الفصل الثاني

موقع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في الفكر الإصلاحي الحديث

سليمان الشواشي(*)

مقدمة:

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

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

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

(1) رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، مصر: دار المنار، ط1، 1353هـ. مقدمة الجزء الأول التي أبان فيها كنه التجديد والإصلاح موضحاً أن المجددين يبعثون بحسب الحاجة إلى التجديد.

(2) أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح**، مصر: مكتبة النهضة المصرية، 1965م، ص26.

(3) المرجع السابق، ص176.

(4) المرجع السابق، ص121.

(5) رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، المقدمة.

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

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

أولاً: الحركة الإصلاحية التونسية

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

(6) احتلت بريطانيا (دلهي) سنة (1803) ثم تخلصت من الحكم المغولي نهائيا سنة (1857).

(7) ضريبة الرؤوس وتسمى (المجبى) وقدرها 36 ريالا يدفعها كل فرد بلغ سن الرشد، وهي في الواقع لا تختلف في شيء عن الجزية وربما ضريبة الجزية أخف؛ لأنها لا تفرض على فقير عاجز، وقد ضاعفها الصادق باي لتصبح 72 ريالا وكان هذا سبباً مباشراً لانتفاضة الشعب بزعامة علي بن غذاهم. انظر: ابن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1989م، 5ج، ص127.

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

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

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

(8) المرجع السابق، ج5، ص131.

(9) الخامس، محمد بيرم. **صفوة الاعتبار بمستودع الأمطار والاقطار**، مصر: الطبعة الإعلامية، 1302هـ، 2ج، ص34.

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

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

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

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

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

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

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

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

(15) سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

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

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

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

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

ابن عاشور، محمد الفاضل. **أركان النهضة الأدبية**، تونس: مكتبة النجاح، 1965م، ص21.

– القاسمي، فتحي. **بيرم الخامس حياته فكره الإصلاحي**، تونس: بيت الحكمة، 1990م.

(17) محمد بن عثمان بن محمد، السنوسي. (1267–1318هـ/ 1850– 1900م) ولد وتوفي بتونس، درس بجامع الزيتونة، وأخذ عن أشهر علمائه أمثال الشيخ محمود قبادو، وسالم بوحاجب، ومحمد بيرم الخامس، اشتهر بملكته الأدبية، تولى إدارة المطبعة الرسمية، وجريدة الرائد التونسي، وبذلك اختلط بأعلام النهضة الفكرية في تونس، وصار أحد عناصر المدرسة الإصلاحية بها، قاد حركة المعارضة لحكومة الاحتلال التي أقدمت على تغيير الأوضاع الدينية والثقافية والاقتصادية في البلاد، تركيزا للنفوذ الاستعماري، فكان نصيبه القمع والنفي، له مؤلفات عديدة منها: "الرحلة الحجازية"، "مسامرات الظريف"، "النازلة التونسية". انظر: مخلوف، محمد. **شجرة النور الزكية**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.، ص417. المقدمة في: السنوسي، محمد. **الرحلة الحجازية**، تحقيق: علي الشنوفي، الشركة التونسية للتوزيع، 1981م، ص11.

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

مخلوف، **شجرة النور الزكية**، مرجع سابق، ص394.

(19) ابن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية**، مرجع سابق، ص33.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

ثانياً: الحركة الإصلاحية التي قادها الأفغاني وعبده

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

(25) حدد ابن خلدون هدف الدولة السلطانية في قوله: "هو مراعاة مصالح السلطان في استقامة ملكه مع القهر والاستطالة". انظر:
- ابن خلدون، **المقدمة**، مصر: مطبعة مصطفى محمد، د.ت.، ص303.
- العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981م.

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

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

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

---

(26) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، (فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران)، ص286.

(27) عبد الرحمن، الكواكبي. **طبائع الاستبداد**، بيروت: دار النفائس، ط1، 1984م، ص27.

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

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

(29) المغربي، عبد القادر. **جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث**، مصر: دار المعارف، ط2، 1948م، ص75.

العلاقة القديمة، علاقة الانفصام بين الروح الفردي، والروح المطلق."[30]

وبناء على ذلك، فقد ركزت حركة الأفغاني وعبده، في دعوتها الإصلاحية، على مبدأين أساسين، هما الإصلاح الديني والإصلاح السياسي.

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

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

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

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

---

(30) حوراني، راتب. "هيجل والإسلام"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد62، 63، مارس/ أبريل 1989م، ص65.

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

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

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

(31) خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث**، بيروت: دار المكشوف، 1943م، ص268.
(32) الفريد، بلنت. **التاريخ السري لاحتلال انقلترا لمصر**، مصر: مطبعة البلاغ، د.ت.، ص115.

وفساده فساد لجميع المسلمين.[33] كما نصح محمد عبده في زيارته الثانية لتونس، وتعريجه على الجزائر، علماء هذين القطرين، بعدم الاشتغال بالسياسة، والانصراف إلى الإصلاح الديني، والاجتماعي، والنهوض الثقافي.[34]

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

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

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

(33) رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص425.

(34) المرجع السابق، ج1، ص813.

(35) شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب**، بيروت: دار النهار للنشر، 1973م، ص41.

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

(37) الفاسي، علال. **الحركات الاستقلالية بالمغرب العربي**، الرباط: مطبعة الرسالة، ط4، 1980م، ص133. وانظر أيضاً:
– الجابري، محمد عابد. **المغرب المعاصر**، الدار البيضاء: مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، 1988م، ص22.

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

إشارات صريحة، فيها تعبير عن إعجابهم بما حققه (عزيز مصر) من نهضة وتطور.

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

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

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

(39) ابن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية**، مرجع سابق، ص59.
(40) المرجع السابق، ص59.

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

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

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

---

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

(42) صدرت جريدة المنار أول الأمر أسبوعية سنة 1898م ثم صارت شهرية ابتداء من سنة 1919م، وقد كان مراسلوها في أول عهدها البشير صفر، والهادي السبعي، والشاذلي درغوث. انظر:
– الشنوفي، المنصف. "علائق رشيد رضا مع التونسيين"، **حوليات الجامعة التونسية**، عدد4، سنة 1967م، ص121.

(43) رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص784.

(44) المرجع السابق ج1، ص585.

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

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

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

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

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

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

ثالثاً: الشيوخ الذين أخذ عنهم ابن عاشور

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

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

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

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

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

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

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

(51) ابن عاشور، محمد الفاضل. **تراجم الأعلام**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1970م، ص148.

(52) ابن الخوجة، محمد الحبيب. **محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/ 2004م، ج1، ص137.

(53) محفوظ محمد. **تراجم المؤلفين التونسيين**، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1985م، ج2، ص77.

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

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

رابعاً: نماذج من آرائه

1. الدين ضرورة إنسانية

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

وهذا هو مقصد الأديان كلها، سواء منها ما كان إلهيا، أو ما كان وضعيا. ثم أفرد ابن عاشور الأديان السماوية ببيان محاسنها، وأن لها دوراً كبيراً في صلاح البشر أفرادا، وجماعات، لذلك لم تزل الأديان مصابيح هدى قال تعالى: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمۡ لَغَٰفِلِينَ ١٥٦ أَوۡ تَقُولُواْ لَوۡ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡكِتَٰبُ لَكُنَّآ أَهۡدَىٰ مِنۡهُمۡ﴾ [أنعام: 156-157]

فمراد الله في الأديان كلها، منذ النشأة إلى ختم الرسالة واحد، وهو حفظ نظام العالم، وصلاح أحوال أهله.(57) قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ

(54) المرجع السابق، ج2، ص78.

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

(56) المرجع السابق، ص8.

(57) المرجع السابق، ص10.

فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ [البقرة: 205] وقال على لسان بعض رسله: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ﴾ [هود: 88]

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

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

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

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

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

(61) المرجع السابق، ص103.

2. الإسلام حقائق لا أوهام

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

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

---

(62) جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1979م، ص171.

(63) أرنست، رينان: (1823–1892) كاتب ومؤرخ فرنسي درس اللغات الشرقية، ألقى محاضرة سنة 1883 تحت عنوان (الإسلام والعلم) سلب فيها الجنس العربي كل فضيلة واتهم فيها الإسلام بمعاداته للفلسفة والعلم وإعاقته للتطور. رد عليه الأفغاني بجريدة Débat. انظر:
– أمين، **زعماء الإصلاح**، مرجع سابق، ص89.

(64) غابريال، هانتو: مؤرخ ورجل سياسي فرنسي كتب عن الإسلام والعقائد السامية والأرية ادعى أن تقدم المسلمين مستحيل؛ لأن معتقدهم يحول دون ذلك. رد عليه محمد عبده رداً علمياً ومقنعاً. انظر:
– رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص799، ج2، ص400، ج3، ص337.

(65) فرح، أنطون: (1861–1922) مترجم وصحفي وكاتب مسرحي ولد بطرابلس الشام وهاجر إلى مصر حيث أسس مجلة (الجامعة) نزع إلى التفكير الحر متأثرا ببعض مفكري الغرب، دعا إلى إقصاء الدين عن الحياة، ألف كتاباً بعنوان ابن رشد فلسفته، ادعى فيه أن المسيحية كانت أكثر تسامحاً مع العلم من الإسلام وأن الإسلام أكثر اضطهاداً للعلم والفلسفة من النصرانية. ساءت علاقته بمحمد عبده ورشيد رضا بسبب هذه الأفكار. انظر:
– رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص805.
– حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (1798– 1939)**، تعريب: كريم عزقول، لبنان: دار النهار للنشر، ص303.

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

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

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

3. الإسلام خير الأديان

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

---

(66) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص29.

(67) المرجع السابق، ص29.

(68) ابن الخوجة، محمد الحبيب. **محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ج1، ص33.

فإنها مخلوطة بأوهام، وتخيلات، حالت دون إصلاح العالم.[69]

فلما ظهر الإسلام، أخذ ينتشل البشر من تلك الأوحال، لا سيّما وقد ميزه عن غيره من الأديان، بميزات أهلته بأن يقوم بدوره على أكمل وجه وهي:

- **العموم**

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

- **الشمول**

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

- **الإسلام دين الفطرة**

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

---

(69) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص13.

(70) لمزيد من التوسع في معرفة هاتين الخاصيتين (العموم، والشمول)، انظر:
- النجار، عبد المجيد. **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، تونس: مطبعة الجنوب، 1980م، ص34.

مجموع شريعة الإسلام.[71] ومعنى ذلك أن الإسلام دين الفطرة؛ أي أنه جار على ما فطر عليه البشر عقلا، ويقتضي أن جميع الأصول التي في الإسلام نابعة من الفطرة.[72] والحكمة من ذلك، أن الله تعالى لما أراد أن يكون الإسلام، دينا عاما لسائر البشر، دائما إلى انقضاء العالم، جعله مساوقاً للفطرة الإنسانية.[73]

- **الإسلام دين ودولة**

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

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

(71) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص 15، 16.
(72) المرجع السابق، ص19.
(73) المرجع السابق، ص20.
(74) المرجع السابق، ص19.
(75) مثل هذا التيار مجموعة من المفكرين المسيحيين الذين نـزحوا من الشام واستقروا بمصر مثل: شبلي شميل، وفرح أنطون، وجرجي زيدان، ويعقوب صروف، ونيقولا حداد.

بوحي، ولا باتصال روحاني، ولا بعصمة."[76]

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

4. الدعوة إلى إصلاح وضع المرأة

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

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

---

(76) ابن عاشور، محمد الطاهر. **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة: المطبعة السلفية، 1344هـ، ص7.

(77) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص11.

(78) المرجع السابق، ص96.

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

ولما جاء الإسلام، ألحق المرأة بالرجل في التكليف من اعتقاد، وعمل، وآداب، ومعاملات، قال تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل: 97] وأعلنت حقوق المرأة في الإسلام آية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: 228]

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

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

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

(79) المرجع السابق، ص98.

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

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

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

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

موقفه من تعدد الزوجات

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

---

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

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

(83) المرجع السابق، ص97.

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

(85) المرجع السابق، ج5، ص266.

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

أجابه: بأن الجواب عن هذا يقتضي عناصر ثلاثة:[86]

1. الاعتراف بحلِّيَّة التعدد بشروطه.
2. وجود المضرة من التعدد وإقامة الدليل على ذلك.
3. إن التعدد مباح، وأنه يجوز بصورة محققة لولي الأمر، أن يمنع الناس من فعل هذا المباح، لوجود مضرة فيه، والتاريخ الإسلامي حافل بأمثلة تدل على ذلك، تعاطاها الصحابة -رضوان الله عليهم-.

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

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

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

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

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

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

والإسلام أباح التعدد، وجعله رخصة بشروط مضيق فيها، ولم يكن التعدد واجبا دينيا، أو أمرا مرغوبا فيه."[88]

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

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

---

(88) المرجع السابق، ج4، ص35.

(89) ابن الخوجة، محمد الحبيب. **محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ج1، ص183.

(90) المرجع السابق، ج1، ص229.

(91) المرجع السابق، ج1، ص183.

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

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

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

(92) ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، مرجع سابق، ص7.

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

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

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

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

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

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

5. إن هناك عاملين أساسين، أثّرا في الفكر الإصلاحي لهذه المدرسة، تأثيراً إيجابياً، هما:

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

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

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

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

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

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

obeikan.com