينه؛ فالكلّ يستقي من ذلك النبع وإن اختلفت الدلائل. وكثيراً ما يصدّون اختياراتهم بنحو قولهم: "هذا أحوط"، أو "أحسن"، أو "هذا ما ينبغي"، أو "نكره هذا"، أو "لا يعجبني"؛ فلا تضيق، ولا اتهام، ولا حَجْر على رأي له من النصّ مُستند، بل يُسرّ وسهولة وانفتاح على الناس لتيسير أمورهم" (العلواني، 1987، ص 116).

كما خصّص العلواني كتابين لهذا الاختلاف الذي نحن بصده؛ الأوّل: حمل عنوان: "أدب الاختلاف في الإسلام"، والثاني: حمل عنوان: "من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف". ويُعدّ الكتاب الثاني بمنزلة التأسيس الحضاري في فقه الاختلاف، وبيان سُبُل تديره ومواجهة علّله وآثاره السلبية على الأئمة، من أجل تدبير الذات المسلمة التي تضمّ طوائف مُتعدّدة واتّجاهات كثيرة (العلواني، 2017، ص 19).

وقد عدّ العلواني الاختلاف وتفريق الدين من علل أهل الكتاب (العلواني، 2017، ص 59)، وأنّه ظاهرة سلبية شاذّة، لا ينبغي التسليم لها، أو الاستسلام لها بحال، بل يجب مقاومتها، والحيلولة بين المؤمنين والوقوع في شيء منها (العلواني، 2017، ص 15). ولكن، لا يُمكن للعلواني التسليم بذلك كلّهُ؛ فالقضية تحتاج إلى مناقشة مستفيضة انطلاقاً من الهدى القرآني ومنهاج النبوة وعمل الصحابة وفهوم سلف الأمة وخلفها، وهو ما يتطلّب حقاً دراسة مُستقلّة مُفصّلة.

خاتمة

رصدت الصفحات السابقة المعالم الكبرى للرؤية القرآنية السُّنَّية عند المُفكِّر الإسلامي العلواني؛ نظرياً وتطبيقياً. وقد أمكن لنا في ما يأتي إجمال مجموع الخلاصات التي اهتمنا إليها في هذه الدراسة:

1. الرؤية القرآنية السُّنَّية هي المفتاح الذي يُمكن به فهم مغاليق ما يَمُرُّ بالعالم من تحولات وأحداث وظواهر اجتماعية وحضارية وكونية.

2. اهتمام الفكر العلواني بالرؤية السُّنَّية اهتماماً كبيراً، بل إنَّ هذه الرؤية كانت محورية في جميع كتاباته.

3. ارتباط المشروع الفكري العلواني ارتباطاً وثيقاً بالمنهج السُّنَّي لرسم آفاق واسعة للإصلاح الفكري والاجتماعي، وهو إصلاح يستقي قوّته من ارتكازه على الوحي الإلهي؛ قرآناً، وسُنَّةً، وتاريخاً، وكوناً.

4. تأسَّس الرؤية القرآنية السُّنَّية العلوانية على الجمع بين القراءتين: قراءة الكتاب المسطور، وقراءة الكتاب المنظور، قراءة كونية ودينية.

5. عدم اقتصار الرؤية القرآنية السُّنَّية العلوانية على الجانب النظري التأصيلي؛ إذ تجاوزته إلى الجانب التطبيقي، برصد نماذج من السُّنن الإلهية (سُنن التغيير الاجتماعي، وسُنن الإصلاح الفكري، وسُنن الاختلاف)، وبيان آليات تنزيلها على الواقع.

6. الرؤية السُّنَّية المستفاد من كتابات العلواني كفيلة بأن تُجَبِّنا تعضية نصوص الوحي وتجزئتها وتبعيضها، وكفيلة أيضاً بأن تُجَبِّنا الحِمْل الحِماري للقرآن الكريم.

وفي الختام، فإننا بحاجة إلى إحياء الرؤية السُّنَّية الشمولية المُتوازنة الكُلِّية؛ حتَّى نعود إلى دائرة الفعل الإرادي والشهود العمرائي، ونخرج من نفق الخمول والكمون والركود والعجز الذي

تعاينه الأمة في هذا السياق التاريخي البائس، بالرغم من عمق الخطاب السنني القرآني المُكثَّف (تأصيلاً وتفصيلاً)، وبالرغم من الحضور الإلهي المُهيم في الكون؛ شهوداً، وفاعلياً، وتأثيراً. وبناء عليه نوصي المُتخصِّصين والباحثين أن يعتنوا بالتراث العلواني، وأن يعملوا على دراسته واستنطاقه؛ للكشف عن مركزية التفكير السنني فيه، ومن ثمّ تستفيد منه الأمة في النهوض بوظيفتها الإحيائية في مسيرتها العمرانية.

المراجع

- التيجاني، عبد القادر حامد (2022). رحلة في فكر ومنهجية طه جابر العلواني، فرجينيا: مركز الإسلام في العالم المعاصر.
- الخطيب، عبد الكريم يونس (د.ت). التفسير القرآني للقرآن، القاهرة: دار الفكر العربي.
- العلواني، طه جابر (1987). أدب الاختلاف في الإسلام، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2005). أزمة الإنسان ودور القرآن في الخلاص منها، القاهرة: دار الشروق.
- العلواني، طه جابر (1994ب). الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات وعلاج، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (1996أ). الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والمنطلقات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (1994أ). إصلاح الفكر الإسلامي: بين القدرات والعقبات - ورقة عمل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2009). إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2020). تفسير القرآن بالقرآن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2006أ). الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2003). الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (1996ب). العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر "إسلامية المعرفة سابقاً"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد6.
- العلواني، طه جابر (2017). من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2006ب). الوحدة البنائية للقرآن المجيد، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- ملكاوي، فتحي حسن (2023). "سنن قيام الأمم"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر "إسلامية المعرفة سابقاً"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد105.

References:

- Al-‘Alwānī Ṭ. (2009). *Iṣlāḥ al-Fikr al-Islāmī: Madkhal ilā Naẓm al-Khiṭāb fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir* (5th ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī Ṭ. (1994). *Al-Azmah al-Fikrīyah al-Mu‘āṣirah: Tashkhiṣ wa Muqtarahāt wa ‘Ilāj* (4th ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (1994). *Iṣlāḥ al-Fikr al-Islāmī: Bayn al-Qudrāt wa al-‘Aqabāt* (2nd ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī Ṭ. (1996). *Al-Azmah al-Fikriyyah wa al-Manāhij al-Taghyīr: Al-Āfāq wa Al-Muntalaqāt*. Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī Ṭ. (1996). *Islāmīyyat al-Ma‘rifah bayna al-Ams wa al-Yawm* (1st ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī Ṭ. (2003). *Al-Khuṣūṣīyah wa al-‘Ālamīyah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir* (1st ed.). Dār al-Hādī.
- Al-‘Alwānī Ṭ. (2005). *Azmat al-Insān wa Dawr al-Qur‘ān fī al-Khalāṣ Minhā*. Dār al-Shurūq.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2006). *Al-Jami‘ bayn al-Qirā‘tayn: Qirā‘at al-Waḥī wa Qirā‘at al-Kawn*. Dār al-Shurūq al-Dawliyyah.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2006). *Al-Waḥdah al-Binā‘iyyah li-al-Qur‘ān al-Majīd*. Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2017). *Min Adab al-Ikhtilāf ilā Nubadh al-Khilāf* (1st ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2020). *Tafsīr al-Qur‘ān bi-al-Qur‘ān* (2nd ed.). Al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
- Al-‘Alwānī Ṭ. (1987). *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām*. Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Khaṭīb. ‘A. (n.d.). *Al-Tafsīr al-Qur‘ānī li al-Qur‘ān*. Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Al-Tījānī, ‘A. (2022). *Rihlah fī Fikr wa Manhajīyyat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī*. Markaz al-Islām fī al-‘Ālam al-Mu‘āṣir.
- Malkāwī. F. (2023). Sunan Qiyām al-Umam. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir*, 29(105).

Manifestations of *Fiqh al-Sunnan al-Ilāhiyyah* (*Fiqh* of Divine Laws) in Taha Jabir Al-Alwani's Intellectual Project

Rachid Kuhous*

Abstract

This article explores the manifestations of *Fiqh al-Sunnan al-Ilāhiyyah* (*Fiqh* of Divine Laws) in Taha Jabir al-Alwani's intellectual project. It raises two major questions: (1) To what extent does Al-Alwani invoke the Qur'anic Divine Laws in his works? and (2) How can such an approach contribute to an intellectual and civilizational renaissance in view of social and civilizational reality (*al-wāqi*)? To address these questions, the article captures the theoretical basis of the *Fiqh* of Qur'anic Divine Laws in Al-Alwani's intellectual project, and then examples and applications of this *Fiqh*. In doing so, the article demonstrates that Al-Alwani's intellectual project is not only theoretical but also practical, wherein we observe patterns of Divine Laws (in relation to social change, intellectual reform, and disagreement) and the mechanism of their praxis.

Keywords: *Fiqh al-Sunnan al-Ilāhiyyah*, Divine Laws, intellectual project, civilization, reality, *al-wāqi*, theory, social change, intellectual reform, and disagreement, praxis.

* Rachid Kuhous holds a PhD (2009) in Islamic History and Civilization from Mohammed I University, Oujda, Morocco. He is a Professor at the Faculty of Uṣūl al-Dīn in Tetouan and Head of the Department of Uṣūl al-Dīn and History of Religions at Abdelmalek Essaādi University, Morocco. E-mail: k.rachid@uae.ac.ma.

Cite this article as: Kuhous, Rashid (2025). "Manifestations of *Fiqh al-Sunnan al-Ilāhiyyah* (*Fiqh* of Divine Laws) in Taha Jabir Al-Alwani's Intellectual Project", *Journal of Contemporary Islamic Thought (formerly Islamic Knowledge)*, Vol. 31, No. 109, 227-254.
DOI: 10.35632/citj.v31i109.13853

الوحدة البنائية في نظام البديل الحضاري الإسلامي العالمي عند طه جابر العلواني: توصيف ومراجعة لمداخل المشروع

إدريس التراكوي*

المُلخَص

تُعَدُّ الوحدة البنائية ركناً أساسياً في مشروع العلواني ومعجمه الاصطلاحي والنقدي للعلوم، لا سيَّما تلك التي تمتُّ إلى القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية بِصِلَّةٍ مباشرة.

وقد سيقَّت هذه الدراسة بهدف الكشف عن هذه النظرية ضمن هذا المشروع، وتفكيك بعض مُكوِّناتها؛ لتحديد نموذجها المُركَّب الذي ارتضاه العلواني نظاماً فلسفياً ومعرفياً لتصوُّره عن الخلاص الكلي والبديل الحضاري العالمي، ومن ثمَّ تأطير مجهودات العلواني ضمن هذا النظام؛ حتَّى يتبدَّى لنا المقبول في مشروعه الاجتهادي من المردود. ويقدم البحث رؤية نقدية لمشروع العلواني، ويقترح مفاهيم بديلة لفكرة الوحدة البنائية للقرآن، ومنها "شبكة القرآن"، الروحية والاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: الوحدة البنائية، الوحدة ثنائية القطب، العالمية، الشبكة الروحية، الشبكة الاجتماعية.

* دكتوراه في مقاصد الشريعة، جامعة ابن زهر، 2016م، أستاذ زائر في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بالصويرة. البريد

الإلكتروني: driss0011@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 1/ 5 / 2024م، وقُبل للنشر بتاريخ 25 / 2 / 2025م.

للاقتباس: التراكوي، إدريس (2025). "الوحدة البنائية في نظام البديل الحضاري الإسلامي العالمي عند طه جابر العلواني:

توصيف ومراجعة لمداخل المشروع"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد 31، العدد 109، 255-281.

DOI: 10.35632/citj.v31i109.13851

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مُقدِّمة

تُعَدُّ الوحدة البنائية لبنة مُهمَّة في مشروع العلواني، وهي من الأوتاد الراسخة التي شدَّ إليها معجمه الاصطلاحي والنقدي للعلوم، لا سيَّما تلك التي تمتُّ إلى القرآن الكريم والسُّنة النبوية بِصِلَةٍ مباشرة.

ولا شكَّ أنَّ شخصية العلواني من الشخصيات المعاصرة التي أثَّرت فيها ازدواجية التكوين المعرفي، والانفتاح على علوم الفلسفة والمنطق والاجتماع البشري بكلِّ أطرافها، على الأقل كما كانت في عصره التكويني؛ ما ساعده على جسِّ هذه النظرية، وازعاً الأسئلة الكُبرى التي يُمكنها إعادة النظر في كثير من الإطارات العِلْمية والمداخل المنهجية لتلك العلوم، وارتباطاتها الاجتماعية بالواقع والعمران.

ومن هنا تتَّضح أهمية الدراسة بالنظر إلى جوهر القضية في مشروعهِ؛ ذلك أنَّها نظرية لم تُصاَدَف منبعا ابتداءً في نظرية التلقِّي بمعناها وتحليلاتها المنهجية في المباحث المُتخصِّصة لمطالب العلوم داخل التفسير التراثي، وإنَّما من جهة كونها ذات المشروع الإصلاحِي للقرآن الكريم، بوصفه كتاباً كونياً حاكماً على العقول، ومُهيمناً على الكتب. والحاكمية والهيمنة تقتضيان إلزامية الانطلاق من الأصل في المُقدِّمات، وإلزامية الرجوع إليه في النتيجة. وبعبارة أُخرى، فإنَّ أيَّ معالجة للواقع يلزم أن تكون مرحلة تشخيص المرض فيه منوطة بتتبُّع أسبابه ومُقدِّماته في القرآن الكريم، والاستفادة من علله النفسية والاجتماعية، ثمَّ تأتي وصفة الدواء من طبيعته هو، وكما حدَّدتها قيمه ومقاصده العليا؛ قصد تلافي السُّبُل المنهجية المغلوطة، والوصول بالعملية إلى برِّ الأمان. وتلك هي نتيجة المُقدِّمات وغاية النظرية من حيث المنهج.

إنَّ هذه المُحدِّدات ذات الطبيعة القُطبية في العِلل والغاية معاً لم تكن لتُعاند طبيعة السُّنة من حيث هي مجال مُتَماسِك - في نظر العلواني - لتطبيق الكُلِّيَّات القرآنية وتجسيد مقتضياتها في الواقع، من غير زيادة أو نقصان.

غير أنّ هذه النتيجة بدت مُعكّرة صَفْو كثير من الأنظار الإجماعية للأُمَّة الإسلامية منذ العقود الأولى للصدر الأوّل؛ إذ أجمع هؤلاء على حُجّية السُنّة النبوية، وأنها تُعدُّ مصدراً ثانياً من مصادر التشريع، وأنّ إلزامية طاعة الرسول ﷺ من إلزامية طاعة الله تعالى؛ إذ لا يعني التشريع شيئاً خارج هذا الإلزام، مع الاتفاق على الوظيفة الأولى التي تقتضي الاقتداء والتأسي، وتحقيق مناط تلك الكُلّيات على أرض الواقع في مُدكّرات تفسيرية ومضامين عملية ونسيج مُتكامل من القيم. وتلك هي وظيفة النبي ﷺ.

بيد أنّ العلواني وقف عند حدود الوظيفة الثانية فقط، مُجرّداً السُنّة النبوية من وظيفتها التشريعية الاستقلالية، ومُكتفياً بأنّ المصدر الوحيد للتشريع هو الكتاب القاضي عليها. فهذا المُنعرج الذي سلكه العلواني إنّما هو -في منظوره- الطريق الحقّ المُنسجم مع الوحدة البنائية لطبيعة القرآن الكريم ووظيفة السُنّة النبوية في آنٍ معاً.

ومن ثمّ، فقد سبقت دراستنا للكشف عن حقيقة هذه الدعوى، وتفكيك بعض لبناتها؛ للوقوف على نموذجها المُركّب الذي ارتضاه العلواني نظاماً فلسفياً ومعرفياً لتصوّره، بصرف النظر عن الخوض في الجزئيات، تبعاً لحُطّة الدراسة القاضية بتجريد الحديث عن نظام هذه الوحدة في القرآن الكريم والسُنّة النبوية، مُنبثقاً -كما نراه- من التصوّر الإسلامي للإنسان والكون والحياة، ومنوطاً بعِلّله وأسبابه في الحضارة والتاريخ، ومن ثمّ تأطير مجهودات العلواني ضمن هذا النظام؛ حتّى يتبدّى لنا المقبول في مشروع الاجتهادي من المردود.

أولاً: الوحدة البنائية: صبغتها العالمية وصناعة البراديعم المُرتقّب عند العلواني

1. تشخيص الأزمة بمنظور عالمي

ليست "العالمية" خصيصة لازمة للقرآن الكريم فحسب، كما عودتنا القراءات المُتداولة، بل هي قوّة اقتراحية تعمل على توسيع دوائر الخطاب متى عنّ حدث موجب أو ظرف عمراني

يستوجب المراعاة. ورُبَّما وجدت بعض هذه الأسباب مرْتعها في التاريخ مُذْ طَفِقَتِ الأُمَّةُ الإسلامية تنفلت من يدها خُطَّةُ الشهادة وزِمَامَ تسيير العالم قبل قرون، ثمَّ اتَّسَعَت رقعتهَا اليوم بحلول الأزمة العالمية الراهنة نتيجة التقاربات الوحودية الأوروبية، مُستَغَلَّةً الانهيار العربي الفظيع ومقولاته السياسية والقومية، وانتشار فكرة الإلحاد، وسيطرة مناهج الفلسفة المادية في أشع صورها. فكانت محاولة العولمة واضحة جِدًّا في ترسيخ "وحدة يَغْلِب عليها مُحدِّدات وجود الإنسان الطبيعي دون أبعاد وجوده الروحي" (المرزوقي، 2010، ص 34). فقد استطاعت بمنهجها الشمولي الكاسح أن تنفث سمومها على العالم، وكان للأُمَّة حظُّها من تأثيره، لا سيَّما في الأبعاد الحيوية من اقتصاد وتربية وتديير.

ثمَّ ازداد الطين بِلَّةً بعد أن تقوَّع فقهاء السُّنَّة ونُظَّارها حول المعارف النقلية الموروثة، بوصف ذلك رَدًّا فعل تجاه القراءات المُعَاكِسَةَ الحداثية المُتولِّدة عن ظروفها السياقية، فكان أن حدث نقبُص مقصود ما كان مُتوقَّعاً؛ إذ عكف القوم على "المناهج التجزيئية الانكفائية الاستغنائية" (برغوث، 2016، ص 14)، فكان أن تفكَّكت -للأسف- الوحدة البنائية للنصِّ القرآني في فهم المُستغنين بالقرآن الكريم، وتفكَّكت تبعاً لذلك "وحدة الأُمَّة" (العلواني، 2004، ص 11)، فكان لهذا التفكُّك رَجْعٌ على خصائص الشريعة الكُلِّيَّة المُطلَّقة، وعلى رأسها خصيصة "عالمية الخطاب" و"حاكميته"؛ إذ تمَّ "انزواؤهما، ولم يعدَّ لهما أثر" (العلواني، 2004، ص 23).

على إثر ذلك، بادر العلواني إلى تقرير أن "الخلاص كُلِّي"، يلزم من خلاله بناء نموذج مُركَّب، يتبغي منهجية "الجمع بين القراءتين" (العلواني، 2004، ص 23)، وذلك لاستيعاب مشكلات الوجود الإنساني، وتجاوزها إلى ذلك البديل العالمي.

إنَّ نقطة البداية أو ركيزة الانطلاق نحو بناء "البديل الحضاري الإسلامي العالمي" (العلواني، 2004، ص 13) -في نظر العلواني- تكمن في "فهم الحالة الراهنة للأُمَّة وللعالم من حولها" (العلواني، 2004، ص 13). بمعنى التشخيص المُتكامل الذي يستحضر الأبعاد العالمية للعصر الحاضر؛ قصد

إنتاج خطاب عالمي بديل لعالمية الخطاب العولمي المعاصر، يكون نقيضاً حقيقياً لما سماه الفاروقي "الاصطفائية التي أخذت شكل الوحداية الفردية والقَبَلية في الماضي، والعنصرية والقومية في التاريخ المعاصر" (الفاروقي، 2016، ص 94).

ويجسّن منذ البداية أن نشير إلى أن هذا التشخيص الإجمالي، مع كثير من الحلول الجزئية التي سيقدّمها العلواني في نظامه البديل، إنّما يمتح من تصوّر المُفكّر السوداني حاج حمد للمسألة.¹ ففي كتاب "العالمية الإسلامية"، أكّد حاج حمد وجود أزمة حضارية عالمية تحتاج إلى بديل عالمي، وأنّ المُسلمين ضمن هذه الأزمة هم "جزء من عالمية شاملة فرضها التطوّر الأوروبي منذ قرن ونصف تقريباً" (حاج حمد، 1996، ص 373). غير أنّ المثير في اكتشافه للبديل العالمي هو تركيزه على "دراسة خصائص الحضارة الأوروبية باعتبارها صانعة هذه العالمية الجديدة" (حاج حمد، 1996، ص 373). فهي -في نظره- النموذج الوحيد المُتوافر اليوم لدراسة الإنسان أينما وُجِد على سطح هذا الكوكب، ثمّ خلص إلى أنّ أزمة البديل الحضاري ليست أزمة أوروبية بقدر ما هي أزمة عالمية (حاج حمد، 1996، ص 373).

وهذا ما يجعلنا نفهم أنّ عِلّة الانطلاق يجب أن تكون ظرفية مُتلبّسة بطبيعة النظام العالمي الجديد؛ ما يوهّم أنّ العالمية ليست قوّة اقتراحية تستوعب الظروف الزمانية والمكانية، وإنّما هي صفة عارضة تظهر في ظروف، وتغيب عن ظروف أخرى مثلما غابت في القرون الأولى عدا قرن الرسول ﷺ صاحب "العالمية الإسلامية الأولى"؛ فقد كان ﷺ هو القدوة الحسنة ضمن ظرف تاريخي واجتماعي مُحدّد، بمنهج ألقى بخصائصه وظلاله على التركيب العام للتجربة (حاج حمد، 1996، ج 2، ص 463).

¹ كثيرة هي المباحث التي اقتضى فيها العلواني فكر حاج حمد، مُدافعاً عنه تارة بالعبارة، وبتبني المضمون وإعادة صياغته وفق تخصّصه تارة أخرى، حتّى إنّ عنوان كتابه: "نحو منهجية معرفية قرآنية" كاد أن يكون نسخة طبق الأصل لعنوان كتاب قاسم: "منهجية القرآن المعرفية". والمُتصفّح للكتابين معاً لن يعوزه الدليل اليقيني الواضح في هذا التأمّر، بل لم يزل العلواني في حياته مُدافعاً -في منابر مرئية وخطّية- عن حاج حمد ضدّ المهجمات التي شنّها على منهجه بعض العلماء والمُفكّرين في العالم العربي والإسلامي بسبب مخالفته كثيراً بما هو مُجمّع عليه بينهم.

يبد أن هذه التجربة انهارت اليوم، واستبدل الناس بها الارتداد نحو الإقليمية والبحث في المناهج الوضعية، فكان ذلك مدعاة للانطلاق إلى عالمية إسلامية ثانية بوصفها البديل الحضاري المُتَوَقَّع إسلامياً، وبصفتها "هدفاً عالمياً" (العلواني، 2004، ص12) ينبغي التعامل معه من نفس المُنطَلَقات التي تعامل بها الرسول ﷺ مع الكتاب الحكيم بوصفه كلام الله المُطَلَق المُهَيَّب (العلواني، 2004، ص12).

وفي ظلّ هذا المقارنة النقدية الثنائية، اقترح العلواني -ضمن خطوة أولى مُستلهمًا طريقة أستاذه- الاشتغال بمحور "الأُمَّة القُطْب" القادرة على جعل الإسلام محور جذب وتأليف واستيعاب، لا مَحَطَّ انقسام وتنازع وتعريض للمناهج التراثية الفقهية والتفسيرية والكلامية، فتكون بذلك في مُقابل "المركزية الغربية" التي عملت على نقيض كل تلك الخصائص (العلواني، 2004، ص463)، مُتذرِّعةً في تشكيل عالميتها بالمنهجية العِلْمية والوسائل التقنية (العلواني، 2004، ص466).

إنَّ أوَّل مداخل هذا المشروع الذي يرومه العلواني كامن في فهم مأساة الإنسانية المعاصرة من خلال مقارنة الصيغة "العمرانية" التي تُوفِّق بين مقتضيات التوحيد ومُتطلَّبات العمران (العلواني، 2004، ص12) ثمَّ بابتغاء "الكونية" سبيلاً إلى "الخلاص"، وذلك بالكشف "عن القيمة الكونية للإنسان والقيمة الإلهية للوجود" (العلواني، 2004، ص22). وهكذا نجتمع بين طرفي المعادلة من خلال واسطة العقد، المُتمثِّل في قراءة الذات الإنسانية من بداية الخلق إلى نهاية الحياة بأطوارها كُلِّها؛ أي من قراءة النفس في اتِّجاه الكون والآفاق. فتلك هي القراءة السليمة المنهجية (العلواني، 2004، ص16) وهذا الذي تولَّد عنه نظام منهجي في مشروع العلواني؛ لإعادة قراءة القرآن الكريم تحت مُسمّى المنهجية المعرفية، وبوصف "الوحدة البنائية" مدخلاً من أعظم مداخلها.

2. العالمية والوحدة البنائية: مدخل تركيب النموذج المعرفي الحضاري لإعادة قراءة

القرآن الكريم

يبدو أن البديل المنهجي المرتضى لا يتحرّك في التمثّلات الذهنية إلا بثلاثية مُتناغمة تُشكّل مفرداته، وهي: الوحي، والكون، والنفس. وحين تتفاعل هذه الثلاثية مع مُتغيّر الظروف التاريخية في الزمان والمكان، فإنّها تُلد لنا وحدة كونية وجودية تتناغم فيها تلك الأطراف. وهذه الوحدة الكونية هي الوميض النوراني الذي كان ينبغي أن يكون الدليل المنطقي على "وحدانية الله" في العقل الإنساني المُشترَك، ومن ثمّ تبدو "وحدة القرآن الكُليّة المنهجية" واضحة؛ لأنّ كلاً من الكون والإنسان مُحكّمه سنن وقوانين إلهية وفطرية لا تبديل لها (العلواني، 2003، ص 8).

إنّ هذا الفهم المنهجي - كما قرّر العلواني - هو "الغائب عن فكر وممارسات المُسلمين" (العلواني، 2003، ص 102)، وهو فهم جامع بين فقه النصّ وفقه الكون، (العلواني، 2003، ص 35) وهو الذي يعطي كلاً من الآيات الكونية والآيات القرآنية بُعدها الكُليّ ووحدها البنائية، وصولاً بكلّ منهما - عبر العقل - إلى القوانين التي تربطها بمنهجها؛ ذلك أنّ المنهج يتأثر بعالمية الخطاب وكونيته، كما قرّر ذلك بشكل أوضح حاج حمد في السياق والفكرة نفسيهما حين قال: "ليس إعجاز القرآن في المبنى اللساني، ولكنّه في المعنى المنهجي... منهجية القرآن بهذا المعنى الإلهي تظلّ محتوى للوعي الكوني أكبر من موروث النُبوت، بل هو الحكمة المُهميمنة على حكمة الأنبياء، والوعي الذي يتجاوزها زماناً ومكاناً كما يتجاوز كلّ زمان ومكان" (حاج حمد، 1996، ج 2، ص 460).

فبهذا المدخل المنهجي المُتكامل الناتج من مبدأ العالمية يُمكننا أن نستعيد - في نظره - ارتباطنا المنهجي بكتاب الله المُطلق في وحدته المنهجية" (العلواني، 2004، ص 103). ولكن، كيف السبيل إلى ذلك؟ وبأيّ وسيلة يُمكن تحقيق ذلك؟ أيّ، ما الخطوات الإجرائية المباشرة لتنزيل هذا البراديعم المنهجي المعرفي؟

إنَّ أولى الخطوات المنهجية تتمثَّل - في رأي العلواني - في ما يأتي:

أ. المسارعة إلى تنقية الوحي من الآثار النسبية البشرية، ومن الإسرائيليات التي علقت به، وحجبت أنواره (العلواني، 2004، ص 24).

ب. دمج القراءات الجديدة والعلوم الحديثة في إطار "الكونية" (العلواني، 2004، ص 24) التي تُشكِّل محورها ثلاثية (التوحيد، التزكية، العمران) (العلواني، 2004، ص 24)، وهي مفردات تُمثِّل المحور الرئيس لكلِّ سورة على حدة في المنهج التدبري عنده.

ج. بدء حركة التغيير القرآني من داخل النفس، فإذا تهيأت انعكس انفعالها على دوائر الإصلاح في المستوى الاجتماعي (العلواني، 2004، ص 24).

ث. التعامل مع القرآن الكريم بوصفه المُطلَق والمُهيمن والمُصدِّق والحاكم على كلِّ ما عداه، وإناطة منهج قراءته بمقاصد القرآن الكُليَّة ذات الطابع العالمي، التي يُمكن من خلالها عقد مقارنة بينها وبين سائر الشرائع والأديان لإظهار تميُّزها، مثل: التخفيف، ورفع الحرج، ورفع الإصر، وتحليل الطِّيبات، وتحريم الخبائث، ونفي الإصر والأغلال... فهذه المقاصد الكُليَّة غدت "الشرعية رحمةً للعالمين، وتخفيفاً عن الناس أجمعين" (العلواني، 2004، ص 11).

وهكذا نصل إلى ثاني خصيصة كُليَّة لنموذج العلواني، مُتملِّة في دمج الشقِّ المنهجي الصحيح - في نظره - ضمن مُركِّبه البديل، مع استحضار أنَّ هذه الصفة هي من لوازم خصيصة "العالمية"، متى حضرت جرَّت معها خصيصة ثالثة، هي البُعد الحضاري؛ ترفُّعاً عن الظروف الإقليمية والقومية والزمانية. وبذلك أصبح لدينا ثلاث خصائص جوهرية، مُتلازم بعضها مع بعض، وبعضها يشدُّ بأعناق بعضها الآخر. أمَّا الخصيصتان الأولى والثالثة فُشكِّلان طرفي العقد، في حين تُشكِّل الخصيصة الثانية واسطته، ومن ثمَّ تُشكِّل بمجموعها المُركَّب البنائي "منهجية القرآن المعرفية"، بوصفه البراديعم (النموذج المعرفي) المُنتظر الذي ستفتق عنه نظرية "الوحدة البنائية".

ثانياً: الوحدة البنائية: مدخل إلى نظام التفسير التدبري ضمن البراديعم المُرتقب

إنَّ القراءة الراشدة المُستوعبة للقرآن الكريم والواقع، من حيث المنهج والموضوع، تتطلَّب - من وجهة نظر العلواني- مراعاة المدخل الصحيح المُتشكَّل من الأثافي الثلاثة: القرآن، والكون، والإنسان. أو بتعبير النورسي: "النَّظْم والنظام والانتظام" (النورسي، 2005، ص212). وهي موضوعات مُتعادلة ذات مركز توحيد في المُنطلق والغاية؛ لأنَّها صادرة عن منهج الله تعالى. والصادر عن الله تعالى لا يكون إلاً واحداً في صورته، وواحداً في غايته. قال العلواني في ذلك: "القرآن واحد في جنسه، ونوعه، ونظمه، وتحديه، وفرادته، وإعجازه. لا يقبل التكرُّر، ولا التعدُّد، ولا التعضية، ولا التجزؤ. لا يشاركه في خصائصه وصفاته ومنهجه كتابٌ آخر؛ لا منزل، ولا موضوع. وذلك هو مُرادنا بوحده من هذه الحيثية" (العلواني، 2006، ب، ص 14).

وإذا أردنا تشريح أحد العناصر الثلاثة لمعرفة تركيبته التكوينية، فإننا نرجع -ببساطة- إلى مُعادله الذي تحدت صورته التركيبية في أذهاننا، أو كان أقرب منه إلى عقولنا ومعارفنا، وأجرينا القياس بينهما بجامع العلة الفطرية التكوينية التي أناط الله تعالى بها خلقه في ميثاق الخلق الأوَّل، فنخلص إلى أنَّ تركيبة إحدى المفردات هي الموضوع المُقابل في مجاله الخاص لتركيبه مُناظره، وأنَّ هذا التركيب يتشكَّل ضمن جدل يقع بالضرورة بين "الإنسان والغيب والطبيعة" (العلواني، 2004، ص155). وفي ضوء المقابلة التفاعلية بين مفردات هذا الجدل الموضوعي، يتشكَّل البراديعم المُنتظر (منهجية القرآن المعرفية) (العلواني، 2004، ص156)، ويتمُّ في ضوءه "فهم آيات القرآن فهماً قائماً على النظر إلى وحدته البنائية" (العلواني، 2004، ص155)؛ ما يضيفي على العملية برمتها طابعها العالمي.

إنَّ هذا المنهج المعرفي المُتكامل -بحسب العلواني- نابع من ذات "القرآن حاملاً في مَبناه ومعناه وحدة منهجية كاملة، ووعياً مُعادلاً للكون" (العلواني، 2004، ص165). إنَّه منهج يقوم -كما قال محمد بازي- على "تناغم الخطاب والوجود" (بازي، 2023، ص207)، وعلى التقابل بينهما بوصفه "قدرة فطرية كامنة في البشر داخل التكوين الطبيعي للإنسان" (بازي، 2023، ص244). وهذا التقابل القائم

على التناغم الحاصل بين النفس واللغة والكون هو الذي يُمكننا من صناعة منهج تفسيري قائم على مقارنة نموذج يُوفّر علينا كثيراً من الخلاف في مناهج التأويل وتفسير الخطاب القرآني، وهي مناهج مُتلوّنة بتلوّن المدارس الفكرية. ولكن، ما ظلال هذا المنهج على "الوحدة البنائية" من جهة الإجراء القانوني لأصول التفسير؟ وهل يُمكنه حقاً إضفاء صفة "العالمية الحضارية" عليها؟

1. الوحدة البنائية مدخلاً للتدبّر في مشروع العلواني

لم يُعرِّج العلواني على تعريف الضميمة (إذا ضم مفهوم إلى مفهوم ودل على معنى تركيبى جديد قبل عملية الضم سمي ضميمة في علم المصطلح وليس فقط وصف الكلمة بما بعدها) تعريفاً منطقيّاً يستلزم الحدّ والفصول والخصائص/ الخواص (مقصودي هنا الخواص باعتبارها مفهوماً منطقيّاً وليس الخصائص باعتبار مفهومها العادي المتداول)، وإنما ساقها من باب التعريف اللفظي الذي يُقرّب المعنى بتصويره لفظياً فقط؛ لأنّ النماذج أو النظريات تكون مُعرّفة بضوابطها الكُليّة الصريحة، ومُحدّدة بوظائفها المنهجية الواضحة. وهذا شأن الوحدة البنائية هنا؛ فهي دليل منهجي مُتفق من عدّد القرآن الكريم "النموذج المعرفي الكُليّ" (العلواني، 2004، ص33). قال العلواني في ذلك: "المُراد بهذا المُركّب (الوحدة البنائية) للقرآن أنّ القرآن المجيد واحد لا يقبل بناؤه وإحكام آياته التعدّد فيه، أو التجزئة في آياته، أو التعضية بحيث يقبل بعضه، ويرفض بعضه الآخر. فهو بمثابة الكلمة الواحدة، أو الجملة الواحدة، أو الآية الواحدة. وإذا كانت قد تعدّدت آياته وسوره وأجزاؤه وأحزابه، فذلك التعدّد ضرورة لا غنى عنها في التعليم والتعلّم، والتنزيل لتغيير الواقع وإبداله. فلم يكن في مقدور الإنسان أن يستوعب قرآناً يتّصف بكلّ صفات القرآن، ويأخذه الإنسان أو يتبناه بوصفه ذا وحدة بنائية لا تختلف عن وحدة الكلمة في حروفها، ووحدة الجملة في كلماتها وأركانها، ووحدة الإنسان في أعضائه" (العلواني، 2006، ص14)، وبوصف هذه الوحدة العضوية القرآنية مُعادلة أيضاً لنظيرة لها في نظام الكون. وحيثُ يستفيد الناظرون من عناصر كلّ واحدة لقراءة الأخرى، ومن ضمّ الأشباه وإزاحة الفروق بينها.

وفي هذا الصدد، قال العلواني: "يجب فهم القرآن فهماً منهجياً في إطار وحدته وبنائيته الكاملة؛ فهماً يتّصل بالوحدة البنائية للكون أيضاً، ويردُّ الكثرة إلى الوحدة، ويُجَلِّل الظاهرة بحثاً عن العلاقات والسُنن الكامنة فيها وفيما راءها دون الاكتفاء بتفسيرها. والقرآن الكريم قابل في وحدته البنائية الكليّة لهذا الفهم المنهجي، حيث يلزم دراسته وفق المنهجية التي يدرس بها العلماء الكون العظيم، وبمنهجية تستطيع إدراك التداخل المنهجي بين منهجية القرآن وسُنن ومنهجية الكون" (العلواني، 2006 أ، ص 71). ومن هنا تغدو "منهجية القرآن بديلاً حضارياً عالمياً لا يستهدف إصلاح أوضاع المسلمين، بل يستهدف إصلاح أوضاع العالم كلّ" (العلواني، 2006 أ، ص 71).

ويمكننا تسمية ذلك "الصياغة العمرانية" (العلواني، 2004، ص 12) التي تراعي السُنن الكونية، وتوفّق بين مقتضيات التوحيد ومُتطلّبات العمران (العلواني، 2004، ص 72) وكان ابن خلدون قد سبق بدعوته إلى مراعاة هذه القوانين، وإخضاع الروايات التاريخية لها، وهو أصل كُليّ لتفسير الروايات وتحليل الظواهر، لكنّه بقي عُرياً من أيّ علاقة تربطه بأصول التفسير ومناهجه، وهذه إضافة العلواني هنا.

إذن، فثمة محاولة جريئة لصقل أصول التفسير والتدبّر "الكلاسيكية" بمادة براديجم "منهجية القرآن المعرفية"، أو "منهج الجمع بين القراءتين". أمّا المدخل التطبيقي الصارم لذلك فهو نظام الوحدة البنائية. إنّ هذا النظام التطبيقي -في رأي العلواني- من أرفع المداخل لقراءة النموذج وتطبيقه على مضامين السور، في ما يمثّل طريقة "تجعل المُرتل المُتدبّر يطوف في رحاب القرآن، ناظراً في آياته كلّها، باحثاً عن جميع الروابط وشبكات العلاقات بينها؛ ليُدرك ما يقرأ، ويفهم ما يتلو" (العلواني، 2006 ب، ص 36). ولم يفد العلواني أن يُبيّن جذوره في جيل التلقّي الأوّل، لكنّه اعترف بغياب المصطلحات الصناعية للتعبير عن مكونات هذا الجيل تجاه الإشكال "شأن المطبوعين الذين تنشأ القواعد والقوانين والنظريات بعد أجيالهم" (العلواني، 2006 ب، ص 39).

أما على مستوى السورة تحديداً فتبتدئ أول أسرار إعجاز هذه الوحدة في "عمود يقوم بناؤها عليه. وذلك العمود هو موضوعها الأساس، والموضوعات الأخرى وسائل مُكمّلة، كأنّها أوتاد معضدة لذلك العمود الأساس" (العلواني، 2006ب، ص81). وذلك وفق مقاصد عليا تتم فيها عملية الحراك والدوران، وهي "ثلاثة أعمدة؛ أولها: التوحيد، وثانيها: التزكية. وثالثها: العمران. فالتوحيد شكّل العمود الأساس لمعظم سور القرآن المجيد، وتدور حوله أوتاد أخرى تتناول التزكية والعمران" (العلواني، 2006ب، ص81).

ولم يتوان العلواني في أن يُطلق على هذه الطريقة اسم التدبّر، وأن يستبدها بعملية التفسير التي تعتمد على اللغة غالباً؛ لأنّها أوسع منها في الاستثمار، وأدقّ منها في المنهج؛ ولأنّ "القرآن كتاب مُطلق كوني" (العلواني، 2006ب، ص27)، و"البحث فيه ليس بحثاً في اللغة وحدها" (العلواني، 2006ب، ص80)، بل هو "حقيقة لغوية تتجاوز اللغة" (فانصو، 2011، ص291)؛ لأنّ السورة كما قرّر أحد المعاصرين "بنية شبكية من المفاهيم المُتّصل بعضها ببعض، ودلالاتها تعالقية" (مقبول، 2023، ص53)، فكان الدخول إليها يستلزم عملية التدبّر، وإن كانت تستحضر بعض قوانين التفسير اللغوي الصناعية. وقد حاول العلواني تطبيق هذا النظام بعناصره جميعها داخل كتابه الذي حمل عنوان: "تفسير القرآن بالقرآن".

2. الوحدة البنائية: جدل العلاقة العضوية بين السُنّة النبوية والقرآن الكريم ضمن

البراديعم المُرتقب

إذا كان القرآن الكريم هو المرجع الأوّل للجماعة المُسلمة منذ نشأت في الصدر الأوّل، فإنّ السُنّة النبوية "ليست شيئاً آخر سوى الثمرة الكاملة النموذجية للتوجيه القرآني" (قطب، د.ت، ص30). وهذا تحديداً الإطار الذي وضع فيه العلواني السُنّة النبوية طبيعةً ووظيفةً؛ فهي حطّة تنتمي إلى سلسلة من المتواليات المُترتبة تلقائياً على منهجه المعرفي المُركّب، الذي يقوم على أساس أنّ القرآن الكريم مصدر كُلّي مُهيمن، ومُعادل موضوعي للكون، ومصدر لإنشاء الأحكام والقيَم،

واستيعاب الظاهرة الإنسانية، وشمول أبعادها الزمانية والمكانية. ولهذا جاءت ثلاثيته (التزكية، التوحيد، والعمران) على رأس الكليات والقيم التي تُبين المُحدّدات والضوابط التي تساعد على قراءة السُّنة النبوية في ضوء القرآن الكريم (العلواني، 2006، ب، ص 30).

وهنا تترسّخ حقيقة السُّنة النبوية، مُحدّدةً علاقتها بالقرآن الكريم؛ أيّ باعتبار وظيفتها البيانية فقط (العلواني، 2006، ب، ص 160). وفي حال عنّ تعارض لخبر أو أثر مع نصوص القرآن الكريم، وجب تأطير ذلك في إطار "الفهم الكليّ للسُّنة النبوية" (العلواني، 2014، ص 198). وهو في هذا مُقتدٍ بحاج حمد الذي لا يسوغ عنده أن تكون "شُرعة القرآن التخفيف والرحمة، ثمّ نستجيب لروايات تُنسب إلى الرسول ﷺ تطبيقاً شُرعة الإصر والأغلال على المُسلمين" (حاج حمد، 1996، ص 63).

وفي ذلك تعريض بِنظّار المنهج الفقهي والأصولي الذي يقتصر على أحاديث الأحكام في تأسيس منهج التشريع الإسلامي (العلواني، 2016، ص 5)، ومن ثمّ تمخّضت نظرية البيان المُرتكزة على جعل سُنن وأحاديث تستقلُّ بإنشاء الأحكام. وإنّما الحقُّ عنده أن أحاديث السُّنة النبوية تابعة لكليات القرآن الكريم، وهي مُنيّقة عنها، وتدور حول حماها من دون استقلال عنها، وذلك باعتبار المنهج السليم، القاضي برّد الجزئيات إلى كلياتها، وهو منهج يعتمد على التحليل والنقد والتفكيك، وبناء عقلية معاصرة موضوعية قادرة على تجاوز الوقوع في ماضوية، أو تاريخانية سكونية، أو تأويلات باطنية (العلواني، 2006، أ، ص 65).

ونفهم من هذا المنهج المُقتَرَح من العلواني أنّ سائر المناهج المُستحدّثة بعد عصر التدوين وجيل التلقّي ينبغي أن تُراجع، وتُكيّف -على الأقل- لتُصهّر في هذا المنهج البديل الحضاري العالمي. وهكذا تتّضح العلاقة "الدقيقة بين الكتاب والسُّنة تحديداً لا يسمح بإيجاد تضادّ بينهما" (العلواني، 2006، أ، ص 13)؛ تجنّباً لقصور الفهم الذي أصاب المنهج الفقهي، الذي يتكئ في قراءته على المنظور التجزيئي، ويتجاهل "الوحدة البنائية للقرآن الكريم والسُّنة النبوية معاً" (العلواني، 2006، أ، ص 182).

ثالثاً: الوحدة البنائية والوحدة ثنائية القطب: جدلية الاتصال والانفصال

1. نقد منهجية البناء والتنزيل لنموذج "الوحدة البنائية" عند العلواني

تُقاس قوّة البراديجمات أو النماذج المعرفية المُركّبة بمدى انسجامها مع فلسفة التصوّر الإسلامي للكون والحياة، وقربها منها. وهي تزداد قوّة وصلابة حين يكون إطارها النظري مُتوافقاً مع مقاصدها التطبيقية على مناسبات الواقع التنزيلي.

وإذا شئنا عرض نموذج العلواني على هذا المؤشّر، فسنجد بسهولة ظلّاله مُخيمّة على نتائجه وثماره؛ فهو ينطلق من أنّ القرآن الكريم مصدر كُلّ مُهيمن، ومُعادل موضوعي للكون. وهذه الانطلاقة تبدو قويّة ومُتماهية مع كثير من المُهتمين بالدراسات القرآنية. ومن هنا تفتّق عند العلواني نموذج "الوحدة البنائية"، وهو منهج قرائي، وإن كان يبدو قوياً للوهلة الأولى، إلاّ أنّه من حيث الحِدّة لم يكن قادراً على استهواء المُهتمين كثيراً؛ لسبق نماذج توازيه عند غيره، مثل: نموذج الوحدة الموضوعية، ونموذج الوحدة المقاصدية، ونظرية النّظْم، وغير ذلك ممّا يتّصل بها، وينفصل عنها في خصوصيات، ولكنّ تجميعها معاً غاية واحدة وفلسفة واحدة.

وقد ازدادت النظرية صعوبة عند الإجراء على السورة خاصّة؛ فمنهجها غير جامع ولا مانع كما يُعبّرُ المناطقة، ولا يستطيع السيطرة على اجتهادات نُظّار التفسير والتدبّر في بحثهم عن أعمدة السور ومحاورها الرئيسة وخطوطها الكُبرى. وقد اعترف بذلك أحد عمالقة هذه النظرية قبل العلواني، قائلاً: "الواقع أنّه قد يصعب في بعض السور التمييز بين الفكرة الرئيسية والأفكار الثانوية، أو اكتشاف العلاقة بين هذه الأفكار بعضها ببعض، أو بينها وبين النواة المركزية للسورة. وقد نجعل حتى الظروف التي استدعت التجميع بينها في سورة واحدة" (دراز، 1984، ص122).

وهذا من جهة الأساس النظري، وأمّا من جهة العناصر التي ركّبت النظام فقد رأينا في المحاور السابقة كم كانت تبدو ذات طبيعة معرفية مختلفة، لا يحصرها نظام منطقي، بل منها ما له طبيعة منهجية، ومنها ما له طبيعة موضوعية، ومنها ما لا طبيعة له أصلاً سوى أنّه قضية من قضايا العصر

عرضت، فكانت عنصراً رئيساً - في نظر العلواني - لتركيب المنهج. وهذا خللٌ منهجي سيدفعنا إلى إدخال العناصر أو إخراجها من النظام متى دعت إلى ذلك الظروف في كلِّ زمان، بينما شأن النظريات أن تكون مُستوعبة لكلِّ الجزئيات التي تُصنَّف إلى أجناس وأنواع ضمن المنهج نفسه، بصرف النظر عن زمانها ومكانها، وحتى طبيعتها الموضوعية في كثير من الأحيان.

وإذا رجعنا إلى القِيم العليا التي أرساها العلواني لقراءة القرآن الكريم والكون، وهي: التزكية، والتوحيد، والعمران،² وجعلها كذلك عمود كلِّ سورة على حدة؛ فسنجده بعيداً عن لمّ أطراف الخلاف في الكشف عن المقاصد العامّة للقرآن الكريم وقِيمه التي تناطح القوم في تحديدها أو تحديد معيارها زمنياً غير يسير، وكان من المُتوقَّع أن يُساق معياره لهذه الوظيفة المثلى. وسبب ذلك أنَّ العلواني قد سار على المسار نفسه الذي سار عليه أغلب المُستغلبين بالقرآن الكريم؛ إذ راموا الركون في تحديد مقاصده إلى معياري الاستغراق والاستيعاب؛ فكلِّما كان المقصد أكثر استغراقاً للجزئيات بصورة عمودية داخل السور، أصبح أكثر رسوخاً في الكليّة، وهو الجدير بكونه مقصداً أعلى للقرآن الكريم. كذلك، فإنَّ المُحرِّك الأكثر استيعاباً للقضايا المعرفية داخل القرآن الكريم هو الجدير بأن يكون عموداً، وهو نظر منطقي مُنبثق من فلسفة مناهج البحث الوضعية، ولا يوائم كثيراً التصوُّر القرآني في رصف مقاصده وقِيمه، وإن كان يخدم العلوم الشرعية المستفادة منه نوعاً ما.

وبيّن جدّاً أنّ كتاب الله تعالى - بوصفه وحيّاً - يَعُسرُ أن تسحب عليه قواعد العلوم وعِلَلها القياسية المستفادة من الاجتهادات البشرية إلّا على سبيل الاستثناس؛ إذ للحقيقة القرآنية خصوصيتها دائماً، فهي مُتوارية تُحسِّن لعبة الإظهار والتخفي؛ لأنّها مُحمّلة بأسرار الغيب، ومشحونة بخزائن الماوراء. ومن شأن هذا في الوجود أن توضع علامات تُنبّه عليه فقط، وتوهم إلى. وهذا هو

² في الصفحة الإلكترونية لأكاديمية العلواني، نجد العلواني يضيف مقصدي الدعوة والأمة بوصفهما قاعدتين عمليتين بعد ثلاثيته النظرية. غير أن الإضافة بالزيادة أو بالنقص لا تُغيّر في المنهج شيئاً. ولهذا ركّزنا على نقد "نموذج" النظري من جهة رؤيته الفلسفية، بصرف النظر عن محتواه العلمي الذي تُشكّله مفرداته وقواعده.

السُّرِّ في عجز الناس عن إيجاد أصول يتفقون عليها في التفسير والتدبر، خلافاً للعلوم الأخرى، مثل: الفقه، والأصول، واللغة، والنقد الحديثي.

2. الوحدة القطبية ثنائية القطب بوصفها مشروعاً بديلاً في النظام العالمي الإسلامي

ثمة محفّزات قويّة للركون إلى القراءة "العمرائية" التي اقترحها العلواني، وذلك لتجاوز ركاب القراءات المعرفية المتأثرة بفلسفة توجهاتها النظرية بعيداً عن تصوّر الإسلام ومنهجه؛ ما زاد القيم القرآنية تشبّثاً والأحكام تنازعاً وتفرقةً. ومن ثمّ، فإنّ القراءة العمرائية تُعدُّ مفتاحاً رئيساً لهذا التصرُّور. ويلزمنا لكشف هذا المفتاح أن نعود إلى محطّة نشأة هذا التصرُّور، لا الانطلاق من عالمية إسلامية بديلة لعالمية أولى كما يفهم من العلواني الذي غلب عليه التأثير بحاج حمد. صحيح أنّ صفة المنهج من الخصائص الذاتية للمنهج نفسه، وأنها لا تُفارق قيد أنملة. ولكن، ما حقيقة هذا المنهج؟

نعتقد أنّ النموذج المُركَّب أو "الوحدة ثنائية القطب" كما سمّاه علي عزّت بيغوفيتش (بيغوفيتش، 1974، ص 232) هو البرادغم الحقيقي الذي يمتح منه هذا المنهج حقيقته. كذلك يُعدُّ الإسلام نفسه وجميع المفاهيم الشرعية؛ من: صلاة، وزكاة، وصيام، وحجّ، وجهاد... إلى سائر ما سمّاه الأصوليون والفقهاء الحقائق الشرعية، فضلاً عمّا يلزم عنها من مقاربات اجتهادية مفهومية واصطلاحية؛ كلّها تُعدُّ من طبيعة هذا النموذج التفسيري المُركَّب، ولكن مع استصحاب صيغة الإلهام السماوية؛ إذ لا يُعدُّ كلُّ تركيب بين ما هو مادي وروحي إسلاماً. قال بيغوفيتش في ذلك: "فالإلهام الذي ربط بين حرية العقل وحتمية الطبيعة كما يظهران في الحياة يبدو أنّه هو الإلهام نفسه الذي ربط بين الوضوء والصلاة في وحدة تُسمّى الصلاة الإسلامية. إنّ حدساً فائق القوّة يُمكنه أن يبيّن الإسلام بأكمله من خلال تأمله في الصلاة، ويستطيع من تأمله في الإسلام أن يقيم الازدواجية التي تشمل هذا الكون" (بيغوفيتش، 1974، ص 44).

ومن ثمّ، فإنّ تعريف الإسلام "بأنه مُركَّب يُؤلّف بين الدين والمادية، وأنّه يقف موقفاً وسطاً بين المسيحية والاشتراكية؛ هو تعريف تقريبي يُمكن قبوله تحت شروط مُعيّنة... فالإسلام ليس

وسطاً حسابياً بسيطاً، ولا قاسماً مُشترَكاً بين تعاليم هاتين العقيدتين. فالصلاة والزكاة والوضوء كينونات لا تقبل التجزئة؛ لأنّها تعبير عن شعور فطري بسيط؛ إنّها يقين مُعبرٌ عنه بكلمة واحدة، وبصورة واحدة فقط، ولكنها مع ذلك تظلُّ منطقياً تُمثِّل دلالة ازدواجية" (بيغوفيتش، 1974، ص 44).

وهكذا يتضح لنا أنّ نموذج الإسلام هو مُركَّب إعجازي بين قطبين مُتفايرين في الإنسان، هما: الروح والمادة، وهما المُشكَّلان لطبيعة الوحدة التي يروم الإسلام تجسيدها على أرض الواقع. وهذه الوحدة هي الخصيصة الحيوية التي تجعل الإسلام "كمبدأ له أهمّية لتطوره المستقبلي" (بيغوفيتش، 1974، ص 55). وهذا يعني أنّ الإسلام لا يحتاج إلى ظروف جديدة لينبعث ويتطوّر مثلما رأى العلواني اقتداءً بحاج حمد، بل إنّ انبعاث الإسلام هو صفة ذاتية في نظامه الحركي عبر نموذج الوحدة؛ إذ يغدو هذا النظام ذا قدرة وظيفية على "التأليف بين المبادئ المُتعارضة" (بيغوفيتش، 1974، ص 43) داخل قطبيها، ومن ثمّ يكتسي صبغته العالمية وتكيّفه مع المُستجدّات الحضارية.

ولكن، كيف يُمكننا تلقي النّظم القرآني بناءً على هذا التناغم المُفترَض؟

توجد في الإسلام طريقتان لتأسيس مشروعاته؛ إحداها تعتمد البناء الكُلّي لقيَم الدعوة الإسلامية الروحية والإنسانية والكونية، وهي طريقة القرآن المكي. والأخرى عُنيّت برصد المُذكَرات التفصيلية لتلك القِيَم والكُلّيات في العبادات والعادات والمعاملات والقضاء، وكلّ ما يتعلّق ببناء الدولة، وإرساء علاقاتها الداخلية والخارجية ذات الصلة بالمجال الخارجي المادي، وهي طريقة التشريع المدني.

وتبعاً لذلك، فإنّ شخصية الرسول ﷺ طُبعت بصفتين، هما: صفة الدعوة في مَكَّة المُكرّمة، وصفة القيادة في المدينة المُنوّرة. قال بيغوفيتش مُؤكداً هذا التوجّه: "كان لا بُدّ لمحمد ﷺ أن يعود من الغار، فلو أنّه لم يعدّ لبقني حنيفياً، ولكنه عاد من الغار، وشرع يدعو إلى الإسلام. وهكذا تمّ الامتزاج بين العالم الجوّاني وعالم الواقع، بين التّنسك والعقل، بين التأمل والنشاط. لقد بدأ الإسلام

صوفياً، وأخذ يتطوّر حتّى أصبح دولة. وهذا يعني أنّ الدين قد تقبّل عالم الواقع، وأصبح إسلاماً" (بيغوفيتش، 1974، ص 267).

وهو يعني كذلك وجود قطبين مُندمجين في وحدة ناظمة يستحيل الفصل بينها: الإصلاح النفسي (الجوّاني)، والإصلاح الواقعي (البرّاني)، خلافاً لما آل إليه حال اليهودية والمسيحية من تطرّف كلّ منهما إلى طرف واحد.

وإذا أردنا التعرّيج على نظام التقصيد القرآني في ثوبه الأصيل، فسنعجده مُتلوناً بلون التصوّر الإسلامي للكون والحياة، المنوط بهذه الوحدة بين القطبين، وهو الذي خَسّت عنه معظم القراءات في نظرنا المُتواضع، أو لم تأخذه من حيث هو نظام مُتكامل. وهذا يرجع إلى الغفلة عن المنهج السليم الذي لم يكن هو "الوحدة البنائية" التي تنطلق من النّظم اللغوي للقرآن الكريم؛ إذ إنّه تخصّص نخبوي لا يُدرِك أسراره إلاّ المُتمرّسون بمناحي الإعجاز من حُذّاق العرب قديماً والدارسين الأكاديميين في العصر الحاضر، فضلاً عن عجزه عن إعطاء صورة مُوحّدة لدراسة نّظم السورة والاستحواذ عليها؛ ما يُجِلُّ بطابع "العالمية الحضارية". وإنّنا المقصود أنّ طريقة القرآن الكريم في سَوِّق مقاصده وقيمه كانت تتبدّى أكثر في واقع "الوحدة ثنائية القطب"، ومن خلال صورة شبكة القيم الروحية والاجتماعية الساهرة على تكوين كيان الفرد المُتوازن، ثمّ كيان الجماعة المُسلمة، وبالتركيز على قيمة وحيدة عُليا، هي التوحيد.

إنّ مجال هذا التجسيد ملحوظ في قيم النفس والمجتمع المُسلمين، عبر وسائل ترجع إلى استثمار المجال النفسي الفردي والمجال الاجتماعي داخل تلك الشبكة، وبوصفها مرآة عاكسة لنفس شبكة التدبّر داخل القرآن الكريم. أمّا الفرق بين الشبكتين فيتمثّل في إمكانية تلمّس تلك القيم والمقاصد بسهولة في الخارج عن طريق منهج الصحابة التربوي النبوي، بعيداً عن داخل نصّ القرآن الكريم الذي يُسيّج قضاياها بسياح إعجازي يصعب الاستحواذ عليه في جزئياته.

والمعادلة هنا تشهد جدلاً معكوساً لطرفيها؛ فنحن لا ننتقل من نصوص القرآن الكريم للبحث عن الوحدة، بل نترسّم خطوات هذه الوحدة في نظام التربية النفسية والاجتماعية التي بثّها القرآن الكريم داخل واقع الجماعة المسلمة العملي في العصر النبوي وعصر الصحابة. وقد أشار بيغوفيتش إلى هذا السرّ في نصّ نفيس، قال فيه: "إنّ الإسلام في صيغته المكتوبة (القرآن) قد يبدو بغير نظام في ظاهره، ولكنه في حياة محمد ﷺ قد برهن على أنّه وحدة طبيعية من الحبّ والقوّة، المتسامي والواقعي، الروحي والبشري. هذا المرّكّب المُتفجّر حيوية من الدين والسياسة يبتّ قوّة هائلة في حياة الشعوب التي احتضنت الإسلام، في لحظة واحدة يتطابق الإسلام مع جوهر الحياة" (بيغوفيتش، 1974، ص34).

وهذا المدخل يفرض علينا أن نستعيض هنا عن "الوحدة البنائية" داخل القرآن الكريم بنظام "شبكي" آخر يستمدّ وجوده من الطابع العملي، بوصفه مُعادلاً وجودياً، له طبيعة ازدواجية مضاعفة: شبكة روحية، وشبكة اجتماعية؛ ذلك أنّ الإسلام -تطبيقاً لكلماته، وتنسيقاً لها مع الواقع المَعيش- يوجد من تصوّره شبكتين كما أكّد ذلك مالك بن نبي حين قال: "يخلق الشبكة الروحية التي تربط نفس المجتمع بالإيمان بالله، وهو يخلق بعمله هذا أيضاً شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لهذا المجتمع أن يضطلع بمهمّته الأرضية، وأن يؤدّي نشاطه المُشترك. وهو بذلك يربط أهداف السماء بضرورات الأرض" (ابن نبي، 1986، ص79). ومن ثمّ، فإنّ هاتين الشبكتين تعرضان لنا تصوّراً للإسلام لمنهج دراسة نَظْم القرآن الكريم وكلماته، وليس العكس.

ومن هذه الزاوية، يُمكننا أن نطلّ على طبيعة المجتمع في الصدر الأوّل، حيث كان الصحابة يتلقّفون القرآن الكريم آياتٍ آياتٍ من الرسول ﷺ، فلا يتجاوزونها حتّى يُجسّدوها في أعمالهم وسلوكاتهم، ويملّوها في أخلاقهم انتهاءً مثلما رسّخوها في أذهانهم ابتداءً؛ فقد جاء في مسند أحمد: "حدّثنا محمد بن فضيل، عن عطاء، عن أبي عبد الرحمن، قال: حدّثنا مَنْ كان يُقرئنا من أصحاب النبي ﷺ أنّهم كانوا يقترئون من رسول الله ﷺ عشر آيات، فلا يأخذون في العشر الأخرى حتّى يعلموا

ما في هذه من العِلْم والعمل، قالوا: فعَلِمْنَا العِلْم والعمل" (ابن حنبل، 2001، ج5، ص410، حديث رقم23482).

فكأن ثمة تلاحماً وانسجاماً وتلازماً بين العِلْمي والعملي استثمر تلقائياً لنقل معاني القرآن ورسائله فيما بينهم أولاً، ثم نقله إلى غيرهم نقلاً يظهر عليه طابع "السلاسل الجماعية" (شانتيورك، 2017، ص280). وهذه الصفة في النقل اتسعت لتشمل طرائق نقل السُّنَّة العملية، التي لم يكن الحديث النبوي سوى وثيقة كتابية أو مُدَوَّنة شفوية جزئية يتناقل الصحابة عبرها هذه السُّنَّة؛ ما يُبرهن على عدم وجود كذب بينهم فيها، أو خلاف على مرجعيتها وصدقها، خلافاً لما أصاب المُسلمين بعدهم؛ إذ فشا بينهم الكذب والوضع بسبب تدهور النظام الأخلاقي والتربوي لبعض الرواة؛ نتيجة توسُّع الدولة، وتزاحم الطوائف من مختلف الجنسيات على الإسلام.

والمقصود أن طبيعة التدبُّر في القرآن الكريم كانت تعتمد على تجسيد الحقائق والهدايات التربوية النفسية في سلوكات عملية اجتماعية؛ ما أضفى على العملية طابع النظام الشبكي ذي القطبين المُندمجين.

وهذا المنهج يعطينا أيضاً من زخم التنظيرات حول مناهج التدبُّر، ومن ليّ أعناق الآيات لخدمة المناهج الفلسفية والعلمية الجرداء، والاستعاضة عنها بالطريقة الفطرية التي تُعنى بتنشيط القيم الروحية والإيمانية في نفس المُتدبِّر (فرداً وجماعةً) التي تتناسل بشكل تلقائي في خلايا المجتمع إبان تعاطي القرآن الكريم.

صحيحٌ أن سبيل الخلاص هو هدف عالمي كما أكد ذلك العلواني، لكن صورة هذا الخلاص نراها مُتجاوزة سجال النظريات والفهوم حول "وحدة" القرآن التي أبت أن تُدلي للمُجتهدين بقوانين قطعية لرفع النزاع. وحتى لو تأتى ذلك نظرياً، فإن محاولة تحقيق مناطها على السور بشكل ثابت يظل غير متاح، ومن يحاول ذلك فهو كمن يُصارع الطواحين في الهواء، للأسباب التي سردناها سابقاً وغيرها كثير، وإنما البديل الحضاري -في منظورنا- هو ما كان عليه النبي ﷺ وصحابته من

جهة المنهج العملي في مكة المكرمة والمدينة المنورة، وهو القمين بتأسيس شبكة تدرّبية عابرة للزمان والمكان.

أما في ما يتعلّق بالسنة النبوية فيبدو هذا المدخل أيسر في تأطير وظيفتها وتحديد علاقتها بالقرآن الكريم. وفي هذا السياق، فإنّ التفسير الاجتماعي لشبكة الحديث الاجتماعية هو الذي يعطينا المنهج السليم لتفسير نصوص الأحاد، والجمع بين مختلفاتها ونظّمها في كلياتها من متواتر السنة العملية، التي يفترض أنّ تكون هي نفس كليات القرآن الكريم بهذا المنهج، وليس شيئاً آخر غيره.

والسنة النبوية هنا ليست أحاديث صحيحة فحسب، بل هي قطعة من الشبكة الروحية والاجتماعية التي أسسها القرآن الكريم، وكان للنبي ﷺ فيها دور أصيل وراسخ، بوصفه مبيّناً لنصوص القرآن الكريم داخل تلك الشبكة، التي يفترض أنّ تكون سنته العملية المتواترة جزءاً منها. ومن ثمّ، فقد كانت سنة تشريعية مُلزِمة؛ لأنّها مبيّنة لما هو تشريعي مُلزم وخدام للنظام الاجتماعي الذي يرسي دعائم الأمة وأركانها. أما الأحاديث التي لا تخدم النظام الشبكي فلا يُعتدُّ بها، لأنّها سيقّت لظروف استثنائية أو عوارض خاصّة، فلا ترقى لتكون جزءاً من السنة العملية المتداولة التي تُعدُّ جزءاً أصيلاً من الشبكة الاجتماعية للقرآن الكريم.

ولهذا كان من المتداول عندهم أنّه "ما كلّ حديث صحيح تُحدّث به العامّة" (القاسمي، 2001، ص85)، ولا كلّ حديث صحيح يُعمل به، وذلك لمخالفته العمل المتداول والسنة الاجتماعية؛ ما يجعل شبكة الحديث مُتاهية مع شبكة القرآن الكريم، بل تُعدُّ جزءاً لا يتجزأ منها. كذلك يُخرِجنا من المفارقة التي وضعنا العلواني أمامها؛ إذ صرّح بوجود أنواع من البيان غير البيان النبوي، لكنّ البيان النبوي - في رأيه - هو الوحيد المُلزم دون سائر تلك الأنواع؛ نظراً إلى عصمة النبي ﷺ، وعدم عصمة غيره (العلواني، 2014، ص154) وهذا حقّاً يجعلنا نتساءل عن طبيعة التشريع وماهيّتها إن لم تكن هي ذلك الإلزام نفسه.

وأما بالنسبة إلى مقولته الماثلة في وجوب فهم القرآن وبيانه عن طريق القرآن الكريم نفسه، والكشف عن وحدته من دون الاستعانة بالسنة النبوية باعتبارها نصوصاً تشريعية ملزمة وليس باعتبارها نموذجاً نبوياً تطبيقياً للقرآن فقط؛ فإنّ هذا التصوّر يحتاج إلى إعادة نظر وتفحص أدق؛ لأنّ ذلك راجع إلى تصوّره هو حول "الوحدة البنائية"؛ التي يفهم منها أنها مرهونة بالقرآن وأن السنة مجرد تطبيق نبوي يستعان به لفهمها، كما يفهم من قوله "اعتبار مبدأ الوحدة البنائية التي تقوم على مبدأ: أن في القرآن مداخل لا بدّ أن تستعمل للولوج إلى رحابه ... لأنه يقوم مقام النبوات كلها ومقام النبيين كافة. وهو في البشرية الآن بمثابة النبي المقيم بين ظهري الناس (!)، يستطيعون العودة إليه والرجوع إليه في كل حين. ... والقرآن تبيان لكل شيء بما في ذلك السنة المطهرة ... وأعلى درجات البيان هو بيانه لنفسه(!)" (العلواني، 2021، ص579).

بالرغم من العلم أنّ هذه الاستعانة لإدراك هذه الوحدة لا تتأتى من دون وجود مُجسّد مُمثّل، هو النبي أو الرسول، من خلال أعماله وسلوكاته التشريعية المُلزِمة. وأنها هي بيان الله ومراده من قرآنه، لا أن القرآن هو بيان لها كما قرر في النص أعلاه.

خاتمة

تُعَدُّ الوحدة البنائية لبنةً مُهمّةً في مشروع العلواني، وهي من الأعمدة الصُّلبة التي شدّت إليها معجمه الاصطلاحي والنقدي للعلوم، لا سيّما تلك التي تمّت إلى القرآن الكريم والسنة النبوية بصِلّة مباشرة.

وقد سبقت هذه الدراسة بهدف الكشف عن حقيقة هذه النظرية ضمن هذا المشروع، وتفكيك بعض مُكوّناتها؛ لتحديد نموذجها المُركّب الذي ارتضاه العلواني نظاماً فلسفياً ومعرفياً لتصوّره. وقد حاولت الدراسة الملمة خيوط هذا المشروع، فتطرّقت إلى نموذجه المُركّب، مُحاولَةً تفكيكه، وبيان خصيصة "العالمية" التي استحوذت عليه، من دون نسيان بعض النماذج العملية التي ساقها

العلواني لتطبيقها على أرض الواقع، وتحقيق مناطها على مضامين التفسير التراثي المُتداول، ثمَّ بيان مداخل هذه النظرية في منهج تدبُّر القرآن على اختلاف ألوانها المعرفية وأنواعها المنهجية والموضوعية، ثمَّ التعقيب عليها في نهاية المطاف، وبيان المدخل البديل الذي يُمكنه - في منظورنا- إكمال نموذج العلواني، وهو "الوحدة ثنائية القطب".

إنَّ مقارنة نظرية التدبُّر والتفسير البنائي وفق نموذج الوحدة ثنائية القطب تُعدُّ أرفع ما انتهت إليه هذه الدراسة، وهي تفتح بذلك نافذة مُشرعة أمام سائر المُهتمين بالدراسات القرآنية وعلم النماذج المعرفية المُركَّبة؛ للإطلاع على كثير من الإشكالات والقضايا المُوازية التي قد يكون منها ما يأتي:

1. تكثيف الجهود لإعادة قراءة القرآن الكريم وفق نموذج عالمي يستجيب للظروف الراهنة بقدر ما يحافظ على كُليات القرآن الكريم من التميع والانحلال.

2. الاهتمام بالمشاريع ذات التصورات المنهجية المُركَّبة؛ لما تحويه من فرائد النماذج المعرفية ذات الأقطاب المُتعددة التي يُمكنها احتواء المُخالف، والحفاظ على الهويّة. ومن أصحاب هذه المشاريع المُحدثين: بيغوفيتش، ومالك بن نبي، وسيّد قطب، وسعيد النورسي، وإسماعيل الفاروقي. أمّا علماء التراث الذين أسهموا بمشاريع مُماثلة فنذكر منهم: الشاطبي، وابن تيمية، وابن خلدون، وابن رشد الحفيد.

3. تركيز البحث في نظام الوحدة القرآنية؛ أملاً بالعثور على خطوطها الكُليّة، وصقلها لتكون مشروعاً بديلاً عن أصول التفسير المدرسية المُتداولة.

المراجع

- بازي، محمد (2023). التأويلات الجديدة: من مناطق الحدود إلى بساط الوجود، ط1، عمان: دار كنوز المعرفة.
- برغوث، الطيب (2016). المدخل السنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، ط1، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
- بيغوفيتش، علي عزت (1974). الإسلام بين الشرق والغرب، ط1، ترجمة: محمد يوسف عدس، بيروت: مؤسسة العلم الحديث.
- حاج حمد، أبو القاسم (1996). العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ط2، بيروت: دار ابن حزم.
- ابن حنبل، أحمد (2001). المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- دراز، محمد عبد الله (1984). مدخل إلى القرآن الكريم، الكويت: دار القلم.
- شاتورك، رجب (2017). البنية الاجتماعية السردية: تشريح شبكة نقل الحديث النبوي، ترجمة: صابر الحباشة، ط1، بيروت: جسر للترجمة والنشر.
- العلواني، طه جابر (2014). إشكالية التعامل مع السنة النبوية، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2016). إشكاليات منهجية في التعاظمي مع السنة، مجلة إسلامية المعرفة "الفكر الإسلامي لاحقاً"، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 85.
- العلواني، طه جابر (2021). تفسير القرآن بالقرآن، ط2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر (2006أ). الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- العلواني، طه جابر (2003). الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي، ط1، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (2004). نحو منهجية معرفية قرآنية، ط1، بيروت: دار الهادي.
- العلواني، طه جابر (2006ب). الوحدة البنائية للقرآن الكريم، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- الفاروقي، إسماعيل راجي (2016). التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، ط1، ترجمة: السيد عمر، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

القاسمي، محمد جمال الدين (2001). *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث*، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

قاصو، وجيه (2011). *النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي*، ط1، بيروت: دار الفارابي.

قطب، سيّد (د.ت). *خصائص التصور الإسلامي ومقوماته*، القاهرة: دار الشروق.

المرزوقي، أبو يعرب (2010). *الجلي في التفسير*، ط1، بيروت: الدار المتوسطة للنشر.

مقبول، إدريس، 2023، *الجماليات المتعالية: مقدمة في لسانيات القرآن*، ط1، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.

ابن نبي، مالك (1986). *ميلاد مجتمع*، ط3، بيروت: دار الفكر.

النورسي، سعيد (2005). *إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز*، ضمن: *كليات رسائل النور*، ط4، القاهرة: شركة سوزلر للنشر.

References

- Al-'Alwānī, Ṭ. (2003). *Al-Khuṣūṣiyyah wa-al-'Ālamiyyah fī al-Fikr al-Islāmī* (1st ed.). Dār al-Hādī.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2004). *Naḥwa Manhajīyyah Ma'rifiyyah Qur'āniyyah* (1st ed.). Dār al-Hādī.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2006). *Al-Jami' bayn al-Qirā'tayn: Qirā'ah al-Waḥī wa-Qirā'ah al-Kawn* (1st ed.). Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2006). *Al-Waḥdah al-Binā'iyyah lil-Qur'ān al-Karīm* (1st ed.). Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.
- Al-'Alwānī, Ṭ. (2014). *Ishkāliyyat al-Ta'āmul ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (1st ed.). Al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
- Al-Marzūqī, A. (2010). *Al-Jalī fī al-Tafsīr* (1st ed.). Al-Dār al-Mutawassiṭiyyah lil-Nashr.
- Al-Nūrsī, S. (2005). *Ishārāt al-I'jāz fī Mizān al-Ījāz: Ḍimna Kulliyyāt Rasā'il al-Nūr* (1st ed.). Sharikat Sūzlar lil-Nashr.
- Al-Qāsimī, M. (2001). *Qawā'id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīth* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Shāṭibī, A. (2001). *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-Sharī'ah* (1st ed.) (M. Darāz, Ed.) Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Barghūth, A-Ṭ. (2016). *Al-Madkhal al-Sunanī ilā Kharīṭat al-Maqāsid al-Kulliyyah fī al-Qur'ān al-Karīm* (1st ed.). Mu'assasat al-Furqān lil-Turāth al-Islāmī.
- Bāzī, M. (2023). *Al-Ta'wīliyyāt al-Jadīdah: Min Manāṭ al-Ḥudūd ilā Bisāṭ al-Wujūd* (1st ed.). Dār Kunūz al-Ma'rifah.
- Bīghwafīsh, 'A. (1974). *Al-Islām bayn al-Sharq wa-al-Gharb* (1st ed.) (M. 'Adas, Translator). Mu'assasat al-'Ilm al-Ḥadīth.

- Darāz, M. (1984). *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*. Dār al-Qalam.
- Ḥājj Ḥamad, Q. (1996). *Al-'Ālamiyyah al-Islāmiyyah al-Thāniyyah Jadaliyyat al-Ghayb wa-al-Insān wa-al-Ṭabī'ah* (2nd ed.). Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Ḥanbal, A. (2001). *Al-Musnad* (1st ed.) (S. al-Arna'ūt, Ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Mālik, I. (1986). *Milād Mujtama'* (3rd ed.). Dār al-Fikr.
- Maqbūl, I. (2023). *Al-Jamāliyyāt al-Muta'āliyyah: Muqaddimah fī Lisāniyyāt al-Qur'ān* (1st ed.). Ifrīqiyyā al-Sharq.
- Qānshū, W. (2011). *Al-Naṣṣ al-Dīnī fī al-Islām min al-Tafsīr ilā al-Talaqqī* (1st ed.). Dār al-Fārābī.
- Quṭb, S. (n.d.). *Khaṣā'is al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqawwimātuh*. Dār al-Shurūq.
- Al-Fārūqī, I. (2016). *Al-Tawhīd wa Maḍāmīnahu fī al-Fikr wa al-Ḥayāh* (1st ed.). Al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
- Shāntuwurk, R. (2017). *Al-Bunyah al-Ijtimā'iyyah al-Sardiyyah: Tashrīḥ Shabakah Naql al-Ḥadīth al-Nabawī* (1st ed.) (S. al-Ḥabāshah, Translator). Jusūr lil-Tarjamah wa-al-Nashr.

Structural Unity (*al-Waḥdah al-Binā'iyyah*) in Taha Jabir Al-Alwani's Universal Islamic Civilizational Alternative System: Characterization and Review of the Project's Approaches

Idris al-Tarkawi*

Abstract

Structural unity (*al-waḥdah al-binā'iyyah*) is a key pillar in Taha Jabir Al-Alwani's project and his terminological and critical lexicon of sciences, especially those that are directly related to the Qur'an and Sunnah. This article aims to uncover this theory within Al-Alwani's project and to deconstruct some of its components in order to identify the intricate paradigm that he adopted as a philosophical and cognitive system for his conceptualization of collective salvation and the universal Islamic civilizational alternative. The article attempts to capture Al-Alwani's efforts within this system with the aim of understanding what is acceptable and non-acceptable in his *ijtihād* (independent reasoning). Lastly, the article proposes a critique of Al-Alwani's project and introduces new alternative concepts to the notion of "structural unity" of the Qur'an, including the "spiritual network" and the "social network" of the Qur'an.

Keywords: Qur'an, structural unity, *al-waḥdah al-binā'iyyah*, universal, spiritual network, social network.

* Idris al-Tarkawi holds a PhD (2016) in Maqasid al-Shari'ah from Ibn Zohr University, Morocco. He is a Visiting Professor at The Centre Régional des Métiers de l'Éducation et de Formation (CRMEF) de Marrakech Annexe Essaouira (The Regional Center for Education and Training Professions at Essaouira). E-mail: driss0011@gmail.com.

Cite this article as: El Turkawi, Idris (2025). "Structural Unity (*al-Waḥdah al-Binā'iyyah*) in Taha Jabir Al-Alwani's Universal Islamic Civilizational Alternative System: Characterization and Review of the Project's Approaches", *Journal of Contemporary Islamic Thought (formerly Islamic Knowledge)*, Vol. 31, No. 109, 255-281.

DOI: 10.35632/citj.v31i109.13851

مَكْنَز طه جابر العلواني وبعض ما كتب عنه

إيصال صالح الحوامدة*

* الكتب التي قام بتأليفها

1. الاجتهاد والتقليد في الإسلام، القاهرة: دار الأنصار، 1979م، (144 صفحة).
2. المحصول في علم أصول الفقه للإمام فخر الدين محمد الرازي، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980م، 6 مجلدات.
3. خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م، (26 صفحة).
4. إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات (ورقة عمل)، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م، (104 صفحة).
5. مشكلتان وقراءة فيها، بالإشتراك مع طارق البشري، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1992م، (76 صفحة).
6. الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1992م، (64 صفحة).
7. ابن تيمية وإسلامية المعرفة، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1995م، (88 صفحة).
8. أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1995م، (44 صفحة).

* الحوامدة، إيصال صالح (2025). "ببليوغرافيا: مَكْنَز طه جابر العلواني وبعض ما كتب عنه"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

(إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد 31، العدد 109، 283-309. DOI: 10.35632/citj.v31i109.13871

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

9. حاكمية القرآن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، (40 صفحة).
10. الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والتطلعات، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1996م، (40 صفحة).
11. إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، (34 صفحة).
12. التعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، (30 صفحة).
13. الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، (30 صفحة).
14. مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م، (192 صفحة).
15. التوحيد والتزكية والعمران، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م، (124 صفحة).
16. أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، القاهرة، فرجينيا: دار السلام للنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2004م، (110 صفحة).
17. الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م، (291 صفحة).
18. أدب الاختلاف في الإسلام، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط7، 2005م، (178 صفحة).
19. لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، فرجينيا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، ط2، 2006م، (200 صفحة).
20. أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منه، سلسلة دراسات قرآنية-1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، (119 صفحة).

21. الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، سلسلة دراسات قرآنية- 2، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، (84 صفحة).
22. الوحدة البنائية للقرآن المجيد، سلسلة دراسات قرآنية- 3، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، (116 صفحة).
23. لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، سلسلة دراسات قرآنية- 4، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، (92 صفحة).
24. نحو موقف قرآني من النسخ، سلسلة دراسات قرآنية- 5، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، (175 صفحة).
25. نحو التجديد والاجتهاد؛ مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية، أولاً: الفقه وأصوله، القاهرة: دار تنوير للنشر والتوزيع، 2008م، (211 صفحة).
26. نحو التجديد والاجتهاد؛ ثانياً: من التعليل القرآني إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، القاهرة: مركز التنوير للنشر والتوزيع، 2008م، (98 صفحة).
27. إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط5، 2009م، (190 صفحة).
28. التعليم الديني بين التجديد والتجميد، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009م، (182 صفحة).
29. مقدمة في إسلامية المعرفة، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2009م، (208 صفحة).
30. مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية، بالاشتراك مع منى أبو الفضل، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009م، (104 صفحة).

31. نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية "مراجعات منهجية وتاريخية"، بالاشتراك مع منى أبو الفضل، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009م، (272 صفحة).
32. معالم في المنهج القرآني، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2010م، (166 صفحة).
33. العراق الحديث بين الثوابت والمتغيرات، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2010م، (192 صفحة).
34. الإمام فخر الدين الرازي "ومصنفاته"، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2010م، (232 صفحة).
35. "التوحيد ومبادئ المنهجية" وهو الفصل الثالث ضمن كتاب: "المنهجية الإسلامية 1/ 2"، أحمد فؤاد باشا وآخرون، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2010م، 1088 صفحة، 347-460.
36. "القيم بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية في المنهج المعرفي القرآني" ضمن كتاب: "القيم في الظاهرة الاجتماعية"، تحرير: نادية مصطفى وآخرون، القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، 2010م، (526 صفحة) (103-146).
37. نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2010م، (150 صفحة).
38. نحو منهجية معرفية قرآنية؛ محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط2، 2011م، (424 صفحة).
39. تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، مدارس مع طه جابر العلواني، حوار زينب العلواني، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012م، (62 صفحة).

40. تفسير سورة الأنعام، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2012م، (160 صفحة).
41. المؤسسة في الإسلام (تاريخاً وتأصيلاً)، بالاشتراك مع آخرين، تحرير: رفعت السيد العوضي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2012م، (2800 صفحة).
42. تأملات في الثورات العربية، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2013م، (268 صفحة).
43. ابن رشد الحفيد الفقيه الفيلسوف، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2013م، (144 صفحة).
44. أفلا يتدبرون القرآن؟! "معالم منهجية في التدبر والتدبير"، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2013م، (237 صفحة).
45. إشكالية التعامل مع السنة النبوية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م، (422 صفحة).
46. حوار مع القرآن (تجربة ذاتية ودعوة للتدبر)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2014م، (224 صفحة).
47. إشكالية التعامل مع السنة النبوية (مختصر كتاب)، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016م، (244 صفحة).
48. تجربتي مع الحياة السياسية في العراق؛ سيرة لا ذاتية ولا متحيزة - ج1، بيروت: منتدى المعارف، 2016م، (317 صفحة).
49. الحاكمة والهيمنة: نحو إعادة بناء مفهوم الأمة والدولة والدعوة، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016م، (88 صفحة).
50. تفسير سورة العنكبوت، القاهرة: شركة الاتقان للترجمة والنشر، 2016م، (90 صفحة).
51. تفسير سورة الروم، القاهرة: شركة الاتقان للترجمة والنشر، 2016م، (60 صفحة).

52. من أدب الاختلاف الى نبد الخلاف، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017، (392 صفحة).
53. تفسير القرآن بالقرآن الطبعة الثانية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2021م، (968 صفحة).
54. دور الجامعات والتعليم العالي في المجتمعات العربية: أسباب الفشل ومقومات النجاح، طه جابر العلواني.

* الأبحاث العلمية والمقالات في المجالات باللغة العربية

1. علم أصول الفقه: نشأته وتدوينه، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، عدد 14، 15، سنة 1978م، ص 29-60.
2. علم أصول الفقه (2): تطوره وأهم ما كتب فيه، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، عدد 15، سنة 1978م، ص 37-62.
3. الاجتهاد والتقليد في الإسلام، مجلة أضواء الشريعة (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، الرياض، عدد 9، 1979م، ص 59-156.
4. نظرة عامة في بعض مناهج البحث الإسلامية، مجلة أضواء الشريعة (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، الرياض، عدد 8، 1979م، ص 400-450.
5. بحث أصولي في التعريف بعلم أصول الفقه، مجلة أضواء الشريعة (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، الرياض، عدد 10، 1979م، ص 37-85.
6. الجاحظ وموقفه من الطاعنين في القرآن الكريم، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1980م.
7. المياه وأحكامها في الإسلام، بحث أعد للخطة الوطنية للمياه في السعودية، نشر ضمن المجلد القانوني للخطة باللغة العربية والإنجليزية، 1982م.

8. نظرات في تطور علم أصول الفقه، مجلة أضواء الشريعة (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، الرياض، عدد 13، 1982م، ص 121-145.
9. أفعال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ومذاهب العلماء في الاحتجاج بها، الملتقى السادس عشر للفكر الإسلامي، الجزائر، 1982م.
10. علم أصول الفقه: باعتباره منهج بحث في المعرفة، المؤتمر الثاني لإسلامية المعرفة، إسلام آباد، باكستان، 1982م، ص 211-270.
11. دور الحنفية في تدوين علم الأصول، مجلة الدراسات الإسلامية (مجمع البحوث الإسلامية/ الجامعة الإسلامية العالمية)، مجلد 17، عدد 5، 1982م، ص 11-29.
12. الإمام الشافعي ودوره في تدوين الفقه الإسلامي، مجلة الدراسات الإسلامية (مجمع البحوث الإسلامية/ الجامعة الإسلامية العالمية)، مجلد 17، عدد 6، 1982م، ص 58-77.
13. الرأي وحجتيه، الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي، الجزائر، 1983م.
14. تعليل الأحكام الشرعية واختلاف العلماء فيه وحقيقة موقف الحنابلة منه، مجلة البحوث الإسلامية (الرئاسة العامة للبحوث العلمية والافتاء)، الرياض، عدد 10، 1404 هـ/ 1984م، ص 167-208.
15. حقوق المتهم في مرحلة التحقيق: بحث فقهي مقارن، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، عدد 35، 1984م، ص 45-68.
16. الفقه والحضارة، ندوة الحضارة الإسلامية، كوالالمبور، ماليزيا، 1984م.
17. التمدد الفقهي في العهد العثماني: دراسة وتحليل، المجلة التاريخية المغربية (مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات)، مجلد 17، عدد 57-58، 1990م، ص 379-390.
18. من أعلام الأزهر فضيلة الاستاذ الدكتور عبد الغنى عبد الخالق، مجلة الأزهر (مجمع البحوث الإسلامية)، مجلد 64، عدد 9، 1992م، ص 1057-1062.

19. حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي، مجلة قراءات سياسية، فلوريدا، مجلد 3، عدد 1، 1993م.
20. نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة، مجلة دراسات تربوية (رابطة التربية الحديثة)، مصر، 1994م، ص 11-17.
21. آفاق التغيير ومنطلقاته: الأزمة الفكرية ومناهج التغيير في الواقع العربي، مجلة الاجتهاد (دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر)، بيروت، ع24، 1994م، ص 187-229.
22. التعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع، مجلة قراءات سياسية، فلوريدا، س4، ع2، 1994م.
23. الأسلمة والتأصيل، مجلة التأصيل (إدارة تأصيل المعرفة/ وزارة التعليم العالي والبحث العلمي السودانية)، عدد1، 1994م، ص 54-59.
24. حب المثقف للمجتمع، مجلة الكلمة، مجلد 1، عدد4، 1994م، ص 107-108.
25. العلوم النقليية بين منهجية القرآن المعرفية وإشكاليات عصر التدوين، مجلة الدراسات الإسلامية (مجمع البحوث الإسلامية/ الجامعة الإسلامية العالمية)، مجلد 30، عدد 2، 1995م، ص 5-24.
26. العلوم النقليية بين منهجية القرآن المعرفية وإشكاليات عصر التدوين، مجلة قراءات سياسية، فلوريدا، س5، ع3، 1995م.
27. لماذا إسلامية المعرفة، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، فرجينيا: س1، ع1، 1995م، ص 11-29.
28. عالم فقدناه «الشيخ محمد الغزالي» مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، فرجينيا، مجلد1، ع4، 1996م، ص 5-12.
29. العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، فرجينيا: س2، ع6، 1996م، ص 9-36.

30. الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الوجود، مجلة دعوة الحق (وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية/ المغرب)، مجلد 37، عدد 321، 1996م، ص 27-36.
31. إسلامية المعرفة: فكرةً ومشروعاً، مجلة قضايا إسلامية، إيران، ع4، 1997م.
32. تساؤلات حول إسلامية المعرفة، مجلة قضايا إسلامية، إيران، ع5، 1997م.
33. شيخنا محمد الغزالي وصفحات من حياته، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، فرجينيا، ع7، 1997م، ص 5-15.
34. في منهج فهم الحديث الشريف، مجلة الرشد، كاليفورنيا، ع4، 1997م.
35. الجامعات الإسلامية وبناء علوم الأمة، مجلة جامعة القرويين، عدد 11، 1998، ص 229-293.
36. حاكمية القرآن، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع2، 1998م، ص 84-108.
37. المشهد الثقافي العربي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع3، 1998م، ص 26-44.
38. أبعاد غائبة عن الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع5، 1999م، ص 27-43.
39. فقه الأولويات: أعلم أولويات أم فقه أولويات، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع7، 1999م، ص 134-153.
40. الفقه الموروث: بعض ما له وشيء مما عليه، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع8، 1999م، ص 96-126.
41. القرآن رسولٌ خالد ورسالة عالمية ومرجع كوني للبشرية، مجلة الكلمة، بيروت، مجلد 6، ع22، 1999م، ص 5-16.
42. مدخل إلى فقه الأقليات: نظرات تأسيسية، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، مجلد 5، ع19، 1999م، ص 9-29.

43. منهجية التعامل مع القرآن، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع6، 1999م، ص 163-186.
44. تجديد المعرفة الإسلامية: المفهوم والأفاق، مجلة دار الحديث الحسنية (مؤسسة دار الحديث الحسنية/ جامعة القرويين)، الرباط، عدد 16، 1999م، ص 209-220.
45. السنة النبوية ودراساتها بين الماضي والحاضر، مجلة الكلمة، بيروت، مجلد7، ع27، 2000م، ص 5-14.
46. المقاصد الشرعية العليا الحاكمة: التوحيد، التزكية، العمران، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع13، 2000م، ص 122-165.
47. مدخل إلى فقه الأقليات الإسلامية، مجلة المسار، فيرجينيا، ع2، 2000م.
48. مقاصد الشريعة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العددان: 9-10، 2000م، ص 31-60.
49. حول مقولة: الإسلام والغرب، مجلة رؤى، باريس، ع13، 2001م.
50. الفكر الإسلامي في مواجهة العولمة: حوار مع د. طه العلواني، مجلة رؤى، باريس: ع12، 2001م.
51. التوحيد، التزكية، العمران (1)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع16، 17، 2001م.
52. التوحيد، التزكية، العمران (2)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع18، 2002م.
53. الإسلام والغرب: حوار أم صراع، مجلة رؤى، باريس، ع16، 2002م.
54. مفهوم الأسرة في الخطاب الإسلامي المعاصر، نشر ضمن كتاب «موسوعة الأسرة»، الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 2002م.
55. نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، فرجينيا، ع30، 2002م، ص 5-26.

56. مفاهيم القرآن وتحديد مهام الأنبياء، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، فرجينيا، مجلد9، ع33-34، 2003م، ص11-46.
57. فقه التعارف، وثقافة التعايش، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع22، 2003م، ص23-44.
58. منهجية القرآن المعرفية، وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع23، 2003م، ص130-191.
59. الوحدة البنائية للقرآن الكريم: المفهوم والمسار، مجلة الترتيل (الرابطة المحمدية للعلماء)، الرباط، عدد 27، 2003م، ص37-60.
60. القرآن المجيد وخطابه العالمي (1)، مجلة المسار، فرجينيا، ع11، 12، 2003م.
61. القرآن المجيد وخطابه العالمي (2)، مجلة المسار، فرجينيا، ع13، 2004م.
62. عربية القرآن ومستقبل الأمة القطب، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، فرجينيا، ع35، 2004، ص11-42.
63. الوحدة البنائية للقرآن المجيد، مجلة الكلمة، بيروت، ع43، 2004م، ص13-50.
64. مراجعة كتاب «العالمية الإسلامية الثانية» لمحمد أبو القاسم حاج حمد، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، مجلد10، ع37-38، 2004م، ص229-240.
65. مدخل إلى فقه الأقليات، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث)، عدد 45، 2004م، ص43-118.
66. السنة النبوية الشريفة ونقد المتون، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، مجلد10، عدد 39، 2005م، ص5-43.
67. الإبداع والاجتهاد (كلمة التحرير)، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، مجلد11، عدد 41، 2005م، ص5-10.

68. تراثنا الإسلامي والمعارف الإنسانية والاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً): مجلد 11، عدد 42-43، 2006م، ص 5-10.
69. مدخل إلى فقه الأقليات، مجلة الجامعة الإسلامية (رابطة الجامعات الإسلامية)، عدد 40، 2006م، ص 115-128.
70. انقساماتنا الطائفية وآثارها المستقبلية، مجلة حوار العرب (مؤسسة الفكر العربي)، مجلد 2، عدد 20، 2006م، ص 85-93.
71. النسخ ليس تحريفاً للقرآن، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، مجلد 12، عدد 46-47 (2007)، ص 23-64.
72. من التعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً): مجلد 12، عدد 46-47 (2007)، ص 5-22.
73. "السياق: المفهوم، المنهج، النظرية"، مجلة الإحياء (رابطة المحمدية للعلماء)، الرباط، عدد 26، 2007م، ص 46-64.
74. معالم في المنهج القرآني، مجلة الإحياء (رابطة المحمدية للعلماء)، الرباط، عدد 27، 2008م، ص 54-75.
75. الوحدة البنائية في القرآن المجيد، مجلة الإحياء (رابطة المحمدية للعلماء)، الرباط، عدد 28، 2008م، ص 62-77.
76. نحو تأسيس علم المراجعات في التراث الإسلامي، مجلة الإحياء (رابطة المحمدية للعلماء)، الرباط، عدد 29، 2008م، ص 42-57.
77. الأمة، مجلة مركز البحوث والدراسات الإسلامية (مركز البحوث والدراسات الإسلامية- كلية دار العلوم / جامعة القاهرة)، مجلد 4، عدد 7، 2009م، ص 732-734.
78. الوحدة البنائية للقرآن المجيد، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث (رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية للدراسات والبحوث)، عدد 24، 2010م، ص 13-50.

79. جدلية الفقه والواقع، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، مجلد 34، عدد 136، 2010م، ص

191-224.

80. ما المستهدف النقاب أم المآذن أم الوجود الإسلامي كله؟، مجلة التجديد (الجامعة

الإسلامية العالمية/ ماليزيا)، مجلد 14، عدد 27، 2010م، ص 187-211.

81. إشكاليات منهجية في التعاطي مع السُّنة، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر

لاحقاً)، مجلد 22، عدد 85، 2016م، ص 5-14.

* الأبحاث العلمية والمقالات في المجلات باللغة الإنكليزية

1. Toward An Islamic Alternative In Thought and Knowledge, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 6, No. 1, 1989, pages 1- 12.

2. Political Science in the Legacy of Classical Islamic Literature, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 7, No. 1, 1990, pages 9- 14.

3. Taqlid and Ijtihad, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 8, No. 1, 1991, pages 129- 142.

4. The Crisis in Fiqh and the Methodology of Ijtihad, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 8, No. 2, 1991, pages 317- 337.

5. Taqlid and the Stagnation of the Muslim Mind, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 8, No. 3, 1991, pages 513- 524.

6. Taqlid and Ijtihad, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 9, No. 2, 1992, pages 233- 242.

7. The Scope of Taqlid, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 9, No. 3, 1992, pages 383- 386.

8. The Islamic Lunar Calendar as a Civilizational Imperative, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 9, No. 4, 1992, pages 577- 583.

9. The Problem of Bias, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 10, No. 1, 1993, pages 128- 130.

10. The Crisis of Thought and Ijtihad, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 10, No. 2, 1993, pages 234- 237.

11. Fourth International Islamic Economics Seminar "Inaugural Address", American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 10, No. 4, 1993, pages 122- 127.

12. Naturalization and the Rights of Citizens, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 11, No. 1, 1994, pages 71- 78.

13. The Rights of the Accused in Islam, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 11, No. 3, 1994, pages 348- 364.

14. Missing Dimensions in Contemporary Islamic Movements, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 12, No. 2, 1995, pages 240- 254.

15. Some Remarks on the Islamic and the Secular Paradigms of Knowledge, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 12, No. 4, 1995, pages 539- 544.

* الأبحاث العلمية والمقالات في المؤتمرات

1. من وسائل الدعوة الإسلامية، ضمن: أبحاث ووقائع اللقاء الخامس: الدعوة الإسلامية - الوسائل - الخطط - المداخل، الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، 1982، ص 71- 83.
2. كلمة د. طه جابر العلواني، ضمن أعمال: "ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة"، مج2، عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية "مؤسسة آل البيت الملكية"، 1989م، ص 951- 952.
3. جلسة العمل الأولى للندوة: الإثنين 15 ذي القعدة 1409 هـ الموافق 19 / 6 / 1989، ضمن أعمال: "ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة- ج2"، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م، ص 414-422.
4. اللاجئون، ضمن: الدورة الحادية عشر لمؤتمر المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية - الإسلام وقضايا العصر الاجتماعية، عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية - مؤسسة آل البيت الملكية بالأردن، 1997م، ص 391- 402.
5. كلمة الدكتور طه جابر العلواني عميد جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بفرجينيا الولايات المتحدة، ضمن أعمال: "ندوة: التراث الإسلامي في سوس"، المغرب، فرجينيا: جامعة ابن زهر بأكادير- كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1999م، ص 25-27.

6. التحديات التي تواجه الفقه الاسلامي، ضمن: بحوث المؤتمر الثاني: تدريس الفقه الإسلامي في الجامعات الواقع والطموح، الزرقاء: جامعة الزرقاء الأهلية - كلية الشريعة، 1999م، ص 159-172.
7. دور سوس في خدمة الثقافة العربية: محمد المختار السوسي نموذجاً، ضمن ندوة: "التراث الإسلامي في سوس"، أكادير، فرجينيا: جامعة ابن زهر بأكادير/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1999م، ص 29-
8. "السياق: المفهوم، المنهج، النظرية"، ضمن: ندوة أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، 2007م، ص 46-64.
9. خصائص لسان القرآن الكريم، ضمن: ندوة مناهج الاستمداد من الوحي، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، 2008م، ص 27-48.
10. مدخل إلى فقه الأقليات، ضمن أعمال ندوة: "تطور العلوم الفقهية - فقه التوقع"، سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2009م، ص 601-656.
11. تغير الفتوى بين الانضباط والفوضى، ضمن ندوة: "نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة-ج2"، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة/ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2010م، ص 687-715.
12. العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟، ضمن: عبد السلام طويل (محرراً)، أعمال الندوة العلمية الدولية العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟ التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء 30-31 مارس 2010م، بيروت: دار مدارك للنشر، ص 19-97.
13. الاجتهاد العمراني مدخل لبناء نظرية التغيير والإصلاح، ضمن: "الندوة الدولية الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية والتحديات المعاصرة"، وجدة: مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة، 2011م، ص 73-106.

14. الفكر المقاصدي من التعليل الى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، ضمن أعمال ندوة: " تطور العلوم الفقهية - المقاصد الشرعية"، سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2012م، ص115-157.
15. لماذا تأخرت العناية بالفكر المقاصدي في فكرنا الإسلامي؟، ضمن أعمال: " أعمال الندوة العلمية الدولية - مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر"، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، 2012م، ص31-38.
16. التجديد في الفكر والعلوم الإسلامية، ضمن أبحاث الندوة التحضيرية لمؤتمر: "تجديد الفكر والعلوم الإسلامية"، القاهرة: الأزهر الشريف ومجلس حكماء المسلمين، 2015م، ص51-64.

* حوارات أجريت مع طه جابر العلواني

1. حوار مع الدكتور طه جابر العلواني، مجلة الهدى (جمعية جماعة الدعوة الإسلامية)، عدد 28-29، 1993م، ص71-77.
2. القرآن الكريم والقراءات المعاصرة مع الدكتور الشيخ طه جابر العلواني، مجلة الكلمة، مجلد 18، عدد 71، 2011م، ص128-152.
3. حوار مع الدكتور طه جابر العلواني: حول قضايا إسلامية المعرفة وهموم الواقع الإسلامي، مجلة التنوير (مركز التنوير المعرفي)، عدد 4، 2007م، ص186-195.

4. (2001) *Fatwa Concerning the United States Supreme Courtroom Frieze. Journal of Law and Religion. Vol 15, Pages: 1-28.*

5. al-Alwani, T. J., & El-Ansary, W. (2011). *Linking Ethics and Economics The Role of Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets. In Islamic Finance: Islamic Finance into the 21st Century: Proceedings of the Second Harvard University Forum on Islamic Finance. Pages 99-126.*

* مقدمات كتب بقلم طه جابر العلواني

1. تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، إبراهيم عقيلي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1994م، (418 صفحة). (9-56)
2. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط5، 2007م، (411 صفحة). (9-11)
3. حوارات الشيخ الغزالي (السيرة والمسيرة)، حوار جمال الدين عطية وآخرون، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2012م، 264 صفحة.
4. بناء المفاهيم (دراسة معرفية ونماذج تطبيقية ج1+2)، إشراف: علي جمعة وسيف عبد الفتاح، تقديم: طه جابر العلواني (مدخل لقضية المفاهيم والمصطلحات 7-12)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2013م، 827 صفحة.
5. العلاقة الجنسية منظور قرآني، منى أبو الفضل، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2013م، 120 صفحة.
6. المدخل المنهجي لدراسة النظم السياسية العربية، منى أبو الفضل، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2013م، 392 صفحة.
7. التعددية السياسية من منظور حضاري إسلامي: المصادر، الخبرة، التاريخية، التطبيق، حسان عبد الله حسان، القاهرة: مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، ط1، 2019م، 184 صفحة.
8. إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للإجتهد، تحرير: د. عبد الوهاب المسيري، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1997م، جزئين، 15892 صفحة.

ما كُتِبَ عن طه جابر العلواني

الكتب التي أُلِّفَتْ عنه

1. طه جابر العلواني تجليات التجديد في مشروع الفكري، إبراهيم سليم أبو حليوة، بيروت: مركز الفكر والحضارة، 2011، (243 صفحة).
2. الردة بين الحد والحرية: قراءة نقدية في كتاب لا إكراه في الدين طه العلواني، صالح بن علي العميريني، الرياض: دار التدمرية، 2013م، (296 صفحة).
3. إشكال تجديد علم أصول الفقه؛ طه جابر العلواني نموذجاً، سمير الخال، دمشق: دار اليمامة للطباعة والنشر، 2017، (277 صفحة).
4. دراسة حديثة تحليلية نقدية لكتاب إشكالية التعامل مع السنة النبوية للدكتور طه جابر العلواني، أحمد جمال أبو سيف، عمان: مركز الإمام الألباني، 2018م، (314 صفحة).
5. قضية في حوار تجديد علم أصول الفقه مع العلامة طه جابر العلواني، محمد عوام: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2019، (48 صفحة).
6. جامع فقه الأمة: رحيق الحقيية المعرفية للعلامة طه جابر العلواني، تحرير: السيد عمر، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2021، (600 صفحة).
7. رحلة في فكر ومنهجية طه جابر العلواني، التيجاني عبد القادر حامد، شناندوا/ فيرجينيا: مركز الإسلام في العالم المعاصر جامعة شناندوا، 2022، (181 صفحة).
8. نظرات في كتاب نحو إعادة بناء علوم الأمة لطله جابر العلواني، سعيد فودة، عمان: الأصيلين للدراسات والنشر، 2022م، (صفحة).
9. الإسلام في ثوب الحدائثة: قراءة في أطروحات الدكتور طه جابر العلواني في التجديد الديني، مصطفى بشير الطرابلسي، عمان: دار الرياحين للنشر والتوزيع، 2023م، (456 صفحة).

10. العطاء العلمي والفكري للدكتور طه جابر العلواني في الاجتهاد المعرفي والتجديد الحضاري، تحرير: ماجدة إبراهيم عامر: القاهرة، مركز الحضارة للدراسات والبحوث، 2024، (1294 صفحة)

11. العلوم الإسلامية وقضايا المنهج والمعرفة دراسات مهداة إلى الدكتور طه جابر العلواني، إشراف: أحمد عبادي، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، 2024، (502 صفحة).

12. *Fine Differences: The Al-Alwani Muslim-Christian Lectures 2010-2017*, by Richard J. Jones, Virginia: IIIT, Dec 2020, 204 pages.

13. *ETHICS OF DISAGREEMENT IN ISLAM: A Study of Amin Ahsan Islahi and Taha Jabir Alwani Kindle Edition*, by Khalida Majid, Chennai, India: Notion Press, November 2023, 247 pages.

الأطروحات الجامعية ومذكرات التخرج التي كتبت عنه بصورة مباشرة

1. نهج التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: طه جابر العلواني أنموذجاً، صادق محمد أحمد وجيه الدين، أطروحة دكتوراه من جامعة أسيوط - مصر، 2019م، (592 صفحة).
2. جهود طه جابر العلواني في الدراسات القرآنية: دراسة تحليلية، حنان موسى عيسى أبو قدوم، أطروحة ماجستير من جامعة آل البيت - الأردن، 2019م، (154 صفحة)
3. التعددية والمواطنة في فكر الدكتور طه جابر العلواني، محمد ثامر محمد الطائي، أطروحة ماجستير من الجامعة العراقية/ كلية العلوم الاسلامية- قسم العقيدة والفكر الإسلامي، العراق، 2021م، (295 صفحة)
4. أسلمة المعرفة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر طه جابر العلواني أنموذجاً، سمية غانم نايف، أطروحة ماجستير من جامعة الموصل، العراق، 2022م.
5. منهج طه جابر العلواني في كتابه: "تفسير القرآن بالقرآن"، مريانا سمير العمري، أطروحة ماجستير من الجامعة الأردنية، الأردن، 2025م، (238 صفحة)

6. الشيخ طه جابر فياض العلواني وجهوده في خدمة الدعوة الإسلامية، محمد نبيل صوالح، أطروحة دكتوراة من جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، الجزائر، 2021م، (488 صفحة).
7. الشيخ طه جابر العلواني وجهوده الفكرية، (راضية عداثكة، راضية رمضاني، نصيرة بوهني، مريم زغوان، سعيدة تواني طليبة)، مذكرة تخرج ضمن متطلبات الحصول على شهادة الليسانس في العلوم الإسلامية من جامعة الوادي - حامة لخضر، الجزائر، 2019م، (46 صفحة).
8. الشيخ طه جابر العلواني وجهوده الدعوية والعلمية، (بسمة العايب، ماجدة ديدة، اشراق دريهم، عيبر فقير)، مذكرة تخرج ضمن متطلبات الحصول على شهادة الليسانس في العلوم الإسلامية من جامعة الوادي - حامة لخضر، الجزائر، 2017م، (59 صفحة).
9. طه جابر العلواني ومنهجه في الدعوة إلى الله، (رؤى زيد، صبرينة غربي، زكريا قطوطة)، مذكرة تخرج ضمن متطلبات الحصول على شهادة الليسانس في العلوم الإسلامية من جامعة الوادي - حامة لخضر، الجزائر، 2020م، (64 صفحة).
10. التجديد في التعليم الديني عند طه جابر العلواني دراسة تحليلية في كتاب التعليم الديني - بين التجديد والتجميد، (ناجية صحراوي، يمينة جوادي، روضة قرح، خديجة ذياب، مذكرة تخرج ضمن متطلبات الحصول على شهادة الليسانس في العلوم الإسلامية من جامعة الوادي - حامة لخضر، الجزائر، 2020م، (64 صفحة).

بحوث المجالات والمؤتمرات التي كتبت عنه

1. إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، إبراهيم محمد زين، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، مجلد 2، عدد 6، 1996م، ص 137-147.
2. إسلامية المعرفة "المصطلح والمفهوم" عند طه جابر العلواني، إبراهيم آدم أحمد شوقار، مجلة تفكر، مجلد 1، عدد 1، 1999م، ص 149-192.

3. التعليقات على بحث: مدخل إلى أصول وفقه الأقليات للأستاذ طه جابر العلواني، عجيل جاسم النشمي، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع 7، دبلن: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 2005م، ص 15-63.
4. الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر لطله العلواني.. لا حوار يقوم على الغلبة!، محمود حيدر، مجلة المنهاج، بيروت، مجلد 10، عدد 38، 2005م، ص 335-344.
5. بين إسلامية المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي قراءة في كتاب: إسلامية المعرفة تحرير الدكتور عبد الحميد أبو سليمان. وكتاب الدكتور طه جابر العلواني إصلاح الفكر الإسلامي، دعاء فينو، مجلة إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، مجلد 12، عدد 48، 2007م، ص 167-185.
6. التجديد في مقاصد الشريعة عند الدكتور طه جابر العلواني، محمد عبد الحليم بيشي، مجلة دراسات إسلامية (يصدرها مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية)، مجلد 5، عدد 2، 2010م، ص 9-22.
7. مراجعة كتاب: لا إكراه في الدين إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم تأليف طه جابر العلواني، عبد الله إبراهيم الكيلاني، مجلة إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، مجلد 16، عدد 63، 2011م، ص 141-149.
8. قراءة في كتاب: معالم في المنهج القرآني، محمد الناصري، مجلة الكلمة، مجلد 18، ع 73، 2011م، ص 141-145.
9. التقليد لأهل الكلام وأثره في التأويل المعاصر للمصطلح القرآني: د. طه جابر العلواني أنموذجاً، عبد الرزاق بن إسماعيل هرماس، ضمن أعمال: "الندوة العلمية الدولية: المصطلح القرآني وأثره في تأصيل المعرفة وضبط الفهم"، المغرب: جامعة ابن زهر بأكادير- كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012م، ص 547-590.

10. التقليد لأهل الكلام وأثره في التأويل المعاصر للمصطلح القرآني: د. طه جابر العلواني أنموذجاً، عبد الرزاق بن إسماعيل هرماس (ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية: المصطلح القرآني وأثره في تأصيل المعرفة وضبط الفهم/ جامعة ابن زهر بأكادير - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012م، ص 547-590.
11. البواعث الفكرية والمنهجية في سلسلة الدراسات القرآنية لطله جابر العلواني، سليمان الدقور، مجلة إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، مجلد 18، عدد 72، 2013م، ص 153-168.
12. معالم في المنهج القرآني للدكتور طه جابر العلواني، محمد الناصري، مجلة الإحياء (الرابطة المحمدية للعلماء)، عدد 39-40، 2013م، ص 42-51.
13. تجديد أصول الفقه عند الدكتور طه جابر العلواني: قضايا وآفاق، إبراهيم ابن عبلا، مجلة الإبصار (جمعية إبصار للتربية والثقافة والبحث العلمي)، عدد 2، 2015م، ص 88-99.
14. الشيخ طه جابر العلواني: عالم ومفكر فقدناه، فتحي حسن ملكاوي، مجلة إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، مجلد 21، عدد 83، ص 5-10.
15. المآخذ الأصولية على كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية) للدكتور طه جابر العلواني، عارف عز الدين حسونة، دراسات: علوم الشريعة والقانون (الجامعة الأردنية)، مجلد 43، عدد 2، 2016م، ص 883-911.
- وأصل المادة بحث قدمه المؤلف ضمن أعمال: "أبحاث الملتقى العلمي الثالث: منهجية التعامل مع السنة النبوية"، عمان: جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث وكلية الشريعة - الجامعة الأردنية، 2016م، ص 192-234.
16. مناقشة كتاب الدكتور طه جابر العلواني (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)، رائد أحمد المعايطه، ضمن أعمال: "أبحاث الملتقى العلمي الثالث: منهجية التعامل مع السنة النبوية"، عمان: "جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث" و"كلية الشريعة - الجامعة الأردنية، 2016، ص 235-256.

17. نظرات في كتاب إشكالية التعامل مع السنة، ميساء الروابدة، ضمن أعمال: "أبحاث الملتقى العلمي الثالث: منهجية التعامل مع السنة النبوية"، عمان: "جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث" و"كلية الشريعة- الجامعة الأردنية، 2016م، ص152-157.
18. نقد كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية) للدكتور طه جابر العلواني، عامر التميمي، ضمن أعمال: "أبحاث الملتقى العلمي الثالث: منهجية التعامل مع السنة النبوية"، عمان: "جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث" و"كلية الشريعة- الجامعة الأردنية، 2016م، ص158-191.
19. المقاصد القرآنية العليا الحاكمة عند العلامة طه جابر العلواني، فاطمة الزهراء الناصري، مجلة الترتيل (الرابطة المحمدية للعلماء)، عدد3، 2016م، ص219-232.
20. الجمع بين القراءتين والمنهج التوحيدي للمعرفة: قراءة في المتن الفكري لظه جابر العلواني، محمد الناصري، ضمن أعمال: "الندوة العلمية الدولية: الوحي والعالم - جدلية مرجع الوجهة ومرجع الحركة في عالم متغير"، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، 2016م، ص259-267.
21. مراجعة لكتاب الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء مفهوم الأمة والدولة والدعوة. تأليف: طه جابر العلواني، جميل أبو سارة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد22، عدد88، 2017م، ص163-176.
22. قراءة في كتاب إشكالية التعامل مع السنة النبوية تأليف: طه جابر العلواني، إسماعيل الحسني، مجلة إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)، مجلد23، عدد90، 2017م، ص137-152.
23. منهجية الجمع بين القراءتين في فكر طه جابر العلواني، صادق محمد أحمد وجيه الدين، المجلة العلمية لكلية الآداب جامعة أسيوط، مجلد21، عدد66، 2018م، ص131-145.
24. موقف الدكتور طه جابر العلواني من السنة النبوية وأثره في فهم الآثار الواردة في كتابة السنة وتدوينها، أحمد جمال أحمد أبو سيف، مجلة دراسات: علوم الشريعة والقانون (الجامعة الأردنية)، مجلد45، عدد4، 2018م، ص323-336.

وأصل المادة بحث قدمه المؤلف ضمن أعمال: "أبحاث الملتقى العلمي الثالث: منهجية التعامل مع السنة النبوية"، عمان: جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث وكلية الشريعة - الجامعة الأردنية، 2016م، ص 257-287.

25. المحددات المنهجية للتعامل مع القرآن الكريم عند طه جابر العلواني، مؤتمر (تجديد الخطاب الديني بين النصوص الشرعية والأعراف الاجتماعية) كلية دار العلوم - جامعة الفيوم، مارس 2017.

26. المواطنة وجذورها التاريخية عند الدكتور طه جابر العلواني عرض ودراسة، محمد نبيل صوالح وعبد اللطيف بقاص، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، مجلد 4، عدد 3، 2018م، ص 534-562.

27. مشروع أسلمة المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي المعاصر (المبررات والأهداف) عند المفكر "طه جابر العلواني"، زروقي ثامر، مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد 8، عدد 2، يوليو 2019م، ص 107-134. جامعة عمار ثليجي بالأغواط - كلية العلوم الاجتماعية

28. قراءة كتاب "من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف" تأليف: طه جابر العلواني، إسماعيل الحسني، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، مجلد 25، عدد 100، 2020م، ص 241-251.

29. التَّجْدِيدُ الْمَقْاصِدِيُّ عِنْدَ الْمُدْرَسَةِ الْأَزْهَرِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ - طه جابر العلواني أنموذجاً -، أحمد محمد محمد بيبرس، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج، مجلد 26، عدد 3، 2020م، ص 143-346.

30. المشروع العالمي للأستاذ الدكتور طه جابر العلواني: إثراء ومراجعة التجربة الإسلامية في العلاقات الدولية، مصطفى جابر العلواني، مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد 4، عدد 8، 2020م، ص 771-803.

31. علم الجرح والتّعديل في نظر الدكتور طه جابر العلواني-عرض ونقد، نبيل صوالح محمد ومصطفى حنانشة، مجلة المعيار، مجلد 25، عدد 62، 2021م، ص 89-113.
32. الطائفية وأثرها في علم الجرح والتّعديل: عرض ونقد رأي د. طه جابر العلواني من خلال تطبيقات على أحكام الإمام أبي العرب القيرواني على الرواة المبتدعة، مصطفى حنانشة، مجلة البحوث الإسلامية، مجلد 7، عدد 67، 2021م، ص 65-96.
33. نحو تأسيس علم المراجعات في التراث الإسلامي: مراجعات طه جابر العلواني لنظرية النسخ في القرآن نموذجاً، محمد الناصري، مجلة الكلمة، مجلد 28، ع 111، 2021م، ص 148-164.
34. أشكال التمجيد وسؤال التجديد في مقاربات التقصيد القرآني المعاصر: مقارنة طه جابر العلواني: عرض وتقييم، عبد الغاني عيساوي، مجلة المنهل للبحوث والدراسات الإسلامية (جامعة الوادي-الجزائر)، مجلد 8، عدد 2، 2022م، ص 273-290.
35. أزمة الفكر في العالم الإسلامي من منظور الفكر المقاصدي لطفه جابر العلواني وإلزامات إعادة صياغته، مختار شيخ حسيني، مجلة الفكر السياسي الإسلامي (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية) مجلد 2، عدد 1، 2022م، ص 156-179.
36. طه جابر العلواني، ومشروعه التجديدي لعلم أصول الفقه، سمير الخال، مجلة المعيار (جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة-الجزائر)، مجلد 26، عدد 64، 2022م، ص 457-474.
37. جهود الدكتور طه جابر العلواني (ت 1437هـ-2016م) في تفسير القرآن الكريم، عبد المنعم جمعة صالح، مجلة مداد الآداب (كلية الآداب الجامعة العراقية)، مجلد 14، عدد 35، 2024م، ص 689-736.
38. نجيب، حميد الله. عثمان، نور محمد. (2024) رؤية طه جابر العلواني في إسلامية المعرفة وسبل تحقيقها، مجلة الحكمة الدولية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، مجلد 4، عدد 7، ص 236-266.

39. منهجية استكشاف المعنى القرآني عند طه جابر العلواني (1935–2016)، عز الدين بن محمد حدو، مجلة نداء، مجلد 8، عدد2، 2024م، ص 100–119.
40. محمود، علي سالم عبد الله. (2024) مُقَارَنَةٌ بَيْنَ فِكْرِ طَه جَابِرِ الْعَلَوَانِيِّ وَمُحَمَّدِ الْبُوطِيِّ، *المجلة العراقية للبحوث الانسانية والاجتماعية والعلمية*، مجلد 4، عدد 14، ص 567-581.
41. Matsuyama, Yohei. (2011). *Taha al-Alwani's Theory of Interpretation of the Qur'an: The First Signs of Postmodernism in Contemporary Islamic Thought*, **Journal of religious studies** (Japanese Association for Religious Studies), 85(1), 75-98.
42. Parray, Tauseef Ahmad. (2012). The Legal Methodology of “Fiqh al-Aqalliyat” and its Critics: An Analytical Study. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Volume 32, Issue 1, pages 88–107.
43. Ahsan, Muhammad Amimul. & Shahed, Abul Kalam Mohammad. & Ahmad, Afzal. (2013) *Islamization of Knowledge: An Agenda for Muslim Intellectuals*, **Global Journal of Management and Business Research Administration and Management**, Volume 13, Issue 10, pages 33- 42.
44. Majid, Khalida. (2017), *Taha Jabir Al-'Alwani: A Study of His Views on Ethics of Disagreement in Islam*. **Journal of Religion and Health**, Volume 56, pages 47–54.
45. Abdul Mutalib, M. M. (2017). *The Ethics of Disagreement in Islam: A Tribute to Taha Jabir al-Awani*. **Ulum Islamiyyah**, Vol. 20, pages 106–107.
46. Alwani, Zainab. (2018) *Al-wahda al-binā'iyā li-l-Qur'ān: A Methodology for Understanding the Qur'ān in the Modern Day*, **Journal of Islamic Faith and Practice**, Vol. 1, Issue 1, pages 7-25.
47. Curtis, R. M. (2019). *The Ethics of Disagreement in Islam-Taha Jabir al-'Alwani*. **Journal of Islamic Faith and Practice**, Volume 2, Issue 2, pages 123-125.
48. Yakar, Emine Enise. & Yakar, Sumeyra. (2021), *The Critical Analysis of Taha Jabir al-Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyāt*, **Hitit İlahiyat Dergisi**, vol. 20, no. 1, pages 377-404.
49. Gafoordeen, N., & Sabir, M. M. (2023). *Taha Jabir Al-Alwani & Yusuf Al-Qardlawi Founders of Minority Fiqh (Fiqh Al Aqalliyat)*. **International Journal of Research and Scientific Innovation**, Vol. X, Issue IV, pages 78-83.
50. As-Suvi, Ahmad Qiram & Zuhriah, Erfaniah. (2023) *Ratio legis of interfaith inheritance reformulation from The Perspective Of Fiqh Minority: A study of the thoughts of Yusuf Al-Qardhawi and Taha Jabir Al-*

Alwani. **JPH:jurnal pembaharuan hukum**, Volume 10, Number 3, pages 361-386.

51. Luth, Thohir & Ahmad Md Yazid. (2023). *Universality and Contextuality of Islamic Law: a Perspective from Wael B. Hallaq and Thaha Jabir Alwani*, **PERADABAN JOURNAL OF LAW AND SOCIETY**, Vol. 2, Issue 2, pages 105-116.

52. Chande, A. (2023). *Global Politics of Knowledge Production: The Challenges of Islamization of Knowledge in The Light of Tradition Vs Secular Modernity Debate*. **Nazhruna: Jurnal Pendidikan Islam**, Vol. 6, Issue 2, pages 271-289.

53. Laabdi, M., & Elbittoui, A. (2024). *From Aslamat al-Ma'rifat to al-Takāmul al-Ma'rifat: A Study of the Shift from Islamization to Integration of Knowledge*. **Religions**, Volume 15, Issue 3, 342 (1-16).

54. Sikand, Y. (2003). Review of Taha J. al-Alwani, Towards A Fiqh For Minorities: Some Basic Reflections.

55. Fishman, S. (2003). Ideological Islam in the United States: 'Ijtihad' in the Thought of Dr. Taha Jabir al-Alwani.

56. Fishman, S. (2003). Ideological Islam in the United States: 'Ijtihad' in the Thought of Dr. Taha Jabir al-Alwani.

* مؤتمرات عقدت عن العلواني

1. RENEWAL OF ISLAMIC THOUGHT: Conference in honor of Shaykh Dr. Taha Jabir Al-Alwani, organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), Held at the IIIT headquarters in Herndon, at Oct. 23-24, 2017, Twelve reviewed scientific papers were presented.

2. طه جابر العلواني رحمه الله: عطاؤه العلمي ومشروعه الإصلاحية، والذي نظمته: مختبر العلوم الدينية والإنسانية وقضايا المجتمع، بشراكة مع المعهد الأوروبي للدراسات الفلسفية (IPSE)، بتاريخ (14-16) شوال 1445هـ - 23-25 أبريل 2024م، في كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس / المملكة المغربية، وقدم فيه تسع وعشرون ورقة علمية محكمة.

هوية المجلة وأهدافها

منبر مفتوح لتحاوور العقول وتناظر الأفكار والآراء بهدف إلى:

- * الإصلاح المنهجي للفكر عند المسلمين، من خلال التفاعل مع القضايا العالمية، ترسيخًا للتكامل المعرفي وإعطاء الاجتهاد دوره في الحياة.
- * الارتقاء بالوعي والبحث والتعليم في المجتمعات المسلمة في تفاعلاتها مع الإشكالات العالمية.
- * بلورة منهجيات وأدوات علمية نقدية قادرة على المراجعة القويمة للمعارف الإسلامية واستثمارها ضمن مراجعة واستثمار أعم للعلوم الإنسانية والاجتماعية العالمية في طفرتها وتطورها الحاليين.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الأهداف من خلال التركيز على المحاور الرئيسية الآتية:

- * قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- * قضايا التعليم والبحث العلمي في المجتمعات المسلمة: وما يتعلق بها من تطوير الأدوات والآليات التربوية.
- * منهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث الإسلامي والإنساني.

قواعد النشر وتعليقات إعداد البحوث

• يشترط في البحث أن يتراوح حجمه بين خمسة آلاف - ستة آلاف كلمة مع الهوامش، متضمنة الملخصين العربي والإنجليزي، وقائمة المراجع، والملاحق، والجداول، وأن لا يكون قد نُشر أو قَدَّم للنشر في أي مكان آخر.

• تنظم مادة البحث ضمن مقدمة مناسبة لا تزيد على خمسائة كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. وخاتمة بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما جسم البحث الرئيسي فتتنظم مادته في عدد من الأقسام 3-5 مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام 1 و2 و3

• يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصولات (مستلآت) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

• يكون التوثيق في مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر" على الوجه الآتي:

– الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.

– توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيان ثم رقم الآية؛ مثال: [البقرة: 87]

– توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استعمال جميع المعلومات البيبلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

– عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق البيبلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة علمية وفكرية غير ربحية تُعنى بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعات وثقافات ومعارف.

ومنذ إنشائه سنة 1981 يعمل المعهد على إنجاز عددٍ من المشاريع الفكرية التربوية في العالم، ويشرف على عدد من المجاميع والمشاريع البحثية على مستويي الدراسات الأساسية والميدانية.

وبمقتضى رسالته وأهدافه يقوم المعهد بدعم جهود عددٍ من الباحثين والأكاديميين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، وبوضع جملة من الخطط البحثية وتنفيذها، وتنظيم لقاءات فكرية وثقافية دورية، ونشر المساهمات العلمية المتميزة وترجمتها، والمشاركة في التدريس والتدريب من خلال معهد فيرفاكس. ويوظف المعهد في هذا الإطار أعداداً كبيرة من الباحثين والعلماء من مختلف أنحاء العالم.

يقع المقر الرئيسي للمعهد في هيرندن، فرجينيا، شمال غرب واشنطن العاصمة. وللمعهد اتفاقيات تعاون وشراكة مع عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية، ويتولى إدارة المعهد مجلس أمناء، يجتمع بشكل منتظم، ويتخبُّ من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية.

ويهدف المعهد إلى:

- تطوير رؤى وفلسفات جديدة تسمح للمسلمين بالاستثمار الجاد والرصين لمختلف المعارف الإنسانية.
- تجديد مناهج النظر والبحث، وبلورة أدوات علمية وتربوية قادرة على تجديد الفكر الإسلامي.
- تطوير مستوى الوعي، والارتقاء بالبحث والتربية والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- تمكين المجتمعات المسلمة من مواكبة السقف العلمي والمعرفي المتنامي.

AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-MU'ĀSIR (CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT)

International Refereed Academic Journal

Published By The

International Institute of Islamic Thought

WWW.IIIT.ORG
WWW.CITJ.ORG



P-ISSN 2707-515X
E-ISSN 2707-5168