

# البَحْرَانِيَّةُ

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية باليزبا

---

العدد الخامس والثلاثون

١٤٣٥ هـ / 2014 م

المجلد التامن عشر

---

**رئيس التحرير**

أ. د. محمد كمال حسن

**مدير التحرير**

أ. م. د. محمد الطاهر الميساوي

**هيئة التحرير**

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك      أ. د. محمد سعدو البحرف      أ. د. وليد فكري فارس

أ. د. مجدي حاج إبراهيم      أ. م. د. إسماعيل عبد الله

د. عبد الرحمن حلبي      د. مصطفى عمر محمد

**التصحيح اللغوي**

د. صالح محبوب محمد التقاري

**التنضيد والإخراج الفني**

منتهى أرتاليم زعيم

## الهيئة الاستشارية

محمد نور منوطى — ماليزيا	عبد الحميد أبو سليمان — السعودية
عماد الدين خليل — العراق	أبو القاسم سعد الله — الجزائر
فكرت كارتسيك — البوسنة	يوسف القرضاوى — قطر
طه جابر العلوانى — العراق	محمد بن نصر — فرنسا
عبد الخالق قاضي — أستراليا	بلقيس أبو بكر — ماليزيا
عبد الرحيم علي — السودان	رزالى حاج نووى — ماليزيا
نصر محمد عارف — مصر	طه عبد الرحمن — المغرب
عبد الجيد النجار — تونس	ظفر إسحاق أنصارى - باكستان
فتحى ملکاوي - الأردن	

## Advisory Board

AbdulHamid AbuSulayman, Saudi Arabia	Muhammad Nur Manutu, Malaysia
Aboul-Kassem Saadallah, Algeria	Imaduddin Khalil, Iraq
Yusuf al-Qaradawi, Qatar	Fikret Karcic, Bosnia
Mohamed Ben Nasr, France	Taha Jabir al-Alwani, Iraq
Balqis Abu Bakar, Malaysia	Abdul-Khalil Kazi, Australia
Razali Hj. Nawawi, Malaysia	Abdul Rahim Ali, Sudan
Taha Abderrahmane, Morocco	Nasr Mohammad Arif, Egypt
Abdelmajid Najjar, Tunisia	Zafar Ishaq Ansari, Pakistan
Fathi Malkawi, Jordan	

© 2014 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

الترقيم الدولي ISSN 1823-1926

## راسلات المجلة Correspondence

Managing Editor, *At-Tajdid*  
Research Management Centre, RMC  
International Islamic University Malaysia  
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia  
Tel: (603) 6196-5541/6126 Fax: (603) 6196-4863  
E-mail: [tajdidium@iium.edu.my](mailto:tajdidium@iium.edu.my)  
Website: <http://journals.iium.edu.my/at-tajdid>

Published by:

IIUM Press, International Islamic University Malaysia  
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia  
Phone (+603) 6196-5014, Fax: (+603) 6196-6298  
Website: <http://iumpress.iium.edu.my/bookshop>

Printed by:

Naga Global Print (M) Sdn. Bhd.  
No. 1, Jalan Industri Batu Caves  
68100 Batu Caves, Selangor, Malaysia

## المحتويات

10- 5	هيئة التحرير	<b>كلمة التحرير</b>
46 - 11	حسن أحمد إبراهيم	<b>بحوث ودراسات</b>
78- 47	وحفيظ أولاد يحيى موسى	العالم الإسلامي والغرب: دراسة تحليلية لمظاهر التقارب والتباين (2012-2000)
109- 79	تيسير كامل إبراهيم	التطور الدلالي للمصطلح الأصولي الفقهى
145 - 111	محمد ليبا عبد الجيد قاسم	الحدود بين التعبد والتعليل
176 - 147	عبد الجيد اسويدر	إسهامات المفسرين في مباحث أصول التفسير: دراسة في مقدمات
202 - 177	ياسر بن إسماعيل راضي	التفاسير بين القرنين الرابع والعشر للهجرة
232 - 203	فتح الدين محمد أبو الفتح بيافوني	أصول تحمل الحديث وأدائه في عهد الصحابة ﷺ
239-233	محمود زهابي عبد الجيد	<b>نقد وآراء</b>
244 - 241	محمد الطاهر الميساوي	التجربة الماليزية في ضوء فقه الأقليات
247 - 245	محمد الأمين محمد سيلا	<b>مراجعات كتب</b>
258 249	عثمان محمد عثمان محمد	الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في
	سعد الدين منصور محمد	الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية
	هيئة التحرير	<b>ندوات ومؤتمرات</b>
		المؤتمر العالمي لعلماء الشريعة حول المالية الإسلامية المعاصرة المواجهة بين
		الضوابط الشرعية ومبادئ الرقابة والتنظيم في الصناعة المالية
		الإسلامية: الواقع وأمل المستقبل
		المؤتمر العالمي حول الدور العماني في وحدة الأمة "
		مؤتمر اللغة العربية الدولي الثالث: "الاستثمار في اللغة العربية
		ومستقبلها الوطني والعربي والدولي"
		<b>رسائل جامعية</b>
		ملخصات رسائل الدكتوراه والماجستير في كلية معارف الولي
		والعلوم الإنسانية

## قواعد النشر وطريقة التوثيق في مجلة التجديد

التجديد مجلّحة محاكمة يتم قرار النشر فيها بناءً على توصية محكمين اثنين على الأقل من أصحاب الاختصاص.

### شروط النشر:

1. أن يكون البحث أصيلاً لم يسبق إرساله للنشر في مجلة أو جزء من كتاب وإذا حصل ذلك يُغرن الكاتب قيمة المكافأة المدفوعة للمحكمين.
2. أن يكون حجمه بين 5000 إلى 7000 كلمة، بالإضافة إلى مستخلص للبحث في حدود 200-250 كلمة باللغتين العربية والإنجليزية (لا يقل عن 15 صفحة، ولا يزيد عن 30 صفحة بما في ذلك المراجع والموامش). مراجعة كتاب: ما بين 1500 و4000 كلمة؛ تقارير الندوات والمؤتمرات ما بين 1000 و2500 كلمة.
3. أن يقدم البحث مكتوبًا على نظام word وبخط Traditional Arabic وبنط 16.
4. أن يكون توثيق البحث حسب الطريقة المعتمدة في المجلة.

### طريقة التوثيق:

5. عند ذكر المرجع للمرة الأولى:

الكتاب: اسم المؤلف، عنوان الكتاب بخط غليظ (مكان النشر: الناشر، عدد الطبعة إن وجد، تاريخ النشر)، ج، ص.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط2، د. ت)، ج2، ص214.

المقالات: اسم المؤلف، عنوان المقال "بين فاصلتين مزدوجتين"، اسم المجلة بخط غليظ، السنة، العدد، الصفحة.  
لوشن، نور الحدى، "إشكالية المصطلح بين النظرية والتطبيق"، التجديد، السنة الثامنة، العدد السادس عشر، ص159.  
6. عند تكرار المرجع في المा�مث التالي مباشرة تتبع الطريقة الآتية: المرجع نفسه، ج، ص.

7. عند تكرار المرجع في موضع آخر من البحث، اسم الشهادة للمؤلف، عنوان الكتاب (بخط غليظ)/أو المقال مختصاراً، ج، ص.

8. طريقة تحرير الآيات: تخرج الآيات في متن البحث، وليس في المقامش، ويكون التخريج كالتالي: (البقرة: 25).  
9. طريقة تحرير الحديث: البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1404هـ/1988م)، كتاب الزكاة، باب: هل يشتري صدقته، ج2، ص85. أما رقم الحديث فذكره اختياري.

10. موضع المقامش: تعتمد المجلة على وضع المقامش في حاشية كل صفحة، وليس في نهاية صفحات البحث.  
11. مدير التحرير، وهيئة التحرير الحق في إعادة المادة المقبولة للنشر إلى صاحبها لإجراء أي تعديلات يرونها ضرورية؛ للحفاظ على المستوى العلمي للمجلة

12. يرجى حفظ المقال في ملف (RTF) Rich Text Format، وإرساله إلى هذا العنوان الآتي: tajdidium@iium.edu.my

## مراجعات كتب

# الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية\*

محمد الطاهر الميساوي\*\*

## مقدمة

على الرغم من الاهتمام المتزايد بآثار الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والزيادة البينة فيما كُتب عنه من بحوث ودراسات (وخاصة الرسائل الجامعية)، فإن الكتاب الذي بين أيدينا يعد أشمل عمل وأوعبه من حيث الجوانب والقضايا التي تناولتها فصوله من فكر الشيخ وإسهامه في مجالات المعارف العربية الإسلامية التي تعاطى معها وصنف فيها. ولا يعني هذا الاستيعاب تلك الفصول كلَّ تراث ابن عاشور مادة موضوعاً، الأمر الذي يعني أن الحاجة ما زالت قائمة لمزيد من الجهد لتدارك هذا النقص.

والكتاب الذي نستعرضه في هذه المراجعة حصيلة مؤتمر عالمي جرت وقائعه خلال يومي 6-7 جمادى 2/1430-3 مايو 2009 في المغرب، ونظمته المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع شعبة الدراسات الإسلامية بجامعة محمد الخامس بالرباط. وقد جاء تخصيص هذا المؤتمر للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بالعنوان نفسه الذي يحمله الكتاب حلقةً من سلسلة من المؤتمرات العلمية التي نظمها المعهد حول ثلة من العلماء والمفكرين

\* فتحي حسن ملكاوي، محرر (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1432/2011م)، 678 صفحة.

\*\* أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الغسلامية العالمية ماليزيا،

البريد الإلكتروني: mmesawi@yahoo.com أو mmesawi@iium.edu.my

القدامى والمعاصرين بغض الوفوف على إسهاماتهم وتقديرها واستيعاب مبتكرات أفكارهم وبصائر أنظارهم في إطار جهوده الرامية إلى إصلاح الفكر الإسلامي وتجديده.

وقد احتوى الكتاب على البحوث المقدمة في المؤتمر المذكور موزعةً على أربعة أبواب متوازنة من حيث عدد ما ينضوي تحتها من فصول حسب وحدة أو تقارب موضوعاتها، حيث قسم كل باب فصولاً خمسة ما عدا الباب الأول الذي اشتمل على ستة فصول، وإن كان في إدراج بعض تلك الفصول قلقاً في علاقتها بعنوان الباب الذي ضم إليه، بل إن في تسمية بعض الأبواب شيئاً ما من ترداد وتدخل، كما سنشير إلى ذلك لاحقاً.

جرى التمهيد لأبواب الكتاب بمقدمتين أو بتقدمي ومقيدة، كما شفعت بخاتمة وملاحق. أما التقديم فلمحرره الدكتور فتحي ملكاوي الذي استعرض فكرة المؤتمر وسياقه والخطوات التي أدت إلى حصوله وما تبع ذلك من جهود حتى استوت "الأوراق" المقدمة فيه فصولاً ناجزة للكتاب، كما شكر من أسهم في تلك الخطوات والجهود من أفراد ومؤسسات. أما المقدمة فهي كلمة الافتتاح التي ألقاها الدكتور محمد بلبيش الحسني الأستاذ الجامعي والمفكر المغربي المعروف. وقد أشار الحسني إلى ما تميزت به بلدان المغرب العربي الثلاثة (تونس والجزائر والمغرب) خلال القرن الرابع عشر الهجري/العشرين الميلادي ببروز ثلاثة من أعلام الإصلاح فيها، هم محمد الطاهر ابن عاشور وعبد الحميد ابن باديس وعلال الفاسي، الذين تخرجوا من رحم المؤسسة التعليمية الأصلية ممثلة في الزيتونة والقرويين، وخضوا جميعاً حيواتهم من أجل النهوض بمجتمعاتهم سالكين سبلًاً متكاملة ومناهج متضادة، وإن تختلفت فيما بينهم ميادين العمل التي انتصب كل منهم للجهاد فيها. ولكنهم انفقوا جميعهم "على إحياء الاجتهاد والتجديد، وعلى تحرير مجتمعهم من مختلف مبطئات النهضة، والتحرر من الاستعمار والتخلّف والجهل، واتفقوا كلهم على إصلاح التربية والتعليم فأبلوا البلاء الحسن". وفي هذا الصدد عمد الشيخ ابن عاشور والأستاذ الفاسي إلى إصلاح القرويين والزيتونة، وأسس الشيخ ابن باديس مدارس ومعاهد" (ص19). وعقد الأستاذ الحسني مقارنة عامة بين هؤلاء الأعلام الثلاثة بين فيها مظاهر

التلاقي والتباين فيما انتهضوا له من مهام الإصلاح والتجديد فـكـوـتـطـبـيـقاـ، مـبـرـزاـ القضايا الحورية التي كانت تجمعهم ومشيرـاـ إلى ما كان للظروف والأوضاع التي عاشوا فيها من أثر في فيما سلكوه من مناهج وما توخوه من غایات.

وقد شُفعت أبواب الكتاب بخاتمة ملحوظ، فتضمنت الخاتمة خلاصة لأهم الأفكار التي انتخبها المحرر من مستخلصات البحوث المقدمة في المؤتمر وما دار حولها من مناقشات، بينما تضمنت الملحق ورقة عمل المؤتمر واستماراة المشاركة فيه والتقرير الختامي عن مجرياته ثم قائمة تعريفية بالمشاركين ومسـرـاـ فـنـيـاـ وصـوـرـاـ لبعض جلسات المؤتمر.

ولنسرد الآن فصول الكتاب على الترتيب الذي صفت به في أبوابه بذكر أسماء كاتبيها دون عناوينها، مرجعين الكلام عليها شكلاً ومضموناً إلى ما بعد. اشتمل الباب الأول المعنون "التجديد والإصلاح في فكر ابن عاشور" على فصول ستة، لعمار الطالبي من جامعة الجزائر<sup>1</sup> (ص 29-50)، وسليمان الشواشي من جامعة الزيتونة بتونس (ص 51-82)، وعلى جمعة رواحنة من جامعة آل البيت بالأردن (ص 83-109)، وعبد الرحمن العضراوي من جامعة مولاي السلطان سليمان بالمغرب (ص 111-141)، وصادق كرشيد من جامعة الزيتونة بتونس (ص 143-172)، والعروسي الميزوري من جامعة الزيتونة (ص 173-199). أما الباب الثاني المعنون "مفهوم المقاصد وشروط استمدادها عند محمد الطاهر ابن عاشور" فيه خمسة فصول، كتبها جمال الدين دراويل رئيس تحرير مجلة "الحياة الثقافية" بتونس (ص 203-218)، وعبد الجيد النجار المفكر التونسي والأمين العام المساعد للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (ص 219-245)، وإسماعيل الحسني من جامعة القاضي عياض في مراكش بالمغرب (ص 247-274)، ومحمد المختار رئيس تحرير الموقع الإلكتروني للرابطة الخمديـة للعلمـاءـ بالـمـغـرـبـ (ص 273-296)، و محمد هـمامـ عـضـوـ منتـدىـ

<sup>1</sup> تحدـرـ الإـشـارةـ هـنـاـ إـلـىـ أـنـ الـوظـائـفـ وـالـعـلـاقـ المـؤـسـسـيـةـ لـالـمـسـهـمـيـنـ فـيـ الكـتـابـ هـيـ بـجـسـبـ ماـ أـثـبـتـهـ المـحرـرـ إـلـأـءـ كـلـ واحدـ مـنـهـمـ، وـإـلـاـ فـقـدـ يـكـونـ مـنـهـمـ مـنـ تـغـيـرـ وـظـيـفـتـهـ أـوـ اـنـتـقـلـ مـنـ مـؤـسـسـةـ إـلـىـ غـيـرـهـاـ، كـمـاـ هـوـ الـحـالـ بـالـنـسـبـةـ لـبعـضـ المـشـارـكـيـنـ مـنـ تـونـسـ. وـمـنـ الرـاجـعـ أـنـ التـعـرـيفـ بـكـتـابـ الـفـصـولـ يـعـودـ إـلـىـ مـاـ قـبـلـ تـارـيخـ انـقـادـ المـؤـمـرـ.

الحكمة للمفكرين والباحثين بال المغرب (ص 297-318).

وجاء الباب الثالث بعنوان "من قضايا لغة القرآن عند محمد الطاهر ابن عاشور"،  
محتويًّا - كسابقه - على فصول خمسة، أولها لعاطف فضل من جامعة الزرقاء بالأردن  
(ص 321-352)، وثانيها لإدريس مقبول من المركز التربوي الجهوي بمكناس بالمغرب  
(ص 353-385)، وثالثها لمحمد عبد الفتاح الخطيب من جامعة الأزهر (ص 387-422)،  
ورابعها لغانم قدوري الحمد (ص 423-461)، وآخرها لإسرار أحمد خان من الجامعة  
الإسلامية العالمية بماليزيا (ص 463-478).

وُجِّهَ "الإصلاح التربوي في فكر محمد الطاهر ابن عاشور" عنوانًا للباب الرابع  
الذي اشتمل كذلك على فصول خمسة، الأول لعمار جيدل من جامعة الجزائر (ص 481-  
525)، والثاني لعمان جعيم من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (ص 527-551)، والثالث  
لخالد الطرودي الباحث بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن (ص 553-575)، والرابع  
لصحراوي مقالاتي من جامعة باتنا بالجزائر (ص 577-603)، والخامس لبدران بن لحسن من  
جامعة باتنا أيضًا (ص 605-631).

## مضامين الكتاب

وإذ نجت عرض فصول الأبواب حسب كاتبيها، فلنُشَّن بعرض مضامينها، غير ملتزمين نسق  
تربيتها، وإنما نرد بعضها إلى بعض حسب ما يبدو لنا من تعلق وتدخل بينها قد يبلغان حد  
الالتجاف أحياناً، وهذا أمر متوقع وطبيعي في مثل هذه الأحوال؛ إذ لا يتهمض الكتاب على  
وحدة موضوع منضبطة حدوده، ولا على وحدة منهج متسلقة خطواته، ولا على وحدة رؤية  
بينة أهدافها، وإنما هو مسرح لرؤى ومناهج وموضوعات تتبع وتتعدد بحسب من كتبوا  
الفصول التي اشتمل عليها، وإن كان ذلك كله مندرجًا في دراسة جوانب مختلفة للتراث  
الفكري والعلمي لابن عاشور. وسننوب النظر في هذه التعليقات على ما يتعلق بفكر ابن  
عاشور موضوعاً ومنهجاً وإشكالات، دون ما جلبه الباحثون من مهدات تاريخية أو

مقارنات علمية، فضلاًًّا عما وقع فيه بعضهم من استطرادات وتطبيقات ليست من صلب موارد بحوثهم.

تناول عمار الطالبي في بحثه "التجديد عند الإمام ابن عاشور" إشكالية التجديد مشيرًاً إلى تعدد مناحيه عنده، وملتزمًا التركيز على التجديد في المنهج الفقهي أو "الكلام الفقهي"، وذلك لعده هذا الضرب من التجديد عند ابن عاشور مرأةً لتجديده الواضح واجتهاده الحقيقي في جانب مهم من الحياة العقلية في الحضارة الإسلامية" (ص31). وبعد استعراض وجوه النقد العاشوري لطرائق العلماء السابقين في درس المقاصد، وتحليل الأفكار والمفاهيم التي بلورها شيخ الزيتونة في هذا المجال من مجالات الفقه الإسلامي، قرر الطالبي أنه "إذا كانت المقاصد تمثل فلسفة التشريع الإسلامي، كما يمثل علم أصول الفقه منهاجاً (كذا في الأصل، ولعل الصواب أن يقول: منهجه)، بعود الضمير على الفقه، فإن ابن عاشور أقام هذه الفلسفة وربطها بالأمة في إقامة نظامها، وبحد ذلك نظيرًاً في فلسفة التشريع الغربي، وخاصة المدرسة التي تعنى بالقيم الأخلاقية والاجتماعية في التشريع" (ص44).

وبناءًً على ذلك يرى الطالبي أن ابن عاشور "أوسع نظراً وأفقاً في أحده بنظره كونية عالمية في مقاصد الشريعة" لا تقتصر على حفظ الأمة، بل ترى أن "مقصد الشريعة من التشريع حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم من التفاسد والتهالك" (ص45؛ والكلام الأخير لابن عاشور من كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية"). وفي هذا الأفق من تقويم إسهام ابن عاشور يخلص الطالبي إلى أن "النظر المقاصدي الفلسفى يمكن أن ينتهي إلى أن القيم الأخلاقية والدينية يصعب فصلها (عن بعضها البعض) في تأثيرها في حياة الناس، فهي متشابكة ممتزجة، خاصة فيما يتعلق بالعلاقات بين الناس، ف تكون القيم المتمكنة في النفس وفي الضمير أرسخ تأثيرًاً في السلوك؛ لأن القانون يمكن أن يعتدي عليه الفرد بسهولة إذا رأى نفسه أنه لا يقع تحت رقابة الشرطي مثلاً، لكن القيم الدينية والأخلاقية تكون لدى الفرد رقابة داخلية تدعم

التشريع، وتمنع الحالات إذا تمكنت بالتربيه والمرانة السلوكية" (ص 49-50).

وأتصالاً بالكلام السابق تحدث جمال الدين دراوييل عن الاتجاه المقصادي عند ابن عاشور من خلال ما سماه "الوعي باكمال شؤون الحياة خارج النص لا داخله" و "الشروط والاستحقاقات". فعلى الصعيد الأول بين دراوييل أن ابن عاشور اطلق في تنظيره للمقصاد من قاعدة قوامها أن الخلافة التي أنيطت بالإنسان تعني "القيام بما أرده الله من العمran بجميع أحواله وشعبه" مما لا يحصل إلا بالعلم "ودون احتياج إلى التوفيق في غالب التصرفات" (ص 206؛ والكلام لابن عاشور من "مقاصد الشريعة الإسلامية"). ويؤسس الباحث على هذا أن "مسؤولية الحياة وشؤونها لا ينبغي أن توكل إلى النص بذرية احتواه على الكلي المعرفي (كل الحلول لكل المشكلات، كما يشرح) كما استقر في الثقافة التقليدية" (ص 206)، مفرعاً عليه ما انبى ابن عاشور لدفعه من "وهم احتواء المطلق العقدي (القرآن والسنّة) للكلي المعرفي ورد التأويل المتداول بأن الكتاب هو القرآن الكريم" في الآية 38 من سورة الأنعام "في إشارة إلى أن القرآن الكريم لا يمثل نهاية المطاف المعرفي كما يُتوهم، إذ لو كان الأمر كذلك لانتفى دور العقل الذي هو مناط التكليف وألة تدبير شؤون الاستخلاف" (ص 207). و استباطاً من كلام ابن عاشور يعلل دراوييل ذلك بكون "معاني الحياة وتغييراتها أعقد وأدق من أن تكتمل داخل النص، وأن تدعى منظومةً امتلاك أسرارها والإحاطة بها بمختلف جوانبها"، فلا تحصل المعرفة لما في الكتابين المسطور والمأثور بصور كليلة دفعه واحدة، " وإنما يتحقق اكتتمالها في نسق تصاعدي" عبر أطوار تاريخية متواتلة وأجيال متعاقبة بحسب "زيادة قدرة العقل البشري على النظر والبحث والكشف" (ص 207). وهكذا يؤسس ابن عاشور – كما يرى دراوييل – لنظرية واسعة وحيوية للاجتهاد وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان قوامها "تأويل ظواهر الأحكام على محامل صالحة لمختلف أحوال الناس... فلا يجدر بحال أن يكون معنى صلاحية الشريعة للبشر أن الناس يحملون على أحوال أمة خاصة مثل أحوال العرب في زمان التشريع، ولا على اتباع تفريعات الأحكام وجزئيات الأقضية المراعي فيها صلاح خاص لمن كان التشريع بين ظهريهم، سواء لاءم ذلك أحوال بقية الأمم والعصور أم لم يلائم" (ص 209، والكلام لابن

عاشور من كتاب المقاصد).

أما الشروط والاستحقاقات في الاتجاه المقصادي عند ابن عاشور فتتمثل - حسب الباحث - في كون "الرجوع في الرؤية المقصادية لم يعد ظاهر النص ومستواه السطحي الأولي، بل مقصده البعيد التي يُتوصل إليه بالنظر العميق في النصوص والبحث المقارن بينها، وفهم ملابسات الواقع بوصفه إطار تنزيل الأحكام المستبطة من هذه النصوص، وتحقيق المصلحة المراده من هذه الأحكام". وهذا يقتضي أن يكون الاجتهاد جماعيًّا تعاضد فيه "أئذار أهل الفقه من جهة وأهل الاختصاصات المتصلة بالمسائل محل البحث من جهة ثانية، ليتحقق إمداد الناس بالمعالجات التشريعية التي تستأنف بما حياهم مسارها الطبيعي"، ف يؤدي المسلم دوره "ال الطبيعي ويساشر الحياة على التحو الذي يتاغم مع إنسانيته وينسجم مع عصره، في إطار عالم واقعي له قوانين مدركة بالعقل" (ص212-213). وبذلك يدخل الفكر الإسلامي - كما يقرر دراوبل - "في مسار اجتهادي دائم ديمومة حركة الحياة وحركة التاريخ، ومسار يشرع للتنوع والاختلاف، وينبذ التعصب والانغلاق ويعي أن الحقيقة نسبية الإدراك نسبية التحقق" (ص214). ويرى الباحث أن هذا الفهم الذي تأول به مقتضيات النظر المقصادي عند ابن عاشور يجعلنا أمام "قراءة تجعل التشريع في خدمة الإنسان من أجل إعطائه ما به كماله المعنوي وصلاح حاله في المعاش والمعاد"، وهي قراءة توسيع "دائرة الاختيار البشري في إدارة شؤون الحياة بحسب تطور المعارف ومقتضيات الزمان والمكان والمصلحة" (ص214-215).

وختاماً لرصده الاتجاه المقصادي عند ابن عاشور يقرر دراوبل أنه توجهه "ينطوي على وعي نقدي للأسس التي انبني عليها العقل الفقهي القديم، وعلى هاجس تطوير البناء الفكري للمنظومة التشريعية الإسلامية على التحو الذي يجعل من التشريع عامل تنشيط للحركة الحضارية، وعنصر تغذية لتقدم المجتمع الإنساني، ويحجب المسلم عوائق التعارض والصدام بين النص والواقع، سعيًّا إلى تحقيق التوازن المطلوب بين موجبات الولاء لتعاليم الدين من ناحية، والاستجابة لمقتضيات التواصل الوعي مع متغيرات الزمان والمكان من ناحية ثانية"، وبذلك يكون المشروع الثقافي للمسلمين إنسانيًّا الغاية، عقلانيًّا المطلق، في غير

استعلاء عن (كذا، والصواب أن يقال: على) هدي النص ، تاريجي الشاطر، ينفتح على كل الثقافات وينهل من كل المعارف والخبرات والمهارات" (ص218).

وفي سياق الإسهام العاشروي في الدرس المقاصدي ينظر عبد الرحيم النجار في المنحى التطبيقي الذي عده مميزاً لاجتهادات ابن عاشور التي "كانت في سمتها العام اجتهادات مقاصدية" ، الأمر الذي يمكن أن "يقف عليه الدارس لاتّاره في مختلف مناحي اجتهاداته، سواء في تفسيره للقرآن الكريم، أو في شرحه للحديث الشريف، أو في تقريراته للأحكام الفقهية، أو في تأصيته وفتواه" (ص243). وفي ضوء ذلك سعى النجار إلى استجلاء المنطلقات النظرية والأدوات المنهجية للمنحي التطبيقي في درس المقاصد عند ابن عاشور، ملخصاً ذلك بالقول: "إن الإمام كما خطأ بعلم المقاصد خطوة نوعية جعله بها علماً مستقلّاً، فإنه خطأ به أيضاً خطوة نوعية أخرى جعله بها ينحو منحي عملياً تطبيقياً. وتبعد هذه الخطوة النوعية في مظاهر متعددة، منها البيان النظري للأهمية التطبيقية لهذا العلم، ثم البيان النظري للكيفية التي يكون بها علماً تطبيقياً، ثم البحث عن تفاصيل المقاصد في أبواب المعاملات، ثم الممارسة التطبيقية للمقاصد في أنظاره واجتهاداته التطبيقية". ويرجع النجار هذا التطور الذي آلت إليه الدرس المقاصدي على يدي ابن عاشور إلى أمرين: الأول فكري ذاتي، وهو أن الأهمية التطبيقية للمقاصد كانت قناعة نظرية لابن عاشور، أما الثاني فهو موضوعي خارجي من حيث أن الزمن الذي وفاه ابن عاشور "كان مفصلاً في حياة الأمة" التي استفاقت بعد غفوتها الحضارية على "عالم متغير سيطرت عليه الحضارة الغربية بأفانين حياتها النظرية والعملية" ، فتولد عن ذلك الشعور بالحاجة إلى "اجتهاد واسع يلائم حياة المسلمين بالتطورات الطارئة، ليكونوا مسلمين، ولكن آخذين بأسباب العلوم والصناعات وأنماط الحياة الجديدة" (ص229).

ويرى النجار أنه لئن لم يول غالب العلماء الذين تكلموا على المقاصد من قبل البعد التطبيقي جهداً نظرياً ومنهجياً يذكر، فإن الفضل يعود إلى أبي إسحاق الشاطبي الذي فتق القول فيه على نحو غير مسبوق، فأرسى بذلك قاعدة منهجية صلبة بني عليها ابن عاشور إسهامه (ص224-228). ولم يكن ابن عاشور - حسب النجار خاصياً في عمله وجهة

تطبيقية مرسلة للمقاصد أو معتمداً مجرد الحث على ذلك والتوجيه إليه، بل سار فيه وفق منهج تأصيلي نظري في صياغة تشبه أن تكون نظرية متكاملة "من شأنها أن تقنع الناظار بوجاهتها، وأن تكون لهم عوناً حقيقياً على المضي العملي بمقتضها في ممارسة الاجتهاد الفقهي". وقد قام هذا التأصيل النظري على أعمدة ثلاثة: "أولها: الإرشاد إلى سبل الكشف عن مقاصد الشريعة. وثانيها: بيان مواطن ما يعترض الفقيه من حاجة إلى المقاصد في وجوده متعددة من نظره الفقهي. وثالثها: تفصيل مقاصد الشريعة في مجالات متعددة من أحکام المعاملات" (ص232، وانظر تفصيلها في ص232-242).

وفي أفق علمي ومنهجي متصل مباشرة بما قدمه النجاري برسالة ما قدمه محمد المتدار في بحثه عن استمداد المقاصد وشروط اعتبارها ومسوغاته عند ابن عاشور. واطلاقاً من اعتبار صنيع ابن عاشور في مجال المقاصد تأسيسياً شبيهاً بما صنعه الشاطبي (ص277)، ركز المتدار على موضوع استمداد المقاصد وطرق الكشف عنها. فمبثت استمداد المقاصد في رأيه يكتسي أهمية بالغة لكون ما ينطوي عليه "من مبادئ وأصول هو بمثابة الأساس الذي ينبغي عليه صرح نظرية المقاصد برمتها، وتستند إليه مشروعية منحى اجتهادي بكلامله" هو الاجتهاد المقاصدي، كما أنه تتبقى من هذا المبحث إشكالية أساسية في علم أصوله الفقه في "بعده المقاصدي"، وهي الإشكالية المتعلقة بطبيعة المقاصد المستنبطة" من حيث القطع والظن (ص278). وترجع إشكالية القطع والظن في المقاصد إلى أسباب موضوعية، منها ما يتعلق بطبيعة النصوص الشرعية نفسها في القرآن والسنة وتفاوتها من حيث مقتضياتها الدلالية جلاءً "ووضواحاً أو خفاءً" وغموضاً، ومنها ما يرجع إلى نزارة الأحوال التشريعية والموازن العملية التي حصلت في عصر التشريع خاصة في مجال المعاملات، ومنها يتصل بطبيعة "المنهج الاستقرائي المعتمد في تقسي المقاصد"، فهذه كلها عوامل وملابسات من شأنها أن يجعل المقاصد "مسألة اجتهادية يجوز فيها اليقين والظن ، كما يجوز فيها الصواب والخطأ" (ص279-283).

وفي ضوء ذلك يمضي المتدار إلى عرض طرق الكشف عن المقاصد عند ابن عاشور، وقد تمثلت عنده في طرق ثلاثة: الأول "استقراء الشريعة في تصرفاتها" ، وهو أعظم الطرق

عند ابن عاشور، ويتم الاستقراء بصورتين: أولاًهما وأهمهما استقراء الأحكام المعروفة علّها والنظر في تلك العلل من حيث ما تشتراك فيه من معنى عام، فإذا توصلنا إلى تحديد ذلك المعنى عدناه مقصداً شرعياً. والصورة الثانية هي استقراء أحكام شرعية اشتراكت في علة واحدة، فإذا تم ذلك اعتبرنا أن تلك العلة المشتركة هي نفسها مقصد شرعي أناطه الشارع بتلك الأحكام. ويتمثل الطريق الثاني في "الاستخلاص المباشر لمقاصد الشارع من ظواهر النصوص القرآنية الواضحة الدلالة إلى درجة يضعف فيها احتمال كون المراد منها غير ظاهرها بحسب الاستعمال اللغوي". أما الطريق الثالث فهو "الاستخلاص المباشر من السنة المتواترة"، إما توافرًا معنويًا حصل لعموم الصحابة، أو توافرًا عمليًا حصل لآحادهم. وبعتقد المختار أن تحديد ابن عاشور لمسالك الكشف عن مقاصد الشريعة جاء متماشيًّا مع طبيعة الهدف الذي سعى إلى تحقيقه "وهو تأسيس ما هو كلي وعام، [بحيث] يكون كفياًً عندما يتحاكم إليه الفقهاء والأصوليون بأن يقطع جدهم ويخفف خلافهم أو يقطعه" (ص 286-290).

أما مسوغات اعتبار المقاصد عند ابن عاشور فهي – حسب الباحث – "الخصائص الذاتية التي يجعل مقاصد الشريعة أكثر اتزاناً وانضباطاً، بعيداً عن النسبية والظن والتخيّم، بل يجعلها أقرب إلى القطع والكلية واليقين"، وهي كون مقاصد الشريعة نوعين معاني حقيقة، ومعاني عرفية عامة. أما "المعاني الحقيقة فهي التي لها تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملامتها للمصلحة أو مخالفتها لها، أي تكون حالة نفعاً عاماً أو ضرراً عاماً إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معالفة عادة أو قانون"، وأما المعاني العرفية "فهي المجريات التي أفتتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملامتها لصلاح الجمهور". وخضع هذه المعاني بنوعيها للذين تتجسد من خلالهما مقاصد الشريعة لمعايير أو ضوابط أربعة هي "الثبوت والظهور والانضباط والاطراد"، فضلاً عن العموم والشمول (ص 291-294).

أما إسماعيل الحسني فقد نحا في بحثه سبلاً مبانية بعض المبانية لما سبق عرضه؛ إذ عُني بما سماه الامتداد الزمني للمصالح في الفكر المقصادي عند ابن عاشور. ويقصد بذلك المدى الذي

تستغرقه المصالح التي وضعت أحكام الشرع لتحقيقها والمفاسد التي جاءت بدفعها، أي هل هي خاصة بالحياة الدنيا أم بالحياة الأخرى أم جامعة لكليهما. يرى الحسني أنه قد بزت في الإجابة عن هذا السؤال لدى علماء الشريعة رؤيتان: "رؤية تعميمية تحوّل منحى اعتقادياً" ، والثانية تخصصية تحوّل منحى التدقيق". فالرؤية التعميمية للمصلحة التي هيمنت على نظر المسلمين وعملهم تمثل - حسب الباحث - في "ذلك التصور الذي يجعل المقصود المصلحي الذي يهتم به عالم المفاسد كما يشمل الدنيا يتقدّم أيضاً إلى الآخرة، أي أن زمان المصلحة في الشرع الإسلامي شامل بقدر ما يتناول الدنيا يحيط بالآخرة أيضاً" ، ويمثل هذه الرؤية التعميمية كل من العز ابن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطئي (ص248؛ وانظر تفصيله القول في عناصر هذه الرؤية ومنقطتها الاستدلالي ومقتضياتها في ص258-259).

أما الرؤية الثانية التي وصفها الحسني بالتدقيقية فمعناها "أن شريعة الإسلام تنطوي على المصالح الدنيوية انطواءً لا يتناقض مع الاعتقاد بالجزاء الآخروي" ، ويجسدتها التراث العلمي للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وخاصة ما جاء في موسوعته التفسيرية "تفسير التحرير والتنوير" وكتبه "مقاصد الشريعة الإسلامية" ، و"أليس الصبح بقريب" و"أصول النظام الاجتماعي في الإسلام". ففي هذه الأعمال الأربع - كما يقول الباحث - "نظر مصلحي يتميز بطابع التدقيق الذي يقصد به صاحبه بناء فكر يعاني آفاق الإصلاح الذي تحتاجه دنيا الحياة المجتمعية الإسلامية المعاصرة" (ص259-258). ووفقاً لهذه الرؤية التدقيقية يعتقد الحسني أن ابن عاشور يدعو إلى تركيز النظر المقاصدي في الشريعة "على الآثار المصلحية الدنيوية ونتائجها وعواقبها وما لا تكتمل المختلفة في الحياة المجتمعية، فليست الحياة الآخرية إلا موعِّداً ينال فيه كل واحد من البشر جزاءه على ما قدمه من أعمال في حياته وما كان عليه من أحوال في الدنيا". ذلك أنه لما كانت الشريعة شاملة لكل جوانب السلوك الإنساني وضابطة لها مهما تقلبت بالإنسان أو ضاعت الزمان والمكان، "فإن المقصود المصلحي فيها لا يمكن إلا أن يكون دنيوياً" ، يتقصد ضبط نظام حياة الإنسان الفرد ونظام حياة المجتمع والأمة" ، فيبتعد عن ذلك - في نظر الباحث - أن الشريعة قد سارت في تحقيق المصلحة

الدنوية في اتجاهين اتجاه إصلاح الفرد اعتقاداً وتفكيراً<sup>١</sup> وعملاً، واتجاه إصلاح المجتمع في تعاملاته وتصرفاته المختلفة" (ص 259).

ونما يميز رؤية ابن عاشور التدققية للمصلحة – في نظر الحسني – "إلحاحه" على بعد الدنوي للمصالح التي تتطوّي عليها شريعة الإسلام، وهي رؤية تقوم على نظر معرفي "مركب من القول ببنية المصالح وتشابكها مع المفاسد، ومركب أيضاً من تحديد دقيق لمحالها الموضوعي، ومركب آخر<sup>٢</sup> من الفطرة بوصفها مرجعية في ضبط المصالح والأعمال." وهذا يعني أن الفكر الذي يسير حسب هذه الرؤية التدققية "فكّر متخصص يتوجه صاحبه إلى التفكير الدقيق في الشرائع الإلهية وخاتمتها الشريعة الإسلامية من منظور ما تشرمه أحكامها وقوانينها من نتائج ومصالح في الدنيا فقط." إلا أن هذا التدقق والتخصيص لا يتৎضان بحال مع التسليم بمصالح الآخرة، ذلك أننا حسب هذه الرؤية التي يستند إليها ابن عاشور "لم نكلّف بتعقل المصالح الأخروية"، فإذا فعلنا ذلك فسيكون نظرنا فيها وتعقّلنا إياها بحسب ما "تحيأ لنا من عدة منهجية ومن كسب معرفى حصلناه ونحصله في حياتنا الدنيوية"، الأمر الذي يؤدي إلى أن حكم "على المصالح الأخروية بمقاييس دنوية مستمدّة من عالم الشهادة"، فنقع بذلك في ورطة قياس الغائب على الشاهد، "وهو قياس غير مقبول في الفكر العلمي"، كما يقرر الحسني (ص 268). ومعنى ذلك أن مصالح الآخرة ومفاسدها نأخذها تصديقاً وتسلیماً، أما مصالح الدنيا ومفاسدها فنأخذها بحثاً وتعقلاً وموازنة وفق ما رسمته الشريعة من قيم ومعايير وضوابط، ف يجعل هذه قنطرة لتلك (ص 270-271).

ويصوب محمد همام نظره بصورة أكثر تخصيصاً من عرضنا أبجاثهم، إذ يدير الكلام على مقصد الحرية عند ابن عاشور عرطاً وتقويداً ونقداً. ويلاحظ همام أنه إذا كانت أطروحة مقاصد الشريعة كما صاغها الشاطبي في "الموافقات" قد وفرت لغالب مدارس الفكر الإسلامي المعاصر وتياراته الساعية للنهضة إطاراً نظرياً ومنهجياً للتحديد ابنتقت فيه منظومة القيم الإسلامية للحياة السياسية والاجتماعية بما في ذلك الحرية التي جعلت "الأصل والأساس

للاعتقاد والفكر والعمل،" فإن ابن عاشور من بين رموز تلك الحركة الفكرية يُعد الأكثر إلحاحاً على قيمة الحرية وأهميتها "في تنمية الإنسان وتحقيق رسالته الاستخلافية" بحيث عدّها "مقصداً من مقاصد الشريعة". وقد جاء الاحتفال العاشوري بالحرية متدرجاً في متزع أو حس نقيدي جعل صاحبها يدفع بالدرس المقاصدي إلى أبعد الحدود تفسيرًا وتعليقًا واستدلالًا، الأمر الذي أكسب الفكر الإسلامي عامة "قدرات منهاجية إضافية، كما أتاح للخطاب الشرعي خاصة قدرات استيعابية أكبر للتاريخ ولملابساته من خلال توظيف المقاصد الشرعية للاستدلال على الأحكام" (ص 298-299).

وإنما تهيأ ابن عاشور ذلك بفضل ما استند إليه من أصل كلي في تنظيره للمقاصد وتأصيله للحرية، ألا وهو مفهوم الفطرة الذي تبني عليه عنده "جملة المقاصد الشرعية سواء كانت خاصة أو عامة"، ولذلك جاءت الحرية والمساوة مقصدان متساوقين في تقريراته. وإذا كانت الحرية وصفاً فطرياً للبشر، فإن الإسلام في تقريره إليها ودعوته إليها لم يفعل ذلك – كما يرى ابن عاشور – على نحو الإجمال أو الإطلاق، بل بين أن "هناك حدوداً دقيقة بعضها محمود نافع وبعضها ضار مذموم". ومن ثم فللحرية مجالات تتجلّى فيها ومظاهر تترجم عنها في معادلة متوازنة تتجاذب عن التسيب والانطلاق من جهة وعن الاستبعاد والانحسار من جهة أخرى، كما بين همام في تحليله (ص 300-317).

ويرى الباحث أنه على الرغم من "العمق التأصيلي والتاريخي" الذي تميز به خطاب ابن عاشور في الحرية، إلا أنه ظلل مسكوناً بها حس تقني الحرية والحديث عن حدودها وسقفها، ويتجلى ذلك في نظره في الطريقة التي تناول بها ابن عاشور موضوع الردة ووضع المرتد، الأمر الذي تجلّت من خلاله "حلقة الضعف الأولى في تصور ابن عاشور للحرية ... إذ ظل مشدوداً إلى نصوص تاريخية متلبسة بأحداث سياسية وصراعات مذهبية لم يعمل ابن عاشور – رحمة الله – على فرزها وتمييز سياقاتها عن بعضها بعضاً [كذا في الأصل، والصواب أن يقال: عن بعضها البعض، أو بعضها عن بعض]" (ص 304-305).

وإذ استوعبنا ما اشتمل عليه الكتاب من بحوث في المقاصد استفتاحاً ببحث عمار

الطالبي في الباب الأول، فلنختتمه ببحث عبد الرحمن العضراوي عن أسئلة الإصلاح والنهضة وأجوبتها المقاصدية المندرج هو أيضاً في ذاك الباب. سعى العضراوي للنظر في هذا الأمر عند ابن عاشور باعتبار هذا الأخير غرذجاً لـ "سلفية العالم المحدد"، وذلك بعرض تبين ما إذا كان الفكر الإسلامي المعاصر قد تقدم في طرح إشكالية الإصلاح ومشروع النهضة أم أنه على العكس من ذلك وقع في وهدة التراجع والانتكاس المعرفي (ص111). وتمهيناً لذلك بين الباحث معنى السلفية من خلال النظر في دلالات لفظ "السلف" في القرآن، فذكر أن "مفهوم السلف الوارثي سياقات مختلفة في النظم القرآنية يُعد إحالة على أهمية الارتكاز على الماضي في كشف السنن الاجتماعية وبناء التصورات القادرة على بلورة وعي استخلاصي عملي يحقق مصالح البشرية"، ثم رتب على ذلك أن الاجتهد المستند إلى مقاصدية السلف "حركة مستمرة من الأمة وعلمائها، مستوعبة لسفن تشكّلات الماضي وتشكلات الواقع الإنساني القريب والبعيد"، كما "أن الماضي في الشّرع موضوع للاعتبار واستنباط السنن والقوانين بوزنه بالشرع لا للاحتجاء بها مطلقاً" (ص113-114). وفي ضوء ذلك يصنف العضراوي السلفية في العصر الحديث إلى نطرين: سلفية ظاهرية منغلقة، وسلفية مقاصدية منفتحة، ويعتبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور رمزاً لهذه السلفية المنفتحة، واصفاً إياها بأنها سلفية "امتاحت أهمية المنهج المقاصدي في فهم الشرع من المدرسة الشاطبية، وتشرت على المشروع الإصلاحي الذي أسسه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وتفهمت مشاريع إصلاحية تونسية داخلية كالتي توعمها محمود قابادو وخير الدين"، وبذلك "تتمثل سلفية ابن عاشور أركان البنية الفكرية للسلفية عامة، واتخذت مساراً لتأصيل ذلك المشروع الإصلاحي على قواعد مقاصدية وتأكيد ضرورته التاريخية" (ص116-118).

وبعد استعراض لوجوه النهج الإصلاحي لابن عاشور المبني على المقاصد، يقرر الباحث أنه إذا كانت تلك الآراء الإصلاحية في سياقها التاريخي متقدمة ومعبرة عن وعي حضاري لا شك فيه، فإنها في الوقت ذاته "تكشف عن محدودية المنهج المقاصدي في مشروع الإصلاح عند ابن عاشور، وعدم توظيفه في الحراك السياسي". ذلك لأن ابن عاشور

قد انتهـج - حسب العضراوي - "نـجـحـ مـقـاصـدـيـاـ بـرـؤـيـةـ لمـ تـسـطـعـ التـخلـصـ مـنـ الـمـؤـثـراتـ التـارـيـخـيةـ لـتـطـورـ الـمـعـرـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ" ، وبـذـلـكـ لمـ يـخـرـجـ كـلـامـهـ فـيـ الـمـقـاصـدـ عـنـ "عـبـاءـةـ الـمـنـطـقـ التـارـيـخـيـ لـعـلـمـيـ أـصـوـلـ الـفـقـهـ وـالـكـلـامـ" ، وـلـمـ تـسـطـعـ سـلـفـيـةـ هـ الـفـقـهـيـ الـكـلـامـيـةـ "بـلـورـةـ أـجـوـبـةـ مـقـاصـدـيـةـ وـاضـحةـ لـتـحـدـيـاتـ الـتـارـيـخـ وـالـجـمـعـ" (صـ131-130).

ونـبـقـىـ مـعـ الـبـابـ الـأـوـلـ لـلـكـتـابـ فـنـبـدـأـ بـيـحـثـ سـلـيمـانـ الشـواـشـيـ عـنـ مـكـانـةـ ابنـ عـاـشـورـ مـنـ الـفـكـرـ الـإـسـلـاحـيـ الـحـدـيثـ . مـهـدـ الـبـاحـثـ لـمـوـضـوعـهـ بـعـرـضـ مـطـولـ لـلـحـرـكـةـ الـإـسـلـاحـيـةـ فـيـ تـوـنـسـ خـالـلـ الـقـرـنـ التـاسـعـ عـشـرـ فـيـ ظـلـ الـحـكـمـ الـحـسـينـيـ مـنـ خـالـلـ دـكـرـ بـعـضـ أـهـمـ رـمـوزـهـاـ كـمـمـحـمـودـ قـبـادـوـ وـمـحـمـدـ يـرـمـ الخـامـسـ وـسـالـمـ بـوـحـاجـبـ مـنـ عـلـمـاءـ الـزـيـتونـةـ وـخـيرـ الـدـيـنـ باـشـاـ وـالـجـنـرـالـ حـسـينـ وـرـسـتـمـ باـشـاـ مـنـ أـهـلـ الـسـلـطـانـ وـالـإـدـارـةـ ، وـبـيـانـ أـبـرـزـ مـخـطـاتـ عـلـمـهاـ الـإـسـلـاحـيـ وـصـورـهـ ، وـخـاصـةـ الـإـسـلـاحـ الـدـسـتـورـيـ مـتـمـثـلاـ فـيـ صـدـورـ قـانـونـ عـهـدـ الـأـمـانـ سـنـةـ 1857ـ وـصـدـورـ الـدـسـتـورـ عـامـ 1861ـ ، وـإـسـلـاحـ الـتـعـلـيمـ دـاخـلـ جـامـعـةـ الـزـيـتونـةـ بـمـراجـعـةـ مـناـهـجـهـ وـمـوـادـهـ وـخـارـجـهـ بـإـنـشـاءـ مـدارـسـ حـدـيـثـةـ . وـلـاستـكـمالـ خـارـطةـ الـفـكـرـ الـإـسـلـاحـيـ اـسـتـعـرـضـ الشـواـشـيـ أـبـرـزـ مـنـطـلـقـاتـ الـحـرـكـةـ الـإـسـلـاحـيـةـ الـتـيـ أـسـسـهـاـ جـمـالـ الـدـيـنـ الـأـفـغـانـيـ وـمـحـمـدـ عـبـدـ وـخـصـائـصـهـ وـماـ سـعـتـ إـلـىـ تـحـقـيقـهـ مـنـ أـهـدـفـ وـمـاـ توـسـلـتـ بـهـ مـنـ مـنـاهـجـ ، مـرـدـفـاـ مـذـكـرـ ذـلـكـ بـذـكـرـ أـهـمـ الـعـلـمـاءـ الـذـيـنـ تـلـقـيـ عـلـيـهـمـ اـبـنـ عـاـشـورـ وـتـأـثـرـ بـهـمـ . (صـ52-68) . وـبـذـلـكـ سـعـىـ الـبـاحـثـ لـبـيـانـ الـمـوـارـدـ الـتـيـ نـهـلـ مـنـهـ اـبـنـ عـاـشـورـ وـالـعـوـاـمـ الـتـيـ أـسـهـمـتـ فـيـ تـشـكـيلـ فـكـرـهـ وـرـؤـيـتـهـ لـقـضاـيـاـ الـإـسـلـاحـ .

ثـمـ أـورـدـ الشـواـشـيـ إـثـرـ ذـلـكـ نـمـاذـجـ لـآـراءـ اـبـنـ عـاـشـورـ كـالـقـولـ بـفـطـرـيـةـ الـدـيـنـ وـضـرـورـتـهـ لـلـإـسـلـانـ وـالـمـجـتمـعـ ، وـتـقـرـيـرـ شـمـولـ الـإـسـلـامـ لـكـلـ شـئـونـ الـحـيـاةـ وـابـنـيـاهـ عـلـىـ الـحـقـائقـ لـاـ الـأـوهـامـ ، وـالـدـعـوـةـ إـلـىـ إـسـلـاحـ أـوضـاعـ الـمـرـأـةـ وـالـأـسـرـةـ (صـ68-77) . وـفـيـ ضـوءـ ذـلـكـ قـرـرـ الـبـاحـثـ أـنـ اـبـنـ عـاـشـورـ كـانـ "ثـمـةـ اـمـتـاجـ الـحـرـكـيـنـ الـإـسـلـاحـيـتـيـنـ الـمـشـرـقـيـةـ وـالـمـغـرـبـيـةـ"؛ لـأـنـ مـقـومـاـهـمـاـ وـاـحـدـةـ ، وـأـهـدـافـهـمـاـ وـاـحـدـةـ ، وـمـنـهـجـهـمـاـ وـاـحـدـ" ، وـلـذـلـكـ كـانـ مـشـروـعـهـ الـإـسـلـاحـيـ "مـوـاصـلـةـ لـجـهـودـ السـابـقـيـنـ" ، وـحـلـقـةـ مـنـ حـلـقـاتـ الـحـرـكـةـ الـإـسـلـاحـيـةـ الـتـيـ قـادـهـاـ" أـوـلـئـكـ الـأـعـلـامـ الـدـيـنـ سـبـقـ ذـكـرـهـمـ . إـلـاـ أـنـ اـبـنـ عـاـشـورـ تـمـيزـ

- في رأي الباحث - بأمر جعلتقطل "ما متفرداً" في تلك الحركة، منها أنموّص بـ"برنامجاً تطبيقياً عملياً لإصلاح التعليم الديني بتونس، جمع فيه بين العلوم الشرعية واللغوية، والعلوم العصرية" مارعياً ما فيه الأهداف القرية متمثلة في "آفاق التشغيل الخريجي الزيتونة، والبعيدة المتمثلة في الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية" لتونس التي عمل المستعمر الفرنسي على طمسها. ومنها "وضع أسس مدرسة فقه المقاصد" (ص78-79).

وخلص الشواشي إلى أن المشروع الإصلاحي الذي صاغه ابن عاشور لئن قوبل بالإعراض "والصادود من قبل الدولة الوطنية في تونس إبان الاستقلال بسبب اتجاهها العلماني"، فإن فكره "ليس خاصاً بتونس، وإنما هو موجه إلى الأمة الإسلامية قاطبة"، وأنه "لا يمكن التفكير في وضع استراتيجية التقدم للأمة العربية والإسلامية، دون العودة إلى هذه المدرسة [الإصلاحية] ودراسة الفكر الإصلاحي لروادها" (ص81).

ومن العموم يجازاً لمكانة ابن عاشور من الفكر الإصلاحي ننتقل إلى الخصوص تباعداً لمكافحته النهجية "لفساد المجتمع و مجالات الإصلاح والتجديد" ، وهو الموضوع الذي تناوله علي جمعة الرواحنة. وقد انبنت تلك المكافحة - في رأي الباحث - على قوامين اثنين: أولهما تشخيص مداخل الخلل ومظاهر الفساد في أوضاع المسلمين وتحليل أسبابهما على نحو من الشمول والاستقصاء ترتيباً لها على حسب بؤر أثرها وامتداد وقوعها في الأفراد والجماعات والمجتمع أمة وأقطاراً وقد جاء ذلك التشخيص مشرعاً بروح علمية من إدراك للت NOMIS والسنن والشروط التي يخضع لها المجتمع الإنساني في حركته صعوداً وهبوطاً، وصلاحاً وفساداً. أما القوام الثاني فهو تصور مسالك الإصلاح وطرق العلاج لتلك الأوضاع وفق رؤية كافية تتعانق فيها وتكامل كل الأبعاد التي يتشكل منها الوجود الاجتماعي للإنسان فكراً واعتقاداً، وثقافة واجتماعاً، وسياسة واقتصاداً، دون وقوع في المناظرة التقليدية حول أولوية البدء في الإصلاح: الفرد أم المجتمع أو العكس (ص83-99). وما عرضه الرواحنة يتبين أن ذلك التáchixis لمدخل الخلل ومظاهر الفساد وهذا التصور لوجوه الإصلاح ومسالكه يؤويان - عند ابن عاشور - إلى معقد رئيس هو النظر في أحوال النفس الإنسانية وخصائصها وخصائصها وعوامل

قوتها وعناصر ضعفها، وفق رؤية واقعية لطبيعة الإنسان مستضيئة بما قدمه القرآن بشأنها من بيانات. وفي تقدير الباحث أن هذه المنهجية الشمولية التكاملية في التعاطي مع إشكالية الإصلاح داعي وغایيات تعكس أصالة المتنزع الاجتهادي التجددوي الذي ينسم به فكر ابن عاشور (ص 99-107).

وفي بحث قريب النسب بما سبق سعى الصادق كرشيد إلى "إبراز معلم المتنزع العقلاني" عند ابن عاشور من خلال بيان "أصول النظر في تحريره الإصلاحية في مجالات التعليم والتفسير والإفتاء" (ص 143). ففي المخور الأول عرض الباحث لما سعى إليه ابن عاشور من تجديد وتطوير للتعليم الريتويني وتوسيع لدائرته من حيث مضمونه علّوماً ومناهج ومن حيث شيوعه في البلاد فروعًا ومدارس، وذلك من منطلق مقوله ضرورة تعميم التعليم في المجتمع، معتبرًا أن الروح الذي دفع شيخ الزيتونة في هذه الوجهة هو ما اجتمع لديه من روافد تيارين هُنَّ الفكر والمعرفة وفاءً واستلهماً للتراث وافتتاحًا على الحديث. وذكر من مظاهر ذلك الإصلاح مسائل تحديد أوقات الدروس وضبط مناهج التدريس ومراجعة الكتب وكيفية الامتحانات ومعايير إسناد الشهادات (ص 144-154). أما مظاهر متنزع ابن عاشور العقلاني في مجال التفسير فيتلخص حسب الباحث في "التوازن والاعتدال في تعامله مع التراث التفسيري، حيث لم يسقط في الخط والتشهير، مبتعدًا كل البعد عن الإفراط في تمجيد هذا الموروث وتقديسه، متربًا بكل عقلانية موقفه منه" (ص 155). أما الإفتاء فيرى كرشيد أن ابن عاشور قد سار فيه "وفق مسلك بين المعلم، واضح المراحل، تجلّى فيه وبكل وضوح إخلاصه في البحث، وأمانته في النقل، وحنكته في الاجتهاد، حيث لم يكن يسعف سائله بجواب إلا بعد قتل المسألة بحثًا بالنظر في مختلف ما ورد بشأنها من آراء قديمًا حديثًا، مستنيرًا بأراء السابقين واللاحقين من علماء الأمة، وفي مقدمتهم كبار فقهاء المالكيّة، مستأنساً باخر ما وقع التوصل إليه من نظريات وتحقق من اختلالات" (ص 165). ويحمل الباحث المتنزع العقلاني لابن عاشور في كون صاحبه كان "متشبثًا بموروثه الإسلامي وهويته العربية في كل ما بذله من جهود"، كما "كان على تواصل غير منقطع

بالسائد الظريفي زمانه، تواصلاً يحکم إلى سديد المعقول وصحيح المنقول، خالياً ما من الاستعلاء المذموم والانبهار المحموم" (ص 169).

وإذ قد بخر الكلام على البابين الأول والثاني باستثناء بحث العروسي الميزوري، فلنول وجهتنا صوب الثالث الذي حُسِّنَ به قضايا لغة القرآن عند ابن عاشور. وإن تقاطع بحثاً عاطف فضل ومحمد عبد الفتاح الخطيب فيما تناولاًه من مسائل، فلا ضير في الكلام عليهما في مساق واحد. ينطلق فضل في بحثه عن "الدرس النحوی في توجيه المعنى في تفسیر التحریر والتنویر" من ملاحظة أن صاحبه قد انفرد "بآراء دون غيره من النحویین والمفسرین القدامی"؛ فهوألاء اقتصرت على مجرد ذكر المفردات اللغوية والترکیب معرضین "عن بيان المعانی والدللات الحاصلة من وضعیة التركیب في الآیات"، وأولئک "راھوا بتأنیلاتهم وتقديراتهم يغيرون المعنى الذي يدل عليه ظاهر النص إذا ما خالف قاعدة من القواعد النحویة" (ص 322-323). أما الخطيب فينطلق من تقریر أن ابن عاشور في مقدمات تفسیره "يؤسس لتقین منهج يوجه القراءة ويضبط مسار الفهم والاستيعاب" (ص 388). وقد اختار فضل الوقوف عند عشر مسائل حصل حولها خلاف وثار جدل في شأن تحديد وظائفها النحویة وتوجیه ما يتربى عليها من معانی ودللات مثل بعض الحروف المفتتح لها بعض السور، و"إن" و"لعل"، و"اللهم"، والحال، والنفي، والمصدر المؤول، والفاء الفصیحة، وغيرها.

وبعد مناقشة مختلف الآراء في تلك المسائل وبيان موقف ابن عاشور بشأنها (ص 323-348)، خلص الباحث إلى أن جهده في تفسیر القرآن قد تجسد فيه "الُّضْجُ الفکر النحوی" متمثلاً فيما يسمی بـ"النحو القرآنی" الذي يمقتضاه "يرى ابن عاشور أن هناك شيئاً وراء قواعد علم النحو وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر في معانی القرآن الكريم. فالنحو عنده ضبطٌ سلامٌ البنية الشكلية في الجملة وضمها إلى تحليل يحقق الوصول إلى المعنى، وإن أمر الوصول إلى المعنى الدلالي يصبح عنده أمراً ميسوراً". ويرى فضل أن ابن عاشور قد فتح بذلك "أفقاً أوسع من حد النحویین للنحو بأنه علِّم

بأصول يعرف بها أحوال الكلم بناءً وإعراباً" (ص 349).

أما الخطيب فقد ساق بين يدي حديثه عن الرؤية العاشرية لمسألة التأويل عرضاً موجزاً لما عرف بالقراءات الحداثية والتزعمات التأويلية التي بلغ الأمر بعضها أن أقصى إرادة المؤلف أو منشئ النص أو الخطاب، ونفي أن يكون لهذا الأخير معنى ينطوي عليه أو رسالة يؤديها؛ لأن النص حسب هذه القراءات ليس بياناً بالحقيقة، بقدر ما هو ساحة للتباين والتعارض، فيكون لكل فهمه الخاص للنص". وينطبق هذا الحكم على ضروب النصوص كلها بما فيها القرآن وأحاديث الرسول ﷺ، فالقرآن طبقاً لبعض هذه القراءات "يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني يتأنس" (ص 363-394)؛ والكلام الأخير لنصر حامد أبي زيد). وهذا يعني أن النص مهما كانت طبيعته ومهما كان منشئه أصبح لا هوية له ولا حدود تضبط فهمه وتلقي معانيه دلالاته، وإنما هي أهواء القارئ وميوله ورغباته تفرض على النص المضمون والمعنى الذي ينبغي أن يحمله.

وفي مواجهة هذه العملية من التغييب والتمييع، يرى الخطيب أن هناك قواعد ثلاثة أساسية هي التي تحكم القراءة الموضوعية للنص وخاصة القرآن الكريم، وهي قواعد جاءت عناصرها مبثوثة متاثرة في أعمال طوائف من المفسرين والأصوليين وعلماء البلاغة والحكماء، فعمل ابن عاشور على لم شتاتها وإحکام صياغتها وتأصيلهتأصيلاً علمياً منهجهياً في مقدمات تفسيره (ص 400-406). وتمثل تلك القواعد في القراءة الكلية للنص، ورعاية القرائن ومتضيّفات الأحوال، والوقف على عرف المتكلّم وعاداته في خطابه، فبدلك "يمكن للمخاطب من ضبط معانٍ المعنى ومعالجه في النص، والاهتداء إلى مراد المتكلّم من كلامه، والوقف على مقاصده فلا يخرج منها شيئاً مراداً، ولا يدخل فيها شيئاً غير مراد. فهي طريق إلى بيان المحمّلات، وتعيين المحمّلات، وتنزيل الكلام على المقصود منه". وعدم تحير ذلك والسير بمقتضاه يقع في خلل التحليل للخطاب وسوء الفهم للنصوص وإدراك المعانٍ المقصودة منها، "فكمن حكم دل عليه النص – كما يقول ابن عاشور – ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وتبسيمه وإشارته وعرفه عند المخاطبين" (ص 406).

ومراعاة هذه القواعد لا تعني أي تضييق للفهم، بل إن الوقوف على ما تزخر به اللغة العربية من إمكانيات واسعة وأساليب متنوعة في الأداء والتعبير عن المعاني مما تتواءن فيه معادلة الكلام بين المنطوق والمفهوم، وإعمال مقتضيات تلك الإمكانيات والأساليب في مواردها الصحيحة، من شأنهما - كما يرى عند ابن عاشور - "توفير المعاني" (ص410). ومن ثم فإن "مختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتركيبيه ودلاته ... إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حملُ الكلام على جميعها"، كما يقرر الشيخ (ص411). ومع ذلك فالتأويل ليس عملاً منطلقاً بلا ضوابط توجهه أو حدود يقف عندها، بل لا بد من أن يكون منقاداً لما يعضده من مرجع قوي ودليل صحيح، ومعنى ذلك أن التأويل ينبغي ألا يخرج "عن سنن النص في لغته وعرف استعماله"، فيحمله "ما لا يحتمله منطوقاً أو مفهوماً، بعيداً عن مجال تداوله الأصلي" (ص417).

وفي تساوق مع الباحثين السابقين، ينظر إدريس المقبول في موضوع "التحليل التداولي" عند ابن عاشور من خلال تفسيره للقرآن، ممهداً لذلك ببيان معنى التداولية من حيث هي أحد فروع الدراسات اللسانية الحديثة، فعرفها بأنها "حقل لساني يهتم بالبعد الاستعمالي أو الإنجازي للكلام، ويأخذ بعين الاعتبار المتكلم والسياق" (ص356). ويفيدنا الباحث بأن صاحب "التحرير والتنوير" بما عرض له من بيان لمستويات الدلالة وأنواعها إنما أعرب عن مدى وعيه بـ"تصرفات الدلالة في خريطة التداول وطبقاتها، انطلاقاً من الظهور إلى الخفاء، ومن النصية إلى درجات الإضمار والاستثار" (ص358).

وينبني على ذلك ما قرره ابن عاشور بشأن توفير المعاني في الخطاب القرآني، فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معانٍ من المعاني المعتادة التي يُودعها البلاغةُ في كلامهم وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم، كان حقيقةً بأن يُوضعَ فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تتحمّله الألفاظُ في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغةُ الوارد هو بها التي هي أسمح اللغات بهذه المسوغات ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي المدى" (ص360؛ والكلام هنا لابن عاشور). ولا

يخرج هذا التكثير للمعانی التي ينطوي عليها القرآن من توخي إدراك قصد الشارع ومراده بقطع النظر عما نجم بين العلماء من خلاف، فمن قائل بإمكان الاطلاع على تمام مراد الله تعالى ومن قائل بعدمه؛ إذ المطلوب – في رأي ابن عاشور – "هو الإمكان الوقوعي لا العقلي، فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبني العلم مع تعدد الاطلاع على تمامه" (ص 369؛ والكلام لابن عاشور).

وتتصل بالتأويل واستقصاء معانی القرآن مسألة النظم التي خصها إسرار أحمد خان بالبحث، حيث ألقى نظرة عامة على ما لابن عاشور من عناية بهذا الموضوع من خلال تفسيره لسور الفاتحة والبقرة والجامعة، مع المقابلة والمقارنة بما جاء عند غيره من المفسرين، كالفارخر الرازي والبرهان البقاعي وأمين أحسن الإصلاحي وسيد قطب. ويستند الباحث في تقويمه لإسهام ابن عاشور في موضوع النظم إلى مفهوم "عمود السورة" للعالم الهندي الباكستاني الإصلاحي الذي استلهمه من العالم الهندي عبد الحميد الفراهي (المتوفى سنة 1930) وبني عليه تفسيره "تدبر القرآن" المصنف باللغة الأوردية. وفي ذلك يقول: "لم يقف ابن عاشور من نظرية النظم عند الموضوع الرئيس، أو العمود في كل سورة؛ لأنَّه لو اطلع على الموضوع الرئيس لكان أمره في اكتشاف وجه النظم بين الموضوعات المتباين في سورة البقرة وسور أخرى يسير<sup>١</sup> جداً. فالعمود لسورة البقرة – كما قال سيد قطب والإصلاحي – انتقال السيادة والقيادة من أهل الكتاب إلى متبني الرسول النبي الأمي محمد ﷺ. وبمعرفة هذا العمود لسورة البقرة سيكون سهلاً للمفسر أن يفسر آياته [كذا في الأصل، والصواب: آياتها] في ضوء نظم القرآن" (ص 472). ومع تقدير خان لما جاء به ابن عاشور من كشف لدقائق بلاغية وما أبرزه من وجوده المناسبة بين الآيات، إلا أن ذلك يقصر في نظره عن درك حقيقة النظم؛ إذ "يبدو أنَّ ابن عاشور رفع نظرية نظم القرآن من ناحية الإعجاز، بينما "نظم القرآن ليس فقط إبراز البلاغة والفصاحة في القرآن، بل هو منهجه يستهدف التوضيح لوحدة الموضوع في جميع سور القرآنية" (ص 477).

وختاً للباب الثالث يقف غانم قدوري الحمد عند موضوع رسم المصحف وما جاء فيه عند ابن عاشور من بيان وتوجيه. وإذا كان المشهور – كما يتباهي الحمد – هو وصف "قراءة"

القرآن بأنها سنة" وعدم وصف الرسم بذلك، فإن ابن عاشور قد جرى على غير هذا الاصطلاح، فوصف الرسم بكونه سنة بينما وصف القراءة التي هي "طريقة في كيفية آداء ألفاظ القرآن" بأنها "رواية متواترة" (ص 427-428؛ والكلام لابن عاشور في تفسيره). إلا أن إطلاق وصف السنة على رسم المصحف لا يعني أنه أمر "توفيقي من النبي ﷺ، وإنما من فعل الصحابة رضوان الله عليهم"، "وفعل الصحابة سنة متتبعة" كما قرر كثير من العلماء (ص 428). ولكن هذه السنة التي أرساها الصحابة في رسم المصحف "سنة لا يقاس عليها" كما يتبه ابن عاشور الذي يعلل التمسك بها بقوله: "وبقيت كتابة المصاحف على مثال المصحف الإمام مبالغة في احترام القرآن من التغيير" (ص 429). وبعد عرض جملة من المسائل التي دار حولها الجدل والخلاف بين المفسرين والقراء، كالعلاقة بين القراءة والرسم من حيث اشتراط موافقة الرسم لصحة القراءة، والعلاقة بين توائر الخط وتواتر القراءة (ص 430-438)، يخلص الحمد إلى أن "ابن عاشور يوافق جمهور العلماء في اعتبار أركان القراءة الصحيحة ثلاثة: موافقة الرسم، وموافقة العربية. ولكنه يذهب إلى أن القراءة المروية بالتواتر مستغنية عن شرط موافقة الرسم، وهو يريد بذلك تصحيح القراءات المنقوله عن القراء العشرة وفيها مخالفة للخط؛ لأن العمدة في النطق بالقرآن على الرواية، وإنما يُكتب القرآن للإعانة على المراجعة" (ص 439).

ومع إقرار ابن عاشور بعدم وجود قواعد مستقرة للرسم يرجع إليها عند كتابة المصحف زمن الصحابة مما أدى إلى الاختلاف في رسم العديد من كلمات القرآن، إلا أنه اهتم بتوجيه ظواهر الرسم، الأمر الذي يدل على أنه يعتقد أن تلك الرسوم علاً نحوية حاول استجلاء كثير منها". من ذلك قوله في زيادة ألف بعد اللام ألف في عبارتي ﴿وَلَا أَوْضَعُوا﴾ (التوبة: 47) و﴿أَوْ لَا أَذْبَحَنَّ﴾ (النمل: 21): "فلا أَرَاهُمْ كَتَبُوا أَلْفًا بَعْدَ الْلَّامِ فِي مَا كَتَبُوهَا فِيهِ إِلَّا لِمَقْصِدٍ، وَلَعِلَّهُمْ أَرَادُوا التَّنْبِيَّةَ عَلَى أَنَّ الْهَمْزَةَ مَفْتُوحَةٌ وَعَلَى أَنَّهَا هَمْزَةٌ قَطْعٌ" (ص 442-443). ثم ساق الحمد طائفة متنوعة من ظواهر الرسم التي

كانت محل إشكال بين العلماء، مبيناً ما قرره ابن عاشور بشأنها من توجيهه وتعليقه (ص 444-459)، انتهى الباحث إلى جملة من النتائج أهمها (ص 461):

1. العناية بتوجيهه ظواهر الرسم التي لها تعلق بالقراءات خاصة.
2. أن الظواهر التي وقف عندها ابن عاشور أكثرها متعلق "بالحذف، وخاصة حذف حروف المد الثلاثة، ثم الزيادة، والبدل، والمهمز، والوصل والفصل".
3. نـ"أبعض ظواهر الرسم يمكن أن نجد تفسيرـاً لها في الخطوط القديمة للعرب وغيرهم"، وهذا منحـي جـديـد في تعـلـيل ظـواـهـر الرـسـم ... يـفتح آفـاقـاً جـديـدة في تعـلـيل ظـواـهـر الرـسـم مع تـقـدـم الـدـرـاسـات الـمـتـعـلـقة بـالـخـطـوـط الـقـدـيمـة".

ويفتح الباب الرابع بحـث عـمار جـيدـل عن تـقـوـيم درـاسـة عـلـوم الشـرـيعـة الـإـسـلامـية في فـكـر ابن عـاشـور، وـبـعـد أـن قـدـم الـبـاحـث تـلـخـيـصـاً مـكـنـفـاً وـوـافـيـاً لـما جـاء في كـتـاب "أـلـيـس الصـبـح بـقـرـيبـ" الـذـي أـوـدـعـه ابن عـاشـور زـيـدـة آـرـائـه في إـصـلاح التـعـلـيم الـإـسـلامـي نـظـمـاً وـمـنـاهـجـ وـعـلـومـ وـتـالـيفـ، وـمـا عـلـلـ به تـأـخـرـه من أـسـبـابـ وـعـوـاـمـلـ ذاتـيـةـ وـمـوـضـوـعـيـةـ (ص 481-523)، خـلـصـ إلى أـن نـقـدـ ابن عـاشـور "يـنـصـبـ علىـ بـعـثـ مـقـاصـدـ تـلـكـ الـعـلـومـ فيـ حـيـاتـنـاـ الـمـعـاـصـرـةـ، وـ[ـأـنـ] تـحـقـيقـ تـلـكـ الـمـقـاصـدـ يـفـرـضـ إـصـلاحـاً شـامـلاًـ لـلـتـعـلـيمـ بـجـمـيعـ مـكـونـاتـهـ" (ص 525).

وفي السياق نفسه يندرج بحـث خـالـد الطـرـودـي عن المـقـاصـدـ التـرـبـوـيـةـ من إـصـلاحـ التـعـلـيمـ عند ابن عـاشـورـ، مـخـلـولاًـ الإـحـاجـةـ عنـ جـمـلةـ منـ الأـسـئـلـةـ المـتـعـلـقـةـ بـالـخـصـائـصـ الـمـمـيـزةـ لـرـؤـيـةـ ابنـ عـاشـورـ لـإـصـلاحـ التـرـبـوـيـ، وـبـالـعـوـاـمـلـ الـتـيـ أـسـهـمـتـ فيـ تـشـكـيلـ أـطـرـوـحـاتـهـ فـيـهـ، ثـمـ بـالـمـقـاصـدـ وـالـغـايـاتـ الـتـيـ سـعـىـ إـلـىـ تـحـقـيقـهـاـ (ص 555). وقد حـرـصـ الـبـاحـثـ عـلـىـ أـنـ تـسـاـوـقـ قـرـاءـتـهـ لـكـتـابـ "أـلـيـس الصـبـحـ بـقـرـيبـ"ـ الـذـيـ اـعـتـمـدـ عـلـيـهـ فيـ عـرـضـ الـآـرـاءـ الـإـصـلاحـيـةـ لـابـنـ عـاشـورــ معـ قـرـاءـةـ عـاـضـدـةـ لـكـتـابـ "أـصـوـلـ النـظـامـ الـاجـتمـاعـيـ فـيـ إـسـلامـ"ـ سـاعـدـتـهـ عـلـىـ تـوـضـيـحـ جـوانـبـ مـهـمـةـ لـمـسـائـلـ جـاءـ الـكـلـامـ عـلـيـهـ عـلـىـ سـبـيلـ الإـيجـازـ أوـ مجـرـدـ التـلـمـيـحـ فـيـ الـكـتـابـ الأولـ. وـإـذـ يـسـلـكـ الطـرـودـيـ ابنـ عـاشـورـ فـيـ تـيـارـ إـصـلاحـ وـالـتـجـدـيدـ بـمـاـ اـنـتـهـضـ لـهـ مـعـالـجـةـ

قضايا الاجتماع والثقافة والسياسة في حياة المسلمين (ص ٥٥٦-٥٦٢)، يقرر أن ما نذر له الشيخ نفسه من إصلاح التعليم وما أبداه بشأنه من وجوه النقد وما اقترحه من مسالك الإصلاح، إنما كان امتداداً وتأصيلاً وتطويراً لما سعى في سبيله المصلحون قبله من أمثال محمود قابادو وخير الدين وسامي بوجاجب (ص ٥٦٣).

ولقد كان نظر ابن عاشور في مجال التعليم مؤسساً على نقد جريء وشامل لكل مناحيه، فجاء منهجه لإصلاحه كذلك شاملًا ومستوعبًا للكل أو ضاعه وأبعاده. وهنا يلفت الباحث النظر إلى أن من أهم المحاور التي سعى ابن عاشور إلى إصلاحها وترسيخها تدريس العقيدة من حيث إعادة النظر في بعض المفاهيم المتصلة بها ومن ذلك مفهوما العمل والتوكيل بوصفهماقيمتين خلقيتين تعكسان فكر الإنسان واعتقاده؛ "وذلك قصد إصلاح الواقع العقدي والنفسي لدى الفرد والمجتمع وربطها [كذا في الأصل، والصواب: ربطه؛ إذ معاد الضمير على الواقع] بالعمل" (ص ٥٧١-٥٧٢). كما اهتم بإصلاح تعليم اللغة التي تمثل وظيفتها في التعبير عما يجيش في نفس الإنسان من فكر واعتقاد بحيث إنها تتسع "كلما اتسعت الأفكار" كما يقرر ابن عاشور (ص ٥٧٣).

وتتوسطاً بين البحثين السابقين جاء بحث نعمان جعيم عن "فقه السنة" عند ابن عاشور، فقرر في المفتتح ضلاعةَ الشيخ في علوم السنة روايةً ودريةً، مشيرًا إلى أنه وإن غالب عليه الاهتمام بالدرية أكثر من التحديث بحكم متزعنه الفقهى والأصولى، فقد توفر له من التمكن من "علم الرواية" ما جعله قادرًا على تمييز الروايات، بل والاستدراك على كبار الحدثين"، محسناً بمتزعنه النقدي تشربه لـ"منهج الإمام مالك في التعامل مع السنة" (ص ٥٢٧). واستقصى جعيم عوامل أربعة (ص ٥٣٢-٥٣٨) هيأت لابن عاشور ذلك التمكن بما جعل منهجه في التعامل مع السنة متميزًا "بالعمق والتوازن والتحقيق، حيث تأثرت في منهجه طريقة الفقهية وعقلية الأصولي المتسبع بمقاصد الشريعة وتقنيات الصناعة الحديثية، وتدقيقات اللغوي الضليع، كما تحضر فيه رؤية مبتصرة بسنن التاريخ وأحوال الاجتماع البشري وما لها من أثر في فهم النصوص وإدارك مقاصدها" (ص ٥٢٨).

وبفضل هذا المنهج المتوازن المتكمال استطاع ابن عاشور تقديم إضافات مهمة في كيفية فهم السنة النبوية طور ووسع بها تنظيرًا وتدقيقًا واستيعابًا ما تناوله بعض العلماء السابقين، بلغ في استقصائه لمقامات التصرف النبوي الثاني عشر مقامًا أحد عشر منها هي من قبيل التشريع بمعناه العام، وواحد ليس من باب التشريع (ص 532-535). ويرى الباحث أن ابن عاشور تعامل مع السنة في هذه المقامات فهماً واستبطاطاً وفق ما "هو ثابت من مقاصد الشريعة" بناءً على أن "فهم النصوص الشرعية، ومنها السنة، ينبغي أن لا يقتصر على اعتصار الألفاظ"، بل يجب أن يمتد النظر إلى ما يتصل "بالكلام من حفافات القرائن والاصطلاحات والسياق" (ص 535؛ والكلام الأخير لابن عاشور في كتاب المقاصد). وفي هذا الصدد أشار الباحث إلى ما كان لابن عاشور من كلام على أحاديث المهدى المنتظر، حيث ذهب إلى أن رواها إنما نسبوها إلى ثانية عشر من الصحابة حرصاً منهم "على تزيين تلك الأسانيد" بتكثير عدد روايتها من الصحابة، "مع عدم خلو سند من تلك الأسانيد من مقال أو طعن يجعلها مثاراً للطعن". وقد فسر ابن عاشور منشأ تلك الروايات وشيوخها بما كان من صراع الشيعة مع الأمويين والعباسيين للجحّاً عن مؤيدات شرعية لدعم ادعائهم في الأحقية بالخلافة" (ص 540). ومن مسائل ابن عاشور المتصلة بما نحن فيه كثرةُ طرق الحديث الضعيف وهل ترقى به إلى رتبة الحسن، وبذلك قال بعض العلماء كالمالوي. أما شيخ الزيتونة فقرر أنه مهما كان من توارد هذه المسألة على السنة بعض العلماء، فإن كلامهم "لا يؤخذ على إطلاقه؛ لأن الضعف أقسام كثيرة تنتهي إلى الموضوع فإذا كان الضعف قريباً ما من الحسن، بأن نقص منه صفةٌ أو صفتان من صفات الحسن دون أن يكون فيه اتهام لرواته، فإنه يكون مقبولاً في الجملة. فإذا اعتمد بمثله من الضعف يكتسب قوة ما، ولكنها قوة لا تخرجه عن رتبة الضعف، ولا ترفعه إلى مرتبة الحسن. والاعتقاد بأن هذا النوع من الضعف إذا اعتمد بمثله ارتقى إلى رتبة الحسن وهم وتخليط" (ص 545؛ والكلام لابن عاشور في كتاب "تحقيقات وأنظار").

ويخلص جعيم من مناقشته لجملة من القضايا التي دار عليها الدرس العاشوري

للسنة إلى أن صاحبنا كان مدركاً أن السنة النبوية بما هي بيان للقرآن إنما هي "جزء من منظومة شاملة يؤسس لها القرآن، وترفع صرحتها السنة بوصفها الكلية". ولذلك فإن فهم جزئيات وآحاد الخطاب النبوي ينبغي أن يكون في ضوء تلك المنظومة الشاملة بكلياتها وقواعدها العاملة ومبادئها الأساسية، فلا ينساق العالم وراء جزئي مشكل الظاهر ليهدم أصلاً كلياً، وربما كان ذلك الجزئي المشكل غير ثابت، أو ربما كان تفسيرُه الظاهر غير مستقيم. بل ينبغي تدقيق النظر وإعادته حتى يهتدى إلى الوجه الصحيح في التعامل مع ذلك الجزئي بما يحفظ له وجوده إن كان ثابتاً، دون خرم لبعض كليات الشريعة أو إبطال لما هو أقوى منه" (ص 550).

وختاماً للباب يتوارد بحثاً صحراوي مقالاتي وبدران بن لحسن على محور واحد هو التنتظير للكليات عند ابن عاشور على اختلاف ما بينهما في العبارة عن هذا المعنى. فيبينما انصرف اهتمام مقالاتي إلى "تأصيل القيم العالمية الكبيرة"، انصب نظر ابن لحسن على "إعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي". يربط الباحث الأول مسألة التأصيل للقيم بموضع الرؤية الكونية الذي تتنازع الوعي البشري فيه ثلاثة أنواع: الرؤية الدينية، والرؤبة الفلسفية، والرؤبة العلمية. وتكمّن أهمية الرؤبة الكونية في أنها "كما تعطي التفسير للقضايا الكلية وتجيب عن الأسئلة النهاية، فهي كذلك تعطي كيفيات تفصيلية في مجال السلوك" (ص 578). أما القيم فتشمل أهميتها في كونها "الأوتاد التي تشد إليها السلوكيات وتتحول حولها التصورات، وعلى ضوئها يتغير الواقع أو لا يتغير"، ذلك أنها "حجر الزاوية في كل بناء معرفي وحضارى على حد سواء"؛ إذ إنها "تشكل الجانب المعياري" في النسق المعرفي (ص 579). ويرى مقالاتي أن هناك جملة من المعامالت أو القواعد المنهجية استند إليها ابن عاشور في تأصيله النظري للقيم الكونية الكبيرة، وهي: اعتبار الأمة وحدة التحليل، وتأسيس المقاصد عملاً مستقلأً، وصياغة منظومة الحقوق بدل التركيز على الواجبات تقدّسيّاً في ذلك – كما يرى الباحث – مع التزعة الحديثة في الاهتمام بالحقوق)، ومراعاة الفطرة (ص 585-589). وبعتبر مفهوم الفطرة عند ابن عاشور الأصل الجامع الذي يأوي إليه ما سواه؛ لأن شعوب البشر وهم مختلفون في الأخلاق والعوائد

والمسارب والتعاليم، لا يمكن جمعهم جمعاً عملياً غير وهي في جامعة واحدة ما لم يكن عمودها وقاعدتها شيئاً مرتكزاً في سائر النقوس، وقدراً مشتركاً بينهم لا يختلف ولا يختلف"، ومن ثم كان وصف الإسلام بأنه دين الفطرة كفاية عن أن هذا الوصف "صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناهي التشريع والاستنباط منها، فهو أولى الأوصاف أن يجعل أصلاً جامعاً لكليات الإسلام" (ص 582-583؛ والكلام لابن عاشور في كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام).

وبطأ هذه الأصول المنهجية جرى شيخ الزيتونة في تأصيل مجموعة من القيم الكونية كالحرية والعدل والمساوة والتسامح مدرجاً إليها في النسق العام مقاصد الشريعة (ص 590-601)، تأسساً لجمعها على مفهوم الفطرة، فجاء تناوله إليها لا من زاوية مجال معرفي معين كعلم السياسة أو الاقتصاد وإنما "بوصفه منظراً وعلماً" ما يعرف أصول المعرفة والعلوم، فيمكن لكل متخصص أن يجد طرفاً من بعثته في فكره؛ لأن منهجه شامل استقرائي" (ص 602).

أما بدران بن حسن فيرى أن منحى التنظير الكلبي عند ابن عاشور قد استند إلى رافدين رئيسين: الرافد الخلدوني والرافد الشاطبي، الأول ناظراً في طبائع العمran البشري وسفن الاجتماع الإنساني الحاكمة لوقائعه وتحولاته، والثاني باحثاً عن مقاصد الشرع الكلية الضابطة لجزئياته وقواعد الكبري الناظمة لتفاصيل أحكامه، ولذلك سعى في بحثه إلى "تحليل بعض المقولات الكلية والقواعد المنهجية التي يقوم عليها فكر ابن عاشور" (ص 605-606). وتحلى إعادة الاعتبار للقول الكلبي عند ابن عاشور حسب الباحث في أمور خمسة: مركبة القرآن في إنتاج المعرفة، وأخلاقية الرؤية الإسلامية عبر القول بالمقاصد، ومركبة الإنسان في النظر لإسلامي من خلال مقصد الحرية، ومحورية المجتمع-الأمة بالتركيز على النظام الاجتماعي، وأولوية البناء على التكديس عبر النظر في إصلاح التعليم. (ص 607-630). ونكتفي هنا بالإشارة إلى ما ذكره بن حسن بقصد ما اشتمل عليه القرآن من بيان في شأن صلاح الإنسان مقصداً أعلى من مقاصد التنزيل، إذ جاء بيان ذلك المقصد كلياً شاملًا لأبعاد الصلاح الإنساني "فرداً وجماعة وعماناً" (ص 610).

ويخلص الباحث من تحليله إلى أن ابن عاشور بنظره المقاصدية الكلية قد أسس لمركبة

الإنسان في عملية الاستخلاف "من خلال مقصد الحرية، ولكنه الإنسان الذي يعتقد نظره وأفقه إلى السماء ليستمر وجوده مكرماً مستخلفاً، وليس الإنسان الذي يمكر نفسه من خلال ادعاء موت الإله وانتهاء الالهوت، ليصل إلى موت الإنسان نفسه بفقدانه المعنى في وجوده، وإنحصار تمييزه من خلال اختصار وجوده في بعد واحد يأكل كما تأكل الأنعام" (ص 631).

ولنختتم عرضنا لمحات الكتاب ببحث الميزوري في الباب الأول عن إسهام حركة البحث العلمي بتونس في تحليل فكر الشيخ ابن عاشور. قدم الباحث جدولًاً بما كتب من مقالات ورسائل علمية عن جوانب مختلفة من التراث الفكري والعلمي العاشوري، مصنفًاً إليها إلى محاور تسعة، منها علوم القرآن والدراسات القرآنية، وعلوم الحديث، والفقه، وعلم الكلام، والتعليم والتربية، والتحقيق، والسيرة، إلخ. وأحصى الباحث جملة ما أنتجته الحركة العلمية التونسية حول ابن عاشور منذ سنة 1986 حتى عام 2006 فكانت حصيلته 58 عملاً ما مقال وكتاب ورسالة (ص 178-186). ومن تحليله المضموني لتلك الأعمال توصل الميزوري إلى ضرورة الاهتمام بالأمور الآتية في دراسة تراث ابن عاشور وإبراز مكانته (ص 197-198):

1. العناية "بما يتعلق بقضايا أصول الدين وفروعه التي تناولها الشيخ" في مقابل تركيز الباحثين على إسهامه في موضوع المقاصل.
2. دراسة مكانة ابن عاشور "من خلال الأرشيف الوطني" بما يشتمل عليه من وثائق ومقالات وتقارير في المحلاط والدوريات والصحف التي ظهرت في تونس منذ بداية القرن العشرين.
3. الاهتمام بالجانب الأدبي في تراث ابن عاشور الذي كانت له عناية خاصة بعدد من دواوين الشعر الكبرى وكتب الأدب الأساسية تحقيقاً وتعليقًا ودراسة.
4. إحصاء الدراسات والأبحاث التي كتب عن ابن عاشور داخل تونس وخارجها.

## ملاحظات وتعليقات

تلك سياحة متأنية وقفنا فيها على زينة ما احتوت عليه فصول الكتاب الأحد

والعشرون. ولا يتسع المجال لأن نعلق عليها تفصيلاً أو أن نناقشه ما جاء فيها من أطاريح وتقريرات تخصيصاً، ولكننا نحمل الكلام عليها إجمالاً في مساقين رئيسين، ينصرف أحدهما إليها في ذاتها وعلاقة بعضها ببعض، بينما ينصرف الآخر إلى ترتيبها وتصنيفها على الأبواب الأربعة.

أما المساق الأول فنقول فيه أولاً: إن هناك تداخلاً غير قليل خاصة بين عدد من الفصول في البابين الأول والثاني، حتى ليكاد المرء يشعر بأن بعضها يكرر ما يقوله البعض الآخر، على الرغم من تباين عناوين تلك الفصول وخلاف أسماء ما اনضوت تحته من أبواب. وقد تجلّى ذلك في حضور مقوله المقاصد (التي خصص لها الباب الثاني) في فصول الباب الأول، وكأنما هي المظهر الوحيد أو الرئيس لمناهي التجديد والإصلاح عند ابن عاشور. وثانيةً: هناك بعض الفصول لا تتعدي كونها مجرد تلخيص وترداد لما جاء في بعض كتب ابن عاشور، بدون أي تحليل أو مناقشة أو تعليق.

وثالثةً: بعض الكتاب عاب على ابن عاشور عدم التعرض لهذا الموضوع أو ذاك مما يمثل همّا علمياً لهم، وكأنما على المفكر والعالم أن يعالج كل القضايا ويشير كل الأسئلة بهل أن يجيب عنها، مهما تماضي به العمر وأوتي من علم.

ورابعاً: غلبة المقارنة والمقابلة من كل فصول الكتاب إلا يسيرٌ جداً، سواء في ذلك بين ابن عاشور وسابقيه، وبينه وبين معاصريه.

أما المساق الثاني فينصب على ما يبدو أن محرر الكتاب جرى عليه من معايير في توزيع الفصول على الأبواب. بعض الفصول وضعها قلق بالنسبة للباب الذي أدرجت فيه، وينطبق هذا انتباهاً بينهَا على بحوث كل من نعمان جعيم ومقلاتي صحراوي وبدران بن لحسن، فليس أئمّة منها بذائر حول موضوع الإصلاح التربوي والتعليمي، بل الأولى بها الباب الأول، فهي به أنساب وبقضاياها أعلق.

وختاماً، ليست هذه القراءة تقويداً لفصول الكتاب ولا حكماً عليه، بل هي استطلاعٌ

أحبينا إشراك القارئ فيه رصداً لما يجده من نتاج العقول، وحفزاً للمزيد من جهد البحث وإعمال النظر، عسى أن يزكيو فكرنا وتهض ثقافتنا ويرشد عقلنا، رسوها في الأصول، وامتداداً في الفروع، وافتتاحاً على الجديد.