

تقديم كتاب "مُحمّد الطّاهر بن عاشور تنويرًا"
لجمال الدّين دراويل

Book Review of Jamal al-din Drawil's «Mohammed al-Taher Ibn Ashour an enlightened»

سلمان العبدلي

باحث في الحضارة ومقارنة الأديان
كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة
تونس

salmen.abdelli@gmail.com



تقديم كتاب "مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور تنويرياً" لجمال الدين دراويل

سلمان العبدلي

الملخص:

ظلَّ مفهوم التَّنوير من المفاهيم المتمركزة حول الغرب بفضل التحوُّلات الفكرية والفلسفية التي جدَّدت النَّظرة إلى الإنسان والعالم. فمن جهة مُقابلة كثيراً ما عدَّ المجال الثقافي الذي التقى الإسلام، خالياً من التَّنوير لاسيما وأنَّ الحركات العقلانية اصطدمت بالتصوُّرات الفقهية التي أثبتت سُلطة النصِّ القرآني على الواقع، وبذلك سادَ غياب التَّنوير من الإسلام. جعلت هذه الورقة مُراجعة كتاب الأستاذ جمال الدين دراويل "محمد الطَّاهر بن عاشور تنويرياً" هدفاً لها لبيان علاقة تأصل فكرة التَّنوير في الدرس المقاصدي من حيث المنهج والمضمون.

كلمات مفاتيح: مُراجعة (تقديم) كتاب، مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور، التَّنوير، المقاصد، الحرية

Abstract:

The concept of the Enlightenment is considered as one of the concepts centered on the West thanks to the intellectual and philosophical development that renewed the perception of the human being and the world. On the other hand, the cultural area that met Islam is often considered to be devoid of enlightenment, especially since the rational movements opposed to the jurisprudential perceptions that proved the authority of the Qur'anic text. This paper is a book review of "Jamal al-Din Darawil". it aims to demonstrate the relationship of the Enlightenment to the « Maqasid » in terms of method and content.

Key words: Book review, Mohammed al-Taher Ibn Ashour, Enlightened, Maqasid (goals of shariah), Freedom.

1- المقدمة:

إذا صحَّ التساؤل: من هو الشيخُ مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور (1879-1973)؟ صَحَّحتُ الإجابة: يُنظر فيما أَلَّفه الدُّكتور جمال الدِّين دراويل أستاذ الحضارة الحديثة بالجامعة التُّونسيَّة حول هذه الشَّخصيَّة التُّونسيَّة الفدَّة التي قدَّمت للعالم الإسلاميَّ أجمع، وللمجتمع التُّونسيَّ خُصوصا، مُدَوَّنات ومُصنَّفات ذات قيمة شملت كافَّة جوانب الثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة. والدكتور دراويل من الباحثين القلائل الذين أبدأوا اهتماما مُنقطع التَّظير بفكر الشيخ ابن عاشور. فقد عكف على دراسة نواحي النَّظر الفكريِّ والنَّقديِّ في منهجه ومُصنَّفاته، وأعدَّ مقالات وُبُحوث أكاديميَّة، وشارك في مُناظرات علميَّة تُولي ذلك الفكر أهميَّة فُصوى، نذكر منها على سبيل التَّمثيل لا الحصر:

*مسألة الحرِّيَّة في مُدوِّنة الشيخ مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور، دار الهادي للطَّباعة والنَّشر والتَّوزيع، 2006. (كتاب).

*الاتِّجاه المقاصديُّ لدى الأستاذ الإمام محمَّد الطَّاهر بن عاشور: دلالاته واستحقاقاته، مقال، مجلَّة الحياة الثَّقافيَّة، تونس، أفريل 2007.

*المُغايرة وحقَّ الاختلاف في تفكير الشيخ مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور، مقال، مجلَّة الحياة الثَّقافيَّة، تونس، نوفمبر 2011.

*مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور بين المُحافظة والتَّجديد، مُناظرة علميَّة بين الأستاذين: د. جمال الدِّين دراويل ود. مُحمَّد رضا الأجهوري، 09 مارس 2019، كليَّة الآداب والفنون والإنسانيَّات (جامعة منوِّبة).

ويتأتَّى هذا الاهتمام بفكر ابن عاشور من مُنطلق أنَّ هذا الشيخ الإمام لم يحظَّ بالعناية والدِّرس من لدن الباحثين اليوم بمعيار ما حظِّي به نظراؤه المفكرين في المشرق الإسلاميَّ الذين صُنِّفت من أجلهم بُحوث وكتب وافرة، إذ كثيرا ما يظفر الباحثُ بِبُحوث علميَّة وندوات تُقامُ للتعريف بفكر أحد الشَّخصيَّات العلميَّة المُهمَّة في إحدى بُلدان الشَّرق الإسلاميِّ، بينما تُهمَل فئة كبيرة من التُّونسيِّين، أو المُغايرة -إن صحَّ لنا التَّعميم- إرثا ثقافيَّا تركه مُفكِّرون بحجم الشيخ ابن عاشور. إنَّ هذا الضَّرب من المُقارنة يندرجُ في إطار مُراجعة الدَّات لذاتها: كيف يَسمح التُّونسيُّون بوصف "تونس" بالبلد التَّنويريِّ والمُعتدل والمُتسامح والوسطيِّ والحال أنَّ فئة كبيرة جدًّا من الشَّعب لا تعرف من شخصيَّة الشيخ التَّنويريِّ ابن عاشور غير الاسم؟ كيف تسمح السُّلطة بتسمية شوارع وأنهج ومعاهد ومدارس باسم الشيخ وأغلب تلاميذها يجهلون؟ كيف يسمح مُثقفو القرن الواحد والعشرين بتسمية مدارج الكليَّات باسم الشيخ والحال أنَّ البحوث والأطاريح التي أُعدَّت بين أسوارها حول فكر ابن عاشور لا تتجاوز التَّزر القليل، وأغلبها يتعامل مع فكره ومُصنَّفاته بشكل انتقائيٍّ لا بوصفهما كُلا جامعا؟

وربَّما كانت هذه بعض الأسباب التي جعلت الباحث جمال الدِّين دراويل يُولي اهتمامه بفكر الشيخ ابن عاشور. حتَّى أفاضَ على السَّاحة الأكاديميَّة مُؤخرا بتدقِّق علميِّ حديث موسوم بـ "مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور تنويريًا"، صادر عن مُجمِّع الأطرش للكتاب المُختصَّ بتونس (2020) بالتَّعاون مع وحدة بحث "الظَّاهرة

الدينيّة بتونس" (كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة) في طبعته الأولى، وهو كتاب من الحجم المتوسّط يحتوي على 263 صفحة. وقد قسمه صاحبه إلى فصلين مُتفاوتين من حيث الكمّ: يحتوي الفصل الأوّل على أربعة مباحث، أمّا الثاني فيحتوي على سبعة مباحث كما سيأتي تفصيل ذلك، هذا فضلا عن المُقدّمة والخاتمة وقائمة المصادر والمراجع المُعتمّدة في الكتاب.

لقد برهن صاحب الكتاب في مُقدّمته على سعة اطلاع كبيرة وتبحّر في المصادر التي تناولت فكر الشّيخ ابن عاشور بالدّرس، فانتقدتها واعتبرها – رغم ما احتوته من أفكار ومضامين مُتنوّعة – محدودة وأنّ المؤلّفين رغم قوّة مراجعتهم وتأمّلهم في فكر الشّيخ قد غاب عنهم شيء يتمثّل في النزعة التّنويريّة، ويتجلّى ذلك بوضوح في عبارة يجلوها قوله: "ولفت نظرنا أنّ الأبحاث التي اشتغلت على ابن عاشور مثل كتاب "شيخ الجامع الأعظم محمّد الطاهر بن عاشور: حياته وأثاره" لبلقاسم الغالي، وكتاب "الشّيخ محمّد الطاهر بن عاشور ومنهجه في التّفسير" لهيّا ثامر العليّ، وتحقيق الشّيخ محمّد الحبيب بن الخوجة ودراسته المُعمّقة لكتاب مقاصد الشريعة الإسلاميّة لابن عاشور ولمسيرة صاحبه العلميّة، لم تُولّ المنزعة التّنويريّة لدى ابن عاشور ومُقوماته عناية رغم أنّ مُدوّنته تضمّنت، كما سنُبيّن، ما يُقيم الدليل على أفق تحريريّ وتنويريّ واسع في تفكيره يستحقّ البحث"¹. أمّا عن المنهج الذي توخّاه الباحث في مُصنّفه وأعلن عنه منذ البداية فهو المنهج الموضوعيّ في تحريريّ مُدوّنة الشّيخ ابن عاشور. ورغم أنّ الموضوعيّة في البحوث الاجتماعيّة والإنسانيّة والدينيّة عموما هي ذلك المُستحبّ صعب المنال وممّا يُكادُ في طلبها، فإنّ الأستاذ دراويل أكّد أنّه لن يتوانى للحظة في إغماض "العين عن ثلّمات في أنظاره وفكره (أي ابن عاشور) كما تستوجبه الموضوعيّة التي عزمنا ما في الوسع في مُلاحقتها"² على حدّ تعبيره.

2- الفصل الأوّل: التّنوير منهجا وطريقة:

قسّم المؤلّف هذا الفصل إلى أربعة مباحث هي الآتية:

2-1- المبحث الأوّل: الرّجل والمشروع:

يهدف هذا المبحث في بُعد من أبعاده إلى التعرّف بشخصيّة الشّيخ محمّد الطاهر بن عاشور والظروف التي نشأ فيها، والتي أثّرت على توجّهاته العلميّة والقيميّة، إذ للشّيخ مآثر حميدة ورثها عن أسرة سليمة علم ومعرفة تقلّدت مناصب عُليا في الدّولة منها السّياسيّ والدينيّ والثّقافيّ، هذا فضلا عن التكوين الدينيّ الزّيّتونيّ الذي تلقّاه على يد نُخبة عالمة بأصول الشريعة، مُتفقّهة فيها: أبرزهم محمّد بيرم الخامس (1840-1889)، والشّيخ سالم بوحاجب (1827-1924)، والشّيخ محمّد السنوسي (1851-1900)³، كما لا يُمكن التّغافل عن الوظائف السّامية التي تقلّدها على غرار التّدريس بالمدرسة الصّادقيّة، وإدارة جامع الزّيّتونة

1-جمال الدّين، دراويل، محمّد الطاهر بن عاشور تنويريا، ط1، تونس، مُجّع الأطرش لنشر الكتاب المُختصّ وتوزيعه، 2020، ص10.

2-المصدر نفسه، ص10.

3-المصدر نفسه، ص ص14-15.

ودوره في مُضاعفة فُروعه في بقاع مُختلفة في تونس حتَّى بلغت 25 فرعاً¹. ويذهب الأستاذ دراويل إلى أن ابن عاشور طيلة فترة تكوينه العلمي والديني إلى آخر حياته، لم يكن مُنغلِقاً على ذاته رافضاً لكل ما هو غريب أو جديد عليه مثلما كانت تفعل ثلَّة من الشيوخ الزيتونيين رامت الجُمود واعتنقت التشدّد مذهبا، بل كان مُنفتحا على فضاءين مُختلفين: أمّا الفضاء الأوّل فهو الفضاء الإسلاميّ المشرقيّ، حيث تأثر على مستوى الفكر بالشيخ مُحمَّد عبده (1849-1905) أحد رجال الإصلاح والتحرّر في مصر. وقد جمعتهما لقاءات هدفها تحقيق التطوّر والإصلاح والتّهوض بالمُجتمعين التونسيّ والمصريّ آنذاك، حتَّى وصل الأمر بالشيخ مُحمَّد عبده في وصف ابن عاشور إلى اعتباره: "سفير الدّعوة الإصلاحية بالجامعة الزيتونية"². أمّا الفضاء الثاني فهو الفضاء الأوروبيّ المُخالف دينياً وثقافياً، إذ كان ابن عاشور مُنفتحا على ما أنتجه علماء الأنوار في أوروبا من طُروحات وأفكار. وهذا الانفتاح إنّما ينبع في اعتقاد الشيخ ابن عاشور من ملاحظة الفرق الحضاريّ بين الثقافتين الإسلاميّة والغربيّة. لذلك "لم يمنعه رُسوخ قدمه في الثقافة العربيّة الإسلاميّة من الانفتاح على مُكتسبات الثقافة الحديثة (كان قارنا بالفرنسيّة) - على خلفيّة عدم التّعارض بين الثقافتين، وعلى أساس أنّ المعرفة قوامها التّراكم والتطوّر والتّحاور، وأنّ التّثاقف سنّة إنسانيّة وقانون ثقافيّ لا يجحده إلاّ من كلّ نظره وضَعُفت بصيرته"³.

في الإطار ذاته ركّز الأستاذ دراويل على الأسس العامّة التي طبعت الرُّؤية التّنويريّة في مُدونة الشيخ ابن عاشور. وأوّل هذه الأسس النّقد الثّقافيّ للمُدونة التّراثيّة وما تختزنه من نُصوص حاقة بالنصّ المؤسّس ككُتب التّفسير ومُدونة الحديث النبويّ. فقد لاحظ فيها الشيخ الإمام تفاقماً لمُشكل الأصوليّة ومُطلقة الماضي على أساس لا عقلائيّ، وتناولها للحاضر والمستقبل باعتبارهما امتداداً للماضي دون أدنى تجديد أو تطوير أو إعمال عقل في طاقاته المُتجدّدة وإبداعاته الخلاقية. فضلاً عن التّحريف والزّيادة والاكْتفاء بالتّقل، واستبعاد النّظر العقليّ في المُدونتين. فطفِق يُرحزُ عن وجه التّراث الإسلاميّ تلك الغشاوة التي أفاضها عليه الفُقهاء والمُفسّرون عن طريق النّقد وإظهار عيوبها للعيان، يقول المؤلّف: "ولذلك جزم ابن عاشور بأنّ الاكْتفاء بمُجرّد استرجاع معارف السّابقين والاعتقاد بأنّها مُنتهى ما تصل إليه العقول وتبلغه الهمم، خطيئة وفساد مُحقّقان. وصدّع بخصوص الموقف من السّابقين وعُلومهم قائلاً: "لا أعتقد فيهم العظمة أبداً، يقرؤون ويفهمون كما نفهم... وإتهم غرسوا لِنُنحي، وأسّسوا لنُشيد، وابتدؤوا لتزيد"⁴. ومن مظاهر الإنماء والإشادة والزّيادة في تفكير الشيخ أن أسّس لمناويل جديدة هي بمثابة الأسّ الثاني في رؤيته التّنويريّة. والمقصود بالمناويل، التّماذج الجديدة التي أنتجها ابن عاشور وعوّضت ما افتقرته المُدونة التّراثيّة، وسدّت الثّغرات المعرفيّة فيها وهذا ما ركّز عليه الباحث صاحب الكتاب، إذ قام بتبويب أهمّ مُصنّفات الشيخ تصنيفاً لا من باب الحصر وإنّما من باب المقصد الذي أُلّف من أجله هذا المُصنّف أو ذاك. وهذا

1- المصدر نفسه، ص 17.

2- المصدر نفسه، ص 16.

3- المصدر نفسه، ص 18.

4- المصدر نفسه، ص 20.

دليل على أنّ الباحث جمال الدّين دراويل عندما يتحدّث عن ابن عاشور فإنّه يتحدّث من موقع الخبير بنُصوصه، المُلمّ بفكره ومنهجه في إعمال العقل. وهذه المناويل تتمثّل في:

* "مقاصد الشريعة الإسلامية": جاء هذا المُصنّف لسدّ ثغرة كبيرة جدّاً في مجال التّشريع الإسلاميّ وقد أعلن من خلاله ابن عاشور عن "نهاية الاعتماد على علم أصول الفقه الإسلاميّ من ناحية وعن نهاية الفقهاء الحرفيّ الظاهريّ والمذهبيّ من ناحية أخرى"¹.

* "تفسير التّحرير والتنوير": يقول المؤلّف إنّ هذه المُدوّنة التّفسيريّة للقرآن التي بلغت ثلاثين مُجلدًا جاءت لتُحرّر إسهامات المُفسّرين القُدّامى من التّشوّهات التي أصابت علم التّفسير جرّاء الإصراف في التّعويل على النّقل².

* "أصول النّظام الاجتماعيّ": جاء هذا المُصنّف من مُنطلق أنّ الكُتب التّراثيّة الإسلاميّة أهملت جانباً مهمّاً من جوانب الحياة الإنسانيّة وهو الجانب الاجتماعيّ³.

أمّا الأُسّ الثالث في الرّؤية التّنويريّة لدى الشّيخ ابن عاشور فيتمثّل في تحقيق التّراث العربيّ. ولا يذهب في البال أنّ المقصود بالتّراث هو الإسلاميّ فحسب، بل إنّ ابن عاشور تجاوز ذلك إلى الأدبيّ إيماناً منه بأنّ للتّراث الشّعريّ القديم أهميّة كبيرة تظهر فيما يحمله من المعاني التي تنتج من قلب المُجتمع الجاهليّ وتفكير أفرادهِ آنذاك. ونظراً للأهميّة التي تُحيط بهذا التّراث الشّعريّ النَّفيس في لغته وبيانه، فإنّ ابن عاشور قد قام بتحقيق ديوانيّ بشّار بن بُرد والنّابغة الذّببانيّ وغيرهما رغم ما تحويه هذه المُدوّنات من فُحش في اللفظ ومُجون في الأفعال، يقول الأستاذ دراويل: "فابن عاشور يعترف بأنّ بشّار كان سيّئ الخلق، سريع الغضب، مُتجاهراً بالسّكر مُفتخراً بالزّي، ولم يمنعه ذلك من جمع ديوانه وتحقيقه وشرحه بأعلى درجات الإتقان العلميّ، وكذا الشّأن بالنّسبة إلى ديوان النّابغة الذّببانيّ ومُصنّف "قلائد العقيان في محاسن الأعيان" للفتح بن خاقان، مُعبّراً من خلال ذلك عن قُدرة عالية على التّمييز المقاميّ بين مُقتضيات الأخلاق ومُقتضيات البحث العلميّ الموضوعيّ، وعن رُؤية تحريريّة لا بدّ منها لإخراج مُدوّنات أدبيّة نفيسة من طيّ النّسيان والإهمال"⁴.

2-2- المبحث الثّاني: مقومات المنهج التّنويريّ:

المُراد بالمقومات تلك الوسائل المنهجية التي اتّبعها الشّيخ ابن عاشور في إصلاح اعوجاج ما انحرف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة من مُتون وأفكار وليدة اجتهادات فاقت، في نظر فئة كثيرة من مُتلقيها، قداسة النصّ المُؤسّس (Le Texte fondateur) في حدّ ذاته. وأهمّ هذه المقومات:

• توسيع دائرة قراءة النصّ القرآنيّ:

1- المصدر نفسه، ص 23.

2- المصدر نفسه، ص 23.

3- المصدر نفسه، ص 23.

4- المصدر نفسه، ص ص 24-25.

عرف النصَّ القرآنيُّ منذ ظهوره إلى الآن مجموعة من التفسيرات والتأويلات لعبت فيها إشكاليَّة اللفظ والمعنى دورا كبيرا في إثراء التفسير القرآني: منها ما أُصطلح عليه بالتفسير بالنقل أو المأثور، أي التفسير الذي يعتمد على القرآن والسنة النبوية وأقوال الصحابة، ومنها ما أُصطلح عليه بالتفسير اللغوي الذي يهتم بمعاني الآيات القرآنية حسب ورودها في لغة العرب التي نزل القرآن بألفاظها وأساليبها. وهذان النوعان من التفسير وإن كان لهما دور في إيضاح معاني القرآن الكريم - كما سبقت الإشارة- فإنَّ مُريديهما بقوا أسرى لثراث الأسلاف، أوفياء لقيم الماضوية¹، ولا يُعبّران بأيِّ حال من الأحوال عن واقع المسلمين الذي سمته الأساسية التبدل بتبدل الأحوال والظروف. هذا ما جعل العديد من المُفسرين، ومن بينهم الشيخ ابن عاشور، يتخطون المنهج الأصولي في قراءة النصَّ القرآني، وينتهجون سبيل التفسير بالرأي أو بالمعقول بعد معرفة المُفسّر لكلام العرب من أجل ربط الصِّلة بين رُوح الأمة وروح العصر الذي يعيشون فيه. ورغم أنَّ هذا الصَّنْف الثالث من التفسير يُصنّفه الجامدون على أنه مُجرّد قول لا دليل عليه وقائم على التّخمين والهواء والقياسات الفاسدة²، فإنَّ ابن عاشور لم يرَ فيه إخراجا ولا بُعدا عن الدين، بل يراه ضربا من ضروب التنوير وانفتاحا عن الواقع، يقول الأستاذ جمال الدين دراويل: "...وبذلك ميّز ابن عاشور بين الدين والمتكلمين فيه، ولفت الانتباه إلى أنّ تفسير القرآن غير القرآن، وأنَّ جُهد الرّجال في تبيان مُراد النصَّ القرآني غير النصَّ ذاته، ومع أنّ الأخلاق العلميّة تُوجب تقدير الذين خدموا علم التفسير فيما سبق، فهذا العلم - كغيره من العلوم - يحتاج في الوقت الحاضر إلى علماء يعرضون المعارف القرآنية في صورة أقرب إلى رُوح العصر، وأنأى عن التعصّب والمذهبيّة، وأبعد عن الجُمود على المنقولات والوقوف عند الطّواهر، في إطار الاستفادة من تطوّر البحث اللسانيّ والبلاغيّ. وهو بذلك يرنو إلى المُستقبل ويستشرفه استشرافا، ولا يقبل أن يكون أسيرا للماضي ومُتغنيا بالمجد التّليد"³.

* تضيق دائرة الاعتماد على المرويّات:

اهتمَّ أهل الحديث اهتماما بالغا بالحديث النبويّ، فألّفوا فيه كثيرا من الكُتب التي تبحث فيما ورد عن الرّسول من قول أو فعل أو صِفات. ويتنزّل الحديث النبويّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة في مرتبة مهمّة من مراتب مصادر التّشريع، أي أنّ ما جاء مُجملا أو غامضا في القرآن، جاءت السنة النبويّة لتوضّحه، ومن ثمّ يشيع حُكما قارًا يُعمل به. غير أنّ الأحاديث النبويّة قد شهدت ضُروبا من التناقض والتلفيق وداخلت بعضها بعضا وربّما ذلك راجع إلى تأثيرات الثّقافات الأخرى والصّراع السياسيّ والطّائفيّ بين المسلمين أنفسهم. فلم

1- يُعرّف الأستاذ حمّادي ذويب مصطلح "الماضوية" في قوله: "هي الخاصية الأساسية للوعي الذي يغلغ على ماضيه ويحيله جزئيًا أو كليًا إلى إطار مرجعيّ أوحده للحكم أو القيمة في السلوك والأفعال وذلك على نحو تبدو معه تحركات هذا الوعي وأفعاله دائرة في مدار الجاذبية التي لا تفارق مركزا بعينه في الماضي... والظاهر أنّ النزعة الماضوية لازمت الفكر الإسلاميّ منذ بداية تشكّله لأنّه مثل كلّ فكر ينشأ بعد حدث ديني كبير لا يستطيع التخلّص بسهولة من مغناطيس الفترة التأسيسية لذلك الدين ونصوصها ورموزها وأعلامها. وهكذا كان الماضي أو سلطة السلف أهمّ قوّة فاعلة في الفكر الفقهيّ والأصولي" (ينظر: حمّادي، ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، ط1، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص 242)

2- مُحمّد قاسم، الشُّوم، علوم القرآن ومناهج المُفسرين، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2014، ص 136.

3- دراويل، مُحمّد الطَّاهر بن عاشور تنويرًا، ص 33.

تُوجد طريقة أفضل للترويج لقضية ما أو رأي أو طائفة أكثر من الاستشهاد بعمل أو كلام مُناسب للنبي. هذا ما دفع الشيخ ابن عاشور إلى تضييق دائرة الاعتماد على المرويات في مُصنّفاته، فأخذ يُشَدِّب ما ورد في "موطأ" الإمام مالك (ت 179 هـ / 795م) و"الجامع الصحيح" للإمام البخاري (ت 256 هـ / 870م) من أحاديث تُخالف المنطق والعقل، يقول دراويل مُتحدّثًا عن تطبيقات ابن عاشور في مجال الحديث النبويّ بأنّه: "ضيق في مجال الاعتماد على الحديث، مُعتبرًا أنّ منظومة الحديث أُوتيت من كثرة الدسّ والتدليس والوضع، ومن غفلات الحُقَاط ونقلهم كُلّما يعرض لهم من غثّ وسمين، وأنّ علم الحديث وإنّ ساهم بقسط وافر في نخل ذلك وغربلته، فإنّه لم يُوجد كلّ أبوابه. كما أُوتيت منظومة الحديث من تأويلات الذين يتلقّون الألفاظ ولا يمنعون في المقاصد والأغراض، مُنتهيا إلى أنّ إعطاء صفة الحسن والصحة للأحاديث على وجه الإطلاق لم يعد مقبولاً"¹.

*سُلطة الإنسان على الأرض ومركزيّة دور العقل فيها:

تعددت الألفاظ في القرآن الكريم المُتأثية من جذر (خ.ل.ف) فنجد: خلانف، مُستخلفين، خليفة... وهي وإنّ اختلفت جميعها من جهة مخارج الحُرُوف، فإنّ المقصد واحد هو أنّ الإنسان خليفة الله في أرضه، فيها يُبدع ويُجدد ويُعمّر الكون وأنّه المعنيّ بها وحده دون الخلائق الأخرى. ولأنّ هذه الأمانة، أي أمانة الاستخلاف، تقتضي ضرورة أن يكون المُستأمن عاقلا، فإنّ ابن عاشور لم يجد حائلا أمام الدّعوة إلى إعمال العقل فيما كلف به الله الإنسان من واجبات وعمران الأرض. وتبدو التّزعة العقلانيّة واضحة من خلال نظراته وأفكاره النّقديّة واحتفائه بالعقل في كلّ ما يطرحه من قضايا ويُنيره من إشكاليّات سواء كانت هذه الأطروحات مُستقاة من التّراث أو مُستمدّة من وقائع فكريّة وثقافيّة مُعاصرة له، يقول صاحب الكتاب مُوضّحا العلاقة التّلازميّة بين "الاستخلاف و"العقل" في فكر ابن عاشور: "بين (أي ابن عاشور) أنّ وظيفة الاستخلاف راجعة في المقام الأوّل إلى عمل العقل دون احتياج إلى التّوقيف (الوحي/النصّ) في غالب التّصرّفات. فالعقل الذي تُسدّده توجيهات الدّين والأخلاق لئلاّ ينحاز إلى فئة أو مذهب أو ينقاد إلى هوى أو مصلحة ضيّقة، قادر على جعل العالم الذي يعيش فيه الإنسان مفهوما بالنّسبة إليه وقابلا على الدّوام أن يسير إلى الأفضل. لذلك نبّه الأستاذ ابن عاشور إلى أنّ إعاقة العقل عن القيام بدوره المنوط به، ذريعة إلى الخُسران والموت الحضاريّين"².

2-3- المبحث الثالث: الاتّجاه المقاصديّ: الدّلالات والاستحقاقات:

*الوعي باكتمال شؤون الحياة خارج النصّ لا داخله:

تبرز قضية تطبيق الشريعة الإسلاميّة وكذلك مسألة العقيدة على رأس القضايا الفكريّة والدّينيّة التي استقطبت أوسع الاهتمام من لدن الشيخ مُحمّد الطّاهر بن عاشور. وممّا يجب الإشادة به أنّ تناول الشيخ لهذه القضايا لم يكن تناولا أصوليّا بحثا يقف عند حرفيّة النصّ ويُسيج حياة النّاس بجُملة من الأحكام

1- المصدر نفسه، ص 38.

2- المصدر نفسه، ص 40-41.

المُتَحَجِّرة تُطَبَّق في كلِّ زمان ومكان، بل كانت النَّزعة العقلية المقاصدية حاضرة بقوة في مُصنِّفاته باعتبارها مدخلا مُهمًا لتفكيك النصوص وكشف أسرارها، وباعتبارها كذلك السبيل الأوحَد للرقِّي بالمُجتمعات المسلمة. فالإسلام في نظر ابن عاشور تختلف معانيه باختلاف البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك باختلاف الأزمنة والمُجتمعات والوقائع. بالتالي فإنَّ النظام الديني الإسلامي ليس واحدًا بين الأمم واليوم، من أجل ذلك ركَّز الأستاذ جمال الدين دراويل في هذا القسم من الكتاب على خصائص النَّزعة المقاصدية في فكر الشَّيخ ابن عاشور أهمها إيمانه بأنَّ حياة النَّاس "أعقد من أن تكتمل داخل النص"¹. وفي ضرب من التَّطبيق يُمكن التعرّف على موقف ابن عاشور مثلًا من مسألة "حدِّ السَّكران"، فهي مسألة تناولها الفقهاء والمُتكلِّمون بالبحث والتصنيف، واكتشفوا لها من المناهج والأدلة ما يزيد في تعقيدها، لعلَّ أهمَّ هذه المناهج "القياس" الذي انتقده ابن عاشور مُعتبرًا أنَّه منهيح يقوم على الشكِّ لا على الاجتهاد والعقل، وأنَّه لا يُراعي أحوال النَّاس وظروفهم المُتبدِّلة. ونُورِد هذا الشَّاهد على طوله لبيان أثر النَّزعة المقاصدية في فكر الشَّيخ، إذ يقول جمال الدين دراويل: "ولفت ابن عاشور النَّظر إلى أنَّ من أكبر المعوِّقات التي حالت دون أن يكون الإسلام عامل دفع للحياة ومُحرِّكًا للتقدُّم، ارتكازه في المُستوى التشريعي على مبدأ القياس الذي فهم على أنَّه قياس الشَّاهد على الغائب وأصبح ذلك من مُقوِّمات العقل الفقهي القديم... وهذا النَّظر هو الذي جعله يُنكر المنزِع المنسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب في كيفية ضبط حدِّ السَّكران الذي أعتد فيه على قياس الشَّاهد على الغائب واعتبر شارب الخمر "إذا سكر هدى، وإذا هدى افترى فأرى أنَّ عليه حدَّ الفرية". فقال ابن عاشور: "هذا منزِع غريب لأنَّه يُقرَّ إقامة حدِّ مع الشكِّ في حُصول مُسبِّبه اعتبارًا بالظنَّة". ومن ثمَّ ذهب إلى أنَّ حقيقة القياس هي الاجتهاد وعمل العقل في تأويل ظواهر الأحكام على محامل صالحة لمُختلف أحوال النَّاس"².

• شروط واستحقاقات الاتِّجاه المقاصدي:

إنَّ الحديث عن البُعد المقاصدي في مدوِّنة الشَّيخ ابن عاشور لا يُمكن قراءته، بأيِّ حال من الأحوال، على أنَّه حظٌّ أو استنقاص من جُهود القُدَّامى في إثراء المدوِّنة التَّراثية، بل هو مُواصلة لتلك المجهودات وتطوير لها من خلال إحداث نُقلة نوعية في المباحث الأصولية، حيث تنتقل بها من مرحلة استنباط الأحكام من ألفاظ الشَّارع إلى مرحلة استنباط المعاني من الأحكام نفسها. وهذا الإجراء لا يتحقَّق في نظر ابن عاشور إلا بشرطين حدَّدهما الأستاذ دراويل في هذا الكتاب وبين العلاقة التَّلازمية بينهما. أمَّا الشَّرط الأوَّل فهو مُتعلِّق بعلماء الشَّريعة بصفتهم الفئة العاملة بالدين، فالمُتأمل في التَّراث الإسلامي يرى أنَّ الاختلاف بين العلماء في كثير من مسائل الشَّريعة قد أدَّى إلى التعصُّب والإلغاء الذي يبتغي فرض سيادة الرأى الواحد وسيادة المجموعة المُتنفِذة الواحدة، وفي ثنايا هذا التعصُّب تضيع المصلحة والمقصد من الحُكم الشَّرعي. وهذا ما يرفضه ابن عاشور داعيًا إلى لَمَّ شُتات تلك المواقف والضُّوابط محلَّ الاختلاف وتطويرها وفقًا لما تقتضيه حياة المسلمین وهذا يكون بالاجتهاد وإعمال النَّظر وتكاتف الجُهود، يقول دراويل: "وقد دعا ابن

1- المصدر نفسه، ص 53.

2- المصدر نفسه، ص 56.

عاشور إلى أن تتم هذه العملية الاجتهادية في أطر مجتمعية تتعاضد فيها أنظار أهل الفقه من جهة، وأهل الاختصاصات المتصلة بالمسائل محلّ البحث من جهة ثانية، ليتحقق إمداد الناس بالمعالجات التشريعية التي تستأنف بها حياتهم مسارها الطبيعي¹.

يتعلق الشرط الثاني بالشريعة باعتبارها مصدر الأحكام ومدى تحقيقها للمصلحة والخير للإنسان المكلف في حاله ومآله، فالشريعة الإسلامية بأصولها يجب أن تكون مرنة إلى آخر حدود المرونة حتى تُسهّل حياة الناس، وترفع عنهم الحرج والضيق سواء في مجال العبادات أو المعاملات والآداب وغيرها ممّا كُلف به المسلم، "فيكون في مادّة التشريع ما يفي بجعل حياة الناس سائرة دون حواجز أو مُنغصات، فلا يرى المسلمون في موادّ التشريع وأحكامه تضيقاً عليهم، فيأثسون بها ويلجؤون إليها، فتكون من مُدعمات انتظام العمران البشري، ومن مُنشطات الحركة الحضارية"².

2-4- المبحث الرابع: العنونة ودلالاتها في كتابات الشيخ ابن عاشور:

يعرض جمال الدين دراويل ضمن هذا المبحث أشهر مؤلفات الشيخ ابن عاشور وما احتوته من ترسيمات فكرية أساسها التنوير والانفتاح والتحرر من أسر التقليد، غير أنّ هذا العرض بدأ مُختلفاً نوعياً عن القراءات الأخرى التي اهتمت بمؤلفات ابن عاشور من حيث المقاربة المعتمدة في القراءة. فالأستاذ دراويل يرى أنّ "العنوان" بوصفه مقطعاً لغوياً غامضاً، جدير بالقراءة والتأمل قبل الولوج إلى قراءة المحتوى النصي بوصفه هو الآخر جواباً على سؤال يُحدده العنوان. ومن هذا المنطلق يرى أنّ مؤلفات ابن عاشور تجمع إلى جانب محتواها القيم، أنساقاً وممارسات نصية كانت تُعتبر سابقاً وضعيات هامشية وثانوية، إلّا أنّها غدت اليوم نصوصاً مُصاحبة لا يُمكن الاستغناء عنها أو تجاهل أهميتها في صياغة الإطار العام لفكر الشيخ. ويبدو من خلال هذا الإجراء المنهجي أنّ الباحث دراويل قد برهن على عمق اطلاعه واستفادته من المناهج النقدية الحديثة التي اهتمت بتفكيك الخطاب ورفع اللبس عنه لعلّ أهمها منهج الإنشائي الفرنسي جيرار جينات (1930-2018) (Gérard Genette) الموسوم بالاعتبات النصية.

وتظهر تطبيقات هذا المنهج الذي ارتآه صاحب الكتاب على مستوى قراءته لعناوين بعض المؤلفات ذائعة الصيت. فكتاب "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير القرآن المجيد" المشهور باسم "التحرير والتنوير" يحتوي على ألفاظ "تحرير/تنوير/عقل/جديد، وهي ألفاظ تُحيل إلى نظام فكريّ مُغاير يكشف عن نزوع الشيخ ابن عاشور إلى الانزياح عن المنظومة الفكرية التقليدية. فالتحرير والتنوير مُصطلحان لا صلة لهما بالثقافة التقليدية... إلّا أنّهما يظلمان لفظين مُرتبطين بالتاريخ الأوروبي وبالفلسفة الأوروبية³. وبخصوص المؤلف الثاني المُعنون بـ "أليس الصبح بقريب؟" الذي يحتوي على صياغة تحليلية نقدية لواقع التعليم في المجتمعات الإسلامية وبالأخصّ التعليم الزيتوني الذي بقي يجترّ معارف القدامى

1- المصدر نفسه، ص 60.

2- المصدر نفسه، ص 64.

3- المصدر نفسه، ص 73.

دون أدنى تجديد من ذوي النَّظَر، فهو عنوان "مُقتبس من الآية القرآنيَّة ﴿قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِبْ أَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرًا تَكُنْ مِنْهُ مُصِيبًا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾¹. والعنوان في معنى من معانيه يتضمَّن رجاء لزوال ظلام مُدْلبهم خيم على التعلیم الرّيتوني الذي لم يعد يُخْرِج إِلَّا طلبة ضعاف البصائر ضيقي الأفكار"². أمَّا المُؤلف الذي عنوانه "كشف المُغْطَى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ" الذي ظهرت في صنيعة نزعة نقدية لمواطن اعترافا عارض القصور في كتاب "المُطَا" وشرحه، فيرى الأستاذ دراويل أن "المركب الإضافي" "كشف المُغْطَى" يُفيد أن الثقافة التقليديَّة قامت في جانب من جوانبها على تغطية بعض القضايا والتغاضي عن بعضها الآخر والسكوت عنه، بذريعة أنها قد تُثير اختلافا ونزاعا يُؤديان - حسب زعم العقل التقليدي- إلى الفتنة المنهي عنها بناء على تأويل بعيد للآية القرآنيَّة ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾³.

3- الفصل الثاني: التنوير أفكارا وأنظارا:

3-1- المبحث الأول: المنزع الإنساني في فكر ابن عاشور:

أفتُح هذا المبحث بومضة تاريخية عن الحقب والمراحل التي مرّت بهما التّهضة الأوروبية ودور الآباء المؤسسين لها ووصولها إلى بؤادر التأثير التي ألقت ضلالها على الثقافات الأخرى لاسيما الثقافة الإسلاميّة على وجه الخصوص والتي شهدت نوعا من الجمود الفكري تجلّت أولى مظاهره إثر انحصار التجربة الاعترالية العقلانيّة التي أولت "العقل" و"الإنسان" أهميّة مُطلقة في مبادئها. ويعتبر الأستاذ دراويل أن مشروع الشيخ ابن عاشور إنما هو اجتهاد ونظر في الفكر العربي الإسلامي القديم الذي احتشدت فيه مقومات المنزع الإنساني، أولها محوريّة قيمة الإنسان في الإسلام بوصفه مُكلّفا وخليفة في أرض الله وما يقتضيه هذا التكليف من مسؤوليّة إعمار الأرض، يقول: "ذهب الشيخ ابن عاشور إلى أن الإنسان سلطان العالم الأرضي منطلقا من وظيفة الخلافة في الأرض التي أناطها الله بالإنسان تستوجب تصرّفه في الأرض بجميع الأعمال التي يقوم بها البشر تديبرا ووضعاً للأشياء في مواضعها... وصولا إلى ما يُظهره البشر من مبالغ نتائج العقول والعلوم والصناعات والفضائل والشرائع وغير ذلك توليدا للمعرفة وتطويرا وإعمارا للأرض وإثمارا"⁵.

يتمثّل المقوم الثاني من مقومات المنزع الإنساني في فكر ابن عاشور، كما عرضه المُؤلف، في محوريّة دور العقل في الثقافة الإسلاميّة. فرغم وجود ما يُؤكّد هذه المحوريّة في النصّ المؤسّس، فإنّ النصوص الثواني لم تولها قيمة مُعتبرة بمعيّار ما أولاها لها القرآن، فحاربت العقل وركنت إلى الأوهام والتقليد الأعشى اللذان يُؤديان بالإنسان إلى الموت الحضاري. ولذلك "نبّه ابن عاشور إلى أنّ مقدار التحضّر في المُجتمعات الإنسانيّة

1- [هود: 81].

2- المصدر نفسه، ص 77.

3- [البقرة: 191].

4- المصدر نفسه، ص 83.

5- المصدر نفسه، ص 94.

بمقدار ترفّعها عن الأوهام والعوائد والمألوفات والهوى الشعبي، والتجائها إلى العقل والعلوم الصحيحة، واعتمادها على استجلاب الأشياء من أسبابها الحقيقية لا الموهومة، وأنّ العمل بذلك أو عدم العمل مسألة حياة أو موت حضارين¹.

3-2- المبحث الثاني: من ثقافة الفرقة الناجية إلى ثقافة الحرية:

أثار الأستاذ دراويل في هذا الموضوع من الكتاب أهمّ قضية كلامية عرفها المجتمع الإسلامي ألا وهي قضية "الفرقة الناجية" التي نجد مرجعيتها المفترضة في حديث أنتج حالة من التفتّت في جسد الأمة الإسلامية ونصّه كالآتي: "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلّها في النار إلا واحدة"². إنّ هذا الحديث أدى إلى ادّعاء كلّ فرقة دينية أنّها تمتلك الحقيقة المطلقة، وأنّها الأقرب إلى الجنّة من غيرها، ومن ثمّ طفق المتكلّمون في كَيْل الاتّهامات والتّخوين والتكفير المؤدّي إلى الاقتتال والتناحر بينهم، والتاريخ يُثبت فيما يحمله من أحداث أنّ ما سبق ذكره حقيقة واقعة بالفعل لا يختلف حولها اثنان. ومثل هذه القضايا الكلامية أخذت حيزاً كبيراً من اهتمام الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور، ونقداً أبرع في مُصنّفاته. فالحديث المتعلّق بـ "الفرقة الناجية" في نظره كان له بالغ التأثير على أزمة الحرية المتأصّلة في طبيعة الإنسان البشري، وهي أزمة متواصلة الوجود إلى يوم النّاس هذا. وهو ما حدا به إلى تثبيت منوال جديد يُؤسّس لثقافة الحرية والإبداع الفكريّ الذي يُواجه العصر ومُستجدّاته ويقطع مع ثقافة الفرقة الناجية والتنافسية على سيادة المذهب الواحد. وهذا ما نستشقه من كلام الباحث جمال الدين دراويل: "كان الوعي العميق لدى الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور بالآثار المدّمة لثقافة الفرقة الناجية على المجالات الفكرية والاجتماعية والسياسية في الاجتماع العربيّ الإسلامي، وعلى الوجود الحضاريّ للمسلمين، وراء سعيه لتأسيس ثقافة الحرية باعتبارها التعبير الحقيقيّ عمّا به جاءت الرّسالة الإسلامية بما هي رسالة ترقية للمدارك البشرية وصقل الفطر الطيبة لإضاءة الإنسانية وإظهارها في أجمل مظاهرها"³. إنّ ما يُمكن استنتاجه هو أنّ حرّية الفكر بما تشتمل عليه من تعبير ونقد وجهر بالرأي، قيمة ثابتة في النصوص القرآنية التي تُؤكّد عليها وتُقرّها وتُثبتها وترسم لها حدوداً. ولذلك لا مجال، حسب ابن عاشور، إلى طمس هذه القيمة وتغييبها وفرض نمط مُعيّن من الإكراه الدينيّ والمذهبيّ، داعياً في الوقت نفسه إلى ضرورة التطهّر من عقدة الاستعلاء الدينيّ ووهم امتلاك الحقيقة المطلقة، وإلى ضرورة الاعتراف بالآخر المُغاير. ويُضيف صاحب الكتاب قائلاً: "بيّن ابن عاشور أنّ حرّية القول والتّفكير من أبرز مقاصد الرّسالة الإسلامية، إذ هي وصف قُطريّ نشأ عليه البشر وبه تصرّفوا في أوّل وجودهم على الأرض، حتّى حدثت بينهم المزاخمة، فحدث التّحجير... وإذا كانت القاعدة المُوجّهة في ثقافة الفرقة الناجية "أنا موجود فالآخر مفقود"، فإنّ القاعدة المُوجّهة في ثقافة الحرية "أنا موجود فالآخر موجود"⁴.

1- المصدر نفسه، ص 99.

2 - رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم.

3- المصدر نفسه، ص 105.

4- المصدر نفسه، ص ص 109-110.

3-3- المبحث الثالث: أصالة المُغايرة وحقّ الاختلاف:

يهتمّ المبحث الحاليّ بقيمة الاختلاف ومنزلته في فكر ابن عاشور. ورغم أنّ الاختلاف واقع مُسلم به بين النَّاس على اختلاف بُلدانهم وطبقاتهم وفرقهم ونوازعهم وممّا لا يُمكن تجاوزه، فإنّه قد انحرف عن مساره الصَّحيح، فصار التعصّب والاستبداد والتَّخوين في الدِّين والتَّجهيل في العلم، المنطق البارز في أوساط المُفكرين والعُلَماء. وهذا ما لا يرتضيه مُفكِّرون في حجم ابن عاشور الَّذي كرّس حياته خدمة للدِّين بآثاف فيه رُوح التَّنوير. إذ يُحصي الباحث جمال الدِّين دراويل في كتابه ثلاثة مجالات من الاختلاف كانت سببا في تأخّر العلوم الإسلاميّة في رأي ابن عاشور، وهذه المجالات هي:

***الاختلاف في المجال الفقهيّ:** التعصّب المذهبيّ بما هو رفض للآخر وكيفية التّعامل معه، كان سببا مُباشرا في تعتُّر التَّنوير ونهضة الأمة الإسلاميّة. ولعلّ مردّ ذلك إلى كون الأشخاص والمُريدين قد انزاحوا من مُناقشة الأفكار وما ينتج عنها من خدمة التَّشريع ووضع الحلول للنّوازل المُستجدة إلى تقديس الفقيه أو العالم في حدّ ذاته، يقول الكاتب: "لم يرَ ابن عاشور غضاضة في الردّ على أساطين المنظومة الفقهيّة الكلاميّة واللُّغويّة القديمة، بدءا من طبقة الصَّحابة إلى من دونهم إدراكا منه أنّهم "غرسوا لننهي وابتدؤوا لنزيد وأسّسوا لنشيد"، وأنّ إجلال الأسلاف وتوقير العُلَماء مقام، ومُناقشة أفكارهم وتجاوزها مقام آخر، ولا تعارض بين هذا وذاك إلّا في نظر من لا يفقهون حديثا. من هذا المُنتلق يكون الاتّجاه المقاصديّ القائم على النّظر العميق في النّصوص من ناحية، وعلى اعتبار مُلابسات الواقع باعتباره مجال تنزيل الأحكام وتحقيق مناطها من ناحية ثانية، قوام العقل الفقهيّ الجديد الَّذي يرى التَّشريع خادما للإنسان مُحرّكا للحياة نحو الأفضل"¹.

***الاختلاف في المجال الكلاميّ:** يُعتبر مجال العقيدة الإسلاميّة أحد أهمّ التخصّصات المُتنازع عليها في تاريخ الفكر الإسلاميّ، تنازعا غيَّب فيه العقل وحضر الخِلاف جرّاء كثرة التّأويلات. وبأسباب سياسيّة خالصة يجد بعض الدِّين يحملون الخِلافات أنّ الوسيلة لإثبات رأيهم هي "التكفير"، ومتى ترسّخ التكفير لا يبقى رأي ولا فكر له قيمة، هذا فضلا عمّا سبّبه التكفير من حالة انقسام داخل المُجتمع الإسلاميّ وصل بالمخالفين إلى حدّ التَّنّاحر بينهم وحمل السّيف على بعضهم بعضا. لقد أدرك ابن عاشور جيّدا الآفات والسلبيّات النَّاتجة عن مقالة "التكفير" الخطيرة وتأثيرها على الفرد والمُجتمع، لذلك "انبرى إلى ردّ المنزِع التكفيريّ عامّة وتكفير مُرتكب الكبيرة خاصّة، مُركّزا على آثاره الخطيرة على وحدة المُجتمع واستقراره، إذ هو في نظره "مذهب يؤول إلى تكفير جمهرة عظيمة من المُسلمين يُحرم المُجتمع فوائد جمّة من انتصاره بهم. وضرب مثلا ب"عمرو بن معد بن كرب" الَّذي لم ينفك عن شرب الخمر، فلو أنّه بشربه الخمر عدّ كافرا لخسر الإسلام مواقفه العظيمة، فرحمه الله وإن شرب الخمر ورغم أنوف المُكفّرين بالدّنوب"².

1- المصدر نفسه، ص 132-133.

2- المصدر نفسه، ص 138.

*الاختلاف في الدين: تُعتبر التعددية الدينية من السمات التي نصّ عليها الدين الإسلامي وأوصى باحترامها واحترام المخالف في الدين تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾¹. فلا تلاقي حقيقياً مع الآخر دون الإقرار بإمكانية الاغتناء منه. وهكذا تتحرّر الحقيقة من كلّ نزعة استملاك لتصبح مسيرة مشتركة تشدّ نحو الأمام بقدر ما تنمو العلاقة ويتطوّر الحوار مع الآخر لاكتشافه على الرغم ممّا يوجد من اختلاف معه. ويحيلنا الأستاذ جمال الدين دراويل في هذا السياق إلى موقف ابن عاشور من هذه القضية، أي قضية الاختلاف في الدين، فهو يرى أنّ السبيل الوحيد للتعايش مع الآخر المختلف لا يكون إلا باحترامه واحترام آرائه ومقدّساته. ولئن لم ينفِ ابن عاشور ضرورة وقوع الجدل مع المخالفين، فإنّه أكّد على أن يكون الجدل في المشترك الديني كالأخلاق والحقوق وإصلاح النفوس، "وحدّر عند المجادلة مع المخالفين في الدين ولو من أتباع الأديان غير السماوية من الإساءة إلى المقدّسات، حيث قال: "المحظور هو الحطّ من احترام الأديان وترجيح بعضها على بعض، ذلك الذي نهينا عنه ولو في جانب الوثنيين" .. مُبدياً وعياً كبيراً بأنّ اللجوء إلى لغة التفضيل بين الأديان والإساءة إلى المقدّسات لن يكون إلا مطيّة إلى التزايدات والأحقاد التي لا تعود على المجتمع الإنساني إلا بالضرر القطعي"² على حدّ عبارة الكاتب.

3-4- المبحث الرابع: مُحمّد الطاهر بن عاشور مؤسساً لخطاب ديني جديد:

لئن انصبّ تركيز الباحث جمال الدين دراويل في المباحث السابقة من مؤلّفه على مقومات المنزع التنويري المقاصدي في فكر الشيخ مُحمّد الطاهر بن عاشور وكيفية مُعالجته للمواقف والذهنيّات التي انبنت عليها المنظومة الثقافيّة التقليديّة في معناها الشّموليّ، حيث أنّ انتقاداته لهذه المنظومة لم تكن مُوجّهة إلى مُجتمع إسلاميّ بعينه أو إلى فقيه مُعيّن بل كان كلّ ما صدع به في مؤلّفاته مُوجّهاً بالأساس وبالقصّد الأوّل إلى جميع المُجتمعات الإسلاميّة باعتبار وحدة الرّابط الثقافيّ الذي يجمعها وهو الإسلام، وباعتبار أنّ جميعها يبرز تحت طائلة التخلّف والموت الحضاريّ، فإنّه رام في هذا المبحث الوقوف على خصائص الخطاب الدينيّ في منطقة شمال إفريقيا وبالتحديد تونس التي اتّسمت بخطاب دينيّ يُعتبر هو الآخر خطاباً مُتمرّماً تبنّته المؤسسة الدينيّة وأعلنت من شأنه رغم أنّه كما يقول دراويل: "يُمثّل حاجزاً أمام ما ترومه الرّسالة الإسلاميّة من تثبيت أسس الحريّة والتحرّر"³.

ذكر صاحب الكتاب ثلاث دعائم قام عليها الخطاب الدينيّ في تونس: تقديس الكلام الأشعريّ، تعظيم الفقه المالكيّ، والانصياع إلى الطرائق الصوفيّة. وهذه الدّعائم جميعها أنتجت ذهنيّات مُغلقة هدّدت الاستقرار الاجتماعيّ، ونزعت إلى التعصّب، ورفضت كلّ ما هو جديد وكلّ ذلك بتأييد سياسيّ. هذه العوامل حرّكت الحسّ المقاصديّ لدى ابن عاشور، وأثّنت له الطّريق لإرساء خطاب دينيّ جديد يقطع مع تلك

1- [المُمتحنة: 8].

2- المصدر نفسه، ص 140.

3- المصدر نفسه، ص 146.

التصورات القديمة باعتبارها عامل شدَّ إلى الوراء وعقبة في سبيل التَّهوض والتحرُّر. وأولى خاصيَّات هذا الخطاب البديل هي التأسيس لثقافة "الحرية" بوصفها إطارًا شاملًا وعمامًا لا يُمكن تجزئته أو مُصادرته، يقول دراويل: "وأبرز ابن عاشور أنَّ الحرِّيَّة الَّتِي عرَّفها بقوله "إذ حقيقتها أن يأخذ المرء بكلِّ حقوقه وأن يفي بجميع حُقوق غيره وأن يصدع بأرائه"، لا تأخذ طابعها الإيجابيَّ البنَّاء ولا تكون عامل رفع لمعاني الإنسانيَّة في الإنسان في المُستويين الفرديِّ والجماعيِّ إلَّا إذا كانت حالة عامَّة، ترفض الإقصاء والاستثناء لأنَّ الحرِّيَّة إمَّا ينالها الفرد بعد شُعوره بوجود مُساواته مع غيره فيها"¹. وظهرت تطبيقات منوال الحرِّيَّة الَّتِي يرنو ابن عاشور إلى بثِّها في المُجتمع إلى درجة اعتبار "السَّاقط فكريًا" حُرًّا فيما يصبو إليه ويرجع ذلك إلى كون طبيعة كلِّ مُجتمع تفرض وجود السويِّ وغير السويِّ من النَّاس. فالأجدر إذن حسب ابن عاشور تفهيم غير الأسوياء واحترامهم ومُجادلتهم الحُجَّة بالحُجَّة والرأي بالرأي من أجل إقناعهم للعدول عن فسادهم الفكري². ومن هُنا، تظهر النَّزعة الشُّموليَّة لفكرة الحرِّيَّة كما يرتئها الأستاذ ابن عاشور، فالحرِّيَّة في نظره يجب أن تُؤخذ كُلاً لا جُزءاً.

ولمَّا كان الخِطاب الدينيِّ في تونس يُولي الخِطاب الكلاميَّ الأشعريِّ قيمة كُبرى ويعتبره صفوة القول ومنتهى ما تصل إليه العقول، فإنَّ ابن عاشور عمل على تقليص الفجوة الكبيرة بينه وبين خِطاب الفرق الإسلاميَّة الأخرى الَّتِي لها من الآراء الكلاميَّة ما لم ينحرف عن جادة الصَّواب، إذ لا فرق في نظر ابن عاشور بين هذه الفرقة أو تلك ولا مجال لإعلاء إحداها على الأخرى. وهكذا يرمي من وراء مشروعه البديل إلى الموازنة وإلى اعتبار الاختلاف في الرأي الكلاميِّ أمراً واقعاً لا يُفسد للودِّ قضيَّة. ثمَّ إنَّ ذلك لم يمنعه من توجيه النَّقد اللَّاذع للكلام الأشعريِّ واستخراج هِناته، إذ عدَّد الأستاذ دراويل في كتابه العديد من مواضع القصور لدى الأشاعرة وموقف ابن عاشور منها، نقتصر على ذكر:

*موقفهم من جواز التَّكليف بما فوق الطَّاقة: يقول صاحب الكتاب: "رفض ابن عاشور لما ذهب إليه الأشعريَّة من جواز التَّكليف بالشَّاق وبما فوق الطَّاقة، حيث قال في سياق تفسير آية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾³: "هذا دليل على عدم وقوع التَّكليف بما فوق الطَّاقة في أديان الله، وامتنياز شريعة الإسلام باليسر والرَّفق"⁴.

*غلَّوهم في التَّكفير: يقول أيضا صاحب الكتاب: "نعى ابن عاشور عن الأشاعرة انزلاقهم إلى الغلوِّ وتكفير مُخالفهم واستسهالهم لهذا المنزَع الخطير، فقال: "أمَّا المُتأخِّرون وخصوصاً الأشاعرة، فقد فتَّشوا لكلِّ طائفة عن مقالة ألزموها بها الكُفر، حتَّى كَفَّروا المُعتزلة، وعدَّ هذا الانزلاق مُتأتَّ ممَّا أصاب مُتأخري الأشاعرة من الضَّعف في إقامة الحُجَّة، فاتَّخذوا تكفير مُخالفهم سلاحاً لتأييد مذهبهم"⁵.

1- المصدر نفسه، ص 149.

2- المصدر نفسه، ص 151.

3- [البقرة: 286].

4- المصدر نفسه، ص 155.

5- المصدر نفسه، ص 157.

كشفت لنا الكاتب في هذا السياق أيضا موقف ابن عاشور من بعض آراء المتصوفة وسلوكياتهم التي لا تمثل بأي حال من الأحوال عامل بقاء وإبداع حضاريين، وعاب عليهم تركهم للعلم والمعارف بدعوى الاكتفاء بالعلم الباطن والزهد السلبي. ورغم أنّ ابن عاشور تربى في عائلة لها في التصوف مكانة كبيرة، كما أوضح الباحث جمال الدين دراويل، فإنه حذر من أن يكون التصوف دافعا للفناء بدل الحياة "ومثلما تصدى ابن عاشور إلى التصوف من جهة منهجه المعرفي المخالف لمقتضيات المنهج العلمي، فقد تصدى أيضا لمخرجاته العملية من أبرزها "الزهد السلبي" الذي تفسى في الاجتماع العربي الإسلامي فحال بين المسلمين وبين إقبالهم على الحياة إعمارا وإثمارا واستمتاعا"¹.

3-5- المبحث الخامس: النخبة الزيتونية نظرة من الداخل:

إنّ ما يميّز هذا المبحث من الكتاب كونه اهتم بقضية ماتزال تطرح نفسها باستمرار إلى يوم الناس هذا، وهي قضية التعليم الديني في تونس وما تُثيره من إشكاليات. فهل أنّ المؤسسات الدينية في تونس اليوم قادرة على تخريج كوادر مُتسلّحة بعلموم العصر، أم أنّ وظيفتها الأساسية التأسيس لفضيه العصر الجديد بمقاييس العصر القديم فقط، رغم جهود المُصلحين التونسيين في الارتقاء بهذه المؤسسة وأولهم ابن عاشور؟

يعرض الأستاذ دراويل بشكل مُستفيض آراء ومواقف الشيخ ابن عاشور من التعليم التقليدي الزيتوني، وهي مواقف كان أساسها النقد لما آلت إليه أوضاع التعليم الذي لم يحظَ باهتمام النخب والمدرّسين. فكان تعليمهم للناشئة والطلاب يقف عند حدود الموجود ويجتزأ معارف الأولين ومن ثمّ ينقلها إلى الأجيال الشابة على أنّها معارف علمية مؤكدة لا تُناقش، وإن نُوقشت فكلام غير ذي جدوى. ولذلك أخذ ابن عاشور على عاتقه ضرورة إيلاء البُعد التربوي الديني الخانة التي يستحقها، فلا تطوّر ولا نهضة ولا عمران دون تعليم مُنفتح على إنتاجات وإسهامات الحضارة الغربية التي تفوتنا بأشواط من حيث التقدّم والتمدّن، وهذا دور المدرّس الحقيقي الذي يجب أن يتحمّل مسؤولية بثّ الرسالة لا بالاعتماد على التلقين وإنّما بالوعي التاريخي ومُجاربة الأمم، هذا ما أكّده الباحث في كتابه بقوله: "دعا ابن عاشور إلى تأكيد دور المدرّسين الذين يُمثّلون النخبة في ذلك الوقت تُجاه المُجتمع والأمة، وتنبيه هذه النخبة الزيتونية إلى ضرورة إدراك حُطورة الوضع الذي تمرّ به مؤسّستهم ومُجتمعهم، مُذكّرا بالبؤن الشاسع الذي يفصل بين المُجتمعات العربية الإسلامية والمُجتمع التونسيّ مثال لها من جانب والمُجتمعات الأوروبية المتقدّمة من جانب آخر، قائلا: "تبدّلت العُصور، وتقدّمت العلوم وطارت الأمم ونحن قعيدو علومنا وكُتبنا كلّما أحسّسنا بنبأه التقدّم والرقّي وتغيّر الأحوال استمسكنا بقديمنا وصفدنا أبوابنا"².

وكان وعي ابن عاشور بهذا المسلك الخطير الذي أنتجه مُدرّسو جامع الزيتونة في سبيل الاستكانة والتواكل، وعيا يروم إلى إصلاح المناهج التعليمية والارتقاء بها حتّى تُساير روح العصر. وكان مؤلّفه "أليس

1- المصدر نفسه، ص 170.

2- المصدر نفسه، ص 180-181.

الصّبح بقريب" (1903) بمثابة البديل على المُستوى المنهجيّ والبيداغوجيّ مُشخّصاً فيه حالة العطب الّتي أمّت بالتّعليم التّقليديّ. فيرى أنّ سبب تخلف المناهج التّعليميّة المُتاحة إنّما هو راجع إلى النّخبة الّتي يُفترض أن تكون قدوة للتّلميذ غير أنّها انصرفت عن أداء هذا الدّور إلى رفض كلّ ما من شأنه أن ينهض بحال التّعليم من مناهج وبيداغوجيّات مُعاصرة "فراحوا يضعون الحواجز والموانع أمام كلّ مُحاولة للإصلاح والتّجاوز سواء في المجال الفكريّ المحض أو في مجال الإصلاحات العلميّة المُتعلّقة بمضامين التّدريس ومناهجه، وكان ديّنهم تسليط أنواع النّكايّة والاضطهاد على من يُحاول دفع المؤسّسة باتّجاه التّقدّم"¹.

3-6- المبحث السّادس: التّكفير أو محدوديّة العلم وفساد الأخلاق:

إنّ من أهمّ معوقات التّنوير ونهضة الأُمّة الإسلاميّة الجنوح إلى مقولة "التّكفير" الّتي قادت إلى إعلان الحرب على كلّ فكر عقلائيّ حرّ. هذه المقولة نجد مرجعيّتها في أمّهات المصادر الّتي أنتجها بعض فقهاء المسلمين وخصوصاً من كان منهم مرتبطاً بالسلطة، واستمرت بشكل أكثر حدّة من ذي قبل في العصر الحديث. وبالعودة إلى كلام الله والنّظر في مُستوى آياته الكريمة، لا يجد الباحث ما يُشرّع التّكفير أو التّنّاحر، بل إنّ القيمة الثّابتة الّتي يدعو إليها هي الاختلاف الّذي لا يُبرّر تكفير الآخر وإباحة دمه. ومن هنا استنتج ابن عاشور أنّ التّكفير ناتج عن الجهل بالآخر المُختلف، وهو دخيل عن الإسلام، وأنّ الإسلام يُنكره ويدعو إلى مُواجهته بمُختلف السّبل المعرفيّة والأخلاقيّة باعتباره آفة تنخر جسد الأُمّة باسم المُقدّس، ويتجلّى ذلك بوضوح في قول الكاتب: "وخلّاصة ما انتهى إليه ابن عاشور، أنّ النّزوع التّكفيريّ ينبثق من خارج الدّين ومن خارج العقل ومن خارج الأخلاق، إذ هو حجّة من لا حجّة له، وهو وليد التعصّب بما هي حالة مرضيّة تنتهي إلى الدّعوة لاستخدام العُنف المُقدّس ضدّ من يُصنّفه التّكفيريّون بفساد نظرهم مُنتهكا للمقدّسات"².

3-7- المبحث السّابع: مقاصد التّصرّفات الماليّة "الحفاظ على كرامة الفرد ومناعة المُجتمع":

تُعتبر موضوعات المال والثّروة من الموضوعات الدّقيقة في الثّقافة الإسلاميّة، ووُسّمت بالدّقيقة لكونها تنطوي على تجارب مُتأصّلة في سيكولوجيّة الأفراد والجماعات، وترتبط كذلك ارتباطاً وثيقاً بالتّفاعل الاجتماعيّ بين النّاس في حياتهم اليوميّة. وهذا التّفاعل يجب أن تضبطه شروط وأوضاع لضمان حُسن تدبير المال وتجنّب سوء التّصرّف في الثّروة أو التّفويت فيها، إذ لا يصحّ بداهة أن يكون الاستخلاف في أرض الله تنازلاً مُطلقاً عن المال والثّروة أو احتكاراً لهما من طرف جماعات على حساب جماعات أُخرى. فتموت تبعاً لذلك العواطف الإنسانيّة، وتبرز قسوة الأفراد، ويحلّ الفساد بأشكاله المُختلفة. وهو ما يُخالف المقصد الأسمى للرّسالة الإسلاميّة الّتي يتنزّل فيها "حفظ المال" منزلة الضّرورة. وفي هذا المبحث يُحيلنا الأستاذ جمال الدّين دراويل إلى أبرز مظاهر تطبيقات العقل المقاصديّ في مجال التّصرّفات الماليّة انطلاقاً من مُصنّفات ابن عاشور. فالمال في نظر الشّيخ سبب من أسباب حفظ البقاء وعامل من عوامل استقامة

1- المصدر نفسه، ص 189.

2- المصدر نفسه، ص 205.

الحياة البشريّة، وبه قوام مصالح الأمة وطُمأنينة عيشها. بالتّالي فإنّ نظرتّه للمال هي نظرة اجتماعيّة حضاريّة بامتياز، وهو ما يُؤكّده قول المؤلّف: "استهلّ ابن عاشور الباب المُخصّص لـ "مقاصد التصرفات الماليّة" من كتاب المقاصد ببيان أنّ حفظ قوّة الأمة وتحقيق عزّتها ومناعتها يرتبط وثيق الارتباط بتوفّر الثروة والمال بيدها، إذ العزّة والمناعة في نطاق الأفراد كما في نطاق الجماعات تستلزمان توفّر ما به تستقيم الحياة ويطيب العيش من المال والثروة، حتّى لا يقع آحاد المُسلمين أو جماعاتهم في الخصاصة والحاجة، لأنّ ذلك مُخالف لمُراد الشّارع من تحقّق الكرامة للأفراد والعزّة للجماعة"¹.

ولأنّ الأساس في الإسلام أنّ المال هو مال الله في الأصل: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾²، وأنّ المِلْكِيّة لا تعدو أن تكون وظيفة اجتماعيّة بحته، وشرط استمرارها أن تُنفق فيما هو خير وفيما يُسعد الفرد والمجتمع ليعيش النَّاس في ظلّ التكافل الاجتماعيّ الذي جاء به الإسلام. إنّ هذا المراد لا يتحقّق في نظر ابن عاشور إلّا متى توفّر شرطان: "العدل" و"المُواساة". يُورد صاحب الكتاب تعريف كِلا المُصطلحين من كتاب "أصول النّظام الاجتماعيّ في الإسلام" لابن عاشور، موضّحاً تلازميّة العلاقة بين العدل ومُؤسّسة القضاء التي من أدوارها حماية الحقوق الماليّة يقول: "عرّف ابن عاشور العدل في توزيع المال والثروة فقال: "هُوَ إعطاء المكسوب لمُكتسبه الواحد أو المُتعدّد"، وعرّف المُواساة بأنّها "إعطاء من لم يكتسب بعضاً ممّا اكتسبه غيره مُواساة". واستوجب دوران المال وتوزيع الثروة على هاتين الدعامتين من ولاة الأمور تدقيق النّظر في هذا الأمر الخطير، كما في وسائل دورانها، بغاية إبان الحقّ وإيصاله إلى مُستحقّيه، وهو ما تنهض به مُؤسّسة القضاء التي تتولّى تمييز الحقّ وتعيين صاحبه في جُزئيات الحوادث بين النَّاس وفي مُخاصماتهم"³.

4- كلمة المؤلّف الأخيرة: ابن عاشور راكنا للمحافظة:

لئن أشاد الدّكتور جمال الدّين دراويل في ثنايا فصول كتابه موضوع بحثنا بجهود الشّيخ التّنويريّ مُحمّد الطّاهر بن عاشور مُبرزا أهمّ خصائص ومُميّزات العقل التّنويريّ وتطبيقاته المقاصديّة التي شملت كافّة جوانب حياة المُسلمين أفكاراً وأنظارا، فإنّه ظلّ وفيّاً لمُقتضيات البحث العلميّ الأكاديميّ الذي يضع في اعتبار الباحثين ضرورة أن يكون تناول المادّة موضوع الدّرس تناولاً موضوعيّاً يُزيح التحيّزات الشّخصيّة طلباً للتراثيّة. وهذا ما أكّده الباحث في مُقدّمة كتابه حين أقرّ صراحة أنّه لن يُغمض العين عن المواقف التي حاد فيها ابن عاشور عمّا دعا إليه في مُختلف أنظاره ومواقفه⁴. فابن عاشور في نظر الأستاذ دراويل كان مُجدّداً وصاحب نزعة تنويريّة قلّما نجد لها نظيراً، في تلك الفترة على الأقلّ من عمر التّاريخ، غير أنّه لم ينقطع عن المُحافظة انقطاعاً كليّاً، وظلّ محكوماً كغيره من المُفكرين بازدواجيّة الخُطاب المرجعيّ، وارتكن إلى التّقليد في العديد من المواقف نذكر منها اثنين:

1- المصدر نفسه، ص 209-210.

2- [آل عمران: 189].

3- المصدر نفسه، ص 216.

4- يُنظر في مُقدّمة المؤلّف، ص 10.

أولاً: موقفه من مسألة أصول الحُكم في الإسلام: فهو من جهة يعتبر أنَّ العصر قد تغيَّر وأنَّ الثَّقافة السِّياسية في أيِّ مُجتمع لا تظلَّ ثابتة على الدَّوام، حيث ظهرت مُصطلحات جديدة من قبيل "النَّظام الجمهوريِّ" و"الانتخاب" وغيرها. وهذه المُصطلحات حلَّت محلَّ السِّياسة الشَّرعية التي كانت فيما مضى تُدير شُؤون الدَّولة الإسلاميَّة، ومن جهة أُخرى لم يشدَّ عن أصول هذه السِّياسة الشَّرعية. وهو ما جعل صاحب الكتاب يعتبر أنَّ ابن عاشور قد سقط في التَّنقض بخصوص هذه المسألة، إذ يقول: "بقِيَت ثقافته السِّياسية التَّقليديَّة تتسرَّب بين الفئنة والأخرى إلى بعض أفكاره. فهو يُشيد بالنَّظام الجمهوريِّ وبالانتخاب والمجلس النَّيابيِّ، ويعتبر أنَّ في ذلك أفضل ضمان للتعبير عن إرادة الأُمَّة، ثمَّ يعرض طُرُق تعيين الحاكم التي وردت في كُتب السِّياسة الشَّرعية (بيعة أهل الحلِّ والعقد/التفويض والعهد/تركها لأهل الشُّورى) قائلاً: "وهذه طُرُق ثلاث تعتبر أصولاً شرعية لا يجوز للمُسلمين تجاوزها". ومن الواضح أنَّ اعتباره هذه الطُّرُق الثلاث أصولاً لا تُتجاوز، هو نقض تقليديٍّ لغزله التَّحديثيِّ"¹.

ثانياً: في الإطار ذاته يأخذنا الأستاذ دراويل إلى قضية كبرى من أمهات القضايا التي شهدها تاريخ تونس الحديث وهي قضية "مُحاكمة الفكر"، حيث فصَّل الحديث فيما تعرَّض له المُصلح التَّونسيِّ الطَّاهر الحدَّاد (1899-1935) من تكفير وهجومات من بعض مشائخ الزَّيتونة، كلَّ ذلك جرَّاء مواقفه من الفكر الزَّيتونيِّ الذي ارتكن إلى الجُمود والتخلُّف. ويُعدُّ كتابه الشَّهير "امراتنا في الشريعة والمُجتمع" بمثابة القطرة التي أفاضت الكأس لأنَّه مثلَّ ترجمة خطيئة مُختلف مواقفه من التَّفكير الزَّيتونيِّ التَّقليديِّ، ثمَّ لكونه يعرض قضايا ذات علاقة بالمرأة كالطلاق والزَّواج والإرث والحرية والحقِّ في الشَّغل وما إلى ذلك. فهو بهذا الكتاب أراد خرق البنية الذهنية التَّقليديَّة كاشفاً عن وهنها وفراغها ساعياً إلى تأسيس مشروع إصلاحيّ تنويريٍّ بديل قوامه تثقيف المرأة وإعدادها واستثمار كيانها في مُختلف ضروب الحياة. وهذا ما ياباه شيوخ الزَّيتونة الذين وضعوا المرأة في خانة اللامفكَّر فيه مُعتبرين أنَّ فكر الحدَّاد بمثابة الكابوس الذي يُكرِّس التبعية للأخر الغربيِّ المُستعمر، ولذلك هاجموه ونظَّموا قرار إحالته على اللِّجنة الزَّيتونية المُختصة التي كان الشَّيخ مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور أحد أعضائها وهو الذي كلَّف بعض مشائخ الزَّيتونة للردِّ على ما تضمَّنه كتاب الحدَّاد من طُروحات وأفكار، الأمر الذي جعل الباحث دراويل يتساءل: "لماذا لم يتصدَّ ابن عاشور وهو الأرسخ قديماً في العلم من ابن مُراد والمدنيِّ وأعلى منهما رتبة علمية وأكثر منهما تأليفاً، للردِّ على الحدَّاد بصفته الشَّخصية؟"².

إنَّ الإجابة عن هذا السُّؤال تقتضي في نظر الباحث مُحاولة فهم تركيبة المُجتمع التَّونسيِّ وعقليَّة كلِّ شريحة من شرائحه. فابن عاشور الذي ينتمي إلى عائلة "بلديَّة" سكنت العاصمة التَّونسية وتغلَّغت في دواليب مُؤسَّسات الدَّولة رياسة وقيادة خاصَّة في المجالين الدِّينيِّ والقضائيِّ، لا يسمح للقادمين من دواخل البلاد التَّونسية أن يناقشوا أمور الدِّين. وقد يبدو للباحث أنَّ هذا الصِّراع هو صراع تراتبيٍّ وطبقيٍّ بامتياز، ولكنَّه في الحقيقة صراع حول "الرَّعامة الدِّينية" وكأنَّ الدِّين جكر على أطراف دون آخرين. وإذا كان الحدَّاد

1- المصدر نفسه، ص 232-233.

2- المصدر نفسه، ص 234.

– وهو القادم من دواخل البلاد- قد دعا في كتابه إلى ضرورة تحرير المرأة المسلمة من القيود التي تُكبّلها داخل مجتمعاتها، فإنّ دعواه هذه لم تجد صدى لها داخل الوسط الزيتونيّ لسبب بسيط وهو أنّ شيوخ الزيتونة "البلديّة" لا يُريدون من يُنافسهم أو يُناقشهم في مجال يرؤونه ملكاً خاصاً. هذا ما جعل الشيخ ابن عاشور يركن إلى المحافظة مرّة أخرى، ويُناقض نفسه بخصوص مُعارضته لحرية الفكر التي طالما نادى بها في مُصنّفاته. يقول دراويل مُعلّقاً على ذلك: "نعتبر أنّ ابن عاشور انخرط في هذه اللحظة التاريخيّة مع تيار المحافظة الذي لم تُحرّكه الغيرة على الدّين وتعاليمه كما هو ظاهر الأمر الذي تُوحى به العبارة "لا يسع المسلم السكوت عنها"، ولكن الصّراع المتصاعد بين الشيوخ "البلديّة" الذين يعتبرون جامع الزيتونة خاصّة والمؤسّسات العلميّة والدينيّة والقضائيّة عامّة منطقة نفوذهم التي لا يُنافسهم فيها أحد من جانب، والشباب "الأفاقي" القادم من دواخل البلاد والمتوتّب لآكتساب مكانة داخل جامع الزيتونة، كان وراء نهوض الشيوخ "البلديّة" للتصدّي لأحد المتطوّعين الأفاقيين (الطاهر الحدّاد) الذي تجاسر على دخول منطقة كان هؤلاء الشيوخ يرونها حكراً عليهم"¹.

5- خاتمة:

نخلص في خاتمة هذا البحث إلى جُملة من الاستنتاجات:

-إنّ مُصنّف "مُحمّد الطاهر بن عاشور تنويرياً" للأستاذ جمال الدّين دراويل يُعتبر مرجعاً مهمّاً وأساسياً بالنسبة لمن يروم البحث في الفكر المقاصديّ وعلاقته بالتنوير. فالكتاب إنّما جاء لردّ الاعتبار إلى مُفكّر وعالم جليل هو الشيخ مُحمّد الطاهر بن عاشور الذي عُرف بمشروعه المستفيض والمتعدّد الأبعاد في خصوص مقارنته للمسألة الإسلاميّة من الزاوية الحضاريّة الفكريّة.

- الكتاب في بُعد من أبعاده أيضاً ينمّ عن فطنة مُؤلّفه الكبيرة وتبحّره في مؤلّفات الشيخ ابن عاشور التي غطّت أكثر من مجال: العلوم الإسلاميّة، العلوم العربيّة وآدابها، العلوم الاجتماعيّة والتربويّة. ولئن أغفلت الدّراسات المعاصرة المهتمّة بالشأن المقاصديّ البعد التنويريّ في تفكير ابن عاشور، فإنّ هذا الكتاب أقام الدليل على أنّ "التنوير" ركن قائم الذات في أنظار الشيخ لا يُمكن غضّ الطّرف عنه أو تجاوزه.

- رغم تأثر الأستاذ دراويل الطاهر بالشيخ ابن عاشور وبفكره وأنظاره، فإنّ ذلك لم يمنعه من توجيه النّقد والوقوف عند بعض التناقضات في أفكاره التي خصّص لها فصلاً كاملاً من كتابه. وهذا دليل على التزام الباحث بمقتضيات البحث العلميّ الأكاديميّ التي تضع الباحث موضع الناقد البصير تجنّباً للأدلجة وطلباً للحيداد. ونحسب أنّ صاحب الكتاب قد وُقّق في ذلك خير توفيق.