



مركز دراسات الدكتوراه: "اللغات والتراث والتهيئة
المجالية"
تكوين الدكتوراه: التاريخ والتراث
محور: الدراسات الإسلامية
مختبر: الدراسات الدينية والعلوم المعرفية
والاجتماعية

أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية
في موضوع:
المشروع الإصلاحي للإمام محمد الطاهر
ابن عاشور (ت: 1394هـ):
دراسة في الأبعاد العقدية والاجتماعية والسياسية

اسم الأستاذ المشرف:

الحسن حمدوشي

إعداد الطالب الباحث:

طارق خايف الله

تاريخ المناقشة: يوم الجمعة 2 أبريل 2021 ابتداء من الساعة التاسعة صباحا بقاعة المحاضرات بالكلية

لجنة المناقشة:

رئيسا	(كلية الآداب سايس فاس)	-الدكتور: محمد زهير
عضوا	(مؤسسة دار الحديث الحسنية الرباط)	-الدكتور: عمر مبركي
عضوا	(كلية الآداب ظهر المهرز فاس)	-الدكتور: محمد النعيادي
مشرفا ومقررا	(كلية الآداب ظهر المهرز فاس)	- الدكتور: الحسن حمدوشي

مقدمة.

الحمد لله الذي أنزل القرآن قانوناً عاماً معصوماً، وجعله هدى للناس ونوراً، وبث فيه من مصالح الأنام دنيا وديناً، فجاء على أكمل صورة، وأبين قبلاً. والصلاة والسلام على رسوله المجتبي، الذي أزال به حجب الظلام، ودمدم به على الطغام الذين يعبدون الأصنام، فبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وكشف الله به الغمة، وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين.

ثم أما بعد؛ فإني أحمد الله تعالى حمداً يليق بجلاله ومنه، على أن بلغني اليوم إلى هذا المقام، وأرشدني بفضل منه ونعمة إلى تقديم هذه الرسالة، التي كنت أرجوها؛ لتكون زاداً لكل باحثٍ ودارسٍ عن الإصلاح وسبله؛ ولينتفع بها عموم المهتمين في الفكر الإسلامي عن أسباب الصلاح ووسائله، خاصة في هذا الزمن الذي تحتاج فيه الأمة إلى من يحيمها ويبعثها من جديد، وينفض الغبار عن أصول الصلاح والتقدم المبثوثة في كتاب ربها وسنة نبيها عليه السلام، والتي أوشكت أن تغيب عن كثير من المسلمين بسبب جهلهم من جهة، وكيد أعدائهم من جهة أخرى.

من المعلوم أن مراد الله تعالى من الأديان كلها هو تحقيق الصلاح في الأرض، وانتشال الناس من الفساد الذي هم غارقون فيه. فلا يزال هذا الإنسان بعيداً عن الهدى والرشاد ما لم ياتمر بأمر ربه ويستنّ بسنة رسوله عليه أفضل الصلاة والسلام. ولهذا، متى ابتعد الناس عن منهج الله وأظهروا الفساد في الأرض؛ إلا وأرسل تعالى فيهم رسلاً، وأنزل كتبه، ليؤوب الناس ويرجعوا إلى حالتهم الأولى؛ حالة الصلاح والتقوى، وذلك من أجل «حفظ نظام العالم وصلاح أحوال أهله»¹ كما يقول الإمام ابن عاشور. وهذا مقتضى الاستخلاف الذي كُلِّف به الإنسان، والعمران الذي ينبغي تحقيقه في الأرض. ولا يخفى على أحد كذلك، ما للاعتقاد الديني من أهمية في تأسيس الصلاح على

¹ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: الطاهر ابن عاشور: 8. الناشر: دار سحنون ودار السلام/ ط: 3. 1431 هـ- 2010 م.

الوجه الذي ينبغي، وجعل الناس تلتزم بما أمرهم الله تعالى به، فللدين سلطة امتثالية قوية في قلوب الناس لا تضاهيها في ذلك أي سلطة على وجه الأرض. وقد جاء مراد الله تعالى من الناس واضحاً جداً ومبيناً بشكل جلي، نقرأ ذلك في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾¹، وقوله عز وجل: ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْأِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾²، وقوله أيضاً: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾³، فهاته الآيات ناطقة بأن جلب الصلاح ودرء الفساد من مراد الله تعالى في كل الأزمان والعصور. إن القرآن الكريم يمثل الخطاب الأخير للسماء الموجه للإنسان، والذي كملت فيه معالم الإنسانية واتضح فيه مراد الله تعالى من خلقه، فكان موجهاً لحياة المسلمين، به استطاعوا أن يبنوا حضارة رائدة بلغت الشرق والغرب، ووسعت بأحكامها وشريعتها الناس أجمعين، وبه تستأنف مسيرة النهوض، والشهود الحضاري على الناس.

أولاً: أهمية الموضوع وإشكاله.

أ/ الأهمية.

ما فتى العلماء منذ العصور الأولى، يُيَمِّمُونَ فكرهم شطر القرآن الكريم باحثين عن الأدوية لعلهم، والحلول لمشكلات مجتمعهم كما أمرهم الله تعالى بذلك، فكان لكل واحدٍ منهم نصيب. ومن العلماء المبرزين، الذين كان لهم حظ من النظر في كتاب الله تعالى، واكتشاف أسرار وقواعده؛ الإمام الطاهر ابن عاشور، فقد بلغت عنايته بكتاب الله تعالى مبلغاً كبيراً، واتصل به اتصالاً وطيداً، فقرأ وفسّر، وعلم ودرّس بما فتح الله عليه من كنه أسرار الوحي، وبما أغدق عليه من كنوز المعرفة.

¹ سورة الأعراف: 55

² سورة هود: 88

³ سورة هود: 117

لقد عاش ابن عاشور هموم مجتمعه ووطنه، ولاحظ واقع المسلمين المتخلف وبعدهم عن أسباب التقدم التي نبه الله تعالى عليها في كتابه، فدفعه ذلك إلى استنهاض همّة بالكتابة في ميادين الإصلاح المختلفة، وبما يوقظ ضمير الأمة وينبهاها إلى أسباب الصلاح المبثوثة في الكتاب العزيز، ويسترعي انتباهها إلى سرّ العظمة في هذا الدين الحنيف، وذلك من خلال تأصيل المفاهيم، وتقعيد القواعد، وتجديد ما حقه التجديد. فكان من تأليفه في ذلك: التحرير والتنوير، ومقاصد الشريعة، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام وغيرها كثير. وهي تأليف نبعت من هاجس يدعو إلى الإصلاح، وضرورة التجديد، وتغيير واقع الأمة نحو الأفضل.

يكتسي الموضوع أهمية بارزة من ثلاث نواح:

أولاً: من حيث موضوعه.

إن الإصلاح كما تقدم غاية الشرائع كلها، ومنتهى آمال الناس في حياتهم. فالإصلاح واجب شرعي، وضرورة واقعية، وسير على نهج الأنبياء المرسلين. وهو مطلب حضاري وواقعي في الآن نفسه، يكثر الطلب عليه كلما عم السفاد وانتشر.

ثانياً: من حيث حاجته الواقعية.

إنه وبالنظر إلى واقع أمتنا اليوم؛ الواقع الذي لا يختلف عليه اثنان، من حيث مظاهر الفساد المنتشرة فيه، واللائحة في كل ميدان، فإن الحاجة إلى الإصلاح اليوم حاجة ماسة، يفرضها الواقع المنهزم لحال بلاد المسلمين. والتاريخ يحكي بأن الإصلاح الناجع هو الذي يكون نابعا من الداخل، من رغبة أكيدة فيه، لا من إملاءات الخارج، وسلطته. ومن هنا أقول: إن المشاريع الإصلاحية التي لا تمت لأمتنا بصلة، لا يمكن التعويل عليها كثيرا في نهضتنا المنشودة، فالإصلاح لا يكون من مرجعية أخرى، وإنما ينبع من مرجعية الأمة نفسها، ومن اتفاق مجتمعي عليه. وبهذا نفهم سبب فشل جل التجارب الإصلاحية التي كانت تسمد مشروعاتها من بيئة خارجية. وإذا أقدم اليوم؛ مشروع ابن

عاشور الإصلاحي؛ لعموم المهتمين والدارسين، فباعتبره نموذجاً ينتمي لبيئتنا، ويتوسل الإصلاح من خلال موروثنا الديني والثقافي والتاريخي.

ثالثاً: من حيث شخصية ابن عاشور.

تجد ابن عاشور في سيرته العلمية والنضالية؛ رجل العلم والميدان، فقد استطاع أن يجمع بين الأمرين معاً. وأهله احتكاكه بالواقع وتبحره في التراث؛ لامتلاك رؤية حادة لتشخيص الداء، ووصف الدواء المناسب، فكان حديثه عن الإصلاح حديثاً من الداخل؛ حديث من عاش هموم مجتمعه، وكان قريباً منها، لا حديث من يملئ وينظر وهو عن الواقع بعيد. ولهذا ألفيت الإمام يتحدث عن أسباب فساد الاعتقاد التي طرأت على المسلمين، ثم ذكر بعد ذلك سبل إصلاحها وسياس حمايتها من الشبهات. كما بحث مسألة الدولة في الإسلام، وطبيعتها، وتحدث عن مسؤولية الحاكم وكيفية تعيينه، ولم يفُته الحديث عن الجانب الاجتماعي الذي تكلم فيه بتأصيل عميق.

كل هاته القضايا وغيرها مما جاء هذا البحث ليبينها، ويعرّف بوجهة نظر ابن عاشور فيها، باعتباره رجل الإصلاح والفكر.

ب/ الإشكالية:

يتربع ابن عاشور في الدراسات الإسلامية المعاصرة على رأس حقلين اثنين من حقول المعرفة والعلوم، هما:

أولاً: التفسير

ثانياً: مقاصد الشريعة

فلا يختلف اثنان على علو شأن ابن عاشور في هذين المقامين، باعتباره مجدداً ومستأنفا القول فيهما، وإن كان تجديده في التفسير راجع إلى العقلية المقاصدية التي تحلى بها، والتي جعلته يخرج بتدقيقات وفوائد مهمة. ولهذا، كان من غرض هذا البحث أن يقدم الإمام ابن عاشور باعتباره مصلحاً اجتماعياً، في تفاعله مع واقع أمته وقضاياها المختلفة، باحثاً عن العلل المرهقة، وواصفاً الأدوية المُشفية. فأنا أرى بأن هناك نقصاً في

التعريف بإسهامات الإمام في هذا الجانب، وأعتقد بأن متنه الإصلاحي لم يأخذ حظه الكامل من الاعتبار، وقبل ذلك من التعريف والانتشار. خصوصاً وأن ابن عاشور في زمانه، ظلت تتبعه محن كثيرة، بدءاً من المحتل الفرنسي الغاشم، ووصولاً إلى الدولة الوطنية في شخص رئيسها "بورقيبة".

ويتفرع عن هذه المهمة؛ بيان خصوصية المشروع الإصلاحي لابن عاشور عن بقية المشاريع الإصلاحية التي ظهرت قبله، خصوصاً بالمشرق العربي، ذلك أنني أفترض بأن السمة البارزة في مشروع ابن عاشور، تكمن في النظرة الشمولية، وتعدد مداخل الإصلاح، ونحن نعلم بأن المشاريع الإصلاحية السابقة، قد سقطت في امتحان الشمولية والتركيب، لتختزل مشروعاتها في بعد واحد، بحسب الواقع الذي فرض عليها ذلك. وعليه؛ فإن هذا البحث جاء ليكشف عن ملامح من مشروع ابن عاشور الإصلاحي، ويدرس الأفكار الإصلاحية المبثوثة في متنه، والتي تنوعت بتنوع المجالات المدروسة في هذا البحث.

فما هي ملامح مشروع ابن عاشور الإصلاحي؟ وكيف أعمل فكره في قضايا العقيدة والسياسة والاجتماع؟، وهل بقي فكره منغلقة وحبيس الماضي أم أنه واكب واكبا للمستجدات المعاصرة؟ وإلى أي حد استطاع ابن عاشور التخلص من النظرة التجزئية، والمعالجة الأحادية لمداخل الإصلاح؟ وهل يمكن الحديث عن نظرة تركيبية وشمولية في مشروعه؟

ثانياً: منهج البحث.

بخصوص المنهج المعتمد، فقد جمعت في بحثي هذا ما بين عدة مناهج: المنهج الوصفي، والتاريخي، والتحليلي. وإن كان لهذا الأخير الحضور الأبرز، لمناسبته موضوع الرسالة.

وظفت المنهج الوصفي¹، أثناء عرضي لأفكار ابن عاشور في مختلف مجالات الدراسة الثلاث، محاولاً التنقيب عليها قدر المستطاع في مظانها، أو من خلال الكتب التي تعرضت للمسألة المثارة.

واعتمدت المنهج التحليلي²، للتعرف على منهج الإصلاح ومرتكزاته عند ابن عاشور، كما حاولت تحليل أفكار الإمام، في أبعادها المختلفة، وتقويمها بعرضها على أقاويل أخرى، أو بما تبين لي فيها وجه الصواب، وهو الذي جعلني أهتدي في نهاية البحث إلى إمكانية التركيب والجمع في مشروع ابن عاشور.

ووظفت كذلك المنهج التاريخي³، الذي مكّني من التعرف على البيئة التي عاش فيها ابن عاشور؛ السياسية، والدينية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتي بلا شك أثرت في تكوينه وفي شخصيته ونظرته الإصلاحية فيما بعد، ووظفته أيضاً حين عرضت لترجمة ابن عاشور من مولده إلى وفاته.

ثالثاً: دوافع البحث.

لقد دعاني للبحث في هذا الموضوع أمران اثنان:

أولاً: الدوافع العلمية.

وتتمثل أساساً في مسألتين:

¹ وهو يقوم على عرض المادة العلمية كما هي في الواقع، إنه عمل تقرير يعرض موضوع البحث عرضاً إخبارياً بلا تعليل أو تفسير». ويقوم المنهج الوصفي على عنصر العرض والتكشيف. أبجديات البحث في العلوم الشرعية لفريد الأنصاري: 81. دار السلام. الطبعة: 2. السنة: 1431 هـ - 2010 م.

² وهو الذي يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة: تفكيكاً، أو تركيباً أو تقويماً. ويقوم على ثلاثة ركائز: التفسير والنقد والاستنباط. نفسه: 119

³ وهو: «طريقة بحث تهدف إلى تقديم حقائق التراث: جمعاً أو تحقيقاً أو تأريخاً». نفسه: 91

أ/ أهمية الكتابة والبحث في مشاريع الإصلاح.

إلى حدود الآن، لا زالت أمتنا الإسلامية تتخبط في البحث عن سبيل قويم للخروج من أزمتها المركبة والتي طالت كل مجالات الحياة، وقد جربت الأمة مشاريع عدة، غالبها أجنبي دخيل، لا يصلح لبيئتنا وثقافتنا الإسلامية، دخل بسبب انهيار كثير من المسلمين بالنموذج الغربي وسبيله في الإصلاح، دون تمحيص ونقد. وهذا ما يفسّر الصّراع الحاد بين دعاة الانصهار في التجربة الغربية، وبين من يكتفي بالتراث الإسلامي.

وعليه؛ فالحاجة ملحة -وما تزال- للبحث عن طرق الإصلاح من داخل بيئتنا وثقافتنا، وأعتقد بأن تراثنا غني بالنماذج الإصلاحية التي يمكن الاستفادة منها، وتوسل سبيلها في الإصلاح، مع مراعاة الواقع، والانفتاح على الآخر.

ب / القيمة العلمية لصاحب الدراسة؛ الطاهر ابن عاشور.

إذا ذكر الإمام ابن عاشور فإننا نذكر عالماً بزغ نجمه في أفانين كثيرة، تميز بالنبوغ منذ صغره، حيث تقلد مناصب علمية وإدارية كبيرة، وجمع إضافة إلى ثقافته الشرعية، ثقافة واسعة على التجارب الإنسانية الأخرى. وهو إلى جانب ذلك كله لم يكن مقلداً ولا مبتدعاً؛ وإنما باعثاً ومجدداً. ويكفي شرفاً لهذا العالم أنه رائد علم المقاصد منذ الشاطبي، وإليه يرجع الفضل في تجديد هذا العلم وإبرازه.

ثانياً: الدوافع الذاتية:

ويحوطها أمران:

أولهما: يتمثل أساساً في اهتمامي بموضوع الإصلاح، ورغبتي الكبيرة في البحث والقراءة فيه، خاصّة لأمثال العلامة ابن عاشور، ممن يجمع بين الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي. كما أن ما تعرفه اليوم دولنا العربية والإسلامية مما يمكن تسميته بـ: التحول الديمقراطي، وتداخل مشاريع الإصلاح، كان دافعاً لي للبحث في هذا المجال، والرغبة في الاستفادة والإفادة.

ثانيهما: أنني خضت غمار هذا البحث استمرارا في الدراسة والتنقيب عن فكر ابن عاشور، الذي بدأت منذ الدراسة بالماستر، والذي انتهى ببحث يتعلق بـ: قواعد الإصلاح عند الإمام ابن عاشور من خلال كتابه: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام¹.

رابعاً: أهداف البحث.

وأما عن أهداف البحث، فيمكن إجمالها فيما يلي:

- ✓ التعرف على ابن عاشور باعتباره؛ مصلحاً اجتماعياً، والوقوف على أفكاره الإصلاحية بأبعادها الثلاثة: العقدية، والسياسية، والاجتماعية. وتلمس أهم المميزات التي طبعت فكره.
- ✓ استخلاص منهج ابن عاشور في الإصلاح، وبيان مدى ارتباط هذا المنهج بالرؤية القرآنية؛ تشخيصاً ومعالجة.
- ✓ الوقوف على مظاهر الجدة والشمول في مشروع ابن عاشور الإصلاحي، وتميزه في ذلك.

خامساً: الدراسات السابقة.

لا شك أن الدراسات العلمية والأكاديمية حول ابن عاشور كثيرة وكثيرة جداً، خاصة وأن له حضوراً قوياً في الفكر المعاصر من خلال كتاباته المختلفة. ومن أهم الكتب التي أخذ بها شهرةً ذائعة الصيت كتابي: "التحرير والتنوير، ومقاصد الشريعة". وبخصوص الموضوع الذي سلكته، فإنني لم أجد -في حدود اطلاعي وعلمي- من تطرق إليه بهذا الشمول وبهاته الصيغة؛ المشروع الإصلاحي للإمام الطاهر ابن عاشور؛ دراسة في الأبعاد العقدية والسياسية والاجتماعية. وإلا، فعلى العموم؛ هناك دراسات كثيرة تقدّم

¹ ناقشت هذا البحث بكلية الآداب ظهر مهاز، تحت إشراف الدكتور: محمد رفيع، بـ: "القواعد الفقهية والأصولية وتطبيقاتها في النوازل والأحكام"

بها مجموعة من الباحثين حول فكرة الإصلاح عند ابن عاشور، غير أنها دراسات جزئية لقضايا بعينها.

❖ الدراسة الأولى:

الفكر الإصلاحي المعاصر في الغرب الإسلامي: محمد الطاهر ابن عاشور نموذجاً
لمحمد سدره. تحت إشراف الدكتور فاروق حمادة¹

تعتبر رسالة الدكتور، محمد سدره أول رسالة وقفت عليها -في حدود اطلاعي- حاولت تسليط الضوء على ابن عاشور الإصلاحي، وقد عرفتها وأنا في أواسط إعدادي لمشروع هذا البحث، وبالنظر إلى هذه الأطروحة، نجد أنها تناولت في الحقيقة موضوعين لا موضوعاً واحداً:

الأول يتعلق بالفكر الإصلاحي المعاصر "أخذ منه بابين من البحث" والثاني يتحدث عن نموذج ابن عاشور الإصلاحي، "أخذ منه بابين أيضاً، الأول عن سيرة ابن عاشور، والثاني عن جوانب من فكره الإصلاحي". وكما هو مبين، لم يتطرق هذا البحث للفكر الإصلاحي لابن عاشور إلا في الباب الأخير (الباب الرابع)، والذي حاول فيه الباحث تلخيص بعض الجوانب الإصلاحية من فكر الإمام، والتي بدا لي كما هو مبين، غير وافية، وما زالت تستحق الدراسة والتحليل. كما أن الفكرة التركيبية ظلت غائبة عن هذا البحث، وهي ما حاولت استئنافها في آخر بحثي.

¹ أطروحة دكتوراه، نوقشت بكلية الآداب بمكناس، بتاريخ: 20 ماي 2000. ولا زالت مرقونة وموجودة بمكتبة الكلية، ولم تطبع حسب علمي.

❖ الدراسة الثانية:

أشغال ندوة أقيمت في الرباط بعنوان: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية¹

وقد ضمت أربعة أبواب كبرى، توزعت على الشكل التالي:

✓ التجديد والإصلاح في فكر ابن عاشور

✓ مفهوم المقاصد وشروط استمدادها عند ابن عاشور

✓ من قضايا لغة القرآن عند ابن عاشور

✓ الإصلاح التربوي عند ابن عاشور

والندوة هاته، تطرقت لابن عاشور، في أبعاد مختلفة، ومتفرقة، لم يكن الهاجس التكاملي حاضرا فيها إلا نادراً، أخص بالذكر هنا، دراسة بعنوان: ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي، لبدران بن لحسن. فقد حاول صاحبها استخلاص ملامح الكلية والشمول في فكر ابن عاشور، وقد استفدت من منهجها العام. أما باقي الدراسات فكانت متفرقة، تناولت قضايا جزئية بعيدة عن سياقها الكلي والإصلاحي لابن عاشور. كما أن بعض الدراسات لم تخلص إلى العمق من منطوق الإمام، فجاءت ناسخة لكلامه ومكررة له.

¹ المؤتمر الدولي حول الشيخ الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر؛ رؤية معرفية منهجية. تحرير: فتحي حسن ملكاوي. منشورات: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة: 1. السنة: 1432هـ-2011م.

سادسا: خطة البحث.

أما تصميم البحث فقد جاء موزعا على الآتي: مدخل، وثلاثة أبواب، وخاتمة. قسمت المدخل إلى مبحثين، تكلمت في الأول منهما؛ عن حياة الإمام ابن عاشور، وأثر بيئته في شخصيته وفكره. وتحدثت في الثاني منهما؛ عن مفهوم الإصلاح وعن منهجه ومركزاته لدى الإمام ابن عاشور. وفي كلا المبحثين سلكت سبيل القصد والاختصار، وتجنب التكرار، بما يفي بالغرض ولا يخل بالمقصود.

وبخصوص الباب الأول فقد عنونته ب: "البعد العقدي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور"، وقسمته إلى فصلين، تحت كل فصل مبحثين. تناولت في الفصل الأول منهما؛ أسباب الفساد العقدي في نظر ابن عاشور، والتي توزعت على مبحثين، يتعلق الأول بمشكل التعطيل والإشراك "أسباب عملية". ويتعلق الثاني بمشكل الخطأ في الصفات "أسباب علمية".

أما الفصل الثاني؛ فقد بحث فيه عن الأدوية المشفية للفساد العقدي أو بما أسميته: سياج إصلاح العقيدة عند ابن عاشور، والتي توزعت على مبحثين أيضا، هما: 1- الإصلاح بالتفصيل. 2- والإصلاح بالتعليل.

وبخصوص الباب الثاني؛ فقد جاء بعنوان: "البعد الاجتماعي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور". قسمته إلى فصلين، تحت كل فصل مبحثين، تناولت في الفصل الأول؛ مقومات النظام الاجتماعي عند ابن عاشور من زاوية نظرية، ووزعته على مبحثين، هما: "الاتحاد والمساواة" و"العدل والحرية". بينما درست في الفصل الثاني؛ الجانب الاجتماعي من زاوية تطبيقية، وقد هم الأمر قضيتين أساسيتين وزعتهما على مبحثين اثنين، هما: قضية التعليم وقضية المرأة.

وبخصوص الباب الثالث؛ فقد وسمته ب: (البعد السياسي وإمكانية التركيب في الفكر الإصلاحي لابن عاشور). قسمته بنفس المنهجية السابقة إلى فصلين، تحت كل فصل مبحثين. خصصت الفصل الأول منهما لدراسة؛ البعد السياسي في فكر ابن

عاشور من خلال قضايا ونماذج، ناقشت في المبحث الأول؛ فقه الدولة وأهمية الأمة في اختيار من يلي أمرها، ودرست في المبحث الثاني؛ سياسة الحكومة في الإسلام مع المسلمين من جهة، ومع غير المسلمين من جهة أخرى. أما الفصل الثاني، فقد حاولت فيه تلمس إمكانية التركيب في الفكر الإصلاحي لابن عاشور، من التجزئ إلى التركيب. وذلك من خلال أبعاد الدراسة الثلاث، موزعة على ثلاثة مباحث: المبحث الأول: بين العقدي والسياسي، المبحث الثاني: بين العقد والاجتماعي، المبحث الثالث: بين السياسي والاجتماعي.

ثم كانت الخاتمة التي دونت فيها نتائج البحث، واستشرفت من خلالها آفاقاً أخرى للبحث في هذا الموضوع.

مدخل:

المبحث الأول: الإمام الطاهر ابن عاشور: حياته

وعصره

المطلب الأول: تعريف عام بالإمام ابن عاشور

المطلب الثانى: بيئة الإمام ابن عاشور وأثرها على فكره

المبحث الثانى: الإصلاح؛ مفهومه، منهجه، ومرتكزاته

عند ابن عاشور

المطلب الأول: مفهوم الإصلاح

المطلب الثانى: منهج الإصلاح

المطلب الثالث: مرتكزات الإصلاح

مدخل

يتذكر العالم العربي والإسلامي كله، حدثاً مهماً ارتبط بتاريخ سنة 1924م، أحدث هزة عنيفة وقوية في كيان الأمة الإسلامية، وعانت بسببه نكوصاً حضارياً بالغ الأثر، ذلكم هو حدث؛ سقوط الخلافة العثمانية. فقد كان عنوان أفول حضارة دامت لأكثر من أربعة قرون، كانت مليئة بكل مفاخر العز والقوة؛ ثقافة، وعلماء، وفنّاء، وعمارة. ولهذا، لم يكن هذا السقوط عادياً، ولم يكن من السهل على كثير من المسلمين نسيانه، خصوصاً وأنه يذكرهم بأقرب مجد لهم في هذا الزمن الأخير.

تعددت الأقوال وتناثرت حول سبب سقوط الخلافة العثمانية، وغالبا ما يتم الحديث في هذا الصدد عن السبب الخارجي الذي ينتهي لفكرة "المؤامرة". هاته الفكرة التي وجدها بعض المسلمين مشجبا عبر التاريخ، تلقفوها لطي سنوات وقرون من التخلف والضعف، ملقين باللائمة على كل أجنبي دخيل، متناسين تقصيرهم المبين، واستعدادهم الكامل، وجاهزيتهم الحاسمة في كل شيء. فقد وضع الله سبحانه وتعالى قانوناً قرآنياً، وهو من سننه في هذا الكون، إنه القانون المعبر عنه بالآية الكريمة: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾¹.

لقد استوطن في علمي منذ أمد بعيد؛ أن ما أصابنا من ضعف وتخلف وجهل وتبعية، ما هو إلا صورة معكوسة لواقع منهزم نفسي وفكري نعيش فيه، واقع أسهم فيه المسلمون بكل تخلفهم وضعفهم؛ المادي والمعنوي، حتى أصبحت البلاد الإسلامية مرتعاً لكل غاز مستعمر، ومُلْكاً لكل ظالم مستكبر.

إنّ العوامل الخارجية لا تؤثر في الجسم العليل إلا إذا وجدت مكاناً لها تستوطنه، وتحل محله، وافتقدت مناعة قوية تصدها. وكذلك الشأن مع الأمم

¹ سورة آل عمران: 165

والدول؛ إن أعداءها لا يصيبون منها إلا إذا وجدوا القابلية لإصابتها واستغلالها، وعدموا القوة الرادعة، وهذا ما يحيلنا على مفهوم المفكر الجزائري: "مالك بن نبي" عن القابلية للاستعمار¹، وأحسب أن "ابن نبي" من أحسن من شخّص داء الأمة، وفكك تجلياته وأسبابه. فليس إذن؛ غير القابلية للتخلف والضعف ما جعل حالنا في الحضيض، ويمكن رقابنا من أعدائنا تفعل بها ما تشاء.

إن هذا التخلف الذي وصل إليه العالم الإسلامي، وهاته القابلية للاستعمار كانتا بمثابة ذريعة سهلة لنفوذ الأجنبي إلى بلاد المسلمين، جعلته يدخل الدار على حين غفلة من أهلها، ويتمكن من كل مفاصلها وإداراتها، وقد ساعده على ذلك؛ تقي ضعيف وفاجر قوي. وها هو ذا أمير البيان في زمانه: شكيب أرسلان، يصف لنا مظاهر الضعف بتشخيص دقيق، وكلام بليغ، يشرح فيه العامل الأجنبي الخارجي وأثره في سوء حالة الأمة، بعد أن تسلل التخلف إلى كل كيائها. يقول في هذا الصدد: «نعم، صار المسلمون إلا الأقل منهم إلى زمان لا تغني عنهم كثرتهم شيئاً، بل صارت الفئة القليلة من غيرهم تتحكم في الفئة الكثيرة منهم، وراح الأجنبي يفتح بلدانهم بهم ويسلط بعضهم على بعض، ويقتل هذا بذاك مستفيداً من قتل الاثنين»². ولنا أن نتخيل درجة الذل والهوان في هاته العبارة المعبرة «وصار الأجنبي يفتح بلدانهم بهم»، فهي كافية لتنقل لنا صورة الضعف التي أصابت المسلمين في تلك الأزمان. لكن، على قاعدة أن هاته الأمة لا تموت وإنما تمرض، «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»³؛ فقد ظهر لفيض من الدعاة المصلحين، والمفكرين المتنورين الذين ساءهم سوء أحوال أمتهم، وتكالب الأعداء عليهم، فعمدوا إلى توعية الناس وإرشادهم لما فيه

1 ينظر؛ شروط النهضة مالك ابن نبي: 152. ترجمة: عبد الصبور شاهين. الناشر: دار الفكر بسوريا. السنة: 1406 هـ-1986 م

2 حاضِر العالم الإسلامي؛ لشكيب أرسلان: 22، دار الفكر، بيروت. ط: الرابعة 1394 هـ-1973 م. 4 أجزاء

3 أخرجه أبو داود في سننه. كتاب: الملاحم. باب: ما يذكر في قرن مائة. وقال عنه الأرئووط: إسناده صحيح: 512/2. قال عنه

السخاوي: «سنده صحيح، رجاله كلهم ثقات، وكذا صححه الحاكم» المقاصد الحسنة: 203

الخير والصالح. وهكذا ظهر ما سمي في العالم العربي والإسلامي بـ: "الحركات الإصلاحية"، والتي حاولت رفع الأمة من قاع الحضيض إلى أوج السمو، ومن حالة التخلف والانحزام النفسي إلى شعور عالٍ بالعزة والقوة، كما في التاريخ الإسلامي الأول. ومن أهم رموز الإصلاح الذين ظهوروا في العالم الإسلامي آنذاك، أذكر: (رفاعة الطهطاوي، ومحمد عبده) بمصر، (وجمال الدين الأفغاني) من أسعد آباد بأفغانستان، (ومحمد رشيد رضا) من القلمون بطرابلس الشام، (وشكيب أرسلان) من لبنان، (وابن باديس، والبشير الابراهيمي) من الجزائر، (وعبد الله كنون، وعلال الفاسي) من المغرب، (وخير الدين التونسي، وابن عاشور) من تونس، وغيرهم كثير.

هذه كوكبة من أهل النظر والفكر والسياسة والعلم، أخذ بعضهم عن بعض، وتتابعوا كالأنبياء والرسل، متكاملين في نشر مذهبهم الإصلاحي، وانتظموا في دعوتهم انتظام العقد، وراح كل من موقعه وتخصّصه يربي ويصلح، ويشعُّ في الأمة نفس النصر والصالح. ومن المصلحين البارزين، المجددين للدين والمنافحين عنه؛ شيخ الإسلام "محمد الطاهر ابن عاشور"، الذي بزغ نجمه ببلاد القيروان، وأخذ علمه من جامع الزيتونة. فكان نسيجاً وحده، وفلته من فلتات الزمان.

فمن هو الإمام الطاهر ابن عاشور؟

المبحث الأول: الإمام الطاهر ابن عاشور: حياته وعصره

المطلب الأول: تعريف عام بالإمام ابن عاشور

الفرع الأول: نسبه وولادته¹

في أكناف العز والشرف، وأحضان الصّلاح والعلم، بسقت شجرة الأسرة العاشورية، وامتدت فروعها منذ ازدهار الحضارة الأندلسية ببلاد الأندلس، ومنها انتقلت إلى مدينة (سلا) ببلاد المغرب 1030 / م1620، ثم إلى تونس في حدود سنة

¹ حرصت على تقديم سيرة ذاتية للشيخ ابن عاشور بما يخدم موضوع البحث وفكرته.

1060 / 1648م، وكان أول من دخلها من أفراد هذه الأسرة الشيخ الصالح الشريف: "أبو عبد الله محمد ابن عاشور الحسيني".

وفي الظروف الصعبة التي شهدت تأمر أوروبا على دولة الخلافة، وسعي الدول الغربية لاقتسام أطراف السلطنة، ومحاولة بسط نفوذها على الولايات العثمانية في أوروبا، والشرق العربي، وشمال إفريقيا، وما تبع هذا الدمار من هزات وتوترات؛ ولد الشيخ ابن عاشور بقصر جده للأُم بضاحية المرسى شمال تونس في جمادى الأولى. سبتمبر 1879م.

هو محمد الطاهر بن محمد بن الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد ابن عاشور، وأمه فاطمة بنت الشيخ الوزير محمد العزيز بن محمد الحبيب بن محمد الطيب بن محمد بن محمد بوعتور. ويبدو أن المشيئة والعناية الإلهية رافقت الشيخ ابن عاشور منذ ولادته، فأبصر النور في ظل أسرة كريمة الأخلاق كثيرة العلم، ويظهر من هاته البيئة أنّ الشيخ سليل أسرة كريمة بالدين جليلة بالفقه¹.

الفرع الثاني: طلبه للعلم

في رعاية والده الشيخ محمد ابن عاشور؛ رئيس جمعية الأوقاف، وفي كنف جده للأُم الشيخ الوزير محمد بوعتور؛ نشأ الشيخ ابن عاشور نشأته المتميزة على أكمل الصفات الدينية، وأفضل المناهج التربوية، وخير القيم والمبادئ الأخلاقية التي توافرت جميعها في هذه البيئة الأصيلة الراقية، والتي سيكون لها بلا شك بالغ الأثر في تكوين شخصيته وتفتيق مواهبه. وتعزيزاً لعناصر تكوينه الأسري، ورغبة في تفتيق مواهب الشيخ. وهو صغير؛ ألحق الفتى وهو في سن السادسة من عمره بمسجد "سيدي أبي حديد" المجاور لبيتهم، فحفظ به القرآن الكريم وهو لم يتجاوز بعد السن السادسة

¹ ينظر؛ من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره. د: بلقاسم الغالي: 5. دار ابن حزم. ط: الأولى 1417 هـ-1996م.

من عمره، ورتله على الشيخ المقرئ "محمد الخياري"، وحفظ مجموعة من المتون العلمية؛ كابن عاشر، والرسالة، وقطر الندى... ونحوها، مما كان يُعنى المأدّبون بتلقيه لتلامذتهم الصغار، ودرس في نفس المسجد شرح خالد الأزهرى على الأجرومية¹. كما تعلم اللغة الفرنسية ببيته، ووكل في هذا إلى حاذق من حذاق اللسان الوطنيين². وهذا يدل على سعة اطلاع الشيخ ومدى انفتاحه على الثقافات الأخرى، فلم يمنعه تدينه واعتزازه بلغته العربية أن يطلع على لغة أخرى أجنبية، وهو ما أتاح له مستقبلاً التواصل مع مستشرقين ومفكرين أجانب والاستفادة مما عندهم من تجارب وخبرات. وقد توفر له منذ صغره من يوجهه ويقوم على تأديبه، خاصة من والده وجده، وفي هذا يقول: «إني أشكر ما منحت به من إرشاد قيم من الوالد والجدة، ومن السادة الأساتذة ولا غنى عن الاستزادة من الخير»³.

واستمر في الطلب حتى حصل علوماً شتى وفوائداً جمّة من علوم مختلفة، أخذ رحيقها من مسجد الزيتونة من فم شيوخه، ومن بطون الكتب حتى برز فيها، فقد كان وهو في المسجد كالنحلة تنتقل من وردة إلى وردة، ترتشف رحيق العلم وتزين به، بدون كلل أو ملل، يدفعه إلى ذلك وضوح هدفه وانتهائوه إلى غايته المقصودة والمرجوة. يحكي الشيخ ابن خوجة عن حالة ابن عاشور وهو في هاته المرحلة بجامع الزيتونة فيقول: أما انتسابه للتعليم؛ فقد كان أساساً إلى جامع الزيتونة الأعظم، به نال شرف التعلم والتعليم للمواد اللغوية والشرعية، وتنقل بين حلقاته جالساً إلى أشياخه أطواد العلم مرتقياً عن طريقهم بين مراتب الدراسة، حاصلاً منهم على شهاداتهم له بالقراءة عليهم

¹ ينظر: ابن عاشور، لابن الخوجة: 153، 154. شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور؛ للشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة لابن خوجة. طبع على نفقة أمير دولة قطر (الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني) بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1425 هـ- 2004 م، 3 مجلدات.

² ينظر: المرجع نفسه: 26.

³ أليس الصبح يقرب؟: 17. دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، محمد الطاهر ابن عاشور، دار السلام ودار سجنون، ط: الثالثة. 1431 هـ- 2010 م

لكثير من العلوم التي كان ينهلها الطلاب في عهده، وعلى شهادة التطويع التي تخول صاحبها في ذلك الوقت حق التدريس في الدرجات الأولى من التعليم بالمعهد. وقد حظي الشيخ ابن عاشور بجملة من الإجازات نذكر منها: إجازته في الحديث النبوي الشريف، كتبها له بيده بدفتر شهادات دروسه الشيخ سالم بوحاجب¹.

الفرع الثالث: في جامع الزيتونة مدرساً ومصلحاً

إن التحمل الكبير الذي أفنى فيه الشيخ جهده وواصل لأجله ليله، ألقى على عاتقه مسؤولية بليغة في أداء وتبليغ ما وعى، والعمل بما حفظ. فشرف العلم بتبليغه، وزكاته العمل به، فهو الذي حفظ وفهم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتِي﴾²، لذلك ما إن تمكن من الكرسي في جامع الزيتونة وهو به أليق وله أهل؛ حتى بدأ في شحذ همم الطلاب، وتفتيق قرائحهم على نكت وفرائد لم يسبق لهم بها خبر، ووجد الطلاب في حلقاته فرادة عن غيره من الحلقات، أهله لذلك سعة اطلاعه ووفرة علمه الذي لا ينضب، وأخذه من كل فن بطرف. كتب الشيخ ابن خوجة يصف الإمام ابن عاشور في درسه فقال: «ولما أقبل على إعطاء الدروس بالجامع كانت حلقاته من الحلقات العامة بالطلاب التي تلقى إقبالاً كثيراً»³، وما ذاك إلا لمكانته وغزارة علمه بين أقرانه. فلم يكن إلقاء الدرس بالنسبة لابن عاشور إلقاء من يرتاح منه، ولكنه إلقاء من يرتاح به وينشرح، فقد كان «مولعاً بالدروس التي يلقيها بالجامع الأعظم، أعانه على ذلك ولعه

¹ ينظر؛ ابن عاشور، لابن الخوجة: 26: 27. ومن أراد التوسع أكثر فليرجع لنفس المصدر.

² سورة المائدة: 69

³ ابن عاشور، لابن الخوجة: 27

بالمطالعة والإقبال الشديد عليها، وكان يحفظ سريعاً ما تشتمل عليه الكتب والرسائل التي كان يهتمها التهاماً¹.

من مظاهر القوة في مشروع ابن عاشور؛ اهتمامه البالغ بميدان التعليم، لذلك وضع له كتاباً خاصاً، دون فيه ملاحظاته ومقترحاته للنهوض بهذا المجال الذي لا ينفع تقدم بدونه، ولا يتحقق إقلاع بانعدامه، فبدأ بالتفكير في إصلاح التعليم بالجامع الزيتوني، وذلك لما له من نفع على باقي المجالات الأخرى، فكان كتابه عن التعليم من بواكير تأليفه. يقول في هذا الصدد: «فلقد حدا بي حادي الآمال وأملى علي ضميري من عام 1321 هـ، للتفكير في طرق إصلاح تعليمنا العربي والإسلامي، الذي أشعرتني مدة مزاولته متعلماً وعالماً بوافر حاجته إلى الإصلاح الواسع النطاق»². وقد لاحظ بعد أن تفتق ذهنه، واشتد عوده في العلم، أن الطريقة التي درس بها ليست بالسليمة، وأنها غير منهجية ولا تفيد الطالب كثيراً، وهو يود لو كان له حينها نفس التفكير الآن، إذا لاقتضى أثراً آخر، وأخذ منهجاً مغايراً، وهذا الذي دفعه لوضع برنامج لإصلاح الجامع حينما عين رئيساً له كما حكى ذلك في مقدمة كتابه، قائلاً: «إنني على يقين، أنني لو أتيح لي في فجر الشباب التشبع من قواعد نظام التعليم والتوجيه، لاقتصدت كثيراً من مواهبي، ولاكتسبت جما من المعرفة، ولسلمت من التطوح في طرائق تبين لي بعد حين الارتداد عنها. مع أنني أشكر ما منحت به من إرشاد قيم من الوالد والجد، ومن نصحاء الأساتذة، ولا غنى عن الاستزادة من الخير»³.

ففي هذا الكلام انتقاد -بإجمال- لوضع في التعليم فاسد، ولطريقة في التدريس غير مفيدة ولا معتبرة، ويزيد الشيخ ابن الخوجة الأمر تفصيلاً، فيقول: «أما حال التعليم، فقد بلغ بجامع الزيتونة حداً من الضعف والوهن، قعد به عن ما كان يحمله

¹ ابن عاشور، لابن الخوجة: 27

² أليس الصبح بقريب؟: 13

³ نفسه: 17

للناس فى محيطه من علو هداية ودعوة إلى الله، وقد أهمل ضبط أنشطته واختل نظامه، فلا هو جدد المناهج ولا كتب الدراسة المقررة، ولا أوقات التعليم به محددة، ولا الشيوخ المرسمون مراقبون فى أعمالهم، تصاحب هذا كله الغفلة عن تنظيم درجات التعليم، وإهمال الدروس التطبيقية والتمارين، فتعطلت الملكات اللسانية أو كادت، وقل التحصيل، وربما زاد من خطورة الوضع قصور الهمم عن التأليف فى أي علم¹. كل هذا من الفساد الذى وجده ابن عاشور مستشرياً فى التعليم، فعمد إلى إصلاحه بسبيل قويم.

إن مثل ابن عاشور الذى جمع بالإضافة إلى العلوم الشرعية المؤسسة العلوم الحضارية المكملة والمؤكدّة، كمثال العالم المصلح الذى فتح عقله وقلبه على أفانين العلوم الأخرى مما وجد لدى الغرب، فاستحسن حسنّها واستقبح قبيحها، وجعل ينظر إلى واقع أمته نظرة مختلفة، تباين السائد والشائع لدى الناس، وتختلف عن ما ألفه العقل المحافظ الجامد الذى يقف فى النصوص عند حروفها دون مقاصدها، ويلتزم فى الكلام بلفظه دون معناه، فينشئ من ذلك صراع وتحامل على هذا الفكر الجديد من حراس الفكر القديم، ويصبح كل جديد عدو، بدعوى أن الخير فى كل قديم، ومن ثم يُرمى صاحب الرأى المختلف بكل نقص، وتُسفه أفكاره بكل مقت. وهو ما حصل مع رواد الفكر والتجديد فى كل العصور، حصل ذلك مع الشيخ الغزالي أبو حامد، ومع الشاطبي، ومع رواد الفكر الحديث أمثال: الطهطاوي، والأفغاني، ومحمد عبده وغيرهم².

لقد كان لابن عاشور مواقف جريئة، وكلام قوي ثار به على الفكر التقليدي وعلى ما ورثه الناس من أفكار رثة، وأحكام بالية، لا تناسب العصر وروحه بله الشريعة

¹ ابن عاشور، لابن الخوجة: 31

² ولعل هذا من ضريبة التجديد فى زمن التقليد

الغراء. وبسبب ذلك تعرض لانتقادات لاذعة وهجومات شديدة من التيار المحافظ داخل الجامع الزيتوني، خاصة حينما انتقد طريقة التعليم به وأعطى رؤية جديدة للإصلاح¹

الفرع الرابع: تأثيره برواد الإصلاح، وملامح من مشروعه الإصلاحى.

من عظمة هذا الدين أن العاملين فيه كثر، والقائمين على شؤونهم لا يعددهم عاد ولا يحصيهم أحد، ففي كل بقعة من بقاع الأرض قائم لله يدعو الناس إلى محاسن الأخلاق وينهاهم عن مساوئها، وفي الغالب الأعم تتكامل هاته الدعوات كما يتكامل العمل بين الصنائع لبناء البيت الواحد وإتمامه، والإمام ابن عاشور واحد من هؤلاء الذين يعملون فى هذا السبيل، وقد شد من عزمه وقوى من همته اطلاعه على دعوات أخرى مماثلة، وأفكار تتقاسم معه القصد والغاية وإن اختلفت فى الوسيلة والطريقة، فتفتح ذهنه على حركات الإصلاح فى المشرق العربى والإسلامى، واطلع على أفكار روادها الأوائل فى المشرق والمغرب، أمثال: جمال الدين الأفغانى، والكواكبي، وخير الدين، وخاصة محمد عبده، الذى أتيح له الالتقاء به مرتين حين زيارة الشيخ "عبده" إلى تونس، حيث توطدت العلاقة بينهما فى الزيارة الثانية فى رجب 1903 م. وحصل بينهما تجاوب وتفاهم كبيرين. وهناك أطلق الأستاذ محمد عبده على الشيخ ابن عاشور وصف "سفير الدعوة الإصلاحية فى الجامعة الزيتونية"². كما كان للشيخ لقاءات عدة مع شخصيات علمية غربية؛ من ذلك التقاءه بالمستشرق "أوبنهايم"، المعروف بمباحثه الفلسفية ومقارنة الأديان والمذاهب الفكرية³.

¹ ينظر: الحركة الإصلاحية بين النص والتاريخ: عياض ابن عاشور: 98. ضمن كتاب (أعمال مهداة للأستاذ عبد المجيد الشرفى) جامعة تونس كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. وحدة البحث التاريخ الاقتصادى والاجتماعى.

² ينظر: ابن عاشور، لابن الخوجة: 18

³ ينظر: من أعلام الزيتونة: 50

إن فكرة الإصلاح لدى ابن عاشور تمتح من القرآن الكريم، الذى تحمل مقوماته أهم الركائز والعوامل التى تجعله يبني نظاماً وينشئ مجتمعاً إسلامياً فاضلاً، فالدين الصحيح له القدرة الكاملة على إقامة هذا الصرح الحضارى والتقدم نحوه. يقول ابن عاشور فى تقرير ذلك: «ولما كان الدين الإسلامى خاتم الديانات كانت تعاليمه مراد الله من نهاية إصلاح البشر»¹. لقد سلك ابن عاشور فى المنهج الإصلاحى سبيلاً قويمًا، ينطلق من الجزء إلى الكل، ومن الفرد إلى الجماعة، فبدأ بإصلاح الفرد، وحدد لذلك ثلاثة جوانب: صلاح اعتقاده، وتفكيره، وعمله. ثم إذا هو تمكن من أسباب الإصلاح الفردى احتاج إلى أسباب أخرى مكمله، هى الأسباب التى تنشأ من الناحية الاجتماعية، وبدأها بضرورة التحلى بالفضائل الأخلاقية التى تحتاج عند الاجتماع مثل: "المساواة، والعدل، والحرية". ثم انتقل إلى أصول الاجتماع المدنى، وما يقتضيه النظر فى سياسة الأمة وحفظ حوزتها، وتوفير المال والثروات لها، ليحصل من مجموع ذلك كله نظرية متكاملة فى الإصلاح، كان ابن عاشور رائدها وقائدها فى هذا الميدان².

ومما ينبئ عن أخلاق ابن عاشور ووفرة علمه وسعته؛ شهادة ثلة من العلماء فى حقه، ممّن عاصروه أو تأخروا عنه، وهى غيظ من فيض، وقطرة من بحر فى حق هذا العَلم الخفّاق، والحق ما شهد به العلماء³. وقال هو عن نفسه رحمه الله: «وإني أحمد الله على أن جعلني لا أعلق بشيء من المناصب والمراتب تعلقي بطلب العلم، ولا آنس برفقة ولا حديث أنسي بمسامرة الأساتيد والإخوان فى دقائق العلم ورقائق الأدب، ولا حُب إلى شيء ما حُببت إليّ الخلوة إلى الكتاب والقرطاس، متنكباً كل ما يجري حولي من المشاغل»⁴.

¹ أصول النظام الاجتماعى: 38

² سأنتطرق لكل ذلك بالتفصيل فى منهج الإصلاح لدى الإمام، وخطته التى ضمها كتابه: "أصول النظام الاجتماعى" فى ذلك.

³ من هؤلاء الشيخ: محمد بالخوجة، والشيخ ابن أبي الضياف، والشيخ بلقاسم الغالى، والشيخ محمد بلبشير الأبراهيمي. ينظر

كل ذلك فى كتاب: ابن عاشور لابن خوجة: 15، 18، 29.

⁴ ابن عاشور، لابن الخوجة: 29. وهو مقتطف من خطابه أمام الزعيم بورقيبة بعد فوزه بأول جائزة رئاسية

ومن سرّ القوة في شخصية ابن عاشور؛ أنك تجد له تدقيقات فريدة، وتحقيقات عجيبة في كثير من المسائل العلمية، لم يسبقه إليها أحد من قبل ولم يشر إليها حتى¹، وهذا جانب مهم في فكر الإمام ابن عاشور، الذي تحضر صورته عند معظم الناس باعتباره عالماً فقيهاً وكفى، وإنني ببحثي هذا سأحاول -إن شاء الله-، أن أبرز جانباً آخر من شخصية الإمام؛ وهي شخصية ابن عاشور المفكر أو المصلح.

الفرع الخامس: من خصوصيات الإصلاح بالغرب الإسلامي

ينتمي الإمام ابن عاشور جغرافياً إلى الحركة الإصلاحية بالغرب الإسلامي، والتي كافحت إلى جانب أختها في المشرق العربي على واجهتين:

الأولى؛ تتمثل في طرد الاحتلال الأجنبي والتصدي لمؤامراته

الثانية؛ تبرز في استنهاض الأمة وإصلاح أحوالها الاجتماعية، عبر بث الوعي، وتعليم العلوم، وتربية النشء.

غير أن الحركة الإصلاحية المغربية تميزت بخصوصيات عن نظيرتها المشرقية، حيث طغا على روادها الجانب الشفهي في التدريس، وتعليم الصبيان، فقلت بذلك مدوناتهم الكتابية، على عكس الحركة المشرقية التي عرفت بإسهامها في جانب التأليف، وكان من نتيجة ذلك، انتشار الأفكار الإصلاحية لروادها في المشرق، وقلة انتشار أفكار المصلحين في الغرب الإسلامي. روى شكيب أرسلان قصة عن الشيخ: إبراهيم التادلي - من أكابر علماء المغرب- حينما أدى فريضة الحج، مر على بيروت والأستاذ الإمام بها، فذهب شكيب ومحمد عبده لزيارته والسلام عليه، ومن بين الأسئلة التي وجهها إليه محمد عبده: هل في المغرب اليوم مؤلفون في أصناف العلوم المختلفة؟ فأجابه التادلي: نعم، يوجد مؤلفون في المغرب إلا أن العلم لا ينتشر بقوة التأليف، وإنما ينتشر بقوة

¹ وهذا تصريحه في ذلك، حيث يقول: «فجعلت حقاً علي أن أبدي في تفسير القرآن نكتاً لم أر من سبقني إليها» التحرير والتنوير:

التدريس وكثرة المذاكرة الشفوية. وعلق الأستاذ الإمام على قوله: بأنه أحسن ما سمعه من كلامه¹.

فالحركة الإصلاحية بالغرب الإسلامي، اتجهت صوب الاتصال المباشر مع عموم المخاطبين. ولذلك، كانت ملامح الواقعية بادية في مشروعها من خلال التفاعل المباشر مع قضايا الناس. وهذا أمر يحسب لها، ويزيدها تميزاً وتفرداً، كما فرض عليها هذا الاتصال المباشر أن تكون قاصدة في أفكارها ومقتصدة، لا تعتمد على الكم أكثر وإنما على الكيف والنوع. لذلك، كان من أهم سماتها العقلانية والتفكير الحر.

وفاته

كانت وفاته رحمه الله يوم الأحد 13 رجب 1394 هـ الموافق 12 غشت 1973، عن سن يناهز أربعة وتسعين عاماً 94 بعد حياة حافلة بالمنجزات والأعمال².

إن تونس لم تعرف في عصر ابن عاشور؛ رجلاً عالمياً مؤلفاً أوفر إنتاجاً، وأغزر فائدة للمجتمع في مجال الثقافة منه، كما تدل على ذلك آثاره العلمية، ومؤلفات ابن عاشور متنوعة؛ منها مؤلفات في العلوم الإسلامية، ومنها مؤلفات في العربية وآدابها، والقرآن الكريم وعلومه. فقد شملت ثقافته شتى العلوم الإسلامية من: تفسير، وعلوم قرآن، وفقه، وحديث، وسياسة شرعية، ونحو، وبلاغة، وفتاوى تعالج الشبهات، وتجيب عن أسئلة الناس وأقضيتهم. وهو بهذا قد أسدى خدمة جليلة للمكتبة وللتراث الإسلامي، التي انضاف إلى شجرتها الباسقة الياقة عالم جديد اسمه: الطاهر ابن عاشور³.

¹ آثار ابن باديس، لعمار الطالبي: 44/1. طبعة: الشركة الجزائرية، في مجلدين. ط: 2. 1968 م.

² ابن عاشور لابن خوجة: 153

³ للاطلاع أكثر على جوانب تفصيلية من حياة الإمام ابن عاشور، وخاصة ما يتعلق بمجمل مؤلفاته، فليراجع كتاب "ابن عاشور،

لابن خوجة: 315/1

من خلال هذا التتبع لشخصية الإمام ابن عاشور، والتي تستحق كل التقدير والتنبؤ؛ أجد أنها شخصية جديرة بالدراسة والبحث عن سر العظمة وعن سر النبوغ، وهي أيضاً تفتح آفاقاً لمشروع حضاريّ إصلاحيّ فريد في وقتنا هذا. فهاته الثقافة الواسعة وهذا العلم الجَمُومُ، لا يمكن أن يُسْفِرَ إلا عن مشروع إصلاحي شامل يحتاج إلى من يغوص في لججه، ويطير في فنائه، كي يستخرج لنا الدرر والفوائد التي جمعها ابن عاشور في كلامه، والله أسأل أن يعينني في بعض ذلك وهو على كل شيء قدير.

المطلب الثاني: بيئة الإمام ابن عاشور وأثرها في فكره

الفرع الأول: الحالة السياسية وأثرها في فكر ابن عاشور

كانت تونس كمثيلاتها من الدول الإسلامية مرتعاً خصباً للاحتلال الأجنبي، ومنجماً ثراً لاستغلال ثرواته وخيراته، وبذلك عرفت الساحة التونسية تطورات سياسية واجتماعية وفكرية متنوعة، وكانت النكبة التي قسمت الظهر؛ احتلال فرنسا لتونس وإبرام معاهدة "باردوا"¹. وقد أدت هذه الصدمة إلى مظاهرات واحتجاجات، ومواجهة الأجنبي وأعوانه من الخونة والمرتزة. وهكذا وطئ تراب تونس المحتل الفرنسي عام (1881م)².

لقد كانت لسياسات الاحتلال والتوسع مخططاً استراتيجياً، دفعت إليه الإمبريالية المتوحشة والصليبية المتطرفة، فلم تسلم دولة من دول المسلمين من

¹ حيث تم التوقيع على هذه الاتفاقية بين باي تونس؛ "علي باي بن حسين، علي باشا باي" والمقيم العام الفرنسي "بول كانبون"، وذلك بتاريخ 8 يونيو (حزيران) 1883 م أي؛ بعد حوالي سنتين من فرض [الحماية الفرنسية في تونس] 12 ماي 1881 م. وقد عمقت هذه الاتفاقية الهيمنة الفرنسية على البلاد التونسية، بعد أن استتب الأمن وتراجعت حركة المقاومة. انظر مقال الدكتور: "محمد عصفور عثمان" بعنوان "الحماية الفرنسية على تونس 1881 والموقف العثماني والأوروبي منها". مجلة (ديالى) العدد: 56. سنة: 2012.

² تاريخ تونس، من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال محمد الهادي الشريف: 95. دار سراس للنشر. الطبعة: الثالثة. تونس 1993

التدخل السافر، والاحتلال الغاشم، طلباً للنهب واستغلال الثروات، والقضاء على البقية الباقية من المسلمين فى الأرض. فالاحتلال لا يأتي إلا بضرر، وهو شر كله، وأضر ما فيه على البلاد المحتلة هو إفقادها هويتها ومقوماتها الحضارية والدينية والتاريخية، فالاحتلال لا يكون للأرض فقط، بل هو استيطان للعقول والقلوب قبل مواطن الأقدام، وهو شحن للأفكار قبل شحن الخيرات والثروات. وتبيننا لكل هذا سأحاول أن ألقى بعضاً من الضوء على حالة تونس السياسية إبان الاحتلال.

يصف الشيخ ابن الخوجة الوضع السياسى إبان الاحتلال مصوراً الحالة المفزعة للإرهاب الاحتلالى قائلاً: «كانت سلطة الاحتلال الأجنبى تستعمل كل صنوف الإرهاب الحكومى المسلط على المواطنين المناهضين لقوى الغدر والبطش، يقطعون ألسنتهم ويخلعون قلوبهم ويبعثون فى أجسامهم وأطرافهم الرعشة والرجفة»¹. فقد استحوذ الاحتلال الفرنسى على كل شيء؛ فالسلطة السياسية والإدارية والاقتصادية وحتى الأمنية بيده، لا يملك التونسى من ذلك شيئاً، كما أننا نجد المحاكم الفرنسية تتقدم القضاء التونسى فى جميع صوره ومجالاته، وشؤون الدولة الخارجية والأمنية والعسكرية ونفوذها كلها من خصائص دولة الحماية². هذا هو الاحتلال الأجنبى، وهذه سياساته الاستيطانية الماكرة؛ إنه يحلُّ سلطته مكان السلطة المحلية، ولا يرضى إلا بأن يغتصب الأمة فى كل حقوقها ويخرج بها عن دينها وعقيدتها إن استطاع إلى ذلك سبيلاً. ويزيد الشيخ: محمد مخلوف فى إيضاح الأمر أكثر، وكيف أدارت الدولة الفرنسية المحتلة الشؤون فى تونس، فيقول: «ترتبط إدارة الشؤون التونسية بوزارة خارجية فرنسا التى ينوب عنها بالمملكة التونسية مفوض يسمى: "المقيم العام"، مولى من لدن رئيس الجمهورية الفرنسية، ويسمى وزير الخارجية للحكومة التونسية بأمر من سمو "البّاي" صاحب السيادة، والملك هو الملك المعظم الملقب بالبasha باي، الذى

¹ ابن عاشور، لابن الخوجة: 30

² ينظر: المرجع نفسه: 52

له حق وراثته الملك، وعند انتصابه على كرسي المملكة، يحتفل به ليقر له بالملك سرادة الأمة من علماء ووجهاء وغيرهم. ولحكومة فرنسا حق المراقبة على أعمال سموه والإدارات التونسية، وإذا رأت بعض إصلاحات أو تنقيحات تعرض ذلك على سموه بواسطة جناب المقيم العام، فإذا سمح بذلك ورآه سداداً، يصدر أمره المطاع بتنفيذها، ويراقب أعمال التنفيذ جناب المقيم العام الذي له النظر على كافة رؤساء الإدارات، وله السلطة على القوة الحامية للبلاد البحرية والبرية»¹. تؤكد هذه الصورة بجلاء؛ درجة التعدي والاستغلال التي تتميز بها سلطة الاحتلال الفرنسي، والتي جعلتها بحق؛ من أقبح وأقذر أنواع الاحتلال، فهي تستغل الأمة المحتلة أبشع استغلال، وتفرض عليها حماية ووصاية في جميع الاتجاهات. ولما كان الوضع على هاته الحالة، وكانت الدولة الرسمية في تونس عاجزة عن صدّ المحتل إن لم نقل متواطئة معه؛ هبّت جموع الشباب التونسي في حركة مقاومة ثائرة -وهكذا هي الشعوب حينما تُمسُّ كرامتها ويستهانُ بأمرها - فكانت المقاومة بكل معانيها وتجلياتها. نذكر في هذا الصدد: إضرابات الطلبة (15/03/1910)². ثم ظهر بعد ذلك جيل الإصلاح الذي بدأ يطرح أسئلة النكبة، ويبحث لها عن حلول، ومن هؤلاء الشيخ: محمد قبادو³؛ مدير المدرسة

¹ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد مخلوف: 85. (بتصرف). علق عليه: عبد المجيد خيالي. الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان. عدد الأجزاء: 2. الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م. ويقول محمد الشريف: «كانت النية حسنة ولكن الواقع كان مغايراً لذلك تماماً، فسرعان ما حاد المراقبون الفرنسيون عما انتدبوا إليه بطبيعة الحال، فعمدوا إلى الإدارة المباشرة ولم يتركوا لممثلي السلطة المحلية إلا نفوذاً صورياً» ينظر: تاريخ تونس: 100

² ابن عاشور، لابن الخوجة: 25

³ محمد قبادو؛ ولد عام 1815 م أندلسي الأصل، لجأ أجداده في بداية العهد التركي إلى البلاد التونسية واستوطنوها، عالم، لغوي، متصوف، وهو إلى جانب ذلك؛ كاتب، وشاعر، وأديب، وعى جملة من العلوم والمعارف العقلية والطبيعية والفلكية، والتحق بمدرسة الحرب بباردو. كما درس بجامع استنبول. ثم التحق بجامع الزيتونة؛ فأقرأ بعض الكتب وجملة من الفنون من نحو وصرف وبلاغة. توفي عام 1871. ينظر: الأعلام، للزركلي: 185/7. الناشر: دار العلم للملايين. الطبعة: الخامسة عشر-أيار/ مايو 2002 م أيضاً: ابن عاشور، لابن خوجة: 121

الحربية بباردوا، وشيخ الإسلام: سالم بوحاجب¹، والأستاذ المحقق: محمد النخلي²، والمؤرخ: محمد ابن أبي الضياف³، صاحب الإتحاف، والوزير المصلح: خير الدين باشا التونسي، والشيخ: محمد الطاهر ابن عاشور⁴.

وقد كان عمل هؤلاء المصلحين؛ بعث روح جديدة في البلاد، مستنيرين بنور العلم ومتوسمين طريق الأنبياء والصالحين، حتى تتحرّر البلاد من محتّلها والعقل من تخلفه. فنادى الجميع بضرورة إصلاح التعليم بجامع الزيتونة، ومراجعة مناهج التدريس، وتأسست الجامعة الخلدونية فكانت سداً منيعاً في شعب المعرفة الطبيعية والرياضية، واستمر الكفاح حتى شيدت مختلف الجامعات. وهكذا بدأت الحياة تزدهر مع هؤلاء الرواد، وصدرت العديد من الصحف والمجلات والكتب، نعد منها: (جريدة التونسي، والاتحاد الإسلامي، الفجر، البدر، البرهان، النهضة). ثم بدأت هاته الأفكار تتشرب إلى عقول الشباب الوطني الغيور الذي حمل نفسه على الكفاح ضد المحتل، والعمل الجاد من أجل إصلاح الأحوال بالبلاد⁵.

طبعاً؛ جهود كهذه لا شك أن لها تبعات وأن طريقها محفوفة بالمشاق والصّدود، خاصة من قبل المحتل الذي لم يقر بها عيناً، لذلك كانت الاعتقالات والعقوبات. على نحو ما وصف ابن خوجة مما تقدم. وفي ظل هذا الجو الطافح

¹ سالم بوحاجب: هو كبير أهل الشورى. ولد عام 1828 بإحدى قرى المنستير/ تونس، شعلة من الذكاء النادر، فقيه، محقق، لغوي، أديب، وشاعر، حفظ القرآن بمسقط رأسه ودرس في الزيتونة. وله باع طويل في مجال الإصلاح السياسي والاجتماعي والسياسي. توفي سنة: 1924 م. تراجم وأعلام: محمد الفاضل ابن عاشور: 221. الدار التونسية للنشر. ط: 1970

² محمد النخلي؛ ولد بمدينة القيروان / تونس عام 1869 م. وهو من أعلام الزيتونة الأفاضل، له من سعة الاطلاع ودقة البحث وحرية التفكير، ما أهله ليكون من الرواد الأول في تركيز حركة الإصلاح، هذا ويعتبر الشيخ النخلي ضمن مؤسسي جمعية الجامعة الزيتونية. من مؤلفاته: "رسالة في المرأة المسلمة" توفي عام: 1924 م. ينظر تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ: 26/5. الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان. عدد الأجزاء: 5. الطبعة: الثانية، 1994 م

³ (1217- 1291 هـ) (1804- 1874 م). أحمد بن أبي الضياف بن عمر بن أحمد العوني أصله من قبيلة أولاد عون بسليانة،

المولود بتونس العاصمة، الفقيه الأديب السياسي المؤرخ. تراجم المؤلفين التونسيين: 264/3

⁴ ينظر: ابن عاشور، لابن الخوجة: 55

⁵ ينظر: تاريخ تونس: 13

بالمقاومة والممتلئ بالعزة والأنفة من لدن هؤلاء الأعلام في ميادين العلم والفكر؛ بزغ نجم الشيخ ابن عاشور ليكمل بذلك العقد، وتصل الشمس إلى كبد السماء فلا تبغي بعدها صعوداً، وتبدأ معه مرحلة ممتدة من الدعوة والإصلاح، بعقلية الفقيه العالم المجدد المصلح، كما كان سادتنا الأوائل رحمة الله عليهم جميعاً.

أمام هذا الوضع السياسي المأزوم، الذي يخنقه الواقع الاحتلالي من جهة، والتاريخ السياسي المرهق من جهة ثانية، فإن الإمام ركز على ضرورة تجاوز الأزمة السياسية التي تعانها أمتنا، وذلك بالتركيز على قيم سياسية مهمة، وقضايا جديدة يجب على العقل الإسلامي مواكبتها، والإفادة منها. ومن مقولاته وقواعده الإصلاحية في هذا الجانب، أذكر:

- ✓ إقامة حكومة عامة وخاصة للمسلمين أصل من أصول التشريع الإسلامي
- ✓ إن أمر اختيار الأمة من يحكمها موكول إليها وذلك، باختيار ما يليق ومن يليق بحال مصالحها في مختلف الأحوال والأعصار والأقطار
- ✓ ليس لولي الأمر دالة على الأمة بحق عهد أو وصية
- ✓ للأمة الكلمة في اختيار من يلي أمورها دون شائبة إكراه أو إرغام، وأولى الطرق لاختيار الخليفة وأبعدها عن الوقوع في الفوضى هي الشورى
- ✓ لابد لكل من ولي ولاية أن يكون عالماً بما فيه الوفاء بالمقصود من عمله
- ✓ من أصول الشريعة أن ولي الأمر يستطلع آراء من يسوسهم فيما يمس مصالحهم
- ✓ من أضمن الطرق للتعبير عن إرادة الأمة انتخاب الناس نواباً عنهم للدفاع عن مصالحهم
- ✓ حكومة الإسلام حكومة ديمقراطية على حسب القواعد الدينية الإسلامية¹

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: من 195 إلى 200

الفرع الثاني: الحالة الدينية وأثرها في فكر ابن عاشور

غالباً ما يكون للتخلف والاحتلال والاستبداد السياسي أثره السلبي على الحالة الدينية للشعوب، وبالأخص لدى الشعوب المتدينة؛ حيث يلجأ المحتل في أول الأمر إلى شراء أصحاب العمام، الحاميين لأمن شعوبهم الديني، فإن هم عجزوا عن شراء ذممهم، وتسخيرهم في سياستهم الاحتلالية، انتقلوا إلى بث الأوهام والأكاذيب، وتشكيك الناس في مغالطاتهم عبر سياسة علمية وفكرية مثلها حركة الاستشراق عبر التاريخ؛ إذ لم يكن الاستشراق في أدق تعاريفه سوى حركة احتلالية فكرية، تمهد الطريق للمحتل الغاشم، وتدلّه على السبيل إلى امتلاك رقاب الشعوب المستضعفة.

وعن البيئة الدينية والفكرية يمكن القول؛ إن المسلم التونسي لم يكن بمعزل عن ما أصاب المسلمين في كل بلاد الإسلام، فالجهل والتخلف سمة بارزة في الإنسان المسلم في ذلك الوقت، والضعف العقلي والثقافي يشهد عليه لسان الحال قبل لسان المقال، فقد كان المسلم التونسي مصاباً في وعيه الديني من خلال ضمور الفكرة الدينية، وبعد الشقة عن الإسلام الحقيقي في عباداته وتشريعاته. فليس هناك من إسلام سوى رسوم بالية، وعبادات خاوية، وقيم بالية رثة، لا تقر معروفاً ولا تنكر منكراً، «حتى صار فهم المسلم للإسلام منحرفاً بعيداً عن روح الإسلام الخالص. وقد شمل الانحراف: العقيدة، والعبادة، والتشريع. ولم يبق له من دينه غير شكلية ليست من الإسلام في شيء»¹. وبالرغم من هذا الوضع القاتم؛ لم تفرغ البلاد التونسية من مصلح موجه، ينفلت به الزمان من هذا الوضع السيئ، بسبب من الله أولاً، ثم بما قد يتحصّل لديه من بيئة عاملة وحسن توجيه رشيد. يكون مصباحاً منيراً وسط ظلام حالك، فيضيء الله به السبيل لعباده، ويقيم به الحجة على كل متخاذل. فلا يمكن للنّاظر في البيئة الفكرية التونسية إبان الاحتلال، أن يتبع الخطأ أو يرسل الطرف دون أن يقف عند محطة مهمة من محطات التحديث بتونس، بل يمكن اعتبارها أول

¹ من أعلام الزيتونة: 6

خطوة عملية لتحديث تونس، قادها "خير الدين باشا" الذي عرف ب: "أبو النهضة" فيما بعد. وقد تقاسم مشاريع التحديث مع "محمد علي" بمصر، والسلطان "محمود" ومدحت باشا" بتركيا، حيث اجتمعت أفكار هؤلاء على ضرورة العمل الدؤوب من أجل عودة قوية في ميدان السباق والتنافس بين الدول، واتفقت كلمتهم على ضرورة الأخذ بطرف من العلم والتقنية التي جعلت الغرب متفوقا اليوم. وبالرجوع إلى خير الدين باشا ومشروعه الإصلاحي، نجد بأن التعليم كان سبيلا له من أجل التقدم، وهو ما جعله ينشئ المدرسة الصادقية 1875م. وقد ضمن خطته الإصلاحية في كتابه: (أقوم المسالك).

أما عن الغاية التي لأجلها أنشأ خير الدين هاته المدرسة، والأمل المنشود من ورائها، فيقول الحبيب الجنحاني مبرزاً ذلك: « فقد هدف خير الدين باشا من إنشاء الصادقية على غرار المعاهد الثانوية الأوروبية إلى التوفيق بين العلوم والتقاليد الإسلامية، وبين العلوم العصرية وتعليم اللغات الأجنبية، وأرادها معهداً لتخريج الإطارات الإدارية الكفأة، التي سيعهد إليها بمهام في نطاق الدولة العصرية التي حلم طويلاً بإرساء قواعدها، أما النخبة الممتازة من تلامذتها فإنه فكر بإرسالها للدراسة في الجامعات الأوروبية، وأشرف بنفسه على شؤون هذه المؤسسة الهامة، فأسس لجنة يرأسها لوضع برنامج الدراسة فيها، تضمنت مختلف العلوم ومختلف الأساتذة، وفتح أبوابها لجميع المسلمين، واهتم بحياتها المادية ومواردها المالية، وبذلك ضمن سيرها ومجانية التعليم»¹.

¹ "الحركة الإصلاحية في تونس"، الحبيب الجنحاني. العدد 6 من حوليات الجامعة التونسية 1969م. ص: 128. ينظر أيضاً: تاريخ الأدب التونسي الحديث والمعاصر، محمد صالح الجابري: 11. بحوث ودراسات. لمجموعة من المؤلفين المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون. بيت الحكمة. 1993.

هكذا ابتدأت حركة التحديث فى تونس مع خير الدين باشا، الذى أخذ على عاتقه الإصلاح شعاراً، والتعليم سبيلاً، والنهضة والتحرر غاية ومُنشداً.

تجدد الإشارة إلى أن الحركة الإصلاحية بتونس لم تكن بمعزل عن حركات الإصلاح الأخرى فى العالم العربى، فالفهم مشترك والغايات واحدة. لذلك، لم تخل بلاد إسلامية من قائم لله بالإصلاح، والرجوع بالناس إلى سبيل الرشاد والفلاح، وفى هذا أذكر الزيارات التى قام بها كل من الشيخ؛ محمد عبده وتلميذه؛ شكيب أرسلان إلى تونس على فترتين:

1 - الفترة الأولى: 6 دجنبر 1884

2- الفترة الثانية: 9 شتنبر 1903

وقد وقعت هاتى الزيارات موقعا حسنا لدى الشيخ ابن عاشور بشكل خاص، وكل التونسيين بشكل عام، حيث كانت تبث فيهم الأمل وتوحد لديهم الهم، برغم اختلاف البلاد وطول البعاد. وحتى من لم تسعفه الزيارة مثل الشيخ: رشيد رضا، فقد كانت لمجلته "المنار"، الصدى الطيب فى نفوس التونسيين لما لها من أثر فى نشر الوعي، ومحاربة البدع والخرافات، وتحريك السواكن والدواخل. وممن زار تونس فى تلك الفترة: الشيخ: عبد الحميد بن باديس الجزائرى، والشيخ: محمد الحجوى الثعالبي من المغرب، وقد ألقى هذا الأخير محاضرة بجامع الزيتونة، تناول فيها تجديد علوم الدين¹.

لقد توفر للشيخ ابن عاشور جو فكري ملائم، برغم عشعشة الجهل والتخلف على سواد عريض من التونسيين، إلا أن جهود أمثال خير الدين باشا وغيره، -سواء من الداخل التونسي أو من خارجه- جعلت ابن عاشور يفتح قلبه وعقله على جهود سابقة، أعطته أرضية -فيما بعد- الانطلاق نحو إنجاز مشروعه الإصلاحى.

¹ ينظر: ابن عاشور لابن الخوجة: 27، 29

ومن آثار الحالة الدينية المرهقة على فكر ابن عاشور؛ دعوته إلى ضرورة فهم الدين الفهم الصحيح، من خلال ماهيته، وتفعيله في الحياة، كما دعا إلى تجاوز الأفكار التقليدية، التي لا تتناسب مع روح العصر، وعدم الجمود على الموجود، والانفتاح ما أمكن على المنجز الإنساني المشترك. ومن أقواله الإصلاحية في هذا الخصوص، أذكر:

- ✓ إن أثر الدين الصحيح هو إصلاح القوم الذين خوطبوا به وانتشالهم من حضيض الانحطاط إلى أوج السمو
- ✓ إن الاعتقاد الديني-إذا كان صالحا - كافٍ لتأسيس دولة ثابتة الدعائم
- ✓ من أكبر أسباب السقوط والنهوض حالة الدين والعقيدة
- ✓ مراد الله في الأديان كلها واحد وهو حفظ نظام العالم وصالح أحوال أهله. فالصلاح مراد الله تعالى.
- ✓ وظيفة الدين تلقين أتباعه لما فيه صلاحهم عاجلا وأجلا
- ✓ الإسلام دين عام لجميع البشر وشامل لكل شؤون الحياة
- ✓ الإسلام دين الفطرة¹

الفرع الثالث: الحالة الاقتصادية وأثرها في فكر ابن عاشور

لم تكن الحالة الاقتصادية لتونس بمعزل عن ما آلت إليه اقتصاديات كل الدول التي كانت تابعة للسلطة العثمانية من ضعف وتراجع، بعدما آلت تركت الرجل المريض إلى الأجانب، وليست الحالة الاقتصادية بأحسن من الحالة السياسية والدينية، فقد استغل قناصل الدول الأوروبية هذه الفوضى السياسية فتدخلوا في شؤون الدولة، متظاهرين بإسداء النصائح والدعوة إلى الإصلاح، ولكنهم في الواقع كانوا أبالس نحس، إذ أوقعوا البلاد في مغامرات مالية، ومشاريع وهمية كانت نتيجتها؛ إفلاس البلاد وخرابها، وسقوطها في حبال القروض التي أنهكتها. وأفقدتها سياستها واستقلالها.

¹ ينظر، أصول النظام الاجتماعي: من 7 إلى 15

فعاشرت البلاد فى أزمة اقتصادية خانقة، وذلك بسبب كثرة الديون عليها، «كما عم الفساد جل مؤسسات الدولة وكذا المسؤولين بها. ومما يدل على ذلك ظهور الرشوة والعبث وضياع الأمانة فى المعاملات بين الناس»¹.

لم تكن تونس فى هذه الفترة بالدولة القوية، ولا كان اقتصادها مزدهراً، بل كانت مثقلة بالديون، وغارقة فى فساد مالى وإدارى كبير، على نحو ما يحكى الدكتور: بلقاسم الغالى، حيث يقول: «كان عصر الشيخ ابن عاشور عصر اضطرابات وفتن، فالبلاد التونسية ترزح تحت وطأة الديون الخارجية، وكان العبث والفساد والارتشاء قد عم حكم البلاد، وأثقل كاهل التونسيين بالضرائب، وضعف نفوذ الخلافة العثمانية التى انحلت إلى دويلات هزيلة، لاهم لحكامها إلا التبذير والإسراف والجري وراء المكاسب الرخيصة»²، إلا أن جامعة الفوضى التى خيمت على البلاد التونسية؛ هى تعطيل العمل بعهد الأمان³. كل هذا جعل البلاد التونسية متدهورة، متفككة، قابلة لكل تدخل أجنبى وتحكم بمصيرها، وذلك ما حدث بالفعل بعد توالى الأحداث.

وبالنظر إلى الحالة الاقتصادية التى وُجد فيها ابن عاشور، والتى يهيمن عليها الفساد وقلة المردودية، فإن هذا كان مدعاة له إلى التفكير فى الإصلاح الاقتصادى والذي له فيه نظرات إصلاحية مهمة، منها على سبيل المثال قوله:

✓ مال الجماعة هو مال الله، ويتولى ولي الجماعة إبلاغ منافعه إلى من لا يستطيع إقامة شؤونه من ماله

¹ تاريخ تونس: 97، 98. ويقول أيضاً: «وسرعان ما استدانّت الدولة من السوق العالمية، ودخلت فى لعبة القروض التى لم تكن تعود بالفائدة إلا على المقرضين والوسطاء ومزودي الحكومة، وقلما كانت لصالح الدولة» ينظر نفس المرجع (بتصرف بسيط)

² ابن عاشور، لابن الخوجة: 17

³ دستور صدر بتونس، عام: 1858م

- ✓ مال الجماعة يوزع بوجه عادل، ويرجح في توزيعه الأشد حاجة عند
- تعذر الوفاء به للجميع إذا نابت المسلمين نواب ولم يكف ما في بيت
- المال لسد حاجاتهم؛ فعلى ولاية الأمور انتداب المسلمين لما يتبرعون به
- ✓ أهم ما يقتضيه النظر إلى أموال الأمة أن يتجه النظر إلى وسائل توفير
- المال وحفظه بالاقتصاد
- ✓ وسائل التوفير ثلاثة: التدبير. العمل. المادة
- ✓ الإنتاج هو مورد الثروة الحق
- ✓ من واجب ولاية الأمور تدقيق النظر في وسائل دوران الثروة وطرق توزيعها
- ✓ الاتجاه الأصيل في التوزيع هو إعمال أصلين؛ أصل العدل وأصل
- المواساة
- ✓ مراعاة انتفاع المكتسب بما اكتسبه تدور على أصلين؛ أصل الحرية
- وأصل الحقوق
- ✓ من واجب ولاية الأمر مراقبة تصرفات المكتسب وألا يتعرض لشيء منها
- ✓ لا بد من الخلطة بين أرباب الأموال وأهل الأعمال ليستقيم نظام
- اقتصاد الأمة
- ✓ لابد من تحديد حقوق الناس في ممتلكاتهم وحقوق العمال في عملهم في
- ممتلكات المالكين
- ✓ ومما يجب النظر فيه النسبة بين قيمة العدل وقيمة رأس المال وذلك
- وفق القوانين الشرعية والمصلحة العامة للأمة
- ✓ إن الإنتاج والإثمار يتناول ما تدعوا إليه الحياة؛ الضرورية والحاجية
- والتحسينية

✓ البسط فى الرزق من المقاصد التى لم يدحضها الدين¹

الفرع الرابع: الحالة الاجتماعية وأثرها فى فكر ابن عاشور

لقد أثرت الأوضاع السالفة الذكر-السياسية، والدينية، والاقتصادية-على المجتمع التونسى، الذى أحس بهوة سحيقة بين ماضيه وحاضره. وكان لسقوط الخلافة العثمانية والاحتلال الأجنبى الفيضال فى انحدار نفسية الإنسان التونسى، وحدوث الصدمة القوية له، فكان نتيجة لذلك؛ تكوّن عنصرين على حدّ تعبير نجل الإمام؛ الفاضل بن عاشور:

1-عنصر مستسلم، وطن النفس على تفوق هؤلاء الدخلاء، وأخضع حياته لسلطان حياتهم، فتطلع إلى الأخذ بما هم عليه من ثروة وبهجة ولذة، على قدر ما تسمح له به وسائله

2-عنصر نافر متبرم، استحكم فى نفسه السخط واليأس، فرأى فى هذا الطور الجديد مظهرًا من مظاهر فناء الدين، وانقراض الخير وغلبة الشر وقرب الساعة، فأقبل يضم أذياله عن المساس بتلك الحياة، ويجعل أعظم نجاحه فى السلامة من غوائلها². فكان التأثير الحتمى لهاته الصدمة، وبُذِل الإنسان التونسى غير الإنسان التونسى، وتغيرت الأمزجة والأحوال، واختلف النظر إلى الأشياء، تجلّى ذلك فى تغير بعض المظاهر مما له علاقة بالحياة الاجتماعية، كما وصف ذلك الفاضل بن عاشور، إذ يقول: «لقد استبدل اللباس العربى باللباس الغربى، وأصبحت التشكيلات العسكرية الملكية فى لباسها ونظامها وآلاتها ومصطلحاتها ذات مظهر غربى، مخالف لمظهر الشرق القديم، وطلعت المصنوعات الأوربية بعجيب الاختراع، وإتقان الصنع وجمال الذوق»³

¹ ينظر كتاب: أصول النظام الاجتماعى: من الصفحة 179 إلى 192

² ينظر: الحركة الأدبية والفكرية فى تونس، الفاضل ابن عاشور: 9. الناشر: المجمع التونسى للعلوم والآداب والفنون، طبعة:

2009م

³ نفسه

إن للاحتلال ثقافة قلّ من يسلم منها، يستطيع بواسطتها التأثير في المواقف لتصبح لصالحه، فينتقل بالإنسان من الاحتلال الذي يؤدي للرفض، إلى الإبهار الذي يؤدي إلى القبول والتسليم. فقد كان لتقدم الحياة الفرنسية، وتميز فعلها عن باقي الاحتلالات الأخرى، وتحضر الإنسان الفرنسي في ذوقه وبراعته العلمية، أثرا في كل ما حصل. فكان يحدث حسب الفاضل بن عاشور: «ارتفاع لشأن الفرنسي يوماً عن يوم على سائر الأوربيين، وازدياد نفوذهم وبسط سيادتهم، وذلك بقدر ما تتضاءل نفوذ العناصر الأوربية الأخرى وتتقلص، حتى أصبح التفوق المطلق في شؤون الحياة كافة إنما هو للفرنسيين»¹، وليس من تفسير لهذا سوى ما حكاه العلامة ابن خلدون في قانونه الذي يقول: «في أن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»² باعتباره قانوناً مفسراً لنفسية الشعوب المحتلة وطريقة تفكيرها بعد تمكن الأجنبي منها

نتج عن الحالة الاقتصادية بعد دخول المستعمر وقيامه ببعض الإصلاحات التي تخدم مشروعه الاستغلالي انقسام المجتمع إلى طبقتين:

- 1- طبقة المستفيدين من هذه المشاريع، وهم أصدقاء فرنسا من عليّة القوم- وهم قلة-
- 2- طبقة المستغلّين، والذين زاد إفقارهم واستغلالهم من لدن طبقة المستفيدين، -وهم كثرة بطبيعة الحال-، وهذا حال معظم الدول المحتلة. يصف المؤرخ: محمد التهامي الوضع فيقول: «وقد أحدث الاقتصاد الرأسمالي، والنظام الإداري الاستعماري تفككا خطيرا في الهياكل القبلية التقليدية وفي أنماط العيش التقليدية. فتوفرت لأقلية من المشائخ

¹ الحركة الأدبية والفكرية في تونس: 9

² تاريخ ابن خلدون. الفصل: 23. ص: 184/1. المحقق: خليل شحادة. الناشر: دار الفكر، بيروت. الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.

ومستخدمي الدولة والتجار وغيرهم فرصة الإثراء. بينما كانت الأغلبية تنغمس أكثر فأكثر في مهانة اقتصادية واجتماعية مدقعة¹. وليس العيب في الفقر بحد ذاته. ولكن، فيما يستتبعه من ذل ومهانة وحق للكرامة الإنسانية، ممن يستغلون الوضع المُفَقَّر للنّاس. بل ويتسببون فيه.

إن أثر الواقع التونسي في فكر ابن عاشور واضح بين؛ ذلك أن الإمام وهو يخطو خطواته الأولى في الإصلاح، لم يكن فكره منقطعاً عن الواقع، ولم يكن ينظر بعيداً عن مشاكل الناس وهمومهم. ونظراً للتردي الكبير الذي غطى المناخ الفكري والتعليمي فإن ابن عاشور جعل من أهم أدوات اشتغاله إصلاح التعليم الزيتوني، الذي كان من أولى بواكير تأليفه. وكتب في النظام الاجتماعي، بما هو إصلاح للهيئة الاجتماعية التي بها قوام حياة الناس. وهكذا راح ابن عاشور يصلح في كل الاتجاهات والمجالات، مركزاً على البعد العلمي والتعليمي، باعتبارهما ركناً أي مشروع إصلاحي.

ومن مقولاته الإصلاحية في هذا الجانب، أذكر:

- ✓ الإصلاح الاجتماعي إذن هو الغرض الأسمى للإسلام
- ✓ لا يكاد ينتظم أمر الاجتماع كمال انتظامه ما لم تكن مكارم الأخلاق غالبية على جمهوره
- ✓ ليس في الإسلام خصائص لطبقات من الناس تكون مقصورة عليهم، ولا يستطيعها من توفرت عنده أسبابها إذا لم يكن من أهل طبقتهما
- ✓ لا يحق للحرية أن تسام بقاءً إلا قيلاً يدفع عن صاحبها ضراً ثابتاً أو يجلب له نفعاً
- ✓ المرأة ملحوقة بالرجل في التكاليف

¹ تاريخ تونس: 105، 106 (بتصرف بسيط)

✓ الذي تطالب به المرأة تجري برامجها على مثل ما جرت عليه مراعاة التشريع
لهن¹

المبحث الثاني: الإصلاح، مفهومه، ومنهجه، ومركزاته عند ابن عاشور.

المطلب الأول: مفهوم الإصلاح

الفرع الأول: الإصلاح في اللغة

الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد. يقال: صلح الشيء
يصلح صلاحاً. ويقال صلح بفتح اللام. وحكى ابن السكيت صلح وصلح. ويقال صلح
صلوحاً²

وعند العسكري: الصلاح ما يتمكن به من الخير أو يتخلص به من الشر (...)، ولا
يقال صلح إلا إذا تغير إلى استقامة الحال³. والصلاح نقيض الفساد وهو؛ الاستقامة
على ما تدعو إليه الحكمة⁴

والصلح؛ تصالح القوم بينهم والصلح؛ السلم (...) وأصلح الشيء بعد فساد:
أقامه⁵، وفسره الإمام النسفي ببعض لوازمه؛ كالموعظة والنصيحة والأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر⁶

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 93، 105، 116، 139، 153.

² معجم مقاييس اللغة، لابن فارس. مادة (صلح): 303/3. تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 6 أجزاء. 1399 هـ-1979 م

³ الفروق اللغوية، للعسكري: 321/1. تعليق: محمد إبراهيم سليم، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم. الناشر: دار العلم
والثقافة بمصر. عدد الأجزاء: 1.

⁴ نفسه: 405/1

⁵ لسان العرب، لابن منظور. كلمة (صلح). حرف (الصاد): 516/2. دار صادر: بيروت / ط: الأولى. 15 جزء.

⁶ مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي: 289/2. حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي. راجعه وقدم له: محي الدين ديب
مستو. الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت. الطبعة: الأولى، 1419 هـ-1998 م. عدد الأجزاء: 3.

فالشاهد إذن؛ أن لفظ الصلاح في اللغة يلتف حول معاني "الاستقامة والاعتدال"، وهما أساسا الصفات الحميدة.

الفرع الثاني: الإصلاح في الاصطلاح

لا ينفك المعنى الاصطلاحي للإصلاح عن معناه اللغوي الذي يدور حول استقامة الحال واعتداله. عرفه الدكتور: "محمد علي التهانوي"، بقوله: «الصلاح سلوك طريق الهدى واستقامة الحال على ما يدعو إليه الشرع والعقل، والصالح: القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله»¹.

ومنه ما وقفت عليه في تعريف الدكتور: "عبد الواحد الحسيني"، حيث يقول: «الصلاح هو استقامة الحال واعتدالها، وجريان الأفعال على إصابة الحق والصواب على ما يدعو إليه الشرع والعقل، بما يحقق المسالمة والوئام»². وهكذا، يمكن القول: إن لفظ الصلاح يقوم على الاستقامة والاعتدال في كل الأمور.

الفرع الثالث: الإصلاح في القرآن الكريم

بتتبع هذا المفهوم في القرآن الكريم، أجد أن له انتشاراً واسعاً جعل منه قضية ووحدة كلية، تجمع فروعاً عدة من مجالات شتى في الإصلاح، سواء تعلق الأمر بالقرآن المكي أو المدني، فمن ضمن (114) من مجموع سور القرآن، ورد لفظ الصلاح في 55 سورة، موزعة توزيعاً متوازناً من سورة البقرة إلى سورة العصر، منها 36 سورة مكية و19 مدنية³. وييسر لفظ الصلاح في القرآن الكريم دلالاته على معاني كثيرة في سياقات

¹ كشف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي: 2. تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم. تحقيق: د. علي دحروج. نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي. الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني. الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت. الطبعة: الأولى 1996م. عدد الأجزاء: 2

² مفهوم الصلاح والإصلاح في القرآن والحديث، عبد الواحد الحسيني: 71. بحث لنيل شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، تحت إشراف: د. الشاهد البوشيخي. 1424 هـ 2003 م رقم التسجيل 88/96

³ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، محمد فؤاد عبد الباقي: 412.411.410. الناشر: دار الكتب المصرية. القاهرة. 1364 هـ

مختلفة ومجالات عدة¹، ويمكن حصر المجالات الكبرى التي ينتشر فيها لفظ الصلاح إلى أربعة مجالات كبرى، تتوزع كالتالي:

(المجال الديني، والمجال الاجتماعي، والمجال الاقتصادي، والمجال السياسي)

الفرع الأول: المجال الديني (العبادات)

أولاً: الصلاح بمعنى إصلاح الأخطاء والذنوب عن طريق التوبة

قال تعالى: ﴿بِمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ

غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾². الآية هنا مسوقة مساق توبة السارق الذي ضرب عليه الحد قطعاً

ليده. وهي تفيد أن الله تعالى يحب من عباده المستغفرين المصلحين، الذين يُتَّبَعُونَ ذنوبهم بالاستغفار، ويمحون عملهم الفاسد بعمل صالح. قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ

يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا﴾³

قال ابن عاشور: «أي؛ أن الله وحده هو الذي يريد أن يتوب عليكم؛ أي يحرضكم على التوبة والإقلاع عن المعاصي، وأما الذين يتبعون الشهوات فيريدون انصرافكم عن الحق وميلكم عنه إلى المعاصي»⁴.

إن الصلاح هنا يأخذ بعداً أخلاقياً تعبدياً، يتمثل في تقويم الإنسان نفسه، وندمه على ماضيه السيء، مع الاستغفار منه، وتغيير سلوكه السيء إلى آخر إيجابي (التوبة)

¹ أشار الدكتور الحسيني في رسالته: "مفهوم الصلاح والإصلاح في القرآن والسنة" إلى جملة هذه المعاني والمجالات، لكنني قمت بتمحيصها وإعادة قراءتها وفق مطلوب هذه الدراسة وسياقها. وتعليق ابن عاشور عليها. وقد استفدت من منهجيته التي عالج بها مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم.

² سورة المائدة: 41

³ سورة النساء: 27

⁴ التحرير والتنوير: 933/1

ثانيا: الإصلاح بمعنى التمسك بالقرآن وإقامة الصلاة

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾¹.

قال صاحب روح المعاني: «أي يتمسكون به في أمور دينهم»². فقد سمي الله تعالى المصلحين في هاته الآية بالذين يتمسكون بالكتاب ويطبقون الصلاة، فجمع لهم من الفضل أجزله وأعظمه، فما أحسن من أن تكون ممن يتمسك بكتاب الله تعالى، ويقف عند حدوده، ومن أفضل ممن أقام الصلاة؟، ولا يقيم الصلاة حق إقامتها إلا مصلح. هكذا تقول الآية. يقول ابن عاشور: «فكفي عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم بإقامة الصلاة؛ لأن الصلاة شعار دين الإسلام حتى سمي أهل الإسلام؛ أهل القبلة»³.

ثالثا: الإصلاح بمعنى الاعتماد على العلم

إن قاعدة الإصلاح الأساسية ولبنته التي لا يقوم بدونها هي؛ العلم، والعلاقة بينهما وثيقة الصلة، فليس غير العلماء من هم أقدر على الإصلاح، وكشف مواطن الفساد، وتقديم الدواء الشافي والخطة المحكمة لنهضة الدول والأمم، فالعلماء هم منارات يهتدى بها على طريق الإصلاح؛ فإما إصلاح بعلم يقوده العلماء، وإما فساد عريض يتقدمه الجاهلون. حيث يتصدر الجهل ويعطي لنفسه حق الإصلاح؛ فتكون النتيجة الضلال البعيد، والفساد العريض. وما فسدت المجتمعات إلا بتولي رؤساء الجهل فيها

¹ سورة الأعراف: 170

² روح المعاني، للألوسي: 98/9. المحقق: علي عبد الباري عطية. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: 1، 1415 هـ عدد الأجزاء: 16 (15 ومجلد فهارس)

³ التحرير والتنوير: 1/ 1968. الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس. سنة النشر: 1984 هـ عدد الأجزاء: 30 (والجزء رقم 8 في قسمين)

شؤون أمرها، وسياستها على قواعد الجهل والأمية، إنه ليس بعد هذا الأمر أمر؛ سوى قيام الساعة¹

يقول تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَتَوْا آلَ الْعِلْمِ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنَ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَبِّئُهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾². هاته الآية مسوقة مساق النكير على قول الذين يريدون الحياة الدنيا ويحبون عاجلتها، إذ رأوا قارون متبخترا في زينته وعظمته، فتمنوا الذي هو فيه من الزهو والعظمة، وذلك بطمس من عيونهم، وعى من قلوبهم، فبين لهم العلماء القول الصحيح، وردوا لهم عيونهم وفتحوها بقولهم: بل ثواب الله في الآخرة خير لكم مما ترون. إن الذي جعلهم يقولون هذا القول؛ هو العلم الذي اعتصموا به. قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَتَوْا آلَ الْعِلْمِ﴾. فالعلم يعصم صاحبه من الجهل وورود موارد الشر والهلاك، وهو بالنسبة للمصلح النور الذي يضيء له الطريق، ويدله على السير الصحيح. قال ابن عاشور: «دلت خرجة قارون على قلة اعتداده بثواب الله، وعلى تمحضه للإقبال على لذائذ الدنيا ومفاخرها الباطلة، ففي كلام الذين أوتوا العلم تنبيه على ذلك وإزالة لما تستجلبه حالة قارون من نفوس المبتلين بزخارف الدنيا»³. فلا يختلف أحد في كون العلم من أول مطالب الإصلاح، وهو شرط الاستخلاف في الأرض، وبسببه أسجد الله ملائكته لآدم. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾⁴. وقال أيضا: ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ بِصَلَاتِكُمْ عَلِيمٌ وَزَادَهُ بِسُطَّةٍ فِي

¹ الإشارة هنا إلى حديث: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ أَنْزَاعًا يَنْزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ يَقْبِضُ الْعُلَمَاءَ...» الحديث. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب العلم. باب: كيف يقبض العلم: 30/1. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. ط: الأولى 1422 هـ.

² سورة القصص: 80

³ التحرير والتنوير: 1/3168

⁴ سورة البقرة: 30

أَلْعِلْمُ وَالْجِسْمُ¹. قال ابن عاشور: «فأعلمهم نبهم أن الصفات المحتاج إليها فى سياسة أمر الأمة ترجع إلى أصالة الرأي وقوة البدن، لأنه بالرأى يهتدى لمصالح الأمة لا سيما فى وقت المضائق، وعند تعذر الاستشارة، أو عند خلاف أهل الشورى. وبالقوة؛ يستطيع الثبات فى مواقع القتال فىكون بثباته ثبات نفوس الجيش. وقدم النبى فى كلامه العلم على القوة لأن وقعه أعظم»²

الفرع الثانى: المجال الاجتماعى

أولاً: الإصلاح بمعنى العدل بين الزوجات

يغضى لفظ الصلاح فى القرآن المجال الاجتماعى أيضاً، ويشغل مساحات مهمة من قضاياه ومجالاته، ومن هذه المجالات نجد؛ مجال الأسرة، الذى يحضر فيه موضوع الإصلاح بقوة. ومن ذلك؛ الدعوة إلى العدل بين الأزواج فى حال التعدد. قال تعالى: ﴿وَلَسْتَ تَسْتَطِيعُونَ أَنْ تُعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّفَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً³»

هاته الآية داعية إلى ضرورة نهج سبيل العدل بين الأزواج، واتقاء الظلم أو تفضيل إحداهما على الأخرى، رغم ما فى الأمر من كلفة وصعوبة، إذ المشاعر القلبية لا يتحكم فيها على وجه التدقيق. فلذلك، كان أمر الله تعالى بعدم الميل إلى كفة واحدة وظلم الباقيين. فالعدل المنفى هنا حسب ابن عاشور هو؛ "تمام العدل"، وأما الميل المنهى عنه فهو ألا يفرط أحدكم بإظهار الميل إلى إحداهن أشد الميل حتى يسوء

¹ سورة البقرة: 245

² التحرير والتنوير: 693/1

³ سورة النساء: 128

الأخرى، بحيث تصير الأخرى كالمعلقة¹. والمعلقة هي المرأة التي يهجرها زوجها هجرا طويلا فلا هي مطلقة ولا هي زوجة. فالصلاح هنا يقف علامة على العدل المطلوب بين الزوجات، وتقوى الله تعالى في حسن معاملة الأزواج لزوجاتهم على قدم المساواة، خصوصا فيما يملكه الزوج، وما يتحكم به من أمور مادية وعينية. وأما ما لا طاقة للأزواج به، فلا لوم ولا عتاب. فقد يكون للرجل زوجتان؛ أحدهما مرحلة خفيفة، أينما يوجهها لا تأتي إلا بخير، ولا تردُّ إلا بحسن. والأخرى ثقيلة نكدة أينما يوجهها زوجها لا تأتي إلا بشر، ولا يرى منها إلا ما يسوء. فهل يستويان مكاناً في قلب الرجل؟ لا طبعاً، ولو حرص هو على ذلك².

ثانياً: الإصلاح بمعنى الصلح بين الزوجين

إن من أعظم الصلح في الأرض؛ الصلح بين زوجين متخاصمين، إذ هو صلاح لهما وإصلاح لذريتهما معاً، وهو صلح يرجع بهما إلى حالة المودة والرحمة وإنشاء الأسرة الصالحة التي تعبد الله وتوحيده. ولعظمة هذا الإصلاح؛ أجاز الإسلام في سبيل ذلك ما لم يجزه في غيره من الأمور. فقد صح عن النبي عليه السلام، من حديث أم كلثوم بنت عقبة رضي الله عنها، أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لَيْسَ الْكَذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، فَيَنْبِي خَيْرًا، أَوْ يَقُولُ خَيْرًا»³.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّي اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾⁴، فسبيل الإصلاح هنا هو؛ التحكيم، الذي ينبني على العدل، وذلك بإحضار حَكَمٍ من كل طرف؛

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 1/ 1035

² يقول ابن عاشور: «لأن الله جعل حسن المرأة وخلقها مؤثراً أشد التأثير، فرب امرأة لبيبة خفيفة الروح، وأخرى ثقيلة حمقاء، فتفاوتهن في ذلك وخلق بعضهن منه يؤثر لا محالة تفاوتاً في محبة الزوج بعض أزواجه» التحرير والتنوير: 218/5

³ أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الصلح. باب: ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس. 2/ 958. وأخرجه أيضاً الإمام مسلم في صحيحه. كتاب: البر والصلة والآداب. باب: تحريم الكذب وبيان المباح منه: 4/ 2011. المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. الناشر: دار

إحياء التراث العربي - بيروت. عدد الأجزاء: 5

⁴ سورة النساء: 35

لأن قاعدة الصلاح فى العلاقة الجيدة بين الأزواج؛ هى العدل. فكان واجب الحكمين: «أن ينظرا فى أمر الزوجين نظرا منبعثا عن نية الإصلاح، فإن تيسر الإصلاح فذلك وإلا صارا إلى التفريق»¹

ثالثا: الإصلاح بمعنى حفظ حقوق الأيتام والأطفال المعوزين

يقول ابن عاشور عن هذا الأمر: «إن النظر فى مصالح الأيتام من أهم مقاصد الشريعة فى حفظ النظام»²، وهو من صميم عمل النظام الاجتماعى الإسلامى. والمجتمع المزدهر هو مجتمع تحققت فيه مظاهر التكافل بين أفرادها، وسعت طبقاته القادرة والقوية على إعانة الضعفاء ومد يد العون والمساعدة إلى من يحتاج ذلك. وإن من بين طبقات المجتمع فئات اجتماعية هشة؛ هم أطفال ويتامى فقدوا آباءهم بالموت أو بالحرب، فلم يبق لهم كاف ولا مؤوى، هنا تتدخل الحكومة الإسلامية وتضمن الحقوق كاملة لهاته الفئة من الناس، وتسعى فى الحفاظ على أموالهم وتنميتها وعدم تعريضها للتلف أو الإسراف.

قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَحْ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾³، فى الآية نكتة بليغة توقد فكر ابن عاشور لها، وهى فى قوله تعالى: (إِصْلَحْ لَهُمْ) «ووصف الإصلاح ب (لهم) دون الإضافة، إذ لم يقل: (إصلاحهم)، لئلا يتوهم قصره على إصلاح ذواتهم (...)، والمقصود هنا جميع الإصلاح لا خصوص إصلاح ذواتهم، فىشمل إصلاح ذواتهم وهو فى 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

¹ التحرير والتنوير: 946/1

² نفسه: 616/1

³ سورة البقرة: 218

والمسكن، بحسب معتاد أمثالهم دون تقتير ولا سرف، ويشمل إصلاح أموالهم بتنميتها وتعهدها وحفظها»¹.

الفرع الثالث: المجال الاقتصادي

أولاً: الإصلاح بمعنى الكسب الحلال الطيب

مجال جديد يطرقه مفهوم الإصلاح، هو المجال الاقتصادي، وذلك لأهميته القصوى، وحاجة الناس إليه حاجة ضرورية؛ لأجل توفير معاشهم، وتحصيل أسباب قوتهم ومنعهم. قال ابن عاشور مؤكداً أهمية المسألة: «أهم ما يقتضيه النظر في أموال الأمة؛ أن يتوجه النظر إلى وسائل توفير المال وحفظه بالاقتصاد؛ لتكون الأمة في غنى عن طلب الإسعاف من غيرها عند حاجتها؛ لأن الحاجة ضرب من العبودية»². ولذلك جعل الإسلام من برنامجه الإصلاح الاقتصادي، تجلّى ذلك في مجموعة من الأحكام الشرعية التي تنظم المعاملات التجارية وتدفع إلى العمل والكد، وتجنب الربا وما حرم الله من معاملاتها، والأمر بالتجارة، والاقتصاد، والنهي عن الإسراف والاحتكار والتبذير، وتشجيع الاستثمار، والعمل ورعاية مصالح الفئات الفقيرة من جشع الأغنياء، وتنظيم المعاملات المالية من الزكاة وغيرها.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ

عَلِيمٌ﴾³. إن الرسل الذين هم مصطفىون من عند الله تعالى، لا ينبغي في حقهم إلا العمل الصالح والقول البليغ، ومن تمام صلاحهم؛ أكلهم الطيبات واجتنابهم الخبائث التي لا تليق بهم. فكان الغرض من هاته الآية: «بيان كرامة الرسل عند الله ونزاهتهم في

¹ التحرير والتنوير: 616/1

² أصول النظام الاجتماعي: 186

³ سورة المؤمنون: 52

أمورهم الجسمانية والروحانية، فالأكل من الطيبات؛ نزاهة جسمية، والعمل الصالح؛ نزاهة نفسانية»¹.

أخرج الإمام مسلم والترمذي وغيرهما عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا، وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَهُ الْمُرْسَلِينَ، فَقَالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾»². وقال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾³. ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلُ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ، يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ، يَا رَبِّ، يَا رَبِّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ، وَغُذِيَ بِالْحَرَامِ، فَأَنَّى يُسْتَجَابُ لِذَلِكَ؟»⁴

أمر النبي عليه السلام هنا بأكل الحلال؛ لأن أكل الحلال معين على العمل الصالح. كما نفهم من الحديث أن أكل الحرام يمنع إجابة الدعاء، ويمحق بركة العبد. لذلك كان من مقتضيات العمل الصالح؛ الكسب والأكل الطيب.

الفرع الرابع: المجال السياسي

يتناسب مقصد الإصلاح مع المجال السياسي تناسباً كبيراً، ذلك أن قوام السياسة؛ تحقيق المصلحة العامة، والنظر إليها بما يستوجبه الصالح العام. فالسياسة متروكة إلى نظر الناس، ليختاروا ما يناسبهم بحسب كل زمان ومكان وحال، كما كان هدي النبي عليه السلام⁵. لكن، شريطة التقيد بمقصد الموافقة والانفتاح على مختلف الوسائل التي تحقق المصلحة وتناسبها.

¹ التحرير والتنوير: 2839/1

² سورة المؤمنون: 52

³ سورة البقرة: 171

⁴ أخرجه الإمام مسلم في صحيحه. كتاب: الزكاة. باب: قبول الصدقة من الكسب الطيب. 703/2

⁵ ينظر: زاد المعاد؛ لابن القيم: 429/3. الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت. الطبعة: 27. السنة: 1415هـ/1994م.

أولاً: الإصلاح بمعنى سياسة الناس على مقتضى الإصلاح

للإصلاح حضور قوى فى مجال السياسة والحكم، ذلك أن عمل الخليفة؛ سياسة الناس وحملهم على الصّلاح الدينى والفلاح الأخرى، ولا يتأتى ذلك إلا بنهج سبيل الصّلاح وعدم الفساد. ولذلك، عندما ذهب موسى عليه السلام لميقات ربه، أخلف أخاه هارون بدله، وأوصاه باتباع الصّلاح. قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾¹، فكان هارون بمثابة الخليفة الذى يتولى عمل غيره، فهو ينوب منابه فى عمله، هذا العمل هو؛ الحفاظ على وضع الصّلاح وعدم الفساد.

لقد جمع له فى وصيته كما قال ابن عاشور: «ملاك السياسة بقوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾، فإن سياسة الأمة تدور حول محور الإصلاح، وهو جعل الشيء صالحاً، فجميع تصرفات الأمة وأحوالها يجب أن تكون صالحة، وذلك بأن تكون الأعمال عائدة بالخير والصّلاح لفاعلها ولغيره، فإن عادت بالصّلاح عليه وبضده على غيره لم تعتبر صالحاً، ولا تلبث أن تؤول فساداً على من لاحت عنده صالحاً»².

إنه صالح عام شامل لا يقصد به الصّلاح الفردى فقط، بل مجموع صالح الأمة، فليس فى الإسلام خلاص فردى، واهتمام بالذات عوض الآخر. الإسلام فى حقيقته دعوة للغير، وأخذ بيده إلى مجامع المعروف ومكارم الأخلاق.

بعد هذا الجرد والتتبع لدلالات لفظ الصّلاح فى القرآن الكريم، نخلص إلى أن لفظ الصّلاح يكتسب طابع الكلية، إذ يمكن اعتباره كلية من كليات القرآن الكريم الذى

¹ سورة الأعراف: 142

² التحرير والتنوير: 1630/1

يحتاج إلى دراسة خاصة مستفيضة ومدققة¹، وهذا ليس من عملي فى هذا البحث، وإنما يكفي فى ذلك ما أشرت إليه من سياقات وتبعات، جعلت لفظ الصلاح منتشرًا ومقتحمًا لكل المجالات التي تعمّر النشاط الإنساني، والتي يمكن استخلاصها فى أربعة اتجاهات:

اتجاه أول: نحو الفرد بالإصلاح، ويهم ذلك إصلاح عقله بالعلم وقلبه بالعبادة وروحه بالتزكية، لينعكس من مجموع ذلك إصلاح على الجوارح والأعمال

اتجاه ثانى: إصلاح الروابط الاجتماعية بين الناس، لأنها من أسس بناء العلاقات وتمتينها، وحفظ نظام الجماعة الذي أتت الشريعة لأجل حفظه

اتجاه ثالث: إصلاح سياسة الأمة وحملها فى كل برامجها على ما يصلحها حالاً ومآلاً

اتجاه رابع: الاهتمام بالإصلاح الاقتصادى المالى، إذ يعتبر هذا مقوماً رئيساً من مقومات بناء الدول، ودفع الحاجة التي هي ضرب من العبودية وليس القصد من وراء هذا الجرد، الحصر والضبط، وإنما الغرض هو التمثيل والتدليل على انتشار لفظ الصلاح وتغطيته لمجالات شتى من مجالات الحياة.

الفرع الرابع: الإصلاح عند ابن عاشور

ينتشر لفظ الإصلاح كثيراً فى متن ابن عاشور باعتباره مفهوماً عاماً وشاملاً، به تقوم الحياة البشرية وتتأسس، ولذلك جاء كلامه عن الإصلاح مختلفاً باختلاف حالاته وسياقات وروده. غير أن هذا الكلام لا يخرج عن تحديد المصطلح من حيث بنيته اللغوية أو الاصطلاحية. من ذلك قوله:

«الإصلاح ضد الإفساد أي، جعل الشيء صالحاً، والصلاح ضد الفساد، يقال صلح بعد أن كان فاسداً ويقال صلح بمعنى وجد من أول وهلة صالحاً»².

¹ على نحو ما فعل الدكتور الحسيني فى بحثه: "مفهوم الصلاح والإصلاح فى القرآن"

² التحرير والتنوير: 285/1

وقال فى موضع آخر: «والإصلاح جعل الشيء صالحاً أى ذا صلاح والصلاح ضد الفساد، وهو كون شيء بحيث يحصل به منتهى ما يطلب لأجله، فصلاح الرجل صدور الأفعال والأقوال الحسنة منه، وصلاح الثمرة كونها بحيث ينتفع بأكلها دون ضرر، وصلاح المال نماءه المقصود منه، وصلاح الحال كونها بحيث تترتب عليها الآثار الحسنة»¹

وفى موضع ثالث من تفسيره يقول: «فإن 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 لم تعتبر صلاحاً، ولا تلبث أن تؤول فساداً على من لاحت عنده صلاحاً»².

من خلال ما تقدم يمكن استخلاص وتركيب التعريف التالى:

الإصلاح عند ابن عاشور: «جعل الشيء صالحاً، بحيث يحصل به منتهى ما يطلب لأجله، وذلك بأن تكون الأعمال عائدة بالخير والصلاح لفاعلها ولغيره».

والملاحظ هنا أن التعريف العاشورى للإصلاح، يركز على مسألة مهمة—وهي: تحديد الغاية من الشيء، أو الأثر الإيجابى الذى ينبغى أن يبقى دليلاً على حالة الصلاح، ذلك أن للإصلاح آثاراً وعلامات، تبرز وتتجلى علماً عليه، بها يعرف ويتميز عن الفساد، فلا يبقى الإصلاح حينئذ مجرد شعار يهتف به من يستحق ومن لا يستحق، وإنما يعرف الإصلاح الحقيقى بالنظر إلى تجلياته وأثره فيما طلب لأجله.

وبالنسبة لى فالإصلاح: حالة معتدلة تجري فيها الأمور وفق منقول الشرع وصريح العقل، فى الدنيا بالعمل، وفى الآخرة بالعبادة، وهو بهذا المعنى متناسب مع

¹ التحرير والتنوير: 355/2

² نفسه: 87/9

الفطرة، إذ يمكننا القول: بتلازم الفطرة والصلاح، أو بتفسير أحدهما بالآخر؛ فالفطرة تعني ما جرى الحال فيه على الصلاح، والصلاح هو كل ما تقبله الفطرة ابتداءً.

المطلب الثاني: منهج الإصلاح عند ابن عاشور:

يتعلق الأمر هنا بالمعالم الكبرى، والطريقة المثلى التي سلكها الإمام داخل متنه، والتي جاءت معبرة عن رؤيته الإصلاحية، ومحددة لمنطلقها ومنتهاها. ذلك أن المشروع الإصلاحي الذي افترض أن الإمام كان يشتغل عليه من أول كتاب له، كان يفرض عليه اعتبار المنهج في المعالجة، للوصول إلى غايته المنشودة. ويمكننا رصد ثلاثة مجالات كبرى انتظم فيها متن ابن عاشور انتظاماً محكماً، وهي: المجال الفردي، والجماعي، والعمراني. يقوم كل جانب على مقومات عدة، تسهم في صلاح حاله، وترقيته إلى الإصلاح المنشود. يقول الشيخ ابن عاشور: «إن القرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصلاح أمر الناس كافة، رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾¹، فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية»². فنلاحظ كيف أن هذه المجالات تستوعب حركة الفعل الإنساني كله، وتشمل كل مجالات اشتغاله، وتنظمها في نسق فكري اجتماعي فريد.

يتطلب الإصلاح عند الإمام النظر أولاً إلى الأحوال الفردية "الصلاح الفردي"، وما تحتاجه من صلاح وتقويم، ثم بعد ذلك يتشكل من مجموع الصّلاح الفردي "الصلاح الجماعي"، وهو باعث لأحوال غير معتادة في الحالة الفردية، ويتطلب ذكر قواعد وفنون ضابطة لها، تختلف عن القواعد التي يتطلبها الصّلاح الفردي. فإذا جمعنا إلى الصّلاح الفردي الصّلاح الجماعي، وأحكمنا الربط بينهما، وأحسننا الاستثمار

¹ سورة النحل: 89

² التحرير والتنوير: 1 / 36

العلمي والعملية لمضامينهما، تفرع من ذلك كله "الصالح العمراني"، الذي هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها¹. ولا شك أن هاته الرؤية التي جاء بها الإمام، تمتع من الرؤية القرآنية التي هو مقتفٍ لآثارها ومتبّع لطريقها. وفي أحسن الأحوال يمكن القول: إن معالم هذا المنهج تفتق في ذهن الإمام بعد مخالطته للشريعة، وتفكره في أحكامها، وغوصه العميق في فلسفتها وأسرارها.

إن رؤية ابن عاشور الإصلاحية؛ رؤية تنطلق من الذات أولاً، ولا تبحث عن الخلاص لدى الآخر، وتقدير ذلك أن أصل المشكل نابع من الذات، وأن أحد أهم أسباب التخلف والتقهر الذي تعيش فيه الأمة؛ ضعف الفاعلية لدى أبنائها، والتلبس بأخلاق الضعف والهوان. وهذا الأمر أيضاً، قاعدة قرآنية، وسنة من سنن الله في العمران، أشارت إليها آيات كثيرة من الذكر الحكيم. من ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ آَ أَصْبَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا فَلْتُمْ أَبْنَىٰ هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾²، وقوله عز وجل: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ يَّمَّا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾³.

فقوله تعالى: (قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ)، يمكن اعتباره قاعدة كلية في دراسة أسباب السقوط والنهوض، وتحري غاية الإنصاف والدقة في سؤال الذات عن مسؤولياتها على الفشل والتخلف، وما يقع على عاتقها من واجبات. كما أن العبارة

¹ ينظر؛ التحرير والتنوير: 1 / 36

² آل عمران: 165

³ سورة الشورى: 28

تجيب الباحث فى مشروع التقدم والتخلف على إشكال قديم جديد، تمثل -عبر التاريخ- فى: "نظرية المؤامرة" التى وجد فيها الفاشلون شناعة ألقوا بكل تخلفهم عليها، فتأهوا عن السبب الحقيقى، وأطالوا أمد التخلف فى الأمة بتهريهم من مواجهة المشكل الحقيقى، وعدم تحمل مسؤوليتهم الذاتية فى ذلك. وبما أن التخلف ذاتى؛ فإن منهج الإصلاح ذاتى أيضاً، ينطلق من الذات ويحاول الوقوف على مكمن الخلل فيها، ومن ثم وصف العلاج المناسب لها.

هذه الخطة العاشورية فى الإصلاح، متماهية مع النظرة القرآنية، وتمتدح منها، ذلك أن القرآن يتعامل مع قضية التغيير والنهضة كشأن ذاتى، وقرار خاص يجب على الفرد أن يتخذه، وأن يتحلى بالإرادة والشجاعة الكاملتين لمواجهة العراقيل التى تقف أمامه. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾¹. فى المقام الأول؛ تحضر الذات باعتبارها ميداناً للإصلاح، ودفع ما يعرض لها من ألوان الفساد والهوى، حتى إذا صلح حالها واستقام، كان تحرك الإنسان فى ميادين الحياة الأخرى ثابتاً وموفقاً، وانعكس على باقى المقامات الأخرى الجماعية والعمرانية.

الفرع الأول: الإصلاح الفردى.

أولى الإمام عناية فائقة بالإنسان الفرد، باعتباره المخاطب الأسمى بالشريعة الإسلامية، والذي يناط به تحقيق الاستخلاف فى الأرض وعمارتها، لذلك كان العمل على تهيئته وتمكينه من أسباب اشتغاله وعمله من أول الواجبات وأكدها. فالمشروع الإصلاحى الكبير يحتاج أولاً إلى تهيئة الإنسان وإعداده؛ الإعداد الجيد، على طريقة إعداد الله تعالى لأنبيائه ورسله. فالفرد أولاً والمجتمع ثانياً، ولأن إصلاح المجتمع متوقف بادئ الأمر على إصلاح الأفراد كما يقول ابن عاشور². فإذا حصل الصلاح فى جزء الأفراد انتظم من ذلك صلاح المجموع. وأهم شيء فى ذلك؛ إصلاح عقل الإنسان الذى

¹ سورة الرعد: 11

² ينظر: أصول النظام الاجتماعى: 39

به مُيز عن غيره وبه حقق إنسانيته ولأنه هو المبتدأ، وهو المضغة التي بصلاحها تصلح سائر الأعضاء. يقول ابن عاشور فى هذا الصدد: «إصلاح عقل الإنسان هو مبتدأ إصلاح جميع خصاله»¹،

لقد نظر ابن عاشور إلى الإنسان الفرد، وما يجب أن يكون عليه من علم وخلق، فرأى ملاك ذلك كله ينتظم فى ثلاثة إصلاحات كبرى، لا غنى لواحد منها عن الآخر. وهى كالتالى:

إصلاح العقيدة. إصلاح التفكير. إصلاح العمل.

فالعقيدة هى الأساس وإصلاحها مؤذن بإصلاح ما سواها من الأمور، «وإذا نشأ الإنسان على الاعتقاد المصيب ارتاض عقله بقوانين الفكر المصيب»²، فلا بد للعقل إذن من صلاح اعتقاده حتى يشب على الحقائق الهادية دون الأوهام الضالة.

الفرع الأول: إصلاح العقيدة

تأتى العقيدة أولاً فى مشروع إصلاح الإنسان لدى ابن عاشور، ذلك أن الناس منذ نشأتهم الأولى قد جالت عقولهم فى البحث عن أسباب تكوينهم، والنظر إلى مآلهم، وغاية وجودهم. وهذا أمر مرده -بطبيعة الحال- إلى الطفرة التى أودعها الله الإنسان، إذ البحث عن الخالق فطرة عقلية، تدور بخلد كل إنسان، محاولاً بذلك الإجابة عن علة وجوده، واستكناه مآله. ومعلوم أن العقيدة تأتى أولاً فى أى عملية إصلاح، باعتبارها المنطلق والركيزة التى يتكئ عليها كل ما يجرى بعدها، ولهذا كانت الدعوة الإسلامية فى بدايتها دعوة عقيدية خالصة، تهدف إلى إصلاح اعتقاد الإنسان فى ربه، ونفسه، وفى الكون الذى يعيش فيه. فلا عجب أن مكث النبي عليه أفضل الصلاة والسلام ثلاث عشرة سنة فى مكة، وهو يغرس فى نفوس أصحابه بذور الإيمان ومعاقده، ويعرفهم

¹ أصول النظام الاجتماعى: 41

² نفسه: 43

بخالقهم وواجبهم في الحياة. وقبل أن يقدم ابن عاشور طريقة إصلاح العقيدة، وقف عند أسباب الفساد الذي اعترأها، فوجدها تنحصر في ثلاثة:

الشرك، والتعطيل، والخطأ في الصفات¹

والمهم لدينا؛ هو الخطة التي اقترحها الإمام لإصلاح الفساد العقدي الموجود، والتي ألفتها خطة بناءة، وشاملة، تتجاوز -في عمومها- المنهج الجدلي في إصلاح العقيدة إلى المنهج التربوي العلمي، الذي يقوم على غرس العقيدة في النفوس، عبر وسيلتي التربية والتعليم، وهو عين منهج القرآن في تحمل العقيدة.

أكد الإمام على أن الإسلام حاط إصلاح العقيدة ودوام أمرها بأمرين: التفصيل والتعليل

فأما وسيلة التفصيل: فتقوم على ثلاثة أمور:

الأول: الإيضاح الشامل لقضايا الاعتقاد، بتحديد معانيها، والحرص على تلقيها وإقامة الدلائل عليها. ثانياً: بيان مفاصد النحل الضالة. ثالثاً: سد ذريعة الأفكار التي ظاهرها الصلاح وباطنها الشرك؛ كعدم اتخاذ التماثيل في البيوت، وعدم اتخاذ القبور مساجد وأما التعليل: فيكون باستدعاء العقول إلى الاستدلال على وجود الله، وعلى صفاته التي دل عليها تنزيهه، وأعظم ذلك الاستدعاء إلى النظر في النفس وهو أصل الحكمة². وأعتقد بأن تلقي العقيدة على هذا الوزن، "التفصيل، والتعليل"، من شأنه أن يقوي دعائمها في نفوس الناس، ويعطيهم مناعة قوية ضد كل انحراف عقلي أو فطري. فما أوهن العقيدة التي تتلقى بالسمع لا بالعقل، بالتلقين لا بالتعليل، حيث يسهل على هادمي العقائد تقويضها، ومن ثم ينفرط الناس عن الاعتقاد الصحيح.

¹ يقول ابن عاشور في تعريف كل نوع: الشرك هو الأقرب إلى الفطرة، فهو فيه اعتراف ضمني من المشرك بوجود الخالق، فليس الإشراك إلا خطأ في أعظم صفة لله وهي الوجدانية. التعطيل: هو إثبات صفات لا تليق بالله تعالى تستلزم نفي أضدادها التي هي كمالات، وأن إثبات إله متصف بغير صفات الإله نفي ذلك الموصوف. الخطأ في الصفات: وقد أخذ فساداً من الحالتين السابقتين: وهو ما يعرض للعقائد الدينية التي صحت أصولها، وأهلها وإن كانوا قد آمنوا بوجود الله وتقديسه هم خلطوا ذلك بإثبات صفات لله لا تناسب قدسيته، فهم يأخذون من الإشراك بنصيب. أصول النظام الاجتماعي: 47.48

² ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 50. وسيأتي بالتفصيل إصلاح العقيدة ضمن الباب الأول من هذا البحث

الفرع الثانى: إصلاح التفكير

يأتى التفكير ثانياً فى بناء الإنسان عند ابن عاشور على اعتبار أن أفعال الإنسان جارية فى الإصلاح والفساد على حسب تفكيره، فكان لزاماً على المكلف السعى لإصلاح تفكيره كي يصلح أموره التى يأتىها، ويكون على بينة مما يأتى ويذر. فكل إنسان كما يقول ابن عاشور: مطالب بصحة التفكير فى دائرة ما يحتاجه من الأعمال¹

إن التفكير عند ابن عاشور، يستحضر فعل القراءة باعتباره فرضاً من فروض المكلفين، لا يستقيم تحملهم للأمانة الدينية بغيره، وهو يركز ضمن التفكير على ما يتعلق بكل فرد فى دائرة اختصاصه، فى إشارة منه إلى الفروض الكفائية التى تتعلق بالبعض دون البعض الآخر. فإذا تقرر ذلك، وجد الإنسان نفسه أمام حالتين من التفكير؛ حالة يتلبس فيها بما هو مأمور فيه بتصحيح تفكيره فيه، ومراعاة ما يجب تغييره وإثباته. وحالة أخرى بعيدة عنه، فهو مطالب بالإعانة فيها بمن يبلغه إلى الحق الصحيح فيه من أهل الإرشاد فى ذلك الباب. فيتحصل من ذلك أحد رجلين: مُفكر وطالبٌ للتفكير، الأول يكون فى حالة الاستقلال بالفكر فيما يبلغ إليه فكره. والثانى يكون فى حال التلقى والإرشاد فيما يتجاوز حد تفكيره². ثم يمضى الإمام بعد ذلك محدداً مجالات التفكير فى الشريعة، محاولاً حصرها وتحديد ضوابطها، بناء على استقرار عاجل منه، حيث انتظمت عنده فى ثمان نواح، رأى بأنها كفيلة لنجاح الفرد والجماعة داخل المجتمع إن تم الوقوف عندها، وتلمس الهدى القرآنى، والتنزيل النبوى لمضامينها³.

¹ ينظر؛ أصول النظام الاجتماعى: 47 و48

² ينظر؛ المرجع نفسه: 52

³ وهى كالاتى: تلقي العقيدة، وتلقي الشريعة، والعبادة، وتحصيل النجاة فى الحالتين، والحزم، والمعاملة، والأحوال العامة، ومصادفة الحق فى المعلومات. أصول النظام الاجتماعى: 53

الفرع الثالث: إصلاح العمل

تجري أعمال العباد تبعاً لاعتقادهم وطريقة تفكيرهم، فتطلبُ صلاح العمل بحسب الإمام يبتدئ بإصلاح ما تقدم عقيدة وتفكيراً، فإن حصل بذلك ما يرجى من تقوى ونفع؛ انعكس على العمل بطريقة اللزوم. ويرى الإمام بأن طريقة صلاح العمل ينبغي أن تكون مسيطرة لمقاصد الشريعة وحكمها، فأصل نظام صلاح الأعمال هو: «النظر إلى المصلحة والمفسدة المطردتين أو الغالبتين»¹، وبهذا يكون لدينا معيار منتظم، لتحديد العمل، والحكم عليه؛ إن صلاحاً أو فساداً.

تعرض ابن عاشور فى مبحث إصلاح العمل إلى الخطأ الذى ظهر فى تاريخ الإسلام، والذى يقول بالجبر والقدر، ويغلو فى تأويلهما، وترتيب الحكم المناسب عليهما. وبالتدقيق، فإن هذا الخطأ ليس وليد التربة الإسلامية، بل هو مما عرض لأهل الأديان جميعاً قبل الإسلام. ومرد هذا الخطأ حسب الإمام، راجع إلى الاشتباه الذى حصل للناس بين إرادة الله فى التكوين وإرادته فى التشريع². ومن جميل كلام الإمام فى مجال إصلاح العمل، أنه قسم الأعمال البشرية إلى قسمين: نفسى وبدنى. ثم نظر فى كل قسم على حدة وما يصلحه، واعتبر القسم النفسى أرفع وأهم من القسم البدنى؛ لأن أكثر الأعمال النفسية نجده باعثاً ودافعاً إلى أعمال بدنية³. وهذا الأمر من هدى القرآن والسنة، ويمكن تلمسه فى آيات وأحاديث كثيرة، ترفع من شأن الأخلاق النفسية وتعطيها الصدارة والأولوية فى الاهتمام. من ذلك حديث النعمان بن بشير فى صحيح البخارى. قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ

¹ أصول النظام الاجتماعى: 41

² نفسه: 62. تحدث الإمام هنا بكلام مسهب عن أقوال الفرق الإسلامية فى هذه القضية، ونَحَلَ جميع الأقوال مبيناً ما رآه منها صحيحاً وما رآه خطأ، فقوم وسدد.

³ ينظر؛ المرجع نفسه: 68. وقد حدد الإمام هنا لإصلاح العمل مكملات مهمة، هي: النظام، والتوقيت والدوام، وترك الكلفة، والمبادأة، والإتقان. ينظر نفس المرجع

مُضْغَةً؛ إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ»¹. فالقلب هنا رمز للعمل النفسي، الذي لا يصلح من دون تخليته من مشاعر الحقد، والحسد، والكراهة، والشرك. إلخ، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، تحليلته بمشاعر الإيمان، والصدق، والأمانة، والصبر. إلخ.

الفرع الثاني: الإصلاح الاجتماعي

هذا هو الركن الثاني في منهج الإصلاح، الذي انبرى الإمام لتبيينه، ووضع الضوابط والأصول المحددة له بعد الأصل الأول؛ الإصلاح الفردي، فالإسلام دأع إلى إصلاح البشر من جميع نواحي حياتهم ومنها؛ الناحية الاجتماعية التي هي الغرض الأسمى للإسلام كما عبر الشيخ ابن عاشور². فكان أول عمل الإسلام في هذا المقام هو إيجاد الجامعة الإسلامية "جامعة الدين"، حيث تكونت بجانبها أخوة إسلامية أبطل بها الإسلام ثلاث عصبية كانت من أسباب الجمع والتفريق: الحلف، النسب، الوطن³.

إن أمر الاجتماع حسب الإمام، لا يستقيم إلا بأمرين اثنين:

1_ قوانين تضبط بها تصرفات الناس فيما بينهم

2_ وقوانين بها رعاية الأمة في مراتب الكمال، والذود عنها أسباب الاختلال

أما القوانين التي تضبط تصرفات الناس في معاملاتهم، فعمادها عند الإمام: مكارم الأخلاق، والعدالة، والإنصاف، والاتحاد، والمواساة. فلا يمكن استقرار أمر الاجتماع البشري ولا استتباب الأمن فيه ما لم تكن الأخلاق منتشرة بين أفرادها وغالبية على جمهوره⁴. فالأمة تتهدب بالأخلاق الفاضلة والسلوكات الحسنة، وفي ذلك عون لولي

¹ أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب: الإيمان باب: من استبرأ لدينه: 20/1

² ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 97

³ نفسه: 112

⁴ ينظر: المرجع نفسه: 15 و16

أمرها على سياستها، فالأمة التى لا تتهدب أخلاقها يشق على ولي أمرها ضبطها ويلاقي فى ذلك عنتاً ومشقة. وللأخلاق مكانة مهمة فى إنشاء الحضارة الإسلامية؛ إذ يعتبر كل من الأخلاق والعلم ركنى الحضارة الإسلامية، بهما تقوم، وبهما تستمد حياتها وقوتها. ولا تنفع أخلاق البعض دون البعض فى نظر الإمام، وإنما يطالب بالأخلاق كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامى، «ففى حق على الولاة والهداة والرعايا كل فيما يخصه من أفعال»¹. ويترك حفظ هاته الأمور إلى الوازع الدينى النفسانى الذى بثه الله فى نفوس عباده، «هذا الوازع هو وازع التقوى فى العمل بالشريعة، وإعلان وجوب الرضا بما يحكم به الله ورسوله»²

وأما القوانين التى بها رعاية الأمة، فعمادها عند الإمام قيم: المساواة، والحرية، وضبط الحقوق، والعدل. وقد استفاد الإمام فى الحديث عن كل أصل من هاته الأصول؛ تعريفاً، وتحديدًا، وإظهاراً للموانع التى قد تطرأ فتلغى أحد هاته الأصول. وذلك لظهور مصلحة راجحة فى الإلغاء أو ظهور مفسدة عند الإجراء³، سواء تعلق الأمر بالمسلمين أم بغيرهم من أهل الملل والنحل الأخرى. كما يقوم هذا الفن على «حفظ نظام أموال الأمة، ووسائل توفيره، وإقامة الحكومة الإسلامية التى هى أمر فى مرتبة الضرورى»⁴. ولم يفت الشيخ ذكراً، أن يتحدث فى هذا الجانب عن الحكومة الإسلامية وسياستها وطبيعتها وعن ولاية أمور المسلمين وطريقة تعيينها، وأن عمل الخليفة مرهون بما يراه مصلحة للأمة، وحفظاً للدين ودفاعاً عن الحوزة⁵، ليختم حديثه فى هذا الفن عن سماحة الإسلام التى سماها بـ: العظمة الإسلامية⁶، ويكون

¹ أصول النظام الاجتماعى: 121

² نفسه: 84

³ نفسه: 143

⁴ نفسه: 199

⁵ ينظر؛ المرجع نفسه: 202

⁶ وذلك فى قوله: «إن هذا الذى نسميه التسامح حقيق بأن نسميه العظمة الإسلامية». المرجع نفسه: 219.

بذلك قد أكمل رؤيته الإصلاحية، وأتى على إتمام أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. هاته الأصول التي تظهر عظمة الإسلام وقدرته على إصلاح أحوال الناس وأوضاعهم في شتى المجالات، وذلك باستحضار هاته الأصول من جهة، والعمل على تحقيقها وتنزيلها حسبما يقتضيه النظر المصلحي جلباً للمصلحة ودرءاً للمفسدة، من جهة أخرى. أما حفظ هاته القوانين فيرجع إلى ساسة الأمة، بإجرائهم الناس على صراط الاستقامة، في مقاصد الشريعة بالرغبة والرغبة. ومن هنا يرى الإمام أنه متى تم الاعتداء على الوازع الديني، وغشيته ضلالة الأهواء، فلولي الأمر إقامة التعازير لمنتهكيه، والرقابة عليهم بالاحتساب¹.

لقد أفصح منهج الإمام هنا عن مشروع متكامل الأركان، قويم البنيان، استخلصه من تبحره وعمق اطلاعه على الشريعة، ومعرفته بأسرارها، وحكمها التي لا تنفك عن تشريعها. وهذا ما جعل الباحث: بدران حسين يعتبر فكر ابن عاشور بمثابة: «إعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي الذي فقد قدرته على الرؤية الكلية والتركيبية»².

إن الانفتاح المبكر الذي حدث مع الإمام، واطلاعه على الفكر الغربي ونظرياته، قد أسهم جدا في تفتيق وعيه المبكر وتدقيق نظره في كثير من الأمور، دون أن يغفل عن اتصاله المباشر برواد الحركات الإصلاحية في المشرق العربي، خصوصا الأستاذ محمد عبده. إضافة إلى تكوينه المقاصدي الذي ساعده كثيرا في سبر أغوار هذا

¹ أصول النظام الاجتماعي: 115

² ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي، لبدران بن الحسين: 631. بحث ضمن المؤتمر الدولي حول الشيخ الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر؛ رؤية معرفية منهجية. تحرير: فتحي حسن ملكاوي. منشورات: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة: 1. السنة: 1432هـ-2011م.

المشروع، والنفوذ إلى أصوله ومعالمه الكبرى، خدمة للإنسان، وتهيئة له لحمل أمانة الاستخلاف، واستئناف الشهود الحضاري المنشود

المطلب الثالث: بعض مرتكزات الإصلاح عند ابن عاشور

الدعوة الإصلاحية الرشيدة، والتي تمشي على هدى وبصيرة، هي التي تركز على قواعد وأصول ثابتة، تقيس نجاحها بمدى قربها أو بعدها عن هذه المرتكزات، التي أزعّم أنه لا غنى عنها لكل متوسّل للإصلاح من داخل المرجعية الإسلامية أصالة. ونظراً لما يتميز به الإسلام من خصائص وسمات فإن هذه المرتكزات تشكل قاسماً مشتركاً يمكن الاجتماع عليه أو على الحد الأدنى منه لكل من يريد الإسهام في الإصلاح، وقد كان دليلي في استخلاص هذه المرتكزات مدى حضورها في متن الإمام، ومدى تنزيلها العملي في مشروعه، فحصل لي باستقراء عاجل، أن فكر الإصلاح عند ابن عاشور يتقوم من غالب هذه المرتكزات، التي بدا لي أنها السمة الغالبة على فكره. ومن أهم هذه المرتكزات التي طبعت فكر ابن عاشور:

الفرع الأول: النص الشرعي الحاكم

لا يختلف أحد من علماء الدين على مبدأ قداسة النص، وأنه لا قول بعد قول الله ورسوله، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾¹، ذلك أن النص القرآني كما يقول ابن عاشور: «قانون عام ومعصوم»²، لا مزيد عن الخير والحسن فيه. فكان لزاماً على الناظر فيه -من علماء الأمة- ألا يتجاوز هذا النص إلى غيره إلا بما يسمح به الوسع والمجال، ويكون للشريعة فيه إذن وسماح. أي: أن يكون العالم المصلح قادراً على التمييز بين الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية، حتى يتجاوز مشكلتي الجمود

¹ سورة الأحزاب: 36

² مقدمة: التحرير والتنوير: 5 / 1

(المنغلق)، والتجاوز (السائب). فالنص الشرعي هو مصدر المعرفة في الإسلام، الموافق للعقل البشري والمسدد له. وإن كان هناك من قداسة لكلام ما، فلن يكون إلا لكلام الله تعالى ورسوله، أما ما دونهما فكما قال إمامنا مالك: «كل يأخذ من كلامه ويرد إلا صاحب هذا القبر»¹. وعلى هذا المنهج، سار مصلحو الأمة ومفكروها، في التعامل مع النصوص، لا يتعدّوها إلا فيما يجوز التعديّ فيه. فإذا تعلق الأمر بنصوص العبادات الثابتة التي لا يطرؤ عليها تبدل الزمان ولا المكان، فإن التسليم لله تعالى هو الأصل المتفق عليه، والذي لا يخالف البحث عن الحكم والأسرار المبتوثة. أما إذا تعلق الأمر بمصالح الأمة الدنيوية، وما يهتم بجانب حياتها المدنية والمعاملاتية، فإن المرشد في ذلك المصلحة والحكمة اللتين لا تتعارض مع روح الشرع وأحكامه.

يعتبر ابن عاشور من أشد المصلحين الاجتماعيين وقوفا عند ثنائية القداسة والتجديد، أو الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية، إذ لم تمنعه ثقافته الشرعية الأصولية من مواكبة كثير من القضايا المستجدة في زمانه، بل كانت محركة، ودافعة له إلى التجديد والنظر في القضايا الجديدة، كقضية: (الحكومة المدنية الديمقراطية، واختيار رئيس الدولة)². يصف الأستاذ عياض ابن عاشور هذا المنزع قائلاً: «إذا تعلّقت النصوص بالعبادات؛ يتشدد في تأويلها ولا يقبل التصرف في تنفيذها إلا إذا دعت لذلك ضرورة متأكدة؛ مثل إفطار المريض والمسافر (...)، أما إذا تعلّق الأمر بالمعاملات أو الآداب والعادات؛ فإننا نشاهد الشيخ يأخذ بالمقاصد وأصولها ليؤلف بين روح العصر والظروف الراهنة، والنصوص المتفتحة للتأويل والاجتهاد والتصرف»³.

¹ المقاصد الحسنة، للسخاوي: 513/1. المحقق: محمد عثمان الخشت. الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت. الطبعة: الأولى، 1405 هـ-1985 م. وذكر هذا الأثر أيضا الذهبي في سير أعلام النبلاء: 93/8
² من جملة اختياراته الفكرية والإصلاحية قوله: «ولا ريب في أن حكومة الإسلام حكومة ديمقراطية على حسب القواعد الدينية الإسلامية» وقوله «فلا يكون حاكم الأمة في الحكومة الديمقراطية إلا من اختاره جمهور الأمة ليكون حاكمها» أصول النظام الاجتماعي: 217، 218.

³ الحركة الإصلاحية بين النص والتاريخ: 55

إن صلة النص الشرعى بالإصلاح صلة وثيقة ولصيقة، ومن شأن استحضر المعرفة الشرعية والاهتداء بقوانينها فى الإصلاح، أن تثمر عملاً مفيداً للإنسان، وتخدمه فى العاجل والآجل معاً. ذلك أن الله تعالى أنزل القرآن «كتاباً لصالح أمر الناس كافة، رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم، فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية»¹. فنلاحظ كيف أن هذه المجالات تستوعب حركة الفعل الإنسانى كله، وتشمل جميع مجالات اشتغاله، وتنظمها فى نسق فكرى اجتماعى فريد. يستمد قوته وتأصيله من النص الشرعى، ويبني نظرياته من عمق المعرفة الشرعية المؤسسة.

ومن مستلزمات مرجعية النص لدى ابن عاشور جملة أمور منها:

- «ألا يتصدى المكلف فى قبول بعض ما أمر الله به ونهى البعض الآخر
 - الإعراض عن الهوى المذموم فى الدين
 - امتثال ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه
 - المحافظة على النص بدون تغيير أو تحريف وأن يزود عنه من يريد تغييره»²
- ويمكن أن نستنتج من خلال كلامه رحمه الله؛ أربعة مبادئ يمكن التزامها حيال النص الشرعى الحاكم، وهى كالاتى:

الخضوع والتسليم + القبول الكلى + الامتثال والإذعان + الإعراض
فالخضوع؛ يمنع الإنسان من أن يجعل نفسه حكماً مع الله تعالى. والقبول الكلى؛ يجنب المسلم التجزئ والتبعيض فى الأخذ بالنص دون البعض الآخر على عادة اليهود. والامتثال؛ يقضى بتحكيم هذا النص فى الواقع والاستجابة له. والإعراض؛ يكمل كل هذا من خلال ترك ونهى كل دواعى النفس ورغباتها فى الفعل أو الترك. ولا يفهم من التمسك بالنص الجمود عليه أو الاقتصار به عن ما يلوح من شواهد وحكم أخرى،

¹ التحرير والتنوير: 1 / 36

² نفسه: 3 / 203 (بتصرف)

فليس الإمام ابن عاشور ممن يجمد على الآيات ويقف عندها، بل هو من أكبر المنتقدين للجُمود والتقليد، الدّاعين إلى الانفتاح على مختلف العلوم والاستفادة منها وفق مبدأ الاستصلاح الإسلامي. ومن ذلك انتقاده للشاطبي في قضية التفسير العلمي أو الإعجاز العلمي للقرآن من ستة أوجه. من ذلك قوله «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»¹.

يرى الشيخ ابن عاشور أن نصوص الوحي تعرضت على مر التاريخ إلى ظلم مبين، تمثل في التعسف الكبير الذي لحق آياتها، والتأويل الشنيع الذي ضيع مرادها ومقصودها، بحيث استغلت كل طائفة هذا النص بما يوافق هواها واتجاهها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كتمانها لكل نص يخالف أمرها ويفند مزاعمها. فقد «حرف أقوام آيات بالتأويل البعيد، ثم سمو ذلك بالباطن، وزعموا أن للقرآن ظاهراً وباطناً، فكان من ذلك لبس كثير، ثم نشأت عن ذلك نحل الباطنية، ثم تأويلات المتفلسفين في الشريعة؛ كأصحاب الرسائل الملقبين بإخوان الصفاء، ثم نشأ تلبيس الواعظين والمرغبين والمرجئة، فأخذوا بعض الآيات فأشاعوها وكتموا ما يقيدنها ويعارضها»². هكذا ضاعت نصوص الدين بين تأويل الجاهلين الذين يؤمنون ببعض الآيات دون بعض. وقد كان من نتائج هذا الوضع ما تعيشه الأمة اليوم من تشتت في مناحي التفكير وتفرّق في منابع الدليل. هذه الحالة المتردية جعلت الإمام يفكر في سبيل قويم للخروج من هذا المأزق الكبير وجمع كلمة المسلمين، حتى يحفظ للنص جانبه ويبتعد به عن ما يثلبه، فاقترح جمع علماء المسلمين من مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، وصياغة بيان مشترك يلبي حاجة الأمة اليوم، وما ينقصها من أسباب الرقي والتقدم، وذلك لأجل الحد من تشويه النص الديني، وتوظيفه في غير محله وسياقه. يقول الإمام: «إن

¹ التحرير والتنوير: 44/1

² نفسه: 471/1

أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه ويعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم»¹. وهذه الدعوة ميزة من مزايا الإمام رحمه الله، فهي تظهر عمق تفكيره، وجدية قوله، وهمه الذي يحمله لهذه الأمة التي تفرقت على ما ينبغي أن تجتمع عليه، وهجرت أسباب التلاقي والاتحاد. وما أحوج واقع المسلمين اليوم إلى هذا التقريب الذي يبعد بينهم أسباب الشقاق، ويوصل بينهم حبل الود واللقاء.

وعليه؛ تدعو الحاجة اليوم إلى ضرورة الاعتصام بنصوص الوحي، وتنزيهها عن كل شائبة، وترك سبيل تأويلهما وتفسيرهما للعلماء الذين بلغوا من العلم شأواً يمكنهم من ممارسة هذا الحق الذي خوّلهم الله إياه. قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾²، والمتخصصون في كل فن هم علماءه، كما أن العلوم اليوم تداخلت بحيث لم يعد باستطاعت العالم الواحد الإفتاء في المسألة دون الرجوع إلى من له تعلق بمسائلها قريباً أو بعيداً.

الفرع الثاني: مراعاة الواقع (الإصلاحية الواقعية)

لا يختلف أحد عن العلاقة الموجودة بين الإصلاح والواقع، وحاجة الأول إلى الآخر، حاجة يجمعها المراعاة والأخذ بعين الاعتبار، وما يمكن أن يعاب على أي حركة إصلاحية في التاريخ؛ هو مجافاتها للواقع وتموقعها خارج مساحته، إذ تكون النهاية حتمية لصالح الفشل. والإسلام الذي هو أكبر حركة إصلاح وتغيير على مرّ التاريخ، أعطى أمثلة باسقة في هذا الجانب، ولم يكن ممكناً بحال قبوله من لدن الناس أو

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية: الطاهر ابن عاشور: 302. دار السلام ودار سحنون، 1427هـ-2006م

² سورة النساء: 82

دخولهم في دينه أفواجا، لو لم يجدوا في كنفه هذا الشرط الضروري للإذعان، إذ يعلم كل من شمّ أنفه أحكام الشريعة في مختلف مجالاتها انتشار هذا الشرط، وتغلغله في ثنايا أحكام الله تعالى انتشاراً جعله من أهم خصائصها الدالة عليها، والأنبياء وهم حملة الشريعة، تجلت في دُرُوبهم مراعاة هذا الجانب باعتباره شرطاً أساساً لنجاح دعوتهم. وفي اختيار الله تعالى رُسلًا من الناس دون الملائكة أو سائر المخلوقات ملحظ مهم في اعتبار واقعية الشريعة وقربها من الناس. قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ﴾¹، قال القرطبي: «فلو جعل الله تعالى الرسول إلى البشر ملكاً لنفروا من مقاربتة، ولما أنسوا به، ولداخلهم من الرعب من كلامه والاتقاء له ما يكفهم عن كلامه»². فكان هذا البدء باصطفاء الرسل من الناس إيذاناً بمجيئ شريعة تناسب الناس وظروفهم، وتصالح لهم دينهم ودنياهم.

إن الإصلاحية الواقعية التي أقصد والتي لا غنى للمصلح الاجتماعي عنها تنطلق أساساً من مُقدّرات الأمة ومن هويتها الحضارية والدينية، كما تعني أيضاً عدم استلهاهم النماذج الغربية الجاهزة وتنزيلها على واقع الأمة دون نظر في الخصوصيات واعتبار المرجعيات المؤطرة لكل محاولة إصلاح. فإن لكل إصلاح فلسفته التي يستقي منها أطره النظرية ومرجعياته العملية. وبالتالي، فإننا نكون إزاء مرجعيات للإصلاح وليس مرجعية واحدة، تختلف فيما بينها اختلافاً جذرياً، مما يستوجب الانطلاق من خصوصيات كل أمة؛ الدينية والثقافية والهوياتية، والتدرّج بها في مراقي الإصلاح.

لقد مُنيت تجارب إصلاحية عدة بالفشل في تاريخ أمتنا السياسي والحضاري، لأنها لم تقف عند هذه الحقيقة، أو تجاوزتها بقصد أو بسوء تأويل، ظناً منها أن التقدم أو

¹ سورة الأنعام: 9

² الجامع لأحكام القرآن؛ للقرطبي: 394/6. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة. الطبعة: الثانية، 1384هـ-1964م.

الإصلاح الذى تحقق هناك فى بلاد الغرب يمكن تحقيقه عندنا بنفس الآليات والمرجعيات، فكان من نتيجة عدم مراعاة واقع الأمة فى الإصلاح:

- ✓ تجاهل خصوصيات الأمة التى تشكل عمودها فى خط الإصلاح
- ✓ قهر الأمة على الإصلاح من الخارج، دون اقتناع داخلى به
- ✓ استنابات أساليب إصلاحية غريبة عن الأمة لم تعط أكلها كما هو الحال فى الغرب

✓ تبعية الأمة للأجنى، ودخولها فى دوامة من التقليد الأعمى لكل ما يأتى منه. وبالتالى فقدان القدرة على الإبداع

وللأسف؛ فى زمن القوة الغربية وجدنا معظم مشاريع الإصلاح مشاريع فرضت من الخارج ولم تنبع من الداخل، والنتيجة الطبيعية ضياع مسار الأمة وتخبطها فى وحل من الأفكار الغربية. إذ أن انتشار الدعوات الإصلاحية رهين بما معها من أفكار ووسائل تناسب الناس وتتوخى تيسير التكاليف عنهم، ومراعاة واقعهم، كما أن استجابة الناس لهذه الأفكار يحصل بمقدار قرب هذه الحركات من الواقع، وصياغة مشاريعها على قاعدته، وما أشد تفلت الناس من المشاريع التى تتنكر لواقعهم، بل وتسعى إلى تلميحه على غير حقيقته. ويوم يسعى كائن من كان إلى أن يدعو الناس إلى الإسلام بدون مراعاة واقعهم، فإن الإسلام منه بريء، ودعوته مردودة عليه إلى يوم الدين.

إن الإصلاح الحقيقى هو الذى ينبع من الداخل، من شعور مجتمعى بضرورة الإصلاح وتوافق عليه، لا من سلطة الخارج أو إملاءاته. هاته الحاجة هى التى جعلت الشيخ ابن عاشور يتقدم بخطة محكمة لإصلاح جامع الزيتونة، بعدما تملك إدارته، ووقف بنفسه على أسباب الخلل¹. كما تجلت لنا الواقعية فى فكر ابن عاشور من خلال؛ انخراطه فى المجتمع وعدم اعتزاله، ويكفى المطالع تتبع فتاوى ابن عاشور

¹ وقد ضمن خطته الإصلاحية فى كتابه القيم: "أليس الصبح بقريب"؟

الغزيرة، والتي شملت مختلف مجالات الحياة؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية وكذا جانب العبادات¹.

ومن ملامح الإصلاح الواقعي في فكر ابن عاشور؛ الطابع البارز لعناوين كتبه، والتي تشي عن تأليف ملم بالواقع واحتياجاته، عالم بمكان من الخلل والفسل، ومتطلع إلى ما يجب الوصول إليه في الوقت الراهن. ودائما ما ينتصب هنا التفسير الكبير، كأحد أهم كتبه وأنفسها، وأكثرها فائدة ودليلا على ارتباط الإمام بواقعه، وتطلعه إلى معالجة مشاكل عصره، وتجديد القول في تفسير الكتاب العزيز. فإذا تأملنا عنوان كتابه الموسوم ب: "تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد" ألفيناه يحوي عبارات تخفي من وراءها تطلعات ومطامح يرنو إليها الإمام؛ فالتحرير والتنوير والعقل كلها عبارات تشي بوجود هاجس يؤرق الإمام، هذا الهاجس يرتبط بالجمود والاستبداد وغياب التحكيم العقلي في قضايا الأمة، وانسداد الأفق المعرفي والثقافي عندها. لذلك، جاء الخطاب العاشوري خطابا عقلانيا يهدف إلى تحريره من إسهار التقليد والجمود وكذا التبعية والاعترا ب. إن النموذج التفسيري الذي يدل عليه عنوان هذا الكتاب يقطع مع الماضي والتراث العقيم، ويسترعي انتباه الناس إلى ما يرتبط بعصرهم، وما هم محتاجون إليه من وسائل التحرر، واستعمال العقل بدل تعطيله. وأما فكرة التجديد والواقعية في هذا الكتاب، فيمكن استخلاصها من غرضه ومنهجه في تأليفه

أما الغرض؛ فقد ألمح إليه في بداية تفسيره، حيث أخبر بأن الذي حدا به إلى إخراج كتاب في التفسير هو؛ «الطمع في بيان نكت من العلم وكليات من التشريع، وتفاصيل من مكارم الأخلاق، كان يلوح أنموذج من جميعها في خلال تدبره، أو مطالعة كلام مفسره»². والواقعية في كلام الإمام هنا تتجلى في غايته التي تنسجم مع الواقع

¹ لقد جمع الدكتور "محمد بوزغيبية" كتاب ضمنه فتاوى الشيخ ابن عاشور. وهو موجود في مصادر هذا البحث فليراجع

² التحرير والتنوير: 6/1

الذى تعيش فيه الأمة. هذا الواقع الذى عاشه وعلم تفاصيل مفاسده ومثالبه، أملى عليه أن يستخرج أسراراً من العلوم، وينبه إلى كليات من التشريع، ذهل الناس عنها بالجزئيات والفروع، ويحرص على تبين مكارم الأخلاق التى بها قوام الإنسان، وهى السبيل لإصلاحه واستقامته.

وأما عن المنهج المتبع فى تأليفه؛ فهو منهج تجديدى يستثمر الإرث التاريخى فى التفاسير ولا يقف عندها. بل يتجاوزها إلى غيرها مما له تعلق بالواقع، وحاجة الأمة إليه. ومن معالم هذا المنهج، قول الإمام: «فجعلت حقاً على أن أبدي فى تفسير القرآن نكتاً لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وأونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذى ماله من نفاذ»¹. إن فى كلام ابن عاشور المتقدم نقداً غير مباشر للتأليف السابقة، التى كثر الكلام فيها تكراراً، فكان من واقعية التأليف لديه؛ التجديد فى التفسير، بما يمس حاجة الأمة من جهة، وبما يُبقي فيض القرآن غزيراً على مر العصور من جهة أخرى. كما أن المقاصد التى برع فيها الشيخ ابن عاشور، والتى حاز فيها الريادة والفرادة؛ فرضت عليه اعتبار أصل الواقع وعدم التخلي عنه؛ سواء فى قسميه الكبيرين: "فقه الشارع، وفقه المكلف". فقد علم كل من شم أنفه الشريعة انبناءً أحكامها وأحوالها على اعتبار واقع الناس وظروفهم، وهذا مما لا يخفى على الشيخ ابن عاشور علماً وعملاً.

وأخيراً، يمكن القول: إن مراعاة الواقع من الفطرة؛ لأن أمر الفطرة راجع إلى الجبلة كما يقول ابن عاشور²، فمن الفطرة مراعاة الواقع والتفاعل معه إيجابياً دون تغاضٍ أو تزئيد. وهذا ما يحيلنا على المرتكز الثالث الذى انتظم من خلاله فكر ابن عاشور، وهو:

¹ التحرير والتنوير: 7/1

² ينظر: أصول النظام الاجتماعى: 59

الفرع الثالث: قانون الفطرة

تشغل الفطرة في كتابات ابن عاشور مساحة مهمة تأخذ بانتباه كل من يقرأ له، وهذا راجع إلى الطريقة التي تناول بها الفطرة، والفهم الدقيق الذي أعطيه منها. فقد لاحظ الإمام أن كثيراً من العلماء والكتاب درجوا على وصف الإسلام بكونه دين الفطرة، إلا أنهم لم يبينوا بشكل أوضح المعاني العميقة لهذه الفطرة ولم يجلوا موقعها من الدين، مما جعله يستفيض في بيانها¹.

ومن الملفت للنظر، أن الإمام وهو يتحدث في بداية كتابه: (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام)، عن حقيقة الإسلام ومفهومه لم يجد تعريفاً أليق وأنسب بالإسلام سوى كونه دين الفطرة. قال تعالى: ﴿بِأَفْئَمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيباً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾²، وكعاداته في البحث عن الحكم والغايات، ألمح الإمام إلى الحكمة من جعل الله عز وجل الإسلام دين الفطرة، وذلك أنه تعالى لما أراد دينا عاماً لسائر البشر، دائماً إلى انقضاء العالم، جعله مساوقاً للفطرة المتقررة في نفوس سائر البشر، ولتكون الجامعة العامة للبشر مشتقة من الوصف العظيم المشترك بينهم³. ومن انتشار الفطرة عند الإمام، اعتبره أن «أصول النظام الاجتماعي التي في الإسلام هي من الفطرة»⁴، بمعنى أن جميع أصول وكرليات الإسلام تنحدر من الفطرة وتتفق معها كلاً أو جزءاً، ومن هنا اكتسبت الفطرة هيمنة على فكر ابن عاشور وفي كتاباته، فجاء فيها بكلام متميز.

لقد تتبع تعريف الإمام للفطرة فوجده يورد تعريفات عدة. من ذلك قوله: «والفطرة: الخلقة؛ أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق». وفي مناسبة أخرى،

¹ أصول النظام الاجتماعي: 15

² سورة الروم: 29

³ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 17

⁴ نفسه: 16

يقول: «هي الحالة التي خلق عليها النوع الإنساني سالمًا من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة»¹، فالفطرة هنا رمز للنقاء والصفاء الذي ولد عليه كل إنسان، خالياً من أسباب الفساد وتطلب أنواع الشرور، وبهذا يكون إسلام المرء ابتداءً مساوياً للفطرة بالنسبة لمن ولد مسلماً، ويكون من جهة أخرى متصالحاً مع هذه الفطرة لمن لم يعرف الإسلام إلا بعد حين.

تكمن أهمية الفطرة بالنسبة لموضوع: "الفكر الإصلاحي لدى ابن عاشور"، في أن هاته الأصول التي بُنيَ عليها نظام الاجتماع الإسلامي-والتي شكلت النواة الأولى لتكوين فكر الإمام الإصلاحي -، إنما هي أصول راجعة لمعنى الفطرة التي أودعها الله تعالى فينا عقلاً ونفساً، ومن أمثلة ذلك ما ذكره الإمام بقوله: «وحفظ الأنفس والأنساب من الفطرة. والحضارة الحق من الفطرة؛ لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة. وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة؛ لأنها نشأت عن تلاقي العلوم وتفاوضها. والمخترعات من الفطرة؛ لأنها متولدة عن التفكير»². يرتقي ابن عاشور بالفطرة إلى مكانة تجعلها مرجحاً بين فعلين بما يظهر من شدة تعلق أحدهما بالفطرة من الآخر. فإذا ما حدث أن تعارض لنا إعلان مما تقتضيه الفطرة؛ فإن الترجيح يكون لأعرقهما في المعنى الفطري أو أدومهما أو أسبقهما في الناس، أو أليقهما بالإشاعة بين البشر³، ذلك أن نزوع الإنسان إلى الإفراط أو التفريط في الأعمال التي يأتها؛ إنما يكون بسبب الانحراف في الفطرة، التي لم تعد تحتفظ بتوازنها واعتدالها في الأمور.⁴

¹ ينظر؛ مقاصد الشريعة الإسلامية: 55 و56

² نفسه: 57

³ أصول النظام الاجتماعي: 19

⁴ ينظر؛ المرجع نفسه: 19 و20

وممن حاول الارتقاء بالفطرة وبيان عراققتها في التصور الإسلامي؛ الأستاذ علال الفاسي، فقد ارتقى بالفطرة أو العرف¹ إلى أن جعلها أساساً دستوريا للأخلاق التي يجب أن يراعيها المؤمنون في تصرفاتهم الشخصية وفي أحكامهم وفي تدبيرهم لشؤون الأمة إذا ولّوها، وفي القيام بالدعوة إلى الإصلاح إذا رأوا قياماً بمنكرٍ أو إمساكاً عن معروف. ليخلص في الأخير إلى أنه يجب على الأمة أفراداً وجماعات مراعاة (العرف) أي: الفطرة، وما استقر منها من عادات حسنة في تشريعها وفي آداب سلوكها². ولهذا دعا علال الفاسي رواد الإصلاح إلى التوافق مع ما سمّاه «أخلاق الفطرة»³، وجعل لها تقابلاً مع "المعروف" في الشريعة الإسلامية في عدة مناسبات، حتى صحّ عنده ابتناء أحكام عدة على هذا المعروف المأمور به شرعاً، على اعتبار أن إقرار المعروف من الفطرة⁴. هذا الملحظ من علال الفاسي ليس بجديد، بل سبقه إليه كثيرون، لكنه من القلائل الذين أحسنوا التعبير عنه والكشف عن معانيه. فإذا رجعنا مثلاً إلى آية ﴿حُذِرُوا لَعْنُوهَا وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾⁵، وجدنا في تفسير القرطبي لقوله تعالى: (وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ) قوله: «والعرف والمعروف والمعارفة: كل خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس»⁶، ولا يحدث هذا التوافق إلا بما وضعه الله تعالى في مستقر خلقتنا من استعداد حسن لتقبل هذه الخصال وتطلبها، ولهذا رجّح "الفاسي" أن يكون العرف المتطلب في الآية هو المقابل للمنكر وليس المماثل للعادة، حيث قال: «إنما وردت

¹ جدير بالذكر أن علال الفاسي يعرف العرف بالفطرة، ويعقد تقابلاً بينهما

² ينظر: مقاصد الشريعة ومكارمها: 202

³ نفسه: 11

⁴ نفسه: 201

⁵ سورة الأعراف: 199

⁶ الجامع لأحكام القرآن: 346/7

- كلمة العرف - في أصل من أصول الأخلاق الذي هو الأمر باتباع المعروف، من الأخلاق الفطرية ومن شرائع الله»¹

الخلاصة من هذا أن معنى الفطرة في الدين معنى عميق يشمل الشريعة كلها، فلا عجب أن كان «المقصد العام من التشريع يسائر حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها»²، لما في ذلك من صلاح أحوال المكلفين وقيامهم بواجبهم على أحسن وجه، وهذا ما جعل الإمام يقرر: «أن كل ما أفضى إلى خرق عظيم في الفطرة فهو يعد في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أدى إلى حفظ كيانه يعد واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح»³. وبناء على هذا، يمكن القول: إنه لا غنى للباحث عن أصول التقدم في الإسلام، وعن طالب الفكر الإصلاحي عند ابن عاشور من أن يمد بسبب من الفحص والبيان لوصف الفطرة الذي يجلي حقيقة الدين، ويعطيه بعداً عالمياً، كوصف مشترك بين جميع الناس. فالفطرة الإلهية وحدة مشتركة يمكن الاجتماع على مضامينها، وجعلها قانوناً ومعياراً في الحكم على كثير من الأشياء كما تقدم.

الفرع الرابع: خاصية السماحة والاعتدال

لم يفت الإمام ابن عاشور وهو يطالع الشريعة الإسلامية وتشريعاتها ملاحظة جانب اليسر والسهولة في أحكامها، وانبناؤها على الوسط العدل من كل شيء. فقد لاحظ الإمام جانب الوسطية في الشريعة أو ما عبر عنه بالسماحة، مستحضراً لفيثاً من نصوص الوحيين قرآناً وسنة، على أن «استقراء الشريعة دل على أن السماحة واليسر من مقاصد الدين»⁴ موافقاً بذلك الإمام الأكبر شيخ المقاصديين: "الشاطبي"،

¹ مقاصد الشريعة ومكارمها: 201

² مقاصد الشريعة: 57

³ نفسه: 58

⁴ نفسه

حين قال: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»¹. ولقد أفاد الإمام ابن عاشور كثيراً من هذه الميزة التي اختارها الله تعالى لهذه الأمة.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾². إن المطلع على كتب

وفتاوى الإمام يجدها مصطبغة بصبغة السماحة التي هي من شعار الإسلام الأكبر، فلم يكن تفكيره متحجراً ولا مائلاً إلى طرفي الغلو، على اعتبار أن السماحة كما عرفها الإمام بنفسه، هي: «سهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضيق والتساهل، وهي راجعة إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط»³. وكيف يقسو رحمه الله وينحو منحى الشدة والغلظة وهو الذي ظل حياته كلها يدمدم على الغالين، ويحذر منهم، ويجلي سماحة الإسلام الكبرى في مواطن الوحي.

لقد تساءل الإمام كعادته عن سر اعتماد الوسطية في هذه الأمة، فأجلى من وراء ذلك الجواب التالي: «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، فالأمر إذن راجع إلى مناسبة الوصف للفطرة التي أودعها الله تعالى فينا، فقد أراد الله تعالى أن تكون شريعة الإسلام شريعة عامة ودائمة، فاقضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلاً، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات، فكانت بسماحتها أشد ملائمة للنفوس»⁴، وقد تحقق مراد الله تعالى من هذا الوصف بما نشاهده من دخول الناس في هذا الدين أفواجا، والإقبال عليه من كل فج عميق، وبما نحس به من انسجام هذا الدين مع ما هو مقرر في فطرتنا وتكويننا،

¹ الموافقات: للشاطبي: 1/520. المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الناشر: دار ابن عفان. الطبعة: الأولى 1417هـ/ 1997م.

² سورة البقرة: 143

³ مقاصد الشريعة: 58

⁴ نفسه: 59

فكان من أثر ذلك: «انتشار الشريعة وطول دوامها، فعلم أن اليسر من الفطرة؛ لأن في فطرة الناس حب الرفق»¹.

إن انتشار الأديان رهين بما معها من أحكام تناسب الناس وتتوخى تيسير التكاليف عنهم، كما أن استجابة الناس للأديان تحصل بمقدار قرب الأديان من السماحة، وصياغة تشريعاتها على قاعدته. وقد ثبت هذا الأمر لدى الإمام باستقراء التاريخ الذي أرانا «أن سرعة امتثال الأمم للشرائع ودوامهم على اتباعها؛ كان على مقدار اقتراب الأديان من السماحة»². وما أشد تفلت الناس من الأديان إذا أحسوا فيها تشدداً، وما أسرع تفرقهم إذا وجدوا منها عنتاً. ومن الملاحظات الدقيقة للإمام حول فلسفة التشريع في الإسلام وانتقاله من حالة العزيمة إلى حالة الرخصة، أن الأحكام الشرعية إذا عرض لها من العوارض الزمنية أو الحالية ما يصيرها مشتملة على شدة انفتح لها باب الرخصة المشروع³، فيكون هذا الانتقال مناسباً للإنسان في هذه الحالة، ومنسجماً مع حالة الضرورة التي طرأت عليه.

وعليه؛ فإن الاعتدال المطلوب في الأفكار يتوقف تحقيقه حسب الإمام على معرفة حقائق الأشياء وطبيعتها، بحيث يعطى لكل شيء حقه ولا يتجاوز حده، فالاعتدال إذن هو الكمال، وهو ينشأ عن معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه، ومعرفة حدودها وغاياتها ومنافعها، كما أنه يستدعي التحلي بخلق الإنصاف، والنظر إلى الأشياء بنظرة موضوعية تجنب الانحياز الذي يمليه الهوى، ويطغيه حب النفس والانتصار لها⁴.

ولمن يسأل عن سر النبوغ والتفوق في فكر الإمام ابن عاشور؛ فإني أهيب به إلى تلمس فكره على ضوء هذا المبدأ، وقياس أفكاره بمقياس قربها من هذه الخصائص

¹ مقاصد الشريعة: 60

² أصول النظام الاجتماعي: 24

³ ينظر: المرجع نفسه: 24

⁴ نفسه

العامّة للشريعة، فإنه سيجد نفسه أمام فكر منفتح ومقبول فى أوساط أغلب الكتاب والمثقفين؛ كونه انبنى على الوسطية واليسر، فلا تكاد تجد فى أفكار الإمام غلوا ولا تعصبا ولا زيادة ولا نقصانا فيما لاحق له فيه، فمعضلة الأفكار والدعوات الإصلاحية اليوم هي الغلو نحو طرفي الإفراط أو التفريط، وكم انحسرت من دعوة بسبب غلوها، مما أدى إلى نفور الناس منها.

هكذا، استطاعت أفكار الإمام الإصلاحية كسب قلوب كثير من الناس بسبب أخذها بخصائص وأصول الشريعة الموجودة فى الإسلام وعدم الحياد عنها.

الفرع الخامس: الأخذ بمقاصد الشريعة.

من جوانب التميز فى شخصية الطاهر ابن عاشور؛ اهتمامه الكبير بمقاصد الشريعة، وإبرازه لها بعد ما اندرست معالمها فى حياة الناس، وغاب كنهها عن فقهاء الإسلام، وقد كان للمقاصد الدور الكبير فى استنباط كثير من الأحكام، وحسم مادة الخلاف فيها، واستشرف كثير من المسائل التي لها تعلق بالمجتمع وقضاياها. فقد استطاع بفضل إحيائه وبعثه للمقاصد مسaire الواقع بطريقة عملية، تضمن للمجتهد فتح آفاق كبيرة للتفكير والنظر المقاصدي للمستجدات.

إن الشيخ ابن عاشور رجل المقاصد بامتياز؛ فهو محبيه ومبعثه، ومجدّده ومظهره بعد أن فارق تفكير الأمة قروناً عديدة، منذ عصر أبي إسحاق الشاطبي رحمه الله، فيمكن القول؛ إن الفضل يرجع للإمام فى بعث التفكير المقاصدي بعد خموله وسكونه، وأهمية هذا العلم: مقاصد الشريعة، تتجلى فى إسهامه فى تنوير وتجديد الفكر الإسلامى، ومحاولة الترجيح فى كثير من القضايا التي هي مثار خلاف وجدال، والمساعدة على تحديد الأولويات فى حياة المسلم المعاصر، ومعرفة ما حقه التقديم وما حقه التأخير، والنظر فى مآلات الأفعال وربط الجزئيات بكلياتها والفروع بأصولها، والنظر كذلك فى المصالح والمفاسد؛ جلباً، ودفعاً، وموازنة بينهما. كل هذا نمتحه من هذا العلم الشريف الذي حاول الإمام بعثه وإحياءه، فأصاب بذلك أيما إصابة وبلغ

فيه المنزلة والغاية. ولعلنا نطلع على هذا من خلال معرفتنا بداعي الإمام في تأليفه لكتاب: (مقاصد الشريعة)، حيث يقول: «هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبزاً للمتفهمين في الدين ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأنصارهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف»¹. فالمقاصد التي أعنيها في هذا المطلب تتعلق بمنهج فريد في التفكير، وطريقة فذة في الحكم والاستدلال، حيث يتحقق بذلك قصد الشارع في مساهمة التشريع لحاجات المجتمع والحصول على الحكم الشرعي المناسب. يرى الأستاذ عياض ابن عاشور، «أن المقاصد كثيراً ما كانت محل إهمال الفقهاء، وهذا ما أدى إلى الانفصام بين الفقه والتشريع»²، وإذا خلا النظر الشرعي اليوم وفي كل لحظة من النظر المقاصدي فلا يعدوا أن يعطي أحكاماً ونتائج غير سديدة، وبعبارة كل البعد عن تحقيق مصالح الناس. ولهذا شكلت المقاصد بالنسبة للشيخ ابن عاشور مدخلاً مهماً للإصلاح والتفاعل مع مختلف القضايا الاجتماعية والثقافية والسياسية³.

إن الفقيه المصلح الذي يضع الفكر المقاصدي أصلاً منهجياً من أصول تفكيره لا يبتعد عنه؛ يجنب نفسه الوقوف في مطبات كثيرة مثل التي وقف فيها الفكر التقليدي الذي ظل حبيس النصوص، جامداً على ألفاظها، متخلفاً عن روحها ومقاصدها، فأنحسر بذلك التفكير، ورمي الدين بالجمود والتخلف. والفقيه

¹ مقاصد الشريعة: 3

² الحركة الإصلاحية بين النص والتاريخ: 98

³ ينظر؛ أسئلة الإصلاح وأجوبة المقاصد في سلفية ابن عاشور؛ لعبد الرحمان العضاوي: 118. بحث ضمن ندوة دولية أقيمت بالرباط بعنوان: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر" تقرير: حسن فتحي ملكاوي. منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط: الأولى. 1432 هـ - 2011 م

المقاصدي يستمد أفكاره من أصل التشريع الذي يرجع فى أحكامه وتشريعاته إلى تحقيق الصالح العام للفرد والمجتمع¹.

إذن؛ كل فعل رجع بالصالح على الفرد أو المجتمع فالفقيه المقاصدي يطلبه ويشجعه ويكثر من إirاده، وكل فعل يرجع بالفساد على الفرد والمجتمع تجد الفقيه المقاصدي ينفر منه ويجنب الناس إياه. لقد فهم ابن عاشور مبكراً أن البحث فى مقاصد الشريعة لا يكون إلا «بحفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصالح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان»²، وبهذا يكون ابن عاشور قد أعاد ربط الشريعة بالحياة، وأعمل المقاصد فى الحياة الاجتماعية، وأوصل الدين بقواعده وأسارره، منتقلاً من الفقه الجزئى إلى الفقه الكلى الاجتماعى، الذي يحيى المقاصد الاجتماعية، ويسعى إلى تطبيقها فى الحياة العامة، ابتداء من الفرد وانتهاء إلى الجماعة لتحقيق النهضة والعمران.

¹ مقاصد الشريعة: 12

² نفسه: 209

الباب الأول: البعد العقدي فى الفكر الإصلاحى لابن

عاشور

الفصل الأول: أسباب فساد الاعتقاد عند ابن عاشور

المبحث الأول: التعتيل والإشراك (الأسباب العملية)

المبحث الثانى: الخطأ فى الصفات (الأسباب العلمية)

الفصل الثانى: سياق إصلاح العقيدة عند ابن عاشور

المبحث الأول: الإصلاح بالتفصيل

المبحث الثانى: الإصلاح بالتعليل

الباب الأول: البعد العقدي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور

تأتي مسألة الإصلاح العقدي على درجة كبيرة من الأهمية في أي مشروع إصلاحي، يروم صاحبه تحسين الحالة العامة للأمة في مختلف مجالاتها؛ ففكراً وممارسة. ومعلوم أن العقيدة تأتي أولاً في عملية الإصلاح، باعتبارها المنطلق والركيزة التي يتكئ عليها كل ما يجيء بعدها. ولهذا كانت الدعوة الإسلامية في بدايتها دعوة عقدية خالصة، تهدف إلى إصلاح اعتقاد الإنسان في ربه ونفسه وفي الكون الذي يعيش فيه. فلا عجب أن مكث النبي عليه أفضل الصلاة والسلام ثلاث عشرة سنة في مكة، وهو يغرس في نفوس أصحابه بذور الإيمان ومعاقده، ويعرفهم بخالقهم ووظيفتهم في الحياة، «ذلك أن إصلاح الفكرة هو مبدأ كل إصلاح، ولأنه لا يرجى صلاح لقوم تلطخت عقولهم بالعقائد الضالة، وخسئت نفوسهم بآثار تلك العقائد المثيرة، فإذا صلح الاعتقاد أمكن صلاح الباقي، لأن المرء إنسان بروحه لا بجسمه»¹.

لقد أنزل الحق تبارك وتعالى كتابه للناس كي يكون هادياً لهم، ومنيراً لكل سبيل الصلاح والصواب. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ فَدَجَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾². وبما أنه عز وجل قد ارتضى بأن يكون كتابه خاتم الديانات، فإن من مقتضى ذلك؛ أن يكون القرآن منتهى الصلاح وغاية الكمال، لا يضاهيه كتاب قبله ولا بعده، وأكبر علامات الإصلاح والهداية؛ إصلاح الاعتقاد. فالقرآن كتاب صلاح وإصلاح للعقيدة من كل جوانبها ومتطلباتها، وسوره الكريمة شاهدة على ذلك ومجلية لهذا الغرض، وهذا ما جعل ابن عاشور في مقدمة تفسيره - وهو يبحث عن مقاصد القرآن العشرة- يضع على رأس هاته المقاصد «إصلاح الاعتقاد

¹ التحرير والتنوير: 194/3

² سورة النساء: 74

وتعليم العقد الصحيح، وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق، لأنه يزيل عن النفس عادة الإذعان لغير ما قام عليه الدليل، ويطهر القلب من الأوهام الناشئة عن الإشراك والدهرية وما بينهما»¹. فالاعتقاد الصحيح حسب ابن عاشور يقوى ملكة النظر والفهم، ويجلى الحقائق فى النفس والقلب كما هي لا كما يحاول الخائضون تشويهها وتحريفها، حتى إذا جاء الهدى والحق من الله، وجد قلبا صافيا، وفطرة سليمة مؤهلين لقبول أمر الله إذعانا وتسليما. أما الاعتقادات الباطلة والأوهام السمجة فإن لها أثرا فى اعوجاج الفكر، وقلق البال، بحيث تنقلب الحقائق فى قلوب وعقول الناس، ويحجمها دخان الأوهام الذى غلّفت به، وإلى هذا المعنى أشار الإمام بقوله: «فإذا نشأ الإنسان على الاعتقاد المصيب ارتاض عقله على قوانين الفكر المصيب، وإذا نشأ على ضد ذلك سخر عقله لاتباع طرائق الخطأ فى التفكير، وقبول التعاليم الضالة»². وهكذا، فصواب الاعتقاد مؤثر فى صواب الفكر ومسدد له.

¹ التحرير والتنوير: 40/1

² أصول النظام الاجتماعى: 43

الفصل الأول: أسباب فساد الاعتقاد عند ابن عاشور

حصر ابن عاشور الأسباب -كعاداته في التقسيم والضبط-، في ثلاثة أسباب، جاءت كالتالي:

التعطيل، والإشراك، والخطأ في الصفات

وبعد نظر وتأمل، بدا لي أن هذا التقسيم الذي انتهجه الإمام، يمكن إرجاعه إلى تقسيم أعلى، يهم أمرين اثنين:

أولاهما: أسباب عملية، تهم: (التعطيل والإشراك)

وثانيهما: أسباب علمية، تهم: (الخطأ في الصفات)¹

المبحث الأول: التعطيل والإشراك (الأسباب العملية)

المطلب الأول: التعطيل²

بدأ الإمام في الحديث عن أسباب فساد الاعتقاد بهذا السبب، وهو أمر حقه التقديم فعلا. ذلك أن أخطر فكرة تهدد العقائد والأديان كلها، وتأتي على قواعدها من الأساس؛ تعطيل فكرة وجود الإله وإنكاره. إذ يعتبر الإنكار أو التعطيل أكبر جرم يمكن أن يعصي به الإنسان ربه، فيكفر به. وإنا لنجد عتاة الكافرين لم يستطيعوا إنكار ربوبية الله وخالقيته، بما فيهم إبليس -لعنه الله-، حيث يقول: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ

¹ ترجع الأسباب العملية لفساد الاعتقاد، إلى التطبيق العملي الفاسد للعقيدة، من قبل طائفة من الناس؛ عامتهم وخاصتهم. أما الأسباب العلمية، فتؤول إلى طائفة العلماء، والأسباب العلمية التي جعلت الاختلاف حاصلا بينهم في أمور العقيدة. وتجدر الإشارة هنا، إلى تقسيم الإمام لأسباب فساد الاعتقاد قد جاء من ناحية الجملة، ويمكن إدراج كثير من الأسباب المفصلة تحته.

² ينبغي التنبيه هنا إلى أن ابن عاشور لا يستعمل في هذا المقام مصطلح التعطيل، بمعنى؛ تعطيل صفات الله تعالى كما هو متعارف عليه بين الفرق العقدية، وإنما يوظف -ابن عاشور- مصطلح التعطيل، للتعبير عن إنكار الله تعالى، أو بتعبيره: تعطيل فكرة وجود الله، والإلحاد به.

خَلَقْتَنِي مِنْ بَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿١١﴾¹، فأثبت هنا إبليس لله تعالى أنه خلق، ومقتضى هذا الإثبات، الاعتراف بوجود الله تعالى وبخصوص أفعاله وتصرفاته في ملكه. فكيف بالإنسان اليوم ينكر ذلك، ويزري بنفسه ويحط من قيمته، نكرانا بالله؟! **الفرع الأول: الدهرية معطلة**

أخبرنا القرآن عن طائفة من الناس معطلة، هي المسماة ب: الدهرية، وذكر من مزاعمها قولها: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾²

والدهرية فرقة عطلت المصنوعات عن صانعها كما قال ابن القيم، وذكر من أقاويلها الفاسدة ما جعلها أصلاً لكل المعطلة بعدها، حيث سلبت قدرة الله وإرادته في الخلق والتصوير والتكوين، ونسبتها للطبيعة والزمن اللتان هما مخلوقتان من مخلوقات الله³. وابن القيم سبق ابن عاشور بقوله: «...فداء التعطيل، وداء الإشرار، وداء مخالفة الرسول وجحد ما جاء به، أو شيء منه؛ هو أصل بلاء العالم، ومنبع كل شر، وأساس كل باطل. فليست فرقة من فرق أهل الإلحاد والباطل والبدع إلا وقولها مشتق من هذه الأصول الثلاثة، أو من بعضها»⁴.

فبالرجوع للآية، نجد أن هاته الفرقة تريد أن تثبت مسؤولية الموت للدهر (الزمان)، بينما الحال أن الدهر والزمان حادث، وهو من مخلوقات الله، فكيف يمكنه أن يكون خالقاً؟!، كما أن زعمهم هذا لا دليل عليه كما يقول ابن عاشور: «لأن

¹ سورة الأعراف: 11

² سورة الجاثية: 23

³ من ذلك قولهم: «إن الأشياء ليس لها أول البتة، وإنما تخرج من القوة إلى الفعل. فإذا خرج ما كان بالقوة إلى الفعل، تكونت الأشياء: مركباتها، وبسائطها، من ذاتها لا من شيء آخر». وقالوا: «إن العالم دائم لم يزل ولا يزال، لا يتغير، ولا يضمحل، ولا يجوز أن يكون المبدع يفعل فعلاً يبطل ويضمحل إلا وهو يبطل ويضمحل مع فعله، وهذا العالم هو الممسك لهذه الأجزاء التي فيه». إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان؛ ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). المحقق: محمد حامد الفقي. الناشر: مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية. (ولمعرفة مزيد أقوالهم يرجى مراجعة نفس المصدر)

⁴ إغاثة اللفهان: 255/2

الدهر وهو الزمان ليس بمميت مباشرة وهو ظاهر، ولا بواسطة في الإمامة، إذ الزمان أمر اعتباري لا يفعل ولا يؤثر، وإنما هو مقادير يقدر بها الناس الأبعاد بين الحوادث، مرجعه إلى تقدير حصة النهار والليل وحصص الفصول الأربعة، وإنما توهم عامة الناس أن الزمان متصرف، وهي توهمات شاعت حتى استقرت في الأذهان الساذجة¹. ولذلك أعقبت الآية بقوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ فهم يقولون ما لا علم لهم به، ويرجمون بالغيب ظنا، وإن الظن لا يغني من الحق شيئا. ولهذا، كانت الدهرية والإشراك من أصول فساد الاعتقاد عند ابن عاشور².

الفرع الثاني: التعطيل اليوم (الإلحاد)

إن فكرة الإلحاد وتعطيل وجود الصانع فكرة قديمة، تلبس بها الإنسان في فترات موعلة من التاريخ، يرجع ذلك إلى تقبل أفكار قديمة واتباع طرائق الدهريين والفلاسفة اليونانيين. يقول عمرو الشریف: «والدهرية أصل كل مذاهب الإلحاد والمادية التي عرفت البشرية، كما يمكن اعتبار الفلسفة الوضعية الحديثة أحدث صور الدهرية القديمة، وهؤلاء الدهريون المنكرون للألوهية هم أقرب الكافرين من الملاحدة المعاصرين»³.

يريد الملاحدة اليوم أن يجعلوا من طريقهم إلحادا علميا منطقيا، يتوسمون للدفاع عنه العلم الحديث وحقوقه المختلفة في علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد وغيرها⁴، إلا أن خلفية الملحد في اتجاههم الملحد راجع بالأساس إلى وجود أزمت نفسيية، وغياب المعنى، والتدمير من الحياة بعد أن قتلت الحضارة المادية فيهم العمق والمعنى، فأصبح الإنسان يعيش لا يدري لم؟، وكيف؟، وماذا بعد؟ ومن أفضل

¹ التحرير والتنوير: 363/25

² يقول ابن عاشور: «وكان أصل فساد الاعتقاد أحد أمرين هما: الدهرية والإشراك» التحرير والتنوير: 155/21

³ الإلحاد مشكلة نفسية: الدكتور عمرو الشریف: 317. ط: الأولى. الناشر: نيويورك للنشر والتوزيع. القاهرة. 1437هـ/2016م.

⁴ وذلك من خلال نظرية: (داروين في الخلق)، و(فرويد في علم النفس)، و(دوركايم في علم الاجتماع)، و(ماركس في علم الاقتصاد). انظر كتاب: الثبات والتطور في حياة البشرية: محمد قطب. دار الشروق للنشر. ط: السادسة. السنة: 1406هـ-1986م

من وضح هذه المسألة، وناقش مزاعم أهلها؛ مفندا ومكذبا، الدكتور: عمرو الشريف، حيث قال: «إن العوائق الرئيسة أمام الإيمان بالله، ليست موضوعية؛ "علمية أو منطقية"، فى معظم الأحيان، لكنها ذاتية؛ "نفسية، شخصية، اجتماعية" فى المقام الأول، ومهما قدم المعارضون للإيمان من أسباب علمية ومنطقية لإلحادهم، فهى ليست إلا قناعا Persona تختفى وراءه دوافعهم الذاتية الواعية وغير الواعية»¹

لقد أحدثت الحضارة الغربية فى عقول وقلوب الناس تضخما كبيرا غطى عليهم كل ما هو روحى وغيبى، فحصل للرجل الغربى فراغ بسبب ذلك، أنذر بفساد الإنسان وحضارته وصيرورتها إلى الزوال. وعليه؛ ما دامت فكرة الإلحاد اليوم بعيدة عن كل ما هو علمى أو فكرى، ومرتبطة أساسا بما هو نفسى أو اقتصادى أو اجتماعى، فلا علاج لها إلا بمواجهة المشكل لا أعراضه، والاهتمام بأصله لا بفرعه، وعدم محاسبة الإله على أخطاء الإنسان.

أما خطة ابن عاشور للتخلص من فساد الدهرية وأهل الشرك فهو ما سيأتى لاحقا فى سبل إصلاح العقيدة.

المطلب الثانى: الإشراك

يأتى الإشراك فى مسار أسباب فساد الاعتقاد عند الإمام ثانيا، وهو بهذا الترتيب أخف من سابقه وأخص منه، وأقرب للفترة كما قال الإمام عنه²، ذلك أن فيه اعترافا ضمنيا بوجود الصانع، غير أنه يجعله متعددا، فأن تثبت صانعا ومتعددا أفضل من أن تنفى وجود أى شيء. ولذلك كان الإشراك الأشهر بين الناس من التعطيل، وذلك لوضوح أدلته وضعف مقولة التعطيل التى لا يسندها نص ولا عقل؟ فما الذى جر الناس إلى الإشراك فى العبودية حسب ابن عاشور؟

¹ الإلحاد مشكلة نفسية: 445

² أصول النظام الاجتماعى: 43

الفرع الأول: الأسباب الداعية إلى الإشراك حسب ابن عاشور أولاً: الإفراط والغلو في تقديس المحبوب

تنبه ابن عاشور إلى هذا السبب من لائح قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ

ءَالِيَهُتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وُدَّآ وَلَا سَوَاعَا﴾ وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا¹، فعلق

على ذلك قائلاً: «حقاً إن إفراط المحبة يغري بتقديس أثر المحبوب»².

حدث هذا بعد زمن نوح -عليه السلام-، حيث حكى القرآن الكريم عن أشخاص صالحين (ود وسواع ويغوث ويعوق ونسرا)، أقام الناس تماثيل وصور على قبورهم بعد موتهم، إكراماً لصلاحهم السابق، وبعد أن تقادم الزمن وفشا الجهل، عبد الناس تلك التماثيل تقرباً إلى الله تعالى، وظننا منهم أنها تنفع وتضرر. قال ابن عباس عن هذه الأسماء: «...هِيَ أَسْمَاءُ رِجَالٍ صَالِحِينَ مِنْ قَوْمِ نُوحٍ، فَلَمَّا هَلَكُوا أَوْحَى الشَّيْطَانُ إِلَى قَوْمِهِمْ، أَنْ انْصَبُّوا إِلَى مَجَالِسِهِمْ الَّتِي كَانُوا يَجْلِسُونَ أَنْصَابًا وَسَمُّوَهَا بِأَسْمَائِهِمْ، فَفَعَلُوا، فَلَمْ تُعْبَدْ، حَتَّى إِذَا هَلَكَ أُولَئِكَ وَتَنَسَّخَ الْعِلْمُ عُبِدَتْ»³

فالحاصل إذن: أن الإفراط في تقديس الصالحين قد يوقع في الشرك إن عاجلاً أم آجلاً، ولذلك جاءت الشريعة بسد ذريعة كل ما من شأنه أن يوقع في الشرك قولاً أو فعلاً.

ثانياً: اعتقاد أن التواصل مع المعبود يحتاج وسطاء وشفعاء

هذه حيلة من حيل المشركين، زين لهم إبليس عملها فظنوها حسناً، فاستعملوها في باطلهم، حيث أعجزهم أن يصرفوا الناس عن الإيمان إلى الإلحاد بقوة العقل وسلطان البرهان، فأوجدوا هذه الفرية لكسب تعاطف الناس وإقبالهم، فجر هذا الأمر الناس إلى اعتقاد الألوهية في هؤلاء الشفعاء والوسطاء، الذين قد يكونون

¹ سورة نوح: 23

² أصول النظام الاجتماعي: 43

³ أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب: تفسير القرآن. باب: {ودا ولا سواعا، ولا يغوث ويعوق} [نوح: 23]. 160/6

أنبياء بحق، مثل: (عيسى)، أو أدعياء زعموا قربهم من الله وحكمهم باسمه، مثل: (رجال الكنيسة)، ولقطع الطريق على كل داع بباطل، جاءت آيات الكتاب العزيز واضحة في نفي الشفاعة إلا بإذن الله تعالى، ونبتذ الوساطة فيما بين الله وخلقه، لأن الله تعالى قريب من عباده. قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾¹

قال الإمام، معلقاً على الآية: «فلا تغني عن الكفار ألهمهم ولا صلاحاؤهم على اختلاف عقائدهم في غناء أولئك عنهم، فالمقصود نفي غنائهم عنهم بأن يحولوا بينهم وبين عقاب الله تعالى، أي: نفي أن يجزوا عنهم جزاء يمنع الله عن نوالهم بسوء رعياء لأوليائهم(..)، وهذا التأييس يستتبع تحقير من توهمهم الكفرة شفعاء، وإبطال ما زعموه مغنيا عنهم من غضب الله من قرايين قربوها ومجادلات أعدوها»²، وهم يسمون أصنامهم شفعاء، نحو قولهم: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾³، فيعتقدون فيهم النفع والخير، ولذلك قالوا في التلبية: «لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك»⁴، وهذا من سخف عقولهم، وسذاجة تفكيرهم، «حيث جعلوا عبادة غير الله وسيلة إلى القرب من الله، فنقضوا بهذه الوسيلة مقصدها وتطلبوا القربة بما أبعدها، والوسيلة إذا أفضت إلى إبطال المقصد كان التوسل بها ضرباً من العبث»⁵.

¹ سورة البقرة: 47

² التحرير والتنوير: 485/1

³ سورة يونس: 18

⁴ السيرة النبوية، لابن هشام: 73/1. المحقق: طه عبد الرؤوف سعد. الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة. عدد الأجزاء: 2

⁵ التحرير والتنوير: 317/23

الفرع الثاني: النصارى والإشراك

من الفرق التي رد عليها الإمام إشراكها بالله تعالى فرقة النصارى، التي كان له معها صولات وجولات من الحجاج والرد على كثير من ضلالاتها وانحرافاتهما، فقد تعرض الإمام في تفسيره إلى كثير من مقولات النصارى، خصوصا ما يتعلق بالمسيح عيسى عليه السلام، واتخاذهم له إلها مع الله، وقولهم هو ابن الله.

قال تعالى في حق عيسى موضحا حقيقته: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ

ءَادَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾¹. لما كان ميلاد عيسى عليه السلام معجزا، حيث ولد من أم بلا أب، كان ذلك مسوغا للنصارى للقول بألوهيته وأنه ابن الله، فجاء كلام الله تعالى في الآية مقارنا بين خلق آدم وخلق عيسى، إذ كلاهما خلق بلا أب، وامتناز آدم عليه السلام بأن خلق بلا أم أيضا، ومع ذلك لم يقل أحد بأنه ابن الله، فكيف يكون عيسى ابنا لله؟!، وأمه مريم عليها السلام ماثلة أمامهم. يقول ابن عاشور- في معرض تفسيره للآية السابقة- مفندا زعمهم هذا: فبين الله تعالى في هذه الآية ما نشأ من الأوهام عند النصارى، عن وصف عيسى بأنه كلمة من الله، فضلوا بتوهمهم أنه ليس خالص الناسوت. وهذا شروع في إبطال عقيدة النصارى من تأليه عيسى، ورد مطاعنهم في الإسلام وهو أقطع دليل بطريق الإلزام، لأنهم قالوا بإلهية عيسى من أجل أنه خلق بكلمة من الله وليس له أب، فقالوا: هو ابن الله، فأراهم الله أن آدم أولى بأن يدعى له ذلك، فإذا لم يكن آدم إلها مع أنه خلق بدون أبوين فعيسى أولى بالخلق من آدم. ويمضي ابن عاشور متحدثا عن الحكمة من التمثيل الإلهي في الآية بين آدم وعيسى عليهما السلام، ذلك أن محل التمثيل يظهر في كون كليهما خلق من دون أب، ويزيد آدم بكونه من دون أم أيضا، فلذلك احتيج إلى ذكر وجه الشبه بقوله: (خلقه من تراب.. الآية)، أي: خلقه دون أب ولا أم، بل بكلمة كن، مع بيان كونه أقوى في

¹ سورة آل عمران: 58

المشبه به على ما هو الغالب. وإنما قال عند الله، أي: نسبته إلى الله لا يزيد على آدم شيئا في كونه خلقا غير معتاد لكم، لأنهم جعلوا خلقه العجيب موجبا للمسيح نسبة خاصة عند الله وهي البنوة¹.

لقد جر النصارى إلى هذا الشرك غلوهم في عيسى وتقديسهم له، فقد طولبوا باتباع المسيح لكنهم غلو وتجاوزوا الحد، وأفرطوا كثيرا؛ والإفراط في حب المحبوب موجب لتقديسه، ومن ثم عبادته كما تقدم عند ابن عاشور.

الفرع الثالث: اليهود والإشراك

لقد سبق لليهود قول في الإشراك أيضا، مثل ما للنصارى، وذلك عند قولهم: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ غَزِيرُ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾²

فالإشراك وادعاء الولد لله، عَرَضَ لليهود والنصارى معا، وكذلك حصل مع المشركين حينما ظنوا الملائكة بنات لله. قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَلْبٌ فَلْيَنْتَوُوا﴾³، وقد رد الإمام عليهم هذا الزعم الموجود في الآية، بصريح لفظها على لسانهم، واستطاع أن يستخرج منها ثلاثة ملامح علمية. هذا ببيانها:

1_ اتخذ الله ولدا

قال الإمام: «وقوله: اتخذ الله ولدا، جاء بلفظ (اتخذ) تعريضا بالاستهزاء بهم بأن كلامهم لا يلتئم، لأنهم أثبتوا ولدا لله ويقولون اتخذه الله.

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 263/3

² سورة التوبة: 30. وعزيز: اسم حبر كبير من أحبار اليهود الذين كانوا في الأسر البابلي، واسمه في العبرانية (عزرا)، وكان حافظا للتوراة (...). فكان "عزرا" زعيم أحبار اليهود الذين رجعوا بقومهم إلى أورشليم وجددوا الهيكل وأعاد شريعة التوراة من حفظه، فكان اليهود يعظمون عزرا إلى حد أن ادعى عامتهم أن عزرا ابن الله، غلوا منهم في تقديسه، التحرير والتنوير: 167/10

³ سورة البقرة: 115

والاتخاذ: الاكتساب، وهو ينافي (الولدية) إذ (الولدية) تولد بدون صنع، فإذا جاء الصنع جاءت العبودية لا محالة، وهذا التخالف هو ما يعبر عنه في علم الجدل بـ: "فساد الوضع"، وهو أن يستنتج وجود الشيء من وجود ضده

2_ سبحانه

وقوله: (سبحانه)، تنزيه لله عن شنيع هذا القول. وفيه إشارة إلى أن (الولدية) نقص بالنسبة إلى الله تعالى وإن كانت كمالاته في الشاهد، لأنها إنما كانت كمالاته في الشاهد من حيث إنها تسد بعض نقائصه عند العجز والفقر، وتسد مكانه عند الاضمحلال، والله منزّه عن جميع ذلك، فلو كان له ولد لأذن بالحدوث وبالحاجة إليه

3_ له قانتون

وفي قوله: (له قانتون)، حجة ثالثة على انتفاء الولد، لأن الخضوع من شعار العبيد، أما الولد فله إدلال على الوالد. وإنما يبر به ولا يقنت، فكان إثبات القنوت كناية عن انتفاء (الولدية) بانتفاء لازمها لثبوت مساوي نقيضه، ومساوي النقيض نقيض وإثبات النقيض يستلزم نفي ما هو نقيض له.¹ وهكذا، يكون الإمام قد استدمج استدلالاً عدة: (عقلية ولغوية) للرد على قول اليهود والنصارى، وإثبات استحالة الولد في حق الله تعالى، الكبير المتعال، الذي لا يعوزه شيء في الأرض ولا في السماء.

المبحث الثاني: الخطأ في الصفات (الأسباب العلمية).

المطلب الأول: حقيقة الخطأ في الصفات حسب ابن عاشور.

بعدما أنهيت الحديث عن الأسباب العملية لفساد الاعتقاد عند ابن عاشور، سأحدث في هذا المطلب عن الأسباب العلمية التي أوجبت هذا الاختلاف، وهي تنحصر عند ابن عاشور فيما أسماه: الخطأ في الصفات، والتي يرجع الأمر فيها إلى اختلاف

¹ التحرير والتنوير: 684/1، 685 (بتصرف)

أقاول الفرق والغلو فيما يجب وما لا يجب في حق الله تعالى، ولعل هذا من الانقسام والاختلاف الذي أشار إليه النبي الكريم في الحديث الذي يقول فيه: «تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»¹. فكيف نظر الإمام إلى هذا الخطأ؟ وكيف تصرف مع أصحاب الطوائف التي تنأثر كلامها في كل جانب؟

يقربنا الإمام أولاً من حقيقة الخطأ والفساد ههنا، وذلك ليكون لنا تصور واضح عن هذا الفساد، فيقول: «والفساد هنا ما عرض للعقائد الدينية التي صحّت أصولها. وأهلها وإن كانوا قد آمنوا بوجود إله وتقديسه، هم خلطوا ذلك باتباع صفات لله لا تناسب قدسيته»²، فيتبين من خلال كلام الإمام، أن الخطأ الذي وقع هنا لا يدخل ضمن الكليات، وأنه لا يتطرق إلى الأصول. وعليه، لا ينبغي تحميل أصحابه لوما فوق ذلك. وهنا يظهر ملمح من ملامح تسامح الإمام مع أصحاب العقائد المختلفة، واعتداله في الحكم عليهم، بحيث لا يخرجهم من دائرة الإسلام، ولا يحكم بتكفيرهم ونبذهم، وكأنه يقرر بأن الخطأ في الصفات لا يدور على الكفر والإيمان، وإنما مداره الخطأ والصواب. ولذلك تفسيرات وتعليقات سيأتي ذكرها لاحقاً.

وفي معرض كلامه عن أصحاب العقائد ضمن هذه الدائرة، أشار الإمام إلى قرب طائفة الخطأ في الصفات من أهل الشرك وأهل التعطيل، واتصالها معهم بنصيب. فقال: «هم يأخذون من الإشراك بنصيب، إذ ليس الإشراك إلا خطأ في أعظم صفة لله تعالى وهي الوجدانية. ويأخذون من التعطيل بنصيب، لأن إثبات صفات لا تليق بالله تعالى يستلزم نفي أضدادها التي هي كمالات، وأن إثبات إله متصف بغير

¹ أخرجه الترمذي في سننه، كتاب: الإيمان. باب: ما جاء في افتراق هذه الأمة. وزاد بالقول: وفي الباب عن سعد، وعبد الله بن عمرو، وعوف بن مالك «حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح» 25/5. وأخرجه ابن ماجه في سننه. كتاب الفتن. باب: افتراق الأمة. وقال الأرئؤوط عن هذا الحديث. «صحيح لغيره» 128/5. تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2). ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3). وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5). الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر. الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.

² أصول النظام الاجتماعي: 43

صفات الإله بمنزلة نفي ذلك الموصوف»¹. والملاحظ على هذا الكلام أنه قد يكون سببا ومثارا إلى النكير الشديد، والخوض العنيف مع مقالات أصحاب هاته الطائفة "الخطأ في الصفات"، خصوصا إذا تلقف هذا الكلام من هو متصف بالجهل والتقليد، وسوّغ من خلاله أن ينصب نفسه حاكما على الناس، فيأخذ في تفسيق البعض وتكفير البعض، وموالاته الناس ومعاداتهم على أساس المذهب الكلامي²، وهذا الكلام ليس محض افتراض وتخيل، بل في تاريخنا الإسلامي المرهق ما يدل عليه ويشهد له، فقد مضى عهد كانت الفرق الكلامية فيه تتبادل فيما بينها الكفر والإلزام به، ونشط لذلك الأتباع والعوام، فكانت فتنة وفساد كبير.

لذلك، أرى أن كلام الإمام لا يستقيم على الحقيقة؛ لأن الخطأ في الصفات بعيد كل البعد عن الوقوع في الإشراك أو التعطيل؛ ولأن الإله في الحالتين معا إما غير موجود، أو موجود وجودا ناقصا ينازعه فيه شركاء، أو غير ذلك. ولا أحد من أهل الفرق التي صحت أصولها -كما قال الإمام- يقول بمقالة أهل الشرك أو التعطيل. ووقوف الكلام هنا عند الحد الموضوع له حقيقة، مانع من وقوع زلات وهنات في الفعل أو القول.

المطلب الثاني: منهج ابن عاشور في التعامل مع الفرق الكلامية

لقد تناثر كلام الفرق الإسلامية قديما وحديثا في صفات الله تعالى وأسمائه، كل بما وسعه علمه وفهمه، وتضاربت الآراء فيما بينهم تضاربا كبيرا، حتى طغى على الاختلاف التعصب للمذهب، وتخوين المخالف، وتكفيره، إلى غير ذلك. ويهمننا في هذه

¹ أصول النظام الاجتماعي: 44

² نستحضر هنا ما حدث زمن الدولة العباسية، من تنازع بين فرقة المعتزلة وأهل الحديث، ومحنة الإمام "ابن حنبل" المشهورة ب: "خلق القرآن". يراجع: سير أعلام النبلاء؛ للذهبي: 307/10. المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الثالثة، 1405 هـ / 1985 م.

المسألة أن نقف على منهج ابن عاشور في الحكم على هاتين الفرق، وكيف تعامل معها؟ وهل سار في ذلك سير المتمذهبين المتعصبين، أم سير المنصفين المعتدلين؟ فمن مظاهر تعامل ابن عاشور مع أهل الفرق، أذكر:

الفرع الأول: دفع الكفروتأويل حسن لمقالات الفرق في باب الصفات.

لقد نظر الإمام إلى تعدد الأقوال في باب الصفات نظر المحسنين المغذرين، ولم ينظر إليها نظر المكفرين المتعصبين، ولم يكن انتساب الإمام للفرقة الأشعرية في باب العقائد دافعا له إلى أن يتعصب لها أو يشدد النكير على من خالفها واختار طريقا غيرها. وأشد الأمور التي كان الإمام حريصا على ألا ينزلق إليها سوء الفهم والتأويل؛ الدخول في خضخاض من التكفير والتراشق به، وتجنب حصول الفتنة بين طوائف الإسلام بحيث يصعب تلافي أمرها.

لذلك كله، انتقد الإمام مقالات أهل العقائد ممن يتخذ القول بالتكفير منهجا له¹، وبين أن «إطلاق الكفر في كلام الله وكلام بعض السلف على ارتكاب جريمة عظيمة في الإسلام، إطلاق على وجه التغليظ بالتشبيه المفيد لتشنيع ارتكاب ما هو من الأفعال المباحة عند أهل الكفر»²، والإمام هنا يشير إلى قضية خطيرة تتمثل في المسارعة إلى التكفير والتنازع به، مما قد يحصل مع كثير من الناس، ذلك أن عامة الناس وخواصهم حتى-، بجهل منهم أو بسوء تأويل - يحملون كلاما يتلقفونه من الرسول أو بعض العلماء على ظاهره المفيد للتكفير، والحال أن الأمر لا يقتضي ذلك منهم ولا يلزمهم في شيء، ونظير هذا في كلام النبي عليه الصلاة والسلام كثير، منه قوله في الحديث الصحيح: «مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا، وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»³.

¹ الإشارة هنا إلى فرقة الخوارج التي من أصولها القول "بتكفير مرتكب الكبيرة".

² التحرير والتنوير: 374/1

³ أخرجه مسلم في صحيحه كتاب: الإيمان. باب: قوله عليه السلام: "من غشنا فليس منا": 99/1

وإنني أجد عبارة (ليس منا) قد ترددت في كثير من الأحاديث¹، وقد يفهم منها البعض الخروج من جماعة المسلمين (كما تقول الخوارج)². بينما الحال، أن اللفظ قد خرج مخرج التغليظ والتهويل من شناعة الفعل وعدم قربيه كما أخبر الإمام. فالمسألة بلاغية لا حقيقية على ظاهرها،

وللأسف، هذا ما حمل بعض فرق المسلمين على «التشبه بظاهر ذلك الإطلاق، فيقضون بالكفر على مرتكب الكبائر، ولا يلتفتون إلى ما يعارض ذلك في إطلاقات كلام الله ورسوله (...). ومذهب أهل الحق من السلف والخلف، أنه لا يكفر أحد من المسلمين بذنب أو ذنوب من الكبائر، فقد ارتكبت الذنوب الكبائر في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء، فلم يعاملوا المجرمين معاملة المرتدين عن الدين. والقول بتكفير العصاة خطر على الدين، لأنه يؤول إلى انحلال جامعة الإسلام، ويهون على المذنب الانسلاخ من الإسلام منشدا: «أنا الغريق فما خوفي من البلل»³. نلاحظ أن الإمام في هذا القول، يرد على الخوارج خطأهم، ويثبت بالحجة والدليل زيف ادعائهم في أقاويلهم، وفي نفس الوقت يوضح مرد هذا الخطأ، ويدعو إلى تداركه وعدم التماذي فيه، لأنه يتحول إلى خرق أصل كبير، هو: الجماعة الدينية أو الأخوة الإسلامية، ذلك أن الأمر متعلق بظاهرة التكفير التي يسبب الخوض فيها فسادا كبيرا، ويجعل المسلمين أعداء، بعضهم يكفر بعض.

وأما عن الخطأ في الصفات، فإن التكفير عنه بعيد، لا مسوغ له، لذلك قطع الإمام بأنه «لا يكفر أحد بإثبات صفة لله لا تنافي كماله، ولا نفي صفة عنه ليس في نفيها

¹ منها حديث أبي ذر «وَمَنْ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا» أخرجه مسلم. كتاب: الإيمان باب: بيان حال إيمان من رغب عن أبيه: 79/1 وحديث عبد الله في صحيح مسلم أيضا «لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ، أَوْ شَقَّ الْجُيُوبَ، أَوْ دَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ» كتاب: الإيمان. باب: تحريم ضرب الخدود وشق الجيوب. 99/1. وغيرها كثير.

² الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: 129/3. الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة.

³ التحرير والتنوير: 375/1. والبيت يرجع للمتنبى في ديوانه "شرح ديوان المتنبي" للواحدي: 245/1. الناشر: مكتبة مشكاة الإسلامية

نقصان لجلاله، فإن كثيرا من الفرق نفوا صفات ما قصدوا بنفيها إلا إجلالا لله تعالى، وربما أفرطوا في ذلك كما نفى المعتزلة صفات المعاني وجواز رؤية الله تعالى. وكثير من الفرق أثبتوا صفات ما قصدوا من إثباتها إلا احترام ظواهر كلامه تعالى، كما أثبت بعض السلف اليد والإصبع مع جزمهم بأن الله لا يشبه الحوادث¹. إن الخطأ في الصفات بين فرق المسلمين لا يضر حسب ابن عاشور، ولا ينبغي اعتباره إثما عظيما، مادام قصد كل متأول؛ تقديس الله تعالى، وتنزيهه عن الحوادث وعن مشابهة خلقه. لكن هذا لا يمنع -حسب الإمام- من بيان خطأ من أخطأ، وتقويم من اعوج. فكم من صاحب نية حسنة قعدت به نيته عن الوصول إلى الصواب وتحصيل أسبابه، فينبغي أن يكون المعيار، هو اعتبار الخطأ والصواب، ورائد كل واحد الحجة والدليل.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اعتبار المخالف في العقائد كافرا أو مبتدعا، هو نظر قد يكون متبادلا بين جميع الفرق، فالإمام ابن عاشور مثلا، وهو أشعري العقيدة، يعتبر في نظر المعتزلي مبتدعا في أخذه بالتأويل، وصرف اللفظ عن حقيقته. فالحاصل، أن الدخول في التنازع بين الفرق مهلك للجميع. ومفرق لذات البين.

الفرع الثاني: تجنب القدح في الخصوم والدعوة إلى الحكمة والحوار معهم.

مظهر آخر يمكن من خلاله تجلية منهج ابن عاشور في التعامل مع الفرق الكلامية، يتجلى في دعوته إلى التسامح والإنصاف مع أهل الفرق العقائدية، وهو أدب رفيع يصدر منه، قصد إظهار الطريقة الرفيعة التي يجب أن يكون عليها المسلمون في حال اختلافهم؛ من تجنب للمسارعة إلى النبز، والقدح، والتراشق بالألسن والأيدي. وهو بهذا يربي في الأمة حس الاختلاف الذي هو واقع لا محالة بقدر الله. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ

¹ التحرير والتنوير: 375/1

وَلِذَلِكَ خَلَفَهُمْ¹، وينمي كذلك فضيلة الاعتراف للآخر بحقه في أن يتميز ويختلف، ويتبع ما أسلمه إليه عقله ودليله، وفي سبيل تقرير هذه المسألة، عثرت على نص ثمين للإمام، يقول فيه: «وفيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة من الاعتقادات؛ فالمسلم مخير في اعتقاد ما شاء منه إلا أنه في مراتب الخطأ والصواب. فللمسلم أن يكون: سنيا سلفيا، أو أشعريا ماتريديا، وأن يكون معتزليا، أو خارجيا، أو زيدا، أو إماميا. وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز بين ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ، أو الحق والباطل، ولا نكفر أحدا من أهل القبلة»².

ما أحوجنا اليوم إلى هذا الكلام، ونحن نرى التنافر الذي وصلت إليه الفرق الإسلامية فيما بينها، ومدى ضيق صدر بعضها ببعض، والسرعة إلى التقاتل والفجور في الخصومة. إن هذا التنوع الموجود في تاريخ الأمة، كان يعتبر سابقا مصدر ثراء لها في فقهها وأصولها، ونقطة مشعة تفتخر بها في فكرها، واليوم حينما ضاقت الصدور أصبحنا ننظر إلى هذا الاختلاف بالريبة، ونراه سببا لانقسامنا وانشطارنا. وحينما يمثل ابن عاشور بأصول هاته الفرق: (سنية وخوارج...)، فإنه يشير إلى واقع معيش نكد، يريد له أن يزول ويتصالح كل مع غريمه، حتى تذهب الأحقاد وتشفى الصدور، وتهتم كل فرقة بنفسها وتعديل مواقفها على ميزان الحوار والمناظرة. أما إفناء بعضهم البعض باللمز والقبح والفجور فهو الهلكة عينها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التسامح الذي يدعو إليه الإمام مع أهل الفرق العقائدية لا يعني عدم محاورتهم وتبيين مظاهر خطائهم، ودعوتهم إلى الرجوع للصواب إذا تبين. فليس كل اختلاف معتبر كما هو معلوم إلا اختلاف له حظ من النظر. وهذه دعوة مبطنة من الإمام إلى الاجتهاد وإعمال الفكر، وتقليب النظر في الأدلة كي يعلم الصواب ويجتنب الخطأ.

¹ سورة هود: 118

² أصول النظام الاجتماعي: 172

وفي سبيل تجنب الخوض مع الخصوم والنزول إلى مستواهم في النقاش والسباب، أبان ابن عاشور عن ترفع قدير، وسمو كبير بنفسه عن لمز أحد أو الخوض فيه، كما تمنى على غيره وخصوصا علماء مذهبه ألا ينزلوا إلى ساحة الخصوم في الرد والسباب. ففي معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ﴾¹، انتقد ابن عاشور تعسف الزمخشري في تأويل الآية تأويلا حملة على نصرة مذهبه، وذلك في قوله: «وأما ما تبجح به الزمخشري في «الكشاف» فذلك من عدوان تعصبه على مخالفه على عادته، وما كان ينبغي لعلماء طريقتنا التنازل لمهاجاته بمثل ما هاجهم به»².

الفرع الثالث: التسامح مع المخالفين في العقيدة (نموذج الزمخشري).

يعتبر التعامل مع الزمخشري مظهرا جليا وواضحا على سمو الإمام ابن عاشور ونبل خلقه في دائرة الاختلاف العقدي الإسلامي، ويبدو ذلك جليا إذا علمنا أن ابن عاشور في تفسيره جعل كتاب "الكشاف" للزمخشري من أهم المراجع التي أفاض منها النُّقول في غالب القضايا التي تناولها، رغم الاختلاف الموجود بينهما في المذهب العقدي، ولدلالة هذا أمران:

أولهما: اعتراف الإمام بعلو كعب الزمخشري في تفسيره، وأنه عمدة فيما سلك فيه وبين، اللهم ما كان منه تمحلا أو تعصبا لمذهبه وطريقته فالإمام يصدف عنه، ويبين خطأه وزلته.

ثانيهما: سعة صدر الإمام وتسامحه الكبير، إذ لم تكن دعوة الإمام السابقة إلى التسامح بين أهل العقائد دعوة نظرية عارية عن المثل والدليل، بل أعطى الإمام من نفسه القدوة والمثال، بحيث نجده يعتمد على الزمخشري في كثير من التفسيرات المشفوعة من جانب اللغة والبيان، التي مهر فيها الزمخشري جدا. وهكذا نخلص إلى أن اعتماد الإمام في تفسيره على الزمخشري، لم يكن عن تقليد أعمى ولا عن تعصب

¹ سورة الأعراف: 143

² التحرير والتنوير: 92/9

مقيت، بل كان مأخذا معتدلاً جداً ومتزناً، اتسم بموافقته في راجح قوله، ومخالفته أحياناً كثيرة في مرجوحها، وتبيين خطأ كلامه وتعسفه الكبير.

لقد اتسم منهج الإمام في التعامل مع الاختلاف الحاصل بين فرق الإسلام بالرصانة والدقة، ووضع الأمور في نصابها، دون تسريب أو تشدد. حيث ظهر الإمام بمظهر المنصف العدل، وذلك من خلال محاكمة القوم إلى أقوالهم الواضحة، لا إلى ما يمكن إلزامهم به، والبحث لهم عن تأويل مرضي في غالب ما يحتجون به، دون السقوط في درك السب والقذف والتكفير.

الفصل الثاني: إصلاح العقيدة عند ابن عاشور.

إن الدعوة إلى العقيدة الصحيحة الخالية من لوث الإشراك وفساد التعطيل، مشترك جامع بين كل الديانات السماوية التي أرسلها الله هداية للناس، وقد اعتبر القرآن هاته الدعوة ركيزة أساسية لبناء حوار بناء مع أهل الكتاب، يكون أساسه التوحيد الخالص، ونبذ ما عداه من الشرك والإلحاد. قال تعالى: ﴿فُلْ يَتَأَهَّلَ أَلْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا بِشَهَادَاتِ بَآئِنًا مُّسْلِمُونَ﴾¹، فقد أمر الله تعالى نبيه في الآية الكريمة بدعوة أهل الكتاب إلى الحوار، والالتقاء على الأصل الجامع (الإيمان بالله)، المتفق عليه بين كل الأديان، ولم يذكر الحق تبارك وتعالى أي شيء آخر من الاعتبارات التي هي محط اختلاف بينهم (كالإيمان بالرسول).

ولبيان هدي الإسلام في تقديم العقيدة، سلك الإمام مسلك المقارنة فيما بينه وبين الشرائع السماوية السابقة، التي وإن اتحدت جميعا في تحقيق التوحيد الخالص الخال من الشرك والأوهام، فإنها لم تكن على طريقة واحدة في تقرير ذلك، حيث قرر الإمام بأن الشرائع السماوية السابقة كان بيانها موجزا فيما يجب لله من الصفات وما يستحيل عليه، بينما جاء الإسلام بتفصيل واهتمام زائدين، وبطريقة لا يضارعه فيها أي دين من الأديان، من حيث شدة الاهتمام بتوضيح أمور العقيدة، وتحديد معانيها والحرص على تلقيها وإقامة دلائلها². وهذا مشاهد في عديد من الآيات التي تتحدث عن توحيد الله، وتدمدم على الشرك وأسبابه، بما يقطع تردد المترددين ويفحم كل متكبر

¹ سورة آل عمران: 64

² ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 44

عنيد. أضف إلى ذلك، أنه بعد وقوع الزيغ والتحريف في الكتب والشرائع السماوية السابقة، لم تعد لها حجة في تقرير أي شيء، خصوصاً في جانب الاعتقاد، فقد ارتد كل من أتباع اليهودية والمسيحية عن التوحيد الخالص الذي شأنه بعبادة العجل، كما في نموذج (اليهود)، أو باتخاذ عيسى ابناً لله، كما حدث مع (النصارى).

فلا عجب إذن أن جاء الإسلام مكثراً من شرح العقائد إكثاراً لا يشبهه فيه دين آخر. بل إنك تنظر إلى كثير من الأديان الصحيحة، فلا ترى فيها من شرح صفات الخالق إلا قليلاً¹.

المبحث الأول: الإصلاح بالتفصيل:

ويكون بثلاث وسائل، نجمعها في المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: تمام الإيضاح لسائر المسلمين.

تقدم معنا قول الإمام ابن عاشور في بداية هذا المبحث عن (شأن الإسلام في تقديم العقيدة)، وأنه منهج فريد، لم يسبقه في ذلك ديانة ولا كتاب، ومرد الأمر إلى أن الشريعة الخاتمة التي جاءت مهيمنة على كل الشرائع ومخاطبة لكل الناس؛ شأنها أن تأتي بالتفصيل المدقق لكل ما يتعلق بحق الله تعالى على عباده، وما يجب له وما يستحيل في حقه، وهذا من تمام البلاغ عن الله تعالى، بحيث يحصل من ذلك تمام البيان، وقطع كل عذر من لدن الناس. وللتأكد من تنزيل مضمون هذا المنهاج المقترح من قبل الإمام، ومعرفة مدى التزامه بهذه الخطة وهو يسبر أغوار العقيدة ويشرح أصولها وفروعها؛ سأتناول بالدراسة والتحليل بعض القضايا التي وقفت عندها من

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 194/3

مجموع مطالعتي المختلفة لمتن الإمام، من قبيل: (وجود الله، والمشيئة بين الله وعبده، واكتساب الإنسان للحسنة والسيئة).¹

الفرع الأول: وجود الله.

أولاً: البحث في الوجود في الخالق فكرة فطرية.

بما أن الله تعالى خالق الإنسان، ومصوره في أحسن تقويم؛ فإن تكوينه النفسي والعقلي والروحي منسجم مع الكون الذي يعيش فيه من جهة، ومنسجم مع الغاية التي خلق الإنسان لأجلها، وهي توريثه الأرض من جهة أخرى. ومن مقتضى ذلك، أن الله تعالى أودع في النفس البشرية فكرة البحث في الوجود وقانونه، وسببه ومسببه، وكل هذا يرجع ويؤول إلى الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها، والتي تدعوه بداعي الجبلة والتكوين إلى التساؤل عن كل ما سبق، وتمييز الغاية منه. ولذلك اعتبر الإمام ابن عاشور البحث في الوجود «فطرة طبيعية تجيش بها النفس الشاعرة عندما تجلس أمام المرأة، مع التفرغ من شواغل الفكر، فتسأل: من أنا؟ كيف وجدت؟»²، هاته الأسئلة الوجودية، لا غنى لأي إنسان عنها؛ مؤمنهم وكافرهم؛ لأنها من مقتضى أنك إنسان! تعيش على الأرض، وتفكر في وجودك ومستقبله. ويلزم عن البحث في الوجود بحث عن الله تعالى؛ لأنه الغاية والمقصود. والوجود كله أثر من أثر قدرة الله الدالة عليه، وهنا مكمن الانسجام الحاصل بين الإنسان والكون، بحيث تسلم كلها لشيء واحد وغاية وحيدة، ألا وهي؛ تعرف الإنسان على خالقه، ومن ثم السعي إلى عبادته. يقول الإمام: «إن بحث العاقل عن علة وجوده، أمر مرتبط في الفطرة، فلا جرم أن كان الاستدلال على وجود الصانع أمراً فطرياً، فالإنسان مسوق بفطرته إلى الفكر في وجود نفسه، مستقبلاً إلى التفكير في موجدته من أسباب ومؤثرات»³

¹ وقع الاختيار على هذه القضايا، لوجوبها الشرعي أولاً، من حيث الفهم والمعرفة، ثم للضرورة الواقعية اليوم، فما زال عند الناس إلى اليوم كلام مائل عن الحق في تصور هاته القضايا وفهمها الفهم الصحيح.

² أصول النظام الاجتماعي: 181

³ نفسه: 41

إن العجب الذي لا يكاد ينقضي في هذا المقام، هو حال أولئك الذين يدعون أنهم ملحدون لا يؤمنون بوجود إله، كيف تمردوا على فطرتهم التي خلقوا عليها؟، وهو أيضاً ما حير الإمام وجعله يتساءل: عن سبب نكوص هؤلاء عن تركيهم الفطري الذي يقتضي النظر في وجود الإله، ويهدي إلى توحيده؟، فيجيب بما مفاده: «أن كسب الناس يجرف أعمالهم عن المهيع الذي خلقوا لأجله، وأسباب تمكنهم من الانحراف كثيرة راجعة إلى تشابك الدواعي والتصرفات والآلات والموانع»¹. فهي أمور مكتسبة، تطوق الإنسان من نواحي عدة، أبرزها؛ ناحية نفسه وأغراضها، وناحية أخرى تتمثل في نوعية التربية التي تلقاها والتي أدت به إلى هذا الانحراف.

ثانياً: الإيمان بالله تعالى مستقر في فطرة العقل.

كيف لا يكون ذلك، والله تعالى مصور عقولنا ومبدع طرائق اشتغالها وعملها، وأحسب أن القصد الأول من خلق الله تعالى العقل في جنس الإنسان دون غيره، هو أن يتعرف إلى الله تعالى عن طريق عقله الذي هو أرفع قيمة، وأعز منة. فالإنسان المكرم لا يليق به أن يتعرف إلى الله تعالى من طريق الغريزة، بل من طريق أسى وأعلى ألا وهو: العقل، وسبيل ذلك التفكير وتقليب النظر والاهتداء بعد ذلك. ولو لم يكن في خلق عقولنا شيء سوى اهتدائنا بها لمعرفة بارتنا لكفى بها شرفاً وعزاً.

وعليه؛ أكد الإمام بأن الإيمان بالواحد الأحد مستقر في الفطرة: فطرة العقل، فلو خلي بين الإنسان ونفسه، وتجرد من الشبهات الناشئة فيه من التقصير في النظر، أو الملقاة إليه من أهل الضلالة المستقرة فيهم الضلالة، بقصد أو بغير قصد لنشأ هذا الإنسان على فطرة التوحيد وعلى صفاء الإيمان. ولذلك قال الماتريدي² والمعتزلة³: إن

¹ التحرير والتنوير: 26/27

² تأويلات أهل السنة، لأبي منصور الماتريدي: 131/4. المحقق: د. مجدي باسلوم. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان. الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م. عدد الجزء: 10

³ يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر»³⁹. شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: 39. الناشر: مكتبة وهبة. الطبعة الثالثة. 1416 هـ - 1996 م

الإيمان بالإله الواحد واجب بالعقل، ونسب إلى أبي حنيفة وإلى الماوردي وبعض الشافعية من أهل العراق، وعليه انبنت مؤاخذاً أهل الفترة على الإشراف¹. ثم إن الناظر إلى الخطاب القرآني في جانب تعريفه بالله تعالى، يلفه مخاطباً بالأساس العقول؛ لأنها مظنة الاعتبار والاستدكار، ومن هنا نفهم الآيات التي تدعونا إلى التوحيد والإيمان عن طريق استعمال الفكر والنظر، واستخدام العقول استخداماً صحيحاً. من ذلك مثلاً لا حصراً، قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظِيكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفٍ ثُمَّ تَقَبَّحُوا بِمَا بَصَحِبْتُمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾² إلى غير ذلك.

ثالثاً: الإنسان مهمل لإدراك أدلة التوحيد (أخذ العهد).

أشار الله تعالى إلى بارق هذا المعنى، وذلك في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾³، فقد كان الناس في مبدأ إنشائهم مفطورون على الصلاح وعلى معرفة الواحد الأحد، إقراراً كونياً فطرياً، وأشار الله لذلك ب: (العهد) الذي يدل على شدة التمسك والارتباط، فأقروا بالوحدانية لله تعالى بداعي الفطرة، وشهدوا على أنفسهم بذلك بدليل الإقرار، الذي يعتبر أقوى حجة وأقوى اعتبار. قال الإمام مفسراً ذلك: «والكلام تمثيل حال من أحوال الغيب، من تسلط أمر التكوين الإلهي على ذوات الكائنات وأعراضها عند إرادة تكوينها، لا تبلغ النفوس إلى تصورها بالكنه؛ لأنها وراء المعتاد المألوف، فيراد تقريبها بهذا التمثيل،

¹ التحرير والتنوير: 165/9

² سورة سبأ: 46

³ سورة الأعراف: 172

وحاصل المعنى: أن الله خلق في الإنسان من وقت تكوينه إدراك أدلة الوجدانية، وجعل في فطرة حركة تفكير الإنسان التطلع إلى إدراك ذلك، وتحصيل إدراكه إذا جرد نفسه من العوارض التي تدخل على فطرته فتفسدها¹، فالإنسان إذن مهياً ومؤهلاً لمعرفة ربه بداعي العهد الذي أخذه الله عليه من جهة، وبعلة الفطرة التي هيأت الإنسان لمعرفة فاطرها من جهة أخرى. لكن حدوث هذه الاستجابة، متوقف حسب الإمام على سلامة الإنسان من مؤثرات وعوامل تكرر على الفطرة فتناقضها وتغيرها، كما في الحديث الشريف²، إلى أن يرجع الإنسان كافراً بربه، منكر لوجوده. وهذا ما يجعلنا نتساءل مع الإمام عن أسباب انحطاط الفطرة، وإلى ماذا تؤول؟

رابعاً: أسباب الانحطاط عن الفطرة عند ابن عاشور:

يعتبر البحث في مسألة الفطرة من المباحث الدقيقة والمهمة من حيث الاختصاص، وكذا من حيث الأثر والنتيجة، فإن الفطرة لما كانت جوهر الإنسان الصالح، والسبب المؤثر في استقامته على أمر الله تعالى كان البحث فيما يصلحها أو يعود عليها بالفساد ذا أهمية بالغة. ويمكنني القول: إن الإمام ابن عاشور من القلائل عبر التاريخ الإسلامي الذين طرّقوا باب البحث والنظر في مسألة الفطرة، وتعرضوا لمباحثها المختلفة، في علاقاتها الممتدة مع أصول النظام الاجتماعي الإسلامي - كما تقدم في بداية هذا البحث - . وقد عثرت على نص جامع للإمام في تفسيره، يتحدث من خلاله عن أسباب نكوص الفطرة لدى الإنسان، وقد جمعها في أربعة أسباب. جاءت كالاتي:

الأول: «خلل يعرض عند تكوين الفرد في عقله أو في جسده، فينشأ منحرفاً عن الفضيلة لتلك العاهة.

¹ التحرير والتنوير: 168/9

² الإشارة هنا إلى حديث أبي هريرة في صحيح البخاري، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَثَلِ الْهَيْمَةِ تُنْتَجُ الْهَيْمَةُ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ»، كتاب الجنائز. باب: ما جاء في أولاد المشركين: 100/2

الثاني: اكتساب رذائل من الأخلاق من مخترعات قواه الشهوية والغضبية، ومن تقليد غيره بداعية استحسان ما في غيره من مفسد، يخرعها ويدعو إليها.

الثالث: خواطر خيالية تحدث في النفس مخالفة لما عليه الناس؛ كالشبهات والإفراط في حب الذات، أو في كراهية الغير، مما توسوس به النفس، فيفكر صاحبها في تحقيقها.

الرابع: صدور أفعال تصدر من الفرد بدواع حاجية أو تكميلية، ويجدها ملائمة له أو لذية عنده، فيلازمها حتى تصير له عادة وتشتبه عنده بعد طول المدة بالطبيعة؛ لأن العادة إذا صادفت سذاجة من العقل غير بصيرة بالنواهي رسخت فصارت طبعاً¹.

بالنظر إلى مجموع الأسباب السابقة، فإننا نجدها جميعها تؤول إلى الفرد (الإنسان)، وما يتعلق به في فطرته وعقله، وهذا يعطي تمثلاً عن أن الإنسان هو المسؤول الأول عن تغيير فطرته ونكوصها، وهو صحيح إذا أخذ من زاوية ﴿كُلُّ نَفْسٍ

بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾²، لكن الأمر أبعد من ذلك حينما يتعلق بالبحث عن

الأسباب المؤثرة في هذا النكوص. وباعتبار ذلك، يبدو لي أن كل ما ذكره الإمام إنما هو عارض للمشكل، وأثر له، بينما الحقيقة المؤثرة تتجلى في المخالطة والافتداء، وتظهر أيضاً في عوامل أخرى تتعلق بالبيئة والثقافة والمحيط، وأخرى تتمثل في التربية والتنشئة. كل هذه العوامل تتفاعل مجتمعة، فتحدث تغييراً إيجابياً داخل عقل ونفس الإنسان- إن كانت إيجابية طبعاً-، أو تحدث تغييراً سلبياً داخل عقله ونفسه- إذا كانت سلبية -. وبالرجوع إلى كلام الإمام السابق، فإن التميز فيه يتجلى في ربط هاته الفطرة بالعقل من جهة، وبقوة الإنسان الشهوانية من جهة أخرى، إضافة إلى خواطره وأفعاله. فما الفطرة في نظر الإمام سوى عقل راشد، وخواطر صافية، وأفعال سوية، وهوى على ما يحبه الله ويرضاه.

¹ التحرير والتنوير: 304/2

² سورة المدثر: 38

الفرع الثاني: أفعال العباد بين القدرة والاختيار.

من القضايا التي أفاض الإمام فيها القول والبحث، انسجاماً مع رؤيته الإصلاحية في مجال العقيدة: قضية الاختيار والاضطرار بالنسبة للإنسان. فلا يخفى على أحد دقة الكلام في هذا الجانب، واختلاف الأقوال فيه، حتى رأينا تفرق الأمة بسببه طوائف: ما بين قدرية، ومرجئة، وغيرها. وأنا إذ أطرق هذا الموضوع بالبحث في متن الإمام، لا أرمي إلى استرجاع الكلام العقدي (الجدلي) لطوائف الإسلام، واستنهاض مقولاتهم المختلفة فيه، وإنما غرضي تبين كلام الإمام في المسألة بما يوضحها ويجلي الفهم فيها. وليس كل مسألة طرقها علماء العقيدة سابقاً ليس لها وجود اليوم، ولا ينبغي إحياؤها، بل هناك قضايا وأفكار لا تتقدم؛ لأنها تتجدد حسب الحاجة، وتتطور تبعاً لحالة أفكار معتنقيها؛ أفولاً وصعوداً. وعلى العموم، فإن مقولات الفرق الكلامية تنبني على منهجية منضبطة، وزاوية للنظر مخصوصة، هي المقصودة أساساً بهذا الكلام، وفهمها على الصورة الصحيحة هو القصد من إيرادها هنا، طلباً للتفصيل الذي هو من أهم أسس الإصلاح العقدي عند الإمام.

تعرض الإمام للمسألة في بعض آيات الكتاب العزيز وهو يفسر ويؤول معانيها على مذهب الأشاعرة، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾¹. فالآية هنا تقضي بأن إقبال الناس على التوحيد إنما ينفعهم أو يضرهم هم، ولا ينفع الله في شيء من ذلك ولا يضره. ويُشكّل الفهم هنا بالنظر إلى قضية: (وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ)، فمن قال بعموم كلمة (عباده) دخل في لبس تعلق

¹ سورة الزمر: 8

إرادة الله تعالى بأفعال العباد، إذ من الضروري أن من عباد الله كثيرا كافرين، وقد أخبر الله تعالى أنه لا يرضى لعباده الكفر، وثبت بالدليل أن كل واقع هو مراد الله تعالى، إذ لا يقع في ملكه إلا ما يريد، فأنتمج ذلك أن يقال: كفر الكافر مراد لله تعالى، لقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا بَعَلْنَاهُ﴾¹. ودفع هذا الإشكال-حسب الإمام-يُتوسَّل طرقا كثيرة. منها:

أولا: التفريق بين الألفاظ القرآنية على نحو يمكن من الجمع بين الآيات. تقتضي الضوابط المنهجية في التعامل مع أي قضية؛ تجنب الحكم عليها إلا بعد استيفاء الجمع بين كل الآيات المتعلقة بها، والنظر إليها بقواعد الأصول والمقاصد، حتى يتسنى لنا الحكم عليها جيدا، وتجنب التعارض الذي ينقدح في الذهن بسبب التسرع في الحكم.

وارتباطا بالقضية المثارة، فإن الإمام يؤكد على ضرورة التمييز بين «معرفة أن ما أَراده الله ليس بمرضي له، فتعين أن تكون الإرادة والرضى حقيقتين مختلفتين، وأن يكون لفظاهما غير مترادفين، ولهذا قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: إن الإرادة غير الرضى، والرضى غير الإرادة والمشئنة، فالإرادة والمشئنة بمعنى واحد والرضى والمحبة والاختيار بمعنى واحد². إن مؤدى هذا الكلام في المسألة، أن يتوقف الناظر عند كلام الله تعالى، وألا يصدر أي حكم إلا بعد أن يقلب النظر، ويجمع متناثر الكلم، فيضع بعضه على بعض، وينظر إليه نظر الجمع إن أمكن، أو نظر الترجيح إذا تبين الداعي وتقرر.

ثانيا: التفريق بين الإرادة والمشئنة الكونية، والإرادة الشرعية.

هذا التمييز منهجي وفاصل في الحكم، ليس على هذه المسألة فقط، وإنما على كثير من مثيلاتها، فإن الله تعالى بتقدير الإرادة الكونية خلق كل شيء، خلق: الخير والشر، والضر والنفع، والإيمان والشرك. ومرد هذا الخلق إنما هو قدرة الله تعالى ووحدانيته

¹ سورة الأنعام: 113

² ينظر: التحرير والتنوير: 340/23

وتفرد من جهة التقدير، والذي بسببه وُضع الإنسان أمام سبيلين: إما كفر وإما إيمان، إما طاعة وإما معصية. وخلق هذه الإرادة يتساق مع أصل خلق الكون وإعداده للاختبار والامتحان، ولتجزى كل نفس بما تسعى. وعليه، ينبني على كل ما سبق، القول: بتعلق الصفات الإلهية بأفعال العباد، فيكون قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، راجعا إلى خطاب التكاليف الشرعية، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾، راجعا إلى تعلق الإرادة بالإيجاد والخلق»¹. وقد ذكر القرآن حكاية المشركين لهذا القول، وتقديمه حجة لهم وعذراً على سوء فعلهم، وأنه من مشيئة الله لهم ذلك. نقرأ هذا في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾².

لقد سخر الإمام من هذا الحكي، واعتبر أن ما زعموه حجة، هو من حجج المحجوج المغلوب الذي أعيته المجادلة ولم تبق له حجة، إذ يتشبه بالمعاذير الواهية لترويج ضلاله، بأن يقول: "هذا أمر قضي وقدر". ويستمر الإمام في التبكيت عليهم وتفنيد شبهتهم بالقول: وهذه شبهة أهل العقول الأفنة، الذين لا يفرقون بين تصرف الله تعالى بالخلق والتقدير وحفظ قوانين الوجود، وهو التصرف الذي نسميه نحن بالمشيئة والإرادة، وبين تصرفه بالأمر والنهي، وهو الذي نسميه بالرضى وبالمحبة، فالأول تصرف التكوين والثاني تصرف التكليف³.

¹ التحرير والتنوير: 340/23

² سورة الأنعام: 149

³ ينظر: التحرير والتنوير: 148/8

وفهم هذا الأمر، مجنب لكثير من الزلل والخطأ في الاعتقاد والعمل.

ثالثاً: النظر إلى أفعال العباد باعتبار كسبهم لها (نظرية الكسب)¹.

أظهرت عموم الأدلة الشرعية² بأن للعباد كسباً في أفعالهم الاختيارية، وأن الله تعالى تتعلق إرادته بخلق تلك الأفعال الاختيارية عند توجه كسب العبد نحوها، قال الإمام مبرزاً ذلك: «فالله خالق لأفعال العبد غير مكتسب لها، والعبد مكتسب غير خالق، فإن الكسب عند الأشعري هو الاستطاعة المفسرة عنده بسلامة أسباب الفعل وآلاته»³.

فالحاصل هنا أن للعبد إرادة هي مناط اختياره وحرية، وبسببها يقع التكليف والحساب، وموقعها أنها تقف واسطة بين الجبر والقدرة، أو بتعبير الإمام، هي: «دون تعلق القدرة وفوق تسخير الجبر، رعيًا للجمع بين الأدلة التي تقضي بأن الله على كل شيء قدير، وأنه خالق كل شيء، وبين دلالة الضرورة على الفرق بين حركة المرتعش وحركة الماشي، وجمعاً بين أدلة عموم القدرة، وبين توجيه الشريعة خطاباً للعباد بالأمر بالإيمان والأعمال الصالحة، والنهي عن الكفر والسيئات وترتيب الثواب والعقاب»⁴. فالإنسان محاط بعموم قدرة الله وخصوص إرادته الفعل أو الترك. ويسلمنا الكلام هنا إلى الحديث عن قضية ثالثة طرقها الإمام وهي:

¹ من مقولات الإمام "أبو الحسن الأشعري"، والتي خالف بها قول القدرة والجبرية. فكان قوله هذا وسطاً بينهما. قال الرازي في تفسيره: الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر، وهو الكسب. مفاتيح الغيب: 74/1. الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت. الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.

² كقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ بِقَدَرِهِ تَفْدِيرًا﴾. الفرقان: 2.

³ التحرير والتنوير: 339/23.

⁴ نفسه: 340/23.

الفرع الثالث: المشيئة بين الله والعبد

وقف الإمام عند هذه المسألة وهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَمَا تَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ

يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّفْوَى وَأَهْلُ الْمَغْمِرَةِ﴾¹، فقال معلقا: «فعلمنا أن للناس

مشيئة هي مناط التكاليف الشرعية والجزاء في الدنيا والآخرة، وهي المعبر عنها عند أهل التحقيق من المتكلمين بالكسب كما حققه الأشعري، وعند المعتزلة بالقدرة الحادثة، وهما عبارتان متقاربتان، وأن لله تعالى المشيئة العظمى التي لا يمانعها مانع ولا يقصرها قاصر، فإذا لم يتوجه تعلقها إلى إرادة أحد من عباده لم يحصل له مراد»²، فالإشكال هنا يكمن في كيفية التوفيق بين مشيئة الله ومشيئة العبد، ومن منهما المؤثر والفاعل؟ يحاول الإمام في كلامه المتقدم إثبات المشيئتين أولا، وأنه لا تعارض بينهما أبداً. هذا إذا فهمنا كل واحدةٍ منهما ضمن اختصاصها، وتعلقها بغايتها. ولتبين المسألة أكثر، لجأ الإمام إلى التمثيل والحصص في دلالة المشيئة ومعناها بين الله والعباد، فحصرها في ثلاثة تقديرات أو تفسيرات، وهي: التوفيق، والخذلان، واللفظ.

أولاً: التوفيق.

تكون مشيئة الله توفيقاً لعبده من حيث «تعلقها بإقدار العبد على الداعية إلى الطاعة، وامثال الوصايا الربانية»³. فالله تعالى هو الذي وفق عبده لطاعته، وهياً له أسباب ذلك، وطرد عنه معيقات ما يمنعه من إتيان طاعته. فتحصل للعبد حيال الطاعة فرحتان: فرح بتوفيق الله له، وفرح بعمله الصالح ذاك.

وإذا كان الأمر مرتبطاً بتوفيق العبد، أو بخلق الاستعداد عنده، فإن البشرية كلها سواء في هذا الاستعداد، لا فرق فيه بين مؤمنهم وكافرهم، وبهذا يكون التوفيق هنا قريباً من الفطرة التي جبل عليها جنس الإنسان، وإلا لأمكن لمعتزض أن يقول: كيف

¹ سورة المدثر: 55

² التحرير والتنوير: 333/29

³ نفسه

يوفق الله هذا ولا يوفق ذاك؟، فإذا كان الاستعداد للهدى متساوياً بين الناس كاستعدادهم للشر، فقد فاز من اختار الهدى منهم وصدف عن الشر، وخسر من اتبع الشر ولم يسلم لداعي الهدى والرشاد.

ثانياً: الخذلان

قد تتعلق المشيئة بالخذلان عند الإمام من خلال «ترك الله تعالى الإنسان في ضلاله الذي أوبقته فيه آراؤه الضالة وشهواته الخبيثة، الموبقة له في الإعراض عن شرائع الله ودعوة رسله»¹، فالخذلان هنا كسبي من لدن الإنسان، وهو كما قال الإمام نتيجة آرائه الضالة وإصدافه عن دعوة الله ورسله، أما الموفق فهو الذي استجاب ولم يكذب بكسبه وعمله. وبالتالي، فالله تعالى لا يكون خاذلاً للإنسان ابتداءً، بل خذلانه عز وجل نتيجة سببية لعمل الإنسان وعدم تبصره بالعواقب. وحاشى الله تعالى أن يظلم أحداً، وما ربك بظلام للعبيد.

ثالثاً: اللطف

يكون اللطف من الله؛ «بانتشال العبد من أحوال الضلال، وبإنارة سبيل الخير لبصيرته، مثل تعلقها بإيمان عمر بن الخطاب، وصلاحه بعد أن كان في عناد»²، وهذا تأويل قوله تعالى: ﴿بِمَنْ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يُشْرِحْ صَدْرَهُ، لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِيدْ أَنْ يَضِلَّهُ، يُجْعَلْ صَدْرُهُ ضَيِّفًا حَرِجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾³. ويبدو لي أن هذا اللطف الذي يعنيه الإمام خاص، وهو لطف الله بعباده المؤمنين، ويؤكد هذا؛ المثال الذي ذكره الإمام، مثال: عمر ابن الخطاب، فقد ورد عن النبي عليه السلام دعاؤه الله تعالى أن يعز الإسلام بأحب العمرين. قال عليه السلام: «اللَّهُمَّ أَعِزَّ الْإِسْلَامَ بِأَحَبِّ

¹ التحرير والتنوير: 333/29

² نفسه

³ سورة الأنعام: 126

هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ إِلَيْكَ بِأَبِي جَهْلٍ أَوْ بِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ» قَالَ: وَكَانَ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ عُمَرُ¹.
ونظير هذا قوله تعالى: ﴿بَرِيْفًا هَبْدِي وَبَرِيْفًا حَوْ عَلَيَّهِمُ الضَّلَالَةُ﴾²

فكلا الأمرين؛ (الهداية والضلال) من اقتراف الفريقين، ومن كسبهما بعد بلوغ أمر الله تعالى إليهما، «فحق الهداية على الفريق الأول لأنهم طلبوا النجاة وتفكروا في ضلال الشرك وعواقبه فآمنوا. أما الفريق الثاني الذي حقت عليهم الضلالة، لما سمعوا الدعوة إلى التوحيد والإسلام، لم يطلبوا النجاة ولم يتفكروا في ضلال الشرك البين، ولكنهم استوحوا شياطينهم، وطابت نفوسهم بوسوستهم، واثتمروا بأمرهم، واتخذوهم أولياء، فلا جرم أن يدوموا على ضلالهم لأجل اتخاذهم الشياطين أولياء من دون الله»³. فبالرغم من استواء الفريقين في تلقي دعوة الله، إلا أن الفريق الأول آمن فنجأ. أما الثاني فقد استكبر فهلك.

الفرع الرابع: انتساب الحسنة والسيئة بين الله وعبده.

عطفا على ما سبق، تحضر هذه القضية الدقيقة في متن الإمام، وهي على علاقة وطيدة بالقضية السابقة، إلا أن كلام الإمام هنا جاء أكثر شرحا وأدق تفصيلا. فما زال الناس في غيبة وتيه عن حقيقة أفعالهم واكتسابهم لها، هل ذلك من تأثير الله تعالى أم من تأثير الإنسان؟ وما دخل الإنسان في اكتساب الحسنة والسيئة؟

تبرز هذه القضية في الآية الكريمة من سورة النساء، حيث يقول عز وجل: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْفُؤْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

¹ أخرج الترمذي في سننه. كتاب: المناقب باب: في مناقب أبي حفص عمر. وقال: «هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث ابن عمر» 617/6. وأخرجه ابن ماجه في سننه. كتاب: السنة باب: فضل عمر رضي الله عنه. وقال عنه الأرئؤوط: «وهو حديث حسن»:

77/1

² سورة الأعراف: 28

³ التحرير والتنوير: 91/8

﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَهَبَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾¹

أولاً: في معنى الحسنه والسيئة في الآية.

أول ما بدأ به الإمام، تحرير معنى الكلمتين؛ الحسنه والسيئة، وأكد بأن ليس المقصود منهما ما يتبادر إلى الذهن من المعنى الشرعي، «وإنما المراد بالحسنة والسيئة هنا: ما تعارفه العرب من قبل اصطلاح الشريعة، أعني الكائنة الملائمة والكائنة المنافرة، وتعلق فعل الإصابة بهما دليل على ذلك. أما الحسنه والسيئة بالاصطلاح الشرعي، أعني الفعل المثاب عليه والفعل المعاقب عليه، فلا محمل لهما هنا إذ لا يكونان إصابتين، ولا تعرف إصابتهم لأنهما اعتباران شرعيان»².

أما عن سياق الكلمتين في الآية، فإن الله تعالى يحكي عن قوم إذا حصل لهم شيء من الخير نسبوه لله تعالى، من حيث أنه هو من ساقه وقدره وأوجده، أما إذا بلغهم شيء من الشر نسبوه للنبي عليه السلام بقولهم (من عندك)، وهذا كان ديدن المنافقين واليهود، فإنهم كانوا لا يخفون تشاؤمهم بالنبي عليه السلام في كل ما يسوؤهم. قوله تعالى: (قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ)، تعليم من الله تعالى لرسوله كيفية الرد على هؤلاء في إفكهم وكذبهم. «لأنه لا معنى لكون شيء من عند الله إلا أنه الذي قدر ذلك وهياً أسبابه، إذ لا يدفعهم إلى الحسنات مباشرة. وإن كان كذلك فكما أن الحسنه من عنده، فكذلك السيئة بهذا المعنى، بقطع النظر عن ما أراده بالإحسان والإساءة، والتفرقة بينهما من هذه الجهة لا تصدر إلا عن عقل غير منضبط التفكير»³. فقولهم هذا يسلمهم إلى الشرك بالله تعالى، لأن إثبات وقوع السيئة من غير الله تعالى، إثبات

¹ سورة النساء: 77.78

² التحرير والتنوير: 130/5

³ نفسه: 124/5

لخالق لها غير الله. وهذا قول عظيم، ولأن كلمة (عندك)، تعني: عندية تأثير وانتساب كما قال الإمام¹.

ثم جاء الكلام الإلهي بعد ذلك ليزيل الشك ويقطع اليقين في المسألة. وذلك في قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ﴾. فالله تعالى هنا حدد ما يرجع إليه سبحانه بالتقدير والتأثير، وخلق الأسباب، وما يؤول إلى الإنسان بكسبه وسعيه. مما يجعلنا نتساءل: ما هو حظ الله تعالى من الحوادث؟ وما حظ الإنسان؟

يثبت الإمام أولاً قاعدة عامة ههنا مفادها: «أن للحوادث كلها مؤثراً، وسبباً مقارناً، وأدلة تنبئ عنها وعن عواقبها، فهذه ثلاثة أشياء لا تخلو عنها الحوادث كلها، سواء كانت غير اختيارية، أم اختيارية كأفعال العباد»².

وإذا ثبت ذلك، بقي أن نحدد ما لله منها من تأثير، وما للإنسان؟

أ/ ما يدخل في تأثير الله تعالى

فأما ما يدخل في عمل الله وتقديره، فهو جملة أمور منها:

أولاً: تقدير الله وخلق له للنافع والضار.

فالله تعالى مقدر الأمور، وخالق أصولها وفروعها، ومن ذلك خلقه للضر والنافع، بإرادته الكونية من خلق الأرض، ولكي يتحقق الابتلاء والاختبار لجنس الإنسان المكلف والمستخلف. يقول الإمام: «فالله قدر المنافع والمضار بعلمه وقدره وخلق مؤثراتها وأسبابها، فهذا الجزء لله وحده لقوله: قل كل من عند الله»³. فلا ينبغي إذن القول بمقالة أهل الضلالة من أن الله لم يخلق الشر ولم يقدره، فنثبت للشر خالقا غير الله.

¹ التحرير والتنوير: 124/5

² نفسه: 131/5

³ نفسه

ثانياً: لطف الله بالموجودات

اللطف حالة من العناية والرشاد، يحوطها الله تعالى خلقه انسجاماً مع ما تهيؤوا له من وظيفة، فالتكريم الإلهي للإنسان وتسويته في أحسن تقويم، ومنحه العقل الذي هو أرفع المطالب والقدرات التي حصل عليها الإنسان، وما يجده الواحد منا بفعل الغريزة فيما تقوم به حياته من: أكل، وشرب، ونوم، ورضاعة، وحنو من الوالدين إلى غير ذلك، مما لا يمكن عده أو إحصاؤه. كل ذلك مظهر جلي للطف الله تعالى بعباده، وهو سبحانه المنعم العطوف على خلقه قبل أن يخلقهم وبعد أن خلقهم. فكان أن: «أقام بالألطف الموجودات، فأوجدها ويسر لها أسباب البقاء، والانتفاع بما أودع فيها من العقول والإلهامات، وحفها كلها في سائر أحوالها باللطاف كثيرة، لولاها لما بقيت الأنواع، وساق إليها أصول الملاءمة، ودفع عنها أسباب الآلام في الغالب، فالله لطيف بعباده. وهذا الله أيضاً»¹.

ثالثاً: نصب الله الأدلة على النافع والضار

من تمام عدل الله تعالى ورحمته بخلق، أنه تعالى لم يكتف بخلق الضار والنافع، بحيث لا يهتدي الإنسان إلى حقيقتيهما شيئاً، بل نصب الأدلة، ووضع الحجج الدالة على كل منهما، كي ينسجم ذلك مع منة العقل التي أوجدها الله في جنس الإنسان، ولكي يكون الإنسان من بعد ذلك مسؤولاً عن اختياره وطريقته. وفي هذا يقول الإمام: «والله نصب الأدلة للناس على المنافع والمضار التي تكتسب بمختلف الأدلة الضرورية، والعقلية، والعادية، والشرعية، وعلم طرائق الوصول إليها، وطرائق الحيدة عنها، وأرشد إلى موانع التأثير لمن شاء أن يمانعها، وبعث الرسل وشرع الشرائع، فعلمنا بذلك كله أحوال الأشياء ومنافعها ومضارها، وعواقب ذلك الظاهرة والخفية، في الدنيا والآخرة، فأكمل المنة، وأقام الحجة، وقطع المعذرة، فهدى بذلك وحذر إذ خلق العقول ووسائل المعارف، ونماها بالتفكيرات والإلهامات، وخلق البواعث على التعليم والتعلم،

¹ التحرير والتنوير: 131/5

فهذا الجزء أيضا لله وحده»¹. وإذا تم عدُّ مجموع ما ذكر، إضافة إلى إرسال الله تعالى الرسل، تتميما لمقصد بيان النافع من الضر، تجمع لنا من كل ذلك؛ كمال عدل الله تعالى ولطفه ورحمته بخلقه، بأن أوجد لهم وبين لهم ما يصلحهم وما يفسدهم، فحق العذاب بعد هذا على كل معاند مكابر، وحق الجزاء الصالح لكل مؤمن مسلم، فضلا من الله ونعمة.

ب/ ما يدخل في تأثير الإنسان وكسبه

وأما ما يدخل في كسب الإنسان، فتعبيره في متن الإمام ب:

أولا: تحصيل الأسباب المقارنة للحوادث (من كسب الإنسان).

إن كسب الإنسان هنا يتعلق بالأسباب المفضية إلى نتائجها، والغرس الموصل إلى ثمره: حلوه ومره. فلا عجب أن كان هذا من عمل الإنسان، وثمره حصاده وغرسه. ولهذا أكد الإمام في هذا المقام أن «الأسباب المقارنة للحوادث الحسنة والسيئة، والجانية لجناها حين تصيب الإنسان من الاهتداء إلى وسائل مصادفة المنافع، والجهل بتلك الوسائل، والإغضاء عن موانع الوقوع فيها في الخير والشر، فذلك بمقدار ما يحصله الإنسان من وسائل الرشاد، وباختياره الصالح لاجتناء الخير»²، وإذا ثبت هذا -وهو معلوم-، بقي لنا أن نتساءل مع الإمام، عن كيفية حدوث هذا الكسب؟ وما الذي يؤثر فيه إيجابا وسلبا؟

يجيب الإمام بأن كسب الإنسان متوقف على مقدار ما عنده من علم أو جهل، من غلبة الهوى أو غلبة الحق، من حسن النظر في العواقب أو سوء المنقلب. وهذا الجزء جعل الله للإنسان حظا فيه، ملكه إياه»³. فالذي يحدد طبيعة الفعل الإنساني وكسبه، هو مدى قربيه من التعقل والرشاد، ومدى بعده عن تحكم الهوى والعواطف الفاسدة.

¹ التحرير والتنوير: 130/5

² نفسه: 132/5

³ نفسه: 131/5

وفي معرض الرد على فرقة "القدرية"، التي احتجت بالقدر وأنه لا لوم عليها مادام الله تعالى هو مقدر الأفعال، يقول الإمام: فالله تعالى قدر الشرور، وأوجد في الناس القدرة على فعلها، ولكنه نهاهم عنها لأنه أوجد في الناس القدرة على تركها أيضا، فلا تعارض بين القدر والتكليف إذ كل راجع إلى جهة خلاف ما توهمته القدرية فنفوا القدر (...). إلى أن قال: فالتحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة؛ أن الله هو مقدر أفعال العباد، إلا أن فعلها هو من العبد لا من الله¹.

خلاصة القول في هذا الشأن: أن يفهم الإنسان المكلف بأن اكتسابه للحسنة أو السيئة محقق فيه تمام عدل الله تعالى وسابق فضله، وذلك بما تقدم من حظ الله في الأمر وحظ الإنسان. وبهذا الاعتبار، يقرر الإمام بأن الحسنة من الله؛ لأن أعظم أسبابها أو كلها منه. بينما الحظ الأعظم للسيئة من كسب الإنسان؛ لأنه المتسبب فيها مباشرة أو بواسطة. وهذا خلاصة كلامه رحمه الله، أثبتته رغم طوله لنفاسته، يقول ابن عاشور: «فإذا جاءت الحسنة أحدا فإن مجيئها إياه بخلق الله تعالى لا محالة مما لا صنعة للعبد فيه، أو بما أرشد الله به العبد حتى علم طريق اجتناء الحسنة، أي الشيء الملائم، وخلق له استعدادا لاختيار الصالح فيما له فيه اختيار من الأفعال النافعة حسبما أرشده الله تعالى، فكانت المنة فيها لله وحده، إذ لولا لطفه وإرشاده وهديه، لكان الإنسان في حيرة، فصح أن الحسنة من الله، لأن أعظم الأسباب أو كلها منه. أما السيئة فإنها وإن كانت تأتي بتأثير الله تعالى، ولكن إصابة معظمها الإنسان يأتي من جهله، أو تفريطه، أو سوء نظره في العواقب، أو تغليب هواه على رشده، وهنالك سيئات الإنسان من غير تسببه مثل: ما أصاب الأمم من خسف وأوبئة، وذلك نادر بالنسبة لأكثر السيئات، على أن بعضا منه كان جزاء على سوء فعل، فلا جرم كان الحظ الأعظم في إصابة السيئة الإنسان؛ لتسببه مباشرة أو بواسطة، فصح أن يسند

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 257/1

تسببها إليه، لأن الجزء الذي هو لله وحده منها هو الأقل»¹. والملاحظ أن كلام الإمام في هذا المقام جاء متراس البناء، قويم البنيان، يوقن به المرتاب، ويؤوب إليه المحتار، ويزداد به المؤمن إيمانا. فكم زلة أقدام في هذا الباب، وسقمت أفهام حتى حادت عن الصراط، ولذلك قال تعالى في تنمة الآية: ﴿بِمَالِ هَؤُلَاءِِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾، مذمة لهم عن عدم بلوغ الفهم المراد من كلام الله تعالى.

المطلب الثاني: إعلان فضائح الضالين في العقيدة².

هذا الأمر مكمل للذي قبله، ومتمم له، ولا يقوم إلا به. فلا يمكن للمصلح أن يعرض العقيدة جيدا، ويعمق الإيمان بها لدى الناس دون أن يأتي بالنقض والنقد للأقاويل الباطلة، والاعتقادات الخاطئة التي تعود على العقيدة الصحيحة بالبطلان، وتشوش على الناس، وتجعلهم في تيه وضلال.

وللأسف، فقد عرفت أمور العقيدة انقسامًا كبيرا في التاريخ الإسلامي، وازدادت حدتها اتساعا بعد انفتاح العالم الإسلامي، ودخول أفواج جديدة في الدين من: فرس، وعجم. وزاد الرتق فيها حينما اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية وأخذوا من معينها، فاختلطت عندهم أمور العقيدة. يقول الإمام: «إن ترجمة علوم اليونان هي التي ساقطت المسلمين إلى التشبه بهم في تحرير مسائل الاعتقاد»³. وقد يكون لهذا الاعتماد على مقالاتهم مسوغا في زمانهم؛ وهو الرد على أهل البدع والضلالات في عصر تفتحهم، وهو ما لم يكن موجودا في الزمن الأول زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين، على قاعدة: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور»⁴. وبعد دخول الفلسفة

¹ التحرير والتنوير: 132/5

² وجدتني مضطرا في هذا المطلب إلى الدخول مع الإمام في مناقشاته للفرق التي اعتبرها ضالة في العقيدة، غير أنني اقتصررت على أمثلة منها، وحاولت الإشارة لبعض مقولاتها التي ناقشها الإمام وفندها، وذلك لكيلا أقع في استرداد منهج علم الكلام الجدلي، الذي لم تعد الحاجة إليه اليوم ماسة، كما سبق.

³ أليس الصبح بقريب؟: 183

⁴ المقولة تنسب لعمر بن عبد العزيز. ذكرها القرافي في كتابه "الفروق". 479/4. الناشر: عالم الكتب.

وطرائقها في النظر، انقسم المسلمون حيالها إلى طرائق قديدا، عد منها الإمام أربع طرق كبرى، وهي:

1_ طريقة رفضت البحث والفلسفة، وتمسكت بظواهر الشريعة، وفي هاته الفرق كثير من السلف، منهم: المالكية، والحنابلة، والظاهرية، والخوارج، والجبرية، والمرجئة، فمنهم غال ومنهم متوسط.

2_ طريقة رفضت الشريعة للفلسفة، وفي هاته الطريقة الملاحدة كلهم.

3_ من أولوا الشريعة لأجل موافقة الفلسفة، ومنهم: الباطنية، وطائفة إخوان الصفا، والحكماء مثل: ابن سينا، وابن طفيل، وكثير من الصوفية.

4_ من أولوا الفلسفة لتوافق الشريعة، وهم: الأشاعرة، والماتريدية، والمعتزلة، والشيعة¹.

يظهر أن هذا التقسيم الذي وضعه الإمام تقسيم حسن ومبدع، يخفي عمقا تحليليا، واستيعابا محكما للقضية المثارة. وهو ما حدث في التاريخ الإسلامي حقا. وليس العيب أبدا في الاختلاف بين الفرق، وإنما فيما يترتب عليه من تعصب للفرقة، وموالاتة ومعاداة عليها، ورمي المخالف بالتبديع والفسق، وأشدّها: التنازع بالكفر بين مختلف الفرق، حتى صارت فتنة في الأرض وفسادا كبيرا. وقد كان التكفير في هذا الوقت -وفي كل الوقت -؛ «سلاحا اتخذته المرتابون في العقيدة عند الضعف عن تأييد مذهبهم، والأخذ بلوازم المذاهب، يدفعون بذلك الذين يخشون قوة جدلهم»².

لقد جعل الإمام من تفسيره مجالا خصبا لمحاورة ومناقشة المخالفين له في العقيدة، والموافقين كذلك. ولم يكن ميزانه في الحكم هو مذهب الشخص، بل كان ينظر في القول لا في قائله فيحكم عليه بما عن له. ولذلك لا عجب أن نجد في متن الإمام انتقادا وتعقيبا كثيرا على مقولات الأشاعرة التي يعتبر فكر الإمام امتدادا لها في

¹ أليس الصبح بقريب؟: 184

² نفسه؟: 185

المذهب العقدي، لكنه امتداد مبني على العلم والتمحيص، وليس على الاتباع الأعلى والتقليد.

هذا المنهج في التناول والنظر سما بالإمام في درجات الكمال، وجعله مُحبباً مقبولاً من مخالفيه قبل موافقيه. ولبيان ذلك؛ أذكر أمثلة عن محاورات الإمام لبعض الفرق، وسأكتفي بإيراد أربعة أمثلة، من ذلك: محاورته لكل من؛ المعتزلة، والصوفية، والأشاعرة، والشيعة.

الفرع الأول: مناقشة ابن عاشور للمعتزلة:

قلت سابقاً: إن الإمام في تفسيره أكثر من الأخذ والاعتماد على تفسير الكشاف للزمخشري -وهو معتزلي-، ولم يحمله اختلافه العقدي معه أن يصدف عنه إلى ما يوافق ويألف، بل أخذ منه، ومدحه، ووجد فيه غنية ودليلاً. وهذا راجع إلى مقام تفسير الكشاف، وكيف أعجب به لفيف من العلماء¹. غير أن ما يهمننا هنا، هو أن الإمام وجد في الزمخشري سنداً ليحاكم به مقولات المعتزلة، والتي قد تأتي أحياناً في متن الزمخشري، وأحياناً أخرى يستحضرها الإمام من اطلاعه على مقولات المعتزلة في الباب.

يعتمد منهج المعتزلة في التفسير على التأويل، تأويل الآيات، - وقد تقدم تصنيف الإمام للمعتزلة ضمن الفرقة الرابعة التي تقول: بتأويل الفلسفة لتوافق الشريعة-. واعتمدوا في ذلك على التوسع اللغوي. يقول الدكتور؛ مصطفى الصاوي الجويني: «إن المعتزلة ترى اللغة مجازاً في الأغلب، وهم يدينون بالتوسع اللغوي في التعبير ليلين لقولهم تأويل النصوص ويطوع»². ولعل هذا ما جعل الإمام يعتمد على الزمخشري ويتأثر كثيراً بطريقته في التفسير، وهي: التوسع اللغوي.

¹ ينظر؛ مقدمة ابن تيمية في أصول التفسير: 36. الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان. الطبعة: 1490هـ/ 1980م.

² منهج الزمخشري في تفسير وبيان إعجازه، مصطفى الصاوي: 244 دار المعارف مصر. 1959م

تجدر الإشارة هنا، إلى أن اعتماد ابن عاشور الكبير على الزمخشري واختياراته في كشفه، إنما يرجع إلى اللغة وعلم البيان والبديع خصوصاً، وهو مرتع ومرقى الزمخشري في كشفه. فأكثر ما اشتهر به الزمخشري كونه عالماً متضلعا في اللغة، خبر الكلام العربي وتمرس به طويلاً، الشيء الذي جعل الإمام ابن عاشور يوافقه في كثير من تقريراته في بعض الآيات.

أ/ موافقات ابن عاشور للزمخشري في تفسيره:

من ذلك مثلاً:

أولاً: العدول عن تعدية الفعل بالهمزة إلى تعديته بالتضعيف لقصد الدلالة على التكثر.

تكلم الإمام عن هاته المسألة في المقدمة الأولى من تفسيره، وحينما أراد أن يمثل للأمر، وجد في كلام الزمخشري ما يفيد، فقال عنه بصيغة الإعجاب والإكبار: «ولذلك قال العلامة الزمخشري في خطبة «الكشاف»: «الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً، ونزله على حسب المصالح منجماً». فقال المحققون من شراحه: جمع بين أنزل ونزل لما في نزل من الدلالة على التكثر، الذي يناسب ما أراده العلامة من التدريج والتنجيم»¹.

ومن ذلك أيضاً:

ثانياً: اختصاص علمي البيان والمعاني بعلم التفسير.

تكلم الإمام عن هذا المعنى في المقدمة الثانية من تفسيره، المعنون ب: استمداد علم التفسير، ويقصد به أن علم التفسير يتوقف على وجود علوم سابقة على وجوده، يأخذ منها مباحثه ومبانيه، فكان هذا الاحتياج كالممدد، ومن ثم اصطالحوا عليه بالاستمداد، وتأكيدا لهذا الكلام وما انبنى عليه، نجد الإمام مرة أخرى يعود إلى كلام الزمخشري في تفسيره، ويستخلص منه ما يفيد ذلك ويعضده. يقول الإمام: «قال في

¹ التحرير والتنوير: 11/1

«الكشاف»: «علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، واللغوي وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما؛ علما البيان والمعاني»¹. والملاحظ على المثاليين السابقين؛ أن الإمام اعتبر فيهما حسن القول وصدقه، وموافقته النحو العربي الذي يتفق فيه علماء اللغة قاطبة، ولو اختلفت مذاهبهم الاعتقادية ونحلهم. لذلك، لم يجد الإمام غضاضة في الأخذ عن الزمخشري والاحتفاء به لأنه مرجع في بابه اللغوي، ومقتفى به في ذلك.

أما موافقاته له في تفسير الآيات فهي أكثر من أن تحصى، ولو رام أحد جمعها لقارب من نسخ كتاب (التحرير والتنوير)، وحسبك أن ترجع إلى الصفحات التالية لتطالع بعضها منها².

ثالثاً: موافقته المعتزلة في القول بحدوث القرآن.

مسألة خلق القرآن من المسائل العقدية التي قيل فيها الكثير، وكانت فتنة لكثير من علماء المسلمين زمن الحكم العباسي وخلفائه، ومن العلماء الكبار الذين فتنوا فيها؛ أحمد ابن حنبل رضي الله عنه، حيث سجن وجلد، كي لا يقول بمقولة المعتزلة في خلق القرآن. ويعتبر القول بخلق القرآن مذهباً اختص به المعتزلة في بداية أمره، حتى صار علماً عليها، وأخذها التعصب للقول والإلزام به تعصباً كبيراً حملها على ظلم كثير من المسلمين، وعقد محاكم تفتيش لاختبار من يقول به ومن لا يقول.

¹ التحرير والتنوير: 19/1. وانظر؛ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛ للزمخشري: 2. الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت. الطبعة: الثالثة: 1407 هـ.

² راجع الصفحات التالية من المرجع نفسه: 19/26 - 17/254 - 18/97.

ومن استدلالهم على ذلك، قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرِيَنِي وَلَٰكِنُ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِيَنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِفًا فَلَمَّا أَبَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾¹. «وكلمه ربه من غير واسطة الملك، وتكليمه: أن يخلق الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطاً في اللوح. وروى: أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة»². فالقرآن عند المعتزلة مخلوق، بحيث لا يمكن إثبات قدمه مع خالقه، ويبدو أن الإمام وجد في أدلة المعتزلة قوة من هذا الجانب، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٢﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٣٣﴾﴾³. «..وهذا لا يمتري في حدوثه من له نصيب من العلم في الدين. ولكن أمسك بعض أئمة الإسلام عن التصريح بحدوثه، أو بكونه مخلوقاً، في مجالس المناظرة التي غشيتها العامة، أو ظلمة المكابرة، والتحفز إلى النبز والأذى: دفعا للإيهام، وإبقاء على النسبة إلى الإسلام، وتنصلاً من غوغاء الطغّام، فرحم الله نفوساً فتنّت، وأجساداً أوجعت، وأفواها سككت، والخير أرادوا، سواء اقتصدوا أم زادوا. والله حسيب الذين ألبوا عليهم وجمعوا، وأغروا بهم وبئس ما صنعوا»⁴. فبالرغم من تبني الإمام لقول المعتزلة ههنا، إلا أنه يذهب إلى الظن الحسن بجميع الفرق، فلو كان ابن عاشور داعي عصبية، ومحبي طائفية، إذا لاتبع قول الأشاعرة القاضي بكون القرآن غير مخلوق،

¹ سورة الأعراف: 143

² الكشف: 152/2.

³ سورة الشعراء: 193. 194

⁴ التحرير والتنوير: 39/6. وللأشاعرة تفصيل آخر في المسألة بين كلام الله النفسي، هل هو ثابت أم لا؟ ليس من غرض هذا البحث الوقوف عنده.

ولاقتضى أثرهم في الاستدلال والتعليل. لكن منهج الإمام -كما تقدم- يقوم على الدليل، واتباع نتائجه وما أسلمه إليه البحث العلمي الموضوعي، ولو على حساب الطائفة التي ينتمي إليها، وما عز هذا الإنصاف اليوم وما أندره. مثل هذه الملاحظة هي التي جعلت الباحث: "صلاح الدين الجورشي"، يرى أن ابن عاشور «أقل تقيدا بأفكار السلف، وخاصة أهل السنة والجماعة، حتى تكاد تراه في بعض القضايا أكثر ميلا إلى أهل الاعتزال منه إلى الأشاعرة، رغم مالكيته المستنيرة»¹. وليس العجب قول الإمام بحدوث القرآن، وإنما العجب الكبير؛ ظنه الحسن بجميع الفرق، وإيجاد العذر لهم فيما تقولوه وخاضوا فيه، وترحمه على الجميع.

ب/ مخالفات ابن عاشور للزمخشري

على الجهة الأخرى، نجد الإمام ابن عاشور يقف موقف المعارضة والنقد للزمخشري في بعض التأويلات الذي ذهب إليها، ميلا في ذلك إلى مذهبه الاعتزالي، ونصرة له، ولو على حساب لي الآيات والنصوص، وإخراجها عن معناها المراد منها. لقد أخذ اعتراض ابن عاشور على الزمخشري أصلا عاما تمثل في:

انتقاده له في حمل الآية على ما يوافق أصول الاعتزال

أخذ هذا الاعتراض حيزا كبيرا في متن الإمام، وله صور كثيرة غير منحصرة. ذلك أن صاحب الطائفة متحيز غالبا إلى طائفته، وحينما ينظر إلى كلام الله، ينظر إليه بمنظار طائفته، ويبحث بين ثناياه عن ما يزيك وجهة نظره، أو يرجحها بين الأقوال، وهذا الأمر بعيد كل البعد عن التحقيق العلمي، وعن الموضوعية، وعن الأمانة المطلوبة في تفسير كلام الله تعالى. ومن صور ذلك:

¹ مقاصد الشريعة بين ابن عاشور وعلال الفاسي، صلاح الدين الجورشي. ص: 26. مجلة الاجتهاد. ع: 9. 1990.

أولاً: انتقاده له في تفسير الظلم بالمعصية.

نقرأ ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾¹. حيث انتقد الإمام تفسير الزمخشري للظلم في الآية بالمعصية، وإلحاقها بمسألة المؤمن العاصي عند المعتزلة، كونه يقف في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن حقا ولا هو كافر حقا. قال الإمام: «وحمل الزمخشري الظلم على ما يشمل المعاصي، لأن المعصية ظلم للنفس كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾²، تأويلا للآية على أصول الاعتزال، لأن العاصي غير آمن من الخلود في النار، فهو مساو للكافر في ذلك عندهم، مع أنه جعل قوله: (الذين آمنوا ولم يلبسوا.. إلى آخره) من كلام إبراهيم، وهو إن كان محكيا من كلام إبراهيم لا يصح تفسير الظلم منه بالمعصية، إذ لم يكن إبراهيم حينئذ داعيا إلا للتوحيد ولم تكن له بعد شريعة، وإن كان غير محكي من كلامه فلا يناسب تفسيره فيه بالمعصية، لأن تعقيب كلام إبراهيم به، مقصود منه تأييد قوله وتبيينه، فالحق أن الآية غير محتاجة للتأويل على أصولهم نظرا لهذا الذي ذكرناه³.

ثانياً: انتقاده له في تفضيل الملائكة على الأنبياء.

تشعب كلام الفرق في هذا الأمر، واختلف اختلاف بينا لا يضر. لكنه تطور وتعلق بالمذهب والنحلة، فصار مؤذنا بالفتنة، شأنه شأن الاختلافات الأخرى في انبناء التعصب عليها، وتكفير مخالفها، وصم الأذان عن ما يعارضها.

¹ سورة الأنعام: 83

² سورة التوبة: 36

³ التحرير والتنوير: 333/7

ومن صور ذلك، ما لاحظته الإمام على المعتزلة وخصوصاً منهم: (الجبائي¹ والزمخشري). فقد وصل بهم الخلاف في هذا الأمر إلى لي الآيات والنصوص، للخلوص بها إلى نصرة النحلة والمذهب. وقف الإمام على هذا حين عرض بالتفسير لقوله تعالى: ﴿فَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدَ خَزَائِنِ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ فَلْهَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَقْبَلًا تَتَّبِعُونَ﴾²، حيث قال: «فمن تلفيقات الاستدلال هنا لدى هؤلاء المعتزلة: استدلال الجبائي بهذه الآية على تأييد قول أصحابه المعتزلة، بتفضيل الملائكة على الأنبياء، مع بعد ذلك عن مهيع الآية. وقد تابعه الزمخشري، وكذلك دأبه كثيراً ما يرغم معاني القرآن على مسايرة مذهبه فتزوي عصبية وتنزوي عبقرية، وهذه مسألة سنتكلم عليها في مظهرها»³. وقد تتبعنا مظهر تفسير الإمام للمسألة، فألفيته يقف عندها مرة أخرى في تأويل قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرْهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾⁴، ووجدته يأخذ على الزمخشري مرة أخرى تعسفه في تأويل الآية، واعتبارها دليلاً ناهضاً على أفضلية الملائكة على المسيح، فخالفه الإمام وانتقده بالقول: «فلا دلالة فيه على تفضيل الملائكة على المسيح، ولا على العكس، ومحتماً للترقي إلى ما هو الأولى بعكس الحكم في أوامير المخاطبين، وإلى هذا الأخير مال صاحب «الكشاف»، وجعل الآية دليلاً على أن الملائكة أفضل من المسيح، وهو قول

¹ الجبائي أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري. شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري. مات: بالبصرة، سنة ثلاث وثلاث مائة. وكان أبو علي -على بدعته- متوسعاً في العلم، سيال ذهنه، وهو الذي ذلل الكلام، وسهله، ويسر ما صعب منه. سير أعلام النبلاء: 183/14

² سورة الأنعام: 51

³ التحرير والتنوير: 242/7. قال الزمخشري: «ليس بعد الإلهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة». الكشاف: 25/2

⁴ سورة النساء: 171

المعتزلة بتفضيل الملائكة على الأنبياء، وزعم أن علم المعاني لا يقتضي غير ذلك، وهو تضيق لواسع، فإن الكلام محتمل لوجوه، كما علمت، فلا ينهض به الاستدلال»¹.
لقد سقط الزمخشري في نظر الإمام في امتحان الإنصاف والعدالة، والتزام معنى الآية دون الخروج عنها، وليها لنصرة المذهب، وحمله تعصبه على التضيق في الأمر المتسع، والحصص في القضية العامة. ولما انتقد الإمام هذا النحو من الزمخشري، لم يكن ليقع في نفس خطئه، بل عرض للمسألة كما هي عند قائلها، وذكر حاصل الأقوال فيها، حيث قال: واعلم أن تفضيل الأنبياء على الملائكة مطلقا هو قول: جمهور أهل السنة، وتفضيل الملائكة عليهم قول: جمهور المعتزلة والباقلاني، والحلي²، من أهل السنة، وقال قوم بالتفصيل في التفضيل، ونسب إلى بعض الماتريدية، ولم يضبط ذلك التفصيل. [ومقتضى هذا الجمع والتوضيح للمسألة، اعتبارها] مسألة اجتهادية، ولا طائل وراء الخوض فيها، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الخوض في تفاضل الأنبياء، فما ظنك بالخوض في التفاضل بين الأنبياء وبين مخلوقات عالم آخر لا صلة لنا به³. وليت الإمام ابن عاشور التزم بهذا المنهج، الذي اضطر إلى نقضه في أحيان كثيرة، ذلك أنه تتبع كثيرا من مقولات أهل الفرق، وبين عوارها رغم ضعف الاهتمام بها حاليا. ولعل للإمام في ذلك منهجا يقوم على ضرورة تبين الحق إذا اعتراه الباطل. وعلى العموم، فاعتباره هذه المسألة (التفاضل بين الأنبياء والملائكة) مسألة لا طائل من وراءها، هو المنهج الأصح الذي يجب على الكلام العقدي الرجوع إليه، والخوض فيما وراءه طائل⁴.

¹ التحرير والتنوير: 60/6

² الحلبي الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم. القاضي، العلامة، رئيس المحدثين والمتكلمين بما وراء النهر، أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري، الشافعي. أحد الأذكياء الموصوفين، ومن أصحاب الوجوه في المذهب. وكان متفننا، سيال ذهن، مناظرا، طويل الباع في الأدب والبيان. سير أعلام النبلاء: 232/17

³ ينظر: التحرير والتنوير: 60/6.

⁴ الحق أن هاته الطريقة، طريقة لي النصوص وتأويلها بما يوافق المذهب والنحلة الاعتقادية، ليست خاصة بمذهب المعتزلة فحسب، بل كل الفرق متلبسة بهذا الأمر. يبقى فقط النظر إلى التأويل ومدى قربه أو بعده من النص ومراده، وصحة اعتقاد من ينظر إليه.

ثالثاً: انتقاده له في رؤية الله في الآخرة.

من القضايا الخلافية بين الفرق الاعتقادية قضية: رؤية الله في الآخرة، حيث انتخبت المعتزلة لنفسها رأيها مبيناً، فقضت بانتفاء الرؤية واستحالتها، وليس ذلك منهم إلا إفراطاً في تقديس الله تعالى، وتنزيهه عن المشابهة والانحياز. وقد عرض الإمام للمسألة المثارة، ولأقوال المعتزلة عند تفسيره لآيتين من القرآن الكريم. الأولى من سورة الأعراف: 143. والثانية من سورة الغاشية: 22 و23

فأما في سورة الأعراف، فقد قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي¹﴾. أخذ المعتزلة من هذه الآية استحالة رؤية الله تعالى، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وفسر الزمخشري سؤال موسى هنا بمثل سؤال بني إسرائيل المحكي في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمْوِسُ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعْفَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ²﴾، وذكر من ذلك أقوالاً متكلفة بعيدة عن التحقيق³. وقد رد الإمام زعمه هذا وطائفته، وأخبر بأن طلب موسى هنا طلب على حقيقته، كما هو باد من السياق، واعتبر ما تبجح به الزمخشري من أن سؤال موسى هو نفس سؤال بني إسرائيل تمحّل وتكلف لا داعي له⁴. لقد أثبت الإمام الرؤية على

¹ سورة الأعراف: 143

² سورة البقرة: 54

³ منها قوله: «الرؤية عين النظر، فكيف قيل: أرني أنظر إليك؟ قلت: معنى أرني نفسك، اجعلني متمكناً من رؤيتك بأن تنجلي لي فأنظر إليك وأراك، فإن قلت: فكيف قال لَنْ تَرِنِي ولم يقل لَنْ تَنْظُرْ إِلَيَّ، لقوله أَنْظُرْ إِلَيْكَ؟ قلت: لما قال أرني بمعنى اجعلني متمكناً من الرؤية التي هي الإدراك، علم أن الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه، فقيل: لَنْ تَرِنِي، ولم يقل لَنْ تَنْظُرْ إِلَيَّ. فإن قلت: كيف طلب موسى عليه السلام ذلك وهو من أعلم الناس بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبتعالیه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصحّ فيما كان في جهة. وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة». تفسير الكشاف:

معتقد أهل السنة، وأوضح بأن الذي حدا بموسى عليه السلام إلى تطلب رؤية الله تعالى هو؛ تطلع إلى زيادة المعرفة بالجلال الإلهي، لأنه لما كانت المواعدة تتضمن الملاقاة، وكانت الملاقاة تعتمد رؤية الذات وسماع الحديث، وحصل لموسى أحد ركني الملاقاة وهو التكليم، أطمعه ذلك في الركن الثاني وهو؛ المشاهدة (...)، ولا نشك في أنه سأل رؤية تليق بذات الله تعالى، وهي مثل الرؤية الموعود بها في الآخرة، فكان موسى يحسب أن مثلها ممكن في الدنيا حتى أعلمه الله بأن ذلك غير واقع في الدنيا، ليخلص الإمام من ذلك، إلى أن أئمة أهل السنة كانوا محقين في الاستدلال بسؤال موسى رؤية الله، على إمكانها بكيفية تليق بصفات الإلهية، لا نعلم كنهها، وهو معنى قولهم: «بلا كيف». وكان المعتزلة غير محقين في استدلالهم بذلك على استحالتها بكل صفة (...)، وأما ما تبجح به الزمخشري في «الكشاف» فذلك من عدوان تعصبه على مخالفه على عادته أما قوله تعالى (لن تراني)، فإن الأمر هنا حسب الإمام يقف عند حدود الدنيا، ولا ينتقل للآخرة. يقول في هذا الصدد: ولن، يستعمل لتأبيد النفي ولتأكيد النفي في المستقبل، وهما متقاربان، وإنما يتعلق ذلك كله بهذه الحياة المعبر عنها بالأبد، فنفت (لن) رؤية موسى ربه نفياً لا طمع بعده للسائل في الإلحاح والمراجعة، بحيث يعلم أن طلبته متعذرة الحصول، فلا دلالة في هذا النفي على استمراره في الدار الآخرة¹. هذا ما يتعلق بالآية الأولى من سورة الأعراف. أما الآية الثانية من سورة القيامة، فقد كان الإمام فيها أكثر تفصيلاً، وأكثر إيراداً للأدلة الشرعية التي ثبتت عند أهل السنة، عن إمكان وقوع الرؤية يوم القيامة.

قال تعالى في محكم كتابه: ﴿وَجُودٌ يَوْمَ يَوْمٍ نَاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾²

¹ ينظر؛ التحرير والتنوير: 91/9 و92

² سورة القيامة: 21، 22

اعتبر الإمام هنا رؤية الله تعالى ممكنة في الآخرة، على اعتبار قوله تعالى: (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)، ذلك أن الإخبار عنها خبراً ثانياً بقوله: (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)، وظاهر لفظ (ناظرة) أنه من نظر بمعنى: عاين ببصره، إعلاناً بتشريف تلك الوجوه أنها تنظر إلى جانب الله تعالى نظراً خاصاً، لا يشاركها فيه من يكون دون رتبهم، فهذا معنى الآية بإجماله ثابت بظاهر القرآن. ثم انتقل الإمام إلى السنة النبوية الصحيحة، وأورد منها ما ثبت في تأكيد الرؤية¹.

لقد أفضى كلام ابن عاشور النفيس هنا عن تحرير دقيق لأقاويل الفرق في هذا الشأن، ملحقا كل قول إلى طائفته، مبينا مستنداتها وداعميها في ذلك. والكلام هنا وإن كان خاصاً بقضية (رؤية الله) وما تفرع عنها، فإنه يحسن توظيفه على كل قضية، تنائر الكلام فيها بين مختلف الفرق. وملخصه كالآتي:

«..ولعلماء الإسلام في ذلك أفهام مختلفة، فأما صدر الأمة وسلفها فإنهم جروا على طريقتهم التي تخلقوا بها من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم من الإيمان بما ورد من هذا القبيل على إجماله، وصرف أنظارهم عن التعمق في تشخيص حقيقته وإدراجه تحت أحد أقسام الحكم العقلي، فقد سمعوا هذا ونظائره كلها أو بعضها أو قليلاً منها، فما شغلوا أنفسهم به ولا طلبوا تفصيله، ولكنهم انصرفوا إلى ما هو أحق بالعبادة وهو التهمم بإقامة الشريعة، وبثها وتقرير سلطانتها، مع الجزم بتنزيه الله تعالى عن اللوازم العارضة لظواهر تلك الصفات، جاعلين إمامهم المرجوع إليه في كل هذا

¹ ينظر؛ التحرير والتنوير: 353/29. ومن الأحاديث الأخرى. ما رواه البخاري، عن النبي ﷺ قال: «أَمَّا إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا، لَا تُضَاهُونَ -أَوْ لَا تُضَاهُونَ- فِي رُؤْيَيْهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلِبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا، فَافْعَلُوا» ثُمَّ قَالَ: «وَسَيَحِبُّكُمْ رَبُّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا». كتاب: مواقيت الصلاة. باب: فضل صلاة الفجر: 119/1 وروى مسلم، عن النبي ﷺ قال: " إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ، وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيُكْشَفُ الْحِجَابُ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ ". باب: إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه: 163/1

قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾¹، أو ما يقارب هذا من دلائل التنزيه الخاصة بالتنزيه عن بعض ما ورد الوصف به مثل قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾²، بالنسبة إلى مقامنا هذا، مع اتفاقهم على أن عدم العلم بتفصيل ذلك لا يقدر في عقيدة الإيمان. فلما نبغ في علماء الإسلام تطلب معرفة حقائق الأشياء وألجأهم البحث العلمي إلى التعمق في معاني القرآن ودقائق عباراته وخصوصيات بلاغته، لم يروا طريقة السلف مقنعة لأفهام أهل العلم من الخلف، لأن طريقتهم في العلم طريقة تمحيص وهي اللاتقة بعصرهم، وقارن ذلك ما حدث في فرق الأمة الإسلامية من النحل الاعتقادية، وإلقاء شبه الملاحدة من المنتمين إلى الإسلام وغيرهم، وحدا بهم ذلك إلى الغوص والتعمق لإقامة المعارف على أعمدة لا تقبل التزلزل، ولدفع شبه المتشككين ورد مطاعن الملحدين، فسلخوا مسالك الجمع بين المتعارضات من أقوال ومعان وإقرار كل حقيقة في نصابها، وذلك بالتأويل الذي يقتضيه المقتضي ويعضده الدليل.

فسلكت جماعات مسالك التأويل الإجمالي بأن يعتقدوا تلك المتشابهات على إجمالها ويوقنوا التنزيه عن ظواهرها ولكنهم لا يفصلون صرفها عن ظواهرها بل يجمعون التأويل، وهذه الطائفة تدعى السلفية لقرب طريقتها من طريقة السلف في المتشابهات، وهذه الجماعات متفاوتة في مقدار تأصيل أصولها فتفاوتت جعلها فرقا: فمنهم الحنابلة، والظاهرية، والخوارج الأقدمون غير الذين التزموا طريقة المعتزلة. ومنهم أهل السنة الذين كانوا قبل الأشعري مثل المالكية وأهل الحديث الذين تمسكوا بظواهر ما جاءت به الأخبار الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم مع التقييد بأنها مؤولة عن ظواهرها بوجه الإجمال. وقد غلا قوم من الآخذين بالظاهر مثل: الكرامية³

¹ سورة الشورى: 9

² سورة الأنعام: 104

³ من المرجئة، أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، وإنما عددناه من الصفاتية لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه (...). وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثني عشرة فرقة، وأصولها ست العابدية، والتونية، والزينية، والإسحاقية،

والمشبهة فالحقوا بالصنف الأول. ومنهم فرق النظارين في التوفيق بين قواعد العلوم العقلية وبين ما جاءت به أقوال الكتاب والسنة وهؤلاء هم المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية. فأقوالهم في رؤية أهل الجنة ربهم ناسجة على هذا المنوال»¹.

والعجيب، أن الإمام في ختام بحثه هذا، وبعد أن طرق سبيل معظم الفرق وبين مستند ومرجع كل منها في القول والنظر، ترجح لديه آخر سلوك مسلك السلف في الإثبات، وتفويض كیفيتها إلى الله تعالى، وهو ما عبر عنه بقوله: «ويحسن أن نفوض كیفيتها إلى علم الله تعالى كغيرها من المتشابه الراجع إلى شؤون الخالق تعالى. وهذا معنى قول سلفنا: أنها رؤية بلا كيف وهي كلمة حق جامعة، وإن اشمأز منها المعتزلة»². وهنا نجد الإمام قد تميز في تعامله مع الفرق الكلامية بكثير من الإنصاف والعدل والسماحة، وإيجاد العذر، ولم يكن رحمه الله من الخائضين الذين خاضوا في كلام الفرق؛ تفسيقا وتكفيرا، وكلامه هذا فيه جمع لكلمة المسلمين ولم لفرقتهم، وأخذ اختلافهم هذا على محمل التنوع والثراء، الذي تميز به العقل الإسلامي منذ بواكيره. ولو أن كل عالم، سلك مسلك الإمام في القول والبيان والتماس العذر للمخالفين؛ لسلمت الأمة من دوامة التعصب والتكفير، وارتقت في معارج العلم وكمالاته، وكانوا خير خلف لخير سلف.

بالرغم من إثبات الإمام ابن عاشور لصحة الرؤيا من كتاب الله تعالى وسنة رسوله الصحيحة في الأمر، فقد رجع للقول بأن دلالة الآية على الرؤية إنما هي دلالة ظنية لاحتمالها تأويلات تأولها المعتزلة، بأن المقصود رؤية جلاله وبهجة قدسه التي لا تخول رؤيتها لغير أهل السعادة. وهو الذي جعله يلحقها بالمتشابه من الصفات وإن كان مقتضاه ليس إثبات صفة، ولكنه يؤول إلى الصفة ويستلزمها لأنه آيل إلى اقتضاء جهة

والواحدية. وأقرهم الهيئمية، ولكل واحدة منهم رأي إلا أنه لما لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين، بل عن سفهاء أغتنام جاهلين. الملل والنحل، للشهرستاني: 108/1. الناشر: مؤسسة الحلبي.

¹ التحرير والتنوير: 352/29. أثبت كلام الإمام هنا رغم طوله؛ لنفاسته، وتحريره الدقيق، الجامع لأصل النظر لدى كل فرقة، ومستند دعواها.

² نفسه: 355/29

للذات، ومقدار يحاط بجميعه أو ببعضه، إذا كانت الرؤية بصرية، فلا جرم أن يعد الوعد برؤية أهل الجنة ربهم تعالى من قبيل المتشابه¹. يفصح كلام الإمام هنا عن قول شبيه بقول المعتزلة أو قريب منه، باعتباره قولاً للأشاعرة، فلمهم أيضاً تأويل شبيه من تأويل المعتزلة، مما يمكن القول معه: إن قولهما شبيه بالآخر، من حيث اعتماده على التأويل، وهو الذي جعل الإمام يصرح بشيء من ذلك حينما تحدث عن مذهب الفريقين في الأمر، فقال: «وقد يؤول الخلاف بين الفريقين إلى اللفظ، فإن الفريقين متفقان على استحالة إحاطة الإدراك بذات الله واستحالة التحيز، وأهل السنة قاطعون بأنها رؤية لا تنافي صفات الله تعالى»². وبهذا، يكون كلام المعتزلة هنا القاضي بالنفي؛ أكثر انسجاماً مع مذهبهم من الأشاعرة الذين راموا الإثبات ولم يوفوا بالأدلة حقها، وهذه شهادة الإمام نفسه، إذ يقول: «فالسلف أثبتوها دون بحث، والمعتزلة نفوها وتأولوا الأدلة بنحو المجاز والاشتراك، وتقدير محذوف لمعارضتها الأصول القطعية عندهم، فرجحوا ما رأوه قطعياً وألغوها. والأشاعرة أثبتوها وراموا الاستدلال لها بأدلة تفيد القطع وتبطل قول المعتزلة، ولكنهم لم يبلغوا من ذلك المبلغ المطلوب»³.

خامساً: انتقاده له في مسألة وجوب الثواب على الله.

تعتبر المسألة أنفاً من المسائل التي ناقشها الإمام والتي ترجع إلى كلام المعتزلة، وبالضبط تعلقها بأصل "الوعد والوعيد"، وهو إحدى أصولهم الخمسة المعروفة، ومعناه كما حكى الذهبي؛ أن الله يجازي مَنْ أحسن بالإحسان، وَمَنْ أساء بالسوء، لا يغفر لمرتكب الكبيرة ما لم يتب، ولا يقبل في أهل الكبائر شفاعاة، ولا يُخرج أحداً منهم من النار. وأوضح من هذا أنهم يقولون: إنه يجب على الله أن يُثيب المطيع ويُعاقب مرتكب الكبيرة. فصاحب الكبيرة إذا مات ولم يتب، لا يجوز أن يعفو الله عنه؛ لأنه أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده. وهم يعنون

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 254/29

² نفسه: 92/9

³ نفسه: 355/29

بذلك أن الثواب على الطاعات، والعقاب على المعاصي قانون حتي التزم الله به، كما قالوا: إن مرتكب الكبيرة مُخَلَّدٌ في النار، ولو صَدَّقَ بوحداية الله وآمن برسله¹، لقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ رَبًّا وَلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾²

يبدو من كلامهم هذا؛ أنهم يحكِّمون العقل هنا كما حكموه في التوحيد والعدل الإلهي، فيوجبون الثواب على الله تعالى تحكما منهم، وقياسا للفعل الإلهي على الفعل الإنساني. وقد عرض الإمام لقول المعتزلة هذا حينما كان بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿وَنُودُوا أَن تِلْكَمُ الْجَنَّةُ الَّتِي رِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾³، فالآية بحسب ظاهرها، تشي بأن الله تعالى أعد للمؤمنين جنة نظير عملهم الصالح الذي عملوا به، وهو ما يفهم من باء السببية الموجودة في الآية، بينما ذهب الإمام في تأويله للآية إلى أنهم لما عملوا ما عملوه من العمل، ما كانوا ينوون بعملهم إلا السلامة من غضب ربهم، وتطلب مرضاته شكرا له على نعمائه، وما كانوا يمتنون بأن توصلهم أعمالهم إلى ما نالوه، وذلك لا ينافي الطمع في ثوابه والنجاة من عقابه، وقد دل على ذلك الجمع بين (أورثتموها) وبين باء السببية. ولتجلية الفهم، وتوضيح اللبس الذي وقع فيه المعتزلة، حتى أوجبوا على الله تعالى الثواب؛ بين الإمام بأن جزاء الله تعالى لهم كان أوفى مما ظنوه وتوقعوه، فغاية ما كانوا يؤملونه السلامة من العقاب، غير أن الله تعالى جزاهم بأكثر من ذلك، وزادهم من فضله بأن أدخلهم جنته، وبهذا التفسير يندفع إشكال الثواب بين فضل الله واستحقاق العبد، وأن كلاهما مفض للآخر، ويثبت الفهم الصحيح. ويزيد الإمام الأمر جلاء، حينما وقف مع كلمة (أورثتموها) التي تفيد بحسبه، عطية بدون قصد تعاوض ولا تعاقد، وأنها فضل محض من الله تعالى،

¹ ينظر: التفسير والمفسرون، محمد الذهبي: 263/1. الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة.

² سورة البقرة: 81

³ سورة الأعراف: 43

لأن إيمان العبد بربه وطاعته إياه لا يوجب عقلا ولا عدلا إلا نجاته من العقاب الذي من شأنه أن يترتب على الكفران والعصيان، وإلا حصول رضى ربه عنه، ولا يوجب جزاء ولا عطاء، ولأن شكر المنعم واجب، فهذا الجزاء وعظمته مجرد فضل من الرب على عبده شكرا لإيمانه به وطاعته، ولكن لما كان سبب هذا الشكر عند الرب الشاكر هو عمل عبده بما أمره به، وقد تفضل الله به فوعده به من قبل حصوله¹.

بعد هذا التوضيح البين، والتمييز الدقيق، لم يبق إلا التعجب من أقاويل المعتزلة التي توجب الثواب على الله تعالى، غافلة بذلك عن كل الأدلة التي ذكر الإمام بعضها، والتي تنبئ عن أن فضل الله تعالى لعباده فضل محض، وذلك لسابق فضله ومنه على عباده، وأن هذا لا يتعارض مع عمل العبد الصالح، الذي شكر الله تعالى له عمله بأكثر مما يظن، وإلا فمن ذا الذي يقدر الله قدره؟ ومن ذا الذي يقدر على توفيقه حقه؟ وبالرغم من بيان بطلان اعتقاد المعتزلة في المسألة، لم يشدد الإمام عليهم النكير، أو يغلظ عليهم القول، وإنما ذهب في ذلك مذهبه القاضي بالتماس الأعذار لهم، وإيجاد مخرج سليم لشريف قصدهم، فقال رحمه الله: «ولعلمهم أوقعهم فيه اشتباه حصول الثواب بالسلامة من العقاب، مع أن الوساطة بين الحالين بينة لأولي الأبواب. وهذا أحسن مما يطيل به أصحابنا معهم في الجواب»².

الفرع الثاني: مناقشة ابن عاشور للصوفية:

يهنأ من التصوف في مقام بحثنا هذا، التفسير الصوفي منه، أو الذي يعتمد على مقولات أهل التصوف في إدراك معاني الكتاب العزيز، وهو الذي تعرض الإمام له عند تفسيره لبعض الآيات التي وقف فيها على تخبط علمائهم، وتنكب فكرهم وخلطهم الشديد، مما أوقعهم في القول على الله، وزيادة ما ليس من مراده وقصده، بتمحل وتكلف مريب. ومن القضايا المثارة هنا في هذا الصدد:

¹ ينظر؛ التحرير والتنوير: 134/8 و135

² نفسه: 135/8

أولاً: انتقاده لها في مسألة الحروف المتقطعة وما قيل في معناها.

تكلم الإمام بكلام مسهب عن الحروف الواقعة في أوائل السور، وذلك بدءاً من سورة البقرة، حيث توجه بالدراسة والبحث إلى الحروف الواقعة في أولها (ألم)، واعترف بتحير العلماء في تفسير معناها بين؛ مقتصد وجاف وغال. وحاول حصر الأقوال المتناثرة، وذلك بجمعها في واحد وعشرين قولاً، ضمها في ثلاثة أنواع. وخلص بعد ذلك إلى أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة، وهي: كون تلك الحروف جاءت لتبكيك المعاندين وتسجيلاً لعجزهم عن المعارضة، أو كونها أسماء للسور الواقعة فيها، أو كونها أقساماً أقسم بها لتشريف قدر الكتابة، وتنبيه العرب الأميين إلى فوائد الكتابة؛ لإخراجهم من حالة الأمية. وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها¹.

قام ابن عاشور بعرض بعض أقوال أهل التصوف في هاته الأسماء، على لسان: "محيي الدين ابن عربي"²، وبين ما فيها من بطلان وتهافت، من ضمن ما بين من الأقوال. وقد أثبت قول ابن عربي في القول (الرابع) من الأقوال (الواحد والعشرين)، فقال: «جزم الشيخ محي الدين في كتابه «الفتوحات» أن هاته الحروف المقطعة في أوائل السور أسماء للملائكة، وأنها إذا تليت كانت كالنداء للملائكة، فتصغي أصحاب تلك الأسماء إلى ما يقوله التالي بعد النطق بها، فيقولون صدقت إن كان ما بعدها خبر، ويقولون هذا مؤمن حقاً نطق حقاً وأخبر بحق فيستغفرون له³. ثم ذكر له قولاً ثانياً: «أنها إشارات إلى أحوال من تزكية القلب، وجعلها في «الفتوحات» في الباب الثاني إيماء إلى شعب الإيمان، وحاصله أن جملة الحروف الواقعة في أوائل سور القرآن على تكرار

¹ ينظر؛ التحرير والتنوير: 208/1

² الشيخ محي الدين ابن عربي. محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله، الشيخ محي الدين أبو بكر الطائي الحاتمي الأندلسي، والمعروف بابن عربي، صاحب التصنيفات في التصوف وغيره، ولد في شهر رمضان سنة ستين وخمسمائة بمرسية، ذكر أنه سمع بمرسية من ابن بشكوال، وسمع ببغداد ومكة ودمشق، من مؤلفاته: (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) و (مشاهد الأسرار القدسية)، ت 638 هـ فوات الوفيات؛ لابن شاکر: 435/3. المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار صادر - بيروت. الطبعة: الأولى. 1973

³ الفتوحات المكية، لابن عربي: 1/86 و87 و88. تحقيق وتقديم: عثمان يحيى. الناشر: المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون. الطبعة: الثانية. 1405 هـ/ 1985 م.

الحروف ثمانية وسبعون حرفاً، والثمانية هنا هي حقيقة البضع، حصل له ذلك بالكشف، فيكون عدد الحروف ثمانية وسبعين. فهذه الحروف هي شعب الإيمان، ولا يكمل لأحد أسرار الإيمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف في سورها»¹

أما القول الأول لابن عربي؛ فقد اعتبره الإمام بمثابة كلام غريب لم يقله أحد غيره أبداً. وأنه دعوى لا دليل عليه البتة! فمن أين له به؟! وأما القول الثاني منهما؛ فقد رده الإمام وهو يتساءل متعجباً مستنكراً: كيف يزعم زاعم أنها واردة في معان غير معروفة مع ثبوت تلقي السامعين لها بالتسليم من مؤمن ومعاند، ولولا أنهم فهموا منها معنى معروفاً دلت عليه القرائن لسأل السائلون وتورك المعاندون². وهذا ما ذهب إليه القاضي أبو بكر ابن العربي في مجمل رحلته، حكاها الإمام السيوطي في إتقانه. قال: «لولا أن العرب كانوا يعرفون لها مدلولاً متداولاً بينهم لكانوا أول من أنكر ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم، بل تلا عليهم (حم، فصلت، وص). وغيرهما، فلم ينكروا ذلك مع تشوفهم إلى عثرة وحرصهم على زلة»³. حاصل رد الإمام على كلام ابن عربي المذكور، من جهتين:

أولاهما: أنه لا دليل له على صحة ما ذهب إليه من تأويل، لا من نقل وأثر، ولا من عقل ونظر.

ثانيهما: أنه كلام غريب، تكفي غريبته، وخلو قائل له سابقاً، في رده وعدم قبوله.

ثانياً: انتقاده لها في مسألة الإلهام، وكونه ليس حجة في الدين.

الإلهام عند الصوفية أحد الوسائل الرئيسة التي يتوسلون بها في بناء فكرهم، وتفسير خواطرهم وأقاويلهم. وقد ناقش الإمام حجيته، حينما عرض بالتفسير لقوله تعالى:

¹ التحرير والتنوير: 210/1. ينظر: الفتوحات المكية: 341 و342. ومن أقواله المنكرة تقسيم الحروف إلى عالم الغيب، وعالم الشهادة، والقهر. وما شابه هذه الخرافات (ينظر نفس المرجع).

² ينظر: المرجع نفسه: 210/1

³ الإتيان في علوم القرآن؛ للسيوطي: 30/3. المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة: 1394 هـ/ 1974 م.

﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ

رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٍ﴾¹. حيث اعتبر الإمام مرآي

الأنبياء ضرباً من الوحي، وقد تشتمل على كلام وإلهام. ومن الإلهام أيضاً مرآي الصالحين، فإنها تعتبر جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة². وإلى هنا ليس للإمام مشكل في الاحتفاء بالرؤيا واعتبارها إلهاماً، إلا أن المشكل عنده، يكمن في التعسف في استعمال الإلهام وبناء أحكام عليه كأنها حقيقة أو فرض، واتخاذها حجة في الدين على الناس عند اختلافهم أو توافقهم. «كحال؛ بعض أهل التصوف، وحكماء الإشراق، يأخذون به في خاصتهم ويدعون أن أمارات تميز لهم بين صادق الخواطر وكاذبها»³.

إن هذا الاستغلال للرؤى والإلهام في نصرة الاختيار المذهبي، هو الذي دمدم عليه الإمام، ودعا إلى التوقف والابتعاد عنه، فالإلهام عنده «ليس بحجة في الدين، لأن غير المعصوم لا يوثق بصحة خواطره، إذ ليس معصوماً من وسوسة الشيطان»⁴. ثم إن الذي يعتمد الإلهام في الحكم والعمل، كأنه يدعي لنفسه -بطريقة غير مباشرة-؛ العصمة، وفيه تزكية لنفسه وخواطره، والله تعالى يقول: ﴿فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَتَّبِعُونَ﴾⁵، والقاعدة عند علمائنا أن: "الحي لا تؤمن عليه الفتنة"⁶. وأنه ليس إلهام أحد بأولى من إلهام الآخر عند الاختلاف. وينتج عن ما سبق؛ إلحاق الضرر بالدين، ذلك أن الموحى له ينسب للدين ما ليس فيه، وما لم يأذن به الله ولا رسوله،

¹ سورة الشورى: 48

² الإشارة هنا إلى حديث عبادة بن الصامت. قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوَّةِ». أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب: الرؤيا. 1774/4

³ التحرير والتنوير: 143/25

⁴ نفسه

⁵ سورة النجم: 31

⁶ الأثر محكي عن ابن عمر. رواه أبو النعيم في الحلية: 136/1. الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394 هـ - 1974 م.

فيقع الناس بسببه في الغلط، ويشوش عليهم أفكارهم ومعتقداتهم، وهذا كله مشاهد في واقعنا اليوم.

ثالثا: انتقاده لها في تفسير قصة موسى والخضر.

حاول أهل التصوف مرة أخرى، تصريف مواقفهم الفكرية من خلال تفسير قصة موسى مع الخضر، وبناء أحكام كثيرة عليها شبيهة بالذي سبق (الإلهام). وقد بين الإمام زعمهم في الآية، وعد أقوالهم الباطلة. ومنها:

_ «أن الخضر لم يكن نبيا، وإنما كان عبدا صالحا

_ وأن العلم الذي أوتيهِ ليس وحيا، ولكنه إلهام

_ وأن تصرفه الذي تصرفه في الموجودات، أصل لإثبات العلوم الباطنية

_ وأن الخضر منحه الله البقاء إلى انتهاء مدة الدنيا، ليكون مرجعا لتلقي العلوم الباطنية

_ وأنه يظهر لأهل المراتب العليا من الأولياء، فيفيدهم من علمه ما هم أهل لتلقيه

_ وبنوا على ذلك، أن الإلهام ضرب من ضروب الوحي، وسموه الوحي الإلهامي، وأنه يجيء على لسان ملك الإلهام»¹.

وباستثناء الزعم الأول، الذي للاختلاف فيه مساحة معتبرة، فجل ما بقي من أقاويلهم هو من تلفيقاتهم وإبداعاتهم التي لم يقلها غيرهم. وقد نسب الإمام هذه الأقاويل إلى شيخهم؛ "محي الدين ابن عربي" في كتابه (الفتوحات المكية)، معزوة إلى أبوابها؛ الباب الخامس والثمانين من كتابه. وبين الفرق بينه وبين وحي الأنبياء، بفروق وعلامات ذكرها منثورة في الأبواب: الثالث والسبعين، والثامن والستين بعد المائتين، والرابع والستين بعد الثلاثمائة. وجزم بأن هذا الوحي الإلهامي لا يكون مخالفا

¹ التحرير والتنوير: 15/16 (بتصرف)

لشريعة، وأطال في ذلك¹. وقد جاء رد ابن عاشور على هذه الأقاويل جامعا، حيث اعتبر كلام "ابن عربي" السابق، لا يخلو من غموض ورموز، على عادة أهل التصوف. أما قول المتصوفة بأن الإلهام حجة؛ فقد بين الإمام سابقا حقيقته، وزاد بالقول: «إن علماء الكلام وأصول الفقه، انتصبوا لإبطال أن يكون ما يسمى بالإلهام حجة، وعرفوه بأنه إيقاع شيء في القلب يثلج له الصدر، وأبطلوا كونه حجة لعدم الثقة بخواطر من ليس معصوما، ولتفاوت مراتب الكشف عندهم. ولا يقام التشريع على أصول موهومة لا تنضبط»². وأما عن حقيقة الخضر؛ فقد رجح الإمام أنه نبيء عليه السلام، وأنه كان موحى إليه بما أوحى، لقوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾، وأنه قد انقضى خبره بعد تلك الأحوال التي قصت في هذه السورة، وأنه قد لحقه الموت الذي يلحق البشر، في أقصى غاية من الأجل يمكن أن تفرض. وينصح الإمام أخيرا، بخصوص كيفية التعامل مع التفسير الصوفي، بأن يكون الناس على حذر منه، وأن يحمل ما يعزى إليه من بعض الصوفية الموسومين بالصدق أنه محوكة على نسج الرمز المعتاد لديهم، أو على غشاوة الخيال التي قد تخيم عليهم. فكونوا على حذر ممن يقول: أخبرني الخضر³.

لقد أفصح حكم الإمام على فرقة المتصوفة عن غاية الإنصاف والعدل، ذلك أنه حكم عليها انطلاقا من أقاويلهم التي ضمّنها كتبهم، ووضعها على ميزان الشرع، وقواعد النظر، فوجدها غريبة في بابها متفردة في أقاويلها، لم يسبق لأحد التحدث بها. غير أن انتقاده هذا، لم يخل من ملامح إنصاف لهذه الفرقة -كما هو شأنه مع غالب الفرق-، فحينما تكلم عن شيخهم "محيي الدين ابن عربي"، تكلم بأدب جم، حتى إنّه

¹ الفتوحات المكية: 600 إلى 606

² التحرير والتنوير: 16/16. مثل الإمام هنا، بما عند الإمام النسفي في عقائده، وقال عنه: وقد تعرض لها النسفي في «عقائده». من ذلك قوله: «والإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض، ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق، حتى يرد به الاعتراض». شرح العقائد النسفية، للتفتازاني: 97. الناشر: مكتبة المدينة للطباعة والنشر. باكستان. الطبعة الأولى 1430 هـ- 2009م. قال الإمام معلقا: «وكل ما قاله النسفي في ذلك حق» التحرير والتنوير: 16/16.

³ ينظر: المرجع نفسه: 16/16

لقبه "بالشيخ"، ولم يمنعه اختلافه معه في اختياراته وأقاييله، أن يبين له خطأه في أدب واحترام. قد يكون هذا مخالفاً لنهج كثير من السلف في التعامل مع أهل البدع، من وجوب الهجران والابتعاد. وقد يصل الأمر عندهم إلى الاستتابة أو القتل¹. لكن يبدو أن للإمام طريقته الخاصة في محاوره مخالفيه، ولعلها أدعى للقبول من طريقة الشدة والغلظة، وهي كذلك.

إن مشكلة المتصوفة الأخيرة، هو اعتمادهم في الآيات على الظنون أو ما يسمونه بالكشوفات، التي يزعمون أنها أفهام (لَدُنِّيَّة) تأتيم من عند الله. وهذا على فرض صحته لا ينضبط، فقد يأتي أحدهم بما لا يأتي به الآخر، بل وأحياناً بنقيضه، فكيف يستقيم الفهم والحال هكذا؟! ولو ترك فهم أسرار الكتاب العزيز إليهم لضاع القرآن، ولما كان في أدوات فهمه من؛ لغة، وبيان، وتراكيب، ومعاني مأثورة أي معنى يذكر. فإذا علم هذا، تقرر؛ أن التفسير الصوفي المنحرف هدم للنصوص، وصرف لها عن حقيقة معناها، وذلك بتمحُّل منهم وتكلف، نصرة لمذهبهم، ومجارة لهوى متبع عندهم.

الفرع الثالث: مناقشة ابن عاشور للأشاعرة.

يجدر التنبيه أولاً ونحن نتحدث عن فرقة الأشاعرة عن ملاحظة مهمة، وهي: قد يستغرب البعض إدراج فرقة الأشاعرة ضمن محاورات الإمام، واعتبارها فرقة تدخل ضمن "الضالين في العقيدة". فأقول: هذا استغراب مقبول، وللقول فيه متسع ونظر، ليس من غرض هذا البحث الخوض فيه، إلا أنني أشير إلى أن المطلع على متن الإمام، سيلحظ -بالرغم من انتساب الإمام لطريقة الأشاعرة في العقيدة، وسلوك مسلكها العام في التأويل والنظر- مخالفة صريحة لمقولات الأشاعرة واختياراتهم في كثير من المواقف والحالات، بل وتجد انتقاداً في بعض المرات لأرائهم، والتي ظهر للإمام فيها الحق مع غيرهم، أو ترجح لديه اختيار آخر، بناء على النظر والفكر. وأظن هذا الأمر

¹ كما حكى ذلك القاضي عياض، في كتابه "الشفاء" عن ابن القاسم وغيره. «قال ابن القاسم: «من قال إن الله لم يكلم موسى تكليماً استتيب، فإن تاب وإلا قتل»: 273/2

مفصح عن ميزة للإمام، كونه استطاع أن يجد لنفسه رأياً وسطاً بين آراء أهل طريقتيه، تخالف ما قرروه، وتزيد على ما أسسوه. ومن ثم، لا إشكال من إدراج فرقة الأشاعرة ضمن محاورات الإمام وسجلاته.

أولاً: في انتساب الإمام للأشعرية

يعتبر فكر الإمام الطاهر ابن عاشور العقدي، امتداداً للطريقة الأشعرية، التي تبناها كثير من العلماء قديماً وحديثاً¹. وقد تأثر كغيره من علماء عصره، بهذا التيار العقدي، خصوصاً وأن جل علماء بلده ومشايخه كانوا من أهل هاته الطريقة، وعلى رأسهم شيخه "محمد النجار". وأشعرية الإمام ابن عاشور بادية في متنه من خلال طريقين:

1_ تصريحه بذلك.

2_ تبنيه لاختيارات الأشاعرة، والذود عن طريقهم والرد على مخالفهم.

فأما الطريقة الأولى، فقد صرح الإمام في غير ما مناسبة من تفسيره، بأنه على طريقة الأشعري في العقيدة، ومالك في الفقه، ومن ذلك قوله عند تفسير كلمة (الاتباع)، في قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمٍ﴾²: «والاتباع في الأصل هو المشي وراء الغير، ويكون مجازاً في العمل بقول الغير وبرأيه، وفي الاعتقاد باعتقاد الغير، تقول: أتبع مذهب مالك، وأتبع عقيدة الأشعري»³، والتمثيل آنفاً، وإن لم يكن فيه تصريح بمذهب الإمام، إلا أنه يرجع إليه لا محالة. وسيتضح ذلك بالمثال التالي:

¹ كالإمام الغزالي، والجويني، والباقلاني وغيرهم كثير

² سورة البقرة: 101

³ التحرير والتنوير: 1/622

فعند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَزِرُّكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَلِ اللَّهِ

وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾¹، قال الإمام معلقا على آخر الآية: «ووصف الضلال بالمبين دون وصف الهدى بالمبين، لأن حقيقة الهدى مقول عليها بالتواطؤ، وهو معنى قول أصحابنا الأشاعرة: الإيمان لا يزيد ولا ينقص في ذاته، وإنما زيادته بكثرة الطاعات»².

أما ما يدل على الأمر الثاني، فهو أكثر من أن يحصر، لأن الإمام كرّس في متنه الدفاع عن عقيدته وطريقته، بما يفحم الخصم ويزيل الحجب. ومن أمثلة ذلك: رده على القدرية، والمعتزلة في مسألة خلق الله للشر والخير، وأفعال العباد، وذلك حين تعرض لتفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾³. قال الإمام معلقا، بعد أن أوضح المقصود من الآية، ورد مزاعم القدرية والمعتزلة: «فالتحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة، أن الله هو مقدر أفعال العباد، إلا أن فعلها هو من العبد لا من الله. وهو الذي أفصح عنه إمام الحرمين وأضرابه من المحققين. ولا يرد علينا أنه كيف أقدرهم على فعل المعاصي؟، لأنه يرد على المعتزلة أيضا، أنه كيف علم بعد أن أقدرهم بأنهم شارعون في المعاصي ولم يسلب عنهم القدرة؟ فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق، وأجرى على طريق الجمع بين ما طفق به الكتاب والسنة من الأدلة»⁴. وهناك شواهد أخرى كثيرة، أكتفي بالإحالة عليها لمن أراد مزيدا من الاطلاع⁵.

¹ سورة سبأ: 24

² التحرير والتنوير: 193/22

³ سورة البقرة: 6

⁴ التحرير والتنوير: 257/1

⁵ نفسه: 225/1. 188/1

يظهر من خلال ما تقدم، أوجه اتفاق الإمام مع اختيارات أهل مذهبه، واستحسانه لها، واستمداد أدلة نقلية وعقلية للتدليل عليها، كما مر معنا في كثير من القضايا سابقا مثل: (قضية الجزاء والثواب، أفعال العباد، رؤية الله في الآخرة، وغيرها). هذا الوجه الموالف بين الإمام ومذهبه لم يمنعه من إثبات اختلافات له مع بعض اختيارات أهل مذهبه، وانتقاده لهم أحيانا أخرى، في قالب من الأدب وأخذ العذر، واعتراف بالفضل لمن سبق. ومن صور ذلك:

ثانيا: انتقاده للأشاعرة في ضعف حججهم حيال كيفية صدور (كلام الله)

تعرض الإمام لذلك حين فسر قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾¹، حيث صرح بأن الله تعالى تكلم إلى موسى، وسمع منه بكيفية لا نعلمها، وأثبت أيضا أن هذا الكلام، لا يماري أحد من أهل العلم في الاعتراف بحدوثه، [وهو قريب من قول المعتزلة كما قدمنا]، أما كيفية صدوره عن الله تعالى، فهذا عنده مجال للنظر بين الفرق، ولذلك قلل من شأن احتجاج كثير من الأشاعرة في الاستدلال هنا بقولهم: «إن الكلام الذي سمعه موسى الصفة الذاتية القائمة بالله»، وقال عنه: وهذا احتجاج ضعيف².

وفي مسألة أخرى تتعلق بوجوب المعرفة، بين نظر الأشاعرة والمعتزلة، أقر الإمام بمضايقه المعتزلة للأشاعرة في الأمر، إذ قالوا: لو لم تجب المعرفة إلا بالشرع لزم إفحام الرسل، فلم تكن للبعثة فائدة. فقال الإمام عن جواب الأشاعرة أنه: لم يُفهِمَ مقنعاً (...). ولأن وجوب التأمل في المعجزة نظري لا ضروري لا محالة، فلمن دعاه الرسول أن يقول: لا أتأمل في المعجزة ما لم يجب ذلك علي عقلا، ولا يجب علي عقلا ما لم أنظر، لأنه وجوب نظري، والنظري يحتاج إلى ترتيب مقدمات، فأنا لا أرتبها³. هذا

¹ سورة النساء: 163

² التحرير والتنوير: 39/6

³ ينظر: المرجع نفسه: 42/6. ولمراجعة كلام الجويني يرجع إلى كتابه "الإرشاد" الفصل الأول: وجوب النظر شرعا: ص: 17

وضوح الإمام وإنصافه في الحكم على أهل طريقته، عز أن تجده لدى غيره، ممن غطى التعصب عقله وأعمى بصره، فقال بقول طريقته ولو جهلا وتقليدا.

إن ضعف أدلة الأشعرية في مسألة من المسائل، لا يعني -لدى الإمام- التسليم للمخالف، والنزول عند قوله ورغبته، خصوصا إن كان للقول في المسألة متسع بين الفرق، وإنما يحمل هذا الإمام مسؤولية استئناف القول الأشعري، واستمرار كلامه، من خلال توسل أدلة قوية، تزيد الفهم وتوضح القصد. وعلاقة بالموضوع السابق (وجوب المعرفة)، انتهض الإمام لنصرة قول طريقته، ورأى بأن الجواب عن ذلك، يسلك طريقين متكاملين، هما: "المنع والتسليم".

فأما المنع عنده؛ فيقصد به: «أن نمنع أن يكون وجوب سماع دعوة الرسول متوقفا على الإصغاء إليه، والنظر في معجزته، وأنه لو لم يثبت وجوب ذلك بالعقل يلزم إفحام الرسول. بل ندعي أن ذلك أمر ثبت بالشرائع التي تعاقب ورودها بين البشر، بحيث قد علم كل من له علاقة بالمدينة البشرية، بأن دعاة أتوا إلى الناس في عصور مختلفة.

وأما التسليم؛ فيقتضي، أن ما وقر في جيلة البشر من استطلاع الحوادث والأخبار الجديدة، والإصغاء لكل صاحب دعوة، أمر يحمل كل من دعاه الرسول إلى الدين على أن يستمع لكلامه، ويتلقى دعوته وتحديه ومعجزته، فلا يشعر إلا وقد سلكت دعوته إلى نفس المدعو، فحركت فيه داعية النظر، فهو ينجذب إلى تلقي الدعوة، رويدا رويدا، حتى يجد نفسه قد وعها وعلمها علما لا يستطيع بعده أن يقول: إني لا أنظر المعجزة، أو لا أصغي إلى الدعوة¹.

ثالثا: انتقاده للأشاعرة في مسألة تعليل أفعال الله وتعجبه منهم.

من القضايا المختلف حولها، بين اختيار الإمام ابن عاشور واختيار أهل طريقته من علماء الأشعرية؛ قضية تعليل أفعال الله، بحيث لو قرأت للإمام مقاله في المسألة،

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 43/6. وقد أثبت قول الإمام مختصرا، بما يحقق التنبيه. ومن أراد التفصيل فليرجع إلى نفس المرجع

دون أن تعرف نسبته لمذهبه العقدي، لأنكرت أن يكون الإمام أشعريا، وهذا يدل على شيء واحد، وهو إنصاف الإمام الكبير، وتحريره الحق والصدق، وما اهتدى إليه بحثه ونظره، في غير تقديس أو تبخيس أو تقليد.

توقف الإمام عند المسألة، حينما فسر قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾¹. ويتجلى الخلاف الواقع في الآية، والذي أثار النقاش حولها بين الفرق الكلامية، في السؤال التالي: هل توصف أفعال الله بكونها أغراضا وعللا غائية أم لا؟

قال الإمام: «فأثبت ذلك جماعة، استدلالا بما ورد من نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾»²، ومنع من ذلك أصحاب الأشعري فيما عزا إليهم "الفخر" في المسألة الثالثة من «التفسير»، مستدلين بأن الذي يفعل لغرض، يلزم أن يكون مستفيدا من غرضه ذلك ضرورة أن وجود ذلك الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه، وإلا لكان بالغرض مستكملا وهو في نفسه كامل، فكيف يفهم لأمر الله الغرض والعلة؟³، وهكذا ذهب الإمام يعرض الأقوال المختلفة، ويحكم عليها بما عن له من صحتها أو خطاها. ولا يحمله مذهب العقدي على الانتصار له، أو تفضيله على غيره. فثبت رد المعارض على الأشعرية، وردهم عليها، إذ يقول: «وقد أجب بآن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل. وأما إذا كانت راجعة للغير كالإحسان فلا، فرده الفخر، بأنه إذا كان الإحسان أرجح من غيره

¹ سورة البقرة: 28

² سورة الذاريات: 56

³ التحرير والتنوير: 380/1. يراجع كلام الفخر في تفسيره، مفاتيح الغيب: 192/28

وأولى، لزمست الاستفادة. وهذا الرد باطل لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبداً، بل إنما تستلزم تعلق الإرادة، وإنما تلزم الاستفادة لو ادعينا التعيين والوجوب»¹.

من خلال ما تقدم، يستنتج الإمام أن كلام الأشاعرة هنا والذي جاء على لسان الفخر في تفسيره، غير ذي جدوى؛ ذلك أن الدليل الذي استندوا إليه حسب نظره، يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين:

أولاهما، قولهم: إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملاً به. وهذا سفسطة شبه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض، بمعنى الداعي إلى الفعل، والراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كماله عليه.

ثانيهما، قولهم: إذا كان الفعل لغرض، كان الغرض سبباً يقتضي عجز الفاعل. وهذا شبه فيه السبب الذي هو بمعنى الباعث، بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وكلاهما يطلق عليه سبب. ولم يقف الأمر لدى الإمام عند هذا الحد، بل نجده يتعجب من أقاويلهم، بما يوحي إلى وجود تناقض فيها، وذلك منه زيادة في النكير والمذمة، فيقول: ومن العجائب أنهم يسلمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكم، ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللاً، وأغراضاً، مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء، لا تخلو من أن تكون غرضاً، لأنها تكون داعياً للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل وإرادته. ولم أدر أي حرج نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله تعالى وأغراضها². وأحسب أن هذا الكلام وهذا الاعتراض ليرقى إلى أن يكون درساً وفائدة لكل فرق المسلمين، يتعلمون منه أدب الاتفاق والاختلاف مع طوائفهم، ومع غيرها ممن خالفهم. فإن سماحة الشخص وعظمته لتظهر أبرز ما تظهر، حينما يقف على حافة الإنصاف وجهها لوجه مع أهل طريقته ونحلته، ويمتحن في ولائهم ومعارضتهم بحسب

¹ التحرير والتنوير: 380/1

² ينظر: المرجع نفسه

الظروف والأحوال. والارتقاء جهة النحلة؛ غالب لدى معظم الناس، ولا ينفلت من ذلك إلا القليل.

الفرع الرابع: مناقشة ابن عاشور للشيعة.

لم يكن الإمام وهو يناقش عقائد الفرق الضالة أن يصدف عن فرقة الشيعة، لما لها من حضور كبير في التاريخ الإسلامي؛ قديما وحديثا، ولما تميز به مذهبهم من اعتقادات وأقوال، فارقوا بها صحيح اعتقاد أهل السنة، المبني على كلام الله وسنة رسوله الصحيحة. وقد اختار الإمام في مناقشاته فرقة؛ الإمامية¹، باعتبارها أشهر فرقة لدى الشيعة. ومعلوم أن الشيعة تفرقوا في مذهبهم إلى فرق كثيرة، تختلف أقاويلها فيما بينها، فضلا عن اختلاف الشيعة مع أهل السنة. ومن القضايا التي ناقش الإمام فيها الشيعة الإمامية، على سبيل المثال: أولا: انتقاده للشيعة في تفسير (أهل البيت).

ظهر ذلك، حينما عرض ابن عاشور بالتفسير لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾². حيث يبدو من صيغة المخالفة ويتبين، بأن الإمام لا ينفي دخول فاطمة وعلي وابنيهما في هذا الوصف كما ترجح لديه، وإنما مخالفته إياهم في اقتصارهم الوصف عليهم فقط، دون أزواج النبي عليهم السلام، اللائي سيق كلام الآية عليهن ابتداء. فالمقصود بأهل البيت كما هو مبين من سياق الآية ووضعها: «أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، والخطاب موجه إليهن، وكذلك ما قبله وما بعده، لا يخالط أحدا شك في ذلك. ولم يفهم منها أصحاب

¹ هم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي عليه السلام؛ نصا ظاهرا، وتعيينا صادقا، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين، قالوا: وما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام، حتى تكون مفارقتة الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة، فإنه إنما بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق. الملل والنحل؛ للشهرستاني: 168/1.

² سورة الأحزاب: 33

النبي صلى الله عليه وسلم والتابعون، إلا أن أزواج النبي عليه الصلاة والسلام هن المراد بذلك، وأن النزول في شأنهن»¹.

أما ما جاء في حديث الترمذي. عن عطاء بن أبي رباح، عن عمر بن أبي سلمة. قال: لما نزلت على النبي: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ في بيت أم سلمة. دعا فاطمة وحسنا وحسينا، فجعلهم بكساء، وعلي خلف ظهره. ثم قال: «اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي فَأَذْهِبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا»²؛ فقد علق الإمام المظهري³، عليه بالقول: «فهذه الأحاديث ونحوها لا تدل على تخصيص الحكم بهؤلاء الأربعة رضى الله عنهم، ويأباه ما قبل الآية وما بعدها، ويأباه العرف واللغة، لأن الأصل في استعمال (أهل البيت) لغة: النساء. وأما الأولاد وغيرهم فإنها يطلق عليهم تبعاً، لأن لهم بيوتاً متغائرة غالباً»⁴. والحديث كما أثبتنا، فيه تعليق الترمذي الذي يدل على ضعفه، وذلك حين قال: «هو حديث غريب من حديث عطاء، عن عمر بن أبي سلمة». ولم يسمه الترمذي بصحة ولا حسن، ووسمه بالغرابة. ثم جاء الإمام بحديث آخر من صحيح مسلم، اعتبره أصح من حديث الترمذي السابق، وفيه: «عن عائشة: خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَدَاةً وَعَلَيْهِ مِرْطٌ مَرْحَلٌ، مِنْ شَعْرِ أَسْوَدَ، فَجَاءَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَأَدْخَلَهُ، ثُمَّ جَاءَ الْحُسَيْنُ

¹ التحرير والتنوير: 14/22

² أخرجه الترمذي في سننه. كتاب: أبواب تفسير القرآن. باب: ومن سورة الأحزاب. وعلق عليه قائلا: «هذا حديث غريب من هذا الوجه من حديث عطاء، عن عمر بن أبي سلمة» 351/5. وهو ضعيف، حكى ذلك الألباني في كتابه "ضعيف سنن الترمذي": 404/1. وله رواية أخرى مختلفة قليلاً بدون زيادات. ذكرها الإمام مسلم في صحيحه. ستأتي لاحقاً.

³ القاضي ثناء الله الباني محمد المظهري. الشيخ الإمام، العالم الكبير، العلامة، المحدث، ثناء الله العثماني الباني. أحد العلماء الراسخين في العلم، كان من ذرية الشيخ جلال الدين العثماني، ينتهي نسبه إلى: عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولد ونشأ ببلدة باني بت وحفظ القرآن، وقرأ العربية أياماً على أساتذة بلده، ثم دخل دهلي وتفقه على الشيخ ولي الله الدهلوي وأخذ الحديث عنه. ومن مصنفاته المشهورة رحمه الله: التفسير المظهري في سبع مجلدات، وكتاب مبسوط في مجلدين في الحديث وما لا بد منه في الفقه الحنفي، والسيف المسلول في الرد على الشيعة. نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، المسمى: الإعلام بما في تاريخ الهند من الأعلام: 942/7. دار النشر: دار ابن حزم - بيروت، لبنان. الطبعة: الأولى، 1420 هـ، 1999 م.

⁴ التفسير المظهري: 340/7. الناشر: مكتبة الرشدية - الباكستان. الطبعة: 1412 هـ

فَدَخَلَ مَعَهُ، ثُمَّ جَاءَتْ فَاطِمَةُ فَأَدْخَلَهَا، ثُمَّ جَاءَ عَلِيٌّ فَأَدْخَلَهُ، ثُمَّ قَالَ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾¹. وعلق عليه قائلا: «فمحملة أن النبي صلى الله عليه وسلم ألحق أهل الكساء بحكم هذه الآية، وجعلهم أهل بيته (...)، وبهذا يتضح أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، هن آل بيته بصريح الآية، وأن فاطمة وابنيها، وزوجها، مجعولون أهل بيته بدعائه، أو بتأويل الآية على محاملها. ولذلك هم أهل بيته بدليل السنة، وكل أولئك قد أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، بعضه بالجعل الإلهي، وبعضه بالجعل النبوي»².

فلا خلاف إذن بين أهل السنة في دخول فاطمة وعلي وابنيهما تحت مسمى (أهل البيت)، إنما الخلاف مع الشيعة الذين اغتصبوا حديث الكساء -بتعبير ابن عاشور-، وقصروه على فاطمة وزوجها وابنيهما عليهم الرضوان، وزعموا أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم لسن من أهل البيت. وبالرجوع إلى متن الإمام، فإن مجمل رده على طائفة الشيعة في المسألة، يتحصل في جملة أمور، منها:

- «هذه مصادمة للقرآن، بجعل هذه الآية حشوا بين ما خوطب به أزواج النبي».
- ليس في لفظ حديث (الكساء) ما يقتضي قصر هذا الوصف على أهل الكساء، إذ ليس في قوله: «هؤلاء أهل بيتي» صيغة قصر.
- أن هذا التوهم من زمن عصر التابعين، وأن منشأ قراءة هذه الآية على الألسن دون اتصال بينها وبين ما قبلها وما بعدها.
- حديث عمر بن أبي سلمة، صريح في أن الآية نزلت قبل أن يدعو النبي الدعوة لأهل الكساء، وأنها نزلت في بيت أم سلمة.
- وأما ما وقع من قول عمر بن أبي سلمة: أن أم سلمة قالت: وأنا معهم يا رسول الله؟ ... فقال: «أنت على مكانك وأنت على خير». فقد وهم فيه الشيعة، فظنوا أنه منعه من

¹ سورة الأحزاب: 33. والحديث أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب: فضائل الصحابة. باب: فضائل أهل البيت: 4/1883

² التحرير والتنوير: 16/22

أن تكون من أهل بيته، وهذه جهالة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أراد أن ما سألته من الحاصل، لأن الآية نزلت فيها وفي ضرائرها، فليست هي بحاجة إلى إلحاقها بهم»¹.

هذه أوجه اعتراضات الإمام على الشيعة، ومن وقع في وهمهم وزعمهم. وهو قول حملهم عليه قصر النظر في الآية، وسوء تأويل الأحاديث الواقعة فيها، وعجزهم عن الجمع بين صريح القرآن من جهة، وصحيح السنة من جهة ثانية. وحاصل قول الإمام في المسألة؛ هو أن «أهل البيت»، نداء للمخاطبين من نساء النبي صلى الله عليه وسلم مع حضرة النبي عليه الصلاة والسلام، وقد شمل كل من ألحق النبي صلى الله عليه وسلم بهن، بأنه من أهل البيت، وهم: فاطمة، وابناها، وزوجها وسلمان لا يعدو هؤلاء»². وليس بعد هذا البيان المبين، سوى الوقوف مع الإمام على شدة تعصب الشيعة، وسلوكهم نفس سلوك المعتزلة وغيرهم في لي النصوص، وتأويلها بما يناسب المذهب والمعتقد. وهم هنا يقصدون القول بعصمة الأئمة كما هو مقرر في عقائدهم³.

إن قصر الفهم لكثير من الفضائل والمزايا التي نقرأها في القرآن أو السنة على آل البيت هو ديدن الفهم الشيعي، فلذلك وجدت الإمام في موقف آخر، يتحدث عن عمل الشيعة فيما يخص الصلاة والتسليم على النبي عليه السلام، وذلك حينما وقف على تفسير قوله تعالى:

¹ التحرير والتنوير: 17.16/22 (بتصرف)

² نفسه: 17/22

³ القول بعصمة الإمام، من أهم نظريات الشيعة الإمامية، ذلك أن الإمام عندهم معصوم عصمة الأنبياء. عالم علم الأنبياء. منزّه عن نواقص البشر. لم يشترك البشر في اختياره والبيعة له، وإنما السماء هي التي اختارته وعينته، والله سبحانه هو الذي صنعه على عينه، ليملا الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً. تيارات الفكر الإسلامي: 209. الناشر: دار الشروق. الطبعة: الثانية. 1418هـ-

1997م

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾¹، حيث ذكر في تفسير هذه الآية، ما كان عليه السلف من التأدب والتخلق، حيال رسول الله عليه السلام، وما كان الأمر عليه من صيغ الصلاة والتسليم وما في معناهما²، إلى أن وصل إلى قول الشيعة في ذلك، فقال: «وأما الشيعة فإنهم يذكرون التسليم على علي وفاطمة وآلهما، وهو مخالف لعمل السلف، فلا ينبغي اتباعهم فيه، لأنهم قصدوا به الغض من الخلفاء والصحابة»³. وحقيقة كلام الإمام هنا، ليس في منع التسليم على علي وآله، لأن ذلك مما صح عن النبي عليه السلام في أحاديثه دون تخصيص، وإنما مرد المنع إلى سد ذريعة ما يقصده الشيعة من التنقيص من قدر الصحابة والخلفاء، واقتصارهم التسليم على علي وآله، كما اقتصروا سابقا أهل البيت في فاطمة وعلي وأبنائهما. فالإمام رأى الأمر من باب الاحتياط، ومن باب مخالفة الشيعة في ظاهر هديهم، وأن ما يفعلونه مخالف للسننة ولجمهور العلماء. وهذا صرف حسن.

ثانيا: انتقاده للشيعة في مسألة نكاح المتعة.

مما اختص به الشيعة في أقوالهم وأفعالهم القول بجواز نكاح المتعة، وأنه فرض من الله في كتابه، مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿بِمَا إِسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِيْمًا تَرْضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْقَرِيزَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾⁴.

¹ سورة الأحزاب: 56

² وللإمام في ذلك استقصاء وبحث دقيق ليس من غرض هذا البحث إثباته، من أراد الاطلاع عليه فليرجع إلى مظانه من التفسير:

100/22 إلى 103

³ التحرير والتنوير: 103/22

⁴ سورة النساء: 24

❖ حقيقة المتعة

المتعة كما عرفها الإمام في تفسيره هي: التي تعاقد الزوجان على أن تكون العصمة بينهما مؤجلة بزمان أو بحالة، فإذا انقضى ذلك الأجل، ارتفعت العصمة، وقد عدها الإمام من الأنكحة المشروعة في الإسلام، إلا أن النهي طرأ عليه بعد ذلك في مجموع أقوال متضاربة، جعلت الإمام يستخلص من مجموع رواياتها أنها مضطربة اضطرابا كثيرا. ف قيل: ووقع النهي عنه يوم خيبر، أو يوم حنين على الأصح. والذين قالوا: حرم يوم خيبر، قالوا: ثم أبيح في غزوة الفتح، ثم نهي عنه في اليوم الثالث من يوم الفتح. وقيل: نهي عنه في حجة الوداع. جامع الأقوال في هذه المسألة -حسب الإمام- ينحصر في أقوال ثلاثة:

❖ القول بتحريمها نسخا: وهو قول الجمهور

❖ القول بجوازها مطلقا: وهو قول الشيعة الإمامية

❖ القول بجوازها اضطرابا: وهو قول أصحاب ابن عباس من أهل مكة واليمن¹.

يهيمن من الأقوال الثلاثة؛ قول الشيعة الإمامية في إباحتها مطلقا. فعلى رأي المانعين، فإن المتعة منسوخة بآيات الزواج كلها، خصوصا آية المواريث وآية سورة المؤمنين. قال الإمام: فمنهم من قال: نسخته آية المواريث، لأن فيها: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾²، فجعل للأزواج حظا من الميراث، وقد كانت المتعة لا ميراث فيها. ثم ساق الإمام أدلة أخرى، تنفي أن تكون المتعة مباحة مطلقا. وهي:

_ نفيه أن تكون الآية أصلا نازلة في نكاح المتعة، وليس سياقها سامحا بذلك، ولكنها صالحة لاندراج المتعة في عموم (فما استمتعتم)، فيرجع في مشروعية نكاح المتعة إلى ما سمعت آنفا.

¹ التحرير والتنوير: 10/5

² سورة النساء: 12

_ تبنيه رجوع الإمام علي عن إباحتها، وذلك في قوله: واختلف العلماء في ثبات علي على إباحتها، وفي رجوعه. والذي عليه علماؤنا أنه رجع عن إباحتها
_ ترجيحه قول الإباحة بها مقيدة أو عند الضرورة، قال: وأرجح الأقوال إنها رخصة للمسافر ونحوه من أحوال الضرورات
_ إثباته قول مالك القاضي بفسخه: وقال مالك: يفسخ نكاح المتعة قبل البناء وبعد البناء، وفسخه بغير طلاق، وقيل: بطلاق¹

من خلال ما تقدم، يمكن القول: إن الأدلة التي ساقها الإمام لم ترجح لديه القول بجواز المتعة مطلقا، ولا بإباحتها مطلقا، فترجح لديه من خلال رجحان الأدلة وتكافئها أن المتعة مباحة لكن عند الضرورة، ومناط ذلك: «أن المتعة أذن فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين، ونهى عنها مرتين، والذي يفهم من ذلك أن ليس ذلك بنسخ مكرر، ولكنه إناطة بإباحتها بحال الاضطراب، فاشتبه على الرواة تحقيق عذر الرخصة بأنه نسخ. وقد ثبت أن الناس استمتعوا في زمن أبي بكر، وعمر، ثم نهى عنها عمر في آخر خلافته. والذي استخلصناه في حكم نكاح المتعة أنه جائز عند الضرورة الداعية إلى تأجيل مدة العصمة، مثل الغربة في سفر أو غزو إذا لم تكن مع الرجل زوجه»². حاصل كلام الإمام هنا؛ أنه لم يذهب مع قول الشيعة في تجويزهم المتعة مطلقا، ولم يذهب أيضا مع الجمهور في قولهم بالمنع مطلقا، بل اختار لنفسه قولا (وسطا)، مرده تضارب الأقوال عنده، واختلافها، ووجود شبه كثيرة يصعب معها الحسم.

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 10.11/5. وهذا قول مالك في المدونة: «قلت: رأيت إن قال أتزوجك شهرا، يبطل النكاح أم يجعل النكاح صحيحا ويبطل الشرط؟ قال: قال مالك: النكاح باطل يفسخ، وهذه المتعة وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تحريمها قلت: رأيت إن قال لها إن مضى هذا الشهر فأنا أتزوجك ورضي بذلك ولها ورضيت؟ قال: هذا النكاح باطل ولا يقام عليه» المدونة: 130/1. الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، 1415 هـ - 1994 م.

² نفسه: 11

أما وقد ثبت ترك قول الشيعة في إباحة المتعة مطلقاً، فأحب أن أقف مع قول الإمام بجوازها عند الضرورة، فإن هذا القول منفي بكتاب الله تعالى وسنة نبيه عليه السلام.

فأما في القرآن الكريم، فإننا نقراً قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾¹ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ² قال الإمام ابن العربي: «إن المتعة خارجة من النكاح لنسخها»³. وفي مناسبة أخرى يقول: «أن تحريم نكاح المتعة من الحق الذي أجمعت عليه الأمة»⁴. وترديده لهاته الأقوال صريح في تبني الإمام ابن العربي في مضمونها.

وأما في السنة الشريفة، فقد أخرج مسلم في صحيحه، من حديث الربيع بن سبرة الجني، أن أباه، حدثه، أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الْإِسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخْلِ سَبِيلَهُ، وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً»⁴. فالاستمتاع بصريح الحديث كان من المأذون به أولاً، ثم منع، ولعل بعض الصحابة بقي عندهم أصل الحل، ولم يثبت عندهم ناسخ المنع، فبقوا على أصل الجواز. ولا ينبغي لمن جاء بعدهم، وظهر له محمل القضية وتأويلها، أن يتبع عملهم المعذورون فيه. أما من جاء بعدهم، فلا عذر لهم لوضوح الأدلة وبروزها.

أما ابن عباس، فقد روى الإمام ابن عاشور في تفسيره قصة رجوعه عن فتواه بالمتعة وإمسাকে، وأن ذلك كان من باب الضرورة. قال الإمام: «وكان ابن عباس يفتي

¹ سورة المؤمنون: 6.5

² أحكام القرآن لابن العربي: 396/3. راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.

³ نفسه: 315/3

⁴ أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب: النكاح. باب نكاح المتعة، وبيان أنه أبيح، ثم نسخ، ثم أبيح، ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة: 1025/2

بها، فلما قال له سعيد بن جبير: أتدري ما صنعت بفتواك فقد سارت بها الركبان. أمسك عن الفتوى وقال: إنما أحللت مثل ما أحل الله الميتة والدم، يريد عند الضرورة¹. ثم إن زواج المتعة مبني على التوقيت، بينما الزواج الشرعي مبني على التأييد، فهو من هنا قد خالفه. وبالرغم من أن الإمام لم يسلم بالمسألة، وقال بأن للنظر فيها مجال. لم يبسطه. أما ابن العربي فقد أثبت القول بأن: «الفروج لا تقبل تأقيتا؛ ولذلك أبطل العلماء نكاح المتعة»². وأما تعقيب الإمام بأن الأحاديث متضاربة، يفهم منها التعارض والاضطراب؛ فقد تعقب الإمام المازري³ من يزعم هذا ورده عليه بالقول: «إن هذا الزعم خطأ، وليس هذا تناقضا لأنه يصح أن ينهى عنه في زمن، ثم ينهى عنه في زمن آخر توكيدا، أو ليشتهر النهي ويسمعه من لم يكن سمعه أولا، فسمع بعض الرواة النهي في زمن وسمعه آخرون في زمن آخر، فنقل كل منهم ما سمعه وأضافه إلى زمان سماعه»⁴.

وعلى العموم، فقد أثبت الإمام في تفسيره أن القول بتحريم المتعة هو قول الجمهور، فلا عذر بعد ذلك في ترك قول الجمهور واتباع قول أحادهم بشبهة دليل.

¹ التحرير والتنوير: 11/5. وقول ابن عباس المتقدم، مستفيض عنه. ومنه ما أخرجه البخاري في صحيحه. عن أبي جمرة، قال: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ: سُئِلَ عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ «فَرَّخَصَ»، فَقَالَ لَهُ مُوَلَّى لَهُ: إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الْحَالِ الشَّدِيدِ، وَفِي النِّسَاءِ قِلَّةٌ أَوْ نَحْوُهُ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «نَعَمْ». كتاب: النكاح. باب: باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة آخر: 12/7.

² أحكام القرآن: لابن العربي: 435/4.

³ الشيخ، الإمام، العلامة، البحر، المتفنن، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي، المازري، المالكي. مصنف كتاب (المعلم بفوائد شرح مسلم)، ومصنف كتاب (إيضاح المحصول في الأصول)، وله تاليف في الأدب، وكان أحد الأذكياء الموصوفين، والأئمة المتبحرين، وله شرح كتاب (التلقين) لعبد الوهاب المالكي في عشرة أسفار، هو من أنفس الكتب. وكان بصيرا بعلم الحديث. مولده: بمدينة المهدية من إفريقية، وبها مات، في ربيع الأول، سنة 536، وله 83 سنة. سير أعلام النبلاء: 104/20.

⁴ المعلم بفوائد مسلم، للمازري. كتاب النكاح. 131/2. المحقق: فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر. الناشر: الدار التونسية للنشر المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر. المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة. الطبعة: الثانية، 1988 م، والجزء الثالث صدر بتاريخ 1991 م.

ثالثاً: نقض بعض فرق الشيعة في بعض أقوالهم المفضية إلى الكفر.

يتعلق الأمر -كما في العنوان أعلاه- بفرق معينة من فرق الشيعة، والتي خرج الكلام منها مخرجاً كبيراً، أوقعها في المحذور شرعاً. عرض الإمام لبعض ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾¹. فبعد تقليب النظر في معنى الآية وبيان مقصدها وتأويلها، أثبت الإمام قولاً لمالك مفاده: إنما هذه لأهل القبلة؛ يعني أنها ليست للذين تفرقوا واختلّفوا من الأمم قبلنا؛ بدليل قوله: (أكفرتم بعد إيمانكم). ورواه أبو غسان مالك الهروي عن مالك عن ابن عمر، وروي مثل هذا عن ابن عباس²

وعليه، فالمراد من الآية حسب الإمام؛ الذين أحدثوا بعد إيمانهم كفراً بالردة أو بشنيع الأقوال التي تفضي إلى الكفر ونقض الشريعة، مثل الغرابية³ من الشيعة الذين قالوا: بأن النبوة لعلي، ومثل غلاة الإسماعيلية⁴ أتباع حمزة بن علي⁵، بخلاف من لم

¹ سورة آل عمران: 106

² التحرير والتنوير: 46/4. قال ابن وهب: سمعت مالكا يقول: ما آية في كتاب الله أشد على أهل الاختلاف من أهل الأهواء من هذه الآية: {يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ} [آل عمران: 106] إلى قوله: {بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ} [آل عمران: 106] قال مالك: فأني كلام أبيين من هذا؟! فرأيت أنه يتأولها لأهل الأهواء. ورواه ابن القاسم، وزاد: قال لي مالك: إنما هذه الآية لأهل القبلة. الاعتصام، للشاطبي: 75/1. تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. الناشر: دار ابن عفان، السعودية. الطبعة: الأولى، 1412هـ-1992م.

³ الغرابية قوم زعموا أن الله عز وجل أرسل جبريل عليه السلام إلى علي فغلط في طريقه فذهب إلى محمد لأنه كان يشبهه وقالوا كان أشبه به من الغراب بالغرَاب والذباب بالذباب وزعموا أن علياً كان الرسول وأولاده بعده هم الرسل وهذه الفرقة تقول لاتباعها العنوا صاحب الريش يعنون جبريل عليه السلام. الفرق بين الفرق: 237. الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت. الطبعة: الثانية، 1977.

⁴ من الشيعة الإمامية، امتازت عن الموسوية وعن الاثني عشرية بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر. وهو ابنه الأكبر المنصوص عليه في بدء الأمر. ومن مذهبهم أن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية. وكذلك من مات ولم يكن في عنقه بيعة إمام مات ميتة جاهلية. وأشهر ألقابهم: الباطنية، وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلاً. الملل والنحل: 192

⁵ حمزة بن علي (433) بن أحمد الفارسي الحاکمي الدرزي: من كبار الباطنية، ومن مؤسسي المذهب (الدرزي). فارسي الأصل، من مقاطعة (زوزن) كان قزازا أو لبادا، وتآدب بالعربية، وانتقل إلى القاهرة (قيل: حوالي سنة 405 هـ واتصل برجال الدعوة السرية، من شيعة الحاكم بأمر الله الفاطمي، فأصبح من أركانها. الأعلام: 278/2

تبلغ به مقالته إلى الكفر تصريحاً ولا لزوماً بينا، مثل: الخوارج والقدرية، كما هو مفصل في كتب الفقه والكلام في حكم المتأولين، ومن يؤول قولهم إلى لوازم سيئة¹. فنلاحظ كيف أن الإمام عدّ كلام غلاة الشيعة هنا من الكلام المفضي إلى الكُفر؛ لأنه عظيم، ومخالف لأصول العقيدة والتوحيد، وبطلانه البين أكبر من الرد عليه. وهل هناك أغلظ وأفدح وأهون من اعتبار علي نبيا، واعتقاد أن جبريل قد أخطأ في تنزيل الوحي على محمد عليه السلام بدل علي رضي الله عنه. فيا لجرأة القوم، ويا لفداحة القول حينما يغطي التعصب على العقل والقلب.

نجد الإمام في موضع آخر من تفسيره، يقضي بتكفير فرقة الغرابية من الشيعة؛ لعظم هذا القول منهم، وقد حكى الإجماع في ذلك. فقال: ونحن كفرنا الغرابية من الشيعة لقولهم: بأن جبريل أرسل إلى علي ولكنه شبه له محمد بعلي، إذ كان أحدهما أشبه بالآخر من الغراب بالغراب [وكذبوا]، فبلغ الرسالة إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فهم أثبتوا الرسالة لمحمد صلى الله عليه وسلم ولكنهم زعموه غير المعين من عند الله. إلى أن قال: ولذلك، لا يتردد مسلم في تكفير من يثبت نبوءة لأحد بعد محمد صلى الله عليه وسلم وفي إخراجه من حظيرة الإسلام، ولا تعرف طائفة من المسلمين أقدمت على ذلك إلا البابية والبهائية².

ولا زال في كلام الإمام نقد لكلام الشيعة وزعمهم أن في كلام الله تحريفاً ونقصاً³، وزعم آخر في الخلفاء الراشدين، خصوصاً أبي بكر وعمر رضي الله عنهما⁴. وليس من غرض البحث استقصاء كل أقوال الإمام في حق الشيعة وأباطيلهم، ويكفي ما قدمته تمثيلاً. ومن أراد الاستزادة فتكفيه الإحالة.

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 46/4

² ينظر: المرجع نفسه: 22/46. والفرقتان نحللتان مشتقة ثانيتهما من الأولى. وكان القائم بفرقة البابية رجل من أهل شيراز يدعوه أتباعه السيد؛ علي محمد، كذا اشتهر اسمه، كان في أول أمره من غلاة الشيعة الإمامية. نفس المرجع

³ نفسه: 21/247

⁴ نفسه: 1/61

المطلب الثالث: سد ذرائع الشرك واجتثاث جذوره.

لا يكمل إصلاح العقيدة عند الإمام إلا بسد ذرائع الشرك، وكل ما من شأنه خرم العقيدة، وبث الشبه والزيغ فيها، وهذا هو المقصود بسياج العقيدة على الأصح، فإن كل معاني العقيدة الصافية، وأصولها المحكمة، معرضة لتشويش وتضييق إذا لم يؤمن طريقها من مثل هاته الشبه والانزلاقات. وحقيقة سد الذرائع كما قال الشاطبي في موافقاته: «التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة»¹، فيحكم بمنعه والتوقف عنه. والذرائع بهذا المعنى منهج إسلامي رفيع وقاعدة أصولية محكمة، تناقشها العلماء في شتى مناحي الإسلام، وحكمها الإمام مالك في أكثر أبواب الفقه، احتياطا لجانبه، وذودا عن رياضته وحماه. ولذلك اعتبر الإمام "ابن القيم" الذرائع ربع الدين، فقال في تقرير ذلك: «وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف؛ فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان؛ أحدهما: مقصود لنفسه، والثاني: وسيلة إلى المقصود. والنهي نوعان؛ أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة؛ فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين»². وهكذا، لما كان أمر الشرك عظيما كان الاحتياط لجانبه على قدر كبير من الأهمية، وهذا سبب مجيء كثير من نصوص الكتاب طافحة بما يبعد المسلم عن أسباب الشرك، وتبعها البيان النبوي في تنبيه المسلمين إلى خطورة جملة أمور تعترض المكلف في اعتقاده أو عمله، فتؤدي به إلى الشك، أو الزيغ، أو الخلل في الاعتقاد. فأوصى عليه السلام بضرورة تجنبها وتركها إلى ما لا يحصل معه شك ولا ريبه. مصداقا لقوله عليه السلام: «دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طَمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الْكَذِبَ رِيْبَةٌ»³.

¹ الموافقات: 183/5

² إعلام الموقعين؛ لابن القيم: 3/126). تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى، 1411هـ-1991م.

³ الحديث أخرجه الترمذي في سننه. كتاب صفة القيامة والرقائق والورع. وعلق عليه قائلا: وفي الحديث قصة. وأبو الحوراء السعدي اسمه: ربيعة بن شيبان. وهذا حديث صحيح حدثنا بNDAR قال: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثنا شعبة، عن بريد،

ومن أمثلة سد ذرائع الشرك بالله تعالى، أذكر¹:

الفرع الأول: النهي عن الكلام في القدر.

تقدم الكلام سابقا عن القدر وخطأ الناس فيه، وظهور فرق تحتج بإثباته أو نفيه بين الله تعالى والإنسان، محاولة بذلك إيجاد العذر لفعلها والحجة لمذهبها. والقدر كما عرفه الإمام: تحديد الأمور وضبطها، ومن مستلزماته أن كل شيء مخلوق هو جار على وفق علم الله وإرادته؛ لأنه خالق أصول الأشياء، وجاعل القوى فيها لتنبعث عنها آثارها ومتولداتها، فهو عالم بذلك ومريد لوقوعه².

ينبغي القول في القدر على ركنين، هما: "العلم والقدرة" من الله تعالى، القاضيتان بأنه تعالى عالم بكل شيء وبما تكون عليه، وأنه مريد لذلك أن يكون كذلك، ولما كان الأمر كذلك كانت حقيقة القدر خفية مستعصية على فهم كثير من الناس، تحتاج في تحقيق مناطها إلى أولي العزم والنهي من أولي الأبواب³. ولذلك يخاف على كثير من الناس الهلاك إذا هم راموا القرب من حياضه دون تبصر وتبين. ويعتبر ابن عاشور أن حقيقة القدر الاصطلاحي خفية، فإن مقدار تأثير الكائنات بتصرفات الله تعالى، وتسبب أسبابها ونهوض موانعها لم يبلغ علم الإنسان إلى كشف غوامضه، ومعرفة ما مكن الله الإنسان من تنفيذ لما قدره الله عليه. ويمضي الإمام محاولا كشف غوامض القدر المستعصية، وفك رموزه المعقدة، فيقول: والأدلة الشرعية والعقلية، تقتضي أن الأعمال الصالحة والأعمال السيئة سواء في التأثير لإرادة الله تعالى، وتعلق قدرته إذا تعلق بشيء، فليست نسبة آثار الخير إلى الله دون نسبة أثر الشر إليه إلا أدبا مع الخالق، لقنه الله عبده، ولولا أنها منسوبة في التأثير لإرادة الله تعالى لكانت التفرقة بين

فذكر نحوه: 668/4. وصححه الألباني في "مشكاة المصابيح؛ للتبريزي": 845/1. وله طرق وتخرجات عدة. المحقق: محمد ناصر الدين الألباني. الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت

¹ هذه الأمثلة مأخوذة من متن الإمام، ومجموع مقالاته وفتاويه

² ينظر: التحرير والتنوير: 218/27

³ ولأهمية القدر، وعد الإمام بإفراد رسالة خاصة به، بعنوان "رسالة في القدر والتقدير". قال الإمام: ولنا فيه تحقيق أعلى من هذا بسطناه في «رسالة القدرة والتقدير» التي لما تظهر. التحرير والتنوير: 257/1

أفعال الخير وأفعال الشر في النسبة إلى الله، ملحقة باعتقاد المجوس بأن للخير إلهها وللشر إلهها¹. وحتى لا نخرج عن غرضنا من الكلام عن القدر هنا -وهو النهي عن الخوض فيه-، فإن الإمام يرى التوقف عن القول في القدر؛ لما ثبت من نصوص تمنع ذلك، ولما يمكن أن يفضي إليه فتح مثل هذا الموضوع من بلبله، وتشويش على عقائد الناس، وهم في الغالب قليلو اليقين، لا تحتل معارفهم الطرية الخوض في هذا المعترك الصعب، والمقام العال. وفي تعليق لابن عاشور على ترجمة للإمام مالك في موطنه، قال: «فما وقع في الترجمة هنا من قوله: (النهي عن القول بالقدر)²، يحتمل أن معناه: اعتقاد رأي القدرية (...)، ويحتمل أن معناه النهي عن التكلم في القدر؛ لأنه يجر إلى شبهة في العقيدة لا يسهل اقتلاعها من نفوس عموم الناس، فكان النهي سدا لذريعة اختلال العقيدة. وقد روي عن النبي عليه السلام النهي عن الخوض في سر القدر بقوله: «إِذَا ذُكِرَ الْقَدَرُ فَأَمْسِكُوا»³، وهو حديث حسنه الرواة⁴.

وبالرجوع إلى الآثار التي ذكرها الإمام مالك في هذا الباب، فإنه يتحصل لنا من مجموعها النهي عن القدر والخوض فيه، وهو دأب الخلفاء والتابعين⁵.

الفرع الثاني: النهي عن التشاؤم والأوهام.

بنى الإسلام نظامه على الحقائق الثابتة في نفس الأمر، ولم يعتبر إلا ما كان له سند من وحي أو اعتبار من عقل. أما ما دون ذلك من الأخطا والأوهام، والهواجس

¹ ينظر؛ التحرير والتنوير: 219/27

² موطأ مالك. كتاب القدر. باب: النهي عن القول بالقدر: 898/2

³ أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: 93/2. وقد حسن إسناده الحافظ ابن حجر في فتح الباري: 477/11. وتوسع الألباني في بيان صحته بطرقه في الأحاديث الصحيحة: 24/1

⁴ كشف المغطاء من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، لابن عاشور: 357. ضبط وتعليق: طه بن علي بوسريج. الناشر: نشر مشترك بين: دار السلام للطباعة والنشر بمصر. ودار سحنون بتونس. الطبعة: الرابعة. 1432هـ-2011م

⁵ منها؛ هذا الأثر عن عمر ابن عبد العزيز. وحديثي عن مالك عن عمه أبي سهيل بن مالك، أنه قال: كنت أسير مع عمر بن عبد العزيز فقال: ما رأيك في هؤلاء القدرية؟ فقلت: «رأي أن تستتيبهم فإن تابوا، وإلا عرضتهم على السيف» فقال عمر بن عبد العزيز: «وذلك رأيي» قال مالك: «وذلك رأيي». موطأ مالك: 900/2

التي تحدث في النفس، ويزينها الشيطان والخيال البعيد، فلم يلتفت لها الإسلام، بل دعا إلى تركها وتجنبها.

اعتبر ابن عاشور «الحقائق والأوهام، بمثابة العلامة الفارقة بين الأديان الحقيقية، والأديان المخترعة؛ فأما الأديان المخترعة فعمودها الوهم والتخيل، فهما غالبا فيها على الحقيقة، وهي في الاستكثار منهما (..)»، وأما الأديان الحقيقية فأساسها الحقيقة والاعتبار¹. لقد غطت حقائق الإسلام نظامه كله؛ عقيدة، وعبادة، ومعاملة، ومعارف. بحيث لا يبقى لوهم ولا لتخيل أدنى أثر على المسلم في كل حالاته، ذلك أن الوهم قد يتلبس في العادة كما العباد، ويمكن أن يظهر في المعارف كما يبرز في المعاملة. ويهمننا من هاته الأوهام ما كان منها سببا إلى الشرك، والقرب منه، وهو بهذا المعنى يكون أظهر في العقيدة. ومنها ينعكس على باقي المجالات.

الفرع الثالث: نفي التشاؤم الذي فيه شبهة شرك. (لا صفر).

من الأوهام التي علقت في ذهن الناس، والتي جعلتهم يستتبعون حالة جاهليتهم الأولى؛ اعتقادهم بشؤم شهر صفر، وأنه شهر الحزن والكآبة. وسبب ذلك: أن شهر صفر يأتي بعد ثلاثة أشهر حرم، وهي؛ ذو القعدة وذو الحجة والمحرم. ومعلوم أن العرب كانت تتجنب القتال في الأشهر الحرم لأنها أشهر أمن. قال تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ فَيَمَأَّ لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْفَلَكِيدَ﴾².

فكان من أثر ذلك كما قال ابن عاشور: «فإذا جاء صفر بادر كل من في نفسه حنق على عدوه فثاوره، فيكثر القتل والقتال، ولذلك قيل: إنه سمي صفرا؛ لأنهم كانوا يغزون فيه القبائل، فيتركون من لقوه صفرا من المتاع والمال، أي خلوا منها»³.

¹ أصول النظام الاجتماعي: 28

² سورة المائدة: 99

³ فتاوى ابن عاشور: 120. دراسة وتحقيق؛ محمد بوزغيبية. الناشر: الدار المتوسطة للنشر. الطبعة: الثانية. السنة: 1436هـ-2015م.

هكذا حصل التشاؤم من شهر صفر، فاستحكم في قلوب الناس. وبما أن شعور التشاؤم شعور متعدي غير لازم، فقد نتج عن هذا الشعور، اعتقاد وعمل تبع له. عد ابن عاشور منها كثيرا من الاعتقادات الباطلة التي شابت عقول وأفعال الناس بسبب ذلك، ومنها:

- «تجنب الناس السفر في شهر صفر خشية الأعداء
- تجنب ابتداء الأعمال خشية ألا تكون مباركة
- أما في بلاد تونس، فقد حدث فيها أن النساء سمين صفر ب: ربيب عاشوراء. ليجعلوا حظا من الحزن فيه، وتجنب الأعراس والتنقلات
- اعتقاد يوم الأربعاء الأخير أنحس أيام العام، والعجيب أنهم نسبوا ذلك لحديث موضوع

- اختراع صلاة الأربعاء الأخير من صفر¹.
- حاصل هذه الاعتقادات نقض التوحيد، وإبقاء مثرات الشرك وأسبابه، وإحياء شعوره لدى الناس. لذلك كان لابد من سد ذريعة هذا المسلك، والحوول دون أن تتسرب إلى عقول الناس شيء من هذه الاعتقادات الباطلة. وهذا ما جاء واضحا على لسان النبي عليه الصلاة والسلام في نفي التشاؤم والنهي عنه. ففي الحديث الذي رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال. سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لَا عَدْوَى وَلَا صَفَر، وَلَا غُول»²

لقد اختلف العلماء على المقصود بقوله عليه السلام: (لا صفر). ورجح الإمام ابن عاشور أن المقصود؛ لا صفر المشؤوم (الشهر)، إلا أنه ختم كلامه بعبارة جامعة مانعة، بعد أن ذكر الأقوال المختلف حولها، وفيها: «وسواء كان هذا هو المراد من هذا

¹ وهي صلاة ذات أربع ركعات متواليات، تُقرأ في كل ركعة منها سور من القرآن مكررة متعددة، وتُعاد في كل ركعة، ويُدعى عَقِب الصلاة بدعاء معين. وهي بدعة وضلالة. فتاوى ابن عاشور: 123

² أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب: السلام. باب: باب لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر: 4/1745

الحديث أم غيره، فقد اتفق علماء الإسلام على أن اعتقاد نحس هذا الشهر اعتقاداً باطل في نظر الإسلام، وأنه من بقايا الجاهلية التي أنقذنا الله منها بنعمة الإسلام.¹

المبحث الثاني: الإصلاح بالتعليل

يأتي التعليل ثانياً ضمن خطة الإمام لإصلاح العقيدة بعد خطة التفصيل، وهو يعني لدى الإمام: «استدعاء العقول إلى الاستدلال على وجود الله، أو على صفاته التي دل عليها تنزيهه»². والإسلام في هذا الجانب يحوط العقيدة بعقل صريح ونقل صحيح، ويدعو إلى اختبار الإيمان، وذلك بوزنه على العقول الراجحة التي سلمت من أفن الرأي والأخلاق والأوهام، إذ لا تعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح.

المطلب الأول: أهمية التعليل في قضايا الاعتقاد

تتجلى أهمية التعليل داخل متن الإمام في بناء العقيدة الصحيحة عليه، ويبدو ذلك جلياً في جملة أمور منها:

الفرع الأول: اختصاص الإسلام بإقامة الحجة والدليل

يحضر التعليل هنا عند الإمام باعتباره اختصاصاً حصرياً علق بالإسلام، وعرف به، حيث لم يعرف في الكتب السماوية اهتمام بالحجة والدليل، والدعوة إلى التبصر والتعقل، والبحث عن الحكمة والعلة، كما هو حاصل في الإسلام، الذي جعل من أصوله الكبرى تحريك العقول وتثويرها، وجعل السؤال مفتاح ذلك كله، كما نقرأه في سؤال الأنبياء عليهم السلام³. هذا الأمر يفضي إلى حقيقة مفادها: أن من مميزات الإسلام «اختصاصه بإقامة الحجة، ومجادلة المخاطبين بصنوف المجادلات وتعليل أحكامه، بالترغيب وبالترهيب، وذلك رعي لمراتب نفوس المخاطبين، فمنهم العالم

¹ فتاوى ابن عاشور: 121

² أصول النظام الاجتماعي: 50

³ كسؤال نبي الله موسى ربه أن يراه: ﴿قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِنَّكَ﴾. (الأعراف: 143). وسؤال إبراهيم عليه السلام ربه، كيفية إحياء الموتى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِيْ كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾. (البقرة: 259)

الحكيم الذى لا يقتنع إلا بالحجة والدليل، ومنهم المكابر الذى لا يرعوى إلا بالجدل والخطابة، ومنهم المترهب الذى اعتاد الرغبة فيما عند الله، ومنهم المكابر المعاند، الذى لا يقلعه عن شغبه إلا القوارع والزواجر»¹.

فلما كان العقل أرفع شيء فى الإنسان، وأعدل قسمة بين بني جنسه؛ كان اهتمام الإسلام بالخطاب العقلي فيه تحقيق لمعنى المساواة فى تقبل الخطاب الشرعي، وتبئ كل الناس لفهمه وتعقله.

الفرع الثانى: اختلاف المتكلمين فى إيمان المقلد.

لأهمية التعليل فى العقيدة، ظهرت القضية أعلاه، وهى من الأمور التى اختلف كلام الفرق الإسلامية حولها، اختلفا بينا، وراح كل واحد منهم ينتصر لمذهبه، ويبحث عن حجج دامغة له، فتحصل من ذلك أقوال، أذكر منها على سبيل المثال:

رأى القاضي "عبد الجبار"²، وهو رأى يحسب على المعتزلة، حيث ذهبوا إلى القول ببطالان التقليد، وأن إيمان المقلد غير صحيح، يقول القاضي عبد الجبار فى ذلك: كيف يصح قولكم: إنه تعالى إذا لم يعرف ضرورة ولا مشاهدة، وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال، ومن الناس من قال إنه يعرف تقليداً؟ وأجاب: بأن التقليد هو قبول قول الغير بغير أن يطالبه بحجة أو بينة، حتى يجعله كالقلادة فى عنقه، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم، ولهذا لم نذكره فى الطرق المذكورة. ويذكر القاضي عبد الجبار أيضاً، فى سبب إبطال إيمان المقلد؛ أنه لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدر عليه من الاعتقاد، وأن يكون جهلاً قبيحاً، والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع بذلك³. وقد رد العلماء على مذهب المعتزلة رداً يفحم متكلميهم،

¹ التحرير والتنوير: 195/3

² القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمداني. العلامة، المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن

الهمداني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية. سير أعلام النبلاء: 244/17

³ شرح الأصول الخمسة: 60 و63

ويقنع مرتابهم، على نحو ما ذكره ابن السبكي في فتاويه¹، وأثبت بالمقابل غلط من يعتقد بأن إيمان المقلد لا يصح، وأن مذهب الجمهور من العلماء؛ الصحة في ذلك، خلافاً لأبي هاشم من المعتزلة²، وليس من غرض هذا البحث الوقوف عند المسألة تفصيلاً لدى متكلمة الإسلام، وإنما وجه إثارة الموضوع هنا؛ حصول معرفة لدينا بكون مسألة "إيمان المقلد" مظهراً من مظاهر التعليل المطلوب في العقيدة على مذهب الإمام، يقول رحمه الله: «ومن أجل ما قارن به العقائد الحقّة من الأدلة، وما قارن به العقائد الباطلة من الردود، وما فهمه المسلمون من مقصده في ذلك؛ حدث بين علماء الأمة في القرن الثاني الخلاف في صحة إيمان المقلد»³ وقد انبى على هذا الاختلاف، اختلاف آخر وهو:

الفرع الثالث: اختلاف المتكلمين في أول واجب على المكلف.

للأشاعرة قول في المسألة، وقد اختلفت تعابيرهم عليه لكنها اتفقت في مؤداها ومحصلها، وهو أن أول ما يجب على المكلف أن ينظر ليتعرف خالقه. من ذلك قول الإمام الجويني في الإرشاد: «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً، القصد إلى النظر الصحيح»⁴. وخالفهم في ذلك طوائف أخرى، وأنا أرى بأن التحقيق الذي ذكره الإمام ابن تيمية في كتابه: "درء تعارض العقل والنقل"، أدق ما قيل في الأمر، نظراً لشموله، ولتفصيله الأمر حسب كل حال. فهو يرى بأن مسألة: أول واجب تختلف باختلاف حال الإنسان؛ ما بين مؤمن وكافر، وصغير وكبير وهكذا⁵.

¹ فتاوى ابن السبكي: 365/2، الناشر: دار المعارف. عدد الأجزاء: 2. يرجع إليها لمن أراد الاطلاع أكثر

² نفسه: 605/2. وفي ثنايا كلامه رد دقيق على معظم الشبه المثارة في المسألة.

³ أصول النظام الاجتماعي: 50

⁴ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: للجويني: 25. ضبط وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح. والمستشار توفيق علي وهبة. الناشر: مكتبة الثقافة الدينية. الطبعة: الأولى. 1430هـ - 2009م

⁵ يقول رحمه الله: "وأول الواجبات الشرعية يختلف باختلاف أحوال الناس، فقد يجب على هذا ابتداءً ما لا يجب على هذا ابتداءً، فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين، وذلك أول الواجبات الشرعية التي يؤمر بها. وأما المسلم؛ فيخاطب بالطهارة إذا لم يكن متطهراً، وبالصلاة وغير ذلك من الواجبات الشرعية التي لم يفعلها. وفي الجملة فينبغي أن يعلم أن ترتيب الواجبات في الشرع واحداً بعد واحد، ليس هو أمراً يستوي فيه جميع الناس، بل هم متنوعون في ذلك، فكما أنه قد يجب على هذا ما لا يجب على هذا،

ما يهمننا أيضا في هذا المظهر؛ أنه باعث كذلك على التعليل والتفصيل، وفيه حظ كبير من استعمال العقل لتلقي المعرفة بالله تعالى معرفة تامة ويقينية.

يمكن استقصاء مسألة التعليل أيضا من كتاب الله تعالى، وذلك من خلال مواضع كثيرة، يطفح بها كتاب الله العزيز، مادام أن من اختصاص الإسلام-كما تقدم-؛ إقامة الحجة والدعوة إلى بث الدليل، وأنا أكتفي في ذلك بمثالين مهمين: مسألة وجود الله، وإثبات البعث والنشور، باعتبارهما؛ أصلي الإيمان بالغيب، وسأهتدي في ذلك ببيان الإمام من خلال تفسيره وآرائه في المسألة.

المطلب الثاني: الغاية من تعليل قضايا الاعتقاد

وللإسلام في قضية التعليل، غايتان:

الفرع الأول: إيقاف المشركين على اضطراب عقائدهم

بحيث يحصل لهم الشك فيما هم عليه من الباطل والشرك، وفي هذا تحريك لداعي العقل والفطرة في نفوسهم، ليتسنى لهم إعادة النظر فيما هم عليه من الهتان. وتجدر الإشارة هنا إلى أن القرآن سلك مسلك أهل العقول، وما يقتضيه المنطق وصحة الرأي في إبطال شرك المشركين، وبيان وهن اعتقادهم.

الفرع الثاني: بيان أصل مهم في العقائد (إقامة الحجة)¹

ذلك أن العهد قد مضى قبل ظهور الإسلام بالتقليد في العقائد، أو التسليم بكل ما يأتي من الآباء أو الرهبان، الذين يأخذون الناس بالسوق والتسليم، ولذلك كان القرآن يطالهم بالحجة والدليل في كل مناسبة تعرض لمحاورة المشركين من العرب، أو من أهل الكتاب. فتحصل من ذلك قاعدة وهي؛ لا اعتقاد ولا نفي ثابت إلا بدليل. وأمام

فكذلك قد يؤمر هذا ابتداءً بما لا يؤمر به هذا. درء تعارض العقل والنقل: 16/8. تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم. الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثانية، 1411 هـ-1991 م. ومن أراد التفصيل أكثر فليرجع إلى نفس المصدر.

¹ ملاحظة: يبدو لي أن للمسألة هنا تعلق خفيف بمسألة (تعليل أفعال الله)، المتقدم، حيث رأينا مخالفة الإمام في هذه المسألة لمقررات مذهبه الأشعري ولعلمائه، ذلك أن القول بتعليل أفعال الله تعالى مُضْمَرٌ و باعث على البحث والنظر، وإيجاد الحكمة التي تستلذ بها النفوس وتطيب لها العقول، ولما كان أمر التوحيد عظيما كان البحث في حكمه وأسراره على قدر كبير من الأهمية.

هذا الأصل وجد المشركون أنفسهم ومن لف لفهم في حرج شديد أمام الناس؛ حيث أعجزهم ذلك، ولم يجدوا من أنفسهم حجة ولا دليلا على ما يدينون به من الشرك إلا تقليدا وتعصبا لموروثهم. فكان هذا مهادا فريدا، وبسطة جميلا لتقديم الإسلام؛ كونه دين الحجة والبرهان. وهو الذي مهد لدخول الناس فيه أفواجا.

المطلب الثالث: مظاهر التعليل في قضايا الاعتقاد

الفرع الأول: وجود الله ووحدانيته

يُبنى الكلام أولا في وجود الله تعالى على مقدمة سبقت الإشارة إليها في سياق إصلاح العقيدة، وبالضبط في المرتكز الأول: (التفصيل)، الذي من صوره الإيضاح لسائر المسلمين. ومن ملخص ذلك، أن قضية إثبات وجود الله تعالى، والبحث عنه من القضايا المبتوثة في الفطرة، وأن الله تعالى أخذ العهد والميثاق على الناس بذلك منذ القدم. أما ما يمكن إضافته تأكيدا وتتميما من الأدلة والبراهين، فيستجمع في القول التالي:

إن طريق إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، يسلك في خطاب القرآن مسارين أساسيين اثنين، هما:

✓ مسار الدمدمة على الشرك والإلحاد وبيان فساد اعتقادات أهله

✓ مسار تنويع الاستدلال على وجود الله ووحدانيته.

وكلا المسارين يقومان على أصل؛ (التعليل)، أي، استحضار الحجة والدليل، ومخاطبة العقول بما يوافقها ويحثها على البحث والنظر، وعدم التسليم بالمسلمات التي بليت ورثت. ولتجلية الأمر وبسطه، سأقف عند كل مسار على حدة، مسترشدا بخطاب القرآن الكريم، وتأويل الإمام ابن عاشور.

أ/ مسار الدمدمة على الشرك والإلحاد

أكثر المواضع التي انبرى القرآن للدفاع عنها وبيان زيف معتقديها، وإظهار تهافت إيمانهم بها؛ موضوع الشرك. فقد حكى القرآن الكريم صورا غير محصورة من

الشرك والبهتان، سواء لدى مشركي العرب أو لدى مشركي أهل الكتاب ممن سبق، إذ كلتا الطائفتين حكى القرآن عنهما وبين تناقض اعتقادهما، ووهم الأدلة والحجج التي قدموها لتبرير شركهم، نحو قولهم: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾¹، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فِئَلٌ لَهُمْ يَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْمَلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾². ووجه مطالبتهم بالأدلة هنا، تذكيرهم بأن أقوالهم السالفة لا حظ لها من العقل ولا من النظر، وأنها أخلط من الأوهام أو من التقاليد البائدة التي ورثوها عن سبق، بدون علم ولا بينة، فيحدث لهم بذلك شعور بالاستفزاز، أو بأفن رأيهم الذي يخالف صحيح النظر والعقل. ومن صور ذلك:

أولاً: الاستدلال بنقصان آلهة المشركين عن الإرشاد إلى الكمال النفساني. وذلك على نحو ما نقرأ في قوله تعالى:

﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَقَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَوْ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ قِمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾³. فالآية تسائل المشركين في كل زمان، وتدعوهم إلى النظر إلى آلهتهم من حيث عجزها عن نفع نفسها، وافتقارها إلى ما يصلحها ويهديها، فكيف بها تنفع غيرها؟

¹ سورة الزمر: 3

² سورة البقرة: 169

³ سورة يونس: 35

قال الإمام معلقاً: «هذا استدلال بنقصان ألهمهم عن الإرشاد إلى الكمال النفساني بنشر الحق، وبأن الله تعالى هو الهادي إلى الكمال والحق. وإذ قد كانت العقول عرضة للاضطراب والخطأ احتاجت النفوس إلى هدي يتلقى من الجانب المعصوم عن الخطأ، وهو جانب الله تعالى، فلذلك كان الذي يهدي إلى الحق أحق أن يتبع لأنه مصلح النفوس ومصلح نظام العالم البشري، فاتباعه واجب عقلاً واتباع غيره لا مصلح له، إذ لا غاية ترجى من اتباعه. وأفعال العقلاء تصان عن العبث (...). والاستثناء في قوله: (إلا أن يهدي) تهكم من تأكيد الشيء بما يشبه ضده. وأريد بالهدي النقل من موضع إلى موضع أي لا تهتدي إلى مكان إلا إذا نقلها الناس ووضعوها في المكان الذي يريدونه له»¹.

وفي قول الإمام: (وأفعال العقلاء تصان عن العبث). رعي لأهمية العقل في تقبل الخطاب التوحيدي، وأنه جار على مجراه في الفهم والقياس والاستدلال. كما أن "التعليل" الذي هو مدار بحثنا في هذا الباب وظيفة من وظائف العقل، وطريقة منهجية للاستدلال والإيمان.

ثانياً: الاستدلال على فساد الكون بتعدد الآلهة.

يقول تعالى في محكم كتابه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ إِلَهَةٍ إِلَّا اللَّهُ لَبَسَدَتْما فَبَسَحَ اللَّهُ رَبُّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾².

هاته الآية من أكثر الآيات وضوحاً ودقة في مخاطبة أهل الشرك، وبيان بطلان اعتقادهم، فقد حوت خطاباً عقلياً بامتياز، لا مجال لأولي العقول والنهي في إنكاره ورده، ذلك أن إنكار مقتضى هاته الآية موقع في الحرج الشديد، كونه لا يعقل ولا يهتدي بلُبه. أما مقتضى هذا اللزوم العقلي الموجود في الآية، فقد أبان عنه الإمام ابن عاشور بقوله: ووجه انتظام هذا الاستدلال، أنه لو تعددت الآلهة للزم أن يكون كل إله

¹ التحرير والتنوير: 163/11

² سورة الأنبياء: 22

متصفا بصفات الإلهية المعروفة آثارها، وهي الإرادة المطلقة والقدرة التامة على التصرف، ثم إن التعدد يقتضي اختلاف متعلقات الإرادات والقدر؛ لأن الآلهة لو استوت في تعلقات إراداتها ذلك، لكان تعدد الآلهة عبثاً للاستغناء بواحد منهم؛ ولأنه إذا حصل كائن فإن كان حدوثه بإرادة متعددين لزم اجتماع مؤثرين على مؤثر واحد، وهو محال لاستحالة اجتماع علتين تامتين على معلول واحد. فلا جرم أن تعدد الآلهة يستلزم اختلاف متعلقات تصرفاتها اختلافاً بالأنواع، أو بالأحوال، أو بالبقاع، فالإله الذي لا تنفذ إرادته في بعض الموجودات ليس بإله بالنسبة إلى تلك الموجودات التي أوجدها غيره. ويضيف الإمام: فلا جرم دلت مشاهدة دوام السماوات والأرض على انتظامهما في متعدد العصور والأحوال على أن إلهها واحد غير متعدد. فأما لو فرض التفاوت في حقيقة الإلهية فإن ذلك يقتضي رجحان بعض الآلهة على بعض، وهو أدخل في اقتضاء الفساد إذ تصير الغلبة للأقوى منهم، فيجعل الكل تحت كلا كله، ويفسد على كل ضعيف منهم ما هو في حوزته فيكون الفساد أسرع¹.

إن براعة الإمام في هذا البيان، كامن في تضمنه لجواب أي اعتراض يمكن أن يعترض به على هذا البيان القرآني، وذلك من خلال التنويع في الاستدلالات المنطقية من مختلف المجالات والجهات، تنوعاً يسدُّ كل مسدٍّ للشبه، ولا يبقى منها شيئاً ولا يذر. وهذه طريقة عجيبة في الإيراد، شافية في الإقناع. يُطمأن إلى تعليلها غاية الاطمئنان.

ثالث: التغليظ على أهل التقليد واتباع الآباء (الآبائية).

من أشد أعداء العقل وحرية الفكر التقليد، فهو تسطيح للفكر، وتهميش للعقل، وتسفيه لقدرات وملكات الإنسان الخارقة التي أودعها الله فيه، إنه يشعرك بالوهم المريح، ويريحك بالجهد المسروق، ويلبس عليك حالتك العقلية والفكرية تلبيساً. لذلك

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 40/17 وقد ذكر الإمام بتلخيص وتدقيق استدلال المتكلمين بهاته الآية على إبطال تعدد الآلهة وهو المسعى عندهم؛ ببرهان التمانع. فليراجع في نفس المرجع

أكثر القرآن من التنبيه إلى خطورة التقليد، وخصوصا في جانب مهم؛ كالعقيدة وأمور التوحيد.

ففي سورة الزخرف؛ يحكي لنا القرآن محاوراً بين الرسل ومن أرسلوا إليهم، وكيف أن فكرة التقليد والآبائية وقفت حاجزا أمام سريان الإيمان والاهتداء بنوره على بينة وعقل. قال تعالى:

﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ فِرَاقٍ وَّ إِنَّا عَلَىٰ فِرَاقِهِمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٢٣﴾
وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا
آبَاءَنَا عَلَىٰ فِرَاقٍ وَّ إِنَّا عَلَىٰ فِرَاقِهِمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾ فَلْأَوَّلُ جِيئَتْكُمْ بِأَهْدَىٰ
مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَاذِبُونَ ﴿٢٥﴾﴾¹

قال ابن عاشور: «فانظر، كيف زعموا أن ما وجدوا عليه آبائهم هو الهداية، ومعنى هذا أنهم لا حجة لهم في عبادتهم الأصنام إلا تقليد آبائهم، وذلك ما يقولونه عند الحاجة إذ لا حجة لهم غير ذلك. وجعلوا اتباعهم إياهم اهتداء لشدة غرورهم بأحوال آبائهم بحيث لا يتأملون في مصادفة أحوالهم للحق»²

إن مشكلتهم مشكلة كثير من العقول عبر التاريخ، فهي لا تسلم بأي شيء جديد، فقط لأنه جديد، يخالف ما تقرر عندهم، فهم في خوف من تغير حالهم رغم سوءها. ومن شأنه هذا لا يستفيد ولا ينتفع، لأن الدين نفسه -كما أخبر النبي عليه السلام- مبني على التجديد والتجدد. هذا التجديد يقف على طرف نقيض من فكر التقليد أو اتباع الآباء، بمعنى: من لا يتجدد يتبدد، ويصير منحصر الفكر والرأي، ولا يلتفت إليه. وفي هذا الصدد، جاء الكلام في الآية: «مسوقا مساق الذم لهم، إذ لم

¹ سورة الزخرف: 21. 22. 23

² التحرير والتنوير: 187/25

يقارنوا بين ما جاءهم به الرسول وبين ما تلقوه من آبائهم، فإن شأن العاقل أن يميز ما يلقي إليه من الاختلاف ويعرضه على معيار الحق»¹.

وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿وَآتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ ۖ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ۖ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظِلُّ لَهَا عَلَيْكُمْ ۖ قَالِ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ ۖ إِذْ تَدْعُونَ ۖ أَوْ يَنْبَغُونَكُمْ ۖ أَوْ يَضُرُّونَ ۖ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ۖ﴾²

تلفت نظرنا الآية إلى صورة أخرى من صور أفن الشرك وأهله، وتخطبهم في التقليد الأعمى الذي حبس عنهم الانتفاع بعقولهم التي وهبهم الله إياها، واستثارة عاطفة العقل والنظر الكامنة في كل إنسان، وهي صورة محاورة إبراهيم لأبيه وقومه. ولإبراهيم عليه السلام محاورات عدة مع قومه في جناب التوحيد، تخلصاً لحماه من الشرك والأوهام. ومن التفاتات الإمام في هذه المحاورة الموجودة في الآية أن «إبراهيم أراد بالاستفهام افتتاح المجادلة معهم، فألقى عليهم هذا السؤال ليكونوا هم المبتدئين بشرح حقيقة عبادتهم ومعبوداتهم، فتلوح لهم من خلال شرح ذلك لوائح ما فيه من فساد؛ لأن الذي يتصدى لشرح الباطل يشعر بما فيه من بطلان عند نظم معانيه أكثر مما يشعر بذلك من يسمعه، ولأنه يعلم أن جوابهم ينشأ عنه ما يريده من الاحتجاج على فساد دينهم، وقد أجابوا استفهامه بتعيين نوع معبوداتهم»³.

وكشأن المشركين في كل حين، لم يجد قوم إبراهيم من حجة يبدسونها بين يديه لما سألهم سوى؛ دليل التقليد، وهو على فرض صحته يخفي عجزهم المبين،

¹ التحرير والتنوير: 187/25

² سورة الشعراء: 69...74

³ التحرير والتنوير: 137/19

وضعف سلطتهم وعدم مقدرتهم على الاستدلال والبرهنة، فكما ينزع الضعيف إلى القوة إخفاء لضعفه؛ ينزع أيضا إلى دليل التقليد إبقاء لماء وجهه.

وكيف يثبت إيمان بني على التقليد، وصاحبه منقاد العقل أضل من البعير!؟.

ب/ مسارتنوع الاستدلال على وجود الله ووحدانيتها.

بعد تخلية النفس من درن الشرك، وبيان عوار سبيله، وضرره المتعدي على الإنسان والأرض، يأتي الدور على تخلية النفس بالتوحيد الخالص، الموقد لجذوة الإيمان الكامن في فطرة الإنسان، والذي يصلح به العباد والبلاد. ولذلك؛ لم يقل اهتمام القرآن بهذا الأمر عن ما قبله؛ إذ كلاهما يكمل الآخر ويسلم له.

وكما سبق الذكر؛ فإن أدلة وجود الله تعالى ووحدانيتها متنوعة، تملأ على الإنسان كل احتياجاته العقلية والفطرية والروحية، ليتحصل من مجموعها إيمان جازم بوجود الله تعالى ووحدانيتها. ومن الأدلة التي ساقها الخطاب القرآني لبيان ذلك، أذكر:

أولا: دليل المواهب:

وهو المعبر عنه في قوله تعالى: ﴿فَلَمَن يَرْزُقْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾¹. فالآية مسوقة

مساق الاستدلال على وجود الله تعالى من خلال مواهبه ومننه التي لا تعد ولا تحصى، «فاحتج على ذلك بمواهب الرزق الذي به قوام الحياة، وبموهبة الحواس، وبنظام التناسل والتوالد الذي به بقاء الأنواع، وبتدبير نظام العالم وتقدير المقدرات، فهذه كلها مواهب من الله وهم كانوا يعلمون أن جميع ما ذكر لا يفعله إلا الله إذ لم يكونوا

¹ سورة يونس: 31

ينسبون إلى أصنامهم هذه الأمور، فلا جرم أن كان المختص بها هو مستحق الولاية والإلهية»¹.

إن وجود الإنسان بعد أن لم يكن لأكبر باعث على الاعتبار والنظر، ووضع الأسئلة والبحث لها عن جواب. هاته الأسئلة تعرف ب: (الأسئلة الوجودية)، نحو: من أنا؟ من خلقتني؟ وإلى أين المصير؟ كل إنسان حي، تختلج خواطره وأنفاسه هاته الأسئلة، ويدعوه عقله وفطرته إلى البحث عن جواب مرضي عنها. وهنا يأتي الوحي بخطابه العقلي الذي يؤكد على هاته الحقيقة، ويدعو إلى الاعتبار بنعم الإيجاد والتسخير وغيرها. حيث ترسو كلها على حكم واحد، ألا وهو؛ هذا الوجود المهر لا بد له من موجد، هو الله تعالى.

ثانيا: دليل الخالقية:

على نحو ما نجده في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ ^(٢١) أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ^(٢٢) قال الإمام: «والمقصود من هذه الجملة؛ التصريح بما استفيد ضمنا مما قبلها وهو نفي الخالقية ونفي العلم عن الأصنام (...)، وجملة (أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ) تصريح بما استفيد من جملة ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ ^(٢٣)، بطريقة نفي الشيء بنفي ملزومه، وهي طريقة الكناية التي هي كذكر الشيء بدليله. فنفي الحياة عن الأصنام في قوله: (غير أحياء) يستلزم نفي العلم عنها لأن الحياة شرط في قبول العلم، ولأن نفي أن يكونوا يعلمون ما هو من أحوالهم يستلزم انتفاء أن يعلموا أحوال غيرهم بدلالة فحوى الخطاب، ومن كان هكذا فهو غير إله»⁴.

¹ التحرير والتنوير: 156/11

² سورة النحل: 20، 21

³ سورة النحل: 19

⁴ التحرير والتنوير: 126/14

اعتمد الدليل هنا على قانون؛ الخالقية، فالذي يجب عبادته هو الذي خلق. وفيه استنكار عليهم بطريقة: كيف يكون المخلوق خالقا؟ وهنا يبطل سؤال غالبا ما رده الملحدون وبقوة، -وهو من الأسئلة الوجودية-، سؤال من خلق الله؟ فالجواب المنطقي الذي تقدمه لنا الآية؛ أن الخالق لا يكون مخلوقا. فالسؤال فاسد أصلا، ولا يصح عقلا ولا منطقا. ثم إن حقيقة الخلق؛ الإيجاد من عدم، وهذا لا يصدق إلا على الله تعالى، أما ما يفعله الإنسان فلا يعدو أن يكون صنعا أو مماثلة.

ثالثا: دليل النظر في الأنفس:

النظر في الأنفس أصل الحكمة.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الله تعالى في مخاطبته للمؤمنين الباقين على الفطرة، لم يسلك معهم مسلك التقريع والتغليظ كما رأينا مع أهل الشرك والبدع والإلحاد، وإنما سلك لهم الأدلة مسلك الإرشاد والتوجيه واليقين، لما في نفوسهم من أثر فطرة سليمة، وعقل سديد لم تخامره شكوك ولا أوهام. فكانت مخاطباتهم سليمة تليق بفطرتهم النقية، وأدعى إلى القبول وإلى إحداث أثرها في النفس، ومن ثم مساعدتهم على تعزيز إيمانهم بالله تعالى واليقين به.

لقد دعا القرآن الناس إلى عموم النظر والتأمل في أنفسهم، وما خلقوا عليه من الدقة والإتقان، المنافيان للصدفة والعبث، والمعبران عن إرادة قوية وعاقلة وعالمة بما وراء هذا الصنع والإتقان، ونصوص القرآن طافحة بهذا المعنى، ومؤكدة له. ولقد بدا لي وأنا أطرق آيات الأنفس، أنها تتوزع على مستويين: مستوى إجمالي، ومستوى تفصيلي.

آيات الأنفس "مجملات":

إن من أبرز علامات وجود الله تعالى، الدالة على وحدانيته وقيوميته؛ خلق الإنسان، وما تلا ذلك من مراحل وتخلقات وأطوار، وهو ما عبر عنه الإمام ب: "دلالة الأنفس"، فما عُرِفَ الله بشيء أدق وأجلى من صنع الإنسان. وفي سبيل تقرير هذه العقيدة، شحذ القرآن الكريم آيات كثيرة متنوعة الأساليب، لكنها تؤول إلى غرض

واحد هو؛ إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَوَيْحٌ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾¹، حيث أشارت الآية على وجه الإجمال إلى تدبر النفس، وهو أمر مهم يبعث أولي الألباب والنهي على التفكير والتأمل، ذلك أن وجود الإنسان وحقيقته جديرة بالدراسة والبحث، والتأمل في دقة الصنع، وكمال التقويم. قال الإمام: «والمعنى: ألا تتفكرون في خلق أنفسكم: كيف أنشأكم الله من ماء وكيف خلقكم أطواراً؟، أليس كل طور هو إيجاد خلق لم يكن موجوداً قبل؟ فالموجود في الصبي لم يكن موجوداً فيه حين كان جنيناً. والموجود في الكهل لم يكن فيه حين كان غلاماً. وما هي عند التأمل إلا مخلوقات مستجدة كانت معدومة، فكذلك إنهاء الخلق بعد الموت»². فهي دعوة من الله تعالى إلى التساؤل الذي هو أول الطريق نحو الإيمان، إذ العقل المتسائل عقل حي، قمن بأن يهتدي ويصل، عكس العقل التقليدي الذي ينكس صاحبه في غياهب الضلالات والأوهام. وتتجلى دلالة هذا التساؤل على ما نبغي إثباته في أن؛ «هذا التكوين العجيب كما يدل على إمكان الإيجاد بعد الموت، يدل على تفرد مكنونه تعالى بالإلهية؛ إذ لا يقدر على إيجاد مثل الإنسان غير الله تعالى، فإن بواطن أحوال الإنسان وظواهرها عجائب من الانتظام والتناسب، وأعجبها خلق العقل وحركاته، واستخراج المعاني، وخلق النطق والإلهام إلى اللغة وخلق الحواس وحركة الدورة الدموية، وانتساق الأعضاء الرئيسة وتفاعلها وتسوية المفاصل»³.

ومن أكبر صور التأمل في الإنسان، ما نجده في قول تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى

الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾⁴. فالآية تنبه إلى حقيقة

¹ سورة الذاريات: 21

² التحرير والتنوير: 352/26

³ نفسه: 353/26

⁴ سورة الإنسان: 1

مشاهدة ومعاينة. إذ كيف بالإنسان قد كان محسوباً على العدم والفناء، وفي لحظة وجد، وتكاثر؟ ألا يدعو هذا إلى التأمل واستخلاص العبر؟! بلى.

آيات الأنفس " مفصلة "

يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَفَكُمْ مِنْ تَرْابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْقَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أَنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمِّرُ مِنْ مَّعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾¹

هذه آية مفصلة لما سبق من قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾. حيث جاءت بتفصيل تقلبات الإنسان في الحياة، شاملة لكل أطواره، في إيجاز بليغ، لا يخلو من عبرة وتذكرة بالغرض الأسى وهو التأمل في الصانع المتقن. قال الإمام: «فابتدأهم بتذكيرهم بأصل التكوين الأول من تراب، وهو ما تقرر علمه لدى جميع البشر من أن أصلهم وهو البشر الأول، خلق من طين فصار ذلك حقيقة مقررة في علم البشر (...)، ثم استدرجهم إلى التكوين الثاني بدلالة خلق النسل من نطفة، وذلك علم مستقر في النفوس بمشاهدة الحاضر وقياس الغائب على المشاهد، فكما يجزم المرء بأن نسله خلق من نطفته يجزم بأنه خلق من نطفة أبويه، وهكذا يصعد إلى تخلق أبناء آدم وحواء»². لقد اختصرت الآية مسيرة الإنسان الحياتية، في قالب بديع، يدعو القارئ إلى التأمل والاعتبار في هذا المسار الذي بدأ وسينتهي، وما بين البداية والنهاية مساحات كبيرة للاتعاظ والافتكار والتأمل. فالنظر في خلقة الإنسان من الاستدلال بأعظم الآيات على وجود الله كما قال ابن عاشور³

¹ سورة فاطر: 11

² التحرير والتنوير: 394/7

³ ينظر: المرجع نفسه: 395/7

رابعا: دليل النظر في الأرض:

الحضارة كما يقول مالك بن نبي: تراب وزمان وإنسان¹، وإذا كان الإنسان عمود الحضارة فإن الأرض مكان إقامته، ووسيلته للعمارة، بما تمثله الأرض من عناصر مادية مختلفة، تنوعت لتكون في خدمة الإنسان، وجزءا مهما في بناء صرح الحضارة المنشود. ولهذا كانت قراءة "مالك بن نبي" لهذه العلامة من منطلق حضاري، وتفاعلي مع الواقع، مستحضرا منطق الأشياء في التقدم والتخلف. حيث يرى "ابن نبي" أن مكون (التراب)، يكون تابعا لوضع الأمة في ترقبها وتخلفها، ففي الزمن الأول؛ زمن ارتقاء الأمة وتطورها في شتى مناحي الحياة، لم يكن ذلك ليحدث لولا حسن استغلال الأمة لمكون التراب (الأرض) المادي، واستخدامه جيدا لتحقيق العمران والشهود. أما في زمن التخلف والتقهر فقد تخلف الإنسان أولا، ومن ثم ضعف استغلال مكون التراب، وأصبح الاتكال على نتاج الآخر، والعيش في ظل منجزاته عنوانا عريضا. يقول ابن نبي: «ونحن حين نتحدث عن التراب، نتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية، وهذه القيمة مستمدة من قيمة مالكيه، فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة، يكون التراب غالي القيمة، وحيث تكون الأمة متخلفة، يكون التراب على قدرها من الانحطاط»².

وحتى لا أطيل وأخرج عن مقصود الآية، أرجع إلى رأي الإمام في آيات الأرض، من حيث دلالتها على وجود الله تعالى. وإن كان ما أوردته عن ابن نبي رحمه الله، يمثل اتجاها آخر في النظر والفكر، ولا تحجير في ذلك.

قال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾³.

¹ ينظر؛ شروط النهضة، هذه العناصر الثلاثة موجودة في فهرس الكتاب. ويناقش ابن نبي كل عنصر على حدة.

² نفسه: 139.

³ سورة الذاريات: 20

إن دلالة الأرض على وجود الله تعالى أكبر من دلالة الإنسان، من حيث أن خلق الأرض أكبر وأعظم¹، وحيرة الإنسان نفسه حيال هذا الخلق لا تتصور. لذلك -وحسب ابن عاشور-، كان فيما يشاهد من أحوال الأرض آيات للموقنين، وهي الأحوال الدالة على إيجاد موجودات بعد إعدام أمثالها وأصولها، مثل: إنبات الزرع الجديد بعد أن باد الذي قبله وصار هشيمًا. وهذه دلائل واضحة متكررة لا تحتاج إلى غوص الفكر. أما صلاح هذه الآيات للدلالة على وجود الله، فظاهر للعيان. يقول الإمام: واعلم أن الآيات المرموقة من أحوال الأرض صالحة للدلالة أيضًا على تفردة تعالى بالإلهية في كيفية خلقها ودحوها للحيوان والإنسان، وكيف قسمت إلى سهل وجبال وبحر، ونظام إنباتها الزرع والشجر، وما يخرج من ذلك من منافع للناس². كل هذا وغيره تهيئ من لدن الحكيم الخبير للأرض، لتكون صالحة للاستقرار، مسخرة للإنسان كي يقوم من خلالها بتنفيذ مراد الله تعالى منه؛ وهو تحقيق الصلاح وتجنب الفساد.

خامسًا: دليل النظر في الآفاق:

إن القصد الأول من آيات الآفاق التي تكثر في القرآن الكريم؛ محاجة المشركين على شركهم وكفرهم بآثار صنعة الله تعالى في الآفاق، والتي يحاول المشركون ردها وصرفها، حماقة منهم، وتكلفًا يظهر عجزهم ولا يظهر صحة رأيهم. من ذلك قوله تعالى:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْبَغُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾³. هذه الآية جامعة لمظاهر كونية

¹ قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. غافر: 57

² ينظر؛ التحرير والتنوير: 352/26

³ سورة البقرة: 163

وآفاقية عديدة، انتظمت في سلك بديع، لتهدي الحيارى والمتشككين، الذين عموا وصموا عن كل ما يحيط بهم من حقائق وعجائب هذا الكون، الذي فيه آثار للصانع ودلالة عليه.

لقد استنطق الإمام ابن عاشور جملة من الأدلة والبراهين من هذه الآية، ذلك أن حقائق الكون متسعة غير منحصرة، يحصل لكل أناس منها في زمانهم، ما تنكشف به الحجب أكثر، وتظهر به الحقائق في أجلى صورها، ولعل فيما يسمى اليوم ب: الإعجاز العلمي مثل لهذا الذي نقول، وتجديد حثيث لمضامين آيات الآفاق مع تطور العلم، وتوسع الفكر.

ومن مظاهر الحجج والأدلة المأخوذة من الآية حسب ابن عاشور:

- الجاذبية؛ التي أودعها الله تعالى في سير مجموع هاته السيارات على وجه لا يعتريه خلل ولا خرق.
- تفاعل الموجودات فيما بينها؛ وهكذا نجد الموجودات متفاعلة، فالبحر يمد الجو بالرطوبة فتكون منه المياه النازلة، ثم هو لا ينقص مع طول الأباد لأنه يمدّه كل نهر وواد.
- تعاقب الليل والنهار؛ وفيه تذكير بآية أخرى عظيمة لا تخفى على أحد من العقلاء وهي اختلاف الليل والنهار أعني اختلاف حالتي الأرض في ضياء وظلمة، وما في الضياء من الفوائد للناس وما في الظلمة من الفوائد لهم لحصول سكونهم واسترجاع قواهم المنهكة بالعمل
- تفاوت الليل والنهار في الطول والقصر؛ فمرة يعتدلان ومرة يزيد أحدهما على الآخر، وذلك بحسب أزمنة الفصول، وبحسب أمكنة الأرض في أطوال البلاد وأعراضها كما هو مقرر في علم الهيئة، وهذا أيضا من مواضع العبرة؛ لأنه آثار الصنع البديع في شكل الأرض ومساحتها للشمس قربا وبعدا. ففي اختيار التعبير بالاختلاف هنا سر بديع لتكون العبارة صالحة للعبرتين.

• **نعمة الفلك وما يتضمنه؛** وكونها نعمة أنها تجري بما ينفع الناس، فأما جريها

في البحر فهو يتضمن آيتين:

إحدهما آية خلق البحر الذي تجري فيه الفلك خلقا عجيبا عظيما، إذ كان ماء غامرا لأكثر الكرة الأرضية وما فيه من مخلوقات، وما ركب في مائه من الأملاح والعقاقير الكيماوية ليكون غير متعفن، بل بالعكس، يخرج للهواء أجزاء نافعة للأحياء على الأرض.

والثانية آية سير السفن فيه، وهو ماء من شأنه أن يتعذر المشي عليه، فجري السفن آية من آيات إلهام الله تعالى للإنسان للتفطن لهذا التسخير العجيب الذي استطاع به أن يسلك البحر كما يمشي في الأرض.

• **تصريف الريح ومنافعها؛** حيث أن الله تعالى سخر للفلك الرياح الدورية، وهي

رياح تهب في الصباح إلى جهة، وفي المساء إلى جهة في السواحل، تنشأ عن إحياء أشعة الشمس في رابعة النهار الهواء الذي في البر، حتى يخف الهواء فيأتي هواء من جهة البحر ليخلف ذلك الهواء البري الذي تصاعد فتحدث ريح رخاء من جهة البحر. ويقع عكس ذلك بعد الغروب فتأتي ريح من جهة البر إلى البحر، وهذه الريح ينتفع بها الصيادون والتجار وهي تكون أكثر انتظاما في مواقع منها في مواقع أخرى.

وأما كونها نعمة؛ فلأن في هذا التسخير نفعا للتجارة والزيارة والغزو. وغير ذلك، ولذلك قال: (بما ينفع الناس) لقصد التعميم مع الاختصار¹.

هذا غيض من فيض لا يكاد ينقضي، يسد على الحيارى والمتشككين كل مسد، ولا يترك لهم فرصة للإنكار أو التردد. ولما كان هذا الإتيان واقعا ومشاهدا، فكيف أمكن نكران الصانع الواحد الأوحده؟!

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 79/2 و80

الفرع الثاني: قضية البعث والنشور.

أصل الاعتقاد؛ الإيمان بالله والبعث، ولذلك ركز القرآن الكريم على هذين الاعتقادين أكثر من غيرهما، فالإيمان بالله مبتدئ والإيمان بالبعث غاية وانتهاء. وقد جاء القرآن الكريم متضمنا لكثير من الآيات الدالة على ذلك، بطرق متنوعة، ما بين حسية وعقلية. والملاحظة هنا أنه في سبيل تقرير عقيدة البعث، وترسيخها في النفوس؛ استدمج الله تعالى في كتابه كثيرا من الأساليب واستخدم مقامات عدة بحسب حال الإنسان وتركيبه، فمنه ما يقع تحت إمكان المؤمن صاحب الفطرة النقية، ومنه ما يخاطب به أولي الألباب، مستفزا العقول التي بها يفخرون، وعليها يعتمدون، ومنهم من يعتمد القرآن في إقناعه على خطاب الرهبة والغلظة والعذاب، ومنهم من يسوقهم بآيات هادية حانية إرشادية. وشأن هذا التنوع القرآني في الاستدلال أن يلقي الحجة على كل إنسان، ويمنع المعذرة من ذوي العقول والأسماع، وليبقى كلام الله تعالى فوق كل كلام؛ ﴿فَلِإِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ ﴿٥٢﴾ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ

١. ﴿٥٢﴾

أ/ قضية البعث في متن الإمام:

تجدر الإشارة هنا إلى أن طريقة الإمام في هذا الأمر تابعة لطريقة القرآن، وشارحة لها، حيث أنني لم أقف على طريقة أو استدلال خاص بالإمام في المسألة، فأنا هنا أقتفي آثاره وأبسط كلامه في آيات القرآن الحكيم. من ذلك:

أولا: الحديث عن البعث بصيغة الماضي الذي يفيد التحقق.

¹ سورة الواقعة: 52، 53

هذا أمر مذكور في بداية سورة النحل، في قوله تعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾¹. فما وجه الاستدلال بالآية في هذا الشأن؟

بعد أن تمادى المشركون في إنكار يوم البعث، واستحالوا حدوثه، أخبر الله تبارك وتعالى عن مجيء ذلك اليوم بصيغة عجيبة، مفادها أن هذا اليوم قد مضى تهكما وتبكيثا لهم، وهذا هو وجه الاستدلال؛ فإن الله تعالى أثبت البعث بطريقة فيها تبكيث للمشركين واستهزاء بعقولهم، وزرع للحيرة في قلوبهم. قال الإمام مجليا للأمر: «صدرت السورة بالوعيد المصوغ في صورة الخبر بأن قد حل ذلك المتوعد به. فجاء بالماضي المراد به المستقبل المحقق الوقوع بقريضة تفريع (فلا تستعجلوه)، لأن النهي عن استعجال حلول ذلك اليوم يقتضي أنه لما يحل بعد»². ومن شأن هذا الأسلوب، استفزاز العقول، وإيقاظها من غفلتها، من خلال تذكيرها باليوم الموعود الذي هو آت لا محالة.

ثانيا: تكفير الإمام لمنكري البعث.

ثم إننا نلف الإمام يقرر في مناسبة أخرى من تفسيره؛ تشديد النكير على منكري البعث، لدرجة تصل إلى الحكم بكفرهم، حيث نجده يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾³ فالمعنى: «يا أيها الإنسان الذي أنكرك البعث ولا يكون منكرك البعث إلا مشركا؛ لأن إنكار البعث والشرك متلازمان يومئذ، فهو من العام المراد به الخصوص بالقريضة أو من الاستغراق العرفي، لأن جمهور المخاطبين في ابتداء الدعوة الإسلامية هم المشركون»⁴.

¹ سورة النحل: 1

² التحرير والتنوير: 96/14

³ سورة الانفطار: 6

⁴ التحرير والتنوير: 174/39

ويبدو أن الكفر هنا ليس أصليا، وإنما تبعي متعلق بالشرك بالله تعالى حسب ما يفهم من كلام الإمام، بضميمة أن الكفر والشرك صنوان. وهذا على عكس ما فهمه بعض الباحثين من كلام الإمام¹.

ب/ تنوع الاستدلال في قضية البعث.

من الاستدلالات القرآنية التي وقف عندها الإمام، تأكيدا على يوم البعث. أذكر:
أولا: الاستدلال بخلق الانسان:

يعتبر الإنسان أعجب مخلوق خلقه الله تعالى، استودع فيه حكمته وقدرته الباهرة، فكانت كل حياته مدعاة إلى التأمل والتفكير، باعتباره آية من آيات الله الكبرى الدالة على وحدانيته وعظمته. وغالبا ما يستدمج القرآن في كثير من المناسبات بين خلق الإنسان وخلق السماوات والأرض والبعث، حيث إن كل واحد مما ذكر يستدل به على الآخر، فالذي خلق السماوات والأرض لا يعييه خلق الإنسان، ومن خلق الإنسان وأوجده من عدم لا يعجزه إعادة خلقه. وحيث إن الآيات في هذا الأمر مستفيضة متواترة. أكتفي بإيراد أمثلة منها فقط. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْقَةٍ ثُمَّ مِّن عِلْقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّفَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّفَةٍ لِّنَبِّئَ لَكُمْ وَنُفِرَ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمَرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥٠﴾﴾². إننا نرى في

¹ المقصود بذلك الباحثة: "مريم الرقيق" في دراستها الموسومة بـ "الاتجاه العقدي عند ابن عاشور". مجلة فكر وإبداع: 140

² سورة الحج: 5

هذه الآية، كيف دعا الله تعالى منكري البعث إلى التأمل في خلق أنفسهم، وتطورهم في ذلك تشكلا وتخلقا. ثم انتقل إلى حالة أخرى وهي حالة الأرض التي تحيا بالمطر كمثال لإمكانية إحياء الإنسان، يقول ابن عاشور في هذا الصدد: «فالذي خلق الإنسان من عدم وأخرجه من تراب، ثم كونه من ماء، ثم خلقه أطوارا عجيبة إلى أن يتوفاه في أحوال جسمه وفي أحوال عقله وإدراكه، قادر على إعادة خلقه بعد فنائه»¹. وفائدة تذكيرهم بخلقهم الأول هو التأمل في إمكانية الإعادة بعد ذلك، حيث من المعلوم عقلا أن إعادة الخلق أسهل من الخلق الأول، فالخلق الأول وجد من عدم. أما الثاني فهو إعادة لما تقدم فقط، وهو أيسر. ولهذا مثل الله تعالى ذلك بمشهد تصويري محسوس، يسهل به تمثيل الأمر واستيعابه عند من قل استيعابه. وهو: «مشاهدة استقرار الأجساد في الأجداث ثم إخراجها منها بالبعث كما يخرج الطفل من قرارة الرحم، مع تفاوت القرار. فالذي خلق الأحياء بعد أن لم تكن فيها حياة يمكنه فعل الحياة فيها أو في بقية آثارها أو خلق أجسام مماثلة لها وإيداع أرواحها فيها بالأولى. وإذا كان كذلك علم أن ساعة فناء هذا العالم واقعة قياسا على انعدام المخلوقات بعد تكوينها، وعلم أن الله يعيدها قياسا على إيجاد النسل وانعدام أصله»².

إدماج الامتنان في الاستدلال

انتبه الإمام إلى مسألة طريفة في معرض الاستدلال القرآني على البعث في الآية السابقة، وذلك حين وقف عند كلمة "بهيج"، فاستنتج منها حسن الذوق في تمرير الاستدلال، وإعطائه في صورة جميلة حبيبة إلى النفوس، بحيث تنشج لسماعه. فقال: «والبهيج: الحسن المنظر السار للناظر، وقد سيق هذا الوصف إدماجا لامتنان في أثناء الاستدلال امتنانا بجمال صورة الأرض المنبتة، لأن كونه بهيجا لا دخل له في

¹ التحرير والتنوير: 196/17

² نفسه: 205/17

الاستدلال، فهو امتنان محض كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ

وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾¹، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَئَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ﴾².

إن روعة البيان القرآني في إثبات البعث قائم على تنوع مسالك الاستدلال، بحيث لا ينصب الأمر على مسلك واحد قد يجد من يصغي له وقد لا يجد، لذلك اختار القرآن تنوع الأسلوب والاستدلال على الأمر الواحد ليستجلب الإنسان، وحيث إن الإنسان مركب مما هو عقلي وفطري وحسي جمالي، كان الخطاب القرآني ممتلئاً بكل ذلك، فتجد فيه الفائدة العقلية، والأسلوب البليغ، والصورة الجمالية الحسية التي لا يصمد أمامها أحد. وهذا أمر غاية في الروعة وإحكام البيان.

ومن هذا الاستدلال؛ "الاستدلال بالخلق الأول" كما نقرأ في قوله تعالى:

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ

الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾³، حيث نجد القرآن يخاطب أولي العقول والنهى، ويدعوهم إلى

النظر والتفكير في الخلق الأول؛ فقد تقرر لدى العقول السليمة أن الخلق الأول أصعب وأعجب وأشق من الإعادة-كما تقدم-، فإذا ثبت الأول وهو مشاهد ثبتت الإعادة لأنها أسهل من الإيجاد الأول. وهذا ما أوضحه الإمام بقوله: «إنه لما تبين الاستدلال بخلق أشياء على إمكان خلق أمثالها، ارتقى في هذه الآية إلى الاستدلال بخلق مخلوقات عظيمة على إمكان خلق ما دونها (...)، فإن البديهة قاضية بأن من خلق السماوات والأرض هو على خلق ناس بعد الموت أقدر»⁴. ويضيف الإمام ما مفاده أن القدرة على حدوث الشيء تقتضي حدوث ضده؛ «فإن الذي قدر على خلق الموت بعد الحياة قادر على الإحياء بعد الموت، إذ القدرة على حصول شيء تقتضي القدرة على ضده، فلا جرم

¹ سورة النحل: 6

² سورة الملك: 5. التحرير والتنوير: 204 / 17

³ سورة يس: 80

⁴ التحرير والتنوير: 78/23

أن القادر على خلق حي مما ليس فيه حياة، وعلى إِمَاتته بعد الحياة؛قدير على التصرف في حالتي إحيائه وإِمَاتته، وما الإحياء بعد الإِمَاتة إلا حالة من تينك الحقيقتين، فوضح دليل إمكان البعث، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ

ثُمَّ يَمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ ۝١﴾¹

حاصل ما تقدم أن خلق الإنسان من عدم مؤذن بإعادة خلقه، كما تعود الأرض مخضرة إذا نزل عليها الماء، وإذا تقررت إمكانية إعادة الخلق فليس من فائدة لها سوى البعث لأجل الحساب والجزاء.

ثانيا: الاستدلال برحمة الله وحكمته.

وهو ما نقرأه في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ۝٢٥﴾ أَلَمْ يَكُ

نُطْقَةً مِّن مَّنِيٍّ تُمْنًى ۝٢٦ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ بَسْوَئِى ۝٢٧ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ

الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ۝٢٨ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى ۝٢٩﴾. هذا

الاستدلال قوي جداً، من حيث تعلقه بالحكمة والغاية، فعند العقلاء؛ الأفعال منزهة عن العبث، وحاشى الله تعالى أن يُوجد الأمر لا لغاية وحكمة، وأن يكون الإيجاد فقط لأجل الإيجاد، أو لأغراض لا تستقيم عند ذوي العقول والأفعال الحسنة. «فلا يليق بحكمته تعالى أن يهمل الإنسان مثل الحيوان فيجعل الصالحين كالمفسدين والطائعين لرهيم كالمجرمين، وهو العليم القدير المتمكن بحكمته وقدرته أن يجعل إليه المصير، فلو أهمله لفاز أهل الفساد في عالم الكساد، ولم يلاق الصالحون من صلاحهم إلا الأنكاد، ولا يناسب حكمة الحكيم إهمال الناس يهيمون في كل وادي»³.

¹ التحرير والتنوير: 315/27. سورة الحج: 64.

² سورة القيامة: 35. إلى 39

³ التحرير والتنوير: 366/29

وهكذا؛ جاءت كلمة (سدى) لتؤكد حسب الإمام على لزوم بعث الناس من جانب الحكمة، وانتقل بعده إلى بيان إمكان البعث من جانب المادة.

ثالثاً: الاستدلال بضرورة الحساب والجزاء.

وذلك من تمام الحكمة والرشاد. قال تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ ءَوْفَآئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿١٠٠﴾ وَالَّذِينَ سَعَوْا بِحِبَابِنَا

مُعْجِزِينَ ءَوْفَآئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٍ ﴿١٠١﴾^١. إن قيام الساعة هنا يقع موقع

الضرورة، والأمر اللازم والواقع، فإن الحياة الدنيا بكل ما فيها عاجزة عن تحقيق كل العدل ودفع كل الظلم، وقد يستمر هذا الأعوام أو قرون. وهنا ينقدح السؤال المركزي: ما هو جزاء الظالمين على ظلمهم، إن هم آمنوا العقوبة في الدنيا، وفروا منها؟ وكيف يمكن إرجاع الحق للمظلوم وتعويضه عن سني شقائه أو تفيقه، أو قتله، ونفيه؟؟.

كما يحدث مع القائمين بالظلم، يحدث مع القائمين بالعدل؛ إذ مسألة الجزاء تقع عليهم أيضاً، فالمحسن في الدنيا والذي حرم على نفسه أموراً تشتهىها نفسه، وحبسها عن الظلم والاعتداء، وإلحاق الأذى بالناس، لا بد من جزائه نظير صبره وإحسانه. ولهذا جاءت الآية لتجيب ببراعة ووضوح، «أن الحكمة في إيجاد الساعة للبعث والحشر هي؛ جزاء الصالحين على صلاح اعتقادهم وأعمالهم، أي جزاء صالحا مماثلاً، وجزاء المفسدين جزاء سيئاً، وعُلِمَ نوع الجزاء من وصف الفريقين من أصحابه»^٢. وبهذا يقع البعث لا محالة كضرورة لتكملة الصلاح المرجو من الإنسان، وإتمام نعمة الله عليه، وتجنب اختلال النظام، وحلول الفساد، «إذ لو فرض عدم البعث للجزاء لكان الثابت أن لا جزاء على العمل، فلم يعمل أحد خيراً إذ لا رجاء في

^١ سورة سبأ: ٤. ٥

^٢ التحرير والتنوير: ١٤٢/٢٢

ثواب. ولم يترك أحد شراً إذ لا خوف من عقاب، فيغمر الشر الخير والباطل الحق، وذلك فساد لمن في السماوات والأرض»¹

بعد هذا التنوع القرآني العجيب، والبيان الفريد من الإمام ابن عاشور، لا يبقى للملحد عذر ولا لمشرك مفر من حقيقة بازغة، يدعو إليها كل موجود في هذا الكون، وهو أنه إلى ربنا الرجعى والمنتهى، وبهذا يكون الله تعالى قد ألقى الحجة على كل مكلف، ولم يترك لهم من سبيل إلا الإيمان الموافق للفطرة.

¹ نفسه: 193/18

الباب الثاني: البعد الاجتماعي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور.

الفصل الأول: مقومات النظام الاجتماعي عند ابن عاشور

المبحث الأول: الاتحاد والمساواة.

المبحث الثاني: العدل والحرية.

الفصل الثاني: نماذج للإصلاح الاجتماعي عند ابن عاشور.

المبحث الأول: إصلاح وضع التعليم.

المبحث الثاني: إصلاح وضع المرأة.

الباب الثانى: البعد الاجتماعى فى الفكر الإصلاحى لابن عاشور.

من مقومات الإصلاح لدى الإمام ابن عاشور؛ إصلاح النظام الاجتماعى الذى يجمع الناس فى أحوالهم التشاركية، إلا أن هذا الإصلاح حسب ابن عاشور يسبقه إصلاح الأحوال الفردية المشكلة لها، والتى تستهدف الإنسان، باعتباره أصل كل إصلاح ومنطلقه؛ فباستقامة الحالة الفردية للإنسان تستقيم حالة الأوضاع الاجتماعية، والعكس صحيح أيضاً. ولذلك، كان من أهم مميزات الحركة الإصلاحية العاشورية الاهتمام بالإنسان الفرد، والبدء بإصلاح اعتقاده، وتفكيره، وعمله. يقول الإمام فى تقرير هذا المعنى: «إن الإسلام داع إلى إصلاح البشر من جميع نواحي حياتهم، وإن بإصلاح البشر يستقل إصلاح نظام العالم؛ لأن الإنسان هو سلطانة، وبنيت عقب ذلك بأن إصلاح البشر يحصل بإصلاح أفرادهم، ثم بإصلاح مجموعهم فى حال اجتماعهم»¹. وفى هذا التقرير من الإمام بيان لمنطلق المنهجى، يؤدى إغفاله إلى نتيجة عكسية لمن رام الإصلاح والانتساب إليه، هذا المنطلق المنهجى يقضى بأن يكون ميدان الاشتغال فى الإصلاح هو النفوس أولاً، والقيام عليها بما يصلحها؛ تربية وتزكية وتعليماً، كما هو الشأن مع وظيفة الأنبياء رضوان الله تعالى عليهم جميعاً. قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ وَأَيَّتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَهِى ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾²، وإنه لمن الخطب المنهجى والعصى التصورى فى مسار الإصلاح أن يبتدئ المصلح بالعمران وينسى الإنسان، فتكون العاقبة ضياع الإنسان والعمران معاً.

¹ أصول النظام الاجتماعى: 97

² سورة آل عمران: 164

الفصل الأول: مقومات النظام الاجتماعي

المبحث الأول: الاتحاد والمساواة

المطلب الأول: الاتحاد والوفاق (الجامعة الدينية)

تنطلق أصول الصلاح الاجتماعي حسب ابن عاشور من تحقيق الوحدة والاتفاق بين مجموع الأمة الواحدة، ذلك أن الشارع متشوف إلى الوحدة والاتفاق، معرض عن كل تناف واختلاف، فالأمة التي تنفي عن نفسها وأبنائها أسباب الميز والتفاضل، وتحب الخير والحرية للجميع؛ أليق بها هذا النوع من الاتحاد والاتفاق في أمرها كله. ولعل الذي لفت نظر الإمام إلى قضية الوحدة أمران:

1- تشوف الإسلام إلى الوحدة (شرعية)

2- تخلف واقع المسلمين عن تحقق هذه الوحدة مع حاجتهم إليها (واقعية)

إن دعوة الإسلام في أصلها دعوة إلى الوحدة ونبد التفرق، دعوة إلى لم شمل الأمة الواحدة التي تربطها روابط وأواصر متينة، تشملها وحدة الهدف والقصد والغاية، هذه الوحدة يمكن تلمسها في آيات وأحاديث كثيرة. أورد بعضاً منها مع تعليق الإمام عليها في تفسيره.

يقول تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً بَيْنَ يَدَيْكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾¹. علق ابن عاشور على هذه الآية قائلاً: «أمرهم بما فيه صلاح أنفسهم لأخراهم، بأمرهم بما فيه صلاح حالهم في دنياهم، وذلك بالاجتماع على هذا الدين وعدم التفرق ليكتسبوا باتّحادهم قوة ونماء»²

¹ سورة آل عمران: 103

² التحرير والتنوير: 28/4

وقال تعالى أيضاً: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾¹. قال ابن عاشور «والمراد هنا أمة واحدة في الدين. والسياق يدل على أن المراد أنها واحدة في الدين الحق وهو التوحيد لأن الحق هو الذي يمكن اتفاق البشر عليه؛ لأنه ناشئ عن سلامة الاعتقاد من الضلال والتحريف»². وفي الحديث الشريف: «تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاخُمِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى»³

هاته النصوص ومثيلاتها معلمة بحقيقة واحدة وهي؛ دعوة الإسلام إلى الاتحاد وأسبابه، ونبذ التفرق وأسبابه أيضاً، فالأمة التي اصطفاها الله تعالى لتقود سفينة البشرية، وتنقلها من الظلم والشرك إلى العدل والتوحيد ينبغي أن يكون هذا شأنها وواقعها، كي تعطي القدوة من نفسها للناس، وقبل ذلك أن تظهر لله تعالى جدارتها بهاته القيمة التي منحها إياها، إذ كيف بأمة عجزت عن تحقيق الوحدة فيما بينها أن تحققه للناس أجمعين؟! ومن دقيق ملاحظات ابن عاشور في هذا الجانب، ما أوماً إليه في قوله عليه السلام: «اقْرَأُوا الْقُرْآنَ مَا انْتَلَفَتْ قُلُوبُكُمْ، فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَقُومُوا عَنْهُ»⁴، قال معلقاً: «فنهاهم عن بوارق الاختلاف، ولو في مثل هذا الاختلاف الذي لا يخلو من أن يأتي بخير في فهم القرآن إذ كان الداعي إلى فائدته يومئذ بوجود النبي عليه السلام بين ظهرانهم»⁵. نفهم من هذا أن الخلاف مذموم كلا وجزءاً، صغر أم كبر، كان في أمور الدين أم الدنيا، ولذلك ينبغي الاحتياط لجانبه والابتعاد عنه.

¹ سورة يونس: 19

² التحرير والتنوير: 128/11

³ أخرجه البخاري في صحيحه من حديث النعمان بن بشير. كتاب: الأدب. باب: رحمة الناس والهائم: 10/8

⁴ أخرجه البخاري في صحيحه من حديث جندب بن عبد الله. كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة. باب كراهية الخلاف: 111/9

⁵ أصول النظام الاجتماعي: 139

الفرع الأول: ابن عاشور وحفظ نظام الأمة (المجتمع)

إذا كان الدين يهتم في شأنه بإصلاح الأفراد ابتداءً؛ فإنما ذلك سبيل للوصول إلى صلاح المجتمع انتهاءً، وإذا كان الفرد مخاطباً بهذا الدين عيناً؛ فإن المجتمع مخاطب هو الآخر بهذا الدين كفاية؛ كفاية تحصل بها القوة والمنعة، والازدهار والتقدم. ولهذا يدخل إصلاح المجتمع ضمن مقاصد الشريعة ليحصل به صلاح نظام الأمة والعالم. هذا الأمر نقرأه ضمن ما نقرأ للإمام في بيان المقصد العام من التشريع؛ حيث يقول: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة، أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصالح المهيمن عليه؛ وهو نوع الإنسان»¹، فالملاحظ في هذا التعريف أن الإمام لم يكتف في ذكر مقصد التشريع بما له علاقة بالفرد فقط، كما درج على ذلك العلماء الأوائل، بل أضاف إلى جانب ذلك حفظ الأمة (المجتمع)، وهو ما يخفي اهتماماً عاشورياً بالمجتمع وقضاياها، ونقله مهمة لمسار البحث في التفكير المقاصدي. وهذا ما جعل الباحث: "عليان بوزيان" يعتبر أن من الإضافات التي تنسب إلى ابن عاشور: «عنايته الفائقة بمصالح الأمة، والمقاصد الجماعية والمقاصد العامة»².

لا شك أن التركيز على مقاصد الشريعة على مستوى الأمة هو الأعلى والأولى باعتبار المقاصد التي تتحقق بحفظها، وهو ما يجب أن يأخذ مكانته اللائقة والمستحقة في الاجتهاد المقاصدي اليوم، فقد لاحظ ابن عاشور «أن مصالح الأفراد أخذت كامل العناية والرعاية من الفقهاء والأصوليين والمقاصديين، بخلاف الأمة ومصالحها ومقاصدها، فهي ضامرة عند عامة علمائنا المتقدمين، هذا مع العلم أن المصالح

¹ مقاصد الشريعة: 209

² مقصد حفظ نظام الأمة. مقارنة مقاصدية. د عليان بوزيان. السنة: 2011. عدد الصفحات 126-77: المدينة: لبنان. المجلة: مجلة المسلم المعاصر

الفردية لا تفضي بالضرورة إلى تحقيق مصالح الأمة إلا بشكل محدود، ولكن مصالح الأمة تفضي بالضرورة إلى مصالح الأفراد، فهي داخلة فيها»¹

إن هذه النظرة الجزئية حكمت فقهننا الإسلامي في غالب أطواره، وهو ما نتج عنه تضخم للفقهاء الفردي الذي يراعي الأحوال الشخصية وما يطرأ عليه من تغير وتبدل، وبالمقابل؛ نجد ضموراً كبيراً لفقهاء الجماعة وجموده، وافتقاره إلى قلب أنظار الفقهاء فيه. ولذلك أسباب كثيرة يضيق البحث عن التفصيل فيها، لكن يتربع على عرشها الاستبداد وما يزال. هذا الوضع المنكوس، جعل الناس يفكرون بالفرد ويغيبون المجموع، يشيدون رخصاً فردية ولا يبحثون عن رخص جماعية على نحو ما أشار الإمام ابن عاشور. إذ يقول: «الفقهاء إنما فرضوا الرخص في خصوص أحوال الأفراد؛ ولم يعرجوا على أن مجموع الأمة قد تعتريه مشاق اجتماعية، تجعله بحاجة إلى الرخصة كما هو الحال في القول بسد الذرائع، ورعي المصالح المرسلة في تعلقها بمجموع الأمة»²

خلاصة كلام الإمام في هذا الشأن؛ هو الرقي بأمر الإصلاح الاجتماعي والإعلاء من شأنه، إذ اعتبر الإمام أن «الإصلاح الاجتماعي هو الغرض الأسمى للإسلام»³، وذلك لأثره المتعدي، وأهميته في إعادة التوازن للنظام والحياة العامة. فإذا كان الفساد الفردي يعود بالضرر على صاحبه، فإن الفساد الاجتماعي يعود ضرره على الجماعة فيصيب نظامها بالاختلال، وحياتها بالتلف. وهذا ما لاح للإمام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْقَبْسَادَ﴾⁴. حيث قال: «وإنما كان الفساد غير محبوب عند الله؛ لأن في

¹ مقاصد الشريعة: 101.

² نفسه: 293

³ نفسه:

⁴ سورة البقرة: 203

الفساد بالتفسير الذي ذكرناه تعطيلاً لما خلقه الله في هذا العالم لحكمة صلاح الناس، فإن الحكيم لا يحب تعطيل ما تقتضيه الحكمة¹. من هنا نفهم اهتمام ابن عاشور بالمسألة الاجتماعية، التي أخذت مساحة مقدرة في مشروعه الإصلاحي الذي يبتدئ بالتنظير ووضع أسس ومبادئ التقدم، وينتهي بالتطبيق وتنزيل هاته المبادئ على أرض الواقع.

إن فكرة ابن عاشور في الإصلاح الاجتماعي كغيره من العلماء والمثقفين، هي بيان الجانب الاجتماعي في الإسلام، فالدين لم يأت لتنظيم الحياة الفردية فقط، وإنما لينظمها إلى جانب الحياة الاجتماعية. وفي هذا رد على مناوئي الإمام من التيارات العلمانية في الوطن العربي وخصوصاً في تونس آنذاك، ورد لشبهات مغرضة كانت تحوم حول نظام الاجتماع الإسلامي بدون علم ولا بينة.

أولاً: درء الكفر والخروج عن الإسلام بالتأويل الحسن

من الأحكام التي جاء بها الإسلام حفظاً للجامعة وصوناً لبيضتها؛ تحريم تكفير المسلمين بعضهم بعضاً؛ لما في ذلك من انخرام الجامعة. فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: «أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٌ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا»²، وفي حديث آخر أن الصحابي خالد بن الوليد قتل رجلاً في بني هدية. فقال النبي عليه السلام في حقه: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ مَرَّتَيْنِ»³.

ومما يدل أيضاً على حرص الإمام على اللحمة الاجتماعية والدينية للمسلمين، عدم التسرع والذهاب إلى إخراج طائفة منها انسجاماً مع روح الدين وعلو مقصده؛ يظهر ذلك فيما وقفت عليه في متنه، وهو يحقق حديث النبي عيه السلام «... وَمَنْ لَمْ يَهْتَمَّ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً فَلَيْسَ مِنْهُمْ»⁴. فبعد أن ذكر تخريجه وتنوع موارده ومصادره

¹ التحرير والتنوير: 265/2

² أخرجه البخاري في صحيحه، من حديث عبد الله بن عمر. كتاب: الأدب. باب: من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال: 26/8

³ أخرجه البخاري في صحيحه من حديث سالم عن أبيه. كتاب المغازي. باب: بعث النبي خالداً إلى بني جذيمة: 160/5

⁴ أخرجه الحاكم في المستدرک. كتاب الرقاق: 356/4. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.

الطبعة: الأولى، 1411 – 1990. عدد الأجزاء: 4. قال الذهبي: «وأحسب الخبر موضوعاً» مختصر تلخيص الذهبي: 3/3003

الحديثية في كتب المتقدمين؛ كشف عن دقيق العلم، وأزال اللبس عن غشاوة الفهم التي عرضت لكثير من المسلمين في فهم هذه الأحاديث، فقد حرص ابن عاشور على الجامعة الدينية من خلال التثبت والتبين من الأحاديث التي تتحدث عن الخروج من الإسلام، أو تخبر بحكم الكفر على من أتى فعلا محظورا، ومن ذلك هذا الحديث. فقد رأى ابن عاشور أن هذه الأحاديث كلها قد توهم أن الآتي بهذه الأحوال منتفٍ عنه وصف الإسلام فيكون غير مسلم، وهذا المعنى هو ما وقف عنده أصحاب الفهم الحرفي الضيق، ففضوا بخروج كثير من المسلمين عن الإسلام، وكذلك وقع الحال مع فرق إسلامية كبيرة؛ كالخوارج الذين يقولون بكفر مرتكب الكبيرة. والحال أن هذا الفهم الظاهر غير مراد لرسول الله صلى الله عليه وسلم، لما ثبت في أصول الدين من الأدلة الموجبة للقطع بأن الوقوع في بعض المحرمات ليس بموجب خروج الواقع فيها عن الإسلام. ولذا كان من أصول اعتقاد أهل السنة ألا يكفر أحد بذنب، ولا بذنوب كائنة تلك الذنوب ما كانت¹.

يشهد لهذا قول الرسول عليه السلام وفعله، فما ثبت أن النبي عليه السلام أخرج من الملة أحداً من الصحابة بسبب ذنب اقترفه أو فجور ارتكبه، بل كان من هديه عليه السلام مع المذنبين أن يأخذ بأيديهم، ويرشدهم لما يصلح خطأهم ويعيدهم إلى حالة الإيمان. كحال من: جامع أهله في رمضان²، وحال المرأة الغامدية التي زنت، فقد اقترف كل من هؤلاء الصحابة ذنبا عظيما ومع ذلك لم يحكم النبي عليه السلام بإخراج أحد منهما من الملة. بل قال عن الغامدية بعد توبتها لخالد حين سبها: «مَهْلًا يَا خَالِد، فَوَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ تَابَهَا صَاحِبُ مَكِّي لَغُفِرَ لَهُ»³، ثم أمر بها فصلى عليها، ودفنت. وبالرجوع إلى صيغة الحديث، فإننا نجد أن صيغة (ليس منا) في

¹ ينظر: جبهة مقالات ورسائل الشيخ ابن عاشور؛ محمد الطاهر الميساوي: 458/1. الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع،

الأردن. الطبعة: الأولى، 1436 هـ-2015 م

² أخرجه البخاري في صحيحه من حديث: أبي هريرة. كتاب: الصوم. باب: إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء، فتصدق عليه

فليكفر. 32/3

³ أخرجه مسلم في صحيح. من حديث عبد الله بن ريدة، عن أبيه. كتاب: الحدود. باب من اعترف على نفسه: 1323/3

الاستعمال النبوي إنما تجري على معهود العرب في التخاطب، وهو استعمال يحمل على تأويل حسن، حده التهويل والزجر.

فالأصل إذن أن فكر الإمام حريص على ألا تنخرم جماعة المسلمين، ولا تنقض عُرَاه؛ لأن قوة الجماعة والحفاظ عليها مقصد هام من مقاصد الدين الحنيف. وكيف يكون مصلحا من يسعى وقته وجهده كله، ليخرم هاته الجماعة ويقوض بنيانها من الداخل؟

ثانيا: تعقيب على حد الردة

قد يرى البعض أن ما يدافع عنه الإمام من دعوة صريحة إلى الاتحاد والاجتماع، يخالف ويباين حكم الإسلام في المرتد، ويجعل الداخل إلى الإسلام متوجسا، ويفسد سماحة الإسلام المنتشرة. وهذا كلام ليس فيه جديد، قد قاله أناس كثيرون من قبل، والجواب عنه من وجوه:

1- حد الردة إذا نظرنا إليه من حيث الباعث عليه؛ نجد أنه حكم زاجر، يكفل الاتحاد ولا يدعو إلى التفريق، فلكيلا تنخرم الجماعة وتتشتت، وتبقى ببيضتها مجتمعة ولا تتكسر؛ أحاط الإسلام سوره بسياسج الردة، وجعل الخروج منه خروجا من الحياة، هكذا يفهم الحكم في محله لا في ضد مقصوده.

2- إنه وبالوقوف أمام متن ابن عاشور في هاته القضية، نجد أنه يستصحب الرأي الفقهي القديم في مسألة الردة، ولم يفصل تفصيلا شاملا، فقد أثبت حديث «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»¹، ورأى أن المرتد لا دواء له سوى قتله وتصفيه تركته من المسلمين. ومرد ذلك حسب الإمام «أن الداخل في الإسلام انخرط في سلكه طائعا، وصار جزءا من ذلك الكل، فكان دخوله في الدين عهدا يحق له الوفاء به، فإذا نقضه صار مثالا سيئا يحل على أمته

¹ أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب: استنابة المرتدين والمعاندين. باب: حكم المرتد والمرتدة واستنابتهم: 15/9

أن تطهر نفسها منه؛ لئلا ينفرط عقد الجماعة بالانسلال عنه؛ ولئلا يتهاون الداخل في الإسلام بأن يدخله تجربة، فإذا وافق أهواء أعماله استمر فيه، وإلا انخزل عنه؛ ولئلا يوهم ضعف العقول بانخزاله أنه جرب الدين فوجده غير مرضي، ولئلا يكون الدخول في الدين من ذرائع التجسس على الأمة¹. والمتأمل في العلل التي قدمها الإمام بين يدي كلامه هذا، يجد أن أغلبها يتجه صوب المآلات التي تترتب على فعل الارتداد بالنسبة للمرتد في نفسه وغيره، وعلى الدين والمجتمع، ولا يتجه إلى أصل الارتداد. وأصل اعتبار المآل مطلب ومقصد شرعي.

ووقفت على دليل آخر، اعتمده الإمام في الحكم بقتل المرتد، وهو ما استنبطه من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾²، حيث فهم الإمام من الآية أن العطف في قوله: (فيمت) بالفاء المفيدة للتعقيب، قد أشار إلى أن الموت يعقب الارتداد، وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد، فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية بها دليلاً على وجوب قتل المرتد³. كما أن قتل المرتد بعد استنابته داخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْفَلُونَ﴾⁴. فالاستثناء الوارد هنا يجعل حالة الارتداد سبباً حقاً لقتل المرتد.

¹ أصول النظام الاجتماعي: 176

² سورة البقرة: 215

³ التحرير والتنوير: 2/335

⁴ سورة الأنعام: 152

هذه جملة الأدلة التي اعتمدها الإمام في تعليل اختياره الفقهي في المسألة، والملاحظ أن أغلبها مبني على التأويل، وللتأويل الآخر منها أيضاً حظ ونصيب. وعن الحكمة من تشريع قتل المرتد، يقرر الإمام بأن: «الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية، فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه، ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجدّه غير صالح، ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح، فهذا تعريض بالدين واستخفاف به. وفيه أيضاً تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين، وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة، فلو لم يجعل لذلك زاجر ما انزجر الناس، ولا نجد شيئاً زاجراً مثل توقع الموت، فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه، وليس هذا من الإكراه في الدين المنفي بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾¹، على القول بأنها غير منسوخة، لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام، وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام². وهذا القول الأخير من الإمام تأويل، ليس عليه دليل يسعف، وإنما جر الإمام إلى القول به الانتصار لموقفه الفقهي من المرتد. حاصل كلام الإمام في المسألة مما له تعلق بقضيتنا -إيجاد الجامعة-؛ هو الحفاظ على وحدة الأمة، والدفاع عن حياضها ضد كل ما من شأنه أن يفسدها أو يفرق شملها، فالارتداد عدو الوحدة والاتفاق، فكان القتل ملازماً له. ومحققاً لمصلحة الجامعة التي يدعو إليها الدين. مع أنني أرى بأن إظهار تشوف الإسلام إلى الوحدة، يمكن الاستشهاد عليه من عدة نصوص صريحة، وأقاويل واضحة، دون الحاجة إلى الخوض في قضية "الردة"، التي هي مثار نقاش وخلاف، وإحيائها قد يشوش ويشغب³.

¹ سورة البقرة: 255

² ينظر: التحرير والتنوير: 2/333

³ كما سيأتي بيانه في الحديث عن الحرية، ضمن المطلب الثاني من هذا الفصل.

الفرع الثاني: لماذا جامعة الدين دون غيرها من الجوامع؟ (الجامعة الدينية).

تقدم كلام الإمام على أن الوحدة المقصودة هي: "وحدة الدين"، فلماذا الدين

دون غيره؟

إن الدين من أهم أسباب الوحدة والاجتماع، فسهولة انقياد الناس لأحكامه، وعدم تعقيهم على أمر الله يجعل من الاجتماع على وحدته أيسر وأسهل. كما أن الدين يطالعنا بأن الوحدة الاعتقادية أهم وأرفع من وحدة النسب أو العرق أو غيرها من أسباب الاجتماع، فهاته الأخيرة لا تزيد الاجتماع إلا تعاضدا وتقوية، كما أنها لا تضر الدين شيئا إذا ما تخلفت في بعض صورها، ولذلك في زمن الإسلام الأول، هاجر الصحابة الكرام، تاركين أوطانهم وأبناءهم وزوجاتهم من أجل أصرة الدين، أصرة الحق الذي أمر به الله تعالى. ولما كان الأمر كذلك جاء الإسلام بأحكام وتشريعات وآداب تدعو إلى تقوية هذا الاجتماع وزيادة روابطه. وكان مجال المعاملات مجالا فسيحا لانتشار هذا الأمر. أما العبادات فهي قاضية باستحالة اعتدالها إلا مع وجود جماعة معتضدة تسخر بعضها لبعض، فكانت الصلاة من أهم مظاهر ذلك.

لقد جعل الإمام ابن عاشور في كتابه الموسوم ب: (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام)، إيجاد الجامعة الإسلامية؛ أول مطالب الإصلاح. وما ذاك إلى لأهمية وجود جماعة مؤمنة، تحمل الإصلاح هما وعملا. ولما كان إصلاح الشأن الاجتماعي كبيرا؛ كان من الضروري إيجاد جماعة معتضدة؛ لأن الفرد لوحده لا يكفي هنا ولو أوتي من الصّلاح ما أوتي. حتى الأنبياء عليهم السلام كانوا في حاجة لإيجاد جماعة مؤمنة بهم وبفكرهم الإصلاحي، كي ينفذوه في الأماكن البعيدة، فكان لكل نبي حواريون هم سفراء للإصلاح أينما حلوا وارتحلوا.

إن الاجتماع البشري حسب ابن عاشور تشهد له الفطرة والنفس وواقع الناس، ووحى الله المنزل من السماء؛ فالفطرة والواقع يقضيان بأن الإنسان اجتماعي بطبعه،

والفرد عاجز لوحده عن تحصيل كل مراده، لذلك نجده يربط علاقات وينسج صداقات، ومن هنا نشأ نظام العائلة والقبيلة¹.

ولنعد إلى هدي الإسلام في تكوين الجامعة، فنحن إذا قارناه مع باقي الأديان الأخرى التي اعتضدت بقوة وعصبية نجدها رسالات قاصرة على من خاطبت في زمانها، وهم: بنو إسرائيل، ورغم هذا التحديد إلا أن أنبياءها استطاعوا جمع كثير من الناس لأجل الدعوة إلى شريعتهم، فكيف بالإسلام الذي هو آخر الأديان ومحمد عليه السلام خاتم الرسل؟! والإسلام يختلف عن باقي الأديان لكونه رسالة للعالمين، ومعنى هذا أن الله تعالى ضمن له جماعة من الناس في كل عصر يحملون هممه وينشرون فائدته، وهذا عين ما استنبطه الإمام من لائح قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾²، فقد رأى الإمام أن «حكم الوجوب هنا يثبت على كل جيل بعدهم بطريق القياس لئلا يتعطل الهدى»³.

إن التأليف الموجود بين بني الدين الواحد لآية من آيات الله تعالى، ودليل ظاهر على صدق الرسول الكريم، فقد أخبر الله تعالى في سياق الامتنان على النبي الكريم بهذه الأخوة الجامعة بين أفرادها، أنها تحققت بقدر الله تعالى وتحت عينه، وهو ما نقرؤه في قوله تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ فُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ فُلُوبِهِمْ وَلَئِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾⁴. فهذا تأليف رباني لا يقدر عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا بتقدير من الله تعالى، «وهو من آيات هذا

¹ أصول النظام الاجتماعي: 108

² سورة آل عمران: 104

³ التحرير والتنوير: 38/4

⁴ سورة الأنفال: 64

الدين، لما نظم الله من ألفتهم، وأماط عنهم من التباغض. ومن أعظم مشاهد ذلك ما حدث بين الأوس والخزرج من الإحن قبل الإسلام، مما نشأت عنه حرب بعث بينهم، ثم أصبحوا بعد حين إخوانا أنصارا لله تعالى، وأزال الله من قلوبهم البغضاء بينهم¹. يرى ابن عاشور أن الله تعالى قد أرشد المسلمين إلى تكوين الجامعة فى قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾². وذلك من جانبين: الاعتصام بحبل الله، وعدم التفرق. فكلا الأمرين يفتقر فى توقيعه إلا وجود جماعة لها أهداف وغايات مشتركة، جعلت من كتاب ربها وقوة تشكلها ميزة فضلى لها. كما يرى أيضا أن صفتي: "العموم والدوام" اللتين تحلت بهما الشريعة الإسلامية ساهمتا بشكل كبير فى تكوين جامعة منيعة وقوية على الانحلال والاضمحلال، كي لا يكون هناك مدخل لتسرب النقص إليها، بأن يحس البعض أنها موجهة لفئة خاصة دون سائر الناس، لأننا إذا قدرنا اعتضاده بشيء من ذلك كان قد اعتضد ببعض أمته دون بعض، فأسرع فى أتباعه الانسلاخ وفى عهده النقص، وتتجلى عظمة الأصرة الدينية - حسب الإمام دائما - كونها استطاعت تجاوز عائقين كانا الخلل الذى ساد كل الأواصر التى عرفتها البشرية منذ بدء الحضارة إلى ظهور الإسلام، وهما: الارتباط المادى، ثم القصور والاضمحلال³

فأما العائق الأول؛ فتخطاه الإسلام بكونه يربط معتنقيه بفكرة وعقيدة عاقلة، لا مجال لدخول المادة تحت سلطانها، ومن ثم سلمت من حظوظ النفس وذنس الواقع. ولأن أرفع جانب فى الإنسان هو الجانب العقلي؛ فإن الإسلام جاء معلما من شأنه وعلى وزانه.

¹ التحرير والتنوير: 64/10

² سورة آل عمران: 103

³ ينظر: أصول النظام الاجتماعى: 111

وأما العائق الثاني؛ فإن الإسلام يعلو حائط القصور والاضمحلال من خلال خصائصه التي سبقت الإشارة إليها من كلام الإمام، وهما: "الديمومة والعموم"، فالإسلام ليس وطنًا، وإنما فكرة حدودها حدود الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح. «فجعل الإسلام جامعة الدين هي الجامعة الحق للمسلمين، وأبقى ما عداها من الجوامع جوامع فرعية، تعتبر صالحة ما لم تعد على الجامعة الكبرى بالانحلال»¹. هكذا استطاع الإسلام جمع فئاته داخل جامعة منيعة، يحوطها العقل والتفكير الصحيح، ويمدها بالحياة والتجدد؛ العمل الصالح وحسن الخلق. بل، وأمر الإسلام بهدم الجوامع الأخرى إذا كانت تعود بالنقض على الجامعة الأصل، وتخرم ثلمها وتفتح في داخلها الثغور. وهو ما يفهم من قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكُفَّيرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾². فقد أخذ العلماء من هذه الآية أن «أهل الإيمان الكامل لا يوادون من فيه معنى من محادة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، بخرق سياج شريعته عمدا والاستخفاف بحرمات الإسلام»³.

أولاً: منزلة الجوامع المادية بالنسبة للجامعة الدينية

بعد وقوفنا على كلام الإمام حول اعتبار الجامعة الدينية أولى الجوامع بالاعتبار، يرد السؤال حول مصير الجوامع الأخرى؟ خصوصاً وأن الناس قد تفرقوا طرائق قددا وعقائد مختلفة، وفي كل إنسان حب التعلق بأصله وقبيلته، فهل ألغى الإسلام الجوامع الأخرى؟ وإذا أبقى عليها، فما مصيرها وما عملها إلى جانب الجامعة الدينية؟ فأما الكلام عن إلغاء الإسلام للجوامع المادية فهو قول لا يخرج إلا عن جاهل أو متعصب، كما نسمع ونرى اليوم لدى بعض من تعصب إلى فئته، ووجد في تحيز الدين -حسب نظره- مظهراً لذلك، خصوصاً عند بعض من لا يتحدثون العربية، فقد وجد

¹ أصول النظام الاجتماعي: 111

² سورة آل عمران: 28

³ التحرير والتنوير: 59\28

هؤلاء فى اختيار الله تعالى العربية لغة للوحي ما يدعوهم إلى التعصب كثيرا، وأخذ موقف سلبى من الدين كله بسبب هذا الأمر. فكيف يمكن للإسلام أن يدعو الناس إلى الاتحاد والالتئام من هذه الجهة، ويقصى جوامعهم من الجهة الأخرى؟ ثم إن القول: بأن الإسلام قد جاء مساوقا لما تقرر فى فطرة الإنسان، ومزكيا لها، يجعل من الاستحالة أن يكون فى الدين شيء من الإقصاء أو التحيز؛ لأن أصل المساواة فيه أصلية بإرادة الله تعالى. يقول الإمام فى هذا: «ولما كانت الجامعة الدينية جامعة فطرية لم يكن من شأن الناس أن يختلفوا فيها وكانت خليفة بأن تكون سبب اجتماع لا سبب تفريق»¹.

إن الإسلام أرشد المسلمين إلى أن الجوامع المادية قد تكون من أهم أسباب الالتئام على الجامعة الدينية، إذا أحسن توجيهها، وأصلح سبيلها بالفكرة والعمل الصالحين. وقد نخدم جامعة الإسلام كثيرا، إذا نظرنا إلى الجوامع المادية التى تربطنا كوسيلة مهمة لزيادة الرابطة الإسلامية وتمتينها. فمن شأنها؛ أي -الروابط المادية- «أن تيسر لأصحابها التعارف والتكاثف والتداعي إلى الانضمام إلى الجامعة الكبرى، كما يمد بعض الأودية بعضا حتى ترعى إلى النهر العظيم»². وهذا عين ما تشير إليه الآية الكريمة، فى قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾³. فالآية هنا كما عبر ابن عاشور «تدعو الناس إلى التعارف والتآلف بداعي الاختلاف الموجود بينهم (...) لا أن يعمدوا إلى هذا التشعب الذى وضعته الحكمة الإلهية فيستعملوه فى فاسد لوازمه»⁴، فبما أن الله تعالى خلق الناس

¹ أصول النظام الاجتماعى: 112

² نفسه

³ سورة الحجرات: 13

⁴ التحرير والتنوير: 261/26

مختلفين فهذا أكبر داع إلى التعارف والتقارب. ومفهوم الآية يعني؛ إذا قدر الله تعالى وخلق الناس متحدين متآلفين فليس هناك حاجة أصلاً للتعارف والتآلف.

ثانياً: الجامعة الدينية والفطرة

لقد وجد الإسلام في الفطرة التي أودعها الله تعالى في الإنسان ملجأ مهما لبناء دعوته التوحيدية، فالفطرة قاسم مشترك بين كل الناس، والرجوع إليها رجوع إلى الأصل المشترك، فكان هذا مظنة لقبول الدعوة والالتزام حولها. وقد أحسن ابن عاشور إذ عرف الإسلام بكونه دين الفطرة؛ وارتقى بها إلى أن جعل أصول النظام الاجتماعي مبنية عليها. وفي علاقة الفطرة بالجامعة الإسلامية، يؤكد ابن عاشور أنه: لما كان الإسلام نابتاً على أعراق الفطرة، كانت جامعته فطرية مقبولة في النفوس، سهلة التسرب إلى القلوب النيرة؛ لأن مبنائها على سهولة الحق ووضوحه وبساطته، وذلك المبدأ هو إثبات الإله وتوحيده وإثبات الرسالة عن الله إلى الخلق، وإثباتها لمحمد صلى الله عليه وسلم¹، فإثبات التوحيد أصل جامع، وهو مثبت لما بعده من أخبار. ثم ذكر الإمام بعد ذلك أصول الأخلاق ومحاسن العادات التي تقبلها العقول الصحيحة وتمجُّها النفوس المريضة. وما أعظم الجامعة التي بنيت على اسم الشهادة الأعظم!

لقد جاءت الفطرة هنا لتذكر الناس بأصلهم المشترك، ومبدأ اتحادهم البشري أول الأمر. وهذا مدلول قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾². فالآية تشير إلى أن «الاتحاد هو المبدأ الأول، وأن الاختلاف عارضٌ انجر إليه الناس من الكثرة والتفرق»³.

ومن تمام إيجاد الجامعة حسب الإمام ابن عاشور، أمران، هما:

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 114

² سورة يونس: 19

³ أصول النظام الاجتماعي: 113

الفرع الثالث: إيجاد المجتمع وتحقيق الأخوة.

الجامعة الجديدة التي لم يكن للعرب قبل بها، والتي ارتقت بهم إلى الجانب العقلي والروحي السامي في الإنسان، لم يكن لها أن تستقر في النفوس وتستحكم منها بدون ممهّدات محسوسة، ونماذج مألوفة، فالإنسان ميّال إلى تجسيد الأفكار، وإلى تحقيق الأهداف في الواقع؛ ليطمئن المشاهد ويرغب البعيد. وهذا ما أشار إليه الإمام حيث اعتبر الجامعة الإسلامية أمراً معنوياً، يحتاج تقررهما إلى ظهورها بمظهر المحسوس ليُلْمَ متفرقيها، وليتراءى للشاهدين برأي العين، ليخشاها الجاني، ويرغب فيه الموافي. وهذا وضع بشري، أكدّه الإمام بكلامه الذي يظهر إلمامه بأحوال النفس والاجتماع البشري. حيث أضاف قائلاً: ثم إن جماعة المسلمين لما هيئ لها لتكون داعية الناس كلهم إلى الإسلام، كانت بحاجة إلى القرار بوطن متميز، سيكون منه انتشار الدين، فيكون هو القلب لهيكل ذلك المجتمع¹. فبحسب ابن عاشور لا بد من وجود وطن يجمع شمل المسلمين، ويكون مثابة لهم، تعلو فيه كلمة الله، ويأمن الناس على عبادتهم وأحوالهم، خصوصاً وأنه في هذا الوقت قد جُمع للمسلمين عدد ذو بال، فتعين إيجاد مدينة إسلامية بحتة، وإن هذه المدينة لا تكون إلا خالصة للمسلمين؛ لأنه إذا كانت مخلوطة لم يظهر المقصد من تظاهر الجامعة المحسوسة²، ولهذا كانت الهجرة النبوية. ثم يذهب ابن عاشور في تحليله للمدينة التي اختارها عليه السلام مذهبا يجعل هذا الاختيار مبنياً على عمق وتبصر، وتخطيط وبعد نظر.

أولاً: لماذا يثرب وليس غيرها من البلاد؟

ولماذا لم تكن الحبشة، وفيها ملك لا يظلم عنده أحد؟ !

مبتدأ الاختيار عند الإمام هنا، هو وجود سلطان بيّن على الأرض، وتحكم كلي فيها، وهذا ما كان منعماً في مكة والحبشة؛ فقد كان لكل منهما سلطان يبعد سلطة

¹ أصول النظام الاجتماعي: 108

² ينظر: المرجع نفسه: 119 و120

المسلمين ويحول دونها، إذ ليست بلاد الحبشة ولا مكة بخالصتين للمسلمين ولا لهم سلطان فيهما. فكانت يثرب التي لم يكن بها غير عدد قليل من المشركين والمنافقين. ومن سبب الاختيار أيضا ما يرجع إلى طبيعة يثرب؛ كونها مدينة معروفة بالحصانة بين مدن بلاد العرب، وبما لأهلها من الشجاعة وشدة البأس في القتال، ولما تتوفر عليه من الحصون والأطام الكثيرة، الشيء الذي يجعلها عصية ومنيعه، وفي وسطها جبل أحد الذي يصلح ليكون مرقبا ومحرسا¹. ويبدو أن الدافع هنا عسكري حربي؛ ذلك أن الرسول عليه السلام يعلم أن المدينة الجديدة التي سوف يشيد ويبني ستكون محط نظر الجميع، خصوصا أعداءها الألداء، فكان لزاما من الناحية السياسية كما يعبر اليوم، تقدير مكان يصلح لصد الهجمات والتحصن به عن أعين الأعداء، ولهذا وجد عليه السلام في يثرب القصد المرغوب والأمل المطلوب، وهنا مظهر لحكمة النبي السياسية ورشده العسكري. ثم يأتي القرار الثاني تعصيда للجامعة الإسلامية وهو "المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين"، فالذي يهدد شمل هاته الوحدة هو ما يمكن أن يحدث بين قلوب الرعيل الأول من فرقة واختلاف، وذهاب كل بنفسه بعيدا على الآخر، لذلك جاء القرار الحكيم والنظر السديد بضرورة المؤاخاة بين الإخوة في الدين، أخوة تزول معها كل الإحن، وتصفو معها القلوب للفكرة الوليدة، صفاء أكيدا. وأكد أن لهذا الإخاء فوائد عديدة ألمح الإمام إليها بقوله: «لكي يدفع بذلك الإخاء ما عساه يطلع بينهم من ملاحاة في عرف البعض على خلاف أدب الآخر أو عادته، لكي يجلب بذلك الإخاء عدم استنكاف بعضهم من اقتباس عوائد البعض»²

ثانيا: حكمة الأخوة وصلتها بالجامعة

لمعرفة كنه العلاقة في هذا الأمر، يجب فتح الذهن واسعا على هدي الإسلام في التشريع والحكم، واستحضار كل الفروع والجزئيات للوصول إلى الحكم. إذ إن الإسلام

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 120 و 122

² نفسه: 118. ثم أردف بحديث عمر في صحيح البخاري «فَطَفِقَ نِسَاؤُنَا يَأْخُذْنَ مِنْ أَدَبِ نِسَاءِ الْأَنْصَارِ». كتاب: المظالم والغصب. باب: الغرفة والعلية المشرفة وغير المسرفة في السطوح وغيرها. رقم: 2468: 133/3

في هديه لا يعطي حكماً واحداً إلا ويجعل سبيل الوصول إليه متعدد الروافد، مختلف المنافذ، وذلك لكي يجد كل واحد من الناس سبيلاً إلى الوصول إليه وتحقيق طريقه، كل حسب حالته وطريقته، مثاله؛ مثال اختلاف الطريق للوصول إلى المكان الواحد. لقد كانت فكرة الجامعة محتاجة إلى مجموعة من التشريعات والأعمال التي تؤكد الفكرة وتيسر سبل تحقيقها، ولذلك كانت الأخوة مثالها. ولما كانت الجامعة الجديدة منتسبة إلى المعنى النفسي كما تقدمت الإشارة، فإنه محتاج في رؤيتها إلى مثال حي، ونموذج عملي يُقتدى به في الأرض، كي لا يبقى لجاحدٍ عُذر، ولا لمُكابِرٍ عُلّة. وهكذا؛ «فلما أقام الإسلام للناس جامعة مادية تأوي إلى آصرة نفسية، كان الشعور بها غير قوي إذا لم تكن آيلة إلى أمر مادي ومألوف (...)، فرام الإسلام إلى جعلها أخوة دينية لتعزز بها كونها مدركة بالعقل، ومشبهة بالمألوف فتحصل لها قوتان: قوة العقل وقوة الحس»¹. لقد كان الناس في الجاهلية يعتدون بأنسابهم، أو بأوطانهم، أو بأحلافهم، حتى جاء الإسلام وأبطل بالأخوة الدينية كل حلف بغيض مقيت، إذ لا يمكن جمع الناس في هاته العلاقات المادية الناقصة، ولا يمكن بناء عصبية على واحدة منها؛ لأنها تفرق ولا تجمع، تبعد ولا تقرب. ويمضي الإمام في بحثه وتنقيبه إلى القول: بأن هاته الجامعة الأخوية، لما كان أمرها آيلاً إلى معنى روحي وليس مادي، لم يبن عليها من الأحكام سوى ما كان معتضداً بعالم الروح والنفس؛ من مساواة، ومد يد عون، واستغاثة، ومؤازرة. ولذلك، لم يرتب عليها شيئاً من الأحكام المادية؛ فلم يحرم على الرجل المسلم تزوج المرأة المسلمة مع أنها معتبرة أختاً له، ولم يوجب على المسلم إرث المسلمة التي ليس له معها سبب من الإرث².

ثالثاً: الفوائد المرجوة من الاتحاد والوفاق

يختتم الإمام كلامه بخلاصة الباب ونهايته، وهي الفائدة المرجوة من وراء هذا الاتحاد، والمقاصد المتوخاة من قبله، حيث قام بحصر هاته الفوائد في ثلاث، يمكن

¹ أصول النظام الاجتماعي: 119

² ينظر: المرجع نفسه: 120

تقسيمها إلى قسمين: فوائد داخلية راجعة إلى الأمة فيما بينها، وفوائد خارجية لها تعلق بالأمم الأخرى.

الفوائد الداخلية:

✓ توجيه الأمة نحو صوب واحد في تدبيرها لشؤونها، فيبذل كل فرد منتهى ما

عنده من الآراء والمسااعي لنفع الجميع

✓ اكتساب الأعمال صفة الصلاح، إذ يتعاون الجميع على ما يبدو لهم من تطلب

الصلاح بالدراسة والتأمل فلا يعدموا التوفيق إلى الرشd، ويدفع عنهم التخاذل

والتخالف.

الفوائد الخارجية

ويجملها الإمام في تحقق الهيبة والمنعة.

✓ حيث يكسب هيبتها شوكة في أعين العدو، حتى لا يطمع في ثغرات الخلاف بينها

ليستدني بعضها دون بعض فيستخدمه في خضد شوكة الجميع¹

وهذا أكيد في زمان الحرب والمدافعة، أما في حالة السلم والتصالح فإن اتحاد الأمة

زينة لها، ومعلم لغيرها بصحة حالها واستقامة أمرها، فيرغب البعيد ويثبت القريب،

وينشد في التاريخ؛ ما أعظم حال المسلمين باتحادهم.

لقد أسفر كلام ابن عاشور عن وعي دقيق بضرورة الوحدة والاجتماع، وبخطورة

التفرق والاختلاف، خصوصاً وهو ينشد الإصلاح الاجتماعي في الإسلام، ذلك أن أي

مشروع إصلاحي لا يقيم صرحه على الاتحاد، والبحث عن القواسم المشتركة بين

مختلف المرجعيات يكون مصيره الفشل، والاندثار، فكان أن جاءت الشريعة الإسلامية

داعية بكل أحكامها إلى الاتحاد، والأخوة الإنسانية، والجماعة الدينية.

¹ أصول النظام الاجتماعي: 139 (بتصرف)

إن الأخلاق العالية والأحكام الفريدة التي حَقَّت الشريعة الإسلامية كلها أسهمت في جعل الجامعة قوية متينة، مطلوبةً من لدن الناس جميعاً، وذلك بكثرة الداخلين فيها وقلة الخارجين منها، بل، وانعدامهم إلاّ التّزّر اليسير، فلا يمكن إغفال أهمية القيم الإسلامية مثل: المساواة، والعدل، والحرية في تمتين هاته الرابطة وتقويتها، وجعلها أقوى الروابط الموجودة على الأرض، وهكذا يُفهم الإسلام وتُفهم جامعته.

المطلب الثاني: المساواة

تقع المساواة من جانب الأخوة والجامعة الإسلامية موقع الدليل والبرهان، والأثر والشاهد، ذلك أنها من آثار تحقق الأخوة، وتمكن الجامعة من قلوب الناس، كما أنها تسهم في الوقت نفسه في تثبيت دعائم هذا الجمع، وتقوية أواصره. ولا يمكن تصور العدل الذي ننشده دون تحقق المساواة في الحقوق والواجبات بين الناس، وما يترتب على ذلك من آثار. وقد كانت العنصرية إحدى مظاهر الجاهلية التي انتقدها الإسلام، حتى صارت المساواة من شعار الإسلام، يعرف كل منهما بالآخر.

الفرع الأول: حقيقة المساواة عند ابن عاشور

لا نذهب بعيداً في البحث والتنقيب، فالإمام ابن عاشور، يمكن اعتباره أحد رواد المعاجم والتعريفات، حيث نجد له عند كل قضية يخوض فيها أو مبحث يسبر أغواره، وقوفاً منضبطاً عند حقيقته وماهيته، مستفيداً في ذلك من المعجم اللغوي الذي برع فيه، وهو من تخصّصه، مرخياً بظلاله على الامتدادات الاصطلاحية والعرفية للمصطلح، ومن أمثلة ذلك: تعريفه لمصطلح "المساواة"، حيث جاء في تعريفه له أنه «مصدر ساوى شيئاً بشيء إذا كانا متماثلين، فإن هي قيدت بمتعلق باللفظ، أو في التقدير بحسب مساق الكلام، فالمراد المماثلة فيما دل عليه ذلك التعلّق، وإن هي أطلقت فظاهر الإطلاق يوهم المماثلة المطلقة في كل شيء»¹. فالمساواة حسب الإمام،

¹ أصول النظام الاجتماعي: 147

هي المماثلة. لكن، ليس على إطلاقها، بل بشرط ألا تكون قد أسندت لقريئة مقيدة. إذ تعتبر المساواة حينها مقيدة بذلك القيد، ومتوقفة عنده لا تتعداه إلى غيره. وعدم فهم هذا المعنى جيداً وبكل وضوح، مظنة للزلل في دعوى من يقول بالمساواة المطلقة دون تقييد، إذ الاستحالة اللغوية هنا، تستصحب في فهم امتداداتها الاصطلاحية، ولا يتنكب عنها.

وهكذا، طبق الإمام هذا المعنى على الأخوة الإسلامية، فقضى بأن المراد منها «ليس التساوي في منتجات العقول أو في العلوم، لظهور التفاوت بين الناس في القابليات والهمم. ولكن، يراد منها ما ينشأ عن معنى الأخوة، وهو تساوي المسلمين في الانتساب للجامعة الإسلامية وفي التبرّي والصلاحية لكل فضيلة في الإسلام، وأيضا في إعطاء الحقوق المخولة بدون تفاوت بين أصحابها»¹.

الفرع الثاني: المساواة المطلقة وهم وخرافة

من خلال كلام الإمام المتقدم، يستشف أن الحديث عن المساواة بإطلاق ليس من العرف ولا من الدين، وإنما هو استحداث جديد لا سند له إلا أصل المساواة التي يتنادى بها الناس اليوم. والمقرر أن هناك دواعي كثيرة تجعل القول بالمساواة المطلقة مستحيلة، لتخلفها في كثير من الظروف والأحوال، «فأما ما تماثل فيه المسلمون بأصل الخلقة أو بتحديد الشريعة، فلا ينبغي أن يؤثر عليه حائل: من قوة، أو ضعف. فلا تكون قوة القوي وعزته زائدة له من آثار ذلك التماثل، ولا ضعف الضعيف حائلا بينه وبين آثار ذلك التماثل»². فإذا ثبتت المساواة لأحد بشروطها، ينبغي تنزيلها وتحقيق آثارها دون التفات إلى العوارض الملتبسة التي ليس لها دخل بتحديد المساواة.

مرة أخرى، نجد الإمام يرجع إلى الفطرة ومقرراتها لتحديد التماثل والاختلاف، فيحكم بأن ما شهدت الفطرة بالتماثل فيه وجب الحكم به، وما شهدت الفطرة

¹ أصول النظام الاجتماعي: 148

² نفسه

بتفاوت المواهب البشرية فيه ينبغي التوقف عنده، وتقدير قدره دون غلو، فالشريعة الغراء التي من أهم مميزاتها العدل والإنصاف، ما كان لها أن تقضي بتماثل مختلفين أو اختلاف متمائلين، وما كان لها سوى أن تقضي على نحو ما يوجد في الواقع، وأصل المسألة، ولهذا تساءل الإمام قائلًا: فمن ذا الذي يحكم بمساواة أبكم بفصيح، ومساواة معتوه بذكي؟!، إذ لا يصح هذا عقلا ولا خلقا. أما العقل فقد انجررنا بحكم بداهته إلى أن من المساواة ما يجب دحضه لا محالة، وأن منها ما يجب اعتباره محالة. وأما ما يرجع إلى أصل الخلقة وبداية النشوء، فإن الناس حيالها متفاوتين بحكم المواهب والأخلاق والاستعدادات، فكان ما يليق بالواحد مختلفا عن ما يليق بالآخر، وما هو مناسب ومصلح لهذا قد يكون مضرًا بذاك. وهكذا.

يؤصل الإمام للمسألة بالنصوص القرآنية التي تنفي أصل المساواة، بين من اتصف بالحكم وبين من لم يتصف به. من ذلك قوله تعالى: ﴿أَقَمَسَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَسَ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾²، فالكلام هنا مسوق لنفي المساواة بين المؤمن والفاسيق، لتخلف الأوصاف التي أعطت آثارها في نفي المثلية والسواء. والملاحظ أن القرآن لم يستعمل كلمة "المساواة" إلا في نفي ثبوتها، والمفهوم بدليل المخالفة أنها تثبت لمن كان له مثل ذلك الوصف³. وعلى هذا ما كان للشريعة أن تدعو إلى مساواة يجافها الواقع والطبع والخلق، إذ كيف تدعو إلى ما لا يطاق، ويعسر تطبيقه⁴؟!

إن المساواة التي جاء بها الإسلام لم يكن للأمم السابقة عليها -من فرس وروم ويونان- قبلها، بل كانوا يعدونها خلافا في نظام البلاد، حيث كانوا يقسمون المجتمع إلى

¹ أصول النظام الاجتماعي: 136

² سورة السجدة: 18

³ كوصف "الإيمان" مثلما تقدم في الآية السابقة.

⁴ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 148 و149

طبقات «سادة وأوساط وسفلة وعبيد»¹، لكل طبقة عملها واختصاصها، ولا يحق لأي طبقة تعدي وضعها ومزاحمة الطبقة الأخرى في عملها. ومن أمثلة ذلك؛ ما صرح به قائد الفرس "رستم" لـ "زهرة بن حوية"² وهو من أفاضل جند المسلمين، حيث قال له بعد حوار طويل: «..أما إن أهل فارس، منذ ولي "أردشير" لم يدعوا أحدا يخرج من عمله من السفلة، كانوا يقولون إذا خرجوا من أعمالهم: تعدوا طورهم، وعادوا أشرافهم. فقال له زهرة: نحن خير الناس للناس، فلا نستطيع أن نكون كما تقولون، نطيع الله في السفلة، ولا يضرنا من عصي الله فينا، فانصرف عنه»³، ومثلهم اليونان، فقد كانوا في بعض أزماتهم على هذا المنوال، حيث قال الفيلسوف "أكليوبول": «ولأجل إبعاد الحمق العظيم عن جميع الممالك؛ يلزم كل واحد من أهالي البلدان أن يعيش على قدر مرتبته»⁴.

وأما العرب في الجاهلية، فيغنيك عن البحث في المسألة، وجود نظام العبيد والإماء الذي كان السوق الرائجة آنذاك، مع ما يترتب على ذلك من تفاوت في الحقوق والواجبات، وعلى رأسها؛ مسألة الديات، فقد كانت العرب تجعل دية القتل من السادة مضاعفة بالنسبة لدية القتل من السوق والعبيد، ويسمونه التكايل في الدماء⁵.

¹ أصول النظام الاجتماعي 152. وقد تحدث أفلاطون في كتابه (الجمهورية) بما يفيد وجود هذه الأصناف، وتحدث عن عملها. جمهورية أفلاطون: 269، ترجمة: حنا خباز. الناشر: مؤسسة هنداي. الطبعة: الأولى: 2017.

² صحابي جليل من وجهاء الكوفة، شارك في المعارك، وكان على مقدمة الجيش في القادسية في قتال الفرس. قال أبو عمر: لا أعلم له رواية، وذكره مع سعد في القادسية ذكر جميل، كان سعد يرسله للغارة واتباع الفرس، وهو الذي قتل جالينوس، وأخذ سلبه. وقيل: بل قتله كثير بن شهاب، وبالقادسية قتل زهرة هذا. الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لابن عبد البر: 565/2. والكامل في التاريخ، لابن الأثير: 455/3. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، 1417هـ / 1997م وانظر: الأعلام للزركلي: 51/3.

³ تاريخ الطبري: 518\3. الناشر: دار التراث - بيروت. الطبعة: الثانية - 1387 هـ.

⁴ تاريخ الفلاسفة: طاليس الميطي. ترجمة السيد عبد الله حسين. مكتبة الثقافة الدينية. مصر. الطبعة الأولى. 1428هـ-2007م. ص: 57. وقد عرف الفيلسوف أكليوبول بقوله. ولد بمدينة لندن. وكان أقل الحكماء اعتبارا. ولكنه كان غنيا. كان يعد من أعظم العقلاء منذ صغره. وكان له صورة عظيمة وقامة معتدلة. وسافر إلى بر مصر لأجل أن يتعلم الفلسفة. نفس المرجع

⁵ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين الشربيني " 5 / 295. الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، 1415هـ-1994م.

الفرع الثالث: مظاهر المساواة

من ذلك؛ المساواة في العقيدة أو أصل الإيمان، وهو ما له تعلق بصفة المؤمن في مقابل الكافر، حيث جعل الله تعالى المؤمنين في جامعة خاصة كما تقدم، تميزوا بها عن غيرهم، وكانوا حيالها متساوين، تتكافأ فيها حقوقهم وواجباتهم. ويتفرع عن هذا الطرف؛ «المساواة في تلقي الشريعة والعبادة، والتقرب من الله، وكذا صلوحية واستعداد الإنسان للخير ونفع الأمة»¹. أصل ذلك خطاب الله التكليفي لكل الناس على اختلاف ألوانهم وألسنتهم، إلا ما قام به مانع شرعي، لكنه رغم ذلك يعتبر مخاطباً بخطاب المنع والاستثناء، فيكون بالتزامه داخلاً في خطاب الشريعة هو ومن شاكله في المانع والعذر. قال الإمام في تقرير ذلك: «فالمسلمون كلهم سواسية في الكفاءة، والصلوحية للمزايا والجزاء على ما يصدر من نفع يخص أو يعم، لا يختص بذلك عصر دون عصر، ولا قبيلة دون أخرى، ولا سن دون سن، ولا طبقة دون طبقة ولا صنف دون صنف آخر»²

أما التفاضل الحاصل بين المؤمنين هنا، فهو الذي يقوم على التقوى والقرب منها، أو على فهم الشريعة الفهم الأمثل. ففي التفاوت الأول؛ نقراً قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾³. وقوله: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ﴾⁴، أي: أيكم أقوى إيماناً من الآخر، كل على قدر عمله وتقواه.

وفي التفاوت الثاني؛ نقراً قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾⁵. فالعلماء لهم القدرة على فهم مراد الله وبيان مقصده أكثر من غيرهم، لذلك هم

¹ أصول النّظام الاجتماعي: 150

² نفسه: 151

³ سورة الحجرات: 13

⁴ سورة النساء: 25

⁵ سورة فاطر: 28

يتفاوتون مع غيرهم الأقل علما أو جهلا، «لأن العالم بالشرعية لا تلبس عليه حقائق الأسماء الشرعية، فهو يفهم مواقعها حق الفهم ويرعاها في مواقعها، ويعلم عواقبها من خير أو شر، فهو يأتي ويدع من الأعمال ما فيه مراد الله ومقصد شرعه»¹. ومن المساواة ما هو راجع إلى أصل الخلقة والفطرة، لا يمكن حجب أحد عنها وتحت أي سبب، وهو ما يرجع إلى الحقوق العامة التي تعطى لكل إنسان باعتباره إنسانا، كحق الحياة والوجود والمسكن. إلى غير ذلك.

من خلال ما تقدم يمكن رصد ملاحظة عامة، وهي؛ أن الشريعة متشوفة إلى المساواة في كل مساراتها، داعية إليها ما وسع الأمر إلى ذلك. فالمساواة هي الأصل، والتفاضل استثناء، وقع بسبب العوارض التي تصادف الإنسان، هاته العوارض هي التي حالت دون تحقق المساواة وفقا لأصولها، يقول الإمام موضحا ذلك: «والمساواة هي الأصل، لا تحتاج إلى إثبات موجباتها ولا يحول دون إجرائها إلا وجود مانع، مغل بعلّة تقتضي إلغاء المساواة في حالة ما أو وقت ما»². وقد وقع في زمن الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه قصة عجيبة تدل على أصلية المساواة، وأنها فوق أي اعتبار، حتى لو حيل بينها وبين مفارقة جماعة المسلمين، وهي قصة رجل يدعى "جبلّة بن الأيهم"، آخر ملوك غسان، أسلم لما دخل الإسلام إلى الشام، ثم غلب عليه الشقاء ولطم رجلا من المسلمين من فزارة، وطئ فضل إزاره وهو يسحبه في الأرض، ونابذه إلى عمر رضي الله عنه في القصاص، فأخذته العزة بالإثم، فقال له عمر رضي الله عنه: لا بدّ أن أقيده منك. فقال له: إذن، أرجع عن دينكم هذا الذي يقاد فيه للسوقة من الملوك، فقال له عمر رضي الله عنه: إذن أضرب عنقك، فقال أمهلني الليلة حتى أرى رأيي، واحتمل رواحله وأسرى فتجاوز الدروب إلى قيصر³. لقد فهم هذا الرجل، أنه بإسلامه هذا لا يزال محتفظا بحاله التي كان عليها وهو ملك من العظمة والعلو على

¹ التحرير والتنوير: 22\303

² أصول النظام الاجتماعي: 154

³ ينظر؛ تاريخ ابن خلدون: 2\337

الناس، فأراد أن يثلم الإسلام من إحدى حصونه الحصينة وأعمدته الركيزة وهي مبدأ المساواة، لكنه وجد الخليفة عمر أمامه، فلم يُسلم له بحاله، ولم ينزل على رأيه، بل خيّر بين الاستسلام للمبدأ أو قتله، مظهرًا فى ذلك علو الإسلام وعزته، وقوة المؤمن وثباته. وقد علق الإمام على هذه القصة بكلام بليغ مفاده: «أن التهاون بأصول الإسلام أضر على الإسلام بخروج بعض أفرادهِ عن الجامعة، إذ لا قيمة للجامعة إذا لم تحترم أصولها»¹.

الفرع الرابع: موانع المساواة عند ابن عاشور

هذا من المباحث المهمة الجليلة، التي يبرح فيها الخفاء، ويجلى فيها المتواري، وهو لباب المسألة بعد تحريرها وتحديد محل نزاعها. ولما تقدم الكلام عن أن المساواة هي الأصل والتفاضل استثناء؛ تعين تبين مواضع الاستثناء ليبقى الأصل على أصله، لا يحجبهُ شيء. فما المقصود بموانع المساواة؟

حسب الإمام، فالموانع هي: «العوارض التي إذا تحققت تقتضي إلغاء حكم المساواة، لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة»². فمدار الإلغاء هذا هو وجود علة المصلحة أو المفسدة عند إجراء المساواة، ذلك أن المساواة لا يقصد بها إلا جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فإذا عاد هذا الجلب بنقيض مطلوبه، لم تكن هناك ضرورة أبداً لعمل المساواة؛ لأن العمل آنذاك فيه إخلال بالنظام. وحينئذ نحكم بالتفاضل الذي هو مناط تحقق المصلحة ودفع المفسدة. وبالنظر إلى ما يعتري المفسدة والمصلحة من تغير وتبدل، واختلاط في كثير من الأحيان؛ فإن تحقق المساواة لا بد من أن يراعى ذلك، ويقف عند حدود التغير والتبدل. لذلك، حكم الإمام بأن: «قاعدة اعتبار موانع المساواة هو تحققها ومقدار دوامها، أو غلبة وقوعها، وأن اعتبارها موانع للمساواة يكون في الغرض الذي من حقها أن تمنع المساواة فيه لا

¹ أصول النظام الاجتماعي: 155

² نفسه: 156

مطلقاً¹، وهو عين ما يعرض للمصلحة والمفسدة التي دأب العلماء على مراعاتها حين تنزيل الأحكام، وتقديرها قدرها الملائم. وكمثال على هذا، يورد الإمام مسألة المفاضلة وكونها تقضي بعدم المساواة بين الفاضل والمفضول، لكنها في الوقت نفسه، لا تمنع التساوي في باقي الحقوق والواجبات الأخرى، فالتفاضل المتحقق في الشيء الواحد بصفة لازمة له، لا يتعدى موضوعه إلى موضوع ثان غير ذي علاقة. وعليه، فإن مقدار الموانع التي تقتضي التغير وانتفاء المساواة - حسب الإمام- تؤول إلى أمرين: أولهما: المعنى الذي يقتضيه المنع.

ثانيهما: قواعد الشريعة.

فمثلاً؛ حين نحكم بتفاضل شخص على شخص آخر بمقتضى العلم، فإن المنع يتنزل على ما يتطلبه العلم دون غيره من أشكال التفاضل الأخرى التي لا دخل لها بالمسألة العلمية، وقد يتعلق الأمر بجزئيات العلم نفسه، فينبغي اعتبار ذلك الجزء دون الكل. فإذا كانت هناك وظيفة ما، ويتطلب الترشح إليها المكنة من اللغة العربية، لا ينبغي اعتبار لغة أخرى أجنبية في استحقاق هذا المنصب، لأن معيار التفاضل في هذا الأمر هو "اللغة العربية"، أما اعتبار لغة أخرى ههنا فيدخل في الظلم والإقصاء الذي يمكن إنزاله بالناس. وقد يرجع تحديد مقدار المنع للشريعة وقواعدها، لأن الشريعة منشئة لأحكام، هاته الأحكام إما أمر أو نهي، فمثلاً؛ عدم مساواة غير المسلم للمسلم في إرث قريبه المسلم باتفاق العلماء راجع إلى تحديد الشريعة وقواعدها، لا إلى المعنى، لأن هذا الأمر اصطلاح شرعي سبق للشريعة قول فيه، أما ما ترك فذلك على قواعد الشريعة الكبرى "الإباحة الأصلية" التي تقتضي المساواة. ويمثل الإمام لهذا النوع بما قرره الشريعة من الحقوق العامة المتكافئة بين المسلم وغير المسلم، والتي جعلتهم على قدم المساواة، كحق المواطنة مثلاً².

¹ أصول النظام الاجتماعي: 156

² ينظر: المرجع نفسه

إن العلل التي تقررها قواعد الشريعة لا تستلزم بالضرورة تفلتها من الحكم والغايات، بل مجملها معلّل، يُقْصَر عن بلوغ ذلك ضُمور أفهام الناس، وتراجع مداركهم، أما من فتح الله عليهم من العلم والحكمة فما يزالون يستنبطون الحكم والغايات، كل بما بسط الله له من الحكمة. وقد لاح للإمام من العلل في الموانع الشرعية التي تؤثر في المساواة ما يرجع إلى العلل المعنوية¹، ومنها ما يرجع إلى الخصوصية²، وإن منها لما يقف عند أصل المنع لتعذر المساواة³، وعلى هذا ينظر في كل مانع وما احتمله من علل، تقفُ عنده ولا تتعدّى غيره.

حاصل المسألة لدى الإمام فيما يتعلق بالموانع، أنها على أربعة أقسام: (جبليّة. شرعية. اجتماعية. سياسية)⁴

أولاً: الموانع الجبليّة

تقدم الكلام عن الموانع الجبليّة، من حيث إنها أمر فطري غير مكتسب، يتحصل لكل نوع من خلال ما فطره الله تعالى عليه، وما ميز به بعض الخلق عن البعض الآخر. فاختلاف الهيئة التكوينية يدخل على المساواة مانعاً، يدعونا للنظر إلى كل مخلوق وما يصلحه، دون المخلوقات الأخرى، وهذا بفحص النظر نجده من تمام العدل، فلو أراد الله تعالى أن يساويننا في كل شيء، لسوى خلقنا جميعاً؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾⁵، فمن الظلم إجراء المساواة على مختلفين، ومن تمام العدل مراعاة الفروق الخلقية بينهما.

¹ مثل عدم مساواة العبد للحر في الحد

² كضعف ثواب أجر زوجات النبي عليه السلام بالنسبة لغيرهن

³ كمزية الصحابة الكرام وفضل سبقهم وصحبهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم. ولمزيد تفصيل في هاته المسائل يراجع كتاب: (أصول النظام الاجتماعي) في هذه الأمثلة: 157 و 158

⁴ نفسه: 158

⁵ هود: 118

إن الاختلاف الكائن بين الناس في أصل خلقتهم ليس هو بالتحديد الذي يجعل عدم إجراء المساواة بينهما أمراً مستحيلاً، وإنما هو شيء آخر، يتأثر بهذا الاختلاف ويظهر فيه، وما ذاك إلا الفطرة التي تتأثر باختلاف أصل التكوين، ولذلك قلت فيما سبق؛ إن الموانع الجبلية تؤول إلى الاختلاف في الفطرة، فنحن نلاحظ اختلاف التكوين في طباع الناس وميولاتهم وقدراتهم المتفاوتة، ومن أهم المظاهر التي يلحظ فيها هذا الاختلاف؛ اختلاف النوع بين الذكر والأنثى، فإن المساواة بينهما متعذرة جداً بسبب اختلاف النوع المؤثر في الرغبة والقدرة والميولات، ولا تتعدى المساواة بينهما كل شيء، وإنما تقدر بقدرها حسب ما تقدم من معنى مراعاة علل المنع لقواعد الشريعة. ويمثل الإمام هنا بما تقدم من كلام الفقهاء عن تعذر مساواة المرأة للرجل فيما لا تقدر عليه بموجب الخلق، «وهو عدم قدرتها على قيادة الجيوش وقتال العدو، والأشغال الشاقة المرهقة»¹، وكذلك العكس فيما يتعلق باختصاص المرأة دون الرجل، حيث يتعذر مساواة الرجل للمرأة في الإنفاق والحضانة وأمور المنزل.

لقد غلط أقوام غلطا بيّناً -منهم من قصد، ومنهم من ضل بسوء فهم- حينما نادوا بالمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة على السواء، فهم ظلموا الطرفين معاً، لكنهم ظلموا المرأة أكثر حينما أرادوا لها عملاً فوق طاقتها، وعادة فوق عاداتها وطبيعتها الأنثوية، ولو صدقوا في دعوى إنصاف المرأة لرأوا في مراعاة طبيعتها وحالتها كل العدل والإنصاف، ولقعدوا بها عن لحوق ركب الرجل، لا لأنها دونة، ولكن، لأنها أقوى وأمثل في غير تلك الوظائف والأعمال. فمن فهم العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة تكامل في الأدوار والأعمال، نأى بها عن هذا الصراع المعيب، ومن فهم العلاقة بينها وبين شقيقها الرجل علاقة صراع وفرض وجود، تعدى بها الحدود، فضّل وأضل.

لقد جعل الإمام في هذا الباب من الموانع الجبلية ما يرجع إلى الأخلاق الجماعية وقصد بها: «الأخلاق الغالبة على بعض جماعات الناس بحسب تعليم خاص بهم، أو

¹ ينظر؛ أصول النظام الاجتماعي 158، وكذلك مثال اختلاف القدرات والمهارات بين رجل وآخر في فن معين.

تربية فاشية فهم (...)، ومنها ما يتعلق بالفرد الواحد؛ كمن يشتهر بوصف يغلب عليه؛ كاشتهار ابن أبي سلول بالنفاق¹.

والتعقيب الذى أبسطه بين يدي كلام الإمام، هو أن أمر الأخلاق لا يؤول فقط إلى ما هو جبلي، بل يتعداه إلى ما هو كسبي وواقعي، وهذا أمر مؤثر. أما إذا قصد الإمام بذلك الأخلاق الفطرية فإن الاستعداد لها يكون مشتركاً إنسانياً بين كل الخلق. والذى يجعل التفاضل قائماً هنا ليس أصل الفطرة الخلقية، وإنما الاستمرار عليها من عدمه بعد الولادة، والتربية عليها حتى تكون عادة وطبعاً في الإنسان، يتميز بها عن غيره من الناس، هنا فقط يُستحق التفاضل ويجوز، مع أن مذهبي في الأخلاق أنها تتأثر كثيراً بالتربية، ولا تعويل في ذلك على الاستعدادات الفطرية إذا لم تصاحبها تربية تؤكد لها وعادات ترسخها.

وهذا ما يمكن قوله على المثال الذى أورده الإمام؛ وهو المنافق "ابن أبي سلول"، فإن اشتهاره بالنفاق لم يكن جبلة، وإنما عادة وتربية، لأن الموانع الجبلية لا يمكن التحرز منها كما تقدم، لأنها من أصل الخلقة، مثل منع مساواة المرأة للرجل، ولأن ذلك لا يحصل إلا إذا تحولت المرأة إلى رجل، وهذا لا يكون.

يشير الإمام في معرض حديثه عن الموانع الجبلية إلى مسألة غاية في الأهمية، نتج عن الخلط فيها ظلم كبير وتعسف بالغ في إجراء المساواة، وهو ما يمكن التعبير عنه بالخلط بين الموانع التي تنشأ عن الجبلية، والموانع التي تنشأ عن العادات والتقاليد. فإن بعض الناس قد زعموا فيما ورثوه من عادات وتقاليد أنها أسس صالحة لبناء الموانع عليها وإجراء التفاضل. لذلك، توجه الإمام بدعوته إلى مصلحي الأمة إلى ضرورة إزالة «ما عسى أن يكون ناشئاً من الموانع على تقاليد قديمة أو عوائد ذميمة، حتى اشتهت بالجبلية لطول عهدها في أصحابها»². والإمام هنا يشير إلى ما اشتبهه بالجبلية،

¹ أصول النظام الاجتماعي: 159

² نفسه

وإن أخطر الموانع المفتعلة والتقاليد الوهمية ما كان ملتبسا بالدين متمسحا به، فأن تعطى القداسة للعادات أخطر من أن تعطى لها معنى الجبلة؛ لأن الدين يؤثر في أصحابه تأثيرا قل نظيره، كما أن استجابة الناس لما تقرر ديننا أكثر وأشد بالنظر إلى ما تقرر جبلة. ولذلك، تورط بعض الناس -منهم فقهاء- في هذا الأمر، خصوصا في المثال الأول الذي تقدم؛ "منع مساواة المرأة للرجل"، فقد توهم بعضهم¹، بعض الموانع التي توطدت عندهم بحكم العادة والتقاليد، وألبسوها لباس الدين، فحرموا المرأة وظلموها ظلما فاحشا؛ تارة بحرمانها باسم العادة، وتارة أخرى أشد باسم الدين، والدين من ذلك بريء، فحكموا على المرأة بالجلوس في البيت والقعود عن العمل، وحرمت في بعض الأماكن من حقوقها المالية والاجتماعية، وابتذلت ابتذالا يتحرج معه من قولنا: نحن بشر مسلمون !!!.

لقد تطفن ابن عاشور لداء عضال نخر جسد الأمة دهرا من السنين، وظلم معه الإسلام عدد سنين، حتى كاد الناس يعتقدونه ديننا، ويدافعون عن باطل وهم لا يدرونه، هذا الداء لم يكن سوى إسدال ثوب القداسة على كل عادة، ما أنزل الله بها من سلطان. وهذا يعبر عن عبقرية الإمام وتحرره الفكري، وعمق نظرته التجديدية للمجتمع وروافده، وهو ما كبا عنه كثير من فقهاء زمانه وقبل زمانه. لم يكتف الإمام هنا برصد الخطر، وتعيين مواقع الزلل، بل اقترح العلاج ووصف الدواء، ورأى أن جلاء هاته الصورة القبيحة، والعادة الذميمة يكون بتلقين التعليم الصحيح، والآداب الإسلامية والأخلاق الفاضلة. ذلك أن ما نعيشه في واقعنا وهم مضن، أسبابه المشقية حسب ابن عاشور؛ التعليم غير الصحيح والآداب غير الإسلامية والأخلاق غير الفاضلة، فتعين على مصلحي الأمة إرجاع الأمور إلى نصابها، وتحمل أمانة الله فيها. كما

¹ منهم الشيخ ابن باز (رحمه الله)، فقد كان يرى أن عمل المرأة لا يجوز، وأنها تقعد في بيتها، ولا تخرج. وكان يرى منعها من قيادة السيارة ونحو ذلك. لما في ذلك من مفسد. واختيارها للرئاسة العامة للمسلمين لا يجوز، وقد دل الكتاب والسنة والإجماع على ذلك. ينظر؛ فتواه في المسألة، في مجموع فتاوى ابن باز: 351/3، 308/4. أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.

يقترح الإمام بعد تبين مواقع الزلل، وقصُور المواعظ والحكم: الضرب على من ينزع نزعة ظلم أو جور، وبالاحتباس من أن يدخل إلى مقاصد الدين من يدعي ذلك بدعوة المساواة¹.

ثانياً: الموانع الشرعية

ينتقل الإمام إلى الحديث عن الموانع الشرعية التي جاءت بلسان الشرع الحكيم وتحديده، وبما أنها موانع شرعية فلا شك أن الحكمة لا تفارقها، والمصلحة من وراءها، والموانع الشرعية عند ابن عاشور، هي: ما كان تأثيرها بحسب التشريع، والتشريع الحق لا يكون إلا لحكمة ولعلة معتبرة. وقد يظهر بلائح العقل والقريحة أن المصلحة في إجراء المساواة دون التفات إلى حكم الشرع، فينبغي في هاتيه الحالة أن يعلم بأن التحديد الذي ينشأ عن مراعاة أصول تشريعية يعتبر إجراؤه أرجح من إجراء المساواة². لقد زلت هنا أفهام كثير من الناس، وذلك حينما التفتوا إلى التحديد الشرعي في الموانع، فلم يهتدوا إلى مقصده سبيلاً، فكانت نتيجة ذلك؛ ترك التحديد الشرعي وإجراء المساواة بناء على أصليتها حالة انعدام التحديد، ونسي هؤلاء أن تحديد المقصد والحكمة، باب عظيم وفتح رباني لأهله وخاصته، قد يظهر جلياً للناس في بعض مسائله، وقد لا يظهر إلا للراسخين من العلم. وقد مثل الإمام لهذا المانع بقاعدة إزالة الضرر في الشريعة، ويمكن إدراج كل القواعد والضوابط الشرعية الأخرى مثل: قاعدة رفع الحرج، والأمور بمقاصدها. إلخ. فلو أخذنا مثلاً قاعدة: المشقة تجلب التيسير، فإننا نجد أنها منعت مساواة المريض بالصحيح في حالة الصوم، وكذلك امتناع المساواة بين جواز أكل الميتة للمضطر أو لغيره وهكذا. وقد أشار الإمام إلى مسألة غاية في الأهمية تتعلق بتحديد الشرع، وهي أن هذا التحديد كما هو معلوم لا يقع في منزلة واحدة من حيث ثبوته، وإنما بحسب مستنده وأصله. فهناك ما هو ثابت بالنص أو الإجماع، وبعضها مختلف

¹ أصول النظام الاجتماعي: 159 و160

² ينظر: المرجع نفسه: 156

في ثبوته بين فقهاء الإسلام. وفائدة هذا التمييز هو وضع كل تحديد في محله، وعدم مصادرة التحديد الذي شهد له الشرع بالنص، مع التحديد الذي مستنده الرأي والاجتهاد، فلو أخذنا مثلاً قضية شهادة غير المسلم فإنها من الأمور الخلافية التي تتعدد فيها أنظار السادة المجتهدين، فالتحديد هنا يتعين حسب تحرير القول في المسألة ووضوح الدليل فيها¹.

ثالثاً: الموانع الاجتماعية

هي ما كان راجعاً إلى الحالة الاجتماعية التي يتواطأ الناس عليها، إلا أن تحديدها لا ينفلت عن المصالح المقررة، والاعتبارات المستحسنة، وأكثرها مبني على ما فيه الصلاح للمجتمع، ويرجع إلى المعاني المعقولة كما عبر ابن عاشور². ومثال هذا ما تواضع الناس عليه واستقبلوه بحكم العادة والعرف، فاستحسنوه حتى صار متأصلاً فيهم. وهنا يرد المثال المشهور؛ وهو عدم مساواة المرأة الحرة للأمة في وجوب إرضاع ولدها³. وبما أن الكلام هنا عن العرف والحالة الاجتماعية، فمن المعلوم أن المعتبر هنا العرف الصحيح والعادة الحسنة التي ليس فيها مخالفة نص ولا ترك إجماع، أو بتعبير العلماء: العادة المستحسنة، ومن فروعها التي أصلها العلماء: "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"⁴، فإذا لم يتفق الزوجان على مقدار المهر؛ فرض للزوجة مهر مثلها بحسب العرف. وقاعدة: "تغير الفتوى بتغير الأحوال والعادات"⁵، فتقدر نفقة الزوجة بحسب حال كل زمان ومكان.

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 157

² ينظر: المرجع نفسه

³ البيان والتحصيل، ابن رشد: 148/5. حققه: د محمد حيي وآخرون. الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان. الطبعة:

الثانية، 1408 هـ - 1988 م.

⁴ شرح القواعد الفقهية، لمصطفى الزرقا: 237/1. صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا. الناشر: دار القلم - دمشق / سوريا.

الطبعة: الثانية، 1409 هـ - 1989 م.

⁵ شرح القواعد الفقهية: 149/1

رابعاً: الموانع السياسية

بما أن أمر السياسة آيل إلى تحقق المصلحة العامة، فإن الموانع السياسية؛ هي التي تدور مع المصلحة أنى دارت، بما لا يخالف الشريعة وأصولها طبعاً، وإدخال المانع عليها من عمل الحكومة الإسلامية كما قرر الإمام¹، وذلك لما قد يلوح لها من مصلحة عامة راجحة في فعل شيء، أو تركه، أو الترغيب فيه، أو تكثيره، أو تقليله. ومعنى هذا أن هذه الموانع غير ثابتة ولا تستقر على حال، شأنها شأن المصلحة التي تتغير بتغير الزمان والمكان والأشخاص، ولذلك اعتبر الإمام أن الموانع السياسية يكثر فيها اعتبار عامل التوقيت²، وهذا الاعتبار يشهد له القرآن الكريم، والسنة النبوية، وعمل الصحابة الكرام:

فمن القرآن الكريم، نقراً قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِ مِنْكُمْ مَنْ أَنْبَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ ۖ وَلَكُمْ أَكْثَرُ ۚ مَنْ الَّذِينَ أَنْبَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَتْلَوْا وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسَيْنِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝﴾³. فقد نفت الآية المساواة بين فئتين؛ إحداهما أنفقت قبل الفتح والأخرى بعده، فجاءت الآية مزكية لمن أنفق قبل الفتح ومشيدة بهم، ورافعة لهم عن غيرهم. وعن علة هذا التفضيل يقول الإمام: «وإنما كان المنفقون قبل الفتح والمجاهدون قبله أعظم درجة في إنفاقهم وجهادهم؛ لأن الزمان الذي قبل فتح مكة كان زمان ضعف المسلمين؛ لأن أهل الكفر كانوا أكثر العرب، فلما فتحت مكة دخلت سائر قريش والعرب في الإسلام، فكان الإنفاق والجهاد

¹ يقول الإمام عن الموانع السياسية: «هي إبطال حكم المساواة بين أصناف وأشخاص أو في أحوال خاصة لمصلحة من مصالح

حكومة الأمة». أصول النظام الاجتماعي: 158

² ينظر؛ المرجع نفسه

³ سورة الحديد: 10

فيما قبل الفتح أشق على نفوس المسلمين، لقلّة ذات أيديهم وقلّة جمعهم قبالة جمع العدو»¹

وفي السنة النبوية، نتلمس الموانع السياسية في قول الرسول صلى الله عليه وسلم يوم الفتح: «مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سَفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ»². وهذا في فتح مكة لما سألوا النبي عليه السلام الأمان لقريش، فأعطاهم أسماء خاصة من بينها؛ دار أبي سفيان، ودار حكيم بني حزام. وليس في هذا الاختيار اعتباط أو عبث، وإنما مصلحة سياسية رآها النبي عليه السلام في ذلك الوقت. وقد سار الخلفاء الكرام على نفس النهج والسياسات، حيث جعلوا على التجار الحربيين أن يدفعوا لبيت المال عشر الثمن مما يبيعونه، إلا إذا اتجروا في الطعام خاصة في مكة والمدينة، فيؤخذ منهم نصف العشر ترغيباً لهم في جلب الطعام إلى قطبي الإسلام. وقد أشار الإمام إلى الحكمة أو المصلحة السياسية من هذا التمييز والتخصيص كله، وهي؛ تكثير الطعام في حواضر الإسلام الكبرى؛ ولأن ذلك من المقاصد المرجوة في إظهار عاصمة الخلافة مظهر القوة والكفاية من نفسها³.

ذكر الإمام من صور الموانع السياسية في متنه؛ منع مساواة سائر المسلمين قريشاً في التأهل لمنصب الخلافة⁴، ومنتهى القول فيها: أنها مسألة خلافية، إلا أن الراجح منها يكمن في المقصود من القرشية المأخوذة من الحديث الشريف. فمن رأى فيها قرشية النسب وقف عند النص، ورأى قريشاً أحق بها من غيرها، ومن رأى في القرشية الاعتداد بالنسب وتوفر الغلبة والحمية لم يقل بشرطها إذا توفرت لدى غيرها من الناس⁵.

هذا حاصل كلام الإمام عن موانع المساواة، قد أسفر عن تدقيق وبعد نظر، واستحضار لكل السياقات الشرعية، والجبليّة، والاجتماعية، والسياسية. وعليها

¹ التحرير والتنوير: 372/27

² أخرجه الإمام مسلم في صحيحه. كتاب: الجهاد والسير. باب: فتح مكة. 1405/3

³ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 158

⁴ وسيأتي تفصيل ذلك، في الباب الثالث من هذا البحث. وبالضبط في المطلب الثاني من المبحث الأول.

⁵ هذا بالرغم من أن الإمام لا يسلم بهاته الرواية، وينتقدها كما سيأتي بيانه في الباب الثالث. فليراجع.

يمكن قياس ما لم يذكر أو إلحاقه بالنوع الذي ذكر تحته، دون إغفال الكلام عن مسألة التوقيت والمصلحة في هذا الشق من الموانع.

المبحث الثاني: العدل والحرية من مقومات النظام الاجتماعي

المطلب الأول: العدل

بعد استكمال بناء الجامعة التي شيدها الإسلام لأتباعه، انطلاقاً من حدث الهجرة إلى المدينة، أن أوان رسم خطة الإسلام الاجتماعية والتي تنتظم قوانينه الدائمة، وأسسها النظرية المتقدمة لبناء قواعد دولة كاملة الأركان، ثابتة البنيان، هذه القوانين حسب -ابن عاشور- تأوي إلى فئتين:

الفن الأول؛ فن القوانين الضابطة لتصرفات الناس في معاملاتهم (مكارم الأخلاق) والفن الثاني؛ فن القوانين التي بها رعاية الأمة في مراتب الكمال، والذود عنها أسباب الاختلال (قواعد الاجتماع).

أما الفن الأول؛ فموكول إلى الوازع الديني النفسي الذي وضعه الله في ضمير كل واحد، بينما الثاني؛ موكول إلى سياسة الأمة وحسن تدبيرها، وسياستها الرشيدة التي يتوقف صلاح الأمر عليها¹، وحيثما تخلف الوازع النفسي عن تحقيق غرضه، عضّده الوازع السلطاني الزجري؛ لأن الحال كما قال عثمان رضي الله عنه «ما يزع الإمام أكثر مما يزع السلطان»².

الفرع الأول: حقيقة العدل

العدل؛ مشتق من المعادلة بين شيئين، فهو مقتض شيئا ثالثاً وسطاً بين طرفين، وتنحصر ماهيته في: «تمكين صاحب الحق بحقه بيده، أو يد نائبه، وتعيينه له قولاً

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 126

² التمهيد لابن عبد البر: 1/118. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري. الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب. عام النشر: 1387 هـ.

وعملاً¹. فالعدل إذن حسب الإمام لا ينحصر فى تعيين الحقوق لأصحابها. بل لابد من تمكين أصحابه منه، وتخويلهم حق التصرف فيه تصرفاً تاماً.

وأشد ما يعترض طريق العدل وتحققه بين الناس؛ الميل لإحدى طرفيه رغبا ورهبا. بحيث يميل الإنسان مع الطرف الأقوى، فيضِلُّ ويُضِلُّ. لذلك حذر الله تعالى الإنسان من الميل فى العدل، أو التهاون فيه، وهذا ما نطالعه فى قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِإِمْسَاتٍ شَهَادَةٍ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ

وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَفِيرًا بِاللَّهِ أُولَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ

تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

الإمام معلقا على هاتى الآية: «والمقصود من ذلك التحذير من التأثر بأحوال يلتبس فيها الباطل بالحق، لما يحف بها من عوارض يتوهم أن رَغْمَهَا ضرب من إقامة المصالح، وحراسة العدالة. فلما أبطلت الآية التى قبلها التأثر للحمية أعقبت بهذه الآية لإبطال التأثر بالمظاهر التى تستجلب النفوس إلى مراعاتها، فيتمحض نظرها إليها، وتغضى بسببها عن تمييز الحق من الباطل»³. ولأجل الوصول إلى العدل، وتحقيق أثره فى من وجه إليه، جعل الإسلام - حسب الإمام - أول عمل الشريعة: «البيان والتوضيح؛ توضيح وجوه الحكم فى الأعمال قصدا لإيصال الحكم حق المستحق إليه على وجهه، حيطة للعدل فى الأحكام، بحيث لا يلتبس الجور على الناس»⁴

هذا البيان السابق، نادى به القرآن فى آياته، والرسول فى أحاديثه، وتلقفه الصحابة تطبيقا فى حياتهم، فقد أخبر الله تعالى فى محكم آياته بأن الغاية من إنزاله

¹ أصول النظام الاجتماعى: 186

² سورة النساء: 134

³ التحرير والتنوير 5\226

⁴ أصول النظام الاجتماعى 191

القرآن هو البيان والتوضيح، نقرأ ذلك في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾¹. وهو المراد أيضا في قوله: ﴿إِلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾². فإكمال الدين؛ هو إكمال البيان المراد لله تعالى الذي اقتضت الحكمة تنجيده، فكان بعد نزول أحكام الاعتقاد، التي لا يسع المسلمين جهلها، بيان تفاصيل أحكام قواعد الإسلام -التي آخرها الحج- بالقول والفعل، وبيان شرائع المعاملات وأصول النظام الإسلامي³

لقد سلك القرآن مسلكا مطردا ومتدرجا في بيان أحكام الله تعالى، فبين أولا ما يتعلق بأصول الاعتقاد وحقوق الله، ثم عرج بعد ذلك على ما ينظم المعاملات بين الناس، ثم بين آداباً عامة. والعدل أساس لكل ذلك، فالعدل في الاعتقاد؛ هو توحيد الله تعالى. والعدل في الأحكام؛ تنفيذها دون غلو أو تقصير، والعدل في الآداب؛ جريانها على البر والتقوى.

الفرع الثاني: أصل العدل

يعتبر العدل أحد أهم أصول نظام الاجتماع البشري، إذ هو غاية كل مصلح، وعماد أي عملية إصلاح، ولأجله شرع الله الدين ووضع الميزان والحساب، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَفُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾⁴، فتأمل كيف حصر الله تعالى الغاية من إرسال الرسل وإنزال الكتب في

¹ سورة النحل: 89

² سورة المائدة: 4

³ ينظر؛ التحرير والتنوير: 6\103 (بتصرف)

⁴ سورة الحديد: 25

قيام العدل في الأرض؛ وذلك لكون العدل عماد الإصلاح الذي لأجله استُخلف الإنسان في الأرض.

هاته الآية جعلت الإمام "ابن القيم" ينثر عبارات جميلة مفادها: «ومن له ذوق في الشريعة، واطلاع على كمالاتها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل، الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح؛ تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها ألبتة»¹. فلا حياة بدون عدل، ولا عدل كامل إلا في الشريعة الربانية. والناس على مر التاريخ في بحث دؤوب، ونشيدان مستمر للعدل وسبل تحقيقه، وما الاختلال الذي يوجد في العالم اليوم إلا بسبب اختلال نظام العدل في الأشياء. فالدول التي لم تحقق التنمية والإصلاح؛ لم تصل بعد في سعيها الحثيث إلى تحقيق العدل، إذ يعتبر العدل أحد الأعمدة المهمة في بناء الدول والحفاظ على كياناتها، كما أن غيابها يعتبر بمثابة نهاية وسقوط مدو لها، وهو ما نقرأه مع المفكر "ابن خلدون" عن بناء وسقوط الدول، حيث يقول: «إنَّ الظَّلمَ مخربٌ للعمران، وإنَّ عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض»²

لقد تصدر الكلام عن العدل في متن الإمام بعبارة تدل على أنه من أهم مقاصد الدين، إذ نصوص الأمر به والإلزام بمقتضاه تزيد عن الحصر، وتتواتر تواترا عز عن العد. يقول الإمام: «أراني في غنى عن الإطناب في بيان مكانة العدل من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، فحسبي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾³، مؤكدا هذا الخبر التشريعي بحرف (إن)، ومفتتحا باسم الجلالة الذي يلقي الحرمة

¹ الطرق الحكمية لابن القيم: 7/1. المحقق: نايف بن أحمد الحمد. الناشر: دار عالم الفوائد - مكة المكرمة. الطبعة: الأولى، 1428

² تاريخ ابن خلدون: 355/1

³ سورة النحل: 90

على هذا الخبر ويقوي دواعي الأمة لتلقيه والعمل به، ومخبر عن الاسم بالجملة الفعلية المفيدة تجدد الأمر وتكرره»¹.

الفرع الثالث: العدل من الفطرة.

مما اتكأ عليه الإمام في بيان فضيلة العدل، وتشوف الناس إليه، كونه راجعاً إلى تناسب الإسلام مع نظام الفطرة الذي أودعه الله فينا كما تقدم في بداية البحث. فالناس مذ عقلوا وهم يطلبون العدل ويمدحونه، ومن خلاله يمدحون من اتصف به أو دعا إليه، وحسن العدل مستقر في الفطرة، فإن كل نفس تنشرح لمظاهر العدل، إلا أن هذا لا يحصل لكل نفس مالم تتخلص -حسب الإمام- من إحدى القوتين اللتين تصرفان الإنسان عن ما يفيد ويصلحه، وهما: القوة الشاهية والغاضبة، فإن النفس البشرية متى استحكمت فيها إحدى هاتين القوتين خرجت بها عن سواء السبيل، ومالت بها عن طلب الحق والصراط المستقيم، إذ يحدث للنفس خلل واضطراب بسبب تملك الغريزة عليها من إحدى القوتين السالفتين، وحينئذ لا ينتفع الإنسان بالقيم المفطورة إلا إذا كانت نفسه صافية معتدلة، «بمعزل عن هوى يغلب عليها في قضية خاصة، أو في مبدأ خاص تنتفع فيه»².

الفرع الرابع: الحكمة من تشريع العدل:

إضافة لكل ما سبق، فإن تحصيل العدل يأتي في المقام الأول، لأنه مجلب لخير كثير، ودافع لشر كثير أيضاً، ومن حكمة الله تعالى في تسوية هذا الكون؛ بناؤه على العدل الوسط، فكان هذا بمثابة الناموس الذي من سار عليه هدي إلى صراط مستقيم. وحيث إن الإنسان أمر بالصلاح في الأرض وعدم الفساد، فإنه يتوجب عليه سلوك سبيل العدل امتثالاً لأمر الله، وانسجاماً مع الكون الذي استخلف فيه، «فقد أقام الله القسط في تكوين العوالم على نظمها، وفي تقدير بقاء الأنواع، وإيداع أسباب

¹ أصول النظام الاجتماعي: 189

² ينظر: المرجع نفسه: 190

المدافعة في نفوس الموجودات، وفيما شرع للبشر من الشرائع في الاعتقاد والعمل: لدفع ظلم بعضهم بعضاً، وظلمهم أنفسهم. فهو القائم بالعدل سبحانه، وعدل الناس مقتبس من محاكاة عدله»¹. ومن حكم تشريع العدل: تحقيق العمران. حيث يرى ابن خلدون «أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها، وجالب للكسل والقعود عن السعي والعمل، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك، لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها، وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته»². نلاحظ من خلال كلام ابن خلدون المتقدم، مدى الارتباط الحاصل بين رواج العمل ونشاط العمال، وبين التعدي والعدوان الذي يمثله الظلم، وكيف يؤثر الثاني في الأول تأثيراً يقل ويكثر بحسب درجة العدوان، ومن نتيجة ذلك حسب ابن خلدون، فساد العمران وكساد الأسواق وفراق الأوطان.

والجدير بالذكر، أن قيمة العدل بما هي قيمة أساس في المجتمع المسلم، قد شابتها شوائب كثيرة في تاريخ المسلمين، جعلتها في موضع منكفئ، وفي مطلب عزيز لدى فئات كثيرة من الناس، فلم يأخذ العدل قيمته ومكانته التي وضعها له الشارع الحكيم، الذي حرم الظلم على نفسه³، فكان من نتيجة ذلك كما هو معلوم ومشاهد، تخلف الأمة وتأخرها أزماناً عديدة عن طريق التقدم والازدهار.

المطلب الثاني: الحرية

يعتبر مبحث الحرية من المباحث الجلييلة في متن ابن عاشور؛ موضوعاً وواقعاً. فمن حيث الواقع؛ نجد أن ابن عاشور وُجد في ظرفية حرجة خيم عليها الاستبداد

¹ التحرير والتنوير: 187/2

² تاريخ ابن خلدون: 353/1

³ الإشارة هنا إلى الحديث القدسي، الذي رواه أبو ذر، رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا». الحديث. كتاب: البر والصلة والآداب. باب: تحريم الظلم. صحيح مسلم. 1994/4

وقمع الحريات بكل تجلياتها، تارة باسم الموروث الديني المتأول، وتارة أخرى باسم الحالة الثقافية والاجتماعية للفرد العربي، وأخرى باسم سلطة المستعمر الغاشم. حيث لحق بالحرية من وراء هذا الثلاثي الضاغط حرج كبير، حتى نسيها كثير من الناس، وأصبح كل من يدعو إلى الحرية كأنما نصب نفسه عدوا للأقسام الثلاثة، إذا سلم من غلواء أحدها لا يسلم من نار الأخرى.

أما من حيث الموضوع؛ فقد أحدثت الثورة الفرنسية التي يلاحظ لدى الإمام اهتمام كبير بها، انقلابا كبيرا في درجة الوعي الإنساني في زمانها 1789م. ذلك أن الحرية في الموروث الديني لم تكن تحضر إلا باستحضار زمن كان فيه للعبودية حضور قوي، وبضاعة رائجة. ولذلك، لم تكن الحرية في هذا التاريخ الكبير مطلبا شعبيا، بل كانت ميزة عنصرية تثبت لصنف من الناس-الأحرار-، هم الأقل حضورا إذا ما قورنوا بغيرهم من العبيد. لذلك، حينما بدأ الإمام كلامه عن الحرية لم يجد في تاريخ الأمة الكبير ما يلائم وصفها كما استقرت عليه اليوم بعد الثورة الفرنسية، فاضطر للرجوع إلى اللوراء كثيرا، وأخذ في الكلام عن نظام الرق الذي يجلي في نظره طرفا من مسيى الحرية اليوم.

الفرع الأول: الحرية ونظام الرق

أول ما يلفت الناظر في هذا العنصر؛ هو دفاع الإمام بشدة عن خطة الإسلام للتخلص من نظام العبودية، ودفع ما يردُّ من شبه وتلفيقات، قادها المستشرقون الغربيون على مرّ الزمان، محاولين بذلك تزوير الحقائق، وإظهار الإسلام بمظهر المعترف بنظام الرق المتعاش معه. بل ذهب الإسلام في نظرهم إلى أبعد من ذلك؛ حيث عمد إلى سن قوانين وتشريعات تخدم نظام الرق وتؤيد حضوره، الشيء الذي جعله ماضيا في الزمن حتى قيام الثورة الفرنسية، وإعلان الأمم المتحدة على يد الرئيس الأمريكي "ابراهيم لنكولن" في: 1 يناير 1863م، إنهاء نظام الرق. يقول أحد المستشرقين

وهو موير وليلم: «إن الرق معضلة إسلامية»¹. وفي معرض دفاعه عن هذا الزعم، يرى الإمام أن الذي دفع إلى هذا، هو توهم أن نظام الرق ظهر مع الإسلام، وأن الأمم والأديان قبله لم يكن لها عهد به. والحال أن الإسلام في بداية أمره، وجد نفسه أمام مشكلة لم يفتعلها وظاهرة ليس له فيها دخل ولا تقدير، فنظام العبودية كان مقررا قبل الإسلام، وحضوره عريق جدا في بلاد الفرس والرومان. وقد أسعفت الإمام ثقافته الواسعة في إيراد مجموعة من النصوص، من قوانين الرومان، ونصوص التوراة، الدالة على وجود نظام الرق والمنشئة له². هذا الملاحظ، مهم في الدفاع عن براءة الإسلام من تشريع الرق، وإرجاع التهمة إلى أصحابها، كي لا يبقى الإسلام دائما في زاوية الدفاع. كما يلاحظ من هذا الأمر واقعية الإسلام وعدم هروبه من معالجة مشاكل الواقع، أو الترفع عنه. فلم يكن بد من معالجة الظاهرة، والإتيان بتشريعات ترمي إلى القضاء عليها تدريجيا وفق خطة الإسلام في ذلك.

إن الإسلام في أصله حركة تغيير وإصلاح اجتماعي وسياسي، يحسب له في وقته أنه أخذ المسألة بعين الاعتبار، وراح يقلب فيها زوايا النظر، تمهيدا لمعالجتها وإرجاع الناس إلى الأصل الأول؛ وهو أصل التساوي وانتفاء الطبقات المهيمنة. لقد كان عسيرا والحال هذه، أن يستفرد الإسلام بالإعلان عن نهاية الرق من جهة واحدة، كما أشار إلى ذلك الشيخ وهبة الزحيلي، فالإسلام في هذا الوقت حديث عهد، وسيكون من غير اللائق استفراده بإنهاء حكم الرق من جهته دون النظر إلى واقعه بالنسبة للعالم وللأمم الأخرى. خصوصا، وأن نظام الرق لم يكن حالة معزولة، بل ظاهرة تاريخية توارثتها الأجيال جيلا بعد جيل. كما أن إعلان نهاية الرق من جهة الإسلام يعود بالضرر على

¹ معجم افتراءات الغرب على الإسلام، لأنور محمود الزناتي: 140. الناشر: مكتبة نور. وموير. مستشرق اسكتلندي. (1819-).

(1905). عمل في حكومة لهند. من مؤلفاته: حياة انبي. التاريخ الإسلامي. ينظر نفس المرجع

² من ذلك، ما جاء في التوراة سفر: (اللاويين) الإصحاح 25 " وَأَمَّا عِبِيدُكَ وَأَمَّاؤُكَ الَّذِينَ يَكُونُونَ لَكَ، فَمِنَ الشُّعُوبِ الَّذِينَ حَوْلَكُمْ. مِنْهُمْ تَقْتَنُونَ عِبِيدًا وَإِمَاءً ". التوراة: ترجمة عربية عمرها أكثر من ألف عام. تحقيق وتقديم: سهيل زكار. الناشر: دار قتيبة.

الطبعة: الأولى. 2007م. ص: 333

الإسلام وحده، ذلك أن الإسلام منع كل أشكال الرق، ودعا إلى التحرر منها باستثناء حالة وحيدة وهي حالة الحرب. ولم يكن هذا الاستثناء بتشريع إسلامي ابتداء، بل بتعامل مثلي مع من يناصرون المسلمين العداء والحرب في هذا الشأن، إذ كيف يعقل أن يأسر الكفار في ذلك الزمن مسلمين يسترقونهم، ولا يفعل المسلمون مثل ذلك! وهذا ما جعل من خطة الإسلام في هذا المأزق، قصر حالة الاسترقاق على حالة الحرب العادلة، لكي يكون للمسلمين أسرى يفادونهم. وهذا الفعل يدخل في دائرة المعاملة بالمثل، بالنظر إلى السياسة الواقعية في ذلك الوقت. وهو من باب السياسة الشرعية التي يغلب عليها عامل التوقيت ومصلحة الأمة في ذلك. فلا يرم الإسلام جاهل بما ليس فيه¹

إن تحريم الرق كلياً من جهة الإسلام كان سيعني بالضرورة انتصاب العداء له، وتنفير كثير من الناس عن القبول به والإذعان له، كما أنه سيضع الرسول والمؤمنين الجدد في حرج كبير حيال دعوتهم إلى الله، ناهيك عن الفساد المجتمعي الكبير الذي سيخلفه مثل هذا القرار، شأنه شأن الخمر الذي كان الناس شديدي التعلق به، يتعاطونه صباح مساء، فلم يكن الإسلام ليضع نفسه وغيره من المسلمين في حرج من الدعوة إلى تحريمه بادئ الأمر. وهذا حديث عائشة في الباب «...وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ: لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الْخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَلَ: لَا تَزْنُوا، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الزِّنَا أَبَدًا»²

لقد كان من عراقية نظام الرق في الجاهلية؛ بناء كثير من المعاملات والمبادلات التجارية عليه، واعتمادها على أسواقه الرائجة. ولذلك، لم يكن من الممكن القضاء عليه جملة واحدة. إلا أن الناظر إلى تشريعات الإسلام في معظم تجليات نظام الرق الأخرى، سيفهم أن الإسلام يخالف نظام العبودية، مدمم على نهجه وتشريعه، لكن

¹ ينظر: حق الحرية في العالم؛ وهبة الزحيلي: 105. الناشر: دار الفكر بدمشق. الطبعة: السابعة. 1435هـ-2014م.

² أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب: فضائل القرآن. باب: تأليف القرآن: 185/6

الشارع الحكيم فضل معالجة هذا الأمر كما قال الإمام: «بطريقته المعروف بها؛ وهي طريقة التدريج المناسب للفطرة»¹ وفي سبيل هذا نهج الإسلام خطة تشريعية محكمة للقضاء على نظام الرق والعبودية، تمثل ذلك في أحكامه وبعض تشريعاته التي تؤول نهايتها إلى القضاء نهائياً على هذا الاعوجاج في الفطرة. ومن ذلك²:

✓ أبطل الإسلام بناء على هذا كل أنواع الاسترقاق الاختيارية والاضطرارية، وأبقى سببا واحداً؛ وهو الأسر مع الكفر في حرب بين المسلمين والكافرين

✓ جعل عتق الرقاب مصرفاً من مصارف الزكاة الثمانية، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا

الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوبُهُمْ

وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ بَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ

عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٦﴾³

✓ أناط كفارة كثير من الذنوب والمعاصي بعتق الرقاب. ومنها: القتل الخطأ، والإفطار في رمضان دون عذر

✓ اعتبر عمل عتق الرقاب من أفضل الأعمال والقربات إلى الله، قال تعالى: ﴿وَمَا

أَذْرِيكَ مَا الْعَفْءُ ﴿١٧﴾ بِكَ رَفْعٌ⁴ ﴿١٨﴾

✓ أمر الشارع الحكيم بالتزام المعاملة الحسنة مع العبيد، واعتبار الإخلال بهذا

الأمر سبباً للعتق. روى ابن عمر عن النبي عليه السلام. قال: «مَنْ لَطَمَ

مَمْلُوكَهُ، أَوْ ضَرَبَهُ، فَكَفَّارَتُهُ أَنْ يُعْتِقَهُ»⁵

¹ أصول النظام الاجتماعي: 157

² معظم عناصر هاته الخطة، أشار إليها الإمام في كتابه: أصول النظام الاجتماعي: 157

³ سورة التوبة: 60

⁴ سورة البلد: 12، 13

⁵ أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب: الأيمان. باب: صحبة المماليك، وكفارة من لطم عبده: 1278/3

✓ حفظ منزلة العبيد الإنسانية، وأمر بعدم انتقاصهم أو إحساسهم بالدونية أمام نظرائهم الأحرار، ولذلك اعتبرهم النبي عيه السلام إخوانا. قال عليه السلام: «.. إِخْوَانُكُمْ حَوْلُكُمْ¹، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيَلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تَكْلِفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ»²

✓ كما نهى الإسلام أن ينادي الإنسان لمن في يده ب: (عبيدي وأمتي)؛ لأن كل الناس عبيد لله. قال عليه السلام: «.. وَلَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ: عَبْدِي أَمَّتِي، وَلْيَقُلْ: فَتَايَ وَفَتَاتِي وَغُلَامِي»³.

يتلخص من مجموع ما سبق، أن الإسلام سكت عن الرق في بداية أمره لعموم انتشاره داخل المجتمع، وتوقف كثير من المعاملات الاقتصادية والاجتماعية عليه، وذلك كله من أجل التمهيد للقضاء عليه تدريجيا. فلم يكن لدى المشرع الحكيم شك أبدا في أن نظام الرق محط بالكرامة الإنسانية، ومنقص من الأخوة الدينية التي جاء بها الإسلام. ومن خلال التشريعات المؤذنة بفك هذا النظام والدعوة إلى التحرر من ربقتة، استخلص الفقهاء رحمهم الله تعالى قاعدة مفادها: «إن الشارع متشوف للحرية»⁴

من خلال هذا التفصيل، يظهر لنا جليا التحليل العميق لنظام الرق العريق، وموقف الإمام حياله، وهو موقف ينبئ عن قدرة ابن عاشور على التحليل واستحضار السياق الثقافي والاجتماعي للظاهرة، وجمع النصوص المختلفة في الباب، مما يمكن القول معه: إن كلام الإمام جاء مقنعا إلى حد كبير، والسبب في ذلك أن الإمام قرأ

¹ أي تخولوهم بالرعاية والعناية

² أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب: الإيمان. باب: المعاصي من الجاهلية: 15/1

³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: العتق. باب: كراهية التطاول على الرقيق، وقوله عبيدي أو أمتي: 150/3

⁴ أصول النظام الاجتماعي: 158

النصوص والأحاديث قراءة سياقية اجتماعية واستشرافية، جعلته ينظر بعيدا في الأمر، ويستحضر حكمة الإسلام في التشريع وهديه في الحكم.

الفرع الثاني: في معنى الحرية

بعد تحديد الموقف من نظام الرق، انتقل الإمام للحديث عن الحرية بمفهومها المعاصر، والتي تعني عنده «فعل الإنسان ما يريد فعله، دون مدافع بمقدار إمكانه»¹. والحرية بهذا المعنى كما رأى الإمام، أمر فطري مستقر في أصل الخلقة، وهو بهذا يتساق مع فكرته المركزية التي تربط أصول الاجتماع والتقدم الإنساني بالفطرة. وفي هذا الصدد يقول: «وبهذا المعنى تصرف الناس في مبتدأ أمرهم، حتى تراحموا فيما بينهم وتداخلت أشغالهم، فاستدعى هذا الوضع وضعا آخر يقوم على ضبط كل واحد من الناس لحرية، تماشيا مع الواقع الاجتماعي الجديد»². فكان أمر الحرية أيلا لا محالة إلى الضبط والتحديد، على اعتبار أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه.

والحرية عند الإمام في مستوى ثان تعني: «حلية الإنسان وزينة المدنية، فيها تنمي القوى وتنطلق المواهب، وبصوبها تنبت فضائل الصدق والشجاعة والنصيحة، بصراحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار وتورق أفنان العلوم»³. وهذا الكلام من الإمام عن الحرية، تعريف لها بثمارها التي تغري كل متلهف وطالب، وتجعل منها هدفا ومرمى لكل راغب، وهو إيذان بأن جزءا كبيرا من تخلف الأمة الفكري والعلمي والعقلي ناتج عن غياب مناخ الحرية، وانزوائها بعيدا عن الناس والعلماء. فكانت النتيجة؛ ضياع كبير للزمن وللطاقات دون الاستثمار فيهما. فلئن كانت الحرية تهدي لكل هذه الأخلاق والفضائل، فهي تحضر من باب اللزوم؛ لأن غيابها مؤذن بتهاج وفساد كبير، وإنشاء مجتمع منافق مهزوز، يتربع الخوف على قلبه، ولا يعرف للفضيلة طريقا.

¹ أصول النظام الاجتماعي: 158

² نفسه: 159

³ نفسه: 160

الفرع الثالث: مقيدات الحرية عند ابن عاشور، وأنواعها:

تحدد الحرية لدى الإمام بأمرين:

«إما إنصاف الإنسان من نفسه،

وإما بتقدم غيره إليه (رغبة أو رهبة)»¹

فأما إنصاف الإنسان من نفسه؛ فيدعو إليه داعي الفطرة في كل إنسان، واعتدال الأمور في كل سلوك أو قول، بحيث يطرأ على نفس الإنسان شعور بالحرج أو الضيق إذا هو تعدى في حريته، أو ألحق الضرر بمن حوله. والإنصاف من النفس هو ضمير الإنسان الحي، وواعظ الله في قلب كل بشر. وإن في تقييد الحرية بهذا الجانب لمظهراً من مظاهر العظمة والرقى الإنساني المنشود، حيث يكون المجتمع في حالة مرضية من العافية، لا تجعل يد القانون أو سلطانه يمتد إلى الناس، لأنهم في غنى عنه، بفعل احتكامهم إلى فطرتهم وواعظ الله في قلوبهم.

وأما الإنصاف بتقدم الغير؛ فهو يحضر بمقدار غياب الإنصاف من النفس، وهو حال تسود فيها شهوة الإنسان على فطرته، وغريزته على عقله، فلا يتصرف حينها بموجب الرشاد، ولا يسلك طريق السداد، فلا يعمل بموجب «أحب لنفسك ما تحب لغيرك»²، فهو لا يرى في هاته اللحظة إلا نفسه فقط، ولا يرى الآخرين إلا بمقدار حاجتهم لخدمته، وتمركزهم حول نفسه. لذلك، يتقدم الآخر هنا مبرزاً عن نفسه ومذكراً؛ تارة بالرغبة، وتارة أخرى بالرهبة، لكي تحصل الموعظة، ويرعوي الإنسان عن غيئه. كل هذا يدفع الإنسان إلى التعدي بحريته واستغلالها الاستغلال الفاحش، فيفسد في كل شؤونته ويعتدي. والله لا يحب المعتدين. والدين مع هذا يحضر في الحالتين معاً، فهو مع مقتضيات الفطرة، ومع نصائح الحكماء، وتجربة العارفين، يزي

¹ أصول النظام الاجتماعي: 159

² الإشارة هنا إلى حديث أنس: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ» أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب: الإيمان.

باب: من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه. 12/1

ما هو صالح، ويقوم ما يحتاج إلى تقويم واعتدال، حتى تسوى الأمور، وتكون الفطرة هي الغالبة.

يسرعي الإمام انتباهنا إلى مسألة مهمة فيما يتعلق بتقييد الحرية، وهي أن هناك حالات كثيرة يطرأ عليها التقييد، من خلال ما يلتزم به الإنسان من عهود ومواثيق، وحقوق للناس، مربوطة بعنقه فبمقدار وفرة الحقوق التي يلتزم أحد القيام بها، يشتد تضاييق الحرية والغريب هنا؛ أن الإنسان الذي تكثرت الالتزامات والمسؤوليات عنده، لا شك أنه إنسان مسؤول ذو مكانة عالية، وحظوة غالية، والشأن في مثل هؤلاء الناس أن يقولوا فيسمع لهم، ويأمرؤا فينفذ، ويفكروا لا رادع أمامهم ولا مانع. بينما يرى الإمام أن هؤلاء هم أضيق الناس حرية، وأحوجهم إلى ضبط التصرف بها. وقد مثل الإمام هنا بولاة الأمور، حيث رأى أن ولادة الأمور الملزمين برعاية مصالح الناس أضيق الناس حرية؛ لأنهم محمولون على أن تجري أعمالهم للمصلحة وهم معزولون عن التصرف بدونها. ولذلك، لما رأى ولادة الأمور أن الحرية تعوق حركتهم وتقف دون مطامحهم ونزواتهم، راحوا بكل السبل يبحثون عمن يشرعن لهم سلوكهم المستبد، ويزين لهم فعلهم الفاحش من علماء سوء، وبطانة زور. فما فتى الطغاة والمستبدون حسب الإمام يحاربون الحرية ويبتكرون الحيل والسبل للالتواء عليها وكتبها، لأنها أثقل عبئا عليهم، وأكبر شاهد على فضائح أعمالهم¹.

لقد خالف الإمام السائد هنا، ولم يسلك مسلك غيره في التبرير، وكان بهذا متحليا بشجاعة بالغة. ففي الوقت الذي نطالع فيه كلاما مزورا حول تقديس ولادة الأمور وإعطائهم الشرعية في فعل أي شيء دون رادع أو حسيب²، أقر الإمام بما يفيد ضرورة ضبط ولادة الأمور لحياتهم، بإجرائها وفق الصالح العام الذي ينتظره الناس

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 159 و200

² يحدث هذا مع كثير من الناس اليوم، خصوصا ما يعرف بتيار "المدخلية"، ومنهم من يتأول الأمر من بعض الأحاديث. كحديث حذيفة ابن اليمان في صحيح مسلم. «تَسْمَعُ وَتَطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأُخِذَ مَالُكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ». كتاب: الإمارة. باب: الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر: 1477/3

منهم، ونهيمهم إلى عدم اتخاذ موقعهم السياسي مطية لفعل ما فيه تعد وتجاوز على حقوق الناس. فالحرية تعني المسؤولية، والمسؤولية تعني المحاسبة أمام الله تعالى في الآخرة، وأمام الناس في الدنيا. ومرد هذا إلى مسألة مهمة، وهي أن الناس على دين ملوكهم، فلئن وقف الحكام عند الحدود التي وضعت لهم في باب الحرية، وقف الناس بوقوفهم كذلك، وفي التعدي تعد آخر يقابله. ومن خلال هذا النقاش الدائر، يبرز لنا سؤال مهم:

هل الحرية فعل مطلق عصي عن التقييد؟ أم أن جوهر الحرية هو تقييدها؟

لعل جوهر المسألة كامنٌ في الإجابة عن هذا السؤال المحوري، الذي يشكل لب القضية ومدار الحديث. أما عن الحرية، فلا يكاد ينكر فضلها وعلو شأنها إلا مستبد ظلم، أو من ألف العبودية عدد سنين، حتى رأى الحرية جرماً مبین. فالمسألة إذن، تأتي بعد تحقيق الحرية ومنحها للناس كاملة غير منقوصة، إذ لا يمكن أن نناقش ما هو غير موجود أو نقيّد معدوم. إن إثبات الحرية أولاً مطلب ضروري وواجب شرعي، كي نستطيع بعد إثباتها البحث في دواعي تقييدها، ولأن التقييد الذي يرد على الحرية ينشأ بعد استعمال الناس لحرياتهم، وطروء الأوضاع الجديدة التي تستدعي منهم هذا التقييد. وسأنتقل (بحول الله)، في بحث أنواع الحريات ومقيداتها، من قوله للإمام مفادها: «إن في الحرية ما يطلق عنانه، وإن منها ما يشد عقاله»¹.

ففي إطلاق الحرية؛ نطالع نصوصاً عديدة من الكتاب والسنة شاهدة على هذا المعنى. منها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾² وقوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾³. فإذا كان الدين الذي هو رأس الأمر لا إكراه فيه، فما هو دونه من باب أولى.

¹ أصول النظام الاجتماعي: 153 (بتصرف)

² سورة البقرة: 255

³ سورة الكهف: 29

وفى ضبط الحرية؛ يمكن أن نقرأ قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُونَ مِنْهُمْ وَلَا يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءِ عَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْفَبِ بَيْسَ الْأَسْمِ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾¹. فالملاحظ إذن، أن كلا الأمرين: "الإطلاق والتقييد" وارد فى الشريعة، جار فى أحكامها وتشريعاتها بما يحقق المصلحة الشرعية للناس فى كل أحوالهم.

إن من النقاشات الساخنة اليوم والتي تكاد تغطي الساحة الفكرية والعلمية؛ نقاش الحريات بصفة عامة وتحديداتها بصفة خاصة، وهل للإنسان حرية مطلقة فى فعل ما يشاء؟ أم أن حريته محدودة؟ فلا يجوز له أن يتعدى فى استعمالها ما حدّ له، وانطلاقاً من صيغة العبارة السابقة، فإن "ابن عاشور"، يقرّر بأن من الحرية ما يطلق فيها العنان ويشجع عليه الإنسان، وأن منها ما لا يجوز قبوله ولا السماح به. وبالتالي، ينبغى تقييده وضبطه. ومما يزيد الأمر بياناً؛ أن نأتى بالتحديد والتمثيل، لنتكلم عن الأمور التي سمح فيها الشارع بإطلاق العنان، والأمور التي ضبط الشارع فيها العقال. وسأطرق إلى هذا عبر الحديث عن أنواع الحريات الأربع التي تكلم عنها الإمام وهي: (حرية الاعتقاد، وحرية التفكير، وحرية القول، وحرية العمل). هاته الأقسام، كلها محدودة فى نظام الاجتماع الإسلامى، بما حدّته الشريعة الغراء وضبطت به تصرفات الناس: الفردية والجماعية، من أجل جلب المصلحة ودرء المفسدة عن المسلمين، وحتى يكون المسلم على علم بما هو مأمور فيه بحرّية التفكير فيتطلع إليه، وما هو مأمور فيه بكبح جماح هاته الحرية فيقف عنده، ولتكون الأفعال كلها فى الفعل وعدمه جارية مجرى الهدي الشرعى الذي أراده الله تعالى من الناس.

¹ سورة الحجرات: 11

أولاً: حرية الاعتقاد

هاته الحرية لها مسيس ارتباط بعالم الغيب أو بما يسميه الفلاسفة "ما وراء الطبيعة"، وهو حاصل فيما يخرج عن عقل الإنسان وإدراكه، ولا تنبيه فيه إلا من الوحي المعصوم. ولهذا اعتبر ابن عاشور هاته الحرية: «من أوسع الحريات دائرة»¹، فالإنسان هنا حرٌّ في أعمال فكره فيما يعنُّ له، ويجول بخاطره، وليس له من وازع يردعه سوى الحجة والبرهان. وإلى هذا أشار الله تعالى في كتابه، حيث نجد كثيراً من الآيات تدعونا إلى التأمل والتفكير في خلق السماوات والأرض، واستعمال العقل والتسليم بما تهدي إليه الحجة والدليل. قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَّبِعُوا بِحُجَّتِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾². وأما ما لا حرية فيه في هذا القسم؛ فهو الخروج من الإسلام ومفارقة الجماعة "التمرد والتسلح"، بل اعتبر الإسلام ذلك ردة يعاقب عليها بالقتل كما هو معلوم في حكم قتل المرتد³، فالدخول في الإسلام كما يقول ابن عاشور: «عهد وجب الوفاء به. فمن نقضه صار مثلاً سيئاً يجب على الأمة أن تطهر نفسها من وجوده»⁴. أما ردة الشخص مع نفسه ومع فكره والتي لا يصاحبها تمرد ولا تأمر، فليست هي الردة الموصوفة في القرآن

¹ أصول النظام الاجتماعي: 160

² سورة الروم: 7

³ تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك اختلافاً بين العلماء في حكم قتل المرتد؛ هل هذا من باب الحدود الشرعية؟ أم أنه من باب السياسية الشرعية، وما رآه ولي الأمر حسناً فيما يصلح للردع، بحسب حالٍ دون حال. وقد رجح الأستاذ الريسوني أنها من باب السياسة الشرعية بناء على عدة إشارات منها:

- أن القرآن الكريم ذكر عقوبة الردة والمرتدين دون أن يذكر أي عقوبة دنيوية في الموضوع
- أن حركة الارتداد كانت من الأساليب التي انتهجها الكفار، من أجل الصّد عن الدين وتشكيك أهله فيه
- بعض الأحاديث تكشف لنا عن وجه آخر للارتداد التي لم تكن مجرد انتقال من دين إلى دين، بل من صف إلى صف معادٍ له، ومن جيش إلى جيش محارب له. الفكر الإسلامي وقضايانا المعاصرة: 71. دار الكلمة. الطبعة الأولى 1424 هـ - 2013 م. وإلى ذلك أيضاً ذهب الأستاذ "الغنوشي" في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية: 21 - 22. مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى 1414 هـ - 1993 م

⁴ أصول النظام الاجتماعي: 161

والحديث سواء أسرها أو جهر بها كما أشار إلى ذلك الأستاذ الريسوني، فقد اعتبر هاته الحالة داخلية في نصوص أخرى كثيرة أبرزها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾¹. وإلى ذلك ذهب الأستاذ الغنوشي أيضا، فبعد أن ذكر موقف العلماء في هاته المسألة قال في الأخير: «إن الردة جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام، وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها، وأن ما صدر عن النبي عليه السلام إنما هو باعتبار ولايته السياسية للمسلمين»².

وباختصار يمكن أن نقول هنا بالقاعدة التي ذكرها ابن عاشور فيما يخص حرية الاعتقاد، وهي أن: «ماعداء المعلوم من الدين بالضرورة من الاعتقادات، فالمسلم مخير في اعتقاد ما شاء منه، إلا أنه في مراتب الخطأ والصواب»³. فإن للمسلم أن يتبنى ما يشاء من الاعتقادات التي اهتدى إليها عقله في بحثه الدؤوب عن الحقيقة والصواب، وليس لأحد أن ينكر على أحد في ذلك إلا ما احتمله الدليل والبرهان. وأما حرية اعتقاد غير المسلم، فلا إكراه فيها بطبيعة الحال ولا إلزام، ذلك أن الإكراه في العقيدة يتنافى وما يتطلبه الأمر من الإذعان والتسليم القلبي الذي لا يتأتى مع الإكراه والإلزام، وهذا هو فعل النبي عليه السلام مع غير المسلمين في زمانه، وعليه سار الخلفاء الراشدون من بعده.

ثانيا: حرية التفكير

إن العقل والإرادة اللتين منحهما الله سبحانه وتعالى لنا، لا يناسبهما إلا إطلاق حرية التفكير عند الانسان، فعن طريق التفكير الحرّ ينتخب الإنسان أفكاره، ويتوسّم سبيل الوصول إلى الحقائق، ويجنّب نفسه الوقوع في الأوهام. وقد بلغت دعوة القرآن

¹ سورة البقرة: 255. يراجع كلام الريسوني في كتابه: الفكر الإسلامي وقضاياها السياسية: 73

² الحريات العامة: 23

³ أصول النظام الاجتماعي: 161

إلى التفكير درجة عالية تصل إلى حد الوجوب¹، كيف لا وقد أناط الله تعالى بالتفكير التوصل إلى الحقائق الدينية المصيرية، بما في ذلك الإيمان بالله تعالى وبرسوله. قال تعالى: ﴿فَلِإِنَّمَا أَعْظَمَكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَيْ وَفَرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾². وهاته الحرية -حرية التفكير- ممّا لا يختلف فيه؛ لأن تفكير الإنسان فيما يصلح أحواله في حياته وآخرته ممّا لا غنى لأحد عنه. لذلك، يقول ابن عاشور: «هاته الحرية ممّا لا يتطرق إليها تحجير، إذ لا يمكن كبت الفكر عن الحرية في المعقولات والتصورات والتصديقات»³، فكأن الإمام يشير إلى أن كبت حرية التفكير يتنافى مع الهبة الإلهية للإنسان بهذا العقل، فلو أراد الله تعالى أن يعطل حريتنا وتفكيرنا لما أتاح لنا هذا العقل الذي من فرط حريته؛ كفرانه بخالقه. وتعتبر حرية العلم من أعلى مراتب هذا القسم، فبسبب ذلك تطورت المعارف وازدهرت العلوم وظهرت المدارس العلمية والفقهية، وتأصلت النظريات العلمية ووجدت الاكتشافات. إلخ. كل ذلك بسبب حرية التفكير التي تفتّق المواهب، وتطلق العنان للعقل في أن يجول بفكره ويكتشف القوانين، لا ينكر في ذلك أحد على أحد إلا فيما يتعلق بالخطأ والصواب. فالإسلام لم يفرض على حرية الفكر قيوداً تُعطلها وإنّما حذّر من أن تتحول هاته الحرية إلى تسبّب فتكون مثارة للنّعرات، وسبباً لهدم المجتمع وإشاعة الفاحشة فيه. وفي الإسلام قواعد مهمة تضبط عملية التفكير، وتذهب به صوب النجاح والرشاد، ومن ذلك:

¹ كما كتب العقاد؛ التفكير فريضة إسلامية. منشورات المكتبة العصرية بيروت.

² سورة سبأ: 46

³ أصول النظام الاجتماعي: 163

✓ نهي الشارع الحكيم عن أن يكون التفكير فيما لا يجوز التفكير فيه. مثلاً: التفكير في ذات الله تعالى، فقد قال عليه السلام: «لَا تَفَكِّرُوا فِي اللَّهِ وَتَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ»¹؛ ولأن هذا مما لا طاقة للعقل به، فوجب التسليم والإذعان

✓ انتقد الإسلام من يفكر بعقلية الآباء والأجداد وما وجد عليه الحال، وأوجب على كل إنسان صحة التفكير فيما يعن له من حوادث، ولا يترك أي أحد يفكر مكانه، فالتفكير هنا متعلق بذوات الأفراد لا يغني فيه أحد عن أحد. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْبَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا ۖ وَآلَؤُكَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْزِفُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾². وهكذا

✓ يدعونا النظر القرآني إلى السير في الأرض بجناحي التفكير والتدبر، وذلك من أجل الوقوف على سنن الأشياء وحكمة الله في الكون، والالتفات إلى البدايات وأهميتها في دراسة الأشياء عبر مراحلها المختلفة. قال تعالى: ﴿فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾³

✓ تحري العلم والموضوعية، وهذا من عنوان الإسلام الكبير، وطريقه المستقيم الذي يفرضه على أتباعه قبل غيرهم، والآية الكلية في هذا هي قوله تعالى: ﴿فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁴

هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁴

¹ أخرجه أبو النعيم في حلية الأولياء: 66/6. من طريق عبد الله بن سلام. قال الألباني معلقاً على هذا الحديث في سلسلة الأحاديث الصحيحة: وهذا حديث حسن في الشواهد: 395/4. الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض. الطبعة: الأولى، (لمكتبة المعارف). عام النشر: ج 1 - 4: 1415 هـ - 1995 م. ج 6: 1416 هـ - 1996 م

² سورة البقرة: 169

³ سورة العنكبوت: 20

⁴ سورة البقرة: 110

✓ عدم التحيز لفئة أو جعل عداوتها سببا لسوء الحكم عليها، وغمطها حقها المأمور به شرعا، وضرورة الإذعان للحقائق ولو خالفت هوى النفس ورغبة من نحب. قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْإِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إْعِدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾¹، وقوله تعالى في آية أخرى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْإِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾². فكلتا الآيتين تقضيان بعدم انجرار الإنسان وراء ميولاته، ضاربا بعرض الحائط مقتضيات العدل ومساواة الناس أمام الحقائق التي لا يمكن التغاضي عنها أبداً.

✓ اتهام النفس حيال الهزائم والنكسات، وعدم إلقاء اللوم والعتاب على الآخر وتبرئة ساحة الإنسان الفردية من كل مسؤولية. ففي السابق كان الإنسان "الدهري" أو "القدرى" يعلق هزائمه على القدر وإرادة الله، وهم طائفة القدرية، واليوم تأخذ القدرية شكلا جديدا يتمثل فيما يسمى بـ: "نظرية المؤامرة"، التي من سلبياتها عدم محاسبة النفس والرجوع إلى الذات من أجل نقدها وتحديد مسؤولياتها في هذا الشأن. قال تعالى في بيان معرض هذا الأمر، ومجيبا عن تساؤل المؤمنين فيما سمي بـ: "نكسة أحد" حينما قُتل من المسلمين عدد كبير، فتساءل المؤمنون حيال ذلك: ﴿فَلْتُمْ أَبْنَىٰ هَذَا؟﴾، فجاء الجواب الإلهي

¹ سورة المائدة: 9

² سورة النساء: 134

مباشراً ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾¹ أي أن ما أصابكم من هزيمة راجع

إليكم بسبب معصيتكم وعدم طاعة أمر نبيكم

وهكذا يمكن عد ما لا يحصى من القواعد القرآنية والحديثية التي تعنى بجانب التفكير، والذي أخذ نصيب الفرض والواجب من أقسام الحكم الشرعي في الإسلام. ولكم كان حرية التفكير عند المسلمين من أثر بالغ في تكوين الحضارة، والاستفادة من التراث الإنساني كله. أكثر من ذلك، فقد كان لحرية الفكر «مساهمة عظيمة في وحدة الأمة الإسلامية، والنأي بها عن الحروب الدينية وحروب إبادة التطهير العرقي كما حدث في حضارات أخرى»²

فالحاصل أن حرية الفكر مما رغب فيه الإسلام وحضّ عليه، وأطلق للإنسان العنان في أن يستعمل فكره فيما يعود عليه بالنفع وعلى أمته.

ثالثاً: حرية الرأي أو القول

هذه أيضاً من الحقوق الفطرية لكل إنسان، والتي لا يمكن الاستغناء عنها، وذلك لارتباطها بالناطقية التي خلق الله تعالى جنس البشر عليها، وقد كان أول ما علّم الله سبحانه وتعالى آدم " الأسماء ". قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾³. نعم، علّمه الأسماء ليقول ما يريد ويسمي الأشياء بأسمائها عكس ما هو موجود اليوم، فتسمية الأشياء بأسمائها قد يكون له تبعات ومشكلات كثيرة. فلم يكن أول شيء علمه الله لآدم هو أداء صلاته، أو كسب قوته، أو ستر عورته. بل «أول شيء علّمه إياه بعد خلقه، أو مع خلقه هو: البيان، والأسماء المحتاج إليها من أجل البيان»⁴. وقد أكد ابن

¹ سورة آل عمران: 165

² الحريات العامة: 40

³ سورة البقرة: 30

⁴ الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة: 63

عاشور أن الأصل في حرية القول: «الصدق في الأخبار»¹، أما الكذب فهو ممنوع وقبيح. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾². ولهذا فللمسلم الحرية في قول ما يشاء من آراء وأفكار وذلك في أدب واحترام، ولا يحق لأي كان أن يسلبه هذا الحق أو أن يسكته، ما دام صادقاً في قوله ومتبيناً في كلامه. فالإسلام جعل من واجبات المسلم أن يقول الحق ولا يخاف في الله لومة لائم، وأن يقول للمسيء: أسأت، وللمحسن: أحسنت، لا يرى الإسلام في ذلك أدنى حرج ما دامت مصلحة الأمة متعلقة به.

إن الإسلام لا يرمي إلى إسكات الأقوال وإلجامها ولا يخاف من حرية التعبير ولا يضع سلطاناً على أحد. وما أثقل هاتيه الحرية على الطغاة والمستبدين، ولذلك تراهم يسومون الناس سوء العذاب بسبب أقوالهم، لا يرون في الآراء شيئاً إلا رأيهم، ولا يقبلون إلا ما يصدر عن أمرهم، كما أخبر الله تعالى عن كبيرهم: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾³. وقوله: ﴿قَالَ ءَأَمْنَتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَدْنَ لَكُمْ﴾⁴، فلا إيمان إلا بتصريح، ولا قول يعلو فوق قول فرعون. كل هذا لم يعتبره الإسلام، بل انتقده أشد الانتقاد. ومن النماذج الرائعة والفائقة التي سطرها القرآن وخلّدها في حسن الحوار والقول مع المخالف قبل الموافق؛ ما نجده في الكتاب العزيز من محاورات:

حوار الله مع الملائكة / حوار الله مع إبليس / حوار الله مع آدم / حوار الأنبياء مع أقوامهم

¹ أصول النظام الاجتماعي: 164

² سورة التوبة: 119

³ سورة غافر: 29

⁴ سورة طه: 70

رابعاً: حرية العمل

إذا امتلك الإنسان حرية الفكر والقول فليس بعد ذلك إلا حرية العمل. وهكذا، فبعد أن من الله على الإنسان بالعقل وحدد له النافع من الضار في الأمور كلها، ترك له الحرية في أن يعمل ويفعل ما يشاء، لأنه في الأخير محاسب بأفعاله؛ إن خيراً فخير وإن شراً فشر. قال تعالى: ﴿مَنْ إِهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾¹

أباح الإسلام للمسلم حق التملك والتعامل واكتساب الثروة، إلا أنه أحاط هاته المعاملات بكسب الحلال وفق الضوابط الشرعية في التعامل بين الناس، فالإسلام أبطل وسائل الكسب غير المشروعة من غش وسرقة وربا، ومنع كنز المال؛ حتى يكون رائجاً بين جميع الناس لا احتكار لأحد فيه، فلا حرية للإنسان المسلم في إلحاق الضرر بالناس وغبنهم، والتعامل معهم بما يعود عليهم بالضرر. والإسلام منع السب والقذف والقول بغير علم ولا بينة ولا برهان، فلا حرية للإنسان في ذلك لأن في هاته الحرية إضرار بالغير، ومنع الإسلام أن يقتل الإنسان نفسه، أو يلقي بها إلى التهلكة، أو يُسكر عقله، فهذا العمل لا حرية فيه وذلك لما يلحق به من ضرر²

فالحاصل كما قال ابن عاشور: ما عدا ما حُدد منعه في الشريعة من التصرف؛ فالأصل في سعي الإنسان فيه وتناوله هو الإباحة، وقد لقبها علماء أصول الفقه بـ: الإباحة الأصلية. وعليه، يمكن القول: إن دائرة التوسيع في الحرية أو بلغة الأصول: الإباحة أوسع بكثير من دائرة التحديد لها، وهذا يدل على أن الحرية هي الأصل، وأن التحديد إنما هو عارض لها بسبب ما يمكن للإنسان أن يلحقه من ضرر على نفسه، أو

¹ سورة الإسراء: 15

² مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾. (البقرة: 194)

على الناس من حوله. ولهذا نبه ابن عاشور فى آخر كلامه إلى أن موقف تحديد الحرية موقف صعب على المشرع غير المعصوم، فينبغى التريث فى تحديد ذلك على من تولاه، ولا يستعجل فى الأمر كي لا يلحق الضرر بالناس والظلم بهم، ولأن ما زاد على ما يقتضيه درء المفساد وجلب المصالح الحاجية يعد ظلماً¹. وجامع الأمر فى هذا القسم قول رسولنا الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»².

من الجدير ذكره، أنه يتوجب على الناظر فى مبدأ حرية العمل، أن يكون على وعي تام بأمر هام؛ وهو أن الحرية فى الأقوال والأفكار مكفولة ما دامت داخل دائرة الأفكار ولم تنزل إلى دائرة الأعمال، ذلك أن الفكر لا يمكن تضيقه فى المعقولات والأفكار والتصورات، وإذا تدخل الشارع فى شيء مثل هذا فإنه لا يتدخل لمنع حرية حبيسة الأفكار، وإنما لما ينتج عنها من عمل ضار بالغير فى الواقع.

يبدو من خلال المتن العاشورى فى مسألة الحرية أنه كان على وعي تام بأهميتها، وبامتداداتها الثقافية والسياسية والاجتماعية، الشيء الذى جعل منها اليوم، مطلباً ملحاً وضرورياً لأجل النهوض، وتجاوز سنوات التخلف التى ترزح فيها الأمة، ولأنه ما ثبت أن شعباً ما ترقى فى مدارج الكمال وهو مكبل اليدين والأفكار. وبقدر اهتمام الإمام بمسألة الحرية بقدر توجسه الكبير من إطلاقها وإرخاء العنان لها، وهو ما يمكن ملاحظته من خلال المقيدات التى بحثها، وتطرق إليها. والجمع بين الإطلاق والتقييد فى متن الإمام يتلخص فى اعتبارنا الحرية أصلاً، والتقييد طارئاً، نتج بسبب الاجتماع وتعارض المصالح بين الناس.

ويلاحظ أيضاً؛ أن الإمام لم تنضج عنده تمثلات الحرية فى أنواعها الأربعة التى ذكرها، واكتفى فيها بذكر ما تضمن فى القرآن والسنة من آداب وأحكام. بينما يحتاج

¹ ينظر؛ أصول النظام الاجتماعى: 166 و167

² أخرجه ابن ماجه فى سننه. كتاب: الأحكام. باب: من بنى فى حقه ما يضر جاره. وقال عنه المحقق الأنزوط: صحيح لغيره: 432/3. وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ. كتاب: الأقضية. باب: القضاء فى المرفق: 1078/4

الأمر - ونحن نعيش في وقتنا هذا - إلى تعميق النقاش والتفصيل أكثر في الحريات العامة بين الخاص والعام، والحريات السياسية التي تربط العقد بين المواطن والدولة، وما يترتب على كل واحد من حقوق وواجبات.

إن هذا الاحتفاء الكبير بالحرية في الإسلام، جعلها خاصية مميزة لها عن سائر الشرائع الأخرى، كما عبر عن ذلك الدكتور "سليم العوا" حين قال: «وليس من شك - عندي - في أن التشريع الإسلامي يذهب في اعتباره للحرية واحتفائه بها إلى مدى ندر أن تصل إليه المذاهب السياسية أو النظم الدستورية الوضعية»¹، ويبقى أن التعدي على هاته الحرية؛ نوع من أنواع الظلم كما عبّر ابن عاشور².

¹ في النظام السياسي للدولة الإسلامية؛ سليم العوا: 222. المكتب المصري الحديث، الطبعة الأولى: 1975 م

² ينظر؛ مقاصد الشريعة: 287

الفصل الثاني: نماذج للإصلاح الاجتماعي عند ابن عاشور

المبحث الأول: إصلاح وضع التعليم

ليس بناصح أمين للأمة من يغفل عن أهمية الحديث في مجال الإصلاح التعليمي، وتوجيه عقل الأمة جمعاء بما يوافق استعدادها لأن يكون لها مزيد اهتمام بقضية التعليم والتعلم، اهتمامٌ يتجدد بتجدد القضايا والمناهج التي تظهر بحسب كل مكان وزمان. والأمة الإسلامية اليوم أمسُّ أمة بالحديث والاهتمام عن هذا الأمر، ذلك أن دينها دين يهتم بقضية التعليم. بل، ويبني تدينه النظري والعملي على هدى من العلم وبيان من الحكمة، حتى يمكن القول: إنه على قدر مستواك في التعليم يكون قدرك في التدين وحسن العبادة. فكما لا يخفى على ذي مطلع مدى الصلة الموجودة بين الدين والعلم، ومدى تطلب الأول للآخر طلباً جازماً يتوقف التدين عليه؛ وجوداً وعدماً. قال تعالى: ﴿بَاغِلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾¹. كما أنه لا سبيل لطالب الانتساب إلى الجامعة الإسلامية إلا أن يكون ممّن له حظ من العلم، قريب من تطلب ما يصل به إلى المنافع والمراقب العالية. والإسلام؛ أهم ما طُلب العلم لأجله، ولمعرفة تشريعه وهديه، ولذلك كانت أول آية اختارها الرحمان نزولاً في هذه الأمة هي آية اقرأ، لتكون بذلك شعار هذه الأمة، وعنوان الدخول تحت سياجها، والانتساب لمربعها، ولذلك لا يمكن أن تجد في المجتمع المسلم، سوى أحد رجلين:

إما عالم أو متعلم، وليس بينهما منزلة ثالثة تطلب، وعلى هذا ينبغي أن تكون الدولة في الإسلام متمثلةً لشعارها، ومنتجةً في عملها، ومُسهِمةً في ترقية مدارك مواطنيها، حتى يرتقوا إلى مستوى اقرأ.

¹ سورة محمد: 20

المطلب الأول: أهمية الكتاب: أليس الصبح بقريب؟

يعتبر كتاب العلامة ابن عاشور حول المسألة التعليمية، كتاباً متفرداً في مجاله، متراًصاً إلى حد كبير في متنه وأبوابه، سهل التعبير، وواضح الهدف، وهو ينتهي إلى حقل تندُرُ فيه الكتابات، ويتهيب الناس الدخول فيه، نظراً لصعوبة الأمر، ولكونه يتطلب مهتماً ومتخصّصاً بالمجال؛ تنظيراً وممارسة، ولكونه مجالاً حسّاساً يستجلب الكثير من النقد والجرح، اللذان يستغني بسببهما كثير من الدارسين عن الخوض فيه. وتتجلى في نظري أهمية المؤلّف من ثلاثة معطيات رئيسة؛ من حيث موضوعه، ومؤلفه، ومنهجه.

أما المعطى الأول، الذي يتعلق بالموضوع؛ فإن التعليم كان وما زال وسيظل غاية كل مصلح، ومطلب كل من يرمي إلى تقوية مدارك أمته، وتعزيز قوتها بين الأمم. فلا مناص من الربط بين تقدم الأمة وتقدم الحالة العلمية بها، والعكس صحيح. والأهم القوية نجدها في سعي دائم إلى الاهتمام بالعلم والتنافس في أسباب ترقيته ووسائل تحصيله، لا يمنعها أي مانع من ذلك، وباعتبار حضارة الإسلام حضارة علم وقلم، وكتاب ونظر، فقد كان لها اهتمام كبير بقضية التعليم وأحواله، وفي تراثنا القديم أدب كبير حول آداب العالم والمتعلم، وحلية طالب العلم، وأحوال المتعلمين¹، تجد فيه نظرات دقيقة تتعلق بحال التعلم وقضاياها، وأدبه في المُعلِّم والمتعلم، والتي يظهر من خلالها اهتمام مبكر من المسلمين بموضوع التعليم. وجدير بالذكر أن الأمة الإسلامية ليست وحدها في الاحتفاء بالتعليم، والتنويه بقيمته والتشجيع عليه، بل كان الناس عبر التاريخ يسعون في كل طريق يسلك بهم إلى الترقى العلمي والمعرفي سواء بالنظر أو العمل، ولعل أول تجربة تاريخية قدمت لنا هي قصة ابن آدم الذي قتل أخاه

¹ ذكر الإمام من نماذج العلماء الذين تصدوا للتأليف والحديث عن الموضوع، كلا من: "ابن العربي" في كتابه "العواصم من القواصم"، وهو كتاب يندرج ضمن العقيدة والسياسية خلال القرن الأول وزمن الخلفاء بالتحديد، وفيه بعض شذرات من الحديث عن العلم والتعليم. وكذا كتاب ابن خلدون "المشهور اختصاراً بـ" المقدمة"، وهو كتاب جليل فيه كثير من أخبار التعلم وطرائقه لدى مختلف الأمصار التي زارها واطلع على طرائق أهلها في المسألة. أليس الصبح بقريب؟: 16

فأخذ يفكر ويبحث في طريقة لتورية فعله، وطمس جريمته، حتى كان ما كان من بعث الله تعالى للغراب ليعلمه كيف يوارى سوءة أخيه، وكانت هذه أول تجربة عملية أتت بعد التجربة النظرية وهي تعليم الله تعالى لآدم الأسماء كلها.

ينقلنا الإمام بسعة اطلاعه إلى أمم اليونان الذين تعتبر حضارتهم من أعرق الحضارات في طلب التمدن والحكمة، ويستشهد في هذا السياق بكلام لأفلاطون يقول فيه: «إن التعليم الصحيح هو موسيقى النفس، ورياضة البدن، وإن حسن السلوك فرع منه، والشعر أساسه، وإن يكن الشعراء لا يصلحون للتعليم والتهذيب»¹. فالشاهد إذن أن جل أمم العالم تتغنى بقضية التعليم، وتشرف من ينتسب إليه، وتنظر له بعين الاحترام والتبجيل كونه يقف على أهم قضية مصيرية، تتعلق بها حالة الفرد والجماعة والأمة.

وتتجلى الأهمية الثانية في شرف المؤلف؛ الشيخ الإمام الطاهر ابن عاشور، سليل أسرة العلم والسلطان، ووارث علم أهل القرون الأولى من الصحابة والتابعين الكرام. فقد مكنه تنقله بين أطوار التعليم صغيرا كطالب وكبيرا كأستاذ معلم؛ من الوقوف عند أسرار الطلب ووسائل التحصيل، مع كنهه أسباب الخلل وطرق الإصلاح والتقويم في قضية التعليم، ولهذا جاء كلام الإمام في هذا الباب عن تجربة ودربة، خبر من خلالها أوضاع التعليم في حال صلاحه وفساده. فكان له وقع لدى السامع، وصدى لدى كل مهتم بقضية التعليم، وكيفيك تدليلا على ذلك؛ مطالعتك لهذا النص الصريح الذي يمتلئ أسى وأسف على سنوات مضت من مسيرة الإمام في الطلب والعلم، رأى أن فيها استغراقا كثيرا للوقت والجهد في غير موطنه الصحيح. يقول الإمام: «إني على يقين، أنني لو أتيح لي في فجر الشباب التشبع من قواعد نظام التعليم والتوجيه لاقتصدت كثيرا من مواهبي، ولسلمت من التطوُّح في طرائق، تبين لي بعد حين الارتداد عنها...»². وقد

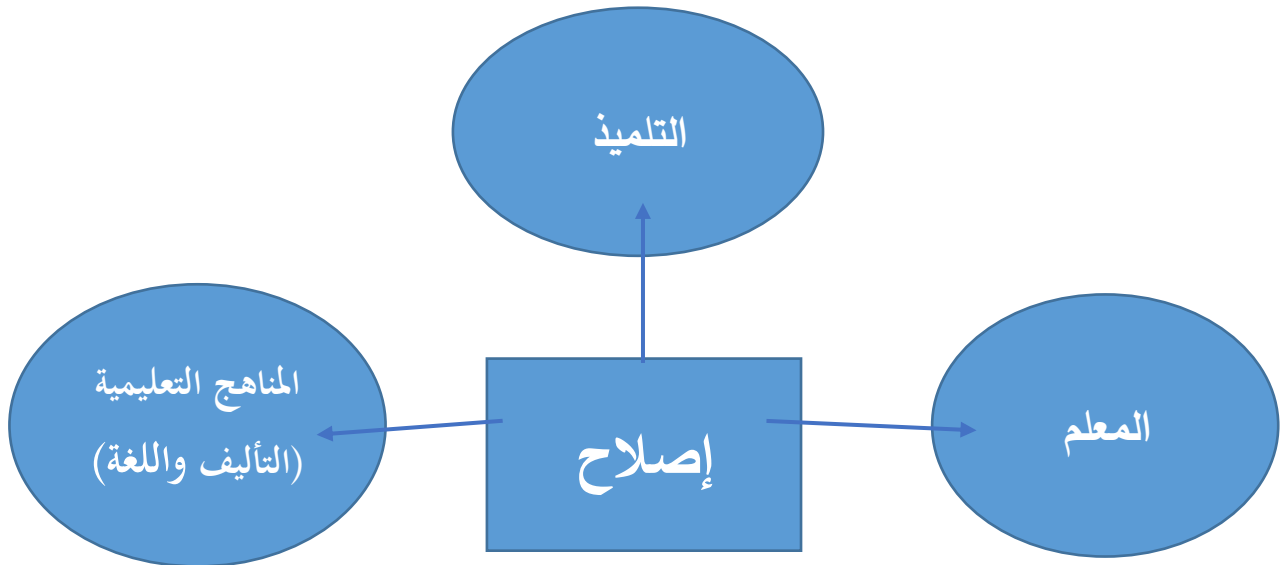
¹ نقلا عن ابن عاشور. أليس الصبح بقريب؟: 16

² نفسه: 17

كان لتقلُّب الإمام فى عدد من المسؤوليات العلمية والإدارية الأثر الكبير فى تشكيل رؤيته النقدية والإصلاحية للتعليم، وتنزيل هاته الرؤيا على أرض الواقع رغم توجس البعض من هذا الإصلاح، وما ذاك إلا توجس من يهاب كل جديد، ويرضى بكل قديم أما المنهج الذى ظهر من خلاله فكر الإمام وبراعته فى التأليف والترتيب والتركيب، فهو غاية ما فى هذه الأهمية، وهو الخلاصة من وجود هذا الكتاب، فقد سرى الإمام على منهج دقيق، ومركب يجمع بين المنهج التاريخي والتحليلي؛ حيث تناول بالدراسة التاريخية تطور العلوم عبر مسارها التاريخي، بدءا بفترة ما قبل الإسلام لدى العرب وانتهاء بالزمن الحاضر الذى وجد فيه، ولم يكتف بإلقاء نظرة عامة إجمالية على العلوم بل سرى ببحثه ونقده وتحليله إلى كل علم على حدة، ناظرا إلى أسباب الخلل فيه ومقترحا فى الآن نفسه ما يهدف إلى إصلاحه وتقويمه. وقد أحس الإمام وهو يهتم بالكتابة فى هذا المجال بمدى خطورته وحساسيته، فكتب فى ذلك يقول: «وهأنذا متقدم إلى خوض بحر أرى هول أمواجه قد حاد بعقول كثير من ذوي الألباب فولّوا عنه مدبرين(...)، ولطالما كنت أقدم رجلا وأؤخر أخرى، وأعلم أن نور عقلي هو دون إضاءة هذه المجاهل التى صفدت عليه منافذ الأنوار والأهوية الخالصة فامتلات بالحوامض الدنيئة منذ زمان»¹. إنه تهيب من يقدر قيمة الكلمة، ويخاف أن يفضي بقوله فيضلاً ويضل، لكن شجاعة الإمام وصدعه بما يؤمن ويفكر به، جعله أقوى من كل هاته الأسباب، فكان باكورة إنتاجه، أليس الصبر بقريب؟

إن المطلّع على متن الإمام فى هذا الكتاب سيجد نظما بديعا بين أبوابه وفصوله، غير أنه يتشعب فى كل قوس يفتحه ويخرج منه. وبعد اطلاعي على الكتاب كله وتفقدي لعناصره وأجزائه؛ بان لي أن جامع كلام الإمام فى الإصلاح التعليمي، يمكن لم شعته فى ثلاث دوائر كبرى، هي منافذ الإصلاح والتجديد، وهي كالتالي:

¹ أليس الصبح بقريب؟: 13



إن أي إصلاح يستهدف العملية التعليمية التعلمية لا غنى له عن الوقوف عند هاته العناصر الثلاثة المشكلة لها، والبحث في سبل ترقية كل عنصر والنظر فيما يعوقه ويشل من فاعليته وتأثيره. ولذلك، سأعمد إن شاء الله تعالى إلى الوقوف عند أفكار الإمام فيما يخص هاته العناصر وتجميعها، والبحث في سبل تنميتها على طريقة الإمام ابن عاشور.

المطلب الثاني: إصلاح التلميذ

يشكل التلميذ بالنسبة للعملية التعليمية التعلمية قطب الرحى وميدان الغرس والإثمار، ولذلك اهتم الناس بهاته الفئة وما يؤدي بها إلى الارتقاء وتطلب العلا، حتى يمكن لها أن تكون في مكانة لائقة بها، وتنفع بعد ذلك أمتها ووطنها. والإمام ابن عاشور أحد الذين اهتموا بالتلميذ باعتباره مادة أولية تنقش عليها كل الصور الإيجابية التي تريد الأمة من ناشئتها، فكانت الدعوة إلى كثير من الآداب والخدمات والتوجيهات التي تصب كلها في نهر تفتيق مواهب التلميذ، عبر وسائل وطرائق مجرّبة، توصل للغاية بأقصر الطرق.

وقبل الحديث عن طرائق إصلاح التلميذ لا بأس من إلقاء نظرة على أحوال التلاميذ زمن الإمام، وكيف كانت وضعيتهم اتجاه مسألة التعليم، ليتسنى لنا النظر في واقعهم الجديد وما يستدعيه من ضرورة الإصلاح.

الفرع الأول: أحوال التلامذة زمن الإمام

نترك القول هنا للإمام الذي وصف حال المتعلمين ب: «أن ليس لهم كبير محافظة على أوقات الدروس، ولا على إحضار البال فيها(...)، ونسبة النباهة والتحصيل في التلامذة قليلة بسبب إهمال التمرين، وترك تكليفهم بحفظ المتون حفظا جيدا»¹، فهي حالة ملؤها الفوضى واختلال النظام، وغياب الروح العلمية التي لا يجب أن تفارق طالب العلم، ولا شك أن هذا الضعف انعكاس لحالة الضعف العامة التي تجري على البلاد التونسية آنذاك، وليس التعليم عنها ببعيد، فطبيعي أن يكون لغياب التنمية والنظام أثره في الحياة العامة ومنها الحياة التعليمية على وجه الخصوص.

ولهذا، نهض الإمام بفكره ومن خلال موقعه لأجل إصلاح هاته الفئة، لأن بصلاحيها صلاح المنظومة كلها، وصلاح المستقبل المنتظر. ويمكن تلخيص عمل الإمام في ميدان إصلاح التلامذة في: النصيح والتوجيه لهم، وتبيين مراتب الفساد، والإرشاد إلى طرائق الصلاح. ولأجل ذلك نادى الإمام بـ:

الفرع الثاني: ضرورة تبين الغاية من التعليم للتلاميذ والنصح لهم

يرقى هذا الأمر في فكر الإمام مرقى الوجوب على اعتبار تعلقه بتحديد الغايات والأهداف، وهو من أوائل ما ينبغي للمتعليم تحديده، ذلك أن الطَّلَبَ العلمي الذي يكون عاريا عن تحديد الغاية والهدف يفشل ولا يكمل الطريق، ولا يحصِّل صاحبه من التعليم سوى مقدمات لا ترقى لأن تكون علما، بل محض تخيلات، فالتلميذ لا يعرف ما يطلب ولا يدري ما يريد، وبما أنه في أول مراحلِه فإن مسؤولية هذا الأمر تقع على المعلم. ولهذا أكد الإمام على أن «من واجب كل داعٍ إلى التعليم أن يوضح لطالبيه

¹ أليس الصبح بقريب؟: 142

الغايات التي يحصلونها من مزاولة ذلك التعليم، سواء كانت غاية دنيوية أو أخروية؛ ولأن لكلتا الغايتين طلاباً¹. ولم يكتف الإمام بتفريع الغايات فقط بل صَدَّرَها بغاية رأى أنها أشرف وأسمى وهي؛ «إنتاج قادة للأمة في دينها ودنياها، وهداة هم مصابيح إرشادها ومحاصد قتادها، ومهدئو نفوسها إذا أقلقها اضطراب مهادها»²

ونلاحظ هنا أن الإمام لم يقتصر في تحديده للغايات على ما هو مادي أو دنيوي، بل جمع بينهما معاً، وهو تحديد يتفق والرؤية الشرعية لطلب العلوم ومقصودها؛ وهو أن تتحصل من وراءها المنفعة في الدارين معاً، وهو ما يجب على كل طالب أن ينحو نحوه، وألا يبتعد بغاياته عن تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، والإمام بهذا التحديد يضع حداً للمشاكل الذي عرض لبعض صغار العقول من تسفيه للعلم الديني من جهة، أو ترك الاشتغال بعلوم الدنيا وهما أنها لا تنفع في شيء، وكلا النظرتين قاصرتين ويجمع بينهما الغلو، فإن ضبط الكلام في هذا هو ما أشرنا إليه سابقاً من أن الرؤية الإسلامية لا تقيم حدوداً وفواصل بين الديني والدنيوي، بل ترى أن طريقة الجمع هي الأولى والأنسب، والعلوم مظهر من مظاهر ذلك الجمع، تتجسد فيها الرؤية القرآنية التي تجمع بين العقل والنقل، وبين الدين والدنيا.

يجب على المعلم أيضاً إبداء النصيحة لتلامذته، ليكون لهم توجيهها ونبراسا واقتصاداً في الطرق لبلوغ أسى آيات الكمال، وهذا أمر من الأهمية بمكان، وقد مر معنا تحسر الإمام من غياب هذا الأمر في مرحلة طلبه، فجعله ذلك يدخل في متاهات كان في غنى عنها. وقد لاحظ الإمام في حلقات الدرس بالجامع الأعظم، أن كثيراً من المدرسين تكتظ حلقاتهم بالتلامذة مع قلة جدواها في إبلاغ التلامذة مبلغاً علمياً، فلا بد هنا بحسب الإمام من تدخل المعلم لضبط التلامذة وتقسيمهم على المراتب اللائقة بهم، وتخصيص كل مدرس بطائفة منهم تناسب حالتها العلمية، والغاية من هذا حسب

¹ أليس الصبح بقريب: 15

² نفسه

الإمام النصيح للتلامذة؛ لئلا يميلوا إلى مشتهاهم ويختلط المسؤول عن ضلالهم بالمسؤول عن هدايتهم¹

من خلال هذا الكلام نستنتج بعض القواعد والأساليب العلمية التي لابد منها لأجل تحقيق الغاية من التعلم وهي كالآتي:

- تقسيم التلامذة حسب مستواهم، وفي هذا تعيين للمواهب وتنمية للباقي
- تخصيص كل مدرس بطائفة تجنباً للاكتظاظ الذي يفشل العملية التعليمية
- اختبار مستوى التلامذة حتى يتعين توجيههم الوجهة الصحيحة، بدل تركهم وأمزجتهم

الفرع الثالث: ضبط محل التعليم

ينتقل الإمام في قاعدته الجامعة (النصح للتلامذة) إلى القول بضرورة «تعيين وضبط محل خاص للتعليم، لأنه أصل لحفظ أخلاق التلامذة وأدابهم، والاستبقاء على توجه أفكارهم للعلوم دون غيرها، ولا يمكن ضبط التلامذة الذين لم يهتدوا بعد إلى مصالحهم إلا بضبط محلّ التعليم بعيداً عن الاختلاط»²، وكما يظهر فالغاية من ضبط محل التلاميذ أمران:

- حفظ أخلاق التلامذة عن مشاهدة الأغيار، واقتصارهم على مجال ضيق يكون بعيداً عن المشتهيات والملهيات التي تفسد الذوق والخلق
- الاستبقاء على تركيزهم العلمي، حيث يتحقق الانقطاع الكلي للعلم في وقته، والذي لا يكون التحصيل الجيد إلا معه، بعيداً عن الاختلاط المشوش، والعمل الخارج عن قصد التعليم. وهذا طريق فحول العلماء الذين شهد لهم الزمان بالعلو في العلم.

¹ ينظر: أليس الصبح بقريب؟: 111

² نفسه

الفرع الرابع: ضبط أوقات الدّروس والصلاة لأجل التعليم

ما دام في ذلك مكنة وامتدّ من الوقت، ولا يحدث بسبب ذلك حرج أو ضرر لأي كان من وراء هذا الضبط المحمود، فإن هذا سياق لحى التعليم، وتجنب له من الوقوع في التداخل بين الدروس، وهو الأمر الذي يغفل عنه الذاهلون كثيرا فتضيع عنهم أزمان عزيزة. ومن الضبط للدروس في مثل الجامع ضبط أوقات الصلوات بالألا يقدمها الأئمة أو يؤخروها، «وعندي أنه لو التزم أداء صلاة الظهر بالجامع الأعظم عند الزوال، لاتسعت الحصّة للدروس أكثر مما هي عليه الآن»¹. وهذا من فقه الإمام واتساع أفقه، واجتهاده المحمود، ويدل أيضا على امتلاك ابن عاشور لعقلية مقاصدية تجمع ما بين حسن الفهم وحسن التنزيل. فقد رأى الإمام أن للصلوات أوقات مضيقّة وموسعة، أو بتعبير الفقه: -أول الوقت وآخر الوقت-، ورأى أنه لو التزم في الجامع بوقت محدد، لا يخرج بالصلاة عن وقتها لأجل ضبط أوقات الدروس فإن ذلك من المستحسن الذي ليس في الدين ما يخالفه، وهكذا أمضى الأمر فاستفاد التلامذة من الدروس وانتظم سلك التدريس.

الفرع الخامس: خطر الاستعجال والقفز على حواجز السنوات لنيل الشهادة

هذا من عوارض الفشل الذي يصيب التلاميذ ويحيد بهم عن غايتهم النبيلة الشريفة، حيث تكون الشهادة هي الغاية، والمنصب هو الهدف، على حساب التحصيل الجيد، والاجتهاد الدؤوب الذي تتطلبه مرحلة الطلب. ولهذا كله انتبه الإمام إلى هذا الخطر وهو وليد، حتى لا يشب ويصير أصلا لدى كل متعلم، وجعل يهتف في أذن المتعلم بأنه من الخطر التفكير منذ الابتداء والاستعجال لتحصيل الشهادة من غير تفكير في الأهم من ذلك؛ وهو الكمال العلمي، ويكمن خطر ذلك حسب الإمام في أن تعليمهم يصير سطحيًا ويقل العلماء المشاهير، وينقلب الأذكياء نجباء بعد دخولهم إلى التعليم بهمة تبلغ الثريا إلى متواكلين ومقصّرين حتى تستحيل فطنتهم غباوة -إلى أن

¹ أليس الصبح بقريب؟ 111

قال:- فالواجب أن يصان الامتحان عن التساهل، ويقنع التلميذ بأن المراد منه أن يكون كاملاً بذاته، وأن يرضى بنفسه عن نفسه¹

إن ضرر التعلق بالشواهد ضرر بالغ ومتعد، لا يقف تأثيره عند تعويق مسيرة التلميذ الدراسية، بل يجعل من تكوينه تكويناً هشاً، لا يصل فيه إلا حدّ العمق، ولا يكون له أي أثر في الواقع. ومن ثم، فإن التلميذ المستعجل للشواهد يكون نقمة على العلم الذي ينتسب إليه، وتشويهاً له، فإذا كان هذا العلم هو العلم الشرعي فإن الضرر بالغ والخطر كبير.

الفرع السادس: ضيق أفق المتعلمين

يرى الإمام أن المتعلم الجيد هو الذي يرنو بأفقه بعيداً ولا يرضى بما يقدم له، بل يسعى جاهداً إلى أن يوسع مداركه ويتطلع إلى آفاق واسعة ومنفتحة على العالم الآخر، والاضطلاع بما لديهم من خبرات وتجارب وسنن، قد تظهر من خلال سبقهم العلمي وتقدمهم الحضاري والمدني. ذلك أن من مثالب التعليم والمتعلمين التي وقف عليها الإمام «عزُّو التعليم عما يفيد التلامذة اطلاعاً على أحوال الأمم الماضية، والتاريخ الإسلامي وتراجم رجاله، وتاريخ الأمم المعاصرة، وتاريخ الحضارة، فيخرجون ضعاف البصائر ضيقي التفكير»²

إن توسيع الأفق يفتح الذهن واسعا على الاجتهاد والتجديد، ويعطي إمكانية إغناء الرصيد المعرفي للإنسان، ويجنبه الوقوع في خطأ التبخيس والتنقيص، والنبى الكريم عليه السلام أعطى لنا توجيهها واضحاً بضرورة توسيع الأفق من خلال تتبع مواقع الحكمة، ففي الأثر: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، حَيْثُمَا وَجَدَهَا، فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا»³

¹ أليس الصبح بقريب؟: 121

² نفسه: 122

³ أخرجه ابن ماجه في سننه. كتاب: الزهد. باب: الحكمة. وقال عنه المحقق الأنزوط: إسناده ضعيف جداً: 1395/2. وأخرجه الترمذي في سننه. وقال معلقاً: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإبراهيم بن الفضل المخزومي يضعف في الحديث من قبل حفظه» 51/5. والحديث وإن كان ضعيفاً فإن معناه صحيح، فإن المؤمن ما يزال طالباً للحكمة أخذاً بها من أي وعاء خرجت. وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۖ اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾. المائدة: 9

الفرع السابع: تأكيد الراحة الصيفية، وضرورة استثمارها جيدا

هذا أمر مهم، يتعلق بالتكوين العام لشخصية المتعلم، ويتعلق من جهة أخرى باستثمار عنصر الزمن الذي يعتبر مهما في حياة التلميذ. وقد وجد الإمام تسببا كبيرا في منح العطل وفي توزيعها، وهو ما يتعارض مع التنظيم والاقتصاد الذي يرمي إليه التعليم من المتعلم. يقول الإمام: «يجب على التلامذة ألا يفرغوا مدة الاستراحة من عمل ما، بل يعمروها بتقسيم حسن في مطالعة الكتب التي لا يجدون في مدة الدراسة وقتا لمطالعتها، والاشتغال بمسامرات أدبية وعلمية في نوادهم، وبتحري مقالات ومجادلات بينهم، ليكتسبوا صناعة التحرير ويعتادوا الاجتماع والتنظيم»¹

إن الجميل في مقترح الإمام هنا يتجلى في تأكيد الاستراحة العلمية، وهي استراحة من جنس ما يطلب في التحصيل العلمي، أي أنها تكون خادمة لمسار الطالب العلمي، فلا يبعد عنه كثيرا. ونلاحظ كذلك الجانب العملي الإنتاجي في كلام الإمام، وهو يرمي من خلال ذلك إلى أن يتعود التلامذة التحرير والإنشاء، حيث إن الوقت لا يكفيهم لذلك في مرحلة الطلب، وحتى يتسنى للتلامذة الاستفادة من كل مرحلة، ففي وقت الطلب ليس غيرُ الجد والاجتهاد، وفي وقت الراحة وقت للمسامرات الأدبية والثقافية. ولا يخفى على أحد ما للأدب من أهمية بالغة في تهذيب ذائقة التلامذة، وتليين عواطفهم، وترشيدها إلى المسار الأحسن.

لم يكتف الإمام وهو يرشد الطلبة في وقت استراحتهم الصيفية بما يغذي جانبهم العقلي والفكري، بل نلفه مرشدا إلى جانب آخر لا يقل أهمية في التربية السوية لشخصية المتعلم وهو: «الاشتغال بأسباب الرياضات البدنية التي تقل بالضرورة في وقت التعليم من مشي وركوب وغير ذلك»². وهذا من حق النفس على صاحبها، ومن استراحة المحارب في ميدان العلم بميدان الجسم وتنشيطه.

¹ أليس الصبح بقريب؟: 118

² نفسه

الفرع الثامن: الدعوة إلى تعليم الفتاة

قد تبدو هذه الدعوة ونحن نسمعها شيئاً عادياً، باعتبار الزمن الذي نعيش فيه، لكنها دعوة عظيمة وجليلة بالنظر للزمن الثقافي والديني والسياسي الذي عاش فيه الإمام؛ حيث كانت المرأة ما تزال محكومة بوصاية الرجل وسطوته، ولا يرى لها إلا ما له علاقة بالبيت وشؤون الزوج، فلما صدع الإمام مع غيره من المصلحين في ذلك الزمن بضرورة تعليم الفتاة، كان ذلك بمثابة إلقاء حجرة في بركة آسنة جامدة اهتز لها كيان الجميع.

لقد كانت هذه الدعوة -دعوة تعليم الفتاة- في سنوات مضت مظهراً للرقى أو التخلف، ولذلك تزامن مع عصور الانحطاط في ثقافة أمتنا عدم الالتفات إلى هذا الجانب، ومنع المرأة من هذا الحق الديني والعقلي والإنساني والواقعي، وكان يتم ذلك بدعوى حماية المرأة، أو باعتبار القصور الفكري الذي كان ينظر به إليها، كونها لا تصلح إلا للبيت وأموره. وكم شقيت الأمة كثيراً من خلال إهمال هذا الجانب، حيث فوتت فرصة الاستفادة من المرأة ومن طاقاتها المختلفة، والإمام وهو يدعو إلى إصلاح التعليم ومنه إلى إصلاح المتعلم، لم يكن ليغفل في هاته الدعوة الرشيدة عن وجوب الإشارة إلى تعليم الفتاة، وإصلاح وضع المرأة والرقى بها عبر إشراكها في ميدان العلم والثقافة، فنأدى بتعليم الفتاة وضرورة تذييل الصعوبات التي تلاقيها في هذا الشأن، وأصله في المسألة؛ الهدي المحمدي وما كان زمن النبوة. فهذه عائشة رضي الله تعالى عنها، بلغت في العلم مبلغاً عظيماً، جعل كبار الصحابة يتوافدون عليها طلباً لتحصيل العلم، وذلك نظراً لقربها من النبي عليه السلام، وتعليمه إياها عدداً من الأمور التي لم توجد ولم تُرو إلا من طريقها. فقد روي عنه عليه السلام قوله: «خُذُوا ثُلُثَ دِينِكُمْ عَنْ هَذِهِ الْحُمَيْرَاءِ»¹. وقال مسروق: رأيت مشيخة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم،

¹ استشهد ابن عاشور بهذا الحديث دون أن يخرج، وقد وجدت بعد البحث عنه أنه لا يرقى للصحة، بل هناك من أنكره جملة، قال ابن القيم كل "حديث فيه" يا حميراء" أو ذكر "الحميراء" فهو كذب مختلق. ثم ذكر هذا الحديث من الأمثلة. المنار المنيف في

يسألون عائشة عن الفرائض. قال عطاء: كانت عائشة أعلم الناس وأفقه الناس¹. وقد أخبر الإمام أن غالب المتلقين عن النبي عليه السلام كبارا من رجال ونساء، وقد جعل عليه السلام أياما معينة لتعليم النساء²

الفرع التاسع: الاهتمام بمن فاته سن التعليم

هذا من إشراقات ابن عاشور في الاهتمام والنصح بالمتعلم الكبير، وهم في الأمة كثر، ممن ألجأهم الظروف ومشاكل الحياة إلى الابتعاد عن التعليم طلبا للرزق وسداً لخلّة من يعول، فهؤلاء بحسب الإمام لا ينبغي تجاهلهم ولا يجوز تركهم في حالة من الأمية وظلمات من الجهل، لأن صلاح المجتمع متوقف على تنور كل أفراده، كل بحسب اختصاصه وعمله، ولذلك أكد الإمام على ضرورة انتخاب مدرسين لهم، وفق برنامج يومي وأسبوعي على الشكل التالي:

الحصة اليومية: تكون بين العشاءين من كل ليلة، لتعليم الخط، والقراءة، وما يحتاجونه من القرآن والمحفوظات

الحصة الأسبوعية: تكون عشية كل جمعة في الدين والأدب والتربية. وهم في كل هذا يرغّبون ولا يجبرون³

وهذا برنامج مقتصد، يستشرف من الدوام عليه تحسن حال الجمهور، وتحول المجتمع إلى قوة متراصة يحكمها العلم وحسن الفعل والرشاد. فالعلم أصل لكل خير، والجهل أصل لكل فساد وشر.

الصحيح والضعيف؛ لابن القيم: 61. المحقق: عبد الفتاح أبو غدة. الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب. الطبعة: الأولى، 1390هـ/1970م.

¹ هاته الأقوال وغيرها في بيان فضل عائشة علما وعملا، ذكرها ابن حجر في كتابه: الإصابة في تمييز الصحابة: 233/8. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى - 1415 هـ

² ينظر: أليس الصبح بقريب؟: 29

³ ينظر: المرجع نفسه: 110

المطلب الثالث: إصلاح المُعلِّم

يشكل المعلم أهمية بالغة في عملية التعليم كلها بشكل عام، وفي حياة المتعلم بشكل خاص، بحيث يمكننا القول: إن التلامذة على دين أساتذتهم، فكثيرا ما يكون الأستاذ بمثابة القدوة والنموذج لمن هم تحت تربيته وتوجيهه، فصلاحه عائد غالبا بالصالح على تلامذته، والعكس صحيح. وقد بلغ في ثقافتنا من إجلال المعلم أن قال في حقه أمير الشعراء، أحمد شوقي:

قم للمعلم وفّه التبجيلا == كاد المعلم أن يكون رسولا¹

ويكفي شرفا المعلم أنه يقف على وظيفة شريفة هي من صميم وظيفة الأنبياء والمرسلين عليهم صلوات الله وسلامه، تتجلى أساسا في التربية والتعليم والتزكية، وذلك لما فيه خير البشرية والناس أجمعين. قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ وَأَيَّتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَهِى ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾²

الفرع الأول: الغاية من إصلاح المعلمين، ومعرفة الأهلية للتدريس

نادى الإمام بوجوب إصلاح حال ووضعية المعلمين، وأوضح أن أهمية ذلك تتجلى في المضار التي لحقت من تقصيرهم، وهي مندرجة في شيء واحد وهو: «بقاء الأمة في قناعتها بحالتها وعادتها تأسيسا بسكوت العلماء الذين هم قدوتها ومرشدو نابتها»³، وللأهمية البالغة لما ذكر، لم يكن الإمام ليغفل بحديثه عن المعلم وما علق به في السنوات الأخيرة من الخلل والنقص، وما ينبغي أن يتحلى به من صفات ومكرّمات. فكان أول شيء رعاه الإمام في المعلم وعلاقته بالتعليم، تحديد من يتصدر للتدريس، ومن هو في منزلة عالية تخوّل له ذلك. وهذا باب الدخول إلى رحاب العملية التعليمية،

¹ ديوان "الشوقيات"، طبعة؛ كلمات عربية للترجمة والنشر. (ص245)

² سورة آل عمران: 164

³ أليس الصبح بقريب؟: 192

وضمن الاطمئنان على صحة بداياتها، والوثوق فى مخرجاتها بإذن الله. لذلك، لا ينبغي التساهل فى شروط من يتصدر للتعليم والتدريس، والضبط فى هذا العمل أفضل ما تنبه له أهل الشأن؛ لأن فى الغفلة عنه فساد كبير وعريض، هذا التساهل جعل كل من قعدت به كفاءته وعلمه أن يكون فى هذا المنصب الهام، الذى جعل الإخلال به إنذار من النبى عليه السلام بقرب الساعة، والساعة أدهى وأمر¹.

لقد تردد كلام الإمام كثيرا وفى غير ما صفحة من كتابه عن سؤال: من تكون له الأهلية لأن يتصدر كرسي العلم والتدريس؟ وكيف يعرف؟ وما هي شروطه؟، فكان من جواب الإمام فى ذلك أن العُمدة عنده فى من يجلس للتدريس هو: العَلَمية، وحتى لا يكون الأمر مترددا بين عوام الناس ونخبته، أو بين جهلائهم وعلمائهم فإن الإمام يقصر الاشتهار هنا على صنف ذلك العلم الذى يراد انتخاب الأستاذ لأجله. يقول الإمام: «ثبت أهلية القارئ لأن يأخذ عنه القرآن والعالم لبث العلوم الإسلامية بالاشتهار بين أهل ذلك العلم، بأن فلانا عالم ضابط حافظ. والأصل فى هذا بالنسبة للإمام ما شهد به النبى عليه السلام لنفر من أصحابه كقوله: خذوا القرآن عن أربعة...²

يبدو أن التحديد الذى وضعه الإمام لمعرفة من يتصدر للتعليم من الناس تحديد لا يصل إلى المراد فى الغالب، خصوصا إذا كان الفساد فى التعليم منتشرا لا يبعد حتى من الأساتذة أنفسهم. وقد حكى الإمام كما سيأتى كثيرا من مثالب المعلمين يصعب معها جدا أن تترك لهم أهلية الاختيار وتحديد الاشتهار، وذلك لما فى النفوس من غيرة وحب للذات قد يعميها أحيانا عن الانتصار للحق والصدع به، فالاشتهار لوحده غير

¹ الإشارة هنا إلى حديث أبي هريرة «إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ» أخرجه البخاري فى صحيحه. كتاب: الرقاق. باب: رفع الأمانة: 104/8

² أليس الصبح بقريب؟: 52. الإشارة إلى حديث عبد الله ابن عمر: «خُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ -قَبْدًا بِهِ-، وَسَالِمٍ، وَمُؤَلَّى أَبِي حُدَيْفَةَ، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، وَأَبِي بَنْ كَعْبٍ» أخرجه البخاري فى صحيحه. كتاب: مناقب الأنصار. باب: مناقب أبي بن كعب: 36/5

كاف في نظري لتحديد من ينتخب للتعليم والتدريس، وكم من عالم متبحر طواه النسيان ولفه عدم الاكتراث والانتباه، خصوصاً في هذا الزمن الذي نعيش فيه. فقد يكون العالم مغضوباً عليه، مطروداً، مردوداً، لا يسمع له أحد ولا يكثر لرأيه مسترشد، لما في مواقفه من الوضوح، وما في الوضوح من الإيلام. فلكل ذلك إذن لا يمكن الاعتماد على الاشتهار وحده خصوصاً إذا فسد الزمان، بل لا بد من انتخاب المدرس بما معه من كفاءة وعلم ودربة وتجربة وغير ذلك.

وفي مختتم كتابه عاد الإمام إلى الحديث عن هذا الموضوع، وتكلم فيه باستدراك يفهم منه اختيار المدرس الذي يتوفر على الكفاءة المطلوبة. يقول الإمام: «فمن الواجب أن لا ينتخب للتدريس إلا من تمارس به، وعرف مراتب الأفكار ليعلم التلامذة كيف ينتهون إلى دروسهم ويفهمونها، بدلاً من الضجر الذي يصيبهم الآن فيها، ويقلل النبوغ فيهم. لذلك يجب أن ندرس صناعة التعليم قبل انتصاب المدرس للتدريس»¹

الفرع الثاني: نقد طريقة المعلمين

تعتبر هذه المسألة من مهمات الأمور، حيث يُبنى عليها سير العملية التعليمية كلها، وهي تؤثر في تحصيل التلامذة، وتحبيب الدرس لهم. والمسألة أيضاً تنبئنا عن الفروق بين الأساتذة والمعلمين، بين من تُعليه طريقته في التدريس وبين من تنزله. لذلك، رأى الإمام أن طريقة التدريس المعمولة بها في وقته يعتريها بعض الخلل، وتحتاج إلى إعادة نظر وترتيب. فالطريق الذي سار عليه المعلمون في تدريسهم هو ما يعرف بالطريقة النقلية الإلقائية، وهي طريقة تعارفها العلماء عبر السنين، ويستغرب الإمام هنا كيف يُركن إليها دون غيرها، ولا يبحث في طرائق أخرى تناسب الواقع والحال الجديد، فهم أي -المعلمون- لا يرون التعليم إلا كيفية واحدة هي التي تعارفوها معتذرين بأن بها رقي سلفنا². وهذا خطأ فكري بئس؛ فإن الطريقة لا تقدس، والوسيلة لا ينبغي الجمود

¹ أليس الصبح بقريب؟: 205

² ينظر: المرجع نفسه: 202

عليها، وما صلح وسيلة في عهد السلف للوصول إلى جودة التعليم قد لا يكون صالحا اليوم للوصول إلى نفس المبتغى، بل قد تأتي النتيجة عكسية تماما. لذلك فالوسائل حقها التجدد والتغير، والاختيار بين وسائل كثيرة؛ أيها أصلح وأقوم؟ يكفي فقط ضمان وحدة الغاية وشرف الهدف. وقد كان من نتائج اعتماد هذه الطريقة بإسهاب: «طول الدروس وامتلاؤها بالمسائل السطحية، لأن المعلمين اعتادوا من نشأتهم التسليم بما يقول المؤلفون، فلا هم لهم إلا التقاط كلماتهم من غير تعود بالفصل في ذلك بين صحيح ومرجوح، ولا ما ينبغي إلقاؤه للتلامذة وما لا ينبغي، فيضطر المدرس إلى التطويل بذكر كل ما طالعه، لأنه إن لم يذكره جاء درسه قصيرا مع مطالعة طويلة»¹، فانظر كيف أدى اعتماد هذه الطريقة إلى الخروج عن الغايات التي لأجلها جعل التعليم والتدريس، وكيف أن الالتصاق بالأشكال والرسوم بغير تقصُّد وبعد نظر يعودُ بالنقض على كل شيء، ويحرم التعليم من جودته، والمتعلم من رشده.

هل يعنى هذا أن طريقة النقل سيئة كلها، أم أنها تضم حسنات يحسُن استثمارها وتوجيهها؟ هنا نجد الإمام متوسطا في نقده، وميَّالا إلى أن طريقة النقل ليست شرا كُلِّها، بل فيها محاسن كثيرة متى بقي استغلالها مقتصرًا على حدودٍ معقولةٍ في توظيفها، فإنما تحسن طريقة النقل عند الإمام بشروط أهمها:

- ✓ عدم تكلفها بل تأتي عفوا من المعلم، ولا بأس بها في البداية حتى تصير عادة
- ✓ استعمالها في غير الكتب الابتدائية غالبا، لأن الإملاء في كتب الابتدائية ينوء بقوة التلامذة، فيعودونهم سماع ما لا يفهمون، وفي ذلك من الفساد ما لا تجهلون²

¹ أليس الصبح بقريب؟؟؟ 205:

² نفسه

الفرع الثالث: من مثالب المعلمين

ذكر الإمام من ذلك أمثلة كثيرة تجعلك تفرُّ وتبتعد من كل مُعلم، وتتعجب في نفس الوقت كيف يكون هذا متأصلاً في من شأنه أن يلحق غيره محاسن الأمور وعليائها. وهذا ينبئك عن حجم الفساد والخلل الذي كان منتشرًا بين كراسي العلماء المدرسين، ومدى فقد القدرة على صلاح الحال لأجل صلاح الأحوال. فلا عجب أن ترى وأنت تقرأ مع الإمام بعضاً من هذه المثالب ضياع الناشئة، وتيهانها في لُججٍ عظيمة. ومن ذلك: «التكلف والانقباض الذي يرتديه بعض المدرسين في مشيتهم، وكلامهم ولباسهم وسحنات وجوهم التي يبعد ما بين التلميذ والأستاذ، فتحول دون النفع بعلمه. فبذلك يخرج التلامذة مقلدين فتمر عليهم مواقع البحث وهم لا يشعرون بها، وتجد ضد ذلك لدى بعض المدرسين من رثالة الهيئة، واضطراب الحركات، وسخافة الحديث. على أن هناك صفة ذميمة منتشرة بين الجميع؛ التعلق بسفاسف الأمور، وانطواء البواطن على بغض الزملاء، والنبز وإشاعة المساوي، والرمي إلى تحقير الغير، وسعي الواحد منهم لإقناع الناس بعلو درجته في العلم بطرق من التملويه، وإكثار السكوت، وحب المحمدة بما ليس من فعله، بحيث قل أن تجد بينهم أصحاب همم عالية، ولهجة صادقة، وكلمات صريحة»¹

إنك وبعد أن تقرأ هذا النص للإمام، تحس وكأنه يتحدث عن واقعنا اليوم بكل تفاصيله، مما يجعلك تدخل في أسى كبير على ما آلت إليه النخبة عندنا اليوم، مما يتحرّز منه التلميذ الصغير فكيف بالأستاذ المربي الكبير. ووجه السوء في هذه المثالب أن معظمها ناتج عن الناحية التربوية الأخلاقية، التي يستعف من مثلها مَنْ مثُلهم، أما والحال هذه، فإن الوضع مزري وخطير، وضرورة مراجعة أولي العلم لنفوسهم لا يحتاج التأجيل ولا التأخير.

¹ أليس الصبح بقريب؟: 206

كما وجّه الإمام سهام النقد لطوائف أخرى من المعلمين الذين يسوء صنيعهم،
ويقبح فعلهم في الأمة والتعليم خصوصاً. ومنهم:

طائفة الصوفية: التي عطلت العلم من جهة ادعائها الكشف وتعطيل العقل،
وجعل القداسة تصير إلى علمائهم ومعلميهم ومنها إلى كتبهم ومؤلفاتهم، «فقد كانوا
يأخذون كلام الصالحين فيقضون به على العلم، وربما أنزلوه منزلة من لا يقبل
الطعن (...)»، وقد يأتي الواحد منهم بمقالة تخالف العلم أو أصول الدين، نشأت عن
قصور في العلم أو عن سوء فهم، أو ضيق تعبير، فاعتبرها أتباعهم ومريدوهم هي
الدين، ظنا منهم أن الصالح منزّه عن الغلط، وأنه إذا تكلم تكلم عن شبه وحي، وهو ما
عبروا عنه بالكشف، وتوهّموه أنه الاضطلاع على مراد الله أو قراءة اللوح المحفوظ كما
يقول الجاهل من العامة، مع أن هذا الكشف خواطر تعرض لأهل الصلاح وليست
معصومة عن الخطأ»¹.

إن من الخطورة بمكان أن ينتقل أثر الصّلاح الموجود عند الشخص في نفسه
إلى كتبه وأثره دون تعقل ذلك وتبينه، وهو ما درج عليه دعاة الصوفية الجاهلاء، «فإذا
كان الرجل عندهم صالحاً وألف تأليفاً أو أنشأ شعراً أدخلوا صلاحه في آثاره فعصموه
من الخطأ، وأعطوا شعره رتبة الاختيار، وألبسوا لمن ينتقد شيئاً من كلامه جلد النمر،
وأحضروا له سياط الزجر»². فضرر معلمي الصوفية كبير، وهو يؤدي إلى العيش في
وهم العلم والمعرفة، والركون إلى الخواطر والكشوفات التي لا يسندها العقل ولا
يختبرها الميدان. وهناك أضرار أخرى تتعلق بطريقة الصوفية في التدريس وهي: كثرة
التقليد، وجمود العقل، وغياب الحرية وطرح السؤال، والرضى ببعض التوهّمات
والحماقات التي لا سلطان لها من الله ولا من العقل، وإنما مردّها سطوة الحاكم
ونقمته، والمعتبر رضاه وسخطه.

¹ أليس الصبح بقريب؟: 144

² نفسه

وعاظ أو معلمو السلاطين؛ وهؤلاء خطر مدلهم على الأمة قديما وحديثا، لا يخشون سوى رضاه وسخطه. فكان من نتائج ذلك أن طوعوا العلم لىخدم سياسته، ومهدوا سبله لتأبيد حكمه وجبروته، ولم يخشوا الله الذى هو أحق بالخشية، ولم يقدروا العلم الذى هو أمانة الله فى أعناقهم. فقد أعماهم الطمع فيما عند الحاكم من زلفى من جهة، وشجعهم خوفهم وفزعهم من غضبه من جهة أخرى. ثم كان أن فقد العلم استقلاليتة ومنه استقلالية العلماء، فصاروا يسبحون بحمد ولي نعمتهم، ولا يرون إلا ما يراه مناسبا ولو كان فى أصله الأظهر غير ذلك. وأما ضررهم الذى وقف عنده الإمام فهو الوشاية لدى الحاكم، والتوجس خيفة من كل محاولة إصلاح وتقويم، بزعم أن هذا الإصلاح فيه إساءة وتغيير لطريقة السلف التى توارثوها خلفا عن خلف. يحكى الإمام شيئا من أخبارهم فيقول: «وألقوا فى نفوس الحكام والملوك أن الخروج عن ذلك فيه شر وهو كالإلحاد فى الدين، وكفران لفضيلة العلماء الماضين، إلى كلمات لفقوها، وأحاديث وضعوها، ورهبانية فى تقديس المتقدمين ابتدعوها»¹

لقد حرص العلماء قديما على أن يبقوا بعيدين عن حى السلطة والملوك، لكي لا يكون فى كلامهم ودعوتهم مثار شبهة وتوقع فتنة، خصوصا حينما فسد الحال ما بين العلماء والأمراء، فكانوا يكتفون بشظف العيش أو أقله، أو يعطون من يتاجر لهم بما عندهم من مال على ما يسد رمقهم وعوزهم ويكفهم مؤونة السؤال. وإنه لخير للعلماء والعلم أن يبتعدوا بأنفسهم عن مواطن الشبه حتى تخلص كلمتهم، ولا تختلط فيها الحقيقة بالكذب والتدليس، ويبقى حيم مكنون فى نفوس الناس، ولو ذهب الأفاكون فى تسفيه كلامهم وتغليط أقوالهم.

الفرع الرابع: مراتب المدرسين

ليس الكلام عن المدرسين فى مرتبة واحدة، وليس الحكم عليهم جملة وتفصيلا. بل إن الحقيقة وواقع الحال يدعواننا إلى ضرورة الإنصاف، ووضع الحكم فى مناطه

¹ أليس الصبح بقريب؟: 149

الصحيح، وهو عين ما تحرّاه ابن عاشور وهو يصنف ويرتب مصافّ المعلمين، وهو تصنيفٌ خبيرٌ بالتربية والتدريس، حريٌّ بمن قرأه من المعلمين أن يزن نفسه بميزانه، ويسعى إلى تحسين حاله، ويرتقي من مرتبته إلى مرتبة أخرى أحسن وأرقى، وقد تتبعنا ترتيب الإمام لطبقة المدرسين فجاءت على النحو الآتي:

- التّحرير؛ الذي يميز الصحيح من الفاسد
- المتمرّن؛ يكتب التدريس الواقف على اصطلاحاتها
- نَقْلُهُ لما في الكتب مُكْدُون لحواظهم عند التدريس، ليسوا من النقد أو التدريس في شيء، ينقلون ما يحتطبونه بالليل على غِرّة ليأتوا به صباحاً، وهؤلاء أتعب خلق الله عيشاً وأقلهم تدريساً؛ لأن اعتيادهم بالألا يقرروا إلا ما طالعوا يكلفهم نصب السهر والنقل
- أناس يفهمون ويدرسون ولكنهم لا يميزون في ذلك الصحيح من الفاسد
- طائفة كثيرة دأبها صُراخُ الخطأ، وزلقُ الخطأ، والسَّترُ على العيب بِغِطاً¹

والملاحظ من هذا التّقسيم، أن الكثرة الكاثرة تميل لصالح من لا يحسُن منه التدريس ويكثر منه الغلط والتدليس، ولا تفوتنا الملاحظة الأخرى والتي تتعلق بطائفة النقلة، التي علق الإمام عليها بأنها «أتعب خلق الله عيشاً وأقلهم تدريساً»، لننظر كيف أنهم يجتهدون ولكن في غير موطن الاجتهاد، ويتعبون ولكن في غير ميادين التعب.

الفرع الخامس: مراقبة التعليم من قبل أهل الشأن فيه من طرق الإصلاح.

لأجل تحصين ما ذكر من أحوال الإصلاح في التعليم، يرى الإمام وجوب ضبط ومراقبة التعليم، حتى تصان المكتسبات عن العبث ويرشد العمل، فإن من مفاصد التعليم الكبرى غياب المراقبة والضبط مما يجعل حالة الفوضى والارتجال السائد بين الناس، وخصوصاً طبقة المتعلمين. وليس الأساتذة بمعزل عن المراقبة والمحاسبة، إذ

¹ أليس الصبح بقريب؟: 205

إن حالة الفوضى العامة تجعل من السهل أن ينقاد لها الجميع، ويهوي مع هواها إلى دركات في الحضيض. وكمثال على ذلك ما حكاه الإمام عن نوع خاص من التدريس الذي سمي بـ: دروس التطوع، والتي كانت غير منضبطة لوقت ولا ملتزمة بقواعد، فكان حالها راجعا إلى حال المدرس. والحقيقة أنه كيفما كان حال المدرس من الصلاح والاستقامة فإن حالة التطوع مؤذنة بخرق النظام واتباع الأمزجة والأهواء، وترك الانتظام عليها لأتفه الأسباب. قال الإمام: «وجه اعتبارها مشكل-دروس التطوع-؛ عدم انضباطهم في مزاولة التدريس، إذ ليست لهم جارية تجعل عليهم حق الحضور، فإذا أقررنهم على دروسهم اختل التعليم كله»¹. وحتى يمنع هذا التسبب، لابد من ضبط التعليم بالقواعد والآداب التي لا يكون التعليم مفيدا بدونها. ولا ينبغي التساهل مع من يتسبب في خرق هذه القواعد، خصوصا من جهة طائفة المدرسين أنفسهم، إذ هم القدوة على الأصح، ومراعاة الانتظام في حقهم أوجب. ولا معنى لمطالبة المتعلمين بالانضباط واحترام القواعد في حين أن مؤدبيهم هم أول من يخرقها. ولذلك كان من مبادئ ضبط التعليم عند الإمام في هذا الصدد؛ جعله إلزاميا، وضبط أوقات المدرسين، وضبط محل التعليم، وتقسيم التلامذة على العلوم والمدرسين².

المطلب الرابع: إصلاح المناهج التعليمية (التأليف واللغة).

أ/ إصلاح التأليف ومقصده

بعد تصويب النظر في حال كل من المعلم والمتعلم بما يصلحهم ويؤهلهم للحياة المثلى والطريقة الرشيدة، لا يبقى من وراء هذا إلا النظر في حال التأليف التي جعلت حبل وصل بين كل منهما. وقد اعتبر الإمام التأليف هي المعلم الأول للتلميذ، والمرشد للمدرس، وهي أجدر بأن تعطى لفتة من الإصلاح. وقد بلغ اهتمام الإمام بالتأليف أن فضّلها على الأستاذ المعلم، ورأى أنه بالإمكان الاقتصار عليها ولو مع غياب الأستاذ

¹ أليس الصبح بقريب: 119

² ينظر: المرجع نفسه

الكفاء، حيث جاء في متنه «ولو وزن الناس بين صلاح التأليف وإصلاح المعلم لرأوا أن إصلاح التأليف يصل بنا غرضنا وإن بقي المعلم على حاله، فإنه مهما بلغ به الجمود لا يمكنه أن يحول بين الأفهام وبين ما في التأليف»¹. ونجده في مناسبة أخرى يقرر بأن إصلاح التأليف هو وحده القادر على إصلاح التلامذة والخلوص إلى الغايات التي تُتَشَوَّف من وراء إصلاحهم. يقول في هذا الصدد: «إن إصلاح التأليف هو وحده المرجو لإصلاح تلامذتنا حتى ننشئ منهم معلمين أكفاء للمستقبل (...)»، وهو الخطوة الأولى. بل، هو نصف المسافة من إصلاح العلوم، فما العلوم إلا معاني التأليف، وإنها لا ترجو تقدماً مادامت محبوسة في تأليفها القديمة»².

إن إصلاح التأليف يحقق لنا بحسب الإمام مقصدين جليين:

- ✓ إصلاح التلاميذ؛ باعتبار التأليف حبل وصل فيما بينهم وبين ما ينشدون
- ✓ إصلاح العلوم؛ التي هي معاني للتأليف بتعبير الإمام، وهي الغاية الكبرى البعيدة من إصلاح التأليف.

يُتَلَمَّسُ في متن الإمام الأخير تعلق كبير، واهتمام زائد بمسألة إصلاح التأليف، لدرجة أنه جعلها مقدّمة على إصلاح المعلم، واكتفى بإصلاحها لتحقيق صلاح المتعلمين. وهذا -في نظري- تزيّد من الإمام وغلوّ في الاهتمام بالتأليف على أكثر الحد الذي ينبغي، فأجدني اختلف معه في ذلك من عدة وجوه:

- ✓ إن التأليف الجيدة تحتاج إلى المعلم الجيد الذي يستطيع تذييلها وشرحها للتلامذة، وفتح مغاليقها
- ✓ ثم إن التأليف الجيد من وضْع الأستاذ الجيد، فكيف يفضّل الموضوع على الواضع!

¹ أليس الصبح بقريب: 142

² نفسه

✓ وإذا صلح الحال كما قال الإمام مع فئة متعلمة متقدمة الفكر والعلم، -وهي قليلة- فمن يكون للذين تقل أفهامهم، وحظوظ تعلمهم بأنفسهم، وهم أكثر بكثير؟!

✓ إن إصلاح التلامذة لا يكون بالسبب الواحد مهما عظم، بما في ذلك إصلاح التأليف، بل هناك عناصر أخرى لا تقل أهمية عن صلاح التأليف ومنها المعلم، ومناهج التدريس. إلى غير ذلك.

الفرع الأول: الدعوة إلى الانفتاح على سائر العلوم

يمضي الإمام بخطوات ثابتة على طريق الإصلاح، مستثمرا مكتسباته وخبرته الميدانية في الحياة وفي مجال التدريس خصوصاً. ومن أفقه العالي والواسع في هذا الخصوص؛ دعوته في مناهج التعليم إلى الانفتاح على سائر العلوم والتخصصات، كي يكون أفق المتعلمين واسعاً، ومخزونهم العلمي والثقافي ممتلئاً، وذلك أدعى لمساعدتهم على مسيرة الحياة ونضج أفكارهم فيها، إلا أن هاته الدعوة يقف في سبيلها عائقان، فنّد الإمام أوهامهما:

أولهما: الخوف على الإسلام من الانفتاح

وهذا الزعم، ما فتئ أعداء الانفتاح يلوحون به عند كل محاولة إدخال شيء جديد إلى الإسلام والإفادة منه. والخوف في هاته الحالة إن كان يحذر وبقدر معقول لا بأس به، بل مطلوب وواجب، لكن المشكل يكمن في اتخاذ هذا الخوف مبدءاً وحيداً وموقفاً متعنتاً لكبح أي دعوة انفتاح أو محاولة تجديد من داخل الحقل الإسلامي، فيحرمون الإسلام من خير كثير كان بالإمكان الإفادة منه في تبليغ الإسلام ونشره، وتيسير سبل وصوله إلى بقاع بعيدة. فهؤلاء بحسب زعمهم يرون أن في انفتاح الإسلام على غيره من الثقافات والعلوم مثار فتنة للإسلام وخوف من أن يتسرّب إليه بعض الأباطيل وشبه العلوم الأخرى فيفسد. وكأنّ حبل الإسلام رخيم، وسوره قصير يسهل اختراقه وتغيير معالمه ورسمه. ويرد الإمام هذا الزعم بقوة في الخطاب مفاده: «أن الإسلام بحمد الله

متين العرى شامخ الذرى، لا يزيده استكشاف الحقائق إلا رسوخاً¹. فلا خوف من تغييره وتبدله لأن الله تعالى ضمن حفظه في الذكر الحكيم.

ثانهما: الخوف من ترك الإسلام والجري وراء الثقافات الأخرى

هذا وإن كان حاصلًا في بعض تجلياته لدى من انهر بالثقافة الغربية، دون أن يكون لديه كمال يقين فيما عنده من الهدى والعلم؛ فإنه لا يرقى لدرجة أن يمنع الإسلام من الخير الكبير والنفع العميم الذي يمكن أن يجنيه من وراء الانفتاح على الثقافات الأخرى؛ ولأن الإسلام في أصله دعوة إلى الانفتاح والتعايش، وتبادل الخبرات والتجارب. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَنَبْثٍ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ

اللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ². ويهدئ الإمام من رُوع الفزعة في هذا الزعم، ويلقي في أذهنهم أن «وجوب إقبالنا على العلوم الشرعية لا يمنع أن نلتفت إلى غيرها بقدر الحاجة، وذلك الالتفاف لا يعد إعراضًا عن العلوم الدينية، حيث نلاحظ معه كون الدنيا مطية للأخرة ومزرعة. وإذا تقرر ألا شيء يقف أمام حركة الإسلام في الاستفادة من المنتج الإنساني العالمي فما يمنعنا من أن نجاريهم فيما ينفعنا ولا يضر بديانتنا، بل يرفع عنا وعنهما وصمة البعد عن مناهج التمدن، وتهمة عدم اللياقة بالأزمان الأخيرة، كما أنا لا نتحرج من أن نستفيد من بعض تلك المعارف من كتب غير إسلامية كما أخذ أسلافنا من كتب اليونان»³

إن العلوم تتكامل فيما بينها ويفيد بعضها من بعض، أليس الأجدى بمن يحمل هم الإسلام في ميدان العلم أن يضع السؤال الحقيقي، ألا وهو؛ كيف يمكن أن أخدم

¹ أليس الصبح بقريب: 101

² سورة الحجرات: 13

³ أليس الصبح بقريب؟: 101

إسلامي من هذه العلوم الجديدة الوافدة، عوض القعود وتجريم التفاعل معها؟ إنما يكون الخوف على الديانة الرخوة والعقيدة الهشة من أن تختلط بتعاليمها بتعاليم غيرها عند الاقتران فتُهوي. أما دين الإسلام فإنه بوضوح أهدافه وغاياته لا خوف عليه، وإن مخالطته بما ينفع لا تزيده إلا رسوخا وثباتا ولا تضره شيئا، مادام الله تعالى قيّض لهذا الدين علماء صادقين ينفون عنه انتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وتحريف الغالين. والحقيقة الواقعية التي تغيب عن دعاة الجمود وعدم الانفتاح، هو أن قرار عدم الانفتاح اليوم لم يعد بالإمكان التحكم فيه كما كان سابقا، فقد كان باستطاعة دعاة الانغلاق الانكفاء على أنفسهم، دون ضغط أو إكراه. أما اليوم وخصوصا في زمن العولمة والانفتاح والتواصل الكبير، فلا أحد باستطاعته النجاة من موجة الانفتاح، أو الاحتماء من شمسها بأي غطاء، فالانفتاح اليوم قدر لا مفر منه. ولئن كان ذلك كذلك، فإن الأهم هو توجيه البال والاهتمام إلى حسن اختيار المادة المنفتح عليها، وبناء مناعة ثقافية وعلمية لدى الناس اتجاه كل ما يضر والاستفادة من كل ما ينفع. هكذا فقط يمكن النجاة من طوفان الانفتاح. أما الانغلاق والرفض فلا يأتي بنتيجة، بل قد يأتي بعكسها في كثير مما نرى ونشاهد اليوم.

الفرع الثاني: من فساد التأليف عند ابن عاشور

التأليف ضرورة لسير العملية التعليمية التعلمية حسب المبتغى المطلوب، وصلاحها مؤثر في صلاح من تستهدف لأجله، وفسادها كذلك مؤذن بفساد من تتجه إليه. وقد كان للتأليف الجيدة إسهام بارز في تفتيق أذهان المتعلمين، وتيسير سبل نبوغهم، وحصولهم على الفائدة المرجوة من كل علم. ولما أفلت شمس الحضارة الإسلامية أفل معها بريق التأليف الجيدة، فلم يعد بالإمكان إلا وجود تأليف تشم من عنوانها الضعف، والعجز، والخور. ومن مثالب التأليف التي عرضت لذلك:

أولاً: الجُمُود والتّقليد

لما أشرقت شمس الإسلام على العرب وأذنت المدنية بالظهور، واكب هذا انتشار واسع للعلوم مما جعل الناس يفكرون في تقييدها وضبطها. ولا شك أن أمة الإسلام هي أمة العلم والقلم، على نحو ما نقرأ في قوله تعالى: ﴿إِفْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾¹، فكان من امتنان الله تعالى على هذه الأمة أن هداها إلى سبيل العلم، ولم يكتفِ تعالى في هذا بالحضّ على العلم، بل بيّن للمسلمين أحد أهم وسائل تحصيله وهو المعبر عنه بالقلم. ولما أذنت الدولة بالسقوط، وشغل الناس عن طلب العلم والحكمة بالوسواس والفتنة، خبث مصابيح العلم، ووقف بنا المسير وضاعت التآليف واختلطت العلوم، وأصبحنا نتابع ما وجدنا، ألحسن اتباعناه أم لقبح نبذناه؟ وتبدلت العصور وتقدمت العلوم، وطارت الأمم ونحن قعيّدوا علومنا وكتبنا، فإنك لتنظر للرجل وهو ابن القرن الرابع عشر فتحسه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع، مما هو معلول لوقوف تقدم التآليف عند الحد الذي تركه الواقفون² وقد نتج عن الحالة السابقة، حالة جديدة مشكلة وهي:

ثانياً: مشكلة الكثرة في التآليف، وركونها إلى الاختصار والزيادة والنقص

إن الكثرة التي غرقت بها الساحة الثقافية الإسلامية من عديد المؤلفات، لا تظهر تنوعاً ولا إثراء، بقدر ما أنها تخفي عجزاً وخوراً. فحينما عجز العقل الإسلامي مع سنوات الانحطاط عن التجديد ومواكبة التآليف بالتراكم والبناء عليها، اتجه إلى ما كتب سالفاً وأخذ يلخّصه وينشئ عليه الطُّرر والحواشي، ويأتي آخر ويختصر المختصر وهكذا. وهو ما أشار إليه الإمام بقوله: «فكانت من هذه الكثرة أن ناءت بالقدر عن حملها، ودعت الحاجة إلى الأخذ عن جميعها، فطفق كل أحد يختصر ويزيد وينقص على ما يبدو له، فنشأ عن ذلك عقدة اللسان واستتار المسائل تحت الألفاظ، واشتغال

¹ سورة القلم: 4 و3

² ينظر: أليس الصبح بقريب؟: 144

المؤلفين عن النقد والعناية باختزال حرف أو نقص كلمة (...)، حتى صار الكاتبون ينتقدون صاحب الاختصار في بعض التراكيب بأنه لو كان كذا لكان أخصر، فضعفت الأفهام، وتهيأت لشرح تلك المغلقات، وإضاعة بقية الأوقات»¹

وهكذا، انتقل الخلاف العلمي إلى خلاف شكلي في دلالات الألفاظ والتراكيب، وكان ميدانه المؤلفات. فعوض أن يكون التأليف ملفتا لقضية علمية أو نظرية أو فقهية، تناقش بالحجج والأدلة الدالة عليها؛ انقسم الناس على أمور شكلية لا ترقى إلى صميم العلم، ولا يعول عليها في رفع خلاف، أو إزالة اللبس، «فأصبحت لا ترى التأليف إلا مناقشات وخصومات على الألفاظ والعبارات، وفي ذلك يضيع عمر الطالب ويخور فكره، ويخرج رجلا قادرا على المكابرة واللجاج بغير حجج (...)»، ترى تأليفا يظهر بعد آخر، فلا تجد شيئا جديدا، أو رأيا، أو تمحيصا»². ولم يبق بعد المشاكل التي ذكرت إلا الخُلوص إلى نتيجتها، وهي المشكل الأكبر في التأليف:

ثالثا: تنامي ظاهرة التقليد والتساهل في النقول

استفحل ذلك في عصور انحطاط الأمة كثيرا، وساعد عليه تقديس من تقدم من العلماء والصالحين، وتنزيل صلاحهم على صلاح كتبه ومؤلفاتهم. وهذا غيى وغيى، فإن التأليف لا علاقة له بالحالة النفسية والأخلاقية لصاحبه، فقد يؤلف من فسدت أخلاقه كتابا صحيحا في بابه ومجاله، بل قد نجد مؤلفات لكبار الملحدون والعلماء في تخصصاتهم غاية في الدقة والروعة والحسن، ولا يؤثر فساد أخلاقهم في صوابية مؤلفاتهم. ولكن التقليد والحب الأعمى إذا غشى على صاحبه أفقده البوصلة، وجعل على بصره وعقله غشاوة، فكان أن «استفحل التقليد في التأليف، وبعد عن الحقيقة والنقد، وغرهم ما رأوا في تأليف الأقدمين من النقل عن أساطين العلماء، فظنوا ذلك وحده زينة العلم»³. لقد أسلم هذا الوضع إلى التقليد. والمقلد ما ذهب إلى التقليد إلى

¹ أليس الصبح بقريب: 149

² نفسه

³ نفسه

لِعِيٍّ وَضَعَفٍ فِي عَقْلِهِ وَفَهْمِهِ، قَعَدَ بِهِ عَنِ التَّجْدِيدِ وَالْإِبْدَاعِ فِي الْغَالِبِ. وَلِذَلِكَ، لَمَّا مَالِ النَّاسُ إِلَى التَّقْلِيدِ، تَمَّ التَّسَاهُلُ فِي النُّقُولِ دُونَ تَبْيِينِ، إِمَّا لِلتَّسَاهُلِ فِي ذَلِكَ، وَإِمَّا لَزَعْمِ الصَّلَاحِ التَّامِ فِي الْمُؤَلَّفِ كَمَا تَقْدَمُ، حَيْثُ حُيِّلَ لِلنَّاسِ صَعُوبَةُ الِاسْتِدْرَاكِ عَلَى الْمُؤَلَّفِ، وَاسْتِحَالَةُ وَقُوعِ الزَّلَلِ مِنْهُ، فَكَانَ مِنْ ذَلِكَ أَنْ اِمْتَلَأَتِ الْمُؤَلَّفَاتُ بِالْغَثِّ وَالسَّمِينِ، «حَتَّى إِنَّكَ لَتَجِدُ أَقْوَالَ مَا كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَتَسَامَحَ بِعَدِّهَا بَيْنَ الْأَقْوَالِ لَشِدَّةِ ضَعْفِهَا (...)»، حَتَّى انْقَلَبَ الْاِعْتِقَادُ عِنْدَ النَّاسِ أَنْ كُلَّ قَوْلٍ مَسْطُورٍ فَهُوَ صَحِيحٌ لَا يَنْبَغِي الطَّعْنَ فِيهِ، وَلَا يَتَحَرَّجُ مِنَ الْأَخْذِ بِهِ»¹

رابعاً: اختلاط التآليف بالنحل الباطلة

هَذَا مِمَّا عَرَضَ لِلتَّأْلِيفِ فِي وَقْتٍ لَاحِقٍ مِنْ تَارِيخِ الْأُمَّةِ، حَيْثُ صَارَتِ التَّأْلِيفُ وَعَاءً لِلْفِكْرِ الْمُتَحَزَّبِ وَالْمُنْحَازِ، وَمِيدَانًا لِنَصَبِ الْوَلَاءِ وَالْبِرَاءِ عَلَيْهَا، حَتَّى يُمْكِنُكَ أَنْ تَعْرِفَ تَوَجُّهَ وَنَحْلَةَ الطَّالِبِ مِنَ الْكُتُبِ الَّتِي يَقْرُؤُهَا. نَتَجَّ عَنْ هَذَا الْوَضْعِ؛ التَّهْوِيلُ مِنَ الْمُخَالَفِينَ، وَالنَّهْيُ عَنْ قُرْبَانِ كُتُبِهِمْ حَتَّى لَا يَكُونَ فِي ذَلِكَ تَأَثُّرٌ بِمَنْهَجِهِمْ وَمِيلٌ إِلَى طَرِيقَتِهِمْ، وَمَعْظَمُ هَذَا الزَّلَلِ عَرَضٌ لِمُرْبِي وَأَتْبَاعِ الْمَذَاهِبِ وَالنُّحُلِ مِنْ؛ صُوفِيَّةٍ، وَسُفْيَانِيَّةٍ، وَاعْتَزَالِيَّةٍ، وَأَشَاعِرَةٍ. وَغَيْرِهَا. وَكَذَلِكَ الْحَالُ فِي الْمَذَاهِبِ الْفَقْهِيَّةِ زَمَنِ الْانْحِطَاطِ وَالنُّزُولِ. وَلَكِي يَبْقَى ذَهْنُ الْمُتَعَلِّمِ صَافِيًا سَالِمًا مِنَ الْعَوَارِضِ وَالْأَغْلَاطِ الَّتِي تَشْوشُ الذَّهْنَ وَتَعَسِرُ الطَّلِبَ، دَعَا الْإِمَامُ إِلَى تَنْقِيَةِ الْكُتُبِ وَالتَّأْلِيفِ الْمَقْرَرَةِ، خُصُوصًا تِلْكَ الَّتِي تَأَثَّرَتْ بِالْكَتُبِ الْمُرْجَمَةِ عَنِ الْيُونَانِ، وَالتَّصَقَّتْ فِيهَا بَعْدَ بَعْضِ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ؛ كَالْفَلَسَفَةِ، وَالْكَلَامِ، وَعِلْمِ الْمَنْطِقِ. يَقُولُ الْإِمَامُ «يَلْزَمُ أَنْ نَلَاظِ فِي الْكُتُبِ الَّتِي تَقْرَأُ بِهَذَا الْمَحَلِّ أَلَّا يَكُونَ فِيهَا مَا يَمَسُّ الْعُقَائِدَ الدِّينِيَّةَ، وَإِنْ وَجَدَ فِي بَعْضِهَا شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَيَجِبُ تَجْرِيدُهُ مِنْهُ عِنْدَ التَّرْجُمَةِ»²

¹ أليس الصبح بقريب؟: 149

² نفسه: 102

وجب التنبيه إلى أن الإمام إنما يقصد بكلامه المؤلفات التي تخدم العقيدة، وتحمل في طياتها الكفر البواح، والزندقة الصراح. أما ما كان منها محمولاً على التنوع والإثراء، واختلاف أنظار العلماء فيما يجوز لهم الاختلاف فيه، فهذا لا ينبغي التحجير فيه أو المنع منه، اللهم ما كان لضرورة تعليمية مرحلية، فالمعلم من يقدر ذلك. ومن يطالع متن الإمام يجده متنوع المشارب، ومختلط المناهل العلمية والإنسية في تنوع جميل أضفى على الفكر العاشوري سمة التنوع والثراء.

خامساً: عدم مناسبة التأليف لمستوى التلامذة.

مر معنا في مجال إصلاح التأليف أن أول مستفيد من ذلك هم التلامذة أنفسهم، إذ التأليف حبل الوصل، وسبيل الفهم، فإذا كان فيه من الفساد ما ذكر فإن أول من يتأثر بذلك هم التلامذة أنفسهم، فيضعف تكوينهم، ويقل الفهم لديهم. ومن ضرر ذلك عدم مناسبة التأليف لمستواهم، وهذا من أظهر الخلل في التعليم وفي التأليف؛ «وهو جهل المؤلف أو المعلم أو واضع نظام التعليم لمراتب الأفكار، ومقدار قبولها، وبمراتب العلوم بالنسبة لقابلية الأفكار»¹. وهذا الخلل، يتحمل مسؤوليته الكاملة المعلم أو من جعل من مهمته السهر على نظام التعليم، ولكي يأتي التأليف موافقاً لمستوى التلامذة ولتطلعات الإصلاح المنشود؛ ينبغي ضبط من يعتمد على التأليف، «وذلك أن يكون حديد البصر في علمه، مع قوة في النفس تمكنه من الحكم الذي هو أصل التأليف والعلم»²

ونختتم حديثنا عن الخلل في التأليف بخلل نتج عن التضخم في المعارف والعلوم، وعدم استحضار المرامي والغايات المطلوبة من كل علم على حدة، وهو ما يمكن التعبير عنه ب:

¹ أليس الصبح بقريب؟: 150

² نفسه: 151

سادساً: ضرر التخليط في التأليف من علوم شتى

وهذا أيضاً مسلك جر إليه الضعف وعدم القدرة على التحكم في العلم المراد التأليف فيه، والرغبة أحياناً أخرى في استعراض ما في عقل المؤلف من علوم تبين مدى توسعه وتبحره، لكن في هذا إخلال بمبدأ احترام التخصص، وتشتيت لتركيز المتعلم وإدخاله في خضخاض من العلوم، يجعله في الأخير لا يخرج متمكناً من أيٍّ منها، وحاصل ما يحصله شذرات أو مقدمات إلى العلوم ليس إلا.

إن التخليط في العلم الواحد من علوم شتى مرفوض منهجياً، وفكرياً، وتعليمياً أيضاً. والمؤلف البارع هو الذي يقتصد في تأليفه على الغاية المطلوبة، وعلى العلم المراد التأليف فيه، حتى يسهل على القارئ المتعلم استحضار ذهنه، وتتبع أبواب كتابه وفصوله. وقد وصف الإمام حال هؤلاء الذين يتجهون إلى التخليط في مؤلفاتهم فقال: «إذا أخذوا يؤلفون ذاق ذرعهم وخانهم العجز، فراموا تطويل التأليف بالخروج من علم إلى علم، ليذكروا كل ما يعرفون، فجاءت التأليف مختلطة. ومنها نتجت أفكار مختلطة همها العزو والتخليط، فتوارثت العقول ذلك الاختلال واعتادت التشتيت، وأعظم إضرار نال كتب المرتبة الابتدائية، فانظر إن شئت كثيراً منها في حلق التدريس، ترى مدّ الأعناق، وألسنة تلوكها الأشداق، وصياحاً يملأ السبع الطباق، ثم لا تنال بعد الزمان الطويل إلا سواد الأعناق»¹

إن انتقاد الإمام للحالة التي عليها التأليف مدعاة لتجاوزها إلى ضدها، بمعنى أنه يدعو إلى تجنب التخليط في التأليف والاقتصار على العلم المراد الكتابة فيه، ويشترط في المؤلف أن يكون على علم بما يكتب أو ممّن تخرج من ذلك العلم، حتى تكون كتابته فيه عن بينة وبصيرة. وهو يدعو إلى التبصر والحيطة في التأليف، خصوصاً تلك التي وضعت للمرتبة الابتدائية، فلا بد من أن تكون مناسبة لمستوى التلامذة، وأن يكون واضعها على علم بمراتب الأفكار ومناسبتها لمستوياتها التعليمية. كما يدعو الإمام إلى

¹ أليس الصبح بقريب؟: 151

ترك حالة الجمود والتقليد إلى حالة الاجتهاد والتجديد، ومواكبة العصر وعلومه، وهذا نص دامغ لامع للإمام، فيه دعوة حثيثة إلى التجديد والبناء على ما سبق. أسجله هنا بنصّه وحرفه. يقول الإمام: «أما القواعد العلمية التي أسسها لنا السلف، فإن الطالب يقرؤها ويكتسبها لتخدم فكره لا لتستعبد أفكاره، ومتى استأسرت القواعد الأفكار بان خطأ النظر. واعلم أننا متى اقتصرنا في تعليمنا على ما أسسه لنا أسلافنا ووقفنا عند ما حددوا؛ رجعنا القهقري في التعليم والعلم، لأن اقتصرنا على ذلك لا يؤهلنا للحصول إلا على بعض ما أسسوه، وحفظ ما استنبطوه، فنحن قد غلبنا بما فاتنا من علومهم ولو قليلا. أما متى جعلنا أصولهم أسسا لنا نرتقي بالبناء عليها، فإننا لا يسوؤنا فوات جزء من تعليماتهم متى كنا قد استفدنا حظا وافرا بعد وفاتهم»¹. ومن تمام إصلاح المنهج التعليمي لدى الإمام:

ب/ إصلاح اللغة

إذ هي وسيلة الإفهام في تبليغ المقصود، وهي حاملة للفكر وللتصور، ولا يمكن ممارسة أي عملية تفكير من دون لغة تكون مساعدة على إيصال المطلوب. وقد حبا الله أمة الإسلام بأن تكون اللغة العربية هي حاملة رسالتها، ومتولية بيان شرائعه وأحكامه، وذلك لما في العربية من أسرارٍ وحكم عز أن توجد في غيرها؛ مثل تقلب الكلام ما بين الحقيقة والمجاز، والترادف، والخاص والعام. يقول الإمام في بيان مزايا العربية التي لأجلها جعلها الله تعالى مستقر كتابه: «فإن لغة العرب أفصح اللغات وأوسعها لاحتمال المعاني الدقيقة الشريفة مع الاختصار، فإن ما في أساليب نظم كلام العرب من علامات الإعراب، والتقديم والتأخير، وغير ذلك، والحقيقة والمجاز والكنائية، وما في سعة اللغة من الترادف، وأسماء المعاني المقيدة، وما فيها من المحسنات، ما يلج بالمعاني إلى العقول سهلة متمكنة»²، فكان أن قام بهذه اللغة رجال حملوا لواءها،

¹ أليس الصبح بقريب؟: 159

² التحرير والتنوير: 190/19

وجدوا في بيان خصوصيتها وبراعتها، ومن عجب ذلك أن تجد من أعظم من برع في اللغة ممّن هو غير عربي، كالفيروز أبادي وسيبويه وغيرهم كثير.

الفرع الأول: أهمية اللغة في تدبير عمارة الأرض

تتجلى أهمية اللغة في كونها إحدى أهم الأسباب المعينة على عمارة الأرض، والتوصل بها إلى تحقيق مراد الله من الإنسان في الأرض. ولنا أن نتخيّل حجم العنت والمشقة التي كانت ستواجه الإنسان لو لم يهده الله تعالى إلى طريقة سهلة لإبلاغ مراده، فليس بعد نعمة الإسلام والعقل نعمة أكرم وأهم وأجل من نعمة اللغة أو نعمة البيان، إذ هي المكمل لكل ما سبق، ومن خلالها تتجلى عظمة الله وقدرته من خلق الإنسان، ومنحه العقل، وتنزيله الوحي عليه، فاللغة معبرة عن كل هذا وميسرة لذلك التعارف والاتصال المطلوب بين الناس، وهذا المعنى هو ما دندن عليه الإمام في حديثه عن اللغة، حيث اعتبرها: «من أوكد الوسائل لعمارة الأرض، وذلك أن تدبير الإنسان لا يكفي لضرورات نفسه، ولذلك كان مدنيا بالطبع محتاجا لمعونة أبناء جنسه، والمعونة - خصوصية كانت أو عمومية - تستدعي التفاهم بين الجانبين، إذ الإنسان قبل أن يطلع على مراد صاحبه لا يمكن أن يعينه بالفكر أو اليدين، فلذلك تمّم الله نعمة العقل بنعمة البيان، وأودعه في عضو سهل هو اللسان»¹. ويزيد الإمام المسألة إيضاحاً وتفريعاً حسناً، وهو أن من تمام البيان الذي ألهمه الله تعالى الإنسان؛ تعليم القلم، وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِفْرَا وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾  الذّٰى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

² وتعلق القلم بالعلوم والمعارف تعلق أكيد لا نحتاج معه لكثير إيضاح، ففضل القلم على العلوم كفضل اللسان على الإنسان، إذ هو مستودع العلوم وحافظ مجامعها، وناقل قديمها وجديدها، وأفضليته في العلوم أسبق وأعم كما عبر الإمام. يقول مبينا ذلك: «وهو - القلم - وإن كان دون اللسان الحقيقي من حيث عموم النفع

¹ أليس الصبح بقريب؟: 96

² سورة القلم: 4.3

وسهولته، والأمن من غوائل الاطلاع، لكنه يفوقه بحفظ المعارف، وصونها من الضياع. ولولا القلم ما وصلت إلينا علوم سؤالف الأمم، حتى عرفنا العمران وأسباب تقلب الأزمان، ولولا كتب التاريخ ما علمنا أن نمو الاستعمار إنما كان بتعارض الأنظار ولاحق الأفكار»¹

إن من أهم فوائد القلم بالنسبة للعلوم؛ حفظها من أجل المراكمة عليها، والبناء فوقها، لكي تكون البشرية في تقدم صاعد، كما هو حاصل اليوم، ولولا القلم لكانت كل أمة تبتدئ من الصفر، وغاية أفقها أن تحقق ما حصلته غيرها. لكل هذا علمنا مدخل علم اللغة والقلم بعمارة الأرض، وكيف أن استخلاف آدم الأرض كان يقتضي تعليم الأسماء، ومنه تعليم البيان، ومنه الهداية للقلم والسطر. واللغة مظهر من مظاهر رقي الأمة أو انحطاطها، تلو بعلوها وتنحط بانحطاطها، ونحن نرى الأمم القوية كيف تفرض لغتها في كل الميادين وخصوصا منها الميادين العلمية، فما رُئيت أمة قوية ولغتها ضعيفة، والعكس صحيح. ومن مظاهر قوة اللغة اتساعها ومواكبتها للتقدم الحالي عبر نقلها إلى ميادين الطب والتكنولوجيا وغيرها. ولذلك يرى الإمام أن العلماء هم أحوج الناس إلى التوسع في اللغة².

الفرع الثاني: أسباب فساد اللغة العربية عند ابن عاشور

تعدد الأسباب في ذلك بتعدد مناجي الخلل والفساد التي مُنيت به الأمة العربية والإسلامية، وتضافر عوامل عدة أدت إلى انحطاط اللغة، واندراس معالمها بين متداوليها حتى صارت شيئاً غريباً. فهناك أسباب معظمها يدخل ضمن غياب منهج للتعليم والتلقين الجيد، يُسهّل انتقال اللغة بين الأجيال ويُسهّم في تطويرها وبناءها، وقد عد ابن عاشور من ذلك:

✓ إشراف الأسلوب العربي على الاضمحلال بتقادم العصور

¹ أليس الصبح بقريب؟: 97

² ينظر: المرجع نفسه

- ✓ سوء التعليم فيها بسوء فهم المفردات، ومن ثم استعمالها استعمالاً فاسداً
- ✓ البعد عن حفظ كلام العرب من منظور ومنثور، وعن معرفة تاريخ العرب
- ✓ فساد الملكات بالاختلاط، وغلبت الدخلاء على العرب
- ✓ تلقي اللغة تلقي صناعي علمي، لا تلقي سماعي ذوقي، ومشكلة هذا أنها تجعل اللغة لا تثبت بسليقة وإنما بتكلف ومشقة يشوبها بعض النقص
- ✓ إخلال القواميس اللغوية والبعد عن التفقه فيها
- ✓ صرف العناية عن تحقيق مسميات الأسماع، فلا تسمع تفسير مفرد إلا أن يقولوا معروف¹!

والملاحظ أن معظم هذه الأسباب كما قلنا سابقاً، يرجع إلى التقصير في تلقي اللغة، وعدم تنوع أساليب ذلك بما يضمن سهولة تعايش الأجيال اللاحقة معها، وفهمها على الوجه الأحسن.

الفرع الثالث: من أساليب حفظ اللغة:

بعد أن عرض الإمام في كلامه السابق للأسباب الإجمالية التي أدت إلى ضمور اللغة، وضعف أدائها الاجتماعي والنهضوي؛ قام بوضع خطة عملية أو لنقل: قام بوضع مقترحات عملية لإحياء اللغة، وإعادة حضورها التنموي والنهضوي في تاريخ الأمة، كما كانت أيام التقدم والازدهار، ومن أجل هذا كله دافع الإمام عن:

أولاً: التداول العلمي والاجتماعي للغة.

تنبه الإمام إلى أن اللغة يصيبها الموت والجمود إذا كان نصيبها الخطاب بها فقط، لأن الخطاب لوحده دون سند من تداول آخر يجعل من السهولة نسيان اللغة والبعد عنها لأسباب موضوعية، خصوصاً ونحن نعيش اليوم عصر العولمة واقتصاد السوق. فاللغة تموت وتختفي إن كان حظها التخاطب بها فقط. يقول ابن عاشور في هذا الصدد: «فأما لغات الأمم التي لا حظ لها إلا الخطاب بلغاتها، ولم تدون بها العلوم فهي

¹ أليس الصبح بقريب؟: 191 (بتصرف)

تعفو آثارها متى انقضت آثار أمتها، إلا ما يثبتته التاريخ أو يحفظه الآثار»¹. بتأملنا في كلام الإمام نجد أنه يضم دعوة صريحة إلى ضرورة التداول العلمي للغة، وهو هنا يشير إلى أهمية الانتقال باللغة من التواصل الاجتماعي إلى التواصل العلمي وتاريخ العلوم، ونحن اليوم نلاحظ هذا في معظم دول العالم التي تحترم نفسها وتعزز بتاريخها وتدافع عن هويتها، فهاته الدول عمّدت إلى العلوم فترجمتها إلى لغاتها، حتى يسهل على أبنائها تداول العلوم بلغاتهم لا بلغة غيرهم. وفي هذا تنشيط للتلاميذ، ودعوتهم إلى الابتكار والإبداع من داخل مجال تداولهم اللغوي. وهو ما حدث في عصور الإسلام الزاهرة، حيث تحرّكت حركة الترجمة لكاتب اليونان، واستفاد المسلمون كثيرا منها في تكامل العلوم، والاطلاع على ثقافة وحياة الأمم الأخرى².

ثانيا: الاعتبار العملي والمعجمي والديني، من أهم مقومات حفظ اللغة

من الأمور المهمة التي بفضلها تبقى اللغة العربية لغة حية لا تموت؛ تنوع استعمالها وتداولها على نطاق واسع. فقد تضعف وتنحط لكن عناصر الحياة تبقى فيها ما بقيت محفوظة بهذين الاعتبارين:

فأما الاعتبار الأول؛ وهو المعجم العلمي التداولي، فإن له إسهاما كبيرا في حفظ اللغة وتداول مفرداتها، والرجوع إليه كلما دعت الضرورة العلمية أو البحثية. واللغة العربية كما هو معلوم لا تعدم عدة معاجم في اللغة، تحفظ مفرداتها من الاندثار، ومعالمها من المحو والانطماس. ولذلك، عدّ الإمام عدم الاهتمام بهذا التراث الضخم وعدم الرجوع إليه من تضييع اللغة. وعليه، فإن أردنا حسب الإمام أن تبقى اللغة حية متداولة، ينبغي تداول معاجمها وقواميسها الحاملة لمفرداتها وأساليبها، «فأما مفرداتها فربما بقيت كاملة في قواميسها، وأما أساليب التخاطب بها فإنها تحفظ فيما تركه من

¹ أليس الصبح بقريب؟: 191

² ونحن في الدول العربية والإسلامية، لا يزال مشروع تعريب العلوم مشروعا محتشما يظهر بعض الشيء في بعض دول المشرق، ويكاد يختفي في بلاد المغرب، نظرا لسيطرة اللسان الأعجمي والتحكم والتبعية، وغربة النخب المسيطرة والتبعية الفرنكوفونية للأجنبي!

آثارها المتنوعة، إلى عال وواسط ونازل، والكتب القديمة العهد، أفضل مساعد على دوام حياة هاته اللغة»¹

وأما الاعتبار الثاني؛ وهو الاعتبار الديني، فهو أهم وأوثق، والحفظ به أظهر وأبين. ذلك أن الله تعالى اختار لكتابه المحفوظ اللغة العربية لكي تكون حاملة لأسراره وأساليب بلاغته، وعليه؛ فإن المتعلق بالمحفوظ محفوظ. وقد شرفت اللغة العربية بالقرآن أيما شرف، وجُعل الفهم عن الله في القرآن بحسب تعمق الفهم في اللغة العربية، وفي تنوع أساليبها، فمن زاد عن الآخر بفهم اللغة زاد عنه بفهم مراد الله تعالى. يقول أبو إسحاق الشاطبي في هذا الصدد: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم. فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه»². وقد كان العرب زمن نزول الوحي عليهم؛ متضلعين في معرفة لغتهم ومتفهمين لأساليبها ودلالاتها اللغوية وغيرها، ففهموا مقصود القرآن فهما جيدا للوهلة الأولى، وما وقوفهم عن عدم التسليم بكلمة الشهادة أول الأمر إلا لمعرفتهم بمقتضياتها ولزومها، بالنظر إلى ما كانوا عليه من الشرك والتقاليد والأعراف. ثم لا زال الناس يبعدون عن فهم اللغة ومن ثم يبعدون عن فهم القرآن ومراده. ولذلك، طفق العلماء على مر العصور يتنافسون في تحصيل أعلى المراتب في اللغة، لتكون رافعة لهم إلى علياء القرآن وأفقه الرحب، ومعينا لهم على تبين مراد ومقصود الله من خطابه.

من هنا يمكن القول: إنه لا خوف على ضياع اللغة العربية لأنها محفوظة بحفظ القرآن، إلا أن هذا لوحده ليس كافيا كما تقدم من كلام الإمام، ولا بد معه من تسمير سواعد الجد من لدن شبيبنا لتتعمق في الفهم والبحث داخل اللغة، وتحاول توسيع

¹ أليس الصبح بقريب؟: 191

² الموافقات: 131/2

دائرة استعمالها في مختلف الميادين، «فإذا انضم إلى اعتبارها العلمي الاعتبار الديني رسخ قدمها في الوجود، وقاومت أدواء الفناء»¹

ثالثاً: إنشاء مدرسة خاصة بتعليم اللغة

من المقترحات الجادة والمفيدة عند الإمام؛ إنشاء مدرسة خاصة لتعليم اللغة، يرتادها صغار السن، لما في ذلك من أثر محمود في تعلم اللغة، بحيث يشب عليها التلميذ الصغير فتكون له الريادة فيها مع كبره. وفي هذا تشجيع على التخصص وتركيز الاشتغال من أجل جنى أكبر الأرباح وأجودها من العملية التعليمية، ذلك أن من مشاكل تعلم اللغة؛ مزاحمتها وقت الطلب من قبل لغات أجنبية أخرى، فيتشتت انتباه المتعلم ولا يحصّل أي لغة تحصيلًا جيدًا، اللهم مفردات من هنا وهناك، كما هو حاصل في بلادنا مثلاً²

من أجل تجنب كل هذا، اقترح الإمام إنشاء مدرسة خاصة باللغة العربية، تكون ميداناً خصباً لتعلم اللغة والتمكن منها، ولكي يحصل المرجو منها دون مزاحمة، يقترح الإمام بين يدي هذه الخطوة جملة إجراءات وتدابير، كالآتي:

- أن يرتادها صغار السن
- أن يجنبوا الكلام بغير العربية في كل الشؤون
- أن يصرفوا عن سماع محادثات قومهم نجاة من الاختلاط
- إبعادهم عن الكتب الضئيلة التي يطن صداها بأذانهم
- أن يؤدبوا على النطق بالفصحى بوجه عملي تمريني
- حسن اختيار الأساتذة، بحيث يكونون ذوي علم وثيق باللغة
- تلقينهم أشعار العرب وخطبهم، ومعاني القرآن وألفاظه

¹ أليس الصبح بقريب؟: 191

² فالتلميذ قبل نهاية المرحلة الابتدائية يدرس ثلاث لغات (العربية والفرنسية والإنجليزية)، وإذا كان من ذوي اللسان الأمازيغي فإنه يدرس بالإضافة إلى ما ذكر لغته الأمازيغية، وهذا تيّئ يفسد ولا يصلح، ويضر ولا ينفع، ويذهب في سبيله أوقات وأوقات، والأمر هو ضياع الشبيبة التي عليها أمل المستقبل معقود. والعجيب أنهم سمّوا ذلك الخليط والارتباك إصلاحاً!

■ يجنبون السقط من شعر المولدين من جهة اللفظ، ومن جهة مكارم الأخلاق¹.

هذه إجراءات لعمري كافية -إذا صح العزم ونهض لها أساتذة أكفاء- للارتقاء باللغة، وبتخريج أفواج من المهرة الحذقة في استعمالها. ومن ثم، تحقيق التنمية والازدهار. إن ما ذكره سالفنا من أوجه إصلاح اللغة يبقى -في نظري- في كفة، وفي الكفة الأخرى يعادله مقترح الإمام بـ:

رابعاً: إقامة جمعية من جلة العلماء للنظر في تطوير اللغة.

لئن كان ما ذكر من اقتراحات يحفظ ما هو موجود من اللغة، ويبقيه حياً ومتداولاً بين الناس، فإن عمل هاته الجمعية ينصب على تطوير اللغة ومواكبتها لتطور الحياة وحاجة الناس الاصطلاحية في كل زمان. وهذا المستوى من اختصاص أولى العلم ورعاة الأمة ونوابها، أن ينهضوا لهذا العمل والعبء الثقيل، الذي نحن في أمس الحاجة إليه اليوم أكثر من أي وقت مضى، ويتكاثفوا مع بعض لإنشاء جمعية مرموقة تضم خيرة علماء الأمة من شرقها وغربها لأجل إحياء المفردات المناسبة، وتمحيص الحقيقة من المجاز، وتعليق كل لفظ على المعنى المناسب². هذا أمر يحتاج اليوم -كما يعبر- إلى إرادة سياسية لدى قادة الأمة العربية والإسلامية، كي يوفروا لعلماء الأمة كل السبل، ويسروا لهم كل عسير، ويدللوا أمامهم كل العقبات التي يصادفونها في طريقهم لإنجاح هذا العمل الجبار المقتدر. إن عملاً كهذا فيه إكرام وإجلال للقرآن الكريم؛ حيث إن إكرام اللغة من إكرام القرآن، وحفظها حفظ له أيضاً، ولا ينقصنا في عالمنا العربي والإسلامي من يعمل ولكن ينقصنا فقط قرار العمل.

لقد أبان الفكر العاشوري في مسألة إصلاح التعليم عن خبرة واسعة، وإطلاع كبير، ورؤية ثاقبة نقّادة لحركة التعليم ومساره في تاريخ الأمة، كما أن جوانب الإصلاح التي دعا إليها الإمام لا تبتعد ولا تختلف كثيراً عن أحدث النظريات التربوية اليوم،

¹ ينظر: أليس الصبح بقريب؟: 192

² ينظر: المرجع نفسه

والتي تجعل من المتعلم صوب اهتمامها؛ بما في ذلك طريقة تدريسه، وحسن اختيار مؤلفه وأستاذه، وضرورة الضبط والتقييم لكل ما يتعلق بالعملية التعليمية التعلمية حتى تحصل النتيجة وتبدو الثمرة. وقد حاولت قدر المستطاع استنطاق متن الإمام في هاته القضية، والبحث والتنقيب عن أهم أفكاره الإصلاحية وإعادة تنظيمها مع مراعاة الحال وواجب الوقت، وأعتقد بأن المتن لعاشوري لا زال مليئاً بالدرر واللائق الوضيئة، التي يمكن استخراجها من متنه العلمي ومسيرته التعليمية، خصوصاً في جهة تقويم مسار العلوم وسبل إصلاحها.

المبحث الثاني: إصلاح وضع المرأة

المطلب الأول: أهمية المرأة في الإسلام

تعرّضت المرأة في مسيرتها الحياتية لكثير من الظلم؛ تارةً باسم التقاليد والأعراف، وتارةً أخرى باسم الرجولة والذكورة الزائدة، إلا أن أعظم ظلم تعرّضت له المرأة -حسب تقديري- يبقى ظلماً باسم الدين، والدين منه بريء.

الذي حدث، أن أصحاب العقلية الجامدة، والقبليّة المتعصّبة، والذكورة الجامحة، يحاولون تغليف كلّ ما سبق من الظلم باسم الدين، حتى يُكسبوا أقوالهم وأفعالهم شرعيةً الدين وقدسيّته، ولكي يصلوا إلى ما يُريدون تعسفوا في قراءة النصوص، وأولوها تأويلاً سيئاً يخدم ما يرغبون. ونظراً لما للدين من قداسة، فإن الناس بفطرتهم واحترامهم له، يُسلمون القول لكل من يحدثهم باسمه، ولا يستطيعون تعقيباً ولا استدراكاً، وكثيراً ما يتناول هؤلاء الظالمون للمرأة، قضايا يُغذّونها بجهلهم وحقدهم. ومن هذه القضايا صورة المرأة في الإسلام. خصوصاً إذا تمّت مقارنتها بالرجل الذي يبدو سيّداً، وما المرأة إلا أمة بين يديه. ومن أجل جلاء سوء الفهم الذي يصيب المرأة، ليس هناك أوضح وأفصح من كلام رب العالمين، الأصل الذي لا اختلاف فيه بين جمهور المسلمين، وهو القرآن الكريم. وعليه، ارتأيت أن أقف وقفةً قصيرة مع حضور المرأة في القرآن؛ لدفع الشُّبه، وردّ الفهم السقيم إلى مَرَدِّ الصواب.

فأول ما يُطالَعُ في القرآن الكريم وجودُ سورةٍ ترمز للمرأة، وهي: "سورة النساء"، وهو الأمر الذي لا نجده عند الرجل بنفس الصفة. ونطالع في سُور القرآن أيضاً ما يدل على تعلق بشأن المرأة "سورة المجادلة مثلاً"، وهي سورةٌ نزلت في شأن امرأةٍ أتت النبي صلى الله عليه وسلم تشتكي زوجها "خولة بنت ثعلبة"¹. ومن جانب آخر، يسترعي انتباهنا وجود سورةٍ أخرى لامرأةٍ عظيمةِ النَّسَبِ جليلةِ القدر، وهي: "مريم ابنت عمران"، التي ضرب الله تعالى لنا بها مثلاً في العفة والطهر، وصون الشرف. وفي صفحة مشرقة أخرى، يروي لنا القرآن قصةَ آسية امرأة فرعون، باعتبارها نموذجاً للمرأة المؤمنة القانتة الصابرة المحتسبة، التي رَفَضَتْ أن تلطخ يدها في وحل الذنوب وظلم الناس، والتنعّم في حياة القصور التي يُظَلِّلُها ظلمُ فرعون وسحرته، فتضرّعت إلى الله تعالى أن يرفعها إليه ويُنجيها من عمل فرعون، وأن يُبدلها بحياتها معه قصراً في الجنة. قال تعالى في محكم كتابه قارئاً النموذجين معاً "مريم وآسية": ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْفُؤَمِ الظَّالِمِينَ ﴿١١﴾ وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ بَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكَتَبْنَاهُ وَكَانَتْ مِنَ الْفَائِزِينَ ﴿١٢﴾﴾² فصارَتَا قدوة لكل نساء المؤمنين.

وفي جانب السياسة والحكم، سَطَّرَ لنا القرآن نموذجاً للمرأة الملكة، وأعطى لنا بها القدوة في السياسة الرشيدة والتشاور؛ وهي "ملكة سبأ"، حيث قالت: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرٍ مَا كُنْتُ فَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُوا﴾³.

¹ أسباب النزول، النيسابوري: 228. المحقق: كمال بسيوني زغلول. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى، 1411 هـ.

² سورة التحريم: 11، 12.

³ سورة النمل: 32.

لا جرم أن الاحتفاء الذي لقيته المرأة في الإسلام جعلها تهرع إلى الدخول في بابه، والالتزام بأحكامه وآدابه. ولذلك برز في الإسلام الأول نساء كن لهن أعظم الأثر. منهن على سبيل المثال لا الحصر: أمنا "خديجة بنت خويلد"، التي كانت الدرع الواقعي والصدر الحاني للنبي عليه السلام في بداية الدعوة، فهي التي آوته إذ طرده الناس، وصدفته إذ كذبه الناس. قال عليه السلام في حقها حينما غارت منها أمنا عائشة قائلة: «قَدْ أَبْدَلَكُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهَا خَيْرًا مِنْهَا، قَالَ: " مَا أَبْدَلَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَيْرًا مِنْهَا، قَدْ آمَنْتُ بِهَا إِذْ كَفَرِي النَّاسُ، وَصَدَّقْتَنِي إِذْ كَذَّبَنِي النَّاسُ، وَوَأَسْتَنِي بِمَالِهَا إِذْ حَرَمَنِي النَّاسُ، وَرَزَقَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَدَهَا إِذْ حَرَمَنِي أَوْلَادَ النِّسَاءِ »¹

إن النبي الكريم عليه السلام، حينما يمدح أمنا خديجة رضي الله عنها، إنما يمدحها لأفعال مخصوصة رآها ماثلة في سلوكها وقولها، وإذا تأملنا عميقا في الحديث؛ فإننا سنجد أنه عليه السلام يمدح؛ المرأة المؤمنة، الصادقة، التاجرة، العظوفة، الودودة، الولودة. وأما المرأة الثانية فهي "أم عمار سمية"، التي خالط الإسلام قلبها وعقلها هي وزوجها وابنها، فأبت أن ترجع عنه. فلاقت بذلك سوء العذاب، حتى استشهدت. وقيل عنها: أول شهيدة في الإسلام. قال مجاهد: «أول شهيد كان في أول الإسلام استشهد: أم عمار سمية، طعنها أبو جهل بحربة في قلبها»². لقد استطاع الإسلام أن يخرج من المرأة أحسن ما فيها، واستطاعت هي الأخرى من خلال التزامها بالإسلام أن تظهر تضحية لا تقل عن تضحية الرجل، وتثبت بذلك أنها أهل لكل مكرمة وصلاح، كحال شقيقها الرجل الذي أكرمهما الله تعالى بالإسلام. لقد ثور الإسلام الطاقات الكامنة في المرأة ونبه الناس إلى أن المرأة عظيمة في فعلها، إذا حسن استغلال طاقتها الاستغلال الأمثل نحو قضية سامية كقضية الإسلام. ومن هنا بدأت -العقلية

¹ أخرجه الإمام أحمد في مسنده. مسند: النساء. مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها. وقال عنه المحقق: شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح: 356/41. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م

² السيرة النبوية، لابن كثير: 494. تحقيق: مصطفى عبد الواحد. الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان. عام النشر: 1395 هـ - 1976 م

الذكورية -إن صحت التسمية تفيق وتنبّه لما كان عنها غافلا سنوات من الظلم، والفجور في التعامل مع المرأة.

كان أول عمل الإسلام في شأن المرأة بحسب الإمام، إلحاق المرأة بالرجل في التكاليف؛ من اعتقاد، وعمل، وآداب، ومعاملات¹، وأعلنت حقوق المرأة آية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾²، فكان هذا الإلحاق أول عمل إصلاحي يزعم به الإسلام معتقدات أهل الجاهلية والشرك، وكان بمثابة الحجر الذي ألقى في بركتهم الأسنة. ففكرة مساواة المرأة للرجل في الحقوق، فكرة لا قبل لهم بها، إذ فيها إعلاء من قيمة المرأة، وفيها أيضا الاعتراف بها كيانا مستقلا له شخصيته وحظوظه، فكان هذا أول بداية لتصالح الناس مع المرأة عبر التاريخ.

فعن تحصيل الثواب، نطالع قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنِثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

﴿3

ونُلْفِي فِي شَأْنِ الْمَمَارِسَاتِ التَّعَبُّدِيَّةِ، وجود المرأة بجانب الرجل سواءً بسواء. يقول تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْفَٰئِتِينَ وَالْفَٰئِتَاتِ وَالصَّٰدِقِينَ وَالصَّٰدِقَاتِ وَالصَّٰبِرِينَ وَالصَّٰبِرَاتِ وَالْخَٰشِعِينَ وَالْخَٰشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّٰتِمِينَ وَالصَّٰتِمَاتِ وَالْحَٰمِلِينَ وَالْحَٰمِلَاتِ

¹ ينظر؛ أصول النظام الاجتماعي: 97

² سورة البقرة: 226

³ سورة النحل: 97

فُرُوجَهُمْ وَالْحَفِظَتِ الذَّاكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا¹

وفي شأن التهيب وترتيب العقوبة على الفعل، يقول تعالى في آخر سورة الأحزاب: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا²﴾

وفي شأن الأمر بالآداب والتحلي بالأخلاق الفاضلة، نقرأ قوله تعالى: ﴿فَلِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣١﴾﴾ وَلِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا³

وهكذا؛ فإننا بمطالعتنا لمجموع هذه الآيات نخلص إلى أن الخطاب الشرعي خطاب عام لكل الناس، ولا تمييز فيه في أغلب نداءاته وأوامره، فالجامع المشترك إذا هو التساوي بتقاسم الأعمال، وفق مبدأ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى⁴﴾.

المطلب الثاني: ابن عاشور والمرأة

على غرار المصلحين الأوائل أساتذة الإمام ابن عاشور في الدعوة الإصلاحية، وعلى رأسهم محمد عبده، ورشيد رضا، اهتم الإمام بقضية المرأة وبشأن ترقيتها، ومنحها وضعاً اعتبارياً في المجتمع وفي مسار إصلاحه. خصوصاً وأن «حقوق النساء لم تكن مما

¹ سورة الأحزاب: 35

² سورة الأحزاب: 73

³ سورة النور: 30، 31

⁴ سورة الزمر: 7

يلتفت إليه أو كانت متهاونا بها، وموكولة إلى مقدار حظوة المرأة عند زوجها¹. فكانت المرأة بسبب ذلك مهضومة الحقوق مسلوكة الإرادة لا تقوى على شيء لنفسها، إلا ما منحه لها الرجل بحكم الزوجية، أو العبودية، أو شيء آخر. حتى جاء الإسلام فأقام حقوق المرأة، وبين تفاصيلها بما لا مزية عن الخير فيه. ومن اهتمام الإمام بالموضوع أنه بدأ الحديث عنه أولاً في خطة الإصلاح، ضمن مشروعه الكبير؛ النظام الاجتماعي في الإسلام. وأفرد له مبحثاً خاصاً ضمن القسم الأول من كتابه بعنوان: "شأن المرأة في الإسلام"

وسأحاول بحول الله تعالى تثوير المتن العاشوري في قضية المرأة، والوقوف على مكان التجديد وعمق التحليل في مسائل مخصوصة تتعلق بالمرأة، وذلك بعد الوقوف على حالة المرأة في الجاهلية؛ كي يُعرف فضل الإسلام عليها، والسُّمُّ الذي رفعها إليه. ومن أهم القضايا التي سأتناولها بالبحث والدراسة في متن الإمام:

- ✓ من صور المرأة في الجاهلية
- ✓ الفروق المقررة بين الرجل والمرأة ورجعوها لقضية الفطرة
- ✓ قضية التعدد (أسبابه، ومقاصده، وحكمة تقييده بعدد)
- ✓ حقيقة المهر
- ✓ المرأة والإيلاء
- ✓ القول في تفضيل الرجل على المرأة ودفع بعض الإشكالات: (القوامة، والنشوز والضرب)

الفرع الأول: من صور المرأة في الجاهلية

شغلت قضية المرأة الناس منذ القدم، على تفاوت في هذا الاشتغال؛ ما بين مُظهرٍ للرق والاحترام والكرامة، وبين مظهرٍ للظلم والتّعسف، وهضم الحقوق. «ذلك أن حال المرأة إزاء الرجل في الجاهلية، كانت زوجة أم غيرها، هي حالة كانت مختلطة بين مظهر

¹ التحرير والتنوير: 396/2

كرامة وتنافس عند الرغبة، ومظهر استخفاف وقلة إنصاف عند الغضب»¹، وفي كلا الحالتين نجد المرأة مفعولاً بها لا فاعلة، تابعة لا متبوعة، تقف تحت رحمة مشاعر الرجل.

أما عن ظلم المرأة، فقد كان للجاهلية منه نصيب كبير؛ حيث لم يكن لها وضع اعتباري خاص، ووجودها مرتبط بوجود الرجل الذكر، تحضر بحضوره وتغيب بغيابه. ويطلعنا القرآن الكريم عن صور شتى من أنواع الظلم الذي كان مضروباً على المرأة في الجاهلية. من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾². فقد أشارت الآية إلى ظلم مهين كان يقع على المرأة، ينفي عنها إنسانيتها وشخصيتها المستقلة، حيث كانت متاعاً يورث كما تورث الأموال. قال ابن عباس: «كَانُوا إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ كَانَ أَوْلِيَاؤُهُ أَحَقَّ بِأَمْرَاتِهِ، إِنْ شَاءَ بَعْضُهُمْ تَزَوَّجَهَا وَإِنْ شَاؤُوا زَوَّجُوهَا، وَإِنْ شَاؤُوا لَمْ يُزَوِّجُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا مِنْ أَهْلِهَا، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي ذَلِكَ»³، فانظر كم من مشيئة تقبّع المرأة تحتها، كلها راجعة إلى مزاج الرجل وأهله، ولا وجود فيها لمسحة عقل أو ضمير. ورجوعاً للآية السابقة، فإن عدم الحل فيها معناه؛ حرمة الفعل وضرورة تجنبه، إذ لا مصوغ له؛ ولأنه حاطٌّ من قيمة المرأة التي شأنها أن ترفع، حيث كانوا لا يرون لها حقاً في مطالبة بميراث ولا بمشاركة في اختيار مصيرها، ولا بطلب ما لها منهم⁴.

¹ التحرير والتنوير: 397/2

² سورة النساء: 19

³ أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب: تفسير القرآن. باب: باب {لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها، ولا تعضلوهن لتذهبن ببعض

ما آتيتموهن} [النساء: 19]: 44/6

⁴ ينظر: التحرير والتنوير: 299/2

ومن صور الظلم للمرأة في الجاهلية، ما أخبر عنه القرآن بقوله: ﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سِيلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾¹. فالآية تحكي عن صورة قاتمة، كان العقل الجاهلي غارقاً فيها، وهي ما كانوا يفعلونه من وأد البنات، مخافة العار وتسلط الأعداء للغنيمة والسبي. وكانوا يئدون بناتهم، بعضهم يئد بحدثان الولادة، وبعضهم يئد إذا يفعت الأنثى ومشيت وتكلمت، أي: حين تظهر للناس لا يمكن إخفاؤها. وذلك من أفضع أعمال الجاهلية². وكانت البنت لعنة لأمتها كذلك إذا ولدتها. فكان الرجل إذا أنجب له زوجه بنتاً تغير لون وجهه واكفره، ثم يختفي عن الأنظار لسوء البشرى، لا يفكر إلا في التخلص من الفتاة بالوأد³. وكانت بعض النساء يتعجن من الحنق الذي يبديه الرجال اتجاههن بسبب ولادة الأنثى، وكأنهن المسؤولات عن ذلك، حتى أنشدت إحداهن شعراً، تذكر بعلمها وقد هجرها لأنها تلد البنات:

يغضب إن لم نلد البَيْنَا ... وإنما نُعطي الذي أُعطينا⁴

أمام هاته الصورة القاتمة للمرأة في الجاهلية، يلفت الإمام نظرنا إلى وجود حالات قليلة، لوحظ فيها شيء من العناية والاهتمام بالمرأة، منها طلب الأكفاء في الزواج، فقد كان العرب يتخيرون لنطفهم طلباً للسؤدد والجاه والرفعة «فالمرأة في العرب لم تكن مثل الأمة كما يتخيله بعض الباحثين، بل كانت محل الكرامة والحرمة»⁵. وهذا صحيح، لكن حفظ الكرامة والحرمة هنا لا لنفس المرأة، ولكن لخشية حصول العار بالرجل ونقص هيئته ومكانته بين الناس. لأجل ذلك كان يحتاط

¹ سورة التكوين: 9.8

² ينظر: التحرير والتنوير: 185/14.

³ على نحو ما نقرأ في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿١٠﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١١﴾﴾ سورة النحل: 58. 59.

⁴ مجمع الأمثال، للنيسابوري: 64. المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد. الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان. عدد الأجزاء: 2.

وقد ذكر القصة أيضاً ابن عاشور في تفسيره. التحرير والتنوير: 185/14

⁵ أصول النظام الاجتماعي: 98، لم يذكر الإمام هنا من يقصد بالكلام.

لأمرها، ويجعلونها في صون وحفظ، وهذا مع الأسف يجعل المرأة دائماً محط الالتمهان والحقارة؛ ذلك أن صونها وحفظها في الجاهلية لم يكن خياراً ومبدأً عاماً، بل كان يقع تحت ذريعة حماية شرف الرجل، وعدم دخول العار إليه من جهة المرأة. ولذلك بقيت المرأة «مهمسومة في كثير من حقوقها في المجتمع، وملغاة في تثقيفها وترقية تفكيرها»¹، وهنا يمكننا الوقوف على مظهر من مظاهر تناقض الرجل العربي قبل الإسلام في تعامله مع المرأة، ففي الوقت الذي تكون فيه المرأة محط الكرامة والشرف، فإنها مع ذلك لا تمكن من حقوقها ولا يعترف لها بمجهودها داخل الأسرة، مما يعني أن هذه كرامة مغشوشة، وحرمة مزيفة لتغطية نزوات الذكورة في كل زمان ووقت. إلا أن هذا التناقض لم يكن لدى العرب على وزن واحد، ولا على سبيل متصل. كما قال الإمام: «فقد كان شأن العرب في هذين المظهرين متفاوتاً بحسب تفاوتهم في الحضارة والبداءة، وتفاوت أفرادهم في الكياسة والجلافة، وتفاوت حال نسائهم في الاستسلام، والإباء، والشرف وخلافه»².

لقد تعجب الإمام بداية الأمر كما يتعجب أولي النهى، كيف لا تكون المرأة في مكانتها اللائقة، وكيف يرغب عن خدماتها الجليلة ومشاركتها الإبداعية في صرح المجتمع، والتي لا ينكرها إلا جاحد؟ يقول في هذا الصدد: «وكيف تعزل المرأة عن الإصلاح جانباً، وهي أحد صنفي البشر وهي متولية تربية الأبناء الذين بهم بقاء النوع»³، فهي إذن بهذا المعنى المجتمع كله، وصالح النسل وفساده رهين بصلاحها أو فسادها.

الفرع الثاني: الفروق المقررة بين الرجل والمرأة ورجوعها إلى مسألة الفطرة

تعتبر قضية الفروق الموجودة بين المرأة والرجل، إحدى القضايا التي يثار فيها نقاش كبير، وذلك من حيث تحديد اختصاص كل واحد منهما، ومن حيث الأسباب

¹ أصول النظام الاجتماعي: 98

² التحرير والتنوير: 397/2

³ أصول النظام الاجتماعي: 97

الدافعة إلى وجود هذا الفرق بين الجنسين. وهل الخطاب الشرعي خطاب ذكوري بامتياز؟؟ وما حض المرأة منه؟

أنوه ابتداء إلى أن الأمر لا يتعلق بالمفاضلة بين جيد وسيئ، أو بين قبيح وذميم، حتى نحكم بأن هذا النوع مُفضّل على ذلك النوع، إذ لا يصح هذا في ميزان البشر الذين خلقهم الله تعالى من نفس واحدة. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ بِتَفْؤُا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾¹. وعليه؛ فإن ما يلحظ فيه تخصيص للرجل دون المرأة راجع -حسب الإمام-

إلى الاختلاف الحاصل في فطرة كل منهما، ويرجع أيضا إلى الاختلاف في الاستعداد النفسي والفطري للقيام بالعمل أو عدمه. ومن الأمثلة التي ساقها الإمام للتدليل على ذلك؛ قول أم سلمة رضي الله عنها للنبي صلى الله عليه وسلم: قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَغْزُو الرِّجَالُ، وَلَا نَغْزُو، وَلَنَا نِصْفُ الْمِيرَاثِ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾². فقد طلبت المرأة ههنا، ما هو فوق طاقتها وما

لا سبيل لها ولأمثالها على تحمله. ذلك أن حالة الغزو يناسبها قوة في البدن، وشدة وبأس على النوائب، توجد غالبا في الرجال دون النساء. ولا يعني هذا وقوف الأمر دون مشاركة المرأة في الحرب، بل طفق الصحابييات رضي الله عنهن يبحثن عن سبيل أخرى يشاركن بها الرجال في الحرب، لأنهن علمن من خطاب الشارع أن الأمر لا يتعلق بالمنع ابتداء ولا انتهاء، وإنما يتعلق بعدم وجود شروط كافية لهن للمشاركة في الحرب ولأوائها. لذلك قرأنا عن صحابييات كثر أخذن في المشاركة بما يتوافق وفطرتهن

¹ سورة النساء: 1

² النساء: 32. الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده. وقال عنه الشيخ الأرنبوط المحقق: إسناده ضعيف. مسند أحمد: 44 / 320. ينظر أيضا؛ التحرير والتنوير: 48/1.

واستعدادهن للحرب. ومن أمثلتهن؛ "نسيبة بنت كعب"¹، «فقد شاركت مع النبي صلى الله عليه وسلم في معركة أحد، وكانت كما تحكي عن نفسها تحمل معها قرب الماء، وتسقي العطشى وتداوي الجرحى. بل اضطر معها الحال أن تدافع وتشارك في الحرب بحد السيف والرمح، دفاعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم»².

يعتبر الإمام الفطرة إحدى المحددات الشرعية لابتناء الخطاب الشرعي عليها فيما يتعلق بالذكر والأنثى، وذلك بحسب أحوال كل صنف، «فكما حرمت المرأة من الجهاد، حرم الرجل من الحضانة وهكذا»³. وإذا فهم الأمر كذلك، حلت كثير من المشكلات التي توهم أصحابها أنها مشكلات في الأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة، وكان أهم ما ينبغي أن يوجه النظر إليه؛ ضرورة التفكير فيما يصلح الرجل والمرأة على السواء، كل بحسب فطرته وطبيعته، ومعرفة أن أية وظيفة تعطى لأحدهما لا تتعلق باستعداداته وموهبته، إنما هي ضرب من المحال، وجراً للحرج الشديد على كل الأطراف. وقد علمنا من خلال المباحث السابقة، -خصوصاً مبحث العدل والحرية والمساواة- أن ليس هناك تخصيص غير معقول المعنى والحكمة، بل كل يجري وفق قدر معلوم.

أما الخطاب الشرعي فإنه مبتنى على معهود العرب في التخاطب كما قال الشاطبي⁴، ولا يفهم عقلاً إلا بوضعه ضمن سياق الاستعمال العربي القديم. فقد جرت العادة عند العرب؛ أنهم إذا خاطبوا جمعاً فيه ذكور وإناث، أن يجروا الخطاب بالتذكير على طريقة التغليب، وخطاب التشريع يشبه مقام الخطاب، والخطاب الشرعي يقصد الأمة كلها بنداؤه، إلا ما جاء الدليل بتخصيصه لجنس أو طائفة من الناس. ويضيف الإمام ملمحاً آخر؛ وهو أن الأئمة متفقون على أن صيغ العموم التي في

¹ أم عُمارة. نسيبة بنت كعب بن عوف المازنية الأنصارية، من بني النجار: صحابية، اشتهرت بالشجاعة. وكانت تخرج إلى القتال، فتسقي الجرحى وتقاتل. وأبلى يوم أحد بلاءً حسناً، وجرحت اثني عشر جرحاً، بين طعنة رمح وضربة سيف، وكانت ممن ثبت مع رسول الله حين تراجع الناس. توفيت: 13 هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء: 278/2

² سيرة ابن هشام: 81/2

³ أصول النظام الاجتماعي: 100. المحقق: طه عبد الرؤوف سعد. الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة. عدد الأجزاء: 2

⁴ الموافقات: 103/2

القرآن تشمل النساء؛ (من الشرطية، وكل، وجميع، وغيرها)، ولو كانت جارية في صيغتها على جمع الذكور، فإنها تشمل النساء كذلك في الشرع لعموم أدلة الشريعة. واستدل الإمام على ذلك بدليل من القرآن؛ وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَا يَتْلُوَ إِلَّا وِلْيَ الْأَلْبَابِ﴾ إلى قوله: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلٌ عَمِلَ مِنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَأْتُ مِنْ بَعْضِكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾¹، فأسند الدعاء لضمائر الرجال، وجاوبهم على دعائهم بالتعميم، فعلمنا أن صيغ التذكير في القرآن تشمل النساء.²

الفرع الثالث: ابن عاشور وتعليم الفتاة

لا عجب أن نجد الإمام من المدافعين الكبار عن مسألة تعليم الفتاة، ليس قولاً وكفى، وإنما عملاً أيضاً. فما إن تولى مشيخة الجامع الأعظم 1945م حتى بادر إلى تمكين الفتاة المسلمة من التعليم في الزيتونة، حيث فتح سنة 1949 فرعا زيتونيا خاصا بالفتيات سمي بـ: "مدرسة السيدة عجولة"، واستمر في عمله إلى أن صدر قرار إغلاق الزيتونة 1958م³. وأما عن العلم الذي تطالب به المرأة، فالإمام يرى أنها تطالب بما يجري مجرى مراعاة التشريع في قضية المرأة، ليس تفضيلاً للرجل عليها، ولكن لمناسبتها لذلك التشريع⁴.

وبالنظر إلى الفروقات الكامنة بين الجنسين، والتي ترجع إلى الفطرة كما تقدم، وإلى استعداد كل واحد لما جبل عليه؛ سيكون من الظلم لأحد الطرفين أن نطالبه بما ليس من استعدادده، ولا من فطرته، ولا ما جرت العادة به. وهذا الأمر مستحسن، لكن يخاف معه أن يتم منع المرأة ومصادرة حقها في التقدم لكثير من المسؤوليات والمهام

¹ سورة آل عمران: 190 إلى 195

² ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 92

³ ينظر: ابن عاشور، لابن خوجة: 166

⁴ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 100

بدعوى أنها امرأة، أو كونها لا تليق بهذا المقام. فالواجب على أهل النظر تمحيص الأمر، وترك الشأن لصاحبه، لتنظر أيها أصلح لها حالا ومستقبلا.

الفرع الرابع: ابن عاشور ومسألة التعدد: أسبابه، ومقاصده، وحكمة تقييده

بعدد

شكلت هذه القضية محور التفكير والمدارسة لدى جل المدارس الإصلاحية، خصوصا بالمشرق العربي، وتناثر الفهم حولها بين موسّع ومضيّق، وبين مبيح ومحرم. ومرد هذا الاختلاف راجع إلى تباين وجهات النظر في تفسير الآيات الواردة في الموضوع. أما ما يهمننا فهو رأي الإمام ابن عاشور، والذي يستشف من تحريراته في المسألة، أنه يميل إلى تقييد الزواج ومنعه ما أمكن ذلك، وهو الأولى في نظره. فحينما عرض بالتفسير لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾¹، قال: «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»². ذلك أن العدل بين الزوجات فيما تقتضيه الحاجيات المادية والمعنوية صعب جدا، خصوصا في جانب المعنويات، فلما كان ذلك متعذرا في الغالب؛ فُهِمَ بأن التعدد لا يطيقه أي أحد، ولا يسهل على أي كان. وبعد وضع الله تعالى للرجال التخيير في الاقتصار بالواحدة إذا خيف عدم العدل، ثنى بالآية التي تليها فقال عز وجل: ﴿وَلَسْتَ تَسْتَطِيعُونَ أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾³. مما يفهم معه استحالة بلوغ الغاية في العدل، ومنه أن

الاقتصار على الواحدة أولى وأجدى.

¹ سورة النساء: 3

² التحرير والتنوير: 226/4

³ سورة النساء: 128

لما كان التعدد ضروريا في بعض الحالات التي ليس للإنسان فيها اختيار؛ كمرض الزوجة بمرض خبيث، أو طلبا للولد بسبب العقم، وجّه الشارع الحكيم وصية جامعة مانعة، تحفظ على الزوج أزواجه وتقيه شر مشاكل تعدد الزوجات، فكانت هذه الوصية هي: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ بِتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّفَةِ﴾¹، فأوصى الله تعالى الأزواج بعدم الميل بالرعاية والاهتمام إلى جانب زوجة دون أخرى، حتى لا تحس إحداهما بالغيرة، فتتكس عليه معيشتة وتجعله في ندم من أمره. وقد أشار الإمام في تفسير هذه الآية إلى ما يمكن اعتباره؛ نوعين من أنواع الميل:

ميل اختياري، وميل اضطراري:

فأما الميل الاضطراري؛ فهو الميل الذي يأتي من جهة المرأة، وهو راجع لسلوكها وحسن معاشرتها لزوجها، «لأن الله جعل حسن المرأة وخلقها مؤثرا أشد التأثير، فرب امرأة لبينة خفيفة الروح، وأخرى ثقيلة حمقاء، فتفاوتتهن في ذلك وخلو بعضهن منه يؤثر لا محالة تفاوتا في محبة الزوج بعض أزواجه

وأما الميل الاختياري؛ وهو أن يروض الزوج نفسه على الإحسان لامرأته، وتحمل ما لا يلائمه من خلقها أو أخلاقها ما استطاع، وحسن المعاشرة لها، حتى يحصل من الإلفة بها والحنو عليها اختيارا بطول التكرار والتعود، ما يقوم مقام الميل الطبيعي»²

أولا: الأسباب

معلوم أن الأحكام الشرعية التي جاء بها الله تعالى تحمل ما لا يحصى من المصالح والمقاصد المتجددة حسب كل زمان. هذه المقاصد، هي التي جعلت أسبابا لطلب الحكم الشرعي والرغبة فيه. ومن هذه الأحكام؛ حكم التعدد، الذي جعل له الشارع الحكيم مقاصد جتى رحمة بعباده، وتماشيا مع رفع الحرج والمشقة عنهم. وبمطالعة متن ابن

¹ سورة النساء: 128

² التحرير والتنوير: 218/5 (بتصرف)

عاشور، فإنني وجدته يثبت حكم التعدد بشرطين هما: "القدرة والعدل"¹. فجمع بقوله "القدرة"، كل ما يدخل تحت الإمكان المادي للتعدد؛ من مال، وسكن، وقوة جسمانية، إلى غير ذلك، وجمع بقوله "العدل"، كل ما يدخل تحت الشروط المعنوية التي يتطلبها العدل في الحقوق والواجبات والاهتمام وما إلى ذلك.

أما المقاصد التي شرع لأجلها التعدد فهي كثيرة، والأسباب على الكثرة منها، مع كونها متجددة بحسب كل وقت وزمان. وفي متن الإمام كلام مختلط بين المقاصد والأسباب، قمت بتمييز بعضها عن بعض، فكانت كالآتي:

■ منها أن النساء أكثر من الرجال في كل أمة؛ لأن الأنوثة في المواليد أكثر من الذكورة

■ ومنها أن الرجال يعرض لهم من أسباب الهلاك في الحروب والشدائد ما لا يعرض للنساء

■ ومنها أن النساء أطول أعماراً من الرجال غالباً، بما فطرهن الله عليه

■ ومنها أن الشريعة قد حرمت الزنا، وضيق في تحريمه لما يجر إليه من الفساد في الأخلاق والأنساب ونظام العائلات، فشرعت بديلاً عن ذلك الزواج الحلال

ثانياً: المقاصد

■ منها أن في ذلك وسيلة إلى تكثير عدد الأمة بازدياد المواليد فيها

■ ومنها أن ذلك يعين على كفالة النساء اللائي يحتجن لذلك

■ ومنها قصد الابتعاد عن الطلاق إلا لضرورة

كل هذا تظاهر واحتشد، فناسب أن يوسع على الناس في تعدد النساء لمن كان من الرجال ميالاً للتعدد مجبولا عليه²

¹ ينظر؛ التحرير والتنوير: 226/4

² نفسه: 218/5، (بتصرف)

إن الناظر إلى مقاصد الزواج عند الإمام، يجد أن كلها آيلة إلى تحقيق مصلحة الزوجة، في الإنفاق والسكن، أو مصلحة الأمة، والمتمثلة في تكثير سوادها بالجيل النافع الصالح. والمتأمل في الأسباب التي جعلها الإمام داعية إلى الزواج، يُلَفِّ معظمها مبنيا على الجانب الاجتماعي والأسري وما يدعو إلى حفظه، وخصوصا في جانب المرأة. وذلك بإيجاد من يحفظها حالة الحرب بسبب موت الزوج، أو في حالة وجود أعداد كثيرة من النساء ولا معيل لهن.

من هنا يمكننا القول: إن التعدد الذي شرعه الإسلام إنما جيء به كحل مؤقت لحل بعض المشاكل الاجتماعية التي تطرأ، ويكون التعدد فعلا هو الحل الأمثل لها، وهذا ما نفهمه من قول فقهاءنا بجواز تقييد الإمام للمباح، إذا رأى من المصلحة ذلك¹، والتعدد من هذا المباح. وعلى العموم، يبقى التعدد بطبيعة الحال أحسن وأهم من حياة الميوعة والمخادنة.

ثالثا: حكمة التقييد في عدد التعدد.

ذهب الإسلام في إباحة التعدد إلى تقييده بعدد، وعدم ترك الأمر مطلقا كما كان الحال عليه في الجاهلية، فإن التعدد حينها لم يكن له عد، ولا حصر. وهذا أمر ينبغي التنبيه له لمعرفة فضل الإسلام في هذا الجانب. فتقييد التعدد بعدد يعتبر فتحا إسلاميا جديدا لم يسبق إليه لا من العرب ولا من غيرهم، وأما الحكمة من ذلك، فقد حاول كثير من العلماء -حسب الإمام- توجيه المسألة، لكنهم «لم يبلغوا الغاية المرضية، وإنما مرد ذلك إلى نسبة عدد النساء من الرجال في غالب الأحوال، وباعتبار المعدل في التعدد فليس كل رجل يتزوج أربعاً، فلنفرض المعدل يكشف عن امرأتين لكل رجل، يدلنا ذلك على أن النساء ضعف الرجال»². فالأمر راجع إلى نسبة النساء من

¹ أخذ فقهاؤنا هذه القاعدة من الحكم العام الذي يضبط تصرف الإمام بالمصلحة، فلا يقيد ولا يوسع إلا بحسبها، كما قال ابن النجيم: «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة». الأشباه والنظائر: 104. وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م.

² التحرير والتنوير: 227/4

الرجال بحسب كل زمان، على أن هذه النسبة في ازدياد مع مر السنين، واستشهد الإمام هنا بحديث أنس؛ «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَكُونَ فِي الْخَمْسِينَ امْرَأَةً الْقِيَمُ الْوَاحِدُ، وَتَكْثُرُ النِّسَاءُ، وَيَقِلَّ الرِّجَالُ»¹

وهكذا يتحصل لنا من مجموع هذه النظرات والمباحث؛ أن التعدد يطرأ للإنسان في حياته، لا حل له بغيره، فيذهب وراءه إذا توفرت له شروطه ولوازمه. أما إذا لم يقدّر للتعدد داع وسبب، فإن الأصل ما ذكرته الآية الشريفة: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾².

لقد فهم الإمام من هذه الآية ترك التعدد والاقتصار على واحدة؛ «لأن التعدد يعرض المكلف إلى الجور وإن بذل جهده في العدل، إذ للنفس رغبات وغفلات، وعلى هذا الوجه لا يكون قوله: (أدنى ألا تعولوا) تأكيداً لمضمون (فإن خفتم ألا تعدلوا)، ويكون ترغيباً في الاقتصار على المرأة الواحدة أو التعدد بملك اليمين، إذ هو سد ذريعة الجور»³. فيكون منع التعدد سداً لذريعة الجور التي هي آتية لا محالة، وأما موقع هذا الجور في التعدد الذي توجد أسبابه، فإن المصلحة التي تتحقق هنالك بهذا التعدد تكون غالبية وأهم، فلا يلتفت إليها.

الفرع الخامس: حقيقة المهر

من أركان الزواج في كتب الفقه؛ الصداق، وهو أحد الأركان التي لا تقوم حقيقة الزواج إلا به، ولذلك حرم إسقاطه، ولا بد من تأكيده وتقريره. وقد بحث الفقهاء منذ الزمن الأول في حقيقته وغايته، والحكمة من تشريعه، فلاح من ذلك قول بعضهم: «إن الله جعل المهر بدلاً عن البضع، أي وُضِعَ مقابلًا لتمكين المرأة نفسها للرجل، وقام مقام

¹ أخرجه الإمام أحمد في مسنده. مسند: المكثرين من الصحابة. مسند أنس بن مالك رضي الله عنه. قال شعيب الأرناؤوط المحقق: إسناده صحيح على شرط الشيخين: 242/19

² سورة النساء: 3

³ التحرير والتنوير: 228/4

استحلال الفروج، وأيضا لا يظهر الاهتمام بالنكاح إلا بمال يكون عوض البضع»¹. وهذا القول يحمل كثيرا من الغرابة والتعجب، منها:

أولاً؛ أن العلاقة المرجوة بين المرأة والرجل علاقة سامية، لا يمكن تنزيلها منزلة الأعواض والمقابل، وإلا فسدت هاته العلاقة وآلت إلى الفشل
ثانياً؛ إن هذه الحكمة تضع المرأة في حرج من أمرها، فتحس معها أنها أمةٌ اشتراها سيدها، وأنها مقبلة على حياة ملؤها العبودية وانتهاك الحقوق، والقهر والغلب. وهذا منتهى العدمية والإسفاف.

لقد تطرق الإمام بالبحث والدراسة لهذه المسألة في تفسيره، ولم يقنعه هذا التأويل الذي درج عليه الفقهاء منذ القدم، ورأى أن المهر فعلا علامة معروفة للترقية بين النكاح وبين المخادنة، ذلك أنه في السابق لم يكن هناك تشريع مالي فيما يخص طلب الزواج. بل كان الرجل يحل زوجته قوة وغلبة من أهلها ونفسها، ثم تطور التشريع فجعل بدل ذلك فدية من مال تعطى لأولياء المرأة، كبديل عنها وعن قيمتها، فتطور التشريع بمجئ الإسلام، فجعل المهر في الإسلام كناية عن الاهتمام بالمرأة، وإبداء الرغبة في الارتباط بها². وقد أمر الحق سبحانه وتعالى في آية أخرى بإعطاء النساء مهورهن فريضة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَعَاثُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾³، قال أبو جعفر: «يعني بذلك تعالى ذكره: وأعطوا النساء مهورهن عطية واجبة، وفريضة لازمة»⁴. وهكذا تقرر منذ هذا الزمن؛ جعل الصداق ركنا أساسيا من أركان الزواج.

وبالرجوع إلى متن الإمام ابن عاشور ورأيه في المسألة، فإنه تقرر لديه أن الصداقات سميت نحلة إبعادا لها عن أنواع الأعواض، وتقريبا بها إلى الهدية؛ إذ ليس

¹ حجة الله البالغة، للدهلوي. باب: صفة النكاح: 198/2. المحقق: السيد سابق. الناشر: دار الجيل، بيروت - لبنان. الطبعة:

الأولى، سنة الطبع: 1426 هـ - 2005 م.

² ينظر: التحرير والتنوير: 230/4 و231

³ سورة النساء: 4

⁴ جامع البيان في تأويل القرآن: 552/7. المحقق: أحمد محمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.

الصدّاق عوضاً عن منافع المرأة عند التحقيق، ومرد ذلك حسب الإمام أن النكاح عقد بين الرجل والمرأة قصد منه المعاشرة، وإيجاد أصرة عظيمة، وتبادل حقوق بين الزوجين، وتلك أعلى من أن يكون لها عوض مالي، ولو جعل لكان عوضها جزيلاً ومتجدداً بتجدد المنافع، وامتداد أزمانها، شأن الأعواض كلها¹. فالإمام رأى في مسألة جعل المهر عوضاً عن البضع استخفافاً بالميثاق الغليظ الذي وقع بين الزوجين، وكبؤاً عن سمو العلاقة الموجودة بينهما، ولذلك ناسبه أن يكون بمثابة هدية واجبة على الأزواج إكراماً لزوجاتهم، وإنما أوجبه الله لأنه تقرر أنه الفارق بين النكاح وبين المخادنة والسفاح.

هكذا يرتقي الإمام بوضع المرأة، بنظرة فقهية تجديدية، تستنطق النصوص الشرعية مباشرة، وتستدعي لها ما يناسبها من فهم سديد، وتأويل راجح.

الفرع السادس: المرأة والإيلاء

الإيلاء هو: الحلف على الامتناع والترك أي: ترك وطء الزوجة أبداً، كما قال ابن عباس². قال تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾³. فهم الإمام من قوله تعالى تالياً: (إن الله غفور رحيم)، أن الإيلاء حرام، خصوصاً إذا قصد به إضرار المرأة لا شيئاً آخر⁴، وهذا من الإمام احتياط لجانب المرأة ورعي لحقوقها من أن يتعدى عليها متعدد بغير حق، فقد ذكر القرطبي في تفسيره قولاً لابن عباس، وهو أن الناس في الجاهلية كانوا يغالون في جانب الإيلاء؛ السنة، والسنتين وأكثر، يقصدون بذلك إلحاق الظلم بالمرأة⁵. ولذلك جاءت الشريعة بالتحديد الذي يعصم من التماذي في الضرر، وهو تحديد معقول يؤمل معه الرجوع إلى

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 231/4

² فتح القدير للشوكاني: 268/1. وقد نسب التعريف لابن عباس

³ سورة البقرة: 224

⁴ ينظر: التحرير والتنوير: 386/2

⁵ ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 103/3.

المعروف. وهناك وجه آخر يلوح أفقه في هذا التحديد وهو ما يمكن تلمسه في القصة التي حكاها ابن كثير في تفسيره، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حينما سمع امرأة تئن على فراق زوجها، فاستدعى عمر نساء فسألن عن المدة التي تستطيع المرأة فيها الصبر على زوجها، قلن: شهران ويَقِلُّ صبرها في ثلاثة أشهر، وينفذ في أربعة أشهر، وقيل: إنه سأل ابنته حفصة، فأمر عمر قوَّاد الأجناد ألا يمسيكوا الرجل في الغزو أكثر من أربعة أشهر، فإذا مضت استرد الغازين ووجه قوما آخرين¹.

هذا وجه التحريم في الإيلاء، وله وجه آخر يتعلق بالإباحة، إذا كان من وراء ذلك سبب يقتضيه، مع مراعاة الشروط والضوابط التي حكى الإمام منها:

✓ أن يكون لأجل التأديب أو أي مقصد شرعي آخر

✓ وألا تطول مدته

واستدل على ذلك بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم، من أنه آلى من نسائه شهراً، قيل لمرض وقيل لأجل تأديبهن²

وعلى العموم، فالإيلاء عند الإمام يدور بين الحل والحرمة؛ الحرمة لمن أخذ به ظلماً وعدواناً، وقصد به إيذاء المرأة والتنكيل بها دون موجب حق، كحال أفعال أهل الجاهلية. ووضع الحل لمن اضطر إلى ذلك بشروط لا تخرج عن عدم الإضرار بالمرأة مع ضرورة التوقيت³.

الفرع السابع: القول في تفضيل الرجل على المرأة ودفع بعض الإشكالات

هذا مظهر آخر، كثيراً ما اعتمد عليه دعاة تحرر المرأة في إثبات إهانة الدين لها، وجعلها ثانية خلف الرجل، محاولين بذلك استثثار عاطفتها وجعلها تتمرد على الدين،

¹ تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: 1/ 604. 605. المحقق: سامي بن محمد سلامة. الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999م.

التحرير والتنوير: 388/2

² ينظر: التحرير والتنوير: 386/2. حكى ذلك القول القرطبي في تفسيره: 130/3.

³ أرى -والله أعلم- أن الإيلاء الذي يقصد به التأديب هو حق للمرأة كما هو حق للرجل، لا فرق بينهما في ذلك، كما أنه لا مانع يقف حائلاً أمام استعمال المرأة لهذا الأمر إن أنست من زوجها ما يدعوها إلى تركه. فالنساء شقائق الرجال في الأحكام

طلباً للحرية على أعتاب الأغيار، الذين لم يفهموا من حرية المرأة سوى إخراجها من حالة السواء التي أرادها الله تعالى لها في تكامل مع الرجل وليس في مساواة مطلقة. فلو أراد الله تعالى المساواة المطلقة بين الجنسين ما كان هناك ذكر وأنثى، ولكان الحال واحداً. ومن ثمة، فإنني أرى أن السؤال الذي يبحث في أفضلية الذكر على الأنثى أو العكس، هو سؤال خاطئ لمن له نية صالحة، ومدلس لمن له نية فاسدة مبيتة. فالله تعالى لم يرد بإنشائه الزوجين الذكر والأنثى أن يكون أحدهما أفضل من الآخر، أو أن له عند الله حظوة تزيد عن حظوة الآخر. فقد قضت الآية الكريمة التي تقول: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّمَّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾¹ بأن الأفضل هو من عمل صالحاً وقدم بين يدي عمله إيمانا بالله. وفي الآية الأخرى يقول عز وجل: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾²، فليس بالذكورة أو الأنوثة يُفَضَّلُ الإنسان ويُعلَى شأنه، وإنما بما استحقه من عمل صالح، وإيمان مزين باليقين. فإذا تقرر ذلك فلا مطمع لمكابر في أن يُثبت ما تقتضي الأدلة نفيه نفياً باتاً.

غالباً ما يعتمد دعاة التحرر في إثبات إهانة الدين للمرأة على بعض النصوص التي اجتزؤوها عمداً عن فهمها الكلي في الشريعة الإسلامية، وأعطوا لها حكماً مغايراً بما عنّ لهم من ظاهر تفسيرها، شأنهم في ذلك شأن من يأخذ النصوص مجتزأة وبعيدة عن سياقها البياني والحالي، فيضلل ويضل. ومن قضايا تلك النصوص التي يتكئ عليها دعاة تحرر المرأة؛ قضيتان اثنتان جاءتا في سياقين مختلفين:

✓ أولاهما: قضية زيادة الرجل على المرأة درجة

¹ سورة النحل: 97

² سورة الحجرات: 13

✓ وثانيهما: قضية قوامة الرجل والنشوز والضرب

وسأحاول إن شاء الله تعالى بما فتح الله علي من فهم، ومعين نظر مستوفى من فقه الإمام ابن عاشور أن أجلي الفهم، وأوضح ما أشكل في فهم هاته الآيات على غير حقيقتها، حتى يؤوب المعاند، ويستقر إيمان الموافق.

■ قضية زيادة الرجل على المرأة درجة

أشار القرآن الكريم إلى هذه القضية في قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهَا دَرَجَةٌ¹﴾. وقبل الحديث عن هذه الآية، أشير إلى أن من تمام الفهم إيراد الآية التي سبقتها، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ²﴾. فقد جاءت الآية معلمة بتأكيد حقوق النساء كاملة بجانب حقوق الرجل، ومذكرة الناس بأن المرأة لا تقل في حقوقها عن الرجل؛ حقوقا تحفظ عليها كرامتها ونفسها وكل شؤونها، بدون قهر أو عسف. فكانت الآية بحق إعلان لحقوق النساء، وإصداع بها وإشادة بذكرها كما قال ابن عاشور³.

وفي جهة أخرى يشير الأستاذ "محمد شيد رضا" في تفسيره، - وهو بالمناسبة أستاذ للإمام ابن عاشور، أخذ عنه مجمل دعوته الإصلاحية وسار عليها تأكيدا وتتميمًا - إلى معنى سديد في قضية المثلية المثارة في الآية، وأنا هنا أسجل نصه كاملا لفائدته، يقول: «وليس المراد بالمثل؛ المثل بأعيان الأشياء وأشخاصها، وإنما المراد أن الحقوق بينهما متبادلة وأنهما أكفاء، فما من عمل تعمله المرأة للرجل إلا وللرجل عمل يقابله لها، إن لم يكن مثله في شخصه، فهو مثله في جنسه، فهما متماثلان في الحقوق والأعمال، كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل؛ أي أن كلا منهما بشر تام له عقل يتفكر في مصالحه، وقلب يحب ما يلائمه ويسر به، ويكره ما لا يلائمه وينفر منه،

¹ سورة البقرة: 226

² نفسه

³ ينظر؛ التحرير والتنوير: 397/2

فليس من العدل أن يتحكم أحد الصنفين بالآخر ويتخذة عبداً يستذله ويستخدمه في مصالحه، ولا سيما بعد عقد الزوجية والدخول في الحياة المشتركة التي لا تكون سعيدة إلا باحترام كل الزوجين الآخر والقيام بحقوقه¹. هذا فقه متنور ومتقدم من هذا المصلح الفذ، ينتقد الأفهام السقيمة التي تمتن المرأة، والتي يفهم منها أن المرأة تبع للرجل، وأن له عليها عقد السيطرة والتملك، فهذا العقد الذي يعتقد فيه البعض أنه بمجرد حيازته تصبح المرأة ملكاً له يفعل فيها ما يشاء، هو نفسه العقد الذي جعل الأستاذ رضا يدعو فيه الناس إلى مراجعة تصرفاتهم مع زوجاتهم، لأن العقد مؤذن بذلك، ومُعَلِّمٌ بضرورة اعتبار المرأة في هذا العقد المشترك، الذي لا يصلحه إلا التفاهم والتشاور، واحترام الخصوصيات بين كل نوع.

وبالرجوع للآية مثار النقاش، فإننا نلاحظ أن الله تعالى ذكر الدرجة مطلقة ولم يعين تحديداً أو تمثيلاً لها، فكان الأمر مثار نظر واجتهاد العلماء الذين تباينوا في تحديد معنى الدرجة عبر العصور؛ فقليل ذلك راجع لفضل الميراث، وقيل: الجهاد، حتى توهم آخرون فقالوا: اللحية²!!، ولا أجد تعليقا مفيدا على هذا القول الأخير أحسن من قول ابن العربي: فطوبى لعبد أمسك عما لا يعلم، وخصوصا في كتاب الله العظيم. وقد أسفر اجتهاد ابن العربي في المسألة عن تحديد معنى الدرجة وحصرها في سبعة أوجه:

- ✓ وجوب الطاعة، وهو حق عام
- ✓ حق الخدمة، وهو حق خاص، وله تفصيل، بيانه في مسائل الفروع
- ✓ حجب التصرف إلا بإذنه
- ✓ أن تقدم طاعته على طاعة الله تعالى في النوافل، فلا تصوم إلا بإذنه، ولا تحج إلا معه
- ✓ بذل الصداق

¹ تفسير المنار؛ رشيد رضا: 289/2. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب. سنة النشر: 1990 م. عدد الأجزاء: 12 جزءا

² حكى تلك الأقوال الإمام ابن العربي في أحكامه: 256/1.

✓ إدراج الإنفاق

✓ جواز الأدب له فيها¹

عند التأمل في غالب هذه الأوجه نجد أنها ترجع إلى حقوق ثابتة للزوج (كالطاعة والخدمة مثلا) وأخرى ثابتة عليه كبذل (الصدّاق وإدراج الإنفاق) وهو اجتهاد مستحسن من هذا الشيخ الجليل في قدره، ولا حاجة في التمسك ببعض أوجهه التي وجد في الواقع اليوم ما يدعو إلى تجاوزه وتخطيه. وحتى لا يتوهم الناس مساواة المرأة للرجل مطلقا وفي كل الحقوق، ودفعاً لهذا الإيراد جاءت الآية بعدها موضحة بأن: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰ نِسَائِهِمْ دَرَجَةٌ﴾²، وقد تقدم الكلام في مبحث موانع المساواة عن تعذر إجراء المساواة بين الجنسين في كثير من الأمور، نظرا لاختلاف الخلقة والفطرة والاستعداد النفسي والتكاليف التي نيطت بكل نوع من الجنسين، فلا مطمع إذن في الاعتقاد بأن المثلية التي أشارت إليها الآية السابقة تقضي المماثلة في كل شيء وبدون تمييز. وحيثما تكون إمكانية التماثل في الحقوق بين الزوجين فإن الشارع الحكيم يشير إلى ذلك وينص عليه، مثل الأمر بغض البصر، فقد جاء أمرا لكلا الجنسين، وكذا المعاشرة بالمعروف وغيرها. ومن لطائف ذلك ما وقفت عليه في بداية هذا المبحث من اقتران الذكر والأنثى في الخطاب الشرعي الملزم في مجموعة من التكاليف والعبادات، فإذا كان الاختلاف حاصلا بين الجنسين ولا يمكن لأحد إنكاره، فقد فهم من الآية التي بعدها «إثبات لتفضيل الأزواج في حقوق كثيرة على نساءهم؛ لكيلا يظن أن المساواة المشروعة مطردة»³.

تجدر الإشارة هنا إلى أن التفضيل أو الدرجة المشار إليها في الآية ليست للجنس قطعا، وإنما لما يترتب على ذلك من تكليف ومزيد مسؤولية، ذلك أن الزيادة في

¹ أحكام القرآن؛ لابن العربي: 256/1.

² سورة البقرة: 226.

³ التحرير والتنوير: 401/2.

التشريف تكليف، ويستتبع ذلك زيادة بعض الحقوق بما يسمح به الحال من أجل قيام الرجل بمهمته. وعلى هذا، فقد نظر الفقهاء -حسب ابن عاشور- إلى ما يتعلق بالرجل والمرأة باعتبارين:

اعتبار المماثلة واعتبار المفاضلة، وهو ما كان له تعلق بالاختلاف في كثير من القضايا التي تتعلق بينهما، حيث ترددت أنظار الفقهاء في ذلك، ومنها: قول من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح، قد سلمها حق المماثلة للابن، فدخل ذلك تحت الدرجة، وقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المماثلة للذكر، وهكذا¹.

إن هذه الدرجة أو الاختصاص الذي يمكن ملاحظته في نصوص القرآن، وهذا الاهتمام الزائد يقصد به حسب الإمام أمرين:

«أحدهما؛ دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق، توهم من قوله أنفا: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾²، وثانيهما؛ تحديد إثارة الرجال على النساء بمقدار مخصوص، لإبطال إثارةهم المطلق، الذي كان متبعاً في الجاهلية»³، وشأن الإسلام في هذا أن يحد من طغيان الأحكام وتفلتها من زمام التعقل، وكذا تقييدها في حدود المعروف، والخروج بها من حالة المطلق والاستغلال البشع إلى ما تقتضيه المصلحة أو المنفعة المرجوة.

ويرد بعد هذا التوضيح سؤال مهم، ألا وهو:

ما هو سبب هذا الاختصاص الذي نجده لدى الرجل في كثير من الأحكام؟ هل للأمر تعلق بأصل الخلقة والفطرة، أم بشيء آخر زائد على ذلك؟

¹ التحرير والتنوير: 401/2

² سورة البقرة: 226

³ التحرير والتنوير: 401/2

حسب الأستاذ "محمد عبده" فهذا راجع إلى قيادة الرجل لبيته والرجوع إليه في حال الخصام. فمن المعلوم أن الحياة الزوجية حياة اجتماعية، ولا بد لكل اجتماع من رئيس، يفرع إليه عند تطاير شرر الخلاف، وظهور بوادر التفرق، ومن أجل حفظ الجامعة، وثبات النظام، واستقرار الأسرة ومن فيها، جُعِل الرجوع للزوج، لأهليته الكاملة؛ وبما معه من قدرة على التنفيذ بسبب قوة البدن والمال¹. فإذا صح ذلك، كان على الرجل الذي هو المسؤول الأول في الأسرة مسؤوليات زائدة عن غيره، باعتباره المسؤول الأول عن سفينة الأسرة، والمطلوب منه إيصالها إلى بر الأمان، مع شريكه طبعاً.

وبالرجوع إلى متن الإمام ابن عاشور في ذلك، فإننا نجده يقرر بما يوافق كلام إمامه الأخير، فهو يرى بأن مزية الحقوق التي نيّطت بالرجل مردّها إلى قوته العقلية والبدنية. ويرى بأن الترجيح بالزيادة البدنية أظهر حتى في صنف الحيوان². وأما الترجيح بالزيادة العقلية، فأرى -والله أعلم- بأنه لا يسلم بذلك؛ لأننا نجد من النساء من يحملن عقلاً راجحاً في كثير من المسائل وخصوصاً في قضايا النزاع والأسرة؛ ولأن المرأة -في الغالب- تكون أحرص على بيضة العائلة من الرجل. وهنا يُؤخَذُ على الإمام أنه رجح الدرجة بالمزية العقلية بحكم عام دون أن يبين ويشير إلى الاستثناء الموجود في المسألة، ولعل مرد كلامه إلى حكم الغالب، وهذا أيضاً يحتاج معه اليوم إلى دراسة علمية تؤكد أو تنفي. نفس الشيء سلكه الإمام وهو يتحدث عن رجحان جانب الذكورة في التزام كثير من أحكام الأسرة، حيث يقول: «ورجح جانب الرجل لأن به تأسست العائلة، ولأنه مظنة الصواب غالباً»³

إن الإمام هنا يتكئ على حكم الغالب، وهذا الأمر حقيقة يحتاج اليوم إلى إعادة نظر، فإن القطع به يحتاج إلى استطلاع رأي، أو إلى دراسة ميدانية، يمكن الاعتماد

¹ تفسير المنار: 301/2

² ينظر؛ التحرير والتنوير: 401/2

³ نفسه

عليها في إصدار الأحكام، وإلا فإن الواقع تبدل، وتغيرت معه علل كثير من الأحكام الشرعية التي أنيطت به. ومن ثم، فلا بد من تغير الحكم الذي نيط بهذه الظروف. ومجتمعاتنا اليوم تحقق فيها المرأة نسبة عالية من التفوق العلمي على نظيرها الرجل، فهل يبقى مع هذا سبب للقول بمزية الذكورة عقلا على الأنوثة؟!

في نظري؛ الأمر الراجح في قضية الميزة العقلية ترك بحسب حال كل مجتمع وحال المرأة والرجل فيه؛ علما، وفقها، وأدباً، وتحضراً. والحكم الغالب قديما قد يصير اليوم نادرا بفعل التطور السريع للمجتمع، والتحول الكبير لمجريات أحداثه ووقائعه، فالأحوط إذن التسليم دون الجزم، لا بالجملة ولا بالغالب. والله عليم قدير.

■ قضية قوامة الرجل والنشوز والضرب

أولاً: قوامة الرجل

القضية الثانية المثارة في مسألة تفضيل الرجل على المرأة، هي مسألة القوامة، التي أسيل فيها مداد كثير، ولغط قديم جديد، وأصل المشكل سوء الفهم الذي عرض لذوي العقول في فهم قوله تعالى: ﴿الْأَنسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنبَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾¹. ولو تأمل الأفاكون الآية لوجدوها مثبتة للقوامة بقيودها وشروطها وهي؛ التفضيل الكائن في كل واحد منهما؛ خِلْقَةً واستعداداً وفطرةً. وتحديدًا؛ بما أنفق الرجال على البيوت من حلال أموالهم، فهي قوامة تحمل مسؤولية شاقة في تحصيل الأرزاق، وإظهار الكفاءة في الزواج، وحفظ المرأة وصونها. وعلى هذا بصم الإمام بفكره، وأقر بقلمه، فقال: «وقيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي، ولذلك قال تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنبَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ أي: بتفضيل الله بعضهم على بعض وبنفاقهم من

¹ سورة النساء: 34

أموال»¹. وعند التأمل في هذه الاختصاصات نُلفِ وجودها وجود كُلفة ومشقة بالنسبة للرجل، والسعي والكد لإثبات قوامته، التي تخول له قيادة البيت قيادة شورية لا استبداد فيها ولا تسبب. فلم يفهم الإمام القوامه فهما ذكوريا يعطي للرجل سلطة مطلقة في فعل ما يشاء في البيت، ودون اهتمام ومراجعة زوجة. ولم يكن هذا أبدا من فعل رسولنا الكريم عليه الصلاة والسلام، الذي كان يستشير زوجاته في الأمور كلها. فلئن كان التفضيل والمزية للرجل فإن الذي يستفيد من هذا هي المرأة؛ لأن غاية القوامه إسعادها، وتوفير الأمن والحفظ والرعاية لها: قوتا، ومسكنا، وحسن معاشرة. «فالتفضيل هو المزايا الجبلية التي تقتضي حاجة المرأة إلى الرجل في الذب عنها وحراستها لبقاء ذاتها»².

وبسبب نوط القوامه بالإنفاق على الزوجة، فهم بعض العلماء أن عدم الإنفاق عليها فيه إسقاط القوامه عن الرجل إن لم يوفر لها أسبابها التي بها تحصّل عليها، وهذا الفهم يعضد ما قلناه من أن القوامه مسؤولية شاقة، فيها ما فيها من مزية تفضيل وفيها ما فيها أيضا من واجب مسؤولية وتكليف، وهذا ما حكاه الإمام القرطبي في تفسيره، حيث قال: «فهم العلماء من قوله تعالى: (وَبِمَا أَنْبَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) أنه متى عجز عن نفقتها لم يكن قواما عليها، وإذا لم يكن قواما عليها كان لها فسخ العقد، لزوال المقصود الذي شرع لأجله النكاح. وفيه دلالة واضحة من هذا الوجه على ثبوت فسخ النكاح عند الإعسار بالنفقة والكسوة، وهو مذهب مالك والشافعي»³. وأما مسألة فسخ النكاح بهذا السبب فإنني لا أراه وجها، لأن عقد النكاح أعمق غورا وأبعد مقصدا من أن يحكم فيه إعسار أو يسر.

¹ التحرير والتنوير: 38/5

² نفسه: 39/5

³ الجامع لأحكام القرآن: 169/5

ثانياً: النشوز والضرب

أختم الحديث في موضوع المرأة بالكلام عن قضية هي أم المشاكل والإهانات التي يمكن أن تواجه المرأة، وتحشرها في زاوية العدم والانكسار، وهو الأخذ على يدها بالضرب وإلحاق الأذى المادي بجسدها. ومعلوم أن ضرب المرأة في عصور الانحطاط ما قبل الإسلام كان من لوازم حقارتها وعبوديتها للرجل، فلم يكن هناك وازع يزع الرجل عن فعل ذلك، لا من دين ولا من عقل ولا من عرف، وحتى بعد مجيء الإسلام بقي بعض الجهلة منحازين لهذا الأمر تعسفا منهم في تأويل نصوص القرآن الكريم على وفق ما يظنون ويعتقدون. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا¹﴾.

لقد فهم بعض العلماء من منطوق هذه الآية جواز ضرب المرأة، وجعلوا الإذن بالموعظة والهجر والضرب مرتبا على هذا العصيان، واحتجوا بما ورد في بعض الآثار من الإذن للزوج في ضرب زوجته الناشز²، وما ورد من الأخبار عن بعض الصحابة أنهم فعلوا ذلك في غير ظهور الفاحشة³. ومنها ما رواه ابن العربي عن «ابن وهب عن مالك أن أسماء بنت أبي بكر الصديق امرأة الزبير بن العوام كانت تخرج حتى عوتب في ذلك. قال: وعتب عليها وعلى ضرثها، فعقد شعر واحدة بالأخرى، وضربهما ضربا شديدا، وكانت الضرة أحسن اتقاء، وكانت أسماء لا تتقي؛ فكان الضرب بها أكثر وأثر؛ فشكته

¹ سورة النساء: 34

² منها حديث عمر «لَا يُسَأَلُ الرَّجُلُ فِيمَا ضَرَبَ امْرَأَتَهُ» أخرجه أبو داود في سننه. كتاب: النكاح. باب: في ضرب النساء. قال محققه الأرنؤوط: إسناده ضعيف لجهالة عبد الرحمن المسلي: 480/3، والنسائي في "السنن الكبرى". كتاب: عشرة النساء. باب: ضرب الرجل زوجته: 264/8 وهو حديث ضعفه كثير من أهل العلم. وقال الذهبي رحمه الله: فيه عبد الرحمان السلي: لا يعرف. ميزان الاعتدال: 602/2. تحقيق: علي محمد البجاوي. الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1963 م.

³ ينظر: التحرير والتنوير: 41/5

إلى أبيها أبي بكر؛ فقال لها: أي بنية اصبري؛ فإن الزبير رجل صالح»¹. لقد نظر الإمام إلى هذه الروايات وغيرها نظر المتشكك المستريب، فلم يصح عنده منها شيء. وقال: «وعندي أن تلك الآثار والأخبار محمل الإباحة فيها، أنها قد روعي فيها عرف بعض الطبقات من الناس، أو بعض القبائل، فإن الناس متفاوتون في ذلك، وأهل البدو منهم لا يعدون ضرب المرأة اعتداء، ولا تعده النساء أيضا اعتداء»²

من يقرأ هذا النص للإمام مُحاولًا تلمس حروفه، سيكتشف أنه يحاول تأويل المسألة وإخراجها من دائرة المأمورات الشرعية إلى دائرة ما كان سائدا بحكم العرف والعادة، يبتدئ ذلك بإنكار وتضعيف كل المرويات التي سيقى لتبرير الضرب وإباحته، مروراً بتأويل غاية الضرب، وذلك بما كان سائدا في العرف وهو ضرب غير مبرح، لا يعدونه الناس اعتداء، فنفهم من ذلك أنه تهديد فقط لا يرقى لدرجة الإيلاء والإبراح. ثم إن الضرب يخالف نصوصا متواترة في وجوب الحفاظ على المرأة وصون كرامتها، فكيف يجيز الشارع شيئا مع نقيضه، هذا من المحال!؟

وفي خطبة الوداع، التي جاء فيها النص على الضرب غير المبرح، بالنسبة لمن أتت الفاحشة من النساء، جاء فيه أيضا -قبل ذلك- الحض على احترام المرأة والتذكير بحقوقها على الرجل، ووجوب معاشرتها بالمعروف الذي أمر به الله تعالى. قال عليه السلام: «وَأَسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ، إِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسَرَتْهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا»³ ثم إن لنا في فعل النبي عليه السلام عبرة وموعظة، فإننا لا نجد أنه عليه السلام ضرب زوجة له أبدا مع كثرتهم، وحدث معهم ما يحدث مع سائر الأزواج مع زوجاتهم، اللهم ما كان من عمل لا يخرج عن نطاق التربية والتعليم؛ كمثلهما حدث

¹ أحكام القرآن: 533/1. وقد جاء ابن العربي بهذه الرواية تعريضا بها عن قول الطبري في تفسير الآية، وعلق عليه بقوله: يا لها هفوة من عالم بالقرآن والسنة (...). وعجبا له مع تبحره في العلوم، وفي لغة العرب، كيف بعد عليه صواب القول، وحاد عن سداد النظر. المرجع نفسه

² التحرير والتنوير: 41/5

³ أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب: الرضاع. باب: الوصية بالنساء: 1091/2

مرة بينه وبين أمنا عائشة رضي الله عنها، حيث قالت: «..فَلَهَدَنِي فِي صَدْرِي لَهْدَةً أُوجَعْتُ¹»، «واللهد: هو الدفع في الصدر أو اللكز»²، وهو حركة لا ترقى أبداً إلى الضرب المبرح الذي يخلف أثره في الإنسان، ودليل هذا أن عائشة استأنفت الحوار معه عليه السلام، ولم تبد أي ضجر أو بكاء من وراء هذا اللهد، بل نلفها في مناسبة أخرى تروي ما يفيد انتفاء ضرب النبي عليه السلام أحداً من الناس. قالت عائشة في الحديث: «مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا قَطُّ بِيَدِهِ، وَلَا امْرَأَةً، وَلَا خَادِمًا، إِلَّا أَنْ يُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ..»³. وإذ تبين لنا الأمر عرفنا أن هذا (اللهد) أو الضرب ليس مقصوداً منه ترك الأثر أو الإيلام الشديد، وإنما هو ضرب يقوم مقام الزجر أحياناً أو التربية والتعليم، أو الإعلام بحال الغضب وعدم رضا الزوج عن زوجته، «فلا جرم أنه أذن فيه لقوم لا يعدون صدورهم من الأزواج إضراراً ولا عاراً ولا بدعاً من المعاملة في العائلة، ولا تشعر نساؤهم بمقدار غضبهم إلا بشيء من ذلك»⁴.

من هنا فهم بعض الفقهاء أن عدم الضرب أولى، وهو ما يتجه مع كليات النصوص الأخرى، فقد قال عطاء: لا يضربها وإن أمرها ونهاها فلم تطعه، ولكن يغضب عليها. وعلق ابن العربي على هذا الكلام قائلاً: هذا من فقه عطاء، فإنه من فهمه بالشريعة ووقوفه على مظاهر الاجتهاد علم أن الأمر بالضرب هاهنا أمر إباحة⁵. وزاد الإمام ابن عاشور على كلام ابن العربي فقال: «وأنا أرى لعطاء نظراً أوسع مما رآه له ابن العربي: وهو أنه وضع هاته الأشياء مواضعها بحسب القرائن»⁶. كما أن أولوية الترك تُفهم هنا من خلال ما وضعه الإمام من قيود محددة لهذا الضرب غير المبرح. من ذلك:

¹ أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب: الجنائز. باب: ما يقال عند دخول القبور، والدعاء لأهلها: 669/2

² شرح مسلم، للنووي: 44/7. الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت. الطبعة: الثانية، 1392. عدد الأجزاء: 18

³ أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب: الفضائل. باب: مباحثته صلى الله عليه وسلم للأثم واختياره من المباح، أسهله وانتقامه لله عند انتهاك حرمة: 1814/4

⁴ التحرير والتنوير: 42/5

⁵ ينظر: أحكام القرآن: 536/1

⁶ التحرير والتنوير: 41/5

- أن يكون لهذا الضرب مقصد يتوخاه، فلا ينزل منزل التشهي أو الظلم الذي هو محرم
- ألا يتجاوز ما تقتضيه حالة النشوز وإلا كان متعديا
- ألا يكون الضرب والهجر لمجرد توقع النشوز
- أن يقيد بالسلامة من الإضرار
- أن يكون صدوره ممن لا يعد الضرب بينهم إهانة وإضرارا
- ألا يبدأ بالضرب أولا، فإن الضرب آخر ما يمكن اللجوء إليه، ولذلك ذكره الله تعالى أخرا. وعلى العموم، فإن الأزواج مؤتمنين على توخي مواقع هذه الخصال، فالوعظ لا حد له، والهجر لا يجوز أن يخرج إلا حد الإضرار بما تحده المرأة من الكمد، وقد حدده البعض بشهر¹.

ونظرا لكون الرجال متفاوتون في تحري العدل والإنصاف من أزواجهم بما عندهم من دين وخلق، لم يترك ابن عاشور الأمر ههنا معلقا على رغبتهم وشعورهم، بل رأى أن من واجب الإمام التدخل عند حدوث الضرر وتجاوز الحد، «ويعلنوا لهم أن من ضرب امرأته عوقب، كيلا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج، لا سيما عند ضعف الوازع»². إن التشريع الإسلامي حينما يعطي حقا للرجل أو لأحد آخر غيره؛ إنما يعلق استعمال ذلك الحق على رشده وحسن توظيفه، فإذا ما أساء هذا الشخص استعمال ذلك الحق بالتعدي أو التشويه أو الظلم، فإن الشارع يتدخل من خلال منع هذا الشخص من استعمال هذا الحق، ومعاقبته على الضرر الذي ألحقه بغيره. وعليه، فإن سبيل الرشاد في هذه القضية أن يسلك الرجل مع زوجه الإرشادات القرآنية التي ذكرت: بدءا بالوعظ، ثم الهجر، ثم الضرب بشروطه المتقدمة إلى آخره، ولا ينتقل من واحدة إلى أخرى حتى ييأس من نجاعة وسيلة على أخرى، مع أن الوعظ كما حكى

¹ ينظر؛ التحرير والتنوير: 41/5 و44. ذكر الإمام معظم هذه القيود مفرقة، وأنا جمعتها وزدت عليها بتصرف طفيف.

² نفسه: 44/5

الإمام قبلاً لا حد له. وأما من اضطر إلى الضرب فإن النبي عليه السلام قد قيده في حديثه بمناسبة خطبة الوداع بأن يكون ضرباً غير مبرح¹، وهنا يبرز السؤال الآتي: إذا كان الضرب غير مبرح فما فائدته إذناً؟! ما الغاية المرجوة منه إذا لم يكن ليؤدي وظيفته؟! ووظيفته لا تتحقق بغي إيلاء مبرح يزع الإنسان عن فعل ما يسوء. فلما كان هذا الضرب غير لازم لكل ذلك علمنا أن المقصود منه التربية والتنبيه ليس إلا.

خلاصة

إن النظر العاشوري هنا يفصح عن وعي شرعي مؤصل وفهم عميق للواقع مدقق، ومواكبة جيدة لهذه النصوص الشرعية مع أحداث الواقع وما يصلح لهذا الزمان دون غيره. كما يسفر المتن العاشوري فيما يخص قضية المرأة ومسائلها عن بعد تجديدي يستثمر النص الشرعي في اجتهاد أحكام جديدة، واختيار أحكام أخرى تناسب مع الشريعة المفضية إلى احترام كرامة الإنسان أياً كان: رجلاً أو امرأة. كما ينطوي المتن العاشوري على مسألة مهمة وهي: إبعاد التقاليد الراكدة والأعراف البالية عن مسألة المرأة والتي قيدت من حريتها وحركيتها قروناً عديدة، خاصة إذا ما ألبست لبوس الدين، وتسمت باسمه بهتاناً وزوراً.

¹ السيرة النبوية، لابن كثير: 293/4

الباب الثالث: البعد السياسى وإمكانية التركيب فى الفكر

الإصلاحى لابن عاشور

الفصل الأول: البعد السياسى فى الفكر الإصلاحى لابن

عاشور

المبحث الأول: فقه الدولة فى الإسلام وأهمية الأمة فى

اختيار من يلى أمرها

المبحث الثانى: سياسة الحكومة فى الإسلام عند ابن

عاشور

الفصل الثانى: إمكانية التركيب فى الفكر الإصلاحى لابن

عاشور، من التجزئ إلى التركيب

المبحث الأول: بين العقدي والسياسى

المبحث الثانى: بين العقدي والاجتماعى

المبحث الثالث: بين السياسى والاجتماعى

الباب الثالث: البعد السياسي وإمكانية التركيب في الفكر الإصلاحي لابن

عاشور

من المجالات الحيوية التي بدأت تأخذ مكانا خاصا في المجتمع الحديث "المجال السياسي"، بما يتضمنه من قضايا مهمة شغلت بال الباحثين على مر السنين، وأثارت سجالات بوجهات نظر مختلفة، مثال ذلك: "قضية الإمامة أو الخلافة، وقضية الدولة الإسلامية وطبيعتها ومسؤولياتها... إلغ". كلها قضايا استجدت اليوم وتطورت بشكل لافت للنظر، وجعلت كثيرا من الأفكار الموجودة حيالها محل نقاش وإعادة نظر، وقد أملى هذا التغير في الحياة السياسية ما يجري في الواقع من تغيرات جوهرية، جعلت المفاهيم والقضايا التي ألفها العقل السياسي الإسلامي في القديم متجاوزة إلى حد بعيد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المجال السياسي بدوره مجال عام للاجتهاد الذي يتعدد تبعا للقضايا المستجدة. فمن المعلوم أن تدخل الدين في السياسة إنما يقف عند الأصول الكبرى والقواعد العامة الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل، أما سبل وأشكال تنزيلها فهي من توليف العقل المسلم المستحضر لهاته القواعد والمنسجم مع الزمن الذي يعيش فيه. ولهذا، دعا كثير من المفكرين إلى ضرورة الإصلاح السياسي وذلك لأهميته، ولكونه سبيلا للنهوض بباقي المجالات الأخرى، ومن أولئك المصلحين: عبد الرحمان الكواكبي الذي رأى أن الاستبداد السياسي رأس كل البليات والمحن التي ترزح تحتها أمة الإسلام، فتوجه بالدراسة والنقد للاستبداد وامتداداته، وأثره البالغ على الفكر والدين والخلق، فخلص إلى أن الإصلاح السياسي هو الذي يمهد الطريق لباقي أنواع الإصلاحات الأخرى، يقول الكواكبي في هذا الصدد: «إن أصل الداء الاستبداد السياسي ودواءه دفعه بالشورى الدستورية»¹

¹ طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد: 95. تحقيق وتقديم: محمد اعمارة. الناشر: دار الشروق. الطبعة: الأولى. 2007م

من الجدير بالذكر أن الفقه السياسي الإسلامي يعاني من نقص حاد في نظرياته وتطبيقاته، حيث ظل يعاني طيلة سنوات كثيرة من المستبدين الذين اغتصبوا سلطة الأمة، ولم يهتموا سوى بالبيعة الشكلية وطقوسها المذعنة للحاكم الظالم!، وطبيعي من هذا الوضع أن يجمد الفقه السياسي ولا يتطور، بل وينتكد عن صورته الأولى زمن الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده، ولو أعطيت للأمة سلطتها واحترمت كرامتها لأبدعت في هذا المجال كما أبدعت زمن الحرية والكرامة، ولفوّت الفرصة على الظالمين الذين استعبدوا العباد ونهبوا خيرات البلاد، فالاستبداد الذي عاشت فيه الأمة دهرا من عمرها عطل كل الحواس عندها، وجمد كل إمكاناتها، وخمد طاقاتها كلها سوى ما له علاقة بالسمع والطاعة لولي الأمر!

وبالرجوع إلى القرآن الكريم، فإننا لا نجد فيه مصطلح "السياسة" بهذا اللفظ، على اعتبار أنه اصطلاح حديث، وإنما نجد في القرآن ما يشير إلى معناه أو مستلزماته مثل "الخلافة والمملك". فقد حفل القرآن بدروس وعبر جمّة تنتمي لمجال السياسة، من خلال ذكره لمبادئها وأسسها، وذكره لنماذج من الحكام العادلين وعاقبتهم، في مقابل الحكام الظالمين المستبدين وسوء مصيرهم. فعن جانب المملك العادل نقراً على سبيل المثال قصة: "ملكة سبأ" التي ضرب بها الله تعالى مثلاً للسياسة الرشيدة المبنية على التقوى والشورى وحسن التدبير. قال تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي بِحُ أَمْرِ

مَا كُنْتُ فَاطِئَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾¹. وقد مدح الله تعالى هاته الملكة بأفضل ما يمدح به ملك، ويشين به ظالم، وذلك بسبب انتهاجها سبيل الشورى السياسية في إدارة المملك، ذلك أن الشورى تعتبر علامة فارقة بين نظام الحكم العادل والظالم، ومدح القرآن لها جعلها إحدى القيم السياسية الرئيسة المشكّلة لأسس نظام الحكم في الإسلام.

¹ سورة النمل: 32

وعن جانب الملك الظالم المفضي إلى قمع الناس واستعبادهم والعتو في الأرض،
نطالع قصة فرعون، حيث أثبت الله تعالى لنا في غير ما سورة ما يدل على جبروته
وطاغوته، ولا أوضح من ذلك، قوله عز وجل: ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى﴾ ^(٢٣) فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ

الْأَعْلَى ^(٢٤)

وفيم يتعلق بالبحث ههنا، فإن الغرض الأهم هو؛ البحث في متن ابن عاشور
السياسي، والوقوف عند إسهاماته واجتهاداته في هذا الميدان، وكيف عالج المشكلات
السياسية الموجودة منذ فجر الإسلام، لنتبين من خلال هذا كله، مدى حضور العمق
التجديدي والتأصيلي في متنه، ومدى توافق فكر ابن عاشور مع واقعه ومشكلاته.

¹ سورة النازعات: 23، 24.

الفصل الأول: البعد السياسي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور

المبحث الأول: فقه الدولة في الإسلام وأهمية الأمة في اختيار من يلي أمرها

المطلب الأول: مفهوم الدولة في الإسلام ونزعتها عند ابن عاشور:

تجدر الإشارة ونحن نتحدث عن مفهوم الدولة في الإسلام إلى مسألة مهمة تتعلق بمضمون المفهوم، ذلك أن المجتمع الجاهلي لم يكن له عهد بمفهوم الدولة ولا بمقوماتها، ولم يعرف في نظامه شيئاً مثلها، وذلك بسبب الثقافة الجاهلية التي كانت مؤطرة بفكر القبيلة والزعيم، وهي مفاهيم وليدة الوضع الجاهلي الذي كان القول فيه للقوي الغالب. يقول الجابري: «والعرب حين البعثة المحمدية لم يكن لهم ملك ولا دولة، لقد كان النظام السياسي والاجتماعي نظاماً جماعياً قَبلياً لا يرقى إلى مستوى الدولة»¹

كان المجتمع الجاهلي مقسماً إلى قسمين كبيرين لا ثالث لهما: مجتمع الأسياد ومجتمع العبيد، حيث كان هذا الأخير متنازلاً قصراً وقهراً عن كل حقوقه لمجتمع الأسياد المسيطر والقاهر، وحيث إن المجتمع الجاهلي لا يليق بفكرة الدولة شكلاً ومضموناً -على اعتبار أن الدولة مفهوم يحدد المسؤوليات والحقوق والواجبات-؛ فإن المجتمع الجاهلي لم يكن ليدخل في نظام كهذا، ويترك نظامه القبلي المبني على العصبية؛ لأن في تركه تنازل عن كل امتيازاته ومغانمه التي كان يتحصل بها عبر النظام القبلي القديم، ولعل هذا من الأسباب التي جعلت كفار قريش يقفون سدا مانعاً أمام دعوة الرسول عليه السلام، على اعتبار أنها دعوة تفقدهم مكانتهم ومصالحهم، وتجعلهم سواء مع العبيد، كما أنها تهدف في بعدها السياسي إلى إنشاء دولة مستقلة مرجعيتها القرآن والسنة.

¹ الدين والدولة وتطبيق الشريعة: 13. الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت. الطبعة: الأولى. 1996 م.

الفرع الأول: الدولة في الإسلام وحدودها.

لم يكن الإسلام في مبدئ دعوته -الفترة المكية- محرضاً على إقامة الدولة ولا داعياً إليها دعوة مباشرة، ولا كان الوقت قد حان لشيء كهذا، فلو كان أول ما دعا إليه النبي عليه السلام إقامة الدولة والحكومة لكان في دعوته شبهة ومثار فتنة، ولكان في ذلك ذريعة لكل متربص بالإسلام ودعوته بأن يرميه بكل نقيصة، ويلحق به كل مذمة. خصوصاً وأن الفترة الأولى من الإسلام كانت فترة تزكية وتخليص العقيدة من براثن الشرك، والعقل من حبال الهوى، والنفس من مكائد الشيطان. وبعد أن وصل المسلمون إلى المرحلة الثانية -الفترة المدنية- وجدوا أنفسهم أمام وضع جديد، وكم هائل من التشريعات والأحكام التي لا تنزل إلى ضمن كيان إسلامي هو الدولة، وجهاز تنفيذي هو ولي الأمر. ومن إشارات ابن عاشور في هذا الصدد قوله: «فلما هاجر المسلمون من مكة إلى المدينة صار للإسلام جامعة وشريعة، وتقومت للمسلمين حكومة دستورها القرآن وحاكمها النبي صلى الله عليه وسلم»¹. كما يؤكد الإمام ابن عاشور على أن القرآن أشار إلى دولة الإسلام في قوله: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُوْتُونَ النَّاسَ نَفِيرًا ۖ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مَّلَكًا عَظِيمًا ۖ﴾². ويذهب إلى أكثر من ذلك فيقرر بتحقيق أن «الإسلام لا يكون إلا نظاماً تجمعه الدولة وتحوطه الأجناد والخلفاء»³.

إن الدولة في الإسلام دولة بالقوة كما في التعبير الفلسفي، لأن كل تشريعات الإسلام تستدعي هذا الكيان المادي الذي يحوط تشريعاته ويرهب جانبه، وحتى لو لم

¹ أصول النظام الاجتماعي: 193

² سورة النساء: 52 و53

³ أصول النظام الاجتماعي: 194

ينص الشرع في نصوصه صراحة على ضرورة قيام الدولة، إلا أن حاصل نظام الإسلام؛ وجود دولة تجمع هذا الكم الهائل من التشريعات والأحكام. وعن حدود الدولة في الإسلام، فإننا نطالع كلاما لابن عاشور، يعتبر ثورة مدوية على الواقع السياسي الذي تعانيه الأمة جراء الاحتلال الأجنبي لها، والذي انتهى بالتقسيم وظهور الكيانات الصغيرة أو ما يسمى ب: الدولة القطرية. هذا التحديد يجعل من دولة الإسلام دولة خاصة متميزة عن باقي الدول التي تحدها الحدود، فابن عاشور لا يعترف بالحدود التي وضعها الاحتلال من نفسه، والتي قسم بموجبها العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة العثمانية 1924؛ ذلك أن فكرة الحدود المادية لا توجد في ذهن الإمام؛ لأن دولة الإسلام لا تحدد بزمان ولا بمكان، ولا قبيلة ولا موطن، إنما حدودها ما يبلغ إليه الاعتقاد الإسلامي حيثما كان، يقول الإمام: «فالدولة في الإسلام تقع في الذهن والقلب قبل أن تقع في الأرض وعلى الحدود (...)، ولأن حدود الدين معان عقلية روحية وغيره من الحدود حدود مادية، والجانب العقلي أرفع جانب في حقيقة الإنسان، امتاز به عن الحيوان الأعجم»¹.

أولا: دولة الرسول.

إن التصرف النبوي زمن الوحي كان مرتبطا بالنبى الكريم ارتباطا وثيقا، ذلك أن الرسول كان يمثل الرسالة من جهة، ويمثل الدولة من جهة ثانية، وهذا الأمر يحيلنا على تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام والتميز فيما بينها، من حيث: الرسالة، والسياسة... وغيرها.

فأما عن رسالية الرسول، فهي أصل، وما الإمامة إلا تبع لها، ونجد نصوصا قرآنية عديدة تتحدث عن هذا المعنى الرسالي، منها قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾² وقوله: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ

¹ أصول النظام الاجتماعي: 212

² سورة الفتح: 29

النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾¹. تجدر الإشارة هنا إلى أن توكيل الرسول بأمر السياسة والدين كان بناء على قواعد الشورى والبيعة، ولم يكن ليكتفى في ذلك بباعث الرسالة فقط، ومرد هذا إلى أن الطاعة السياسية تقتضي باعثا مستقلا وهو الذي ينبني على البيعة والعهود، ولأن شأن الرسالة شأن سماوي لا يمكن لمعترض أن يقف أمامه مستشكلا أو معارضا، بينما الطاعة السياسية فيها ما فيها من شروط وضوابط لا بد من مراعاتها تحقيقا للمصلحة وتوخيا للرشاد. ولو كانت الطاعة السياسية طاعة غير مشروطة، ولا منضبطة لعهود أو عقود، لكان النبي عليه السلام أولى الناس بها من غيره -وهو بها حقيق-، لكنه عليه السلام فهم أن "الطاعة الرسالية" لا تغني عن "الطاعة السياسية" شيئا إن لم يقدم بين يديها بيعة وشروط. نلاحظ بارق هذا المعنى من حديثين مهمين هما: "بيعة العقبة الأولى والثانية"، فالناظر إليهما وفق مبادئ الحكم الإسلامي يجدهما بمثابة بيعة شرعية لرسول الله صلى الله عليه وسلم، لا باعتباره نبيا ورسولا فهذا أمر مقرر سلفا، ولكن باعتباره رجل الدولة والمسؤول عنها في سلمها وحررها، والمكلف بعقد اتفاقياتها ومبادلاتها الحربية والسياسية. كما أن مجتمع المدينة ضم أقليات دينية لا يمكن إشراكها ضمن الجماعة المسلمة لاختلاف الدين، ولكن يمكن إشراكها ضمن جماعة الدولة السياسية على اعتبار اتحاد الوطن²، فالأقليات التي وجدت في مجتمع المدينة لا يمكنها أن تعطي "الطاعة الرسالية" للنبي عليه السلام، ولكن باستطاعتها إعطاء الطاعة السياسية ودخولها تحت جماعة المسلمين من هذا الباب.

لم يكتف الرسول الكريم بالتفويض الإلهي له رسولا ليكون قائد الأمة ورئيس دولتها مع أن ذلك ممكن، ولكنه عليه السلام تصرف في هذا الشأن تصرف الحاكم

¹ سورة الأحزاب: 40

² يرجع هنا إلى قول النبي عليه السلام في صحيفة المدينة: «إنهم أمة واحدة من دون الناس» من رواية ابن إسحاق (السيرة النبوية) لابن هشام: 501

المسلم الذي لا يمكنه أن يتقدم أمته إلا ببيعة شرعية، تخضع لها قلوبهم وعقولهم، وهو عليه السلام في هذا يؤسس لمبدأي: الشورى والبيعة، اللذان اعتبرا فيما بعد من قواعد الحكم الشرعي في الدولة الإسلامية.

ويستغرب الواحد كيف أن المفكر الجابري رحمه الله يثبت لرسول الله صلى الله عليه وسلم هاته التصرفات ثم ينفي عنه صفة القائد العسكري والزعيم السياسي على حد تعبيره، يقول الجابري وهو يتحدث عن الرسول عليه السلام: وقد خاض حروبا وقاد حملات، ونظم شؤون الجماعة وسهر على وحدتها، ولكنه فعل ذلك كله لا بوصفه زعيما سياسيا بل بوصفه صاحب دعوة وناشر دين جديد. وقد عزا هذا التفريق إلى سبب أعجب من الأول وهو أن الزعيم السياسي يقصر اهتمامه على شؤون الدنيا وحدها، أما النبي الرسول فهو يركز اهتمامه ودعوته على المصير بعد الدنيا¹!!، ولعله رحمه الله كان يفكر في الإسلام بعقلية الكنيسة، ويتحدث عن الرسول حديثه عن القس والكاهن. وقد علم كل من شم أنفه كتب السياسة الشرعية أن علماءها رحمهم الله تعالى ميزوا في أفعال الرسول والتصرفات بين كل هذا، لا تمييز فصل وانقطاع، وإنما تمييز تكامل واتصال²، كما أنه لا شيء يدعو إلى التزام النبي هذا التفريق المصطنع الذي تحدث عنه الجابري. أما التمييز الدقيق الذي نسيه الجابري أو تناساه؛ فهو التمييز بين الرسالة والملك، وحدود كل منهما، وما هو أليق بصفة النبي الكريم عليه السلام، فقد انحاز الجابري بحق إلى صفة الرسالة لكنه أبطل مستلزماتها وتعلقاتها، وجعلها مقتصرة على ما هو ديني شأنها شأن الكنيسة، بينما الرسالة

¹ ينظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة: 15

² تراجع كتاب القرافي "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام"، حيث قسم التصرفات النبوية إلى أربعة أقسام:

قسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالإمامة، كالإقطاع، وإقامة الحدود، وإرسال الجيوش، ونحوها.

وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالقضاء، كاللزام أداء الديون، وتسليم السلّ، ونقد الأثمان، وفسخ الأنكحة، ونحو ذلك.

وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالفتيا، كإبلاغ الصلوات، وإقامتها، وإقامة المناسك، ونحوها.

وقسم وقع منه -صلى الله عليه وسلم- مُتَرَدِّداً بين هذه الأقسام، اختلف العلماء فيه على أيها يُحمَلُ؟ الإحكام: 109 إلى 111. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة. طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، 1414 هـ- 1991 م.

متضمنة للملك، كما قال ابن عاشور: «والرسالة صفة أعظم من صفة الملك، لأن الملك سلطان حسي، والرسالة تجمع السلطان الحسي والروحي فهي الملك الأعم الأشمل، وهذا المقام هو الأليق بالرسالة الإلهية، إذ لا يليق بمقام الرسول أن يكون خاضعا»¹

هذا التفريق الدقيق لابن عاشور بين السياسة والملك يجيب على إشكال مهم في التفريق بين الرسالة والملك أو السياسة والدين، وهو أن التفريق بينهما بالنسبة للنبي عليه السلام غير حاصل؛ لأن الرسالة كما عبر ابن عاشور شاملة للملك وأعم منه، فالرسالة تقتضي التصرف بالوضع الديني والدنيوي، والجمع بينهما دون تمييز أو فرق، بينما غير النبي يدخل ضمن دائرة الملك أي: السياسة التي تقتضي التمييز لا التفريق، «فكان من ذلك أن الإسلام منذ مبعثه كان مقدرًا له أن يكون نظامًا سداه الدعوة إلى الحق والعدل، ولحمته تنفيذ تلك الدعوة بأيدي المؤمنين»²

ثانيا: دولة الخلفاء.

تعتبر فترة الخلفاء الراشدين فترة متماهية إلى حد بعيد مع فترة الرسول عليه السلام، وذلك لعامل القرب ولزوم الصحبة، وبالتالي؛ فقد تأثر الفكر العام والكلي للخلفاء بفكر النبوة تأصيلا وتنزيلا، مما جعل فترتهم تقارب النموذج النبوي وتسير على نهجه إكمالا وتتميمًا. ولعل هذا من حكمة إلزام الأمة الأخذ بسنة الخلفاء الراشدين بعد النبي عليه السلام³.

فقد قدر الله تعالى بعد موت رسوله الكريم أن يستمر هذا الدين، بحيث لا يكون لوفاة النبي عليه السلام أي أثر في الرجوع أو النكوص. قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ

¹ أصول النظام الاجتماعي: 214

² نفسه: 193

³ مصداقا للحديث الذي أخرجه ابن ماجه في سننه، عن العرياض بن سارية: «...فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَمًا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْأُمُورَ الْمُحْدَثَاتِ، فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ». باب: اتباع سنة الخلفاء: 28/1. قال الأرئؤوط حديث صحيح. قال الألباني: وهذا إسناد صحيح رجاله كلهم ثقات. سلسلة الأحاديث الصحيحة: 527/6.

إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنِّي مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْفَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْفَلِبْ عَلَىٰ عَفْئِهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٤﴾¹، ولذلك هرع الصحابة مباشرة بعد موت رسول الله إلى البدار بتحديد من سيخلفه "مشاورات سقيفة بني ساعدة"²، وما هذا إلا لعلم الصحابة بخطورة الأمر، وأن الأمة لا ينبغي أن تمر بأزمة فراغ، حتى لا يستغل ذلك المنافقون ومن حولهم، فكانت فترة الخلفاء استمراراً لنهج النبي الكريم في مجمله، وسيرا على طريقته في معظمه، ولذلك سميت خلافتهم بالخلافة الراشدة، كما قال عليه السلام: «...فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْدِيِّينَ...» الحديث.

لقد كانت خلافة الصحابة صورة ناصعة لبناء الدولة في الإسلام، حيث كملت بهم معالم النظام الإسلامي السياسي، وتميزت بطريقتهم دولة الإسلام بين سائر الدول، وقد ساعدتهم على ذلك الحنكة والذكاء، والسياسة الجديدة التي تميز بها كل صحابي على حدة، مستغلا ظروف عصره وما تناهى إلى علمه من أمر رشيد أو أسلوب فريد، يحقق المصلحة الحقيقية للأمة، خاصة في مجالها السياسي، يقول الباحث جبرون: «لم يكن نظام الخلافة نظاما مغلقا ولا جامدا، وإنما كان نظاما سياسيا منفتحا على التاريخ (...)، ففي عصرهم أوقف العمل بسهم المؤلفة قلوبهم، وأوقف العمل بحد السرقة في عام الرمادة»³. فإذا أخذنا على سبيل المثال الخليفة عمر بن الخطاب، وهو الخليفة الذي دامت فترة خلافته أكثر من 10 سنوات، لوجدنا في سيرته ما يعضد الحكم برشده وتميزه؛ حيث استطاع تنظيم الجيوش والعساكر، وتقوية الفتوحات الإسلامية، واستعمال نظام الدواوين، ونظام الحسبة، وتأسيس نظام الزكاة، وإدخال الوفرة على بيت مال المسلمين.

¹ سورة آل عمران: 144

² سيرة ابن هشام: 657/2

³ مفهوم الدولة؛ امحمد جبرون: 18. الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ببيروت. الطبعة: الأولى. 2014م

لم تكن خلافة عمر بالخلافة العادية البسيطة، وإنما خلافة من تدرس بالسياسة قبل الإسلام وبعده، فقد كان عمر من أهل المشورة بين قومه لما عرف عنه من قوة البيان والملاحظة، وقد كان سفيراً في المفاخرة والمناظرة. قال الذهبي: «كان من أشرف قريش، وإليه السفارة كانت في الجاهلية، وذلك أن قريشاً كانت إذا وقع بينهم حرب، أو بينهم وبين غيرهم، بعثوه سفيراً»¹. ويكفي فخراً لعمر أن النبي عليه السلام أمر بالاعتداء به وبطريقته، فقد صح عن النبي عليه السلام قوله: «اقتدوا بالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ، وَاهْتَدُوا بِهَدْيِ عَمَّارٍ، وَتَمَسَّكُوا بِعَهْدِ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ اللَّهِ»². فلم يفهم الصحابة عن النبي عليه السلام الجمود والتقليد، خصوصاً في أمر السياسة وتدبير الحكم، لأنهم أدركوا الناس بحاجة هذا المجال إلى الاجتهاد والتجديد، والاستئناف والتغيير، فراح كل واحد منهم يجتهد وسعه متوافقاً مع واقعه ومع ما استجد من قضايا في زمانه.

إن مفهوم الدولة الإسلامية مفهوم واسع لم يصل في مرحلة من المراحل الإسلامية حد التوافق التام، ذلك أن تحديد هذا المفهوم ظل متأثراً بمراحل الدولة في الإسلام، ففي دولة الرسول لم يكن هناك شكل أو مفهوم مميز للدولة إلا ما ارتبط ببعض الصفات والمميزات، كوجود الإمام، وحاكمية الشريعة، وإقامة الحدود... إلخ، وفي دولة الخلفاء تحدد المفهوم بتحقيق مكاسب ومصالح كبيرة في قواعد الحكم الكبرى، مثل: "الحرية، العدل، الشورى..."³، وهو ما وقفت عنده في تجربة الخليفة عمر بن الخطاب الذي انتشر في وقته مستوى القيم السياسية التي تحكم الدولة في فعلها.

¹ تذهيب التهذيب؛ للذهبي: 74/7. تحقيق: غنيم عباس غنيم - مجدي السيد أمين. الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م.

² أخرجه الحاكم في مستدركه وغيره. من حديث حذيفة ابن اليمان. كتاب الفرائض: 370/4. وعلق عليه الذهبي في "التلخيص الحبير": حديث صحيح. باب أدب القضاء: 460/4. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

الطبعة: الأولى، 1411 - 1990.

³ ينظر: مفهوم الدولة: 12.

من هنا أضحى بالإمكان الحديث عن مفهوم الدولة من خلال مجموعة من القواعد والمفاهيم، خاصة مفهوم: " البيعة والشورى، والعدل، والمصلحة"، فقد أحدث هذا التحديد ثورة مفهومية كبرى عند من ربط مفهوم الدولة بـ " إحياء النموذج أو دولة الرسول"، ذلك أن شأن الدولة شأن واقعي لا ينظر لتجربة السلف إلا من باب الاطلاع والبناء عليها، عوض الاحتباس في نموذجها. وبالنظر للتراجع السياسي الذي عرفته الأمة بعد فترة الخلفاء، فقد ظل هذا المفهوم يبتعد شيئا فشيئا حتى تنوسي بعد ذلك، مما جعل الناس يربطون مفهوم الدولة في جانب الأحكام والحدود فقط، وكان لذلك أثر سلبي، تمثل في تغييب الشريعة عن حياتهم، وبعدهم عن روح الإسلام وجوهره¹.

لقد عرفت الدولة في الإسلام تطورا ملحوظا منذ زمن الرسول عليه السلام، فلم يكن هناك شكل معين ومحدد لهاته الدولة الوليدة، وإنما كانت دولة تستجيب لحاجيات المرحلة زمانا وواقعا، تتطور على غرار تطور الإسلام من خلال فتراته المتعاقبة. وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين تحديد مفهوم الدولة بناء على قواعد وأسس كبرى، منهم الأستاذ: امحمد جبرون، فهو يرى ضرورة استخلاص مناهج جديدة للدولة الإسلامية يتأسس على مبادئ كلية وأصول عامة قوية السند شرعا، وقابلة للتأقلم والتكيف مع متطلبات التحديث السياسي وهذه المبادئ هي؛ البيعة، العدل، المعروف². بينما يرى باحث آخر وهو " لؤي صافي " أن أسس الدولة الإسلامية ترجع إلى

¹ هناك ملاحظة مهمة تصادف الباحث وهو يبحث في مفهوم الدولة، فإنك لا تجد من الفقهاء الأولين من تكلم عن الدولة ككيان مستقل، ذلك أن الفكر السياسي لم يكن قد تطور بعد، وأمام هذا الحضور الباهت لمفهوم الدولة نجد بالمقابل حضورا مهما لمفهوم " الإمام، وشروطه، واختصاصاته"، وهذا أمر مرده إلى السياق التاريخي، فظهور الخليفة الإمام أسبق على ظهور الدولة، ولهذا حينما أراد علماء الإسلام تعريف الدولة لم يجدوا ما يسد محلها سوى الإمامة العظمى أو الخلافة، أو السياسة الشرعية.

² ينظر: مفهوم الدولة: 16

أمرين: «الأمة والشريعة»¹، الأمة بما هي صاحبة الشأن، والشريعة النافذة بما هي مرجعية عليا.

يظهر لي من خلال ما تم عرضه أن التحديد الدقيق للدولة في الإسلام لا يتأتى من القفز عن التجارب السابقة، فالدولة هي مجموع ما تحصل من خصائص في دولة الرسول ودولة الخلفاء، إذ يمكن اعتبار دولة الرسول والقيم التي جاءت بها قيم تأسيسية نظرية، بينما حضيت دولة الخلفاء بشرف تنزيل هاته القيم والصفات ومزاوجتها بحركة الواقع الجديد الذي فرضه تطور المجتمع المسلم مع توالي الفتوحات وتنوع الداخلين في الإسلام.

ويمكن التمييز بين مستويين من أمر الدولة:

مستوى نظري: ثابت يستمد مشروعيته من المفاهيم والقيم المركزية في البناء السياسي الإسلامي

ومستوى تطبيقي: متغير يحكمه حركة الواقع بما فيه من تعقيدات وتغيرات.

ولذلك أعجبنى جدا كلام الباحث " جبرون "، وهو يسعى إلى تحديد مفهوم الدولة بعد أن انتقد التحديدات السابقة التي تنبني على صفات شكلية، فانتهى بالقول إلى: «أن الدولة الإسلامية دولة الوقت الذي تعمر العالم، تشبه جيلها من حيث الشكل والمؤسسات والأساليب، إنها باختصار تطبيق من بين تطبيقات ممكنة للدولة الأمة التي تسود العالم، والفرق الأساس الذي يفصلها عن غيرها من النماذج والتطبيقات هو أخذها بعين الاعتبار الرسالة الأخلاقية والإنسانية للإسلام»².

وعليه؛ يمكن استخلاص التعريف التالي: الدولة الإسلامية هي الدولة التي تكون المرجعية العليا فيها للشريعة الإسلامية، وتحترم فيها إرادة الأمة، وسياسة أمرها على هدي الإسلام.

¹ العقيدة والسياسية: 144. الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة: الأولى. 1416هـ-1996م

² مفهوم الدولة: 27

ثالثاً: شواهد قيام الدولة في فكر ابن عاشور

لقد تتبعت جل أفكار الإمام ابن عاشور، والتي يقدمها بين يدي فكرته: "سعي الإسلام لإقامة الدولة"، فجمعتها في الدواعي التالية:

✓ كلما دخلت قبيلة في دين الإسلام ضمّهم النبي عليه السلام إلى حكمه، وصّير أرضهم بلاد إسلام، سواء في ذلك القبائل التي لم يكن لها ملوك والتي كان لها
✓ — لجوء الصحابة إلى الإسراع بالتجمع والتفاوض لإقامة خلف عن رسول الله بعد موته

✓ . إلحاق علماء الشريعة بالخلافة بأصول الدين، فكان من أبوابه باب الإمامة¹

ومما اعتمد عليه ابن عاشور في إثبات قيام الدولة الإسلامية، إirاده لمجموعة من الأحاديث التي توصي بضرورة التزام الجماعة (الدولة) بالطاعة والبيعة. من ذلك رواية عن ابن عمر، يقول فيها النبي عليه السلام: «مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»²، والشاهد من هذا الحديث، أنه يدعو إلى الدخول في الطاعة السياسية تحت ولي الأمر، وينبه إلى الالتزام بها وعدم الخروج عليها، على اعتبار أنها حجة له غدا عند الله تعالى، وقد لاح لي من حكمة هذه الحجة أن الدخول تحت ولي الأمر الشرعي يجعله مسؤولاً شرعياً أمام الله تعالى، حيث يتوقف تنفيذ كثير من الأحكام والآداب الشرعية على وجوده وإذنه، وفي الدخول تحت إمرته إبراء للذمة أمام الله تعالى في تعطل هذه الأحكام.

هذه جملة من الشواهد التي اعتمد عليها الإمام ابن عاشور لتأكيد فكرة الدولة الإسلامية، وبيان أصليتها في العهد الأول، وهناك شواهد أخرى على هذا من قبيل دعوته عليه الصلاة والسلام الأوس والخزرج، والحدث البارز في هذا الشأن هو؛ "

¹ أصول النظام الاجتماعي: 210، 211 (بتصرف)

² أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب: الإمارة. باب: الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر: 1478/3

الهجرة النبوية"، فيها يؤرخ المسلمون قاطبة بالبداية الأولى للدولة في الإسلام (دولة المدينة).

رابعاً: نقد نظرية علي عبد الرزاق في الحكم¹

¹ بعد العام الموالي من إصدار كتاب "الإسلام وأصول الحكم". ثار نقاش كبير عن نسبة هذا الكتاب لمؤلفه، وممن ناقش المسألة، الشيخ: "محمد بخيت المطيعي" في كتابه "حقيقة الإسلام وأصول الحكم"، وهو بالمناسبة أحد هيئة كبار العلماء الذين كانوا في محاكمة علي عبد الرزاق. حيث جاء في كتابه أن «المذكورة التي قدمها "علي" في دفاعه أمام هيئة كبار العلماء تفيد بأنه أنه لم يقل ذلك مطلقاً، لا في هذا الكتاب ولا في غير، ولا قال قولاً يشبهه، أو يدانيه»، وهذا الذي جعل الشيخ "بخيت" يصدقه بعلته أن «كثيرين ممن يترددون على علي؛ أخبروا الشيخ بأن الكتاب ليس من تأليفه، وأنه ليس له فيه إلا وضع اسمه». ينظر: "حقيقة كتاب الإسلام وأصول الحكم" للشيخ "محمد بخيت المطيعي": 437. مكتبة النصر الحديثة. 1965م وللتفصيل أكثر يراجع الكتاب كله، فهو لا يخلو من فوائده.

وممن ناقش المسألة أيضاً الأستاذ "محمد اعمارة" وذلك في كتابه: "الإسلام بين التنوير والتزوير"، وشكك هو الآخر في نسبة الكتاب لعلي، مستنداً على روايات كثيرة، منها رواية تنسب الكتاب لـ "طه حسين"، رواها الشيخ "أحمد حسن مسلم؛ وهو من علماء الأزهر، وعضو لجنة الفتوى بها، حيث كان في ضيافة لأسرة "علي" في بيته، ودار بينهما الحوار التالي: قال الشيخ مسلم لعلي بعد أن لاحظ خشوعه في صلاته:

كيف يكون حرصك على أداء السنة بهذه الطريقة، وأنت مؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، وهو كتاب عليه كثير من المآخذ التي تقدح في العقيدة؟!

فسكت الشيخ "عبد الرزاق" قليلاً، وقال:

وهل أنا الذي ألفت هذا الكتاب؟! إنما ألفه الدكتور طه حسين!

فسأله: ولماذا نسبته إليك؟!

فقال الشيخ "علي": لقد فاجأني بالكتاب وعليه اسمي. ولما سألته عن سبب ذلك، أجاب طه حسين، مازحاً:

لكي تكون لك شهرة عالمية، وذلك بعد أن تنقل عنك وسائل الإعلام الأجنبية والعالمية، وتتحدث عن هذا الكتاب وما به من فكر.

يراجع كتاب: الإسلام بين التنوير والتزوير: 74. الناشر: دار الشروق. الطبعة: الأولى. 1446هـ-1996م وللتفصيل أكثر ينظر نفس المرجع.

وبالرغم من هذا كله، فإنني سأعرض للكتاب بالنقد والنقض، فالعبرة بالأفكار لا بقائلها.

هذا التأصيل الدقيق للإمام ابن عاشور يحيلنا على فكرة دخيلة تبناها بعض المشايخ في القرن العشرين، وهي فكرة مفادها أن الإسلام لم يكن من أمره قيام الدولة ولا الدعوة إليها، وحتى سيرة النبي الكريم سيرة تتعلق بـ: (الرسالة) وليس (الملك أو الرياسة)، وقد تزعم هذه الدعوة في مستهلها شيخ من خريجي جامع الأزهر الشريف بمصر، وهو الشيخ: "علي عبد الرزاق"، فقد أثار بمقالته هاته لغطا كبيرا ولغوا كثيرا، سيما وأن أصحاب الدعوات المغرضة تلقفوا مقالته بفرح وحبور، وحاولوا أن يبنوا عليها لاحقا كل الشبه التي أوردوها على النظام الإسلامي، خصوصا في شقه السياسي، وبعد أن اطلع ابن عاشور على هاته المقالة، وصادف ذلك فراغا عنده، انبرى للرد عليها ومناقشتها، فكان من ثمار ذلك كتاب مختصر ومفيد سماه: (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم)¹.

جاء رد الإمام علي كتاب عبد الرزاق مصنفا على ثلاثة كتب: "الخلافة والإسلام"، والكتاب الثاني "الحكومة والإسلام"، والكتاب الثالث "الخلافة والحكومة في التاريخ". ومن أهم الأفكار التي علق عليها الإمام، قول عبد الرزاق: «إن الفقهاء لم يبينوا مصدر القوة التي للخليفة؛ وأن أقوالهم في المسألة انقسمت على رأيين: منهم من يرى أن الخليفة يستمد قوته من الله، ومنهم من يرى أن الخليفة يستمد قوته من الأمة»². يرى الإمام ابن عاشور أن هذا الكلام غير دقيق وبعيد عن التحقيق، وأن الشيخ وقع له خلط واشتباه بين الحقيقة والمجاز والحقائق العلمية بالمعاني الشعرية. وبكلام المتبحر المتمرس على أقوال العلماء، يؤكد الإمام على أن هذا الكلام لم يقل به أحد من العلماء قديما ولا حديثا، وإنما أطبقت كلمة العلماء على أن الخلافة لا تنعقد

¹ قال الإمام: «أنحفي بعض الأبناء الأعزاء خلال الراحة الصيفية بكتاب عنوانه: "الإسلام وأصول الحكم" (...) فسرني أفراد هذا البحث بالتصنيف، وقلت هذا بلبل المصيف. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم: 3. ضبط نه وعلق عليه وقدم له: طه بن علي بوسريح التونسي. الناشر: نشر مشترك بين. دار سحنون للنشر والتوزيع بتونس. ودار السلام للطباعة والنشر بالقاهرة. الطبعة: الأولى. 1435هـ-2014م

² الإسلام وأصول الحكم: 7. الناشر: مطبعة مصر. الطبعة: الثالثة 1344هـ-1925م

إلا بأحد أمرين: إما البيعة من أهل الحل والعقد من الأمة، وإما بالعهد لمن بايعته الأمة لمن يراه صالحا. ولا يخفى أن كلا الطريقين راجع للأمة¹. والعجيب أن الشيخ "عبد الرزاق" قد تمسّح ببعض الأقوال المنكرة المجهولة التي قيلت في سياق الانحطاط والاستبداد بالحكم، وجعل منها أصلا يحاكم به تاريخ الإسلام ونظامه، وليس هذا من عمل الباحث المنصف.

من المسائل التي لوحظ فيها الشيخ عبد الرزاق، وهو يوجه سهام النقد إليها، مسألة "الخلافة"، متسائلا عن أصلها وحكمها، ومرددا الكلام الذي يشكك في تأصيلها، فلا يوجد - حسب رأيه - نص صريح في القرآن أو السنة يؤكد وجوبها، ومن غرائب قوله: «إن الخلافة منذ الخليفة الأول كانت عرضة للخارجين عليها المنكرين لها»²، وقد رد عليه الإمام هذا الكلام بأنه يزيفه التاريخ والحديث والفقه، فمن الناحية التاريخية لم يحدث أن اعترض معترض على مقام الخلافة أو تنكر لها، فقد يكون النكير على الشخص المتلبس بالخلافة لا على الخلافة ذاتها، فقد دام خضوع المسلمين للخلافة مدة الخلفاء الثلاثة، حتى خرج أهل مصر على عثمان، وليس ذلك الخروج إنكارا للخلافة ولكنه خروج عن شخص الخليفة³.

وفي مبحث آخر، يرى عبد الرزاق أن الخلافة لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، محاولا تصويرها بالإرهاب وأنها لا تستقوي على الناس إلا بالسيف والقوة. يقول: «غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة»⁴، وهذا منه تزيد وخلق، فإن الخلافة كأي نظام لا بد له من سياج يحميه وقوة تصد من يعاديه، وإلا انفرط عقدتها وسهل على الأغيار نهبها. ومرد الاشتباه الذي حصل للشيخ هنا هو ما عبر عنه الإمام بقوله: وقد اشتبه عليه

¹ ينظر: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم: 4

² الإسلام وأصول الحكم: 14

³ ينظر: نقد علمي: 10

⁴ الإسلام وأصول الحكم: 25

هنا حياطة الخلافة بالقوة العامة لتنفيذ الشريعة على من يأبأها بأخذ الخلافة بواسطة القوة، مضيفاً أن الرسول نفسه يؤيد الدين ويدب عنه من يريد مناوئته بواسطة القوة. نعم، قد يحدث أن يستولي أمير على الحكم بحد السيف وحق القوة، - وقد حدث -، لكن هذا لا يقدر في ماهية الخلافة؛ لأن العوارض التي تعرض للشيء في بعض الأوقات لا تقضي على الأصل بالبطلان¹. وهكذا يمضي الشيخ الأزهري في بث كثير من الأفكار الغريبة والأحكام العجيبة حول نظام الإسلام، ويمضي معه الإمام مصححاً ومدققاً لما وقع فيه من سوء تأويل، وتخطب في الفهم كثير، مال به عن جادة الصواب في كثير من القضايا والمسائل التي ناقشها².

خامساً: نظام الخلافة.

تجدر الإشارة هنا، ونحن نناقش أصول النظام السياسي للمسلمين، أن نتبين موضوع الخلافة الذي قيل فيه الشيء الكثير، ونتبين رشد القول فيه، هل هو نظام أصيل وأساسي في الثقافة الإسلامية؟، بحيث يلزم الأمة كلها الدخول فيه، أم أنه وسيلة إسلامية تاريخية اقتضتها طبيعة الإسلام في الزمن الأول؟، ويمكن الاستغناء عنه اليوم إذا بدا لنا ما هو أقرب للدين، وأكد في تحقيق مقاصده ومصالحه. كما فعل الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

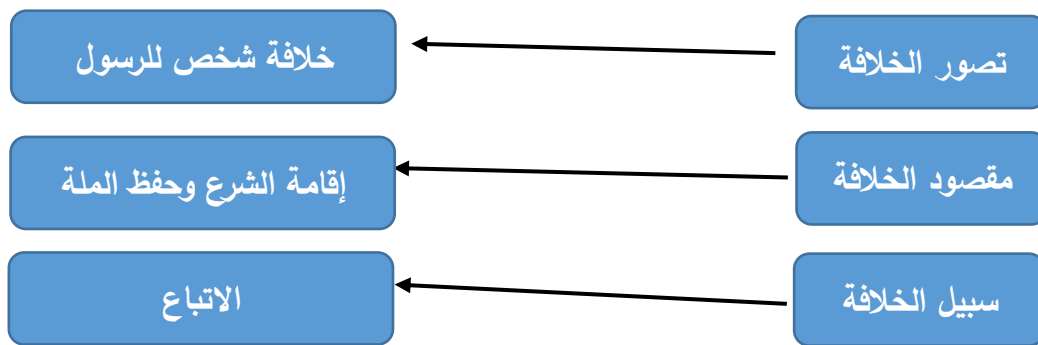
حسب ابن عاشور، فإن «الخلافة الإسلامية وتسمى بالإمامة العظمى: هي خلافة شخص لرسول صلى الله عليه وسلم في إقامة الشرع وحفظ الملة، على وجه يوجب اتباعه على كافة المسلمين»³. وبدون الدخول في مقال العلماء في شروط الخلافة ومستلزماتها، أكتفي بتعريف الإمام الطاهر بن عاشور، محاولاً تفكيكه، وتفسيره، والوقوف على عناصره الأساسية المشكلة لماهيته، وذلك كله من أجل الفهم والإيضاح. فالتعريف الذي صاغه الإمام ابن عاشور -وهو أعرف بالواجب من المستحب في مثل

¹ ينظر؛ نقد علي: 11

² لمراجعة ردود الإمام كلها يراجع كتاب: "نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم" للإمام الطاهر ابن عاشور

³ أصول النظام الاجتماعي: 211

هذه الأمور-، لم يرد فيه أي شيء مورد الإلزام والتقييد، اللهم ما علم بالضرورة، أن الإسلام لا يقوم إلا به. مثل قوله: "إقامة الشرع" أو "وجوب اتباع الإمام"، فالعناصر الأساسية المشكلة للخلافة والتي وردت في تعريف ابن عاشور، هي: "خلافة شخص للرسول". "إقامة الشرع". "حفظ الملة". "وجوب الاتباع". ويمكن تفصيل هذه العناصر في الخطاطة التالية:



نفهم من هذا التعريف -غير الملزم- أن الخلافة شكل يمكن تضمينه ما يصلح من وسائل وأدوات، التي تخدم المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، بحيث يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ومن هنا تكون الخلافة من قبيل الوسائل التي تأخذ أحكام المقاصد، وتستجد تبعاً لتغير الظروف والأحوال.

إن اشتراطات علمائنا في قضية الخلافة، مثل "خلافة مدى الحياة" و "طريقة تعيين الخليفة" قد لا تكون محققة للمصلحة الدائمة، أو في أحسن الأحوال تبقى قولاً ضمن مجموعة أخرى من الأقوال التي يختار المسلمون ما يصلح لهم فيها بحسب الزمان والمكان. وبرأيي؛ فإن الخلافة مدى الحياة لا تليق ولا تصلح إلا بأصحاب الدعوات السماوية من الرسل والأنبياء، فهم أتقى الناس وأخشاهم لله، والفئة الوحيدة التي يمكن للناس الاطمئنان إليها في أمر السياسة والرسالة، أما ما دونهم من الناس، فالأليق هو اختيار المناسب في كل فترة وتجديد ذلك كلما دعت الضرورة، لكي

تكون العامة حرة في اختيار من يحكمها، ولكي يكون الحاكم في اختبار دائم لشرعيته أمام رعيته، فيطمئن لحكمه، ويرتاح لسيرته. فشر الحكام من حكم على سخطٍ وكرهٍ من الناس له.

لم تسلم الخلافة هي الأخرى كنظام إسلامي عريق من شبه وترديدات لأقوال غير دقيقة، ومتحيزة في كثير من الأحيان. من ذلك ما قاله الجابري: «كون الخلافة تعني تفويضها كاملاً من الناس دون مراقبة أو محاسبة»¹، بينما سيرة الصحابة الخلفاء كلها في مدّ وجزر مع حركة المعارضة التي كانت بينهم "نموذج علي ومعاوية"، والتي انتهت في كثير من الأحيان بالاعتقال، وهو ما حدث لأغلب الخلفاء الراشدين. إن واقعة اغتيال الخلفاء الراشدين تظهر بجلاء وجود معارضة حقيقية لهذا المنصب الكبير، دون الالتفات إلى صوابية هذه المعارضة أو خطئها، فوجودها فقط يعني نسبية الخلافة والحكم، ودخولها تحت الجهد البشري الذي يعتريه ما يعتري البشر من نقص وعدم كمال، إلا أن السبب الرئيس في انتقاد نظام الخلافة هو دخول كثير من الأمراء تحت مسماها لاحقاً، ووقوع كثير من الزلل والظلم ممن تسموا باسمها وهم بعيدون عن نهجها وحقيقتها، فلا يليق بالباحث المنصف إلحاق النكير على نظام الخلافة في حد ذاته، لأنها لا تتحمل تعدي المعتدين وظلم المتولين². وإذا نظرنا إلى نظام الخلافة في زمانها، وإلى ما كان سائداً قبلها من نظم استبدادية عريقة؛ فإننا سنجد نظام الخلافة متقدماً جداً، ويقدم شكلاً جديداً مناسباً لزمانه ومكانه. أما من ينظر لهذا النظام ويقارنه بالنظم السياسية الحديثة فإنه يقع في خطأ المقارنة، ويظلم نظام الخلافة ظلماً مبيناً، فإن كان ولا بد من المقارنة فالذي ينبغي مقارنته هو نظام الخلافة مع نظام القبيلة أو الزعامة، أو ما شابهه، مما كان سائداً في العصر الجاهلي حينها، وإلا فإن نظام الخلافة يبقى الأفضل زماناً، والأليق بالوضع الإسلامي زمن النبي وبعده.

¹ الدين والدولة، وتطبيق الشريعة: 66

² يبدو هنا أن الجابري وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه علي عبد الرزاق، حينما وجهوا سهام النقد لنظام الخلافة بدل من تسمون بها، ويحتمل أن يكون الجابري قد اطلع على ما كتبه عبد الرزاق

الفرع الثاني: طبيعة الدولة في الإسلام

من المباحث التي استفاد الإمام ابن عاشور في الحديث عنها فيما يتعلق بالحكومة أو الدولة الإسلامية مبحث النزعة أو الطبيعة، فقد سال مداد كثير في تحديد هذا المنزع، وترتيب الحكم المناسب عليه، ويسهم هذا التحديد في تخلص فكرة الدولة أو الحكومة الإسلامية من الشوائب التي علق بها، والتحديدات المتحيزة والمغرضة التي ألصقت بها ظلما وعدوانا، ومن أبرز الشبه الواردة على منزع الدولة في الإسلام أمرين اثنين:

دولة الاستبداد في مقابل دولة الشورى أو الديمقراطية

والدولة الدينية الإلهية في مقابل الدولة المدنية الحديثة

ولهذا سخر ابن عاشور فكره لتأصيل المنزع الحق الذي يليق بدولة الإسلام وحكومته، دون تحيز أو تطرف، ودون إغفال حقائق العصر ومتغيراته.

أولا: صورة الديمقراطية الأولى في الحكومة الإسلامية

بكل جرأة وتبصر، وثقة وبعد نظر، يؤكد الإمام ابن عاشور موقفه الواضح مما اصطلح عليه اليوم بالحكومة الديمقراطية، فيقرر دون تلكأ أن «الحكومة الإسلامية حكومة ديمقراطية على حسب القواعد الدينية الإسلامية المنتزعة من أصول القرآن ومن بيان السنة، ومما استنبطه الفقهاء»¹. يأتي هذا الموقف الواضح البين في الوقت الذي وقف فيه عدد من العلماء والباحثين موقف الرفض الصاد للديمقراطية وأصولها، نافيا أن تكون الدولة الإسلامية دولة ديمقراطية دون تمييز أو تفصيل، حدث هذا لمعظم الحركات الإسلامية التي تفاجأت بالحياة السياسية الجديدة تحت ظل الدستور والعمل النيابي، واتفقت نظرتهم في توسل الجانب العقدي، فكان أن كل

¹ أصول النظام الاجتماعي: 217

من نظر إلى الديمقراطية نظرة عقدية انتقدها وطرحها أرضاً، كما نقرأ مثلاً في كلام الأستاذ "محمد قطب" حين قال: «في الميزان الرباني: إما حكم الله، وإما حكم الجاهلية.. والديمقراطية حيث إنها ليست حكم الله في ميزان الله جاهلية»¹. إن أخطر ما في هذا الموقف هو انتحاله الكلام باسم الله، أي أن كل رأي يخالفه إنما هو مخالفة لله، تلك هي النظرة العقدية التي تحصر الناظر بها في زاوية ضيقة، وتجعل أفقه محدوداً لا يرى إلا رأياً واحداً.

إن موقف قطب وغيره لا يدخل في زاوية الرأي الشخصي أو التقدير حتى يتسنى لنا مناقشته وانتقاده، إنه بقوله "حكم الله وحكم الجاهلية" يضع حداً فاصلاً مانعاً تسقط معه كل الآراء والتقديرات الأخرى، وقد يعذر أصحاب هذا الرأي إن أسعفتهم حقيقة الأمور. ولكن مع الأسف، غاية ما في الأمر أن هذا رأي من آراء عدة في مسألة يعتمدها الخطأ والصواب وليس الحق والباطل!، إذ كيف بنا نرمي بالجاهلية من رأي في الديمقراطية وسيلة ناجعة لتدبير أمور السياسية والحكم، ولم ير فيها ما يعارض أو يناقض محكمات التنزيل، ومن هؤلاء أعلام كثر على رأسهم الإمام؛ الطاهر بن عاشور والغنوشي والريسوني، وغيرهم- كما سيأتي-.

إن القول بديمقراطية الحكومة أو النظام الإسلامي لا يعني الأخذ بمرجعية الديمقراطية الفكرية وتبني مشروعها العقدي كما هو حاصل في الغرب، بل يعني بها استلهاً للنموذج السياسي في تدبير شؤون الحكم القائم على التداول السلمي للسلطة، واختيار من يلي أمور الناس، ومحاسبة المسؤولين الذين خولتهم الأمة سياسة أمرها، ولا يفهم من هذا أن الديمقراطية خير كلها أو شر كلها، بل فيها مدارج للخير كثيرة وفيها مدارك للشر كثيرة أيضاً، ولا ينبغي علينا ونحن نتلمس طريقها أن يقف بيننا وبينها ما نجده من أخطاء ومشاكل في تطبيقها أو في بعض فروعها، ولا ينبغي

¹ جاهلية القرن العشرين: 20. الناشر: دار الشروق. الطبعة: الثانية عشر. 1412هـ-1992م

كذلك للمصالح التى تتوفر عليها أن تجعلنا نغرق فيها وننزلها بتقليد غبي كما جاءت فى النظام الغربى، ولهذا وضع ابن عاشور هذا القيد المرجعى وهو يؤصل لمسألة الديمقراطية فقال «دمقراطية على حسب القواعد الدينية الإسلامية المنتزعة من أصول القرآن ومن بيان السنة ومما استنبطه الفقهاء»¹. وشأن الديمقراطية شأن كل وافد جديد، نقتنص منه الفوائد ونترك المفسد، وقد عبر عن هذا المعنى الأستاذ الغنوشي فقال: «لا ينبغي الاتكاء على عيوب الديمقراطية لرفضها، وإلا كان ذلك لحساب الدكتاتورية، حرية منقوصة أو منفلة خير من الاستبداد، وإن مجتمعا محكوم بقانون ناقص أفضل من مجتمع قانونه إرادة الطغاة وأهواءهم»²

يعود الإمام مرة أخرى ليفصل القول فى ديمقراطية الحكومة والنظام الإسلامى وهذه المرة ببيان وجه الديمقراطية الإسلامية والأسس التى تنبى عليها؛ فإذا كانت الديمقراطية تعنى فى أبسط تعريفها؛ حكم الشعب نفسه بنفسه، وقد عُلِمَ مَنْطِقاً تعذر تولي الأمة جميعاً للحكم «تعين أن يكون حكم الأمة نفسها أن تنصب من يتولى الحكم فيها برضى منها واختيار، ولما كان اتفاق جميع الأمة متعذراً فى الغالب تعين أن يكتفى باتفاق ورضى الجمهور، فلذلك كانت الديمقراطية ملازمة للجمهورية»³. فلما كان استجماع رأي الأمة كلها متعذراً، كان رأيها يجتمع فى من توليه أمرها من: ساسة، وقضاة، وأهل مشورة، وزعماء القبائل وغيرهم، فكانت هذه الألقاب تختزل كيان الأمة، وتعتبر الناطق الرسمي بها فى كل محفل، وهؤلاء هم "أهل الحل والعقد" وسبيل معرفتهم حسب ابن عاشور «شهرتهم فى جميع الأمة بالأمانة وسداد الرأي والنصح، بحيث يمثل الجمهور لما يعقدونه من تسيير شؤونهم ومصالحهم»⁴. وهكذا يمكن عقد مقارنة بين نواب الأمة حالياً وأهل الحقل والعقد فيها سابقاً، وقد كانت ديمقراطية

¹ أصول النظام الاجتماعى: 217

² الحريات العامة فى الشريعة الإسلامية: 87

³ أصول النظام الاجتماعى: 218

⁴ نفسه: 217

الحكومة الأولى ديمقراطية تليق بحالها وزمانها، حيث العسرة الشديدة نتيجة تباعد الأقطار وشتاتها. فالديمقراطية فى نظر ابن عاشور نظام منطقى، يُسلم إليه حكم الأكثرية أو الأغلبية مادامت هاته الأغلبية نتيجة طبيعية لإرادة الجمهور الحرة دون قيد أو شرط، أو تزوير أو تغيير. فالمعركة إذن هى تحرير الإرادة وفك قيود الاستعباد التى تسترق الإنسان بالمال والسلطة والجاه، وفتح آفاق المعرفة التى تنور الرأى العام وتجعل اختياره قريبا من الصواب، وربطاً بما سبق يؤكد الإمام «أنه لا يكون حاكم الأمة فى الحكومة الديمقراطية إلا من اختاره جمهور الأمة ليكون حاكمها»¹. فلا ولاية لحكومة الفرد المطلق ولا لحكومة التغلب والقهر ولا لحكومة التوريث والنسب.

لقد فهم الإمام مبكراً روح الديمقراطية ومقاصدها، فلم يتعلق بأسماء وألقاب وإنما بمضمون ومحتوى، ولذلك لم يقف عند المصطلحات كما وقف غيره فانسد عنه الأفق، وإنما فتح بصره فتفتقت بصيرته عن كلام معتدل ومأخذ حسن، فرأى أن الديمقراطية كآلية يمكن تنزيلها فى كل المرجعيات وعلى حسب الخصوصيات؛ ومن هنا يمكن الحديث عن ديمقراطيات وليس عن ديمقراطية واحدة، وبهذا أيضاً تكون الديمقراطية الإسلامية كما فى تعبير الإمام «ديمقراطية خاصة، وإنما يهتم أهل العقول الراجحة بالمعاني لا بالأسماء، فطالما ادعت الديمقراطية حكومات هى بمعزل عنها»²

ثانياً: صفة الحكومة الإسلامية

بعد أن أكدنا نزعة الديمقراطية فى هاته الحكومة، نأتى إلى أمر ثان مهم مازال كثير من المستشرقين والحاقدين يرمون به الإسلام بهتاناً وزوراً، فينبغى منا من يدافع بجهل، أو غباء، أو على استحياء! وتكمن المشكلة فى أن النظام الإسلامى يهتم بكونه يرنو إلى

¹ أصول النظام الاجتماعى: 217

² نفسه

نظام الحكومة الدينية أو الإلهية، بل هو في صميمه حكم إلهي محض لا دخل للإنسان فيه إلا من حيث هو من يمثل هذا الدور الإلهي ويقوم بتنزيله.

وللإشارة، فإن فكرة الحكومة أو النظام الإلهي فكرة دخيلة على فكرنا الإسلامي، وأصلية في الفكر الكنسي المسيحي، وبالضبط في مرحلة القرون الوسطى، حيث كانت الكنيسة تحكم في كل شيء، وتعمل بصفتها "حكومة الله"، وكان رجالها يحكمون بصفتهم "ظل الله في الأرض". وفي قرون الإسلام المتخلفة أيضاً نبتت هاته الفكرة واستجلبت، خصوصاً مع غصب الأمة في إرادتها وحكمها بالقوة والقهر، فكانت الفكرة الدينية شرعية كل مستبد ظالم، جثى على صدر الأمة دهرا من السنين. حتى جعل الناس يتساءلون: هل الحكومة في الإسلام دينية أم مدنية؟ هل يستمد الخليفة والسلطان سلطته من الله؟ وهل يجب له التقديس الذي يجب للآلهة؟ كلها أسئلة استقرت في فكر الأمة وجعلها المستبد تغرق فيها إبعاداً لها عن الأسئلة الحقيقية وعلى رأسها سؤال: شرعية السلطة السياسية؟

لقد وقف علماء ومفكرو الإسلام موقفاً متردداً متشككاً من هذه الشبهة ولم يعرفوا في بداية الأمر الموقف السليم منها، مما دفع بعضهم إلى إثبات صفة الحكومة الدينية جملة وتفصيلاً وعلى رأس هذه الفئة تيار "الشيعة" الذي جاء كلامه كله دينياً دون تفصيل أو بيان، فهذا الخميني يقول «من هنا كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي (...)» في حين تنحصر سلطة التشريع بالله عز وجل، وليس لأحد أياً كان أن يشرع¹ بمعنى أن كل تشريع دون الله باطل ولا يعتد به، وهذا قول فاسد لا يوافق عليه أبداً، فإن التشريع لا ينحصر بسبب المستجدات والقضايا التي تثور، والتي تستدعي الحكم فيها، وإعطاءها حقها ومكانتها دون زيادة أو نقصان. وقد نحى هذا

¹ الحكومة الإسلامية: 41. الناشر: شبكة الفقه. الطبعة: الثالثة. 1389هـ

المنحى تيار آخر من داخل الدائرة السنية؛ وهم من أطلق عليهم تيار "الحاكمية" مع كل من؛ أبو الأعلى المودودي، وسيد قطب، ومحمد قطب¹.

وهناك بالمقابل تيار ثان مغرق فى التيه والبعد، يدعو إلى الحكومة المدنية التى تفصل الدين عن السياسة فصلاً تاماً، بحيث لا يبقى للدين فى السياسة مدخل ولا بيان، فثمة من يرى أنه لا يمكن للأمة أن تنهض إلا بفصل الدين عن الدولة وجعله أمراً خاصاً بين العبد وبارئه، وذلك انطلاقاً من رؤية ليبرالية ترد تخلف الأمة إلى الاستبداد². أمام هذا الوضع يقع الباحث فى حيرة وانحباس بسبب هذا الاختلاف البائن؛ حتى ابن عاشور نفسه لم يستطع أن ينحاز كلياً لهذا الرأي أو ذاك فجاء موقفه متشككاً غير واضح، واختار أن يسلك مسلكاً توفيقياً وسطاً كان قبلة لكل من جاء بعده من المفكرين فى هذه المسألة، هذا الموقف الوسط يقع بين نظرتين متطرفتين؛ «نظرة جمهور العلمانيين المعطلة للنفاة؛ الذين عملوا على إفراغ الدين من محتواه السياسى والاجتماعى ونقله من العام إلى الخاص لحبسه. ونظرة الشيوقراطية الشيعية التقليدية المتصوفة، والتى لم تسلم منها بعض التصورات السنية التى رسختها أنظمة الجور والاستبداد ونظّر إليها بعض فقهاء السلطة، والتى تجعل سلطان الحاكم فوق سلطان الأمة مادام منسجماً مع الوجهة العامة للشريعة كما يقدرها»³. فالحكومة عند ابن عاشور أولاً إسلامية دينية، لا يمكن بحال نفي الصفة الإسلامية أو تجريدها منها، كيف لا وهى «تقتبس نظمها من الشريعة الإسلامية، ورضى الأمة بنصها مقيد بهذا الجانب، فهى بهذا المعنى لها نسبة ما بالحكومة "الشيوقراطية"، لأن للخليفة رئاسة

¹ يقول سيد قطب: «إن السياسة والسلطة لا تستقيم إلا بالقطع مع مجتمع الجاهلية، وبناء دولة دينية تكون فيه الحاكمية لله وحده على مقتضى النص القرآنى (إن الحكم إلا لله) "المستقبل لهذا الدين". ص: 16. ط 12. القاهرة. بيروت. دار الشروق 1992

² ينظر: الإيديولوجيا العربية المعاصرة؛ لعبد الله العروى. بيروت، المركز الثقافى العربى، 1996. الطبعة: 1970 عن دار الحقيقة فى بيروت. ص: 253

³ مبادئ الحكم والسلطة فى الإسلام، راشد الغنوشي: 91. بحث ضمن كتاب بعنوان: مآزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، حرره وقدم له: معتز الخطيب. الناشر: جسور للترجمة والنشر ببيروت. الطبعة: الأولى 2016م

المسلمين في شؤون الدين والدنيا، وهي ثانيا حكومة مدنية ديمقراطية لها حرمة الدين وليست دينية»¹

إذن؛ فالأمر مرتبط بالمصدرية والمرجعية أولا ثم بعمل الخليفة أو السلطان في الحكم ثانيا وليس بشيء آخر.

صحيح أن الحكومة الدينية أو الإلهية لا عهد للمسلمين بها لا في كتابهم ولا في سنة نبهم، بما في ذلك مصطلح "الحاكمية". فقد أنكر المستشار "حسن الهضيبي" أن يكون لهذا اللفظ تواجد بالنص الإسلامي كما قال إنه: «لا حاجة لنا بعد كتاب الله وأحاديث الرسول بأن نتعلق بأية مصطلحات يضعها بشر غير معصوم»². والجدير بالذكر أن مصطلح الحكومة الدينية أو الإلهية إنما جاء رد فعل على اتجاه ثاني كما قلنا كان ينادي بالدولة العلمانية الشاملة، والتي من مستلزماتها إبعاد الدين عن السياسة، وذلك في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وأعتقد أن أصحاب فكرة الدولة الدينية قد أخطؤوا التعبير وأصابوا الهدف، فهم يعتقدون بضرورة حكم الشريعة وسيادتها في القانون والدستور، وهذا متفق عليه لحدود اللحظة في كل دساتير الدول الإسلامية، وإنما حمل غيرهم على التخوف والتوجس من حكومة الدولة الدينية؛ المقارنة الغبية التي أجريت بين الواقع المسيحي والواقع الإسلامي، فهناك من يرى شعار الدولة الدينية في البلاد الإسلامية تكرارا لما وقع في أوروبا من سيطرة رجال الدين وسطوة الكنسية على البلاد والعباد، بينما في الإسلام لا وجود لكنسية ولا لرجال دين، وليس هناك مدع يستطيع القول أنه يحكم باسم الله أو بتفويض منه.

¹ أصول النظام الاجتماعي: 218

² دعاة لا قضاة: 91. ط: الثانية. القاهرة دار الطباعة والنشر الإسلامية 1977.

إن جُل من تورط في فكرة الحكومة الإلهية من التيارات المعادية للإسلام قريبا أو بعيداً وقع في فخ التقابل السخيف الذي وضع بين الإسلام والكنيسة، وأن الحكم الديني إذا ظهر فلا يعدو أن يكون نسخة للحكم الديني الأوروبي الذي جسده الكنيسة، مما يعني الوقوع في نفس الأخطاء وتكرار نفس التجارب، والنتيجة هي التخلف عن ركب التقدم وضياح المستقبل، وقد انبرى مجموعة من العلماء لتوضيح المغزى من الحكم الديني وبيان الفرق بين الإسلام والمسيحية في هذا الشأن، منهم الأستاذ "محمد عبده" أستاذ الإمام ابن عاشور حيث قال «إن الإسلام لم يعرف تلك السلطة الدينية التي عرفتها أوروبا، إذ ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لكل المسلمين أعلاهم وأدناهم، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج "سلطان إلهي"، فليس للخليفة ولا للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام أدنى سلطة على العقائد، وكل سلطة يتناولها هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي، فليس في الإسلام سلطة دينية بوجه من الوجوه»¹

هكذا ينفي الزعيم الإصلاحي "محمد عبده" علاقة الإسلام بالحكومة الكنسية، ويضع بينهما حداً فاصلاً، بل أكثر من ذلك، فهو يرى أن من مقاصد الإسلام تقويض ما يسمى بالحكومة الدينية والإتيان على قواعدها من البنيان، حيث «إن قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من الأساس، هو أصل من أصول الإسلام»². ومثله أيضاً موقف الشيخ "محمد الغزالي" رحمه الله، الذي وقف وقفة متميزة لبيان الفرق بين الحكّامين وزوال الخوف المصطنع من الحكومة الدينية قائلاً: يقع في الفهم أن الحكم الديني إذا أقيم فسيكون رجاله هم أنفسهم أولئك الذين نسميهم رجال دين، وهذا وهم مضحك،

¹ الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية: 81. الناشر: دار الحداثة. الطبعة: الثالثة. 1988 م

² نفسه: 75

ولعله بالنسبة إلى الإسلام خطأ شائن. والعلماء بالكتاب والسنة يمثلون فريقا من المسلمين قد يكون مثل غيره أو دونه أو فوقه. وألمح فضيلته إلى ملمح فريد وهو أن أصحاب الفقه وعلومه لم يكونوا يوما مرشحين إلى سدة الحكم بفعل مرتبتهم العلمية أو ثقافتهم الأصولية حتى في زمن النبي عليه السلام إذ لم يكن التقدم الفقهي مرشحا للحكم في أزهى العصور، وقد كان أبو هريرة وابن مسعود وابن عمر من أعرف الصحابة بالكتاب والسنة ومن أكثرهم تحديثا عن النبي عليه السلام، فهل كانت منزلتهم في بناء الدولة الإسلامية منزلة الخلفاء الأربعة أو منزلة سعد ابن أبي وقاص أو ابن الوليد؟ ليخلص من جميل هذا الكلام إلا أن الواقع يؤكد أن المسلمين كافة رجال لدينهم، أو ذلك ما يجب أن يكون _ والذي يخدم دينه في ميدان السياسة أو الحكم أو الصناعة أو العلم هو لا ريب رجل لدينه لا غبار عليه وليس أحد أحق بهذا الوصف من أحد، ولا كان احتكارا لطائفة دون طائفة أخرى. إن الحكم الديني ليس مجموعة من الدراويش والمتصوفة والمتنفعين في ظل الخرافات المقدسة، ويوم يكون كذلك فالإسلام منه بريء¹ نفهم من كلام الشيخ الغزالي أن الاختلاف في التسمية راجع إلى عدم تحرير المصطلح في كل مذهب وعدم الالتفات إلى الخصوصيات الموجودة بين كل ملة، وفي هذا فضح لأولئك المهرولين الذين يتلقفون كل كلام بعيد عن واقعنا وسياقنا العربي والإسلامي، وينزلونه بحذافيره، وكأن الشيخ يقول: نعم للحكومة الدينية ولكن بأي معنى؟! وعلى شاكلة الشيخ الغزالي يرى الكاتب "فهى هويدي" أن الأمر لا يعدو كونه سوء فهم للمصطلحات، وعدم إدراك لكنهها وحقيقتها، «فإذا أردنا إحسان الظن بالذين وصفوا الدولة الإسلامية بأنها دولة دينية، ثم اعتبروها نقيضا للدولة المدنية، فلن يكون أماننا سوى مخرج واحد هو: إغذارهم باعتبارهم لا يعرفون دلالة تلك المصطلحات، الأمر

¹ ينظر: من هنا نعلم 28. الناشر: نهضة مصر للطباعة والنشر. الطبعة: الخامسة يناير 2005م

الذي أوقعهم في الغلط، وأوردتهم موارد الضلال من حيث لم يحتسبوا»¹. وكيفما كان الحال، فإن الشيخ ابن عاشور وقف حازماً اتجاه ما يسمى بالدولة الدينية كما عند الغرب، ونفى نفياً باتاً أن يكون الخليفة مستمداً سلطته من الله، وأن الأمة هي من تحكم وتقرر في أمره².

ثالثاً: الدولة الإسلامية؛ دولة مدنية مرجعيتها الإسلام

من خلال ما تقدم يمكن الخلوص بفكرة واحدة وهي؛ أن الدولة في الإسلام دولة مدنية، الأمة هي صاحبة القرار والشأن فيها، هي من تنتخب حكامها بإرادتها الحرة، وهي من تراقب أولي أمرها وتعزلهم إن رأت ما يشين بولايتهم، فكما قال الخليفة الأول في خطبته إبان توليته؛ «فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»³، يفهم من هذا الخطاب أن الخليفة أو الحاكم واحد من المسلمين، لا مزية له دون غيره، وأنه أجير عند الأمة يرعى مصالحها ويقوم على شؤونها الدينية والدينية، كما أن طاعته مشروطة ومقيدة وليست مفتوحة، مما يعني أنه فرد من الناس، وهذه القيود ليست من وضعه هو أو من حزبه وشيعته، وليس له تغييرها أو تبديلها حسب هواه ومزاجه، بل يخضع لها هو وغيره، وإذا كان الإسلام قد علمنا أن نقوم للإمام خطأه في الصلاة وهي عبادة، فكيف لا نقوم خطأه في السياسة وهي معاملة ؟!. فلا عصمة ولا قداسة لأحد، وإنما مسؤولية تتبعها المحاسبة والمراقبة، حتى تأمن الأمة الحكام من الطغيان والتفرد بالحكم، كما أن فكرة مراجعة الخلفاء وإثباتهم لإمكانية الخطأ تؤكد بشريتهم وإمكان الخطأ أو الزلل في مسيرتهم، وإمكانية التقويم من

¹ الإسلام والديمقراطية؛ فهدى هويدي: 184. الناشر: مركز الأهرام للترجمة والنشر. الطبعة: الأولى 1413هـ-1993م

² وكلامه حول سلطة الخليفة في الرد على "علي عبد الرزاق" مثبت في هذا الفصل فليراجع.

³ السيرة النبوية وأخبار الخلفاء لابن حبان: 424/2، صححه، وعلق عليه الحافظ السيد عزيز بك وجماعة من العلماء. الناشر: دار الكتب الثقافية - بيروت. الطبعة: الثالثة -1417 هـ وكذلك سائر الخلفاء من بعده

عامة الناس، ذلك أن الأمة هي الأصل، يقول الشيخ القرضاوي: «لم نر أحدا من الخلفاء في تاريخ الإسلام أضفى عل نفسه أو أضفى عليه غيره شيئا من القداسة بحيث لا ينتقد ولا يقوم ولا يؤمر ولا يُنهى، بل جرّأوا الناس على أن ينصحوهم ويقوموهم»¹. وإذا نظرنا إلى ممارسة النبي الكريم في جانبها السياسي، ورجعنا إلى التمييز الإيجابي الذي صكّه الإمام القرافي حول التصرفات النبوية، فإننا نخلص بنتيجة وهي أن التصرفات النبوية في شقها السياسي "التصرفات بالإمامة" لا تشي بأي مرجعية دينية محضة يمكن الاعتماد عليها في تأصيل فكرة الدولة الدينية، بل على العكس من ذلك، فالتصرفات النبوية بالإمامة تستبطن الفكرة المدنية للدولة الإسلامية، فالأمر شوري في مجمله والإمام واحد من الناس، وليس في رأيه ما يدل على أية قداسة، بل هو اجتهاد يضاف إلى باقي الاجتهادات التي قد تصيب أو تخطئ². ويرى الإمام أن التصرفات النبوية الدنيوية من هذا القبيل، وما دامت دنيوية فهذا ينزع عنها القداسة، ويعرضها لإمكانية الخطأ والصواب، وهذه الحالات كلها تظهر مدنية الدولة ونسبية فعلها السياسي، المبني على تقدير المصالح، كما يشير إلى ذلك الدكتور سعد الدين العثماني، حيث يقول: «تبين التصرفات النبوية بالإمامة أن الدولة الإسلامية دولة مدنية وليست دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر الغربي، فالإسلام ينزع كل عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقراراتهم، كما ينزعها عن الوسائل التي تتوسّلها الدولة لإدارة شؤون الأمة، لذلك لا يمكن أن توصف الدولة الإسلامية بالدينية لأنه؛ لا توجد دولة دينية بدون عصمة أو المعرفة النابعة من عالم الغيب أو من الوحي»³.

¹ الدين والسياسة: تأصيل ورد شهادات؛ الإمام يوسف القرضاوي: 13. الناشر: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث 2007

² الإشارة هنا لحادثة تأبير النخل التي رجع فيها صلى الله عليه وسلم عن رأي أبداه، وقوله في ذلك: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ» ومثل رجوعه لقول الحباب بن المنذر في معركة بدر. أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أنس. كتاب: الفضائل. باب: وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا، على سبيل الرأي: 1836/4

³ الإسلام .. والدولة المدنية؛ سعد الدين العثماني: 115. بحث ضمن كتاب بعنوان: مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، حرره وقدم له: معتر الخطيب. الناشر: جسور للترجمة والنشر ببيروت. الطبعة: الأولى 2016م

ومن أساسيات الدولة المدنية التى يتحدث عنها اليوم قضية " المواطنة " وهى فكرة أصيلة فى الإسلام تجسدت واقعا ملموسا فى زمن النبى الكريم والخلفاء من بعده، وكان حادىهم فى ذلك نصوص قرآنية وأحاديث نبوية تدعو إلى احترام مبدأ الإنسانية انطلاقا من التكريم الإلهى للإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيَّ آدَمَ﴾¹. وترفع عنهم كل ميز أو فصل، تحقيقا لمبدأ المساواة التامة فى الحقوق والواجبات، قال عليه السلام: «أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى»². والمواطنة فى الإسلام ليست من باب النذب أو الفضل، ولكنها فرض وواجب يحتمه الإسلام على معتنقيه، ويجعل عليه فى الآخرة الحساب والعقاب، وهذا هو الذى جعل عالما كبيرا ومناضلا شهما مثل علال الفاسي يربط بين المواطنة والتكليف، ويرى أن هذه من تلك. يقول فى هذا الصدد «حيث إن التكليف فى العرف الإسلامى يقوم مقام المواطنة فى العرف الديمقراطى الحديث»³. لكن، تجدر الإشارة إلى أن هناك فروقا كبيرة وشاسعة بينهما، وعلى رأس ذلك أن التكليف خطاب خاص بالمؤمنين بينما المواطنة خطاب خاص لكل من يجمعهم كنف الوطن!

وعليه؛ ينبغى على أصحاب الدولة الإسلامية أن يعيروا الاهتمام لهذا الجانب وأن يرفعوا حق الآخر فى العيش، ولا ينبغى أن يحملهم الاختلاف فى الدين على التفاضل المقيت، أو الميز الظالم، فأخطر ما يهدد أصحاب هذه الدعوات هو تحويل الدولة إلى قبيلة أو جماعة وطغيان الجانب القبلى على نشوء مواطنة جامعة كتلك التى حدثت فى المدينة زمن النبى عليه السلام

¹ سورة الإسراء: 70

² أخرجه الإمام أحمد فى مسنده من حديث أبى نضرة. باب: حديث رجل من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم. قال الأرنؤوط:

حديث حسن. وقال الألبانى: وهذا إسناد صحيح رجاله كلهم ثقات. "سلسلة الأحاديث الصحيحة": 449/6

³ مقاصد الشريعة: 221

المطلب الثاني: أهمية الأمة في اختيار الحاكم، ومسؤوليته اتجاه رعيته الفرع الأول: طرق اختيار الحاكم حسب ابن عاشور

تأتي هذه المسألة على جانب كبير من الأهمية في تاريخنا السياسي الإسلامي القديم والحديث، وتعتبر اليوم من محددات الدول الاستبدادية من غيرها، ومؤشرا دالا على سيادة روح الشورى والعافية السياسية. ففي الدول الاستبدادية صاحبة حكومة الفرد المطلق يعتبر الحديث فيها عن هذا الجانب داخلا في دائرة الممنوعات بل المحرمات! وكأن الأمة بمجموعها قاصرة عن اختيار من يلي شؤونها ويدير أمرها، وهذا اغتصاب لأهم الحقوق وانتكاسة لكل الامتيازات التي ينعم بها المواطن المسلم في البلاد الإسلامية، فغياب الإرادة الحرة في انتخاب الحاكم يعني؛ العيش في ظل العبودية لا الحرية، والتقليد لا التجديد، وهو ما حصل في فترات متفرقة من تاريخنا السياسي مع الأسف ولا زال مستمرا في كثير من البلاد، مما جعل كثيرا من العلماء يتحاشون الحديث في هذا الجانب إلا قليلا منهم على استحياء، ومنهم من اختار لنفسه الانحياز لصف الاستبداد، فراح يتملّ مجتهدا لتزكية حكومة الفرد المطلق والدولة القهرية، وهذا موقف لا يحسد عليه علماؤنا، لكنه ابتلاء يمحص الله به الصادقين من الكاذبين، لم يكن ابن عاشور وهو العالم الكبير الذي وصل إلى درجة المشيخة العلمية ورئاسة جامع الزيتونة، أن يغض الطرف عن هذه المسألة أو يتوجّس من الحديث فيها، وهو يعلم جيدا مدى خطورتها إذ زلت فيها الأفهام والأقلام، فأسهم بنظره وكلامه، وأضاف حديثا يستحق الوقوف عنده دراسة وبحثا.

أول ما وقف عليه الإمام في تحريره للمسألة، قضية مهمة وهي؛ وقوف النص الشرعي دون إمداده بما يتوجب فعله في مثل هذه المسألة، وقد تعقب الإمام بالضبط حياة النبي عليه السلام فرأى أنه «قضى حياته ولم يعرج على بيان من يخلفه، من غير نسيان أو إغفال، مع علمه عليه السلام بقرب وفاة أجله، فلو كان للأمة مصلحة في

ذلك لبينه فيما بين»¹. وهذا ملحظ مهم في جانب التشريع، فليس من عمل المشرع إغفال أمر عظيم ذي بال، أو السكوت عنه إلا لوجود حكمة من السكوت، وعلة من وراء هذا الصمت، الشيء الذي جعل ابن عاشور يطرق المسالك كلها بحثاً عن الحكمة والعلة، وقد تحصل لدى الإمام من مجموع ذلك حكمتين بارزتين:

أولى الحكمتين: «التوسعة على الأمة في طرق اختيار ما يليق ومن يليق بحال مصالحها في مختلف الأحوال والأعصار والأقطار.

وثاني الحكمتين: ألا يكون لولي الأمر دالة على الأمة بحق عهد أو وصية، بل يكون لها الكلمة في اختيار من يلي أمورها دون شائبة إكراه أو إرغام»²، وهذا تعليل يعضده الواقع والتاريخ والنص؛ فأما النص فلخلوه في المسألة، وأما الواقع فهو دائماً مختلف اختلاف الناس وتباعدهم، وحدوث متغيرات ومستجدات يضيق عنها الضبط والتقيد، ويستوعبها الاتساع والانفتاح في الأفق والتفكير، ولما كانت السياسة من الأمور المستجدة في مجملها ناسبها أن يكون لكل أناس في كل زمان ما يناسب مستوى الوعي الذي وصلوا إليه، والنضج الذي بلغوه، وأما التاريخ فإننا رأينا الصحابة قد اجتمعوا بعد وفاة النبي عليه السلام متحليين من كل إكراه أو قيد، ويتجادلون النقاش السياسي فيما بينهم حول من يلي أمرهم، من غير أن يخرج أحدهم سلطة نص أو مكانة اجتماعية مؤثرة، فكانت مشاورات سقيفة بني ساعدة³، وهي أول مشاورة سياسية بعد وفاة النبي عليه السلام أظهر الصحابة فيها نضجهم ورشدهم، وأعطوا المثل في تدبير شؤونهم في أول امتحان لهم بعد وفاته عليه السلام، فالله تعالى من حيث أراد التوسعة على الأمة في اختيار من يلي أمرها، أراد المستبدون أن يضادوه فيضيّقون على الأمة ما وسعه الله، ويصادرون ما أعطاه الله حقاً ثابتاً للأمة، فلئن كان الله جل

¹ أصول النظام الاجتماعي: 212

² نفسه

³ سيرة ابن هشام 2/656. ولا يلتفت هنا إلى دعوى النص على الإمامة لدى الشيعة لأنها معلومة البطلان.

جلاله لم يضيق على عباده، فكيف بفرد فان يتقدم ويعطى لنفسه ما لم يعطه الله تعالى لنفسه؟! ويفهم من كلام ابن عاشور أن حكومة العهد أو الوصية إذا لم يصحبها تزكية من الأمة وموافقة لها فهي قرينة الاستبداد، ورببة الظلم، وهو بهذا الكلام يعلى من شأن الأمة حيث حقرها المستبد، ويعطيها المكانة اللائقة بها حيث أنزلها المستبد، ويمنحها الحرية المطلوبة حيث سلبها إياها المستبد.

إن من قواعد السياسة الشرعية الرشيدة فى اختيار الحاكم، فتح المجال لكل كفاء مقدام، بلغ القدرة واستجمع الشروط لتولى هذا المنصب الخطير الهام، ففي عصور الاستبداد انفرد بالحكم طائفة من الحكام بدعوى النسب أو القبيلة، متذرعين بنصوص واهية لا تصح، وبمصلحة متخيلة لا تحط إلا على أعتابهم. فكان من رأى الإمام فى هذه المسألة أنه ليس لأحد فى الكون دالة على الأمة للوصول إلى الحكم بسبب من نسب أو قبيلة، ولا سلطة ولا جاه، ولا إكراه ولا غصب، يقول فى هذا الصدد: «فأما ولي أمر المسلمين من خليفة أو سلطان؛ فهو كل من يكون كفؤاً لولاية الأمور الإسلامية، ولا يحول دون أحد ودون تلك الولايات حائل من طبقة أو نسب، مستشهداً بقول النبي عليه السلام: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، كَانَ رَأْسَهُ زَيْبَةً»¹، وهو مسوق مساق المبالغة².

وجد الإمام نفسه وهو يطرق هذه المسألة مضطراً إلى الوقوف عند قضية مهمة أثارت فى فقهنا السياسى القديم وهي اشتراط القرشية فى الإمامة³. وبعد استحضاره للحديث المشهور أخذ يناقشه من كل الاتجاهات سنداً وامتناً، وتحصّل له من وراء ذلك، إيراد الاعتراضات التالية:

¹ أخرجه البخارى من حديث أنس بن مالك. كتاب: الأحكام. باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية. 62/9

² ينظر: أصول النظام الاجتماعى: 215

³ مصداقاً للحديث النبوي «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ، إِلَّا كَبَهُهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ، مَا أَقَامُوا الدِّينَ» أخرجه البخارى فى صحيحه من حديث معاوية رضى الله عنه. كتاب: المناقب. باب: مناقب قريش. 179/4.

- ✓ هذا الحديث لم يستند إليه أحد في اجتماع السقيفة
 - ✓ حديث غريب وإن كان صحيح
 - ✓ يحتمل أن يكون مسوقا مساق الخبر دون الأمر
 - ✓ أيا ما كان فقد وقع فيه قيد (ما أقاموا الدين)
 - ✓ الأنساب دخلها الاختلاط والادعاء، ما يرفع اليقين بأن أحدا معينا من قريش¹
- وليس الإمام وحده في نقد هذه الولاية، بل درج على ذلك جماعة من أهل العلم قديما وحديثا، منهم الإمام "الجويني" الذي يقول «لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حسب، ونحن نعلم قطعا أن الإمام زمام الأيام، وشرف الأنام، والغرض من انتصابه انتظام أحكام المسلمين والإسلام»². فالعبرة إذن لدى الجويني بمقاصد الإمامة لا بشخصها وأساميها، ولأن الغرض أهم من العرض.
- ينتقل الإمام بعد ذلك معرجا على ما ترسّخ عنده سياسة عامة في المسألة من لدن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين، حيث كان أول ما اهتدى إليه العقل الراشدي بعد وفاة النبي عليه السلام وتأكد سنة هو "نظام بيعة أهل الحل والعقد"، ثم بعد ذلك تأتي مسألة "العهد أو الوصية، وأخيراً مسألة "الشورى". هذه التحديدات الثلاثة المتباينة فيما بينها لا تعطيك صورة واحدة عن طريقة تعيين الخليفة وإنما تجعلك أما ثلاثة تجارب مختلفة ومتنوعة تظهر العقل الاجتهادي للخلفاء، لكل منها سياقه الخاص ووضعه الخاص أيضاً.
- ولنقف مع كل تجربة على حدة

¹ أصول النظام الاجتماعي (بتصرف): 216

² غياث الأمم في التياث الظلم: 309. المحقق: عبد العظيم الديب. مكتبة إمام الحرمين. ط: 2. 1401هـ.

أولاً: بيعة أهل الحل والعقد (نظام البيعة)

وهي بيعة شرعية فيها دلالة مهمة على حضور الأمة في اختيار من يلي أمرها، فالبيعة من أهل الحل والعقد هي بيعة من الأمة الذين هم جزء منها، باعتبارهم ممثلين عنها ومحل ثقتها، ومعلوم أن بيعة جمهور الأمة متعذرة في ذلك الزمن، وقد حكى الإمام النووي الإجماع في ذلك حيث قال: «أما البيعة فقد اتفق العلماء على أنه لا يشترط لصحتها مبايعة كل الناس ولا كل أهل الحل والعقد، وإنما يشترط من تيسر إجماعهم من العلماء والرؤساء ووجوه الناس»¹. وقد اشتهرت البيعة زمن النبي عليه السلام كما تقدم² وهو أول من جسدها كآلية انتخابية تعبر عن إرادة الأمة، وتكررت ثانياً مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه بعد المشاورات التي خاضها المهاجرون والأنصار وأسفرت عن بيعة أبي بكر بالإجماع وبدون إنكار³.

لقد شاب هذا النظام- نظام البيعة- في تاريخنا الإسلامي بعض النقص والخلل، حد من فعاليته وصلاحيته للاستمرار، فقد مكث هذا النظام جامداً على ما وصل إليه منذ زمن النبي والخلفاء الراشدين، ولم يعرف تجديداً ولا تطويراً، بل عرف تراجعاً ونكوصاً، حيث أصبح وسيلة في يد حكومة الاستبداد، تستعمله لإضفاء شرعية منقوصة أو تجميل بيعة مخطوفة، ومن أوجه النقص ما جاء في العدد الذي تنعقد به البيعة، حيث ذكر "الماوردي" أقوالاً لطائفة من الناس أنكروها؛ انعقاد الإمام بالواحد⁴، وفي صورة أخرى نطالع نصاً للإمام "الجويني" حول من له الحق في الدخول في البيعة، أنه يخرج منهم لفيها من الناس. من ذلك «النساء، والعبيد، والعوام، وأهل الذمة»⁵.

¹ شرح النووي على مسلم: 77/12

² بيعة العقبة الأولى والثانية

³ قال أبو الحسن الأشعري: وقد أجمع هؤلاء الذين أثنى الله عليهم ومدحهم على إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه وسموه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبايعوه وانقادوا له، وأقروا له بالفضل، وكان أفضل الجماعة في جميع الخصال التي يستحق بها الإمامة من العلم والزهد وقوة الرأي، وسياسة الأمة وغير ذلك. الإبانة عن أصول الديانة: 252/1

⁴ الأحكام السلطانية: 21

⁵ الغيائي: 62.63

وهذا من الغريب العجيب، خصوصاً في جانب النساء، اللواتي نجدهم -في العهد النبوي- قد حضرن لمبايعة رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة الأولى والثانية¹.

فمن هم أهل الحل والعقد الذين انتشر ذكرهم في كتب الفقهاء وبتعابير مختلفة (أهل الشورى، أهل الاختيار، أولي الأمر)؟

بمطالعنا لمتن ابن عاشور؛ فإننا نجده قد تطرق إلى هذه المسألة، وعرف أهل الحل والعقد بقوله: «هم أهل العلم والأمانة في بلاد الإسلام، الحاضرون في عاصمة الخلافة، وأمراء الأجناد»²، وهذا التعريف قديم، نهج فيه الإمام نهج العلماء السابقين في تحديد أهل الحل والعقد، والمتمثل في أهل العلم والحرب الحاضرون في عاصمة الخلافة. ولعل هذا التحديد الأخير مرتبط بزمان النبي عليه السلام والخلفاء من بعده والذي يصعب معه استقصاء كل الناس، لكن اليوم ومع تطور الحياة وسهولة التواصل لم يعد مقبولا الاتكال على هذا التحديد، وربطه بما كان قبل أربعة عشر قرناً، فمطلوب من علماء اليوم الاجتهاد في إعطاء تحديدات جديدة تناسب العصر وتطوره، وتجعل الأمة كل الأمة داخلية في هذا التحديد، ومسايرة له، وفي هذا الخصوص يأتي نظام الانتخاب اليوم وفق آلية العمل البرلماني والنيابي كإجابة جديدة من الإجابات الممكنة في المسألة. على أن الأمر متروك للاجتهاد حسب كل زمان ومكان، ينظر الناس فيه إلى ما يصلح لهم ويليق.

فالحاصل إذن، أن البيعة اجتهاد بشري، لا ينبغي الجمود عليها والوقوف على ما وصل إلينا منها، فالبيعة في وقتها أرقى آلية لتنظيم العلاقة بين الراعي والرعية على

¹ السيرة النبوية، لابن كثير: 209/2

² أصول النظام الاجتماعي: 213

قانون الحقوق والواجبات، وبإمكان المسلمين اليوم تطويرها والبناء على ما وصل إلينا منها لمواكبة العصر.

ثانياً: العهد أو الوصية

لما اشتد المرض "بأبي بكر الصديق" عهد بالخلافة إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه من بعده ورضيه المسلمون، ولم يكن هذا العهد في حقيقته سوى ترشيح منه وليس فيه ما يلزم أبداً، لأن أبا بكر يدرك أن صاحب القرار الأول والأخير هي الأمة، وقد سبق هذا العهد من أبي بكر استشارة واسعة مع عموم الصحابة، على رأسهم؛ عثمان، وعبد الرحمن ابن عوف وغيرهم. وهذا مثال ساطع على شرط رضا الأمة قبل البيعة. وذكر السيوطي في كتابه "تاريخ الخلفاء" هاته القصة وهي؛ أخرج ابن عساكر عن يسار بن حمزة، قال: لما ثقل أبو بكر أشرف على الناس من كوة، فقال: أيها الناس! إني قد عهدت عهداً، أفترضون به؟ فقال الناس: رضينا يا خليفة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقام علي، فقال: لا نرضى إلا أن يكون عمر، قال: فإنه عمر¹. فهذا النص يدل على أن توصية أبي بكر لم تكن لتمضي لو لم يقبل بها جمهور الأمة وأهل الحل والعقد فيها في تلك الفترة، كما هو مفهوم من عبارة: (أفترضون)؟، وينفي هذا الكلام ما صرح به الماوردي في آدابه السلطانية من كون توصية الخليفة حق نافذ جازم لا يجوز الخروج عليه. قال الماوردي: «يجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار، كما يجوز له أن ينص على أهل العهد، فلا يصح إلا اختيار من نص عليه، كما لا يصح تقليد إلا من عهد إليه، لأنهما من حقوق خلافته»²، وهذا الكلام غريب، قيل في سياق إعلاء صوت الحاكم على الشعب، وسيادة الدولة على المجتمع، وهو ميزان مقلوب في الاعتبار الصحيح. كما أن في إعطاء هذا الحق للحاكم وتخويله له من دون الناس مبعث على

¹ ينظر: تاريخ الخلفاء: 50. المحقق: حمدي الدمرداش. الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز. الطبعة: الأولى: 1425 هـ- 2004 م.

² الأحكام السلطانية والولايات الدينية: لعلي بن محمد الماوردي: 35/1. دار الفكر بيروت 1406 هـ - 1986 م

استبداده واستفراجه بالحكم، وضرب لأصول الحكم الرشيد وعلى رأسها مبدأ؛ الشورى والانتخاب.

ثالثاً: مبدأ الشورى

هذه الطريقة الشرعية في اختيار الحاكم جاءت ثالثة في الترتيب، إلا أن روحها لم تفارق الطريقتين الأوليتين _ البيعة والعهد _؛ فالشورى أصل جامع بين كل الطرق التي مرت، واحترامها مبدأ مشترك لدى الخلفاء جميعاً، حيث نرى أن كل الحوادث المهمة والقرارات الخطيرة اتخذت بموافقة الأغلبية عن طريق الشورى، وهذا ما أشار إليه الشيخ "أبو زهرة" حول موقع الشورى لدى الخلفاء، حيث يقول: «وكانت الأمور في عهد الراشدين تسير بالشورى، فأبو بكر كان ينفذ ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله، لأن تنفيذ ذلك الحكم لا مجال للرأي فيه، فإن لم يكن أو كانت الأمور التنفيذية ملتبسة، فإن الشورى هي أساس حكمه، فكان كلما أدلهم أمر جمع الصحابة واستشارهم»¹.

تكتسي الشورى أهمية كبيرة من خلال التنصيب الإلهي عليها في محكم كتابه، وهذا التنصيب يحمل من الدلالات اللغوية الوجوب؛ الذي يأثم الإنسان بتركه ويثاب بفعله، فالشورى من هذا القبيل. قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾². وهذا خطاب أمر لفعل (شاور) موجه للنبي أصالة ولأئمة من بعده، وجوباً يستلزم تتبع الشورى من بداياتها إلى نهاياتها، دون الإعراض عنها أو الاستئناس بها استحباباً فقط³. وقال تعالى في موطن آخر: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾⁴، والمقصود أن أمور المسلمين تجري وفق

¹ المجتمع الإنساني في ظل الإسلام: محمد أبو زهرة، 222. الناشر: الدار السعودية للنشر والتوزيع. الطبعة: الثانية 1401هـ-1981م. ومن ذلك قضية جمع القرآن زمن أبي بكر.

² سورة آل عمران: 159

³ ولا أدري هنا مصوغ من قال بعدم إلزامية الشورى!

⁴ سورة الشورى: 35

الاستشارة وعدم الاستبداد بالرأي، ومن مقتضى هذه الشورى أن تجري وفق حكم الأغلبية حتى يكون لها عمل في الواقع، ولأن عمل الشورى هو تمييز رأي الأقلية عن رأي الأغلبية حتى يسهل اتخاذ القرار. فحقيقة الشورى إذن في إلزاميتها، ولا معنى لها أبدا إذا استعملها الحكام ثم عرضوا عنها، وجعلوها وراء ظهورهم.

كانت بداية أعمال هذا المبدأ بطريقة مؤسسة واضحة مع عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، حيث رأى وهو على فراش الموت أن يجعل الأمر شورى في ستة من الصحابة¹، يختار الناس واحداً منهم، جاء هذا بعدما طلب منه أحد الصحابة أن يستخلف عليهم قائلاً: «أوصي يا أمير المؤمنين واستخلف، قال: ما أرى أحداً أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذين توفي النبي -صلى الله عليه وسلم- وهو راضٍ عنهم، فسمى الستة»²، واستثنى من هؤلاء الستة ولده عبد الله كي لا تكون فتنة أو شبهة من توريث، ورضي له بأن يكون شاهداً معهم فقط. وهذا ما أكدته الإمام بقوله: «ولما طعن عمر ترجح الأمر عنده أن يجعل الأمر شورى بين ستة يختارون أحدهم»³. ولم يكتف الإمام ابن عاشور بسرد هذه الطرق ووصفها وتقديمها للناس، بل رجح منها ما رآه مناسباً للعصر وأدعى للقبول من لدن الأمة جميعاً أو أحقها بالاتباع، فقال في آخر كلامه عن هذه الأصول الثلاثة «فهذه طرق ثلاثة لاختيار الخليفة، تعتبر أصولاً شرعية لا يجوز للمسلمين تجاوزها، وأولاهما بمختلف العصور وأبعدها عن الوقوع في الفوضى هي الصورة الثالثة»⁴.

لقد أصاب الإمام في ترجيح الشورى وجعلها أصلاً يليق بمختلف العصور شريطة تطويرها لمواكبة العصر ومتغيراته، لكنه أخطأ في تقديري حينما حصر هذه الطرق في

¹ عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد. تاريخ الخلفاء: 108

² تاريخ الخلفاء: 108

³ أصول النظام الاجتماعي: 213

⁴ نفسه

ثلاثة وقال: «لا ينبغي تجاوزها». فمن أين للإمام هذا المنع؟ وما مصدره؟ هل هذه الأصول متفق عليها بين الأمة جميعاً؟ وهل تعتبر وحياً لا يمكن الخروج عنه؟

إن فى اختلاف طرق تعيين الحاكم -بحد ذاته- دليل على تجاوز الواحدة للأخرى، لأن مدار الأمر هنا المصالح المتغيرة، التى تستدعيها الأقضية المستجدة، فكيف يمكن الركون إلى هذه الطرق ونحن نتخطاها اليوم ب أربعة عشر قرناً من الزمن. أما الشورى كما ورثناها من زمن الخلفاء، فلا يمكن الركون إليها والاعتماد عليها دون تطويرها، وبالضبط تحديد الآليات الكفيلة بتنزيلها التنزيل الأمثل، فإن ما تقدم من الأصول يواجه مشاكل حقيقية أثناء التنزيل ينبغي استدراكه، ولهذا يمكن اعتبار الديمقراطية امتداداً للشورى وتنزيلاً أمثلاً لها فى يومنا المعاصر. كما يمكن فهمه من قول الإمام: «وطريقة اختيار الناس نواباً عنهم للدفاع عن مصالحهم وإبلاغ طلباتهم إلى ولادة الأمور أفضل الطرق لذلك وأضمنها للتعبير عن إرادة الأمة»¹.

من خلال ما سبق يمكن استنتاج المبادئ الموجهة التالية:

- هناك تعدد فى طرق اختيار الخليفة وهو ما يدل على أن للأمة النظر فيما يستوعب مصالحها بحسب كل زمان.
- أن التوصية أو العهد لا تعتبران تمضية واجبة التنفيذ ما لم يتبعها رضا الأمة وقبولها
- الأصل فى البيعة والطاعة قبول الأمة أو أغليبيتها.
- لا تعنى هذه الطرق حصرها فيما تقدم ولا يعنى أنها قد كملت ونضجت، بل ما زال هناك حاجة ملحة لأجل تطوير بعض هاته الطرق، وتجاوز بعض المشاكل التى قد تعترضها أثناء التنزيل بما يتناسب ومتغيرات العصر.

¹ أصول النظام الاجتماعى: 216.

- تبقى الشورى كما صرح الإمام: أفضل الطرق وأليقها بأصول النظام الإسلامي في اختيار الأمة من لي أمورها.

الفرع الثاني: الحاكم ووظيفته في الدولة الإسلامية

قبل الدخول في هذا المطلب، تجدر الإشارة إلى أمر مهم ذي بال يقف عنده الباحث لمتن ابن عاشور في هاته القضية؛ وهو أن الإمام يكثر الحديث عن الحكومة الإسلامية عوض الحاكم، ويقلل من حضوره لصالح الحكومة والأمة، فالملاحظ أن حضور الحاكم الفرد المستقل حضور ضعيف، وما وجد من هذا الحضور فلا ينفك عن وجود غيره معه من الشخصوس وعلى رأسها العلماء، أو حضور القيم السياسية المشكلة للفعل السياسي وفي متنها قيمة الشورى، أما ما بقي فكله حديث عن الأمة والحكومة باعتبارهما الأصل¹.

أولاً: الأمة هي الأصل

يحدث هذا الأمر من قبل الإمام عن وعي وفكر وليس عن مصادفة؛ لأن الإمام علم من مطالعته التاريخية أن حضور الحاكم الفرد حضور غالب، بينما حضور الأمة حضور باهت، وهو عكس الصورة الحقيقة التي نجدها في المتن القرآني والحديثي، وهذا كما هو معلوم تاريخياً من فعل الاستبداد والحكم المطلق، الذي يجسده الفرد "الطاغية" حينما يستولى على الحكم غلبة، فلا يستطيع بناء شرعية له على أساس الولاء أو البيعة الرضائية، فيسعى إلى شراء الذمم من الأذلاء، وقهر النفوس الأبية بالعسف.

إذا طالعنا نصوص القرآن فإننا نجدها تخاطب الأمة في كثير من الأحيان؛ عبادة وتشريعاً ومعاملة، وهذا له دلالة واضحة وصريحة من حيث الأصل والفرع، يقول

¹ وهو عنوان كتيب صغير مفيد للدكتور أحمد الريسوني، بعنوان: "الأمة هي الأصل"

الباحث لؤى صافى مقررًا هذه الحقيقة بعد بحث وتقصي: «الخطاب التكميلى موجه إلى الأمة جميعًا فى كل مجالاته، بوصفها جماعة متعاضة متعاونة، فالأمة هى المؤتمنة على حمل الشريعة، وهى المكلفة بتحقيقها والعمل بمقتضاها، وهى المطالبة بفهم الرسالة وفقها ثم تنزيلها على الواقع المعيش»¹. هذا الكلام يعضده منطوق كثير من الآيات القرآنية التى تخاطب جماعة المؤمنين بمختلف أنواع التكاليف الشرعية، ففي سورة النور مثلاً، نجد إشارة معبرة لما يمكن تسميته بـ "خلافة الأمة" تدل على أن الله تعالى استخلف الأمة بمجموعها، ومنحها هذا الاستخلاف بموجب تحقيق عبادته وطاعته. قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾²، فهاته الآية قاضية بنظرة جديدة تعاكس العقل السياسى التقليدى الذى ورثناه، والذى كان يربط الخلافة بالسلطة التنفيذية المتمثلة فى الحاكم بدل الأمة³.

ففى قضايا العبادات، نقرأ قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ

¹ العقيدة والسياسة: 109

² سورة النور: 55

³ على نحو ما نقرأ مثلاً فى كتاب: الأحكام السلطانية. باب عقد الإمامة: 15

أَوْ لَمَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا
بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ
يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧﴾¹

وفي جانب المعاملات

يقول عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا
خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا
أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْفَبِ بَيْسَ الْأَسْمِ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ
يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١١﴾﴾²

ويقول عز من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْفَصَاحُ فِي الْفَتْلِ
الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ فَمَنْ عُيِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ
فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّىٰ إِلَيْهِ بِالْإِحْسَنِ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّن
إِغْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧﴾﴾³

¹ سورة المائدة: 7

² سورة الحجرات: 11

³ سورة البقرة: 177

وفى قضايا التعليم

يقول تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾¹

إلى غير ذلك من الآيات التى تخاطب الأمة كلها، وتنيط بها القيام على شؤون الدين فى مختلف المجالات، بما فى ذلك اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته.

من خلال هذه الآيات وغيرها، يتضح لنا حجم البعد الذى بين واقعنا وبين نصوص الكتاب، وحجم التخلف الذى يفصلنا عن محكمات التنزيل ليس فى السياسة فقط بل فى كثير من المجالات التى استبدت بها آراء الطغاة والغلاة والجهال ضد هدى القرآن وسنته.

ثانياً: الحاكم وواجب الشورى

إن توافر الآيات وتضافر الأحاديث التى تنص صراحة على ضرورة الالتزام بالشورى²، يجعلها منهجاً فى الحياة، يتوسلها المؤمنون والمؤمنات فى كل شؤونهم، وقد مرت معنا الآيات التى تدعو كل الناس إلى الالتزام بالشورى حكماً ومحكومين، وإن من أوجب من ينبغى عليه استعمال الشورى والالتزام بها؛ حكام الأمة ورؤساؤها، نظراً لمكانتهم العظيمة، وتأثيرهم الكبير، فلو كانت الشورى واجبة على أحد من الناس لوجب على الحكام، فكيف وهى واجبة على الناس أجمعين؟!³

¹ سورة آل عمران: 104

² من ذلك قول أبى هريرة: «ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم» "مسند الشافعى". كتاب أحكام القرآن: 277/1

³ فالناس تتأثر بسياسة ملوكهم كما يتأثر الطفل بتربية أبويه، ويرجع هذا إلى سلطة الحكام ونفوذهم وتأثيرهم البالغ فى الأمة، خصوصاً إذا صادف هذا شعباً غير مؤطر ولا مهيكّل من أى اتجاه أو تيار، وقد وقفت على كلام مهم لابن كثير فى معرض حديثه

إن التزام الحاكم بالشورى أول شيء نبه إليه الإمام في المسألة وحض عليه، لأن في التزام الحاكم بالشورى التزام الجميع بها، وإحساس الأمة بمكانتها، وفي هذا مدعاة إلى السمع والطاعة وعدم العصيان، وأول صلاح السياسة استقامتها على مبدأ الشورى، فإن هي استقامت استقام كل ما جاء بعدها وبني عليها، والعكس صحيح، ولذلك رأينا أصل الاستبداد غياب الشورى والاستفراد بالرأي، كما حكى القرآن عن كبير المستبدين فرعون: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾¹. ففي استبعاد الشورى عن حى الحاكم سقوط في الفوضى وتنفير الناس عن العمل السياسي وجدواه، وحصر الآراء في رأي واحد والتعصب وادعاء عصمته، كما عبرت عنه الآية ب (سَبِيلَ الرَّشَادِ). فادعاء الحقيقة والرشد زوراً من أهم سلبات غياب الشورى وتصدر الاستبداد، كما أن هناك سلبات أخرى كثيرة لتخلي الحاكم عن الشورى، نقرأها مع الأستاذ لؤي صافي على النحو التالي:

- إن انفكاك القيادة الشورية عن قواعدها يعني انفكاكها عن الأمة وهمومها وتطلعاتها
- إن ابتعاد القيادة الشورية عن القاعدة يعني ابتعاد الفرد المسلم عن العمل السياسي، مما يؤدي إلى انعدام الشعور بالمسؤولية، وبالتالي عدم المساهمة العملية في إنجاح القرار

عن ترجمة: " الوليد بن عبد الملك " الذي كان مشهوراً بكثرة البناء، وهو الذي بنى صخرة المسجد الأقصى ووسع المسجد النبوي. يقول ابن كثير:

" وكانت همة الوليد في البناء، وكان الناس كذلك يلقي الرجل الرجل فيقول: ماذا بنيت؟ ماذا عمرت؟ وكانت همة أخيه سليمان في النساء، وكان الناس كذلك، يلقي الرجل الرجل فيقول: كم تزوجت؟ ماذا عندك من السراري؟ وكانت همة عمر بن عبد العزيز في قراءة القرآن، وفي الصلاة والعبادة، وكان الناس كذلك، يلقي الرجل الرجل فيقول: كم وردك؟ كم تقرأ كل يوم؟ ماذا صليت البارحة؟ البداية والنهاية 165/9. الناشر: دار الفكر. عام النشر: 1407 هـ- 1986 م.

¹ سورة غافر: 29

■ ابتعاد الفرد عن القيادة يؤدي إلى غياب الرقابة عن ممارسات القيادة، ويحرم الأمة من آليات التصحيح¹

هذا جانب من سلبيات غياب الشورى، ولعل ألمها هو ضياع قرار الأمة وتخلفها، ورجوعها إلى الوراء بدون تنمية ولا ديمقراطية ولا أي تغيير. أما الحاكم عند الإمام والذي اختارته الأمة بالانتخاب والبيعة فيجب عليه؛ «أن يستشير ويستعين بمن يختارهم من قضاة وأمرأء عندما يعرض له ما لا يتضح له وجه الحق فيه»²، وكذلك ينبغي أن يكون فيما اتضح له وجه الحق فيه، لأن الشورى التي نتحدث عنها ملزمة وليست معلمة.

إن وجوب الشورى على الحاكم في علاقته بالأمة تؤطرها فلسفة إسلامية مبنية على فكرة التعاقد، الذي يتحمل فيه كل طرف ما له من حقوق وما عليه من واجبات، والعلاقة بين الحاكم والأمة علاقة تتضح فيها الحقوق والواجبات بأجلى صورها، «فهي ذات صبغة تعاقدية، تلتزم فيها الأمة طاعة الرئيس طالما التزم بأحكام الشريعة وقرارات الشورى وقام بالوظائف الملحقه به»³. والحاكم الذي يفهم هذه الطبيعة يلتزم الشورى ويعمل بها، أما من يرى العلاقة فيما بينه وبين الأمة علاقة تسلطية تحكمية فلا يلتزم بالشورى ولا بمقتضياتها.

ثالثاً: مسؤوليات الحاكم بين الماوردي وابن عاشور:

تطرح كتب السياسة الشرعية قديماً وحديثاً بهذا المبحث الجليل حول أدوار أو مهمات الخليفة أو الحاكم في البلاد الإسلامية، وتنطلق هذه الفكرة من مبدأ التعاقد الذي يعطي للحاكم واجبات عينية لا تقوم مصلحة الأمة إلا بها، وتلزمه بضرورة الوفاء

¹ العقيدة والسياسة: 212 (بتصرف)

² أصول النظام الاجتماعي: 219

³ العقيدة والسياسة: 231

بها حفاظا على المصلحة العامة، ويعضد هذا المعنى معنى آخر عميق في الفكر الإسلامي وهو أن العمل يكون بقدر المسؤولية، فالحكام في كل أمة هم مفتاح صلاحها وأثقلهم حملا لمشكلاتها وهمومها، وبالنظر إلى التاريخ الإسلامي فإنه يطالعنا بنماذج سامقة في احترام المسؤولية والوفاء بها، خصوصا في تجارب الخلفاء الراشدين، كما أن هناك نماذج أخرى سافلة على درجة النقيض من ذلك، أعطت أمثلة سلبية في التهرب من المسؤولية وتضييع مصالح الأمة، ومن ثم الفرار من المحاسبة، وهو ما جسده تجربة الدولة السلطانية في بعض صورها المشينة، والتي تعبر عن نفسها أولا وابتداء، ولا تعبر من قريب أو بعيد عن روح الإسلام وخطته ولو مدحها العلماء القريبون منها.

أحببت في هذه النقطة أن أتناولها بهذا المنهج مقارنا بين ابن عاشور والماوردي فيما يتعلق بأدوار الخليفة، متوقفا عند ملامح التجديد والتطوير بالنسبة لابن عاشور أساساً كما هو غرض البحث.

❖ مسؤوليات الحاكم عند الماوردي:

يعتبر الماوردي من علماء السياسة الشرعية، ومن أوائل من كتبوا فيها تأصيلا وتفريعا من خلال ما تحصل لديه وطائفة من علماء عصره في أمر السياسة، ومن هاته الواجبات التي تناولها في كتابه الهام، عشرة أمور وهي:

أحدها: «حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة

الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين

الثالث: حماية البيضة والذب عن الحريم

الرابع: إقامة الحدود حتى تصان محارم الله عن الانتهاك

الخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة

السادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة

السابع: جباية الفئء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف

الثامن: تقدير العطايا وما يستحق من بيت المال من غير سرف ولا تقتير
التاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال

العاشر: أن يباشر بنفسه مباشرة الأمور، وتصفح الأحوال، ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش¹
يتلمس في هذه المهام العشرة، البعد العسكري بشكل مفرط، وغيابا شبه تام لأبعاد أخرى من الحياة المدنية والمعاملاتية للحاكم الخليفة، فالتركيز باد على مستويين اثنين:

■ المستوى العسكري: حماية البيضة، جهاد العدو. تحصين الثغور.

■ المستوى المالي: تقدير العطايا، جباية الفئء. (على قلة فيه)

ومرد هذا تاريخيا إلى موقع الإسلام في زمانه الأول، وهو زمان الحروب والهجمات من قبل الروم والفرس. فقد كان الخليفة مشغول البال، معظم تفكيره ينصب على سد الثغور وحماية البيضة وجهاد الأعداء، ولم تكد الأمور تتوسع أكثر في المهام الأخرى حتى زمن الأمويين والعباسيين. وهذا ما أشار إليه الباحث لؤي صافي في تعقيبه على المهام العشرة للماوردي، حيث قال: «إن الوظائف المنوطة بالقيادة التنفيذية يجب ألا تقتصر على مهام منع الظلم والعدوان أو الانحراف، بل ينبغي أن تتعدى الآليات الرادعة إلى آليات محفزة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والعلمي»²، وهذا صحيح فمثلا إذا أخذنا المستوى الاجتماعي، فمما ينبغي فيه على الحاكم العناية به موارد الرزق وزيادة الإنتاج والدخل، والتوسعة على الناس في أنشطتهم الاقتصادية

¹ الأحكام السلطانية: 40/1 (ذكرت المهام هنا مختصرة، ومن أراد التفصيل فيها فليرجع إلى المصدر)

² العقيدة والسياسة: 220

والزراعية...، ولا ينبغي الاتكاء فقط على موارد الزكاة والخراج ، بل يجب البحث عن منافذ أخرى لتوسيع قاعدة الإنتاج والزيادة فيه. إلى أن ينتقل الحاكم في سياسته للدولة من العمل الضروري إلى العمل الحاجي والتحسيني.

❖ مسؤوليات الحاكم عند ابن عاشور:

يرى ابن عاشور أن السياسة العامة للحكومة الإسلامية تقوم على أصل عام ومبدأ شامل وهو المبادرة بإجراء المصالح المأمور بها، وجلب ما يستطاع من النفع، ودفع ما يتوقع من الضر لجميع الأمة؛ جماعة وأفرادا، والإسراع بذلك لأن؛ مقتضى الأمر الفور بإيقاع المأمور به عند توفر أسبابه وشروطه، ما لم يكن من الواجب الموسع فذلك على حسب التوسعة¹. فالمصالح التي يسعى الحاكم لتحقيقها ينبغي احترام مواقيتها لأنها مرتبطة بالمصلحة كلها، فكما يحدث من هرج ومرج عند الناس بسبب تأخر تنزيل المصالح، والعجز عن تحقيقها في وقتها المناسب، إذ إن تأخر تحقيق المصالح هو تعطيل لها كما لو أنها لم تكن!

لم يأت كلام ابن عاشور عن أدوار الخليفة من فراغ، ولم يكن عن عيٍّ أو عدم اطلاع، بل استحضر ما قيل سابقا في التراث السياسي الإسلامي وبنى عليه، وساعده في تطوير ذلك رؤيته المقاصدية التي فتحت له آفاقا واسعة للتفكير خارج النسق القديم، فعن الأدوار التاريخية القديمة أثبت ابن عاشور أهميتها وحاجة الأمة إليها حتى يومنا هذا ، لأنها أدوار تتعلق بكل الأمة وبحفظ كيانها، فبحسب الإمام فالحكومة الإسلامية مطالبة في أوائل عملها ب: الدفاع عن حوزة الإسلام، كما فعل النبي عليه السلام أول الأمر حتى استقام للمسلمين أمن بلادهم، والسبب الرئيس في ضرورة اهتمام حكومة الإسلام بهذا الجانب هو أن من مقاصد الإسلام أن تكون الأمة مرهوبة الجانب، محترمة، منظور إليها في أعين الأمم الأخرى نظرة المهابة والوقار، ويخشون بأسها،

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 226

ليردعهم ذلك عن مناوشتهم إياها وتعكير صفو الأمن بها¹. ثم يمضي الإمام مستشهدا ببعض الآيات والأحاديث الدالة على ذلك. منها قوله تعالى: ﴿لَا تَتَمَنَّوْا أَشَدَّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾²، وقوله عليه السلام: «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَيْنِ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ...» الحديث³

❖ جوانب التجديد في مسؤوليات الحاكم عند ابن عاشور

أما عن جوانب التجديد لدى الإمام فيما يخص هذه المسألة، فهو يعتمد على توسيع مجال النظر في مهام الخليفة، ثم يعتمد على آلية المراتب المقاصدية في التقسيم والتفريع، وعليه فإن مجال سياسة الحكام ينبغي أن يجري في مجالين:

- المصالح الضرورية والحاجية ودرء المفساد مثل: نصب المحاكم، والشرطة، والتجنيد
- والمصالح التكميلية التحسينية مثل: نشر العلم ووعظ الناس، وتثقيف العقل بالتربية الكاملة، وإيجاد الملاجئ والمطابخ والمنتزهات ومواضع الاستجمام والاسعافات العدلية والصحية، والمصالح الفردية مثل استخلاص الناس حقوقهم بعضهم من بعض، وهذا كله مبني على السماحة⁴. فأعمال الخليفة حسب ابن عاشور ليست جملة واحدة، ولا يمكن تحقيقها كاملة إلا باعتماد سياسة واقعية تقسم الأعمال إلى ما هو ضروري وما هو تحسيني، وفي هذا إشارة إلى ضرورة فقه مراتب الأعمال بالنسبة للحكام، لأنه من العيب أن يهتم الحاكم بما هو من قبيل التحسيني من الأمور، وينسى الضروري العاجل الذي

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 220

² الحشر: 13

³ أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب: التيمم. باب الصلاة على النفساء وسنتها: (74/1)

⁴ أصول النظام الاجتماعي: 226

في تفويته فوت الحياة وانقلابها إلى هرج ومرج، أو كما قال الشاطبي عنها: «بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة، والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»¹.

إن الحاكم الذي يعتني بالتحسينات من الأمور ولا يهتم قبلها بالضروريات ناقص الأهلية في نظر الإمام ابن عاشور، ولا يقل عنه أهلية من يهتم بالضروري من الأعمال غير مكترث بالمصالح الأخرى التي يحصل معها تحسن في مستوى عيش الناس، وهي المعبر عنها بـ "التحسينات" «التي تدعو الحاجة فيها إلى تيسير سبل العيش والأخذ بكل ما تقبله العقول الراجحة والبعد عن الأحوال المندسة»². لعل الإمام ابن عاشور وهو يقسم مراتب أعمال الخليفة، يلمح بطريقة ضمنية إلى الخلل الذي وقع في مسار أدوار الخليفة منذ عهد التخلف والنكوص، وهو خلل تجلى في طريقتين:

❖ طريق اهتم بالمقاصد الضرورية دون الاهتمام بالمقاصد التحسينية

❖ وطريق ثاني اهتم بالأعمال التكميلية التحسينية وأغفل القسم الضروري منها

ارتبط الطريق الأول بفترة زمنية مبكرة من تاريخ الإسلام، حيث كان النشاط العسكري هو الغالب، وما يستتبعه من عمل الجند ورسم الخطط وتثبيت الحدود، وهو عمل كثير من الخلفاء الراشدين، إلا أن ضعف اهتمامهم بالمجال التحسيني لم يكن عن سهو منهم أو عدم اهتمام؛ وإنما بسبب الوضعية السياسية التي كانت تعيشها الأمة الوليدة آنذاك، حيث نجد أن الإمبراطوريات المحيطة بها من فارسية ورومانية تبرص بها من كل حذب، ناهيك عن القلاقل والثورات الداخلية التي بدأت إبان وبعد فترة الراشدين.

¹ الموافقات: 6/1

² نفسه: 9/2

أمّا المجال التحسيني فهو طريق قام على أنقاض منجزات الجيل الأوّل، ومظاهر التمكن الحضاري الذي توصّل إليه، حيث استكملت الأمة مكونات استقرارها، وبدأت تفكر في وضع زائد على الوضع الذي هي فيه، فاستغرقت في حياة ملؤها الدعة والاستهلاك، والاتكال على المنجز الحضاري، واستغلاله دون زيادة أو تطوير، وازداد الاهتمام بالكماليات، ووقع التفريط في الضروريات التي بنت الأمة عليها نفسها، وشكلت أساس قيامها وصمودها عبر الزمان

من خلال هذا المتن العاشوري المتقدم يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

- ✓ التقسيم الذي نهجه الإمام لتحديد أدوار الحاكم منهجي وواقعي، ويراعي سلم ترتيب الأولويات، وضرورة احترامه انتقالات من الضروريات إلى التحسينات
- ✓ لم يعط الإمام أمثلة أخرى موسعة للمصالح الضرورية التي ينبغي للحاكم مباشرتها، ومنها ما أشرنا إليه سابقاً¹
- ✓ استطاع الإمام أن يخرج بمهام الخليفة عن جانبها التقليدي العسكري والمالي إلى جوانب أخرى تهتم مجالات التربية والتعليم والصحة وهذا مظهر للتجديد والإبداع
- ✓ يتعجب الإنسان كيف أدرج الإمام نشر العلم والصحة من المصالح التكميلية التحسينية مع أن في فواتها فوات النوع كله، وفساد النظام، ومن ثم فإلحاقها بالمصالح الضرورية أولى وأجدى

رابعاً: بين العلماء والأمراء

يتوقف صلاح العمل السياسي على صلاح أهم مكونين في ميدانه وهما؛ العلماء والأمراء، ذلك أن العالم بمعرفته يشكل السلطة التشريعية والتوجيهية التي ترسم الطريق وتحدد الوجهة، بينما يمثل الحاكم أو الأمير السلطة التنفيذية التي تباشر

¹ ينظر الصفحة السابقة

الفعل وتحرص على إنجازة، وقد كان فى زمن الإسلام الأول تطابق تام بين العلماء والأمراء، فمنذ زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وحتى الخلفاء الراشدين؛ كان الأمير والعالم شخص واحد تجتمع فيه الصفتين معا، ولم يكن هنالك داع للحديث عن العلاقة بين العالم والحاكم ولا عن حدود التأثير والتأثر بينهما. ومع اتساع رقعة الإسلام وتشعب الوظائف، انفصل العلماء عن الأمر، وأضحى من الصعب إيجاد شخص تجتمع فيه الصفتين معا، فبدأت القلاقل تظهر، وبدأ الحكم يسير نحو العضوض، وصار الحق معها مرفوض، وهذا تعبير الجوينى فى الأمر: «الخلافة بعد منقرض الأربعة الراشدين شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء، وأضحى الحق المحض فى الإمامة مرفوضا، وصارت الإمامة ملكا عضوضا»¹، فحدث بذلك هرج ومرج، ومحنة ونقمة ما تزال بلادنا العربية والإسلامية ترزح تحتها لحد الآن.

من أسباب هذا الافتراق - حسب نظري - هو ذهاب الشرعية السياسية بعد زمن الخلفاء، والسطوة على مقاليد الحكم إما بقوة السيف وإما بأصرة النسب، ولما حدث ما حدث، وقف العلماء متحيرين فى هذا الواقع الجديد، فى وضع لا يحسدون عليه، وهم متسائلون؛ هل نعتزف بالشرعية السياسية الجديدة فنصون الدماء؟ أم نثبت على قول الحق وإنكار الباطل ولو زهقت الأنفس والأرواح؟ لقد اختار بعض من الفقهاء والعلماء التضحية بالشرعية السياسية لأجل مصلحة الأمة وصون بيضتها كما زعموا، واختار بعض منهم التزام الصمت وعدم الكلام، وفئة قليلة هي من وقفت فى وجه السلاطين الطغاة، فلاقت بذلك أشد المحن والابتلاءات².

أدى هذا الصراع الذى نشب بين السلطتين العلمية والسياسية إلى بروز مشكلات كثيرة فى المجتمعات الإسلامية، ذلك أن القيادة السياسية الجديدة التى أتت

¹ الغيائى: 139

² مثال ذلك محنة ابن حنبل، راجع: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام؛ للذهبي: 107/18. المحقق: عمر عبد السلام التدمري. الناشر: دار الكتاب العربى، بيروت. الطبعة: الثانية، 1413 هـ - 1993 م.

إلى السلطة بغير شرعية كانت دائما في صراع مرير مع مؤسسة العلماء والتي غالبا ما كانت تنتهي بمحنة التعذيب أو القتل أو النفي للعلماء، فالقيادة السياسية أعطت لنفسها صلاحيات كبرى تتجاوز القيادة العلمية، بل همشتها وحشرتها في مكان ضيق في كثير من الأحيان، بحيث لا ترى إلا ما يراه الحاكم، ولا يكون من فتاويها إلا ما يخدم سياسته وخطته¹، من هنا وجب الحديث عن العلاقة التي ينبغي أن تحكم الطرفين، ليعلم من المتقدم ومن المتأخر، ومن له سلطة القيادة ومن عليه واجب الاتباع والانقياد.

يرى ابن عاشور أن العلاقة التي تجمع بين الحكام والعلماء فيه تابع ومتبوع، لأن السياسة لا تسلم مع وجود رأيين مختلفين، أو قيادتين متنافرتين، لذلك كان على الأمراء اقتفاء أثر العلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء، والأقدر على تبين مواقع الصلاح والفساد، ففي الإسلام «لا حظ للأمراء سوى تنفيذ ما يراه العلماء وتحقيق مآله»²، فالأمراء بحسب ابن عاشور تبع للعلماء يقودونهم ويهدونهم إلى سواء السبيل، وفي هذا انتقاد لوضع سائد؛ وهو وقوف العلماء خلف الأمراء، وتبعيتهم لهم، فما كان هذا ليكون وضعاً سليماً في المجتمع المسلم، وما كان لنا إلا أن نتساءل: ما الذي جعل العلماء يقفون وراء الحكام والأمراء؟

للإجابة عن هذا السؤال ينبغي الرجوع إلى كتاب الله تعالى، وبالتحديد إلى آية الطاعة (طاعة أولي الأمر). يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

¹ وللشيخ ابن عاشور قصة في هذا الباب مع حاكم زمانه وهو "الحبيب بورقيبة"، فقد كان ابن عاشور وقافاً عند حدود الله لا يزيد عليها ولا ينقص. ومن ذلك صموده في الفتوى التي أراد بورقيبة استصدارها منه لرخصة الفطر في رمضان بالنسبة للعمال، فرفض ذلك وقال في شجاعة "صدق الله وكذب بورقيبة" وهذا تسجيل كلامه الصوتي على أثر الإذاعة:

<https://www.youtube.com/watch?v=tL-80JvlgR0>

² أصول النظام الاجتماعي: 220

وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ¹. اختلف علماء التفسير في تحديد المقصود من (أولي الأمر) بين

موسّع ومضيق، وقد ذكر القرطبي في تفسيره نحو ستة أقوال، منها:

- ✓ أولو الأمر هم الأمراء، وهذا قول الجمهور، وأبي هريرة، وابن عباس وغيرهم
- ✓ أولو الأمر هم أهل القرآن والعلم، وهذا قول جابر، ومجاهد، واختيار مالك، ونحوه قال الضحاك
- ✓ أولو الأمر هم الصحابة رضوان الله عليهم، وهذا قول مجاهد
- ✓ أولو الأمر هم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وهذا قول عكرمة
- ✓ أولو الأمر هم أولو العقل والرأي، وهذا قول ابن كيسان.
- ✓ أولو الأمر هم علي بن أبي طالب والأئمة المعصومون من بعده، وهذا قول الشيعة²

وفي هذا الاختلاف ما له حظ من النظر ومنه ما لا حظ له، فهو يخفي في كثير من تفسيراته تجاذبا طائفيا ومذهبيا، بحيث يمكن تصنيف كل تفسير إلى طائفة معينة، وهذا من مشاكل التفسير القديم عندنا، لكن هذا التجاذب لا يمنع من تمحيص التفاسير ونخلها، والخلوص بما يتناسب وحقيقة الأمر.

لنعد إذن إلى مصطلح "أولي الأمر"، وبالتدقيق فيه نجد أن الطاعة هنا شرعية تثبت لمن هو في مقام الاتصاف بالشرعية وتنفيذ أمرها، لأنه علم من مقصود الشرع أن الطاعة في المعروف والعصيان في المنكر، والإمام ابن عاشور دخل في زمرة من وسع في المفهوم إذ المقصود بـ: "أولي الأمر" من الأمة ومن القوم عنده: الذين يسند الناس إليهم تدبير شؤونهم ويعتمدون في ذلك عليهم. وهكذا جاء التوسع في التحديد ليشمل: العلماء والحكام وأولي الحسبة والمجتهدون وأهل الحل والعقد في الأمة³، هذا التوسع في

¹ سورة النساء: 58

² الجامع لأحكام القرآن: 259/5

³ التحرير والتنوير: 98/5

زمن ابن عاشور فرضه تطور المجتمع وتوسع الاختصاصات التي يقوم بها المكلفون على شؤون الأمة، مادامت هذه الاختصاصات دائرة في السياسية الشرعية، وتحقق للأمة المصالح وتدرئ عنها الفساد. وهناك ملاحظة في متن ابن عاشور تتبع هذا التحديد "لأولي الأمر"، وهي أن الشيخ خص بالحديث من طائفة أولي الأمر: العلماء، وذكر في ذلك أثرا عن الإمام مالك رحمه الله يقول فيه: «أولو الأمر أهل القرآن والعلم» يعني: أهل العلم بالقرآن والاجتهاد. مما يوحي باختيار الإمام لتفسير "أولي الأمر" بالعلماء وترجيحه ذلك¹.

إن ما ذهب إليه ابن عاشور من وجوب مراجعة الأمراء للعلماء هو مذهب كثير من العلماء قديما وحديثا، من ذلك وصية الإمام الجويني الذي قال فيها: ومما ألقيه في المجلس السامي وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر، فإنهم قدوة الأحكام وأعلام الإسلام وورثة النبوة وقادة الأمة، ومفاتيح الهدى ومصابيح الدجى، وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقا. ويشير الجويني في تنمة كلامه إلى ترجيحين مهمين، وهما: إذا كان صاحب الأمر مجتهدا، فهو المتبوع الذي يستتبُّ الكافة في اجتهاده ولا يتَّبَع. وأما إن كان سلطان الزمان لا يبلغ مبلغ الاجتهاد فالمتبوعون العلماء، والسلطان نجدتهم وشوكتهم وقوتهم وبذرتهم². وبالرجوع إلى تفسير القرطبي فإنه وبعد أن ذكر الأقوال الستة في المسألة رجَّح منها قولين اثنين:

- «الأمراء؛ فلأن أصل الأمر منهم والحكم إليهم
- العلماء؛ ويدل على صحته قوله تعالى: ﴿بِإِذْنِ تَنْزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ

¹ التحرير والتنوير: 98/5. وقد ذكر الأثر المحكي عن مالك، الإمام القرطبي في تفسيره، الجامع لأحكام القرآن: 259/5

² ينظر: الغيathi: 279.

تَأْوِيلًا ﴿٥٨﴾¹. فليس لغير العلماء معرفة كيفية الرد إلى الكتاب والسنة، ويدل

هذا على أن سؤال العلماء واجب، وامتنثال فتواهم فرض²

يظهر لي من حاصل هذا الكلام أن الراجح من هذه الأقوال، والذي يناسب حقيقة الأمر اليوم هو: تفسير "أولي الأمر" بالعلماء أصالة³، خصوصاً مع افتراق العلماء عن الحكام؛ افتراق تنافر وتضاد، سببه الأكبر جشع الحكام وسطوتهم، والرغبة الشديدة منهم في التسيّد وعدم إلقاء السمع للعلماء ومشاورتهم فيما يأتون ويذرون. ولئن كان الحاكم حاكماً على المجتمع كما يقول الريسوني فإن «العالم حاكم على الحاكم؛ وحين يصير الحاكم حاكماً على العالم؛ هنا ينتهي العالم؛ ولا يجوز لمسلم أن يأخذ دينه من عالم محكوم بالحاكم»⁴. ويزيد من تأكيد هذا المنحى التأمل في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾⁵، وإذا أردنا تحديد جهة الرد في هاته الآية مع الآية التي تلتها في نفس السورة فإن كلمة "يستنبطونه" تحيلنا على وظيفة علمية مقدرة ليس للحكام منها نصيب، وإنما نصيبها العلماء الذين تتقدم مهمتهم في هذا الباب، بحيث يستفرغ الواحد منهم جهده في الاجتهاد والاستنباط، وعلى هذا التحديد يكون "أولي الأمر" هم العلماء إذا كانوا حكاماً، أما إذا انفصلوا عن الحكام فالعلماء أولى بهذا التحديد من غيرهم، كيف ما كان.

لقد نتج عن هذا الوضع المنقلب في العلاقة بين العلماء والحكام؛ ذهاب استقلالية العلماء، واستقلالية كلمتهم وفتاويهم، من خلال تحكم الأمراء في موارد

¹ سورة النساء: 58

² الجامع لأحكام القرآن: 260/5

³ ولا يمنع هذا التحديد دخول غيره من التفسيرات

⁴ برنامج "الشريعة والحياة" موضوع "فقه الثورة" قناة الجزيرة. أذيع بتاريخ الأحد 13 نونبر 2011

⁵ النساء: 82

رزقهم، وضبطها حسب القرب والبعد منهم، فغالبا ما كان الاستقلال المالى لدى العلماء سببا رئيسا فى تمتعهم بحرية محترمة، وقدرة عالية على التفاعل مع الأحداث المجتمعية دون خوف من قطع رزق أو نصيب، ساعدهم على ذلك امتنانهم للتجارة فى النادر، أو تكليف من يتاجر لهم بأموالهم مقابل قسط من المال يسد خلتهم وحاجتهم فى الغالب. أما اليوم، فالذى اختار حى السلطة بما لها من فتنة وشهوة ومال، فقد سئل عليه أن يتمهى مع سياستها حد تطويع الدين ونصوصه لتبرير سياسة الطغيان والظلم.

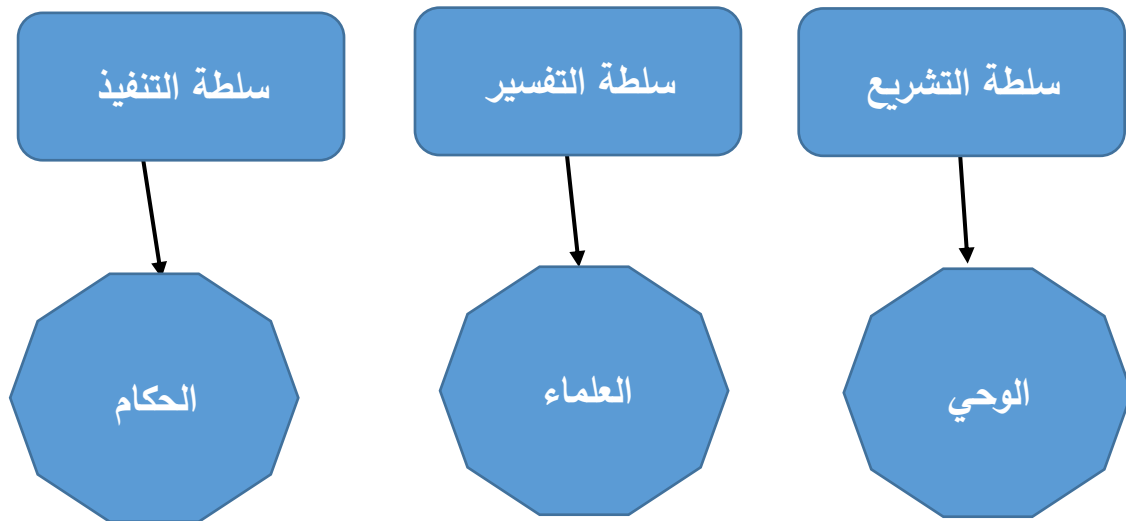
وعليه، فإن المطلوب من العلماء اليوم؛ الإبقاء على مسافة شديدة وحذرة فيما بينهم وبين الحكام، لا يكون فيها انسحاب ولا انغماس، فالإنسان بصفة عامة إذا فقد حريته فقد كل شيء، فكيف إذا كان هذا الإنسان هو العالم المتمكن الذى تنظر إليه عامة الناس نظرة الوقار والإجلال، تنتظر أمره لتأتمر به، ورأيه لتنفذه. وإنه لخير للعالم اليوم الابتعاد عن حى السلطان من أن يقترب منه مخافة الفتنة ومخافة التحول، ولا يفهم من هذه الدعوة الانسحاب من المجتمع، وترك الساحة فارغة للحكام الظالمين يعيشون فيها فسادا، وإنما أقصد التحول من المجابهة السياسية فى حصن الحاكم، إلى المدافعة المجتمعية مع الناس، فى الأصل، وبصلاحها واهتمامها تصلح الأمور. ومطلوب أيضا من الحكام التنازل عن مطامعهم وأهوائهم لصالح الأمة صاحبة السيادة، وليعقدوا تصالحا مع العلماء، وليعرفوا فضلهم ومنزلتهم كما عبر عنها الغزالي فى إحيائه بقوله: «الفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم فى الدنيا»¹.

لقد فهم الإمام الغزالي العلاقة بين العلماء والأمراء علاقة تكاملية لا غنى لواحد منهما عن الآخر، ولا دور فعال لأحدهما فى غياب تأثير الآخر، وجسد هذا التأثير فى تمثيل بديع وهو أن: «الملك والدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا

¹ إحياء علوم الدين: 17/1

أصل له فمهودوم وما لا حارس له فضائع»¹. والدين في المثال رمز لسلطة العلماء، وهو المعبر عنه بالأصل الذي يبنى عليه غيره ويحتاج إليه، بينما السلطان حارس يحيى حتى الدين ويقوم على عافيته. داخل نفس المقارنة التكاملية، يرى "الغنوشي" أن المهام تتكامل في التعاطي مع الوحي الذي يستفرد بسلطة التشريع باعتباره وحيا من عند الله عز وجل، ثم بعد ذلك يأتي حض العلماء في تفسير هذا التشريع وتأويل أحاديثه بما يخدم الواقع في كل عصر، ويبقى على الحكام واجب التنفيذ والتطبيق. يقول في هذا الصدد «سلطة التشريع مردها للوحي، وسلطة التفسير للعلماء، أما نفوذ الحاكم فيتعلق بالجانب التنفيذي»².

ويمكن بيان ذلك في الخطاطة التالية:



وأختم الكلام بهذا الموقف الجميل من بلاد الأندلس، لما ينبغي أن يكون عليه كل من الحاكم والعالم من تكامل وتعاون، وهي حادثة وقعت بين السلطان عبد

¹ إحياء علوم الدين: 17/1

² الحريات العامة في الشريعة الإسلامية: 101

الرحمان الناصر¹ والعالم الفقيه منذر بن سعيد²، وهي قصة يتجلى فيها شجاعة العلماء في الإنكار على الأمراء، وفضيلة الأمراء في الاعتراف بالخطأ والوقوف عند كلام العلماء.

«لما بنى عبد الرحمن الناصر قصراً من القصور، وحضر خطبة الجمعة، وكان الخطيب المنذر بن سعيد رحمه الله أكبر علماء قرطبة في ذلك الوقت، وكان شديداً في أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، حتى على الأمير عبد الرحمن الناصر رحمه الله، فأسرف المنذر بن سعيد في الكلام وأفرط في التقرير على عبد الرحمن الناصر؛ لأنه بنى قصراً كبيراً، فقال عبد الرحمن الناصر عندما عاد إلى بيته: لقد تعمدني منذر بخطبته وما عني بها غيري، فأسرف علي وأفرط في تقريري، ولم يحسن السياسة في وعظي، فزعزع قلبي، وكاد بعصاه يقرعني. وأشار عليه رجل أن يخلع المنذر بن سعيد عن خطبة الجمعة، فقال الأمير عبد الرحمن الناصر: أمثل المنذر بن سعيد في فضله وخيره وعلمه يعزل لإرضاء نفس ناكبة عن الرشد، سالكة غير القصد؟ هذا والله لا يكون، وإني لأستحي من الله ألا أجعل بيني وبينه سبحانه وتعالى في صلاة الجمعة شفيعاً مثل

¹ ولد عبد الرحمن في قرطبة في 22 رمضان 277 هـ، لأبيه محمد ابن الأمير عبد الله بن محمد سابع أمراء دولة بني أمية في الأندلس، وأمه أم ولد مسيحية أوروبية تدعى مزنة أو ماريا كما تشير الروايات الأجنبية، وهو ثامن حكام الدولة الأموية في الأندلس التي أسسها عبد الرحمن الداخل في الأندلس بعد سقوط الخلافة الأموية في دمشق، وأول خلفاء قرطبة بعد أن أعلن الخلافة في قرطبة في مستهل ذي الحجة من عام 316 هـ، ويرجع إليه الفضل في إخماد كثير من الثورات التي كانت تهدد الدولة، كما أنه باشر بنفسه كثيراً من الغزوات وانتصر فيها. دولة الإسلام في الأندلس، لمحمد عبد الله عنان: 372/1. الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة. الطبعة: ج 1، 2، 5/ الرابعة، 1417 هـ-1997 م. ج 3، 4/ الثانية، 1411 هـ-1990 م.

² (273-355 هـ = 886-966 م). منذر بن سعيد بن عبد الله بن عبد الرحمن النَفْزي القرطبي، أبو الحكم البلوطي: قاضي قضاة الأندلس في عصره. كان فقيها خطيباً شاعراً فصيحاً. نسبته إلى (فحص البلوط) بقرب قرطبة. ويقال له (الكزني) نسبة إلى فخذ من البربر يسمى (كزنة). رحل حاجاً سنة 308 هـ فأقام في رحلته أربعين شهراً. ولي قضاء (ماردة) وما والاها، ثم قضاء الثغور الشرقية، فقضاء الجماعة بقرطبة (سنة 339) واستمر إلى أن توفي فيها. لم تحفظ عليه مدة ولايته قضية جور. له كتب في القرآن والسنة على أهل الأهواء، منها (الإنباه على استنباط الأحكام من كتاب الله) ويسمى أحكام القرآن، و (الإبانة عن حقائق أصول الديانة) و (الناسخ والمنسوخ). الأعلام للزركلي: 294/7

منذر في ورعه وصدقه، وأبقاه على مكانته، وأكثر منذر بن سعيد رحمه الله من تقيع عبد الرحمن الناصر، وما عزله حتى مات»¹.

خامساً: نقد إمامة المتغلب

تعتبر هذه المسألة من أخطر ما عرض للعقل السياسي الإسلامي في تاريخه، ومن أشد القضايا حرجاً بالنسبة لعلمائنا الأقدمين، فقد درج كلام مستفيض في تاريخنا السياسي القديم يؤكد على شرعية من تسلط بالقهر والبطش حتى وصل إلى الحكم، وكان له قوة ومنعة تقف معه وتحول دون خلع، حتى عَدَّ هؤلاء الغلبة والبطش طريقاً من طرق الوصول إلى الحكم، يضاف بذلك إلى باقي الطرق الأخرى من بيعة وعهد واختيار. يقول ابن قدامة: «ولو خرج رجل على الإمام، فقهره، وغلب الناس بسيفه حتى أقروا له، وأذعنوا بطاعته، وبايعوه، صار إماماً يحرم قتاله، والخروج عليه»². وهذا الكلام فيه ما فيه من التبرير؛ ما يجعل المرء يقف معه رداً ودفعاً.

بدأ الكلام على إمامة المتغلب في الكتابات الأولى للسياسة الشرعية خصوصاً مع الجويني الذي تحدث عن إمكانية خلو الزمان من الإمام، وظهور مستغدي بالشوكة مستوّل، ومن صريح كلامه في هذا قوله: «إن الرجل الفرد وإن استغنى عن الاختيار والعقد، فلا بد من أن يستظهر بالقوة والمنعة، ويدعو الجماعة إلى بذل الطاعة، فإن فعل ذلك فهو الإمام على أهل الوفاق والاتباع، وعلى أهل الشقاق والامتناع»³، فلا ضير إذاً عند الجويني من تولية المتغلب شريطة أن يكون معه قوة أو عصبية كما

¹ نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب؛ للمقري: 571/1. المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار صادر-بيروت - لبنان. الطبعة: الجزء 1. وللاطلاع على قصص أخرى لنماذج من العلماء مع الأمراء راجع كتاب (الإسلام بين العلماء والحكام: لعبد العزيز بدري).
² المغني، لابن قدامة 526/8، وهناك نص آخر لابن جماعة جاء فيه: «أما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية فهو قهر صاحب الشوكة، فإذا خلا الوقت عن إمام وتصدى لها من هو من أهلها، وقهر الناس بشوكتة وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكتة وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إمام، لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم» تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: بدر الدين بن جماعة: 733 هـ تحقيق ودراسة وتعليق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد. الناشر: دار الثقافة بتفويض من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر - قطر / الدوحة. الطبعة: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م.

³ الغياني: 316 إلى 318

يسمى ابن خلدون¹، تدفع عنه الدعوات المناوئة، وتثبت له عرشاً قاهراً. وكانت أول المشاريع التطبيقية لهذا الأمر مع "عبد الملك بن مروان" الذي استولى على الحكم من "عبد الله بن الزبير"، ثم أصبح الأمر بعد ذلك سنة متبعة مع من جاء بعدهم، وبمباركة بعض الفقهاء، أو لنقل باضطراب وعسف منهم².

في متن ابن عاشور وفي مبحث طريقة اختيار الحاكم، لم أقف عنده على ما يسمى بإمامة المتغلب، ولا أي إشارة منه إليها، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا يعدها من طرق اختيار الحاكم شرعاً، ولا من الوسائل المشروعة التي يتوصل بها إلى السلطة، وهذا يجعلنا أمام حالة مستجدة طارئة لم تأت في كتاب ولا في سنة، بل أبدعها أصحاب النزوات التسلطية والشهوات الجامحة في حكم الناس.

إن إمامة المتغلب تناقض مبدءاً أساسياً في نظام الحكم كما تقدم؛ وهو نظام الشورى الذي يعتبر أصلاً في اختيار الحاكم لا محيد عنه، وهذا أمر لم يكن ليخفى على الفقهاء الذين تورطوا في هذا الأمر، وإحساناً للظن بهم فقد كان حاملهم على تبرير مثل هذا الفعل هو الضرورة التي أباحت لهم هذا المحذور، والسعي إلى إبعاد الأمة عن الفتن والحروب. بل هناك من رأى في هذا الصنيع وعياً سياسياً كبيراً، واعتبره تقديراً دقيقاً للحظة السياسية التي مرت بها أمتنا، كما ذهب إلى ذلك الباحث جبرون، حيث قال: «إن اعتراف فقهاء المسلمين بالتغلب أو القهر، لم يكن مظهرًا من مظاهر الانحطاط الأخلاقي، أو خوفاً من بطش وتنكيل المتغلبين المتسلطين، بل كان موقفاً عقلانياً حكيماً، يعكس وعياً علمياً وسياسياً بالطبيعة المعقدة التي أضحت عليها مسألة السلطة في المجال الإسلامي»³. جاء هذا التعبير _ أو التبرير _ بعد بزوغ عدة أفكار تنتقص من قيمة العلماء والفقهاء، وتشدد عليهم النكير بسبب تفريطهم في

¹ ذكرها ابن خلدون في سياق حديثه عن أصل اشتراط القرشية في النسب، فقال: «وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة» المقدمة: 244/1

² ينظر: تاريخ الطبري: 111/6

³ مفهوم الدولة: 231

الشرعية السياسية، وحق الأمة بتولي أمرها. والحال ليس كذلك، فحديث الفقهاء عن إمامة المتغلب حديث طارئ كما تقدم، أي لم يكن لهم به عهد، فقد كانوا على الأصل العام الذي تنتظمه الشورى السياسية، وقد كانوا فيما ذهبوا إليه مجتهدين ومراعين للظرفية السياسية التي تمر منها الأمة، فحملهم على ذلك ما حملهم، متذرعين بجملة تبريرات ذكر منها الدكتور الريسوني:

- 1- إن هذه ضرورة، والضرورات تبيح المحظورات، علما بأن ما يباح في محل الضرورة لا يمكن اعتباره مباحا في غير محلها
- 2- إن البديل الشرعي الأمثل؛ الشورى والاختيار، كثيرا ما يكون متعذرا لا سبيل إليه ضمن الممكّنات المتاحة في العهود الماضية.
- 3- إن التغلب والاستيلاء قد يكون في بعض الحالات هو الخيار الأصح، كحالة الموت المفاجئ للحاكم السابق دون أن يكون له عهد أو ترتيب لمن سيخلفه، أو كحالة كون ولي عهده طفلا صغيرا لا يقدر على شيء، وكحالة أن يأتي الاستيلاء على الحكم بعد أن تكون الدولة القائمة قد غرقت في الفساد والتفكك والانحلال، فيكون المتغلب المستولي هو المنقذ.
- 4- إن إبطال حكم المتغلب وشرعيته، والمناداة بإزالته بعد الغلبة والتمكن قد يعنيان الدخول في حرب أهلية تهلك الحرث والنسل، وقد تنتهي إلى تقسيم البلد.
- 5- إن إبطال إمامة المتغلبين يستتبع إبطال كل تصرفاتهم وكل تصرفات الدولة التابعة لهم، مما يعني تعطيل الخدمات والأحكام القضائية وسائر المصالح والحقوق المتوقفة على الدولة وولاياتها ومؤسساتها، وهذا فساد عريض لا يقبله شرع ولا عقل»¹.

¹ إمامة المتغلب بين الشرع والتاريخ. مقال للدكتور أحمد الريسوني على موقع "الجزيرة نت" بتاريخ 2014/20/3

وهنا يرد سؤال مهم، أليس بين إنكار إمامة المتغلب وقبولها حلٌّ وسط؟ بلى يوجد. وهو ما كان على الفقهاء الالتزام به، فعوض أن تزكي سلطة الطاغي المتجبر، كان بالإمكان التصريح بما قلناه سابقا من كون سلطة المتغلب طارئة وليست شرعية، وأنها من باب الواقع الذي يرتفع، أما الانسياق وراءها طمعا أحيانا وغلبة أحيانا أخرى، وجعلها مساوية لنظام الشورى في الأصل والحجة، فهذا ما لا يقبله إنسان، ولا يرضاه أولو العزم من العلماء.

لقد انتقل الحديث عن إمامة المتغلب من الصدمة بها في بداية الأمر إلى تسويغها وإثباتها في تراثنا السياسي، وهو ما حوّل مسار الفكر بعد ذلك إلى التطبيع مع هذا النوع من الحكم، وأعطى شرعية ثمينة للمستبدن الذين احتفوا بإمامة المتغلب في تراثنا أكثر مما احتفوا بالشورى والبيعة السياسية، فقامت دول شرقا وغربا على أنقاض الشورى السياسية، لا تحمل منها شيئا، ولا تتصل بأي مبدئ من مبادئ الحكم الرشيد، رغم ادعائها الحكم بالإسلام والديانة به. واليوم في الزمن الذي نعيش فيه، أخذ مفهوم التغلب تلويينا جديدا بحكم تطور العصر وتنوع الوسائل، فتسمّى المتغلب بالانقلابي، الذي يأتي من داخل المؤسسة العسكرية فيقوم بجرّ جزء منها لصالحه، وينفذ به انقلابه ويحصل على السلطة، وهذا وجه جديد مختلف في بعض تفاصيله لكنه متشابه، لأن كلاً من المتغلب والانقلابي لا يأبه بالأمة وليس بصادق فيما يصبو إليه من التحكم بأمرها، فقد رأينا جل الانقلابيين الذين نفذوا انقلابهم قد حازوا على السلطة مباشرة بعد انقلابهم، ولو كانوا صادقين لسلّموا السلطة إلى حاكم مدني منتخب¹.

لقد أضرت الشرعية السياسية التي منحها بعض الفقهاء للحاكم المتغلب بمسار الحكم الرشيد للأمة، وأعطت مصوغا لمجموعة من التغلّبات لم تكد تنتهي،

¹ لعل نموذج مصر هو أقرب نموذج معاصر اليوم بعد فشل انقلاب تركيا، حيث انقلب المشير "عبد الفتاح السيسي" على الرئيس المنتخب "محمد مرسي رحمه الله

فذهب في سبيل ذلك أرواح كثيرة وحرمت، وحصل للأمة بسببها جمود وتخلف، وظهر للجميع أن التخوفات والفتن الذي أبدأها الفقهاء من وراء تسويغهم لهاته الولاية تحقق أيضاً معها، ولم تسلم ولاية المتغلب من منكرات وفضائع كان لها تأثيراً قوياً على العقل المسلم فيما بعد.

وقد كان جديراً بفقهائنا سلوك مسلك الإمام ابن عاشور في الأمر، وترك الأمر دون الالتفات إليه، أو تصويبه، فخير من التبرير السكوت.

المبحث الثاني: سياسة الحكومة في الإسلام عند ابن عاشور

إن المقصد الأساس من قيام الحكومة في الإسلام هو القيام على شؤون الناس، وسياستهم وفق أحكام الله المطلوبة منهم. فالحكومة في الإسلام ليست غاية في حد ذاتها، ولكنها وسيلة لتحقيق غايات سامية للأمة المسلمة ومن يدخل في حكمها. وأول من يجب على الحكومة القيام بشؤونه وإصلاح حاله؛ جمهور المسلمين، فهم المخاطبون بالشريعة، وهم ميدان الإصلاح والعمل، فإذا صلحت السياسة فيهم كانت فيما سواهم أصلح، وإذا فسدت كانت في غيرهم أفسد.

المطلب الأول: سياسة الحكومة في الإسلام مع المسلمين.

تقوم سياسة الحكومة في هذا الجانب على مبدأ التعاقد الذي يحدد الحقوق والواجبات بين كل طرف؛ تحديدا لا يعفي المواطن المسلم من القيام بواجباته على أتم وجه، ولا يجعل الحكومة تتصرف وكأنها غير مسؤولة وبعيدة عن الحساب. كلا؛ فالمسؤولية في الإسلام تقتضي المحاسبة والمتابعة، خصوصا في الشأن السياسي الذي يعتمد على ميزان المصالح والمفاسد.

فكيف تتحدد إذن مسؤولية الحكومة في الإسلام؟ وعلى أي أساس؟

سبق القول إلى أن فعل الحكومة يحوطه مبدأ التعاقد حتى لا تكون فوضى وتسبب، وإضافة إلى مبدأ التعاقد؛ يرى ابن عاشور أن عمل الحكومة في الإسلام عمل مهم يرقى إلى مقام الشرع "عمل شرعي"، وعليه يجب إعطاؤه المقام الأول والعناية اللازمة، حتى تكون الأمة في عزة ومنعة، ووفرة ورخاء. يقول ابن عاشور «وسياسة الحكومة مع المسلمين سياسة شرعية لها المقام الأول في النظر، لأن بها حياة الجامعة الإسلامية وقوتها»¹. وتكمن أهمية هذا القول في متن ابن عاشور، أنه جاء في زمن ضيقت فيه حقوق الأمة في أغلبها، ولم يعد المواطن المسلم ينتفع بشيء من أمر الحكومة التي علت على المحاسبة والنقد، وليت الأمر وقف عند هذا الحد؛ فقد تعداه إلى غمط الأمة في كثير من حقوقها وتفضيل الأجنبي عليها؛ كرامة واحتراما. لذلك، يوجه ابن عاشور نظر ولاية الأمة إلى ما يجب عليهم اتجاه رعيته، وهو النظر في أحوال الأمة التي يسوسونهم ويقوموا على شؤونهم. ولا يفهم من قول ابن عاشور: أن سياسة الحكومة الإسلامية سياسة شرعية، أنه لا عمل إلا ما جاء به الشرع. كلاً، فالسياسة الراشدة هي التي تنفع الأمة التي تطبقها سواء جاءت في الشرع أم لم تأت، بشرط ألا تخالف الشريعة. وتحضر هنا مقولة الفقيه الحنبلي ابن عقيل في معنى السياسة الشرعية، حيث جاءت ملخصة للمعنى ومجلية للغموض، فالسياسة الشرعية عنده «ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحي»². وهذا تأكيد من ابن عقيل رحمه الله بأن السياسة الراشدة قد يكون مستندها الشرع الحكيم، فتكون بهذا سياسة شرعية دينية، أو يكون مستندها العقل والتجربة، فتكون سياسة عقلية أو دنيوية.

¹ أصول النظام الاجتماعي: 208

² إعلام الموقعين: 512/6

هذا التقسيم السابق للسياسة يحيل على تقسيم آخر يضع المصلحة مقابل السياسة على اعتبار أن غاية السياسة تحقيق المصلحة، وهو عمل يقسم المصلحة إلى دينية ودنيوية، على غرار ما نجد في كتابات "العز ابن عبد السلام" مثلاً، فقد تحدث في كتابه "القواعد الكبرى" عن ما أسماه مصالح الدُّنيا ومصالح الآخرة، وذكر من ذلك كلاماً مفيداً هذا نصُّه: «أما مصالح الآخرة وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع وإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع (...)، وأما مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي منها شيء طلب من أدلته»¹

الفرع الأول: الأصل العام في سياسة الأمة جلب المصالح ودفع المفاسد.

تأخذ المصلحة في الفكر الإسلامي موقعاً متميزاً، حيث تعتبر معياراً محدداً لعمل الإنسان المكلف، يوزن بها صواب الفعل من خطئه، إلا أن القول بالمصلحة ليس على إطلاقه وعمومه، ومعظم العلماء على الأخذ بالمصلحة لكن بضوابط وشروط معينة². والمصلحة في العمل السياسي باب كبير لنفع الأمة والتيسير عليها وعدم إيقاعها في الحرج والمشقة. فالمصلحة في السياسة تعني: الأخذ بمحاسن الأشياء، وعدم تكلف استحضار الماضي السحيق الذي تجاوزه الزمن، كما تعني النظر في واقع الأمة وما يحتاجه حالاً ومكاناً، بغير جمود أو تسليب.

إن السياسة التي يجب أن تنهجها الحكومة الإسلامية مع رعايتها لا ينبغي لها أن تغفل جانب المقاصد في ترشيد عملها وتقويمه، والعمل وفق حاجة الأمة حالاً ومستقبلاً، ذلك أنَّ البُعد المقاصدي يتيح للأمة إمكانيات للعمل واسعة، يحوطها حسن التدبير والتقدير. والمقاصد في العمل السياسي بوصلة تقيس عليها الحكومة أعمالها

¹ قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ العز بن عبد السلام: 10/1. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة. طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، 1414 هـ - 1991 م.

² من ذلك: (ألا تصادم نسا ولا إجماعاً. أن تخدم الكليات الخمس. أن تكون حقيقية وعامة). يراجع كتاب "المصلحة المرسله محاولة لبسطها ونظره فيها" علي محمد جريشة: 44. الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. الطبعة: السنة العاشرة - العدد: الثالث، ذو الحجة 1397 هـ - نوفمبر - تشرين ثاني 1977 م.

وتقييمها على مراتبها؛ فينبغي على أى عمل مدنى أو سياسى أن يجيب على الأسئلة الغائية المقاصدية، من قبيل: لماذا هذا العمل؟ وهل حان وقته؟ وكيف يمكن إيقاعه على أتم وجه؟

الفرع الثانى: عمل الحكومة يترجّح بين المصالح الضرورية والمصالح الحاجية والتحسينية

يعود بنا هذا التحديد؛ إلى أنواع التقسيمات المختلفة التى وضعها علماؤنا رحمهم الله للمصالح، ومن التقسيمات المختارة والتى لها تعلق ببحثنا، تقسيم-معروف- انتهجه ابن عاشور باعتبار آثاره فى قوام أمر الأمة والأفراد. وهو تقسيمها إلى: ضروري وحاجي وتحسيني.

أولاً: المصالح الضرورية (الكليات الخمس)

من عظمة فقهاءنا رحمهم الله، ومن جوانب الفخر والذكاء فى عقولهم، هذا التفكير المنهجي الذى يعطى لكل شيء حقه من التقدير والعمل، مراعاة للمكلف وأحواله وظروفه من جهة، وللنواميس التى وضعها الله فى كونه من جهة أخرى. فقد نظر علماؤنا إلى المصالح فوجدوها لا تأتى على وزن واحد، ولا تستقر فى مرتبة واحدة، بل منها ما يصعد فينزل منزلة الضروري الأكّد، ومنها ما ينزل مرتبة فيصنف ضمن الحاجي والتحسيني. ولكي يسهل التصنيف والتدقيق، عرف العلماء كل مرتبة على حدة، وحددوا لها خصائص بحيث يسهل على المكلف "الإنسان" أو "الحكومة" تصنيف الحاجة وإيلاؤها الأهمية التى تليق بها، بحسب درجة إلحاحيتها وأولوياتها. فالضروري مثلاً؛ هو الذى يحصل بفقده فوت كبير وهرج متسع، بحيث يدخل على الناس ضرر كبير وفوت للمقصود. يقول ابن عاشور فى بيان مرتبة المصالح الضرورية: «هى التى تكون الأمة بمجموعها وأحاديها فى ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش (...)، وليس المراد باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها؛ لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم فى الوثنية

والهمجية، ولكن أعني به أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها»¹. وقد مثل العلماء للمقاصد الضرورية بالكليات الخمس، والتي أرى بأن عمل الحكومة الإسلامية ينبغي أن يكون على وزانها، حفظاً لها من جانب الوجود ومن جانب العدم.

إن البرنامج السياسي لأي حكومة إسلامية ينبغي أن يعالج من قريب أو بعيد هذه الكليات، إذ لا غنى له عنها، مادامت هذه الكليات أصل الاجتماع الإنساني، وحاجته الأبدية على مر العصور. ولهذا كانت في مرتبة الضروري من الدين، فالإسراع بها واجبٌ على تقدير من الحكومة أيها واجب الوقت المضيق؟ وأيها واجب الوقت الموسع؟ فالحكومة الإسلامية عند ابن عاشور هي التي تخطط لعملها على ضوء هاته الكليات، باحثة عن كل ما يحفظها ويزيد من حضورها، وملقية لكل ما من شأنه الإخلال بها وإتلافها.

لقد اتفقت كلمة علماء الأمة وفقهاؤها على أن مقصود الشرائع جميعاً هو حفظ الكليات الخمس، والإتيان بكل ما من سبيله إيجادها والبعد عن كل ما من سبيله دفعها وإلغائها. قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على هذه الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل»². إذ كيف تستقيم حياة على هاته البسيطة، بدون واحدة من هذه الكليات؟، كيف تكون الحياة بغير دين؟! وكيف يتنزل الدين إن لم يكن في الأرض نسل يحمله؟! وكيف يتكلف الإنسان حمل الدين إن لم يكن له عقل هو أصل هذا التكليف؟! وهكذا.

¹ مقاصد الشريعة: 76

² الموافقات: 31/1

❖ حفظ الدين

يقول ابن عاشور: «وحفظ الدين معناه حفظ دين كل أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين. وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة، أي دفع كل ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية، ويدخل في ذلك حماية البيضة والذب عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة حاضرها وأتمها»¹.

فعمل الدولة حسب ابن عاشور في حفظ الدين ينحو منحنيين:

✓ مستوى الأفراد

✓ مستوى الأمة

ويكون الحفظ في هذين المجالين، بدرء كل ما يفسد الاعتقاد (الأصول القطعية) بتعبير ابن عاشور من الشراكيات والبدعيات، ومن المذاهب الوضعية التي تنافس الإسلام التصور والاعتقاد. ويلاحظ اهتمام ابن عاشور أكثر بالمستوى الثاني "الأمة"، باعتباره الجانب المهم في عمل الحكومة الإسلامية. ويفهم من هذا أن ابن عاشور ينسجم مع التصور القرآني للدين، والذي يريد منه أن يكون شأن عاما في الدولة لا وضعا نخبويا يتداوله بعض الناس، ولهذا ألفينا في المتن القرآني توجيه الخطاب أساسا إلى المكلفين "عموم الأمة"، ونَصَب كثير من الأحكام بمجموعها.

❖ حفظ النفس

يقول ابن عاشور: «ومعنى حفظ النفس حفظ الأرواح من التلف أفرادا وعموما، لأن العالم مركب من أفراد الإنسان، وفي كل نفس خصائصها التي بها بعض قوام العالم»². أول ما يسجله الإمام في معنى حفظ النفس، هو تعقيبه على تعامل الفقهاء مع حفظ النفس، حيث درجوا على التمثيل لذلك بحكم القصاص، فليس

¹ مقاصد الشريعة: 78

² نفسه

المراد بالحفظ ذلك فقط؛ «لأن القصاص أضعف أنواع حفظ النفوس، بل أهم الحفظ؛ حفظها عن التلف قبل الوقوع مثل: مقاومة الأمراض السارية»¹. يلفت الإمام هنا نظر القارئ بأمر الشريعة وتنفيذها إلى تحصيل أعلى المصالح من حفظ النفوس، والاهتمام بقضايا جديدة تستأثر الرعاية والاهتمام، فتمام حفظ النفس يكون بحمايتها وإبعادها عن كل ما من شأنه تردي أوضاعها حالا ومستقبلا، وكأنه يشير إلى مبدأ "الوقاية خير من العلاج"، ذلك أن حماية النفس بالقصاص يعد متأخرا جدا، وينبغي حماية النفس قبل الوقوع واللجوء إلى هذا القصاص، وذلك ببيان خطورة القتل ونهي النفوس عن قربانه، وبالمقابل بث بذرة إحياء النفوس والمساهمة في حفظها. ولأن المجال مجال ضبط وحصر لم يتكلم ابن عاشور كلاما وافيا عن الموضوع كي لا يخرج عن مقصوده.

❖ حفظ العقل

يقول الإمام: «ويكون ذلك بحفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل؛ لأن دخول الخلل على العقل مؤد إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخول الخلل على عقل الفرد مفض إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم»²

يقيم ابن عاشور اهتماماً كبيراً لمبدأ حفظ العقل، ذلك أن العقل هو مناط التكليف، وقوام كل عمل، فإذا صح العقل من الإنسان صح منه التكليف والعمل، وإذا طرأ الفساد على عقل الإنسان فسد بسببه التكليف والعمل. ويميز ابن عاشور بين عقل الفرد وعقل الأمة بما هو شعور ورأي عام جمعي، ويقدم تحذيرا كبيرا من فساد الثاني لأنه يؤثر على المزاج العام الشعبي للأمة، ويفضي كما قال إلى فساد

¹ مقاصد الشريعة: 78

² نفسه

عريض. لذلك، وجب المبادرة من أولي الأمر ليعملوا بكل ما من شأنه أن يحفظ على الأمة عقلها، جلبا لأسباب الصلاح ودفعاً لأسباب الفساد.

❖ حفظ النسل

من الضرورات المهمة، والتي يقع على عاتق الدولة حمايتها وجوداً وعدماً؛ النسل، وذلك بحفظه من التعطيل. ومن صور ذلك حسب الإمام: حفظ ذكور الأمة من الاختصاص، ومن ترك مباشرة النساء باطراد العزوبة، وأن تحفظ إناث الأمة من قطع الأرحام التي بها الولادة، ومن تفشي إفساد الحمل وقت العلوق.¹ وهذه أمثلة واقعية وجديدة، تنبئنا عن مدى استيعاب الإمام لزمانه، وتفاعله مع مستجداته كما هو مطلوب من الفقهاء في كل العصور.

❖ حفظ المال

يقول ابن عاشور: «وأما حفظ المال فهو حفظ أموال الأمة من الإتلاف، ومن الخروج لأيدي غير الأمة بدون عوض»². وهذا ملحظ مهم، وباب ضروري لمستقبل الأمة وحاضرها، فلا تكون للأمة قائمة إلا إذا أخذت نصيباً من القوة المالية التي تحقق المطلوب وتغني عن الطلب. وعلى نهج اهتمام الإمام بالشأن العام فإن اهتمامه بالمسألة المالية أو بما سماه "مال الأمة" أخذ النصيب الأوفر، حيث توجه إلى تحديد معنى مال الأمة، «وهو ما رصدته الشريعة لعموم الأمة، وهو حق للجماعة على الإجمال يتولى ولي الأمر إبلاغ منفعه إلى من لا يستطيع إقامة شؤونه من ماله، بله من لا مال له أو لا قدرة له على التمول»³. وقد وضع ابن عاشور خطة عمل الحكومة الإسلامية في هذا الشأن، وجعل من أهم ذلك «النظر في وسائل توفير المال وحفظه بالاقتصاد، لتكون الأمة في غنى عن طلب الإسعاف من غيرها عند حاجتها»⁴.

¹ مقاصد الشريعة: 79.

² نفسه: 78.

³ أصول النظام الاجتماعي: 178.

⁴ نفسه: 186. ويمكن الرجوع للخطة كاملة ضمن الكتاب نفسه. ص: 179. إلى 192.

ثانياً: المصالح الحاجية والتحسينية

بعد أن تقوم الحكومة بسد حاجة الناس في المصالح الضرورية، ينبغي لها التوجه حسب ابن عاشور إلى مستوى ثان من المصالح وهو: المصالح الحاجية والتحسينية. وهو مقام يتشوف إليه المواطن في أي بلد، لأنه مستوى الرضا الفعلي عن أداء الحكومة بالنسبة له، وبيان مدى كفاءتها وتحملها للمسؤولية. فالحكومة الناجحة حسب ابن عاشور هي التي تنتقل من الضروري إلى التحسيني، انتقالاً يسود فيه حسب ابن عاشور «نشر العلم ووعظ الناس، وتثقيف العقول بالتربية الكاملة، وإيجاد الملاجئ والمطابخ، والمنتزهات ومواضع الاستجمام...»¹. ولهذا، فإن اقتصار الحكومة على جانب الضروري دون التفات إلى الجانب التحسيني يعد منقصة ومذمة في عملها، بل يجب عليها أن تضع خطة محكمة للانتقال السلس مما هو ضروري إلى ما هو حاجي وتحسيني، وملاحظة هذا الأمر اليوم لدى الأمم التي سبقت في ركب الحضارة أظهر، وهو يجلي حقيقة قوتها وكفاءتها.

يعجب الناظر في كلام ابن عاشور عن المصالح الحاجية والتحسينية، وخصوصاً حينما يعرض لها بالتمثيل، حيث نجد أنه يدرج مسألة العلم وتثقيف العقول ضمن المصالح الحاجية والتحسينية التي تدخل ضمن عمل الحكومة، وتكمن الملاحظة هنا في أن مسألة العلم وتثقيف العقول من المطالب الملحة والعاجلة في كل أمة، وهي من أولى اختصاصات الحكومة، فكيف يرجئ الإمام تصنيفها ضمن المصالح الحاجية ولا يدرجها ضمن المصالح الضرورية العاجلة؟! ولا يخفى على أحد -ومنهم الإمام- أن العلم يتوقف عليه كل شيء، وهو أسبق من أي شيء.

وهناك داع آخر وهو الحالة العلمية والاجتماعية التي تواجد فيها ابن عاشور، فلم يكن واقع ابن عاشور العلمي والاجتماعي من الازدهار والتطور بحيث يمكن تسويق إدراج مطلب العلم ضمن المصالح الحاجية، وقد مر في بداية البحث أن الواقع الذي

¹ أصول النظام الاجتماعي: 226

وجد فيه الإمام واقع يغلب عليه الجهل والخرافة، واتباع التقاليد والعادات بدل العلم والمعرفة، كل هذا يجعل من مطلب العلم ضمن أولى أولويات الحكومة التي يجب أن تسهر عليها لبناء دولة قوية.

إن المصالح نموذج واحد من عدة نماذج يمكن سوقها لتفعيل المقاصد في سياسة الحكومة؛ فبالإضافة إلى عمل المصالح، هناك عمل الأولويات، والنظر في المآلات. وهذا كله مما لا غنى عنه لطالب السياسة الرشيدة في الحكومة الإسلامية.

المطلب الثاني: سياسة الحكومة في الإسلام مع غير المسلمين

الفرع الأول: أهل الذمة

شغل الكلام عن طائفة أهل الذمة في كتب الفقه الإسلامي - قديماً وحديثاً - حيزاً مهماً من التنظير والتأصيل، وهذا يظهر بجلاء سماحة الإسلام مع غير المسلمين واعترافه بهم، وعدم إلغاء كياناتهم ووجودهم. ويشكل القرآن الكريم القاعدة العامة التي ينطلق منها المسلم في التعامل مع غيره، حيث أنزل الله تعالى آيات عدة تضبط العلاقة مع غير المسلمين كيف ما كانوا، وتوضح حدود هاته العلاقة ومستلزماتها؛ سلماً، وحرباً، وهدنة. وتعتبر السنة النبوية الكريمة التنزيل الأمثل لهاته القواعد والأسس في قالب يجمع بين القوة والبأس مع أهل الحرب والسيف، والرحمة واللين مع أهل الذمة والأمان.

بدأ ابن عاشور الكلام عن "أهل الذمة" من غير المسلمين، ووقف في بداية حديثه عن تحديد المعنى أو المفهوم من أهل الذمة، وهم بحسبه؛ «من كانوا كفاراً فغزاهم المسلمون وعرضوا عليهم التدين بالإسلام أو الدخول في ذمة المسلمين، أي: في حكمهم وعهدهم، فاختاروا الدخول في الذمة ولم يقاتلوا»¹. وهذا تعريف درج عليه العلماء منذ القدم لا جديد فيه من حيث التوصيف. وأما جانب العظمة فيه فهو إقرار المسلمين لغيرهم مبدأ الحرية والاختيار دون الجبر والإكراه، وهي قاعدة أساسية

¹ أصول النظام الاجتماعي: 211

في الدين، ترمي إلى أن يكون الدخول إلى الدين الجديد انقيادا واختيارا لا إكراها وإرغاماً، ذلك أن أصل التدين فطري ينساق إليه الإنسان طبيعة وجبلة، فإذا انساق إليه إكراها لم يكن هذا ليكون ديناً وإنما سلاسل وأغلالاً. ومعلوم أن الدين الحق هو الذي جاء ليحرر الإنسان ويخرجه من أسر شهوته وطغيانها، فإذا تحول الدين نفسه إلى أغلال لم يكن هناك مقصود من ورائه، وليس بعد ذلك سوى التمرد عليه ونبذه.

قد يفهم البعض من مصطلح "أهل الذمة" شيئاً من التنقيص أو التقليل من غير المسلمين، وهذا كلام فاسد لا يقوله إلا جاهل باللغة، لأن الذمة في اللغة تعني: الأمان، لما جاء في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ»¹. ويقال: أهل الذمة، لأنهم أدّوا الجزية فأمنوا على دماءهم وأموالهم². وبالتدقيق في المصطلح، فإننا نجد أنه يخفي تحمل المسلمين لمسؤوليتهم اتجاه من يدخلون في حمايتهم وعهدهم، وهو أمر يلقي بثقل المسؤولية على عاتق المسلمين في الوفاء بالعهود والمواثيق اتجاه من دخلوا تحت حمايتهم ورعايتهم. وإذا فهمنا هذه الحماية والرعاية بمثل ما للرعايا المسلمين أنفسهم فإن الفوارق تنمحي ونكون في النهاية إزاء مواطنين سواء اتجاه دولتهم، يسري على كل واحد منهم ما يسري على الجميع. ولا يمكن أن يفهم المسلمون أن عهد الحماية والذمة التي أعطيت لغير المسلمين مدعاة إلى التنقيص منهم أو غمطهم حقوقهم أو تفضيل المسلمين عليهم، كلا. فالمواطنة مبدأ عام يسري على الكل، وقد يوجد من المسلمين من يخل بشروطها وقد يوجد من غير المسلمين من يوفىها حقها.

¹ أخرجه أبو داود في سننه وغيره. كتاب: الديات. باب: أيقاد المسلم بالكافر؟: قال الأرنؤوط: إسناده صحيح: 587/6. وأخرجه النسائي في سننه. كتاب: القسامة. باب: القود بين الأحرار: 19/8. وقال ابن الملقن: "هذا الحديث صحيح أخرجه أبو داود والنسائي والحاكم" البدر المنير " 158/9. المحقق: مصطفى أبو الغيط. وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال. الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية. الطبعة: الأولى، 1425هـ-2004م.

² ينظر: "مجلد اللغة" لابن فارس: 354/1

أولاً: سياسة الحكومة الإسلامية مع أهل الذمة

يقول ابن عاشور: «أن يعاملوا معاملة الرعايا من المسلمين فيما عدا أمور الديانة، وفيما عدا الجهاد بهم في غزوات الإسلام، فهم يقرون على دينهم وكنائسهم وأموالهم ومعاملة بعضهم لبعض في أنسابهم وعقود أزواجهم وعبيدهم ومواريتهم، ويقاتل المسلمون عنهم عدوهم، ويستعينون بهم في القتال عنهم، وينصف بينهم فلا يظلم بعضهم بعضاً»¹

إذا تأملنا هذا النص ألفيناه طافحا بجملة من الحقوق التي ضمنها الإسلام لغير المسلمين في المجتمع المسلم كما جاءت على لسان الإمام، حيث شملت ما له علاقة بالديانة، والمواطنة، والحقوق المالية والاجتماعية، وغيرها. وهي حقوق وافية، يتلمس معها الكرامة الإنسانية واحترام الأديان والتسامح في أبهى صوره. فلأهل الذمة في المجتمع المسلم كافة الحقوق المدنية والسياسية التي يتمتع بها المسلم، فليسوا مواطنين من الدرجة الثانية، بل يشتركون مع المسلمين في المواطنة ومستلزماتها. ولذلك قال الإمام: «يعاملون معاملة الرعايا من المسلمين» وهناك حقوق دينية تتمثل في حرية العبادة والإبقاء على كنائسهم وبيعهم. وهناك احترام للحقوق الشخصية في جانب المعاملات، حيث يسمح الإسلام لغير المسلمين بتنظيم الحياة الاجتماعية والعملية بما يتناسب ومعتقداتهم الدينية والعرفية.

ثانياً: حدود العلاقة مع أهل الذمة

سأنطلق بحول الله تعالى في تحديد العلاقة مع أهل الذمة من نص جامع للإمام في تفسيره الموسوم ب: التحرير والتنوير، وهذا نصه: «والذي يستخلص من الفقه في مسألة الحكم بين غير المسلمين دون تحكيم: أن الأمة أجمعت على أن أهل الذمة داخلون تحت سلطان الإسلام، وأن عهود الذمة قضت

¹ أصول النظام الاجتماعي: 210

بإبقائهم على ما تقتضيه ملهم في الشؤون الجارية بين بعضهم مع بعض بما حددت لهم شرائعهم. ولذلك فالأمور التي يأتونها تنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما هو خاص بذات الذمي من عبادته: كصلاته، وذبحه، وغيرها مما هو من الحلال والحرام. وهذا لا اختلاف بين العلماء في أن أئمة المسلمين لا يتعرضون لهم بتعطيله إلا إذا كان فيه فساد عام كقتل النفس.

القسم الثاني: ما يجري بينهم من المعاملات الراجعة إلى الحلال والحرام في الإسلام، كأنواع من: الأنكحة، والطلاق، وشرب الخمر، والأعمال التي يستحلونها ويحرمها الإسلام. وهذه أيضا يقرون عليها

القسم الثالث: ما يتجاوزهم إلى غيرهم من المفسد؛ كالسرقة والاعتداء على النفوس والأعراض. وقد أجمع علماء الأمة على أن هذا القسم يجري على أحكام الإسلام، لأننا لم نعهدهم على الفساد. وقد قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْقَبْسَادَ﴾¹، ولذلك نمنعهم من بيع الخمر للمسلمين ومن التظاهر بالمحرمات.

القسم الرابع: ما يجري بينهم من المعاملات التي فيها اعتداء بعضهم على بعض: كالجنايات، والديون، وتخاصم الزوجين. فهذا القسم إذا تراضوا فيه بينهم لا نتعرض لهم، فإن استعدى أحدهم على الآخر بحاكم المسلمين². (وكأنما يؤول الأمر إلى القسم الثالث).

وهنا يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

- التعامل مع أهل الذمة لا يكون على درجة واحدة، وإنما بحسب كل مجال وما يتوقف عليه ويترتب عنه
- إقرار مبدأ الحرية من خلال تركهم على شرائعهم، أو حملهم على شريعة الإسلام تبعاً لإرادتهم في ذلك

¹ سورة البقرة: 203

² التحرير والتنوير: 6/ 205

- إجراء قاعدة جلب المصالح ودفع المفاسد فيما فيه تعدي على حقوق الغير، وهذا يتناسب والرؤية الكونية للإصلاح فى الأرض.
 - التفصيل الذى تحدث عنه الإمام فيما يتعلق باستحلال المحرمات الدينية بين المسلمين وغيرهم مظهر لعقلية فذة وتعامل منصف، إذ لا يمكن إنزال عقوبة إسلامية على من لا يدين به، ومن الظلم إجراء ذلك.
- جامع القول هنا؛ الرجوع إليهم فيما يتعلق بعبادتهم ومعاملاتهم، وتنزيل أحكام الإسلام عليهم فيما فيه تعدي وتعلق بحقوق الغير، أو فيما اختاروه حكما بينهم بالتراضي.

ثالثا: أهل الذمة والجزية

تعرض ابن عاشور لقضية الجزية وهو يتحدث عن أحكام أهل الذمة، باعتبار الجزية حكما من أحكام الإسلام أنيط بمجموعة من الأوصاف والعلل، فقد جاء فى القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَلْتَلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾¹، حيث أعلمت هذه الآية بوجود فرض الجزية على أهل الكتاب الذين أصروا على البقاء فى دينهم، ولم يبدوا أى رغبة فى الالتحاق بجماعة المسلمين. وحتى يكون لبقائهم تحت الحكم الإسلامى معنى، وحتى يأمنوا أنفسهم من البطش والغارة؛ كانت فكرة الجزية، وحقيقتها كما قال الإمام أنها: «مال يعطونه لبیت المسلمين عوضا عن تكاليف بیت المال، كلفة الدفاع عنهم والقتال من وراءهم»². فواضح من صيغتها أنها تنزل منزلة التعاقد بين طرفين، وتبادل منفعة بمال. فمقابل حماية المسلمين لأهل الذمة والذود عنهم ممن أرادهم بسوء فإنهم

¹ سورة التوبة: 29

² أصول النظام الاجتماعى: 210

يعطون جزءاً من المال لقاء الحماية التي يجدونها، وزاد الشيخ "يوسف القرضاوي" الأمر بسطاً، حينما تحدث عن الحكمة من إيجاب الجزية على أهل الكتاب، فقال: «وجه إيجاب الجزية على الذميين، أنها بدل عن فريضتين فرضتا على المسلمين: فريضة لها طابع عسكري وفريضة لها طابع مالي "الجهاد والزكاة" وخصوصاً الجهاد، فهي الأقرب لأن تكون الجزية بديلاً عنها»¹. وقد لاح لي من حكمة هذا الحكم؛ أنه لما كانت الغلبة لأهل الإسلام كان لا بد من حكم يظهر قوتهم وغلبتهم ويجعل من أهل الكتاب تبعاً لأهل الإسلام، ولما لم يكن بد من إكراه أهل الكتاب على ترك اعتقادهم والديانة بالإسلام اكتفى المشرع باستصدار حكم يظهر الغلبة والقوة على الذميين، فناسب هذا فرض الجزية بالوصف الذي وضعه الله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾². قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية: «أي وهم أذلاء، وهذه حال لازمة لإعطاء الجزية عن يد: والمقصود منه تعظيم أمر الحكم الإسلامي، وتحقير أهل الكفر ليكون ذلك ترغيباً لهم في الانخلاع عن دينهم الباطل واتباعهم دين الإسلام»³.

ولو أردنا أن نمثل للجزية اليوم ونعقد مقابلاً لها في الدولة الحديثة، بعيداً عن الخصوصية الدينية للجزية التي تجعل منها تشريعاً خاصاً لا يقارن بمثله؛ فإننا سنجد نظام الضرائب المعمول به في كل الدول يتنزل منزلة الجزية في السابق، والضرائب التي يدفعها السكان اليوم للدولة - بغض النظر عن انتمائهم الديني والعرق - تعتبر مقابلاً للخدمات التي تقدمها الدولة الحديثة لمواطنيها وعلى رأس تلك الخدمات: حمايتها لهم

¹ نحن والغرب: أسئلة شائكة وأجوبة حاسمة: الشيخ يوسف القرضاوي: 28. الناشر: دار التوزيع والنشر الإسلامية بالقاهرة. الطبعة: الأولى 2006م

² سورة التوبة: 29

³ ينظر: التحرير والتنوير: 167/10

وتوفير الأمن. وكذلك الجزية فإنها تنفق على الخدمات العمومية لأهل الكتاب، من تشييد طرق وبناء مؤسسات استشفائية وعلمية وغيرها.

من المعلوم أن نظام الأحكام في التصور الإسلام لا يكون عبثاً، منفلتاً عن القصد والغرض، هدفه إنزال الحكم بالشخص أو الواقعة دون النظر في سياقاتها وملابساتها وعللها. ولذلك صرح علماء الأصول أن: "الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا"¹، والجزية هي الأخرى حكم من أحكام الإسلام أنيط بعلل هي الدافعة إلى إنشائه والمثبتة له. ولذلك، شاع في التاريخ الإسلامي إسقاط هذا الحكم عن كثير من أهل الكتاب حينما لم يتحقق الوصف ولم تثبت العلة، فقد أخبر الإمام ابن عاشور أن الخليفة الراشد "عمر بن الخطاب" قد أسقط الجزية عن نصارى تغلب وتنوخ وبهراء². إضافة إلى أن هناك أصنافاً مقررّة في كتب الفقه تسقط عنهم الجزية، من ذلك ما ذكره أبو يوسف في كتابه الخراج: «ولا تؤخذ الجزية من المسكين الذي يتصدق عليه، ولا من أعمى لا حرفة له ولا عمل، ولا من ذمي يتصدق عليه ولا من مقعد، والمقعد والمزمن إذا كان لهما يسار أخذ منهما وكذلك الأعمى، وكذلك المترهبون الذين في الديارات إذا كان لهم يسار أخذ منهم، وإن كان إنما هم مساكين يتصدق عليهم أهل اليسار منهم لم يؤخذ منهم. وكذلك أهل الصوامع إن كان لهم غنى ويسار (...)، ولا تؤخذ الجزية من الشيخ الكبير الذي لا يستطيع العمل ولا شيء له، وكذلك المغلوب على عقله لا يؤخذ منه شيء، وليس في مواشي أهل الذمة من الإبل والبقر والغنم زكاة، والرجال والنساء في ذلك سواء»³. ومن ذلك أيضاً؛ ما حدث زمن عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه، حيث حشد هرقل ملك الروم جيشاً عظيماً لمجابهة المسلمين، وبناء على ذلك لم يكن باستطاعة المسلمين حماية من تحت حكمهم من أهل الكتاب،

¹ إعلام الموقعين: 80/4

² ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 211. الأمر المروي عن عمر رضي الله عنه يتعلق بنصارى تغلب خاصة، وهم (عرب)، فقد كانوا يستنكفون إعطاء الجزية، فقبل منهم عمر الصدقة بدل الجزية، وضاعفها. يراجع تفصيل ذلك في كتاب (الخراج): 133/1

³ الخراج لأبي يوسف: 135.136 تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد. الطبعة: طبعة جديدة مضبوطة -محققة ومفهرسة،

حينما راعهم ما سمعوا من عدة وعتاد جيش هرقل، فلما علم "أبو عبيدة" قائد العرب، كتب إلى كل وال ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها، يأمرهم أن يردوا عليهم ما جُبيَ منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: «إنما رددنا عليكم أموالكم؛ لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإننا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم. فلما قالوا ذلك لهم، وردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم، قالوا: ردكم الله علينا ونصركم عليهم. فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً، وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً، وإنما كان أبو عبيدة يجيبهم إلى الصلح على هذه الشرائط ويعطيهم ما سألوا يريد بذلك تأليفهم، وليسمع بهم غيرهم من أهل المدن التي لم يطلب أهلها الصلح فيسارعوا إلى طلب الصلح»¹.

لم يفهم أبو عبيدة الجزية على أنها ضريبة لا مفر منها، وسلب لا بد منه، وإنما فهم منها ما يفهم من التعاقد والمعاهدة، والمسلمون عند عهودهم وشروطهم، فلما لم يكن باستطاعتهم تأمين ما أوجبه العقد، ردوا أموال أهل الكتاب إليهم، وفسخوا العقد. فما كان من أهل الكتاب وهم يرون هذا السمو الخلقي الرفيع إلا أن قالوا: "ردكم الله علينا ونصركم عليهم".

إن الناظر في أحوال تطبيق هذا الحكم ليجد من جزئياته أدبا رفيعا خلده المسلمون في تعاملهم مع أهل الكتاب، تعامل وصل إلى حد إسقاط هذا الحكم عمن يعسر عليه، بل ويصل إلى أبعد من ذلك؛ حيث يعطى أهل الكتاب المعوزين من بيت مال المسلمين سدا لخلتهم ومواساة لهم. وهو نظير ما فعله عمر ابن الخطاب رضي الله عنه «حيث مر بباب قوم وعليه سائل يسأل: شيخ كبير ضرير البصر، فضرِبَ عضده من خلفه، وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهودي. قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن. قال: فأخذ عمر بيده، وذهب به إلى منزله فصرخ

¹ الخراج: 153/1

له بشيء من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباءه؛ فو الله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم، "إنما الصدقات للفقراء والمساكين"، والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه¹. فلم تكن الجزية إذن حكما فيه إهانة لأهل الكتاب، ولا تقليل من شأنهم وإنزال الإذلال والصغار بهم، فلو كان ذلك كذلك لما جاز التنازل عن هذا الحكم ولثبت في أحواله كلها، بل إن الإهانة تتعارض مع السماح التي أمر بها الشارع الحكيم في التعامل مع أهل الكتاب، ونكوص بمجموعة من النصوص الشرعية وعن غاياتها ومقاصدها. فليست الجزية إذن سوى مظهر لإعلاء حكم الإسلام وشمول أحكامه أحكام من رفض الدخول تحت ديانته، ولأن إظهار قوة الإسلام وعزته مقصد عال من مقاصد الإسلام. ولئن كان الحق ما شهدت به الأعداء كما يقال، فهذه شهادة المؤرخ والمستشرق الكبير "توماس أرلوند" والتي قال فيها: «لم يكن الغرض من فرض هذه الضريبة على المسيحيين - كما يريدونها بعض الباحثين على الظن - لونا من ألوان العقاب لامتناعهم عن قبول الإسلام، وإنما كانوا يؤدونها مع سائر أهل الذمة وهم غير المسلمين من رعايا الدولة الذين كانت تحوّل ديانته بينهم وبين الخدمة في الجيش، في مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين، ولما قدّم أهل الحيرة المال المتفق عليه، ذكروا صراحة أنهم إنما دفعوا هذه الجزية على شريطة أن يمنعوها وأميرهم حين البغي من المسلمين وغيرهم»². هذه هي حقيقة الجزية كما هي حقائق أحكام الله تعالى في كل المجالات؛ تشريع يراعي أحوال الناس وظروفهم، ويأخذهم بأرفق الطرق وأيسرها ما لم يكن في ذلك إثم أو حرج. فلم تكن الجزية إذن مظهرا من مظاهر الذل والصغار والانتقاص من الكرامة، بل كانت تجري مجرى العقود بين المتعاقدين، يقدم الطرف الأول مبلغا من المال ويقدم الثاني منفعة الحماية واستصلاح أحوال البلاد.

¹ الخراج: 139/1

² الدعوة إلى الإسلام "سير توماس أرلوند": 79. ترجمه وعلق عليه: حسن إبراهيم حسن. إسماعيل النجراوي. الناشر: مكتبة النهضة الإسلامية. 1970

ومن جوانب العظمة في هذا الحكم الإلهي وفي جوانب تطبيقه أن الفقهاء يقولون بوجوب صرف مستحقات هذا الحكم على مصالح أهل الكتاب، واحتياجاتهم المختلفة، من ذلك قول الإمام ابن عاشور: «وينفق على مصالح بلادهم من أموالهم مثل: إصلاح القناطر»¹. فالجزية هنا تأخذ منحى جديداً يصل بها إلى درجة تحقيق المنفعة العامة على صاحبها، وإصلاح ما يقوم حياة أناسها. أبعد هذا كله بقي شيء من التحقير!؟

إن الرفق الذي وسم تعامل الخلفاء والمسلمين مع أهل الكتاب نابع من هدي قرآني وتطبيق نبوي رفيع، فبالإضافة إلى تقدير الله تعالى لأهل الكتاب في مصحفه، وردت أحاديث كثيرة في ضرورة استعمال العدل مع أهل الكتاب وإيفائهم حقوقهم كاملة. فقد صح عن النبي عليه السلام قوله: «أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»².

رابعاً: هل ينتقص الإسلام من أهل الذمة؟

هذه من الأفكار المشوشة التي تعوق سماحة الإسلام وسياسته العادلة مع المخالفين معه، وقد ظهرت بسبب سوء فهم الأحاديث الواردة في ذلك، أو إخراجها من سياقها وأسباب ورودها، لا بسبب حكم الإسلام ابتداءً. ولتوضيح حقيقة الأمر أكثر، أقف مع حديثين اثنين للتمثيل فقط:

❖ عدم بدء أهل الكتاب بالسلام

عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لَا تَبْدُؤُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ، فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ، فَاضْطَرُّوهُ إِلَى

¹ أصول النظام الاجتماعي: 211

² أخرجه أبو داود في سننه. كتاب: الخراج والفيء والإمارة. باب: في الذمي يسلم في بعض السنة، أعليه جزية؟ قال الأرئؤوط: إسناده حسن. 658/4. قال ابن حجر: هذا حديث حسن. "مواقفة الخبر الخير في تخريج أحاديث المختصر": 184/2. حقه وعلق عليه: حمدي عبد المجيد السلفي، صبيح السيد جاسم السامرائي. الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثانية، 1414 هـ - 1993 م.

أَضْيَقَهُ»¹. وهذا كما تقدم حديث صحيح، يتخرج كثير من الدعاة اليوم في إirاده أو الحديث عنه، وذلك لما يعتقد فيه من انتقاص لغير المسلمين، ونحن اليوم في أمس الحاجة إلى التسامح معهم، وترك كل ما من شأنه إفساد العلاقة بيننا وبينهم. ولعل مرد هذا التقدير من هؤلاء الناس هو؛ فساد تأويلهم وسوء فهمهم لمعنى الحديث ومقصوده، شأنهم في ذلك شأن من عطل أسماء الله الحسنى؛ المتكبر مثلاً، بسبب سوء فهمه له. والحديث الصحيح إذا ضُبط فهمه، ورُبط بعلته ومقصده؛ فُهم الفهم الصحيح الذي ورد لأجله. فليس المقصود من هذا الحديث السعي الحثيث لتنزيل مضامينه حرفياً، وذلك بأن يبحث عن اليهودي أو النصراني لكي يضيق عليه في الطريق، ويمنع من حقه فيه. أبداً؛ فلم يقل بهذا أحد من العلماء المُعتبرين، وإنما المقصود هو بيان عزة الإسلام وعدم تنازل المؤمن عن حقه في الطريق إذا ما صادف رجلاً من أهل الكتاب، ولم يرو عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه كان يقصد اليهود الذين معه في المدينة فيضطرهم إلى أضيق طريق. فهذا زلل أسلم إليه سوء الفهم وسوء التنزيل. وماذا نفعل بالعشرات من الآيات والأحاديث التي تأمرنا ببر أهل الكتب والإحسان إليهم، وقول الحسن لهم. قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾²، وقوله عز وجل: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾³. إن هذا الاعتراض يجعلنا نفترض أن لهذا الحديث سياقاً خاصاً قيل فيه، وهو لا يقصد جميع أهل الكتاب قطعاً، لأنه بنص القرآن نجد أن من أهل الكتاب أمة قائمة بالحق وقريبة منه⁴، ونجد أن النبي عليه السلام تعامل مع اليهود كثيراً، فكيف

¹ أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب: السلام. باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم: 4/ 1707

² سورة العنكبوت: 46

³ سورة البقرة: 82

⁴ منها قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيكَ يَا أَيُّهَا الْمَدِينَةُ﴾

وَرَهْبَانًا وَآنَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٤﴾ (المائدة: 84)

يكون كل هذا ولا يحضر فيه السلام وتبادلته؟! إنما يكون التوقف مع من سيرته إلحاق الأذى بالمسلمين والاستهزاء بهم على شاكلة من كان يحيي النبي عليه لسلام فيقول له: السام عليك يا محمد، وهو يقصد الموت¹. فهؤلاء لا نبذاهم بالسلام، ولا نُظهر أمامهم الذلة أو المسكنة، بل من مقتضى العزة أن يكون المسلم معهم في كامل قواه ورباطة جأشه، وألا يسمح لهم بأن يسبقوه بشيء فيه عزة وغلبة.

إن الأصل العام في التعامل مع أهل الكتاب هو؛ المعروف والإحسان، إلا أن نرى منهم سوءا فيكون التعامل معهم بقدره ومثله. على أن هذا المشكل ليس متعلقا فقط بالأحاديث التي تنظم العلاقة بين المسلمين وغيرهم، بل حتى بين المسلمين أنفسهم؛ ذلك أن سوء التأويل منهج فكري قديم يأتي على الأحاديث كلها من الأساس فينقضها ويخرجها عن سواء السبيل.

❖ كيفية رد السلام على أهل الكتاب.

في الصحيحين عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمُ الْيَهُودُ فَإِنَّمَا يَقُولُ أَحَدُهُمْ: السَّامُ عَلَيْكَ، فَقُلْ: وَعَلَيْكَ»².

إن رد السلام هنا يكون من جنس ما قاله اليهودي أو النصراني، فهم يقصدون بقولهم "السام عليك" "الموت"، فلهذا رد النبي عليهم "وعليكم"، أي: عليكم الموت أنتم. وهذا من تمام العدل في المعاملة، وليس فيه تنقيص أو تبخيس، ولا يفهم من الحديث استعماله في كل تحية مع كل شخص دون تبيين وتريث، بل العلماء متفقون على أن هذا التعامل خاص بمن تيقن من استهزائه، وإرادته الشر من وراء سلامه بتلك العبارة. أما من تحقق قوله: "السلام عليكم" فهذا نتعامل معه بمثلها فنرد عليه السلام، ونقول: "وعليكم السلام". قال ابن القيم في من تحقق قوله بالتحية على وجهها

¹ كما سيأتي بيانه في الفرع الثاني في المسألة الثانية

² أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب: الاستئذان. باب: كيف يرد على أهل الذمة: 57/8

المطلوب: «فالذي تقتضيه الأدلة الشرعية وقواعد الشريعة أن يقال له: وعليك السلام، فإن هذا من باب العدل، والله يأمر بالعدل والإحسان»¹.

هذه أمثلة مقتضبة يسيرة، تجلي بوضوح الأدب الرفيع في تعامل المسلمين مع أهل الذمة، وهو أدب يختصره مفهوم الرحمة بهم: «أي عدم إكراههم على مفارقة دينهم، وإجراء العدل بينهم في الأحكام بحيث لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم في الحقوق العامة»².

الفرع الثاني: أهل العهد

ويسمون بأهل الصلح، وهم: «الكفار الذين قاتلوا المسلمين، ثم عرضوا الصلح على أن يقرروا ببلادهم أو بعضها»³. وهدي الإسلام مع هؤلاء الاستجابة لداعي الصلح والركون إليه، والإبقاء عليهم، والالتزام ببند الصلح «فتركوا على دينهم وعاداتهم على خراج يدفعونه على أرضهم، وجزية يدفعونها على ذواتهم وعلى ما تعاقدوا عليه مع المسلمين من شروط لا تمنعها أصول الإسلام»⁴.

أولاً: في الفرق بين أهل الذمة وأهل العهد

لاستخلاص أهم الفروق الموجودة بين طائفتي أهل الذمة وأهل العهد، رجعت إلى متن ابن عاشور في شقه المرتبط بتعريف كل فرقة على حدة، وبعد النظر والتأمل استخلصت الفروق التالية الموضحة في الجدول الآتي:

¹ أحكام أهل الذمة؛ لابن القيم: 425. المحقق: يوسف بن أحمد البكري - شاعر بن توفيق العاروري. الناشر: رمادي للنشر -

الدمام. الطبعة: الأولى، 1418 - 1997.

² التحرير والتنوير: 168/17.

³ أصول النظام الاجتماعي: 212.

⁴ نفسه

أهل الذمة	أهل العهد
غزاهم المسلمون في ديارهم لسبب من أسباب ذلك	هم من قاتل المسلمين وبدأوهم بالقتال
عرض المسلمون عليهم الإسلام أو الذمة	هم من عرضوا الصلح على المسلمين
يبقون في بلاد الإسلام ويجري عليهم أحكامه وقوانينه	يبقون في ديارهم، ويثبتون على حكمهم وعاداتهم

تجدر الإشارة إلى أنه يوجد بين الطائفتين تماثل في كثير من الأمور، الشيء الذي جعل الإمام يلحق أهل العهد بأهل الذمة في الحقوق والالتزامات¹. وعن الفرق الدقيق بين كلا الطائفتين يحكي ابن القيم رحمه الله تعالى أن أهل الذمة؛ «هم من يؤدي الجزية، وهؤلاء لهم ذمة مؤبدة، وهؤلاء قد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله، إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله، بخلاف أهل الهدنة، فإنهم صالحوا المسلمين على أن يكونوا في دارهم، سواء كان الصلح على مال، أو غير مال، لا تجري عليهم أحكام الإسلام كما تجري على أهل الذمة، لكن عليهم الكف عن محاربة المسلمين، وهؤلاء يسمون أهل العهد، وأهل الصلح، وأهل الهدنة»². فالفرق إذن؛ مكاني وزماني:

مكاني؛ حيث إن أهل العهد يبقون في أرضهم ولا تجري عليهم أحكام الإسلام بخلاف أهل الذمة. وزماني؛ حيث إن أهل الصلح لهم أمان مدة الصلح، بينما أهل الذمة فأمانهم مؤبد كما حكى ابن القيم. وسواء كان الصلح والأمان دائماً أو مؤقتاً فإن من يحدد ذلك هم أهل الكتاب أنفسهم، أما الإسلام فإنه متشوف إلى الصلح تشوفه إلى الحرية.

¹ أصول النظام الاجتماعي: 212.

² أحكام أهل الذمة: 873/

ثانياً: من أحكام الإسلام مع أهل العهد

ينتج عن التفريق بين أهل الذمة وأهل الصلح اختلاف كثير من الأحكام الفقهية الفرعية بناء على ذلك، منها:

❖ الإنكار على من خفر العهد مع أهل العهد.

يرى ابن عاشور في هذه المسألة أنه لا يجوز نقض العهد مع أهل العهد، بل ينبغي التزام الصلح وبنوده، وألا يخفر لهم بعهد حتى ينقضوا هم العهد أو تنتهي مدة الصلح. وأوجب الإمام في هذا الإنكار على من تولى ذلك ولو كان من ولادة الأمور، حيث استشهد بحادثة إجلاء الخليفة "الوليد بن يزيد" أهل قبرص إلى الشام بعد أن أقرهم في بلدهم معاوية بن أبي سفيان، فأنكر فقهاء الإسلام على الوليد، فلما ولي بعده يزيد بن الوليد ردهم إلى قبرص فاستحسن المسلمون ذلك ورأوه عدلاً¹.

❖ في حكم من نقض العهد وأقربه الباقون

تطرق الإمام للمسألة أثناء تفسيره للآيات في بداية سورة التوبة، والتي أذنت بالبراءة من المشركين كافة، ثم استثنت طائفة منهم وهم من تربطهم بالمسلمين عهود ومواثيق. قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْفُضُوا عَنْكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ وَأَحْدَاثًا تَمُوتُوا إِلَيْهِمْ عَاهَدْتُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾². هذا استثناء من المشركين في قوله: (أن الله بريء من المشركين)، وهؤلاء هم الذين احتفظوا بعهدهم مع المسلمين، ووفوا به على أتم وجه، فلم يكيدوا المسلمين بكيد، ولا ظاهروا عليهم عدواً سراً، فهؤلاء أمر المسلمون أن لا ينقضوا عهدهم إلى المدة التي عاهدوا عليها. ومن هؤلاء: بنو ضمرة، وحيان من بني كنانة: هم بنو جذيمة، وبنو الديل. ولا شك أنهم ممن دخلوا في عهد الحديبية. فهؤلاء ضد من

¹ أصول النظام الاجتماعي: 212. ينظر القصة في كتاب تاريخ الطبري: 227/7

² سورة التوبة: 4

أمر الله بالبراءة منهم في بداية السورة ممن تحققت منهم العداوة للمسلمين، ونقض العهود مباشرة أو بإعانة العدو عليهم؛ كقريظة وقبيلة بنو بكر التي أغارت على قبيلة خزاعة، فهؤلاء هم من أوقفوا العهد ونقضوه وبذلك جعلوا العهد الذي بينهم وبين المسلمين غير ملزم. أما من أظهر التزاما كاملا فلا بد من الوفاء له إلى عهده ومدته بدليل القرآن. فلا يجب أن يؤخذ هؤلاء الذين ثبت التزامهم العهد في صلح الحديبية بمن نقضه وأخلف منهم¹.

إن هذا الموقف الوسط من الإمام يبرز جليا حينما نقارنه بغيره ممن رأى أن النقض يقع على الجميع، وهو ما ذهبت إليه الحنابلة؛ فهم يرون أن العهد ينقض مع الجميع². ولا يخفى على ذي لب أن أخذ الجميع بذنب الجماعة لا يستقيم وميزان الاعتدال والقسط.

❖ جواز نقض العهد مع من توقع منهم نقضه

هذا من الفقه الدقيق، والبحث العزيز، الذي هُدي إليه الإمام في مسألة أهل العهد، وقد لاح للإمام بارق هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٍ فَاْنِذِرْ لَهُمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾³. فالآية تدعو النبي الكريم عليه السلام إلى ترك العهد مع من توقع منه نقضه لسبب من أسباب النقض، وهذا الأمر جارٍ على من كان من شأنهم نقض العهد ونبذه بشكل متكرر حتى أصبح لازماً لهم، وهو فعل احترازي من النبي عليه السلام حتى لا يفاجأ بغدر أو خيانة تكون معها مصيبة الأمة كلها في خطر.

قد يسأل في هذا الباب سائل فيقول: لماذا أناط الله تعالى نقض العهد في هاتِهِ الآية بمجرد توقع نقض العهد لا بيقين حدوثه؟، وهذا سؤال وجيه ومهم، تكلف الإمام

¹ ينظر؛ التحرير والتنوير: 111/10

² زاد المعاد: 123/3

³ سورة الأنفال: 59

بالإجابة عنه في متنه التفسيري، فأفاد بأن: «شؤون المعاملات السياسية والحربية تجري على حسب الظنون ومخائل الأحوال، ولا ينتظر تحقق وقوع الأمر المظنون؛ لأنه إذا تريت ولالة الأمور في ذلك يكونون قد عرضوا الأمة للخطر، أو للتورط في غفلة وضياح مصلحة، ولا تدار سياسة الأمة بما يدار به القضاء في الحقوق، لأن الحقوق إذا فاتت كانت بليتها على واحد، وأمكن تدارك فائتها. ومصالح الأمة إذا فاتت تمكن منها عدوها، فلذلك علق نبذ العهد بتوقع خيانة المعاهدين من الأعداء»¹. وهذا تفسير من عمق الفقه الإسلامي وموازنة المصالح بالمفاسد، ووضع كل مرتبة في مكانها من سلم الأولويات والمحاذير، وهو راجع كما قلنا في البداية إلى سياسة استباقية تقتضي أخذ الحيطة والحذر مع من لا خلاق لهم ولا عهد. ويتجلى هنا في التعليل العاشوري؛ اهتمام بشؤون الأمة، وما يصلحها، ذلك أن الذريعة التي يمكن التساهل معها في جانب الفرد، لا يمكن الإغفال عنها إذا تعلق الأمر بالجماعة، لأن الشأن الاجتماعي مبني على الأخذ بالأحوط، ومرد ذلك حسب الإمام؛ النظر الدقيق إلى المثالب التي تحصل لدى الفرد ولدى الجماعة، فيتساهل في شأن الفرد ما لا يتساهل في شأن الجماعة، لأن مساحة الضرر في الأمة أكبر، والتحكم في مساويه أعسر.

الفرع الثالث: أهل الحرب

آخر الطوائف من غير المسلمين هم الفئة المحاربة لنا، والتي تجنح للقوة واستعمال العنف، حيث أخذتها العزة بالإثم والغرور بالقوة، فناصبت العداء للمسلمين، ولم ترض الدخول فيه لا بعهد ولا بصلح. وكما عرفهم الإمام، هم: «ميدان الأمم الذين هم عدو لنا، وفي حالة حرب بالفعل أو بالاستعداد من الجانبين»². فهؤلاء الطائفة يتعامل الإسلام معهم بمنطق القوة والغلبة، ويظهر معهم أعلى درجات القوة والغلبة والشدة والاستعداد. قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ

¹ التحرير والتنوير: 48/10

² أصول النظام الاجتماعي: 212

رَبَّاطٍ لِّخَيْلٍ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ¹. وبما أن الإسلام غير متشوف للحرب ابتداء، فإنه يبدأ في

البحث عن إمكانية إجراء الصلح أو وضع الحرب برهة من الزمن، ذلك أن الحرب ليست من مراده أولاً، ولكنها من دفع العدوان انتهاء، ولو كان الإسلام _ كما يقدم اليوم في الإعلام وخصوصاً لدى الغرب _ متعطشاً للدماء ومنتشٍ بإزهاق الأنفس والأرواح لما كان من مبادئه البحث عن سبل الصلح مع من يناصبه العداء ويشهر السيف عليه ابتداء، وهذا مظهر من مظاهر العظمة الإسلامية التي لا ينكرها إلا جاحد أو مكابر.

أولاً: أهل الحرب واختيار الصلح

وضع الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى فصلاً في كتابه القيم "زاد المعاد" بعنوان: [فصل: في صلح أهل الحرب على وضع القتال عشر سنين]، وفيه: «جواز صلح أهل الحرب على وضع القتال عدد سنين (...)، تطول أو تقصر حسب الحاجة والمصلحة الراجحة، كما إذا كان بالمسلمين ضعف وعدوهم أقوى منهم، وفي العقد لما زاد عن العشر مصلحة للإسلام»². والحكمة من اختيار الإسلام الصلح مع أهل الحرب: تحقيق مقصده العام، كونه جاء رحمة للعالمين، وأن قصده في التعامل مع هاته الطائفة ليس المسارعة إلى قتلهم ونفيهم من الأرض، بل سياسة الإسلام البحث عن كل سبيل لإقامة الحجة عليهم، وبيان زيف ادعائهم، ودعوته بالنصح والرشاد ومجادلتهم بالتي هي أحسن. وهذا ما نستفيده من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾³. فالآية هنا تتحدث عن المستأمن من أهل الحرب الطالب للإجارة،

¹ سورة الأنفال: 60

² زاد المعاد: 3/373

³ سورة التوبة: 6

فأذن الله تعالى بالاستجابة له، وإشهاد الحجة عليه. قال ابن تيمية: «فهذا مستجير مستأمن، وهو من أهل الحرب، أمر الله بإجارته حتى تقوم حجة الله عليه، ثم يبلغه مأمنه، وهذا في سورة (براءة) التي فيها نقض العهد، وفيها آية السيف، وذكر هذه الآية في ضمن الأمر بنقض العهد؛ ليبين سبحانه أنه مثل هذا يجب أمانه؛ حتى تقوم عليه الحجة، لا تجوز محاربته كمحاربة من لم يطلب أن يبلغ حجة الله عليه»¹.

أما الإمام ابن عاشور فقد وقف مع هذه الآية ملياً في تفسيره، واستنبط منها درراً وفوائد جمة، تزيد المعنى جلاء ووضوحاً، وأنا أسجل ما استنبطه الإمام مختصراً مع

بعض التعليق

يقول الإمام:

- وصيغ الكلام بطريقة الشرط لتأكيد حكم الجواب، وللإشارة إلى أن الشأن أن تقع الرغبة في الجوار من جانب المشركين.
- وجيء بحرف (إن) التي شأنها أن يكون شرطها نادر الوقوع للتنبيه على أن هذا شرط فرضي، لكيلا يزعم المشركون أنهم لم يتمكنوا من لقاء النبي صلى الله عليه وسلم، فيتخذوه عذراً للاستمرار على الشرك إذا غزاهم المسلمون².
- وجيء بلفظ (أحد) من المشركين دون لفظ مشرك للتنصيص على عموم الجنس، لأن النكرة في سياق الشرط مثلها في سياق النفي، فكان ذكر أحد في سياق الشرط تنصيصاً على العموم.
- وتقديم (أحد) على (استجارك) للاهتمام بالمسند إليه، ليكون أول ما يقرع السمع، فيقع المسند بعد ذلك من نفس السامع موقع التمكن.

¹ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح؛ لابن تيمية: 220/1. تحقيق: علي بن حسن -عبد العزيز بن إبراهيم- حمدان بن محمد. الناشر: دار العاصمة، السعودية. الطبعة: الثانية، 1419هـ / 1999م.

² وقد جاء في تفسير الرازي "أن رجلاً من المشركين قال لعلي بن أبي طالب: إنا أردنا أن نأتي الرسول بعد انقضاء هذا الأجل لسماع كلام الله أو لحاجة أخرى فهل نقتل؟، فقال علي: «لا» إن الله تعالى قال: "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره أي فأمنه حتى يسمع كلام الله. مفاتيح الغيب: 529/15

• ولم يبين سبب الاستجارة، لأن ذلك مختلف الغرض وهو موكل إلى مقاصد العقلاء فإنه لا يستجير (أحد) إلا لغرض صحيح. وفي هذا فائدة أخرى جليلة مفادها أن العبرة بفعل الاستجارة نفسه، لأنه مفض إلى مقاصد غايتها إظهار الدين وهداية الناس إليه.

• أعقبه بحرف المهلة (ثم) أبلغه مأمنه للدلالة على وجوب استمرار إجارته في أرض الإسلام إلى أن يبلغ المكان الذي يأمن فيه، ولو بلغه بعد مدة طويلة. فحرف (ثم) هنا للتراخي الرتبى اهتماما بإبلاغه مأمنه (...) وهذا يتضمن أمر المسلمين بأن لا يتعرضوا له بسوء حتى يبلغ بلاده التي يأمن فيها¹.

يظهر لنا من خلال ما تقدم، الخلق الرفيع في تعامل المسلمين مع من يعتبرونهم عدوا لهم، ويناصبون لهم الحرب، حيث لم يكتف القرآن بحض المسلمين على وجوب إجارة المشرك، بل زاد من تنبيههم إلى ضرورة الحرص على أن توفر له كامل الحماية والرعاية حتى يبلغ منزله الأول الذي يأمن فيه "أي بلاده". وخلاصة هذا «تأكيد بذل الأمان لمن يسأله من المشركين، إذا كان للقاءه النبي صلى الله عليه وسلم ودخوله بلاد الإسلام مصلحة»². وقد تحقق في زمن النبي عليه السلام مقصد ذلك؛ فهناك غير واحد من أهل الحرب ممن أسلموا فحسن إسلامهم وبايعوا النبي على النصح والنصرة. ومنهم: «أبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب بن عم النبي صلى الله عليه وسلم، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح»³

ثانيا: من أحكام الإسلام مع أهل الحرب

ومن سياسة الإسلام مع أهل الحرب؛ منعهم والحوول دونهم ودون أي سبب يزيد من قوتهم، أو يظهر العزة أو الغلبة لهم. فلا يمكن بحال نسيان الأصل الأول الذي يدين به الحربي؛ وهو الانقضاض على المسلمين في أي فرصة تسنح له بذلك، خصوصا

¹ التحرير والتنوير: 117/10. 118. 119 (بتصرف)

² نفسه: 120/10

³ مجموع الفتاوى: 291/3

وأن المشركين لا أيمان لهم. كما أخبر تعالى بذلك: ﴿إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ﴾¹. ومن فروع التعامل معهم:

❖ جواز برّ المسلم لنسبه ولو كانوا من المشركين الحربيين

يجري هذا على أصول النسب، وما يقتضيه من حسن معاشرة ووفاء للقربة ومستلزماتها، كما أنه يشرع لغايات أخرى يتوخى منها إيصال الإسلام، وشرح ما يخفى من أحكامه وتشريعاته، وقد أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أسماء بنت أبي بكر بوجوب برها والدتها المشركة بعد أن قدمت عليها، فقال لها عليه السلام: «نَعَمْ صِلِي أُمَّكَ»². وعلى هذا لم ير الإمام حرجاً أو مانعاً أصلياً في الدين، يمنع من بر المسلم لمن في رقبته من قرابة، «لأن بر المؤمن بمن بينه وبينه قرابة من أهل الحرب أو بمن لا قرابة بينه وبينه غير محرم، إذا لم يكن في ذلك دلالة على عورة لأهل الإسلام»³.

❖ في منع إعطاء الدية لأولياء القتل المؤمن إن كانوا أهل حرب

فلو مات مؤمن وكان له قرابة كافرين أعداء لنا، فحسب الإمام لا تجب لهم الدية على الأصح، وهو ما استنتجه الإمام من بارق قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ يَتَخَرَّيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ بَدِيَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾⁴. فقولته تعالى: ﴿بَلَىٰ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ أي: إن كان القتل مؤمناً وكان أهله كفاراً، بينهم وبين المسلمين عداوة، يقتصر في الكفارة على تحرير الرقبة دون دفع دية لهم، وهذا

¹ سورة التوبة: 12

² أخرجه البخاري في صحيحه، من حديث أسماء وهذا نصه، "عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت: قَدِمْتُ عَلَىٰ أُمِّي وَهِيَ مُشْرِكَةٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَفْتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قُلْتُ: وَهِيَ رَاغِبَةٌ، أَفَأَصِلُ أُمِّي؟ قَالَ: «نَعَمْ صِلِي أُمَّكَ»، كتاب: الهبة وفضلها والتحريض عليها. باب: الهدية للمشركين. 164/3

³ التحرير والتنوير: 153/28

⁴ سورة النساء: 91

بخلاف أهل العهد الذين تجب لهم الدية بمنطوق الآية بعدها ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ قَدِيَّةٌ مُسَلِّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾. ويرجع هذا إلى الاعتداد بالعهد والصلح الذي بيننا وبينهم، وهو ما ينعدم مع أهل الحرب.

أما عن سبب ثبوت الدية لأهل العهد دون أهل الحرب، فهذا راجع حسب الإمام إلى اعتبار الدية جبراً لأولياء الدم، فلما كانوا أعداء لم تكن هناك حكمة في جبر خواطريهم، وإذا اعتبرناها عوضاً عن منافع قتلهم، مثل قيم المتلفات، يكون منعها من الكفار لأنه لا يرث الكافر المسلم؛ ولأننا لا نعطيهم مالنا يتقوون به علينا. وهذا الحكم متفق عليه بين الفقهاء، إن كان القتل المؤمن باقياً في دار قومه وهم كفار. أما إن كان القتل في بلاد الإسلام وكان أولياؤه كفاراً، فقد اختلف الفقهاء في إخراج الدية، فقال ابن عباس، ومالك، وأبو حنيفة: لا تسقط عن القاتل ديته، وتدفع لبيت مال المسلمين. وقال الشافعي، والأوزاعي، والثوري: تسقط الدية لأن سبب سقوطها أن مستحقها كفار. فمن رأى الاعتداد بالمكان قال بعدم سقوطها، ومن التفت إلى حال مستحقها منع ذلك. ويرجح الإمام الرأي الثاني بقريظة قوله تعالى في الآية الصريحة: ﴿فَإِنْ كَانَ

مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ﴾، أي: أن العبرة بأهل القتل لا بمكان إقامته، إذ لا أثر لمكان الإقامة في هذا الحكم ولو كانت إقامته غير معذور فيها¹. كما أنه لا يسمح لهم إذا كانت بيننا وبينهم هدنة أن يتزودوا مما يقوهم ويزيدهم بطشاً وتجبراً، وهذا من المعقول في السياسة الحربية، فإن كل دولة شأنها أن تمنع عدوها من كل أسباب القوة التي تهددها. يقول أبو يوسف: «فإن كان مع هذا الرسول أو الذي أعطى الأمان سلاح جيد؛ فأبدله بسلاح أشر منه أو دابة فأبدلها بأشر منها؛ فذلك جائز ولا بأس بأن يترك يخرج بذلك، وإن كان أبدله بخير منه رد عليه سلاحه ودابته، ورد ذلك على صاحبه الذي

¹ ينظر: التحرير والتنوير: 161/5

أبدله، ولا ينبغي للإمام أن يترك أحدا من أهل الحرب يدخل بأمان أو رسولا من ملكهم يخرج بشيء من الرقيق والسلاح أو بشيء مما يكون قوة لهم على المسلمين»¹.

ينتج كل هذا عن الموقف الذي قابل به هؤلاء المشركون المسلمين وهو موقف الحرب، وللحرب وسائلها وأدواتها التي يتوصل بها إلى النصر وإظهار القوة على الأعداء، وإنزال الصغار والهزيمة بهم، كما هو موجود في كل العالم²، فلا يشذ المسلمون عنهم، وإن كانت أخلاق المسلمين في الحرب أرفع وأنبل، بدليل عدم تشوف الإسلام للحرب وللدماء، وإلا لما قبل من أهل الحرب دعوتهم للهدنة والمصالحة. ويكفيك أن تطالع هذا الحديث النبوي الذي يحرم الغدر والغيلة بمن أُمن على دمه وماله. قال عليه السلام «مَنْ آمَنَ رَجُلًا عَلَى دَمِهِ فَأَنَا بَرِيٌّ مِنَ الْقَاتِلِ وَإِنْ كَانَ الْمُقْتُولُ كَافِرًا»³.

خلاصة الكلام في العلاقة مع غير المسلمين، نجده فيما دبحه الإمام ابن عاشور في آخر كلامه عن سياسة الحكومة الإسلامية، حيث قال: «وجماع المعاملة في الدين مع المخالفين يرجع إلى الدعوة للدين بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن في قالب التسامح بقدر الإمكان، تسامحا لا يجريهم على حرمة الإسلام وسلطانه»⁴.

لقد تبين لنا بعد هذا التتبع والوصف، أن من عدل الإسلام وإنصافه مع غير المسلمين؛ عدم تصنيفهم في ميدان واحد، وإنما يقع الحكم عليهم بحسب موقفهم من الدين وعلاقتهم بالمسلمين، فلذلك وجدنا ما اصطلح عليه بـ "أهل الذمة، وأهل العهد، وأهل الحرب"

¹ الخراج: 206. ومن أراد التوسع أكثر في الأحكام المتعلقة بأهل الحرب فليراجع هذا الكتاب. فصل: في من مر بمسالح الإسلام من أهل الحرب وما يؤخذ من الجواسيس. الصفحة 205 وما بعدها.

² خذ مثالا على ذلك؛ السعار المحموم الذي أظهره العالم الغربي من وراء امتلاك إيران للسلاح النووي، وكيف تفرض عليها العقوبات تلو العقوبات لأجل إرداعها. أو مثال آخر وهو اشتراط الكيان الصهيوني نزع سلاح المقاومة سواء في غزة أو لبنان.

³ أخرجه البخاري في التاريخ الكبير: 322/3. وابن حبان في الصحيح. كتاب: الجنائيات. باب: الزجر عن قتل المرء من أمنه على دمه: من حديث عمرو بن الحمق رضي الله عنه. قال شعيب الأرناؤوط معلقا على هذا الحديث: وهذا سند حسن 320/13.

⁴ أصول النظام الاجتماعي: 213

وليس من وراء هذا التفصيل والتمييز إلا التمييز في المعاملة، والوقوف عند شروط كل واحد منها، بالاعتبار السابق، لكن الذي حدث اليوم هو تغير الظروف التي أنتجت هذا التقسيم، بحيث أوجدت أمرا واقعا مختلفا عن الوضع السابق، الشيء الذي يستوجب إعادة النظر والفكر، ومراعاة الظروف الجديدة الطارئة.

فهناك تداخل اليوم بين الأمم، تداخل يصعب معه تحديد هذه الأطراف (أهل الذمة، وأهل العهد، وأهل الصلح) على اعتبار أنه يمكنك أن تجد هذا التقسيم في البلد الواحد حينما تتداخل سياسته، ناهيك عن تخلف بعض الفئات التي فرضها التقسيم السابق (أهل الذمة). ولعل الذي أعاق تجاوز هذه التقسيمات القديمة هو الحنين إلى الماضي (المجيد) الذي مثلها، والعجز عن التجديد والإبداع بصفة عامة داخل منظومة (الفقه الإسلامي)، فبقي المسلمون أسرى هذه التقسيمات يدورون في فلكها بعجز تام. ونسي المسلمون أن هناك أحكاما إسلامية شرعت حينما كان المسلمون جماعة لا تغلب من قلة، وكان الدين ظاهراً لا يقف حياله أحد. أما قبل القوة والغلبة فكانت أحكام أخرى تختلف كلياً مع أحكام القوة؛ لأنه لا سبيل إلى تطبيقها وتنزيلها. ومشكلة بعض المسلمين اليوم تكمن في محاولة إنزال أحكام القوة في واقع ضعيف ومتخلف، لا يقوى فيه المسلم على حماية نفسه وتدينه في البلد الإسلامي، بل وقد ينعم في بلاد الكفر! فلم يستطع هؤلاء استيعاب الواقع وتغييراته، فعاشوا بفهم القرون الأولى لا بروح فهمهم، فضلّوا وأضلّوا. ومن أمثلة هذه الأحكام؛ أحكام مخالفة اليهود والنصارى وعدم مشاركتهم في طريقتهم. فقد رأى ابن تيمية أن هذه الأحكام لم تشرع إلا بعد تمكن المسلمين، أما قبل التمكن فقد «يستحب للرجل أو يجب عليه أن يشاركهم أحياناً في هديهم الظاهر، إذا كان في ذلك مصلحة دينية من دعوتهم إلى الدين، والاطلاع على باطن أمرهم لإخبار المسلمين بذلك، أو دفع ضررهم

عن المسلمين»¹. فالمعتبر هو مصلحة الدين ومصلحة المسلمين التي يستدعيها واجب الوقت والحال.

فالحاصل إذن أنه ليس هناك ديانة أفضل لغير المسلمين من الإسلام وأحكامه، وهو ما جاء مضمناً في متن هذا المبحث، لكن ذلك رهين بتحقيق المسلمين الاستخلاف في أنفسهم أولاً، حتى يكونوا شهداء على الناس حقاً، فلن تحقق الأمة الشاهدة الرحمة للناس إن لم تحققها لنفسها ابتداءً، ومع بعضها البعض.

لقد استبان فكر الطاهر ابن عاشور في سياسة الحكومة الإسلامية عن عقل كبير ومنهج دقيق في البحث والتصنيف، وقد ساعده على ذلك تشبعه بالفكر الأصولي والمقاصدي، وإلمامه الكبير بالواقع ومتطلباته. ويسجل أيضاً أن نظر ابن عاشور - في سياسة الحكومة - كان مستشرفاً للمستقبل وحالماً بغد أفضل، وذلك من خلال حديثه عن الواجب الحاجي والتحسيني في عمل الحكومة، إذ من العيب أن نرى معظم حكومات العالم الإسلامي غارقة وواقفة عند الحد الضروري الذي لم تستطع سده، وتوفير مطلبه، لا من نقص في الموارد والطاقات ولا من ضعف في الخبرة والكفاءات، ولكنه جشع كبير مغطى بسيادة مستبدة همّها مصلحة الحاكم بالله دون المحكوم! كما أنه حاول جاهداً إبراز العظمة الإسلامية فيما يخص العلاقة مع غير المسلمين، وإن كان الواقع اليوم يتطلب تحرراً أكبر واجتهاداً أوسع من الأفق الذي غطى العقل الإسلامي في تاريخه السحيق.

¹ اقتضاء الصراط المستقيم؛ لابن تيمية: 186. المحقق: ناصر عبد الكريم العقل. الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان. الطبعة: السابعة، 1419هـ - 1999م.

الفصل الثاني: إمكانية التركيب في الفكر الإصلاحي لابن عاشور، من التجزئ إلى التركيب

إن نجاح أية دعوة إصلاحية رهين بمدى تماسك بنياتها الأساسية، وقدرتها على المعالجة الجزئية في أفق المعالجة الشاملة لأعطاب الفشل في منظومتها. وابن عاشور باعتباره مصلحا اجتماعيا، يُنظر إلى عطائه الفكري وإسهاماته الإصلاحية بهذا المنظار، فنقيس مشروعه ومدى نجاعته بما ذكر آنفا، وبما حققه من أثر على المستوى الواقعي، ومن قبول الناس لأفكاره والاجتماع عليها.

إن الملاحظة العامة التي تطبع مشروع ابن عاشور الإصلاحي تكمن في محاولته الشمولية مناقشة كل الأوضاع المختلفة، وهذا أمر لا يمكن إخفاؤه، يكفي أن نطالع عناوين كتبه، ونلاحظ مدى اهتمامه بقضية الإصلاح وهاجس النهضة. ولنأخذ على سبيل المثال تفسيره المشهور "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، فمن خلال العنوان يظهر جليا ملامح مشروع ابن عاشور، والذي يركز على مصطلحات دالة ذات مضامين مهمة؛ فالتحرير، والتنوير، والعقل، كلها عبارات تشي بوجود هاجس يؤرق الإمام، هذا الهاجس يرتبط بالجمود والاستبداد وغياب التحكيم العقلي في قضايا الأمة، وانسداد الأفق المعرفي والثقافي برمته. لذلك، جاء الخطاب العاشوري خطابا عقلانيا، يريد تحريره من إसार التقليد والجمود وكذا التعبية والاغتراب.

إن النموذج التفسيري الذي يدل عليه عنوان هذا الكتاب يقطع مع الماضي والتراث العقيم، ويسترعي انتباه الناس إلى ما يرتبط بعصرهم، وما هم محتاجون إليه من وسائل التحرر، واستعمال العقل بدل تعطيله، إن نظرة فاحصة لمؤلفات الإمام الغزيرة تعلمنا بسعة فكره واطلاعه، ومن ثم شمولية القضايا التي كان يفكر فيها، والمجالات التي طرقها، وهذا يدلنا على أن الإمام كان يفكر بشمولية وينظر إلى القضايا

ببعدها العام والكلي، لأن هذه الرؤية هي الكفيلة بتسديد النظر، وتصويب الفكر، وإنتاج أفكار إصلاحية متنورة.

وهذه بعض من مؤلفات الإمام، والتي تخفي هاجسا إصلاحيا ووعيا متقدما بضرورته واستحضار مداخله المتعددة.

- التحرير والتنوير
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام
- أصول التقدم والتخلف
- أليس الصبح بقريب
- رد علمي على كتاب الإسلام وأصول الحكم
- الوقف في الإسلام

إن الفكرة الواضحة التي يخرج بها الباحث في مشروع ابن عاشور الإصلاحي، باستحضار تجربته الغنية ورصيده المعرفي العالي، وتنوع تأليفه؛ هو أن الإمام نظر إلى التخلف في شموليته وتركيبه، ولم يختزل الفشل الذي تعيشه الأمة في جانب دون جانب، ولا في مجال دون مجال آخر. بل طرق ابن عاشور كل مكان الخلل والفشل، موضحا وموجها لما يجب أن يكون عليه الحال. وبالتالي كانت مداخل الإصلاح لديه متعددة، وأبوابه مختلفة، وهي التيمة التي فقدت عند غيره من المصلحين، فجعلت مشاريعهم جزئية لا ترقى إلى المستوى العام والشامل.

المبحث الأول: بين العقدي والسياسي

يمكن أن أسجل بداية الملاحظة التالية، وهي: أن العقيدة لدى الإمام ابن عاشور لم تحضر بطابعها التجديدي المطلوب بشكل كامل، وإنما غلب عليها التقليد إلا نادرا، والخوض في قضايا عقدية قديمة، تستأنف القول فيما سمي بعلم الكلام، والجدل الدائر فيه بين الفرق. لذلك أرى بأن هذا المهيح كان مكبلا للإمام عن التجديد واستئناف القول في الإصلاح العقدي المنشود، وقد يشفع للإمام الحالة العقدية للبلاد

التونسية التي جاء فيها، حيث الجهل منتشر، والناس غارقون في ألوان من الشرك والبدع، والانقسامات الحادة بين مختلف الفرق والطوائف، فغلب على الإمام الانتصار لطائفته، ليس انتصار تقليد وإنما انتصار تجديد في الغالب، وتمحيص لما أسلمه إليه الدليل وعقله الباحث. إن ضرر هذا النكوص العقدي في متن الإمام -إن صح التعبير-، هو أن استرداد القول الكلامي في العقيدة وعدم التجديد فيها رجع بالإمام القهقري عن فكرة الشمولية والكلية المنشودة في هذا المبحث، مما جعل المجال العقدي يبدو نشازاً ومستقلاً عن المجالات الأخرى. ولو أن الإمام استغرق في بحثه العقدي على ما يتصل بإقامة الدين وتأسيس العقيدة للبناء الاجتماعي والنفسي للفرد المصلح لكان أفيد وأخير، ولتحصّل لنا فقه عقدي متجدد، عوض النزوع إلى معارك ماضية لم تستفد منها الأمة في وقتها فكيف بوقتنا اليوم.

إنه وبالرجوع إلى البعد العقدي في فكر ابن عاشور، نجد الإمام قد أفاض الكلام فيما يخص العقيدة، وما علق بها من ضلال وفساد، كما أنه حرص على النفاذ إلى السبل الكفيلة بإصلاح العقيدة، وإعادة إحياء شعورها في قلوب المسلمين، شعوراً يبعثه على الاعتزاز وعلى العمل المثمر.

والعقيدة عند الإمام ليست مجالا فحسب ضمن باقي المجالات، تدرس بمعزل، بل هي ركيزة أساسية، وتصور كلي ينعكس أثره على الفكر والسلوك، إن صوابا فصواب، وإن خطأ فخطأ. ولذلك اهتم بشأنها ورأى أنها مع صحة اعتقادها تؤثر على الفكر فيرشد، وعلى السلوك فيستقيم. قال ابن عاشور «لا جرم أن العقيدة أساس التفكير، فإذا ربي العقل على صحة الاعتقاد تنزه عن مخامرة الأوهام الضالة فشب على سبر الحقائق والمدركات الصحيحة، فنبأ عن الباطل وتهيا لقبول التعاليم الصالحة والعمل للحق»¹. كما أن البدء بالعقيدة في أي مشروع إصلاحي خطوة أكيدة وأولوية لا تسبقها أية خطوة أخرى. وبالنظر إلى المتن العاشوري فيما يخص الإصلاح

¹ أصول النظام الاجتماعي: 51

العقدي، فإنني أجد الإمام لا زال مشدوداً للمنهج الكلامي في دراسة وتناول قضايا الاعتقاد، مع محاولات خجولة للانفكاك عن هذا المنهج الاستردادي لقضايا علم الكلام والفرق التي خاضت فيه، فلم يستطع ابن عاشور هنا أن يخرج عن تكوينه الفقهي القديم الذي يبدو أنه ظل أسيراً له وهو يحاول إعادة القول في الكلام العقدي، ومهما حاولنا تبرير الأمر، وتسويغه من الناحية التاريخية التي كان الشأن فيها؛ الجهل والخرافة والتقليد، فإن الواقع اليوم يفصح عن ضرورة تجاوز الكلام العقدي القديم، واستئناف التجديد والقول فيه، بناء على التحديات المعاصرة، التي تتطلب تفصيلاً وتدقيقاً أكثر. وهو ما لم ألمسه بحق في متن ابن عاشور، مما جعل كلامه العقدي لا يعدو أن يكون بعثاً وإحياء للنموذج القديم في الدراسة والتناول مع انفتاحات قليلة.

المطلب الأول: العقيدة الدافعة إلى العمارة

من تجليات الفهم العقدي عند الإمام، أنه نظر إلى العقيدة باعتبارها فكرة محفزة وداعية إلى العمل وإلى الاستقامة في التفكير والسلوك. ولذلك، لما تحدث عن إصلاح الفرد كان أول ما أكد عليه في هذا الصدد؛ إصلاح الفرد من ناحية الاعتقاد؛ لأن للاعتقاد تعلق بالفكر والتصور، فإذا رُبِّيَ العقل على الاعتقاد الصحيح نتج عنه تفكير صحيح، ومن ثم عمل صحيح أيضاً.

ليست العقيدة عند الإمام مجرد تخیلات، أو أفكار بالية، لا ينتج عنها عمل ولا ترتبط بسلوك. بل، من العقيدة تأخذ الأمة أخلاقها وتحمل أفكار الإبداع والتجديد، وتمضي قوية في طريق التحضر. يقول الإمام: «وإن أمة ينشأ اعتقاد دينها على هذه الأصول تنشأ لامحالة على عزة النفس، والاهتمام بالاعتماد على استجلاب الأشياء من أسبابها، ورجاء الإعانة والبركة من الخالق، وذلك يدرب على قوة الإرادة والشعور بالرفعة عن التضييل والأوهام»¹. فالعقيدة هنا تأخذ بعداً حضارياً، وتكون دافعة أساسياً لعمارة الأرض وصلاحها، ولذلك أحسن الدكتور عبد المجيد النجار حينما

¹ أصول النظام الاجتماعي: 51

عرف العقيدة بكونها: «الفكرة التي صنعت الحضارة الإسلامية»¹. فالأفكار عنصر مهم من عناصر بناء الحضارة الإسلامية، والحضارة القوية هي أفكار قوية تتأسس على فكرة الاجتهاد والتجديد، وتنبذ بالمقابل فكرة الخمول والكسل والانتكال. وحينما يؤكد الإمام على هذه الفكرة المحورية في التصور الإسلامي لمضمون الاعتقاد، فإنه يحيل وينتقد بطريقة -غير مباشرة- الأفهام السقيمة والمعوجة، والتي خرجت بالعقيدة عن مدلولها الصحيح، وباعدت بينها وبين الفعل والعمل، وتركها منعزلة عن الحياة والكون، حتى نتج عن ذلك تصورات عقدية مشوهة، تنتصر أغلبها لفكرة الجبر والانتكال والقيود عن العمل، والإنجاز الحضاري المطلوب. إن ابن عاشور يرى بأن قوة أية أمة راجعة إلى صحة عقيدتها، وقوة عقيدتها راجعة إلى ما تحمله من أفكار وتصورات صحيحة دافعة إلى العمل والإنجاز. وأيما عقيدة قعدت بأهلها عن ركب الحضارة والفعل فهي سقيمة، وجب الابتعاد عنها.

المطلب الثاني: تفعيل العقيدة في السياسة

إن التنزيل العملي لمضامين العقيدة في المجال السياسي عند ابن عاشور، يحوطه مفهوم الدولة، بما هي إيدان بوحدة إسلامية خالصة، تجمع المسلمين وتوحد كيانهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد تمثل ذلك في ضرورة وجود جهاز تنفيذي وإداري قائم على سريان الحكم الإسلامي في البلاد، وتجنب الفوضى المؤذنة بالخراب والدمار. فإذا كانت العقيدة تمنح الاطمئنان الداخلي لمعتقديها فإن السياسة توفر الاطمئنان الخارجي، والحماية المدنية لأصحابها المسلمين ولغير المسلمين. كل ذلك يلتئم تحت مظلة المواطنة التي هي أرقى تعبير على التعايش السلمي بين مختلف الشعوب. وبنظري فقد كان ابن عاشور منفتحاً جداً وموفقاً في تناوله لمسألة الأقليات، ويمكن تلمس ذلك من خلال معالجته الشمولية، وعدم الحكم على الجميع بنفس الحكم. والتوسع الكثير في الحقوق التي جاء بها الإسلام لغير المسلمين، وأيضاً حين

¹ دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية، عبد المجيد النجار. مجلة إسلامية المعرفة: 56

تأويل النصوص التي يتلمس منها انتقاص أو حط من الكرامة. أما الملاحظة المسجلة هنا فتكمن في احتفاظ الإمام على التقسيم القديم لغير المسلمين، وكذا على بنيته الداخلية، وهذا وإن كان ضروريا في الحكم على كل فرقة على حدة، إلا أنني أرى بأن التطور الذي نعيشه اليوم تجاوز بكثير هذه التقسيمات، فلا داعي لاستصحابها، كما أن مفهوم المواطنة الذي سبق الإشارة إليه أقر نمطا خاصا من المعيشة، أضى معه التقسيم القديم متجاوزا جدا.

الفرع الأول: الإنسان بين العقيدة والسياسة

يحتل الفرد (الإنسان) في البعد السياسي والعقدي مركز الاهتمام والتأثير، ففي البعد العقدي يحضر الإنسان باعتباره سيدا للكون، وخليفة في الأرض، جاءها ليعمرها بالصلاح المأمور به شرعا، فهو بهذا المعنى موقع عن الله تعالى في الأرض، ومكلف بالعبادة وإقام الصلاح، وأما في البعد السياسي؛ فيشكل الفرد محور العملية السياسية بامتياز، من خلال دوره الفعال في اختيار من ينوب عن الأمة (الحاكم)، وعمله الرقابي الذي يستتبع المحاسبة، والمعول عليه في كل ذلك طبعا؛ صحة العقيدة ونفاذها في الضمير والتفكير، والغاية في البُعدين معا إخراج الإنسان الصالح، وتطهير نزعاته ونزواته التسلطية والأنانية لأجل قيم الجماعة والإيثار والصالح العام.

إن التأهيل العقدي والسياسي يسبقه حسب الفكر العاشوري تأهيل بشري إنساني، هذا الإنسان الذي حُوِّل له القيام بالصلاح في المجالين معا، ولذلك حرص ابن عاشور غير ما مرة على تأكيد هذا المعنى المرتبط بوظيفة الإنسان في الأرض، حيث يرى الإمام بأن الله تعالى «كون الإنسان تكوينا ذاتيا متناسبا مع ما خلق له نوعه من الإعداد لنظامه وحضارته»¹ وقوام هذه الوظيفة؛ الصلاح وعدم الفساد. فأما العقيدة فإن الإنسان مطالب فيها بأن يتعرف إلى ربه، ويعرف ما يجب له وما لا يجب. ومن ثم، يسعى إلى أن يكون عبدا، وأن يثبت لله التوحيد الخالص، ويترك كل ما من شأنه أن

¹ التحرير والتنوير: 426/30

يعكس صفو هذا التوحيد، ويثلم جانبه. وأما عن طريقة تحمل العقيدة فإن ابن عاشور يقترح منهاجاً يمكن تمثيله بمنهج أصحاب السلوك والتصوف وهو: التخلية والتحلية. فأما التخلية فتكون بسد ذرائع الشرك واجتثاث أصوله، وفضح الضالين فى العقيدة، وأما التحلية فتكون بتفصيل قضايا الاعتقاد، وتَحَقُّق بيانها التام عند الإنسان، مع مراعاة جانب التعليل فيها؛ لأنه أدعى لقوة التثبيت والتحمل، وعدم التشكيك¹.

وأما فى السياسية فإن الإنسان مطالب فيها بقيم النزاهة والتقوى، وتحقيق مراد الله من خلقه، ألا وهو الصلاح وعدم الفساد. فإن هذا قوام أي عمل سياسى يَرْجى ممن تولاه الله المسؤولية. قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلُقْنِي بِهِ فَمُرْ وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾²، فيها هو ذا موسى عليه السلام، لما ترك أخاه مسؤولاً عن الرعية بدله، أعطاه وصية جامعة لكل خير، هي قوام صلاح السياسة والحكم. قال الإمام مبینا ذلك: «وقد جمع له فى وصيته ملاك السياسة بقوله: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾»، فإن 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 (...)، وهذا أمر لهارون جامع لما يتعين عليه عمله من أعماله فى سياسة الأمة»³.

إن من صميم العقيدة أن يشعر الإنسان وهو فى عمل السياسة كونه خليفة لله، نائباً عنه، فلا يشطط ولا يظلم، ولا يتصرف كما يحلو له ويشتهي، وإلا خرج عن مضمون الخلافة وشروطها، فالبعد العقدي فى السياسة يجعل المكلف يتذكر من هو؟ وما وظيفته؟ وكيف ينبغى أن يكون فى عمله؟ ولهذا رأينا فى القضايا والمفاهيم التى تناولها الإمام أثراً من ذلك، تجلى فى المناداة بـ: "ديمقراطية الحكومة الإسلامية، وحرية

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعى: 50

² سورة الأعراف: 142

³ التحرير والتنوير: 85/9

الأمة في اختيار من يلي أمرها، وسياستها وفق الصلاح وموازينته، وعدم ظلم من هم تحت حكم المسلمين". وقد نظر ابن عاشور إلى المهام التي تقع على عاتق الإنسان باعتباره خليفة، فرأى بأنها «لا تقف عند تنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض بالإلهام أو بالوحي، وتلقين ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضي، بل تتعداه إلى سن النظام لأهله وأهاليهم على حسب وفرة عددهم واتساع تصرفاتهم»¹.

ومقتضى هذا الكلام، أن يكون الإنسان فاعلا في الأرض، ملتزما بتنفيذ أمر الله المتمثل في وحيه، ومجتهدا في تشريع ما يصلح نظام العالم فيما لا وحي فيه. هكذا يجب أن يفهم المسلم الخلافة، كوظيفة شرعية وحضارية لتحقيق مصلحة الإنسان، لا كونها خلافة سيطرة وغلبة، محكومة بفعل مستبد يضع الأغلال على قلوب الناس باسم الإله والدين

الفرع الثاني: الحرية بين العقيدة والسياسة

إن من مظاهر الشمول والتكامل بين كل من المجال العقدي والسياسي، بروز مفهوم الحرية الذي تعدى كونه مفهوما داخل المتن العاشوري، إلا أن أصبح وحدة موضوعية كلية يبني عليه غيره من المفاهيم والقضايا الجزئية، وهذا ما جعل الإمام يعلي من شأن الحرية إلى أن جعلها مقصدا من مقاصد الشريعة الإسلامية.

ففي العقيدة تحضر الحرية كأساس لابتناء العقيدة عليها، يقع الالتزام بوجودها وينتفي بانتفائها. وهذا قمة العدل الإلهي، والتكريم الرباني للإنسان، إذ العقيدة شيء قلبي لا يقبل الإكراه والإرغام. ولا يُرجى من العقيدة ما يُرجى من الإذعان والتسليم والتصديق ما لم تكن عن طوعية واختيار، ولذلك أكد الإمام على الحرية العقدية، ودمدم على الذين يسوقون الناس بالإكراه والجبر واعتبرها «من أوسع الحريات دائرة»²، فالإنسان هنا حرٌّ في أعمال فكره فيما يعنُّ له، ويجول بخاطره،

¹ التحرير والتنوير: 399/1 (بتصرف)

² أصول النظام الاجتماعي: 160

وليس له من وازع يردعه سوى الحجة والبرهان. ومن توسّع ابن عاشور في هذا الجانب، تبنيه للحرية في الاعتقاد فيما عدا الضروري منه وعدم التحجير، وهذا موقف يُحتاج إليه اليوم كثيرا، خصوصا مع كثرة الفرق وفجور الخصومة فيما بينها. قال ابن عاشور: «ماعدنا المعلوم من الدين بالضرورة من الاعتقادات، فالمسلم مخير في اعتقاد ما شاء منه، إلا أنه في مراتب الخطأ والصواب»¹. فإن للمسلم أن يتبنى ما يشاء من الاعتقادات التي اهتدى إليها عقله في بحثه الدؤوب عن الحقيقة والصواب، وليس لأحد أن ينكر على أحد في ذلك إلا ما احتمله الدليل والبرهان. وأما حرية اعتقاد غير المسلم، فلا إكراه فيها بطبيعة الحال ولا إلزام، ذلك أن الإكراه في العقيدة يتنافى وما يتطلبه الأمر من الإذعان والتسليم القلبي الذي لا يتأتى مع الإكراه والإلزام، وهو ما فعله النبي عليه السلام مع غير المسلمين في زمانه، وعليه سار الخلفاء الراشدون من بعده.

فإذا تقرر ظهور الحرية في العقيدة التي هي أرفع شأننا وأعلى مقاما ومنزلة، فإن ظهورها في جانب السياسة ليس أقل من ذلك، على اعتبار أن السياسة مبنية على التغير والتجدد، تغير لا يناسبه إلا إطلاق الحرية وعدم الجمود على وضع محدد، فحاجة السياسة للحرية حاجة وجودية لا غنى لأحدهما عن الآخر. ولذلك، جاء المتن العاشوري طافحا بالحرية السياسية، ومنافحا عنها، ومنتقدا كل فكرة تنتصر للجبر أو الإكراه، أو لسلطة المستبد الحاكم الذي يحكم بالهوى أو يستغل الدين، ومناقشاته لـ "علي عبد الرزاق" في مزاعمه التي زعمها حول نظام الخلافة واستبداديته خير مثال على ذلك.

تتجلى لنا أيضا المنافحة الكبيرة للإمام عن الحرية السياسية من خلال إثباته لدمقراطية الحكومة الإسلامية، وأنها تقوم على الحرية وعلى الاختيار لا على الجبر والإكراه، فقرر في سبيل ذلك: «أن يكون حكم الأمة نفسها أن تنصب من يتولى الحكم فيها برضى منها واختيار، ولما كان اتفاق جميع الأمة متعذرا في الغالب، تعين أن يكفي

¹ أصول النظام الاجتماعي: 161

باتفاق ورضى الجمهور، فلذلك كانت الديمقراطية ملازمة للجمهورية»¹. فنلاحظ أن الثابت هو رضا الجمهور واتفاق الأكثرية، لكن على أساس الرضا والاختيار، لأنه التعبير الأمثل عن القبول والإذعان، وهو قاعدة التعاقد بين الراعي والرعية فى الدولة، فالمعركة إذن هى تحرير الإرادة وفك قيود الاستعباد التى تسترق الإنسان بالمال والسلطة والجاء، وفتح آفاق المعرفة التى تنور الرأي العام وتجعل اختياره قريباً من الصواب. وربطاً بما سبق يؤكد الإمام على: «أنه لا يكون حاكم الأمة فى الحكومة الديمقراطية إلا من اختاره جمهور الأمة ليكون حاكمها»².

تحضر الحرية أيضاً فى متن الإمام كآلية مهمة فى سياسة الحكومة الإسلامية، اتجاه رعاياها من المواطنين؛ سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، فالحرية حق لكل مواطن باعتبارها مواطناً، فإذا ربي الفرد على الحرية وأعطى حقه منها فإن أول من يستفيد من ذلك الدولة نفسها؛ إذ تكثر الفضائل وتزيد الثقة، ويرتفع منسوب تضحية الفرد اتجاه الدولة، ووقوفه بجانبها فى حالة المصائب والمدلهمات. أما فى الحالة الثانية؛ حالة غياب الحرية وسوق الناس بالاستبداد والعسف، فإن الفرد يفقد القدرة التامة على العمل والإبداع، وتضعف ثقته بدولته، ويستوهن رابط عقدده بها، ومن ثمة تقل تضحياته، ويزيد نفوره. ولأجل هذا كانت الحرية مطلباً أساسياً فى المتن العاشورى.

وهكذا؛ إذا تتبعنا كتابات ابن عاشور فى المسألة السياسية وجدنا الحرية ثابتاً أساسياً من ثوابتها، تدور معها وجوداً وعدمًا، وهذا من الإمام وعي مبكر بأهميتها وضرورتها لاستقامة أحوال العباد والبلاد.

¹ أصول النظام الاجتماعى: 218

² نفسه

المبحث الثاني: بين العقدي والاجتماعي

بما أن العقيدة هي المرتكز والمبدأ، فإن عملها في السياسة هو عين عملها في الاجتماع، وهو: توحيد الله تعالى والنيابة عنه في الأرض، وإخضاع الأوضاع الاجتماعية لموازين العقيدة وربطها بأصولها تنظيراً وممارسة، وفق المبدأ العام؛ إعمار الأرض بالصالح وتجنب الفساد.

إن تدخل العقيدة في المجال الاجتماعي ليس تدخلاً في كل التفاصيل، بل هو تدخل كلي يحرص فيه المصلح على الحفاظ على الكليات الشرعية، وكذلك على القيم الاجتماعية العامة التي يقوم عليها نظام الاجتماعي الإسلامي، فغاية العقيدة في المجال الاجتماعي حسب الإمام؛ أن تثمر قيماً سامية، ومبادئ خالدة تضبط التفكير وتوجه السلوك، وهذا ما وجدته في متن الإمام من خلال دراسة قيم: العدل، والمساواة، والحرية. فكيف أعمل الإمام هذه القيم في القضايا التي تناولها بالدراسة والبحث؟ وهل ظل وفيًا لها، أم أنه تنكب عنها؟

هاته الأسئلة سأحاول الإجابة عنها من خلال تناول قضيتين أساسيتين اشتغل عليهما الإمام: قضية التعليم والمرأة، وقضية إحياء فقه الأمة

المطلب الأول: قضية التعليم والمرأة

لقد اجتهد ابن عاشور كثيراً في الوفاء للقيم الاجتماعية التي بحثها، والدفاع عنها. ففي التعليم الزيتوني مثلاً، لاحظنا ثورة الإمام على وضعه السابق، ورؤيته الإصلاحية التي ضمها كتابه: "أليس الصبح بقريب؟"، وهو كتاب يتناسب مع القيم الاجتماعية السالفة الذكر، حيث دعا الإمام إلى الحرية، لما لها من أهمية في تفتيق المواهب وتثوير الأفكار وتطويرها، ونادى بالمساواة بين الجنسين في الحظوظ والاستعدادات للتعليم، والعدل بينهما، وهو ما تجلّى في سعيه الحثيث إلى تعليم الفتاة، وقد أنشأ لذلك مدرسة خاصة بها تابعة للفرع الزيتوني¹. وتبقى فكرة إنشاء تعليم

¹ ينظر: أليس الصبح بقريب؟: 29

خاص بالفتاة، فكرة متميزة تعيد للمرأة شيئاً من حقها المسلوب، وتجعلها على قدم المساواة مع شقيقها الرجل فيما خلقهما الله تعالى لأجله، فإن الخلافة أمر متعلق بالإنسان الصالح المكلف؛ ذكراً كان أم أنثى، وليس أحد الجنسين بأولى بها من الآخر. ولكي نستطيع تمكين المرأة من ممارسة حقها، وإثبات جدارتها للاستخلاف مع شقيقها الرجل، لا يجب أن تبقى أسيرة الجهل، ربيبة التخلف، خصوصاً في هذا الوقت. وتحضر العقيدة في هذا المقام باعتبارها وازعا يمنع الإنسان من التعدي في الحقوق الاجتماعية أو الخروج على نظامها، وتذكره بأن غايته الإصلاح وتحقيق الاستخلاف عن الله تعالى.

لقد حرص ابن عاشور على تخليص الواقع الإسلامي مما علق به من ترسبات الجاهلية، والعادات البائدة التي تمس المرأة، ورأى بأن الاحتقار والامتهان الذي كان يمارس ضدها ليس من الدين ولو تسمى باسمه، فسعى إلى بيان منزلة المرأة من خلال نموذج الصحابية "نسبية بنت كعب"، والتي كانت مشاركة مع النبي صلى الله عليه وسلم في معركة أحد، وكانت كما تحكي عن نفسها تحمل معها قرب الماء، وتسقي العطشى وتداوي الجرحى، بل اضطر معها الحال أن تدافع وتشارك في الحرب بحد السيف والرمح، دفاعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم.¹

وفي مناسبة أخرى نجد الإمام ابن عاشور يسعى إلى بيان مساواة المرأة للرجل، وأن ذلك هو الأصل، والاستثناء يكون لاختصاص أحدهما عن الآخر بشيء معقول المعنى وله حكم أخرى، وأن مرد ذلك إلى الفطرة التي فطر عليها نوع كل جنس، والتي بموجبها يجد كل واحد منهما الميل أكثر إلى شيء دون الآخر، يقول الإمام موضحاً ذلك: «والمساواة هي الأصل، لا تحتاج إلى إثبات موجباتها ولا يحول دون إجراءاتها وجود مانع، معلل بعلّة تقتضي إلغاء المساواة في حالة ما أو وقت ما»². ومن شجاعة الإمام -

¹ سيرة ابن هشام: 81/2

² أصول النظام الاجتماعي: 154

في قضية المرأة -دخوله النقاش غير هيّاب إلى التراث الفقهي في قضية: القوامة، والنشوز، والصدّاق وغيرها، وتبنيه موقفاً مستقلاً بعيداً عن التقليد وعن ما انتهى إليه الفقه القديم، فخالفه في كثير من الأمور المتعلقة بالمرأة، مخالفة كانت في أغلبها لصالح استصلاح حال المرأة وتميئتها التبرّي الكامل لما يجب أن تقوم به، جنباً إلى جنب مع شقيقها الرجل. ولهذا تعجب الإمام وهو ينظر لواقع المرأة المضني ويتساءل: كيف لا تكون المرأة في مكانتها اللائقة، وكيف يرغب عن خدماتها الجليلة ومشاركتها الإبداعية في صرح المجتمع؟!، مع أن دورها لا ينكره إلا جاحد. يقول في هذا الصدد: «وكيف تعزل المرأة عن الإصلاح جانباً، وهي أحد صنفي البشر وهي متولية تربية الأبناء الذين بهم بقاء النوع»¹

إن الانبناء العقدي لقضية المرأة في علاقتها بالرجل عند الإمام، يبتدئ من تحديد اختصاص كل واحد منهما ضمن مشروع الاستخلاف الكبير. ومن ثم، النظر إلى كل واحد منهما وفق مقدوره في الإصلاح والنهوض، والرؤية العقدية هنا ترى بأن المرأة والرجل صنوين وأخوين، يعمل كل منهما في دائرة اختصاصه، عملاً متكاملاً ومتراصاً. والإنسان عند الإمام -ذكراً كان أم أنثى- يعتبر فاعلاً أساسياً ومسؤولاً عن تنزيل الميثاق والعهد الرباني في الأرض، ومدخل ذلك حسب الإمام؛ القيم الاجتماعية، والمبادئ العامة التي تؤطر الفكر والممارسة. لذلك، لا بد من إصلاح الشأن الاجتماعي عبر إخضاعه للتصور العقدي الكلي: "الإصلاح وعدم الفساد"، والبحث عن كل ما من شأنه أن يدفع عجلة التقدم والرقى، والانفتاح على تجارب الأمم السالفة في هذا المجال. وبما أن الشأن الاجتماعي قريب من الشأن السياسي من حيث التغير والتبدل؛ فلا بد من البحث المستمر عن الوسائل الكفيلة بتحقيق النهوض الاجتماعي، وديمومة الاستقرار داخل الأمة.

¹ أصول النظام الاجتماعي: 97

المطلب الثاني: إحياء فقه الأمة.

إذا كانت العقيدة والسياسة تلتقيان في النسق الفكري عند ابن عاشور في مصطلح "الإنسان"، فإن المصطلح الجامع بين العقيدة والاجتماع هو مصطلح "الأمة والوحدة". إن النظر العاشوري لهذه المسألة يزواج بين العقيدة والاجتماع بشكل ملحوظ؛ ذلك أن مسألة الوحدة ونبذ الفرقة أصل عقدي عام، يستمد جذوره من الشعور الديني، وخصوصا من العقيدة. فوحدة الإله تتعلق بوحدة الوجود، وكله آيل إلى وحدة الدين، قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ إِبْلَاسٌ سَلَمٌ﴾¹، فالإسلام يدعو المسلمين إلى وحدة دينية اجتماعية عامة، يكون الدين أساسها المتين. وتتجلى عظمة الأصرة الدينية -حسب الإمام دائما- كونها استطاعت تجاوز عائقين كانا الخلل الذي ساد كل الأواصر التي عرفتها البشرية منذ بدء الحضارة إلى ظهور الإسلام، وهما:

الارتباط المادي، ثم القصور والاضمحلال²

فأما العائق الأول؛ فتخطاه الإسلام بكونه يربط معتنقيه بفكرة وعقيدة عاقلة، لا مجال لدخول المادة تحت سلطانها، ومن ثم سلمت من حظوظ النفس ودنس الواقع. ولأن أرفع جانب في الإنسان هو الجانب العقلي؛ فإن الإسلام جاء معليا من شأنه وعلى وزانه.

وأما العائق الثاني؛ فإن الإسلام يعلو حائط القصور والاضمحلال من خلال خصائصه التي سبقت الإشارة إليها من كلام الإمام، وهما: "الديمومة والعموم"، فالإسلام ليس وطنا، وإنما فكرة حدودها حدود الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح. فجعل الإسلام جامعة الدين هي الجامعة الحق للمسلمين، وأبقى ما عداها من الجوامع جوامع فرعية، تعتبر صالحة ما لم تعد على الجامعة الكبرى بالانحلال³

¹ سورة آل عمران: 19

² ينظر؛ أصول النظام الاجتماعي: 111

³ المرجع نفسه

إن دعوة الإسلام في أصلها دعوة إلى الوحدة ونبذ الفرقة، دعوة إلى لم شمل الأمة الواحدة التي تربطها فيما بينها روابط وأواصر متينة، يشملها وحدة الهدف والقصد والغاية، هذه الوحدة يمكن تلمسها في آيات وأحاديث كثيرة. أورد بعضها منها مع تعليق الإمام عليها في تفسيره. يقول تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ فُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾¹. علق ابن عاشور على الآية قائلاً: «أمرهم بما فيه صلاح أنفسهم لأخراهم، بأمرهم بما فيه صلاح حالهم في دنياهم، وذلك بالاجتماع على هذا الدين وعدم التفرق ليكتسبوا باتِّحادهم قوة ونماء»². وقال تعالى أيضاً: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾³. قال ابن عاشور «والمراد هنا أمة واحدة في الدين. والسياق يدل على أن المراد أنها واحدة في الدين الحق وهو التوحيد لأن الحق هو الذي يمكن اتفاق البشر عليه؛ لأنه ناشئ عن سلامة الاعتقاد من الضلال والتحريف»⁴.

لقد ظل ابن عاشور حياته كلها مسكونا بفقه الأمة، وإحياء جذوتها في نفوس أبنائها خصوصاً المصلحين، حاديه في ذلك تصور عقدي واضح يجعل من المصلح رجلاً مؤلفاً للقلوب ومجمعاً للجهود، وهذا الذي جعله يخرج بهذا الأمر إلى مستوى المقاصدية العامة للشريعة الإسلامية، فيقرر: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة، أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه

¹ سورة آل عمران: 103

² التحرير والتنوير 28/4

³ سورة يونس: 19

⁴ التحرير والتنوير: 128/11

بصلاح المهيمن عليه؛ وهو نوع الإنسان»¹. فالغاية الكبرى من تحكيم العقيدة فى القضايا الاجتماعية هو إصلاحها، وجعلها تتناسب مع التصور الإسلامى الصحيح، الذى يختلف عن غيره من الاتجاهات الوضعية الأخرى؛ غاية ومنهجاً. وهو ما تبين فى قضايا؛ التعليم والمرأة والوحدة. فكان أن جعل الصلاح الاجتماعى من مظاهر الصلاح العقدي.

يعتبر إحياء "فقه الأمة" من مظاهر التجديد لدى ابن عاشور، وهو الذى أقر واعترف بأنه لم ير من السابقين من وقف عنده، ووفاه حسابه، تكلم الإمام عن هذا الأمر وهو يبحث مسلك المقاصد العامة والخاصة، فقد رأى بأن العلماء درجوا على الاعتناء بالفقه الخاص، ضمن دائرة محدودة ولم يعنوا بالفقه العام الذى يتعلق بالأمة. وقد مثل لذلك بمسألة الرخص فى الشريعة، حيث قال: «غير أنى رأيت الفقهاء لا يمثلون إلا بالرخصة العارضة، للأفراد فى أحوال الاضطراب (...). فقد وجدنا من الضرورات ضرورات عامة مضطردة، كانت سبب تشريع عام فى أنواع من التشريعات مستثناة من أصول كان شأنها المنع»². لقد مر على العقل الفقهى الإسلامى حين من الدهر وهو حبيس الفقه الفردى، والنظر فيما يصلحه ويهيئه، وقد كان لهاته النظرة ثلثة فى ضمور الفقه الجماعى، ويبدو لي أن للأمر تعلق بسيادة مناخ الاستبداد، وانسداد أفق الحرية، وغلبت الأمة على كلمتها بالسوط والقهر، فتأثر الفقه هو الآخر بهذه الحالة، ولم يُنتج إلا داخل دائرة المسموح به سياسياً وزمانياً.

إن للعقيدة تعلق كبير بالمسألة الاجتماعية، والتي من أهم ما يحكمها؛ البعد العقدي والديني، فإذا رام أحد المصلحين تجديد الوضعية الاجتماعية للأمة، وإحياء كوامن طاقاتها المادية والروحية، فإن العقيدة تنتصب هنا بالمقام الأول، يقول الإمام: «والعقيدة الحققة هي أصل الإسلام وهي المقصد الأعظم المسمى بالإيمان، والذي هو

¹ مقاصد الشريعة: 209

² نفسه: 293

المدخل للتدين بدين الإسلام»¹. فالمعول عليه في العقيدة أولاً؛ تهيئة الإنسان، وبناء أوضاع اجتماعية صالحة للتربية والتعليم، ذلك أن اعتقادات الإسلام كما حرر الإمام في مقدمة كتابه أصول النظام الاجتماعي؛ حقائق لا أوها²، ومن شأن بناء أصول النظام الاجتماعي عليها أن تكون حقائق أيضاً، وتؤول إلى بعدها العقدي الأول. فصلا³ الأحوال العقيدية مؤثر حسب الإمام في صلاح الأحوال الاجتماعية، وهنا تكمن فكرة التركيب لدى ابن عاشور؛ حيث إن العقيدة الفاسدة لا تنتج إلا آثارا فاسدة؛ ولأن "العقيدة والدين" من أكبر أسباب النهوض والسقوط، فالعقيدة تمد الأوضاع الاجتماعية بأسباب البقاء والصمود، وتبنيها على أسس متينة عصية على الانهيار والسقوط. ولا يخفى على أحد ما للاعتقاد الديني الفاسد من أثر في تقهقر الأمة التي تلبس بها فكرا وممارسة، فالذي يضر هو التعاليم في نفوس الأتباع من الاعتماد على أوها³ باطلة لا تلائم نظم العمران في هذا العالم، فلا تلبث تعاليمها أن تلبس ما تقتضيه نظم العمران الحققة فيجئ الهلاك سريعا³

نلاحظ هنا ربط العقيدة والاجتماع بفكرة النهوض والسقوط، وهي فكرة تنبئ عن وعي إصلاحي واستثمار منهجي مهم من الإمام لأصول العقيدة في إصلاح أحوال الأمة، فقد نظر ابن عاشور لقضية الاعتقاد باعتبارها محركا نحو أسباب التمكين، متجاوزا بذلك الأفق الفقهي الضيق الذي ينظر للفرد إلى الأفق الحضاري الأوسع الذي ينظر إلى الجماعة والأمة، فاستطاع بذلك أن يجمع بين جبة الفقيه وعمامة المصلح الاجتماعي، وهذا من تكامل مشروعه وتجديده. غير أن هذا الاحتكام للبعد العقدي لا يعني الجمود والتوقف عن محاولات التجديد، والانفتاح على التجارب والمشارب الإنسانية المختلفة، وقاعدة الإمام في ذلك: "الثبات في الأصول والتغير في الفروع".

¹ جمهرة مقالات ابن عاشور: 1/129

² ينظر؛ أصول النظام الاجتماعي: 28

³ ينظر؛ المرجع نفسه: 9، 10

المبحث الثالث: بين السياسي والاجتماعي

يتكامل المجالان السياسي والاجتماعي في مشروع الإمام الإصلاحي بشكل كبير، ويلوح فيهما عمل إصلاحي مقتدر، يستمد أصوله من المجال العقدي العام الذي سبق الذكر إليه، ومن ثمرات ذلك؛ وجود نظرات تجديدية طبعت جل الأفكار الاجتماعية والسياسية للإمام، في أفق بناء الإصلاح المنشود. ولذلك، يمكن القول: إن مدخل التكامل في هذا العنصر ضمن المجالين الاجتماعي والسياسي يلتقي في مصطلح: "العمران"، ويظهر أكثر في القيم السياسية والاجتماعية، والرؤى التجديدية المتضمنة في كل مجال. فتكامل الإصلاح السياسي والاجتماعي يسلمنا إلى إصلاح حضاري وعمراني شامل، يكون بمثابة الثمرة المتوخاة من كل ما سبق، فأين يتجلى ذلك، وأين يظهر؟

تجتمع الأفكار الإصلاحية ضمن هذين المجالين في القيم التي طرقها ابن عاشور وجعلها بمثابة مقومات لإصلاح النظام الاجتماعي، فأیما مشروع إصلاحي-سياسي أو اجتماعي-لا يمكنه أن ينفع ويعطي ثمرته إن لم يكن محكوما بمجموعة من القيم المشتركة، والتي تكون محل نشدان الجميع، هذه القيم تشكل أصولا متكاملة الأركان، وكاملة الأوصاف لبناء أي فكر إصلاحي عليها.

المطلب الأول: قيمة العدل

لنأخذ على سبيل المثال قيمة "العدل"، والتي ظهرت أفقيا وعموديا في مشروع الإمام، حيث غطت كل المجالات المدروسة، فالعدل قيمة عليا مطلوبة في كل مجال. وهو؛ مشتق من المعادلة بين شيئين، فهو مقتض شيئا ثالثا وسطا بين طرفين، وتنحصر ماهيته في: تمكين صاحب الحق بحقه بيده، أو يد نائبه، وتعيينه له قولا وعملا¹. فالعدل إذن -حسب الإمام- لا ينحصر في تعيين الحقوق لأصحابها، بل لابد من تمكين أصحابه منه، وتخويلهم حق التصرف فيه تصرفا تاماً.

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 186

إن مفهوم "العدل" يقابل مفهوم "الحقوق" في فكر الإمام، والحقوق فكرة كلية يقوم عليها صرح المجتمع، وتنظم العلاقة من خلاله في كل الاتجاهات، دون إفراط أو تفريط. فالحقوق في السياسة تضبط السير المدني للدولة، وتجعل العلاقة بين الراعي والرعية مبنية على التعاقد، وعلى فكرة الحقوق والواجبات المتبادلة. لذلك، اعتبر العدل قيمة ومبدأً أساسياً في الميزان السياسي باعتباره أساساً للملك. فالناس على مر التاريخ في بحث دؤوب، ونشدان مستمر للعدل وسبل تحقيقه، وما الاختلال الذي يوجد في العالم اليوم إلا بسبب اختلال نظام العدل في الأشياء. فالدول التي لا تعرف استقراراً ولا تنمية لم تصل بعد إلى تحقيق العدل، إذ يعتبر العدل أحد الأعمدة المهمة في بناء الدول والحفاظ على كيانه، كما أن غيابه يعتبر بمثابة نهاية وسقوط مدو لها، وهو ما نقرأه مع المفكر "ابن خلدون" عن بناء وسقوط الدول، حيث يقول «إنَّ الظلم مخربٌ للعمران، وإنَّ عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض»¹ والعدل في المجال الاجتماعي أساس الاعتدال، وسبيل للانتصاف بين الناس، وينتصب العدل هنا باعتباره معياراً للحكم والفصل، وضبط الأمور، ووزنها على الاستقامة في تقلبات أوضاعها، وصولاً إلى تحقيق العدالة الاجتماعية لعموم الناس، وإذا أضفنا لقيمة العدل قيمة المساواة والحرية فإننا بذلك نكون قد أحطنا المسألة الاجتماعية بسياج يحمها، ويحفظها، ويسهم في تطوير أدائها.

المطلب الثاني: قيمة الحرية

إن نقاش ابن عاشور للحرية تجاوز مجالها الفردي الضيق إلى المجال الاجتماعي والسياسي الواسع، فلم تبق الحرية في المتن العاشوري مرتبطة بالفرد المكلف فقط، أو بمسألة الاختيار والجبر، بل تطور نقاشه حولها إلى أن دخل في البنية السياسية والاجتماعية للدولة، وهذا وإن كان راجعاً إلى النهضة الأوروبية بالأساس التي طورت الفكرة الاجتماعية ووضعت لها عقداً جامعاً، إلا أن إشعاع الحرية في الثقافة العربية

¹ تاريخ ابن خلدون: 355/1

والإسلامية، كان ممتدا منذ بدء الوحي، على نحو ما نجد في سياسة الرسول عليه السلام في وثيقة المدينة، التي تنضج قيما سياسية، وتحفظ الحرية، وتقيم العدل بين المسلمين وبين غير المسلمين، تحت قيمة: "الأمة الواحدة" بالتعبير النبوي¹، أو قيمة: "المواطنة" بالتعبير الحديث. لأجل هذا كله انتهى ابن عاشور بالحرية إلى أن اعتبرها أصلا من أصول التشريع الإسلامي. وليس الأمر كما ذهب إلى ذلك الباحث: "امحمد جبرون"، وهو يبحث عن سبب عقم الحرية في الإصلاحية الإسلامية، حيث عزا ذلك حسب قوله إلى: المنهج الفقهي الذي اعتمده الفقهاء، حيث لم يساعد -حسب رأيه- بما يكفي على إطلاق الحرية ودعم نزعات التحرر، الشيء الذي جعله يصف المخرج من هذا المأزق عن طريق تجديد المنهج الأصولي، بدل الاشتغال بمخرجاته الفقهية². لقد اختلط الأمر على الباحث جبرون، فلم يميز بين السبب ونتيجته، فإن عقم الحرية في الإصلاحية الإسلامية -إن صح التعبير- لا يرجع إلى المنهج المعرفي الأصولي، ولكنه راجع بالأساس إلى الوضع السياسي المنسد، والتحكم المستبد في الرأي الديني والفقهي، الشيء الذي أدى إلى إنتاج مقولات تتمسح بالدين (الفقه السلطاني)، لتبرر الاستبداد وتؤبد حضوره في المجتمع، في استغلال فاحش للدين.

أما المنهج الأصولي (المعرفي الإسلامي)، فكان منذ تأسيسه النبوي، وتطبيقه التاريخي مع الخلفاء مناصرا للحرية داعيا إليها، مدمما على كل حركة من شأنها أن تسده أو تحده. ولنا في مبحث الحرية من هذا البحث غنية فليراجع.

لقد خرجت الحرية من النسق الفقهي والكلامي القديم إلى النسق الجديد الواسع، الذي يعني العدالة الاجتماعية، والديمقراطية السياسية، وحرية اختيار الحاكم إلى غير ذلك، ونظرا للظرفية السياسية التي كانت تعيشها معظم الدول الإسلامية تحت حكم الاحتلال، أصبحت الحرية مع هذا الوضع تأخذ معنى ثوريا،

¹ كما في قوله عليه السلام: «هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَبَنِي إِثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ، فَلَقِيَ بِهِمْ، وَجَاهَدَ مَعَهُمْ، إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ». سيرة ابن هشام: 106/2

² ينظر: نازلة الحرية في الفقه الإصلاحي العربي وحكمها؛ امحمد جبرون: 11. الناشر: مركز نهوض للدراسات والنشر 2019

حيث نادى روادها بالتحرر من التدخل الأجنبي، وحرية القرار الوطني، واستقلال الإرادة عن الأجنبي. ومن ثم، وجد الفقهاء المصلحون أنفسهم أمام وضع جديد هو في حاجة إلى استئناف القول فيه، وتوسيع المدارك لأجل أن تستوعب الحرية اليوم كل هذه المستجدات، وتحاول الإجابة عنها.

تمس الحرية في الحالة الاجتماعية قضية المرأة بشكل كبير، لذلك كانت التغيرات الاجتماعية التي طرأت على الحياة الإنسانية منذ مطلع القرن 19 وما بعده تتجه نحو تحسين الوضعية الاجتماعية للمرأة، في أفق مساواتها للرجل، وضمان استقلال شخصيتها، ومنحها حقوقها كاملة، والتصالح مع الأوضاع الخاطئة التي عانت منها قديما. ويعتبر ابن عاشور من المصلحين الذين اهتموا بقضية المرأة، محاولين فك عزلتها التي طوقتها من كل جانب، حيث أنتج في سبيل ذلك خطابا ثريا وتحريرا، يرمي إلى التصالح مع المرأة وتمكينها من الاستفادة من قدراتها واستثمار خبراتها في العمل مع شقيقها الرجل. ولهذا جاء الإسلام حسب الإمام: «لilhق المرأة بالرجل في التكاليف من؛ اعتقاد وعمل وأدب ومعاملات»¹. والحق يقال: إنه لا مطمع في النهوض بالهيئة الاجتماعية داخل أمة ترمي إلى الترقى والصعود، دون النهوض بوضعية المرأة وحالها، وهذا الأمر معيار ضابط، وهو يعطينا خلاصة مفادها: إن صلاح الوضع الاجتماعي رهين بصلاح أوضاع المرأة. ومادام وضع المرأة في الدول العربية والإسلامية متخلفا، ومنكوصا عن المنشود، فإن الوضع الاجتماعي سيبقى على حاله إلى أجل غير معلوم.

إن الحياة الاجتماعية لا يصلح حالها إلا إذا كانت الحرية منتشرة في نواحيها، والمساواة أمام القانون، والعدل بين الحقوق من نصيب كل فرد من أفرادها. لذلك، كانت هذه القيم: (الحرية، والمساواة، والعدل) أساسا لصلاح الهيئة الاجتماعية، وقد

¹ أصول النظام الاجتماعي: 98

انتظمت في مشروع ابن عاشور مشكلة نسقا فكريا قويا، من أجل ترشيد الحالة الاجتماعية، وبناءها على الصلاح.

المطلب الثالث: قانون الفطرة

تقوم مجالات الدراسة عند ابن عاشور على مقوم أساسي هو الفطرة، باعتبارها دليلا عاما على الإسلام، وتعريفا مختصرا له. فالفطرة التي أودعها الله تعالى في جنس الإنسان فطرة نقية خيرة صالحة، لذلك كانت محل انبناء الإسلام عليها، فكل ما شهدت الفطرة بحسنه وصلاحه جاء الإسلام ليأمر به، وكل ما شهدت الفطرة بفساده جاء الإسلام لرفضه ومنعه. وعلى هذا الأساس قرر ابن عاشور أن «أصول النظام الاجتماعي التي في الإسلام من الفطرة»¹، بمعنى أن جميع أصول وكماليات الإسلام تنحدر من الفطرة وتتفق معها كلاً أو جزءاً، توافقاً يسهل الإصلاح على من يريد ذلك، ويعسره على من اتخذ من مخالفة الفطرة سبيلاً لذلك. فإذا نشأ النوع البشري بعيداً عن كل الرعونات والعادات الفاسدة، فإن عملية الإصلاح تعني في معناها البسيط: رد الهيئة البشرية إلى حالتها الأولى من صلاح الفطرة ونقاها، وهو ما يستشف من منطوق كلامه عليه السلام: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَثَلِ الْيَهُيمَةِ تُنْتَجِ الْيَهُيمَةُ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ»²

هكذا تستوعب الفطرة الفكرة الإصلاحية في متن ابن عاشور، وتحضر بشكل كلي في كل تجلياته السياسية والاجتماعية، حتى عد الإمام من آثار ذلك: «حفظ الأنفس والأنساب من الفطرة، والحضارة الحق من الفطرة؛ لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة. وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة؛ لأنها نشأت عن تلاقي العلوم وتفاوضها. والمخترعات من الفطرة؛ لأنها متولدة عن التفكير»³. فانظر كيف جعل ابن عاشور من الفطرة وحدة كلية، صالحة لبناء كثير من الإنجازات عليها في

¹ أصول النظام الاجتماعي: 16

² أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب: الجنائز. باب: ما جاء في أولاد المشركين: 100/2

³ مقاصد الشريعة: 57

مختلف المجالات، ذلك أن الفطرة تجمع حقيقتين مهمتين: حقيقة الإنسان، وحقيقة الدين. إذ كلاهما يمكن تعريفه بالفطرة أو بالتماهي معها، وما تدل عليه حقيقتها. وعليه، كان ما يصدر عن الإنسان من منجز مادي يرجع إلى الفطرة ومقرراتها في النفوس إلهاما وشعورا. هذه الحقيقة جعلت الأستاذ: علال الفاسي يدعو رواد الإصلاح إلى التوافق مع ما سمّاه «أخلاق الفطرة»¹، حيث جعل لها تقابلا مع المعروف في الشريعة الإسلامية، حتى صحّ عنده بناء أحكام عديدة على هذا المعروف المأمور به شرعاً، على اعتبار أن إقرار المعروف من الفطرة². وهذا الملحظ من علال الفاسي ليس بجديد، بل سبقه إليه كثير لكنه من القلائل الذين أحسنوا التعبير عنه، والكشف عن معانيه.

كانت هذه محاولة مني لتركيب مجالات الدراسة في متن الإمام ابن عاشور، والتي يلوح منها مشروع إصلاحي متكامل، يتميز بالشمولية في المعالجة، والدقة في التشخيص، والنفاد إلى أصل المشكل لا إلى عرضه، وإلى سببه لا إلى نتيجته. وهذا الذي جعل من مشروع ابن عاشور متميزا عن غيره من المشاريع، إضافة إلى قدرته على الجمع بين الأصالة والتحديث، وبين الحفاظ على التراث والانفتاح على المنجز الإنساني المشترك، رغم بعض المؤاخذات اليسيرة التي لا تعود على الأصل العام بالنقض أو الاعتراض.

¹ مقاصد الشريعة: 11

² ينظر: المرجع نفسه: 201

خاتمة.

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

فهرس المصادر والمراجع

فهرس البحث

خاتمة

وبعد؛ فقد تبين لي انطلاقاً من مضامين هذا البحث أن الإمام ابن عاشور يمكن اعتباره إضافة إلى كونه رجل المقاصد ورجل التفسير، فهو رجل الإصلاح أيضاً، وما تلك العلوم والمعارف سوى أدوات منهجية استعان بها في بلورة فكرته الإصلاحية، والتي أعانته على حسن الفهم والتطبيق.

لقد أسفر المتن العاشوري عن تحليل عميق ورصدٍ دقيقٍ لمجمل المشاكل والمفاسد التي تعيق النهضة والتحرر، منطلقاً في ذلك من تأصيل قرآني في التنظير وهدى نبوي في التطبيق، فرؤية ابن عاشور الإصلاحية جاءت متماثلة مع الرؤية والمنهج القرآني في الإصلاح، وذلك من خلال دلالات انتشار لفظ الإصلاح في القرآن الكريم، والمقاصد الكبرى التي تتوخى من ذلك. ويمكنني أن أسجل هنا أهم النتائج، وهي كما يلي:

أولاً: النتائج

أولاً: إن رؤية ابن عاشور الإصلاحية تمتح وبشكل حثيث خطوات المنهج القرآني في الإصلاح، فهي كاشفةٌ لها، وتعطينا قراءةً إصلاحية عميقة للنص القرآني في تفاعله مع الواقع وقضايا الناس

ثانياً: إن المدنية الحديثة لا تتعارض مع قواعد أصول النظام الاجتماعي، وهذا ما سخر الإمام نفسه لأجل بيانه وإيضاحه، وقد ظهر جلياً في متنه.

ثالثاً: لقد استطاع ابن عاشور وإلى حد كبير إبراز الجانب الاجتماعي في الإسلام؛ تأصيلاً وتجديداً، فالإسلام داعٍ إلى إصلاح البشر من جميع نواحي حياتهم ومنها؛ الناحية الاجتماعية التي هي الغرض الأسى للإسلام كما عبر ابن عاشور¹.

¹ ينظر: أصول النظام الاجتماعي: 97

رابعاً: إن المشروع الإصلاحى لابن عاشور مشروع متعدد المداخل متنوع المجالات، يختلف باختلاف مناحى الحياة، وهذا من أبرز عناصر القوة فيه، حيث استطاع الإمام استخلاص رؤية شمولية للإصلاح، تتجاوز مشكل التجزئ الذى ظل يُنظر به إلى مختلف المشاريع الإصلاحية. وعليه؛ فإن المشاريع الإصلاحية الناجحة هي التي تستوعب شمولية الإسلام، وحركيته الفاعلة في المجتمع.

ثانياً: آفاق البحث

انتهى بفضل الله ومنه، البحث في: المشروع الإصلاحى في أبعاده الثلاثة؛ العقديّة، والاجتماعية، والسياسية للإمام الطاهر ابن عاشور الذي عاش فكرة الإصلاح تنظيراً وممارسة، واستطاع أن يجمع في تكوينه بين: المعرفة التخصصية والانفتاح الثقافى والممارسة الميدانية، مما جعل أفكاره ليست ذات طبيعة نظرية فقط، وإنما هي أفكار مشفوعة بتجربة مقتدرة من خلال الانشغال بواقع الناس وهمومهم. وعليه؛ فإن آفاق البحث لا زالت مفتوحة، لأن مشروع ابن عاشور أوسع مدى، وأكثر غزارة. وإذا كنت قد أحطت ببعض جوانبه، فما تزال هناك جوانب أخرى يمكن معالجتها وتبيين جوانب التجديد فيها، ليجتمع لنا من كل ذلك مستقبلاً، البحث فيما يمكن تسميته ب: نظرية الإصلاح عند الإمام الطاهر ابن عاشور، بما لها من مميزات وخصائص، وخطة ومنهج، واستيعاب وشمول أكثر. مع تبين لمسة ابن عاشور واجتهاده في مختلف القضايا المعاصرة التي تكمل هاته النظرية، من خلال كتبه وآثاره.

ومن آفاق هذا البحث تمكين المصلحين المعاصرين من نموذج إصلاحى (مغاربي)، والاستفادة من تجربته الغنية، والاسترشاد به في النهوض بأحوال الأمة، ومن ثم استئناف طريق الإصلاح الحضارى المنشود.

والحمد لله رب العالمين

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ فُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾	6	149
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	28	152
﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾	30	254
﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَبَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾	47	93
﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾	54	134
﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾ ﴿فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾	81	140

418	82	﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾
148	101	﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ﴾
252	110	﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾
95	115	﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهِ قَانِتُونَ﴾
80	143	﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾
186	163	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْبَغُ النَّاسِ﴾
175 252	169	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْبَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْفِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾
53	171	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾
377	177	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْفِصَاصُ فِي الْفَتْلِ.....﴾

257	194	﴿وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾
201 411	203	﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْقَبَادَ﴾
205	215	﴿وَمَنْ يَزِدْكُمْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ بِمَا وَكَّلَ بِكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَالَّذِينَ أَصْحَبُوا النَّارَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾
51	218	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَحْ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تَحَالَطَوْهُمْ فَإِنْ خَوَّانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾
317	224	﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ بَاءَ وَبِإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾
302 320 322 323	226	﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾
49	245	﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ ابْصُطَبِيهِ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾
206 247	255	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾

250		
170	259	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾
سورة آل عمران		
الصفحة	رقمها	الآية
447	19	﴿إِن الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا سَلَمٌ وَمَا﴾
198 209 448	103	﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾
208 378	104	﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُقْبِلُونَ﴾
342	144	﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾
272	159	﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾
197 273	164	﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَمِن ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾
18 58 245	165	﴿فُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾

310	190 إلى 195	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ...﴾
سورة النساء		
الصفحة	رقمها	الآية
309	1	﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ بِتَفْوَ رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾
316	3	﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾
317	4	﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقْتِهِنَّ نِحْلَةً﴾
159	12	﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾
306	19	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ وَأَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا﴾
158	24	﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فآتوهنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْقَرِيطَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾

222	25	﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ﴾
46	27	﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾
309	32	﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾
326 328	34	﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْبَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾
334	34	﴿وَالَّذِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾
50	35	﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾
338	52 53	﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُوْتُونَ النَّاسَ نَفِيرًا ﴿٥٣﴾...﴾
390 392	58	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾

398	58	﴿بِإِنْ تَنْزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾
73 86	74	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾
119	77 78	﴿وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾
71 392	82	﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾
430	91	﴿بِإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٌّ لَكُمْ وَهُمْ مُوْمِنٌ فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾
49 312 313	128	﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾
235 254	134	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْفِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾
150	163	﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾

132	171	﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾
سورة المائدة		
الصفحة	رقمها	الآية
236	4	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾
378	7	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ
		﴿وَمَا كُنْتُمْ بِمُعْذِرِينَ﴾
254 270	9	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا فَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْإِفْسَاطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ
		﴿إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾
46	41	﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ ۖ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾
23	69	﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتِي ۚ﴾

420	84	﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةَ لِلِّدِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيّ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ فِسِّيْسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾
168	99	﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ فَيَمَّا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْفَكْيِدَ﴾
سورة الأنعام		
الصفحة	رقمها	الآية
72	9	﴿وَقَالُوا لَوْلَا أَنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّفُضِي أَلَامْرُئِمَّ لَا يَنْظُرُونَ﴾
132	51	﴿فُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدَ خَزَائِنِ اللَّهِ وَلَا أَغْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾
131	83	﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَنَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾
137	104	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾
113	113	﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾
117	126	﴿بِمَنْ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾

114	149	﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾
206	152	﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَبَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْفَلُونَ﴾
سورة الأعراف		
الصفحة	رقمها	الآية
89	11	﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَفْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَفْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿١١﴾﴾
118	28	﴿بَرِيضاً هَبْءً وَبَرِيضاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾
140	43	﴿وَنُودُوا أَنْ تِلْكَمُ الْجَنَّةُ الَّتِي قُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾
5	55	﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾
54 441	142	﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾
103 129 134 170	143	﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ...﴾

47	170	﴿وَالَّذِينَ يَمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ 
109	172	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ 
78	199	﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ 
سورة الأنفال		
الصفحة	رقمها	الآية
424	59	﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً بَايِعْهُم عَلَى سَوَاءٍ إِنْ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ 
426	60	﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾

209	64	﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ فُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ فُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾
سورة التوبة		
الصفحة	رقمها	الآية
423	4	﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْفُضُوا عَنْكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا بِأَيْمَانِهِمْ عَاهَدْتُمْ إِلَىٰ مُدَّتِّهِمْ إِنْ اللَّهُ يَجِبُ الْمُتَّفِينَ﴾
427	6	﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَا مَنَّهُ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾
429	12	﴿إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ﴾
413 413	29	﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾

95	30	﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ غُزَيْرُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾
131	36	﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾
243	60	﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَّيَةِ فَلُوبُهُمْ فِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾
256	119	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾
سورة يونس		
الصفحة	رقمها	الآية
93	18	﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْبَغُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾
200 213 449	19	﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾
180	31	﴿فَلَمَن يَّرْزُقْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ

		وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَفُولُونَ اللَّهُ قُلْ أَقْبَلًا تَتَّقُونَ ﴿١٧٥﴾
175	35	﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾
سورة هود		
الصفحة	رقمها	الآية
6	88	﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْأَصْلَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾
6	117	﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾
102 227	118	﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً خَلَفَهُمُ﴾
سورة الرعد		
الصفحة	رقمها	الآية
59	11	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾
257	19	﴿بِأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُحَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكِّتُ فِي الْأَرْضِ﴾
سورة النحل		
الصفحة	رقمها	الآية

190	1	﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾
193	6	﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ ﴿٦﴾
181	19	﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾
181	20 21	﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ ﴿٢٠﴾
307	58 59	﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ ﴿٥٨﴾
57 236	89	﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾
238	90	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾
303 320	97	﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
سورة الإسراء		
الصفحة	رقمها	الآية

258	15	﴿مَسِ إِهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾
365	70	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾
سورة الكهف		
الصفحة	رقمها	الآية
248	29	﴿وَقُلِ الْخَوْفُ مِنِّي وَمِنِ الشَّيْءِ الَّذِي فُلْتُمُونَ وَمِنَ الشَّيْءِ الَّذِي فُلْتُمُونَ﴾
سورة طه		
الصفحة	رقمها	الآية
256	70	﴿قَالَ أَمْ نُمِيتُكُمْ وَلَمْ يَمْلِكْ أَنْ يَبْعَثْ﴾
سورة الأنبياء		
الصفحة	رقمها	الآية
176	22	﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ فَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾
سورة الحج		
الصفحة	رقمها	الآية
192	5	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ثَرَابٍ ثُمَّ نُّطْبِقُ لَكُمْ مِّنْ عَلْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّفَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّفَةٍ...﴾

194	64	﴿وَهُوَ الَّذِي أَخْبَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ ﴿٦٤﴾
سورة المؤمنون		
الصفحة	رقمها	الآية
161	5 6	﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ ۚ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾
52 53	52	﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوَا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥٢﴾
سورة النور		
الصفحة	رقمها	الآية
304	30 31	﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا غُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَرَبَّكُنَّ لَهُمْ ۚ... ﴿٣٠﴾
377	55	﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۚ... ﴿٥٥﴾
سورة الفرقان		
الصفحة	رقمها	الآية

115	2	وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ﴿٢٦﴾
سورة الشعراء		
الصفحة	رقمها	الآية
179	من: 69 الى: 74	﴿وَآتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٦﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٦٧﴾...﴾
129	193 194	﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾﴾
سورة النمل		
الصفحة	رقمها	الآية
301 355	32	﴿قَالَتْ يَتَأْتِيهَا الْمَلَأُ أَفْتُونٌ مِنْ أَمْرِ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾﴾
سورة القصص		
الصفحة	رقمها	الآية
48	80	﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَهْوَتْوا الْعِلْمَ وَيَلْكُمُ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ- أَمْسَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَبِّئُهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾
سورة العنكبوت		
الصفحة	رقمها	الآية
253	20	﴿فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ بِنَظَرٍ وَكَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾

419	46	﴿وَلَا تُجَدِّلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾
سورة الروم		
الصفحة	رقمها	الآية
250	7	﴿أَوَلَمْ يَتَّبِعُوا بِحُجَّتِ أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾
76	29	﴿بِأَنفُسِهِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيباً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾
سورة السجدة		
الصفحة	رقمها	الآية
220	18	﴿أَقِمَّ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنَّ كَانَ قَاسِفاً لَا يَسْتَوِرْنَ
﴿٨﴾		
سورة الأحزاب		
الصفحة	رقمها	الآية
154 156	33	﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾
304	35	﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْفَنَاتِ وَالْفَنَاتِ..﴾

67	36	﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾
340	40	﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾
158	56	﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾
304	73	﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ..﴾
سورة سبأ		
الصفحة	رقمها	الآية
195	4 5	﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾
149	24	﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾
109 252	46	﴿فَلِإِنَّمَا أَعْطَاكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفِرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾

سورة فاطر		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُّطْقَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾	11	184
﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾	28	223
سورة يس		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾	80	193
سورة الزمر		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلُمَىٰ﴾	3	175
﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾	7	304
﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾	8	112
سورة غافر		
الآية	رقمها	الصفحة

256 380	29	﴿قَالَ يَرْعُونَ مَا آتَاكُمْ إِلَّا مَا آتَىٰ وَ مَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾
186	57	﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾
سورة الشورى		
الصفحة	رقمها	الآية
137	9	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾
58	28	﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ يَّمَّا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾
373	35	﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾
144	48	﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾
سورة الزخرف		
الصفحة	رقمها	الآية
178	21 22 23	﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَاهُ آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ ءَابِرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾
سورة الجاثية		

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾	23	89
سورة محمد		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿بَاعِلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾	20	261
سورة الفتح		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾	29	339
سورة الحجرات		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ﴾	11	249 378
﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَنَثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾	13	212 222 320 285
﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾	13	225 290 326
سورة الذاريات		

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾	20	186
﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾	21	183
﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	56	152
سورة النجم		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿فَلَا تَزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّبَى﴾	31	144
سورة الواقعة		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿فَلِإِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ﴾ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴿	52 53	189
سورة الحديد		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿لَا يَسْتَوِ مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ﴾	10	232
﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَفُومَ النَّاسُ بِالْفِصْلِ﴾	25	237
سورة الحشر		
الآية	رقمها	الصفحة

385	13	﴿لَا نَتَمَنَّوْا أَشَدَّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾
سورة التحريم		
الصفحة	رقمها	الآية
301	11 12	﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ..﴾
سورة القلم		
الصفحة	رقمها	الآية
287 293	3 4	﴿إِفْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾
سورة نوح		
الصفحة	رقمها	الآية
92	23	﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا﴾ ﴿وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾
سورة المدثر		
الصفحة	رقمها	الآية
111	38	﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾
116	55	﴿وَمَا تَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾
سورة القيامة		

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾	21 22	135
﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٥﴾﴾	35 إلى 39	194
سورة الإنسان		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴿١﴾﴾	1	184
سورة النازعات		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٣٦﴾ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴿٣٧﴾﴾	23 24	336
سورة التكويد		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سِيلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾﴾	8 9	307
سورة الانفطار		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾﴾	6	190
سورة البلد		
الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَمَا أَذْرِيكَ مَا الْعَفْبَةُ ﴿١٣﴾ فَكَ رَقَبَةٍ ﴿١٢﴾﴾	13/12	243

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

الصفحة	الحديث الشريف
244	«إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ...»
275	«إِذَا أَسْنَدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»
136	«إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟...»
167	«إِذَا ذُكِرَ الْقَدَرُ فَأَمْسِكُوا»
420	«إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ الْيَهُودُ فَإِنَّمَا يَقُولُ أَحَدُهُمْ: السَّامُ عَلَيْكَ، فَقُلْ: وَعَلَيْكَ»
368	«اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، كَأَنَّ رَأْسَهُ زَيْبَةٌ»
385	«أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَيْنِ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ..»
344	«اقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ، وَاهْتَدُوا بِهَدْيِ عَمَّارٍ، وَتَمَسَّكُوا بِعَهْدِ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ»
200	«اقْرَأُوا الْقُرْآنَ مَا اتَّخَذْتُمْ قُلُوبُكُمْ، فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَقُومُوا عَنْهُ»
365	«أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى»
418	«أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»
64	«أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً: إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ»

257	«الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»
270	«الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، حَيْثُمَا وَجَدَهَا، فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا»
120	«اللَّهُمَّ أَعِزِّ الْإِسْلَامَ بِأَحَبِّ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ إِلَيْكَ يَا بِي جَهْلٍ أَوْ بَعْمَرِ بْنِ الْخَطَّابِ» قَالَ: وَكَانَ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ عُمَرُ
203	«اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ مَرَّتَيْنِ»
155	«اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي فَأَذْهِبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا»
136	«أَمَّا إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا، لَا تَضَامُونَ -أَوْ لَا تَضَاهُونَ- فِي رُؤْيَيْهِ...»
48	«إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ...»
368	«إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ، إِلَّا كَبَّهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ، مَا أَقَامُوا الدِّينَ»
203	«أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا»
53	«أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا،...»
200	«تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى»
247	«تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأَخَذَ مَالُكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ».
97	«تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَتَّرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»
275	«خُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةِ مَنْ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ -فَبَدَأَ بِهِ-، وَسَالِمٍ، مَوْلَى أَبِي حَذِيفَةَ، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، وَأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ»

165	«دَعُ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبَةٌ»
144	«رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوءَةِ»
342	«فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْدِيِّينَ، ...».
110	«كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ
456	يُمَجِّسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبَهِيمَةِ تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ».
419	«لَا تَبْدُؤُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ، فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ، فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ»
253	«لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ وَتَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ»
316	«لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَكُونَ فِي الْخَمْسِينَ امْرَأَةً الْقَيِّمُ الْوَاحِدُ، وَتَكْثُرُ النِّسَاءُ، وَيَقِلَّ الرِّجَالُ»
259	«لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»
169	«لَا عَدْوَى وَلَا صَفَرَ، وَلَا غَوْلَ»
328	«لَا يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيمَا ضَرَبَ امْرَأَتَهُ»
246	«لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»
50	«لَيْسَ الْكَذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، فَيَنْبِئِي خَيْرًا، أَوْ يَقُولُ خَيْرًا»
100	«لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ، أَوْ شَقَّ الْجُيُوبَ، أَوْ دَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ»
302	«مَا أَبْدَلَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَيْرًا مِنْهَا، قَدْ آمَنْتَ بِي إِذْ كَفَرَ بِي النَّاسُ، ...»
431	«مَنْ آمَنَ رَجُلًا عَلَى دَمِهِ فَأَنَا بَرِيءٌ مِنَ الْقَاتِلِ وَإِنْ كَانَ الْمَقْتُولُ كَافِرًا»
205	«مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»
99	«مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا، وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»
347	«مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، ...»

233	«مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سَفِيَانَ فَهُوَ آمِنٌ»
257	«مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»
243	«مَنْ لَطَمَ مَمْلُوكَهُ، أَوْ ضَرَبَهُ، فَكَفَّارَتُهُ أَنْ يُعْتِقَهُ»
204	«مَهْلًا يَا خَالِدُ، فَوَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ تَابَهَا صَاحِبُ مَكْسٍ لَغُفِرَ لَهُ»
329	«وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ، ...»
19	«وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»
244	«وَلَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ: عَبْدِي أَمِّي، وَلْيَقُلْ: فَتَايَ وَفَتَاتِي وَغُلَامِي»
100	«وَمَنْ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا»
203	«وَمَنْ لَمْ يَهْتَمَّ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً فَلَيْسَ مِنْهُمْ»
410	«وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ»
161	«يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذْنْتُ لَكُمْ فِي الْإِسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، ...»
239	«يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا»
الصفحة	الآثار
162	عن أبي جمره، قال: «سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ: سُئِلَ عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ «فَرَخَّصَ»، فَقَالَ لَهُ مُوَلَّى لَهُ: إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الْحَالِ الشَّدِيدِ، وَفِي النِّسَاءِ قِلَّةٌ؟ أَوْ نَحْوَهُ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «نَعَمْ».
429	عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت: «قَدِمْتُ عَلَى أُمِّي وَهِيَ مُشْرِكَةٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَفْتَيْتُ رَسُولَ

	اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قُلْتُ: وَهِيَ رَاغِبَةٌ، أَفَأَصِلُ أُمِّي؟ قَالَ: «نَعَمْ صِلِي أُمَّكَ».
92	قال ابن عباس عن هذه الأسماء: «...هي أَسْمَاءُ رِجَالٍ صَالِحِينَ مِنْ قَوْمِ نُوحٍ، فَلَمَّا هَلَكُوا أَوْحَى الشَّيْطَانُ إِلَى قَوْمِهِمْ، ...»
306	قال ابن عباس: «كَانُوا إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ كَانَ أَوْلِيَاؤُهُ أَحَقَّ بِأَمْرَاتِهِ، ...»
215	قال عمر رضي الله عنه: «فَطَفِقَ نِسَاؤُنَا يَأْخُذْنَ مِنْ أَدَبِ نِسَاءِ الْأَنْصَارِ».
330	قالت عائشة في الحديث: «مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا قَطُّ بِيَدِهِ، ...»
330	قالت عائشة: «..فَلَهَدَنِي فِي صَدْرِي لَهْدَةً أَوْجَعَتْنِي»
242	قالت عائشة: «وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ: لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الْخَمْرَ أَبَدًا، ...»
156	قالت عائشة: خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَدَاةً وَعَلَيْهِ مِرْطٌ مُرَحَّلٌ، مِنْ شَعْرِ أَسْوَدَ، فَجَاءَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَأَدْخَلَهُ، ثُمَّ جَاءَ الْحُسَيْنُ فَدَخَلَ مَعَهُ، ...»

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

- أ -

الإبانة: الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: 324هـ). المحقق: د. فوقية حسين محمود. الناشر: دار الأنصار - القاهرة. ط: 1، 1397
أبجديات البحث: أبجديات البحث في العلوم الشرعية؛ لفريد الأنصاري. دار السلام. الطبعة: 2. السنة: 1431 هـ - 2010 م

الاتجاه العقدي عند ابن عاشور؛ مريم الرقيق. دراسة ضمن مجلة. مجلة فكر وإبداع. العدد: 68. السنة: 2012

الإتقان للسيوطي: الإتقان في علوم القرآن؛ لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ). المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة: 1394هـ/ 1974 م.

آثار الأبراهيمي: آثار الإمام محمد البشير الأبراهيمي؛ جمع وتقديم نجله الدكتور أحمد طالب الأبراهيمي ج/3 عيون البصائر. دار الغرب الإسلامي. ط: 1. 1997

آثار ابن باديس: إعداد وتصنيف؛ عمار الطالبين. طبعة؛ الشركة الجزائرية، ط: 2. 1968 م.

أحكام أهل الذمة: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). المحقق: يوسف بن أحمد البكري - شاكر بن توفيق العاروري. الناشر: رمادى للنشر - الدمام. الطبعة: الأولى، 1418 - 1997.

الأحكام لابن العربي: أحكام القرآن؛ القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ). راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م. عدد الأجزاء: 4

الأحكام السلطانية: الأحكام السلطانية والولايات الدينية؛ لعلي بن محمد الماوردي. دار الفكر بيروت 1406 هـ - 1986 م

الإحكام للقرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام؛ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684 هـ). اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة. الناشر: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان. الطبعة: الثانية، 1416 هـ - 1995 م.

الإحياء للغزالي: إحياء علوم الدين؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505 هـ). الناشر: دار المعرفة - بيروت.

الإرشاد للجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة من أصول الاعتقاد؛ لإمام الحرمين الجويني (توفي: 478 هـ). ضبط وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح. والمستشار توفيق علي وهبة. الناشر: مكتبة الثقافة الدينية. الطبعة: الأولى. 1430 هـ - 2009 م

أسئلة الإصلاح وأجوبة المقاصد في سلفية ابن عاشور: لعبد الرحمان العضاوي. بحث ضمن ندوة دولية أقيمت بالرباط بعنوان: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر" تقرير: حسن فتحي ملكاوي. منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط: الأولى. 1432 هـ - 2011 م

أسباب النزول: أسباب نزول القرآن؛ أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: 468 هـ). المحقق: كمال بسيوني زغلول. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى، 1411 هـ.

الإسلام بين التنوير والتزوير؛ محمد اعمارة. الناشر: دار الشروق. الطبعة: الأولى.
1446هـ-1996م

الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة
والحكومة في الإسلام؛ علي عبد الرزاق. الناشر: مطبعة مصر. الطبعة: الثالثة 1344هـ-
1925م

الإسلام .. والدولة المدنية؛ سعد الدين العثماني: بحث ضمن كتاب بعنوان: مأزق
الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، حرره وقدم له: معتز الخطيب. الناشر: جسر
للت ترجمة والنشر ببيروت. الطبعة: الأولى 2016م

الإسلام والديمقراطية: الكاتب فهد هويدي. الناشر: مركز الأهرام للترجمة والنشر.
الطبعة: الأولى 1413هـ-1993م

الإسلام والنصرانية: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية: محمد عبده. الناشر: دار
الحدائق. الطبعة: الثالثة. 1988 م

الأشباه والنظائر: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان؛ زين الدين بن
إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ). وضع حواشيه وخرج
أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة:
الأولى، 1419 هـ -1999 م.

أصول النظام الاجتماعي في الاسلام: للإمام محمد الطاهر ابن عاشور. ط: 3. الناشر:
دار سحنون ودار السلام / 1431 هـ -2010 م.

الإصابة: الإصابة في تمييز الصحابة؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن
حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد
معوض. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى -1415 هـ

الأعلام للزركلي: لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ). الناشر: دار العلم للملايين. الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو

2002 م

إعلام الموقعين: إعلام الموقعين عن رب العالمين؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم.

الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى، 1411هـ-1991م.

الإعلام للطالبي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـ (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر)؛ عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني الطالبي (المتوفى: 1341هـ). دار النشر: دار ابن حزم - بيروت، لبنان. الطبعة: الأولى، 1420 هـ، 1999م.

إغاثة اللفهان: إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). المحقق: محمد حامد الفقي.

الناشر: مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية.

الإلحاد مشكلة نفسية: الدكتور عمرو الشريف. ط: الأولى. الناشر: نيويورك للنشر والتوزيع. القاهرة. 1437هـ-2016م.

أليس الصبح بقريب: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، محمد الطاهر ابن عاشور، دار السلام ودار سحنون، ط: الثالثة. 1431 هـ -2010م

إمامة المتغلب بين الشرع والتاريخ: مقال للدكتور أحمد الريسوني على موقع "الجزيرة نت" بتاريخ 2014/20/3

أنوار البروق: أنوار البروق في أنواء الفروق=الفروق؛ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ). الناشر: عالم الكتب.

الإيديولوجيا العربية المعاصرة: لعبد الله العروي. الناشر: المركز الثقافي العربي الطبعة: الأولى. 1995م

- ب -

ابن عاشور لابن خوجة: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور؛ للشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة لابن خوجة. طبع على نفقة أمير دولة قطر (الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني) بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1425 هـ -2004 م.

ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي، لبدران بن الحسين، بحث ضمن المؤتمر الدولي حول الشيخ الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر؛ رؤية معرفية منهجية. تحرير: فتحي حسن ملكاوي. منشورات: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة: 1. السنة: 1432 هـ -2011 م.

البداية والنهاية: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774 هـ). الناشر: دار الفكر. عام النشر: 1407 هـ -1986 م.

البدر المنير: البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير؛ ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804 هـ). المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال. الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع -الرياض- السعودية. الطبعة: الأولى، 1425 هـ -2004 م.

البيان التحصيل: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة؛ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520 هـ). حققه: د محمد حجي وآخرون. الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان. الطبعة: الثانية، 1408 هـ -1988 م.

- ت -

تاريخ ابن خلدون = المسمى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين

الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ). المحقق: خليل شحادة. الناشر: دار الفكر، بيروت. الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.

تاريخ الأدب التونسي: تاريخ الأدب التونسي الحديث والمعاصر. بحوث ودراسات لمجموعة من المؤلفين. المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون. بيت الحكمة. 1993

تاريخ الإسلام: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ). المحقق: عمر عبد السلام التدمري. الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت. الطبعة: الثانية، 1413 هـ - 1993 م.

تاريخ الخلفاء: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ). المحقق: حمدي الدمرداش. الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز. الطبعة: الأولى: 1425 هـ - 2004 م.

تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ). الناشر: دار التراث - بيروت. الطبعة: الثانية - 1387 هـ.

تاريخ الفلاسفة؛ طاليس المليطي. ترجمة السيد عبد الله حسين. مكتبة الثقافة الدينية. مصر. الطبعة الأولى. 1428 هـ - 2007 م.

تاريخ تونس: تاريخ تونس، من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال. ل: محمد الهادي الشريف. دار سراس للنشر. الطبعة: الثالثة. تونس 1993

تأويلات أهل السنة: أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ). المحقق: د. مجدي باسلوم. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان. الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.

تحرير الأحكام: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، بدر الدين (المتوفى: 733هـ). المحقق: قدم له: الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، تحقيق ودراسة وتعليق: د. فؤاد عبد المنعم

أحمد. الناشر: دار الثقافة بتفويض من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر - قطر / الدوحة.
الطبعة: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م.

التحرير والتنوير: «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب
المجيد»: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى:
1393 هـ). الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس. سنة النشر: 1984 هـ.

تذهيب تهذيب الكمال: تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛ شمس الدين أبي عبد
الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قیماز الشهير بـ «الذهبي» (673 - 748 هـ). تحقيق:
غنيم عباس غنيم - مجدي السيد أمين. الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م.

تراجم المؤلفين التونسيين: محمد محفوظ (المتوفى: 1408 هـ). الناشر: دار الغرب
الإسلامي، بيروت - لبنان. الطبعة: الثانية، 1994 م

تراجم وأعلام: محمد الفاضل ابن عاشور. الدار التونسية للنشر. ط: 1970
تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم
الدمشقي (المتوفى: 774 هـ). المحقق: سامي بن محمد سلامة. الناشر: دار طيبة للنشر
والتوزيع. الطبعة: الثانية 1420 هـ - 1999 م.

التفسير المظهري: المظهري، محمد ثناء الله. المحقق: غلام نبي التونسي. الناشر: مكتبة
الرشدية - الباكستان. الطبعة: 1412 هـ

تفسير المنار: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)؛ محمد رشيد بن علي رضا بن محمد
شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى:
1354 هـ). الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب. سنة النشر: 1990 م.

التفسير والمفسرون: الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: 1398 هـ). الناشر:
مكتبة وهبة، القاهرة.

التفكير فريضة إسلامية: عباس محود العقاد، منشورات المكتبة العصرية بيروت.

التلخيص الحبير: التلخيص الحبير في تخریج أحادیث الرافعي الكبير؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ). الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الطبعة الأولى 1419هـ. 1989م.

التمهيد: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ). تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري. الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب. عام النشر: 1387هـ.

التوراة: ترجمة عربية عمرها أكثر من ألف عام. تحقيق وتقديم: سهيل زكار. الناشر: دار قتيبة. الطبعة: الأولى. 2007م

تيارات الفكر الإسلامي؛ لمحمد اعمارة. الناشر: دار الشروق. الطبعة: الثانية. 1418هـ- 1997م

-ث-

الثبات والتطور: الثبات والتطور في حياة البشرية؛ محمد قطب. دار الشروق للنشر. ط: السادسة. السنة: 1406هـ- 1986م

-ج-

جامع البيان: جامع البيان في تأويل القرآن؛ محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ). المحقق: أحمد محمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1420 هـ- 2000 م.

الجامع لأحكام القرآن= تفسير القرطبي؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ). تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة. الطبعة: الثانية، 1384هـ- 1964 م.

جاهلية القرن العشرين: محمد قطب. الناشر: دار الشروق. الطبعة: الثانية عشر. 1412هـ-1992م

جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور. جمعها وقراها ووثقها: محمد الطاهر الميساوي. الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن. الطبعة: الأولى، 1436 هـ-2015 م.

الجمهورية: جمهورية أفلاطون. ترجمة: حنا خباز. الناشر: مؤسسة هنداوي. الطبعة: الأولى: 2017.

الجواب الصحيح: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ). تحقيق: علي بن حسن -عبد العزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد. الناشر: دار العاصمة، السعودية. الطبعة: الثانية، 1419هـ / 1999م.

-ح-

حاضر العالم الإسلام: لشكيب أرسلان، دار الفكر، بيروت. ط: الرابعة 1394 هـ - 1973م.

حجة الله البالغة: أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بـ «الشاه ولي الله الدهلوي» (المتوفى: 1176هـ). المحقق: السيد سابق. الناشر: دار الجيل، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1426 هـ-2005م.

الحركة الأدبية والفكرية في تونس: الحركة الأدبية والفكرية في تونس (في القرنين: 13-14هـ / 19-20م)؛ محمد الفاضل ابن عاشور. الناشر: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، طبعة: 2009م

الحركة الإصلاحية: الحركة الإصلاحية بين النص والتاريخ؛ عياض ابن عاشور ضمن كتاب (أعمال مهداة للأستاذ عبد المجيد الشرفي) جامعة تونس كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. وحدة البحث التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

الحركة الإصلاحية في تونس، الحبيب الجنحاني. العدد 6 من حوليات الجامعة التونسية 1969م. ص: 128.

الحريات العامة: الحريات العامة للدولة في الإسلام؛ لراشد الغنوشي: مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى 1414 هـ-1993 م

حق الحرية: حق الحرية في العالم؛ لوهبة الزحيلي. الناشر: دار الفكر بدمشق. الطبعة: السابعة. 1435 هـ-2014م.

حقيقة الإسلام: حقيقة الإسلام وأصول الحكم؛ محمد بخيت المطيعي. الناشر: مكتبة النصر الحديثة. 1965م

الحكومة الإسلامية: للسيد روح الله الخميني. الناشر: شبكة الفقه. الطبعة: الثالثة. 1389 هـ

الحلول المستوردة: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا؛ للشيخ يوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة، ط: الثانية. 1421 هـ-2001 م

الحماية الفرنسية على تونس 1881 والموقف العثماني والأوروبي منها ". مقال الدكتور: "محمد عصفور عثمان" مجلة (ديالى) العدد: 56. سنة: 2012.

حلية الأولياء: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصمهباني (المتوفى: 430 هـ). الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394 هـ-1974م.

-خ-

الخراج: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري (المتوفى: 182هـ). الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد. الطبعة: طبعة جديدة مضبوطة -محققة ومفهرسة.

-د-

درء تعارض العقل والنقل: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ). تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم. الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثانية، 1411 هـ -1991 م.

دعاة لا قضاة: للمستشار حسن الهضيبي. الناشر: دار الطباعة والنشر الإسلامية بالقاهرة. الطبعة: الثانية. 1977

الدعوة إلى الإسلام: الدعوة إلى الإسلام؛ بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية؛ سير. توماس. و. ارنولد. ترجمه وعلق عليه: حسن إبراهيم حسن. إسماعيل النجراوي. الناشر: مكتبة النهضة الإسلامية. 1970

دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية، عبد المجيد النجار. مجلة إسلامية المعرفة. العدد الأول. يونيو 1995

الدين والدولة: الدين والدولة وتطبيق الشريعة؛ محمد عابد الجابري. الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. الطبعة: الأولى. 1996 م.

الدين والسياسة: الدين والسياسة، تأصيل ورد شبهات؛ الإمام يوسف القرضاوي. الناشر: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث 2007

ديوان الشوقيات، أحمد شوقي. طبعة؛ كلمات عربية للترجمة والنشر

-ر-

روح المعاني: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني؛ شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: 1270هـ). المحقق: علي عبد الباري عطية. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: 1، 1415 هـ.

دولة الإسلام في الأندلس؛ محمد عبد الله عنان المؤرخ المصري (المتوفى: 1406هـ). الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة. الطبعة: ج 1، 2، 5/ الرابعة، 1417 هـ - 1997 م. ج 3، 4/ الثانية، 1411 هـ - 1990 م.

-ز-

زاد المعاد: زاد المعاد في هدي خير العباد؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت. الطبعة: 27. السنة: 1415 هـ / 1994 م.

-س-

الاستيعاب: الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ). المحقق: علي محمد البجاوي. الناشر: دار الجيل، بيروت. الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 1992 م.

سلسلة الأحاديث الصحيحة: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها؛ أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ). الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض. الطبعة: الأولى، (لمكتبة المعارف). عدد الأجزاء: 6. عام النشر: ج 1 - 4: 1415 هـ - 1995 م. ج 6: 1416 هـ - 1996 م. ج 7: 1422 هـ - 2002 م.

سنن ابن ماجه: ابن ماجه - وماجة اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ). المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله. الناشر: دار الرسالة العالمية. الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.

سنن أبي داوود: أبو داوود سليمان بن الأشعث السجستاني. دار الكتاب العربي – بيروت: 4 أجزاء.

سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي، (المتوفى: 279هـ). تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2). ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3). وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5). الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر. الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.

السياسة الشرعية: السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية؛ عبد الوهاب خلاف. مؤسسة الرسالة. الطبعة السادسة، 1418 هـ – 1997 م

سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ). المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الثالثة، 1405 هـ / 1985 م.

سيرة ابن حبان: السيرة النبوية وأخبار الخلفاء؛ محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ). صحّحه، وعلق عليه الحافظ السيد عزيز بك وجماعة من العلماء. الناشر: الكتب الثقافية – بيروت. الطبعة: الثالثة - 1417 هـ.

سيرة ابن كثير: السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير): أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: 774هـ). تحقيق: مصطفى عبد الواحد. الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – لبنان. عام النشر: 1395 هـ - 1976 م

سيرة ابن هشام: السيرة النبوية لابن هشام (المتوفى: 213هـ). المحقق: طه عبد الرؤوف سعد. الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة.

-ش-

شجرة النور الزكية: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية؛ محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (المتوفى: 1360هـ). علق عليه: عبد المجيد خيالي. الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان. الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م

شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار المعتزلي. تعليق الإمام احمد بن الحسن بن أي هاشم. تحقيق: عبد الكريم عثمان. الناشر: مكتبة وهبة. الطبعة الثالثة. 1416هـ - 1996م

شرح العقائد النسفية؛ لسعد الدين مسعود بن عمر. التفتازاني. الناشر: مكتبة المدينة للطباعة والنشر. باكستان. الطبعة الأولى 1430 هـ - 2009م.

شرح القواعد الفقهية: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا [1285هـ - 1357هـ]. صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا. الناشر: دار القلم - دمشق / سوريا. الطبعة: الثانية، 1409هـ - 1989م.

شرح ديوان المتنبي: أبو الحسن الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: 468هـ). الناشر: مكتبة مشكاة الإسلامية

شروط النهضة: مالك ابن نبي. ترجمة: عبد الصبور شاهين. الناشر: دار الفكر بسوريا. السنة: 1406هـ - 1986م

الشفاء: الشفا بتعريف حقوق المصطفى؛ أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (المتوفى: 544هـ). الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. عام النشر: 1409 هـ - 1988 م.

-ص-

صحيح البخاري: (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه): أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. ط: الأولى 1422 هـ.

صحيح مسلم (الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم): أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. دار الجبل – دار الآفاق الجديدة: بيروت. 8

-ض-

ضعيف سنن الترمذي: محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ). أشرف على طباعته والتعليق عليه: زهير الشاويش. بتكليف: من مكتب التربية العربي لدول الخليج –الرياض. توزيع: المكتب الاسلامي – بيروت. الطبعة: الأولى، 1411 هـ-1991 م

-ط-

طبائع الاستبداد: طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد؛ عبد الرحمان الكواكي. تحقيق وتقديم: محمد اعمارة. الناشر: دار الشروق. الطبعة: الأولى. 2007م

الطرق الحكمية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية؛ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (691- 751). المحقق: نايف بن أحمد الحمد. الناشر: دار عالم الفوائد -مكة المكرمة. الطبعة: الأولى، 1428 هـ.

-ع-

الاعتصام: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ). تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. الناشر: دار ابن عفان، السعودية. الطبعة: الأولى، 1412 هـ-1992 م.

العقيدة والسياسة: العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية؛ لؤي صافي. الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة: الأولى. 1416 هـ-1996 م

-غ-

الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم؛ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ). المحقق: عبد العظيم الديب. الناشر: مكتبة إمام الحرمين. الطبعة: الثانية، 1401هـ.

-ف-

فتاوى ابن باز: مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله؛ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (المتوفى: 1420هـ). أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر. فتاوى ابن تيمية: مجموع الفتاوى؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ). المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية. عام النشر: 1416هـ/1995م

فتاوى ابن عاشور: الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، دراسة وتحقيق؛ محمد بوزغيبه. الناشر: الدار المتوسطة للنشر. الطبعة: الثانية. السنة: 1436هـ-2015م. فتاوى السبكي: أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (المتوفى: 756هـ). الناشر: دار المعارف.

فتح الباري: فتح الباري شرح صحيح البخاري؛ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي. قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب. عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

فتح القدير: فتح القدير: لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)

الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت. الطبعة: الأولى - 1414 هـ

الفتوحات المكية: الفتوحات المكية؛ لمحيي الدين بن عربي. تحقيق وتقديم: عثمان يحيى. الناشر: المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون. الطبعة: الثانية. 1405هـ/ 1985 م.

الفرق بين الفرق: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية؛ عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: 429هـ). الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت. الطبعة: الثانية، 1977.

الفروق: الفروق اللغوية؛ أبو هلال للعسكري. تعليق: محمد إبراهيم سليم، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم. الناشر: دار العلم والثقافة بمصر.

الفصل في الملل والأهواء والنحل؛ ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ). الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة.

الفكر الإسلامي: الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة: لأحمد الريسوني، دار الكلمة. الطبعة الأولى 1424 هـ - 2013 م

فوات الوفيات: محمد بن شاکر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاکر بن هارون بن شاکر الملقب بصلاح الدين (المتوفى: 764هـ). المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار صادر - بيروت. الطبعة: الأولى. الجزء: 1 - 1973. الجزء: 2، 3، 4 - 1974.

في النظام السياسي للدولة الإسلامية: سليم العوا. المكتب المصري الحديث، الطبعة الأولى: 1975 م

-ق-

اقتضاء الصراط المستقيم: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ). المحقق: ناصر عبد الكريم العقل. الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان. الطبعة: السابعة، 1419 هـ - 1999 م.

قواعد الأحكام: قواعد الأحكام في مَصَالِح الأنام؛ أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: 660هـ). راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة. طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، 1414 هـ - 1991 م.

-ك-

الكامل في التاريخ: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: 630هـ). تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان. الطبعة: الأولى، 1417 هـ / 1997 م.

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد 1158هـ). تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم. تحقيق: د. علي دحروج. نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي. الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني. الناشر: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت. الطبعة: الأولى 1996 م.

الكشاف للزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ). الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت. الطبعة: الثالثة: 1407 هـ.

كشف المغطا: كشف المغطا من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ؛ لابن عاشور. ضبط وتعليق: طه بن علي بوسريح. الناشر: نشر مشترك بين: دار السلام للطباعة والنشر بمصر. ودار سحنون بتونس. الطبعة: الرابعة. 1432 هـ - 2011 م.

الكليات: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: 1094هـ). المحقق: عدنان درويش - محمد المصري. الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت.

-ل-

لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري. دار صادر: بيروت / ط: الأولى.

-م-

مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام، راشد الغنوشي. بحث ضمن كتاب بعنوان: مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، حرره وقدم له: معتز الخطيب. الناشر: جسر للترجمة والنشر ببيروت. الطبعة: الأولى 2016م

المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ). تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب. الطبعة: الثانية، 1406 - 1986.

المجتمع الإنساني: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الشيخ: محمد أبو زهرة. الناشر: الدار السعودية للنشر والتوزيع. الطبعة: الثانية 1401هـ-1981م

مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (المتوفى: 518هـ). المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد. الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان. مجمل اللغة لابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ). دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت. الطبعة الثانية - 1406 هـ - 1986 م.

مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مُستدرَك أبي عبد الله الحاكم: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ). تحقيق ودراسة: ج 1، 2: عبد الله بن حمد اللحيّدان. ج 3 - 7: سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد. الناشر: دارُ العاصِمة، الرياض - المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى، 1411 هـ. عدد الأجزاء: 8 (7 ومجلد للفهارس)

مدارك التنزيل: مدارك التنزيل وحقائق التأويل؛ أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: 710هـ). حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي

بديوي. راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو. الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت. الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م.

المدونة: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179 هـ). الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، 1415 هـ - 1994 م.

مستدرك الحاكم: المستدرك على الصحيحين؛ أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405 هـ). تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى، 1411 - 1990.

المستقبل لهذا الدين: سيد قطب. الناشر: دار الشروق. بيروت. الطبعة: الثانية عشر. 1992

مسند أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل؛ أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241 هـ). المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م

المسند: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204 هـ). الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. صححت هذه النسخة: على النسخة المطبوعة في مطبعة بولاق الأميرية والنسخة المطبوعة في بلاد الهند. عام النشر: 1400 هـ

مشكاة المصابيح: محمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبو عبد الله، ولي الدين، التبريزي (المتوفى: 741 هـ). المحقق: محمد ناصر الدين الألباني. الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت. الطبعة: الثالثة، 1985.

المصباح المنير: لأحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري. دراسة وتحقيق: يوسف الشيخ محمد. المكتبة العصرية

المصلحة المرسله محاولة لبسطها ونظرة فيها: علي محمد جريشة. الناشر: الجامعة الاسلاميه بالمدينه المنوره. الطبعة: السنه العاشرة - العدد: الثالث، ذو الحجه 1397هـ نوفمبر-تشرين ثاني 1977 م.

المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ). المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة. الطبعة: الثانية.

المعجم المفهرس: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن؛ لمحمد فؤاد عبد الباقي. الناشر: دار الكتب المصريه. القاهرة. 1364هـ

معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر. 1399 هـ -1979 م

المُعَلِّم للمازري: المُعَلِّم بفوائد مسلم؛ أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمِي المازري المالكي (المتوفى: 536هـ). المحقق: فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر. الناشر: الدار التونسية للنشر. المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر. المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة. الطبعة: الثانية، 1988 م، والجزء الثالث صدر بتاريخ 1991 م.

مغني المحتاج: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: 977هـ). الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، 1415هـ -1994 م.

المغني لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ). الناشر: مكتبة القاهرة. الطبعة: بدون طبعة. تاريخ النشر: 1388هـ -1968 م

مفاتيح الغيب = التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ). الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت. الطبعة: الثالثة - 1420 هـ

مفهوم الدولة الإسلامية: مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة؛ امحمد جبرون. الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ببيروت. الطبعة: الأولى. 2014م

مفهوم الصلاح والإصلاح في القرآن والحديث: لعبد الواحد للحسيني، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، تحت إشراف: د الشاهد البوشيخي. 1424 هـ 2003 م رقم التسجيل 88/96

المقاصد الحسنة: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة؛ شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ). المحقق: محمد عثمان الخشت. الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت. الطبعة: الأولى، 1405 هـ - 1985 م.

مقاصد الشريعة بين ابن عاشور وعلال الفاسي، صلاح الدين الجورشي. مجلة الاجتماع. ع: 9. 1990.

مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علال الفاسي. دراسة وتحقيق: إسماعيل الحسني. الناشر: دار السلام. الطبعة: الأولى. السنة: 1432 هـ - 2011 هـ.

مقاصد الشريعة الإسلامية: للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، دار السلام ودار سحنون، 1427 هـ - 2006 م

مقصد حفظ نظام الأمة. مقارنة مقاصدية. د عليان بوزيان. الناشر: مجلة المسلم المعاصر المدينة: لبنان. العدد: 140. السنة: 18 أبريل 2011

مقدمة في أصول التفسير: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ). الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان. الطبعة: 1490هـ/ 1980م.

الملل والنحل: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: 548هـ). الناشر: مؤسسة الحلبي.

من أعلام الزيتونة: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره. د: بلقاسم الغالي، دار ابن حزم. ط: الأولى 1417 هـ - 1996م.

من هنا نعلم: الشيخ محمد الغزالي. الناشر: نهضة مصر للطباعة والنشر. الطبعة: الخامسة يناير 2005م

المنار المنيف: المنار المنيف في الصحيح والضعيف؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). المحقق: عبد الفتاح أبو غدة. الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب. الطبعة: الأولى، 1390هـ/ 1970م.

المنهاج للنووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج؛ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ). الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت. الطبعة: الثانية، 1392.

منهج الزمخشري في تفسير وبيان إعجازه؛ مصطفى الصّاوي. دار المعارف مصر. 1959م

الموافقات: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ). المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الناشر: دار ابن عفان. الطبعة: الأولى 1417هـ/ 1997م.

موافقة الخبر الخبر: موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852 هـ). حققه وعلق

عليه: حمدي عبد المجيد السلفي، صبحي السيد جاسم السامرائي. الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثانية، 1414 هـ - 1993 م.

الموطأ: موطأ الإمام مالك؛ مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179 هـ). صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي. الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان. عام النشر: 1406 هـ - 1985 م.

ميزان الاعتدال: ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748 هـ). تحقيق: علي محمد البجاوي. الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1963 م.

-ن-

نازلة الحرية في الفقه الإصلاحي المعاصر؛ دراسة في العوائق الإصلاحية للتحرر: امحمد جبرون. الناشر: مركز نهوض للدراسات والنشر 2019

نحن والغرب؛ أسئلة شائكة وأجوبة حاسمة: الشيخ يوسف القرضاوي. الناشر: دار التوزيع والنشر الإسلامية بالقاهرة. الطبعة: الأولى 2006 م

نفح الطيب: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب؛ شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني (المتوفى: 1041 هـ). المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار صادر-بيروت - لبنان. الطبعة: الجزء: 1 - الطبعة: 0، 1900 = الجزء: 2 - الطبعة: 1، 1997 = الجزء: 3 - الطبعة: 1، 1997 = الجزء: 4 - الطبعة: 1، 1997 = الجزء: 5 - الطبعة: 1، 1997. الجزء: 6 = الطبعة الأولى 1968 = طبعة جديدة 1997. الجزء: 7 - الطبعة: 0، 1900.

نقد علمي: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم؛ محمد الطاهر ابن عاشور. ضبط نصه وعلق عليه وقدم له: طه بن علي بوسريح التونسي. الناشر: نشر مشترك بين. دار

سحنون للنشر والتوزيع بتونس. ودار السلام للطباعة والنشر بالقاهرة. الطبعة: الأولى.

1435هـ-2014م

فهرس البحث

5	مقدمة.....
6	أولاً: أهمية الموضوع وإشكاله.....
9	ثانياً: منهج البحث.....
10	ثالثاً: دوافع البحث.....
12	رابعاً: أهداف البحث.....
12	خامساً: الدراسات السابقة.....
14	سادساً: خطة البحث.....
18	مدخل.....
20	المبحث الأول: الإمام الطاهر ابن عاشور: حياته وعصره.....
20	المطلب الأول: تعريف عام بالإمام ابن عاشور.....
30	المطلب الثاني: بيئة الإمام ابن عاشور وأثرها في فكره.....
30	الفرع الأول: الحالة السياسية وأثرها في فكر ابن عاشور.....
35	الفرع الثاني: الحالة الدينية وأثرها في فكر ابن عاشور.....
38	الفرع الثالث: الحالة الاقتصادية وأثرها في فكر ابن عاشور.....
41	الفرع الرابع: الحالة الاجتماعية وأثرها في فكر ابن عاشور.....
44	المبحث الثاني: الإصلاح، مفهومه، ومنهجه، ومرتكزاته عند ابن عاشور.....
44	المطلب الأول: مفهوم الإصلاح.....
44	الفرع الأول: الإصلاح في اللغة.....
45	الفرع الثاني: الإصلاح في الاصطلاح.....
45	الفرع الثالث: الإصلاح في القرآن الكريم.....

55	الفرع الرابع: الإصلاح عند ابن عاشور.....
57	المطلب الثاني: منهج الإصلاح عند ابن عاشور:.....
59	الفرع الأول: الإصلاح الفردي.....
64	الفرع الثاني: الإصلاح الاجتماعي.....
67	المطلب الثالث: بعض مرتكزات الإصلاح عند ابن عاشور.....
67	الفرع الأول: النص الشرعي الحاكم.....
71	الفرع الثاني: مراعاة الواقع (الإصلاحية الواقعية).....
76	الفرع الثالث: قانون الفطرة.....
79	الفرع الرابع: خاصية السماحة والاعتدال.....
82	الفرع الخامس: الأخذ بمقاصد الشريعة.....
86	الباب الأول: البعد العقدي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور.....
88	الفصل الأول: أسباب فساد الاعتقاد عند ابن عاشور
88	المبحث الأول: التعطيل والإشراك (الأسباب العملية).....
88	المطلب الأول: التعطيل.....
91	المطلب الثاني: الإشراك.....
96	المبحث الثاني: الخطأ في الصفات (الأسباب العلمية).....
96	المطلب الأول: حقيقة الخطأ في الصفات حسب ابن عاشور.....
98	المطلب الثاني: منهج ابن عاشور في التعامل مع الفرق الكلامية.....
105	الفصل الثاني: إصلاح العقيدة عند ابن عاشور.
106	المبحث الأول: الإصلاح بالتفصيل:.....
106	المطلب الأول: تمام الإيضاح لسائر المسلمين.....
124	المطلب الثاني: إعلان فضائح الضالين في العقيدة.....
165	المطلب الثالث: سد ذرائع الشرك واجتثاث جذوره.....
170	المبحث الثاني: الإصلاح بالتعليل.....

المطلب الأول: أهمية التعليل في قضايا الاعتقاد.....	170
المطلب الثاني: الغاية من تعليل قضايا الاعتقاد.....	173
المطلب الثالث: مظاهر التعليل في قضايا الاعتقاد.....	174
الباب الثاني: البعد الاجتماعي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور.....	197
الفصل الأول: مقومات النظام الاجتماعي.....	199
المبحث الأول: الاتحاد والمساواة.....	199
المطلب الأول: الاتحاد والوفاق (الجامعة الدينية).....	199
المطلب الثاني: المساواة.....	218
المبحث الثاني: العدل والحرية من مقومات النظام الاجتماعي.....	234
المطلب الأول: العدل.....	234
المطلب الثاني: الحرية.....	239
الفصل الثاني: نماذج للإصلاح الاجتماعي عند ابن عاشور.....	261
المبحث الأول: إصلاح وضع التعليم.....	261
المطلب الأول: أهمية الكتاب: أليس الصبح بقريب؟.....	262
المطلب الثاني: إصلاح التلميذ.....	265
المطلب الثالث: إصلاح المعلم.....	274
المطلب الرابع: إصلاح المناهج التعليمية (التأليف واللغة).....	282
المبحث الثاني: إصلاح وضع المرأة.....	300
المطلب الأول: أهمية المرأة في الإسلام.....	300
المطلب الثاني: ابن عاشور والمرأة.....	304
الباب الثالث: البعد السياسي وإمكانية التركيب في الفكر الإصلاحي لابن	
عاشور.....	334
الفصل الأول: البعد السياسي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور.....	337

المبحث الأول: فقه الدولة في الإسلام وأهمية الأمة في اختيار من يلي أمرها.....	337
المطلب الأول: مفهوم الدولة في الإسلام ونزعتها عند ابن عاشور:.....	337
المطلب الثاني: أهمية الأمة في اختيار الحاكم، ومسؤوليته اتجاه رعيته.....	366
المبحث الثاني: سياسة الحكومة في الإسلام عند ابن عاشور.....	400
المطلب الأول: سياسة الحكومة في الإسلام مع المسلمين.....	400
المطلب الثاني: سياسة الحكومة في الإسلام مع غير المسلمين.....	409
الفصل الثاني: إمكانية التركيب في الفكر الإصلاحي لابن عاشور، من التجزئ إلى التركيب	
التركيب	434
المبحث الأول: بين العقدي والسياسي.....	435
المبحث الثاني: بين العقدي والاجتماعي.....	444
المبحث الثالث: بين السياسي والاجتماعي.....	451
خاتمة.....	458
فهرس الآيات القرآنية.....	460
فهرس الأحاديث النبوية والآثار.....	486
فهرس المصادر والمراجع	491
فهرس البحث	516

مقدمة.

الحمد لله الذي أنزل القرآن قانوناً عاماً معصوماً، وجعله هدى للناس ونوراً، وبث فيه من مصالح الأنام دنيا وديناً، فجاء على أكمل صورة، وأبين قبلاً. والصلاة والسلام على رسوله المجتبي، الذي أزال به حجب الظلام، ودمدم به على الطغام الذين يعبدون الأصنام، فبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وكشف الله به الغمة، وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين.

ثم أما بعد:

من المعلوم أن مراد الله تعالى من الأديان كلها هو تحقيق الصلاح في الأرض، وانتشال الناس من الفساد الذي هم غارقون فيه. فلا يزال هذا الإنسان بعيداً عن الهدى والرشاد ما لم ياتمر بأمر ربه ويستنّ بسنة رسوله عليه أفضل الصلاة والسلام. ولهذا، متى ابتعد الناس عن منهج الله وأظهروا الفساد في الأرض؛ إلا وأرسل تعالى فيهم رسلاً، وأنزل كتبه، ليؤوب الناس ويرجعوا إلى حالتهم الأولى؛ حالة الصّلاح والتقوى، وذلك من أجل «حفظ نظام العالم وصلاح أحوال أهله»¹ كما يقول الإمام ابن عاشور. وهذا مقتضى الاستخلاف الذي كلف به الإنسان، والعمران الذي ينبغي تحقيقه في الأرض. ولا يخفى على أحد كذلك، ما للاعتقاد الديني من أهمية في تأسيس الصّلاح على الوجه الذي ينبغي، وجعل الناس ملتزم بما أمرهم الله تعالى به، فللدين سلطة امتثالية قوية في قلوب الناس لا تضاهيه في ذلك أي سلطة على وجه الأرض. وقد جاء مراد الله تعالى من الناس واضحاً جداً ومبيناً بشكل جلي، نقرأ ذلك في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾²، وقوله عز وجل: ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْأِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾³.

¹ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: الطاهر ابن عاشور: 8. الناشر: دار سحنون ودار السلام/ ط: 3. 1431 هـ- 2010 م.

² سورة الأعراف: 55

³ سورة هود: 88

وقوله أيضا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهِلِكَ الْفُرْيَ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾⁴، فهاته الآيات ناطقة بأن جلب الصّلاح ودرء الفساد من مراد الله تعالى في كل الأزمان والعصور. إن القرآن الكريم يمثل الخطاب الأخير للسماء الموجّه للإنسان، والذي كملت فيه معالم الإنسانية واتضح فيه مراد الله تعالى من خلقه، فكان موجهاً لحياة المسلمين، به استطاعوا أن يبنوا حضارة رائدة بلغت الشرق والغرب، ووسعت بأحكامها وشريعتها الناس أجمعين، وبه تستأنف مسيرة النهوض، والشهود الحضاري على الناس.

أولاً: أهمية الموضوع وإشكاله.

أ/ الأهمية.

يكتسي الموضوع أهمية بارزة من ثلاث نواح:

أولاً: من حيث موضوعه.

إن الإصلاح كما تقدم غاية الشرائع كلها، ومنتى آمال الناس في حياتهم. فالإصلاح واجب شرعي، وضرورة واقعية، وسير على نهج الأنبياء المرسلين. وهو مطلب حضاري وواقعي في الآن نفسه، يكثر الطلب عليه كلما عم السفاد وانتشر.

ثانياً: من حيث حاجته الواقعية.

إنه وبالنظر إلى واقع أمتنا اليوم؛ الواقع الذي لا يختلف عليه اثنان، من حيث مظاهر الفساد المنتشرة فيه، واللائحة في كل ميدان، فإن الحاجة إلى الإصلاح اليوم حاجة ماسة، يفرضها الواقع المنهزم لحال بلاد المسلمين. والتاريخ يحكي بأن الإصلاح الناجع هو الذي يكون نابعا من الداخل، من رغبة أكيدة فيه، لا من إملاءات الخارج، وسلطته. ومن هنا أقول: إن المشاريع الإصلاحية التي لا تمت لأمتنا بصلة، لا يمكن التعويل عليها كثيرا في نهضتنا المنشودة، فالإصلاح لا يكون من مرجعية أخرى، وإنما ينبع من مرجعية الأمة نفسها، ومن اتفاق مجتمعي عليه. وبهذا نفهم سبب فشل جل التجارب الإصلاحية التي كانت تسمد مشروعاتها من بيئة خارجية. وإذ أقدم اليوم؛ مشروع ابن

⁴ سورة هود: 117

عاشور الإصلاحي؛ لعموم المهتمين والدارسين، فباعتباره نموذجاً ينتمي لبيئتنا، ويتوسل الإصلاح من خلال موروثنا الديني والثقافي والتاريخي.

ثالثاً: من حيث شخصية ابن عاشور.

تجد ابن عاشور في سيرته العلمية والنضالية؛ رجل العلم والميدان، فقد استطاع أن يجمع بين الأمرين معاً. وأهله احتكاكه بالواقع وتبحره في التراث؛ لامتلاك رؤية حادة لتشخيص الداء، ووصف الدواء المناسب، فكان حديثه عن الإصلاح حديثاً من الداخل؛ حديث من عاش هموم مجتمعه، وكان قريباً منها، لا حديث من يملئ وينظر وهو عن الواقع بعيد. ولهذا ألفيت الإمام يتحدث عن أسباب فساد الاعتقاد التي طرأت على المسلمين، ثم ذكر بعد ذلك سبل إصلاحها وسياج حمايتها من الشبهات. كما بحث مسألة الدولة في الإسلام، وطبيعتها، وتحدث عن مسؤولية الحاكم وكيفية تعيينه، ولم يفُته الحديث عن الجانب الاجتماعي الذي تكلم فيه بتأصيل عميق.

كل هاته القضايا وغيرها مما جاء هذا البحث ليبينها، ويعرّف بوجهة نظر ابن عاشور فيها، باعتباره رجل الإصلاح والفكر.

ب/ الإشكالية:

يتربع ابن عاشور في الدراسات الإسلامية المعاصرة على رأس حقلين اثنين من حقول المعرفة والعلوم، هما:

أولاً: التفسير

ثانياً: مقاصد الشريعة

فلا يختلف اثنان على علو شأن ابن عاشور في هذين المجالين، باعتباره مجدداً ومستأنفا القول فيهما، وإن كان تجديده في التفسير راجع إلى العقلية المقاصدية التي تحلى بها، والتي جعلته يخرج بتدقيقات وفوائد مهمة. ولهذا، كان من غرض هذا البحث أن يقدم الإمام ابن عاشور باعتباره مصلحاً اجتماعياً، في تفاعله مع واقع أمته وقضاياها المختلفة، باحثاً عن العلل المرهقة، وواصفاً الأدوية المُشفية. فأنا أرى بأن هناك نقصاً في التعريف بإسهامات الإمام في هذا الجانب، وأعتقد بأن متنه الإصلاحي لم يأخذ حظه

الكامل من الاعتبار، وقبل ذلك من التعريف والانتشار. خصوصاً وأن ابن عاشور فى زمانه، ظلت تتبعه محن كثيرة، بدءاً من المحتل الفرنسى الغاشم، ووصولاً إلى الدولة الوطنية فى شخص رئيسها "بورقيبة".

ويتفرع عن هذه المهمة؛ بيان خصوصية المشروع الإصلاحى لابن عاشور عن بقية المشاريع الإصلاحية التى ظهرت قبله، خصوصاً بالشرق العربى.

وعليه؛ فإن هذا البحث جاء ليكشف عن ملامح من مشروع ابن عاشور الإصلاحى، ويدرس الأفكار الإصلاحية المبثوثة فى متنه، والتى تنوعت بتنوع المجالات المدروسة فى هذا البحث.

فما هى ملامح مشروع ابن عاشور الإصلاحى؟ وكيف أعمل فكره فى قضايا العقيدة والسياسة والاجتماع؟، وهل بقي فكره منغلقة وحبيس الماضى أم أنه واكب واكبا للمستجدات المعاصرة؟

وإلى أى حد استطاع ابن عاشور التخلص من النظرة التجزئية، والمعالجة الأحادية لمداخل الإصلاح؟ وهل يمكن الحديث عن نظرة تركيبية وشمولية فى مشروعه؟

ثانياً: منهج البحث.

بخصوص المنهج المعتمد، فقد جمعت فى بحثى هذا ما بين عدة مناهج: المنهج الوصفى، والتاريخى، والتحليلى. وإن كان لهذا الأخير الحضور الأبرز، لمناسبته موضوع الرسالة.

وظفت المنهج الوصفى⁵، أثناء عرضى لأفكار ابن عاشور فى مختلف مجالات الدراسة الثلاث، محاولاً التنقيب عليها قدر المستطاع فى مظانها، أو من خلال الكتب التى تعرضت للمسألة المثارة.

⁵ وهو يقوم على عرض المادة العلمية كما هى فى الواقع، إنه عمل تقريرى يعرض موضوع البحث عرضاً إخبارياً بلا تعليل أو تفسير». ويقوم المنهج الوصفى على عنصرى العرض والتكشيف. أبجديات البحث فى العلوم الشرعية لفريد الأنصارى: 81. دار السلام. الطبعة: 2. السنة: 1431 هـ - 2010 م.

واعتمدت المنهج التحليلي⁶، للتعرف على منهج الإصلاح ومرتكزاته عند ابن عاشور، كما حاولت تفكيك أفكار الإمام، في أبعادها المختلفة، وتقويمها بعرضها على أقاويل أخرى، أو على ميزان الخطأ والصواب، وهو الذي جعلني أهتدي في نهاية البحث إلى إمكانية التركيب والجمع في مشروع ابن عاشور.

ووظفت كذلك المنهج التاريخي⁷، الذي مكّني من التعرف على البيئة التي عاش فيها ابن عاشور؛ السياسية، والدينية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتي بلا شك أثرت في تكوينه وفي شخصيته ونظرته الإصلاحية فيما بعد، ووظفته أيضاً حين عرضت لترجمة ابن عاشور من مولده إلى وفاته.

ثالثاً: دوافع البحث.

لقد دعاني للبحث في هذا الموضوع أمران اثنان:

أولاً: الدوافع العلمية.

وتتمثل أساساً في مسألتين:

أ/ أهمية الكتابة والبحث في مشاريع الإصلاح.

إلى حدود الآن، لا زالت أمتنا الإسلامية تتخبط في البحث عن سبيل قويم للخروج من أزمتها المركبة والتي طالت كل مجالات الحياة، وقد جربت الأمة مشاريع عدة، غالبها أجنبي دخيل، لا يصلح لبيئتنا وثقافتنا الإسلامية، دخل بسبب انهيار كثير من المسلمين بالنموذج الغربي وسبيله في الإصلاح، دون تمحيص ونقد. وهذا ما يفسّر الصّراع الحاد بين دعاة الانصهار في التجربة الغربية، وبين من يكتفي بالتراث الإسلامي.

تدعو الحاجة اليوم وبشدة إلى البحث عن طرق الإصلاح من داخل بيئتنا وثقافتنا، وأعتقد بأن تراثنا غني بالنماذج الإصلاحية التي يمكن الاستفادة منها، وتوسل

⁶ وهو الذي يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة: تفكيكاً، أو تركيباً أو تقويماً. ويقوم على ثلاثة ركائز: التفسير والنقد والاستنباط. نفسه: 119

⁷ وهو: «طريقة بحث تهدف إلى تقديم حقائق التراث: جمعاً أو تحقيقاً أو تأريخاً». نفسه: 91

سبيلها في الإصلاح، مع مراعاة الواقع، والانفتاح على الآخر. ويعتبر مشروع ابن عاشور الإصلاحي أحد النماذج المعتبرة والجديرة بالدراسة.

ب / القيمة العلمية لصاحب الدراسة؛ الطاهر ابن عاشور.

فابن عاشور قد جمع بين الأصالة والمعاصرة، وما يتطلبه التجديد والاجتهاد اليوم، من خلال الانفتاح على مختلف العلوم والتجارب الإنسانية، وإذا أضفنا إلى ذلك تجربة مقتدرة من خلال تقلده لعدد من المناصب؛ فإننا نكون أمام شخصية فذة، من المهم الوقوف عند إسهاماته والاستفادة منها.

ثانياً: الدوافع الذاتية:

ويحوطها أمران:

أولهما: يتمثل أساساً في اهتمامي بموضوع الإصلاح، ورغبتني الكبيرة في البحث والقراءة فيه، خاصّة لأمثال العلامة ابن عاشور، ممن يجمع بين الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي. كما أن ما تعرفه اليوم دولنا العربية والإسلامية مما يمكن تسميته بـ: التحول الديمقراطي، وتداخل مشاريع الإصلاح، كان دافعاً لي للبحث في هذا المجال، والرغبة في الاستفادة والإفادة.

ثانيهما: أنني خضت غمار هذا البحث استمراراً في الدراسة والتنقيب عن فكر ابن عاشور، الذي بدأت منذ الدراسة بالماستر، والذي انتهى ببحث يتعلق بـ: قواعد الإصلاح عند الإمام ابن عاشور من خلال كتابه: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

رابعاً: أهداف البحث.

وأما عن أهداف البحث، فيمكن إجمالها فيما يلي:

✓ التعرف على ابن عاشور باعتباره؛ مصلحاً اجتماعياً، والوقوف على أفكاره الإصلاحية بأبعادها الثلاثة: العقدية، والسياسية، والاجتماعية. وتلمس أهم المميزات التي طبعت فكره.

✓ استخلاص منهج ابن عاشور في الإصلاح، وبيان مدى ارتباط هذا المنهج بالرؤية القرآنية؛ تشخيصاً ومعالجة.

✓ الوقوف على مظاهر الجودة والشمول في مشروع ابن عاشور الإصلاحي، وتمييزه في ذلك.

خامساً: الدراسات السابقة.

لا شك أن الدراسات العلمية والأكاديمية حول ابن عاشور كثيرة وكثيرة جداً، خاصة وأن له حضوراً قوياً في الفكر المعاصر من خلال كتاباته المختلفة. ومن أهم الكتب التي أخذ بها شهرةً ذائعة الصيت كتابي: "التحرير والتنوير، ومقاصد الشريعة".

وبخصوص الموضوع الذي سلكته، فإني لم أجد - في حدود اطلاعي وعلمي - من تطرق إليه بهذا الشمول وبهاته الصيغة؛ المشروع الإصلاحي للإمام الطاهر ابن عاشور؛ دراسة في الأبعاد العقدية والسياسية والاجتماعية. وإلا، فعلى العموم؛ هناك دراسات كثيرة تقدّم بها مجموعة من الباحثين حول فكرة الإصلاح عند ابن عاشور، غير أنها دراسات جزئية لقضايا بعينها.

❖ الدراسة الأولى:

من أهم ما اطلّعت عليه في هذا الباب، أشغال ندوة أقيمت في الرباط بعنوان: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية

وقد ضمت أربعة أبواب كبرى، توزعت على الشكل التالي:

✓ التجديد والإصلاح في فكر ابن عاشور

✓ مفهوم المقاصد وشروط استمداها عند ابن عاشور

✓ من قضايا لغة القرآن عند ابن عاشور

✓ الإصلاح التربوي عند ابن عاشور

والندوة هاته، تطرقت لابن عاشور، في أبعاد مختلفة، ومتفرقة، لم يكن الهاجس التكاملي حاضراً فيها إلا نادراً، أخص بالذكر هنا، دراسة بعنوان: ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي، لبدران بن لحسن. فقد حاول صاحبها استخلاص ملامح الكلية والشمول في فكر ابن عاشور، وقد استفدت من منهجها العام. أما باقي الدراسات فكانت متفرقة، تناولت قضايا جزئية بعيدة عن سياقها الكلي والإصلاحي لابن عاشور. كما أن بعض الدراسات لم تخلص إلى العمق من منطوق الإمام، فجاءت ناسخة لكلامه ومكررة له.

❖ الدراسة الثانية:

الفكر الإصلاحي المعاصر في الغرب الإسلامي: محمد الطاهر ابن عاشور نموذجاً
لمحمد سدره. تحت إشراف الدكتور فاروق حمادة⁸

تعتبر رسالة الدكتور، محمد سدره أول رسالة وقفت عليها - في حدود اطلاعي - حاولت تسليط الضوء على ابن عاشور الإصلاحي، وقد عرفت أنها وأنا في أواسط إعدادي لمشروع هذا البحث، وبالنظر إلى هذه الأطروحة، نجد أنها تناولت في الحقيقة موضوعين لا موضوعاً واحداً:

الأول يتعلق بالفكر الإصلاحي المعاصر "أخذ منه بابين من البحث"

والثاني يتحدث عن نموذج ابن عاشور الإصلاحي، "أخذ منه بابين أيضاً، الأول عن سيرة ابن عاشور، والثاني عن جوانب من فكره الإصلاحي".

وكما هو مبين، لم يتطرق هذا البحث للفكر الإصلاحي لابن عاشور إلا في الباب الأخير (الباب الرابع)، والذي حاول فيه الباحث تلخيص بعض الجوانب الإصلاحية من

⁸ أطروحة دكتوراه، نوقشت بكلية الآداب بمكناس، بتاريخ: 20 ماي 2000. ولا زالت مرقونة وموجودة بمكتبة الكلية، ولم تطبع حسب علي.

فكر الإمام، والتي بدا لي كما هو مبين، غير وافية، وما زالت تستحق الدراسة والتحليل. كما أن الفكرة التركيبية ظلت غائبة عن هذا البحث، وهي ما حاولت استئنفاها في آخر بحثي.

سادسا: خطة البحث.

أما تصميم البحث فقد جاء موزعا على الآتي: مدخل، وثلاثة أبواب، وخاتمة. قسمت المدخل إلى مبحثين، تكلمت في الأول منهما؛ عن حياة الإمام ابن عاشور، وأثر بيئته في شخصيته وفكره. وتحدثت في الثاني منهما؛ عن مفهوم الإصلاح وعن منهجه ومركزاته لدى الإمام ابن عاشور. وفي كلا المبحثين سلكت سبيل القصد والاختصار، وتجنب التكرار، بما يفي بالغرض ولا يخل بالمقصود.

وبخصوص الباب الأول فقد عنونته ب: "البعد العقدي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور"، وقسمته إلى فصلين، تحت كل فصل مبحثين. تناولت في الفصل الأول منهما؛ أسباب الفساد العقدي في نظر ابن عاشور، والتي توزعت على مبحثين، يتعلق الأول بمشكل التعطيل والإشراك "أسباب عملية". ويتعلق الثاني بمشكل الخطأ في الصفات "أسباب علمية".

أما الفصل الثاني؛ فقد بحث فيه عن الأدوية المشفية للفساد العقدي أو بما أسميته: سياق إصلاح العقيدة عند ابن عاشور، والتي توزعت على مبحثين أيضا، هما: 1- الإصلاح بالتفصيل. 2- الإصلاح بالتعليل.

وبخصوص الباب الثاني؛ فقد جاء بعنوان: "البعد الاجتماعي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور". قسمته إلى فصلين، تحت كل فصل مبحثين، تناولت في الفصل الأول؛ مقومات النظام الاجتماعي عند ابن عاشور من زاوية نظرية، ووزعته على مبحثين، هما: "الاتحاد والمساواة" و"العدل والحرية". بينما درست في الفصل الثاني؛ الجانب الاجتماعي من زاوية تطبيقية، وقد هم الأمر قضيتين أساسيتين وزعتهما على مبحثين اثنين، هما: قضية التعليم وقضية المرأة.

وبخصوص الباب الثالث؛ فقد وسمته ب: (البعد السياسى وإمكانية التركيب فى الفكر الإصلاحى لابن عاشور). قسمته بنفس المنهجية السابقة إلى فصلين، تحت كل فصل مبحثين. خصصت الفصل الأول منهما لدراسة: البعد السياسى فى فكر ابن عاشور من خلال قضايا ونماذج، ناقشت فى المبحث الأول؛ فقه الدولة وأهمية الأمة فى اختيار من يلى أمرها، ودرست فى المبحث الثانى؛ سياسة الحكومة فى الإسلام مع المسلمين من جهة، ومع غير المسلمين من جهة أخرى. أما الفصل الثانى، فقد حاولت فيه تلمس إمكانية التركيب فى الفكر الإصلاحى لابن عاشور، من التجزئ إلى التركيب. وذلك من خلال أبعاد الدراسة الثلاث.

ثم كانت الخاتمة التى دونت فيها نتائج البحث، واستشرفت من خلالها آفاقا أخرى للبحث فى هذا الموضوع.

خاتمة.

وبعد؛ فقد تبين لي انطلاقاً من مضامين هذا البحث أن الإمام ابن عاشور يمكن اعتباره إضافة إلى كونه رجل المقاصد ورجل التفسير، فهو رجل الإصلاح أيضاً، وما تلك العلوم والمعارف سوى أدوات منهجية استعان بها في بلورة فكرته الإصلاحية، والتي أعانته على حسن الفهم والتطبيق.

لقد أسفر المتن العاشوري عن تحليل عميق ورصدٍ دقيقٍ لمجمل المشاكل والمفاسد التي تعيق النهضة والتحرر، منطلقاً في ذلك من تأصيل قرآني في التنظير وهدى نبوي في التطبيق، فرؤية ابن عاشور الإصلاحية جاءت متماثلة مع الرؤية والمنهج القرآني في الإصلاح، وذلك من خلال دلالات انتشار لفظ الإصلاح في القرآن الكريم، والمقاصد الكبرى التي تتوخى من ذلك. ويمكنني أن أسجل هنا أهم النتائج، وهي كما يلي:

أولاً: النتائج

أولاً: إن رؤية ابن عاشور الإصلاحية تمتع وبشكل حثيث خطوات المنهج القرآني في الإصلاح، فهي كاشفة لها، وتعطينا قراءة إصلاحية عميقة للنص القرآني في تفاعله مع الواقع وقضايا الناس.

ثانياً: إن المدنية الحديثة لا تتعارض مع قواعد أصول النظام الاجتماعي، وهذا ما سخر الإمام نفسه لأجل بيانه وإيضاحه، وقد ظهر جلياً في متنه.

ثالثاً: لقد استطاع ابن عاشور وإلى حد كبير إبراز الجانب الاجتماعي في الإسلام؛ تأصيلاً وتجديداً، واستخلاص رؤية شمولية للإصلاح، تتجاوز مشكل التجزئ الذي ظل يُنظر به إلى مختلف المشاريع الإصلاحية.

رابعاً: لقد جاءت الأبعاد الثلاثة المدروسة في متن الإمام غنية جداً، يطبعها - إلى حد كبير - سمات ومميزات عدة، اتسم بها فكر ابن عاشور، والتي من أهمها: التأسيس الشرعي الدقيق، الدراسة والبحث المعمقتين، التحرر من الأحكام المسبقة، الشجاعة العلمية في مناقشة أقوال المتقدمين؛ تقويماً وتصويباً، أو تأكيداً وترجيحاً. القدرة الكاملة على الاجتهاد والتجديد ومواكبة العصر.

ثانياً: آفاق البحث

انتهى بفضل الله ومنه، البحث في: المشروع الإصلاحي في أبعاده الثلاثة؛ العقدية، والاجتماعية، والسياسية للإمام الطاهر ابن عاشور الذي عاش فكرة الإصلاح تنظيراً وممارسة، واستطاع أن يجمع في تكوينه بين: المعرفة التخصصية والانفتاح الثقافي والممارسة الميدانية، مما جعل أفكاره ليست ذات طبيعة نظرية فقط، وإنما هي أفكار مشفوعة بتجربة مقتدرة من خلال الانشغال بواقع الناس وهمومهم. وعليه؛ فإن آفاق البحث لا زالت مفتوحة، لأن مشروع ابن عاشور أوسع مدى، وأكثر غزارة. وإذا كنت قد أحطت ببعض جوانبه، فما تزال هناك جوانب أخرى يمكن معالجتها وتبيين جوانب التجديد فيها، ليجتمع لنا من كل ذلك مستقبلاً، البحث فيما يمكن تسميته ب: نظرية الإصلاح عند الإمام الطاهر ابن عاشور، بما لها من مميزات وخصائص، وخطة ومنهج، واستيعاب وشمول أكثر. مع تبين لمسة ابن عاشور واجتهاده في مختلف القضايا المعاصرة التي تكمل هاته النظرية، من خلال كتبه وآثاره.

ومن آفاق هذا البحث تمكين المصلحين المعاصرين من نموذج إصلاحي (مغاربي)، والاستفادة من تجربته الغنية، والاسترشاد به في النهوض بأحوال الأمة، ومن ثم استئناف طريق الإصلاح الحضاري المنشود.

فهرس البحث

مقدمة.

أولاً: أهمية الموضوع وإشكاله.

ثانياً: منهج البحث.

ثالثاً: دوافع البحث.

رابعاً: أهداف البحث.

خامساً: الدراسات السابقة.

سادساً: خطة البحث.

مدخل

المبحث الأول: الإمام الطاهر ابن عاشور: حياته وعصره

المطلب الأول: تعريف عام بالإمام ابن عاشور

المطلب الثاني: بيئة الإمام ابن عاشور وأثرها في فكره

الفرع الأول: الحالة السياسية وأثرها في فكر ابن عاشور

الفرع الثاني: الحالة الدينية وأثرها في فكر ابن عاشور

الفرع الثالث: الحالة الاقتصادية وأثرها في فكر ابن عاشور

الفرع الرابع: الحالة الاجتماعية وأثرها في فكر ابن عاشور

المبحث الثاني: الإصلاح، مفهومه، ومنهجه، ومرتكزاته عند ابن عاشور.

المطلب الأول: مفهوم الإصلاح

الفرع الأول: الإصلاح في اللغة

الفرع الثاني: الإصلاح في الاصطلاح

الفرع الثالث: الإصلاح في القرآن الكريم

الفرع الرابع: الإصلاح عند ابن عاشور

المطلب الثاني: منهج الإصلاح عند ابن عاشور

الفرع الأول: الإصلاح الفردي

الفرع الثاني: الإصلاح الاجتماعي

المطلب الثالث: بعض مرتكزات الإصلاح عند ابن عاشور

الفرع الأول: النص الشرعي الحاكم

الفرع الثاني: مراعاة الواقع (الإصلاحية الواقعية)

الفرع الثالث: قانون الفطرة

الفرع الرابع: خاصية السماحة والاعتدال

الفرع الخامس: الأخذ بمقاصد الشريعة

الباب الأول: البعد العقدي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور

الفصل الأول: أسباب فساد الاعتقاد عند ابن عاشور

المبحث الأول: التعطيل والإشراك (الأسباب العملية)

المطلب الأول: التعطيل

المطلب الثاني: الإشراك

المبحث الثاني: الخطأ في الصفات (الأسباب العلمية)

المطلب الأول: حقيقة الخطأ في الصفات حسب ابن عاشور

المطلب الثاني: منهج ابن عاشور في التعامل مع الفرق الكلامية

الفصل الثاني: إصلاح العقيدة عند ابن عاشور

المبحث الأول: الإصلاح بالتفصيل

المطلب الأول: تمام الإيضاح لسائر المسلمين

المطلب الثاني: إعلان فضائح الضالين في العقيدة

المطلب الثالث: سد ذرائع الشرك واجتثاث جذوره

المبحث الثاني: الإصلاح بالتعليل

المطلب الأول: أهمية التعليل في قضايا الاعتقاد

المطلب الثاني: الغاية من تعليل قضايا الاعتقاد

المطلب الثالث: مظاهر التعليل في قضايا الاعتقاد

الباب الثاني: البعد الاجتماعي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور

الفصل الأول: مقومات النظام الاجتماعي

المبحث الأول: الاتحاد والمساواة

المطلب الأول: الاتحاد والوفاء (الجامعة الدينية)

المطلب الثاني: المساواة

المبحث الثاني: العدل والحرية من مقومات النظام الاجتماعي

المطلب الأول: العدل

المطلب الثاني: الحرية

الفصل الثاني: نماذج للإصلاح الاجتماعي عند ابن عاشور

المبحث الأول: إصلاح وضع التعليم

المطلب الأول: أهمية الكتاب: أليس الصبح بقريب؟

المطلب الثاني: إصلاح التلميذ

المطلب الثالث: إصلاح المعلم

المطلب الرابع: إصلاح المناهج التعليمية (التأليف واللغة)

المبحث الثاني: إصلاح وضع المرأة

المطلب الأول: أهمية المرأة في الإسلام

المطلب الثاني: ابن عاشور والمرأة

الباب الثالث: البعد السياسي وإمكانية التركيب في الفكر الإصلاحي لابن

عاشور

الفصل الأول: البعد السياسي في الفكر الإصلاحي لابن عاشور

المبحث الأول: فقه الدولة في الإسلام وأهمية الأمة في اختيار من يلي أمرها

المطلب الأول: مفهوم الدولة في الإسلام ونزعتها عند ابن عاشور

المطلب الثاني: أهمية الأمة في اختيار الحاكم، ومسؤوليته اتجاه رعيته

المبحث الثاني: سياسة الحكومة في الإسلام عند ابن عاشور

المطلب الأول: سياسة الحكومة في الإسلام مع المسلمين

المطلب الثاني: سياسة الحكومة في الإسلام مع غير المسلمين

الفصل الثاني: إمكانية التركيب في الفكر الإصلاحي لابن عاشور، من

التجزيئ إلى التركيب

المبحث الأول: بين العقدي والسياسي

المبحث الثاني: بين العقدي والاجتماعي

المبحث الثالث: بين السياسي والاجتماعي

خاتمة

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

فهرس المصادر والمراجع

فهرس البحث