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 استيعابَ تلك الفصول كلَّ تراث ابن عاشور مادة وموضوعًا، الأمر الذي يعني أن الحاجة ما زالت قائمة لمزيد من الجهود لتدارك هذا النقص.

والكتاب الذي نستعرضه في هذه المراجعة حصيلةُ مؤتمر عالمي جرت وقائعه خلال يومي 6-7 جمادى 3-2/1430 مايو 2009 في المغرب، ونظمه 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، 2011/1432م)، 678 صفحة.

** أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الغسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: mmesawi@iium.edu.my أو mmesawi@yahoo.com

القدامى والمعاصرين بغرض الوقوف على إسهاماتهم وتقويمها 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 تضمن كل باب فصولاً خمسة ما عدا الباب الأول الذي اشتمل على ستة فصول، وإن كان في إدراج بعض تلك الفصول قلقٌ في علاقته بعنوان الباب الذي ضم إليه، بل إن في تسمية بعض الأبواب شيئًا من ترداد وتداخل، كما سنشير إلى ذلك لاحقا.

جرى التمهيد لأبواب الكتاب بمقدمتين أو بتقديم ومقدمة، 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 بلبشير 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 الأصيلة ممثلة في الزيتونة والقرويين، ومحضوا جميعًا حياتهم من أجل النهوض بمجتمعاتهم سالكين سبلاً متكاملة ومناهج متظافرة، وإن تخالفت فيما بينهم ميادين العمل التي انتصب كل منهم للجهاد فيها. ولكنهم اتفقوا جميعهم "على إحياء الاجتهاد والتجديد، وعلى تحرير مجتمعهم من مختلف مثبطات النهضة، والتحرر من الاستعمار والتخلف 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 مهمات الإصلاح والتجديد فكرًا وتطبيقًا، مبرزًا القضايا المحورية التي كانت تجمعهم ومشيراً إلى ما كان للظروف والأوضاع التي عاشوا فيها من أثر في فيما سلكوه من مناهج وما توخوه من غايات.

وقد شُفعت أبواب الكتاب بخاتمة وملاحق، فتضمنت الخاتمة خلاصة لأهم الأفكار التي انتخبها المحرر من مستخلصات البحوث المقدمة في المؤتمر وما دار حولها من مناقشات، بينما تضمنت الملاحق ورقة عمل المؤتمر واستمارة المشاركة فيه والتقرير الختامي عن مجرياته ثم قائمة تعريفية بالمشاركين ومسردًا فنيا وصورًا لبعض جلسات المؤتمر.

ولْنسرد الآن فصول الكتاب على الترتيب الذي صنفت به في أبوابه بذكر أسماء كاتبيها دون عناوينها، مرجئين الكلام عليها شكلاً ومضمونًا إلى ما بعد. اشتمل الباب الأول المعنون "التجديد والإصلاح في فكر ابن عاشور" على فصول ستة، لعمار الطالبي من جامعة الجزائر[1] (ص29-50)، وسليمان الشواشي من جامعة الزيتونة بتونس (ص51-82)، وعلي جمعة رواحنة من جامعة آل البيت بالأردن (ص83-109)، وعبد الرحمن العضراوي من جامعة مولاي السلطان سليمان بالمغرب (ص111-141)، وصادق كرشيد من جامعة الزيتونة بتونس (ص143-172)، والعروسي الميزوري من جامعة الزيتونة (ص173-199). أما البابُ الثاني المعنون "مفهوم المقاصد وشروط استمدادها عند محمد الطاهر ابن عاشور" ففيه خمسة فصول، كتبها جمال الدين دراويل رئيس تحرير مجلة "الحياة الثقافية" بتونس (ص203-218)، وعبد المجيد النجار المفكر التونسي والأمين العام المساعد للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (ص219-245)، وإسماعيل الحسني من جامعة القاضي عياض في مراكش بالمغرب (ص247-274)، ومحمد المنتار رئيس تحرير الموقع الإلكتروني للرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب (ص273-296)، ومحمد همام عضو منتدى

[1] تجدر الإشارة هنا إلى أن الوظائف والعلائق المؤسسية للمسهمين في الكتاب هي بحسب ما أثبته المحرر إزاء كل واحد منهم، وإلا فقد يكون منهم من تغيرت وظيفته أو انتقل من مؤسسة إلى غيرها، كما هو الحال بالنسبة لبعض المشاركين من تونس. ومن الراجح أن التعريف بكتاب الفصول يعود إلى ما قبل تاريخ انعقاد المؤتمر.

الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب (ص297-318).

وجاء الباب الثالث بعنوان "من قضايا لغة القرآن عند محمد الطاهر ابن عاشور"، محتويًا - كسابقه - على فصول خمسة، أولها لعاطف فضل من جامعة الزرقاء بالأردن (ص321-352)، وثانيها لإدريس مقبول من المركز التربوي الجهوي بمكناس بالمغرب (ص353-385)، وثالثها لمحمد عبد الفتاح الخطيب من جامعة الأزهر (ص387-422)، ورابعها لغانم قدوري الحمد (ص423-461)، وآخرها لإسرار أحمد خان من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (ص463-478).

وجُعل "الإصلاح التربوي في فكر محمد الطاهر ابن عاشور" عنوانًا للباب الرابع الذي اشتمل كذلك على فصول خمسة، الأول لعمار جيدل من جامعة الجزائر (ص481-525)، والثاني لنعمان جغيم من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (ص527-551)، والثالث لخالد الطرودي الباحث بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن (ص553-575)، والرابع لصحراوي مقلاتي من جامعة باتنا بالجزائر (ص577-603)، والخامس لبدران بن لحسن من جامعة باتنا أيضًا (ص605-631).

مضامين الكتاب

وإذ نجز عرض فصول الأبواب حسب كاتبيها، فلنثنّ بعرض مضامينها، غير ملتزمين نسق ترتيبها، وإنما نرد بعضها إلى بعض حسب ما يبدو لنا من تعالق وتداخل بينها قد يبلغان حد التكرار أحيانًا، وهذا أمر متوقَّعٌ وطبيعي في مثل هذاه الأحوال؛ إذ لا ينتهض الكتابُ على وحدة موضوع منضبطة حدوده، ولا على وحدة منهج متسقة خطواته، ولا على وحدة رؤية بينة أهدافها، وإنما هو مسرح لرؤى ومناهج وموضوعات تتنوع وتتعدد بحسب مَنْ كتبوا الفصول التي اشتمل عليها، وإن كان ذلك كله مندرجًا في دراسة جوانب مختلفة للتراث الفكري والعلمي لابن عاشور. وسنصوب النظرَ في هذه التعليقات على ما يتعلق بفكر ابن عاشور موضوعًا ومنهجًا وإشكالات، دون ما جلبه الباحثون من ممهدات تاريخية أو

مقارنات علمية، فضلاً عما وقع فيه بعضهم من استطرادات وتطويحات ليست من صلب موارد بحوثهم.

تناول عمار الطالبي في بحثه "**التجديد عند الإمام ابن عاشور" إشكالية التجديد** مشيراً إلى تعدد مناحيه عنده، وملتزمًا التركيز على التجديد في المنهج الفقهي أو "**الكلام الفقهي**"، وذلك لعده هذا الضرب من التجديد عند ابن عاشور مرآةً لتجديده الواضح و"اجتهاده 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 منهجها** (كذا في الأصل، ولعل الصواب أن يقول: منهجه، بعود الضمير على **الفقه**)، فإن ابن عاشور أقام هذه الفلسفة وربطها بالأمة في إقامة نظامها، ونجد لذلك نظيراً في فلسفة التشريع الغربي، وخاصة المدرسة التي تعنى بالقيم **الأخلاقية والاجتماعية** في التشريع" (ص44).

وبناءً على ذلك يرى الطالبي أن ابن عاشور "أوسعُ نظرًا وأفقًا في أخذه بنظرة 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 ي**عصم 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 الفلسفي 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، فتكون القيم المتمكنة في النفس وفي الضمير أرسخ تأثيراً 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 المخالفات إذا تمكنت بالتربية والمرانة السلوكية" (ص49-50).

واتصالاً بالكلام السابق تحدث جمال الدين دراويل عن الاتجاه المقاصدي عند ابن عاشور من خلال ما سماه "الوعي باكتمال شؤون الحياة خارج النص لا داخله" و"الشروط والاستحقاقات". فعلى الصعيد الأول بين دراويل أن ابن عاشور انطلق في تنظيره للمقاصد من قاعدة قوامها أن الخلافة التي أنيطت بالإنسان تعني "القيام بما أرده الله من العمران بجميع أحواله وشعبه" مما لا يحصل إلا بالعلم "ودون احتياج إلى التوقيف في غالب التصرفات" (ص206؛ والكلام لابن عاشور من "مقاصد الشريعة الإسلامية"). ويؤسس الباحث على هذا أن "مسؤولية الحياة وشؤونها لا ينبغي أن توكل إلى النص بذريعة احتوائه على الكلي المعرفي (كل الحلول لكل المشكلات، كما يشرح) كما استقر في الثقافة التقليدية" (ص206)، مفرغًا عليه ما انبرى ابن عاشور لدفعه من "وهم احتواء المطلق العقدي (القرآن والسنة) 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 وآلة تدبير شؤون الاستخلاف" (ص207). و استنباطًا من كلام ابن عاشور يعلل دراويل ذلك بكون "معاني الحياة وتغيراتها أعقد وأدق من أن تكتمل داخل النص، وأن تدعي منظومةٌ امتلاك أسرارها والإحاطة بها بمختلف جوانبها"، فلا تحصل المعرفة لما في الكتابين المسطور والمنظور بصور كلية دفعة واحدة، "وإنما يتحقق اكتمالها في نسق تصاعدي" عبر أطوار تاريخية متوالية وأجيال متعاقبة بحسب "زيادة قدرة العقل البشري على النظر والبحث والكشف" (ص207). وهكذا يؤسس ابن عاشور –كما يرى دراويل – لنظرة واسعة وحيوية للاجتهاد وصلوحية الشريعة لكل زمان ومكان قوامها "تأويل ظواهر الأحكام على محامل صالحة لمختلف أحوال الناس... فلا يجدر بحال أن يكون معنى صلوحية الشريعة للبشر أن الناس يُحملون على أحوال أمة خاصة مثل أحوال العرب في زمان التشريع، ولا على اتباع تفريعات الأحكام وجزئيات الأقضية المراعى فيها صلاح خاص لمن كان التشريع بين ظهرانيهم، سواء لاءم ذلك أحوال بقية الأمم والعصور أم لم يلائم" (ص209، والكلام لابن

عاشور من كتاب المقاصد).

أما الشروط والاستحقاقات في الاتجاه المقاصدي عند ابن عاشور فتتمثل - **حسب الباحث** - في كون "**المرجع** في الرؤية المقاصدية 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 المستنبطة من هذه النصوص، وتحقيق المصلحة المرادة من هذه الأحكام". **وهذا** يقتضي أن يكون الاجتهاد جماعيا تتعاضد فيه "**أنظار أهل الفقه** من جهة وأهل الاختصاصات المتصلة بالمسائل محل البحث من جه ثانية، ليتحقق إمدد الناس بالمعالجات التشريعية التي تستأنف بها حياتهم مسارها الطبيعي"، فيؤدي المسلم دوره "**الطبيعي ويباشر الحياة على النحو** الذي يتناغم مع إنسانيته وينسجم مع عصره، في إطار عالم واقعي له **قوانين مدركة بالعقل**" (ص212-213). **وبذلك يدخل الفكر الإسلامي –كما يقرر دراويل –** "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 المقاصدي 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 توسع** "**دائرة** الاختيار البشري في إدارة شؤون الحياة بحسب تطور **المعارف ومقتضيات الزمان والمكان والمصلحة**" (ص214-215).

وختامًا لرصده الاتجاه المقاصدي عند ابن عاشور يقرر دراويل أنه توجهه "**ينطوي على** وعي نقدي للأسس التي انبنى عليها العقل الفقهي القديم، وعلى هاجس تطوير البناء الفكري للمنظومة التشريعية الإسلامية على النحو الذي يجعل من التشريع عامل تنشيط للحركة الحضارية، وعنصر تغذية لتقدم المجتمع الإنساني، ويجنب المسلم عواقب التعارض والصدام بين النص والوقع، سعيًا إلى تحقيق التوازن **المطلوب بين موجبات الولاء لتعاليم الدين من ناحية**، والاستجابة لمقتضيات التواصل الواعي مع متغيرات الزمان والمكان من ناحية **ثانية**"، **وبذلك يكون** "المشروع الثقافي للمسلمين إنسانيَّ الغاية، عقلانيَّ المنطلق، في غير

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

وفي سياق الإسهام العاشوري في الدرس المقاصدي ينظر عبد المجيد النجار في المنحى التطبيقي الذي عده مميزًا لاجتهادات ابن عاشور التي "كانت في سمتها العام اجتهادات مقاصدية"، الأمر الذي يمكن أن "يقف عليه الدارس لآثاره في مختلف مناحي اجتهاداته، سواء في تفسيره للقرآن الكريم، أو في شرحه للحديث الشريف، أو في تقريراته للأحكام الفقهية، أو في أقضيته وفتاواه" (ص243). وفي ضوء ذلك سعى النجار إلى استجلاء المنطلقات النظرية والأدوات المنهجية للمنحى التطبيقي في درس المقاصد عند ابن عاشور، ملخصًا ذلك بالقول: "إن الإمام كما خطا بعلم المقاصد خطوة نوعية جعله بها علمًا مستقلا، فإنه خطا به أيضًا خطوة نوعية أخرى جعله بها ينحو منحًى عمليا تطبيقيا. وتبدو هذه الخطوة النوعية في مظاهر متعددة، منها البيان النظري للأهمية التطبيقية لهذا العلم، ثم البيان النظري للكيفية التي يكون بها علمًا تطبيقيا، ثم البحث عن تفاصيل المقاصد في أبواب المعاملات، ثم الممارسة التطبيقية للمقاصد في أنظاره واجتهاداته التطبيقية". ويرجع النجار هذا التطور الذي آل 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 وافاه 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 البعدَ التطبيقي جهدًا تنظيريًا ومنهجيا يذكر، فإن الفضل يعود إلى أبي إسحاق الشاطبي الذي فتق القول فيه على نحو غير مسبوق، فأرسى بذلك قاعدة منهجية صلبة بنى عليها ابن عاشور إسهامه (ص224-228). ولم يكن ابن عاشور – حسب النجار - ناحيًا في عمله وجهة

تطبيقية مرسلة للمقاصد أو معتمدًا مجرد الحث على ذلك والتوجيه إليه، بل سار فيه وفق منهج تأصيلي نظري في صياغة تشبه أن تكون نظرية متكاملة "من شأنها أن تقنع النظار بوجاهتها، وأن تكون لهم عونًا حقيقيا على المضي العملي بمقتضاها 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 وجوه متعددة من نظره الفقهي. وثالثها: تفصيل مقاصد الشريعة في مجالات متعددة من أحكام المعاملات" (ص232، وانظر تفصيلها في ص232-242).

وفي أفق علمي ومنهجي متصل مباشرة بما قدمه النجار يرتسم ما قدمه محمد المنتار في بحثه عن استمداد المقاصد وشروط اعتبارها ومسوغاته عند ابن عاشور. وانطلاقًا من اعتبار صنيع ابن عاشور في مجال المقاصد تأسيسيا شبيهًا بما صنعه الشاطبي (ص277)، ركز المنتار على موضوع استمداد المقاصد وطرق الكشف عنها. فمبحث استمداد المقاصد في رأيه يكتسي أهمية بالغة لكون ما ينطوي عليه "من مبادئ وأصول هو بمثابة الأساس الذي ينبني عليه صرح نظرية المقاصد برمتها، وتستند إليه مشروعية منحى اجتهادي بكامله" هو الاجتهاد المقاصدي، كما أنه تنبثق 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 مستوياتها الدلالية جلاءً ووضوحًا أو خفاءً وغموضًا، ومنها ما يرجع إلى نزارة الأحوال التشريعية والنوازل العملية التي حصلت في عصر التشريع خاصة في مجال المعاملات، ومنها يتصل بطبيعة "المنهج الاستقرائي المعتمد في تقصي المقاصد"، فهذه كلها عوامل وملابسات من شأنها أن تجعل المقاصد "مسألة اجتهادية يجوز فيها اليقين والظن ،كما يجوز فيها الصواب والخطأ" (ص279-283).

وفي ضوء ذلك يمضي المنتار 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: أولاهما وأهمهما استقراء الأحكام المعروفة عللها والنظر في تلك العلل من حيث ما تشترك فيه من معنى عام، فإذا توصلنا إلى تحديد ذلك المعنى عددناه مقصدًا شرعيا. والصورة الثانية هي استقراء أحكام شرعية اشتركت 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 تواترًا معنويًا حصل لعموم الصحابة، أو تواترًا عمليا حصل لآحادهم. ويعتقد المنتار أن تحديد ابن عاشور لمسالك الكشف عن مقاصد الشريعة جاء متماشيًا مع طبيعة الهدف الذي سعى إلى تحقيقه "وهو تأسيس ما هو كلي وعام، [بحيث] يكون كفيلاً عندما يتحاكم إليه الفقهاء والأصوليون بأن يقطع جدلهم ويخفف خلافهم أو يقطعه" (ص286-290).

أما مسوغات اعتبار المقاصد عند ابن عاشور فهي – حسب الباحث – "الخصائص الذاتية التي تجعل مقاصد الشريعة أكثر اتزانًا وانضباطًا، بعيدًا عن النسبية والظن والتخمين، بل تجعلها أقرب إلى القطع والكلية واليقين"، وهي كون مقاصد الشريعة نوعين: معانيَ حقيقية، ومعانيَ عرفية عامة. أما "المعاني الحقيقية فهي التي لها تحققٌ في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أي تكون جالبة نفعًا عاما أو ضررًا عاما إدراكًا مستقلا عن التوقف على معلافة عادة أو قانون"، وأما المعاني العرفية "فهي المجريات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحسانًا ناشئًا عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور". وتخضع هذه المعاني بنوعيها اللذين تتجسد من خلالهما مقاصد الشريعة لمعايير أو ضوابط أربعة هي "الثبوت والظهور والانضباط والاطراد"، فضلاً عن العموم والشمول (ص291-294).

أما إسماعيل الحسني فقد نحا في بحثه سبيلاً مباينة بعض المباينة لما سبق عرضه؛ إذ عُنِيَ بما سماه الامتداد الزمني للمصالح في الفكر المقاصدي 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 برزت في الإجابة عن هذا السؤال لدى علماء الشريعة رؤيتان: "رؤية تعميمية تنحو منحى اعتقادياً، والثانية تخصصية تنحو منحى التدقيق". فالرؤية التعميمية للمصلحة التي هيمنت على نظر المسلمين وعملهم تتمثل – **حسب الباحث** – في "ذلك التصور الذي يجعل المقصد المصلحي الذي يهتم به عالم المقاصد كما يشمل الدنيا يمتد أيضًا إلى الآخرة، أي أن زمان المصلحة في الشرع الإسلامي شامل بقدر ما يتناول الدنيا يحيط بالآخرة أيضًا"، ويمثل هذه الرية التعميمية كل من العز ابن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي (ص248؛ وانظر تفصيله القول في عناصر هذه الرؤية ومنقطها الاستدلالي ومقتضياتها في ص249-258).

أما الرؤية الثانية التي وصفها الحسني بالتدقيقية فمعناها "**أن شريعة الإسلام تنطوي على** المصالح الدنيوية انطواءً لا يتناقض مع الاعتقاد بالجزاء الأخروي"، ويجسدها 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 الأربعة –**كما يقول الباحث** – "**نظر مصلحي يتميز بطابع التدقيق الذي يتقصد به صاحبه بناء فكر يعانق آفاق الإصلاح الذي تحتاجه دنيا الحياة المجتمعية الإسلامية المعاصرة**" (ص258-259). ووفقًا لهذه الرؤية التدقيقية يعتقد الحسني أن ابن عاشور يدعو إلى تركيز النظر المقاصدي في الشريعة "على الآثار المصلحية الدنيوية ونتائجها وعواقبها ومآلاتها المختلفة في الحياة المجتمعية، فليست الحياة الأخروية إلا **موعدًا 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 أوضاع الزمان والمكان، "**فإن المقصد المصلحي فيها لا يمكن إلا أن يكون دنيويا، يتقصد ضبط نظام حياة الإنسان الفرد ونظام حياة المجتمع والأمة**"، فينتج عن ذلك – في نظر الباحث - أن الشريعة قد سارت في تحقيق المصلحة

الدنيوية في اتجاهين: "اتجاه إصلاح الفرد اعتقاداً وتفكيراً وعملاً، واتجاه إصلاح المجتمع في تعاملاته وتصرفاته المختلفة" (ص259).

ومما يميز رؤيةَ ابن عاشور التدقيقية للمصلحة – في نظر الحسني - إلحاحُه "على البعد الدنيوي للمصالح التي تنطوي عليها شريعةُ الإسلام"، وهي رؤية تقوم على نظر معرفي "مركب من القول بنسبية المصالح وتشابكها مع المفاسد، ومركب أيضًا من تحديد دقيق لمجالها الموضوعي، ومركب أخيراً من الفطرة بوصفها مرجعية في ضبط المصالح والأعمال." وهذا يعني أن الفكر الذي يسير حسب هذه الرؤية التدقيقية "فكرٌ متخصص يتجه صاحبه إلى التفكير الدقيق في الشرائع الإلهية وخاتمتها الشريعة الإسلامية من منظور ما تثمره أحكامُها وقوانينها من نتائج ومصالح في الدنيا فقط." إلا أن هذا التدقيق والتخصيص لا يتناقضان بحال مع التسليم بمصالح الآخرة، ذلك أننا حسب هذه الرؤية التي يستند إليها ابن عاشور "لم نكلَّف بتعقل المصالح الأخروية"، فإذا فعلنا ذلك فسيكون نظرُنا فيها وتعقلنا إياها بحسب ما "تهيأ لنا من عدة منهجية ومن كسب معرفي حصلناه ونحصله في حياتنا الدنيوية"، الأمر الذي يؤدي إلى أن نحكم "على المصالح الأخروية بمقاييس دنيوية مستمدة من عالم الشهادة"، فنقع بذلك في ورطة قياس الغائب على الشاهد، "وهو قياس غير مقبول في الفكر العلمي"، كما يقرر الحسني (ص268). ومعنى ذلك أن مصالح الآخرة ومفاسدها نأخذها تصديقًا وتسليمًا، أما مصالح الدنيا ومفاسدها فنأخذها بحثًا وتعقلاً وموازنة وفق ما رسمته الشريعة من قيم ومعايير وضوابط، فنجعل هذه قنطرة لتلك (ص270-271).

ويصوب محمد همام نظره بصورة أكثر تخصيصًا ممن عرضنا أبحاثهم، إذ يدير الكلام على مقصد الحرية عند ابن عاشور عرضًا وتقويمًا ونقدا. ويلاحظ همام أنه إذا كانت أطروحة مقاصد الشريعة كما صاغها الشاطبي في "الموافقات" قد وفرت لغالب مدارس الفكر الإسلامي المعاصر وتياراته الساعية للنهضة إطاراً نظريًا ومنهجيا للتجديد انبثقت فيه منظومة القيم الإسلامية للحياة السايسية والاجتماعية بما في ذلك الحرية التي جعلت "الأصل والأساس

للاعتقاد والفكر والعمل"، فإن ابن عاشور من بين رموز تلك الحركة الفكرية يُعد الأكثر إلحاحًا على قيمة الحرية وأهميتها "في تنمية الإنسان وتحقيق رسالته الاستخلافية" بحيث عدها "مقصدًا من مقاصد الشريعة". وقد جاء الاحتفال العاشوري بالحرية مندرجًا في منزع أو حس نقدي جعل صاحبه "يدفع بالدرس المقاصدي إلى أبعد الحدود تفسيراً وتعليلاً واستدلالاً"، الأمر الذي أكسب الفكر الإسلامي عامة "قدرات منهاجية إضافية، كما أتاح للخطاب الشرعي خاصة قدرات استيعابية أكبر للتاريخ وملابساته من خلال توظيف المقاصد الشرعية للاستدلال على الأحكام" (ص298-299).

وإنما تهيأ لابن عاشور ذلك بفضل ما استند إليه من أصل كلي في تنظيره للمقاصد وتأصيله للحرية، ألا وهو مفهوم الفطرة الذي تنبني عليه عنده "جملة المقاصد الشرعية سواء كانت خاصة أو عامة"، ولذلك جاءت الحرية والمساوة مقصدين متساوقين في تقريراته. وإذا كانت الحرية وصفًا فطريًا للبشر، فإن الإسلام في تقريره إياها ودعوته إليها لم يفعل ذلك – كما يرى ابن عاشور – على نحو الإجمال أو الإطلاق، بل بين أن "هناك حدودًا دقيقة بعضها محمود نافع وبعضها ضار مذموم". ومن ثم فللحرية مجالات تتجلى فيها ومظاهر تترجم عنها في معادلة متوازنة تتجافى عن التسيب والانطلاق من جهة وعن الاستعباد والانحباس من جهة أخرى، كما بين همام في تحليله (ص300-317).

ويرى الباحث أنه على الرغم من "العمق التأصيلي والتاريخي" الذي تميز به خطاب ابن عاشور في الحرية، إلا أنه "ظل مسكونًا بهاجس تقنين الحرية والحديث عن حدودها وسقفها"، ويتجلى ذلك في نظره في الطريقة التي تناول بها ابن عاشور موضوع الردة ووضع المرتد، الأمر الذي تجلت من خلاله "حلقة الضعف الأولى في تصور ابن عاشور للحرية ... إذ ظل مشدودًا إلى نصوص تاريخية متلبسة بأحداث سياسية وصراعات مذهبية لم يعمل ابن عاشور – رحمه الله – على فرزها وتمييز سياقاتها عن بعضها بعضا [كذا في الأصل، والصواب أن يقال: عن بعضها البعض، أو بعضها عن بعض]" (ص304-305).

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

الطالبي في الباب الأول، فلنختتمه ببحث عبد الرحمن العضراوي عن أسئلة الإصلاح والنهضة وأجوبتها المقاصدية المندرج هو أيضًا في ذاك الباب. **سعى العضراوي** للنظر في هذا الأمر عند ابن عاشور باعتبار هذا الأخير نموذجًا لـ"سلفية العالم المجدد"، **وذلك بغرض 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). **وتمهيدًا لذلك بين الباحث** معنى السلفية من خلال النظر في دلالات لفظ "**السلف**" في القرآن، فذكر أن "**مفهوم** السلف الوارد في سياقات مختلفة في النظم القرآني يُعد إحالة على أهمية الارتكاز على الماضي في كشف السنن الاجتماعية وبناء التصورات القادرة على بلورة وعي استخلافي عملي يحقق مصالح البشرية"، ثم رتب على ذلك أن الاجتهاد المستند إلى مقصدية السلف "**حركة مستمرة من الأمة وعلمائها، مستوعبة لسنن تشكلات الماضي وتشكلات الواقع** الإنساني القريب والبعيد"، **كما** "أن الماضي في الشرع موضوع للاعتبار واستنباط السنن **والقوانين بوزنه بالشرع لا للاحتذاء بها مطلقًا**" (ص113-114). وفي ضوء ذلك يصنف العضراوي السلفية في العصر الحديث إلى نمطين: **سلفية ظاهرية منغلقة، وسلفية مقاصدية** منفتحة، ويعتبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور رمزًا لهذه السفلية المنفتحة، واصفًا إياها بأنها **سلفية** "امتاحت أهمية المنهج المقاصدي في فهم الشرع من المدرسة الشاطبية، وتشربت المشروع الإصلاحي الذي أسسه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **وتفهمت مشاريع** إصلاحية تونسية داخلية كالتي توعمها محمود قابادو وخير الدين"، **وبذلك** "**مثلت سلفية** ابن عاشور أركانَ البنية الفكرية للسلفية عامة، واتخذت مسارًا 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 أن ابن عاشور**

قد انتهج – **حسب العضراوي** – "نهجًا مقاصديًا برؤية لم تستطع التخلص من المؤثرات التاريخية لتطور المعرفة الإسلامية"، وبذلك لم يخرج كلامه في المقاصد عن "**عباءة المنطق** التاريخي لعلمي أصول الفقه والكلام"، ولم تستطع سلفيتُه الفقهية **الكلامية** "**بلورة أجوبة مقاصدية واضحة لتحديات التاريخ والمجتمع**" (ص130-131).

ونبقى مع الباب الأول للكتاب فنبدأ ببحث سليمان الشواشي عن مكانة ابن عاشور من الفكر الإصلاحي الحديث. مهد الباحث لموضوعه بعرض مطول للحركة الإصلاحية في تونس خلال القرن التاسع عشر في ظل الحكم الحسيني من خلال ذكر بعض أهم رموزها كمحمود قبادو ومحمد بيرم الخامس وسالم بوحاجب من علماء الزيتونة وخير الدين باشا والجنرال حسين ورستم باشا من أهل السلطان والإدارة، وبيان أبرز محطات عملها الإصلاحي وصوره، وخاصة الإصلاح الدستوري متمثلاً في صدور قانون **عهد الأمان سنة** 1857 **وصدور الدستور عام** 1861، **وإصلاح التعليم داخل جامعة** الزيتونة بمراجعة مناهجه ومواده وخارجه بإنشاء مدارس حديثة. **ولاستكمال خارطة الفكر** الإصلاحي استعرض الشواشي أبرز منطلقات الحركة الإصلاحية التي أسسها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وخصائصها وما سعت إلى تحقيقه من أهدف وما توسلت به من مناهج، مردفًا ذلك بذكر أهم العلماء الذين تلقى عليهم ابن عاشور وتأثر بهم. (ص52-68). وبذلك سعى الباحث لبيان الموارد التي نهل منها ابن عاشور والعوامل التي أسهمت في تشكيل فكره ورؤيته لقضايا الإصلاح.

ثم أورد الشواشي إثر ذلك نماذج لآراء ابن عاشور كالقول بفطرية الدين وضرورته للإنسان والمجتمع، وتقرير شمول الإسلام لكل شؤون الحياة وانبنائه على الحقائق لا الأوهام، والدعوة إلى **إصلاح أوضاع المرأة والأسرة** (ص68-77). وفي ضوء ذلك قرر الباحث أن ابن عاشور كان "**ثمرة امتزاج الحركتين الإصلاحيتين المشرقية والمغربية؛ لأن مقوماتهما واحدة، وأهدافهما واحدة، ومنهجهما واحد**"، **ولذلك كان مشروعه الإصلاحي** "**مواصلة لجهود السابقين، وحلقة من** حلقات الحركة الإصلاحية التي قادها" **أولئك الأعلام الذين سبق ذكرهم. إلا أن ابن عاشور تميز**

- في رأي الباحث – بأمور جعلته "قطبًا متفردًا" في تلك الحركة، منها أنه "وضع برنامجًا تطبيقيا عمليا لإصلاح التعليم الديني بتونس، جمع فيه بين العلوم الشرعية واللغوية، والعلوم العصرية"، مراعيًا فيه الأهداف القريبة متمثلة في "آفاق التشغيل لخريجي 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 "والصدود من قبل الدولة الوطنية في تونس إبان الاستقلال بسبب اتجاهها العلماني"، فإن فكره "ليس خاصا 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 بيانًا لمكانة ابن عاشور من الفكر الإصلاحي ننتقل إلى الخصوص تبيُّنًا لمكافحته المنهجية "لفساد المجتمع ومجالات 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 ترتيبًا لها على حسب بؤر أثرها وامتداد وقعها في الأفراد والجماعات والمجتمع أمة وأقطارا. وقد جاء ذلك التشخيص مشربًا بروح علمية من إدراك للنواميس والسنن والشروط التي يخضع لها المجتمع الإنساني في حركته صعودًا وهبوطًا، وصلاحًا وفسادا. أما القوام الثاني فهو تصور مسالك الإصلاح وطرق العلاج لتلك الأوضاع وفق رؤية كلية تتعانق فيها وتتكامل كل الأبعاد التي يتشكل منها الوجود الاجتماعي للإنسان فكرًا واعتقادًا، وثقافة واجتماعًا، وسياسة واقتصادًا، دون وقوع في المناظرة التقليدية حول أولوية البدء في الإصلاح: الفرد أم المجتمع أو العكس (ص83-99). ومما عرضه الرواحنة يتبين أن ذلكم التشخيص لمداخل الخلل ومظاهر الفساد وهذا التصور لوجوه الإصلاح ومسالكه يأويان – عند ابن عاشور - إلى معقد رئيس هو النظر في أحوال النفس الإنسانية وخصائصها وخصالها 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 دواعي وغايات تعكس أصالة المنزع الاجتهادي التجديدي الذي يتسم به فكر ابن عاشور (ص99-107).

وفي بحث قريب النسب بما سبق سعى الصادق كرشيد إلى "إبراز معالم المنزع العقلي" عند ابن عاشور من خلال بيان "أصول النظر في تجربته الإصلاحية في مجالات التعليم والتفسير والإفتاء" (ص143). ففي المحور الأول عرض الباحث لما سعى إليه ابن عاشور من تجديد وتطوير للتعليم الزيتوني وتوسيع لدائرته من حيث مضمونه علومًا ومناهج ومن حيث شيوعه في البلاد فروعًا ومدارس، وذلك من منطلق مقولة ضرورة تعميم التعليم في المجتمع، معتبراً أن الروح الذي دفع شيخ الزيتونة في هذه الوجهة هو ما اجتمع لديه من روافد تيارين من الفكر والمعرفة وفاءً واستلهامًا للتراث وانفتاحًا على الحديث. وذكر من مظاهر ذلك الإصلاح مسائل تحديد أوقات الدروس وضبط مناهج التدريس ومراجعة الكتب وكيفية الامتحانات ومعايير إسناد الشهادات (ص144-154). أما مظاهر منزع ابن عاشور العقلي في مجال التفسير فيتلخص حسب الباحث في "التوازن والاعتدال في تعامله مع التراث التفسيري، حيث لم يسقط في الحط والتشهير، مبتعدًا كل البعد عن الإفراط في تمجيد هذا الموروث وتقديسه، متحرزًا بكل عقلانية موقفه منه" (ص155). أما الإفتاء فيرى كرشيد أن ابن عاشور قد سار فيه "وفق مسلك بين المعالم، واضح المراحل، تجلى 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، مستنيراً بآراء السابقين واللاحقين من علماء الأمة، وفي مقدمتهم كبار فقهاء المالكية، مستأنسًا بآخر ما وقع التوصل إليه من نظريات وتحقق من اختلاعات" (ص165). ويجمل الباحث المنزع العقلي لابن عاشور في كون صاحبه كان "متشبثًا بموروثه الإسلامي وهويته العربية في كل ما بذله من جهود"، كما "كان على تواصل غير منقطع

بالسائد الكوني في زمانه، تواصلاً يحتكم إلى سديد المعقول وصحيح المنقول، خاليًا من الاستعلاء المذموم والانبهار المحموم" (ص169).

وإذ قد نجز الكلام على البابين الأول والثاني باستثناء بحث العروسي الميزوري، فلنول وجهتنا صوب الثالث الذي خُصَّتْ به قضايا لغة القرآن عند ابن عاشور. وإذ يتقاطع بحثا عاطف فضل ومحمد عبد الفتاح الخطيب فيما تناولاه من مسائل، فلا ضير في الكلام عليهما في مساق واحد. ينطلق فضل في بحثه عن "الدرس النحوي في توجيه المعنى في تفسير التحرير والتنوير" من ملاحظة أن صاحبه قد انفرد "بآراء دون غيره من النحويين والمفسرين القدامى"؛ فهؤلاء اقتصروا على مجرد ذكر المفردات اللغوية والتراكيب معرضين "عن بيان المعاني والدلالات الحاصلة من وضعية التركيب في الآيات"، وأولئك "راحوا بتأويلاتهم وتقديراتهم يغيرون المعنى الذي يدل عليه ظاهر النص إذا ما خالف قاعدة من القواعد النحوية" (ص322-323). أما الخطيب فينطلق من تقرير أن ابن عاشور في مقدمات تفسيره "يؤسس لتقنين منهج يوجه القراءة ويضبط مسار الفهم والاستيعاب" (ص388). وقد اختار فضل الوقوف عند عشر مسائل حصل حولها خلاف وثار جدل في شأن تحديد وظائفها النحوية وتوجيه ما يترتب عليها من معاني ودلالات مثل بعض الحروف المفتتح بها بعض السور، و"إن" و"لعل"، و"اللهم"، والحال، والنفي، والمصدر المؤول، والفاء الفصيحة، وغيرها.

وبعد مناقشة مختلف الآراء في تلك المسائل وبيان موقف ابن عاشور بشأنها (ص323-348)، خلص الباحث إلى أن جهده في تفسير القرآن قد تجسد فيه "نُضج الفكر النحوي" متمثلاً فيما يسمى بـ"النحو القرآني" الذي بمقتضاه "يرى ابنُ عاشور أن هناك شيئًا وراء قواعد علم النحو وبه يترجح أحدُ الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن الكريم. فالنحو عنده ضبطُ سلامة البنية الشكلية في الجملة وضمها إلى تحليل يحقق الوصول إلى المعنى، وإن أمر الوصول إلى المعنى الدلالي يصبح عنده أمرًا ميسورا". ويرى فضل أن ابن عاشور قد فتح بذلك "أفقًا أوسع من حد النحويين للنحو بأنه علمٌ

بأصول يعرف بها أحوال الكلم بناءً وإعرابا" (ص349).

أما الخطيب فقد ساق بين يدي حديثه عن الرؤية العاشورية لمسألة التأويل عرضًا موجزًا لما عرف بالقراءات الحداثية والنزعات التأويلية التي بلغ الأمر ببعضها أن أقصى إرادة المؤلف أو منشئ النص أو الخطاب، ونفى أن يكون لهذا الأخير معنى ينطوي عليه أو رسالة يؤديها؛ لأن النص حسب هذه القراءات "ليس بيانًا 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 طبقًا لبعض هذه القراءات "يصبح مفهومًا بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني يتأنس" (ص363-394؛ 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 ودلالاته، 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 ثلاثًا أساسية هي التي تحكم القراءة الموضوعية للنص وخاصة القرآن الكريم، وهي قواعد جاءت عناصرها مبثوثة متناثرة في أعمال طوائف من المفسرين والأصوليين وعلماء البلاغة والحكماء، فعمل ابن عاشور على لم شتاتها وإحكام صياغتها وتأصيلها تأصيلاً علميا منهجيا في مقدمات تفسيره (ص400-406). وتتمثل تلك القواعد في القراءة الكلية للنص، ورعاية القرائن ومقتضيات الأحوال، والوقوف على عرف المتكلم وعاداته في خطابه، فبذلك "يتمكن المخاطَبُ من ضبط معاقد المعنى ومغالقه في النص، والاهتداء إلى مراد المتكلم من كلامه، والوقوف على مقاصده فلا يُخرج منها شيئًا مرادًا، ولا يدخل فيها شيئًا غير مراد. فهي طريقٌ إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه." وعدم تحرير ذلك والسير بمقتضاه يوقع في خلل التحليل للخطاب وسوء الفهم للنصوص وإدراك المعاني المقصودة منها، "فكم من حكم دل عليه النص –كما يقول ابن عاشور – ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين" (ص406).

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 تتوازن 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 وتراكيبه ودلالته ... إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حملُ الكلام على جميعها"، كما يقرر الشيخ (ص411). ومع ذلك فالتأويل ليس عملاً منطلقًا بلا ضوابط توجهه أو حدود يقف عندها، بل لا بد من أن يكون منقادًا لما يعضده من مرجح قوي ودليل صحيح، ومعنى ذلك أن التأويل ينبغي ألاَّ يخرج "عن سنن النص في لغته وعرف استعماله"، فيحمله "ما لا يحتمله منطوقًا أو مفهومًا، بعيدًا عن مجال تداوله الأصلي" (ص417).

وفي تساوق مع البحثين السابقين، ينظر إدريس المقبول في موضوع "التحليل التداولي" عند ابن عاشور من خلال تفسيره للقرآن، ممهدًا 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 "بتصرفات الدلالة في خريطة التداول وطبقاتها، انطلاقًا من الظهور إلى الخفاء، ومن النصية إلى درجات الإضمار والاستتار" (ص358).

وينبني على ذلك ما قرره ابن عاشور بشأن توفير المعاني في الخطاب القرآني، "فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثرَ معانيَ من المعاني المعتادة التي يُودعها البلغاءُ في كلامهم. وهو لكونه كتابَ تشريع وتأديب وتعليم، كان حقيقًا بأن يُودَعَ فيه من المعاني والمقاصد أكثرُ ما تحتمله 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 الهدى" (ص360؛ والكلام هنا لابن عاشور). ولا

يخرج هذا التكثير للمعاني التي ينطوي عليها القرآن من توخي إدراك قصد الشارع ومراده بقطع النظر عما نجم بين العلماء من خلاف، فمِن 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 ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه" (ص369؛ والكلام لابن عاشور).

وتتصل بالتأويل واستقصاء معاني 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 والجمعة، مع المقابلة والمقارنة بما جاء عند غيره من المفسرين، كالفخر 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) وبنى 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؛ لأنه لو اطلع على الموضوع الرئيس لكان أمره في اكتشاف وجه النظم بين الموضوعات المتباينة في سورة البقرة وسور أخرى يسيراً جدا. فالعمود لسورة البقرة –كما قال سيد قطب والإصلاحي – انتقال السيادة والقيادة من أهل الكتاب إلى متبعي 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" (ص472). ومع تقدير خان لما جاء به ابن عاشور من كشف لدقائق بلاغية وما أبرزه من وجوه المناسبة بين الآيات، إلا أن ذلك يقصر في نظره عن درك حقيقة النظم؛ إذ "يبدو أن ابن عاشور رجح نظرية نظم القرآن من ناحية" الإعجاز، بينما "نظم القرآن ليس فقط إبراز البلاغة والفصاحة في القرآن، بل هو منهج يستهدف التوضيح لوحدة الموضوع في جميع السور القرآنية" (ص477).

وختمًا للباب الثالث يقف غانم قدوري الحمد عند موضوع رسم المصحف وما جاء فيه عند ابن عاشور من بيان وتوجيه. وإذا كان المشهور –كما ينبه 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" (ص427-428؛ والكلام لابن عاشور في تفسيره). إلا أن إطلاق وصف السنة على رسم المصحف لا يعني أنه أمر "توقيفي من النبي ﷺ، وإنما من فعل الصحابة رضوان الله عليهم"، "وفعل الصحابة سنة متبعة" كما قرر كثير من العلماء (ص428). ولكن هذه السنة التي أرساها الصحابة في رسم المصحف "سنة لا يقاس عليها" كما ينبه ابن عاشور الذي يعلل التمسك بها بقوله: "وبقيت كتابة المصاحف على مثال المصحف الإمام مبالغة في احترام القرآن من التغيير" (ص429). 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 تواتر الخط وتواتر القراءة (ص430-438)، يخلص الحمد إلى أن "ابن عاشور يوافق جمهور العلماء في اعتبار أركان القراءة الصحيحة ثلاثة: الرواية، وموافقة الرسم، وموافقة العربية. ولكنه يذهب إلى أن القراءة المروية بالتواتر مستغنية عن شرط موافقة الرسم، وهو يريد بذلك تصحيح القراءات المنقولة عن القراء العشرة وفيها مخالفة للخط؛ لأن العمدة في النطق بالقرآن على الرواية، وإنما يُكتب القرآن للإعانة على المراجعة" (ص439).

ومع إقرار ابن عاشور بعدم وجود قواعد مستقرة للرسم يُرجَعُ 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 لتلك الرسوم عللاً نحوية حاول استجلاء كثير منها". من ذلك قوله في زيادة ألف بعد اللام ألف في عبارتي ﴿وَلَأَوْضَعُواْ﴾ (التوبة: 47) و﴿أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ﴾ (النمل: 21): "فلا أراهم كتبوا ألفًا بعد اللام ألف في ما كتبوها فيه إلا لمقصد، ولعلهم أرادوا التنبيهَ على أن الهمزة مفتوحة وعلى أنها همزة قطع" (ص442-443). ثم ساق الحمد طائفة متنوعة من ظواهر الرسم التي

كانت محلَّ إشكال بين العلماء، مبيناً ما قرره ابن عاشور بشأنها من توجيه وتعليل (ص444-459)، انتهى الباحث إلى جملة من النتائج أهمها (ص461):

1. العناية بتوجيه 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، والهمز، والوصل والفصل".

3. "أن بعض ظواهر الرسم يمكن أن نجد تفسيراً لها في الخطوط القديمة للعرب وغيرهم"، وهذا منحى جديد في تعليل ظواهر الرسم ... يفتح آفاقًا جديدة في تعليل ظواهر الرسم مع تقدم الدراسات المتعلقة بالخطوط القديمة".

ويفتتح البابَ الرابع بحثُ عمار جيدل عن تقويم دراسة علوم الشريعة الإسلامية في فكر ابن عاشور. وبعد أن قدم الباحث تلخيصًا مكثفًا ووافيًا لما جاء في كتاب "أليس الصبح بقريب" الذي أودعه ابن عاشور زبدة آرائه في إصلاح التعليم الإسلامي نُظُمًا ومناهجَ وعلومًا وتآليف، وما علل به تأخره من أسباب وعوامل ذاتية وموضوعية (ص481-523)، خلص إلى أن نقد ابن عاشور "ينصب على بعث مقاصد تلك العلوم في حياتنا المعاصرة، و[أن] تحقيق تلك المقاصد يفرض إصلاحًا شاملاً للتعليم بجميع مكوناته" (ص525).

وفي السياق نفسه يندرج بحث خالد الطرودي عن المقاصد التربوية من إصلاح التعليم عند ابن عاشور، محاولاً الإجابة عن جملة من الأسئلة المتعلقة بالخصائص المميزة لرؤية ابن عاشور للإصلاح التربوي، وبالعوامل التي أسهمت في تشكيل أطروحاته فيه، ثم بالمقاصد والغايات التي سعى إلى تحقيقها (ص555). وقد حرص الباحث على أن تتساوق قراءته لكتاب "أليس الصبح بقريب" - الذي اعتمد عليه في عرض الآراء الإصلاحية لابن عاشور – مع قراءة عاضدة لها لكتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" ساعدته على توضيح جوانب مهمة لمسائل جاء الكلام عليها على سبيل الإيجاز أو مجرد التلميح في الكتاب الأول. وإذ يسلك الطروديُّ ابنَ عاشور في تيار الإصلاح والتجديد بما انتهض له من معالجة

قضايا الاجتماع والثقافة والسياسة في حياة المسلمين (ص556-562)، يقرر أن ما نذر له الشيخ نفسه من إصلاح التعليم وما أبداه بشأنه من وجوه النقد وما اقترحه من مسالك الإصلاح، إنما كان امتدادًا وتأصيلاً وتطويرًا لما سعى في سبيله المصلحون قبله من أمثال محمود قابادو وخير الدين وسالم بوحاجب (ص563).

ولقد كان نظر ابن عاشور في مجال التعليم مؤسسًا على نقد جريء وشامل لكل مناحيه، فجاء منهجه لإصلاحه كذلك شاملاً ومستوعبًا لكل أوضاعه 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 والتوكل بوصفهما قيمتين خلقيتين تعكسان فكر الإنسان واعتقاده؛ "وذلك قصد إصلاح الوازع العقدي والنفسي لدى الفرد والمجتمع وربطها [كذا في الأصل، والصواب: ربطه؛ إذ معاد الضمير على الوازع] بالعمل" (ص571-572). كما اهتم بإصلاح تعليم اللغة التي تتمثل وظيفتها في التعبير عما يجيش في نفس الإنسان من فكر واعتقاد بحيث إنها تتسع "كلما اتسعت الأفكار" كما يقرر ابن عاشور (ص573).

وتوسطًا بين البحثين السابقين جاء بحث نعمان جغيم عن "فقه السنة" عند ابن عاشور، فقرر في المفتتَح ضلاعةَ الشيخ في علوم السنة رواية ودراية، مشيراً إلى أنه وإن غلب عليه الاهتمام بالدراية أكثر من التحديث بحكم منزعه الفقهي والأصولي، فقد توفر له من التمكن من "علم الرواية ما جعله قادرًا على تمييز الروايات، بل والاستدراك على كبار المحدثين"، مجسدًا بمنزعه النقدي تشربه لـ"منهج الإمام مالك في التعامل مع السنة" (ص527). واستقصى جغيم عوامل أربعة (ص528-532) هيأت لابن عاشور ذلك التمكن بما جعل منهجه في التعامل مع السنة متميزًا "بالعمق والتوازن والتحقيق، حيث تآخت في منهجه طريقة الفقيه وعقلية الأصولي المتشبع بمقاصد الشريعة وتقنيات الصناعة الحديثية، وتدقيقات اللغوي الضليع، كما تحضر فيه رؤية متبصرة بسنن التاريخ وأحوال الاجتماع البشري وما لها من أثر في فهم النصوص وإدارك مقاصدها" (ص528).

وبفضل هذا المنهج المتوازن المتكامل استطاع ابن عاشور تقديم إضافات مهمة في كيفية فهم السنة النبوية طور ووسع بها تنظيراً وتدقيقًا واستيعابًا ما تناوله بعض العلماء السابقين، فبلغ في استقصائه لمقامات التصرف النبوي اثني عشر مقامًا أحد عشر منها هي من قبيل التشريع بمعناه العام، وواحد ليس من باب التشريع (ص532-535). ويرى الباحث أن ابن عاشور تعامل مع السنة في هذه المقامات فهمًا واستنباطًا 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 حافات القرائن والاصطلاحات والسياق" (ص535؛ والكلام الأخير لابن عاشور في كتاب المقاصد). وفي هذا الصدد أشار الباحث إلى ما كان لابن عاشور من كلام على أحاديث المهدي المنتظر، حيث ذهب إلى أن رواتها إنما نسبوها إلى ثمانية عشر من الصحابة حرصًا منهم "على تزيين تلك الأسانيد" بتكثير عدد رواتها من الصحابة، "مع عدم خلو سند من تلك الأسانيد من مقال أو طعن يجعلها مثاراً للطعن". وقد فسر ابن عاشور منشأ تلك الروايات وشيوعها بما كان من صراع الشيعة مع الأمويين والعباسيين "بحثًا عن مؤيدات شرعية لدعم ادعائهم في الأحقية بالخلافة" (ص540). ومن مسائل ابن عاشور المتصلة بما نحن فيه كثرةُ طرق الحديث الضعيف وهل ترقى به إلى رتبة الحسن، وبذلك قال بعضُ العلماء كالمناوي. أما شيخ الزيتونة فقرر أنه مهما كان من توارد هذه المسألة على ألسنة بعض العلماء، فإن كلامهم "لا يؤخذ على إطلاقه؛ لأن الضعيف أقسام كثيرة تنتهي إلى الموضوع. فإذا كان الضعيف قريبًا من الحسن، بأن نقص منه صفةٌ أو صفتان من صفات الحسن دون أن يكون فيه اتهام لرواته، فإنه يكون مقبولاً في الجملة. فإذا اعتضد بمثله من الضعيف يكتسب قوة ما، ولكنها قوة لا تخرجه عن رتبة الضعيف، ولا ترفعه إلى مرتبة الحسن. والاعتقاد بأن هذا النوع من الضعيف إذا اعتضد بمثله ارتقى إلى رتبة الحسن وهم وتخليط" (ص545؛ والكلام لابن عاشور في كتاب "تحقيقات وأنظار").

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

للسنة إلى أن صاحبنا كان مدركًا أن السنة النبوية بما هي بيان للقرآن إنما هي "جزء من منظومة شاملة يؤسس لها القرآن، وترفع صرحها السنة بوصفها الكلي. 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 كليا، وربما كان ذلك الجزئي المشكل غيرَ ثابت، أو ربما كان تفسيرُه الظاهر غير مستقيم. بل ينبغي تدقيقُ النظر وإعادتُه حتى يهتديَ إلى الوجه الصحيح في التعامل مع ذلك الجزئي بما يحفظ له وجودَه إن كان ثابتًا، دون خرم لبعض كليات الشريعة أو إبطال لما هو أقوى منه" (ص550).

وختامًا للباب يتوارد بحثا صحراوي مقلاتي وبدران بن لحسن على محور واحد هو التنظير للكليات عند ابن عاشور على اختلاف ما بينهما في العبارة عن هذا المعنى. فبينما انصرف اهتمام مقلاتي إلى "تأصيل القيم العالمية الكبرى"، انصب نظر ابن لحسن على "إعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي". يربط الباحث الأول مسألة التأصيل للقيم بموضوع الرؤية الكونية الذي تتنازع الوعي البشري فيه ثلاثة أنواع: الرؤية الدينية، والرؤية الفلسفية، والرؤية العلمية. وتكمن أهمية الرؤية الكونية في أنها "كما تعطي التفسير للقضايا الكلية وتجيب عن الأسئلة النهائية، فهي كذلك تعطي كيفيات تفصيلية في مجال السلوك" (ص578). أما القيم فتتمثل أهميتها في كونها "الأوتاد التي تنشد إليها السلوكات وتتمحور حولها التصورات، وعلى ضوئها يتغير الواقع أو لا يتغير"، ذلك أنها "حجر الزاوية في كل بناء معرفي وحضاري على حد سواء"؛ إذ إنها "تشكل الجانب المعياري" في النسق المعرفي (ص579). ويرى مقلاتي أن هناك جملة من المعالم أو القواعد المنهجية استند إليها ابن عاشور في تأصيله النظري للقيم الكونية الكبرى، وهي: اعتبار الأمة وحدة التحليل، وتأسيس المقاصد علمًا مستقلا، وصياغة منظومة الحقوق بدل التركيز على الواجبات (تماشيًا في ذلك –كما يرى الباحث– مع النزعة الحديثة في الاهتمام بالحقوق)، ومراعاة الفطرة (ص585-589). ويعتبر مفهوم الفطرة عند ابن عاشور الأصلَ الجامع الذي يأوي إليه ما سواه؛ "لأن شعوب البشر وهم مختلفون في الأخلاق والعوائد

والمشارب والتعاليم، لا يمكن جمعهم جمعًا عمليا غير وهمي في جامعة واحدة ما لم يكن عمودها وقاعدتها شيئًا مرتكزًا في سائر النفوس، وقدراً مشتركًا بينهم لا يتخلف ولا يختلف"، ومن ثم كان **وصف الإسلام بأنه دين الفطرة كناية عن أن هذا الوصف** "صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها، فهو أولى الأوصاف أن يجعل أصلاً جامعًا لكليات الإسلام" **(ص**582-583؛ والكلام لابن عاشور في كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**)**.

وتبعًا لهذه الأصول المنهجية جرى شيخ الزيتونة في تأصيل مجموعة من القيم الكونية كالحرية والعدل والمساواة والتسامح مدرجًا إياها في النسق العام لمقاصد الشريعة **(ص**590-601**)**، **تأسيسًا** لجميعها على مفهوم الفطرة، فجاء تناوله إياها لا من زاوية مجال معرفي معين كعلم السياسة أو **الاقتصاد**، "وإنما بوصفه منظرًا **وعالمًا يعرف أصول المعارف والعلوم، فيمكن لكل متخصص أن** يجد طرفًا من بغيته في فكره؛ لأن منهجه شمولي استقرائي" **(ص**602**)**.

أما بدران بن لحسن فيرى أن منحى التنظير الكلي عند ابن عاشور قد استند إلى **رافدين رئيسين**: الرافد الخلدوني والرافد الشاطبي، الأول ناظرًا في **طبائع العمران البشري وسنن** الاجتماع الإنساني الحاكمة لوقائعه وتحولاته، والثاني باحثًا عن مقاصد الشرع الكلية الضابطة لجزئياته وقواعده الكبرى الناظمة لتفاصيل أحكامه، ولذلك سعى في بحثه إلى **"تحليل بعض** المقولات الكلية والقواعد المنهجية التي يقوم عليها فكر ابن **عاشور"** **(ص**605-606**)**. وتتجلى إعادة الاعتبار للقول الكلي عند ابن عاشور حسب الباحث في أمور خمسة: **مركزية** القرآن في إنتاج المعرفة، وأخلاقية الرؤية الإسلامية عبر القول بالمقاصد، ومركزية 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 لحسن بصدد ما اشتمل عليه القرآن من بيان في شأن **صلاح الإنسان مقصدًا أعلى من مقاصد التنزيل، إذ جاء بيان ذلك المقصد كليا شاملاً لأبعاد** الصلاح الإنساني "فردًا وجماعة وعمرانا" **(ص**610**)**.

ويخلص الباحث من تحليله إلى أن ابن عاشور بنظرته المقاصدية الكلية قد أسس لمركزية

الإنسان في عملية الاستخلاف "من خلال مقصد الحرية، ولكنه الإنسان الذي يمتد نظره وأفقه إلى السماء ليستمر وجوده مكرمًا مستخلفًا، وليس **الإنسان الذي يمركز نفسه من خلال ادعاء** موت الإله وانتهاء اللاهوت، ليصل إلى موت الإنسان نفسه بفقدانه المعنى في وجوده، وانمحاء تميزه من خلال اختصار وجوده في بعد واحد يأكل كما تأكل الأنعام" **(ص631)**.

ولنختم عرضنا لمحتويات الكتاب ببحث الميزوري في الباب الأول عن **إسهام حركة البحث** العلمي بتونس في تجلية فكر الشيخ ابن عاشور. قدم الباحث جدولاً بما كتب من مقالات ورسائل علمية عن جوانب مختلفة من التراث الفكري والعلمي العاشوري، مصنفًا إياها 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 (ص178-186)**. ومن تحليله المضموني لتلك الأعمال توصل الميزوري إلى ضرورة الاهتمام بالأمور الآتية في دراسة تراث ابن عاشور وإبراز مكانته **(ص197-198)**:

1. **العناية** "بما يتعلق بقضايا أصول الدين وفروعه التي تناولها الشيخ" في مقابل تركيز الباحثين على إسهامه في موضوع المقاصد.

2. **دراسة مكانة ابن عاشور** "من خلال الأرشيف الوطني" بما يشتمل عليه من وثائق ومقالات وتقارير في المجلات 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 تحقيقًا وتعليقًا ودراسة.

4. **إحصاء الدراسات** والأبحاث التي كتب عن ابن عاشور داخل تونس وخارجها.

ملاحظات وتعليقات

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

والعشرون. ولا يتسع المجال لأن نعلق عليها تفصيلاً أو أن نناقش ما جاء فيها من أطاريح وتقريرات تخصيصًا، ولكنا نجمل 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 وتخالف أسماء ما انضوت تحته من أبواب. وقد تجلى ذلك في حضور مقولة المقاصد (التي خصص لها الباب الثاني) في فصول الباب الأول، وكأنما هي المظهر الوحيد أو الرئيس لمناحي التجديد والإصلاح عند ابن عاشور.

وثانيًا: هناك بعض الفصول لا تتعدى كونها مجرد تلخيص وترداد لما جاء في بعض كتب ابن عاشور، بدون أي تحليل أو مناقشة أو تعليق.

وثالثًا: بعض الكتاب عاب على ابن عاشور عدم التعرض لهذا الموضوع أو ذاك مما يمثل هما علميا لهم، وكأنما على المفكر والعالم أن يعالج كل القضايا ويثير كل الأسئلة بله أن يجيب عنها، مهما تمادى به العمر وأوتي من علم.

ورابعًا: غابت المقارنة والمقابلة من كل فصول الكتاب إلا يسيراً جدا، 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. فبعض الفصول وضعها قلق بالنسبة للباب الذي أدرجت فيه، وينبطبق هذا انطباقًا بينًا على بحوث كل من نعمان جغيم ومقلاتي صحراوي وبدران بن لحسن، فليس أيٌّ منها بدائر حول موضوع الإصلاح التربوي والتعليمي، بل الأولى بها الباب الأول، فهي به أنسب وبقضاياه أعلق.

وختامًا، ليست هذه القراءة تقويمًا لفصول الكتاب ولا حكمًا عليه، بل هي استطلاعٌ

أحببنا إشراك القارئ فيه رصدًا لما يجدُّ من نتاج العقول، وحفزًا للمزيد من جهد البحث **وإعمال النظر، عسى أن يزكو فكرنا وتنهض ثقافتنا ويرشد عقلنا،** رسوخًا في الأصول، وامتدادًا في الفروع، **وانفتاحًا على الجديد.**