

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر

رؤية معرفية ومنهجية

أليس الصبح بقريب؟

تفسير التحرير والتنوير

مقاصد الشريعة الإسلامية

أصول النظام الاجتماعي في الإسلام



تحرير

فتحي حسن ملكاوي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



فتحي حسن ملكاوي

من مواليد الأردن عام 1943م. دكتوراه في التربية العلمية وفلسفة العلوم من جامعة ولاية ميتشجان الأمريكية. عمل في التعليم العام والتدريس الجامعي مدة ثلاثين سنة، ثم تفرّغ للعمل الفكري منذ عام 1996م. يعمل حالياً مديراً إقليمياً في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورئيساً لتحرير مجلة إسلامية المعرفة، وعضواً في مجمع اللغة العربية الأردني.

شارك في تأليف أو تحرير حوالي أربعين كتاباً، له ما يزيد عن مائة بحث، نشرت في المجلات المحكمة، أو عرضت في مؤتمرات علمية إقليمية ودولية.

البريد الإلكتروني fathi@malkawi.com.

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور
وقضايا الاصلاح والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر
رؤية معرفية ومنهجية

بحوث المؤتمر الدولي حول

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر

رؤية معرفية ومنهجية

تحرير

فتحي حسن ملكاوي



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



© المعهد العالمي للفكر الاسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الامريكية

الطبعة الأولى 1432هـ / 2011م

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر:
رؤية معرفية ومنهجية
تحرير: فتحي حسن ملكاوي

موضوع الكتاب 1- الطاهر ابن عاشور 2- الفكر الإسلامي
3- حركات الإصلاح 4- التجديد

ردمك (ISBN): 2-452-1-56564

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2010/7/2498)

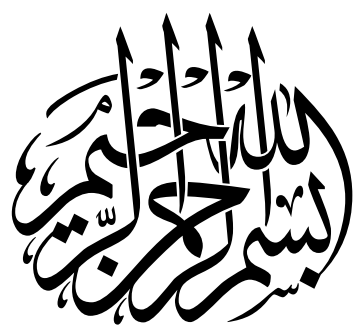
جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت - لبنان

هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183
www.iiit.org / info@iiit.org

الكتب و الدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء و اجتهادات مؤلفيها



المحتويات

11	المقدمة
15	كلمة الأستاذ الدكتور محمد بلشير الحسني

الباب الأول

التجديد والإصلاح في فكر ابن عاشور

29	التجديد عند الإمام ابن عاشور عمار الطالبي	الفصل الأول
51	موقع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في الفكر الإصلاحي الحديث سليمان الشواشي	الفصل الثاني
83	المكافحة المنهجية عند ابن عاشور لفساد المجتمع ومجالات الإصلاح والتجديد علي جمعه الرواحنه	الفصل الثالث
111	أسئلة الإصلاح وأجوبة المقاصد في سلفية الطاهر ابن عاشور عبد الرحمن العضراوي	الفصل الرابع
143	المنزع العقلي عند محمد الطاهر ابن عاشور الصادق كرشيد	الفصل الخامس
173	مدى إسهام البحث العلمي بتونس في تجلية فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور العروسي الميزوري	الفصل السادس

الباب الثاني

مفهوم المقاصد وشروط استمدادها عند محمد الطاهر ابن عاشور

- 203 **الفصل الأول** الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور:
دلالاته واستحقاقاته
جمال الدين دراويل
- 219 **الفصل الثاني** المنحى التطبيقي في مقاصد ابن عاشور
عبد المجيد النجار
- 247 **الفصل الثالث** الامتداد الزمني للمصالح وإشكال التعميم والتدقيق في الفكر
المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور
إسماعيل الحسني
- 273 **الفصل الرابع** استمداد المقاصد وشروط اعتبارها عند الطاهر ابن عاشور: رؤية
منهجية معرفية
محمد المننار
- 297 **الفصل الخامس** نقد مقصد الحرية في فكر محمد الطاهر ابن عاشور
محمد همام

الباب الثالث

من قضايا لغة القرآن عند محمد الطاهر ابن عاشور

- 321 **الفصل الأول** الدرس النحوي في توجيه المعنى في تفسير التحرير والتنوير
للطاهر ابن عاشور
عاطف فضل
- 353 **الفصل الثاني** التحليل التداولي عند الطاهر ابن عاشور من خلال تفسيره
التحرير والتنوير
إدريس مقبول
- 387 **الفصل الثالث** فهم النص وإشكالية التأويل عند الشيخ محمد الطاهر ابن
عاشور: قراءة في مقدمات تفسيره
محمد عبد الفتاح الخطيب
- 423 **الفصل الرابع** رسم المصحف: خصائصه وتوجيهه في تفسير التحرير والتنوير
غانم قدوري الحمد
- 463 **الفصل الخامس** نظم القرآن ومنهج ابن عاشور: دراسة تقويمية
إسراء أحمد خان

الباب الرابع

الإصلاح التربوي في فكر محمد الطاهر ابن عاشور

481	تقويم تدريس علوم الشريعة الإسلامية: دراسة في فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عمار جيدل	الفصل الأول
527	فقه السنة النبوية عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور نعمان جفيم	الفصل الثاني
553	المقاصد التربوية من إصلاح التعليم في فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور خالد الطرودي	الفصل الثالث
577	تأصيل القيم العالمية الكبرى عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور صحراوي مقلاتي	الفصل الرابع
605	ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي بدران بن لحسن	الفصل الخامس
633		الخاتمة
643		الملاحق
645		ورقة عمل المؤتمر
653		التقرير الختامي للمؤتمر
663		تعريف بالباحثين المشاركين في المؤتمر
675		كشاف الأعلام والموضوعات

المقدمة

يتضمن هذا الكتاب البحوث العلمية التي قدمت إلى المؤتمر العلمي الدولي الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة محمد الخامس في الرباط (شعبة الدراسات الإسلامية) يومي 6-7 جمادى الأولى 1430 هـ (2-3 مايو 2009م).

وقد أثبتنا في بداية الكتاب كلمة ضيف الشرف في الجلسة الافتتاحية الأستاذ محمد بلشير الحسني. كما أثبتنا في نهايته ملاحق تضمنت كلاً من ورقة عمل المؤتمر التي تبين فكرته وأهدافه ومحاورة، وتقريراً عن برنامج المؤتمر وبيانه الختامي وتوصياته، إضافة إلى تعريف بالباحثين الذين ضمّ الكتاب بحوثهم. وسيكون من المفيد لقارئ هذا الكتاب أن يطلع على ورقة العمل والتقرير حتى تأتي قراءته لبحوثه في موقعها من خطة المؤتمر وبرنامجه.

وتأتي هذه الدراسة المنهجية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور في سياق اهتمام المعهد العالمي للفكر الإسلامي في تتبع جهود التجديد والإصلاح في حياة الأمة المسلمة؛ للإفادة من هذه الجهود في السعي لإصلاح الواقع المعاصر لهذه الأمة والخروج بها من حالة التخلف المشهود نحو النهوض الحضاري المنشود.

وقد سبق للمعهد أن نظم عدداً من المؤتمرات المتخصصة حول شخصيات علمية وإصلاحية عديدة في تاريخ المسلمين ونشر أعمال معظم هذه المؤتمرات ومن هذه الشخصيات: ابن رشد، وابن تيمية، وابن خلدون، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد رشيد رضا، وشكيب أرسلان، ومحمد الغزالي السقا، وسعيد النورسي. وكما كان كل مؤتمر منها يتخصص في تناول شخصية علمية إصلاحية، فإن كلاً منها كان يتناول الأبعاد المعرفية والمنهجية في جهود تلك الشخصية وتراثها العلمي وجهودها الإصلاحية. والكشف عن طريقة فهمها واستيعابها للهدى الإلهي والنبوي، وتنزيل هذا الهدى على مستجدات الزمان والمكان ومتغيرات الظروف والأحوال.

والفضل الأول في تنظيم المؤتمر وأعماله التي يضمها هذا الكتاب لله وحده، بعد سلسلة من المعوقات التي اضطرت إدارة المعهد إلى الانتقال بفكرة عقد المؤتمر من بلد إلى آخر، حتى استقر في رباط الفتح بالمملكة المغربية.

ثم إن كثيرين يستحقون الإشادة بجهودهم الخاصة بهذا المؤتمر، ومنهم الدكتور محمد الطاهر الميساوي الذي كان له الفضل في اقتراح فكرة المؤتمر وكتابة المسودة الأولى لورقة العمل. ومنهم العاملون في مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن، الذين تناولوا الفكرة وأداروا عملية تطويرها، وتنفيذ سائر الخطوات التالية، من إعلان عن المؤتمر واستكتاب الباحثين واستقبال ملخصاتهم ودراساتها، ثم استقبال البحوث وتحكيمها ومتابعة التعديلات التي طلبت من الباحثين، حتى استقر عقد المؤتمر في الرباط، إضافة إلى تنظيم عمليات سفر المشاركين من اثنتي عشرة دولة في أربع قارات.

وهنا لا ننسى جهود الدكتور خالد الصمدي، رئيس المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في المغرب، والدكتور العربي بوسلهام، رئيس شعبة الدراسات الإسلامية في جامعة محمد الخامس بالرباط، على الجهود التي بذلت لتيسير تنظيم المؤتمر في المغرب، وعلى توفير المتطلبات الإدارية المحلية من تأمين قاعات المؤتمر في الحرم الجامعي، والمتطلبات الفنية والإدارية، واستقبال المشاركين والسهر على راحتهم وتوديعهم.

ومن الجدير بالذكر أن أوراق المؤتمر بعد تنظيمه قد أحيلت إلى الباحثين ليقوم كل منهم بإعداد نسخة نهائية من بحثه في ضوء الخبرة النامية نتيجة عرض الورقة في المؤتمر ومداخلات الحضور. ثم تناول الأستاذ محمد المتتار هذه الأوراق وقام بالمرحلة الأولى من إعدادها للنشر في صورة كتاب فله وافر الشكر وعظيم التقدير. ثم تولى مكتب المعهد في الأردن مرة أخرى عمليات التحرير العلمي واللغوي والفني، وقدم الدكتور عاطف فضل جهوداً مشكورة في هذا المجال، واستكمل الأستاذ رمزي أبو غزالة عمليات التحرير بضبط الرقن الإلكتروني للمتن والهوامش وأدخل التعديلات المطلوبة حسب الأصول المعتمدة في المعهد.

ومع كل هذه الجهود فقد بقيت مسائل عديدة كان على محرر الكتاب أن يتولاها. فقد جاءت طريقة تنظيم بحوث المؤتمر - كما هو متوقع - متفاوتة تفاوتاً كبيراً، سواءً في التنظيم الهيكلي لعناوين كل بحث في مستوياتها المتعددة، ما بين بحث من كتلة واحدة دون عناوين فرعية، وإفراط في التفريع، وصل أحياناً إلى سبعة مستويات. كما جاءت لغة البحوث متفاوتة في درجة ملاءمتها وسلامتها. وواضح أن خبرة الرقن عند الباحثين وغيرهم ممن يتولون الرقن، ينقصها الكثير من النضج، وأن تعليمات الرقن ليست موحدة، ولا سيما بين مشرق الوطن العربي ومغربه. فكان على المحرر توحيد طريقة التنظيم الهيكلي في البحوث، وضبط العناوين الرئيسية والفرعية ضمن هذه الطريقة، وضبط مسائل الرقن حسب النمطية الفنية المعتمدة.

ومثل ذلك يقال في طريقة التوثيق في هوامش البحث، فقد اضطر المحرر إلى استكمال النقص في البيانات البليوغرافية التي تضمنتها الهوامش في كثير من الحالات. وقد اقتضى ضبط النصوص المقتبسة من بعض المراجع العودة إلى هذه المراجع التي أحال الباحث إليها، وضبط النص المقتبس بالإضافة أو الحذف حتى يستقيم السياق بطريقة أكثر وضوحاً. واقتضى الأمر أحياناً نقل مادة الهامش المطولة إلى المتن حيث وجدنا ذلك هو الأولى لما للمادة من أهمية، وأحياناً حذفنا بعض الهوامش أو اختصرنا بعض الهوامش المطولة حين قدرنا أن وجودها أو طولها لا يخدم غرضاً مهماً. وأضاف المحرر في مواقع عديدة، هوامش جديدة للتعريف ببعض الأعلام أو لتوضيح دلالة لبعض المفاهيم والمصطلحات.

ويتضمن الكتاب في صورته الحالية واحداً وعشرين بحثاً منها أبحاث أربعة لم يتيسر للباحثين حضور المؤتمر وعرضها فيه، فرأينا إثباتها في الكتاب، كما يتضمن نص المحاضرة التي تفضل ضيف الشرف الأستاذ الدكتور محمد بلبشير الحسني بإلقائها في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر.

وقد اجتهد المحرر في وضع خاتمة للكتاب تضمنت مجموعة من الأفكار المستخلصة من البحوث ومن المناقشات التي دارت في جلسات المؤتمر. وقد صنفت هذه الأفكار في المحاور الأربعة التي توزعت عليها بحوث المؤتمر، وهي

المحاور نفسها التي اقترحت أساساً في ورقة عمل المؤتمر وكانت الدعوة إلى المشاركة فيه وفقها. وسوف يكون من اللافت للنظر أن بعض الأفكار كانت نقداً لبعض اجتهادات ابن عاشور، واستدراكاً عليه، فقد تميّز هذا المؤتمر بأن بعض بحوثه تجاوزت المدح والثناء وإبراز جوانب التجديد والإبداع لدى ابن عاشور، إلى اختبار قيمة هذا التجديد والإبداع في ضوء المستوى الذي تطلّبه الحالة الحضارية للمجتمع والأمة. ومع ذلك فقد كان الإجماع منعقدًا لدى المشاركين في المؤتمر على أن الطاهر ابن عاشور كان قامة متميّزة في الفقه والفكر ومنهج الإصلاح، ولا تزال آراؤه ومواقفه تشكل مدرسة في التنوير والتحرير، وفي الوعي المقاصدي، والإصلاح التربوي، ولا سيما إصلاح تعليم العلوم الإسلامية.

أكرر شكري لمن تمت الإشارة إليهم وكثيرين غيرهم مما كان لهم إسهام في التخطيط للمؤتمر وتنفيذه ومتابعة أعماله حتى تمّ التأليف بينها وتنظيم إخراجها في هذا الكتاب، سائلين الله سبحانه أن يجزيهم خير الجزاء.

وأخيراً فإننا نهدي هذا العمل إلى روح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، شيخ التحرير والتنوير، والمقاصد، والنظام الاجتماعي الإسلامي، والصبح القريب، سائلين الله سبحانه له أن يرحمه رحمة واسعة، وأن ينفع الأمة بعلمه، وأن ينفع بهذا الكتاب، وأن يجزي كلّ من أسهم في التخطيط للمؤتمر وتنفيذه، وإعداد الكتاب وإخراجه، خير الجزاء وأجزل الثواب.

والحمد لله رب العالمين.

د. فتحي حسن ملكاوي

المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي

رئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر

ماهدون من المغرب العربي في النصف الثاني من القرن العشرين

كلمة الأستاذ الدكتور محمد بلشير الحسني⁽¹⁾

ضيف الشرف في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله، وبعد،

السيد عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالنيابة، السيد رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السيد المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالمغرب، الإخوة الزملاء الأساتذة، أعزائي

في بداية هذه الكلمة أودّ أن أعبر عن سعادتني وافتخاري بما تفضّل به المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وشعبة الدراسات الإسلامية، بجعلي ضيف شرف هذه الحلقة الدراسية حول الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد.

إنه تقدير أعزّ به وأعدّه تعاوناً بين مؤسستين تعاونت معهما منذ تأسيسهما منذ حوالي ثلاثين سنة في خدمة العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي، في اتجاه مفهوم شمولي ومنهجية جديدة، وما هذه الحلقة الدراسية إلا واحدة من عشرات الحلقات والندوات الدراسية التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي مع جامعات ومؤسسات بحثية مغربية، وفي طليعتها شعبة الدراسات الإسلامية بالرباط.

(1) من مواليد فاس سنة 1927 درس بالمغرب ثم أنجز دراساته العليا بجامعة بوردو ثم حصل على شهادة التبريز من جامعة السربون في تخصص اللغة العربية وآدابها، ثم عاد إلى المغرب ليشغل بمهام التدريس حيث عمل أستاذا للتعليم الثانوي، ثم أستاذا للتعليم العالي بكلية الآداب جامعة محمد الخامس بالرباط حيث كان رئيساً لشعبة اللغة العربية بها ثم رئيساً لشعبة الدراسات الإسلامية. شغل العديد من المناصب العلمية والإدارية منها تنصيبه عميدا لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط، كما كان مديرا للتعليم الثانوي بوزارة التربية الوطنية، كما شغل منصب المدير العام للتعليم في نفس الوزارة، ومديرا لديوان وزير التربية الوطنية، كما كان مديرا للتعليم الأصلي وجامعة القرويين بوزارة الشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، كما كان مقرا عاما للجنة الملكية لإصلاح التعليم، وكاتبا عاما لمجلس جامعة محمد الخامس. مثل المغرب في العديد من الهيئات الدولية حيث كان أمينا عاما للجنة الوطنية المغربية لليونسكو والألكسو والإيسيسكو، كما كان ممثلا للمغرب في المجالس التنفيذية لهذه المنظمات الثلاث، وعين في منصب الأمين العام لرابطة الجامعات الإسلامية . =

لقد كان عَهْدِي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي ورجاله متصلًا حتى قبل إنشائه؛ فقد شاء الله عزَّ وجلَّ أن ألتقي بالمرحوم الدكتور إسماعيل الفاروقي⁽²⁾ في جنيف في ندوة عقدها المكتب الدولي للشغل حول النظام الدولي الجديد في جانبه الاجتماعي، ثم دعوته لإلقاء محاضرات لفائدة طلابنا بكلية الآداب بالرباط، كما دعاني إلى المشاركة في ندوة علمية بالولايات المتحدة في موضوع: البحث عن الإله في الأديان الثلاثة.

ثم التقيتُ بالأخ الجليل الدكتور طه جابر العلواني،⁽³⁾ رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي -آنذاك، بعد إحداث شعبة الدراسات الإسلامية بالرباط، وحيث إننا كنّا نسعى إلى تحقيق نفس الأهداف في الشعبة والمعهد، فقد اتفقنا على فتح باب التعاون، لا سيَّما وقد صادف ذلك انطلاق الصحوة الإسلامية في العالم

= كما عمل مستشاراً أكاديمياً للمعهد العلمي للفكر الإسلامي بواشنطن. يعدّ العميد المؤسس لشعب الدراسات الإسلامية بالمغرب منذ سنة 1980، حائز على عدة أوسمة تكريمية منها وسام منظمة اليونسكو، وجائزة الإمام عبد الحميد بن باديس لخدمة الثقافة الإسلامية بالمغرب العربي، كما حظي بتكريم العديد من المنظمات والجمعيات الوطنية، وسميت بعض القاعات الثقافية باسمه الكريم بكل من الجديدة وتطوان. يرأس حالياً عدة جمعيات مهتمة بالشأن التربوي والثقافة الإسلامية، منها جمعية ملتقى العلوم والمجتمع، وجمعية الدراسات والأبحاث في ركن الزكاة، والرئيس الشرفي للمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، والهيئة العلمية لرؤساء شعب الدراسات الإسلامية بالمغرب. نشر العديد من المقالات والدراسات والأبحاث والمحاضرات التي شارك بها في جامعات وبنية ودولية، كما أصدر عدة مؤلفات باللغتين العربية والفرنسية منها "مدونة القيم في القرآن والسنة"، وكتاب: "في سبيل تأصيل الإسلامية وتجديد الفكر"، وكتاب: "المنهج القرآني في الدعوة والتبليغ" و"مستقبل الدراسات الإسلامية بالمغرب" وغيرها.

(2) أستاذ الفلسفة والأديان المقارنة في جامعة تمبل في مدينة فيلادلفيا/ بنسلفانيا في الولايات المتحدة الأمريكية، ولد في مدينة يافا/ فلسطين عام 1921م هاجر إلى الولايات المتحدة بعد نكبة فلسطين عام 1948م، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة، ثم تعمق في الدراسات الإسلامية في الأزهر، وعاد ليعمل في عدد من الجامعات الأمريكية، وترأس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين عام 1972م، وشارك في إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1981م وعمل رئيساً له، حتى اغتالته وزوجته يدُ أئمة عام 1986م. ارتبط اسمه بمشروع إسلامية المعرفة. له أعمال موسوعية وفكرية عديدة منها "أطلس الحضارة الإسلامية" و"أطلس الأديان"، وكتاب "التوحيد"، و"كتاب الأخلاقيات المسيحية" وغيرها كثير.

(3) مفكر وأستاذ جامعي من مواليد الفلوجة في العراق، عام 1935م، يحمل شهادة دكتوراه من الأزهر في تخصص أصول الفقه، درّس في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، ثم تفرغ للعمل في المعهد العالمي للفكر الإسلامي وعمل رئيساً له في الفترة 1986-1996م، ثم أسس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية، له أعمال فكرية عديدة منها: "تحقيق كتاب المحصول للفخر الرازي"، و"أدب الاختلاف في الإسلام"، و"إصلاح الفكر الإسلامي"، و"لا إكراه في الدين"، وغيرها.

الإسلامي، فكان ما يجمعنا هو العزم الراسخ على أن نخرج الدراسات الإسلامية والفكر الإسلامي من ركودهما، وجعلهما يتحرران ليظهر الوجه الحقيقي للإسلام في شموليته العلمية والفكرية والمنهجية، وارتباطه بالمجتمع والإشكاليات والتحديات التي يعيشها.

أيها السادة والسيدات:

عَرَفَ القرنُ الماضي ظهورَ ثلاثةٍ من المصلحين المجددين في كل من تونس والجزائر والمغرب، أو ما كان يصطلح عليه بالمغرب الأدنى والأوسط والأقصى، وأعني بهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، والشيخ عبد الحميد بن باديس،⁽⁴⁾ والأستاذ الزعيم علال الفاسي،⁽⁵⁾ ولا غرابة في ذلك فقد تخرج الأول والثاني من جامعة الزيتونة، والثالث من جامعة القرويين، وهما كما تعلمون الجامعتان اللتان خدمتا العلوم الإسلامية في الغرب الإسلامي وما حوله لقرون عديدة. وللتذكير فقد سبق وأن كانتا بالإضافة إلى الأزهر وجامعات الأندلس تدرّسان إلى جانب العلوم الشرعية العلوم البحتة والطبيعية والفلكية والطبية والفكرية من فلسفة ومنطق وكلام، ذلك أن الإسلام بعقيدته وشريعته ونظمه يشكل منظومة متناسقة الأجزاء بمنهجيتها وانضباطها للسنن الكونية وخدمتها للمسيرة البشرية بجميع أبعادها.

ومع تخلف العالم الإسلامي وتقدّم العالم الغربي، اقتصرت الدراسة بالجامعات المذكورة على العلوم الشرعية واللغوية وما يتصل بهما، وكان على المصلحين الثلاثة أن يواجهوا تحديات كبيرة وشاقة على عدة جبهات، فمن جهة الاهتمام بتحرير مجتمعهم مما كان يسعى إليه المستعمر من مسخ لهويته والعمل على تنصير مواطنيه وإحداث التفرقة العنصرية بين أبنائه، وفي الوقت نفسه توعية

(4) ولد في مدينة قسنطينة/الجزائر، عام 1889م، وهو رائد النهضة الإسلامية في الجزائر، ومؤسس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وأنشأ مدارس عديدة في الجزائر، وكتب في الصحف والمجلات، كان يؤمن بأن التعليم ومحاربة الجهل هو أهم عمل لمحاربة الاحتلال الفرنسي للجزائر، توفي عام 1941م.

(5) ولد في مدينة فاس المغربية عام 1910م، تخرج في جامعة القرويين ثم درّس فيها وفي جامعة محمد الخامس ودار الحديث الحسنية، كان عالماً ومناضلاً سياسياً أنشأ حزب الاستقلال، كما أنشأ عدداً من الصحف والمجلات، وهو خطيب وكاتب وشاعر. توفي عام 1974م. كتب بالعربية والفرنسية في موضوعات عديدة في التاريخ والسياسة والفكر والفقه. من أشهر كتبه: "مقاصد الشريعة ومكارمها"، و"النقد الذاتي"، و"الحركات الاستقلالية في المغرب العربي".

مواطنيهم وانتشالهم من الخرافة والجهل والتواكل، ومن جهة أخرى العودة بالإسلام إلى نصاعته في مختلف مجالاته: إسلام السلف الصالح، إسلام العلم والعمل، إسلام الشعور بالكرامة والفطرة والحرية، إسلام الرقي والتقدم.

وإذا كان الشيخ الطاهر ابن عاشور -الذي ازداد سنة 1879م- قد قام بأعماله الإصلاحية منذ بداية القرن العشرين، وكذلك الشيخ ابن باديس، فإنَّ الأستاذ علال الفاسي لم يشرع عمليا التأريخ والكتابة إلا بعد رجوعه من منفاه الإجماري الذي دام تسع سنوات من سنة 1937م إلى سنة 1946م بالغابون، وحسب ما اطلعتُ عليه، فإنَّ العلاقة بين المصلحين الثلاثة كانت متفاوتة بينهم؛ فلم أعرثر على أي علاقة مباشرة بين الشيخ ابن عاشور والأستاذ علال الفاسي، علماً بأنهما فارقا الحياة بفرق سنة واحدة حيث توفي الشيخ ابن عاشور سنة 1973، وتوفي الأستاذ علال الفاسي سنة 1974م.

أما العلاقة بين الشيخ بن باديس والأستاذ الفاسي فقد تأكد لديَّ أنَّ الأستاذ الفاسي كان يكتب في مجلة الشهاب، وكان عضوا شرفيا في جمعية العلماء المسلمين التي كان قد أسسها الشيخ ابن باديس رحمه الله، بل كان للشيخ البشير الإبراهيمي تواصل مع الكتاب المغاربة الذين يكتبون في جريدة البصائر التي كان يرأسها، وكان ينشر الكثير من أخبار المغرب في ذلك الوقت، وقد كتب الأستاذ الفاسي في كتابه الحركات الاستقلالية بالمغرب العربي ما يلي: "فقد نبغ في الجزائر عالم ديني مغربي كبير هو الشيخ عبد الحميد بن باديس المنحدر من سلالة عريقة في المجد، وهي العائلة التي أسست إمارتين في بجاية وقلعة بني حماد، وكانوا سببا في قطع الصلة بين المغرب ودولة الفاطميين، تخرج هذا العالم من جامعة الزيتونة بتونس وبعد أن أتم دراسته وعاد إلى وطنه قام بحركة سلفية خطيرة أسس لها جريدة أسبوعية هي جريدة الشهاب التي ظلت في وقت الحرب الريفية منبرا عاما لرجال الإصلاح الديني في سائر المغرب يقصد الدول المغربية الثلاثة وفي سنة 1928م، أسس الشيخ ابن باديس جمعية العلماء المسلمين في الجزائر وانضم إليها عدد من مثقفي القطر الشقيق المغرب، وكان لها أثر فعال في تنوير الرأي العام الإسلامي بالجزائر ونشر الثقافة العربية في سائر

الأوساط، زيادة على بعثها للوعي العربي في نفوس ثلة كبيره أنصاره العديدين." ويضيف علال الفاسي في فقرة أخرى من الكتاب "يمكننا أن نؤكد أن العقيدة الحق التي يحملها الشيخ ابن باديس هي ضرورة استقلال الجزائر عن الحكم الفرنسي، ويقول العديد من العلماء المسلمين إنه من المستحيل على المؤرخ أن يتجاهل الدور الكبير الذي قامت وما زالت تقوم به هذه الجمعية المخلصة في ميدان العمل القومي داخل الجزائر، وقد كانت لها فروع ومدارس ماثلة في مختلف الجهات وصحف عديدة بالعربية والفرنسية."

ويمكن القول إذن إنَّ الشيخ الطاهر ابن عاشور امتد عمله في البحث والتنظير والتدريس على مدى ثلاثة أرباع القرن الماضي، في حين امتد جهاد الشيخ ابن باديس بالقلم والتبليغ طوال النصف الأول من القرن الماضي، أما الأستاذ علال الفاسي فقد ركز عمله على الكفاح الميداني قبل استقلال المغرب وبعده في الربع الثالث من القرن الماضي، على أنَّه بدأ نضالَه الوطني وهو ما يزال في منتصف العقد الثاني من سنِّه، واختار المنفى وعمره عشرون سنة لمساهمة في الحوادث التي نشأت عن الظهير البربري في 16 ماي سنة 1930م، ثم سافر بعد ذلك إلى فرنسا وسويسرا حيث اتصل بالأمر شكيب أرسلان الذي قال عنه الأستاذ غلاب إنَّه كان مستشاراً وأباً روحياً للحركة الوطنية.

ما هي الآن أوجه اتفاق واختلاف هؤلاء المصلحين الثلاثة؟

اتفقوا جميعهم كما ذكرت آنفاً على إحياء الاجتهاد والتجديد، وعلى تحرير مجتمعهم من مختلف مشبطات النهضة، والتحرر من الاستعمار والتخلف والجهل، واتفقوا كلهم على إصلاح التربية والتعليم فأبْلَوْا البلاء الحسن، وفي هذا الصدد عمد الشيخ ابن عاشور والأستاذ الفاسي إلى إصلاح القرويين والزيتونة، وأسس الشيخ ابن باديس مدارس ومعاهد، وقام شعبه الوفي بإنشاء الجامعة الإسلامية بقسنطينة التي تشرفت بأن أحرزت بها سنة 1991م جائزة الإمام عبد الحميد بن باديس لخدمة الثقافة الإسلامية بالمغرب العربي.

لقد حرص الجميعُ إذن على تطوير التعليم وخاصة التعليم الإسلامي بالدعوة والتدريس والتنظير، وكانت مسيرة الدعوة إلى إصلاح التعليم قد انطلقت منذ بداية القرن العشرين حيث صرح الفيلسوف الإسلامي الكبير محمد إقبال⁽⁶⁾ في مؤتمر تربوي في الهند سنة 1925م بضرورة تخريج دارسين قادرين على تتبع الأصول التاريخية لاستمرارية الحياة الفكرية بين الثقافة الإسلامية والمعرفة الحديثة، كما كان يرى أنَّ على طلبة الدراسات الإسلامية أن يدرسوا المواد العلمية والرياضيات وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع.

لقد تأكد لدى الكثير من رؤاد الفكر الإسلامي المعاصر -ونذكر منهم على سبيل المثال المرحوم محمد الغزالي،⁽⁷⁾ وأخانا الدكتور عبد الحميد أبو سليمان⁽⁸⁾ حفظه الله، والمرحوم إسماعيل الفاروقي، والمشفون على المعهد العالمي للفكر الإسلامي عموماً- أنَّ هذه الثنائية الفاصلة بين الدين والحياة لا تعكس حقيقة الإسلام في شموليته وعالميته، وتعيق مسيرة المسلمين نحو غد أفضل في ظل الإسلام الحق عقيدة وشريعة وقيماً، وما إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ أربعة عشر سنة لمجلة إسلامية المعرفة إلا دليلاً قاطعاً على دعوته إلى التأصيل الإسلامي للمعرفة والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة، ذلك أنَّ

(6) مفكر وقانوني وشاعر هندي ولد عام 1877م في مدينة سيالكوت/ بنجاب الغربية في الهند، وتعلم في كمبردج في بريطانيا ثم حصل على الدكتوراه في القانون من جامعة ميونخ الألمانية. اشتغل بالسياسة وأصبح رئيساً لحزب العصبة الإسلامية ونادى بانفصال المسلمين في الهند في دولة اقترح لها باكستان، درس العربية والفارسية إضافة إلى الأوردية والإنجليزية والألمانية. اشتهر بكونه أديبا وشاعراً وفيلسوفاً. توفي عام 1938م، أهم أعماله: كتاب تجديد الفكر الديني في الإسلام، وترجمت بعض أشعاره بالفارسية والأوردية إلى العربية

(7) من مواليد البحيرة في مصر عام 1917م، تخرج في كلية أصول الدين بالأزهر، وعمل في الدعوة والوعظ، التحق بالإخوان المسلمين، كتب في الصحافة. ألف أكثر من خمسين كتاباً في مجالات الفكر والأدب والسياسة والفقه والسيرة والسنة والتفسير، حارب الغلو والبدع والتطرف بكل أشكاله، كما عرف بالجرأة في محاربة الانحرافات، درس في عدد من الجامعات العربية في المدينة المنورة والرياض والجزائر. توفي عام 1996م. من أشهر أعماله: تراثنا الفكري في ميزان الشرع، والسنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، وفقه السيرة، والإسلام والاستبداد السياسي، وغيرها كثير.

(8) عبد الحميد أبو سليمان ولد في مكة المكرمة عام 1936م دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة بنسلفانيا الأمريكية، عمل في التدريس الجامعي وكان أول أمين عام للندوة العالمية للشباب الإسلامي، وعمل مديراً للجامعة الإسلامية العالمية ورئيساً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، له مؤلفات عديدة أشهرها: "أزمة العقل المسلم"، و"أزمة الإرادة والوجدان المسلم"، و"العنف وإدارة الصراع السياسي بين المبدأ والخيار"، وغير ذلك.

المسلمين يعيشون حالياً غرباء في مجتمعاتهم، كما تنبأ الرسول الكريم بذلك، ويعيش الإسلام في عزلة عن الحياة العامة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، بسبب الغزو الاستعماري وتركته، والأمية والتخلف، ومحاولة ضرب الإسلام بالفكر العلماني والممارسة العلمانية حيث يفصل الدين عن الحياة المعيشة، وتضعف القيم الروحية والأخلاقية، ويرى الدكتور عماد الدين خليل⁽⁹⁾ أن إعادة تشكيل العقل المسلم يقتضي اعتبار تكامل العقل والشرع.

لقد اكتسب الشيخ ابن عاشور خبرة كبيرة في مجال التربية والتعليم بالممارسة والتدريب والتدريس في الثانوية الصادقية الشهيرة وفي جامعة الزيتونة. يقول عنه محمد الطاهر الميساوي في الطبعة الأخيرة التي حققها ونشرها من كتاب مقاصد الشريعة:⁽¹⁰⁾ وللأسف والمنطق عند ابن عاشور مكانة وتقدير، فقد كان يدرس المنطق والحكمة، وكانت كتب الشيخ الرئيس ابن سينا من جملة الكتب التي درّسها بجامعة الزيتونة جنباً إلى جنب مع مقدمة ابن خلدون، ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، والموافقات للشاطبي. وقد حاول الأستاذ الفاسي بدوره إصلاح برنامج جامعة القرويين، وكان يدرس بكلية الشريعة بفاس، وفي دار الحديث الحسنية وكلية الحقوق بالرباط، ولكن الاستعمار الفرنسي تصدى لمحاولة إصلاح كل من الجامعتين فأجهض المحاولتين، كما حاول الشيخ الفاضل ابن عاشور حينما أشرف على الجامعة الزيتونية بعد والده المرحوم الطاهر ابن عاشور، توسيع مناهج التعليم بها إلا أن حكومة بلده آنذاك لم توافق على ذلك.

ويمكنني أن أقوم هنا ببعض الاستطراد في هذا الموضوع، ذلكم أن الشيخ الفاضل ابن عاشور رحمه الله قد حضر المؤتمر التأسيسي لرابطة الجامعات الإسلامية الذي انعقد سنة 1969م بمدينة فاس بالمغرب، وأثناء حديثي معه أخبرني -وهو يتأسف- بامتناع الحكومة التونسية عن مساعدته على إحداث كلية الفكر

(9) ولد في الموصل بالعراق عام 1941م، حصل على الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة القاهرة، وعمل مدرساً في جامعة الموصل، وعدد من الجامعات العربية والإسلامية. مؤرخ ومفكر وكاتب وأديب، له العديد من الكتب العلمية والفكرية والثقافية، وله عدد من الأعمال الروائية وأعمال النقد الأدبي. من أعماله: "ملامح الانقلاب في خلافة عمر بن عبد العزيز"، و"التفسير الإسلامي للتاريخ"، و"مقدمة في التاريخ والحضارة الإسلامية".

(10) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، عمان/الأردن: دار النفائس، 2001م.

والحضارة الإسلامية إلى جانب كلية الشريعة بجامعة الزيتونة وكنت آنذاك مسؤولاً إدارياً عن التعليم الأصيل بجامعة القرويين، فاقترحتُ على مجلس الجامعة إحداث هذه الكلية بجانب كلية أصول الدين بمدينة تطوان شمال المغرب، ولم أفلح بدوري في هذا المسعى، فخطر ببالي وأنا أستاذ بكلية الآداب أن أسعى إلى إحداث شعبة للدراسات الإسلامية بالكلية، تُعوّض ما لم أفلح في إنجازه بإنشاء كلية مستقلة.

أما في مجال العناية بمقاصد الشريعة الإسلامية، فقد أُلّف فيها كل من الشيخ الطاهر ابن عاشور والأستاذ علال الفاسي، فقام كل منهما بإثارة موضوعات هامة كالحرية، والحق، والفطرة، والمصلحة وارتباطها بالمقاصد، كما تطرقا إلى قضايا أصولية منهجية كإشكالية القطع والظن في الاستدلال الشرعي، وموضوع الضروريات الخمس عند الأصوليين وغيرها من القضايا التي تعدُّ من الثوابت بالنسبة للشرعية جمعاء.

فقد عالج الأستاذ علال الفاسي قضايا المقاصد بالتركيز على مسؤولية استخلاف الإنسان وما ينتج عنها، كما ركّز على الأدلة الشرعية وخاصة الإجماع والقياس، كما قام بمقارنة الفقه الإسلامي بالفقه الأجنبي في كتاب له بعنوان: "مدخل لدراسة النظرية العامة للفقه الإسلامي" ومقارنته بالفقه الأجنبي تحدث فيه عن الموضوعات التالية: أصول الحكم في الإسلام، والخطط الشرعية، واستقلال القضاء، وأصول الشريعة، وقد قام الأستاذ الميساوي بمقارنة المقاصد عند كل من الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي قائلاً: "إنَّ غايات ابن عاشور في النظر في المقاصد يتجاوز المنحى التجزيئي من تفهم أحكام الشريعة بمراتبها المختلفة، ومن ثم معالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق رؤية كَلِيَّة تُنزلُ الحلولَ الشرعية على الوقائع والنوازل من حيث هي حالات جماعية تهتم الأمة في مجموعها.

ثم أشار وهو يتحدث عن المقاصد في كتابات علال الفاسي إلى تركيز الرجل على المسار السجالي في كتابه أكثر من تركيزه على مسألة المقاصد في حد ذاتها فقال: "واتبع منهج المجادلة أكثر من التأصيل المنهجي والتنظير العلمي في موضوع المقاصد." ثم يضيف معللاً: "وليس هذا البعد السجالي بغريب عن شخصية الفاسي ومسيرته الفكرية والسياسية، فقد كان الرجل مناضلاً وزعيماً

سياً يجادل أهل المذاهب الفكرية، ويساجل أصحاب الأهواء السياسية، في وقت كان الصراع وما يزال على أشده، في المغرب خاصة وفي العالم الإسلامي عامة بين الأصالة الإسلامية في قضاياها المختلفة، وتيارات التغريب والعولمة على اختلاف منازعها المذهبية ومشاربها السياسية يميناً ويساراً."

وهكذا يتضح أنَّ عمل الشيخ الطاهر ابن عاشور كان تنظيراً تأصيلياً من الداخل، في حين أن عمل علال الفاسي يهدف إلى توظيف المقاصد في واقعه الميداني سلاحاً لمقاومة التحديات الداخلية والخارجية، وفي الوقت الذي عمق فيه الشيخ ابن عاشور الفكر المقاصدي مستعيناً في ذلك بثلة من عمالقة العلم والفلسفة الإسلامية من الناحية المعرفية والمنهجية. بعيداً عن خوض المعارك السياسية الميدانية، انكبَّ الإمام ابن باديس والفاسي على مواجهة الأحداث ورفع التحديات عن مجتمعهما، عاملين على تحرير بلديهما، وإصلاح أحوال شعبيهما من خلال الصحافة والخطابة والتوعية والتعليم، واختص الأستاذ الفاسي بمفرده بالكتابة في موضوع استقلال بلدان المغرب العربي، حيث ألف كتاباً عن الحركات الاستقلالية في بلدان المغرب العربي، تحدث فيه طويلاً عن المجهودات والتضحيات التي قامت بها الحركات الوطنية والتحريرية في بلدان المغرب العربي. وفي هذا الصدد يقول عبد الكريم غلاب:⁽¹¹⁾ "سافر علال الفاسي إلى القاهرة حيث اتخذها مقراً للدعوة إلى القضية المغربية بالمشرق العربي جميعه، وساهم في هذه الفترة في تحرير الزعيم البطل عبد الكريم الخطابي، وفتحت له سائر الجمعيات والنوادي أبوابها للمحاضرة والحديث والاتصال." ويضيف الأستاذ غلاب: "كان علال الفاسي يواصل عمله في القاهرة منذ قيام الإقامة العامة بالمغرب على نفي محمد الخامس إلى مدغشقر سنة 1953م، ومن إذاعة القاهرة وجَّه ندائه التاريخي المشهور الذي أكد فيه أن الشعب المغربي لا يعترف بأي سلطة إلا سلطة محمد الخامس، ودعا الشعب إلى حمل السلاح للنضال ضد الوجود الاستعماري وتصرفات الإقامة العامة، ومن مكتب المغرب بمصر أشرف على تكوين جيش التحرير الجزائري والمغربي باتفاق مع القيادة الجزائرية."

(11) عبد الكريم غلاب، كاتب وروائي مغربي ولد في مدينة فاس عام 1920م، وتوفي عام 2006م. له أعمال فكرية وأدبية وسياسية عديدة منها: "ملاحم من شخصية علال الفاسي".

كما عُرف عن الشيخ ابن باديس والأستاذ الفاسي بذل جهود كبيرة لمقاومة النعرات العنصرية التي كان المستعمر يسعى إلى إذكائها بين أبناء شعوب المنطقة العرب والأمازيغ، خصوصاً بعد أن طالب بجعل اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر، وأصدر في المغرب ما عرف بالظهير البربري.

وقد عمل المصلحان على تشجيع التعليم الأهلي الحر، وتحسين الثقافة الإسلامية وتطعيمها، ومحاصرة الثقافة الأجنبية ومقاومة دعوتها الماسخة للهوية المغربية والجزائرية، واتجه ابن باديس في الخط السلفي الذي تبناه مصلحون آخرون في المغرب العربي كالشيخين محمد العربي العلوي، وأبي شعيب الدكالي، وعلال الفاسي بالمغرب، والشيخ الطاهر ابن عاشور في تونس، والشيخ البشير الإبراهيمي⁽¹²⁾ رفيق ابن باديس في الكفاح والتجديد بالجزائر، قام جميع هؤلاء الأعلام بدور ريادي في مقاومة المستعمر، مقتدين بزعماء السلفية والإصلاح بالشرق العربي والعالم الإسلامي، متعاونين مع مصلح آخر اتجه إلى أوروبا لتوجيه دعوته وربط الصلة مع إخوانه بالمغرب العربي وهو الأمير شكيب أرسلان،⁽¹³⁾ مثله في ذلك مثل جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا في مصر.

ومعلوم أن الاستعمار حاول تشجيع بعض الطرق الصوفية لمقاومة هذا التيار السلفي واستغلالها لفائدته والتعاون معه، ولكن هؤلاء المصلحين تصدوا لها ليحرروا مجتمعاتهم من الخرافات والشعوذة التي كان المستعمر يسعى إلى نشرها وتشجيع أنصارها، على أن كلا من الشيخ ابن باديس والأستاذ الفاسي تأثرا

(12) ولد البشير الإبراهيمي عام 1889م، في رأس الواد/ سطيف في الشمال الشرقي الجزائري، أخذ العلم عن مشايخ الجزائر والمدينة المنورة ودمشق، واشتغل بالتدريس، وتعاون مع الشيخ ابن باديس في إنشاء جمعية العلماء الجزائريين وأصبح رئيسها بعده، توفي عام 1965م. عرف بدفاعه عن اللغة العربية ومقاومة الاستعمار.

(13) شكيب أرسلان ولد 1869م، في الشويفات/ لبنان، من عائلة درزية، لكنه كان يؤدي جميع الشعائر الإسلامية السنية وتزوج من مسلمة سنية، دعم الخلافة العثمانية، حتى تحل الأتراك عنها واختاروا العلمانية، فأصبح يدافع عن القضايا العربية، تأثر بمنهج جمال الدين الأفغاني، اشتهر بالبلاغة والخطابة ولذلك سمي "أمير البيان" عاش مطاردة لا يسمح له بدخول بلده أو البلدان العربية الرئيسية. توفي عام 1946م. من أعماله: "لماذا تأخر المسلمون، وتقدم غيرهم؟" و"السيد رشيد رضا أو إخوان أربعين سنة"، و"الحلل السندسية في الأخبار الأندلسية"، وغيرها.

بأبي بكر ابن العربي من خلال كتابه "العقائد الإسلامية" الذي لم يسلك فيه - كما قال الأستاذ الدكتور عمار الطالبي - مسلك الفلاسفة ولا المتكلمين، وإنما اتبع نهج القرآن في الاستدلال.

وهكذا قضى علال الفاسي أكثر من أربع وعشرين سنة في الدفاع عن مقاصد الشريعة ومكارمها، والدفاع عن الشريعة والحرية والعقيدة والجهاد، أما الشيخ الطاهر ابن عاشور فيكفيه فخراً تفسيره القيم التحرير والتنوير، وكتاب مقاصد الشريعة، فضلاً عن كتابين آخرين مهمين وهما كتاب: أليس الصبح بقريب، الذي ضمنه مجهوداته التي بذلها في المجالين الاجتماعي والتربوي، وكذلك كتاب: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

ولا بد من الإشارة إلى كلاً من الشيخ ابن عاشور والأستاذ الفاسي ركّزا على موضوع الحرية في بعض كتبهما نظراً لما تفتحه من أبواب في تحرير العقول ورقي المجتمعات، والدعوة إلى الاجتهاد في البحث والتنقيب استجابة لتعاليم القرآن الكريم والسنة المطهرة وما سار عليه السلف الصالح، إذ بذلك انطلقت الشريعة الإسلامية في بناء الحضارة، وتصحيح أوضاع الحضارات الأخرى، وتبنى ما كان منها صالحاً للمسيرة الإنسانية طبقاً للسنن التي أقرها المولى تعالى في كتبه وعلى لسان رسله وأنبيائه.

كما تطرق الأستاذ الفاسي لقضايا لم يتطرق إليها حسب علمي المصلحان الآخران أذكر منها على سبيل المثال: الإنسية المغربية، التي قصد منها ما يختص به المغاربة في هويتهم بمختلف مكوناتها، وأذكر منها أيضاً الديمقراطية الإسلامية، والاقتصاد الإسلامي، ودعا إلى نظام أطلق عليه التعادلية، حاول فيه أن يستنبط هذه التعادلية من التوجهات الإسلامية في الديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية، ومن تأليفه في الموضوع كتابه: معركة الإسلام بين اليوم والغد، المشروعية الديمقراطية التعادلية.

ويسعدني في هذه العجالة التي حكيث فيها نبذة موجزة جداً عن ثلاثة من رواد الإصلاح في المغرب العربي، أن أختتم بكلمتين لكل من العلامة الشيخ الطاهر ابن عاشور، وكذا المرحوم علال الفاسي يلخصان فيهما هدفهما الأسمى من مجهوداتهما الإصلاحية والتجديدية:

يقول الشيخ الطاهر ابن عاشور في كتابه "أليس الصبح بقريب"، وهو يتحدث عن موضوع استغلال التراث، منتقدا انعدام ملكة النقد لدى فقهاء عصره واكتفائهم بالتقليد والرواية عن الأقدمين دون توضيح أو تجديد، يقول: "متى اقتصرنا في تعليماتنا على ما أسس لنا سلفنا ووقفنا عند ما حددوا، رجعنا القهقري في التعليم والعلم؛ لأنَّ اقتصارنا على ذلك لا يؤهلنا إلا للحصول على ما أسسوه وحفظ ما استنبطوه، فنحن قد غُلِبْنَا بما فاتنا من علومهم ولو قليلا، أما متى ما جعلنا أصولهم أسسا لنا نرتقي بالبناء عليها، فإنَّنا لا يسوؤنا فوات جزء من تعليماتهم متى كنا قد استفدنا حظا وافرا قد فاتهم."

ويقول الأستاذ علال الفاسي في كتابه: "النقد الذاتي" وهو يتحدث عن التحرر الفكري: "لثق في العقل ولكن لرفع مستواه، ولنعلم الشعب كله كيف يفكر ولكن لنحذر طفيليات الأفكار، لتكون حرية التفكير جزءا من عقيدتنا التي لا تقبل الدفع، وليكن حوارنا الفكري منهاجنا الذي لا يبلَى، إنَّ ذلك خير وسيلة لتحرير مجتمعنا من ضروب الاستعباد الذي ابتلي به، وخير وقاية لنخبتنا من كل دعوة لا تحترم العقل ولا تدين بالتحريم."

وقد قال في قضية الحرية هذه الجملة البليغة: "إن الحرية في الإسلام ليست حقا من حقوق الإنسان فقط، ولكنها واجب أيضا."

وبهذا أختتم هذا الحديث المتواضع. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الباب الأول

التجديد والإصلاح في فكر ابن عاشور

الفصل الأول

التجديد عند الإمام ابن عاشور

عمار الطالبي (*)

مقدمة:

إنَّ البلاد التونسية كانت سباقة إلى تجديد الفكر، وتنوير الأذهان، وتحرير النفوس والأوطان، والدعوة إلى النهضة الاجتماعية، والسياسية والعلمية، فهذا محمود قبادو (توفي 1307هـ/ 1890م) الشاعر المجدد، صاحب الذكاء الوقاد، دعا إلى النهضة والحرية، ثم تلميذه خير الدين التونسي (توفي 1307هـ/ 1890م) العبقرى صاحب كتاب "أقوم المسالك" الذي حدد فيه سياسته الإصلاحية في تأسيس المؤسسات، وتجديد التعليم، والشيخ سالم بوحاجب (توفي 1342هـ/ 1924م) صديق خير الدين وصاحبه في مذهب التجديد ومناصره الذي شاركه في تحرير "أقوم المسالك"⁽¹⁾ منكرًا على الفقهاء في عصره الأخذ بظواهر النصوص لا بمعانيها ومقاصدها، وهو من المشرفين أيضًا على النخبة المثقفة من الصادقين الذين أصدروا جريدة الحاضرة (1305هـ/ 1888م) التي كان لها أثر بالغ في تحرير العقول، وبث الوعي السياسي التحرري، وهو الذي ألقى المحاضرة الافتتاحية لمعهد الخلدونية العصري (1314هـ/ 1896م)، وكانت له صلة بالشيخ محمد عبده، الذي زار تونس مرتين (1300هـ، 1322هـ).

(*) دكتوراه دولة في الفلسفة، أستاذ كرسي الفلسفة في جامعة الجزائر، ونائب رئيس جمعية العلماء الجزائريين. البريد الإلكتروني: info@albassair.org

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. أركان النهضة الأدبية بتونس، تونس: مكتبة النجاح، 1381هـ، ص 17.

وكان الشيخ محمد بيرم من رواد الإصلاح، وعضواً في جمعية العروة الوثقى التي أسسها جمال الدين الأفغاني، في كلكتة بالهند، والشيخ محمد السنوسي (توفي 1318هـ/ 1951م) من هؤلاء الرواد، ومحمد البشير صفر الوطني المتميز، والسياسي المحنك، عرف الشيخ محمد عبده لما زار تونس، وكانت دروسه بالخلدونية تجديداً لطرق التعليم، وفتحا للدراسات العلمية التاريخية، وتكويناً للعقول المتحررة الواعية، كما كان لمقالاته السياسية والتاريخية أثرها في ذلك كله. وهذا الشيخ محمد الخضر حسين (توفي 1958م) الذي شغف بالحرية في السياسة وفي الرأي والتعبير، وعمل للإصلاح إلى أن تولى مشيخة الأزهر، لما له من مكانة علمية عالية، وسمو أخلاقي، وهو من أصدر مجلة "السعادة العظمى" (1322هـ/ 1904م) فأدت وظيفتها في النقد، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، الأمر الذي أثار عليه ما أثار من خصوم الأداء. وكان لمحاضراته عن "الحرية في الإسلام" والأخرى عن "حياة اللغة العربية" صدى واسع في البلاد التونسية، ولا ننسى أن نشير إلى الشيخ عبد العزيز الثعالبي المفكر السياسي الداعي إلى التحرر والتطور الذي نال الزعامة بحق، لا في تونس فحسب، بل في العالم الإسلامي عامة، وانضم إلى الشيخ محمد الخضر في العناية بمفهوم الحرية، وكتب في ذلك كتاباً نُشر بالفرنسية، وهو "الروح الحرة في القرآن" مستعينا في ذلك بمن يحسن اللسان الفرنسي.

ثم جاء خاتمة هؤلاء الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور نجما لامعاً، وشهاباً واريماً من الفكر، والذكاء والتجديد، فدعا إلى حرية الفكر واحترام آراء الآخرين، وأنكر اضطهاد الفكر، وأن الأمة التي تقبل التنوير، تنوير آراء المتعلمين والفارثين، إنما هي التي يسود فيها احترام حرية الرأي⁽²⁾ وأول محاضرة باللسان العربي ألقاها عنوانها "أصول التقدم والمدنية في الإسلام" ألقاها أمام قدماء الصادقية (1342هـ/ 1906م) ونشرتها جريدة "حبيب الأمة"،⁽³⁾ وختم مقاله في السعادة العظمى بهذه العبارة: "هذا أيها الناشئون على النقد، الباحثون عن الحكمة،

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر. مجلة السعادة العظمى، العدد 18، رمضان (1322هـ/ 1904م)، أشار فيها إلى

أفلاطون وأرسطو، وابن سينا مما يدل على اهتمامه بالفكر الفلسفي.

(3) جريدة حبيب الأمة، السنة الأولى، العدد 12.

نبراس مبین، أقمناه بین ایدیکم، لیضیء لکم مستقبلاً نیراً، وعسی إن اهتدیتم بضیائه (...) أن تسلكوا به طریق العقلاء (...) والله یضیء آراءکم بالحکمة. " (4)

وعندما زار الشیخ محمد عبده تونس سنة 1903م كان ابن عاشور من أكبر المثقفین ملازمة له، وسنه 24 عاما، بمعیة الشیخ سالم بوحاجب، وكان كما یصفه ابنه محمد الفاضل بن عاشور "من أبرز مدرسی الجامع الأعظم شباباً وذكاءً وعلماً وأدباً" (5) وتأيیداً للفکر الإصلاحی، وألقى محمد عبده فی زیارته هذه فی الخلدونیة محاضرة عنوانها "العلم وطرق التعلیم". وابن عاشور من المؤیدین للشیخ محمد عبده فی فتواه فی لبس القبعة، وكتب فی ذلك رسالة فقهیة نشرتها المنار، تمثل وجهة نظر المالکیة.

أولاً: ابن عاشور المجدد

إن مناحی التجدید عند الشیخ الجلیل متعددة، والذي نقصد إلیه من هذه الورقة الإشارة إلی تجدیده الواضح، واجتهاده الحقیقی فی جانب مهم من الحیاة العقلیة فی الحضارة الإسلامیة، وهو المنهج الفقهی الذي یسمیه ابن رشد (توفی 595هـ) "الکلام الفقهی" ذلك المنهج الذي أسس أصوله الأولى الإمام الشافعی (توفی 204هـ) وطوره الجوینی (توفی 478هـ) وغيره إلی أن انتهى إلی أبی حامد الغزالی (توفی 505هـ) والعز بن عبد السلام (توفی 660هـ) والقرافی الصنهاجی أحمد بن إدريس (توفی 684هـ) والشاطبی (توفی 790هـ).

غیر أن ابن عاشور، مع احترامه لهؤلاء الأعلام السابقین وجهودهم العلمیة، رأى أن یؤسس علماً جدیداً، ومنهجاً محدثاً، هذا العلم هو علم مقاصد الشریعة الذي رأى أن یفصله عن علم الأصول الذي یعنی أكثر ما یعنی بالأبحاث اللغویة، ودلالة الألفاظ، ویقع أصحابه فی كثير من الأغلاط حین یقتصرون علی اعتصار الألفاظ، فلا یزال الواحد منهم یحللها ویقلبها، ویهمل ما عدا ذلك من السیاقات والقرائن التي تحف بالکلام ومقاماته، كما یقتصر بعض المحدثین علی التفقه فی الأخبار أو الآثار المرویة وأخذها علی ظاهرها، وینتهی علم الأصول إلی قواعد

(4) ابن عاشور، مجلة السعادة العظمی، العدد 18، رمضان (1322هـ/ 1904م).

(5) ابن عاشور، محمد الفاضل. الحركة الأدبیة والفکریة فی تونس، تونس: الدار التونسیة للنشر، 1972م، ص75.

لا تتسم بالقطعية واليقين، ولذلك نجده ينتقد القدماء، مثل أبي المعالي الجويني، ويبين أن اعتذار أبي المعالي عن إدخال ما ليس قطعيًا في أصول الفقه، أنه: "اعتذار واهٍ؛ لأننا لم نرهم [الأصوليين] دونوا في أصول الفقه أصولًا قواطع، يمكن توقيف الواقف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكليات الضرورية (...) وما عدا ذلك، فمعظم أصول الفقه مظنونة." (6)

وأبطل جواب أبي الحسن الأنباري (توفي 618هـ) في شرحه للبرهان (7) ونقد طريقة الشاطبي في موافقاته في الاستدلال على قطعية أصول الفقه، وأنه: "لم يأت بباطل" (8) وصرح برأيه في هذا المجال بوضوح: "وأنا أرى سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع، هو الحيرة بين ما أَلْفَوْه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها، أَلْفَوْ القطعي فيها نادرا نادرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟! (9) ما عدا بعض القواعد التي صدرت عن أئمة الدين، اتسمت بالقطعية، إلا أنها متناثرة ووقعت عند الاستدلال على أمور جزئية.

لكنه يشير إلى من وصفهم بأنهم أفذاذ حاولوا ذلك، مثل: عز الدين عبد العزيز ابن عبد السلام في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وشهاب الدين أحمد إدريس القرافي في كتابه "الفروق"، حاولوا تأسيس المقاصد الشرعية متجاوزين الأبحاث اللفظية ودلالاتها، ويبيّن أن "الرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، في القسم الثاني من كتابه "الموافقات" وعنوانه بـ"كتاب المقاصد" غير أنه انتقد محاولته هذه؛ لأنه "تطوّر في مسأله إلى

(6) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ / 2004م، ج3، ص 17-18.

(7) المرجع السابق، ج3، ص 20.

(8) المرجع السابق، ج3، ص 21.

(9) المرجع السابق، ج3، ص 22.

تطويلات، وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه أفاد جد الإفادة،⁽¹⁰⁾ وكانت محاولته في المقدمة الأولى من مقدماته أن يسلك طريقة أخرى لإثبات قطعية أصول الفقه بإرجاعها إلى كليات الضروريات والحاجيات والتحسينات، غير أنه لم تستقم له تلك الطريقة لأنه استدل فيها: "بمقدمات خطابية، وسفسطائية، أكثرها مدخول، ومخلوط غير منخول."⁽¹¹⁾

وعجب ابن عاشور من منهج إمام الحرمين ومذهبه في ترده في الأخذ بالمصالح المرسلة "على جلالة علمه ونفاذ فهمه،"⁽¹²⁾ ويرى أن أبا حامد الغزالي أيضاً تردد في اعتبارها تأثراً بالإمام الشافعي في الرسالة، فيما يبدو. أما موقفه فهو أنه "لا ينبغي الاختلاف بين العلماء بتصاريف الشريعة، المحيطين بأدلتها في وجوب اعتبار مصالح هذه الأمة، ومفاسد أحوالها عندما تنزل بها النوازل، وتحدث لها النوائب، وأنه لا يترقب [العالم] حتى يجد المصالح المثبتة بالتعيين، أو الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس،"⁽¹³⁾ فلا موجب للتردد بعد التأمل في اعتبار هذه المصالح، بل هي أجدر وأولى من قياس جزئيات المصالح؛ لأنها قد يتطرق إليها الاحتمال، ذلك لأن أدلة هذه المصالح الكلية قامت على أجناسها بالاستقراء قطعياً، أو ما يقرب من القطع، وأن أوصاف الحكمة واضحة فيها لا تحتاج إلى استنباط، ومن أنكر هذا فمثابته مثابة من أنكر القياس نفسه كالظاهرية، ومن الواضح أن اهتمام الشيخ الجليل إنما هو بمصالح الأمة إذا أصابها محن: محن الاستعمار والانحطاط، والضعف السياسي، والحروب، كما كان الحال في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، في العالم الإسلامي، ومنه تونس.

ولذلك وجب الأخذ بهذا النوع من المصالح، ولا ينتظر، عندما تنزل بها النوازل، وتحدث لها النوائب، كما قال، وهذا الموقف يشبه موقف كبار الفقهاء في القرن الثامن الهجري، قرن المحن والضعف، وطمع العدو في أرض المسلمين في الأندلس والمغرب، كما فعل الشاطبي، وابن خلدون، وفي المشرق كما فعل ابن

(10) المرجع السابق، ج3، ص28.

(11) المرجع السابق، ج3، ص142.

(12) المرجع السابق، ج3، ص142.

(13) المرجع السابق، ج3، ص247.

تيمية (توفي 728هـ) وابن القيم (توفي 751هـ) والطوفي (توفي 716هـ) في اعتبار مصالح الأمة، والإقدام على مراعاتها وتنفيذها ما دامت مرسله لم يمنعها الشرع في نصوصه، واتضح أمرها في إصلاح الأمة، فإذا كانت مصالح محضة أخذ بها، وإذا تعارضت مع مصالح أخرى أو مفسدت تعين الاجتهاد في الراجح من المرجوح؛ لأن أحوال الناس والعدل بينهم أفرادا وجماعات في حال السلم تختلف عن أحوال إجراء المصالح السياسية والحربية، في حال الحرب والخوف عند مواجهة العدو؛ إذ ليس في أوقات الحرب متسع للتأمل والنظر في جزئيات المصالح، بل هو وقت للخروج من المضائق، يقتضي البدار إلى دفع الضرر، وجلب المصالح بصرف النظر عما يمكن أن يلحق ذلك من الأضرار الجزئية، أو فوات بعض المصالح الجزئية. ويبيّن أن هناك فرقا واضحا بين حالة دفع العدو المهاجم النازل بأرضنا، وحال القصد إلى مهاجمته من حيث اتساع الوقت للتأمل والدرس وموازنة المصالح.

والسلف في اجتهاداتهم إنما اعتمدوا، غالبا، على المصالح المرسله العامة أو الغالبة⁽¹⁴⁾ مثل قسم المغنم من أرض العراق التي تركها عمر بن الخطاب لتكون ملكاً عاماً للأمة في أجيالها القادمة، وعده للنائب، إذا حدثت، وقلت ميزانية الدولة؛ ويؤكد ابن عاشور باستمرار على أنّ المراد بالمصلحة الكلية كل ما كان راجعا إلى عموم الأمة أو على جماعة كبيرة منها أو على قطر من أقطارها؛ مثل حماية الدولة وسيادتها، وحفظ الأمة من التفرّق وما إلى ذلك: "مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد منها."⁽¹⁵⁾

وجه نقده أيضا للمتقدمين من الفقهاء الذين لم يعنوا عناية كافية بالمعاني والمقاصد، إلا بمسائل العبادات وبعض مسائل الحلال والحرام في البيوع، أما المعاملات فكادت تهمل من حيث بيان غاياتها ومقاصدها والحكمة منها.⁽¹⁶⁾ وهذا لا يجدي الباحث في أسرار التشريع وحكمه في المعاملات وفقهها، ولهذا تجشم ابن عاشور البحث في هذا المجال لإيجاد أمثلة موضحة، وإن اضطر أحيانا إلى الاستعانة بمسائل من العبادات التي تومئ إلى المقاصد العامة. وقد ألف في هذا

(14) المرجع السابق، ج3، ص248-249.

(15) المرجع السابق، ج3، ص253.

(16) المرجع السابق، ج3، ص30.

المجال كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" الذي يظهر فيه تجديده وإبداعه واجتهاده، وأصالته الفكرية بوضوح تام، فما غرضه إذن من تأليف هذا الكتاب؟

يبيّن غرضه منه في مقدمته بأنّ "هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليّة من مقاصد الشريعة، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدّل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة، من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلاة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث، واشتبت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلکم المقانِب." (17)

فهو يثبت هذه المقاصد بالاستدلال عليها بمنهج سديد، به يبرهن عليها لتكون مرجعاً لهم عند الاختلاف، وعند تغير العصور والمجتمعات، ليقلّ الاختلاف بين الفقهاء، كما أنّ فيه تدريباً لأتباع الفقهاء على الاجتهاد والإنصاف، والبعد عن التعصب الذي هو مراده وغايته دوماً، وغاية كل من يريد من التشريع والاجتهاد فيه إغاثة الأمة برؤية مصالحها عند نزول الكوارث، فلم يغب عنه أمر الأمة ومصالحها في مجمل هذا الكتاب الفريد في بابه؛ وصرف فيه همته كما يقول إلى ذلك، لما رأى من مناهج الفقهاء في أدلتهم التي لا تنتهي إلى سمة الضرورة أو ما يقرب منها يذعن إليها العاقل، ويقتنع بها المتردد، والمكابّر، كما هو منهج أصحاب العلوم العقلية، في استدلالهم المنطقي الفلسفي، واعتمادهم على الأصول الموضوعية، والبدهيّات والأدلة الضرورية والمشاهدات. (18)

ولا يغني علم الأصول الفقهية عن ذلك لاختلاف أصحابه في أغلب مسائله فاختلفت فروع الفقه باختلاف أصوله، فعسر الرجوع فيها إلى وحدة الرأي، بالإضافة إلى هزال جمع من الأصوليين فيما ذهبوا إليه من الأدلة. كما أنّ معظم أصول الفقه لا تخدم مقاصد الشريعة وحكمتها، وإنما اقتصرّت على محور استنباط

(17) المرجع السابق، ج3، ص5.

(18) المرجع السابق، ج 3 ص6.

الأحكام من الألفاظ باستعمال قواعد، وبعض الأوصاف التي يحكمون أنها المرادة من هذه الألفاظ حكماً لها، وعللاً، وأغلب هذه المباحث بعيد عن بيان حكمة الشريعة ومقاصدها العامة والخاصة،⁽¹⁹⁾ وما وصل إليه بعض الفقهاء من مقاصد ضئيلة بقيت منسية، مهجورة، متفرقة في بطون بعض المؤلفات كمبحث المصالح المرسلة والأوصاف المناسبة في مسالك العلة، أو تخريج المناط، فهو يريد تأسيس علم جديد مستقل ليس هو علم أصول الفقه، وإنما هو "علم مقاصد الشريعة" وهو عبارة عن جملة من الكليات القطعية نلجأ إليها عند الاختلاف، لدفع المكابرة، وهي ما يؤخذ مما كرره القرآن وأكدته تأكيداً ينفي عنه احتمال المجاز.⁽²⁰⁾ وأما المقاصد الظنية فالوصول إليها من السهولة بمكان بطريق الاستقراء مثل: "لا ضرر ولا ضرار"، فهو خبر آحاد، ليس بقطعي في نقله ومنتنه.

ومن مقاصده في هذا الكتاب على حدّ تعبيره؛ "خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع، في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تخص باسم الشريعة"⁽²¹⁾ لمراعاة مصالح الأمة فيها، و"لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع"،⁽²²⁾ وهو مظهر لعظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية،⁽²³⁾ ولذلك حدد ما يعنيه بمصطلح التشريع فقال: "إني أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع"،⁽²⁴⁾ كما أنه لا يقصد إلى أحكام العبادات التي يرى أنها جديرة باسم "الديانة" تتعلق بتربية النفس وإصلاح الفرد، وبه يصلح المجتمع وسمى ذلك نظام المجتمع الإسلامي.⁽²⁵⁾

ومن أعظم مقاصده في الكتاب: خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية وهي ما يعبر عنه: "بجلب المصلحة ودفع المفسدة"،⁽²⁶⁾

(19) المرجع السابق، ج3، ص10.

(20) المرجع السابق، ج3، ص143.

(21) المرجع السابق، ج3، ص28.

(22) المرجع السابق، ج3، ص28.

(23) المرجع السابق، ج3، ص28.

(24) المرجع السابق، ج3، ص29. فالمدنوب والمكروه لا يدخلان في مجال القانون عنده، ولا يقصد إليهما.

(25) وألف فيه كتابه: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

(26) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج3، ص199.

مثل مقصد التيسير الذي قامت عليه أدلة مستقرأة من عموميات متكررة، وكلها قطعية؛ لأنها نصوص قرآنية قطعية المتن، متضافرة في المعنى، لا مجال فيها للاحتمال.

وبالجملة، فإنه قصد إلى تدوين أصول قطعية للتفقه في الدين، بأن عمد إلى أصول الفقه المتعارفة، وأعاد النظر فيها نظراً نقدياً، ينفي عنها ما ليس منها، ويُبقي على ما هو مهم من المدارك الفقهية المقاصدية، وأعاد صياغة ذلك العلم وسماه: "علم مقاصد الشريعة"، ولكنه فيما يرى يبقى علم أصول الفقه على حاله، وما يفيد من طرق الاستدلال الفقهي، غير أنه يؤكد أن أصول الفقه أيضاً يجب أن تكون قطعية، وأن لا يدون فيها إلا ما هو قطعي بالضرورة أو بالنظر القوي⁽²⁷⁾ في برهانه، وهذا ما لم يذهب إليه الشاطبي، ولا غيره، ولا زعم أنه ينشئ علماً جديداً مستقلاً عن علم أصول الفقه.

وبذلك يكون ابن عاشور هو الذي نهج هذا المنهج الفريد وانفرد به عن بقية المجتهدين.

إن المتأخرين من الفقهاء "أفسدوا الفقه"⁽²⁸⁾ على حدّ تعبير أحمد القباب الفاسي (توفي 778هـ) وكما أشار المقرئ الجد (توفي 759هـ) وهما شيخا الشاطبي - إلى أن هؤلاء الفقهاء: "اقتصروا على حفظ ما قلّ لفظه، ونزر حظه، وأفنوا أعمارهم في حل ألغازه ولم ترد لغوزه في اللسان، وفهم رموزه، ولم يصلوا إلى ردّ ما فيه إلى أصوله."⁽²⁹⁾ وأهمّلوا العناية الكافية بالمقاصد والمصالح، فكان ذلك نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، إلا ما ندر. فاهتموا بالوسائل، وقصّروا في المقاصد، لهذا كله وهب ابن عاشور نفسه لهذه الغاية لسدّ هذا النقص بطريقته الخاصة.

(27) المرجع السابق، ج3، ص22-23.

(28) النشرسي، أحمد بن يحيى. المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقيا والأندلس المغرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1401هـ/ 1981م، ج11، ص142.

(29) المرجع السابق، ج11، ص374. وانظر أيضاً: الصغير، عبد المجيد. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت: دار المنتخب العربي، ط1، 1415هـ/ 1994م، ص466-467.

ثانياً: مقاصد الشريعة العامة عند ابن عاشور ومنهج إثباتها

يحدد المقاصد بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها"⁽³⁰⁾ ويدخل في ذلك أيضاً ما يلاحظ من الحكم والمعاني في أنواع كثيرة من الأحكام.

ويبين المعيار أو الضابط الذي يضبطها بأن تكون ثابتة ظاهرة مطردة في ضبطها لا تختلف سواء كانت معاني حقيقية تدركها العقول في مناسبتها للمصلحة أو ضررها إدراكاً مستقلاً، مثل أن العدل نافع، وأن الاعتداء على النفوس ضار، وأن الأخذ على يد الظالم فيه مصلحة للمجتمع، وحدد هذه الضوابط ومعانيها تحديداً واضحاً؛⁽³¹⁾ لأن كل شريعة شرعت لها مقاصد أرادها مشرعها، وثبت بالأدلة القطعية في الشريعة "أن الله لا يفعل الأشياء عبثاً"⁽³²⁾ ويحصل اليقين بهذه المقاصد باستقراء أدلة من القرآن والسنة الصحيحة، فتبين أن أحكامها منوطة بحكم، ومؤسسة على علل ترجع للصالح العام للمجتمع ولأفراده،⁽³³⁾ وهذا الغرض هو الذي أهمه في الكتاب كله: "عسى أن تنفتح به بصائر المتفقهين إلى مدارك أسمى."⁽³⁴⁾

وانتهى إلى القول: "بأن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائنا تعرّف علل التشريع ومقاصده، ظاهرها وخفيها"⁽³⁵⁾ وإذا كان لا مندوحة لنا أن نضطر إلى إثبات أحكام تعبدية لم نصل إلى مقاصدها، فإن ذلك عنده "لا يكون في أبواب المعاملات المالية والجنائية، أما هذان فلا أرى أن يكون فيهما التعبدية، وعلى الفقيه استنباط

(30) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج 3، ص 165.

(31) المرجع السابق، ج 3، ص 165 وما بعدها.

(32) المرجع السابق، ج 3، ص 35-36.

(33) المرجع السابق، ج 3، ص 37.

(34) المرجع السابق، ج 3، ص 553.

(35) المرجع السابق، ج 3، ص 159.

العلل فيها؛" (36) لأن "معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، وحق العالم فهم المقاصد، والعلماء متفاوتون في ذلك على قدر قرائحهم، ودقة فهمهم،" (37) وعلى قدر حظهم من التمكن من العلوم الشرعية. (38)

وإذا كان غرضنا ربط أحكام الشريعة بمعان أو مقاصد وأوصاف، فليس معنى ذلك أن نربطها بأوصاف شكلية، وأسماء صورية لا حقيقة لها، ولهذا وقع بعض الفقهاء في أخطاء فإذا ذكر عندهم "خنزير البحر" حكموا عليه بالتحريم مثلاً، أو حكموا على المشعوذ بالقتل باعتباره ساحراً. (39) وإذا كانت الأحكام مرتبطة بأوصافها، ومنوطة بها، فإنها تتغير بتغير هذه الأوصاف، فتغير الأوصاف عنده يتبعه تغير الأحكام. والتغير سنة إلهية في المجتمعات لا تتخلف، ولهذا فالاجتهاد يتغير، وليس في الإمكان الثبات على حال واحد، وخاصة في المعاملات.

أما العبادات فمبنية على مقاصد قارة إلا ما يستثنى كالرخص، بخلاف المعاملات فإنها معرضة للتغير باستمرار، باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، فالبقاء فيها "على حكم لا يتغير حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة، ولذلك كان دخول القياس في العبادات نادراً، وكان معظمه داخلاً في المعاملات" (40) كما أن أحكام المعاملات مسوقة في القرآن غالباً بصفة كلية عامة ما عدا الإرث مثلاً.

شعر الإمام ابن عاشور في هذا القول بأن "يكثر منكروه، ويعشو مبصروه؛" (41) لأنهم ربما فهموا من ذلك تغير الشريعة في أصولها ومتنها، وتغير ما ألفوه يصعب عليهم، فيتركونه. وهذا في غاية الأهمية من حيث تجدد الاجتهادات بتجدد الأوضاع والأحوال بتجدد العصور، واختلاف الأزمنة بما يطرأ عليها من تغيرات وتحديات لم تكن في الحسبان من قبل، ولذلك كان الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف محمد إقبال، ولأنه من مقاصد

(36) المرجع السابق، ج3، ص159.

(37) المرجع السابق، ج3، ص51.

(38) أما العامي فليس مطالباً بذلك.

(39) المرجع السابق، ج3، ص306.

(40) المرجع السابق، ج3، ص389.

(41) المرجع السابق، ج3، ص386.

الشرعية كما بين الإمام "مقصد التغيير والتقرير"، تغيير أحوال الناس⁽⁴²⁾ السيئة، وتقرير الأحوال الصالحة، وهو ما يسمى بالمعروف والمنكر، وذلك بالنظر إلى اختلاف أحوال الأمم، أيضا لتبقى لها أحوالها الخاصة مما لا يتعارض مع هذه المقاصد العامة.

وهو حريص أشد الحرص - وكان مسؤولا على تعليم العلوم الشرعية، ومفكرا في شؤون التربية في كتابه "أليس الصبح بقريب" - على مقصد من أهم هذه المقاصد وهو "بث علوم الشريعة" وإقامتها وتنفيذها، وذلك بتعليم علومها وتكثير علمائها وحملتها، وانتهى إلى أن ذلك "فرض كفاية على الأمة بمقدار ما يسد حاجتها ويكفي مهماتها في سعة أقطارها وعظمة أمصارها وتبليغها وحراستها، وإيقاع حرمتها في نفوس الأمة"⁽⁴³⁾ وهذا شرط في تكوين المجتهدين.

إن واجب الباحث عن المقاصد كما يراه الإمام ابن عاشور: "أن يطيل التأمل، ويجيد الثبوت في إثبات مقصد شرعي"⁽⁴⁴⁾ وحذر من التسرع والتساهل في ذلك، فلا يعين مقصدا ما إلا بعد استقراء التصرفات الشرعية في النوع الذي يريد أن يستقي منه مقصده الشرعي، ويرجع أيضا إلى اجتهادات أئمة الفقه ليستنير بممارساتهم وآرائهم، فيكسبه ذلك قوة استنباط بها يدرك المقاصد إدراكا واضحا، وقد يصل الباحث إلى علم قطعي أو قريب منه، وإن لم يصل إلا إلى ظن ضعيف فليرفضه⁽⁴⁵⁾ لباحث بعده يزيده فقها وربما كان أفقه ممن سبقه.

بعد أن استدل الإمام على أن للشرعية مقاصد أخذ في بيان الطرق التي تتبين بها أعيانها في مختلف التشريعات مستدلا عليها استدلالا يجعل المقصد متفقا عليه بين المجتهدين بالنسبة له ولمن بلغه من بعده، كما يمكن أن يكون موفقا بين المقلدين للمذاهب المختلفة،⁽⁴⁶⁾ ويوصي بالابتعاد عن طرق الاستدلال على

(42) المرجع السابق، ج3، ص298.

(43) المرجع السابق، ج3، ص520-521.

(44) المرجع السابق، ج3، ص138.

(45) المرجع السابق، ج3، ص138.

(46) المرجع السابق، ج3، ص52.

المقاصد المتعارفة عند أصحاب أصول الفقه، لعدم صلاحيتها للوصول إلى القطع أو الظن القريب منه إلا نادرا، فإذا كانت هذه الأدلة من القرآن، فهو متواتر المتن ومعظمها ظواهر، وفيها تكاد الأدلة تكون قريبة من النصوص (التي تدل على معنى واحد)، أما إذا كانت من السنة فهي أخبار آحاد لا تفيد القطع، ولا الظن القريب منه أيضا، فالمجتهدون لم يتفقوا على الأحكام التي استنبطوها، وهم يستندون إلى القرآن نفسه: أي الأدلة على الأحكام لا على المقاصد.

ويبين أن الرائد الأعظم للفقيه يجب أن يكون "الإنصاف" في هذا المنهج ونبذ التعصب لبادئ رأي أو لاجتهاد سابق، أو لرأي إمام أو أستاذ، فلا يكون حاله كحال عيسى الغبريني، صاحب ابن عرفة (توفي 803هـ)، الذي قال في أستاذه: "ما خالفته في حياته، فلا أخالفه بعد وفاته"⁽⁴⁷⁾ فإذا قام الدليل وانتظم فأدى إلى مقصد شرعي فإنه يجب على المختلفين أن يسلكوا مسلك الإنصاف، وينبذوا ما عداه من الاحتمالات الواهية، وأعظم طريق في هذا المنهج هو استقراء تصرفات الشريعة، باستقراء الأحكام المعروفة عللها، وذلك باستقراء العلل التي ثبتت بمسالك العلة، فإذا وقع استقراء علل كثيرة متماثلة في أنها ضابط لحكمة متحدة، فإننا نجزم بأنها مقصودة شرعا منطقيا، كما نستنتج من استقراء الجزئيات مفهوما كلياً تبعا لقواعد المنطق.

وبهذا فهو يستعمل الأدلة المنطقية في البرهنة على المقاصد، فاستقراء أدلة أحكام معينة مشتركة في علة ما يؤدي إلى اليقين بأن تلك الحكمة مقصد قصد إليه الشرع وأراد⁽⁴⁸⁾ وضرب لذلك أمثلة متعددة، فلا داعي لذكرها هنا لضيق المقام. وكذلك من طرق الإثبات إذا كانت أدلة القرآن واضحة الدلالة، بحيث لا يراد منها غير ظاهرها بحسب الاستعمال اللغوي، ولا يحتمل غير ذلك إلا احتمالا ضئيلا، فإذا اجتمع الأمران: قطعية المتن والظن الراجح في الدلالة، أدى ذلك إلى حصول مقصد شرعي يمكن أن يرفع الخلاف إذا حصل الجدل في هذه الموارد.⁽⁴⁹⁾

(47) المرجع السابق، ج3، ص54-55.

(48) المرجع السابق، ج3، ص59.

(49) المرجع السابق، ج3، ص62.

ومن هذه الطرق التواتر المعنوي في السنة، والتواتر العملي كمشاهدة عامة الصحابة عملاً من أعمال الرسول ﷺ ومن تكرارها إذا استوى فيه جميع المشاهدين، ويرجع ذلك فيما يرى إلى المعلوم من الدين بالضرورة، ويرى أن طريقة السلف في إثبات المقاصد واجبة الاعتبار، وهكذا كما قال الشاطبي، فإن مقاصد الشريعة، أصلية أو تابعة، منها ما هو منصوص عليه، ومنها ما هو مشار إليه، ومنها ما استقرئ من النصوص. وبمقدار غوص المجتهد وتعمقه في البحث عن المقاصد، يكون أكثر إصابة، وتحقيقاً منها.

أما طرق الضبط والتحديد بتميز الحقائق التي يسميها المواهي والمعاني، فإنه وصل بالاستقراء إلى ست وسائل، فصل القول فيها في كتابه.⁽⁵⁰⁾

هذا؛ ويرى أن تصرّف المجتهد في فقه الشريعة لحاجته إلى معرفة غاياتها يكون بأوجه خمسة:

1. فهم النصوص بحسب الاستعمال اللغوي، والنقل الشرعي، باستعمال القواعد اللفظية في الاستدلال الفقهي على حسب طريقة أصول الفقه.
2. البحث عما يعارض الأدلة التي وصل إليها كي لا ترد بما يعارضها، وعند التعارض بجمع بين المتعارضين، أو يرجح أحدهما على الآخر.⁽⁵¹⁾
3. قياس ما لم يرد حكمه في نصوص الشرع على حكم ما ورد فيه، بمعرفة علل الشريعة، باستعمال طرق مسالك العلة المعروفة في أصول الفقه.
4. إعطاء حكم لفعل أو حادث جديد لا يعرف حكمه ولا نظير له يقاس عليه عند المجتهدين السابقين.
5. عدم القدرة على الوصول إلى معرفة حكمة بعض الأحكام وهو ما يسمى بالتعبدية.

وأهم هذه الطرق: الطريقة الرابعة، التي تمثل فضاء المسكوت عنه، الذي يفتح باباً واسعاً للاجتهاد للأجيال، باختلاف العصور، وهو ما يضمن دوام أحكام الشريعة وحيويتها، ومن ذلك المصالح المرسلّة وحجيتها عند الإمام مالك. كما أن الفقيه يستطيع في قبوله للآثار أو رفضها الاعتماد على مقاصد الشريعة الثابتة. وبمقدار تعمق المجتهد في معرفة مقاصد الشريعة، تقل عنده مساحة ما يسمى بالتعبدية.

(50) المرجع السابق، ج3، ص346-349.

(51) المرجع السابق، ج3، ص40.

ومن الناحية المعرفية يرى أن هذا النوع من المعرفة، وهو مقاصد الشريعة دقيق يتفاوت فيه المجتهدون على قدر قوة قرائحهم، ولطيف أفهامهم، وكما يقول الدهلوي (توفي 1176هـ): "الأصول علم دقيق، ولا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه، واستقام فهمه."⁽⁵²⁾ إن هذا النقد المعرفي لمناهج القدماء، مسلك إبستمولوجي واضح، إن من حيث المنهج وإن من حيث النتائج، وفي هذا يكمن التجديد في المعرفة والتقدم بها.

ويبدو أن الإمام ذو اطلاع واضح على الحكمة أو الفلسفة، كما يظهر ذلك في تفسيره للآية "ومن يؤتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً" أو من رجوعه إلى ابن سينا في كتابه النجاة⁽⁵³⁾ في تحديد معنى الفطرة، وإلى كلام الفلاسفة في الاستقراء وما يحتمل من قيام معارض لنتائجه ومقدماته وما يؤدي إليه ذلك من قوة الظن وضعفه، يقول: "كما تقرر في علم الحكمة."⁽⁵⁴⁾ فمنهجه منهج استقرائي منطقي، كما أنه يستعمل الاصطلاحات الفلسفية ومفرداتها، ويحددها، كما فعل في المعاني الحقيقية والاعتبارية كإدراك كون العدل نافعا والعدوان على الأنفس ضاراً،⁽⁵⁵⁾ مفرقا بين معنى ذلك في الحكمة وفي الأصول، ونقل أقوالاً للحكماء،⁽⁵⁶⁾ وذهابه إلى أن إصلاح مبدأ التفكير الإنساني يؤدي إلى التفكير في أحوال العالم، بل إنه أشار إلى طريقة مهمة من مناهج الرياضيين والفلاسفة في البدء من الأشياء الواضحة للوصول إلى الأشياء الدقيقة العامة، وكذلك ينبغي أن يفعل الفقهاء: "إذ هي طريقة مثلى لجميع أهل المدارك العالية."⁽⁵⁷⁾

أما اعتماده على العقل ومداركه في منهجه في إثبات المقاصد فواضح أشد الوضوح: "جعل الله هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحكم والعلل التي هي من مدركات العقول لا تختلف باختلاف الأمم، والعوائد."⁽⁵⁸⁾

(52) الدهلوي، حجة الله البالغة، القاهرة: دار التراث، (د.ت)، ص 137.

(53) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج 3، ص 180.

(54) المرجع السابق، ج 3، ص 147.

(55) المرجع السابق، ج 3، ص 165. (الهامش) ص 171، هامش (3) في عدم اعتباره الأوهام والأخيلة في استقرائه للشريعة.

(56) المرجع السابق، ج 3، ص 198.

(57) المرجع السابق، ج 3، ص 314.

(58) المرجع السابق، ج 3، ص 276-59. أنجزه في 8 جمادى الأولى (1360هـ/ 1941م) بمنزله بمرس

ثالثاً: هاجس الأمة عند الإمام

من يقرأ كتاب "مقاصد الشريعة" يشعر بأن معنى الأمة والاهتمام بها اهتماماً شديداً في كل مقاصد الشريعة هاجس لا يفارقه، لا سيما أنه أتم إنجاز هذا الكتاب في أثناء الحرب العالمية الثانية، والأمة ترزح في أغلال الاستعمار وقهره ولذلك يرى أن "طريق المصالح أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير الأمة عند نوازله ونوائبها إذا التبت عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والمحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون ديناً عاماً وفاقياً." (59)

ونبه إلى شيء مهم نجده في التشريعات المعاصرة يسمى "تشريعات الضرورة" أو "التشريعات المؤقتة" وبين الإمام ابن عاشور أن هذا النوع من التشريع غفل عنه الفقهاء: "وهو الضرورة العامة المؤقتة، وذلك أن يعرض الاضطراب للأمة، أو طائفة عظيمة منها تستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة، وإبقاء قوتها أو نحو ذلك (...) وإنها تقتضي [الضرورة] تغييراً للأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة" (60) وهذه الضرورة العامة أمر عارض يواجه بتشريع مؤقت ينتهي بانتهاء تلك الضرورة، (61) وهذا يدل على أن مصلحة الأمة تأتي في أولى الأولويات عنده.

وإذا كانت المقاصد تمثل فلسفة التشريع الإسلامي، كما يمثل علم الأصول منهجها، فإن ابن عاشور أقام هذه الفلسفة وربطها بالأمة في إقامة نظامها، ونجد لذلك نظيراً في فلسفة التشريع الغربي، وخاصة المدرسة التي تعنى بالقيم الأخلاقية والاجتماعية في التشريع. ومقصد التشريع في نظام الأمة عنده: أن تكون قوية مرهوبة الجانب، مطمئنة البال، وليس من شك "في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلب المصالح ودفع الضرر والفساد عنها،" (62) ويرى

جراح المعروف بالعدلية، انظر خاتمة كتابه ص 553.

(59) المرجع السابق، ج 3، ص 257.

(60) المرجع السابق، ج 3، ص 358.

(61) العوا، محمد سليم. دور المقاصد في التشريعات المعاصرة، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 2006م، ص 35.

(62) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج 3، ص 391.

أن الفقهاء اهتموا بصلاح الفرد أكثر، ولكن إصلاح أحوال الجماعة وانتظام أمر جامعتها أسمى وأعظم.⁽⁶³⁾

كما أنه ذهب إلى أن "جميع تصرّفات الشريعة تحوم حول إصلاح الأمة في سائر أحوالها بما في ذلك الزواجر والعقوبات وما هي إلا إصلاح لحال الناس"⁽⁶⁴⁾ "وأن من أكبر مقاصد الشريعة حفظ نظام الأمة، وليس يحفظ نظامها إلا بسد ثلمات الهرج والفتن والاعتداء، وأن ذلك لا يكون واقعا موقعه إلا إذا تولته الشريعة، ونفّذته الحكومة وإلا لم يزد الناس بدفع الشر إلا شراً"⁽⁶⁵⁾ لأن الوازع الديني له أثره في حياة الفرد والجماعة، بجانب الوازع الفطري، لذا يجب تقوية الوازع الديني، ولا ينبغي أن يهمله ولاية الأمور، ولكن إذا ضعف هذا الوازع أو أسبى استعماله فإنه يأتي الوازع السلطاني، وازع تنفيذ القانون باستعمال السلطة الرادعة طبقاً للآية: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَصْرُهُ وَرُسُلُهُ بِالْعَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾

[الحديد: 25]

بل إن الإمام أوسع نظراً وأفقا في أخذه بنظرة كونية عالمية في مقاصد الشريعة فإنها لا تقتصر على حفظ نظام الأمة: "إن مقصد الشريعة من التشريع حفظ نظام العالم وضبط تصرّف الناس فيه على وجه يعصم من التفساد والتهالك."⁽⁶⁶⁾ كما نرى اليوم في الانحباس الحراري ودمار البيئة، وخطر الأسلحة النووية والبيولوجية التي يعم ضررها العالم ولا يقتصر على وطن دون آخر، ولا على أمة دون أخرى، فإن مصائر أمة واحدة لا تقرر أوضاعها الداخلية فحسب، وإنما يتقرّر جزء من مصيرها خارجها من أحداث العالم ومجرياته وقواه الدولية، ولذلك نشأت هيئة الأمم المتحدة، وغيرها. ونرى اليوم العولمة، وما تحدثه من الحدّ من السلطات الوطنية وفتح الأبواب للأسواق العالمية والشركات الكبرى والبنك الدولي وصندوق النقد

(63) المرجع السابق، ج3، ص391.

(64) المرجع السابق، ج3، ص549.

(65) المرجع السابق، ج3، ص549.

(66) المرجع السابق، ج3، ص230.

الدولي، وما إلى ذلك، فحفظ نظام العالم واستدامة صلاحه فيما يرى يتوقف على صلاح الإنسان في عقله وعمله: "وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه."⁽⁶⁷⁾

فلا يقتصر الأمر على صلاح الناس في أحوالهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإنما يمتد إلى صلاح كل موجود في العالم برا وبحرا وجوا من الكائنات الحية وغيرها، فهذه نظرة لا نجدتها في حدّ علمي عند قدماء الفقهاء، والفلاسفة، إلا ابن طفيل الذي دعا إلى الحفاظ على الحياة في النبات بأن لا ترمى بذور الفواكه حين استهلاكها، وإنما يحتفظ بها؛ لأنها أصول لهذه النباتات والأشجار التي تلد ثمراتها وذلك في قصة حي بن يقظان، ويرى الإمام ابن عاشور أن: "مصلحة نظام العالم في احترام بقاء النفوس في كل حال (...). وتأمين له من التسهّل في خرم أصوله"⁽⁶⁸⁾ فهذا حق الحياة الذي هو حق من حقوق الإنسان، ولذلك ينبغي اليوم أن نجدد علم مقاصد الشريعة وأن نعالج فيه حقوق الإنسان وحرية، فإن الاجتهاد الحقيقي إنما هو الذي يحدد هذه الغايات وهذه الحقوق للحفاظ عليها والدفاع عنها، وصد ما يؤدي إلى العدوان عليها مما يناقضها، ويكون الموقف في ذلك كله موقفا وسطا لا يعطل النصوص، ويؤولها الإنسان على حسب هواه كما يفعل بعض المتغربين، ولا يأخذها على ظاهرها حرفيا كما يفعل أهل الظاهر المحدثون في التمسك بالألفاظ، والانغلاق فيها دون المعاني والمقاصد، ويكون هذا المنهج الوسطي العقلي مستندا إلى رد الفروع إلى أصولها والجزئيات إلى الكليات، والمتشابهات إلى المحكمات⁽⁶⁹⁾ طريقا وسطا بين الحرفية المغلقة، والتأويلية المطلقة. وهذا ما أراده في نظري الإمام ابن عاشور واجتهد من أجله.

(67) المرجع السابق، ج3، ص194. ويرى أن الله خلق الإنسان على أصول فطرية "لعمران العالم وهي إذن الصالحة لتنظيم هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذن ما احتوى عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله"، ج3، ص183.

(68) المرجع السابق، ج3، ص204.

(69) المرجع السابق، ص13-14.

رابعاً: الجدة في بعض المقاصد

إذا كان الإمام انتهى إلى اليقين بأدلته إلى أن المقصد الأعظم من الشرع هو جلب المصالح ودرء المفاسد بإصلاح وضع الإنسان ودفع فساد، وإصلاح العالم وأحواله، باعتبار ذلك قاعدة كلية⁽⁷⁰⁾ لا شك فيها، فإنه جاء بمقاصد جديدة أضافها إلى ذلك مثل المساواة بين أفراد الأمة في تطبيق الأحكام، والحقوق، ضعيفهم وقويهم لأنهم متساوون في الخلقة وفي حفظ الحياة،⁽⁷¹⁾ وإنها سمحة بمعنى وسطية لا غلو فيها ولا تفريط فليس المقصود منها النكاية بالناس ولا إدخال الحرج عليهم.⁽⁷²⁾ فمما رواه البخاري: "أن الدين يسر ولن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه" و"أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة"⁽⁷³⁾ ودلت على هذا نصوص عديدة قرآنية وحديثية غير هذين النصين.

كما ذهب إلى أن التعبد أي عدم معرفة الحكمة في حكم ما لا يكون في المعاملات، وما ادعى فيه ذلك إنما يكون بسبب خفاء الحكمة أو دقتها، وهذا أمر كما بيّن أدى إلى متاعب كثيرة، وإضرار بالأمة،⁽⁷⁴⁾ ودعا إلى ضرورة البحث، والتمحيص لاكتشاف هذه الحكم والمقاصد، بالرجوع إلى أحوال الأمة التي وردت تلك النصوص فيها والنظر في ظروفها. وأما ما كتبه الشاطبي في التعبد والتعليل فإن معظمه في نظره "غير محرر، ولا متجه"⁽⁷⁵⁾ ومما جدد فيه وفي مقصده مقاصد التصرفات المالية، وأمر ثروة الأمة؛ لأن الشريعة "جاءت لحفظ نظام الأمة وتقوية شوكتها وعزتها."⁽⁷⁶⁾

لذلك فإن ثروة الأمة لها في نظر الشريعة الدرجة العالية والمكانة السامية، وباستقراء الشريعة نجد الأدلة الكافية التي تشير وتصرح بالعناية بمال الأمة، وبأنها

(70) المرجع السابق، ج3، ص197.

(71) المرجع السابق، ج3، ص279-280.

(72) المرجع السابق، ج3، ص188، 189، 190، 192.

(73) البخاري، صحيح البخاري، تعليقا، بعناية: محمود بن الجميل أبي عبد الله باب الدين يسر، كتاب الإيمان، القاهرة: مكتبة الصفا، 1423هـ/2002م ج1، ص20.

(74) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج3، ص155.

(75) المرجع السابق، ج3، ص158.

(76) المرجع السابق، ج3، ص452.

بها قوامها، وقضاء حاجاتها، ودفع نوائب الفقر، وتفيد كثرة هذه الأدلة اليقين بأن المال له في نظر الشريعة حظ وافر لا يمكن الاستهانة به،⁽⁷⁷⁾ وحفظ المال وتوفيره وتنميته يكون بضبط طرق إدارته وتوزيعه والعناية بحفظه في تبادله مع الأمم الأخرى، وبقائه بيد الأمة فلا يبدد، ولا يترك المجال لأن ينهبه ناهب من الأمم الأخرى، ونبّه إلى أنه من النادر أن تجد علماء الشريعة يبحثون في أمر الثروة وفقهها الذي يسمى اليوم بالاقتصاد،⁽⁷⁸⁾ ولذلك رأى أن يشيع القول في هذا الغرض الجليل، وعدد خمسة أمور: الرّواج، والوضوح والحفظ، والثبات والعدل، وحدد هذه المعاني والمقاصد تحديدا واضحا⁽⁷⁹⁾ لا نطيل فيه هنا.

ومن المقاصد التي أضافها الإمام ابن عاشور مقصد الحرية التي لا نجد الأصوليين عنوا بها في مقاصد الشريعة، ويذهب ابن عاشور إلى أن الحرية مبنية على مقصد المساواة، التي يلزم منها ويتفرع استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم،⁽⁸⁰⁾ بل إنه مقصد أصلي من مقاصدها، وإن كان الفقهاء أشاروا إلى أن "الشرع متشوف إلى الحرية" فالحرية عنده تقتضي أن يتصرف الشخص العاقل في شؤونه تصرفا لا يتوقف على إذن شخص آخر أو رضاه، فهي ضد العبودية التي قامت على الغلبة والقوة والأسر في الحروب، فهو يتصرف في شؤونه دون معارض، وهذان المعنيان من الحرية مقصود إليهما في النصوص الشرعية، وهما أمران اقتضتهما الفطرة، وناشئان عنها، وبهما يتحقق معنى المساواة، ودليل ذلك أيضا عنده "استقراء الشريعة التي دلت على أن أهم مقاصدها إبطال العبودية، وتعميم الحرية،"⁽⁸¹⁾ ومن هذا الاستقراء "كثرة الأمر بعق الرقاب الذي دلنا على أن مقصد الشريعة حصول الحرية"⁽⁸²⁾ وأكد هذا بقوله: "فمن استقراء الشريعة وتصرفاتها حصل لنا العلم بأن الشريعة قاصدة بث الحرية،"⁽⁸³⁾ وعدد أنواع الحرية: الحرية في المعتقد، والتعبير والعمل، وفي العلم والتعليم، والتأليف، والبحث.

(77) المرجع السابق، ج3، ص452.

(78) وحقه أن يسمى المعاش؛ لأن الاقتصاد يدل في العربية على عدم الإسراف.

(79) المرجع السابق، ج3، ص460-485.

(80) المرجع السابق، ج3، ص372.

(81) المرجع السابق، ج3، ص373.

(82) المرجع السابق، ج3، ص61.

(83) المرجع السابق، ج3، ص379.

وذهب إلى أن العدوان على الحرية من أنواع الظلم: "واعلم أن الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم،"⁽⁸⁴⁾ وما يحدث في العالم من مظالم ناشئ عن العدوان على حرية الناس، فتنشب بذلك الحروب، وما يتبعها من مأس وكرارث، ولذلك فإن الإمام ابن عاشور يرى أن الإسلام جمع بين مقصدين: نشر الحرية، وحفظ نظام العالم.⁽⁸⁵⁾ وفصل القول في هذا المعنى في كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، وذلك أن: "من مقاصد الشريعة رفع أسباب التواثب والتغالب"⁽⁸⁶⁾ سواء داخل المجتمع الإسلامي أو في العالم للحفاظ على أمنه وتعايش أممه، وهذا المعنى في غاية الأهمية في عصرنا هذا خاصة لشبابك مصالح الشعوب، وترابطها، وتعارضها أيضا، فيصبح الدفاع عن حقوق الناس أمرا ضروريا.

خامساً: القيم الأخلاقية والمقاصد

لم يتعرض الإمام ابن عاشور للقيم الأخلاقية بطريقة مباشرة هنا في مقاصد الشريعة، ولكن من الواضح أنه أعطى للوازع الديني أهمية بجانب الوازع السلطاني؛ أي السياسي، والذي أريد أن أشير إليه هاهنا هو أن الأصوليين اعتبروا أن الأخلاق تدخل ضمن التحسينات لا الضروريات ولا الحاجيات، وربما بدا هذا غريبا منهم وذلك لمكانة القيم الأخلاقية في حياة الناس الفردية والاجتماعية، وفي الثقافة والحضارة عموما، بل نرى بعض المدارس في فلسفة القانون لا تفصل الخلق عن القوانين، وإن كانت بعض الاتجاهات تفعل ذلك، فهم يرون أن القاعدة الأخلاقية غير القاعدة القانونية، فأنت لا تستطيع أن تلزم الناس بقانون يمنع الأنانية أو الحسد، أو أن تحاكمهم لأنهم لا يتصدقون.

ولكن النظر المقاصدي الفلسفي يمكن أن ينتهي إلى أن القيم الأخلاقية والدينية يصعب فصلها في تأثيرها في حياة الناس، فهي متشابكة ممتزجة، خاصة فيما يتعلق بالعلاقات بين الناس فتكون القيم المتمكنة في النفس وفي الضمير أرسخ تأثيرا في السلوك، لأن القانون يمكن أن يعتدي عليه الفرد بسهولة إذا رأى نفسه أنه لا

(84) المرجع السابق، ج3، ص383.

(85) المرجع السابق، ج3، ص374.

(86) المرجع السابق، ج3، ص410.

يقع تحت رقابة الشرطي مثلاً، لكن القيم الدينية والأخلاقية تكوّن لدى الفرد رقابة داخلية تدعم التشريع، وتمنع المخالفات إذا تمكنت بالتربية والمرانة السلوكية، وعلى كل حال فهذا أمر يحتاج إلى مناقشة، وإعادة نظر في رأي الأصوليين، وربما أمكن القول بأن هذه المقاصد والمعاني والحكم التي ذهب إليها ابن عاشور وغيره باعتبارها فلسفة التشريع وغايته القصوى لا يمكن أن تنزع منها بسهولة القيم الأخلاقية كما كان يفعل الفلاسفة إلى الستينات، من القرن الماضي، بين ما يسمى حكم القيمة، وحكم الموضوع؛ لأن هذا الرأي تراجع بعد ذلك تراجعاً واضحاً. إنّ القيم الأخلاقية منفتحة على الآخر،⁽⁸⁷⁾ وليست منغلقة بحيث إنّها تتسع للإنسانية قاطبة، وتتجاوز الإنسان إلى الموجودات الأخرى كما بين ابن عاشور، ولأنّ الإنسان كائن أخلاقي، لا تتحقق إنسانيته إلا بأخلاقه.

(87) عبد الرحمن، طه. روح الحداثة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006م، ص 218.

الفصل الثاني

موقع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

في الفكر الإصلاحية الحديث

سليمان الشواشي(*)

مقدمة:

منذ حملة نابليون بونابرت على مصر سنة (1213هـ/ 1798م)، بدأت حركات الإصلاح في العالم الإسلامي تتوالى وتظهر الواحدة عقب الأخرى، ولكنها لم تكن متحدة الأهداف والطرائق،⁽¹⁾ فبعضها اتجهت إلى الإصلاح السياسي، كحركة مدحت باشا (1822-1883) في تركيا،⁽²⁾ وبعضها ركزت على الإصلاح التربوي، كحركة أحمد خان (1817-1898) بالهند،⁽³⁾ وبعضها الآخر جمع بين الإصلاح السياسي، والتربوي، كحركة خير الدين التونسي (1810-1897) في تونس.⁽⁴⁾

غير أن أهم هذه الحركات، وأكثرها تأثيراً في المجتمعات الإسلامية، الحركة التي مثلها جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، ومحمد عبده (1849-1905)، نظراً لما دعت إليه من أفكار حديثة، تقوم على قطبين أساسيين: هما العقلانية في الدين، والديمقراطية في الحكم، وبذلك جمعت في دعوتها إلى الإصلاح، والتجديد بين الدين والدنيا.⁽⁵⁾

(*) دكتوراه في العلوم الإسلامية، باحث بالمعهد العالي لأصول الدين بجامعة الزيتونة، تونس.
Slimenchauachi@yahoo.fr

- (1) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مصر: دار المنار، ط 1، 1353هـ. مقدمة الجزء الأول التي أبان فيها كنه التجديد والإصلاح موضعاً أن المجددين يبعثون بحسب الحاجة إلى التجديد.
- (2) أمين، أحمد. زعماء الإصلاح، مصر: مكتبة النهضة المصرية، 1965م، ص 26.
- (3) المرجع السابق، ص 176.
- (4) المرجع السابق، ص 121.
- (5) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ج 1، المقدمة.

ولكن ما هو موقع الشيخ ابن عاشور، في الفكر الإصلاحية الحديث؟ هل هو امتداد للحركة الإصلاحية التونسية، التي تزعمها قبادو وخير الدين؟ أو هو تابع في آرائه الإصلاحية إلى الأفغاني وعبدّه؟ أم هو متميز عن هاتين الحركتين، بميزات معينة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هي سمات الإصلاح عند ابن عاشور؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تتطلب منا بيان وتحليل العناصر التالية:

1. الحركة الإصلاحية التونسية التي تزعمها قبادو وخير الدين.
2. الحركة الإصلاحية التي قادها الأفغاني وعبدّه.
3. شيوخ ابن عاشور الذين أخذ عنهم العلم ولازمهم واحتك بهم.
4. نماذج من آراء ابن عاشور الإصلاحية.

أولاً: الحركة الإصلاحية التونسية

ما إن بزغ فجر القرن الثالث عشر للهجرة، التاسع عشر الميلادي، حتى بدت أعراض التفكك، والانهيار، على سائر الدول الإسلامية، التي أخذت تترنح نحو الانحدار والسقوط، فأباطرة المغول في الهند، صاروا دمي في أيدي الإنجليز.⁽⁶⁾ والإمبراطورية العثمانية، التي كانت تتصدر قيادة العالم الإسلامي، بلغت الدرك الأسفل من الضعف والانحطاط، ولم تكن تونس بمنأى عن هذه الظاهرة؛ لأنها ابتليت بنظام حكم استبدادي، لم تعهد نظيره في أي فترة، من فترات تاريخها الطويل، فقد أثقل البايات الحسينيون، كاهل الشعب بالضرائب، التي سلطت على كل شيء، على التبغ، والملح، والجبس، والجلد، والأشجار، والحيوانات، وحتى البشر.⁽⁷⁾ وكانت السلطة تستعمل كل أساليب العنف، والقهر، لجمع الضرائب، ولعل الحادثة التي ذكرها الجنرال فرحات والي الكاف، في أحد اجتماعات المجلس الخاص للباي، خير دليل على سياسة التفقيير، والتجويع، التي سلكها

(6) احتلت بريطانيا (دهلي) سنة (1803) ثم تخلصت من الحكم المغولي نهائياً سنة (1857).

(7) ضريبة الرؤوس وتسمى (المجبي) وقدرها 36 ريالاً يدفعها كل فرد بلغ سن الرشد، وهي في الواقع لا تختلف في شيء عن الجزية وربما ضريبة الجزية أخف؛ لأنها لا تفرض على فقير عاجز، وقد ضاعفها الصادق باي لتصبح 72 ريالاً وكان هذا سبباً مباشراً لانتفاضة الشعب بزعماء علي بن غداهم. انظر: ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس: الدار التونسية للنشر، 1989م، ج5، ص127.

البيات تجاه الأهالي، فقد ذكر أنه اضطر في السنة الماضية (1280/1863)، إلى إجبار العربان، على بيع خيام بيوتهم، ممن لم يدفعوا الضرائب، وتركهم مع صبيانهم تحت أديم السماء للحر، والقر.⁽⁸⁾ وبذلك لم يبق للأهالي، وخاصة سكان القرى، والقبائل، شيء مما يسد العوز، حتى اضطر الرجال إلى إرسال نسائهم لالتقاط العشب، وعروق الأشجار لقوتهم.⁽⁹⁾

وبسبب هذه السياسة الخرقاء، صودرت الأموال بغير حق، وأزهقت الأرواح البشرية، وأشيع الخوف في النفوس، حتى اضطر الناس، إلى ترك الاشتغال بالفلاحة التي كادت أن تنقطع، وبقيت الضيعات مرعى للسوائم، ومبيت الوحوش.⁽¹⁰⁾ وقد استغل قناصل الدول الأوروبية، هذه الفوضى السياسية، فتدخلوا في شؤون الدولة، متظاهرين بإسداء النصائح، والدعوة إلى الإصلاح، وسياسة التعصير، ولكنهم في الواقع كانوا أبالس نحس؛ إذ أوقعوا البلاد في مغامرات مالية، ومشاريع وهمية أدت إلى إفلاس البلاد وخرابها، وفي نهاية الأمر إلى فقد سيادتها، واستقلالها.

وعلى الرغم من هذا الظلام الحالك، فإن البدر لم يفتقد، بل ظهر من حين إلى آخر، ويتمثل ذلك في الحركة الإصلاحية التي تزعمها قبادو، وخير الدين التونسي. فما إن توجهوا إلى العمل بالمدرسة الحربية بباردو،⁽¹¹⁾ واتصلا بالمهندسين، والضباط الأجانب، حتى انقذت شرارة الفكر الاصلاحى عندهما، وأخذوا يبحثان عن أسباب تقدم أوروبا، وتأخر بلاد الإسلام. وقد توصل الشيخ محمود قبادو، إلى أن العلوم الحكمية: أي الفلسفية، وما يدور في فلكها، من

(8) المرجع السابق، ج5، ص131.

(9) الخامس، محمد بريم. صفوة الاعتبار بمستودع الأمطار والاقطار، مصر: الطبعة الإعلامية، 1302هـ، ج2، ص34.

(10) ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، مرجع سابق، ج4، ص162.

(11) أسسها المشير أحمد باشا باي سنة 1840 على غرار المدرسة الحربية التركية، واستجلب لها أساتذة أجانب، وكان يشرف على تسييرها الضابط الإيطالي (كاليقاريس)، وكلف خير الدين بشؤونها الإدارية وكانت تدرس فيها الفنون العسكرية، والفنون العلنية، واللغات العربية، والإيطالية، والفرنسية، وتعدّ هذه المدرسة أول مدرسة رسمية للتعليم بتونس أدخلت العلوم العصرية، واللغات الأجنبية في برامجها، كما قام الشيخ محمود قبادو في نطاق مهمته بهذه المدرسة بالإشراف على تعريب العديد من الكتب الحربية، ولذلك تعد هذه المدرسة أول مؤسسة تونسية تقوم بعمل الترجمة بشكل منظم.

رياضيات، وهندسة، وطبيعة، والتي كان علماء الإسلام بمعزل عنها، بل كانوا يحاربونها، ويصدرون الفتاوى لتحريمها، ويدعون السلطان إلى تخيير متحتها بين السيف، أو الإسلام،⁽¹²⁾ والتي عرفها هو، وعانى في تحصيلها، بسبب معاداة المحافظين من رجال الدين لها. إنما هي سبب التقدم الذي أحرزت عليه أوروبا.

ومعنى ذلك أن سبب تأخر العالم الإسلامي -في نظر قبادو- لا يعزى إلى الإسلام بذاته؛ لأن هذا الدين، قد سبق أن أنشأ حضارة مزدهرة، يوم أن التزم أتباعه بقواعده، وأصوله، ويوم أن تفتحت حضارته على الحضارات الأخرى، باقتباس العلوم، والفنون، والآداب، ولكن إهمال المسلمين للعلوم الحكيمة، وهجرهم لها، هو السبب الرئيس في تراجع حضارتهم، وانحدارهم إلى الدرك الأسفل من الانحطاط. ولذلك لا بدّ من اقتباس هذه العلوم بالنقل، والتعليم عن أوروبا التي اقتبستها هي بدورها عن المسلمين، يوم أن أسست نهضتها، فضلاً عن إدخال التنظيمات السياسية الحديثة إلى البلاد.

تلك هي نظرية قبادو، التي طرحها، واتخذها منهجاً له، ولأنصاره، وقد بسطها في مقدمة لكتاب، ترجمه تلامذة مكتب المهندسين، تحت إشرافه في التعبئة الحربية.⁽¹³⁾ وقد وجدت دعوة قبادو آذاناً صاغية، عند طلبة المدرسة الحربية، وخارجها، ولا سيّما في الوسط الزيتوني، الذي كان فيه للشيخ قبادو مكانة علمية مرموقة. وبذلك التف حولَه جمع من الأتباع، والمريدين، أمثال الجنرال حسين (1828-1897)، ورستم باشا (توفي 1886) من المدرسة الحربية بباردو اللذين توليا فيما بعد مناصب وزارية، وكانا من أبرز أبطال معركة الإصلاح السياسي،⁽¹⁴⁾ والشيخ سالم بوحاجب⁽¹⁵⁾ والشيخ محمد بيرم الخامس⁽¹⁶⁾

(12) فتوى ابن الصلاح في تحريم الاشتغال بالفلسفة والمنطق، انظر: ابن الصلاح، عثمان. فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1406هـ/1986م، مج1، ص209.

(13) المقدمة في الجزء الثاني من ديوان قبادو، تونس: 1294. وانظر أيضاً: ابن عاشور، محمد الفاضل. الحركة الأدبية والفكرية، تونس: الدار التونسية للنشر، 1972م.

(14) ابن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية، مرجع سابق، ص32.

(15) سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

(16) محمد بيرم الخامس (1255-1306هـ/1840-1889م)، ينحدر الشيخ بيرم من أسرة البيارمة التركية كان عمه محمد بيرم الرابع رئيس المذهب الحنفي وكان مقرباً لأحمد باشا باي ومستشاراً له، تتلمذ على أبرز =

والشيخ محمد السنوسي⁽¹⁷⁾ من جامع الزيتونة، والذين كان لهم أعظم الأثر في خدمة ذلك المذهب، وفي رفع لواء الإصلاح بالبلاد التونسية. كما اجتذبت هذه الدعوة الإصلاحية إليها، عددا من كبار الموظفين في الدولة، أمثال المؤرخ وزير القلم أحمد بن أبي الضياف⁽¹⁸⁾.

وهكذا فإن دعوة الإصلاح التي دعا إليها قبادو، لم تبق حبيسة المدرسة الحربية أو جامع الزيتونة فقط، بل انتشرت في وسط النخبة التونسية، حتى صار مدار الحديث بينها، الإعجاب برقي الحياة في أوروبا، وضرب الأمثال بمظاهر التأخر في الحياة التونسية⁽¹⁹⁾.

= مشائخ الزيتونة آنذاك من بينهم الشيخ قبادو، وكان من أكثر الشباب تعلقاً بمذهبه الإصلاح، ولذلك اعتمد عليه خير الدين في تنفيذ برنامجه الإصلاح، وأسند إليه وظائف عدة من آثاره كتاب (صفوة الاعتبار)، في خمسة أجزاء، استقر آخر حياته بمصر، حيث أصدر جريدة (الإعلام) بالإسكندرية، سنة 1884. انظر:

ابن عاشور، محمد الفاضل. أركان النهضة الأدبية، تونس: مكتبة النجاح، 1965م، ص 21.
- القاسمي، فتحي. يرم الخامس حياته فكره الإصلاحي، تونس: بيت الحكمة، 1990م.
(17) محمد بن عثمان بن محمد، السنوسي. (1267-1318هـ / 1850-1900م) ولد وتوفي بتونس، درس بجامع الزيتونة، وأخذ عن أشهر علمائه أمثال الشيخ محمود قبادو، وسالم بوحاجب، ومحمد يرم الخامس، اشتهر بملكته الأدبية، تولى إدارة المطبعة الرسمية، وجريدة الرائد التونسي، وبذلك اختلط بأعلام النهضة الفكرية في تونس، وصار أحد عناصر المدرسة الإصلاحية بها، قاد حركة المعارضة لحكومة الاحتلال التي أقدمت على تغيير الأوضاع الدينية والثقافية والاقتصادية في البلاد، تركيزا للنفوذ الاستعماري، فكان نصيبه القمع والنفي، له مؤلفات عديدة منها: "الرحلة الحجازية"، "مساومات الظريف"، "النازلة التونسية". انظر: مخلوف، محمد. شجرة النور الزكية، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.، ص 417.
المقدمة في: السنوسي، محمد. الرحلة الحجازية، تحقيق: علي الشنوفي، الشركة التونسية للتوزيع، 1981م، ص 11.

(18) ابن أبي الضياف، (1219-1291هـ / 1804-1874م) أحمد بن أبي الضياف التونسي، أصله من أولاد عون، نشأ في حجر أبيه واعتنى به وأحسن تربيته، أخذ العلم عن أشهر علماء ذلك العصر، ارتقى في سلم الوظائف إلى أن تولى أحمد باشا باي فعينه قلم دولته في رتبة وزير، كان من رجال الإصلاح ومن الداعين إلى تقييد الحكم المطلق، ولذلك أسندت إليه مهمة تحرير دستور عهد الأمان وشرح قواعده من آثاره: "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان". انظر: ترجمته في مقدمة الجزء الأول من: ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، مرجع سابق.

مخلوف، شجرة النور الزكية، مرجع سابق، ص 394.

(19) ابن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية، مرجع سابق، ص 33.

أما خير الدين، فقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه قبادو، حيث ربط بين التمدن والعدل، والحرية، مضيفاً إلى العلوم الحديثة، التي دعا قبادو إلى اقتباسها عن أوروبا، عنصراً جديداً، وأساسياً وهو (التنظيمات الدنيوية). ومعنى ذلك أن سبب تأخر المسلمين - في نظر خير الدين - لا يرجع إلى إهمالهم للعلوم، والمعارف، فقط، وإنما يرجع أيضاً إلى عدم أخذهم "بالتنظيمات الأوروبية المؤسسة على العدل والحرية".⁽²⁰⁾ تلك التنظيمات التي كانت سبباً في نهضة أوروبا، وتقدمها في مختلف المجالات، ولذلك لا مناص من اقتباس هذه التنظيمات عن أوروبا، حتى نضع حداً للحكم المطلق ونقضي على ظاهرة الاستبداد السياسي، التي تعدّ السبب الرئيس في تأخر المسلمين وانحطاطهم.

وعلى هذا الأساس فقد ألح خير الدين على ضرورة الاقتباس عن الغرب، لتحقيق التمدن، والذي هو بمثابة الحكمة "والحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها"⁽²¹⁾ ولذلك وجه ندائه أولاً وبالذات إلى أهل الحل والعقد، بالبلدان الإسلامية، وخاصة رجال الدين منهم، الذين تواطأوا مع رجال السياسة، على إقرار الحكم المطلق، وهذا ما يفسر إقباله على ترجمة كتابه إلى اللغة التركية. كما وجه ندائه إلى أوروبا، التي تسعى إلى إفشال محاولات الإصلاح في البلدان الإسلامية، وهو ما يفسر حرصه على ترجمة كتابه إلى الفرنسية والإنجليزية.⁽²²⁾

ولم تكن الدعوة الإصلاحية عند خير الدين، مجرد أفكار نظرية، بل سعى إلى تطبيقها بكل عزم وحزم. فبسعيه صدر دستور المملكة التونسية (عهد الأمان) سنة (1284هـ/ 1867م). وعندما تولى الوزارة الكبرى، عمل على إصلاح الأوضاع المالية، والاقتصادية، والإدارية، وإلى جانب ذلك، ارتأى أنه لا بدّ من إصلاح نظام التعليم، لتغيير العقليات، وبناء نهضة حديثة، على مرتكزات ثابتة. فأنشأ المدرسة

(20) التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: المنصف الشنوفي، تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1986.

(21) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، رقم الحديث 2687، ضعفه بعض رجال الجرح والتعديل، كما أخرجه ابن ماجة في سننه في كتاب الزهد، باب الحكمة، رقم 4169.

(22) نقلت مقدمة أقوم المسالك إلى الفرنسية تحت إشراف خير الدين سنة 1868، وإلى الإنجليزية سنة 1867، كما نقلت إلى التركية سنة 1878.

الصادقية⁽²³⁾ سنة (1292هـ/ 1875م) وبعد عام واحد، أقدم على إصلاح التعليم الزيتوني، فأصدر في عام (1293هـ/ 1876م) أمراً يقضي بتنظيم التعليم بجامع الزيتونة، وذلك بإدخال العلوم العصرية، واتباع المناهج الحديثة في التدريس، وضبط نظام الامتحانات وغيرها من الترتيبات.⁽²⁴⁾

ولكن هذه الإصلاحات لم تعمر طويلاً، وإنما زالت بزوال صاحبها، بعد إبعاده عن الوزارة، وارتحاله إلى الآستانة. وبذلك ضاعت آخر فرصة على البلاد التونسية، للخروج من الهوة التي ليس لها من مطيق، حيث تم احتلالها رسمياً في 12 ماي 1881. ولعل السبب في ذلك، يرجع إلى أن هذه الإصلاحات، لم تصدر نتيجة مطالب شعبية، وإنما صدرت عن مسؤولين كبار في الدولة، وإن كانوا من المستعيرين، ولكنهم كانوا يستمدون نفوذهم من الباي، الذي عرف باستبداده، وظلمه، وخضوعه لقناصل الدول الأوروبية.

وحصيلة الرأي أن سمات الحركة الإصلاحية التي تزعمها قبادو وخير الدين يمكن حصرها فيما يلي:

1. أن كلاً من قبادو، وخير الدين، ومن سار على نهجهم، كانوا يعتقدون اعتقاداً جازماً أن سبب تخلف المجتمع الإسلامي، لا يرجع إلى الإسلام، وإنما إلى المسلمين؛ لأن الإسلام في أصله سليم، كما كان دائماً، لكن المفاهيم السيئة التي ترسخت في الذهنية الإسلامية، وتواطؤ رجال الدين مع رجال السياسة، على إقرار الحكم المطلق، هو الذي أدى إلى التقهقر، والانحطاط، فسبب الداء هو فقدان الإيمان ذاتياً والانحلال السياسي موضوعياً.

(23) كان الهدف من تأسيس هذه المدرسة هو تعليم العلوم الشرعية، واللغوية، وتعليم اللغات الأجنبية كالتركية والفرنسية والإيطالية، وتعليم الفنون الرياضية كالحساب والجبر والجغرافيا والفلك (يرم الخامس: صفوة الاعتبار، ج2، ص6).

(24) انظر ما تضمنه هذا القانون من فصول بلغت سبعة وستين فصلاً منها الفصل الذي ينص على العلوم العصرية وهي الهندسة والتاريخ والحساب والجغرافيا ومبادئ الطبيعة والصحة والتصوير الهندسي. انظر: - ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1967، ص96.

2. ضرورة اقتباس العلوم الحديثة، والتنظيمات الأوروبية المؤسسة على العدل، والحرية، في إطار احترام الشريعة الإسلامية، والمحافظة على الذات العربية الإسلامية.

3. المراهنة على إصلاح التعليم، باعتباره خير ضمان للمستقبل، وأساس كل تغيير نحو الأفضل.

4. إن الأسلوب المتبع، في تحقيق البرنامج الإصلاحي عند هذه الحركة، هو المناصحة، والإقناع، والتحذير، ومعنى ذلك أنها لم تكن تملك أية وسيلة مادية، أو معنوية، من شأنها أن تضمن استمرار مشاريع الإصلاح، أو عدم ذهابها بذهاب أصحابها.

5. قوة الجبهة الرافضة للإصلاح، والتي تضم رأس هرم السلطة، وهو الباي، والانتهازيين من حوله، ورجال الدين المحافظين، وقناصل الدول الأوروبية.

6. غياب الشعب أو تغييبه عن الدعوة الإصلاحية، ويرجع ذلك إلى أن هذه الإصلاحات كانت فوقية، فلم يستشر فيها الشعب، أو يهيأ لها، كما أن الشعب كان يعاني من الفقر، والجوع، وظلم جباة الضرائب، فكان مشغولاً بمصائبه التي لا تحصى، ولا تعد، ولذلك لم يجن شيئاً من صدور عهد الأمان، فضلاً عن تعطيله.

ثانياً: الحركة الإصلاحية التي قادها الأفغاني وعبد

لم تكن دعوة الأفغاني وعبد إلى النهضة الإسلامية، وليدة وعي فجائي عفوي، وإنما كانت نتيجة عوامل عديدة، أبرزها ظاهرة الاستبداد في الحكم، التي استشرى خطرهما، وعم ضررها، جميع نواحي الحياة الإسلامية، حتى غدت الدولة في التاريخ الإسلامي، تجسيدا للامعقول، وأنها دولة سلطانية، تقتصر مهمتها على خدمة السلطان ظل الله على الأرض دون سواه.⁽²⁵⁾

(25) حدد ابن خلدون هدف الدولة السلطانية في قوله: "هو مراعاة مصالح السلطان في استقامة ملكه مع القهر والاستطالة". انظر:

- ابن خلدون، المقدمة، مصر: مطبعة مصطفى محمد، د.ت.، ص 303.
- العروي، عبد الله. مفهوم الدولة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981م.

وبديهي أن الحكم المطلق، وما يسببه من ظلم، وقهر، يؤدي حتماً إلى نقص في العمران، واختلال أوضاع الدولة.⁽²⁶⁾ وبالأحرى يؤدي إلى الانحطاط والتأخر،⁽²⁷⁾ وهذا ما آل إليه العالم الإسلامي منذ القرن السادس عشر الميلادي، تاريخ فتح العثمانيين للبلاد العربية، التي ظلت طوال القرون الثلاثة من حكمهم، في عزلة تامة عن العالم الخارجي. بينما شهدت أوروبا نهضة علمية، فثورة سياسية، وأخرى صناعية، دفعتها إلى التوسع، واحتلال العديد من البلدان في العالم الجديد، والقديم، لاحتكار التجارة، والصناعة، وكانت البلدان الإسلامية هدفا لهذه النزعة الاستعمارية الأوروبية، التي تجسدت فعلاً، في احتلال بعض الأقطار الإسلامية، كالجزائر سنة 1830 فعدن سنة 1839.

وبناء على ذلك، فإن الفكر الإصلاحى الذي طرحه الأفغاني وعبد، كان وليد الأوضاع السيئة التي عاشها المجتمع الإسلامى، خلال القرن الثالث عشر للهجرة التاسع عشر الميلادى. ومن ثم فإن الغاية الأساسية التي سعى إليها الرجلان، هي غاية سياسية محضة، وهي إصلاح الأوضاع السياسية الإسلامية. لكن هذا الإصلاح، لن يتم تحقيقه، إلا إذا وقع التمهيد له، بإصلاح ديني شامل، باعتباره المنطلق لسائر الإصلاحات الأخرى، نظراً لسيطرة العقيدة على النفوس، وتحكمها في السلوك الاجتماعى للأمة، فضلاً عن تأثر الأفغاني الواضح بحركة لوثر⁽²⁸⁾ Luther الإصلاحية، التي قال عنها إنها سبب انقلاب أوروبا من الهمجية إلى المدينة.⁽²⁹⁾

كما أشار الفيلسوف الألماني (هيجل) إلى هذه المسألة فقال: "إن أية ثورة سياسية، أو اجتماعية، لا يمكن أن تتحقق دون تغيير الوعي الروحي، أو دون تغيير

(26) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، (فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران)، ص 286.

(27) عبد الرحمن، الكواكبي. طبائع الاستبداد، بيروت: دار النفائس، ط 1، 1984م، ص 27.

(28) مارتن لوثر (Martin Luther) (1483-1556)، زعيم حركة الإصلاح الديني البروتستانتي، نال شهادة أستاذ في العلوم، ثم دخل ديراً للرهبان حيث رسم قسيساً، ولدى زيارته لروما في مهمة سنة 1510، ساءه الانحلال الروحي المتفشي في الأوساط الكنسية العليا وبعد عودته إلى (جوتنبرج) شرع في وضع خطة لإصلاح عقيدة الكنيسة وطرق العبادة فيها. عن لوثر واللوثرية والإصلاح البروتستانتي في أوروبا انظر:

- Roger Mehel, La théologie protestante, P.U.E, Paris, 1967

(29) المغربي عبد القادر. جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، مصر: دار المعارف، ط 2، 1948م، ص 75.

العلاقة القديمة، علاقة الانفصام بين الروح الفردي، والروح المطلق.⁽³⁰⁾

وبناء على ذلك، فقد ركزت حركة الأفغاني وعبد، في دعوتها الإصلاحية، على مبدئين أساسيين، هما الإصلاح الديني والإصلاح السياسي.

ونظراً إلى أن المقام لا يتسع للحديث عن الفكر الإصلاحي، للأفغاني وعبد، بصورة مفصلة، فإننا سنقتصر على ذكر أبرز ملامح هذا الفكر:

1. إن الإصلاح الديني الذي دعا إليه الأفغاني وعبد، قد تركز أساساً على تجديد المفاهيم الدينية، التي تضمنها القرآن، والسنة، على ضوء العقل، ومراعاة حكمة الشارع، ومقصده. وبذلك قوض الأفغاني وعبد أركان التقليد، وشجبا الانغلاق المذهبي، سواء في الفروع، أم في الأصول، وفتح المجال للعقل، بأن يجتهد ويبدع، وحقاً لأول مرة أمرين عظيمين، طالما حرم منهما المسلم، وهما استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر.

2. تشديد الأفغاني، وعبد، على مواءمة الإسلام للتمدن الحديث، وإتيانها بشتى الأدلة على قدرة الإسلام وحيويته على تلبية مطالب الحياة العصرية، واستجابته لبناء نهضة إسلامية حديثة، وفي ذلك تأكيد واضح، على ربط الدين بالحياة، ومزج الزمني بالروحاني، ومن ثمّ توظيف الدين، لتحقيق أغراض نفعية لمعتنقيه، على أساس أن الغاية من الدين، ليست عبادة الله فقط، بل تأسيس مدينة إسلامية مزدهرة.

3. إن المحور الذي يدور حوله الفكر السياسي للأفغاني وعبد، هو تطوير النظام الأوتوقراطي، السائد في الدول الإسلامية، إلى نظام ديمقراطي، على نمط الدول الأوروبية، انطلاقاً من مصادرة أساسية، وهي أن أزمة الدولة الإسلامية، منذ أن تحولت الخلافة إلى الملك، هي أزمة حرية قبل كل شيء. ولذلك رأت الحركة، أنه لا بدّ من تقييد السلطة العليا في الدولة، بل وتوزيعها، ومراقبتها حتى يتضاءل عنف الدولة، وقهرها، وينعم الفرد في ظلها بالأمن، والحرية، والعدل. وبذلك تتحقق الديمقراطية، التي هي تجسيم لقيم الإسلام الروحية.

(30) حوراني، راتب. "هيجل والإسلام"، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 62، 63، مارس / أبريل 1989م، ص 65.

أما الأسلوب الذي ارتأياه لتطبيق هذه الإصلاحات، ففي مرحلة أولى، سلك مسلك الإقناع، فقد حاول الأفغاني إقناع شاه إيران، والخديوي توفيق، والسلطان عبد الحميد الثاني، بجدوى النظام الدستوري، وبأنه الحل الوحيد، للخروج من الأزمة الخانقة، التي يعاني منها العالم الإسلامي، ولكن هذا الأسلوب، لم يؤد إلى نتيجة تذكر، وعندئذ سلك الأفغاني مسلكاً جديداً، وهو أسلوب المواجهة لأعداء الإصلاح، من السلاطين، والأمراء، وذلك بالكشف عن مخازيهم، وتحريض الشعوب عليهم، وبهذا الأسلوب تمكن الأفغاني لأول مرة، في تاريخ الحركات الإصلاحية، من إقحام الجماهير، وجعلها طرفاً من أطراف المعادلة السياسية، بينما كانت مبعدة، في تصورات الحركات السياسية الأخرى.

ويبدو أن انتحاء الأفغاني لهذا المنحى، وهو إما الإقناع، أو استعمال القوة، كان نتيجة لاستقراره التاريخ الحديث، وهو أن الإصلاح جاء، ويجيء، وسيجيء من طريقين، إما الحكومة، وإما طريق الشعب، ومثال الأول حكومة اليابان، ومثال الثاني الجمهورية الفرنسية.⁽³¹⁾

أما محمد عبده، فقد انتهج المنهج نفسه، وخاصة عندما كان ملازماً للأفغاني، ويظهر ذلك من موقفه من الثورة العراقية، فعندما دعا أحمد عرابي (1839-1911) إلى الثورة على الخديوي توفيق، للمطالبة بإنشاء مجلس نيابي، شارك محمد عبده في هذه الثورة، مشاركة فعلية، بل صار أحد أقطابها، يدافع عنها، ويعضدها بشتى الوسائل، حتى إنه حكم عليه بعد فشلها، بالسجن، ثم النفي إلى بيروت.⁽³²⁾ غير أن التحولات الخطيرة التي حدثت في مصر، كفشل الثورة العراقية، وظهور الاستعمار الإنجليزي في الساحة السياسية، هي التي جعلت محمد عبده، يغير موقفه، ويتراجع عن ذلك النهج، ويتبع أسلوباً آخر، وهو أن الإصلاح لا يكون إلا عن طريق التربية والتعليم: أي الاعتماد على منهج تربوي، غايته وعي سياسي شامل، وشعور وطني صادق، ويظهر ذلك من خلال حديثه، مع تلميذه رشيد رضا، الذي أوضح له أن إصلاح الأزهر، أعظم خدمة للمسلمين؛ لأن إصلاحه إصلاح لجميع المسلمين،

(31) خوري، رثيف. الفكر العربي الحديث، بيروت: دار المكشوف، 1943م، ص 268.

(32) الفريد، بلنت. التاريخ السري لاحتلال انقلترا لمصر، مصر: مطبعة البلاغ، د.ت.، ص 115.

وفساده فساد لجميع المسلمين.⁽³³⁾ كما نصّح محمد عبده في زيارته الثانية لتونس، وتعريضه على الجزائر، علماء هذين القطرين، بعدم الاشتغال بالسياسة، والانصراف إلى الإصلاح الديني، والاجتماعي، والنهوض الثقافي.⁽³⁴⁾

وقد انتقد بعض الباحثين هذا النهج، لمهادنته للاستعمار، ولكونه خيالاً لا يمت إلى الواقع بصلّة، بل حكموا على الفكر الإصلاحي بأنه مضاد للثورة.⁽³⁵⁾ ولكن الواقع التاريخي، أثبت أن الوعي السياسي، والكفاح الوطني ما كان ليبرر، لو لم يقع التمهيد له عن طريق التربية، والتعليم، ويظهر بصورة جلية في بلدان المغرب العربي، حيث كان لجامع الزيتونة،⁽³⁶⁾ وجامع القرويين بالمغرب،⁽³⁷⁾ وجمعية العلماء بالجزائر.⁽³⁸⁾ دور ريادي في الحركات التحريرية ضد الاستعمار الفرنسي.

وبعد هذا العرض للحركتين الإصلاحيّتين المشرقية والمغربية، قد يطرح سؤال، وهو هل كانت هناك علاقة بين هاتين الحركتين؟

إن النخبة التونسية كانت مطلعة على محاولات الإصلاح التي شرعت فيها الدولة العثمانية، من عهد السلطان عبد المجيد (1255-1278هـ / 1839-1961م) إلى صدور الدستور العثماني في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1258-1337هـ / 1842-1918م)؛ لأن البلاد التونسية كانت تابعة للدولة العثمانية، وعلى اتصال مستمر بمركز الخلافة. كما كان لنهضة مصر في عهد محمد علي، صدى لدى المصلحين التونسيين، يدلنا على ذلك، ما نعثر عليه في كتاب خير الدين "أقوم المسالك"، وابن أبي الضياف "الاتحاف"، ويبرم الخامس "صفوة الاعتبار"، من

(33) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ج 1، ص 425.

(34) المرجع السابق، ج 1، ص 813.

(35) شرابي، هشام. المثقفون العرب والغرب، بيروت: دار النهار للنشر، 1973م، ص 41.

(36) العياشي، مختار. البيئة الزيتونية تعريب حمادي الساحلي، تونس: دار تركي للنشر، 1990م. وصف المؤلف في كتابه هذا جامع الزيتونة بأنه (الجندي المجهول).

(37) الفاسي، علّال. الحركات الاستقلالية بالمغرب العربي، الرباط: مطبعة الرسالة، ط 4، 1980م، ص 133. وانظر أيضاً:

- الجابري، محمد عابد. المغرب المعاصر، الدار البيضاء: مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، 1988م، ص 22.

(38) قاسم، محمود. الإمام عبد الحميد بن باديس، الزعيم الروحي لحزب التحرير الجزائري، مصر: دار المعارف، 1979م.

إشارات صريحة، فيها تعبير عن إعجابهم بما حققه (عزيز مصر) من نهضة وتطور. وعلى الرغم من هذه العلاقة الوطيدة، بين زعماء الإصلاح في المشرق، ونظرائهم في تونس، فإنهم لم يبلغوا بها مستوى التنظيم، والتنسيق، وإنما ظلت محصورة في نطاق محدود لا يتجاوز المراسلات الشخصية. وهذا ما جعل عددا من الباحثين، يؤكدون أن الحركة الإصلاحية في تونس، التي تزعمها قبادو وخير الدين، كان يغلب عليها الطابع التونسي، وحتى وإن استلهمت بعض الأفكار، والمبادئ فمصدرها النهضة الأوروبية.

ولكن ما إن وقعت البلاد التونسية فريسة للاحتلال الفرنسي، حتى هب أنصار قبادو، وخير الدين، يبحثون لهم عن حركة إصلاحية ينضمون إليها، وعن قائد يجمع الشمل لمقاومة المستعمر، فوجدوا في شخصية جمال الدين الأفغاني، المصلح الكبير، والقائد المخلص، وفي حركته (العروة الوثقى) الأمل الذي برق في هذا الظلام الحال، فانضموا له، وعملوا على توطيد الصلة بينه، وبين عصابة الإصلاح التونسية.⁽³⁹⁾ وقد برز نشاط هذه الحركة بصورة جلية، على يد الشيخ محمد السنوسي، زعيم الحركة الإصلاحية التونسية، بعد انتصاب الحماية الفرنسية، حيث أدرك أن مشاكل العالم الإسلامي تكاد تكون واحدة، ولا يختص بها قطر دون قطر، ولذلك لا يمكن أن تعالج بصفة محلية جزئية، وإنما يجب أن تعالج في نطاق وحدة إسلامية، ولذا لا بدّ من تعاون الحركات الإسلامية فيما بينها، بل امتزاجها، والتحامها ببعضها، حتى تتمكن من تحرير الشعوب الإسلامية من الاستعمار، فوجد ضالته في جمعية (العروة الوثقى) فانخرط فيها، بوساطة الشيخ محمد بيرم الخامس، والأمير عبد القادر الجزائري سنة (1299هـ/ 1882م)، باعتبارهما من أعضاء هذه الجمعية، ثم تولى السنوسي نشر مبادئ هذه الحركة، فانخرط فيها بوساطته رجال من أعيان العلماء والأدباء.⁽⁴⁰⁾

ولعل هذا التمازج، والالتحام بين حركة العروة الوثقى، والنخبة التونسية، هو الذي حمل محمد عبده على القيام برحلته إلى تونس في 6 ديسمبر 1884 إلى 4

(39) ابن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية، مرجع سابق، ص 59.

(40) المرجع السابق، ص 59.

جانقي 1885 لتدعيم الصلة بين جمعية العروة الوثقى، وأعضائها التونسيين، وذلك بتكوين فرع سري لها في تونس، فضلاً عن الاطلاع عن كثب على الوضع بالبلاد التونسية بعد انتصاب الحماية الفرنسية.⁽⁴¹⁾

ولكن الصلة بين الأفغاني: والنخبة التونسية، قد انقطعت، بسبب توقف مجلة (العروة الوثقى) عن الصدور، وذهاب الأفغاني إلى إيران. أما العلاقة مع محمد عبده، فقد استمرت قائمة، إذ ظل يرسل أعضاء العروة الوثقى من بيروت. كما عملت عصبة الإصلاح بتونس، على توثيق الصلة بينها، وبين الشيخ محمد عبده، وخاصة بعد عودته إلى مصر، وإنشاء جريدة (المنار).⁽⁴²⁾ من قبل تلميذه، وحامل دعوته محمد رشيد رضا، ولا أدل على ذلك من المراسلات المفيدة، التي كانت تدور بينهما، فقد أرسل الشيخ سالم بوحاجب، رسالة إلى الشيخ محمد عبده سنة 1899 تقرّظاً له على مؤلفه الجليل (رسالة التوحيد).⁽⁴³⁾ وأرسل الشيخ محمد النخلي رسالة لم تقتصر على مدح الشيخ محمد عبده، وإطرائه على تصنيفه (رسالة التوحيد)، بل تجاوزت ذلك إلى النقد النزيه في خصوص قضية التوكيد في القرآن الكريم.⁽⁴⁴⁾

ويبدو أن رشيد رضا أراد بتأسيسه لمجلة (المنار)، أن تكون امتداداً لجريدة (العروة الوثقى) في منهجها، وأهدافها. ومن حسن الطالع أن تزامن مع صدور (المنار) نهضة صحفية، وفكرية في تونس، بعد إلغاء قانون الضمان المالي على الصحف سنة 1887.⁽⁴⁵⁾ وكانت هذه الصحف تخوض في المباحث الدينية، وتنصر

(41) دون الشيخ محمد السنوسي في كتابه (الرحلة الحجازية 3/ 287) هذه الزيارة وحفاوة الاستقبال التي لقيها محمد عبده من الأمراء وكبار العلماء.

(42) صدرت جريدة المنار أول الأمر أسبوعية سنة 1898م ثم صارت شهرية ابتداء من سنة 1919م، وقد كان مراسلوها في أول عهدها البشير صفر، والهادي السبعي، والشاذلي درغوث. انظر: - الشنوفي، المنصف. "علائق رشيد رضا مع التونسيين"، حوليات الجامعة التونسية، عدد 4، سنة 1967م، ص 121.

(43) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ج 1، ص 784.

(44) المرجع السابق ج 1، ص 585.

(45) أصدرت سلطات الحماية الفرنسية أمراً بتاريخ 14 أكتوبر 1884، يوجب دفع ضامن مالي مرهق لكل من يريد إصدار صحيفة عربية، وكان هذا القانون سداً مانعاً في وجه أي محاولة لإصدار صحيفة باللسان العربي، وما إن صدر إلغاء الضمان حتى صدرت عدة صحف منها جريدة (الحاضرة) سنة 1888.

فكرة الجامعة الإسلامية، وتنوّه بمجلة المنار، وبالشيخ محمد عبده، بل صار عنوان الحركة الفكرية بتونس، هو الإصلاح الديني، متأثرة في ذلك بمجلة المنار، وأفكار الشيخ محمد عبد، التي يبثها في دروسه، وكتبه، ومقالاته، والتي تتولى المنار نشرها، فعظم الإقبال على (رسالة التوحيد) وكتاب (العلم والمدنية بين الإسلام والنصرانية) وعمت شهرتهما. وبلغ صدى هذا الإعجاب، والتمجيد الشيخ محمد عبده، ولمسه بنفسه في الصحافة التونسية، التي أيدت حركته، وناصرت منهجه، بينما الصحافة المصرية، كانت أكثرها مشاغبة له، ومعركة لمشاريعه، فأيقن أن أحصب أرض لبذور دعوته هي البلاد التونسية، خاصة وقد رأى ما كان يصبو إليه في مصر قد تحقق في تونس، وهو تأسيس الخلدونية.⁽⁴⁶⁾ فشوقه ذلك إلى زيارة تونس والجزائر، وأوحى للمنار بأن تسلك سياسة المجاملة مع الدولة الفرنسية، حتى لا تحجر دخول المنار إلى البلاد التونسية، والجزائرية، ولا تمنع الأستاذ الإمام من زيارتهما.⁽⁴⁷⁾ وكانت هذه الزيارة هي الثانية إلى تونس سنة (1321هـ/1903م).

وقد وصف الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور هذه الزيارة، مبرزا كرم الضيافة، وحرارة الاستقبال التي لقيها الشيخ محمد عبده، كما أشار إلى المناقشات التي دارت بين مؤيديه، ومنتقديه، ثم قال: وكان أكثر الناس التفافا حوله، والتحاماً به مدة إقامته بتونس، هم رجال الخلدونية، وجريدة الحاضرة، والشيخ سالم بوحاجب، وكانت معرفته به قديمة ورسائله معه غير منقطعة، والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وهو يومئذ شاب في الرابعة والعشرين، يعد أبرز مدرسي الجامع شباباً، وذكاء، وعلماً، وأدباً، وأسبقهم إلى اتباع أستاذه

(46) تأسست الخلدونية سنة (1313هـ/1895م) لتعليم ما لا يدرس من العلوم بجامع الزيتونة كالتاريخ والجغرافيا، والاقتصاد السياسي، والفيزياء، والكيمياء، والجبر، وفن الرسم، وعلم المساحة، واللغة الفرنسية، مما مكنها من إيجاد ثقافة عصرية، ساعدت على إيجاد نخبة خيرة من رجال الإصلاح، لكن الجالية الفرنسية ناصبت هذه المؤسسة العداء، باعتبارها مركزاً لنشر الوعي الوطني. انظر: - الشريف، البشير. أضواء على تاريخ تونس الحديث، تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1981م، ص70.

(47) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ج1، ص870-874. انظر أيضاً: - مجلة المنار، مصر: 1321هـ/1903م، مج6، ص530.

سالم بوحاجب، والشيخ محمد النخلي، في تأييد الفكرة الإصلاحية.⁽⁴⁸⁾ كما وصف الشيخ عبد الحميد بن باديس، علاقة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بالأستاذ الإمام محمد عبده بقوله: "عرفت هذا الأستاذ "الطاهر ابن عاشور" في جامع الزيتونة، وهو ثاني الرجلين اللذين يشار إليهما بالرسوخ في العلم، وبالتحقيق في النظر والسمو، والاتساع في التفكير، أولهما العلامة الأستاذ شيخنا "محمد النخلي" -رحمه الله-، وثانيهما الأستاذ شيخنا "الطاهر ابن عاشور" وكان كما يشار إليهما بالصفات التي ذكرنا، يشار إليهما بالضلال، والبدعة، وما هو أكثر من ذلك؛ لأنهما كانا يجبذان آراء الأستاذ محمد عبده في الإصلاح، ويناضلان عنها، ويثانها فيمن يقرأ عليهما.⁽⁴⁹⁾ وازدادت هذه العلاقة بين الشيخين قوة، والتحاما بمناسبة (الفتوى الترنسفالية).⁽⁵⁰⁾

ثالثاً: الشيوخ الذين أخذ عنهم ابن عاشور

لقد أخذ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور العلم عن أبرز علماء الزيتونة، في ذلك العصر، التي كانت سوقها نافقة، نتيجة إصلاحات أحمد باشا باي، ولكن المقام لا يتسع لذكرهم جميعاً، وإنما سنقتصر على شيخين فقط، كان لهما أعظم الأثر في تكوين شخصيته العلمية، وفكره الإصلاحي، وهما:

1. جده للأُم، وهو الوزير العالم محمد العزيز بوعتور (1240-1325هـ/1825-1907م)، الذي اشتهر بوسع معرفته في العلوم الشرعية، واللغوية، ولا سيّما في صناعتي النثر، والنظم، فانتدبه أحمد باشا باي، ليكون كاتب سره، ثم وزيرا للقلم، في عهد الصادق باي، وكان من المستنيرين، ومن دعاة الإصلاح، حيث تولى شرح وتحليل دستور عهد الأمان، مؤكداً أنه

(48) ابن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية، مرجع سابق، ص58.

(49) جريدة (البصائر)، السنة الأولى، الجزائر: العدد16، 24 أبريل 1936م.

(50) صدرت عن الشيخ محمد عبده، والتي يميز فيها لمسلمي الترنسفال بجنوب إفريقيا، لبس البرنيطة (قلنسوة النصارى)، وأكل ذبائحهم، وعلل أثرها قامت ضجة هائلة حول هذه المسألة، فكتب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور رسالة فقهية مدعمة بالأدلة على المذهبين المالكي، والحنفي، لتأييد مفتي الديار المصرية، فازدادت المعركة احتداماً بين المحافظين والإصلاحيين. انظر: - مجلة المنار، مرجع سابق، مج6، ص771.

لا يخالف القواعد الكلية للشريعة الإسلامية،⁽⁵¹⁾ وعندما أسندت الوزارة الأولى إلى خير الدين باشا، انتدبه للقيام بمهمات إدارية كبرى، معتمدا عليه في تنفيذ برنامجه الإصلاحية.⁽⁵²⁾ وكان هذا الجهد، شديد العناية بحفيده، فكان يختار له عيون الأدب، وفرائد الحكم، وبدائع النظم، والنثر، فضلاً عن فتح مكتبة له، وإرشاده إلى نفائسها. ولعل إقبال ابن عاشور على تعلم اللغة الفرنسية التي تميز بها على أقرانه، كان بتوجيه من جده، الذي أدرك الحاجة الملحة إلى إتقان هذه اللغة، بعد احتلال فرنسا للبلاد التونسية. وبديهي أن يقتدي الحفيد النابه، بجده العالم المصلح، في تفكيره المستنير، وجهوده الإصلاحية، وأسلوبه في معالجة المشاكل المستعصية.

2. العالم الجليل، والمصلح الشهير سالم بوحاجب (1244-1342هـ/1828-1924م)، كان بوحاجب من أبرز علماء عصره، فقهائهم، وأدباء، واجتهاداً، واسع الأفق، مستقل الفكر، له اليد الطولى في المعقولات، مؤمناً أشد الإيمان بضرورة الإصلاح السياسي، وتجديد التفكير الديني،⁽⁵³⁾ وتأييده لإصلاح التعليم، ولذلك ما انفك يدعم مشروع تأسيس الخلدونية، وللإيفاء بهذا الغرض، كان أول من افتتح الدروس بها سنة 1896. تربطه بالإمام محمد عبده، علاقات جد وثيقة، لما يجمع بينهما من فكر إصلاحي واحد، وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً. وللغرض نفسه توطدت العلاقة بينه، وبين خير الدين باشا، الذي اصطحبه في مهمته إلى استنبول، وهناك اتصل بشيخ الإسلام عارف بك، نصير التنظيمات الخيرية، فتعرف إليه، وربما تطرقا إلى الأوضاع في البلاد الإسلامية، وسبل إصلاحها. كما أعان الشيخ سالم بوحاجب، صديقه خير الدين، على تحرير كتابه "أقوم المسالك". وكان للشيخ سالم بوحاجب، صلات متينة بوزير التعليم، الجنرال حسين، سافر معه إلى إيطاليا، لمحاسبة ورثة نسيم شمامة، الذي التجأ إليها هارباً من العدالة، وتوفي هناك.

(51) ابن عاشور، محمد الفاضل. تراجم الأعلام، تونس: الدار التونسية للنشر، 1970م، ص 148.

(52) ابن الخوجة، محمد الحبيب. محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/2004م، ج 1، ص 137.

(53) محفوظ محمد. تراجم المؤلفين التونسيين، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1985م، ج 2، ص 77.

وقد أقام الشيخ سالم بهذا البلد الأوروبي في مهمته ست سنوات، حذق فيها اللغة الإيطالية، ثم سافر منها إلى باريس، لمشاهدة المعرض الدولي بها، ولمزيد التعرف إلى منجزات الحضارة الغربية، شأنه في ذلك شأن بقية دعاة الإصلاح من معاصريه.⁽⁵⁴⁾

هذه الشخصية الفذة في علمها، وأدبها، واجتهادها، وعلاقاتها الوثيقة، مع رواد الإصلاح مشرقاً ومغرباً، تلقى عنها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ولازمها واحتك بها، واستوعب اتجاهاتها الفكرية، وتشبع بآرائها الإصلاحية. ومن الطبيعي أن يتأثر بها، ويسير وفق منهجها الإصلاحي.

رابعاً: نماذج من آرائه

1. الدين ضرورة إنسانية

يرى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، أن الدين ضرورة حتمية للبشر، ليعث فيهم الفضائل، والإحسان لأنفسهم، وللناس،⁽⁵⁵⁾ وهو خير وازع لهم، لصدهم عن الشهوات والعدوان؛ لأن من أهم تعاليمه، محاسبة المرء نفسه في سلوكها، باعتبار أن الذي خلقه قد أراد منه السير على تلك التعاليم، وأنه منه بالمرصاد في تنفيذه لتلك التعاليم.⁽⁵⁶⁾

وهذا هو مقصد الأديان كلها، سواء منها ما كان إلهياً، أو ما كان وضعياً. ثم أفرد ابن عاشور الأديان السماوية ببيان محاسنها، وأن لها دوراً كبيراً في صلاح البشر أفراداً، وجماعات، لذلك لم تزل الأديان مصابيح هدى قال تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾⁽⁵⁷⁾ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ ﴿﴾ [أنعام: 156-157]

فمراد الله في الأديان كلها، منذ النشأة إلى ختم الرسالة واحد، وهو حفظ نظام العالم، وصلاح أحوال أهله.⁽⁵⁷⁾ قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ

(54) المرجع السابق، ج2، ص78.

(55) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1985م، ص8.

(56) المرجع السابق، ص8.

(57) المرجع السابق، ص10.

فِيهَا وَهَيْلُكَ الْحَرْثُ وَالنَّسْلُ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿البقرة: 205﴾ وقال على لسان بعض رسله:
﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: 88]

وهنا يلتقي الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، والسيد جمال الدين الأفغاني في موضوع "الدفاع عن الدين"، مطلق الدين، وإن تناول كل واحد منهما المسألة بأسلوبه الخاص. فقد كتب الأفغاني رسالة⁽⁵⁸⁾ في الرد على "الطبيين" سماها: "الرد على الدهريين".⁽⁵⁹⁾ عدّ فيها الغاية من دعوة الطبيعيين، هي إبطال الاعتقاد في الله، والاعتقاد في الحياة الأبدية.

في حين أن هذين المبدئين، أساس كل دين، ووازعان قويان يكبحان النفس عن الشهوات، ويمنعانها عن العدوان. "ودون هذين الاعتقادين لا تقرر هيئة الاجتماع الإنساني، ولا تلبس المدنية سربال الحياة، ولا يستقيم نظام المعاملات، ولا تصفو صلات البشر من شائبات الغل، وكُدورات الغش."⁽⁶⁰⁾ ثم يحاول الأفغاني الإغلاء من شأن الدين، وإن وهن وضعف فيقول: "إن الدين وإن انحطت درجته بين الأديان، وهى أسبابه، فهو أفضل من طريقة الدهريين، وأمس بالمدنية، ونظام الجمعية الإنسانية، وأجمل أثرا في عقد روابط المعاملات، بل في كل شأن يفيد المجتمع الإنساني، وفي كل ترق بشري إلى أية درجة من درجات السعادة في هذه الحياة الأولى."⁽⁶¹⁾ وبذلك فإن الأفغاني، وابن عاشور، قد اشتركا في إقرارهما، بأن الدين ضرورة حيوية للإنسان، وأنه مصدر القيم الخلقية الفاضلة، ونظام المعاملات الحسنة، وإن نشر المادية على حساب الدين، نسف لبناء الإنسانية، وتقويض لأركان المدنية.

(58) كتب السيد جمال الدين الأفغاني هذه الرسالة عندما كان مقيماً بحيدر أباد بالهند، وهذه الرسالة ترجعها محمد عبده من الفارسية إلى العربية بمساعدة عارف أفندي، تابع الأفغاني، وهي عبارة عن رسالة تقع في 116 صفحة.

(59) ربط الأفغاني بين الدهريين القدامى، والمذهب الطبيعي، الذي أعلنه داروين (1809-1882) وعرض فيه نظريته في التطور، ونقطناً الارتكاز في هذه النظرية هما الصدفة، والانتخاب الطبيعي. انظر: مادة (دهرية)، دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، مصر: 1352هـ/1933م، مج9، ص337.

(60) الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين، تحقيق: محمود أبو رية، تقديم: صلاح الدين السلجوقي، القاهرة: دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، د.ت.، ص102.

(61) المرجع السابق، ص103.

2. الإسلام حقائق لا أوهام

لقد ركز الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور على هذه الخاصية، التي اختص بها الإسلام، مخصصاً لها أكثر من اثنتي عشرة صفحة، في كتابه: "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، ويبدو أنه كان يروم من خلال ذلك، الرد على الهجمة الشرسة، التي أعلنها الغرب على الإسلام، من حيث كونه ديانة مضادة للتمدن،⁽⁶²⁾ والتي اطلع عليها الشيخ ابن عاشور، من خلال ردود الأفغاني، وعبد، على هذه الدعوى، التي انطلقت على لسان رينان،⁽⁶³⁾ وهانتو،⁽⁶⁴⁾ وفرح أنطون،⁽⁶⁵⁾ وأمثالهم. ولكن هذا الرد، لم يشر فيه إلى أحد من هؤلاء، وإنما بحث القضية بحثاً علمياً محضاً، لكنه يندرج في نهاية المطاف، في إطار أشمل، وهو الدفاع عن الإسلام.

افتتح الشيخ ابن عاشور حديثه عن هذه الخاصية بقوله: إنها صفة عظمى من صفات الإسلام، يتجلى من خلالها التمايز بينه، وبين غيره من الشرائع، وهي أساس إصلاح التفكير، وإعلان الحق بين الناس. ثم أوضح معنى كون الإسلام حقائق، فقال: إن ما يدعو إليه القرآن، وكلام النبي ﷺ الأمة من التعاليم، بأسمائها، ومعانيها المرادة له أمور متميز بعضها من بعض، في الأمر والواقع نفسه.

(62) جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1979م، ص 171.

(63) أرنست، رينان: (1823-1892) كاتب ومؤرخ فرنسي درس اللغات الشرقية، ألقى محاضرة سنة 1883 تحت عنوان (الإسلام والعلم) سلب فيها الجنس العربي كل فضيلة واتهم فيها الإسلام بمعاداته للفلسفة والعلم وإعاقته للتطور. رد عليه الأفغاني بجريدة Débat. انظر: - أمين، زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص 89.

(64) غابريال، هانتو: مؤرخ ورجل سياسي فرنسي كتب عن الإسلام والعقائد السامية والأرية ادعى أن تقدم المسلمين مستحيل؛ لأن معتقدهم يحول دون ذلك. رد عليه محمد عبده رداً علمياً ومقنعاً. انظر: - رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ج 1، ص 799، ج 2، ص 400، ج 3، ص 337.

(65) فرح، أنطون: (1861-1922) مترجم وصحفي وكاتب مسرحي ولد بطرابلس الشام وهاجر إلى مصر حيث أسس مجلة (الجامعة) نزع إلى التفكير الحر متأثراً ببعض مفكري الغرب، دعا إلى إقصاء الدين عن الحياة، ألف كتاباً بعنوان ابن رشد فلسفته، ادعى فيه أن المسيحية كانت أكثر تسامحاً مع العلم من الإسلام وأن الإسلام أكثر اضطهاداً للعلم والفلسفة من النصرانية. ساءت علاقته بمحمد عبده ورشيد رضا بسبب هذه الأفكار. انظر:

- رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ج 1، ص 805.
- حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، تعريب: كريم عزقول، لبنان: دار النهار للنشر، ص 303.

(فالعقائد الإسلامية، وشرائع الإسلام، وقوانينه، حقائق تدركها العقول، وتطبقها على الخارج فتجدها مطابقة للواقع)⁽⁶⁶⁾ وهي كلها تحوم حول تقويم المجتمع الإسلامي، أفراداً وجماعات، في الاعتقاد، والتفكير، وفي الأعمال، على أن يأخذوا بالحقائق، وينبذوا التوهّمات، والتخيلات، وما نسميه بالخرافات.⁽⁶⁷⁾ ثم أخذ يقارن بين الإسلام، والأديان السابقة، ولا سيّما اليهودية، والمسيحية اللتين مازجتهما الأوهام، والتخيلات، سواء في الاعتقاد أم في الشريعة.

أما الإسلام فقد جاءت شرائعه بالحقيقة، والدعوة إليها، ونبذ الأوهام، قال تعالى: ﴿إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ [النمل: 79] أي الثابت الصادق، الذي ليس فيه شائبة من باطل، أو توهّم. ولم يكن دعاء الإسلام إلى الحقيقة، ونبذ الأوهام، مقتصرًا على جانب دون آخر، وإنما هو شامل لجميع مضامينه، سواء في الاعتقادات، أم في المعاملات، أم في العبادات أم في المعارف، ثم شرع ابن عاشور في إبراز الحقائق في كل مضمون على حدة بأسلوب فريد، ومنهج متميز، قل أن نجد نظيره عند غيره من علماء الإسلام.

وإذا كان الدين الإسلامي أفضل الأديان، وعقائده، وشرائعه حقائق لا أوهام، فإن أي إصلاح -في نظر الشيخ ابن عاشور- لا يكتب له النجاح إلا إذا استند إلى الدين، وارتكز عليه؛ لأن الدين القويم كما ذكر الأئمة، والحكماء، أساس الرقي، وانتشار العمران، أما إذا ابتعد الإصلاح عن هذا الخط، وابنى على ما تزيّنه الأهواء، والاتجاهات المريبة، تجافى عن الحق، والصدق، وفقد مع ذلك المعنى الديني الذي هو أساسه، ولم يجد بعد الدعامة لتجديد أمر هذه الأمة.⁽⁶⁸⁾

3. الإسلام خير الأديان

يرى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، أن الناس قبل الإسلام، كانوا يعيشون في أحوال الشرك، والوثنية، والجهالة، وحتى إن كانت هناك معارف لدى بعض الأمم،

(66) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 29.

(67) المرجع السابق، ص 29.

(68) ابن الخوجة، محمد الحبيب. محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ج 1، ص 33.

فإنها مخلوطة بأوهام، وتخيلات، حالت دون إصلاح العالم.⁽⁶⁹⁾

فلما ظهر الإسلام، أخذ يتشغل البشر من تلك الأحوال، لا سيما وقد ميزه عن غيره من الأديان، بميزات أهله بأن يقوم بدوره على أكمل وجه وهي:

- العموم

إن دعوة الإسلام موجهة إلى الإنسانية قاطبة، وليست خاصة بقوم دون آخرين كما هو شأن الأديان السابقة، التي اتصفت بالمحدودية في الزمان، والمحدودية في الأقوام، ولذلك كان الإسلام خاتما للأديان، فلا ينتظر بعده دين، أو وحي.

- الشمول

إن أصول الإسلام وتعاليمه شاملة لجميع مناحي الحياة، ومن ثم امتزج الدين بالشرعية لضبط أحوال الأمة في نظامها الاجتماعي، وفي تصاريف حياتها كلها.⁽⁷⁰⁾

- الإسلام دين الفطرة

لقد توسع الشيخ ابن عاشور في بيان هذه الخاصية، منطلقا من الآية الكريمة: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30] ثم استعرض ما قاله بعض المفسرين، من أن المراد "بالدين" هو التوحيد وهو الموصوف بالفطرة، ولكنه عارض هذا الرأي؛ لأنه سيؤدي -في نظره- إلى اعتبار الدين، الذي هو دين الفطرة، خاصا بالجزء الاعتقادي فقط، بينما الدين يشتمل على فروع كثيرة، كل واحد منها يسمى دينا، ثم رجح ما ذهب إليه الزمخشري، وابن عطية، والبغوي، من أن المراد بالفطرة:

(69) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 13.

(70) لمزيد من التوسع في معرفة هاتين الخاصيتين (العموم، والشمول)، انظر:

- النجار، عبد المجيد. العقل والسلوك في البنية الإسلامية، تونس: مطبعة الجنوب، 1980م، ص 34.

مجموع شريعة الإسلام.⁽⁷¹⁾ ومعنى ذلك أن الإسلام دين الفطرة؛ أي أنه جار على ما فطر عليه البشر عقلاً، ويقتضي أن جميع الأصول التي في الإسلام نابعة من الفطرة.⁽⁷²⁾ والحكمة من ذلك، أن الله تعالى لما أراد أن يكون الإسلام، ديناً عاماً لسائر البشر، دائماً إلى انقضاء العالم، جعله مساوفاً للفطرة الإنسانية.⁽⁷³⁾

- الإسلام دين ودولة

ألزم الإسلام معتنقيه باتباع قوانينه، وأحكامه، فافتضى ذلك أن يكون الدين دولة؛ لأن التشريع يتطلب تنفيذ قوانينه، وذلك التنفيذ هو جماع الدولة، وقد صرح به القرآن في مواضع كثيرة، وبينه الرسول -عليه السلام- بالفعل، من نصب الأمراء، والقضاة ونحو ذلك.⁽⁷⁴⁾ وما دام الشيخ ابن عاشور، قد أكد على أن الإسلام دين، ودولة، فقد بين طبيعة السلطة في الإسلام، التي كانت مثار جدل، بين طلائع العلمانيين في الهند، وتركيا، ومصر⁽⁷⁵⁾ من جهة، وبين زعمي الحركة الإصلاحية الأفغاني وعبد من جهة ثانية؛ ففي رده على أطروحات علي عبد الرازق، التي ضمنها في كتابه: "الإسلام وأصول الحكم"، والتي من بينها قوله: إن علماء الإسلام لم يبنوا مصدر القوة التي للخليفة؛ وأنه استقرأ من عبارات القوم، أن للمسلمين في ذلك مذهبين، منهم من يرى أن الخليفة يستمد قوته من قوة الله تعالى، ومنهم من يرى أن مصدر قوته هي الأمة.

يقول الشيخ ابن عاشور: "هذا الكلام بعيد عن التحقيق، ولم يقل أحد من علماء الإسلام، أن الخليفة يستمد قوته من الله، وإنما أطبقت كلمتهم على أن الخلافة لا تنعقد إلا بأمرين: إما البيعة من أهل الحل والعقد من الأمة، وإما بالعهد ممن بايعته الأمة لمن يراه صالحاً، ولا يخفى أن كلا الطريقتين راجع للأمة، فمصدر السلطة، إذن، هو الأمة وأن الخليفة لا يستمد سلطته من الله، لا

(71) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 15، 16.

(72) المرجع السابق، ص 19.

(73) المرجع السابق، ص 20.

(74) المرجع السابق، ص 19.

(75) مثل هذا التيار مجموعة من المفكرين المسيحيين الذين نزحوا من الشام واستقروا بمصر مثل: شبلي شميل، وفرح أنطون، وجرجي زيدان، ويعقوب صروف، ونيقولا حداد.

بوحى، ولا باتصال روحاني، ولا بعصمة." (76)

ويبدو أن ابن عاشور، قد استنتج من مقولات علي عبد الرازق، دعوته إلى فصل الدين عن الدولة، ولذلك استغل الفرصة في رده على مسألة الخلافة من الوجهة الاجتماعية، ليؤكد على أن الإسلام دين ودولة فيقول: "إن الخلافة عن حكومة الأمة الإسلامية، وهي ولاية ضرورية، وإقامة دولة الإسلام على أصلها؛ ومما يجب علمه هنا أن الإسلام دين معضد بالدولة، وأن دولته في ضمنه، لامتزاج الدين بالدولة، وكون مرجعهما واحدا، هو ملاك قوام الدين، ودوامه، ومنتهى سعادة البشر في اتباعه." (77)

4. الدعوة إلى إصلاح وضع المرأة

إن المتأمل في أعمال الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ولا سيما كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" وتفسيره "التحرير والتنوير"، والمتبع لممارسته لعملية إصلاح التعليم الزيتوني، يدرك بما لا يدع مجالا للشك، أنه كان مهتما بإصلاح وضع المرأة، وأن خطابه في هذا الشأن، مندرج في إطار الحركة الإصلاحية الشرقية، ورببيتها المغربية؛ إذ إن هناك تشابها بين آرائه، وآراء الأستاذ الإمام محمد عبده.

فقد تناول ابن عاشور قضية المرأة، أثناء حديثه عن تعميم الدعوة للإصلاح الفردي بين البشر، مبينا أن الإسلام خاطب سائر الناس الرجال، والنساء، والبيض، والسود، والسادة، والعيبد، بالدعوة إلى الإصلاح، وهذا التعميم تابع لمعنى الفطرة الذي تأسس عليه الإسلام؛ لأن استواء البشر في أصل الفطرة، يقضي أن يستووا في الدعوة والتشريع الفطري. (78) ولكن إذا دخل على الفطرة شيء من الاختلاف، نتج عن ذلك الاختلاف أثر في التشريع، وهذا ما نلاحظه في فوارق الخلقة الدائمة بين الرجل والمرأة، فالاختلاف، إذن، بين الذكورة والأنوثة، تولد عنه تشريع أحكام خاصة صارت تعرف بأحكام النساء.

(76) ابن عاشور، محمد الطاهر. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: المطبعة السلفية، 1344هـ، ص 7.

(77) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 11.

(78) المرجع السابق، ص 96.

ولكن الأمم السالفة، ولا سيما العرب في الجاهلية، لم يضعوا هذا الاختلاف في إطاره الجبلي، وإنما ألحقوه بالعوائد المتأصلة عند البشر. ولذلك عانت المرأة في الجاهلية، من إهدار حقوقها، وهضم جانبها، فهي غير مكلفة، ولا تقدم القرايين، ولا يهتم بها في تثقيف، أو ترقية تفكير.⁽⁷⁹⁾

ولما جاء الإسلام، ألحق المرأة بالرجل في التكليف من اعتقاد، وعمل، وآداب، ومعاملات، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97] وأعلنت حقوق المرأة في الإسلام آية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228]

ويخلص الشيخ ابن عاشور، من تحليله لشأن المرأة في الإسلام، إلى أن ملاك الأحكام التي ثبتت فيها التفرقة بين الرجال، والنساء، هو الرجوع إلى حكم الفطرة، ولا التفات إلى النادر، "فلا عبرة بالمرأة المترجلة، كما لا عبرة بالرجل المتخنث"، فكما حرمت المرأة من الجهاد، حرم الرجل من الحضانة.⁽⁸⁰⁾

ويبدو أن حديث الشيخ ابن عاشور، عن شأن المرأة في الإسلام، أراد من خلاله الرد، على أولئك الذين يتهمون الإسلام، بأنه قد اضطهد المرأة، وحرمها من جميع حقوقها. ولذلك ما انفك يذكر بالمكانة المرموقة التي منحها الإسلام للمرأة، كلما سنحت له الفرصة في ذلك. ففي تفسيره للآية ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ أشار إلى أن حقوق الرجال على النساء مشهورة من أقدم العصور، فأما حقوق النساء فلم تكن مما يلتفت إليه، أو كانت متهاونا بها، وموكولة إلى مقدار حظوة المرأة عند زوجها. فلما جاء الإسلام أقامها، وأعلنت هذه الآية حقوق المرأة في الإسلام كاملة غير منقوصة.

وفي هذا الغرض نفسه يشيد ابن عاشور بعناية الإسلام بالمرأة، وإصلاح شأنها فيقول: "ودين الإسلام حري بالعناية بإصلاح شأن المرأة، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني، والمربية الأولى (...) التي تصادف عقولا لم تمسها وسائل الشر (...) فإذا كانت تلك التربية خيرا، وصدقا، وصوابا، وحقا، كانت

(79) المرجع السابق، ص 98.

(80) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 100.

أول ما ينتقش في تلك الجواهر الكريمة، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطرة السليمة (...). ودين الإسلام دين تشريع، ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة، ورفع شأنها، لتهيئ الأمة إلى الارتقاء وسيادة العالم.⁽⁸¹⁾

وإذا كان من أسباب ارتقاء الأمة، ونهضتها، هو العلم فإن الشيخ ابن عاشور يرى: أن من حق المرأة المسلمة، التمتع بحق التعليم، وأن لا فرق بينها وبين الرجل في ممارسة هذا الحق، إلا في جزئيات خاصة لا تغير من الأمر شيئاً؛⁽⁸²⁾ لأن بقاء المرأة منحة الفكر، غارقة في الجهل، يسلب منها الأهلية لتربية أولادها تربية كاملة، ويسلب الأمة الانتفاع بإسهامها في النهضة، والرقي، لا سيما وهي نصف المجتمع.⁽⁸³⁾ ولم تكن دعوة ابن عاشور، إلى منح المرأة حق التعليم في الربع الأول من القرن الماضي، مجرد فكرة عابرة، وإنما كانت أصلاً من أصول برنامجه الإصلاحية للتعليم الزيتوني.

ولذلك ما إن تولى مشيخة الجامع الأعظم وفروعه سنة 1945، حتى بادر بتمكين البنت المسلمة من التعليم في الزيتونة، حيث فتح سنة 1949 فرعاً زيتونياً خاصاً بالفتيات يسمى (مدرسة السيدة عجولة)، واستمر في عمله إلى صدور قرار إغلاق جامع الزيتونة سنة 1958.

موقفه من تعدد الزوجات

إن المتأمل في كلام الشيخ ابن عاشور عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِّلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: 3] يستروح منه أنه يميل إلى عدم التعدد، مع إباحته شرعاً، فهو يقول: أي فواحدة لكل من يخاف عدم العدل،⁽⁸⁴⁾ وخوف عدم العدل، معناه عدم العدل بين الزوجات: أي عدم التسوية، وذلك في النفقة، والكسوة، والبشاشة، والمعاشرة، وترك الضرر في كل ما يدخل تحت قدرة المكلف، وطوقه دون ميل القلب.⁽⁸⁵⁾

(81) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، ج2، ص400.

(82) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص100.

(83) المرجع السابق، ص97.

(84) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج5، ص266.

(85) المرجع السابق، ج5، ص266.

وقد توجه إليه القاضي الشيخ محمود شمام، الذي كلف بتحرير النصوص القانونية، لمجلة الأحوال الشخصية، بالسؤال عن موضوع التعدد، وهل يجوز إيقاف العمل به إذا اقتضت المصلحة ذلك، ودعت الضرورة؟

أجابه: بأن الجواب عن هذا يقتضي عناصر ثلاثة:⁽⁸⁶⁾

1. الاعتراف بحلّة التعدد بشروطه.

2. وجود المضرة من التعدد وإقامة الدليل على ذلك.

3. إن التعدد مباح، وأنه يجوز بصورة محققة لولي الأمر، أن يمنع الناس من فعل هذا المباح، لوجود مضرة فيه، والتاريخ الإسلامي حافل بأمثلة تدل على ذلك، تعاطاها الصحابة -رضوان الله عليهم-.

ثم بين الشيخ ابن عاشور، العوائد التونسية في مسألة التعدد، فامتدح عادة أهل المدن في ترك التعدد، والاكتفاء بواحدة، أما أهل البادية، فإنهم يفرعون إلى التعدد، قصد إيجاد أيد عاملة.

ويبدو أن الشيخ ابن عاشور، قد تأثر بالأستاذ الإمام في مسألة التعدد، الذي كان يذهب فيها، مذهب التضييق إلى حد المنع.

جاء في تفسير المنار: "وإذا تأمل المتأمل، ما يترتب على التعدد في هذا الزمان من المفاسد، جزم بأنه لا يمكن لأحد، أن يربي أمة فشا فيها تعدد الزوجات، فإن البيت الذي فيه زوجتان لزوج واحد، لا تستقيم له حال، ولا يقوم فيه نظام، بل يتعاون الرجل مع زوجاته على إفساد البيت، كأن كل واحد منهم عدو للآخر، ثم يجيء الأولاد بعضهم لبعض عدو، فمفسدة تعدد الزوجات، تنتقل من الأفراد إلى البيوت، ومن البيوت إلى الأمة."⁽⁸⁷⁾

ويقول محمد رشيد رضا عند تفسيره لآية التعدد: "إن تعدد الزوجات خلاف الأصل الطبيعي في الزوجية، فالأصل أن يتزوج الرجل بواحدة، يكون بها كما تكون به زوجا، والتعدد أبيض للضرورة، تحت شرط عدم الجور، والظلم،

(86) سلسلة آفاق إسلامية: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تونس: وزارة الشؤون الدينية جويلية، 1996م، ص83.

(87) ابن عاشور. تفسير المنار، مصر: مطبعة المنار، 1927-1928م، ج3، ص349.

والإسلام أباح التعدد، وجعله رخصة بشروط مضيق فيها، ولم يكن التعدد واجبا دينيا، أو أمرا مرغوبا فيه. ⁽⁸⁸⁾

وبعد هذا العرض، والتحليل للعناصر التي حددناها، والتي أردنا من خلالها معرفة موقع الفكر الإصلاحى للشيخ ابن عاشور، في الفكر الإصلاحى الحديث، فضلاً عن الوقوف على سمات الإصلاح عنده، نستطيع القول: إن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور هو ثمرة امتزاج الحركتين الإصلاحيتين، المشرقية والمغربية؛ لأن مقوماتهما واحدة، وأهدافهما واحدة، ومنهجهما واحد، فهو من ناحية امتداد للحركة الإصلاحية التونسية، إذ كانت مطالب إصلاح التعليم الزيتوني ماثلة في ذهنه، سواء من خلال قوانين الإصلاح التي أصدرها خير الدين باشا، أو ما كان يتلقاه مباشرة من آراء جده الوزير، وممارساته بشأن إصلاح التعليم الزيتوني، لا سيما وقد تولى بنفسه الإشراف على اللجنة المكلفة بإصلاح التعليم بجامع الزيتونة سنة (1316هـ/1898م). ⁽⁸⁹⁾ أو ما كان يسمعه من شيخه سالم بوحاجب، وهو ينادي بإدخال العلوم الرياضية، والطبيعية، في برامج التعليم بجامع الزيتونة ⁽⁹⁰⁾ أو ما لاحظته الشيخ ابن عاشور بنفسه وهو طالب، ومدرس بالجامع الأعظم، من ضرورة إصلاح التعليم الزيتوني، في محتواه، وأساليبه، ووسائله، ليكون مواكبا للعصر، ومرتبطا بالواقع.

وبناء على ذلك: فقد آمن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، بإصلاح التعليم الزيتوني إيمانا راسخا، لما له من آثار إيجابية، على الفرد و المجتمع. بل كان يرى أن إصلاح التعليم هو أساس نهضة الأمة، ورفيها، فالأمة إذا وقعت تربيتها، وتعليمها، فإنها تستطيع أن تدرك حقوقها، فتطالب بها، وتدافع عنها، ولذلك ما أن عين نائبا للدولة لدى النظارة العلمية سنة (1325هـ/1907م) حتى بادر بالمعالجة الفعلية لقضية الإصلاح، واستمر في ذلك وهو قاض، بوصفه عضوا في تلك النظارة، ثم بوصفه شيخ الإسلام، ثم شيخ الجامع الأعظم. ⁽⁹¹⁾

(88) المرجع السابق، ج 4، ص 35.

(89) ابن الخوجة، محمد الحبيب. محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ج 1، ص 183.

(90) المرجع السابق، ج 1، ص 229.

(91) المرجع السابق، ج 1، ص 183.

وهو في كل ذلك غير عابئ بالمحافظين، الذين اعتبروا الإصلاح بدعة، ووضعو العراقيل قصد إفشاله، محافظة على ما ألفوه من تقاليد، وما غنموه من امتيازات، كما أنه كان غير مبال بالجانب الفرنسي، الذي قابل هذه الدعوة بالإنكار، والإعراض خشية زوال نفوذه، وخروجه من البلاد. ومن ناحية أخرى، فقد تأثر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أشد التأثر في كثير من آرائه، وأفكاره بزعمي الحركة الإصلاحية، الأفغاني، وعبد، وقد أشرنا إلى ذلك أثناء حديثنا عن آرائه.

وخلاصة القول: إن الحركتين الإصلاحيتين المشرقية، والمغربية، قد تحولتا إلى مدرسة إصلاحية واحدة، ولا سيما بعد أن اقتصرت كل منهما على الإصلاح الديني، والتربوي. ومن ثم فإن مشروع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الإصلاح، هو امتداد، ومواصلة لجهود السابقين، وحلقة من حلقات الحركة الإصلاحية، التي قادها قبادو، وخير الدين، وسالم بوحاجب، والأفغاني، وعبد، ولكنه تميز عنهم بميزات معينة، جعلت منه قطبا متفردا في هذه المدرسة، ولعل أبرز ما تميز به ابن عاشور هو:

- تفرد بوضع برنامج إصلاح التعليم الزيتوني: يعدّ ابن عاشور أول من وضع برنامجا تطبيقيا عمليا لإصلاح التعليم الديني بتونس، جمع فيه بين العلوم الشرعية، واللغوية، والعلوم العصرية، وهو في الآن نفسه، برنامج متكامل، شامل للمنظومة التعليمية برمتها، فضلا عن مراعاته للأهداف القريبة، المتمثلة في فتح آفاق التشغيل لخريجي الزيتونة، والبعيدة المتمثلة في الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، للشعب التونسي، هذه الهوية التي عملت فرنسا على طمسها بكل الوسائل، وكان يهدف أيضا، من وراء هذا الإصلاح، إلى غاية أسمى، وأعظم، وهي إنتاج قادة الأمة، وهداتها، في دينها، ودينها.⁽⁹²⁾
- تفرد بوضع أسس مدرسة فقه المقاصد: لقد استطاع ابن عاشور، بفضل نبوغه في العلوم الشرعية، واللغوية، وإدراكه لفلسفة التشريع الإسلامي، فضلا عن

(92) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 7.

انفتاحه على الواقع، وما يزرع به من أحداث، أن يضع أسس مدرسة مقاصد الشريعة الإسلامية في العصر الحديث، وذلك بربط الأحكام بعلمها، ومصلحتها، ومعالجة فقه الواقع، في إطار معرفي شامل، بعيداً عن التقليد، والتعصب المذهبي، وهو بذلك أول من جمع بحق، بين الأصالة، والمعاصرة في فتاويه.

وبعد تحليل تلك الإشكاليات التي طرحناها، وإبراز سمات الحركتين الإصلاحيتين، الشرقية، والمغربية، ثم امتزاجهما، وتحولهما إلى مدرسة إصلاحية واحدة، التي يعد ابن عاشور، قطباً من أقطابها، يجدر بنا أن نختم هذا البحث، بخلاصة تتضمن أهم النتائج التي توصلنا إليها وهي:

1. إن الإسلام هو الأساس النظري لكل إصلاح؛ لأنه سبب بعث هذه الأمة الإسلامية ومدّها بأسباب القوة والمنعة، ولذلك لا بدّ من أن يكون هو نفسه سبب نهضتها، وإخراجها من التخلف والانحطاط.

2. تقديم صورة ناصعة للإسلام، سواء بإبراز خصائصه، ومحاسنه، أو بالرد على من يرمونه بالقصور الذاتي من المستشرقين، والمبشرين، والعلمانيين، أو بطرح مفاهيم دينية جديدة، تربط الدين بالحياة، وتمزج الزماني بالروحي.

3. المراهنة على إصلاح التعليم، باعتباره أساس رقي الأمة، وتطورها، ومصدر قادتها في دينها وديناها.

4. الاهتمام بإصلاح وضع المرأة؛ لأنها نصف النوع الإنساني، والمربية الأولى للناشئة، وهي التي تهیئ الأمة إلى الارتقاء والتقدم.

5. إن هناك عاملين أساسيين، أثرا في الفكر الإصلاحي لهذه المدرسة، تأثيراً إيجابياً، هما:

أ. الأساس المعرفي الذي استندت إليه هذه المدرسة، واستلهمت منه مبادئها، ومقولاتها، فرواد هذه المدرسة، وإن اتخذوا الدين أساساً نظرياً ثابتاً، لينوا عليه فكرهم الإصلاحي، إلا أنهم لم يقتصروا على هذا المصدر فقط، بل أضافوا إليه مصدراً أساسياً آخر، وهو العقل، باعتباره العامل الحاسم في إنقاذ العالم الإسلامي، مما تردى فيه من تأخر، وانحطاط، إذ بالاعتماد عليه يمكن عقلنة الدين، فعقلنة المجتمع، فعقلنة

الدولة، ومن ثمّ يمكن رد التحدي، الذي فرضه الغرب على المسلمين، حكما وشعوبا، ولعلهم قد استفادوا من الحركات الإصلاحية السابقة، مثل الوهابية، والسنوسية، والمهدية، والتي تراجع بعضها، وفشل بعضها الآخر، وكان من أسباب ذلك، اقتصارها على النص، وازورارها من العقل وأحكامه.

ب. المصادر المعرفية التي اعتمد عليها رواد هذه المدرسة. فعلى الرغم من العودة القوية، لزعماء هذه المدرسة، إلى النبعين الأولين للدين الإسلامي، وهما القرآن الكريم، والسنة النبوية، فإنهم لم يعرضوا عن الفكر الإسلامي المستنير، فقد استلهموا الفكر الاعتزالي، وفلسفة ابن رشد، وفقه المقاصد للشاطبي، وآراء ابن خلدون. ولعل أبرز ما تميز به رواد هذه المدرسة، هو إتقانهم للغات الأجنبية، ورجوعهم إلى الفكر الغربي القديم، والحديث، سواء المترجم منه أم كان في لغته الأصلية، مستلهمين منه أسس النهضة والتقدم، بل ومعتدين عليه في ذلك. فابن عاشور مثلاً، يستشهد بآراء سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وبأشعار هوميروس، وغيرهم من فلاسفة اليونان، كما يتحدث عن فلاسفة التنوير، مثل فولتير، وديدرو، وجون جاك روسو، وغيرهم من المفكرين والأدباء.

وخلاصة القول: إن المشروع الإصلاحي للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وإن وجد الإعراض، والصدود، من قبل الدولة الوطنية في تونس إبان الاستقلال، بسبب اتجاهها العلماني، فإن هذا الفكر ليس خاصا بتونس، وإنما هو موجه إلى الأمة الإسلامية قاطبة، التي ما زالت معظم بلدانها تعاني من التأخر، والانحطاط، ولذلك لا بدّ من الانكباب عليه، ودراسته، عله يساعد في حل كثير من الإشكاليات، ولا سيّما التربوية منها، أفضل من ارتجال الحلول، أو استيرادها من الآخرين.

كما أنه لا يمكن التفكير، في وضع استراتيجية التقدم للأمة العربية، والإسلامية، دون العودة إلى هذه المدرسة، ودراسة الفكر الإصلاحي لروادها، ورموزها، هذا الفكر الذي ما زال غصّاً غريضا، لذلك لا يمكن نسيانه، أو التغاضي عنه بأي حال من الأحوال.

وإلى جانب ذلك على الجامعات الإسلامية أن تهتم اهتماماً بالغاً بمقاصد الشريعة التي أولاها ابن عاشور عناية فائقة، سواء على المستوى النظري أو على مستوى الممارسة، والتطبيق، وأن تسعى إلى بلورة هذا المنهج الاجتهادي ونشره بين المعنيين بالشأن الديني، ورحم الله أبا بكر ابن العربي حين قال: "إن الخطر الذي يتهدد الإسلام، هو الظاهرية والباطنية".

الفصل الثالث

المكافحة المنهجية عند ابن عاشور لفساد المجتمع ومجالات الإصلاح والتجديد

علي جمعه الرواحنة(*)

مقدمة:

تتناول هذه الدراسة المكافحة المنهجية التي تبناها محمد الطاهر بن عاشور في معالجة فساد المجتمع؛ لأنَّ المكافحة الفوضوية لا تثمر إلا السلبيات. ومن المنهجية الجادة تحديد الفساد الذي يحتاج إلى معالجة، وهذا ما فعله الشيخ ابن عاشور، رجل الإصلاح الموسوعي؛ إذ بدأ في تحديد مجالات الإصلاح ومسالك التجديد. وقد جاء هذا البحث للوقوف على هذه المنهجية العلمية في الإصلاح، التي يمكن معاينتها بوضوح من خلال الجهود العلمية التي قدمها ابن عاشور للأمة الإسلامية، ومثلت عصارة فكره الناضج وطرحه المتميز وتنظيره المنهجي، ومداولاته العلمية العملية، وتفاعله الإيجابي مع الحركة العلمية في عصره، وقادتها من المصلحين رواد نهضة العصر الحديث، أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا -رحمهم الله- جميعاً، متأثراً بفكرهم الإصلاحية. وقد شارك ابن عاشور في رفد مجلة المنار بأفكاره الإصلاحية، التي كانت تمثل المنبر الإعلامي للإصلاح.

(*) جامعة آل البيت، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، قسم الفقه وأصوله. البريد الإلكتروني:

d_alirawhna@yahoo.com

وقد وصف محمد عبده رائد الفكر الإصلاحي الحديث، وحامل مشاعل التفكير المنهجي، ابن عاشور بأنه: "سفير الدعوة الإصلاحية في تونس"، لما توسمه فيه من صلاح وجهد ومثابرة وحرص على رفعة الأمة الإسلامية ونهضتها.

وقد وصف ابن عاشور كتاب الله -عز وجل- بأنه كتاب إصلاح للناس كافة، فقال: "إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى كِتَابًا لِصَلَاحِ أَمْرِ النَّاسِ كَافَةً -رَحْمَةً لَهُمْ- لِتَبْلِيغِهِمْ مَرَادَ اللَّهِ مِنْهُمْ"،⁽¹⁾ مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]

والصلاح حالة استقرار الشيء إذا ما استمر صلاحه، وقد حذر الله تعالى من نقل ما صلح إلى الفساد، وقد وجه الخطاب للبشرية، فقال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56] وفي ذلك إشارة إلى مرتكزات الإصلاح، وأهمها:

1- تحديد الخلل وتوجيه الجهود الإصلاحية إليه، وحتى تصلح لا بدّ من معرفة مواطن الخلل، فقد رسم ابن عاشور المنحنى البياني لحركة المجتمع الإسلامي، وأشار إلى أنّه يأمل في توضيح الأسباب التي قادت المسلمين إلى النهوض في بادئ أمرهم، وبيان ما قدّمه لهم الإسلام من أسباب الرقي وانتشار العمران، والأسباب التي رجعت بهم عن ذلك التقدم الباهر، ثم يعقب ذلك بالبحث عن وسائل الإصلاح المعاصر، حتى يعودوا كما بدأوا من كمال الارتقاء.⁽²⁾

2- يحتاج الإصلاح إلى العمل المنهجي والعلمي في مكافحة الفساد؛ لأنّ ردود الأفعال للمواقف السلبية لا تؤدي إلى نتيجة بقدر ما تجدد الفساد بلون آخر وصفة معقدة التركيب، وقد نقد ابن عاشور المشتغلين بالدعوة والإصلاح في زمانه، لكونهم لم يتبعوا المنهج العلمي السليم في مكافحة أو الإصلاح وأن جهودهم واهتماماتهم لم ترق إلى مستوى الطموح في العرض أو المضمون، فغلبوا على أمرهم وبان عورهم ونقص وعيهم بالغرض والغاية.

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 1420هـ-2000م، ج1، ص36.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، الطبعة الثانية، 1985م، ص5.

3- عدم احتكار العمل الإسلامي، ولا بدّ من الاعتراف بالآخر، وحمل الآخر على فعل الخير، قال ابن عاشور: "ليست الفضيلة فقط أن تصنع الخير، ولكن أن تحمل الآخرين على فعله، وإن كان عدواً، فيصير تحصيلها رغبة لهم."⁽³⁾

4- الإصلاح تسابق تنافسي، قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: 133]، وإن لم تبادر إلى الإصلاح أصلح غيرك، ولأن الإصلاح لا يحمل "علامة" مسجلة، بقدر ما هو مقدمات أو مدخلات لمخرجات، وقد أشار ابن عاشور إلى أن الإصلاح غير متوقف على المسلمين، وإذا سلك غيرك طريق الإصلاح جنى ثماره؛ لأنه تقدم بأسبابه عليك.

5- عدم استعجال مراحل الإصلاح والتجديد.

6- استخدام وسائل البناء المادي والمعنوي السلمية، بعيداً عن وسائل التوتر والعنف؛ فما كان الحلم في أمر إلا زانه، ولذا يعيش العمل السياسي المعاصر حالة الرفض الاجتماعي، وموجة أزمات المسيرة الخارجة عن مقتضيات العمل ومعوقات الإنجاز.

7- الإصلاح الشمولي من حيث الموضوع والمساحة، كما نظر ابن عاشور لفكرة إصلاح الفرد والجماعة والمجتمعات، وبذلك يجمع بين فكرة من طرح أن الأصل في الإصلاح الفرد، ومن بيان أن الأصل في الإصلاح الجماعة، وكان بذلك تميزه فيما يعرض من فكر تجديدي في الإصلاح، فالمقصد الأعلى من الإصلاح لديه تشمل صلاح الأحوال في ثلاثة مجالات: الفردية، والجماعية، والعمرانية.

فالصالح الفردي، يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر. وأما الصلاح الجماعي، فيحصل أولاً من الصلاح الفردي؛ فالمجتمع هو مجموع أفراد، ويكون صلاحه بصلاح أفراد، وبضبط تصرفات الأفراد بعضهم مع بعض، "على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات، وموانبة القوى النفسانية، وهذا هو علم

(3) ابن عاشور. التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج5، ص19.

المعاملات، ويعبر عنه عند الحكماء بالسياسة المدنية... وأما الصلاح العمراني، فهو "حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ومراعاة المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع."⁽⁴⁾

مما تقدم تظهر أهمية الدراسة في الوقوف على مجالات الإصلاح عند ابن عاشور، واستلهاهم مسالك التجديد، التي يُبنى عليها الفرد والجماعة والمجتمعات. وعند إمعان النظر في تفسير ابن عاشور للقرآن الكريم، يتبين بأنه تفسير إصلاحي يعنى بإصلاح الواقع، مما يميزه عن غيره من التفاسير، وهذا المنحى التفسيري هو ملمح بارز يرجع إلى إدراك ابن عاشور للواقع، بعد دراسة واقع العالم الإسلامي الذي عايشه، وأن هذا الواقع محتاج إلى الإصلاح بمجالاته المتنوعة أكثر من ردف خزانة المكتبة الإسلامية بمصنف جديد.

أولاً: أبعاد التفاعل الاجتماعي

التفاعل في التجمعات البشرية ظاهرة طبيعية؛ لأنها نتيجة حتمية للاجتماع البشري، ولأنَّ الإنسان كائن اجتماعي مدني الطبع، ولذا كان من ضرورات البناء الاجتماعي ضبط عملية التفاعل الاجتماعي، من خلال بيان مظاهر الصلاح في هذا التفاعل، وتحديد مجالات الإفساد، وما هي الآثار المتوقعة من مشروعات الإصلاح.

1. طبيعة تفاعل التجمعات البشرية:

الأصل في التجمعات البشرية أن تعيش الوحدة المشتركة على الأقل فيما لا يستغني به عن غيره، ولكن ابن عاشور يرى أن انقسام البشر وتشعبه يعود للأسباب الآتية:

(4) المرجع السابق، ج 1، ص 36.

- تباعد الأقطار وصعوبة اختلاط الشعوب.
- ضعف دواعي التواصل، وتعذر أو تعسر أسباب ذلك، يعيق حركة التعاون وعيش الحياة المشتركة.
- ضعف القوى النفسية بين الشعوب، بسبب العداوة والبغضاء، بتوهم كل فريق أو شخص أن صلاحه لا يكون إلا بإضرار غيره، وحياته بهلاك غيره.
- زرع عوامل الفرقة والخلاف وتعزيزها، مما فرق الجماعات وباعد بين أخلاقها وعوائدها، وبث بينها اللجاج والتهارج، فحال دون الالتئام والاتحاد والتمازج.⁽⁵⁾

وقد بين القرآن الكريم أنَّ الأصل في طبيعة تفاعل المجتمعات البشرية، أن تكون في الدائرة الإيجابية، وأن تعدد التجمع البشري يكون في اختلاف الأماكن؛ لأنَّ التعارف نتيجة للتفاعل الإيجابي، قال تعالى: ﴿يَتَأَيَّمُ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13] "جاءت هذه الآية لتأديب المؤمنين على اجتناب ما كان في الجاهلية، لاقتلاع جذوره الباقية في النفوس، بسبب اختلاط طبقات المؤمنين بعد سنة الوفود؛ إذ كثر الداخلون في الإسلام." ⁽⁶⁾ ثم قال: "وأما جملة: ﴿وَجَعَلْنَاهُ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، فهي معترضة بين الجملتين الآخرين، والمقصود من اعتراضها: إدماج تأديب آخر من واجب بث التعارف والتواصل بين القبائل والأمم وأنَّ ذلك مراد الله منهم." ⁽⁷⁾ وفي ذلك إشارة إلى توظيف وسائل الإصلاح وتوزيعها في أكثر من مجال، مع اختيار المجال المناسب والجملة التأديبية المناسبة لتحويل السلوك، السلبي إلى الإيجابي، بأكثر من وسيلة. وعزز هذا الفهم وهذه المنهجية بتفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْرِ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَتَقَوُّوا إِلَى اللَّهِ إِنَّا اللَّهُ سَدِيدٌ أَلْعَابٍ﴾ [المائدة: 2] فالآية، في فهم ابن عاشور، تحث على وجوه عدة من التعامل

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، الطبعة الثانية، 1985م، ص 11.

(6) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 26، ص 215.

(7) المرجع السابق، ج 26، ص 218.

في آن واحد؛ فالواجب أن يتعاون الناس فيما بينهم على فعل البر والتقوى، وإذا كان هذا واجبهم فيما بينهم، كان الشأن أن يعينوا على البر والتقوى.

ويرى ابن عاشور أنَّ في الآية حثاً على "عدم احتكار البر والخير؛ فليست الفضيلة فقط أن تصنع الخير، ولكن أن تحمل الآخرين على فعله، وإن كان عدواً." فالتعاون على الفضيلة يكسب محبة تحصيلها، حتى يصبح تحصيلها رغبة لهم، فيعينوا عليها كل ساع إليها، ولو كان عدواً، والحجُّ برُّ فأعينوا عليه وعلى التقوى، فهم وإن كانوا كفاراً يعاونون على ما هو بر؛ لأنَّ البر يهدي للتقوى، فلعل تكرار فعله يقربهم من الإسلام.

وفي الآية كذلك تحذيرٌ من عواقب التعاون على الإثم والعدوان؛ لأنَّ الاعتداء على العدو تعاونٌ على الإثم والعدوان، ومثل هذا التعاون لا ينبغي أن يكون صدأً عن المسجد الحرام. وفيها أيضاً تأكيدٌ على فائدة التعاون؛ "ففيه تيسير العمل، وتوفير المصالح، وإظهار الاتحاد والتناصر، حتى يصبح ذلك خُلُقاً للأمة." (8) والتعاون الإيجابي أصل والإفساد طارئ، فالظواهر السلبية للتفاعل طارئة وليست أصيلة في التفاعل البشري. وقد بيّن القرآن الكريم أنَّ الأصل في حالة الأرض هو الصلاح، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56] فالإفساد في الأرض يجعل الأشياء الصالحة مضرّة كالغش في الأطعمة، ومن الإفساد إزالة الأشياء النافعة كالحرق والقتل بغير حق، ومنه إفساد الأنظمة كالفتن والجور، ومنه إفساد المساعي كتكثير الجهل وتعليم الدعارة، وتحسين الكفر ومناوأة الصالحين المصلحين. وذكر الله تعالى المحل الذي أفسدوا ما يحتوي عليه، وهو الأرض، لتفطير فسادهم بأنه مبثوث في هذه الأرض؛ لأنَّ وقوعه في رقعة منها تشويه لمجموعها. (9)

"والمراد بالأرض هذه الكرة الأرضية بما تحتوي عليه من الأشياء القابلة للإفساد من الناس والحيوان والنبات وسائر الأنظمة والنواميس التي وضعها الله تعالى لها، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: 205] (10)

(8) المرجع السابق، ج 5، ص 20.

(9) المرجع السابق، ج 1، ص 281.

(10) المرجع السابق ج 1، ص 281.

2. مراتب الفساد:

وقد بين ابن عاشور أنَّ الفساد على مراتب، وحتى تصلح البشرية لا بدَّ من معرفة هذه المراتب، وهي تمثل وصفاً حقيقياً للخلل الذي قد يعتري الصلاح، وقد تتأثر حالة الصلاح بالفساد تدريجياً حسب جسامته الفساد الذي وقع عليها، فقال:

"وقد عنَّ لي في بيان إيقاعهم الفساد أنَّه مراتب:

الأولى: إفسادهم أنفسهم بالإصرار على تلك الأدوية القلبية، قال تعالى:

﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة: 10] والمرض القلبي، عارض للمزاج، يُخرجه عن الاعتدال الخاص بنوع ذلك الجسم، خروجاً غير تام وبمقدار الخروج يشتد الألم، فإن تَمَّ الخروج فهو الموت، وهو مجاز في الأعراض النفسية العارضة للأخلاق البشرية عروضاً يخرجها عن كمالها، وإطلاق المرض على هذا شائع مشهور في كلام العرب، وتدبير المزاج لإزالة هذا العارض والرجوع به إلى اعتدالها، وعدم تعهد القلب من شواغله يعرض إلى فساد النفس الذي ينعكس على السلوك والأخلاق.

الثانية: نقل هذه المفاصل إلى غيرهم من أفراد المجتمع، وذلك ببث تلك الصفات والدعوة إليها وتأثر الناس بها، وأيضاً يتأثر بها أبناؤهم وعيالهم في اقتدائهم بهم في مساوئهم، كما قال نوح -عليه السلام- قال تعالى: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يَضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَجْرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 27]

الثالثة: إفسادهم بالأفعال التي ينشأ عنها فساد المجتمع، كالقاء النميمة والعداوة وتسعير الفتن، وتأليب الأحزاب على المسلمين، وإحداث العقبات في طريق المصلحين.

الرابعة: الإفساد بدعوى الإصلاح، وأن يُعَدَّ المفسد نفسه من المصلحين، وهذا من أخطر صور الإفساد، قال القرطبي بياناً لدعوى الصلاح عند المنافقين: "وإنما قالوا ذلك على ظنهم؛ لأنَّ إفسادهم عندهم إصلاح."

الخامسة: أن يعدَّ المصلح نفسه المختص بالصلاح وينظر إلى غيره نظرة دونية، قال الشوكاني: "لم يقف المنافقون عند الاتصاف بالصلاح فقط، بل جعلوا صفة الصلاح مختصة بهم خالصة لهم، فرد الله عليهم ذلك أبلغ رد." (11)

ولما كان الأصل في الأمور صلاحها، اقتضي ذلك المحافظة عليها من أن يعتريها الفساد، وإذا نالها الفساد يقتضي الأمر حركات الإصلاح للعودة بما فسد منها إلى صلاحه، والصلاح بأن يكون بالتوجه الصادق والواضح في وسائله وليس ادعاء. (12)

3. آثار الإصلاح:

والصلاح ضد الفساد، وهو الاستقامة والسلامة من العيوب، يقال: صلح بعد أن كان فاسداً، ويقال: صلح بمعنى وجد من أول وهلة صالحاً. (13)

ولا شك في أنَّ أثر الدين الصحيح هو إصلاح القوم الذين خوطبوا به، وانتشالهم من حضيض الانحطاط إلى أوج السمو، (14) وأن من تتبع النهج الإصلاحية في حياته، استحق التقدم في الإنجاز والتمكين على غيره، والإنجاز والتمكين غير متوقف على قوم دون غيرهم، فقال: فلو أنَّ قوماً غير مسلمين، عملوا في سيرتهم وشؤون رعيتهم، بمثل ما أمر الله به المسلمين من الصالحات، بحيث لم يعوزهم إلا الإيمان بالله ورسوله، لاجتنبوا من سيرتهم صوراً تشبه الحقائق التي يجتنبها المسلمون؛ لأنَّ تلك الأعمال صارت أسباباً وسناً تترتب عليها آثارها، التي جعلها الله سنناً وقوانين عمرانية، سوى أنَّهم لسوء معاملتهم ربهم بجحوده أو بالإشراك به، أو بعدم تصديق رسوله، يكونون بمنأى عن كفالتة

(11) الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، ج1، ص42.

(12) ابن عاشور، التحرير والتنوير مرجع سابق، ج1، ص275.

(13) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص281.

(14) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص9.

وتأييده إياهم ودفع العوادي عنهم، بل يكلِّهم إلى أعمالهم وجهودهم على حسب المعتاد. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَّالٍ﴾ [الرعد: 11] ⁽¹⁵⁾ وضرب ابن عاشور لذلك مثلاً فقال: ألا ترى أنَّ القادة الأوروبيين بعد أن اقتبسوا من الإسلام قوانينه ونظامه، بما مارسوه من شؤون المسلمين في خلال الحروب الصليبية، ثم بما اكتسبوه من ممارسة كتب التاريخ الإسلامي، والفقه الإسلامي، والسيرة النبوية، قد نظموا ممالكهم على قواعد العدل والإحسان، والمواساة وكرهة البغي والعدوان، فغظمت دولهم واستقامت أمورهم، ولا عجب في ذلك فقد سلط الله الآشوريين، وهم مشركون، على بني إسرائيل لفسادهم. ⁽¹⁶⁾

ثانياً: مجالات إصلاح المجتمع

بيّن ابن عاشور مجالات الإصلاح عندما حدد مواطن الخلل والإفساد الذي قد يطرأ على الصلاح، أو ابتكار الفساد أصالة، فقال: "والمراد بالأرض هذه الكرة الأرضية بما تحتوي عليه من الأشياء القابلة للإفساد، من الناس والحيوان والنبات وسائر الأنظمة والنواميس التي وضعها الله تعالى لها." ⁽¹⁷⁾ وإذا أمعنا النظر بهذا التحليل لابن عاشور نجده يشير إلى مجالات الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وهي مقومات قيام المجتمعات ونهوضها الحضاري، وبمقدار اتباعها المنهجية السلمية في تقويمها وصونها الإصلاحية، تظهر ثمار حركة الإصلاح على المجتمعات، وأهمُّ هذه المجالات الإصلاحية هي:

1. الإصلاح السياسي:

تدبير سياسة الأمة بإجرائهم الناس على صراط الاستقامة في مقاصد الشريعة، بالرغبة والرغبة، مثل أكثر الزواجر، ومتى علم الاعتداء على الوازع الديني، وغشيته ضلالة الأهواء، أُقيمت التعازير لمتتهكيه، والرقابة عليهم بالاحتساب. ⁽¹⁸⁾

(15) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج18، ص228.

(16) المرجع السابق، ج18، ص228.

(17) المرجع السابق، ج1، ص281.

(18) ابن عاشور. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص123.

فالإصلاح السياسي يحتاج إلى السياسي الذي يقوم بواجب الإصلاح، ولا بدّ له من صفات يتصف بها، قال ابن عاشور في الصفات التي يحتاجها السياسي: "إن الصفات المحتاج إليها في سياسة أمر الأمة، ترجع إلى أصالة الرأي، وقوة البدن؛ لأنّه بالرأي يهتدي لمصالح الأمة، لا سيّما في وقت المضائق، وعند تعذر الاستشارة، أو عند خلاف أهل الشورى، وبالقوة يستطيع الثبات في مواقع القتال فيكون بباته ثبات نفوس الجيش." (19) كما أشار ابن عاشور إلى أهم منطلقات الإصلاح السياسي للمجتمعات:

- إعانة أفراد المجتمع ولاة الأمور كل بحسب مقامه في المجتمع

المجتمع هو من أفرز قاداته سواء بالاختيار لهم أم بالرضا بهم والاحتكام لهم، وحتى تنجح الأمة في مسيرتها، لا بدّ من التعاون، كلّ حسب موقعه، انطلاقاً من قوله ﷺ: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته." (20)

واستدل ابن عاشور لهذه المسؤولية الجماعية من خطاب القرآن للأمة عامة، مع أنّ إدارة البلاد مهمة ولاة الأمور السياسية والإدارية في سياسة الحكم، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55] أي عني الله في تدبير شؤون عباده وتعليق فعل الاستخلاف بمجموع الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وإن كان تدبير شؤون الأمة منوطاً بولاة الأمور، لا بمجموع الأمة. (21)

- الشورى من ضرورة الإصلاح السياسي

بعد أن عرض ابن عاشور إلى تعريف الشورى في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: 38] وحشد أقوال الفقهاء في حكم الشورى، والرد على هذه الأقوال ومناقشتها، قال: "والشورى مما جبل الله عليه الإنسان في فطرته السليمة؛ أي فطره على محبة

(19) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص468.

(20) البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/ 1987م، ج5، باب المرأة راعية في بيت زوجها، حديث رقم 4904، ص1996.

(21) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص228.

الصالح وتطلب النجاح في المساعي، ولذلك قرن الله تعالى خلق أصل البشر بالتشاور في شأنه؛ إذ قال للملائكة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ سُبْحِحٌ بِحَمْدِكَ وَتَقْدُسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30] والله غني عن إعانة المخلوقات في الرأي، ولكنه عرض على الملائكة مراده، ليكون التشاور سنة في البشر وضرورة مقترنة بتكوينه، فإن مقارنة الشيء بالشيء في أصل التكوين يوجب إلفه وتعارفه، ولما كانت الشورى معنى من المعاني لا ذات لها في الوجود، جعل الله إلفها للبشر بطريقة المقارنة في وقت التكوين.⁽²²⁾

ولم تزل الشورى في أطوار التاريخ رائجة في البشر، فقد استشار فرعون في شأن موسى عليه السلام، فيما حكى الله عنه بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكَ مِنْ أَرْضِكَ فَمَاذَا تَأْمُرُ﴾ [الأعراف: 110] واستشارت بلقيس في شأن سليمان عليه السلام فيما حكى الله عنها بقوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرٍ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ [النمل: 32] وإنما يلهي الناس عنها حب الاستبداد، وكراهية سماع ما يخالف الهوى، وذلك من انحراف الطباع وليس من أصل الفطرة، ولذلك يهرع المستبد إلى الشورى عند المضائق.⁽²³⁾ واستشهد ابن عاشور أيضاً بما قاله ابن عبد البر في بهجة المجالس: "والمشورة محمودة عند عامة العلماء، ولا أعلم أحداً رضي الاستبداد وحمده، إلا رجل مفتون مخادع لمن يطلب عنده فائدة، أو رجل فاتك يحاول حين الغفلة، وكلا الرجلين فاسق."⁽²⁴⁾

والمراد من ذلك أنك إذا عازمت بعد الشورى؛ أي تبين لك وجه السداد فيما يجب أن تسلكه فعزمت على تنفيذه، سواء أكان على وفق بعض آراء أهل الشورى أم كان رأياً آخر تبين للرسول سداً.⁽²⁵⁾

- الإلمام بالجغرافيا السياسية

استجماع معالم الجغرافيا السياسية له أثر في بناء الرأي، وتكوين الموقف

(22) المرجع السابق، ج3، ص270.

(23) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص270.

(24) النمري، أبو عمر يوسف بن عبد الله. بهجة المجالس و أنس المجالس و شحذ الزاهن و الهاجس، تحقيق: محمد مرسي الخولي، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، ج2، ص459

(25) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص270.

السياسي، وأشار ابن عاشور إلى أهمية الجغرافيا السياسية عندما اختزل ذلك من قصة الهدهد مع سليمان -عليه السلام- فقال: وقد جمع هذا القول الذي أُلقي إلى سليمان -عليه السلام- أصول الجغرافية السياسية من المكان والأديان وصبغة الدولة وثروتها، ووقع الاهتمام بأخبار مملكة سبأ، لأن ذلك أهّم لملك سليمان -عليه السلام- إذ كانت مجاورة لمملكته يفصل بينهما البحر الأحمر، فأمر هذه المملكة أجدر بعلمه.⁽²⁶⁾

- تقديم المقتضى العرَضِي على المقتضى الأصلي لضرورة المرحلة

قد تنهج الدولة على نهج معين ثمّ يعرض طارئ يقتضي الأخذ بهذا الطارئ لضرورة الإصلاح السياسي، فقال ابن عاشور بضرورة ترجيح المقتضى السياسي العرَضِي على المقتضى الذي بني عليه الإسلام، وهو التيسير والرفق في شؤون المسلمين بعضهم مع بعض، كما قال تعالى: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: 29] وقد كان هذا المسلك السياسي خفياً حتى كأنه مما استأثر الله به.⁽²⁷⁾

- التزام السياسي بما هو مخول فيه ضمن محور الإصلاح السياسي

وقد جمع موسى -عليه السلام- لهارون في وصيته ملاك السياسة،⁽²⁸⁾ بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 142] فتحديد الصلاحيات من أساسيات نجاح العمل السياسي.

- سياسة الأمة تدور حول محور الإصلاح

وهو جعل الشيء صالحاً، فجميع تصرفات الأمة وأحوالها يجب أن تكون صالحة، وذلك من خلال: "أن تكون الأعمال عائدة بالخير والصالح لفاعلها ولغيره، فإن عادت بالصالح عليه وبضده على غيره لا تُعدُّ صلاحاً، ولا تلبث أن تؤول فساداً على من لاحت عنده صلاحاً. وإذا تردد الفعل بين كونه خيراً من جهة، وشرّاً من جهة أخرى وجب عدّه أقوى حالتيه، فعُدَّ بها إن تعذر العدول عنه إلى غيره مما هو أوفر صلاحاً، وإن استوت جهته ألغى إن أمكن إلغاؤه وإلا تخيّر."⁽²⁹⁾

(26) المرجع السابق، ج 19، ص 250.

(27) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 162.

(28) المرجع السابق، ج 8، ص 271.

(29) المرجع السابق، ج 8، ص 271.

- السياسية الخارجية قيامها على أساس التعاون الدولي

التعامل مع غير المسلمين ضمن مجالات التعاون، أفضل من التناحر والتباغض؛ لأنَّ التعاون الإيجابي فيه كثير من المنافع للدولة الإسلامية ولل البشرية جمعاء. قال ابن عاشور: "كان الشأن أن يعينوا على البر والتقوى؛ لأنَّ التعاون عليها يكسب محبة تحصيلها، فيصير تحصيلها رغبة لهم، فلا جرم أن يعينوا عليها كل ساع إليها، ولو كان عدوا، فهم وإن كانوا كفاراً يعاونون على ما هو بر؛ لأن البر يهدي للتقوى، فلعل تكرر فعله يقربهم من الإسلام، وفائدة التعاون تيسير العمل، وتوفير المصالح، وإظهار الاتحاد والتناصر، حتى يصبح ذلك خُلُقاً للأمة،" (30) وكان ذلك استنباطاً من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوَكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُوْنِ﴾ [المائدة: 2]

2. الإصلاح الاقتصادي:

الإنسان في النظام الإسلامي هو محور العملية الاقتصادية، والإسلام شريعة وعقيدة يهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية التي تتناول جميع طبقات المجتمع، بحيث لا يستبدُّ الغني في غناه ولا يتردى الفقير بفقره، "ولكن التقارب بين هذه الطبقات... يعدُّ من العوامل الرئيسة في تحقيق العدالة الاجتماعية؛ فعندما يفقد المجتمع الرفاه أو التقارب الطبقي يدل على التيه السياسي وعلى مستوى الفرق بين التنظير والتطبيق، ويقتضي ذلك التصحيح والإصلاح الاقتصادي، وحتى يتم ذلك لا بدَّ له من مبادئ تسنده، وأهداف تحقِّقه." (31)

ومن معالم الإصلاح الاقتصادي، أن لا يكون المال متداولاً بين الأغنياء من المجتمع، ولذا لا بدَّ من إعادة توزيع الثروة، قال تعالى: ﴿مَّا آفَاكُمُ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾

(30) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص20.

(31) الرواحنة، علي. "منهج عمر بن عبد العزيز في الإصلاح الاقتصادي"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد2، العدد1، عام 2006م، ص195.

[الحشر: 7] نأخذ من الآية تفاصيل علم الاقتصاد السياسي، وتوزيع الثروة العامة، ونعزل بذلك مشروعية الزكاة والمواريث، والمعاملات المركبة، من رأس مال وعمل، وذلك ما تومئ إليه الآية إيماء.⁽³²⁾

وقد بين ابن عاشور تميز الشريعة الإسلامية في نظرتها للمال، وبيان مجالات الإصلاحات الاقتصادية فيه، فقال: "المراد بالأموال في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: 5] أضيفت الأموال إلى ضمير المخاطبين بـ (يا أيها الناس)، إشارة بديعة إلى أنَّ المال الرائج بين الناس هو حق للمالكية المختصين به في ظاهر الأمر، ولكنه عند التأمل تلوح فيه حقوق الملة جمعاء؛ لأنَّ في حصوله منفعة للأمة كلها؛ ولأنَّ ما في أيدي بعض أفرادها من الثروة يعود إلى الجميع بالصالحه. فمن تلك الأموال ينفق أربابها ويستأجرون ويشترون ويتصدقون، ثم تورث عنهم إذا ماتوا فينتقل المال بذلك من يد إلى غيرها، فينتفع العاجز والعامل والتاجر والفقير وذو الكفاف، ومتى قَلَّتْ الأموال من أيدي أناس تقاربوا في الحاجة، والخصاصة، فأصبحوا في ضنك وبؤس، واحتاجوا إلى قبيلة أو أمة أخرى، وذلك من أسباب ابتزاز عزمهم، وامتلاك بلادهم، وتصيير منافعهم لخدمة غيرهم، فلاجل هاته الحكمة أضاف الله تعالى الأموال إلى جميع المخاطبين؛ ليكون لهم الحق في إقامة الأحكام التي تحفظ الأموال والثروة العامة، وهذه إشارة لا أحسب أنَّ حكيماً من حكماء الاقتصاد سبق القرآن إلى بيانها."⁽³³⁾

3. الإصلاح الاجتماعي:

الاجتماع الإنساني بدايته من ذوي القربى، ويستمر حتى ينتهي إلى العشائر والقبائل والشعوب، وكلما كانت العلاقات الأولية سليمة انعكس ذلك على مجمل المجتمع، وقد شرع الله تعالى كثيراً من الأحكام التي فيها إصلاح للمجتمعات، وتفادياً للأمراض الاجتماعية التي تفتك بهم.

(32) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 40.

(33) المرجع السابق، ج 4، ص 26.

فتغيير الثقافة الاجتماعية السلبية السائدة، وتغيير الموروث الاجتماعي الخطأ، يُعدُّ من ضرورة الإصلاح الاجتماعي، ولا إصلاح مع وجودها، فقال -مثلاً- في موضوع الوصية: "إن الوصية كانت معروفة قبل الإسلام، فلم يكن شرعها إحداث شيء غير معروف، لذلك لا يحتاج فيها إلى مزيد تنبيه لتلقي الحكم، ومناسبة ذكره أنه تغيير لما كانوا عليه في أول الإسلام، من بقايا عوائد الجاهلية في أموال الأموات، فإنَّهم كانوا كثيراً ما يمنعون القريب من الإرث، بتوهم أنه يتمنى موت قريبه ليرثه، وربما فضَّلوا بعض الأقارب على بعض، ولمَّا كان هذا مما يفضي بهم إلى الأحسن، وبها تختل الحالة الاجتماعية بإلقاء العداوة بين الأقارب، كما قال طرفة:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند

كان تغييرها إلى حال العدل فيها من أهم مقاصد الإسلام. ⁽³⁴⁾ وللقراءة حقَّان: حق الصلة، وحق المواساة، وقد جمعهما جنس الحق، في قوله تعالى: ﴿وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ [الإسراء: 26]. ⁽³⁵⁾ والأيتام تعدُّ شريحة من المجتمع الإسلامي للظروف التي طرأت عليهم، هم أحوج الناس إلى التعهد الإصلاحي، قال تعالى: ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَاطَبُوا عَنْهُ فَأَخُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: 220] قال ابن عاشور: "فلما جاء الإسلام أمرهم بإصلاح حال اليتامى في أموالهم وسائر أحوالهم." ⁽³⁶⁾

إنَّ إشارات ابن عاشور لأهمية الإصلاح الاجتماعي وأبعادها في تماسك المجتمع وتسامحه، وبنائه على معاني العطف والرحمة بين الأقارب، وثورته على الموروثات والمفاهيم الخاطئة تعدُّ أساساً من الأسس الرئيسية في الإصلاح الاجتماعي، وكلما كان المجتمع متناغماً ومنسجماً كان قوياً وإيجابياً.

(34) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص145.

(35) المرجع السابق، ج14، ص62.

(36) المرجع السابق، ج2، ص337.

4. الإصلاح الثقافي:

الثقافة الإسلامية هي: معرفة عملية مكتسبة، تنطوي على جانب معياري مستمد من الشريعة الإسلامية، تتجلى في السلوك الواعي للإنسان في تعامله مع الحياة الاجتماعية ومع الوجود.⁽³⁷⁾ ونجد أنَّ معيار ثقافة المجتمع تقاس بواقعها العملي، فكلما كانت الأمة الإسلامية تطبق الأوامر والنواهي الإسلامية كانت تمثل هذه الثقافة معياراً متقدماً، وبخلفها تنحدر مستويات الأمة، فلذا كانت ضرورة الإصلاح الثقافي؛ لأنَّ وجود المعلومة لا تغني المجتمعات بمقدار صدى واقعها العملي. قال ابن عاشور: "إنَّ مراد الله تعالى من توجيه الشرائع وإرسال الرسل، ليس مجرد قرع الأسماع بعبارات التشريع أو التذوق لدقائق تراكيبه، بل مراد -الله تعالى- مما شرع للناس هو عملهم بتعاليم رسله وكتبه، ولما كان المراد من ذلك هو العمل، جعل الله الشرائع مناسبةً لقابليات المخاطبين بها، وجاريةً على قدر قبول عقولهم ومقدرتهم، ليتمكنوا من العمل بها بدوام وانتظام، فلذلك كان المقصود من التدين أن يكون ذلك التعليم الديني دأباً وعادة لمنتحليه، وحيث النفوس لا تستطيع الانصياع إلى ما لا يتفق مع مدرَكاتها، لا جرم تَعَيَّن مراعاة حال المخاطبين في سائر الأديان، ليتمكن للأمم العمل بتعاليم شرائعها بانتظام ومواظبة." ⁽³⁸⁾

والإصلاح الثقافي: وهو كون الشيء بحيث يحصل به منتهى ما يُطلب لأجله، فصلاح الرجل صدور الأفعال والأقوال الحسنة منه، وصلاح الثمرة بالانتفاع بأكلها دون ضرر، وصلاح المال نماءه المقصود منه، وصلاح الحال بما يترتب عليها من الآثار الحسنة.⁽³⁹⁾ وعملية الإصلاح الثقافي تحتاج إلى الوسائل المناسبة لذلك، والمثقف لا ينسى كيف كان حتى يؤثر فيما يكون، ويحمل التحوُّل محمل الجد، قال ابن عاشور في ذلك: "فلو أنَّ أحداً أبى أن يصدقكم في إسلامكم أكان يرضيكم ذلك؟ وهذه تربية عظيمة، وهي أن يستشعر الإنسان عند مؤاخذته غيره أحوالاً كان هو عليها تساوي أحوال من يؤاخذه، كمؤاخذه المعلم

(37) طه، عزمي. علم الثقافة الإسلامية، عمان: العربية للتوزيع، ط1، 2008م، ص26.

(38) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص48.

(39) المرجع السابق، ج2، ص337.

التلميذ بسوء، إذا لم يقصر في أعمال جهده، وكذلك هي عظة لمن يمتحنون طلبة العلم فيعتادون التشديد عليهم وتطلب عثراتهم، وكذلك ولادة الأمور وكبار الموظفين في معاملة نظرائهم من صغار الموظفين، والآباء مع أبنائهم إذا بلغت بهم الحماقة أن يتنهبواهم على اللعب المعتاد أو على الضجر من الآلام.⁽⁴⁰⁾

إنَّ تعزيز ثقافة الإصلاح الشمولي، والمقصود هنا جميع الإصلاح لا خصوص إصلاح ذواتهم، فيشمل إصلاح ذواتهم وهو في الدرجة الأولى، ويتضمن ذلك إصلاح عقائدهم وأخلاقهم بالتعليم الصحيح، والآداب الإسلامية ومعرفة أحوال العالم، ويتضمن إصلاح أمزجتهم بالمحافظة عليهم من المهلكات والأخطار والأمراض وبمداواتهم، ودفع الأضرار عنهم بكفاية مؤنهم من الطعام واللباس والمسكن، بحسب معتاد أمثالهم دون تقتير ولا سرف، ويشمل إصلاح أموالهم بتنميتها وتعهدها وحفظها.⁽⁴¹⁾ وبذلك تتحقق المنهجية العلمية في كمالية الطرح الإصلاحية الشامل لمجالات إصلاح المجتمعات، سواء على صعيدها السياسي أم على دأبها الاقتصادي أم على نسجها الاجتماعي أو نهجها الثقافي المعرفي.

ثالثاً: مسالك التجديد عند ابن عاشور

التجديد يمثل حالة المحافظة على الجيد، وحتى يبقى جيداً لا بدّ له من تجديد، والتجديد يكمن في مراقبة المرحلة بين كون الجيد مناسباً للمرحلة من وجه، وكونه لم يطرأ عليه نقص أو تحريف أو ضعف في همة المتلقي.

1. وسائل التجديد:

التجديد ليس غاية بقدر ما هو وسيلة وضرورة، إلى رفع سوية الأداء وتقديم حلول أفضل عند الحاجة، لا أن ننتظر الطارئة لنبحث عن التجديد في خضمها؛ لأنَّه في هذه الحالة تعوزنا القريحة كي توجد بالتجديد، ولذلك لم يفت في عضد العمل الإسلامي في صدره الأول عنصرُ المفاجأة، ولم يقعه عن الابتكار، والشواهد على ذلك كثيرة، ولذا يحتاج التجديد إلى تحديد وسائل تحدد الوجهة وتعزز صواب النتيجة.

(40) المرجع السابق، ج 4، ص 226.

(41) المرجع السابق، ج 2، ص 338.

ومن الوسائل التي أشار إليها ابن عاشور: العقل والعمل، "فالإنسان محور عملية الإصلاح أو الإفساد، والإنسان عقل وعمل، وكلما كان العقل في مداره الصحيح تأثر به العمل، والعمل كلما وضحت معالم صوابه صلحت آثاره، قال الحكيم: "الإنسان عقل تخدمه أعضاء" فإصلاح المخدوم هو ملاك إصلاح خادمه، فإصلاح عقل الإنسان هو أساس إصلاح جميع خصاله، ويجيء بعده الاشتغال بإصلاح أعماله، وعلى هذين الإصلاحين مدار قوانين المجتمع الإسلامي." (42)

ومن تلك الوسائل: تعهد النفس في تشكيل السلوك الإيجابي؛ لأنَّ العودة إلى الإصلاح تحتاج إلى مسالك تجديدية في النفس بداية، ومن ثم تشكيل السلوك الإيجابي، وكلّ منهما يكمل الآخر، قال ابن عاشور عند تفسيره، لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 53] "ذلك بأنَّ الأمم تكون صالحة، ثم تتغير أحوالها ببطر النعمة، فيعظم فسادها، فذلك تغيير ما كانوا عليه، فإذا أراد الله - عز وجل - إصلاحهم، أرسل إليهم هداة لهم، فإذا أصلحوا استمرت عليهم النعم، مثل قوم يونس - عليه السلام - وهم أهل نينوى (مدينة الموصل في العراق) وإذا كذبوا وبطروا النعمة غيّر الله ما بهم من النعمة إلى عذاب ونقمة." (43)

ومن الوسائل توفر دعاة لديهم الاستعداد للإصلاح، والإصلاح ليس ادعاء لا يحتاج من المرء فقط إلا الإعلان عن نفسه حتى يمتطي صهوة الإصلاح ويوزعه هنا أو هناك، ولكن التجديد يحتاج من دعاة الإصلاح إلى معرفة ما تحتاجه مراحل التجديد من مدة زمنية لازمة، حتى لا تُستعجل المرحلة قبل أوانها؛ لأنَّه قد تكون العواقب على غير ما خطط لها، للقاعدة المعروفة التي تقول: "من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه." (44) وإدراك موطن الخلل والمسارة إلى تداركه، بالتصويب والتسديد، كما فعل النبي ﷺ مع الذين سألوا

(42) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 45.

(43) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 9، ص 136.

(44) الشرييني، شمس الدين محمد بن أحمد. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج 2، ص 306.

عن عبادته ﷺ،⁽⁴⁵⁾ ولما غادروا الصواب، عالج الموقف على مستوى الأمة، من خلال الإعلان العام لخلل الطرح، وإحلال محله الطرح الأسلم.

ومن وسائل التجديد إدراك عواقب الفساد وتبصير المجتمع بها، قال ابن عاشور: "فالغاية المستفادة من "حتى"، لانتفاء تغيير نعمة الله على الأقوام هي غاية متسعة؛ لأنَّ الأقوام إذا غيروا ما بأنفسهم من هدى، أمهلهم الله زمناً، ثم أرسل إليهم الرسل، فإذا أرسل إليهم الرسل، فقد نبههم إلى اقتراب المؤاخذه، ثم أمهلهم مدة لتبليغ الدعوة، والنظر فإذا أصرروا على الكفر غير نعمته عليهم بإنزال العذاب، أو الذل أو الأسر، كما فعل ببني إسرائيل حين أفسدوا في الأرض سلط عليهم الآشوريين."⁽⁴⁶⁾

2. قواعد مسالك التجديد:

من خلال التطواف في مداولات ابن عاشور الإصلاحية، نجده قد كلل هذا الجهد بإشارته السريعة بجملة جامعة، تمثل قاعدة من قواعد الإصلاح، وضابطاً من ضوابط مسالك التجديد، ومن هذه القواعد:

- نصب الله أمره ونهيه أمارات على نفع الآخرة، فكل عرض من أعراض الدنيا ليس فيه حظ من نفع الآخرة، فهو غير محبوب لله تعالى، وكل عرض من الدنيا فيه نفع من الآخرة ففيه محبة من الله تعالى.⁽⁴⁷⁾

- الإحسان مطلوب في كل حال، ففي جمع مجالات التعامل البشري لا بدّ من الإحسان سواء أكان ذلك مع المسلمين أم مع غيرهم، قال ابن عاشور: "وأحسنوا تنبيه على أن الإحسان مطلوب في كل حال، ويؤيده قوله -عليه الصلاة والسلام-: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء"،⁽⁴⁸⁾ ففي الاعتداء يكون الإحسان بالوقوف عند الحدود، والاقتصاد في الاعتداء، والاقتناع بما

(45) البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، باب الترغيب بالنكاح، حديث رقم 4776، ج5، ص1949.

(46) ابن عاشور. التحرير والتنوير، ج17 ص78.

(47) المرجع السابق، ج9، ص162.

(48) النيسابوري، مسلم بن الحجاج. الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة، حديث رقم 1955، ج6، ص72.

يحصل به الصلاح المطلوب يكون الإحسان، وفي الجهاد في سبيل الله يكون الإحسان بالرفق بالأسير والمغلوب، وبحفظ أموال المغلوبين وديارهم من التخريب والتحريق.⁽⁴⁹⁾

- محبة الله عبده غاية ما يطلبه الناس، إذ محبة الله العبد سبب الصلاح والخير دنيا وآخره، لقوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195] ⁽⁵⁰⁾

- سياسة الأمة تدور حول محور الإصلاح، وهو جعل الشيء صالحاً، فجميع تصرفات الأمة وأحوالها يجب أن تكون صالحة، وذلك بأن تكون الأعمال عائدة بالخير والصلاح لفاعلها ولغيره، فإن عادت بالصلاح عليه وبضده على غيره لا تعدّ صالحاً، ولا تلبث أن تؤول فساداً على من لاحت عنده صلاحاً.⁽⁵¹⁾

- اعتماد أقوى حالي الفعل: إذا تردد الفعل بين كونه خيراً من جهة وشرّاً من جهة أخرى، وجب عدّ أقوى حالتيه وأخذ بها، وإن تعذر العدول عنه إلى غيره مما هو أوفر صلاحاً، وإن استوت جهته الغي إن أمكن إلغاؤه وإلا تخير، وهذا أمر لهارون، في قوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 142] جامع لما يتعين عليه عمله، من أعماله في سياسة الأمة.⁽⁵²⁾

- الاستقامة جمعت أصول الإصلاح الديني، فقوله: (فاستقم كما أمرت) جمعت إقامة المصالح، وقوله: (ولا تطغوا) جمعت درء المفساد، وقوله: (ولا تركزوا) حذرت ما يخشى منه، وهو عدوى فساد خليطه.

- الوفاء عنوان كمال النفس، والوفاء بالعهد فيه فضيلة فردية، وهي عنوان كمال النفس، وفضيلة اجتماعية وهي ثقة الناس بعضهم ببعض.⁽⁵³⁾

- الإيمان وإقامة الصلاة منبع الفضائل الفردية؛ لأنهما ينبثق عنهما سائر

(49) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص212.

(50) المرجع السابق، ج2، ص212.

(51) المرجع السابق، ج8، ص271.

(52) المرجع السابق، ج8، ص271.

(53) المرجع السابق، ج2، ص131.

التحليات المأمور بها.⁽⁵⁴⁾ والزكاة وإيتاء المال أصل نظام الجماعة صغیرها وكبیرها.⁽⁵⁵⁾

- الصبر فيه جماع الفضائل وشجاعة الأمة، ولذلك قال تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177]، فحصر فيهم الصدق والتقوى حصراً ادعائياً للمبالغة.⁽⁵⁶⁾

3. مسالك التجديد:

التجديد لما هو قائم أو تعهد القائم الصحيح بالاستمرار في صلاحه هو تجديد؛ لأنَّ أيَّ أمر لا يتعهده الإنسان قد يعتريه الخلل، والمحافظة عليه من هذا الطارئ هو تجديد بحد ذاته، وهنا نحاول أن نقف على بعض مسالك التجديد عند ابن عاشور.

- التغيير المادي والمعنوي للنفس الإنسانية

فالنفس البشرية تتأثر ببعديها المادي والمعنوي معاً، والتغيير في أحدها دون الآخر لا يعطي النتائج المطلوبة. قال ابن عاشور: "من المتعذر على الهيكل البشري بما هو مستودع حياة حيوانية أن يتجرد عن حيوانيته، فمن المتعذر عليه الانقطاع البات عن إمداد حيوانيته بمطلوباتها، فكان من اللازم لتطلب ارتقاء نفسه، أن يتدرج بها في الدرجات الممكنة من تهذيب حيوانيته وتخليصه من التوغل فيها بقدر الإمكان."⁽⁵⁷⁾ وقد أشار أيضاً إلى مسالك تغيير النفس، فقال: "الصوم من أهم مقدمات هذا الغرض؛ لأنَّ فيه خصلتين عظيمتين، هما الاقتصاد في إمداد القوى الحيوانية وتعوّد الصبر بردها عن دواعيها. وإذا كان البلوغ إلى الحدِّ الأتم من ذلك متعذراً، كما علمت، فقد حاول أساطين الحكمة النفسانية الإقلال منه، فمنهم من عالج الإقلال بنقص الكميات وهذا صوم الحكماء، ومنهم من حاوله من جانب نقص أوقات التمتع بها، وهذا صوم الأديان، وهو

(54) المرجع السابق، ج2، ص131.

(55) المرجع السابق، ج2، ص131.

(56) المرجع السابق، ج2، ص131.

(57) المرجع السابق، ج2، ص158.

أبلغ إلى القصد وأظهر في ملكة الصبر، وبذلك يحصل للإنسان دربة على ترك شهواته، فيتأهل للتخلق بالكمال، فإنَّ الحائل بينه وبين الكمالات والفضائل، هو ضعف التحمل للانصراف عن هواه وشهواته. ⁽⁵⁸⁾

- الإيمان وعمل الصالحات مسلك النهوض الحضاري

كان المسلمون واثقين بالأمن، ولكنَّ الله قدَّم على وعدهم بالأمن أن وعدهم بالاستخلاف في الأرض. وتمكين الدين والشرعية فيهم، هو تنبيه لهم بأن سنة الله أن لا تأمن أمة بأس غيرها، حتى تكون قوية مكينة مهيمنة على أصقاعها، ففي الوعد بالاستخلاف والتمكين وتبديل الخوف أمناً، إيماءً إلى التهيؤ لتحصيل أسبابه، مع ضمان التوفيق لهم والنجاح إن هم أخذوا في ذلك، وأن ملاك ذلك هو طاعة الله - عز وجل - وطاعة الرسول ﷺ قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَمَا عَلَيَّ مَا حَمَلْتُمْ وَعَلَيْكُمْ مَا حَمَلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: 54] وإذا حلَّ الاهتداء في النفوس نشأت الصالحات فأقبلت مسبباتها تنهال على الأمة، فالأسباب هي الإيمان وعمل الصالحات. ⁽⁵⁹⁾

- الاستقامة

الاستقامة من أهم مسالك الإصلاح، كما وصفها ابن عاشور بقوله: "واستغراق الصالحات استغراق عرفي؛ أي عمل معظم الصالحات ومهماتها ومراجعها مما يعود إلى تحقيق كليات الشريعة، وجريُّ حالة مجتمع الأمة على مسلك الاستقامة، وذلك يحصل بالاستقامة في الخويصة، وبحسن التصرف في العلاقة المدنية، بين الأمة على حسب ما أمر به الدين أفراد الأمة، كل فيما هو عليه من عمل، ويبدأ من الخليفة فمن دونه، وذلك في غالب أحوال تصرفاتهم، ولا التفات إلى الفلتات المناقضة، فإنها مغفوة عنها إذا لم يسترسل عليها، وإذا ما وقع السعي في تداركها قال تعالى: ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [هود: 112] والاستقامة في الخويصة هي موجب هذا الوعد

(58) المرجع السابق، ج2، ص159.

(59) المرجع السابق، ج18، ص226.

وهي الإيمان وقواعد الإسلام، والاستقامة في المعاملة هي التي بها تيسير سبب الموعود به.⁽⁶⁰⁾

- التوسط والاعتدال

قوام الصفات الفاضلة والفطرة السليمة هو الاعتدال في الأمور، وأن النزوع إلى طرفي الغلو والتقصير أو الإفراط والتفريط، إنما ينشأ عن انحراف في الفطرة يحدو إليه الهوى المحذر منه، فتتكلف النفس الانحراف تكلفاً يحسنه إليها الهوى أو دعاة الهوى... فالاعتدال إذن هو الكمال، وهو إعطاء كل شيء حقه من غير زيادة ولا نقص، ويعبر عن الاعتدال بالتوسط.⁽⁶¹⁾

- الالتزام بالتكاليف الشرعية سبب لصلاح أمور الأمة

وهذه التكاليف التي جعلها الله لصلاح أمور الأمة، ووعد عليها بإعطاء الخلافة والتمكين والأمن، صارت بترتيب تلك الموعدة عليها أسباباً لها، وكانت الموعدة كالمسبب عليها فشابهت من هذه الحالة خطاب الوضع، وجعل الإيمان عمودها وشرطاً للخروج من عهدة التكليف بها، وتوثيقاً لحصول آثارها بأن جعله جالب رضاه وعنايته، فيه ييسر للأمة تناول أسباب النجاح، وبها يحف اللطف الإلهي بالأمة في أطوار مزاولتها واستجلابها، بحيث يدفع عنهم العراقيل والموانع، وربما حف بهم اللطف والعناية عند تقصير لهم في القيام بها، وعند تخليطهم الصلاح بالفساد، فرفق بهم، ولم يعجل لهم الشر، وتلوّم لهم في إنزال العقوبة. وقد أشار إلى هذا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105] يريد بذلك كله المسلمين.⁽⁶²⁾

- بث عوامل الثقة في المجتمع والبعد عن حركات التشكيك

يُعَدُّ بناء جسور الثقة في المجتمع الإسلامي من أبجديات الإصلاح، وإن مجتمعاً فقد عوامل الثقة يكون متعسر الإصلاح، ونجد برامج حركات الإصلاح

(60) المرجع السابق، ج18، ص227.

(61) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص24.

(62) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج18، ص227.

المعاصرة تقوم على عوامل التشكيك، وتربية كوادرها الإصلاحية على ذلك، فهم قد طوقوا المجتمع الإسلامي بذلك، فعلى سبيل المثال نلاحظ الآتي: التشكيك بتوجه الحكومات سواء على مستوى القادة أم من يمثلهم. والتشكيك في توجه العمل السياسي الذي يخالفهم في وجهة النظر التي يطرحها على مستوى الأحزاب أو الجماعات أو الأفراد. ووضع علامات الاستفهام على المنتجات العلمية التي لا تخدم وجهات نظرهم. ثم عجز أفرادها عن طرح ما يخالف فيه وجهة نظر حزبه؛ لأنهم سوف يوضعون على قائمة المشكوك فيهم.

إنّ القرآن الكريم قد نقد هذه المنهجية في التفكير، وعدّها مسلكاً خطيراً النتائج، فقال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَقَيُّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ ءَلْفَ إِلَيْكُمْ السَّلَامُ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَاةٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ كَرِهَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فَتُبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 94]

ونوه ابن عاشور، مسترشداً بالآية، إلى أهمية تعزيز عوامل الثقة في المجتمع الإسلامي، بعيداً عن حركات التشكيك بين أفرادها، فقال: وقد دلت الآية على حكمة عظيمة في حفظ الجامعة الدينية، وهي بث الثقة والأمان بين أفراد الأمة، وطرح ما من شأنه إدخال الشك؛ لأنه إذا فتح هذا الباب عَسُرَ سدّه، وكما يتهم المتهم غيره أن يتهم من اتهمه، وبذلك ترتفع الثقة، ويسهل على ضعفاء الإيمان المروق، إذ قد أصبحت التهمة تُظَلُّ الصادق والمنافق. وانظر إلى معاملة النبي ﷺ المنافقين، فقد عاملهم معاملة المسلمين. على أن هذا الدين سريع السريان في القلوب، فيكتفي أهله بدخول الداخلين فيه من غير مناقشة، إذ لا يلبثون أن يألفوه، وتخالط بشاشته قلوبهم، فهم يقتحمونه على شك وتردد فيصير إيماناً راسخاً، ومما يعين على ذلك ثقة السابقين فيه باللاحقين بهم.⁽⁶³⁾ فيجب علينا أن نتعامل بظاهر حال المسلم دون التنقيب عن باطنه ونواياه؛ لأن هذا الأمر يختص به الله عز وجل دون غيره، فهو الذي يحكم بين العباد يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون.⁽⁶⁴⁾

(63) المرجع السابق، ج4، ص227.

(64) حمدية، هالة فائق عوض. "الإصلاح الاجتماعي في تفسير التحرير والتنوير: دراسة تحليلية"، (رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، 2009م/2010م)، ص66.

- النقد الإصلاحى. الابتداء فيه بذكر الايجابيات ثم السلبيات

لما له من أثر كبير في النفس البشرية، وأكثر دواعي الاستجابة، قال ابن عاشور: "فكان الابتداء بذكر بعض المباح امتنانا وتأنيسا للمسلمين، ليتلقوا التكليف بنفوس مطمئنة؛ فالمعنى: إن حرمتنا عليكم أشياء فقد أبحنا لكم أكثر منها، وإن ألزمتناكم أشياء فقد جعلناكم في سعة من أشياء أوفر منها، ليعلموا أن الله ما يريد منهم إلا صلاحهم واستقامتهم."⁽⁶⁵⁾

- التمسك بأصول الشريعة والبعد عن مواطن الإفساد

بين ابن عاشور الأصول التي أمرت بها الشريعة الإسلامية، والتي يجب الوقوف عندها وتفعيلها في عملية الإصلاح، فقال: "والأمر بأصول من الشريعة، من تأصيل العدل، والإحسان، والمواساة، والوفاء بالعهد، وإبطال الفحشاء والمنكر والبغى، ونقض العهود، وما على ذلك من جزاء بالخير في الدنيا والآخرة. وأدمج في ذلك ما فيها من العبر والدلائل، والامتنان على الناس بما في ذلك من المنافع الطيبات، والمحاسن، وحسن المناظر، ومعرفة الأوقات، وعلامات السير في البر والبحر، ومن ضرب الأمثال، ومقابلة الأعمال بأضدادها، والتحذير من الوقوع في حبال الشيطان، والإنذار بعواقب كفران النعمة، ثم عرض لهم بالدعوة إلى التوبة."⁽⁶⁶⁾

وذكر ابن عاشور بعض الآيات الواردة في سياق الذم للمسلكت الجماعية أو الفردية الخاطئة التي يترتب عليها خلل جسيم في البناء الاجتماعى، وقد يعرض ذلك إلى تفكك المجتمع وضعفه واندحاره، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: 205]

(65) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج5، ص12.

(66) المرجع السابق، ج13، ص76.

خاتمة:

بعد الاستقراء والاستقصاء لمنهجية ابن عاشور في مكافحة الفساد، وتوجيه حركة إصلاح المجتمعات ضمن منهجية علمية ومسالك للتجديد سليمة، توصل الباحث إلى أهم النتائج الآتية:

- الأصل في طبيعة تفاعل المجتمعات البشرية، أن تكون في الدائرة الإيجابية، وإن تعدد التجمع البشري واختلفت الأماكن. والظواهر السلبية للتفاعل طارئة وليست أصيلة.
- فائدة التعاون تيسير العمل، وتوفير المصالح، وإظهار الاتحاد والتناصر، حتى يصبح ذلك خُلُقًا للأمة.
- تتأثر حالة الإصلاح بالفساد تدريجياً حسب جسامه الفساد الذي وقع عليها.
- من تتبع النهج الإصلاحي في حياته، استحق التقدم في الإنجاز والتمكين على غيره، وهي غير متوقفة على قوم دون غيرهم.
- نجاح الأمة في مسيرتها الإصلاحية ونهوضها الحضاري، مرهون بالإحساس بالمسؤولية الشاملة بين الحاكم والمحكوم كل حسب موقعه.
- استجماع معالم الجغرافيا السياسية له أثر في بناء الرأي، وتكوين الموقف السياسي.
- تقديم المقتضى العرَضِي على المقتضي الأصلي لضرورة المرحلة؛ لأنه قد تنهج الدولة على نهج معين، لكنه قد يعرض طارئاً يقتضي الأخذ به، لضرورة الإصلاح السياسي.
- سياسة الأمة تدور حول محور الإصلاح في جميع تصرفاتها وأحوالها، وذلك بأن تكون الأعمال عائدة بالخير والصالح على فاعلها وغيره، وإلا لا تُعدُّ صالحة، ولا تلبث أن تؤول إلى الفساد.
- تردد الفعل بين اعتبارين يوجب اعتبار أقوى حالتيه، إن تعذر العدول عنه إلى غيره مما هو أوفر صلاحاً، وإن استوت جهته أُلغي إن أمكن إلغاؤه، وإلا تخيّر لما يتعين عليه عمله.

- المال الرائج بين الناس هو حق لمالكيه المختصين به في ظاهر الأمر، وعند التأمل تلوح فيه حقوق الملة جمعاء؛ لأنَّ في حصوله منفعة للأمة كلها، وما في أيدي بعض أفرادها من الثروة يعود إلى الجميع بالصالح.
- الأمم تكون صالحة ثم تتغير أحوالها، ببطر النعمة فيعظم فسادها، فذلك تغيير ما كانوا عليه.
- الاستقامة جمعت أصول الإصلاح الديني، أقامت المصالح، ودرأت المفاسد، وباعدت بين ما يخشى منه عدوى الفساد.
- النفس البشرية تتأثر ببعديها المادي والمعنوي، والتغيير في أحدهما دون الآخر لا يعود بالصالح.

التوصيات

- الكتابة في قواعد الإصلاح الاجتماعي عند ابن عاشور.
- خدمة تفسير ابن عاشور، تبويبا وتوضيحا وموضوعا.
- دراسة واقع حركات الإصلاح المعاصرة، ونقد مواطن الخلل فيها على ضوء تجربة ابن عاشور الإصلاحية.

الفصل الرابع

أُسئلة الإصلاح وأجوبة المقاصد في سلفية الطاهر

ابن عاشور

عبد الرحمان العضاوي(*)

مقدمة:

ستقف هذه الدراسة عند مقارنة نموذج سلفية العالم المجدد الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (1879-1973) من خلال مدخل المقاصد الشرعية ووظيفتها المعرفية والمنهجية في صياغة بنائه النظري لأصول الإصلاح، وذلك لملاحظة مدى تطور الفكر الإسلامي المعاصر، وتقدّم أجوبته عن إشكالية الإصلاح والنهضة في الفكر الإسلامي الحديث، أو أن الحاصل تراجع معرفي وكبوة في المشروع السلفي، بحيث إن الأجوبة التي قدمها الرواد برحت مكانها ولم تعرف استمرارية متجددة في العطاء، مع النظر بعين الاعتبار لعوامل التاريخ والسياسة والتدخل الخارجي في مسار تنزيل مشروع الإصلاح. ولبيان تلك الملحوظة سوف تتوسّل الدراسة بمنهج تحليلي للخطاب الفكري للطاهر ابن عاشور ضمن المحاور الثلاثة الآتية: سلفية الطاهر ابن عاشور وتمثل البنية الفكرية للسلفية، والمنهج المقاصدي وحدود توظيفه في مشروع الإصلاح عند ابن عاشور، وأسئلة ابن عاشور الإصلاحية بين رؤية تطور الفكر السلفي ورؤية تراجعه.

(*) أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان في بني ملال. البريد الإلكتروني:

abououajih08@yahoo.fr

وعلى مستوى منهج التحليل تُميز هذه الدراسة بين الفكر الإسلامي الحديث والفكر الإسلامي المعاصر بسقوط ما تبقى من تمثلاث الخلافة الإسلامية عند العثمانيين في النصف الأول من القرن العشرين، ثم بوضوح المقاصد الاستعمارية في هذه الفترة الزمنية، ولاحقا مع الهيمنة الغربية بالاحتلال العسكري والغزو الفكري، ثم في اختلاف القضايا الفكرية المهيمنة على الفكرين بحيث كانت قضية الإصلاح والنهضة مقدمة عند أصحاب الفكر الحديث، وكانت قضية الدفاع عن الإسلام والحفاظ على الهوية الحضارية الخالصة مقدمة عند أصحاب الفكر المعاصر. كما تستعمل هذه الدراسة مفهوم السلفية، على الرغم مما تلاحظه عليه من كونه مفهوما يشكل قلقا معرفيا داخل النظام المعرفي الإسلامي المستمد من الرؤية القرآنية المبينة لتعامل علمي مع التاريخ، يقوم على اجتهاد الاعتبار والنظر الحكيم للمستقبل.

أولاً: سلفية الطاهر بن عاشور وتمثل البنية الفكرية للسلفية

لمفهوم السلف في القرآن الكريم والسنة النبوية دلالة زمنية محددة في الماضي، فقد ورد لفظ سلف في ثمانية سياقات قرآنية وهي ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة الآية 275] ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: 22] ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: 23] ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْ سَلَفٍ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ [المائدة: 95] ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: 38] ﴿هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ﴾ [يونس: 30] ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: 24] ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾ [الزخرف: 56]. وأخرج أحمد في مسنده عن فاطمة -رضي الله عنها- أن الرسول ﷺ قد قال لها في مرض موته: "ولا أراه إلا قد حضر أجلي إنك أول أهل بيتي لحوقا بي ونعم السلف أنا لك." إن مدلول السلف تاريخ مضى موضوع للاعتبار من لدن ذوي الأبصار، الاعتبار المنتج لقواعد الإصلاح والتحرير والتغيير والاجتهاد المناسب للزمن وتجدد الأحوال. فالوحي الإلهي هو المصدر لمعرفة التغيير والتجديد وليس السلفية باعتبارها نظاما فكريا للتأويل ومذهبية في التصور وذلك لأنها تخالف الوحي في حصر قواعد الفكر على زمن محدد.

إن المقصد الذي يمكن استنباطه من مفهوم السلف الوارد في سياقات مختلفة في النظم القرآني يعدّ إحالة على أهمية الارتكاز على الماضي في كشف السنن الاجتماعية وبناء التصورات القادرة على بلورة وعي استخلافي عملي يحقق مصالح البشرية. ويظهر أن هذا المقصد ليس عودة إلى الاجتهاد الذي حصل في مرحلة زمنية، وإنما فعل اجتهادي حاضر مستمد من الوحي لتجاوز تحديات الواقع. اجتهاد تطهير ما علق في الأمة من عوامل التقليد والاستبداد والخرافات والأوهام والبدع.. واجتهاد البناء واستمداد المعاني السليمة من الوحي بقصد إيجاد مسالك التنزيل والتفعيل.

فالاجتهاد المستمد من مقصدية السلف في النظم القرآني حركة مستمرة من الأمة وعلمائها، مستوعبة لسنن تشكيلات الماضي وتشكلات الواقع الإنساني القريب والبعيد، الخاص والعام، بقصد السعي العلمي لتحقيق إصلاح الأمة وحفظ بيضتها بمقاصد الوحي الأصلية. المتمثلة في استثمار توحيد الله تعالى وتوظيف تزكية الأنفس وتقويمها، وإعمال قواعد الاستخلاف في بناء الشهود الحضاري وفقه التمكين وتسخير الكون.

إن مفهوم السلفية له معنى قلق داخل الرؤية القرآنية الكلية المستمرة في الزمن الإنساني، التي تدفع نحو تغيير واقع المكلفين الحاضر، وتجاوز مشكلاته وتحدياته بالاعتبار المتبصر بالماضي، قصد جلب المصالح ودفع المفاسد بنظر اجتهادي شمولي مسدد بالقرآن الكريم والسنة النبوية، ولا يؤمن باحتراف العلوم ولا بتقديس العلماء ومؤلفاتهم ولا بغلق العقول. وهذا القلق المعنوي يفسر بكون مفهوم السلفية استلاب عقلي من الماضي لا علاقة له بالالتزام بالدين وعدم الابتداع فيه، وذلك أن لفظ السلف في القرآن الكريم والسنة النبوية ورد بمعني الماضي وما تقدم على الحياة الحاضرة والمستقبلية للإنسان، وليس فيه ما يدل على أن السلفية موقوفة على مرحلة تاريخية مباركة أو طائفة أو اتجاه.

فالسلف هو الماضي المتقدم، ومعلوم أن الماضي في الشرع موضوع للاعتبار واستنباط السنن والقوانين بوزنه بالشرع لا للاحتذاء به مطلقاً مع التأكيد على قدر الصحابة -رضوان الله عليهم- وما أنتج علماء المسلمين من تراث معرفي عظيم في جميع نواحي المعرفة الإنسانية. وبهذا يظهر أن مفهوم السلفية يحتوي على قلق معرفي من جهة علاقة الشرع بمفهوم التاريخ وبمفهوم الاجتهاد وبفهم دور الجيل الأول من الصحابة -رضي الله عنهم- في نقل الدين. ويظهر هذا القلق المعرفي في قول علال الفاسي: "والسلفية تمتاز في عالم الحضارة بالتمرد على الحاضر والاستنجاذ بالماضي لاكتساب الطاقة الحرارية التي تنقل المجتمع الجامد إلى السير نحو مستقبلية يخطها بنفسه من صميم سلفية لا تنتعش إلا لتندمج في الصورة الجديدة التي تنعش حضارة ما وتسير بها إلى الأمام."⁽¹⁾

ولعل علال الفاسي -رحمه الله- شعر بذلك القلق حين اعتبر الحركة السلفية أدت مهمتها في مواجهة الاستعمار وأصبحت متجاوزة.⁽²⁾

وكذلك عندما تعرف السلفية بأنها "نسبة إلى السلف وهم الجيل الأول من الصحابة خاصة ومعناها الاقتداء بالسلف في التدين والالتزام بفهمهم للدين صافياً من مصادره الأصلية القرآن والحديث والرجوع عن كل ما عسى أن يطرأ من الابتداعات الطارئة بالزمن مخالفة لأصول الدين إلى ما كان عليه السلف من الدين."⁽³⁾

نجد هذا التعريف يتضمن غلقاً لما فتحه الله تعالى لخلق في كل زمان من تدبر كتابه والاجتهاد فيه بناء على قواعد منهجية جاء بها الوحي ومنها حب الصحابة الذين اختارهم الله لصحبة نبيه عليه أفضل الصلاة والسلام. لقد كان إنتاج مفهوم السلفية في تاريخ المسلمين جالبا لمصالح عدة، لكنه حمل مفسد منها تساويه، مع مقولة غلق باب الاجتهاد، وأثرها في قطع استمرار القراءة

(1) الفاسي، علال. منهج الاستقلالية، الرباط: مطبعة الرسالة، د.ت.، ص 8.

(2) غلاب، عبد الكريم. قضية المواجهة بين المغرب والغرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 2003م، ص 270.

(3) النجار، عبد المجيد. مشاريع الإسهاد الحضاري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1999م، ص 20.

التدبرية الاستنطاقية لكتاب الله تعالى، التي افتتحها الصحابة رضوان عليهم وبدأت تتلاشى في القرون التابعة لهم. إن القرآن والسنة ليسا سلفا ماضيا إنهما نص حي متنام حاضر في الوجود التاريخي لجميع البشرية يدعوها للاجتهاد المستقبلي والتوبة الحضارية القائمة على الاعتبار والتبصر. وتشكل البنية الفكرية للسلفية من أربعة أركان وهي:

النص الشرعي، والزمن الماضي، والاقتداء وعدم الابتداع، والإصلاح.

يتضمن مفهوم السلفية هذه الأركان ولا يخرج عنها، فالتشبث بالنص الشرعي (قرآنا وسنة) بكونه مصدر المعرفة الإسلامية الثابت المقدم على العقل الإنساني والمسدد له والمرشد. أما الزمن الماضي فهو الذاكرة التاريخية الحية المجسدة للتجربة الناجحة لفهم النص الشرعي قبل استفحال مكر التاريخ بتعدد اختلاف اجتهاد التضاد في السياسة والعلم الذي نتجت عنه كثرة المذاهب والفرق، ولا يعني الاتجاه إلى الماضي الانصراف عن قضايا الحاضر وشواغل المستقبل. وأما الاقتداء وعدم الابتداع فيعني الاتباع الكلي للعهد النبوي وللسلف الصالح، وهم الجيل الإسلامي الفريد من الصحابة في العهود الزاهرة للخلفاء الراشدين، وعدم الخروج عن فهمهم للدين ونبد البدع التي تضاهي الشرعية، ورفض التقليد لعقائد أو أفعال متعارضة مع الشرع وفهم السلف له. وأما الإصلاح فيمثل المقصد الأصلي للحركة السلفية سواء في مقارنتها نهج فهم الدين أو تنزيله في أي مرحلة تاريخية بنهج السلف الصالح، أم في موقفها من الآخر المناوئ للدين الإسلامي لكنه يمتلك حكمة يحتاجها المسلمون في معاشهم وبناء عمرانهم وتجديد حضارتهم. فالإصلاح تجديد مستمر لأمر الأمة بفقه سنن التغيير الفردي والجماعي والواقعي، وميزان صلاح فعل الأمة في تاريخها بمدى تمسكها بالأصول الشرعية وتحقيق مقاصدها.

وقد كانت هذه الأركان محور تحليل دعاة السلفية منذ البدايات الأولى لإنتاج مفهوم السلفية وتشكله مع أهل الحديث في مواجهتهم لأهل الرأي وأهل الكلام وعلى رأسهم الإمام أحمد، ثم استمرت تلك الأركان في الوضوح المعرفي مع ابن تيمية ومتمم مشروعه تلميذه ابن القيم، وازدادت انضباطا منهجيا مع الشاطبي في

موافقاته واعتصامه إلى العصر الحديث مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي الذي يمكن التمييز فيه بين سلفتين إصلاحيتين:

الأولى: سلفية مرتبطة بإصلاح داخلي محض لا تقتبس من الآخر حلولاً تدمجها في مشروعها الإصلاحية للعلل الداخلية العقدية والسياسية، كما هو الشأن في نموذج محمد بن عبد الوهاب بالجزيرة العربية التي عنت بالدرجة الأولى بتصحيح العقيدة لدى المسلمين، والذين نبتت فيهم بدع وضلالات في غياب ولاية الحسبة المتعلقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فأدت إلى تشويش على العقيدة السليمة والعبادة الصحيحة والتفكير السليم. ونموذج الحركة السنوسية بليبيا والمهدية بالسودان اللتان زاوجتا بين التصوف والالتزام بأحكام الشريعة ومقاومة الاستعمار. فهذه السلفية تقدم إصلاحاً للأمة من النموذج الصالح في تاريخ المسلمين دون الحاجة للاقتباس من الآخر.

الثانية: سلفية مرتبطة بإصلاح عام يحافظ على الرجوع إلى السلف الصالح ونبذ التقليد والدعوة لفتح باب الاجتهاد، لكنه إصلاح في سياق مواجهة التفوق الأوروبي ومقاومة أساليب استعمارها، التي نزلت بكلكلها العسكري والعلمي على أرض الإسلام، ومارست الاستغلال لثرواته والتشكيك في أصوله المعرفية. وبهذا لم تعد هذه السلفية مكتفية بتجربة السلف الصالح في الإصلاح، وإنما اضطرت أن تأخذ ما عند الآخر من تصور للإصلاح لا يتعارض مع الشرع. فهذه سلفية فكرية وفقهية فرضها الجواب الحضاري على الهجوم الأجنبي وكيفية التخلص منه واستئناف العطاء الحضاري للمسلمين. ويعدّ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ومحمد إقبال نموذجاً لهذا النوع من السلفية.

وإذا لاحظنا نوعين من السلفية يتمايزان بكون الثانية سلّمت بتأخر الأمة أمام أوروبا، التي صارت نموذجاً لاستلهاام جوانب إصلاحية عديدة، فإننا نلاحظ أيضاً توزع السلفية بين منهجين معرفيين ظاهري ومقاصدي:

- السلفية ذات المنهج الظاهري وهي التي تدم أعمال آليات الفهم العقلي في فهم الشرع والعقيدة، وترى أن السبيل الوحيد لمعرفة الشرع والاقتداء به هو الوقوف عند ظاهر النص، والابتعاد عن كل مداخل التأويل اللغوية

والمنطقية والفلسفية، التي من شأنها أن تستنبط معاني جديدة وإن كانت معتبرة من الشرع. وتحت هذه يمكن إدراج مناهج المحدثين في اعتبار الأحكام الشرعية، ثم مناهج الأصوليين الذين اكتفوا بالدلالات اللغوية والقياس الجزئي.

- السلفية ذات المنهج المقاصدي وهي التي ترى أن أدلة النص اللفظية لا تستغني عن معرفة مقاصد الشارع، وأن هذه المعرفة تمثل قاعدة أصلية في فهم النص الشرعي من حيث إن الشرع مصلحة كله وعدل كله ورحمة كله، وأن منطلق معرفة قواعد جلب المصالح ودفع المفاسد، هو الشرع عن طريق الاجتهاد العقلي وإثبات التعليل الكلي، واعتماد ضوابط التأويل عند تدبر الوحي. ويعدّ منهج ابن تيمية وابن القيم والشاطبي وابن خلدون نماذج لهذه السلفية.

وقد يبدو أن هذين النمطين من المنهج السلفي لا يتعارضان على اعتبار أن السلفية الظاهرية خاصة بالاعتقاد، وأن المقاصدية متعلقة بالاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية، لكن النظر الذي يأخذ الشرع نظاماً كاملاً لا يختل له نظام في علاقة كلياته بكلياته، وكلياته بجزئياته، وجزئياته بجزئياته، يصل إلى أن هناك تناقضاً جوهرياً في اعتماد أصول الفهم بين النمطين، وذلك أن الأول واقف عند أصول ماذا يقول النص الشرعي ظاهرياً مطلقاً، على اعتبار أن المقصود من الشرع لا يعرفنا به إلا النص وذلك غلقاً لكل تأويل باطني سليم يرى أن مقصد الشارع ليس في الظواهر ولا ما يفهم منها، فهل المقصود أمر آخر وراءها؟ والثاني تجاوزه للوصول في توسط إلى ماذا يريد النص ظاهراً وباطناً لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض؟⁽⁴⁾ وإذا كان السؤال الأول لا ينشغل

(4) والمراد بالظاهر هو المفهوم العربي المقرر في لسان العرب والجاري على المقاصد العربية. والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه الذي يشترط فيه الصحة على مقتضى الظاهر. قال الشاطبي: "وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار لله بالربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله." انظر: - الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة، لبنان: دار المعرفة، ط2، 1395هـ/1975م، ج3، ص388.

بالتعليل المؤدي لإدراك كلية المصالح الشرعية التي من شأنها بناء شمولية القرآن العظيم وعالميته، فإن السؤال الثاني بجمعه بين النص والمصلحة، وبين الظاهر والباطن، وعنايته بالتعليل الشمولي ينخرط في البحث عن الكليات المصلحية الشرعية، الكاشفة عن استيعاب القرآن الكريم للزمن التاريخي الذي تقوم عليه ضرورة الوعي الحضاري، وفاعليته في كشف قوانين العمران المميزة للتطور الحضاري أو وهنه وتراحعه.

يندرج محمد الطاهر ابن عاشور ضمن السلفية المقاصدية التي امتاحت أهمية المنهج المقاصدي في فهم الشرع من المدرسة الشاطبية، وتشربت المشروع الإصلاحية الذي أسسه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وتفهمت مشاريع إصلاحية تونسية داخلية كالتي تزعمها محمود قبادو وخير الدين،⁽⁵⁾ وقد تمثلت سلفية ابن عاشور أركان البنية الفكرية للسلفية عامة، واتخذت مساراً لتأصيل ذلك المشروع الإصلاحي على قواعد مقاصدية وتأكيد ضرورته التاريخية. لكن هل شكلت سلفيته جهداً ملموساً في تجاوز عوائق السلفية الظاهرية، لتؤسس منهجاً قادراً على جعل مشروع الإصلاح أكثر واقعية واستجابة لانتظارات الأمة في مواجهة الهجمة الاستعمارية الأوروبية؟ ذلك ما يمكن استخلاص جوابه من سؤاله في أصول إصلاح الأمة ومن نظره في تأسيس علم المقاصد.

(5) بعد أن لاحظ خير الدين اعتبارين تعلق الأول بتسابق الأمم في ميادين التمدن، والثاني تعلق بما رآه قد حدث من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان، قال: "فمن لاحظ هذين الاعتبارين، اللذين لا تبقى المشاهدة في صحتها أدنى ريب، وكان بمقتضى ديانتهم من الدارين، إن الشريعة الإسلامية كافلة لمصالح الدارين، ضرورة أن التنظيم الدنيوي أساس متين لاستقامة نظام الدين، يسوؤه أن يرى بعض علماء الإسلام الموكل لأمانتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية وأذهانهم عن معرفة الخارجية خلية. ولا يخفى أن ذلك من أعظم العوائق عن معرفة ما يجب اعتباره على الوجه اللائق. أفيحسن من أساة الأمة الجهل بأمراتها أو صرف المهمة إلى اقتناء جواهر العلوم مجردة عن أعراضها؟ كما أنه يسوؤنا الجهل بذلك من بعض رجال السياسة والتجاهل من بعضهم رغبة في إطلاق الرئاسة." انظر:

- التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: معن زيادة، ط2، 1405هـ/1985م، ص146.

ثانياً: المنهج المقاصدي وحدود توظيفه في مشروع الإصلاح عند ابن عاشور

لقد كان ابن عاشور رياناً بالمنهج المقاصدي الواضح من تفريراته العلمية بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، وأنه يجب على علماء الشريعة تعرفها والبحث عنها في كل زمان، يقول: "ولذلك كان الواجب على علمائها تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحكم قد يكون خفياً، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التنظير لها، فإذا أعوز في بعض العصور الاطلاع على شيء منها، فإن ذلك قد لا يعوز من بعد ذلك".⁽⁶⁾

عناصر المنهج المقاصدي عند ابن عاشور:

1. تعريفه للمقاصد الشرعية العامة والخاصة وتمييزها عن الوسائل. أما مقاصد التشريع العامة فهي "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها".⁽⁷⁾

ويتفرع عن هذه المقاصد العامة ما يختص بباب العبادات أو المعاملات أو العادات وهو مقاصد التشريع الخاصة، وعرف المقاصد الخاصة في أبواب المعاملات بأنها: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة، بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالا عن غفلة أو عن استزلال هوى وباطل شهوة، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس".⁽⁸⁾ والأحكام المنوطة بتصرفات الناس تتفاوت في الاعتبار الشرعي بحسب كونها مقاصد أو وسائل، فالمقاصد: "هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى، أو تحمل على

(6) ابن عاشور، الطاهر. مقاصد الشريعة، تونس: الشركة التونسية للتوزيع. د.ت.، ص 48.

(7) المرجع السابق، ص 51.

(8) المرجع السابق، ص 146.

السعي إليها امتثالاً.. وأما الوسائل فهي الأحكام التي شرعت؛ لأن بها تحصيل أحكام أخرى فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل؛ إذ دونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال.⁽⁹⁾

2. منهج ابن عاشور المقاصدي أيضاً من خلال بحثه طرق إثبات للمقاصد الشرعية التي حددها في ثلاث طرق:⁽¹⁰⁾ الطريق الأولى: استقراء الشريعة في تصرفاته، وهي على نوعين أعظمها استقراء الأحكام المعروفة عللها الآتلي إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة. والنوع الثاني استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع. والطريق الثانية: هي أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي. أما الطريق الثالثة: فهي السنة المتواترة ولا يوجد لها مثال إلا في حالين؛ الحال الأول المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة، والحال الثاني تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرار مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ.

3. منهج ابن عاشور المقاصدي من خلال ابتناء المقاصد على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة، وعلى أكبر مقاصد الشريعة وهو وصف السماحة، والفطرة الخلقة؛ أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، و"الأصول الفطرية هي الحالة التي هيأ الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم، وهي إذن الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذن ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله."⁽¹¹⁾ وأما السماحة فهي سهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضيق والتساهل وهي راجعة إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط.

4. منهج ابن عاشور المقاصدي على عدّ المقاصد معان حقيقية لها تحقق في الخارج، وتلحق بها معان اعتبارية قريبة من الحقيقة، ومعان عرفية عامة متحققة، ومعان عرفية خاصة تقرب من المعاني العرفية العامة، "ولهذا فالأوهام وهي المعاني التي يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء محقق في

(9) المرجع السابق، ص 147.

(10) المرجع السابق، ص 20-21.

(11) المرجع السابق، ص 59.

الخارج كتوهم كثير من الناس أن في الميت معنى يوجب الخوف منه أو النفور عنه عند الخلوة، وهذا الإدراك مركب من الفعل والانفعال؛ لأن الذهن الواحد نجده في هذا فاعلاً ومنفعلاً معاً، فهو يفعل الاختراع ثم يدركه.

وكذلك التخييلات وهي المعاني التي تخرعها قوة الخيال بمعونة الوهم بأن يركبها الخيال من عدة معان محسوسة محفوظة في الحافظة كتمثيل صنف من الحوت أنه خنزير بحري، فليس شيء من هذين بصالح، لأن يعدّ مقصداً شرعياً؛⁽¹²⁾ إذ الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية والبناء على الأوهام مرفوض في الشريعة بدليل الاستقراء. وقد ساعدته دقة تحديد منهجه المقاصدي في توظيفه لوضع أسئلة حضارية تبرز سلفيته الإصلاحية التي من معالمها رؤيته لمفهوم الإصلاح عامة وإصلاح التعليم خاصة.

منهج الإصلاح عند ابن عاشور:

وتبرز رؤيته الإصلاحية العامة في سؤاله عن إصلاح الأمة بأنه المقصد العام من التشريع الإسلامي، يقول: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة أن المقصد العام من التشريع فيه، هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه."⁽¹³⁾ ويفسر مفهوم الأمة بقوله: "إن المجتمع البشري أو الأمة عبارة عن مجموعة من الناس، هي كل ملتئم من أجزاء هي الأفراد، فلا جرم كان إصلاح المجتمع متوقفاً بادئ الأمر على إصلاح الأفراد، فإذا صلحت حصل من مجموعتها الصالحة مجتمع يسوده الصلاح، ثم هو محتاج إلى أسباب أخرى من الصلاح زائدة على أسباب صلاح الأفراد، وتلك هي أسباب صلاح نواحي الهيئة الاجتماعية في أحوال علاقات بعض أفرادها ببعض؛ لأنَّ حالات التجمع تبعث عوارض جديدة لم تكن موجودة في أحوال انفراد الأفراد، وقد تطفئ بقوتها الاجتماعية على ما تقف عليه الأفراد من الكمالات، فتحجبها أو

(12) المرجع السابق، ص 53.

(13) المرجع السابق، ص 63.

تزيلها بالمرة، بحكم الاضطراب لمسايرة دواعي الأحوال الاجتماعية، فلم يكن بدّ
لشريعة الإصلاح من وضع قوانين زائدة على قوانين إصلاح الأفراد،⁽¹⁴⁾ ويجعل
أساس إصلاح الأفراد إصلاح العقل باعتبار "إصلاح عقل الإنسان هو إصلاح
جميع خصاله، ويحيى بعده الاشتغال بإصلاح أعماله، وعلى هذين الإصلاحين
مدار قوانين المجتمع الإسلامي. وفي صحيح مسلم عن أبي عمرة الثقفي أنه قال:
قلت يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً غيرك قال: "قل
آمنت بالله ثم استقم" فجمع له في قوله قل آمنت بالله معاني صلاح الاعتقاد،
وفي قوله استقم معاني صلاح العمل.⁽¹⁵⁾ ومنهج هذا الإصلاح ينتظم عنده
بثلاثة أنواع:

- صلاح الاعتقاد وربطه بالفطرة، وذلك أن "الله الذي خلق الإنسان في
أحسن تقويم قد أودع في فطرته قوة الفكر المصيب، وإذا نشأ على الاعتقاد
المصيب ارتاض عقله بقوانين الفكر المصيب، وإذا نشأ على ضد ذلك سخر عقله
لاتباع طرائق الخطأ في التفكير، وقبول التعاليم الضالة، ثم اختراع تعاليم أخرى
إلى أن تتراكم عليه الضلالات والخرافات.⁽¹⁶⁾ وبعد إثباته أن فساد الاعتقاد
طارئ على الناس رسم له ثلاثة أحوال وهي الإشراك والتعطيل والخطأ في
الصفات، يقول: "فأما الإشراك فهو أقرب إلى الفطرة من التعطيل؛ لأن فيه اعترافاً
بضرورة وجود الصانع غير أنه يجعل الصانع متعدداً، وقد طرأ الإشراك لدواعٍ
مجهولة التاريخ والصفة.. وأما الخطأ في صفات الله تعالى فهو ما يعرض للعقائد
الدينية التي صحت أصولها. وأهلها، وإن كانوا قد آمنوا بوجود الله وتقديسه، هم
خلطوا ذلك بإثبات صفات لله لا تناسب قدسيته، كما قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ
قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١] فهم يأخذون من الإشراك بنصيب؛ إذ ليس الإشراك إلا خطأ في
أعظم صفة لله وهي الوجدانية، ويأخذون من التعطيل بنصيب؛ لأن إثبات صفات
لا تليق بالله يستلزم نفي أضدادها التي هي كمالات، وأن إثبات إله متصف بغير

(14) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، د.ت.، ص 43.

(15) المرجع السابق، ص 45.

(16) المرجع السابق، ص 47.

صفات الإله بمنزلة نفي ذلك الموصوف. ⁽¹⁷⁾ ودفعاً لهذه الآفات العقيدية "قد حاط الإسلام إصلاح العقيدة ودوام إصلاحها بأمرين عظيمين هما: التفصيل والتعليل، فأما التفصيل فهو بأمر ثلاثة أولها بتمام الإيضاح لسائر المسلمين وإعلان فضائح الضالين في العقيدة على اختلاف ضلالهم، والإغلاظ عليهم، وبسد ذرائع الشرك واجتثاث عروقه، ولذلك نهى عن اتخاذ التماثيل في البيوت، وأكد النهي عن اتخاذ القبور مساجد.. وأما التعليل فذلك باستدعاء العقول إلى الاستدلال على وجود الله وعلى صفاته التي دل عليها تنزيهه. وأعظم ذلك الاستدعاء إلى النظر في النفس وهو أصل الحكمة." ⁽¹⁸⁾

- إصلاح التفكير، يقول: "فَصَلْتُ مَبِثَّ إِصْلَاحِ التَّفَكِيرِ عَنْ مَبِثِّ إِصْلَاحِ الْإِعْتِقَادِ وَإِنْ كَانَتْ الْعَقِيدَةُ مِنَ التَّفَكِيرِ، لِأَنِّي نَظَرْتُ فِي هَذَا إِلَى مَا امْتَاَزَتْ بِهِ الْعَقِيدَةُ مِنْ كَوْنِهَا تَفَكِيرًا مُقَدَّسًا وَمَخْتَصًا بِمَوْضُوعٍ مُعَيَّنٍ مِنْ وَجُودِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ وَصِفَاتِ رَسَلِهِ، وَمِنْ كَوْنِهَا تَفَكِيرًا تُتَلَقَّى مَبَادِئُهُ وَأَوَائِلُهُ بِصُورَةِ التَّقْلِيدِ وَالتَّسْلِيمِ لِلرَّسُولِ الْمُوثُوقِ بِصَدَقِهِ وَبِنَصَحِهِ فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ، ثُمَّ تَقَامُ الْأَدَلَةُ عَلَيْهَا بَعْدَ تَلْقِيهَا فَتَكُونُ فِي ابْتِدَاءِ التَّلْقِي مِثْلَ مَا يَسْمَى فِي الْمُنْطَقِ بِالْأَصُولِ الْمَوْضُوعَةِ، وَهِيَ مُقَدِّمَاتٌ مُسَلِّمَةٌ لِحَسَنِ الظَّنِّ بِقَائِلِهَا. أَمَّا إِصْلَاحُ التَّفَكِيرِ الْمُبْحَثُ عَنْهُ هُنَا فَهُوَ التَّفَكِيرُ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى الشُّؤْنِ فِي الْحَيَاةِ الْعَاجِلَةِ وَالْآجِلَةِ لِتَحْصِيلِ الْعِلْمِ بِمَا يَجِبُ سُلُوكُهُ لِلنَّجَاحِ فِي الْحَيَاتَيْنِ، كَيْ يَسْلَمَ صَاحِبُهُ مِنَ الْوُقُوعِ فِي مَهَاوِي الْأَغْلَاطِ فِي الْحَيَاةِ الْعَاجِلَةِ وَفِي مَهَاوِي الْخُسْرَانِ فِي الْحَيَاةِ الْآخِرَةِ،" ⁽¹⁹⁾ وقد استقرى نواحي إصلاح التفكير الواردة في الإسلام استقراء عاجلاً فانتهى إلى ثمانين نواح من أصول نجاح المرء والجماعة في المجتمع هي: تلقي العقيدة، وتلقي الشريعة، والعبادة، وتحصيل النجاة في الحياتين، والحزم، والمعاملة، والأحوال العامة للعالم، ومصادفة الحق في العلوم المعلومات.

(17) المرجع السابق، ص 48.

(18) المرجع السابق، ص 49.

(19) المرجع السابق، ص 51.

- صلاح العمل: يؤكد على العلاقة بين العقيدة والفكر والعمل بقوله: "جدير بمن صلحت عقائده وأفكاره أن تصدر عنه الأعمال الصالحة، ولذلك كان أسلوب الإسلام في الأمر بالأعمال الصالحة والنهي عن أضدادها أن يتبدى بإصلاح العقيدة،"⁽²⁰⁾ ويقدم أدلة من القرآن والسنة طافحة بالأمر بإحسان العمل وبيان الأعمال الصالحة، وبالوعد على الامتثال والوعيد على الاقتحام. "وقد استقام السلف الصالح على ذلك زمانا لا يثبطهم تعلل ولا يضل بهم تأول، إلى أن نبعت في الإسلام فتنة جبرية فجاءت الأخطاء."⁽²¹⁾ ويفسر هذه الأخطاء بكونها في حقيقة مصدر الأعمال عن أصحابها ناتجة عن "الخطأ في حقيقة ترتب الثواب والعقاب عن حال أهل الدين في امتثالهم لأوامره واجتنابهم لنواهيه، وقد نشأ ذلك عن الخلط بين حقيقة إرادة الله في التكوين وحقيقة إرادته في التشريع. وهذا الخطأ نشأ للبشر من شبهتين إحداهما عقلية وهي محاولة تحكم العقل في تعلق إرادة الله بإيجاد الأشياء وبأحوال الأشياء، والأخرى نقلية وهي تلقف النصوص الواردة في الكتب المقدسة الدالة على عموم قدرة الله وإرادته وعلمه والنظر في تلك النصوص نظرة حمقاء،"⁽²²⁾ ويرجع هذين الشعبتين لثلاثة مبادئ:⁽²³⁾

المبدأ الأول: مبدأ الجبر وهو مبدأ الذين أخذوا بعض الأدلة العقلية والنقلية المشتملة على عموم إرادة الله وقدرته؛ فحملوها على ظواهرها وإطلاقها وقطعوا النظر عما يعارضها؛ فجعلوا أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى مباشرة، وأنها بقضائه، وأن الإنسان مجبور على ما يصدر منه، ولذلك أبطلوا أدلة الجزاء على الأعمال السيئة وجعلوا الثواب فضلا من الله وأبطلوا العقاب، وهذا مذهب جهنم ابن صفوان.

المبدأ الثاني: مبدأ الاختيار المحض وهو مبدأ الذين نفوا القضاء والقدر وقالوا كل فعل يفعل الإنسان، فهو أنف: أي جديد؛ وجعلوا أفعال العباد مخلوقة لهم، وليس لله تعالى عليها قدرة ولا له قضاء وقدر في ذلك؛ تنزيهاً له عن تقدير الفساد وعن إقراره مع علمه به، وهؤلاء يسمون عند المسلمين بالقدرية.

(20) المرجع السابق، ص 63.

(21) المرجع السابق، ص 64.

(22) المرجع السابق، ص 64.

(23) المرجع السابق، ص 65.

المبدأ الثالث: مبدأ التوسط بين الجبر والاختيار والجمع بين الأدلة وتنزيل كل في موضعه، وهذا قول جمهور علماء الإسلام "وقد كان هذا هو مذهب السلف من الصحابة؛ فإنهم يؤمنون بأنه لا يكون من العباد قول ولا عمل إلا وقد قضاه الله وسبق علمه به، غير أنهم أثبتوا الضلال والخذلان في العباد وسموا ذلك بالتيشير، وقالوا إن الله يسر قوماً للطاعة وقوماً للمعصية، وذلك التيسير يسوق العبد إلى ما سبق في علم الله وقدره من سعادة أو شقاوة،"⁽²⁴⁾ وهذا التيسير هو الكسب والاستطاعة اللذان بهما يجد الإنسان ميلاً إلى الفعل والانكفاف عنه، وأن وراءنا تيسيراً بالتوفيق أو بالخذلان تخف به الأفعال الصالحة على النفس تارة وتثقل تارة أخرى.

والأفعال أو الأعمال تنقسم إلى قسمين: "نفسية وبدنية، فالنفسية هي الانفعالات النفسانية التي تترتب عليها آثار حسنة أو قبيحة، وأكثر الأعمال النفسية نجده باعثاً ودافعاً إلى أعمال بدنية، والأعمال البدنية هي الأفعال الصادرة من الأعضاء والجوارح لتحصيل مقصود دفع إليه العقل، فتخرج الأفعال المجردة كالمشي لغير مقصد. ولقد اهتم الإسلام بإصلاح الأعمال النفسية والبدنية فأمر ونهى، وجعل الامتثال لما أمر والاجتناب لما نهى في الباطن والظاهر هو المسمى التقوى، المنوه بشأنها في القرآن وكلام الرسول، غير أن الحظ الأوفر من الاهتمام للأعمال القلبية."⁽²⁵⁾

إن مفهوم الإصلاح عند ابن عاشور كما يبدو من الناحية المنهجية كاشفاً لسلفيته ومبيناً أسسها المعرفية، يعطي صورة عن التصور التطبيقي لهذه السلفية، الذي يبرز في دراسته لأسباب تأخر العلم الإسلامي في نفسه، وفي رؤيته لإصلاح التعليم. ففيما يخص دراسته للأسباب التي أخرت العلم في نفسه فقد قدم لها بذكر مرجع الفرق الإسلامية إلى: "ثلاث شعب: أهل السنة، والمكفرون بالكبائر، والمرجئة:

(24) المرجع السابق، ص 66.

(25) المرجع السابق، ص 68.

فأما أهل السنة فهم طائفتان: سلفية وخلفية، فالسلفية الواقفون عندما كان عليه الصدر الأول من أهل العصور الثلاثة: الصحابة والتابعين وتابعيهم، وأصل طريقتهم أن لا يبحث في التوحيد على أكثر مما ورد في القرآن وصريح الأقوال النبوية وأن تشرح أدلتها الواضحة، حتى لو وجد من بينها ما ينفي ظاهره التنزيه حمل على متعارف اللغة حقيقة فيه، نحو اليد، مع التنزيه عن مماثلة الخالق للمخلوق. وعلى هاته الطريقة أهل الحديث ومتقدمو الفقهاء، ومنها نشأت عقيدة الحنابلة والظاهرية على جمود قليل.

وأما المعتزلة، فهم فلاسفة المتكلمين وطريقتهم إثبات العقائد بالأدلة البرهانية مع الميل إلى تحقيق الأشياء ولو بالخروج عن ظواهر الشريعة، فأفراطوا في ذلك، ولهم في مسائل مشكلة تباينات حسنة، ربما وافقهم فيها حتى من خالفهم، وقد تشبه بهم المتأخرون ممن ينتسب إلى أصول السلف ليجادلهم بأصول الفلسفة.

وأما المرجئة، فهم قوم أخذوا بظواهر نصوص العفو والجبر وكانت دعوتهم ملائمة لأهل النفوس الشاهية - وكثير ما هم - وظنوا أنفسهم من أهل التبشير، وسلك مسلكتهم جمهور الصوفية، وزُينت للعموم أقوالهم، فأصبح غالب المسلمين مرجئين.

جاء من بُعد جماعة راعوا التوسط، وكان مذهبهم شرعياً مؤيداً بالفلسفة، ولكن بظواهر منها: أرادوا أن يقنعوا بها المعتزلة؛ إذ يجادلوهم بما يقاوم أصولهم، ولكنهم ما سلموا من تقصير في إقناعهم، وهم الأشاعرة والماتريدية، فنالوا سخط الفريقين: فأما السلفيون فعدوهم مرجئين. وأما المعتزلة فعدوهم جبرية، ومن الخطأ أنهم تطلعوا إلى نقض الفلسفة فارتكبوا خطباً شديداً، وانبرى مخالفوهم للطعن عليهم، وإن كان الله قيض لمذهب الأشعري من أصحابه من نصره مثل الباقلاني وإمام الحرمين. وفصلوا الفلسفة عن الاعتقاد، وبيّنوا أن مخالف ما أدخلوه من الأصول الفلسفية الجديدة مثل بقاء العرض زمانين لا يلزمه شيء من النكير بله التكفير، ويظهر أن هاته الطريقة أمثل الطرق في توجيه العقيدة الإسلامية بما يوافق الحجج المنطقية.⁽²⁶⁾

(26) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، الطاهر، القاهرة: دار السلام، ط2، 1428هـ/2007م، ص184.

وبعد هذا البيان لمرجع التفرق والاختلاف تحدث عما نشأ عنه من أسباب
أخرت العلم في نفسه: (27)

أولها: الخلاف في الاصطلاحات والصفات وتعديدها وكثرة الخلاف اللفظي.
وثانيها: الغلو في التنزيه وقد ظنوا به تعظيم الله تعالى بما لم يصف به نفسه،
فمن ذلك قولهم بجواز إثابة العاصي وتعذيب المطيع وتكليف المحال.

وثالثها: قول ما لا يعقل واعتقاده، وعندهم أن ذلك من محاسن الإيمان
وربما جعلوه من معنى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] فمن ذلك قولهم: إن
السمع يتعلق بالمبصرات، فهو بظاهره فاسد إلا أن يصرحوا بأنه كناية عن العلم،
وأن الكلام بلا حرف مع أنه كلام، وأن رؤيتنا الله في الآخرة بالعين لكن بلا جهة
ولا كيف، وكذلك تقريرهم في الكسب. وألزموا الناس بالتقليد في الدليل كما
يقلدون في المدلول.

ورابعها: التنازع وإلزام المذاهب، وذلك أوجب إباية الرجوع إلى الحق
في طبع الإنسان كراهية الرجوع إلى من يجترئ عليه. والخلاف بين العقلاء نادر
لو راموا التقارب، ولو اهتدى الناس بهدي السلف لقالوا قولهم: لا نكفر أحداً من
أهل القبلة. اتخذ المرتابون في العقائد سلاحهم عند الضعف عن تأييد مذهبهم من
التكفير سلاحاً، والأخذ بلوازم المذاهب، يدفعون بذلك الذين يخشون قوة جدلهم.
أما السلف العلماء فقد كانوا يحبون أن يسألهم المسترشد أو يجادلهم الضال ليزيلوا
عنه ما عساه أن يلزم به من الشبه، وما كانوا يتحاشون من موافقة الفرق المخالفة
متى اتحدت طرق النظر. أما المتأخرون وخصوصاً الأشاعرة، فقد أكثروا من الأخذ
باللوازم، وفتشوا لكل طائفة عن مقالة ألزموها بها الكفر حتى كفروا المعتزلة الذين
هم أقرب الناس وفاقاً معهم.

وخامسها: إدخال أشياء في التوحيد ليست منه، والغرض منه إكبارها في عيون
العامة ومن يلحق بهم مثل مسألة الخلاف، والخروج عن السلطان، واتباع واحد من
الأئمة الأربعة، لردع العامة عن الاستخفاف بمراعاتها مع ما ينشأ عن الاستخفاف
من الفتن.

(27) المرجع السابق، ص 185.

أما رؤيته الإصلاحية الخاصة فتبرز في سؤاله عن إصلاح التعليم الذي يكشف ضرورته بقوله: "وقد كان صلاح التعليم من مميزات الأمم، فإنه ما ميز الأمم بعضاً من بعض، إلا العادات واللغات وما هي إلا تعليمات نشأت عن أول تعاليم البشر، فبحسب ارتقاء عاداتهم ولغاتهم يكون تفاضلهم، ثم يكون التفاضل بالأديان؛ فإنها تزجي إلى مبدأ واحد، فعاتات واحدة. فلنا أن نعدّ أقدم تعاليم البشر هي الأديان التي أرشدهم الله بها إلى ما فيه الصلاح، فنجدها تسعى إلى أن يكون الصلاح مطرداً بينهم وبذلك تتساوى مبادئ الأمة في الأخلاق فتتهياً إلى الاتحاد الذي هو أصل جلائل الأعمال كلها." (28) ولهذا كان مدافعاً قوياً عن إصلاح التعليم العام الذي يقضي بإصلاحه قضاء باتاً لا هوادة فيه ولا إرجاء، "فإن خطأ التعليم العام خطر عظيم على الأمة أشد من خطر الجهالة؛ لأنها حينئذ تكون منقسمة إلى أصناف فيها الطيب والخبيث لا تعد من هياتها الفطرة وكملة حسن الطبع من بينهم، فيكون ناهضاً بالأمة إلى صلاح نافع يدوم بدوامه، وربما بسط بعد انطواء أيامه، فأما التعليم العام فإنه إن صلح عم به الصلاح، وإن كان فاسداً شقيت به الأمة كلها، وتذبذبت في معرفة مركزها، وساءت اعتقاداً في حالة جهلها." (29)

ولدفع فساد التعليم عند المسلمين بحث أسباب تأخره فوجدها "نوعين: نوعاً يرجع إلى الأسباب العامة التي قضت بتأخر المسلمين على اختلاف أقاليمهم وعوائدهم ولغاتهم، ولكن ذلك بحث يشغل بياض مجلدات، ومرجعه إلى أسباب التأخر العام في العالم الإسلامي. ونوعاً يرجع إلى تغير نظام الحياة الاجتماعية في أنحاء العالم؛ تغيراً استدعى تبدل الأفكار والأغراض والقيم العقلية. وهذا التغير قد استدعى تغير أساليب التعليم ومقادير العلوم المطلوبة وقيمة كفاءة المتعلمين لحاجات زمانهم، كل ذلك نشأ نشأً سريعاً وسار سيراً فسيحاً، والمسلمون - وخاصة أهل العلوم الإسلامية - في سبات عميق، حال دونهم ودون إصلاح برامجهم تعاليمهم، ومن العجيب أن من يشعر منهم بخلل الأحوال وخطر التزام المسير على النهج المتبع فيدعوه نصحه إلى إيقاظهم، يجد قبل كل شيء طوائف تنسبه إلى سوء المقصد، وتناظره بأن هذا النهج قد أوصل أسلافنا إلى أعلى مرتقى من

(28) المرجع السابق، ص 16.

(29) المرجع السابق، ص 18.

النجاح، وأنه قد أنجب أساطين للعلم طبقت شهرتهم الآفاق، وربما روجوا بهذه المقدمات الخطابية أو السفسطائية قناعة في أنفسهم وإقناعاً للدهماء، وكلهم غافلون أو متغافلون عن اختلاف العصور والأجيال، ذلك الاختلاف الذي تغيرت به الأساليب.⁽³⁰⁾ وينظر ابن عاشور للتعليم نظرة شمولية بحيث يرى أن فساد إما من فساد المعلم أو من فساد التأليف أو من جهة النظام العام. وانتهى به البحث إلى تقرير ثلاثة عشر سبباً لتأخر التعليم:⁽³¹⁾

الأول: إن العلوم والتعليم لم يسمح لهما الزمان منذ القدم بوضع مراقبة تميز الصالح من غيره مع أن التعليم مرتقى الأمة والذي يرسم مستقبلها.

الثاني: إهمال الضبط: فإننا إذا تتبعنا حال التعليم وجدناه اختبارياً في سائر أحواله، فالمتعلم يتعلم باختباره، والمدرس يدرس ما يروق لديه من الكتب، ويقرر ما يختار من المسائل، والمؤلف يصطلح على ما يشاء في العلم وبذلك كان التعليم في سائر عصوره اختصارياً وغير مضبوط ولا متحد بطريقة واحدة.

الثالث: عرو التعليم عن مادة الآداب وتهذيب الأخلاق وشرح العوائد النافعة وغيرها، وهو السبب الذي قضى على المسلمين بالانحطاط في الأخلاق والعوائد.

الرابع: سلب العلوم والتعليم، حرية النقد الصحيح في المرتبة العالية وما يقرب منها، وهذا خلل بالمقصد من التعليم وهو إيصال العقول إلى درجة الابتكار ومعنى الابتكار، أن يصير الفكر متهيئاً لأن يبتكر ويوسع المعلومات كما ابتكرها الذين من قبله فيتقدم العلم وأساليبه، ولا يكون ذلك إلا بإحداث قوة حاكمة في الفكر تميز الصحيح من العليل مما يلقي إليه.

الخامس: الغفلة عن إعطاء كل مرتبة من مراتب التعليم ما تحتاجه من الأسلوب اللائق بها والنافع فيها، مما أثر في تقويم الفكر، وذلك بالاعتناء بما يجعل ذهن التلميذ مراعيًا لما تجب مراعاته من القواعد في المرتبة الابتدائية ليتمكن وهو ناشئ في التعليم من العمل بما علمه وذلك بأن يطالب باستحضار المهم وأن يلقي عليه ما له أثر عملي، وأن يكرر سؤاله فيه وأن يكلف بتحريرات يظهر فيها أثر معرفته.

(30) المرجع السابق، ص 104.

(31) المرجع السابق، ص 105.

السادس: إهمال التمرين والعمل بالمعلومات كما هو الغاية من كل علم.

السابع: عروه من ملاحظة المصالح الصحية.

الثامن: عدم تقارب التلاميذ الوافدين إلى التعليم.

التاسع: دروس التطوع غير المنضبطة في ملازمة التدريس.

العاشر: إلغاء المستحق واختيار من ليس بمستحق.

الحادي عشر: تفكير التلاميذ منذ الابتداء للاستعجال لتحصيل الشهادة من غير تفكير في الأهم من ذلك وهو الكمال العلمي.

الثاني عشر: ضعف الملكات اللسانية: أي القصور في اللغة.

الثالث عشر: عرو التعليم عما يفيد التلامذة اطلاعا على أحوال الأمم الماضية والتاريخ الإسلامي وتراجم رجاله وتاريخ الأمم المعاصرة وتاريخ الحضارة.

وإذا كانت هذه الآراء إصلاحية في سياقها التاريخي متقدمة ودالة على وعي حضاري، فإنها تكشف محدودية المنهج المقاصدي في مشروع الإصلاح عند ابن عاشور، وعدم توظيفه في الحراك السياسي المانع من تفعيل النص الشرعي ومقاصده، وجعله محورا لتجديد عقل الأمة، يقول الجورشي -أثناء مقارنته لمفهوم المقاصد عند علال الفاسي والطاهر ابن عاشور-: "نجد ابن عاشور في بحثه قد انتهج نهج الفقهاء الأصوليين فلم يتخل عن إشكالية المقاصد والتنظير لها في معظم أبواب البحث، بينما نجد الأستاذ الفاسي قد التصق بمواد وأبواب علم أصول الفقه أكثر من اللزوم حتى سقط في العرض والشرح وأطال في ذلك من غير مبرر.

لكنه في الآن نفسه كان أعمق من ابن عاشور عندما تناول الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية من نظرية المقاصد. ولم يتميز فقط بالزاوية التي تناول من خلالها هذه القضايا، وإنما نجده أيضا متقدما على الشيخ الطاهر سواء في مضمون مواقفه السياسية أو خاصة في النظرة إلى المرأة والمال حيث كان صريحا في ضرورة وضع حد لتعدد الزوجات حماية لحقوق المرأة وحصانة للأسرة المسلمة، بينما بنى ابن عاشور تبريرات غير مقنعة ولا تصمد أمام التاريخ والوقائع، كقوله

أن جعل أمر الطلاق إلى الرجل من الزوجين؛ لأنه في غالب الأحوال أحرص على استبقاء زوجه، وأعلق بها، وأنفذ نظراً في مصلحة العائلة! ولعل انخراط الفاسي في العمل السياسي، والنضال الوطني جعله أكثر ملامسة للواقع الاجتماعي والسياسي على عكس الطاهر ابن عاشور الذي لازم المؤسسة العلمية التشريعية؛ إذ يبدو أن الممارسة السياسية والارتباط العضوي بهموم الناس والأمة عامل مساعد جداً لمزيد بلورة علم المقاصد. فمقاصد الدين في نهاية المطاف مقاصد الشعب والأمة أو مكملتها ومدعمة لها، وكلما اتضحت للمنظر مصالح الأمة وانحاز لها اقترب أكثر من مقاصد الشريعة وأحسن تأسيسها وتأويلها،⁽³²⁾ فقد انتهج ابن عاشور في نهجه الإصلاحي نهجاً مقاصدياً برؤية لم تستطع التخلص من المؤثرات التاريخية لتطور المعرفة الإسلامية، ومن ثم كانت سلفيته سلفية مقاصدية فقهية كلامية، لم تخرج من عباءة المنطق التاريخي لعلمي أصول الفقه والكلام، ولم تستطع بلورة أجوبة مقاصدية واضحة لتحديات المجتمع والتاريخ، وذلك انطلاقاً من ظروف مرحلة تاريخية عرفت تغلغل المد الاستعماري الأوروبي، إلا أنها سلفية مقاصدية قابلة لكي تأخذ مسارات أنضج في تجدد البناء النظري والتطبيقي لتجاوز عوائق الإصلاح الذاتية والمفتعلة من الآخر المناوئ لنهضة المسلمين.

ثالثاً: أسئلة ابن عاشور الإصلاحية بين رؤية تطور الفكر السلفي ورؤية تراجعه

يظهر أن الأساس المرجعي للنظر في أسباب التأخر والأجوبة الإصلاحية عند الطاهر ابن عاشور، هو رؤيته المقاصدية التي صاغها في نظام كلي تنتظم فيه كل قضايا الشريعة الإسلامية، بحيث إن تطبيقها واضح في آثاره العلمية، ومنها تفسيره "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد" و"أليس الصبح بقريب" و"أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" حيث جاءت وفق دفاعه عن تأسيس علم المقاصد مستقل عن علم أصول الفقه، تحتاجه منهجياً جميع العلوم ولا سيما الفقه. فحين تحدث عن دواعي بحثه مقاصد الشريعة والتمثيل والاحتجاج لإثباتها قال: "دعاني

(32) الجورشي، صلاح الدين. مقاصد الشريعة بين الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي، مجلة الاجتهاد، ع9، 1990م، ص206.

سرف الهم إله ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة؛ إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعية؛ فيقطع بين الجميع الحجاج ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج، ورأيت علماء الشريعة بذلك أولى وللآخرة خير من الأولى.⁽³³⁾ ولا يرى أن علم أصول الفقه كافياً ليكون مرجعاً عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وذلك "أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظائر، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعاً للاختلاف في تلك الأصول، وإن شئت فقل استمر بينهم الخلاف في الفروع؛ لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع؛ إذ كان علم الأصول لم يدون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين.⁽³⁴⁾

كما أن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع، بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع أو صاف تؤذن بها تلك الألفاظ، يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها، باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة،"⁽³⁵⁾ ولهذا يذهب إلى تجاوز علم الأصول إلى علم المقاصد بتقريره: "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للفقه في الدين، حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد بوتقة التدوين ونغيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله نستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعلم إلى ما هو من مسائل أصول الفقه، غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة."⁽³⁶⁾

(33) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص5.

(34) المرجع السابق، ص5.

(35) المرجع السابق، ص6.

(36) المرجع السابق، ص8.

وعلى الرغم من النقد العلمي الذي يمكن أن يوجه لدعوته انفصال علم المقاصد عن أصول الفقه، فإنه يعدّ اجتهاداً علمياً من الطاهر ابن عاشور يخرج من السلفية الظاهرية إلى سلفية مقاصدية، تعتمد نظرية للمقاصد متناسقة التصور والمنهج، لكنها بقيت سلفية محصورة في المنطق التاريخي الفقهي والكلامي لا تنفتح على اجتهادات إنسانية ذات قيمة حضارية في التغيير، يمكن استلهاها بمنطق شرعي لتجديد واقع المسلمين وإخراجه من مغلوبيته أمام الآخر الغالب.

فسواء قلنا إن ابن عاشور أسس نظريته على الفطرة والمصلحة والتعليل،⁽³⁷⁾ أم قلنا إن نظريته مؤسسة على أصول معرفية شمولية ترجع إلى التوحيد والتعليل الكلي في الشريعة والكون وإثبات مصالح الأحكام الشرعية والمعرفة الإسلامية،⁽³⁸⁾ فإن ابن عاشور مسك مفاتيح الدخول إلى الاجتهاد الشمولي في الفقه الحضاري، ومنه البحث عن آليات الإصلاح وتجاوز أسباب تأخر الأمة العامة والخاصة. فالسلفية بهذه المفاتيح لم تعد رؤية إلى التثبيت بماضي السلف الصالح قصد الإجابة على ضرورات الحاضر وحاجياته، وإنما صارت دعوة اجتهادية قائمة على فتح باب الاجتهاد وإبطال التقليد والمساكنة مع الماضي التاريخي التي لا أساس شرعياً يقتضيها.

وبهذا تجد ابن عاشور "أقل تقيداً بأفكار السلف وخاصة تجاه أهل السنة والجماعة، حتى نكاد نراه في بعض القضايا أكثر ميلاً إلى أهل الاعتزال منه إلى الأشاعرة رغم مالكيته المستنيرة"،⁽³⁹⁾ وظهر تحرره في مناقشته لإمام الحرمين وللشاطبي⁽⁴⁰⁾ وغيرهما من علماء السلف بكل ثقة فيما يقترحه من اجتهاد مؤسس لعلم المقاصد، باعتباره الكفيل بدوام أحكام الشريعة للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، يقول: "والرجل الفذ الذي أفرد

(37) الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 144-145.

(38) العضراوي، عبد الرحمن. "الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية"، (أطروحة دكتوراة الدولة - مرقونة، جامعة القاضي عياض، 2005م/2006م، ص 280).

(39) الجورشي، صلاح الدين. مقاصد الشريعة بين الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي، مرجع سابق، ص 206.

(40) قال في مناقشته لإمام الحرمين: "وقد وقع لإمام الحرمين في أول كتاب البرهان اعتذار عن إدخال ما=

هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي؛ إذ عني بإبراز القسم الثاني من كتابه المسمى عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه، وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد، ولكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود. على أنه أفاد وأجاد، فأنا أقتفي آثاره ولا أهمل مهماته ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره. ⁽⁴¹⁾

لقد كان تأسيسه لعلم المقاصد مسلكاً لصياغة أجوبة مقاصدية على أسئلة الإصلاح المتعلقة بقضايا اجتماعية واقتصادية وسياسية، من خلال كيفيتين: ⁽⁴²⁾

الكيفية الأولى: أن هذه الشريعة قابلة بأصولها ووكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تسير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر، وشواهد هذه الكيفية ما نجده من محامل علماء الأمة أدلة كثيرة من أدلة الأحكام على مختلف الأحوال، ولكل من أئمة الشريعة نصيب من هذه المحامل، فإذا جمعت أنصباؤهم تجمع منها شيء وفير من تأويل ظواهر الأحكام على محامل صالحة لمختلف أحوال الناس. مثاله النهي عن كراء الأرض. قال مالك والجمهور: محمل النهي على التورع وقصد مواساة بعض المسلمين بعضاً، دون جزم بنقض عقدة كراء الأرض، وكالنهى عن جر السلف منفعة، وقد حملة جماعة من فقهاء الحنفية على ما ليس فيه ضرورة، ولذا رخصوا في بيع الوفاء في كروم بخارى.

الكيفية الثانية: أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل على نحو أحكام الإسلام، دون حرج ولا مشقة ولا عسر، كما أمكن تغيير الإسلام

= ليس بقطعي في مسائل الأصول فقال: "فإن قيل تفعيل أخبار الآحاد والأقيسة لا تلتفى إلا في أصول الفقه وليست قواطع. قلنا حظ الأصولي إبانة القواطع في وجوب العمل بها ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول يرتبط بالدليل" وهو اعتذار واه.. انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 6. وقال في مناقشة له للشاطبي: "وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بباطل." انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 7.

(41) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 8.

(42) المرجع السابق، ص 92-93.

لبعض أحوال العرب والفرس والقبط والبربر والروم والتتار والهنود والصين والترك، من غير أن يجدوا حرجاً ولا عسراً في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة، ومن دون أن يلجأوا إلى الانسلاخ عما اعتادوه وتعارفوه من العوائد المقبولة. فلا يجدر بحال أن يكون معنى صلوحية التشريع للبشر أن الناس يحملون على اتباع أحوال أمة خاصة مثل أحوال العرب في زمان التشريع، ولا على اتباع تفريعات الأحكام وجزيئات الأقضية المراعى فيه صلاح خاص لمن كان التشريع بين ظهرانيهم، سواء لآم ذلك أحوال بقية الأمم والعصور أم لم يلائم، فتكون صلوحيتها مشوبة بحرج ومخالفة ما لا يستطيع الناس الانقطاع عنه، ويعلل معنى الصلوحية بأن يعمل الناس بها في كل عصر، فلا يهلكوا ولا يعتنوا؛ إذ لو كان هذا هو معنى صلوحية الشريعة لكل زمان ومكان لما كان هذا من مزايا شريعة الإسلام وخصائصها. إذ لا نجد في شريعة من الشرائع المتبعة أحكاماً لو حُمل الناس عليها لهلكوا أو صاروا فوضى، إذ يكون في مستطاع أهل كل شريعة أن يتحلوا شريعتهم صف الدوام. فتعين أن تكون صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كليات ومعاني مشتملة على حكم ومصالح صالحة لأن تنفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد.

وتمثيلاً لقدرة الشريعة على التكيف مع الأحوال وتكيف الأحوال مع الشرع يكشف مقاصد عامة منها الحرية والوسطية والمساواة. فتعدّ المساواة مثلاً مقصداً أصيلاً في الإسلام و"لا يتخلف إلا عند وجود مانع، فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأوصاف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكفي عدم وجود مانع من اعتبار التساوي. ولذلك صرح علماء الأمة بأن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء، ولا تحتاج العبارات من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث ولا عكس ذلك".⁽⁴³⁾

وقد عرّف الموانع التي لا تصح فيها المساواة بأنها "العوارض التي إذا تحققت تقتضي إلغاء حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء، أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة، وأعني بالعوارض اعتبارات تلوح في أحوال معروضات المساواة، فيصير إجراء المساواة في أحوال تلك المعروضات غير

(43) المرجع السابق، ص 96.

عائد بالصلاح في بابه، ويكون الصلاح في ضد ذلك أو يكون إجراء المساواة عندها، أي عند تلك العوارض فسادا راجحا أو خالصا.⁽⁴⁴⁾ وينظر لهذه الموانع من حيث مقدار تحققها ودوامها أو غلبة حصولها، وذلك من خلال الوقوف على مرجع تقدير المنع المحدد في المعنى أو قواعد التقنين، فمما يرجع إلى المعنى معرفة عدم مساواة غير المسلمين من أهل ذمة الإسلام للمسلمين في بعض الحقوق مثل ولاية المناصب الدينية، وعليه اتفق العلماء على منع ولاية غير المسلم في كثير من الولايات، واختلفوا في بعضها مثل الكتابة والحساب. وأما ما يرجع إلى التقنين فمثل منع مساواة غير المسلم للمسلم في القصاص له من المسلم، ومثل منع مساواة غير المسلم لقريبه المسلم في إرث قريبهما المسلم. فالعوارض المانعة من المساواة في بعض الأحكام: "أقسام أربعة جبلية وشرعية واجتماعية وسياسية، وكلها قد تكون دائمة أو مؤقتة طويلة أو قصيرة، فالجبلية والشرعية والاجتماعية تتعلق بالأخلاق واحترام حق الفقير وانتظام الجامعة على أحسن وجه، والسياسية تتعلق بحفظ الحكومة الإسلامية من وصول الوهن إليها."⁽⁴⁵⁾

إن الأجوبة المقاصدية عند ابن عاشور عن سلفيته تتأسس على أن المقاصد أرواح الأعمال، وأن مقصد الشريعة تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها وتقرير أحوال صالحة، وأن الاجتهاد روح التشريع، ومن هنا كان الاجتهاد والبحث المقاصدي متلازمين ومتكاملين في مشروعه الإصلاحي، لتحقيق أهم مقصد للشريعة من التشريع "وهو انتظام أمر الأمة وجلب المصالح إليها ودفع الضرر والفساد عنها، وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام، ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم، وهل يقصد إصلاح بعضهم إلا لأجل إصلاح الكل، بل ويتركب من الأجزاء الصالحة إلا مركب صالح."⁽⁴⁶⁾

(44) المرجع السابق، ص 96.

(45) المرجع السابق، ص 97.

(46) المرجع السابق، ص 139.

من أجل هذا كانت الأمة في حاجة إلى الاجتهاد الواسع في فقه الشرع ومعرفة مقاصده، من لدن علماء لهم خبرة بمواضع الحاجة في الأمة، ومقدرة على إمدادها بالمعالجة الشرعية لاستبقاء عظمتها واسترفاء خروقتها؛ إذ "التقصير في إيجاد الاجتهاد يظهر أثره في الأحوال التي ظهرت متغيرة عن الأحوال التي كانت في العصور التي كان فيها المجتهدون، والأحوال التي طرأت، ولم يكن نظيرها معروفا في تلك العصور والأحوال التي ظهرت حاجة المسلمين فيها إلى العمل بعمل واحد لا يناسبه ما هم فيه من اختلاف المذاهب، فهم بحاجة في الأقل إلى علماء يرجحون لهم العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها الآن بين المسلمين، ليصدر المسلمون عن عمل واحد. وفي كل هذه الأحوال قد اشتدت الحاجة إلى أعمال النظر الشرعي، والاستنباط والبحث عما هو مقصد أصلي للشارع، وما هو تبع، وما يقبل التغير من أقوال المجتهدين وما لا يقبله."⁽⁴⁷⁾ إنه وعي اجتهادي متميز لجعل الاجتهاد مناسبا لما يقتضيه العقل والواقع، ويكون وسيلة للإصلاح والتخلص من الجمود والتقليد، فالاعتماد على المعرفة المقاصدية في الاجتهاد يُمكن من استنباط أحكام شرعية قادرة على الإسهام في تغيير الواقع وتجديده.

ورغم أن سلفية ابن عاشور، واضحة الدعوة إلى الاجتهاد المقاصدي، الذي يفتح آفاقا جديدة لتفكير متجدد لا يخرج عما يقتضيه الشرع، وذلك بمراجعة طريقة تعامل العلماء مع النص الشرعي على ضوء فقههم للمقاصد الشرعية وفقهم العميق لما تفرضه ضرورات العصر ومستجدات الأوضاع، فإن هذه الدعوة كما تُظهرُ تطوّرَ الفكر السلفي وتجده، تدفع المتتبع نحو المساءلة عن تراجعه على مستوى الاستكشاف المنهجي عند الطاهر ابن عاشور، من حيث إن سلفيته اعتمدت المدخل المقاصدي، لكنها لم تستطع أن تطور اجتهادات في قضايا فكرية عديدة، بدأها رواد النهضة الإسلامية وقدموا فيها وجهات نظر تتجاوز منطق الثنائيات والمحااجة السجالية.⁽⁴⁸⁾ ومن هذه القضايا قضية

(47) المرجع السابق، ص 141.

(48) لقد تحدث أكثر من مفكر حول تراجعات أجوبة الفكر العربي والفكر الإسلامي المعاصر عما تناوله الفكر الإسلامي الإصلاحي الحديث، ومنهم حسن حنفي في كلامه عن كبوة الإصلاح نموذج مصر. انظر:

- الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، أيام دراسية من 6 إلى 9 رجب 1404 هـ الموافق =

الجامعة الإسلامية وتجاوز الأزمة السياسية التي دافع عنها الأفغاني، وقضية المواطنة والعلاقة بين المجتمع والدولة التي عني بها الطهطاوي، وقضية الدستور والنظام الإداري التي شرحها خير الدين التونسي، وقضية مبدأ الحرية في تجديد التفكير الديني عند محمد إقبال، والإصلاح التربوي قبل السياسي عند محمد عبده، ومسألة تحرير المرأة ومشاركتها في الميادين العامة كما اجتهد فيها محمد رشيد رضا. فقد يكون ابن عاشور درس جوانب من هذه القضايا دراسة علمية وافية،⁽⁴⁹⁾ لكنه لم يقاربها بمنطق مقاصدي يؤكد التمايز التنظيري بين المقاصد

= 23 / 20 أبريل 1983م، ص 7.

ومنهم أيضا عبد الإله بلقزيز الذي قال إنه "يمكن اعتبار كتابات الأفغاني ومحمد عبده المادة الفكرية الأكثر تمثيلا للخطاب النهضوي والأكثر صهرا لروافده ومصادره. لقد تمثلت تلك الكتابات لحظتين أساسيتين في الثقافة العربية وعبرت عنها بقوة ندر أن ضاهتها في ذلك كتابة معاصرة ويتعلق الأمر باللحظة السلفية في صيغتها الجديدة التي تخطت السقف المعرفي والإشكالي للسلفية الأولى (الوهابية والمهيدية والسنوسية) واللحظة الليبرالية التي تحصلت من أعمال الطهطاوي وخير الدين التونسي وآخرين، ومع أن رجلا مثل محمد عبده عرف على نطاق واسع كسلفي تأسيسي منح خطاب السلفية هويته المعرفية والإيديولوجية إلا أن تحليل خطابه يسمح بتقدير أكثر عمقا وتشخيصا لتناجه مما يستطيعه وصفه التقليدي الرائج كمفكر سلفي، إذ هو مثل لحظة تركيبية بين الرافدين الأصلي والحداثة صالحت بين العلم والدين، بين الهوية والمعاصرة، بين القديم والحديث، ومن صلب هذه اللحظة التركيبية الفذة التي تجاوزت الصراع العقيم بين أطراف تلك الأزواج المفهومية (القديم/ الحديث، العلم/الدين...) خرجت تيارات الفكر العربي المعاصر إلى الوجود، فكان محمد عبده أستاذ الزعيم الليبرالي لطفي السيد، وأستاذ الزعيم السلفي رشيد رضا في نفس الوقت، وكان كل من المريدين يجد في أفكار الشيخ منطلقات النظر الذي يلزمه (سلفيا كان أم ليبراليا). لم تتعرض هذه المصالحة أو هذه التسوية التي أسسها الإمام محمد للانهايار إلا عندما دخلت تجربة انشقاق داخلي إيديولوجي وتسييس واسع أفقدها رحابتها وأجبرها على التأقلم مع موجبات العمل السياسي..."
انظر:

- بلقزيز، عبد الإله. أسئلة الفكر العربي المعاصر. السلسلة الشهرية المعرفة للجميع، العدد 21، أكتوبر 2001م، ص 20.

إن التراجع الذي حدث في الفكر الإسلامي يختلف من اتجاه فكري إلى آخر بناء على المرجعية الفكرية التي قرر من خلالها رؤية أحوال الأمة وتجاوز تأخرها وانحطاطها. والتراجع الذي نقصده في حديثنا حول سلفية ابن عاشور لا يمس مطلقا أصول المرجعية الإسلامية، وإنما يتعلق أساسا بالاجتهاد في البحث عن الوسائل الموصلة لتحقيق المقاصد الشرعية، وقد تكون هذه الوسائل مكتشفة عند الآخر، القادم بقوة لاستعمار بلاد المسلمين فعمل المسلمون على عدم الاستفادة منها ظنا منهم أن الأخذ بها بدعة وضلالة.

(49) انظر مثلاً: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، يقول: "علمنا بلا ريب أن النبي ﷺ قد أسس أصول الدولة الإسلامية وأعلن ذلك بنص القرآن وقد قال تعالى: ﴿ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا ﴾ [المائدة: 48] إلى قوله: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: 50] وكيف يستقيم أن يكون الإسلام شريعة ثم لا يكون حكومة تنفذ تلك الشريعة =

والوسائل في سياق المقارنات مع الفكر الغربي، وما أنجزه من تحديات صارخة في مجالات المعرفة والسياسة تنفذها في الواقع المؤسسات الاستعمارية أمام بصر العلماء والسياسيين، مما رسخ الاجتهاد الانتقائي والاختياري بين المذاهب الفقهية والاحتماء الحضاري بالماضي دون البروز الحركي للاجتهاد الشمولي الإنشائي البعيد عن الردود السجالية والجدلية.

إن عدم تفعيل المقاصد في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر، ومنه علاقة المسلمين بالآخر والإشكالات السياسة الناجمة عن الضغط الاستعماري، والانفلات من السياسة الشرعية، جعل هذه السلفية المقاصدية مندرجة ضمن التراجعات الفكرية التي حدثت بسبب تغير السياقات التاريخية والعوامل السياسية الداخلية والاستعمارية، حين مقارنتها باجتهادات إسلامية استمرت من القرن التاسع عشر إلى ثلاثينات القرن العشرين، ولا يكفي تفسير هذه التراجعات بتحليل نظري يجعل الاجتهادات الأولى واردة في سياق مرحلة دفاعية، عملت المعرفة الاستعمارية وسلطتها على تشويه المعرفة الإسلامية، والتشكيك في أصولها واستنبات مفاهيم الحرية والديمقراطية والعلمانية. وأن الثانية واردة في مرحلة الاعتزاز بالدين والتقوية بالإيمان وإدخال الحضارة الغربية محل الشك والتعرية عن أصولها المادية ومقاصدها السيئة نحو المسلمين، وذلك أن هذا التحليل لا يقف عند الأسباب الكامنة وراء كبوة الإصلاح حيث بقي التفكير الإصلاحي ومشروع النهضة حلما مؤجلا التحقق في الواقع المجتمعي الإسلامي.

إن غير المفصل في سلفية ابن عاشور هو تأسيس علم المقاصد على أصول القراءة الموضوعية التي تفرض تفاعلا بين النص الشرعي والواقع عن طريق الاجتهاد العقلي، تفاعلا ينطلق من الشرع إلى معرفة العصر في كل مجالاته،

= وتحمل الراعي والرعية على العمل بها فإنه لو وكل الأمر لاختيار الناس لأوشك أن لا يعمل به أحد، وليست الدولة إلا سلطانا تحيا به الشريعة كما قال أرسطو. لأجل هذا كله لم يتردد أهل الحل والعقد في مصر الإسلام وهو المدينة عند وفاة النبي ﷺ في وجوب المبادرة بإقامة الخليفة عن النبي في تدبير أمر الأمة مع القطع بأنه لا يخلفه في غير ذلك من التشريع وأمر الرسالة" انظر:

- ابن عاشور، الطاهر. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم. القاهرة: المطبعة السلفية، 1344هـ، ص 25.

خاصة الثورة المعرفية والتطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وينطلق كذلك من تلك المعرفة إلى الشرع لاستنطاقه في استجلاب المصالح ودفع المفسدات، لا سيما وأن واقع الأمة يطلب بالبحاح أجوبة علمية بمنطق تحليلي مقاصدي عن أسئلة إصلاحية مركبة تتعلق بتحقيق مقصد الشريعة الأعظم من نظام الأمة، بأن تكون قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال.

إن التفكير العلمي في أسئلة الإصلاح وأجوبة المقاصد، يؤسس لرؤية إسلامية تفسيرية لعلاقة الوحي بالتاريخ الإنساني، لا يهيمن فيها الماضي إلا بما يقتضيه الشرع من الأخذ بالعبرة، لاكتشاف السنن التي تقوم عليها قضايا الوجود وإشكالات الفعل الإنساني في الواقع الاجتماعي لمرحلة زمنية محددة، فالوحي كلمة الله الأبدية، التي لا تنقضي معانيها، للإجابة على كل متطلبات الإنسان في الحاضر. وبهذا يكون المنهج المقاصدي وسيلة استدلالية للكشف عن قواعد مراقبة النص الشرعي للتاريخ، تعرف تطوراً مستمراً ومعالجاً لأسباب التراجعات الحضارية.

خاتمة:

لقد كان استئناف الطاهر ابن عاشور -رحمه الله- للاجتهاد المقاصدي والدعوة لتأسيس علم للمقاصد مستقل عن علم أصول الفقه لبَّ الفكر التجديدي الحضاري في تطوير المعرفة الإسلامية، والاستئناف الحضاري الذي من تجلياته الدعوة لإصلاح الأمة وإصلاح التعليم. وقد يمكن القول: إن آلية المنهج المقاصدي فتحت أمام ابن عاشور آفاق التفكير بالإصلاح الجماعي المنطلق من الأمة بدل التفكير الجزئي المتعلق بالفرد، والتفكير بمقاصد عامة كالحرية والمساواة والوسطية والحقوق بدل المقاصد الجزئية المتعلقة بعلم وحكم جزئية.

إن سلفية ابن عاشور سلفية مقاصدية اجتهادية تتجاوز هيمنة التقليد وعقلية عهود الانحطاط، التي رسخت آفات من الخرافات والأوهام، ومنعت من استمرار تقدم الأمة الإسلامية وريقها إلى الدعوة إلى الاجتهاد وإصلاح أحوال الأمة، وتكييفها مع روح العصر، والتعامل مع النص الشرعي بقواعد علمية استنباطية

ومقاصدية تستكشف معاني ومصالح لضبط أصول النظام الاجتماعي الإسلامي في إصلاح الأفراد والإصلاح الاجتماعي.

إن التراجعات التي لوحظت في سلفية ابن عاشور، قائمة على مساءلة كيفية توظيف المنهج المقاصدي في استكشاف الوسائل الموصلة لمقاصد شرعية واضحة، كالإصلاح والحرية والعدل والمساواة والتعليم... فالمنهج المقاصدي منهج استكشافي للمصالح وتنزيلي لها في واقع الأمة. وكما أن أسباب التراجع راجعة لأقصى قدرة على توظيف المنهج، وعدم الانفكاك من الإشكالات العلمية التي أنتجها تاريخ المسلمين، فإنها واضحة في عوامل المنع التي كانت تمارسها الآلية الاستعمارية على مستويات عدة سياسية واقتصادية واجتماعية، لتمكين بدائلها في إقصاء كل ما يكشف قوة الإسلام المعرفية ويبرز مجالات العطاء الحضاري للمسلمين.

إن استبدال مفهوم الاعتبارية بالسلفية أخذاً من قانون العبرة والاعتبار، والتبصر القائم على معرفة السنن الكونية في مختلف المجالات الحياتية والوجودية، من شأنه تطوير علم المقاصد الشرعية مع المحافظة على تداخله المعرفي، وتكامله مع علم أصول الفقه في التعامل مع النص الشرعي، واستنطاقه وتشويره واستكشاف دلالات متجددة للمناهج والمفاهيم والتصورات. ومن شأنه جعل مقاصد الوحي مسالك لاختيارات حضارية عملية من لدن الأمة تنقلها من التنظير إلى التحقيق، ومن التكديس المعرفي إلى الإبداع المثمر المتجاوز للتحديات الذاتية والخارجية.

الفصل الخامس

المنزع العقلي عند محمد الطاهر ابن عاشور

الصادق كرشيد(*)

مقدمة:

يعدّ محمد الطاهر ابن عاشور أحد رواد الإصلاح والتجديد في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، بفضل ما بذله من جهود في أكثر من مجال علمي، ما تزال محل اهتمام الباحثين في أكثر من تخصص معرفي، من داخل العالم العربي وخارجه، وذلك بسبب ما اتسمت به محاولاته من مواكبة هادئة لمستجدات العصر، واستشراف مدروس لتحديات المستقبل، في ظل تشبّثه الدائم بالخيارات الوطنية، واعتزازه المستمر بهويته العربية الإسلامية. ولذلك فقد ارتأينا بهذه المناسبة إبراز معالم المنزع العقلي لدى محمد الطاهر ابن عاشور من خلال أصول النظر في تجربته الإصلاحية في مجالات التعليم، والتفسير، والإفتاء.

لقد اخترنا التركيز دراسة وتحليلاً على هذه المحاور دون غيرها، لأكثر من سبب: - ما سجله محمد الطاهر ابن عاشور على امتداد مسيرته العلمية والإصلاحية من مواقف جريئة، وما صنّفه من أعمال مبتكرة، كشف بوساطتها انتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، وشبهه الغالين.

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية بالمعهد العالي لأصول الدين، مدير الدراسات والتربصات، والمدير المساعد، جامعة الزيتونة، تونس. البريد الإلكتروني: korchids@yahoo.fr

- ما كان لتلك الجهود من نتائج محمودة داخل الساحة العربية وخارجها، وما تحقق بفضلها لمحمد الطاهر ابن عاشور من سبق معرفي وإشعاع علمي، وطنيا ودوليا.

- الرغبة في الإفادة حاضراً ومستقبلاً من تلك الإنجازات في ظل ما يمر به العرب والمسلمون من أوضاع قلقة، ويواجهونه من تحديات مصيرية، إيماناً منا بأن لا فائدة ترجى من أي عمل يكتفى فيه بمجرد التثمين لجهود السابقين، والإشادة بمواقفهم دون استثمار ذلك المحصول في معالجة قضايا الأمة.

ولعمري إن ما تعانيه أغلب مؤسساتنا التربوية، وفي مقدمتها المؤسسات الدينية على وجه الخصوص، من تراجع في العطاء، وعجز متزايد عن المواكبة الفعلية للمستجدات بشهادة مؤسسات دولية متخصصة في السبر والتقييم، بالإضافة إلى ما نكتوي به من فتاوى مريبة، ونصطدم به من مواقف مشينة، من هنا وهناك، ليستدعي منا الإسراع باستحضار تجارب أعلام أمتنا وكبار مصلحيها كابن عاشور وأمثاله مع الاستئناس بتجارب الآخرين، ليعُدَّ أفضل سبيل لاستعادة مواقعنا والتقدم بأمتنا نحو الأفضل. وهو ما أصرَّ محمد الطاهر ابن عاشور على نهجه، والدعوة إليه، فما الذي حققه محمد الطاهر ابن عاشور في المجالات السالفة الذكر؟ وكيف استطاع "سفير الدعوة الإصلاحية في تونس" توظيف ذلك الواقع الميرير في خدمة قضايا شعبه وأمته، وتحقيق تلك الملاءمة بين متطلبات الأصاله ومقتضيات المعاصرة؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نجعل من الاستنارة والاستلهام من مشروعه، وغيره من المشاريع الإصلاحية العربية والإسلامية خطوة إلى الأمام؟

أولاً: مرتكزات التفكير عند محمد الطاهر ابن عاشور

لقد عرف العالم الإسلامي مع بداية منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، بروز كثير من العلماء والمفكرين، الذين اتخذوا من الإصلاح والتجديد وسيلة من أجل تحقيق نهضة نوعية في مجتمعاتهم، في ظل ما كانت تعانيه من مصاعب وتواجهه من تحديات. ولقد استطاع جلهم بالرغم مما كانت تشهده المنطقة من تشرذم داخلي، وهيمنة خارجية، تحقيق نتائج طيبة، كانت في مجملها دافعاً لإيقاظ الأمة من سباتها، وانطلاقها إلى إعادة بناء حاضرها واستشراف مستقبلها.

إن المتتبع لجهود تلك النخبة النيرة من المفكرين المصلحين يدرك غلبة المنحى العقلي على مناهجها في التفكير ومسالكتها في الإصلاح، بفضل تشبثها بالنقي من موروثها، مستأنسة في الآن نفسه بما حققه "الآخر" من إنجازات، عملاً بقاعدة "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها." (1)

وما كان لتلك الحركة أن تنطلق لولا ما كان يحظى به العقل بين مؤسسيها من مكانة متميزة تنظيراً وممارسة، مرجعيتهم في ذلك ما دعا إليه الإسلام من حسن استثمار لتلك الملكة، والتحذير من مغبة إساءة استعمالها أو تعطيلها، والشاهد في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: 179] مبرزاً سبحانه، وفي أكثر من موطن، ما قد يترتب عن الاستسلام للظنون والركون للأوهام من مخاطر، كما في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن نَّتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتم إِلَّا تُخْرَصُونَ﴾ [الأنعام: 148] (2)

في ضوء هذا التوجه الرباني الحكيم بادر أولئك المصلحون ومن بينهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (1879-1973) (3) يشخصون علل مجتمعاتهم، باحثين عن أفضل السبل لتخليصها مما أصابها، غير مبالين بما يتعرضون إليه من مضايقات من طرف الفرقاء، ويدبر لهم بليل من مؤامرات من طرف الأعداء.

إن الناظر في مسيرة محمد الطاهر ابن عاشور العلمية يتبين أن المعرف به قد انتسب منذ صغره إلى مدرستين مختلفتي المنهج، أولاهما مدرسة جد تقليدية، كانت تكتفي بتلقين المعلومة وترديدها، مع بيان مضامين بعض المتون، وما ورد

(1) الترمذي، أبو عيسى. السنن، كتاب العلم عن رسول الله ﷺ باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ح 2611.

(2) علماً أن مادة عقل وما اشتق منها قد ذكر في أكثر من ثلاثين سورة، وفي حوالي خمسين موضعاً من القرآن الكريم، هذا إلى جانب ألفاظها الدلالة نفسها كالأفتدة والألباب وغيرها. انظر: - عبد الباقي، فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1364هـ، ص 468-469.

(3) ابن عاشور، محمد العزيز، تونس: دائرة المعارف التونسية، بيت الحكمة التونسية، الكراس 1، 1990م، ص 41-46.

في بعض الحواشي دون نقد أو ترجيح يذكر، كما كان يفعل الشيخ السنوسي وقرينه ابن حسين، ومن سلك مسلكهما، في حين غلب على منهج أتباع المدرسة الثانية الميل أكثر إلى إعمال العقل ونبد التلقين.

ولعمري إن محمد الطاهر ابن عاشور كان في منتهى الوفاء للمدرستين، باراً بكل من تشرف بالتلمذ عليهم دون استثناء "وإني أحمد الله على أن أودع في محبة العلم، والتوق إلى تحصيله وتحريره، والأنس بدراسته ومطالعة، سجية فطرت عليها، فخالطت شغاف قلبي، وملأت مهجتي ولبّي، وغرزت في غريزة نمتها التربية القويمة التي أخذني بها مشايخي، طيب الله ثراهم، وطهر ذكراهم، ممن جمع أبوة النسب وأبوة الروح، أو ممن اختص بالأبوة الروحية وحدها، حتى أصبحت لا أتعلق بشيء من المناصب والمراتب، تعلقي بطلب العلم، ولا أنس برفقة ولا حديث، أنسي بمسامرة الأسانيد والإخوان في دقائق العلم ورفائق الأدب، ولا حجب إلي شيء ما حُجِبَت إليّ الخلوة إلى الكتاب والقرطاس...."⁽⁴⁾

عامل ثان كان له طيب الأثر في نحت شخصية محمد الطاهر ابن عاشور تمثل في اطلاعه منذ وقت مبكر على ما كان ينادي به رواد الإصلاح في المشرق أمثال رفاعه رافع الطهطاوي (توفي 1279هـ/1873م) وأحمد فارس الشدياق (توفي 1305هـ/1887م)، وجمال الدين الأفغاني (توفي 1315هـ/1897م)، وعبد الرحمن الكواكبي (توفي 1320هـ/1902م)، ومحمد عبده (توفي 1334هـ/1905م)، ومحمد رشيد رضا (توفي 1354هـ/1935م)، ومحمد إقبال (توفي 1358هـ/1938م)، ومحمد مصطفى المراغي (توفي 1365هـ/1945م)، وشكيب أرسلان (توفي 1366هـ/1946م) وغيرهم من دعوة إلى محاسبة النفس، والتحرك قُدماً من أجل إعادة الاعتبار لأمة كانت مصدر حضارة وعنصر عطاء لقرون مضت. ولقد تعزز يقين محمد الطاهر ابن عاشور بسلامة هذا التوجه بفضل ما كانت شهادته بلاده وظلت تعايشه من محاولات إصلاحية، كان خير الدين التونسي (توفي 1315هـ/1897م) من أشهر روادها.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر. خطابه أمام الزعيم بورقيبة يوم فوزه بأول جائزة رئاسية.

أما ثالث العوامل التي ساعدت محمد الطاهر ابن عاشور على صقل مواهبه وإثراء مخزونه الفكري، فيتمثل في احتكاكه بالفكر الغربي بفضل ما كانت تربطه من علاقات علمية وطيدة ببعض المستشرقين أمثال المستشرق "أوينهايم" صاحب الدراسات المقارنة بين الثقافة الإسلامية والثقافات العالمية الأخرى، الذي جمعه بمحمد الطاهر ابن عاشور أكثر من لقاء، مما وطد العلاقة بينهما، وفتح الباب واسعا أمام هذا الأخير، للاطلاع بشكل أوسع وأعمق على مناهج الغربيين في البحث وسبلهم في الإصلاح. وتبعاً لذلك فقد تمكن محمد الطاهر ابن عاشور في ضوء تلك التربية والعلاقات الاجتماعية المتنوعة، من التحلي بأكمل الصفات الدينية، والتمكن من أفضل المناهج العلمية.

ونظراً لكثرة ما حققه محمد الطاهر ابن عاشور من إنجازات رائدة في مجالي الإنتاج العلمي والإصلاح الاجتماعي، وما تحمّله من مسؤوليات قيادية داخل تونس وخارجها، توجت بنيل درجات عالية والفوز بجوائز علمية معتبرة، تقديراً لما حققه من توفيق غير مسبوق في أكثر من مجال⁽⁵⁾ فسنحاول بالاعتماد على هذا المخزون، وباختصار شديد، رصد بعض ملامح ذلك المنزع وتجلياته.

ثانياً: من مظاهر الإصلاح التربوي عند ابن عاشور

لقد أخذت مسألة الإصلاح عامة وإصلاح التعليم على وجه الخصوص حيزاً كبيراً من اهتمام ابن عاشور لاقتناعه بأن إصلاح التعليم هو المقدمة لكل حركة تغيير. وقد برز وعيه بأهمية هذا الأمر منذ أيام شبابه الأولى، كما صرح بذلك "وإني على يقين لو أُتيح لي في فجر الشباب التشبع من قواعد نظام التعليم والتوجيه لاقتصدت كثيراً من مواهبي، ولاكتسبت جما من المعرفة، وَلَسَلِمْتُ من التطوُّح في طرائق تبيّن لي بعد حين الارتداد عنها."⁽⁶⁾

(5) تحصل محمد الطاهر ابن عاشور على كثير من الشهادت، كما تشرف بتحمل عديد المسؤوليات ففي 1902، شارك في إنشاء مجلة السعادة العظمى بتونس، كما انخرط سنة 1903 في سلك مدرسي جامع الزيتونة من الطبقة الثانية، ولم تمض سستان حتى ارتقى إلى مدرس من الدرجة العليا، وانتدب عضواً في الهيئة المديرة للجمعية الخلدونية، ونائباً لرئيسها إلى جانب انخراطه في التدريس بالمدرسة الصادقية، التي ظل يدرس بها إلى سنة 1932، خلال فترة مباشرته للقضاء.

(6) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط1، 1967م، ص9.

وهو ما يوحي بأن مؤسسة التعليم المتمثلة في الجامع الأعظم كانت غير قادرة على أداء وظائفها بسبب غياب التنظيم المحكم، وانعدام المتابعة الرشيدة، والمساءلة الحازمة، مما شجع أكثر على انتشار الفوضى، وتراجع المردود المعرفي، الأمر الذي دفع بابن عاشور إلى المطالبة منذ وقت مبكر بالإسراع في معالجة أوضاع هذه المؤسسة التربوية معالجة هيكلية، وفق منهج جامع بين الأصالة والكونية، كما عبّر عن ذلك في أكثر من مناسبة: "وأعلم أنا متى اقتصرنا في تعليماتنا على ما أسسه لنا سلفنا، ووقفنا عند ما حددوا، رجعنا القهقري في التعليم والعلم... أما متى جعلنا أصولهم أسسا لنا نرتقي بالبناء عليها، فإننا لا يسوؤنا فوات جزء من تعلماتهم متى كنا قد استفدنا حظا وافرا قد فاتهم."⁽⁷⁾

ابتدأ ابن عاشور حركته الإصلاحية بالدعوة إلى إلزامية التعليم والمطالبة بمجانيته قائلا: "وعندي أن الحكومة لو وجهت عنايتها إلى تعميم التعليم وجعله إلزاميا... لاستفادت البلاد التونسية من ذلك فائدة جلية،"⁽⁸⁾ معرّفا بالبرامج والخطط العملية الكفيلة بتحقيق المطلوب،⁽⁹⁾ باعتبار ذلك أفضل سبيل لتأهيل الموجود واستثماره، والتخطيط في الآن نفسه لإحضار المفقود، آخذا بعين الاعتبار ما يستوجبه كل ذلك من متطلبات، "لأن العلوم شتى ومناحي التفكير عديدة وكلها لازم لاستكمال الحضارة ويتبعها شيء آخر مهم، وهو مزاولة المجتمع واندماج المرء بين أهل عصره."⁽¹⁰⁾ ولأن عدم الاتفاق على رؤية موحدة، وعدم الالتزام بمنهج محدد يشتت الجهود، ويعرقل المسيرة. فقد حرص ابن عاشور منذ البداية على توطيد العلاقة بين جامع الزيتونة وفروعه، حيث قام بزيارات ميدانية إلى كلّ من فروع الجامع الأعظم بصفاقس وسوسة والقيروان،⁽¹¹⁾ مؤكدا على ضرورة توسيع دائرة تدريس العلوم العصرية، والعمل على تنويعها، مع جعلها إجبارية في كلّ من المرحلتين الابتدائية والمتوسطة.⁽¹²⁾

(7) المرجع السابق، ص 179.

(8) المرجع السابق، ص 121.

(9) المرجع السابق.

(10) خطاب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في طلبة الفرع الزيتوني بصفاقس، المجلة الزيتونية، ج 1، م 2، ص 425.

(11) المرجع السابق، ص 425.

(12) قانون إصلاح التعليم بالجامع الأعظم وفروعه، الفصل 52.

وبقدر ما أولى ابن عاشور خلال الفترة الأولى من توليه مشيخة الجامع الأعظم (1932-1933) من عناية بنسق العلاقة بين الجامع وفروعه، فقد اتجه اهتمامه بشكل أكبر، خلال الفترة الثانية من توليه مشيخة الجامع الأعظم (1944-1952) إلى أوضاع الطلبة، بسعيه الجاد والحثيث إلى إيجاد أوفر حظوظ النجاح لهم، وذلك بتحول اللجان المكلفة بالإشراف على الامتحانات إلى داخل القطر لإجرائها على عين المكان، محققاً بذلك ولأول مرة مبدأ اللامركزية في هذا القطاع الحساس، مما أثار إعجاب الجميع به، وتأييدهم له.

وكان من بين ما استحدثه ابن عاشور في هذا المجال أيضاً، بعثه لنظام التفقد حيث كلف بعض كبار المدرسين بالتردد على فروع الجامع من حين لآخر لمزيد التنسيق بينها وبين المؤسسة الأم، والاطلاع ميدانياً على كيفية سير الدروس، والاستماع إلى وجهات نظر رواد تلك الفروع والقائمين عليها، وهو ما عجل بتعافيتها من عيوب كثيرة لازمتها لفترات طويلة.

ونظراً لأن المجال لا يسمح باستعراض كل ما تحقق على يدي محمد الطاهر ابن عاشور من إصلاحات في تلك المرحلة العصيبة من تاريخ تونس فسنكتفي بالتوقف عند بعض المسائل التي انصب اهتمامه عليها أكثر، مستترين بما ورد على وجه الخصوص في كتابه " أليس الصبح بقريب ".

1. توقيت الدروس:

كان محمد الطاهر ابن عاشور دائم التأكيد على ضرورة ضبط أوقات كل درس لتلافي أي تداخل واضطراب، ومن هنا وضع حداً لما يلاحظ من عدم احترام للوقت من طرف بعض المدرسين، حتى إنه نصح بعض المسؤولين بإعادة ضبط أوقات الصلاة داخل الجامع بشكل يسمح بالتوفيق بين المحافظة على أداء الشعائر وحسن انتظام الدروس واحترام قدسيتها. يقول ابن عاشور: "وأما ضبط أوقات التعليم للتدريس فهو السياج الوحيد لدفع التداخل بين أوقات الدرس، وهو المبدأ العظيم لكل نظام يراد إجراؤه في توزيع التلامذة، ومراقبة المدرسين، وتوقيت مقادير الدرس، وذلك أن التوقيت للشغل هو راحة البال للمشتغل،

وتدريب على إعطاء الوقت قيمته من العمر، ذلك الأمر الذي يغفل الداهلون عنه كثيراً فتضيع عنهم أزمان عزيزة... ومن الضبط للدروس أيضاً في مثل الجامع ضبط أوقات الصلاة، بأن لا يقدمها الأئمة أو يؤخروها. وعندي أنه لو التزم بأداء صلاة الظهر بالجامع الأعظم عند الزوال، وهو أفضل الوقت في غير شدة الحر لاتسعت الحصة للدرس أكثر مما هي عليه الآن⁽¹³⁾ وهو موقف في منتهى الجراءة لم يسبق أن تطرق إليه أحد غيره.

2. طريقة التدريس:

لم ير محمد الطاهر ابن عاشور مانعا من توجيه النقد البناء للمناهج التدريسية المعتمدة، بكشفه عما تشكوه من سلبيات، لعل أخطرها طريقة التلقين التي كانت متبعة لدى عدد وافر من شيوخ الزيتونة، نظراً لبعدها عن الإيصال إلى الغاية المرجوة المتمثلة في سعة الفكر في وجيز الوقت، مما جعله كثير المطالبة بضرورة تمكين الطالب من حرية النقد، لإحداث قوة حاكمة في الفكر تميز الصحيح من العليل مما يلقي إليه، منها إلى أن حظر النقد والبحث مما يؤدي بإبقاء الفساد على الفساد، وهو من أخطر أسباب التأخر.

ومن أجل إكساب الطلبة هذه الملكة النقدية، ومساعدتهم على تحصيل نسبة محترمة من النباهة والمعلومات كان محمد الطاهر ابن عاشور دائم المناداة بتوفير الحيز الزمني المناسب للتمارين، لتمكين الطالب من امتلاك منهج سليم في استحضار المعلومات، وحسن توظيفها، لكي يصير الفكر مهياً لأن يبتكر المسائل ويوسع المعلومات كما ابتكرها الذي من قبله، جامعا بذلك بين منهج الاستظهار والحفظ، ومنهج التدبر والتفكير، داعياً إلى التجرد من كل الأفكار المسبقة وتحرر المعلم من عواطفه الذاتية وما يضادها، والرضوخ لمناهج البحث العلمي لكيلا يقع التسليم بصحة الأشياء إلا بعد الثبوت فيها.⁽¹⁴⁾

(13) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 122. وانظر أيضاً:

- خطاب الشيخ في حفل اختتام السنة الدراسية بالجامع الأعظم، المجلة الزيتونية، ج 1، م 6، ص 346.

(14) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، السبب الخامس من أسباب تأخر التعليم: سلب العلوم والتعليم حرية النقد الصحيح، ص 125-127.

3. مراجعة الكتب المقررة وضوابط انتداب المدرسين:

أدرك محمد الطاهر ابن عاشور من خلال تجربته أنه لا سبيل لبلوغ الهدف المنشود إلا بإعادة النظر في عنصرين:

أولهما: كتب الطلاب التي كان ينصح دون توقف بضرورة مراجعتها مراجعة جذرية من حين لآخر، ليقينه بأن في إصلاحها ما يمكن من الوصول إلى الغرض، باعتبارها المعلم الأول للتلاميذ والمذكر والمرشد للمدرس، مذكراً في أكثر من مناسبة بأن إصلاح التأليف وحده هو المرجو لإصلاح المتعلمين، حتى نشئ منهم معلمين أكفاء للمستقبل؛ إذ "التأليف طرق العلوم فأية طريق تجده توصل إلى الغاية في أمد أقصر، وجب علينا سلوكه، وأن نرشد إليه أبناءنا المتعلمين؛ لأن مستقبلهم بأيدينا. وهذا الغرض، وإن كان يتوقف على إصلاح العلوم، ولكن لإصلاح التأليف معونة قوية فيه." (15) وهو توجه لم نعهده من قبل بين مشايخ الزيتونة.

ثانيهما: الإسراع بإصلاح المعلمين، إذ في إصلاح حالهم صلاح التعليم، مؤكداً أن الواجب يستدعي أن لا ينتخب للتعليم إلا من تدرس به، وعرف مراتب الأفكار ليعلم التلاميذ كيف ينتبهون إلى دروسهم ويستوعبونها، درءاً لكل الموانع التي تقلل نسب النبوغ فيهم، وهو ما يستوجب تدريس كل مدرس صناعة التعليم قبل انتصابه للتدريس. "فمن الواجب أن لا يُنتخب للتعليم إلا من تدرس به وعرف مراتب الأفكار،" (16) مما سيمكن المدرسين من حسن تعريف طلابهم "حب العمل والسعي إلى إصلاح أنفسهم وأمتهم، وأن ينشئوهم على خلال المصابرة والشجاعة والحرية والمروءة واحترام الحق والعدالة والعفاف وكرم الأخلاق، حتى يكونوا كلهم أعضاء نافعة عاملة، سواء منهم من بقي في صناعة العلم أو من انصرف إلى الأشغال الأخرى، وعساهم أن لا يكونوا بعيدين عن هذا في مستقبل الزمان، فإن علماء الأمة زيتنها في كل أوان." (17)

(15) المرجع السابق، ص 171-183.

(16) المرجع السابق، ص 233.

(17) المرجع السابق، ص 235.

وكان من بين ما ألح عليه ابن عاشور في هذا المجال أيضا ضرورة التزام الجميع بالعمل، على أن تكون العلاقة بين الطالب وأستاذه مبنية على التواصل والصدقة، موصيا بوجود مقاومة ما تشكوه ملكة اللسان من قصور في اللغة نطقا وكتابة، وذلك باعتماد الفصحى دون غيرها في كل تعامل بين الأستاذ وطلابه، وتعزيز ذلك بإجراء تمارين أسبوعية في الخطابة، وإحداث مجلة ينشر من خلالها الطلبة ما حرروه من مقالات ونظمه من أشعار. وفي إطار مزيد الاهتمام بهذا الجانب، اقترح ابن عاشور إقامة مدرسة خاصة لتعليم العربية، وإنشاء جمعية من كبار العلماء للنظر في إحياء المفردات المناسبة نظرا لما تستدعيه الحال وتستوجبه الحاجة،⁽¹⁸⁾ مؤكدا أن لا سبيل للتعلم في المعرفة الإنسانية إلا بعد التمكن من استخدام لغات أخرى فضلا عن العربية. وليس ذلك بمستغرب إذا علمنا أن الرجل قد عرف قيمة الإحاطة باللغات الأجنبية، بعد أن أتقن اللغة الفرنسية نطقا وكتابة منذ وقت مبكر، بفضل تتلمذه على أستاذه أحمد بن وناس المحمودي.

4. مراجعة طريقة الامتحانات وضوابط إسناد الشهادت:

لقد أعلن ابن عاشور صراحة: "إن الامتحانات العلمية ما جعلت منذ القدم إلا لاختبار الطالب فيما أريد منه تعليمه، وأن المرجع في تطبيق الطريقة المطلوبة هو علم القائمين بتنفيذ تلك الضوابط، وعدالتهم وغيرتهم على الرتب العلمية من أن تسند لغير كفتها، والتقصير أو التساهل في إعطائها تغرير للناس في حال صاحبها، فلا جرم أنها شهادة لا تفضي رافة، ولا تساهلا، ولا تخفيفا، وإنما تكون الرافة بالتلميذ في إعطائه حقوقه، وفي إرشاده لطريق التحصيل، وفي الغيرة عليه من أن يهضم حقه الذي يستحقه، أو أن يقدم عليه من هو دونه، وإلا فالرافة في غير هذا المعنى خور،"⁽¹⁹⁾ حجتة في ذلك ما كانت تشكوه المؤسسة من تسبب لدى بعضهم كسوء يقظة بعض المراقبين وعدم تفتنهم لطرق استعانة الممتحنين ببعضهم بعضا⁽²⁰⁾ بالإضافة إلى سكوت لجنة الامتحان عن المدح والذم للتلاميذ وإغفالها

(18) المرجع السابق، ص 217.

(19) المرجع السابق، ص 238-239.

(20) المرجع السابق، ص 241.

إعلان ما يحصله كل واحد من الأعداد في النجابة، مما أضعف الهمة والتنافس في التعليم.⁽²¹⁾

لقد كان هدف محمد الطاهر ابن عاشور من وراء كل ما خطط له في هذا المجال "تدريب الطالب على ضروب الحكمة، ونقد مقتضيات الزمان، وعلو الهمة، والغيرة للحق، والترفع عن سخائف المطامع، وعن ضيق الصدر الذي ينشأ عنه الحسد والظلم والخصام والتلطي من كل ما يخالف المقصد، والإقدام والحزم وأصالة الرأي، وحب النظام في جميع أحوال الحياة، وعدم معاداة القوانين، والعمل وحب التناسب في المظاهر كلها، وإدراك الأشياء على ما هي عليه، والتباعد عن الخفة والطيش، وعن الجمود والكسل وسوء الاعتقاد والأمور الوهمية، بحيث يكون العدل في جميع الأشياء صفة ذاتية لهم."⁽²²⁾

إن المتأمل في ما وضعه ابن عاشور من برامج، وما استطاع تحقيقه من إنجازات ليؤكد بكل وضوح ما كان يتميز به من حسن استقراء للواقع وتمام استشراف للمستقبل، حيث لم يكتف بكل ما سبق ذكره، بل كان يصر وباستمرار على ضرورة أن يتولى تنفيذ ما كان يناهز به خيرة المتخصصين من أبناء البلاد "فمن الواجب تكليف عقلاء القوم وحكمائهم الذين يعتمدون في وضع أساليب التعليم بترتيب كل ما يبلغ بالعلم والمتعلمين إلى الغاية المطلوبة في أقرب وقت وعلى محجة موصلة، ومن الضروري أن الذي يتولى أمر نقد التعليم، يجب أن يكون ممن أنشأ ذلك التعليم نفسه، عارفاً بحاجات الزمان وغايات العلوم، بعيداً عن متابعة السفساف، خبيراً بما أصاب مزاج التعليم من العلل وبأنواع أدويتها."⁽²³⁾

ومما يؤكد راحة عقل ابن عاشور وتمام تصميمه على المضي قدماً في ما أقدم عليه من إصلاحات عدم استسلامه لمؤامرات خصومه، إذ كان دائم المحاجة لهم في محاضراته واجتماعاته وعلى صفحات الجرائد، لكي يدرك عموم المواطنين

(21) المرجع السابق، ص 243.

(22) المرجع السابق، ص 125. وانظر أيضاً:

- خطاب الشيخ في طلبة الفرع الزيتوني بصفافس، المجلة الزيتونية، ج 3-4، م 6، ص 280-282.

(23) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 116.

فساد رأي هذه الفئة الراضية لكل تغيير، المذعورة من كل إصلاح، حفاظاً على نفوذها، وحماية لمصالحها.⁽²⁴⁾

لقد ظل ابن عاشور يشدد على ضرورة أن تعاد إلى هذه المؤسسة التعليمية وفروعها ما لها من حقوق، وأن تعامل معاملة بقية المؤسسات التعليمية، للخروج بها من الصفة التي شاء مناوئوها أن ينعتوا به التعليم الزيتوني من أنه تعليم تقليدي، خطأً من مكانته، وتنقيصاً من الحاجة الداعية إليه، لكي تحكم الأمة نفسها بنفسها، وتصير مقاليد الأمور بيد أبنائها، وتتخلص من البرامج المفروضة عليها، والتي لم تخرج في الغالب إلا نوعية من الشباب، ضعفاء البصائر، ضيقي الأفكار، لا يملكون الوعي بضرورة الإصلاح وإدراك محاسن الأحوال ومساوئها، متكاسلين عن الاستعداد للحاق بأساطين الأمة.⁽²⁵⁾ يقول الشيخ بالقاضي قرين ابن عاشور مبرزاً نتائج هذه الجهود: "فنالت الأمة بذلك حظاً من التعلم لم تنله من ذي قبل، وأحدث توجيهها جديداً للشرق بعد أن كان هذا التوجيه للغرب خاصة، وبعث شعوراً اندفع الناس تحت تأثيره إلى أسنى الغايات، وأنبأ المقاصد، فكان الأستاذ الإمام صاحب مدرسة ومجدداً، جدد للأمة صرح عزها ومجدها في تعليمها الزيتوني العربي القومي."⁽²⁶⁾

ثالثاً: المنحى العقلي عند ابن عاشور في تفسير القرآن

إن المتمعن في ما تركه ابن عاشور من أعمال مخطوطة ومطبوعة يلاحظ، بالإضافة إلى كثرتها وتنوعها،⁽²⁷⁾ تفرد جُلها بمستوى عال من العمق في البحث، والأصالة والوضوح في الرؤية، بالإضافة إلى حسن النظم وبراعة الأسلوب.

(24) المرجع السابق، ص 230-231.

(25) المرجع السابق، ص 136.

(26) خطاب الشيخ في طلبة الفرع الزيتوني بصفافس، المحلة الزيتونية، ج 9، م 5، ص 357.

(27) ترك ابن عاشور مصنفات كثيرة مخطوطة ومطبوعة، مشاركته العديد من المواضيع في الموسوعة الفقهية التابعة لوزارة الشؤون الإسلامية الكويتية - مقالاته الكثيرة والمتنوعة في عدد كبير من المجالات التونسية والعربية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: ما ورد في ملحق هذا البحث.

وبالعودة إلى أشهر أعماله المتمثلة على وجه الخصوص في كتابيه: "تفسير التحرير والتنوير" و"مقاصد الشريعة الإسلامية" يتضح جلياً إصرار ابن عاشور على الاحتكام إلى العقل، على خلاف كثيرين ممن سبقوه في هذا المجال، كما يوحى بذلك أول عنوان اختاره لتفسيره "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكلام المجيد"، والذي اختصره فيما بعد إلى "التحرير والتنوير من التفسير" مما يؤكد حرصه على تطهير درس التفسير من مختلف ما علق به عبر التاريخ من تأويلات مغرضة وتخريجات مفتعلة.

اعتمد ابن عاشور في تفسيره منهجاً استطاع بفضل إلمامه بنفسه بما قد دعا إليه من قبل أعلام المفسرين، كما صرح بذلك في مقدمات "التحرير والتنوير" (28) وهو ما يمكنه من تجنب ما وقع فيه غيره من زلات، موفراً بذلك لنفسه استمرارية الإشعاع المعرفي، كما شهد له بذلك كثير من أعلام عصره (29) وجلّ المهتمين بموسوعته عبر السنين. تقول هيا ثامر العلي مشيدة بـ "تفسير التحرير والتنوير": "إن تفسير التحرير والتنوير تفسير عصري يعكس بصدق ووضوح توجهات العصر وحاجة المجتمع الإسلامي، والمكتبة الإسلامية إلى هذه النوعية من التفاسير... فقد حوى مادة علمية مكثفة في مجال التفسير وعلومه، كانت في قوامها ومجموعها دراسة أصيلة للفظ والمعنى والمحتوى، والقضايا الثقافية المتنوعة، وهي دراسة جديدة في معطياتها ومعالجتها، وقد أضافت كثيراً، وجاءت بكثير، فمن التحرير والتنوير يمكن أن نستخرج كتباً ودراسات عديدة قيّمة في علوم متنوعة." (30)

لقد كان ابن عاشور على مستوى من الاعتدال والتوازن في تعامله مع التراث التفسيري، حيث لم يسقط في الحط والذم والتشهير، مبتعداً كل البعد عن الإفراط في تمجيد هذا الموروث وتقديسه، مبرزاً بكل عقلانية موقفه منه. يقول ابن عاشور: "ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجلٌ معتكف في ما شاده

(28) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، د.ت.، ج 1، ك 1، ص 10-130.

(29) حسين، محمد الخضر. تونس وجامع الزيتونة، جمع وتعليق: محمد رضا التونسي، تونس: المطبعة التعاونية، 1971م، ص 123-124.

(30) العلي، هيا ثامر. الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في التحرير والتنوير، قطر: دار الثقافة بالدوحة، 1994م، ص 513.

الأقدمون، وآخر أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضر كثير، وهنالك حالة أخرى ينجر بها الجناح الكسير، وهي أن نعلم إلى ما أشاده الأقدمون فنهبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، علماً بأن غمض فضلهم كفران النعمة، وجحد مزايها سلفها ليس من حميد خصال الأمة." (31)

وهي لعمري رؤية حسيمة جعلت ابن عاشور يتخلص من الإسراف في النقل، موظفاً كل جهوده للفصل في ما هو أهم وأوكد، معرضاً عن الخوض في كل ما لا تدعو الحاجة إليه من المسائل الكلامية والقضايا الخلافية، جاعلاً غايته إفهام القراء وإقناعهم بما يجب عليهم الاهتمام به. يقول ابن عاشور: "وقد اهتمت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال، واهتمت أيضاً ببيان تناسب الآي بعضها ببعض... ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها، لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته، ومعاني جملة كأنها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه، وتحجب عنه روائع جماله. واهتمت بتبيين معاني المفردات في اللغة العربية، بضبط وتحقيق مما خلت عن ضبط كثير منه قواميس اللغة... فإني بذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير...." (32)

مكتفياً في الغالب بالتوقف عند الدلالة الظاهرة، متجنباً قدر المستطاع حمل النص ما لا يحتمل دون الإعراض في الآن نفسه عما تقتضي الضرورة البوح به، لا سيما في ما يتعلق ببعض المسائل التي يكثر الجدل بشأنها، والتي غالباً ما كانت مبعث تشكيك في مدى احترام هذا الدين لحرية الفرد والجماعة وحمايته لها، كما هو الحال بالنسبة إلى حق الأكثرية في اختيار من يحكمها. يقول ابن عاشور موضعاً ذلك "ولما كان اتفاق جميع الأمة عسيراً في الغالب، تعين أن يكتفى باتفاق ورضا جمهور الأمة، فلذلك كانت الديمقراطية ملازمة للجمهورية، فلا يكون حاكم الأمة في الحكومة الديمقراطية إلا من اختاره جمهور الأمة، ليكون حاكمها،" (33) مبرزاً الحكمة من سكوت الإسلام عن ذلك "ولعل حكمة

(31) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 7.

(32) المرجع السابق، ج 1، ص 8.

(33) المرجع السابق، ص 213-214.

السكوت عن هذا الأمر قصد التوسعة على الأمة في طرق اختيار ما يليق، ومن يليق بحال مصالحها في مختلف الأحوال والأعصار والأقطار. ومن حكمة ذلك أن لا يكون لولي الأمر دالة على الأمة بحق عهد أو وصية، بل يكون لها الكلمة في اختيار من يلي أمورها دون شائبة إكراه أو إرغام.⁽³⁴⁾

ويقدر ما كان ابن عاشور متشبثاً بالنصوص التأسيسية فإن ذلك لم يمنعه أحياناً من التوقف عند بعضها، وإبداء تحفظه كلما استوجب الأمر ذلك، ففي معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَنَلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مِثْقَلِ ذَرَّةٍ مِّنْهُمَا وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنٌ وَلَا كَفَرَ الشَّيْطَانُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِإِذْنِ هَرُونَ وَمِمَّا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَبَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَيْسَ مَا شَكَّرُوا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 102]

انتقد ابن عاشور الأحاديث المتعلقة بسحر الرسول ﷺ رافضاً قبول ما يروى من أن لبيد بن الأعصم سحر رسول الله ﷺ يقول ابن عاشور معلقاً: "وينبغي التثبت في عباراته، ثم في تأويله، ولا شك أن لبيداً حاول أن يسحر النبي ﷺ فقد كان اليهود سحرة في المدينة، وأن الله أطلع رسوله على ما فعله لبيد لتكون معجزة للنبي ﷺ في إبطال سحر لبيد، وليعلم اليهود أنه نبي لا تلحقه أضرارهم، وكما لم يؤثر سحر السحرة على موسى، كذلك لم يؤثر سحر لبيد على رسول الله ﷺ، وإنما عرض للنبي عارض جسدي شفاه الله منه، فصادف أن كان مقارنا لما عمله لبيد بن الأعصم من محاولة سحره، وكانت رؤيا النبي ﷺ إنباء من الله بما صنع لبيد...⁽³⁵⁾ مبدئياً استغرابه من إيراد بعض أعلام الحديث لهذه النصوص ومثيلاتها في دواوينهم بالرغم من رفض كبار المفسرين لها حيث "أشار المحققون مثل البيضاوي والفخر وابن كثير والقرطبي وابن عرفة إلى كذبها، وأنها من مرويات كعب الأحبار، وقد توهم فيها بعض المتساهلين في الحديث، فنسبوا روايتها عن النبي ﷺ أو عن بعض الصحابة بأسانيد واهية، والعجب للإمام أحمد بن حنبل

(34) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس - الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للكتاب، ط2، 1985م، ص208.

(35) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص634.

-رحمه الله- تعالى كيف أخرجها مسندة للنبي ﷺ، ولعلها ممدوسة على الإمام أحمد، أو أنه غرّه فيها ظاهر حال روايتها...." (36)

ومن المعلوم أن اعتماد ابن عاشور على مصادره الإسلامية لم يحل دون استعانة بغيرها، شاهد ذلك استدلاله على نبوة محمد ﷺ بما ورد في التوراة، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ أَعَزُّ الْوَكِيلِ﴾ [البقرة: 129] حيث قال: "وجاء في التوراة في الإصحاح السابع عشر من التكوين: ظهر الرب لإبرام، وقال له: أنا الله القدير، سر أمامي، وكن كاملاً، فأجعل عهدي بيني وبينك، وأكثرك كثيراً جداً." كما جاء في الفقرة العشرين: "وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه، ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً،" مستدلاً بما ذكره عبد الحق الإسلامي السبتي الذي كان يهودياً فأسلم هو وأولاده وأهله في سبته... في كتاب سماه: "الحسام المحدود في الرد على اليهود": "أن كلمة كثيراً جداً أصلها في النص العبراني "مادا مادا" وأنها رمز في التوراة لاسم محمد...." (37) وهو ما يؤكد تفتح ابن عاشور على مختلف المصادر والمراجع دون استثناء ما لم تفقد ثقة العلماء بها.

ومما يبرز المنحى العقلي عند ابن عاشور في تفسيره للقرآن أيضاً، رفضه لكل ما من شأنه أن يسيء لهذا النص، وفي مقدمة ذلك التوظيف الخسيس للنص القرآني أيا كان نوع التوظيف والغرض منه، داعياً المسلمين في أكثر من مناسبة إلى ضرورة تجاوز كل الخلافات السياسية التاريخية، حيث بين في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 160] كيف أساء البعض عبر التاريخ توظيف بعض الأحكام الشرعية، كما هو الحال بالنسبة إلى الحجاج بن يوسف الثقفي (توفي 95هـ/714م) الذي أسرع ذات يوم مهرولاً إلى الإمام مالك بن أنس (توفي 179هـ/796م) يسأله عن أقصى عقوبة عاقب بها النبي ﷺ، فأجابه بأنه ﷺ حكم بقطع الأيدي والأرجل، وسمل

(36) المرجع السابق، ج1، ص642.

(37) المرجع السابق، ج1، ص723.

العين، والترك في الحرة حتى الموت، فما كان من الحجاج إلا أن حكم على بعض مخالفه السياسيين بذلك، في حين أن ما وجه إليهم من تهم -إن صحت- لا تستوجب ذلك.⁽³⁸⁾

يقول ابن عاشور مبرزاً خطورة هذا التوظيف الخسيس للآيات القرآنية: "وحرف أقوام آيات بالتأويل البعيد، ثم سمو ذلك بالباطن، وزعموا أن للقرآن ظاهراً وباطناً، فكان من ذلك لبس كثير، ثم نشأت عن ذلك نحلة الباطنية. ثم تأويلات المتفلسفين في الشريعة كأصحاب الرسائل الملقيين بإخوان الصفاء. ثم نشأ تلبس الواعظين والمرغبين والمرجئة، فأخذوا بعض الآيات فأشاعوها، وكتبوها ما يقيدوها ويعارضها."⁽³⁹⁾

لقد كان ابن عاشور من أكثر الداعين إلى ملازمة الحيطة: "وأنا أقول كلمة أربأ بها عن الانحياز إلى نصرة، وهي أن اختلاف المسلمين في أول خطوات مسيرهم، وأول موقف من مواقف أنظارهم، وقد مضت عليه الأيام بعد الأيام، وتعاقبت الأقوام بعد الأقوام، يعد نقصاً علمياً لا ينبغي البقاء عليه. ولا أعرفني بعد هذا اليوم ملتفتاً إليه."⁽⁴⁰⁾ محذراً المسلمين من "أن يقعوا في فهم الدين على شيء مما وقع فيه أولئك واذموا لأجله،"⁽⁴¹⁾ مقدماً بالمناسبة مقترحاً عملياً للحد من ذلك "وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويسلطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم...."⁽⁴²⁾

(38) المرجع السابق، ج2، ص70.

(39) المرجع السابق، ج1، ص471.

(40) المرجع السابق، ج1، ص270.

(41) المرجع السابق، ج1، ص556.

(42) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار

النفاثس، ط1، 1999م، ص302.

وهي دعوة لعمرى غير مسبقة تعبر عن مدى وعى ابن عاشور بما قد يترتب عن كل توظيف مذموم للنص الدينى من مخاطر فى الحال والمآل، مؤكداً أن لا سبيل إلى تجاوز ذلك، إلا بالتقريب بين المسلمين من خلال بعث مؤسسات علمية محايدة، تحد مما يشهده العالم الإسلامى من صنوف التطرف الفكرى، وأشكال التوظيف السياسى للدين.

أما فى ما يتعلق بإبراز مظاهر الإعجاز القرآنى فقد قصر ابن عاشور اهتمامه بشيء من التوسع على مسألتين لا أكثر:

أولاهما الجانب البلاغى من خلال كشفه عن عديد الصور البيانية، بإبراز معانى كثير من المفردات القرآنية، وأساليب استعمالها بكل دقة ويسر، لاعتقاده الجازم بأن عملية التفسير ليست مجرد سرد لقائمة من الألفاظ المجردة حسب معانيها الأصلية كما فعل بعضهم. لقد استطاع ابن عاشور بفضل ما بذله من جهود فى إطار بحثه عن معانى بعض الألفاظ ومقاصدها، أن يجعل من تفسيره أصلاً من أصول المعاجم اللغوية المعتبرة بحكم ما احتواه من فوائد لغوية لم يسبقه إليها غيره، كما عبر عن ذلك بنفسه "فجعلت حقاً على أن أبدي فى تفسير القرآن نكتاً لم أر من سبقني إليها، وأن أفق موقف الحكم بين طرائق المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاختصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذى ماله من نفاذ." (43)

مذكراً فى الوقت نفسه بـ "أن مفسر القرآن لا يعد تفسيره لمعاني القرآن بالغا حد الكمال فى غرضه، ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق من وجوه البلاغة فى آية المفسرة، بمقدار ما تسمو إليه الهمة من تطويل واختصار، فالمفسر بحاجة إلى بيان ما فى آى القرآن من طرق الاستعمال العربى، وخصائص بلاغته، وما فاقت به آى القرآن فى ذلك"، (44) بشرط ألا يقتصر فى تفسير النص القرآنى على المذاهب البيانية الصرفة إلى حد الغلو أحياناً، بحجة أن لا سبيل إلى فهم مقاصد القرآن الكريم قبل تذوق أسلوبه والاهتداء إلى أسرار بلاغته؛ (45) لأن المبالغة

(43) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ك 1، ص 7.

(44) المرجع السابق، ج 1، ك 1، ص 102.

(45) بنت الشاطى، عائشة عبد الرحمن. التفسير البيانى للقرآن، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ج 1، ص 7.

في هذا الاتجاه ستخرج بدرس التفسير عن غايته، وتصبح العملية مجرد إبراز للنكت البيانية، والأسرار البلاغية، دون الالتفات إلى ما أثر عن رسول الله ﷺ وأعلام المفسرين لا سيما من الصحابة والتابعين، وهو ما أثار تحفظ كثيرين، وفي مقدمتهم المفكر الجزائري مالك بن نبي.⁽⁴⁶⁾

لقد سلك ابن عاشور في كشفه عن مظاهر الإعجاز البياني في القرآن الكريم مسلكاً جديداً، حيث اكتفى بتفصيل القول في ما لم يلتفت إليه السابقون، أو أجملوا الحديث فيه، محاولاً ما استطاع عدم تقليدهم، وذلك بتركيزه على توضيح مقاصد جديدة، واستنباط مسائل حديثة، كتنبيهه إلى ما يتميز به القرآن الكريم من أسلوب يجمع "بين مقصدين: مقصد الموعظة ومقصد التشريع"،⁽⁴⁷⁾ وهو ما عبر عنه محمد عبد الله دراز بـ "خاصية إقناع العقل وإمتاع العاطفة".⁽⁴⁸⁾

المظهر الثاني من مظاهر الإعجاز الذي أولاه ابن عاشور عنايته كان الإعجاز العلمي باعتباره أبرز وجوه الإعجاز في العصر الحديث، وأكثر أنواع الإعجاز إدراكاً من طرف الإنسان مهما كانت ثقافته ولغته، لا سيما في زمن تراجع فيه المستوى اللغوي، وضمير فيه الحس البياني، هذا إلى جانب إيمانه بأن في تفسير النص على ضوء آخر ما توصل إليه العقل مزيد البيان والتبيين، إذ بتعدد المعاني تتكاثر وتنوع العبر التي هي أحد المقاصد.

لقد أفلح ابن عاشور في الوصول إلى جملة من النتائج غير المسبوقه بفضل ما التزم به من دقة في الوصف، وعمق في التحليل، وواقعية في الاستنتاج، شعاره في ذلك أن لا يخرج الفهم "عما يصلح له اللفظ عريية، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفاً بيناً، ولا خروجاً عن المعنى الأصلي حتى لا يكون ذلك كتفسير الباطنية"،⁽⁴⁹⁾ مندداً بكل من خرج عن الهدف الأصلي من تفسير الآية تفسيراً علمياً، وهو الهداية، بسبب الإفراط في جلب المسائل العلمية. وإن ما حققه ابن عاشور من تقدم في هذا الحقل المعرفي يعود إلى سببين:

(46) ابن نبي، مالك. الظاهرة القرآنية، دمشق: دار الفكر، 1985م، ص 62-63.

(47) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، 1، ص 115.

(48) دراز، محمد عبد الله. النبأ العظيم، بيروت: دار القلم، ط 4، 1977م، ص 113-114.

(49) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، 1، ص 44.

أولهما: يقينه باستمرارية الإعجاز القرآني وخلوده عبر الزمان، لكي يدرك كل طرف منه ما يستجيب لحاجاته.⁽⁵⁰⁾

وثانيهما: إصراره الدائم على تتبع مختلف الآيات دون ملل، والنظر في عموم المسائل دون كلل، مستعيناً بخبرة ما توصل إليه أكثر من خمسين عالماً مما جعل تفسيره يوصف "بالمجموع المتلائم" بحكم تنوع مادته وثرائها، ذلك أن صاحبه لم يكن من الرافضين لكل قديم، ولا من المنهرين بكل جديد، بل كان دائم الإصرار على العودة وبكل وعي ومسؤولية إلى ما توصل إليه السابقون، مستنيراً بما صلح، رافضاً لما بطل، شاهد ذلك رده على الشاطبي في رفضه للإعجاز العلمي في القرآن الكريم،⁽⁵¹⁾ حيث ذكر ابن عاشور في المقدمة الرابعة من تفسيره، معلقاً على موقف الشاطبي: "وكلامه واه من ستة وجوه:

الأول: أن ما بناه عليه يقتضي أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال، وهذا باطل.

الثاني: أن مقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة، وهو معجزة باقية، فلا بد أن يكون فيه ما يصلح؛ لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة.

الثالث: أن السلف قالوا إن القرآن لا تنقضي عجائبه، يعنون معانيه، ولو كان كما قال الشاطبي لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه.

الرابع: أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تف به الأسفار المتكاثرة.

(50) المرجع السابق، ج 1، ل2، ص 15.

(51) يقول الشاطبي: "ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها، وهم العرب، ينبني عليه قواعد منها: أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات، والتعاليم، والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهاها. وهذا لا يصح، فإن السلف من الصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلمومه، وما أودع فيه. ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى أو خاض فيه، وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا... ويجب الاختصار في فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة، فيه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية." انظر:

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ط 2، 1975م، ج 1، ص 79-82.

الخامس: أن مقدار إفهام المخاطبين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوماً لديهم، فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهياً لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

السادس: أن عدم تكلم السلف عليها إن كان في ما ليس راجعاً إلى مقاصده فنحن نساعد عليه، وإن كان في ما يرجع إليها، فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات، بل قد بينوا وفصلوا وفرعوا في علوم عنا بها.⁽⁵²⁾

لقد تمكن ابن عاشور بحجة المنطق وفقه الواقع واستشراف المستقبل إثبات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم مؤكداً أنه "كل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم، وكانت الآية لها علاقة بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر، وبمقدار ما ستبلغ إليه."⁽⁵³⁾

وما كان لابن عاشور أن يبدع بهذا الشكل لولا وضوح رؤيته، وحسن انتقائه لمرجعياته وتمام معرفته بلغة القرآن الكريم، حيث لم يكتف بما اختزنه مدرسة التفسير بالمأثور، بل عمد وبكل جرأة إلى الإفادة مما توصل إليه أعلام مدرسة التفسير بالرأي من وجهات نظر في أكثر من مسألة، معيدا بذلك التواصل من جديد بين المدرستين، دون أن يكون في كل ذلك مجرد ناقل على عادة كثيرين بفضل مقارناته الدائمة وترجيحاته الصائبة، مؤيداً تارة، ومعارضاً أخرى، مستدلاً لما ترجح لديه بأقوى الشواهد كما يستفاد ذلك من بعض عباراته في ثنايا تفسيره، مثل قوله على سبيل المثال "والحق"، "وعندي"، "وأقول"، مبرزاً ما كان سابقاً إليه في عديد من المسائل بقوله: "هذه فائدة من فتوحات الله لنا" و"هذه فائدة لم يبينها من سبقنا من المفسرين"، ونحو ذلك مما يؤكد -وكما شهد لنفسه بذلك- أن تفسيره "فيه أحسن ما في التفاسير، وفيه أحسن مما في التفاسير."⁽⁵⁴⁾

(52) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ك 1، ص 44-45.

(53) المرجع السابق، ج 1، ك 1، ص 44.

(54) المرجع السابق، ج 1، ك 1، ص 8.

إن ثقة ابن عاشور بسلامة منهجه كان خير مشجع له على دعوة غيره إلى الاقتداء به، مؤكداً بالمناسبة "أن الوصف الذي يجدر أن يؤسس عليه علم التفسير، ويكون منحولاً من التفاسير هو أن تفسر التراكيب القرآنية جرياً على تبين معاني الكلمات القرآنية حسب استعمال اللغة العربية، ثم أخذ المعاني من دلالة الألفاظ والتراكيب وخواص البلاغة، ثم استخلاص المعاني المداولة منها بدلالة المطابقة والتضمن، والالتزام بما يسمح به النظم البليغ ولو تعددت المحامل والاحتمالات، ثم نقل ما يؤثر عند أئمة المفسرين من السلف والخلف، مما ليس مجافياً للأصول ولا للعربية، وأن يتجنب المفسر الاستطراد والاندفاع في أغراض ليست من مفادة تراكيب القرآن، فيجعل الآيات منفذاً يخرج منها إلى أغراض دعائية أو مذهبية أو حزبية حتى تصير الآيات بمنزلة عناوين لمقالات صحفية، لأن تسمية ذلك تفسيراً ضرب من التدليس على المطالعين الذين لا تبلغ مراتبهم العلمية مبلغ التمحيص والغلبة للتمييز بين مدلولات التراكيب، وما ليس منها في شيء والتضليل لعامة المسلمين، وأن لا يقتصر المفسر على تبين المعنى بحيث يصير التفسير بمنزلة تراجم كلام من لغة إلى لغة أخرى." (55)

رابعاً: الإفتاء

إن عالماً فذاً كمحمد الطاهر ابن عاشور تميز بكل هذا النبوغ الفكري المبكر، لا يمكن أن يتنازل عن أداء مهامه والوفاء بواجباته في أية ساحة من ساحات البحث، وجبهة من جبهات النضال ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وإذا كان ابن عاشور قد أفلح في وضع منهج مستنير في كيفية استنطاق النص الديني قرآناً وسنة من أجل الوصول إلى حلول تجمع كلمة الأمة وتوحد مواقفها، فإن ما حققه كذلك من نجاحات في مجال الفتوى كان على قدر كبير من الأهمية في مرحلة تاريخية شلت فيها إلى حد كبير حركة الاجتهاد، وتقلصت خلالها إلى حد كبير حرية التفكير والتعبير.

إن الناظر في ردود ابن عاشور الفقهية يلاحظ أنه ما سئل عن مسألة إلا واجتهد في البحث لها عن جواب شاف، وفق مسلك بين المعالم واضح المراحل تجلّى

(55) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 190.

فيه وبكل وضوح إخلاصه في البحث وأمانته في النقل، وحنكته في الاجتهاد حيث لم يكن يسعف سائله بجواب إلا بعد قتل المسألة بحثاً بالنظر في مختلف ما ورد بشأنها من آراء قديماً وحديثاً، مستنيراً بآراء السابقين واللاحقين من علماء الأمة، وفي مقدمتهم كبار فقهاء المالكية، مستأنساً بآخر ما وقع التوصل إليه من نظريات، وتحقق من اختراعات، مما جعل من فتاويه بحق منارة يستضيء بها الحائرون بفضل طرحه السمع للمسائل وعدم تسرعه في البحث لها عن حلول، إلا بعد استفراغ الجهد وبذل الوسع، مبرزاً بذلك ما تتميز به الشريعة الإسلامية من مرونة واعتدال وقدرة فائقة على التكيف مع مستجدات الزمان.⁽⁵⁶⁾ لقد أقام محمد الطاهر ابن عاشور منهجه في الفتوى على جملة من المرتكزات، في مقدمتها:

1. رفض الشريعة الإسلامية تكليف المرء بما لا يطاق فقد ورد أكثر من نص تأسيسي يؤكد ذلك، وهو ما أشار إليه ابن عاشور في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 286] حيث بين: "أن في ذلك خير دليل على عدم وقوع التكليف بما فوق الطاقة في أديان الله تعالى لعموم (نفسا) في سياق النفي؛ لأن الله تعالى ما شرع التكليف إلا للعمل واستقامة أحوال الخلق، فلا يكلفهم ما لا يطيقون فعله."⁽⁵⁷⁾

2. تجنب الخوض في مسائل ثانوية، محذراً أصحاب الصناعة من ذلك "ومن عجيب ما يتعرض له المفسرون والفقهاء البحث في حرمة خنزير الماء، وهي مسألة فارغة إذ أسماء أنواع الحوت روعيت فيها المشابهة كما سموا بعض الحوت فرس البحر وبعضه حمام الشرعية، وفي المدونة توقف مالك أن يجيب في خنزير الماء، وقال: أنتم تقولون خنزير؟. قال ابن شأس: رأى غير واحد أن توقف مالك حقيقة لعموم ﴿أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ﴾ [المائدة: 96] وعموم قوله

(56) ابن عاشور، فتوى الشيخ بوجوب الزكاة على الأوراق المالية. جريدة الفجر التونسية، م1، ج11، ص603. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، فتوى سماحته بإمكانية إحرام المسافر بالطائرة من جدة، مجلة الهداية التونسية، ع2، ص5، ص20.

(57) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص135.

تعالى: ﴿وَلَحَمَ الْخَنِزِيرِ﴾ [البقرة: 173]، ورأى بعضهم أنه متوقف فيه حقيقة، وإنما امتنع من الجواب إنكاراً عليهم تسميتهم إياه خنزيراً، ولذلك قال أنتم تسمونه خنزيراً، يعني أن العرب لم يكونوا يسمونه خنزيراً... فيرجع كلام مالك إلى صون ألفاظ الشريعة ألا يتلاعب بها. وعن أبي حنيفة أنه منع أكل خنزير البحر غير متردد أخذاً بأنه سمي خنزيراً. وهذا عجيب منه، وهو المعروف بصاحب الرأي، ومن أين لنا ألا يكون لذلك الحوت اسم آخر في لغة بعض العرب، فيكون أكله محرماً على فريق ومباحاً لفريق....⁽⁵⁸⁾

3. عدم التشبث بحرفية الدلالة، أخذاً بعين الاعتبار التطور الدلالي للفظ القرآنية مع وجوب التحري بما فيه الكفاية في ما يتعلق بطبيعة العلاقة بين الدلالة المستحدثة والدلالة الأصلية الواردة في النص التأسيسي قرآناً كان أو سنة.

لقد استطاع ابن عاشور بما بذله من جهود علمية، وما عرف به من جرأة على قول الحق إثراء المكتبة الفقهية بحزمة من فتاوى استمدت قوتها من روح الشرع الحنيف وحسن الفقه للواقع المعيش، الأمر الذي أكسب صاحبها مع مرور الأيام مزيد الأنصار من داخل الوطن وخارجه، لا سيما إثر تأييده للفتوى الترنسفالية،⁽⁵⁹⁾ وموقفه الراضى دعوة الزعيم الحبيب بورقيبة شعبه سنة 1961 إلى الإفطار في رمضان بدعوى تعطل الأعمال، وتراجع الإنتاج.⁽⁶⁰⁾

يضاف إلى ذلك دعوته إلى تنظيم أوقات الصلاة حفاظاً على هبة بيوت الله تعالى وحمايتها من أن تصبح أماكن استراحة لعابري السبيل، ومواطن لعب وعبث للصبيان، بل وفضاءات للدعاية السياسية مما قد يحولها تدريجياً إلى مواطن للانتقام، والانتقام المضاد في ضوء ما نعانيه من أمية دينية متزايدة، وخلافات مذهبية حادة، مؤكداً في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ

(58) المرجع السابق، ج2، ص119.

(59) ابن عاشور، محمد الطاهر. فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، جمع وتحقيق: محمد بن إبراهيم بوزغينة، دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ط1، 2004م، ص147-349.

(60) ابن عاشور، مجلة الهداية التونسية، ع4، س1، ص25.

في الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿البقرة: 114﴾، أن "منع العبادة في أوقاتها الخاصة بها كالطواف والجماعة إذا قصد بالمنع حرمان فريق من المتأهلين لها منها، وليس منه غلق المساجد في غير أوقات الجماعة، لأن صلاة الفرد لا تفضل في المسجد على غيره، وكذلك غلقها من دخول الصبيان والمسافرين للنوم." (61)

ونظراً لما تحظى به المرأة من منزلة في المنظومة الإسلامية بفضل ما منحها الإسلام من فرص التمكين، فقد كان ابن عاشور من أوائل المؤيدين لمشاركتها، والمناصرين لقضاياها، كما هو الحال في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْصِدْنَ بَأْنَفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيُعَلِّمُنَّ لَأَنَّهُنَّ كَوْنَهُنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 228] حيث أجاز خروج المرأة إلى العمل، وضرورة مشاركتها في الحياة العامة في حدود ما يسمح به الشرع الحنيف. وهو رأي ما كان لابن عاشور أن يصدق به في مرحلة تميزت بكثير من الجمود والتصدي لكل دعوة إلى المساواة والتحرر من القيود الاجتماعية البالية، لولا اقتناعه بما كان يدعو إليه، مستدلاً في ما ذهب إليه بما استنبطه العلماء من قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءٌ مَدِينَةٍ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا شَقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ (٢٣) فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القصص: 23-24]، وبأن شرع من قبلنا من الرسل شرع لنا ما لم يرد ما ينسخه. يقول ابن عاشور: "وفي إذنه [شعيب عليه السلام] لا بئته بالسقي دليل على جواز معالجة المرأة أمور مالها، وظهورها في مجامع الناس إن كانت تستر ما يجب ستره، فإن شرع من قبلنا شرع لنا إذا حكاه شرعنا ولم يأت من شرعنا ما ينسخه. وأما تحاشي الناس من نحو ذلك، فهو من المروءة، والناس مختلفون فيما تقتضيه المروءة، والعادات متباينة فيه، وأحوال الأمم فيه مختلفة، وخاصة ما بين أخلاق البدو والحضر من الاختلاف،" (62) مستنكراً ما ينسب للدين مما ليس منه، مؤكداً أن ذلك محض اختلاق. وهو ما أيده فيه ثلة من المصلحين، في مقدمتهم عبد العزيز الثعالبي (توفي 1364هـ/ 1944م) الذي استنكر بدوره

(61) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص680.

(62) المرجع السابق، ج1، ص680.

حجز النساء في البيوت، داعياً إلى تعليمهن وتمكينهن مع وجوب المحافظة على الأخلاق الإسلامية، وفقاً لما صرح به: (63) وأما في ما يتعلق بمناداة بعضهم بحق الشعوب في التخلص من حكامها وخلعهم ولو باستعمال القوة؛ فإن ابن عاشور كان من أكثر العلماء معارضة لهذا التوجه، لما له من تداعيات خطيرة كما عبر عن ذلك حين تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَبَتْنَا إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلْبَتِ فَاتَمَهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَبِنَ دُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124] مؤكداً أن الإمام الفاسق "لا يخلع بالفسق والظلم وتعطيل الحدود، بل يجب وعظه وترك طاعته فيما لا تجب فيه طاعة، وهذا مع القدرة على خلعه، فإن لم يقدر عليه إلا بفتنة وحرب فاتفقوا على منع القيام عليه، وأن الصبر على جوره أولى من استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدماء وانطلاق أيدي السفهاء والفساق في الأرض". (64) وهو رأي في منتهى الحكمة والعقلانية سيحول في حالة الاحتكام إليه دون اشتعال المزيد من الفتن وإراقة الدماء، وهو ما لم يتنبه إليه بعضهم مما أدخل دولا في دوامة من الفتن والصراعات أهلكت النسل والحراث والزرع.

إن ما حققه ابن عاشور من نجاح ميداني وإشعاع عربي وإسلامي، كانا خيراً دافع ومشجع له على التمسك أكثر بسنة التواصل مع غيره، وفي مقدمتهم معارضوه في الرأي (65) من داخل الوطن وخارجه، ومجادلتهم بالتي هي أحسن مهما ساء ظنهم به، واشتدت قسوتهم عليه، شعاره في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34] (66) وهو ما ساعد وطنياً على إعادة بناء جسور التواصل، وفتح قنوات

(63) l'esprit libéral du Coran. Beirut: Dar al Gharb al Islami, édition 1, 1985, .Thaalbi, Abdelaziz p.15

(64) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 707.

(65) نذكر منهم على سبيل المثال من داخل الوطن:

- زميله الشيخ بلحسن النجار لا سيما في ما يتعلق بالفتوى الترنسفالية، مجلة السعادة العظمى، م 1، ج 7، ص 103-108. ج 8، ص 122-125. ج 9، ص 139-143.

- تلميذه الشيخ عبد الحميد بن باديس في ما يتعلق ببعض ما ورد في فتوى قراءة القرآن عند تشييع الجنازة وحول الميت وحول قبره عند دفنه، جريدة البصائر الجزائرية، السنة 1، الأعداد 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22.

(66) وللاستزادة في ما يتعلق بهذا الجانب يمكن الرجوع إلى المجلة الزيتونية، م 1، ج 3، ص 145.

الحوار بين جل القوى الوطنية بمختلف حساسياتها السياسية بالرغم من ارتفاع حدة الخلاف بينها.

يقول ابن عاشور في هذا الباب موصياً "ولو أن أهل العلم اصطَلَحُوا على الاجتماع عند حلول هذه المشكلات وتفاهموا فيها سواء، وكلمتهم واحدة، ثم أوقفوا الناس عند مرسى سفائن أفهامهم من بحار الشريعة لكفوا الناس همَّ التردد وأغنوهم عن متابعة من يهيم في كل واد." (67)

خاتمة:

- بعد هذه الرحلة مع محمد الطاهر ابن عاشور حول منزعه العقلي يتبين لنا:
- أن ما أقدم عليه محمد الطاهر ابن عاشور من إصلاحات جوهرية بالنسبة إلى المؤسسة التربوية، متمثلة في الجامع الأعظم وفروعه، لم تكن من باب المزايدات السياسية والاستهلاك الإعلامي، بل فرضتها المعاشية الميدانية، واستوجبها التحليل العقلاني لواقع الحال.
 - إن ما تحقق على أرض الواقع من إصلاحات هيكلية بالنسبة إلى المؤسسة التعليمية، قد آتت أكلها بالرغم من قلة تكاليفها المادية، إذ بفضلها نجحت تونس وجاراتها لاحقاً، وفي وقت جدّ قياسي من تحقيق عديد الإنجازات التي ما كانت لترى النور، لولا تلك الوقفة الحازمة من محمد الطاهر ابن عاشور ومؤيديه، مما يؤكد صدق نوايا الرجل، وتمام تبصره بما تستدعيه المراحل القادمة من استحقاقات.
 - بقدر ما كان محمد الطاهر ابن عاشور متشبثاً بموروثه الإسلامي وهويته العربية في كل ما بذله من جهود فقد كان على تواصل غير منقطع بالسائد الكوني في زمانه، تواصلاً يحتكم إلى سديد المعقول وصحيح المنقول، خالياً من كل مظاهر الاستعلاء المذموم والانبهار المحموم، مما ساعده على تحقيق جزء كبير من مشروعه بالرغم من كثرة وتنوع المتربصين به في الداخل والخارج.

(67) ابن عاشور، جريدة الفجر التونسية، م1، ج11، ص604.

- لقد كان للتآلف الحاصل بين العقل والنص عند محمد الطاهر ابن عاشور، أثره في وضوح المضمون واتساق المنهج، مما يمكنه من تجاوز الخطاب المعرفي السائد في جل ما تتطرق إليه من نوازل مستجدة، وما كان بوسعه تحقيق ذلك لولا التزامه بمنهج علمي صارم في التعاطي مع منطوق النص.
 - بقدر ما كان محمد الطاهر ابن عاشور حريصاً على استثمار النص الديني وربطه بالواقع العلمي والعملية للأمة، فقد كان في الوقت ذاته رافضاً لتأويل ما هو من أصل الشرع، ولكل ما هو ظاهر بنفسه للجميع، مما يؤكد تحرره من كل الضغوطات.
 - لقد حرص ابن عاشور في مختلف ما صدر عنه من فتاوى على الاحتكام إلى الواقع، والنظر في المسائل بالقرائن والإمارات والمآلات، مراعاة لأحوال المكلفين، وحفاظاً على مصالحهم، بدل التشبث بالقديم، وذلك ليقينه بأن الجمود على النص من غير التفات إلى أحوال الناس وعوائدها وتنويعات الزمن ضلال وإضلال.
- وأخيراً فبقدر ما شهد مشروع محمد الطاهر ابن عاشور من خطوة بين أبناء بلده، فقد ظل إشعاعه في ازدياد، شاهد ذلك احتضان هذه المؤسسة العتيدة بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي لهذه التظاهرة العلمية المتميزة، بالإضافة إلى ما كتب ويكتب حول المحفّتي به من رسائل جامعية، وما تنظّم حول مشروعه من ندوات وملتقيات ومؤتمرات في عديد الدول من مختلف القارات، وهو ما يؤكد سلامة منهجه، وصدق نواياه، وفي مثل ذلك فليتنافس المتنافسون.

ملحق البحث

لابن عاشور مصنفات كثيرة مخطوطة ومطبوعة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع، 1967.
- أصول الإنشاء والخطابة، تونس، 1921.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للكتاب بالجزائر، الطبعة الثانية، 1985.
- التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.
- تحقيق ديوان بشار بن برد، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1976.
- تحقيق سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن السراج، تونس، 1970.
- تحقيق قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلق، تونس، 1929.
- تحقيق الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصفهاني، تونس.
- تحقیقات وأنظار في القرآن والسنة، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1985.
- جمع وشرح ديوان النابغة الذبياني، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1967.
- تعليق على بيتين من الشعر، مجمع اللغة العربية، مصر، 1972.
- حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول لشهاب الدين القرافي، تونس، 1922.
- شرح وتعليق على قلائد العقيان ومحاسن الأعيان للفتح بن خاقان، تونس، 1989.

- شرح المقدمة الأدبية للإمام لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1978.
 - قصة المولد الشريف، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثامنة، تونس، 1972.
 - كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للكتاب بالجزائر، الطبعة الأولى، 1976.
 - مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولى، 1978.
 - موجز البلاغة، المطبعة التونسية، الطبعة الأولى، 1932.
 - نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية، مصر، 1344هـ.
 - النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح، الدار العربية للكتاب، تونس ليبيا، الطبعة الأولى، 1970.
 - هدية الأريب لأصدق حبيب على شرح قطر الندى وبل الصدى للعلامة ابن هشام، (د.ط.ت).
 - الوقف وآثاره في الإسلام، القاهرة، 1931... الخ.
- وبقدر ما كان للشيخ من مؤلفات فقد كانت له كذلك مشاركات مكثفة في مجالات مختلفة ومواقع متعددة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر:
- ضبط مخطوطات مكتبي "العبدلية" و"الأحمدية" بالجامع الأعظم.
- مشاركته بعدد المواضيع في الموسوعة الفقهية التابعة لوزارة الشؤون الإسلامية الكويتية - مقالاته الكثيرة والمتنوعة في عدد كبير من المجالات التونسية والعربية مثل: المنار، الهداية الإسلامية، هدى الإسلام، نور الإسلام، الرسالة، الرزنامة التونسية، الثريا، نشرة الجمعية الخلدونية، مصباح الشرق، الهداية الإسلامية العراقية، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مجلة المجمع العلمي بدمشق، مجلة السعادة العظمى، المجلة الزيتونية، والنشرة العلمية للكلية الزيتونية... الخ

الفصل السادس

مدى إسهام البحث العلمي بتونس في تجلية فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

العروسي الميزوري(*)

مقدمة:

ما انفك فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور يستأثر باهتمام كثير من العلماء، من مؤرخين، وعلماء دين، وفلاسفة، وعلماء اجتماع ينتمون إلى مختلف بلدان العالم، ولكل واحد منهم قراءته وزاوية نظره في مدونة هذا الشيخ. ومن هذا المنطلق بالذات، ارتأينا أن نبرز مدى إسهام البحث العلمي بتونس في تجلية فكر هذا العلامة المستنير، وأن نرصد في مدونته القضايا التي لم تحظ بعد بالدراسة والنظر، لكي نوجه البحث العلمي صوبها، ونستكمل النظر العلمي الموضوعي والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر برؤية معرفية متجددة، ومنهجية علمية منفتحة، بالرجوع إلى مدونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي يمثل أنموذجا بالنسبة إلى رواد الفكر الديني الإصلاحي المعاصر.

ويندرج تناول هذا الموضوع بالذات في إطار السعي إلى دفع سبل الاجتهاد من جهة، والحرص الموصول على تجلية إسهامات أعلام الإسلام في تجديد الفكر الديني المستنير. وقد اقتضت منهجيتنا العلمية أن نتناول عوامل إسهام البحث العلمي بتونس في تجلية فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ثم نحاول

(*) مدير المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس. البريد الإلكتروني: laroussim@yahoo.fr

تصنيف البحث العلمي بتونس المتعلق بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ونحلل هذه البحوث من حيث المنهج والتأنيج، وأخيراً نجتهد في استشراف الآفاق الممكنة في فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وصداها.

أولاً: عوامل إسهام البحث العلمي بتونس في تجلية فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

يرجع إسهام البحث العلمي بتونس في تجلية فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى عوامل عديدة أبرزها:

أ. وفرة إنتاج الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور العلمي المستنير في العلوم الشرعية والأدبية، النقلية منها والعقلية، التي تعد مدعاة إلى مزيد التعمق في الجوانب الغزيرة لإنتاجه العلمي. ويمكن توزيع مؤلفاته إلى صنفين: مؤلفات في العلوم الإسلامية ومؤلفات في التاريخ و اللغة العربية وآدابها.⁽¹⁾

وتتمثل المؤلفات في العلوم الإسلامية في ما يلي:

- "التحرير والتنوير" وهو اختصار لتفسيره التام للقرآن الذي سماه "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد". وقد صدر هذا العمل في مجموعة واحدة تتركب من 30 جزءاً في 15 مجلداً بعدما نُشر جزء منه في تونس سنة 1956، وفي القاهرة سنتي 1965 و1966، ثم تم طبع الأجزاء منجمة في تونس ابتداء من سنة 1968. وقد بذل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور جهداً كبيراً في هذا العمل إذ تعمق في معاني القرآن وإعجازه واستطاع أن يقدم الإضافة.
- مقاصد الشريعة.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (تونس 1964، ثم تونس والجزائر، 1977).

(1) وزارة الثقافة، بيبليوغرافيا بمؤلفات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، نشرة بمناسبة الذكرى العشرين لوفاته، تونس: دار الكتب الوطنية، 1993م. انظر أيضاً:

– وزارة الثقافة والإعلام، دائرة المعارف التونسية، الكراس 1، 1990م، ص 41-46.

Http: / /www.ezzitouna.org /001 3.html –

- أليس الصبح بقريب (تونس 1967-1968).
- الوقف وآثاره في الإسلام.
- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ.
- قصة المولد (تونس، 1972).
- شهاب الدين، القرافي. حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول. (تونس، 1922-1923).
- نقد علمي لكتاب "الإسلام وأصول الحكم"، تأليف علي عبد الرازق (القاهرة، 1925).
- فتاوي ورسائل فقهية.
- التوضيح والتصحيح في أصول الفقه.
- النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح.
- تعليق وتحقيق على شرح حديث أم زرع.
- قضايا شرعية وأحكام فقهية وآراء اجتهادية ومسائل علمية.
- آمالي على مختصر خليل.
- أصول التقدم في الإسلام.⁽²⁾
- أما مؤلفات شيخنا في التاريخ واللغة العربية وآدابها، فتمثل في:
- تاريخ العرب.
- أصول الإنشاء والخطابة (1920-1921).
- موجز البلاغة (تونس، 1932).
- شرح قصيدة الأعشى (تونس، 1932).
- تحقيق ديوان بشار.

(2) المرجع السابق، ص 41-46..

- تحقيق الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصفهاني (تونس، 1968).
- تحقيق وتعليق على كتاب "مقدمة في النحو" المنسوب إلى أبي محرز خلف الأحمر.
- شرح قلائد العقيان للفتح ابن خاقان وشرح على شرح ابن زاكور (الدار التونسية للنشر، 1989).
- تحقيق وتصحيح لكتاب الاقتضاب في شرح أدب الكاتب لابن قتيبة لابن السيد البطليموسي النحوي وتعليق عليه.
- جمع وتكميل وشرح ديوان سحيم.
- شرح معلقة امرئ القيس.
- تحقيق شرح القرشي على ديوان المتنبي.
- غرائب الاستعمال.
- تعليقات على المطول وحاشية السالكوتي.
- قطع من شرح ديوان الحماسة.
- تصحيح وتعليق على كتاب الانتصار لجالينوس للحكيم زهر.⁽³⁾

وبالتوازي مع إعداد هذه المؤلفات، كانت لشيخنا محمد الطاهر ابن عاشور إسهامات كثيرة في مجلات علمية تونسية مثل "السعادة العظمى" و"المجلة الزيتونية" وفي مجلات وصحف شرقية مثل "هدى الإسلام" و"نور الإسلام" و"مصباح الشرق" و"مجلة المنار" و"مجلة الهداية الإسلامية" و"مجلة مجمع اللغة العربية" بالقاهرة و"مجلة المجمع العلمي" بدمشق.⁽⁴⁾

ب. يعدّ محمد الطاهر ابن عاشور قطبا من أعلام الفكر الديني التجديدي في العالم الإسلامي، فهو رمز من رموز تجديد الفكر الديني من حيث المنهج والرؤية

(3) المرجع السابق، ص 41-46.

(4) المرجع السابق، ص 41-46.

ومشروعه الإصلاحية. وقد أحدثت آراؤه نقلة نوعية في علوم الشريعة والتفسير والتربية والتعليم والإصلاح، وكان لها الأثر الفعال في تواصل عطاء الزيتونة، وتميزها وفق منهج عقلي إسلامي مستنير.⁽⁵⁾

ج. كونه من ممثلي حلقة الوصل للثقافة الإسلامية بين المشرق والمغرب من حيث موسوعية التكوين، وطبيعة المباحث التي خاض فيها، وعمق الرؤية في التحليل والاستنباط مما جعله يكون مرجعية علمية في الفكر الديني التنويري في العالم الإسلامي. فقد نعت الإمام محمد عبده الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لما زار تونس والتقى به بسفير التحديث في جامع الزيتونة، نتيجة ميل الشيخين إلى الإصلاح الاجتماعي والإصلاح التربوي اللذين صاغ محمد الطاهر ابن عاشور ملامحهما في مؤلفيه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" و"أليس الصبح بقريب".⁽⁶⁾

د. كونه يمثل قطباً جمع بين العلم والإدارة، وبين التدريس والبحث والإشراف على حظوظ الجامعة الزيتونية لعقود عدة. لقد التحق شيخنا بسلك التدريس بالمدرسة الصادقية في سنة 1900، كما أنه لم تمض سنوات عن التحاقه بجامع الزيتونة، حتى عين مدرسا من الطبقة الأولى بعد أن اجتاز اختبارا بنجاح سنة 1903. وقد كان لتجربته في جامع الزيتونة ذي المنهج التأصيلي، والصادقية ذات التعليم العصري دور فاعل في التقريب بين تيارين فكريين، تيار الأصالة في الزيتونة، وتيار "المعاصرة" في الصادقية. لقد استطاع شيخنا أن يجمع بين الفكر الديني النظري والفكر الإصلاحي التطبيقي، وذلك بمؤلفاته التي جاءت

(5) وزارة الشؤون الدينية، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وإسهاماته في تجديد الفكر الديني، تونس: سلسلة آفاق إسلامية، العدد9، جويلية 1996م. انظر أيضاً:

- وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، وقائع الندوة الدولية المنعقدة حول كتاب الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية لساحة الشيخ محمد الحبيب بلخوجة، جوان 2005م.
- بلقاسم، الغالي. شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور، حياته وآثاره، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م.

(6) المرجع السابق.

ثرية ومتنوعة في جل الاختصاصات المعرفية من جهة، وبتطبيقه مشروعا إصلاحيا جريئا في جامع الزيتونة وفروعه من جهة أخرى.⁽⁷⁾

ثانياً: تصنيف البحث العلمي بتونس المتعلق بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

يمكن تصنيف البحث العلمي بتونس، المتعلق بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وفق المحاور التي اعتمدها أصحابها إلى أبحاث في: علوم القرآن، وعلوم الحديث، والفقه، وعلم الكلام، وعلم الاجتماع، وعلوم التربية، واللغة العربية، والتحقيق، والسير، مثلما هو مدرج بالجدول التالي:

طبيعة الأبحاث المعتمدة	المؤلف	عنوان البحث	الناشر
أبحاث في علوم القرآن	علي الأسعد	التوجه المقاصدي عند المفسرين ابن عاشور ودروزة.	رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، المعهد العالي لأصول الدين، تونس، 2004.
	بلعيد وسيلة بن حمدة	تفسير "التحرير والتنوير" للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	وزارة الشؤون الدينية، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، 1995، ص 123-141.
	بلعيد وسيلة بن حمدة	علوم القرآن في تفسير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	الهداية، تونس، يوليو 1995، ص 69-70.
	بلعيد وسيلة بن حمدة	المقدمات العشر لتفسير العلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	مجلة "الهداية"، تونس، فبراير - أبريل 1999.

(7) المرجع السابق.

ناصر الحجري	نماذج من إصلاح السلوك في القرآن سورة "الحجرات" من خلال "التحرير والتنوير".	رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمقة، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، 2003.
جمال الدين دراويل	مقومات المنهج التنويري لدى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	وقائع الندوة المنعقدة حول: "الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، وزارة الشؤون الثقافية، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، جوان 2005، ص-78 57.
جمال الديماسي	التجديد في التفسير من خلال "التحرير والتنوير".	رسالة دكتوراه، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، 1994.
محمد العامري	النسخ من خلال "التحرير والتنوير".	رسالة لنيل شهادة دكتوراه المرحلة الثالثة، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، 2005.
الصحي العتيق	التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، 1989.
كمال عمران	المعنى الموروث والمعنى الوليد في تفسير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	منشورات كلية الآداب، تونس، منوبة، 2003.
فتحي بوعجيبة	موقف الطاهر ابن عاشور من الحديث النبوي.	رسالة شهادة الدراسات المعمقة، في اللغة والآداب العربية، كلية الآداب، منوبة، تونس، 200.
مهدي بوكثير	منهج الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في الاستدلال بالحديث من خلال تفسير "التحرير والتنوير".	رسالة شهادة الدراسات المعمقة، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس.

أبحاث في
علوم
الحديث

أبحاث في علوم الحديث	محمد الطاهر ابن عاشور	تحقيق مسمى الحديث.	مجلة "الهداية"، جوان 2002.
	حمادي اليوسفي	الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور محدثا.	وزارة الشؤون الدينية، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، 1995، ص 309-339.
أبحاث في الفقه	محمد بوزغيب	فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور	مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي الإمارات العربية المتحدة، 2004.
	محمد بوزغيب	محمد الطاهر ابن عاشور المفتي.	مجلة "الهداية"، تونس يونيو 2002.
	محمد بوزغيب	الفتاوى التي أيد فيها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور المصلح محمد عبده.	مجلة "الهداية"، تونس، سبتمبر - أكتوبر 2002.
	التهامي نقرة	عينة من أدلة الترجيح والتعليل في التحرير والتنوير.	المنهل، العدد: 444، مارس 1986، ص 14-18.
	نور الدين الخادمي	مقاصد الشريعة والاجتهاد.	وقائع الندوة المنعقدة حول: "الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، وزارة الشؤون الثقافية، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، جوان 2005، ص 131-158. ص 131-158..
	محمد الحبيب ابن الخوجة	محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه: "مقاصد الشريعة الإسلامية" في 3 أجزاء.	قطر، 2004م.

صالح الداسي	مكانة الاجتهاد في فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	مجلة "الهداية"، تونس، يناير-فبراير 2006، ص 58-66.
صالح الداسي	منهج الإمام محمد الطاهر ابن عاشور.	مجلة "الهداية"، فيفري - أبريل 1999.
محمد الطاهر الرزقي	المنحى الفقهي في تفسير "التحرير والتنوير" من خلال سورة "الحج".	وزارة الشؤون الدينية، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، تونس، 1995، ص 341-358.
يوسف سفادوغو	رفع الحرج بين الشاطبي وابن عاشور.	رسالة دراسات معمقة، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، 2002.
محمود شمام	الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور المفسر المفتي.	مجلة "الهداية"، تونس، ديسمبر- يناير 1996.
محمود شمام	الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الفقيه، المفسر، المفتي.	وزارة الشؤون الدينية، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، 1995، ص 51-101.
منية العلمي	آيات الأحكام المتعلقة بالعبادات من خلال "التحرير والتنوير"	رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمقة، المعهد العالي للشريعة الإسلامية، جامعة الزيتونة، تونس، 1995.
حسين المزوغي	معالم التنوير عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من خلال كتابه: "مقاصد الشريعة الإسلامية".	الهداية، تونس، 2000، ص 59-68.

أبحاث في
الفقه

أبحاث في الفقه	النفاتي برهان	من الأصول إلى المقاصد.	وقائع الندوة المنعقدة حول: "الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، وزارة الشؤون الثقافية، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، جوان 2005، ص 105-129.
	مختار النيفر	أعمال الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في كتاب "المقاصد".	وقائع الندوة المنعقدة حول: "الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، وزارة الشؤون الثقافية، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، جوان 2005، ص 79-104.
	محمد الأسعد الهمامي	محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه: "مقاصد الشريعة الإسلامية".	رسالة دراسات معمقة، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، 1998.
	لطيفة الأخضر	قراءة في منهجية الفكر السني ومسلماته.	مجلة "معهد الآداب العربية"، 2/1998، ص 59-74.
	محمد التليجاني	الفعل الإنساني عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	رسالة دراسات معمقة، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، 2001.
أبحاث في علم الكلام	جمال الدين دراويل	مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	دار الهادي، تونس، 2006، 202 صفحة.
	عبد الجليل سالم	الخلفية الكلامية لإشكالية التعليل لدى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	وقائع الندوة المنعقدة حول: "الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، وزارة الشؤون الثقافية، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، يونيو 2005، ص 159-174.
	حمودة السعفي	موقف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من الأشعرية.	وزارة الشؤون الدينية، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، 1995، ص 103-122.

حمودة السعفي	مجادلة السائد في الخطاب الكلامي من خلال "التحرير والتنوير" للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	حوليات الجامعة للبحوث الإنسانية والعلمية، المدينة، وهران، المجلد 3، العدد: 5، 1998، ص 1-32.
محمد الحبيب الشعيبي	الرؤية النقدية عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	وزارة الشؤون الدينية، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، 1995، ص 359-395.
علي الشابي	صورة المرأة في آثار العلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	وزارة الشؤون الدينية، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، 1995، ص 9-50.
نور الدين الشاش	منهج الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من خلال كتابه: "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام".	رسالة دراسات معمقة، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، 1998.
محمد علي القارصي	المنهج الإصلاحية لدى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: خصائصه وأبعاده.	رسالة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس، 1979.
الصادق كرشيد	محمد الطاهر ابن عاشور رائد التجديد والإصلاح	مجلة "التنوير"، العدد 9، المعهد العالي لأصول الدين بتونس، جامعة الزيتونة، 2006/2007، ص 181-211.
حسين المزوغي	لمحة عن فلسفة الإصلاح عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	مجلة "الهداية" تونس، غشت-أكتوبر 1999م.
عبد العزيز الساحلي	الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ومحاولات إصلاح التعليم الزيتوني.	مجلة "الهداية"، تونس، فبراير-أبريل 1998.

أبحاث تربوية	ابن يوسف	مشروع إصلاح التعليم الزيتوني من خلال كتاب: "أليس الصبح بقريب".	وزارة الشؤون الدينية، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، 1995، ص 159-215.
	محمد صلاح الدين المستاوي	خطة إصلاح التعليم الزيتوني في كتاب "أليس الصبح بقريب".	الحياة الثقافية، وزارة الشؤون الثقافية، تونس، مارس 2001، ص 34-38.
أبحاث أدبية	مهدي بوكثير	فهارس تفسير "التحريم والتنوير" للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	
	محمد رشاد حمزاوي	"التحريم والتنوير" ومساهمته في إثراء المعجم العربي.	بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985، ص 37-38.
	جمال الدين دراويل	العنونة ودلالاتها في كتابات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	رحاب المعرفة، مارس-أبريل 2006، ص 80-88.
	أحمد الطويلي	العلامة محمد الطاهر ابن عاشور في تأليفه الأدبية.	- وزارة الشؤون الدينية، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، 1995، ص 217-239. -مجلة "الهداية"، تونس، شتنبر / ديسمبر 2005، ص 47-53.
	محمد المهدي العروسي	البعد البلاغي في تفسير "التحريم والتنوير".	وزارة الشؤون الدينية، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، 1995، ص 241-307.

تحقيق	جمعة شيخة	الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور محققا لكتب التراث.	وزارة الشؤون الدينية، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، 1995، ص 143-157.
	محمد الطاهر الميساوي	مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، لبنان، 2004، 429 صفحة.
سير	محمد العزيز ابن عاشور	الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	وزارة الثقافة والأخبار، تونس، دائرة المعارف التونسية، كراس 1/1990، ص 40-46.
	الغالي بلقاسم	شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور: حياته و آثاره.	بيروت: دار ابن حزم، لبنان، 1996.
	محمد الحبيب السلامي	الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في المسجد الأقصى.	مجلة "الهداية"، تونس، يونيو 2002.
	الحبيب شيبوب	في الذكرى التاسعة والعشرين لوفاة الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور.	مجلة "الهداية"، تونس، يونيو 2002.
	علي النيفر	رثاء الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.	مجلة "الهداية"، تونس، فبراير- أبريل 1999.

ثالثاً: التحليل من حيث المنهج والنتائج

وانطلاقاً من البيبليوغرافيا التي تضمنها الجدول السابق، يمكن رصد إسهامات البحث العلمي بتونس المتعلقة بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وفق الإحصاء التالي:

طبيعة البحث	الكمية	النسبة المئوية
أبحاث في علوم القرآن	10	17.24%
أبحاث في علوم الحديث	04	06.90%
أبحاث في الفقه	17	29.31%
أبحاث في علم الكلام	07	12.07%
أبحاث اجتماعية	05	08.62%
أبحاث تربوية	03	05.17%
أبحاث أدبية	05	08.62%
تحقيق	02	03.45%
سير	05	08.62%
المجموع	58	٪ 100

واضح من خلال هذا الجدول أن الأبحاث الفقهية قد تصدرت أنواع الأبحاث الأخرى. وقد حلت أبحاث علوم القرآن في المرتبة الثانية، ثم تلت ذلك أبحاث علم الكلام، فالأبحاث الأدبية فالسير فالاجتماعية، فعلوم الحديث، فالتربية وأخيرا التحقيق.

ويقصد بالأبحاث الفقهية جملة الحيز المعرفي المتصل بأصول الفقه، ومقاصد الشريعة، والقواعد الفقهية، والفقه المقارن، وتاريخ الفقه، والنوازل والفتاوى. ويمكن أن نعزو تفوق مجال هذا الاهتمام إلى ما يلي: طبيعة تكوين الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور حيث كان تكوينه بالأساس مستندا إلى الفقه وعلومه المختلفة، وتولييه خطة التدريس الشرعي بالجامع الأعظم فضلا عن بعض جوامع العاصمة، ثم تصدره منصب الإفتاء في المذهب المالكي، الأمر الذي كان له الأثر البالغ في

تفوقه في المجال الفقهي، كما غلب على ابن عاشور المنحى الفقهي في أبرز آثاره العلمية كمؤلفي "التحرير والتنوير" و"مقاصد الشريعة الإسلامية".

ثم إن له إسهامه الفعال في حل قضايا المجتمع المستجدة، استناداً إلى الأحكام الشرعية في ضوء المذهب المالكي السائد في مجتمع عصره، كما أن له دوره في التقريب بين المذاهب والمواءمة بين الثوابت الدينية والتحولات الاجتماعية والحضارية بوجه عام.

ويمكن تفسير اهتمام الباحثين بالبعد المقاصدي لدى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أكثر من سواء بعوامل عدة أبرزها:

- مكانة الدراسة العلمية المتزايدة لمقاصد الشريعة عند القدامى والمحدثين، كالعز ابن عبد السلام، والإمام الشاطبي، والقرافي؛ إذ انطلق محمد الطاهر ابن عاشور من آثار القدامى مضيفاً ومدققاً ومحققاً لما تناوله هؤلاء من قضايا، فباستعماله مصطلح "المقاصد" عوضاً عن مصطلح "المصالح" يكون شيخنا قد دفع الباحثين إلى مزيد الاهتمام بهذا العلم وإلى العمل على نشره.

- مكانة مقاصد الشريعة ذاتها في الدراسات الإسلامية وفي العلوم الشرعية، باعتبارها قاعدة اجتهادية تجمع بين المنقول والمعقول. وقد أسهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في تجلية هذه المكانة من حيث تحقيق معناها، وتفصيل مسالكها وتأكيد دورها في الفقه والاجتهاد والإصلاح والتحديث.

- جهود علماء الغرب الإسلامي في موضوع المقاصد ومؤلفاتها، فقد كان لهؤلاء فضل السبق في التحقيق والتدقيق لموضوعات المقاصد، وفي استمرار السند المعرفي المقاصدي بدءاً بفقهاء القيروان، ووصولاً إلى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ومروراً بالمقري والشاطبي المالكيين فقها والأندلسيين نسبة. ولا يفوتنا في هذا الإطار نفسه، الإشارة إلى الشيخ المغربي علال الفاسي الذي ألف بدوره كتاباً وسمه "مقاصد الشريعة ومكارمها"، وقد أكد فيه على محاسن الشريعة الإسلامية وحكمها وفضائلها ومسايرتها نوازل العصر المتجددة.

وقد جاءت الأبحاث المتعلقة بعلوم القرآن والحديث في المرتبة الثانية. ويمكن تفسير ذلك استناداً إلى القرآن والسنة باعتبارهما مصدري التشريع الإسلامي، وإلى مكانة تفسير شيخنا "التحرير والتنوير" وتبوءه مرتبة الريادة في عصره من حيث المضمون المعرفي (الإعجاز اللغوي والإعجاز التشريعي)، ومن حيث منهجه الاستقرائي، ومنهجه التوظيفي ذو البعد المعرفي، فضلاً عن حسن الترتيب وجودة التصنيف، ودقتي التحقيق والتوثيق. ولنا أن نتذكر في هذا المقام ثبات مرجعية مؤلفات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ولا سيما كتابه "التحرير والتنوير" وكتابه "مقاصد الشريعة"، بوصفها سلطة علمية سائدة وشائعة.

وقد توجه إسهام البحث العلمي، بتونس، بوصفهما المتعلق بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، إلى أعماله اللغوية التي ساعدته في بلاغة تأليفه، وجودة أساليبه الفنية التي برزت في كتاباته الفقهية والأدبية. لقد استطاع شيخنا أن يجمع بين علوم المقاصد (القرآن والحديث)، وعلوم الوسائل (العربية واللغة والآداب) على غرار صنيع السلف في التأليف.

ولئن لم تبرز العناية في مجالات معارف علم الاجتماع والتربية والسير والتحقيق كمياً، فإن ذلك قد يكون عائداً إلى غياب الإلمام بمنزعة شيخنا الموسوعي وتعدد اختصاصاته لدى الباحثين، وذيوع صيت بعض المؤلفات دون سواها لأسباب مختلفة، وعدم توفر أعمال شيخنا الكاملة للقارئ، فضلاً عن الميل إلى الاختصاصات الموصولة بمؤسسة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الأصلية، وهي الزيتونة دون الاختصاصات الموصولة بالاختصاصات الأخرى لأسباب مختلفة.

في مضمون مقالات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الصحفية: مقالات المجلة الزيتونية أنموذجاً:

لقد نشر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور مقالات عدة في دوريات منها ما هو تونسي كـ "مجلة الزيتونية" وصحيفتي "الزهرة" و"النهضة"، ومنها ما هو عربي كمجلة "الهداية الإسلامية" للشيخ محمد خضر حسين، ومجلة "التقوى" المصرية... وإذا تأملنا ملياً في محتوى المقالات المنشورة بـ "مجلة الزيتونية"⁽⁸⁾ بوصفها أنموذجاً، فإنه يمكننا تصنيفها وفق محاور حسب الجدول التالي:

(8) ابن عاشور، مجلة الزيتونية، المجلد 9، 1955م، ص 50-53.

طبيعة المقال	عنوان المقال	المرجع
القرآن وعلومه	بقية المقدمة الأولى في التفسير.	المجلة الزيتونية، المجلد 1، العدد 2، أكتوبر 1936، ص 53-57.
	تتمة المقدمة الرابعة.	المجلة الزيتونية، المجلد 1، العدد 8، أبريل 1937، ص 366-369.
	تفسير آيات من سورة البقرة.	المجلة الزيتونية، المجلد 3، العدد 2، فبراير 1939، ص 50-52.
	تفسير آيات من سورة البقرة.	المجلة الزيتونية، المجلد 3، العدد 4، أبريل 1939، ص 160-163.
	تفسير آيات من سورة البقرة.	المجلة الزيتونية، المجلد 3، العدد 5، ماي 1939، ص 213-218.
	تفسير آيات من سورة البقرة.	المجلة الزيتونية، المجلد 3، العدد 6، يونيو 1939، ص 261-264.
	تفسير آيات من سورة البقرة.	المجلة الزيتونية، المجلد 3، العدد 8/7، يوليو/غشت 1939، ص 310-313.
	تفسير آيات من سورة البقرة.	المجلة الزيتونية، المجلد 3، العدد 9، أكتوبر 1939، ص 364-368.
	تفسير آيات من سورة البقرة.	المجلة الزيتونية، المجلد 5، العدد 8، نوفمبر 1939، ص 187-190.
	تفسير آيات من سورة البقرة.	المجلة الزيتونية، المجلد 6، العدد 1، يونيو 1945، ص 316-319.
	تفسير آيات من سورة البقرة.	المجلة الزيتونية، المجلد 6، العدد 4/5/6، ديسمبر 1945، ص 444-447.
	تفسير آيات من سورة البقرة.	المجلة الزيتونية، المجلد 6، العدد 10، ماي/يونيو 1946، ص 591-594.

المجلة الزيتونية، المجلد 7، العدد 1، يناير 1947، ص 628-631.	تفسير آيات من سورة البقرة.	القرآن وعلومه
المجلة الزيتونية، المجلد 8، العدد 1، مارس 1952، ص 3-8 و 41.	تفسير آيات من سورة البقرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد 8، العدد3، أبريل 1943، ص 97-99.	تفسير آيات من سورة البقرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد8، العدد 4، ماي 1953، ص 147-152.	تفسير آيات من سورة البقرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد9، العدد 1، 1955، ص 4-6.	تفسير آيات من سورة البقرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد 9، العدد 2، 1955، ص 52-55.	تفسير آيات من سورة البقرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد9، العدد3، 1955، ص 101-110.	تفسير آيات من سورة البقرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد9، العدد4، 1955، ص 165-170.	تفسير آيات من سورة البقرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد9، العدد5، 1955، ص 230-235.	تفسير آيات من سورة البقرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد9، العدد6، 1955، ص 294-299.	تفسير آيات من سورة البقرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد9، العدد7، 1955، ص 358-363.	تفسير آيات من سورة البقرة.	القرآن وعلومه
المجلة الزيتونية، المجلد5، العدد7، جوان 1944، ص 142-145 و 146.	تفسير آيتين من سورة البقرة.	

المجلة الزيتونية، المجلد5، العدد10، مارس 1945، ص236-240.	تفسير آيتين من سورة البقرة.	القرآن وعلومه
المجلة الزيتونية، المجلد8، العدد2، أبريل 1952، ص51-54.	تفسير آيات إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً.	
المجلة الزيتونية، المجلد6، العدد9، مارس/ أبريل 1946، ص553-554.	تفسير آيات بينات.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد4، يناير 1937، ص148-150.	تفسير آية التغابن.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد5، فبراير 1938، ص203.	تفسير آية الرحمان على العرش.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد1، أكتوبر 1937، ص5-9.	تفسير آيات من سورة الفاتحة.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد2، نوفمبر 1937، ص54-58.	تفسير آيات من سورة الفاتحة.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد3، ديسمبر 1937، ص98-101.	تفسير آيات من سورة الفاتحة.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد4، يناير 1938، ص144-150.	تفسير آيات من سورة الفاتحة.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد5، فبراير 1938، ص199-202.	تفسير آيات من سورة الفاتحة.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد6، مارس 1938، ص249-255.	تفسير آيات من سورة الفاتحة.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد7، أبريل 1938، ص295-300.	تفسير آيات من سورة الفاتحة.	

المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد1، سبتمبر 1936، ص 14-18.	ديباجة التفسير.	القرآن وعلومه
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد4، 1938، ص 147.	فضل القرآن وآداب تلاوته.	
المجلة الزيتونية، المجلد5، العدد7، يونيو 1944، ص 146-148.	مراجعة في تفسير.	
المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد3، نوفمبر 1936، ص 104-110.	المقدمة الثانية في استمداد التفسير.	
المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد4، ديسمبر 1936، ص 161-163.	المقدمة الثالثة في التفسير.	
المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد5، يناير 1937، ص 220-226.	المقدمة الثالثة في التفسير.	
المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد10، يونيو 1937، ص 491-496.	المقدمة الخامسة من أسباب النزول.	
المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد7، مارس 1937، ص 315-318.	المقدمة الرابعة من غاية التفسير.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد8/9، ماي/يونيو 1938، ص 345-351.	من تفسير سورة البقرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد3، العدد1، يناير 1939، ص 7-10.	من تفسير سورة البقرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد5، العدد5، نوفمبر 1943، ص 70-74.	من درس التفسير.	
المجلة الزيتونية، المجلد5، العدد6، ماي 1943، ص 70-74.	من درس التفسير.	

المجلة الزيتونية، المجلد3، العدد5، ماي 1939، ص 224-231.	التقوى وحسن الخلق.	القرآن وعلومه
المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد10، يونيو 1937، ص 501-502.	التنبية على أحاديث ضعيفة.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد2، نوفمبر 1937، ص 64-68.	حديث من سئل عن علم فكتمه.	
المجلة الزيتونية، المجلد3 العدد1، سبتمبر 1936، ص 14-18.	درس في موطأ مالك.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد4، يناير 1938، ص 150.	دعاء النبي ﷺ عند النوم.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد9/8، ماي/ يونيو 1938، ص 358-361.	دفع إشكال في حديث نبوي.	الحديث والسيرة
المجلة الزيتونية، المجلد5، العدد6، ماي 1943، ص 118-123.	الصاع النبوي.	
المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد9، ماي 1937، ص 45-46.	الشمائل المحمدية.	
المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد9، ماي 1937، ص 416-424.	نسب الرسول ﷺ.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد4، يناير 1938، ص 163.	تحليف الشاهد بالطلاق.	الفقه الإسلامي
المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد3، نوفمبر 1936، ص 145-149.	حكم ثبوت رمضان بواسطة الهاتف.	
المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد7، مارس 1937، ص 325-328.	زكاة الأموال.	

المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد3، ديسمبر 1937، ص 109-113.	الفتاوى والأحكام.	الفقه الإسلامي
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد6، مارس 1938، ص 260-261.	الفتاوى والأحكام.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد3، ديسمبر 1937، ص 112.	فتوى في رفع الصوت في المسجد.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد3، ديسمبر 1937، ص 110.	فتوى في رهن الزيوت لدى البنوك.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد3، ديسمبر 1937، ص 111.	فتوى في صلاة العيد في اليوم الثاني.	
المجلة الزيتونية، المجلد2، العدد3، ديسمبر 1937، ص 109.	فتوى في العمري.	
المجلة الزيتونية، المجلد1، العدد10، جوان 1937، ص 495-496.	تنبيه ونصيحة.	فكر وإصلاح
المجلة الزيتونية، المجلد6، العدد10، ماي/يونيو 1946، ص 587-590.	خطاب سماحة الأستاذ.	
المجلة الزيتونية، المجلد5، العدد9، فبراير 1945، ص 233.	خطاب صاحب الفضيلة الأستاذ.	
المجلة الزيتونية، المجلد6، العدد2/3، يوليوز/غشت 1945، ص 363-369.	خطاب صاحب السماحة والفضيلة.	
المجلة الزيتونية، المجلد6، العدد7/8، يناير/فبراير 1946، ص 489-490.	خطاب عميد الزيتونة فضيلة الأستاذ.	
المجلة الزيتونية، المجلد6، العدد2/3، يوليوز/غشت 1945، ص 379.	خطاب فضيلة الشيخ الجامع.	

المجلة الزيتونية، المجلد 1، العدد 6، فبراير 1937، ص 269-277.	شرف الكعبة.	فكر وإصلاح
المجلة الزيتونية، المجلد 2، العدد 1، أكتوبر 1937، ص 45-46.	شهر رجب.	
المجلة الزيتونية، المجلد 2، العدد 1، أكتوبر 1937، ص 46-47.	شهر شعبان.	
المجلة الزيتونية، المجلد 3، العدد 2، فيفري 1939، ص 59-61.	لا عزاء بعد ثلاث.	
المجلة الزيتونية، المجلد 1، العدد 8، أبريل 1937، ص 381-385.	لا صفر.	
المجلة الزيتونية، المجلد 7، العدد 1، يناير 1947، ص 649-652.	من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم.	
المجلة الزيتونية، المجلد 3، العدد 3، مارس 1939، ص 94-97.	المقصد العظيم في الهجرة.	
المجلة الزيتونية، المجلد 2، العدد 3، ديسمبر 1937، ص 134-136.	أخطاء الكتابة في العربية.	اللغة العربية وعلمها
المجلة الزيتونية، المجلد 9، العدد 2، 1955، ص 76-79.	تحقيقات لغوية كل لفظ يستعمل.	
المجلة الزيتونية، المجلد 8، العدد 2، أبريل 1952، ص 66-70.	تصحيح أخطاء وتحاريف في اللغة.	
المجلة الزيتونية، المجلد 8، العدد 3، أبريل 1953، ص 113-117.	تصحيح أخطاء وتحاريف في طبعة.	
المجلة الزيتونية، المجلد 8، العدد 4، ماي 1953، ص 165-169.	تصحيح أخطاء وتحاريف في طبعة.	

المجلة الزيتونية، المجلد 9، العدد 6، يونيو 1955، ص 344-347.	الجزالة.	اللغة العربية وعلموها
المجلة الزيتونية، المجلد 9، العدد 4، 1955، ص 207-213.	طريقة من شعر العرب.	أدب عربي
المجلة الزيتونية، المجلد 1، العدد 6، فيفري 1937، ص 298-302.	حياة شيخ الإسلام أحمد كريم.	تراجم أعلام

ويمكن ترجمة مختلف البيانات المتعلقة بكل محور إلى أرقام ونسب مئوية وذلك وفق الجدول التالي:

النسبة المئوية	الكمية	طبيعة النشر
55.17٪	48	القرآن وعلموه
10.34٪	09	الحديث والسيرة
10.34٪	09	الفقه الإسلامي
14.95٪	13	فكر وإصلاح
06.90٪	06	اللغة العربية وعلموها
01.15٪	01	أدب عربي
01.15٪	01	تراجم أعلام
100٪	87	المجموع

واضح من خلال هذه الإحصائيات أن دراسة مبحث القرآن وعلموه قد غلبت على مختلف مقالات المحاور الأخرى، وذلك بنسبة 55,17٪. وإذا أضفنا إلى هذه الدراسة مقالات مبحث الحديث والسيرة باعتبار أن الحديث يلي القرآن من حيث مصداقية التشريع، فإن النسبة المئوية تصبح 65,51٪. ويمكن أن نستنتج أن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور قد عدّ القرآن والسنة أصلاً دينياً مرجعياً لما تناوله من أبحاث شرعية وفقهية، شملت قضايا إصلاحية وتجديدية، عبّر بها شيخنا عن عمق وعيه بمستجدات العصر، ونوازل الحياة وشدة رغبته في تقديم الإضافة المعرفية والمقاربات الاجتهادية المناسبة. ويتضح ذلك من خلال القضايا والفتاوى الفقهية والفكر الإصلاحية مثلما هو مثبت بالجدول السابق.

رابعاً: في آفاق فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وصداه

لقد تميزت آثار الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، بحرصه الشديد على اجتناب التقليد، وبالجرأة على الخوض في ما أحجم عنه شيوخ عصره، وفق منهج عقلي إسلامي واجه به التقليد والجمود اللذين خيما على العقلية والذهنيات والمنهجيات، وحث مجتمعه على مواكبة مسيرتي التجديد والتحديث. هكذا عُدَّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أحد أركان الفكر المعاصر في تونس على امتداد أكثر من سبعة عقود. فلا عجب، إذن، أن اهتم الباحثون بآثاره العلمية وإسهاماته الشرعية والأدبية واللغوية. ولئن غلب على هؤلاء الاهتمام بعلوم الفقه وعلوم القرآن والحديث، فإن جوانب علمية أخرى ظلت في حاجة إلى مزيد الإثراء. ويمكن أن نتبين ذلك بموضوعية من خلال ما يلي:

1. مزيد الاهتمام بما يتعلق بقضايا أصول الدين وفروعه التي تناولها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: لقد ركز الباحثون دراساتهم على المقاصد. وقد تجلى ذلك في تناولهم مؤلفه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، غير أن الجانب المتصل بقضايا أصول الدين وفروعه ظل في حاجة ماسة إلى تجديد قراءته في ضوء مستجدات المعاصرة. فحري بالباحثين، إذن، أن يولوا هذا الجانب أكثر اهتماماً.

2. دراسة منزلة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من خلال الأرشيف الوطني: يشمل الأرشيف الوطني الوثائق ومقالات الدوريات مثل "المجلة الزيتونية"، ومجلة "الندوة"، ومجلة "الهداية الإسلامية"، وصحيفة "الصباح" وصحيفة "الزهرة" وصحيفة "الوزير"، وصحيفة "النهضة". لقد تضمن هذا الأرشيف بمختلف أنواعه مقالات عدة تناولت موقف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من قضايا مختلفة. إنَّ دراسة مضمون الأرشيف الوطني، المتعلق بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من شأنه أن يقدم إضافات جديدة، عن فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه الإصلاحية ولا سيّما في المجالين الاجتماعي والتربوي.

3. المزيد من الاهتمام بالتحقيق الأدبي الذي قام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: لقد حظيت بعض دواوين الشعراء باهتمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور مثل "ديوان بشار بن برد" و"ديوان النابغة الذبياني" و"قصيدة الأعشى

الأكبر في مدح المخلوق"، و"شرح المقدمة الأدبية على ديوان الحماسة" وكتاب "الواضح في مشكلات المتنبي"، وكتابه "سرقات المتنبي". لقد حقق شيخنا مختلف هذه المؤلفات وعلق عليها ونقدها. لكن هذا العمل يبقى دائماً في حاجة أكيدة إلى مزيد من التعمق فيه من قبل الباحثين، قصد تقويمه وإبراز أهم الأفكار التي وردت فيه، ثم توخي المنحى النقدي والتعامل مع هذا الكم الأدبي من أجل تقديم الإضافة في البحث العلمي.

4. ضرورة إحصاء الأدبيات التي كتبت عن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور خارج تونس ودراساتها: يُظن أن الأدبيات التي كتبت عن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور خارج تونس كثيرة ومتنوعة، معززة صورة الأدبيات التونسية ومخالفة لها. ومن أبرز التصنيفات التي ألفت حول شخصية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وإنتاجه المعرفي، الأطاريح الجامعية في كلٍّ من المغرب، ومصر، والأردن، والمملكة العربية السعودية، وماليزيا، وقد ركزت بالأساس على تفسيره "التحرير والتنوير"، وكتاب "مقاصد الشريعة"، وطرحت أبرز ما وضعه الشيخ في مجال البلاغة كالبدیع والبيان ومجال أعمال العقل خصوصاً في مؤلفه ذائع الصيت "مقاصد الشريعة".

ومما يستلزمه إحصاء هذه الأدبيات ومراجعتها، ضبط مصادرها المعرفية والإعلامية عصرئذ، والمتمثلة بالأساس في الكتابات العلمية الخاصة والعامة بالصحف والدوريات العربية والأجنبية. وهذا يحتاج إلى عمل بيبليوغرافيا إحصائية يمكن أن تنهض جهة رسمية أو خاصة تُعدّ به عملاً تقويمياً ينصبّ على هذه الأدبيات ناقداً ومنوهاً.

خاتمة:

وبناء على ما تقدم بسطه، يمكن أن نستنتج أنّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور يعد من المثقفين الموسوعيين القلائل الذين فهموا عصرهم، وتمكنوا من التوصل إلى تحديد مواطن الجمود، والحث على تجاوزها من أجل الاستنارة والتقدم. وتُعدُّ الدراسة المفردة بأعلام الفكر والثقافة، مسلكية مهمة في إثراء البحث العلمي وليس أدل على ذلك مما تبيناه من نتائج خلص إليها هذا البحث.

إن دراسة تكوين نظرية الثقافة في أي بلد من البلدان تتألف من تضافر مجموع هذه الدراسات المفردة. ومثل هذه الدراسات المفردة هي التي توفر مادة علمية وأدبية ولغوية، يمكن استغلالها أرضية للبحث واستشرافاً لآفاقه وصداه.

إن مثل هذه الدراسات المفردة من شأنها المحافظة على الذاكرة الثقافية الوطنية، فضلاً عن محددات الشخصية الثقافية والهوية الوطنية. وتظل مثل هذه الدراسات العالمية مثار سؤال علمي متجدد حول منزلتها ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

غير أنه يبقى لنا سؤال قائم ما فتى يخامر ذهننا وي طرح نفسه ويتمثل في ما يلي:
ولئن برز الإبداع المعرفي عند ابن رشد، وتواصل هذا الإبداع تباعاً مع الشاطبي وابن خلدون ومحمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي وعبد الحميد بن باديس،
فأين نحن الآن من هذا التواصل الإبداعي المعرفي الموسوعي؟!

الباب الثاني

مفهوم المقاصد وشروط استمدادها

عند محمد الطاهر ابن عاشور

الفصل الأول

الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الإمام محمد الطاهر

ابن عاشور

دلالاته واستحقاقاته

جمال الدين دراويل (*)

مقدمة:

نشأ الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (1879-1973) في المناخ الفكري المتولد عن التيار الإصلاحي التونسي في القرن التاسع عشر، الذي تزعمه الوزير المصلح خير الدين باشا التونسي (توفي 1890) بمعاودة المتنوّرين من علماء جامع الزيتونة الشيوخ محمد بيرم الخامس (توفي 1889) وسالم بوحاجب (توفي 1924) ومحمد السنوسي (توفي 1900)، ومحمد النّخلي (توفي 1924) وغيرهم.

وكان أبرز ما تمخض عن هذا التيار نظرياً كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" الصادر سنة 1867، والذي يعدّ البيان الفكري للحركة الإصلاحية التونسية. وتمحور هذا المؤلف الذي كتبه الوزير خير الدين بمساعدة الشيخين محمد بيرم الخامس وسالم بوحاجب، حول معالجة مسألة الحرّية في مستوياتها الفردي والجماعي، وتحليل ما يمكن أن تجنيه الدولة في المجتمعات العربية

(*) رئيس تحرير مجلة "الحياة الثقافية" تصدر عن وزارة الثقافة بتونس. البريد الإلكتروني:

cabinet4.culture@email.ati.tn

الإسلامية - على غرار الدولة الأوروبية - من دوحة الحرّية،⁽¹⁾ كي تنهض من سِتِّها الحضاريّة الطويلة، وتعرف طريق التقدّم، وتستأنف دورها في تنشيط الحركة الحضارية التي لا تعرف التوقّف.

كما كان من الثّمار العملية لهذا التيار تأسيس المدرسة الصّادقية سنة 1875 (نسبة إلى باي تونس محمد الصادق الذي تولّى من 1859-1882) ذات التوجّه الليبرالي المنفتح والاتجاه التحديثي، إدراكاً أنّها المؤسسة التي يمكن التعويل عليها في إنتاج النّخب الجديدة التي ستتولّى مسؤولية الحراك الفكري والاجتماعي، ونحت المستقبل الأفضل للبلاد التونسية. وقد تتلمذ الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور على أركان هذه الحركة الإصلاحية أمثال الشيخ سالم بوحاجب ومحمد النّخلي، كما تغدّى من التّيّار الإصلاحي المشرقي؛ إذ التقى بالشيخ محمد عبده (توفي 1905) في زيارته الثانية إلى تونس سنة 1903 التي جاءت تعبيراً عن التحام الفكر الإصلاحي في المغرب بنظيره في المشرق، بالنظر إلى الارتباطات العضوية والموضوعيّة بينهما.

وكان ابن عاشور من أبرز المتابعين للشيخ محمد عبده والمواكبين لأنشطته والملتقيين حوله،⁽²⁾ وهو الذي ألقى خطاب استقبال الشيخ محمد عبده الذي أبدى فيه تأثّره البالغ بأفكاره وإعجابه الكبير باتّجاهه الإصلاحي.⁽³⁾ تولّى الأستاذ ابن عاشور أعلى المناصب العلمية والدينية والقضائية على الإطلاق: نال رتبة مدرّس من الطبقة الأولى سنة 1905 ورئاسة مجلس القضاء الشرعي المالكي سنة 1923 ورئيس الإفتاء المالكي سنة 1927 وشيخ الإسلام المالكي، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه سنة 1932.⁽⁴⁾

(1) انظر هذا الاستعمال في:

- خير الدين التونسي، أقوم المسالك، قرطاج: بيت الحكمة، 2000م، ص102.

(2) ابن عاشور، محمد الفاضل. الحركة الأدبية والفكرية بتونس، تونس: الدار التونسية للنشر، 1970م، ص75.

(3) جريدة الحاضرة، تونس: 22 سبتمبر 1903.

(4) قرين، أرنولد. العلماء التونسيون 1873-1915، ترجمة: حفناوي عايرية وأسماء معلّ، تونس: بيت الحكمة، ط1، 1995م، ص278.

وقد اقترن تاريخ تجديد التفكير الديني في البلاد التونسية خاصّة والعالم العربي الإسلامي عامّة، في النصف الأول من القرن العشرين، بشخصية الأستاذ ابن عاشور كما ارتبطت مسألة إصلاح التعليم وتحديثه باسمه، وكان طيلة هذه الفترة التاريخية وإلى آخر حياته الشخصية العلمية التي أقرّ بكفاءتها الموافق والمخالف.

وفي هذا الإطار قال تلميذه الشيخ عبد الحميد بن باديس (توفي 1940) بشأنه وبشأن الشيخ محمد النخلي القيرواني "عرفت هذا الأستاذ [ابن عاشور] في جامع الزيتونة وهو ثاني الرجلين اللذين يُشار إليهما بالرسوخ في العلم، وبالتحقيق في النظر والسموّ والاتّساع في التفكير، أولهما: العلامة الأستاذ شيخنا محمد النخلي القيرواني -رحمه الله- وثانيهما: الأستاذ شيخنا محمد الطاهر ابن عاشور. وكانا كما يشار إليهما بالصفّات التي ذكرناها، يُشار إليهما بالضلال والبدعة وما هو أكبر من ذلك؛ لأنّهما كانا يحبّذان آراء الأستاذ محمد عبده في الإصلاح ويناضلان عنها وبيّئانها فيمن يقرأ عليهما."⁽⁵⁾

ويمكن القول إنّ الأستاذ ابن عاشور كان آخر العلماء الكبار الذين أنجبتهم المؤسسة التقليدية (جامع الزيتونة)، ممّن توفّرت فيهم صفات المعرفة الموسوعية والتبحّر والتبسّط في التأليف، والنّظر المستقلّ والمنزع الاجتهادي، ولم يمنعه رسوخ قدمه في الثقافة التقليدية أن يفتح على مكتسبات الثقافة الحديثة (كان قارئاً بالفرنسية)،⁽⁶⁾ ويطلّع على منابعها، على خلفيّة عدم التعارض بين الثقافتين، وعلى أساس أنّ المعرفة قوامها التراكم والتطوّر والتجاوز، وأنّ الثاقف سنّة إنسانية وناموس حضاري لا يجحده إلاّ من كلّ نظره وضعفت بصيرته وضاق أفقه.

فلا غرو أن يكون الاتّجاه المقاصديّ في التشريع بما ينطوي عليه من نزوع إلى تحرير المبحث الفقهي من أسر الأطر المغلقة للثقافة التقليدية من جهة، وإتاحة المجال أمام الاجتهاد وإعمال العقل والانفتاح على مكتسبات الفكر

(5) جريدة البصائر، الجزائر: السنة 1، العدد 16، 24 أفريل 1936 م.

(6) ابن الخوجة، محمد الحبيب. محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، قطر: وزارة الأوقاف دولة قطر، 2004 م، ج 1، ص 157.

الإنساني التي تتراكم بلا توقّف بحسب إسهامات كلّ الثقافات البشريّة والتجارب الحضاريّة من جهة ثانية، أبرز اهتماماته. ويجدر التذكير بأنّ علم المقاصد نوع دقيق من المعارف الدينية والحقوقية، يذكر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية مقترناً بالعرّ ابن عبد السلام (توفي 1262) والشهاب القرافي (توفي 1285) وأبي إسحاق الشاطبي (توفي 1388) الذين أقرّ ابن عاشور باستفادته من أعمالهم دون التقيد بها،⁽⁷⁾ كما يذكر في العصر الحديث بمونتسكيو Montesquieu (توفي 1755) صاحب المؤلّف الرائد روح الشرائع L'esprit des lois، على ما بين المؤلّفات القديمة وكتاب مونتسكيو من اختلاف في المرجعيّات.

فما هي دلالات المنزع المقاصدي لدى الشيخ ابن عاشور؟ وما هي استحقاقات هذا المنزع في نظره؟

أولاً: الاتجاه المقاصدي: الوعي باكتمال شؤون الحياة خارج النصّ لا داخله

انطلق ابن عاشور من أنّ الله جعل الإنسان خليفه في الأرض، وأناط به إعمارها وتدبير شؤونها "وركّب فيه العقل الذي هو الآلة الوحيدة لذلك التدبير"⁽⁸⁾ وذهب بناء على ذلك إلى أنّ "الإنسان سلطان العالم الأرضي"،⁽⁹⁾ بما تنطوي عليه هذه العبارة من شحنة دلالية تحيل إلى شبكة من المفاهيم، كإعمال العقل والمسؤولية والفعل والتمكين. وأسس لهذه الحقيقة بناء على أنّ الخلافة "هي القيام بما أَرادَه الله من العمران بجميع أحواله وشعبه.. ولا شكّ أنّ ذلك لا يقوم إلّا بالعلم"⁽¹⁰⁾ و"دون احتياج إلى التوقيف في غالب التصرّفات."⁽¹¹⁾

فمسؤولية الحياة وشؤونها لا ينبغي أن توكل إلى النصّ بذريعة احتوائه على الكلّي المعرفي (كلّ الحلول لكلّ المشكلات) كما استقر في الثقافة التقليدية،

(7) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1928م، ص 7-8.

(8) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1967م، ص 103.

(9) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1977م، ص 103.

(10) ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، ج 1، ص 4.

(11) المرجع السابق، ص 413.

ومن ثم انبرى ابن عاشور إلى دفع وهم احتواء المطلق العقدي (القرآن والسنة) للكلي المعرفي، وردّ التأويل المتداول بأنّ الكتاب هو القرآن الكريم في آية: ﴿مَا فَرَّقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38] معتبراً أنّه تأويل بعيد وأنّ "الكتاب هنا بمعنى المكتوب، وهو المكنّى عنه بالقلم المراد به ما سبق في علم الله وإرادته الجارية على وفقه" (12) في إشارة إلى أنّ القرآن الكريم لا يمثل نهاية المطاف المعرفي كما يتوهم، إذ لو كان الأمر كذلك لانتفى دور العقل الذي هو مناط التكليف، وآلة تدبير شؤون الاستخلاف والقيام بمقتضيات الإعمار والإثمار.

فمعاني الحياة وشؤونها وتغيّراتها أعقد وأدق من أن تكتمل داخل النص، وأن تدّعي منظومة امتلاك أسرارها والإحاطة بمختلف جوانبها. والإنسان مدعوّ على الدوام إلى النظر والبحث للكشف عن نواميس الكون وقوانين العمران البشري فـ"كم في هذا العالم من نواميس مغفول عنها" (13) كما قال ابن عاشور.

فمعرفة ما في الكتاب المنظور كما في المسطور، أشكل وأوسع من أن تدرك أسرارها وتفتح مغاليقها ويكشف عن منظوياتها بصفة كليّة، والمعرفة -أية معرفة- لا تولد مكتملة، وإنّما يتحقّق اكتمالها في نسق تصاعدي، يتمّ من طور تاريخي إلى طور بحسب زيادة قدرة العقل البشري على النظر والبحث والكشف، من جيل إلى جيل، ومن ثقافة إلى ثقافة، ومن تجربة حضاريّة إلى أخرى.

وعلى ذلك بيّن ابن عاشور أنّ "استقراء آيات كثيرة من الكتاب وأخبار صحيحة من السنة، اقتضى الاعتبار في أدلة الشريعة، وبذل الجهد في استجلاء مراد المشرّع، وذمّ أمّا في وقوفهم عند الظواهر وإعراضهم عن التّطرّ والاستنباط... وذمّ أيضاً الذين أخذوا يسألون التوقيف (النصّ) في كلّ مسألة" (14).

وهذا الكلام ينطوي على وعي تامّ بأن شؤون الحياة وأحوالها ليست متضمّنة داخل النصّ، وإنّما هي من أنظار العقل البشري، استقراء واستجلاء، وبحثاً وتحليلاً وصولاً إلى استنباط الأحكام التي بها يؤدّي الإنسان دوره، ويتناغم مع طبيعته

(12) المرجع السابق، ج 7، ص 217.

(13) المرجع السابق، ج 2، ص 335.

(14) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 140.

الإنسانية التي خلقه الله عليها وينسجم مع عصره، "فالجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل مقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين... ومن أفتى الناس بمجرّد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلّ وأضلّ"،⁽¹⁵⁾ كما قال ابن القيم، والنظر في مآلات الأفعال مقصود شرعاً، فلا يحكم المجتهد على فعل من الأفعال الصادرة على المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، باعتباره مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ.⁽¹⁶⁾

بناء على ما تقدّم دعا ابن عاشور إلى أن يستعيد العقل دوره الحقيقي في البحث والفهم، وفي تنزيل الأحكام على الأوضاع الملائمة لمقصودها باعتبار العقل "أقوى عنصر في تقويم البشر، فبالعقل تأتّى للإنسان أن يتصرّف في خصائصه، وأن يضعها في موضع الحاجة إليها"⁽¹⁷⁾ ومن ثمّ نبّه إلى أنّ إعاقة العقل عن القيام بالدور المنوط به يعدّ أكبر عامل من عوامل الاستلاب الذاتي المؤدّي إلى الخسران والموت الحضاريين حيث قال في تفسير آية: ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: 20] "خسروا أنفسهم: عدموا فائدة الانتفاع بما ينتفع به الناس وهو العقل والتفكير وحركة النفس في المعقولات لمعرفة حقائق الأمور."⁽¹⁸⁾

وذهب إلى أبعد من ذلك حين عدّ تعطيل العقل وهو آلة الاستخلاف ووسيلة الإعمار والإثمار، عن القيام بهذا الدور خروجاً من دائرة الحياة بما هي فعل وحركة وعطاء إلى دائرة الموت بما هو قعود وجمود واستكانة حين قال في تفسير آية: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [الأنعام: 36] "الموتى استعارة لمن لا ينتفعون بعقولهم ومواهبهم"⁽¹⁹⁾ فتعطيل العقل هو من جانب آخر خروج عن مسار الحركة الحضارية التي لا تتوقف، ولا تتعامل مع جنس دون

(15) الجوزية، ابن قيم. أعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1980م، ج3، ص78.

(16) الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج4، ص194.

(17) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص30.

(18) المرجع السابق، ج7، ص154.

(19) المرجع السابق، ص208.

جنس، ولا لغة دون لغة ولا ديانة دون ديانة، ولا ثقافة دون ثقافة؛ إذ هي حركة تعددية مفتوحة أبوابها للجميع كل حسب قدرته على فهم قوانينها، وبلائه في العمل بمقتضيات هذا الفهم واستحقاقاته في مواقع الوجود الفعلي.

ولفت ابن عاشور النّظر إلى أنّ من أكبر المعوّقات التي حالت دون أن يكون الإسلام عامل دفع للحياة ومحركاً للتقدّم، ارتكازه في المستوى التشريعي على مبدأ القياس الذي فهم على أنّه قياس الشاهد على الغائب، وأصبح ذلك من مقوّمات العقل الفقهي القديم. وشدّد على أنّ فهم القياس على هذا النّحو ذريعة إلى تلبّس الحقيقة بالوهم؛ إذ "هو قياس يصادف الحقّ تارة ويخطئه تارات؛"⁽²⁰⁾ لأنّه يؤدي في أحيان كثيرة إلى مزلة الخلط بين التشريع العام والتشريع الخاص.⁽²¹⁾

وهذا النّظر هو الذي جعله ينكر المنزع المنسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - في كيفية ضبط حدّ السّكران، الذي اعتمد فيه على قياس الشاهد على الغائب وعدّ شارب الخمر "إذ سكر هذى، وإذا هذى افتري، فأرى أنّ عليه حدّ الفرية"، فقال ابن عاشور: "هذا منزع غريب؛ لأنّه يقرّ إقامة حدّ مع الشكّ في حصول مسببه اعتباراً بالظنّة."⁽²²⁾

ومن ثمّ ذهب إلى أنّ حقيقة القياس هي الاجتهاد وعمل العقل في "تأويل ظواهر الأحكام على محامل صالحة لمختلف أحوال الناس... فلا يجدر بحال أن يكون معنى صلوحية التشريع للبشر، أنّ الناس يُحملون على اتّباع أحوال أمّة خاصّة مثل أحوال العرب في زمان التشريع، ولا على اتّباع تفرّعات الأحكام وجزئيات الأقضية المراعى فيها صلاح خاصّ ممن كان التشريع بين ظهرائهم، سواء لاءمّ ذلك أحوال بقية الأمم والعصور أم لم يلائم... إذ لو كان هذا هو معنى صلوحية الشريعة لكلّ زمان ومكان، لما كان هذا من مزايا شريعة الإسلام وخصائصها، فالشريعة ليست بنكاية... والأهم في نظرها إمكان تحصيل

(20) المرجع السابق، ج22، ص213.

(21) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص92.

(22) المرجع السابق، ص92.

مقاصدها في عموم الأمة وخاصّة الأفراد، ولا يتمّ ذلك إلاّ بسلوك طريق التيسير والرفق. ⁽²³⁾

كما بيّن أن من أسباب الاستلاب الذاتي للمسلمين في المستوى العقائدي "خطأ اللّجوء إلى القدر في أعذارهم وخطأ التخلّق بالتوكّل في تقصيرهم وتكاسلهم"، ⁽²⁴⁾ وتناول بالتحليل مفهوم المشيئة الإلهيّة الذي تدور حوله مسألة القضاء والقدر، واضعاً هذا المفهوم في دائرة ما يمكن للعقل فهمه، وإدراكه وتحليله باعتبار المشيئة الإلهيّة تفهم من خلال "تأثير الزّمان والمكان، وتكوين الخلقة وتركيب الجسم والعقل ومدى قابليّة الفهم والتّفهم وتسلّط المجتمع والبيئة والدّعاية". ⁽²⁵⁾

فعلى قدر تقدّم العقل في الكشف عن القوانين المتحكّمة في هذه العناصر المكوّنة للمشيئة الإلهيّة (الزمان/ المكان/ تكوين الخلقة/ تكوين العقل/ قابلية الفهم والتّفهم/ تسلّط البيئة/ الدّعاية)، ⁽²⁶⁾ وسيره وفق ما تقتضيه النتائج المتوصّلة إليها بعيداً عن التأثيرات الدّاتيّة والخارجيّة، يتسنى للإنسان أن يكون معبراً عن المشيئة الإلهيّة ومترجماً لها على أرض الواقع. وهكذا يتحوّل مفهوم القدر من المجال المتعالي إلى المجال الطبيعي القابل للدراسة والفحص، حيث قوى الإنسان وقدراته ومواهبه وعمادها العقل، هي المحدّد الأساس، ومن ثمّ تحدّد مركزيّة دور الإنسان في صنع تاريخه، وتكشف مسؤوليته على صعوده أو نكوصه، نجاحه أو فشله، وهو ما يؤهّله للخروج "عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً (حالة التّعقل)، كما هو عبد الله اضطراراً (حالة التلقائيّة)، على حدّ قول الشّاطبي". ⁽²⁷⁾

في ضوء ما تقدّم يتبيّن أنّ الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الإمام ابن عاشور ينطوي على دعوة لاستعادة الإنسان مركزيّته في النشاط الحضاري، والعقل دوره في المجالين العقائدي والتشريعي من أجل إعطاء الإنسان، بما هو منطوق،

(23) المرجع السابق، ص 93.

(24) المرجع السابق، ص 100.

(25) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 22، ص 213.

(26) الشّاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 2، ص 168.

(27) المرجع السابق، ج 29، ص 414.

النشاط الحضاري. وغايته ما به "إصلاح عقله وإصلاح عمله وإصلاح ما بين يديه من موجودات العالم (البيئة)"،⁽²⁸⁾ فتتقدّم حياته إلى الأفضل كينونة وتملكاً، عبر تنمية شخصيته وتنشيط قدرته على البحث والكشف عن قوانين الضرورة، وتفسير ظواهر الحياة ونواميس الكون بغاية الإعمار والإثمار، وإقامة النظم الناجعة، وانتهاج سبل المعاش الناجحة (مادياً) وبلوغ أعلى درجات الكمالات الإنسانية من جهة التواصل والتحاور مع الآخر أخذاً وعطاءً (معنوياً).

على هذا الأساس جاءت القراءة المقاصدية للتشريع لدى الأستاذ ابن عاشور، تجاوزاً لاستحواذ النظرة النصيّة، والحرفية التي اتخذتها بعض المدارس الفقهيّة سياجاً إنقازياً موهوماً تجاه زحف حقائق التحول الهادرة في المجتمع الإنساني، فكانت عاملاً من عوامل توقّف الحياة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، بتوقّف آلة تحريك هذه الحياة ودفعها إلى الأفضل، وهو العقل.

واللّاف للنظر أنّ ابن عاشور كان على بَيِّنَةٍ أنّ الإشكالية في هذا المقام، ليست في أن يأخذ الإنسان لنفسه حقّ التصرّف في ما هو من خصائص الذات العليّة، كما يشير توهمًا من اتّخذ المنزع الحرفي الظاهري سبيلاً لحماية الشريعة والعقيدة من "أهل البدع والأهواء"، بل الإشكالية عنده أن يستعيد الإنسان التصرّف فيما أناطه الله به من أمانة الاستخلاف، وما هو مطالب به من مسؤوليّة إعمار الأرض وإثمارها، على خلاف ما أشاعته الثقافة التقليديّة من عقليّة الاطمئنان والوثوق والرضا بالموجود، وإيثار "برد اليقين" على البحث إزاء ما يتغيّر ويتحوّل، ليمتزج بذلك الانغلاق السياسي (الاستبداد والحكم الفردي المطلق) بالانغلاق الفكري (التعصب وغلق باب الاجتهاد)، وهما من أبرز بواعث السلبية التي وضعت خمائر "الفكر الارتكاسي" الذي انتهى بالمجتمعات العربيّة الإسلاميّة إلى السقوط في هوة التخلف، وحفير الاستعمار. على أنّ آثار هذا التفكير ما زالت تفعل فعلها في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، وتربك مسيرتها الترمويّة إلى يومنا هذا.

(28) الملاحظ أن هذه مجالات العلوم بمختلف اختصاصاتها (فلسفة/ فيزياء/ كيمياء/ إحياء/ إنسانيات).

ثانياً: الاتجاه المقاصدي: الشروط والاستحقاقات

كان المنزع الذي أعطى العقل البشري الدور الموكول إليه نظراً وتساوياً وبحثاً وتحليلاً وتركيباً، قياماً بمسؤولية فهم الحياة وإعمارها وجعلها قابلة على الدوام أن تتقدم، وراء اهتمام ابن عاشور بعلم مقاصد الشريعة ولمّ شتاته وجعله علماً قائماً بذاته له قواعده ومنطلقاته وأهدافه ليخطو بذلك خطوة سديدة نحو إنشاء علم في أصول الأصول⁽²⁹⁾ والعمل على تدريسه لأول مرة في جامع الزيتونة في بداية الثلاثينات من القرن العشرين، بوصفه علماً مستقلاً قائماً بذاته.

والهدف الأسمى من علم المقاصد - كما بين ابن عاشور - هو "وضع أدلة ضرورية أو قريبة من الضرورية ينتهي إليها الفقهاء في حجاجهم، وعند اختلافهم كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم، المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضرورية، والمشاهدات والأصول الموضوعية فينقطع الحجاج."⁽³⁰⁾

وهكذا يتحوّل علم المقاصد الذي يبحث في فلسفة التشريع، وغاياته البعيدة "مرجعاً بين العلماء عند اختلاف الأنظار وتبدّل الأمصار ودربة على الإنصاف عند تطاير شرر الاختلاف، حتى يستتبّ ما أردناه غير مرة من نبذ التعصّب والفيئة إلى الحق."⁽³¹⁾ فالمرجع في الرؤية المقاصدية لم يعد ظاهر النصّ ومستواه السطحي الأولي، بل مقصده البعيد الذي يتوصّل إليه بالنظر العميق في النصوص والبحث المقارن بينها، وفهم ملاسبات الواقع بوصفه إطار تنزيل الأحكام المستنبطة من هذه النصوص وتحقيق المصلحة المرادة من هذه الأحكام.

وقد دعا ابن عاشور إلى أن تتمّ هذه العملية الاجتهادية في أطر مَجْمَعِيَّة⁽³²⁾ تتعاضد فيها أنظار أهل الفقه من جهة، وأهل الاختصاصات المتّصلة بالمسائل محلّ البحث من جهة ثانية، ليتحقّق إمداد الناس بالمعالجات التشريعية التي

(29) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 63.

(30) التركي، عبد المجيد. مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1986م، ص 512.

(31) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 5.

(32) المرجع السابق، ص 5.

تستأنف بها حياتهم مسارها الطبيعي، فيستجيب المسلم لدوره وبياسر الحياة على النحو الذي يتناغم مع إنسانيته وينسجم مع عصره، في إطار عالم واقعي له قوانين مدركة بالعقل، ومسالك واضحة المعالم بيّنة الدروب، لا في عالم قُدسيّ محاط بسياج الموانع والمحرمات والمعوقات الذاتية التي جعلت الزهد في الدنيا محموداً وقصر الأمل في الحياة فضيلة، والإقبال عليها دليلاً على ضعف في الدين والإيمان،⁽³³⁾ مغلقة بذلك بوابات الإبداع والابتكار وروح المبادرة أمام المسلمين. على أن ابن عاشور جعل للاتجاه المقاصدي استحقاقات وشروطاً، لا يكون قابلاً للتحقق في مواقع الوجود الفعلي، إلاّ بتمثلها فهماً وتنزيلاً، وهي تدور حول أقطاب ثلاثة:

1. ما يتعلق بعلماء الشريعة:

تقدّم أن الاتجاه المقاصديّ جاء ردّاً على استحواذ النظرة النصيّة والمذهبيّة الضيقة على العقل الفقهي التقليدي، الذي غدا فيه الفقه استرجاعاً للمعارف الفقهيّة القديمة، والتي استحالّت من خلاله أقوال الرجال بغثّها وسمينها، نصوصاً علت عند بعضهم على النصوص المؤسّسة (القرآن والسنة الصحيحة)، وجعلت الكرخي الحنفي يقول "الأصل أن كلّ آية تخالف قول أصحابنا، فإنّها محمولة على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق".⁽³⁴⁾

وهكذا صُرفت الأنظار عن النظر في القرآن، وصحيح السنة والبحث في حيثيات الواقع واستحقاقاته، بوصفه محل جولان فعل الإنسان، لتصبح مدوّنّة المذاهب، إن لم نقل بعض الكتب والمختصرات بعينها المرجع والملاذ، اعتقاداً أنّها قصارى ما بلغت الأنظار ومنتهى ما وصلت إليه المدارك. وكذا تحوّلت المذاهب والفرق إلى أديان جديدة، وغلّق باب الاجتهاد بعد وسيع مكان ومديد زمان، وفتّحت بوابات التعصب المذهبي، وتصدّر المقلّدة منابر التوجيه والتربية والقضاء. فأصبحت الحياة الفكرية والعلمية في المجتمعات العربية الإسلامية أشبه بالأرض الموات، فسبقتها المجتمعات الأوروبية سبقاً بعيداً.

(33) المرجع السابق، ص 141.

(34) الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، ج 4، د.ت.، ص 216 و 452.

أمّا في المنزع المقاصدي فـ" يجب أن يكون الرائد الأعظم للفقيه هو الإنصاف، ونبذ التعصّب لبادئ الرأي أو لسابق اجتهاد أو لقول إمام أو أستاذ، فلا يكون حال الفقيه في هذا العلم (المقاصد) كحال صاحب ابن عرفة (عيسى الغبريني) الذي قال في حقّ ابن عرفة ما خالفته في حياته فلا أخالفه بعد مماته، بحيث إذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعي، وجب على المتجادلين فيه أن يستقبلوا قبلة الإنصاف، وينبذوا الاحتمالات الضعاف." (35)

على هذا الأساس تكون للمعرفة القائمة على الحجّة والدليل، والمؤسسة على النظر الفسيح، والبحث المقارن، والرؤية المنفتحة على الواقع ومستلزماته، والتاريخ وتطوّراته، سلطتها على الجميع وتصبح المذاهب تبعاً لها لا حجّة عليها؛ ويستعيد العقل دوره في المبحث التشريعي ضمن فاعليّة لا تعرف التوقّف بوصف الحركة والتغيّر هما الطابعان المميّزان للحياة، ومن منطلق توق الإنسان الدائم للأفضل، وسعيه الذي لا يتوقّف لبلوغ أعلى درجات التمدّن والتحضّر.

وتدخل حركة الفقه والتشريع في مسار اجتهادي دائم ديمومة حركة الحياة وحركة التاريخ، مسار يشرّع للتنوّع والاختلاف، وينبذ التعصّب والانغلاق ويعي أنّ الحقيقية نسبية الإدراك، نسبيّة التحقق.

2. ما يتعلق بروح الشريعة ومقصدها العام:

عدّ ابن عاشور أنّ النظر في موارد الشريعة (قرآناً وسنةً صحيحة وسيرةً عمليّة للرسول ﷺ ولأصحابه) ينتهي إلى أنّ "المقصد العام في التشريع، إنّما هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم." (36) وهنا نقف على قراءة تجعل التشريع في خدمة الإنسان، ومن أجل إعطائه ما به كماله (المادّي والمعنوي) وصلاح حاله (في المعاش والمعاد)،

(35) الخنّ، مصطفى سعيد. أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1982م، ص9.

(36) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص19.

ذلك أنّ "الإسلام جاء لإعطاء الإنسان ما به كمال الإنسان من إنارة العقول والخلق الكريم. والدلالة على الأعمال الصالحة وإصلاح الفرد والمجتمع." (37)
أمّا الثقافة التقليدية فتعدّ الإنسان خادماً للتشريع (خادم القرآن/ خادم السنّة/ خادم الشرع...). كما توسّع القراءة المقاصدية دائرة الاختيار البشريّ في إدارة شؤون الحياة بحسب تطوّر المعارف، ومقتضيات الزمان والمكان والمصلحة، (38)
ومن خلال تضافر أظفار أهل الذكر من أهل العلم الشرعي، ومن المختصّين في المجالات التي تتعلّق بها أفضية الناس وشؤونهم؛ إذ إنّ تعقّد حياة الناس وتشابك أفضيتهم في المجتمع المعاصر، يجعل نظر الفقيه وحده قاصراً على حسن تقديرها، وإصدار الحكم المناسب لها، إذ التشريع جاء لإعطاء الإنسان ما به تنتظم حياته، وتترشّد اختياراته ويتسدّد سير عمارته للأرض.

ولا مراة في أنّ الاجتهاد الجماعي الذي يصغي إلى آراء الخبراء في المسائل محلّ النظر والمداولة، أولى من جهة ضمان حسن تقدير المصالح ومن جهة إصدار الأحكام التي تراعي اليسر والرفق، فيكون في مادّة التشريع ما يفي بجعل حياة الناس سائرة دون حواجز أو منغصات، فلا يرى المسلمون في موادّ التشريع وأحكامه تضيقاً عليهم، فيأمنون بها ويلجؤون إليها، فتكون من مدعّمات انتظام العمران البشري ومن منشطات الحركة الحضارية، ولا تبقى حبيسة دفوف الكتب ورفوف المكتبات. من ثمّ يكون الاتجاه المقاصديّ أنسنة للمبحث التشريعيّ وإمداداً للإنسان بالمعالجات التشريعيّة التي بها تتقدّم حياته وتزدهر مدنيّته، فيكون على الدوام في قلب الحركة الحضاريّة لا على هامشها، متحكّماً في تاريخه ومتحسّباً لمستقبله، قائماً بدور الاستخلاف الذي ما أهّل له لولا تميّزه بالعقل.

(37) المرجع السابق، ص 63.

(38) للمصلحة ضوابط ومحدّدات بها تعرف المصلحة الخالصة والراجعة والموهومة.

3. ما يتعلق بكيفية تعامل الفقيه مع التشريع:

أكد ابن عاشور أنّ "طريق المصالح أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبت عليه المسالك، وإنّه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والحجة البيضاء، فقد عطّل الإسلام عن أن يكون ديناً عاماً وفاقياً." (39)

وبالاستناد إلى المبدأ الأصولي (الإباحة الأصلية، أو الأصل في الأشياء الإباحة) الذي يمثل "أوسع مجال لجولان حرية العمل"، (40) خلص إلى أنّ النظر إلى المستحدث من آلات الترفّه والزينة، ووسائل نماء عمران الأرض، المترتبة عن حركة البحث العلمي والتّقدّم المعرفي اللّذين يميّزان النشاط البشري لبناء العالم، لا يتطلّب دليلاً نصّياً من الشرع، فالمسلم غير محتاج "إلى تطلّب دليل على إباحة استعمال ما يستجدّ من الآلات والوسائل... بحيث لا يسأل عنها إلّا جاهل بكيفية التشريع." (41)

فالمجتمع البشري في سيرورة دائمة، وتحوّل متواصل. والزّعم بأنّ النصوص الدينية تنطوي على كلّ الحلول لكلّ المشكلات (على نحو ما ورد في المثل العربي: كلّ الصيد في جوف الفرا)، ينتهي -على حدّ قول ابن عاشور- إلى تعطيل الدّين وإقصائه عن أن يكون عاملاً أساسياً لإمداد الحياة بما به تتقدّم الحياة، أو هو "ضلال" على حدّ قول ابن القيم المتقدّم، والتعويل في تعامل الفقيه مع أقضية الناس، وما يحدث في المجتمع البشري من تحولات وتغيّرات، ينبغي أن يقوم على اعتبار التشريع في حقيقته، وجوهره عملية اجتهادية متواصلة مؤسّسة على المصالح وعلى جعل حياة الناس سائرة دون حواجز أو موانع، "فاستقراء الشريعة دل على أنّ السماحة واليسر من مقاصد الدّين." (42)

وفي هذا السياق أكد ابن عاشور أهميّة الإجماع بوصفه دليلاً شرعياً، ملاحظاً أن أصل الإجماع يعود في حقيقته، إلى المصالح لا إلى النصّ؛ إذ "لو انحصر

(39) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 87.

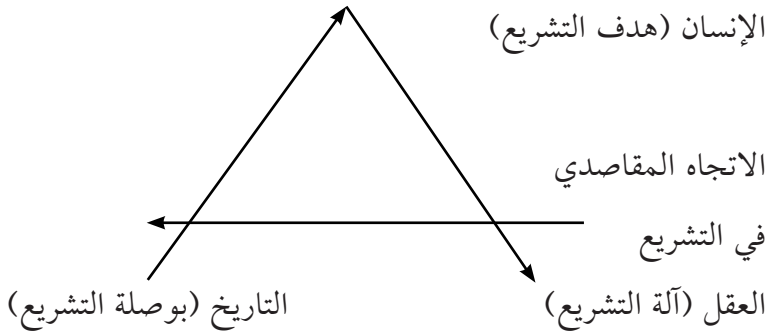
(40) المرجع السابق، ص 134.

(41) المرجع السابق، ص 91.

(42) المرجع السابق، ص 61.

مستنده في دليل الكتاب والسنة، لكان ملحقا بهما ولم يكن قسيما لهما." (43)
فكون الإجماع أصلاً قائماً بذاته، دليل على أنه لا يرجع إلى النصوص بل إلى
المصالح التي يقدّرها العلماء في كل عصر، وهذا ما يعطي للتشريع تاريخيته
ويخرجه من دائرة السكون والجمود.

في ضوء ما تقدّم يمكن للرّسم التالي أن يبيّن مقوّمات الاتجاه المقاصديّ:



ومع ما سبق، عدّ ابن عاشور - كما ذكر نجله الشيخ محمد الفاضل - أنّ "كتاب
مقاصد الشريعة الإسلامية خطوة أولى ينبغي أن تعقبها خطوات." (44) فالمبحث
التشريعي عامّة، والمقاصدي خاصّة منفتح كسائر المعارف الأخرى على الاغتناء
بالجديد المتجدّد ممّا تصل إليه أنظار العلماء في سائر مجالات المعرفة؛ إذ لا ينبغي
للفقيه التغاضي عنها بوصفها أدوات ضرورية لفهم الإنسان (فرداً ومجتمعاً) وفهم
نواميس الكون وقوانين الطبيعة ونحلة المعاش وطبيعة العلاقات والمعاملات،
ذلك أنّ الهدف الأسمى للتشريع إصلاح حال الإنسان مادّياً وأخلاقياً، باستقامة
أحوال معاشه، كما جاء التشريع لحفظ نظام الكون من الفساد والاضطراب. وهل
يتحقّق هذا وذاك إلّا بالتقدّم في فهم كلّ ما يتعلّق بالإنسان ونظام الطبيعة والكون من
معطيات، على أنّ الإنسان ذاته بحكم ماهيته العقلية مجبول "على التغيّر والانتقال

(43) المرجع السابق، ص 85.

(44) ابن عاشور، محمد الطاهر. محاضرات، تونس: مركز النشر الجامعي، 1999م، ص 366.

من حال إلى حال" (45) كما أنّ العقل البشري لا يستطيع التحقق كلياً، وإنّما يتمّ تحقّقه في نسق تصاعديّ من خلال زيادة قدرته على التفكير والبحث والكشف. على هذا الأساس يمكن للمبحث التشريعي أن يكون عامل دفع للحياة وتقدّم للمجتمعات، فيتسنى للمسلمين الإجابة عن أسئلة عصرهم، واستئناف دورهم في تنشيط الحركة الحضارية وإغنائها والمحافظة على توازن مسيرتها.

خاتمة:

إنّ التوجّه المقاصديّ الذي انتهجه الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور المعدود من أساطين الاجتهاد الإسلامي المعاصر، ينطوي على وعي نقدي للأسس التي انبنى عليها العقل الفقهيّ القديم، وعلى هاجس تطوير البناء الفكري للمنظومة التشريعية الإسلامية على النحو الذي يجعل من التشريع عامل تنشيط للحركة الحضارية، وعنصر تغذية لتقدّم المجتمع الإنساني، ويجنب المسلم عواقب التعارض والصدام بين النصّ والواقع، سعياً إلى تحقيق التوازن المطلوب بين موجبات الولاء لتعاليم الدّين من ناحية، والاستجابة لمقتضيات التواصل الواعي مع متغيّرات الزمان والمكان من ناحية ثانية، بما يتيح تحرير العقل الفقهيّ من أسر الأطر المغلقة للثقافة التقليدية والرفع من قيمة أدائه بمدّه بالآلات المنهجية والمعرفية التي تمكّنه من امتلاك القدرة على مسايرة التحوّلات المتسارعة والانخراط القويم في مسار الحركة الحضارية التي لا تعرف التوقّف ولا تعترف بالجمود والقيود.

وكذا يكون المشروع الثقافي للمسلمين إنساني الغاية، عقلاني المنطلق، في غير استعلاء عن هدي النصّ، تاريخي النشاط والحركة، يفتح على كلّ الثقافات، وينهل من كلّ المعارف والخبرات والمهارات، وعياً أنّ "الإسلام لا يرضى للمسلمين أن يكونوا دون رتبة أمثالهم" وأنّ "الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها التقطها" وأنّ بناء العالم إنجاز جماعي ومشروع تعدديّ.

(45) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج22، ص127.

الفصل الثاني

المنحى التطبيقي في مقاصد ابن عاشور

عبد المجيد النجار(*)

مقدمة:

بدأ البحث في مقاصد الشريعة منذ وقت مبكر ضمن مباحث أصول الفقه، وأخذ يتطور ويتوسّع شيئاً فشيئاً بتطور هذا العلم، حتى جاء التطور النوعي الذي قام به الإمام الشاطبي، وهو التطور الذي مهّد إلى أن تصبح مقاصد الشريعة علماً مستقلاً، تلك الخطوة التي قام بها الإمام ابن عاشور في النصف الأول من القرن العشرين.

إلا أنّ الدراسات المقاصدية كانت منذ نشأتها وعبر تطورها تنحو المنحى النظري الذي تُستخلص فيه المقاصد من مظانها، وترتّب وتصفّ في قواعد منضبطة، وهو ما اكتمل نظمه عند الإمام الشاطبي بعد تطورات في بناء هذا العلم بالتدريج. ولم يكن التطرق إلى الوجه التطبيقي لهذا العلم بيان مرتّب للمقاصد في أحكام الشريعة يأخذ حظه من الدرس سوى تلك الأمثلة التي تضرب من أجل توضيح القواعد المقاصدية.

(*) أستاذ في العقيدة الفكر الإسلامي، الأمين العام المساعد للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. البريد الإلكتروني: abdelmajidn@yahoo.com

ومن المعلوم أن مقاصد الشريعة هي الغاية المبتغاة من الأحكام، وهذه الأحكام هي أحكام تفصيلية تطبّق على أعيان الأفعال الإنسانية، ومن هنا فإنّ النظر في المقاصد من حيث ما يجب أن يكون عليه من فاعلية في النظر الفقهي عند الاجتهاد، هو نظر ذو أهمية بالغة، من شأنه أن يجعل هذه المقاصد تقوم بدورها الفاعل في تقرير الأحكام وفي تطبيقها، ذلك الدور الذي نقدّر أنه الدور الأهمّ في علم المقاصد، ولكن الدراسات السابقة على ابن عاشور لم توله فيما نقدّر الأهمية التي يستحقها.

ونتيجة لذلك، يمكن القول: إنّ العلم بمقاصد الشريعة ظلّ زمناً طويلاً علماً نظرياً، يتناوله طلاب العلم بالدرس قواعد مجرّدة قد تُحفظ في تفاصيلها، ولكنّها تظلّ حبيسة الذهن النظري، فإذا ما جاء أوان الاجتهاد الفقهي للنظر في الأحكام استنباطاً أو تنزيلاً، ألفت تلك القواعد المقاصدية غير فاعلة في ذلك النظر بتوجيه الأحكام إلى ما يحقق مقاصدها، فيقصر، إذاً، العلم بالمقاصد عن بلوغ غايته، التي هي غاية تنتهي إلى تحقيق الأحكام لمقاصدها المبتغاة منها، فهي غاية تطبيقية عملية مهما يكن المنطلق الذي تنطلق منه نظرياً، وبسبب ذلك يقع كثير من المشتغلين بالأحكام في أخطاء محرّجة للأفراد ولمجموع الأمة، وهو ما نشهد له في واقعنا الراهن نظائر لا تخطئها العين فيما نعيشه من أحداث محلية وعالمية، فكثير من حملة العلم الشرعي قد يكونون في دراساتهم قد استوعبوا علم المقاصد وحفظوا أصوله وفروعه، ولكنهم عند تقرير الأحكام، والإفتاء في النوازل لا تجد لذلك العلم من أثر يذكر؛ ذلك لأنه لم يكن علماً فاعلاً في النظر الفقهي بتوجيهه إلى تحقيق المقاصد التي من أجلها توضع الأحكام، ويكفي ذلك داعياً إلى أن يُعاد النظر في علم المقاصد بتوجيهه توجيهاً تطبيقياً يكون به فاعلاً مثمراً محققاً في الواقع للمصالح المبتغاة من الأحكام الشرعية.

ولعلّ هذا الملحظ انتبه إليه الإمام ابن عاشور مبكراً، فوجه اهتمامه إلى الوجه التطبيقي لمقاصد الشريعة، ويبيّن تفاصيل هذه المقاصد في أبواب عملية من الأحكام، مثل أبواب المعاملات المالية، والأحوال الشخصية، كما كانت له إشارات وتوجيهات هامة في الدور المقاصدي للتطبيق الفعلي للأحكام، وهو

الأمر الذي يستحقّ درسا وافيا لبيان هذا المنحى التطبيقي عند ابن عاشور، ليكون إضافة نافعة في درس المقاصد يضاف فيه التفعيل التطبيقي لهذا العلم إلى التقرير النظري الذي جرى عليه في أغلب المؤلفات التي تناولته بالبحث.

أولاً: البعد التطبيقي لمقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة هي الغايات التي من أجلها شرعت أحكامها، وجماع هذه الغايات تحقيق مصلحة الإنسان في الدنيا والآخرة، وهي المصلحة التي ينتهي كل حكم من أحكام الشريعة إلى تحقيق جزء منها فيما هو متعلق به من مجال، حتى إذا ما تحققت جزئيات المصالح في مختلف أوجه الحياة الفردية والجماعية بالأحكام التي وضعت من أجلها انتهت في مجموعها إلى تحقيق مصالح أعلى حتى يتحقق المقصد الأسنى من الشريعة، وهو ظفر الإنسان بنعيم الحياة في الدنيا، وبجزيل الثواب في الآخرة.

وإذا كان العلم بمقاصد الشريعة من مظانّه المعتمدة أمراً مهماً فإنّ هذه الأهميّة تبدو أكثر ما تبدو فيما يوفّره هذا العلم من تبصّر بتطبيق أحكام الشريعة على وقائع الحياة، لتحصل منها مقاصدها التي هي الغاية منها، فتكون المقاصد إذن هي موجّهة الأحكام في صياغتها وفي تنزيلها، وهو الأمر الذي يحسن فيما نقدّر الوقوف عنده بشيء من البيان من حيث أهميته في ذاته، ومن حيث الاهتمام به من قبل السابقين على الإمام ابن عاشور من علماء المقاصد.

مقاصد الشريعة إذاً، هي تلك المصالح التي تتحقّق في حياة الناس عند تطبيق الأحكام الشرعية فيها، وهي أحكام شرعت من أجل تحقيق تلك المقاصد، ويقع تحديدها وضبطها وترتيبها بحسب ما يتبيّن للفقيه، من أنّها تتضمن مصالح أو تدرأ مفسدات لما يعمل الناس بالأحكام التي وضعت من أجلها، استفادة في ذلك من مدلولات النصوص قطعاً أو استقراء، أو من مقتضيات العقول المستنيرة بالوحي إذا لم توجد نصوص دالّة عليها، وعلى أساس ما يتبيّن من تلك المقاصد يقينا أو ظناً تقرّر الأحكام المفضية إليها.

لكنّ الحكم الشرعي إذا ما قُرّر على أساس أنّه سيحقّق مقصدا ما من المقاصد كما يقتضي ذلك إرشاد النصّ، أو اجتهد العقل المستنير بقواعد الشرع، فإنّ ذلك لا يفضي بالضرورة إلى أنّ ذلك المقصد الشرعي الذي بني عليه الحكم سوف يتحقّق في واقع الحياة عند الامتثال للحكم الذي قُرّر من أجله؛ وذلك لأنّ واقع الحياة هو واقع يتّصف بالتعقيد، ولا يخضع على وجه الاطراد للمنطق النظري الذي على أساسه بُني الحكم ليفضي إلى مقصده، فقد تطرأ في ذلك الواقع ظروف وملايسات تحول دون أن يفضي الحكم إلى تحقيق مقصده، فينتهي الأمر، إذًا، إلى أنّ ما وقع تحديده نظريًا من مقصد شرعي، وبُني عليه حكم من أجل تحقيقه في الواقع قد لا يكون له في ذلك الواقع تحقّق بسبب تلك الظروف والملايسات، وذلك أمر كثير الحصول وإن لم يكن هو الأغلب في إفضاء الأحكام إلى تحقيق مقاصدها.

وبناء على ذلك فإنّ تحديد المقاصد الشرعية والموازنة بينها من أجل بناء الأحكام عليها، لا ينبغي أن يتمّ فقط على أساس تلك الرابطة النظرية بين الحكم ومقصده، كما قضت به النصوص أو حكمت به العقول، وإنّما ينبغي على الفقيه أيضًا وهو يعالج النوازل بتحديد المقاصد التي تعالجها وترتيب الأحكام على ذلك أن يستكشف المآل الذي سيؤول إليه الحكم الشرعي الذي قرّره، باغياً به تحقيق مقصده، وذلك من حيث ما إذا كان ذلك الحكم سيفضي إلى مقصده فعلاً أو ستعوقه بعض العوائق، فلا يكون لمقصده تحقّق فعلي.

وإذا ما تبينّ بالنظر أنّ المقصد سيتحقّق في الواقع، مضى الفقيه في تحديده للمقصد وفي ترتيب الحكم عليه، وإذا تبينّ له أنّ المقصد الذي حدّده سوف لا يكون له تحقّق واقعي، فعليه أن يراجع أمره، فيحدّد مقصداً جديداً ويرتّب عليه حكماً آخر غير الحكم الذي كان قد قرّره؛ وذلك لأنّه لو تمادى في اجتهاده الأول فإنّ الحكم الذي قرّره لتحقيق مصلحة قد يؤوّل إلى تحقيق مفسدة، وهو ما يقع منه شيء كثير عند المجربين للأحكام على ظواهرها، دون استكشاف مقاصدها من حيث الوقوع وعدمه.

وفي توضيح ذلك نقول: إنّك لو مررت بلبص يسرق مالا في حرز؛ فإنّ الحكم الشرعي الذي عليك أن تمتثل له هو منع هذا اللصّ من السرقة بناء على مقصد حفظ المال، أو مقصد التصديّ للمنكر، ولكن إذا علمت أنّ هذا اللصّ هو

من نوع المجرمين الخطرين وهو مسلّح بسلاح قاتل، وأنّك لو تصدّيت له بالمنع فإنّه سوف يصول عليك بالقتل، فإنّ هذا العلم بملاسات الواقعة يبيّن لك به أنّ المقصد الذي بنيت عليه حكم التصدّي للسارق سوف لن يتحقّق، وإنّما الذي سيتحقّق هو تعريض النفس لخطر الموت، وبناء على ذلك فإنّك سترجّح مقصداً آخر هو حفظ النفس وتبني عليه الحكم بالامتناع عن التصدّي للسارق بالمنع، فالتحقيق في المآل الذي يؤوّل إليه المقصد في الواقع انتهى بك إلى ترجيح مقصد آخر عليه، وبناء حكم آخر على هذا المقصد الجديد.

يتبيّن، إذًا، مما سبق ما للمقاصد الشرعية من أهمية في تنزيل الأحكام على الوقائع؛ إذ هو أحد أهمّ الاعتبارات الموجهة للأحكام الشرعية بتنزيلها أو بالعدول عن التنزيل تأجيلاً أو استثناءً أو استبدالاً بحكم آخر يتحقّق مقصده، وقد أشار الإمام الشاطبي إلى هذه الأهمية التطبيقية للمقاصد بقوله: "هو مجال للمجتهد صعب المورد، إلّا أنّه عذب المذاق، محمود الغبّ، جار على مقاصد الشريعة"،⁽¹⁾ وقال ببيانه وبيان خطورته: "إنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلّا بعد نظره إلى ما يؤوّل إليه ذلك الفعل فقد يكون ذلك الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدراً، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه... فإذا أطلق القول في الأوّل بالمشروعية، فربّما أدّى استجلاب المصلحة إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية".⁽²⁾

ولكنّ هذا النظر الاجتهادي للتحقيق في مآلات المقاصد إلى التحقّق الفعلي أو عدمه هو نظر دقيق، والقواعد الضابطة فيه عزيزة في دراسات الأصوليين والمقاصديين؛ ولذلك وصفه الشاطبي بأنّه صعب المورد. ولعلّنا عند البحث والتقصّي، لا نجد من المقاصديين القدامى من انتبه إلى أهمية هذا الملحظ، مثل ما انتبه إليه الإمام الشاطبي، فقد تعرض له بالبيان في مواضع متعددة من مؤلفاته، حتى انتظمت من ذلك صورة جلية للأهمية التنزيلية التطبيقية للمقاصد، قد يحسن عرضها قبل عرض نظرية الإمام ابن عاشور، إذ يُعدّ ما جاء به تطوراً لما أورده الشاطبي في هذا المجال.

(1) الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج 4، ص 141.

(2) المرجع السابق، ج 4، ص 141.

ثانياً: البعد التطبيقي للمقاصد عند الإمام الشاطبي

إذا كان الإمام الشاطبي قد خطا بعلم المقاصد خطوة نوعية في التأصيل والتفصيل، فإن تلك الخطوة قد رافقتها خطوة أخرى فيما يتعلق بالصلة بين الأحكام وأيلولة مقاصدها في الواقع، ففي مواقع كثيرة من كتابه الموافقات، تعرّض لما ينبغي أن يُراعى في تقرير الحكم الشرعي فهماً أو استنباطاً من تقدير لمصيره في الواقع، تحقيقاً لمقصده أو عدم تحقق، ليكون لذلك المصير مدخل في الصورة التي يكون عليها تقرير الحكم؛ إذ ما شرعت الأحكام إلا لتحقيق مقاصدها، حتى يمكن القول إنّ الشاطبي هو أول من نحا بالمقاصد منحى تطبيقياً، مهما يكن عليه ذلك المنحى من تفرق في أنحاء الكتاب، دون أن تجمعه صورة واحدة مكتملة المعالم، مما يجعل الباحث مضطراً ليجمع أجزاء متفرقة تكتمل بها تلك الصورة كما سنحاول فعله في هذا السياق.

إنّ لكل حكم شرعي مقصداً يبتغي من إجراءاته على الأفعال، وتندرج المقاصد الجزئية للأحكام في دوائر تنتهي إلى المقاصد الكلية العامة التي تنتهي بدورها إلى المقصد الأعلى، وهو تحقيق مصلحة العباد. ويحصل العلم بمقاصد الأحكام بمسالك منها ما يقوم على التفهم المباشر لما ورد فيه تنصيص، ومنها ما يقوم على نظر اجتهدادي في مجمل التشريع وأسراره.⁽³⁾ وإذا علم المقصد من الحكم بصفة نظرية، فإن على المجتهد أن ينظر في ذلك المقصد من حيث ما يؤول إليه من تحقق أو عدمه، حينما يجرى الحكم في الواقع على أفعال المكلفين، ذلك لأن الحكم الشرعي لا يتحقق مقصده من المصلحة بمجرد إجراءاته الآلي على الأفعال، من حيث إنه ضُبط مقصداً عاماً كعموم حكمه في أنواع تشتمل أفراداً غير محصورة من الأفعال، كل منها يختلف عن الآخر باعتبارات الشخص.

وإذا استقر في العلم مقصد معين لحكم معين في نطاق النوع العام، فإن ذلك يكون بناء على الغالب الأعمّ، وإلا فإن أفراد النوع المشخصة قد يكون بعضها

(3) انظر في هذه المسالك:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 391.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، د.ت.، ص 19.
- النجار، عبدالمجيد. "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية، ع 1، 1987م.

حفت به ملاسبات في تشخصه جعلت المقصد الذي ضبط لنوعه لا يتحقق بإجراء حكمه عليه، بل قد يكون ذلك الإجراء مفضيا إلى مفسدة من حيث كان المقصد تحقيق مصلحة. ومن هنا فإنه لا بد من أن يكون تطبيق الأحكام الشرعية في واقع الأفعال مبنياً على منهج يقوم على التحقيق في حصول المقاصد عند التطبيق أو عدم حصولها، وعلى أساس ما تبين من ذلك يتم التطبيق بالطريقة التي تتحقق بها المقاصد.

وقد كان الشاطبي يولي اهتماماً كبيراً لهذه القضية، فهو في شرحه لمقاصد الشريعة كثير الالتفات إلى أيلولتها الواقعية حينما تنزل الأحكام على آحاد الأفعال والوقائع، كثير التنبيه إلى أن تلك الآحاد من الأفعال والوقائع، ينبغي أن يتم إجراء الأحكام عليها بالكيفية التي تتحقق بها المقاصد. وفي خلال مؤلفاته وخاصة الموافقات تعرّض في مواطن عديدة إلى طرق وأساليب يقع بها التحقيق في حصول المقاصد من تطبيق الأحكام، لينتهي ذلك التحقيق إلى ضبط الكيفية في التطبيق. وبالجمع بين تلك الطرق والأساليب يمكن أن نبني أصلاً من أصول الشاطبي في منهج التطبيق.

وعناصر هذا الأصل التطبيقي تنضبط بالإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن التحقق من أن مقصد الحكم يتحقق عند إجرائه على الأفعال فيقع إجراؤه، أو لا يتحقق فلا يقع ويصرف عنه إلى حكم آخر؟ وفي الجواب عن هذا السؤال نظفر عند الشاطبي بشروح وإشارات عديدة، إذا جمعناها وركّبناها تبين لنا منهج متكامل في استخدام المقاصد استخداماً تطبيقياً يُبتغى به ترشيد النظر الفقهي، لتكون الأحكام مثمرة لمقاصدها في الواقع عند تنزيلها عليه، فيكون المقصد إذاً موجهاً لبناء الحكم الشرعي في مختلف صور بنائه.

وينبني هذا المنهج على مرحلتين متكاملتين، أولاهما: التحقيق في انطباق الحكم الشرعي العام على أنواع الأفعال المندرجة تحته. والثاني: التحقيق في انطباق ذلك الحكم على الأعيان المندرجة ضمن تلك الأنواع. إن هذا التحقيق بمرحلتيه هو الذي ينتهي بالناظر المجتهد إلى تقرير الحكم الشرعي على الكيفية التي يكون بها مثمراً لمقصده الموضوع من أجله في نطاق النوع أولاً، ثم في نطاق

العين ثانياً، فيترتب على ذلك تقرير الحكم المناسب وتطبيقه، وهو الحكم الذي ينتهي إلى تحقيق مقصده في الواقع.

أما التحقيق في نطاق الأنواع فيقوم على الموازنة بين الكلّي من المقاصد والجزئي منها في نسبتها من بعضها وقوعا وتخلّفاً، وهو يقصد بالكلّي المقصد الجنس، ويقصد بالجزئي ما يندرج تحته من الأنواع، وكثيراً ما تساءل في المقصد الكلّي إذا تحقق من إجراء الحكم العام على أنواع جنسه، هل يتحقق في كل تلك الأنواع، أم قد يتخلف في بعض منها، وكيف يمكن معرفة ذلك لصرف ما لا يتحقق فيه المقصد عن تطبيق الحكم عليه؟

ويقول في الجواب على ذلك: "جاء الشارع باعتبار المصلحة والنصفة المطلقة في كل حين، وبين من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة، كما في استثناء العرايا ونحوه، فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفاسد، ولفات مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع... فالحاصل أنه لا بدّ من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليّاتها، وبالعكس. وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم." (4) وربّما قيل كيف يتحقق المقصد في الكلّي ويتخلّف في جزئية وهو مندرج تحته، وهلاً يكون ذلك تناقضاً؟ فيجيب تفسيراً لذلك فيقول: "الكلّي محكوم عليه بالجزئي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلّي والجزئي، لا بالنسبة للأمور الخارجة، فإن الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات، وهي التّحرّك بالإرادة، وقد يفقد لأمر خارج من مرض أو مانع غيره، فالكلّي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلّي فيه أمر خارج." (5)

ثم يستشعر إشكالاً مفترضاً فيما قرّره، وهو أن الجزئي يصبح بذلك المقرّر مسوّغاً في حصول المقصد فيه وغير مسوّغ في الأمر نفسه، وهو تناقض، ويجب عن ذلك الإشكال بأنه لا تناقض لاختلاف الجهة فيقول: "المراد بذلك أن يعدّ الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم الكلّي فيه، كالعرايا وسائر المستثنيات، ويعدّ الكلّي في تخصيصه للعام الجزئي، أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لا

(4) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص12-13.

(5) المرجع السابق، ج3، ص12-13.

يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق... فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف، فإنّ فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ. وحقيقته نظر مطلق في مقاصد الشارع.⁽⁶⁾

ومع هذه الخطوة التي يبدو فيها الشاطبي مقتنعاً بأن الجزئي إذا تخلف فيه مقصد حكم كليّ، فإنه لا يجري عليه ذلك الحكم، نجده في موضع آخر متردداً في الجزم بذلك إلّا في حالة واحدة، وهي إذا كان هذا الجزئي لا تتحقّق الحكمة أو المقصد فيه بإجراء حكم كليّ عليه، بسبب أنه غير قابل للحكمة أصلاً مثل حكمة الزجر بالنسبة لغير العاقل. وأمّا إذا كان التخلف لأسباب خارجة عن ذات الجزئي، فإنّه يبدي تردداً بين إجراء الحكم ولو مع تخلف المقصد، وعدم إجرائه بسبب تخلف المقصد، ويورد هذا التردد في قوله: "السبب: (أي الحكم) المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظنّ وقوع الحكمة به أو لا؛ فإن علم أو ظنّ ذلك فلا إشكال في المشروعية. وإن لم يعلم ولا ظنّ ذلك فهو على ضربين: أحدهما أن يكون ذلك لعدم قبول المحلّ لتلك الحكمة، أو لأمر خارجي. فإن كان الأول ارتفعت المشروعية أصلاً... وأمّا إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب لأمر خارجي، مع قبول المحلّ من حيث نفسه، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب، أم يجري السبب على أصل مشروعيته؟ هذا محتمل، والخلاف فيه سائغ."⁽⁷⁾

وبحسب الروح الفقهية العامّة عند الشاطبي في عده للمقاصد كما هو سار في مجمل الموافقات، يمكن أن نفسّر هذا التردد على أنه ليس موقفاً له في ذاته، وإنما هو تصوير لما يمكن أن يكون في هذه المسألة من اختلاف وأدلة متعارضة. وبالنظر إلى تصريحاته الآنفة الذكر في عدّ أحوال الجزئي في نطاق الكلّي، وبالنظر إلى الأدلة التي أوردها في جانب إسقاط الحكم عند تخلف الحكمة في الجزئي، يمكن أن نعدّ موقفه الحقيقي هو القول بعدم إيقاع الأحكام العامّة على ما تتخلف فيه حكمتها من جزئياتها.

(6) المرجع السابق، ج3، ص15.

(7) المرجع السابق، ج1، ص250-251.

وأما التحقيق في نطاق الأعيان فإنه عندما يثبت أنّ نوعاً ما من أفراد الكلي يحصل فيه المقصد الشرعي بإجراء الحكم الكلي عليه، فإن ذلك يكون خطوة إجرائية نحو التطبيق ومدخلاً إليه، ولكنه ليس نظراً نهائياً يجري على إثره تطبيق الحكم تلقائياً على كل أفراد ذلك النوع، بل ثمة خطوة أخرى تتمّ بالتحقيق في أفراد النوع من حيث حصول المقصد فيها عند إيقاعها أو عدم حصوله؛ ذلك لأن الفرد المعين من النوع قد تلابسه أوضاع وأحوال خارجية تمنع حصول المقصد فيه عند الإيقاع، وهو ما يكون داعياً لأن يصرف عنه الحكم الشرعي المتجه إلى نوعه، فينتهي هذا التحقيق إذًا، إلى تقرير الحكم الشرعي اللائق بالعينة المتّجه إليها ليثمر مقصده فيها، حتى وإن كان ذلك ناشراً عن مقتضى ما يُطبّق من حكم عام على النوع الذي تندرج تحته تلك العينة.⁽⁸⁾

إنه، إذًا، منهج تطبيقي للمقاصد خرج به الشاطبي عن أن تكون هذه المقاصد علماً نظرياً يقرّر المسائل ويقعد القواعد فيما يشبه أن يكون اقتصاراً على المسلمات الإيمانية التصورية، إلى أن يكون موجّهاً فعلياً للنظر الفقهي فيما ينتهي إليه من تقرير للأحكام بما تقتضيه نتائجها من مصلحة تُجلب أو مفسدة تُدرأ، مع ما يقتضيه ذلك من صرف للحكم الشرعي عن نوع من أنواع ما يندرج تحته من أفعال، أو صرف له عن عينة من العينات التي تندرج تحت ذلك النوع، وفي هذا لا محالة توجيه تطبيقي للمقاصد الشرعية جاء الإمام ابن عاشور يهتم به ويكمّله بالتفصيل.

ثالثاً: الأهمية التطبيقية للمقاصد عند ابن عاشور

لقد كان الإمام ابن عاشور واعياً تمام الوعي بأهمية الغاية التطبيقية للعلم بمقاصد الشريعة، فلم يعدّه علماً غايته تقتصر عليه في ذاته، بالرغم من اعتداده بأهمية قيمته الذاتية بوصفه جزءاً من العلم بالدين في بعده التصديقي، متعلقاً

(8) النجار، عبد المجيد. فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م، ص 207 وما بعدها. وانظر أيضاً:
- النجار، عبد المجيد. "فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الشاطبي"، مجلة الموافقات، جامعة الجزائر سنة 1992م.

بما يجب على المسلم أن يؤمن به لتمام إيمانه، فمقاصد الشريعة تندرج ضمن هذا المطلوب الديني من حيث التصديق، وربما كان الجهل بالقطعيات منها بله إنكارها قادحا في الإيمان ذاته.

ولكن الإمام لم يكن همّه أن يبقى مبحثه المقاصدي حبيس البيان النظري شأن كثير من السابقين، بل وكثير من اللاحقين، وإنما كيف هذا المبحث تكييفاً عملياً يتغني به إضافة إلى العلم النظري بالمقاصد أن يكون هذا العلم معواناً على استنباط الأحكام وعلى تنزيلها في الواقع، بحيث تكون مقاصد الشريعة هي البوصلة التي تتجه الأحكام باتجاهها في كل من مرحلتَي التقرير والتطبيق، حتى إنه يمكن القول: إنّ الإمام كما خطا بعلم المقاصد خطوة نوعية جعله بها علماً مستقلاً، فإنه خطا به أيضاً خطوة نوعية أخرى جعله بها ينحو منحاً عملياً تطبيقياً. وتبدو هذه الخطوة النوعية في مظاهر متعددة، منها البيان النظري للأهمية التطبيقية لهذا العلم، ثم البيان النظري للكيفية التي يكون بها علماً تطبيقياً، ثم البحث عن تفاصيل المقاصد في أبواب من المعاملات، ثم الممارسة التطبيقية للمقاصد في أنظاره واجتهاداته التطبيقية.

ويبدو أنّ الأهمية التطبيقية للمقاصد كما أصبحت قناعة لابن عاشور قد كان للظرف الزمني مدخل فيها، فقد وافى الإمام زمناً كان مفصلاً من أهمّ المفصلات التاريخية في حياة الأمة، وذلك حينما استفاقت من غفوتها الحضارية، فوجدت نفسها في عالم متغير سيطرت عليه الحضارة الغربية بأفانين حياتها النظرية والعملية، ووجد المسلمون أنفسهم في أوضاع يجب أن تتغير لتلائم تقدّم الحياة، وبما أنّ حياة المسلم ينبغي أن تكون كلّها محكومة بأحكام الشرع، فإنّ الحاجة أصبحت ماسّة إلى اجتهد واسع يلائم حياة المسلمين بالتطورات الطارئة، ليكونوا مسلمين، ولكن آخذين بأسباب العلوم والصناعات وأنماط الحياة الجديدة.

ويبدو أنّ المنهج العلمي الذي كان سائداً قبلاً، وكان المسلمون يفزعون إليه لمواجهة مستجدات النوازل متمثلاً في المنهج الأصولي، لم يعد قادراً على مواجهة هذا الوضع الجديد، لشدة ما كان عليه من تعقيد من جهة، ولطول ما أصاب ذلك المنهج من ركود من جهة أخرى، فكان الأمر داعياً إلى آلية منهجية جديدة كفيلة

بمواجهة الأوضاع الطارئة في مجراها الواقعي المتسارع في نسقه، وكانت تلك الآلية هي علم المقاصد بمنزعه عملي تطبيقي قادر على أن يصنع بوصلة هادية تؤشّر إلى الطريق القويم المحقق للمصلحة في وجهة الحياة الإسلامية في هذا الخضمّ من المستجدّات، وهو الأمر الذي استشعره الإمام ابن عاشور، وقام بإنجازه في أفراد المقاصد بعلم مستقلّ ذي منزعه تطبيقي عملي.

وقد أشار الإمام في مواضع مختلفة من كتابه مقاصد الشريعة إلى هذه المعاني، بما يبيّن أنه كان يقصد إلى أن يضع بين يدي النظار والمجتهدين علماً، يساعدهم بصفة عملية تطبيقية على تخطّي هذا المفصل الخطير من مفاصل الحياة الإسلامية، حينما أصبحت مضطّرة إلى أن تستمدّ من حضارة الغرب ما تتطور به وتتقدّم، ولكن بتوجيه شرعي يبقّيها على السمت الديني القويم، وذلك ما بيّنه في فاتحة كتابه بقوله: "كان القصد (من هذا الكتاب) إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلكم المقانِب." (9)

إذاً، فهما غايتان من أجلهما ألّف الإمام مقاصده، لكلّ منهما غاية عملية تتعلق بالنظر الفقهي من أجل حلّ المشكلات الواقعة في حياة المسلمين. أما الأولى، فهي مجابهة ما يطرأ على هذه الحياة من مستجدات الحوادث والنوازل، بتوجيه مقاصدي يقدر على إيجاد الحلول الشرعية لها. والثانية توحيد الكلمة الاجتهادية في مواجهة تلك المستجدات بأكبر قدر ممكن، وذلك بالاحتكام إلى أصول مقاصدية قطعية أو قريبة من القطع "تكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدّل الأعصار، وتوسّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار،" (10) ولا غرو فإنّ حدّة التغيّر وسعته في المفصل التاريخي من حياة الأمة، لا يحتملان كثيراً الاختلاف المذهبي الواسع، كما يحتاجان إلى مسيس الحاجة إلى بوصلة هادية في الاجتهاد هي بوصلة المقاصد.

(9) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، لندن: طبعة المركز المغاربي، 2004م، ص 121.

(10) المرجع السابق.

وإذا كان الإمام قد انتهى به هذا الهمّ التفعيلي الواقعي لمقاصد الشريعة إلى تأليف كتاب المقاصد من أجل الغاية التي ذكرنا، فإن ذلك كان هاجساً تجيش به نفوس كثير من المشتغلين بالنظر الفقهي من أبناء جيله، وهو ما أشار إليه الشيخ محمد العزيز جعيط في قوله معبراً عن هذا الهاجس العلمي، ودافعاً إلى أن يشهد هذا الهاجس تحققه في الواقع مقترحاً في ذلك منهجاً يتم به هذا العمل، وذلك قبل ظهور كتاب ابن عاشور ببعض السنوات، وسجل ذلك كله في قوله: "يوجد في بطون الدواوين الفقهية وكتب علم الخلاف صبايات من العلل، وشذرات من الأدلة لا تشفي للواقف عند حدّها علة؛ إذ لا تبثّ تلك العلل مقصداً تأرز إلى أفراد أنواع الأحكام، ولا تناجيه بما يكفي للإدعان بأنه مقصد، ولا تسفر عما في أغوار تلك العلل من الفوائد... ويا ليت أو لعلّ بروق التوفيق تتألق للعلماء الراسخين من المعاصرين العاملين في سبيل الإصلاح، فتشرح صدورهم لمراجعة المواد المتحدث عنها... ويتم ذلك بنظرات الفقهاء في الجزئيات التي أمسك الشارع عنها، فاستنتجوا أحكامها من المقاصد التي راعاها،"⁽¹¹⁾ فهو إذاً نزوع إلى تقرير مقاصد الشريعة توجيهها تطبيقياً يعالج تفاصيل الوقائع وجزئياتها بتفاصيل المقاصد وكلياتها، وهو النزوع الذي استجاب له فيما نقدّر الإمام ابن عاشور بتأليفه لكتاب مقاصد الشريعة.

ومما يبيّن أهمية البعد التطبيقي للمقاصد عند ابن عاشور تلك الشكاية التي صدرت عنه متعلقة بقلّة الغنية التطبيقية فيما أثر عن السابقين من الباحثين في أسرار التشريع ومقاصده، لقصور بحوثهم عن أن يكون فيها حلول لمستجدات الأحوال وهي المتعلقة بالمعاملات؛ إذ قد ذهبت بحوثهم تلك في معظمها متعلقة بالعبادات وهي الثابتة التي لا يطرأ عليها مستجدّ من الأحوال، وهو ما سجّله في قوله: "نلاقي بعض الضيق في الاستعانة بمباحث الأئمة المتقدمين، لنضوب المنابع النابعة من كلام أئمة الفقه وأصوله والجدل؛ إذ قد فرضوا جمهرة جدلهم واستدلالاتهم وتعليلهم خاصة بمسائل العبادات وبضع مسائل الحلال والحرام

(11) جعيط، محمد العزيز. "التشريع الإسلامي"، المجلة الزيتونية، المجلد 1، ج 3، نوفمبر 1936، ص 124-125. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ص 64.

في البيوع، وتلك الأبواب غير مجدية للباحث عن أسرار التشريع في أحكام المعاملات،⁽¹²⁾ فهو إذاً، نقص استشعره الإمام في أن يكون للعلم بالمقاصد دور مهم في الاجتهاد التطبيقي الذي يواجه الأحوال الطارئة في مجال المعاملات الذي هو عرضة للطوارئ والتغيرات، فنبّه إليه، وبيّن أهمية تلافيه في سياق بيان أهمية الدور التطبيقي لعلم المقاصد، ثم عزم على إنجاز ما بيّن أهميته بتأصيل نظري ثم بتطبيق عملي في أنظاره وفتاواه.

رابعاً: التأصيل النظري للمنزع التطبيقي

لم يترك الشيخ ابن عاشور ما هو مقتنع به من أهمية المنزع التطبيقي للمقاصد مرسلاً دون تأصيل، مكتفياً بالتوجيه إليه والحث عليه، وإنما جعل منه نظرية تشبه أن تكون متكاملة، من شأنها أن تقنع النظّر بوجاهتها، وأن تكون لهم عوناً حقيقياً على المضيّ العملي بمقتضاها في ممارسة الاجتهاد الفقهي، بحيث يجد فيها النظّر ما يأخذ بأيديهم في تقرير الأحكام وتنزيلها استرشاداً بالمقاصد الشرعية، فتكون إذاً هذه المقاصد حاضرة في الذهن عند النظر الفقهي، موجّهة إياه بحسب ما يكون للمقاصد من تحقّق في الواقع. ولعلّ هذا البناء النظري يتمثّل أكثر ما يتمثّل في ثلاثة أمور أساسية: أولها: الإرشاد إلى سبل الكشف عن مقاصد الشريعة. وثانيها: بيان مواطن ما يعترض الفقيه من حاجة إلى المقاصد في وجوه متعددة من نظره الفقهي. وثالثها: تفصيل مقاصد الشريعة في مجالات متعددة من أحكام المعاملات.

1. سبل الكشف عن مقاصد الشريعة:

حينما يقتنع المجتهد بأهمية العلم بمقاصد الشريعة في عمله الاجتهادي، وينزع إلى أن يكون لذلك العلم توجيه تطبيقي لنظره الفقهي يكيّف به الأحكام بحسب ما يكون لها من تحقيق لمقاصدها، فإنّ العقبة الأولى التي تعترضه في هذه السبيل هي العلم بالمقاصد المرومة من الأحكام، التي هو مقبل على النظر فيها لتقريرها وتطبيقها، فلئن كانت بعض المقاصد ظاهرة بيّنة من نصوص نصّت عليها، فإنّ بعضاً من كليّاتها والأكثر من تفاصيلها وجزئياتها ليس عليها من

(12) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 130.

الوحي تنصيب؛ الأمر الذي يدعو إلى بذل الجهد للبحث عنها واستخراجها من مظانها، بغية استحضارها في الذهن حين الشروع في النظر الفقهي، لتقدير الأحكام بحسبها وتنزيلها بما يوافق تحقيق مقاصدها؛ ولذلك فإنَّ أوَّل خطوة في استعمال المقاصد استعمالاً تطبيقياً هي الكشف عنها وضبط كلياتها ومفرداتها لتكون حاضرة عند إرادة استعمالها.

وإذا كان المقاصديون القدامى قد ذكروا من مقاصد الشريعة جملة تكاد تقتصر على تلك المقاصد الكلية المنصوص عليها، فإنَّ أيّاً منهم، بحسب علمنا، لم يرسم منهجاً يساعد الفقيه على الوصول إلى العلم بالمقاصد بنفسه، ليتسنى له الكشف عن مقصد الشريعة في كلّ ما يريد أن يعالجه من الأحكام؛ إذ تلك المقاصد الكلية العامة قد لا تفي بالغرض عند تفاصيل الأحكام. ولعلَّ أوَّل من بذل جهداً في ذلك هو الإمام الشاطبي حينما استشعر في خاتمة الجزء المخصص للمقاصد من كتاب الموافقات هذا الإشكال الذي أشرنا إليه آنفاً فقال: "إنَّ للقاتل أن يقول: إنَّ ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصد الشارع، فيماذا يُعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصد له؟" (13) ثم شرع ببيان بعض المسالك التي تعرف بها مقاصد الشريعة.

وتأخَّرُ هذا المبحث المهمّ من مباحث المقاصد إلى مجيء الشاطبي يدلّ فيما نرى على علاقته بالجانب التطبيقي الذي نحن بصدد بيانه؛ إذ لما كان هذا العلم تغلب عليه النزعة النظرية لم تطرح فيه هذه المسألة لما هي ذات غاية تطبيقية، فلما جاء الشاطبي وبدأ ينزع بهذا العلم منزعا تطبيقيا كما أشرنا إليه آنفاً طرح هذا الإشكال وبدأ في محاولة الإجابة عنه. ثم لما جاء ابن عاشور ناضجاً عنده البعد التنزيلي لمقاصد الشريعة خطا خطوة أخرى في بيان منهج الكشف عن المقاصد، طوّر فيها ما أورده الشاطبي وزاد عليه، استجابة في ذلك للمقتضيات التطبيقية التي وجّه إليها مقرّراته في هذا العلم.

فقد خصص الإمام ابن عاشور فصلاً من فصول الباب الأول من كتابه في المقاصد للبحث في الطرق الموصلة للكشف عن مقاصد الشريعة ترجم له

(13) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص297.

بقوله: "طرق إثبات المقاصد الشرعية"،⁽¹⁴⁾ وأوضح مقصده هو في هذا الفصل بأنه "معرفة الطرق التي نستطيع أن نبلغ بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشرعية في مختلف التشريعات، وكيف نصل إلى الاستدلال على تعيين مقصد ما من تلك المقاصد، استدلالاً يجعله بعد استنباطه محل وفاق بين المتفقهين سواء في ذلك من استنبطه ومن بلغه، فيكون ذلك باباً لحصول الوفاق في مدارك المجتهدين أو التوفيق بين المختلفين من المقلدين".⁽¹⁵⁾

وقد ضبط فيما سماه بإثبات مقاصد الشريعة، وهو يقصد بالإثبات الكشف والتعيين طرقاً ثلاثاً هي:

الطريق الأولي: وقد وصفها بأنها أعظم الطرق: وهو استقراء الشريعة في تصرفاتها من خلال أحكامها المتعددة المتنوعة، لالتهاء من ذلك الاستقراء إلى تعيين مقاصد الشريعة، ويتم ذلك بنوعين من الاستقراء، وجدنا بعد المقارنة بينهما أنهما يمثلان مرحلتين متكاملتين، وقدم الإمام الثاني منهما في عرضه واصفاً إياه بأنه أعظمهما، ولكننا سنعرضهما في هذا المقام بحسب ما تبين لنا من ترتب منطقي بينهما على النحو التالي:

المرحلة الأولى: استقراء أدلة الأحكام الشرعية بحيث يفضي ذلك الاستقراء إلى أن جملة منها اشتركت في علة واحدة، فيحصل من ذلك يقين بأن تلك العلة التي اشتركت فيها الأحكام هي مقصد الشارع، ومثاله: أن النهي عن بيع الطعام قبل قبضه والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة، والنهي عن احتكار الطعام، هي أحكام شرعية علتها التي تشترك فيها جميعاً ما تؤدي إليه من عرقلة الطعام عن أن يروج في الأسواق، فتكون هذه العلة معينة لمقصد الشارع، وهو رواج الطعام وتيسير تناوله بين الناس.

المرحلة الثانية: مبنية على أن العلل إنما هي مقاصد قريبة؛ لأنها متعلقة بآحاد الأحكام، وفوقها مقاصد أعم منها على حسب ما مر بيانه، وبناء على ذلك إذا ما تحصلت لدينا علل عديدة للأحكام، وأصبحت معلومة لدينا بطرق مسالك

(14) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، تونس: الدار التونسية للنشر، د.ت.، ص 19.

(15) المرجع السابق، ص 19..

العلة، فإننا نقوم باستقراء لهذه العلل، فإذا ما وجدنا عدداً كبيراً منها يشترك في الدلالة على حكمة واحدة، أيقنا بأن تلك الحكمة هي مقصد شرعي أصلي يتنزل من تلك العلل منزلة المفهوم الكلي الذي يحصل باستقراء الجزئيات، كما هو مرسوم في المنطق. ومثال ذلك أن يستخلص من علة النهي على أن يخطب المسلم على خطبة أخيه، ومن علة النهي على أن يسوم المسلم على سوم أخيه، أن يستخلص من علة ذلك مقصد شرعي عال، وهو دوام الأخوة بين المسلمين، ثم يتخذ من ذلك المقصد ميزاناً للأحكام الاجتهادية.⁽¹⁶⁾

الطريق الثانية: هو الاستخلاص المباشر لمقاصد الشريعة من تصريحات القرآن الكريم، فقد جاء القرآن وهو القطعي الثبوت بجملة كبيرة من النصوص الضابطة للمقاصد في ألفاظ، لئن لم تكن قطعية الدلالة فإن الظنية فيها ظنية قوية حتى لتقارب القطع، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: 205]، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الَّذِينَ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، فهذه كلها مقاصد شرعية تعرف بالفهم المباشر من النص القرآني.⁽¹⁷⁾

الطريق الثالثة: هو الاستخلاص المباشر من السنة المتواترة، وذلك إما بما شاهده عموم الصحابة من أعمال الرسول ﷺ أو بما حصل لأحد الصحابة من تكرار مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصد شرعي كلي. والحقيقة أن الإمام لم ييسط هذه الطريق في معرفة المقاصد بما يوفى بالبيان اللازم، فكيف يعرف مقصد الشارع من التواتر فيما شاهده عموم الصحابة من أعمال الرسول؟ ذلك ما لم يبين في هذه الطريق، ولم يوضح بأمثلة، بل الأمثلة التي ذكرت في ذلك تهدف فقط إلى ثبوت أحكام تشريعية بهذا التواتر لا إلى بيان الكشف عن المقصد. أما ما يحصل لأحد الصحابة من معرفة للمقاصد بما تواتر عندهم من أعمال الرسول، فإنه وإن كان مفيداً بالنسبة لهم، فكيف يفيد غيرهم من سائر الأجيال؟ إن ظاهر هذه الطريق يفيد أنها طريق منوطة بمشاهدات

(16) المرجع السابق، ص 20.

(17) المرجع السابق، ص 21.

الصحابة لما تكرر من أفعال الرسول -عليه السلام-، فتبين لهم من تلك الأفعال المتكررة مقاصد للشرعية إذ الأعمال النبوية من صميم الشريعة.

ولعل الإمام يقصد من وراء هذا إلى أن تلك المشاهدات التي نقلت إلى أجيال الأمة بالتواتر، تتخذ من قبل الناظرين مادة للاستقراء فيسفر ذلك الاستقراء عن ملاحظة متكررات من الأفعال النبوية متحدة في العلة والغاية وإن اختلفت بالنوع فيتخذ من ذلك شاهد على مقصد معين من مقاصد الشرع، وهذا ما أشار إليه ابن عاشور في موضع آخر من كتاب المقاصد حينما قال: "ترى جميعهم [الفقهاء] لم يستغنوا عن استقصاء تصرفات الرسول ﷺ ولا عن استنباط العلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال إلى المدينة، ليتبصروا من آثار الرسول ﷺ وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين، هنالك يتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، وليتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعا لمعرفة الحكم والمقاصد."⁽¹⁸⁾

بالإضافة إلى هذه الطرق الثلاثة للبحث عن مقاصد الشريعة أشار الإمام إلى أن هناك مبحثاً آخر يتنزل منزلة الطريق لإثبات المقاصد، ولكنه لم يعدّه طريقاً وهو طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة، وتمحيص ما يصلح لأن يكون مقصوداً لها، واعتذر في ذلك بأن هذه الطريق لم يجد فيه من حجج السلف في تعيينهم للمقاصد ما يجعله يعينه طريقاً لإثباتها، فعقد له فصلاً آخر خارجاً عن الفصل المخصص لطرق إثبات المقاصد.⁽¹⁹⁾

ولم يكن هذا البيان لمسالك الكشف عن المقاصد مقتصرًا على أن يكون بياناً نظرياً يبقى عند حدّ ذاته، بل قد كان الإمام يلتزمه عملياً، فهو في كل أبواب كتابه يعمل على استكشاف المقاصد وفق هذا المنهج، وقد توّصل به إلى نتائج بالغة

(18) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، طبعة المركز المغربي، ص 27-28. راجع في هذه المسالك مقارنة بالمسالك التي اقترحها الشاطبي في:

- النجار، "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور" مرجع سابق.

- النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، مرجع سابق، ص 139 وما بعدها.

(19) المرجع السابق، ص 24.

الأهمية في تقرير مقاصد شرعية لم يُسبق إلى تقريرها. ويمكن أن نذكر في هذا السياق ما توصل إليه من عدّ الحرية مقصداً أصلياً من مقاصد الشريعة؛ إذ يقول: "استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية،"⁽²⁰⁾ وما توصل إليه أيضاً من تقرير حفظ المجتمع وكذلك حفظ البيئة مقصدين أصليين من المقاصد، وهو ما أشار إليه في قوله: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرّة أنّ المقصد العامّ من التشريع، هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان... وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه."⁽²¹⁾ إنها لمحات مقاصدية مبتكرة أثمرها المنهج الذي رسمه للكشف عن المقاصد، غير أنّ الإمام ليته أدرج هذه الأصول المقاصدية ضمن الهيكل المأثور للضرورات الخمس، فيصبح من قسائمها حفظ المجتمع وحفظ البيئة مثلاً، إذًا، لكان أحدث في هذا العلم نقلة نوعية بأكثر ما أحدث، ولكنه طريق رسمه للآتين من بعده للتنمية والتطوير كما أشار هو إلى ذلك في خاتمة كتابه.

ومهما يكن من أمر فإنّ الإمام ابن عاشور في بيان هذه المسالك التي تعرف بها مقاصد الشريعة في تفاصيلها قد خطا خطوة مهمّة في واحدة من أهمّ مسائل هذا العلم، وهي مسألة لم تحظ فيما نقدّر بما يناسب أهميتها من البحث لا في القديم ولا في الحديث، والباب فيها مفتوح للمزيد من الاجتهاد، ليس لأهميتها في ذاتها فحسب، وإنما لأهميتها أيضاً في تفعيل مقاصد الشريعة تفعيلًا تطبيقيًا، وهو الأمر الذي دفع الإمام للبحث فيها، فهي، إذًا، المدخل الأساسي لتوجيه المقاصد توجيهًا تطبيقيًا، وهي خطوة خطاها ابن عاشور في سبيل التطبيق تتلوها خطوات أخرى.

2. سبل استخدام المقاصد في النظر الفقهي:

إذا تمكّن الفقيه من الكشف عن مقاصد الشريعة بالسبل التي بيّنها ابن عاشور، فإنه حينئذ سيكون قد امتلك آلية عملية يحتاج إليها في نظره الفقهي، ويتوقّف عليها تقريره للأحكام بما يفضي إلى تحقيق مقاصدها، واستكمالاً للنهج التطبيقي

(20) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، طبعة المركز المغاربي، مرجع سابق، ص 302.

(21) المرجع السابق، ص 209.

للمقاصد بعد بيان مسالك الكشف عنها، شرع الإمام في بيان الوجوه التي ينبغي على الفقيه أن يستخدم فيها المقاصد المقررة، لينتهي في أحكامه إلى ما يثمر المصلحة المبتغاة منها حتى لا يكون النظر الفقهي غفلاً عن المقاصد التي تبقى في هذه الحالة علماً نظرياً لا صلة له بالممارسة الفقهية العملية. وقد ضبط من تلك الوجوه التي ينبغي على المجتهد أن يستهدي فيها بالمقاصد جملة استغرقت الأنحاء كافة التي يتصرف فيها المجتهد بفقهه في الشريعة، موجّهاً في كلّ منها إلى الكيفية التي يتم بها استخدام المقاصد في الاجتهاد. ومن أهم تلك السبل ما يلي:

الوجه الأول: فهم الأقوال النصية للوحي، واستخراج الأحكام المنصوص عليها منها، فالفقيه في هذا الشأن يحتاج إلى استحضار المقاصد، ليستهدي بها في تحديد المراد من الألفاظ، ومن نظمها وليستخرج الحكم المقصود منها، فهذا الوجه وإن كانت القواعد الأصولية قد تكفلت به بالأساس إلا أنّ للمقاصد فيه دوراً مسوغاً أو ذا قيمة.

الوجه الثاني: النظر في المتعارضات من النصوص نظراً تحكّم فيه المقاصد للخلوص إلى الحكم الشرعي، بالجمع بين تلك المتعارضات أو بترجيح بعضها على بعض بحسب ما يقتضيه المقصد الشرعي، فيكون للمقصد، إذاً، دور عملي في استخلاص الحكم وتقريره.

الوجه الثالث: قياس ما لم يرد فيه حكم على ما ورد فيه لجامع العلة، فهذا النظر الفقهي يحتاج إلى استعمال المقاصد على نحو مؤكّد، إذ العلل المطلوب معرفتها من أجل الإلحاق ليست في حقيقتها إلا مقاصد شرعية جزئية تنتهي إلى مقاصد عامّة كلية، ومعرفة الكلي تعين على معرفة الجزئي إن لم تتوقّف عليه أحياناً، ولهذا قال الإمام: "ألا ترى أنهم: (أي الأصوليون) لما اشترطوا أنّ العلة تكون ضابطاً لحكمة كانوا قد أحالونا على استقراء وجوه الحكم الشرعية التي هي من المقاصد." (22)

الوجه الرابع: السعي في إيجاد أحكام شرعية فيما لم يرد فيه حكم منصوص، فإبني، إذاً، الحكم على ما يستبين من مقصد شرعي يتحقق به، ولعلّ هذا المجال هو

(22) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، طبعة المركز المغربي، مرجع سابق، ص 138.

أوسع المجالات الفقهية التي تُستعمل فيها المقاصد استعمالاً تطبيقياً من أجل تقرير الأحكام، إذ المنصوص عليه من الأحكام قليل جداً بالنسبة لما يستجد من الأوضاع والأحوال بغير تحديد؛ ولهذا استحدث المجتهدون طرقاً لضبط هذا النوع من الأحكام مثل الاستحسان والمصلحة المرسلة، وكلها طرق تعتمد المقاصد مقياساً أساسياً لبناء الحكم الشرعي.

الوجه الخامس: النظر في الآثار المروية من السنة، وأقوال الصحابة نظراً لتحكم فيه المقاصد، لتكون ميزاناً لقبول تلك الآثار أو ردها إذا ما كانت مقاصد قطعية، فرب أثر أو قول خالف مقصداً شرعياً قطعياً فيقتضي الأمر أن يُصار إلى رده وإبطال ما يتضمنه من حكم، كما ردت عائشة رضي الله عنها حديث ابن عمر في أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه بمقصد أن الإنسان لا يزر إلا وزر نفسه دون غيره كما شهد به صريح القرآن الكريم.⁽²³⁾

إنّ بيان هذه الوجوه التي يحتاج فيها الفقيه إلى استخدام المقاصد في استخلاص الأحكام الشرعية، ليس إلا الخطوة التطبيقية المكملّة للمنهج الذي رسمه الإمام لمعرفة المقاصد، فبعد معرفة تلك المقاصد بالمنهج الذي رسمه يأتي دور استخدامها عملياً في النظر الفقهي في تلك الوجوه من النظر، وهي الوجوه التي استجمعت كلّ مناحي الاجتهاد من قبول الدليل ورده إلى تعيين الأفهام في الظنيات، إلى الجمع والترجيح، إلى القياس إلى الحكم فيما لا نصّ عليه ولا قياس له، واستعمال المقاصد في تلك الوجوه كلها ما هو إلا انتحاء بها المنحى التطبيقي العملي، وهو السمت العام الذي بنى عليه ابن عاشور مقاصده.

3. التفصيل في مقاصد المعاملات

قد يكون الفقيه عالماً بمقاصد الشريعة في كلياتها العامّة، مثل الكليات الخمس المعروفة، ولكن ذلك العلم لا يغني عنه كثيراً إذا ما تصدّى للنظر الفقهي في تفاصيل الأحكام المندرجة تحت تلك الكليات؛ إذ لكل حكم شرعي مقصد تفصيلي بعينه يندرج تحت تلك المقاصد الكلية خاصّة فيما يتعلّق بالمعاملات،

(23) راجع هذه الوجوه التي يحتاج الفقيه فيها إلى مقاصد الشريعة كما بينها الإمام في:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، طبعة المركز المغربي، مرجع سابق، ص 135 وما بعدها.

فإذا ما جاء يعالج حكماً يتعلّق بمعاملة محدّدة من تلك المعاملات، احتاج لكي يكون حكمه موفياً بالمصلحة إلى أن يكون عارفاً بالمقصد الشرعي المحدد في تلك المعاملة، دون أن يوفي بغرضه العلم بالمقصد الكلي العام الذي تندرج فيه، فإذا كان عالماً بمقصد حفظ المال على سبيل المثال فإنّ علمه ذلك وإن كان ضرورياً، فإنه لا يكفي وهو يريد أن يفتي في احتكار الطعام إذا لم يكن عارفاً بمقصد تفصيلي متمثل في مقصد رواج المال بين أفراد المجتمع، وهكذا الأمر في كلّ أنواع المعاملات.

وتبعاً لذلك فإن من الضروري للفقيه أن يكون بين يديه مدوّنّة واسعة من المقاصد التفصيلية في حقول المعاملات كلها، ليكون على علم بمقاصد الشريعة في أحكام الأموال، وفي أحكام الأسرة، وفي أحكام العقود والالتزامات، وفي أحكام الإجارة وأضرارها وهلم جرا، وذلك كي تكون تقاريره وفتاواه مبنية على المقاصد التفصيلية في موضوع التقرير والإفتاء، فذلك أدعى إلى أن تكون الأحكام والفتاوى محقّقة لمقاصدها في الواقع مما لو كانت مقتصرة في بنائها على المقاصد الكلية العامة.

ولم يول المقاصديون قبل ابن عاشور اهتماماً كبيراً بهذا الأمر، فيتبعوا أحكام الشريعة في أنواع المعاملات، مبينين مقاصدها التفصيلية منها، إلا أن يكون ذلك عرضاً في أمثلة تضرب أو في حجاج يتعلّق بمسألة بعينها، فلما جاء ابن عاشور استشعر بمنحاه التطبيقي للمقاصد أهمية هذا الموضوع، فخصص قسماً كاملاً من أقسام كتابه لتفصيل هذه المقاصد ترجم له بقوله: "مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات" فصّل فيه مقاصد الشريعة في جملة كبيرة من المعاملات، وحدّد مقاصد تفصيلية للأحكام المتعلقة بها.

وفي بيان هذه المعاني يقول الإمام: "القسم الثالث من الكتاب، وهو معرفة المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات، وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسّس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالا عن غفلة أو عن استزلال هوى وباطل شهوة،" (24)

(24) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، طبعة المركز المغربي، مرجع سابق، ص 323.

إنها إذًا، ضرورة أن يكون الفقيه عالماً بالمقاصد الخاصة للأحكام في غير اكتفاء بالعلم بالمقاصد العامة، وهو ما نهض ابن عاشور ببيانه، فجاء ذلك البيان خطوة تطويرية في علم مقاصد الشريعة يندرج ضمن المنحى التطبيقي الذي انتحاه في مجمل كتابه.

فقد تناول الشيخ الإمام في هذا القسم، بالبيان المفصل، مقاصد الأحكام الشرعية في ستة أبواب من أبواب المعاملات هي: أحكام الأسرة، والتصرفات المالية، والمعاملات المنعقدة على الأبدان، وأحكام التبرعات، وأحكام القضاء والشهادة، وأحكام العقوبات. وفي كل باب من هذه الأبواب، يبنى الشيخ خطته في البيان على التدرج من المقصد الكلي إلى المقاصد التفصيلية، فلا يغادر الباب إلا وقد جمع من تلك المقاصد التفصيلية جملة واسعة تكاد تغطي كل الأحكام إما بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة.

وحينما قام الإمام بهذا التفصيل؛ فإنه توصل منه إلى تحديد مقاصد جزئية لم تكن متداولة في ترتيب المقاصد عند السابقين إلا قليلاً. ومن ذلك على سبيل المثال ما انتهى إليه في باب العائلة من أنّ المقاصد المعتبرة من أحكامها هي إحكام آصرة النكاح، وإحكام آصرة القرابة، وإحكام آصرة الصهر، وكل مقصد من هذه المقاصد يتفرع إلى مقاصد أخرى أكثر جزئية وتفصيلاً.⁽²⁵⁾ وما انتهى إليه في أحكام التصرفات المالية من أنّ المقاصد المبتغاة منها هي: رواج الأموال ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها، مع تفصيل لكل منها أيضاً.⁽²⁶⁾ وما انتهى إليه في أحكام التبرعات من أنّ مقاصدها هي: التكثير منها في المصالح العامة والخاصة، وصدورها عن طيب نفس، والتوسع في وسائل انعقادها، وعدم التذرع بها إلى إضاعة مال الآخرين.⁽²⁷⁾ وما انتهى إليه من أن مقاصد العقوبات هي: التأديب، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي،⁽²⁸⁾ إلى تفاصيل كثيرة في كل باب من هذه الأبواب.

(25) المرجع السابق، ص 345.

(26) المرجع السابق، ص 372.

(27) المرجع السابق، ص 391 وما بعدها.

(28) المرجع السابق، ص 413 وما بعدها.

وهذا العمل الذي أنجزه الإمام في تفصيل المقاصد، من شأنه أن يكون خارطة مقاصدية للباحث في الأبواب التي خصها بالتفصيل، يستهدي بها في استخراج الأحكام وتقريرها وفي إصدار الفتاوى وتوقيعها، وهي خارطة تأخذ بيد الناظر من لدن رسمه للمقصد الأعلى في الباب إلى المقصد الجزئي في كل حكم من أحكامها، فيجد نفسه إذاً أقرب إلى الصواب في التقرير والفتوى، وأدنى إلى أن تحقق تقريراته وفتاواه مقاصدها في الواقع. ولا شك أنّ هذا العمل المقاصدي يندرج ضمن المنحى التطبيقي الذي انتحاه ابن عاشور في مجمل تأليفه في مقاصد الشريعة، إذ هو يدفع الفقيه إلى استحضار مباشر لمقاصد الشريعة في كلياتها وتفصيلاتها حينما يكون بصدد النظر الفقهي في وجوهه المختلفة.⁽²⁹⁾

خامساً: الممارسة التطبيقية للنظر المقاصدي

إن الأهمية التي أولاها ابن عاشور لتفعيل المقاصد في النظر الفقهي، والمنهج الذي اقترحه لذلك، والأوجه التي ضبطها لجريان التفعيل بها لم تبق عنده حييسة النظر المجرد، والآراء العامة، بل قد كان له تطبيق فعلي لذلك كله في أنظاره الاجتهادية، فكنت تراه في تلك الأنظار يحاول في أغلب الأحوال أن تكون مقاصد الشريعة نصب عينيه ليؤسّس عليها فهما، أو ليني عليها حكما، أو ليوّجه بها فتوى، حتى يمكن القول: إنّ اجتهادات ابن عاشور كانت في سمتها العام اجتهادات مقاصدية، وهو الأمر الذي يقف عليه الدارس لآثاره في مختلف مناحي اجتهاداته، سواء في تفسيره للقرآن الكريم، أو في شرحه للحديث الشريف، أو في تقريراته للأحكام الفقهية، أو في أقضيته وفتاواه. ونورد تاليا نماذج من هذا التفعيل المقاصدي الفعلي للإمام من خلال تلك الحقول المختلفة التي كان له فيها ممارسات واسعة، وآثار علمية مشهودة.

(29) راجع إحصاء مفصلاً لما استخرجه ابن عاشور من المقاصد التفصيلية في:

- ابن الخوجة، محمد الحبيب. محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، قطر: وزارة الأوقاف، 2004م، ج2، ص581 وما بعدها.

1. ترجيح الظنيات بالمقاصد:

كثيراً ما نجد ابن عاشور في تفسيره للقرآن وشرحه للحديث يوظف مقاصد الشريعة، ليرجح وجهها من وجوه المعاني على وجه آخر يشمل الاحتمال، وقد يكون في الظاهر أبين، أو قد يكون عند الناس أشهر.

ومن أمثلة ذلك ما ورد في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ [النساء: 5] فقد تردّد عند بعضهم أنّ الأموال المقصودة هي أموال المخاطبين من مجموع الناس، والذين حملوا المعنى على أنّها أموال السفهاء، لم يكن تبريرهم لهذا الفهم مقنعاً، وجاء شرح ابن عاشور قاطعاً بأنّ الأموال هي أموال السفهاء بناء على مقصد دقيق من مقاصد الشريعة، ذلك لأنّ مال الأفراد "عند التأمل تلوح فيه حقوق الأمة جمعاء؛ لأن في حصوله منفعة للأمة كلها؛ ولأن ما في أيدي بعض أفرادها من الثروة يعود إلى الجميع بالصالحة... فلاجل هذه الحكمة أضاف الله تعالى الأموال إلى جميع المخاطبين، ليكون لهم الحق في إقامة الأحكام التي تحفظ الأموال والثروة العامة." (30) فقد رجّح الإمام معنى على معنى بناء على مقصد شرعي، وسوّغ اختياره المقصد ذاته.

ومن أمثلة ذلك أيضاً شرحه لصنيع عمر رضي الله عنه مع الرجل الذي استشير في أخته للزواج، فقال للمستشير: إنها أحدثت، أي زنت، فأنكر عليه عمر ذلك وضربه أو كاد يضربه، فربما وقع في النفس أنّ الرجل سلك المسلك الصحيح، وهو الصدق عند الاستشارة وتلافي الكتمان الذي هو ضرب من الغش، ولكن ابن عاشور انتصر للموقف الإنكاري الصادر عن ابن الخطاب بناء على معنى مقصدي، إذ قد "حصل العلم بأن من مقاصد الشريعة الستر على المسلمين في المعاصي ما لم يخش ضرر على الأمة؛ لأن في الستر مصالح كثيرة...." (31)

(30) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 4، ص 234.

(31) ابن عاشور، محمد الطاهر. كشف المغطى، تونس: دار سحنون، القاهرة: دار السلام، 2007م، ص 256.

2. بناء الأحكام على المقاصد:

كثيراً ما يني ابن عاشور أنظاره الفقهية في تقرير الأحكام على مقاصد الشريعة، مبيناً وجه الارتباط بين الحكم الذي ينتهي إليه ومقصده المبتغى منه. ومن أمثلة ذلك ما ارتآه من أن تقييد حرية الإنسان لا ينبغي أن تترك للأفراد، وإنما توكل إلى مجموع الناس ممثلين في ولي الأمر، فليس من حق أي فرد من الأفراد، أن يصادر حرية آخر بحبس أو بتغريب أو بمنع من الصدع بالرأي مهما كان ذلك مبنياً على حق؛ وذلك تأكيداً لمقصد حفظ الحرية، وتحوطاً لما قد يقع فيه الأفراد من الخطأ في أخذ حقوقهم التي تحد من حرية غيرهم بأنفسهم، وإيكال ذلك لولي الأمر الذي يكون تصرفه في هذا الشأن أكثر من تصرفات الأفراد، وأحفظ للحرية أن تكون متحققة لكل الناس.⁽³²⁾

ويندرج ضمن هذا السياق ما جاء من تفسيراته لاجتهادات بعض الأئمة وانتصاره لأحكام انتهوا إليها، وربما عارضهم فيها غيرهم، وذلك إظهاراً للمقاصد التي بُنيت عليها تلك الأحكام. ومن أمثلة ذلك الانتصار لاجتهاد مالك في عدم اعتباره للخيار في البيع حال عدم التفريق، مخالفاً بذلك لمن يقول بالخيار طيلة مدة عدم التفريق، فقد انتصر لرأي مالك بناء على مقصد الشريعة في العقود وهو الانضباط والتحديد قطعاً للخصومات، وعدم التفريق معنى غير منضبط، فقد يقصر لحظات وقد يطول أشهراً وسنوات، وإذا كان لا مناص من الأخذ بعدم التفريق فينبغي حمله على قدر من الضبط بالمصير إلى أن "الأظهر أن رسول الله ﷺ أراد بالتفرق التفريق المعتاد، وهو الذي يحصل بين المتبايعين من الانصراف عقب التراضي ودفع الثمن وقبض السلعة"،⁽³³⁾ وهو قريب مما ذهب إليه مالك، إذ فسر التفريق بالبت في صفقة البيع.

ويندرج ضمن هذا البناء المقاصدي للأحكام أيضاً ما كان يوجهه ابن عاشور من نقد لأحكام لم يراع فيها أصحابها مقاصد الشريعة، فجاءت أحكاماً غير محققة للمصلحة. ومن ذلك ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن القصاص في القتل

(32) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، طبعة المركز المغاربي، مرجع سابق، ص 316.

(33) ابن عاشور، كشف المغطى، مرجع سابق، ص 285.

لا يكون إلا في القتل بالسيف بناء على حديث "كل شيء خطأ إلا السيف"،⁽³⁴⁾ وألحقوا بذلك القتل بالآلات الحادة وبالخنق والحرق، ونفوا القصاص في القتل بغير ذلك كالقتل بالحجر وبالإحراق وبالتجويع وغيرها، فقد انتقد ابن عاشور هذا الاجتهاد بقوله: "وما ذلك إلا لأنه جُعل أصله في هذا الحكم اللفظ أو الوصف دون المقصد."⁽³⁵⁾ وهكذا يبدو أنّ ما ألفه ابن عاشور في المقاصد كان بمثابة النظرية التي طبقها عمليا في مجمل مؤلفاته الأخرى، وهو ما أشار إليه الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة في قوله: "وإذا التفتنا إلى مصنفاته الأخرى التي ذكرناها وجدناه ينهج فيها منهج التطبيق لتلك النظريات (المقاصدية) والتوسع في التمثيل لها."⁽³⁶⁾

على هذا المنوال كان الإمام ابن عاشور يمارس أنظاره الفقهية في التفسير والتقرير والإفتاء، فهو في كل ذلك كان يجري على المنهج الذي قرره نظريا، وهو المنهج الذي بيّن فيه أهميّة تفعيل المقاصد في النظر الفقهي، وبيّن فيه الوجوه الفقهية التي يكون فيها التفعيل، ووضع بين يدي المتفقهين جملة واسعة من مقاصد الشريعة التفصيلية في أبواب المعاملات، ثم انتهى إلى أن يعرض على الناس أنموذجا عمليا من تفعيل المقاصد بتطبيقها في ممارسة النظر الفقهي في مختلف مجالات الاجتهاد، فخطا بذلك خطوة جريئة في تطوير علم المقاصد بالانتحاء به المنحى التطبيقي، وإخراجه من السمات النظري الذي كان سمته العام عند المؤلفين فيه من قبله.

(34) أخرجه أحمد في المسند، حديث النعمان بن بشير، رقم: 17697، ج 37، ص 378.

(35) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، طبعة المركز المغاربي، مرجع سابق، ص 185.

(36) ابن الخوجة، محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه المقاصد، مرجع سابق، ص 202. وراجع جملة واسعة من نماذج هذه التطبيقات في ذات المرجع ص 181 وما بعدها.

الفصل الثالث

الامتداد الزمني للمصالح في الفكر المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور من البعد الاعتقادي إلى الوجهة التدقيقية

إسماعيل الحسني(*)

مقدمة:

إن نقطة الانطلاق في بناء الفكر المقاصدي تسليم صاحبه بأن شريعة تكفي بالأوامر والنواهي دون تقصيد لمعاني خطابها، ودون تعليل للمصالح المقصودة من تشريع أحكامها، ودون فسح المجال لخلع طابع المعقولية على أحكامها... إن الشريعة دون هذه المتعلقات لهي شريعة غير متجددة، ولا يمكن لها تبعاً لذلك أن تستوعب تقلبات الحياة وتشعباتها. إنَّ المصلحة هي الموضوع الأساس في الفكر المقاصدي، نعم لا شك في ذلك، لكن المصلحة لا تتجسد داخل بنية هذا الفكر في منطق الأهواء العارضة والنزوات العابرة، بل المطلوب أن يتسق التفكير العلمي فيها مع ما تقتضيه المقاصد الحق للشرع الإسلامي. هذا الشرع الذي طلب من جملة ما طلب من الإنسان أن ينصف من نفسه ولو كان القضاء إلى جانبه، كما هو واضح من قوله ﷺ: "لعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليركها."⁽¹⁾

(*) أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش. البريد الإلكتروني: hacsani@maktoob.com

(1) البخاري، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط3، 1407هـ-1987م، كتاب الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين، ج2، حديث رقم 2534، ص952.

إن ما يهم عالم المقاصد هو مصالح الناس، لكن ليس بحسب ما يقصدونه فقط، وإنما بالدرجة الأولى بحسب ما يقصده الشارع. دون هذا الاتساق العلمي مع المقاصد الحق للشرع الإسلامي، يجعلنا نسقط في شرك الاختلاف العقيم في مدلولات مفهوم المصلحة، التي يفهمها كل واحد بحسب ما يعتقده من مذاهب سياسية واقتصادية واجتماعية، وبحسب ما يتبناه من أنساق أخلاقية وفلسفية. وحتى إذا ما توفر الوعي بهذا الاختلاف فإن أسئلة كبيرة وإشكالات دقيقة لا تفتأ تحاصرنا، وما يهمنا منها في هذا الإشكال هو الذي يمكن صياغته في السؤال الآتي: كيف يتحدد الامتداد والشمول الزمني للمصلحة بوصفه موضوعاً رئيساً في الفكر المقاصدي؟ بكلام آخر بأي زمن تتعلق المصالح التي يتعين على عالم المقاصد بحثها وسبرها وتعليلها؟

يمكن أن نميز بين رؤيتين حكمتا معالجة علماء الإسلام للجواب عن هذا السؤال البسيط في مظهره، العميق في مخبره وأبعاده: الأولى تعميمية تنحو منحى اعتقادياً. والثانية تخصصية تنحو منحى التدقيق.

أولاً: الرؤية التعميمية

سيطرت الرؤية التعميمية للمصلحة ولا تزال تهيمن على نظر وعمل المسلمين. وأعني بها ذلك التصور الذي يجعل المقصد المصلحي الذي يهتم به عالم المقاصد، كما يشمل الدنيا، يمتد أيضاً إلى الآخرة، أي إن زمان المصلحة في الشرع الإسلامي شامل بقدر ما يتناول الدنيا يحيط أيضاً بالآخرة. ومن أبرز شواهد الرؤية التعميمية ما كتبه عالمان رائدان أحدهما من المشرق، وهو العز بن عبد السلام، (توفي 660هـ). والثاني من المغرب وهو أبو إسحاق الشاطبي (توفي 790هـ).

العز بن عبد السلام: (2)

وعلى كل حال نحن إزاء فقيه مقاصدي متمكن حتى كان من أمثال مصر: "ما أنت إلا من العوام ولو كنت ابن عبد السلام."

بنى العز بن عبد السلام كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" على التمييز بين مصالح الآخرة ومصالح الدنيا. يبدو ذلك من أول فصل من فصول هذا الكتاب الرائد في الفكر المقاصدي: أعني به "فصل في بيان جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على الظنون." (3) إن الذين يعملون الصالحات لا يقطعون بما سيسفر

(2) العز بن عبد السلام، ولد بدمشق (577هـ) من أسرة فقيرة حتى إنه كان يبيت في جانب من جامعها. درس على يد أساتذة كبار، كما تتلمذ عليه كبار علماء عصره كابن دقيق العيد وسيف الدين الأمدي فقيه عامل، تولى التدريس في المدرسة الصالحية في دمشق ومارس الخطابة بالجامع الأموي بها، كما مارس القضاء. مصلح منتقد هاجر إلى مصر عام 639هـ بسبب تعرضه لاضطهاد حاكم دمشق عندما أنكر عليه التحالف مع الصليبيين. أثر عنه مواقف عملية تشهد على أنه من العلماء العاملين الذين يضعون المبادئ فوق كل مساومة. من ذلك أنه بعد قتل الملك قطز -ملك مصر- أراد الظاهر بيبرس أخذ البيعة لنفسه بطريقة فيها كثير من الالتواء فامتنع العز عن مبايعته قائلاً له: "أنا أعرفك مملوكاً للبندقداري ولم يثبت لدي عتقك. فكيف تريد مني أن أباعك وأنت لست حراً لا تجوز إمامتك؟" فاضطر بيبرس إلى إحضار شهود له بأنه استرجع حرته من سيده. وعندئذ بايعه الشيخ العز بن عبد السلام. ثم ما لبث أن استغل هذه السابقة في ردع أمراء المماليك، وقد بلغوا درجات في التعسف وظلم الناس. وهكذا أعلن على الملأ أنه لم يثبت لديه أن أمراء المماليك قد تحرروا من الرق وأن أحكام الرق يجب أن تطبق عليهم. فلما سمع المماليك بذلك: غضبوا ولم يتعامل معهم أحد. فاضطروا في النهاية إلى طلب رأي الفقيه العز بن عبد السلام، فأفتى بأن قال لهم: نعقد لكم مجلساً وينادي عليكم للبيع لفائدة بيت مال المسلمين ثم نعتقكم بعدها. وبعد تلكؤ ومناورات وضغوط اضطروا إلى القبول بحكم العز. فقدّموا أنفسهم للبيع بالمزاد، وصار المنادي ينادي: أمراء للبيع والعز يبلغ في ثمنهم، ولما تم البيع أعتقهم، ثم صرف ما قبضه في المصالح العامة. (توفي 660هـ) أشهر مؤلفاته "شجرة المعارف"، و"قواعد الأحكام في مصالح الأنام". انظر:

- الزركلي، خير الدين. الأعلام قاموس لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ط15، ج4، ص21.

- الحنبلي، بن العماد. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.، ج5، ص301.

- السريري، أبو الطيب مولود. معجم الأصوليين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م، ص285-287.

(3) ابن عبد السلام، العز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت: دار الجيل، ط2، 1980م، ج1، ص4.

عنه عملهم من ثمار ونتائج. وكما ينطبق هذا الأمر على أعمال الدنيا ينطبق أيضاً على أعمال الحياة الأخرى بعد الموت. وعلى أساس التمييز بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة صاغ العز الفكرة الرئيسة لهذا الكتاب، التي تتمثل في أمرين جوهريين: دراسة المصالح التي انطوت عليها الشريعة. والتنبيه إلى المفسدات التي نهت عن ارتكابها. قال العز بن عبد السلام: "بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات الشرعية لسعي العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات، ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفسدات على بعض، وبيان ما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم إليه، والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفسدات، أو تجلب مصالح."⁽⁴⁾

يبدو من هذا النص ذلك التقسيم الذي يقسم صاحبه المصلحة الشرعية من منظور الامتداد الزماني إلى ثلاثة أقسام: مصلحة جامعة بين الدنيا والآخرة، ومصلحة دنيوية، ومصلحة أخروية.

المصلحة الجامعة بين الدنيا والآخرة: أي الجامعة بين المصلحة العاجلة في الدنيا والمصلحة الآجلة في الحياة الآخرة كال كفارات، والعبادات المالية من زكاة وصدقات وعبادات غير مالية كالصلوات وغير ذلك. مصالحها الدنيوية تمس مباشرة المستفيدين منها والآخذين لها. أما مصالحها الأخروية المتوقعة الحصول فهي لمن أدى تلك العبادات.⁽⁵⁾

المصلحة الدنيوية: وتتمثل في إجراء أحكام الإسلام وما تتطلبه من صيانة النفوس والأموال والحرم. لقد سئل رسول الله ﷺ: "أي الأعمال أفضل فقال: إيمان بالله. قيل: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله. قيل ثم أي: قال: حج مبرور؛"⁽⁶⁾ فالمغزى المصلحي الدنيوي من جعله ﷺ الإيمان بالله أفضل الأعمال هو تحقيقه لمصالح إجراء وتنفيذ الأحكام الشرعية. أما الجهاد فمصلحة الدنيوية

(4) المرجع السابق، ج 1، ص 10.

(5) تابع أمثلة تعددت للعز بن عبد السلام في: المرجع السابق، ج 1، ص 43.

(6) البخاري، الجامع الصحيح المختصر، مرجع سابق، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، ج 2، حديث رقم 1447، ص 553.

هي إعزاز الدين وشفاء صدور المؤمنين من اغتنام أموالهم وسبي نساءهم، فضلاً عن ما يدرأ من مفسد فإنه كما قال العز: "يدرأ الكفر من صدور الكافرين إن قتلوا أو أسلموا خوفاً من القتل، وكذلك يدرأ استيلاء الكفار على قتل المسلمين وأخذ أموالهم... انتهاك حرمة الدين." (7)

ما يميز المصلحة الدنيوية التي انطوت عليها الشريعة هو تلازم الألم فيها للذة؛ لأنه لا وجود لمصلحة أو مفسدة محضة في الدنيا، وفي ذلك اتساق واضح مع النظام الذي ركب عليه العالم الدنيوي؛ نظام العالم الدنيوي مركب من تشابك الآلام بالملذات، وتداخل المصالح بالمفاسد، ومن ثم لا مناص من الترجيح بين المصالح جلباً لها والمفاسد درءاً لها. ما يوجد في الدنيا هو الصالح والأصلح، والفاقد والأفسد، والراجح والمرجوح، ولا ينطبق هذا النظام على المصالح الدنيوية في الشريعة، وإنما هو منطبق على كل ما يفتح به نظام الوجود الدنيوي، من ذلك ما عليه واقع الطب وما عليه حال الأطباء، كلهم يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أذناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يباليون بفوات أذناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت.

ودليل قانون تشابك المصالح بالمفاسد وعدم تمخضهما الحديث المروي عن رسول الله ﷺ: "حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات." (8) والمكاره مفسد ينفر منها الناس، والشهوات مصالح يستمرئها الناس ويتنفعون بها، والمكاره من حيث كونها مفسد متداخلة مع الشهوات من حيث كونها مصالح، لذا لا يسع المرء إلا الترجيح؛ لأن الإنسان ميال بطبعه إلى إثارة ما رجحت مصلحته على مفسدته. كما أنه ميال بطبعه إلى النفور مما رجحت مفسدته على مصلحته.

وانطلاقاً من قانون تشابك المصالح بالمفاسد وتداخل الآلام مع الملذات جاءت الأحكام الشرعية، التي حال الشارع فيها كحال الطبيب، الذي قد يأمر المريض باستعمال الدواء المر البشع، ولا يقصد من ذلك المشقة نفسها وحرارة

(7) المرجع السابق، ج 1، ص 55.

(8) النيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، ط 1، 2002م، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ج 4، حديث رقم 2822، ص 1219.

الألم ذاته، وإنما يقصد ما يؤول إليه استعمال الدواء من شفاء ومصلحة. قد يترك الواحد منا أصنافاً من الطعام الشهي والشراب الهنيء بسبب ما يتوقع من سوء عاقبة أكله وشربه، ولو شاء الشارع سبحانه لما جعل في الأحكام الشرعية شيئاً من المكاره- المفسد، ولكن سبق القضاء الإلهي بالابتلاء بنظام اختلاط المصالح بالمفسد في الدنيا لقوله تعالى: ﴿وَتَلَوُّكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: 35] ونشدان للغاية المصلحية لا يسع المرء إلا النظر التحقيقي ترجيحاً أو اختياراً أو توقفاً واحتياراً؛ لأن الطب كما قال العز: "كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية ولدرء مفسد الأعطاب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك. فإن تعذر درء الجميع أو جلب الجميع، فإن تساوت الرتب تخير، وإن تفاوتت استعمل الترجيح عند عرفانه أو توقف عند الجهل به." (9)

وينظر إلى قسم المصلحة الدنيوية من زاويتين: زاوية ثمراتها، وزاوية مراتبها. فإذا نظرنا إليها من زاوية ثمراتها الدنيوية ميزنا فيها بين مصلحة ناجزة الحصول، ومصلحة متوقعة الحصول. ومن المصلحة الناجزة الحصول مصالح الأكل، والمشارب، والملابس والمناكح، والمساكن، ومصالح المعاملات، وحياسة المباح كالاصطياد والاحتشاش والاحتطاب. ومن المصلحة المتوقعة الحصول الاتجار لتحصيل الأرباح، والاتجار في أموال اليتامى، لما يتوقع فيها من الأرباح وتعليم الصنائع والعلوم، لما يتوقع من فوائدها وبناء المنازل وزرع الحبوب وغرس الأشجار.

وإذا نظرنا إلى المصلحة الدنيوية من زاوية مراتبها المعرفية وجدناها مرتبة في ثلاث مراتب: الأولى: مرتبة الضرورات كالمأكل، والمشارب، والملابس، والمساكن، والمناكح، والمراكب، وغيرها، مما تمس إليه الأقوات. والمرتبة الثانية: الحاجات. والمرتبة الثالثة: هي التتمات والتكمالات، وهي أعلى مراتب المصالح كأكل الطيبات، والملابس الناعمة، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الحسنات. (10)

المصلحة الأخروية: تعلو المصلحة الأخروية على المصلحة الدنيوية.

(9) المرجع السابق، ج 1، ص 6.

(10) المرجع السابق، ج 1، ص 44، ج 2، ص 71.

وتتمثل في خلود الجنان ورضا الرحمن وأفراح الولادات دل عليها قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا شَتَّيْتَهُ مِنَ الْأَنْفُسِ وَكَذَلِكَ الْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: 71] وقوله: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكُلِّ مَن مَّعِينٍ﴾ ﴿٥٥﴾ بِضَاءٍ لَذَوٍ لِلشَّرِيبِ﴾ [الصفات: 45-46] وقوله: ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [آل عمران: 170] وقوله: ﴿يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ﴾ [آل عمران: 171] وتصف المصلحة الأخروية بصفات ثلاث:

- أنها متوقعة الحصول؛ لأنه لا يعرف أحد من الناس بحقيقة خاتمتها، وحتى لو عرف فإنه لا يقطع بالقبول، ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول المصلحة ممثلة في الثواب لجواز ذهابها بالموازنة والمقاصة...⁽¹¹⁾
- أنها متفاوتة، فيها الأعلى التي تقتضي فعل الواجبات واجتناب المحرمات، وفيها الأدنى التي تتطلب فعل السنن المؤكدة، وفيها المتوسط بينهما التي تقتضي المواظبة على المندوبات التابعة للواجبات والفرائض. والفائدة من هذا الترتيب أنه عند اجتماع المصالح الأخروية فإن أمكن تحصيلها حصلناها، وإن تعذر تحصيلها كلها حصلنا الأعلى منها، فالذي يليه لقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾ ﴿٧﴾ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: 17-18] وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ بِأَخْذِ أَيْحَاسِيهَا﴾ [الأعراف: 145] وإذا استوت المصالح الأخروية وتعذر الجمع تخيرنا، ونختار القرعة، وقد يختلف في تقدير التساوي والتفاوت.⁽¹²⁾
- أن المصلحة أو المفسدة الأخروية محضة لا ينطبق عليها قانون تشابك المصالح بالمفاسد كما هو عليه نظام الوجود الدنيوي؛ لأن اللذة والألم متلازمان بحكم العادة المطردة في الدنيا، وهكذا يجد أهل الجنة لذة الشراب من غير عطش ولا ظمأ، كما يجدون لذة الطعام من غير جوع ولا سغب. ف"أهل الجنة يلهمون التسبيح كما يلهمون النفس."⁽¹³⁾ كما أن أهل النار مفاسدهم محضة دل عليها قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 174] وقوله: ﴿وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾ [إبراهيم: 17] وقوله: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا﴾ [الحج: 22]

(11) المرجع السابق، ج 1، ص 43.

(12) يقدم العز بن عبد السلام أمثلة متعددة لذلك في: المرجع السابق، ج 1، ص 62-79.

(13) المرجع السابق، ج 1، ص 15، وص 57.

والذي يبدو من معالجة العز بن عبد السلام لأقسام المصلحة في الشرع الإسلامي أنها من صنف المعالجات المقاصدية التي تتحكم فيها رؤية تعميمية، تجعل المصلحة تارة دنيوية، وتارة أخرى أخروية، وتارة ثالثة أخروية ودنيوية، وكلها أقسام من المصالح، القاسم المشترك بينها جميعاً، أنها متفاوتة ولا يقطع بحصولها؛ لأنها مبنية على الظنون الراجحة. وما ميّز ويميز مصالح الدنيا أنها متشابكة مع ما يخالفها من مفسد، أما مصالح الآخرة فمحمضة؛ إذ لا نسبة بين مصالح الدنيا ومفسدها وبين مصالح الآخرة ومفسدها.

الإمام الشاطبي:

الشاهد الثاني على الرؤية التعميمية ما كتبه فقيه المقاصد في العصر القديم الإمام أبو إسحاق الشاطبي -رحمه الله-. وأبو إسحاق اللخمي الغرناطي الشاطبي من أعلام فقهاء المالكية المبرزين، بل ومن كبار علماء الإسلام على الإطلاق. وبعد كتابه الموافقات في أصول الشريعة فتحاً جديداً في علم الأصول؛ لأنه وضع منهجية التفكير في الشريعة في سياق مقاصدي، كما بنى استنباط أحكامها على مدى التشعب بمقاصدها. والتمكن من الاستنباط فيها يتم عنده في ضوء فهم المصلحة الشرعية المقصودة في كل نازلة تنزل. يرى هذا الفقيه المقاصدي الرائد -والذي طبقت شهرته الآفاق-⁽¹⁴⁾ أن المصلحة في الشرع من زاوية الامتداد الزمني قسمان رئيسان: مصلحة دنيوية ومصلحة أخروية.

أما المصلحة الأخروية في الشرع، فيتفرع عنها قسمان: مصلحة خالصة، ومصلحة ممتزجة وخالصة في الوقت نفسه، فقسم المصلحة الخالصة لا امتزاج فيها للمنافع بالمضار، كنعيم أهل الجنان، ويقابلها المفسدة الخالصة كعذاب أهل الخلود في النار. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [طه: 74] وقوله: ﴿سَلِّمْ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: 73]، أما المصلحة الممتزجة والخالصة في الوقت نفسه فهي ممتزجة بالنسبة فقط لمن يدخل النار من المعتقدين لعقيدة التوحيد، فالنار لا تنال منهم مواضع السجود، وتلك مصلحة ظاهرة، فإذا أدخل الجنة برحمة الله رجعت المصلحة بعد ذلك إلى القسم الأول، وصارت خالصة.

(14) الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام بن عاشور، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م، ص 65 وما بعدها. وص 109 وما بعدها.

وأما المصلحة الدنيوية في الشرع فغير خالصة في الوجود الدنيوي: وإنما هي ممزجة في واقعه، تتشابك المنافع والمضار في بنيتها، ويختلط الشر بالخير في تركيبها، وعلى أساس واقع الامتزاج تقوم مهام الخلافة في الأرض، وعلى خلفية معطى الاختلاط جاءت أحكام الشريعة، وانطلاقاً من عنصر التشابك تنهض اختيارات الناس المختلفة وأعباء المكلفين المتعددة. فما من مفسدة تفرض في حكم الاعتیاد إلا ويسبقها، أو يقترن بها، أو يتبعها من نيل اللذات، قليل أو كثير، وما من مصلحة دنيوية تجري إلا ويسبقها، أو يقترن بها، أو يتبعها قسط قليل أو كثير من الآلام والمضار. يشهد على ذلك التجربة الحياتية، ويشهد على ذلك الشرع نفسه الذي لم يكلفنا بالمصلحة الدنيوية وحدها ولا بالمفسدة الدنيوية وحدها، وإنما كلفنا بهما معاً، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَبَلَّوْكُمْ بِالْمَاءِ وَالْحَبِّ وَأَشْرَقُوا بِالنَّارِ﴾ [سورة الأنبياء: 35]، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُوكُمُ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ مَا حَبِيبٌ﴾ [سورة التوبة: 29]، وقوله ﷺ: "حببت النار بالشهوات، وحببت الجنة بالمكاره" (16)

هذا وتفهم المصلحة الدنيوية على هدي من قانون التمازج بين المنافع والمضار الذي خلق على أساسه الوجود الدنيوي، والشارع في هذا التمازج كما يقصد المصالح يقصد أيضا الابتلاء بها. أما ما يلحقها أو يتبعها أو يقترن بها من مفساد، فلئن قصد الابتلاء بها فلا يقصدها في ذاتها. فقد استدل الشاطبي على هذا الطرح للمصلحة الدنيوية بقاعدتين مقاصديتين:

(15) البخاري، الجامع الصحيح المختصر، مرجع سابق، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَجُودُ يُوسُفَ نَاصِرَةٌ﴾ [القيامة: 22-23]، ج 6، حديث رقم 7000، ص 2704.

(16) المرجع السابق، كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، ج5، حديث رقم 6122، ص 2379.

القاعدة الأولى صاغها بقوله: "الأسباب الممنوعة في الشرع أسباب للمفاسد لا للمصالح، والأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد." ⁽¹⁷⁾ فهذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب شرعي لكثير من المصالح المقصودة من إقامة الدين، وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد أي باطل وأي انحراف أو انحلال، لكن قد يلحقه أو يقترب به أو يتبعه مفسد متشابكة مع المصالح السابقة مثل: فساد إتلاف الأموال، أو النفوس، أو الأعراض... وكلها مفسد لا يقصدها الشرع في ذاتها، وإنما يقصد الابتلاء والتكليف بها. والنكاح الفاسد سبب ممنوع؛ لأنه يسفر عن مفسد قصد الشرع الانتهاء عنها، لكنها مفسد قد تلحقها، أو تتبعها، أو تقترب بها مصالح إلحاق الولد وثبوت الميراث... وكلها مصالح لا يقصدها الشارع في ذاتها، وإنما يقصد الابتلاء بها؛ لأن الدنيا خلقت على هدي من تشابك المنافع بالمضار واختلاطهما.

والقاعدة الثانية صاغها الشاطبي بقوله: "المصالح المجتلبة شرعا، والمفاسد المستدفة، إنما تعدّ من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية." ⁽¹⁸⁾ لا يخفى ما تنطوي عليه هذه القاعدة المقاصدية من نظرة أداتية للمصلحة الدنيوية؛ إذ لا تعدّها مقصداً في حد ذاته يلبي فقط أهواء الناس في جلب مصالحهم الذاتية وتحقيق غرائزهم الأنانية، فلو كان المقصود الشرعي كذلك، لكان المكلف كالبهيمة المسيية تعمل بهواها. كلا ليست المصلحة الدنيوية المقصودة في الشرع مجرد هدف غرائزي، وإنما هي أولاً وقبل كل شيء هدف تنظيمي يقيم الدنيا على أساس من أن "الشريعة كلها تخلق بمكارم الأخلاق" كما قال الشاطبي نفسه، ⁽¹⁹⁾ نعم لا شك في ذلك، لكن ليس فقط من أجل الدنيا والاستغراق فيها، وإنما من أجل مصلحة الحياة الآخرة.

(17) الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الخبر - المملكة العربية السعودية: دار ابن عفا، ط 1، 1417 هـ / 1997 م، ج 1، ص 374.

(18) المرجع السابق، ج 2، ص 63.

(19) الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج 2، ص 66.

وانطلاقاً من هذه النظرة الأداتية، فإن إقرار العز بن عبد السلام وتسليمه بمعرفة العقل المجرد للمصلحة الشرعية الدنيوية في محل نظر وتأمل. قال العز: "من أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد، راجعها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك." (20) اعترض الإمام الشاطبي على هذا الإقرار والتسليم؛ لأن المعرفة العقلية المجردة عاجزة وحدها عن الإحاطة بالمصلحة الدنيوية من كل وجه ومن كل صورة، بل يحصل لصاحبها ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ومن بعض الصور دون بعض. ولو عرف العقل المجرد وحده المصلحة الدنيوية التي انطوى عليها الشرع الإسلامي لاكتفى صاحبه ببث مصالح الآخرة وحدها، لكن الذي حصل أن الشرع أقام المصلحتين الدنيوية والأخروية. والشرع الإسلامي كما قال الشاطبي: "جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الآخرة." (21)

والحاصل من النظرة التعميمية للمصلحة عند الشاطبي أن هذا الفقيه المقاصدي لم يكتف بالتمييز بين الدنيوي والأخروي في المصالح التي تنطوي عليها الشريعة، بل بيّن أنّ المسوّغ في كل مصلحة دنيوية في الشريعة هو في مدى إقامتها للحياة الآخرة، وكل من العز والشاطبي يسلم بدنيوية المصالح التي تنطوي عليها الشريعة، لكنهما ظلا في مستوى النظرة المصلحية العامة، وبقياً متمسكين بها بالنواجز، ولم ينتقل كل واحد منهما بفكره إلى نظرة مصلحية تتسم بطابع الاختصاص الدنيوي.

والعائق المعرفي في موضوع الفكر المقاصدي ممثلاً في المصلحة، لا يتمثل في هذه الرؤية التعميمية وما تظهريه وما تمثله من بُعد اعتقادي صادق في العقيدة الإسلامية؛ لأن في الشريعة نصوصاً تنص على أن للأعمال وللأفعال الإنسانية ثماراً ونتائج، هي إما مصالح تتمثل في جنات الخلد، وإما مفاسد تتجسد في جهنم، والعائق المعرفي في الرؤية التعميمية هو في ما تبطنه؛ لأنها قد تتحول إلى غطاء تستر به فنذهل عن الدنيا ذهولاً سلبياً ولا تفاعل - كما يقتضي واجب الاستخلاف - مع واقعها تفاعلاً إيجابياً.

(20) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، مرجع سابق، ج 1، ص 10.

(21) الشاطبي، الموافقات، ضبط: آل سليمان، مرجع سابق، ج 2، ص 78.

إن التأكيد على البعد الاعتقادي والإلحاح عليه جعل تناول أهل المقاصد -كما بينت في دراسة سابقة-⁽²²⁾ للمصلحة تناولاً عاماً إذا كان متمسكاً بالخلفية الاعتقادية للمصالح وللمفاسد في الشرع الإسلامي، فإننا لا نجد فيه الالتفات بالقدر الكافي والمطلوب إلى راهن الأمة والمجتمع في الوقت الحاضر، وبذلك لم يحتف فيها كثير بالزمان الدنيوي والمجتمعي للمصالح. وفي نظري يجب التمييز في الرؤية التعميمية بين أمرين: أولهما ما تنطوي عليه من بعد اعتقادي يجسد ركنا من أركان العقيدة في الإسلام، والثاني ما يبطنه الاختباء وراء هذا الركن الاعتقادي من السقوط في مهاوي التعميم، فلا نتقل بنظرنا المصلحي إلى التدقيق. والتدقيق هنا هو الانتقال من التعميم إلى التخصيص، وعدم الانتقال عائق معرفي من عوائق الفكر المقاصدي الذي حاول فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر ابن عاشور -رحمه الله- تجاوزه.

ثانياً: الرؤية التدقيقية

معنى الرؤية التدقيقية أن شريعة الإسلام تنطوي على المصلحة الدنيوية انطواء لا يتناقض مع الاعتقاد بالجزاء الأخروي بعد الممات. يتمثل نموذج هذه الرؤية في ما كتبه الإمام محمد الطاهر بن عاشور المزداد عام (1296هـ/1879م) والمتوفى (1393هـ/1973م)،⁽²³⁾ خاصة ما كتبه في أربعة من أعماله الرائدة. الأول: تفسيره أو موسوعته في تفسير كتاب الله تعالى "التحرير والتنوير". والثاني: كتابه الدائع الصيت "مقاصد الشريعة الإسلامية"، والذي بحث فيه عن المصلحة في نظام المعاملات المدنية. والثالث: كتابه "أليس الصبح بقريب" والذي عدّ وثيقة من وثائق الحركة الإصلاحية التونسية. والرابع: كتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، الذي عالج فيه المسألة الإصلاحية في حياة المسلمين المعاصرة. في تراث ابن عاشور المقاصدي عامة،⁽²⁴⁾ وفي هذه الكتب

(22) الحسني، نظرية المقاصد، ص283.

(23) لا يسع المتبع لترجمة ابن عاشور إلا الاعتراف بأننا إزاء رحلة دنيوية باسقة. رحلة لم يهمل فيها ابن عاشور لحظة من لحظاتها إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى. تاركاً خلفه إنجازات كبيرة لعل أبرزها تراثه العلمي وجهوده في مجال الإصلاح.

(24) للوقوف على تاريخ تراث ابن عاشور انظر:

- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق.

الأربعة خاصة نظر مصلحي يتميز بطابع التدقيق الذي يتقصد منه صاحبه بناء فكر يعانق آفاق الإصلاح الذي تحتاجه دنيا الحياة المجتمعية الإسلامية المعاصرة.

يدعونا هذا العلامة التونسي الفذ إلى أن يتميز نظرنا المصلحي في الشريعة بطابع النظر التخصصي الذي يجب أن ينتقل من التعميم إلى التخصص، فيقتصر نظر المفكر المقاصدي على الآثار المصلحية الدنيوية، ونتائجها، وعواقبها، ومآلاتها المختلفة في الحياة المجتمعية، فليست الحياة الأخروية إلا موعداً ينال فيه كل واحد من البشر جزاءه على ما قدمه من أعمال في حياته، وعلى ما كان عليه من أحوال في الدنيا. وإن هذه الشريعة لما كانت ضابطة للسلوك الإنساني ومهيمنة عليه؛ لأنها كاملة ومحيطه بكل ما تولده التصرفات الإنسانية على توالي الأزمنة والأمكنة، فإن المقصد المصلحي فيها لا يمكن إلا أن يكون دنيوياً، يتقصد ضبط نظام حياة الإنسان الفرد، ونظام حياة المجتمع والأمة. وهكذا ينتهي المستقرى للشريعة أنها اتجهت لتحقيق المصلحة الدنيوية اتجاهاً: اتجاه إصلاح الفرد اعتقاداً وتفكيراً وعملاً. واتجاه إصلاح المجتمع في تعاملاته وتصرفاته المختلفة.

1. شواهد الرؤية التدقيقية:

يشكل القرآن المجيد الشاهد الأمثل على هذا التوجه المصلحي الديني. وآياته كلها تقصد بهذه الصورة أو تلك تحقيق الإصلاح تارة بالحث على إرادته، وتارة ثانية بالإلحاح على إعماله. وفي آيات القرآن حث واضح على إرادة وابتغاء الإصلاح كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: 88] كما أن آيات القرآن المجيد كلها إلحاح متنوع على ما هو واجب إعماله في تصرفات الناس، وفي ما يعرفه وجودهم الديني، وهذا واضح في أسباب بعثة موسى، وأنها كانت لإنقاذ بني إسرائيل - كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ فَرَعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْ أَهْلَهَا شِعْبًا يَسْخَعُونَ طَائِفَةً مِنْهُمْ يَدْخُلُ آبَاءَهُمْ وَبَنَاتُهُمْ وَسَبَّحُوا اللَّهَ لَكِنَّمَا كَانُوا مِنْ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة القصص: 4] وهو أوضح في الآيات التي تنهى عن الفساد في الأرض، وفي تصرفات الناس وتعاملاتهم، فتلح على أهمية استقرار الأوضاع المجتمعية وانظامها واستدامة

صلاحها: منها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا يُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 85] ومنها قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُتْنِيهِ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ [٢٠٤] وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ [البقرة: 204-205] و منها قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [سورة النور: 55]

وعلى أساس هذا التوجه المصلحي الدنيوي يفهم الباحث مغزى أن يعلل الله تعالى كثيرا من أحكامه بعلل ذات طبيعة دنيوية، فلولا إرادة انتظام العالم الدنيوي لما شرع الله تعالى الشرائع الرادعة عن الفساد في الأرض من قصاص وقطع للأطراف وتشريع غرم قيمة المتلفات وشتى أنواع العقوبات، ولولا هذه الإرادة التنظيمية الدنيوية لما شرع الشرائع المبيحة لتناول الطيبات، ولله در فقيه المقاصد في العصر الحديث ابن عاشور عندما نبه إلى أن الإصلاح المنوّه به غير مراد به كما قال -رحمه الله-: "مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل كما قد يتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية." (25) ذلك ما يتأكد للنّاظر في الشرائع الإسلامية بما في ذلك العبادات الإسلامية نفسها، فكلها منظوية على مصالح دنيوية.

إنّ ثمرة الصلاة في الحياة المجتمعية هي الانتهاء عن كل فحشاء ومنكر. ذلك هو المقصد الذي يستهدفه الشارع من تشريعها قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْبَرُ الْمَقْصِدِ الَّذِي يَسْتَهْدَفُهُ الشَّارِعُ مِنْ تَشْرِيعِهَا قَالَ تَعَالَى: ﴿تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: 45] والصلاة نوع عظيم من أنواع ذكر الله تعالى ثمرته النفسانية والوجدانية هي أيضا الاطمئنان والسكينة والراحة لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [٢١] الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الرعد: 28-29] وثمرّة الزكاة هي التطهر من أخلاق الجشع والبخل بالنسبة للغني ومن أخلاق الحسد والحقد بالنسبة للفقير لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 103] وللصيام مصالح أصبحت معلومة بالتجربة والدراسة، فضلاً عن ما يربيه في الصائم من خلق أساسي، هو التقوى لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ

(25) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: مكتبة الاستقامة، ط 1، 1366 هـ، ص 65.

لَمَلَكُمْ تَنْقُونَ ﴿البقرة: 183﴾ وفي الحج نسب الله تعالى منافعه إلى الحجاج: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: 27-28]

كما نلاحظ استهداء رسول الله ﷺ بالتعليل الديني. فأحكام السنة النبوية مستندة في تعليلاتها إلى ما تحققه، وتثمره في الواقع الديني، فإذا كان الأمر النبوي هو قوله ﷺ: "إذا قام أحدكم من نومه فليغسل يديه قبل أن يدخلها في الإناء؛" (26) فإنه سرعان ما يرد مرفقا بتعليل الحرص على نظافة الإناء الذي يستعمله المصلي للوضوء؛ لأنَّ النائم قد يمس بيده مواضع متسخة أو متنجسة، لذا لا يناسبه أن يدخل يده في الإناء قبل أن يطهرها. ومن أمثلة ذلك أيضا أنه ﷺ علل حكمة مشروعية اقتصار الموصي في وصيته على الثلث بعله مآلها مصلحة دنيوية. فقال: "إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس." (27)

2. مكونات الرؤية التدقيقية:

لما كانت الدنيا دار تكليف وعمل، وكانت الآخرة دار جزاء وثواب، اختصت المصالح التي تنطوي عليها أحكام الشرع الإسلامي بالطابع الديني الذي نحتاج دائما إلى الاجتهاد في تعقله واستنباطه واستخراجه. ولا يستمد الجهاز المعرفي لهذا الاجتهاد مقدماته من قواعد النظر المصلي الأصولي الموروث؛ لأنه محكوم -كما سبق بيانه- بالرؤية التعميمية للمصالح، فضلا عن أن معظم علماء أصول الفقه كانوا مشغولين في المقام الأول بأهداف تعليمية مدرسية، تتمثل في تحديد المصادر وترتيب الأدلة الشرعية وتوضيح طرق الاستنباط منها. وعليه يتعين على الباحث في نظام المصالح الدنيوية أن يفكر في تكوين رؤية مصلحة تتسم بطابع التخصص العلمي، رؤية تتسق موادها وعناصرها اتساقا مع مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد. ولا سبيل إلى بناء هذه الرؤية إلا إذا

(26) البخاري، الجامع الصحيح المختصر، مرجع سابق، كتاب الوضوء باب الاستجمار وترا، ج 1، حديث رقم 160، ص 72.

(27) البخاري، الجامع الصحيح المختصر، مرجع سابق، كتاب الجنائز، باب رثى النبي ﷺ خزامة بن سعد، ج 1، حديث رقم 1233، ص 435. وكرره حديث رقم 3721، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ (اللهم أمض لأصحابي هجرتهم)، وغيرها.

بني فكرنا المقاصدي في باب المصالح من ثلاثة مكونات: المكون الأول: يأخذ بنسبية المصلحة. والثاني: يحدد بوضوح مجالها العلمي الدقيق. والثالث: يجعل من الفطرة مرجعية في ضبط المصالح والأعمال.

أ. نسبية المصلحة:

القول بنسبية المصالح ليس أمراً جديداً في الفكر المقاصدي، فقد مرّ بنا بيانه مع العز بن عبد السلام الذي قرر انعدام وجود كل من المصالح المحضة الدنيوية والمفاسد المحضة الدنيوية، وانتهى إلى الاعتراف بواقع اختلاطهما، وهو ما بينه بعده تلميذه القرافي عندما أفضى استقراؤه إلى النتيجة الآتية: "استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلّت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلّت على البعد." (28)

سبق أن تبينا أن التسليم بنسبية المصالح الدنيوية في الشرع، والذي لا يتناقض لا مع مبدأ الابتلاء والتكلف في الشرع، ولا مع نظام الوجود الدنيوي الذي يحياه الإنسان. وعلى الرغم من تسليم ابن عاشور بهذا الطرح المصلحي الموروث، إلا أنه سرعان ما يبين حدوده؛ لأنه ينبه إلى إمكان تمحض النفع الخالص والضرر الخالص في مجال المعاملات المدنية، فالنفع الخالص أو الضرر الخالص نتصورهما من زاويتين: زاوية المعاملة بين شخصين، وزاوية فعل أو عمل الشخص الواحد.

ب. تحديد المجال العلمي للمصلحة:

إذا نظرنا -كما فعل العز وغيره- إلى الأمر من زاوية المعاملة بين شخصين فلا يمكن إثبات النفع الخاص، والضرر الخالص لتشابكهما تشابكاً يعزّز معه التفريق والتمييز. وإذا نظرنا إلى النفع الخالص والضرر الخالص من زاوية فعل الشخص الواحد أمكن إثباتهما، وهذه هي الزاوية التي نظر منها ابن عاشور، ومثاله عليها: "التعاضد الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما، وليس فيه أدنى ضرر، وأن إحراق مال أحد ضرر خالص، على أننا لا نلزم فرض الأمرين في خصوص تعامل شخصين أو أكثر، بل إذا صورناه في فعل الشخص الواحد،

(28) القرافي، شهاب الدين. شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، ط 1، 1973م، ص 78.

نستطيع أن نكثر من أمثلته. على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولاً عنه ممن يلحقه فذلك منزّل منزلة العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذي يناول متاعاً لراكب دابة سقط منها متاعه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل لا أثر له في جلب ضرر إليه.⁽²⁹⁾ ولما كان النفع الدنيوي نادراً ما يكون متمحّضاً وكثيراً ما يكون مختلطاً، سارع ابن عاشور إلى تحديد الحد الذي نعدّ به الفعل مصلحة أو مفسدة، وهو عنده "وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو للأحاد."⁽³⁰⁾

لقد وجهت هذه النظرة الدنيوية التخصّصية النظر المصلحي العاشوري، ليس فحسب في مجال البرهنة على أن جلب المصالح الدنيوية ودرء المفاسد الدنيوية هو مقصد الشارع في التصرفات والمعاملات المدنية، وإنما أيضاً في مجال المسوّغات التي حكمت نظر ابن عاشور لمقاصد الشريعة بوصفها غايات وهي مسوّغات ترجع إلى مجال التعامل الواقع بين أفراد المجتمع، وقد كيّف هذا المسوّغ -كما بينت في دراسة سابقة-⁽³¹⁾ معاني المصلحة بوصف آثارها في قوام أمر الأمة الإسلامية، وجعلتها مبنية ومؤصلة في أصول سياسية؛ لأن من مقاصد الشريعة أن تكون "الأمة الإسلامية قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال". وتبعاً لهذا التأسيس السياسي، فإن حفظ المقاصد الشرعية لا يكون -كما ذهب الأصوليون وفي طليعتهم الإمام الشاطبي، بما يقيم أصل وجودها وبما يدفع عنها الاختلال العارض لها، وإنما يكون بعمل سياسي -تنظيمي تتولاه السلطة في المجتمع. ودون هذا العمل لا يتحقق حفظ للمقاصد الشرعية سواء بالنسبة لأحاد الأمة أو بالنسبة لعمومها.

ج. الفطرة مرجعية في ضبط المصالح وتقويم الأعمال:

الفطرة نظام من الإمكانيات أو الطاقات الجسدية والعقلية الموضوع في كل مخلوق، يقتدر به المكلف على أداء التكليف. ومن الإمكانيات الجسدية سير الإنسان على رجليه، وعمله بيديه، ومن الإمكانيات العقلية استنتاجه المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها. ومشاهدة الفطرة بهذا المعنى النظامي، هي أساس، وجلب

(29) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 69.

(30) المرجع السابق، ص 68.

(31) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص 296 وما بعدها.

للمصالح ودرء للمفاسد، كما أنها المنفذ الرئيس لأي تعقل للمصالح الشرعية، ودليل ذلك أن الدين الإسلامي جاء متوافقاً مع نظام الفطرة، يقول ابن عاشور:

"أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفاريحه فهي إما أمور فطرية، أي جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته، وقوانين المعاملات فيه راجعة إلى ما تشهد به الفطرة؛ لأن طلب المصالح من الفطرة." (32) ويلزم التطابق بين نظامي الفطرة والشرعية تعقل ما تنطوي عليه من مصالح؛ لأن أحكامها بقدر ما هي شواهد للفطرة هي شواهد أيضاً للشرعية، وقد مثل مفهوم الفطرة، انطلاقاً من هذا التطابق، أصلاً للنظرة المصلحية التخصصية، فعلى قدر اتساق هذه المصلحة أو تلك مع الفطرة، وعلى قدر اتساق هذا الفعل أو ذلك مع الفطرة تتغير المصالح وتقوم الأعمال والتصرفات.

وقبل أن أبين تولد المصالح عن الفطرة أبادر إلى التنبيه في البداية إلى أن الحفاظ على الفطرة خطوة تسبق الحفاظ على أي مصلحة دنيوية، وما يحفظ الفطرة هو الحفاظ أولاً وقبل كل شيء على نظام العالم. وإن استقراء أحكام الشريعة فيما يخص الفرد والأسرة والمجتمع والأمة، هو استقراء مقاصدها فيما يخص حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. واستقراء الشريعة في كل ذلك يفضي إلى أن الغرض الأول من ذلك هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه والمستخلف فيه، وهو الإنسان. نعم لا شك في ذلك، لكن حفظ نظام العالم أو حفظ المجتمع هو حفظ للفطرة؛ لأن الدين الإسلامي كما وصفه القرآن المجيد: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: 30] (33) هو الدين القيم، أي الدين الذي به قوام أمر الإنسان الفرد والمجتمع والأمة.

(32) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ، ج 21، ص 91. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي، الدار التونسية للنشر، 1977م، ص 47 وص 67 وص 76.

(33) قال الإمام بن عاشور: "إطلاق القيم على الدين تشبيه انتفاء الخطأ عنه باستقامة العود وهو تشبيه المحسوس بالمعقول، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَنَجْعَلَ لَكَ عَوَجًا﴾ [الكهف: 2-1] وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [التوبة: 36] ويطلق أيضاً على الرعاية والمراقبة والكفالة بالشيء؛ لأنها تستلزم القيام والتعهد. قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: 33] ومنه قلنا لراعي =

إن قول ابن عاشور بأن الفطرة معيار للمصالح الدنيوية في أبواب المعاملات، حمله على الخوض في مصالح يتوقف على التمكين لها حياة المجتمع في الوقت الحاضر من تعيين للحقوق، ومن مساواة، ومن سماحة وتسامح، ومن حرية. لا بأس من العروج عليها. والفطرة هي أصل حق المرء في تصرفات بدنه وحواسه ومشاعره، وفيما تولد عنه كحق المرأة في الطفل الذي تلده ما دام لا يعرف لنفسه حقاً، أو لم تثبت له الشريعة حقاً، وحق المرء في كل ما تولد من شيء ثبت فيه حق معتبر، مثل نسل الأنعام المملوكة لأصحابها وثمر الشجر ومعادن الأرض... كلها حقوق تكونت مع أصحابها في أصل خلقتهم. كما أن مصلحة المساواة متولدة عن الفطرة؛ لأن كل ما شهدت به الفطرة بالتساوي، فيه التفاوت من الشرع، والشرع قاض به. وأكثر من هذا فإن الفطرة مقياس في تقويم الموانع الجبلية والشرعية والاجتماعية والسياسية التي تعوق إجراء المساواة.⁽³⁴⁾

كما أن الفطرة هي الأصل الذي تتولد عنه الحرية؛ إذ هي "وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض، حتى حدث بينهم المزاحمة فحدث التحجير."⁽³⁵⁾ فالإنسان منذ وجد وهو يطمح ويريد أن يتمكن من التصرف في شؤونه تصرفاً غير متوقف على غيره ودون معارض، وانطلاقاً من الوصف الفطري للحرية نفهم مغزى أن تكون مصلحة مقصودة في الشرع يتشوف إلى تحقيقها، لكن ليس بمعناها المطلق والمرسل فحسب، وإنما بالجمع بين الإرسال والتقييد، الإرسال الذي يساوق مقصد الشارع في تعميم الحرية، فعمد إلى تكثير أسباب العتق من صرف أموال الزكاة، ومن كفارات القتل والظهار، والإفطار دون عذر... والوصاية بالعبيد... وأبطل أسباب الاسترقاق. والتقييد الذي يتسق مع مقصد الشارع في حفظه للنظام المجتمعي فقصر أسباب الاسترقاق على سبب الأسر، وهو سبب ظرفي فسرت أوضاع المجتمع الإسلامي في عهد التكوين.⁽³⁶⁾

= التلامذة ومراقب أحوالهم: قيم. ويطلق القيم على المهيمن والحافظ. والمعاني كلها صالحة للحمل عليها هنا، فإن هذا الكتاب معصوم عن الخطأ ومتكفل بمصالح الناس وشاهد على الكتب السالفة تصحيحاً ونسخاً" انظر:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 21، ص 94.

(34) ابن عاشور، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص 272 وما بعدها.

(35) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص 162.

(36) "كان إبقاء استرقاق الأسرى من أسرى العدو الذين يقعون بأيدي المسلمين أمراً حاجياً لكيان الجامعة =

وتبعاً للجمع بين مقصدي تعميم الحرية والحفاظ على نظام المجتمع، كانت الحريات الأساسية من اعتقاد وتفكير وقول وعمل، محدودة في نظام المجتمع الإسلامي بالنظر المصلحي المختلف الصور، والمتعدد الأشكال، من جلب مصالح المسلمين ودرء المفاسد عنهم، ومن ترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة إن تعذر الجمع بين المصالح، ومن انتهاز كل ما من شأنه الحفاظ على أمن الأمة.

ولما كان من مقتضيات الفطرة النفور من الشدة، فإن الشريعة جاءت متطابقة مع هذا المقتضى من خلال الإلحاح على ضرورة مراعاة السماحة، ممثلة في التوسط بين التشديد والتخفيف. ولا يعني هذا أن في الفطرة ميلاً دائماً إلى التشديد؛ لأنه قد تحفّ بسلوك المكلف والأمة ظروف يكون الحفاظ على الفطرة الإنسانية أثناءها، مستلزماً الأخذ بالتسهيل والتخفيف، فالتسهيل يقيم الفطرة، والتشديد يحميها ويردّ الناس إليها مراعاة لمقصد الإصلاح المتمثل في نفوذ الأحكام واحترامها. ولذلك لم يجر "أن تكون الزواجر والعقوبات والحدود إلا إصلاحاً لحال الناس بما هو اللازم في نفعهم، دون ما دونه ودون ما فوقه؛ لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلى ما فوقه، ولأنه لو كان العقاب فوق اللازم للنفع لكان قد خرج إلى النكاية دون الإصلاح."⁽³⁷⁾

وإن أهم ما يجب استحضاره في هذا الصدد أن الرخصة - كما نبهنا ابن عاشور، وهي التي لها ارتباط وثيق بالسماحة - كما تمس الفرد تمس الكيان الاجتماعي برمته وتمس الملة بأسرها. كل واحد منهما تعترضه مشاق خاصة وعامة، وإذا التفت الأصوليون إلى المشاق الفردية المؤقتة وغير المؤقتة، فإن معظمهم لم يلتفت التفاتاً تاماً إلى المشاق العامة المؤقتة التي نحتاج في تقديرها، وإمكانية الانتقال منها إلى الرخصة إلى النظر المصلحي السديد، ولا يكون ذلك إلا لأهل الاجتهاد الذين يخبرون واقع مجتمعاتهم بالعلم المتخصص الدقيق.

= الإسلامية، ودولتها؛ إذ قد كان المسلمون محوطين بقبائل من مشركي العرب وكفارهم وكان أولئك معضدين بأمتين عظيمتين الفرس والروم وكان جميعهم يناصبون المسلمين العداء. "انظر: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص 168.
(37) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 105.

فالفطرة مرجعية ليست في ضبط المصالح العامة وحسب، وإنما هي أيضاً مرجعية في ضبط التصرفات المختلفة للناس، والتي تعز بطبيعتها عن الحصر، ومن أهم التصرفات في المجتمع فعل الشورى. والباحث يطرح هذا التصرف الذي أصبح من بديهيات الحياة المعاصرة، والكل يعلم ما وقع في شأنه من اختلاف حول مدلوله في ثقافتنا الإسلامية عامة، وثقافتنا القرآنية خاصة، وقد ذكر لفظ التشاور في ثلاثة مواضع من القرآن المجيد:

1. في الآية الأولى نجد التشاور مسطرة سابقة على الفطام عن الإرضاع المرغوب فيه بين الزوجين كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ﴾ [البقرة: 233]
2. وفي الآية الثانية نجد التشاور من أوصاف سلوك المؤمنين، ابتداء من الأنصار الذين تشاوروا في أمر الإيمان برسالة الإسلام لما بلغتهم. وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]

3. وفي الموضوع الثالث نجد اختلافاً كبيراً لعلماء الإسلام في مدلول الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159] والملاحظ في الآيتين الأخيرتين تكرار لفظ الأمر، فأية الشورى جعلت أمر المؤمنين شورى بينهم، والأمر اسم من أسماء الجنس العامة مثل شيء، وإضافة اسم الجنس قد يفيد العموم، أي أن جميع أمورهم متشاور فيها. وآية آل عمران أمرت بالتشاور في الأمر. و(أل) في الأمر للجنس، وكل ذلك يفيد أن موضوع الشورى هو كل ما له صلة بمصالح الأمة وشؤونها في الحرب والسلم، لكن هل يفيد مدلول آية آل عمران وجوب المشاورة كما ذهب المالكية، أم هي مندوبة كما نقل عن الإمام الشافعي، أم هي خاصة برسول الله ﷺ كما نقل عن بعض السلف كالحسن وسفيان، أم هي عامة له ولولاة أمور الأمة كلهم؟

إذا علمنا أن الله تعالى قرن خلق أصل البشر بالتشاور في شأنه كما حكى القرآن المجيد؛ إذ قال في شأنه: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] علمنا وجوب الشورى حتى لا تتعرض مصالح المسلمين للخطر والضياع. إن الله تعالى غني عن العالمين، وغني عن إعانة المخلوقات في الرأي وفي غيره. نعم هذا لا شك

فيه، لكنه، وفي الوقت نفسه: "عرض على الملائكة مراده ليكون التشاور سنة في البشر ضرورة، وأنه مقترن بتكوينهم. فإن مقارنة الشيء للشيء في أصل التكوين توجب إلفه وتعارفه." (38) وما فطر عليه الإنسان هو الشورى. أما الاتجاه إلى الاستبداد فهو نوع كبير من أنواع الانحراف عن الفطرة. وكل من انحرف عن مقتضيات الفطرة واختار الاستبداد فـ"عزله واجب" كما قال ابن عطية، إلا أن ابن عرفة اعترض على هذا القول بالقياس على قول أهل الكلام، بعدم عزل الأمير إذا ظهر فسقه، يعني أنه لا يزيد ترك الشورى على كونه ترك واجب فهو فاسق. وهنا يعجبني ما عقب به ابن عاشور على هذا القول الفقهي الذي لا وعي له بالاختلاف. فقال -رحمه الله-: "إن القياس فيه فارق معتبر. فإن الفسق مضرتة قاصرة على النفس، وترك التشاور تعريض بمصالح المسلمين للخطر والفوات. ومجمل الأمر عند المالكية للوجوب، والأصل عدم الخصوصية في التشريع إلا لدليل." (39)

إن ما يميز الرؤية التدقيقية هو إلحاح صاحبها على البعد الدنيوي للمصالح التي تنطوي عليها شريعة الإسلام، فجهازها المعرفي مركب من القول بنسبية المصالح وتشابكها مع المفسد، ومركب أيضاً من تحديد دقيق لمجالها الموضوعي، ومركب أخيراً من الفطرة بوصفها مرجعية في ضبط المصالح والأعمال. والفكر في هذه النظرة فكر متخصص يتجه صاحبه إلى التفكير الدقيق في الشرائع الإلهية، وخاتمها الشريعة الإسلامية من منظور ما ثمره أحكامها وقوانينها من نتائج ومصالح في الدنيا فقط. وهذا التدقيق بكل ما يعنيه من تخصص، لا يتناقض مع تسليم صاحبه بمصالح الآخرة. ونحن بحسب هذه الرؤية لم نكلف بتعقل المصالح الأخروية؛ لأننا سنطمح إلى إدراك حقائقها وتعقل أسرارها، بما تهيأ لنا من عدة منهجية ومن كسب معرفي حصلناه ونحصله في حياتنا الدنيوية، بكلام آخر سنحكم على المصالح الأخروية بمقاييس دنيوية مستمدة من عالم الشهادة الذي نحياه، فنقع تبعاً لذلك في مهاوي قياس الشاهد على الغائب، وهو قياس غير مقبول في الفكر العلمي.

(38) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج4، ص148.

(39) المرجع السابق، ج4، ص148.

ولا أعتقد أن مفسراً متمكناً، وإماماً كبيراً وعالمًا مدققاً في وزن العلامة محمد الطاهر ابن عاشور - رحمه الله - يغيب عن باله استحضر الشمول في الأثر المصلحي الزمني، لما يثمره أعمال الأحكام الشرعية. فهذا شمول تتضافر الآيات القرآنية على إثباته، ويكفيها منها قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [الفصل: 77] ولم يكن هذا الفقيه والمفكر المقاصدي الرائد في سياق اعتقادي يبرهن على الشمول الزمني للمصلحة في الإسلام، لا لم يكن في ذلك السياق، وإنما كان في سياق علمي ومجتمعي، فتح الباب واسعاً لتناول عملي مصلحي تخصصياً. ذلك ما لم يتنبه إليه الأستاذ البوطي، أو على الأقل ذلك ما لم يفهمه.⁽⁴⁰⁾

هذا وتجعل الرؤية التعميمية للمصلحة التي يبحثها المفكر المقاصدي الشمول الزمني ممتداً من الدنيا إلى الآخرة، فتفصل القول تارة في طبيعة مصلحة الآخرة، وتارة ثانية في مصلحة الدنيا، وتارة ثالثة في المصلحة الدنيوية والأخروية. والحق أن للامتداد الزمني في هذه الرؤية التعميمية ما يسنده؛ لأن البعد الأخروي بعد مكون ومتجذر في الدين الإسلامي، لقوله تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 64] وقوله: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوٌّ وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَقْنُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: 32] والآيات القرآنية متضافرة في الدلالة القطعية على أن مصالح العباد المقصودة هي مصالح في الدنيا والآخرة، يكفيها منها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ آتَعَ هَذَا فَلَا يُضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ [طه: 123-124]

إننا نؤمن بما هيأه الله تعالى من ثواب وجزاء في الحياة الآخرة بالنسبة لأي تعامل مع شريعته، ائتماراً بأوامرها، وانتهاءً عن نواهيها. وفي الوقت الذي نحن، المسلمين، مطالبون بهذا الإيمان، فإننا لسنا مطالبين بتعقل الطبيعة المصلحية لهذا الجزاء ولا بإدراك حقائق ما يخالفه من عقاب. كما أننا نؤمن بما هيأه الله تعالى من مصالح ومنافع في الحياة الدنيا بالنسبة لأي تعامل مع أحكامه ائتماراً بأوامرها وانتهاءً عن نواهيها. وإذا كنا غير مطالبين بتعقل ما يترتب عن العمل

(40) البوطي، محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1406 هـ / 1986 م، الهامش رقم 3، ص 47-48.

بالأحكام الشرعية في الحياة الآخرة، فإننا مطالبون بتعقل ما يترتب على العمل بها في الحياة الدنيا. قد يقال: "ما الدنيا إلا قنطرة للمرور للآخرة"، فهل هذا منطق يمكن أن يؤدي وظيفة ناجعة في هذا العصر؟ ليس الأمر كذلك بالنسبة لبعضهم؛ لأنه قاصر ومحدود. قال الأستاذ محمد عابد الجابري: "أدى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر عصر إيمان فقط، وليس عصر علم وتقنية وإيديولوجيات."⁽⁴¹⁾

وفي نظري إن "منطق الدنيا مجرد قنطرة للآخرة" فعال وناجع في كل العصور، لكن بشرط أن نهتم بالقنطرة الدنيوية، فنقوي أركانها ونشيد أعمدتها وبنائها على أساس من العلم الدقيق، وعلى أساس من الخبرة المتخصصة بمكونات القنطرة التي سنمر عبرها إلى الآخرة. ولعل هذا ما تمكن له الرؤية التدقيقية للمصلحة في الفكر المقاصدي، ولا ننسى أن القرآن الكريم يدعونا إلى أن نريد الآخرة، نعم لا شك في ذلك، لكنه يدعونا في الوقت ذاته إلى أن نسعى لها بسعي دنيوي يلتحم في بنائه الإيمان بالله مع العمل الصالح.

إن سعي المؤمن للآخرة لا يكون بتطبيق الدنيا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ [الإسراء: 19] وجملة "وهو مؤمن" في الآية السابقة اسمية لدالتها على تمكن الإيمان. وليس في هذا المنطق، أي تطبيق للدنيا، وإنما هي "قنطرة" أو محطة خلقت للإنسان، وخلق هو لها ليفيد منها ويعمرها ويستمتع بمباهجها، وكل ذلك محتاج إلى تنظيم، وكل ذلك مفتقر إلى تقنين جاءت الشرائع، ومنها شريعة الإسلام، لضبطه وتهيته. وانطلاقاً من هذا الاحتياج، وذلك الافتقار، كانت الرؤية التدقيقية بمكوناتها السابقة وجهة نظر جديرة بالتفكير؛ لأنها حصرت الحيز الزماني للمصلحة التي يبحثها عالم المقاصد في الإطار الدنيوي المجتمعي. وهكذا ليس من مهمة عالم المقاصد الخوض في طبيعة المصالح الأخروية، فلا يلزم عن الإقرار بها من الناحية الاعتقادية تعقلها من الناحية العلمية؛ لأنها من الغيوب المحجوبة عنا. كل ما في وسعه هو في تعقل الطبيعة الدنيوية للمصالح التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية، وليس مجرد ظواهرها كما هو علم أكثر الناس. قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٦) يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ ﴿٦﴾ [سورة الروم: 6-7]

(41) الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1992م، ص45.

لقد كان سوء "الموقف من الدنيا" من أسباب انهيار الحضارة الإسلامية. وقد أسفر عن هذا الموقف السيء أفكار وممارسات وعوائد في جوانب متعددة من ثقافتنا الموروثة، لم تمكن لعلوم الدنيا وتركتها لغيرنا، ومنها الجانب التشريعي والفقهية والأصولي والمقاصدي. وقد سبق للشيخ محمد الغزالي -رحمه الله- أن تساءل فقال: "لماذا جهلنا الحياة وبحوثها... على هذا النحو؟ لقد كان من أسباب انهيار الحضارة الإسلامية سوء الموقف من الدنيا وعلومها، وبناء التربية الدينية على أفكار غيبية شاعت بين فريق من المتصوفة والزهاد والفقهاء الصغار." (42) كلهم لم يمكنوا تمكيننا تاما لشيوع الثقافة العلمية بالدنيا، وبمجالاتها وساروا يرسخون للنظر في ذات الله، وفي قضاء الأوقات الطوال في ترديد اللسان لأسماء الله الحسنى عشرات أو مئات أو ألوف المرات، وفي بذل الجهد العقلي، من أجل تعقل ما أعده الله تعالى من نعيم ومصالح، وما أعده أيضا من جحيم ومفاسد في يوم يقوم الناس فيه لرب العالمين، رسخ كل ذلك في سلوكنا الإسلامي على الرغم من أن الله تعالى دعانا إلى التفوق في علوم الدنيا لينطبق علينا الوعد الإلهي بالاستخلاف الأرضي، والتمكين الإسلامي فيها، وتبديلهم الأمان بالخوف. قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55]

إن منطق الإيمان في الإسلام مقترن بالعمل الصالح، والعمل الصالح يقتضي فكراً علمياً نميز من خلاله ما يناقضه من عمل غير صالح. ودون التمكين لهذا الفكر العلمي في ثقافتنا التشريعية نسقط في نظر حالم وقاصر وعقيم. ومن ثم فإن المقصد التي جاءت من أجله أحكام الشريعة مقصد مصلحي دنيوي، لا يتناقض مع اعتقادنا بالجزاء الأخروي. وهنا أستحضر ما قاله الإمام ابن عاشور -رحمه الله- في هذا المضمرة: "شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل، أي في حاضر الأمور وعواقبها، وليس المراد بالآجل أمور الآخرة، لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا." (43)

(42) الغزالي، محمد. الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، دمشق: دار القلم، ط2، 1422هـ/ 2001م، ص76.

(43) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص10.

مجمل القول إذا كانت المصلحة هي موضوع الفكر المقاصدي، فإن معالجتها تمت من خلال رؤيتين: رؤية تنطلق من الأساس الاعتقادي للمصلحة في الإسلام، لتعالجها في بعدها الدنيوي والأخروي؛ لأن نتائج الأعمال التي يأتيها المكلف تشمل الدنيا والآخرة، وبذلك سيطر على الفكر المقاصدي فيها هاجس التعميم. والرؤية الثانية يحصر صاحبها الكلام في الإطار الدنيوي لحياة الإنسان الفرد ولحياة المجتمع والأمة، فتمكن بذلك لهاجس التخصص والتدقيق في الفكر المقاصدي.

الفصل الرابع

استمداد مقاصد الشريعة وشروط اعتبارها

عند الطاهر ابن عاشور

رؤية منهجية معرفية

محمد المنتار(*)

مقدمة:

ظهر في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، في المجالين الفقهي والفلسفي، اهتمام متزايد بفكرة المقاصد الشرعية، والبحث لها عن مكان في النسق الفقهي العام أصولاً وفروعاً. وأصبحت تحتل منزلة هامة في الفكر الشرعي والفكر الإنساني. وقد لا يوجد موضوع يتفق على أهميته ودلالته معظم علماء أصول الفقه قديماً وحديثاً، مثلما يتفقون على موضوع المقاصد، الذي أبرزه فقيه غرناطة في كتابه الشهير "الموافقات" وأحياه محمد الطاهر ابن عاشور التونسي، في "مقاصد الشريعة الإسلامية"، وعلال الفاسي المغربي في "مقاصد الشريعة ومكارمها". كما أجريت على الموضوع رسائل جامعية عديدة في كليات الشريعة والآداب في عدد من الجامعات الإسلامية.

وفي دوره الجديد اختلف هذا المبحث في موقعه ووظيفته، فهناك من يعدّه أصول أصول الفقه، يؤثر في ترتيب المصادر، ويحكم خطى الاستنباط، ويتدخل

(*) باحث مغربي في سلك الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، ورئيس تحرير الموقع الإلكتروني للرابطة المحمدية للعلماء. البريد الإلكتروني: mohamedelmantar@gmail.com

في منطقة تنزيل الأحكام: مقدمات ونتائج، ومنا من يراه علم الأخلاق الإسلامية، ويكاد يرادف قيم الشريعة، وهو علم للمنهج عند الآخرين يضبط العقل الإسلامي في النظرية والتطبيق.⁽¹⁾ وهذه الاجتهادات كلها محمودة بوصفها صحة عقلية تحارب الجمود، ونهضة فاعلة غايتها حضور الإسلام في كل المساحات.

ولما كانت معرفة مقاصد الشريعة أهم ما يستعان به على فهم النصوص الشرعية، وتنزيلها على الواقع، والاستدلال على الحكم فيما لا نص فيه، كان من الواجب على كل من يريد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الجزئية أن يحيط قبل كل شيء بأسرار الشريعة والمقاصد العامة التي راعاها الشارع في التشريع؛ لأن دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني قد تحتل أكثر من معنى، والذي يرجح واحدا من هذه الوجوه على غيره هو الوقوف على مقاصد الشارع من التشريع.

لأجل ذلك كان بحث مسالك استمداد المقاصد وشروط مسوغاتها، وطرق الكشف عنها من البحوث المهمة التي يجب أن تظفر بالرعاية، ومن أمات المسائل التي يجب أن توجه لها الغاية، ويذل الباحث فيها جهده وملكته، نظراً لأثر البحث -كما ذكرت- في فهم الشريعة والاجتهاد في أحكامها من ناحية، وفي تجديد الفقه، وتقوية دوره ومكانته من ناحية أخرى. ولا تخفى أهمية هذا الإجراء الذي يمكن المجتهد من المعرفة الدقيقة بأوصاف المقاصد، مرتبة حسب قابليتها للإدراك وحسب درجة الإدراك من قطع أو ظن.

انطلاقاً من هذه الرؤية التي تسعى إلى ضرورة الاستدعاء الواسع للمقاصد في مجال الاجتهاد، وبالنظر إلى كل هذه المسوغات، سنبحر في هذا المبحث مع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور للتوقف عند مسألة استمداد مقاصد الشريعة وشروط مسوغاتها، ومن ثم الوقوف عند إشكالية القطعية والظنية التي تجلت في شكل مسألة خلافية بينه وبين الشاطبي، ونعود كذلك إلى مسألة غاية في الأهمية أبدع فيها الرجال؛ وهي مسألة المسالك التي بها تعرف مقاصد الشريعة. فما الذي

(1) إمام، محمد كمال الدين. "نظرة في المقاصد الشرعية"، مجلة المسلم المعاصر، ع103، فبراير/ مارس 2002م، ص5.

يميز إسهامات محمد الطاهر ابن عاشور في مقاصد الشريعة عموماً، وما مظانّ استمداها وشروط مسوّغاتها؟ وما الإشكاليات الرئيسة التي استطاع ابن عاشور أن يطرحها ويبلورها من خلال هذه الجزئية؟ وما هي الإجابات الفكرية والمنهجية التي حاول الشيخ أن يقدمها؟

أولاً: ابن عاشور ومقاصد الشريعة

إن الباحث المتأمل يعلم يقيناً أنّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور قد أثرى علم مقاصد الشريعة، وبعث فيها نفساً جديداً، بل استأنف ريادتها،⁽²⁾ وهو بلا شك استفاد في الموضوع من كتابات الأصوليين قبله، وعلى الأخص الجويني والغزالي، وابن عبد السلام، وشيخ المقاصدين أبو إسحاق الشاطبي، لكن دون أن ينحصر عمله في حدود النقل عنهم، بل إنه زاد على خطواتهم، يصدق عليه في ذلك ما قاله الإمام الجويني وهو يلتمس المرجحات لمذهب الشافعي على غيره،⁽³⁾ حيث قال: "السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل، وكل موضوع على الافتتاح، قد يتطرق إلى مبادئه بعض التشييع، ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل، فيكون المتأخر أحق أن يتبع لجمعه المذاهب إلى ما حصل السابق تأصيله، وهذا واضح في الحرف والصناعات فضلاً عن العلوم...."⁽⁴⁾

إن عمل ابن عاشور هذا رفع المقاصد الشرعية إلى مستوى النظرية المتكاملة،⁽⁵⁾ التي هدف من ورائها أن تكون الأساس الفكري والمنهجي لمشروع إصلاح، يتناول سائر مرافق المجتمع الإسلامي، ومن كافة نواحيه الاجتماعية والفكرية والسياسية وغيرها. وقد ألف -رحمه الله- كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" بانياً

(2) الخطيب، معتز. "الوظيفة المقاصدية: مشروعاتها وغاياتها"، مجلة إسلامية المعرفة، ع48، السنة12، ربيع 1428هـ/ 2007م، ص19.

(3) خاصة على المذهبين الحنفي والمالكي.

(4) الجويني، البرهان في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م. ج2، ص1147.

(5) للدكتور إسحاق الحسني كتاب في الموضوع، بعنوان "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور" نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي في طبعتين الأولى1995، والثانية2005.

له على ما أسسه الشاطبي متجاوزاً أهم ما أخذ على الشاطبي من تطويل، وخلط بين بعض المسائل ومسائل أخرى، وإغفال أو تجاوز لبعض المقاصد الهامة، فاقتفى أثره، لكنه لم يقلده.⁽⁶⁾ كما أن عمل الرجل في مجال الدراسات المقاصدية شبيه بعمل الشاطبي، من حيث طابعه التأسيسي، فهو - كما صرح بنفسه - يقتفي أثره، ويبنى على ما أسسه، ثم يضيف ما عنده، ولقد أحسن محمد الطاهر الميساوي حين وصف ابن عاشور بأنه "المعلم الثاني" بعد "المعلم الأول" الذي هو الشاطبي.⁽⁷⁾

فقد واصل الكلام في أهمية المقاصد ومدى احتياج الفقه والاجتهاد الفقهي إليها، كما واصل الكلام في طرق إثبات المقاصد، بالإضافة إلى مزيد من التعمق في القضايا المألوفة، كالمصالح وأقسامها... ومن أبرز ما أضافه ابن عاشور، هو ذلك النوع من المقاصد الذي خصص له القسم الثالث من كتابه، وسماه "مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات"، وأدرجه تحته:

- مقاصد أحكام العائلة.
- مقاصد التصرفات المالية.
- مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان.
- مقاصد أحكام القضاء والشهادة.
- المقصد من العقوبات.

لقد كان الكلام في مقاصد الشريعة قبل ابن عاشور ينصرف إما إلى المقاصد العامة، وهي التي خصص لها القسم الثاني، وسماها "مقاصد التشريع العامة"، وإما إلى مقاصد الأحكام التفصيلية؛ أي المقاصد الجزئية، فلما جاء ابن عاشور كشف لنا عن مستوى آخر من المقاصد، يتوسط بين العامة والجزئية، وهو ما يتعلق بمجال تشريعي معين، كالمجالات التي ذكرها. كما أن ابن عاشور هو أول من نادى

(6) من تصدير الدكتور طه جابر العلواني لكتاب: الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1992م، ص15-16.

(7) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، مقدمة المحقق، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الأردن، دار النفائس، ط1، 2000م، ص103.

صراحة بتأسيس علم جديد هو "علم المقاصد"،⁽⁸⁾ ويبدو أنه كان يؤلف كتابه على هذا الأساس.⁽⁹⁾

إن العناصر الثلاثة السابقة تمثل بشكل واضح وجلي الطفرة التي أحدثها ابن عاشور في مجال مقاصد الشريعة، والتي تتمثل أيضا في كونه أدخل الدراسات المقاصدية في البرنامج الدراسي لجامعة الزيتونة، وفي فكره المقاصدي المبتوث في عامة إنتاجه الفقهي والأصولي والتفسيري والحديثي والفكري.

إن هذه الطفرة -وعلى حد تعبير الدكتور الريسوني-⁽¹⁰⁾ لم تنبت من فراغ، ولم تأت بغتة، بل هي مسبوقة ومعززة بالحركة الإصلاحية التجديدية الشاملة التي كانت تعمل آنذاك لدى علماء مصر وتونس والجزائر والمغرب وغيرهم. وتغززت كذلك بنشر كتاب "الموافقات" الذي طبع في حياته عدة مرات بتونس ومصر، وقام هو نفسه بتدريسه للطلبة الزيتونيين، فالشيخ ابن عاشور -رحمه الله- مدين لكل هذه العوامل التي جنى ثمرتها.

ولعل من المقدمات الممهديات المساعدة على ولوج علم المقاصد، وتحصيل كلياته وفهم جزئياته عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وغيره من علماء المقاصد قدماء ومحدثين؛ العلم بالمسالك التي منها تستمد وبها تعرف مقاصد الشريعة، وكذا معرفة مراتبها وشروط مسوغاتها، سواء في أصولها العامة، أو في تفاصيلها الجزئية، فإذا لم تكن مقاصد الشريعة منصوفاً عليها على وجه القطع والتفصيل، فإن الحاجة تدعو إلى أن يعلم الدارس لعلم المقاصد -بوصفه مقدمة من مقدمات الدرس- المسالك العامة التي تعرف بالمقاصد، ليكون وهو يلج إلى تفاصيلها على بينة من طرق الدخول إليها، فأبواب الدخول في البيوت مقدمة لمعرفة محتوياتها من الغرف وما فيها، ولذلك فقد جعل شيخ المقاصديين في العصر الحديث الإمام ابن عاشور أحد أقسام كتابه في إثبات مقاصد الشريعة، واحتياج الفقيه إلى معرفتها وطرق استمداها ومراتبها.

(8) المرجع السابق، ص 127.

(9) الريسوني، أحمد. "البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله"، "مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق"، تحرير: محمد سليم العوا، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ومركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط 1، 2006م، ص 219.

(10) المرجع السابق، ص 219.

ثانياً: استمداد مقاصد الشريعة عند ابن عاشور

للشارع في شرع الأحكام مقاصد وحِكَمٌ، ينبغي استحضارها في كل اجتهاد ونظر فقهيين. ولا شك أن اطلاع المجتهد على مقاصد الشريعة وتمكنه منها كفيل بجعل فهمه للنصوص الشرعية أكثر ضبطاً وأكثر دقة. ومن أدق المباحث التي وجب على المجتهد؛ الناظر في كليات الشريعة وجزئياتها معرفتها وتتبعها؛ الوسائل والمسالك التي منها تستمد هذه المقاصد والحِكَم، التي إذا عرفها وعلمها، تمكن من معرفة مقصد الشارع من وراء تشريع الأحكام، دون أن يعترضه غموض أو لبس، يفضي به إلى الشطط والزلل.

ولعله لا يخفى ما يكتسبه مبحث استمداد المقاصد من أهمية بالغة الخطورة، وذلك؛ لأنَّ ما تقرر في صلبه من مبادئ وأصول هو بمثابة الأساس الذي يبنى عليه صرح نظرية المقاصد برمتها، وتستند إليه مشروعية منحى اجتهادي بكامله أيضاً، وهو ما يسمى "الاجتهاد المقاصدي".⁽¹¹⁾ أضف إلى ذلك أنَّ هذا المبحث قد انبثقت عنه إشكالية على درجة لا يستهان بها من الأهمية؛ إذ تعدّ من المرتكزات الأساسية لعلم أصول الفقه في بعده المقاصدي، وهي الإشكالية المتعلقة بطبيعة المقاصد المستنبطة من حيث ما إذا كانت قطعية أم ظنية.

فبعد عرضه لطرق الكشف عن مقاصد الشريعة المعلومة لدى السلف، وعند من لحق بهم من المجتهدين والأئمة الفقهاء دعا الشيخ ابن عاشور -رحمه الله- إلى تجديد علم الأصول بالإبقاء على المسائل الهامة التعليمية المتصلة به اتصالاً أصلياً، وتفريغها مما يشوبه من مسائل العلوم -وهي الدعوة نفسها التي بسطها الإمام الشاطبي في المقدمة الرابعة من مقدماته المنهجية لكتاب الموافقات- ثم إلى تعويضه بعلم المقاصد الشرعية الذي هو أوسع منه، لما فيه من المقاصد القطعية والقريبية منها والظنية.

فالمقاصد الشرعية القطعية هي ما يؤخذ من متكرر أدلة القرآن تكراراً ينفي احتمال قصد المجاز والمبالغة. وذلك كمقصد التيسير الذي وردت به جملة

(11) مطاع الله، محمد. أصول الفقه عند المحدثين، القيروان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ماي 2000م، ص 340.

من الآية الكريمة، تتبعها الأحاديث النبوية الشريفة. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185] وقال عز وجل: ﴿هُوَ أَجْتَبَكُمْ وَمَاجَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78] وقال سبحانه: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾ [البقرة: 187] وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: 28]، وقال سبحانه: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا مُسِيئِينَ وَلَا نُنَاسِئُكَ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [البقرة: 286]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: 286] ومثل هذا التكرار والتأكيد لطلب اليسر والتيسير ورد في السنة النبوية أيضاً، وذلك في قوله ﷺ: "عليكم من الأعمال ما تطيقون"، وقوله: "إن هذا الدين يسر وليس بعسر"، وقوله لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري - رضي الله عنهما -: "يسراً ولا تعسراً"، وقوله: "إنما بعثتم ميسرين." (12)

فاستقرأ هذه النصوص وغيرها مما ورد في الكتاب، يدل قطعاً على أن التيسير مقصد أساس من مقاصد الشريعة، والأدلة المستقرأة كلها قطعية النسبة إلى الشارع؛ لأنها من القرآن، وهو قطعي المتن.

أما المقاصد الظنية فهي دونها، بمعنى أنها لا تحتاج إلى استقراء كبير لتصرفات الشريعة، وقد أشار ابن عاشور إلى ما ذكره الشاطبي في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة، من أن الدليل الظني إما أن يرجع إلى أصل قطعي، فإعماله ظاهر، وعليه عامة أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44] ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى، والصلاة، والحج، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب. وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع، والربا، وغيره، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188] إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية. ومن ذلك أيضاً قوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"، فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى،

(12) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 39.

فالضرر والضرار ميثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كليات، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنْكِرْهُنَّ ضَرَارًا لِّعَنْدُوا﴾ [البقرة: 231] وقوله: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: 6] وقوله: ﴿لَا تَضَارَّ وَلَدَةً يُولَدُهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ يُولَدُ﴾ [البقرة: 233] وإما يرجع إلى قواعد كليات، مثل التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار وضرار، ويدخل تحته الجنابة على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا وراء فيه ولا شك.⁽¹³⁾

ومن أهم ما أكد عليه الإمام ابن عاشور من الحقائق في هذه المسألة؛ أن القصد من عرض القول في قطعية علم الأصول التنوير بأضواء وأفهام سلفنا، لنعلم إمكان استخلاص قواعد تحصل بالقطع أو بالظن القريب من القطع، وإن كانت قليلة. وأن طلب هذا الغرض الأساس من القطعية إنما يحصل بعلم مقاصد الشريعة. وأن المطلوب والغاية من النظر في هذا كله هو جمع جملة من القواعد القطعية يرجع إليها عند الاختلاف بين الفقهاء الدارسين، لوضع حد للجدل والمكابرة.

وتجدر الإشارة إلى أن الإمام الشاطبي قد ركز كثيراً على مسألة القطعية والظنية في المقدمة الأولى من المقدمات التمهيدية التي افتتح بها كتاب "الموافقات"، وقرر من خلالها مجموعة من المبادئ المهمة، "ولعله كان يهدف من وراء ما قرره في تلك المقدمة إلى إشعار الناس بنقطة التمايز الجوهرية بين نظريته القائمة على مسوِّغ الكليات والمقاصد العامة ذات الصبغة القطعية، والمنحى الأصولي التقليدي الذي يركز كما هو معلوم على جزئيات الأحكام ويمتزج فيه القطعي بالظني".⁽¹⁴⁾

(13) الشاطبي، الموافقات، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج3، ص12. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص40.
- الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 2005م، ص99-112.
- ابن الخوجة، محمد الحبيب. محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد لشريعة، الجزء الثاني: "بين علمي أصول الفقه والمقاصد"، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1425هـ/ 2004م. ص143-145.

(14) المرجع السابق، ص340.

وقد مثلت هذه الإشكالية نقطة خلافية بين الشاطبي وابن عاشور؛ فالذي ذهب إليه أبو إسحاق هو أن "أصول الفقه" ⁽¹⁵⁾ في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي، بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه: أحدها: أنها ترجع إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه. والثاني: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي؛ لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن بالكليات الشرعية لجاز تعلقه بأصل الشريعة؛ لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة، وأعني بالكليات هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. ⁽¹⁶⁾

أما ابن عاشور فهو ينطلق في بيان موقفه من إشكالية القطعية والظنية من نقد ما ذهب إليه الشاطبي، وما استدلل به من حجج، فيقول: "وأبو إسحاق الشاطبي حاول في المقدمة الأولى من كتابه: (عنوان التعريف) ⁽¹⁷⁾ طريقة أخرى لإثبات كون أصول الفقه قطعية، وهي طريقة لا يوصل منها إلا قوله: "الدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي، وأعني بالكليات الضروريات والحاجيات والتحسينيات"، ثم ذهب يستدل على ذلك بمقدمات خطابية وسفسطائية أكثرها مدخول ومخلوط غير منخول. ⁽¹⁸⁾

ثم يقرر بعد ذلك أن مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنية. وهو يبيّن ما يقرره على طبيعة المنهج الاستقرائي المعتمد في تقصي المقاصد والمصالح، الذي لا يمكن أن يؤدي بالمجتهد، مهما كان حرصه وتحريه، إلى تحقيق اليقين

(15) يقصد الكليات والمقاصد العامة، وليس مركب أصول الفقه كما هو متعارف عليه اليوم. انظر: - الشاطبي، الموافقات، تعليق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، مج 1، الهامش 1، ص 29.

(16) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 29-30.

(17) يقصد به كتاب "الموافقات" ذاته، وعنوان التعريف هو العنوان الأول الذي وضعه أبو إسحاق لكتابه، وقد عدل عنه إلى العنوان الثاني لرؤيا رآها مع شيخ من مشايخه، انظر القصة كاملة في خطبة المؤلف:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 24.

(18) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 38.

المطلق في ما يستنبطه من تلك المقاصد والمصالح. يقول في شأن المجتهد الذي استفرغ جهده ووسعه في استقصاء المقاصد: "ثم بعد الاضطلاع بهذا العمل العظيم لا يجد الحاصل في نفسه سواء في اليقين بتعيين مقصد الشريعة؛ لأنّ قوة الجزم بكون الشيء مقصداً شرعياً تتفاوت بمقدار فيض ينابيع الأدلة ونضوبها، وبمقدار وفرة العثور عليها واختفائها، وليس هذا التوفير وضده بعالة على مقدار استفراغ جهد الفقيه فالناظر واستكمال نشاطه، بل إن الأدلة على ذلك متفاوتة الكثرة والقلة في أنواع التشريعات بحسب سعة وضيق الزمان الذي عرض في وقت التشريع، وبحسب كثرة وقلة الأحوال التي عرضت للأمة في وقت التشريع، ألا ترى أن مسائل العبادات والآداب الشرعية أكثر أدلة وآثاراً عن الشارع من مسائل المعاملات والنوازل؛ إذ كان معظم التشريع قبل الهجرة مقصوراً على النوعين الأولين دون الثالث؛ لأنّ جهل الأمة في مبدأ أمرها بمعرفة الله ورسله واليوم الآخر والعبادات كان أعرق وأشد من جهلهم بطرائق الإنصاف في المعاملة.⁽¹⁹⁾

والمقاصد حسب المعلم الثاني قد تكون قطعية وقد تكون ظنية، وقد بين في قوله السابق مختلف الأسباب الموضوعية التي تجعلها على تلك الشاكلة، وهي أسباب ترجع كلها إلى طبيعة المنهج الاستقرائي المفضي إلى استنباطها، وذلك ما يؤكده بنفسه عندما يقول: "واعلم أنّ مراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة متفاوتة، بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدي الناظر من الأدلة، وبحسب خفاء الدلالة وقوتها." ويستدل على ذلك بقوله: "فإنّ دلالة تحريم الخمر على كون مقصد الشريعة حفظ العقول عن الفساد العارض، دلالة واضحة، ولذلك لم يكذب يختلف المجتهدون في تحريم ما يصل بالشارب إلى حد الإسكار، وأما دلالة تحريم القليل من الخمر وتحريم النبيذ الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار، فتلك دلالة خفية، ولذلك اختلف العلماء في مساواة تحريم النبيذ لتحريم الخمر، وفي مساواة تحريم شرب قليل الخمر، فمن غلب ظنه بذلك سوى بينهما في التحريم وإقامة الحد، والتجريح به، ومن جعل بينهما فرقاً، لم يسوّ بينهما في تلك الأمور."⁽²⁰⁾

(19) المرجع السابق، ص 37.

(20) المرجع السابق، ص 40.

واضح، إذن، من كلام ابن عاشور أن تقدير المقاصد والمصالح يظل مسألة نسبية وأمرًا قابلاً للاختلاف تبعاً لاجتهادات الفقهاء، وما يؤدي إليه الاستقراء بتنوع مسالكه وأدواته، والحاصل بالنسبة إليه في ما يتعلق بقضية استمداد المقاصد، واضطلاع الفقهاء والأصوليين بمهمة استنباطها، هو أننا غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع؛ إذ هو منوط بالظن.⁽²¹⁾ وبهذا المنهج يحسم ابن عاشور هذه القضية، بل ويحل الإشكال الناتج عن جزم الشاطبي بقطعية المقاصد، بالاستناد إلى المفهوم العام للاجتهاد كما عرفه الفقهاء والأصوليون، وهو بذل الوسع والجهد لبلوغ ما يغلب على ظن المجتهد أنه المراد.⁽²²⁾

ولعلّ من الواضح أنّ ما ذهب إليه ابن عاشور في خصوص إشكالية القطعية والظنية الناجمة عن مسألة استمداد المقاصد ومصادر استنباطها وشروط مسوّغاتها، يبدو أرجح مما ذهب إليه الشاطبي. ذلك أنه يصعب التسليم مع صاحب الموافقات بما ذهب إليه من قول بقطعية المقاصد، بعد أن اتضحت معالم المنهج الاستقرائي المعتمد في استنباطها، وما يحف بتطبيقه من ملابسات قد شرحها ابن عاشور؛ فالمقاصد الشرعية لم تصرح بها نصوص معينة ولا أدلة مخصوصة، ومعنى ذلك أنها مسألة اجتهادية يجوز فيها اليقين والظن كما يجوز فيها الصواب والخطأ.

ثالثاً: طرق الكشف عن مقاصد الشريعة عند ابن عاشور

من المتفق عليه بين العلماء المسلمين أن الأحكام الشرعية إنما شرعت لتحقيق مقاصد سامية، سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات، وأنه ينبغي على المجتهد تحري هذه المقاصد أثناء ممارسته لعملية الاجتهاد، والإفتاء على مقتضى ما يوافقها ويخدمها. وإذا كان الاجتهاد الفقهي متوقفاً في سداذه على تحري المقاصد، فإنّ السبل التي توصل الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة تضحى بالغة الأهمية في هذا الجانب.

(21) المرجع السابق، ص 39.

(22) محمد، مطاع الله. أصول الفقه عند المحدثين، مرجع سابق، ص 348.

ولما كان الكلام في مقاصد الشريعة كلاماً فضفاضاً قد يحمله بعضهم على غير وجهه الصحيح، فدخل في مقاصد الشريعة ما ليس منها، ويخرج منها ما هو من صميمها، جاءت أهمية الكتابة في بيان الطرق التي بها يمكن التعرف إلى تلك المقاصد، وضبطها، وبيان دورها في تقويم الاجتهادات الفقهية لا سيما المعاصرة منها؛ كي لا يتحول الاحتجاج بها إلى ثغرة يدخل منها خصوم الإسلام لتدميره باسمه. فقد ولج هذا الباب غير أهل الاختصاص فزاحموا مدلولات النصوص الشرعية بمدلولات المقاصد الوهمية، وذريعتهم في ذلك ما أعطاه سلفنا الصالح للمقاصد من مسوغ في مجال الاجتهاد.

ماذا نعني بطرق الكشف عن مقاصد الشريعة؟

المقصود بطرق الكشف عن مقاصد الشريعة الوسائل والمسالك والجهات التي بمعرفتها يستطيع الناظر في الشريعة وجزئياتها معرفة مقصد الشارع من وراء تشريع الأحكام، فكما أنّ للعلّة مسالك وطرقا تعرف بها عند الأصوليين، فكذلك للمقاصد طرق ومسالك تعرف بها. وقد بين العلماء هذه الطرق، واختلفوا في ذلك اختلافا منهجيا، لكن يبقى في مجمله اختلافا شكليا؛ يتصل بالتفاوت الملحوظ من حيث التصريح والتلميح، ومن حيث الإجمال والتفصيل، والإظهار والإخفاء، والتقديم والتأخير. وقد مثّلت سبل الكشف عن مقاصد الشريعة إشكالا كبيرا أدى إلى نتائج خطيرة في الاستنباط الفقهي في القديم والحديث؛ ذلك أن بعض الناس قرر أن السبيل إلى استكشاف المقاصد منحصرة في ظواهر النصوص، فهي المعبرة وحدها عن مقاصد الشرع، ولا يمكن أن تلمس إلا منها، وكل بحث عنها في غيرها يؤول إلى تزيد في الدين وتحكم في صياغة أحكامه، وهؤلاء هم الظاهرية الذين يقصرون مسالك الكشف عن مقاصد الشارع على ما صرحت به ظواهر النصوص، دون إعطاء أهمية لعلل الأحكام.

وذهب آخرون إلى أنّ للنصوص ظواهر وبواطن، بمعنى أن المقاصد الحقيقية إنما هي قائمة في معان باطنة لا تدل عليها ظواهر النصوص، ومن ثمّ فإنّ معرفة هذه المقاصد ينبغي أن تلمس في هذه المعاني الباطنة، وهذا هو الاتجاه الباطني الذي

يهدر أصحابه ظواهر النصوص، ويسعى إلى التخلص منها بدعوى أنها غير مقصودة لذاتها، ويجعل عمدته في اكتشاف مقاصد الشارع معاني باطنية لا تستند إلى أدلة يعتد بها.

وليست الظاهرية والباطنية نزعتين تاريخيتين آلتا إلى الانقراض بل هما متجددتان في أثواب مختلفة عبر العصور، وفي عصرنا هذا بعض التحققات لهما؛ تظهر فيما نشاهده عند بعضهم من جمود على ظواهر النصوص عند معالجة النوازل المستجدة، لاستنباط حكم فقهي ينطبق عليها؛ إذ لا ينبغي أن يستنبط ذلك الحكم على مقصد لم تدل عليه ظواهر النصوص، ويكاد هؤلاء يؤولون بهذا الموقف إلى أن ينفوا عن الدين قدرته على الإيفاء بمصالح الإنسان في جميع العصور والأقطار.⁽²³⁾

ولما كانت المقاصد الشرعية العامة، من جهة، لم تتعين بواسطة نصوص معلومة ولم تتحدد بواسطة أدلة خاصة، وكان التسليم بها يقتضي، من جهة ثانية، التعرف إليها لتكون ركنا من أركان الاجتهاد بالنسبة إلى الفقهاء، وأقفا يطلع من خلاله المكلف العادي على أسرار التشريع، فإن ابن عاشور كان على إدراك كامل للأهمية التي يكتسيها تحديد المسالك المؤدية إلى معرفة تلك المقاصد، ولذلك فهو قد رسم لنفسه طريقا يمكنه من بلوغ الهدف المبتغى. ولم يكتف -رحمه الله- بأن يعقد فصلا في فاتحة كتابه أو في خاتمته كما فعل أبو إسحاق الشاطبي -رحمه الله- بل تعرض أيضا لنفاة التعليل بنقد مذهبهم وبيان ما يؤول إليه من نفي الحكمة في التشريع الإلهي، وهو ما يؤول إلى نفي الحكمة في التدبير الإلهي بأكمله.⁽²⁴⁾ وقد كان -رحمه الله- أكثر وضوحا ودقة في بيان مراتب المقاصد من حيث ظهورها وخفاؤها في الأحكام، فجعل هذه المراتب ثلاثا: مرتبة تكون فيها العلل في أعلى رتبة من الظهور، حيث تكون منصوفا عليها أو موماً إليها. ومرتبة تكون فيها خفية، ولكنها تستنبط بالاجتهاد، ومرتبة تكون فيها خفية بحيث لا يهتدى إليها.⁽²⁵⁾ على خلاف الإمام الشاطبي فإن الشيخ محمد الطاهر ابن

(23) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 36.

(24) المرجع السابق، ص 17-18-33-36.

(25) المرجع السابق، ص 35.

عاشور قد جعل طرق الكشف عن مقاصد الشريعة في بداية كتابه؛ فبعد إثباته أن للشريعة مقاصد من شرع الأحكام، وبيان حاجة الفقيه إلى معرفة هذه المقاصد، نجده يتحدث عن طرق إثبات المقاصد الشرعية، وعدد منها ثلاث طرق، وهي: الطريق الأولي: وقد وصفها بأنها أعظم الطرق؛ وهو استقراء الشريعة في تصرفاتها،⁽²⁶⁾ وهي على نوعين:

الأول: استقراء الأحكام المعروفة عللها، ومن ثم الوقوف على تلك العلل، فإن باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة؛ لأننا إذا استقرينا عللا كثيرة متماثلة في كونها ضابطا لحكمة متحدة أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة فنجزم بأنها مقصد شرعي.⁽²⁷⁾ مثال ذلك: قول رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح لمن سأل عن بيع التمر بالرطب: "أينقص الرطب إذا جف؟" قال: نعم. قال: "فلا إذن"⁽²⁸⁾ فأشار إلى علة النهي، فعلمنا أن العلة في تحريم بيع الرطب بالتمر هي الجهل بمقدار أحد العوضين وهو الرطب منهما المبيع باليابس. وفهمنا العلة نفسها من النهي عن بيع الجزاف بالمكيل عن طريق الاستنباط، وهي الجهل بأحد العوضين. وقال رجل لرسول الله ﷺ: إني أخدع في البيوع، فقال له ﷺ: "إذا بايعت فقل لا خلافة،"⁽²⁹⁾ فعلمنا بنص الحديث أن العلة هي نفي الخديعة بين أمة المسلمين. فإذا علمنا هذه العلل كلها استخلصنا منها مقصداً واحداً وهو إبطال الغرر في المعاملات، فلم يبق خلاف في أن كل تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مثنى أو أجل فهو تعاوض باطل. ومثال آخر، وهو أننا نعلم النهي عن أن يخطب المسلم على خطبة أخيه المسلم، والنهي عن أن يسوم على سومه، والنهي عن أن يبيع على بيعه، ونعلم أن علة ذلك هو ما فيه من التنافر

(26) المرجع سابق، ص 17.

(27) المرجع السابق، ص 17.

(28) الإمام مالك، الموطأ، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1417هـ/ 1997م،

كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، ج2، الحديث رقم (1826) 22، ص 147.

(29) الإمام مالك، الموطأ، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب جامع البيوع، ج2، الحديث رقم (1999) 98،

ص 218.

والوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مقصودة. فنستخلص من ذلك مقصدا شرعيا هو دوام الأخوة بين المسلمين، فنستخدم ذلك المقصد لإثبات الجزم بانتفاء حرمة الخطبة على الخطبة والسوم بعد السوم، والبيع على البيع إذا كان الخاطب الأول والسائم الأول والبائع الأول قد أعرضوا عما رغبوا فيه.⁽³⁰⁾

والثاني: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا العلم بأن تلك العلة مقصد من مقاصد الشارع. مثال ذلك: النهي عن الاحتكار في الطعام، لحديث: "من احتكر طعاما فهو خاطئ"،⁽³¹⁾ علته النهي عن ذلك؛ لأنه يؤدي إلى إقلال الطعام من الأسواق، فترتفع الأسعار. فبهذا الاستقراء يتبين لنا أن الشارع قاصد إلى تسهيل عملية رواج الطعام في الأسواق، والسعي إلى منع الاحتكار في أقوات الناس، بل ومنع كل معاملة يمكن أن تكون نتيجتها مشابهة لما ينتج عن الاحتكار من إغلاء الأسعار؛ وما ينتج عن ذلك من إضرار بالناس. ومن ذلك النهي عن تلقي الركبان؛ ففي حديث ابن عمر رضي الله عنهما "أن رسول الله ﷺ نهى أن تُتلقى السلع، حتى تبلغ الأسواق."⁽³²⁾ ومن علل النهي عن تلقي الركبان تيسير رواج الطعام في الأسواق بأسعار معقولة. ومثاله أيضا، النهي عن بيع الطعام قبل قبضه؛ وقد وردت في ذلك أحاديث كثيرة، منها حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه"،⁽³³⁾ ومن علل هذا النهي طلب رواج الطعام في الأسواق.⁽³⁴⁾

(30) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 17.

(31) أي آثم. وقد ورد الحديث بلفظ: "من احتكر: أي الطعام فهو خاطئ: أي آثم، ولا يحتكر إلا خاطئ." انظر:

- الإمام مسلم، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الكتب العلمية، سنة 1413هـ/1992م، مصورة عن طبعة عيسى البابي الحلبي، (رقم الطبعة غير موجود). كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، ج3، رقم الحديث (1605): 129، 130، ص 1227.

(32) الإمام مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب تحريم تلقي الجلب، رقم الحديث 1517.

(33) الإمام مسلم، الصحيح، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، رقم الحديث 30، 35، 36.

(34) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 18.

فمن خلال تتبعنا واستقراءنا لموقف الشارع من خلال هذه المعاملات وغيرها، مما لم نورد، يحصل لنا العلم بأن تيسير رواج الطعام في الأسواق، وتسهيل تناوله بين الناس، ومنع الاحتكار في أقوات الناس بكل أشكاله وأنواعه، كل ذلك مقصد من مقاصد الشارع، لما في ذلك من إغلاء الأسعار وما ينتج عنه من الإضرار بالناس والإعلاء عليهم.

الطريق الثانية: الاستخلاص المباشر لمقاصد الشارع من ظواهر النصوص القرآنية الواضحة الدلالة إلى درجة يضعف فيها احتمال كون المراد منها غير ظاهرها، بحسب الاستعمال اللغوي، بحيث لا يشك في المراد منها إلا من شاء أن يدخل على نفسه شكا لا يعتد به. ومثال ذلك أننا نجزم بأن معنى قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183] أن الله سبحانه وأوجه. ولو قال أحد إن ظاهر هذا اللفظ أن الصيام مكتوب في الورق لجأ خطأ في القول. وأعلى المقاصد التي تستنبط من هذه الطريق هي التي تؤخذ من نصوص تجتمع فيها قطعية الثبوت مع قوة الظهور إلى درجة تقترب من اليقين

فالقرآن لكونه متواتر اللفظ قطعي يحصل اليقين بنسبة ما يحتوي عليه إلى الشارع، ولكنه قد يكون ظني الدلالة، فيحتاج إلى دلالة واضحة يضعف تطرق احتمال معنى ثان إليها، فإذا انضم إلى قطعية المتن قوة ظن الدلالة تسنى لنا أخذ مقصد شرعي منه يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه.⁽³⁵⁾

وذلك مثل ما يؤخذ من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: 205] وقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: 29] وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تُزْرُوا زُرَّةً وَزُرَّ آخَرَى﴾ [الأنعام: 164] وقوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185] وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78] ففي كل آية من هذه الآيات تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه عليه.⁽³⁶⁾

(35) المرجع السابق، ص 18

(36) المرجع السابق، ص 18، بتصرف.

الطريق الثالثة: الاستخلاص المباشر من السنة النبوية المتواترة، وهو على قسمين:

الأول: من السنة التي حصل تواترها المعنوي من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من أعمال النبي ﷺ فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين، وهي الطريق التي تثبت منها المعلومات من الدين بالضرورة، وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة، مثال هذا الأخير: مشروعية الصدقة الجارية المعبر عن بعضها بالحُجُس (الوقف)، وهذا العمل هو الذي عناه إمام دار الهجرة -رحمه الله- حين بلغه أن شريحاً يقول بعدم انعقاد الحبس، ويقول أن لا حَبَس عن فرائض الله، فقال مالك لما سمع ذلك: "رحم الله شريحاً تكلم ببلادِهِ. يعني الكوفة، ولم يرد المدينة فيرى آثار الأكابر من أزواج النبي ﷺ وأصحابه التابعين بعدهم وما حَبَسوا من أموالهم، وهذه صدقات رسول الله ﷺ سبع حوائط، وينبغي للمرء ألا يتكلم إلا فيما أحاط به خبراً." (37) وأمثلة هذا العمل في العبادات كثيرة، ككون خطبة العيدين بعد الصلاة.

الثاني: تواتر عملي يحصل لأحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً. روى البخاري عن الأزرق بن قيس قال: كنا على شاطئ نهر بالأهواز قد نضب عنه الماء فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس فقام يصلي، وخلي فرسه فانطلقت الفرس، فترك صلاته وتبعه حتى أدركها فأخذها، ثم جاء فقضى صلاته، وفيما رجل رأى فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل أبو برزة فقال: "ما عنفني أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ وقال: إن منزلي متراخ فلو صليت وتركت الفرس لم آت أهلي إلى الليل. وذكر أنه صحب رسول الله فرأى من تيسيره." (38)

(37) ابن رشد الجدل، المقدمات الممهدة، مصر: مطبعة السعادة، تصوير: دار صادر، د.ت.، ج2، ص417-418.

(38) البخاري، صحيح البخاري، (3/ 81- مع فتح الباري)، كتاب العمل في الصلاة، باب إذا انفلت الدابة في الصلاة، الحديث رقم (1211). الإمام البخاري، الصحيح، مطبوع مع شرحه فتح الباري، بيروت، دار الفكر، مصورة عن الطبعة التي حققها محب الدين الخطيب ورقمها محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، نشر المكتبة السلفية - سنة 1379هـ/ 1959م.

فمشاهدته أفعال رسول الله ﷺ المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشريعة التيسير، فرأى أن قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه، ثم العود إلى استئناف صلاته أولى من استمراره على صلاته مع تجشم مشقة الرجوع إلى أهله راجلاً. فهذا المقصد بالنسبة إلى أبي برزة مظنون ظناً قريباً من القطع، ولكنه بالنسبة إلى غيره الذين يروى إليهم خبره، مقصد محتمل؛ لأنه يتلقى منه على وجه التقليد وحسن الظن.⁽³⁹⁾

بالإضافة إلى هذه الطرق الثلاث للكشف عن مقاصد الشريعة أشار الشيخ ابن عاشور إلى أن هناك مبحثاً آخر يتنزل منزلة الطريق لإثبات المقاصد، رغم أنه لم يعدّه طريقاً، وهو طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة، وتمحيص ما يصلح لأن يكون مقصوداً لها، واعتذر في ذلك بأن هذه الطريق لم يجد فيها من حجج السلف في تعيينهم للمقاصد ما يجعله يعينها طريقاً لإثباتها، فعقد لها فصلاً آخر خارجاً عن الفصل المخصص لطرق إثبات المقاصد.⁽⁴⁰⁾

لقد جاء تحديد ابن عاشور لمسالك الكشف عن مقاصد الشريعة متماشياً مع طبيعة العمل الذي رамه في مؤلفه، فقد كان هدف الرجل الوصول في مقاصد الشريعة إلى تأسيس ما هو كلي عام، يكون كفيلاً عندما يتحاكم إليه الفقهاء والأصوليون بأن يقطع جدلهم ويخفف خلافهم أو يقطعه؛ ففكرة الحد من التشتت الفقهي كانت مسيطرة عليه، وما وضع كتابه إلا لهذا الغرض، وهو ما عناه بقوله: "دعاني إلى صرف الهمة إليه ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة؛ إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية، أو قرينة منها يدعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعية فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج، ورأيت علماء الشريعة بذلك أولى، وللآخرة خير من الأولى."⁽⁴¹⁾ ولذلك كانت نظرتهم للمسالك التي بها تعرف مقاصد الشريعة من جنس الهدف الذي رامه

(39) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 19.

(40) المرجع السابق، ص 20.

(41) المرجع السابق، ص 3.

والمنهج الذي سلكه في مؤلفه، فكانت تنزع منزع التقنين القائم على الكليات
المبينة من الجزئيات.⁽⁴²⁾

رابعاً: مسوّغات المقاصد عند ابن عاشور

مقاصد الشريعة الإسلامية من أدق أنواع العلوم الشرعية التي يحتاجها الناظر
في أحكام الوحي؛ كتاباً وسنة، ومن أهم المطالب التي يحتاجها الفقيه والعالم،
والسالك والمربي، والتلميذ والأستاذ؛ على تفاوت في قرائحهم وفهومهم في
عملية استنباط الأحكام من نصوصها. لذلك كان حقاً علينا معرفة خصائصها
ومسوّغاتها. وتبقى هذه الخصائص المسوّغات هي الكفيلة بجعل المقاصد معتبرة
في الشريعة الإسلامية، يناط بها الاجتهاد الشرعي، ويستعان بها في عملية استنباط
الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية وضبطها بالطرق الشرعية، بحيث إذا اختلف
مسوّغ من هذه المسوّغات، فإنّ ذلك سيؤثر لا محالة في مدى عدّها مقاصد شرعية،
ويؤوّل الأمر - كما يرى ابن عاشور - إلى نظر علماء الأمة وولاة أمورها الأمانة على
مصالحها من أهل الحل والعقد، لتعيين الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال
دون غيره.

فمسوّغات المقاصد إذن هي تلك الخصائص الذاتية التي تجعل مقاصد
الشريعة أكثر اتزاناً وانضباطاً، بعيداً عن النسبية والظن والتخمين، بل تجعلها أقرب
إلى القطع والكلية واليقين، بحيث إذا اختلف مسوّغ من هذه المسوّغات، فإنّ ذلك
سيؤثر لا محالة في مدى عدّها مقاصد شرعية.

وقبل تحديد هذه المسوّغات أو الخصائص، لا بدّ من الإشارة إلى أن
المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية، ومعان عرفية عامة. فأما المعاني الحقيقية
فهي التي لها تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو
منافرتها لها؛ أي تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضراً عاماً إدراكاً مستقلاً عن التوقف
على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعا، وكون الاعتداء على النفوس
ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعا لصالح المجتمع، والتقييد بالعقول

(42) النجار، عبد المجيد. فصول في الفكر الإسلامي، المغرب: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1992م، ص 159.

السليمة، لإخراج مدركات العقول الشاذة، كمحبة الظلم في الجاهلية، كما في قول الشَّيْذَر الحارثي من شعراء الحماسة مفتخرا:

فلسنا كمن كُتِمَ تصييون سَلَّةً فَنَقَبَلْ ضَيْمًا أَوْ نُحَكِّمَ قَاضِيَا
ولكنَّ حَكَمَ السيفِ فينا مسلَّط فَنَرَضَى إِذَا مَا أَصْبَحَ السيفُ رَاضِيَا⁽⁴³⁾

أما المعاني العرفية العامة، فهي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحسانا ناشئا عن تجربة ملاءمتها لصالح الجمهور، كإدراك كون الإحساس معنى ينبغي تعامل الأمة معه، وإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنائته، ورادعة غيره عن الإجرام، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهر.⁽⁴⁴⁾

وقد اشترط ابن عاشور لهذين النوعين من المقاصد مجموعة من الشروط،⁽⁴⁵⁾ هي: الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطراد. وأرادوا بالثبوت أن يكون المقصد أو المعنى المستنبط مجزوما بتحقيقه، أو أن يكون ذلك التحقق مظنونا ظنا يقرب من الجزم. وأراد بالظهور أن يكون المقصد متضحاً بصورة لا يختلف معها الفقهاء في تشخيصه، وذلك مثل حفظ النسب الذي هو مقصد أساسي وظاهر من تشريع الزواج، ولا يلتبس مع ما يشبهه كالذي يحصل مثلاً بالمخادنة أو بالإلاطة، وهي: إلصاق المرأة البغي الحمل الذي تعلقه برجل معين ممن ضاجعوها.⁽⁴⁶⁾

(43) البيتان هما الثاني والثالث من مقطعة ذات خمسة أبيات، عزاها البرقي لسويد بن جميع المرثدي من بني الحارث. انظر:

- المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1387هـ/1967م، ج1، ص125-126.

- تعليق الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة على هامش محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، هامش1، ج2، ص166. قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1425هـ/2004م.

(44) المرجع السابق، ص63.

(45) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص50 وما بعدها. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، بيروت، دار الفكر، ط1، 1406هـ/1986م، ج2، ص1019-1020.

(46) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص50.

وأراد بالانضباط أن يكون للمقصد حد غير مشكوك فيه بحيث لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه يعدّ مقصداً شرعياً قدراً غير مشكك. وذلك مثل حفظ العقل إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات غير العقلاء؛ الذي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عن الإسكار.⁽⁴⁷⁾

أما المراد بالاطراد والإطلاق عنده؛ فهو أن يكون المقصد متفقاً عليه، وغير مختلف فيه، مهما اختلفت الأزمان والأماكن، والأقطار والقبائل. وذلك مثل وصف الإسلام، ومثل القدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءمة للمعاشرة، أي الكفاءة المشروطة في الزواج لدى المالكية.⁽⁴⁸⁾ فمقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف. فالأمر، إذن، في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها. وسبب ذلك أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، ولا يتأتى بحال أن تكون مختصة ببعض المكلفين دون بعض، ولو كان الأمر كذلك؛ يعني اختصت ببعضهم، لم تكن آئذ موضوعة على الإطلاق، وذلك على خلاف ظواهر النصوص التي تؤكد عموم شريعة الإسلام.

لكن قد تتردد معان بين كونها صلاحاً تارة وفساداً أخرى، أي بأن يختل منها وصف الاطراد، فهذه "لا تصلح لوصفها مقاصد شرعية على الإطلاق ولا لعدم وصفها كذلك، بل المقصد الشرعي فيها أن توكل إلى نظر علماء الأمة وولاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد، ليعينوا لها الوصف الجدير بالتسوية في أحد الأحوال دون غيره. وذلك مثل: القتال والمجالدة فقد يكون ضراً إذا كان لشق عصا الأمة، وقد يكون نفعاً إذا كان للذب عن الحوزة ودفع العدو، ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: 33]، فجعل قتالهم وهو الحاربة موجبا للعقاب؛ لأنها فساد. وقال تعالى: ﴿وَلِنْ طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلَوْا فَاصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: 9] فأعلمنا أن هذا التقاتل ضرر، فلذلك أمر البقية بالإصلاح

(47) المرجع السابق، ص 50، بتصرف.

(48) المرجع السابق، ص 50، بتصرف..

بينهما لنتهية القتال. ثم قال تعالى: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا﴾ [الحجرات: 9]: أي الطائفتين ﴿عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَىٰ حَتَّىٰ يَفِئَءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: 9] فأمر بإيقاع قتال للإصلاح. "(49)

ومن مسوِّغات المقاصد التي ينبغي الإشارة إليها والتنصيص عليها، مسوِّغ العموم والشمول؛ ذلك أن هذه الخاصة تعد من لوازم مقاصد الشريعة الإسلامية، وخاصة أصولها من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، حيث يجعلها ذلك ماثلة في كل مباحث الشريعة شاملة لأبوابها وأدلتها، وكل مسائل الشريعة وفروعها، بحيث تعم الجزئيات وتستغرق الكليات، ولا تقتصر في إثباتها إلى قياس أو غيره. (50)

ومن هذه المسوِّغات، عدم النسخ، وذلك بأن لا يعتري هذه المقاصد نسخ بالإبطال أو الإلغاء، يقول أبو إسحاق الشاطبي: "القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية، بدليل الاستقراء، فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل، فأصل الحفظ باق، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس. (51)" فإذا تحققت المقاصد بالمسوِّغات المذكورة حصل اليقين لدى مستنبطها بأنها هي المقاصد الشرعية المسوِّغة. وهي في ارتباطها بتلك المسوِّغات تتميز عن الأوهام، وهي المعاني التي يخترعها وهم الإنسان دون أن يكون لذلك أثر متحقق في الواقع، وذلك مثل توهم كثير من الناس.

والمقاصد في ارتباطها بتلك المسوِّغات تتميز عن "الأوهام"، وهي المعاني التي يخترعها وهم الإنسان دون أن يكون لذلك أثر محقق في الواقع، وذلك مثل توهم كثير من الناس وجود معنى في الميت يوجب الخوف منه أو النفور عنه عند الخلوة. كما تتميز عن "التخييلات"، وهي المعاني التي يخترعها الخيال ويركبها ويتصورها بصور المحسوسات، ومن ذلك تصور الأشباح والأشخاص ونحوها.

(49) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 50-51.

(50) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 3، ص 7.

(51) المرجع السابق، ج 3، ص 109.

وليس شيء من تلك الأوهام والتخيلات يصلح أن يعد مقصداً شرعياً.⁽⁵²⁾ وقد أبطل الإسلام أحكام التبنّي التي كانت في الجاهلية وصدر الإسلام؛ لأنه عدّها من الأمور الوهمية.⁽⁵³⁾

هذا ومن حق الفقيه مهما لاح له ما يوهّم جعل الوهم مدرکاً حکماً شرعياً أن يتعمق في التأمل، عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم، ويرى أن ثمة معنى حقيقياً هو مناط التشريع قد قارنه أمر وهمي، فغطى عليه في نظر عموم الناس؛ لأنهم ألفوا المصير إلى الأوهام. ومثاله: النهي عن غسل الشهيد في الجهاد،⁽⁵⁴⁾ وقول الرسول ﷺ في الشهيد: "إنه يبعث يوم القيامة ودمه يثعب، اللون لون الدم والريح ريح المسك".⁽⁵⁵⁾ فيتوهم كثير من الناس أن علة ترك غسله هي بقاء دمه في جروحه يبعث بها يوم القيامة، وليس كذلك؛ لأنه لو غسل جهلاً أو نسياناً أو عمداً لما بطلت تلك المزية، ولجعل الله له في جرحه دماً يثعب شهادة له بين أهل المحشر، ولكن علة النهي هي أن الناس في شغل عن التفرغ إلى غسل موتى الجهاد، فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين إصابتهم

(52) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 51.

(53) فبمثل هذه المعاني بشروطها هذه يحصل اليقين بأنها مقاصد شرعية، فإذا دلت أدلة شرعية على أن عدّت الشريعة من مقاصدها معاني اعتبارية أو معاني عرفية خاصة احتاجت الشريعة إلى عدّها في مقاصدها لما تشتمل عليه من تحصيل صلاح عام أو دفع ضرر كذلك، بوصفها الرضاع سبباً لتحريم التزوج بالأخت منه ومعاملته معاملة النسب في ذلك، وعدّ القرشية في شرط الخليفة، وجب على الفقيه سبر تلك المسوّغات، فإن حصل له الظن في الجملة بأنها مقصودة للشارع أثبتتها بوصفها مسائل فرعية قريبة من الأصول ولا يجترئ على أن يتجاوز مواقع ورودها، وإن قوي الظن بأنها مقاصد شرعية مطردة فله حينئذ تأصيلها ومجاورة مواقع ورودها كعدّ الذكورة شرطاً في الولايات القضائية والإمارة بناء على العرف العام المطرد في العالم يومئذ، وعدّ التبنّي مؤثراً في جميع آثار البنوة الحقيقية في صدر الإسلام قبل نسخ ذلك بآية: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَكْبَاهِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: 5] الآية. انظر:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 51.

(54) البخاري، مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب العمل في غسل الشهيد، الحديث رقم (1333، 1334).

(55) جاء عن جابر - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال لشهداء أحد: "أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة"، وأمر بدفنهم، ولم يصل عليهم ولم يغسلوهم. وقال ﷺ: "ادفونهم في دماهم" يعني يوم أحد... وفي رواية عنه أنه قال في قتلى أحد. وجاء في حديث جابر من وجه آخر: أن النبي ﷺ قال فيهم: "لا تغسلوهم فإن كل جرح أو كل دم يفوح مسكاً يوم القيامة" ولم يصل عليهم، وإنما كانت صلاته عليهم دعاء لهم. انظر:

- صحيح البخاري (20/6 - مع فتح الباري)، كتاب الجهاد، باب من يجرّح في سبيل الله عز وجل، رقم (2803). بيروت، دار الفكر، مصورة عن الطبعة التي حققها محب الدين الخطيب ورقمها محمد فؤاد عبد الباقي، نشر المكتبة السلفية-القاهرة، سنة 1379هـ/1959م، ج 3، ص 212.

بالجراح في بقاء جراحتهم، ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلم انكسار خواطر أهليهم وذويهم، عوضهم الله تلك المزية الجليلة، فالسبب في الحقيقة معكوس: أي السبب هو المسبب، والمسبب هو السبب بلغة الأصوليين.⁽⁵⁶⁾

خاتمة:

لا شك أن ما قدمه ابن عاشور في هذه الجزئية يعدّ مادة ثرية في الاستكشاف المقاصدي، لا غنى لأي باحث أصولي مقاصدي عنها، ونعلم علم اليقين أنه لا يمكن أن نفهم مقاصد الشريعة، ولا يتأتى لنا استنباط الأحكام الشرعية انطلاقاً من التشبع بها ونحن مجردون من أية عدة في الفهم والاستنباط، وعليه لا بدّ أن تكون لنا القدرة على فهم المقاصد الشرعية، ولا بدّ أن تكون لنا القدرة التي تمكّننا من الاستنباط بناء على ما حققناه من فهم مقاصدي. والمهم في القدرة الفهمية والاستنباطية متمثل في بذل الجهد الفكري والمنهجي في اكتسابها وتكوينها. لذلك أدعو إلى أن يستمر هذا الحفر المعرفي والمنهجي الذي بدأه ابن عاشور -رحمه الله- وأن تكرم هذه الثروة بتزكيّتها بالبحث للبناء عليها، والتقدم من خلالها وبوساطتها بثبات وثقة في مزيد من الكشف عن مقاصد الأحكام، إتماماً -ولربما تصحيحاً- لما قام به أسلافنا من فقهاء وغيرهم، على مر العصور.

وهذا الموضوع، وكما لا يخفى، هو مفتاح الكشف والإثبات لمقاصد الشريعة، وهو أيضاً المفتاح الذي به نغلق الباب على أدعياء المقاصد والمتقولين على المقاصد، والمتقولين على الشريعة وأحكامها باسم المقاصد، لذلك وجب أن تبذل الجهود الفردية والجماعية على السواء من أجل تحديد المقاصد الشرعية الحقيقية لا الوهمية -كما يدعي دعاة التسيب باسم المقاصد والاجتهاد- وتعيينها وترتيبها ترتيباً علمياً دقيقاً ومضبوطاً له أصوله ومسالكه وقواعده.

(56) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 65 بتصرف.

الفصل الخامس

نقد مقصد الحرية في فكر

محمد الطاهر ابن عاشور^(*)

محمد همام^(**)

مقدمة:

لم يكن الإسلام في عمقه إلا ثورة شاملة ضد الظلمة، وتحريراً لإرادة الإنسان وإخلاص العبودية لله الواحد الأحد. وليست الحرية المقصودة إباحة وحسب، بل وعي وإرادة وقصد خالص وهي مسؤولية وأمانة. فالحرية قدر الإنسان الذي ميزه عن بقية المخلوقات. والنضال من أجل الحرية ليس حقاً، بل واجب يثاب على فعله ويعاقب على تركه، فالحقوق في الفكر الإسلامي ذات قدسية خاصة يمنع التلاعب بها. والحرية أمانة في عنق المؤمنين، وذات أبعاد إنسانية شاملة بعيداً عن الفوارق الطبقية أو النسبية أو العقدية.

ونظراً للتدافعات الفكرية والسياسية التي عاشها الفكر الإسلامي المعاصر؛ مما فرضه التحدي الغربي والفكري والسياسي، ومما زكاه مقلدوه من العلمانيين

(*) كل مقالات الشيخ بن عاشور المستعملة في هذا البحث تسلمتها من الدكتور محمد الطاهر الميساوي،

أستاذ محاضر بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. فله خاص الشكر وعظيم التقدير

(**) دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية تخصص بلاغة وفلسفة، خريج جامعة القاضي عياض 2003م،

عضو منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب. البريد الإلكتروني: houmam@maktoob.com

في العالم الإسلامي، عرف خطاب الفكر الإسلامي المعاصر نقاشاً مستفيضاً حول مبحث الحرية؛ وانخرطت، إيجابياً، كل المدارس الفكرية الإسلامية المعاصرة في هذا النقاش، بما يبرز القيمة الكبرى للحرية في المنظومة الإسلامية. وإذا استثنينا التجارب المذهبية المغلقة والحرفية في الظاهرة الإسلامية ذات الحساسية الفكرية من الحرية، ومن كل ما يفجر طاقات الإنسان ويعزز قدراته ومناعته للتصدي للطغيان، استلاباً لفقهِ جغرافي وتاريخي تقليدي محدود الأفق، فإنَّ أغلب المدارس الفكرية الإسلامية، على اختلاف سياقاتها وآفاقها ومداخلها، قد تفاعلت إيجابياً مع النداء المتكرر لتجديد الفكر الإسلامي، وتعميق مبحث الحرية فيه، ونزع كل الأقنعة عن الطاغوت، والاستبداد تحت دعاوى الطاعة والولاء والصبر.

وشكل المجهود المتفرد للإمام الشاطبي في (الموافقات) الإطار العام لمعالجة مبحث الحرية، كما شكلت أطروحة مقاصد الشريعة النظرية- الإطار للحقوق والحريات العامة من منظور إسلامي. فمقاصد الشريعة قدمت للفكر الإسلامي المعاصر أداة منهجية فعالة، وسلماً من القيم لتنظيم حياته الاجتماعية والسياسية على هدى من الرسالة الإسلامية. وتكاد جل المدارس الفكرية الإسلامية المعاصرة تتفق على أن الحرية هي الأصل والأساس للاعتقاد والفكر والعمل.

ولكن ما زال الفكر الإسلامي في حاجة إلى جهود كبيرة لتقديم الإسلام بوصفه منظومة مفتوحة للحريات، تستوعب انتظارات الإنسان وآفاقه للتحرر من كل جبروت. وعلى الحركات الإصلاحية أن تجعل من أولى أولوياتها ترسيخ فقه الحريات وتعميق وعي الإنسان بذاته وحقوقه ومواهبه، وسد المنافذ الفكرية والمنهجية أمام الطاغوت، لاستغلال الدين واستعباد الناس بمقولاته، مما يسيء في الأخير إلى منظومة الإسلام العظيم، عند إغراقها بنصوص تحث على طاعة الاستبداد والاستسلام له.

ويمثل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أحد الرموز الفكرية التي انفردت بالإلحاح الفكري على دور الحرية في تنمية الإنسان، وتحقيق رسالته الاستخلافية،

بل عدّها مقصداً من مقاصد الشريعة. ومع أن الشيخ لم يعمق البحث في الحرية بوصفها مبحثاً وجودياً وإنسانياً واجتماعياً، نظراً لثقل الثقافة التاريخية وملابساتها التي كان يحملها في ذهنه كفقيه تقليدي، فإنه كان بحق جريئاً في طرح الموضوع والإلحاح عليه. وعليه سنحاول الوقوف على مجهوده في ترسيخ مقصد الحرية، مع تسجيل ما نراه مناسباً من ملاحظات على مواقف الشيخ وتحليلاته. وما يحسب للشيخ بن عاشور قبل ذلك أنه جسد العالم المنفتح على المذاهب والاتجاهات المختلفة، مع محاولاته المضنية للتخلص من مثالية التاريخ وخيالاته. وظل حريصاً على التوفيق بين ثقافته العصرية وموروثة الثقافي التاريخي، مما سبب له حرجاً كبيراً واضطراباً تصورياً وفكرياً في أكثر من مناسبة.

أولاً: البعد النقدي في فكر محمد الطاهر ابن عاشور

مثّل المجهود الفكري للطاهر ابن عاشور إحدى المحطات الأساسية في حركية الفكر الإسلامي. فقد حاول تجاوز النظر الفقهي الجزئي المشبع بالأدوات اللفظية والسياقات اللغوية المحدودة. كما حاول الانطلاق من محددات منهجية ذات أفق حضاري شامل، وذات صياغة كلية جامعة، متجاوزاً تطويل الشاطبي وخلطه بين مسائل كثيرة، مضيفاً مقاصد جديدة "كالحرية" في خطوة اجتهادية غير مسبوقة في إطار علم جديد هو "علم المقاصد".

ومع أن مباحث الشاطبي كانت المادة الخام التي انطلق منها السؤال النهضوي لحركة الإصلاح في بداية القرن العشرين، فإن الحس النقدي الذي ميز الطاهر ابن عاشور جعله يدفع بالدرس المقاصدي إلى أبعد الحدود تفسيراً وتعليلاً واستدلالاً، مما أتاح للفكر الإسلامي عامة قدرات منهجية إضافية، كما أتاح للخطاب الشرعي خاصة قدرات استيعابية أكبر للتاريخ وملابساته، من خلال توظيف المقاصد الشرعية للاستدلال على الأحكام. كما أكسب الحجاج الفقهي بعداً غائباً ومقاصدياً جديداً، وقدم أدوات منهجية فعالة تساعد على التقريب بين مدارك الفقهاء وتجميع منطلقاتهم النظرية في أطر كلية ضابطة ومتوافق عليها، بعيداً عن مقتضيات الجزئية للمذاهب الفقهية.

وجاءت اجتهادات ابن عاشور مستقلة في منحها المنهجي، متجنباً نقل المجهودات السابقة أو اختصارها، بل متعرضة لها بالنقد والإضافة، خاصة مجهود الإمام الشاطبي؛ "ذلك أن جدل المتقدمين واستدلّاهم وتعليّلهم في مسائل العبادات وبعض مسائل الحلال والحرام غير مجدية للباحث عن أسرار التشريع في أحكام المعاملات." (1) ويحسب لابن عاشور أنه كان واعياً بدور التاريخ في تطور الشريعة؛ إذ بنظره لم تأت الشريعة لحمل الناس على لزوم حالة واحدة بعينها في حضارتهم وأحوالهم، مادامت أحوالهم داخلية تحت قسم المأذون فيه شرعاً. وانطلق في تصوره التطوري للشريعة من قول الرسول ﷺ: "أنتم أعلم بأمور دنياكم". ولم يزل المسلمون، بنظره، يتقبلون على أحوال لم يكونوا عليها في زمن النبوة ولم يروا في ذلك حرجاً، إلا أفراداً شذوا منهم، وذكر منهم أبا ذر الغفاري. (2) ولا يخفى على الناظر في نصوص ابن عاشور حسه النقدي وقدرته على المساجلة، ورصد عيوب التأليف السابقة مع التعبير عن مواقفه الفكرية، بحرية واستقلالية إلى حد الاعتداد بقدراته الاجتهادية؛ فالشيخ عالم ناقد بامتياز. (3)

ثانياً: الفطرة مدخل إلى الحرية

عدّ ابن عاشور الفطرة أصلاً كلياً تنبني عليه جملة من المقاصد الشرعية سواء كانت خاصة أو عامة. والحرية والمساواة من أبرز المقاصد العامة التي تنبني على وصف الفطرة. ويؤكد ابن عاشور بدءاً أن الإسلام لم يدع إلى الحرية على الإطلاق أو على الإجمال؛ لأن هناك حدوداً دقيقة بعضها محمود نافع وبعضها ضار مدموم. والحرية بنظره أكبر ما تهش لسماعه الآذان، إلا أن مفهومها يعرف

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1، 1426هـ/2005م، ص 7. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. "نقده للقصاص من المفسرين ومروحي الخرافات بين الناس"، مجلة الزيتونة، المجلد 2، العدد 1، شعبان 1315/1937.

- نقده للشاطبي في: ابن عاشور، محمد الطاهر. "بيان وتأصيل لحكم البدعة والمنكر"، مجلة الهداية الإسلامية، المجلد 8، الجزء ان الحادي عشر والثاني عشر، جمادى الأولى 1355هـ.

(2) ابن عاشور، بيان وتأصيل لحكم البدعة والمنكر، مرجع سابق.

(3) انظر المزيد من مزاياه النقدية في: الطباع، إياد خالد. محمد الطاهر ابن عاشور، علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، دمشق: دار العلم، ط 1، 1426هـ/2005م، ص 102-104.

تسيباً كبيراً؛ ذلك أن مستعمليه يحملونه على محامل ذاتية ضيقة؛ فالوقح يحسب الوقاحة حرية، والجريء يجد من ذلك مبرراً لجراته، والثائر يستعمل الحرية أداة مسوغة لفعله، والمفتون في اعتقاده يدعي حرية العقيدة.⁽⁴⁾ والحرية عند ابن عاشور في المحصلة الأخيرة هي "السلامة من الاستسلام إلى الآخر بقدر ما تسمح به الشريعة والأخلاق الفاضلة."⁽⁵⁾

وفي الثقافة العربية جعلوا الحرية ضد الرق؛ وألصقوا الصفات النفسية السلبية بالعبيد: أي فاقد الحرية، وجعلوا الفضائل من سمات الأحرار. وقدم ابن عاشور أمثلة نموذجية على قيمة الحرية من خلال الثقافة والتاريخ العربيين، مستشهداً بأشعار دالة في الموضوع، كقصّة عنترة بن شداد مع أبيه، وقولته المشهورة "كر وأنت حر"، مادام الشعر ديوان العرب، وابن عاشور صاحب ثقافة شعرية وأدبية واسعة جداً.

والحرية عند ابن عاشور في مستوى آخر وصف فطري في البشر، قال تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ إِلَهِي فَطَرَتِ النَّاسَ عَلَيَّهَا﴾ [الروم: 30] ومادامت الحرية من أصل الفطرة فهي شعبة من شعب الإيمان. وينطلق ابن عاشور من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَدْعُوهُمْ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: 157] ينطلق من هذه الآية للحديث عن الحرية بوصفها أصلاً من أصول الإسلام؛ فالأسر والأغلال هي التكاليف الشاقة، والقيود التي كانت تلغي حريتهم مما يفرضه السدنة والقادة على عموم الناس.

لقد كان الإنسان حراً على الفطرة إلى أن أتى عليه حين من الدهر والتاريخ فتراكمت وسائل الضغط قسوة وتسلطاً، فبدأ القوي يسخر الضعيف، والبسيط يذهب ضحية المحتال، دعم هذا الأمر إيديولوجيا مضللة من أساطير الوثنية والشرك والكهانة. فجاءت دعوة الإسلام ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] معلنة الحرب على جميع القيود ورموز العبودية، داعية إلى تواصل اجتماعي

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر. "أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة"، مجلة الهداية الإسلامية، الجزء ان التاسع والعاشر، المجلد6، ربيع الأول وربيع الثاني1353هـ.

(5) المرجع السابق.

ومدني، يقوم على التعاون في إطار شرائع وقوانين من خلال تنظيمات اجتماعية وسياسية واضحة الأهداف والوظائف. فالإسلام، بنظر ابن عاشور، بذل للأمة من الحرية أوسع ما يمكن بذله في شريعة جامعة بين أنواع المصالح، بحيث بلغ بها حداً لا يمكن تجاوزه وإلا انهدم البناء الاجتماعي برمته.

لقد مثلت الفطرة إذن موقفاً نظرياً أساسياً انطلق منه ابن عاشور لصياغة نظريته في مقاصد الشريعة، اعتماداً على قوله تعالى: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30] والفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق؛ ففطرة الإنسان هي "ما فطر، أي خلق عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً".⁽⁶⁾ فهي، إذن، نظام من الإمكانيات والطاقات الجسدية والعقلية يقتدر بها المكلف على أداء التكليف.⁽⁷⁾ وهي الاستعمال السليم والممارسة الأمثل لإمكانيات الإنسان العقلية والجسدية، وهذا تصور استفاده الشيخ ابن عاشور من ابن سينا الذي تأثر به كثيراً.⁽⁸⁾ وأحكام الشريعة بنظر ابن عاشور متجاوبة بشكل كامل مع فطرة الإنسان، وقد كتب بحثاً نفسياً عميقاً،⁽⁹⁾ درس فيه علاقة الحرية باللذة والألم؛ فذكر أقسام اللذات سواء كانت حسية أو عقلية أو مركبة منها، وخلص إلى أن اللذات الحقيقية هي لذات روحية وكمالات عقلية. وأظهر في بحثه لهذا الموضوع ثقافة فلسفية واسعة، رابطاً في بحثه بين الحكمة والفطرة؛ فالمؤمن، بنظره، حكيم بفطرته، وبالفطرة تتحقق سعادة الدنيا في مدينة فاضلة.

(6) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 55.

(7) الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (15)، ط 1، 1416هـ/1995م، ص 267.

(8) خصوصاً في كتابه: "النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية"، انظر:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 55. كما نقل عنه من كتابه: "الإشارات والتنبهات". في الحديث عن حكام المدينة الفاضلة وأنهم من العارفين. انظر:
- ابن عاشور، محمد الطاهر. المدينة الفاضلة، مجلة الهداية الإسلامية، ج 10، المجلد 9، ربيع الآخر 1356هـ/1937م، ص 578-594. كما تأثر بالحكيم السهرودي في: "حكمة الإشراف" وقطب الدين الشيرازي في شرحه، وهرمس الذي اعتبره هو النبي إدريس عليه السلام، وخادمه، خصوصاً في الحديث عن المدينة الفاضلة. انظر:
- ابن عاشور، محمد الطاهر. المدينة الفاضلة مرجع سابق.

(9) ابن عاشور، محمد الطاهر. "اللذة مع الحكمة"، مجلة السعادة العظمى، العدد 19/20، المجلد 1، 16 شوال 1322هـ، ص 304-310. ويبرز الشيخ في هذا البحث متفلسفاً وحكيماً أكثر مما هو فقيه.

ولما عدّ ابن عاشور الحرية مقصداً من مقاصد الشريعة، فقد جعل الأفكار تحفظ مثل الأنساب، فهي أنساب أدبية.⁽¹⁰⁾ فحفظ الأفكار هو أيضاً من الكليات التي هي أساس قانون الشرع التفصيلي، فإذا كانت الفكرة هي أصل الاجتماع الإنساني، فإن الأفكار الحرة هي التي تساعد الإنسان على أن يحقق مدينته الفاضلة ويعيش كما يحب لا كما يلقي.⁽¹¹⁾

ثالثاً: مجالات الحرية عند الطاهر ابن عاشور

يحدد الطاهر ابن عاشور للحرية مجالات ثلاثة، هي مجال الاعتقاد، ومجال القول، ومجال العمل.

1. حرية الاعتقاد والفكر أو حفظ الأفكار:

يرى ابن عاشور أن الإسلام أسس حرية العقيدة من خلال إبطال العقائد المزيفة؛ تلك العقائد التي كانت تقوم على القوة والإكراه ولو كانت مجرد تخيلات، فقدم الإسلام منظومته الاعتقادية في إطار استدلالي محكم يسمح للناس، بل يدعوهم إلى الاستنتاج الحر؛ ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: 101] وزكى التاريخ الفكري الإسلامي، بنظر ابن عاشور، هذا الشكل المميز في عرض الأفكار والتصورات بتطوير آليات التناظر والحجاج، عوض المغالبة والإرهاق. كما أن حكومة الإسلام في بدايتها، لم تسلك مسالك إرغام الناس على تبني اعتقادات فكرية ومذهبية معينة، إلا ما تثبته الحجة والمناظرة ويكون اختياراً. إلى أن اختلطت المصالح السياسية بالقضايا الفكرية؛ وابتدأت في القرن الثالث الهجري مسألة خلق القرآن وإثبات الكلام النفسي القديم، ووقع اضطهاد فئات مذهبية بعينها في بغداد ومصر، وظهرت بالقيروان مسألة الاستثناء في الإيمان ومسألة العندية في الإيمان، وتبع ذلك صراعات وفتن تظهر وتختفي.

وحذر ابن عاشور من انتحال الأفكار، وفي المقابل دعا إلى احترام الأفكار المختلفة من دون سخرية أو استهزاء؛ لأن احتقار أفكار الآخرين وعدم احترامها

(10) ابن عاشور، محمد الطاهر. "احترام الأفكار"، مجلة السعادة العظمى، العدد 18، المجلد 1، 16 رمضان 1322هـ. ص 273-281.

(11) ابن عاشور، محمد الطاهر. "المدينة الفاضلة"، مجلة الهداية الإسلامية، الجزء العاشر، المجلد 9، ربيع الآخر 1356هـ/1937م، ص 578-594.

مدخل إلى ضمور الإبداع والقدرة على الإفصاح عنها، فتموت تحت أقفال الأسر في صباها قبل أن تبلغ أشدها وتستطيع مقاومة الزمان ولي أيدي المضطهدين.⁽¹²⁾ فالمجتمع الذي لا يحترم الأفكار مجتمع مهدد بالانهيار. واحترام الأفكار لا يتعارض مع واجب تقويمها ونقدها وتمييز خبيثها من طيبها. ولكن النقد يكون انطلاقاً من الإيمان باحتمال وجود صواب ما في هذه الأفكار المنقودة، مع تجنب التعرض لأصحابها بالإساءة والطعن والاستخفاف، بناء على ظنون مسبقة أو شهوات نفسية متسعة. فمراجعة الأفكار عند ابن عاشور ليست تأييداً مطلقاً، بل هي استئناف الشيء الجديد وحفظ الوحدة، وسلامة الضمير، وعدم الاستسلام لغرائز التشفي والانتقام. فلا بد لكل ناقد من أن يطفئ بواذر الحسد والغل في نفسه وأن لا يسارع إلى تغليب الصائين.

فالحرية والاحترام شيئان متلازمان عند ابن عاشور؛ والحرية لا يحس بها المرء حقيقة إلا عند شعوره بوجوب مساواته مع غيره فيها. ودعا ابن عاشور إلى سن عقوبات للذين لا يحترمون الأفكار ويتجرأون على أصحابها؛ لأن تلك الجرأة العمياء تثير العصبية وتبعد الناس عن الحقيقة التي ما احترمت الأفكار إلا لأجل الوصول إليها.⁽¹³⁾

إن أهلية الأمة لدخول عصر التنوير، بنظر ابن عاشور، تمر عبر التربية على احترام الآراء والتسامح عند الاختلاف. وقدم دراسة عرضية ونقدية للاختلاف الفكري في التاريخ الإسلامي، أبانت عن أن الشيخ يمتلك ثقافة كلامية وجدلية واسعة، مع قدرة كبيرة على الاحتفاظ برأيه على مسافة موضوعية وعلمية من كل الفرق الكلامية التي عرفها التاريخ الإسلامي، خصوصاً المعتزلة والأشاعرة.⁽¹⁴⁾

ورغم هذا العمق التأصيلي الشرعي والتاريخي الذي مافئ ابن عاشور يحوم حوله إلى حدود السجال والجدل مع الأفكار المختلفة والعقائد المباينة لمنظومة الإسلام، فإنه ظل مسكوناً بهاجس تقنين الحرية والحديث عن حدودها وسقفها؛

(12) ابن عاشور، "احترام الأفكار"، مجلة السعادة العظمى، ع18، 16 رمضان 1322هـ، مج1، ص273-281.

(13) المرجع السابق، ص273-281..

(14) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المرجع السابق، ص172.

فالإسلام بنظر ابن عاشور لم يسمح بتجاوز حرية الاعتقاد خارج دائرة الإيمان والإسلام المفسرين في حديث جبريل الشهير؛ لأن ذلك بنظره يفضي إلى انحلال الجامعة الإسلامية. من هنا تبدأ حلقة الضعف الأولى في تصور ابن عاشور لمقصد الحرية، بنظرنا، أي منذ بداية الحديث عن حكم المرتد بحرابة أو دونها؛ إذ ظل مشدوداً إلى نصوص تاريخية ملتبسة بأحداث سياسية وصراعات مذهبية لم يعمل ابن عاشور -رحمه الله- على فرزها وتمييز سياقاتها عن بعضها بعضاً. وهي نصوص غاية في القسوة، تتنافى مع بُعد الرحمة الذي يسكن فلسفة التشريع في الإسلام. قال تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [الإسراء: 66] وابن عاشور نفسه تحدث طويلاً عن قيمة الرحمة في الإسلام بوصفها صفة نفسية وعمقاً روحياً وتشريعياً. والإسلام في أحد معانيه هو إفاضة الرحمة على الناس إفاضة متدرجة بحسب ما اقتضته حكمته تعالى، إلى أن ساق إليهم الهدى على ألسنة الرسل: ﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ [الأنعام: 157] وختم بنبي الرحمة محمد ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] فكيف تخرج النصوص القاسية من شريعة كلها رحمة ودعوة إلى الهدى ودين الحق؟ وذات خصوصية دقيقة وهي أن حالة النفوس البشرية بعدما مر عليها من الأطوار والعصور قد تهيأت لأن تساس بالرحمة.⁽¹⁵⁾

وذهب ابن عاشور إلى وجوب قتال المرتدين اعتماداً على ما أسماه "إجماع الصحابة"، كما كان إجماعهم بنظره أصلاً في قتل المرتد، بدعم من حديث معاذ ابن جبل وعبد الله بن عباس "من بدل دينه فاقتلوه". وحرص ابن عاشور، بنفس سجالي، على دفع كل ما من شأنه أن يقدر في أصل حرية الاعتقاد وأصل الحرية الذي دعا له وتحمس له. وعدّ أن الداخل في الإسلام دخل بحرية في اعتقاده، "فلما دخل في الإسلام صار غير حر في خروجه منه؛ لأن الارتداد يؤذن بسوء طوية المرتد من قبل، فإنه لا يتصور أن يجد بعد إيمانه ديناً آخر أنفذ إلى القلب من الإيمان".⁽¹⁶⁾ عندها يعدّ المرتد متجسساً، كما يهدف إلى تشويه الدين في نظر من

(15) ابن عاشور، "أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة"، مجلة الهداية الإسلامية، الجزء 9 التاسع والعاشر، المجلد السادس، ربيع الأول وربيع الثاني 1353هـ.

(16) للتفصيل أكثر في فلسفة الرحمة في التشريع الإسلامي، انظر: - ابن عاشور، محمد الطاهر. "محمد رسول الرحمة ﷺ"، تونس: مجلة جوهر الإسلام، مجلة إسلامية شهرية، العدد 4، السنة 1، 1388هـ/1968م.

لم يؤمنوا به، ليوهمهم أنه دين لا يستقر متبعه عليه بعد أن يعرفه. ومعظم الناس، بنظر ابن عاشور، أغرار تغرهم الظواهر ولا يغوصون على الحقائق! قد يصدقوا هذا المدعي. إن المرتد يجب أن يقتل، بنظر ابن عاشور؛ لأنه إن بقي أصبح دليلاً وهمياً على عدم صحة هذا الدين. ثم إن الارتداد في إحدى تجلياته يعدّ استخفافاً بالإسلام. وحرمة الله توجب الذب عن الدين وقتال المرتد و التمكن منه حتى لا تصبح فتنة في الجامعة الإسلامية ويصبح فساد عظيم.

ويأتي موضوع الردة حلقة ضعف داخل الخطاب الإسلامي المعاصر؛ ذلك أن "حد الردة" كما يسميه كثير من الفقهاء وطلبة العلوم الشرعية لم يُنظر إليه ضمن تصور شامل، ومؤامرة كبيرة تستهدف "الحرية" التي يتأسس عليها الاعتقاد في الإسلام. مؤامرة الحكم الغاشم على المعارضين والمخالفين بأدوات دينية.

فقتل المرتد افتراء على الله واعتداء على عباده، وانتحال لصلاحياته، وادعاء تمثيله، والنطق باسمه مع تزييف هدايته وتعاليمه. هي مؤامرة الخاطفين للسلطة والمتغلبين على الأمم، والمزيفين لإرادة الشعوب، ضد معارضين لا يملكون إلا ألسنتهم التي يقطعها الجبابة عندما لا تنطق بمآثرهم ولا تؤلهمهم ولا تسبح بحمدهم.⁽¹⁷⁾ وقد قدم أستاذنا طه جابر العلواني بحثاً تفصيلياً في موضوع الردة والمرتدين في تاريخ الإسلام، وبين ما يسببه القول بهذا الحد الغريب عن منظومة الإسلام، من حرج للمسلمين في علاقتهم بنصوصهم المنشئة أو المبينة، أي النصوص التأسيسية، وبينهم وبين بقية الناس، خصوصاً في واقعنا المعاصر؛ من اتهام للشرعية بالجمود والقسوة والتخلف، وتحريك دعاوى الاضطهاد الديني داخل كثير من البلاد الإسلامية.

وقف أستاذنا طه جابر العلواني بعمق منهجي ومعرفي باستلهم ل منهجية القرآن المعرفية على أن القرآن الكريم، النص المنشئ، والسنة النبوية، النص

(17) العلواني، طه جابر. لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة الشروق الدولية، ط2، 1427هـ/2006م، ص23. انظر أيضاً: - حدود الحكم الشرعي والسياسي في: صافي، لؤي. العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (11)، ط1 1416هـ/1996م، ص161 وما بعدها.

المبين من حيث القول والفعل، يقومون على تعميق الحرية الدينية، بعيداً عن أي مؤثرات خارجية قديماً وحديثاً.⁽¹⁸⁾ ولم ينف طه جابر العلواني قيم الفاعلية والدفع والحيوية التي يحبل بها ترانثا الفكري والفقهية، ولكن في المقابل وقف على أن نموذج "حكم قتل المرتد" من العناصر الفقهية المقعدة للأمة والمعيقة لحركتها، فبسبب هذه العناصر ساد الغلو في العقيدة وفي التشريع، وشاع رفض الآخر والجهل بالسنن الإلهية والكونية. ورغم مواقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه من قتل المرتد، وإبراهيم النخعي (توفي 196هـ) وسفيان الثوري (توفي 161هـ) ورموز كثر من الصحابة، إلا أن ابن عاشور ادعى أن "قتل المرتد" مجمع عليه؛ إذ لم يثر هذا الموضوع أية مشكلة بالنسبة للشيخ في تعارض تام مع حرية العقيدة التي يدعو إليها، بل لم يتفاعل إيجابياً مع رواد حركة الإصلاح في الشرق الذين خالطهم كالشيخ محمد عبده ورشيد رضا، وقد أثاروا الموضوع، وتحفظوا على قتل المرتد تارة، وبحثوا عن تخريجات لا تلغي حرية الاعتقاد تارة أخرى. وذكر طه جابر العلواني أسماء كثير من الرموز الفكرية والفقهية الذين يشككون في الإجماع حول قتل المرتد، ولكن بقوا محدودي التأثير لتخوفهم من حملات المحافظين والمقلدين واضطهادهم، ومن هؤلاء الفقهاء الأحرار الشيخ شلتوت (توفي 1963) والشيخ محمد أبو زهرة (توفي 1974).⁽¹⁹⁾

وأمام هذا الصمت حيال هذه القضية الخطيرة في فكر المسلمين، وقعت كوارث وسالت دماء وظلم أبرياء وقتلوا بغير حق، مما سبب حرجاً كثيراً للمسلمين وما زال إلى اليوم، منذ أن أثارت قضية المواطن الأفغاني عبد الرحمان عبد المنان الذي تنصر، وما أثير حوله من قضايا في المحاكم. ثم جاءت قضية فرج فودة، وفتوى الشيخ محمد الغزالي بالافتئات، مقراً مذاهب الفقهاء في وجوب قتل المرتد، وهو الفقيه المتنور وصاحب الأفق الفكري الواسع، ثم جاءت قضايا نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ونوال السعداوي، وربما تأتي

(18) المرجع السابق، ص 29. وينظر رفض طه لدعوى الإجماع في قتل المرتد، المرجع السابق، ص 147.

(19) المرجع السابق، ص 34. وينظر أيضاً الموقف في:

- الفردية، بحث: الوزير، زيد بن علي. أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين، منشورات مركز التراث والبحوث اليمني، ط 1، 1420هـ/ 2000م، ص 88-90.

قضايا آخر أخطر، ما لم يتجدد قادة الفكر الإسلامي المعاصر للحسم في هذه القضايا، وتوسيع نشر المبادئ الإسلامية العامة التي جاء بها الإسلام، ومن أهمها حرية الاعتقاد وحرية الدين، وأن لا إكراه في الدين.

هذه المسؤولية الجسيمة تصدى لها، كما ذكرنا، أستاذنا طه جابر العلواني برباطة جأش وشجاعة فكرية نادرة ستعطي دفعات قوية للفكر الإسلامي في اتجاه التطور والتجديد المؤطرين بمنهجية القرآن المعرفية، فعشرات الآيات القرآنية التي وردت في الردة والارتداد لم تذكر أية عقوبة دينية على ذنب أو جريمة الردة، ولم تشر ولا تصريحاً ولو على سبيل الإيماء إلى ضرورة إكراه المرتد على العودة إلى الإسلام، أو قتله إذا امتنع،⁽²⁰⁾ بل جاءت في المقابل آيات كثيرة تدعم الحرية وتدافع عنها وتعدّها جوهر تميز الإنسان، إذا فقدّها فقد دوره الرسالي في الوجود. إن تصور الحرية كما قدمه الشيخ ابن عاشور لم يحشد له ما يلزم لحمايته رغم ذكره لسد ذرائع الإجهاز على الحرية. فالحرية في الأخير عند ابن عاشور بيد قوى سياسية وفقهية خارج الإنسان نفسه، أما عند طه جابر العلواني فالعقيدة حرية، ثم هي شأن إنساني خاص بين الإنسان وربه، وليس لأحد أن يكره أحداً على اعتقاد أو تغيير اعتقاده تحت أي ظرف من الظروف، وبأي نوع من أنواع الإكراه.⁽²¹⁾

واعترض طه جابر العلواني على حديث "من بدل دينه فاقتلوه" منهجياً وواقعياً؛ فالاعتراض المنهجي يأتي باستثمار آلية الهيمنة بالقرآن الكريم على الحديث مع ما لاحظته المحدثون في طرقه وأسانيده ومتنه. والهيمنة بالقرآن الكريم تعني عدم تقديم الحديث عليه، أو جعله مساوياً له، أي ما يدعيه بعضهم من أن "السنة قاضية على الكتاب". كما وقف العلواني على اضطراب المذاهب الفقهية في النظر إلى الردة بمفهومها السياسي، والردة بمعنى التغيير في الاعتقاد. فحروب الردة التي وقعت مثلاً في تاريخ الإسلام، لم تكن لإعادة من غيروا اعتقادهم إلى المعتقد الذي فارقه بالقوة؛ بل لإلزام مواطنين تخلوا عن التزاماتهم وواجباتهم تجاه الدولة.

(20) المرجع السابق، ص 89.

(21) المرجع السابق، ص 91.

أما الاعتراض الواقعي لطله جابر العلواني على حديث "من بدل دينه فاقتلوه"، فهو أن التاريخ أثبت أن الرسول ﷺ ما قتل مرتدا طيلة حياته الشريفة مما ينفي أي دليل فعلي صادر عن الرسول الأكرم، ولو علم عليه الصلاة والسلام أن "قتل المرتد حكم الله" لما تردد في إنفاذه.

أما وضعية غير المسلمين فقد دافع ابن عاشور عن فكرة عدم إكراههم على الأخذ بمعتقداته، بل الدخول تحت سلطانه وحسب. وعند مجادلته العقدية يتم اعتماد المنهج القرآني المشهور، أي الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن. ثم إن الدخول في سلطة الإسلام لا علاقة له بالاعتقاد والعمل، ولكن له ارتباط بالانتماء للوطن الجامع حفظاً لأمنه ولحمته الاجتماعية. فالنبي ﷺ لم يكره أحداً من غير المؤمنين به في دولته على اعتناقه، ولم يقاتل المشركين حتى قاتلوه، فنزل قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلُمًا﴾ [الحج: 39] وقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256] وقد استلهم ابن عاشور مجموعة من الأفكار من آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، بوصفها دليلاً واضحاً على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه؛ لأن أمر الإيمان بنظره، يجري على الاستدلال، والتمكين من النظر، وبالاختيار.⁽²²⁾ كما ميز فيها بين القتال للإكراه على الإسلام، وهذا لم يحصل في تاريخ الإسلام، بنظره، والقتال لدفع غائلة المشركين، وهو ما وقع. وعرض لآراء مجموعة من المفسرين لآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ من دون تعليق ولا اعتراض، خصوصاً وأن بعضهم قال بنسخها بآيات القتال. فالشيخ لم يستثمر آية ﴿لَا إِكْرَاهَ﴾ لتعميق حرية الاعتقاد، كما لم يستثمر آية ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف: 29] واكتفى بشروحات لغوية وبلاغية شكلية.⁽²³⁾

(22) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية، 1984م، المجلد3، ص26.

(23) المرجع السابق، المجلد15، ص307-309.

2. حرية التفكير والتعبير:

أن تكون الحرية أصلاً في الدين يعني أن يجهر المفكر برأيه، وأن يصرح بما يراه صواباً، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام: 152] فقد ربط ابن عاشور حرية التعبير والقول بحرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن ما دام الشيخ مسكوناً برسم حدود الحرية وتقنينها فقد خص تغيير المنكر باليد، في الحديث المشهور، بأولي الأمر، دون أن يطرح سؤال أولي الأمر من هم؟ وهل يقومون بالعدل، وهل يعبرون عن عمق الأمة وانتظاراتها، وهل يحترمون مرجعيتها ومؤسساتها وأنظمتها، وهل يحفظون حدود الشرع وحرماته، أي هل هم أمناء حقاً على الأمة؟ هذه عادةً أسئلةٌ محرّجة للشيخ صاحب المسؤوليات الرسمية والإدارية.⁽²⁴⁾ ويعزز ابن عاشور قوله بأمثلة تكاد تختزل الحرية في ممارسات سلوكية وأخلاقية سطحية لا عمق فيها؛ مثل مراجعة الضعيف للقوي هكذا على العموم، أو مراجعة الابن أباه، أو مراجعة المرأة زوجها.

ويجعل ابن عاشور حرية التعبير تستوعب حرية العلم والتعليم، من خلال بث العلم ونشره قدر الاستطاعة بحرية من باب "ليبلغ الشاهد الغائب"، وأدخل نسخ المصاحف وتوزيعها في الأقطار ضمن حرية القول، واسترجع تجربة النبي ﷺ الذي جعل يوماً في الأسبوع لتعليم النساء، كما تأسست المكاتب لتعليم الصبيان في عهد أبي بكر وعمر، رضي الله عنهما، كما ذكر أمثلة لأحاديث حثت على فضل تعليم العبيد والإماء.

وإضافة إلى حرية التعليم وكسب المعارف، جعل ابن عاشور حرية الاستنباط في العلم مرتبة أساسية، وهي التي يمارسها الذي بلغ درجة الاجتهاد بجميع مراتبه. والاجتهاد من الحريات الواجبة؛ فآية: ﴿فَأَنفِقُوا لِمَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16] مستوعبة لهذا المعنى. وتتجلى قمة حرية العلم في أن الإسلام جعل الأجر على الخطأ.

(24) دراويل، جمال الدين. مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مركز فلسفة الدين والكلام الجديد: دار الهادي، الطبعة 1، 1427هـ/2006م، ص 12-14.

ولحرية القول مجال آخر وهو إتاحة الفرصة لأهل العلم والمعارف لنشر آرائهم ومذاهبهم وتعليمها للناس بحرية، رغم اختلافهم في وجوه العلم، واحتجاج كل فريق لرأيه ومذهبه؛ فالحق مشاع. وقد رفض الإمام مالك -رحمه الله- دعوة أبي جعفر المنصور لتعميم كتابه على الناس وإلزامهم به وقال قولته المشهورة: "إن الناس قد سبقت لهم أقاويل وسمعوا أحاديث وأخذ كل قوم بما سبق إليهم من اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم، وإن ردهم عن ذلك شديد فدع الناس وما هم عليه." وأعطى ابن عاشور نموذجاً آخر لحرية القول والتعلم زمن الدولة العبيدية؛ فقد كان سكان البلاد مالكية يخالفون الدولة ذات المذهب الإسماعيلي الشيعي في أصول الدين وفروعه، وكان علماء الفريقين ينشرون كتبهم ويدرسون مذاهبهم من غير حرج، وكذلك الأمر حصل عند انتقال العبيديين إلى مصر وتأسيس الدولة الفاطمية. وتاريخ المذاهب زاخر بهذا النفس الإيجابي المتبادل بين الملل والنحل والفرق، كما منح الإسلام، بنظر ابن عاشور، حرية القول لأهل الملل من الداخلين في ذمته وسلطانهم من يهود وغيرهم.

3. حرية العمل:

تعني حرية العمل عند الطاهر ابن عاشور كل ما هو خصوصي بالنسبة لأي فرد؛ مثل تناول المباحات وممارسات العمل بحسب الكفاءة والموهبة، وأن لا يُجبر أحد على أن يعمل لغيره، إلا إذا كان مصلحة عامة، أو ما فيه تدخل عاجل لحفظ حياة الآخر إذا كان في خطر؛ مثل الدفاع عن الوطن، وإنقاذ الغريق، وإعطاء الزكاة، ونفقة القرابة.

ودافع ابن عاشور عن حرية النساء في التصرف في أموالهن مثل الرجال بحسب ما تسمح به حالتهن من انتفاء المفاسد. لكن الشيخ ظل مشدوداً إلى ثقافة تراثية تكبل حركية المرأة وتحد من حريتها؛ فبرغم إلحاحه على حرية تصرف المرأة، فهو يعود إلى أن خروجها ليس حراً، بل محدود لقضاء الحوائج بالمعروف، كما لهن حضور الجمعة والجماعة والعيدين! وأعطى أمثلة لنساء تحدين أزواجهن للخروج للصلاة مثل زوجة عمر بن الخطاب، على معرفتها كراهيته ذلك.

ورغم الأفق الواسع للشيخ ابن عاشور في تأمل آيات القرآن الكريم، إلا أن السقف الثقافي التاريخي المحدود الذي تحرك فيه النص القرآني ظل مهيمنا على الشيخ؛ فقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228] ظلت هذه الآية مسيجة في ذهن الشيخ بأسيجة ثقافية واجتماعية، أفقدت الآية عمقها الحقيقي القائم على الحرية والمساواة في إطار متكامل للأدوار والوظائف، مع العلم أن المساواة أخذت حيزاً مهماً في المشروع الفكري للطاهر ابن عاشور؛ والمساواة عنده لا تعني دحض الفروق الذاتية والمميزات النفسية والمواهب المختلفة.

وقد انتقد تصور الشيوعيين للمساواة، من دون نقد مفهوم المساواة في الفكر الليبرالي الفرنسي على الخصوص، والذي ظل الشيخ معجباً به إلى أبعد الحدود. فالعدل بنظره أصل العمران، وعنه تنشأ الحرية والأخوة. بذلك وحده تسعد الأمة ويدوم بقاؤها؛ فلا عدل دون حرية. والعدل الممزوج بالحرية هو أن يأخذ المرء كل حقوقه ويفي بجميع حقوقه وأن يصدع بآرائه، ولا يخفي ما في كلام الشيخ من تأثر بأفكار الثورة الفرنسية حول الحرية والأخوة والمساواة، وهو صاحب ثقافة غربية متينة. (25)

(25) ذكر ابن عاشور كلاماً طويلاً عن الأخوة والتآخي انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: 10] وحديث "المسلم أخو المسلم..." وقرن بين الأخوة ونفي الظلم. وذكر كلاماً مسهباً في مواخاة الرسول ﷺ بين المهاجرين والأنصار. وتحدث عن قيمة هذه العملية في تأسيس الدولة العادلة. ومن يتمعن في تحليل ابن عاشور يراه يعيش في ظلال آثار الثورة الفرنسية ومبادئها. انظر: - ابن عاشور، أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة، مرجع سابق، 150، 33، 21. - دراويل، مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، 385، 381. - أمثلة على ثقافته الواسعة وإطلاعه على تراث المصريين القدماء واليونان، مقالة: ابن عاشور، "لا صفر، محمد الطاهر ابن عاشور"، مجلة الزيتونة، المجلد 1، العدد 8، 1356هـ/1937م، ص 381-385. - وحديثه عن المدينة الفاضلة في: ابن عاشور، المدينة الفاضلة، مرجع سابق؛ إذ أورد أقوالاً ونقولاً كثيرة عن هرمس والحكيم سولون وديمينيوس من فرقة الساخرين، وبيتا قوس الحكيم وأفلاطون وغيرهم من الفلاسفة والحكماء وأهل العرفان، ممن فشلوا في تحقيق المدينة الفاضلة التي نظروا لها وتحيلوها. ولكن حققها النبي محمد ﷺ بنظره، في المدينة المنورة. لكن تصور ابن عاشور لهذه المدينة الإسلامية الفاضلة كان محدوداً؛ لأن مفهوم الإصلاح الاجتماعي ومفهوم الدولة في حد ذاته في ذهن الشيخ ظل ضائعاً وسط ركام كبير من المرويات التاريخية والأحداث السياسية والاجتماعية والقيود الثقافية والفكرية والفقهية لم يستطع الشيخ على نباهته وذكرائه التخلص منها؛ مثل أحاديث الفتن، وحديث الخلافة في قريش، وأحاديث الحدود، مما يدخل =

إن المساواة عند ابن عاشور تعتمد توفر شروط وانتفاء موانع، والشريعة التي لا تقيد المساواة بشيء شريعة مضللة، والمساواة في الإسلام كما يتصورها الشيخ، هي "المماثلة بين الناس في مقادير معلومة وحقوق مضبوطة من نظام الأمة، سواء أكان الضبط بكليات ومستثنيات منها، أم كان بتعداد مواقع المساواة. فالمساواة في المحصلة الأخيرة هي الإنصاف، وتنفيذ الشريعة، والأهلية؛"⁽²⁶⁾ فالمساواة في الإنصاف بين الناس في المعاملات هي العدل، والمساواة في تنفيذ الشريعة، أي جريان أحكامها على وثيرة واحدة دون تمييز بين الناس. والمساواة في الأهلية، أي الصلوحية للأعمال والمزايا وتناول المنافع بحسب الأهلية، أو ما نسميه اليوم تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للثروة... والأصل في الأهلية عند ابن عاشور هو المساواة بين الداخلين تحت حكم الإسلام كلهم، اعتماداً على حديث "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"؛ فالمساواة في مجتمع إسلامي لا تقتصر على جنس أو قبيلة أو لغة أو لون أو نسب. وقد استمد ابن عاشور تصوره الفريد للمساواة من خطبة الوداع والتي جاء فيها: "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى."

وحرية العمل في تصور ابن عاشور محدودة باحترام الكليات التشريعية، وحفظ مجموع الحريات، وإقامة المصالح العامة في الأمة.

واستغرق ابن عاشور طويلاً من غير مبرر منهجي ولا معرفي في الحديث عن الرق والعبد، وميز بين استرقاق الاختيار والاسترقاق في الجناية والاسترقاق في الدين واسترقاق السائبة، وهي أنواع رفضها الإسلام. كما عرض المراحل المنهجية التي اتبعها التشريع للحد من ظاهرة الرق في أفق التخلص منها نهائياً ذلك "أن الشارع متشرف إلى الحرية."

وبرغم استلزام ابن عاشور لتصوره من تلك النصوص المرجعية المرسخة للمساواة بين البشر وأهل الوطن الواحد، إلا أنه بقي مكبلاً بالسياق التاريخي الإسلامي في لحظاته المختلفة التي نوقش فيها موضوع أهل الذمة. ورغم إبراز الشيخ لتطور المنظومة التشريعية الإسلامية في إحقاق حقوق أهل الذمة، مقارنة

= عقل المرء في بلبلة واضطراب كبيرين.

(26) ابن عاشور، أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة، مرجع سابق.

بما كان عند العرب في جاهليتهم والأشوريين والرومان واليهود والنصارى في ظل حكم التبابعة، فإنه لم يستطع أن يقدم تصورا متقدما في موضوع أهل الذمة؛ إذا استثناهم من كثير من الحقوق تحت اسم "موانع المساواة". كما منع المرأة من حقوق كثيرة تعدّ اليوم مكتسبات دينية ومدنية يصعب التراجع عنها؛ وقد مثل بقيادة الجيش والقضاء عند جمهور المسلمين، لاحتياج هذه الخطط والوظائف، بنظره، إلى رباطة الجأش، وكأن المرأة لا رباطة جأش لديها. ويستشف من حديث ابن عاشور عن المرأة نفساً تقليدياً مزعجاً يقوم على تعارض ولاية المرأة مع المصلحة العامة، وهذا ينم عن افتراض نقص الأهلية عند المرأة.⁽²⁷⁾

وذكر موانع شرعية واجتماعية كثيرة للمساواة تكاد تلغي هذا المقصد الأصيل في الشريعة الذي أضافه؛ وإلا فما قيمة المساواة مع منع مساواة أهل الذمة للمسلمين في الأهلية للولايات التي يمنع منها التدين بغير الإسلام، وهي موانع مرتبطت كثير منها بظروف تاريخية مؤقتة؛ والأخطر من كل ذلك إلحاحه على منع مساواة غير القرشي القرشي في الخلافة بناء على قوله منسوبة لأبي بكر يوم السقيفة تقول: "إن العرب لا تدين لغير هذا الحي من قريش". كما اعتمد على ما أورده إمام الحرمين الجويني في "الإرشاد"، من أن من شرائط الخلافة أن يكون الإمام من قريش رغم أن الشيخ انتقد كثيرا الجويني في "البرهان" عند ادعائه أن أصول الفقه قطعية لا ظنية،⁽²⁸⁾ فكان أولى به أن يرد قوله هذه التي تربط الخلافة بجنس بعينه.

فابن عاشور سرعان ما تجاوز آية: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ﴾ [الحجرات: 13] وحديث "كلكم لآدم"، لينبني موقفا خطيرا على قوله منسوبة لصحابي وأخرى لعالم أتى لاحقا. إن الشيخ لم يكن وفيا، للأسف، بشكل صارم للمقتضيات المعرفية والمقاصدية سواء للآية أو الحديث النبوي. كما بقي مفهوم حرية العمل عنده محدودا جدا؛ إذ لم يشر إلى حرية العمل السياسي للمواطنين والجماعات

(27) للتفصيل في نقد التصور التقليدي لمشاركة المرأة في الحياة العامة، انظر: - عزت، هبة رؤوف. المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (18)، ط 1، 1416 هـ / 1995 م، ص 140-142.

(28) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 4-5.

والأحزاب سواء أكان ذلك لتأييد الدولة القائمة أم لمعارضتها. وحرية العمل السياسي تقتضي إيصال المواطن صوته إلى الآخرين، وأن يكون لذلك تأثير عملي على الدولة وتوجيهاتها.⁽²⁹⁾

كما تعني حرية العمل حرية اختيار القادة ومحاسبتهم عند الإخلال بالتزاماتهم هذا ما لم يتكلم عنه الشيخ، رغم أن كتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" يمكن إدراجه ضمن مجهوداته في الإصلاح الاجتماعي والسياسي، خصوصاً وأنه يحيلنا على تجربة مارتن لوتر في الإصلاح، وعلى مبادئ الثورة الفرنسية، ومؤسسات البرلمان البريطاني، كما نراه مستأنساً بمصطلحات سياسية جديدة كالانتخاب ومجلس النواب وإرادة الأمة ومال الأمة والديمقراطية...⁽³⁰⁾ ثم إن ابن عاشور بوصفه من رواد النهضة الإصلاحية يفترض أن يعمق النظر في البعد السياسي لأفكاره الإصلاحية؛ فالثورة الفرنسية وهو المتأثر بمبادئها، شكلت الحرية فيها؛ أي حرية العمل والحركة، المنطلق الأساس لاجتثاث الاستبداد الديني والسياسي. لكن الشيخ، بنظرنا، بقي مشتتاً بين عمق تقليدي مملوء بمصادرة الحريات وطموحات فكرية تنويرية محرجة لمقاماته، خصوصاً لما يتعلق الأمر بالحديث عن نظام سياسي مفصول السلط وتحت رقابة الأمة ومؤسساتها.

وظل ابن عاشور مسكوناً برغبة ملحاحة في الرد على الذين يتساءلون: لماذا لم يبطل الإسلام أصل الاسترقاق، أو يبطل أسباب حدوثه بعد الإسلام، فيكون أقطع وأنفع لتحقيق مقصد الشريعة من التشوف إلى الحرية؟ يجيب ابن عاشور بأن السبب يعود إلى أن نظام الاسترقاق بنيت عليه نظم المدينة يومئذ في الخدمة والعمل وكل الحركية الاجتماعية، وانعقدت بسبب ذلك أواصر معقدة جداً؛ من أمومة بين العائلات وولاء بين القبائل، فهدم هذا النظام فجأة قد يحدث اضطراباً كبيراً في نظام المجتمع، كما قد يعرض العبيد أنفسهم للهلاك، وبذلك يتفكك البناء الاجتماعي وتنهار الدولة وتزيد جراءة الأعداء على المسلمين. ونعتقد أن تطويل ابن عاشور في الحديث عن الرق ليس إلا ارتهاناً إلى ثقافة تاريخية ظلت تسيج العقل والتاريخ الإسلاميين، وتمنعهما من التفاعل الإيجابي والمثمر.

(29) قدر دان ملكي، محمد حسن. فقه الحرية، دراسة فقهية في الحرية وقيدوها، تعريب: علي الموسوي، بيروت: منشورات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2008م، ص189.

(30) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص205.

رابعاً: سد ذرائع الحرية

ولو أن ابن عاشور ظل مسكوناً بهاجس التقنين ووضع الأسوار أمام انطلاق الحرية إلى مداها الأقصى في إطار اجتماعي وسياسي متعاقد عليه؛⁽³¹⁾ إلا أنه استثمر آلية سد الذرائع حتى لا تضيق هذه الحرية، خصوصاً إذا غلبت مفسدة المآل على مصلحة الأصل.⁽³²⁾ فالإسلام بنظره شرع الوسائل وأسس القواعد المفوضية إلى المقاصد، وأحاط هذا البناء بسد للذرائع حتى لا تتسرب إليه مفاصد المقاصد فتهدم أصولها.

وحدد ابن عاشور سد ذرائع الحرية في القول والعمل؛ فالمسلم المخلص عادة ما يريد بكل قول أو عمل وجه الله بعيداً عن الرياء، أو ما سماه الفقهاء، بالشرك الأصغر. وحب الظهور مدخل إلى الاستعباد الاختياري ومانع للحرية؛ فحب الظهور هذا يسلب صاحبه حرية الاختيار، ويجعله خائفاً باستمرار من النقد وغضب الجمهور. هذا الجمهور لما يمجّد شخصاً ويحمده يمن عليه، فيستعبده بمنه ومحمدته، بل يتحكم فيه ويسيره كيف يشاء لقضاء أغراضه في الحق وفي الباطل.

فسد ذرائع الحرية هو الهروب من استلاب الجمهور، والنصح الأمين، والقول الحر بعيداً عن نظام الامتيازات المادية والمعنوية، بل البقاء في استقلالية عن ذلك، مثل موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالُوايُمُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا هُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مَّجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَؤُلَاءِ مَتَّبِعُوا مَا هُمْ فِيهِ وَيَطِلُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾﴾ [الأعراف: 138-139] كما حذر ابن عاشور من سلطة المال لشراء حرية الناس. وأعطى تصوراً فريداً للربا؛ ذلك أنه وسيلة لاستعباد المضطرين. كما ذكر وسائل الإسلام في حماية هذه الحرية إضافة إلى تحريم الربا؛ إذ أبطل عقود الإكراه وأبطل معظم الشروط التي تشترط على العامل في القرض والإجارة والمغارة والمساقاة والمزارعة.

ويدخل في سد ذرائع الحرية حمل العلماء على تضليل الناس وتحريف الحقائق لأجل مكاسب مادية أو معنوية، أو من أجل مناصب أو امتيازات. وقد نعى الله ذلك على علماء بني إسرائيل لما قال لهم: ﴿قَوِيلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ

(31) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 175-176.

(32) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص 419.

بأيديهم ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثُمَّناً قَلِيلاً ﴿البقرة: 79﴾ وقال تعالى في السياق نفسه: ﴿فَلَا تَخْشَوُا الْكَاسَ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [المائدة: 44]

كما أدخل ابن عاشور الرشوة كأداة للتأثير على الحرية، وعدّ أن تحريمها جعل الشريعة تحت على إجراء أرزاق الحكام والمسؤولين وكفايتهم من بيت مال المسلمين بحسب الزمان والمكان؛ لأن الرشوة تشتري حرية الناس في العمل، وتسخرهم لأغراض غير شرعية وغير أخلاقية.

وانتقد ابن عاشور بجدّة خلط المذاهب الفكرية بالآراء السياسية؛ وذكر أنه متى غشت السياسة الفكر شاعت المداينة بين الناس، وضعفت الحجج الفكرية، وساد اضطهاد الأفكار والضغط عليها، وضاعت الحرية وقيمتها.

وحذر ابن عاشور، من خطر خلط السياسة بتصرفات وأغراض الحكام والمسيطرين على دواليب الدولة على الحرية؛ فالسياسي بغريزته يروم الإبقاء على منصبه ويريد أن يستحفظ وجاهته، ويعدّ كل مخالفة له في الرأي تنذر بثل عرشه وزلزال أركانه، والمريض كثير الأوهام،⁽³³⁾ فالسياسي عبد لمصالحه وأهوائه، ولا يرى الفكر إلا أداة لتحقيق ذلك. وعليه دعا ابن عاشور إلى الحذر من أمراض المتسيّسين حفاظاً على مصالحهم أو تشبّثهم بعبادات الناس، أو وهماً منهم أن الدين يخالف احترام الآراء أو حسداً من عند أنفسهم. كما دعا إلى احترام آراء المتقدمين؛ فبعملهم المتواصل وجهدهم المبذول وصلوا بنا إلى حيث ابتدأنا من العلم والمعرفة، لكننا في متحركهم الأول نبتدئ سيراً بطيئاً. "فالإنسان ابن يومه لا ابن أمسه، فهو أيضاً ليس بابن لغده، فمقدار فضيلة الرجل ومكان شهرته لا ينظر إلى غير يومه الذي كان فيه.." ⁽³⁴⁾ وهي دعوة الشيخ إلى احترام السياقات الزمنية المختلفة للآراء الفكرية المتعددة.

(33) ابن عاشور، "احترام الأفكار"، مجلة السعادة العظمى، ع18، المجلد1، 16 رمضان 1322هـ، ص273-281.

(34) المرجع السابق.

خاتمة:

حاولنا في هذا البحث الوقوف على مجهود الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في ترسيخ الحرية، بوصفها مقصداً من مقاصد الشريعة. وعددنا مجهوده غير مسبوق؛ ووقفنا على الاضطراب الحاصل لكل فقيه، أو مهتم بالفكر الإسلامي بسبب موروث يثير الريبة في النفس، وبين نصوص القرآن الكريم المستجيبة لآفاق الإنسان وانتظاراته وفطرته وحريته، وضغوط العصر الذي نعيشه.

وعملنا على الانفتاح، من خلال مجهود ابن عاشور، على آفاق فكرية أوسع، نعتقد بأن السياق الذي كان يعيش فيه الشيخ لم يكن يسمح بأكثر من ذلك. ومن خلال هذا التتبع لمجهود الشيخ ابن عاشور ازددنا يقيناً أن المسلم اليوم مطالب بالانفتاح على الإنسان في كل أبعاده بروح حضارية، تستجيب لشرعة التخفيف والرحمة التي يمثلها القرآن الكريم. فمن خلال عرضنا لاعتراض الأستاذ طه جابر العلواني على حكم "قتل المرتد" من خلال آلية إنتاجية فعالة هي "منهجية القرآن المعرفية" لاحظنا الإمكانيات المتوفرة للفكر الإسلامي للتفاعل مع كافة الأنساق الحضارية والمناهج الفكرية.

الباب الثالث

من قضايا لغة القرآن عند محمد الطاهر ابن عاشور

الفصل الأول

الدرس النحوي في توجيه المعنى في تفسير التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور

عاطف فضل(*)

مقدمة:

لقد عُني المفكرون والباحثون بالقرآن الكريم عناية لم يظفر بمثلها كتاب. وتبدو هذه العناية فيما ظهر من مؤلفات ودراسات متنوعة المجالات حول القرآن الكريم، خاتم الكتب السماوية. وقد تتابعت الجهود وتناولت القرآن الكريم في تعلق بفهمه، وتفانٍ على السبق في إيضاحه، وتنافس شريف في إبراز معانيه.

وتعددت مناحي الأخذ من القرآن الكريم، إذ فيه جانب العقيدة والتشريع، وفيه مجال فسيح لقواعد النظم التربوية والاجتماعية والسياسية، والمعاملات والعلاقات في شتى صورها. كما أنّ في القرآن مجالاً رحباً للغة والأدب والنحو والبلاغة والقصص والأمثال، إلى غير ذلك ممّا يربي الحياة، وينمّيها، ويأخذ بها إلى مدارج الأمن والسعادة. وهذه المجالات لا يستطيع جوبها عقل واحد وإنّ نبغ، ولا يفي بحقها من البحث والدّرس وإنّ برع وأبدع.

(*) دكتوراه في علم اللغة، أستاذ علم اللغة المساعد في جامعة الزرقاء- الأردن. البريد الإلكتروني:

ateffadel_jo@yahoo.com

فكانت هذه الآفاق في حاجة إلى مواهب متعددة، وكلّ ذي موهبة يجد في نفسه الدافع للإسهام بما يستطيع إبرازه من معطيات كتاب الله الخالد. كيف لا؟ والقرآن مآدبة الله، لا يشبع منها العلماء والدارسون مهما تناولوا منها، بل كلّما تناولوا من أطايبها تفتّحت شهيتهم، وتجددت رغبتهم في الاستزادة من كتاب الله الذي لا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد.

وأسلوب القرآن الكريم أسلوب خاصّ به، لا هو بالشعر، ولا هو بالنثر، ولكنّه قرآن، فهو لا يخضع لقواعد الشعر، ولا يخضع لقواعد النثر، ولكن له خاصيّة به تحسّها في تراكيب ألفاظه؛ لأنّه كلام عربي، فكانت قواعد العربيّة طريقاً لفهم معانيه، ودون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم.

ولا عجب أن لا تكون لأية دراسة في علوم العربية وفنونها قيمة دون الاستنارة بالمعجزة الخالدة التي حفظت لغة الضاد وطيدة الأركان سامقة البنيان.

وقد وجدت تفسير التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور ينفرد بآراء دون غيره من النحويين والمفسرين القدامى، فاخترت أن يكون ميداناً للدراسة، نظراً لما في الكتاب من قضايا لغوية ونحوية وصرفية وبلاغية تعمل على كشف البعد الدلالي لآيات القرآن الكريم. وإنّ أيّ إجراء لغويّ يجب أن يهدف إلى فهم المعنى وكشف الدلالة من وراء الآيات؛ إذ إنّ الأصل في أيّ اتصال لغوي. ولما كان الأمر صعباً في تتبع كلّ القضايا اللغوية في التفسير المذكور، فقد اقتصرنا على القضايا النحوية والتركيبية من سورة الفاتحة إلى نهاية سورة النساء؛ ذلك أنّ القضايا النحوية والتركيبية في تفسير ابن عاشور كثيرة يصعب على بحث ذي صفحات محدودة أن يستوعبها؛ وأنّ ابن عاشور -كغيره من المفسرين- يتحدث عن القضايا النحوية واللغوية في السور الأولى من القرآن الكريم، ثمّ تتكرر القضايا فيحيل إلى ما سبق بقوله: "قد تقدّم القول فيها عند قوله تعالى...."

إنّ لغة القرآن الكريم معين ثرّ قد أودعها الله من الأسرار ما لا ينضب، ومن هنا فإنّ ابن عاشور يرى أنّ هناك شيئاً وراء قواعد علم العربية، به يحصل انكشاف بعض المعاني، واطمئنان النفس لها، وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر في

معاني القرآن. كما أنّ نظم القرآن مبني على وفرة الإفادة، وتعدّد الدلالة، فجمال القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كلّ.

وقد خالف ابن عاشور كثيراً من المفسّرين الذين اقتصر تفسيرهم على المفردات اللغويّة والتراكيب البلاغيّة، وأعرضوا عن بيان المعاني والدلالات الحاصلة من وضعية التركيب في الآيات. كما خالف كثيراً من آراء النحويين الذين راحوا بتأويلاتهم وتقديراتهم يُغيّرون المعنى الذي يدلّ عليه ظاهر النصّ إذا ما خالف قاعدة من القواعد النحوية، فالقاعدة النحوية تعدّ الأساس في تفسير النصّوص وإيضاح المعنى، فكلّ النصّوص يجب أن تندرج تحت هذه القاعدة أو تلك، فإذا ما جاء نصّ يخالف القاعدة ذهبوا إلى التأويل والتقدير.

والذي يبدو لي أنّ جعل التأويل والتقدير أساساً في تفسير النصّوص يخرجها عن المعنى، وتكثر أوجه الإعراب، في حين إنّ المعنى المقصود من النصّ له دلالة واضحة بيّنة. وابن عاشور يرى أنّ هناك شيئاً وراء قواعد العربية به يحصل انكشاف بعض المعاني، وإليه تطمئن النفس.

أولاً: مسألة في فواتح السور

قوله تعالى: ﴿الْم﴾ [البقرة: 1] الحروف التي ابتدئ بها كثير من السور هي منطقة خلاف بين الدارسين، حتى ليتعذر إن لم نقل يستحيل على الباحث أن يستوفيها، فقد بلغت الأقوال فيها واحداً وعشرين قولاً؛ لشدة خفاء المراد منها. وقد استطاع ابن عاشور أن يستقصي هذه الأقوال، ويردها إلى ثلاثة أنواع، كلّ نوع يندرج تحته عدد من الأقوال.⁽¹⁾

والذي يهمني هنا هو التوجيه الإعرابي لهذه الحروف، وليس تلك الأنواع التي كثرت وتحير بها المفسرون. فقد ورد أنها أحرف مقطّعة مبنية غير معربة، وكذلك سائر حروف الهجاء، وقد تُعرب إلّا أنّ يخبر بها أو عنها، أو تعطف

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، تونس: دار سحنون للنشر، ج 1، ص 207. انظر أيضاً: - الرازي، فخر الدين. التفسير الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 4، 2001م، ج 1، ص 249 وما بعدها.

بعضها على بعض، فالإخبار بها أن تقول: هذه ألفٌ، والإخبار عنها أن تقول: الألف حسنة، والعطف أن تقول: في الكتاب ألف ولام، وموضعها من الإعراب نصبٌ بفعل مقدّر، وتقديره: اقرأ أَلَمْ. ويجوز أن يكون رفعاً على تقدير مبتدأ، والتقدير: هذه أَلَمْ. (2) وذكر تفسير الجمل أنها لا محل لها من الإعراب، وحجته أن الإعراب فرع إدراك المعنى، ولم تدركه هذه الحروف. (3)

وذكر سيبويه تحت عنوان "هذا باب أسماء السور" أن ﴿حَم﴾ [غافر: 1] هو بمنزلة اسم أعجمي، نحو: هايل وقايل... وأما ﴿كَهَيْعَص﴾ [مريم: 1] و ﴿آل﴾ [البقرة: 1] فلا يَكُنْ إلا حكاية، وهكذا يعالج كل اسم سورة من حيث الصّرف وعدمه، أو السكون والحركة. (4) ثم خاض النحويون في كيفية النطق بها موقوفة دون علامات إعراب جرياً على حكم الأسماء إذا لم تكن معمولة لعوامل، فحالها حال الأعداد المسرودة حيث تقول: ثلاثة أربعة خمسة. (5) وذكر الفيروز آبادي (6) أنها من المتشابه لفظاً ومعنى اعتماداً على قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُ مُتَشَبِهَةً﴾ [آل عمران: 7]

-
- (2) الأتباري، أبو البركات. البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق: طه عبد الرؤوف، ومصطفى السقا، مصر: الهيئة المصرية العامة، 1980م، ج1، ص43. وانظر أيضاً:
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، بيروت: دار سرور، 1955م، ج1، ص9.
- النحاس، أبو جعفر. إعراب القرآن، تحقيق: زهير غازي، بيروت: عالم الكتب، ط2، 1985، ج1، ص177.
- الأندلسي، ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز، تحقيق: فاس: المجلس العلمي، 1975م، ج1، ص97.
- (3) الجمل، سليمان بن عمر. الفتوحات الإلهية، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د.ت.، ج1، ص10.
- (4) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان. الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: عالم الكتب، ط3، 1983م، ج3، ص357 وما بعدها.
- (5) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج3، ص357. انظر أيضاً:
- الأخفش، سعيد بن مسعدة. معاني القرآن، تحقيق: عبد الأمير الورد، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1985م، ج1، ص167 وما بعدها، ج1، ص138.
- (6) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. بصائر ذوي التمييز، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.

وثمة رأي ذكره زكي مبارك بقوله: كنت أتحدث عن فواتح السور مع المسيو بلانشو فعرض عليّ تأويلاً جديراً بالاعتبار، جديراً بالدرس والتحقيق، وفحوى هذا الرأي أنّ هذه الحروف ليست إلا إشارات وبيانات موسيقية يُشار إلى ألحانها بحرف أو حرفين أو ثلاثة، فهي رموز صوتية، وليس من المستبعد أن تكون فواتح السور إلا إشارات صوتية لتوجيه الترتيل.⁽⁷⁾ ولعل في هذه الإشارة اتصالاً وثيقاً - قريباً كان أو بعيداً - من معنى التحدي للمكابرين الذين سبروا أغوار القرآن، وأدركوا بفطرتهم البلاغية ما يتميز به من بيان.

وما أشار إليه السيوطي كذلك يؤيد هذا القول؛ إذ يرى السيوطي أنّه أراد بهذه الحروف مفاجأة العرب برموز وإشارات لا عهد لهم بها ليزداد التفاتهم، وتنبه أذهانهم إلى القرآن الكريم.⁽⁸⁾

ومن هنا فقد أصاب ابن عاشور كبد الحقيقة بابتعاده ورفضه إعراب النحويين القائم على التأويل والتقدير في هذه المسألة، وقال: ﴿آلَمْ﴾ (البقرة: 1) فاتحة السورة ينطق بها دون علامات إعراب، ومن أعربها كان مخطئاً؛ لأنها بمنزلة أسماء الأصوات لا يقصد إلا صدورها، فداليتها تشبه الدلالة العقلية، وهي تدل على أنّ الناطق بها يهيء السامع إلى ما يرد بعدها ولا معنى للتقدير فيها.⁽⁹⁾

ثانياً: مسألة في إنّ ولعلّ

نصّ سيويوه على أنّ (إنّ) مؤكدة للجملة الاسمية.⁽¹⁰⁾ وأثبت المبرد لها معنى توكيد الحديث، إلّا أنّه ذكر أنّ معناها الابتداء.⁽¹¹⁾ وهي للتوكيد عند كل

(7) مبارك، زكي. النشر الفني في القرن الرابع الهجري، بيروت: دار الجيل، د.ت.، ج 1، ص 47.

(8) السيوطي، جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن، بيروت: المكتبة الثقافية، 1973م، ج 2، ص 27.

(9) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 316-318.

(10) سيويوه، الكتاب، مرجع سابق، ج 4، ص 233.

(11) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، بيروت: عالم الكتب، د.ت.، ج 2، ص 347، ج 4، ص 107.

النحويين.⁽¹²⁾ وذهب البلاغيون إلى أنها للتوكيد والتحقيق.⁽¹³⁾

ونسب المرادي للرازي والفارابي أنهما جعلاهما للإثبات والدوام.⁽¹⁴⁾ أما ابن عاشور فيذهب إلى أنّ (إنّ) قد تأتي لمجرد الاهتمام، ولا معنى للتأكيد فيها، وذلك في معرض تفسيره قول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ، وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ﴾ [آل عمران: 192] قال: "...مسوق مساق التعليل لسؤال الوقاية من النار، كما تؤذن به (إنّ) المستعملة لإرادة الاهتمام، إذ لا مقام للتأكيد هنا."⁽¹⁵⁾

وقد تأتي لمجرد الاهتمام بالخبر وفيها معنى التأكيد، وذلك في معرض تفسيره قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: 168] يقول: "إنّ هنا لمجرد الاهتمام بالخبر؛ لأنّ العداوة بين الشيطان والناس معلومة متقررة عند المؤمنين والمشرّكين...، أو تجعل إنّ للتوكيد."⁽¹⁶⁾ كما قد تأتي لغرابة الأمر دون ردّ الإنكار أو الشك،⁽¹⁷⁾ وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6]

وتفيد معنى التعليل والربط وتغني غناء الفاء، وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالُوا

(12) ابن عصفور، علي بن مؤمن. المقرب، تحقيق: أحمد عبد الستار وعبد الله الجبوري، بغداد: مطبعة العاني، ط 1، 1971م، ج 1، ص 106. انظر أيضاً:

- ابن هشام، أبو محمد عبد الله بن هشام. مغني اللبيب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، 1995م، ج 1، ص 37.

- السيوطي، جلال الدين. همع الهوامع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، الكويت: دار البحوث العلمية، ط 1، 1980م، ج 2، ص 147.

- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي. شرح المفصل، بيروت: عالم الكتب، د.ت.، ج 8، ص 59.

- الرّماني، أبو الحسن علي بن عيسى. معاني الحروف، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل، القاهرة: مطبعة دار العالم العربي، د.ت.، ص 110.

- الأتباري، أبو البركات. الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، ط 4، 1961م، ج 1، ص 178.

(13) الجرجاني، عبد القاهر دلائل الإعجاز، تحقيق: عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، ط 1، 1969، ص 27.

(14) المرادي، الحسن بن القاسم. الجنى الداني، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، بيروت: دار الآفاق، ط 2، 1983م، ص 397.

(15) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، المجلد 3، ج 4، ص 198.

(16) المرجع السابق، المجلد 2، ج 2، ص 104.

(17) المرجع السابق، المجلد 1، ج 1، ص 247.

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿البقرة: 32﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 96] قال ابن عاشور: "ومن خصائص إنَّ إذا وردت في الكلام لمجرد الاهتمام ألا تغني غناء الفاء وتفيد التعليل والربط." (18)

وهو بهذا يميل إلى رأي عبد القاهر الجرجاني الذي يرى فيه أنَّ من شأن (إنَّ) إذا جاءت على هذا الوجه -أي أن تقع إثر كلام وتكون لمجرد الاهتمام- أن تغني غناء الفاء العاطفة؛ لأنَّ إنَّ تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجبياً. (19)

ويبدو أنَّ ابن عاشور اتَّجه بهذه المعاني نحو ما يعرف بـ"نحو النَّص"، وليس الإعراب القائم على الاقتراض العقلي المتحكم بالنصوص التي ارتضاها النحويون وفقاً لقواعدهم.

أمَّا لعل فللنحويين فيها تأويلات: فقد تكون للترجي والإشفاق عند سيويه وجماعة من النحويين. (20) ولم يبيِّن لها المبرد إلا معنى التوقع المرجو أو مخوف. (21) وأكد هذا المعنى ابن السراج (22) والزمخشري. (23) وتكون للتعليل بمعنى كي، وهو مذهب الأخفش والكسائي. (24) وتكون للاستفهام، وهو رأي نسبه الهروي إلى الكوفيين، وارتضاه وشاهده: قولك للرجل: لعلك تشتمني؟

(18) المرجع السابق، مجلد 1، ج 1، ص 414، مجلد 3، ج 4، ص 11.

(19) الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 248 وما بعدها.

(20) سيويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 2، ص 148، ج 4، ص 133. انظر أيضاً:

- المرادي، الجنى الداني، مرجع سابق، ص 580.

- ابن يعيش، شرح المفصل، مرجع سابق، ج 8، ص 58.

- السيوطي، الهمع، مرجع سابق، ج 2، ص 89.

(21) المبرد، المقتضب، مرجع سابق، ج 4، ص 108، ص 141.

(22) ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل. الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1985م، ج 1، ص 278.

(23) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. المفصل، بيروت: دار الجيل، د.ت.، ط 3، ص 302.

(24) السيوطي، الهمع، مرجع سابق، ج 2، ص 89. انظر أيضاً:

- المرادي، الجنى الداني، مرجع سابق، ص 580.

- المالقي، أحمد بن عبد النور. رصف المباني، تحقيق: أحمد الخراط، بيروت: دار القلم، ط 2، 1985م، ص 374.

تريد: هل تشتمني، فيقول: لا أو نعم.⁽²⁵⁾ وفي الحديث "لعلنا أعجلناك."⁽²⁶⁾ وهذا عند البصريين خطأ؛ لأنَّ لعل في الحديث عندهم إشفاق.⁽²⁷⁾ وأورد ابن هشام⁽²⁸⁾ شاهداً على الاستفهام في قول الله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: 1] وتأتي للشك، فقد ذُكر أنها تأتي للشك وهي بمنزلة عسى.⁽²⁹⁾ والرأي الأخير هو ما تفرد به ابن عاشور بقوله: "وعندي وجه آخر مستقل، وهو أنَّ (لعل) الواقعة في مقام تعليل أمر أو نهي، لها استعمال يغير استعمال لعل في الكلام سواء وقعت في كلام الله تعالى أم في غيره... إلا أن الجماعة لجأوا إلى التأويل؛ لأنهم نظروا إلى لعل بنظرٍ متَّحدٍ في مواقع استعمالها بخلاف لعل المستأنفة، فإنَّها أقرب إلى إنشاء الرجاء منها إلى الإخبار به، وعلى كلِّ فإنَّ معنى لعل غير معنى أفعال المقاربة."⁽³⁰⁾

فلعل عند ابن عاشور فيها معنى الاستئناف مع ما فيها من دلالة على الرجاء، والرجاء هو الإخبار عن نهي وقوع الفعل في المستقبل.

(25) الهروي، علي بن محمد. الأزهية في علم الحروف، تحقيق: عبد المعين الملوحي، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة، ط1، 1982م، ص227.

(26) عن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ أرسل إلى رجل من الأنصار فجاءه ورأسه يقطر. فقال النبي ﷺ (لعلنا أعجلناك). فقال: نعم، فقال رسول الله ﷺ (إذا أعجلت أو فحطت فعليك الوضوء). انظر:

- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى البناء، اليمامة، بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987م، ج1، ص77.

- مسلم، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج1، ص269.

- ابن ماجة، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج1، ص199.

- ابن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد، القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت.، ج3، ص21.

(27) المرادي، الجنى الداني، مرجع سابق، ص588.

(28) ابن هشام، مغني اللبيب، مرجع سابق، ج1، ص288.

(29) الهروي، الأزهية، مرجع سابق، ص226.

(30) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، مجلد1، ج1، ص329، ص330.

ثالثاً: مسألة اللهم

قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَدُكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: 26]

لفظ (اللهم) في كلام العرب لفظ خاصّ بنداء الله تعالى في الدعاء، وحول هذه اللفظة خلاف طويل بين النحويين. قال الخليل: اللهم نداء، والميم بدل ياء.⁽³¹⁾ وذهب المبرد إلى أنّ (اللهم) من الأسماء الخاصة بالنداء، والميم المشددة عوض عن ياء.⁽³²⁾ وحجة البصريين أنّ الأصل يا الله، ولما أدخلوا الميم حذفوا الياء، والعوض ما قام مقام المعوّض، والميم هاهنا أفادت ما أفادته الياء، ولا يجمعون بينهما إلا في ضرورة الشعر.

أما الكوفيون فقالوا: إنّ الميم المشددة في اللهم ليست عوضاً من (يا) التي للتنبيه في النداء. قالوا: إنّما الأصل فيه يا الله أمّا بخير، إلا أنّه لما كثر في كلامهم وجرى على ألسنتهم حذفوا بعض الكلام تخفيفاً. واحتجوا لرأيهم بأنّ الجمع بين (يا) و (الميم) حاصل ووارد في السماع، نحو قول الشاعر:

إني إذا ما حدث ألمّا أقول يا اللهم يا للهما

فجمعوا بين الميم والياء، ولو كانت عوضاً عنها لما جمعوا بينهما.⁽³³⁾

وحول هذه القضية نقاش طويل بين النحويين، كلٌّ ينتصر لرأيه الذي رأى. وأخذ المتأخرون من النحويين هذه المسألة وأداروها في كتبهم ينتصر بعضهم لبعض، حتى قال أبو حيان معلقاً على قول الكوفيين بأنّه قول سخيّف ولا يحسن أن يقوله من عنده علم.⁽³⁴⁾

(31) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 1، ص 25، ج 2، ص 196.

(32) المبرد، المقتضب، مرجع سابق، ج 4، ص 239.

(33) انظر تفصيل ذلك في: الأنباري، الإنصاف، مرجع سابق، مسألة 47.

(34) الأندلسي، أبو حيان. تقريب المقرب، تحقيق: محمد جاسم الدليمي، بيروت: دار الندوة، 1987م، ص 163. انظر أيضاً:

- ابن عصفور، المقرب، مرجع سابق، ج 1، ص 183.

- النحاس، إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 314.

- الفراء، معاني القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 253، ج 2، ص 156.

هذا ولخص ابن عاشور آراء النحويين في هذه المسألة، ثم علّق بقوله:
 "والظاهر أنّ الميم علامة تنوين في اللغة المنقول منها كلمة (اللهم) من عبرانية
 أو قحطانية، وأنّ أصلها لا هم مرادف إله. "⁽³⁵⁾ وحجته أنّ العرب نطقوا به هكذا
 في غير النداء كقول الشاعر:

كدعوة من أبي رباح يسمعها اللهم الكبيرُ

ثم يصل إلى نتيجة، ويقول: "وكل ذلك تكلف لا دليل عليه. "⁽³⁶⁾

والذي يبدو أنّ ابن عاشور لم يستطع أن يعطي رأياً قاطعاً فيها سوى قوله:
 إنّ الميم علامة تنوين في اللغة. وقوله هذا تعليل غير مقنع ومحاولة بحث عن
 مخرج من خلاف النحويين الطويل، ولو تأمل هذه اللفظة في سياق الآية التي
 صدرت بها الموضوع ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ﴾ فإنّه سيجد رونقاً خاصاً وجرساً
 معيناً يدل عليه السياق من خلال الخضوع والتذلل لطلب المغفرة، فأنت عندما
 تقرأ الآية تحسّ في كلمة (اللهم) الإيناس والتقرب والسلوى والعزاء، ففي الآية
 فخامة وروعة لا تحسّ بهما في قوله: يا الله. ويُدرك هذا المعنى من السياق
 النّصي والنغمة الصوتية المصاحبة للجملة.

ولا شك أنّ نظرة النحاة إلى هذه اللفظة نظرة معيارية قائمة على إدخال
 القضايا بعضها ببعض للوصول إلى القاعدة النحوية التي فرضوها من قبل. وأمّا
 نقاشهم فهو ابتعاد عن الوصول إلى المعنى الذي تحمله هذه اللفظة، والأسرار
 الدلالية التي تنضوي تحتها. وإنّ نظرة ابن عاشور لا تخرج عن السياق النحوي
 ذاته، وإن حاول أن يجعل من الميم علامة إعرابية استناداً لما جاء في العبرانية
 أو القحطانية. فقد جاء في العبرانية أيضاً "إلوهيم إلهي أنت، إليك أبكر ظمئت
 إليك نفسي. "⁽³⁷⁾

= - السيوطي، جلال الدين. الأشباه والنظائر، تحقيق: طه عبد الرؤوف، القاهرة: مكتبة
 الكليات الأزهرية، 1975م، ج2، ص156.

(35) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص212.

(36) المرجع السابق.

(37) موريس، بوكاي. دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، ط4، 1970م،
 ص23.

وأرى أن ابن عاشور قد حاول أن يعطي رأياً فيها، إلا أنه لم يستطع. ولذا صرح بقوله: كل ذلك تكلف لا دليل عليه.

رابعاً: مسألة في الحال

الحال عند النحويين وصف فضلة منصوب يبين هيئة اسم قبله يُسمّى صاحب الحال وقت وقوع الفعل،⁽³⁸⁾ نحو: أقبل محمدٌ مستبشراً. ومعنى فضلة أنه ليس مسنداً ولا مسنداً إليه، أو أنه يأتي بعد استيفاء الجملة ركنيها، وليس معنى ذلك أنه يصح الاستغناء عنه، إذ قد تأتي الحال غير مستغنى عنها، نحو: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ [النساء: 43] وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ﴾ [الأنبياء: 16]

ونصّ النحويون⁽³⁹⁾ على أنّ الحال تقع مفردة، وهي التي ليست جملة أو شبه جملة، وتتضمن الحال المفردة: المفرد، والمثنى، والجمع، نحو: ﴿أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: 41] ونحو: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [إبراهيم: 33] وتقع الحال جملة فعلية، نحو: ﴿وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [الحجر: 67] وجملة اسمية، نحو: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ [النساء: 43] ثم شبه جملة، نحو: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾ [القصص: 79]

أما ابن عاشور فقد تناول قول الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ [البقرة: 113] قال قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ جملة حالية جيء بها لمزيد من التعجب من شأنهم أن يقولوا ذلك، وكلّ فريق منهم يتلون الكتاب، وكلّ كتاب يتلونه مشتمل على الحق لو اتّبعه أهله حق اتّباعه... إلى أن يقول: وجيء بالجملة الحالية؛ لأنّ دلالتها على

(38) السيوطي، الهمع، مرجع سابق، ج 4، ص 7.

(39) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 1، ص 340 - 346. وانظر أيضاً:

- السيوطي، الهمع، مرجع سابق، ج 4، ص 7.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الله. شرح شذور الذهب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دمشق: دار الطلائع، 2004م، ص 246.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشاف، طبعة: مصطفى حسين أحمد، بيروت: دار الكتاب العربي، 1986م، ص 61.

الهيئة أقوى من دلالة الحال المفردة؛ بسبب اشتغال الجملة الحالية على نسبة خبرية تفيد أنّ ما كان حقّه أن يكون خبراً عدل به عن الخبر لادّعاء أنّه معلوم اتّصاف المخبر عنه به، فيؤتى به في موقع الحال المفردة على اعتبار التذكير به، ولفت الذهن إليه فصار حالاً له.⁽⁴⁰⁾

وفيما ذكره ابن عاشور من دلالة الحال الجملة أقوى من دلالة الحال المفرد لم يذكره أحدٌ من النحويين أو المفسرين أو أصحاب كتب إعراب القرآن فيما رجعت إليه.⁽⁴¹⁾

خامساً: مسألة النفي بـ(لن)

ذكر سيبويه أنّ لا لنفي يفعل، ولن لنفي سيفعل،⁽⁴²⁾ وهي حرف نصب ونفي واستقبال، ولا يلزم أن يكون نفيها نفيّاً مؤبداً خلافاً للزمخشري.⁽⁴³⁾ ويرى ابن هشام⁽⁴⁴⁾ أنها لو كانت تفيد التأييد لم يُقَيّد منفيها باليوم في قوله تعالى: ﴿فَلَنُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً﴾ [مريم: 26]

واعترض ابن عصفور على من قال إنها تفيد تأكيد النفي بقوله: دعوى لا دليل عليها، بل قد يكون النفي بـ (لا) أكد من النفي بـ (لن).⁽⁴⁵⁾

(40) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، مجلد 1، ج 1، ص 676.

(41) البيضاوي، أبو سعيد، عبد الله بن عمر ناصر الدين. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المعروف بتفسير

البيضاوي، بيروت: مؤسسة شعبان، د.ت.، ج 1، ص 181. وانظر أيضاً:

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن، المعروف بتفسير القرطبي،

دار الكتاب العربي، ط 3، 1967م، ج 1، ص 76.

- الجمل، الفتوحات الإلهية، مرجع سابق، ج 1، ص 96.

- الأندلسي، تفسير المحرر الوجيز، مرجع سابق، ج 1، ص 332.

(42) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 1، ص 407. انظر أيضاً:

- المبرد، المقتضب، مرجع سابق، ج 2، ص 6.

(43) الزمخشري، المفصل، مرجع سابق، ص 306.

(44) ابن هشام، مغني اللبيب، مرجع سابق، ج 1، ص 285. انظر أيضاً:

- النحاس، إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 200.

- المرادي، الجنى الداني، مرجع سابق، ص 270.

(45) المرادي، الجنى الداني، مرجع سابق، ص 270.

ناقش ابن عاشور هذه المسألة مناقشة ضافية مخالفاً النحويين في دلالة (لن)، وذلك في معرض تفسيره قول الله تعالى: ﴿إِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 24] يقول: "حسن موقع لن الدالة على نفي المستقبل، فالنفي بها أكد من النفي بـ (لا)... وإذا كانت لنفي المستقبل تدل على النفي المؤبد غالباً؛ لأنه لما لم يوقت بحد من حدود المستقبل دل على استغراق أزمنته." (46) وقال في موضع آخر: "النفي بـ (لن) مبالغة في التأييد؛ لأنها لنفي المستقبل وتأبيده." (47)

ويؤكد ابن عاشور رأيه بقوله: "وقد استقرت مواقعها في القرآن الكريم، وكلام العرب فوجدتها لا يؤتى بها إلا في مقام إرادة النفي المؤكد أو المؤبد. ومن قال من النحاة أنها لا تفيد تأكيداً ولا تأبيداً فقد كابر." (48)

ويبدو أن ابن عاشور قد اعتمد على رأي الخليل في أصل وضع (لن)، (49) فقد ذهب الخليل إلى أن لن حرف مختزل من لا النافية وأن الاستقبالية؛ علماً بأن هذا الرأي لا يشير إلى قضية التأكيد أو التأيد أولاً، ثم إن بساطة الحروف وتركيبها مسألة خلافية بين النحويين، ولا سيما في هذا الحرف. (50)

سادساً: مسألة في التقديم والتأخير (الترتيب)

الترتيب: هو عملية إجراء تغيير على تركيب الجملة، بحيث يعمد المتكلم إلى ما حقه التأخير فيقدمه، أو إلى ما حقه التقديم فيؤخره كتقديم الفاعل على الفعل، أو المفعول على الفعل أو على الفاعل، أو تقديم الخبر على المبتدأ... الخ؛ لإجراء تغيير في المعنى. وقد يكون هذا التغيير أصلياً كما يمكن أن يكون

(46) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، مجلد 1، ج 1، ص 342.

(47) المرجع السابق، ج 1، ص 396. ومجلد 1، ج 1، ص 542، 579.

(48) المرجع السابق، مجلد 1، ج 1، ص 342.

(49) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 4، ص 220.

(50) ابن هشام، مغني اللبيب، مرجع سابق، ج 1، ص 285. وانظر أيضاً:

- النحاس، إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 200.

- المرادي، الجني الداني، مرجع سابق، ص 270.

- الزمخشري، المفصل، مرجع سابق، ص 307.

فريعاً. وقد لاحظ النحاة أنّ هذا الترتيب -الأصلي والفرعي- أو ما سُمّي بالواجب والجائز تقتضيه طبيعة اللغة، ولا بدّ أن نسلم بوجود ترتيب خاص بالجملة الفعلية، وآخر خاص بالجملة الاسمية. وما ذلك إلا لأمر يتعلق بالدلالة.

وقد تناول القدماء هذا الأسلوب ودرسوه بعناية، ويُعد فناً من الفنون التي يأخذ بها أصحاب البيان في الأساليب. يقول الجرجاني: "وهو باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتّر لك عن بديعه ويفضي لك إلى لطيفه، ولا تزال ترى مشعرا يروك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك أن قدم فيه شيء وحول اللفظ عن مكان إلى مكان." (51) وقال الزركشي: "هو أحد أسباب البلاغة، فإنهم أتوا به دلالة على تمكنهم في الفصاحة، وملكتهم في الكلام... ويقع في الكلام في فصول من حيث المعنى." (52)

والتقديم والتأخير تأتي به العرب للعناية والاهتمام. قال سيبويه: "...فإن قدمت المفعول وأخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأول، وذلك قولك: ضرب زيداً عبد الله؛ لأنك إنّما أردت به مؤخراً ما أردت به مقدماً، ولم ترد أن تشغل الفعل بأول منه وإن كان مؤخراً في اللفظ،... وهو عربي جيد كثير. كأنهم إنّما يقدمون الذي بيانه أهم له وهم بيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم." (53)

وقد بين الزمخشري أهمية التقديم والتأخير وذلك في معرض تفسيره لآية: ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَنَكَ هَذَا مَبْهُتُنَّ عَظِيمٌ﴾ [النور: 16] قال الزمخشري: "...فإن قلت: فأأي فائدة في تقديم الظرف؟ قلت: الفائدة فيه بيان أنّه كان الواجب عليهم أن يتفادوا أول ما سمعوا بالإفك عن التكلم به، فلمّا كان ذكر الوقت أهم وجب التقديم." (54)

(51) الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 83.

(52) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، ط 1، 1997م.

(53) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 1، ص 34.

(54) الزمخشري، الكشف، مرجع سابق، ج 3، ص 220.

ويذهب عبد القاهر الجرجاني أبعد من العناية والاهتمام ويرى أنَّ قصره على العناية والاهتمام يبعده عن أن يكون من عناصر إدراك أسرار التركيب اللغوي وفهمه وتذوق حلاوة ما فيه من معنى؛ إذ يكون لأمر يتعلق بالبنية الداخلية المرتبطة بالمعنى في ذهن المتكلم. يقول: "...وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: إنه قدم للعناية؛ ولأن ذكره أهم من غيره أن يذكر من أين كانت تلك العناية؟ ولم كان أهم؟ ولتخيلهم ذلك قد صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم وهونوا الخطب فيه حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرباً من التكلف، ولم تر ظناً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه." (55)

وقد أدرك نحاتنا القدماء أهمية التقديم والتأخير ففقدوا له أبواباً، تحدثوا فيها عما يجوز وعما لا يجوز، ووجوهه، وأضرابه، نجد ذلك في كتب النحو جميعها. (56) والتقديم والتأخير عند القدماء يكون لأمر يتعلق بالبنية الداخلية المرتبطة بالمعنى في ذهن المتكلم.

ولابن عاشور في التقديم والتأخير رأي هو أبعد مما ذهب إليه النحويون من العناية والاهتمام، أو ممّا ذهب إليه البلاغيون من الحصر، إنه أمر يتعلق بالبنية الداخلية المرتبطة بالمعنى في ذهن المتكلم، وهذا المعنى له دلالات كثيرة ذكرها ابن عاشور منها:

- التقديم يكون للتشريف، وذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَدِّ السَّمَاءِ أَمْنَةً تُوَاسِّئُكُمْ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ﴾ [آل عمران: 154] يقول ابن عاشور: "وكان مقتضى الظاهر أن يقدم النعاس ويؤخر أمانة؛ لأنّ أمانة بمنزلة الصفة أو المفعول لأجله فحقّه التقديم على المفعول، كما جاء في آية: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسُ أَمْنَةً

(55) الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 85.

(56) ابن السراج، الأصول في النحو، مرجع سابق، ج 2، ص 22. انظر أيضاً:

- ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت: دار الهدى، ط 2، 1952م، ج 2، ص 382.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. الصحاح، تحقيق: أحمد صقر، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ط 1، 2001م، 412 ص.

- الفراء، معاني القرآن، مرجع سابق، ج 2، ص 161، 191، 410.

- الزجاج، أبو إسحق إبراهيم بن السري. معاني القرآن، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصرية، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ط 2، 1982م.

مِنْهُ ﴿[الأنفال:11] وَلَكِنَّهُ قَدَّمَ الْأَمْنَةَ هُنَا تَشْرِيفًا لِّشَأْنِهَا؛ لِأَنَّهَا جَعَلَتْ كَالْمَنْزِلِ مِنْ اللَّهِ لِنَصْرِهِمْ، فَهُوَ كَالسَّكِينَةِ، فَنَاسِبٌ أَنْ يُجْعَلَ هُوَ مَفْعُولُ أَنْزَلَ، وَيُجْعَلَ النَّعَاسُ بَدَلًا مِنْهُ.﴾⁽⁵⁷⁾

- التقديم للتشويق، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيًّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: 78] يقول ابن عاشور: "وتقديم الخبر (منهم) للتشويق إلى المسند إليه. والمعنى كيف تطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم محرفين وفريق جهلة... فكانوا يحرفون الدين ويكابرون فيما يسمعون من معجزة القرآن في الإخبار عن أسرار دينهم، فكيف تطمعون أيضاً في إيمان الفريق الأميين الذين هم أبعد عن معرفة الحق وألهي عن تطلبه، وأضل في التفرقة بين الحق والباطل وأجدر بالافتداء بأئمتهم وعلمائهم." ⁽⁵⁸⁾

- التقديم لرعاية الفاصلة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 4] يقول ابن عاشور: "وتقديم المجرور الذي هو معمول (يوقنون) على عامله، وهو تقديم لمجرد الاهتمام مع رعاية الفاصلة، وأرى أنَّ هذا التقديم ثناء على هؤلاء بأنهم أيقنوا، وليس التقديم بمفيد حصراً؛ إذ لا يستقيم معنى الحصر هنا بأن يكون المعنى أنهم يوقنون بالآخرة دون غيرها." ⁽⁵⁹⁾

- إفادة تقوية الخبر، وذلك في قوله تعالى: ﴿هُمُ يُوقِنُونَ﴾ في الآية السابقة. فقد جيء بالمسند إليه مقدماً على المسند الفعلي؛ لإفادة تقوية الخبر إذ هو إيقان ثابت عندهم من قبل مجيء الإسلام على الإجمال، وإن كانت التوراة خالية عن تفصيله. ⁽⁶⁰⁾

- التقديم للأجدر، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِيذُ﴾ [الفاتحة: 5] يقول ابن عاشور: "وجه تقديم قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ على قوله:

(57) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج4، ص133. وانظر: ج1، ص702.

(58) المرجع السابق، ج1، ص573، ج2، ص385.

(59) المرجع السابق، ج1، ص240، مجلد3، ج5، ص287.

(60) المرجع السابق، ج1، ص241.

﴿وَيَاكَ نَسْتَعِيْثُ﴾ أَنَّ العبادة، تقرب للخالق تعالى، فهي أجدر بالتقديم في المناجاة. وأمّا الاستعانة فهي لنفع المخلوق للتيسير عليه فناسب أن يقدم المناجي ما هو من عزمه وصنعه على ما يسأله مما يعين على ذلك؛ ولأنّ الاستعانة بالله تتركب على كونه معبوداً للمستعان به.⁽⁶¹⁾

- ويكون التقديم للاختصاص،⁽⁶²⁾ والتأكيد،⁽⁶³⁾ والذم،⁽⁶⁴⁾ وزيادة في التنبيه،⁽⁶⁵⁾ والحصر،⁽⁶⁶⁾ والثبات،⁽⁶⁷⁾ والتعجب،⁽⁶⁸⁾ وتقوية الحكم،⁽⁶⁹⁾ والمبالغة.⁽⁷⁰⁾

سابعاً: مسألة في لا النافية للجنس⁽⁷¹⁾

نمط من أنماط الجملة الاسمية؛ إذ تدخل (لا) على المبتدأ والخبر، فتضيف معنى جديداً إلى الجملة، وهو نفي الخبر عن جميع أفراد الجنس الواقع بعدها. وتجري مجرى (إنّ) في العمل؛ فتنصب المبتدأ ويُسمّى اسمها، وترفع الخبر ويُسمّى خبرها،⁽⁷²⁾ نحو: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] ويسمّيها سيبويه (لا) العاملة عمل (إنّ).⁽⁷³⁾ وأمّا معناها فلو قلنا: لا طالب في الجامعة؛ يكون معنى الجملة محتملاً معنيين:

-
- (61) المرجع السابق، ج 1، ص 76.
(62) المرجع السابق، ج 1، ص 454، ص 746، ج 3، ص 139.
(63) المرجع السابق، مجلد 3، ج 3، ص 20.
(64) المرجع السابق، ج 3، ص 60.
(65) المرجع السابق، مجلد 3، ج 3، ص 73.
(66) المرجع السابق، ج 3، ص 134.
(67) المرجع السابق، ج 1، ص 406.
(68) المرجع السابق، مجلد 3، ج 3، ص 285.
(69) المرجع السابق، مجلد 3، ج 3، ص 248، ج 1، ص 293.
(70) المرجع السابق، ج 1، ص 455، ص 469.
(71) تسمى (لا) التبرئة؛ لأنها تفيد تبرئة المتكلم عن الاتصال بالخبر. انظر:
- الفراء، معاني القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 120.
(72) السيوطي، الهمع، مرجع سابق، ج 2، ص 194.
(73) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 2، ص 274. انظر أيضاً:
- المبرد، المقتضب، مرجع سابق، ج 4، ص 357.

الأول: نفي وجود طالب في الجامعة، مع جواز وجود اثنين أو ثلاثة أو أكثر.
 الثاني: نفي وجود طالب واحد، وما زاد على الواحد فليس بها أحد من الطلاب مطلقاً.

ولمّا كان النفي بها صالحاً لوقوعه على الفرد الواحد سمّاها النحاة (لا النافية للوحدة): أي لنفي الواحد، وهي إحدى الحروف الناسخة المشبهة بـ (ليس). يقول السيوطي: "والحاقها بليس قياس نظير؛ لأنها نافية مثلها، فهو أقوى في القياس، ولكن عملها عمل إنّ أفصح وأكثر استعمالاً." (74)

ولم يغب هذا المعنى عن ابن عاشور، فمن مظاهر دقته بتفاصيل النحو ودقائقه يقول في معرض تفسيره قول الله تعالى: ﴿أَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [آل عمران: 170] "لا عاملة عمل ليس ومفيدة معناها، ولم يُبين اسم لا على الفتح هنا لظهور أنّ المقصود نفس الجنس، ولا احتمال لنفي الوحدة." (75)

وقد وضع النحويون لها أحكاماً كثيرة وشروطاً للعمل هي: (76)

- أن يكون اسمها وخبرها نكرتين.
- أن يكون الاسم مقدماً والخبر مؤخراً.

(74) سيوييه، الكتاب، مرجع سابق، ج2، ص274. انظر أيضاً:

- المبرد، المقتضب، مرجع سابق، ج4، ص360.

- السيوطي، الهمع، مرجع سابق، ج2، ص194.

(75) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، مجلد3، ج4، ص166.

(76) هناك خلاف كبير بين النحويين في تلك الشروط والأحكام، ولا مجال هنا لتفصيل ذلك. لمزيد من

التفصيل انظر:

- السيوطي، الهمع، مرجع سابق، ج2، ص193، ص208.

- المبرد، المقتضب، مرجع سابق، ج2، ص152، ج4، ص357 وما بعدها.

- ابن فارس، الصحاح، مرجع سابق، ص263.

- المرادي، الجني الداني، مرجع سابق، ص290.

- الإستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن. الكافية في النحو بيروت: دار الكتاب العلمية، ط3، 1982م، ج1، ص257 - ص259.

- ابن عقيل الهمداني، المصري. شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة السعادة، ط14، 1964م، وانظر: ج1، ص293 - ص412.

- ابن هشام، مغني اللبيب، مرجع سابق، ج1، ص237.

- أن تكون نافية للجنس نصّاً: أي نفيّاً عاماً لا احتمالاً.

- أن يكون اسمها متصلاً بها.

- أن لا يدخل عليها جار.

وأما اسمها فيقع مفرداً ويبنى على ما ينصب به، والمراد بالمفرد ما ليس مضافاً ولا شبيهاً بالمضاف، نحو: لا رذيلة أبغض من الخيانة، ولا رجلين في الدار، ولا مهندسين مهملون، ولا معلمات مهملات.

ويقع مضافاً، نحو: لا قائل حقّ جبان. وشبيهاً بالمضاف، نحو: لا شارباً خمرّاً محترماً.

هذا وقد استوعب ابن عاشور هذا المعنى الدلالي لـ (لا النافية للجنس)، وهو في غير موضع من كتابه⁽⁷⁷⁾ يعالج هذه المسألة معالجة النحوي العارف معرفة دقيقة بمسائل النحو، يقول في معرض تفسيره قول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] ولم يختلف متواتر القراء في فتح ﴿رَيْبَ﴾ نفيّاً للجنس على سبيل التنصيص وهو أبلغه؛ لأنه لو رفع لاحتمل نفي الفرد دون الجنس، فإن كانت الإشارة بقوله: ﴿ذَلِكَ﴾ إلى الحروف المجتمعة في ﴿الْمَ﴾ على إرادة التعريض بالمتحدّين، وكان قوله: ﴿ذَلِكَ﴾ خبراً لاسم الإشارة كان قوله: ﴿لَا رَيْبَ﴾ نفيّاً لريب خاص وهو الريب الذي يعرض في كون هذا الكتاب مؤلفاً من حروف كلامهم. فكيف عجزوا عن مثله، وكان نفي الجنس فيه حقيقة وليس بادعاء، فتكون جملة ﴿لَا رَيْبَ﴾ منزلة تأكيد لاسم الإشارة في قوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾، وعلى هذا الوجه يجوز أن يكون المجرور ﴿فِيهِ﴾ متعلقاً بريب على أنه ظرف لغو، فيكون الوقف على قوله: ﴿فِيهِ﴾ هو المختار.

ويجوز أن يكون قوله ﴿فِيهِ﴾ خبراً لقوله ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، كأنه قيل: هذا الكتاب مشتمل على شيء من الهدى فاسمعوا إليه، ولذلك نكر الهدى: أي فيه

(77) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 444، ص 540، ج 2، ص 233، ج 3، ص 15، ص 78.

شيء من هدى. ويكون خبر ﴿لَا﴾ محذوفاً؛ أي لا ريب موجودٌ، وحذف الخبر مستعمل كثيراً.

وإن كانت الإشارة بقوله: ﴿ذَلِكَ﴾ إلى الكتاب باعتبار كونه كالحاضر المشاهد، وكان الكتاب بدلاً من اسم الإشارة لبيانه، فالمجرور من قوله: ﴿فِيهِ﴾ ظرف لغو متعلق بريب. وخبر ﴿لَا﴾ محذوف على الطريقة الكثيرة في مثله.

والوقوف على قوله: ﴿فِيهِ﴾، فيه معنى نفى وقوع الريب في الكتاب على هذا الوجه نفى الشك في أنه منزل من الله تعالى.⁽⁷⁸⁾

ويظهر من هذه المسألة أنّ ابن عاشور كان من أكثر المفسرين والمعربين وأدقهم في النظر إلى هذه المسألة والإفصاح عن البعد الدلالي فيها.⁽⁷⁹⁾

ثامناً: مسألة في المصدر المؤول من همزة التسوية والفعل بعد سواء

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6]

للعرب في استعمال سواء مذهبان: أحدهما: أن يأتوا بسواء على أصل وضعه من الدلالة على معنى التساوي في وصف بين متعدد، فيقع معه (سواء) ما يدل على متعدد، نحو ضمير الجمع في قوله: (فهم فيه سواء) ويجري إعرابه على ما يقتضيه موقعه من التركيب، فقد يقع ظرفاً، وصفة، وحالاً.⁽⁸⁰⁾

وثانيهما: أن يقع مع همزة التسوية، وهذا أكثر استعمالها، وقد تردد النحاة في إعرابه، وأظهر ما قالوه: أنّ ﴿سَوَاءً﴾ مبتدأ و﴿أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ الخبر،⁽⁸¹⁾

(78) المرجع السابق، ج 1، ص 222.

(79) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ج 1، ص 266. انظر أيضاً:

- الزنجشيري، الكشف، مرجع سابق، ج 1، ص 26.

- العكبري، إملأ ما من به الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1969م، ج 1، ص 11.

- الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 44.

- النحاس، إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 179.

- الفراء، معاني القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 120.

- القرطبي، تفسير القرطبي، مرجع سابق، ج 1، ص 157.

- البيضاوي، أنوار التنزيل، مرجع سابق، ج 1، ص 47.

(80) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 1، ص 407، ج 1، ص 431، ص 43، ج 2، ص 119.

(81) النحاس، إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 184.

والتقدير سواء عليهم الإنذار وتركه: أي سواء عليهم هذان.

ويردّ الأنباري على من يقول: إنّ الجملة الواقعة خبراً للمبتدأ يجب أن يعود منها ضمير إلى المبتدأ، وليس في الجملة الواقعة خبراً للمبتدأ ها هنا ضمير يعود إلى المبتدأ.

يقول الأنباري: هذا كلام محمول على المعنى، والتقدير سواء عليهم الإنذار وتركه، وسواء عليّ القيام والقعود، ونظير تنزيل الفعل هنا منزلة المصدر. قولهم تسمع بالمعيدي خيرٌ من أن تراه. فإنّه نزل منزلة (سماعك)، وإذا تنزّل الفعل في هذا الكلام منزل المصدر كان (سواء) خبراً مقدّماً في المعنى، وإن كان مبتدأ في اللفظ. ألا ترى أنّ الخبر متصوّر فيه وهو الاستواء.⁽⁸²⁾

ويجوز أن يكون سواء مبتدأ رافعاً لفاعل سدّ مسدّد الخبر؛ لأنّ سواء في معنى مستو. فهو في قوة اسم الفاعل فيرفع فاعلاً سدّ مسدّد خبر المبتدأ.⁽⁸³⁾ وذكر عن ابن كيسان أنّ (سواء) خبر إنّ وما بعده معمول له.⁽⁸⁴⁾ وذهب إليه الزمخشري في أحد أقواله.⁽⁸⁵⁾

ويشير ابن عاشور إلى أنّ الناس لتعجبهم في دوام الكفار على كفرهم مع ما جاءهم من الآيات بحيث يسأل السائلون: أنذرهم النبي أم لم ينذرهم؟ متيقنين أنه لو أنذرهم لما ترددوا في الإيمان فقليل: إنهم سواء عليهم جواب تساؤل الناس عن إحدى الأمرين. والأظهر أنّ المبتدأ بعد سواء مقدّر يدل عليه الاستفهام الواقع معه، وأنّ التقدير سواء جواب ﴿ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ وهذا يجري مجرى قول القائل: علمت أزيد قائم؟ إذ التقدير: علمت جواب هذا السؤال. فسواء في الآية مبتدأ ثانٍ. وبهذا انتفى جميع التكلفات التي فرضها النحاة هنا.⁽⁸⁶⁾

(82) الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 49.

(83) النحاس، إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 184. انظر أيضاً:

- العكبري، إملاء ما من به الرحمن، مرجع سابق، ج 1، ص 14.

(84) النحاس، إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 184.

(85) الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ج 1، ص 47.

(86) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 219، ص 221.

تاسعاً: مسألة في المصدر المؤول من لو والفعل

قال تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرَحِّزٍ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ إِمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 96]

لو: حرف باتفاق. ومذهب أغلب النحويين أنها حرف امتناع لامتناع، تدل على امتناع جوابها لامتناع شرطها.⁽⁸⁷⁾ وذهب سيبويه إلى أن (لو) حرف لما كان سيقع لوقوع غيره.⁽⁸⁸⁾ ولا تختلف دلالة هذه العبارة عن دلالة عبارة النحويين في أن (لو) حرف امتناع لامتناع في الماضي؛ لأن قول سيبويه: لما كان سيقع هو حديث عن الجواب، وأنه لم يقع في الماضي، وقوله لوقوع غيره؛ أي لو وقع الشرط، ومعنى ذلك أنه لم يقع.

وقد فصل ابن هشام القول في لو على أوجه: شرطية، ومصدرية، وللتمني، وأن تكون للعرض.⁽⁸⁹⁾ ونسب المرادي إلى الفراء، والمبرد، والعكبري، وابن عقيل، والأشموني جواز أن تكون (لو) بمعنى (أن).⁽⁹⁰⁾ وفي الآية: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ ينص ابن عقيل⁽⁹¹⁾ على أن لو هنا مصدرية، وعلامتها صحة وقوع "أن" موقعها، نحو: وددت لو قام زيد: أي قيامه.

وقد أنكر كثير من النحويين أن تكون (لو) بمعنى (أن) وجعلوها شرطية، وقالوا: مفعول (يود) وجواب (لو) محذوفان، والتقدير: "وَدَّ أَحَدُكُمْ التَّعْمِيرَ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ لِسَرِّهِ ذَلِكَ". والدليل قراءة بعضهم: "ودوا لو تدهن فيدهنوا"

(87) ابن السراج، الأصول في النحو، مرجع سابق، ج 2، ص 220. انظر أيضاً:

- ابن فارس، الصحاح، مرجع سابق، ص 252.

- المرادي، الجنى الداني، مرجع سابق، ص 277.

- ابن يعيش، شرح المفصل، مرجع سابق، ج 8، ص 156.

(88) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 2، ص 307.

(89) ابن هشام، مغني اللبيب، مرجع سابق، ج 1، ص 255-271. انظر أيضاً:

- المالقي، رصف المباني، مرجع سابق، ص 358.

(90) ابن عقيل، شرح ابن عقيل، مرجع سابق، ج 2، ص 386. انظر أيضاً:

- المرادي، الجنى الداني، مرجع سابق، ص 288.

(91) ابن عقيل، شرح ابن عقيل، مرجع سابق، ج 2، ص 386.

بحذف النون عطفاً على (تدهن).⁽⁹²⁾ ويقول ابن مالك: وعندي أنّ (لو) لا تكون لغير الشرط في الماضي.⁽⁹³⁾

ومن أنكر أن تكون (لو) مصدرية تأول الآية على حذف مفعول يودّ. ورأى الزمخشري والرازي أنّ (لو) في الآية تفيد التمني.⁽⁹⁴⁾

ويذهب ابن عاشور مذهباً مغايراً للذين قالوا بالمصدرية، يقول: "وأصل لو شرط للماضي أو المستقبل، فكان أصل موقعه مع فعل يودّ ونحوه أنه جملة مبنية لجملة يودّ، والتقدير: يودّ أحدهم لو يعمر ألف سنة لما سئم، أو لما كره، فلما كان مضمون شرط لو ومضمون مفعول يودّ واحداً استغنوا بفعل الشرط عن مفعول الفعل، فحذفوا المفعول ونزل حرف الشرط مع فعله منزلة المفعول، فلذلك صار الحرف مع جملة الشرط في قوة المفعول، فاكتمل الاسم في المعنى فصار فعل الشرط مؤولاً بالمصدر المأخوذ منه، ولذلك صار حرف (لو) بمنزلة (أنّ) المصدرية نظراً لكون الفعل الذي بعدها صار مؤولاً بمصدر، فصارت جملة الشرط مستعملة في معنى المصدر استعمالاً غلب على لو الواقعة على فعل يودّ، وقد يلحق به ما كان في معناه من الأفعال الدالة على الرغبة والمحبة.⁽⁹⁵⁾

ثمّ يضعف ابن عاشور من قال بأن (لو) تُعدّ حرفاً مصدرياً؛ لأنه باعتقاده أسهل تقديراً.⁽⁹⁶⁾

ولا ريب أنّ هذه النظرة من ابن عاشور مغرقة في التقدير والتأويل، فقد ركب مركباً صعباً في توجيه هذه الآية، علماً بأنّ كثيراً من النحويين والمفسرين اتجهوا بها نحو المصدرية، أو التمني، وإن كان أسهل متناوياً في رأي ابن عاشور، لكنّه أدق من ناحية وصفية.

(92) ابن نور الدين، محمد بن علي الخطيب الموزعي. مصابيح المغاني في حروف المعاني، تحقيق: جمال طلبة، القاهرة: دار زاهد للنشر، ط1، 1995م، ص323.

(93) ابن مالك، أبو عبد الله بدر الدين محمد. شرح ألفية ابن مالك، تحقيق: عبد الحميد السيد محمد، بيروت: دار الجيل، د.ت.، ص710.

(94) الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ج1، ص168. انظر أيضاً: - الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ج1، ص609.

(95) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص618.

(96) المرجع السابق. انظر: المرجع السابق، مجلد3، ج5، ص58.

عاشراً: مسألة في الفاء الفصيحة

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ﴾ [البقرة: 60]

يرى ابن عاشور أنّ الفاء في قوله: ﴿فَانْفَجَرَتْ﴾ هي الفاء الفصيحة. والفاء الفصيحة مصطلح لم يرد عند النحويين فيما رجعت إليه من أمهات مصادر النحو.⁽⁹⁷⁾ ويبدو لي أنها تسمية بلاغية جاءت لمعنى دلالي معيّن. فالفاء الفصيحة مصطلح يعني به البلاغيون فاء العطف إذا لم يصلح المذكور بعدها لأن يكون معطوفاً على المذكور قبلها، فيتعيّن تقدير معطوف آخر يكون بعد الفاء معطوفاً عليه.⁽⁹⁸⁾ فتسميتها بالفصيحة؛ لأنها أفصحت عن محذوف، والتقدير في الآية فضرِب فانفجرت. وذكر الزمخشري أنها لا تقع إلا في كلام بليغ، وتقدير شرط، نحو: فإن ضربت فقد انفجرت.⁽⁹⁹⁾ ومنه قول الشاعر:

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا
ثمّ القفول فقد جئنا خراسانا

أي إن كان القفول بعد الوصول إلى خراسان فقد جئنا خراسان، أي فلنقفل فقد جئنا.

(97) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 1، ص 148، ص 399، ص 429، ج 3، ص 42، ص 102، ص 189. وانظر أيضاً:

- المبرد، المقتضب، مرجع سابق، ج 1، ص 10، ج 2، ص 14.
- السيوطي، الهمع، مرجع سابق، ج 4، ص 129-139.
- ابن فارس، الصحاح، مرجع سابق، ص 142.
- النحاس، إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 230.
- الفراء، معاني القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 40.
- المالقي، رصف المباني، مرجع سابق، ص 440 وما بعدها.
- الأخفش، معاني القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 271.
- الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 85.
- المرادي، الجنى الداني، مرجع سابق، ص 60-78.
- ابن هشام، مغني اللبيب، مرجع سابق، ج 1، ص 106-168.
- الهروي، الأزهية في علم الحروف، مرجع سابق، ص 241-448.

(98) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر. مفتاح العلوم، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ص 134.

(99) الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ج 1، ص 144.

أما ابن عاشور فيرى أنّ الفاء الفصيحة لا تعدّ فصيحة إلا إذا لم يستقم عطف ما بعدها على ما قبلها، فإذا استقام فهي فاء عاطفة. والحذف إيجاز، وتقدير المحذوف لبيان المعنى، وذلك لأنّ الانفجار مترتب على قوله تعالى لموسى "اضرب بعصاك الحجر" لظهور أنّ موسى ليس ممّن يشك في أمثاله، بل ولظهور أنّ كل سائل أمراً إذا قيل له افعل كذا أن يعلم أنّ ما أمر به هو الذي فيه جوابه.⁽¹⁰⁰⁾

ويردّ ابن عاشور على قول الزمخشري السابق بأنّ الفاء الفصيحة تكون بتقدير شرط. يقول ابن عاشور: "وما ذكره صاحب الكشاف غير بيّن ومن العجب ذكره."⁽¹⁰¹⁾

وأما الفخر الرازي فقد توقف عن ذكر نوع الفاء، لكنه أشار إلى وجود حذف.⁽¹⁰²⁾

حادي عشر: مسألة في الشرط

مفهوم الجملة الشرطية عند النحويين أنّها تلك التي تدل على تعليق أمر بآخر يوجد بوجوده، ويتنفي بانتفائه، فالأمر الأول وهو المعلق به بمثابة السبب للأمر الثاني.⁽¹⁰³⁾

وتتكون الجملة الشرطية من ثلاثة أركان: أداة الشرط، وجملة الشرط، وجملة الجواب. وكلّ من جملي الشرط والجواب قبل التركيب تامّة، ذات معنى مستقل، فإذا دخلت أداة الشرط على إحداها نقصت وصارت لا تتمّ إلا بجواب، فإذا جيء بالجواب صارت الجملتان جملة واحدة ذات معنى جديد لم يكن لكل من الجملتين على حدة،⁽¹⁰⁴⁾ وصار الجواب هو الذي يتحكم في كون الجملة الشرطية خبرية أو طلبية.

(100) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 519.

(101) المرجع السابق، ج 1، ص 519. وانظر: ج 1، ص 580، ص 591، ومجلد 3، ج 5، ص 121.

(102) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ج 1، ص 529.

(103) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 1، ص 449.

(104) ابن السراج، الأصول، مرجع سابق، ج 2، ص 146. انظر أيضاً:

- ابن يعيش، شرح المفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 89.

- السيوطي، المجمع، مرجع سابق، ج 2، ص 13.

ومفهوم الجملة الشرطية عند الكوفيين أوسع منه عند البصريين؛ لأنهم يخلطون بالجزاء كل فعل يكون سبباً لفعل، والبصريون يقتصرون بالجزاء على كل ما كان له شرط، وكان جوابه محذوفاً، وكان لما يستقبل.⁽¹⁰⁵⁾

وتعدّ (إن) عند النحويين أصل أدوات الشرط⁽¹⁰⁶⁾ لثلاثة أسباب:

السبب الأول: ذكره سيوييه، والزجاج، وابن يعيش وهو كونها مقصورة على الشرط لا تفارقه إلى غيره. قال سيوييه: "زعم الخليل أنّ (إن) هي أمّ حروف الجزاء، فسألته: لم قلت ذلك؟ فقال: من قبل أنّي أرى حروف الجزاء قد يتصرفن فيكنّ استفهاماً، ومنها ما يفارقه (ما) فلا يكون فيه الجزاء، وهذه على حال واحدة أبداً، لا تفارقه المجازاة." ⁽¹⁰⁷⁾ والسبب الثاني: ذكره المبرد، وهو كونها واقعة على كلّ ما تصلها به، زماناً كان أو مكاناً، أو آدمياً، أو غير ذلك، وليس كذلك سائرهما.⁽¹⁰⁸⁾ أما السبب الثالث: فقد ذكره ابن السراج وهو كونها حرفاً، وغيرها من الأدوات أسماء.⁽¹⁰⁹⁾

وأما المعاني الدلالية التي تحملها (إن) فقد ذكر الزمخشري أنها لا تستعمل إلا في المعاني المحتملة المشكوك وقوعها.⁽¹¹⁰⁾ ورأى ابن يعيش أنّ الأكثر في الشرط بـ (إن) أن يكون محتملاً غير مقطوع بوقوعه.⁽¹¹¹⁾

وأما القزويني فقد ذكر خمس حالات دلالية لجملة الشرط بـ (إن) هي: التجاهل، وعدم جزم المخاطب بما تخبره به، وتنزيل المخاطب منزلة الجاهل

(105) ابن السراج، الأصول، مرجع سابق، ج 2، ص 197.

(106) سيوييه، الكتاب، مرجع سابق، ج 1، ص 435.

- المبرد، المقتضب، مرجع سابق، ج 2، ص 49، ص 309.

- ابن السراج، الأصول، مرجع سابق، ج 2، ص 164.

- الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مرجع سابق، ج 2، ص 616.

- ابن يعيش، شرح المفصل، مرجع سابق، ج 8، ص 156.

(107) سيوييه، الكتاب، مرجع سابق، ج 1، ص 435. انظر أيضاً:

- الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مرجع سابق، ج 2، ص 477.

(108) المبرد، المقتضب، مرجع سابق، ج 2، ص 49.

(109) ابن السراج، الأصول، مرجع سابق، ج 2، ص 162.

(110) الزمخشري، المفصل، مرجع سابق، ص 322.

(111) ابن يعيش، شرح المفصل، مرجع سابق، ج 9، ص 4.

لعدم جريه على موجب العلة، وتوبيخ المخاطب، وتغليب غير المتصف بالشرط على المتصف به. ⁽¹¹²⁾

وينبغي التوقف عند ابن عاشور في مسائل الشرط من خلال بعض الآيات التي نظر فيها، لنجد أنّ لابن عاشور توجيهاً يختلف عن توجيهات النحاة أو البلاغيين في البعد الدلالي لاستخدام الشرط.

قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64]

قد يدل الشرط على غرابة الوقوع: يقول ابن عاشور: وقوله: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا﴾ جيء في هذا الشرط بحرف (إن)؛ لأنّ التولي بعد نهوض هذه الحجة وما قبلها من الأدلة غريب الوقوع، فالمقام مشتمل على ما هو صالح لاقتلاع حصول هذا الشرط، فصار فعل الشرط من شأنه أن يكون نادر الوقوع مفروضاً، وذلك من مواقع (إن) الشرطية، فإن كان ذلك منهم فقد صاروا بحيث يؤيس من إسلامهم فأعرضوا عنهم، وأمسكوا أنتم بإسلامكم. ⁽¹¹³⁾

وقد يدل الشرط بـ (إن) على الكراهة، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196]

يقول ابن عاشور: "وجاء بالشرط بحرف (إن)؛ لأن مضمون الشرط كرية لهم، فألقى إليهم الكلام إلقاء الخبر الذي يُشك في وقوعه، والمقصود إشعارهم بأنّ المشركين سيمنعونهم من العمرة." ⁽¹¹⁴⁾

وقد يأتي الشرط بـ (إن) ليدل على الندرة، ندرة حصول الفعل، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ زَكَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ قال ابن عاشور: "وجيء بالشرط بـ (إن) لندرة حصول هذا الزل من الذين آمنوا، أو لعدم رغبة المتكلم في حصوله إن كان الخطاب لمن آمن بظاهره دون قلبه." ⁽¹¹⁵⁾

(112) القزويني، محمد بن عبد الرحمن. الإيضاح في علوم البلاغة، شرح: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985م، ص 90.

(113) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، مجلد3، ج3، ص 269.

(114) المرجع السابق، ج2، ص 222.

(115) المرجع السابق، ج2، ص 181.

وقد يأتي الشرط بـ (إن) ليفيد الشك في حصول شرطها، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنَ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ﴾ [البقرة: 137]

قال ابن عاشور: "وجاء الشرط بحرف (إن) المقيدة للشك في حصول شرطها إيداناً بأن إيمانهم غير مرجو." (116)

ويفرّق ابن عاشور تفريقاً دلالياً واضحاً بين استخدام (إن) و (إذا) يقول في معرض تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَعْلَمْنَ أَحَقُّ بِرَيْحِنَ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ [البقرة: 228] يقول: وقوله: ﴿إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ شرط أريد به التهديد دون التقييد؛ لأنه لا معنى لتقييد نفي الحمل بكونهنّ مؤمنات، وإن كان كذلك في الأمر نفسه؛ لأنّ الكوافر لا يمثلن لحكم الحلال والحرام، وإنّما المعنى أنهنّ إن كتمن، فهنّ لا يؤمن بالله واليوم الآخر، إذ ليس من شأن المؤمنات هذا الكتمان.

وجيء في هذا الشرط بإن؛ لأنها أصل أدوات الشرط، ما لم يكن هنالك مقصد لتحقيق حصول الشرط فيؤتى بإذا، فإذا كان الشرط مفروضاً فرضاً لا قصد لتحقيقه ولا لعدمه جيء بـ (إن) وليس لـ (إن) هنا شيء من معنى الشك في حصول الشرط. (117)

ويقول في موضع آخر: "جاء الشرط بـ (إذا)؛ لأنّ فعل الشرط مرغوب فيه." (118)

(116) المرجع السابق، ج 1، ص 741.

(117) المرجع السابق، ج 2، ص 393.

(118) المرجع السابق، ج 2، ص 225.

خاتمة:

يتبين لنا أنّ منهجية ابن عاشور في تناوله مسائل الدرس النحوي في تفسيره التحرير والتنوير لها خصوصية، وفي ما يلي رؤية شمولية لتلك المنهجية توضحها وتبينها.

إنّ دراسة النحو من كتب التفسير لهي أجدى نفعاً، وأجلى مرآة تعكس النحو العربي الذي لا يعتمد على تلك القواعد والقوانين الصارمة التي وضعها النحاة، وألزموا بها الكاتبين والمتكلمين.

وإنّ كتاب ابن عاشور الموسوم بـ "التحرير والتنوير" يمثل -باعتقادي- نضج الفكر النحوي المتمثل بما يُسمّى بـ "النحو القرآني"؛ إذ يرى ابن عاشور أنّ هناك شيئاً وراء قواعد علم النحو وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن الكريم. فالنحو عنده ضبط سلامة البنية الشكلية في الجملة وضمها إلى تحليل يحقق الوصول إلى المعنى، وإنّ أمر الوصول إلى المعنى الدلالي يصبح عنده أمراً ميسوراً. وهو بهذا المفهوم يكون قد أعطى أفقاً أوسع من حدّ النحويين للنحو بأنّه علم بأصول يعرف بها أحوال الكلم بناءً وإعراباً.

ومن ملامح منهجية ابن عاشور في الدرس النحوي ما يأتي:

أنّه ذكر وجوهاً من الإعراب، وناقش قضاياها، ووصل إلى تأييد بعضها، أو رفض آخر، أو تفضيل رأي على آخر. وكان يعتمد في معالجته مسائل النحو على التحليل الموضوعي في الوصول إلى البعد الدلالي الذي يرتضيه. وكان يمزج بين موضوعي النحو والبلاغة، فهو يعالج المسألة النحوية مستفيداً من مصطلحات البلاغيين، وآرائهم للوصول إلى ما يريد.

وقد تفرد ابن عاشور بأسلوبه النحوي، فقد كان غاية في الوضوح، كما أضفى على النحو سهولة محبة تستهوي القارئ الذي لا يسيطر عليه الملل والسأم، فهو يعرض المسألة عرضاً فيها تسهيل وترتيب وتنظيم. وكان يتجه أحياناً إلى رياضة عقلية ونزعة منطقية في معالجة بعض مسائل النحو، وكان الأولى به أن ينظر نظرة جديدة إلى هذه المسائل متخلصاً من النظرة الرياضية العقلية المعيارية إلى أسلوب وصفي مستمد من واقع اللغة.

وقد اهتم ابن عاشور بأوجه القراءة المختلفة للآية الواحدة، وكان يرجّح قراءة على أخرى وفق البعد الدلالي الذي يراه. وقد خالف ابن عاشور كثيرا من المفسرين الذين اقتصر تفسيرهم على المفردات اللغوية والتراكيب البلاغية، وأعرضوا عن بيان المعاني والدلالات الحاصلة من وضعية التركيب في الآيات. كما خالف كثيرا من آراء النحويين الذي راحوا بتأويلاتهم وتقديراتهم يغيرون المعنى الذي يدل عليه ظاهر النحو إذا ما خالف قاعدة من القواعد النحوية، فالقاعدة النحوية تعدّ الأساس في تفسير النصوص وإيضاح المعنى، وكلّ النصوص يجب أن تندرج تحت هذه القاعدة أو تلك فإذا ما جاء نص يخالف القاعدة ذهبوا إلى التأويل والتقدير.

والذي يبدو لي أنّ جعل التأويل والتقدير أساسا في تفسير النصوص يخرجها عن المعنى، وتكثر أوجه الإعراب، في حين أنّ المعنى المقصود من النص له دلالة واضحة بيّنة عند ابن عاشور.

وابن عاشور في منهجه لا يلتزم برأي البصريين وحدهم بل يأخذ أحيانا برأي الكوفيين ويرجّحه على غيره؛ لأنه يأنس بأي رأي يؤدي المعنى الدلالي، مع ميل في كثير من الأحيان إلى رأي البصريين. ومن الأمثلة على ما ذكرت من منهجيته في الدرس النحوي ما يأتي:

مسألة فواتح السور: فبعد أن يذكر آراء النحويين في هذه المسألة نراه يرفض تلك الآراء كلّها؛ لأنّها قائمة على التأويل والتقدير. يقول: "الم" فاتحة السور ينطق بها دون علامات إعراب، ومن أعربها كان مخطئا؛ لأنّها بمنزلة أسماء الأصوات لا يقصد إلا صدورها، فدلالتها تشبه الدلالة العقلية، وهي تدل على أنّ الناطق بها يهيئ السامع إلى ما يرد بعدها ولا معنى للتقدير فيها."

وفي مسألة "اللهم" نراه يلخص آراء النحويين، ثمّ يعلق على تلك الآراء بقوله: "وكلّ ذلك تكلف لا دليل عليه."

وفي مسألة الحال المفردة والحال الجملة يرى رأياً جديداً، يقول: "وجيء بالجملة الحالية؛ لأنّ دلالتها على الهيئة أقوى من دلالة الحال المفردة؛ بسبب اشتغال الجملة الحالية على نسبة خبرية تفيد أنّ ما كان حقّه أنّ يكون خبراً عدل به عن الخبر لا دعاء أنّه معلوم اتّصاف المخبر عنه به، فيؤتى به في موقع الحال المفردة على اعتبار التذكير به، ولفت الذهن إليه، فصار حالاً له". وفيما ذكره ابن عاشور من دلالة الحال الجملة أقوى من دلالة الحال المفردة لم يذكره أحد من النحويين أو المفسرين أو أصحاب كتب إعراب القرآن فيما رجعت إليه.

ومن المسائل التي سار بها ابن عاشور على خطى البصريين على سبيل المثال لا الحصر مسألة النفي بـ لن، ومسألة لا النافية للجنس، ومسألة النصب بـ أن المضمرة وجوباً بعد حتى.

وأما التقديم والتأخير عند ابن عاشور فهو أبعد من مجرد العناية والاهتمام والحصر كما ذهب عبد القاهر الجرجاني وغيره، بل إنّ قصره على العناية والاهتمام يبعده عن أن يكون من عناصر إدراك أسرار التركيب اللغوي. إنّهُ أمر يتعلق بالبنية اللغوية الداخلية المرتبطة بالمعنى في ذهن المتكلم، وهذا المعنى له دلالات كثيرة ذكرها ابن عاشور، منها: التشريف، والتشويق، والتقديم للأجدر، ورعاية الفاصلة... الخ.

ومن مظاهر إغراق ابن عاشور في التقدير والتأويل، بل إنّهُ قد فاق البصريين في معياريتهم حديثه عن المصدر المؤول من لو + الفعل. ورأى أنّ القائلين بأنّ (لو) تعدّ حرفاً مصدرية إنّما بحثوا عن السهولة في تناول.

لقد استوعب ابن عاشور المعاني الدلالية لقضايا ومسائل الدرس النحوي، وهو في غير موضع في كتابه يعالج هذه المسائل معالجة النحوي العارف معرفة دقيقة بمسائل النحو. وهو في هذه المسائل من أكثر المفسرين والمعرّبين وأدقهم في النظر إليها، والإفصاح عن البعد الدلالي فيها.

ومما يذكر له أيضاً أنني لم أقع له على مسألة فيها اضطراب أو تناقض، فهو يعالج الموضوعات بترؤ وأناة. كما كان متفرداً في كثير من آرائه النحوية،

وإن كان يصدر عن رأي البصريين، فأراؤهم تتردد في تفسيره مما يدل على سعة اطلاعه، وغزارة محفوظه، واستقصائه. ولم يغفل آراء الكوفيين كذلك.

وبعد، فقد استطاع ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير أن يذكر كثيراً من مسائل النحو واللغة والصرف والبلاغة، وبحق فهو كتاب يضج بهذه المسائل ومناقشتها مناقشة واعية مستفيضة.

والبحث لا يستطيع أن يناقش مسائل النحو في الكتاب أو الوقوف عليها جميعاً، لكنّه أخذ القضايا النحوية من الأجزاء الستة الأولى، ثم ناقش ووقف على عددٍ منها؛ لأن طبيعة البحث محكومة بعدد من الأوراق، ثم هناك عدد من المسائل النحوية التي كان لابن عاشور فيها رأيٌ يختلف عن النحويين. علّ الأيام تسعفني في إخراجها بشكل كتاب، أو رسالة علمية يقوم بها أحد الطلبة.

الفصل الثاني

التحليل التداولي عند الطاهر ابن عاشور

من خلال تفسيره التحرير والتنوير

إدريس مقبول(*)

مقدمة:

إن كتاب التحرير والتنوير لصاحبه سماحة الأستاذ الشيخ الطاهر بن عاشور -رحمه الله- موسوعة معارف تجديدية، اجتهد فيها صاحبها في الخروج عن المعهود والمألوف في تناول كلام الباري سبحانه بالتفسير. ولعل الجهد الذي بذله فيها صاحبها تنقيحا وتحقيقا وتوليدا لجديد الأفكار، ما يزال يحتاج من الباحثين والعلماء المسلمين تسليط مزيد من الضوء على هذا العمل الرائد بكل معنى للكلمة.

يمكن تلخيص دواعي اختيارنا لهذا الموضوع في إبراز الوجه التجديدي للمدونات التفسيرية ومنها كتاب التحرير والتنوير؛ وبيان إمكانية مقارنة ومقارنة التراث التفسيري عند علمائنا بالمحاولات التأويلية الحديثة؛ وإعادة قراءة كتاب التحرير والتنوير على ضوء الدراسات التداولية المعاصرة؛ وتجلية عناية التحرير والتنوير بالوظيفة التداولية في قراءة الوحي.

(*) أستاذ التداوليات وتحليل الخطاب، المركز التربوي الجهوي بمكناس. البريد الإلكتروني: makboul_

driss@yahoo.fr

إنَّ المؤلفات التي وقفنا عليها مما له صلة بهذا الموضوع، يتعلق أغلبها بتسليط الضوء على المنهج البلاغي،⁽¹⁾ أو المقاصدي،⁽²⁾ أو منهج الطاهر ابن عاشور الجدلي للسائد،⁽³⁾ وبعضها الآخر يهتم به فقيهاً⁽⁴⁾ وبتجميع فتاويه الفقهية،⁽⁵⁾ أو يعتني بقضايا موضوعاتية من قبيل خطته الإصلاحية،⁽⁶⁾ في التربية والتعليم،⁽⁷⁾ أو دوره في الحفاظ على التراث،⁽⁸⁾ وموقفه من المرأة،⁽⁹⁾ والأسرة والحرية،⁽¹⁰⁾ والمجتمع... إلخ،⁽¹¹⁾ من خلال التحرير والتنوير.

- (1) بري، حواس. المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002م.
- (2) الريسوني، أحمد. الفكر المقاصدي بين محمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي، ضمن كتاب من أعلام الفكر المقاصدي، بيروت: دار الهادي، 2003م. وانظر أعمال الندوة التي نظمت ببيت الحكمة بتونس حول مقاصد الشريعة الإسلامية في: مختار، النيفر. وقائع الندوة المنعقدة حول كتاب "الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية" لمحمد الحبيب ابن الخوجة، قرطاج: 1 يونيو 2005م، 2006م.
- (3) السعفي، حمودة. "مجادلة السائد في الخطاب الكلامي"، من خلال "التحرير والتنوير" للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، حويلات الجامعة للبحوث الإنسانية والعلمية، ع3، 1996م.
- (4) الطباع، إياد خالد. محمد الطاهر بن عاشور: علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، دمشق: دار القلم، 2005م.
- (5) العلوي، علي. "فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور"، مجلة الصادقية، ع39، 2005م.
- (6) الصادق، ابن ساسي كرشيد. "إسهامات محمد الطاهر بن عاشور في حركة التجديد والإصلاح، في دراسات إفريقية"، مجلة بحوث، ع27، 2002م.
- (7) المستاوي، محمد صلاح الدين. "خطة إصلاح التعليم الزيتوني كما رسمها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، مجلة الصادقية، ع6، 1997م.
- (8) عيساوي، أحمد. "العلامة المجدد والداعية المصلح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وأثره في الحفاظ على التراث العربي والإسلامي"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية، ع43، 2003م.
- (9) المزوغي، حسين. "المرأة في فكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، في 21/15: مجلة الفكر العربي الإسلامي المستقبلي، ع16، 1988م.
- (10) دراويل، جمال الدين. مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، بيروت: دار الهادي، 2006م.
- (11) المستاوي، محمد صلاح الدين. "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لدى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور"، مجلة الصادقية، ع21، 2001م.

ولم نقف على دراسة مستقلة لسانية تداولية تعنى بما اخترناه من عنوان لموضوع بحثنا "التحليل التداولي عند الطاهر بن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير".

إن الكتابة في مثل هذه الموضوعات تكتنفها جملة من الصعوبات، ومن أبرزها: غياب مراجع ومصادر تناولت الموضوع أو جزءاً منه بمقاربة لسانية تداولية حديثة؛ واتساع دائرة الموسوعة التفسيرية وطولها وتشعب مباحثها؛ وتفرق المعلومات والمعطيات الخاصة بالتحليل التداولي في التحرير والتنوير مما يجعل تتبعها واستقصاءها أمراً ليس باليسير.

أولاً: مقدمة عن التحليل التداولي وعناصره

لم تعرف الثقافة العربية الحديثة أي اهتمام حقيقي بالدراسات التداولية العصرية، ويمكن عدّ الكتابات العربية في هذا المجال نادرة، ويعدّ الأستاذ الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أحد المفكرين العرب والمسلمين الأوائل، الذين حاولوا التعريف بالفكر التداولي وتطبيقه في بعض مناحي الثقافة العربية الإسلامية.⁽¹²⁾ والتداوليات عند الأستاذ طه أحد فروع الدراسات اللسانية إلى جانب الداليات والدلالات.

فالداليات: ويقصد بها "الدراسات التي تختص بوصف - وإن أمكن بتفسير- الدال الطبيعي في نطقه وصوره وعلاقاته. وبهذا تكون الداليات شاملة للأقسام الثلاثة المشهورة: الصوتيات والصرفيات والتركيبات".

والدلالات: ويقصد بها "الدراسات التي تختص بوصف - وإن أمكن بتفسير- العلاقات بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها سواء عدّت تصورات في الذهن أو أعياناً في الخارج".

(12) غلفان، مصطفى. "اللسانيات العربية الحديثة"، دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية، جامعة الحسن الثاني-عين الشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ضمن سلسلة رسائل وأطروحات، 1998م، رقم 4، ص 249.

والتداوليات: ويقصد بها "الدراسات التي تختص بوصف - وإن أمكن بتفسير- العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها وبين الدالين عليها." (13)

والتداولية يجري تعريفها رسمياً بأنها ذلك المصطلح العربي الموافق لـ Pragmatics الأجنبية، والذي كان الفضل في وضعه للأستاذ طه عبد الرحمن سنوات السبعينات من القرن الماضي،⁽¹⁴⁾ وقد حظي ولا شك بالإجماع، والتداول،⁽¹⁵⁾ ولفظة التداول كما يرى مقترحها تفيد في العلم الحديث الممارسة المعبر عنها بـ La praxis، وتفيد أيضاً التفاعل زيادة على أنها من مادة الدلالة نفسها التي تتقاطع معها.⁽¹⁶⁾

وقد جمع الباحث اللساني والتداولي ليفنسون Levinson في كتابه Pragmatics وجوهاً من التعريفات نأخذ منها ما يلي:

التداولية حقل لساني يهتم بالبعد الاستعمالي أو الإنجازي للكلام، ويأخذ بعين الاعتبار المتكلم والسياق، وإذا كان التركيب يبحث العلاقة بين الدوال فيما بينها، والدلالة تبحث العلاقة بين الدوال ومراجعها، فإن التداوليات تبحث العلاقة بين الدوال ومستعملها. إن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن هذا الاهتمام في

(13) عبد الرحمن، طه. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987م، ص 19.

(14) ينظر مداخلة الدكتور طه عبد الرحمن في ندوة: "الدلالات والتداوليات، أشكال الحدود". منشورة ضمن البحث اللساني والسميائي، ص 299.

(15) وإن كان البعض من إخواننا الباحثين خاصة في المشرق ما يزالون يستعملون مقابلات مختلفة وملبسة وترجمات غير موفقة مثل الذرائعية والبراجماتية والنفعية والوظائفية وعلم التخاطب... إلخ، وكلها لا ترقى في نظرنا لترجمة الدكتور طه عبد الرحمن.

(16) تقول فرانسواز أرمينيكو في هذا المعنى: "تعني كلمة التداولية عند بعضهم (البراكسيس)؛ إذ علن التداولية أن تعين مهمتها في إدماج السلوك اللغوي داخل نظرية الفعل، ويدركها بعضهم الآخر مهمة أساساً بالتواصل، بل وكل أنواع الفاعل بين الأعضاء الحية، بينما عليها بنظر آخرين أن تعالج استعمال العلامات أساساً، أما الفريق الأخير فيعد التداولية علم الاستعمال اللساني ضمن السياق." انظر:

- أرمينيكو، فرانسواز. المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987م، ص 11.

حد ذاته ليس منسجماً وموحداً؛ لأنه يتوزع بين مجالات تداولية مختلفة ميزت فيها أورشيوني بين ثلاث تداوليات أساسية متجاوزة هي:

1. التداولية التلفظية *Enonciative pragmatique*: أو لسانيات التلفظ مع شارل موريس، التي تهتم بوصف العلاقات الموجودة بين بعض المعطيات الداخلية للملفوظ، وبعض خصائص الجهاز التلفظي *Dispositif énonciatif* (مرسل - متلقي - وضعية التلفظ) التي يندرج ضمنها الملفوظ.

2. التداولية التخاطبية *Illocutoire pragmatique*، أو نظرية أفعال اللغة مع أوستين وسيرل، التي تخصص لدراسة القيم التخاطبية داخل الملفوظ، والتي تسمح له بالاشتغال كفعل لغوي خاص.

3. التداولية التحوارية *Conversational pragmatique*، التي نتج تطورها الحديث جداً عن استيراد الحقل اللساني للأفكار المؤسسة أصلاً من لدن الاثنولوجيين وإثنوميتودولوجيي التواصل، وهي تهتم بدراسة اشتغال هذا النمط من التفاعلات التواصلية (الحوارات)، بوصفها تبادلات كلامية تقتضي خصوصيتها أن تنجز بمساعدة دوال تلفظية *Signifiants verbaux*، ولفظية موازية *Para-verbaux*

وإذ تبين تعريف التداولية، واتضح مجال اشتغالها، ننتقل للكلام على بعض من عناصر التحليل التداولي عند الشيخ الطاهر بن عاشور.

يمكننا في البداية الجزم بأن عناية الشيخ الطاهر بن عاشور بعلوم البلاغة بصورة حية تجديدية، والمعاني تحديداً جعلت كتابة غنياً غاية الغنى بمفردات التحليل التداولي، ذلك أن تعاطي وجوه المعنى بتقليب النظر في أساليب الخطاب في صلتها بمقاصد صاحب الخطاب والمخاطبين المتلقين للوحي وسياقات التنزيل في تقاطعها مع سياقات الفهم والتأويل، كل هذا يجعل القارئ يطمئن إلى هذه الحقيقة ولا يرتاب في ذلك ولا يشك. ولما كانت عناصر التحليل التداولي متشعبة ومتداخلة ولا تكاد تنتهي إلى غاية، حتى إنه ليصعب

استقصاؤها، فقد رأينا أن نقصر حديثنا فيها على ما اتصل بمسألة القراءة والتأويل وبعض متعلقاتها، وهي كلها مباحث تداولية دائرة على المعنى وجوداً وعدماً.

1. مستويات الدلالة وأطراف التخاطب:

يميز الشيخ ابن عاشور بين مستويات الدلالة في خطابه المقدماتي حين تعرض للحديث عن الفرق بين تفسير الباطنية وتفسير الصوفية الإشارية، فبين من تلك المستويات الدلالية التداولية:⁽¹⁷⁾ دلالة العبارة في مقابل دلالة الإشارة، وتحدث عن دلالة المخالفة، ودلالة الرمز، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام، ودلالة الاقتضاء، ودلالة لحن الخطاب، ودلالة فحوى الخطاب، والدلالة العرفية، والدلالة الوضعية، والدلالة الأصلية، والدلالة التبعية...⁽¹⁸⁾ وهي أطراف من الدلالة تشي بمدى وعي الشيخ ابن عاشور بتصرفات الدلالة في خريطة التداول وتجلياتها وطبقاتها، انطلاقاً من الظهور إلى الخفاء، ومن النصية إلى درجات الإضمار والاستتار،⁽¹⁹⁾ والتي يحتاج معها المخاطب إلى جهد في إدراكها يتفاوت بحسب قدراته التأويلية، وبحسب مستوى توغل المعنى في كثافة الإجمال أو الاشتراك أو الحذف أو ما إليها من حُجب الاستعمال التداولي.

كما تكلم في دلالة الكناية والتهكم والتعريض⁽²⁰⁾ وهي دلالات تكلمية تداولية، يستدل على المعنى المقصود فيها بإجراءات استدلالية خاصة. يقول الشيخ ابن عاشور مميزاً في الدلالات بين الإشارة عند الصوفية ودلالة الإشارة⁽²¹⁾ عند الأصوليين وغيرها من الدلالات الإضمارية: "وليس من الإشارة ما يعرف

(17) للمزيد عن هذه الدلالات الأصولية من وجهة نظر التداوليات الحديثة، انظر:
- يونس علي، محمد. "علم التخاطب الإسلامي". دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006م.
(18) الطاهر، ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، د.ت، ج1، ص36.

(19) عن طبقات الدلالات وخصوصاً الإضمارية منها. انظر:
- أزييط، ابن عيسى. "المعنى المضمّر في الخطاب اللغوي العربي، البنية والقيمة التنجزية"، (مقاربة تداولية لسانية)، (أطروحة دكتوراه مرقونة بجامعة مكناس، 1997م).

(20) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص93-97.
(21) عن دلالة الإشارة أو إشارة النص عند الأحناف من وجهة نظر تداولية. انظر:
- يونس، محمد علي. علم التخاطب الإسلامي، مرجع سابق، ص208.

في الأصول بدلالة الإشارة وفحوى الخطاب، وفهم الاستغراق من لام التعريف في المقام الخطابي ودلالة التضمن والالتزام، كما أخذ العلماء من تنبيهات القرآن استدلالاً لمشروعية أشياء كاستدلالهم على مشروعية الوكالة من قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ﴾ [الكهف: 19] ومشروعية الضمان من قوله: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: 72] ومشروعية القياس من قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْتَكَ اللَّهُ﴾ [النساء: 105] ولا بما هو بالمعنى المجازي نحو ﴿يَجِبَالُ أَوِي مَعَهُ﴾ [سبا: 10] و﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ آفَتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: 11] ولا ما هو من تنزيل الحال منزلة المقال نحو ﴿وَأَنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا يَسِجُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا نَفْقَهُونَ نَسِيحَتَهُمْ﴾ [الأنعام: 44] لأن جميع هذا مما قامت فيه الدلالة العرفية مقام الوضعية واتحدت في إدراكه أفهام أهل العربية فكان من المدلولات التبعية. ⁽²²⁾

والمقابلة بين الدلالات الوضعية والدلالات التبعية مقابلة بين الصريح والضمني أو بين التعيني Dénote والإيحائي Connote، إذ تؤلف المضامين التعينية موضوع الإرسالية الحق بالسياق المطابق لها، فالمفردات الحاملة للمضامين من هذا القبيل تحيل على موضوعاتها مباشرة، بينما تشكل المضامين الإيحائية بمفهوم واسع، قيما إضافية Additionnelles أو هامشية Périphériques أو حافة Marginales، طبعاً إذا ما قورنت بالمضامين الأساسية، أو نظر إليها من زاوية اللغة ومضامينها المرجعية، أما إذا طرحت في إطار التواصل الخطابي "داخل الخطاب" أو داخل "استعمال اللغة" استعمالاً تداولياً، فإنها تصبح قائمة بذاتها في صلب المواضعة التي تنتمي إليها لسانياً.

وتكلم عن دلالة التمثيل، والإيجاز، والتلميح، والمبالغة، والاستطراد، والاشتراك والتسامح، ⁽²³⁾ وهي دلالات لا يمكن بناؤها أو إنجازها كما لا يمكن فهمها وتحليلها إلا باستحضار أطراف التخاطب: (أي المتكلم والمخاطب)، ⁽²⁴⁾

(22) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 36.

(23) المرجع السابق، ج 1، ص 93. والتسامح تداولياً نوع من المعنى متولد عن نزوع لغوي نحو إيجاد شبكة جديدة من المعاني المستحدثة، تتجلى في دعوة المتكلم إلى إقامة معنى مضمّر فردي لينتهي إلى معنى بارز على مر العقود بالممارسة والإنجاز إذا سلم به الآخرون.

(24) يحتكم كل من المتكلم والمخاطب- في إوالية الإضرار- لهندسة المعاني وفق سياقها المقامي لا سياقها المقالي، ومن ثمة يتم "التدارك" بينهما انطلاقاً من إرادة "المدلول" لا إرادة "الدال".

وجدير بالذكر أن التداوليات الحديثة أولت عناية كبيرة للبنى الإضمارية⁽²⁵⁾ Structures implicites في صلتها بعنصري المتكلم والمخاطب، انطلاقاً من الاعتقاد بأن الخطاب يتوجه (من وإلى) أحد الطرفين، وكذا بالنظر إلى طبيعة التفاعل اللساني وغير اللساني الذي يوجه الكلام ويحدد مساره إلى درجة ذهب معها ليتش Leech بأنه لا يمكن أن ندعي فهماً للكلام دون استحضار شروط إنتاجه المحيطة به، خاصة عنصري المتكلم والمخاطب⁽²⁶⁾ اللذين عدّهما ركنين لا غنى عنهما، ومظهرين مهمين في الحالات التكلمية.⁽²⁷⁾

2. قضية تكوثر المعاني واللفظ واحد:

اهتمت الدراسات التداولية بمسألة تعدد المعنى في جميع طبقاتها ومراتبها، فحظي الاشتراك بكثير من الأبحاث التي تنوعت في زوايا نظرها للمسألة، وعلى قدر ما اختلفت هذه المقاربات في الدرس التداولي الحديث، اختلفت قديماً المقاربات التراثية للموضوع، وقد نقل لنا منها الشيخ ابن عاشور بعض الآراء، واختلاف الأصوليين في تناولها والترجيح بين المعاني، وانتقد طرقاً ومذاهب في الترجيح، وبسط مذهب الجمع بين المعاني والدلالات في عمليات التأويل. والشيخ ابن عاشور ينطلق في تأسيسه للحديث عن المشترك من منطلق معجزية النص القرآني، يقول: "فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم. وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم، كان حقيقاً بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها التي هي أسمح اللغات بهذه المسوغات ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى."⁽²⁸⁾

(25) الإضمار في التداولية أنواع: إضمار استنباطي ومطلق إدماجي وضيق واصطناعي.

(26) Leech, G. the Principles of Pragmatics. London: Longman, 1983, p.4

(27) Ibid, p.13

(28) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 93.

ويميز ابن عاشور بين أصناف من الدلالات التي تقع تحت مسمى دلالة المشترك، يقول: "ثم إن معاني التركيب المحتمل معنيين فصاعداً قد يكون بينهما العموم والخصوص، فهذا النوع لا تردد في حمل التركيب على جميع ما يحتمله ما لم يكن عن بعض تلك المحامل صارف لفظي أو معنوي مثل حمل الجهاد في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ [العنكبوت: 6] على معني مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام ومقاتلة الأعداء في الذب عن حوزة الإسلام.

وقد يكون بينها التغاير بحيث يكون تعيين التركيب لبعضها منافياً لتعيينه للآخر، بحسب إرادة المتكلم عرفاً، ولكن صلوحية التركيب لها على البدلية مع عدم ما يعين إرادة أحدها، تحمل السامع على الأخذ بالجميع إيفاء بما عسى أن يكون مراد المتكلم، فالحمل على الجميع نظير ما قاله أهل الأصول في حمل المشترك على معانيه احتياطاً. وقد يكون ثاني المعنيين متولداً من المعنى الأول وهذا لا شبهة في الحمل عليه؛ لأنه من مستتبعات التراكيب.⁽²⁹⁾

وهذا الذي ذهب إليه الشيخ ابن عاشور نظيره ما نجده عند التداوليين المعاصرين حين تحدثوا عن المشترك بما هو ظاهرة دلالية وبما هو في الوقت نفسه ظاهرة تداولية⁽³⁰⁾ كما اهتم بعضهم بالعلاقة بين الأشكال النحوية والأشكال المنطقية ودورها في تعدد المعنى،⁽³¹⁾ وتناول الظاهرة آخرون من زاوية الحقيقة الضبابية،⁽³²⁾ وعرض آخرون لمفهوم الضمني الذي يفترض على الأقل وجود معنيين ظاهر وضمني، فضلاً عن تعدد المعاني الضمنية للقول الواحد.⁽³³⁾

(29) المرجع السابق، ج 1، ص 96.

(30) من ذلك مثلاً:

- Kleiber, George. *Polysémie et référence: La polysémie, un phénomène pragmatique*, in *Cahier de Lexicologie*, 1984. n°44.

(31) Blanche, Robert. *Introduction a la logique contemporaine*. Paris : Colin, 1968, p.17.

(32) اهتم مارتن بتنوع مضامين التعريف وبتعدد المعنى ضمن:

- Martin, Robert. *Pour Une Logique du Sens*. Paris: Puf, 1983, p.54-90

واهتم كليبر بالمسألة ذاتها ضمن:

- Kleiber, Georges. *La sémantique du Prototype*. Paris: Puf, 1990.

(33) Kerbrat-Orecchioni, Catherine. *L'Implicite*. Paris: Colin, 1986.

واللسانيون يميزون بين الكلمات المشتركة Homonymes، والكلمات متعددة المعنى Polysémiques على أساس أن الأولى تدل على مقولات لا علاقة بينها، بينما تدل الثانية على مقولات مختلفة غير أن بينها علاقة.⁽³⁴⁾

كما أن حديث ابن عاشور عما راج بين بعض المفسرين والأصوليين وأرباب الكلام من تداخل المجاز مع الاشتراك في بعض التحاليل، نجده يتكرر عند بعض التداوليين.⁽³⁵⁾ غير أن الشيخ ابن عاشور لا يترك المناسبة من غير أن يسجل موقفه من الخلاف مجتهداً في وضع الحدود، يقول: "والحق أن المشترك يصح إطلاقه على عدة من معانيه جميعاً أو بعضاً إطلاقاً لغوياً، فقال قوم: هو من قبيل الحقيقة ونسب إلى الشافعي وأبي بكر الباقلاني وجمهور المعتزلة. وقال قوم: هو المجاز وجزم ابن الحاجب بأنه مراد الباقلاني من قوله في كتاب التقريب والإرشاد: إن المشترك لا يحمل على أكثر من معنى إلا بقرينة. ففهم ابن الحاجب أن القرينة من علامات المجاز وهذا لا يستقيم؛ لأن القرينة التي هي من علامات المجاز هي القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وهي لا تتصور في موضوعنا؛ إذ معاني المشترك كلها من قبيل الحقيقة وإلا لانتقضت حقيقة المشترك فارتفع الموضوع من أصله. وإنما سها أصحاب هذا الرأي عن الفرق بين قرينة إطلاق اللفظ على معناه المجازي، وقرينة إطلاق المشترك على عدة من معانيه، فإن قرينة المجاز مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وقرينة المشترك معينة للمعاني المرادة كلاً أو بعضاً."⁽³⁶⁾

وتفريقه كما يبدو بين المجالين الدالين الأول الحقيقة والثاني المجاز كما هو تفريقه بين القرينتين موفق جداً، فقرينة المجاز مانعة من إيراد المعنى الحقيقي وقرينة المشترك غير مانعة تمييز دقيق منه -رحمه الله- وهو ما يسمح بقبول تعدد معاني القرآن جميعها التي يحتملها السياق، وهو مذهبه المختار، يقول شارحاً منهجه الذي ارتضاه وأخذ به معقبا على منهج بعض المفسرين: "والذي يجب

(34) ألفه، يوسف. تعدد المعنى في القرآن، تونس: دار سحر للنشر، ط1، 2003م، ص134.
(35) Kerbrat-Orecchioni, Catherine. *L'Implicite*. p.66-883-884.

(36) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص98.

اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية محضة أو مختلفة. مثال استعمال اللفظ المفرد في حقيقته ومجازه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَرَأَتْهُمُ الْأَشْجَارُ وَأَلْجَأَ الْبُحْرَانُ فِي يَوْمٍ وَقَفَهُ السَّمُوتُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالسَّمُوتُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: 18] فالسجود له معنى حقيقي وهو وضع الجبهة على الأرض، ومعنى مجازي وهو التعظيم، وقد استعمل فعل يسجد هنا في معنيه المذكورين لا محالة. وقوله تعالى: ﴿وَيَسْطُورُ إِلَىٰكُمْ أَيْدِيهِمْ وَالسِّبْطُ﴾ [المتحة: 2] فبسط الأيدي حقيقة في مدها للضرب والسلب، وبسط الألسنة مجاز في عدم إمساكها عن القول البذيء وقد استعمل هنا في كلا معنيه.

ومثال استعمال المركب المشترك في معنيه قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1] "فمركب" "ويل له" يستعمل خبراً ويستعمل دعاء، وقد حملة المفسرون هنا على كلا المعنيين، وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون أو ترجيح بعضها على بعض. وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن يجعل غير ذلك المعنى ملغى. ونحن لا نتابعهم على ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ دون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ معاني في تفسير الآية. "(37) إن تأويل المشترك مفرداً ومركباً فيما يقدمه الشيخ ابن عاشور يطرح إشكالية النص الذي لا يقدم نفسه دائماً بشكل مباشر، وإنما يتمظهر "في كفيات مختلفة وراءها مقصدية المرسل، ومراعاة مقصدية المخاطب، والظروف التي يروج فيها النص، وجنس النص، وهذه الماورائيات نفسها تؤدي إلى اختلاف استراتيجية التأويل. "(38)

(37) المرجع السابق، ج 1، ص 99.

(38) مفتاح، محمد. مجهول البيان، الدار البيضاء: دار تبال للنشر، الطبعة، 1990، ص 89.

3. التناسب بين الدلالة والتداول:

التزم الشيخ ابن عاشور في تفسيره ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض وهو منزع جليل قد عني به فخر الدين الرازي، وألف فيه برهان الدين البقاعي كتابه المسمى "نظم الدرر في تناسب الآي والسور"⁽³⁹⁾ والشيخ ابن عاشور وإن اجتهد ودعا إلى الاجتهاد في طلب المناسبات، إلا أنه من باب الموضوعية لم يمنع إمكان وجود فراغ تناسبي بين بعض الآيات إذا نظر إليها من جهة ترتيب نزولها في صلته بموقعها المتأخر أو المتقدم عن زمن نزولها، ومعلوم أن ترتيب الآي في القرآن لم يخضع لترتيب النزول إنما هو أمر توقيفي حصل فيما بعد بأمر من رسول الله، أي أن التشكيل النهائي للنص القرآني أو الهندسة الأخيرة للقرآن ربانية ولا اجتهد فيها، ولهذا قد يبقى في النفس شيء من الحيرة بخصوص بعض الآيات وهذا أمر لا ينبغي أن يدعو إلى تكلف استنباطها بما يخرج عن المقصود. مثال ذلك وهو كثير ما نجده عند حديثه عن قول الله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ﴾ (البقرة: 142) يقول ابن عاشور: "قد خفي موقع هذه الآية من الآي التي بعدها؛ لأنَّ الظاهر منها أنَّها إخبارٌ عن أمر يقع في المستقبل، وأنَّ القبلة المذكورة فيها هي القبلة التي كانت في أول الهجرة بالمدينة وهي استقبال بيت المقدس، وأنَّ التولي عنها هو نسخها باستقبال الكعبة فكان الشأن أن يترقب طعن الطاعنين في هذا التحويل بعد وقوع النسخ؛ أي بعد الآيات الناسخة لاستقبال بيت المقدس، لما هو معلوم من دأبهم من الترصد للطعن في تصرفات المسلمين، فإنَّ السورة نزلت متتابعة والأصل موافقة التلاوة للنزول في السورة الواحدة، إلا ما ثبت أنه نزل متأخراً ويتلى متقدماً، والظاهر أنَّ المراد بالقبلة المحمولة القبلة المنسوخة وهي استقبال بيت المقدس، أعني الشرق وهي قبلة اليهود ولم يشف أحد من المفسرين وأصحاب أسباب النزول الغليل في هذا، على أنَّ المناسبة بينها وبين الآي التي قبلها غير واضحة فاحتاج بعض المفسرين إلى تكلف إبدائها.

(39) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 8.

والذي استقر عليه فهمي أنَّ مناسبة وقوع هذه الآية هنا مناسبة بدیعة وهي أن الآيات التي قبلها تكرر فيها التنويه بإبراهيم وملته والكعبة، وأن من يرغب عنها قد سفه نفسه فكانت مثاراً لأن يقول المشركون ما ولي محمداً وأتباعه عن قبلتهم التي كانوا عليها بمكة، أي استقبال الكعبة مع أنه يقول: أنه على ملة إبراهيم ويأبى عن اتباع اليهودية والنصرانية، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس، ولأنه قد تكررت الإشارة في الآيات السابقة إلى هذا الغرض بقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: 115] ⁽⁴⁰⁾

والتناسب -تداولياً- بما هو طلب الانسجام من خلال النظر في النصوص، يجعله الشيخ ابن عاشور لا يقتصر على القرآن فحسب، بل قد يدخل في جملة الوحي بمفهومه العام بما فيه نصوص السنة، فالوحي يشمل نصوص السنة ونصوص القرآن ولا ينبغي وقوع التعارض بينها، بل إن الأصل أن يفسر بعضها بعضاً، ويحيل بعضها على بعض، ويفصل بعضها مجمل بعض وهكذا... يقول الشيخ ابن عاشور وهو يتحدث عن علاقة بعض أسباب النزول المروية، أي النص الحديثي السياقي بالنص القرآني: "ومن هذا القسم ما لا يبين مجملاً ولا يؤول متشابهاً، ولكنه يبين وجه تناسب الآية بعضها مع بعض كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَنْبَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: 3] الآية فقد تخفي الملازمة بين الشرط وجزائه فيبينها ما في الصحيح عن عائشة أن عروة بن الزبير سألها عنها فقالت: هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله، ف يريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن في الصداق فأمرُوا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن." ⁽⁴¹⁾

وطلب التناسب أو المناسبة له مراتب عند الإمام ابن عاشور يبتدئ من أدنى مستويات الدرس اللساني، ألا وهو تناسب الأصوات فيما بينها مروراً بتناسب الكلمات في النظم، إلى تناسب الجمل والآيات، إلى تناسب السور، وهو كله أمر توقيفي لا مدخل للتوفيق فيه إلا من جانب الكشف عن أسرار التناسب

(40) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص5.

(41) المرجع السابق، ج1، ص50.

الظاهرة والمطوية. يقول ابن عاشور: "واتساق الحروف واتساق الآيات واتساق السور كله عن رسول الله ﷺ، فلهذا كان الأصل في أي القرآن أن يكون بين الآية ولاحقها تناسب في الغرض. أو في الانتقال منه أو نحو ذلك من أساليب الكلام المنتظم المتصل ومما يدل عليه وجود حروف العطف المفيدة الاتصال مثل الفاء ولكن وبل ومثل أدوات الاستثناء، على أن وجود ذلك لا يعين اتصال ما بعده بما قبله في النزول، فإنه قد اتفق على أن قوله تعالى: ﴿عَبْرَ أُولَى الْأَنْهَارِ﴾ [النساء: 95] نزل بعد نزول ما قبله وما بعده من قوله: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ عَبْرَ أُولَى الْأَنْهَارِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ [النساء: 95]" (42)

وبحث التناسب عند الشيخ ابن عاشور مرتبط بمسألة القراءة والتأويل ارتباطاً قوياً من جانب تَطَلُّبِ التأويل لعلاقات السابق باللاحق، والسبب بالمسبب، والاقتضاء والتلازم، وباقي العلاقات الأخرى، (43) كما أنه مرتبط بمسألة التذوق وهي مسألة نفسية من متعلقات التلقي، يقول: "وفي هذا التفنن والتنقل مناسبات بين المنتقل منه والمنتقل إليه هي في منتهى الرقة والبداعة، بحيث لا يشعر سامعه وقارئه بانتقاله إلا عند حصوله. وذلك التفنن مما يعين على استماع السامعين، ويدفع سامة الإطالة عنهم، فإن من أغراض القرآن استكثار أزمان قراءته كما قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَأْتَى عَلَيْهِ فَاقْرَءْ مَا يَنْزِلُ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: 20] فقوله: ﴿مَا يَنْزِلُ﴾ يقتضي الاستكثار بقدر التيسر، وفي تناسب أقواله وتفنن أغراضه مجلبة لذلك التيسر وعون على التكثير. نقل عن أبي بكر بن العربي أنه قال في كتابه سراج المريدين: "ارتباط أي القرآن بعضها مع بعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسعة منتظمة المباني علم عظيم." ونقل الزركشي عن عز الدين بن عبد السلام "المناسبة علم حسن ويشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط. والقرآن نزل في

(42) المرجع السابق، ج 1، ص 79-80.

(43) جدير بالذكر أن فون ديك بحث الانسجام من خلال علاقات تقترب كثيراً من بحث علمائنا - رضي الله عنهم - في التناسب في المستوى الدلالي والتركيبى، فتحدث عن التطبيق الذاتي Individual Identity وعلاقات التضمن والعضوية Membership وغيرها...

- Dijk, Van. Text and Context. London: Longman, 1977. p.99.

نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض." (44)

إن تأكيد الشيخ ابن عاشور على انسجام القرآن ووحدته (45) من خلال تناسب آيه، (46) يطرح قضية ناقشتها التداوليات بعد تحليلي وفلسفي في الآن نفسه، ألا وهي ممكن الانسجام، أهو النص أم نوعية القراءة؟ بمعنى هل الانسجام معطى بنيوي ذاتي يفتش عنه القارئ ويكشفه؟ أم هو استراتيجيات ومساطر يستخدمها القراء من أجل الوصول للمعنى انطلاقاً من إشارات نصية؟ بمعنى أن الالتحام الذي يبينه التأويل ليس التحاماً داخلياً، ولكن بالأحرى التحام خارجي عن النص ولاحق به. (47)

إن بحث التناسب إجابة غير مباشرة عن دعوى التناقض والتضاد والتفكك في نصوص الوحي قديماً وحديثاً، (48) وهي تقرير بالدليل الخطابي والبرهاني على أن وحدة النص القرآني داخلية بنيوية وهي مرآة على أن كلام الله واحد، بل إن الوحي كله واحد قرآناً وسنة، ولهذا قال ابن القصار: "الكتاب والسنة... كلها كآلية الواحدة." (49)

(44) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 116-117.

(45) وحدة النص وانسجامه هو الذي يعطي للنص هويته:

- Charles, Michel. *Introduction a l'étude des textes*. Paris: Seuil, p.40.

(46) خطابي، محمد. لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 1991م، ص 193-204.

(47) Fissette, Jean. *Pour Une Pragmatique De La Signification*. Montréal Québec : xyz. p.54.

(48) عن وحدة النص ودعاة تناقض القرآن. انظر:

- رمضان، يحيى. *القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء*، الأردن: عالم الكتب الحديث، ط 1، 2007م، ص 226. فما بعدها.

(49) ابن القصار، المقدمة في الأصول، تحقيق: محمد بن الحسين السليبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1996م، ص 56.

ثانياً: التأويل والمقصدية

ينص التهانوي على أن "أهل العربية يشترطون القصد في الدلالة، فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم، فإن الدلالة عندهم هي فهم المقصود لا فهم المعنى مطلقاً بخلاف المنطقيين، فإنها عندهم فهم المعنى مطلقاً، سواء أَرادَه المتكلم أم لا، فظهر أن الدلالة تتوقف على الإرادة مطلقاً مطابقة كانت أم تضمناً."⁽⁵⁰⁾

وهذا ما ذكره الدكتور طه عبد الرحمن حين تحدث عن مبدأ القصدية،⁽⁵¹⁾ ومقتضاه أنه لا كلام إلا مع وجود القصد، وصيغته هي: الأصل في الكلام القصد.⁽⁵²⁾

يقرر الشيخ الطاهر ابن عاشور في المقدمة الثانية من تفسيره أن من مطالب التفسير "معرفة جميع مراد الله من قرآنه"،⁽⁵³⁾ كما يذهب إلى أن "القرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصالح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾" [النحل: 89] فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية.⁽⁵⁴⁾ وليست معرفة المراد سوى معرفة القصد والمقصد، وهذه المعرفة من جملة ما تتقناه الدراسات التداولية، وتتغياها وتفتش عنه من خلال قوانين ومساطر.

ولما كانت الغاية المرجوة من عملية التأويل هي إدراك القصد الحقيقي من الخطاب، وليس الاكتفاء فقط بحل شفرته أو سَنِّه، فإن "التأويل يختلف عن

(50) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1963م، ج2، ص291.

(51) مقبول، إدريس. الأسس الاستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، الأردن: عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ط1، 1997م، ص357.

(52) عبد الرحمن، طه. اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م، ص103. انظر أيضاً:

- عبد الرحمن، طه. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، ص39. حيث تحدث عن نموذج القصد ضمن النماذج النظرية في التصور الاعتراضي للحوارية، ويمثله بول كرايس وسورل وستراوسن وشيفر.

(53) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص20.

(54) المرجع السابق، ج1، ص38.

التفسير في إصابة أعماق النص والكشف عن طاقاته.⁽⁵⁵⁾ ولهذا تجدنا نستعمل الفعل "يعني" to mean مرادفاً للفعل "يقصد" to intend في أغلب الألسنة الطبيعية. فالمعنى الذي نبحت عنه في طبقات الخطاب وترسباته ليس سوى القصد والغرض الذي من أجله كانت اللغات وكان التواصل، وفي هذا يقول ابن جني عبارته المشهورة في تعريف اللغة بأنها "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم."⁽⁵⁶⁾ إذ ليس الغرض سوى قصد متعين في سياق ومقام محددين.

المعنى = القصد

وفي تأكيد حرص الإمام ابن عاشور على القصد والمقاصد في عمليات التأويل ينقل كلام صاحب المفتاح السكاكي في حاجة المفسر إلى علم البيان، ويردف موضحاً "لأن كلام الحكيم يحتوي على مقاصد جليلة ومعاني غالية لا يحصل الاطلاع على جميعها أو معظمها إلا بعد التمرس بقواعد بلاغة الكلام المفرغة فيه."⁽⁵⁷⁾

ويطابق الشيخ ابن عاشور بين قصد المتكلم وقصد الكلام، أو بعبارة التأويليين بين مقصدية المخاطب (صاحب النص/ الشارع، والنص/ القرآن) فيقول: "فمراد الله من كتابه هو بيان تصارييف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين، وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً بيناً، وتعبنا بمعرفة مراده والاطلاع عليه فقال: ﴿كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 39] سواء قلنا إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى وهو قول علمائنا والمشائخي والسكاكي وهما من المعتزلة، أم قال قائل بقول بقية المعتزلة إن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى غير ممكن" وهو خلاف لا طائل تحته "إذ القصد هو الإمكان الوقوعي لا العقلي فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه."⁽⁵⁸⁾

(55) عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، الرياض: دار الرشيد، 1980م، ص 152.

(56) ابن جني، الخصائص، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، 1986م، ص 34.

(57) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 19.

(58) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 39.

وهذا التنسيب relativization في كلام صاحب التحرير والتنوير (أي تعذر الاطلاع على تمامه مع الإمكان الوقوعي) مفيد جدا، خصوصا إذا علم أن المذاهب التأويلية الوثوقية قد جنت جناية كبيرة على الناس عبر المسيرة التاريخية الطويلة للتأويل لدى المسلمين والمسيحيين واليهود على حد سواء.⁽⁵⁹⁾

وطريق معرفة القصد أو المقصد عند الشيخ الطاهر ابن عاشور هو النظر في ألفاظ القرآن لا غير، وليس عجبا وجود "مبدأ الاتصال اللازم" بين القصدية واللفظية، فلا يفصل هذا عن ذاك من حيث هما معا وجهان لعملة واحدة، وفي عالم الخلق يرتبط بعضهما ببعض بقيد مشترك هو قيد "العملية"، فاللفظ عمل قولي والنية والقصد عمل قلبي، وجماعهما هو الذي يحدد في العرف الشرعي والعقلي العادة من العبادة. فتنماز الحركة عن أختها وتفرق الكلمة عن نظيرتها في القيمة؛ إذ يُحَكَم لهذه وعلى هذه، ويُؤَجَر على هذه ويُؤَزَرُ على الأخرى؛ لما تستمده الأفعال والكلمات من حساسية تتفاوت شدة وضعفا، ارتقاء وانحطاطا من البنية الباطنية والموجه النفسي الذي هو القصد إلى الفعل، أو الترك، إلى البناء، أو الهدم إلى الوضوح أو الغموض...

وإذا كان السبب في هذا الارتباط الدقيق راجع فيما نرى إلى اعتناء الممارسة التراثية في بعدها البنائي الكوني بثنائية العلم والعمل، بموجب انطلاق الشريعة الحكيمة من وصل الفعل بمقاصده سواء كان إلهيا أو إنسانيا، فإن هذا التصور على سلاسته في عقول أكثر العوام لا يخلو من تعقيد وتوليد لإشكالات تتعلق بطبيعة القصد المرنة والمنفتحة والزبئقية. هذه الطبيعة التي جعلت من محاولة محاصرته والقبض عليه بالسؤال محاولة قاصرة، لكنها مع قصورها لم تفقد إصرارها على المضي في بناء استراتيجيات، تجدد نفسها باستمرار للإمساك به وتثبيتته قبل شروعه في التحول. إنها رحلة البحث عن المعلوم المجهول أو قل معي رحلة تقصي السهل الممتنع...

(59) إيكو، أمبرتو. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص35.

فالمقاصد كما رأينا تخفى فلا تعرف إلا بالقول،⁽⁶⁰⁾ أو بما يقوم مقامه القول من شواهد الحال في عالم الناس، ولما كانت القصود والاعتقادات من البنية النفسية structure psychique للمتكلم بها وهي لا تظهر إلا بالقول سُميت قولاً إذ كانت سبباً له، وكان القول دليلاً عليها كما يُسمَّى الشيء باسم غيره إذا كان مُلابساً له وكانت الأقوال الطبيعية دليلاً عليه. وكما لا يستطيع المتكلم التواصل مع غيره من غير أن يَنتَهِم المخاطب قصده،⁽⁶¹⁾ لا يستطيع هذا القصد نفسه أن يظهر من غير عبارة، فهو مفتقر إلى ما به يكون ظهوره. فيكون "معنى الشيء" هو ما يقصد به ويراد منه.

ومن آيات اهتمام ابن عاشور ببحث القصد التداولي، أي القصد المركب من قصد المتكلم منشئ الخطاب وقصد السامع المتلقي للخطاب، قصد المتكلم إلى إيراد الكلام على نحو مخصوص، لإفادة معان ودلالات مقصودة عند المتكلم ما نجده على سبيل المثال حال حديثه عن تنوع أشكال ورود القصة الواحدة في القرآن بما قد يحمل على استشكال تكرارها، يقول: "ومنها أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسباً للحالة المقصودة من سامعيها، ومن أجل ذلك تجد ذكرًا لبعض القصة في موضع وتجد ذكرًا لبعض آخر منها في موضع آخر؛ لأن فيما يذكر منها مناسبة للسياق الذي سيقَت له فإنها تارة تساق إلى المشاركين وتارة إلى أهل الكتاب وتارة تساق إلى المؤمنين وتارة إلى كليهما، وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة، ثم تساق إليها في حالة أخرى. وبذلك تتفاوت بالإطناب والإيجاز على حسب المقامات ألا ترى قصة بعث موسى كيف بسطت في سورة طه وسورة الشعراء. وكيف أوجزت في آيتين في سورة الفرقان ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا ۝٣٥﴾ فَقُلْنَا أَذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمْزَلْنَهُمْ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 35-36]، ومنها أنه قد يقصد تارة التنبيه على خطأ المخاطبين فيما ينقلونه من تلك القصة وتارة لا يقصد ذلك."⁽⁶²⁾

(60) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، بيروت: 1957م، ج3، ص108-110.

(61) عن مراعاة أحوال المخاطبين بالشرعية من حيث إدراكهم لمقاصدها. انظر:
- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص190-191-195.
(62) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص69.

فأنت ترى كيف أن مدار تحليل الشيخ ابن عاشور تداولي محض، راجع في كل أنحائه إلى التوجيه برعاية القرآن الكريم لأحوال المخاطبين النفسية، وأوضاعهم ومواقفهم، مما يحكى لهم ويخاطبون به من آي الكتاب الحكيم.

ثالثاً: التأويل والحيدان الهرمسي

اعتنى الشيخ الطاهر ابن عاشور في تفسيره بالتنبيه على نوع من القراءات الباطنية للقرآن الكريم تسمى عندنا في التداولات التأويلية بالقراءات الهرمسية أو الحيدان الهرمسي،⁽⁶³⁾ وهذه القراءات ليست حديثة أو معاصرة وإنما قديمة قدم التفسير ذاته، وقد نبه إليها الشيخ ابن عاشور في معرض حديثه عن مزلق التفسير بالرأي الذي يرادف الهوى. فهذا المؤول للنص "يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف، فيجر شهادة القرآن لتقرير رأيه، ويمنعه عن فهم القرآن حق فهمه ما قيد عقله من التعصب عن أن يجاوزه، فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه."⁽⁶⁴⁾

في القراءة الهرمسية⁽⁶⁵⁾ هناك دائماً مشترك يكمن في أن "التأويل غير محدود"،⁽⁶⁶⁾ وكل التأويلات الهرمسية تتفق، وهي كثيرة ولا تكاد تخلو منها ثقافة أو مجتمع، في خاصية أساسية اختزلها الناقد الإيطالي أمبرطو إيكو في أنها عبارة عن مهارة غير مُراقَبة في الانزلاق من مدلول إلى مدلول، ومن تشابه إلى تشابه، ومن ترابط إلى آخر، أو بصيغة أخرى "نوع من التنشؤ الورمي الإيحائي

(63) الإدريسي، رشيد. سيمياء التأويل، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، المكتبة الأدبية، ط1، 2000م، ص23.

(64) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص31.

(65) رجح بعض الدارسين أن الموطن الأصلي للأدبيات الهرمسية هو الإسكندرية، وقد انتشرت في الثقافة العربية الإسلامية عبر مدرسة حران. ولعل أحدث وأوفى دراسة عن الهرمسية هي تلك التي قام بها الباحث الفرنسي فيستوجير Fetugiere الذي حقق النصوص الهرمسية وترجمها إلى الفرنسية في أربعة مجلدات، ودرسها دراسة مستفيضة في أربعة مجلدات أخرى. جعل يتحدث فيها عن علم التنجيم والعلوم السرية وتناول النظرية الهرمسية حول الإله الكوني، والإله الخالق والغنوص، وموضوع النفس وغيرها.

- Festugiere, O.P. *La révélation d'Hermès trismégiste*, 4 vol. Paris: ED Gabalda, 1944-1994.

(66) أمبرتو، إيكو. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص33.

الذي ينطلق من علامة محددة، ويمر بسلسلة تترايط فيما بينها إلى أن تنتهي إلى علامة لا علاقة لها البتة مع تلك التي تم الانطلاق منها.⁽⁶⁷⁾

يمثل لنا الشيخ ابن عاشور بأمثلة منها أن البيانية وهم فرقة كلامية⁽⁶⁸⁾ ذهبت إلى أن قوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 138]: إنه بيان ابن سمعان كبير مذهبهم. وكانت المنصورية⁽⁶⁹⁾ أصحاب أبي منصور الكسف يزعمون أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ [الطور: 44] أن الكسف إمامهم نازل من السماء.⁽⁷⁰⁾ فالعلاقة بين بيان الآية وبيان ابن سمعان في الاعتبارية والهرمسية والتقصيدية بالمعنى السلبي بمنزلة علاقة الكسف في الآية بأبي منصور الكسف. إن مجرد التناظر في الظاهر جر إلى هذا النوع من التأويل المتمحل الذي تأباه مساطر اللغة وسياقات التنزيل.

ولتوضيح هذه التشؤ الورمي يمكننا أن نتحدث بشكل دقيق أكثر عن نوع من المماثلة analogie بين معان وآراء جاهزة لدى المؤول تشكل قوام مذهبه، والمعنى الظاهر الذي تعطيه عبارة النص، مُمَاثِلَةٌ قوامها استدعاء النظر للنظير، وتربطهما إلى غير غاية يقول ابن الصلاح متحدثاً عن منهج الباطنية في تأويلهم للقرآن الكريم: "وإنما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير."⁽⁷¹⁾ وهذا الضرب من التذكير والاقتران الذهني يكاد يتسلسل إلى ما

(67) Eco, U. *Les limites de l'interprétation*. Paris: Grasset, 1990, p.370-371.

(68) هي من الشيعة الغالية، من أقوالهم أن الله - عز وجل - على صورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه، وادعى بيان رئيسهم أنه يدعو الزهرة فتحيه وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم، فقتله خالد بن عبد الله القسري، وحكي عنهم أن أكثرهم يثبت لبيان بن سمعان النبوة. انظر: - الأشعري، مقالات الإسلاميين، صححه: هلموت ريتز، فيسبادن: فرانز شتاينر، ط3، 1980م، ص5.

(69) فرقة شيعية غالية يزعمون أن آل محمد هم الساء والشيعة هم الأرض، وزعموا أن أبا منصور عرج به إلى السماء فمسح معبوده رأسه بيده، ويمين أصحابه إذا حلفوا أن يقولوا: ألا والكلمة، استحل النساء والمحارم وأحل ذلك لأصحابه وزعم أن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والميسر وغير ذلك من المحارم حلال، وقال لم يحرم الله ذلك علينا ولا حرم شيئاً تقوى به أنفسنا وإنما هذه الأشياء أساء رجال حرم الله سبحانه ولايتهم، أخذه يوسف بن عمر الثقفي في أيام بني أمية فقتله. انظر: - الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص10.

(70) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص31.

(71) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج2، ص170-171.

لانهاية حتى يتوغل في أدغال العلامات، وصحارى التيه الدلالي مستنداً إلى الخيال الخصب للمتلقى المُلهم أو الواصل المُنتهي أو المعصوم في زعمهم. والمثال الذي يقدمه الشيخ ابن عاشور هو تفاسير الإسماعيلية الباطنية، يقول: "فلا نجاوز هذا المقام ما لم ننبهكم إلى حال طائفة التزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سموه الباطن، وزعموا أن القرآن إنما نزل متضمناً لكنيات ورموز عن أغراض. وأصل هؤلاء طائفة من غلاة الشيعة عرفوا عند أهل العلم بالباطنية، فلقبوهم بالوصف الذي عرفوهم به وهم يعرفون عند المؤرخين بالإسماعيلية؛ لأنهم ينسبون مذهبهم إلى جعفر بن إسماعيل الصادق، ويعتقدون عصمته وإمامته بعد أبيه بالوصاية، ويرون أن لا بدّ للمسلمين من إمام هدى من آل البيت هو الذي يقيم الدين ويبين مراد الله." (72) وهؤلاء عند الشيخ ابن عاشور لجأوا إلى التأويل، وصرف جميع القرآن عن ظاهره، وبنائه على رموز لمعان خفية في صورة ألفاظ تفيد معاني ظاهرة؛ ليشغل بها عامة المسلمين، وزعموا أن ذلك شأن الحكماء. فمذهبهم مبني على قواعد الحكمة الإشرافية ومذهب التناسخ والحلولية، فهو خليط من ذلك ومن طقوس الديانات اليهودية والنصرانية وبعض طرائق الفلسفة ودين زرادشت. (73)

لقد اعتبر إيكو هذا النوع من القراءة القاتلة لكل بناء تداولي رصين تورماً بوصف الورميّة تطوّر غير منضبط وغير مُنظَّم للخلايا والبنيات، وهو دون شك حالة دلالية مَرَضِيَّة، ووبائية خطيرة على انسجام الخطاب أو النص، تنمو في كل اتجاه وبسرعة تحطم كل الحواجز والحدود، وليس لها انتظام ولا انضباط للمقاييس ولا للمعايير التأويلية.

إن هذا الوضع التأويلي المختل يطرح بكل جدية سؤال حدود التأويل، وبقراءتنا للتحرير والتنوير يظهر أن الشيخ ابن عاشور لم يكن غافلاً عن أهمية هذا السؤال، ولهذا نجده يقرر أن شرط توفر الفهم (74) عند المؤول: "أن لا يخرج

(72) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص33.

(73) المرجع السابق، ج1، ص33..

(74) قضية الفهم معقدة جداً وقد تناولتها الدراسات الفلسفية والتداولية بإسهاب وتركنا لنا فيها نقاشات مهمة، وهي عند الشيخ ابن عاشور تحتاج لبحث مستقل؛ لأنه يؤسس لها تأسيساً فلسفياً =

عما يصلح له اللفظ عربية ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفا بينا ولا خروجا عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية." (75)

وجدير بالذكر أن جواب ابن عاشور الذي ذكرنا يتقاطع مع جواب أحد أعمدة التحليل السيميائي والتداولي الحديث، ألا وهو إمبرطو إيكو في كتابه "حدود التأويل" *les limites de l'interprétation* الذي جاء ليجيب عن السؤال نفسه بشكل يضمن حرية القارئ وفعاليته، في الوقت الذي لا يسلم فيه أن تصبح القراءة وسيلة غير منضبطة دون قيود؛ إذ ليس من المعقول أن يترك النص لعنف القارئ المزهو بقدرته، والمسكون بنزواته والمهووس بغرائزه ولذاته، ولمحاولته استعباد النص حتى ينصاع لما يريد. (76)

إن إيكو يعترف أيضا بأولوية النص ومقصدية النص وبحرمة النص المتجسدة في احترام انسجامه ولغته ومدونته أو موسوعته حتى تكون القراءة قراءة مشروعة وليس استخداما utilisation. (77)

رابعاً: بين القراءة الحاجبة والقراءة التفاعلية

حتى لا تصير القراءات التاريخية حاجزاً أمام إمكان تجدد القراءات واستمرارها وحياتها، وحتى لا تتحول القراءات التراثية حجاً أمام القارئ اليوم، لا بدّ من جدلنة *dialectization* هذه القراءات ومساءلتها حتى لا تتوثن وتصير إلى التصنيم *fétichisation*. ولعله كان أحد أهم رهانات الشيخ الطاهر ابن عاشور، هو أن يعالج هذه المسألة التأويلية؛ ليقترح البديل التداولي الذي يعيش فيه القارئ مع النص لحظاته الخاصة المختلفة عن باقي اللحظات التأويلية الأخرى، إن القراءة التي ينادي بها الشيخ الطاهر ابن عاشور هي القراءة التفاعلية التي تتجاوز نفسها في كل لحظة تتجدد فيها درجات الاستقبال والتلقي النفسي الإيماني

= أيضاً من خلال مناقشته للإيمان واختلاف العقول والأفهام. انظر:
- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص11.

(75) المرجع السابق، ج1، ص44.

(76) Eco, U. *Les Limites de l'interprétation*, p37.

(77) Ibid. p133.

في تفاعلها مع المرجعية المعرفية أو الخلفية الثقافية عامة، والتي تثير النص بمزيد من الدلالات المتولدة عن تفاعل كيمياء النص مع كيمياء القارئ.⁽⁷⁸⁾ ينقل صاحب التحرير والتنوير عن الغزالي⁽⁷⁹⁾ رأياً له يرى فيه، أنه من موانع الفهم أن يكون القارئ قد قرأ تفسيراً سابقاً فاعتقد أن لا معنى بالرأي لتفسير آخر إلا الذي سبق، فهذا من الحجب العظيمة.⁽⁸⁰⁾

القراءة الحاجبة تستدعي بالضرورة ناتجتها ألا وهي القراءة المحجوبة، وفي "الحجابية" كثافة ومنع وإبعاد عن ملامسة جسم وجسد النص، والتماس به تماساً مباشراً، إنها تواصل غير مباشر مع النص، تواصل بالنيابة يقوم فيه القارئ الأول بممارسة أنواع من الوصاية والتوجيه والتسلط الذي قد يكون مستساغاً في بعض الأحيان، ولكنه لا يرقى إلى الالتذاذ بالنص عبر الغوص فيه دون وسائط، ومعايقته دون حائل، والنظر فيه بعيون القارئ الخاصة لا بنظارات الآخرين.

يقول الشيخ ابن عاشور مجيئاً الجامدين على القراءات الحاجبة أو القراء السلبين: "أما الذين جمدوا على القول بأن تفسير القرآن يجب أن لا يعدو ما هو مأثور، فهم رموا هذه الكلمة على عواهنها ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عمن يؤثر، فإن أرادوا به ما روي عن النبي ﷺ من تفسير بعض آيات إن كان مروياً بسند مقبول من صحيح أو حسن، فإذا التزموا هذا الظن بهم فقد ضيقوا سعة معاني القرآن وينابيع ما يستنبط من علومه، وناقضوا أنفسهم فيما دونوه من التفاسير، وغلطوا سلفهم فيما تأولوه؛ إذ لا ملجأ لهم من الاعتراف بأن أئمة المسلمين من الصحابة فمن بعدهم، لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير عن النبي ﷺ." ⁽⁸¹⁾

(78) أمبرتو، إيكو. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص 23. وهو يتحدث عن تفاعل قصدية النص وقصدية القارئ وقصدية المؤلف.

(79) معلوم أن الغزالي كان في طليعة من حذر من تحول مقولة منع التفسير بالرأي إلى ذريعة لتعطيل الانفتاح على القرآن، وإلى عقبة مانعة من تدبر معانيه والوقوف بها على ما يفيد الظاهر وحسب أو على ما يقصر على السمع والنقل دون التملي والاجتهاد الذي يتيج مجالا رحبا.

(80) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 29.

(81) المرجع السابق، ج 1، ص 32.

إن القراءتين معاً الحاجبة (المتقدمة) والمحجوبة (الثانية) لا ترتقيان إلى مصاف القراءات التداولية، نظراً لفقدتهما شرط الراهنية والمباشرة، فالأولى تاريخية، والثانية تعيش في التاريخ، وهذا الشرط، (أي الراهنية) هو سر التجديد والتجدد في البديل الذي ينتصب الشيخ ابن عاشور للدفاع عنه ألا وهو القراءة التفاعلية⁽⁸²⁾ التي تستضمّر دون شك قراءات سبقتها طوال مسيرة التلقي النصي، فهي لا تستطيع أن تدّعي التخلص منها تمام التخلص، ولكنها تعمل على تحييدها لحظة القراءة الخاصة،⁽⁸³⁾ إن القراءة التفاعلية التي دعا إليها الشيخ ابن عاشور واجتهد عملياً في تطبيقها في تفسيره، هي تلك التي تجعل القارئ غير هباب من المغامرة في السفر مع النص إلى أبعد حدوده الممكنة، إلى التخوم وإلى الأراضي المملوكة للنص وإن كانت صعبة المسالك، لكنها لا تخرج بالقارئ إلى خارج الحدود؛ لأنه ببساطة خارج الحدود هناك ما ينتمي لكائنات أخرى ولنصوص أخرى ولخرائط معرفية وتفسيرية أخرى.

إن القراءة التفاعلية التي يدعو إليها الشيخ ابن عاشور هي التي تطمح أن تكتشف على الدوام الجديد الممكن في النص القرآني؛ إذ "القرآن باعتباره لغة الوحي، فهو لا يخص بخطابه فئة محددة من الناس، أو زماناً مخصوصاً، وإنما هو خطاب للحقيقة البشرية، وللطبيعة التي تتمظهر وفق خصوصيات ثقافية واجتماعية متجاوزة، وتستمر في التمظهر في حالة سيولة مع حركة الواقع، والنص القرآني الذي افترضناه خطاباً للحقيقة الإنسانية لا يني يخرج مكنوناته للإنسان في كل عصر، فينهل منه الإنسان، دون أن تضعف طاقاته عن العطاء."⁽⁸⁴⁾

(82) مفتاح، مجهول البيان، مرجع سابق، ص 103.

(83) يعتبر الأستاذ حميدة النيفر أن التجديد في التفسير يدرك بقدر تحرره من المدونة التفسيرية الموروثة وذلك عبر استيعابها ونقدها ناسجاً بذلك قراءة متميزة للنص تستمد تميزها من استحضارها لقضايا العصر الفكرية والاجتماعية والأخلاقية. انظر:

- النيفر، حميدة. النص الديني والتراث الإسلامي، بيروت: دار الهادي، ط 1، 2004، ص 94.

(84) جابر، حسن. "منهج التأويل وعلم الدلالة"، الحياة الطيبة، ع 8، 2002م، ص 115.

خامساً: سياق التنزيل والعائدية الخطابية

يعدّ كلام الشيخ الطاهر ابن عاشور في المقدمة الخامسة عن أسباب النزول غاية في النفاسة، ويعكس وعياً دقيقاً بالأزمة التي تولدت تاريخياً في علوم القرآن من تعاطي النظر في هذا الشق من معارف الوحي، فهو يرى أن أمر أسباب نزول القرآن دائر بين القصد والإسراف،⁽⁸⁵⁾ وذلك أن الناظرين في الموضوع انقسموا قسمين لا يخلو كل فريق منهما من تطرف:

أما الفريق الأول: فادعى أصحابه أن لكل آية سبباً، وراحوا يجمعون الغث والسمين، الصحيح والسقيم "وأغربوا في ذلك وأكثروا."⁽⁸⁶⁾

وأما الفريق الثاني: فادعى أن أمر الأسباب ليس بشيء، وأن أكثره لا يصح، فهو لاء دعاة البنيوية الأوائل، قالوا بأن فهم النص ممكن من غير حاجة لأدوات خارج نصية extralinguistique.

ويعتقد الطاهر ابن عاشور أن صرف النظر عن هذا التسبب في معالجة أسباب النزول "وإرسال حبله على غاربه خطر عظيم في فهم القرآن."⁽⁸⁷⁾ والتركيز على آلية الفهم، إشارة إلى خطورة المنهجين في معاملة وتوظيف سياقية النزول⁽⁸⁸⁾ في بناء الدلالة القرآنية وتحديد المقاصد الشرعية.

وأسباب النزول التي لا غنى للمفسر عنها عند الشيخ ابن عاشور على مراتب منها:

- ما يكون وحده تفسيراً.
- وما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية.
- وما ينبه المفسر إلى خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات، فإن من أسباب النزول ما يعين على تصوير مقام الكلام.⁽⁸⁹⁾

(85) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 46.

(86) المرجع السابق، ج 1، ص 46.

(87) المرجع السابق، ج 1، ص 46.

(88) جدير بالذكر أن ابن عاشور قد وظف أسباب النزول لكن بروح نقدية تداولية واعية، حيث يعمل على النظر في ما ينقله -كما هو شأنه في سائر الروايات التاريخية- نظراً فاحصاً ويسجل ملاحظاته بخصوصه، انظر:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 3، ص 54-55.

(89) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 47.

- ونحن عندما نتحدث في التداوليات التلفظية عن المقام، فإننا نعني مبدئياً الإطار العام للقول الذي يشمل زمان الخطاب ومكانه، وهوية المرسل وهوية المستقبل أو المتلقي وعلاقتهم ببعضهما البعض، وكل ما يعرفه أحدهما عن الآخر، ولئن كانت هذه العناصر حاضرة في كل خطاب بالقوة، فإن بعضها قد يغيب بالفعل عندما يجد شخص ما نفسه بإزاء خطاب لا يعرف قائله أو لا يعرف زمانه.⁽⁹⁰⁾

من هذا المنطلق يميز الطاهر ابن عاشور بين أنواع من أسباب النزول، يقول: "وقد تصفحت أسباب النزول التي صحت أسانيدُها فوجدتها خمسة أقسام." ⁽⁹¹⁾ والذي ينظر في تقسيم صاحب التحرير والتنوير، يمكنه اختزالها والتمييز فيها تداولياً بين نوعين على الإجمال:

النوع الأول: ويعده شرطاً في فهم المراد والمقصود من النص، فلا بد للبحث عنه، ومنه تفسير مبهمات القرآن وتبيين مجملاته التي تندفع به المتشابهات، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: 1] فالضمير والموصول لا يعينان الشخص حتى نعرف المعنى بالقصة، وعلى من تعود إلا إذا تدخلت معطيات أسباب النزول الخارجية؛ لأن الضمائر والموصولات في اللغة مُعَوَّضَات ومُوضَحَات اسمية، وهي لا تدل على التعيين والتعريف إلا متى فسرت اسمها الذي تعود إليه، فهي تشير إلى أسماء مختصة يرجع إليها لتوضيحها، ولا يحدث التعيين إلا داخل العلاقات التركيبية، فالربط بالضمير العائد مثلاً يقتضي مرجعاً هو الاسم ومعوّضاً له يفسره ويوضحه ويكرره، وفي الآية الكريمة نجد مفسر الضمير خارج النص، أي يحيل على خارج النص أو ما يسمى بالإحالة المقامية ⁽⁹²⁾ exophoric reference، فتكون حينئذ المراقبة ليست لغوية وإنما تداولية، ⁽⁹³⁾ وهذا النوع عندنا يسمى بالعائدية الحرة free anaphora ⁽⁹⁴⁾.

(90) ألفة، تعدد المعنى في القرآن، مرجع سابق، ص 8.

(91) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 47.

(92) تنقسم الإحالة لسانياً إلى نوعين رئيسيين: الإحالة المقامية exophoric والإحالة النصية endophoric، وتتفرع الثانية إلى إحالة قبلية anaphoric وإحالة بعدية cataphoric. انظر:

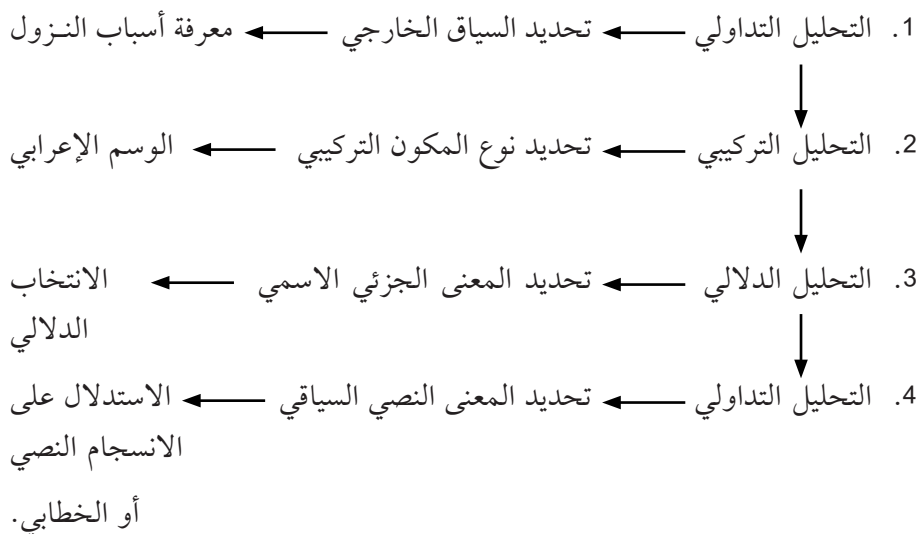
- Halliday, M.A.K. and R. Hasan. *Cohesion in English*. Longman: London, 1976, p.33-34-35.

(93) انظر في المراقبة التداولية:

- الفاسي، الفهري. "الدلالة النظرية لبعض الظواهر الإحالية في اللغة العربية"، اللسانيات في خدمة اللغة العربية، سلسلة اللسانيات، تونس: عدد 5، 1981م.

(94) للمزيد عن العائدية انظر:

ومثال ثان هو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44] يقول الشيخ ابن عاشور: "فإذا ظن أحد أن (من) للشرط أشكل عليه كيف يكون الجور في الحكم كفراً، ثم إذا علم أن سبب النزول هم النصارى علم أن (من) موصولة وعلم أن الذين تركوا الحكم بالإنجيل لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد." (95) وعليه فمعرفة أسباب النزول من هذا الوجه معينة على تعرف الإعراب، وتعرف الإعراب أو الأوضاع التركيبية معين على معرفة الدلالة أو المعنى، ومعرفة المعنى الجزئي طريق لتأويل النص بأجمعه تداولياً، فيظهر أن التداوليات حينئذ تتحول من موقعها المتأخر في مستويات التحليل المتعارف عليها لسانياً لترتبع على المستوى الأول الذي ننطلق منه لدرك التركيب فالدلالة، ثم إنها تعود مرة ثانية لتأخذ دوراً ثانياً في التحليل النهائي بحثاً عن الانسجام، مما يمنحها دوراً مزدوجاً، ويكون تمثيلها الاستدلالي كالتالي:



- Lasnik, Howard, and Uriagereka, Juan. *A Course in GB Syntax. Lectures on Empty Categories, and Binding*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
- Haegeman, Liliane. *Introduction to Government and Binding Theory*. 2nd edition. Oxford: Blackwell, 1994.

(95) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 50.

إن (مَنْ) في العربية على أربعة وجوه: شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة،⁽⁹⁶⁾ وقد يأتي نص يحتملها كلها إلا أن يفرق بينها بسبب سياقي خارجي يكون بمنزلة القرينة الخارجية. وهذا السياق كما يقول هايمس يقوم بدور مزدوج؛ إذ "يحصّر مجال التأويلات الممكنة (..) ويدعم التأويل المقصود." ⁽⁹⁷⁾

وقد جر مجاوزة هذه المساطر التأويلية على كثير من المسلمين الولايات والمصائب وقذف بعضهم في أتون تكفير⁽⁹⁸⁾ الحكومات والحكام والأنظمة والناس أجمعين، واستباحة دمائهم بمقاتلتهم بسبب ما فرطوا فيه من الأخذ بما تقتضيه عمليات التأويل من شروط ومراتب. ومعلوم أن هذه الآية كانت ديدن كثيرين ممن استسهلوا هذا الطريق واستمرأوا الولغ في دماء المسلمين، نعوذ بالله.⁽⁹⁹⁾

الثاني من أسباب النزول: وهو دون الشرط، لكنه مكمل للفهم إذا طُلب، وجملته حوادث وظروف تسببت عليها تشريعات أحكام، وهذه الظروف لا تفيد تخصيصاً أو تقييداً؛ لأن الحكم وإن تعلق بقصة وبسياق تنزلي فهو ضارب في العموم، "والعبرة فيه بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يقرر الأصوليون" من ذلك قول أم سلمة -رضي الله عنها-: (يغزو الرجال ولا يغزو)،⁽¹⁰⁰⁾ فنزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: 32]. يتبين من هذا الذي

(96) الأنصاري، ابن هشام. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي، دمشق: دار الفكر، ط 1، 1992م، ص 431-433.

(97) Brown, G and George Yule. *Discourse Analysis*. London: C.U.P, 1983, p.37

(98) كان الشيخ الطاهر ابن عاشور معنياً بمناقشة قضية التكفير والتحذير من الانزلاق فيها من خلال تفسيره. انظر:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 3، ص 12.

(99) القرضاوي، يوسف. ظاهرة الغلو في التكفير، القاهرة: مكتبة وهبة، ط 3، 1990م. وانظر أيضاً:

- القرضاوي، يوسف. الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، القاهرة: دار الشروق، ط 12، 1990م.

- الغرياني، عبد الرحمن. الغلو في الدين: القاهرة: دار السلام، د.ط، 2004م.

(100) الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي، تحقيق: محمد أحمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج 5، حديث رقم 3022، ص 137. قال أبو عيسى حديث مرسل. انظر أيضاً:

- بن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد، مصر: مؤسسة قرطبة، ج 8، حديث رقم 26779، ص 298.

أتينا عليه أن النص لا يعيش خارج سياقه، كما أنه لا يُمكن قارئه من مفاتيحه إلا بالقدر الذي يستوفي فيه المستدل شرط استجماع عناصر سياق تنزله. وهذه قراءة تأويلية خاصة "تحاول العودة إلى زمن النص، لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك فلا تسقط عليها معاني زمن آخر، بذلك تتحقق موضعة النص في ظروفه التاريخية وإحداثياته الزمانية والمكانية." (101)

وإذ بينا النوعين من أسباب النزول، فنقول: إن هناك فريقاً يتجاهل هذه الأسباب برمتها، يعني سياقات النص الخارجية لبناء برامج تأويلية تخدم أغراضه من توظيف النص توظيفاً غير بريء البتة. والحقيقة أن هذا الانحراف التأويلي لا يكون عن الجهل دائماً بما تقتضيه استراتيجية التأويل من توجيه وحصر لاندفاع الدلالات، وتقييد لانجراف المعاني في الأنساق الرمزية، بل قد يرد على تجاهل المؤول لهذه المعطيات التداولية الشرعية ذات الطبيعة الخارجية قصداً وعمداً، لإخراج الكلام، تأويلاً إخراجاً يخدم أغراضاً خاصة بالمشتغل بعملية التأويل، من قبيل موافقة مذهبه أو معتقده أو الاحتجاج لرأيه وفكرانيته (102) بلي أعناق النصوص وسائر الكلام؛ ليسعف في هذا الضرب من الاستخدام. (103)

غير أن الذي نذكره في هذا المحل أن الأسباب السياقية لتنزل القرآن لا ينبغي النظر إليها ببساطة مخلة تحمل على الاعتقاد بأن الإشكالات التأويلية للنص القرآني تنحل بمجرد الإحاطة بها، وذلك لأنها تطرح إشكاليين شديدي التعقيد من وجهة نظر الشيخ الطاهر بن عاشور:

أولهما من طبيعة كيفية: إذ إن أسباب النزول كانت وما تزال موضوع اختلاف وتباين في الروايات، لها عند كل فريق ما يكفي لتوجيه كل رواية أو تعصيداها،

(101) النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، مرجع سابق، ص 167.

(102) هذه ترجمة للدكتور طه عبد الرحمن في مقابل (إيديولوجية).

(103) في مفهوم الاستخدام utilisation بوصفه تأويلاً مغرضاً وغرضياً عند الناقد الإيطالي أمبرتو أيكو. انظر:

- أيكو، أمبرتو. القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 1996.

- أيكو، أمبرتو. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية: ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000.

والأصل في هذا الإشكال قد ينحل نسبياً إذا ربطنا عملية التنزل بموافقات أحوال الصحابة على تباين بينهم في الفضاءات المكانية والحالية التي ساوقت تنزلات الوحي.⁽¹⁰⁴⁾

ثانيهما من طبيعة كمية: حيث إن أسباب النزول على ما بينها من اختلاف لا تشكل سوى نسبة ضئيلة من (النقول/ السياقات) التي حفظت من العلم ولم تضع، ودليل ذلك ما بين أيدينا من كتب هذا الصنف من العلم فهي محدودة عدداً وعدة. مما يجعل مقدار الاستثمار محدوداً لهذا الركن السياقي في عمليات التأويل، فعن ابن سيرين قال: سألت عبيدة عن شيء من القرآن، فقال اتق الله، وعليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن.⁽¹⁰⁵⁾ يقول الطاهر ابن عاشور: "وأنا عاذر المتقدمين الذين ألفوا في أسباب النزول فاستكثروا منها، بأن كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع، تمتلكه محبة التوسع فيه فلا ينفك يستزيد من ملتقطاته؛ ليزكي قبسه ويمد نفسه."⁽¹⁰⁶⁾

وإذا كان صاحب التحرير يجد عذراً للمصنفين في هذا العلم لما ذكرناه، فإنه ينحي باللائمة على المفسرين الذين لم يراعوا جانب النقد لهذه السياقات المروية، ولم ينتخلوها كما يجب في إفادة الدلالة القرآنية، يقول: "ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفا."⁽¹⁰⁷⁾

وحاصل الكلام في هذا الموطن أنه على قدر ارتفاع نسبة علم المستدل/ المؤول بسياقية النزول ترتفع نسبة شفافية النص القرآني دلالياً، وعلى قدر ضعف نسبة علم المستدل/ المؤول بسياقية التنزيل ترتفع كثافة النص القرآني وتضعف شفافيته. والشفافية transparence والكثافة opacité⁽¹⁰⁸⁾ حكمان عارضان

(104) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 49.

(105) المرجع السابق، ج 3، ص 350.

(106) المرجع السابق، ج 1، ص 46.

(107) المرجع السابق، ج 1، ص 46.

(108) Moutaouakil. Ahmed. *La Théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe*.

Rabat: Faculté des lettres, p.151.

باعتبار الناظر في القرآن أي المستدل/ المؤول وما يتوفر عليه من صفاء قريحة أو ذوق للقرآن ومن وفرة المعلومات.⁽¹⁰⁹⁾ وصفاء القرائح يعني به حالة القارئ النفسية والإيمانية تحديدا في معالجته للنص المقروء، فأحوال القراء لما كانت تتفاوت، بل وتختلف من قارئ لآخر بحسب استعداداتهم في قبول واردات القرآن التي تتطلب انفتاحا للحواس ظاهرها وباطنها، وإيقانا في صدقية المقروء وعلويته وتنزهه وشرفه وقديسيته وتأثيره في قارئه إن هو أقبل عليه بنية التدبر المأمور به وحصل معه درجة من التهيؤ النفسي، تحقق للقارئ اقتراب شديد من معانيه وتلبس بدلالاته وانفتاح لأفق إدراكه. ويزيد من ترقية فهم القارئ للنص القرآني توفره على معلومات هي عدة المفسر، وعلى قدر تنوعها واتساعها يزيد ذلك من كشفه لمغاليق النص بروح تجديدية، يتجدد فيها الفهم كلما تجددت روح القراءة، أي روح التلقي المستكشف للرؤية الكونية القرآنية.⁽¹¹⁰⁾

خاتمة ونتائج:

من خلال مسيرة قراءتنا السريعة في كتاب التحرير والتنوير ومقدماته النظرية تبين لنا كيف ينبغي للمفسر أن تكون علاقته المركبة مع النص، لأن النص القرآني في كثير من التفاسير وإن بدا حاضرا فإن حضوره شكلي يتضاءل أمام حضور القارئ وأهدافه؛ لأن القراءة عنده ليست استعادة لدلالات النص ومراميها، وإنما هي استدعاء لمواقف يسعى إليها المفسر الهرمسي والمستخدم يريد أن يجدها في النص ليحملها إياه.

من نتائج البحث الجزئية التي انتهى إليها البحث يمكن أن نذكر:

- إمام الشيخ ابن عاشور بمراتب الدلالة، وتحليله للقضايا اللغوية وفق المنهج التداولي.

(109) عن وفرة معلومات المفسر انظر:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 28.

(110) عن الرؤية الكونية القرآنية انظر:

- العلواني، طه جابر. الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 1، 2006م، ص 59-66.

- العلواني، طه جابر. أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، ضمن دراسات قرآنية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 1، 2006م، ص 110-111.

- تمييز الشيخ ابن عاشور بين البنى الإضمارية التي بني عليها النص القرآني وتفريقه الدقيق بينها.
- توظيف الشيخ ابن عاشور للآلية المقصدية وتنسيبها في تحليل الخطاب القرآني وعنايته بها.
- تحذير الشيخ ابن عاشور وتنبيهه من مزالق القراءات الهرمية والتفكيكية الباطنية.
- دعوة الشيخ ابن عاشور للقراءة التفاعلية وتجسيده لها من خلال تفسيره التحرير والتنوير.
- الإلماع إلى أهمية أسباب النزول وقراءتها قراءة دلالية تداولية.

الفصل الثالث

فهم النص وإشكالية التأويل عند الشيخ

محمد الطاهر ابن عاشور

قراءة في مقدمات تفسيره

محمد عبد الفتاح الخطيب (*)

مقدمة:

يهدف هذا البحث إلى: الوقوف على الأحكام الضابطة لحركة تحليل الخطاب، وفهم النص وإشكالية تأويله، منهجًا وتنظيرًا، انطلاقًا من الدراسة اللسانية للأصول والضوابط التي تحكم تحليل الخطاب القرآني والنبوي، في تراثنا الإسلامي العربي، التي أوردها العلامة الإمام الشيخ، والأستاذ الأكبر: محمد الطاهر ابن عاشور (توفي 1393هـ) من خلال مقدماته العشر، التي صدر بها تفسيره: التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد) وقد رام من خلالها أن تكون تلك المقدمات "عونا للباحث في التفسير، وتغنيه عن معاد كثير." (1)

(*) مدرس اللغويات بجامعة الأزهر الشريف، والإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: elktib@yahoo.com

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ت.، طبعة خاصة للمجمع الثقافي، أبو ظبي، ج1، ص9.

ونحن نجد في تلك المقدمات التي أوردها الشيخ منهجيةً دقيقةً في التعامل مع النص، قرآنًا وسنةً، من خلال: "قراءته" و"كشف دلالاته" و"فهمه وإفهامه" و"الوقوف" عند إحياءاته وظلاله، و"البيان" عن مناهج إعجازه، و"استنطاقه" و"تحليل" إشارات، و"حراسة" مدلولات ألفاظه، فهمًا وتأويلًا، و"ضبط" علاقة اللفظ بالمعنى، و"تقنين" دلالة ألفاظ الشارع في: انفرادها، واجتماعها، وافتراقها؛ حتى يتم تفادي أي "تفسير مجاني" أو "تأويل إسقاطي" لهذا النص؛ ذلك أن "العبث" بمدلولات الألفاظ في هذا النص، قرآنًا وسنةً، و"الجهل" بها، و"الخلل" في فهمها، و"عدم الوعي" بتداخل المعاني الدالة فيه على العموم والخصوص، وضبط الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم، و"العجز" عن تحديد الجهة التي يتوجه إليها الخطاب فيه، و"فقدان" الربط بين الألفاظ والمعارض والمعاني، و"الإدراك المشوه" للنص، لا يقود إلى مجرد إشكالية لفظية، بل يقود إلى ما هو أخطر من ذلك بكثير؛ حيث يتعذر فهم محتوى هذا الدين، وإدراك مقاصده، والوقوف على معاني الشريعة والمنهاج فيه، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى تأويلات بعيدة على المستوى الدلالي، وتجاوزات على المستوى الواقعي، "من هنا اقتضت الضرورة وجوب طلب البيان، وتقنين الفهم عن الشرع، والوصول إلى مستوى "التفهم" له، بتعبير ابن حزم، وذلك لا يعني أبدًا رغبة في تقنين مطلق الرأي، بقدر ما يعني -في آخر التحليل- رغبة في تقنين كل "موقف" أو "سلوك" .. يراد له الخروج عن ضوابط الشرع، والتحلل من أحكامه." (2)

والشيخ، في تلك "المقدمات"، يؤسس لتقنين منهج يوجه القراءة، ويضبط مسار الفهم والاستيعاب، ويمكّن القارئ والمفسر من الوصول إلى دلالة الآيات، وتحقيق معنى النص؛ حرصًا منه على أن يكون "النص" قرآنًا وسنةً، في فهمه، تابعًا لا متبوعًا، وأن يفوّت كل محاولة للاستئثار بتأويل النص، وإخضاعه لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره، أو استغلاله وتطويعه لصالح فئة ما،

(2) الصغير، عبد المجيد. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت: دار المنتخب العربي، ط 1، 1415هـ/ 1994م، ص 169.

ووقوفاً ضد كل من يدعي "قراءة" النص المؤسس للشرعية في الإسلام، بعيداً عن "قوانين التأويل" المتمثلة في طرق الاستنباط، بقواعدها اللغوية والشرعية، وتشكل "صورة" هذه القواعد وعموميتها، محاولة استقرائية لكل الاحتمالات الدلالية للشرع ولنصوصه، إلى درجة نشعر معها بصعوبة توظيف الشريعة توظيفاً سليماً ذاتياً، من أي طرف كان، إلا بالتعدي على تلك القواعد نفسها، وإلغاء اعتبارها.⁽³⁾

ومن ثم يأتي هذا البحث محاولاً: بيان منهجية الشيخ في الانتفاع بكلام الله تعالى، قراءة وفهماً وتدبراً وتفسيراً، وأصوله الضابطة في ذلك، والتي أوردتها في مقدمات تفسيره، من خلال أربعة محاور هي:

أولاً: ضبط العلاقة بين القارئ وفقه النص

علاقة القارئ بالنص، قرآناً وسنة، في الفكر الإسلامي، تكمن في: "الإصغاء إلى هذا النص" و"اكتشاف دلالاته" و"التفهم لمعناه" ثم "التعبد بمقتضاه"⁽⁴⁾ وقد قننت كتب الأصول، والتفسير "آليات" القراءة التفسيرية والتأويلية، و"معاييرها" من خلال الضوابط الكفيلة بالارتباط بـ"النص" والفهم عنه، واستثمار معناه، عن طريق "المساءلة" و"اختبار" الاحتمالات، و"الغوص" في أعماق الدلالة "دلالة النص، ودلالة معقول النص. أما البحث في دلالة النص فقوامه عملية استقراء واسعة لأنواع العلاقات التي تقوم بين اللفظ والمعنى الحرفي في الخطاب البياني؛ قصد ضبطها وصياغتها في قواعد. وأما البحث في دلالة معقول النص، أو "معنى الخطاب" حسب تعبير بعض الأصوليين، فيدور حول محور رئيس واحد هو القياس.. باعتماد معقول ذلك النص نوعاً من الاعتماد.⁽⁵⁾ وتلك العلاقة عبر عنها، بدقة، الإمام ابن القيم (توفي 751هـ) -رحمه الله- في عبارته عن منهجية

(3) المرجع السابق، ص 183.

(4) الشاطبي، الموافقات، تحرير وتحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج 3، ص 410.

(5) الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 7، 2004م، ص 56.

الفكر الإسلامي في تحليل الخطاب، من أنه: "هم لوازم المعنى ونظائره، ومراد المتكلم بكلامه، ومعرفة حدود كلامه، بحيث لا يدخل فيها غير المراد، ولا يخرج منها شيء من المراد." (6)

وهذا معناه أن "قصد" الشارع، و"مراده" من النص، هو ما يحكم العلاقة بين "القارئ" و"فقه النص" فيكون دائراً معه، كما يقول الشيخ (7) بين "تفسير ألفاظ، أو استنباط معان. فأما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللفظي، وأما الاستنباط فمن دلالة الالتزام.. فإذا قلنا: إن يوم "الدين" في قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] هو يوم الجزاء، وإذا قلنا: إن قوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفَصْلُهُ. ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحاف: 15] مع قوله: ﴿وَفَصْلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: 14] يؤخذ منه أن أقل الحمل ستة أشهر، عند من قال ذلك.. الأول تعريف لفظي، والثاني من دلالة الالتزام،" (8) فليس الكلام في تفسير القرآن، وبيان معانيه، أمراً مرسلاً، متروكاً لفهم القارئ، بل إن هذا التفسير للفظ ينبغي، كما يقول الشيخ: "أن يكون مطابقاً للفظ من حيث الاستعمال" وأن يكون استنباط المعنى "سليماً من التكلف، عرياً من التعسف" وما كان غير ذلك من بيان لفظ، أو استنباط معنى، فهو من "بدع التفاسير" (9) التي ترد على أصحابها، الذين قد يكون من بين أهدافهم عند قراءة "النص" التوسع في "الاختيارات والتأويلات" (10) وتجاوز "الضوابط" من أجل "التفلسف" من "سلطانه".

(6) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1388هـ / 1968م، ج 1، ص 225.

(7) حيث أطلقت لفظ الشيخ هنا، فإنما أعني به الإمام ابن عاشور.

(8) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 12.

(9) المرجع السابق، ج 1، ص 30. انظر أيضاً:

- ومصطلح "بدع التفاسير" من مصطلحات الإمام الزمخشري. انظر:

- الزمخشري، الكشاف، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج 1، ص 257.

(10) اختلف علماءنا في مفهوم "التأويل" وهل هو مساو لـ "التفسير" أو أخص منه، أو مبين له، قال الشيخ: "وجماع القول في ذلك: أن من العلماء من جعلهما متساويين.. ومنهم من جعل التفسير للمعنى الظاهر، والتأويل للمتشابه، ومنهم من قال: التأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل للدليل، فيكون هنا بالمعنى الأصولي" ثم رجح الشيخ أنها متساويان في بيان الدلالة، =

وليس في هذا محاصرة للنص القرآني، والحيلولة دون امتداده، وتحقيق خلوده، بقدر ما يعني أن حركة التفسير للنص، ينبغي أن تستند إلى مرجعيات، وقواعد ثابتة، لا يتأسس الفهم من دون ضبطها، ضبطاً منهجياً، ومرجعياً، يحول دون التحريف؛ لذلك فإنَّ أي فهم واجتهاد من البشر له أن يمتد ويمتد، ويبصر، ويبصر، ويبلغ من المعاني والدلالات والآفاق ما يبلغ، بحسب تطور الزمان، وتقدم الحياة الاجتماعية والحضارية، شريطة ألا يعود ذلك بالنقص، أو الإلغاء للمرجعية.⁽¹¹⁾

وهذا ما أكدّه الشيخ، حينما قرر، في المقدمة الثالثة، صحة التفسير بغير المأثور، وهو ما يعرف بـ"التفسير العقلي" أو "التفسير بالرأي" أو "التفسير بالدراية" فيقول: "إن قلت: أترك بما عدت من علوم التفسير، ثبت أن تفسيراً كثيراً للقرآن لم يستند إلى مأثور عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه، وتبيح لمن استجمع من تلك العلوم حظاً كافياً، وذوقاً يفتح له بهما من معاني القرآن ما يفتح عليه، أن يفسر من آي القرآن بما لم يؤثر عن هؤلاء، فيفسر بمعان تقتضيها العلوم التي يستمد منها علم التفسير؟...قلت: أراني بما حسبت، أثبت ذلك

= وكشف المراد من النص، والحقيقة التي يؤول إليها الخطاب، وإن تعلق "التأويل" بكشف ما انغلق من المعنى، مما يحتاج إلى الاجتهاد والاستنباط، فكل مؤول مفسر، وليس، على نحو ضروري، كل مفسر مؤولاً؛ "لأن التأويل مصدر أوله، إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه، وما أراد منه المتكلم به من المعاني، فساوى التفسير، على أنه لا يطلق إلا على ما فيه تفصيل معنى خفي معقول." انظر:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص16. هذا هو مفهوم "التأويل" في تراثنا التفسيري، وفي علوم الإسلام: (طرائق التحليل، وأدواته، التي تستخدم لقراءة النص، واكتشاف دلالاته، استناداً إلى مرجعيات، وقواعد ثابتة، لا يتأسس الفهم من دون ضبطها). أما ما تستخدمه النظريات التأويلية الحديثة من مصطلح "التأويل" بمعنى: فتح النص على مصراعيه، مما يعطي القارئ السلطة في تفسير النص، وإنتاج دلالاته، وليس ثمة سلطة للمؤلف، ولا للنص، يتقيد بها القارئ!! وذلك من خلال الشك المطلق في الثوابت والمعطيات، والأعراف، التي يمكن الإحالة إليها، واللعب الحر في الدلالة، مما يؤدي إلى "فوضى التفسير" و"لا نهائية المعنى" و"نسف محتوى النص" "إبطال مقصوده" فكل هذا ليس من مفهوم "التأويل" عند علماء الإسلام، في شيء، فشان شتان.

(11) حسنة، عمر عبيد. الثقافة المطلوبة حتى نكون في مستوى إسلامنا، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1427هـ/ 2006م، ص33-34.

وأبيحه، وهل اتسعت التفسير، وتفنن مستنبطات معاني القرآن إلا بما رزقه الذين أوتوا العلم من فهم في كتاب الله؟ وهل يتحقق قول علمائنا: "إن القرآن لا تنقضي عجائبه" إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير؟⁽¹²⁾

أما ما ورد عن الرسول ﷺ، من أنه نهى عن القول في القرآن بالرأي⁽¹³⁾ فهو، كما يرى الشيخ،⁽¹⁴⁾ لا يمنع في الحقيقة الاجتهاد والنظر، وإنما هو نهى عن القول في القرآن بمجرد الهوى، وبعيداً عن صور بيانه، وطرق استنباط معانيه، والفقه فيها، ودون نظر في مقاصد الشريعة وتصاريقها، وما لا بد منه من معرفة الناسخ والمنسوخ، وسبب النزول، مما يؤدي إلى فوضى "القراءة" وعشية "التأويل"⁽¹⁵⁾ بحيث يصبح هدف القارئ، من القراءة والتأويل، ليس الوقوف عند دلالات النص ومراميها، بقدر ما هو استدعاء لمواقف يسعى إليها، ويريد أن يجدها في النص ليحملها إياه.

(12) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 28.

(13) فقد روى عبد الأعلى، عن سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله، ﷺ: "من قال في القرآن بغير علم، فليتبوأ مقعده من النار" رواه الإمام الترمذي، وقال: "هذا حديث حسن صحيح" انظر:

- الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي. سنن الترمذي، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب تفسير القرآن، ج 5، ص 199.

وفي رواية: "ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" قال الترمذي: هذا حديث حسن، انظر: الترمذي، سنن الترمذي، مرجع سابق، ج 5، ص 199.

وفي رواية: "من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ" قال الترمذي: "هكذا روي عن بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، وغيرهم أنهم شددوا في هذا في أن يفسر القرآن بغير علم، وأما الذي روي عن مجاهد وقتادة وغيرهما من أهل العلم أنهم فسروا القرآن، فليس الظن بهم أنهم قالوا في القرآن أو فسروه بغير علم أو من قبل أنفسهم، وقد روي عنهم ما يدل على ما قلنا أنهم لم يقولوا من قبل أنفسهم بغير علم". انظر:

- الترمذي، سنن الترمذي، مرجع سابق، ج 5، ص 200.

(14) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 30-31.

(15) وهذا ما يقرره جبهة علمائنا من المفسرين في مقدمات تفاسيرهم، يقول الإمام الزركشي: "قد حمل بعض المتورعة هذا الحديث على ظاهره، وامتنع من أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده، ولو صحبتها الشواهد ولم يعارض شواهدا نص صريح، وهذا عدول عما تعبدنا من معرفته من النظر في القرآن، واستنباط الأحكام منه، ولو صح ما ذهب إليه لم يعلم شيء بالاستنباط، ولما فهم الأكثر من كتاب الله شيئاً". انظر:

- الزركشي، بدر الدين محمد. البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الجيل، 1988م، ج 2، ص 162-163.

وبهذا القول المبني على الهوى في تأويل القرآن، يصبح "القرآن عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، ومن ثم فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة، بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد منها... فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي"⁽¹⁶⁾ أو، على حد تعبير بعضهم: "قد اكتمل تنجيم القرآن نصاً، ولن يكتمل تنجيده معنى"⁽¹⁷⁾ فليس ثمة معنى معين للنص، ولا دلالة ثابتة، ولا ميزة لتأويل على غيره، فضلاً عن أن يدعي أحدها حيازة الحقيقة أو الانفراد بمعرفة المدلول الأصلي لتلك الآية، أو ذاك الحديث؛ لأن النص ليس بياناً بالحقيقة، بقدر ما هو ساحة للتباين والتعارض، فيكون لكل فهمه الخاص للنص، وتحليله الخاص به؛ لأن القارئ هو الذي يصنع المعنى ويشكله! كما نرى في بعض الاتجاهات في تحليل الخطاب، التي تقوم على إقصاء معن للمؤلف، وإيدان بموته، ولا يخرج عن ذلك القرآن ولا السنة!⁽¹⁸⁾ إذ "إن القرآن نص ديني من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني، ويصبح مفهوماً، يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته، إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه

(16) أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1986م، ص145.

(17) النيفر، احميدة. الإنسان والقرآن وجهاً لوجه، بيروت- دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط1، 1421هـ/2000م، ص160.

(18) وهو ما يعرف، حديثاً، في العلوم الإنسانية والألسنية بـ"الهرميوطيقا" أو "التأويلية الحديثة" أو "نظرية تفسير النصوص" والمراد بها: النظر في وجه تحصيل الفهم للنصوص، من خلال: مجموعة الأصول والقواعد التي تؤدي إلى مقارنة النص وتأويله، مثل: أصل: "الحجب" و"الشك" و"المخاتلة" والتأويلات "اللامتناهية" و"أشكلة" العلاقة بين النص المعطى، وتفسير ذلك النص، بل "أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى" داخل النص، و"مشروعية" جميع القراءات وكلها مبادئ تقوم على فكرة: أن المتكلم لا يقول الحقيقة، بل هو مخادع مضلل ويرجع أصلها إلى تفاسير التوراة والإنجيل، التي وضعها رجال اللاهوت المسيحي، ولا سيما (البروتستانت) منهم. ثم تطورت إلى (التفكيكية) التي تزعم آراءها الفيلسوف الفرنسي (جاك دريدا)، وهو يهودي من أصل جزائري) وهو منهج لقراءة النصوص، يعطي القارئ السلطة في تفسير النص، وإنتاج دلالاته، وليس ثمة سلطة للمؤلف، ولا للنص، يتقيد بها القارئ!! وهذه التفكيكية، في حقيقتها، مدارس يهودية في التفسير والتأويل، تفترض أن المعنى الباطني غير المنظور للعهد القديم أكثر دلالة من المعنى الظاهري، وبها أن المعنى =

يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني يتأنسّن⁽¹⁹⁾ والقرآن "مع قراءة النبي له لحظة الوحي، تحول من كونه نصاً إلهياً، وصار، فهماً، نصاً إنسانياً، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية."⁽²⁰⁾

وهنا أمر يجب تحريره، فإن الشيخ الطاهر ابن عاشور، أكد، في أكثر من موضع، من أن ما أثر من تفسير، عن رسول الله ﷺ، لأي القرآن الكريم، "شيء قليل، قال ابن عطية، عن عائشة: ما كان رسول الله يفسر من القرآن إلا آيات معدودات علمه إياهن جبريل"⁽²¹⁾ وهذا صحيح من جهة ما ورد من أحاديث عنه، ﷺ، يفسر فيها ألفاظاً معينة في القرآن الكريم، على ما أورده الإمام البخاري في صحيحه من كتاب التفسير، ثم ما أورده أصحاب السنن، لكن ما ينبغي أن يقرر هنا، بعيداً عن أي لبس، أن السنة النبوية المشرفة، في مجملها، ما هي إلا بيان عملي للقرآن الكريم، إذ تقوم السنة، في مجملها، بوظيفة التبيين عن الله معنى ما أراد "خاصة وعامة.. ولم يجعل (أي، الله) هذا لأحد من خلقه غير

= الباطني في باطن المفسر، فإن هذا يفتح الباب على مصراعيه لنسبية لا نهاية لها، فتفسد اللغة، وينطلق لعب الدوال خارج أي حدود أو قيود أو سدود، وهي تتحقق من خلال خطوتين أساسيتين: الأولى: رؤية يهودية محددة للنص، حيث يفقد النص المقدس حدوده، ويتداخل في النصوص الأخرى، ويصبح من الممكن تحميله بأي معنى يشاء المفسر، ومن ثم يصبح نصاً مفتوحاً. الثانية: تحميل النص المفتوح بالهرطقة بوصفها المعنى الحقيقي. انظر: - المسيري، عبد الوهاب، "اليهودية ما بعد الحداثة، رؤية معرفية"، مجلة: إسلامية المعرفة، ع10، 1997/1998، ص93-121.

ومن هنا تظهر خطورة تطبيق مثل هذه المناهج في قراءة القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، فيما يعرف، حديثاً، بـ"القراءة الجديدة للنص الديني" فجاءت قراءتهم للنص الديني قراءة (مفجرة) لבלاغه، (مهجرة) لسياقه ومقاصده، (مغبية) للعديد من خصوصياته في إجراء اللغة، وتحليل الخطاب!! والله الأمر من قبل ومن بعد!!.

(19) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، مصر: مكتبة سينا للنشر، 1992م، ص84.

(20) المرجع السابق، ص93.

(21) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص23.

رسوله،" (22) و"رفض" السنة، بادعاء الاستغناء عنها في "فهم" القرآن الكريم، يعني: إلغاء لوظيفة من وظائف النبوة، نص عليها القرآن نفسه نصاً قاطعاً، لا يحتمل شبهة تأويل أو تأول، وهذا هو توجيه الحق لعباده، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:44]، فلم يكن الكلام في تفسير القرآن الكريم، وبيان معانيه، أمراً مرسلاً، متروكاً لفهم القارئ، وإنما كان الكلام فيه مؤسساً على بيانه ﷺ إذ السنة "هي" تبين" من أنزل عليه القرآن للقرآن، ومتى صحت وثبتت، كانت قاضية على كل فهم، وعلى كل تأويل لكتاب الله، إن هو خالفها؛" (23) لأن "القرآن والحديث أبداً متعاضان على استيفاء الحق، وإخراجه من مدارج الحكمة،" (24) وقد "أجمع الكلمة من علمائنا -رضوان الله عليهم- أن الصحابة -رضوان الله عليهم- أخذوا عن رسول الله ﷺ لفظ القرآن ومعناه، كما أخذوا عنه السنة، وهكذا تلقت أجيال الأمة هذا القرآن لفظاً ومعنى عن المعصوم صلوات الله وسلامه عليه." (25)

وبتوهين علاقة البلاغ النبوي بالقرآن -وليس هذا من مقاصد الشيخ فيما ذكره من قلة المأثور النبوي في تفسير القرآن- تنطلق "القراءة الحداثية" له، بأهوائها، ومذاهبها، وعقائدها، بعيداً عن أي مرجعية حاكمية للتفسير والتأويل، ومراقبة له وكاشفة لانحرافه! (26) وهذا ما جعل الإمام الشافعي -رحمه الله- (توفي 204هـ) يؤكد ضرورة الالتزام بمرجعية السنة النبوية المشرفة، وضبط اجتهادات الأمة، ومفكراتها، وعلمائها بها، فيما يأخذون من "منهجية" القرآن الكريم، و"يدافع بحرارة عن وجوب اتخاذ" السنة "الصحيحة في المستوى نفسه، ومرتبة النص

(22) الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.، ص73، وص91.

(23) الخولي، إبراهيم. السنة بياناً للقرآن، القاهرة: إصدار الشركة العربية للطباعة والنشر، 1993م، ص50.

(24) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج2، ص129.

(25) من كلام شيخنا محمد أبو موسى، حفظه الله، في مقالة مخطوطة له، في مكتبي، بعنوان: "اتقوا الله في التفسير؛ فإنه الرواية عن الله."

(26) انظر ما كتبه شيخنا عمر عبيد حسنة، تحت عنوان: "توهين السنة مدخل لتحريف النص القرآني" في: - حسنة، الثقافة المطلوبة حتى نكون في مستوى إسلامنا، مرجع سابق، ص31.

الأول (=القرآن)؛ إذ هي مفسرة له، وضابطة لتأويله، ولمفاهيمه ومصطلحاته، ومفوتة الفرصة، ومن ثم، على كل من يضمّر طموحاً في جر "النص" إلى تأييد موافقه، تأييداً مطلقاً، وتحويله إلى نص "حمال أوجه".⁽²⁷⁾

فمرجعية "السنة" إذن، ضمانه للنص القرآني، وضمانه لمنهج فهمه معاً؛ بحراسة مدلولات الألفاظ فيه؛ حتى يضبط أمر هذا الدين، فلا تدخله فكرة بشرية، ولا نفسٌ بشري، كما لا يقع فيه "شطط" في التأويل والفهم؛⁽²⁸⁾ ومن ثم كان من ضوابط علمائنا، رحمهم الله، أنه: "لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه، دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية، كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها، فلا محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة؛ فإنهم أعرف به من غيرهم، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك. والله أعلم."⁽²⁹⁾

وبهذا "الضبط" للعلاقة بين "القارئ" و"فقه النص" أصبحت قراءة "النص" في الفكر الإسلامي، قراءة لا تميّع المعنى، ولا تمنح القارئ الحرية المطلقة في تصرفه، بحسب أهوائه ومشاعره، بل هي وسيلة لإبراز المعاني، والكشف عنها، وشدها إلى علامات تدل عليها، حتى يمكن تداولها وتصريفها وفق مقاصد المتكلمين: أي أنها قراءة تشعر معها أن النص كان "سيداً" لا "تابعاً" وهذا ما سنبينه في المحور التالي.

(27) الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، مرجع سابق، ص 167-173.

(28) وما أشبه منهج أصحاب القراءات الحديثة (الباطنيين الجدد) بمذهب أسلافهم قديماً (الباطنيين القدماء)!! يقول الإمام ابن تيمية واصفاً حال الباطنيين في قراءتهم للنص الديني: "وقيل عن بعض رؤوس الجهمية، إما بشر المريسي أو غيره، أنه قال: ليس شيء أنقض لقولنا من القرآن، فأقروا به في الظاهر، ثم صرفوه بالتأويل. ويقال إنه قال: إذا احتجوا عليكم بالحديث فغالطوهم بالتكذيب، وإذا احتجوا بالآيات فغالطوهم بالتأويل، ولهذا تجد الواحد من هؤلاء لا يحب تبليغ النصوص النبوية، بل قد يختار كتمان ذلك والنهي عن إشاعته وتبليغه؛ خلافاً لما أمر الله به ورسوله من التبليغ عنه." انظر:

- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت: دار

الكتب العلمية، 1417هـ/ 1997م، ج 5، ص 217-218.

(29) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 3، ص 369.

ثانياً: ضبط العلاقة بين نهج الاستنباط ومسألة القصد والمراد

لما كان "الغاية المقصودة من اللفظ هو: معناه، وما أَراده منه المتكلم به من المعاني،" (30) ولما كان، أيضاً، كما يقول الشيخ: "غرض المفسر بيان ما يصل إليه، أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه، بأتم بيان يحتمله المعنى، ولا يَأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً" (31) وجب التزام المفسر "مقاصد" (32) النص "و"مرادات الله تعالى" التي أودعها "في ألفاظ القرآن، التي خاطبنا بها خطاباً بيناً، وتعبدنا بمعرفة مراده والاطلاع عليه، فقال: ﴿كَتَبَ أَنْزَلَهُ إِلَيْكَ مُبَرِّكٌ لِيَدَّبَّرُوا ءَايَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29]" (33)

فلا يجوز استنباط "معان" من "النص" غير جارية على "مقاصده" و"عادات استعماله"؛ ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله، أصل العلم، وقاعدته وأختيته، التي يَرْجِع إليها؛ فلا يخرج شيئاً من معاني ألفاظه عنها، ولا يدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقها ويفهم المراد منها. (34)

ومن ثم كان الواجب: العناية بمسألة "القصد" الذي "يؤم"، و"مراد" المتكلم و"غايتة" من الكلام؛ لأن دلالة الخطاب "تابعة لقصد المتكلم وإرادته" (35) و"إلى

(30) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 18.

(31) المرجع السابق، ج 1، ص 41.

(32) بين أساتذنا الدكتور طه عبد الرحمن أن "المقصد" لفظ مشترك بين معان ثلاثة، فقد يكون بمعنى "حصل فائدة" أو بمعنى "حصل نية" أو بمعنى "حصل غرضاً" فيشتمل "علم المقاصد" إذ ذاك على ثلاث نظريات أصولية متميزة فيما بينها: أولاها، نظرية "المقصودات" وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي، والثانية نظرية "القصود" وهي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية، والثالثة، نظرية "المقاصد" وهي تبحث في المضامين القيمة للخطاب الشرعي. انظر:

- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 2007م، ص 98. ولا شك أن "القارئ" لا ينبغي له أن يغيب عنه أي من هذه النظريات الثلاثة، عند قراءة النص الدين، فيكون دائراً في قراءته بين "التدبر" وهو ما كان من النظر متجهاً إلى إدراك الغايات والمالات، و"الاعتبار" وهو ما كان من النظر محققاً للعبور من "الدلالة الحقيقية" إلى "الدلالة المقاصدية"، والعبور من "أحكام النظر" إلى "أسرار العبر".

(33) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 39.

(34) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج 1، ص 222.

(35) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 409.

ما يقصده المتكلم بلفظه، فحيث قام الدليل على مقصوده، فلا ثبوت لغيره من لفظ، إلا دلالة اللفظ عليه،⁽³⁶⁾ وقد حرص الشيخ، في المقدمة الثالثة، على أن يبين كثيراً من "المقاصد" الأصلية، التي جاء بها القرآن، التي ينبغي أن يقف غرض المفسر عندها؛ "حتى تعلموا، عند مطالعة التفاسير، مقادير اتصال ما تشتمل عليه، بالغاية التي يرمي إليها المفسر، فتزنوا بذلك، مقدار ما أوفى من المقصد، ومقدار ما تجاوزته، ثم ينعطف القول إلى التفرقة بين من يفسر القرآن بما يخرج عن الأغراض المرادة منه، ومن يفصل معانيه تفصيلاً".⁽³⁷⁾

وفي هذا الأمر، لفت الفكر الإسلامي إلى أن هناك فرقاً بين "العلم بالكلام" و"فهم المراد" منه، فالأخير يراد به: "فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم"⁽³⁸⁾ وهو ما يعرف في الفكر الأصولي بـ"الحمل" والمراد به: "اعتقاد السامع مراد المتكلم من اللفظ"⁽³⁹⁾ فـ"العلم بالكلام" هو المعنى المستنبط من "المواضيع" اللغوية، أما "فهم المراد" أو "الحمل" فهو المعنى المستنبط نتيجة التفاعل بين متطلبات "المواضيع" اللغوية، ومقتضيات "القرائن" المحيطة بها، والنظر في "مساقات" الكلام و"مقتضياته" من أجل "تطويق" المعنى؛ لاستنباط "القصد"؛ "ذلك أن المتكلم بها (أي، الكلمة) عند السامع الغالب عليه أمران: الواحد: القصور عن معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان، والأمر الآخر أنه، وإن عرف جميع مدلولاتها، فإنه لا يتكلم بها إلا لمعنى تقتضيه قرينة الحال، فالذي يفهم مراده بها، فذلك الذي أوتي الفهم، ومن لم يفهم ذلك فما فهم، فكأن المتكلم ما أوصل إليه شيئاً في كلامه".⁽⁴⁰⁾

(36) الونشريسي، المعيار المعرب، خرجه: جماعة من الفقهاء بإشراف: د. محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1403هـ/1983م، ج11، ص344.

(37) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص38.

(38) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج1، ص259.

(39) القرافي، نفائس الأصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بيروت: المكتبة العصرية، ط4، 1425هـ/2005م، ج2، ص588.

(40) ابن عربي، محي الدين. الفتوحات المكية، بيروت: دار صيدا، نسخة مصورة عن دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1329هـ، ج4، ص25.

فيجب على "المخاطب" إدراك "المراد" من الكلام، وليس الوقوف على معناه "الوضعي" الذي قد يعطي "مدلولاً" مغايراً لـ "قصد" المتكلم، وعدم الجمود على ظاهر المنقول، مما يؤسس لنزعة ظاهرية، قشرية، تستهويها المظاهر والشكليات، وتهمل المعاني والمقاصد، وعلمائنا يقررون أن "الجمود على المنقولات أبداً ضلالاً في الدين، وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين." ⁽⁴¹⁾ وخاصة عند قراءة "النص الشرعي" الذي يجب فيه التمييز بين "دلالة النص" التي تفهم من العلاقات بين كلماته، و"الحكم الشرعي" الذي يجب فيه "الإلمام" بـ "عرف" الشارع، و"مقاصد" الشريعة، وما تفرضه من "متطلبات" فيجب فيه ما يسميه الإمام الزركشي (توفي 794هـ) -رحمه الله-: "التفسير بـ"المقتضى" من معنى الكلام، و"المقتضب" من قوة الشرع؛" ⁽⁴²⁾ ولذلك يقول الإمام الشاطبي (توفي 790هـ): "اعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم؛ فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك؛ فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه؛" ⁽⁴³⁾ ومن ثم كان من كليات الفقه الإسلامي: أن "الاعتبار للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني" فلا يجوز، بمقتضى هذه القاعدة، الجمود على ظاهر الصيغة اللفظية، متى ثبت بالقرائن الكافية أن المقصود منها على خلافه، إذ "إن الأحكام الشرعية نيطة بالمدلولات المقصودة، لا بالصور المنطوقة،" ⁽⁴⁴⁾ وهذا معناه: ملاحظة "مقصد" النص، وإعماله، وترجيحه على ظاهره اللغوي؛ لأن "الاحتياط للمقاصد أولى من الاحتياط للوسائل" ⁽⁴⁵⁾ كما أنه يجب "التمسك بطريقة الاحتياط في تنزيل اللفظ على أكثر مفهوماته، أو أقل

(41) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج3، ص78.

(42) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج2، ص161.

(43) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص386.

(44) زاده، ناظر. ترتيب الآلي في سلك الأمالي، دراسة وتحقيق: خالد بن عبد العزيز بن سليمان آل سليمان، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1425هـ/2004م، ج1، ص355.

وقد فصل الإمام ابن القيم أنواع العلاقة بين الكلام والقصد، إلى ثلاثة: علاقة "تطابق" تظهر فيها مطابقة القصد للفظ، وعلاقة "تخالف" وهي ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه، وعلاقة "احتمال" وهي أن يكون اللفظ ظاهرًا في معناه، محتملاً لغيره وكل من هذه العلاقات الثلاثة على درجات، انظر:

- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج3، ص119-120.

(45) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ج1، ص249.

مفهوماته⁽⁴⁶⁾ بالنظر إلى "مقاصد المتكلم"؛ إذ الألفاظ "لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضح، بأي طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كناية، أو بإيماءة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية،"⁽⁴⁷⁾ فـ"الألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول: ماذا أراد؟ واللفظي يقول: ماذا قال؟".⁽⁴⁸⁾

ومعنى ذلك: أن الفهم لا يتوقف عند حدود اللفظ المجرد، بل هو دعوة إلى الانفتاح على "المراد" الذي تلزم به "مقتضيات الأحوال"، "فإذا علم السامع اللفظة من الالفاظ بها، أو يرى الكتابة، فإن علم مراد المتكلم في تلك الكلمة.. فذلك الفهم. وإن لم يعلم مراد المتكلم من تلك الكلمة على التفصيل، واحتمل عنده فيها وجوه كثيرة مما تدل عليه تلك الكلمة، ولا يعلم على التعيين مراد المتكلم من تلك الوجوه، وهل أرادها كلها، أو أراد وجهًا واحدًا، أو ما كان، فمع العلم بمدلول تلك الكلمة لا يقال فيه إنه أعطي الفهم فيها."⁽⁴⁹⁾ ومن أهم الأمور التي توقف على "مقصد" الكلام، وبناء "تأويل" مناسب، وغير بعيد عن "قصد المتكلم".⁽⁵⁰⁾

1. "القراءة الجامعة" التي تضع الجزئيات في إطار الكليات، وترد الفروع بأصولها، وحمل الكلام بعضه على بعض، كتخصيص العموم، وتقييد المطلق،

(46) الرازي، المحصول، دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1979م/ 1980م، ج5، ص56.

(47) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج1، ص218. وفي ذلك رد على الدكتور الجابري، في زعمه أن الأصوليين قد "شغلته المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية" انظر:

– الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص63.

(48) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج1، ص219.

(49) ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر، ج4، ص25.

(50) عقد ابن القيم، فضلاً رائعاً في: (إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج1، ص219-221) بعنوان: "كيف" بم "يعرف مراد المتكلم؟" قال فيه: "والعلم بمراد المتكلم، يعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته، والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر... وقد يعرض لكل من الفريقين ما يخل بمعرفة مراد المتكلم، فيعرض لأرباب الألفاظ التقصير بها عن عمومها وهضمها تارة، وتحملها فوق ما أريد بها تارة. ويعرض لأرباب المعاني فيها نظير ما يعرض لأرباب الألفاظ، فهذه أربع آفات، هي منشأ غلط الفريقين."

وبيان المجمال... إلخ، والإخفاق في ذلك يؤدي إلى الابتعاد عن المقصود الإلهي من الخطاب، واختلاف الفهم في القرآن والسنة "فلا محيص للمفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض... فالإقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها"،⁽⁵¹⁾ ومن ثم كان من ضوابط الكملة من علمائنا، رحمهم الله، عند قراءة النص الديني: "أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها... وشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان... وشأن مبتغي المتشابهات أخذ دليل ما، أي دليل كان، عفواً وأخذاً أولياً، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي..."⁽⁵²⁾ وهذا معناه: أنه "يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما، وذلك أنه يبين بعضه بعضاً، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر، أو سورة أخرى؛ ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك، فبعضه متوقف على بعضه في الفهم، فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار"،⁽⁵³⁾ لا ما فهمه بعض علمائنا من أن "القرآن كله كالسورة الواحدة؛ ولهذا يذكر الشيء في سورة، وجوابه في سورة أخرى"⁽⁵⁴⁾ فهذا، كما يقول الشيخ: "لا يحسن على إطلاقه؛ لأن القرآن قد يحمل بعض آياته على بعض، وقد يستقل بعضها عن بعض؛ إذ ليس يتعين أن يكون المعنى المقصود في بعض الآيات، مقصوداً في جميع نظائرها، بل ما يقارب غرضها."⁽⁵⁵⁾

(51) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص413-415.

(52) الشاطبي، الاعتصام، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ج2، ص50-51.

(53) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص420.

(54) ابن هشام، مغني اللبيب، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دمشق: دار الفكر، ط6، 1985م، ج1، ص328.

(55) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص27.

2. "القرائن" و"مقتضيات الأحوال" المحيطة بالنص، واستبصار ما سيق الكلام له، وما تعلق به من معان، وما هدت "القرائن" إليه، أو ما منعت منه وصدت عنه، وهي معان ترشد إلى الغرض من الكلام، وتتمثل في مجموعة من العناصر السياقية، والمقالية التي تصاحب التعبير، والتي يعول على قدرة المخاطب على إدراكها، والاستدلال منها على مراد المتكلم، وليست في اصطلاح البلاغيين، وفي استعمال الناطقين، سوى "المقاصد" وتعرف بـ"مقامات الكلام"، وهي، كما يقول الشيخ: "حارس من الفهم المخطئ."⁽⁵⁶⁾

فمن اللازم، إذن، جعل "القرائن" و"الظروف" و"أسباب النزول" في الآيات، و"أسباب الورود" في الأحاديث، شواهد على "مراد" النصوص، و"عللها" في "الحقيقة والمجاز" و"التوسيع والتضييق" و"الإطلاق والتقييد" و"التعميم والتخصيص"⁽⁵⁷⁾ وهذا أمر ضروري لتأسيس الفهم، وإدراك "العلاقات" القائمة بين الألفاظ والمعاني في النص، حتى يمكن القول: إن من مسلمات الفكر الإسلامي العربي، في تعامله مع النص، قراءة وفهْمًا وتأويلًا، أنه: لا معنى من دون سياق، ولا تأويل دون مسوِّغة؛ ولذلك، يقول الشيخ: "لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحف بالكلام، ملامح السياق، ومقام الخطاب، ومبينات من البساط، لتضافر تلك الأشياء الحافة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض

(56) المرجع السابق، ج 1، ص 83.

(57) وقد أشار علماؤنا، رحمهم الله، إلى أن "أسباب النزول" في الآية، و"المكي والمدني" و"أسباب الورود" في الحديث، و"الناسخ والمنسوخ" فيها، آليات تعين على فهم النص، والوقوف على مراد المتكلم، دون أن تؤول هذه الآليات إلى أسباب تاريخية، كما يدعي أصحاب الحداثة؛ للتملص من أحكام ينبغي أن تكون ثابتة دائمة؛ ومن ثم لا يقصرون العمل بهذه الآليات على ما وردت فيه فقط، بل يتعدون بها إلى غيرها لمن كان بمنزلتها، مقررين أن النص يحتفظ بدلالته العامة؛ لأن "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" انظر:

- ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار المدني، ص 130.

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 3، ص 284.

- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المنذوب، بيروت: دار الفكر، ط 1، 1416هـ/1996م، ج 1، ص 91-190.

- سيد، عبد العزيز عمر. أصول الفقه عند ابن دقيق العيد، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط 1، 1424هـ/2003م، ص 346.

للسامع في مراد المتكلم من كلامه؛ ولذلك تجد الكلام الذي شافه به المتكلم سامعيه، أوضح دلالة على مراده من الكلام الذي بلغه عنه مبلغ، وتجد الكلام المكتوب أكثر احتمالات من الكلام المبلغ بلفظه، بل المشافه به؛ من أجل فقد السياق، وملامح المتكلم والمبلغ... وإن أدق مقام في الدلالة، وأحوجه إلى الاستعانة عليها، مقام التشريع.⁽⁵⁸⁾

ف"القرائن" هي التي تضبط حركة "الكلمات" عند المتكلم، كما تضبط حركة "المعنى" في فهم المخاطب، ومن لم "يفقه" مساق الكلام وسياقه، عجز عن إبطار حركة "المعنى" في الكتاب والسنة؛ "ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال؛ فإنها المميّزة للمعاني المقصودة للمتكلم"⁽⁵⁹⁾ ومن ثم يرى الشيخ، أن من يقرأ "النص" بعيداً عن القرائن المحيطة به "يتوحد في خضخاض من الأغلاط"،⁽⁶⁰⁾ يقول الإمام الشاطبي: "معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة "مقتضيات الأحوال" التي هي ملاك البيان، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك... وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة، فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط فهي من المهمات في فهم الكتاب، ولا بد، والجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه، والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال؛ حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع."⁽⁶¹⁾

وفي هذا السياق، تعرض الشيخ، في المقدمة الخامسة، لـ"أسباب النزول" ودورانها في كتب التفسير بين القصد والإسراف، بوصفها من "مقامات الكلام"، مقررًا أمورًا ثلاثة في غاية الأهمية:

(58) ابن عاشور، الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ومراجعة: الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1425هـ/2004م، ص80.

(59) ابن عربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج1، ص136.

(60) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص81.

(61) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص347. انظر أيضاً:

- الغزالي، أبو حامد. المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ، ج1، ص149.

أولها: أن الاهتمام في تفسير القرآن إنما يكون بالغرض المجرد، أو بعموم اللفظ، وكون أسباب النزول مما يحتاجه المفسر؛ فذلك من باب إثراء الفهم، والإعانة على إبانة كلام الله، والكشف عن مراميه "وليس المراد أن لفظ الآية يقصر عليها، لأن سبب النزول لا يخصص، قال تقي الدين السبكي: وكما أن سبب الآية لا يخصص، كذلك خصوص غرض الكلام لا يخصص".⁽⁶²⁾

ثانيها: أنه ينبغي الالتفات إلى ما وقع فيه "أساطين المفسرين، الذين تلقفوا الروايات الضعيفة، فأثبتوها في كتبهم، ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفاً، حتى أوهموا كثيراً من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، وبئس هذا الوهم؛⁽⁶³⁾ فإن القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح الأمة، في أصناف الصلاح، فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام".⁽⁶⁴⁾

وثالثها: أن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه؛ لكونها مكوناً من مكونات الفهم، وخادماً لقصد الشرع، وهو ما يبين مجملًا، أو يوضح خفياً، أو يفسر مبهمًا، أو يدفع متشابهاً، أو يقيد مطلقاً، وهذا اللون من أسباب النزول يجب الالتفات إليه؛ لأنه يوضح مقامًا في الكلام، كما يفيد في تحديد العلة التي تقف وراء الأحكام في النص، وباكتشاف العلة يستطيع الفقيه أن يعمم الحكم على وقائع مشابهة، في أزمنة متغايرة "فكما لا يجوز حمل كلماته [أي: القرآن] على خصوصيات جزئية؛ لأن ذلك يبطل مراد الله، كذلك لا يجوز تعميم ما قصد منه الخصوص، ولا إطلاق ما قصد منه التقييد؛ لأن ذلك قد يفضي إلى التخليط في المراد، أو إلى إبطاله من أصله".⁽⁶⁵⁾

(62) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 28.

(63) لأنه وهم يدفع إلى أن الوحي محكوم بالتطور التاريخي، أي: أنه يتشكل في كل مرحلة بمقتضاياتها، وذلك وهم ينادي به الآن أصحاب القراءة الجديدة للقرآن.

(64) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 46.

(65) المرجع السابق، ج 1، ص 50.

3. الوقوف على: "عرف المتكلم" و"عاداته في خطابه" مما يعين على معرفة "المقاصد" وإدراك "مراد" المتكلم، وخاصة عند قراءة "النص القرآني"؛ إذ الأبنية اللغوية في كلام الله تجري على وجه لا تجري عليه في كلام البشر، ومن ثم لا بدّ من إدراك "السياق المقاصدي" لها، وفي ذلك نبه الشيخ إلى أن "للتنزيل اصطلاحات وعادات" ويجب على المفسر أن يعرف "اصطلاحه في إطلاق الألفاظ"⁽⁶⁶⁾ و"أن يتعرف عادات القرآن من نظمه وكلمه"⁽⁶⁷⁾ وأن يقف على "مبتكرات تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب"⁽⁶⁸⁾ وقد استقرى الشيخ، بجهد، عادات كثيرة في اصطلاح القرآن، ومبتكراته، نبه القارئ عليها في ثانياً "مدونته التفسيرية".

ف"باب فقه النصوص" كما يقول علماؤنا هو: معرفة "عادة الشارع" في خطابه، وذلك باستقراء مختلف استعمالات ألفاظه، ودلالاتها على معانيها، وتبعية، وسبرها، ومعرفة الوجوه والنظائر؛ ف"اللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى؛ فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته؛ ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها: عرف عادته في خطابه وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره؛ ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ؛ ماذا عنى بها الله ورسوله؟ فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره وكانت النظائر كثيرة "عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو ﷺ بل هي لغة قومه، ولا يجوز أن يحمل

(66) المرجع السابق، ج1، ص42.

(67) المرجع السابق، ج1، ص124. وأظن أن هذا المصطلح "عادات القرآن" قد أخذه ابن عاشور من الكفوي، في كتابه:

- الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ/1998م، ج1، ص199.

(68) المرجع السابق، ج1، ص120.

كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب، لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه. (69)

فمن خلال هذه الأمور الثلاثة: (القراءة الجامعة للنص، والقرائن ومقتضيات الأحوال، والوقوف على عرف المتكلم، وعاداته في خطابه) -وهي ما يمكن أن نسميها بمصطلح الشيخ: "أدلة فهم الكلام"-(70) يتمكن المخاطب من ضبط "معاقد المعنى" و"مغالقه" في النص، والاهتداء إلى "مراد المتكلم" من كلامه، والوقوف على "مقاصده" فلا يُخرج منها شيئاً مراداً، ولا يدخل فيها شيئاً غير مراد، فهي طريق إلى "بيان المجملات" و"تعيين المحتملات" و"تنزيل الكلام على المقصود منه" وعدم تحرير ذلك وتمثله، يؤدي إلى "خلل" في تحليل "الخطاب" وفهم النصوص، وتنزيلها "فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالاته عليه، وسبب هذا الخطأ، حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيمائه، وتنبهه، وإشارته، وعرفه عند المخاطبين." (71) خلافاً لمن زعم أنه لا يمكن تحقيق فهم واحد للنص، أو إدراك محدد لمراد المتكلم من كلامه، كما نرى، في مذاهب أهل الأهواء، الذين يقولون إن القرآن "لا يفهم معناه، ولا يدل على مورد النزاع، فيجعلونه، إما مجملاً لا ظاهر له، أو مؤولاً لا يعلم عين معناه، ولا دليل يدل على عين المعنى المراد به؛ ولهذا كان المعرضون عن النصوص المعارضون لها كالمفتقنين على أنه لا يعلم عين المراد به، وإنما غايتهم أن يذكروا احتمالات كثيرة، ويقولون: يجوز أن يكون المراد واحداً منها." (72) وهذا باطل من القول -يراد من ورائه، العبث بالنص، والخروج عن رتبة الشريعة من خلال: "تغيب نصوصها" و"تذويب دلالاتها" - لأمر ثلاثة:

(69) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، وابنه محمد، بيروت: مطابع دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1398هـ، ج7، ص115. ج7، ص169، ج16، ص432.

(70) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص32.

(71) المرجع السابق، ج1، ص338.

(72) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج5، ص221.

أولها: أن هذا يخالف "مقاصد العرب" في كلامها، إذ من مقاصدهم: "الفهم" و"الإفهام" بل يخالف "منطق اللغة" ذاته؛ إذ لابد في أي خطاب ناجح، من تمكن السامع من "الفهم" وحصول "الإفهام" من المتكلم، وإلا دخل الخطاب في سرايب الجهالة! ومن ثم فـ"من ادعى أنه لا طريق لنا إلى اليقين بمراد المتكلم... فهو ملبوسٌ عليه، ملبسٌ على الناس؛ فإن هذا لو صح لم يحصل لأحد العلم بكلام المتكلم قط، وبطلت فائدة التخاطب، وانتفت خاصية الإنسان، وصار الناس كالبهائم، بل أسوأ حالاً." (73)

ثانيها: أن هذا يخالف "قصد الشارع"؛ إذ من مقاصده: "الامتنال" لأمره ونهيه؛ وذلك بـ"إخراج المكلف عن داعية هواه؛ حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً" (74) ومن شرط تحقق مقصد "الامتنال" كون ما وقع التكليف به: "معلوماً للمأمور، معلوم التمييز عن غيره؛ حتى يتصور قصده إليه، وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى؛ حتى يتصور منه قصد الامتنال." (75)

ثالثها: أن دلالة "النص" تتكشف من خلال: تحليل بنائه اللغوي، والتفقه في "مآخذ العبارة ومدارجها" أولاً، ومن خلال العودة إلى هذه الأمور الثلاثة ثانياً "وهذا ما أجمله الإمام الغزالي، بقوله: "ويكون طريق فهم المراد: تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصاً لا يحتمل كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة: إما لفظ مكشوف... وإما إحالة على دليل العقل... وإما قرائن أحوال، من: إشارات، ورموز وحركات، وسوابق، ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها..حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً، وكل ما ليس عبارة موضوعة في اللغة فتتبع في القرائن." (76)

(73) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج3، ص109.

(74) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص168.

(75) الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ج1، ص69.

(76) المرجع السابق، ج1، ص185.

وبهذا الضبط للعلاقة بين "نهج الاستنباط" ومسالة "القصد" يتم تحديد وظيفة المفسر، وعلاقته بالنص، وما يستنبطه من معان، وأنه منوط به: إدراك "مقاصد" لا "تقحم" على النص، بل "تنبع" منه، فإذا ما تعارض المعنى المستنبط من النص، وقصد المتكلم، فإنما يكون مناطه الضلال في نهج الاستنباط، وأن المعنى المستنبط متوهم، لا علاقة له بالمتكلم؛ إذ "المقصود أن الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر بها، ويعطي اللفظ حقه، والمعنى حقه. وقد مدح الله تعالى أهل الاستنباط في كتابه، وأخبر أنهم أهل العلم، ومعلوم أن الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل، ونسبة بعضها إلى بعض فيعد ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغي ما لا يصح. هذا الذي يغفله الناس من الاستنباط، قال الجوهري: الاستنباط كالأستخراج، ومعلوم أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ؛ فإن ذلك ليس طريقة الاستنباط؛ إذ موضوعات الألفاظ لا تنال بالاستنباط وإنما تنال به: العلل والمعاني، والأشباه والنظائر، ومقاصد المتكلم."⁽⁷⁷⁾

وإذا كان "الاستنباط" من النص غير معتد به، إلا إذا جاء على "مراد" المتكلم، "ومقاصده" فمن ثم لا يجوز "التهجم" على مراد النص، قبل المعرفة الدقيقة بألفاظه ومعانيه، وإحكام ضبط العلاقات القائمة بينها، وفق علاقات تركيبية، تحكمها أصول اللسان، ومقاصد المتكلمين.

ثالثاً: ضبط العلاقة بين المنطوق والمفهوم

حكم علماءنا في قراءة "النص" و"تأويله" والوقوف على "مدارج" تعلق الألفاظ بالمعاني، منطلقان:

أولهما: أن الأصل في دلالة "الألفاظ" على "معانيها" هو: المعنى الظاهر المتبادر إلى الذهن، والجاري حسب "عوائد" العرب في القول والفهم، وأن الأصل في كلام الشارع ونصوص أحكامه، أنها قوالب لمدلولاتها الظاهرة، والواجب العمل بهذه الظواهر، المطلق على إطلاقه، والعام على عموميه، ما لم يرد دليل مقنع يبيح العدول عنهما إلى غيرهما، فقد "تقرر أنا متعبدون بالجريان

(77) المرجع السابق، ج 1، ص 225.

على مقتضى الألفاظ اللغوية، إذا صدرت من الشارع، ولم يثبت مخصص مانع من إجراء مقتضى اللفظ⁽⁷⁸⁾ وفي هذا يقول العلامة ابن القيم: "إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام، أو لم يظهر قصد يخالف كلامه، وجب حمل كلامه على ظاهره.. والأدلة إنما تدل على ذلك، وهذا حق لا ينازع فيه عالم، والنزاع إنما هو في غيره. إذا عرف هذا، فالواجب حمل كلام الله تعالى، ورسوله، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك، ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه."⁽⁷⁹⁾

ثانيهما: أن استنباط المعنى ليس قاصراً على "ظاهر" النص، بل تارة يستفاد "من جهة النطق، تصريحاً، وتارة من جهته، تلويحاً، فالأول المنطوق، والثاني المفهوم"⁽⁸⁰⁾ وهذا اللون من "المعاني" المستنبطة، يملك فيها "المعنى" عنان الكلام، فيأخذه إليه، عندما تخرج اللغة من سكون "النظام" إلى حركية "الاستعمال" فتصبح "حدثاً" يرتبط بـ "سياق" وتعلق به "مقاصد" ويعبر به المتكلم عن "غايات" وهذا من دقائق أسرار هذا اللسان! يقول الإمام الغزالي (توفي 505هـ) -رحمه الله- مبيناً كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، وخطأ أن نحبس أنفسنا في نطاق ما تعطيه ظاهر العبارة: "وطرق الاستثمار هي وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة: إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، وباقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها"⁽⁸¹⁾ ويقول في موضع آخر: "لا يثبت الحكم إلا توقيفاً، لكن ليس طريق معرفة التوقيف في الأحكام مجرد النص، بل النص، والعموم، والفحوى، ومفهوم القول، وقرائن الأحوال، وشواهد الأصول، وأنواع الأدلة."⁽⁸²⁾

(78) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: طبع على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، أمير دولة قطر، ط1، 1399هـ، ج1، ص357.

(79) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج3، ص109.

(80) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، القاهرة: دار الكتب، ص178.

(81) الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ج1، ص145. ج2، ص72.

(82) المرجع السابق، ج2، ص72.

فالمقصود الشرعي، إذن، قد يؤخذ من "مفهوم" النص، كما يؤخذ من "منطوقه" فقد يكون المعنى بطريق: "الفحوى"، و"لزوميات الكلام"، و"تداعي المعاني"، وهذا معناه، كما يقول الأصوليون: أنه يجب "استثمار" طاقات النص كافة، انطلاقاً من اللفظ، وطرق دلالاته على المعنى، عبارة، وإشارة، ودلالة، واقتضاء، ومفهوماً موافقة ومخالفة؛ وذلك راجع إلى ما عرفت به العربية، مما سماه الشيخ بـ"توفير المعاني" وهو من تفردات العربية، وما أكثر تفرداتها! إذ إن "العرب أمة جبلت على ذكاء القرائح، وفطنة الأفهام، فعلى دعامة فطنتهم، وذكائهم، أقيمت أساليب كلامهم، وبخاصة كلام بلغائهم، ولذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم، لاعتماد المتكلمين على أفهام السامعين، كما يقال: "لمحة دالة" لأجل ذلك كثر في كلامهم: المجاز، والاستعارة، والتمثيل.. ومشتبعات التراكيب، والتلميح... وإذ قد كان القرآن وحياً من العلام سبحانه، وقد أراد أن يجعله آية على صدق رسوله، وتحدى بلغاء العرب بمعارضة أقصر سورة منه، فقد نسج نظمه نسجاً بالغاً منتهى ما تسمح به اللغة العربية من: الدقائق واللطائف، لفظاً ومعنى... وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم، كان حقيقاً بأن يودع فيه من المعاني، والمقاصد، أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقل ما يمكن من المقدار.⁽⁸³⁾ ويوضح الشيخ هذا في موضع آخر، في المقدمة العاشرة، التي أدارها حول "إعجاز القرآن" فيقول: "إن نظم القرآن مبني على "وفرة الإفادة" و"تعدد الدلالة" فجمل القرآن لها:

- دلالتها الوضعية التركيبية، التي يشاركها فيها الكلام العربي كله.
- ودلالاتها البلاغية، التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء، ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها.
- ولها دلالتها المطوية، وهي دلالة ما يذكر على ما يقدر؛ اعتماداً على القرينة، وهذه الدلالة قليلة في كلام البلغاء، وكثرت في القرآن.
- ولها دلالة مواقع جملة، بحسب ما قبلها، وما بعدها.⁽⁸⁴⁾

(83) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص93.

(84) المرجع السابق، ج1، ص110.

وهذا يقتضي، كما يقول الشيخ: أنه يجب "إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن".⁽⁸⁵⁾ وأن المعاني التي تتحملها جمل القرآن، تعدّ مرادة بها، عند عدم النافي؛ إذ "لما كان القرآن نازلاً من المحيط علمه بكل شيء، كان ما تسمح تراكيبه، الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ، باحتماله من المعاني المألوفة للعرب، في أمثال تلك التراكيب، مظنوناً بأنه مراد لمنزله، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب، من دلالة شرعية، أو لغوية، أو توقيفية".⁽⁸⁶⁾ كما يقتضي أن صلوحية التركيب للاحتمال مع عدم ما يعين إرادة أحدهما، تحمل السامع على الأخذ بالجميع مما لا ينافي أغراضه؛ "إيفاء بما عسى أن يكون مراد المتكلم، وقد يكون ثاني المعنيين متولداً من الأول، وهذا لا شبهة في الحمل عليه؛ لأنه من "مستتبعات التراكيب"، مثل: الكناية، والتعريض، والتهكم مع معانيها الصريحة"⁽⁸⁷⁾ ف"مختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن، وتراكيبه، وإعرابه، ودلالته.. إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام على جميعها".⁽⁸⁸⁾

فهناك، إذن، في النص، "امتدادٌ" على مستوى الألفاظ، وكذلك "امتدادٌ" على مستوى المعاني، ثم إن هناك "امتداداً" آخر، وهو ما يضاف إلى اللغة من قرائن، تؤدي إلى الدقة في تحديد "المراد" والعمل بالنص على وضع يفهم من "استثمار" النص، من خلال "فحوى الخطاب" و"معقوله" والوقوف على "مدارج" تعلق الألفاظ بالمعاني، وما يكمن وراء "منطقها" الظاهر، من منطق المعنى "الخبئ"، وهذا ما نلاحظه من تفاوت الناس في مراتب الفهم من القرآن الكريم؛ ف"منهم من يفهم من-الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ، دون سياقه، ودون إيمائه وإشارته، وتنبهه واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه إلى

(85) المرجع السابق، ج 1، ص 94.

(86) المرجع السابق، ج 1، ص 94.

(87) المرجع السابق، ج 1، ص 97.

(88) المرجع السابق، ج 1، ص 97.

نص آخر، متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدرًا زائدًا على ذلك اللفظ بمفرده." (89)

وقد ذكر الشيخ، أن طرائق المفسرين، في التعامل مع "النص القرآني" منطوقًا، ومفهومًا، ثلاث: "إما الاختصار على المعنى الأصلي للتركيب، مع بيانه وإيضاحه، وهذا هو الأصل. وإما استنباط معان من وراء الظاهر، تقتضيها دلالة اللفظ، أو المقام، ولا يجافيهما الاستعمال، ولا مقصد القرآن، وتلك هي: "مستنبعات التراكيب" وهي من خصائص اللغة العربية، المبحوث فيها في علم البلاغة، ككون التأكيد يدل على إنكار المخاطب أو ترده، وكفحوى الخطاب، ودلالة الإشارة، واحتمال المجاز مع الحقيقة. وإما أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنى، أو لأن زيادة فهم المعنى متوقعة عليها، أو للتوفيق بين المعنى القرآني وبعض العلوم، مما له تعلق بمقصد من مقاصد التشريع؛ لزيادة تنبيه عليها، أو لرد مطاعن من يزعم أنه ينافيها، لا على أنها مما هو مراد الله من تلك الآية." (90)

لكن يلاحظ أن هذا المعنى "المفهوم" المستنبط من "المنطوق" محكوم، في تراثنا الإسلامي العربي، بأصل عام، يمثل "شرطًا" ومرجعية" له، وهو: أنه إذا كان، عز وجل، قد اختار، كما يقول الشيخ: "أن يكون اللسان العربي مظهرًا لوحيه، ومستودعًا لمراده" (91) فإن هذا يقتضي: أن تكون تلك "المفهومات" المستنبطة منه، جاريةً على "طريقة العرب في خطابها" و"مسالكها في تقرير معانيها" و"منازعها في أنواع مخاطباتها" و"عادات اللسان العربي في الاستعمال، وخصوصياته في توزيع المعاني على الألفاظ." وهنا أمر مهم يجب الالتفات إليه: وهو أن هناك فرقًا بين أن يفسر "الخطاب القرآني" وفق "معهود العرب في خطابها" و"مسالكها في تقرير معانيها" و"خصوصياتها في توزيع المعاني على الألفاظ" وهذا أمر يجب تقريره، وبين ما ذهب إليه الشاطبي من كون "الخطاب القرآني" قد نزل على العرب، وهم أمة أمية، ويترتب على هذا "أمية الشريعة،

(89) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج 1، ص 354.

(90) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 42.

(91) المرجع السابق، ج 1، ص 39.

وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب. ⁽⁹²⁾ ومن ثم ينبغي أن يفسر "الخطاب القرآني" وفق "مسالك الفهم والإفهام" التي تقتضيها "أمية العرب" ومن ثم "لا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني." ⁽⁹³⁾ فلا يجوز أن يتكلم في تفسيره إلا بما تعرفه العرب من علومها، ولا يحمل من معانيه إلا ما جاء في معارفها "فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاختصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه، وتقوّل على الله ورسوله فيه." ⁽⁹⁴⁾ وهذا الذي ذهب إليه الإمام الشاطبي، ربما دفعه إليه، كما يقول الشيخ: ما واجهه من "مشكلات في مطاعن الملحدين؛ اقتصاداً في البحث، وإبقاء على نفيس الوقت." ⁽⁹⁵⁾ وإلا، فإنه في الحقيقة، مبني على أساس واه، من وجوه عدة، ذكر منها الشيخ، ستة: "الأول: أن ما بناه عليه يقتضي أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال، وهذا باطل.. الثاني: أن مقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة وهو معجزة باقية، فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة. الثالث: أن السلف قالوا: إن القرآن لا تقتضي عجائبه، ولو كان كما قال الشاطبي لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه. الرابع: أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني، مع إيجاز لفظه، ما لم تف به الأسفار المتكاثرة. الخامس: أن مقدار أفهام المخاطبين به، ابتداءً، لا يقتضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوماً لديهم، فأما ما زاد على المعاني الأساسية، فقد يتهياً لفهمه أقوام، ويحجب عنه أقوام، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. السادس: أن عدم تكلم السلف عليها، إن كان فيما ليس راجعاً إلى مقاصده، فنحن نساعد عليه، وإن كان فيما يرجع إليها، فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات، بل قد بينوا، وفصلوا، وفرعوا في علوم عناؤها، ولا يمتنعنا ذلك

(92) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص79.

(93) المرجع السابق، ج2، ص85.

(94) المرجع السابق، ج2، ص81.

(95) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص128.

أن نفقي على آثارهم، في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية، أو لبيان سعة العلوم الإسلامية.⁽⁹⁶⁾

وما ذكره الشيخ، في رده على الإمام الشاطبي، كلام وجيه؛ فإن القراءة المثمرة "للخطاب القرآني" لا تقف عند "إطار حضاري معين" لا تتجاوزه، وحسب المعارف التي ضببت زمن نزوله، بل تستمد تميزها من استحضارها لقضايا عصرها، الفكرية، والاجتماعية، والأخلاقية، والعلمية، شريطة، الاعتصام في ذلك، بـ"لغة النص" من جهة، وبـ"مقاصده" من جهة ثانية، وبـ"استحضار" آراء القدماء وتأويلاتهم، من جهة ثالثة. وهذا هو ما يتفق مع خاصية القرآن الفريدة، في أنه يحمل، ضمن نصه الثابت الذي لا يتغير، أشكالاً مختلفة للوعي به، ولكل شكل طبيعته المتميزة، التي نستمد، بموجبها، وعياً جديداً لحقائقه. وأن يفهم وفق مدلوله العربي، الذي يتبادر إلى الذهن، من دون لي، ولا إغراب، ولا تعطيل لمغزى، أو إقحام لمعنى؛ لأن "لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع"،⁽⁹⁷⁾ ومن ثم "فطلب فهمه إنما يكون من هذه الطريق خاصة"⁽⁹⁸⁾ فلا يتكلف في فهمه فوق ما لا تحتمله ألفاظه، ولا يدل عليه استعمال تراكيبه، أو أن تحمّل دلالة على ما لا تقتضيه أعرافه، يقول الشيخ: "إن القرآن كلام عربي، فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، ودون ذلك يقع الغلط، وسوء الفهم."⁽⁹⁹⁾

وتأسيساً على هذا، فإنه إذا كان "المفهوم" من النص، جاريًا على "عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها" ويحتمله النص، فلا سبيل لإلغائه، يقول الشيخ: "وعلى هذا القانون، يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل؛ فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يتحملها لفظ الآية من القرآن، يجعل غير ذلك المعنى ملغى. ونحن لا نتابعهم على ذلك؛ بل نرى المعاني المتعددة، التي يحتملها اللفظ، دون خروج عن "مُهَيْع" الكلام العربي

(96) المرجع السابق، ج 1، ص 45.

(97) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 4، ص 324.

(98) المرجع السابق، ج 2، ص 64.

(99) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 18.

البليغ، معاني في تفسير الآية⁽¹⁰⁰⁾ أما إذا كان المعنى المستنبط، خارجاً عن "معهود العرب في كلامها" و"مهيئها" في "مقاربتة" و"تلقية" فإن من "تقريرات" الفكر الأصولي الجامعة في ذلك: أن "كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي، فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل."⁽¹⁰¹⁾

وبهذا الضبط للعلاقة بين "المنطوق" و"المفهوم"، قرر علماؤنا: أن الانتقال إلى أي معنى لا يكون مقبولاً، إلا إذا كان "مدلول الألفاظ" في النص يأذن بهذا الانتقال، وأن المعنى، مهما اتسعت دوائره، لا ينبغي أن يتجاوز قوانين اللغة ذاتها، وإلا كان معنى "نافراً" يرغم النص على "مفهوم" لا يستند على "منطوق" و"اعتبار المعاني" لا يستقيم حتى يستند إلى "اعتبار المباني".

ذلك فيما إذا كان الأمر في تلمس أوجه أخرى من المعنى في بعض مناطق العبارة، بعد كشف المعنى الظاهر، والاعتداد به، أما إذا كان الأمر تركاً للمعنى الظاهر، وعدم الاعتداد به، وحملاً للنص على خلافه، فهذا ما سيدور حوله المحور التالي:

رابعاً: ضبط العلاقة بين حركة اللفظ ومنطق المعنى

قد يجد المفسر نفسه، أحياناً، مضطراً للاحتكام إلى "منطق المعنى" أكثر من الاحتكام إلى "حركة اللفظ" التي قد تضلل، وتحجب المعنى الصحيح؛ ومن ثم قد يحتمل النص "تأويلات مختلفة" فتتعدد فيه "دروب" الفهم، وتتنوع فيه "المعاني" وخاصة النص القرآني، والذي يعد من علامات إعجازه: ثراؤه الدلالي، وأنه يحمل ضمن نصه الثابت الذي لا يتغير، أشكالاً مختلفة للوعي به، في تراوح عجيب بين ما هو "نصٌ قطعي الدلالة" وما هو "ظني يحتمل أكثر من معنى"؛ ومن ثم تنوعت القراءات للنص القرآني، وتعددت؛ ولهذا فإن الفكر الإسلامي، في ارتباطه بالنص الديني، قرآناً وسنة، لم يعد "في وقت من الأوقات، إمكانية وجود قراءة (مثالية) منتهية لقارئ مثالي للنص القرآني، ولم ترد في

(100) المرجع السابق، ج1، ص100.

(101) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص391.

القرآن آية توحى بإمكانية حدوث قراءة منتهية، وفهم تام للنص، بل نجد سعي العلماء منصباً على تطوير ملكات القراءة، ابتداء من المفسرين أنفسهم... إن النص القرآني يقف جانب كل قراءة جادة، لا تقتحم النص، أو (تفجره) بحسب تعبير أتباع المدرسة التفكيكية، بقدر ما تحاوره، وتبني المعنى المتجدد، مع احترام (الشروط) التي يملئها. ⁽¹⁰²⁾

على أن هذا التعدد في فهم النص، قد يكون راجعاً إلى لغته، ألفاظاً وعلاقات؛ لبنائه على لفظ، باب دلالاته مشرّع، مكثف الدلالة، قابلٌ لأكثر من قراءة، وأن ييوح بأكثر من مقصد، وقد يكون راجعاً، لا إلى النص ذاته، بل إلى "الجهد التأويلي" للمتأمل في إعمال العقل، وبذل الجهد للنفوذ إلى لب النص، وكذلك في استثمار "الآليات" الحقيقية التي تجعل القارئ مفسراً متميزاً، ودارساً واعياً للنص الذي يتناوله، وأدق وعياً بدقائق ما في الكلام، ولوازم المعاني؛ مما يؤدي إلى تعدد "دروب" الفهم للنص الواحد؛ "فإذ يفهم النص على أكثر من نحو، فإن معانيه تتعدد، لا لأن اللغة تحمل في ذاتها، ضرورةً، ذلك التعدد، وإنما لأن خطة القراءة التي توخاها المتأمل، والأدوات التي سخرها، هي الكامنة وراء إنتاج قراءة تتعدد في صلبها المعاني، ومن ثم مسالك الفهم. ⁽¹⁰³⁾

ولما كان "التأويل" المغرض "انحرافاً" بالمقروء، ووقوعاً في "التيه" و"الضلال" فقد تنبه المفسرون القدامى، وعلماء الأصول إلى "التأويل" حين يجور على "المقاصد" في توليد جديد المعاني، وطارئ الدلالات، بعيداً عما هو "أمس" بالعربية، و"أنفذ" في طريقها! فكان لهم "ضوابط" موصولة في جانب منها بـ"قواعد اللسان" وفي جانب آخر بـ"منطق المعنى" وقد أجملها الشيخ، بقوله: "وشرطه: ألا يخرج عما يصلح له اللفظ عربية، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفاً بيناً، ولا خروجاً عن المعنى الأصلي" ⁽¹⁰⁴⁾ فالاستقامة لفظاً،

(102) جهلان، محمد بن أحمد. فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ط 1، 2008م، ص 88.

(103) الودرني، أحمد. قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1424هـ/2004م، ج 1، ص 261.

(104) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 44.

والاستقامة معنى شرطان متلازمان لصحة الممارسة التأويلية؛ لأنه يصير باطنًا، و"الباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر" كما نقل الشيخ⁽¹⁰⁵⁾ عن الإمام الغزالي، وتفصيل ذلك:

- أن "التأويل" ينبغي أن يكون "منقادًا" يعضده مرجح قوي من "دليل" صحيح؛ لأن التأويل بغير عاضد من الأدلة الصحيحة غير جائز.⁽¹⁰⁶⁾ فإذا لم يكن ثمة دليل فلا يجوز صرف الكلام عن ظاهره، كما يفعل الباطنية، قديمًا وحديثًا "من غير ضبط متأيد بمراسم الشرع؛"⁽¹⁰⁷⁾ ذلك أنهم، فيما ذكر العلماء، طائفة أرادوا إبطال الشريعة، جملة وتفصيلًا، فأخذوا يتلاعبون بفهمه وتفسيره ومدلوله، معتقدين أن القرآن إنما نزل متضمنًا لكتابات ورموز لأغراض، وأن لكل ظاهر باد من النص باطنًا، ولكل تنزيل، مهما كان نوعه، تأويلًا، في "باطنية" مسرفة لا ترى في "ظواهر" النصوص أكثر من رموز ومؤشرات ومدلولات كوامن بواطن، هي مركز الثقل في النص، وبدل أن يكون الهوى تبعًا لمعطيات النص، يكون هو تبعًا لهوانا! فلم يمكنهم إلقاء ذلك صراحًا، كما يقول الشيخ:ف"التزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها، وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سموه الباطن، وزعموا أن القرآن إنما نزل متضمنًا لكتابات ورموز عن أغراض، وأصل هؤلاء طائفة من الشيعة، عرفوا، عند أهل العلم، بالباطنية، فلقبوههم بالوصف الذي عرفوا به... فرأوا صرف جميع القرآن عن ظاهره، وبنوه على أن القرآن رموز لمعان خفية."⁽¹⁰⁸⁾

- عدم الخروج عن "سنن" النص في لغته، وعرف استعماله، وتحمله ما لا يحتمله، منطوقًا أو مفهوميًا، بعيدًا عن "مجال تداوله" الأصلي، وألا "يؤدي

(105) المرجع السابق، ج 1، ص 34.

(106) القرافي، نفائس الأصول، مرجع سابق، ج 2، ص 774.

(107) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1، ص 605.

(108) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 33. وقد فرق الشيخ في ذلك بين "الباطنية" و"إشارات الصوفية" في بعض الآيات القرآنية، بأن الصوفية "ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يعنون أن الآية تصلح للتمثيل بها في الغرض المتكلم فيه، وحسبكم في ذلك أنهم سموها إشارات، ولم يسموها معاني، فبذلك فارق قولهم قول الباطنية." انظر:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 34.

التأويل فيه إلى تعطيل اللفظ⁽¹⁰⁹⁾ فكل "تأويل" للنص مقبول "ما لم يخرج من اللسان، فإن خرج، فلا فهم، ولا علم"⁽¹¹⁰⁾ وكل تأويل يأتي بعيداً عن مفهومات الشريعة، ومدلولات لغة الخطاب فيها، وأعراف الخطاب ومقاصده، فهو رد، يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني (توفي 471هـ) -رحمه الله- "فأما ما يتعاطاه قوم يحبون الإغراب في التأويل، ويحرصون على تكثير الوجوه، وينسون أن احتمال اللفظ شرط في كل ما يعدل به عن الظاهر، فهم يستكثرون الألفاظ على ما لم تقله من المعاني، يدعون السليم من المعنى إلى السقيم، ويرون الفائدة حاضرة، قد أبدت صفحتها، وكشفت قناعها، فيعرضون عنها؛ حباً للتشوف، وقصدًا إلى التمويه، وذهاباً في الضلالة."⁽¹¹¹⁾

- أن يأتي "التأويل" ضمن العناية بـ"مراد" المتكلم، و"مقاصد" خطابه، والاحتكام فيه إلى "منطق المعنى" فالتأويل، في الفكر الإسلامي، ليس "فلسفة" للفهم المفتوح، و"التعري عن مأخذ الكلام"⁽¹¹²⁾ كما في القراءة الحداثية (الهرمنيوطيقا) للنصوص، بل هو جهد ذهني مقيد بـ"منطق" النص الشرعي ذاته، و"إرادته" من النص، لا بالنص ذاته، ويكون جهد "المتأول" التردد بين المعاني المتعددة؛ لاستشراف "القصد"؛ ومن ثم لمعرفة الحكم استنباطاً، بذا يتحقق فهم مسائل الشرع في ظل تحولات يعيشها الناس في دينهم ودنياهم! يقول الإمام ابن تيمية (توفي 728هـ): "كل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم، وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه"⁽¹¹³⁾ ويقول في معرض رده على الباطنية: "والتأويل المقبول هو ما دل على مراد المتكلم، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها،

(109) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1، ص 551.

(110) ابن عربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج 4، ص 25. انظر أيضاً:

- ابن رشد، الوليد. فصل المقال، تحقيق: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2002م، ص 97.

(111) الجرجاني، عبد القاهر. أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، جدة: دار المدني، ط 1، 1412هـ، ص 314.

(112) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1، ص 528.

(113) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج 1، ص 12.

بل يعلم بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول كما يعلم مثل ذلك في تأويلات القرامطة والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص، وحيث أن التأويل إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم، كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد. "(114)

- ومن ثم لا يجوز "اقتناص" معنى "يخل فيه المعنى بالنص" (115) ويؤدي إلى ضياع القصد؛ فليس كل "التأويلات" مشروعة ومقبولة على السواء، وإذا كان النص يمنح عددًا من القراءات والتأويلات، فإنه يفعل ذلك من دون أن يتخلى عن كونه نصًا؛ لأن "فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى، وأقوال رسوله؛ إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره" (116) ومن ثم، ف "مختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن، وتراكيبه وإعراجه ودلالاته... إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق، فيجب حمل الكلام على جميعها." (117)

وبهذا يتأسس "المنهاج التأويلي" في تراثنا الإسلامي العربي، على ضوابط، يخرج بها المؤول من ظاهر النص إلى مقتضياته، ولوازمه، وإطاره الخارجي، ثم يعود إليه، من خلال أصول اللسان العربي "معهود العرب في خطابها" من جهة، و"مقصد المتكلم" و"مراده" من جهة أخرى. وأي تأويل يخرج عن ذلك، فإنما هو "تشبه" و"رضوخ" للأغراض، أو "وهم وتخيل"، بل "خبط في عماية" واتباع للهوى. "(118)

(114) المرجع السابق، ج 1، ص 201.

(115) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 2، ص 393.

(116) البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، القاهرة: مطبعة الحلبي، ج 2، ص 194.

(117) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 97.

(118) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 4، ص 167.

خاتمة:

وبعد، فهذا البناء المنهجي الذي يحكم العلاقة بين "المفسر" و"النص" يتم تأسيس منهجية لـ"قراءة" النص الديني، و"تأويله" من خلال: ضبط العلاقة بين "القارئ والنص"، وضبط العلاقة بين "نهج الاستنباط ومسألة القصد والمراد" وضبط العلاقة بين "المنطوق والمفهوم" وكذلك، "ضبط العلاقة بين حركة اللفظ ومنطق المعنى" فأنت قراءة النص، في تراثنا الإسلامي العربي، قراءة تخضع لمنهج مشدود بثوابت: "مرتبطة" باللسان ومقتضياته في فهم الخطاب من جهة، و"محتكمة" إلى الشرع وحدوده من جهة ثانية، مما يؤدي إلى ما سماه الإمام الشافعي (توفي 204هـ) -رحمه الله- بـ"عقل المعاني"⁽¹¹⁹⁾ بعيداً عن إغراق "الظاهر" في التأويل، وإخراج "الباطن" عن كل "القيود" اللغوية، وقصداً ألا يستنبط من النص معنى لا تدل عليه ألفاظه، أو توهم مقاصد تشتق من معانٍ لا صلة لها بمجاري كلام الله تعالى، بل لا بدّ أن يستند في استنباطه إلى معطيات النص المحيطة به، من جهة، وعلى معطياته اللغوية، التي تحكمها أصول اللسان العربي من جهة ثانية، من أجل "تطويق" المعنى لاستنباط القصد، وخاصة عند التعامل مع "نص" كالقرآن الكريم، باب دلالاته مشرّع، قابلٌ لأكثر من قراءة، فيجب إحكام وسائل قراءته، وتأمين الوصول إلى معانيه، بضوابط لا يتطرق إليها الاحتمال!

وقد نقل العلامة الونشريسي (توفي 914هـ) في ذلك، وصية جامعة لمن رام قراءة النص الديني وتأويله، تضبط النظر الفقهي الشرعي، فهماً وتعقلاً، واستخراجاً واجتهاداً، وترجيحاً وتنقيحاً، وتنزيلاً وتفعيلاً، فقال: "ولا تُفْت بالنص، إلا أن تكون: عارفاً بوجوه التعليل، بصيراً بمعرفة الأشباه والنظائر، حاذقاً في بعض أصول الفقه وفروعه. واحفظ الحديث تقو حجتك، والآثار يصلح رأيك، والخلاف يتسع صدرك، واعرف العربية والأصول، وشفع المنقول بالمعقول، والمعقول بالمنقول"⁽¹²⁰⁾ وهذا من الفقه الثمين جداً، الذي ينبغي أن تربى عليه نفس المسلم، فيتهيب تأويل "النص الديني" دون أن يملك الأدوات

(119) الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ج1، ص511.

(120) الونشريسي، المعيار العرب، مرجع سابق، ج6، ص377.

التي تؤهله لذلك، ودونه يصبح "النص الديني" سوقاً مفتوحاً يدخله من شاء، ليستنبط منه ما يشاء؛ وقدیمًا قالت العرب في كلامها: "من رام التفلت طال منه التلفت، ويوشك أن ترهقه المتاهات، وتتلفه العوائق!"

ومن هنا كانت تحليلاتهم وضوابطهم، في تحديد "إشكال" المعنى، وبيان "المسالك" المفضية إليه، من أصبح وأرقى ما يجب أن يدرس في باب تحليل البيان، وتفسيره، وتأويله وتذوقه، فقد خلف لنا الفكر الإسلامي، تراثًا حافلًا في قراءة الخطاب الشرعي، وضبط قوانين فهمه وتأويله، وكشف ما بين المعنى والمعنى من علاقات تتفاوت، صراحة أو ضمناً، واثلاًفاً أو اختلافاً، لا نظير له في تراث أمة حول مصدر دينها؛ إذ لا يمكن أن ترى سياحة عقل في بيان، والتدسس في أعطافه، واستنطاق معانيه، التي أمها الكلام، وقصد الإبانة عنها اللسان المبين، والتعرف إلى الخطوات التي يخطوها السامع ليصل إلى مراد القائل، كسياحة عقل علماء الإسلام في كلام الله، وحديث رسوله ﷺ! بل لا أبعد إذا قلت: إن في تراثنا الإسلامي منهج تحليل، يمثل قانوناً يعصم من الزلل، ليس أصلاً في تحليل اللسان العربي وحده، وإنما هو أصل في تحليل ألسنة البشر، ولعل هذا كان من مقاصد شيخنا محمود شاكر -رحمه الله-، حين وصف عمل الإمام عبد القاهر الجرجاني بأنه كان يضع "تحليلاً يبين عن درجات (البيان) الإنساني في جميع لغات البشر"⁽¹²¹⁾ وهو ما عبر عنه بدقة بالغة أبو سعيد السيرافي (توفي 368هـ) مخاطباً متى القنائي القسيس في مناظرته الشهيرة حول منهج علمائنا في تحليل الكلام: "لو عرفت، أبا بشر، تصرف العلماء والفقهاء في مسائلهم، ووقفت على غورهم في نظرهم، وغوصهم في استنباطهم، وحسن تأويلهم لما يرد عليهم، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة، والكنایات المفيدة، والجهات القرية والبعيدة، لحقرت نفسك، وازدريت أصحابك، وكان ما ذهبوا إليه وتابعوا عليه، أقل في عينك من السما عند القمر، ومن الحصا عند الجبال."⁽¹²²⁾

(121) شاكر، محمود. مداخل إعجاز القرآن"، القاهرة: دار المدني، ط1، 1423هـ/2002م، ص118.

(122) التوحیدی، أبو حیان. الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ، ج1، ص128.

وفي ضوء هذه "الضوابط" التي قررها تراثنا الإسلامي العربي، في تعامله مع إشكالية "فهم النص" و"منهجية تأويله" تكون الدعوة إلى "إعادة تقويم" الخطاب الحداثي، في تعامله مع النص الديني، عملاً مشروعاً، في ضوء دعواتهم الملحة إلى "منهجية تجديدية لقراءة النص القرآني" وما نقرؤه لهم من "تأويلات" -وفقاً لنظريات غريبة عن علومنا، وبعيداً عن "نسق معرفي" يمتد بجذوره إلى "المجال التداولي" لتراثنا الإسلامي العربي- تعد من قبيل "التأويل المرفوض" بما فيها من تحميل للفظ ما لا يحتمله، وخروج عن سنن الشرع في لغته، وعرف استعماله، وكأن الشيخ -رحمه الله- كان يعني هؤلاء، حينما ختم مقدمته الثالثة، بقوله: "وقد دلت شواهد الحال على ضعف كفاية بعضهم لهذا العمل العلمي الجليل، فيجب على العاقل أن يعرف قدره، وألا يتعدى طوره، وأن يرد الأشياء إلى أربابها؛ كي لا يختلط الخاثر بالزباد، ولا يكون في حالك سواد، وإن سكوت العلماء على ذلك زيادة في الورطة، وإفحاش لأهل هذه الغلطة، فمن يركب متن عمياء، ويخطب خطب عشواء، فحق على أساطين العلم تقويم اعوجاجه، وتمييز حلوه من أجاجه، تحذيراً للمطالع، وتنزيلاً في البرج والطلع."⁽¹²³⁾

(123) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 37.

الفصل الرابع

رسم المصحف

خصائصه وتوجيهه في تفسير التحرير والتنوير

غانم قدوري الحمد(*)

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وبعد فإن الشيخ محمد الطاهر بن عاشور -رحمه الله- كتب في أول تفسيره الكبير (التحرير والتنوير) عَشْرَ مقدمات "تَكُونُ عوناً للباحث في التفسير"، وكانت المقدمة السادسة (في علم القراءات)، وتضمنت الحديث عن الأحرف السبعة، وشروط القراءة الصحيحة، والقراءات التي لها تعلق بالتفسير والتي ليس لها تعلق به.

وكانت له عناية برسم المصحف بوصفه أحد شروط القراءة الصحيحة، وهو وإن لم يتحدث عنه في مقدمة مستقلة من مقدمات تفسيره العشر، إلا أنه حرص على الإشارة إلى العلاقة بين القراءات والرسم في كثير من المواضع، وذكر في أثناء ذلك أصول الرسم وتوجيه عدد من ظواهره، مؤكداً كمال النص القرآني، نافياً عنه الخطأ في رسم كلماته وفي أداء ألفاظه.

(*) أستاذ اللغة في كلية التربية بجامعة تكريت، جمهورية العراق. البريد الإلكتروني: hamad1370@yahoo.co.uk

وَتَمَيَّزَ تناوله للقضايا المتعلقة برسم المصحف بعدد من الميزات، تجعله جديرًا ببحث مستقل يكشف عن منهجه في توجيه ظواهر الرسم، وقد كتبتُ هذا البحث، لتحقيق ذلك الهدف من خلال أربعة مباحث هي: أصل رسم المصحف وخصائصه، والعلاقة بين القراءة بالرسم، والأسس العامة لتعليل ظواهر الرسم، وتوجيه ظواهر الرسم.

ولا شك في أن تناول هذه الموضوعات بالتفصيل، وتتبعها في كتب رسم المصحف، وموازنتها بما قاله العلماء المتقدمون، تضيق عنه صفحات هذا البحث، ومن ثم فإنني سوف أحرص على عرض وجهة نظر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في ذلك كما جاءت في تفسيره، والإشارة إلى وجهات نظر الآخرين بإيجاز بالقدر الذي يوضح وجهة نظره في المسائل التي تَعَرَّضَ لها.

وآمل أن يكشف هذا البحث عن جانب لم يحظ بعناية الدارسين من قبل من فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور -رحمه الله- وأن يزيد من معرفتنا برسم المصحف وخصائصه، وأن يجيب عن عدد من الأسئلة العلمية المتعلقة به.

أولاً: أصل رسم المصحف وخصائصه

مرَّ تدوين القرآن الكريم في المصحف بثلاث مراحل، هي:

المرحلة الأولى: كِتَابَتُهُ مُفَرَّقًا في الرقاع في زمن النبي ﷺ⁽¹⁾

المرحلة الثانية: جَمْعُهُ في الصُّحُفِ في خلافة أبي بكر الصديق ﷺ من الرِّقَاع.⁽²⁾

المرحلة الثالثة: نَسْخُ الصُّحُفِ في المصاحف، في خلافة عثمان بن عفان ﷺ وتوزيعها على الأمصار الإسلامية.⁽³⁾

(1) الترمذي، محمد بن عيسى. جامع الترمذي، لبنان: بيت الأفكار الدولية، د.ت.، حديث رقم 3954، ص 607. انظر أيضاً:

- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصر: مصطفى البابي الحلبي، ط 3، 1388هـ/1968م، ج 1، ص 28.

(2) البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1419هـ/1998م، حديث رقم 4986، ص 992.

(3) المرجع السابق، رقم الحديث 4987، ص 992.

ولم يُفَصِّلِ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في هذه المراحل، لكنه أشار إليها، وَبَيَّنَ العلاقة بينها، والأسس التي قامت عليها، كما يتضح ذلك من النقاط الآتية:

1. أصل المصحف الإمام:

قال الشيخ ابن عاشور: إِنَّ المصحف الذي بأيدينا اليوم هو نسخة من المصحف الإمام الذي جُمِعَ وَكُتِبَ في خلافة أبي بكر الصديق، وَوُزِّعَتْ على الأمصار نُسَخٌ منه في خلافة عثمان ذي النورين.⁽⁴⁾ وكان زيد بن ثابت، أشهر كُتَّابِ الوحي، قد "اعتنى في جَمْعِ القرآن بحفظه وبتتبع ما هو مكتوب بإملاء النبي ﷺ⁽⁵⁾ وبقراءة حُفَاطِ القرآن غيره."⁽⁶⁾ ولا شك في أن "المصحف الإمام ما رسموه إلا اتِّبَاعاً لأشهر القراءات المسموعة المروية من زمن النبي ﷺ وقراء الصحابة، فَإِنَّ حِفْظَ القرآن في صدور القراء أقدم من كتابته في المصاحف، وما كُتِبَ في أصول المصاحف إلا من حفظ الكاتِبين، وما كُتِبَ المصحف الإمام إلا من مجموع محفوظ الحُفَاطِ، وما كتبه كُتَّابُ الوحي في مدة نزول الوحي."⁽⁷⁾ و"كان فِعْلُ عثمان إتماماً لِمَا فعله أبو بكر من جَمْعِهِ القرآن الذي كان يُقْرَأُ في حياة الرسول، وَأَنَّ عثمان نَسَخَهُ في مصاحف لِتُوَزَّعَ على الأمصار."⁽⁸⁾

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر. محمد الطاهر. التحرير والتنوير، المعروف بتفسير ابن عاشور، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1420هـ/2000م، ج1، ص85.

(5) التزم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بكتابة كلمة (النبيء) بالهمزة في التفسير كله، وهي لغة فيه. انظر:

- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان. الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، ج3، ص555.

وقرأه نافع بالهمزة أيضاً (النبيء) والباقون من القراء العشرة بغير همز (النبي). انظر:

- ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد. النشر في القراءات العشر، مراجعة: محمد علي الضباع، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ج1، ص406.

والأكثر ترك الهمز فيه. انظر:

- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، مطبعة بولاق، د.ت.، ج1، ص157 نبأ.

(6) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج10، ص241.

(7) المرجع السابق، ج16، ص143.

(8) المرجع السابق، ج1، ص51.

وكان عثمان "ما أمر بكتب المصحف على نحو ما قرأ رسول الله ﷺ وأثبتته كُتَاب المصاحف- رأى أن يحمل الناس على اتِّباعِهِ وتَرْكِ قراءة ما خالفه، وجمَعَ جميع المصاحف المخالفة له وأحرقها، ووافق جمهور الصحابة على ما فعله،" (9) "وليس بعد إجماع أصحاب رسول الله ﷺ على مصحف عثمان مَطْلَبٌ لِطَالِبٍ." (10)

2. كتابة القرآن بلغة قريش:

صَرَّحَ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بأن الصحابة كتبوا القرآن الكريم في المصاحف بلغة قريش، (11) ويستند تقرير هذه الحقيقة إلى القول بأن القرآن الكريم أنزل بلغة قريش. وقد ذكر الشيخ ابن عاشور ذلك في معرض حديثه عن رخصة الأحرف السبعة، التي تضمنها الحديث المشهور: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَأُوا مَا تيسر منه،" (12) ونقل ما استدل به العلماء على ذلك من آثار، ومنها: (13) رسالة عمر بن الخطاب إلى عبد الله بن مسعود -رضي الله عنهما-: "أما بعد، فإن الله أنزل القرآن بلغة قريش، فإذا أتاك كتابي هذا فأقرئ الناس بلغة قريش، ولا تُقرئهم بلغة هذيل." (14) ومنها أيضاً قول عثمان بن عفان ﷺ للقرشيين الثلاثة الذين اشتركوا مع زيد بن ثابت في نسخ المصاحف: "إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم." (15)

(9) المرجع السابق.

(10) المرجع السابق، ج 3، ص 176.

(11) المرجع السابق، ج 1، ص 187.

(12) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، رقم الحديث 4992، ص 993. انظر أيضاً:
- القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، بيت الأفكار الدولية، 1419 هـ/ 1998 م، رقم الحديث 818، ص 318 وغيرهما.

(13) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 55.

(14) أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي. المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق: طيار آلي قولا، بيروت: دار صادر، 1975 م، ص 101.

(15) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، رقم الحديث 4987، ص 992.

وعقَّب الشيخ ابن عاشور على ذلك بقوله: "يريد أن لسان قريش هو الغالب على القرآن، أو أراد أنه نزل بما نطقوا به من لغتهم وما غلب على لغتهم من لغات القبائل، إذ كان عُكاظ بأرض قريش، وكانت مكة مهبط القبائل كلها." (16) والراجح أن القرآن الكريم نَزَلَ بلغة قريش وقُرِئَ بلغات العرب، (17) قال مكي بن أبي طالب القيسي (توفي 437هـ): "وكان المصحف قد كُتِبَ على لغة قريش، على حرف واحد، ليزول الاختلاف بين المسلمين في القرآن... فالمصحف كُتِبَ على حرف واحد، وخطُّه مُحْتَمَلٌ لأكثر من حرف، إذ لم يكن منقوطةً ولا مضبوطةً، فذلك الاحتمال الذي احتَمَلَ الخطُّ هو من الستة الأحرف الباقية." (18)

3. رسم المصحف سُنَّة:

اشتهر عن علماء القراءة من الصحابة والتابعين قولهم: القراءة سُنَّةٌ يأخذها الآخرُ عن الأول، (19) وقال أبو عمرو الداني (توفي 444هـ): "الأخبار الواردة عن السلف والأئمة والعلماء بهذا المعنى كثيرة." (20) والسُّنَّةُ: الطريقة، وإذا أُطْلِقَتْ في الشَّرْعِ فإنما يراد بها ما أمر به النبي ﷺ ونهى عنه ونذب إليه، قولاً وفعلاً، مما لم ينطق به الكتاب العزيز، (21) ومعنى قولهم: القراءة سُنَّةٌ، أي طريقة متبعة تلقاها الصحابة عن رسول الله ﷺ وأخذها التابعون عن الصحابة، وهكذا.

واشتهر وصف قراءة القرآن بأنها سُنَّةٌ، ولم يشتهر وصف رسم المصحف بذلك، (22) لكن الشيخ ابن عاشور وصف الرسم بذلك، أما القراءة، وهي عنده

(16) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 56.

(17) أبو شامة، المرشد الوجيز، مرجع سابق، ص 96-97.

(18) القيسي، مكي بن أبي طالب. الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق: محيي الدين رمضان، دمشق: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ودار المأمون للتراث، ط 1، 1427هـ/ 2006م، ص 18-19.

(19) ابن مجاهد، أحمد بن موسى. كتاب السبعة، تحقيق: شوقي ضيف، مصر: دار المعارف، 1972م، ص 49-55.

(20) الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ص 42.

(21) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 17، ص 89 سنن.

(22) الزرخشي، جار الله بن عمر. تفسير الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، خرَّج أحاديثه: خليل مأمون شيخنا، بيروت: دار المعرفة، 1423هـ/ 2002م، ص 740. "وخط المصحف سنة لا تغير". انظر أيضاً:

- الزركشي، محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 2، 1972م، ج 1، ص 172.

"طريقة في أداء ألفاظ القرآن"،⁽²³⁾ فقد وصفها بأنها "رواية متواترة"،⁽²⁴⁾ وقال:
"والقراءات رواية متواترة."⁽²⁵⁾

ويبدو أنه لم يقصد بوصفه رسم المصحف بأنه سُنة المعنى الشرعي لها، أي أنه سُنة نبوية، فقد صرح بأنها سُنة سَنَّاها كُتَّابُ المصاحف، وكرَّر ذلك في مواضع متعددة من التفسير، فكان يقول أحياناً: "رسم المصحف سُنة"،⁽²⁶⁾ وأضاف في مواضع أخرى كلمة (مُتَّبَعَةً)،⁽²⁷⁾ وقال في موضع آخر: "رسم المصحف سُنة سَنَّاها كُتَّابُ المصاحف فأقرَّت"،⁽²⁸⁾ وأكد ذلك بقوله: "ورسم المصحف سُنة متبعة، سَنَّاها الصحابة الذين عُيِّنُوا لنسخ المصاحف."⁽²⁹⁾

وهذه النصوص تشير إلى أن الشيخ ابن عاشور لا يرى أن رسم المصحف توقيفي من النبي ﷺ وإنما هو من فعل الصحابة -رضوان الله عليهم- وقد وصف رسم الهمزة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَٰئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾ [الروم: 16] بأن "ذلك من الرسم التوقيفي"،⁽³⁰⁾ ولا شك في أنه لا يقصد التوقيف النبوي وإنما يقصد أنه من فعل الصحابة، وفعل الصحابة سُنة مُتَّبَعَةٌ.⁽³¹⁾

(23) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 23.

(24) المرجع السابق، ج 28، ص 228.

(25) المرجع السابق، ج 29، ص 365، ج 17، ص 168، ج 29، ص 352.

(26) المرجع السابق، ج 21، ص 62، ج 29، ص 321.

(27) المرجع السابق، ج 10، ص 99، ج 19، ص 161.

(28) المرجع السابق، ج 7، ص 9.

(29) المرجع السابق، ج 30، ص 488.

(30) المرجع السابق، ج 21، ص 27.

(31) يرى بعض العلماء أن رسم المصحف توقيفي عن النبي ﷺ. انظر:

- الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط 3، د.ت.، ج 1، ص 370-379.

- القاضي، عبد الفتاح. تاريخ المصحف الشريف، القاهرة: مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، د.ت.، ص 79-87.

- إسماعيل، شعبان محمد. رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة. القاهرة: دار السلام، ط 2، 1422هـ/ 2001م، ص 63-79.

وَصَرَّحَ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعَ بِأَن رَّسَمَ الْمَصْحَفِ سُنَّةٌ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ،⁽³²⁾ وَأَنَّهُ مَخْصُوصٌ بِالْمَصْحَفِ.⁽³³⁾ وَعَلَّلَ التَّمَسُّكَ بِهِ فِي كِتَابَةِ الْمَصَاحِفِ بِقَوْلِهِ: "وَبَقِيََتْ كِتَابَةُ الْمَصَاحِفِ عَلَى مِثَالِ الْمَصْحَفِ الْإِمَامِ مَبَالِغَةً فِي احْتِرَامِ الْقُرْآنِ مِنْ التَّغْيِيرِ،"⁽³⁴⁾ وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ أَحَدَ الْعَوَامِلِ الَّتِي أَدَّتْ إِلَى التَّمَسُّكِ بِذَلِكَ الرَّسْمِ، لَكِنِ الْعَامِلُ الْأَهَمُّ فِي الْمَحَافِظَةِ عَلَى الرَّسْمِ الْعُثْمَانِيِّ هُوَ كَوْنُهُ أَحَدَ شُرُوطِ الْقِرَاءَةِ الصَّحِيحَةِ، عَلَى نَحْوِ مَا سَنُوضِّحُ فِي الْمَبْحَثِ الْآتِي.

4. نَفْيُ الْخَطِّاءِ عَنِ الرَّسْمِ:

وَرَدَتْ رَوَايَاتٌ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ يُفْهَمُ مِنْهَا وَقُوعُ كِتَابِ الْمَصَاحِفِ فِي أَخْطَاءٍ فِي رَسْمِ عَدَدٍ مِنَ الْكَلِمَاتِ، وَقَدْ اعْتَنَى الشَّيْخُ مُحَمَّدُ الطَّاهِرُ ابْنُ عَاشُورٍ بِالإِشَارَةِ إِلَى تِلْكَ الرِّوَايَاتِ وَحَاوَلَ تَوْجِيهَهَا عَلَى نَحْوِ نَفْيِ وَقُوعِ الْخَطِّاءِ فِي الرَّسْمِ.

وَأَشْهَرُ تِلْكَ الرِّوَايَاتِ مَا رُوِيَ أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَانَ رضي الله عنه قَالَ حِينَ رُفِعَ إِلَيْهِ الْمَصْحَفُ بَعْدَ اكْتِمَالِ نَسْخِهِ: "إِنْ فِيهِ لَخُنًا وَسَتَقِيمُهُ الْعَرَبُ بِأَلْسِنَتِهَا."⁽³⁵⁾ وَمَا رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- أَنَّهَا سُئِلَتْ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْمُؤْمِنِينَ الصَّالِحِينَ﴾

(32) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 204.

(33) المرجع السابق، ج 29، ص 352.

(34) المرجع السابق، ج 8، ص 102.

(35) الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار وآخرين، القاهرة: دار الكتب، د.ت. ج 2، ص 183. انظر أيضاً:

- أبو عبيد، القاسم بن سلام. فضائل القرآن، تحقيق: مروان عطية وآخرين، دمشق: دار ابن كثير، 1420هـ/1999م، ص 287.

- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ط 3، 1401هـ/1981م، ص 26.

- ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان السجستاني. كتاب المصاحف، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الكويت: مؤسسة غراس، ط 1، 1427هـ/2006م، ص 231-237.

- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد الأندلسي. المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار، تحقيق: محمد أحمد دهمان، دمشق: مطبعة الترقى، 1940م، ص 15.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ، ج 4، ص 1236.

[النساء: 162] و﴿وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّيِّغُونَ﴾ [المائدة: 69] و﴿قَالُوا إِن هَذَا لَسَاحِرٌ﴾ [طه: 23]،
فقلت: هذا عَمَلُ الْكِتَاب، أخطأوا في الْكِتَاب. (36)

واشتغل العلماء بتوجيه هاتين الروایتين من ناحية السند ومن ناحية الإعراب، ولا يتسع المقام لتتبع كل ما قالوه في هذا المجال، (37) وما يعنينا هنا هو موقف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور منها، ويتلخص في أن تلك الأخبار تحتل أمرين، الأول: عدم صحة نسبتها إلى مَنْ نُسِبَتْ إليه، والثاني: تأويلها على نحو ينفي وقوع الخطأ في رسم المصحف، فقال وهو يتحدث عن ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾ [النساء: 162]: "ومن الناس مَنْ زَعَمَ أَنَّ نَصَبَ ﴿وَالْمُقِيمِينَ﴾ ونحوه هو مظهر تأويل قول عثمان لكتاب المصاحف حين أتموها وقرأها أنه قال لهم: "أحستم وأجملتم، وأرى لحنًا قليلًا سَتَقِيْمُهُ العرب بالسنتها." وهذه أوهام وأخبار لم تَصِحَّ عن الذين نُسِبَتْ إليهم، ومن البعيد جداً أن يُخْطِئَ كاتب المصحف في كلمة بين أخواتها، فَيُفَرِّدَهَا بالخطأ دون سابقتها أو تابعتها، وأبعدُ منه أن يَجِيءَ الخطأ في طائفة متماثلة من الكلمات، وهي التي إعرابها بالحروف النائية عن حركات الإعراب من المثني والجمع على حَدِّهِ، ولا أحسب ما رواه عن عائشة وأبان بن عثمان في ذلك صحيحاً، وقد علمت وَجْهَ عَرَبِيَّتِهِ في المتعاطفات، وأما وجه عربية ﴿إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ﴾ فيأتي عند الكلام في سورة طه الآية (63). والظاهر أن تأويل قول عثمان هو ما وقع في رسم المصحف من نحو الألفات المحذوفة.... (38)

(36) الفراء، معاني القرآن، مرجع سابق، ج2، ص183. انظر أيضاً:

- أبو عبيد، فضائل القرآن، مرجع سابق، ص287.
- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ص25.
- ابن أبي داود، كتاب المصاحف، مرجع سابق، ص242.
- الداني، المقنع، مرجع سابق، ص118.
- السيوطي، الإيقان، مرجع سابق، ج4، ص1238.

(37) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ص50-56. انظر أيضاً:

- الداني، المقنع، مرجع سابق، ص115-119.
- الأندراي، أحمد بن أبي عمر. "الإيضاح في القراءات"، تحقيق: منى عدنان غني، (أطروحة دكتوراه، كلية التربية للبنات - جامعة تكريت 2002م)، ص121-122.
- السيوطي، الإيقان، مرجع سابق، ج4، ص1241-1243.

(38) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج4، ص314.

وقال وهو يتحدث عن قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا لِسِحْرَانِ﴾ [طه: 23]: "وإنَّ المصحف الإمام ما رسموه إلا اتِّباعاً لأشهر القراءات المسموعة المروية من زمن النبي ﷺ وقراء الصحابة، فَإِنَّ حِفْظَ الْقُرْآنِ فِي صَدُورِ الْقُرَاءِ أَقْدَمُ مِنْ كِتَابَتِهِ فِي الْمَصَاحِفِ، وَمَا كُتِبَ فِي أَصُولِ الْمَصَاحِفِ إِلَّا مِنْ حِفْظِ الْكَاتِبِينَ، وَمَا كُتِبَ الْمَصْحَفُ الْإِمَامُ إِلَّا مِنْ مَجْمُوعٍ مُحْفُوظِ الْحِفَاطِ، وَمَا كَتَبَهُ كُتَّابُ الْوَحْيِ فِي مَدَّةِ نَزُولِهِ الْوَحْيِ... ونزول القرآن بهذه الوجوه الصحيحة في الاستعمال ضَرْبٌ مِنْ ضُرُوبِ إعجازه لتجري تراكيبه على أفانين مختلفة المعاني مُتَّحِدَةٍ المقصود، فلا التفات إلى ما رُوِيَ مِنْ ادِّعَاءٍ أَنَّ كِتَابَةَ: ﴿إِنْ هَذَا﴾ خَطَأً مِنَ الْكَاتِبِ، وروايتهم ذلك عن أبان بن عثمان بن عفان، وعن عروة بن الزبير عن عائشة، وليس في ذلك سند صحيح، حسبوا أن المسلمين أخذوا قراءة القرآن من المصاحف، وهذا تَغْفُلٌ، فَإِنَّ الْمَصْحَفَ مَا كُتِبَ إِلَّا بَعْدَ أَنْ قَرَأَ الْمُسْلِمُونَ الْقُرْآنَ نَيْفًا وَعَشْرِينَ سَنَةً فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِ، وَمَا كُتِبَتِ الْمَصَاحِفُ إِلَّا مِنْ حِفْظِ الْحِفَاطِ، وَمَا أَخَذَ الْمُسْلِمُونَ الْقُرْآنَ إِلَّا مِنْ أَفْوَاهِ حِفَاطِهِ قَبْلَ أَنْ يُكْتَبَ فِي الْمَصَاحِفِ، وَبَعْدَ ذَلِكَ إِلَى الْيَوْمِ. فلو كان في بعضها خَطَأٌ فِي الْخَطِّ لَمَا تَبَعَهُ الْقُرَّاءُ، وَلَكَانَ بِمَنْزِلَةِ مَا تُرِكَ مِنَ الْأَلْفَاتِ فِي كَلِمَاتٍ كَثِيرَةٍ، وَبِمَنْزِلَةِ كِتَابَةِ أَلْفِ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَيَاةِ وَالرَّبَا بِالْوَاوِ فِي مَوْضِعِ الْأَلْفِ، وَمَا قَرَأُوهَا إِلَّا بِالْأَلْفَاتِ."⁽³⁹⁾

ولا يخفى على قارئ هذه السطور حرص الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور على تأكيد سلامة النص القرآني المكتوب من الخطأ، والمقروء من التحريف، كيف وقد أجمع حفاظ القرآن والخلفاء الأربعة وكافة أصحاب رسول الله ﷺ على أن القرآن هو الذي في المصحف، وليس بعد إجماع أصحاب رسول الله ﷺ على مصحف عثمان مَطْلَبٌ لِطَالِبٍ.⁽⁴⁰⁾

وهو بعد ذلك كله يقرر ما يجب اعتقاده بشأن هذه الكلمات القرآنية التي استشكل إعرابها بعض الدارسين، فيقول بعد أن ذكر توجيه العلماء لحرف سورة المائدة ﴿وَالصَّيُّونَ﴾ [المائدة: 69]: "وبعد، فَمِمَّا يَجِبُ أَنْ يُوقَّنَ بِهِ أَنَّ هَذَا اللَّفْظَ

(39) المرجع السابق، ج 16، ص 143-144.

(40) المرجع السابق، ج 3، ص 176، وج 2، ص 131-132، وج 5، ص 162.

كذلك نَزَلَ، وكذلك نَطَقَ به النَّبِيُّ ﷺ وكذلك تلقاه المسلمون منه وقرؤوه، وُكِّتَبَ في المصاحف، وهم عَرَبٌ خُلِّصُوا، فكان لنا أصلاً نَتَعَرَّفُ منه أسلوباً من أساليب العرب في العطف، وإن كان استعمالاً غير شائع لكنه من الفصاحة والإيجاز بمكان.⁽⁴¹⁾

ثانياً: علاقة القراءة بالرسم

خَصَّصَ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور المقدمة السادسة من مقدمات التفسير العشر للحديث عن القراءات القرآنية، وقال في أولها: "لولا عناية كثير من المفسرين بذكر اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن، حتى في كفيات الأداء، لكنتُ بمَعزَلٍ عن التكلم في ذلك؛ لأن علم القراءات علم جليل مستقل قد خُصَّ بالتدوين والتأليف، وقد أشبع فيه أصحابه وأسهبوا بما ليس عليه مزيد، ولكني رَأَيْتُنِي بِمَحَلِّ الاضطرار إلى أن أُلْقِيَ عليكم جُملاً في هذا الغرض، تعرفون بها مقدار تعلق اختلاف القراءات بالتفسير، ومراتب القراءات قوة وضعفاً، كي لا تعجبوا من إعراضي عن ذكر كثير من القراءات في أثناء التفسير."⁽⁴²⁾

وأوضح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أن من القراءات ما لا تعلق له بالتفسير، حيث قال: "أرى أَنَّ للقراءات حالتين، إحداهما لا تَعْلُقُ لها بالتفسير بحال، والثانية لها تَعْلُقٌ به من جهات متفاوتة.

أما الحالة الأولى: فهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات، كمقادير المدود والإمالات والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة...

وأما الحالة الثانية: فهي اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل: ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4]... وكذلك اختلاف الحركات الذي يختلف معه معنى الفعل... وهي من هذه الجهة لها مزيد تعليق بالتفسير؛ لأن ثبوت أحد اللفظين قد يُبَيِّنُ المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يُثَبِّرُ معنى غيره؛ ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يُكثِّرُ المعاني في الآية الواحدة."⁽⁴³⁾

(41) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج5، ص162.

(42) المرجع السابق، ج1، ص50.

(43) المرجع السابق، ج1، ص50-54.

فغنائه بالقراءات كانت من هذه الناحية، وقد قال في موضع آخر: "وأنا أرى أنَّ على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة؛ لأن في اختلافها توفيراً لمعاني الآية غالباً، فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن." (44)

وليس من أهداف هذا البحث الكشف عن منهج الشيخ ابن عاشور في تناوله القراءات القرآنية في التفسير، فهذا أمر أوسع من أن يتضمنه بحث صغير، (45) لكن الغرض هنا بيان موقفه من ظواهر رسم المصحف، سواء ما كان له تعلق بالقراءات أم لم يكن كذلك. وسوف أوضح ذلك من خلال النقاط الآتية:

1. موافقة رسم المصحف شرط لصحة القراءة:

استند علماء القراءات إلى ضوابط محددة لتمييز القراءات الصحيحة عما سواها، وقد ذكرها الشيخ ابن عاشور في المقدمة السادسة التي تحدث فيها عن القراءات فقال: "من أجل ذلك اتفق علماء القراءات والفقهاء على أن كل قراءة وافقت وجهاً في العربية، ووافقت خط المصحف: أي مصحف عثمان. وصحَّ سند روايتها فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردها." (46)

كما ذكرها في مواضع أخر من التفسير وهو يناقش بعض القراءات، حيث قال: "واستقر الأمر على قبول كل قراءة صحَّ سندها، ووافقت وجهاً في العربية ولم تخالف رسم المصحف الإمام." (47)

ولم تكن هذه الضوابط أو الأركان من وضع المتأخرين من علماء القراءة، فقد اعتمد عليها أبو عبيد القاسم بن سلام (توفي 224هـ) في كتابه الجامع في القراءات، كما نقل عنه أبو بكر بن الأنباري (توفي 327هـ) أنه قال وهو يتحدث عن الوقف على هاء السكت: "فإذا صار قارئها إلى السكت عندها على ثبوت الهاءات اجتمعت له المعاني الثلاثة: من أن يكون مصيباً في العربية، وموافقاً

(44) المرجع السابق، ج 1، ص 55.

(45) القرن، محمد بن سعد بن عبد الله. "الإمام محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1427هـ.

(46) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 52.

(47) المرجع السابق، ج 12، ص 247.

للخط، وغير خارج من قراءة القراء." (48)

وللشيخ ابن عاشور موقف خاص في تطبيق شروط القراءة الصحيحة، فهو يُمَيِّزُ بين ما كان متواتراً من القراءات، وما ليس بمتواتر، وهو يعتقد أن ما كان متواتراً في غِنَى عن توفر الشروط الأخرى؛ إذ قال: "وهذه الشروط الثلاثة هي شروط في قبول القراءة إذا كانت غير متواترة عن النبي ﷺ بأن كانت صحيحة السند إلى النبي، ولكنها لم تبلغ حد التواتر، فهي بمنزلة الحديث الصحيح، أما القراءة المتواترة فهي غنية عن هذه الشروط؛ لأن تواترها يجعلها حجة في العربية ويُغْنِيهَا عن الاعتضاد بموافقة المصحف المجمع عليه، ألا ترى أن أهل القراءات المتواترة قرأوا قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير: 24] بظاء مُشَالَةٍ أي بمتهم، وقد كُتِبَتْ في المصاحف كلها بالضاد الساقطة." (49)

وأكد هذا المعنى عند تفسيره للآية المذكورة، وإشارته إلى القراءات فيها. ومما قاله: "ولا شك في أن الذين قرؤوا بالظاء المُشَالَةِ من أهل القراءات المتواترة، وهم ابن كثير وأبو عمرو والكسائي ورؤيس عن يعقوب، قد رَوَوْهُ متواتراً عن النبي ﷺ ولذلك فلا يقدح في قراءتهم كونها مخالفة لجميع نسخ مصاحف الأمصار؛ لأن تواتر القراءة أقوى من تواتر الخط، إن عُدَّ للخط تواتر. وما ذُكِرَ من شرط موافقة القراءة لما في مصحف عثمان لتكون صحيحة تجوز القراءة بها، إنما هو بالنسبة للقراءات التي لم ترد متواترة، كما بيناه في المقدمة السادسة من مقدمات التفسير." (50)

ويبدو أن هذا الموقف قد حمل الشيخ ابن عاشور على القول: "والقراءة نقل ورواية، فليس اتِّبَاعُ الْخَطِّ واجباً على مَنْ يروي بما يخالفه." (51)

(48) ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق: مجمع اللغة العربية، 1971م، ج 1، ص 311. انظر أيضاً:

- مكي، الإبانة، مرجع سابق، ص 30، وص 50.

- ابن الجزري، النشر، مرجع سابق، ج 1، ص 9.

(49) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 52.

(50) المرجع السابق، ج 30، ص 143.

(51) المرجع السابق، ج 17، ص 168.

وفي هذا القول شيء من التعميم الذي لم يقل به علماء القراءات؛ لأن مقياس القراءة الصحيحة عندهم موافقتها لخط المصحف، وقد ذكر ابن الجزري أن بعض القراءات المخالفة للخط تُعدُّ من القراءات الصحيحة إذا كانت تلك المخالفة في حدود ضيقة، وقَسَمَ موافقة القراءة للخط بناء على ذلك إلى ما يوافق الخط تحقيقاً وما يوافقه تقديرًا، فقال: "إذ موافقة الرسم قد تكون تحقيقاً، وهي الموافقة الصريحة، وقد تكون تقديرًا، وهي الموافقة احتمالاً... على أن مُخَالَفَ صريح الرسم في حرف مُدْغَمٍ أو مُبْدَلٍ أو ثابتٍ أو محذوفٍ أو نحو ذلك لا يُعَدُّ مخالفاً إذا ثبتتِ القراءة به، ووردت مشهورة مستفاضة، ألا ترى أنهم لم يعدوا إثبات ياءات الزوائد وحذف ياء: ﴿سَتَلْنِي﴾ [الكهف: 70] وقراءة: ﴿وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [المنافقون: 10] والظاء من ﴿بُصَيْنٍ﴾ [التكوير: 24] ونحو ذلك من مخالفة الرسم المردود، فإن الخلاف في ذلك يُغْتَفَرُ، إذ هو قريب يرجع إلى معنى واحد، وتُمَشِّيه صحة القراءة وشهرتها وتلقيها بالقبول، وذلك بخلاف زيادة كلمة ونقصانها وتقديمها وتأخيرها، حتى لو كانت حرفاً واحداً من حروف المعاني، فإنَّ حُكْمَهُ حُكْمُ الكلمة لا يسوغ مخالفة الرسم فيه، وهذا هو الحد الفاصل في حقيقة اتِّباع الرسم ومخالفته." (52)

وقد مَيَّزَ الشيخ ابن عاشور بين وجوه القراءات، فما كان من وجوه الأداء فلا تُعَدُّ مخالفته للرسم مُضَعَّفَةً للقراءة، مثل قراءة الفعل ﴿زَكَ﴾ [النور: 21] بتشديد الكاف وتخفيفها، فقال: "ولا تُعَدُّ قراءتهُ بتخفيف الكاف مخالفة لرسم المصحف، لأن المخالفة المُضَعَّفَةَ للقراءة هي المخالفة المؤدية إلى اختلاف النطق بحروف الكلمة، وأما مثل هذا فَمِمَّا يَرْجِعُ إلى الأداء، والرواية تُعَصِّمُ من الخطأ فيه." (53)

(52) ابن الجزري، النشر، مرجع سابق، ج1، ص11-13.

(53) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج18، ص150. ج1، ص188، ص588، ج21، ص206.

2. بين تواتر الخط وتواتر القراءة:

التواتر لغةً: تَتَابَعُ الأشياءُ وَيَبْنِيهَا فجواتٌ وفتراتٌ، يقال: تَوَاتَرَتِ الإبلُ والقَطَا، وكلُّ شَيْءٍ، إذا جاء بَعْضُهُ في إثرِ بعضٍ، والخَبَرُ المتواترُ أَنْ يُحَدِّثَهُ واحدٌ عن واحدٍ.⁽⁵⁴⁾

والحديثُ المتواترُ عند أهل الأصول ما نقله مَنْ يَحْصُلُ العلمُ بصدقهم ضرورة، بأن يكونوا جَمْعاً لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم، من أوله إلى آخره.⁽⁵⁵⁾

وتكاد تجتمع كلمة أهل أصول الفقه وعلماء القراءة على أن القراءات العشر متواترة،⁽⁵⁶⁾ وقال الشيخ ابن عاشور وهو يتحدث عن شروط القراءة الصحيحة: "وقد انحصر توفر الشروط في الروايات العشر للقراء."⁽⁵⁷⁾ وقال في موضع آخر: "ثم إن القراءات العشر الصحيحة المتواترة قد تتفاوت بما يشتمل عليه بعضها من خصوصيات البلاغة أو الفصاحة أو كثرة المعاني أو الشهرة."⁽⁵⁸⁾

ونقل الشيخ ابن عاشور قول ابن العربي في كتاب العواصم: "اتفق الأئمة على أن القراءات التي لا تخالف الألفاظ التي كُتِبَتْ في مصحف عثمان هي متواترة، وإن اختلفت في وجوه الأداء وكيفيات النطق، ومعنى ذلك أن تواترها

(54) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 7، ص 137 (وتم).

(55) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ط 1، 1379هـ/1959م، ص 371.

(56) أبو شامة، المرشد الوجيز، مرجع سابق، ص 173. انظر أيضاً:

- الزركشي، محمد بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م، ج 1، ص 376.

- ابن الجزري، النشر، مرجع سابق، ج 1، ص 9-13.

- ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد. منجد المقرئين ومرشد الطالبين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ/1980م، ص 15 و 45.

- السيوطي، الإتيان، مرجع سابق، ج 2، ص 491.

- الزرقاني، مناهل العرفان، مرجع سابق، ج 1، ص 434.

(57) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 53.

(58) المرجع السابق، ج 1، ص 60.

تبع لتواتر صورة كتابة المصحف. ⁽⁵⁹⁾ لكنه جعل تواتر المصحف تابعاً لتواتر القراءات، حيث قال: "إن تواتر المصحف ناشئ عن تواتر الألفاظ التي كُتِبَتْ فيه." ⁽⁶⁰⁾

ويذهب الشيخ ابن عاشور إلى أن "تواتر القراءة أقوى من تواتر الخط، إن عُدَّ للخط تواتر"، وهو يريد بذلك تصحيح القراءات المروية عن القراء وجاءت مخالفة لخط المصحف، مثل قراءة ﴿بِضْنَيْنِ﴾ [التكوير: 24] بالطاء، فقد قال: "ولا شك في أن الذين قرأوه بالطاء المُشَالَة من أهل القراءات المتواترة، وهم ابن كثير وأبو عمرو والكسائي ورؤيس عن يعقوب، قد رَوَوْهُ متواتراً عن النبي ﷺ ولذلك فلا يقدح في قراءتهم كونها مخالفة لجميع نسخ مصاحف الأمصار، لأن تواتر القراءة أقوى من تواتر الخط، إن عُدَّ للخط تواتر." ⁽⁶¹⁾

وقال وهو يتحدث عن القراءات في قوله تعالى: ﴿قَوَّارِباً ۝١٥ قَوَّارِباً﴾ [الإنسان: 15-16]: "والقراءات رواية متواترة لا يُنَاكِدُهَا رسم المصحف، فلعل الذين كتبوا المصاحف لم تبلغهم إلا قراءة أهل المدينة." ⁽⁶²⁾ وقال حين ذكر قراءة أبي عمرو ﴿وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [المنافقون: 10] بالواو والنصب: "والقراءة رواية متواترة، وإن كانت مخالفة لرسم المصاحف المتواترة." ⁽⁶³⁾

وقال: "واعْتَذَرَ أبو عمرو عن مخالفة قراءته للمصحف بأن الواو حُذِفَتْ في الخط اختصاراً... وكل ذلك لا حاجة إليه؛ لأنَّ القرآن مُتَلَقًى بالتواتر لا بهجاء المصاحف، وإنما المصاحف مُعَيَّنَةٌ على الحفظ." ⁽⁶⁴⁾

ويكشف لنا هذا القول عن موقف الشيخ ابن عاشور من رسم المصحف، وهو موقف لا يتوافق مع ما قرَّره جمهور العلماء من أن رسم المصحف "هو

(59) المرجع السابق، ج 1، ص 59.

(60) المرجع السابق، ج 1، ص 52.

(61) المرجع السابق، ج 30، ص 143.

(62) المرجع السابق، ج 29، ص 365.

(63) المرجع السابق، ج 28، ص 228.

(64) المرجع السابق، ج 28، ص 228.

الركن الأعظم في إثبات القرآنية للقرآن. ⁽⁶⁵⁾ وأن " المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن، وأن ما هو خارج عنه فليس منه. " ⁽⁶⁶⁾

وتبنى الشيخ ابن عاشور تلك المقولة في التفسير كله ويقرر "أن اعتماد المسلمين في ألفاظ القرآن على الحفظ لا الكتابة، فإن المصاحف ما كُتِبَتْ حتى قُرئ القرآن نيقاً وعشرين سنة. " ⁽⁶⁷⁾ وهذه المقولة مما أجمع عليه أهل القرآن، وكان ابن الجزري (توفي 833هـ) قد قال: "إن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب. " ⁽⁶⁸⁾

ووجدت الشيخ ابن عاشور إذا مرَّ بقراءة فيها مخالفة لرسم المصحف في حرف أو نحوه صرَّح بتلك المقولة، فحين ذكر أن ﴿الْمَصَّ﴾ [الأعراف: 1] تُنطَقُ بأسماء الحروف قال: "على أن رسم المصحف سُنةٌ سنَّها كُتَّابُ المصاحف فأقرَّتْ، وإنما العُمْدَةُ في النطق بالقرآن على الرواية والتلقي، وما جُعِلَتْ كتابة المصاحف إلا تذكُّراً وَعَوْناً للمتلقي. " ⁽⁶⁹⁾ وقال في موضع آخر: "إذ المعدِّ في قراءة القرآن الرواية دون الكتابة، وإنما يُكْتَبُ القرآن للإعانة على مراجعته. " ⁽⁷⁰⁾ وقال أيضاً: "المقصود من كتابة المصاحف أن يَتَذَكَّرَ بها الحُفَّاظُ ما عسى أن يَنْسُوهُ. " ⁽⁷¹⁾ وقال: "وليس خَطُّ المصحف إلا كالتذكُّر للقارئ. " ⁽⁷²⁾

وكان مما اعتنى به الشيخ ابن عاشور في التفسير الإشارة إلى اختلاف مصاحف الأمصار في رسم عدد من الكلمات بزيادة حرف أو نقصانه، ⁽⁷³⁾ وصرَّح

(65) الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، 1412هـ/1992م، ج1، ص64.

(66) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/1997م، ج1، ص18.

(67) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج19، ص244.

(68) ابن الجزري، النشر، مرجع سابق، ج1، ص6.

(69) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج7، ص9.

(70) المرجع السابق، ج29، ص39.

(71) المرجع السابق، ج30، ص283.

(72) المرجع السابق، ج30، ص488.

(73) المرجع السابق، ج1، ص665. ج3، ص300. ج5، ص134. ج7، ص102. ج12، ص17، ص39، ص129. ج18، ص90. ج22، ص226. ج25، ص160، ص290. ج30، ص331.

في المقدمة السادسة من مقدمات التفسير بذلك، ويبيّن سبب ذلك الاختلاف بقوله: "والمراد بموافقة خط المصحف موافقة أحد المصاحف الأئمة التي وجّه بها عثمان إلى أمصار الإسلام، إذ قد يكون اختلافٌ يسيراً نادراً بين بعضها، مثل زيادة الواو في: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْرِقَةٍ﴾ [آل عمران: 133] في مصحف الكوفة، ومثل زيادة الفاء في قوله: ﴿وَمَا أَصْبَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: 30] ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَلَدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت: 8] أو ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَلَدَيْهِ إِحْسَانًا﴾ [الأحقاف: 15] فذلك اختلافٌ ناشئ عن القراءة بالوجهين بين الحفاظ من زمن الصحابة الذين تلقّوا القرآن عن النبي ﷺ⁽⁷⁴⁾ لأنه قد أثبتته ناسخو المصحف في زمن عثمان فلا ينافي التواتر؛ إذ لا تعارض، إذا كان المنقول عنه قد نطق بما نقله عنه الناقلون في زمانين أو أزمنة، أو كان قد أذن للناقلين أن يقرأوا بأحد اللفظين أو الألفاظ." (75)

ويتضح من خلال هذا العرض أن الشيخ ابن عاشور يوافق جمهور العلماء في اعتبار أركان القراءة الصحيحة ثلاثة: الرواية، وموافقة الرسم، وموافقة العربية، لكنه يذهب إلى أن القراءة المروية بالتواتر مستغنية عن شرط موافقة الرسم، وهو يريد بذلك تصحيح القراءات المنقولة عن القراء العشرة وفيها مخالفة للخط؛ لأنّ العمدة في النطق بالقرآن على الرواية، وإنما يُكتب القرآن للإعانة على المراجعة، فهو كالتذكّرة للقارئ، عند الشيخ ابن عاشور، كما تقدم، لكن غيره من علماء القراءات لا يعدون تلك المخالفة مخلة بتواترها أصلاً.

ثالثاً: الأسس العامة لتعليل ظواهر الرسم

تميّزَ رسم المصحف بعدد من الظواهر التي لا يتطابق فيها المنطوق مع المرسوم، وكانت تلك الظواهر موضع عناية العلماء، من ناحيتين، الأولى: حصر تلك الظواهر ووصفها، والثانية: محاولة تفسيرها، وكُتِبَتْ عشرات الكتب في هذا الموضوع.⁽⁷⁶⁾

(74) كُتِبَ في النسخة المطبوعة بغير همزة في آخره، وقد يكون ذلك سهواً من الناشر؛ لأن الشيخ محمد الطاهر اعتاد على رسم اسم النبي ﷺ بهمزة في آخره، كما تقدم.

(75) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 53.

(76) أسماء تلك الكتب:

ولم يخصص الشيخ ابن عاشور موضوعاً مستقلاً لدراسة ظواهر الرسم في مقدمات التفسير، لكنه أشار إليه في المقدمة السادسة المخصصة لعلم القراءات؛ لأن الرسم أحد شروط القراءة الصحيحة، على نحو ما بيّنت في المبحث السابق، كما أنه كان يتوقف عند كثير من الظواهر عند تفسيره الآيات القرآنية التي تتضمن تلك الظواهر، ليبيّن احتمالها للقراءات الواردة فيها، أو ليُفسّر ما فيها من مخالفة الرسم للنطق.

ولا يتوقع الدارس أن يجد في تفسير (التحرير والتنوير) إشارة لجميع ظواهر الرسم، كما يجدها في كتب رسم المصحف، شأنه في ذلك شأن التفاسير الأخرى، فلم يُشر مثلاً إلى زيادة الواو في: ﴿سَأُورِيكُمْ﴾ [الأنبياء: 37] وزيادة الياء في: ﴿يَأْتِيهِ﴾ [الذاريات: 47] ورسم الألف واواً في: ﴿وَمَوَّة﴾ [النجم: 20]

وإذا كان الشيخ ابن عاشور لم يُشر إلى جميع ظواهر الرسم فإنه بيّن الأسس العامة لتوجيه تلك الظواهر، كما حاول تعليل كثير منها، في مواضع متعددة من تفسيره، وسوف أُبيّن الأسس العامة لتعليل ظواهر الرسم لدى الشيخ ابن عاشور، وأعرض توجيهه لتلك الظواهر في المبحث الآتي.

إن التأمل في ما جاء في رسم المصحف من ظواهر، مثل حذف بعض الحروف أو زيادتها، ومن رسم بعض الأصوات بغير رموزها، وفصل بعض الكلمات ووصلها، يدفع إلى التساؤل عن سبب ذلك التنوع، والبحث عن تفسير لتلك الظواهر، وقد تعددت وجهات نظر العلماء والدارسين في هذا المجال، ويمكن حصرها في ثلاثة اتجاهات: (77)

- الحمد، غانم قدوري. رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، 1425هـ/2004م، ص 135-153.

- أبو داود، سليمان بن نجاح. مختصر التبيين لهجاء التنزيل، تحقيق: أحمد بن أحمد بن معمر شرشال، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1403هـ/1983م، (قسم الدراسة)، ج 1، ص 164-199.

(77) الحمد، رسم المصحف، مرجع سابق، ص 169-195.

الأول: أن لهذه الرسوم عللاً لغوية، فما كتَبَ زيد ثابت -وهو كاتب الوحي- شيئاً من ذلك إلا لعلّة لطيفة وحكمة بليغة.⁽⁷⁸⁾ قال الإمام أبو عمرو الداني: "وليس شيءٌ من الرِّسم، ولا من النَّقْط، اصطُح على السلف -رضوان الله عليهم- إلا وقد حاولوا به وجهاً من الصحة والصواب، وقصدوا فيه طريقاً من اللغة والقياس، لموضعهم من العلم، ومكانهم من الفصاحة، علِمَ ذلك من علِمَهُ، وجهلَهُ من جهلَهُ، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم."⁽⁷⁹⁾

الثاني: أن رسم المصحف سرٌّ من الأسرار لم يطلع عليه أحدٌ، وأن خطه معجز كلفظه المقروء، وليس إلى معرفة ذلك سبيل، بعد أن ذهب الذين كتبوه إلى جوار ربهم الكريم،⁽⁸⁰⁾ وقال بعض العلماء: إنه لا يُوقَفُ على أسرار الرسم إلا بالفتح الرباني.⁽⁸¹⁾

الثالث: أن ما وقع في رسم المصحف من مخالفة المرسوم للمنطوق هو خطأ من الكاتب، وكان الفراء قد وصف بعض الرسوم بأنها "من سوء هجاء الأولين"،⁽⁸²⁾ قال الأندراي: "وأنكر عليه هذا القول جُلُّ العلماء، واستضعفوه وعدّوه من الخطأ العظيم والغلط الفاحش القبيح."⁽⁸³⁾

ويُفهَمُ من كلام ابن قتيبة (توفي 276هـ) في كتابه (تأويل مشكل القرآن) أنه يُعدُّ ما جاء في المصحف مرسوماً على خلاف ما تقتضيه قواعد الرسم القياسي

(78) الأندراي، الإيضاح، مرجع سابق، ص142.

(79) الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد الأندلسي. المحكم في نقط المصاحف، تحقيق: عزة حسن، دمشق: دار الفكر، ط2، 1418هـ/1997م، ص196.

وكان أبو العباس أحمد بن البناء المراكشي (توفي 721هـ) قد نحا منحنى خاصاً في تفسير ظواهر الرسم. انظر: - المراكشي، عنوان من مرسوم خط التنزيل، تحقيق: هند شلبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990م، ص29-34. يعتمد على أن لتلك الظواهر دلالات معنوية، لكنها لا تستند إلى العلل اللغوية، وإنما هي معانٍ باطنية لها تعلق بالوجود.

(80) المكي، محمد طاهر الكردي. تاريخ القرآن وخرائب رسمه وحكمه، مصر: مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1372هـ/1953م، ص101.

(81) ابن المبارك، أحمد. الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز. مصر: المطبعة الأزهرية المصرية، ط1، 1306هـ، ص56.

(82) الفراء، معاني القرآن، مرجع سابق، ج1، ص439.

(83) الأندراي، الإيضاح، مرجع سابق، ص144.

من مثل ﴿الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 3] و﴿الرَّبَّوْا﴾ [البقرة: ٢٧٥] و﴿فَالَّذِينَ﴾ [المعارج: ٣٦] و﴿مِنْ نَبَأٍ﴾ [الأنعام: ٣٤] و﴿الضَّعَفَتُوا﴾ [إبراهيم: ٢١] و﴿أَوْ لَا أَدْبَحْتَهُ﴾ [النمل: 21] وما كان مثله، يُعَدُّ خطأً وقع في كتابة المصحف من طريق التهجي، وقال: "واتبعناهم في هذه الحروف على التَّيَمُّن بهم." ⁽⁸⁴⁾ وأخذ ابن خلدون (توفي 808هـ) أيضاً بهذا المذهب غير الصحيح في تفسير ظواهر رسم المصحف. ⁽⁸⁵⁾

وإذا كان الأمر كذلك من تَعَدُّ وجهات نظر السابقين في تفسير ظواهر الرسم، فما موقف الشيخ ابن عاشور من هذه القضية؟

إنَّ الوقوف على ما أثبتته الشيخ في تفسيره (التحرير والتنوير) في توجيه ظواهر الرسم يدل على أنه يعتقد بأنَّ لتلك الرسوم عللاً لغوية حاول استجلاء كثير منها، على نحو ما سنبين في الفقرة اللاحقة، لكن ذلك لم يمنعه من التصريح بأن أهم أسباب تعدد الرسوم (عدم استقرار قواعد الرسم في زمان كتابة المصحف)، وهو لا يعني بذلك وقوع الصحابة -رضوان الله عليهم- في الخطأ في الرسم، فلم تصدر منه كلمة واحدة تشير إلى مثل هذا المعنى، وإنما هو يشير إلى عدم وجود قواعد للرسم يُرْجَع إليها حينذاك، فاجتهد كُتَّابُ المصاحف في رسم كلمات القرآن في المصحف، فكانوا مرة يكتبون الكلمات موقوفاً عليها، ومرة يكتبونها موصولة بما بعدها، فيتغير الرسم لذلك، وقد استقر الأمر على يد علماء العربية بعد ذلك على رسم الكلمة مبدوءاً بها وموقوفاً عليها.

قال الأندراي: "وقال قوم، منهم الفَرَّاء وأبو عُبيد وابن الأنباري وغيرهم: أما الحروف التي كُتِبَ بعضها موصولاً وبعضها مقطوعاً، وبعضها بالتاء وبعضها بالهاء فالأمر فيه هَيِّنٌ، ووجه المراد منه يَبِينٌ، وهو أن بعضها كُتِبَ على الوصل، وبعضها كُتِبَ على القطع." ⁽⁸⁶⁾ وحين دَوَّن علماء العربية قواعد الرسم قالوا: "الأصل أيضاً في كل كلمة أن تُكْتَبَ على اللفظ بها، مُبْدَأَةً وموقوفاً عليها، ولا

(84) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ص 57-58.

(85) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. المقدمة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1957م، ص 419.

(86) الأندراي، الإيضاح، مرجع سابق، ص 144.

يُلْتَفَتْ إلى ما تصير إليه الكلمة إذا كان قبلها كلام أو وُصِلَتْ بما بعدها." (87) وقال السيوطي: "القاعدة العربية أن اللفظ يُكْتَبُ بحروف هجائه مع مراعاة الابتداء به والوقف عليه، وقد مَهَّدَ النحاة له أصولاً وقواعد، وقد خالفها في بعض الحروف خط المصحف الإمام." (88)

ويبدو أن الشيخ ابن عاشور يعتقد أن لكل رسم من الرسوم في المصحف تفسيراً وتوجيهاً، فحين تحدّث عن زيادة ألف بعد اللام ألف في مثل: ﴿وَلَا تَضَعُوا﴾ [التوبة: 47] و﴿أَوَلَا أَدَّبْتُمُ﴾ [النمل: 21] نقلَ أقوال عدد من المفسرين في تعليل زيادة الألف، ثم قال: "فلا أراهم كتبوا ألفاً بعد اللام ألف في ما كتبوها فيه إلا لمقصد، ولعلمهم أرادوا التنبيه على أن الهمزة مفتوحة وعلى أنها همزة قطع." (89)

ومن المفيد قبل الحديث عن مقاصد الرسوم عند الشيخ ابن عاشور الإشارة إلى أهم الأسس التي استند إليها في توجيه ظواهر الرسم، وتتلخص في ما يأتي:

1. عدم وجود قواعد متفق عليها للرسم:

حين تتعدد رسوم بعض الكلمات فإن الشيخ ابن عاشور يحمل ذلك في غالب الأحيان على عدم وجود قواعد للرسم متفق عليها آنذاك، فقال وهو يتحدث عن وصل (إِنْ) الشرطية و(لَا) النافية في قوله تعالى: ﴿إِلَّا نَضْرُوهُ﴾ [التوبة: 40]: "والقياس أن تُكْتَبَ (إِنْ لَا) بهمزة فنونٍ فَلَامٌ ألف، لأنهما حرفان: (إِنْ) الشرطية و(لَا) النافية، لكن رسم المصحف سُئِلَ مُتَّبَعَةً، ولم تكن للرسم في القرن الأول قواعد متفق عليها." (90)

وهذه بضعة أقوال مجرّدة من سياقاتها تحمل المعنى نفسه، قال: "وقد تقع في رسم المصحف أشياء مخالفة لما اصْطَلَحَ عليه الراسمون من بَعْدُ لأنَّ الرسم لم يكن على تمام الضبط في صدر الإسلام." (91) وقال: "لأنَّ زمان كتابة

(87) ابن السّراج، محمد بن السري. كتاب الخط، تحقيق: عبد الحسين محمد، بغداد: مجلة المورد، مج5، ع3، 1396هـ/1976م، ص107.

(88) السيوطي، الإتقان، مرجع سابق، ج6، ص2199.

(89) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج10، ص112.

(90) المرجع السابق، ج10، ص99.

(91) المرجع السابق، ج19، ص244.

المصحف كان قبل استقرار قواعد الرسم.⁽⁹²⁾ وقال: "ولم يكن الرسم في زمن كتابة المصاحف في أيام الخليفة عثمان قد بلغ تمام ضبطه."⁽⁹³⁾ وقال: "الرسم القديم لم يكن منضبطاً كل الضبط."⁽⁹⁴⁾

ولا تعني هذه العبارة وقوع الخطأ في الرسم، وإنما ينبغي أن تحمل على ما صرَّح به الشيخ ابن عاشور في النصوص الأخرى من عدم وجود قواعد متفق عليها في زمان كتابة المصاحف.

2. بناء الرسم على الوقف مرة وعلى الوصل أخرى:

هذه الظاهرة تمثل أحد جوانب عدم استقرار قواعد الرسم في زمان نسخ المصاحف، وذكرها الشيخ ابن عاشور مرات كثيرة في توجيه ظواهر الرسم، فقال: "والأصل أن يُراعَى في الرسم حالة الوقف،"⁽⁹⁵⁾ وقال: "لأن شأن أواخر الكلم أن ترسم بمراعاة حال الوقف."⁽⁹⁶⁾

لكن هذه القاعدة لم يلتزم بها كُتَّاب المصاحف في رسم عدد من الكلمات في المصحف، كما أشار إلى ذلك الشيخ ابن عاشور، وفَسَّرَ من خلال ذلك عدداً من الظواهر، مثل حذف الواو في ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَنُ﴾ [الإسراء: 11] و﴿وَمَنْحُ اللَّهِ﴾ [الشورى: 23] فقال: "وَكُتِبَتْ في المصحف ﴿وَيَدْعُ﴾ بدون واو بعد العين إجراءً لرسم الكلمة على حالة النطق بها في الوصل."⁽⁹⁷⁾ وكذلك وَجَّه حذف الألف في ﴿أَيُّهُ الْقَلَانِ﴾ [الرحمن: 31] وما كان مثله، فقال: "وهو رَسْمٌ مُراعَى فيه حال النطق بالكلمة في الوصل؛ إذ لا يوقف على مثله."⁽⁹⁸⁾

(92) المرجع السابق، ج 8، ص 102.

(93) المرجع السابق، ج 27، ص 9.

(94) المرجع السابق، ج 16، ص 61.

(95) المرجع السابق، ج 25، ص 266، ج 2، ص 177.

(96) المرجع السابق، ج 14، ص 169، ج 17، ص 172، ج 6، ص 208.

(97) المرجع السابق، ج 14، ص 35، ج 25، ص 150.

(98) المرجع السابق، ج 27، ص 240، ج 18، ص 171.

وهناك أمثلة أخرى لأثر بناء الرسم على الوصل في (التحرير والتنوير) سوف أُشير إليها في الفقرة اللاحقة عند بيان توجيه الرسم في هذا التفسير.⁽⁹⁹⁾

وكان علماء الرسم قد تنبهوا لهذه الظاهرة من قبل، فوجد الداني يقول في كتابه (المقنع في معرفة مرسوم مصاحف الأمصار): "والمذهبان قد يستعملان في الرسم، دلالة على جوازهما فيه."⁽¹⁰⁰⁾

وقد أفاد الشيخ ابن عاشور من هذه الظاهرة في تفسير مواضع كثيرة في رسم المصحف جاءت على غير ما يقتضيه القياس، وهو ما سيتضح من خلال عرض ما ورد في التفسير من توجيهات للرسم في المبحث الآتي.

رابعاً: توجيه ظواهر الرسم في التحرير والتنوير

اعتنى الشيخ ابن عاشور بتوجيه كثير من ظواهر الرسم التي خالف فيها الرسم النطق، وهو يعتقد أنه ما زيدَ حرفٌ في الرسم أو نقصَ منه حرفٌ إلا لمقصد،⁽¹⁰¹⁾ ويصنّف العلماء ظواهر الرسم على خمسة فصول، هي: الحذف، والزيادة، والبدل، والهمز، والفصل والوصل.⁽¹⁰²⁾ وسوف أتناول عرض ما ورد في تفسير (التحرير والتنوير) من توجيه لظواهر الرسم على أساس هذا التصنيف، وإن كانت في التفسير موزعة على مواضعها في السور.

1. الحذف:

أكثر ما وقع الحذف في رسم المصحف في حروف المد الثلاثة: الألف والواو والياء، والألف أكثر الثلاثة حذفاً، وقد قال الشيخ ابن عاشور: "وحذف الألف المشبعة من الفتحة كثير في المصاحف."⁽¹⁰³⁾ وذكر ذلك في عدد من

(99) المرجع السابق، ج6، ص134، ج7، ص83، ج13، ص218، ج23، ص97، ج27، ص235.

(100) الداني، المقنع، مرجع سابق، ص44.

(101) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج10، ص112.

(102) ابن وثيق، إبراهيم بن محمد الإشبيلي. الجامع لما يحتاج إليه من رسم المصحف، تحقيق: غانم قدوري حمد، عمان: دار عمار، 1429هـ/2009م، ص31-32. انظر أيضاً:

- السيوطي، الإتقان، مرجع سابق، ج6، ص2200.

(103) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج17، ص107، ج29، ص16.

المواضع، خاصة في ما ورد فيه قراءتان، مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ لِلْكِتَابِ﴾ [الأنبياء: 104] فقرأه بعض القراء (للكتاب)، وقرأه آخرون (للكتب)، وعقب على ذلك بقوله: "ورسمها في المصحف دون ألف يحتمل القراءتين، لأن الألف قد يُحذف في مثله." (104)

وَكُتِبَ (أَيُّهَا) بغير ألف في ثلاثة مواضع: ﴿أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: 31] و﴿بَيَّأَهُ السَّاحِرُ﴾ [الزخرف: 49] و﴿أَيُّهُ الثَّقَلَانِ﴾ [الرحمن: 31] (105)

ووقف الشيخ ابن عاشور عند المواضع الثلاثة وبيّن سبب حذف الألف من الرسم، فقال في الموضع الأول: "وَكُتِبَ في المصحف ﴿أَيُّهُ﴾ بهاء في آخره بسقوط الألف في حال الوصل مع كلمة ﴿الْمُؤْمِنُونَ﴾ فقرأها الجمهور بفتح الهاء دون ألف في الوصل، وقرأها ابن عامر بضم الهاء اتباعاً لحركة أي... (106) وقال في الموضع الثاني: "فَحُذِفَتِ الألفُ في رسم المصحف رَغِيّاً لقراءة الجمهور، والأصل أن يُرَاعَى في الرِّسْم حالة الوقف." (107) وقال في الموضع الثالث: "وَكُتِبَ (أَيُّهُ) في المصحف بهاء ليس بعدها ألف، وهو رسم مُرَاعَى فيه حال النطق بالكلمة في الوصل، إذ لا يوقف على مثله." (108)

وَحُذِفَتِ الواو في أربعة أفعال لغير جازم، وهي في: ﴿وَيَدْعُ﴾ [الإسراء: 11] و﴿وَيَمْنَعُ﴾ [الشورى: 24] و﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾ [القمر: 6] و﴿سَدَّعَ الزَّبَانَةَ﴾ [العلق: 18] (109)

-
- (104) المرجع السابق، ج 17، ص 117.
- (105) المهدي، أبو العباس أحمد بن عمار. هجاء مصاحف الأمصار، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، القاهرة: مجلة معهد المخطوطات العربية، مج 19، ج 1، 1973 م، ص 108. وانظر أيضاً:
- الجهني، محمد بن يوسف. البديع في معرفة ما رسم في مصحف عثمان، تحقيق: غانم قدوري الحمد، عمان: دار عمار، 1421 هـ/2000 م، ص 49.
 - الداني، المقنع، مرجع سابق، ص 20.
 - أبو داود، مختصر التبيين لهجاء التنزيل، مرجع سابق، ج 4، ص 904.
 - العقيلي، أبو طاهر إسماعيل بن ظافر. المختصر في مرسوم المصحف الكريم، تحقيق: غانم قدوري الحمد، عمان: دار عمار، 1429 هـ/2008 م، ص 79.
 - ابن وثيق، الجامع، مرجع سابق، ص 44.
- (106) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 18، ص 171.
- (107) المرجع السابق، ج 25، ص 266.
- (108) المرجع السابق، ج 27، ص 240.
- (109) المهدي، هجاء مصاحف الأمصار، ص 110. وانظر أيضاً:

ووقف الشيخ ابن عاشور عند ثلاثة مواضع منها، فإنه حين فَسَّرَ حرف سورة القمر لم يشر إلى الواو في ﴿وَيَدْعُ﴾، وعَلَّلَ حذف الواو في المواضع الثلاثة الأخرى بإجراء رسم الكلمة على حالة النطق بها في الوصل، وسأكتفي بنقل ما قاله في توجيه حرف سورة الشورى ﴿وَيَمْحُ﴾، فقد تضمن ما ذكره في الموضعين الآخرين حيث قال: "فَفَعْلُ (يَمْحُ) مرفوع، وحقه ظهور الواو في آخره، ولكنها حذفت تخفيفاً في النطق، وتَبَعَ حَذْفُهَا من النطق حَذْفُهَا في الرسم، اعتباراً بحال النطق، كما حُذِفَ واو ﴿سَدَّ الزَّيْبَانِيَّةَ﴾⁽¹¹⁰⁾ وواو ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ﴾...."⁽¹¹¹⁾

ووقف الشيخ ابن عاشور وأطال الوقوف عند قوله تعالى: ﴿فَأَصْدَقَ وَأَكْنَ﴾ [المنافقين: 10] واجتهد في تفسير حذف الواو في (أكن) على قراءة الجمهور، وإثباتها في قراءة أبي عمرو (وأكون) وهي مخالفة لرسم المصحف، ومما قاله: "واعتذر أبو عمرو عن مخالفة قراءته للمصحف بأن الواو حُذِفَتْ في الخط اختصاراً، يريد حَذَفُوا صورة إشباع الضمة، وهو الواو اعتماداً على نطق القارئ، كما تُحَذَفُ الألف اختصاراً بكثرة في المصاحف... " ونقل نصوصاً عن الفراء وغيره، ثم قال: "وكل هذا لا حاجة إليه؛ لأن القرآن مُتَلَقَّى بالتواتر لا بهجاء المصاحف، وإنما المصاحف مُعَيَّنَةٌ على حفظه."⁽¹¹²⁾

واعتنى الشيخ ابن عاشور بالكلمات التي حُذِفَتْ من آخرها الياء، خاصة ما له تعلق بالقراءات منها، فقال وهو يتحدث عن حذف الياء من قوله تعالى: بالتواتر

- الجهنني، البديع، مرجع سابق، ص 58.

- الداني، المقنع، مرجع سابق، ص 35،

- أبو داود، مختصر التبيين لهجاء التنزيل، مرجع سابق، ج 3، ص 787.

- العقيلي، المختصر، مرجع سابق، ص 69.

- ابن وثيق، الجامع، مرجع سابق، ص 46.

(110) لعل الشيخ ابن عاشور وهم حين قال وهو يفسر حرف سورة العلق (30/399): "وقوله: ﴿سَدَّ الزَّيْبَانِيَّةَ﴾ [العلق: 18] جواب الأمر التعجيزي: أي فإن دعا نَادِيَهُ دَعْوَانَا لهم الزبانية، ففَعْلُ ﴿سَدَّ﴾ مجزومٌ في جواب الأمر، ولذلك كُتِبَ في المصحف دون واو. " فالفعل مرفوع بعد حرف الاستقبال، وحذف الواو فيه ليس للجزم، وإنما هو إجراءٌ للرسم على النطق، كما ذكر هو في المواضع الأخرى. ويُرَجَّحُ ما قلناه أن الشيخ عاد في الصفحة التالية ليقول: "وَكُتِبَ ﴿سَدَّ﴾ في المصحف دون واو بعد العين مراعاة لحال الوصل؛ لأنها ليست محل وقف ولا فاصلة."

(111) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 25، ص 150. ج 14، ص 35. ج 30، ص 399.

(112) المرجع السابق، ج 28، ص 227-228.

لا بهجاء المصاحف، وإنما المصاحف مُعَيَّنَةٌ على حفظه في [الصفات: 56]: "وقرأ الجمهور ﴿لَتَرْدِينَ﴾ بنون مكسورة في آخره دون ياء المتكلم على التخفيف، وهو حَذْفُ سائغ في الاستعمال الفصيح، وهو لغة أهل نجد، وكُتِبَ في المصاحف دون ياء، وقرأ ورش عن نافع بإثبات الياء، ولا ينافي رَسَمَ المصحف لأنَّ كثيراً من الياءات لم تُكْتَبَ في المصحف، وقرأ القراء بإثباتها، فإن كُتِبَ المصاحف قد حذفوا مدوداً كثيرة من ألفات وياءات.⁽¹¹³⁾ وحمل الشيخ ابن عاشور أكثر أمثلة حذف الياء من آخر الكلمات على أحد التوجيهين الآتين:

الأول: حذف الياء بناء على حذفها عند الوقف لكونها فاصلة، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي فَأَرْهَبُونِ﴾ [البقرة: 40] فقال: "كُتِبَ في المصحف الإمام دون ياء، وُقِرَتْ كذلك في سُنَّةِ القراءة، وَوَجَّهَ ذلك أنها وقعت فاصلة، فعدّوها كالموقوف عليها."⁽¹¹⁴⁾ ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿نَكِيرِ﴾ [سبا: 45] حيث قال: "(نكير) بكسر الراء، وهو مضاف إلى ياء المتكلم، وحُذِفَتِ الياء للتخفيف، مع التنبيه عليها ببقاء الكسرة على آخر الكلمة، وليناسب الفاصلة وأختها، وكُتِبَ في المصحف دون ياء، ويوقف عليه بالسكون."⁽¹¹⁵⁾

الثاني: حذف الياء بناء على حذفها في النطق عند الوصل، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ هُوَ صَالٍ الْجَحِيمِ﴾ [الصفات: 163] فقال الشيخ ابن عاشور: "ورسَمَ في المصحف ﴿صَالٍ﴾ دون ياء بعد اللام اعتباراً بحالة الوصل، فإن الياء لا يُنْطَقُ بها، فرسَمَهُ كاتب المصحف بمثل حالة النطق، ولذلك ينبغي أن لا يوقف على ﴿صَالٍ﴾."⁽¹¹⁶⁾

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ﴾ [الرحمن: 24] حيث قال الشيخ ابن عاشور: "وكُتِبَ في المصحف الإمام ﴿الْجَوَارِ﴾ براءً في آخره دون ياء، وقياس رسمه أن يكون بياء في آخره، فكُتِبَ دون ياء اعتداداً بحالة النطق به في الوصل؛

(113) المرجع السابق، ج 23، ص 36.

(114) المرجع السابق، ج 1، ص 442.

(115) المرجع السابق، ج 22، ص 92، ج 30، ص 279، ج 30، ص 513.

(116) المرجع السابق، ج 23، ص 97.

لأن الوقف عليه نادر في حال قراءة القارئين." (117)

ومما يتعلق بالحذف في الرسم أيضاً حذف النون في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: 88] قال الشيخ ابن عاشور: "واعلم أن كلمة ﴿نُفَصِّلُ﴾ كُتِبَتْ في المصاحف بنون واحدة، كما كُتِبَتْ بنون واحدة في قوله تعالى: ﴿فَنُفِخَ مِنْ نَسَاءٍ﴾ [يوسف: 110] وَوَجَّهَ أبو علي الفارسي هذا الرسم بأن النون الثانية لما كانت ساكنة، وكان وقوع الجيم بعدها يقتضي إخفاءها، لأن النون الساكنة تخفى مع الأحرف السَّجَرِيَّة، وهي الجيم والشين والضاد، فلما أُخْفِيَتْ حُذِفَتْ في النطق، فشابهَ إخفاؤها حالة الإدغام، فَحَذَفَهَا كَاتِبُ المصحف في الخط لخفاء النطق بها في اللفظ...." (118)

2. الزيادة:

لم أجد في تتبعي في تفسير (التحرير والتنوير) إلا أمثلة محدودة للزيادة في الرسم، مع أن هناك كلمات كثيرة زيدت فيها الواو أو الياء أو الألف، ولعل سبب ذلك هو عدم تعلق تلك الزيادة بالقراءة، وتنحصر الأمثلة التي ذُكِرَتْ في التحرير والتنوير وزيدَ في رسمها حرف، في ثلاثة أنواع، وهي:

- زيادة ألف بعد اللام ألف: وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا وَضَعُوا خُلُكُكُمْ﴾ [التوبة: 47] وفي ﴿أَوْ لَا أَدْبَحْتُمْ﴾ [النمل: 21] (119) وقد اعتنى الشيخ ابن عاشور بهذين الموضوعين؛ لأن زيادة الألف في الموضوعين تؤدي إلى ما يشبه (لا) النافية قبل

(117) المرجع السابق، ج 27، ص 234-235. وحمل الشيخ ابن عاشور حَذَفَ الياء في ﴿يَقُصُّ الْحَقَّ﴾ [الأنعام: 57] لمن قرأه بالضاد على حذف الياء تبعاً لحذفها في اللفظ في حال الوصل. انظر:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 6، ص 133-134. أما على قراءة الضاد فليس في الفعل ياء. انظر:

- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد الأندلسي. التيسير في القراءات السبع، تحقيق: أوتو برترل، استانبول: مطبعة الدولة، 1930م، ص 103.

(118) المرجع السابق، ج 17، ص 98. انظر أيضاً:

- الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. الحجة للقراء السبعة، تعليق: كامل مصطفى الهنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2001م، ج 3، ص 160.

(119) المهدي، هجاء مصاحف الأمصار، مرجع سابق، ص 96. انظر أيضاً:

- الجهني، البديع، مرجع سابق، ص 46.

الفعل، وهي ليست كذلك. ولم يكن تعليل زيادة هذه الألف سهلاً، وقد جمع الشيخ ابن عاشور ما قاله العلماء المتقدمون في تعليل هذه الزيادة وهو يتحدث عن موضع سورة التوبة، واقترح تفسيراً جديداً لها، حيث قال: "وَكُتِبَ كلمة ﴿وَلَا وَضَعُوا﴾ في المصحف بألف بعد همزة (أوضعوا) التي في اللام ألف، بحيث وقع بعد اللام ألفان، فأشبهت (لا) النافية لفعل (أضعوا)، ولا ينطق بالألف الثانية في القراءة، فلا يقع التباس في ألفاظ الآية. قال الزجاج: وإنما وقعوا في ذلك لأن الفتحة في العبرانية، وكثير من الألسنة تكتب ألفاً،⁽¹²⁰⁾ وتبعه الرمخشري.⁽¹²¹⁾

وقال ابن عطية: يُحْتَمَلُ أَنْ تُمَطَّلَ حركة اللام فتحدث ألف بين اللام والهمزة التي من (أوضع)، وقيل: ذلك لخشونة هجاء الأولين،⁽¹²²⁾ يعني لعدم تهذيب الرسم عند الأقدمين من العرب، قال الرمخشري: ومثل ذلك كتبوا ﴿أَوْ لَا أَذْبَحَنَّهُ﴾ [النمل: 21]⁽¹²³⁾

قال ابن عاشور: وكتبوا ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ﴾ [النمل: 21] بلام ألف لا غير، وهي بلصق كلمة ﴿أَوْ لَا أَذْبَحَنَّهُ﴾ [النمل: 21] ولا في نحو ﴿وَإِذَا لَأَتَّخِذُوكَ خَلِيلاً﴾ [الإسراء: 73] فلا أراهم كتبوا ألفاً بعد اللام ألف فيما كتبوها فيه إلا لمقصد، ولعلمهم أرادوا التنبيه

- الداني، المقنع، مرجع سابق، ص 45.

- أبو داود، مختصر التبيين لهجاء التنزيل، مرجع سابق، ج 2، ص 379-380.

- العقيلي، المختصر، مرجع سابق، ص 59 وص 81.

- ابن وثيق، الجامع، مرجع سابق، ص 57.

(120) الزجاج، إبراهيم بن محمد بن محمد بن السري. معاني القرآن وإعرابه، بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ/2007م، ج 2، ص 283. والنص فيه هكذا: "ولكن الفتحة كانت تكتب قبل العربي ألفاً، والكتاب ابتدئ به في العربي بقرب نزول القرآن..." ولم يرد فيه ذكر (العبرانية)، ولعل تصحيحاً حدث في النص المنقول عن الزجاج.

(121) الرمخشري، الكشف، مرجع سابق، ص 436. والنص فيه "كانت الفتحة تكتب ألفاً قبل الخط العربي..."

(122) ابن عطية، عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1993م، ج 3، ص 41. ويبدو أن ابن عطية يشير إلى وصف الفراء لزيادة هذه الألف بأنه "من سوء هجاء الأولين" انظر:

- الفراء، معاني القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 439.

(123) الرمخشري، الكشف، مرجع سابق، ص 436.

على أن الهمزة مفتوحة، وعلى أنها همزة قطع.⁽¹²⁴⁾

ولم يكرر الشيخ ابن عاشور في الموضع الثاني الحديث عن تعليل زيادة الألف، لكنه نبّه إلى أن الألف زائدة، ولا توجد هنا (لا) النافية قبل الفعل، ثم ذكر أن اعتماد المسلمين في ألفاظ القرآن على الحفظ لا الكتابة.⁽¹²⁵⁾

- زيادة الألف في ﴿الْطُّنُونَا﴾ [الأحزاب: 10] و﴿الرَّسُولَا﴾ [الأحزاب: 66] و﴿السَّيِّلَا﴾ [الأحزاب: 67] وقال في تعليل زيادتها: "وَكُتِبَ ﴿الْطُّنُونَا﴾ في الإمام بألف بعد النون، زيدت هذه الألف في النطق للرعاية على الفواصل في الوقوف، لأن الفواصل مثل الأسجاع تعدّ وقوفاً عليها، لأن المتكلم أرادها كذلك، فهذه السورة بُنِيَتْ على فاصلة الألف، مثل القصائد المقصورة، كما زيدت الألف في قوله تعالى: ﴿الرَّسُولَا﴾ وقوله: ﴿السَّيِّلَا﴾...."⁽¹²⁶⁾

- زيادة هاء السكت في ﴿كُنَيْيَّة﴾ [الحاقة: 19] قال الشيخ ابن عاشور: "والهاء في ﴿كُنَيْيَّة﴾ ونظائرها للسكت، حين الوقف، وحق هذه الهاء أن تثبت في الوقف وتسقط في الوصل... والقراء يستحبون أن يَقِفَ عليها القارئ، لِيُوافِقَ مشهورَ رَسْمِ المصحف، ولئلا يذهب السَّجْعُ."⁽¹²⁷⁾

3. البدل:

جاء عدد من الكلمات مرسومة في المصحف برسم أحد أصواتها بحرف غير الحرف الخاص به، وغلب ذلك في رسم الألف، فرسمت مرة واواً وأخرى ياء، وقد وقف الشيخ ابن عاشور عند عدد من تلك الكلمات، وناقش الأفكار التي عرضها من قبله من العلماء في توجيه رسمها، وذكر ما رآه راجحاً من ذلك، وهذا عرض للحالات التي ناقشها:

(124) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج10، ص112.

(125) المرجع السابق، ج19، ص244.

(126) المرجع السابق، ج21، ص206.

(127) المرجع السابق، ج29، ص121.

- رسم الألف واواً: قال أبو عمرو الداني: "ورسموا في كل المصاحف الألف واواً في أربعة أصول مطردة وأربعة أحرف متفرقة، فالأربعة الأصول هي ﴿الصَّلَاةُ﴾ و﴿الزَّكَاةُ﴾ و﴿الْحَيَاةُ﴾ و﴿الرِّبَا﴾ حيث وقعن...." (128)

ووقف الشيخ ابن عاشور وقفة سريعة عند رسم هذه الكلمات عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 3] وهو يتحدث عن اشتقاق كلمة ﴿الصَّلَاةُ﴾، ورجَّح أنها كُتِبَتْ بالواو إشارة إلى الأصل، وردَّ قول صاحب الكشف أنها كُتِبَتْ بالواو على لفظ التفخيم. (129)

وأطال الوقوف عند تفسيره قوله تعالى: ﴿الرِّبَا﴾ [البقرة: 275] وهو يبحث عن اشتقاق كلمة "الربا"، ويبيِّن آراء العلماء في أصل الألف فيها، ورجَّح أنها كُتِبَتْ واواً للإشارة إلى أصل الألف، وقَدَّم تعليلاً لرسم الألف واواً في عدد من الكلمات دون غيرها، وأجد أن نقل النص بكامله يكشف عن منهج الشيخ ابن عاشور في تفسيره هذه الظاهرة، وهو قوله:

وَكُتِبَ (الربا) في المصحف حيثما وقع بواو بعدها ألف، والشأن أن يكتب ألفاً، فقال صاحب الكشف: كُتِبَتْ كذلك على لغة من يُفَخِّمُ: (130) أي ينحو بالألف منحى الواو، والتفخيم عكس الإمالة، وهذا بعيدٌ، إذ ليس التفخيم لغة قريش حتى يُكْتَبَ بها المصحف. (131)

(128) الداني، المقنع، مرجع سابق، ص 54. انظر أيضاً:

- المهدي، هجاء مصاحف الأمصار، مرجع سابق، ص 44.

- ابن وثيق، الجامع، مرجع سابق، ص 63.

(129) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 231. انظر أيضاً:

- الزمخشري، الكشف، مرجع سابق، ص 38.

(130) الزمخشري، الكشف، مرجع سابق، ص 153.

(131) ذكر سيبويه وهو يتحدث عن الحروف الفروع الستة ألف التفخيم، فقال: "وَأَلَفَ التفخيم، يعني بلغة أهل الحجاز، في قولهم: الصلاة والزكاة والحياة." انظر:

- سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ج 4، ص 432. وقال السيرافي: "وزعموا أَنَّ كُتِبَهُمُ الصلوة والزكاة ونحو ذلك مما كتب بالواو على هذه اللغة." انظر:

- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله. شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدي، وعلي سيد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1429هـ/2008م، ج 5، ص 389.

وقال المبرد: كُتِبَ كذلك للفرق بين (الربا) و(الزنا)، وهو أبعد؛ لأنَّ سياق الكلام لا يترك اشتباهاً بينهما من جهة المعنى إلا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ﴾ [الإسراء: 32]⁽¹³²⁾ وقال الفراء: إن العرب تَعَلَّمُوا الخط من أهل الحيرة، وهم نَبَطٌ يقولون في الرِّبَا: رَبُّو، بواو ساكنة، فكَتِبَتْ كذلك،⁽¹³³⁾ وهذا أبعد من الجميع.

والذي عندي أن الصحابة كتبوه بالواو، ليشيروا إلى أصله كما كتبوا الألفات المنقلبة عن الياء في أواسط الكلمات بياءات عليها ألفات، وكأنهم أرادوا في ابتداء الأمر أن يجعلوا الرسم مشيراً إلى أصول الكلمات، ثم استعجلوا فلم يطرد في رسمهم، ولذلك كتبوا الزكاة بالواو، وكتبوا الصلاة بالواو، تنبيهاً على أن أصلها هو الركوع من تحريك الصَّلَوَيْنِ لا من الاصطلاء.⁽¹³⁴⁾

وقال صاحب الكشف: وكتبوا بعدها ألفاً تشبيهاً بواو الجمع.⁽¹³⁵⁾ وعندي أن هذا لا معنى للتعليل به، بل إنما كتبوا الألف بعدها عوضاً عن أن يضعوا الألف فوق الواو، كما وضعوا المنقلب عن ياءٍ ألفاً فوق الياء، لئلا يقرأها الناس الرُّبُو.⁽¹³⁶⁾

(132) نقله ابن السراج في كتاب الخط، مرجع سابق، ص 124. عن المبرد، لكنه جاء مُصَحَّفًا.
(133) ذكره النووي في: النووي، يحيى بن شرف الدين. شرح صحيح مسلم، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، د.ت.، ج 11، ص 8. ولم أجده في معاني القرآن للفراء، ولكنني وجدت الفراء يقول في كتابه:

- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. المقصور والممدود، تحقيق: ماجد الذهبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1403هـ/ 1983م، ص 57. "والرَّبِّي مقصور يُكْتَبُ بالياء، وهو في المصحف مكتوب بالواو."

(134) لعلماء اللغة في اشتقاق كلمة (الصلاة) قولان: الأول: أنها من الفعل صَلَّى صَلَّى، إذا لَزِمَ، ومنه قيل يُصَلِّي في النار أي يلزم النار، وإنما الصلاة لزوم ما فَرَضَ الله تعالى. والثاني: أنها من الصَّلَوَيْنِ، مثني الصَّلَا، وهما مُكْتَنَفَا الذَّنْبِ من الناقة وغيرها، وأول مَوْصِلِ الفخذين من الإنسان. انظر:
- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 19، ص 199 صلا.

(135) الزمخشري، الكشف، مرجع سابق، ص 153.

(136) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 2، ص 547-548.

ويلفت النظر في كلام الشيخ ابن عاشور ما ذكره من أن كُتِّبَ المصاحف أرادوا في ابتداء الأمر أن يجعلوا الرسم مشيراً إلى أصول الكلمات، وما ذكره في تعليل زيادة الألف بعد الواو في كلمة ﴿الرَّبُّ﴾ لئلا يقرأها الناس الربُّ ممَّا انفرد به في ما اطلعت عليه. (137)

- رسم الألف ياء: قال أبو عمرو الداني: "اعلم أن المصاحف اتفقت على رسم ما كان من ذوات الياء من الأسماء والأفعال بالياء، على مراد الإمالة وتغليب الأصل، وسواء اتصل ذلك بضمير أو لم يتصل أو لقي ساكناً أو متحركاً، وذلك نحو: ﴿الْمَوْتُ﴾، ﴿وَالسَّلَوَى﴾، و﴿بُشْرَتُكُمْ﴾ [الحديد: 12] و﴿فِي أُخْرَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 153] و﴿مَجْرَئَهَا وَمُرْسَهَا﴾ [هود: 41]... (138)

وتوقف الشيخ ابن عاشور عند بضع كلمات رُسِمَتْ فيها الألف بالياء، وعَلَّلَ ذلك بأحد التوجيهين اللذين ذكرهما أبو عمرو الداني في قوله السابق، ويُلَخَّصُ ذلك قوله: "على أن أصل الألف أن تكتب بصورتها الأصلية، وأما كتابتها في صورة الياء حيث تكتب كذلك فهو إشارة إلى أصلها أو جواز إمالتها." (139)

4. رسم الهمزة:

الهمزة أحد حروف العربية الثمانية والعشرين، وقد تنوَّع أدائها في النطق، وتعدَّد شكلها في الرسم، وما تناوله الشيخ ابن عاشور في تفسيره من ظواهر الرسم المتعلقة بالهمزة محدود جداً لا يتجاوز بضعة مواضع، وهو أمر غير مستغرب، لأن ذكر تفاصيل ذلك موضعه في كتب رسم المصحف وكتب علماء العربية، وهذه أهم تلك المواضع: (140)

(137) ينظر آراء العلماء في تعليل رسم الألف واواً، وزيادة ألف بعد الواو في آخر الكلمات. انظر:

- الحمد، رسم المصحف، مرجع سابق، ص 276-293.

(138) الداني، المقنع، مرجع سابق، ص 63. انظر أيضاً:

- ابن وثيق، الجامع، مرجع سابق، ص 64.

(139) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 18، ص 51. ج 6، ص 143. ج 11، ص 297، ج 16، ص 124.

(140) توقف الشيخ محمد الطاهر عند قوله تعالى: ﴿لَأَهَبَ﴾ [مريم: 19]، وذكر أن الجمهور قرؤوها (ل) أهَب) همزة المتكلم، وقرأ أبو عمرو وورش عن نافع (لِيَهَبَ) بياء الغائب: أي ليهب ربك لك، مع أنها مكتوبة في المصحف بالالف، ثم قال: "وعندي أن قراءة هؤلاء بالياء بعد اللام إنما هي نطق =

أ. رسم الهمزة في ﴿شَفَعُوا﴾ [الروم: 13] بالواو،⁽¹⁴¹⁾ والقياس يقتضي رسمها على السطر بعد الألف: (شفعاء)، وفسّر الشيخ ابن عاشور هذا الرسم على النحو الآتي: "وُكْتُبَ فِي الْمَصْحَفِ ﴿شَفَعُوا﴾ بِوَاوٍ بَعْدَ الْعَيْنِ، وَأَلْفٌ بَعْدَ الْوَاوِ، أَرَادُوا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْوَاوِ وَالْأَلْفِ أَنْ يُبَيَّنَّ عَلَى أَنَّ الِهِمَزَةَ مَضْمُومَةٌ لِيُعْلَمَ أَنَّ (شَفَعَاءَ) اسْمٌ (كَانَ)، وَأَنَّ لَيْسَ اسْمُهَا قَوْلُهُ: ﴿مَنْ شُرَكَائِهِمْ﴾ [الروم: 13] بِتَوَهُمٍ أَنَّ ﴿مَنْ﴾ اسْمٌ بِمَعْنَى بَعْضٍ، أَوْ أَنَّهَا مَزِيدَةٌ فِي النِّفْيِ، فَأَثْبَتُوا الْوَاوَ تَحْقِيقًا لِمِزْمِ الِهِمَزَةِ، وَأَثْبَتُوا الْأَلْفَ؛ لِأَنَّ الْأَلْفَ صُورَةً لِلِهِمَزَةِ."⁽¹⁴²⁾

والتفسير المشهور لرسم هذه الكلمة أن الواو صورة للهمزة والألف إما تقوية للهمزة، أو تشبيهاً لهذه الواو بواو الجمع، كما قال الداني: "وَرُسِمَتِ الْأَلْفُ بَعْدَ الْوَاوِ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ لِأَحَدٍ مَعْنِيَيْنِ: إِمَّا تَقْوِيَةً لِلِهِمَزَةِ لَخَفَائِهَا، وَهُوَ قَوْلُ الْكِسَائِيِّ، وَإِمَّا عَلَى تَشْبِيهِ الْوَاوِ الَّتِي هِيَ صُورَةُ الِهِمَزَةِ فِي ذَلِكَ بِوَاوِ الْجَمْعِ مِنْ حَيْثُ وَقَعَتَا طَرَفًا، فَأُلْحِقَتِ الْأَلْفُ بَعْدَهَا كَمَا أُلْحِقَتْ بَعْدَ تِلْكَ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي عَمْرٍو بْنِ الْعَلَاءِ، وَالْقَوْلَانِ جَيِّدَانِ."⁽¹⁴³⁾

= الهمزة المخففة بعد كسر اللام بصورة نطق الياء. انظر:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 16، ص 22. وما رجّحه الشيخ ابن عاشور هو أحد وجهين ذكرهما مكّي بن أبي طالب في توجيه القراءة بالياء، وهما: الوجه الأول: أن تكون الياء للغائب، والمعنى ليهب لك ربك. والوجه الثاني: أن تكون الياء مخففة عن الهمزة لانكسار ما قبلها فتكون كالقراءة بالهمزة في المعنى. انظر:

- القيسي، مكّي بن أبي طالب. الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: محيي الدين رمضان، دمشق: مجمع اللغة العربية، 1394هـ / 1974م، ج 2، ص 86. ويبدو أن ما رجّحه الشيخ محمد الطاهر هو من استنباطه، لكن مكياً كان قد سبق إليه، ويصدق بذلك ما قاله الشيخ نفسه في مقدمة تفسيره (7/1): "فكم من كلام تُنْبِئُهُ تَحْدُثُكَ قَدْ سَبَقَكَ إِلَيْهِ مُتَكَلِّمٌ، وَكَمْ مِنْ فَهْمٍ تَسْتَظْهِرُهُ وَقَدْ تَقَدَّمَكَ إِلَيْهِ مُتَفَهِّمٌ" انظر:

- الحمد، رسم المصحف، مرجع سابق، ص 337.

(141) المهدوي، هجاء مصاحف الأمصار، مرجع سابق، ص 91. وانظر أيضاً:

- الداني، المقنع، مرجع سابق، ص 58.

- ابن وثيق، الجامع، مرجع سابق، ص 83.

(142) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 21، ص 25.

(143) الداني، المقنع، مرجع سابق، ص 58-59. انظر أيضاً:

- التنسي، محمد بن عبد الله. الطراز في شرح ضبط الخراز، تحقيق: أحمد بن أحمد شرشال،

ب. رسم الهمزة في ﴿وَلَقَائِ الْآخِرَةِ﴾ [الروم: 16] بالياء،⁽¹⁴⁴⁾ والقياس يقتضي رسمها على السطر بعد الألف، وقال الشيخ ابن عاشور في توجيه هذا الرسم: "وَكُتِبَ في رسم المصحف ﴿وَلَقَائِ﴾ بهمزة على ياء تحية للتنبيه على أن الهمزة مكسورة، وذلك من الرسم التوقيفي، ومقتضى القياس أن تكتب الهمزة في السطر بعد الألف."⁽¹⁴⁵⁾

ولعلماء الرسم عدة تفسيرات لهذا الرسم، منها أن الياء دلالة على إشباع حركة الهمزة، أو أنها صورة لحركتها، أو أنها حركتها نفسها،⁽¹⁴⁶⁾ وهو ما يمكن حمل توجيه ابن عاشور عليه.

5. الفصل والوصل:

حَقُّ كُلِّ كلمة أن تُكْتَبَ مفصولة مِمَّا قبلها وَمِمَّا بعدها،⁽¹⁴⁷⁾ وأكثر الكلمات في اللغة العربية يتكون من ثلاثة أحرف، وبعضها يتكون من حرفين أو حرف واحد، وذلك مثل الضمائر والأدوات أو حروف المعاني، فما كان على حرف واحد فإنه يُوصَلُ بما بعده أو بما قبله، وما كان على حرفين فمنه ما يتصل ومنه ما ينفصل، وموضوع الفصل أو الوصل أحد موضوعات رسم المصحف، فقد جاء فيه كثير من الأمثلة المتعلقة به.⁽¹⁴⁸⁾

وقد اعتنى الشيخ ابن عاشور بالإشارة إلى عدد من الكلمات التي جاءت مفصولة وحققها الوصل، أو جاءت موصولة وحققها الفصل، في المصحف، قياساً على ما تَقَرَّرَ في قواعد الكتابة لدى علماء العربية بعد ذلك.

المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1، 1420هـ/2000م، ص 364.

(144) المهدوي، هجاء مصاحف الأمصار، مرجع سابق، ص 97. انظر أيضاً:

- الداني، المقنع، مرجع سابق، ص 47.

- ابن وثيق، الجامع، مرجع سابق، ص 83.

(145) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 21، ص 27.

(146) التنسي، الطراز، مرجع سابق، ص 376.

(147) ابن درستويه، عبد الله بن جعفر. كتاب الكُتَّاب، تحقيق: إبراهيم السامرائي، وعبد الحسين الفتلي،

الكويت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1397هـ/1977م، ص 47.

(148) الحمد، رسم المصحف، مرجع سابق، ص 374-389.

وأكثر ذلك يتعلق بوصل كلمة (ما) أو فصلها، ويقرر علماء اللغة العربية أن (ما) إذا كانت بمعنى الاسم فُصِلَتْ، وإذا كان بمعنى الحرف وُصِلَتْ، فقال ابن السراج: "قال النحويون: إذا كانت (ما) اسماً فينبغي أن تُفْصَلَ عن الحروف والأدوات، وإن كانت حَشَوْاً وَجُعِلَتْ مع الأداة حرفاً واحداً كُتِبَتْ مع ما قبلها موصولة،"⁽¹⁴⁹⁾ لكن رسم المصحف سابق للقواعد التي صاغها علماء العربية بعد ذلك، وهذه أهم المواضع التي توقف عندها الشيخ ابن عاشور مما يتعلق بالوصل والفصل:⁽¹⁵⁰⁾

1. أُنَّ - ما. وإنَّ - ما

قال الشيخ ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾ [الأنفال: 41]: "و(ما) في قوله (أنما) اسم موصول وهو اسم (أَنَّ)، وكُتِبَتْ هذه في المصحف متصلة بـ (أَنَّ)؛ لأن زمان كتابة المصحف كان قبل استقرار قواعد الرسم وضبط الفروق فيه بين ما يشابه نطقه ويختلف معناه، فالتفرقة في الرسم بين (ما) الكافة وغيرها لم ينضبط زمن كتابة المصاحف الأولى، وبقيت كتابة المصاحف على مثال المصحف الإمام، مبالغة في احترام القرآن من التغيير."⁽¹⁵¹⁾

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَفْعٍ﴾ [المرسلات: 7]: "و(إنما) كلمتان هما (إِنَّ) التي هي حرف تأكيد، و(ما) الموصولة، وليست هي (إنما) التي هي أداة حصر، والتي (ما) فيها زائدة، وقد كُتِبَتْ هذه متصلة (إِنَّ) بـ (ما) لأنهم لم يكونوا يُفَرِّقُونَ في الرسم بين الحالين، والرسم اصطلاح، ورسم المصحف سنة في المصاحف، ونحن نكتبها مفصولة في التفسير وغيره."⁽¹⁵²⁾

(149) ابن السراج، كتاب الخط، مرجع سابق، ص 130. انظر أيضاً:

- الحمد، غانم قدوري. علم الكتابة العربية، عمان: دار عمار، 1425هـ/ 2004م، ص 173.

(150) ناقش الشيخ محمد الطاهر ما رواه أبو عبيد من أن التاء في ﴿...﴾ في (ص: 3) متصلة بـ (حين). انظر:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 23، ص 111.

(151) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 8، ص 102، ج 18، ص 61.

(152) المرجع السابق، ج 29، ص 391، ج 13، ص 218، ج 16، ص 149، ج 27، ص 9.

2. إن - ما

قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ﴾ [الأعراف: 35]: "(إِنَّمَا مركبة من (إن) الشرطية و(ما) الزائدة المؤكدة لمعنى الشرطية، واصطلح أئمةً رسم الخط على كتابتها في صورة كلمة واحدة، رَغِيًّا لحالة النطق بها بإدغام النون في الميم."⁽¹⁵³⁾ وفسَّرَ الشيخ ابن عاشور وصل: ﴿إِلَّا نَضُرُّهُ﴾ [التوبة: 40]، و﴿أَمَّنْ هَذَا﴾ [الملك: 20]، و﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ: 1] بالطريقة ذاتها، وهي بناء الرسم على النطق.⁽¹⁵⁴⁾

3. ما - ل

كُتِبَتْ لام الجر مفصولة عما بعدها بعد (ما) الاستفهامية في المصحف في أربعة مواضع: ﴿فَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ﴾ [النساء: 78]، و﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ﴾ [الكهف: 49]، و﴿مَالِ هَذَا الرَّسُولِ﴾ [الفرقان: 7]، و﴿فَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [المعارج: 36]⁽¹⁵⁵⁾

وناقش الشيخ ابن عاشور هذه الظاهرة عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَالِ هَذَا الرَّسُولِ﴾ [الفرقان: 7]، وأشار إليها إشارة عابرة عند تفسير حرف سورة المعارج ووصَّفه بأنه "رَسْمٌ نَادِرٌ".⁽¹⁵⁶⁾ وسوف أنقل ما قاله عند تفسيره حرف سورة الفرقان بنصه؛ لأنه يلخص وجهة نظر الشيخ ابن عاشور حول هذا الموضوع، ويكشف عن جانب من منهجه في فهم ظواهر رسم المصحف وتعليلها.

قال الشيخ ابن عاشور: "وَكُتِبَتْ لام ﴿مَالِ هَذَا﴾ منفصلة عن اسم الإشارة الذي بعدها في المصحف الإمام فاتَّبَعَتْهُ المصاحف؛ لأن الرسم سُنَّةٌ فيه، كما كُتِبَ ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾ [الكهف: 49]، وكما كُتِبَ ﴿فَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قَبْلَكَ مُهْطِعِينَ﴾ [المعارج: 36]، وكما كُتِبَ ﴿فَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ﴾ [النساء: 78]

(153) المرجع السابق، ج 8، ص 82. ج 7، ص 401.

(154) المرجع السابق، ج 10، ص 99، ج 39، ص 29، ج 30، ص 6-7.

(155) المهدي، هجاء مصاحف الأمصار، مرجع سابق، ص 85. انظر أيضاً:

- الجهني، البديع، مرجع سابق، ص 130.

- الداني، المقنع، مرجع سابق، ص 76.

- أبو داود، مختصر التبيين لهجاء التنزيل، مرجع سابق، ج 2، ص 406.

- العقيلي، المختصر، مرجع سابق، ص 49.

- ابن وثيق، الجامع، مرجع سابق، ص 90.

(156) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 29، ص 63.

ولعل وَجَهَ هذا الانفصال أنه طريقةُ رسمٍ قديمٍ كانت الحروف تُكْتَبُ منفصلاً بعضها عن بعض، ولا سِيَّما حروف المعاني، فعاملوا ما كان على حرف واحد معاملة ما كان على حرفين، فَبَقِيَتْ على يَدِ أحدِ كُتَّابِ المصاحف أثارةٌ من ذلك، وأصل حروف الهجاء كلها الانفصال، وكذلك هي في الخطوط القديمة للعرب وغيرهم، وكان وصل حروف الكلمة الواحدة تحسناً للرسم وتسهيلاً لتبادر المعنى، وأماً ما كان من كلمتين فوصله اصطلاح، وأكثر ما وصلوا منه هو الكلمة الموضوعية على حرف واحد مثل حروف القسم، أو كالواحد مثل (ال).⁽¹⁵⁷⁾

ويبدو أن الشيخ ابن عاشور كان قد اطلع على بعض الدراسات الحديثة عن تاريخ الخطوط القديمة حين عَمَّلَ فصل لام الجر عما بعدها بأنه قد يكون من بقايا خصائص الرسم القديم، فالخط العربي الشمالي الذي كُتِبَتْ به المصاحف منحدر عن الخط النبطي،⁽¹⁵⁸⁾ وكان من خصائص هذا الخط في مراحله الأولى عدم ارتباط حروفه، فكل حرف له شكل منفصل عن غيره.⁽¹⁵⁹⁾

وهذه النظرة تتوافق مع ما يُقَرَّرُ المؤرخون للخط، فكثيراً ما تتطور اللغة لكنَّ الرسم لا يساير حركة اللغة،⁽¹⁶⁰⁾ يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: "إن جمود الرسم على حالته القديمة يُفِيدُ الباحث في اللغات أكبر فائدة، فهو يعرض له صورة صحيحة لأصول الكلمات، وَيَقْفُهُ على ما كانت عليه أصواتها في أقدم عصور اللغة، فالرسم للألفاظ أَشْبَهُ شَيْءٍ من هذه الناحية بالمتحف للآثار."⁽¹⁶¹⁾

(157) المرجع السابق، ج18، ص19.

(158) بعلبكي، رمزي. الكتابة العربية السامية، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1981م، ص122.

(159) المرجع السابق، ص164.

(160) فندريس، جوزيف. اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1950م، ص408.

(161) وافي، علي عبد الواحد. علم اللغة، القاهرة: دار نهضة مصر، ط7، 1972م، ص278.

خاتمة:

كشف البحث عن جانب مهم من جوانب شخصية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور -رحمه الله- العلمية، يتعلق بعلم من علوم القرآن، هو علم رسم المصحف، الذي حَظِيَ باهتمام العلماء منذ العصر الأول لتدوين العلوم الإسلامية حتى زماننا، وأُلْفِت فيه عشرات الكتب التي تَصِفُ ظواهره، وتحاول تقديم تفسير لها. وتتلخص النتائج التي انتهى إليها البحث بما يأتي:

1. تأكيد الشيخ ابن عاشور ما أجمعت عليه الأمة من أن المصحف الذي بأيدينا اليوم هو نسخة من المصحف الإمام الذي جُمع في خلافة أبي بكر الصديق، من الرِّقَاع التي كتبها كُتَّاب الوحي في زمن النبي ﷺ وُوزِعَتْ على الأمصار نسخ منه في خلافة عثمان.

2. صار ما كَتَبَه الصحابة في المصحف من رسوم سُنَّةً متبعة في كتابة المصاحف، يلزم التمسك به والمحافظة عليه، واجتهد الشيخ ابن عاشور نفي الروايات التي يُفْهَم منها وقوع خطأ في رسم بعض الكلمات في المصحف، فمن اليقين لديه أن القرآن المكتوب في المصاحف هو اللفظ المنزَّل على النبي ﷺ المُتَلَقَّى عنه الذي أمر بكتابته.

3. للقراءة الصحيحة ثلاثة شروط أو أركان، هي: أن تكون صحيحة السند، موافقة لخط المصحف، غير خارجة عن قواعد العربية، وهو ما قرَّره علماء القراءة منذ القرون الأولى، لكن الشيخ ابن عاشور يرى أن تواتر القراءة أقوى من تواتر الخط، ومن ثم فإنه يرى أن القراءة المتواترة غنية عن تلك الشروط، وهو بذلك يدافع عن القراءات التي قرأ بها القراء العشرة، لكن في بعضها مخالفة لرسم المصحف، أو عدم موافقة للقواعد التي قررها علماء العربية، لأن العمدة في النطق بالقرآن الرواية، وإنما يُكتب القرآن للإعانة على الحفظ والمراجعة.

4. يرى الشيخ ابن عاشور أن أهم أسباب ما تميز به رسم المصحف من تعدد أشكال رسم بعض الكلمات هو: عدم وجود قواعد متفق عليها للرسم في صدر الإسلام، وبناء الرسم على الوقف حيناً وعلى الوصل حيناً آخر.

5. اعتنى الشيخ ابن عاشور بتوجيه ظواهر الرسم التي لها تعلق بالقراءات خاصة، وإن لم يتتبع جميع ما في كتب رسم المصحف من رسوم، لأن كثيراً من تلك الرسوم لا تعلق لها بالتفسير أو القراءات.

6. أكثر الظواهر التي توقف عندها الشيخ ابن عاشور هي المتعلقة بالحذف، وخاصة حذف حروف المد الثلاثة، ثم الزيادة، والبدل، والهمز، والوصل والفصل، وقد تقدّمت أمثلة لجميع هذه الظواهر وتوجيهها في المبحث الرابع من هذا البحث.

7. ألمح الشيخ ابن عاشور إلى أن بعض ظواهر الرسم يمكن أن نجد تفسيراً لها في الخطوط القديمة للعرب وغيرهم، كما صرّح بذلك في تعليل زيادة الألف في ﴿وَلَاَوْضَعُوا﴾ [التوبة: 47] وشبهه، وفصل لام الجر في ﴿مَالٍ هَذَا﴾ [الكهف: 49] وشبهه، كما تقدّم.

وهذا منحى جديد في تعليل ظواهر الرسم، وهو منحنى يفتح آفاقاً جديدة في تعليل ظواهر الرسم مع تقدّم الدراسات المتعلقة بالخطوط القديمة.

إنّ هذه النتائج التي تشير إلى تميز معالجة الشيخ ابن عاشور لظواهر رسم المصحف تؤكد ما هو معروف من ملامح الشمول والإبداع والتجديد في فكره وإنتاجه العلمي، مع التمسك بثوابت الشرع والمسلمات التي أجمعت عليها الأمة، رحمه الله تعالى.

الفصل الخامس

نظم القرآن ومنهج ابن عاشور

دراسة تقويمية

إسرار أحمد خان(*)

مقدمة:

قد لا أكون مبالغاً في قلبي: إنّ المفسرين سواء كانوا من المتقدمين أو من المتأخرين، كانوا على درجة واحدة من الأصالة في منهجهم في تفسير القرآن الكريم، وفي الحقيقة ثلاثة منهم لا شك في أنهم كانوا قد وضعوا مناهج أصيلة. وهم محمد بن جرير الطبري (توفي 310هـ)، ومحمود بن عمر الزمخشري (توفي 538هـ)، ومحمد ابن عمر فخر الدين الرازي (توفي 606هـ). أما بقية المفسرين فقد حذوا إلى حد كبير حذو الثلاثة المذكورين آنفاً. ويبدو أنّ جامع البيان للطبري، والكشاف للزمخشري، ومفاتيح الغيب للرازي هي كتب التفسير الأصيلة، وجاء عدد من المفسرين نهجوا نهجاً جديداً ومختلفاً مما كان عند من سبقهم. وأشهر هؤلاء منهم إبراهيم بن عمر البقاعي (توفي 885هـ)، وعبد الحميد الفراهي (توفي 1930)، ومحمد الطاهر ابن عاشور (توفي 1973)، وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي (توفي 1979)، وأمين أحسن الإصلاحي (توفي 1997). والشيء الذي جعل هؤلاء مختلفين عن بقية المفسرين هو نظرية نظم القرآن واستخدامها في

(*) استاذ مشارك، قسم دراسات القرآن والسنة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. بريد إلكتروني:

israr53@yahoo.com

التفسير. ويعدّ كلٌّ من "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور" للبقاعي، و"دلائل النظام" للفراهي، و"التحرير والتنوير" لابن عاشور، و"في ظلال القرآن" لسيد قطب، و"تفهيم القرآن" لأبي الأعلى المودودي، و"تدبر قرآن" للإصلاحي من أشهر الكتب ممثلة لمدرسة نظم القرآن. فما هو نظم القرآن؟ وما هو الغرض أو الأغراض للنظم؟ وهل النظم نظرية فقط أم هو نظرية وتطبيق في تفسير القرآن؟ إنّ المقصود بهذه المقالة الإجابة عن الأسئلة، ونقد لمنهج ابن عاشور في ما يتعلق بنظم القرآن في تفسيره.

أولاً: نظم القرآن عند أهل البلاغة وعند المفسرين

أنشأ علماء البلاغة تصوراً مفاده أنّ البلاغة في القرآن تختلف عن البلاغة المعروفة عند شعراء العرب في الجاهلية. ويعدّ كلٌّ من الجاحظ (توفي 255هـ)، والرماني (توفي 384هـ)، والخطابي (توفي 388هـ)، والباقلاني (توفي 403هـ)، والجرجاني (توفي 471هـ) متخصصين في علم إعجاز القرآن. ورأوا أنّ الأساس لكون القرآن معجزاً هو نظمه، والإنسان لا يستطيع اتباع نظم القرآن في شعره وكلامه. فالنظم في القرآن -كما يقول أهل البلاغة- ترتيب الكلمات ومعناها والربط القوي بينهما، إذا غيّر هذا النظام في كلمات القرآن اختل ومعناها، وذهب الجمال القرآني، ولم يبق القرآن كلاماً معجزاً.⁽¹⁾

أقدم تفاسير القرآن "جامع البيان في تأويل القرآن" للطبري. وهذا التفسير مبني على آراء الصحابة والتابعين وأتباع التابعين. إنّ ما فعله الطبري في تفسيره ما هو إلّا تقديم آراء علماء متقدمين، ورأيه عند تفسير كل آية، ولا ذكر في أيّ

(1) الجاحظ، عمرو بن بحر. الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج4، ص89. وانظر أيضاً:

- الخطابي، حمد بن محمد. بيان إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول، بعنوان ثلاثة رسائل في إعجاز القرآن، مصر: دار المعارف، د.ت.، ط4، ص27.

- الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد الشاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1983م، ص49-50.

- الباقلاني، محمد ابن الطيب. إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، مصر: دار المعارف، د.ت.، ط5، ص276-277.

- Mir, Mustansir. *Coherence in the Quran: A study of islami concept of Nazm in Taddabur-I Quran*. Washington: American Trust Publication, 1986, p.10-16.

مكان لنظم القرآن وأهميته في التفسير. وجاء بعده عدد من المفسرين، ولكن ما استخدم أحد منهم منهجاً مختلفاً عن منهج الطبري. ويعدّ الزمخشري مفسراً بمنهج جديد يقوم على عناصر عديدة بما فيها الرؤية اللغوية العربية والاجتهاد. وقد أثر منهجه تأثيراً عميقاً في تفسير القرآن لمن بعده. والعنصر الأساس في تفسيره التعقل والتدبر في القرآن المنزل، وما وصل الزمخشري إلى جوهر نظم القرآن. واستخدم الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب منهجي الطبري والزمخشري، النقل والعقل. وقد تراءى لنا أنّ أول مفسر اهتم بنظم القرآن في تفسيره هو الرازي. ويحتمل أنه أخذ هذا التصور من القاضي عبد الجبار (توفي 415هـ) الذي كتب تفسير القرآن "تنزيه القرآن عن المطاعن" وذكر فيه النظم في الآيات القرآنية. ولا شكّ في أن الرازي اهتم اهتماماً كبيراً بالنظم في الآيات، ولكنه ما رأى نظم القرآن منهجاً مناسباً للتفسير.

وبعد الرازي يأتي الحرالي الذي حاول تفسير جميع الآيات القرآنية على فكرة أنها مترابطة بعضها ببعض، وذلك في كتابه: "مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل" والكتاب ليس منشوراً، ولذلك لا يستطيع أحد أن يقول قولاً محدداً عن كيفية نظم القرآن عند الحرالي. واستفاد البقاعي إلى حد بالغ من كتاب الحرالي في تفسيره "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور". ويبدو أن البقاعي أول مفسر حاول إبراز الربط التام بين آية وآية قبلها وبعدها. فوجدت عنده مبادئ نظم القرآن بوضوح. وبعد البقاعي نرى أن نظم القرآن بقي متروكاً عند علماء التفسير إلا بعد ستمائة سنة، فقد ظهر في الأفق العلمي عبد الحميد الفراهي (توفي 1930هـ)، كرّس الفراهي حياته وقضى أوقاته في تدبر القرآن واكتشف نظم القرآن بصورته الكاملة بما فيها المراحل التي لا بدّ من معرفتها لفهم القرآن وتفسيره. ومن الأسف أنه قضى نحبه قبل إيفاء عهده، وإكمال تفسيره المنطلق من نظم القرآن. وما تجاوز تفسير سورة البقرة وقصار السور. وجاء أحد تلامذته أمين أحسن الإصلاحي الذي تتمّ أمنية أستاذه الجليل بوضع تفسير القرآن بكامله بعنوان "تدبر قرآن" باللغة الأردنية. وتأثر بالفراهي كلّ من سيد قطب، وأبي الأعلى المودودي، ومحمد أسد.

ثانياً: تعريف نظم القرآن

من المعروف أن الكلام الفصيح والبليغ يتكون من العناصر الأساسية وهي التمهيد والعمود والسياق والخاتمة. والكلام الذي يفقد أحد هذه العناصر ليس كلاماً مؤثراً ولا يعبأ به أحد. فأما القرآن فنؤمن بأن فيه الفصاحة والبلاغة، وعليه وجب علينا أن نعتقد أن القرآن الذي جمع الله سبحانه وتعالى كلامه فيه سورة وسورة، تشتمل كل سورة، طويلة أو قصيرة، على العناصر الأساسية السابقة. فلا بدّ للذين يريدون الاهتمام بنظم القرآن من اكتشاف هذه العناصر الأربعة في كل سورة، لكي يصلوا إلى حكمة كل كلمة وردت في آية سورة من سورة، ويستطيعوا أن يفسروا القرآن بقلب مطمئن. والوسيلة الوحيدة للوصول إلى إبراز العناصر الأربعة هو تدبر القرآن. فنظم القرآن هو منهج في التفسير الذي يستهدف اكتشاف الحكمة بين ترتيب الآيات في السور، ويهدي متدبر القرآن إلى وحدة الموضوع في سورة واحدة. وإنّ الفرق بين نظرية نظم القرآن عند البلاغيين والمفسرين دقيق. فهو عند البلاغيين نظم نظرية فقط، وعند المفسرين منهج وتطبيق.

وقد كتب ابن عاشور مقدمة لتفسيره تشتمل على عشر مقدمات. تتعلق بعلوم القرآن، هي: التفسير والتأويل وكون التفسير علماً، واستمداد علم التفسير، وصحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي، وما يحق أن يكون غرض المفسر، وأسباب النزول، والقراءات، وقصص القرآن، واسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها، ومعاني جمل القرآن، وإعجاز القرآن. في هذه المقدمات ناقش ابن عاشور آراء العلماء البارزين وحاول التسوية لما يرى أنه الحق. فأما نظرية نظم القرآن وأهميتها في تفسير القرآن فقد ذكرها في مقدمته العاشرة تحت عنوان: "إعجاز القرآن". وتحت هذا العنوان يبدو أنّ ابن عاشور يؤيد ما ذهب إليه البلاغيون.

ثالثاً: نظرة عامة إلى منهج ابن عاشور في تفسيره

يمكن أن يقال إن ابن عاشور يستحق أن يوضع اسمه في قائمة المفسرين المأثورين والاجتهاديين، ومن جانب آخر قد يختلف إلى حد ما عن المفسرين المتقدمين والمتأخرين باستخدامه نظم القرآن الذي قد تغاضى عنه معظم المفسرين. فالأسلوب الذي استخدمه ابن عاشور في تفسير كل سورة تتكون من اثني عشر عنصراً منهجياً، وهذه العناصر هي: الأول: تحقيق أسماء السورة سواء أكانت معروفة أم غير معروفة؛ والثاني: ذكر عدد آيات السورة؛ والثالث: استقصاء زمن نزول السورة، مكية أو مدنية؛ والرابع: تعيين الترتيب التاريخي لنزول السورة؛ والخامس: بيان أسباب النزول للسورة؛ والسادس: إحصاء أغراض السورة؛ والسابع: تشريح الآيات بالترتيب مركزاً على فصاحتها وبلاغتها؛ والثامن: توضيح الأحكام الفقهية المستنبطة من الآيات التشريعية مع ذكر آراء الفقهاء المختلف فيها؛ والتاسع: ترويق الكلمات في كل آية لغة أصيلة؛ والعاشر: تصريح اختلاف القراء ببعض الكلمات في الآيات؛ والحادي عشر: اقتباس من الآراء المختلفة للنحويين في أهمية بعض الكلمات الواردة في آية؛ والثاني عشر: التدبر في الآيات التي تظهر مبادئ النظر غير المتناسبة بعضها ببعض للوصول إلى وجه من الوجوه للتناسب بين الآيات.

وقد طَبَّقَ ابن عاشور العناصر السابقة على سور القرآن ونأخذ منها نموذجاً هو سورة التحريم، وهي سورة قصيرة، ولكنها مملوءة بالقضايا التفسيرية، فتراه يبدأ بـ:

- اسم السورة: سميت سورة "التحريم" في كتب السنة والتفسير. والأسماء الأخرى كما وردت في المصادر هي: "سورة الـ(لَمْ تُحَرِّمْ)" و"سورة النبيء" و"سورة النساء".

- وعدد آيات السورة: اتفق أهل العدد على أن عدد آياتها اثنتا عشرة.

- صنف السورة: هي مدنية، ولكن عند قتادة الآيات العشر الأولى مكية. وهذا بعيد عن الحقيقة.

- زمن النزول: نزلت قبل سورة الجمعة وبعد سورة الحجرات، وتدل الآية ﴿قَدْ فُضِّلَ اللَّهُ لَكُمْ تَحْلَةً أَيْمَنِيَكُمْ﴾ [التحریم: 2] على أنها نزلت بعد سورة المائدة.
- سبب النزول: الأول: شرب رسول الله ﷺ عسلا عند زينب إحدى زوجاته. وكرهت عائشة عندما جاءها هذا الخبر، وتواطأت هي وحفصة وقالتا لرسول الله ﷺ إن ریح مغاير خرجت من فمه، فقال: بل شربت عسلا ولن أعود له. أراد بذلك استرضاء حفصة وأوصاها ألا تخبر بذلك عائشة فأخبرت عائشة فنزلت الآيات. والثاني: حرّم رسول الله ﷺ أم إبراهيم جاريته فقال: "والله لا أطوك" ثم قال: "هي علي حرام" فأنزل الله تعالى هذه الآيات.
- أغراض السورة: ذكر ابن عاشور سبعة أغراض:
 - الأول: لا يجوز لأحد أن يحرم على نفسه ما أحل الله له. والثاني: إن الله يطلع على ما يخصه من الحادثات. والثالث: من حلف على يمين فرأى حثها خير من برّها فعليه أن يكفر عنها. والرابع: تعليم الأزواج أن لا يكثرن من مضايقة أزواجهن. والخامس: موعظة الناس بتربية بعض الأهل بعضا. والسادس: وصف عذاب الآخرة ونعيمها وما يفضي إلى كليهما من أعمال الناس صالحاتها وسيئاتها. والسابع: ضرب مثلين من صالحات النساء وضدهن.
 - نكات الفصاحة: ما تكلم ابن عاشور عن الفصاحة في السورة وبلاغتها إلا في كلمة واحدة وهي "قلوبكما" بصيغة الجمع، ولكن بمعنى مثني، وقال: إن هذا الاستعمال مطلوب لخفة اللفظ عند إضافته إلى ضمير المثني كراهية اجتماع مثنيين فإن صيغة الثنية ثقيلة لقلة دورانها في الكلام.
 - أحكام فقهية: في السورة حكم فقهي واحد فقط، وهو ما يخصه من تحلة اليمين. قدم ابن عاشور في هذا الأمر بعض آراء الفقهاء كمالك ابن انس وأبي حنيفة وغيرهما.
 - ترويق الكلمات: اختار ابن عاشور كلمات كثيرة من هذه السورة وتحدث عن معانيها الأصلية.

- آراء القراء: اختار ابن عاشور بعض الكلمات وقدم اختلاف القراء في قراءتها. مثلاً بالنسبة للكلمة "عرف" قال: وقرأ الجمهور بالتشديد وقرأ الكسائي بتخفيف الراء.

- آراء النحويين: ركز ابن عاشور على أهمية الواو في الآية الخامسة التي تتحدث عن سبع صفات لزوجات الرسول ﷺ ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَنَاطَاتٍ سَيَّدَاتٍ سَيِّحَاتٍ نَّيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحریم: 5] بذكر آراء النحويين وبمن فيهم ابن خالويه، والحريري، والدماميني، والسهيلى.

- النظم بين الآيات: يتكلم ابن عاشور في تفسير كل آية عن الربط بينها وبين الآية التي قبلها. مثلاً في تفسير الآية العاشرة ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاسِخِينَ﴾ [التحریم: 10] يقول ابن عاشور إنما أعقبت جملة ﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيُّ جِهْدَ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ [التحریم: 9] في الآية التاسعة هذه الآية العاشرة، والمقصود منها تهديد الكافرين والمنافقين بعذاب السيف في الدنيا وإنذارهم بعذاب الآخرة.⁽²⁾

إنَّ اكتشاف النظم بين الآيات التي تبدو غير متصلة معنىً صعب جداً، ولأجل ذلك ما اهتم به معظم المفسرين، وما تفكروا في كيفية النظم بين آية وآية قبلها وآية بعدها. ويمكن تقسيم الآيات في السورة إلى نوعين: آيات لا تحتاج إلى تدبر عميق للنظم بينها، وآيات يحتاج المفسر إلى تفكير مستمر طوال حياته في نظمها. ويبدو أن ابن عاشور قد نجح في إتمام هذا العمل؛ إذ استخدم ابن عاشور لاكتشاف النظم بين الآيات خمسة مصادر ووسائل هي: الأحاديث الصحيحة، وآراء العلماء والمفسرين بما فيهم الزمخشري والرازي، وبلاغة القرآن وفصاحته، وأساليب البيان العربي القديم، والتدبر.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2000م، ج 28، ص 307-340.

وفي السطور الآتية إبراز لمحاولة ابن عاشور تعيين كيفية النظم بين الآيات في ثلاث سور الفاتحة والبقرة والجمعة نموذجاً.

1. النظم في سورة الفاتحة:

قبل تفسير سورة الفاتحة ينقل ابن عاشور حديث النبي ﷺ المروي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "قال الله عز وجل: قسمت الصلاة نصفين بيني وبين عبدي فنصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، يقول العبد: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2] فأقول: حمدني عبدي، فإذا قال العبد: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 3] يقول الله: أثني علي عبدي، وإذا قال العبد: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] قال الله: مجدني عبدي، وإذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] قال الله: هذا بيني وبين عبدي، وإذا قال: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 6-7] قال الله: هؤلاء لعبدي ولعبد ما سأل." (3)

ولم يوظف ابن عاشور هذا الحديث لبيان النظم بين آيات الفاتحة. بل جاء بهذا الحديث لإثبات القول أن في الفاتحة سبع آيات. ولكن هذا الحديث في الحقيقة قد يبرر وجه النظم بين الآيات في سورة الفاتحة. ويبدو أن ابن عاشور ما شعر بأهمية الحديث المذكور في تعيين النظم في الفاتحة.

2. النظم في سورة البقرة:

هناك نوعان من الآيات في سورة البقرة، الأول يحتوي على الآيات التي يوجد بينها رابط واضح، والثاني هي الآيات التي لا تظهر للوهلة الأولى الصلة بينها. فلنر كيف عين ابن عاشور النظم بين الآيات في النوع الثاني.

﴿الْعَمَّ ١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ٢ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ... ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩-١﴾ [البقرة: 1-29] الآيات مترابطة بعضها بعض، وفي هذه الآيات حديث عن ثلاثة أصناف من الناس هم: المؤمنون والكافرون والمنافقون، وفي الآيات إنذار للكافرين والمنافقين لرفضهم الحق. وذكرهم الله سبحانه وتعالى أنهم هم السفهاء بذكر الأمثال العديدة، ويدع الله

(3) المرجع السابق، ج 1، ص 134.

هؤلاء المنافقين والكافرين أن يسلموا إليه، ويخضعوا له، ويؤمنوا به؛ لأنه هو الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما ويدبر الأمر فيهما.

وفي الآيات التالية 30-39 يأتي ذكر خلق آدم ومكانته خليفة وعالمًا ومسجوداً للملائكة، وتسليم الملائكة أن آدم أرفع مكانة منهم، ورفض إبليس علو مكانة آدم، وسكن آدم وحواء في الجنة، وخطأ آدم وحوا وإخراجهما من الجنة، وتوبتهما مما حدث منهما من الخطأ، وسكنهما في الحياة الدنيا. فما الربط بين هذه الآيات والآيات قبلها (1-29)؟

لا يحاول ابن عاشور اكتشاف المناسبة بين هاتين المجموعتين من الآيات، بل هو يركز على تعيين الربط بين آية وآية بعدها. ولأجل ذلك يقول إن الربط بين الآية: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29] وبين الآية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30] هو ذكر خلق أول البشر بعد ذكر خلق السماوات والأرض. ويقول: "عطفت الواو قصة خلق أول البشر على خلق السماوات والأرض انتقالا بهم في الاستدلال على أن الله واحد، وعلى بطلان شركهم وتخلصا من ذكر خلق السماوات والأرض إلى خلق النوع الذي هو سلطان الأرض، والمتصرف في أحوالها، ليجمع بين تعدد الأدلة ومختلف حوادث تكوين العوالم وأصلها، ليعلم المسلمون ما علمه أهل الكتاب..."⁽⁴⁾

هذا الأسلوب لابن عاشور يماثل أسلوب كل من الرازي والباقعي اللذين يأتيان بسبب واحد، أو أسباب عديدة للمناسبة بين الآيتين الملحقتين. وهذا ليس النظم الذي نحن بصددده الآن، فالنظم في السورة يقتضي النظر في الحكمة بين مجموعة الآيات التي يحتمل أن تتحدث عن موضوع واحد، وبين مجموعة أخرى تتكون من موضوع آخر. وما قاله ابن عاشور بالنسبة للربط بين الآية: 29 والآية: 30 ليس هو النظم. والذي يتدبر الآيات يرى أنها تمس موضوعاً واحداً هو أن الناس كلهم ثلاث، المؤمن والكافر والمنافق، وخاطبهم الله سبحانه وتعالى بذكر

(4) المرجع السابق، ج1، ص381.

أوصافهم المختلفة والمتغيرة. وأما الآيات: (30-39) فإنها تحتوي على موضوع آخر هو خلق آدم، وردّ الفعل المختلف من جانبيين، الملائكة وإبليس، وامتحان آدم وزوجته في الجنة، وارتكابهما الخطأ، وتوبتهما من الخطأ، وتمكينهما في الأرض. فعلى المفسر اكتشاف الربط بين هذين الموضوعين المختلفين.

فالربط بينهما، كما قال الإصلاحي، هو أن المجموعة الأولى قد ذكر فيها نوعان من الناس: المؤمنون والكافرون، وفي المجموعة الثانية جاء فيها بيان خلق آدم ورفض إبليس حكم ربه، وهذه المجموعة الثانية تدل على أن ما فعله آدم وحواء بعد ارتكاب الخطأ هو في الحقيقة وصف المؤمنين، وما فعله إبليس هو صفة الكافرين، فكما أنعم الله على آدم وحواء برحمته الخاصة، سيغطي الله المؤمنين برأفته، ولا يستحق الكافرون إلا العذاب بسبب إنكارهم وحدانية ربهم كما سيعذب إبليس لرفض حكم ربه.⁽⁵⁾

في تفسير الآية: ﴿يَبْنَئِ إِبْرَاهِيمَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِمَا كُنْتُمْ عَلَىٰ عَهْدِي وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 40] يقول ابن عاشور: "انتقال من موعظة المشركين إلى موعظة الكافرين من أهل الكتاب؛ لأن فريق المنافقين لا يعدون أن يكونوا من المشركين، أو من أهل الكتاب اليهود..."⁽⁶⁾ هذا الكلام لابن عاشور يشير فيه إلى حقيقة أنّ وجه النظم بين مجموعة الآيات (1-39) ومجموعة الآيات (40-151) التي تخاطب اليهود بالتهديد. ولكن نرى أن ابن عاشور لم يعتمد المنهج نفسه لاكتشاف وجوه النظم بين الموضوعات المتفرقة في سور القرآن.

لم يقف ابن عاشور من نظرية النظم عند الموضوع الرئيس، أو العمود في كل سورة؛ لأنه لو اطلع على الموضوع الرئيس لكان أمره في اكتشاف وجه النظم بين الموضوعات المتباعدة في سورة البقرة وسور أخرى يسيراً جداً. فالعمود لسورة البقرة، كما قال سيد قطب والإصلاحي، انتقال السيادة والقيادة من أهل الكتاب إلى متبعي الرسول النبي الأمي ﷺ.⁽⁷⁾ وبمعرفة هذا العمود لسورة البقرة سيكون سهلاً للمفسر ان يفسر آياته في ضوء نظم القرآن.

(5) الإصلاحي، أمين أحسن. تدبر قرآن، نيودلهي: شريكة التاج، 1997م، ج 1، ص 153.

(6) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 432.

(7) قطب، سيد. في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، 1996م، المجلد 1، ص 28. انظر أيضاً:

- الإصلاحي، تدبر قرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 652.

وتعالج الآيات (221-241) ثلاثة أمور اجتماعية رئيسة هي: النكاح والطلاق والعدة، ولكن الآيتان: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَنِينَ﴾ (٢٣٩) فَإِنْ حَفِظْتُمْ فَرْجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمْنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿[البقرة: 238-239] تشتمل على أمر مختلف. فما وجه النظم بين الأمور الاجتماعية المذكورة والصلاة؟ يبدو أن ابن عاشور قد نسي في هذا المكان حبه لاكتشاف وجه النظم بين هذين الأمرين. ويتحير القارئ على ما لاحظته ابن عاشور بالنسبة للارتباط بين الأحكام المتعلقة بالزواج والطلاق والعدة والصلاة. من ناحية ثانية قال ابن عاشور: "الانتقال من غرض إلى غرض في أي القرآن لا تلزم له قوة ارتباط؛ لأن القرآن ليس كتاب تدريس يرتب بالتبويب وتفرع المسائل بعضها على بعض، ولكنه كتاب تذكير وموعظة، فهو مجموع ما نزل من الوحي في هدى الأمة وتشريعها وموعظتها وتعليمها، فقد يجمع به الشيء للشيء من غير لزوم ارتباط وتفرع مناسب، وربما يكفي في ذلك نزول الغرض الثاني عقب الغرض الأول، أو تكون الآية مأمورا بإلحاقها بموضع معين من إحدى سور القرآن... ولا يخلو ذلك من مناسبة في المعاني، أو في انسجام نظم الكلام، فلعل آية ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾ نزلت عقب آيات تشريع العدة والطلاق لسبب اقتضى ذلك من غفلة عن الصلاة الوسطى، أو استشعار مشقة في المحافظة عليها، فموقع هذه الآية موقع الجملة المعترضة بين أحكام الطلاق والعدة... فلما طال تعاقب الآيات المبينة تشريعات تغلب فيها الحظوظ الدنيوية للمكلفين، عقب تلك التشريعات بتشريع تغلب فيه الحظوظ الأخروية، لكي لا يشتغل الناس بدراسة أحد الصنفين من التشريع عن دراسة الصنف الآخر..."⁽⁸⁾ وهذا أمر غريب جداً من ابن عاشور الذي أنكر أولاً وجود النظم بين الموضوعين المتباينين المذكورين، وبعد ذلك جاء باقتراح أن حكم المحافظة على الصلوات يكون جملة معترضة، ومن ثمّ يميل إلى اكتشاف وجه النظم بين حكم الصلاة وأحكام النكاح والطلاق. وبهذا الموقف لابن عاشور يمكننا القول أنه لم يتمكن من إدراك وجه ارتباط الكلام المنزل؟ كيف حدث هذا لابن عاشور الذي يؤمن بأن القرآن كلام معجز؟ هل يمكن للكلام المعجز البليغ الفصيح أن يكون عارياً عن النظم القوي بين

(8) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص444.

الكلمات؟ وفي الحقيقة إعجاز القرآن لا يتنى ولا يتأسس إلا على نظم القرآن. والتدبر في هذين الموضوعين المختلفين لا بد أن يؤدي بالمتدبر إلى وجه مسوّغ لارتباط حاسم بينهما. فقد ذكر الله في هذه الآيات من (221-242) أربع خصائص لمخاطبي هذه الأحكام وهي: التوايين والمتطهرين (222)، والمؤمنين (223)، والمحسنين (236). والمقصود بذكر هذه الصفات التأكيد على أن الناس الذين يتصفون بهذه الصفات العالية هم الذين يستطيعون أن يمثلوا بأوامر الله في النكاح والطلاق والعدة. ودون هذه الخصائص ليس هناك سبيل لأحد أن يتذكر ويتبرأ ويتقي ويعمل بهذه الأحكام المنزلة، ولتطور هذه الصفات الأربعة ولتمكينها في الحياة اليومية يحتاج الإنسان إلى صفة أخرى وهي: قانتين في الآية (238)، والقنوت لله هو الصفة التي تجعل في حياة الناس الصفات الأربعة المذكورة، وترسخها في قلوبهم. فأما صفة القنوت فهي التي تحتاج لاستمرارها إلى اهتمام بإقامة الصلوات والصلاة الوسطى، ولأجل ذلك دعا سبحانه وتعالى متبعي الرسول -عليه السلام-، إلى إقامة الصلاة حق الإقامة. ومعنى ذلك أن الذين لا يهتمون بإقامة الصلاة لا يستطيعون الاتصاف بالصفات المطلوبة، ولهذا لا يستطيعون إقامة الأحكام المنزلة الأخرى بما فيها أحكام النكاح والطلاق والعدة.

3. النظم في سورة الجمعة:

الآية الأولى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الجمعة: 1] يقول ابن عاشور: إن هذه الآية تخبر بتسبيح أهل السماوات والأرض لله تعالى، وهذا براعة استهلال؛ لأن الغرض الأول من السورة التحريض على شهود الجمعة والنهي عن الأشغال التي تشغل عن شهودها.⁽⁹⁾ بهذا البيان يماثل ابن عاشور البقاعي الذي يرى أن المقصود بسورة الجمعة اهتمام بصلاة الجمعة.⁽¹⁰⁾ فلا شك في أن صلاة الجمعة لها مكان خاص في العبادات، وهذا فرض عين إلا بالأسباب المعينة في الشريعة الإسلامية، ولكن هل الصفات الأربع المذكورة في

(9) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 28، ص 185.

(10) البقاعي، إبراهيم ابن عمر. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م، ج 7، ص 590.

الآية الأولى لتحريض المؤمنين على الاهتمام بالجمعة؟

وفي محاولته لاكتشاف حكمة المناسبة بين الآية الأولى والآية الثانية: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ٢﴾ [الجمعة: 2-3] يقترح ابن عاشور أن الصفات الأربع (الملك القدوس العزيز الحكيم) تتعلق ببعثة الرسول الذي يطهر الناس ويزكيهم ويعلمهم. لا شك في هذا، ولكن عند ما يفصل ابن عاشور التعلق بين الصفات وبعثة الرسول هو يأتي بشيء آخر، ويقول: "فصفة الملك تعلقت بأنه يدبر أمر عبادته ويصلح شؤونهم، وصفة القدوس تعلقت بأن يزكي نفوسهم، وصفة العزيز اقتضت أن يلحق الأميين من عبادته بمراتب أهل العلم، ويخرجهم من ذلة الضلال، فينالوا عزة العلم وشرفه، وصفة الحكيم اقتضت أن يعلمهم الحكمة والشريعة." (11)

ولا يستطيع أحد أن ينكر على ابن عاشور ما ذكره من الربط بين الصفات الأربع، ورسالة الرسول ﷺ. ولكن كما أكد الفراهي أن الكلام لا بد من أن يتكون من العناصر الأربعة وهي: التمهيد والعمود والمنهج والخاتمة. فسورة الجمعة التمهيد فيها الآية الأولى، والتمهيد كما هو معروف يتصل مباشرة بجميع العبارات في الكلام، وليس فقط ببعض الأجزاء فيه. ولهذا يمكن أن نقول إن الصفات الأربع المذكورة في التمهيد ما تعلقت فقط بفرائض النبي ﷺ.

وذكر ابن عاشور تحت أغراض سورة الجمعة ستة أغراض. وهذه الأغراض في الحقيقة هي البيانات في السورة، والتمهيد متعلق بهذه البيانات الستة.

وعند تبين المناسبة بين الآية الرابعة: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الجمعة: 4] والآية الخامسة: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّورَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة: 5] يقول ابن عاشور: "بعد أن تبين أنه تعالى أتى فضله قوماً أميين، أعقبه بأنه قد أتى فضله أهل الكتاب..." (12) هذه المناسبة كما اقترح ابن عاشور لا تقنع العقول. ولو نظر ابن عاشور إلى أغراض هذه السورة بنظر عميق لوجد وجه النظم بين هاتين

(11) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 28، ص 185-186.

(12) المرجع السابق، ص 191.

الآيتين. فأحد الأغراض في البداية الذم لليهود، ففي الآية الخامسة ذم اليهود. فلماذا هذا الذم؟ لأن اليهود لم يجعلوا أنفسهم مستحقين فضل الله بصورة بعثة النبي الخاتم. وهذه الآية تشير إلى السبب الأول من الأسباب العديدة لعدم استحقاق اليهود فضل الله.

ولا شك في أن ابن عاشور قد جاء بشيء من المناسبة بين هذه الآية والتي قبلها، ولكن دون إقناع. وعند تفسيره للآية السادسة: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الجمعة: 6] يقول ابن عاشور: "أعقب تمثيل حال جهلهم بالتوراة بذكر زعم من آثار جهلهم بها..."⁽¹³⁾ وفي الآيات من (5-8) إشارة إلى جرائم اليهود لتبرير عدم استحقاقهم لفضل الله.

وعندما وصل ابن عاشور في تفسيره سورة الجمعة إلى الآية التاسعة: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّى لِرَبِّكُمُ الصَّلَاةَ فَوَسَّوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَدَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الجمعة: 9] قال: "هذه الآيات هي المقصود من السورة وما قبلها مقدمات وتوطئات لها."⁽¹⁴⁾ وللنظم بين هذه الآية وما قبلها أفاد ابن عاشور ما حكاه الزمخشري في تفسيره "الكشاف" أن اليهود افتخروا على المسلمين بالسبت فشرع الله للمسلمين الجمعة، فقال بالحسم: "فهذا وجه اتصال هذه الآية بالآيات الأربع التي قبلها، فكان لهذه الآية تمهيدا وتوطئة."⁽¹⁵⁾ وبالنظر هل ما رواه صاحب الكشاف صحيح أم لا؟ فإن هذه الرواية غير حاسمة. للدعاء بأن الجمعة قد شرعت للمسلمين إجابة لافتخار اليهود على المسلمين بالسبت. وما جاء ذكر السبت في أي آية في سورة الجمعة. ولو كان في الآيات قبل هذه الآية المذكورة ذكر افتخار اليهود بالسبت؛ لكان قول ابن عاشور مسوغاً ومعقولاً. وفي الحقيقة إن هاتين الآيتين (9-11) متصلتان بالآية الأخيرة: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَمِنَ النَّجْرَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّزِقِينَ﴾ [الجمعة: 11] التي جاء فيها تعريض بالتوبيخ. يرى ابن عاشور أن الآية الأخيرة معطوفة على الآيتين التاسعة والعاشرة.

(13) المرجع السابق، ص 193.

(14) المرجع السابق، ص 196.

(15) المرجع السابق، ص 197.

يهدي التدبر في هذه الآيات الثلاث إلى أنها تكوّن موضوعاً واحداً. فعلى المتدبر أن يكشف وجه الارتباط بين هذا الموضوع والموضوعات الواردة في الآيات الثماني الأولى. لذلك يجب عليه أن يتفكر في ما هو العمود لهذه السورة، والعمود لسورة الجمعة انتقال القيادة من اليهود إلى المسلمين. هذا العمود يسوّغ الصلة بين جميع الآيات في سورة الجمعة. وعند ابن عاشور العمود لهذه السورة إقامة الجمعة، فهل يمكن الكشف عن وجه النظم بهذا العمود بين جميع الآيات؟ والآيات الأولى من (1-8) تتكلم عن الأسباب الموجبة لتجريد اليهود من منصب السيادة، ولبعثة النبي الخاتم في غير أهل الكتاب، والآيات الثلاث الأخيرة تشتمل على التنبيه للمسلمين بمثال واحد يتعلق بإقامة الجمعة، فقليل لهم في الآيات الأخيرة إن اليهود قد أصبحوا من المحرومين من فضل الله بالأسباب التي فيها جهم الجحيم للعالم، والمسلمون الذين قد فضلوا على اليهود، فعلوا ما فعل اليهود وهربوا إلى التجارة واللهو تاركين رسولهم على المنبر. فجاء ذكر صلاة الجمعة في السورة على سبيل المثال لتنبيه المسلمين ولنصحهم أنهم حاملو سيادة الناس الآن، كما كان اليهود من قبل، وأنهم سيحرمون ذلك المنصب العالي إذا حذوا حذو اليهود.

خاتمة:

إن ابن عاشور قام بدوره بوصفه مفسراً للقرآن في إلقاء الضوء على النظم بين الآيات في سور القرآن، وهو بهذا يستحق التنويه لمساهمته في هذا الأمر. ومع هذا لم يستطع ابن عاشور تطبيق النظم في تفسير القرآن كما اقترح عبد الحميد الفراهي (توفي 1930) في رسائله. ولو اطلع ابن عاشور على ما قاله الفراهي لاستخدم منهج الفراهي في تفسيره، فأصبح تفسيره فريداً فذاً. وما فعله ابن عاشور هو تحقيق المناسبة بين الآيات، وليس اكتشاف النظم بينها. ويبدو أن ابن عاشور رجح نظرية نظم القرآن من ناحية الإعجاز في القرآن، ونظم القرآن ليس فقط إبراز البلاغة والفصاحة في القرآن، بل هو منهج يستهدف التوضيح لوحدة الموضوع في جميع السور القرآنية. وإن اكتشاف وحدة الموضوع في كل سورة خدمة عظيمة تؤدي إلى حقيقة كبيرة مفادها أن بلاغة القرآن وفصاحته بحاجة إلى

تحقيق ودقة نظر لاستخراجها واستجلائها. والذين لا يجدون ولا يعتقدون وجود
النظم في القرآن ليس لهم الحق أن يدَّعوا أن القرآن فيه من البلاغة والفصاحة ما
لا يستطيعه أحد من الإنس أو من الجن.

الباب الرابع

الإصلاح التربوي في فكر محمد الطاهر ابن عاشور

الفصل الأول

تقويم تدريس علوم الشريعة الإسلامية

دراسة في فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

عمار جيدل(*)

مقدمة:

يعد هذا البحث محاولة لتقويم تدريس علوم الشريعة الإسلامية نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي، دعانا إلى جمعها وتبويبها، بقاء الخلل السابق منتشراً شائعاً، خلل يكاد يكون صورة طبق الأصل لما ذكره الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وكأنا بالمشاكل التعليمية منهجا وموضعا لم تبرح مكانها.

كما يعد هذا الجهد تنبيها إلى الخلل، وتأسيساً لحسن التقويم، بهدف إشاعة ثقافة التمحيص في جميع الجوانب؛ فتطال الجوانب المنهجية والمتعلقة بالموضوع على حدّ سواء. وزيادة إلى ما سلف؛ فإنّ هيمنة الهم التعليمي على عقل المؤلف دفعه إلى إخراج ما خطّه يراعه في شكل كتاب يسهم في القراءة النقدية والتمحيصية في أوساط المعلمين والمتعلمين.

(*) أستاذ العقيدة الإسلامية والفكر الإسلامي، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر. البريد الإلكتروني:

rdjidel@maktoob.com

أولاً: سبب اختيار محمد الطاهر ابن عاشور أنموذجاً للدراسة:

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور سليل بيت علم، من أبرز أعلامهم الشيخ أحمد بن عاشور (توفي 1839)، والشيخ محمد ابن عاشور (توفي 1849)، وسميّه محمد الطاهر ابن عاشور (توفي 1868)، وابنه الفقيه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور (توفي 1970).⁽¹⁾ وقد تتلمذ لأئمة زمانه في العربية وعلوم الشريعة، وتخرّج في المؤسسة التي أراد التنبيه إلى الخلل الذي طرأ عليها في مناهجها ومؤلفاتها وعقليات معلميه، ومن كان هذا شأنه كان حرياً بفهم المؤسسة التي يريد الاستدراك عليها.⁽²⁾

وقد باشر الشيخ التعليم والتدريس إضافة إلى الوعظ منذ أن كان شاباً في الرابعة والعشرين من عمره، وكان ذلك سنة 1903⁽³⁾ وبقي على تلك الحالة إلى أن توفاه الله سنة 1973.⁽⁴⁾ وتقلّد مهام التسيير الإداري للجامعة الزيتونية، لمراحل متباعدة، كان منها مرتين بصفة شيخ لجامع الزيتونة، فقد سمي شيخاً له سنة 1932، ليستقيل بعدها بستين، ورجع إلى رئاسته من سنة 1945 إلى سنة 1951، ثم عاد لمباشرة خطة إصلاح التعليم في عهد الاستقلال من سنة 1956 إلى 1960،⁽⁵⁾ كما عيّن قاضياً ورئيساً للمفتين المالكيين بتونس.⁽⁶⁾

كان ابن عاشور من أبرز دعاة إصلاح التعليم الزيتوني منذ أمد بعيد، فقد كان "مهتف دعوة المجددين وهدف أفكار الرجعيين، إذ عدّوه، كما عدّه الأستاذ

-
- (1) الشنوفي، علي. "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، حوليات الجامعة التونسية، ع10، 1973م، ص6.
 - (2) بلخوجة، محمد الحبيب. "في الخالدين"، مجلة الكلية الزيتونية، السنة 2-3، ع2، 3، 1974/1975، ص223.
 - (3) ابن عاشور، محمد الفاضل. الحركة الأدبية والفكرية، تونس: الدار التونسية للنشر، 1972م، ص75.
 - (4) الزركلي، خير الدين. الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط7، 1986م، ج6، ص174.
 - (5) الشنوفي، علي. "حوليات الجامعة التونسية"، ع10، سنة 1973م/6، ذكر الشنوفي أنّه تولاها للمرة الثانية سنة 1944م، بينما ذكر نجله محمد الفاضل بن عاشور أنّه تولاها في فبراير من سنة 1945م وذكر مقابله الهجري ربيع الأول من سنة 1364هـ وهو الأصح؛ لأن الابن أعرف بأبيه. انظر:
- ابن عاشور، محمد الفاضل. الحركة الأدبية والفكرية في تونس، مرجع سابق، ص218.
 - (6) الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج6، ص174.

الإمام⁽⁷⁾ نفسه، سفير الدعوة الإصلاحية في الجامعة التونسية،⁽⁸⁾ وتأيداً لهذا المسعى كتب رسالة فقهية، مدعمة بالأدلة على المذهب المالكي، لتأييد مفتي الديار المصرية، نشرتها مجلة المنار منسوبة لعالم تونسي، ثم صرح الشيخ رشيد رضا بأنها للشيخ محمد الطاهر بن عاشور.⁽⁹⁾

وزاول التأليف في العلوم الشرعية وعلوم الآلة بعد تدريسها لمدد طويلة، ويشهد لهذا موضوع مؤلفاته، ولا سيّما مطالعها، إذ ذكر فيها الأسباب التي دعت به إلى الدعوة إلى إصلاح التعليم منهجاً وموضوعاً، نذكر بهذا الصدد نقفاً من تلك المؤلفات:

1. علوم التفسير: التحرير والتنوير في تفسير القرآن الكريم ظهر في خمسة عشر مجلداً، وقد ركّز على الجوانب الهدائية والأدبية في القرآن الكريم.⁽¹⁰⁾
2. مقاصد الشريعة: ألّف كتاباً عنوانه، مقاصد الشريعة، وقد ضمّنه كسابقه حلاً لبعض ما يقع للمستفتين والمجتهدين من اختلافات في مسائل اجتهادية.⁽¹¹⁾
3. الإصلاح الاجتماعي والتربوي: ألّف كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ضمّنه التأصيل للنظرة الاجتماعية للإسلام.⁽¹²⁾
4. شرح ألفاظ بعض كتب الفقه، وقد ألّف بهذا الصدد كتاب كشف المغطى من الألفاظ الواقعة في الموطأ⁽¹³⁾؛ موطأ الإمام مالك بن أنس (توفي 179هـ).

(7) الشيخ محمد عبده - رحمه الله -.

(8) ابن عاشور، محمد الفاضل. الحركة الأدبية والفكرية في تونس، مرجع سابق، ص 76. انظر أيضاً: - مجلة المنار ج 26 ص 540-548 (مقال رشيد رضا اللادينون في تونس ومصر وكتاب علي عبد الرازق)

(9) مجلة المنار، المرجع السابق.

(10) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، المجلد الأول.

(11) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، تونس - الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، والمؤسسة الوطنية للكتاب، ص 5.

(12) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس - الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، والمؤسسة الوطنية للكتاب، ط 2، 1985م، مطلع الكتاب، وفهرسه.

(13) ابن عاشور، محمد الطاهر. كشف المغطى، تونس - الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1976م.

5. النقد السياسي: ألّف في نقد كتاب علي عبد الرازق الموسوم بالإسلام وأصول الحكم، وقد خصص هذا المؤلف لبيان مثالب الكتاب المشار إليه سابقاً، وقد أشار إليه بالنقد العلمي في تفسيره التحرير والتنوير.⁽¹⁴⁾

6. علوم العربية: مؤلفاته في هذا الباب كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر، أصول الإنشاء والخطابة، جمع وترتيب وتتميم وتعليق على ديوان بشار بن برد، "سركات المتنبي ومشكل معانيه لابن بسام النحوي تحقيق، الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصفهاني تحقيق أيضاً." ⁽¹⁵⁾ قال عنه تلميذه علامة الجزائر عبد الحميد بن باديس (توفي 1940م): "وكانت أول ما قرأت عليه فقد حبّني في الأدب والتفقه في كلام العرب وبثّ فيّ روحاً جديداً في فهم المنظوم والمنثور، وأحيت مني الشعور بعز العروبة والاعتزاز بها كما أعتز بالإسلام." ⁽¹⁶⁾

7. إصلاح التعليم بجميع مكّوناته: ألّف كتاباً رائعاً عنوانه ينبئ بالحركة التي هيمنت على عقله وقلبه دهرًا من الزمن، فقد سماه "أليس الصبح بقريب" خصصه لملف الإصلاح الذي بدأ التفكير فيه منذ بداية رحلته في التدريس (1903)، وبدأ بالفعل تأليفه في تلك السنة، وأتمّه سنة 1910 ولكن حوائل جمّة حالت دون نشره.⁽¹⁷⁾ ورغم كونه ظهر قبل ما يزيد عن ثلاثين سنة، فإن الكتاب ما يزال وثيقة حيّة، حريّ بنا قراءتها واستثمارها في معرفة الخلل الطارئ على تعليم العلوم الشرعية وتوابعها في الجامعة المختصة في علوم الشريعة، فالخلل حسب تقديرنا ما زال قائماً، بل يكاد نظامنا التعليمي بجميع مشمولاته أن يكون نسخة عن ذلك النظام الذي أراد الشيخ معالجته، لهذا يُعدّ اهتمامنا بالكتاب مزدوج الأهمية؛ لأنه يؤرّخ لفترة من تاريخنا التعليمي في العلوم الشرعية. ويؤسس للبديل التعليمي في جانيه التنظيمي والبحثي.

(14) ذكره بعنوان كتاب النقد العلمي، ونقل أنه طبع بالمطبعة السلفية بالقاهرة سنة 1344هـ. انظر: - ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 19، ص 339 الهامش.
(15) ديوان بشار بن برد، جمعه وشرحه وأتمّه وعلق عليه: محمد الطاهر بن عاشور. تونس - الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، الشركة الوطنية للكتاب، ط 2، 1976م.
(16) رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، الجزائر: طبع دار البعث، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ط 1، 1405هـ/ 1984م، ج 4، ص 271-272.
(17) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، تونس: المصرف التونسي للطباعة، 1967م، ص 5.

من منطلق ما سبق تقريره سيكون تركيزنا التام على كتاب "أليس الصبح بقريب"، دراسة وتحليلاً وتأسيساً للبديل، ولمعالجة هذا الأمر قسّمت الدراسة إلى مبحثين خصصت الأول للجانب النظري التنظيمي، وأفردت الثاني لإصلاح العلوم.

وقد تناول الأستاذ المنصف الشنوفي كتاب "أليس الصبح بقريب" بالدراسة،⁽¹⁸⁾ وقد طاف بالكتاب من النواحي النظامية البحتة، فبيّن موقف الشيخ من مختلف التنظيمات السائدة في عصره، وانتهى أخيراً بوقفة سريعة مع بعض ما ورد في صلب الكتاب، مرّكزاً على إصلاح النظام وإصلاح التأليف، وإصلاح نظام المناظرة لانتداب المدرّسين، لهذا سيكون عملنا استئنافاً لما كتبه الأستاذ منصف الشنوفي، فنركّز على النواحي التي لم يعالجها، وخاصة تلك التي لها صلة وثيقة بواقعنا التعليمي الراهن.

ثانياً: أهمية التعليم ووجوب إصلاحه

يعدّ التعليم (بما حواه من برامج تعليمية ومؤلفات وطرق امتحان وأوضاع معلميه ومتعلميه) التربة الخصبة لتهيئة الظروف الموضوعية للخروج من دائرة التخلف، كما يعدّ حال عدم الاستدراك مرتعاً سهلاً للعلل النفسية والاجتماعية والفكرية؛ لأن التعليم هو المعمل الذي تصاغ فيه شخصيات الأفراد المرتبطة بالذات الثقافية للأمة أو المستقلة عنها، وفق ما تقتضيه المنظومة التربوية المهيمنة، وقد أيقن الشيخ محمد بن عاشور الثاني⁽¹⁹⁾ أن لأسباب تأخر المسلمين عموماً رابطة وثيقة بأسباب تأخر العلوم.⁽²⁰⁾

ونظراً لما للعلوم والتعليم من أهمية وخطورة في حاضر الأمة ومستقبلها، طالب الشيخ ابن عاشور بالتفكير في الاستعداد العلمي، بما يوازي التفكير في الاستعداد السياسي والحروب أو يزيد، وبهذا الصدد يقول على لسان رئيس مجمع ترقية العلوم البريطاني: "يجب نزع الحوايل السياسية التي تقف في سبيل

(18) الشنوفي، منصف. "أليس الصبح بقريب"، حوليات الجامعة التونسية، ع5، 1968م، ص143-155.

(19) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص1.

(20) المرجع السابق، ص2.

العلم، ذلك السبب الحقيقي الذي يضعف رجال العلم، ولا يجعل لهم صوتاً تسمعه الأمة أو تبالي به الحكومة، وإذا طلب أحدهم شيئاً فإنما يطلبه منفرداً من تلقاء نفسه؛ لأنّه ليس للعلم عندنا صوت عام وليس في الأمة، جماعة منتظمة تتكلم بلسان أهل العلم. وجمهور ساستنا قلماً يعلمون شيئاً عن مقدار ما للعلم من الشأن في ترقية الأمة، ويحسبون أن لا شأن لغير الأمور السياسية والمالية، على أنّ الحكومة يجب عليها أن تنظم جيوشاً للسلام كما تنظم جيوشاً للحروب والمدارس لها ضرورة كالبوارج لا بدّ أن ينفق عليها سواء.⁽²¹⁾

وتظهر أهميته في النفع المنتظر منه، سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الأمم، وهذا ما يسوّغ التأكيد على أنّه "من واجب كل داعٍ إلى التعليم أن يوضّح لطالبه الغايات التي يحصّلونها من مزاوله ذلك التعليم، سواء كانت غاية دنيوية أو أخروية؛ لأن لكلتا الغايتين طالباً،"⁽²²⁾ وهو بهذا يؤسس -رحمه الله- لربط التعليم بمقاصد واضحة، يعبر عنها بالوظيفة الحضارية للتعليم، فليس التعليم حشواً للرؤوس بالمعارف، بل يعدّ مصدر صناعة أنموذج الإنسان⁽²³⁾ الذي رسمته المنظومة التعليمية والتربوية.

ويشهد لهذا قوله في مقام آخر: "أرى أول شيء يفتح لنا باب الحديث هو النظر فيما هو المقصد الذي يسعى إليه الإسلام؛ لأن الباحث عن حقيقة شيء مضطر للبحث عن مقاصده وآثاره، ليرى هل كانت الآثار جارية على خطة المقصد أم لا؟ ولأنه لا يمكننا استقصاء البحث في جميع ما نشأ عن الإسلام من فروع المدنية وتشخيص مبلغ المسلمين فيها الذي أهّلهم إليه دينهم، بل نكل ذلك إلى تاريخ الحضارة الإسلامية، لنراهم كيف كانوا لا يخطون إلى شيء إلا بعد الإذن فيه من دينهم وكيف خطوا خطى واسعة من التقدم والمدنية... أقامها الدين الإسلامي، وثمراتنا من هذا شيئان أولهما فلسفة عمرانية لهذا الدين المبين، وثانيهما تشخيص حقائقه لمن قد يذهل عنها."⁽²⁴⁾

(21) المرجع السابق، ص3.

(22) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص4.

(23) الكيلاني، ماجد عرسان. أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1417هـ/1997م، ص449.

(24) جريدة حبيب الأمة، السنة1، ع12، ربيع الثاني 1412هـ، نقلاً عن:

النفع المنتظر من التعليم:

وهو نوعان: النفع على مستوى الأفراد، وقد ذكرها ابن عاشور وفق ما سلف بيانه، دنيوية وأخروية، وقسمها بما ينسجم مع الناحية الفنية الصرف إلى قسمين: العلوم الحاجية والعلوم الأدبية، والنفع على مستوى الأمة. ويكون بإنتاج قادة للأمة في دينها ودنياها، وإنشاء أمة مستقلة، ومرتقى الأمة وهو راسم مستقبلها.

الحاجية مفرد الحاجيات وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنائيات، وقد عرفها الشاطبي، فقال: هي "المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم ترع دخل على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"،⁽²⁵⁾ ويطلق مصطلح العلوم الحاجية على كل العلوم التي تدعو إلى معرفتها الحياة الاجتماعية، سواء تعلقت تلك الحاجة بأمر الدنيا أو بأمر الآخرة، لهذا فإن حاجة المسلمين للعلوم التي لا أوطان لها (الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء...) لا تختلف عن حاجتهم للعلوم المعروفة بالأطر المعرفية والخلفية العقدية للرؤية التوحيدية للعالم، وهي التي يرجع لها الفضل في إيجاد فعالية المسلم في الكون وشعاب الحياة.⁽²⁶⁾ وفعالية المسلم المتجلية في تلبية الحاجات الاجتماعية للمجتمع، تلك الحاجة التي تتوسع وتنمو باستمرار، مما يستدعي التفكير الجاد في تطوّر التعليم والعلوم، وفق ما ينسجم وتحقيق أهدافها. قال الشيخ ابن عاشور: "هذا التعليم الذي تتوسع دائرته بتوسع حاجة الحياة الاجتماعية، وهي تختلف أعدادها باختلاف الحاجات الداعية ولا يقدر أن يحدد عددها أحد، لكن لا شك أن تقدّم الحضارة يوفر كثرتها".⁽²⁷⁾

= - ابن عاشور، محمد الفاضل. الحركة الأدبية والفكرية في تونس، مرجع سابق، ص 283.
(25) الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة، تعليق: دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، المجلد 2، ص 10-11.

(26) والمسألة ليست على إطلاقها؛ إذ يعود إلى الثانية الفضل في ترسيخ الرؤية التوحيدية للكون من جهة، وتلبية حاجة العلوم الحاجية التقنية الصرف حين القيام بها إلى تلك الرؤية المجسّدة بوصفها عنصر التحريك في الأداء الاجتماعي من جهة أخرى.

(27) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 5.

أما العلوم الأدبية فيدرج ضمنها علوم اللغة والأدب، وما حام حولها من مباحث، تنتهي في آخر تحصيلها إلى أحد أمرين، إما أنّها تحقق القصد بطريق التضمن، أو بطريق التبعية الفنية، أو المعرفية، وبالرغم من ذلك فهي في حقيقة الأمر ليست علوماً غير حاجية، إذ قصارى ما تنشده إصلاح اللسان وتقوية الجنان بتمكين حب العلوم الأدبية من نفس المتلقي، مما يجعلها مساهمة في فهم الإسلام، وإكساب المطلع عليها القدرة على إفهامه لغيره من الناس، ويرى الشيخ ابن عاشور أنّ العلوم الأدبية هي "مالا يجتني منه المرء غير الكمال النفسي: أي غير الانكشافات، ونفعها من جهة الانبساط والمسرة لا يقتصر عن نفع تلك." (28)

إن المزاجية بين العلوم الحاجية والعلوم الأدبية، هي طريق التعليم الصحيح الذي "يرمي إلى إنشاء أرقى أصناف الناس من كل من تمرّس بالأشغال والأعمال، وبرزق المواهب الحسنة، ورغب في سلوك خير السبل، وشغف بالمعرفة وامتاز بحب الواجب والتعقل." (29)

"ويرتبط تحقيق تلك المقاصد النبيلة، بضرورة انصبغ الفعل التعليمي والاجتماعي بالإخلاص لله تعالى، ذلك الإخلاص الذي يسمو بالفعل العادي إلى مصاف العبادة، لهذا فالتعليم يحقق رغبة من يطلب الآخرة كما يحققها لمن يرغب في الدنيا، وبالإضافة إلى كل ما سلف فإن التعليم يوجد في المتعلم إن بلغ حد أن يكون معلماً من الابتهاج بما يبيّن للمتعلمين من الحقائق." (30)

هذا على مستوى النفع الفردي في العلوم الحاجية والعلوم الأدبية، أما النفع على مستوى الأمة، فأوله إنتاج قادة للأمة في دينها ودنياها.

فجماع الخير أن يجتمع في الأمة رجال العلم والسياسة على كلمة سواء يتوخون فيها أصالة الأمة وقيمتها في كنف واقعية متأصلة، ولا شك أن معمل إنتاج مثل هذه الكفاءات هو التعليم الراشد المسترشد بموروث الأمة والمتفاعل إيجابياً مع آلام الأمة وآمالها، ولهذا إذا تحقق في العلماء وبرامجهم تلك الصفات،

(28) المرجع السابق، ص 6.

(29) المرجع السابق، ص 7.

(30) المرجع السابق، ص 8.

فإنَّهم سيصبحون "مصاييح إرشادها، ومحاصد قتادها، ومهدِّثوا نفوسها إذا أقلقها اضطراب مهادهـا."⁽³¹⁾

ومن صور النفع على مستوى الأمة إنتاج أمة مستقلة:⁽³²⁾ فالأمة المستقلة نتاج عمل علمي رصين يبدأ باستقلال رجال العلم والسياسة في قراراتهم وتطلَّعاتهم، وأوَّل مراحل المطالبة بالاستقلال العمل على إحداث إرادة الاستقلال، والرغبة فيه لدى أفراد الأمة، ويبيِّن أنَّ أوَّل مراحل الاستقلال اكتشاف عناصره في الموروث الثقافي أولاً، ثم العمل على تجسيده في مشاريع ثقافية واجتماعية واقتصادية ثانياً، وصياغته في منظومة تربوية ثالثاً، وطريق تحقيق ذلك المرغوب التعليم المواكب لروح العصر والمربط بأصالة الأمة في روحه وصياغته.

وصورة ثالثة من صور النفع الذي يقود إليه التعليم على مستوى الأمة أنَّ التعليم هو مرتقى الأمة وراسم مستقبلها⁽³³⁾

فالتعليم يرسم مستقبل الأمم وهو طريق رقيِّها، ولا شكَّ في أن سبيل تحقيق ذلك الرقي، يبدأ حتماً بتحقيق إرادة الرقي والقدرة على تحقيقه بوساطة التعليم الأصيل المتطوِّر المستجيب للإكراهات، التي يفرضها الواقع وهي كثيرة ومتنوعة، وهذا ما يفرض على المتخصصين البحث الدؤوب عن كل من باستطاعته الإفادة في صياغة برنامج تعليمي يحدث الرغبة في الرقي، ويشحذ الهمم على تحقيق تلك الرغبة مع تزويد العقول بالأدوات المنهجية والعلمية المساهمة في تحقيق المطلوب.

(31) المرجع السابق، ص9.

(32) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص10 انظر:
- نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1420هـ/2000م، مكتب الأردن، تضمَّنت الحلقة الدراسية بيان أهمية النظام المعرفي الذي يمثل خلفية نظام التعليم في إنشاء أمة مستقلة سيَّدة في قراراتها الثقافية والحضارية.

(33) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص11. انظر أيضاً:
- الجلال، ماجد زكي، التربية الإسلامية في الأردن دراسة تحليلية ببيوغرافية، الأردن: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط1، 1421هـ/2000م، ص7-8.

بناء على أهمية التعليم في النهضة الشاملة ونفعه المدر على الأفراد والأمة، يرى ابن عاشور أنه "يجب على الحكومة أن تنظم جيوشها للسلم كما تنظم جيوشها للحرب، وغرض هذا تقوية البحث العلمي وتدريبه وتقريب الصلات بين المشتغلين بالعلم وتعميم الاهتمام بالمواضيع العلمية"⁽³⁴⁾ وطريقه فتح باب الإصلاح واسعا لأهل العلم.⁽³⁵⁾ واستدراك التأخر يقتضي فتح باب العلم واسعا من أجل مراجعة التعليم والعلوم وطريقة الامتحان وأحوال المشتغلين بالعلم، بشرط أن يكون المراجع متوفرا على مجموعة من المواصفات الأساسية:⁽³⁶⁾ يجب أن يكون الناقد ممن أنشأه التعليم المنقود، ويجب أن يكون عارفاً بحاجات الزمان، وبعيداً عن متابعة السفاسف، وخبيراً بما أصاب مزاج التعليم من العلل وأنواع أدويتها.

ثالثاً: أسباب تأخر التعليم

يقسم ابن عاشور أسباب تأخر التعليم إلى أسباب عامة، وأسباب ترجع إلى إهمال تغيير النظام الاجتماعي، وأسباب خاصة.

فمن ضمن الأسباب العامة وما يرجع إلى النظام الاجتماعي، فقد مراقبة تميز الصالح من غيره، مع أن التعليم هو مرتقى الأمة الذي به رسم مستقبلها،⁽³⁷⁾ ويقترح بهذا الصدد تشكيل لجان متخصصة في نقد وفحص برامج التعليم بشرط توفّره على مواصفات معينة كما سبقت الإشارة إليه أعلاه.

ومن هذه الأسباب أيضاً إهمال الضبط، مع أن التعليم الناجح هو المضبوط في برامجهِ ودروسهِ ومعلميه وطلّبه، ويقترح في هذا الصدد مجموعة من الأولويات منها:

(34) المرجع السابق، ص12.

(35) المرجع السابق، ص13. وقد اهتم بهذا المسعى المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونشر كثيراً من الدراسات التي تخدم هذه الفكرة، كما سار على منوالها القائمون على شؤون الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

(36) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصحيح بقريب، مرجع سابق، ص14.

(37) المرجع السابق، ص15.

- جعله إلزامياً بالنسبة لمن لم يفته سن التعليم سواء كان ميسور الحال أو معسره، أما من فاتته سن التحصيل فمن الواجب أن يجعل لهم المدرسون درسين: أحدهما عشية الجمعة في الدين والأدب والتربية، وثانيهما بين العشاءين كل ليلة، لتعليم الخط والقراءة وما يحتاجونه من القرآن والمحفوظات القولية... يستعمل في جلبهم إليها كل أساليب الترغيب كأن يجعل لمن نال شهادتها مزية على غيره في ذلك البلد.⁽³⁸⁾
- ضبط أوقات المدرسين والذي يعدّ السياج الوحيد لدفع التداخل بين أوقات الدروس، وهو أساس كل نظام يراد إجراؤه في توزيع التلامذة، ليسهل مراقبة حضور المدرس وتوقيت الدروس، وذلك أن التوقيت للشغل هو راحة البال للمشتغل، وتدريب على إعطاء الوقت قيمته من العمر.⁽³⁹⁾
- ضبط محل التعليم؛ فإنّه أصل لحفظ أخلاق التلاميذ وآدابهم والاستبقاء على توجّه أفكارهم للعلوم دون غيرها، ولا يمكن ضبط التلامذة الذين لم يهتدوا بعد إلى مصالحهم إلا بضبط محل التعليم عن التخليط.⁽⁴⁰⁾
- تقسيم التلاميذ على المراتب اللائقة بهم بتخصيص كل مدرس بطائفة منهم تناسب حالتها العلمية رتبة الدرس الذي يحضره بالاختيار السنوي، ويجعل لكل درس معيّن عدداً خاصاً يمكن الأستاذ من إحصائهم ومراقبة أحوالهم العلمية والنظامية من مواظبة وعناية وتقديم وحسن سيرة وأخلاق، كما يجب أن تجعل أوراق يومية للمدرسين ليثبتوا الحاضر وما عساه أن يأتيه من السلوك، ويشهدوا فيها بحالته العلمية، وهي بدورها تصبّ في أوراق شهرية تحمل جميعها إلى القائمين على المراقبة الإدارية والعلمية.⁽⁴¹⁾
- خلّو التعليم من مادة الآداب وتهذيب الأخلاق وشرح العوائد النافعة وغيرها،⁽⁴²⁾ فقد كان لفقده كبير الأثر في انحطاط المسلمين في الأخلاق

(38) المرجع السابق، ص 16.

(39) المرجع السابق، ص 17.

(40) المرجع السابق، ص 18.

(41) المرجع السابق، ص 19.

(42) المرجع السابق، ص 20.

والعوائد؛ إذ لو توفّر ذلك في برامج تعليمهم ما هان شأن الآداب في حياتهم العامة وسلوكاتهم الاجتماعية.

أمّا الأسباب الخاصة لتأخر التعليم فإنّ منها:

1. سلب التعليم والعلوم حرية النقد الصحيح في المرتبة العالية وما يقرب منها، وقد أثر غيابه في المقصد من التعليم وهو إيصال العقول إلى درجة الابتكار، ولكن الأمر ليس على إطلاقه، إذ يجب أن يكون ممن هو أهل لذلك العمل. وحظر النقد والبحث، أمر بإبقاء الفاسد على فساده، وهو شعبة من شعب الرضا بالموجود الذي هو من أكبر أسباب تأخرنا.⁽⁴³⁾ وينبغي الحذر من أن نقع في تغليط المصنفين، وهذا أدهى وأمر، لأن المؤلفين إذا خالفوا القواعد، كما يقع للضعفاء منهم في بعض العلوم، يقتضي أن لا نقرّهم على ما قالوا، وهذا من الأسباب التي وسّعت دائرة الخلاف عندنا؛ لأننا مهما وجدنا غلطا أثبتناه رأيا ومذهبا.⁽⁴⁴⁾

2. الغفلة عن إعطاء كل مرتبة من مراتب التعليم ما تحتاجه من الأسلوب اللائق بها والنافع فيها، مما له أثر في تقويم الفكر، وذلك بالاعتناء بما يجعل ذهن التلميذ مراعيًا لما تجب مراعاته من القواعد في المرتبة الابتدائية، ليتمكن وهو ناشئ في التعليم من العمل بما علمه، وذلك بأن يُطالَب باستحضار المهم وأن يُلقَى عليه ما له أثر عملي، وأن يُكرّر السؤال فيه، وأن يُكلّف بتحريرات يظهر فيها أثر معرفته؛ لأن ذهن المبتدئ أسعد بعبء استحضار المسائل، لهذا لزم الاعتناء بالاستحضار في المرتبة الابتدائية؛ لأن الحواظ إذا لم تتعود بالعمل تضاءلت قوتها، أما في المرتبة المتوسطة فيجب أن يعمل على تقوية التفكير والجمع والتحليل، وينتهي في المرتبة العالية إلى توخي الاستنتاج والنقد غاية، وتجب العناية في جميع تلك المراحل باللب من العلم لا بالألفاظ والقشور.⁽⁴⁵⁾

(43) المرجع السابق، ص 21.

(44) المرجع السابق، ص 22.

(45) المرجع السابق، ص 23.

3. إهمال التمرين والعمل بالمعلومات كما هو بين من غاية كل علم، ولهذا نرى علوما تدرس وكتبا تختتم ولا نرى فيمن نحادث فصيح لسان أو بليغ بيان، مع احتياجنا إلى إحياء اللغة العربية لتفي بالحاجات المدنية الواسعة؛ لأن سعة التمدن تقتضي سعة اللغة ضرورة.⁽⁴⁶⁾

4. عُرُوهُ عن ملاحظة المصالح الصحيّة، وغياب الاعتناء بها في نُظُم التعليم، منها على سبيل المثال لا الحصر، التعليم بعد الأكل وتقليل الحركة والمشي من قبل المعلمين والمتعلمين، خصوصا في وقت الشتاء، وجاوزوا ذلك إلى إشاعة أنّ من تقاليد الفئة العلمية قلة المشي، ومشى الهون وقلة الحركة، ومن جاوز ذلك عدّ به خلل في الرأي وسوء سيرة وقلة أدب... بل وفيهم من إذا ترقى في الخطط العلمية عكف في بيته، وتأييدا لما ذهب إليه قال: " كان ابن عرفة⁽⁴⁷⁾ يترك الدرس أربعين يوما في الصيف وأربعين يوما في الشتاء،"⁽⁴⁸⁾ ورغم تأكيده على الراحة فإنّه يحذّر التلامذة من إفراغ وقتهم عن المطالعة التي لا يجلدون في مدة الدراسة وقتا لمطالعتها، مع الاشتغال بأسباب الرياضات البدنية التي تقل بالضرورة في وقت التعليم، كما ينصح المرتقين من التلامذة بالمسامرات الأدبية والعلمية، وتحرير مقالات ومجادلات بينهم، ليكتسبوا صناعة التحرير ويعتادوا الاجتماع والتنظيم.⁽⁴⁹⁾

5. التباين الواضح لمستوى التلاميذ الملتحقين بالمؤسسات التعليمية، ويرجع ذلك إلى ورودهم إليها من جهات مختلفة في حالة التعليم، فمنهم من يرد حافظ القرآن وبعض المتون، قادرا على القراءة والكتابة، عارفاً بالرسم بسبب التدرب على الكتابة... ومنهم من يفد على حالة دون ذلك... ومنهم من لا يحسن أقل من ذلك بكثير... ولذلك يكونون متفاوتين تفاوتاً بينا في الأهلية لتلقي الدروس، وهذا من أسباب عدم ظهور نتائج متقاربة في متخرّجي المؤسسات التعليمية. والواجب لإصلاح هذا الخلل العظيم تنظيم تعليم

(46) المرجع السابق، ص 24.

(47) المرجع السابق، ص 25.

(48) المرجع السابق، ص 26.

(49) المرجع السابق، ص 27.

ابتدائي⁽⁵⁰⁾ قبل التعلّم في المدارس المتوسطة والعليا.

6. فساد دروس التطوّع سواء التي تلقى من قبل المتطوّعين أو الرسميين، ويرجع فساد عمل المتطوّعين إلى عاملين: أولهما: عدم الانضباط في ملازمة التدريس، وذلك لأن الطرق الملزمة لا تتحقق فيهم، إذ ليست لهم جناية تجعل عليهم حق الحضور مع أنّهم قائلون بأكثر دروس التعليم، فإذا أقرت دروسهم على الاختلال اختل التعليم كله، لذلك كانوا يبادرون إلى إبطال دروسهم عند عروض أدنى عارض لهم... وإبطال الدرس يوما للتلميذ المبتدئ تنشأ عنه مفساد عظيمة في التعليم والأخلاق، وسر ذلك عدم مواظبة المتطوّع على إقامة الدروس. ثانيهما: عدم دفع العوض المالي عن الدروس التطوّعية، تقليلا للمصاريف مع الرغبة في تكثير الدروس. وهذا أوجب التساهل في قبول المتطوّعين للتدريس بأكثر مما يحتاج التعليم وغض الطرف عن قاصرهم، فزج بنفسه في ذلك بعض القاصرين؛ فنشأت عنهم طبقات قاصرة من التلامذة.⁽⁵¹⁾ ونظراً لغياب الضبط الملائم ظهر فساد دروس التطوّع من الرسميين تأثيره بالسلب والخلل على النصيب الرسمي من الدروس المطالب بها، فكان حرياً بالقائمين على شؤون التعليم أن يرغموا المتطوّع الرسمي وغيره على تسجيل لدى الإدارة القائمة بشؤون المراقبة والتسيير مع مطالبة المتطوّع بالمواظبة عليه.⁽⁵²⁾

7. اختيار العلماء والقضاة من المذاهب المحلية ينبغي أن يكون متناسباً مع عدد علماء كل مذهب، لكي لا يطرأ الفساد والخلل⁽⁵³⁾ بهذا الاختيار؛ لأن المساواة العددية للمتخبين من مجموعتين غير متساويتين يوجب مساواة من بلغ مبلغاً عظيماً من المجموعة الأكثر عدداً مع من هو دونه من المنتخبين من المجموعة القليلة العدد، وسيتم بذلك إلغاء المستحق وإعطاء غير المستحق؛ لأننا نكون قبل الوصول إلى الصالح قد انتخبنا على ما يقابل العدد المختار من المجموعة القليلة العدد وهذا خلل عظيم.

(50) المرجع السابق، ص 28.

(51) المرجع السابق، ص 29.

(52) المرجع السابق، ص 30.

(53) المرجع السابق، ص 31.

8. تفكير الطلبة منذ البداية للاستعجال بتحصيل الشهادة من غير تفكير في الأهم من ذلك، وهو الكمال العلمي بسبب ما تحشى به عقولهم من أحاديث القاصرين من أوليائهم وقرنائهم المرغبة في الوظائف من جهة، وعرو التعليم من التنويه بقيمة الكمال الذاتي من جهة أخرى... وبذلك يصير التعليم سطحياً ويقل العلماء والمشاهير ويكثر المتواكلون والقاصرون حتى تستحيل فطنتهم غباوة.⁽⁵⁴⁾ ولرأب هذا الصدع يقترح ابن عاشور ترتيب التعليم على سنوات، ويصان الامتحان عن التساهل، ويقنع التلميذ بأن المراد منه أن يكون كاملاً بذاته يرضى بنفسه وما عليه إن أطراه الناس.⁽⁵⁵⁾

9. خلو التعليم عما يفيد التلامذة من اطلاعهم على أحوال الأمم الماضية والحاضرة، وتاريخ الحضارات، وتراجم العظماء، بحيث يكون متخرج مؤسساتنا لا يعرف من أحوال العالم شيئاً وقصارى، ابتهاجهم إتقان ما خطط لهم من البرامج ظانين ذلك منتهى الكمال.⁽⁵⁶⁾

10. أجلى مظاهر الخلل في التعليم جهل المعلم، وواضع نظام التعليم بمراتب الأفكار، ومقدار قبولها وبمراتب العلوم بالنسبة إلى قابلية الأفكار للتعليم بالنسبة إلى سن معينة، لهذا يجب على من يدرّس التأكد من ملاءمة الأفكار التي يراد تعليمها لسن المتعلّم وقدراته العقلية نفسها، كما أن الفكرة المحتاجة إلى وسائل معرفية وجب تعلّمها قبل الخوض فيه؛ لأنها بمثابة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إن كان مقدوراً عليه، هو أشبه بمقدّمة الوجوب التي هي واجبة كما هو معلوم.

رابعاً: سبل إصلاح التعليم

يقترح ابن عاشور بعد التشخيص الآنف الذكر علاجا متعدد الجوانب، يستهله بإصلاح مراحل التعليم وترقية أفكار التلامذة، لينتقل بعدها إلى مسألة في غاية الأهمية هي إصلاح أساليب التدريس، ومقتضيات هذا الإصلاح الحديث عن

(54) المرجع السابق، ص32.

(55) المرجع السابق، ص33.

(56) المرجع السابق، ص34.

كل ما من شأنه إصلاح وضع التعليم والتعلم، ويختمها بالحديث عن الإصلاح الواجب بالنسبة للمؤلفات ومناهج التأليف.

1. مراحل التعليم:

يقسم مراحل التعليم إلى ثلاث مراحل، ويقترح لكل مرحلة سناً خاصاً، ومؤلفات محدّدة، وأهدافاً تعليمية وتربوية معيّنة، يكون السابق فيها خادماً للاحق سواء من جهة التعليم أو الأخلاق.

المرحلة الأولى الفترة الابتدائية: ويتنسب إلى هذه المرحلة من بلغ السنة الرابعة من العمر وتنتهي بالثانية عشرة منه، ويحرص على تعليمه فيها القرآن الكريم الذي يفترض حفظ شيء منه للقيام بالواجبات الشرعية التي ينبغي احترامها، ويحسن أن يضاف إليها تعليم مبادئ بعض الفنون مثل مبادئ النحو والعبادات والحساب والجغرافيا... ولا ينتقل التلميذ إلى التعليم الثانوي إلا بعد أن يحضر لامتحان، فإن ظهرت عليه النجاسة يمنح شهادة يمكن له بها الانخراط في سلك متعلمي الثانوي، كما يجب على الدولة مراقبة المؤدبين المنتصبين لتعليم الصبيان، وأن تراقب معارفهم ومحفوظاتهم وتختبر أخلاقهم وسيرتهم.⁽⁵⁷⁾

المرحلة الثانية الفترة الثانوية: ويتنسب إليها من كانت سنه ما بين الثانية عشرة والثامنة عشرة من العمر، يعلم فيها التلميذ النحو، والإنشاء بصفة أرقى من المبادئ، والأدب، والمنطق، والبلاغة (يتعاطاها المتعلم في العامين الأخيرين من مدة التعليم)، والتوحيد، والفقه، والتاريخ والجغرافيا، والحساب والهندسة، وعلم الطبيعة، مبادئ معرفة مسك الدفاتر (الإدارة).

ويقع امتحانهم بعد استكمال التعليم الثانوي وتعطى الشهادة لمن ظهرت عليه النجاسة، وبها يتيسر له الدخول مع المتعاطين للتعليم النهائي (العالي)، ويسهل عليه الانتساب إلى المؤسسات الرسمية، وغير الرسمية وهو نوع من الاهتمام بالمؤسسات الاجتماعية والصناعية والإدارية والتعليمية المستقبلية

(57) المرجع السابق، ص 35.

للكفاءات المتخرجة.⁽⁵⁸⁾

المرحلة الثالثة التعليم النهائي(العالي): ويتعاطاه من نجح في امتحان نهاية التعليم الثانوي، ويقترح ابن عاشور أن يكون محلّه العاصمة، لوافر عدد علمائها القادرين على بث العلوم، ولا شك أن هذا الشرط زمني، لهذا إذا توفّر العدد الوافر من العلماء في غيرها من المدن سمح لهم بفتح أقسام التعليم النهائي. والعلوم التي تجعل لهذا القسم: "النحو بصفة أرقى من التعليم الثانوي، والبلاغة، والأدب، والمنطق، والفقه، والفرائض، والأصول، والحديث، والتوحيد، والمصطلح، والتفسير، والقوانين الإدارية، والتاريخ العام والجغرافيا، والعلوم الرياضية كالحساب والهندسة والفلك."⁽⁵⁹⁾

2. أساليب التدريس ومقتضياته:

أ. يختص كل مدرس بفن واحد أو فنين لا غير، والحذر من الوقوع تحت طائلة - الضغط الاجتماعي الذي لا يرضى بغير الواسع الاطلاع ولو شكلياً، ظناً منه أن ذلك منتهى العلم، لهذا "أصبح البارع في علم واحد غير واثق أن يجد المقبلين عليه، فشب في نفوس أهل العلم الطمع لتحصيل كل العلوم، هذا الطمع الذي إن أصاب المرء قد يذهب عليه ما حصّل، فلما نظروا وجدوا التآليف كثيرة والعلوم واسعة فكانوا مسوقين إلى الاختصار بحكم الاضطرار."⁽⁶⁰⁾

ب. لا يعطى التلميذ التخيير في التعلم سواء تعلّق الاختيار بالشيخ أو الفنون، بل يجب أن يلزم بتعاطي ما يناسب حاله من الدروس على الشيخ المختص بها،⁽⁶¹⁾ رحمة به، وقد قيل رحمة بأولادنا نقسو عليهم.

ج. الاكتفاء بالمهم من الدرس، والابتعاد عن التشويش على التلميذ بسرد تفاصيل وخلافات علاقتها بالموضوع واهية، ويجب على المعلم

(58) المرجع السابق، ص36.

(59) المرجع السابق، ص37.

(60) المرجع السابق، ص38.

(61) المرجع السابق، ص39.

أن ينظر إلى الدرس الذي سيلقيه ويستجمعه، ويرتبه في ذهنه، ويلقيه للطلاب على أقرب وجه يمكن به الفهم له وتحصيله،⁽⁶²⁾ وهذا العيب ما زال مستشرياً في معلمينا إلى يوم الناس هذا، بل يرى بعضهم لا ينال رتبة المعلم إلا إذا عقد وشوش على الطالب بمعارف لا حصر لها، حتى ليغدو الطالب حائراً من أمره، هل هو في درس تحصيل أم في حلقات تظاهر بالعلم.

د. يلزم الطالب بكتابة الدرس على وفق ما قرره الأستاذ، خاصة، وقد وجد في عصرهم وعصرنا من لا يأبه بما يقوله شيخه استنكافاً وتكبراً، بسبب مسلك النشأة الذي نفث في روعهم أن حفظ ألفاظ وترديدها يصير مردّها عالماً.

3. إصلاح حال المؤلفات:

تعدّ المؤلفات المعلم الأولي للتلميذ والمذكر المرشد للمدرس، لهذا لو وازن الناس بين إصلاح التأليف وإصلاح المعلم لرأوا أن إصلاح التأليف يصل بنا إلى غرضنا⁽⁶³⁾ بأقل كلفة، نظراً للمسوّغات الآتية:

أ. رسم تأليف مجرّدة عن اللغو والإخلال⁽⁶⁴⁾ تسمو بأذهان التلاميذ إلى طبقة المعرفة الحق.

(62) المرجع السابق، ص 40.

(63) المرجع السابق ص 40. وهذا يؤكد النظرة المقاصدية في التعليم، ويتجلى هذا المسعى في تفسيره الموسوم بالتحريير والتنوير. انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، مرجع سابق، (يفتح كل تفسير لسور القرآن الكريم ببيان أغراض السورة)

(64) كحال المؤلفات الموسوعية في غير بابها، كأن يكون أصل الكتاب في الفقه، فيتناول حين الشرح مسائل في اللغة والتصوّف والأصول، فيضيع الطالب بين معارف متباعدة موضوعاً، زيادة إلى كون الشرح محلي بحاشية، فيضيع الطالب بين شرح وحاشية على الحاشية، وعلى سبيل المثال لا الحصر انظر:

- الخطّاب، أبو عبد الله محمد بن محمد. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف الشهير بالمواق، دار الفكر، ط 2، 1398هـ-1975م.

ب. إصلاح التأليف هو وحده الكفيل بإصلاح تلامذتنا، حتى ننشئ منهم معلمين أكفاء للمستقبل.

ج. إصلاح التأليف هو الخطوة الأولى، بل هو نصف المسافة من إصلاح العلوم، فما العلوم إلا معاني التأليف، وإن العلوم لا ترجو تقدماً ما دامت محبوسة في تأليفها القديمة التي وقفت بها عند القديم منذ ستمائة سنة،⁽⁶⁵⁾ فقد كان الناس -وما يزالون- عالة على أسلافهم في العلوم الشرعية، فتوقف الاجتهاد في التأليف، وصار النظام التعليمي يستنسخ مؤلفات المتقدمين حرفاً بحرف لا يخرج عنها، حتى صارت الدعوة إلى تجديد التأليف بدعة غير مستساغة، وأهلها محاربون، ولعلّ أصدق أنموذج وأبينه مؤلفات العقيدة المقررة في مؤسساتنا التعليمية منذ أمد بعيد، فهي في أحسن الأحوال كتاب من القرون الخوالي، وبمعارفه واستحقاقاته، مبنوثة الصلة باللحظة الراهنة وتداعياتها المعرفية والحضارية.⁽⁶⁶⁾

ولتجاوز هذا الخلل يقترح ابن عاشور مجموعة من الإجراءات، وقبل ذلك يحسن بنا بيان خطورة الاكتفاء بمؤلفات المتقدمين بحسب رأيه:

غياب النزعة الوظيفية في مؤلفاتهم، وإهمال الاستدراك على مؤلفاتهم، وغياب التأليف لمرتبة تعليمية خاصة، إذ هي مؤلفات عامة لم يراع فيها مؤلفها الجوانب البيداغوجية في التأليف، بقدر ما راعى تبليغ ما يجول بين جوانحه من معارف أملت الإكراهات الواقعية، بحسب تقديره، والاكتفاء بتلك المؤلفات يهيئ النفوس لعدم الإبداع، بل يصرف عن التفكير في الإبداع أصلاً،⁽⁶⁷⁾ ذلك أنه إذا أسلم نفسه لها عاش في زمان غير زمانه، وعاش مشاكل معرفية لا وجود لها في غير مخيلته،⁽⁶⁸⁾ بينما مشاكلنا المعرفية الراهنة مهمة في الدراسة والتحصيل.

(65) المرجع السابق، ص 41.

(66) جبدل، عار. "تجديد دراسة العقيدة الإسلامية"، مجلة الموافقات، 4، السنة 4، محرم 1416هـ/ جوان 1995م، ص 62-63. (مجلة كان يصدرها المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر).

(67) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 42.

(68) الإيجي، عضد الدين. المواقف في علم الكلام، القاهرة: مكتبة المتنبى، د.ت.، ص 14-21. (في سياق إثبات العلوم الضرورية، وهو أنموذج دال على معاشة قضائهم المعرفية والفكرية... لو عاش المتعلم مضامينه لعاش مع الحسبانية والفكر الفارسي واليوناني... وأهمل مشاكل معرفية جديدة. =

4. عيوب التأليف:

التطويل في غير موضوع الدراسة،⁽⁶⁹⁾ والتخليط بين مواضيع كثيرة يغيب عن التلميذ فيها الموضوع الأصلي،⁽⁷⁰⁾ وعدم التأليف للتعليم،⁽⁷¹⁾ وإهمال التدرج في وضع المؤلفات،⁽⁷²⁾ وقناعة المؤلف بما ورثه عن أسلافه جعلته يتعلق بهم تعلقا شكليا يزيّن مؤلفاته بالنقل عنهم دون النسج على منوالهم⁽⁷³⁾ في مضمون المؤلفات. قال ابن عاشور: "وضع علم الأصول في القرن الثاني واتسع في القرن الثالث والرابع، ثم وقف عند ذلك الحد، لاقتصار المؤلفين فيه على النقل لا بانتزاع جديد، أو نقد سديد، أو بحث على تلك الأصول ولو للتأييد."⁽⁷⁴⁾

خامساً: وجوه الإصلاح في المؤلفات والعلوم

1. وجوه الإصلاح المقترح في المؤلفات:

- ترك التطويل بوصفه عاملاً من عوامل التشويش على التلميذ من ناحية التحصيل أولاً، وتهيته للنسج وفق ذلك التطويل في قابل الأيام ثانياً، وقتل وقته فيما لا طائل منه من المعارف عوض شغلها بما له أثر في تنمية قدراته الفكرية والاجتماعية.

= ليس معنى هذا القول بالبداية الصفيرية، بل نجبّد استئناف جهود أسلافنا، ولكن نوظف الصالح لزماننا ونهمل غير ذلك.

(69) الخطّاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج 1، ص 6-7.

(70) المرجع السابق.

(71) درس التفسير من كتاب مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي. انظر:

- الرازي، فخر الدين. مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، د.ت.، ج 1 ص 5-290. لاحظ أنّه كتب في تفسير الفاتحة 285 صحيفة، جمع فيها الحديث عن البسمة، والعبادة، والصوت، والاستعاذة، والفرق بين الكلام والكلمة، واللفظ، والقول، معرفة الحق لذاته، وطرق معرفة اللغة، كيفية حدوث الصوت، ووصف كلام الله، تعريفات الاسم وما يرد عليه، وتعريفات الفعل ما يرد عليه... فكيف يمكن أن يركن إلى هذا النمط من المؤلفات للتعليم؟

(72) ما زلنا نعيش هذه المفارقة في تعليمنا الجامعي، فنرى بعضهم يقرر على طلبته في الأصول المنحول لأيّ حامد الغزالي، ويميل آخر إلى إقرار الإحكام في أصول الإحكام للأحمدي، دون شعور الأساتذة بصعوبة تكليف الطلبة ما لا يطيقون، والأصل العمل على تقريب تلك المؤلفات إلى الطلبة.

(73) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصحيح بقريب، مرجع سابق، ص 43.

(74) المرجع السابق، ص 44.

- ترك التخليط بين العلوم؛ لأنّه صرف للوقت في غير مواردّه الواجبة، وبالإضافة إلى ذلك فإنّه ينشئ عقل التلميذ على التخليط المعرفي على وفق ما تعلم، وهذا موجب في قابل الأيام -ولو بعد حين- تخليطاً على مستوى الموقف الاجتماعي.
- التنسيق بين محتويات كتب مراحل التعليم، "معنى أن يكون بعضها ابتدائياً لثان يتلوه ثالث حتى تبلغ التعليم الأعلى".⁽⁷⁵⁾
- وضع كتب لغرض التعليم مما يوجب مراعاة مناسبتها للمرحلة التي رصد لها من الوجهة الكلية (مراعاة خاصية الشمول والتكامل)، كما يجب مراعاة التدرّج بين موضوعات التآليف نفسه بما يجعل الدرس السابق مهيناً لنيل لاحق.
- مراعاة المطابقة لمقتضى حال العصر بما يمكنه من الاستجابة للإكراهات الواقعية، وحل الإشكاليات التي يفرضها الواقع المتطوّر.
- العمل على صبغ التآليف بنزعة التحريض على العمل؛ لأنّه الغرض الأصلي من التعلّم.
- مراعاة الفضائل الأخلاقية والآداب الجميلة؛ فحري بطالب العلم التحلي بها، وهو المسلك الذي نتوخاه لإصلاح المجتمع.
- ترجمة كتب العلوم التي تقدمت تقدماً واسعاً مقارنة إلى ما تركها عليه سلفنا مثل كتب الهيئة والطبيعة والجغرافيا...

2. إصلاح العلوم:

بيّنا فيما سبق، أهمية دراسة تقويم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لتعليم العلوم الشرعية، مبيّنا ما طرأ عليها من خلل، ولتحقيق مسعى تجاوزه، أكد ابن عاشور على إصلاح العلوم بالنظر فيها من جهة تجاوز الخلل الطارئ عليها فصرفها عن مقاصدها، ثم الكشف عن أسباب تأخر العلوم بصفة عامة والعلوم المتداولة على الخصوص.

(75) المرجع السابق، ص 45.

وقد بدأ العلامة محمد الطاهر بن عاشور بعرض الخلل العارض على العلوم، وذكر أنه يعتريه النقص من وجوه عدة، فبعضها يتعلّق بطريق المباحثة، ويتعلّق آخر بالاكْتفاء بالظواهر وبُعد عن الخوض في حقائق العلوم، وخلص إلى بيان أطوار التعليم وأثرها، وانتهى إلى بيان الأسباب الجوهرية، ثم الفرعية المؤثرة في تأخر العلوم، وختمها بتعليل تأخر العلوم المتداولة.

أ. الخلل العارض على العلوم

- الخلل الذي يعرض للعلوم من كيفية مباحثة أهلها ومما يدخلونه على مسائلها من التفرّعات أو أساليب تقريرها، مما يشتت مقاصد العلوم وغاياتها الفرعية، فيعرضها في البداية إلى الاختلاط ثم نقصان الفوائد... لينتهي أحيانا إلى فقد أصل ما جعل له التأليف، وأصدق أنموذج على ذلك تفسير فخر الدين الرازي.(76)

- غياب الثمرة المنتظرة من العلوم التي تكون ثمرتها من جنسها، مثل علم النحو، وذلك بسبب غياب النزعة الوظيفية المتجلية في وضوح مقاصد التعليم نفسه، ويظهر في غياب المسألة عن سبب الخوض في بعض المسائل، إذ لو استحضرنّا المسألة باستمرار، لأبعدنا كثيرا من المباحث ولأقتصرنا على ما له صلة واضحة بموضوع درسنا.(77)

- عُرُو بعض العلوم عن النتائج المتوخاة منها، "مثل علم التاريخ الباحث عن أحوال الأمم وأسباب صعودها وهبوطها، لا ليكون ذلك في ذهن مزاوله، بل لحصوله غايتها وهو عقل التجربة وتجنّب المضار والسعي للمنافع"(78) بغرض اكتشاف سنن نهوض الحضارات ونكوصها، لا بغرض قراءة التاريخ للتسلية؛ لأنه بهذا سيكون نوع عبث لا طائل منه، وهذا مخالف لمسلك

(76) انظر ما كتبه في تفسير الفاتحة في:

- الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج1، ص5-290. (أكثر من مائتي صفحة لا يصل الطالب إلى نهايتها حتى ينسى ما كان قد قرأه في مطلعها).

(77) مازلنا نعيش هذا الخلل في التعليم في جامعتنا، فكثير من إخواننا لا يعلمون لماذا يقحمون بعض المباحث ويبعدون أخرى.

(78) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص46.

القرآن في تقرير القراءة الوظيفية للتاريخ الإنساني. (79)

- العلوم العارية من النتائج المتوخاة الفلسفة التي تبحث عن الدقائق الفكرية في كل عصر، ولهذا كان لها تأثير في إنارة العقل وتدريبه على فتح أبواب الحقائق المصنودة، والحكم الأعلى على عموم العلوم، وينال ذلك بالتمرس بالبحث المجرد، أي أن هاته الفوائد المرجوة لا تقرأ في الفلسفة في شكل مواضيع ودروس، بل يعتادها الذهن ضمن ممارسته لمغلقات المعلومات... (80) بمعنى أن البحث المجرد يكسب العقل القدرة على التجريد، وبمرور الأيام يصبح ملكة محكمة، وهو ما نفتقده في درس الفلسفة في الجامعة حالياً؛ إذ أصبح منتهى ما يطلب حفظ معلومات وإعادتها إلى الأستاذ أيام الامتحان.
- الخلل الطارئ على عقول المعلمين والمتعلمين بنظرهم إلى بعض العلوم نظرة المغتر بالظواهر، فيخالونها عديمة الجدوى، فيخرجونها من التعليم، ويستبقون بعضاً واستبقوا البعض من العلوم متابعة للسلف حين رأوهم عنوا بها، (81) وجامعتنا في العصر الراهن ليست بمنأى عن هذا الخلل، فقد أبعدت علوم، وأقحمت أخرى متابعة لمن سلف، من غير وجود دواع النسيج على منوالهم.

(79) ذكر في ثنايا تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلَ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّشْرِكِينَ﴾ [الروم: 42]... فذا تكرير وتأكيد لقوله السابق: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَنَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الروم: 9] وإنما أعيد اهتماماً بهذه العبرة. انظر:
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 21، ص 114.

(80) المرجع السابق، ص 46. وقد وجد في كليتنا وغيرها من مؤسسات تعليم العلوم الإسلامية المنكرون على غيرهم الاشتغال بعلم الكلام ودراسة الفرق، ويتجاهل هؤلاء أننا لو أهملنا تلك العلوم لأصبح المستشرقون وسطاء بيننا وبين ثقافتنا في قابل الأيام، ولم يكن من هدف إلا قطع الطريق عليكم لكان سبباً كافياً للاشتغال بتلك العلوم.

(81) المرجع السابق، ص 47.

ب. الخلل الطارئ على أطوار العلوم في الأمة

العلوم المتطورة هي التي تقتضي المراجعة والاستدراك الدائم على جهود المتقدمين، ولا شك أن هذه العملية معقدة تستدعي نوعاً من العمل العلمي المنهجي الذي يتوخى استثمار الصالح وطرح الطالح، وتحقيقاً لهذا المرغوب به، اقترح ابن عاشور خطة مضبوطة المراحل بيّنة الأهداف والغايات المعرفية والتربوية وهي: طور الحفظ والتقليد والقبول للمسائل، وطور انتساب بعضها من بعض، وتنويعها والانتفاع ببعضها في بعض، وطور البحث في عللها وأسرارها وغاياتها، والحكم عليها بوصفها تلك العلل بالتصحيح والنقد، وهو طور التضلع والتحرير.

3. الأسباب العامة لتأخر العلوم:

حدد ابن عاشور أسباب تأخر العلوم في صنفين من الأسباب، عدّ بعضها جوهرية وجعل الثانية فرعية وفق ما تقتضيه طبيعة الأسباب نفسها، ويلاحظ في هذا السياق اكتشافه بالتمثيل دون البحث التفصيلي لما عرض لها من أسباب التأخر.

أ. من الأسباب الجوهرية وجود مسائل لا حاجة إليها في التعليم، يطال بها التعليم وتوهم في صورة العلم وما هي منه في شيء، والأدهى أن تصرف في درسها وبحثها أوقات المعلمين والمتعلمين، جرياً وراء سراب لا عمل فيه ولا علم. وإهمال مسائل وعلوم مهمة، أو قل إن شئت هما الزيادة والنقصان فيها. قال ابن عاشور: "هذان السببان الجوهريان، ولكن أولهما ربما كان أخف؛ لأن كل علم مهما كانت نتيجته ضعيفة ربما أفاد الذهن شيئاً، إلا متى اتسع حتى شغل وقتاً أُلّف عنه علوماً أهم، وإلا متى اشتمل على تعاليم من شأنها أن تفشل عزائم النفوس مثل تعاليم الزهد الغالي وتعليم الحيل والمغالطات ومساوئ الأخلاق هذا أول الأسباب وهو السبب العام في تأخر العلوم."⁽⁸²⁾

(82) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 48.

ب. "من الأسباب الفرعية الوقوف الفجائي الذي عرض للعلوم، فتوقفت العلوم عند الحد الذي تركه عليه المتقدمون، وتداخل العلوم وربط بعضها ببعض خصوصاً علم الكلام والفلسفة فأقحموهما في كل علم مما أوجب ضيقاً في العلوم وكثرة للخلاف،"⁽⁸³⁾ ولع المتقدمين بالتمحيص والانتقاد أخلف في نفوس المتأخرين ولعاً بالمسائل الخلافية، فأصبحوا لا يحفلون بكتاب أو فن لا تنقيب فيه عن هذا النوع من المسائل. إن البحث العلمي المتعين من "زينة العلم والعالم، أما البحث تأييداً لمذاهب وآراء بدافع التعصب والتحزب فهذا هو الفساد المبين الذي ظهر ابتداء في الفقه وفي العقائد وهل خَلَقُ القرآن إلا مسألة سخيفة لولا التهويل على المخالف والتنازع بالألقاب واللوازم."⁽⁸⁴⁾ ولعل أكثر الكتب اهتماماً بهذا الشأن كتب الفقه المذهبي وخاصة الفقه المقارن، وكتب الكلام.⁽⁸⁵⁾

ت. طموح النفس إلى المشاركة في جميع العلوم، مما جعل التأليف خليطاً من المسائل، تجد كتاباً في النحو يشتمل على مسائل متنوعة يضع فيها الموضوع الأصلي للتأليف، وهو ما يحول دون تحقيق علم من العلوم.

ث. التعلق بالبحوث العرضية والتفصيل فيها على حساب الموضوع الأصلي، جعل "العلم أوسع من الوقت، فصار الناس يقنعون منه بالاسم، فكانوا لا يحصلون إلا على قليل من كل علم حتى إذا دعت همة أحد

(83) عبد القادر، محمد العروسي. المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، دار حافظ للنشر والتوزيع، ط 1، 1410 هـ/ 1990 م، 35، 36، 41، 43،... والكتاب حافل بالناذج الدالة على -حسب تقدير المؤلف- على المقحمات من المباحث الكلامية في الدرس الأصولي.

(84) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 49.

(85) كتب الكلام على تنوع مشاربها حافلة بالإلزامات، رغم اتفاق الجميع على أن لازم المذهب ليس بمذهب، ويكاد يكون الإلزام منهجاً عاماً بالنسبة لكل الفرق الإسلامية، فكتب السنة مليئة بالإلزام المخالفين من شيعة وإباضية، وكتب غيرهم لا تقل عنهم شناعة. انظر: - جليل، عمار. "المذاهب الإسلامية بين الوحدة النظرية وصعوبات التطبيق"، محاضرة أُلقيت بالملتقى الدولي "التفاهم بين المذاهب الإسلامية" نظمته رئاسة الجمهورية الجزائرية، تحت وصاية المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 25، 26، 27 من مارس 2002 م. وقد أوردت في هذه نماذج من الإلزامات في تعامل المسلمين مع مخالفهم من المسلمين.

أصحابها إلى التأليف قلب نظره عاجزا عن الخوض في موضوع، فجاء إلى العلوم التي يلم بشيء منها وخلطها، وتخلص بأوهى سبب من علم إلى علم.⁽⁸⁶⁾ وقد تجلّى هذا في ممارساتنا التعليمية المعاصرة، فتجد المؤلف بعنوان براق لاصلة له بالمعنون، بل قد تجد بينهما تنافرا، وقد وجدنا -بالفعل- كتباً مقررّة على الطلبة بعنوان المقياس أو المساق (الوحدة الدراسية) المطلوب، ولكن محتواه لا صلة له بعنوانه، وهو نوع من التحايل على المتعلمين ونظام التعليم نفسه.⁽⁸⁷⁾

ج. الإعجاب بآراء المتقدمين وإنزالها منزلة فوق مقام الاستدراك أو النقد، "وانحصر العلم في نقل واحد عن الآخر وربما وجدت في التأليف نقل قولين متجانبين وهما متضادان من غير أن يبحث المؤلف صحة أحدهما، فإذا بان لهم الخطأ وعسر التصحيح بوجه تلعموا وأصلحوا الكلام بكل تكلف... ومن العجائب أنهم يردون قول من لا يعجبهم قوله بقول غيره."⁽⁸⁸⁾ وقد ظهر هذا الخلل في موقف المنتصر والناقد على السواء، فقد وجدنا في آراء المعجبين ما تستكف النفس عن نقله، كما وجدنا في نقد الناقمين ما لا يقبل.⁽⁸⁹⁾

(86) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 50.

(87) وجدنا كثيراً من المقررات في الجامعة ما يدعو إلى الحيرة والاستغراب، وقد تجد كتابين بعنوان واحد، فتجد الأول ربع الثاني والأصغر أنفع من الآخر، وتبدو الأمثلة كثيرة، يحسن بنا الابتعاد عن التوصيف، وإلا وقعنا فيها لا طائل منه.

(88) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 51.

(89) راجع منافحة العلامة زاهد الكوثري عن أبي حنيفة النعمان. انظر:
- الكوثري، زاهد. مقالات الكوثري، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية للتراث، 1414هـ/ 1994م، ص 433-434. ومن أقوال المتقدمين انظر:

- المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، تحقيق وتعليق: الألباني، الرياض: مكتبة المعارف، ط 2، 1406هـ، ج 1، ص 24. منها- على سبيل المثال لا الحصر - تعليقه على قول الكوثري: "ولا أدري كيف يسوق الخطيب.... ولعل الله سبحانه طمس بصيرته ليفضحه بخذلانه المكشوف في كل خطوة"، فقال المعلمي: "وهذا المترجى واقع ولكن بمن؟! " وهو نص صريح برمي الكوثري بطمس البصيرة. والكتاب في مجمله عينة دالة على ما سبقت الإشارة إليه، إذ لا تحلو صفحة من غمز و اتهام...

ح. شيوع التقليد الناشئ عن الأسباب الآنفة الذكر، رغم أن "التقليد في العلوم هو الذي ينشئ الإعجاب لعالمها بما علموا؛ لأنهم ما قلّدوا حتى غالطوا أنفسهم وظنوا أن ما علموه منزّه عن الطعن والخطأ؛ فأصبحت مناظرتهم وانصياعهم لما علموا شيئاً عسيراً، والبؤس العظيم للأمة إذا تداخلت العوائد والعلوم وموهت بعض العوائد الضالة بطلاء الدين والأصول." (90)

خ. قصر العلم على ما نقل عن السلف سلب الحرية عن العلوم، وعد بعض المتعصبين فهم أقوال أساتذتهم نهاية ما يطلب من التحصيل، حتى صارت مخالفتهم تعد من الهوس، وقصر العلم عندهم على التعليق والشرح الطويل لمؤلفات شيوخهم.

د. انفصال العلم عن العمل، مما جعل العلم بعيداً عن التمرين العملي لما يدرس، وصار العلم اصطلاحات تحفظ أو تلقن لا يهتم فيها بعمل، ولا ينظر الأستاذ فيها إلى إكساب التلميذ الدربة بطريق التمرين، وبعثت الشقة من جراء ذلك بين العلم والعمل، (91) وقد أنشأت تلك المسالك تلاميذ يكوّنون لأجل المباهاة والتظاهر أكثر من التركيز على العمل بما علموا. وعليه فقد انتبه المبرمجون إلى هذا الخلل، فوضعوا برامج وفق ما تفرضه سوق العمل، وهذا نوع استجابة للنواحي العملية من التحصيل، ولكنها دون تكوين الدافع الداخلي للتعلم والاستزادة منه. (92)

ذ. خضوع سائر المسلمين للطرق الصوفية، بحيث قلما تجد مسلماً غير منتسب لطريقة منها، وبث هذا المسلك في النفوس الرضا بالموجود، وجعل أعلى ما يطلب من مراتب العلم، واحتقروا لأجلها سائر العلوم وعودت النفوس قبول ما لا يفهم والاقتران به... ورسخت في قلوب

(90) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 52.

(91) المرجع السابق، ص 53.

(92) تسمى لدى بعض المهتمين بوضع برامج التعليم بفلسفة التكوين، بناء على متطلبات الجهات المستقبلية، بناء على اقتراحاتها. أما استدراك فوت القسم الثاني، فقد اقترح بصده ترسيخ فكرة أن العلوم الإسلامية في أصل وضعها إصلاح لحال المسلم في العاجل والآجل، وهذا يفرض التفكير في عدم الاكتفاء بمجرد تحصيل المعلومة.

الناس وعقولهم تلك الخصال، حتى عدّ طلب تغييرها أمرا محالا؛ لأنها صارت أخلاقا ثابتة فيهم لا تنمحي إلا بعد طول السنين ودوام نصح المرشدين.⁽⁹³⁾ وهذا السبب وإن كان مهما التنبيه إليه في عصر المؤلف، فإنه في عصرنا بعيد وغير متصوّر، نظرا لبعد الناس معلمين ومتعلمين عن الانتساب إلى الطرق الصوفية، وإن انتسبوا في زماننا إلى ما هو قريب منه، كالتشرذم المبني على التحزّب المقيت، أو الخضوع لمطالب الوظيف أو الرغبة.

ر. إهمال مراقبة العلوم بعدم ذود أهل العلم عن رحابها من أن يدخلها من هو ليس أهلا لها، فطمع في التآليف والعلم ناس لا قدرة لهم على الوفاء بحقوق ذلك، لعدم وجود الرقيب، ونقلت كتبهم إلى رحاب العلوم فاستقرت في الأذهان على سذاجتها وأفسدت العلوم وطالبيها،⁽⁹⁴⁾ ولعلّ هذه المنقصة الأكثر حضورا في عصرنا الحالي، فقد وسّد التعليم إلى غير أهله، وأصبح المعلم أبعد عن الاهتمام بمضامين تعليمه، زيادة إلى إهماله القيام بأصل واجبه التعليمي.

ز. إهمال علوم نافعة بسبب تحقير شيوخهم العاجزين لها كالعلوم العقلية العليا، وعلم أصول الفقه، وعلم البلاغة، والتاريخ، والعمران، وأسرار التكليف، ومقاصد الشريعة، وتنزّههم عن العلوم المنقولة عن اليونان، وجاوزوها إلى عدّ الخوض في العلوم الأدبية مضيعة للوقت؛ لأنّ الجمود أراهم إياها شيئا زائدا على الحاجة، ذلك أنّ الأمم كالأفراد لا تعني بالأشياء الأدبية إلا متى أوصلتها المدنية إلى البحث عن وسائل الكمال، أما العلوم الفلسفية -نقد العلوم والبحث في أسرارها وعللها- فإنّ متعاطيها فيهم لا يجد نصيرا غير نفسه الراضية عنه متى لم يبلغ قومه حد العناية بالمحسنات، وبذل الأموال في شراء كتبها والقيام بدروسها وإغناء علمائها.⁽⁹⁵⁾

(93) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 54.

(94) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 55.

(95) المرجع السابق، ص 56.

س. التأليف لغير مهمة التدريس، مما أوجب عدم رعاية مستوى التلميذ وهو فساد ظاهر؛ لأنه من الواجب على من يدرّس أن يختار أو يؤلف الكتب الدراسية أن يرتبها على حسب مراتب التلامذة بالتدرّج حسب مستوى التحصيل ومرحلة التعليم، وقد نجم عن إهمال هذا القيد ضياع التلامذة وحيرتهم عند مفاتحتهم في مسألة تبعية في دروسهم، نظراً لعدم تهيتهم لسماعها.⁽⁹⁶⁾

ش. الاحتجاج للاصطلاح القديم بالباطل ولو كان ظاهر العوار، نحو قولهم لكل أحد أن يصطلح على ما شاء،⁽⁹⁷⁾ وليس ذلك إلا بسبب تقدّس أقوال الأسلاف والرغبة الجامحة في عدم الاستدراك عليهم، وذلك بسبب فقد روح النقد والتمحيص.

ص. سرعة نبز المخالفين والتشنيع عليهم والسباب، حتى تصبح عودة الغالط إلى الصواب أشد عليه من وقع الحسام، لأجل الحماية التي تشب فيه من اعتراض المعترضين، وبذلك تباعدت الآراء بدلاً عن التفاهم، ونشأت الشيع وحدث التصميم على الباطل،⁽⁹⁸⁾ حتى غدا السؤال عن مسائل الخلاف أولى من السؤال عن العلم، وأكبر شاهد على ذلك ظاهرة التبديع والتفسيق، فضلاً عن التضييل والتكفير في الأوساط الجامعية.⁽⁹⁹⁾

سادساً: أسباب تأخر العلوم المتداولة

ذكر ابن عاشور أسباباً عامة لتأخر العلوم، وألحق بها أسباباً خاصة تناول فيها أثر تلك الأسباب في تأخر العلوم بصفة عامة، دون الحديث عن التعليل التفصيلي للخلل الطارئ على العلوم المتداولة في المؤسسات التعليمية في وقته، وقد خص هذا الجزء من عمله ببيان أسباب تأخر العلوم المتداولة بين رجال

(96) المرجع السابق، ص 57.

(97) المرجع السابق، ص 58.

(98) المرجع السابق، ص 59. انظر المقدمات العشر في: ابن عاشور، التحرير والنوير، مرجع سابق، المجلد 1.

(99) أصبح المبدّع (المتهم باقتراف البدعة) ضالاً، ويتجلى هذا في رمي المخالفين بالضلال، وهذا شائع متداول بين كثير من المتنازعين المنتسبين إلى العلم في الجامعة والمجتمع.

عصره علما وتعلما، تناول علم التفسير، وعلم الحديث، وعلم الفقه، وعلم أصول الفقه، علم الكلام، وعلوم اللغة العربية، علم المنطق، وعلم التاريخ، والعلوم الفلسفية والرياضية.

1. علم التفسير:

الأصل في التفسير "شرح مراد الله تعالى من القرآن، ليفهمه من لم يصل ذوقه وإدراكه إلى فهم دقائق العربية، وليعتاد بممارسة ذلك فهم كلام العرب وأساليبهم من تلقاء نفسه." (100) "لهذا كان المتقدمون ملزمين بتدوينه وشرحه بعد شعورهم بضعف اللغة العربية بين أكثر المسلمين، وعلمهم بأهمية القرآن الكريم في حياة الأمة، والذي يعدّ تفسيره منبع العلوم الشرعية، ومن ثمّ كان لتأخره كبير الأثر في تأخر العلوم الإسلامية كالنحو والفقه... وحاد التفسير عن هذا الهدف لا اشتغال القصاصين به حيناً، وعدّ كلّ ما يستنبطونه من القرآن تفسيراً، وتوسّع آخرون في جلب مسائل النحو فخرجوا عن الغرض، ومال فريق رابع إلى التوسيع المبالغ فيه كما هو صنيع فخر الدين الرازي... وهكذا دواليك، إلى أن أصبح التفسير تسجيلاً يقيّد به فهم القرآن ويضيق به معناه الذي كان السلف يقولون فيه: "إنّه لا تنفضي عجائبه ولا تنفد معانيه"، بأسباب جرّت إلى هذا التضيق." (101)

الأسباب التفصيلية لما طرأ من خلل في علم التفسير:

أ. الولع بالتوقيف والنقل اتقاء للغلط حتى نقل عنهم "خطؤه كفر"، وعمّ ذلك في الأمة حتى عدّته الخاصة أصلاً أوجب اغتفار نقل الضعيف أو المخلّق، ويتّقون الرأي ولو كان صواباً، لتوهمهم أنّ ما خالف النقل عن السابقين إخراج للقرآن عما أراد الله مع أنّ أكثر ما صح منه جار مجرى التمثيل بجزئية أو مجرى الآراء العلمية.

ب. الضعف في اللغة العربية والبلاغة وقليل المبرز فيها، فقد ذكر المتقدمون وفيهم الزمخشري القائل: "...ولا يغوص على شيء من تلك

(100) المرجع السابق، ص 60.

(101) المرجع السابق، ص 61. وانظر تمثّل هذه الطريقة في: ابن عاشور، التحرير والنوير، مرجع سابق، المجلد 1.

الحقائق (علوم التفسير)، إلاّ رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن هما المعاني والبيان- بعد أن كان آخذاً من العلوم بحظ، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة متقادها، مشتعل القريحة وقّادها. ⁽¹⁰²⁾

وقد ساق هذا الضعف إلى قبول أقوال الباطنية والإسماعيلية ومن لفّ لفهم من الصوفية خاصة في زعمهم "أنّ القرآن إشارات، وفسروا بها معانيه، ورمى بهم جهلهم إلى افتضاحهم، ففسروا أشياء بوجه التفكيك للفظ كما قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: 255) إن المعنى من ذلّ ذي، ⁽¹⁰³⁾ أي هاته النفس، يشفع عند الله وضلوا عن الرسم ⁽¹⁰⁴⁾ عن قوله إلاّ بإذنه لأنهم لا يحفظون القرآن ولا يقرأون المصحف. ⁽¹⁰⁵⁾

ج. إهمال علوم نافعة في التفسير مما أوجب ضعفهم فيها، لظنهم أنها بعيدة عن القرآن وهي ضرورية لفهم مراد الله تعالى في القرآن الكريم من جهة، ومعرفة عظمتة العمرانية مثل التاريخ وفلسفة العمران والأديان والسياسة من جهة أخرى، ولا شك أنّه لو عاش إلى أيامنا ورأى التطوّر الطارئ على علوم النفس والتربية والاجتماع... ما تردد لحظة في إدراجها في قائمة المعارف الضرورية لتفسير القرآن الكريم.

د. الخروج عن العلوم التي لها تعلق بفهم الآية إلى مسائل من علوم متنوعة ضعيفة المناسبة بموضوع تفسيرها، ولعل أبرز من يمثل به في هذا المقام الإمام فخر الدين الرازي ⁽¹⁰⁶⁾ في تفسيره الموسوم بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب.

(102) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 62.

(103) ويقصدون بقولهم من ذلّ ذي، من ذلّ هذه النفس.

(104) يقصد الرسم القرآني (ذا)، أي كتابة لا صوتاً.

(105) المرجع السابق، ص 63.

(106) الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج 1، ص 5-290. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، 62

سمات التفسير المعتمد:

إن تسمية العمل المتّسم بالعيوب الآنف الذكر تفسيراً إنما هو ضرب من التدليس على المطالعين، الذين لا تبلغ مراتبهم العلمية مبلغ التمحيص والغربة للتمييز بين مدلولات التراكيب، وما ليس منها في شيء، ولتجاوز ذلك إلى عمل يحق فيه اسم التفسير يجب أن يتسم بالسمات الآتية:

أ. تفسر التراكيب القرآنية جرياً على تبين معاني الكلمات القرآنية بحسب استعمال العربية.

ب. أخذ المعاني من دلالة الألفاظ والتراكيب وخواص البلاغة.

ج. استخلاص المعاني منها بدلالة المطابقة والتضمين والالتزام، مما يسمح به النظم البليغ، ولو تعددت المحامل والاحتمالات.

د. نقل ما يؤثر عن أئمة المفسرين من السلف والخلف مما ليس مجافياً للأصول ولا للعريّة.

هـ. يجب أن يتجنّب المفسر الاستطراد والاندفاع في أغراض ليست من مفادات تراكيب القرآن، فيجعل الآيات منافذ يخرج منها إلى أغراض دعائية أو حزبية، حتى تصير الآيات القرآنية بمنزلة عناوين لمقالات صحفية.⁽¹⁰⁷⁾

جسّد ابن عاشور هذا المقترح في تفسيره الموسوم بـ "التحرير والتنوير"، فيذكر في المطلع اسم السورة وأدلتها، ويذكر ما ذكر في أسمائها من أقوال، ينتقل بعدها إلى إثبات إن كانت مكية أو مدنية، ثم ينتقل إلى بيان ترتيبها وعدد آيها، ويختم ذلك المطلع ببيان أغراض السورة، ثم يبدأ بالتفسير والتحليل الذي يتوخى تطبيق المنهج المشار إليه أعلاه.⁽¹⁰⁸⁾

(107) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 65. جسّد الشيخ هذا المسلك في تفسيره الآنف الذكر.

(108) انظر على سبيل المثال لا الحصر، تفسير سورة المرسلات في: - ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 19، ص 417-448.

2. علم الحديث:

المهمة الأصلية لعلم الحديث حفظ ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية،⁽¹⁰⁹⁾ أو ما نقل عن صحابته -رضي الله عنهم- من سننهم الراجعة إلى التأسسي به، ونظرا لتعلقه بهذا الغرض، وتعلقه بالأحكام الشرعية من جهة، وشيوع الوضع فيه في متقدم الأيام من جهة أخرى، فقد وضع علماء الحديث ضوابط علمية دقيقة تميز الصحيح من السقيم، فنقدوا الرواة وضبطوا الأسانيد... وبهذه العناية العظيمة كان علم الحديث أتقن العلوم الإسلامية إحكاما، وكتبه أسلم الكتب من الإخلال سواء من جهة السند أو من جهة المتن، لهذا كان الخلل الحاصل فيه قليلا مقارنة مع ما حصل في العلوم الإسلامية الأخرى، لهذا يعدّ ما حصل فيه من خلل يسيرا، ولعلّ أبرز ما طرأ عليه من فساد ما يمكن إيجازه في النقاط الآتية:

أ. الانخداع بحسن أحوال الرواة من غير نقد، فوقعوا في مصيبة الذهول إنّ سلّموا من مصيبة التدليس والغرور، مما ساعد الوضّاعين على استغلال هذا الاغترار أحسن استغلال، وقد أدرج في الاغترار بحسن أحوال المتقدمين الأخذ بقول النووي بجواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، حيث يقول: "ومن العجيب أن النووي يحكي اتفاق الحفاظ على جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، والواجب سد هذه الذريعة."⁽¹¹⁰⁾

ب. أصيبت الهمم بالقصور عن مزاولة علم الحديث مزاولة نقد وضبط، واقتنع المشتغلون بالحديث من صفة المحدث بسرد الحديث أو حفظ كثير منه، وربما كان مخلوطاً صحيحه بضعيفه، اختصرت عندهم طرق التلقي⁽¹¹¹⁾ في الإجازة والتي قنع فيها أصحابها بكتابة الشيخ لتلميذه أنه

(109) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصحيح بقريب، مرجع سابق، ص 66.

(110) المرجع السابق، ص 67.

(111) المرجع السابق، ص 68. شاع في المتأخرين، جعل بعض الأعلام من المتقدمين ومن المتأخرين فوق مقام النقد، رغم عدم عصمتهم، سواء بما نقل من أقوالهم أو ما نقله الثقات عنهم.

أجازه أن يروي عنه كتب العلم "وفي كثير من تلك الكتب ما لا يعرفه الشيخ ولم يطالعه، ثم يتصدون من بعد للرواية بالسند... يظنون أنّ تلك الورقة هي السند، وإنما تفيد الورقة وجود صحيح البخاري مثلاً أو غيره إذا كان الذين تلقوها عدولاً." (112)

ت. التسامح في إيداع الأحاديث الضعيفة في كتب الحديث، ولو كانت في فضائل الأعمال، وهو باب يجب أن يسد، لأن ترك ذلك أعظم فائدة للدين من ذكره، وفي الأحاديث الصحاح والحسان بلاغ لطالبي الفضائل. (113)

ث. طرح الاشتغال بضبط أحوال الرواة بعد ما مَحَص الحفاظ صحيح الحديث من عليه؛ فإن ذلك أصبح عديم الجدوى قليل الفائدة، لهذا يقترح الاقتصار على ذكر الصحابي الراوي الحديث وعلى ذكر رتبة الحديث في نظر أهل النقد.

ج. يتوهم بعض أهل السذاجة في العلم أنّ السنّة شيء والمذاهب الفقهية شيء آخر، حتى يخيّل لهم ولمن يسمع كلامهم أن أئمة الفقه من أهل الاجتهاد شرعوا في فقههم قبل العلم بالسنّة، ويتصورون أنهم علموا من السنّة التي اقتنوا من كتبها ما اقتنوا، ما لم يعلمه أهل الاجتهاد، لهذا من الواجب تذييل الحديث بمنازع علماء الفقه في الاستنباط منه وهي طريقة مالك في الموطأ. (114)

3. علم الفقه:

دعت الحاجة الزمنية إلى تدوين علم الفقه؛ فكانت مناهج العلماء في تدوينه على قسمين، قسم يذكر الفروع وأنواع الحوادث مذيّلة بأحكامها، مثل المدونة المروية عن الإمام مالك بن أنس (توفي 179هـ)، وآخر يذكر الكليات الفقهية التي يسميها المتأخرون الأصول القريبة، ويفرعون عليها المسائل الجزئية، مثل

(112) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 69.

(113) وإن كان القول وجهها، فالأمانة تقتضي التذكير بأن المسألة خلافية، وإن كان فيها راجح ومرجوح.

(114) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 70.

قواعد القرافي والأشباه والنظائر لابن النجيم وقواعد عز الدين بن عبد السلام ومن سلك مسلكتهم كالمقري والونشريسي، وقد واكبت هذه المحاولات اهتمام المختصين بالتقديرات وتكرار الفروع، مما أوجب ظهور نقائص رسخت تلك العيوب وجذرتها، ولعل أبرز تلك الأسباب ما موجزه النقاط الآتية:

أ. الميل إلى التقديرات وتكرار الفروع في الفقه أطمع القاصرين فيه حيث رأوه غير محتاج إلى نظر وخدمة علوم أخرى، بل هو صور وأشكال جاهزة ثابتة لا تتغير مهما تغير الزمن والأحوال والأوضاع، والأمر المنكر فيها حصر الفقه في التقديرات والفروع المنقولة، وهذا لا يبطل الحاجة إلى التفرع وتوضيح المشكلات.

ب. نقل الخلاف المذهبي، فتعرض في المسألة أقوال كثيرة يكاد أن يكون الخلاف بينها بيننا، ولولا تصدي جماعة من أهل الفقه للترجيح بين الأقوال الكثيرة لصعب على الناس تعاطي الفقه.

ت. التعصب المذهبي والعكوف على كلام إمام المذهب واستنباط الحكم منه بالالتزام، ثم تلقى أتباع الأئمة المذاهب برهبة منعتهم النظر في الفقه، بل وصار قصارى همهم نقل الفروع وجمع الغرائب المخالفة للقياس ونقل الخلاف، ثم أبوا التراجع ورفع الخلاف الذي هو الغرض من التفقه وتعلقوا بالانتصار لمذاهبهم تعلقاً تاماً لا يتزحزون عنه قيد أنملة رغم تصريح الأئمة بضرورة عرض أقوالهم على الأصول قبل الأخذ بها. قال الباجي: "لا أعلم قوماً أشدّ خلافاً على مالك من أهل الأندلس؛ لأنه لا يجوز تقليد الرواة، وهم لا يعتمدون غير ذلك."

ث. تعطل النظر الفاحص في الترجيح والتعليل، وإمعاناً في سدّ طريقه رمي سالكه بتهمة الرغبة في إحداث مذهب جديد أو قول ثالث، وهو عمل مخالف لما كان عليه السلف، إذ مع تقليدهم لواحد من الأئمة لا يرون تقليده مانعاً من النظر والترجيح؛ فهذا سحنون مع تقليده للإمام مالك يخرج المدونة مذيّلة بأحاديث صحيحة تخالفها لينبّه على أنه يختار غيرها، ولا يمكن أن يتخذ هذا مطيّة لنقض المذاهب عن بكرتها لتأسيس

مذهب واحد كما هو معلوم عند بعض المبالغين في هذا القصد؛ لأنّ قصارى ما يطلب هنا هو تقريب بالترجيح والتعليل، ويقرر هذا الأمر القراءة المتأنيّة للخبرة الفقهية الإسلامية، ويؤكد تحليلنا هذا نقله: تنبيه سحنون على مخالفة الحديث الصحيح، وهذا موجب بنفسه للتساؤل عن السبب الموضوعي لذكر الحديث الصحيح ومخالفته.

ويترتب على ترك الترجيح نتائج وخيمة، لعل من أبرزها ما موجزه:

- غلق النظر في باب الترجيح والتعليل مانع من تقليل الخلاف أو توحيد المذهب (ليتضمن أقوالاً متضاربة)، وليس سبباً في تقليل الخلاف كما يدّعي أنصار المذاهب المتداولة حتى في المذهب الواحد.
- إن منع مخالفة المذاهب المعروفة منع من إحداث قول غير مسبوق أو الجمع بين قولين سابقين، إذ لا يمكن تصور إحداث قول جديد، أو جمع بين قولين مع سدّ باب مخالفة المذاهب المعروفة.
- سدّ باب النظر فيما سبقت الإشارة إليه يفضي إلى التوقف عن إحداث أحكام محدثة كثيرة، فإنّ المستنبطات الاجتهادية قد راعى فيها الأئمة المصالح والمفاسد، ومقاصد الشريعة، وحاجات الأمة، وعوايدها، ودفع المشقات... لهذا تحيّر علماء اليوم في أمرهم مهما حدث شيء لا يعلمون حكمه.
- فتح باب النظر في الترجيح والتعليل يوجب ترك مبالغة بعض العلماء في الاحتياط خشية من تفرق الأمة إلى مذاهب كثيرة؛ لأنّ بإقدام العلماء على النظر أمكن الحكم على الخلاف وقرع أنف المتسلّق إلى الاجتهاد دون استعداد، إذ لم يبق له من التعلل بالاضطهاد، ما يجعل كلامه مسموعاً عند أهل العناد.
- النظر فيما ذكرنا موجب لتحسين الحالة العمومية في مجموع التصرفات اليومية من معاملات مدنية ومنافع اجتماعية وأحكام قضائية... ولا يضرنا خطأ الجاهلين فإنهم في ظلماتهم يعمهون.

• إبطال النظر في الترجيح، ألجأهم إلى القول بتلفيق الأحكام حين نزول الحوادث بهم، إما باستنباط من كلام المتقدمين وإما بالرجوع إلى عمل علمائهم بالأندلس أو فاس أو تونس، وقد رد ذلك ابن العربي ردّاً صريحاً في كتاب العواصم من القواصم.

ج. إهمال العناية بجمع النظائر والقواعد للفروع المتّحدة بذكر الحكم بينها، حتى يستغنى عن كثرة التفرع، وتكون بذلك الفروع كالأمثلة للقواعد المذكورة، كأنه نظرية وتطبيقاتها من الخبرة الفقهية.

ح. عُرُوّ البحث الفقهي من النظر إلى مقاصد الشريعة من أحكامها،⁽¹¹⁵⁾ وهو ما أوجب تشعب الخلاف سواء كان خلافاً عالياً (بين المذاهب) أو نازلاً (داخل المذهب الواحد)، فإنّ تتبّع تصاريح الأحكام يرشد الفقيه إلى مقاصدها، وفي سوابق أعمال السلف دلالة واضحة على عنايتها بها، وقد كان إهمال المقاصد سبباً في جمود كبير للفقهاء، ومعولاً لنقض أحكام نافعة، وأشأم ما نشأ عنه مسألة الحيل، التي ولع بها الفقهاء بين مكثّر ومقل.

خ. ضعف الفقهاء في علوم يُؤلّد الضعف فيها قصوراً عند استنباط الأحكام، ولعلّ علّة ذلك ولعهم بالتفرع الذي شغل وقتهم حتى ضاق عن الوفاء بواجبات النظر، وموارد الضعف لا تكاد تحصر ولكن أهمها:

- الضعف في الحديث أثر في وقوع الخطأ في الأمور التي مرجعها التوقيف وفي بيان المجملات ونحو ذلك.
- الضعف في اللغة وقد نشأ عنه خلل في كلام كثير من عظماء الفقهاء.⁽¹¹⁶⁾
- الضعف في أصول الفقه وهي المصيبة التي عمّت متأخري المغاربة والمصريين.

(115) الريسوني، أحمد. الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، منشورات الزمان، الكتاب التاسع، 1999م، ص 91-92، 98-115، 104-123، 122-134 بيّن فيه أهمية النظر المقاصدي في الفقه وغيره من علوم الشريعة.

(116) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، المجلد 1، ص 84-85.

• الضعف في علوم الاجتماع وحاجات الأمة حتى أهملوا صوراً من البيوع ونزّلوا على بيوع الناس اليوم أحكام بيوع الآجال التي كانت في القرون الأولى من الهجرة، وأهملوا العناية بالبيوع الحاضرة وتخريجها.

د. الإعراض عن المؤلفات المفيدة المهدّبة الواضحة العبارة مثل مختصر ابن الحاجب، والالتجاء إلى التآليف الكثيرة التكرار والموغلّة في الاختصار.

ذ. الاختلاف في أصول الاستنباط مما أوجب الاختلاف في الفروع، فنجد لكل مذهب أصولاً خاصة يعسر معها المراجعة والسعي إلى توحيد أصول الاستنباط، ونبذ الخلاف وهو الهدف الذي توخاه الشاطبي من كتابه عنوان التعريف الموسوم بالموافقات، يؤكد حرصه في بداية الكتاب الأول على إثبات أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية.⁽¹¹⁷⁾

ر. قصر الفقه عندهم على فقه العبادات، مع أنّ الأصل فيه التوقيف وتقصيرهم في فقه المعاملات؛ فتكون محتاجاً إلى أصول وكماليات تجعل للعارف به معرفة بأحوال الزمان وتودعه شعوراً نبيلاً في إدراك قيمة الدعاوى واحترام الحقوق وكرهية الظلم، يهتدى بها عند تشابه النصوص وقصد تطبيقها، وعند اتساع الحكم من مبدأ إلى غاية فيما ترك للاجتهاد، إن الاختلاف بين فقهي العبادات والمعاملات موجب للاختلاف في طريق التعامل؛ لأن الأول طريقه التوقيف. أما الثاني فطريقه أوغل في القياس من سابقه.

4. علم أصول الفقه:

تتلخص غاية علم أصول الفقه في ضبط القواعد التي يستطيع العالم بها فهم أدلة الشريعة ليأخذ منها الأحكام التفرعية، وعمل العلماء على جمع ما تتفق فيه الآراء بغرض رفع الخلاف في الفقه بعد أن كانت هاته القواعد متفرقة وموكولة لنباهة المجتهدين، يستعملون هذه القواعد في الموازنة بين مختلف الأقوال،

(117) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، المجلد 1، ص 29-34.

وكان ذلك مسلك أهل الفقه من لدن الصحابة إلى الأئمة المجتهدين، لهذا كان هذا العلم لصيقاً بعلم الجدل، ثم وقع أن كتب فيه الشافعي رسالته التي ميّزه فيها عن الجدل... وعلى نسقه نسج من جاء بعده مباشرة من علماء الأصول، ثم بدأ تسرّب بعض الهنات والنقائص إليه منها:

أ. إدخال ما لا يحتاج إليه فيه فوسّع العلم بتضمينه كل ما يحتاج إليه المجتهد، ليتسنى لهم جعله علم آلات الاجتهاد، فاختلط من جرّاء ذلك بالمنطق واللغة والكلام... وبأبلغ بعض الأصوليين في شأنها كالغزالي في مستصفاه، ونسج على منواله ابن الحاجب في مختصره.⁽¹¹⁸⁾

ب. تأخر وضع القواعد الأصولية عن الفقه التفريعي ألزم المؤصلين لمذاهب شيوخهم على توظيف المنهج الاستقرائي (والمعروف بمنهج الحنفية)، فأوجب ذلك تعارضاً بين الأصول والفروع في كثير من المسائل. قال الشيخ ابن عاشور في مقام بيان أضرارهم: "...حتى أصبحوا يقولون طرد فلان أصله وخالف فلان أصله، والبخاري يعبر (عنها) بقوله ناقض، وفي الحقيقة ما خالف ولا طرد، وإنما تأصل الأصل من بعد الفرع."

ت. اشتغال العلم على مسائل لا طائل تحتها مثل مسألة، هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع قبل نبوءته، ومسألة التكليف بالمحال... وهي المسائل التي جعل الشاطبي الخوض فيها من العبث.⁽¹¹⁹⁾

ث. غفلة علماء الأصول عن مقاصد الشريعة، فأهمّلوا تدوينها في الأصول وقصّارى ما دوّنوه منها نزر يسير في مسالك العلة، مثل مبحث

(118) أغلب كتب الأصول حافلة بذلك، انظر: - الأمدي، سيف الدين. الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، 3891هـ/3041م، المجلد الأول ص 71-90
- الغزالي، أبو حامد. المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط3، 0041هـ/0891م، ص3، 6، 8-81،...

(119) يؤكد هذه المعاني، ما ورد في: - عبد القادر، المسائل المشتركة بين أصول لفقه وأصول الدين، مرجع سابق، 53، 63، 14، 34، 44، 74، 85، 36، 07، 47،.. مع ذكرنا لما حواه الكتاب في مجمله، فإننا نؤكد أن في المسألة بعض المبالغات يحسن التنبّه لها، وقراءة هذا النوع من المؤلفات بحذر شديد.

المناسبة والإخالة والمصلحة المرسله، بينما كان الأولى أن تكون الأصل الأول للأصول؛ لأن بها يرتفع خلاف كبير، وهو ما وفق إليه الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات.⁽¹²⁰⁾

ج. الحطّ من قيمة الأصول غلق باب الاجتهاد ومنع النظر، وأودع هذا العلم في زوايا الإهمال وأصبح كلمات تلاك ثم ترمى، لا صلة لها بتطوير فكر ومراجعة حكم أو حسن تدبير... وبذلك قلّ تدريسه، ودرسه ليس شيئاً سوى حفظ واجترار لا صلة له بما سبقت الإشارة إليه، حتى غدا علماً للتباهي والتنطّع والتعصّب، وقد اشتكى من خلو تدريس تلك العلوم من الغايات الجلية كثير من الباحثين المعاصرين.⁽¹²¹⁾

5. علم الكلام:

علم الكلام هو العلم المتضمّن للحجاج عن العقائد الإسلامية بإثبات الحجج ودفع الشبه، ويقابله في الفلسفة قسم الإلهيات... واقتضت طبيعة هذا العلم المتظاهرة مع الرغبة في النسخ على وفق الفلسفة في المباحث العقديّة، ظهور اختلافات بسيطة أولية أنشأها البحث في أواخر عصر الصحابة مثل مسألة القدر... وبدأت الخلافات تتطوّر حتى ظهرت في الأمة أربع طرائق:

طرائق الخوض في علم الكلام:

أ. الرافضون للبحث في الفلسفة مع التمسك بظواهر الشريعة، أدرج فيها المالكية والحنابلة والظاهرية والخوارج والجبرية والمرجئة، والإخبارية من الإمامية الاثنا عشرية... وهؤلاء منقسمون بين مقتصد ومغال.⁽¹²²⁾

ب. الرافضون للشريعة مناصرة للفلسفة، أدرج فيها زمرة الملاحدة في الأمة.

(120) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، المجلد 2، والكتاب غني بتلك المعاني.

(121) زررور، عدنان. "منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة"، نشر ضمن كتاب: علوم الشريعة في الجامعات، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، ط 1، 1415هـ/ 1995م، ص 111-116.

(122) انظر الكتب الناقمة على علم الكلام وأهله، وانظر كتب مخالفهم.

ج. المؤولون للشرعية لأجل موافقة الفلسفة، وأدرج ضمنها الباطنية وخاصة إخوان الصفا، والحكماء مثل ابن سينا وابن طفيل، وكثير من الصوفية.

د. المؤولون للفلسفة لأجل الشرعية وهم الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة والشيعة،⁽¹²³⁾ والإباضية.

وظهرت بين هؤلاء من جهة، وبينهم وبين غيرهم خلافات كثيرة أوجبت تخلف هذا العلم وضلاله عن أهدافه الأصلية، لخصها ابن عاشور فيما يمكن أن ندرجه في أسباب تأخر علم الكلام.

أسباب تأخر علم الكلام:

أ. خلاف في مسائل لا ينبغي على الخلاف فيها أثر معنوي، وهي أشبه بالمسائل الميَّنة في علم الكلام، وترجع هذه الخلافات إلى الاختلاف في الاصطلاح حيناً وتعدد الصفات حيناً آخر والخلاف اللفظي حيناً ثالثاً... من هذه المسائل هل يضل السعيد أو لا نظراً لما عند الله ولما في الواقع، وهل تبقى رسالة الرسول بعد وفاته، وهل الإرادة يلزمها الرضا أولاً، وهل القرآن مخلوق أم لا، وهل وجود الشيء عينه أو غيره، وهل لله صفة التكوين وصفات الأفعال، وهل له قدرة إرادة مع الاتفاق على أنه قادر ومريد...

ب. الغلو في التنزيه وظنوا به تعظيماً لله تعالى بما لم يصف به نفسه، ومن ذلك قولهم بجواز إثابة العاصي وتعذيب المطيع وتكليف المحال، وما شاكل ذلك من المسائل التي ترجع إليها.

(123) انظر الكتب على مشاربهم، منها:

- الماتريدي، أبو منصور. التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، بيروت: دار المشرق، ط2.
- طوسي، نصير الدين. تجريد العقائد، تحقيق: عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، 1996م.
- الإيجي، المواقف، مرجع سابق.

ج. قول ما لا يعقل، واعتقاده وعدّ ذلك من محاسن الإيمان وربما من كماله، من ذلك قولهم إن السمع يتعلق حتى بالمبصرات، فهو بظاهره فاسد إلا أن يصرّحوا بأنه كناية عن العلم، وأن الكلام بلا حرف مع أنه كلام، وأن رؤيتنا الله في الآخرة بالعين لكن بلا جهة ولا كيف، وكذلك تقريرهم في الكسب، وألزموا الناس بالتقليد في الدليل كما يقلدون في المدلول.

د. شيوع التنازع وذلك أوجب إياية الرجوع إلى الحق؛ إذ في طبع الإنسان كراهية الرجوع إلى من يجترئ عليه، والخلاف بين العقلاء نادر لو راموا التقارب، ولو اهتدى الناس بهدي السلف لقالوا قولهم: "لا نكفر أحدا من أهل القبلة".

هـ. الإلزام بلوازم المذاهب⁽¹²⁴⁾ مع أن لازم المذهب ليس بمذهب كما هو معروف بين رجال هذا الفن، ظهر ذلك في مسألة خلق القرآن وما نجم عنها من فتن مضحكة مبكية خاصة ما أورده صاحب كتاب الحيدة في إلزامه بشر المريسي وأصحابه، ولا يبعد من هذا غلو الزمخشري على مخالفه في الكشف،⁽¹²⁵⁾ ومن توابع هذا الباب كثرة تحريف المخالفين كلام مخالفهم وهو شيء يعزّ التنزّه منه.

و. إقحام قضايا في علم الكلام لا صلة له بها، بغرض إكبار تلك المسائل في عيون العامة ومن حام حولهم نحو مسألة الخلافة، والخروج على السلطان... لا شيء سوى ردع العامة عن الاستخفاف بها لما ينشأ عن ذلك الاستخفاف من فتن.

(124) كتب الكلام على تنوّع مشارب أصحابها مليئة بالإلزامات، قد يعزى بعضها إلى فقد التقوى في بعض مظاهرها المعرفية، فقد نجد التقوى المتجلية في الشأن الاجتماعي، ولكنها مفقودة أو إن شئت هي عزيزة في الشأن المعرفي.

(125) الزمخشري، جار الله. الكشف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1397هـ / 1977م. فهو مليء بمثل تلك المعاني.

يرى هذا الأمر في كتب الكلام⁽¹²⁶⁾ على تنوع مشارب أصحابها، فتجده عند أهل السنة كما تجده عند الشيعة الاثنا عشرية، والأباضية، ولم يتوقف أصحابها عند المسائل المتعلقة بنصرة مذاهبهم، بل جاوزوها إلى إدراج تفاصيل مسائل في الفلسفة والمنطق وغيرهما من المعارف.

خاتمة:

تقويم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لتعليم العلوم الشرعية في غاية الأهمية؛ لأنه صدر عن سليل بيت علم، زاول العلم متعلماً ومعلماً ومسؤولاً عن تنفيذ برنامج إصلاح، بمقدوره إنتاج أمة مستقلة بقاتتها، إذا استدرك فيها اللاحق على جهود أسلافه في التعلم والتعليم. استدراك يطال الخلل لتجاوزه، ولا يتأتى التأسيس لذلك إلا في ظل جمعية تباشر نقده، وتبتعد عن تغليب المصنفين، مع تدرج في التعليم وعرض الأفكار، وقوام ذلك التركيز على التمرين والعمل بالمعلومات، وترسيخ الفضائل، والاطلاع على أحوال الأمم، في برامج مرتبة تبتعد عن الاستعجال في بلوغ الرتبة.

وتحقيقاً لهذا المسعى، خلص إلى سبل الإصلاح، التي تقتضي إعادة النظر في مراحل التعليم، وأساليب التدريس ومقتضياته، زيادة إلى إصلاح حال المؤلفات، بالابتعاد عن التطويل والتخليط، والتأسيس لمؤلفات تعليمية تراعي الانسجام مع الملاحظات الآتية الذكر.

عرض بعدها أصل الخلل العارض على العلوم، بسبب كيفية المباحثة وغياب الثمرة، كما تعود إلى أسباب جوهرية ككثرة المقحمات في ميدان العلم، وإبعاد عناصره الأصيلة، وأسباب فرعية، كتوقف الإبداع والتداخل بين العلوم، والولع بالمسائل الخلافية، والطموح إلى المشاركة في جميع العلوم، بسبب شيوع العقلية الموسوعية.

(126) انظر:

- التفتازاني، سعد الدين. شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن، بيروت، والقاهرة، عالم الكتب، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1409هـ/1989م، مج3، ص5-366، ذكر فيها المقصد الرابع في الجواهر، وفيه تفاصيل متعلقة بعلوم أخرى. انظر أيضاً:
- الطوسي، تجريد العقائد، مرجع سابق، ص63-111، ص199-235.

وفي كنف هذا الجو شاع الاشتغال بالبحوث العرضية، والتشبيث بآراء المتقدمين، ففشا التقليد، وفصل بين العلم والعمل، وأهملت المراقبة، فكان من نتائجه المباشرة التأليف لغير غرض التعليم، وسرى فينا سرعة الخطو إلى مزاولة النقد من أفراد ليسوا أهلاً له.

تلك هي المحدّدات العامة لأسباب تأخر العلوم، أما الخلل الطارئ على مباحثتها، فقد عالجه، وفق النسق المشهور المتداول، فالتفسير شاع فيه الخلل، بسبب الولع بالتوقّف، والضعف في اللغة العربية، وإهمال علوم نافعة فيه، والخروج عن موضوع الآية، وتجاوز هذا الخلل، يقتضي تفسير التراكيب وفق ورودها في المصحف، بحسب استعمال العرب، وأخذ معاني الألفاظ من الدلالة العربية وخواص البلاغة العربية، والأخذ بما أثر عن أئمة التفسير من السلف والخلف مما ليس مجاناً للأصول العربية مع الابتعاد عن الاستطراد.

أما علم الحديث، فقد درج المؤلّفون على الانخداع بحسن أصول الرواة من غير نقد، وأصبحت همهمهم بالقصور عن مزاولة علم الحديث مزاولة نقد وضبط وتمحيص، فانتشر فيهم التسامح في التعامل مع الحديث الضعيف، والمبالغة في الاشتغال بضبط أحوال الرواة في غير بابه.

وفي الفقه مالوا إلى التقديرات وتكرار الفروع، فطمع المبتدئون والقاصرون، واحتنفوا بالخلاف المذهبي وضاع الضبط والتأصيل، وفشا التعصّب، وتعطلّ النظر في التعليل والترجيح، فتوقّفت العقول عن إحداث أحكام جديدة وفق دواعي الزمان، فقلّ حضور الفقه في واقعنا المعاصر، بسبب إهمال العناية بجمع النظائر ومقاصد الشريعة، والضعف في علوم الأثر، والإعراض عن المؤلفات المفيدة في الباب، والاختلاف في أصول الاستنباط، وقصر الفقه على فقه العبادات مع أن الأصل فيه التوقيف، وأهمل من الفقه ما له صلة بواقعنا المعيش، وقد فشا الخلل نفسه إلى علم أصول الفقه، فغيّبت غاياته في وسط ما لا يحتاج إليه فيه، وتأخّر وضع القواعد الأصولية عن مزاولة الفقه، مع غفلة عن مقاصد الشريعة؛ فولّد هذا المسلك الحطّ من شأن أصول الفقه، مما كان سبباً مباشراً في غلق باب الاجتهاد.

وطراً للخلل نفسه على علم الكلام، بسبب الخلاف في مسائل لا ينبغي على الخلاف فيها أثر معنوي، والغلو في النزيه، وظنوه تعظيماً لله تعالى، منها قولهم بجواز إثابة العاصي وتعذيب المطيع، كما أدرجوا فيه ما لا يعقل اعتقاده، وشاع فيه الإلزام بلوازم المذهب، رغم اتفاقهم على أن لازم المذهب ليس بمذهب، زيادة إلى غلبة المقحمات المعرفية على أصل النص الكلامي، فصار الدرس الكلامي درساً موسوعياً، ليس منه فيه إلا العشر.

يستشف مما سلف أن نقد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور يَنْصَبُ أساساً على بحث مقاصد تلك العلوم في حياتنا المعاصرة، وتحقيق تلك المقاصد يفرض إصلاحاً شاملاً للتعليم بجميع مكوّناته. إنه يتوخى التأسيس لفقه الرجوع بالأمّة إلى أصل غايات علوم الشريعة الإسلامية، فيجب أن تعمل المؤسسات الجامعية على بيان تلك الغايات في برامجها ومواصفاتها رجالها، والسعي إلى التَحَقُّق منها ثم تحقيقها في شعاب الحياة.

الفصل الثاني

فقه السنة النبوية

عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

نعمان جعيم^(*)

مقدمة:

ابن عاشور عالم ضليع في علوم السنة النبوية رواية ودراية، وهو وإن لم يغلب عليه طابع التحديث، بل غلب عليه علم الدراية بحكم ميله إلى الفقه والأصول، إلا أنه توفر له من المؤهلات في علم الرواية ما جعله قادراً على تمييز الروايات، بل والاستدراك على كبار المحدثين في بعض المسائل، ولا غرابة في ذلك فهو التلميذ الوفي لمنهج الإمام مالك في التعامل مع السنة النبوية الشريفة.

لقد قام ابن عاشور بدراسة وتدريس كتاب الموطأ في جامع الزيتونة، وعزم على وضع شرح جامع له وشرع في ذلك، ولكن شغلته شواغل أعمال أخرى، فلم يتمكن من المضي فيه. ولما تعسر عليه ذلك نزل بطموحه إلى وضع مؤلف يقتصر على إثبات ما لاح له "من النكت والمسائل، وكشف المشاكل، أو تحقيق مبحث، أو فصل نزاع، أو بيان استعمال عربي فصيح، أو مفرد غير متداول"،⁽¹⁾

(*) أستاذ مشارك ورئيس قسم الدراسات العامة بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. البريد الإلكتروني: redjas@hotmail.com

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، تونس - الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1976م، ص5.

وسماه: كشف المغطّي من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ. وقد مهّد له بالحديث عن دواعي تأليف الإمام مالك الموطأ، ومنهج صاحبه في تحمّل الحديث وقبول الرواية، وأنواع المرويات الواقعة في الموطأ، وأهم أسانيد مالك فيه، وطرق روايته عن مالك، والشروح التي وُضعت عليه.

كما وضع ابن عاشور تعليقات وتحقيقات على بعض أبواب صحيح البخاري عرضت له عند روايته لهذا الكتاب الجليل، وسماها: النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح. ولابن عاشور حديث عن السنة النبوية الشريفة دراية في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، كما أن له إشارات متعلقة بذلك في بعض مقالاته.

وهذه الورقة دراسة في بعض جوانب فقه السنة النبوية عند هذا العالم المحقق، تعتمد أساساً على الكتب الثلاثة المذكورة آنفاً. وقد قسمت هذه الورقة إلى مبحثين: الأول: ابن عاشور وعلم الدراية، والثاني: ابن عاشور وعلم الرواية.

أولاً: ابن عاشور وعلم الدراية

1. عوامل القوة عند ابن عاشور في فقه السنة النبوية:

تميز منهج ابن عاشور في التعامل مع السنة النبوية دراية ورواية بالعمق والتوازن والتحقيق، حيث تأخّت في منهجه طريقة الفقيه وعقلية الأصولي المتشبع بمقاصد الشريعة وتقنيات الصناعة الحديثة، وتدقيقات اللغوي الضليع، كما تحضر فيه رؤية متبصرة بسنن التاريخ وأحوال الاجتماع البشري وما لها من أثر في فهم النصوص وإدراك مقاصدها. ويمكن إجمال العوامل التي ساعدت ابن عاشور على حيازة هذه القدرة العالية في أربعة عوامل هي:

العامل الأول: تضلّعه في علوم اللغة العربية وأساليب بيانها، الأمر الذي أعطاه دقة ومرونة في فهم نصوص السنة النبوية، خاصة ما يتعلق منها بأساليب البيان. ومن أمارات تضلّعه في اللغة وأساليب البيان أنه لا يكاد يخلو توجيهه لحديث من الأحاديث وأسلوب من أساليب البيان النبوي من استشهاد لذلك بأشعار المعلقات وديوان الحماسة وغيرها، وبما جرى عند العرب من أمثال.

ومن النماذج التي تظهر تضلعه في علوم اللغة وأساليبها وأثر ذلك في فهم الحديث ما جاء في تعليقه على حديث: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، كما تنتج الإبل من بهيمة جمعاء هل تحسّ من جدعاء. قالوا: يا رسول الله أرايت الذي يموت وهو صغير؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين." حيث أشار إلى أن هذا الحديث قد أخطأ فيه جم غفير، وبين أن التمثيل الموجود في الحديث هو تمثيل حال عقل الآدمي المولود في كماله واستقامته (وهو ما عبّر عنه الحديث بالفطرة)، بحال جسد البعير المولود في تمامه دون جدع، وكما أن جدع ابن الناقة إنما يكون بفعل أهلها، فكذلك إفساد فطرة الولد إنما يكون بفعل أبويه. وحتى يتم هذا التمثيل لا بدّ أن تكون "ما" في "كما" موصولة وليست مصدرية (كما يتوهمه كثير)، والرباط محذوف على الغالب، و"من" في "من بهيمة" بيان للإبهام الذي في الموصول (ما) وليست ابتدائية، و"بهيمة" هي البهيمة المولودة لا الوالدة.⁽²⁾

وفي بيانه للمقطع الثاني من الحديث ذكر أن "كان" في قوله ﷺ: "الله أعلم بما كانوا عاملين" زائدة، وأصل الكلام: "الله أعلم بما عملوا: أي الله أعلم بما صاروا إليه في الآخرة. فقد أمسك رسول الله ﷺ في هذا الحديث عن الجواب عن هذا السؤال، وفوّضه إلى علم الله تعالى، مثل أمر الروح والساعة، وليس المقصود أن الله يجعلهم على مراتب تناسب ما كانوا سيفعلونه من خير أو شرّ كما توهمه الشراح."⁽³⁾ وأشار إلى أن قوله ﷺ: "الله أعلم بما كانوا عاملين" مثل قول العرب: ليت شعري ما صنع فلان، لا يريدون البحث عن عمله؛ إذ لا عمل مقصود معرفته، بل يريدون: ليت شعري ماذا كانت حاله في مغيبه عني.⁽⁴⁾

ثم أورد أنه قد يُعترض على هذا التوجيه للحديث بما ورد في صحيح البخاري عن ابن عباس: "سئل رسول الله عن أولاد المشركين فقال: الله إذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين"، وأن "إذ" في قوله: "إذ خلقهم" ظرف: أي قد علم الله عملهم من حين خلقهم، وهذا يؤيد ما حمل عليه الشراح معنى حديث

(2) المرجع السابق، ص 145-146.

(3) المرجع السابق، ص 146.

(4) المرجع السابق، ص 146.

الموطأ، وردّ على هذا الاعتراض بأن "إذ" غير متعيّنة للظرفية، بل قد تكون للتعليل وهو معناها هنا: أي الله أعلم بحالهم؛ لأنه خالقهم، ويتعيّن حملها على "التعليل" لا على "الظرفية"؛ لأن أحمد ابن حنبل روى حديث ابن عباس بلفظ: "ربهم أعلم بهم، هو خالقهم وهو أعلم بما كانوا عاملين"، ولعل ما وقع في رواية البخاري رواها الراوي بالمعنى حسب ظنه؛ ولأن الجزء لا يكون مترتباً على عمل لم يقع لا سيّما الجزء السوء.⁽⁵⁾

ومن نماذج ذلك ما ورد في حديث البخاري في باب ما يستحب للعالم إذا سئل: أي الناس أعلم؟ "قال الخضر: يا موسى ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كنقرة هذا العصفور في البحر"، فقد ذكر الشراح أنه يرد على عبارة "ما نقص علمي وعلمك من علم الله" أنه يقتضي نقصاً من علم الله؛ وهو وإن كان نزراً، فما هو إلا نقص، وهذا يخالف كمال الله تعالى. ثم قال: "ولم يدفعه بما ترتاح له النفس. ووجه دفعه عندي: أن الكلام لا محالة تشبيه معقول بمحسوس، فالعمدة في المشبّه به على الحسّ لا على ما في نفس الأمر والواقع، والحسّ لا يَظْهَرُ له في نقر العصفور نقرة من البحر نقص شيء من البحر، فلا يرد الإشكال جرياً على معروف الاستعمال."⁽⁶⁾

ومن نماذج ذلك أيضاً ما جاء في حديث البخاري عن كيف كان الوحي إلى رسول الله ﷺ حيث وقع فيه قول خديجة ﷺ: "وتُعيّن على نوائب الحق". فقال معلقاً: "لم أر شرحاً لهذه الجملة شافياً في شروح الصحيحين وكتب غريب الحديث واللغة، ولا يزيدون على بيان معنى النوائب، دون تعرض إلى معنى إضافة النوائب إلى الحق، ولا إلى المراد من الحق ما هو؛ فإن الحق له معان كثيرة."⁽⁷⁾ ثم ذكر أنه يظهر أن هذا جرى مجرى الأمثال في كلام العرب لكونه نُظِمَ على إيجاز بالغ؛ شأن الأمثال.

(5) المرجع السابق، ص 146-147.

(6) ابن عاشور، محمد الطاهر. النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، القاهرة- تونس: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، دار سحنون للنشر والتوزيع، ط 1، 1428هـ/ 2007م، ص 12-13.

(7) المرجع السابق، ص 6.

وبعد تحليل لغوي خلص إلى أن "الحق" المراد به هنا ما قابل الباطل،
 فإضافة النوائب إلى الحق إضافة تمليك، تشعر بمعنى أوجدها الحق وقام بها،
 والتقدير: "وتُعين صاحب الحق على تحصيل حقه لمن عليه في نوازل الحق،
 وتحصيله عند نوائبه؛ فوقع في الكلام حذف متكرر يدل عليه السياق. وهذا شأن
 الأمثال." (8) والمراد بالنوائب مثل مساعي الديات، والصلح عن الترات في القتل
 الخطأ وعمداً، ومساعي الصلح بين المتحاربين. (9)

ونختم هذه النماذج بمثال ابن عاشور أساليب البيان في صرف
 ظواهر بعض الأحاديث عما قد يتبادر إلى الذهن منها، فعند تعليقه على حديث
 فرار الشيطان من النداء والإقامة للصلاة الذي ورد فيه: "إذا نودي للصلاة أدبر
 الشيطان له ضراط حتى لا يسمع النداء..." قال: "وقوله: "له ضراط" تمثيلٌ لحاله
 بحال الفزع الخائف حين تضطرب أمعاؤه من الخوف. وقد لقبوا عمراً جد امرئ
 القيس بمضطرب الحجارة: أي مخيف الجماد فضلاً عن الناس، فيكون قوله: "له
 ضراط" مركباً على معنى مشبّه به حال الشيطان في فزعه. ويحتمل أن يكون
 قوله: "له ضراط" تخيلاً بأن شبه الشيطان في فراره بحمار، وإثبات الضراط
 تخييل. (10)

العامل الثاني: تأثره بأسلوب الإمام مالك في نقد روايات السنة النبوية وفهم
 نصوصها وتوجيهها، ولا غرابة في ذلك فقد غرف من معين علم الإمام مالك
 حتى ارتوى، سواء في الموطأ الذي درّسه ودرّسه، أو فيما روي عن الإمام مالك
 من فقهه في المدونة وغيرها، كما ارتوى من علم أعلام المذهب. ومن المعلوم
 أن منهج الإمام مالك في التعامل مع السنة النبوية الشريفة رواية ودراية من أدق
 المناهج وأعمقها.

العامل الثالث: سعة اطلاعه على السنة، حيث إن ظروفه التي جعلته يتفرغ
 للتدريس والقضاء والإفتاء، وفّرت له اطلاعا واسعا على كتب الحديث، وهو

(8) المرجع السابق، ص 6-7.

(9) المرجع السابق، ص 6-7..

(10) ابن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مرجع سابق، ص 89.

الأمر الذي جعله يستعين في توجيه ما يُشكل في بعض الأحاديث بما ورد من روايات أخرى.

ومن نماذج ذلك ما جاء عند تعليقه على ما ورد في الموطأ "عن مالك أنه بلغه أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ كَانَ يَتَوَسَّدُ الْقُبُورَ وَيَضْطَجِعُ عَلَيْهَا. قَالَ مَالِكُ: وَإِنَّمَا نُهِيَ عَنِ الْقُعُودِ عَلَى الْقُبُورِ فِيمَا نُرَى لِلْمَذَاهِبِ"، أورد قول ابن بطلان: "إن تأويل مالك هذا بعيد" وقول الإمام النووي: "إنه بعيد أو باطل" وتعجب من قوليهما، ثم أورد لتأييد تأويل مالك ما جاء في صحيح البخاري في باب الجريد على القبر: "وقال عثمان بن حكيم أخذ بيدي خارجة فأجلسني على قبر وأخبرني عن عمه يزيد بن ثابت قال: إنما كره ذلك لمن أحدث عليه. قال نافع: كان ابن عمر يجلس على القبور". ثم دَعَمَ ذلك بأن "القعود" في كلام العرب يرد كناية عن الإحداث، كما جاء في خبر بناء بيعة الحبشة المسماة "الْقُلَيْسُ": "فجاء الكناني فقعدها فيها"، قال ابن هشام: أي أحدث.⁽¹¹⁾

العامل الرابع: تضلعه في أصول الفقه ومقاصد الشريعة والفقه، الأمر الذي أعطاه دقة وعمقا في فهم الأحاديث بما لا يتيسر للمحدث الذي يتصدى لرواية الحديث وشرحه وهو من الراجلين في علوم أصول الفقه والمقاصد والفقه. ويظهر أثر ذلك في الترجيح بين المتعارض من الحديث، وفهم وتوجيه المُشكل، ونقد متن الحديث بعرضه على ما هو أثبت منه من نصوص السنة، أو على نصوص القرآن وقواعد الشريعة الثابتة بالاستقراء. وتتجلى أمثلة ذلك في المباحث التالية المتعلقة بتصنيفه لمقامات تصرفات النبي ﷺ ونقد متن الحديث، وتعليل الأحكام.

2. مقامات تصرف النبي ﷺ:

لم يكن القرافي ولا ابن عاشور مبتدعين لمقامات التشريع النبوي، ولا كانا أول من تفتن لها، وإنما هي أمور قد راعاها أئمة الفقه الأوائل في التعامل مع السنة النبوية والاستنباط منها، وإن كانوا لم ينصوا عليها في كتاباتهم التي لم يكن يغلب عليها طابع التنظير. ودليل ذلك أن الأمثلة التي أوردها كل من القرافي وابن

(11) المرجع السابق، ص 142.

عاشور هي من فقه الأئمة الأوائل في السنة النبوية. ولكن الجديد عند القرافي هو إثباتها في كتب أصول الاستنباط، وجديد ابن عاشور هو التفصيل في تلك المقامات من حيث ما يترتب عليها من أحكام تفصيلية: أي الوجوب والحرمة والندب والترغيب والكراهة والتنفير، وأساليب النبي ﷺ في تربية أصحابه والمسلمين من بعده.

قسم القرافي تصرفات النبي ﷺ بوصفه مشرعا إلى ثلاثة أقسام: تصرفاته بصفة التبليغ والفتوى، وتصرفاته بصفة القضاء، وتصرفاته بصفة الإمامة. وهذه المقامات الثلاثة جميعها داخل ضمن دائرة التشريع، ولكن الفرق بينها أن ما كان بصفة التبليغ والإفتاء لا يحتاج إلى حكم حاكم للعمل به، أما ما كان بصفة القضاء فهو تشريع أيضا، ولكنه تشريع للقاضي، بمعنى أنه لا يمكن العمل به إلا بعد أن يحكم به القاضي، أما ما كان تصرفا بالإمامة فهو أيضا تشريع للإمام، فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بعد أن يحكم به الإمام.

أما ابن عاشور فقد كان أكثر تفصيلا، فاستقرى أحد عشر نوعا من تصرفات النبي ﷺ مما هو من باب التشريع بمعناه الواسع،⁽¹²⁾ ونوعا من التصرفات مما هو ليس بتشريع، وهو الذي سماه "حال التجرد عن الإرشاد" وهو ما فعله النبي ﷺ بمقتضى الجبلّة وكان داعيا من دواعي الحياة المادية.⁽¹³⁾ والمقامات الأحد عشر هي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب.

وقد استعمل ابن عاشور في حديثه عن هذه المقامات مصطلح "التشريع" في معنيين أحدهما خاص والآخر أخصّ، والمعنى الخاص هو ما يؤذن به ظاهر فعل النبي ﷺ أو قوله من الوجوب أو التحريم، وأدخل فيه ثلاثة مقامات، هي: التشريع (وقصد بالتشريع هنا المعنى الأخصّ، وهو ما كان فيه فعل النبي ﷺ أو قوله تشريعا عاما لجميع الناس دون تطبيق على حالات خاصة)، والإفتاء،

(12) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار النفائس، ودار الفجر، ط1، 1420هـ/ 1999م، ص153-164.

(13) المرجع السابق، ص164.

والقضاء؛ لأن الفتوى والقضاء كلاهما تطبيق للتشريع: أي تنزيل لما هو تشريع عام على حالات جزئية.

وقد أبدع ابن عاشور في تفصيل واستقصاء حالات تصرف النبي ﷺ، ولكن أشكل عليّ ذكره حديث النعمان بن بشير "أن أباه نحله غلاما من ماله دون بقية أبنائه" ضمن أمثلة حال النصيحة، وسواء بقصة فاطمة بنت قيس لما ذكرت للنبي ﷺ أن معاوية وأبا جهم خطباها، فذكر لها ما يعرف من حالهما وأشار عليها بما هو أصلح لها.⁽¹⁴⁾ وقد جاء في موطأ مالك في باب ما لا يجوز من النحل "فارتجعه"، وفي صحيح البخاري في باب الهبة للولد "فارجعه"، وفي صحيح البخاري في باب الإشهاد في الهبة "فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم"، وفي صحيح البخاري في باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد "لا أشهد على جور". فكيف يكون هذا من باب مجرد الإشارة، وأقل ما يقال فيه أنه كره ذلك ونزّه نفسه عن الشهادة على مثله، وهذا لا يكون من باب مجرد الإشارة، وإنما هو على أقل تقدير من باب الهدي والإرشاد، إن لم يكن من باب التشريع الملزم.

وفي سياق الحديث عن هذه المقامات أشار ابن عاشور إلى نقطة مهمة، وهي أن النبي ﷺ في توجيهه لأصحابه قد يحملهم على أكمل الأحوال، فيجمع في توجيه واحد بين الواجب، والمندوب، والحرام والمكروه، والحث على الكمالات. وعلى هذا ينبغي للناظر في الحديث أن يدقق النظر، فلا يظن أن الجمع بين أشياء متعددة في سياق واحد يجعلها بالضرورة متساوية في الحكم. وقد مثل لذلك بما جاء في صحيح البخاري في باب اللباس، عن البراء بن عازب قال: "أمرنا رسول الله ﷺ بسبع ونهانا عن سبع: أمرنا بعبادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار المقسم، ونصر المظلوم، وإفشاء السلام، وإجابة الداعي. ونهانا عن خواتيم الذهب، وعن آنية الفضة، وعن المياثر الحمر، والقسية، والاستبرق، والدياج، والحرير". "فجمع مأمورات ومنهيات مختلفة، بعضها مما علم وجوبه (مثل نصر المظلوم مع القدرة) وتحريمه (مثل الشرب في

(14) المرجع السابق، ص 159-160.

آنية الفضة)، وبعضها مما علم عدم وجوبه في الأمر (مثل تشميت العاطس وإبرار المقسم) أو عدم تحريمه في النهي (مثل المياثر والقسية). فما تلك المنهيات إلا لأجل تنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ والفخفة للترفيه وللتزين بالألوان الغريبة، وهي الحمرة، وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث مما لم يهتد إليه الخائضون في شرحه.⁽¹⁵⁾

3. الاهتمام بالمقاصد والمقام في فهم الحديث ونقده:

يرى ابن عاشور أن الحكم على الآثار الواردة من سنة النبي ﷺ وفهمهما والاستنباط منها يجب أن يهتدي بما هو ثابت من مقاصد الشريعة، وأن فهم النصوص الشرعية، ومنها السنة النبوية، ينبغي أن لا يقتصر على اعتصار الألفاظ، بل يمتد إلى النظر في ما "يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق" الواردة في مقام التشريع، وأن التقصير في النظر في تلك الجوانب قد يوقع الفقيه في كثير من الأغلاط.⁽¹⁶⁾

ومن هذا الباب جاء استدراك عائشة -رضي الله عنها- على بعض الصحابة ما رووه عن رسول الله ﷺ مما يوهم مجرد ظاهره دون علم بسياقه وسبب وروده فهما مخالفا لما قصده رسول الله ﷺ، ومثال ذلك موقفها من خبر تعذيب الميت بلكاء أهله.⁽¹⁷⁾

ومن هنا أيضا أعطى الإمام مالك لعمل أهل المدينة تلك المكانة الرفيعة التي جعلته يرجحها على بعض أخبار الآحاد، التي يخالف ظاهرها ما استقر عليه عمل أهل المدينة الموروث من فعل الصحابة والرسول ﷺ نفسه.

وتؤكد أهمية النظر في سياق الخطاب النبوي ومقامات أقواله وتصرفاته ﷺ من أجل الوصول إلى فهم سليم في باب المعاملات، عندما تخفى العلة والمقصد ويكون ظاهر النص فيه إشكال، فإنه ينبغي على الفقيه أن يجيد النظر فيما ورد في ذلك من آثار بالبحث عن جميع الروايات، فقد يجد في بعض

(15) المرجع السابق، ص 160-161.

(16) المرجع السابق، ص 147-148.

(17) المرجع السابق، ص 134.

الروايات ما يتَّسم النقص الموجود في الرواية محل الإشكال، كما ينبغي البحث عن القرائن الحالية كالنظر في الأحوال العامة للأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها، فإن ذلك قد يكشف عن وهم لدى بعض الرواة في الفهم أو نقص في النقل. وقد مثَّل لذلك بمسألة كراء المزارع (المحاكلة).⁽¹⁸⁾

ومن أمثلة استعمال ابن عاشور للقرائن الحالية في فهم الحديث، ما ذكره في تعليل نهى النبي ﷺ عن غسل الشهيد في الجهاد، الذي وردت فيه أحاديث منها قوله ﷺ "فيمن جرح في سبيل الله: "...إلا جاء يوم القيامة واللون لون الدم والريح ريح المسك"،⁽¹⁹⁾ حيث قال: "...ولكن علة النهي أن الناس في شغل عن التفرغ لغسل موتى الجهاد، فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلم انكسار خواطر أهليهم وذويهم عوضهم الله تلك المزية الجليلة."⁽²⁰⁾

ومن نماذج النظرة الشمولية المتفحصة في تحديد معنى الحديث ما فعله ابن عاشور عند تعليقه على حديث من يبعثه الله تعالى ليجدد لهذه الأمة أمر دينها: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" فأشار إلى أن أمر التجديد الديني يشمل ثلاثة جوانب أساسية، هي: جهة التفكير الديني الراجع إلى إدراك حقائق الدين كما هي، وجهة العمل الديني الراجع إلى إصلاح الأعمال، وجهة تأييد سلطان الدين.⁽²¹⁾

وقد راعى ابن عاشور في تحليله معنى حديث التجديد جوانب عدة، منها:

- النظر في تاريخ صدور الحديث عن النبي ﷺ لتحديد مطلع القرن، حيث رجَّح ابن عاشور بناء على بعض القرائن أن يكون النبي ﷺ قد قال هذا

(18) المرجع السابق، ص 178.

(19) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب: الجهاد والسير، باب: من يخرج في سبيل الله تعالى، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، القاهرة: دار الحديث (1424هـ/2004م) ج 6، ص 24، رقم الحديث 2803.

(20) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 187.

(21) ابن عاشور، محمد الطاهر. "من يجدد لهذه الأمة أمر دينها"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، جمع: عبد الملك ابن عاشور، تونس - الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م، ص 113.

الحديث في السنة العاشرة أو الحادية عشرة من الهجرة، وأن يكون ابتداء العدّ بعد وفاة الرسول ﷺ، وتكون سنة إحدى عشرة هي بداية العدّ. وبناء على ذلك ردّ ما ذهب إليه الإمام السبكي من أن مرور المئتين من السنين يتدّى من يوم الهجرة، مدللاً على ذلك بأن العدّ ينبغي أن يكون من يوم صدور الوعد بذلك لا قبله، هذا فضلاً عن أن اعتبار سنة الهجرة مبدأ للقرون الإسلامية أمر اصطلاح عليه المسلمون في خلافة عمر رضي الله عنه، فكيف يُفسّر به كلام واقع قبل ذلك بسنين؟

- ترجيح إناطة تعيين المجدد بوقت ظهوره لأمر التجديد، أو انتشار أمره وقوة عمله في تجديد الدين؛ لأن العمل التجديدي "من أثر الحياة لا من مقارنة الممات"، ولا تكون إناطة تعيين التجديد بسنة وفاته كما ذهب إليه ابن السبكي. (22)

- الاهتداء بشواهد التاريخ وأحوال الدهر في تحديد المجدد، ولذلك اعترض على عدّ عمر بن عبد العزيز مجدد القرن الثاني ورآه غير متّجه، "لكون الإسلام قبل زمانه لم ترهقه رثاة"، وإن كان هو خليفة عدل بحق. (23)

وربما خطر ببال أحد أن ابن عاشور حاول أن يؤسس بهذه المقدمات لكون الإمام مالك هو مجدد القرن الثاني، ولكن هذا يزول عندما نجد أن ابن عاشور لم يقصر التجديد على أتباع المذهب المالكي، بل لم يعد منهم سوى الإمام مالك، والسلطان إسماعيل فرج من بني الأحمر سلطان غرناطة في القرن الثامن، وقد جعل كثيراً من المجددين من سلاطين الدولة العثمانية، بل لم يستبعد أن يكون مجدد القرن السادس هو الإمام الزمخشري على كونه معتزلياً.

وفي بيان صفات المجدد ذكر أنه "إذا كان الفتق قد طرأ على ناحية من نواحي علم الدين، تعيّن أن يكون المجدد في تلك الناحية عالماً يؤهله علمه لإدراك الدين الحق في الغرض المقصود. وإن كان الفتق قد طرأ على الدين من ناحية وهن نفوذه ووقوف انتشاره، تعيّن أن يكون المجدد في ذلك قادراً على

(22) المرجع السابق، ص 114-116.

(23) المرجع السابق، ص 121.

حماية البيضة ونصر الشريعة... ويجب أن يكون المجدد في هذا المقام عالماً بالشريعة، وأن يكون مسترشداً بالعلماء؛ ليصادف الحق الذي يتطلبه الشرع. وإذا كان الفتق الذي اعتري الدين من ناحيتين فصاعداً، تعيّن أن يكون المجدد كفؤاً للنهوض بما يتطلبه التجديد في ذلك.⁽²⁴⁾

ولذلك لم يقصر المجدد على العلماء، بل وسّعه ليشمل الحكام وحتى عامة الناس. فقد جعل أبا بكر الصديق رضي الله عنه مجدد القرن الأول، وكان تجديده بمنع الردة وحفظ قوة الإسلام والمسلمين، ثم فتح باب توسيع رقعة بما بدأ في عهده من فتوحات. وجعل مالك بن أنس مجدد القرن الثاني، وكان تجديده بوضع أصول تحمّل الحديث، الأمر الذي مهّد لحفظ السنة النبوية الشريفة وتنقيتها من الدخيل والضعيف. ثم جعل الإمام البخاري مجدد القرن الثالث؛ لأنه أكمل عمل الإمام مالك فطبّق قواعده لتمييز صحيح الحديث من ضعيفه، فوضع صحيحه الجامع لكل أنواع التشريع. وجعل الإمام الأشعري مجدد القرن الرابع لعمله في تجديد علم الكلام ودحض انحرافات الفرق التي أدخلت الشوائب على العقيدة الصحيحة. وجعل يمين الدولة محمود بن سُبُكْتُكِين مجدد القرن الخامس بفتحه الهند وبسط نفوذ الإسلام بها، ولم يستبعد أن يكون من مجددي هذا القرن الرجلان المجهولان اللذان قتلا الحاكم بأمر الله الفاطمي الشيعي الذي كادت مفاسده وضلالاته تطمّ على العالم الإسلامي.

وجعل التجديد الذي يكون على رأس كل مائة سنة هو التجديد المنضبط الذي ضمنه الله تعالى لهذه الأمة، وهذا لا يمنع من ظهور مجددين آخرين في خلال القرن، ولكن ذلك الظهور لا يكون منضبطاً، فقد يظهر أكثر من واحد في أثناء قرن من القرون، وقد لا يظهر أحد في ثلثي قرن من القرون فضلاً عن المجدد الذي يظهر على رأس القرن.⁽²⁵⁾

(24) المرجع السابق، ص 119-120.

(25) المرجع السابق، ص 113-114، ص 120.

4. نقد المتن عند ابن عاشور:

لابن عاشور نظرات في نقد متون بعض الأحاديث ينطلق فيها من سياق الحديث والمراد منه، أو من علاقته بالنصوص الأخرى وبالقواعد العامة المستقراة من الشريعة، أو من مواقف أئمة الفقه والرواية في القرون الأولى.

ومن نماذج ذلك أنه ورد في صحيح البخاري في بابي وضوء الصبيان وحضورهم الجماعة، وخروج النساء إلى المساجد من حديث عائشة: "أَعْتَمَ رسولُ الله ﷺ بالْعَتَمَةِ حتى ناداه عمر: قد نام النساء والصبيان، فخرج النبي ﷺ فقال: "ما ينتظرُها أحدٌ غيركم من أهل الأرض." وفي رواية: ليس أحد يصلي هذه الصلاة غيركم، ولم يكن أحد يومئذ يصلي غير أهل المدينة."

وقد ذهب ابن عاشور إلى أن زيادة "ولم يكن أحد يومئذ يصلي غير أهل المدينة" مدرجة في الحديث من قبل بعض الرواة، وليست من كلام النبي ﷺ. كما رجح أنها ليست من إدراج عائشة -رضي الله عنها-، وإن كان القسطلاني قد ذهب إلى ذلك، ودليله على أنها ليست من إدراج عائشة ما وقع في رواية أخرى للبخاري بزيادة "قال ولا يصلي يومئذ إلا بالمدينة" بتذكير فعل "قال"، والدليل الآخر أن عائشة -رضي الله عنها- معروفة بالإصابة في فهمها، وهذا الإدراج فيه خطأ في فهم مراد الرسول ﷺ فيستبعد أن يكون منها.

ثم يبين أن هذا الإدراج ربما يكون مبنيًا على فهم الراوي من الرواية التي ورد فيها "ليس أحد من أهل الأرض يصلي هذه الصلاة غيركم" "أن المراد بالصلاة الصلاة من حيث هي صلاة، أو المراد صلاة العشاء من حيث هي عشاء؛ فقصد الراوي دفع هذا الإيهام، بأن أهل الصلاة، أعني المسلمين يومئذ، لا يوجدون في غير المدينة، ولكن ليس هذا مراد النبي ﷺ، وإنما أراد أنه ليس أحد يصلي العشاء في تلك الساعة غير الذين معه في المسجد النبوي؛ لأن جميع المسلمين صلوا العشاء في وقتها المعتاد وناموا، كما يفسره ما ورد في حديث أنس عند مسلم: إن الناس قد صلوا وناموا...." (26)

(26) ابن عاشور، النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، مرجع سابق، ص 15-16.

ثم بين أن المقصود من الحديث انفراد أولئك الصحابة بصلاة العشاء في تلك الساعة بعد انتظارها زمنا طويلا، حيث تأخر النبي ﷺ في الخروج للصلاة بهم لشاغل مهم شغله، فبقي الصحابة في انتظاره زمنا طويلا، فكان قوله ذلك بشارة لهم وجبرا لما لحقهم من المشقة على الانتظار، وهذا أمر خاص بهم لا يعم جميع المسلمين في المدينة، فلا تكون هناك حاجة إلى إدراج الراوي عبارة "ولم يكن أحد يومئذ يصلّي غير أهل المدينة". فالخطاب خاص بالحاضرين في المسجد النبوي، وبذلك يندفع ما عرض من إشكال من أن المستضعفين من المسلمين في مكة كانوا يصلون، وما ورد في رواية أبي موسى الأشعري لهذه القصة بعد رجوعه من الحبشة، وقد وافق ذلك فتح خير، وقد انتشر الإسلام يومئذ في المدينة وما حولها من قبائل الأعراب، وفي المهاجرين بالحبشة.

وفي نقد متن روايات المهدي المنتظر أشار ابن عاشور إلى أن روايتها نسبوها إلى ثمانية عشر من الصحابة،⁽²⁷⁾ وهذا الحرص من الرواة على تزيين تلك الأسانيد ونسبتها إلى عدد كبير من الصحابة مع عدم خلو سند من تلك الأسانيد من مقال أو طعن، يجعلها مثارا للشك، فقد يكون ذلك مؤشرا على حرص مشيعي ذلك الخبر على رواجه بين الناس، فيكتسب بتلك الطرق المختلفة شهرة وقوة حتى يطمئن له عامة المسلمين.⁽²⁸⁾ ولو كان ذلك الخبر حقا بلغ شهرة صحيحة مثل تلك التي رَوَّجَ له بها مشيعوه، وكانت تلك النسبة إلى الرسول ﷺ حقا وأسانيدها مقبولة لما فات جميعها الإمامين البخاري ومسلم اللذين لم يغفلا في كتابيهما قضايا في غاية البساطة مثل كيفية الاضطجاع، فكيف يهملان هذه القضية المهمة لو كان لها سند صحيح؟!⁽²⁹⁾

هذا فضلاً عن أن هذه المسألة أصلها من اختلاق الشيعة في صراعهم السياسي مع الأمويين والعباسيين بحثا عن مؤيدات شرعية لدعم ادعائهم في الأحقية بالخلافة. ويرى ابن عاشور أن أخبار المهدي مما تسرب من الشيعة إلى بعض دوائر أهل السنة حين اختلط العلم.⁽³⁰⁾

(27) ابن عاشور، "المهدي المنتظر"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 55.

(28) المرجع السابق، ص 59.

(29) المرجع السابق، ص 59.

(30) المرجع السابق، ص 51.

5. تعليل الأحكام الشرعية:

غلب على الشيخ ابن عاشور نزعة التعليل العقلي للأحكام الشرعية ونصوص السنة، إلا ما كان منه مقطوعاً أو شبه مقطوع بكونه تعبدياً محضاً، وقد عاب على كثير من الفقهاء إثباتهم جانب التعبد في التصرفات والمعاملات الشرعية،⁽³¹⁾ حيث يقول: "وكان حقا على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادّعي التعبد فيه إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت،"⁽³²⁾ ولكنهم إذا لم يتمكنوا من التعرف على العلة بعد التدبر والمداخلة فيما بينهم "وجب عليهم أن لا يتجاوزوا المقدار المأثور عن الشارع في ذلك الحكم، ولا يفرّعوا على صورته ولا يقيسوا."⁽³³⁾

وقد طبق ابن عاشور هذا في فقهه وشرحه للحديث، فأعطاه ذلك مرونة وعمقا في فهم وتوجيه كثير من نصوص السنة النبوية الشريفة، ولا يعني ذلك أن جميع تأويلاته وتعليلاته يوافق عليها.

ومن نماذج ذلك أنه عند حديثه عن التيمم أشار إلى أنه كان المناسب أن تسقط الطهارة عن عادم الماء أو العاجز "فكان تعويض الطهارة المائية بغير مائية شرعا غريبا خفي الحكمة، وكنت زمانا أحسبه من متشابهة الشريعة. ولكني لم ألبث أن ألهمت حكمة دقيقة فيه لم تبد لأحد فيما رأيت، تلك هي التنبيه على عظم قدر الصلاة وتأكد وجوب التطهر لها، بأن أرادت الشريعة إقامة عمل مقام الطهارة حتى لا يستشعر المسلم أنه يناجي ربه دون طهر... وحتى لا يظن أن أمر الطهارة هيّن. وفي إقامة ذلك العمل مقام الطهارة تذكير مستمر بها حتى لا ينسى العود إليها عند زوال ما منعه منها."⁽³⁴⁾

(31) وقد وصف كلام الإمام الشاطبي في المسألتين الثامنة عشر والتاسعة عشر من النوع الرابع من كتاب المقاصد بأن "معظمه غير مُحَرَّر ولا متبَّه" وأنه طويل ومختلط. انظر:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 179.

(32) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 177.

(33) المرجع السابق، ص 179.

(34) ابن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مرجع سابق، ص 86.

ولكنه حيث يكون الأمر غيبيا خارجا عن المعقول فإنه يقف موقف التسليم دون تأويل، ومثال ذلك تعليقه على حديث الموطأ: "اشتكت النار إلى ربها فقالت يا رب أكل بعضي بعضا، فأذن لها بنفسين في كل عام، نفس في الشتاء ونفس في الصيف" قال: "فشكاية جهنم إلى الله تعالى يحتمل أن تكون مجازا عن حالة تتجاوز فيها حدّ معتادها لتكون شكاية بلسان الحال... وعلم الله تعالى بتلك الحالة من النار قائم مقام بلوغ الشكاية... ويحتمل أن تكون الشكاية حقيقة بأن يكون لجهنم شيء يدل على تضايق أمرها واضطرابها... فإن جهنم من الموجودات المعنوية عنا فلا نصل إلى كنه أحوالها، والقدرة صالحة لما لا تصل إليه العقول بحسب معتادها. ويحتمل أن تكون الشكاية من الملائكة المسخرين بتدبير جهنم...." (35)

وربما عدّ من زلاته في التعليل، التي ربما يكون قاد إليها المبالغة في الانتصار للرأي، ما جاء في تعليقه على ما ورد في صحيح مسلم عن زيد بن ثابت وجابر بن سمرة بالوضوء مما مست النار ومن لحوم الإبل، حيث رجّح أن يكون المراد بالوضوء المعنى اللغوي دون الشرعي، وهو غسل اليدين، كما ورد في الحديث: "من بركة الطعام الوضوء قبله والوضوء بعده"، وعليه فلا حاجة إلى دعوى نسخه. وربما كان هذا التوجيه قويا، ولكنه لما اعترض على رأي الإمام أحمد في القول بانتقاض الوضوء بأكل لحم البعير لشدة زهوته سواء أكله نيا أم مطبوخا قال مُعينا عليه: "وأية مناسبة بين أكل اللحم بالفم وغسل الرجلين ومسح الرأس والأذنين؟" (36) وغاب عنه أن الخصم قد يعترض عليه بالقول: وأية مناسبة بين خروج الريح وغسل الرجلين ومسح الرأس والأذنين؟ فطريقة ابن عاشور في الاعتراض هنا ليست علمية، إذ لو ثبت أن النبي ﷺ أمر بالوضوء الشرعي بعد أكل لحوم الإبل دون وجود دليل على النسخ أو وجود معارض أقوى لكان ذلك سليما، لا فرق بينه وبين الأمر بالوضوء من خروج الريح. ولكن عدم الأخذ بأخبار الوضوء من لحم الإبل أو مما مست النار إنما كان لأدلة راجحة، لا لعدم المناسبة بين ذلك الأكل وأفعال الوضوء.

(35) المرجع السابق، ص 64.

(36) المرجع السابق، ص 74.

ثانياً: ابن عاشور وعلم الرواية

1. موقف ابن عاشور من التساهل في رواية الحديث:

يميل ابن عاشور إلى مسلك الإمام مالك في التشديد في الرواية وعدم التساهل في قبول الروايات الضعيفة، ويؤيد منهج الإمام مالك والبخاري ومسلم في رواية الحديث، ويرتب أصحاب كتب الحديث من حيث التشدد في الرواية كالآتي: الإمام مالك، ثم البخاري، ثم مسلم، ثم أبو داود، ثم الترمذي. ويرى أن ما استدركه أئمة الحديث على الشيخين البخاري ومسلم إنما هو مبني على التساهل، لا سيما مستدركات الحاكم والبيهقي، فتلك المستدركات في الواقع لا ترقى إلى شروط الشيخين.⁽³⁷⁾

ويرى ابن عاشور عدم الأخذ بالحديث الضعيف ولو في فضائل الأعمال، ويستغرب في ذلك ما حكاه النووي من إجماع الحفاظ على العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، ويرى أن الأولى سدّ باب تلك الذريعة⁽³⁸⁾ لأن فتح باب فضائل الأعمال قد يكون ذريعة إلى الأخذ بالضعيف في الأحكام. وهو على حقّ في ذلك؛ ففضائل الأعمال لا تقل عن الأحكام؛ لأن في كلا الأمرين نسبة الأمر إلى الرسول ﷺ دون تأكّد من ثبوت تلك النسبة، والمحذور في العمل بالحديث الضعيف هو نسبة ما لم يثبت إلى الرسول ﷺ، ولا فرق بين كون ذلك من أعمال الخير والبر أو مما تترتب عليه الأحكام والحقوق. وفضلاً عن هذا فإن في القرآن الكريم والسنة الثابتة ما يحيط بجميع فضائل الأعمال التي يمكن أن يتصورها الإنسان، وفي ذلك غنى عن البحث عن الضعيف والواهي من الآثار لتدعيم ما هو قائم بذاته وهو غنى عن مزيد من الدعم.

ومن مثال تعامل ابن عاشور مع الحديث الضعيف موقفه من مسألة المهدي المنتظر، فقد جمع الروايات الواردة في المهدي، ودرس أسانيدها فوجد رجال

(37) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، "التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية"، قرأه ووثق شواهد وقدم له: محمد الطاهر الميساوي، كوالالمبور: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ط 1، 1423هـ/2002م، ص 225.

(38) المرجع السابق، ص 226.

تلك الأسانيد على قسمين: قسم اختلف أئمة نقد الرجال في تعديلهم وتجريحهم اختلافاً متكافئاً، وأسانيدهم هي أفضل أسانيد تلك الآثار، وهي التي رواها الترمذي وأبو داود وابن ماجة، ومجموعها ثمانية طرق. وبعد أن عرض تلك الطرق الثمانية وبين الرجال المُتَكَلِّم فيهم في سندها، خلص إلى أنها لا ترقى إلى مرتبة الحسن، بل هي من قسم الحديث الضعيف؛ "لأن أسانيدها لم تسلم من الاشتمال على راو ضعيف، وبعض رواة أسانيدها مطعون فيهم. ومن تكلّم فيه منهم وإن كانوا قد قَبَلَهُم بعض أهل النقد، فقد ردهم بعضهم، فتعارض فيهم الجرح والتعديل والرد والقبول، وقد استقر عند علماء الحديث، وأصول الفقه أن الجرح إذا صدر من أهل المعرفة مقدّم على التعديل الصادر منهم"،⁽³⁹⁾ وإن كان الترمذي قد وسم أحد تلك الروايات بالحسن والصحة، فإن تلك الرواية ليس فيها ذكر للمهدي، وإنما ذكر لرجل من آل البيت يلي أمر المسلمين.

وأما القسم الثاني من الأسانيد، فإن جمهور أهل النقد يأبون قبولهم، وهم الذين انفردت بإخراج رواياتهم المصنفات المعروفة بالخطأ بين الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، وعرف أصحابها بالتساهل في قبول الرواة، مثل معاجم الطبراني، ودلائل النبوة للبيهقي، وتاريخ ابن عساكر، وتاريخ الخطيب البغدادي، ومستدرک الحاكم، وحلية الأولياء لأبي نعيم.

ومع هذا الموقف من ابن عاشور فقد وقع منه إيراد لأحاديث ضعيفة، لكنه قد يشير إلى ضعفها، كما وقع له مع أثر "علماء أمتي كأنبيا بني إسرائيل" فقد قال بعد إيراده: "وهو حديث ضعيف السند، لكنه صحيح المعنى".⁽⁴⁰⁾ وتعليقه هذا بكون الأثر صحيح المعنى لا يشفع للاستدلال به، ويخالف دعوته إلى عدم الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة ولو في فضائل الأعمال؛ لأن غالب ما يروى عادة في فضائل الأعمال من آثار ضعاف يكون صحيح المعنى، وربما من هذا الباب تساهل من تساهل في إيراده الضعيف في فضائل الأعمال، ولكن ذلك أمر غير

(39) ابن عاشور، "المهدي المنتظر"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 58.

(40) ابن عاشور، "من يجدد لهذه الأمة أمر دينها"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 110.

مقبول؛ لأنه إذا كان هناك ما يشهد لصحة معنى ذلك الحديث الضعيف فليكن هو ذاته الشاهد والدليل، ولماذا يجعل شاهدا لشاهد ضعيف لرفعه إلى درجة قبول شهادته؟!

وقد وقع منه أيضا الاستدلال بالأثر "أصحابي كالنجوم" عند حديثه عن "انتصاب الشارع للتشريع" ولم يشر إلى ضعفه،⁽⁴¹⁾ ومعلوم أن هذا الأثر اتفق نقاد الحديث على أنه لا يثبت.

2. كثرة طرق الحديث الضعيف هل ترقى به إلى الحسن؟

في معرض تعليق ابن عاشور على قول المناوي عن حديث "طلب العلم فريضة على كل مسلم": "أسانيد كلها ضعيفة، لكنها تقوى بكثرتها" أشار إلى: "أن صدور مثل هذه العبارة كثير في كلام بعض المنتقدين للحديث، ولكنه كلام لا يؤخذ على إطلاقه؛ لأن الضعيف أقسام كثيرة تنتهي إلى الموضوع. فإذا كان الضعيف قريبا من الحسن، بأن نقص منه صفة أو صفتان من صفات الحسن دون أن يكون فيه اتهام لبعض روايته، فإنه يكون مقبولا في الجملة، فإذا اعتضد بمثله من الضعيف يكتسب قوة ما، ولكنها قوة لا تخرجه عن رتبة الضعف، ولا ترفعه إلى مرتبة الحسن. والاعتقاد بأن هذا النوع من الضعيف إذا اعتضد بمثله ارتقى إلى رتبة الحسن وهم وتخليط. وسبب ذلك أن الضعيف هو ما استوى فيه ظنُّ احتمال نسبته إلى رسول الله ﷺ وظنُّ احتمال عدم نسبته إليه، فإذا تكررت طرق الضعيف كان كل طريق يؤيد الاحتمالين معا، فبقي كما هو في مرتبة الضعيف، ولا يكتسب قوة بتكرر الطرق، فلا يرقى إلى مرتبة الحسن. بخلاف الصحيح والحسن؛ لأنَّ في كليهما رجحان الظن بصدق نسبته، فتكون كثرة الطرق مقوية لظن الصدق بظنون مثله راجحة." ⁽⁴²⁾

(41) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 161.

(42) ابن عاشور، "الأسانيد المريضة الرواية: حديث طلب العلم فريضة"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 87-88.

3. طريقة التأليف في الحديث:

وفي طريقة التأليف في علم الحديث في العصر الحاضر يرى ابن عاشور أنه ينبغي عدم التسامح في إيداع الأحاديث الضعيفة فيما يؤلف من كتب الحديث، ولو كان ذلك في فضائل الأعمال، وأن تذكر الأحاديث مجردة من الرواة باستثناء اسم الصحابي، ويكتفى بذكر رتبة الحديث في نظر أهل النقد، ثم يتبع الحديث بذكر منازع علماء الفقه في الاستنباط منه، كما هو شأن الإمام مالك في موطنه. والهدف من هذا هو ربط الفقه بالسنة النبوية حتى يزول ما قد يتوهمه بعض الناس من أن الفقهاء لم يبنوا فقههم على سنة النبي ﷺ. فقد يذهب الوهم ببعضهم إلى ظن أن ما وجد من الأحاديث مخالفا لأقوال أهل الاجتهاد، هو بسبب عدم علم أولئك المجتهدين بالسنة، وليس لأنه كان لهم منازع في الحكم على الحديث والترجيح بين النصوص والاستنباط منها ما قد يخفى عليهم.⁽⁴³⁾

4. موقف ابن عاشور من النهي عن كتابة الحديث:

وقع عرضاً من ابن عاشور⁽⁴⁴⁾ إشارة إلى تعليل نهى النبي ﷺ عن كتابة الحديث عنه في قوله: "لا تكتبوا عني". ومن كتب عني غير القرآن فليمححه"⁽⁴⁵⁾ بأن ذلك "كي لا يضيق الدين بكثرة الرواية والتحديد، فيسلب عنه صلاحه لجميع العصور."⁽⁴⁶⁾ ومثل هذا الزعم اتخذه بعض المعاصرين مطية للتملص من العمل بسنة النبي ﷺ أو بعضها، والتخثير منها بحسب أهوائهم وتأثرهم بالثقافة الغربية والواقع المنحرف.

وهذا ادعاء لا دليل عليه، بل إن نص الحديث كما رواه مسلم يناقض هذا الفهم ويفنّده، فالحديث بتمامه: "لا تكتبوا عني". ومن كتب عني غير القرآن

(43) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 227.

(44) أظن هذا التعليل وقع فلتة من ابن عاشور؛ لأننا لا نرى له أثراً عملياً في تعامله مع السنة النبوية، فهو يتخذها بياناً للقرآن الكريم والمصدر الثاني للأحكام الشرعية.

(45) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الزهد والرقائق، باب: الثبوت في الحديث وحكم كتابة العلم، تحقيق عصام الصباطي وآخرون، القاهرة: دار الحديث، (ط 1، 1415 هـ/ 1994 م) ج 9، ص 356. رقم الحديث: 3004.

(46) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 224.

فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"،
 فالحديث فيه نهى عن كتابة كلام رسول الله ﷺ ولكنه فيه إذن بالرواية عنه، ولو
 كان رسول الله ﷺ يريد منع الرواية أو التقليل منها لما أذن لهم في التحديث
 عنه، ولنهاهم عن ذلك أو أمرهم بالتقليل من الرواية عنه، وهو الأمر الذي لم
 يحدث. وكيف يضيق الدين بالرواية - خاصة في عصر الرسول ﷺ وكلامه قليل
 وهو تشريع وهدي، والإسلام في بداية عهده والصحابة في أمس الحاجة لما
 يهديهم إلى طريق الحق ويبين لهم أحكام الله تعالى في ما يلاقونه في حياتهم
 اليومية؟ هذا فضلا عن أن مثل هذا الزعم ينافي الإقرار بكون السنة النبوية بيانا
 للقرآن؛ فالتشجيع على عدم روايتها تشجيع على تضييع بيان القرآن، وهو مخالف
 لمقصد إرسال الرسول ﷺ.

كما أن الزعم بأن الدين يضيق بكثرة الرواية وأن ذلك يؤدي إلى التحديد
 وسلب الصلاحية لجميع العصور غير صحيح. فالقرآن الكريم قد وصف النبي
 ﷺ بكونه رحمة للعالمين فكيف يمكن أن تكون سنته تضيقا في الدين؟ وهو
 الهدى فكيف يكون هديه ﷺ سلبا لصلاحية الدين لجميع العصور؟ وقد ثبت أن
 تصرفات النبي ﷺ على مقامات كما أشار إليها القرآني وفصلها ابن عاشور نفسه
 في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، وكون السنة على تلك المقامات ينفي بشكل
 قاطع عن السنة النبوية أي تضيق أو تحجير مهما بلغت الرواية فيها.

ثم إن ما ذكره ابن عاشور هنا يناقض ما ذكره في مقال له بعنوان "التعريف
 بكتاب الموطأ..."، حيث قال في شأن علم الحديث: "ظهرت العناية بتدوينه
 في أواخر القرن الأول، لما اتسعت أقطار الإسلام، وكثر الداخلون فيه،
 وتنوعت النوازل. فصار الصحابة يتقصون ما يؤثر عن النبي ﷺ في أمثال تلك
 النوازل... فكان الخلفاء الراشدون وأمرأؤهم يعتمدون ما علموه من ذلك،
 ويتلقون ممن له علم من الصحابة ما حفظوه مما لم يكن للخلفاء علم به."⁽⁴⁷⁾
 ولو كان نهى النبي ﷺ عن تدوين الحديث بغرض الإقلال من روايته، لعلم

(47) ابن عاشور، "التعريف بكتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس رحمه الله ونشأة علم الحديث"، ضمن
 كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 71.

الصحابة والخلفاء ذلك، ولما سألوا عن حديث النبي ﷺ عند وقوع تلك النوازل، ولا جتهدوا بآرائهم حتى "لا يضيق الدين!" بالروايات التي يبحثون عنها.

وما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه كان ينهى عن كثرة الرواية، وأن الرواية فشت بعد عصره، لم يكن سببه كما قد يتوهم بعضهم أن عمر كان يرمي إلى عدم انتشار الحديث وطمسه حتى "لا يضيق الدين!"، فإن هذا يناقضه ما روي عن عمر بن الخطاب أنه كان إذا وقعت واقعة لا يعلم فيها سنة للنبي ﷺ يجمع الصحابة ويسألهم إن كانوا يعلمون فيها سنة للنبي ﷺ، فهذا دليل حرصه على الالتزام بالسنة، ولو كان لا يريد للسنة أن تفشو بين الناس لما فعل ذلك، ولا جتهد برأيه. وينقض هذا أيضا ما روي أن عمر بن الخطاب استشار الصحابة في كتابة السنن، ولبت شهرا يستخير الله، ثم عزم على عدم فعله، وقال: "تذكرت فإذا أناس من أهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كُتُبًا، فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله (يريد اليهود)، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء." (48)

وقد أورد ابن عاشور هذه الرواية في مقاله عن التعريف بكتاب الموطأ. وهذه الرواية توضح حرص عمر بن الخطاب على حفظ السنة ودوامها، ولكنه عدل عن التدوين مخافة اشتغال الناس بها بدلا من كتاب الله مع عدم وجود الحاجة الماسة لتدوينها؛ لأنها ما زالت محفوظة في الصدور، فلما بدأ حُفَظَها يزولون وصارت الحاجة ماسة إلى تدوينها أمر حفيده عمر بن العزيز بتدوينها، وقال في طلبه من أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم: "انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فأكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي ﷺ، وليفشوا العلم، وليجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سرا." (49) وموقف عمر بن الخطاب يدعم تعليل نهى النبي ﷺ عن كتابة حديثه بالخوف من اختلاط السنة بالقرآن، لا بقصد التقليل من الرواية.

(48) ابن عبد البر. "جامع بيان العلم وفضله". تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني، بيروت: دار الكتب العلمية، (1428هـ/2007م) ص 90.

(49) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، اعتنى به وصححه حسان عبد المنان، عمان: بيت الأفكار الدولية، (2007م) ج 1، ص 512، رقم الحديث: 34.

5. وجود الحديث المتواتر لفظاً:

يقول ابن عاشور: "وليس بين أيدينا الآن من المتواتر غير القرآن، وما هو معلوم من الدين بالضرورة. وأما الأحاديث المتواترة فقد قال علماؤنا: ليس في السنة متواتر، لتعذر وجود العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع عصور الرواة بيننا وبين رسول الله ﷺ، وإنما أكثر الأحاديث رواية لا يعدو أن يكون من المستفيض كما تقرر في أصول الفقه." (50)

وبهذا نرى أن ابن عاشور يميل إلى القول بعدم وجود المتواتر اللفظي في عصر تدوين الحديث، وما وصل إلينا بالتواتر من السنة النبوية إنما وصل بطريق التواتر العملي، ويدخل ضمنه عمل أهل المدينة عند الإمام مالك، وهو ما عمل به الصحابة تلقياً عن رسول الله ﷺ، ثم تناقلته الأجيال بعدهم، وهو المعبر عنه بالمعلوم من الدين بالضرورة أو ما قارب ذلك.

ولذلك لما جاء ابن عاشور للحديث عن مسالك إثبات المقاصد ذكر السنة المتواترة وقال: "وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالين: الحال الأول: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ﷺ، فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك، يستوي فيه جميع المشاهدين. وإلى هذا يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العلم الشرعي القريب من ذلك المعلوم ضرورة... الحال الثاني تواتر عملي يحصل لأحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ، بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً." (51)

(50) ابن عاشور، "المهدي المنتظر"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 50-51.

(51) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 139-140.

خاتمة:

لقد كان ابن عاشور مُجلاً للسنّة النبوية الشريفة، متخذاً إياها المصدر الثاني للتشريع ومعين العلم والهدى والأدب الذي لا ينضب. ومن مظاهر إجلاله للسنّة النبوية أن لا يعتمد منها إلا ما هو ثابت، فكان موقفه من الأحاديث الضعيفة واضحاً وصريحاً باستبعادها وعدم الاستدلال بها ولو في فضائل الأعمال، وهو يرى أن كثرة روايات الضعيف التي لا يخلو سند جميعها من مُتَكَلِّم أو مطعون فيه لا يخرجها عن دائرة الضعف، ولا يرفعها إلى مرتبة الحسن. وكان ابن عاشور صارماً في نقد كل من السند والمتن، لكن وفق منهج علمي واضح المعالم أرساه الإمام مالك، ورسخه أعلام الحديث كالإمام البخاري ومسلم وغيرهما، وليس وفق الهوى والأفهام السقيمة والاستجابة لضغوط الواقع المنحرف.

وكان ابن عاشور يدرك أن صاحب السنّة الشريفة عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم كان أفصح العرب، وأوتي جوامع الكلم، فخطابه يمثل قمة الفصاحة والبلاغة، وهو سائر فيه على أفصح أساليب العرب في خطابها، ولذلك فإن فهمه على الوجه الصحيح يقتضي علماً وإحاطة بلغة العرب وأساليب خطابها، ويحتاج حساً لغوياً وأدبياً مرهفاً يمكن صاحبه من تذوق الخطاب النبوي وفهمه فهماً سليماً، ووضع في مواضعه التي أرادها له صاحبه.

كما كان ابن عاشور مدركاً أن السنّة النبوية بيان للقرآن الكريم، وهي جزء من منظومة شاملة يؤسس لها القرآن الكريم، وترفع صرحها السنّة النبوية بوصفها الكلّي، ولذلك فإن فهم جزئيات وآحاد الخطاب النبوي ينبغي أن يكون في ضوء تلك المنظومة الشاملة بكيّياتها وقواعدها العامة ومبادئها الأساسية، فلا ينساق العالم وراء جزئي مشكل الظاهر ليهدم أصلاً كلياً، وربما كان ذلك الجزئي المشكل غير ثابت، أو ربما كان تفسيره الظاهر غير مستقيم، بل ينبغي تدقيق النظر وإعادة حتى يهتدي إلى الوجه الصحيح في التعامل مع ذلك الجزئي بما يحفظ له وجوده إن كان ثابتاً دون خرم لبعض كليات الشريعة أو إبطال لما هو أقوى منه.

والنظر في المقام الذي صدر فيه قول النبي ﷺ أو فعله، ووضعه في سياقه الصحيح هو الكفيل بالفهم السليم لذلك القول أو الفعل، واستنباط الحكم المناسب منه، وهو ما فصله ابن عاشور في أحوال الرسول ﷺ التي يصدر عنها قول منه أو فعل.

هذه أهم المعالم التي ميزت منهج ابن عاشور في التعامل مع السنة النبوية الشريفة، فوفرت له حظا كبيرا من التوازن والاعتدال مع العمق والدقة.

الفصل الثالث

المقاصد التربوية من إصلاح التعليم في فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

خالد الطرودي(*)

مقدمة:

يُعَدّ المشروع الإصلاحي المتعلق بالتربية والتعليم وتجديد طرق التدريس ومناهجه، من القضايا التي أوليت عناية خاصة في الفكر الإسلامي المعاصر. فالأحداث التاريخية تضبط لنا أصول هذه المبادرة الإصلاحية في كامل مجالاتها، وتربطها تحديداً بالاستعمار الأوروبي على الوطن العربي والإسلامي، الذي بدوره أحدث صدمة أيقظت من هذه الشعوب المستعمرة نخبة مفكرة، كانت سبّاقة في مجال الإصلاح عموماً والتربوي خصوصاً؛ من أمثال جمال الدين الأفغاني، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين باشا التونسي، والشيخ محمود قبادو، وابن أبي الضياف، وسالم بوحاجب.

ومع تطور الأحداث أصبح هذا الفكر الإصلاحي التربوي مسؤولية عظيمة، يحمل تراكمات تنظيرية وعملية صاغت أشكاله، وحددت مضامينه. وقد ضبّطت أهدافه وحدوده جملة من التطورات الحاسمة على الصعيد السياسي والاجتماعي

(*) باحث بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية. البريد الإلكتروني: khaled@iiit.org

والثقافي في الوطن العربي والإسلامي. فمنذ أكثر من قرن ونصف والمشروع الإصلاحية التربوي يحتلّ المكانة الأولى لدى هذه النخبة من العلماء المصلحين والمجددين، "الذين اختلفت مفاهيمهم ومرجعياتهم، وتواصلت جهودهم وتسابقت من أجل انتشار الشعوب العربية والإسلامية من الوهن الذي أصابها في عصور التخلف والركود، وتسريع الجهود لتحقيق نهضة واسعة على كافة المستويات تكفل لها التحرر من ويل الاستعمار والخروج من هذا الجمود."⁽¹⁾ ومع مطلع القرن العشرين ظهرت نخبة جديدة متميزة في هذا العمل الإصلاحية من أمثال العلامة الشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا. وقد تعددت آراء هؤلاء المصلحين في طرق إصلاح التعليم، وتقاربت مناهجهم، بالرغم من تقاطع الأهداف والمقاصد.

وفي العصر الحديث تفاقمت أزمة التعليم وتشعبت ووصلت حدّاً غير مسبوق في التهميش والخروج عن مقاصده التربوية الأصلية. في هذا الصدد، يقول الدكتور حميدة النيفر مبينا أسس هذه الأزمة التربوية: "فبعد أن كان التعليم مجالاً موحّداً وصنعة أساسية من صنائع العمران تتكون من خلاله الشخصية الحضارية للجماعات، انشطرت المؤسسة التعليمية إلى شقين: شقّ مدنيّ يرمي إلى سعة الفكر في وجيز الوقت، وغايته القصوى التنمية، وشقّ دينيّ قاعدته تركيز قيم التراث ونظامه الاجتماعي، ومقصده عقديّ وحُلقيّ. وقد حاول التصديّ لهذا الفصام رجال الإصلاح في البلاد العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر بدرجات متفاوتة من الاهتمام. لعلّ من أفضل ما دُوّن في هذا الباب تأليف نادر المثل للعلامة التونسي محمد الطاهر ابن عاشور اختار له عنوان: أليس الصبح بقريب؟ اهتم المؤلف بهذا الموضوع في مطلع حياته العلمية قبل أن تتجه عنايته إلى تفسير القرآن، والأصول والمقاصد إدراكاً منه لمدى حساسية القضية وبالغ أثرها في حياة الناس ومستقبلهم."⁽²⁾

(1) الغزي، الطيب. مداخلة: قراءة في الفكر الإصلاحية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تونس: مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 12 مارس 2007م، ص 1.

(2) النيفر، حميدة. الصبح القريب: أي تعليم اسلامي لمجتمع حديث، موقع الملتقي الإلكتروني، www.

ولذلك فإن هذا البحث يسعى إلى دراسة أعمال ابن عاشور حول إصلاح التعليم التونسي في تلك الفترة، ودراسة المقاصد التربوية من مشروعه التجديدي. فالمنهجية المعتمدة لهذا البحث منهجية استقرائية تحديداً في الجزء الأول منه، حيث نحاول تشخيص المشروع الإصلاحي في مجال التعليم كما يراه الشيخ الطاهر ابن عاشور في كتابه: "أليس الصبح بقریب؟" محاولين في ذلك الإجابة عن ثلاثة أسئلة هي:

- ما الخصائص الفكرية التي ميّزت ابن عاشور في رؤيته للإصلاح التربوي عن بقية المجددين المصلحين؟
- ما العوامل الأساسية التي أسهمت في تحديد أطروحات ابن عاشور واهتماماته في إصلاح التعليم؟
- كيف ضمّن ابن عاشور رؤيته الإصلاحية مناهج التعليم المعمول بها في جامع الزيتونة؟

أما الجزء الثاني من هذا البحث، فإنّه يسعى إلى دراسة بعض المقاصد التربوية من المشروع الإصلاحي الذي رسم خطوطه ابن عاشور، معتمداً في ذلك الأسلوب الاستنتاجي والتحليلي سعياً للإجابة عن ثلاثة أسئلة أخرى هي:

- ما أهم المقاصد التربوية التي سعى ابن عاشور إلى تحقيقها من خلال مشروعه الإصلاحي للتعليم؟
- ما المصلحة الاجتماعية من مشروع الإصلاح التربوي؟
- ما المقصد التربوي من إصلاح مادتي العقيدة واللغة؟

أما الجزء الأخير من هذا البحث، فإنّه يسعى إلى تلخيص هذه المقاصد التربوية لمشروع ابن عاشور الإصلاحي في مناهج التعليم، ومقارنته ببعض المشاريع الإصلاحية الأخرى. فقد أثبتت التجارب الإصلاحية التي لم يخطط لها جيداً في الوطن العربي والإسلامي قديماً وحديثاً أنها لم تعمر طويلاً، بل خلقت قطيعة مزمّنة بين المادة العلمية وواقع المتعلم وذلك نتيجة انعدام روح التجديد فيها، وعدم التكامل بين المضمون والجوانب البيداغوجية.

أولاً: الخصائص والمميزات الفكرية

1. التيار الإصلاحى التجديدي:

تعدّ المدرسة الفكرية التونسية من أهم المدارس الإسلامية إعمالاً للعقل عند الاجتهاد في مجالات الفكر، فمنذ النصف الأول من القرن الماضي، شهدت الساحة التونسية ظهور نخبة من الأعلام والمفكرين في شتى المجالات الفكرية منها والأدبية، تميّزوا بالاستنارة وروح التجديد في أطروحاتهم؛ إذ لا شك أن هذه الخصائص هي في حدّ ذاتها، نتاج لعوامل عدة وتطورات سياسية، واجتماعية، وثقافية، ساعدت على إفراز رؤية تنويرية متميّزة تربط بين البعد التجديدي في الفكر الديني ببقية الأبعاد الأخرى المكوّنة للظاهرة الإنسانية، خاصة في تحديد علاقة الفرد بذاته وبمجتمعه.

وفي هذا الإطار يكفينا أن نربط هذه المدرسة الفكرية بحركة الإصلاح التي تزعمها السيد جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، وكذلك الشيخ رشيد رضا؛ إذ "سرى أثرها في النخبة التونسية سريانا سريعا فأثر في الدعوات الإصلاحية التي جهروا بها ودعوا إليها"⁽³⁾ فكانت المدرسة التونسية من أكثر المدارس تقبلاً واستيعاباً لآراء وأفكار هذه الحركة الإصلاحية وتفاعلاً معها عن طريق صحفها "العروة الوثقى" و"المنازل" بما نشرته هاتان الصحيفتان من آراء إصلاحية، ودعوات لإيقاظ العالم الإسلامي المهدد في كيانه الحضاري.

وفي هذا السياق نجد على سبيل المثال أطروحات الطاهر الحداد حول قضية المرأة، ونضالات الشيخ عبد العزيز الثعالبي السياسية، واجتهادات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور المقاصدية. فهذه الموجة الإصلاحية تعدّ العامل الأساس في إحداث أثر ظاهر في تكيف فكر هؤلاء النخبة، ولا سيّما الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الذي كانت له اتصالات مباشرة بالشيخ محمد عبده، وذلك عن طريق المجالس العلمية والمحاضرات الفكرية التي كانت تعقد في الجمعية الخلدونية، التي كانت تتناول أهم قضايا الإصلاح السياسي والتربوي والاجتماعي في العالم

(3) الغالي، بلقاسم. شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وأثره، لبنان: دار ابن حزم للطباعة، ط 1، 1997م، ص 49.

الإسلامي. أما صلته المتينة بالشيخ رشيد رضا، وإن لم تكن مباشرة في تونس، إلا أنها تعدّ امتداداً للدعوة الإصلاحية التي أسسها الأفغاني وعبدّه، القائمة على منهج للإصلاح الموحّد، وظهر ذلك جلياً في مقالات الشيخ ابن عاشور المنشورة في مجلة المنار.⁽⁴⁾

2. التكوين العلمي والاجتهادي:

نشأ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وترعرع في بيئة زاخرة العلم والأدب، شغوفة بالتألق والتميّز، مما جعله مواكبا لعصره منشغلاً بقضايا مجتمعه، تهزّه عزّة المؤمن، وتدفعه همّة المسلم، وتشيره غيرة العالم، فلم يتوان لحظة في حمل همّ التونسيين خاصة والمسلمين عامة، وسخر جهده وطاقته في الدفاع عن الإسلام والمسلمين وتغيير ما بالأمة من جمود وتخلف.⁽⁵⁾

وأما تكوينه العلمي والمعرفي، فإنه إلى جانب شيوخه الذين أخذوا بيده وأناروا طريقه بالعلم وأطلعوه على قضايا عصره، فإنه منذ نعومة شبابه تميز الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور "بثقافة موسوعية شاملة وامت بين الديني والأدبي، بين الفكري والاجتماعي، إلى جانب استعداد نفسي وتدقّق علمي ومعرفي لافتين للنظر، كما حظي باطلاع واسع، وتمكن من وسائل الفهم والاستنباط، واعتداد بنفسه في إبداء الرأي واقتناص الحل، كل ذلك ساعده كثيرا على اختراق عديد المسائل والمواضيع بكفاءة وجرأة متميزتين."⁽⁶⁾ وفي هذا السياق ينقل محمد كرو وصفاً للشيخ محمد الخضر حسين وصف به الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور قائلاً: "شب الأستاذ على ذكاء فائق، والمعية وقادة، فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين أهل العلم، وقد امتاز بهمة طمّاحة إلى المعالي، وجدّ في العمل لا يمسه كلل، ومحافظة على واجبات الدين وآدابه، وبالإجمال ليس إعجابي بوضاعة أخلاقه وسماحة آدابه بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم."⁽⁷⁾

(4) الشنوفي، المنصف. "علائق رشيد رضا بالتونسيين"، حوليات الجامعة التونسية، ع4، 1967م، ص129.

(5) الغزي، الطيب. مداخلة: قراءة في الفكر الإصلاحي للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص3.

(6) المرجع السابق، ص2.

(7) أبو القاسم، محمد كرو: أعلامنا: محمد الخضر حسين، تونس: دار المغرب العربي، 1973، ص93-94.

كذلك إلى جانب الإشادة بالعقل ودوره في الإصلاح والتنوير، دعا الشيخ "إلى ضرورة الاجتهاد والاستنباط والنظر والاستدلال، فسعى إلى تنبيه المسلمين إلى ضرورة استعادة نهضتهم من خلال تحليل مقاصد الشريعة وأهدافها، وسلط الضوء على النظام الاجتماعي في الإسلام وأصوله،"⁽⁸⁾ وذلك بنزعته النقدية الصريحة في كل أعماله الفكرية والأدبية. كذلك "كان قيامه المبكر بالتدريس بالمدرسة الصادقية التي كانت تسير على غير منهج التعليم الزيتوني مناسبة للاتصال بصنف من التلاميذ من غير صنف تلامذة جامع الزيتونة، صنف كانت صلتهم باللغة الفرنسية والثقافة الأوروبية أوثق وأعمق من صلتهم باللغة العربية والثقافة الإسلامية."⁽⁹⁾ كما يبين أنه "لا شك أن هذه التجربة المبكرة في حياته قد فتقت وعيه على ضرورة ردم هوة وتجاوز فصام -كانا ما يزالان في بدايتهما، لكنهما قبلين للتوسع- بين تيارين رئيسيين: الأصالة ممثلاً في التعليم العربي الإسلامي، الذي كان جامع الزيتونة رمزه الأكبر وقناته الأساسية، وتيار المعاصرة الذي كانت المدرسة الصادقية حينها رمزه وإطاره بوصفها المؤسسة التي أنشئت أساساً لتدريس العلوم والمعارف الجديدة مزوجة مع العلوم الإسلامية، لتكون امتداداً وتعصيلاً للتعليم الزيتوني."⁽¹⁰⁾ إذا فهذه التجربة التي مارسها ابن عاشور، أكدت له القناعة الكاملة بضرورة الإصلاح وتصميمه على المضي قدماً في مشروعه الإصلاحية.

وقد كان ابن عاشور مؤهلاً للدخول في مجال الإصلاح من بابه الواسع فـ "الاستعدادات والمميزات والخصائص التي تكاملت في شخصية الشيخ الطاهر ابن عاشور، وتكوينه العلمي والمعرفي التي قد لعبت دوراً هاماً في إثراء تجربته،

(8) "العلامات التنويرية في تفكير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، ندوة التنوير عند علماء الزيتونة في النصف الأول من القرن العشرين، جريدة الشرق الأوسط، آفاق إسلامية، الثلاثاء 08 جمادى الأول 1429/13 ماي 2008م، ع10759.

(9) الميساوي، محمد الطاهر. الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل، عنوان الدراسة التي أوردها المؤلف في تحقيقه لكتاب:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار النفائس، ط2، 2000م، ص27-28.

(10) المرجع السابق، ص28-29.

وربطها نظريا وميدانيا بالواقع المعيش ... جعلته يتسم بأهم سمات رجال الإصلاح ومقوماته، المؤمنين بأن الإسلام سيرورة موصولة لم ينقطع لها مدّ،".⁽¹¹⁾

3. مجالات الإصلاح:

لقد كان الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور سباقا في تخطّي مشاريع الإصلاح والمضي فيها قدما، تتمثل في تلّكم المجالات التي استقطبت اهتمامه، والتي بدوره سعى لإصلاحها وتمييز بها عن سائر علماء عصره. فمزاوته لمهنة التعليم قد دفعته "بوافر حاجته للإصلاح الواسع النطاق"⁽¹²⁾ وهي جملة من القضايا الحساسة تكمن في نزوعه التنويري المتمثل في دعوته إلى إصلاح الفكر الإسلامي، وبناء إنسان جديد يتخذ من التربية والتعليم وسيلة لتحقيق ذلك. "فاهتمامه بإصلاح التعليم وشؤون المرأة مثلا، وعديد المسائل الاجتماعية، ضمنها في عدة مؤلفات ومقالات وتحقيقات بالصحف والمجلات، تناولت تلّكم القضايا والمشاكل بمنهج متميز في البحث والنظر ورؤية فاحصة نقدية."⁽¹³⁾

إن هذه المجالات العلمية تصف لنا بوضوح مدى وعي ابن عاشور الكامل بمقتضيات العصر ومتطلباته، مع الاعتبار أن "مراعاة الظروف وأحوال الزمان وعدّ التغيير الاجتماعي من العوامل الأساسية في تحديد المواقف، وإعادة النظر في الآراء لنسبيتها وعدم الوثوقية فيها."⁽¹⁴⁾ أما اعتماده على البعد المقاصدي في مجمل كتاباته النقدية وفتاواه، فقد جعل ابن عاشور من عملية الاجتهاد والتوليد والتجديد، خاصة عند تناوله لنصوص القرآن والسنة، أداة مفتوحة وقابلة لعديد الدلالات.⁽¹⁵⁾ كما أنه في سبيل تيسير الحوار بين الإسلام والعالم المعاصر، وعدم الاكتفاء بالتنظير، وهو شأن عديد العلماء، ورجال الإصلاح، فقد حرص الشيخ على البعد العملي التطبيقي، خاصة في مشروعه الإصلاحي التعليمي، وفي هذا

(11) الغزي، الطيب. مداخلة: قراءة في الفكر الإصلاحي للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص 4.

(12) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 8.

(13) الغزي، الطيب. مداخلة: قراءة في الفكر الإصلاحي للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص 3.

(14) المرجع السابق، ص 5.

(15) المرجع السابق، ص 4.

الصدد ساهم الشيخ لمدة نصف قرن "بنشاط خصب في جميع المبادرات الرامية إلى تنظيم هياكل التعليم الزيتوني، وتدير برامجه قصد النهوض به وتطويره." (16) وبهذا الجهد فقد قام الشيخ بثورة على "الفساد من الآراء والمواقف والجرأة والنقد على ما سن من قوانين وبرامج إصلاحية للتعليم والقضايا الاجتماعية سيما أيام خير الدين ومن سبقه." (17)

ثانياً: دوافع الإصلاح

لا شك في أن العلم والتعليم يحتلان المكانة الكبرى في المجتمعات الإنسانية المتقدمة، بل يعدّان من أهم مسالك النهضة وأسبابها، فابن عاشور يعتقد أن التعليم "يفيد ترقية المدارك البشرية وصقل الفطر الطيبة، لإضاءة الإنسانية وإظهارها في أجمل مظاهرها، فيخرج صاحبها عن وصف الحيوانية البسيط وهو الشعور بحاجة نفسه خاصة، إلى ما يفكر به في جلب مصلحته ومصلحة غيره، بالتحرز عن الخلل والخطأ بقدر الطاقة، وبحسب منتهى المدنية في وقته." (18) كما يؤمن ابن عاشور "أن العلوم في نشوئها ونموها وتكاملها مرتبطة بحاجة الحياة الاجتماعية، إذ تختلف أعدادها باختلاف الحاجات الداعية إليها." (19) وعليه "فإن دراسة تاريخ العلوم للوقوف على أحوال تطورها وأطوار نموها، ولتحديد علل قصورها وأسباب تقهقرها، تصبح مطلباً رئيساً من مطالب أي محاولة للنهوض والإصلاح؛" (20) لذلك شرع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في تخطيط مراحل الإصلاح، وتطبيق النظم التي يراها كفيلة بتحقيق الهدف الذي يصبو إليه، للخروج بالتعليم الزيتوني من كبوته بعد أن تكلم عن أساليبه ومناهجه

(16) الشنوفي، المنصف. علائق رشيد رضا بالتونسين، مرجع، سابق، ص 6-7.

(17) الغزي، الطيب. مداخلة: قراءة في الفكر الإصلاحي للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص 6.

(18) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء

إصلاحية، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 2006م، ص 13.

(19) المرجع السابق، ص 9.

(20) المرجع السابق، ص 9.

المتخلفة ناقداً إياه في كتابه: "أليس الصبح ب قريب؟" الذي ألفه في الفترة (1903-1910) إبان اضطرابات طالبيّة شلّت التعليم لأشهر عدة في الزيتونة، أقدم جامعة عربية إسلامية، فإنّه لم يلمح إلى تلك الأزمة إلّا لمأماً.⁽²¹⁾

ويبدو أن الظروف العامة كانت تمنع نشر الآراء الإصلاحية الجريئة، مما أبقى الكتاب بعيداً عن أيدي القراء فترة غير قصيرة من الزمن، إلى عام 1968 وقد ذكر الشيخ في المقدمة ذلك بقوله: "وكان من العزم تهذيبه وإصداره فحالت دون ذلك موانع جمّة لم تزل تطفو وتركد، وتغفو وتشهد، غير أنني لم أدع فرصة إلّا سعت إلى إصلاح التعليم فيها بما ينطبق على كثير مما ضمنه هذا الكتاب، فاستتبّ العمل بكثير من ذلك وبقي كثير بحسب ما سمحت به الظروف."⁽²²⁾

وخلاصة القول أن هذا الكتاب يعرض عرضاً دقيقاً "للأطوار التاريخية التي مرّ بها التعليم الإسلامي ومواطنه ومؤسساته ونظمه في مختلف الأقطار الإسلامية عبر القرون، ذاكراً العلوم التي كانت تدرس فيه، راصداً الكتب المستخدمة في التدريس، ومتتبّعاً في بعض الأحيان سير العديد من رموزه وأساطينه من العلماء، ومبرزاً ومقوماً لأعمالهم وآثارهم. ونحن واجدون في ثنايا ذلك العرض التاريخي لمحات تدل الأريب، ولا يحار في توسعها الرأي المصيب عن الأوضاع الاجتماعية والأحوال السياسية التي اكتنفت ذلك التعليم، أو رافقت مسيرته مُيسّرة نموه واكتماله، أو معطلة لهما ومعيقه؛"⁽²³⁾ وأبرز ما يذكر في هذا الصدد "حرص المؤلف على معالجة فلسفية وحضارية لمسألة التعليم مع استيعاب لتاريخ المؤسسة لدى المسلمين والفرس واليونان وأوروبا الحديثة. لكن السؤال الناظم لهذا الأثر بكل فصوله، هو البحث عن أسباب فساد التعليم في بلاد المسلمين وكيف تتمّ معالجتها؟"⁽²⁴⁾

ومهما يكن من أمر، فإن القيمة العلمية والتاريخية التي يحتويها هذا الكتاب، لا تنحصر في أنه يحمل في طياته تجربة خاصة بالتعليم التونسي فقط، بل

(21) النيفر، الصبح القريب: أي تعليم إسلامي لمجتمع حديث، مرجع سابق.

(22) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح ب قريب؟، ص 21.

(23) الميساوي، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل، مرجع سابق، ص 32.

(24) النيفر، الصبح القريب: أي تعليم إسلامي لمجتمع حديث، مرجع سابق.

"إن كثيراً من الأنظار والأفكار التي يحتوي عليها ما تزال ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى مشاغل الفكر الإسلامي. حاملاً معه سؤال النهضة الكبير بأشكالياته وتحدياته." (25) يبين الدكتور الميساوي الأسباب التاريخية والحضارية التي دفعت ابن عاشور للقيام بهذا العمل، إذ يقول: "فدعوته إلى الإصلاح وسعيه لإيقاعها فعلاً كانا إذا نابعين من رؤية تاريخية وحضارية شاملة أدرك بمقتضاها التحولات العميقة التي حصلت في صميم الاجتماع الإسلامي وفي غيره، مما اتصل به وتفاعل معه وتأثر به وخاصة بالمجتمع الأوروبي، وهي تحولات اقتضت - كما أكد هو نفسه - تبديلاً في المفاهيم والذهنيات، وتطوراً في الحاجات، وتجديداً في الأساليب." (26) كذلك يبين "وجوه الإصلاح المطلوب وتقديره للعلل التي قعدت بالتعليم العربي الإسلامي في تونس وفي غيرها من بلاد الإسلام، فيقومان على رؤية شاملة لأسباب تأخر ذلك التعليم." (27) يقول ابن عاشور: "الأسباب العامة التي قضت بتأخر المسلمين على اختلاف أقاليمهم وعوائدهم ولغاتهم،" (28) وتحديدًا "الأسباب الراجعة إلى تغير نظام الحياة في أنحاء العالم، تغيراً استدعى تبدل الأفكار والأغراض والقيم العقلية، وهذا التغير قد استدعى تغيير أساليب التعليم، ومقادير العلوم المطلوبة، وقيمة كفاءة المتعلمين لحاجات زمانهم." (29)

وفي هذا السياق يبدو ابن عاشور "غير مطمئن إلى جدوى تلك المحاولات الإصلاحية للتعليم العربي الإسلامي ونجاحاتها؛ إذ إنه غلب عليها الاهتمام بالجوانب الشكلية والخارجية، وفاتها أمر جوهرى حاول هو أن يستوفي النظر والقول فيه، ذلكم هو جانب الأوضاع الداخلية والشروط الذاتية لذلك التعليم." (30) كما اهتم الشيخ ابن عاشور عند تأليفه لهذا العمل التربوي بدراسة ومعرفة "أحوال العلوم الإسلامية، وطرائق تعليمها، وأسباب النهوض

(25) الميساوي، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل، مرجع سابق، ص 30.

(26) المرجع السابق، ص 31-32.

(27) المرجع السابق، ص 31.

(28) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 100.

(29) المرجع السابق، ص 100.

(30) الميساوي، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل، مرجع سابق، ص 48.

والانحطاط العارضين لها في عديد الأعصر،⁽³¹⁾ وبهذه فقد ضمن الشيخ رؤيته لإصلاح التعليم الزيتوني، حيث حدد في هذا الكتاب أسباب تخلف العلوم بعد أن صنفها ورتبها في أبواب وفصول، مؤمناً أن إصلاح حال الأمة لا يكون إلا بإصلاح مناهج التعليم والقيام على هذا الجانب. وكذلك لأجل تيسير الحوار بين الإسلام والعالم المعاصر، فأسهل متفانياً مدة نصف قرن بنشاط خصب في جميع المبادرات الرامية إلى تنظيم هياكل التعليم الزيتوني، وتدير برامجه قصد النهوض به وتطويره.⁽³²⁾

ثالثاً: ملامح الإصلاح التربوي

اللامح الأساسية للمشروع الإصلاحية التربوي الذي سعى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى تحقيقه، يكمن في إصلاح "نظام التعليم ودرجاته، والكتب الدراسية وأساليب التدريس وفروع المدارس التعليمية، والمدرسين من حيث تأهيلهم ومدى مناسبتهم لدرجات التعليم ومستويات الدارسين، وتراتب المعارف التي تدرس."⁽³³⁾ ولذلك فقد هيا الشيخ لجاناً من شيوخ الزيتونة لمراجعة الكتب الدراسية على مختلف مستوياتها واستبدالها نظراً لقدم استعمالها منذ عصور ماضية. وبهذا العمل، وضمن حصيلة أفكار ورؤية ثاقبة، "سار الشيخ على خطى أسلافه في اهتمامه بإصلاح التعليم التونسي، فكان مشروعه امتداداً لبرامج خير الدين باشا مؤسس المدرسة الصادقية، وسالم بوحاجب شيخ الزيتونة الأكبر، ومحمود قابادو أحد رموز المدرسة الحربية بباردو. كما تأثر بإصلاحات الشيخ محمد عبده بالأزهر، لكنه أضفى على عمله صبغة تجديدية أكثر انفتاحاً ومواكبة لهماوم العصر."⁽³⁴⁾ وبسببنا لأبواب الكتاب وفصوله يمكننا الوقوف على أن الملامح العامة لمشروع الشيخ التعليمي تنحصر في ثلاثة ملامح:

(31) المرجع السابق، ص 48.

(32) الشنوفي، المنصف. علائق رشيد رضا بالتونسين، مرجع سابق، ص 6-7.

(33) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 13.

(34) الغزي، الطيب. مداخلة: قراءة في الفكر الإصلاحية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص 4.

أولها: عرضه عرضاً وافياً مع النقد لواقع التعليم الزيتوني في تلك الحقبة، وذلك بكشف عيوبه وأسباب تأخره مبيناً نوعية الخلل وأصله الذي يتمثل في "فساد المعلم، وفساد التأليف، وفساد النظام العام."⁽³⁵⁾ ومؤكداً أنه يعود إلى محتوى البرامج وأسسها التي بنيت عليه، وعدم الانضباط في اختيار المادة التدريسية. فالتلميذ يتعلم باختياره، والمدرس غير مقيد بمنهج واضح لتدريس تلك المادة. كذلك خلّو هذه البرامج التعليمية من مادة الآداب وتهذيب الأخلاق وشرح العوائد النافعة.⁽³⁶⁾

وثانيها: خلّو تلك النوعية من العلوم وطريقة تعليمها من النقد البناء في المرتبة الأولى، وما يقرب منها. وهي من الأسباب النفسية والفكرية العائدة إلى البيئة العلمية ذاتها التي تتمثل في التمسك و"الإعجاب بآراء المتقدمين كيف كانت، وتنزيهها عن الخطأ وإحصارها في نقل واحد عن الآخر."⁽³⁷⁾ وعندها يخرج الطلبة بعيدى النظر عن فكرة الإصلاح وإدراك محاسن الأحوال ومساوئها، وعن الاستعداد للحاق بأساطين الأمة، يخرجون ضعاف البصائر ضيقي الأفكار، وهذا خلل بالمقصد من التعليم وهو إيصال العقول إلى درجة الابتكار.⁽³⁸⁾

وثالثها: خلّو التعليم من الاطلاع على أحوال الأمم الماضية، والأمم المعاصرة، وتاريخ الحضارات، والتاريخ الإسلامي، وتراجم رجاله. كما شن هجوماً لا ذعاً على الزهد في العمل بعلمي النحو والصرف، والعجز الغالب على الإنشاء والتحرير.⁽³⁹⁾ وهو ناتج عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والحضارية المتدهورة التي أثرت سلباً على توقف مسيرة العلوم.

أمّا ما يتعلّق بالمناهج والطرق التعليمية، فنلاحظ أن الشيخ ينبّه إلى عديد من المفاسد منها:

(35) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 101.

(36) المرجع السابق.

(37) المرجع السابق، ص 14.

(38) المرجع السابق، ص 14.

(39) المرجع السابق، ص 14.

1. غياب خطة تعليمية ووضع مراقبة صحيحة للتعليم، واعتماد أسلوب الإلقاء والإملاء، دون حوار ونقاش، بحيث يكتفي المدرّس بإلقاء المسائل العلمية والاجتهاد في إفهامها، والتلاميذ يستمعون، ومما جاء في نقد الشيخ لذلك قوله: "ولا شك أن الغلو في الطريقة الاستحضارية، يتعسّر معه إشراك الطريقة النظرية؛ لأنّ الأولى تعتمد المسارعة للاطلاع على الكتب والإكثار من تكريرها، والثانية تقتضي البحث والتأمل فيها، والواجب أن يكون التعليم نظرياً وأن يمزج بالاستحضار." ⁽⁴⁰⁾ يُضاف إلى ذلك عدم ملائمة الدروس لمستوى التلاميذ في المضامين والمناهج والوسائل التعليمية.

2. وأمّا ما يتعلق بالمدرّسين، فالملاحظ أن الشيخ يوجّه نقداً شديداً إليهم؛ إذ يقول: "جهل المعلم أو المؤلف أو واضع نظام التعليم بمراتب الأفكار ومقدار قبولها، وبمراتب العلوم بالنسبة إلى قابلية الأفكار." ⁽⁴¹⁾ من ذلك: تنبيهه إلى ضعف الملكات اللسانية والقصور في اللغة لدى مدرسي العلوم الشرعية بالزيتونة، وعجزهم عن التعبير بكلام عربي فصيح؛ وعدم انضباط مدرسي التطوع في ملازمة التدريس، وتخلفهم عن الحضور لاهتمامهم بأعمال ومسؤوليات أخرى كشهادة العدل ونحوها. وكراهيتهم النظام والقوانين، وسوء الإلمام بوجوب العناية بالتعليم، وعدم مراعاة مستوى تلاميذهم وتقدير معلومات لا يفهمون المراد منها، مما قد يدفعهم إلى اليأس أو القناعة بما لا يفهم، وتطويل الدروس وتمطيّطها بالمسائل السطحية، وإضاعة الوقت في القشر دون اللباب، والتسليم والثوقية بما يقول المؤلفون دون نقد أو تمحيص أو فصل بين صحيح ومرجوح. ⁽⁴²⁾

3. وأمّا ما يتعلق بالتأليف فقد أكّد أنّ الكتب هي المعلم الأول للتلميذ والمذكر المرشد للمدرّس، لذلك فهي أجدر بالإصلاح؛ إذ إنّ إصلاحها يصل بنا إلى غرضنا، وإن بقي المعلم على حاله، وعدّ إصلاح الكتاب الخطوة الأولى بل نصف المسافة في إصلاح العلوم. ⁽⁴³⁾

(40) المرجع السابق، ص 136.

(41) المرجع السابق، ص 231.

(42) المرجع السابق، ص 231.

(43) المرجع السابق، ص 231.

4. اقترح رؤية إصلاحية شاملة، وذلك بترك التطويلات التي كان يسلكها المتوسطون من العلماء بزيادات خارجة عن الموضوع وتخليط العلوم. وتحديد التآليف المعتمدة وعدم ترك اختيارها للمدرسين. وتأسيس لجنة من العلماء للنظر في خلل الكتب وإصلاحها، وإحياء ما اندرس منها، وترجمة ما نحتاجه من كتب العلوم مع مراعاة مقتضى العصر.(44)

5. وأما ما يتعلق بالامتحانات فقد لاحظ عدة نقائص في طرق التقويم وتراتبه، منها: كثرة الأسئلة دفعت المترشح إلى استحضار مواد متعددة، وأفضى إلى تكوين سطحي تلاشت معه المكتسبات المعرفية. ونوعية الأسئلة من حيث كونها حاملة على الحفظ والاستظهار دون فهم ولا نقد، وقصور التلميذ وتطبيق القواعد لانشغاله بالحفظ والاستظهار، ومطالبة التلميذ بحلّ الألغاز وغرائب المسائل بدل مطالبته بالإجابة عن مواضيع متوسطة يحتاج إليها، ولجوء التلميذ إلى ارتكاب الغش في الامتحانات تبعا لمقتضى الأسئلة الحامل على مجرد الحفظ ولسوء يقظة المراقبين.(45)

6. لم يكتف الشيخ بتوصيف الحالة التي كانت عليها الامتحانات ونظامها، بل اقترح عدة أمور منها: التركيز في الامتحان على مدى قدرة المترشح على الفهم والنقد لا الحفظ فحسب. وعدم التساهل في إسناد الشهادة دون رافة أو تخفيف للمحافظة على المستوى العام حتى يكون المتخرج من الزيتونة ذا ذهن قوي، وعقل مدرك للحقائق، قدير على إيصالها إلى الأذهان.(46)

وخلاصة المقال يلاحظ "أن الشيخ حرص على تفعيل برنامجه الإصلاحي حيث تولى مشيخة الجامع الأعظم بالزيتونة، ومرر كثيراً من فصول كتابه: "أليس الصبح بقریب؟" رغم تأخر صدوره "وإن المتأمل في توجهه الإصلاحي التربوي يلاحظ نفساً تربوياً تحديثياً لدى الشيخ، وإطلاعاً على بيداغوجيا التعليم والتقويم

(44) المرجع السابق، ص243.

(45) المرجع السابق، ص243.

(46) المرجع السابق، ص243.

منذ وقت مبكر.⁽⁴⁷⁾ وهو دليل واضح على مكانة إصلاح التعليم وأهميته في فكر الشيخ الطاهر بن عاشور في تلك الفترة. إضافة على ذلك كله فإن اهتمامه بالمرأة في هذا الصدد "لا يقل عن ذلك شأنًا، فهما (الرجل والمرأة) متوازيان لديه باعتبارهما أهم قضايا المجتمع، ولا نشغاله بهما سوى منذ مطلع شبابه في بداية القرن العشرين جاء في كتابه: "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"⁽⁴⁸⁾ يقول الشيخ: "وكيف تعزل المرأة عن الإصلاح جانبا وهي متولية تربية الأبناء الذين هم بقاء النوع، فهي إذن غرس جذور الأخلاق فاضلة وسافلة."⁽⁴⁹⁾ وفي هذا المجال فقد حرص شيخنا على تفعيل رؤيته الإصلاحية للمرأة على تعليمها بالتساوي مع الرجل، إذ يقول: "إن بقاء المرأة منحنّة غارقة في الجهل، إبقاء لها في حالة منحنّة، وذلك سلب منها الأهلية لتربية أولادها تربية كاملة، وسياسة بيتها على الوجه الأكمل، وسلب الأمة الانتفاع بصنف كامل من البشر."⁽⁵⁰⁾ وقد ذكر الأستاذ الطيب الغزي هذه النقطة في مداخلته: "و حين تولى رئاسة مشيخة جامع الزيتونة للمرة الثانية سنة 1945، عمل من منطلق مسؤوليته على تفعيل برنامجه الإصلاحي في التعليم، فبادر بتمكين المرأة من التعلم بالزيتونة، ففتح سنة 1949 فرعا للفتيات بالسيدة عجولة، وبهذه المناسبة التاريخية أدلى الشيخ في جريدة اللواء بحديث بيّن فيه "أنّ فكرة تربية المسلمة تربية إسلامية صحيحة، ليست وليدة اليوم، بل هي قديمة عندي، آمنت بها وسعيت في تحقيقها قبل أن أحمل أَدنى مسؤولية، وقد حررت تقريراً، إلّا أنّ الظروف لم تساعد إذّاك على إبراز هذه الفكرة إلى حيز العمل."⁽⁵¹⁾

(47) الغزي، الطيب. مداخله: قراءة في الفكر الإصلاحي للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص 7.

(48) الغزي، الطيب. مداخله: قراءة في الفكر الإصلاحي للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص 9.

(49) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط2، ص 97.

(50) المرجع السابق، ط2، ص 97.

(51) الغزي، الطيب. مداخله: قراءة في الفكر الإصلاحي للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص 9.

رابعاً: المقاصد التربوية من إصلاح التعليم

إن المقصد العام والأساس من عملية الإصلاح، يكمن في النهوض بالمستوى العلمي، والمحافظة على المكانة الاجتماعية والحضارية لجامع الزيتونة بوصفه مؤسسة تربوية إسلامية. لذلك كان الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور شديد الحرص على إصلاح التعليم الزيتوني، للمحافظة على الصبغة الشرعية والمكانة التاريخية لهذه المؤسسة العريقة. وينعى على الحالة التي وصل إليها هذا التعليم "بإهمال الآداب والأخلاق، اعتقد الناس بأنّ العلم منحصر في ما تتضمنه القواعد العلمية كالنحو والفقه... فمالت طائفة من العلماء إلى الحفظ والاستكثار من فروع المسائل ومن عدد العلوم... وغياب حرية النقد الصحيح في المرتبة العالية وما يقرب منها وهذا خلل بالمقصد من التعليم، وهو إيصال العقول إلى درجة الابتكار ومعنى الابتكار أن يصير الفكر متهيئاً لأن يوسّع المعلومات، ولا يكون ذلك إلاّ بإحداث قوّة حاکمة في الفكر"⁽⁵²⁾ وهذا يقتضي إعادة تصميم برامج التعليم على أسس عملية وموضوعية يقول ابن عاشور: "واجب التعليم هو التدريب على العمل، وحبّ التناسب في المظاهر كلّها وإدراك الأشياء على ما هي عليه، والتباعد عن الخفّة والطيش وعن الجمود والكسل وسوء الاعتقاد في الأمور الوهميّة بحيث يكون العدل في جميع الأشياء صفة ذاتيّة."⁽⁵³⁾ وهذه هي حقيقة التحديّ الذي يواجه المتعلمين من الزيتونة في تلك الفترة في تعاملهم مع ثقافتهم وخصوصياتهم، للخروج من هذا الفصام التعليمي وعدم الاتفاق على دلالاتي الموضوعية العلمية والانتماء الثقافي.

1. المصلحة الاجتماعية من مشروع الإصلاح التربوي:

بالرغم من أن المشروع الإصلاحي برمته له مقاصد تربوية فإنه يرتبط أولاً بالمصلحة الاجتماعية في أهدافه الأساسية، إلا أنّ ابن عاشور سعى أن تكون هذه المصلحة في إصلاح المناهج، لها علاقة مباشرة بواقع الإسلام والمسلمين. فقد خصص كتاباً دراسية شهد لها العلماء بغزارة العلم، وإحكام الصنعة، وتنمية الملكات في التحرير، حتى يكون الطالب قادراً على فهم ما درس من المسائل

(52) ابن عاشور، أليس الصحيح بقريب، مرجع سابق، ص 124.

(53) المرجع السابق، ص 124.

العلمية وتمحيصها ونقدها، لا تخرجه عن واقعه المعاش. ولتحقيق هذا المقصد أيضاً، فقد دعا ابن عاشور المدرسين إلى الابتعاد عن طرق التلقي والإكثار من الأشغال التطبيقية، وذلك قصد تدريب ملكة الطالب على الفهم المستقل، بدل شحن ذاكرته بمعلومات كثيرة قد لا يحسن التصرف فيها في حياته اليومية، وتدريبه بالتعويل على نفسه في التحصيل على ثقافته العامة والخاصة. كما حث المدرسين على نقد الأساليب والمناهج الدراسية، واختيار أحسنها أثناء الدرس ومراعاة تربية الملكة.

وكانت دعوته للإصلاح لها بعدان: تنظيري وتطبيقي ميداني. إنَّ المعالجة الخلدونية لقضايا المؤسسة التعليمية الإسلامية في سياقها الحديث، أصبغت على مشروعه رؤية متكاملة تجاوزت المسوّغات المحلية، وربطت بين التعليم والعمران. وتوصلت إلى زوايا تحليل تتيح فهماً أعمق وحلولاً أكثر جرأة. ذلك أنَّ العلم بالنسبة للإنسان الفرد، "ليس رموزاً تُحلُّ ولا كلمات تُحفظ ولا انقباضاً وتكلفاً، ولكنه نور العقل واعتداله وصلوحيته لاستعمال الأشياء في ما يحتاج منها، فهو استكمال النفس والتطهّر من الغفلة والتأهّل للاستفادة والإفادة."⁽⁵⁴⁾ وهو بالنسبة للمؤسسة التعليمية تجديداً يناسب مستجدات العصر، وبناءً متواصل للمجتمع.

أما عناية ابن عاشور بدور الحرية فهي عنده: "وصف فطري نشأ عليه البشر وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض،"⁽⁵⁵⁾ وهي قيمة أخلاقية أساسية لها علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية للنهوض بالمسلمين واستعادة دورهم ومكانتهم المرموقة بين المجتمعات. ثم يقرر أنَّ الحرية أصل من أصول التعامل في الإسلام، فيقول: "تنقسم الحرية إلى حرية اعتقاد، وحرية تفكير، وحرية قول، وحرية فعل، وكلّ هذه الحريات الأربع محدودة في نظام الاجتماع الإسلامي ما حدّدت به شريعة الإسلام أعمال الأمة الإسلامية في تصرفاتهم، الفردية والجماعية في داخل البلاد."⁽⁵⁶⁾

(54) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 45.

(55) المرجع السابق، ص 152.

(56) المرجع السابق، ص 170.

وبهذا المفهوم يبدي ابن عاشور تسامحاً في حرية الاعتقاد وتصديقاً لمقولة التكفير فيقول: "فللمسلم أن يكون سنياً سلفياً، أو أشعرياً... وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه التحل من مقادير الصواب والخطأ، أو الحق والباطل، ولا نكفر أحداً من أهل القبلة." (57) فالتكفير - في رأيه - "قولة ناشئة عن قلة تأمل وإحاطة بموارد الشريعة وإغضاء عن غرضها،" (58) وإن التوسل بهذه المقالة لدليل قاطع على "ضعف حجة أصحابها وقصورهم عن إقامة الحق، إذ تنطوي في حقيقتها وجوهرها على انتصار للذات لا للدين، كما أنها تسوّغ الاعتداء والظلم وتلبسه لبوس الدين، وتعطي للاستبداد طابع الشرعية، وتحول مجال الحوار إلى مجال تنازع، وتنقل الاختلاف الفكري إلى صراع وتقاتل، وتصبح فئات المجتمع مشحونة ضد بعضها بعضاً، فتتقلب قوى المجتمع وطاقاته إلى عوامل تآكل داخلي بدل أن تكون عامل قوة ومنعة. وذلك أبرز عامل من عوامل الضعف والانحيار." (59)

بهذا يؤكد ابن عاشور على "مفهوم المغايرة والاختلاف في الإسلام، لوضع حد لما عرفه المسلمون من فتن على امتداد تاريخهم، بسبب الانتماءات المذهبية والاختلافات بين الفرق، كالصراع بين السنة والشيعة، أو الخلاف بين المعتزلة والخوارج. ويؤكد مفهوم التسامح باعتباره قيمة من القيم التي تأسست عليها الرسالة الإسلامية ولتصدي لمقولة التكفير التي يستعملها بعض المخالفين في وجه من اعترضهم في آرائهم، ليبرروا مواقفهم الدينية استناداً إلى ذرائع ظاهرها ديني، وباطنها سياسيّ عشائري." (60)

2. المقاصد التربوية من إصلاح مادتي العقيدة واللغة:

إن إصلاح مادة العقيدة في التعليم التونسي يتصدر إصلاحات ابن عاشور التربوية. فالإسلام في نظره، اهتم "بتوضيح العقيدة وتحديد معانيها والحرص على

(57) المرجع السابق، ص 170

(58) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 70.

(59) المرجع السابق، ص 70.

(60) العلامات التنويرية في تفكير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق.

تلقينها وإقامة دلائلها.⁽⁶¹⁾ وكثيراً ما يقرر ابن عاشور أنَّ "العقيدة من التفكير"،⁽⁶²⁾ ولا يكون إصلاح التفكير إلا عن طريق إصلاح العقيدة؛ إذ يقول: "لأنِّي نظرت في هذا إلى ما امتازت به العقيدة من كونها تفكيراً مقدّساً ومختصاً بموضوع معين، وهو وجود الله."⁽⁶³⁾ كما بيّن أنَّ "إصلاح التفكير المبحوث عنه هنا، هو التفكير فيما يرجع إلى الشؤون في الحياة العاجلة والآجلة يأتي بتحصيل العلم بما يجب سلوكه للنجاح في الحياتين كي يسلم صاحبه من الوقوع في مهاوي الأغلاط وفي الحياة العاجلة وفي مهاوي الخسران في الحياة والآخرة."⁽⁶⁴⁾ وبهذا يقرر ابن عاشور أنَّ إصلاح التفكير من أهم ما قصده الشريعة الإسلامية في إقامة نظام الاجتماع من طريق صلاح الأفراد،⁽⁶⁵⁾ ويتمثل في "تلقّي العقيدة، وتلقّي الشريعة، والعبادة، وتحصيل النّجاة في الحالتين، والحزم، والمعاملة، والأحوال العامة، ومصادفة الحق في المعلومات."⁽⁶⁶⁾ ويؤكد أنَّ الأئمة الإسلامية ذات دين يضمن لها "صحة التفكير في كلّ النواحي الدينية غير مشوبة بخليط الخطأ في فهمه حق فهمه، لتوقن بأنّ تراجعها القهقري له مزيد اتصال بنبد هذا الأصل عندهم إلى الوراء،"⁽⁶⁷⁾ وعليه "فأزمة المسلمين إذاً تعود بالأساس في رأي ابن عاشور إلى تفريطهم في أخلاقهم الدينية، فالأزمة روحية في الأصل، لكنه عند ربط العمل بالمعتقدات والأفكار في الإسلام، يعالج جانباً من أدوار المجتمع الإسلامي كما يراها."⁽⁶⁸⁾

إنَّ من أهم المحاور التي سعى ابن عاشور إلى إصلاحها وترسيخها في تدريس مادة العقيدة، تتمثل في إعادة النظر في مفهوم العمل كقيمة أخلاقية

(61) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 49.

(62) المرجع السابق، ص 51.

(63) المرجع السابق، ص 51.

(64) المرجع السابق، ص 51.

(65) المرجع السابق، ص 52.

(66) المرجع السابق، ص 53.

(67) المرجع السابق، ص 53.

(68) العلامات التنويرية في تفكير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق.

"تجري على حسب معتقداتهم وأفكارهم"،⁽⁶⁹⁾ والتوكل كقيمة أخلاقية تدعو إلى "الاعتماد على الله في تحصيل المرغوب من الدنيا أو الآخرة"،⁽⁷⁰⁾ وذلك قصد إصلاح الوازع العقدي والنفسي لدى الفرد والمجتمع وربطها بالعمل. فالعامة من الناس في نظره لم يدركوا المعنى القرآني لمفهوم التوكل والرضا بالقضاء، وعليه فإنه يقرر "أنهما خصلتان من أعظم الأخلاق الإسلامية، لكن الجمهور أساءوا وضعها في مواضعها، وشاع سوء الوضع بينهم حتى صار كاليقين، فكان ذلك سبب نكبات كثيرة"،⁽⁷¹⁾ وهي تتفق مع معنى التوكل المقترن بالاستسلام والفشل والعودة عن العمل، مؤكداً أن من المواصفات الأساسية الهادفة لمفهوم العمل تكمن في تحقيق النظام والانضباط في التوقيت، واحترام الدوام، وترك الكلفة والمبادرة والإتقان.⁽⁷²⁾

ويربط ابن عاشور هذه النقطة بالوازع النفسي ودوره في تكيف عقيدة الفرد وإصلاحها، فهو من الوسائل الجديدة التي يقترحها للخروج من الوهن والتقاعد، إذ يقول: "ولضعف الوازع النفساني في المسلمين اليوم، ولتحريفهم حقيقته، ظهر فيهم انحطاط الأخلاق الدينيّة، وضعف تنافسهم في الصالحات، ولهذا الوازع الأثر المباشر في الإصلاح الاجتماعي فضلاً عن أثره في إصلاح الفرد الذي بصلاحه يصلح كامل المجتمع".⁽⁷³⁾

3. المقاصد التربوية من إصلاح تعليم اللغة:

أما إصلاح تعليم اللغة العربية في مشروع ابن عاشور التجديدي فهو ليس ببعيد عن بقية إصلاحاته في المواد التعليمية الأخرى، بل يعتقد أن اللغة "ليست كيانا منعزلاً عن سيرورة التاريخ أو إطاراً صورياً لا صلة له بحركة المجتمع وفعالياته بل إنها تنمو وترتقي بارتقاء الأمة الناطقة... وتوسع بمقدار

(69) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 57.

(70) المرجع السابق، ص 67.

(71) المرجع السابق، ص 73.

(72) العلامات التنويرية في تفكير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق.

(73) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 73.

سعة العقول⁽⁷⁴⁾ ولقد لاحظ ابن عاشور أن من مساوئ التعليم تحويل علوم الآلات إلى علوم مقصودة لذاتها، وهو ما حصل في نظره في علمي النحو والمنطق. فأكثر العلماء من التفاريع والاستدلالات بما أخرجهما عن كونهما آلة وأبعدهما من مقاصديهما التربوية. وهو في حقيقة الأمر ما أصاب اللغة العربية من الانحطاط والجمود، فيقول: "إذ ألمت الأمراض الاجتماعية بالمسلمين، وفسدت الملكات بالاختلاط، وفسد الأسلوب، واقتصر الناس على ما سطر في تعلم النحو والصرف، ولذا يقرأ الرجل مسائل النحو كاملة، ثم لا يكون من بعد قادراً على تحرير رسالة أو قول معرب."⁽⁷⁵⁾

وبعدما "وضعت اللغة للتعبير عن المراد وتصوير الفكر النفساني، فلا بدع أن أخذت سعة كلما اتسعت الأفكار."⁽⁷⁶⁾ ولذلك نجده يقترح في هذا المجال عدة إصلاحات منهجية تتمثل في نوعية جديدة من المناهج التي تيسر وفق اللسان من الصغر، وحتى في سن أكبر عن طريق المحاور والمناظرة في المسائل العلمية، يقول ابن عاشور في هذا الصدد: "ولا طريق إلى إحياء لسان وتعلمه إلا مخالطة أهله أو كلام أهله، إن لم تمكن المخالطة مع الاحتراز عن الدخيل، فلا يمكن إصلاح لسان الطفل ما دام يسمع أباه وأمه وقرينه ومعلمه وبائع سوقه ينطقون بلسان لا يكاد يبين، أفنطمع منه أن يثبت على ما نلقنه من الأسلوب، وننتقي له من المفردات؟ مع أن تعليمها علمي فقط، لا حظ للسمع فيه."⁽⁷⁷⁾ وقد أشار إلى كون طرق تعليم اللغة العربية، تعتمد على الحفظ والتلقين، ويغيب فيها الحوار، ويقضي الطالب وقتاً طويلاً وهو ساكن لا يتحرك، صامت لا يتكلم، ويتخرج وهو لا يجيد الكلام والحوار ولا يحسن التحرير والكتابة. يقول ابن عاشور: "لا أظن أننا نحصل منه أكثر مما نحصل اليوم ممن أولع بالعربية، وهو أن يعرف اللغة معرفة علمية كتابية، فلا بدّ من أن نصرف أسماع التلاميذ عن محادثات قومهم، وعن الكتب الضئيلة التي يطن صداها بأذانهم، بإنشاء مدرسة خاصة لتعليم اللغة

(74) الميساوي، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل، مرجع سابق، ص 72.

(75) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 183.

(76) المرجع السابق، ص 183.

(77) المرجع السابق، ص 183.

يدخلها التلاميذ منذ صغر السن، فيؤدّبون على النطق بالعربية الفصحى بوجه علمي تمريني، بمساعدة أساتذة ذوي علم وثيق باللغة، ويلقنون أشعار العرب، وخطبهم، ومعاني القرآن وألفاظه، ويجتّبون السقط من شعر المولدين من جهة الألفاظ، أو من جهة الآداب ومكارم الأخلاق.⁽⁷⁸⁾

خاتمة:

إنّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور "وإن بدا متشددا في نظر ناقيده، إلا أنه ظل وفيا لدينه محافظا على أصالته، فهو ودون شك يملك الرؤية الموسعة في إعادة صياغة البرامج التعليمية بقدرات تجديدية عالية، بل ينزع في معظم الأحيان في عملية الإصلاح إلى حدّ الثورة على المألوف، خاصة في مشروعه الإصلاحي للتعليم."⁽⁷⁹⁾ فمشروعه الإصلاحي لا يخرج عن بقية ضروب الإصلاح الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، وقد انصب إصلاحه على التعليم العربي الإسلامي، فقدم منهجا إصلاحيًا متكاملًا وذلك من خلال مزاولته له متعلّمًا ومعلّمًا. فعاش تجربته من الداخل واعترضت سبيله عقبات مختلفة، وقد خرج مشروعه بكثير من الملاحظات والمقترحات التي اشتمل عليها برنامجه الإصلاحي سواء من خلال إشرافه على جامع الزيتونة، أو من خلال تحمسه لهذه الآراء فعمل على تنفيذها.

وقد ساعدته في ذلك عوامل عدة دفعته لاستخلاص المقاصد التربوية من مشروعه الإصلاحي للتربية والتعليم، وذلك عن طرق جرأته لنقد أحوال العلوم الإسلامية، وطرائق تعليمها، وأسباب النهوض والانحطاط التي مرت بها في مختلف الأزمان، مستعينًا بتجربته الميدانية واستقراءه لأحوال العلم وأهله في الزيتونة وما قام به من دور رائد للحفاظ على الهوية العربية الإسلامية.

وهكذا فإن برنامجه الإصلاحي للتعليم التونسي ظل متميزًا من حيث الطرح والمضمون، فإن دقة وعمق نقده لأوضاع التعليم الزيتوني في تلك الفترة يدل

(78) المرجع السابق، ص 183.

(79) الغزي، الطيب. مداخلة: قراءة في الفكر الإصلاحي للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص 13.

على نضج تجربته، وعمق ثقافته وسعة علمه بالدقائق العلمية، وخبرة متمرسه ووعي شامل بأبعاد الثقافة الإسلامية وعلومها، ومنزلتها، وما اعتراها من ازدهار وانحطاط في مختلف العصور.

ومقارنة بما قام به ابن عاشور في مجال الإصلاح التربوي وما هو موجود في عصرنا الحاضر من أعمال إصلاحية، فإن المباشرة والمفارقة، تبدو واضحة في الشكل والمضمون من خلال المشاريع التي تدعي الإصلاح، فلا مراء في أن المؤسسات التعليمية والمعاهد الفكرية في العالم العربي والإسلامي، اعتنت بمشروع تجديد المواد التعليمية في كامل المستويات العلمية وعدتها مسؤولية وواجباً دينياً. وحثت على إدراج أنواع من العلوم الحديثة، كالفلسفة والعلوم الاجتماعية والسياسية، قصد الاطلاع إلى إنتاج نوعية من الفكر الكوني اطلعاً مباشراً.

إلا أن الدراسات الإسلامية في المدارس والمعاهد وحتى الجامعات اقتصر تدريسها في شكلها التقليدي الذي يعتمد على نقل ما قاله السلف، وحفظ المتن، ظناً منهم أن ذلك يساعد على إيجاد ملكة علمية، ويحصن الهوية العربية والإسلامية. إلا أنه ما تحقق فعلاً، هو العكس تماماً. حيث استحكمت أزمة معرفية في صفوف خريجها، ظهرت جلياً في نوعية المواد التعليمية بمفارقاتها الزمنية، وما تحتويه من مضامين فكرية وثقافية، والمستوى العلمي لهذه النخب المتعلمة التي تفضل السعي إلى التماهي مع ثقافة الآخر وحضارته على حساب ثقافة أمتهم وحضارتهم.

وحتى تكون المراجعات في هذا المجال فاعلة وبناءة، فإنه يتحتم على القائمين على هذه النوعية من المشاريع الإصلاحية في التربية والتعليم وخاصة فيما يتعلق بالعلوم الإسلامية، أن تكون نتيجة استشارات واسعة بين أهل الاختصاص، وألا تكون مسقطة ومهمشة في محتوياتها، وأن يراعى فيها الترابط والتكامل بين المضمون والجوانب البيداغوجية. وعليه فالمنظمات التربوية، والمؤسسات الدينية، والمعاهد الفكرية، والجامعات الإسلامية، مدعوة كلها إلى الطرق مطولاً على هذا الباب الصعب، لكن في الوقت نفسه عليهم أن يكونوا حذرين وواعين، وكذلك قادرين على الإقناع بمقترحاتهم الإصلاحية.

الفصل الرابع

تأصيل القيم العالمية الكبرى عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

صحراوي مقالاتي (*)

مقدمة:

تعد القيم من المواضيع المعرفية التي سجلت حضورا قويا ونقاشا حادا وجادا في الفضاء الثقافي والفكري المعاصر، ولا سيّما بعد ظهور أطروحتي "صدام الحضارات" و"العولمة"، وهي لصيقة بموضوع الهويات والخصوصيات الحضارية والثقافية، ومن هنا بات ضروريا إعادة تأصيل قيمنا أمام تحديات العولمة ومحاولات طمس هويتنا من خلال إفراغها من محتواها القيمي. وممن تصدى من علماء الفكر الإسلامي المعاصر لهذا الشأن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من خلال جهوده في الإصلاح والتجديد العلمي والمنهجي لفكرنا الإسلامي المعاصر. هذه الورقة هي محاولة في رصد واستكشاف جهود الشيخ ابن عاشور في هذا المضمار.

(*) دكتوراه في الفقه وأصوله، الجامعة الوطنية المأليزية 2004م، أستاذ محاضر في قسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة - الجزائر. البريد الإلكتروني: smeguella@yahoo.fr

أولاً: في موقع القيم في الرؤية الكونية وأهميتها

هناك ثلاث رؤى كونية تتنازع الوعي البشري:

الأولى هي الرؤية الكونية الدينية وهذه أقدمها وأقواها في السيطرة على تصورات البشر. والثانية هي الرؤية الكونية الفلسفية وهذه غير دائمة الاستقرار، ويطالها التغير بسرعة. أما الرؤية الثالثة فهي الرؤية الكونية العلمية وهذه أيضاً متغيرة، ولكن تغيرها بطيء مقارنة بالثانية وقاصرة مقارنة بالأولى، فهي لا تفسر كل شيء مهما ادعت الاتساع.

وتُعرّف رؤية العالم أو الرؤية الكونية حسب الدكتور ملكاوي بأنها "الإطار العام الذي نفهم به كل شيء ونفهم أنفسنا أيضاً"،⁽¹⁾ وحسب الدكتور أبي سليمان هي: "المبادئ والجذور التي تنبثق منها المفاهيم والقيم، وتحدد طبيعتها وتمثل مرجعيتها، والغايات والمقاصد التي تعمل على تجسيدها وتضبط استخدامها ومخرجاتها".⁽²⁾ ويورد عمر شابرا تعريفاً لها في كتابه: "نحو نظام نقدي عادل": بأنها "مجموعة المسلمات والأفكار الظاهر منها والخفي التي يحملها الذهن تجاه أصل الكون والحياة ومصير الإنسان".⁽³⁾

والرؤية الكونية كما تعطي التفسير للقضايا الكلية وتجب عن الأسئلة النهائية، فهي كذلك تعطي كفيات تفصيلية في مجال السلوك، وللرؤية الكونية عادة خاصيتان: هما المقدرة التفسيرية والقدرة على ضبط السلوك بإيصال الإنسان إلى الالتزام، وهذا الشق الثاني هو الذي يعدّ قيمة أو قيماً؛ إذ يلعب دور المعيار، وعليه، تعرّف القيمة نظرياً بأنها المبادئ العامة التي تشكل معياراً ومرجعاً للسلوك، وأما إجرائياً كما عند علماء الاجتماع فهي "كل فكرة يتمحور

(1) ملكاوي، فتحي حسن. "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، مجلة إسلامية المعرفة، ع 42-43، خريف 2005م، ص 57.

(2) أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية القرآنية الحضارية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نسخة إلكترونية، 2008م، ص 19.

(3) شابرا، عمر. نحو نظام نقدي عادل، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار البشير، 1990م، ص 31.

حولها السلوك سلبياً كان أم إيجابياً" ويقرر أبو سليمان أن "كل اختلال في بنية الرؤية الكونية والمنهجية المنبثقة عنها، أو في كليهما يؤدي بالأمة إلى السلبية الحضارية... والانحطاط والتخلف"،⁽⁴⁾ ومن ثم فإن المعمار الذهني الذي يشكل وعينا mind-set هو انعكاس للواقع الموضوعي الذي نعيشه، سواء صنعناه بأنفسنا أم صنعه غيرنا، والعملية أشبه ما تكون بالمقابلة التي يجريها علماء اجتماع المعرفة بين الأنساق المعرفية والسياقات الاجتماعية.

والقيم تعدّ هي الأوتاد التي تنشّد إليها السلوكات وتتمحور حولها التصورات، وعلى ضوءها يتغير الواقع أو لا يتغير، وإذا تغير يتغير إلى سيء أم إلى حسن؟ وقد يكون سريعاً وقد يكون بطيئاً. ومن هنا، فإن القيم هي حجر الزاوية في كل بناء معرفي وحضاري على حد سواء، وهي التي تشكل الجانب المعياري لما يسمى بالنسق المعرفي القياسي الإسلامي كما اصطلحت عليه الدكتوراة منى أبو الفضل -رحمها الله-.

وعند تأملنا لمجمل المتغيرات التي تحدث من حولنا سواء كانت في المجال السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي نجد أن هناك مخاضاً كونياً تمر به البشرية اليوم، وهذا الأمر يقرّ به الجميع في كل المستويات، وليس المثقفون فقط. فعند متابعتنا لما حدث في غزة مؤخراً نجد هناك صراع قيم، حيث نجد أن رئيس الوزراء البريطاني السابق ومباشرة بعد مغادرة رئيس الوزراء التركي منصة ندوة دافوس يعلق في قناة البي بي سي الإنجليزية بقوله: "إننا نشهد تحولاً عالمياً في القيم التي تحكم العلاقات الدولية، ويجب أن نتصرف بسرعة وبوعي". ومن هنا بات لزاماً علينا نحن المسلمين أن نستدعيها للبحث والمناقشة حتى لا يعاد صياغة المشهد العالمي في جوانبه المختلفة ونحن غائبون.⁽⁵⁾ والمسلمون هم أكثر الناس اليوم تُسفك دماؤهم، وتُنتهك أعراضهم، وتُنهب ثرواتهم،

(4) المرجع سابق، ص 18.

(5) وهنا ننوه بالمقالة التي طرحها الدكتور فتحي ملكاوي في كلمة التحرير، انظر: - ملكاوي، فتحي حسن. "التأصيل الإسلامي لفهوم القيم"، مجلة إسلامية المعرفة، ع 54، سنة 14، خريف 2008م، ص 8-22. وقد تصدى لكثير من معضلات القيم الحديثة من نسبيتها وإطلاقيتها، وازدواجية القيم ومرجعيتها وأشار إلى اضطراب الفكر الغربي بهذا الصدد مما يعطينا مبرراً معرفياً لإعادة طرح الموضوع بجدية في الفكر الإسلامي المعاصر

وُتسلب أراضيتهم، ويُستباح حماهم، بسبب ازدواج القيم في المؤسسات العالمية السياسية، وغير السياسية وللغياب الفكري والسبات الثقافي الذي نعيشه اليوم، والعجز الاقتصادي والضعف العسكري والهوان النفسي. كل هذا يدعونا لأن نطرح مفاهيمنا بشكل مؤصل ونستدعيها على ساحة النزاع الفكري والثقافي وتأتي قيمنا على رأس هذه المفاهيم.

يقسم أهل الفلسفة مجالهم هذا إلى ثلاث قضايا وهي قضايا الوجود: "الانطولوجيا". وقضايا المعرفة: "الإبستمولوجيا". وقضايا القيم: "الأكسيولوجيا". وفلسفة القيم هي فلسفة جد عصرية؛ لأنها لم تظهر بوصفها فلسفة لها منهج ومشاكل إلا في بداية القرن الماضي أو قبله بقليل كما يقول الدكتور الربيع ميمون.⁽⁶⁾

ولقد كان الفلاسفة القدامى في العصور السابقة يهتمون بالقيم ضمن ما يهتمون به، ولكن طرق معالجتهم لها والمشاكل التي كانت تستوقفهم منها كانت من نوع آخر؛ لأنهم كانوا يجعلون القيمة تابعة للوجود ويعدّون حل مشاكله هي حل لمشاكلها،⁽⁷⁾ ثم استقلت القيم بمباحثها المختلفة وبمقاربات شتى، فهناك من جعلها تابعة للدين، وتُستمد منه، وهناك من جعلها منفصلة عنه تماماً؛ أي أنها تحولت إلى قيم وضعية وهناك من خلط الأمرين معا وهذا كله في الفكر الغربي، بل ووصل الأمر إلى تحويل القيم إلى مجرد أخلاقيات؛ أي أن القيم لم تصبح نقاط مرجعية خارجة عن البنية والنظام والسلوك الفني والاحترافي، وإنما هناك قيم يفرزها الاحتراف كأخلاقيات المهنة الطبية، والمهنة الاتصالية تكون مرجعيتها من داخل النسق الحرفي ذاته. ونشهد اليوم النتائج الفظيعة لهذا التوجه في الحروب، وفي النظر إلى الأسرة وإلى الاستهلاك فأصبحنا نسمع كلمات

(6) ميمون، ربيع. نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر

والتوزيع، 1980م، ص16.

(7) المرجع السابق، ص16.

ومصطلحات مثل "الإفراط" في استخدام القوة و"الإفراط" في الاستهلاك،⁽⁸⁾ ومن هنا أضع الغرب مرجعية القيم فضاعت القيم ذاتها.

وهذه كلها مسوغات طرح موضوعنا: إعادة تأصيل القيم في فكرنا الإسلامي المعاصر. والشيخ ابن عاشور يمثل نموذجاً رائداً من بين من تصدى لمعالجة قضايا القيم وقضايا التجديد المعاصر بصفة عامة.

ونحن في هذه الورقة سنقوم بمعالجة ثلاث قيم هي الحرية، والعدل، والتسامح. وإن كان هناك كثير من القيم مثل قيمة كرامة الإنسان، وقيمة الأمن، وقيمة السلام وغيرها. ولكن نكتفي بالثلاثة المذكورة أعلاه لتشابك قضاياها، وهي تعدّ أكثر المفاهيم التي يثار حولها النقاش اليوم.

ثانياً: مفهوم التأصيل عند ابن عاشور

التأصيل من المفاهيم التي ظهرت ضمن أدبيات الفكر الإسلامي المعاصر لما بدأت تتجاذبه ثنائيات القديم والحديث، والتراث والمعاصرة، وكانت هذه الثنائيات تتصادم في ساحتنا الفكرية المعاصرة، وتأخذ أشكالاً اقتصادية وتارة سياسية وأخرى اجتماعية وكأنهما فسطاطان، أو كأنهما بحران بينهما برزخ لا يبغيان، والسبب في اعتقادي هو عدم الوصول إلى النقطة النوعية في العلم والوعي، تلك النقطة التي تتجاوز الأمرين معاً، وممن لا يجد غضاضة في القيمتين معا روافد مدرسة الإصلاح التي بدأها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وصولاً إلى الدكتور أبي سليمان الذي جمع بين ثنائيتي الأصالة والمعاصرة في تعبير لطيف هو "الأصالة الإسلامية المعاصرة".⁽⁹⁾ والمعروف عن هذه المدرسة عدم

(8) وهنا يحضرنا مثال اعتراض BBC على الجزيرة لماذا يجعلون المشاهدين يشاهدون صور الأطفال القتلى في قناة 2006م، وفي غزة 2008م؛ لأن ذلك يصدّم شعور المشاهد، بينما الذي قتل ليس له حرمة قرب عذر أقبح من ذنب.

(9) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م، ص25-72. وللعلم فإن المسيري أيضاً أشار في مقدمة الكتاب الذي ترجمه: "الغرب والعالم" إلى ضرورة الخروج من الثنائيات المتصادمة إلى الكليات الديناميكية، انظر مقدمة كتاب: - رايلي، كافين. الغرب والعالم، ترجمة: عبد الوهاب المسيري وهدي حجازي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العددان 90، 97.

التبسيط في تجاوز الفكر الغربي، خلافاً للموقف السلفي التقليدي الذي يلغي الغرب فكرياً، بينما قد يمارسه عملياً، والموقف العلماني المتماهي مع الفكر الغربي فكراً وممارسة.

والشيخ ابن عاشور يعدّ من رواد مدرسة الإصلاح بلا منازع، لتعدد مصادر التجربة عنده، إذ تسلح بالعمق العلمي في الفكرين العربي بمختلف علومه، والفكر الغربي، ومارس كثيراً من المهام في ظل حضور المستعمر الفرنسي، وكان يطلع على أدبيات الجمعيات الثقافية والأحزاب السياسية المختلفة، فتكونت عنده أدبيات وتصورات معرفية متينة بأصول النظم والأفكار المنتشرة حينها، وكان محيطاً بمختلف الفنون الشرقية والغربية حتى الرسوخ. ومن هنا أخذ التأصيل معنى "إرجاع الأمور إلى أصولها" ولا غرو فقد كتب كتاباً بعنوان: "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" والمتتبع لمباحث الكتاب يجد الأصول بمعان كثيرة، منها:

1. الأصول بمعنى المبادئ وهي تعاليم الوحي من القرآن والسنة التي أخذت أحسن التطبيقات في التاريخ، يقول: "وإن إلقاء نظرة واسعة لهيئة مجتمع الأمة المتدبنة بالإسلام في أزهر عصور اتباع تعاليمه، لكافٍ للمتأمل الألمعي في تصور معظم مبادئ ذلك الدين. وبهذا كان المتطلع على ملاك محاسن هذا الدين مفتقراً إلى مطالعة تاريخ المسلمين في زمن النبوة وزمن الخلفاء الراشدين فمن يليهم،"⁽¹⁰⁾ وهذا هو مقصده من الكتاب المذكور.

2. الأصول بمعنى الهيئة الأولى التي نشأ عليها الإنسان وتربى عليها، وهي "الفطرة" وهذا القدر هو الذي جعله الله - عز وجل - مشتركاً بين جميع البشر. يقول ابن عاشور: "لأن شعوب البشر وهم مختلفون في الأخلاق والعوائد والمشارب والتعاليم، لا يمكن جمعهم جمعاً عملياً غير وهمي في جامعة واحدة ما لم يكن عمودها وقاعدتها شيئاً مرتكزاً في سائر النفوس، وقدراً مشتركاً بينهم لا يتخلف ولا يختلف ... وأحسبك بعد أن رأيت ما في وصف الإسلام بأنه دين الفطرة من الإيجاز الجامع، توقن بأن هذا الوصف

(10) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ط2، 2006م، ص5.

العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها، فهو أولى الأوصاف بأن يجعل أصلاً جامعاً لكليات الإسلام.⁽¹¹⁾ وهذا المفهوم اهتدى إليه كثير من المشرعين الغربيين حيث إنهم اكتشفوا ما يسمى بـ"القانون الطبيعي" وهي الحالة المبسطة المتصورة التي ينطلقون منها في وضع القوانين، وتسمى عندنا في المجال الأصولي بالبراءة الأصلية أو الإباحة الأصلية، ثم تنشأ القوانين والالتزامات كما سنرى في مبحث تأصيل الحرية، كما يلجأ إليه المخططون للنظم الاجتماعية، حيث يعمدون إلى ما يسمى بـ"النماذج المثالية الواقعية" كاختيار أحد المدن في أمريكا لتجريب مقارنة في تطبيق "نظام الديمقراطية"، ثم يتم تعديل النموذج العام المعقد انطلاقاً من النموذج الأمثل المصغر المبسط، كما عمدت ماليزيا إلى اختيار جزيرة لتطبيق التعامل بالدينار الذهبي، وهو أشبه بالمقاربة العلمية في رصد مؤشرات النجاح من عدمه، ومتابعة الخلل وتصحيحه بما يشبه المشتلة عند المزارعين.

3. الأصول بمعنى الطرائق والمناهج المحكمة كقولنا -مثلاً- أصول الحرفة وأصول الطبخة وأصول الفن الفلاني، أي مجموع الأساليب والقواعد التي اكتسبها الشخص المزاوول لحرفة معينة بحيث تخرج مخرج الجمال من شدة الإتقان وكثرة الخبرة والإصرار على مراعاتها وتسمى بـ"أسرار المهنة" غالباً، ومن هذه الأصول المراعاة مثلاً "الوسطية" حيث يقول ابن عاشور: "وكون التوسط من أوصاف الإسلام ثابت بدلائل كثيرة عند الموازنة بين أحكام الأشياء في الإسلام وأحكام نظائرها في الشرائع السالفة وقد نبه الله على هذه الصفة بقوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143] وروى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عن الرسول ﷺ "أن الوسط هو العدل أي بين الإفراط والتفريط."⁽¹²⁾ والشيخ بهذا يحزر هذا المفهوم من الاستعمال السياسي المبثذل حيث أصبح كل من يوالي أمريكا وإسرائيل هو المعتدل، ومن يدافع عن حقوقه هو المتطرف والمغالي، كما حرره من التوظيف الإعلامي

(11) المرجع السابق، ص 19.

(12) المرجع السابق، ص 22.

التميطي الذي أصبح يقسم الأمة وفق معايير نمطية، كأن يكون الالتزام بالدين إرهاباً، أو الانتماء لعرق ما تطرفاً على ما درجت عليه الحركات العرقية، عند ظهور الفكر العنصري في الغرب خلال القرن التاسع عشر. وهذا المعنى الثاني للأصل هو ما يطلق عليه اليوم بـ"المعايير" ويقابله بالإنجليزية scheme وهو نموذج تقويمي وتقييمي في آن واحد، وإلى هذا الحد بلغت "ملكة الرجل" العلمية، وكأنه يروم أن يقول في كل موضوع قولاً فصلاً بالتناسب الرياضي المنطقي بين كل المفاهيم، وذلك بسبب اتساع مدارك الرجل في مختلف الفنون، فيتساوى عنده نقد القدماء والمحدثين على حدّ سواء، ونقد الأصلاء في فن من الفنون والدخلاء عليه، ويسهل عليه نقد المشاركين له في الملة أو المخالفين على حد سواء، فهو يدرك مرامي كلام المتكلمين، والمفسرين، والمحدثين والفلاسفة واللغويين، بل ويتولى نقد ما يراه ضعيف المدرك والمعنى.

4. الأصول بمعنى الكليات اليقينية التي ترجع إليها الجزئيات والفروع وتسمى بالمقاصد كما تسمى بالقيم وهذا هو الملحظ الذي دفع بالشيخ محمد عبده -رحمة الله عليه- إلى أن يشير على طالبين من طلبته وهما: الشيخ حسنين مخلوف والشيخ محمد الخضر حسين التونسي بالحاجة إلى تحقيق الموافقات للشاطبي، من أجل إحياء هذه القيم الكبرى والكليات اليقينية التي كانت الدافع وراء تأليف الشيخ ابن عاشور كتابه مقاصد الشريعة، حيث يصرح في مقدمته: "ونحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك ونسميه مقاصد الشريعة." (13)

(13) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ومراجعة: محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: طبعة وزارة الأوقاف القطرية، ط1، 2004م، ج3، ص22.

ثالثاً: الإجراءات المنهجية التي سلكها ابن عاشور في التأصيل

هناك معالم منهجية ومعرفية سلكها الشيخ في عملية التأصيل للقيم، بحيث أعاد طرح "نموذج معرفي" غير تقليدي، من أجل التصدي لعملية التأصيل وهذه المعالم هي:

1. اعتبار الأمة وحدة التحليل:

وهذا المنحى هو ما توصل إليه المرحوم د. عبد الوهاب المسيري من خلال نماذجه في دراساته المقارنة للنموذج الإسلامي، والنموذج العلماني، حيث توصل إلى أن "وحدة التحليل" في النظام السياسي الإسلامي ليس هو الدولة أو العرق في بعض الأنظمة المعرفية الأخرى، ولكن هو "الأمة" بالمعنى القرآني. والشيخ بن عاشور قد جعل كل الأحكام سواء كانت ابتدائية أو قضائية أو سياسية، إنما تتمحور حول مقصد "حفظ الأمة"، فهو يوبّ في كتابه: "مقاصد الشريعة"؛ مقصد الشريعة من نظام الأمة أن تكون قوية مرهوبة الجانب، مطمئنة البال⁽¹⁴⁾ ويرى: "أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها ودفع الضرر والفساد عنها، وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد"،⁽¹⁵⁾ ويعيب على الفقهاء القدامى تقصيرهم في هذا الشأن، وهذا ما يؤكد ما ذهب إليه كثير من رواد الإصلاح المعاصرين كمالك بن نبي وسيد قطب والندوي وكان آخرهم الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في كتابه أزمة العقل المسلم؛ إذ يرى أن انعزال العلماء عن الاشتراك في الشأن السياسي العام أثر كثيراً في صياغاتهم الفقهية.

ومن مظاهر ذلك تضخم جانب فقه العبادات على حساب باقي الجوانب؛ المعاملات والفكر السياسي، فيمضي الشيخ بن عاشور استكمالاً للفقرة السابقة: "ولم يتطرقوا -أي العلماء القدامى- إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام"،⁽¹⁶⁾ وهذا يستدعي منا كثيراً من الجهد في إعادة طرح القضايا الفقهية،

(14) المرجع السابق، ص 391.

(15) المرجع السابق، ص 391.

(16) المرجع السابق، ص 391.

وأحكامه ليس في ضوء الصراع مع الطبيعة، وإنما في خضم المغالبة مع نظم حضارية قائمة تحتل مساحة من واقعنا الفكري والاجتماعي. فمثلاً ما جدوى تقسيم الإكراه في المباحث الأصولية إلى ملجئ وغير ملجئ كما عند الأحناف، وتقسيمه إلى إكراه بحق وبغير حق كما عند الجمهور، نعم هو مفيد، ولكن ليس من الأفضل تقسيمه إلى عام وخاص؛ فالعام كالاحتلال كما في فلسطين، وكالاستبداد مهما كان نوعه، ويفصل في أحكامه بما يجعلنا نرسم خطة للخروج منه، وعلى هذا المنوال تطرح قضايا الرخصة والعزيمة ومسائل تطبيق الشريعة، وتمثل القيم الإسلامية في مجتمعاتنا.

2. تأسيس المقاصد علماً مستقلاً عن أصول الفقه:

ولا يعني الشيخ هنا أن يجعل هناك قطيعة معرفية مع أصول الفقه بالمعنى "الباشلاري" للكلمة، وإنما نقل علم الأصول نقلة نوعية تخرجه من الانبناء على الأحكام الخمسة، وهي من أصعب العمليات الذهنية كما في المنطق المضرب والمعقد إلى الانبناء على ثنائية: "الكلي والجزئي" أو "المقصد والوسيلة" و"المصلحة والمفسدة"، وهنا يضمن العناصر الآتية في نظام التفكير لدى العقل المسلم الذي أثقلته الألغاز الفقهية في الجانب النظري، ورتابة الحياة المتخلفة في الجانب السياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ فأعاد صياغة النظرية الفقهية والأصولية كليهما على هذا الأساس وهي:

أ. البساطة بالمعنى العلمي والتي هي ضد التعقيد، وليس التبسيط الذي يرادف الاختزال وهي من خصائص المنهجية الإسلامية، فيريد الشيخ أن يجعلها تحضر في الفكر الإسلامي من أجل سرعة استيعاب مناشط الحياة، والتعمق في التجارب وخاصة تحدي المشروع الغربي ذي الطابع الشمولي التفصيلي، ولذلك نجده يعبر بقوله: "نظام الأمة" وفي الأحكام بـ "المقصد"، وفي الاجتماع بـ "الأصرة"؛ وهي كلها ألفاظ من قبيل "الكلي" عند المناطقة، وتنصرف إلى "النظام" أو النظم، وهذا بعد أن أصبح عقل المسلم ينزع منزعاً جزئياً في تصورات، وفي ممارساته وتفكيره، من طائفية وقبلية وقطرية وحزبية ومذهبية وغيرها من خوارم النظام العام للأمة والشريعة على حد سواء.

ب. التداخل الوظيفي والتكامل المعرفي: والشيخ يعلم علماً تاماً أنه لا مقاصد من دون أصول، ولا أصول من دون مقاصد؛ لأن علم الأصول هو مجموع الآلات التي يتوصل بها المجتهد إلى الثمرة وهي الفقه، وإنما كان الغرض من هذا هو تدريب المسلم على أن الكليات هي معان ثابته في الجزئيات، وهي أضمن وأمن في الاجتهاد والتدين من الاكتفاء بالجزئيات. ولقد عد الدكتور طه عبد الرحمن أن العقل الذي يراعي الكليات هو أرقى أنواع العقول ويسميه بـ"العقل المؤيد"، والكليات هي أسمى الحقائق التي تخرجه من الأوهام والتخيلات والاحتراز في الأخذ بالاعتبارات والإصرار على الأخذ بالحقائق؛ لأن الإسلام كله حقائق.⁽¹⁷⁾ ويجري الشيخ مقابلة بين طرق التدين عند الملل السابقة كاليهود والنصارى وغيرهم في انبناء أديانهم على كثير من التخيلات والأوهام والأساطير والنبوءات، كما يحث على عدّ الجزئيات بالنظر إلى أصولها من النصوص وكلياتها من المقاصد لمعالجة آفة التجزيء، وآفة الالتقاء التي جعلت الفكر الإسلامي يعاني من اضطرابات في الممارسة والتفكير، ومن ثمّ المراوحة في النقطة الصفرية والحلقات المغلقة.

3. الصياغة الحقوقية بدلاً من الواجباتية للنظرية الفقهية:

النظام الإسلامي نظام واجباتي بالأصالة خلافاً للنظام الغربي الذي يعدّ حقوقياً بالدرجة الأولى. ذلك أن في الإسلام يعدّ الوحي، بالإضافة إلى ما فيه من معلومات عن الكون والحياة والإنسان والغيب، مبنياً على الأوامر والنواهي في المجالين التشريعي والتكليفي، ومن ثم فإن الله - عز وجل - تكرم علينا بما يصلحنا ويحقق مصالحنا في الدنيا والآخرة. بينما في الفكر الغربي نجد الدولة تحتكر كل شيء وما على الإنسان والمواطن إلا أن يفتكّ منها، بالنضال والمطالبة، وما يحتاج إليه من الحقوق والحريات، والواجبات عندهم ليست ذات طبيعة أخلاقية، وإنما ذات طابع مدني عقلي، ورغم ذلك فقد لاحظ الشيخ ابن عاشور فعالية هذه الصياغة في تحريك الفرد ووضعه على طريق الجماعة،

(17) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 25 وما بعدها.

والنضال السياسي والنقابي، فجاء كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية مصاغاً بهذا الشكل، فهو في معظم أبوابه "بيان لأنواع الحقوق لأنواع مستحقيها" فكتابته أشبه بنسخة في "حقوق الإنسان المدنية" في الشريعة الإسلامية مرتبطة "بحقوق الله"، وهذا العمل قام به الشيخ السنهوري ونبه إليه في كتابه: "مصادر الحق في الفقه الإسلامي"، وجعل الشيخ ابن عاشور "الاجتهاد في تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها".⁽¹⁸⁾ ومن هذا الباب جعل الشيخ العدل والعدالة من المقاصد، وقد نص عليها وعلّل بها الأحكام كما سنرى لاحقاً.

4. مراعاة الفطرة:

لقد انطلق ابن عاشور من مرتكز ركين في عملية تأصيله للقيم، حيث يعد أول أصولي ينتبه إلى قضية "الفطرة" في معالجته لكثير من القضايا. ومن هنا كان فوق الشبهات في تناوله لقضايا سبق للمفكرين الغربيين أن تناولوها من خلال اللجوء إلى الوضع الفطري الذي يعد الأساس الطبيعي الذي ينطلق منه الإنسان في تخطيط حياته، وهندسة أوضاعه الاجتماعية والسياسية، وكذلك الفقهاء والعلماء المسلمون يقول الشيخ: "ثم إنك لتسمع كثيراً من العلماء والكتاب يصف الإسلام بأنه دين الفطرة، غير أنك تجد أكثرهم لا يغوص في هذا الوصف، ولا يبلغ إلى الغاية التي لأجلها وصفه بها، فلا جرم أن كان حقيقاً علينا أن نفيض في بيانه: فالفطرة ما فطر -أي خلق- عليه الإنسان ظاهراً أو باطناً، أي جسداً أو عقلاً، ففسير الإنسان على رجليه فطرة جسدية، ومحاولة مشيه على اليدين خلاف الفطرة، وعمل الإنسان بيديه فطرة جسدية، ومحاولة عمله برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسببات من أسبابها والتنتاج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج الشيء من غير سببه، المسمى هذا الاستنتاج في علم الجدل بفساد الوضع، خلاف الفطرة العقلية، والجزم بما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية".⁽¹⁹⁾

والشيخ يريد أن يعالج كثيراً من الأوهام التي أخذت شكل المسلمات في وعينا الإسلامي الموروث، وعدم اتخاذ معايير دقيقة وعلمية محققة في التعامل

(18) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ج2 ص410.

(19) المرجع السابق، ج2، ص410.

مع منتجات الآخر بالقبول التام أم الرفض التام، ويستخلص في النهاية: "أن المراد بالفطرة الموصوف بها الدين هي الفطرة الإنسانية -أي الانفعالات- الحاصلة لنفوس البشر في حالة سلامة النفوس من اكتساب التعاليم الباطلة والعوائد السيئة، وهي أساس النظم التي أقيمت عليها الحضارة الأولى في البشر من توخي الصلاح، ودرء الفساد، وإصابة الحق سواء كان حصولها بالإلهام المودع في الخلقة أو بوساطة تلقين الوحي الإلهي." (20) والشيخ بهذا المسلك كان ذا قريحة وقادة وذكية، ولم ينسق كما كان سلفه الشيخ خير الدين التونسي -رحمه الله- لما ذهب يؤصل للتنظيمات فقها وكان أول من حاول أن يبيّن (من البيئة) منتجا إداريا غريبا بمنطق فقهي وكذلك ما فعله "على عبد الرزاق" في محاولة إنكار وجود نظام الخلافة في الإسلام الذي يعد من القضايا الفطرية. مما حدا بالشيخ ابن عاشور أن يرد عليه في كتيب بعنوان: "نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم"، (21) وكان من بين فصوله عن الإسلام أنه "رسالة لا حكم ودين لا خلافة" وهي العلمانية الجزئية حسب تعبير خبير العلمانية الدكتور المسيري -رحمه الله-.

والشيخ ابن عاشور باهتدائه إلى أصل الفطرة أو مقصد الفطرة، هو إرجاع للنظم الفكرية إلى أساس عملي ومشترك إنساني وهو "الفطرة" دونما سقوط في عقدة نقص تؤدي إلى خرم الدين، ولا عقدة الانكفاء على النفس، وتجاهل للمنجزات الحضارية الغربية؛ ومن هذه المنجزات: النظريات الحقوقية والسياسية التي تبنى على القيم الإنسانية والدخول معها في حوار من أجل تعديلها، وجعلها أكثر إفادة لمجتمعاتنا والرجوع بها إلى الأساس الفطري.

ووفقاً للمسوّغات السابقة، فإننا سنأخذ مجموعة من القيم وننظر كيف أصلها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وهي الحرية والعدالة والتسامح.

(20) المرجع السابق، ج2، ص17.

(21) ابن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، مصر: المطبعة السلفية ومكتبته، 1344هـ.

رابعاً: تأصيل القيم من الناحية التطبيقية

1. تأصيل قيمة الحرية عند ابن عاشور:

أ. مفهوم الحرية:

لغة: كلمة الحرية مصدر صناعي مشتق من الفعل حرّر يحرّر تحريراً، والاسم: حرّية، وحرّره: أعتقه، والحر من الناس: أختيارهم وأفاضلهم وأشرافهم. والحرّ: الفعل الحسن، والحرّة من النساء: الكريمة الشريفة. وسحابة حرّة: بكرٌ كثيرة المطر. واستخدام العرب للفظ الحرية ومشتقاتها يأتي بمعان حسنة جميلة، فإذا وصف الإنسان بأنه حرّ: أي أنه لا يقبل الضيم وينأى عن الأفعال الخسيسة، وكذلك المرأة إذا قيل أنها حرّة: أي أنها من أصل طيب ومنبت حسن ونسب أصيل، كما أنها تحافظ على سمعتها وشرفها فيقولون هي من نسب حرّ، أو من أحرار العرب. وقد ورد في كتب الحديث الصحاح أن الرسول ﷺ أخذ البيعة من النساء على أن لا يشركن بالله شيئاً، ولا يقتلن أولادهن، ولا يزينن... "فقاتل هند بنت عتبة باستغراب: أو تزني الحرة يا رسول الله؟! مخاطبة الرسول عليه السلام!"⁽²²⁾

اصطلاحاً: لقد تعددت المذاهب في تعريف الحرية، واختلفت الآراء وتباينت تبايناً شديداً في تحديد مصطلح منضبط للحرية، لذلك لا يوجد تعريف اصطلاحى جامع للحرية، وإنما يعرف حسب مجاله المعرفي، فنوقشت على مستوى فلسفي، وعلى مستوى فكري. وفي التراث الإسلامي لم تناقش بمفهومها المعاصر، وإنما استعملت بالمعنى المضاد للرق والعبودية، فناقش الفقه الإسلامي أحكام العبد والأمة وجعلوا للحرية تعريفاً مناسباً، لذلك قالوا: بأن الحر في اصطلاح الفقهاء من خلصت ذاته من شائبة الرق. وأما على المستوى الفكري فقد تكلم في الحرية القانونيون والسياسيون والمفكرون كثيراً.

(22) الفيروز، آبادي. القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1987م، ص478-479.

والحرية هي أن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله، لا يعترضه مانع ظالم.⁽²³⁾

وحرية الإنسان في الرؤية الإسلامية هي فريضة اجتماعية، وتكليف إلهي، تتأسس عليها أمانة المسؤولية ورسالة الاستخلاف -يعني استخلاف الله للإنسان في الأرض- التي هي جماع المقاصد الإلهية من خلق الإنسان... فالحرية: هي الإباحة التي تمكن الإنسان من الفعل المعبر عن إرادته في أي ميدان من ميادين الفعل أو الترك، وبأي لون من ألوان التعبير.⁽²⁴⁾

إذن، فالحرية وفق المنظور الإسلامي هي تكليف إلهي يقع من جانبيين هما:⁽²⁵⁾

جانب الفرد ذاته فلا يحق للإنسان التنازل عن أسباب حريته. وآخر الحرية الاجتماعية، فلقد تجاوزت الحرية في النظرة الإسلامية نطاق الفرد -أي الحرية الفردية- إلى النطاق الاجتماعي -أي الحرية الاجتماعية- للأمم والجماعات، والشيخ ابن عاشور ذهب مذهباً متقدماً وهو أقرب إلى روح هذه المرحلة بتناوله "لمقصد الحرية".

ب. الحرية لا تعني الفوضى ولا تعني الخروج عن القانون في كل النظم: فهذا المفهوم تم تجاوزه فلسفياً في الفكر الغربي. ولعل أهم من أصل للحرية، وتناولها من جانبها الحقوقي، والمقاصدي، هو ابن عاشور، حيث يقول في كتابه مقاصد الشريعة: "لما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية... وقد جاء في كلام العرب على معنيين أحدهما ناشئ عن الآخر:

(23) عمارة، محمد. عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف، 1970م، ص153.

(24) عمارة، محمد. الإسلام والأمن الاجتماعي، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1998م، ص85.

(25) المرجع السابق، ص86-87.

المعنى الأول: ضد العبودية وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد آخر،⁽²⁶⁾ وعكسه العبودية التي تعني أن يكون المتصرف غير قادر على التصرف أصالة إلا بإذن سيده.

المعنى الثاني: وهو ناشئ عن المعنى الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو قدرة الشخص على التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض... كان هذا الإطار يقارب ما يعبر عنه في العربية بلفظ الانطلاق أو الانخلاع من ربة التقيّد، ولا نعرف في العربية مفردة تدلّ على هذا المعنى.⁽²⁷⁾ ثم يقول: "والحرية بكلا المعنيين وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت بينهم المزاخمة فحدث التحجير."⁽²⁸⁾

ومما تقدم نلاحظ أن الحرية جنس تدرج تحته أنواع كثيرة، منها: حرية التملك، وحرية القول، أو التعبير، وحرية الاعتقاد، وحرية الممارسة السياسية، وحرية الرأي، وحرية العمل، وغيرها.

ج. علاقة الحرية بالمقاصد:

لا بدّ من النظر في هذا الموضوع من خلال معاني الحرية التي أوردها الإمام ابن عاشور، أثناء بحثه لموضوع الحرية بوصفه مقصداً ضرورياً من مقاصد الشرع، وهي:

- الحرية بمفهوم نفي العبودية، ومعنى ذلك أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد، حيث إن المتتبع للمدونات الأصولية، وللكتب المؤلفة حول المقاصد يجد أن أصحابها - عدا ابن عاشور - لم يجعلوا الحرية مقصداً شرعياً مستقلاً بذاته مع الكليات الخمسة في مرتبة الضروريات؛ لأنها داخلية في ضمنها من حيث كونها أساساً لها، ولأن غاية الشريعة هي تحقيق المصالح الكبرى للبشرية من حفظ للدين والنفس والعقل والمال والنسل. والحرية فطرة بشرية لا تتحقق هذه المقاصد

(26) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج3، ص371.

(27) المرجع السابق، ج3، ص371.

(28) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص162.

الضرورة الخمس لحياة الإنسان إلا بها، بل تناولها بوصفها شرطاً من شروط صحة التكليف، وفي كثير من الأحيان عند الحديث عن الإكراه، والآثار الفقهية المترتبة عليه.

وأما في كتابه: "أصول النظام الاجتماعي" فقد عدّ الحرية هي إحدى المصالح الأساسية والضرورية التي يقوم عليها المجتمع، ويجب على ولاة الأمور تحقيقها وصيانتها، بمعنى إطلاق الحريات السياسية وحرية الإعلام والانتظام والتأليف وترك المجتمع للتعبير عن آرائه بالشكل المؤسسي الذي يراه مهما ونافعاً للمجتمع، وإذا كان هناك تقييد، فيجب أن يكون تقييداً لحماية الحرية بوصفها اجتماعية وسياسية من باب السياسة الشرعية، ورغم ذلك يضيّق الشيخ ابن عاشور هذا التقييد ذلك؛ لأن هذا التقييد للحرية لا ينبغي اللجوء إليه إلا عند الضرورة، ومن أجل دوافع ومصالح راجحة، يقول -رحمه الله-: "إن الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها [أي الحرية] نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحق أن تسام بقيد إلا قيذا يدفع به عن صاحبها ضراً ثابتاً أو يجلب به نفعاً." (29)

ويؤكد أصالة الحرية وفطريتها في موضع آخر بقوله: "والحرية بهذا المعنى حق للبشر على الجملة؛ لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل، فقد أكنّ فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة." (30)

وحماية لهذه الحرية بوصفها مقصداً من مقاصد الشريعة، حرم الإسلام كل ما يؤدي إلى انحرامها، فنفي الإكراه في الدين، وحرم الاعتداء على النفس، قتلاً أو استعباداً أو ترويعاً، كما حرم مال الآخر وعرضه، وحرم الظلم بأنواعه. ومن جهة أخرى وضع ضوابط للحرية، في إطار تحقيق المصلحة العامة بين بني البشر، ودفع الضرر عنهم بما يوازن بين حرية الإسلام ومصلحة

(29) المرجع السابق، ص 163.

(30) المرجع السابق، ص 169.

المجتمع، يقول ابن عاشور في هذا المعنى: "ولما كان أفراد البشر سواء في هذا الإذن التكويني، كل على حسب استطاعته، كان إذا توارد عدد من الناس على عمل يتغونه، ولم يضايق عمل أحدهم مراد غيره بقيت حرية كل واحد خالصة سالمة عن المعارض فاستوفى ما يريد، كالذي يقيم منفرداً في مكان، ولكن إذا تساكُن الناس وتعاشروا وتعاملوا طراً بينهم تراحم الرغبات، فلم يكن لأحدهم بد من أن يقصر في استعمال حريته رعيًا لمقتضيات حرية الآخر، إما بدواعي الإنصاف من نفسه، وإما بتقدم غيره إليه -برغبة أو رهبة- بأن يكف من بعض عمل يريده، لا جرم نشأ في المجتمع البشري شعور بدواعي التقصير من الحرية، ومن شأن ذلك الشعور أن يحدث في تطبيقه -حق التطبيق- تنازع وتغالب وتهارج."⁽³¹⁾

والحرية ليست في مقابل الدين وليس الدين قيداً للحرية؛ فقد ادعى بعض فلاسفة الغرب أن الدين هو مجموع القيود والتورعات التي تقف حاجزاً أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا،⁽³²⁾ وفي حقيقة الأمر هذا ينطبق على الأديان التي تبنى على الخيالات والأوهام⁽³³⁾ وليس على الفطرة التي فطر الله الناس عليها؛ لأن الإنسان اجتماعي بطبعه؛ فلا بد أن يخالط غيره كما تقتضيه مصلحة النوع البشري، والدين المتساوق مع الفطرة يعطي أيضاً معنى للحرية؛ إذ يعدّ الدين أن الإنسان لا يكون حراً إلا إذا تحرر من نوازعه الأرضية غير المشروعة وشهواته التي تستعبده وتدفعه إلى الاعتداء على الآخرين، وباختصار كما أورد روزنتال في كتابه: "مفهوم الحرية في الإسلام" عن ابن الربيع في كتابه سلوك المالك أن الإنسان الحر هو الذي يضبط نفسه، ويحيا حياة طيبة، ويفعل الخير دون أن يعترضه أحد،⁽³⁴⁾ والفرق بين ابن عاشور وروزنتال وغيره من الكتاب من الشرق

(31) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 169.

(32) ريناك، سالمون. التاريخ العام للأديان، نقلاً عن: محمد عبد الله دراز، دار القلم، 1982م، ص 36.

(33) هذا تطبيقاً لما أورده الشيخ ابن عاشور في فصل إصلاح التفكير عند المسلمين في فصل "الإسلام حقائق لا أوهام"، انظر:

- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 25.

(34) روزنتال، فرانز. مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة: رضوان السيد ومعن زيادة، دار المدار الإسلامي، 2007م، ص 129 وما بعدها.

أو من الغرب هو قوة المدرك ومثانة المنهج في تناول هذه القضية، واستخدام المناهج المؤدية إلى القطع في الأحكام، وتعزيز الحقائق غير منساق وراء أحلام الشعراء وآمالهم وإن كان ذلك مهماً، فيقول مثلاً عن مقصد الحرية: "فمن استقراء هذه التصرفات ونحوها حصل لنا العلم بأن الشريعة قاصدة بث الحرية بالمعنى الأول -يعني إبطال العبودية- وأما المعنى الثاني الذي هو تمكن الفرد من التصرف في نفسه وشؤونهم كما يشاء دون معارض، فله مظاهر كثيرة هي من مقاصد الإسلام تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأعمالهم، ويجمعها أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها، غير وجلين ولا خائفين أحداً." (35)

وهكذا يضيف الشيخ ابن عاشور لبنة إلى بنیان مقاصد الشريعة الإسلامية وخرج من القوالب التي فرضها الإمام الشاطبي ومن سبقه في تناول مقاصد الشريعة وفتح آفاقاً في الفكر التشريعي الإسلامي، ليصبح مناهجاً للفكر الغربي الذي ادعى أهله في لحظة من اللحظات الإطلاق له وكأنه دين جديد.

2. تأصيل قيمة العدل والمساواة:

لقد تکرّم المولى سبحانه تبارك وتعالى على الكون كله، بإنزال أعظم وحي، وأكمل تشريع، على أكرم رسول، وجعله رحمة للعالمين، وذلك مصداقاً لقول المولى سبحانه عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] وقد اشتمل هذا الوحي على كلّ التعاليم والمبادئ، والمثل والقيم، والنظم والقوانين والأحكام، والتشريعات كافة، التي تهدي إلى الحق والخير والإصلاح، في شتى ألوان الحياة، على اختلاف أنواعها وأشكالها، وتعدد طرقها ودروبها. وجاء في مقدمة دعائم الإصلاح قيام العدل قولاً وعملاً.

يقول ابن عاشور: "وبناء على الأصل الأصيل وهو أن الإسلام دين فطرة، فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين، يفرض فيه التساوي بينهم، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام

(35) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج3، ص379.

متساوية فيه،⁽³⁶⁾ ويكون ذلك موكولا إلى النظم المدنية التي تتعلق بها سياسة الإسلام لا تشريع،"⁽³⁷⁾ وما أحوج المسلمين اليوم إلى هذا القول وهذا الرأي، إذ كثيرا ما وقع الخلط بين التحديث والحداثة، أو بين التحديث والتغريب وإلا كان المسلمون مثل اليابان اليوم ينافسون الغرب في كل مجال ويتجاوزونه، ولم يضطروا إلى تغيير نظام الأسرة من نظامها التقليدي إلى النظام الحداثي أو ما بعد الحداثي على سبيل المثال؛ لأنهم ليسوا في حاجة إلى ذلك.

ومن القيم اللصيقة بالعدل عند الشيخ بن عاشور تأخذ تقريبا المعنى نفسه هو عده المساواة صنو العدل، محددا مجال إطلاق المساواة وهو ما يقتضي التماثل Equality والعدل الذي لا يقتضي ذلك ويسمى Equity كما انتهى إليه دعاة فلسفة الفيمينيزم مؤخراً فيما يخص المساواة بين الرجل والمرأة، يقول الشيخ ابن عاشور: "فالمساواة في التشريع للأمة ناطرة إلى تساويهم في الخلقة وفروعها، مما لا يؤثر التمايز فيه أثرا في صلاح العالم، فالناس سواء في البشرية "كلكم لآدم"، وفي حقوق الحياة في هذا العلم بحسب الفطرة، ولا أثر لما بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلائل والمواطن. فلا جرم نشأ عن هذا الاستواء فيما ذكر تساويهم في أصول التشريع، مثل حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال."⁽³⁸⁾

والعدل عند الشيخ ابن عاشور أمر ليس مثار جدل بين جميع البشر؛ إذ يقول: "العدل مما تواطأت على حسنه الشرائع الإلهية والعقول الحكيمة، وتمدح بادعاء القيام به عظماء الأمم، وسجلوا تمدحهم على نقوش الهياكل..."⁽³⁹⁾ وإنما الأمر يعود إلى مضامين هذا العدل والمعايير التي نقيس بها المسافات بين الأطراف المتعادلة؛ ومن هنا جعل العدل مرتبطا بالحق وكتب فصلا بعنوان:

(36) كم تمنيت لو أن هذا القول قيل أثناء بداية نشوب الخلاف بين المسلمين من أهل السنة والمعتزلة أصحاب العدل والتوحيد - كما يسمون لكان القول بالفطرة جمعا بين رأي المعتزلة الذين يرجعون كل شيء إلى العقل بالمعنى الأرسطي، ولما وقعوا في الخلاف بين أهل السنة الذين يعتقدون أن الإسلام هو الفطرة بنصوصه.

(37) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج3، ص279-280.

(38) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج3، ص280.

(39) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص174-175.

"تعيين الحق"، ثم قال: "وهذا مقصد مهم من أصول النظام الاجتماعي الذي سته الإسلام للمجتمع الإسلامي، وله مزيد ارتباط بأصل الحرية إطلاقاً وتحديدًا؛ لأن استعمال الحرية محوط بسياج الحقوق، وتحديد الحرية مرجعه إلى مراعاة الحقوق التي تدحض الانطلاق في استعمال المرء حريته كما يشاء." (40)

والإنسان يحس بحريته على قدر ما أحس بالعدل ومظاهره، كما يزداد تشبهاً بالحق كلما تأكد أنه حر وعومل معاملة عادلة، ذلك أن "حسن العدل مستقر في الفطرة، فإن كل نفس تشرح لمظاهر العدل ما كانت النفوس بمعزل عن هوى يغلب عليها في قضية خاصة، أو في مبدأ خاص تنتفع فيه بما يخالف العدل بدافع إحدى القوتين الشاهية والغاضبة." (41)

والشيخ ابن عاشور هنا يبين مدى ارتباط القيم الإسلامية الكبرى بعضها ببعض، بل وكيف يفسر بعضها بعضاً ويتوقف وجود بعضها على وجود بعضها الآخر بما يشكل نظاماً، كما يعبر عنه الإنجليز values system ورغم ذلك فلست أدري هل اطلع الشيخ على أقوال الفلاسفة في تقسيم القيم إلى "الحق والخير والجمال" أم لا؟ ولكن بعقليته العربية الإسلامية الأصيلة لم يجاريهم في تناول القضايا القيمية، إلا أنه أتى على أكثرها وبالمصطلحات نفسها، وكان حرياً أن يجعل كتاب الشيخ ابن عاشور "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" مقرراً في كليات الحقوق والعلوم الإنسانية، ليشكل قاعدة معرفية أصيلة للطلبة، حتى تصقل أذهانهم وقرائهم لإبداع البدائل بدل اجترار النظريات الغربية بكل تحيزاتها.

3. تأصيل قيمة التسامح:

لقد طور السياسيون بعد الحرب العالمية الثانية "مفهوم التعايش السلمي"، ويقصدون به تعاون الدول في تحقيق مصالحها دون اللجوء إلى العدوان على بعضها، ولكن بمرور الزمن تعقدت المصالح وتغيرت نظم القيم السياسية والثقافية وحدثت حوادث فرضت على الناس إعادة النقاش من جديد حول هذه

(40) المرجع السابق، ص 167.

(41) المرجع السابق، ص 175.

القيمة، ومن تلك الحوادث سقوط المعسكر الشرقي، وبعدها ظهر ما يسمى بـ"صدام الحضارات" وبدأ النقاش من جديد حول قيم الحوار والتعايش والتعاون والتسامح، وأخذ أبعاداً وأشكالا كثيرة منها التسامح بين الأديان والثقافات محاولة تفكيك مقولة "الصدام" وتجنب العالم ويلاتها وشرورها. إلا أن الهجمة على الإسلام لم تكن وليدة القرن الماضي، وإنما هي ممتدة عبر العصور. ومن أشكال تلك الهجمات الطعن في مفاهيم الإسلام من خلال ملاحظة بعض المفارقات في التاريخ والواقع الإسلاميين، والشيخ ابن عاشور كان يدرك هذا، بل وعاش ردحا من الزمن تحت الاستعمار القاهر المستبد السالب لكل حقوق الناس، ويدعي التسامح ويتهم غيره بمجانبته، والشيخ بتناوله لهذا المفهوم كان الغرض هو دحض هذه الشبهة والدفاع عن الإسلام وتراه يصرح بالغرض قائلاً: "أريد بالتسامح في هذا البحث إبداء السماح للمخالفين للمسلمين بالدين"⁽⁴²⁾ وكعادة الشيخ ابن عاشور أن يعيد القيم إلى أصل الفطرة، ولكن المبدأ القرآني حاضر بنصه فليس ثمة أبلغ وأوفى بالقصد من الآية الكريمة: ﴿قَدْ يَأْهَلُ الْكِتَابِ مَعَا لَوْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ﴾ [آل عمران: 64] في الدلالة على عمق مبدأ التسامح في الإسلام. ذلك أن المساحة المشتركة بين المسلمين وأهل الكتاب مساحة واسعة، وقد جعل الإسلام في قلوب المسلمين متسعاً للتعايش مع بني الإنسان كافة.

ويعرف الشيخ ابن عاشور التسامح بقوله: "التسامح في اللغة مصدر سامحه إذا أبدى له السماح القوية؛ لأن صيغة التفاعل هنا ليس فيها جانبان، فيتعين أن يكون المراد بها المبالغة في الفعل مثل: عافاك الله"⁽⁴³⁾ ومن أبرز مظاهر التعايش الذي ساد الحضارة الإسلامية عبر العصور، أن الإسلام يعدّ اليهود والنصارى أهل ديانة سماوية حتى وإن لم يكن هذا المبدأ متبادلاً، بل ويقرن الله - عز وجل - بين التسامح والإيمان ففي القرآن الكريم الذي هو خزان القيم يصف الله المؤمنين المتقين بالتسامح والمسالمة في قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ

(42) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 213.

(43) المرجع السابق ص 213.

وهذا فيه رد على ادعاءات أدونيس في أكثر من مناسبة أن التسامح هو تصنع السماح بما يوحي أن المسلمين ينافقون في إبداء السماح وأنها ليست أصلاً في سلوكهم ولا في دينهم، وإنما هي تقية من المغلوب خوفاً من بطش الغالب.

عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَمًا ﴿[الفرقان: 63]﴾ وكيف لا والإسلام يؤثر السلم على الحرب، ويدعو إلى المثل الأعلى في جميع المعاملات، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34]

ولهذا ربى الله - عز وجل - المسلمين على هذه القيمة وجعلها المظهر الحقيقي للتدين والتمسك بالدين وهذا ما لاحظته الشيخ ابن عاشور، فيقول: "السماحة هي سهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضييق والتساهل. وهي راجعة إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط. ذلك المعنى الذي نوه به أساطين حكمائنا الذين عنوا بتوصيف أحوال النفوس والعقول، فاضلها ودينها وانتساب بعضها من بعض. فقد اتفقوا على أن قوام الصفات الفاضلة هو الاعتدال." (44) ثم يقول: "إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين فطرة، وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلة، فهي كائنة في النفوس سهل عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدة والإعنات." (45) وكم يحزن المسلم عندما يقرأ أن المسلمين في عصر الضعف والتخلف، حولوا الإسلام إلى محاكم للتفتيش وأداة للاستبداد والقهر والتجبر على الآخر المخالف في الدين، وظنوا أن الإسلام طقوس عبادية أو أشكال معاملاتية ميتة، وحتى نازية في بعض الأحيان وإن كان الأمر ردة فعل على الهجمات الاستعمارية على بلادنا أو إهانة لإخوانهم في مكان ما (46) وإن كان هذا الأمر فإن هذه مفارقة بين الإسلام وواقع المسلمين، والإسلام ذاته أصبح غريبا في دياره. يقول الشيخ ابن عاشور: "إن التسامح من خصائص الإسلام وهو أشهر ميزاته وإنه من النعم التي أنعم بها على أعداده وأعدائه وأدل حجة على رحمة الرسالة الإسلامية... وقد أسس لذلك أسسا راسخة وعقد له موثيق متينة وقواعد، ومنها: (47)

(44) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج3، ص188.

(45) المرجع السابق ج3، ص192-193.

(46) في رسالة ماجستير يذكر صاحبها أنه كان في دمشق طريقتان طريق المسلمين وطريق دونه للمسيحيين والحيوانات وهذا بسبب اشتداد الإرساليات الغربية التبشيرية وإحساس المسلمين بالخطر من جهة، والضعف العلمي والأدبي والمادي لدى المسلمين من جهة أخرى. انظر:

- الزهراني، علي بن بخيت. "الانحرافات الفكرية والعقدية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، بإشراف: محمد قطب، 1414هـ.

(47) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص216.

القاعدة الأولى: القاعدة الفكرية النفسية ومفادها: "أن القرآن وكلام الرسول ﷺ في مناسبات يعلم المسلمين أن الاختلاف ضروري في جلبة البشر، وأنه من طبع اختلاف المدارك وتفاوت العقول في الاستقامة، وهذا المبدأ إذا تخلق به المرء أصبح ينظر إلى الاختلاف نظره إلى تفكير جبلي تتفاوت فيه المدارك إصابة وخطأ." (48)

القاعدة الثانية: الأساس الخلقي وهي تحويل النظر عن الأمر العدواني المثير للغضب قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَاؤُنَ مُحْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿[هود: 118-119] امتصاص التعصب، وسميناه امتصاص؛ لأن الشيخ قال: "إن التسامح في الإسلام وليد إصلاح التفكير ومكارم الأخلاق اللذين هما من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام." (49) هذه المقدمة الأولى. أما المقدمة الثانية، فهي "أن التسامح يظهر مفعوله في المواقع التي هي مظنة ظهور ضده؛ أعني التعصب، وقد كان للتعصب في الدين مظهران: مظهر وهو أقواها: المعاملات التي تعرض عند الانفعالات الناشئة عن التخالف الديني،" وضرب الشيخ مثالين من الهند، بين المسلمين وما وقع في غزوة أحد بين المسلمين والمشركين وهو ما يسمى "صراع الرموز"، ومظهر في المعاملات الدنيوية... مثل ما عرض للمسلمين واليهود في المدينة. (50)

وقد أصاب الشيخ هنا؛ إذ إن الحضارة الإسلامية لم تشهد عبر تاريخها التطهير العرقي ولا الديني، ومثال الأول في الغرب ما فعله الفرنسيين الغال بالكورسكيين، والأسبان من كاتالونيا بالباسك، والتطهير الديني كما فعله الصرب بالبوسنيين والكرواتيين، وبخزنصر باليهود في السبي البابلي المشهور، والأوروبيون باليهود فيما يسمى بـ"معاداة السامية".

القاعدة الثالثة: القاعدة القانونية يقول ابن عاشور: "لم يحفظ التاريخ أن أمة سوت رعاياها المخالفين لها في دينها برعاياها الأصليين في شأن قوانين العدالة

(48) المرجع السابق، ص 216-217.

(49) المرجع السابق، ص 215.

(50) المرجع السابق، ص 217.

ونوال حظوظ الحياة بقاعدة: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" مع تخويلهم البقاء على رسومهم وعاداتهم مثل أمة الإسلام فحقيق بهذا الذي نسميه تسامحاً أن نسميه العظمة الإسلامية." (51)

لقد أسس الإسلام للتسامح أسساً راسخة وعقد له موثيق متينة، وفصل فصلاً مبيناً بين واجب المسلمين بعضهم مع بعض في تضامتهم وتوادمهم من جهة، ما يجعل ما يجمعهم من الجامعة الإسلامية، ويبن حسن معاملتهم مع من تقتضي الأحوال مخالطتهم من أهل الملل الأخرى، وقاعدة هذه الأسس هي القاعدة الفكرية النفسية، وتلك هي القرآن وكلام الرسول ﷺ في مناسبات يعلم المسلمون أن الاختلاف ضروري في جيلة البشر، وأنه من طبع اختلاف المدارك؛ "فالإسلام دعا الناس إلى الوحدة في دين الفطرة وأراهم محاسنها، ولكنه لم يدع أتباعه إلى مناوأة من أعرض عن الدخول في تلك الوحدة واختار لنفسه الحالة الناقصة، وبقية أسس التسامح حاصلة بوصايا الإسلام بحسن معاملة المخالفين في الدين ليهذب من الإحساس الذي ينشأ عن المخالفة، حتى لا يتجاوز اعتقاد المسلم كمال حاله إلى أن يكون عدواً وحنيقاً وبغيضاً لأهل الأديان من جهة المخالفة في الدين." (52)

(51) المرجع السابق، ص 219.

(52) المرجع السابق، ص 217.

خاتمة:

لقد أبدع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في إعادة عرض الشريعة الإسلامية من خلال اعتماد "المدخل القيمي" بدلاً من المدخل القانوني وهذا ما دأبت الحركات الإسلامية عليه في العالم العربي، بوجوب تطبيق الشريعة وتقنينها، بينما عمد الأتراك إلى اعتماد "المدخل القيمي" في مجال الممارسة السياسية، وبهذا كان المسلك سريعاً وإن كان صعباً، كما يعتمد المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى اعتماد "المدخل المعرفي" من خلال مشروع إسلامية المعرفة، وهو بهذا المسلك يعدّ كشافاً لآفاق المستقبل الفكري، ويقوم بدور المرشد والموجه للحركة الإسلامية التي شغلتها الممارسة عن التنظير، وما استدعاء فكر الشيخ ابن عاشور للمدارسة، بأفقه المعرفي الواسع وسقفه المرتفع، إلا لنسهم في نزع كثير من العوائق أمام التجارب الإسلامية المختلفة في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية. وأحسن نموذج يمثل هذا العمق في هذا الاتجاه هو الشيخ ابن عاشور، وقد كان موضوع القيم من المواضيع والقضايا التي يجب طرحها وتأصيلها.

كما أن الشيخ لم يتناول القيم بوصفه متخصصاً في مجال معرفي معين، أي لم يتناولها كما يتناولها المتخصصون في العلوم السياسية فقط، ولا كما يتناولها خبراء الاقتصاد، وإنما بوصفه منظراً وعالمياً يعرف أصول المعارف والعلوم، فيمكن لكل متخصص أن يجد طرفاً من بغيته في فكره؛ لأن منهجه شمولي استقرائي.

ولهذا لم أتعرض كثيراً إلى الزوايا المتخصصة في تناول القيم كالحرية - مثلاً - في المجال السياسي والعدل في المجال الاقتصادي، ومسألة توزيع الثروة والتسامح في المجال الثقافي، وإنما جازيت الشيخ في طرحه المعرفي المتجاوز للتخصصات، والعميق في إثراء فلسفة هذه التخصصات بما يصلح أن يكون قاعدة تأصيلية لطرح الإسلامية كما يطرحها الدكتور عبد الحميد أبو سليمان؛

إذ كان يلقي علينا في ندوة أسبوعية ونحن طلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا أن الإسلامية عنده تعني إدخال القيم الإسلامية في مختلف المستويات المعرفية في كل المجالات المعرفية والعلمية، وكأنه كان يشرح شعار تلك الجامعة.

الفصل الخامس

ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي

بدران بن لحسن(*)

مقدمة:

إن كل دارس لابن عاشور -عليه رحمة الله- يدرك الخط الفكري الذي تموقع فيه. ولا يجد من له أدنى تأمل صعوبة في معرفة أن الخط الذي أسس له كل من الشاطبي وابن خلدون -عليهما رحمة الله- قد اجتمعت روافده في ابن عاشور. فإذا كان الإمام الشاطبي رائداً أكبر في هذا المبحث الإسلامي المتميز -أي المقاصد- على مستوى العالم كله، فإن الإمام ابن عاشور هو مستأنف هذه الريادة في عصرنا الحديث.⁽¹⁾ أما بالنسبة لابن خلدون الذي كان له فضل التأسيس لعلم العمران، والاتجاه بالبحث والفكر والنظر من التأمل النظري البحث إلى الاستقراء العملي، وإجراء الملاحظة ومراعاة طبائع العمران من تبدل وتداول وضرورة، فإننا نجد ابن عاشور قد سلك مسلكه في ذلك؛ إذ إن الناظر في فكره يجد البعد الاجتماعي والسنني والبحث عن العلل والقوانين مبثوثا في

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باتنة - الجزائر. البريد الإلكتروني:

drbadran68@yahoo.com

(1) الحسني، إسمايل. نظرية المقاصد عند الأمام محمد الطاهر بن عاشور، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ/1995م، ص20.

مختلف مؤلفاته سواء في التفسير أو المقاصد أو غيرها.⁽²⁾

وإذا نظرنا إلى ما يتميز به الخط الخلدوني الشاطبي نجد أنه -من جهة- اتجه إلى الكليات جاعلا منها إطارا للنظر والتحقيق دون أن يؤدي به ذلك إلى إهمال الجزئيات. ومن جهة أخرى، فإن هذا الخط قد اشتغل على استعادة التفكير السنني الذي أرساه القرآن الكريم، وهو الخط الذي يجعل من مهمة تحقيق الاستخلاف مهمة إنسانية قائمة على قوانين صارمة لا تحابي، ينبغي اكتشافها والاحتكام إليها وتسخيرها بما يحقق أهداف الاستخلاف. وبهذا فهو خط يعمل على النظر بتوازن، والتأسيس لمرجعية منفتحة، قائمة على قراءة سنن الكتاب والكون، لا على مرجعية اصطفاية حصرية كانت موجودة قبل الرسالة الخاتمة.⁽³⁾

وتهدف هذه الورقة إلى إبراز إسهامات العلامة ابن عاشور -يرحمه الله- في استعادة الفكر الإسلامي لأهم خصائصه؛ وهي الكلية والسننية بما تتضمنه من شمول الرؤية، والقدرة على التركيب والاحتكام إلى سنن الله في الآفاق والأنفس، وسنن الهداية خروجاً من النظرة الجزئية بما تتضمنه من تجزئية وتذريية وتكديسية. وهذه الإسهامات إذا انتبهنا إليها في سياقها التاريخي والمنهجي والمعرفي فإنها تمثل إضافة نوعية لجهود الإصلاح والتجديد، بما توفره مساهمة ابن عاشور من بعد تنظيري وقواعد منهجية ومعرفية لجهود الإصلاح، لتلافي الوقوع في فقدان الرؤية وافتقاد المنهج.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف، تقوم الورقة على استراتيجية تحليل بعض المقولات الكلية والقواعد المنهجية التي يقوم عليها فكر ابن عاشور وتطبيقاتها في مختلف إنتاجه الفكري وممارساته الإصلاحية؛ والمتمثلة في: مركزية القرآن في إنتاج المعرفة، وأخلاقية الرؤية الإسلامية من خلال مقولة المقاصد، ومركزية

(2) يمكن النظر إلى المقدمة، وخاصة خطبة المقدمة والمقدمات الخمس الأولى للمقدمة.

(3) جعفر، هشام. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1415هـ/1995م. من تصدير الشيخ الدكتور طه جابر العلواني للكتاب.

الإنسان في النظر الإسلامي من خلال مقصد الحرية، وأهمية المجتمع من خلال إعادة الاعتبار للنظام الاجتماعي، وأولوية البناء على التكديس من خلال إعادة إصلاح نظام التعليم. حيث تمثل هذه القضايا الخمس -في نظرنا- محاور أساسية أو أبعاداً مهمة في فكر ابن عاشور، وتعدّ جهداً فكرياً وعلمياً ينطلق من رؤية إصلاحية تحاول إعادة الاعتبار للنظر (القول) الكلي في الفكر الإسلامي، الذي افتقد قدرته على الارتقاء إلى الكليات، واستغرقت الجزئيات في النظر وفي التطبيق، حتى كاد يفقد أصالته وقدرته على الإبداع.

فمركزية القرآن، والقول بالمقاصد، ومحورية الإنسان وصلاحه، وتوسيع الاجتهاد إلى قضايا المجتمع والأمة، والاهتمام بالتعليم، كلها مقولات كلية ومحاور كبرى للبناء النهضوي الذي سعى إليه ابن عاشور عليه رحمة الله.

أولاً: مركزية القرآن في إنتاج المعرفة

وأول ما يمثل محور ارتكاز في فكر ابن عاشور -رحمه الله- اهتمامه بالقرآن الكريم؛ لأنه "جامع لمصالح الدنيا والدين، وموثق شديد العرى من الحق المتين، والحاوي لكليات العلوم ومعاهد استنباطها، والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها، طمعاً في بيان نكت من العلم وكليات من التشريع، وتفصيل من مكارم الأخلاق، كان يلوح أنموذج من جميعها في خلال تدبره، أو مطالعة كلام مفسّره." (4) فالقرآن -ومنذ الصفحة الأولى من تفسير ابن عاشور- هو كتاب الله الجامع لخيري الدنيا والآخرة، وهو منبع الحق والهداية، وهو مصدر العلوم على تنوعها، وهو مستمد الكليات في التشريع وفي العلم والأخلاق. ويمكن بالنظر في القرآن وتدبره أن نولد منه نماذج معرفية ومنهجية وعملية.

بعبارة أخرى إن القرآن مصدر لتشكيل التصورات والمفاهيم والقيم كليها وجزئها، بل إن قراءة المقدمات العشر التي افتتح بها تفسيره يمكن أن ندرك الرؤية التي انطلق منها ابن عاشور في النظر إلى القرآن، وكيف استمد من القرآن ذاته هذه الرؤية، واستمد المنهج، وحدد المقاصد التي يتناولها القرآن، ومختلف

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997م، مج1، ج1، ص5.

العلوم التي تستمد من القرآن الكريم إما بطريق مباشر؛ أي ما يتعلق منها بسنن الهداية، وإما بطريق غير مباشر؛ أي سنن الأفاق والأنفس والتاريخ.

إنها رؤية جديدة تجعل القرآن مركز اهتمام شامل ومتعدد الجوانب. فهو ليس كتاباً دينياً بالمفهوم الضيق للدين، وإنما هو كتاب هداية ورحمة وتبيان لكل شيء. ذلك أن القرآن منبع للمعاني والمفاهيم والتصورات، والقيم والآداب، والأحكام والقصص، ومقاصده شاملة لمختلف جوانب الفكر والعمل، ومبثوثة في كل آياته.⁽⁵⁾ وهذه الرؤية للقرآن طالما افتقدها العقل المسلم قروناً عديدة. ولهذا يمثل القرآن محوراً مهماً في فكر ابن عاشور ومصدراً لمختلف أفكاره واجتهاداته في الفقه، والاجتماع، والتربية، والعمران، والإصلاح. بل لا نبالغ إذا قلنا بأن القرآن بالنسبة لابن عاشور يأخذ مركز الاهتمام والاشتغال في تشكيل التصورات، وتحديد الرؤية، وبناء المناهج والمفاهيم، وفي مباشرة عملية التجديد الفكري والعلمي، والإصلاح التربوي والاجتماعي. ولهذا حق أن يعدّ رائداً في العمل على "التوصل إلى الوعي الحضاري العمراني بالقرآن".⁽⁶⁾

فالقرآن الكريم في سياق فكر ابن عاشور هو منبع الهداية ومصدر الصواب لهذه الأمة الإسلامية، منه يتكون الإنسان السوي والمجتمع السوي في كل زمان ومكان. وعندما يتعامل المسلم مع القرآن والسنة تعاملًا حسنًا، فإنه يصل إلى فهم حسن للقضايا الكبرى التي تشغل بال الإنسان في كل مكان، وهي قضية الخالق سبحانه، والخلق والكون والحياة والهدف منها، ودور الإنسان في هذه الحياة، ومصيره بعدها، ويصل المسلم أيضاً إلى فهم حسن للمشكلات الحياتية والحضارية التي يعاني منها العالم الإسلامي في وقتنا الحاضر.⁽⁷⁾

(5) المرجع السابق، مج 1، ج 1، ص 8.

(6) الغزالي، محمد. كيف نتعامل مع القرآن، مدارس أجراها: عمر عبيد حسنة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1411هـ / 1991م، ص 3. من تصدير الشيخ طه جابر العلواني.

(7) إسماعيل، صلاح. كيف نتعامل مع القرآن والسنة، انظر: - عارف، نصر محمد. قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي المعاصر 16، ط 1، 1418هـ / 1987م، ص 81.

ولذلك فإنه يحاول الرجوع مباشرة إلى القرآن الكريم من أجل تشكيل التصورات وتحصيل الفهم واستنباط المقاصد، دون الحاجة المعرفية أو المنهجية إلى الرجوع إلى التفاسير السابقة التي صارت حاجزا بيننا وبين القرآن، ولكن في الوقت نفسه دون إهمال لها، بوصفها تراثاً فكرياً ناتجاً عن تعامل مع القرآن، وفق سقف معرفي معين وفي مرحلة معينة، واستجابة لدواعي وظروف قد تختلف وقد تشابه ظروفنا. لذا، ومنذ فاتحة تفسيره "التحرير والتنوير" أيضاً، لا يجد العلامة ابن عاشور -رحمة الله عليه- غضاظة في الإعلان عن رأيه في أنه غير ملزم بالأخذ بالتفاسير السابقة، كما أنه غير مدع لتركها كلها، بل أن يقف "موقف الحَكَم بين طوائف المفسرين تارة لها وتارة عليها، فإن الاختصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد." (8)

فكأن ابن عاشور يقول لنا إن القرآن الذي نزل إلى العالمين وإلى الناس كافة على امتداد الزمان والمكان، لا بدّ وأن يبقى مفتوحاً للأجيال تنهل منه على اختلاف بيئاتها وأزمانها، وإن من الأخطاء الكبيرة وبدائيات الانحراف في الفهم والاستمداد، أن نعمل إلى محاصرة الوحي بأفهامنا، فلا نسمح له بالامتداد إلا بمقدار ما تسمح به عقولنا ومداركنا، فنحرم عقولاً أخرى من حظها في الفهم، ونصادر حقها في الرأي والاجتهاد. (9)

ليس ذلك فحسب، بل يبدو العلامة ابن عاشور منشغلاً بهم الإصلاح والإصلاح في الشأن الفردي والشأن العام، وهو في ذلك يسلك نهج المدرسة الإصلاحية منذ الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما من رواد المدرسة الإصلاحية التي اشتغلت على أن يسترجع القرآن دوره ومكانه.

إن العمل الذي قام به ابن عاشور في تفسيره، وفي بقية مؤلفاته وهو يتعامل مع القرآن تدبراً وتفكيراً واستنباطاً واستقراءً هو بمثابة استدعاء القرآن العظيم للساحة الثقافية الإسلامية، وإنهاء حالة الهجر والفصام بينه وبين العقل المسلم، وجعله المصدر الأول والأهم للمسلم المعاصر، كما كان كذلك عند السلف،

(8) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج 1، ج 1، ص 7.

(9) شبار، سعيد. الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2007م، ص 11.

يرجع إليه ليستقي منه العلم والمعرفة الدقيقة السليمة في نظرته إلى الإنسان والحياة والوجود، في الفطرة الإنسانية والاجتماعية، وفي قضايا الفرد والأسرة والمجتمع والعلاقات والنظم.⁽¹⁰⁾

فالقرآن الكريم "أنزله الله تعالى كتابا لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم. قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]. فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية."⁽¹¹⁾

1. القرآن مصدر التصورات:

إن المتأمل في تفسيره وبقيّة كتبه يدرك أن ابن عاشور حاول أن يفك الارتباط بينه وبين بعض التصورات التي أغرقت القرآن في تصورات لاهوتية كلامية، جعلت منه كتاباً طقوسياً بعيداً عن صياغة الحياة، فأراد أن يسترجع المبادرة بالقرآن ويستدعيه لصياغة تصور جديد، هذا التصور هو أن مدار مقاصد القرآن هو الإنسان وصلاح الإنسان.

وإن تأكيده على أن أحكام الشريعة الإسلامية، من خلال النظر في القرآن الكريم، يتبين أنها في أحكامها؛ الاعتقادية والعملية، تصب كلها في مقصد تحقيق صلاح الإنسان بأبعاده الثلاثة؛ الفردي والجماعي والعمراني، وذلك من خلال ضبط نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان في دوائر وجوده الثلاثة السالفة الذكر.⁽¹²⁾

وبما أن صلاح الإنسان هو المقصد الأعلى للقرآن، فإن كل شؤون الإنسان يشملها القرآن بوعيه الشامل لمختلف دوائر حياة الإنسان، ولمختلف أبعاد شخصيته. وعليه، فإننا بتأملنا لمختلف الدوائر والأبعاد ندرك أن القرآن يكون منبعاً لنا في تأسيس مختلف المعارف المتعلقة بصلاح الإنسان؛ فرداً وجماعة وعمراناً.

(10) الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، مرجع سابق، ص 1. من تصدير الشيخ طه جابر العلواني.

(11) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج 1، ج 1، ص 38.

(12) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص 228.

فالصلاح الفردي يقتضي تهذيب النفس وتركيتها، وعلى رأس ذلك صلاح الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر.⁽¹³⁾ وهذا يجعل من القرآن قطباً مركزياً ومهيماً في التأسيس لعلم العقيدة، وعلم الأخلاق، وعلم الأدب وتهذيب النفوس، ومناهج التفكير، وعلم النفس، وعلم الشعائر أو العبادات.

وأما الصلاح الجماعي، فيحصل بالصلاح الفردي أولاً، إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه. غير أن هذا لا يتم وحده على المستوى الفردي، بل يحصل الصلاح الجماعي من خلال ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض. وهذا هو علم المعاملات، ويعبر عنه عند الحكماء بالسياسة المدنية.⁽¹⁴⁾ وفي هذا اتجاه إلى تأسيس الفقه الجماعي، أو فقه الشؤون العامة التي تهتم بالوجود الاجتماعي للفرد في وسط جماعة، وفي هذا محاولة لاستدراك ضмор الفقه في هذا الجانب؛ أي فقه الشأن العام.⁽¹⁵⁾

وأما الصلاح العمراني، فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم، لحفظ مصالح الجميع، ورعاية المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع.⁽¹⁶⁾ وهذا بدوره يجعل من القرآن منبعاً للعلوم الاجتماعية والعمرانية، ومختلف حقول المعرفة التي تؤسس للتحضر الإنساني والعمران البشري. وهو تأكيد للخط الخلدوني في التركيز على فقه العمران والاجتماع، وتأسيس مهم للبحث الاجتماعي على أسس قرآنية تستدعي القرآن مؤسسا وموجها للنظر الاجتماعي.

(13) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج 1، ج 1، ص 38.

(14) المرجع السابق، مج 1، ج 1، ص 38.

(15) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 3، 1414هـ / 1994م، ص 76-83.

(16) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 38.

فصلاح الإنسان في دوائره الفردية والجماعية والعمرانية هو مقصد القرآن الأعلى. وهذا الفهم للقرآن والنظر إليه بهذه المركزية وهذه الشمولية يجعل من القرآن مرجعا يستقى منه، لا مرجعا للتبرير للآراء الجزئية. وكأن ابن عاشور يريد منا أن نفتقر إلى القرآن ليعطينا من جواهره المكنونة ويحدد لنا المقاصد التي في ضوئها نجتهد ونعمل، ولا نفتقر إلينا القرآن للاحتجاج لها والبرهنة على صحته من خلال ما أنجزه الإنسان، أو نجعل منه مرجع تسويغ لآرائنا ومقاصدنا بعد أن نكون قد حددناها بعيدا عن القرآن.

ولذلك على من أراد فهم القرآن وتفسيره والأخذ منه أن يخضع للقرآن ومقاصده، ليستطيع أن يتفع به، لا أن يحدد مقاصد لنفسه، ثم يأتي للقرآن طالبا للتبرير له، فيقع في التجزيء. ولهذا، فإن على متدبر القرآن أن "يعلم المقاصد الأصلية التي جاء بها القرآن".⁽¹⁷⁾ هذه المقاصد الأصلية تدور في فلك المقصد الأعلى الذي هو صلاح الإنسان، وتوجه منهجيا التأسيس لعلوم ومعارف يتوسل بها إلى تحقيق المقصد الأعلى، وتشكل المحاور الكبرى التي تحوي مختلف المعارف التي تأتي من فيض القرآن وتتصل به من قريب أو من بعيد كما سيأتي بيانه.

2. المحاور الثمانية لعلوم صلاح الإنسان:

في المقدمة الرابعة من "التحرير والتنوير"، يتناول ابن عاشور المحاور (المقاصد) الثمانية التي تمثل نواظم منهجية للمعرفة والفكر والعمل والإصلاح، وتحكم التعامل مع القرآن الكريم، وتوجه النظر في كلياته وجزئياته، تحقيقا لصلاح الانسان. ويتطلب كل محور علما أو علوما ومعارف تخدمه وتحقق مقاصده. والمحاور الثمانية هي:

أ. إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح. وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق.

ب. تهذيب الأخلاق: ذلك أن رسالة القرآن ذاته رسالة أخلاقية كما جاء في

(17) المرجع السابق، ج 1، ص 39.

الحديث. (18) بل إن القرآن امتدح النبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿وَأَنكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4].

ج. التشريع: وهو الأحكام خاصة وعامة. فالقرآن الكريم يؤكد في آياته أنه كتاب تشريع. قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ بِالْحَقِّ لِنَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: 105] ﴿وَأَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: 48] وقد تضمن القرآن - حسب ابن عاشور - جميع الأحكام إما جمعا كلياً أو جمعا جزئياً. حيث إن القرآن فصل في المهم بأحكام جزئية مفصلة، وأتى بالكليات في الباقي. وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89] وقوله تعالى: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُم دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3] فالمراد من الآيتين حسب ابن عاشور إكمال الكليات التي منها الأمر بالاستنباط والقياس. (19)

د. سياسة الأمة وهو باب عظيم في القرآن، القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها. (20)

هـ. القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم... وللتحذير من مساوئهم. (21) ولها فوائد كثيرة تنطوي على تعليم المسلم الوعي

(18) جاء في الحديث "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". وفي رواية "صالح الأخلاق". رواه البخاري في "الأدب المفرد" (رقم 273)، و"التاريخ الكبير" (4/ 188)، وابن سعد في: "الطبقات" (1/ 192)، والحاكم (2/ 192)، وابن عساكر في "تاريخ دمشق" (6/ 267/ 1) من طريق ابن عجلان عن القعقاع ابن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً. وهذا إسناد حسن، وقال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم". ووافقه الذهبي. ورواه مالك في الموطأ (2/ 409/ 8) بلاغا، وقال ابن عبد البر في "التمهيد" (24/ 333-334): "هو حديث صحيح متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره". انظر:

- الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، د.ت.، حديث رقم 45، مج 1، ص 112.

(19) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج 1، ج 1، ص 40.

(20) المرجع السابق، مج 1، ج 1، ص 40. انظر أيضاً:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس - الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت.، ص 104.

(21) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج 1، ج 1، ص 41.

التاريخي والتجربة التاريخية للإنسانية، وما تضمنه ذلك من كفاح الأنبياء وأتباعهم من أجل ترسيخ خط النبوة والإكراهات التي تعرضوا لها، والتدرج التاريخي الذي سلكه الأنبياء مع أممهم من أجل الارتقاء بهم، ومختلف التجارب الإنسانية في جوانب التشريع والأخلاق والعمران. والوعي بسنن التبدل والتغير والانهيـار والتـحضـر.⁽²²⁾

و. التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها، وذلك علم الشرائع، وعلم الأخبار، وتعليم حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال. وقد دعا القرآن إلى النظر ونوه بشأن الحكمة. فقال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 269] وهذا أوسع باب انبجست منه عيون المعارف، وانفتحت به عيون الأميين إلى العلم. وقد نبه القرآن في كثير من الآيات على فائدة العلم والكتابة والقراءة، في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزِفُهَا إِلَّا أَلْعَلِّمُونَ﴾ [العنكبوت: 43] وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9] وقوله تعالى: ﴿تَ وَالْقَلِيلَ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: 1]

ز. المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير. وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد، وكذلك المحاجة والمجادلة للمعاندین، وهذا باب الترغيب والترهيب.

ح. الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول. إذ التصديق يتوقف على دلالة المعجزة بعد التحدي، والقرآن جمع كونه معجزة بلفظه ومتحدياً لأجله بمعناه.⁽²³⁾ والعناية ببيان وجوه إعجاز القرآن مبعتها أصل كبير من أصول الإسلام وهو كونه المعجزة الكبرى للنبي ﷺ وكونه المعجزة الباقية، وهو المعجزة التي تحدى بها الرسول ﷺ معانديه تحدياً صريحاً.⁽²⁴⁾

(22) المرجع السابق، مج 1، ج 1، ص 41، ص 65-68.

(23) المرجع السابق، ج 1، ص 40-41.

(24) المرجع السابق، مج 1، ج 1، ص 102.

هذه المقاصد تجعل من القرآن مركزاً لهداية الإنسان في المعرفة، وفي العمل وفي التأسيس للمفاهيم، والقيم، والعبادات، والشعائر، والاجتماع، والعمران، وفي التبيان، وفي التهذيب، أي أنه شامل لكل أوجه الحياة والمعرفة.

3. كيف تستمد العلوم والمعارف من القرآن: ⁽²⁵⁾

إن الناظر في المقدمات التي افتتح بها ابن عاشور تفسيره يجد أن المقصد الأعلى للقرآن - والمتمثل في صلاح الإنسان - له أبعاد ثلاثة؛ هي البعد الفردي والبعد الجماعي والبعد العمراني. وهذه الأبعاد تنطوي بدورها على علوم مختلفة لتحقيق هذا المقصد الأعلى. ليس ذلك فحسب، بل إن المقاصد الأصلية الثمانية التي تتمحور حول المقصد الأعلى تنشئ علوماً مختلفة تتعلق بالاعتقاد، والتشريع، والأخلاق والقيم، والمواعظ، والتاريخ، والسياسة العامة، والعلوم العقلية المختلفة.

ولهذا فابن عاشور يؤكد من جهة أخرى على صلة مختلف العلوم بالقرآن الكريم. ذلك أن القرآن الكريم ليس كتاباً للعلوم بالمعنى الأكاديمي، وإنما القرآن ينظم علاقته بالعلوم في مستويات أربعة؛ فمنها ما هو مستمد مباشرة من القرآن كتاريخ الأنبياء والأمم وتهذيب الأخلاق والفقه والتشريع والاعتقاد والأصول والعربية والبلاغة، ومنها علوم تزيد المفسر علماً كالحكمة والهيئة وخواص المخلوقات، ومنها علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق، ومنها علوم لا علاقة لها بالقرآن إما لبطلانها كالميثولوجيا، وإما لأنها لا تعين على خدمته. ⁽²⁶⁾

(25) ذكرنا للقرآن ومرجعياته وتشكيله للتصورات واستمداد المعارف منه لا يعني معرفياً ومنهجياً استبعاد السنة كما يتبادر إلى ذهن من لا ينظر إلى القرآن بوصفه المصدر الأعلى وانطواء السنة الصحيحة تحته وتبعيتها له في كليتها، ذلك أن ما من أمر أتت به السنة في تفاصيلها إلا وله أصل عام في القرآن. ولعل أهم ما يمكن الاستناد إليه هنا هو أن اتباع النبي ﷺ فيها ثبتت صحته عنه مأمور به من القرآن ذاته. فلا تستبعد السنة الصحيحة أبداً في وعينا وفي رؤيتنا وفي منهجنا لتناول القرآن الكريم ومرجعته.

(26) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج 1، ج 1، ص 45.

ونفهم من هذا كله أن القرآن يشكل مرجعية للعلوم الدينية وغير الدينية. فالقرآن يقوم بدور مرجعي في هندسة بناء المعرفة، مما يجعلها ذات أصول مشتركة وتنتج إلى تحقيق أهداف متضاربة. ذلك أن التشطي المشهود في المعرفة في العالم الإسلامي والإشكالات المتعددة ناتجة عن استبعاد القرآن الكريم عن مسار الإنتاج المعرفي وعن هيمنته على إنتاج المعرفة.

ولذلك -وخاصة في مجال العلوم المرتبطة بالدين- ينبغي أن يكون القرآن المصدر الأعلى ويكون معيار صواب الآراء والأفكار والمصدر الرئيس للقواعد الثابتة لجميع المعارف، وجميع مناشط الإنسان لتحقيق الهداية والاستخلاف، والناظم لمختلف أفرع المعرفة.

ثانياً: أخلاقية الرؤية الإسلامية من خلال مقولة المقاصد

يعدّ كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" بحق أهم نص في موضوع المقاصد أنتجه العقل المسلم في العصر الحديث كما وصفه الأستاذ الميساوي في معرض تقديمه للكتاب.⁽²⁷⁾ وذلك أنه بنظره المقاصدي جعل من مقاصد الشريعة الرابط الجامع لكل فروع التشريع في جميع المناحي العبادية والعادية والاجتماعية والقضائية وغيرها، فهي لا تخرج عن كلياتها ومقاصدها الثابتة، وهذه الكليات العامة والأهداف الرئيسة للتشريع حاکمة للفروع وليست محكومة بها، ويسير الاجتهاد الفقهي في فلکها ولا تخضع لأفلاك المجتهدين أو الفقهاء.⁽²⁸⁾

والمقاصد العامة للتشريع حسب ابن عاشور هي "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظاتها، ويدخل في هذا أيضاً

(27) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، عَمَّان: دار النفائس، ط 1، 1420هـ/1999م، ص 11 من مقدمة المحقق.

(28) القحطاني، مسفر بن علي. الوعي المقاصدي وأثره في البنية الفكرية، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008م.

معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.⁽²⁹⁾

هذا عن ماهية المقاصد العامة، ولكن هذه المقاصد تتجه إلى تحقيق مقصد عام أشار إليه الشاطبي من قبل إشارة جزئية، ثم ركز عليه ابن عاشور كثيراً. هذا المقصد العام هو الأمة في عمومها، والإنسان خصوصاً. يقول ابن عاشور: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا... أن المقصد العام من التشريع فيها حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان."⁽³⁰⁾ وهذا التعريف في الحقيقة يشكل تحولاً مهماً في التفكير الفقهي والاجتهادي، لأنه انتقل من التمرکز على الفقه الجزئي والفردى إلى التوسع إلى الفقه الاجتماعي والانتباه إلى الشأن العام، وهذا من خلال التأكيد على مفهوم "الأمة" ومفهوم "نوع الإنسان" ومفهوم "الصلاح".

فإذا كان مفهوم "الأمة" يخرجنا من الدائرة الضيقة التي حصر فيها الفقه نفسه قروناً عديدة، فإن مفهوم "الإنسان" ارتفاعاً في مستوى الخطاب إلى مستوى مفهومي واسع هو الإنسان من حيث هو إنسان، وليس مفهوم "المكلف" الذي يوحى بانحسار المفهوم في الدائرة الفقهية. أما مفهوم "الصلاح" فهو نقل للتفكير الاجتهادي إلى مستوى الخطاب الأخلاقي. ذلك أن الصلاح بوصفه موضوعاً أخلاقياً يجعل من مقاصد الشريعة علماً أخلاقياً، وعليه فإن الهدف العام أو المقصد العام أو الغاية القصوى للدين والتشريع هي غاية أخلاقية تفضي إلى أن يحقق الإنسان الصلاح، أو بعبارة أخرى أن يكون الإنسان كائناً أخلاقياً. وهذا ما ذهب إليه الدكتور طه عبد الرحمن الذي يرى أن علم المقاصد، في حقيقته، علم الصلاح، إذ يجيب هذا العلم عن السؤال التالي: وهو كيف يكون الإنسان صالحاً؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحاً؟ وهذا يرجع للاجتهاد الفقهي قيمته الأخلاقية،⁽³¹⁾ ويخرج النظر الفقهي والاجتهاد من تيه الجزئيات إلى اتساق

(29) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 183.

(30) المرجع السابق، ص 200.

(31) عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، مجلد 26، ع 13، 2002م، ص 4-6. انظر أيضاً:

الكليات ووحدة الغاية في تحقيق الصلاح. وعلى هذا يكون علم المقاصد علماً أخلاقياً موضوعه الصلاح الإنساني؛ لأن الرؤية المقاصدية عند ابن عاشور تقوم على تحقيق أمرين مهمين ومتلازمين:

أولهما: تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فاسدها، وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: 257] وفي قوله تعالى: ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

[المائدة: 16]

أما ثانيهما: فتقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس، وهي الأحوال المعبر عنها بالمعروف في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَإِذَا ذُكِّرُوا بِهَا فَعَزَّوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 157]

إن القول بالمقاصد، قول بوجود كليات قيمة كبرى تشكل المحاور الأساس للشريعة الإسلامية، وتجعل منها غايات يسعى النظر الفقهي إلى الاحتكام إليها في سعيه الاجتهادي وتوجهه إلى غايات عليا، تحقق إنسانية الإنسان. هذه الغايات في جوهرها مجموعة قيم كلية عامة، وهذا بدوره يجعل من الشريعة ذات طابع أخلاقي، ويجعل من الرؤية الإسلامية رؤية أخلاقية تنغيا لأخلاق الإنسان في دوائر وجود الفردية والجماعية والعمرانية الحضارية.

والذي يجعلنا نقول إن مقولة المقاصد بوصفها مقولة كلية من مقولات الفكر والتفكير الشرعي عند ابن عاشور أنها تؤسس لأخلاقية الرؤية الإسلامية، لأن القول بوجود مقاصد عامة للشريعة ينطوي على انطواء الشريعة على كليات كبرى وغايات قصوى تقوم عليها هذه الرؤية. وبالحديث عن ابن عاشور الذي جعل من مقاصد الشريعة العامة تدور حول محور صلاح الإنسان، فإنه بذلك جعلها مقاصد أخلاقية، بوصفها أعلى قيمة تحكم الإنسان في الرؤية الإسلامية، وذلك

= - عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م، ص123.

من جهتين؛ جهة أن الشريعة (الدين) ذاتها تصنع الخميرة الأخلاقية للمجتمع بتعبير مالك بن نبي،⁽³²⁾ وجهة أن الصلاح مفهوم أخلاقي في أساسه، وأن أخص خصائص الإنسان أخلاقيته كما يذهب إلى ذلك طه عبد الرحمن.⁽³³⁾

ثالثاً: مركزية الإنسان في النظر الإسلامي من خلال مقصد الحرية

من اللافت للنظر أن ابن عاشور بتأليفه في مقاصد الشريعة لم يجد نفسه ملزماً بالوقوف عند ما توصل إليه البحث المقاصدي قبله من تحديد لكليات الشريعة بخمس كليات (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، بل رأى أن البحث في التشريع يؤدي إلى اكتشاف مقاصد أخرى متشوفة إلى تحقيقها. ومن بين المقاصد التي ذكرها في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" نجد "الفطرة"⁽³⁴⁾ و"السماحة"⁽³⁵⁾ و"المساواة"⁽³⁶⁾ و"الحرية"⁽³⁷⁾

ومن تحليل تلك المقاصد نرى أن ابن عاشور تناولها بنفس جديد يقوم على النظر إليها على أنها تشكل شبكة مفاهيم مترابطة، تمثل الفطرة فيها وصف الشريعة الأعظم، كما تمثل السماحة أكبر مقاصدها، وتمثل المساواة لازمة منهجية لعموم الشريعة، في حين تمثل الحرية فرعاً مهماً للمساواة بين أفراد الأمة وأصلاً من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.⁽³⁸⁾

(32) بن نبي، مالك. شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، 1981م، ص13. انظر أيضاً:

- بن نبي، مالك. ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ط3، 1986م، ص66.

(33) عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، ع103، السنة26، ص43. انظر أيضاً:

- عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005م، ص13-29.

- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق. ص122-123.

(34) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص189.

(35) المرجع السابق، ص196.

(36) المرجع السابق، ص241.

(37) المرجع السابق، ص288.

(38) المرجع السابق، ص88.

وبالرغم من أن الفقهاء قد تناولوا الحرية من خلال إثباتهم للقاعدة الفقهية "الشارع متشوف للحرية"، فإن ابن عاشور ارتفع بها إلى مستوى نظيري غير مسبوق؛ أولاً: من جهة جعلها مقصداً من مقاصد التشريع. وثانياً: من جهة سعة مفهوم الحرية ذاته. ذلك أنه قام باستقراء وتحليل لدلالة لفظ الحرية وأعطاه مضامين جديدة تتضمن ضد العبودية، كما تتضمن تمكن الشخص من التصرف في شؤونه كما يشاء دون معارض.⁽³⁹⁾

ويذهب الأستاذ الريسوني إلى أن ابن عاشور خير من تناول هذه المسألة من علماء الإسلام في كتابيه (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) و(مقاصد الشريعة). ففي الكتاب الأول عدّ الحرية إحدى المصالح الأساسية والضرورية التي يقوم عليها المجتمع ويجب على ولاية الأمور تحقيقها وصيانتها. وبعد استعراضه لمفهوم الحرية الذي يتضمن معنيين هما: حرية الرقبة، وحرية التصرف،⁽⁴⁰⁾ قال: "والحرية بكلا المعنيين وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدث بينهم المزاخمة فحدث التحجير."⁽⁴¹⁾

وهذا التقييد أو - التحجير - للحرية لا ينبغي اللجوء إليه إلا عند الضرورة، ومن أجل دوافع ومصالح راجحة، يقول رحمه الله: "إن الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها [أي الحرية] نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحق أن تسام إلا بقيد يدفع به عن صاحبها ضرر ثابت أو يجلب به نفع."⁽⁴²⁾ بل يؤكد أصالة الحرية وفطريتها في موضع آخر بقوله: "والحرية بهذا المعنى حق للبشر على الجملة؛ لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على

(39) المرجع السابق، ص 288.

(40) الريسوني، أحمد. "الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها":

www.raissouni.org/Docs/155200711501AM.doc

(41) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 162.

(42) المرجع السابق، ص 163.

العمل فقد أكنَّ فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة. "(43)

إن الاهتمام بمقصد الحرية عند ابن عاشور إذا فهم في سياقه الفكري والتاريخي لا يجد القارئ كبير عناء للانتباه إلى أهمية الإنسان في فكر ابن عاشور عموماً وفكرة الحرية عنده بوجه خاص، وخاصة إذا علمنا أنه حدد مقصد الشارع -كما سبق تناوله- بصلاح الإنسان. فالإنسان فرداً وجماعة يمثل محور اهتمام ابن عاشور، كما يمثل تحولاً مهماً في التفكير الفقهي والفكر الإصلاحي عموماً، وانتقالاً في تناول القضايا الشرعية من المرتكز الكلامي إلى الطابع العملي الذي ينشغل بإصلاح حال الإنسان.

وكأن ابن عاشور يقول لنا إن الخطاب الحداثي أفلح في تغيير وضع الإنسان الغربي؛ لأنه استرجع مركزية الإنسان بعد أن همشه الفكر اللاهوتي الكنسي في القرون الوسطى، وحرى بنا أن نمركزه أيضاً ونخرجه من الجدل الكلامي إلى الأعمال المقاصدي، والرؤية الاستخلافية التي تجعل الإنسان خليفة في الأرض منوط به تحقيق العمران وتحمل الأمانة.

ولهذا فالحرية في مفهوم ابن عاشور لا تطرح بمعناها الميتافيزيقي كما طرحها المتكلمون في مقابل الجبرية؛ أي في صلة العبد بالله، وإنما طرحها بمعانيها الاجتماعية والفكرية والسياسية والثقافية. وهذا في الحقيقة تحول مهم جداً في الفكر والاجتهاد يحسب لابن عاشور، الذي عمل على استعادة خاصية مهمة في الفكر الإسلامي وهي "التوسل بالنظر إلى العمل".

فالحرية عند ابن عاشور تتناول إبطال أسباب الاسترقاق، وحرية الاعتقادات، وحرية الأقوال، وحرية الأعمال، بل عد ابن عاشور الاعتداء على الحرية نوعاً من أكبر أنواع الظلم؛⁽⁴⁴⁾ لأن الحرية أمر فطري وأصل أصيل في الاجتماع الإنساني، فهي "حلية الإنسان، وزينة المدنية، فيها تنمي القوى وتنطلق المواهب، وبصونها

(43) المرجع السابق، ص169. انظر أيضاً:

- الريسوني، الحرية في الإسلام، مرجع سابق.

(44) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص290-295.

تنبت الفضائل والشجاعة والنصيحة بصراحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتلاقح الأفكار، وتورق أفنان العلوم.⁽⁴⁵⁾

بل الحرية أمر غريزي في الناس؛ لأنها "خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحق أن تسام بقيد إلا قيلاً يدفع به عن صاحبها ضرر ثابت أو يجلب به نفع."⁽⁴⁶⁾ كما أنها فطرية في الإنسان، وهي "بهذا المعنى حق للبشر على الجملة؛ لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل فقد أكنّ فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة."⁽⁴⁷⁾

ويبدو ابن عاشور واعياً بالنقاش حول الحرية الذي كان دائراً بين مختلف المدارس الفكرية الغربية، في شأن مصدرها الطبيعي أو العقلي، وفي شأن مجالها.⁽⁴⁸⁾ بل يرى أن الحرية أمر فطري ولكن "التحجير" طراً عليها.⁽⁴⁹⁾ وعندما يجعل ابن عاشور الحرية مقصداً شرعياً وأمرًا فطرياً في الإنسان، فكأنه وهو ينظر لمفهوم الحرية يقوم بحوار غير معلن مع فكر الحداثة الذي يدعي مركزية الإنسان، فكذلك الرؤية الإسلامية أيضاً تركز الإنسان من خلال مقصد الحرية، ولكن الإنسان الذي يمتد نظره وأفقه إلى السماء ليستمر وجوده مكرماً مستخلفاً، وليس الإنسان الذي يركز نفسه من خلال ادعاء موت الإله وانتهاء اللاهوت ليصل إلى موت الإنسان نفسه بفقدانه المعنى في وجوده، وانمحاء تميزه من خلال اختصار وجوده في بعد واحد هو البعد المادي، ووقوعه في قبضة صيرورة الطبيعة والمادة.⁽⁵⁰⁾

(45) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 170.

(46) المرجع السابق، ص 163.

(47) المرجع السابق، ص 169.

(48) المرجع السابق، ص 170.

(49) المرجع السابق، ص 162.

(50) المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق: دار الفكر، ط 1، 2002م، الإعادة الثانية، 1428هـ / 2007م، ص 31.

فالإنسان مهم جدا ومحوري في الرؤية الإسلامية، وصلاحه مدار مقاصد الشريعة، ومن أهم مقاصده حريته في مختلف أبعادها؛ لأن الإنسان ليس وجودا ماديا فقط كما تذهب إلى ذلك بعض المدارس الفلسفية، ولا وجودا مختزلاً، ووجوده أيضا ليس نقيضا للوجود الإلهي حتى يحدث بينه وبين الله تعارض أو تضاد.

إن مقصد الحرية بالطرح الذي قدمه العلامة ابن عاشور -رحمه الله- يجعل من الإنسان ذي طبيعة متجاوزة للمادة، وغير خاضع لقوانينها، بل ذي طبيعة خاصة مرتبطة بإنسانيته، وهو يعبر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة من بينها نشاطه الحضاري. كما أنه كائن صاحب إرادة حرة على الرغم من الحدود الطبيعية والتاريخية التي تحده. والحرية قائمة في نسيج الوجود البشري ذاته "أمر فطري"، فإن الإنسان له تاريخ يروي تجاوزه لذاته (وتعثره وفشله في محاولاته). فالتاريخ تعبير عن إثبات الإنسان لحرية وفعله في الزمان والمكان.⁽⁵¹⁾

ولعل تاريخ الإنسان هو تاريخ الوعي بحريته وبحدود تلك الحرية، منذ أن خلق الله آدم واستخلفه واستأمنه وأمره بعمارة الأرض، فهو تارة يفشل في التحقق بحريته وبحدودها، كما يقول المسيري في القول السابق ذكره، وتارة يفلح في التحقق بها. وبقدر وعيه بحدود تلك الحرية فإنه يصوغ تاريخه ويحقق مشروعه العمراني. وهذا ما يشير إليه ابن عاشور بقوله: "وقد دخل التحجير في بني البشر في حريته من أول وجوده؛ إذ أذن الله لآدم وزوجه -حين خلقا وأسكنا الجنة- الانتفاع بما في الجنة، إلا شجرة من أشجارها. قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 35] ثم لم يزل يدخل عليه التحجير في استعمال حريته بما شرع له من الشرائع والتعاليم المراعى فيها صلاح حاله في ذاته، ومع معاشريه، بتمييز حقوق الجميع ومراعاة إيفاء كل بحقه."⁽⁵²⁾

(51) المرجع السابق، ص 12.

(52) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 162.

وإذا كانت الحرية صفة فطرية من صميم خلقه الإنسان ومن صميم مؤهلاته الأولية، فمن الطبيعي أن يجعل الإسلام -وهو دين الفطرة- هذه الحقيقة أساساً مرجعياً في تشريعاته وأصوله التشريعية.⁽⁵³⁾

رابعاً: أهمية المجتمع (الأمة) من خلال إعادة الاعتبار للنظام الاجتماعي

1. النقلة النوعية:

إن الإضافة النوعية التي قدمها العلامة ابن عاشور إذا ما قورن بما قدمه الشاطبي وغيره من المقاصديين، هي إدخاله مفهوم الأمة بدل الفرد - أي البُعد الجماعي - بدلاً من الانحصار في عدّ المكلف الفرد عند النظر في التشريع. فهو يقرر أن علم مقاصد الشريعة علم يتناول الموضوعات العامة ذات الصبغة الجماعية، وأن الأحكام التي يأمل أن يؤسس قواعدها هي أحكام تتناول المجتمع والأمة والجامعة الإسلامية.⁽⁵⁴⁾ وبعبارة أخرى، فإننا يمكننا القول إن التركيز على معيار "الأمة" بوصفها إطاراً عاماً لا على "النخبة"، من شأنه أن يحدث انقلابات نوعية في العمل الإصلاحي والتغييري في الأمة التي صودرت كثير من صلاحياتها في المشاركة بعد أن سحب المفهوم نفسه أو كاد من التداول والاستعمال.⁽⁵⁵⁾

وهذا ما أشار إليه عبد الحميد أبو سليمان في "أزمة العقل المسلم" من أنه بسبب من الفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية، اشتغل رجال الفكر الإسلامي بالشؤون الخاصة، وما يتعلق بشؤون الأفراد من عبادات ومعاملات، دون كثير التفات إلى شؤون السياسة والحكم ومؤسسات المجتمع وذاتيته الجماعية والعامة... وعلينا اليوم أن ننمي تلك المنهجية (الأصولية)، ونطورها ليمتد أثرها وعطاؤها على أساس من الحاجة المعاصرة إلى مختلف مجالات الحياة والمعرفة، وليس فقط الوقوف بها عند دائرة الأحكام والجوانب القانونية

(53) الريسوني، الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها، مرجع سابق.

(54) أدھمي، رياض. "بعد الأمة في الخطاب المقاصدي عند الإمام ابن عاشور"، مجلة الرشد، ع5، السنة2، شعبان 1418هـ/ ديسمبر 1997م.

(55) شبّار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص12.

في مجالات الحياة الفردية في الغالب الأعم، وبذلك يحتفظ الفكر الإسلامي بشموليته وأصالته واجتهاده وتكامل مصادره وعلومه.⁽⁵⁶⁾

فالفصام الذي وقع بين القيادتين في الأمة في تاريخها المبكر، أدى إلى انحصار الشأن العام وتضخم الشأن الخاص، ومراعاة لهذا الشأن الخاص نشأت علوم ومنهجيات تجتهد في الاستمداد من الوحي، لتحكم به الشأن الخاص والفردى، في حين بقي الشأن العام تابعا في أحسن أحواله للشأن الخاص. وهذا ربما أدى إلى مخاطر معرفية ومنهجية وعملية؛ إذ إن "المنطق الفردي في التفكير طال حتى مناهج الاستمداد من نصوص الوحي نفسها، فلا يكاد ينظر فيها إلا بوصفها تشريعات للفرد وحالاته الخاصة وأحكاماً مباشرة في ذلك، مع إغفال كبير للتأسيس والتنظير الجماعي الاجتماعي ومقاصده والتعليل المرافق له وما إلى ذلك." ⁽⁵⁷⁾

ولهذا يعدّ ما قام به ابن عاشور نقلة نوعية وإضافة مهمة واستعادة للكلية والعام في التفكير بدل الاقتصار على الجزئي والخاص، كما هو شأن معظم المنظومة الفقهية الموروثة. فابن عاشور يرى أن مقصد الشريعة العام هو إصلاح الاعتقاد. كما أنها تقصد تنظيم أحوال الناس في حياتهم الاجتماعية، فيقول: "قد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل كما قد يتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية." ⁽⁵⁸⁾

فالمجتمع أو الشأن الاجتماعي أمر بالغ الأهمية في الرؤية المقاصدية لابن عاشور، ولذلك نجد الانشغال بالأمر العام، وفقه الشأن العام، والتأكيد على الأمة والمجتمع والاجتماع وال عمران ماثورة في فكره الإصلاحى. ولا يقف الأمر هنا فقط، بل إنه خصص أحد كتبه للنظام الاجتماعى، وأسماه "أصول النظام الاجتماعى". ففي مستهل كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" يؤكد ابن عاشور

(56) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 74-75.

(57) شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامى المعاصر، مرجع سابق، ص 13.

(58) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 63.

على محورية الأمة والجماعة في تفكيره، وفي بحثه التشريعي المقاصدي، ويقرر أن "مصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أنني أريد به ما هو قانون للأمة ولا أريد به مطلق الشيء المشروع فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي".⁽⁵⁹⁾

فمقاصد الشريعة علم يتناول الهم العام والمسائل العامة ذات الصبغة الجماعية، وأن الأحكام التي يأمل أن يؤسس قواعدها هي أحكام تتناول المجتمع والأمة والجامعة الإسلامية. ذلك أن أحكام العبادات حري بها أن "تسمى بالديانة"، أما مقاصد الشريعة فإنها تتمحور حول الشأن الاجتماعي، فقد اصطلاح على تسميتها باسم "نظام المجتمع الإسلامي"، و"قد خصصتها بتأليف سميتها أصول نظام المجتمع في الإسلام".⁽⁶⁰⁾

2. النظام الاجتماعي:

إن هذا الكتاب (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) الذي يتأسس على رؤية مقاصدية اجتماعية عمرانية سننية، حاول فيها ابن عاشور أن يؤسس للبعد الاجتماعي للتشريع، ويجعل من مقاصده حفظ النظام العام وتحقيق الصلاح الفردي والجماعي، وذلك وفق أصول واضحة.

هذه الأصول التي غفل عنها "الجيل الجديد" الذي تعلق بالتقليد فلم يفقه أصول دينه، و"ما مهده لهم الدين القويم من أسباب الرقي وانتشار العمران"،⁽⁶¹⁾ مما جعلهم لا يبحثون عن الإسلام بما يتجاوز تعرف عقيدته أو تفاريع أحكامه الخاصة بذات المكلف أو بمعاملاته أو عن تاريخ تطوره. مما يجعلهم على غير قدرة في مواجهة غيرهم من غير المسلمين أو المترددين في فائدة التدين أو يخالون الإسلام كما يخالون نحلاً وأديان أخرى. ولذلك سعى إلى تأليفه لبيان قدرة الإسلام على تأسيس المدنية الصالحة.⁽⁶²⁾

(59) المرجع السابق، ص 124.

(60) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 124. والكتاب المشار إليه هو الذي سبق ذكره ونشر باسم أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

(61) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 5.

(62) المرجع السابق، ص 5-7.

إن هذه الأصول التي تجعل من الإسلام ديناً للتمدن والتحضّر تخرج الحديث عن الدين من الجدل العقيم حول صلاحه أو عدم صلاحه، وتخرجه من الجدل الكلامي والفلسفي النظري إلى محاولة صياغة أصول للفرد والمجتمع، تصلح لتأسيس العمران الإسلامي على أسس شرعية، بل وتوجه النظر إلى أن الدين ذاته من مقاصده عمران العالم وتأسيس التحضر، وهذا لم يسبق إليه الإسلام أبداً.

إن القسمين الكبيرين لكتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" يعطيان أصولاً وقواعد غاية في الدقة لتأسيس نظام اجتماعي إسلامي متمدن (متحضر)؛ فأول القسمين يتناول أصول إصلاح نظام الفرد، ويتمثل في إصلاح الاعتقاد والتفكير والعمل وإصلاح المرأة والتعليم،⁽⁶³⁾ وثانيهما أصول الإصلاح الاجتماعي وتتمثل في إيجاد الجامعة الإسلامية وتكوين جماعة المسلمين وتأسيس رابطة الأخوة الإسلامية، كما تشمل أصول سياسة الأمة وما ينبغي على الحكام توفيره للأمة.⁽⁶⁴⁾

خامساً: أولوية البناء على التأسيس من خلال إعادة إصلاح نظام التعليم

بنظره الثاقب أدرك ابن عاشور أن إصلاح التعليم مدخل لازم لإصلاح المجتمع وإصلاح الأمة، فبالطبع نستطيع أن نصلح عالمنا الفكري، ونعيد تأسيس بنیان حضارتنا على أساس متين، كما تأسست عليه في دورتها الأولى على أيدي الجيل الأول من الصحابة والتابعين والسلف الصالح من القرون الثلاثة الأولى. ولذلك فإنه بادر بتقديم رؤيته عن التعليم ووضعه وصلته بوضع الأمة، فرأى أن التعليم في حاجة إلى إصلاح. وخاصة وهو المجرب العارف بشؤونه وذلك لمزاوَلته له "معلّماً ومتعلّماً".⁽⁶⁵⁾ وفي سبيل إصلاح نظام التعليم فإنه ألف كتاب "أليس الصبح بقريب" بعد أن تجمعت لديه من الأفكار ومن التجارب التعليمية ما يؤهله لاقتراح برنامج إصلاحية وفق رؤية تتفق مع منظوره الإصلاحية القائم على استعادة العلم والعلماء لدورهم الفكري والاجتماعي.

(63) المرجع السابق، ص 45-102.

(64) المرجع السابق، ص 103-236.

(65) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، "التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية". تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، 1408هـ/ 1988م، ص 5.

ففي رأيه أن التعليم لا يهدف إلى مجرد التعليم، بل له غايات "دنيوية" و"أخروية"، ووراء هاتين الغايتين "غاية هي أسمى وأعظم مما يبدو منها وهي إنتاج قادة للأمة في دينها ودنياها." (66) فالتعليم "الصحيح إذن يرمي إلى إنشاء أرقى أصناف الناس من كل من تمرس بالأشغال والأعمال، أو رزق المواهب الحسنة ورغب في سلوك خير السبل وشغف بالمعرفة وامتاز بحب الواجب والتعقل." (67) وهذا لا يكون إلا من خلال "المنهج"؛ لأنه يمنع المتعلم من الدخول في "مسالك قليلة الجدوى توقع التلامذة في خطأ أو فشل"، أو الوقوع في آفة "تكديس" (68) المعلومات من خلال الاهتمام بالكم والغفلة عن النوع، وهي "طريقة منحرفة المزاج عن الإنتاج" (69) أي إنتاج الإنسان القويم صاحب الفكر الممنهج. ولا يكون ذلك إلا بإصلاح التعليم العام، وخاصة في أطواره الأولى؛ أي من الابتدائي إلى الثانوي. فهذا "النوع الذي يقضى بإصلاحه قضاء باتا لا هوادة فيه ولا إرجاء، فإن خطأ التعليم العام خطر عظيم على الأمة أشد من خطر الجهالة." (70) كما يكون إصلاحه في مختلف حقول المعرفة، ذلك أن همة ابن عاشور وتطلعاته الإصلاحية - وخاصة في المجال الفكري والعلمي - لم تكن قاصرة على فرع دون آخر من فروع المعرفة الإسلامية، وإنما كانت رؤيته الإصلاحية شاملة لكل العلوم. (71)

فإصلاح التعليم من وجهة نظر ابن عاشور الإصلاحية ليس ترقيعاً ولا تلفيقاً، بل يتم وفق رؤية ومنهج. رؤية تنطلق من الإسلام بوصفه "ديناً وتثقيفاً وتمديناً وتنويراً للبصائر" (72) انفرد عن غيره من الأديان بالتنويه بالعلم والأمر به، شامل لمختلف جوانب الحياة. ومنهج يقوم على وعي تاريخي ينظر في كيفية نشأة

(66) المرجع السابق، ص 8.

(67) المرجع السابق، ص 9.

(68) هذه الفكرة أشار إليها مالك بن نبي في أحد كتبه. انظر:

- بن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دمشق: دار الفكر، 1988م، ص 70.

(69) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 10.

(70) المرجع السابق، ص 10.

(71) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 25.

(72) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 17.

العلوم في الحضارة الإسلامية، وكيف تطورت، ثم كيف وصلت إلى حالة من التقليد والجمود خرجت بها عن أداء دورها الرسالي والحضاري.

ولهذا يرى ابن عاشور أن المشروع الإصلاحي الذي يعمل له يشمل جوانب العملية التعليمية بأكملها؛ نظام التعليم، ودرجاته، ومواده، والكتب المعتمدة في التدريس، والمدرسين من حيث تأهيلهم ومدى مناسبتهم لدرجات التعليم ومستويات الدارسين، وتدرج المعارف التي تدرّس وتراتبها.⁽⁷³⁾

غير أن الرؤية والمنهج اللذين انطلق منهما ابن عاشور جعلاه يولي اهتماما بالغا بالجانب التاريخي؛ أي بالتبدلات التي وقعت في التعليم منذ بدأ العلم في الحضارة الإسلامية إلى العصر الحديث، وهو في ذلك يرسخ مبدأ الوعي بالتاريخ شرطاً منهجياً لعمله الإصلاحي. ولا شك في أن ذلك يمنحه قدرة على تتبع مسارات التطور ومسارات الانحراف التي وقعت في التعليم، مما يجعله قادراً على تشخيص الداء ومحاولة صياغة العلاج.

وهذا بدوره وعي سنني مهم لا يدع العمل الإصلاحي حبيس النوايا والتمنيات، وإنما يحوله إلى عمل دقيق يقوم على التشخيص أولاً، ثم وصف العلاج ثانياً. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن ابن عاشور يرحمه الله ينبهنا إلى أمر بالغ الأهمية، وهو صلة وضع التعليم بالوضع الحضاري للمسلمين؛ أي أن العلم بوصفه منتجاً حضارياً بمفهوم مالك بن نبي وأنه خاضع في رقيه وتقهره إلى الوضع الحضاري للحضارة التي أنتجته. وفي هذا السياق فإننا نجد ابن عاشور يربط تأخر العلم في الحضارة الإسلامية بتأخر حال المسلمين عموماً. حيث يقول: "وأيقنت أن لأسباب تأخر المسلمين عموماً رابطة وثيقة بأسباب تأخر العلوم."⁽⁷⁴⁾

ولعل هذا يمكننا من القول أن ابن عاشور حاول الالتفات إلى القضية ومعالجتها من منظور حضاري، ويعيد طرح السؤال "لماذا تأخر المسلمون

(73) المرجع السابق، ص 151 وما بعدها. انظر أيضاً:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 28.

(74) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 175.

وتقدم غيرهم" وهو سؤال مركزي لدى رواد الحركة الإصلاحية ومدرسة التجديد الإسلامي، منذ الأفغاني مروراً بمحمد عبده وشكيب أرسلان وغيرهم، ولكن ابن عاشور طرحه في صيغة جواب يربطه "تأخر التعليم بتأخر المسلمين عموماً". وهي رؤية خلدونية سننية ترى أن للتخلف والتخضر أسباباً.

إن هذه الرؤية السننية التي انتهجها ابن عاشور تؤكد أن العلم والتعليم عملية بنائية تبدأ بالنظر في أسباب تخلف العملية التعليمية، وتتجه إلى إعادة بنائها بناءً منهجياً يستجيب لكل متطلباته، وتجعل من العلم ليس مجرد مكسب للتباهي أو التفاخر أو نيل الألقاب وتكديسها، بل تحوله إلى وسيلة لتغيير الواقع والأفكار.⁽⁷⁵⁾

وبعبارة أخرى يمكن القول إن ابن عاشور برؤيته المقاصدية (الخلدونية الشاطبية)، عمل على دراسة سيرورة وصيرورة العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية في أيام ازدهاره ونهايات تفهقه وتخلفه، مستخلصاً من ذلك خلاصات وعيه التاريخي بالمسألة، مضيفاً إليها تجربته الخاصة في التعليم، مما دعاه إلى محاولة صياغة نظرية تعليمية، تستوعب مختلف العلوم والبرامج التعليمية، وأطراف العملية التعليمية، وهياكل التعليم ومراحلها، ومستوياته من أجل تغيير الأفكار والواقع الإسلامي المتخلف الذي عاشه، وهو بهذا يُحوّل العلم والتعليم إلى فعل قصدي (واع) ومقاصدي (غائي). ولهذا فإن العمل الذي قام به ابن عاشور في مجال إصلاح التعليم يعد بحق جهداً منهجياً لبناء العقل المقاصدي الغائي التعليمي القادر على إدراك مقاصد الشارع الحكيم وربط ذلك بسنن الكون، وقوانين الخلق، وغايات الوجود.⁽⁷⁶⁾

(75) المرجع السابق، ص 175-176.

(76) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص 5. من مقدمة الشيخ طه جابر العلواني.

خاتمة:

ومما يمكن أن نستخلصه مما سبق أن تلك المقولات الفكرية الكبرى التي تميز بها فكر العلامة ابن عاشور -عليه رحمة الله- تمثل إضافة نوعية معرفياً ومنهجياً وعملياً، لرصيد العمل التجديدي الإسلامي الحديث والمعاصر. وعلى الفكر الإسلامي أعمالها؛ لأنها توفر رؤية مقتدرة على النظر الكلي، كما توفر إضافات تأصيلية مهمة للمعرفة الإسلامية؛ خاصة الأصولية والفقهية منها، وتساعد على توفير أدوات منهجية لمواجهة تحديات الواقع في التنظير والعمل.

وما يمكن استخلاصه أيضاً، هو ذلك الحوار غير المعلن الذي يتضمنه فكر ابن عاشور مع فكر الحداثة الذي يدعي مركزية الإنسان، حيث توصلت الورقة إلى أن ابن عاشور كان بنظرته المقاصدية (الكلية السننية) تنبه إلى أن الرؤية الإسلامية أيضاً تركز الإنسان في مشروع الاستخلاف من خلال مقصد الحرية، ولكنه الإنسان الذي يمتد نظره وأفقه إلى السماء ليستمر وجوده مكرماً مستخلفاً، وليس الإنسان الذي يركز نفسه من خلال ادعاء موت الإله وانتهاء اللاهوت ليصل إلى موت الإنسان نفسه بفقدانه المعنى في وجوده، وانمحاء تميزه من خلال اختصار وجوده في بعد واحد يأكل كما تأكل الأنعام.

ونختتم محاولتنا البحثية هذه بالقول إن فكر ابن عاشور هو إعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي الذي فقد قدرته على الرؤية الكلية والتركيبية منذ "عصر ما بعد الموحدين"⁽⁷⁷⁾ بتعبير الأستاذ مالك بن نبي يرحمه الله.

(77) بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، 1986م، ص53. وما بعدها.

الخاتمة

مستخلصات من بحوث المؤتمر ومناقشاته

المحرر

فيما يأتي مجموعة من الأفكار التي استخلصها المحرر من بحوث المؤتمر ومناقشاته. ومن هذه المستخلصات ما كان تقاريرات من مضامين البحوث، ومنها ما كان ملحوظات على ما دار من مناقشات في جلسات المؤتمر. وقد صنّفت هذه المستخلصات في المحاور الأربعة التي تضمنتها ورقة عمل المؤتمر.

أولاً: في محور التجديد والإصلاح في فكر ابن عاشور

1. الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، المزداد (المولود) عام 1296 هـ 1879 م والمتوفى 1393 هـ 1973 م آخر العلماء الكبار الذين أنجبته المؤسسة التقليدية (جامع الزيتونة)، ممّن توفّرت فيهم صفات المعرفة الموسوعية والتبحّر والتبسّط في التأليف والنّظر المستقلّ والمنزع الاجتهادي، ولم يمنعه رسوخ قدمه في الثقافة التقليدية أن يفتح على مكتسبات الثقافة الحديثة، فقد كان قارئاً بالفرنسية، ويطلع على منابعها، على خلفيّة عدم التعارض بين الثقافتين، وعلى أساس أنّ المعرفة قوامها التراكم والتطوّر والتجاوز، وأنّ الثقافتين إنسانية وناموس حضاري لا يجحده إلاّ من كلّ نظره وضعفت بصيرته، وضاق أفق نظره.

2. كان الشيخ الطاهر ابن عاشور ثمرة امتزاج الحركة الإصلاحية المشرقية التي مثلها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، والحركة الإصلاحية المغربية التي قادها خير الدين باشا، والشيخ سالم بوحاجب

والشيخ محمود قبادو، وعبد الحميد بن باديس. ولكنه أصبح قطباً متفرداً في حركة الإصلاح الإسلامي الحديث.

3. الخط الفكري الذي رسمه ابن عاشور لنفسه هو الخط الذي أسس له كل من الشاطبي وابن خلدون؛ فقد كان الإمام الشاطبي رائداً في المقاصد، وكان ابن عاشور مستأنف هذه الريادة في عصرنا الحديث. ولابن خلدون فضل التأسيس لعلم العمران والاتجاه بالبحث والفكر والنظر من التأمل النظري البحث إلى الاستقراء العملي، وإجراء الملاحظة ومراعاة طبائع العمران، وسلك ابن عاشور المسلك الخلدوني في تأكيد البعد الاجتماعي والسني، والبحث عن العلل والقوانين في مؤلفاته في التفسير والمقاصد وغيرهما. وهو خط يجعل من الكُلِّيَّة والسُّنِّيَّة إطاراً للنظر والتحقيق، وإضافة نوعية لجهود الإصلاح والتجديد، تتلافى الوقوع في حالة فقدان الرؤية وافتقاد المنهج. وتتمثل المقولات الكلية والقواعد المنهجية لفكر ابن عاشور في: مركزية القرآن في إنتاج المعرفة، وأخلاقية الرؤية الإسلامية من خلال مقولة المقاصد، ومركزية الإنسان في النظر الإسلامي من خلال مقصد الحرية، وأهمية المجتمع من خلال إعادة الاعتبار للنظام الاجتماعي، وأولوية البناء على التكديس من خلال إعادة إصلاح نظام التعليم.

4. إن في تراث الشيخ بخاصة، وفي فكرنا الإسلامي بعامه، نظرية في تحليل الخطاب، وفقه النص وتأويله، ولو توفرت لها العناية الكافية من البحث والدراسة، لأمكن صياغة "نظرية إسلامية في تحليل الخطاب"، في بعديها: الداخلي والخارجي، قوامها: "منطق" ثابت به تختص ويختص بها. عساها أن تسد تلك "الثغرة" في تاريخ الفكر اللغوي الحديث، بل عساها -أيضاً- أن تكشف عن جوانب مغمورة في لسانيات العرب، ليست اللسانيات المعاصرة في حاجة، اليوم، مثلما هي في حاجة إليها.

5. اجتمعت خصائص الحركات الإصلاحية في المشرق العربي والمغرب العربي على يد الطاهر ابن عاشور إلى مدرسة واحدة، فكان ابن عاشور قطباً من أقطابها. وتميزت هذه المدرسة بطرح مفاهيم دينية جديدة تربط

الدين بالحياة، وتمزج الزمني بالروحي، وبضرورة إصلاح العلوم الإسلامية والمراهنة على إصلاح التعليم؛ إذ هو أساس رقي الأمة، وتطورها، ومصدر سعادتها في دينها ودنياها، والاهتمام بإصلاح وضع المرأة، والجمع بين الدين والعقل، والاستفادة من تجارب الحركات السابقة والأمم المعاصرة.

6. تميّز ابن عاشور بتطوير منهج في مكافحة الفساد، يمكن أن نسميه المكافحة المنهجية للفساد. وانتقد بعض المشتغلين بالدعوة والإصلاح في زمانه، لكونهم لم يتبعوا المنهج العلمي السليم في المكافحة أو الإصلاح، وأن طروحاتهم واهتماماتهم لم ترق إلى مستوى الطموح في الطرح أو المضمون، فغلبوا على أمرهم وبان عورهم ونقص وعيهم بالغرض والغاية. ومنهجه يقوم على عدم احتكار العمل الإسلامي؛ فليست الفضيلة أن تصنع الخير فقط، ولكن أن تحمل الآخرين على فعله. بل إن الإصلاح غير متوقف على المسلمين، وإذا سلك طريق الإصلاح أحد جنى ثماره؛ لأنه تقدم على غيره بأسبابه. كما يقوم منهجه على عدم استعجال مراحل الإصلاح والتجديد، واعتماد الحلم والأناة، وتجنب أشكال العنف والتوتر، واعتماد الإصلاح الشمولي الذي يتضمن الإصلاح الفردي والمجتمعي والعمراني. ويصدق أن نسّم تفسير التحرير والتنوير، بأنه تفسير إصلاحي.

7. لقد كان استئناف الطاهر ابن عاشور للاجتهاد المقاصدي، والدعوة إلى تأسيس علم للمقاصد مستقل عن علم أصول الفقه، لبّ الفكر التجديدي الحضاري في تطوير المعرفة الإسلامية والاستئناف الحضاري، وكان من تجلياته الدعوة إلى إصلاح الأمة وإصلاح التعليم. ويمكن القول إن آلية المنهج المقاصدي فتحت أمام ابن عاشور آفاق التفكير بالإصلاح الجماعي المنطلق من الأمة، بدل التفكير الجزئي المتعلق بالفرد، والتفكير بمقاصد عامة كالحرية والمساواة والوسطية والحقوق، بدل المقاصد الجزئية المتعلقة بعلم وحكم جزئية.

8. إن سلفية ابن عاشور سلفية مقاصدية اجتهادية تتجاوز هيمنة التقليد وعقلية عهود الانحطاط، التي أعاقَت تقدم الأمة الإسلامية وريقها، فانتقلت إلى الدعوة إلى الاجتهاد وإصلاح أحوال الأمة، وتكييفها مع روح العصر، والتعامل مع النص الشرعي بقواعد علمية استنباطية ومقاصدية، تستكشف معاني ومصالح

لضبط أصول النظام الاجتماعي الإسلامي في إصلاح الأفراد والإصلاح الاجتماعي. وإنَّ استبدال مفهوم "الاعتبارية" بالسلفية أخذاً من قانون العبرة والاعتبار والتبصر، القائم على معرفة السنن الكونية في مختلف المجالات الحياتية والوجودية، من شأنه استكشاف دلالات متجددة للمناهج والمفاهيم والتصورات.

9. اتصف الطاهر ابن عاشور بنزعة عقلية صبغت مجمل جهوده في التعليم والإفتاء والتأليف وغيرها. فما قام به من إصلاحات جوهرية بالنسبة إلى المؤسسة التربوية، متمثلة في الجامع الأعظم وفروعه، فرضتها المعاشية الميدانية، واستوجبها التحليل العقلاني لواقع الحال. وبمقدار ما كان ابن عاشور متشبثاً بموروثه الإسلامي وهويته، فقد كان على تواصل بالسائد الكوني في زمانه، تواصلًا يحتكم إلى سديد المعقول وصحيح المنقول. وقد كان للتألف الحاصل بين العقل والنص عنده أثره في وضوح المضمون واتساق المنهج، مما مكنه من تجاوز الخطاب المعرفي السائد في جُلِّ ما يتطرق إليه من نوازل ومستجدات.

10. مع أن جهداً مقدراً قد تم في حصر آثار ابن عاشور المكتوبة، فإنَّ ثمةً متسعاً لاستقصاء الكثير مما كتبه في الدوريات التي كان يكتب فيها، فضلاً عن أن الدراسات التي أنجزت حوله تفتقد الاستقصاء المناسب لهذه الكتابات؛ فكثير من الأطروحات الجامعية، وبحوث الدوريات، والأوراق المقدمة في المؤتمرات، لم تصلها جهود الباحثين.

ثانياً: مفهوم المقاصد وشروط استمداها

1. القراءة المقاصدية للتشريع لدى ابن عاشور هي تجاوز لسيادة النظرة النصية والحرفية، التي تبتتها بعض المدارس الفقهية في مواجهة ضغوط التغير وحقائق التحول في المجتمع الإنساني، فتوقف العقل المسلم عن أداء دوره. وقد تزواج هذا الانغلاق الفكري، مع انغلاق سياسي تمثل في الاستبداد والحكم الفردي المطلق وأسهم ذلك في تخلف المجتمعات العربية الإسلامية. فهدف القراءة المقاصدية عند ابن عاشور أن يستعيد الإنسان التصرف فيما أناطه الله به من أمانة الاستخلاف، وإعمار الأرض، على خلاف ما أشاعته الثقافة التقليدية من عقلية

الاطمئنان والوثوق والرضا بالموجود. ونظراً لأن هذه الثقافة المتخلفة لا تزال تفعل فعلها في المجتمعات العربية الإسلامية، وترتك مسيرتها التنموية إلى يومنا هذا، فلا عجب أن يبرز الاهتمام بالاتجاه المقاصدي في التشريع لتحرير المبحث الفقهي من أسر التفكير المتخلف، ولإتاحة المجال أمام الاجتهاد وإعمال العقل والانفتاح على الثقافات البشرية والتجارب الحضارية.

2. ينطلق الاتجاه المقاصدي عند ابن عاشور من الوعي باكتمال شؤون الحياة خارج النص لا داخله، فـالله سبحانه جعل الإنسان خليفة في الأرض، وأناط به إعمارها وتدبير شؤونها، وركب فيه العقل الذي هو الآلة الوحيدة لذلك التدبير. وذهب بناء على ذلك إلى أن الإنسان سلطان العالم الأرضي، من حيث إعماله لعقله، ومسؤوليته عن فعله، وسعيه لتمكين سلطانه في الأرض.

3. مسؤولية الحياة وشؤونها عند ابن عاشور لا ينبغي أن توكل إلى النص بذريعة احتوائه على الكلّي المعرفي، وفق ما استقر في الثقافة التقليدية من وجود (كلّ الحلول لكلّ المشكلات في القرآن الكريم) فسعى جهده لدفع وهم احتواء المطلق العقدي (القرآن والسنة) للكلّي المعرفي، وردّ التأويل المتداول بأن "الكتاب" في آية: ﴿تَافَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38] هو "القرآن الكريم"، فهو يعده تأويلاً بعيداً ويرى أن "الكتاب هنا بمعنى المكتوب، وهو المكنى عنه بالقلم، المراد به ما سبق في علم الله وإرادته الجارية على وفقه" في إشارة إلى أن القرآن الكريم لا يمثل نهاية المطاف المعرفي كما يتوهم، إذ لو كان الأمر كذلك لانتفى دور العقل الذي هو مناط التكليف وآلة تدبير شؤون الاستخلاف والقيام بمقتضيات الاستخلاف والإعمار.

4. معاني الحياة وشؤونها وتغيّراتها عند ابن عاشور أعقد وأدق من أن تكتمل داخل النص وأن تمتلك أسرارها وتحيط بمختلف جوانبها. والإنسان مدعو على الدوام إلى النظر والبحث للكشف عن نوايس الكون وقوانين العمران البشري. والمعرفة الثاوية في الكتاب المنظور كما في الكتاب المسطور أوسع من أن تُدرَك أسرارها وتفتح مغاليقها بصفة كليّة، والمعرفة -أي معرفة بها في ذلك

ما يكتسبه الإنسان من معرفة عن دلالات النصوص - لا تولد مكتملة، وإنما تتكامل من طور تاريخي إلى طور آخر، بحسب تطور قدرة العقل البشري على النظر والبحث والكشف، عبر الأجيال والثقافات والتجارب الحضارية.

5. إنَّ التوجّه المقاصديّ الذي انتهجه ابن عاشور ينطوي على وعي نقدي للأسس التي انبنى عليها العقل الفقهيّ القديم، وعلى هاجس تطوير البناء الفكري للمنظومة التشريعية الإسلامية، بصورة تجعل من التشريع عامل تنشيط للحركة الحضارية، وتعين المسلم على التوفيق بين النصّ والواقع، وتحقيق التوازن المطلوب بين الولاء لتعاليم الدّين من ناحية، والاستجابة لمقتضيات التغير في الزمان والمكان، بما يتيح تحرير العقل الفقهيّ من أسر الأطر المغلقة للثقافة التقليدية ومدّه بالأدوات المنهجية التي تمكّنه الإسهام الفاعل في مسار الحركة الحضارية.

6. اتصف مبحث المقاصد بأنه مبحث نظري، تقرر في صورة قواعد يمكن حفظ أصولها وفروعها، دون أن يتمكن الدارس لها بالضرورة أن يستنبط الفتوى والحكم في المسائل عندما تعرض. ويعبر هذا الحال عن مفارقة، ذلك أن غاية المقاصد هي غاية تطبيقية عملية. وقد انتبه ابن عاشور إلى هذه المفارقة فحرص على أن يتوجه في معالجته للمقاصد توجهاً عملياً؛ لأن المقصد الأسمى للوحي القرآني هو صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية. كما حرص على أن يطبق نظريته في المقاصد تطبيقاً علمياً في مؤلفاته، في التفسير، وفي النظام الاجتماعي، والإصلاح التربوي، وسائر أبواب الفتوى. ومن ثم نجح في نقل موضوع المقاصد من البناء النظري المجرد الذي اتصف به في مراحل تطور الموضوع إلى الجانب التطبيقي.

7. الفطرة عند ابن عاشور أصل كليّ، تبني عليه جملة من المقاصد الشرعية، سواء كانت خاصة أو عامة. والحرية والمساواة من أبرز المقاصد العامة التي تبني على وصف الفطرة. وقد انفرد ابن عاشور بالإلحاح على دور الحرية في تنمية الإنسان، وتحقيق رسالته الاستخلافية. لكنّ ثقل الثقافة التاريخية وملابساتها، وما حمله الفقه التقليدي والبيئة التقليدية التي نشأ فيها ابن عاشور، لم يمكنه من الخروج على المألوف في بعض المسائل. واضطر تحت تأثير حرصه على التوفيق بين ثقافته

العصرية وموروثه الثقافي التاريخي، إلى قبول القول بقتل المرتد، وبرأي الجويني في مسألة الخلافة في قريش، وإلى تطوير مفهوم "موانع المساواة" في حقوق أهل الذمة، وحقوق المرأة...، مما سبب له حرجاً كبيراً واضطراباً تصورياً وفكرياً في أكثر من مناسبة.

ثالثاً: من قضايا لغة القرآن

1. إن عناية الشيخ الطاهر ابن عاشور بعلوم البلاغة والمعاني بصورة حيّة تجديدية، جعلت كتابه غنياً بمفردات التحليل التداولي، ذلك أن تقليب النظر في وجوه المعنى وأساليب الخطاب في صلتها بمقاصد صاحب الخطاب والمخاطبين المتلقين للوحي وسياقات التنزيل، يعين في تحقيق القراءة التفاعلية التي تطمح أن تكتشف على الدوام الجديد الممكن في النص القرآني؛ فخطاب الوحي، لا يختص بفتة محددة من الناس، أو بزمان مخصوص، وإنما هو خطاب للحقيقة البشرية، التي تتمظهر وفق خصوصيات ثقافية واجتماعية متجاوزة. فالخطاب يواصل إخراج مكنوناته للإنسان في كل عصر، دون أن تضعف طاقاته عن العطاء.
2. إن القراءة التفاعلية التي دعا إليها ابن عاشور واجتهد عملياً في تطبيقها في تفسيره تجعل القارئ غير هيب من المغامرة في السفر مع النص إلى أبعد حدوده الممكنة من ميادين عمل النص، وإن كانت صعبة المسالك، لكنها لا تخرج بالقارئ إلى خارج الحدود؛ حيث النصوص الأخرى والخرائط المعرفية والتفسيرية أخرى. والقراءة التفاعلية هذه تتحقق من خلال القراءة التداولية التي تتصف بالراهنية والمباشرة، وتحول دون أن تصير القراءات التاريخية حاجزاً أمام إمكان تجديد القراءات واستمرارها وحياتها، وحتى لا تصبح القراءات التراثية حجاباً أمام القارئ اليوم، فالقراءة التفاعلية تستتضم بدون شك قراءات سبقتها طوال مسيرة التلقي النصي، ولكنها تعمل على تحييدها لحظة القراءة الخاصة.
3. تميز منهج الشيخ ابن عاشور في تناوله مسائل الدرس النحوي في تفسيره: "التحرير والتنوير" بخصوصية مهمة، فقد أصّل "النحو القرآني"؛ بتأكيد أنه هناك شيئاً وراء قواعد علم النحو، وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن الكريم. فالنحو عنده ضبط سلامة البنية الشكلية في الجملة وضمها

إلى تحليل يحقق الوصول إلى المعنى، بحيث يصبح أمر الوصول إلى المعنى الدلالي أمراً ميسوراً. وهو بهذا المفهوم يكون قد أعطى أفقاً أوسع من حدّ النحويين للنحو.

4. أكد ابن عاشور في "التحرير والتنوير" ما أجمعت عليه الأمة من أن المصحف الذي بأيدينا اليوم هو نسخة من المصحف الإمام الذي جُمع في خلافة أبي بكر الصديق، من الرّقاع التي كتبها كُتّاب الوحي في زمن النبي ﷺ، ووُزعت على الأمصار نسخ منه في خلافة عثمان. وقد صار ما كتبه الصحابة في المصحف من رسوم سنّة متبعة في كتابة المصاحف، يلزم التمسك به والمحافظة عليه؛ إذ لم يقع خطأ في رسم بعض الكلمات في المصحف، فمن اليقين أن القرآن المكتوب في المصاحف هو اللفظ المنزّل على النبي ﷺ، المتلقّى عنه، الذي أمر بكتابته. ويرى ابن عاشور أن تواتر القراءة أقوى من تواتر الخط؛ لأن العمدة في النطق بالقرآن الرواية، وإنما يُكتب القرآن للإعانة على الحفظ والمراجعة. أما أسباب تعدد أشكال رسم بعض الكلمات فتعود إلى عدم وجود قواعد متفق عليها للرسم في صدر الإسلام، وبناء الرسم على الوقف حيناً وعلى الوصل حيناً آخر.

5. تمثل المقدمات العشر التي بدأ فيها ابن عاشور تفسيره "التحرير والتنوير" محاولة لتقنين منهج يوجه القراءة، ويضبط مسار الفهم والاستيعاب، ويمكن القارئ والمفسر من الوصول إلى دلالة الآيات، وتحقيق معنى النص؛ حرصاً منه على أن يكون فهم "النص" تابعاً لا متبوعاً، والحيلولة دون الاستئثار بتأويل النص، وإخضاعه لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره، أو استغلاله وتطويعه لصالح فئة ما، ووقوفاً ضد كل من يدعي "قراءة" النص المؤسس للشرعية في الإسلام، بعيداً عن "قوانين التأويل" المتمثلة في طرق الاستنباط، بقواعدها اللغوية والشرعية. وقد أسست هذه المقدمات منهجية صالحة للانتفاع بكلام الله تعالى، قراءةً وتدبراً وتفسيراً، وهي منهجية لها أصولها الضابطة المتمثلة في ضبط العلاقة بين القارئ وفقه النص، وضبط العلاقة بين نهج الاستنباط ومسألة القصد والمراد، وضبط العلاقة بين المنطوق والمفهوم، وضبط العلاقة بين حركة اللفظ ومنطق المعنى.

رابعاً: الإصلاح التربوي في فكر محمد الطاهر ابن عاشور

1. امتلك ابن عاشور رؤية تعليمية شمولية، تمثلت في صياغة تجديدية للبرامج التعليمية تتصف بالثورة على المؤلف، مثلما كانت جهوده في ضروب الإصلاح الأخرى: الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي. وقد زاول الإصلاح التعليمي متعلماً ومعلماً، فعاش تجربته من الداخل، واعترضت سبيله عقبات مختلفة في أثناء إشرافه على جامع الزيتونة، وتنفيذه للإصلاحات المنشودة. وكانت له نظرة ناقدة لأحوال العلوم الإسلامية وطرائق تعليمها وأسباب النهوض والانحطاط التي مرت بها في مختلف الأزمان.

2. أسهم ابن عاشور في تأصيل القيم العالمية الكبرى، على أساس نموذج معرفي غير تقليدي، ووضع معالم منهجية ومعرفية، سلكها في عملية التأصيل هذه، ومن هذه المعالم: اعتماد الأمة وحدة تحليل، وتأسيس المقاصد علماً مستقلاً عن أصول الفقه، والصياغة الحقوقية للنظرية الفقهية بدلاً من الصياغة الواجباتية، ومراعاة الفطرة. وعلى هذا الأساس قام بالتأصيل لعدد من القيم الأساسية ومنها قيمة الحرية، وقيمة العدل والمساواة، وقيمة التسامح.

3. يعد كتاب "أليس الصبح بقريب" للطاهر ابن عاشور كتاباً متميزاً في إصلاح التعليم عامة، وتعليم العلوم الشرعية خاصة، وقد ألفه في وقت مبكر من حياته، وصاغه بلغة تمتلئ بالحرقة على الواقع التعليمي وضرورة إصلاحه. وقد أرّخ فيه لتاريخ التعليم في العلوم الشرعية، وأسس للبديل التعليمي في جانبه التنظيمي والبحثي. ومع أنّ الكتاب قد كتب منذ قرن من الزمان فإنه لا يزال وثيقة حيّة، يمكن توظيفها لفهم الواقع الذي لا يزال قائماً، والسعي لإصلاحه.

4. تميّز منهج ابن عاشور في التعامل مع السنة النبوية، دراية ورواية، بالعمق والتوازن والتحقيق؛ إذ تأخّت في هذا المنهج طريقة الفقيه، وعقلية الأصولي المتشبع بمقاصد الشريعة، وتقنيات الصناعة الحديثة، وتدقيقات اللغوي الضليع، كما تحضر فيه رؤية متبصرة بسنن التاريخ وأحوال الاجتماع البشري، وما لها من أثر في فهم النصوص وإدراك مقاصدها. كما كان ابن

عاشور مدركا أن السنة النبوية بيان للقرآن الكريم، وهي جزء من منظومة شاملة يؤسس لها القرآن الكريم، ولذلك فإن فهم جزئيات وآحاد الخطاب النبوي ينبغي أن يكون في ضوء تلك المنظومة الشاملة، بكلياتها وقواعدها العامة ومبادئها الأساسية. وحدد ابن عاشور في الحكم على الحديث أحد عشر مقاماً من مقامات السنة، وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب. ويرى ابن عاشور عدم الأخذ بالحديث الضعيف ولو في فضائل الأعمال، ومارس نقد السند ونقد المتن، في رفض روايات المهدي.

5. مع كل ما كان لابن عاشور من الفضل، في جهود الإصلاح في الميادين المختلفة، وفي محاولاته في تجديد العلوم الإسلامية، فإن بعض الباحثين في هذا المؤتمر قد أخذوا على الشيخ بعض الأمور، ولا سيما ما يتعلق باجتهاداته في تحليل بعض النصوص، مثل تعليقه للنهي عن كتابة الحديث، ولاعتراضه على حديث الوضوء من أكل لحم البعير بما يسهل الاعتراض على اعتراضه، واستدلّاه ببعض الأحاديث الضعيفة، مخالفاً منهجه في عدم الاستدلال بها حتى في فضائل الأعمال، وغير ذلك. لكن مثل هذه المآخذ لا تؤثر في موقع الشيخ في قائمة كبار العلماء والمفكرين والمصلحين في تاريخ الأمة.

الملاحق

ورقة عمل

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد
في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية

مؤتمر علمي دولي ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بالتعاون مع شعبة الدراسات الإسلامية في جامعة محمد الخامس

الرباط، المملكة المغربية

السبت والأحد: 8-9 جمادى الأولى 1430 هـ (2-3 مايو/أيار) 2009م

أولاً: فكرة المؤتمر

يؤثر عن الإمام محمد عبده أنه، خلال زيارته الثانية لتونس سنة 1903، وصف محمد الطاهر ابن عاشور بأنه "سفير الدعوة الإصلاحية في تونس"، وهو بعد ما يزال في مقتبل حياته المهنية وبداية مسيرته الفكرية والعلمية. وقد صدّقت الأيام تلك الفراسة من شيخ حركة الإصلاح في مصر وبلاد العروبة بل في عالم الإسلام كله. فقد برز الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بوصفه أبرز علماء الإصلاح ومفكره في تونس في القرن الرابع عشر الهجري/العشرين الميلادي بدون منازع. وكذلك احتل ابن عاشور مكانه بكل جدارة ضمن كوكبة العلماء والمفكرين المصلحين في البلاد العربية والعالم الإسلامي الذين ما تزال آثارهم تشهد لمدى تشبعهم بفكرة الإصلاح وأعمالهم تستدعي مزيداً من اهتمام الدارسين وعناية الباحثين لما تمثله من وعي للتحديات التي تواجه الفكر الإسلامي وما تحتوي من اجتهادات أصيلة وآراء جريئة في مجالات شتى من مجالات المعرفة الإسلامية، سواء ما تعلق منها بعلوم المقاصد أو بعلوم الوسائل.

وقد استطاع ابن عاشور أن يستوعب ويهضم بقدرة نقدية فائقة الأبعاد والتوجهات المختلفة في مدارس الفكر والفقهاء الإسلامي وأن يضيف إلى تراث

سابقه أنظاراً وأفكاراً ناضجة وتحقيقات واستدراكات بديعة في حقول معرفية متنوعة: في اللغة والأدب، والبلاغة والبيان، والفقه والأصول، والعقيدة والكلام، والتفسير والسنة، والفكر والفلسفة. وفي كل ذلك احتلت مقولة المقاصد مكان المحور أو البوصلة التي كانت توجه تفكيره وتقود مسيرته في سائر إسهاماته العلمية والفكرية الكثيرة والمتنوعة، التي تشهد لمعرفته الموسوعية الغزيرة.

ولم تقتصر إسهامات ابن عاشور على المجال العلمي والفكري بحثاً وتأليفاً وتدریساً، بل لقد خاض غمار السعي للإصلاح عملاً وتطبيقاً في مجالات الإفتاء والقضاء والإدارة التعليمية والتخطيط التربوي من خلال توليه مشيخة جامع الزيتونة وفروعه، ليصطدم في ذلك بعوائق وعراقيل لم يكن واضعها أو المتمسكون بها ليرضوا عن النهج الإصلاحية الذي سلكه ابن عاشور، ذلك النهج الذي يروم تحقيقَ معادلة متوازنة بين الأصالة والمعاصرة في حياة المسلمين أفراداً وجماعات.

وعلى الرغم من أن العقدين المنصرمين شهدا اهتماماً متزايداً بتراث ابن عاشور وفكره تجسد في النمو الملحوظ للدراسات الجامعية وغير الجامعية حول عدة جوانب من فكره، إلا أن ما كتب حوله حتى الآن لا يكاد يفي بمعشار ما يستحقه تراثه الغزير والمتنوع، كما أن جوانب غير قليلة لفكره ما زالت خارج دائرة اهتمام من اهتم به من الدارسين والباحثين. ولذلك جاء مشروع هذا المؤتمر العلمي لحفز المهتمين بمصائر الفكر الإسلامي في العصر الحديث ليولوا هذا العلم الكبير من أعلام الأمة ما هو جدير به من البحث المنهجي للأبعاد المختلفة لتراثه الفكري والعلمي ربطاً للجيل الحالي والأجيال القادمة من مثقفي الأمة برموز حركة الإصلاح والتجديد عبر مراحلها المختلفة.

ثانياً: أهداف المؤتمر

فما هي سمات المنهج الإصلاحية عند ابن عاشور؟ وما هي الأبعاد المعرفية والمنهجية لتراثه الفكري؟ وما الإشكاليات الرئيسة التي وجهت تفكيره ودارت حولها تأليفه وكتاباتة؟ وما الذي يميز إسهاماته الفكرية في سياق الفكر

الإسلامي المعاصر؟ وما الإجابات التي يمكن لفكره أن يقدمها للقضايا التي تشغل العقل المسلم في الوقت الحاضر؟ وما الدروس التي يمكن أن تُستفاد من الجهد الإصلاحى لابن عاشور بالنسبة لـمهوم الإصلاح الراهنة، وخاصة في مجال التربية والتعليم؟

هذه جملة من القضايا والأسئلة - وربما هناك قضايا وأسئلة أخرى غيرها- يحاول المؤتمر المزمع تخصيصه للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور معالجتها والإجابة عنها، وتأتي هذه المحاولة في إطار جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في إبراز معالم التجديد والإصلاح في حياة الأمة، ودعم مساعي الاجتهاد الأصيل في إطار من التفاعل الإيجابي في العقل المسلم بين مقررات الوحي الراسخة وقيمه الخالدة وأصوله الثابتة من جهة، ومجريات الواقع المتجددة ومطالبه وقضاياها المتغيرة وتحدياته المتكاثرة من جهة أخرى.

ثالثاً: محاور المؤتمر

1. الأبعاد العلمية والمعرفية في تراث ابن عاشور: الشمول والتنوع في تكوينه العلمي واهتماماته الفكرية، انفتاحه على التيارات والمدارس المختلفة للفكر الإسلامي، روافد فكره النقدي (الفقه والأصول، علم الكلام بتوجهاته المختلفة، الفلسفة الإسلامية، علوم اللغة والبيان، الأدب والنقد الأدبي، إلخ).

2. الجوانب المنهجية في التراث العلمي لابن عاشور: تفسير القرآن وإشكالية التأويل بين القديم والحديث، مستويات الدلالة اللغوية والعلوم الطبيعية والاجتماعية وموقعها في العملية التأويلية، تعدد القراءات القرآنية وأثرها في التنوع الدلالي للخطاب القرآني.

3. المقاصد بوصفها موضوعاً محورياً في فكر ابن عاشور: المقاصد في الفقه والأصول، المقاصد في تفسير القرآن وفهم السنة النبوية، المقاصد في علمي البلاغة والبيان.

4. الإصلاح والتجديد وخصائصهما المنهجية عند ابن عاشور: البعد التأصيلي في فكر ابن عاشور، النقد المنهجي للعلوم الإسلامية ومناهج التعليم، الانفتاح الفكري والاتجاه التقريبي/ التوحيدي عند ابن عاشور، مجالات الإصلاح ومسالك التجديد.

5. جهود ابن عاشور العملية في ميدان الإصلاح: الفتوى والقضاء والتعاطي مع واقع الناس ومشكلاتهم، الإصلاح الإداري والمؤسسي للزيتونة وفروعها، الإصلاح التربوي وإصلاح مناهج التعليم وتجديدها في الزيتونة.

6. موقع الشيخ محمد ابن عاشور في الفكر الإسلامي الحديث: ابن عاشور وتقاطع تيارات الإصلاح وأطروحاته في الساحة الإسلامية، ابن عاشور وحركات الصحوة الإسلامية المعاصرة، ابن عاشور بين عالمين وعهدين: عالم التقليد والحداثة، وعهد الاستعمار والاستقلال، الآخر/ المخالف في فكر ابن عاشور.

رابعاً: مواصفات البحوث المطلوبة للمؤتمر

1. يتصف البحث بما هو متعارف عليه من التحديد الدقيق للموضوع والأصالة العلمية والمنهجية الواضحة والتوثيق الكامل للمراجع والمصادر في مواقعها في صلب البحث، وليس على شكل قائمة ببلوغرافية.

2. يتضمن البحث تحليلاً ناقداً وتقويماً أميناً للحالة الراهنة لموضوع البحث ويستوعب المصادر التراثية والمعاصرة المتنوعة بما في ذلك الدوريات العلمية والأطروحات الجامعية والكتب المنهجية وبحوث المؤتمرات والندوات العلمية.

3. يضع الباحث مقدمة للبحث تتضمن الهدف المحدد من بحثه وعلاقته بمحاور ورقة العمل وموقعه منها، والمنهجية التي سيستخدمها في البحث، وأهمية موضوع البحث. ويضع كذلك خاتمة تحدد الأفكار الجديدة التي استطاع البحث أن يسهم بها ويصوغ أهم نتائج البحث والأسئلة التي أثارها وتحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة والتوصيات التي يراها الباحث.

4. يكون حجم البحث حوالي عشرة آلاف كلمة.
5. يرسل ملخص البحث بحيث يتضمن: العنوان، والهدف الأساسي وأهم الأفكار والقضايا التي يتضمنها البحث ونتائجه، وذلك في حدود ألف كلمة في موعد أقصاه 2008/12/1 م.
6. يرسل البحث بواسطة البريد الالكتروني في موعد لا يتجاوز 2009/3/1 م.
7. يخضع البحث للتحكيم العلمي، ويعلم الباحث بنتيجة التحكيم في موعد أقصاه 2009/4/1 م، وتدرج البحوث التي تصل بصورتها النهائية قبل يوم 2009/4/15 م في برنامج المؤتمر.

عنوان مراسلات المؤتمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي / مكتب الأردن: islamiyah@iiit.org

إشعار بالرغبة في المشاركة في المؤتمر

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد
في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية

مؤتمر علمي ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة محمد الخامس بالرباط
السبت والأحد 2-3 مايو 2009م

اسم الباحث: العمل الحالي

المؤهل العلمي الأعلى

سنة الحصول عليه والتخصص الدقيق فيه

طريق الاتصال: الهاتف والفاكس

والبريد الإلكتروني

=====

عنوان البحث

خلاصة البحث: (في مائتين وخمسين كلمة تتضمن أهداف البحث وأهم عناصره ونتائجه)

* ترفق ورقة إضافية عند الحاجة

التقرير الختامي للمؤتمر العلمي الدولي

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد

في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية

الرباط، المملكة المغربية: 8-9 جمادى الأولى 1430 م 2-3 مايو (أيار) 2009 م

إعداد: محمد المنتار(*)

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي هذا المؤتمر العلمي الدولي بتعاون مع شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس في الرباط أكداً/المملكة المغربية. وقد جاء المؤتمر في إطار جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي من أجل إبراز معالم التجديد والإصلاح في حياة الأمة، ودعم مساعي الاجتهاد الأصيل في إطار من التفاعل الإيجابي للعقل المسلم مع مقررات الوحي الراسخة وقيمه الثابتة، ومجريات الواقع المتجددة ونوازل وتحدياته المتغيرة.

ودارت أشغال المؤتمر في عدد من المحاور منها: النزعة الإصلاحية التجديدية في فكر العلامة محمد الطاهر بن عاشور، ومنهج تعامله مع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وجهوده في مجال مقاصد الشريعة، وممارساته في إصلاح التعليم، وآرائه في لغة القرآن وبيانه.

وقد استهدف المؤتمر الكشف عن الأبعاد المعرفية والمنهجية لتراث الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وتحديد أهم الإشكاليات الرئيسة التي وجهت تفكيره ودارت حولها تأليفه وكتاباته، مع إبراز سمات منهجه الإصلاحية، وإسهاماته الفكرية في سياق الفكر الإسلامي المعاصر.

وقد اشتمل برنامج المؤتمر على خمس جلسات عمل إضافة إلى الجلسة الافتتاحية والجلسة الختامية، وعلى اثنين وعشرين بحثاً علمياً لعلماء وباحثين

من الأردن، وتونس، الجزائر، والسودان، وفرنسا، وماليزيا، ومصر، والمغرب، والمملكة العربية السعودية، والهند، والولايات المتحدة الأمريكية. وقد تضمن الإعداد لهذا المؤتمر، تقديم كل بحث من أبحاثه إلى أحد العلماء لقراءة البحث وتقديم تعقيب عليه بعد عرضه. كما قسم وقت كل جلسة إلى نصفين، نصف لعرض الأوراق والنصف الآخر للتعقيب عليها ومناقشتها. وقد تضمنت هذه المناقشات الكثير من الإضافات والاستدراكات العلمية المفيدة.

بدأت أعمال المؤتمر بالجلسة الافتتاحية التي عقدت بمدرج الشريف الإدريسي بكلية الآداب. برئاسة الدكتور خالد الصمدي، رئيس المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، بالمغرب، والمستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالمغرب. وتضمنت كلمات كل من عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية الدكتور محمد المختاري، الذي رحب فيها بالمشاركين، وأشاد بالعلاقات التي تربط كلية الآداب بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ثم تناول الحديث الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فقدم تعريفاً بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وبياناً لرسالته في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكلية والمقاصد، وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي، لتمكين الأمة من استئناف دورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها. ونوّه بموضوع الحلقة التي من شأنها أن تعرف بفكر هذا العلم من أعلام الفكر الإسلامي. كما تحدث في الجلسة الافتتاحية الدكتور العربي بوسلهام، رئيس شعبة الدراسات الإسلامية بجامعة محمد الخامس، نيابة عن اللجنة التحضيرية، ورحب بالضيوف المشاركين في الحلقة الدراسية، ونوّه بجهود الجامعة ونشاطاتها العلمية المشتركة وبخاصة في حقل البحوث العلمية والدراسات العليا.

كما تضمنت الجلسة الافتتاحية محاضرة ضيف الشرف الأستاذ الدكتور محمد بلشير الحسني، مؤسس شعب الدراسات الإسلامية بالمغرب، وكانت المحاضرة بعنوان: "ماهدون من المغرب العربي في النصف الأول من القرن العشرين"، قدم فيها المحاضر نظرة عن جهود ثلاثة من رواد الإصلاح والتجديد

في كل من تونس والجزائر والمغرب، في القرن الماضي، وهم: محمد الطاهر ابن عاشور، وعبد الحميد بن باديس، وعلال الفاسي. فالشيخ ابن عاشور امتد عمله في البحث والتنظير والتدريس على مدى ثلاثة أرباع القرن الماضي، في حين امتد جهاد الشيخ ابن باديس بالقلم والتبليغ طوال النصف الأول من القرن الماضي. أما الأستاذ علال الفاسي فقد تركز عمله في التنظير الفكري والكفاح الميداني قبل استقلال المغرب وبعده من الربع الثالث من القرن الماضي. واستعرض الدكتور بلشير مجالات الالتقاء والاختلاف بين هؤلاء المصلحين، الذين اتفقوا على إحياء الاجتهاد والتجديد وعلى تحرير مجتمعهم من مختلف مشطبات النهضة والتحرر، ومن الاستعمار والتخلف والجهل، واتفقوا على أن عصب الإصلاح هو التربية والتعليم، فعمد الشيخ ابن عاشور والأستاذ علال الفاسي إلى إصلاح القرويين والزيتونة، وأسس ابن باديس المدارس والمعاهد بالجزائر.

وعقدت الجلسة الأولى، في قاعة الشيخ محمد المنوني، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، برئاسة الدكتور فتحي ملكاوي، المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتضمنت أربع أوراق. قدم الورقة الأولى الدكتور عمار الطالبي، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الجزائر، وكانت بعنوان: "التجديد عند الشيخ الطاهر ابن عاشور"؛ بين فيها مناحي التجديد عند الشيخ، واجتهاده في جانب مهم من الحياة العقلية في الحضارة الإسلامية؛ وهو المنهج الفقهي. وقد أُلّف في هذا المجال كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" الذي يظهر فيه تجديده وإبداعه واجتهاده، وأصالته الفكرية بوضوح تام. وكشفت الورقة عن الحضور القوي لهاجس الأمة في فكر الإمام ابن عاشور؛ فمصلحة الأمة تأتي في أولى الأولويات عنده.

وجاءت الورقة الثانية بعنوان: "مدى إسهام البحث العلمي بتونس في تجلية فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور" للدكتور العروسي الميزوري، مدير المعهد العالي لأصول الدين بتونس، رصد من خلالها إسهامات البحث العلمي

بتونس المتعلقة بابن عاشور، ولاحظ أنها شملت أبحاثاً في علوم القرآن، وعلوم الحديث، والفقه، وعلم الكلام، وعلم الاجتماع، وعلوم التربية، واللغة العربية، والتحقيق، والسير، وزادت عن خمسين بحثاً. كما اهتمت الورقة برصد محتويات مقالات الشيخ ابن عاشور الصحفية: مقالات المجلة الزيتونية أنموذجاً، والتي قاربت التسعين مقالة في مختلف فروع المعرفة الإسلامية. ليصل بعد ذلك إلى عرض آفاق فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وصداها.

وقدم الدكتور صادق كرشير، أستاذ علوم القرآن والحديث والسيرة بجامعة الزيتونة، الورقة الثالثة بعنوان: "المنزع العقلي عند محمد الطاهر ابن عاشور". أبرز فيها معالم المنزع العقلي عند محمد الطاهر ابن عاشور ومرتكزاته، من خلال ما سعى إليه وحققه من إصلاحات في مجال التعليم، وتجديد منهجي في درس التفسير، ونظر في مسائل الفتوى بالقرائن والأمارات والمآلات، ومراعاة لأحوال المكلفين، حفاظاً على مصالحهم.

وجاءت الورقة الرابعة تحت عنوان: "المكافحة المنهجية عند ابن عاشور لفساد المجتمع ومجالات الإصلاح والتجديد"، وقدمها الدكتور علي جمعة الرواحنة، من قسم الفقه وأصوله بجامعة آل البيت في الأردن. وهدفت الورقة إلى معاينة هذه المنهجية في إصلاح واقع الأمة الإسلامية، مع أبراز التنظير المنهجي، والتفاعل مع الحركة العلمية وقادة الإصلاح في عصره. وأبرزت الورقة مراتب الفساد في المجتمع، ومجالات إصلاحها على كل المستويات: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

أما الجلسة الثانية، فترأسها الدكتور العروسي الميزوري، مدير المعهد العالي لأصول الدين بتونس. ونوقشت فيها ثلاث ورقات، قدم الورقة الأولى الدكتور عبد المجيد النجار، الأمين العام المساعد للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، في ورقة بعنوان: "المنحى التطبيقي في مقاصد ابن عاشور". بدأ فيها بالتذكير بأهمية البعد التطبيقي بمقاصد الشريعة وأهمية تفعيل المقاصد، بما يعني تحريكا للعقل الشرعي تحريكا مقاصديا. ثم ذكر فيها بالأهمية التطبيقية للمقاصد عند ابن عاشور متناولا إسهامين هاميين في المنهج التطبيقي: أولهما سبل الكشف

عن مقاصد الشريعة، والذي يمثل أول مراحل المنهج التطبيقي، وثانيهما تفصيل المقاصد الخاصة في أبواب المعاملات. ورجح الباحث أن يكون الاستعمال التطبيقي للمقاصد هو الدافع الأساس لتأليف ابن عاشور لكتابه المقاصد.

وجاءت الورقة الثانية تحت عنوان: "الامتداد الزمني للمصالح في الفكر المقاصدي للإمام ابن عاشور: من البعد الاعتقادي إلى الوجهة التدقيقية" للدكتور إسماعيل الحسني، أستاذ مقاصد الشريعة والفقه المعاصر في جامعة مراكش بالمغرب، وكشف عن الامتداد الزمني للمصالح الشرعية، وذلك من خلال وجهتين: وجهة تنطلق من الأساس الاعتقادي للمصلحة في الإسلام لتعالجها في بعدها الدنيوي والأخروي. ووجهة تدقيقية يحصر صاحبها الكلام في الإطار الدنيوي لحياة الإنسان الفرد ولحياة المجتمع والأمة.

وجاءت الورقة الثالثة تحت عنوان: "استمداد المقاصد وشروط اعتبارها عند الطاهر ابن عاشور: رؤية منهجية معرفية" للأستاذ محمد المنتار، رئيس تحرير موقع الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، حاول أن يميز فيها إسهامات محمد ابن عاشور في مقاصد الشريعة عموماً، ومظان استمدادها وشروط اعتبارها خصوصاً، والتي حصرها في أربعة شروط، هي: الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطراد والإطلاق، إضافة إلى شرط العموم والشمول، وعدم النسخ. مع الوقوف عند إشكالية القطعية والظنية التي تجلت في شكل مسألة خلافية بينه وبين الشاطبي، كما وقف أيضاً عند مسألة المسالك التي بها تعرف مقاصد الشريعة.

أما الجلسة الثالثة، فترأسها الدكتور أحمد الريسوني، أستاذ مقاصد الشريعة وأصول الفقه في شعبة الدراسات الإسلامية بجامعة محمد الخامس سابقاً، والخبير في مشروع معلمة القواعد الأصولية، ونوقشت فيها أربع ورقات، قدم الأولى الدكتور جمال الدين دراويل، رئيس تحرير مجلة "الحياة الثقافية" التي تصدرها وزارة الثقافة في تونس، في ورقة بعنوان: "الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الإمام ابن عاشور: دلالاته واستحقاقاته"، فبين أن التوجه المقاصدي الذي انتهجه ابن عاشور ينطوي على وعي نقدي للأسس التي انبنى عليها العقل الفقهي القديم، وعلى هاجس تطوير البناء الفكري للمنظومة التشريعية الإسلامية

على النحو الذي يجعل من التشريع عامل التنشيط للحركة الحضارية، وعنصر تغذية لتقدم المجتمع الإنساني، ويجنب المسلم عواقب التعارض والصدام بين النص والواقع.

وجاءت الورقة الثانية بعنوان: "الإمام المجدد الناقد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وإشكالية قطعية أصول الفقه: قراءة في كتابه مقاصد الشريعة" للدكتور مبارك أخرضيض، دكتوراه دولة في الشريعة الإسلامية من جامعة القرويين، ومسؤول إداري بولاية أكادير المغربية. وتضمنت المقومات الأساسية التي بنى عليها ابن عاشور منهجه النقدي لإثبات ظنية أصول الفقه، مع بيان بعض المنطلقات التي انطلق منها الأصوليون القائلون بقطعية أصول الفقه، والإشارة إلى بعض الضوابط المنهجية التي وظفها ابن عاشور لتوسيع آليات الاجتهاد المقاصدي بغية تأسيس علم أصول الفقه على القطع أو الظن القريب منه، وذلك بديلاً لعلم أصول الفقه.

وقدم الدكتور نعمان جعيم، الأستاذ المشارك ورئيس قسم الدراسات العامة بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، الورقة الثالثة، بعنوان: "فقه السنة النبوية عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور". فكشف عن بعض جوانب فقه السنة النبوية عند هذا العالم المحقق، من خلال كتبه "كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ"، و"النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح"، و"مقاصد الشريعة الإسلامية". ورصدت الورقة عوامل القوة عند ابن عاشور في فقه السنة النبوية رواية ودراية، مع تقديم تطبيقات في نقد الشيخ لبعض متون الأحاديث.

وجاءت الورقة الرابعة بعنوان: "موقع الشيخ ابن عاشور في الفكر الإصلاحية الحديث" للدكتور سليمان الشواشي، أستاذ محاضر في أصول الدين بجامعة الزيتونة بتونس، فسائل عن موقع الشيخ ابن عاشور في الفكر الإصلاحية الحديث؛ هل هو امتداد للحركة الإصلاحية التونسية التي تزعمها قبادو وخير الدين؟ أو إنه تابع في آرائه الإصلاحية للأفغاني وعبداه؟ وبعد أن قام الباحث بإبراز سمات الحركتين الإصلاحيتين المشرقية والمغربية، وعرض نماذج من

جهود ابن عاشور الإصلاحية، استخلص أن جهود ابن عاشور مزجت بين الحركتين وشكلت مدرسة إصلاحية واحدة كان ابن عاشور قطباً من أقطابها.

أما الجلسة الرابعة، فترأسها الدكتور عبد المجيد النجار، وتضمنت ثلاث ورقات، أولاها للدكتور صحراوي مقالاتي، أستاذ محاضر بكلية العلوم الاجتماعية والإسلامية بجامعة باتنة في الجزائر، بعنوان: "تأصيل القيم العالمية الكبرى عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور". ورأت الورقة أن الروافد المتعددة التي شكلت فكر ابن عاشور جعلت منه رائداً في المدرسة الإسلامية المعاصرة، وشخصية موحدة للأمة من خلال دقته العلمية وتأصيله لكثير من المفاهيم والقيم العالمية الكبرى كالحرية والعدالة والمساواة والتسامح والحوار، وغيرها.

وجاءت الورقة الثانية بعنوان: "نقد مقصد الحرية في فكر محمد الطاهر ابن عاشور" للدكتور محمد همام، دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية، ومسؤول إداري بولاية أكادير المغربية. وهدفت الورقة إلى الوقوف على مجهود الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور غير المسبوق في ترسيخ الحرية بوصفها مقصداً من مقاصد الشريعة. وأظهرت الورقة أن ابن عاشور يمثل أحد الرموز الفكرية التي انفردت بالإلحاح الفكري على دور الحرية في تنمية الإنسان وتحقيق رسالته الاستخلافية، بل اعتبرها مقصداً من مقاصد الشريعة.

وقدم الدكتور إسرار أحمد خان، وهو عالم هندي يعمل أستاذاً في قسم القرآن والسنة، في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، الورقة الثالثة تحت عنوان: "نظم القرآن ومنهج ابن عاشور: دراسة تقويمية"، حاول أن يكشف فيها عن معالم منهج ابن عاشور الخاص بنظم القرآن. وعرض نماذج تطبيقية، واستخلص أهم القضايا التفسيرية المتعلقة بنظم الآيات والسورة في تفسير التحرير والتنوير.

أما الجلسة الخامسة فترأسها الدكتور عمار الطالبلي، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الجزائر، ونوقشت فيها أربع أوراق. كانت الورقة الأولى للدكتور عبد الرحمن العضاوي، أستاذ مقاصد الشريعة وأصول الفقه والفكر الإسلامي بجامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب، بعنوان: "أسئلة الإصلاح

وأجوبة المقاصد في سلفية الطاهر ابن عاشور". عرض الباحث سلفية ابن عاشور من خلال مدخل المقاصد الشرعية ووظيفتها المعرفية والمنهجية في الإصلاح.

وجاءت الورقة الثانية تحت عنوان: "ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي" وقدمها الدكتور بدران بن لحسن، أستاذ محاضر بقسم الفلسفة بجامعة باتنة في الجزائر. وأبرزت الورقة جهود ابن عاشور الرامية إلى استعادة الفكر الإسلامي لأهم خصائصه. ووظفت الورقة استراتيجية تحليل بعض المقولات الكلية والقواعد المنهجية التي يقوم عليها فكر ابن عاشور وتطبيقاتها في إنتاجه الفكري وممارساته الإصلاحية، المتمثلة في مركزية القرآن في إنتاج المعرفة، وأخلاقية الرؤية الإسلامية من خلال مقولة المقاصد، ومركزية الإنسان في النظر الإسلامي من خلال مقصد الحرية، وأهمية المجتمع من خلال إعادة الاعتبار للنظام الاجتماعي، وأولوية البناء على التكديس من خلال إعادة إصلاح نظام التعليم.

وقدم الدكتور خالد الطرودي، الباحث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، ورقة بعنوان: "المقاصد التربوية من إصلاح التعليم في فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور". واستخلصت الورقة المقاصد التربوية في مشروع ابن عاشور الإصلاح، كما ظهرت في كتابه: "أليس الصبح بقریب". ورأى الباحث أن ابن عاشور كان يملك رؤية شاملة حول ضرورة صياغة البرامج التعليمية بقدرات تجديدية عالية، تتصف أحياناً بالثورة على المألوف، وهو في مشروعه الإصلاح التربوي هذا يتسق مع رؤيته للإصلاح في الجوانب الأخرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وختمت الجلسة الخامسة بورقة قدمها الدكتور محمد عبد الفتاح الخطيب، مدرس اللغويات والفكر الإسلامي بجامعة الأزهر الشريف والإمارات. وجاءت تحت عنوان: "فهم النص وإشكالية التأويل عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (قراءة في مقدمات تفسيره)". وهدفت الورقة إلى الوقوف على الأحكام الضابطة لحركة تحليل الخطاب، وفهم النص وإشكالية تأويله، منهجاً وتنظيراً،

انطلاقاً من الدراسات اللسانية للأصول والضوابط التي تحكم تحليل الخطاب القرآني والنبوي، في تراثنا الإسلامي العربي، والتي أوردها ابن عاشور، من خلال المقدمات العشر، التي صدر بها "التحرير والتنوير". وعرض الباحث منهجية ابن عاشور في الانتفاع بكلام الله، قراءةً وتدبراً وتفسيراً، من خلال: ضبط العلاقة بين القارئ وفقه النص، وضبط العلاقة بين منهج الاستنباط ومسألة القصد والمراد، وضبط العلاقة بين المنطوق والمفهوم، وضبط العلاقة بين حركة اللفظ ومنطق المعنى.

وترأس الجلسة الختامية، الدكتور فتحي ملكاوي، المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فخصّ بالشكر أعضاء اللجنتين العلمية والإدارية للمؤتمر، والعلماء والباحثين الذين أعدوا البحوث وعرضوها أو عقبوها عليها، وأكد أنّ بحوث المؤتمر سوف تنشر في كتاب بعد الاستفادة من مداورات المؤتمر واستكمال متطلبات النشر. ثم فتح المجال للمشاركين لإبداء آرائهم حول أعمال المؤتمر وأوراقه وبرنامجه، فنوّه المشاركون بجهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الوصل بين المؤسسات العلمية والعلماء والباحثين في شرق العالم الإسلامي وغربه. ثم قرأ الدكتور خالد الصمدي البيان الختامي للمؤتمر وتوصياته، وأبدى المشاركون بعض الملحوظات والاستدراكات. ثم جاء دور الكلمة الختامية لكل من المؤسستين المنظميتين للمؤتمر، فأشاد الدكتور العربي بوسلهام، رئيس شعبة الدراسات الإسلامية، بالجو العلمي الذي ساد أشغال المؤتمر، شاكراً كل من أسهم في إنجاح أعماله. وأعرب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عن شكره لشعبة الدراسات الإسلامية، ولجامعة محمد الخامس، وللباحثين المشاركين في هذا المؤتمر. وختمت الجلسة بالدعاء.

وقد جاء في البيان الختامي للمؤتمر وتوصياته ضرورة استلهم تراث المفكرين والمصلحين في أرجاء العالم الإسلامي لصياغة مشاريع تجديدية وبخاصة في مجال إصلاح التعليم وتجديد دراسة العلوم الإسلامية، ودعوة المعهد العالمي

للفكر الإسلامي إلى الاهتمام بالحركة العلمية والثقافية بالغرب الإسلامي، ومدّ جسور التواصل بين الجامعات ومراكز البحث في هذه المنطقة، ومناطق العالم الإسلامي الأخرى، وتوجيه اهتمام الباحثين وطلبة الدراسات العليا إلى أبحاث ودراسات تهتم بأعلام الإصلاح الفكري والاجتماعي المحدثين والمعاصرين.

تعريف بالباحثين والمشاركين في الحلقة الدراسية

الدكتور إدريس مقبول (المغرب)

أستاذ في اللسانيات العامة واللسانيات العربية، يدرس التداوليات وتحليل الخطاب، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة محمد بن عبد الله بفاس سنة 2005، يشغل الآن بالمركز التربوي الجهوي بمكناس، رئيس منتدى اللسانيات للتعاون والتواصل، وعضو بالجمعية المغربية للبحث العلمي، وعضو بمنتدى الحكمة للمفكرين والباحثين، وعضو بمختبر البحث في العلوم المعرفية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد بن عبد الله بفاس، يحاضر بالعديد من الجامعات العربية، له من المؤلفات المطبوعة: الأسس الإستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيويو، وكتاب المخفي والمعلن في الخطاب الأمريكي، وله العديد من الدراسات والأبحاث المنشورة بمجلات ودوريات علمية.

الدكتور إسرار أحمد خان (الهند)

أستاذ علوم القرآن ومناهج التفسير في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، من مواليد الهند عام 1953م. يحمل الدكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة عليكرة بالهند عام 1990م، متخصص في دراسات نظم القرآن. نشر ستة وعشرين بحثاً في المجالات العلمية. وصدر له أربعة كتب في العلوم الإسلامية باللغة الإنجليزية. البريد الإلكتروني: israr53@yahoo.com

الدكتور إسماعيل الحسني (المغرب)

أستاذ التعليم العالي، جامعة القاضي عياض - مراكش، وفي دار الحديث الحسنية بالرباط. متخصص في مقاصد الشريعة والفقه المعاصر في المغرب، خبير بمجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، وعضو في "مركز دراسات مقاصد الشريعة" في لندن. له تسعة كتب منشورة منها: كتاب: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، وترجم الكتاب إلى عدة

لغات، وكتاب: فقه العلم في مقاصد الشريعة، وكتاب: التجديد والنظرية النقدية: دراسة في خطاب التجديد الإسلامي في المغرب، وكتاب: الاختلاف والتفكير في فقه الأقليات، وتحقيق كتاب حاشية التوضيح لابن عاشور. ونشرت له دراسات كثيرة في عدد من المجلات والدوريات العلمية. البريد الإلكتروني:

hacsani@maktoob.com

الدكتور بدران بن لحسن (الجزائر)

أستاذ محاضر بقسم الفلسفة بجامعة باتنة الجزائر، ونائب رئيس تحرير مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة. دكتوراه في دراسات الحضارة والفلسفة، جامعة بوترا ماليزيا 2004. اشتغل معيدا بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ورئيس وحدة البحوث والمخطوطات بمتحف الآثار والفنون الإسلامية بكوالالمبور ماليزيا، وهو عضو مؤسس ورئيس تحرير مجلة المقدمة. حائز على جائزة لمياء الفاروقي للتفوق الأكاديمي 1997، عضو حلقة إسلامية المعرفة للشباب في فرع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا من 1996-1997. نشر له في سلسلة كتاب الأمة، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري: أنموذج مالك بن نبي. وله بحوث منشورة في مجلات محكمة، ومشاركات عديدة في ملتقيات دولية، ومواقع إلكترونية وصحف يومية. البريد الإلكتروني:

<http://drbadrane.com>. drbadran68@yahoo.com

الدكتور جمال الدين دراويل (تونس)

يعمل في ديوان وزير الثقافة والتراث في تونس، ورئيس تحرير مجلة "الحياة الثقافية" التي تصدرها الوزارة، وعضو الهيئة الإدارية للجمعية التونسية للبحوث والدراسات، وعضو لجنة في المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة". دكتوراه في الحضارة الحديثة بأطروحة حول "إشكالية الحرية في كتابات التونسيين في الثلث الأول من القرن العشرين" (كلية الآداب بمؤونة) 2007م، وماجستير في الحضارة الحديثة ببحث حول "مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور" في الكلية نفسها، عام 2004م. نشر له أو

بالاشتراك مع آخرين خمسة كتب منها: "مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، وكتاب: "حول مقاصد الشريعة"، وتحقيق كتاب: "شفاء القلب الجريح بشرح بردة المديح" للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. وله العديد من الأبحاث العلمية المنشورة بالمجلات العلمية. شارك في العديد من المحافل المحلية والعالمية. البريد الإلكتروني: cabinet4.culture@email.ati.tn

الأستاذ خالد الطرودي (تونس)

باحث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن. من مواليد القيروان- تونس. (ليسانس) في علوم القرآن والدراسات الإسلامية من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة 1993. وشهادة الماجستير من جامعة ويسترن ميشيغان - الولايات المتحدة الأمريكية- في مقارنة الأديان 2005. حالياً طالب في الدراسات العليا (دكتوراه سنة ثانية) في العلوم العربية والإسلامية، اختصاص دراسات قرآنية بجامعة إكستر -المملكة المتحدة-. كتب في عدد من المجلات، مهتم بالدراسات القرآنية ومناهج الألسنية الحديثة، وتاريخ التفسير وقضايا التأويل في الفكر الغربي، وتاريخ التصوف في شمال إفريقيا. البريد الإلكتروني: khaled@iiit.org

الدكتور سليمان الشواشي (تونس)

أستاذ محاضر في أصول الدين بجامعة الزيتونة، دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية سنة 1995، جامعة الزيتونة. عمل في التدريس الجامعي بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين منذ سنة 1981، ثم خبيراً في التربية الإسلامية بوزارة التربية والتعليم بسلطنة عمان من سنة 1995-1997، ثم أستاذ العقيدة والفرق الإسلامية وتاريخ الأديان بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية جامعة الزيتونة، ثم باحثاً بالمعهد العالي لأصول الدين جامعة الزيتونة. له كتابان مطبوعان هما: كتاب "واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية"، وكتاب: "الفكر الإصلاحية عند الأفغاني وعنده"، ونشر له أيضاً عشرة بحوث في مجلات علمية. أسهم في إعداد موسوعة أعلام العلماء العرب والمسلمين التي تصدرها المنظمة العربية للتربية والثقافة

والعلوم (ألكسو). كما شارك بتقديم بحوث في العديد من الملتقيات والندوات.
البريد الإلكتروني: slimenchaouachi@yahoo.fr

الدكتور الصادق كُرشيد (تونس)

أستاذ في علوم القرآن والحديث والسيرة، مدير الدراسات والتربّصات، رئيس وحدة البحث في "الحديث والسيرة" بجامعة الزيتونة، الخبير في العلوم الدينية لدى وزارة التعليم العالي والبحث العلمي والتكنولوجيا، والعضو بالمنظمة التونسية للتربية والأسرة. تلقى تعليمه العالي بجامعة الزيتونة، درّس بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين بتونس، ثم بسلطنة عُمان رئيساً لقسم التربية الإسلامية، وعضواً في لجان تطوير مناهج تدريس التربية الإسلامية، وتقييم الكتب الدراسية. شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات في تونس وخارجها. له أكثر من 20 بحثاً في مجلات علمية محكمة، بالإضافة إلى عديد الأبحاث والمقالات والمشاركات في مختلف وسائل الإعلام بتونس وخارجها. من مؤلفاته: ضوابط الاحتجاج بالحديث النبوي، المرجع في المعجزات والنبوءات. البريد الإلكتروني: korchids@yahoo.fr

الدكتور صحراوي مقلاتي (الجزائر)

أستاذ محاضر بكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية في جامعة باتنة/الجزائر، ومنتدب إلى قسم الإعلام والاتصال بكلية الحقوق في الجامعة، دكتوراه في الشريعة الإسلامية (2004) من الجامعة الوطنية الماليزية، وماجستير من الجامعة الإسلامية العالمية (1995) ويسانس في الدعوة والإعلام من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة (1991) ودبلوم العلوم الإنسانية من الجامعة الإسلامية العالمية (2000) في إطار تأهيل الأساتذة المعنيين بالتكامل المعرفي في الجامعة. عمل مدرسا في الجامعة الإسلامية العالمية وجامعة العلوم الإسلامية بماليزيا ومحررا في مجلة إسلامية المعرفة التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومجلة "التجديد" التي تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية. له عدد من الكتب المطبوعة منها، كتاب: "الاجتهاد الخاص والفروض

الحضارية"، وكتاب: "مقاصد الشريعة في آفاقها المعرفية"، وكتاب: الاتصال الدعوي بين حتمية ماكلوهان التكنولوجية وحتمية عبد الرحمن عزي القيمة. " نشرت له مجموعة من البحوث العلمية، وشارك في كثير من الملتقيات الوطنية والدولية والحوارات الإذاعية. البريد الإلكتروني: smeguella@yahoo.fr

الدكتور عاطف فضل خليل (الأردن)

أستاذ علم اللغة بجامعة الزرقاء الخاصة في الأردن، رئيس قسم اللغة العربية سابقا في جامعة الإسرء. دكتوراه في علم اللغة من الجامعة الأردنية، عضو عدد من اللجان الأكاديمية منها: مجلس جامعة الإسرء، مركز دراسات الشرق الأوسط، اللجنة الأردنية المصرية لوضع المناهج الجامعية، عضو المجلس العلمي للغة العربية. اشترك في عدد من المؤتمرات الدولية، نشر عدداً من الكتب اللغوية الجامعية منها: النحو الوظيفي، ومقدمة في اللسانيات، والصرف الشافي، وتركيب الجملة في غريب الحديث. ونشر له ما يزيد على اثني عشر بحثاً في دوريات علمية محكمة. البريد الإلكتروني: ateffadel_jo@yahoo.com

عبد المجيد النجار (تونس)

عضو مجلس الأمناء والمكتب التنفيذي للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ورئيس لجنة التأليف والترجمة بالاتحاد، عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وقائم بمهام الأمين العام المساعد بالمجلس، ومدير تحرير مجلته العلمية. دكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة 1981م. عمل أستاذاً جامعياً بالجامعة الزيتونية بتونس، وجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة قطر. وعمل أستاذاً زائراً بالجامعة الأردنية، والجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وجامعات عربية وإسلامية أخرى. نشر ثلاثين كتاباً منها: الشهود الحضاري للأمة الإسلامية في ثلاثة مجلدات، وفقه التدين فهما وتنزيلاً في مجلدين، وفصول في منهجية الفكر الإسلامي، والآفاق الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب، وخلافة الإنسان بين الوحي والعقل. كما نشر له عشرات البحوث في المجلات العلمية، وشارك في الكثير من

المؤتمرات والندوات الدولية. حائز على جائزة مكتبة علي بن عبد الله آل ثاني
الوقفية العالمية، بدولة قطر. من مواليد تونس عام 1945م. البريد الإلكتروني:
abdelmajidn@yahoo.com

الدكتور عبد الرحمان العضر اوي (المغرب)

أستاذ مقاصد الشريعة وأصول الفقه والفكر الإسلامي بجامعة السلطان
مولاي سليمان كلية الآداب والعلوم الإنسانية شعبة الدراسات الإسلامية في
مدينة بني ملال، رئيس مسلك الدراسات الإسلامية، رئيس مختبر مقاصد الوحي
والتواصل الديني والحضاري بكلية الآداب، عضو المجلس العلمي المحلي ببني
ملال، عضو منتخب في مجلس جامعة السلطان مولاي سليمان، يشرف على
بحوث عدد من طلبة الماجستير والدكتوراة الوطنية في مواضيع مقاصد الشريعة
والحوار الديني والحضاري وقضايا الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي.
دكتوراة الدولة من جامعة القاضي عياض مراكش، إجازة من كلية اللغة العربية
بمراكش التابعة لجامعة القرويين بفاس، شهادة استكمال الدروس العليا من دار
الحديث الحسنية بالرباط، حاصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة محمد
الخامس بالرباط. شارك في ندوات علمية عديدة وطنية ودولية وله بحوث علمية
منشورة في مجلات وطنية ودولية. البريد الإلكتروني:

abououajih08@yahoo.fr

الدكتور العروسي الميزوري (تونس)

مدير المعهد العالي لأصول الدين بتونس، جامعة الزيتونة منذ سبتمبر 2005
والمدير المسؤول على مجلة "التنوير" المجلة العلمية المحكمة التي تصدر سنوياً
عن المعهد العالي لأصول الدين وعضو المجلس الإسلامي الأعلى بتونس.
أستاذ محاضر في التاريخ والعلوم الإسلامية: تخصص أصول الدين. دكتوراه
دولة في العلوم الإسلامية تخصص أصول الدين منذ سنة 1995. شارك في عدة
ندوات ومؤتمرات علمية وطنية ودولية. له عدة أبحاث علمية منشورة باللغتين
العربية والفرنسية في مجلات علمية محكمة. عرّب عدة أعمال من الفرنسية إلى

العربية ومن الإيطالية إلى العربية. متحصّل على وسام الاستحقاق التربوي في قطاعي التربية والتعليم، بتاريخ جوان 2008م. البريد الإلكتروني:

laroussim@yahoo.fr

الدكتور علي جمعه علي الرواحنه (الأردن)

أستاذ العلاقات الدولية في الإسلام، بكلية الدراسات الفقهية والقانونية بجامعة آل البيت في الأردن، ومساعد عميد الكلية، مواليد 1961م الأردن. حاصل على الدكتوراه في الفقه الدولي الخاص/ سياسة شرعية، من جامعة صدام للعلوم الإسلامية/ العراق، ورسالة الدكتوراه كانت حول " الفقه الدولي الخاص في الإسلام". نشر أو شارك في نشر أربعة كتب منهجية، منها كتاب: "الإسلام والقضايا المعاصرة"، وكتاب: "النظم الإسلامية" ونشرت له تسعة أبحاث، منها "محددات الجودة في الفقه الإسلامي وأبعادها التشريعية"، و"منهج عمر بن عبد العزيز في الإصلاح الاقتصادي" وأشرف على عشر رسائل جامعية، وناقش عشرين رسالة جامعية. البريد الإلكتروني: d_alirawhna@yahoo.com

الدكتور عمّار جیدل (الجزائر)

أستاذ التعليم العالي، تخصص العقيدة الإسلامية بجامعة الجزائر. دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية، من جامعة الجزائر ويعمل بالجامعة نفسها منذ أزيد من عشرين عاما، رأس قسم العقائد والأديان 1998، وتولى مهمة مدير مخبر أصول الدين 1999، كما تشرف بعضوية لجان الترقيات والقراءة والتحكيم في داخل الجزائر وخارجها، وعين خبيراً في بعض المؤسسات الدولية، نوقش بإشرافه عدد كبير من الأطروحات، حاضر في أكثر من مركز بحث وجامعة في كل من العراق، والأردن، وإيران، وماليزيا، وسوريا، والمغرب، وتركيا، والجزائر، ومصر، واليمن، كما نشرت له بحوث ومقالات في الدول المشار إليها، له العديد من المؤلفات في مختلف تخصصات أصول الدين (العقيدة، والفكر الإسلامي، والتصوف...)، نشر عدداً من الكتب منها: تحييد الدعوة الإسلامية، وكتاب التّورسي وإثبات الحقائق الإيمانية، وترجمت بعض أعماله إلى اللغات التركية والفارسية والانجليزية. البريد الإلكتروني: rdjidel@maktoob.com

الأستاذ الدكتور عمار الطالبي (الجزائر)

أستاذ في الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الجزائر، ورئيس المجلس العلمي لولاية الجزائر، ونائب رئيس جمعية العلماء الجزائريين، ورئيس تحرير جريدة البصائر. مناضل في جبهة التحرير الجزائرية. دكتوراه الدولة في الفلسفة، جامعة الجزائر، 1971م. الدراسة الجامعية الأولى في العلوم الإسلامية بجامعة الزيتونة، قضى فترات دراسية في كل من جامعة هارفارد الأمريكية، وجامعات أكسفورد وكامبردج وأدنبره البريطانية، عمل في التدريس الجامعي في جامعة الجزائر وجامعة قطر. وشغل منصب رئيس جامعة الأمير عبد القادر الجزائري بين عامي 1984-1990م. كما شغل عدة مناصب أكاديمية وإدارية في الجزائر وقطر، وهو عضو في عدد من المجمع والاتحادات الدولية. له 14 كتاباً مطبوعاً والعديد من البحوث المنشورة في الدوريات العلمية، فضلاً عن عشرات البحوث المقدمة للمؤتمرات. أشهر كتبه: دراسات في الفلسفة والفكر الإسلامي في جزئين. وكتاب "آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي" في خمسة مجلدات، وآراء أبي بكر بن العربي في مجلدين. البريد الإلكتروني: info@albassair.org

الأستاذ الدكتور غانم قدوري الحمد (العراق)

أستاذ علم اللغة القرآنية في جامعة تكريت في العراق. دكتوراه في علم اللغة من كلية الآداب بجامعة بغداد سنة 1985، مارس التدريس في الدراسات العليا والأولية في جامعة بغداد، وتكريت، وحضرموت أكثر من ثلاثين سنة. شغل خلالها منصب رئيس قسم اللغة العربية لمدة أربع سنوات، وعميداً لكلية التربية للبنات بجامعة حضرموت سنة واحدة، ورئيساً لجامعة تكريت لمدة سنة ونصف. ألف ثمانية كتب في مقدمتها: رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، والدراسات الصوتية عند علماء التجويد، وشرح المقدمة الجزرية، وكتب أكثر من ثلاثين بحثاً نشرت في مجلات علمية محكمة، ثم أعيد نشر أكثرها في ثلاثة كتب: أبحاث في علم التجويد، وأبحاث في العربية الفصحى، وأبحاث في علوم القرآن. وحقق أكثر من عشرين كتاباً، في مقدمتها: التحديد للداني، والموضح لعبد الوهاب القرطبي، والتمهيد للعطار. البريد الإلكتروني: hamad1370@yahoo.co.uk

الدكتور محمد عبد الفتاح الخطيب (مصر)

مدرس اللغويات والفكر الإسلامي بجامعة الأزهر الشريف والإمارات، حاصل على درجة العالمية (الدكتوراه) من جامعة الأزهر الشريف، عام 2006م في اللغويات. أهم كتبه المنشورة: كتاب: "بين الصناعة النحوية والمعنى عند السمين الحلبي في كتابه الدر المصون في علوم الكتاب المكنون." وكتاب: "ضوابط الفكر النحوي، دراسة تحليلية للأسس الكلية التي بنى عليها النحاة آراءهم." وكتاب: "حرية الرأي في الإسلام، مقارنة في التصور والمنهجية، العدد 122 من سلسلة كتب الأمة، بقطر." أما أهم بحوثه المنشورة فهي: بحث "أصول الخطاب النحوي، قراءة في كتاب المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، للإمام الشاطبي." وبحث "القراءة الحداثية للسنة النبوية وضرورة تأسيس أجرومية لفقه البلاغ النبوي." وبحث: "معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي."، وبحث "تعليم العربية للناطقين بغيرها تعليمًا حضاريًا: مقارنة أولية في المشكلات والحلول." شارك في العديد من المؤتمرات. البريد الإلكتروني: elktib@yahoo.com

الدكتور محمد المتتار (المغرب)

رئيس تحرير موقع الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، ومكلف بالتنسيق بين مركز الأبحاث والدراسات وإحياء التراث التابع للرابطة المحمدية للعلماء، وبين الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء. حاصل على ماجستير في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، من جامعة القاضي عياض مراكش 2005، وهو الآن باحث في مرحلة الدكتوراه، في الجامعة نفسها. شارك في الدورة التكوينية الصيفية التي نظمتها جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية واشنطن، بتعاون مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض مراكش، صيف 2003 لمدة شهرين. مشرف على دورة تكوينية لفائدة طلبة باحثين من جامعتي استانبول ومرمره، بتركيا؛ نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء صيف 2008 حول "اللغة العربية وعلومها". من أبحاثه كذلك: "الأمر والنهي بين القصد الأصلي والقصد التبعية عند الإمام الشاطبي"، وهو تحت الطبع، و"هيمنة القرآن: المفهوم

والدلالات"، و"إطلاقة القرآن ودلالاتها باعتبارها محددًا منهجيا"، و"خصوصية النسق المفهومي القرآني"، و"بين عربية القرآن وعالمية الرسالة الخاتمة". البريد الإلكتروني: mohamedelmantar@gmail.com

الدكتور محمد همام (المغرب)

رئيس قسم الموارد البشرية والتكوين المستمر، بعمالة انزكان أيت ملول، ولاية أكادير، مكون إداري ومنتشط في مادة تدبير الموارد البشرية، أستاذ لمادة "لغة الصحافة المكتوبة" بمعهد الصحافة بأكادير، عضو منتدَى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب. دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، تخصص بلاغة وفلسفة، مراكش (2003)، صدر له عدد من الكتب منها: المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي: مساهمة في النقد، منشورات دار الهادي، بيروت 2003، وكتاب: الإسلام تنمية: من النقد إلى البناء. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب 2006، وتحت الطبع: كتاب تداخل المعارف ونهاية التخصص، بحث في بنية المعرفة الإنسانية والعلاقة بين العلوم. ونشر عدداً من الدراسات والبحوث في دوريات مغربية وعربية عديدة، وشارك في العديد من المؤتمرات. البريد الإلكتروني:

houmam@maktoob.com

الدكتور نعمان جعيم (الجزائر)

أستاذ مشارك ورئيس قسم الدراسات العامة بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. مساعد تحرير مجلة التجديد بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. دكتوراه في الفقه وأصوله، من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا عام 2001م. أبرز مؤلفاته طرق الكشف عن مقاصد الشارع، وتيسير الموافقات (تحت الطبع). البريد الإلكتروني:

redjas@hotmail.com

كشاف الكتاب

1

أوقات التعليم 149
 إتخاف أهل الزمان 52، 53، 55
 إدريس مقبول 353
 إسماعيل الحسني 258، 263، 275، 657، 663
 إشارات الصوفية 417
 إصلاح التعليم 9، 20، 57، 58، 74، 78، 79، 80،
 128، 147، 148، 183، 184، 205، 354،
 482، 483، 484، 495، 553، 554، 555،
 561، 567، 568، 627، 630، 635، 641،
 653، 660، 661
 إصلاح التفكير 70، 123، 571، 594، 600
 إصلاح العالم 46، 47، 72، 120
 إفتاء 143، 164، 186، 204، 220، 240، 245، 283،
 531، 533، 636، 646، 656، 667
 ابن الخوجة 32، 67، 71، 78، 180، 205، 242،
 245، 280، 292، 354، 403
 ابن خلدون 11، 21، 33، 58، 59، 81، 117، 199،
 442، 605، 634
 ابن رشد 11، 31، 70، 81، 199، 289، 418
 ابن سينا 21، 43، 302، 521
 ابن طفيل 46
 ابن عطية 268، 324، 394، 450
 الاتهام المقاصدي 8، 203، 205، 206، 210، 212،
 213، 217، 637، 657
 الاجتهاد المقاصدي 137، 140، 278، 635، 658
 استبداد 20، 52، 56، 58، 93، 113، 211، 268،
 298، 315، 570، 586، 599، 636
 استعمار 19، 21، 23، 24، 33، 44، 55، 59، 61،
 62، 63، 112، 114، 116، 118، 131،
 138، 139، 141، 211، 553، 554، 598،
 599، 648، 655
 الأحرف السبعة 423، 426
 الأرشيف الوطني 197
 الأزهر 16، 17، 30، 61، 387، 660، 667، 671
 الأشاعرة 126، 127، 133، 304، 521
 الأوتوقراطي 60
 الإسلام وأصول الحكم 73، 74، 172، 175، 484،
 589
 الإعجاز البياني 161
 الإعجاز العلمي 161، 163

آليات القراءة 389
أبو عمرو الداني 427، 441، 452، 454
أحمد بن أبي الضيف 55
أحمد خان 51
أحمد عرابي 61
أخلاقية الرؤية الإسلامية 606، 616
أركان النهضة الأدبية 29، 55
أسباب النزول 192، 364، 365، 378، 379، 380،
381، 382، 383، 385، 402، 403، 404، 467
أسباب الورود 402
أسس التقدم عند مفكري الإسلام 70
أصول الفقه 16، 32، 33، 35، 37، 41، 42، 130،
131، 132، 133، 134، 140، 141، 175،
219، 247، 261، 273، 275، 278، 280،
281، 283، 292، 314، 402، 409، 417،
418، 420، 436، 505، 508، 510، 517،
518، 524، 532، 549، 584، 586، 635،
641، 658، 671
أصول النظام الاجتماعي 25، 36، 49، 68، 71،
72، 73، 74، 75، 76، 84، 87، 90، 91،
100، 105، 122، 131، 141، 157، 171،
174، 177، 183، 206، 258، 264، 265،
266، 304، 315، 316، 354، 483، 567،
569، 570، 571، 572، 582، 587، 592،
593، 594، 596، 597، 598، 600، 613،
619، 620، 622، 623، 625، 626، 627، 636،
641، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655،
656، 657، 658، 659، 660، 661، 662،
663، 664، 665، 666، 667، 668، 669،
670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677،
678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685،
686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693،
694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701،
702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709،
710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717،
718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725،
726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733،
734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741،
742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749،
750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757،
758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765،
766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773،
774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781،
782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789،
790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797،
798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805،
806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813،
814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821،
822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829،
830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837،
838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845،
846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853،
854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861،
862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869،
870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877،
878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885،
886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893،
894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901،
902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909،
910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917،
918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925،
926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933،
934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941،
942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949،
950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957،
958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965،
966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973،
974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981،
982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989،
990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997،
998، 999، 1000

- الإعجاز القرآني 160، 162
الاعتبارية 43، 141، 636
الاقتصاد 20، 96
الانحسار الحراري 45
البخاري 47، 92، 101، 247، 250، 255، 261، 289، 295، 328، 394، 424، 426، 514، 519، 528، 529، 530، 532، 534، 536، 538، 539، 540، 543، 548، 550، 613
البراءة الأصلية 583
البنك الدولي 45
التأصيل 20، 22، 177، 224، 232، 263، 483، 579، 581، 582، 585، 641
التأويلية الحديثة 353، 391، 393
التجديد 7، 11، 14، 27، 29، 31، 43، 51، 83، 86، 99، 100، 101، 103، 108، 179، 183، 197، 354، 377، 536، 537، 538، 543، 555، 556، 581، 608، 630، 633، 647، 648، 653، 655، 664، 666، 672
التحرير والتنوير 8، 14، 25، 74، 76، 84، 85، 87، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 100، 101، 102، 105، 106، 107، 155، 156، 157، 160، 161، 163، 165، 167، 168، 171، 174، 178، 179، 180، 181، 183، 184، 187، 188، 198، 206، 208، 210، 218، 243، 258، 264، 265، 268، 309، 321، 322، 323، 325، 326، 328، 330، 332، 333، 336، 338، 339، 341، 343، 345، 347، 349، 352، 353، 354، 355، 358، 359، 360، 362، 364، 365، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 378، 379، 380، 381، 383، 384، 385، 387، 390، 391، 392، 394، 397، 398، 401، 404، 406، 410، 412، 413، 414، 416، 417، 419، 422، 423، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 432، 433، 434، 435، 436، 438، 439، 440، 442، 443، 444، 446، 447، 449، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 464، 469، 472، 473، 474، 475، 483، 484، 498، 503، 512، 607، 609، 610، 611، 612، 613، 615، 635، 639، 640، 659، 661
التحليل التداولي 8، 353، 355، 380، 389
- التداولية التحاورية 357
التداولية التخاطبية 357
التداولية التلفظية 357
التفسير بالرأي 163، 372، 376، 391، 466
التفسير بالمأثور 163
التفكير الديني 67، 205، 536
التفكيرية 372، 376، 382، 385، 393، 416
التنظيمات 54، 56، 58، 67، 485
التواتر العملي 42، 549
التواتر المعنوي 42
الجامعة الإسلامية 65، 138، 266، 305، 601، 624، 626، 627
الجزيرية 520، 621
الجزئيات 41، 46، 226، 231، 235، 291، 294، 400، 584، 587، 606، 617، 654
الجزائر 17، 18، 20، 24، 29، 59، 62، 66، 84، 87، 157، 205، 228، 481، 483، 484، 499، 505، 527، 536، 577، 580، 605، 613، 654، 655، 659، 660، 664، 666، 669، 670، 672
الجغرافية السياسية 94
الجبوني 31، 32، 275، 314، 409، 417، 418، 639
الحاضرة 29، 64، 65، 204
الحركة الأدبية والفكرية 31، 54، 55، 63، 66، 204، 482، 483، 487
الحريات السياسية 593
الحس البياني 161
الحمل 263، 292، 348، 361، 390، 398، 411
الخدوي توفيق 61
الخطاب القرآني 385، 387، 412، 661
الخلدوني 29، 30، 31، 65، 67، 147، 172، 556، 569
الخميرة الأخلاقية 619
الدهلوي 43
الرؤية السننية 630
الرحلة الحجازية 55، 64
الرد على الدهريين 69
الزهرة 188، 197
السلفية الظاهرية 117، 118، 133
السلفية المقاصدية 118، 139
الشاطبي، أبو اسحق 31، 32، 33، 37، 42، 47، 115، 117، 134، 162، 181، 187، 199، 206، 210، 219، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 233، 236، 248، 254

- 656، 536، 535، 407
القراقي، أحمد بن إدريس 32، 31
القرويين 62
القيم الأخلاقية 44، 49، 50
الكلام الفقهي 31
اللغة الإنجليزية 663
اللغة العربية 15، 24، 30، 156، 164، 171، 172،
174، 176، 195، 196، 379، 410، 412،
434، 455، 456، 493، 510، 524،
528، 558، 572، 573، 656، 667، 668،
670، 671
اللغة الفرنسية 65، 67، 152
الماتريدية 126، 521
المتكلمون 402، 621
المدرسة الحربية بباردو 53، 54، 563
المذاهب البيانية 160
المرأة 74، 75، 76، 80، 92، 130، 167، 183، 265،
292، 310، 311، 314، 354، 556، 559،
567، 590، 596، 627، 635، 639
المرجئة 125، 126، 159، 520
المصحف الإمام 425، 429، 431، 443، 448، 457،
458، 460، 640
المعتزلة 126، 127، 304، 362، 369، 521، 570،
596
المقاربة التداولية 356
المقتضى 399
المقدمة
كتاب 58، 59، 442
المكافحة المنهجية 7، 83، 635، 656
مجلة المنار 31، 64، 65، 66، 83، 172، 176، 483،
557، 556
المنزع المفاصدي 206، 214
الموافقات 21، 32، 117، 134، 162، 208، 210،
223، 224، 225، 226، 233، 254، 256،
257، 273، 277، 278، 280، 281، 294،
298، 389، 396، 397، 399، 401، 402،
403، 407، 413، 414، 415، 419، 487،
517، 518، 520
النجاة 43، 302
النهضة
جريدة 188، 197
الهوية الوطنية 199
الهيئة الاجتماعية 121
الوابع الديني 45، 91
255، 256، 257، 263، 274، 275، 276،
278، 279، 280، 281، 283، 285، 294،
298، 299، 389، 396، 397، 399، 401،
402، 403، 407، 412، 413، 414، 415،
419، 487، 517، 518، 519، 520، 541،
595، 605، 617، 624، 634، 657، 671
الشافعي، محمد بن إدريس 31، 33، 267، 275،
362، 395، 420، 519
الشورى 92، 93، 267، 268
الصادق كرشيد 183، 666
الصادقية 21، 30، 57، 147، 177، 204، 258، 563،
الصلاح العمراني 86، 611
الصور البيانية 160
الظنية 36، 235، 274، 278، 279، 280، 281، 283،
657
العثمانية 52، 62، 537
العدالة الاجتماعية 25، 95
العروة الوثقى
جمعية 30، 63، 64
مجلة 64، 556
العروسي الميزوري 173، 203، 219، 247، 321،
387، 463، 481، 527، 553، 577، 653،
655، 656، 668
العز بن عبد السلام 31، 248، 249، 250، 253،
254، 255، 262
العلم والمدنية بين الإسلام والنصرانية 65
العلوم الحكمية 53
العولة 23، 45، 577
الغزالي، أبو حامد 31، 33، 213، 403، 407، 409،
438، 500، 519
الفتوى الترنسغالية 66، 168
الفروق 32
الفطرة 18، 22، 43، 48، 72، 74، 75، 76، 93،
105، 120، 122، 128، 133، 262، 263،
264، 265، 266، 267، 268، 300، 301،
302، 529، 582، 588، 589، 594، 595،
596، 597، 598، 599، 601، 610، 619،
624، 638، 641
القاعدة الأخلاقية 49
القاعدة القانونية 49، 600
القانون الطبيعي 583
القراءات
علم 440، 432، 423
القرائن 31، 170، 398، 399، 402، 403، 406،

الوازع السلطاني 49، 45
الوازع الفطري 45
الوسطية 635، 583، 140، 135

ب

بدران بن الحسن 9، 605، 660، 664
بدع التفاسير 390
بروتستانت 393، 59
بناء العالم 216، 218
بورقية 146، 166

ت

تأخر التعليم 129، 150، 490، 492، 630
تأويل ظواهر الأحكام 134، 209
تأويل مشكل القرآن 429، 430، 441، 442
تجديد 20، 26، 29، 60، 99، 103، 115، 139،
173، 176، 177، 197، 205، 274، 278،
397، 499، 537، 538، 569، 575، 617،
618، 619، 642
تشريعات الضرورة 44
تعدد الزوجات 76، 77
تعليم الزيتوني 76، 154، 558، 560، 563، 564،
574
تعليم تقليدي 154
تفاسير الباطنية 375
تفسير الباطنية 161، 358
تقليد 26، 60، 80، 113، 115، 116، 123، 127،
133، 137، 138، 140، 145، 154، 161،
197، 205، 206، 211، 213، 215، 218،
280، 290، 298، 299، 314، 315، 504،
507، 515، 522، 524، 575، 582، 585،
596، 626، 629، 633، 635، 636، 637،
638، 641، 648
تقييد الحرية 244، 593، 620
تكوثر 360
تناسب 122، 153، 156، 364، 365، 366، 367،
464، 465، 474، 491، 529

ج

جاك دريدا 393
جامع الزيتونة 21، 55، 57، 62، 65، 66، 76، 78،
147، 148، 155، 177، 178، 203، 204،
205، 212، 482، 527، 555، 558، 567

646، 641، 633، 574، 568

جبريل 394، 305
جمال الدين 69، 553
جمال الدين الأفغاني 11، 24، 30، 51، 59، 63، 69،
83، 116، 118، 146، 553، 556، 633
جمال الدين دراويل 8، 179، 184، 657، 664
جمعية العلماء المسلمين 17، 18، 484

ح

حجة الله البالغة 43
حرية الاعتقاد 303، 305، 307، 308، 309، 570،
592، 621
حرية التعبير 310
حرية العمل 216، 311، 313، 314، 315
حيدان الهرمسي 372

خ

خالد الطرودي 553، 660، 665
خنزير البحر 39، 166
خير الدين التونسي 29، 51، 53، 138، 146، 204،
589

ذ

ذكاء القرائح 410

ر

رؤية العالم 578
رؤية تعميمية 254
رسالة التوحيد 64، 65
رسم المصحف 8، 423، 424، 427، 428، 429،
430، 433، 435، 437، 438، 439، 440،
441، 442، 443، 445، 446، 447، 448،
451، 454، 455، 456، 457، 458، 460،
461، 670

ز

زيد بن ثابت 425

س

سالم بوحاجب 29، 31، 54، 55، 64، 65، 67، 78،
203، 204، 633
سرقاات المتنبي 171، 198، 484
سليمان 93، 94

سليمان الشواشي 665، 658

ش

شجرة النور الزكية 55

ص

صحراوي مقلاي 666، 659، 577

صفوة الاعتبار 62، 57، 55، 53

صندوق النقد الدولي 46

صوم الأديان 103

صوم الحكماء 103

ض

ضريبة الرؤوس 52

ط

طبائع الاستبداد 59

ع

عاطف فضل 667، 12، 8

عشية 392

عبد الحميد

السلطان العثماني 62، 61

عبد الحميد بن باديس 66، 62، 19، 18، 17، 16

655، 634، 484، 205، 199، 168

عبد الرحمن العضراوي 659

عبد الرحمن الكواكبي 146

عبد القادر الجزائري 670، 63

عبد القاهر الجرجاني 418، 351، 335، 327، 21

421

عبد المجيد النجار 667، 659، 656، 8

عجولة 76

عدن 59

علال الفاسي 26، 25، 24، 23، 22، 19، 18، 17

114، 130، 131، 133، 187، 354، 655

علم التفسير 510، 466، 391، 164

علم الكلام 510، 505، 503، 186، 182، 178

520، 521، 522، 525، 538، 647، 656

علي، جمعة الرواحنة 7، 83، 95، 111، 143، 656

669

عمار الطالبي 670، 659، 655

عمار جيدل 9، 669

عمران العالم 627، 120، 46

عيسى الغبريني 214، 41

غ

غانم قدوري الحمد 670، 446، 423

ف

فضائل القرآن 430، 429

فقه السنة 9، 527، 528، 658

فقه المقاصد 81، 79

فقه النص 389، 390، 396، 405، 634، 640، 661

فقه الواقع 163، 80

فلسفة التشريع 305، 212، 79، 50، 44

ق

قانون الأمة 626، 36

قراءة تفاعلية 639، 385، 377، 375

قراءة جامعة 406، 400

قراءة حاجبة 376، 375

قراءة موضوعية 139

قراءة نقدية 481

قراءة تأويلية 382

قطيعة 586، 555

قناصل 58، 57، 53

قواعد الأحكام 257، 249، 32

قوانين التأويل 640، 389

قول كلي 9، 605، 631، 660

قيمة الحرية 641، 590، 301

ك

كتاب المصاحف 430، 429

كليات الشريعة 619، 550، 293، 281، 278، 104

ل

لا نهائية المعنى 391

م

مؤسسات التعليم 575، 509، 493، 154

مارتن لوثر 315

محمد السنوسي 203، 64، 63، 55، 30

محمد العزيز جعيط 231

محمد الفاضل ابن عاشور 65

محمد المنتار 671، 657، 653، 12

ن

نسبية 214، 262، 268، 283، 291، 297، 394
نظام الأمة 44، 45، 47، 121، 140، 214، 237،
313، 585، 586، 610، 617
نظام التعليم 56، 147، 489، 495، 499، 506، 563،
565، 607، 627، 629، 634، 660
نظام العالم 36، 45، 46، 49، 68، 86، 251، 264،
611
نظريات التأويلية 391
نظم القرآن 8، 113، 323، 410، 463، 464، 465،
466، 472، 474، 477، 659، 663
نعران جغيم 9، 527، 658، 672
نقد التعليم 153
نكت البيانبة 161
نموذج معرفي 585، 641

ه

هارون 94، 102
هدهد 94
هرطقة 394
هرمسية 372، 373، 385
هرمنيوطيقا 393، 418
هيكل 59، 60

و

وحدة التحليل 585

محمد النخلي 64، 66، 203، 204، 205
محمد بلشير الحسني 7، 11، 13، 15، 654
محمد بيرم الخامس 54، 63، 203
محمد عبد الفتاح الخطيب 387، 660، 671
محمد عبده 24، 29، 30، 31، 51، 61، 62، 63، 64،
65، 66، 67، 69، 70، 74، 83، 84، 116،
118، 138، 146، 177، 180، 204، 205،
307، 483، 554، 556، 563، 581، 584،
609، 630، 633، 645
محمد همام 297، 659، 672
محمود قبادو 29، 53، 55، 118، 634
مدحت باشا 51
مدخل مقاصدي 137
مدركات العقول 43، 292
مراحل التعليم 495، 496، 501، 523
مرتكزات التفكير 144
مرجعية السنة 395
مركزية القرآن 606، 607، 634، 660
مصحف عثمان 426، 431، 433، 434، 436، 446
معاداة السامية 600
معاني القرآن 324، 329، 335، 337، 340، 344،
346، 429، 430، 441، 450
مفهوم الحرية 30، 590، 594، 620، 622
مقاصد الشريعة 21، 25، 32، 35، 36، 38، 43، 44،
47، 67، 71، 78، 119، 132، 134، 155،
159، 172، 177، 180، 181، 182، 187،
188، 197، 198، 205، 206، 207، 209،
212، 214، 216، 217، 224، 230، 231،
232، 234، 236، 237، 238، 239، 240،
242، 244، 245، 258، 260، 263، 266،
271، 273، 275، 276، 277، 279، 280،
281، 285، 287، 290، 292، 294، 295،
296، 300، 302، 314، 354، 403، 483،
528، 533، 536، 541، 545، 547، 549،
558، 559، 584، 585، 588، 591، 592،
595، 596، 599، 616، 617، 619، 620،
621، 625، 626، 628، 629، 655، 658،
665، 667
علم مقاصد الشريعة 31، 36، 37، 46، 132،
212، 241، 275، 280، 624
مقامات الكلام 402، 403
منهج مقاصدي 111، 117، 118، 119، 130،
140، 141، 635
موسى 93، 94، 157، 259، 316، 345، 371، 530



الجلسة الافتتاحية من اليمين: خالد الصمدي، عبد الحميد أبو سليمان، محمد المختاري، محمد بلبشير



الجلسة الختامية من اليمين: خالد الصمدي، عبد الحميد أبو سليمان، فتحي ملكاوي، العربي بو سلهم



جلسة العمل الأولى على المنصة من اليمين: الصادق كورشيد، العروسي الميزوري، فتحي ملكاوي، عمار الطالبي، علي الرواحنة



صورة جماعية: الصف الأول من الأمام: ...، مريم آيت أحمد، كريمة بوعمرى، عمار الطالبي، عبد المجيد النجار، أحمد أبو زيد، إسرار خان، محمد عوام، محمد الشعباني، فتحي ملكاوي، عبد السلام البلاجي، صحراوي مقلاتي،
الصف الثاني: خالد الطرودي، محمد الخطيب، الصادق كورشيد، محمد المتار، نعمان جعيم، ...، جميل خياط، علي الرواحنة، عبد الرحمن العضاوي، سليمان الشواشي، بدران الحسن.
الصف الثالث: خالد الصمدي، محمد همام، جمال السعيدى، ...، محمود كناوي، العروسي الميزوري،



هذا الكتاب

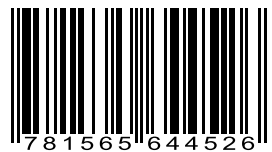
تدورُ بحوثُ هذا الكتاب حول "سفير الدعوة الإصلاحية في تونس" الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وتضمّنت فصوله مجموعةً من الدراسات المنهجية لجهوده في الإصلاح والتجديد، في محاولة للإجابة عن أسئلة عديدة، تختصُّ بسمات المنهج الإصلاحية عند ابن عاشور، والأبعاد المنهجية لثرائه الفكري، والقضايا الرئيسة التي وجهت تفكيره ودارت حولها تأليفه وكتاباته، والإضاءات التي يمكن لهذه الكتابات أن تقدّمها للعقل المسلم المعاصر، وهموم النهوض الحضاري الإسلامي المنشود.

وقد كشفت هذه البحوث عن جوانب مهمّة في مسارات الاجتهاد والتجديد الذي مارسه ابن عاشور، ولا سيّما في مجال بيان القرآن الكريم وعلومه وتفسيره، وتأصيل المنحى المقاصدي في الفقه وأصوله، والتحليل النقدي للممارسات التعليمية والتربوية. وشملت هذه البحوث قراءةً في مجمل كتابات الشيخ ابن عاشور، إضافةً إلى مجمل الكتابات التي تناولته بالبحث والدراسة، مما جعل الكتاب مرجعاً شاملاً يُفني عن كثير من الكتب الأخرى في موضوعه.

وقد شارك في إعداد بحوث الكتاب ومناقشتها وتطويرها أكثر من أربعين عالماً من علماء الأمة، من أقطار عديدة، فجاء هذا الجهد الجماعي إنجازاً متميزاً يستحقُّ القراءة.



ISBN 1-56564-452-2



9 781565 644526