دولة الإمارات العربية المتحدة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

مجلة علمية محكمة

44

العدد الرابع والأربعون ١٤٣٤هـ

البريد الإلكتروني iascm@emirates.net.ae

الموقع الإلكتروني www.islamic-college.ae

1434هـ/2012 م

اقرأ في هذا العدد

ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي

منهج الإمام الكرماني في كتاب «البرهان في متشابه القرآن»

الأبعاد الدلالية لجموع القلة والكثرة بين النحويين والمفسرين عينات من القرآن الكريم

ظاهرة الاستبدال في نحو الجملة و نحو النص

آليات السرد في رواية «سرايا بنت الغول» لإميل حبيبي

وَقْفَةٌ مَعَ شَاهِدٍ من النَحوِ «في باب الاستفهام»

سيميائيّة التّواصل وبناء المصطلح مع لغة العصر (الرّخصة الدّوليّة لقيادة الحاسب الآليّ أنموذجًا)

The translation of the meaning of "الظن" "Al dhan - supposition" in the Glorious Qur'an into English

ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي

د. بدران بن لحسن

أستاذ مشارك، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باتنة – الجزائر

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

تهدف هذه الورقة إلى إبراز إسهامات العلامة ابن عاشور في استعادة الفكر الإسلامي لخاصية الكلية؛ بما تتضمنه من شمول الرؤية، والقدرة على التركيب والاحتكام إلى سنن الله، خروجا من النظرة الجزئية. ولتحقيق هذا الهدف، تقوم الورقة على تحليل بعض المقولات الكلية والقواعد المنهجية التي يقوم عليها فكر ابن عاشور؛ والمتمثلة في مركزية القرآن في إنتاج المعرفة، وأخلاقية الرؤية الإسلامية من خلال مقولة المقاصد، ومركزية الإنسان في النظر الإسلامي من خلال مقصد الحرية، وأهمية المجتمع من خلال إعادة الاعتبار للنظام الاجتماعي، وأولوية البناء على التكديس من خلال إعادة إصلاح نظام التعليم.

مقدمة

إن كل دارس لابن عاشور -عليه رحمة الله- يدرك الخط الفكري الذي تموقع فيه. ولا يجد من له أدنى تأمل صعوبة في معرفة أن الخط الذي أسس له كل من الشاطبي وابن خلدون -عليهما رحمة الله- قد اجتمعت روافده في ابن عاشور. فإذا كان الإمام الشاطبي رائداً أكبر في هذا المبحث الإسلامي المتميز -أي المقاصد- على مستوى العالم كله، فإن الإمام ابن عاشور هو مستأنف هذه الريادة في عصرنا الحديث.[1] أما بالنسبة لابن خلدون الذي كان له فضل التأسيس لعلم العمران، والاتجاه بالبحث والفكر والنظر من التأمل النظري البحت إلى الاستقراء العملي، وإجراء الملاحظة ومراعاة طبائع العمران من تبدل وتداول وصيرورة، فإنا نجد ابن عاشور قد سلك مسلكه في ذلك؛ إذ إن الناظر في فكره يجد البعد الاجتماعي والسنني والبحث عن العلل والقوانين مبثوثا في مختلف مؤلفاته سواء في التفسير أو المقاصد أو غيرهما.[2]

وإذا نظرنا إلى ما يتميز به الخط الخلدوني-الشاطبي نجد أنه -من جهة- اتجه إلى الكليات[3] جاعلا منها إطارا للنظر والتحقيق دون أن يؤدي به ذلك إلى إهمال الجزئيات[4]. ومن جهة أخرى، فإن هذا الخط قد اشتغل على استعادة التفكير السنني الذي أرساه القرآن الكريم والذي يجعل من مهمة تحقيق الاستخلاف

١- الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الأمام محمد الطاهر بن عاشور، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص٢٠.

٢- يمكن النظر إلى المقدمة، وخاصة خطبة المقدمة والمقدمات الخمس الأولى للمقدمة.

٣- يقصد بمصطلح "الكلِّيَّات" لغةً، المعاني والقواعد العامة المُجرَّدة، التي تشكل أساسًا لما ينبثق منها، وينبني عليها من الجزئيات أو الفرعيات الأخرى، أي أن مصطلح الكليات يقابله الجزئيات أو الفرعيات. وفي الاصطلاح فإن الكلِّيَّات في الإسلام هي الأمور العامة التي جاءت في الأصول، أي في القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة المطهَّرة، والمرتبطة بالأساس بالمقاصد التي نزلت الشريعة الإسلاميَّة لحمايتها وصيانتها، وهي: حفظ الدين والنفس والمال والعقل والنسل أو العرض، وما اتصل بها من أمور. انظر: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، بيروت: دار المعرفة، ج٢ / ص٨، ص٦٠ وما بعدها.

٤- (الفرعيات)

مهمة إنسانية قائمة على قوانين صارمة لا تحابي، ينبغي اكتشافها والاحتكام إليها وتسخيرها بما يحقق أهداف الاستخلاف. وبهذا فهو خط يعمل على النظر بتوازن، والتأسيس لمرجعية منفتحة، قائمة على قراءة سنن الكتاب والكون، لا على مرجعية اصطفائية حصرية كانت موجودة قبل الرسالة الخاتمة.[٥]

وتهدف هذه الورقة إلى إبراز إسهامات العلامة ابن عاشور -يرحمه الله- في استعادة الفكر الإسلامي لأهم خصائصه؛ وهي الكلية والسننية بما تتضمنه من شمول الرؤية، والقدرة على التركيب والاحتكام إلى سنن الله في الآفاق والأنفس، وسنن الهداية خروجا من النظرة الجزئية بما تتضمنه من تجزيئية وتذريرية وتكديسية. وهذه الإسهامات إذا انتبهنا إليها في سياقها التاريخي والمنهجي والمعرفي فإنها تمثل إضافة نوعية لجهود الإصلاح والتجديد، بما توفره مساهمة ابن عاشور من بعد تنظيري وقواعد منهجية ومعرفية لجهود الإصلاح، لتلافي الوقوع في فقدان الرؤية وافتقاد المنهج.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف، تقوم الورقة على استراتيجية تحليل بعض المقولات الكلية والقواعد المنهجية التي يقوم عليها فكر ابن عاشور وتطبيقاتها في مختلف إنتاجه الفكري وممارساته الإصلاحية؛ والمتمثلة في مركزية القرآن في إنتاج المعرفة، وأخلاقية الرؤية الإسلامية من خلال مقولة المقاصد، ومركزية الإنسان في النظر الإسلامي من خلال مقصد الحرية، وأهمية المجتمع من خلال إعادة الاعتبار للنظام الاجتماعي، وأولوية البناء على التكديس من خلال إعادة إصلاح نظام التعليم. حيث تمثل هذه القضايا الخمس -في نظرنا- محاور أساسية أو أبعاداً مهمة في فكر ابن عاشور، وتعدّ جهدا فكريا وعلميا ينطلق من رؤية إصلاحية تحاول إعادة الاعتبار للنظر (القول) الكلي في الفكر الإسلامي،

٥- جعفر، هشام. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م. من تصدير الشيخ الدكتور طه جابر العلواني للكتاب.

الذي افتقد قدرته على الارتقاء إلى الكليات، واستغرقته الجزئيات في النظر وفي التطبيق، حتى كاد يفقد أصالته وقدرته على الإبداع.

فمركزية القرآن، والقول بالمقاصد، ومحورية الإنسان وصلاحه، وتوسيع الاجتهاد إلى قضايا المجتمع والأمة، والاهتمام بالتعليم، كلها مقولات كلية ومحاور كبرى للبناء النهضوي الذي سعى إليه ابن عاشور -عليه رحمة الله-.

مركزية القرآن في إنتاج المعرفة

وأول ما يمثل محور ارتكاز في فكر ابن عاشور -رحمه الله- اهتمامه بالقرآن الكريم؛ لأنه «جامع لمصالح الدنيا والدين، وموثق شديد العرى من الحق المتين، والحاوي لكليات العلوم ومعاقد استنباطها، والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها، طمعا في بيان نكت من العلم وكليات من التشريع، وتفاصيل من مكارم الأخلاق، كان يلوح أنموذج من جميعها في خلال تدبره، أو مطالعة كلام مفسِّره.»[٦] فالقرآن -ومنذ الصفحة الأولى من تفسير ابن عاشور- هو كتاب الله الجامع لخيري الدنيا والآخرة، وهو منبع الحق والهداية، وهو مصدر العلوم على تنوعها، وهو مستمد الكليات في التشريع وفي العلم والأخلاق. ويمكن بالنظر في القرآن وتدبره أن نولد منه نماذج معرفية ومنهجية وعملية.

بعبارة أخرى إن القرآن مصدر لتشكيل التصورات والمفاهيم والقيم كليها وجزئيها، بل إن قراءة المقدمات العشر التي افتتح بها تفسيره يمكن أن ندرك الرؤية التي انطلق منها ابن عاشور في النظر إلى القرآن، وكيف استمد من القرآن ذاته هذه الرؤية، واستمد المنهج، وحدد المقاصد التي يتناولها القرآن، ومختلف العلوم التي تستمد من القرآن الكريم إما بطريق مباشر؛ أي ما يتعلق منها بسنن

٦- ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، مج١، ج١، ص٥.

الهداية، وإما بطريق غير مباشر؛ أي سنن الأفاق والأنفس والتاريخ.

إنها رؤية جديدة تجعل القرآن مركز اهتمام شامل ومتعدد الجوانب، فهو ليس كتابا دينيا بالمفهوم الضيق للدين، وإنما هو كتاب هداية ورحمة وتبيان لكل شيء، ذلك أن القرآن منبع للمعاني والمفاهيم والتصورات، والقيم والآداب، والأحكام والقصص، ومقاصده شاملة لمختلف جوانب الفكر والعمل، ومبثوثة في كل آياته.[٧] وهذه الرؤية للقرآن طالما افتقدها العقل المسلم قرونا عديدة؛ ولهذا يمثل القرآن محوراً مهماً في فكر ابن عاشور ومصدراً لمختلف أفكاره واجتهاداته في الفقه، والاجتماع، والتربية، والعمران، والإصلاح.

بل لا نبالغ إذا قلنا بأن القرآن بالنسبة لابن عاشور يأخذ مركز الاهتمام والاشتغال في تشكيل التصورات، وتحديد الرؤية، وبناء المناهج والمفاهيم، وفي مباشرة عملية التجديد الفكري والعلمي، والإصلاح التربوي والاجتماعي؛ ولهذا حق أن يعدّ رائداً في العمل على «التوصل إلى الوعي الحضاري العمراني بالقرآن.»[٨]

فالقرآن الكريم في سياق فكر ابن عاشور هو منبع الهداية ومصدر الصواب لهذه الأمة الإسلامية، منه يتكون الإنسان السوي والمجتمع السوي في كل زمان ومكان. وعندما يتعامل المسلم مع القرآن والسنة تعاملاً حسناً، فإنه يصل إلى فهم حسن للقضايا الكبرى التي تشغل بال الإنسان في كل مكان، وهي قضية الخالق سبحانه، والخلق والكون والحياة والهدف منها، ودور الإنسان في هذه الحياة، ومصيره بعدها، ويصل المسلم أيضا إلى فهم حسن للمشكلات الحياتية والحضارية

٧- المرجع السابق، مج١، ج١، ص٨.

٨- الغزالي، محمد. كيف نتعامل مع القرآن، مدارسة أجراها: عمر عبيد حسنة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص٣. من تصدير الشيخ طه جابر العلواني.

التي يعاني منها العالم الإسلامي في وقتنا الحاضر.[٩]

ولذلك فإنه يحاول الرجوع مباشرة إلى القرآن الكريم من أجل تشكيل التصورات وتحصيل الفهم واستنباط المقاصد، دون الحاجة المعرفية أو المنهجية إلى الرجوع إلى التفاسير السابقة التي صارت حاجزا بيننا وبين القرآن، ولكن في الوقت نفسه دون إهمال لها، بوصفها تراثاً فكرياً ناتجاً عن تعامل مع القرآن، وفق سقف معرفي معين وفي مرحلة معينة، واستجابة لدواعي وظروف قد تختلف وقد تشابه ظروفنا؛ لذا ومنذ فاتحة تفسيره «التحرير والتنوير» أيضاً، لا يجد العلامة ابن عاشور -رحمة الله عليه- غضاضة في الإعلان عن رأيه في أنه غير ملزم بالأخذ بالتفاسير السابقة، كما أنه غير مدع لتركها كلها، بل أن يقف «موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وتارة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد.»[١٠]

فكأن ابن عاشور يقول لنا إن القرآن الذي نزل إلى العالمين وإلى الناس كافة على امتداد الزمان والمكان، لابد أن يبقى مفتوحاً للأجيال تنهل منه على اختلاف بيئاتها وأزمانها، وإن من الأخطاء الكبيرة وبدايات الانحراف في الفهم والاستمداد، أن نعمد إلى محاصرة الوحي بأفهامنا، فلا نسمح له بالامتداد إلا بمقدار ما تسمح به عقولنا ومداركنا، فنحرم عقولا أخرى من حظها في الفهم، ونصادر حقها في الرأي والاجتهاد.[١١]

ليس ذلك فحسب، بل يبدو العلامة ابن عاشور منشغلا بهم الصلاح

٩- إسماعيل، صلاح. كيف نتعامل مع القرآن والسنة، انظر:
- عارف، نصر محمد. قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ١٦، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٨٧م، ص٨١.

١٠- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٧.

١١- شبار، سعيد. الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م، ص١١.

والإصلاح في الشأن الفردي والشأن العام، وهو في ذلك يسلك نهج المدرسة الإصلاحية منذ الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما من رواد المدرسة الإصلاحية التي اشتغلت على أن يسترجع القرآن دوره ومكانه.

إن العمل الذي قام به ابن عاشور في تفسيره، وفي بقية مؤلفاته وهو يتعامل مع القرآن تدبراً وتفكراً واستنباطاً واستقراءً هو بمثابة استدعاء القرآن العظيم للساحة الثقافية الإسلامية، وإنهاء حالة الهجر والفصام بينه وبين العقل المسلم، وجعله المصدر الأول والأهم للمسلم المعاصر، كما كان كذلك عند السلف، يرجع إليه ليستقي منه العلم والمعرفة الدقيقة السليمة في نظرته إلى الإنسان والحياة والوجود، في الفطرة الإنسانية والاجتماعية، وفي قضايا الفرد والأسرة والمجتمع والعلاقات والنظم.[١٢]

فالقرآن الكريم «أنزله الله تعالى كتابا لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩). فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية.»[١٣]

القرآن مصدر التصورات

إن المتأمل في تفسيره وبقية كتبه يدرك أن ابن عاشور حاول أن يفك الارتباط بينه وبين بعض التصورات التي أغرقت القرآن في تصورات لاهوتية كلامية، جعلت منه كتاباً طقوسياً بعيداً عن صياغة الحياة، فأراد ان يسترجع المبادرة بالقرآن ويستدعيه لصياغة تصور جديد، هذا التصور هو عدّه أن مدار مقاصد القرآن هو الإنسان وصلاح الإنسان.

١٢- الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، مرجع سابق، ص١. من تصدير الشيخ طه جابر العلواني.
١٣- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٣٨.

وإن تأكيده على أن أحكام الشريعة الإسلامية، من خلال النظر في القرآن الكريم، يتبين أنها في أحكامها؛ الاعتقادية والعملية، تصب كلها في مقصد تحقيق صلاح الإنسان بأبعاده الثلاثة؛ الفردي والجماعي والعمراني، وذلك من خلال ضبط نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان في دوائر وجوده الثلاثة السالفة الذكر.[١٤]

وبما أن صلاح الإنسان هو المقصد الأعلى للقرآن، فإن كل شؤون الإنسان يشملها القرآن بوعيه الشامل لمختلف دوائر حياة الإنسان، ولمختلف أبعاد شخصيته. وعليه، فإننا بتأملنا لمختلف الدوائر والأبعاد ندرك أن القرآن يكون منبعا لنا في تأسيس مختلف المعارف المتعلقة بصلاح الإنسان؛ فردا وجماعة وعمرانا.

فالصلاح الفردي يقتضي تهذيب النفس وتزكيتها، وعلى رأس ذلك صلاح الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر.[١٥] وهذا يجعل من القرآن مركزيا ومهيمنا في التأسيس لعلم العقيدة، وعلم الأخلاق، وعلم الأدب وتهذيب النفوس، ومناهج التفكير، وعلم النفس، وعلم الشعائر أو العبادات.

وأما الصلاح الجماعي، فيحصل بالصلاح الفردي أولاً، إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه؛ غير أن هذا لا يتم وحده على المستوى الفردي، بل يحصل الصلاح الجماعي من خلال ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض، وهذا هو علم المعاملات، ويعبر عنه عند الحكماء بالسياسة

١٤- الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص٢٢٨.
١٥- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٣٨.

المدنية.[١٦] وفي هذا اتجاه إلى تأسيس الفقه الجماعي، أو فقه الشؤون العامة التي تهتم بالوجود الاجتماعي للفرد في وسط جماعة، وفي هذا محاولة لاستدراك ضمور الفقه في هذا الجانب؛ أي فقه الشأن العام.[١٧]

وأما الصلاح العمراني، فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم، لحفظ مصالح الجميع، ورعاية المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع.[١٨] وهذا بدوره يجعل من القرآن منبعا للعلوم الاجتماعية والعمرانية، ومختلف حقول المعرفة التي تؤسس للتحضر الإنساني والعمران البشري. وهو تأكيد للخط الخلدوني في التركيز على فقه العمران والاجتماع، وتأسيس مهم للبحث الاجتماعي على أسس قرآنية تستدعي القرآن مؤسسا وموجها للنظر الاجتماعي.

فصلاح الإنسان في دوائره الفردية والجماعية والعمرانية هو مقصد القرآن الأعلى. وهذا الفهم للقرآن والنظر إليه بهذه المركزية وهذه الشمولية يجعل من القرآن مرجعا يستقى منه، لا مرجعا للتبرير للآراء الجزئية. وكأن ابن عاشور يريد منا أن نفتقر إلى القرآن ليعطينها من جواهره المكنونة ويحدد لنا المقاصد التي في ضوئها نجتهد ونعمل، ولا يفتقر إلينا القرآن للاحتجاج لها والبرهنة على صحته من خلال ما أنجزه الإنسان، أو نجعل منه مرجع تسويغ لآرائنا ومقاصدنا بعد أن نكون قد حددناها بعيدا عن القرآن.

ولذلك على من أراد فهم القرآن وتفسيره والأخذ منه أن يخضع للقرآن

١٦- المرجع السابق، مج١، ج١، ص٣٨.

١٧- أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص٧٦-٨٣.

١٨- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج١، ص٣٨.

ومقاصده، ليستطيع أن ينتفع به، لا أن يحدد مقاصد لنفسه، ثم يأتي للقرآن طالباً التبرير له، فيقع في التجزيء. ولهذا، فإن على متدبر القرآن أن «يعلم المقاصد الأصلية التي جاء بها القرآن.»[19] هذه المقاصد الأصلية تدور في فلك المقصد الأعلى الذي هو صلاح الإنسان، وتوجه منهجيا التأسيس لعلوم ومعارف يتوسل بها إلى تحقيق المقصد الأعلى، وتشكل المحاور الكبرى التي تحوي مختلف المعارف التي تأتي من فيض القرآن وتتصل به من قريب أو من بعيد كما سيأتي بيانه.

المحاور الثمانية لعلوم صلاح الإنسان

في المقدمة الرابعة من «التحرير والتنوير»، يتناول ابن عاشور المحاور (المقاصد) الثمانية التي تمثل نواظم منهجية للمعرفة والفكر والعمل والإصلاح، وتحكم التعامل مع القرآن الكريم، وتوجه النظر في كلياته وجزئياته، تحقيقا لصلاح الانسان، ويتطلب كل محور علما أو علوما ومعارف تخدمه وتحقق مقاصده، وبالاستقراء -كما يذهب إلى ذلك ابن عاشور- والمحاور الثمانية هي:

أ- إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح. وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق.

ب-تهذيب الأخلاق: ذلك أن رسالة القرآن ذاته رسالة أخلاقية كما جاء في الحديث.[20] بل إن القرآن امتدح النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ (القلم: ٤).

١٩- المرجع السابق، ج١، ص٣٩.

٢٠- جاء في الحديث "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". وفي رواية "صالح الأخلاق". رواه البخاري في "الأدب المفرد" (رقم ٢٧٣)، و"التاريخ الكبير" (٤ / ١ / ١٨٨)، وابن سعد في: "الطبقات" (١ / ١٩٢)، والحاكم (٢ / ١٩٢)، وابن عساكر في "تاريخ دمشق" (٦ / ٢٦٧ / ١) من طريق ابن عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعا. وهذا إسناد حسن، وقال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم". ووافقه الذهبي. ورواه مالك في الموطأ (٢ / ٤٠٩ / ٨) بلاغا، وقال ابن عبد البر في "التمهيد" (٢٤ / ٣٣٣-٣٣٤): "هو حديث صحيح متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره". انظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، د.ت.، حديث (رقم ٤٥)، مج١ / ص١١٢.

ج- التشريع: وهو الأحكام خاصة وعامة، فالقرآن الكريم يؤكد في آياته أنه كتاب تشريع. قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ (النساء:١٠٥) ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (المائدة: ٤٨) وقد تضمن القرآن -حسب ابن عاشور- جميع الأحكام إما جمعا كليا أو جمعا جزئيا. حيث إن القرآن فصّل في المهم بأحكام جزئية مفصلة، وأتى بالكليات في الباقي، وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل: ٨٩) وقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣) فالمراد من الآيتين حسب ابن عاشور إكمال الكليات التي منها الأمر بالاستنباط والقياس.[٢١]

د- سياسة الأمة وهو باب عظيم في القرآن، القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها.[٢٢]

هـ- القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم... وللتحذير من

٢١- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٤٠.

٢٢- المرجع السابق، مج١، ج١، ص٤٠. انظر أيضا:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس- الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت.، ص١٠٤.

مساوئهم.[٢٣] ولها فوائد كثيرة تنطوي على تعليم المسلم الوعي التاريخي والتجربة التاريخية للإنسانية، وما تضمنه ذلك من كفاح الأنبياء وأتباعهم من أجل ترسيخ خط النبوة والإكراهات التي تعرضوا لها، والتدرج التاريخي الذي سلكه الأنبياء مع أممهم من أجل الارتقاء بهم، ومختلف التجارب الإنسانية في جوانب التشريع والأخلاق والعمران. والوعي بسنن التبدل والتغير والانهيار والتحضر.[٢٤]

و- التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقى الشريعة ونشرها، وذلك علم الشرائع، وعلم الأخبار، وتعليم حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال، وقد دعا القرآن إلى النظر ونوه بشأن الحكمة؛ فقال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ٢٦٩) وهذا أوسع باب انبجست منه عيون المعارف، وانفتحت به عيون الأميين إلى العلم. وقد نبه القرآن في كم من آية على فائدة العلم والكتابة والقراءة، في مثل قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣) وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ٩) وقوله تعالى: ﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم: ١)

ز- المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير. وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد، وكذلك المحاجة والمجادلة للمعاندين، وهذا باب الترغيب والترهيب.

ح- الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول؛ إذ التصديق يتوقف على دلالة المعجزة بعد التحدي، والقرآن جمع كونه معجزة بلفظه ومتحدياً

٢٣- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٤١.
٢٤- المرجع السابق، مج١، ج١، ص٤١، ص٦٥-٦٨.

لأجله بمعناه.[٢٥] والعناية ببيان وجوه إعجاز القرآن مبعثها أصل كبير من أصول الإسلام وهو كونه المعجزة الكبرى للنبي -صلى الله عليه وسلم- وكونه المعجزة الباقية، وهو المعجزة التي تحدى بها الرسول -صلى الله عليه وسلم- معانديه تحدياً صريحاً.[٢٦]

هذه المقاصد تجعل من القرآن محوراً مركزياً في المعرفة، وفي العمل وفي التأسيس للمفاهيم، والقيم، والعبادات، والشعائر، والاجتماع، والعمران، وفي التبيان، وفي التهذيب، أي أنه شامل لكل أوجه الحياة والمعرفة.

كيف تستمد العلوم والمعارف من القرآن[٢٧]

إن الناظر في المقدمات التي افتتح بها ابن عاشور تفسيره يجد أن المقصد الأعلى للقرآن -والمتمثل في صلاح الإنسان- له أبعاد ثلاثة؛ هي البعد الفردي والبعد الجماعي والبعد العمراني. وهذه الأبعاد تنطوي بدورها على علوم مختلفة لتحقيق هذا المقصد الأعلى؛ ليس ذلك فحسب، بل إن المقاصد الأصلية الثمانية التي تتمحور حول المقصد الأعلى تنشئ علوما مختلفة تتعلق بالاعتقاد، والتشريع، والأخلاق والقيم، والمواعظ، والتاريخ، والسياسة العامة، والعلوم العقلية المختلفة.

ولهذا فابن عاشور يؤكد من جهة أخرى على صلة مختلف العلوم بالقرآن الكريم. ذلك أن القرآن الكريم ليس كتابا للعلوم بالمعنى الأكاديمي، وإنما القرآن

٢٥- المرجع السابق، ج١، ص٤٠-٤١.

٢٦- المرجع السابق، مج١، ج١، ص١٠٢.

٢٧- ذكرنا للقرآن ومرجعيته وتشكيله للتصورات واستمداد المعارف منه لا يعني معرفيا ومنهجيا استبعاد السنة كما يتبادر إلى ذهن من لا ينظر إلى القرآن بوصفه المصدر الأعلى وانطواء السنة الصحيحة تحته وتبعيتها له في كليتها، ذلك أن ما من أمر أتت به السنة في تفاصيلها إلا وله أصل عام في القرآن. ولعل أهم ما يمكن الاستناد إليه هنا هو أن اتباع النبي -صلى الله عليه وسلم- فيما ثبتت صحته عنه مأمور به من القرآن ذاته. فلا تستبعد السنة الصحيحة أبدا في وعينا وفي رؤيتنا وفي منهجنا لتناول القرآن الكريم ومرجعته.

والقضائية وغيرها، فهي لا تخرج عن كلياتها ومقاصدها الثابتة، وهذه الكليات العامة والأهداف الرئيسة للتشريع حاكمة للفروع وليست محكومة بها، ويسير الاجتهاد الفقهي في فلكها ولا تخضع لأفلاك المجتهدين أو الفقهاء.[٣٠]

والمقاصد العامة للتشريع حسب ابن عاشور هي «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظاتها، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[٣١]:

هذا عن ماهية المقاصد العامة، ولكن هذه المقاصد تتجه إلى تحقيق مقصد عام أشار إليه الشاطبي من قبل إشارة جزئية، ثم ركز عليه ابن عاشور كثيراً؛ هذا المقصد العام هو الأمة في عمومها، والإنسان خصوصاً؛ يقول ابن عاشور: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا... أن المقصد العام من التشريع فيها حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان».[٣٢] وهذا التعريف في الحقيقة يشكل تحولاً مهما في التفكير الفقهي والاجتهادي، لأنه انتقل من التمركز على الفقه الجزئي والفردي إلى التوسع إلى الفقه الاجتماعي والانتباه إلى الشأن العام، وهذا من خلال التأكيد على مفهوم «الأمة» ومفهوم «نوع الإنسان» ومفهوم «الصلاح».

فإذا كان مفهوم «الأمة» يخرجنا من الدائرة الضيقة التي حصر فيها الفقه نفسه قرونا عديدة، فإن مفهوم «الإنسان» ارتفاع في مستوى الخطاب إلى مستوى مفهومي واسع هو الإنسان من حيث هو إنسان، وليس مفهوم «المكلف» الذي يوحي بانحسار

٣٠- القحطاني، مسفر بن علي. "الوعي المقاصدي وأثره في البنية الفكرية».
http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-7383.htm

٣١- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٨٣.

٣٢- المرجع السابق، ص٢٠٠.

ينظم علاقته بالعلوم في مستويات أربعة؛ فمنها ما هو مستمد مباشرة من القرآن كتاريخ الأنبياء والأمم وتهذيب الأخلاق والفقه والتشريع والاعتقاد والأصول والعربية والبلاغة، ومنها علوم تزيد المفسر علما كالحكمة والهيأة وخواص المخلوقات، ومنها علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق، ومنها علوم لا علاقة لها بالقرآن إما لبطلانها كالميثولوجيا، وإما لأنها لا تعين على خدمته.[٢٨]

ونفهم من هذا كله أن القرآن يشكل مرجعية للعلوم الدينية وغير الدينية. فالقرآن يقوم بدور مرجعي في هندسة بناء المعرفة، مما يجعلها ذات أصول مشتركة وتتجه إلى تحقيق أهداف متضافرة. ذلك أن التشظي المشهود في المعرفة في العالم الإسلامي والإشكالات المتعددة ناتجة عن استبعاد القرآن الكريم عن مسار الإنتاج المعرفي وعن هيمنته على إنتاج المعرفة.

ولذلك -وخاصة في مجال العلوم المرتبطة بالدين- أن يكون القرآن المصدر الأعلى ويكون معيار صواب الآراء والأفكار والمصدر الرئيس للقواعد الثابتة لجميع المعارف، وجميع مناشط الإنسان لتحقيق الهداية والاستخلاف، والناظم لمختلف أفرع المعرفة.

أخلاقية الرؤية الإسلامية من خلال مقولة المقاصد

يعدّ كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» بحق أهم نص في موضوع المقاصد أنتجه العقل المسلم في العصر الحديث كما وصفه الأستاذ الميساوي في معرض تقديمه للكتاب.[٢٩] وذلك أنه بنظره المقاصدي جعل من مقاصد الشريعة الرابط الجامع لكل فروع التشريع في جميع المناحي العبادية والعادية والاجتماعية

٢٨- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٤٥.

٢٩- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، عمّان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص١١ من مقدمة المحقق.

والقضائية وغيرها، فهي لا تخرج عن كلياتها ومقاصدها الثابتة، وهذه الكليات العامة والأهداف الرئيسة للتشريع حاكمة للفروع وليست محكومة بها، ويسير الاجتهاد الفقهي في فلكها ولا تخضع لأفلاك المجتهدين أو الفقهاء.[٣٠]

والمقاصد العامة للتشريع حسب ابن عاشور هي «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظاتها، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[٣١]:

هذا عن ماهية المقاصد العامة، ولكن هذه المقاصد تتجه إلى تحقيق مقصد عام أشار إليه الشاطبي من قبل إشارة جزئية، ثم ركز عليه ابن عاشور كثيراً؛ هذا المقصد العام هو الأمة في عمومها، والإنسان خصوصاً؛ يقول ابن عاشور: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا... أن المقصد العام من التشريع فيها حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان».[٣٢] وهذا التعريف في الحقيقة يشكل تحولاً مهما في التفكير الفقهي والاجتهادي، لأنه انتقل من التمركز على الفقه الجزئي والفردي إلى التوسع إلى الفقه الاجتماعي والانتباه إلى الشأن العام، وهذا من خلال التأكيد على مفهوم «الأمة» ومفهوم «نوع الإنسان» ومفهوم «الصلاح».

فإذا كان مفهوم «الأمة» يخرجنا من الدائرة الضيقة التي حصر فيها الفقه نفسه قرونا عديدة، فإن مفهوم «الإنسان» ارتفاع في مستوى الخطاب إلى مستوى مفهومي واسع هو الإنسان من حيث هو إنسان، وليس مفهوم «المكلف» الذي يوحي بانحسار

٣٠- القحطاني، مسفر بن علي. "الوعي المقاصدي وأثره في البنية الفكرية».
http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-7383.htm

٣١- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٨٣.

٣٢- المرجع السابق، ص٢٠٠.

المفهوم في الدائرة الفقهية. أما مفهوم «الصلاح» فهو نقل للتفكير الاجتهادي إلى مستوى الخطاب الأخلاقي؛ ذلك أن الصلاح بوصفه موضوعاً أخلاقياً يجعل من مقاصد الشريعة علماً أخلاقياً، وعليه فإن الهدف العام أو المقصد العام أو الغاية القصوى للدين والتشريع هي غاية أخلاقية تفضي إلى أن يحقق الإنسان الصلاح، أو بعبارة أخرى أن يكون الإنسان كائنا أخلاقيا؛ وهذا ما ذهب إليه الدكتور طه عبد الرحمن الذي يرى أن علم المقاصد، في حقيقته، علم الصلاح، إذ يجيب هذا العلم عن السؤال التالي: وهو كيف يكون الإنسان صالحا؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحاً؟ وهذا يرجع للاجتهاد الفقهي قيمته الأخلاقية، [٣٣] ويخرج النظر الفقهي والاجتهاد من تيه الجزئيات إلى اتساق الكليات ووحدة الغاية في تحقيق الصلاح، وعلى هذا يكون علم المقاصد علماً أخلاقيا موضوعه الصلاح الإنساني؛ لأن الرؤية المقاصدية عند ابن عاشور تقوم على تحقيق أمرين مهمين ومتلازمين:

أولهما: تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فاسدها، وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۖ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (البقرة: ٢٥٧) وفي قوله تعالى: ﴿ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (المائدة: ١٦)

أما ثانيهما: فتقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس، وهي الأحوال المعبر عنها بالمعروف في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ

٣٣- عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، مجلد٢٦، ع١٣، ٢٠٠٢م، ص٤-٦. انظر أيضاً:
- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م، ص١٢٣.

لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓۙ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ (الأعراف: ١٥٧)

إن القول بالمقاصد، قول بوجود كليات قيمية كبرى تشكل المحاور الأساس للشريعة الإسلامية، وتجعل منها غايات يسعى النظر الفقهي إلى الاحتكام إليها في سعيه الاجتهادي توجهه إلى غايات عليا، تحقق إنسانية الإنسان؛ هذه الغايات في جوهرها مجموعة قيم كلية عامة، وهذا بدوره يجعل من الشريعة قوانين ذات طابع أخلاقي، ويجعل من الرؤية الإسلامية رؤية أخلاقية تتغيا أخلقة الإنسان في دوائر وجود الفردية والجماعية والعمرانية الحضارية.

والذي يجعلنا نقول إن مقولة المقاصد بوصفها مقولة كلية من مقولات الفكر والتفكير الشرعي عند ابن عاشور أنها تؤسس لأخلاقية الرؤية الإسلامية، لأن القول بوجود مقاصد عامة للشريعة ينطوي على انطواء الشريعة على كليات كبرى وغايات قصوى تقوم عليها هذه الرؤية. وبالحديث عن ابن عاشور الذي جعل من مقاصد الشريعة العامة تدور حول محور صلاح الإنسان، فإنه بذلك جعلها مقاصد أخلاقية، بوصفها أعلى قيمة تحكم الإنسان في الرؤية الإسلامية، وذلك من جهتين؛ جهة أن الشريعة (الدين) ذاتها تصنع الخميرة الأخلاقية للمجتمع بتعبير مالك بن نبي، [٣٤] وجهة أن الصلاح مفهوم أخلاقي في أساسه، وأن أخص خصائص الإنسان أخلاقيته كما يذهب إلى ذلك طه عبد الرحمن. [٣٥]

٣٤- بن نبي، مالك. شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨١م، ص١٣. انظر أيضاً:
- بن نبي، مالك. ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٩٨٦م، ص٦٦.

٣٥- عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، ع١٠٣، السنة٢٦، ص٤٣. انظر أيضاً:
- عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١٣-٢٩.
- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق. ص١٢٢-١٢٣.

مركزية الإنسان في النظر الإسلامي من خلال مقصد الحرية

من اللافت للنظر أن ابن عاشور بتأليفه في مقاصد الشريعة لم يجد نفسه ملزما بالوقوف عند ما توصل إليه البحث المقاصدي قبله من تحديد لكليات الشريعة بخمس كليات (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، بل رأى أن البحث في التشريع يؤدي إلى اكتشاف مقاصد أخرى متشوف إلى تحقيقها. ومن بين المقاصد التي ذكرها في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» نجد «الفطرة»[٣٦] و«السماحة»[٣٧] و«المساواة»[٣٨] و«الحرية»[٣٩]

ومن تحليل تلك المقاصد نرى أن ابن عاشور تناولها بنفس جديد يقوم على النظر إليها على أنها تشكل شبكة مفاهيم مترابطة، تمثل الفطرة فيها وصف الشريعة الأعظم، كما تمثل السماحة أكبر مقاصدها، وتمثل المساواة لازمة منهجية لعموم الشريعة، في حين تمثل الحرية فرعا مهما للمساواة بين أفراد الأمة وأصلا من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.[٤٠]

وبالرغم من أن الفقهاء قد تناولوا الحرية من خلال إثباتهم للقاعدة الفقهية «الشارع متشوف للحرية»، فإن ابن عاشور ارتفع بها إلى مستوى تنظيري غير مسبوق؛ أولاً: من جهة جعلها مقصدا من مقاصد التشريع. وثانياً: من جهة سعة مفهوم الحرية ذاته. ذلك أنه قام باستقراء وتحليل لدلالة لفظ الحرية وأعطاه مضامين جديدة تتضمن ضد العبودية، كما تتضمن تمكن الشخص من التصرف في شؤونه كما يشاء دون معارض.[٤١]

٣٦- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٨٩

٣٧- المرجع السابق، ص١٩٦.

٣٨- المرجع السابق، ص٢٤١.

٣٩- المرجع السابق، ص٢٨٨

٤٠- المرجع السابق، ص٨٨.

٤١- المرجع السابق، ص٢٨٨.

ويذهب الأستاذ الريسوني إلى أن ابن عاشور خير من تناول هذه المسألة من علماء الإسلام في كتابيه (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) و(مقاصد الشريعة). ففي الكتاب الأول عدّ الحرية إحدى المصالح الأساسية والضرورية التي يقوم عليها المجتمع ويجب على ولاة الأمور تحقيقها وصيانتها. وبعد استعراضه لمفهوم الحرية الذي يتضمن معنيين هما: حرية الرقبة، وحرية التصرف، [٤٢] قال: «والحرية بكلا المعنيين وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير.»[٤٣]

وهذا التقييد أو - التحجير - للحرية لا ينبغي اللجوء إليه إلا عند الضرورة، ومن أجل دوافع ومصالح راجحة، يقول رحمه الله: «إن الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها (أي الحرية) نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحق أن تسام إلا بقيد يدفع به عن صاحبها ضر ثابت أو يُجلَب به نفع.»[٤٤] بل يؤكد أصالة الحرية وفطريتها في موضع آخر بقوله: «والحرية بهذا المعنى حق للبشر على الجملة؛ لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل فقد أكنَّ فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة.»[٤٥]

إن الاهتمام بمقصد الحرية عند ابن عاشور إذا فهم في سياقه الفكري والتاريخي لا يجد القارئ كبير عناء للانتباه إلى أهمية الإنسان في فكر ابن عاشور عموما وفكرة الحرية عنده بوجه خاص، وخاصة إذا علمنا أنه حدد مقصد الشارع -كما سبق تناوله- بصلاح الإنسان. فالإنسان فردا وجماعة يمثل محور اهتمام

٤٢- الريسوني، أحمد. "الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها":
www.raissouni.org/Docs/155200711501AM.doc

٤٣- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص١٦٢.

٤٤- المرجع السابق، ص١٦٣.

٤٥- المرجع السابق، ص١٦٩. انظر أيضاً:

- الريسوني، الحرية في الإسلام، مرجع سابق.

ابن عاشور، كما يمثل تحولا مهما في التفكير الفقهي والفكر الإصلاحي عموما، وانتقالا في تناول القضايا الشرعية من المرتكز الكلامي إلى الطابع العملي الذي ينشغل بإصلاح حال الإنسان.

وكأن ابن عاشور يقول لنا إن الخطاب الحداثي أفلح في تغيير وضع الإنسان الغربي؛ لأنه استرجع مركزية الإنسان بعد أن همشه الفكر اللاهوتي الكنسي في القرون الوسطى، وحري بنا أن نمركزه أيضا ونخرجه من الجدل الكلامي إلى الإعمال المقاصدي، والرؤية الاستخلافية التي تجعل الإنسان خليفة في الأرض منوط به تحقيق العمران وتحمل الأمانة.

غير أن مركزة الانسان في الخطاب الحداثي الغربي انتهى به مجردا عن إنسانيته؛ لأن الخطاب الحداثي صاغ تصوراً عن الانسان وأبعده عن المرجعية الفكرية والأخلاقية وجرده من بعد السماء واختزله في بعد واحد هو البعد المادي الاستهلاكي. أي أنه ليس في الإنسان إلا بعد واحد، وهو البُعْدُ المادي المجرَّد من القيم الأخلاقية والجمالية والروحية، تسيطر عليه العقلانية المادية وتطبّق عليه معايير العلوم الطبيعية والرياضية الكمّية.[٤٦]

فأن نعيد للإنسان مركزيته في الرؤية الإسلامية لا يعني أن نتخذ من النموذج الحداثي قدوة في استعادة الإنسان لإنسانيته؛ لأنها تكون إنسانية مختزلة في بعد واحد، تجعله تائها من غير تكامل، بل مركزية الإنسان عند ابن عاشور - كما يفهم من مجموع تأليفاته- هو كما قلنا إخراجه من الجدل الكلامي إلى الإعمال المقاصدي الذي يجعل العناية بالإنسان من مقاصد الشارع الحكيم، ومن غايات الدين، كما أن الرؤية الاستخلافية التي أسس لها القرآن الكريم تجعل الإنسان خليفة في الأرض منوط به تحقيق العمران وتحمل الأمانة. وهذا يؤكد على أن

٤٦- انظر: المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، دمشق: دار الفكر.

مركزية الإنسان في النظر الإسلامي مرتبطة بقيم الدين ومقاصده، محققة لمقاصد الشارع من خلق الإنسان في أن يكون خليفة في الأرض يحقق العبادة ويعمر الأرض[٤٧].

ولهذا فالحرية في مفهوم ابن عاشور لا تطرح بمعناها المتافيزيقي كما طرحها المتكلمون في مقابل الجبرية؛ أي في صلة العبد بالله، وإنما طرحها بمعانيها الاجتماعية والفكرية والسياسية والثقافية. وهذا في الحقيقة تحول مهم جدا في الفكر والاجتهاد يحسب لابن عاشور، الذي عمل على استعادة خاصية مهمة في الفكر الإسلامي وهي «التوسل بالنظر إلى العمل».

فالحرية عند ابن عاشور تتناول إبطال أسباب الاسترقاق، وحرية الاعتقادات، وحرية الأقوال، وحرية الأعمال، بل عد ابن عاشور الاعتداء على الحرية نوعا من أكبر أنواع الظلم؛[٤٨] لأن الحرية أمر فطري وأصل أصيل في الاجتماع الإنساني، فهي «حلية الإنسان، وزينة المدنية، فبها تنمى القوى وتنطلق المواهب، وبصونها تنبت الفضائل والشجاعة والنصيحة بصراحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار، وتورق أفنان العلوم.»[٤٩]

بل الحرية أمر غريزي في الناس؛ لأنها «خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحق أن تسام بقيد إلا قيداً يدفع به عن صاحبها ضر ثابت أو يجلب به نفع.»[٥٠] كما أنها فطرية في الإنسان، وهي «بهذا المعنى حق للبشر على الجملة؛ لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه

٤٧- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٣م، ص ٦١ وما بعدها.

٤٨- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٩٠-٢٩٥.

٤٩- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص١٧٠.

٥٠- المرجع السابق، ص١٦٣.

القدرة على العمل فقد أكنَّ فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة.»[٥١]

ويبدو ابن عاشور واعياً بالنقاش حول الحرية الذي كان دائرا بين مختلف المدارس الفكرية الغربية، في شأن مصدرها الطبيعي أو العقلي، وفي شأن مجالها.[٥٢] بل يرى أن الحرية أمر فطري ولكن «التحجير» طرأ عليها.[٥٣] وعندما يجعل ابن عاشور الحرية مقصدا شرعيا وأمرا فطريا في الإنسان، فكأنه وهو ينظِّر لمفهوم الحرية يقوم بحوار غير معلن مع فكر الحداثة الذي يدعي مركزية الإنسان، فكذلك الرؤية الإسلامية أيضا تمركز الإنسان من خلال مقصد الحرية، ولكن الإنسان الذي يمتد نظره وأفقه إلى السماء ليستمر وجوده مكرما مستخلفا، وليس الإنسان الذي يمركز نفسه من خلال ادعاء موت الإله وانتهاء اللاهوت ليصل إلى موت الإنسان نفسه بفقدانه المعنى في وجوده، وانمحاء تميزه من خلال اختصار وجوده في بعد واحد هو البعد المادي، ووقوعه في قبضة صيرورة الطبيعة والمادة.[٥٤]

فالإنسان مهم جدا ومحوري في الرؤية الإسلامية، وصلاحه مدار مقاصد الشريعة، ومن أهم مقاصده حريته في مختلف أبعادها؛ لأن الإنسان ليس وجودا ماديا فقط كما تذهب إلى ذلك بعض المدارس الفلسفية، ولا وجودا مختزلاً، ووجوده أيضا ليس نقيضا للوجود الإلهي حتى يحدث بينه وبين الله تعارض أو تضاد.

إن مقصد الحرية بالطرح الذي قدمه العلامة ابن عاشور -رحمه الله- يجعل

٥١- المرجع السابق، ص١٦٩.
٥٢- المرجع السابق، ص١٧٠.
٥٣- المرجع السابق، ص١٦٢.
٥٤- المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م، الإعادة الثانية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص٣١.

من الإنسان إنساناً ذا طبيعة متجاوزة للمادة، وغير خاضع لقوانينها، بل ذا طبيعة خاصة مرتبطة بإنسانيته، وهو يعبر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة من بينها نشاطه الحضاري. كما أنه كائن صاحب إرادة حرة على الرغم من الحدود الطبيعية والتاريخية التي تحده. والحرية قائمة في نسيج الوجود البشري ذاته «أمر فطري»، فإن الإنسان له تاريخ يروي تجاوزه لذاته (وتعثره وفشله في محاولاته). فالتاريخ تعبير عن إثبات الإنسان لحريته وفعله في الزمان والمكان.[٥٥]

ولعل تاريخ الإنسان هو تاريخ الوعي بحريته وبحدود تلك الحرية، منذ أن خلق الله آدم واستخلفه واستأمنه وأمره بعمارة الأرض، فهو تارة يفشل في التحقق بحريته وبحدودها كما يقول المسيري في القول السابق ذكره، وتارة يفلح في التحقق بها. وبقدر وعيه بحدود تلك الحرية فإنه يصوغ تاريخه ويحقق مشروعه العمراني. وهذا ما يشير إليه ابن عاشور بقوله: «وقد دخل التحجير في بني البشر في حريته من أول وجوده، إذ أذن الله لآدم وزوجه -حين خلقا وأسكنا الجنة- الانتفاع بما في الجنة، إلا شجرة من أشجارها. قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (البقرة: ٣٥) ثم لم يزل يدخل عليه التحجير في استعمال حريته بما شرع له من الشرائع والتعاليم المراعى فيها صلاح حاله في ذاته، ومع معاشريه، بتمييز حقوق الجميع ومراعاة إيفاء كل بحقه.»[٥٦]

وإذا كانت الحرية صفة فطرية من صميم خلقة الإنسان ومن صميم مؤهلاته الأولية، فمن الطبيعي أن يجعل الإسلام -وهو دين الفطرة- هذه الحقيقة أساسا مرجعيا في تشريعاته وأصوله التشريعية.[٥٧]

٥٥- المرجع السابق، ص١٢.

٥٦- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص١٦٢.

٥٧- الريسوني، الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها، مرجع سابق.

أهمية المجتمع (الأمة) من خلال إعادة الاعتبار للنظام الاجتماعي

أولاً: النقلة النوعية

إن الإضافة النوعية التي قدمها العلامة ابن عاشور إذا ما قورن بما قدمه الشاطبي وغيره من المقاصديين، هي إدخاله مفهوم الأمة بدل الفرد - أي البُعد الجماعي - بدلاً من الانحصار في عدّ المكلف الفرد عند النظر في التشريع. فهو يقرر أن علم مقاصد الشريعة علم يتناول الموضوعات العامة ذات الصبغة الجماعية، وأن الأحكام التي يأمل أن يؤسس قواعدها هي أحكام تتناول المجتمع والأمة والجامعة الإسلامية.[٥٨] وبعبارة أخرى، فإننا يمكننا القول إن التركيز على معيار «الأمة» بوصفها إطاراً عاماً لا على «النخبة»، من شأنه أن يحدث انقلابات نوعية في العمل الإصلاحي والتغييري في الأمة التي صودرت كثير من صلاحياتها في المشاركة بعد أن سحب المفهوم نفسه أو كاد من التداول والاستعمال.[٥٩]

وهذا ما أشار إليه عبد الحميد أبو سليمان في «أزمة العقل المسلم» من أنه بسبب من الفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية أن اشتغل رجال الفكر الإسلامي بالشؤون الخاصة، وما يتعلق بشؤون الأفراد من عبادات ومعاملات، دون كثير التفات إلى شؤون السياسة والحكم ومؤسسات المجتمع وذاتيته الجماعية والعامة... وعلينا اليوم أن ننمي تلك المنهجية (الأصولية)، ونطورها ليمتد أقرها وعطاؤها على أساس من الحاجة المعاصرة إلى مختلف مجالات الحياة والمعرفة، وليس فقط الوقوف بها عند دائرة الأحكام في مجالات الحياة الفردية في الغالب الأعم، وبذلك يحتفظ الفكر الإسلامي بشموليته وأصالته واجتهاده وتكامل مصادره وعلومه.[٦٠]

٥٨- أدهمي، رياض. "بعد الأمة في الخطاب المقاصدي عند الإمام ابن عاشور"، مجلة الرشاد، ع ٥، السنة ٢، شعبان ١٤١٨هـ/ ديسمبر ١٩٩٧م.

٥٩- شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص١٢.

٦٠- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص٧٤-٧٥.

فالفصام الذي وقع بين القيادتين في الأمة في تاريخها المبكر، أدى إلى انحصار الشأن العام وتضخم الشأن الخاص، ومراعاة لهذا الشأن الخاص نشأت علوم ومنهجيات تجتهد في الاستمداد من الوحي، لتحكم به الشأن الخاص والفردي، في حين بقي الشأن العام تابعا في أحسن أحواله للشأن الخاص. وهذا ربما أدى إلى مخاطر معرفية ومنهجية وعملية؛ إذ إن «المنطق الفردي في التفكير طال حتى مناهج الاستمداد من نصوص الوحي نفسها، فلا يكاد ينظر فيها إلا بوصفها تشريعات للفرد وحالاته الخاصة وأحكاماً مباشرة في ذلك، مع إغفال كبير للتأسيس والتنظير الجماعي الاجتماعي ومقاصده والتعليل المرافق له وما إلى ذلك». [٦١]

ولهذا يعدّ ما قام به ابن عاشور نقلة نوعية وإضافة مهمة واستعادة للكلي والعام في التفكير بدل الاقتصار على الجزئي والخاص، كما هو شأن معظم المنظومة الفقهية الموروثة. فابن عاشور يرى أن مقصد الشريعة العام هو إصلاح الاعتقاد. كما أنها تقصد تنظيم أحوال الناس في حياتهم الاجتماعية، فيقول: «قد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل كما قد يتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية». [٦٢]

فالمجتمع أو الشأن الاجتماعي أمر بالغ الأهمية في الرؤية المقاصدية لابن عاشور، ولذلك نجد الانشغال بالأمر العام، وفقه الشأن العام، والتأكيد على الأمة والمجتمع والاجتماع والعمران مبثوثة في فكره الإصلاحي. ولا يقف الأمر هنا فقط، بل إنه خصص أحد كتبه للنظام الاجتماعي، وأسماه «أصول النظام الاجتماعي». ففي مستهل كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» يؤكد ابن عاشور

٦١- شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص١٣.
٦٢- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص٦٣.

على محورية الأمة والجماعة في تفكيره، وفي بحثه التشريعي المقاصدي، ويقرر أن «مصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أني أريد به ما هو قانون للأمة ولا أريد به مطلق الشيء المشروع فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي».[٦٣]

فمقاصد الشريعة علم يتناول الهم العام والمسائل العامة ذات الصبغة الجماعية، وأن الأحكام التي يأمل أن يؤسس قواعدها هي أحكام تتناول المجتمع والأمة والجامعة الإسلامية. ذلك أن أحكام العبادات حري بها أن «تسمى بالديانة»، أما مقاصد الشريعة فإنها تتمحور حول الشأن الاجتماعي، فقد اصطلح على تسميتها باسم «نظام المجتمع الإسلامي»، و «قد خصصتها بتأليف سميته أصول نظام المجتمع في الإسلام».[٦٤]

ثانياً: النظام الاجتماعي

إن هذا الكتاب (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) الذي يتأسس على رؤية مقاصدية اجتماعية عمرانية سننية، حاول فيها ابن عاشور أن يؤسس للبعد الاجتماعي للتشريع، ويجعل من مقاصده حفظ النظام العام وتحقيق الصلاح الفردي والجماعي، وذلك وفق أصول واضحة.

هذه الأصول التي غفل عنها «الجيل الجديد» الذي تعلق بالتقليد فلم يفقه أصول دينه، و «ما مهده لهم الدين القويم من أسباب الرقي وانتشار العمران»[٦٥] مما جعلهم لا يبحثون عن الإسلام بما يتجاوز تعرف عقيدته أو تفاريع أحكامه الخاصة بذات المكلف أو بمعاملاته أو عن تاريخ تطوره. مما يجعلهم على غير قدرة في مواجهة غيرهم من غير المسلمين أو المترددين في فائدة التدين أو يخالون

٦٣- المرجع السابق، ص١٢٤.

٦٤- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٢٤. والكتاب المشار إليه هو الذي سبق ذكره ونشر باسم أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

٦٥- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص٥.

الإسلام كما يخالون نحلاً وأديان أخرى. ولذلك سعى إلى تأليفه لبيان قدرة الإسلام على تأسيس المدنية الصالحة.[٦٦]

إن هذه الأصول التي تجعل من الإسلام دينا للتمدن والتحضر تخرج الحديث عن الدين من الجدل العقيم حول صلاحه أو عدم صلاحه، وتخرجه من الجدل الكلامي والفلسفي النظري إلى محاولة صياغة أصول للفرد والمجتمع، تصلح لتأسيس العمران الإسلامي على أسس شرعية، بل وتوجه النظر إلى أن الدين ذاته من مقاصده عمران العالم وتأسيس التحضر، وهذا لم يُسبق إليه الإسلام أبدا.

إن القسمين الكبيرين لكتاب «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» يعطيان أصولاً وقواعد غاية في الدقة لتأسيس نظام اجتماعي إسلامي متمدن (متحضر)؛ فأول القسمين يتناول أصول إصلاح نظام الفرد، ويتمثل في إصلاح الاعتقاد والتفكير والعمل وإصلاح المرأة والتعليم،[٦٧] وثانيهما أصول الإصلاح الاجتماعي وتتمثل في إيجاد الجامعة الإسلامية وتكوين جماعة المسلمين وتأسيس رابطة الأخوة الإسلامية، كما تشمل أصول سياسة الأمة وما ينبغي على الحكام توفيره للأمة.[٦٨]

أولوية البناء على التكديس من خلال إعادة إصلاح نظام التعليم

بنظره الثاقب أدرك ابن عاشور أن إصلاح التعليم مدخل لازم لإصلاح المجتمع وإصلاح الأمة، فبالتعليم نستطيع أن نصلح عالمنا الفكري، ونعيد تأسيس بنيان حضارتنا على أساس متين، كما تأسست عليه في دورتها الأولى على أيدي الجيل الأول من الصحابة والتابعين والسلف الصالح من القرون الثلاثة الأولى. ولذلك فإنه بادر بتقديم رؤيته عن التعليم ووضعه وصلته بوضع الأمة، فرأى

٦٦- المرجع السابق، ص٥-٧.
٦٧- المرجع السابق، ص٤٥-١٠٢.
٦٨- المرجع السابق، ص١٠٣-٢٣٦.

أن التعليم في حاجة إلى إصلاح. وخاصة وهو المجرب العارف بشئونه وذلك لمزاولته له «معلما ومتعلما.»[٦٩] وفي سبيل إصلاح نظام التعليم فإنه ألف كتاب «أليس الصبح بقريب» بعد أن تجمعت لديه من الأفكار ومن التجارب التعليمية ما يؤهله لاقتراح برنامج إصلاحي وفق رؤية تتفق مع منظوره الإصلاحي القائم على استعادة العلم والعلماء لدورهم الفكري والاجتماعي.

ففي رأيه أن التعليم لا يهدف إلى مجرد التعليم، بل له غايات «دنيوية» و«أخروية»، ووراء هاتين الغايتين «غاية هي أسمى وأعظم مما يبدو منها وهي إنتاج قادة للأمة في دينها ودنياها.»[٧٠] فالتعليم «الصحيح إذن يرمي إلى إنشاء أرقى أصناف الناس من كل من تمرس بالأشغال والأعمال، أو رزق المواهب الحسنة ورغب في سلوك خير السبل وشغف بالمعرفة وامتاز بحب الواجب والتعقل.»[٧١] وهذا لا يكون إلا من خلال «المنهج»؛ لأنه يمنع المتعلم من الدخول في «مسالك قليلة الجدوى توقع التلامذة في خطل أو فشل»، أو الوقوع في آفة «تكديس»[٧٢] المعلومات من خلال الاهتمام بالكم والغفلة عن النوع، وهي «طريقة منحرفة المزاج عن الإنتاج»[٧٣] أي إنتاج الإنسان القويم صاحب الفكر المنهج. ولا يكون ذلك إلا بإصلاح التعليم العام، وخاصة في أطواره الأولى؛ أي من الابتدائي إلى الثانوي. فهذا «النوع الذي يقضى بإصلاحه قضاء باتا لا هوادة فيه ولا إرجاء، فإن خطأ التعليم العام خطر عظيم على الأمة أشد من خطر الجهالة.»[٧٤] كما يكون إصلاحه في مختلف حقول المعرفة، ذلك أن همة ابن عاشور وتطلعاته الإصلاحية

٦٩- ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، "التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية". تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص٥.

٧٠- المرجع السابق، ص٨.

٧١- المرجع السابق، ص٩.

٧٢- هذه الفكرة أشار إليها مالك بن نبي في كتابة مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. انظر:
- بن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م، ص٧٠.

٧٣- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص١٠.

٧٤- المرجع السابق، ص١٠.

-وخاصة في المجال الفكري والعلمي- لم تكن قاصرة على فرع دون آخر من فروع المعرفة الإسلامية، وإنما كانت رؤيته الإصلاحية شاملة لكل العلوم.[٧٥]

فإصلاح التعليم من وجهة نظر ابن عاشور الإصلاحية ليس ترقيعا ولا تلفيقا، بل يتم وفق رؤية ومنهج. رؤية تنطلق من الإسلام بوصفه «دينا وتثقيفا وتمدينا وتنويرا للبصائر»[٧٦] انفرد عن غيره من الأديان بالتنويه بالعلم والأمر به، شامل لمختلف جوانب الحياة. ومنهج يقوم على وعي تاريخي ينظر في كيفية نشأة العلوم في الحضارة الإسلامية، وكيف تطورت، ثم كيف وصلت إلى حالة من التقليد والجمود خرجت بها عن أداء دورها الرسالي والحضاري.

ولهذا يرى ابن عاشور أن المشروع الإصلاحي الذي يعمل له يشمل جوانب العلية التعليمية بأكملها؛ نظام التعليم، ودرجاته، ومواده، والكتب المعتمدة في التدريس، والمدرسين من حيث تأهيلهم ومدى مناسبتهم لدرجات التعليم ومستويات الدارسين، وتدرج المعارف التي تدرّس وتراتبها.[٧٧]

غير أن الرؤية والمنهج اللذين انطلق منهما ابن عاشور جعلاه يولي اهتماما بالغا بالجانب التاريخي؛ أي بالتبدلات التي وقعت في التعليم منذ بدأ العلم في الحضارة الإسلامية إلى العصر الحديث، وهو في ذلك يرسخ مبدأ الوعي بالتاريخ شرطا منهجيا لعمله الإصلاحي. ولاشك أن ذلك يمنحه قدرة على تتبع مسارات التطور ومسارات الانحراف التي وقعت في التعليم، مما يجعله قادرا على تشخيص الداء ومحاولة صياغة العلاج.

وهذا بدوره وعي سنني مهم لا يدع العمل الإصلاحي حبيس النوايا

٧٥- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٥.
٧٦- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص١٧.
٧٧- المرجع السابق، ص١٥١ وما بعدها. انظر أيضا:
- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٨.

والتمنيات، وإنما يحوله إلى عمل دقيق يقوم على التشخيص أولاً، ثم وصف العلاج ثانياً. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن ابن عاشور يرحمه الله ينبهنا إلى أمر بالغ الأهمية، وهو صلة وضع التعليم بالوضع الحضاري للمسلمين؛ أي أن العلم بوصفه منتجاً حضارياً بمفهوم مالك بن نبي وأنه خاضع في رقيه وتقهقره إلى الوضع الحضاري للحضارة التي أنتجته. وفي هذا السياق فإنا نجد ابن عاشور يربط تأخر العلم في الحضارة الإسلامية بتأخر حال المسلمين عموما. حيث يقول: «وأيقنت أن لأسباب تأخر المسلمين عموما رابطة وثيقة بأسباب تأخر العلوم.»[٧٨]

ولعل هذا يمكننا من القول أن ابن عاشور حاول الالتفات إلى القضية ومعالجتها من منظور حضاري، ويعيد طرح السؤال «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم» وهو سؤال مركزي لدى رواد الحركة الإصلاحية ومدرسة التجديد الإسلامي، منذ الأفغاني مرورا بمحمد عبده وشكيب أرسلان وغيرهم، ولكن ابن عاشور طرحه في صيغة جواب بربطه «تأخر التعليم بتأخر المسلمين عموما». وهي رؤية خلدونية سننية ترى أن للتخلف والتحضر أسبابا.

إن هذه الرؤية السننية التي انتهجها ابن عاشور تؤكد أن العلم والتعليم عملية بنائية تبدأ بالنظر في أسباب تخلف العملية التعليمية، وتتجه إلى إعادة بنائها بناء منهجيا يستجيب لكل متطلباته، وتجعل من العلم ليس مجرد مكسب للتباهي أو التفاخر أو نيل الألقاب وتكديسها، بل تحوله إلى وسيلة لتغيير الواقع والأفكار.[٧٩]

وبعبارة أخرى يمكن القول إن ابن عاشور برؤيته المقاصدية (الخلدونية الشاطبية)، عمل على دراسة سيرورة وصيرورة العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية في أيام ازدهاره ونهايات تقهقره وتخلفه، مستخلصاً من ذلك خلاصات وعيه التاريخي بالمسألة، مضيفا إليها تجربته الخاصة في التعليم، مما دعاه

٧٨- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص١٧٥.
٧٩- المرجع السابق، ص١٧٥-١٧٦.

إلى محاولة صياغة نظرية تعليمية، تستوعب مختلف العلوم والبرامج التعليمية، وأطراف العملية التعليمية، وهياكل التعليم ومراحله، ومستوياته من أجل تغيير الأفكار والواقع الإسلامي المتخلف الذي عاشه، وهو بهذا يحول العلم والتعليم إلى فعل قصدي (واع) ومقاصدي (غائي). ولهذا فإن العمل الذي قام به ابن عاشور في مجال إصلاح التعليم يعد بحق جهدا منهجيا لبناء العقل المقاصدي الغائي التعليلي القادر على إدراك مقاصد الشارع الحكيم وربط ذلك بسنن الكون، وقوانين الخلق، وغايات الوجود.[٨٠]

٨٠- الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص٥. من مقدمة الشيخ طه جابر العلواني.

خاتمة

ومما يمكن أن نستخلصه مما سبق أن تلك المقولات الفكرية الكبرى التي تميز بها فكر العلامة ابن عاشور -عليه رحمة الله- تمثل إضافة نوعية معرفياً ومنهجياً وعملياً، لرصيد العمل التجديدي الإسلامي الحديث والمعاصر.

وعلى الفكر الإسلامي إعمالها؛ لأنها توفر رؤية مقتدرة على النظر الكلي، كما توفر إضافات تأصيلية مهمة للمعرفة الإسلامية؛ خاصة الأصولية والفقهية منها، وتساعد على توفير أدوات منهجية لمواجهة تحديات الواقع في التنظير والعمل.

وما يمكن استخلاصه أيضا، هو ذلك الحوار غير المعلن الذي يتضمنه فكر ابن عاشور مع فكر الحداثة الذي يدعي مركزية الإنسان، حيث توصلت الورقة إلى أن ابن عاشور كان بنظرته المقاصدية (الكلية السننية) تنبه إلى أن الرؤية الإسلامية أيضا تمركز الإنسان في مشروع الاستخلاف من خلال مقصد الحرية، ولكن الإنسان الذي يمتد نظره وأفقه إلى السماء ليستمر وجوده مكرما مستخلفا، وليس الإنسان الذي يمركز نفسه من خلال ادعاء موت الإله وانتهاء اللاهوت ليصل إلى موت الإنسان نفسه بفقدانه المعنى في وجوده، وانمحاء تميزه من خلال اختصار وجوده في بعد واحد يأكل كما تأكل الأنعام.

ونختم محاولتنا البحثية هذه بالقول إن فكر ابن عاشور هو إعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي الذي فقد قدرته على الرؤية الكلية والتركيبية منذ «عصر ما بعد الموحدين»[٨١] بتعبير الأستاذ مالك بن نبي -يرحمه الله-.

٨١- بن نبي، مالك. "وجهة العالم الإسلامي". ترجمة: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦، ص ٥٣ وما بعدها.

قائمة المصادر والمراجع

ابن عاشور، محمد الطاهر.

١- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس- الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت.

٢- أليس الصبح بقريب، «التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية». تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٣- تفسير التحرير والتنوير، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

٤- مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، عمّان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

أبو سليمان، عبد الحميد.

٥- أزمة العقل المسلم، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

الحسني، إسماعيل.

٦- نظرية المقاصد عند الأمام محمد الطاهر بن عاشور، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

الريسوني، أحمد.

٧- «الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها»:

www.raissouni.org/Docs/155200711501AM.doc

أدهمي، رياض.

٨- «بعد الأمة في الخطاب المقاصدي عند الإمام ابن عاشور»، مجلة الرشاد، ع ٥، السنة٢، شعبان ١٤١٨هـ/ ديسمبر ١٩٩٧م.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى.

٩- الموافقات، بيروت: دار المعرفة، ج٢ / ص٨، ص٦٠ وما بعدها.

الغزالي، محمد.

١٠-كيف نتعامل مع القرآن، مدارسة أجراها: عمر عبيد حسنة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

القحطاني، مسفر بن علي.

١١-«الوعي المقاصدي وأثره في البنية الفكرية».

http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-7383.htm

المسيري، عبد الوهاب.

١٢-الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م، الإعادة الثانية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

النجار، عبد المجيد.

١٣-خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٣م.

بن نبي، مالك.

١٤- شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨١م.

١٥- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م.

١٦- ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٩٨٦م.

١٧- وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦م.

جعفر، هشام.

١٨- الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

عارف، نصر محمد.

١٩- قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ١٦، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٨٧م.

عبد الرحمن، طه.

٢٠- «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة»، مجلة المسلم المعاصر، مجلد٢٦، ع١٣، ٢٠٠٢م.

٢١- تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م.

٢٢- سؤال الأخلاق، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥م.

شبار، سعيد.

٢٣-الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.

الألباني، ناصر الدين.

٢٤-سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، د.ت.

Abstract

Ibn Ashur, in bringing back the Islamic thought of the theory of Whollism

Dr. Badran Bin Lahsan

This research aims at showing the contributions of the great, scholar, Ibn Ashur, in bringing back the Islamic thought of the theory of Whollism which includes the broad vision and the ability of building and judging according to God's laws while leaving the theory of partiality on the side .in order to reach this goal, this paper goes on analysing some of whollistic sayings and the grammatical approaches upon which the thought of Ibn Ashour's depends , as represented in the Qur'anic sources of knowledge, and follows :

- The production of knowledge.
- The production of ethical vision.
- The foundation of human freedom .
- The importance of society.
- The priority to the building of collectivity through reviewing the educational system.

UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI

COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

College of Islamic & Arabic Studies Magazine

An Academic Refereed Journal

44

Issue No. 44

E Mail iascm@emirates.net.ae

Website www.islamic-college.ae

Read In This Issue

Ibn Ashur, in bringing back the Islamic thought of the theory of Whollism

Imam Karmani's approach in his book: Evidence in the similarity of the Holy Qur'an

The Quranic Usage of the Littleness and Plentifulness Plurals

The Permutation Phenomenon in the Grammar of the Sentence and the Grammar of the Text

Techniques of narrative in the novel "Saraya Bint el-Goul" by Emile Habiby

A stop at grammar witness "in the question mark"

Semiotic Communication and the Construction of Idiomatic Expressions according to Language as it is in the ICDL as a Model

The translation of the meaning of "الظن" "Al dhan - supposition" in the Glorious Qur'an into English

م 2012/هـ1434