الفصل الخامس

نقد مقصد الحرية في فكر محمد الطاهر ابن عاشور(*)

محمد همام(**)

مقدمة:

لم يكن الإسلام في عمقه إلا ثورة شاملة ضد الظلمة، وتحريرا لإرادة الإنسان وإخلاص العبودية لله الواحد الأحد. وليست الحرية المقصودة إباحة وحسب، بل وعي وإرادة وقصد خالص وهي مسؤولية وأمانة. فالحرية قدر الإنسان الذي ميزه عن بقية المخلوقات. والنضال من أجل الحرية ليس حقا، بل واجب يثاب على فعله ويعاقب على تركه، فالحقوق في الفكر الإسلامي ذات قدسية خاصة يمنع التلاعب بها. والحرية أمانة في عنق المؤمنين، وذات أبعاد إنسانية شاملة بعيدا عن الفوارق الطبقية أو النسبية أو العقدية.

ونظراً للتدافعات الفكرية والسياسية التي عاشها الفكر الإسلامي المعاصر؛ مما فرضه التحدي الغربي الفكري والسياسي، ومما زكاه مقلدوه من العلمانيين

(*) كل مقالات الشيخ بن عاشور المستعملة في هذا البحث تسلمتها من الدكتور محمد الطاهر الميساوي، أستاذ محاضر بالجامعة الاسلامية العالمية بماليزيا. فله خاص الشكر وعظيم التقدير

(**) دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية تخصص بلاغة وفلسفة، خريج جامعة القاضي عياض 2003م، عضو منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب. البريد الإلكتروني: houmam@maktoob.com

obeikan.com

في العالم الإسلامي، عرف خطاب الفكر الإسلامي المعاصر نقاشا مستفيضا حول مبحث الحرية؛ وانخرطت، إيجابياً، كل المدارس الفكرية الإسلامية المعاصرة في هذا النقاش، بما يبرز القيمة الكبرى للحرية في المنظومة الإسلامية. وإذا استثنينا التجارب المذهبية المغلقة والحرفية في الظاهرة الإسلامية ذات الحساسية الفكرية من الحرية، ومن كل ما يفجر طاقات الإنسان ويعزز قدراته ومناعته للتصدي للطغيان، استلاباً لفقه جغرافي وتاريخي تقليدي محدود الأفق، فإنَّ أغلب المدارس الفكرية الإسلامية، على اختلاف سياقاتها وآفاقها ومداخلها، قد تفاعلت إيجابياً مع النداء المتكرر لتجديد الفكر الإسلامي، وتعميق مبحث الحرية فيه، ونـزع كل الأقنعة عن الطاغوت، والاستبداد تحت دعاوى الطاعة والولاء والصبر.

وشكل المجهود المتفرد للإمام الشاطبي في (الموافقات) الإطار العام لمعالجة مبحث الحرية، كما شكلت أطروحة مقاصد الشريعة النظرية- الإطار للحقوق والحريات العامة من منظور إسلامي. فمقاصد الشريعة قدمت للفكر الإسلامي المعاصر أداة منهجية فعالة، وسلماً من القيم لتنظيم حياته الاجتماعية والسياسية على هدى من الرسالة الإسلامية. وتكاد جل المدارس الفكرية الإسلامية المعاصرة تتفق على أن الحرية هي الأصل والأساس للاعتقاد والفكر والعمل.

ولكن ما زال الفكر الإسلامي في حاجة إلى جهود كبيرة لتقديم الإسلام بوصفه منظومة مفتوحة للحريات، تستوعب انتظارات الإنسان وآفاقه للتحرر من كل جبروت. وعلى الحركات الإصلاحية أن تجعل من أولى أولوياتها ترسيخ فقه الحريات وتعميق وعي الإنسان بذاته وحقوقه ومواهبه، وسد المنافذ الفكرية والمنهجية أمام الطاغوت، لاستغلال الدين واستعباد الناس بمقولاته، مما يسيء في الأخير إلى منظومة الإسلام العظيم، عند إغراقها بنصوص تحث على طاعة الاستبداد والاستسلام له.

ويمثل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أحد الرموز الفكرية التي انفردت بالإلحاح الفكري على دور الحرية في تنمية الإنسان، وتحقيق رسالته الاستخلافية،

بل عدّها مقصداً من مقاصد الشريعة. ومع أن الشيخ لم يعمق البحث في الحرية بوصفها مبحثاً وجودياً وإنسانياً واجتماعياً، نظرا لثقل الثقافة التاريخية وملابساتها التي كان يحملها في ذهنه كفقيه تقليدي، فإنه كان بحق جريئاً في طرح الموضوع والإلحاح عليه. وعليه سنحاول الوقوف على مجهوده في ترسيخ مقصد الحرية، مع تسجيل ما نراه مناسبا من ملاحظات على مواقف الشيخ وتحليلاته. وما يحسب للشيخ بن عاشور قبل ذلك أنه جسد العالم المنفتح على المذاهب والاتجاهات المختلفة، مع محاولاته المضنية للتخلص من مثالية التاريخ وخيالاته. وظل حريصا على التوفيق بين ثقافته العصرية وموروثة الثقافي التاريخي، مما سبب له حرجا كبيرا واضطرابا تصوريا وفكريا في أكثر من مناسبة.

أولاً: البعد النقدي في فكر محمد الطاهر ابن عاشور

مثّل المجهود الفكري للطاهر ابن عاشور إحدى المحطات الأساسية في حركية الفكر الإسلامي. فقد حاول تجاوز النظر الفقهي الجزئي المشبع بالأدوات اللفظية والسياقات اللغوية المحدودة. كما حاول الانطلاق من محددات منهاجية ذات أفق حضاري شامل، وذات صياغة كلية جامعة، متجاوزا تطويل الشاطبي وخلطه بين مسائل كثيرة، مضيفا مقاصد جديدة "كالحرية" في خطوة اجتهادية غير مسبوقة في إطار علم جديد هو "علم المقاصد".

ومع أن مباحث الشاطبي كانت المادة الخام التي انطلق منها السؤال النهضوي لحركة الإصلاح في بداية القرن العشرين، فإن الحس النقدي الذي ميز الطاهر ابن عاشور جعله يدفع بالدرس المقاصدي إلى أبعد الحدود تفسيراً وتعليلاً واستدلالاً، مما أتاح للفكر الإسلامي عامة قدرات منهاجية إضافية، كما أتاح للخطاب الشرعي خاصة قدرات استيعابية أكبر للتاريخ وملابساته، من خلال توظيف المقاصد الشرعية للاستدلال على الأحكام. كما أكسب الحجاج الفقهي بعداً غائياً ومقاصدياً جديداً، وقدم أدوات منهجية فعالة تساعد على التقريب بين مدارك الفقهاء وتجميع منطلقاتهم النظرية في أطر كلية ضابطة ومتوافق عليها، بعيداً عن المقتضيات الجزئية للمذاهب الفقهية.

وجاءت اجتهادات ابن عاشور مستقلة في منحاها المنهجي، متجنبة نقل المجهودات السابقة أو اختصارها، بل متعرضة لها بالنقد والإضافة، خاصة مجهود الإمام الشاطبي؛ "ذلك أن جدل المتقدمين واستدلالهم وتعليلهم في مسائل العبادات وبعض مسائل الحلال والحرام غير مجدية للباحث عن أسرار التشريع في أحكام المعاملات."[1] ويحسب لابن عاشور أنه كان واعياً بدور التاريخ في تطور الشريعة؛ إذ بنظره لم تأت الشريعة لحمل الناس على لزوم حالة واحدة بعينها في حضارتهم وأحوالهم، مادامت أحوالهم داخلة تحت قسم المأذون فيه شرعاً. وانطلق في تصوره التطوري للشريعة من قول الرسول ﷺ: "أنتم أعلم بأمور دنياكم". ولم يزل المسلمون، بنظره، يتقلبون على أحوال لم يكونوا عليها في زمن النبوة ولم يروا في ذلك حرجا، إلا أفرادا شذوا منهم، وذكر منهم أبا ذر الغفاري.[2] ولا يخفى على الناظر في نصوص ابن عاشور حسه النقدي وقدرته على المساجلة، ورصد عيوب التأليف السابقة مع التعبير عن مواقفه الفكرية، بحرية واستقلالية إلى حد الاعتداد بقدراته الاجتهادية؛ فالشيخ عالم ناقد بامتياز.[3]

ثانياً: الفطرة مدخل إلى الحرية

عدّ ابن عاشور الفطرة أصلا كليا تنبني عليه جملة من المقاصد الشرعية سواء كانت خاصة أو عامة. والحرية والمساواة من أبرز المقاصد العامة التي تنبني على وصف الفطرة. ويؤكد ابن عاشور بدءاً أن الإسلام لم يدع إلى الحرية على الإطلاق أو على الإجمال؛ لأن هناك حدوداً دقيقة بعضها محمود نافع وبعضها ضار مذموم. والحرية بنظره أكبر ما تهش لسماعه الآذان، إلا أن مفهومها يعرف

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص7. وانظر أيضاً:
- ابن عاشور، محمد الطاهر. "نقده للقصاص من المفسرين ومروجي الخرافات بين الناس"، **مجلة الزيتونة**، المجلد2، العدد1، شعبان 1315/ 1937.
- نقده للشاطبي في: ابن عاشور، محمد الطاهر. "بيان وتأصيل لحكم البدعة والمنكر"، **مجلة الهداية الإسلامية**، المجلد8، الجزءان الحادي عشر والثاني عشر، جمادى الأولى 1355هـ.

(2) ابن عاشور، **بيان وتأصيل لحكم البدعة والمنكر**، مرجع سابق.

(3) انظر المزيد من مزاياه النقدية في: الطباع، إياد خالد. **محمد الطاهر ابن عاشور، علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه**، دمشق: دار العلم، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص102-104.

تسيباً كبيراً؛ ذلك أن مستعمليه يحملونه على محامل ذاتية ضيقة؛ فالوقح يحسب الوقاحة حرية، والجريء يجد من ذلك مبرراً لجرأته، والثائر يستعمل الحرية أداة مسوغة لفعله، والمفتون في اعتقاده يدعي حرية العقيدة.[4] والحرية عند ابن عاشور في المحصلة الأخيرة هي "السلامة من الاستسلام إلى الآخر بقدر ما تسمح به الشريعة والأخلاق الفاضلة."[5]

وفي الثقافة العربية جعلوا الحرية ضد الرق؛ وألصقوا الصفات النفسية السلبية بالعبيد: أي فاقدي الحرية، وجعلوا الفضائل من سمات الأحرار. وقدم ابن عاشور أمثلة نموذجية على قيمة الحرية من خلال الثقافة والتاريخ العربيين، مستشهداً بأشعار دالة في الموضوع، كقصة عنترة بن شداد مع أبيه، وقولته المشهورة "كر وأنت حر"، مادام الشعر ديوان العرب، وابن عاشور صاحب ثقافة شعرية وأدبية واسعة جداً.

والحرية عند ابن عاشور في مستوى آخر وصف فطري في البشر، قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30] ومادامت الحرية من أصل الفطرة فهي شعبة من شعب الإيمان. وينطلق ابن عاشور من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: 157] ينطلق من هذه الآية للحديث عن الحرية بوصفها أصلاً من أصول الإسلام؛ فالأسر والأغلال هي التكاليف الشاقة، والقيود التي كانت تلغي حريتهم مما يفرضه السدنة والقادة على عموم الناس.

لقد كان الإنسان حرا على الفطرة إلى أن أتى عليه حين من الدهر والتاريخ فتراكمت وسائل الضغط قسوة وتسلطا، فبدأ القوي يسخّر الضعيف، والبسيط يذهب ضحية المحتال، دعم هذا الأمر إيديولوجيا مضللة من أساطير الوثنية والشرك والكهانة. فجاءت دعوة الإسلام ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] معلنة الحرب على جميع القيود ورموز العبودية، داعية إلى تواصل اجتماعي

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر. "أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة"، **مجلة الهداية الإسلامية**، الجزءان التاسع والعاشر، المجلد6، ربيع الأول وربيع الثاني1353هـ.

(5) المرجع السابق.

ومدني، يقوم على التعاون في إطار شرائع وقوانين من خلال تنظيمات اجتماعية وسياسية واضحة الأهداف والوظائف. فالإسلام، بنظر ابن عاشور، بذل للأمة من الحرية أوسع ما يمكن بذله في شريعة جامعة بين أنواع المصالح، بحيث بلغ بها حداً لا يمكن تجاوزه وإلا انهدم البناء الاجتماعي برمته.

لقد مثلت الفطرة إذن موقفا نظريا أساسيا انطلق منه ابن عاشور لصياغة نظريته في مقاصد الشريعة، اعتماداً على قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: 30] والفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق؛ ففطرة الإنسان هي "ما فطر، أي خلق عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً."[6] فهي، إذن، نظام من الإمكانات والطاقات الجسدية والعقلية يقتدر بها المكلف على أداء التكليف.[7] وهي الاستعمال السليم والممارسة الأمثل لإمكانات الإنسان العقلية والجسدية، وهذا تصور استفاده الشيخ ابن عاشور من ابن سينا الذي تأثر به كثيراً.[8] وأحكام الشريعة بنظر ابن عاشور متجاوبة بشكل كامل مع فطرة الإنسان، وقد كتب بحثاً نفسياً عميقاً،[9] درس فيه علاقة الحرية باللذة والألم؛ فذكر أقسام اللذات سواء كانت حسية أو عقلية أو مركبة منها، وخلص إلى أن اللذات الحقيقية هي لذات روحية وكمالات عقلية. وأظهر في بحثه لهذا الموضوع ثقافة فلسفية واسعة، رابطا في بحثه بين الحكمة والفطرة؛ فالمؤمن، بنظره، حكيم بفطرته، وبالفطرة تتحقق سعادة الدنيا في مدينة فاضلة.

---

(6) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص55.

(7) الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (15)، ط1، 1416هـ/ 1995م، ص267.

(8) خصوصاً في كتابه: "**النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية**"، انظر:
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص55. كما نقل عنه من كتابه: "**الإشارات والتنبيهات**". في الحديث عن حكام المدينة الفاضلة وأنهم من العارفين. انظر:
- ابن عاشور، محمد الطاهر. المدينة الفاضلة، **مجلة الهداية الإسلامية**، ج10، المجلد9، ربيع الآخر 1356هـ/ 1937م، ص578-594. كما تأثر بالحكيم السهرودي في: "**حكمة الإشراق**" وقطب الدين الشيرازي في شرحه، وهرمس الذي اعتبره هو النبي إدريس عليه السلام، وخادمه، خصوصاً في الحديث عن المدينة الفاضلة. انظر:
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **المدينة الفاضلة** مرجع سابق.

(9) ابن عاشور، محمد الطاهر. "اللذة مع الحكمة"، **مجلة السعادة العظمى**، العدد19/ 20، المجلد1، 16 شوال 1322هـ، ص304-310. ويبرز الشيخ في هذا البحث متفلسفاً وحكيماً أكثر مما هو فقيه.

ولما عدّ ابن عاشور الحرية مقصداً من مقاصد الشريعة، فقد جعل الأفكار تحفظ مثل الأنساب، فهي أنساب أدبية.[10] فحفظ الأفكار هو أيضاً من الكليات التي هي أساس قانون الشرع التفصيلي، فإذا كانت الفكرة هي أصل الاجتماع الإنساني، فإن الأفكار الحرة هي التي تساعد الإنسان على أن يحقق مدينته الفاضلة ويعيش كما يحب لا كما يلقى.[11]

ثالثاً: مجالات الحرية عند الطاهر ابن عاشور

يحدد الطاهر ابن عاشور للحرية مجالات ثلاثة، هي مجال الاعتقاد، ومجال القول، ومجال العمل.

1. حرية الاعتقاد والفكر أو حفظ الأفكار:

يرى ابن عاشور أن الإسلام أسس حرية العقيدة من خلال إبطال العقائد المزيفة؛ تلك العقائد التي كانت تقوم على القوة والإكراه ولو كانت مجرد تخيلات، فقدم الإسلام منظومته الاعتقادية في إطار استدلالي محكم يسمح للناس، بل يدعوهم إلى الاستنتاج الحر؛ ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [يونس: 101] وزكى التاريخ الفكري الإسلامي، بنظر ابن عاشور، هذا الشكل المميز في عرض الأفكار والتصورات بتطوير آليات التناظر والحجاج، عوض المغالبة والإرهاق. كما أن حكومة الإسلام في بدايتها، لم تسلك مسالك إرغام الناس على تبني اعتقادات فكرية ومذهبية معينة، إلا ما تثبته الحجة والمناظرة ويكون اختياراً. إلى أن اختلطت المصالح السياسية بالقضايا الفكرية؛ وابتدأت في القرن الثالث الهجري مسألة خلق القرآن وإثبات الكلام النفسي القديم، ووقع اضطهاد فئات مذهبية بعينها في بغداد ومصر، وظهرت بالقيروان مسألة الاستثناء في الإيمان ومسألة العندية في الإيمان، وتبع ذلك صراعات وفتن تظهر وتختفي.

وحذر ابن عاشور من انتحال الأفكار، وفي المقابل دعا إلى احترام الأفكار المختلفة من دون سخرية أو استهزاء؛ لأن احتقار أفكار الآخرين وعدم احترامها

(10) ابن عاشور، محمد الطاهر. "احترام الأفكار"، **مجلة السعادة العظمى**، العدد18، المجلد1، 16 رمضان 1322هـ. ص273–281.

(11) ابن عاشور، محمد الطاهر. "المدينة الفاضلة"، **مجلة الهداية الإسلامية**، الجزء العاشر، المجلد9، ربيع الآخر 1356هـ/ 1937م، ص578–594.

مدخل إلى ضمور الإبداع والقدرة على الإفصاح عنها، فتموت تحت أقفال الأسر في صباها قبل أن تبلغ أشدها وتستطيع مقاومة الزمان ولي أيدي المضطهدين.[12] فالمجتمع الذي لا يحترم الأفكار مجتمع مهدد بالانهيار. واحترام الأفكار لا يتعارض مع واجب تقويمها ونقدها وتمييز خبيثها من طيبها. ولكن النقد يكون انطلاقاً من الإيمان باحتمال وجود صواب ما في هذه الأفكار المنقودة، مع تجنب التعرض لأصحابها بالإساءة والطعن والاستخفاف، بناء على ظنون مسبقة أو شهوات نفسية متسرعة. فمراجعة الأفكار عند ابن عاشور ليست تأييداً مطلقاً، بل هي استئناف الشيء الجديد وحفظ الوحدة، وسلامة الضمير، وعدم الاستسلام لغرائز التشفي والانتقام. فلا بد لكل ناقد من أن يطفئ بوادر الحسد والغل في نفسه وأن لا يسارع إلى تغليط الصائبين.

فالحرية والاحترام شيئان متلازمان عند ابن عاشور؛ والحرية لا يحس بها المرء حقيقة إلا عند شعوره بوجوب مساواته مع غيره فيها. ودعا ابن عاشور إلى سن عقوبات للذين لا يحترمون الأفكار ويتجرأون على أصحابها؛ لأن تلك الجرأة العمياء تثير العصبيات وتبعد الناس عن الحقيقة التي ما احترمت الأفكار إلا لأجل الوصول إليها.[13]

إن أهلية الأمة لدخول عصر التنوير، بنظر ابن عاشور، تمر عبر التربية على احترام الآراء والتسامح عند الاختلاف. وقدم دراسة عرضية ونقدية للاختلاف الفكري في التاريخ الإسلامي، أبانت عن أن الشيخ يمتلك ثقافة كلامية وجدلية واسعة، مع قدرة كبيرة على الاحتفاظ برأيه على مسافة موضوعية وعلمية من كل الفرق الكلامية التي عرفها التاريخ الإسلامي، خصوصاً المعتزلة والأشاعرة.[14]

ورغم هذا العمق التأصيلي الشرعي والتاريخي الذي مافتئ ابن عاشور يحوم حوله إلى حدود السجال والجدل مع الأفكار المختلفة والعقائد المباينة لمنظومة الإسلام، فإنه ظل مسكونا بهاجس تقنين الحرية والحديث عن حدودها وسقفها؛

(12) ابن عاشور، "احترام الأفكار"، **مجلة السعادة العظمى**، ع18، 16 رمضان 1322هـ، مج1، ص273–281.

(13) المرجع السابق، ص273–281..

(14) ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، المرجع السابق، ص172.

فالإسلام بنظر ابن عاشور لم يسمح بتجاوز حرية الاعتقاد خارج دائرة الإيمان والإسلام المفسرين في حديث جبريل الشهير؛ لأن ذلك بنظره يفضي إلى انحلال الجامعة الإسلامية. من هنا تبدأ حلقة الضعف الأولى في تصور ابن عاشور لمقصد الحرية، بنظرنا، أي منذ بداية الحديث عن حكم المرتد بحرابة أو دونها؛ إذ ظل مشدوداً إلى نصوص تاريخية ملتبسة بأحداث سياسية وصراعات مذهبية لم يعمل ابن عاشور -رحمه الله- على فرزها وتمييز سياقاتها عن بعضها بعضاً. وهي نصوص غاية في القسوة، تتنافى مع بُعد الرحمة الذي يسكن فلسفة التشريع في الإسلام. قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [الإسراء: 66] وابن عاشور نفسه تحدث طويلا عن قيمة الرحمة في الإسلام بوصفها صفة نفسية وعمقاً روحياً وتشريعياً. والإسلام في أحد معانيه هو إفاضة الرحمة على الناس إفاضة متدرجة بحسب ما اقتضته حكمته تعالى، إلى أن ساق إليهم الهدى على ألسنة الرسل: ﴿فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ [الأنعام: 157] وختم بنبي الرحمة محمد ﷺ : ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] فكيف تخرج النصوص القاسية من شريعة كلها رحمة ودعوة إلى الهدى ودين الحق؟ وذات خصوصية دقيقة وهي أن حالة النفوس البشرية بعدما مر عليها من الأطوار والعصور قد تهيأت لأن تساس بالرحمة.[15]

وذهب ابن عاشور إلى وجوب قتال المرتدين اعتمادا على ما أسماه "إجماع الصحابة"، كما كان إجماعهم بنظره أصلاً في قتل المرتد، بدعم من حديث معاذ ابن جبل وعبد الله بن عباس "من بدل دينه فاقتلوه". وحرص ابن عاشور، بنفس سجالي، على دفع كل ما من شأنه أن يقدح في أصل حرية الاعتقاد وأصل الحرية الذي دعا له وتحمس له. وعدّ أن الداخل في الإسلام دخل بحرية في اعتقاده، "فلما دخل في الإسلام صار غير حر في خروجه منه؛ لأن الارتداد يؤذن بسوء طوية المرتد من قبل، فإنه لا يتصور أن يجد بعد إيمانه ديناً آخر أنفذ إلى القلب من الإيمان."[16] عندها يعدّ المرتد متجسساً، كما يهدف إلى تشويه الدين في نظر من

(15) ابن عاشور، "أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة"، **مجلة الهداية الإسلامية**، الجزءان التاسع والعاشر، المجلد السادس، ربيع الأول وربيع الثاني 1353هـ.

(16) للتفصيل أكثر في فلسفة الرحمة في التشريع الإسلامي، انظر:
- ابن عاشور، محمد الطاهر. "محمد رسول الرحمة ﷺ"، تونس: **مجلة جوهر الإسلام**، مجلة إسلامية شهرية، العدد4، السنة1، 1388هـ/ 1968م.

لم يؤمنوا به، ليوهمهم أنه دين لا يستقر متبعه عليه بعد أن يعرفه. ومعظم الناس، بنظر ابن عاشور، أغرار تغرهم الظواهر ولايغوصون على الحقائق! قد يصدقوا هذا المدعي. إن المرتد يجب أن يقتل، بنظر ابن عاشور؛ لأنه إن بقي أصبح دليلا وهميا على عدم صحة هذا الدين. ثم إن الارتداد في إحدى تجلياته يعدّ استخفافاً بالإسلام. وحرمة الله توجب الذب عن الدين وقتال المرتد و التمكن منه حتى لا تصبح فتنة في الجامعة الإسلامية ويصبح فساد عظيم.

ويأتي موضوع الردة حلقة ضعف داخل الخطاب الإسلامي المعاصر؛ ذلك أن "حد الردة" كما يسميه كثير من الفقهاء وطلبة العلوم الشرعية لم يُنظر إليه ضمن تصور شامل، ومؤامرة كبيرة تستهدف "الحرية" التي يتأسس عليها الاعتقاد في الإسلام. مؤامرة الحكم الغاشم على المعارضين والمخالفين بأدوات دينية.

فقتل المرتد افتراء على الله واعتداء على عباده، وانتحال لصلاحياته، وادعاء تمثيله، والنطق باسمه مع تزييف هدايته وتعاليمه. هي مؤامرة الخاطفين للسلطة والمتغلبين على الأمم، والمزيفين لإرادة الشعوب، ضد معارضين لا يملكون إلا ألسنتهم التي يقطعها الجبابرة عندما لا تنطق بمآثرهم ولا تؤلههم ولا تسبح بحمدهم.[17] وقد قدم أستاذنا طه جابر العلواني بحثا تفصيليا في موضوع الردة والمرتدين في تاريخ الإسلام، وبين ما يسببه القول بهذا الحد الغريب عن منظومة الإسلام، من حرج للمسلمين في علاقتهم بنصوصهم المنشئة أو المبينة، أي النصوص التأسيسية، وبينهم وبين بقية الناس، خصوصاً في واقعنا المعاصر؛ من اتهام للشريعة بالجمود والقسوة والتخلف، وتحريك دعاوى الاضطهاد الديني داخل كثير من البلاد الإسلامية.

وقف أستاذنا طه جابر العلواني بعمق منهجي ومعرفي باستلهام لمنهجية القرآن المعرفية على أن القرآن الكريم، النص المنشئ، والسنة النبوية، النص

(17) العلواني، طه جابر. **لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة الشروق الدولية، ط2، 1427هـ/ 2006م، ص23. انظر أيضاً:- حدود الحكم الشرعي والسياسي في: صافي، لؤي. **العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (11)، ط1 1416هـ/ 1996م، ص161 وما بعدها.

المبين من حيث القول والفعل، يقومان على تعميق الحرية الدينية، بعيدا عن أي مؤثرات خارجية قديماً وحديثاً.[18] ولم ينف طه جابر العلواني قيم الفاعلية والدفع والحيوية التي يحبل بها تراثنا الفكري والفقهي، ولكن في المقابل وقف على أن نموذج "حكم قتل المرتد" من العناصر الفقهية المقعدة للأمة والمعيقة لحركيتها، فبسبب هذه العناصر ساد الغلو في العقيدة وفي التشريع، وشاع رفض الآخر والجهل بالسنن الإلهية والكونية. ورغم مواقف عمر بن الخطاب ﷺ من قتل المرتد، وإبراهيم النخعي (توفي 196هـ) وسفيان الثوري (توفي 161هـ) ورموز كثر من الصحابة، إلا أن ابن عاشور ادعى أن "قتل المرتد" مجمع عليه؛ إذ لم يثر هذا الموضوع أية مشكلة بالنسبة للشيخ في تعارض تام مع حرية العقيدة التي يدعو إليها، بل لم يتفاعل إيجابيا مع رواد حركة الإصلاح في الشرق الذين خالطهم كالشيخ محمد عبده ورشيد رضا، وقد أثاروا الموضوع، وتحفظوا على قتل المرتد تارة، وبحثوا عن تخريجات لا تلغي حرية الاعتقاد تارة أخرى. وذكر طه جابر العلواني أسماء كثير من الرموز الفكرية والفقهية الذين يشككون في الإجماع حول قتل المرتد، ولكن بقوا محدودي التأثير لتخوفهم من حملات المحافظين والمقلدين واضطهادهم، ومن هؤلاء الفقهاء الأحرار الشيخ شلتوت (توفي 1963) والشيخ محمد أبو زهرة (توفي 1974).[19]

وأمام هذا الصمت حيال هذه القضية الخطيرة في فكر المسلمين، وقعت كوارث وسالت دماء وظلم أبرياء وقتلوا بغير حق، مما سبب حرجا كثيرا للمسلمين وما زال إلى اليوم، منذ أن أثيرت قضية المواطن الأفغاني عبد الرحمان عبد المنان الذي تنصر، وما أثير حوله من قضايا في المحاكم. ثم جاءت قضية فرج فودة، وفتوى الشيخ محمد الغزالي بالافتئات، مقرا مذاهب الفقهاء في وجوب قتل المرتد، وهو الفقيه المتنور وصاحب الأفق الفكري الواسع، ثم جاءت قضايا نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ونوال السعداوي، وربما تأتي

(18) المرجع السابق، ص29. وينظر رفض طه لدعوى الإجماع في قتل المرتد، المرجع السابق، ص147.

(19) المرجع السابق، ص34. وينظر أيضاً الموقف في:

– الفردية، بحث: الوزير، زيد بن علي. **أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين**، منشورات مركز التراث والبحوث اليمني، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص88–90.

قضايا أُخر أخطر، ما لم يتجند قادة الفكر الإسلامي المعاصر للحسم في هذه القضايا، وتوسيع نشر المبادئ الإسلامية العامة التي جاء بها الإسلام، ومن أهمها حرية الاعتقاد وحرية التدين، وأن لا إكراه في الدين.

هذه المسؤولية الجسيمة تصدى لها، كما ذكرنا، أستاذنا طه جابر العلواني برباطة جأش وشجاعة فكرية نادرة ستعطي دفعات قوية للفكر الإسلامي في اتجاه التطور والتجديد المؤطرين بمنهجية القرآن المعرفية، فعشرات الآيات القرآنية التي وردت في الردة والارتداد لم تذكر أية عقوبة دنيوية على ذنب أو جريمة الردة، ولم تشر ولا تصريحا ولو على سبيل الإيماء إلى ضرورة إكراه المرتد على العودة إلى الإسلام، أو قتله إذا امتنع،[20] بل جاءت في المقابل آيات كثيرة تدعم الحرية وتدافع عنها وتعدها جوهر تميز الإنسان، إذا فقدها فقد دوره الرسالي في الوجود. إن تصور الحرية كما قدمه الشيخ ابن عاشور لم يحشد له ما يلزم لحمايته رغم ذكره لسد ذرائع الإجهاز على الحرية. فالحرية في الأخير عند ابن عاشور بيد قوى سياسية وفقهية خارج الإنسان نفسه، أما عند طه جابر العلواني فالعقيدة حرية، ثم هي شأن إنساني خاص بين الإنسان وربه، وليس لأحد أن يكره أحدا على اعتقاد أو تغيير اعتقاده تحت أي ظرف من الظروف، وبأي نوع من أنواع الإكراه.[21]

واعترض طه جابر العلواني على حديث "من بدل دينه فاقتلوه" منهجيا وواقعيا؛ فالاعتراض المنهجي يأتي باستثمار آلية الهيمنة بالقرآن الكريم على الحديث مع ما لاحظه المحدثون في طرقه وأسانيده ومتنه. والهيمنة بالقرآن الكريم تعني عدم تقديم الحديث عليه، أو جعله مساويا له، أي ما يدعيه بعضهم من أن "السنة قاضية على الكتاب." كما وقف العلواني على اضطراب المذاهب الفقهية في النظر إلى الردة بمفهومها السياسي، والردة بمعنى التغيير في الاعتقاد. فحروب الردة التي وقعت مثلا في تاريخ الإسلام، لم تكن لإعادة من غيروا اعتقادهم إلى المعتقد الذي فارقوه بالقوة؛ بل لإلزام مواطنين تخلوا عن التزاماتهم وواجباتهم تجاه الدولة.

---

(20) المرجع السابق، ص89.

(21) المرجع السابق، ص91.

أما الاعتراض الواقعي لطه جابر العلواني على حديث "من بدل دينه فاقتلوه"، فهو أن التاريخ أثبت أن الرسول ﷺ ما قتل مرتدا طيلة حياته الشريفة مما ينفي أي دليل فعلي صادر عن الرسول الأكرم، ولو علم عليه الصلاة والسلام أن "قتل المرتد حكم الله" لما تردد في إنفاذه.

أما وضعية غير المسلمين فقد دافع ابن عاشور عن فكرة عدم إكراههم على الأخذ بمعتقداته، بل الدخول تحت سلطانه وحسب. وعند مجادلتهم العقدية يتم اعتماد المنهج القرآني المشهور، أي الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن. ثم إن الدخول في سلطة الإسلام لا علاقة له بالاعتقاد والعمل، ولكن له ارتباط بالانتماء للوطن الجامع حفظا لأمنه ولحمته الاجتماعية. فالنبي ﷺ لم يكره أحدا من غير المؤمنين به في دولته على اعتناقه، ولم يقاتل المشركين حتى قاتلوه، فنزل قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ﴾ [الحج: 39] وقال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة: 256] وقد استلهم ابن عاشور مجموعة من الأفكار من آية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾، بوصفها دليلاً واضحاً على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه؛ لأن أمر الإيمان بنظره، يجري على الاستدلال، والتمكين من النظر، وبالاختيار.[22] كما ميز فيها بين القتال للإكراه على الإسلام، وهذا لم يحصل في تاريخ الإسلام، بنظره، والقتال لدفع غائلة المشركين، وهو ما وقع. وعرض لآراء مجموعة من المفسرين لآية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ من دون تعليق ولا اعتراض، خصوصا وأن بعضهم قال بنسخها بآيات القتال. فالشيخ لم يستثمر آية ﴿لَآ إِكْرَاهَ﴾ لتعميق حرية الاعتقاد، كما لم يستثمر آية ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف: 29] واكتفى بشروحات لغوية وبلاغية شكلية.[23]

(22) ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية، 1984م، المجلد3، ص26.

(23) المرجع السابق، المجلد15، ص307-309.

2. **حرية التفكير والتعبير:**

أن تكون الحرية أصلا في الدين يعني أن يجهر المفكر برأيه، وأن يصرح بما يراه صوابا، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام: 152] فقد ربط ابن عاشور حرية التعبير والقول بحرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن ما دام الشيخ مسكونا برسم حدود الحرية وتقنينها فقد خص تغيير المنكر باليد، في الحديث المشهور، بأولي الأمر، دون أن يطرح سؤال أولي الأمر من هم؟ وهل يقومون بالعدل، وهل يعبرون عن عمق الأمة وانتظاراتها، وهل يحترمون مرجعيتها ومؤسساتها وأنظمتها، وهل يحفظون حدود الشرع وحرماته، أي هل هم أمناء حقا على الأمة؟ هذه عادةً أسئلةٌ محرجة للشيخ صاحب المسؤوليات الرسمية والإدارية.[24] ويعزز ابن عاشور قوله بأمثلة تكاد تختزل الحرية في ممارسات سلوكية وأخلاقية سطحية لا عمق فيها؛ مثل مراجعة الضعيف للقوي هكذا على العموم، أو مراجعة الابن أباه، أو مراجعة المرأة زوجها.

ويجعل ابن عاشور حرية التعبير تستوعب حرية العلم والتعليم، من خلال بث العلم ونشره قدر الاستطاعة بحرية من باب "ليبلغ الشاهد الغائب"، وأدخل نسخ المصاحف وتوزيعها في الأقطار ضمن حرية القول، واسترجع تجربة النبي ﷺ الذي جعل يوما في الأسبوع لتعليم النساء، كما تأسست المكاتب لتعليم الصبيان في عهد أبي بكر وعمر، رضي الله عنهما، كما ذكر أمثلة لأحاديث حثت على فضل تعليم العبيد والإماء.

وإضافة إلى حرية التعليم وكسب المعارف، جعل ابن عاشور حرية الاستنباط في العلم مرتبة أساسية، وهي التي يمارسها الذي بلغ درجة الاجتهاد بجميع مراتبه. والاجتهاد من الحريات الواجبة؛ فآية: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16] مستوعبة لهذا المعنى. وتتجلى قمة حرية العلم في أن الإسلام جعل الأجر على الخطأ.

---

(24) دراويل، جمال الدين. **مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور**، مركز فلسفة الدين والكلام الجديد: دار الهادي، الطبعة1، 1427هـ/ 2006م، ص12–14.

ولحرية القول مجال آخر وهو إتاحة الفرصة لأهل العلم والمعارف لنشر آرائهم ومذاهبهم وتعليمها للناس بحرية، رغم اختلافهم في وجوه العلم، واحتجاج كل فريق لرأيه ومذهبه؛ فالحق مشاع. وقد رفض الإمام مالك -رحمه الله- دعوة أبي جعفر المنصور لتعميم كتابه على الناس وإلزامهم به وقال قولته المشهورة: "إن الناس قد سبقت لهم أقاويل وسمعوا أحاديث وأخذ كل قوم بما سبق إليهم من اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم، وإن ردهم عن ذلك شديد فدع الناس وما هم عليه." وأعطى ابن عاشور نموذجا آخر لحرية القول والتعلم زمن الدولة العبيدية؛ فقد كان سكان البلاد مالكية يخالفون الدولة ذات المذهب الإسماعيلي الشيعي في أصول الدين وفروعه، وكان علماء الفريقين ينشرون كتبهم ويدرسون مذاهبهم من غير حرج، وكذلك الأمر حصل عند انتقال العبيديين إلى مصر وتأسيس الدولة الفاطمية. وتاريخ المذاهب زاخر بهذا النفس الإيجابي المتبادل بين الملل والنحل والفرق، كما منح الإسلام، بنظر ابن عاشور، حرية القول لأهل الملل من الداخلين في ذمته وسلطانه من يهود وغيرهم.

3. **حرية العمل**:

تعني حرية العمل عند الطاهر ابن عاشور كل ما هو خصوصي بالنسبة لأي فرد؛ مثل تناول المباحات وممارسات العمل بحسب الكفاءة والموهبة، وأن لا يُجبر أحد على أن يعمل لغيره، إلا إذا كان مصلحة عامة، أو ما فيه تدخل عاجل لحفظ حياة الآخر إذا كان في خطر؛ مثل الدفاع عن الوطن، وإنقاذ الغريق، وإعطاء الزكاة، ونفقة القرابة.

ودافع ابن عاشور عن حرية النساء في التصرف في أموالهن مثل الرجال بحسب ما تسمح به حالتهن من انتفاء المفاسد. لكن الشيخ ظل مشدودا إلى ثقافة تراثية تكبل حركية المرأة وتحد من حريتها؛ فبرغم إلحاحه على حرية تصرف المرأة، فهو يعود إلى أن خروجها ليس حرا، بل محدود لقضاء الحوائج بالمعروف، كما لهن حضور الجمعة والجماعة والعيدين! وأعطى أمثلة لنساء تحدين أزواجهن للخروج للصلاة مثل زوجة عمر بن الخطاب، على معرفتها كراهيته ذلك.

ورغم الأفق الواسع للشيخ ابن عاشور في تأمل آيات القرآن الكريم، إلا أن السقف الثقافي التاريخي المحدود الذي تحرك فيه النص القرآني ظل مهيمنا على الشيخ؛ فقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ﴾ [البقرة: 228] ظلت هذه الآية مسيجة في ذهن الشيخ بأسيجة ثقافية واجتماعية، أفقدت الآية عمقها الحقيقي القائم على الحرية والمساواة في إطار متكامل للأدوار والوظائف، مع العلم أن المساواة أخذت حيزا مهما في المشروع الفكري للطاهر ابن عاشور؛ والمساواة عنده لا تعني دحض الفروق الذاتية والمميزات النفسية والمواهب المختلفة.

وقد انتقد تصور الشيوعيين للمساواة، من دون نقد مفهوم المساواة في الفكر الليبرالي الفرنسي على الخصوص، والذي ظل الشيخ معجباً به إلى أبعد الحدود. فالعدل بنظره أصل العمران، وعنه تنشأ الحرية والأخوة. بذلك وحده تسعد الأمة ويدوم بقاؤها؛ فلا عدل دون حرية. والعدل الممزوج بالحرية هو أن يأخذ المرء كل حقوقه ويفي بجميع حقوقه وأن يصدع بآرائه، ولا يخفى ما في كلام الشيخ من تأثر بأفكار الثورة الفرنسية حول الحرية والأخوة والمساواة، وهو صاحب ثقافة غربية متينة.[25]

(25) ذكر ابن عاشور كلاماً طويلًا عن الأخوة والتآخي انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات:10] وحديث "المسلم أخو المسلم..." وقرن بين الأخوة ونفي الظلم. وذكر كلاما مسهباً في مواخاة الرسول ﷺ بين المهاجرين والأنصار. وتحدث عن قيمة هذه العملية في تأسيس الدولة العادلة. ومن يتمعن في تحليل ابن عاشور يراه يعيش في ظلال آثار الثورة الفرنسية ومبادئها. انظر:
- ابن عاشور، **أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة**، مرجع سابق. وانظر في مصادر ثقافته الفرنسية:
- دراويل، **مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور**، مرجع سابق، 150،33،21.
- أمثلة على ثقافته الواسعة وإطلاعه على تراث المصريين القدماء واليونان، مقالة: ابن عاشور، "لا صفر، محمد الطاهر ابن عاشور"، **مجلة الزيتونة**، المجلد1، العدد8، 1356هـ/ 1937م، ص381-385.- وحديثه عن المدينة الفاضلة في: ابن عاشور، **المدينة الفاضلة**، مرجع سابق؛ إذ أورد أقوالاً ونقولاً كثيرة عن هرمس والحكيم سولون وديجينيوس من فرقة الساخرين، وبيتا قوس الحكيم وأفلاطون وغيرهم من الفلاسفة والحكماء وأهل العرفان، ممن فشلوا في تحقيق المدينة الفاضلة التي نظروا لها وتخيلوها. ولكن حققها النبي محمد ﷺ بنظره، في المدينة المنورة. لكن تصور ابن عاشور لهذه المدينة الإسلامية الفاضلة كان محدوداً؛ لأن مفهوم الإصلاح الاجتماعي ومفهوم الدولة في حد ذاته في ذهن الشيخ ظل ضائعا وسط ركام كبير من المرويات التاريخية والأحداث السياسية والاجتماعية والقيود الثقافية والفكرية والفقهية لم يستطع الشيخ على نباهته وذكائه التخلص منها؛ مثل أحاديث الفتن، وحديث الخلافة في قريش، وأحاديث الحدود، مما يدخل =

إن المساواة عند ابن عاشور تعتمد توفر شروط وانتفاء موانع، والشريعة التي لا تقيد المساواة بشيء شريعة مضللة، والمساواة في الإسلام كما يتصورها الشيخ، هي "المماثلة بين الناس في مقادير معلومة وحقوق مضبوطة من نظام الأمة، سواء أكان الضبط بكليات ومستثنيات منها، أم كان بتعداد مواقع المساواة. فالمساواة في المحصلة الأخيرة هي الإنصاف، وتنفيذ الشريعة، والأهلية؛"[26] فالمساواة في الإنصاف بين الناس في المعاملات هي العدل، والمساواة في تنفيذ الشريعة، أي جريان أحكامها على وثيرة واحدة دون تمييز بين الناس. والمساواة في الأهلية، أي الصلوحية للأعمال والمزايا وتناول المنافع بحسب الأهلية، أو ما نسميه اليوم تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للثروة... والأصل في الأهلية عند ابن عاشور هو المساواة بين الداخلين تحت حكم الإسلام كلهم، اعتماداً على حديث "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"؛ فالمساواة في مجتمع إسلامي لا تقتصر على جنس أو قبيلة أو لغة أو لون أو نسب. وقد استمد ابن عاشور تصوره الفريد للمساواة من خطبة الوداع والتي جاء فيها: "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى."

وحرية العمل في تصور ابن عاشور محدودة باحترام الكليات التشريعية، وحفظ مجموع الحريات، وإقامة المصالح العامة في الأمة.

واستغرق ابن عاشور طويلاً من غير مبرر منهجي ولا معرفي في الحديث عن الرق والعبيد، وميز بين استرقاق الاختيار والاسترقاق في الجناية والاسترقاق في الدين واسترقاق السائبة، وهي أنواع رفضها الإسلام. كما عرض المراحل المنهجية التي اتبعها التشريع للحد من ظاهرة الرق في أفق التخلص منها نهائيا ذلك "أن الشارع متشرف إلى الحرية."

وبرغم استلهام ابن عاشور لتصوره من تلك النصوص المرجعية المرسخة للمساواة بين البشر وأهل الوطن الواحد، إلا أنه بقي مكبلاً بالسياق التاريخي الإسلامي في لحظاته المختلفة التي نوقش فيها موضوع أهل الذمة. ورغم إبراز الشيخ لتطور المنظومة التشريعية الإسلامية في إحقاق حقوق أهل الذمة، مقارنة

= عقل المرء في بلبلة واضطراب كبيرين.

(26) ابن عاشور، **أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة**، مرجع سابق.

بما كان عند العرب في جاهليتهم والأشوريين والرومان واليهود والنصارى في ظل حكم التبابعة، فإنه لم يستطع أن يقدم تصورا متقدما في موضوع أهل الذمة؛ إذا استثناهم من كثير من الحقوق تحت اسم "موانع المساواة". كما منع المرأة من حقوق كثيرة تعدّ اليوم مكتسبات دينية ومدنية يصعب التراجع عنها؛ وقد مثل بقيادة الجيش والقضاء عند جمهور المسلمين، لاحتياج هذه الخطط والوظائف، بنظره، إلى رباطة الجأش، وكأن المرأة لا رباطة جأش لديها. ويستشف من حديث ابن عاشور عن المرأة نفساً تقليدياً مزعجاً يقوم على تعارض ولاية المرأة مع المصلحة العامة, وهذا ينم عن افتراض نقص الأهلية عند المرأة.[27]

وذكر موانع شرعية واجتماعية كثيرة للمساواة تكاد تلغي هذا المقصد الأصيل في الشريعة الذي أضافه؛ وإلا فما قيمة المساواة مع منع مساواة أهل الذمة للمسلمين في الأهلية للولايات التي يمنع منها التدين بغير الإسلام، وهي موانع مرتبط كثير منها بظروف تاريخية مؤقتة؛ والأخطر من كل ذلك إلحاحه على منع مساواة غير القرشي القرشي في الخلافة بناء على قولة منسوبة لأبي بكر يوم السقيفة تقول: "إن العرب لا تدين لغير هذا الحي من قريش." كما اعتمد على ما أورده إمام الحرمين الجويني في "الإرشاد"، من أن من شرائط الخلافة أن يكون الإمام من قريش رغم أن الشيخ انتقد كثيرا الجويني في "البرهان" عند ادعائه أن أصول الفقه قطعية لا ظنية،[28] فكان أولى به أن يرد قولته هذه التي تربط الخلافة بجنس بعينه.

فابن عاشور سرعان ما تجاوز آية: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات:13] وحديث "كلكم لآدم"، ليبني موقفا خطيرا على قولة منسوبة لصحابي وأخرى لعالم أتى لاحقا. إن الشيخ لم يكن وفيا، للأسف، بشكل صارم للمقتضيات المعرفية والمقاصدية سواء للآية أو الحديث النبوي. كما بقي مفهوم حرية العمل عنده محدودا جدا؛ إذ لم يشر إلى حرية العمل السياسي للمواطنين والجماعات

(27) للتفصيل في نقد التصور التقليدي لمشاركة المرأة في الحياة العامة، انظر:
– عزت، هبة رؤوف. **المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (18)، ط1، 1416هـ / 1995م، ص140–142.

(28) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص4–5.

والأحزاب سواء أكان ذلك لتأييد الدولة القائمة أم لمعارضتها. وحرية العمل السياسي تقتضي إيصال المواطن صوته إلى الآخرين، وأن يكون لذلك تأثير عملي على الدولة وتوجيهاتها.[29]

كما تعني حرية العمل حرية اختيار القادة ومحاسبتهم عند الإخلال بالتزاماتهم هذا ما لم يتكلم عنه الشيخ، رغم أن كتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" يمكن إدراجه ضمن مجهوداته في الإصلاح الاجتماعي والسياسي، خصوصا وأنه يحيلنا على تجربة مارتن لوثر في الإصلاح، وعلى مبادئ الثورة الفرنسية، ومؤسسات البرلمان البريطاني، كما نراه مستأنسا بمصطلحات سياسية جديدة كالانتخاب ومجلس النواب وإرادة الأمة ومال الأمة والديمقراطية...[30] ثم إن ابن عاشور بوصفه من رواد النهضة الإصلاحية يفترض أن يعمق النظر في البعد السياسي لأفكاره الإصلاحية؛ فالثورة الفرنسية وهو المتأثر بمبادئها، شكلت الحرية فيها؛ أي حرية العمل والحركة، المنطلق الأساس لاجتثاث الاستبداد الديني والسياسي. لكن الشيخ، بنظرنا، بقي مشتتا بين عمق تقليدي مملوء بمصادرة الحريات وطموحات فكرية تنويرية محرجة لمقاماته، خصوصا لما يتعلق الأمر بالحديث عن نظام سياسي مفصول السلط وتحت رقابة الأمة ومؤسساتها.

وظل ابن عاشور مسكوناً برغبة ملحاحة في الرد على الذين يتساءلون: لماذا لم يبطل الإسلام أصل الاسترقاق، أو يبطل أسباب حدوثه بعد الإسلام، فيكون أقطع وأنفع لتحقيق مقصد الشريعة من التشوف إلى الحرية؟ يجيب ابن عاشور بأن السبب يعود إلى أن نظام الاسترقاق بنيت عليه نظم المدينة يومئذ في الخدمة والعمل وكل الحركية الاجتماعية، وانعقدت بسبب ذلك أواصر معقدة جدا؛ من أمومة بين العائلات وولاء بين القبائل، فهدم هذا النظام فجأة قد يحدث اضطراباً كبيراً في نظام المجتمع، كما قد يعرض العبيد أنفسهم للهلاك، وبذلك يتفكك البناء الاجتماعي وتنهار الدولة وتزيد جراءة الأعداء على المسلمين. ونعتقد أن تطويل ابن عاشور في الحديث عن الرق ليس إلا ارتهانا إلى ثقافة تاريخية ظلت تسيج العقل والتاريخ الإسلاميين، وتمنعهما من التفاعل الإيجابي والمثمر.

---

(29) قدر دان ملكي، محمد حسن. **فقه الحرية، دراسة فقهية في الحرية وقيودها**، تعريب: علي الموسوي، بيروت: منشورات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2008م، ص189.

(30) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص205.

رابعاً: سد ذرائع الحرية

ولو أن ابن عاشور ظل مسكونا بهاجس التقنين ووضع الأسوار أمام انطلاق الحرية إلى مداها الأقصى في إطار اجتماعي وسياسي متعاقد عليه؛[31] إلا أنه استثمر آلية سد الذرائع حتى لا تضيع هذه الحرية، خصوصاً إذا غلبت مفسدة المآل على مصلحة الأصل.[32] فالإسلام بنظره شرع الوسائل وأسس القواعد المفضية إلى المقاصد، وأحاط هذا البناء بسد للذرائع حتى لا تتسرب إليه مفاسد المقاصد فتهدم أصولها.

وحدد ابن عاشور سد ذرائع الحرية في القول والعمل؛ فالمسلم المخلص عادة ما يريد بكل قول أو عمل وجه الله بعيدا عن الرياء، أو ما سماه الفقهاء، بالشرك الأصغر. وحب الظهور مدخل إلى الاستعباد الاختياري ومانع للحرية؛ فحب الظهور هذا يسلب صاحبه حرية الاختيار، ويجعله خائفا باستمرار من النقد وغضب الجمهور. هذا الجمهور لما يمجد شخصا ويحمده يمن عليه، فيستعبده بمنه ومحمدته، بل يتحكم فيه ويسيره كيف يشاء لقضاء أغراضه في الحق وفي الباطل.

فسد ذرائع الحرية هو الهروب من استلاب الجمهور، والنصح الأمين، والقول الحر بعيدا عن نظام الامتيازات المادية والمعنوية، بل البقاء في استقلالية عن ذلك، مثل موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَٰؤُلَاءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 138-139] كما حذر ابن عاشور من سلطة المال لشراء حرية الناس. وأعطى تصورا فريدا للربا؛ ذلك أنه وسيلة لاستعباد المضطرين. كما ذكر وسائل الإسلام في حماية هذه الحرية إضافة إلى تحريم الربا؛ إذ أبطل عقود الإكراه وأبطل معظم الشروط التي تشترط على العامل في القرض والإجارة والمغارسة والمساقاة والمزارعة.

ويدخل في سد ذرائع الحرية حمل العلماء على تضليل الناس وتحريف الحقائق لأجل مكاسب مادية أو معنوية، أو من أجل مناصب أو امتيازات. وقد نعى الله ذلك على علماء بني إسرائيل لما قال لهم: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ

(31) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص175-176.

(32) الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، مرجع سابق، ص419.

بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ [البقرة: 79] وقال تعالى في السياق نفسه: ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ [المائدة: 44]

كما أدخل ابن عاشور الرشوة كأداة للتأثير على الحرية، وعدّ أن تحريمها جعل الشريعة تحث على إجراء أرزاق الحكام والمسؤولين وكفايتهم من بيت مال المسلمين بحسب الزمان والمكان؛ لأن الرشوة تشتري حرية الناس في العمل، وتسخرهم لأغراض غير شرعية وغير أخلاقية.

وانتقد ابن عاشور بحدة خلط المذاهب الفكرية بالآراء السياسية؛ وذكر أنه متى غشت السياسة الفكر شاعت المداهنة بين الناس، وضعفت الحجج الفكرية، وساد اضطهاد الأفكار والضغط عليها، وضاعت الحرية وقيمها.

وحذر ابن عاشور، من خطر خلط السياسة بتصرفات وأغراض الحكام والمسيطرين على دواليب الدولة على الحرية؛ فالسياسي بغريزته يروم الإبقاء على منصبه ويريد أن يستحفظ وجاهته، ويعدّ كل مخالفة له في الرأي تنذر بثل عرشه وزلزال أركانه، والمريض كثير الأوهام،[33] فالسياسي عبد لمصالحه وأهوائه، ولا يرى الفكر إلا أداة لتحقيق ذلك. وعليه دعا ابن عاشور إلى الحذر من أمراض المتسيسين حفاظا على مصالحهم أو تشبثهم بعادات الناس، أو وهماً منهم أن الدين يخالف احترام الآراء أو حسدا من عند أنفسهم. كما دعا إلى احترام آراء المتقدمين؛ فبعملهم المتواصل وجهدهم المبذول وصلوا بنا إلى حيث ابتدأنا من العلم والمعرفة، لكنا في متحركهم الأول نبتدئ سيراً بطيئاً. "فالإنسان ابن يومه لا ابن أمسه، فهو أيضا ليس بابن لغده، فمقدار فضيلة الرجل ومكان شهرته لا ينظر إلى غير يومه الذي كان فيه.."[34] وهي دعوة الشيخ إلى احترام السياقات الزمنية المختلفة للآراء الفكرية المتعددة.

(33) ابن عاشور، "احترام الأفكار"، **مجلة السعادة العظمى**، ع18، المجلد1، 16 رمضان 1322هـ، ص273–281.

(34) المرجع السابق.

خاتمة:

حاولنا في هذا البحث الوقوف على مجهود الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في ترسيخ الحرية، بوصفها مقصداً من مقاصد الشريعة. وعددنا مجهوده غير مسبوق؛ ووقفنا على الاضطراب الحاصل لكل فقيه، أو مهتم بالفكر الإسلامي بسبب موروث يثير الريبة في النفس، وبين نصوص القرآن الكريم المستجيبة لآفاق الإنسان وانتظاراته وفطرته وحريته، وضغوط العصر الذي نعيشه.

وعملنا على الانفتاح، من خلال مجهود ابن عاشور، على آفاق فكرية أوسع، نعتقد بأن السياق الذي كان يعيش فيه الشيخ لم يكن يسمح بأكثر من ذلك. ومن خلال هذا التتبع لمجهود الشيخ ابن عاشور ازددنا يقينا أن المسلم اليوم مطالب بالانفتاح على الإنسان في كل أبعاده بروح حضارية، تستجيب لشرعة التخفيف والرحمة التي يمثلها القرآن الكريم. فمن خلال عرضنا لاعتراض الأستاذ طه جابر العلواني على حكم "قتل المرتد" من خلال آلية إنتاجية فعالة هي "منهجية القرآن المعرفية" لاحظنا الإمكانات المتوفرة للفكر الإسلامي للتفاعل مع كافة الأنساق الحضارية والمناهج الفكرية.

obeikan.com