الحضارةُ ومفهُومُ الدَّولة عند الإمام ابن عاشُور

عبد الرَّحمن عبيد حُسين*

مُقَدِّمَة

يُعدّ الإمام محمَّد الطاهر بن عاشور أحد أبرز علماء القرن الماضي بما خلَّفه من تراث مقاصدي ولغوي وتفسيري، جمع في شخصه وفكره أصالة أورثتها إياه الدراسة التقليدية التي تلقَّاها على يد عدد من مشايخ الزيتونة المعتبرين، وحداثةً في سعيه لإصلاح مناهج التعليم الديني، حيث جمع في ممارساته العملية بين تطلعات المصلح الصادق لتغيير المناهج إبَّان توليه منصبي شيخ الزيتونة وشيخ الإسلام، وبين محاولات البرجوازي القديم للحفاظ على المكتسبات الاجتماعة الموروثة.

ولقد خلق التجاذب بين طرفي الأصالة والمعاصرة نوع تضارب في فكره وممارساته، حيث دار محور هذا التجاذب حول: ثنائية النص والرأي، التقليد والاجتهاد، المحافظة على المكاسب والعمل على تطوير مناهج العلوم وإصلاح حال البلاد، وكانت أدوات

* طالب دكتوراه، قسم الدراسات القرآنيَّة والحديثيَّة، كليَّة معارف الوحي والعلوم الإنسانيَّة، الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا، وأمين تحرير مجلَّة **التَّجديد**.

هذا التجاذب: علم المقاصد والفقه وأصوله، واللغة، وعلم الكلام، وما تراكم من أفكار إصلاحية جعلت مجتمعة ابن عاشور التقليدي الرصين، والمصلح المعاصر ذا النـــزعة السياسية الهادئة.

ولم يكن في مخطط العلاَّمة ابن عاشور أن يصوغ نظريَّة متكاملة عن النظام السياسي في الإسلام، بل نثر آراءه حول الشورى والحضارة والدولة في كتبه المتعددة، وهذا المبحث هو محاولة للمِّ شعث هذه المنثورات ونظمها في مسلك واحد، لتؤلِّف مجتمعة نظرة ابن عاشور السياسيَّة، بكلِّ ما تحويه من انسجام أو تناقض.

الحضارة وفكرة التقدُّم الصَّاعد

إنَّ ابن عَاشُور في محاولته ترسيم خطّ الحضَارَة، يتَّخذ الدِّين ابتداءً معياراً لقيام الحضَارَة وهذا أمرٌ بديهي[1]، مَع اعتبار الدَّولَة ممثلاً لمدى رُقي الحضَارَة وهو ما سنقف عنده. ونحا منحى بَعْض المفكرين في إثبات التدرج الحضَاريّ، بدايةً من مرحلة الطفولة فالشباب فالهرَم، مع فارق جوهريّ وهو أنَّه اعتمد هذا التَّدرج في تاريخ البشريَّة ككلّ لا تاريخ أمَّةٍ بعينها[2]، وهذا المنحى مُلاحظٌ بقوَّة في الفكر الماركسيّ "الماديَّة الجدليَّة" الذي قسَّم مراحل التَّاريخ البشريّ إلى: المشاع، العبوديَّة، الإقطاعيَّة، الرأسماليَّة، الاشتراكيَّة، وعدَّ الشيوعيَّة خاتمة المطاف ومنتهى التَّحضر.

---

[1] بل إن الأستاذ مالك بن نبي يرى أن الحضارات كلها لا تنبعث إلا بالفكر الدِّيني، وأنه لا بدّ من البحث عن الجذور الدِّينية لكل الحضارات البشرية باعتبارها الأصل الذي انبثقت منه. انظر: محمَّد هيشور، **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م) ص١٢٧. ويستثني ابن عَاشُور الحضَارَة اليونانية من بين الحضارات التي تمثلت أفكارها وآراؤها في الدِّين، وتبع في ذلك المدارس الغربية التي ترى في تلك الحضَارَة ظاهرة فذة فريدة. انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥م) ص ١٠٦.

[2] انظر على سبيل المثال: محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م) ٣/ ١٩١-١٩٣، ٢/٨ ص١٩٩، ١٨٢/٢٨.

والفكر الليبرالي يتبنَّى هذه النظريَّة بوجه ما، ويتوقَّف عند النَّظام الرأسماليّ باعتباره أنضج نموذج وصلت إليه البشريَّة[٣]، وابن عَاشُور بدوره يتوقف عند الدَّولَة الراشديَّة بوصفها النَّموذج الأمثل للحكومة الإسلاميَّة، وهذا ينطوي على نقطتي ضعف متوالدتين:

الأولى أن الدِّيانات التي سبقت الإسلام لم تقدِّم منهجاً صالحاً للحكم ناهيك عن الديمومة، وهذا يتعارض مع مفهوم الدِّين الذي هو أصلاً تشريع لتنظيم الحياة، والأديان كُلُّها تشتمل على أُسس عريضة صالحة لأنْ تنبني عليها كُلِّيَّات النِّظام السِّياسيّ.

والنقطة الثانية تقف بالعقل المسلم عند أساليب للحكم أفرزتها مرحلةٌ تاريخيَّة معيَّنة، هذا الوقوف الذي شكَّل أزمةً في الفكر السِّياسيّ الإسلاميّ لم تنفرج بعد، وفي الإمكان تقسيم هذا المبحث إلى عدد من القضايا: التَّدرج العقليّ للبشريَّة، أساليب الحكم "الشُّورى والديمقراطيَّة"، أصول السِّياسَة عند ابن عَاشُور، ولنعرض أولاً تحليل ابن عَاشُور للتَّدرج الحضَاريّ البشريّ.

كانت الخوارق والمعجزات دلائل حاسمة في صدق النبوءات التي سبقت النبوءة الخاتمة، ولاحظ ابن عَاشُور أن النَّبي شُعيب لم تكن له معجزةٌ مذكورةٌ في القرآن على غرار ناقة صالح، بلْ أنَّه نافح قومه بالحجَّة والبرهان العقليّ [٤]، ولما تمّ له إقامة الحجَّة عليهم حقّ عليهم العذاب فنـــزل بساحتهم العذاب الأليم، فكانت البيِّنة التي ذُكرت في قصَّته مع قومه أُطلقت على ما يبيِّن صدق الدَّعوى لا على خصوص خارق العادة [٥]، ومن هنا انطلق ابن عاشور ليثبت أن تطوَّر البشريَّة يرافقه تدرُّجٌ في الخطاب الإلهيّ من الخارقة إلى الدّلالة العقليَّة، ويمثِّل لذلك بقوم نوح وعاد وثمود، فمجادلة ثمود لصالح عليه السلام أشعرت أنَّ التعقُّل في المجادلة أخذ يدبّ في نفوس البشر، وأنَّ غلواءهم في المكابرة أخذت تقصر، وأنَّ قناة

---

[٣] بل إن فوكوياما اعتبر النظام الرأسمالي الأمريكي خاتمة للتاريخ في كتابه الشهير **نهاية التاريخ**.

[٤] كانت رسالة كلّ الرسل مشفوعة بالمعجزات حتى الرسالة الخاتمة، مع فارق عدم استئصال الكافرين بها.

[٥] **التحرير والتنوير**، ٢/٨ ص٢٤١.

بأسهم ابتدأت تلين للفرق الواضح بين جواب قوم نوح وهود وصالح، فكان ذلك سبباً في إمهال الله لهم لعلَّهم يرشدون.٦

وكانت بعثة موسى وهارون أعظم من بعثة الرُّسل الذين من قبلهما، وهي في نظر الشيخ انقلابٌ عظيم وتطوُّر جديد في تاريخ الشرائع، وفي نظام الحضَارَة العقليَّة والتشريعيَّة، إذ أتت بتكوين أمَّة وتأسيس قواعد استقلال وطنيّ حرٍّ، ووضع نظام سياسيّ لها ونظام دفاعيّ يضمن السلامة من المعتدين، ويمكِّن من الفتوحات٧، بل ذهب الشيخ مذهباً أبعد في تقويمه لظاهرة بني إسرائيل التي بدأت بمرحلة البداوة ثُمَّ النِّظام العشائريّ الدِّينيّ "عصر القُضَاة" فالملكيّ، وكانت دون مثيلاتها في الحضَارَة الفرعونيَّة واليونانيَّة من الناحية الإداريَّة وبنيتها ووظيفتها السياسيَّة وإنْ علت عليها بمنهجها السَّماويّ السَّاميّ والذي لم يصبغ سياسة الدَّولَة إلا فترةً وجيزة من الزَّمن٨، فقرَّر أنَّ ما اشتملت عليه التَّوراة من قوانين لم يتحقق في الشَّرائع السابقة، وأنَّ بعثة موسى كانت أوَّل مظهر عام من مظاهر الشرائع لم يُسبق له نظير في تاريخ الشَّرائع ولا في نظام الأُمم!.٩

ومعلومٌ أنَّ المعجزات قد ولَّت إلى لا رجعة مع بعثة سيِّدنا مُحَمَّد ﷺ، فاتَّخذها الشيخ دليلاً بيّناً على تطوّر البشريَّة١٠، وقوَّى هذا الاستدلال بقوله ﷺ: "ما من نبيٍّ

---

٦ **التحرير والتنوير**، ٢/٨ ص٢١٧.

٧ المرجع نفسه، ٢٤٦/١١.

٨ يظن بَعْض المسلمين أن مملكة سليمان عليه السلام بما آتاه الله من ملك وفهم منطق الطير وتسخير الجن والشياطين، قد بلغت شأواً لا تصل إليه حضارة أخرى، مع العلم أن حدود مملكته لم تتجاوز بلاد الشام، ولم تترك آثارها العميقة في ما حولها من الحضارات وعبثاً حاول بَعْض علماء الآثار اليهود تفسير رقم ومخطوطات مملكة إيبلا السورية بما يخدم نظرية أثر الفكر اليهودي على الممالك المجاورة فقد أبطل مزاعمهم نظراؤهم الإيطاليون، ولم يبق من القصور والقلاع شيء يذكر، وحتى الهيكل الذي يجتهد علماء الآثار اليهود في العثور عليه أصبح مجرد رمز تاريخي، ولعل الخوارق التي أسهمت في بناء تلك المملكة كانت عاملاً مهمًّا في هدمها وتغييبها عن الوجود.

٩ **التحرير والتنوير**، ٢٤٦/١١.

١٠ إن العرب في زمن البعثة لم يكونوا أحسن حالاً بكثير من قوم عاد وثمود، بل إن ملامح العمران والحضَارَة في ديار ثمود ومساكن سبأ مقابل بداوة قريش علامة على هبوط في السلم الحضَاريّ لا على ارتقاء فيه.

إلاَّ أُوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنَّما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ" ١١، والذي نرتأيه أنَّ النَّقلة من المخاريق إلى البراهين العقليَّة ليست سوى مؤشر على عالميَّة الدَّعوة الإسلاميَّة وديمومتها، حيث انقطعت سلسلة الرُّسل والأنبياء، وخُوطبت الأمم بعد ذلك بالقرآن، بما فيه من إعجاز بيانيّ وتشريعيّ وتاريخيّ وعلميّ بوصفه بديلاً عن الخطاب الحسيّ الخارق، واتَّصف بمرونة وقابليَّة للتكيُّف مع الأوضاع العالميَّة الجديدة وتنظيمها وإدارتها، ومن المستبعد تماماً أنَّها كانت علامةً على تطوُّر البشريَّة لما في ذلك من مغالطة واضحة تصبح بموجبه أساسيَّات الدِّين وكُلِّياته قابلةً للتَّطور والتَّحور.

كما أنَّ كثيراً من المؤرخين وفلاسفة الحضَارَة يؤمنون بظاهرة التعاقب الحضَاريّ ودورة التَّاريخ، حتَّى غدت عند بَعْضهم حقيقةً ثابتةً، وقاعدةً متفقاً عليها١٢، وبموجبها تتحرَّك الحضارات على الأمم وتتبدَّل بين القوَّة والضعف، فتسقط حضاراتٌ وتقوم أخرى محلَّها، قد تتفوَّق عليها في جوانب وقد تكون دونها بمراحل في مناح أخرى، ونظريَّة الدورة الحضَاريّة فكرةٌ معتدلة وواقعيَّة، لاقت قبولاً عند المؤرخين والفلاسفة أكثر من فكرة التقدُّم الصاعد التي حرص ابن عَاشُور على التمسُّك بها.

الدَّولة ونظام الحكم

والأثر الثاني لهذه الفكرة يتمثَّل في الإصرار على إضفاء المشروعيَّة على أساليب حكم ولدتَّها الأُطُر المعرفيَّة في أوج بروزها السياسيّ، إذ إنَّ سعي التَّيارات الفكريَّة المختلفة لإثبات ديمومة الإيديولوجيَّات التي تحملها دفعها إلى التزام الآليَّات التي أفرزتها، فنشأ من ذلك جدلٌ طويلٌ حول الدِّيمقراطيَّة والشُّورى وحكم الشعب، ولقد كانت حكومة البروليتاريا "الطبقة العاملة" أقصر عُمُراً من الحكومة الإسلاميَّة والرأسماليَّة، وبسقوطها خلت الأجواء لتصارع الفكرين الإسلاميّ والليبراليّ.

وسعى التَّيار الإسلاميّ المعتدل لإثبات أنَّ القاعدة السِّياسيَّة التي وضعها المتقدِّمون والتي تكاملت في كتاب الأحكام السُّلطانيَّة للماوردي تصلح بعد تعديلها أنْ تُشكِّل

---

١١ **التحرير والتنوير**، ١٣/١٤٠.

١٢ **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها**، ص١٤١.

أساساً مرجعيًّاً لتجديد مؤسَّسات الدَّولَة الإسلاميَّة ١٣، في حين سعى التَّيار الليبراليّ لنقل ساحة المعركة من ثنائيَّة الدَّولَة - الدِّين إلى ثنائيَّة المجتمع - الدِّين، متخيَّلاً أنَّ المعركة حول الدِّين والدَّولَة حُسمت لصالحه، وأفاق على نفسه متأخِّراً مكتشفاً أنَّ حركته تدور في فلك الغرب ومرجعيَّته غريبةٌ عن الثَّقافة والفكر السائد في بلاده، وحاول برمجة منهجه الغربيّ برمجةً "دينيَّة" بإسدال ستار كثيف على الهوَّة الفاصلة بين منهجه والمنهج الإسلاميّ باتخاذ بَعْض الرموز الفكريَّة اللامعة مرجعيَّة شرعيَّة لما يسوقه من فكر، كما فعل الجابريّ مع ابن رُشد الفيلسوف ١٤، ولم تزد هذه المحاولات سوى الحيرة والاضطراب في صفوف الفكر الليبراليّ، وبالمقابل عصفت الخلافات بين الاتجاهين التقليديّ والحداثيّ في التَّيار الإسلاميّ ومزَّقت وحداته، وأهكته المعارك الداخليَّة وحالت دون وضع برنامج سياسيّ متكامل.

وبقي الجدل مستعراً حول الدِّيمقراطيَّة والشُّورى، وانتقل الصِّراع حول المناهج إلى صراع حول الوسائل والأشكال السَّياسيَّة التي أفرزتها تلك المناهج، وانبهر التَّيار الإسلاميّ بالدَّولَة —التي تمثِّل تتويجاً لآليَّات الحكم- ورآها العصب المحرِّك للحضارة الغربيَّة، فعلَّق آماله عليها لإعادة أمجاد الإسلام، وليس إيمان ابن عَاشُور بالدَّولَة بوصفها أفضل ممثل للحضارة سوى انعكاس للمراهنات التي عُقدت على الدَّولَة من قبَل المفكرِّين المُسْلمين.

وأصول نظام سياسة الأمَّة عند ابن عاشور فنَّان أصليان: الأوَّل موكول إلى الوازع الدِّينيّ النَّفسانيّ، وهو فنّ القوانين الضابطة لتصرفات النَّاس في معاملاتهم، وعماده: مكارم الأخلاق، والعدالة، والإنصاف، والاتِّحاد والمواساة١٥، والفنّ الثاني موكول إلى تدبير ساسة الأمَّة بإجراء النَّاس على صراط الاستقامة في مقاصد الشريعة وعماده: المساواة، والحريَّة، وضبط الحقوق، والعدل، وتوفير الأموال، والدِّفاع عن الحوزة

---

١٣ لؤي صافي، **العقيدة والسِّياسَة** (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م) ص١٦.

١٤ محمَّد عابد الجابري، **التراث والحداثة دراسة ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١م) ص ١-٢٠.

١٥ **أصول النظام الاجتماعي**، ص١٢٢.

وإقامة الحكومة والتسامح ونشر الإسلام وحقائقه رجاء تعميمه في البشر١٦، ومكارم الأخلاق مبنيَّة على العناية بتربية النَّفس وإكمالها، والمبدأ في هذا هو حكم الفطرة والتجرُّد عن الضلالات.١٧

وتشكِّل أصول المساواة والحريَّة مباحث مهمَّة في دراسة ابن عَاشُور عن القوانين الضابطة لشؤون المجتمع، وهو مع إقراره وجود موانع جبلِّيَّة تمنع المساواة بين الرجل والمرأة، وتفاوت طبيعيّ في العقول والمدركات يمنع استواء العالم والجاهل إلاَّ أنَّه دعا إلى إزالة الفوارق التي تقادم عليها الدهر حتى اشتبهت بالجبلِّيَّة، وذلك بتلقين التَّعليم الصَّحيح والآداب الإسلاميَّة والأخلاق الفاضلة حتَّى تتغلَّب على تلك العوارض السَّيئة.١٨

إنَّ تقسيم ابن عَاشُور لأصول السِّياسَة إلى فنَّين وجعْل الفنَّ الأوَّل موكولاً إلى الوازع النَّفسانيّ ينطوي على فكرة إعطاء المؤسَّسات الاجتماعيَّة دوراً كبيراً في تحقيق التوازن السياسيّ، فكثيرٌ من التَّقسيمات للأسس التي يقوم عليها البناء السِّياسيّ الإسلاميّ تسند إلى مؤسَّسة الدَّولَة كُلّ المهام والوظائف السَّياسيَّة، ممَّا يؤدِّي إلى تضخُّم الجهاز السُلطويّ وضعف التنمية الاجتماعيَّة التي تقوم بها عادةً مؤسَّسات تتمتَّع باستقلاليَّة وحريَّة في الحركة ١٩، وسواء أكان ابن عَاشُور قد وقف بدقَّة على هذه الحقيقة أو لا إلاَّ أنَّ إعطاءه الفنَّ الأوَّل الأولويَّة يعني إفساح المجال أمام حركة المؤسَّسات الاجتماعيَّة.

كما أنَّ تعريفه لكلِّ فنّ يشير إلى معرفة حقّة بأدوار المؤسَّسات: فالفنُّ الأوَّل "فنّ القوانين الضابطة لتصرُّفات النَّاس" موكول إلى الوازع النَّفسانيّ، والفنّ الثاني

---

١٦ المرجع نفسه، ص١٤٣.

١٧ نفسه، ص١٢٨.

١٨ المرجع السابق، ص١٥٤-١٥٥.

١٩ تعرف هذه المؤسسات عادةً بالمجموعات غير الرسمية، وتشمل النقابات، والتنظيمات المهنية، واتحاد الكتّاب، والمؤسسات الخيرية، وتشكل مع الأحزاب السياسية والرأي العام مجموعة غير رسمية، كونها لا تملك السلطة التي تخولها اتخاذ القرارات دون أن يمنع ذلك من إسهامها بشكل أو بآخر في إجراءات صناعة القرار السياسي. انظر: سويم العزي، **المفاهيم السياسية المعاصرة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٧م) ص١١٧-١٢٠.

موكول إلى ساسة الأمَّة، وعماد الفنّ الأوَّل مكارم الأخلاق والاتِّحاد والمواساة، وهذا الفنّ خطا خُطوات كُبرى في المجتمعات المتحضِّرة فخرج من دائرة الوازع النَّفسيّ، ولكنْ لم يُضبط في سلك السُّلطة مباشرة، بل أُسند إلى المؤسَّسات الاجتماعيَّة "لتضبط القوانين" الحاكمة لمكارم الأخلاق وسبل المواساة، وبهذه الصورة تتَّضح أهميَّة إعطاء الفنّ الأوَّل الصَّدارة.

وهذه نقطة تسجَّل لحساب ابن عَاشُور الذي راهن على الدَّولَة بل وأصَّل لنوع من التَّسلُّط بوقوفه إلى جانب السُّلطة في مواقف متعددة، إذ من المعلوم أنَّ توزيع المهام بين أجهزة الدَّولَة المتعدَّدة يحدُّ من تسلّط الجهاز الحاكم، ومثل هذا المتنفَّس - إسناد الوظائف إلى مؤسسات مستقلة- لحظه ابن عَاشُور في الزكاة، حين لم تُسند جبايتها إلى الدَّولَة بأخذها بالقوة، بل عُلِّق على الوازع النفسيّ، وكان المتبادر للأذهان أن تكون الزَّكاة في عداد النُّظم الراجعة إلى تدبير الحكومة شأنها شأن الجزية والخراج.[٢٠]

وكما أنَّ إسناد الزَّكاة إلى الوازع الفرديّ يؤدِّي إلى تنشيط المؤسَّسات الاجتماعيَّة الموظفة أصلاً لرعاية الفرد وتحسين سلوكه، كذلك فإنَّ إسناد ابن عَاشُور الأصل الأول من أصول نظام السِّياسَة إلى الوازع الفردي يعني تفعيل دور المؤسسات الاجتماعية وفكّ خناق الدَّولَة عن الفرد.

وتقسيم ابن عَاشُور أغفل نقطة مهمَّة - لعله أغفلها عمداً - وهي حقّ المسلمين عامة في اتخاذ القرار السياسي وممارسة السِّياسَة عن طريق الشورى، إذ حاول تضييق وظيفة الشورى وحصرها في النخبة، وذلك بالتركيز على "بينهم" في قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ التي كانت تعني المسلمين، فصارت تعني عند الشيخ "من يهمهم الأمر من أهل الرأي" فلا يدخل فيها من لا يهمه الأمر وهي سرّ بين المتشاورين[٢١]، وهو قول حقّ إن اقتصر على حصر الشورى في كلّ

---

٢٠ **أصول النظام الاجتماعي**، ص١٤١. ورد في الموطأ أن مالكاً بلغه أن عاملاً لعمر بن عبد العزيز كتب إليه يذكر أن رجلاً منع زكاة ماله، فكتب إليه عمر أن دعه ولا تأخذ منه زكاة مع المسلمين.

٢١ **التحرير والتنوير**، ١١٢/٢٥.

مؤسسة في القائمين على أمر هذه المؤسسة، ولكن قول ابن عَاشُور يعني حرمان الجماهير من حقّ الترشيح والانتخاب، والاعتماد على النخبة في تقرير مصير الدَّولَة الإسلامية، ويشهد لتفسيرنا هذا ما ذهب إليه الشيخ من أن أفضل طريقة لتعيين الخليفة هي الطريقة التي رسمها الخليفة عمر ابن الخطاب بتعيين لجنة يتولى واحد منهم أمر الخلافة، ورأى في هذه الصورة تعد أنسب صورة لمختلف العصور وأبعد عن الوقوع في الفوضى.٢٢

ودافع عن الصورة التي اختارها لتعيين الخليفة من خلال النظر إلى التفاوت في الأفهام بين الناس وانقسامهم إلى مثقفين وغوغاء، فانتهى إلى حكر الحكم على الأشراف وأهل العلم٢٣، وهذه النظرة أثر واضح لمنشأ الشيخ البرجوازي وانتمائه الطبقي النبيل، ودليل على مدى التجاذب بين الأصالة والمعاصرة في فكر الشيخ، بحيث بدأت حركته لتأصيل نظام الحكم من محاولة الحدّ من نفوذ الدَّولَة، وانتهت إلى ترسيخ سيادة النبلاء والأشراف ورجال الدِّين، وقد لا يكون هذا تناقضاً بقدر ما هو مؤشر على محاولة التوفيق "الآلية" بين الإصلاح والحفاظ على المكتسبات الاجتماعية.

ويدافع عن اختياره السابق بشكل آخر، بالنظر إلى وظيفة المؤسسة الحاكمة لا إلى آليات العمل السياسي، فمهما تغيرت أشكال الحكم يبقى الأصل فيه تحقيق العدالة وتطبيق شريعة الله، وتغليب المنهج الوظيفي على التنظير السياسي وُجد قديماً عند الجويني والماوردي الذي حاول في كتابه الأحكام السلطانية إيجاد أرضية شرعية لولاية الاستيلاء٢٤، وهذا المنهج يفوّت المقاصد الشرعية الموجهة للفعل السياسي، لأنه يعدُّ الوظيفة السياسية التي تقوم بها المؤسسة السياسية المعيار الأول لمشروعيتها أو عدم مشروعيتها.

---

٢٢ **أصول النظام الاجتماعي**، ص٢١٠. كانت قراءات ابن عَاشُور في التاريخ قراءات مستعجلة وخالية من النقد خاصة إذا كانت تمس العصر النبوي والراشدي، وفي مثل هذه الحالة يغدو تفسير الآيات خاضعاً للقراءة التاريخية التقريرية.

٢٣ المرجع نفسه، ص١٥٦.

٢٤ **العقيدة والسِّياسَة**، مصدر سابق، ص٢٦-٢٧.

ولعل تغليب هذا المنهج مضافاً إليه الحرص على المكتسبات الاجتماعية كان وراء دفاع ابن عَاشُور عن النظام الملكي ورفضه للأنظمة اللائكية "الديمقراطية"، وكذلك القلق الناجم عن الشعور بالخوف الذي سيطر على جميع علماء المسلمين بعد سقوط الخلافة العثمانية المعقل الأخير للإسلام، فرأى رؤية الضعيف العاجز أن الدفاع عن الملكية يشكل خطّ المواجهة أمام زحف الثقافة الغربية المتسترة بغطاء النظام الديمقراطي، وتمثلت له الملكية صورة - ولو متقزمة ومشوهة - للسلطنة العثمانية.

ولذلك لما عقد في فرنسا مؤتمر الشباب التونسي سنة ١٩٥٥، ودعا إلى أن يكون الدستور التونسي نظاماً لائكياً، خطب ابن عَاشُور أمام الملك محمَّد الأمين الأول بمناسبة عيد الفطر وذكر في خطبته أن إهمال التنصيص في دستور البلاد على أن الحكومة إسلامية تدين بالإسلام بله التسجيل بأنها لائكية النظام، باعث قوي على التفرق والانقسام، وقطع حبال الوئام، ومثير لفتنة مشعلة شديدة الاضطرام[٢٥]، وشاطره هذا الشعور الشيخ محمَّد البشير النيفر الذي أكد على أن الملك والدِّين توأمان، والفصل بينهما يعني الفصل بين الدِّين والحكومة.[٢٦]

وبناءً على تغليب المنهج الوظيفي، فقوام الدَّولَة عنده هو العدل والإحسان والمواساة وكراهية البغي والعدوان، بحيث تقوم الدَّولَة ولو اختل عمود الإيمان بالله ورسوله، وضرب مثلاً لذلك الدول الأوروبية التي أحسنت الاستفادة من التاريخ والفقه الإسلامي والسيرة النبوية، فصارت الأعمال التي أشار إليها القرآن في قوله تعالى ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَات لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ﴾[٢٧]، أسباباً وسنناً تترتب عليها آثارها التي جعلها الله سنناً وقوانين عمرانية، وتبقى مسألة الشرك والجحود حائلاً دون وصول التأييد الإلهي ودفع العوادي فيوكلون إلى أعمالهم وجهودهم على

---

٢٥ **المجلة الزيتونية**، دار الغرب الإسلامي، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧، مجلد ٩، ج٤، ص٢١٩.

٢٦ المرجع نفسه، مجلد ٩، ج٥، ص٢٥١.

٢٧ النور: ٥٥.

حسب المعتاد[٢٨]، وتكون أعمالهم هذه أشبه بالعبث لخلوها من مراعاة المقاصد التي ترضي الله، فلا عبرة بها عند الله لأنه خلق هذا العالم ليكون مظهر عبادته وطاعته وشأنهم كشأن قوم... حين قال لقومه ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيْعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ﴾.[٢٩]

وبغياب شرط العدالة والإحسان والمواساة... قد يسلط الله أمماً غير مسلمة أخذت بسنن وقوانين العمران على الأمم المسلمة التي فرّطت في دينها، كما سلط الآشوريين وهم مشركون على بني إسرائيل وهم مسلمون، وكما سلط الدول الأوروبية اليوم على العالم الإسلامي.[٣٠]

وجعل أصل سدّ ذرائع الفساد أصلاً عظيماً من أصول السِّياسَة - وهو حقّ - ولكن ليبرر به سياسة الحكومة تجاه المعارضة ومساندته لهذه السِّياسَة - على ما نعتقد - لأن نظر ولاة الأمور في مصالح الأمة أوسع من نظر القضاة، فالحذر أوسع من حفظ الحقوق وهو الخوف من وقوع شيء ضارّ يمكن وقوعه والترصد لمنع وقوعه.[٣١]

ولم يكلف الشيخ نفسه عناء تحليل الأنظمة الديمقراطية التي شهدتها أثينا وروما قديماً وأوروبا حالياً، والسبب على ما يبدو هو عدم اعتمادها الدِّين أساساً ومرجعاً، وعدم اكتراثه هذا إن دلّ على تركيز على الأسس الكلية بدلاً عن التحليل الوظيفي للبنى السياسية، فإنه يدلّ في الوقت نفسه على إغفال تجربة إنسانية كُبرى ربما تصلح أن تكون آلية نافعة لمنهج حكم مرتكز على قاعدة دينية.

بل إن تحليله للتجربة اليونانية غلبت عليه البساطة، فقال عنها: إنَّ المدينة الفاضلة التي وصفها أفلاطون كادت أن تتحقق في مدينة أثينا زمن جمهوريتها، ولكنها لم تتحقق بحق إلا في مدينة الرسول ﷺ في زمانه وزمان الخلفاء الراشدين

---

[٢٨] **التحرير والتنوير**، ١٨/٢٨٤-٢٨٥.

[٢٩] الشُّعراء: ١٢٨. المرجع نفسه، ١٩/١٦٦.

[٣٠] المرجع نفسه ، ١٨/٢٨٥.

[٣١] المرجع نفسه ، ١٩/١٣١-١٣٢.

فيها[٣٢]، و لم يعرف ابن عَاشُور الطيّب أن أفلاطون كان يدعو إلى علاقات جنسية حرة بين أفراد الطبقة الحاكمة في جمهوريته، في محاولة منه لوقف نشوء العشيرة والقبائل بتدمير جذرها وهو الأسرة، وأن إحدى محاولاته لتحقيق الجمهورية الطوباوية كادت أن تجرّ عليه الهلاك.[٣٣]

الشُّورى وحكومة الاستيلاء

من الإنصاف أن نذكر بَعْض التعقيبات الإيجابية للشيخ في تنظيره لقضية الشورى، فعزل الأمير عنده واجب إذا ترك الشورى - ضمن دائرته - ودافع عن ابن عطية الذي ذهب هذا المذهب منتصراً له على ابن عرفة الذي اعتمد القياس لإثبات أن الأمير لا يعزل بترك الشورى، لأن الشورى واجب ومن ترك واجباً لم يزد على أن يكون فاسقاً، والأمير الفاسق لا يعزل!، فعقب الشيخ على اجتهاد ابن عرفة بأن القياس الذي اعتمده فيه فارق معتبر، فإن الفسق مضرّته قاصرة على النفس، وترك التشاور تعريض بمصالح المسلمين للخطر والفوات.[٣٤]

وبشيء من الاستعجال مع عدم الرغبة في الإيضاح يرى أن المتصف بالكبيرة ليس مستحقاً لإسناد الإمامة إليه، ويعني بذلك سائر ولايات المسلمين ابتداءً بالخلافة والإمارة وانتهاءً بالقضاء والفتوى، ولإخفاء هذا الرأي أكثر يتبعه بما دار من خلاف حول إمامة الفاسق وكيف أن الفاسق لا يخلع بالظلم وتعطيل الحدود على مذهب جمهور أهل السنة.[٣٥]

وكان له رأي حسن حول مسألة عرض المرء نفسه لولاية عمل من أمور الدَّولَة إذا علم أنه لا يصلح له غيره، إذ عده واجباً وجعل قوله تعالى ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ﴾ [يوسف:٥٥]، أصلاً لهذا الوجوب، لأن ذلك

---

٣٢ **التحرير والتنوير**، ٤٨/٨.

٣٣ ول ديورانت، **قصة الحضَارَة**، ترجمة محمَّد بدران (بيروت: دار الجيل، د. ط، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م) الجزء الثاني من المجلد الثاني، ص ٤٨٧.

٣٤ **التحرير والتنوير**، ١٤٨/٤.

٣٥ المرجع نفسه، ٧٠٧/١.

من النصح للأمة وخاصة إذا لم يكن ممن يتهم بإيثار منفعة نفسه على مصلحة الأمة، ولا يتعارض هذا مع حديث النبي ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة: "لا تسألن الإمارة فإنك إن أُعطيتها عن مسألة وُكلت إليك، وإن أُعطيتها عن غير مسألة أُعنت عليها"[٣٦]، لأن عبد الرحمن بن سمرة لم يكن منفرداً بالفضل من بين أمثاله ولا راجحاً على جميعهم.[٣٧]

ومن النقاط المهمَّة التي أشار إليها الشيخ مسألة التعارض بين مصلحتي حفظ العقيدة وحفظ الجامعة الإسلامية من الهرج وما يتبع هذا الهرج من إزهاق الأرواح وإتلاف الأموال، فانطلق من أن حفظ العقيدة الأصل الأصيل للشريعة وهي أهم من حفظ الأصول المتفرعة عنها وعند التعارض تترجح كفة المصلحة الأولى[٣٨]، ولهذا كانت حجة هارون عليه السلام التي تذرع بها لترك بني إسرائيل يعبدون البقرة حتى يعود إليهم موسى، حجة واهية لأنه قدم حفظ الجامعة "خشيتُ أن تقول فرقت بين بني إسرائيل" على حفظ العقيدة "عبادة العجل".

وقد لا يبدو هذا الكلام ذا بال عند البَعْض، إلا إنه ينطوي على فكرة تشكل نقطة الانطلاق لكلّ الحركات الداعية إلى تحكيم الشريعة الإسلامية، إذ تعتبر هذه الحركات أن عدم تحكيم شرع الله ناجم عن خلل في العقيدة وبقاء الوضع على ما هو عليه يعني تحكيم الشرائع الدنيوية، وبالتالي تحويل ديار الإسلام إلى ديار كفر، إلا أن ابن عَاشُور لا يميل إلى هذه الفئة مطلقاً.

ويمكن أن نلحظ تطابقاً بين نشاط ابن عَاشُور العملي ونشاطه الفكري في السِّياسَة، فقد كان على الرغم من تبوئه المناصب المتعددة هادئاً في توجيه النقد

---

٣٦ محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تح: مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م) رقم الحديث: ٦٧٢٧، ٢٦١٣/٦. محمد بن حبّان البستي، **صحيح ابن حبان** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م) رقم الحديث: ٤٤٨٠، ٣٣٣/١٠.

٣٧ **التحرير والتنوير**، ٩/١٣.

٣٨ المرجع نفسه، ٢٩٣/١٦.

للسلطات الحاكمة، وقلما وقف إلى جانب المعارضة إذا كانت المعارضة جدية تخرج عن دائرة الإصلاح التعليمي والتربوي، بل نلمس محاولة منه لتأصيل سكوته ووضع أرضية شرعية لصمته الثقيل، وذلك من خلال مقال كتبه حول حديث "من سُئل عن علم فكتمه أُلجم بلجام من نار يوم القيامة"[٣٩]، فسعى في شرحه جاهداً لإثبات أن استحقاق الوعيد يقع في حالات خاصة وأن:[٤٠]

مَنْ مَنَحَ الجُهَّالَ عِلْمَاً أَضَاعَهُ وَمَنْ مَنَعَ المُسْتَوجبينَ فَقَدْ ظَلَمْ

ومقاله هذا جاء في وقت حساس وحاسم إذ كانت الساحة التونسية تغلي جرَّاء محاولات الفرنسة والتجنيس، وفي وقت آثر ابن عَاشُور السكوت عن التهم التي وجهت إليه في قضية التجنيس.

وفي تفسيره نرى تأثيراً واضحاً لاتجاهه السياسي - الموالي للسلطة - على منهجه في تحليل الآيات التي تتناول الظلم والظالمين والفساد في الأرض وغيرها مما يمكن استثماره لصالح الحركات الإسلامية ضدّ الحكومات الغاشمة.

فالتجاذب بين تياري الأصالة والمعاصرة منعه من الإسهاب أو حتى من الخوض في تفصيل الآيات التي تنهى عن موالاة الكافرين والتي احتج بها مناهضو الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي، فربط قوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطاناً مبيناً" النساء:١٤٤، بمرحلة تاريخية - وسيظهر مدى خطورة هذه التعليقات في مواضع أخرى يأتي بيانها - فقال: الظاهر أن المراد بالكافرين مشركو مكة وأهل الكتاب من أهل المدينة.[٤١]

---

[٣٩] صحيح ابن حبان، رقم الحديث: ٩٥، ٢٩٧/١. الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تح: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م) رقم الحديث: ٣٤٤، ١٨١/١. أبو نعيم الأصبهاني، **المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم**، تحقيق: محمَّد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ١٩٩٦م) رقم الحديث: ١٦، ٤٢/١.

[٤٠] **المجلة الزيتونية**، مجلد ٢، ج ٢، ص ٦٤-٦٨.

[٤١] **التحرير والتنوير**، ٢٤٣/٥.

والآية الحاسمة في مسألة حكم من لم يحكم بالشريعة الإسلامية ﴿يُرِيْدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إلى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا لِيَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء: ٦١]، لم تستلفت نظر ابن عَاشُور السياسي بل وجد فيها مرتعاً خصباً للخلافات النحوية، فالفعل "تعالوا" في قوله ﴿وَإِذَا قِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوا﴾ هل هو اسم أم فعل أم حرف؟، وهل هو جامد أم مشتق؟ وهل تكسر لامه في نداء الأنثى أم هو لحن..... ؟ فانشغل بهذا الفعل عن أفعال الحكام المتجبرين والسلاطين الغاشمين.٤٢

وجاء انتقاده للظلمة من الحكام محاطاً بالحذر والحيطة، وفي دائرة المباحث التاريخية، فتعذيب السلطات للمعارضة "المحاربين" ووضعها السلاسل في أعناقهم يعالجه الشيخ من خلال البحث عن جواز وضع الأغلال والسلاسل في الأعناق قياساً على قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا الأَغْلاَلَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِيْنَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلاَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سبأ: ٣٣]، وأحال المسألة إلى عالم قديم هو ابن عرفة الذي أبى مثل هذا القياس، لأن الجواز هو القياس على فعل الله في الدنيا وهذا من تصرفات الله في الآخرة فلا بدّ لجوازه من دليل!٤٣، ويبدو أنه رأى في هذا التعليق "الظريف" نقداً جيداً فكرره في مواضع أخرى.٤٤

وفي شرحه لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ...﴾ [المائدة: ٣٤]، لم يعرج على قضية استغلال الحكام لهذه الآية للحكم على المعارضة الإسلامية بأنهم مفسدون في الأرض - كما تفعل بعض الحكومات الإسلاميَّة - وبدلاً من ذلك تحدث عن لص في تونس اسمه ونَّاس أرعب التونسيين بحيله فحكم عليه بحكم المحارب في مدة الأمير محمَّد الصادق باي٤٥، وكذلك في آية ﴿أَفَحُكْمَ الجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ....﴾ [المائدة: ٥٠]، راح يتحدث عن اللام في "لقوم" أنها لام البيان وساق أمثلة على ذلك.٤٦

---

٤٢ **التحرير والتنوير**، ٥/١٠٥-١٠٦.

٤٣ المرجع نفسه، ٢٢/٢١١.

٤٤ المرجع نفسه، ٢٤/٢٠٢.

٤٥ المرجع نفسه، ٦/١٨٢.

٤٦ المرجع نفسه، ٦/٢٢٨.

ولكنه وفي معرض حديثه عن الدَّولَة، أشار إلى قضيَّة اجتماعيَّة وسياسيَّة مهمّة انتشرت بين المسلمين، ووجدوا من يحبب إليهم هذه القضيَّة - المعتقد من قبل أطراف علمية شتى، ألا وهي قضية المهدي، بحيث أُجِّلت هموم الأمة الإسلامية إلى حين مجيئه، وعُلِّقت قضايا كثيرة يعيشها المسلم ويعاني ويلاتها، ومع أن المهدي تمثل بقوة في التاريخ الشيعي وكان نقطة الأمل المضيئة التي يستلهم منها الشيعي المنكسر الصبر والشجاعة، إلا أنه ظهر في أدبيات أهل السنة بأمل مشوب بالحسرة - خاصَّةً بعد قيام الدَّولَة اليهودية في فلسطين - وأصبح المنقذ المنتظر والفاتح القادم المحرر للديار المقدسة، وليس هذا التطور سوى مؤشر على مدى انهزامية العالم الإسلامي في وجه التحديات العالمية، ومدى عجز العلماء المسلمين في مواجهة الأفكار اليائسة.

فبعد أن تحدث عن انقسام الدَّولَة اليهودية عقب وفاة سليمان عليه السلام، وعن الطريقة التي اتبعها الفريق المناوئ لابن سليمان "رحبعام" الوريث الشرعي من تلفيق التهم المختلفة لإسقاط القوة الأدبية عنه كونه ابن نبي، علق على وسيلتهم الرخيصة بإسناد السحر إلى سليمان بأنه ادعاء يشبهه إلى حدّ بعيد ما صنعه دعاة انقلاب الدول في تاريخ الإسلام من وضع أحاديث انتظار المهدي[٤٧]، وكما يفعلونه من بثّ أخبار الصالحين التي تؤذن بقرب زوال الدَّولَة[٤٨]، وهي ليست سوى وسيلة العاجز اللاهث خلف خيال مريض.

---

٤٧ رويت أحاديث المهدي بطرق مختلفة، انظر على سبيل المثال: **صحيح ابن حبان**، رقم الحديث: ٦٨٢٦، ٢٣٨/١٥. **المستدرك على الصحيحين**، رقم الحديث: ٨٥٣٧، ٥٤٩/٤. محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي** تح: أحمد شاكر وآخرين (بيروت: دار التراث العربي، د. ط، د. ت) رقم الحديث: ٢٢٣٢، ٥٠٦/٤، وقال: هو حديث حسن. وذهب الشيخ الألباني إلى أنَّ أحاديث المهدي من قبيل المتواتر المعنوي، والملاحظ أنَّ علماء أصول الكلام لم يدرجوا المهدي في كتب العقائد بوصفه علماً من أعلام الساعة، مكتفين بذكر المسيح.

٤٨ **التحرير والتنوير**، ٦٢٨/١.