

الفصل الرابع

أسئلة الإصلاح وأجوبة المقاصد في سلفية الطاهر ابن عاشور

عبد الرحمان العضاوي(*)

مقدمة:

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

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

abououajih08@yahoo.fr

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

أولاً: سلفية الطاهر بن عاشور وتمثل البنية الفكرية للسلفية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

التدبرية الاستنطاقية لكتاب الله تعالى، التي افتتحها الصحابة رضوان عليهم وبدأت تلاشى في القرون التابعة لهم. إن القرآن والسنة ليسا سلفا ماضيا إنهما نص حي متنام حاضر في الوجود التاريخي لجميع البشرية يدعوها للاجتهاد المستقبلي والتوبة الحضارية القائمة على الاعتبار والتبصر.

وتتشكل البنية الفكرية للسلفية من أربعة أركان وهي:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(4) والمراد بالظاهر هو المفهوم العربي المقرر في لسان العرب والجاري على المقاصد العربية. والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه الذي يشترط فيه الصحة على مقتضى الظاهر. قال الشاطبي: "وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار لله بالربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله". انظر:

- الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة، لبنان: دار المعرفة، ط2، 1395هـ/ 1975م، ج3، ص388.

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

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

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

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

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

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

عناصر المنهج المقاصدي عند ابن عاشور:

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

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

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

(7) المرجع السابق، ص 51.

(8) المرجع السابق، ص 146.

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

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

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

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

(9) المرجع السابق، ص 147.

(10) المرجع السابق، ص 20-21.

(11) المرجع السابق، ص 59.

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

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

منهج الإصلاح عند ابن عاشور:

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

(12) المرجع السابق، ص 53.

(13) المرجع السابق، ص 63.

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

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

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

(15) المرجع السابق، ص 45.

(16) المرجع السابق، ص 47.

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

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

(17) المرجع السابق، ص 48.

(18) المرجع السابق، ص 49.

(19) المرجع السابق، ص 51.

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

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

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

(20) المرجع السابق، ص 63.

(21) المرجع السابق، ص 64.

(22) المرجع السابق، ص 64.

(23) المرجع السابق، ص 65.

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

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

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

(24) المرجع السابق، ص 66.

(25) المرجع السابق، ص 68.

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

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

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

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

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

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

أولها: الخلاف في الاصطلاحات والصفات وتعديدها وكثرة الخلاف اللفظي.

وثانيها: الغلو في التنزيه وقد ظنوا به تعظيم الله تعالى بما لم يصف به نفسه، فمن ذلك قولهم بجواز إثابة العاصي وتعذيب المطيع وتكليف المحال.

وثالثها: قول ما لا يعقل واعتقاده، وعندهم أن ذلك من محاسن الإيمان وربما جعلوه من معنى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3] فمن ذلك قولهم: إن السمع يتعلق بالمبصرات، فهو بظاهره فاسد إلا أن يصرحوا بأنه كناية عن العلم، وأن الكلام بلا حرف مع أنه كلام، وأن رؤيتنا الله في الآخرة بالعين لكن بلا جهة ولا كيف، وكذلك تقريرهم في الكسب. وألزموا الناس بالتقليد في الدليل كما يقلدون في المدلول.

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

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

(27) المرجع السابق، ص 185.

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

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

(28) المرجع السابق، ص 16.

(29) المرجع السابق، ص 18.

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

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

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

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

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

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

(30) المرجع السابق، ص 104.

(31) المرجع السابق، ص 105.

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

السابع: عروه من ملاحظة المصالح الصحية.

الثامن: عدم تقارب التلاميذ الوافدين إلى التعليم.

التاسع: دروس التطوع غير المنضبطة في ملازمة التدريس.

العاشر: إلغاء المستحق واختيار من ليس بمستحق.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(33) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 5.

(34) المرجع السابق، ص 5.

(35) المرجع السابق، ص 6.

(36) المرجع السابق، ص 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

= ليس بقطعي في مسائل الأصول فقال: "فإن قيل تفعل أخبار الآحاد والأقيسة لا تلتفى إلا في أصول الفقه وليست قواطع. قلنا حظ الأصولي إبانة القواطع في وجوب العمل بها ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول يرتبط بالدليل" وهو اعتذار واه.. انظر: - ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 6. وقال في مناقشة له للشاطبي: "وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بباطل." انظر: - ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 7.

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

(42) المرجع السابق، ص 92-93.

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

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

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

(43) المرجع السابق، ص 96.

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

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

(44) المرجع السابق، ص 96.

(45) المرجع السابق، ص 97.

(46) المرجع السابق، ص 139.

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

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

(47) المرجع السابق، ص 141.

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

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

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

= 20/ 23 أبريل 1983م، ص7.

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

- بلقزيز، عبد الإله. أسئلة الفكر العربي المعاصر. السلسلة الشهرية المعرفة للجميع، العدد21، أكتوبر 2001م، ص20.

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

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

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

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

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

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

- ابن عاشور، الطاهر. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم. القاهرة: المطبعة السلفية، 1344هـ، ص25.

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

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

خاتمة:

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

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

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

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

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