

محمد الطاهر بن عاشور وإشكالية الدولة في الفكر الإسلامي الحديث: قراءة نقدية في طرح علي عبد الرزاق

د. يوسف الحامدي

(أستاذ الفقه وعلومه بالمعهد العالي لأصول الدين - جامعة الزيتونة- تونس)

المخلص

يتناول البحث فكر الإمام محمد الطاهر بن عاشور وإسهامه في معالجة قضية العلاقة بين الدين والدولة في الفكر الإسلامي الحديث، خاصة بعد سقوط الخلافة العثمانية وظهور كتاب الإسلام وأصول الحكم لـ علي عبد الرزاق. يبرز البحث أن ابن عاشور كان من رواد الإصلاح والتجديد، ودعا إلى الاجتهاد المستنير وربط العلوم الإسلامية بواقع الأمة ومتطلبات العصر. كما أسهم في إصلاح التعليم بجامع الزيتونة وتجديد المناهج العلمية. ثم يناقش البحث الظروف التاريخية التي أعقبت انهيار الخلافة العثمانية سنة 1924، وما أحدثه ذلك من فراغ سياسي وفكري، أدى إلى جدل واسع حول مشروعية الخلافة وعلاقة الإسلام بالسياسة. ويركز البحث على نقد ابن عاشور لأفكار علي عبد الرزاق، الذي رأى أن الإسلام دين روحي لا يفرض نظاماً سياسياً معيناً ولا يوجب إقامة الخلافة. وقد رفض ابن عاشور هذا الطرح، مؤكداً أن الإسلام دين شامل ينظم شؤون الفرد والمجتمع والدولة، وأن إقامة السلطة السياسية ضرورة لتحقيق مقاصد الشريعة. **الكلمات المفتاحية:** العدل، حفظ الأمن، العالم الإسلامي، الخلافة الإسلامية، الإسلام وأصول الحكم.

Abstract:

This research examines the thought of Muhammad al-Tahir Ibn Ashur and his contribution to addressing the relationship between religion and the state in modern Islamic thought, particularly after the collapse of the Ottoman Caliphate and the publication of Islam and the Foundations of Governance by Ali Abd al-Raziq.

The study highlights Ibn Ashur as one of the leading reformers of the twentieth century who advocated enlightened ijtihad (independent reasoning), educational reform, and the integration of Islamic sciences with contemporary social realities and the needs of the Muslim community.

The research also discusses the historical circumstances following the abolition of the Ottoman Caliphate in 1924, which created a political and intellectual vacuum and sparked

extensive debates concerning the legitimacy of the Caliphate and the relationship between Islam and politics.

The study focuses on Ibn Ashur's critique of Ali Abd al-Raziq's argument that Islam is purely a spiritual religion that neither prescribes a specific political system nor obliges Muslims to establish a caliphate. Ibn Ashur rejected this view, maintaining that Islam is a comprehensive way of life that regulates individual, social, and political affairs and that political authority is necessary for realizing the objectives of Islamic law

Keywords: Justice, Islamic Caliphate, Religion and Politics, Educational Reform.

المقدمة:

يُعَدُّ الشَّيْخُ الْعَلَّامَةُ مُحَمَّدُ الطَّاهِرُ بْنُ عَاشُورٍ (ت 1393هـ/ 1973م) من أبرز أعلام النهضة الفكرية والإصلاحية في العالم الإسلامي خلال القرن العشرين، جمع بين أصالة التراث وعمق التجديد، وربط بين تراث الأمة وتطلعاتها المعاصرة وتميز بثقافة موسوعية، في عصر تشبَّث فيه العالم الإسلامي وانقسم إلى دويلات، وشاع الظلم والاستبداد فيه. وأنهكته الفتن والكوارث، فصار المسلم يعاني من الجهل والفقر والمرض. بالإضافة إلى الانحراف عن روح الإسلام الذي ساد في المجتمعات الإسلامية، وتكبَّ الطريق الصحيح في فهم الدين عقيدة وشريعة ومقصدا. ومردَّ ذلك إلى الانغلاق الذي اتَّسمت به الحياة العلمية، والبعد عن المبادرة والابتكار. فلم تعد المواد العلمية في المدارس والمعاهد تستجيب لمتطلبات العصر من جهة ولا تتناغم مع مناشط الشعوب وحياتهم اليومية من جهة أخرى.

فتبلَّدت الأفهام وانتشرت الخرافات والأوهام، في جميع الأقطار الإسلامية. ولم تكن بلادنا بمنأى عما يجري في الدول الأخرى، من اضطراب اجتماعي واقتصادي، وفساد سياسي واختلال للأمن، ما جعل البلاد لقمة سائغة للنفوذ الأجنبي في هذا السياق برز ابن عاشور، و برع في علوم الشريعة، واللغة والأدب، والتفسير وأصول الفقه، كما أرسى منهجا للمقاصد الشرعية، تجلَّت في مؤلفاته الرائدة، التي صارت مرجعا فكريا عالميا دون منازع.

كما أسهم في تحديث التعليم بجامع الزيتونة، و ذلك بتجديد المناهج العلمية والبيداغوجية المتبعة آنذاك، وإصلاحها حتى تواكب العصر، وتوائم حركة المجتمع التونسي و تسهم في تخريج علماء أثبات يستعيدون أصالته ويعودون به إلى هويته الدينية الأصيلة.

وبناء على ذلك سعى ابن عاشور إلى تصحيح المفاهيم المغلوطة السائدة في ذلك الوقت، ونبذ التدين الشكلي والمغشوش، بجرأته المعهودة في الأوساط العلمية، والمعرفية من ذلك نقده للجمود الفقهي الذي اتَّسم به عصره ودعوته للاجتهاد المستنير، والتجديد المبني على الأصول والكلّيات، الذي يوازن بين النصوص الشرعية وروح العصر، وبين التراث الإسلامي الرّكزي ومتطلبات العالم الحديث، بقصد تفعيل دور العلوم الإسلامية في تلبية حاجات الأمة الإسلامية ومتطلباتها.

ولا ريب أنّ هذه المفاهيم المركزية شكّلت الخلفية الفكرية لابن عاشور في الجدل الحاصل في إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام. فهل أنّ النصوص القطعية ثبوتاً ودلالة توجب على الجماعة المسلمة إقامة نظام سياسي؟ وهل أنّ الخلافة الرّاشدة نموذج واجب الاتّباع أم هي تجربة قابلة للنقد والتّطوير؟ ثمّ كيف يمكن مواجهة التّحديات الحديثة دون التنازل عن القطعيات والثوابت والقيم؟

وقبل الإجابة عن ذلك ، يجدر بنا التعريف بابن عاشور والبيئة التي نشأ فيها ، والشيوخ الذين نهل من علومهم، والشهائد العلمية التي حازها، والمناصب التي تقلدها آنذاك ، وطلابه الذين أخذوا عنه وأفادوا في شتى العلوم والفنون، والتراث الخالد الذي لا يزال يضيء الدرب للأجيال المتعاقبة.

المطلب الأول: ترجمة محمد الطاهر بن عاشور¹:

هو الإمام الضليع في العلوم الشرعية والأدبية والتاريخية. التحق بجامع الزيتونة سنة 1310هـ/1892م، وأخذ العلم من جماعة من أعلامه ، منهم إبراهيم المرغني، وسالم بوحاجب، وعمر بن الشيخ ومحمد النجار، ومحمد بن يوسف ومحمد النخلي، إلى أن حاز شهادة التطويع سنة 1317هـ/1896م، وأصبح مدرّسا من الرتبة الثانية. وبعد نحو أربع سنوات ارتقى إلى رتبة مدرّس من الرتبة الأولى ثم أضيفت له خطة التدريس بالمدرسة الصادقية سنة 1321هـ/1900م، وفي سنة 1325هـ/1904م عيّن نائبا عن الدولة لدى نظارة جامع الزيتونة، فبدأ بالإصلاح محررا لائحة في الغرض عرضها على الحكومة فوقع تنفيذ شيء منها، وبقي الكثير منها في انتظار فرصة أخرى سانحة. كما سعى سماحته إلى إحياء بعض العلوم العربية التي كانت مقتصرة على النحو والبلاغة والصرف. وفي سنة 1329هـ/1908م سمي عضوا في لجنة برامج التعليم فكتب تقريرا عن حالة التعليم فكان الاعتماد على لائحته. وسمي قاضيا مالكيًا للجماعة في سنة 1331هـ/1923م ، وبموجب ذلك دخل في هيئة النظارة العلمية المديرة لشؤون جامع الزيتونة والمدرسة الصادقية وفي نفس السنة سمي نائبا عن الشيخ باش مفتي وفوض إليه مباشرة وظائفه الشرعية والعلمية.

وفي سنة 1351هـ/1932م سمي شيخ الإسلام المالكي وهو أول من تولى الخطة كما سمي شيخا لجامع الزيتونة وفروعه. ثم اقتصر على وظيفة شيخ الإسلام، وفي ربيع الأول 1364هـ/1944م، سمي شيخا لجامع الزيتونة وفروعه واعتزل هذا المنصب خلال سنة 1951م، ولما جاء الاستقلال سمي عميدا للجامعة الزيتونية في أفريل 1965م. تميّز العلامة ابن عاشور - كما وصفه الشيخ محمد الخضر حسين - بفصاحة المنطق وبراعة البيان إضافة إلى غزارة العلم وقوة النظر وصفاء الذوق وسعة الاطلاع على في آداب اللغة².

1- تلاميذه:

أنشأ الشيخ العلامة ابن عاشور أجيالا كثيرة في بلاد المغرب العربي خاصة والعالم الإسلامي عامة. إذ كان مرجعا للقاصي والداني من العلماء يستفتونه فيما أشكل عليهم من المسائل العلمية المبهمة، فيبينها ويزيل عنهم غموضها . وقد تتلمذ عنه جم غفير من أهل تونس والجزائر ممن كان يقصد الزيتونة³، فكان منهم الأديب والفقير والمؤرخ والصحافي والاقتصادي، وكبار الوزراء والكتاب، وأولهم ابنه محمد الفاضل بن عاشور أحد أعلام الفكر الإسلامي الحديث الموسوعي الثقافة والخطيب اللامع . ومحمد الصادق بن الحاج محمود المعروف بـ (بسييس) (ت1398هـ)، ومحمد الصادق الشطي (ت1364هـ)، وأبو الحسن ابن شعبان (ت1383هـ)، وعلي بن محمد البوديلمي، ومحمد العيد آل خليفة (ت1399هـ)، وأحمد كريمة (ت1347هـ)، ومحمد الشاذلي النيفر (ت1418هـ) ومحمد الحبيب بن الخوجة⁴ (ت1433هـ/2012م) الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي من سنة 1984 إلى سنة 2008. كل هؤلاء الأعلام حملوا لواء الإصلاح وكان لهم دور متميز في النهوض بالدولة التونسية في مجال الإدارة والتربية والتعليم وشتى الميادين الأخرى.

محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، 3 دار الغرب الإسلامي، ط/2، بيروت، لبنان، 1994، ص304-306.¹
² بلقاسم الغالي، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، حياته وأثاره منشورات كلية الشريعة وأصول الدين تونس.

³ بلقاسم الغالي، م، ن، ص49

⁴ بلقاسم الغالي، م.س. ص50

2- من تصانيفه

- مقاصد الشريعة الإسلامية
- تفسير التحرير والتنوير
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام
- أليس الصبح بقريب
- الوقف وآثاره في الإسلام
- التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح في أصول الفقه
- السيرة النبوية قصة المولد
- الواضح في مشكلات شعر المتنبي
- ديوان بشار بن برد
- ديوان النابغة الذبياني
- أصول الإنشاء والخطابة
- تحقيقات وأنظار
- شرح قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المخلوق
- كشف المغطى من المعاني والآثار الواقعة في الموطأ
- موجز البلاغة

المطلب الثاني: انهيار الدولة العثمانية:

ضعفت الدولة العثمانية التي تأسست في أواخر القرن 13م، وتوسعت لتشمل العالم الإسلامي. ومنذ القرن 16م اتخذ السلاطين العثمانيون لقب "خليفة المسلمين"، فأضحت الخلافة رمزاً لوحدة الأمة الإسلامية. ولكن مُنيت بهزائم متكررة أمام القوى الأوروبية خاصة روسيا وبريطانيا وفرنسا. بعد دخولها الحرب إلى جانب ألمانيا، هزمت هزيمة قاسية، واحتلت قوات الحلفاء معظم أراضيها، وأجبرت على توقيع معاهدة سيفر 1920 وهي معاهدة سلام في ظاهرها ولكنها من أقسى المعاهدات التي فرضت على دولة مهزومة⁵. ثم لوزان 1923.

أما أسباب ضعف الحكم العثماني⁶ فمنها الاقتصادي والسياسي والفكري. فالاقتصادي يتمثل في تراجع طرق التجارة العالمية بعد الاكتشافات الجغرافية، واعتماد الدولة على القروض الأجنبية. أما السياسي فيعود إلى انتشار الفساد الإداري، واستقلال بعض الولايات مثل مصر والحجاز وشمال إفريقيا.

وأما الفكري فيتمثل في ظهور حركات إصلاحية داخلية تطالب بالتحديث، مقابل الجمود السياسي والديني وانعدام التجديد، مما أدى إلى التدخل الأوروبي فيما سمي بـ "المسألة الشرقية" تأمرت من خلالها الدول الاستعمارية على اقتسام تركيا العثمانية فقدت معظم الولايات العربية، سوريا، والعراق، وفلسطين، ومصر، و شمال إفريقيا.

⁵ هي معاهدة وقعت في 10 أوت 1920 في مدينة سيفر الفرنسية بفرنسا بين دول الحلفاء المنتصرة في الحرب العالمية الأولى والدولة العثمانية أسهمت في تفكيكها وإنهاء وجودها السياسي والجغرافي، ومن أبرز بنودها تقاسم الأراضي العربية بين بريطانيا وفرنسا وفقا لاتفاقية سايس بيكو (1916) وتقيد الجيش العثماني بـ 50 ألف جندي فقط ومنع امتلاك الأسلحة الثقيلة، وفرض رقابة مالية على الدولة العثمانية من قبل دول الحلفاء. ولكن هذه المعاهدة فشلت بسبب صعود الحركة الوطنية التركية التي عدلت في بنودها في معاهدة لوزان بتاريخ 24 أوت 1923.

ينظر خليل إنالجيك في كتابه "تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار" ترجمة م. الأرئوط، دار المدار الإسلامي ط1، بنغازي، ليبيا، ص67.

وصبري القباني في كتابه "معاهدة سيفر وتقسيم الدولة العثمانية".

⁶ The Ottoman Empire, 1700-1922 - Donald Quataert, page 1800- 200

فكانت النتيجة أن خضع العالم العربي للانتداب البريطاني والفرنسي. ونشأت حركات قومية ومحلية تدعو إلى الاستقلال الوطني. وبعد انتصار الحركة الكمالية بقيادة مصطفى كمال أتاتورك في تركيا، أعلنت الجمهورية التركية الحديثة في 3 مارس 1924، وأصدر البرلمان التركي قانوناً بإلغاء الخلافة رسمياً ونفي الخليفة عبد المجيد الثاني. أدى ذلك إلى صدمة كبرى في العالم الإسلامي، وانهارت الدولة العثمانية نتيجة تراكم قرون من الضعف والتدخل الأجنبي، بعد أن كانت رمزاً لوحدة المسلمين تجمع الأمة تحت قيادة واحدة، وتحقق مصالحهم الدنيوية والأخروية. فشكّل إلغاء الخلافة سنة 1924 فراغاً سياسياً وروحياً في العالم الإسلامي، اندلعت على إثره نقاشات واسعة بين العلماء والمفكرين حول مشروعية الخلافة. فرأى بعضهم ضرورة إحيائها مثل رشيد رضا في كتابه الخلافة أو الإمامة العظمى⁷. ودعا آخرون إلى بدائل قومية أو وطنية. كان هذا الحدث التاريخي الشرارة التي فجّرت النقاشات الفكرية حول علاقة الإسلام بالسياسة، ومنها الجدل الحاصل بين عبد الرزاق والعلماء الذين أفرده بالنقد.

المطلب الثالث: صدور كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرزاق

من أخطر الكتب التي صدرت سنة 1925م عقب سقوط الخلافة العثمانية 1924م، كتاب الإسلام وأصول الحكم للقاضي الشرعي المصري علي عبد الرزاق. والذي أحدث ضجة كبرى في العالم الإسلامي. ولئن كان كتاباً صغيراً في الحجم، فقد تضمّن دعوى غير مسبقة طوال التاريخ الإسلامي، مفادها أنّ الإسلام دين روحي محض لا صلة له بالدولة ولا علاقة له بالشأن العام، وأنّ الحكم والسياسة وإدارة شؤون الناس غريبة عن دين الإسلام. بل ادّعى أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يسع إلى تأسيس دولة ولا ملك، وإتّما كانت رسالته روحية محضة، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكم ولا سياسة. كما ادّعى أنّ الإسلام لم يوجب إقامة الخلافة، وأنّ النبي ﷺ لم يأت بنظام حكم معين، بل كان مجرد رسول لا شأن له بالسياسة. فأحدث الكتاب صدمة في الأوساط العلمية. واحتفى بالكتاب خصوم الإسلام، وصنعوا له بهرجاً، وتحدّثوا عنه بإعجاب لاسيّما أنّ مصنّفه قاض شرعي وعالم أزهريّ جاء بآراء لم يقل بها أحد طوال التاريخ الإسلامي كلّهُ. فتصدّى له بالردّ جمع من العلماء، واحتدّ الجدل واشتدّ حول ذلك الكتاب، فصنّفت طائفة منهم جمعا من الكتب في الغرض منهم: محمد الخضر حسين سنة 1926 صنّف كتاباً موسوماً بـ "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم" أوفى فيه الردود العلمية بالحجة والبرهان، ميّنا خطأ ما انتهى إليه علي عبد الرزاق من أنّ الإسلام دين روحي لا صلة له بالحكم ولا علاقة له بالشأن العام، ومثبّتا بالدليل أنّ الإسلام جاء بتشريع شامل ينظّم شؤون الفرد والأسرة والمجتمع والحكم. كما ألّف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كتاباً عنوانه "نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم" أكّد فيه أنّ الإسلام لا ينفصل عن السياسة، وأنّ إقامة الحكم العادل من مقاصد الشريعة الإسلامية. كما تصدّى رشيد رضا لأفكار علي عبد الرزاق في مجلة المنار، وأوضح من خلالها أنّ الخلافة أصل ضروري لحماية الدين وسياسة الدنيا. بل عدّ عبد الرزاق خادماً لمشاريع الاستعمار الغربي في العالم الإسلامي من خلال كتابه الإسلام وأصول الحكم. أمّا شيخ الإسلام العثماني مصطفى صبري فقد رأى عبد الرزاق منكراً لما هو معلوم من الدين بالضرورة في كتابه "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين". وتبعه في ذلك عبد المجيد سليم شيخ الأزهر لاحقاً الذي كان من أعضاء هيئة العلماء الذين حاكموا عبد الرزاق بالأزهر، وشارك في إصدار الحكم بسحب شهادة العالمية منه بسبب الكتاب. كما كتب عبد العزيز جاويز مقالات في الردّ على عبد الرزاق، مبيّناً أنّ موقفه يخدم التغريب كما صنّف محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية رسالة في الردّ عليه بعنوان "حقيقة الإسلام وأصول الحكم"، دافع فيها عن فكرة الخلافة كنظام حكم ودعا إلى استئنافها. وألّف محمّد عمار كتاباً بعنوان "معركة الإسلام وأصول الحكم". وتلاها كتاب: "الردّ

محمّد رشيد رضا، الخلافة، الزّهراء للإعلام العربي، ط/1، القاهرة، 1408هـ/1988م، ص 7- 7.12

على كتاب الإسلام وأصول الحكم "لعبد العظيم الديب" وصدر كتاب لصبري مصطفى بعنوان "موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين". هؤلاء رأوا علي عبد الرّازق يحمل من خلال كتابه الآنف الذّكر، هجوماً على أسس الدّولة الإسلاميّة. فما عرضه جاء في مقابل عقل جمعيّ يرى في الخلافة الإسلاميّة ضماناً لبقاء الهويّة أمام زحف الدّول الغربيّة وتربّصها بالإسلام والمسلمين.

المطلب الرابع: منهج ابن عاشور في نقده لكتاب الإسلام وأصول الحكم:

يعدّ كتاب محمد الطاهر بن عاشور نموذجاً راقياً للنقد العلمي الموضوعي والرّصين لكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلّي عبد الرّازق (1925م) الذي أثار جدلاً واسعاً في العالم الإسلام بسبب إنكاره لوجود نظام الحكم في الإسلام ونفي فكرة الخلافة، وممّا جاء فيه:

إنّ علي عبد الرّزق استقرأ في الكتاب الأوّل⁸: الخلافة والإسلام، في الباب الأوّل، عند تناوله للخلافة وطبيعتها فيما درس أنّ المسلمين على مذهبين في مصدر قوّة الخليفة، فمنهم من يرى أنّ مصدرها هي الأمّة ومنهم من يرى أنّه يستمدّ قوّته من قوّة الله. وبحسب ابن عاشور فقد حصل التباس لعبد الرّازق اختلطت فيه الحقيقة بالمجاز، تجلّى ذلك فيما ذكره من مبالغات غالي فيها أصحابها بالمدح في الخليفة لاضطّاعه برئاسة عامّة في الدّين والدّنيا من أنّه ظلّ الله في الأرض.

وبناء على ذلك يرى ابن عاشور – وفقاً لجمهور الفقهاء- أنّ الخلافة لا تتعقد إلّا بأحد أمرين: إمّا بالبيعة من أهل الحلّ والعقد من الأمّة وإمّا بالعهد ممّن بايعته الأمّة لمن يراه صالحاً. وإنّ كلا الطّريقين راجع إلى الأمّة. علماً أنّ الله حدّد قوّة الخليفة وجعلها لخدمة مصالح المسلمين ورعايتها. كما جعل اختياره بيد الأمّة دون غيرها، ولم يؤثّر عن أحد أنّه يستمدّ قوّته من الله بوحى ولا باتّصال روحاني ولا بعصمة. فحكمه إذن حكم الوكيل لا غير⁹.

أمّا في الباب الثّاني فذهب علي عبد الرّازق إلى أنّ الكتاب والسّنّة لا دليل فيهما على وجوب نصب الخليفة¹⁰. وعدّ ابن عاشور ذلك نوعاً من التشكيك الذي أطال فيه الرّجل، والحال أنّ الدلائل على تأصيل منصب الخلافة غير منحصرة، في الكتاب والسّنّة والإجماع والمعقول، وكلّ الظواهر الشرعيّة قاطعة ومستقيضة على إقامة الخليفة من بعد وفاته صلّى الله عليه وسلّم، فقد بايعوا أبا بكر رضي الله عنه وأطاعوه في سائر الأقطار ولم يشذّ أحد عن هذا الإجماع. وإنّما خرج من خرج إمّا لارتداد عن الدّين أو لمنع دفع الزّكاة، وهذا معلوم لدى جميع المسلمين. فضلاً على أنّ الله شرّع أحكاماً لولاة الأمور وليس للفرد القدرة على القيام بها نحو قوله تعالى: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإنّ بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتّى تقيء إلى أمر الله فإنّ فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا" إنّ الله يحبّ المّقسطين¹¹ في الرّجلين يقتتلان من أهل الإسلام، أو الجماعة والجماعة، فأمر الله ولادة المسلمين أن يقضوا بينهم بالحقّ الذي جاء به رسول الله من الكتاب والسّنّة. ونحو ما جاء في التّحكيم الأسري في قوله تعالى: "فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدوا إصلاحاً يوقّ الله بينهما" إنّ الله كان عليماً خبيراً¹² وما جاء في الأمر بالتدبير والرّزق وإدارة الأموال بدل من تبديدها بإعطائها للسّفهاء، قوله تعالى: "ولا تؤثثوا السّفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفاً"¹³ وهذا النوع من الإجماع كما قال ابن عاشور –، ثبت بالدليل القطعي ويعلمه عامّة المسلمين، ولا يحتاج إلى نظر أو تأمل في معرفته، فهو من قبيل المعلوم من الدّين بالضرّورة.

⁸ علي عبد الرّازق، الإسلام وأصول الحكم، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللّبناني، بيروت، 1433هـ/2012م، ص7.
ينظر ابن عاشور، محمد الطاهر، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفيّة، ط1، القاهرة، 1344هـ/1925م، ص49

علي عبد الرّازق، م، ص 13-14-45¹⁰

سورة الحجرات الآية 9¹¹

سورة النّساء، الآية 35¹²

سورة النّساء، الآية 5¹³

أما عبد الرزاق فقد شك في صحة الأحاديث التي استدل بها العلماء على وجوب نصب الإمام. وفي القرآن الكريم إفادات وشواهد كثيرة ودعائم ثابتة وقواعد كلية تُبنى عليها أنظمة الدولة والشؤون العامة. ففي نظام الحكم يقرّر الإسلام مبدأ العدل في قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ".¹⁴ ومبدأ الطاعة في قوله تعالى: "أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ"¹⁵. ومن هنا تختفي سيادة الفرد والجماعة والشعب بل الواجب على الجميع أن يخضع لرسالة الشرع الحنيف باعتباره حقاً لله تعالى كالخلق في قوله تعالى: "أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ".¹⁶

وفي الحكم بالتزام الوحي دون غيره، قال تعالى: "وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ".¹⁷ وأنكر تعالى على من خرج عن حكمه العادل وأعرض عنه قائلاً: "أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ؟ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ".¹⁸

فهذه نصوص ناطقة، وحجج وبراهين واضحة وصريحة، على أن الإسلام وضع أصول العدل، والشورى، والمساواة، وإقامة الحدود، وليس كما زعم عبد الرزاق أنه ترك السياسة والشأن العام بلا توجيه. كما جعل مردّ التنازع بين الناس على المصالح والمنافع إلى الله من خلال قوله تعالى: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ".¹⁹ فلا يجوز التحاكم إلى غير الله سواء كان التنازع بين العلماء أو بين العلماء والحكام أو بين الحكام وعموم الناس أو من غيرهم، وهذا التنازع يعمّ القليل والكثير، والصغير والكبير.

وفي الباب الثالث في الخلافة من الوجهة الاجتماعية نقد عبد الرزاق الاجماع مستنداً بمخالفة الروافض وعدّ ابن عاشور ذلك من قبيل التوهم، لأنّ الإجماع المختلف فيه إنّما هو إجماع المجتهدين على أمر اجتهادي، وليس إجماع الأمة المنعقد عن دليل ضروري من الشرع، وهو المعلوم من الدين بالضرورة. فقد رفض ابن عاشور الفصل التام بين الدين والسياسة، مبيناً أن الإسلام جاء بتشريع شامل ينظم حياة الفرد والمجتمع، فلا يمكن حصره في الجانب الروحي، وعزله عن معترك الحياة. وبناء على ذلك يكون إقصاء الشريعة عن تدبير الشأن العام مخالف لجوهر رسالة الإسلام.

كما أكد أنّ الإسلام ليس عقيدة روحية فحسب، بل يقدم تشريعات في مختلف جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومبادئ عامة كالشورى، والعدل، والمساواة.

أما الكتاب الثالث الموسوم بالخلافة والحكومة في التاريخ الباب الأول الوحدة الدينية والعرب فقد رأى علي عبد الرزاق أنّ الوحدة التي جمعت بين العرب، ومن انصهر معهم، لم تكن سياسية، ولا كان فيها معنى من معاني الدولة، والنبي لم يغيّر شيئاً من أساليب الحكم القديمة بل سايرها. وقد خضع المسلمون لجامعة الإسلام خضوع عقيدة لا خضوع حكومة. علاوة على أنّ النبي صلى الله عليه وسلم التحق بالرفيق الأعلى ولم يشر إلى شيء يسمى دولة، ولم يعين من يخلفه.

غير أنّ مفهوم الحكومة عند ابن عاشور يعني الحكومة الإسلامية الأولى، التي انبثقت من التمام جماعة المسلمين الأولى، التي استقرت بالمدينة، وجمعها الإسلام، ووحدت الشريعة سلوكها، وصار القرآن دستوراً، والرسول صلى الله عليه وسلم حاكمها بإذن الله وأمره. قال تعالى: "وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ"

سورة النساء، الآية 58 14

سورة النساء، الآية 59 15

سورة الأعراف، الآية 54 16

سورة المائدة، الآية 49. 17

سورة المائدة الآية 50. 18

سورة النساء، الآية 59 19

عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُ أَنَّ مَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (49) أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ²⁰ (50)

وكان رسول الله قد أقام دولة في المدينة، ووضع "وثيقة المدينة" وهو أول دستور لدولة إسلامية ناشئة في تاريخ العرب، وعقد مواطنة سابق في الزمان، وعلامة مضيئة في تاريخ الحضارة الإسلامية والإنسانية معا، ينظم علاقة المسلمين ببعضهم وبغيرهم من الطوائف. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بوصفه حاكما، يدير أمور الحكم، ويسوس شؤون الدولة، ويبت في أمر الصلح والحرب، وبيت المال والقضاء، وينفذ العقوبات، وكان يساعده في ذلك الأكفاء من كبار الصحابة رضي الله عنهم.

وهذا بين في أن النبي ﷺ مارس السلطة السياسية بجانب الرسالة فكان يقود الغزوات، ويعقد المعاهدات، ويعين الولاة والقضاة، هذه الوقائع النبوية تبطل زعم عبد الرزاق وتفتد ادعاءه أن النبي لم يمارس أي سلطة سياسية.

ثم إن الصحابة ساروا بعد وفاة النبي ﷺ إلى إقامة الخلافة فاجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لاختيار من يسوسهم، ما يدل على أنها ضرورة شرعية وعقلية. ولو لم يكن نظام الحكم جزءا من الدين لما أجمع الصحابة على اعتباره أول قضية بعد وفاة الرسول ﷺ.

أما حديث عبد الرزق في الكتاب الثالث من الباب الثاني فقد أتى فيه على بيان أن النبي ﷺ كانت زعامته دينية محضة، وإنما تعين على العرب إقامة زعامة سياسية لأنهم كانوا في حالة نهوض، فأقاموا دولة عربية على أساس دعوة دينية، فاتفقوا على إقامة زعيم واختلفوا في الرضا على شخص أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

وهذا محض افتراء صدر من الرجل، فما أجمع الصحابة على مبايعة أبي بكر إلا لعلمهم أنه أمر مرتبط أشد الارتباط بالدين، ولا انفكاك بين الدين والحكومة. وقد كان ذلك محل إجماع المسلمين إلا من خرج من ربة الإسلام. وكان سبب ردة العرب كونهم حديثي عهد بالإسلام لم يتمكّن الإيمان من قلوبهم فظنوا أن الطاعة لرسول الله فقط. لذلك لما توفي النبي انحلت ربة الإيمان عنهم، ولما تصدّى المسلمون لقتالهم ساروا بالرجوع إلى حضيرة الإسلام في وقت وجيز. أما في الباب الثالث من الكتاب الثالث فقد عفا فيه علي عبد الرزاق البحث عن الخلافة الإسلامية متسائلا عما اخترع لأبي بكر لقب خليفة رسول الله وهذا اللقب يفرض انقيادا دينيا على متبعية ويعدّ الخروج عنه خروجا عن الدين.

والواقع أن وصف أبي بكر بالخليفة لا يحتاج إلى انقياد - كما بين ابن عاشور - وإن من خلف رسول الله في تدبير شؤون أمته فهو خليفة في عرف اللغة وفي القرآن شواهد كثيرة على ذلك الوصف من ذلك قوله تعالى: "ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ"²¹ وقوله تعالى: "يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ"²²

وأما قول عبد الرزاق إن عليا وسعدا رفضا بيعة أبي بكر فهو افتراء على صحابييين اثنين. فأما علي فقد شغله ما أصابه من وفاة رسول الله ثم من مرض زوجه فاطمة رضي الله عنها كما اعتذر به هو نفسه عن تخلفه، وكان رضي الله عنه معترفا بصحة بيعة أبي بكر كما روى ابن عبد البر عن الحسن البصري.

وأما سعد بن عباد فهو الصحابي الوحيد الذي لم يبايع أبا بكر. ولما كان صحابيا جليلا لا بدّ من تأول فعله بما يليق بمكانته بين الأنصار وعلاقته برسول الله صلى الله عليه وسلم. فإنه لما أعدته الأنصار للخلافة يوم السقيفة، ثم رأى إجماع الصحابة على أبي بكر وانصرافهم عن بيعة سعد، استوحش نفسه وهو عزيز النفس، فخرج من المدينة ولم يرجع إليها حتى مات بحوران في خلافة عمر وقيل في خلافة أبي بكر. ولم ينقل عنه طعن في بيعة الصديق، ولا يعتبر تخلفه عن البيعة قدحا في انعقاد إجماع الصحابة رضوان الله عنهم، إذ لا ينسب إلى ساكت قول فلا يعقل بناء رأي أو موقف على السكوت وحده، فضلا على أن مخالفة الواحد لا تضر انعقاد الإجماع.

سورة التوبة، الآية 49-50

سورة يونس، الآية 14²¹

سورة ص، الآية 26²²

على أن ابن عاشور لم يكتف باستقراء النصوص، بل ربطها بمقاصد الشريعة، من إقامة العدل، وحفظ الأمن، وصيانة الضرورات الخمس وحفظها. وهذه المقاصد لا تتحقق من الناحية الإجرائية إلا بوجود سلطة سياسية تسهر على تنفيذها. بل لم يكتف بالنقد العلمي الأصيل لكتاب علي عبد الرزاق الذي جمع فيه بين قوة الحجة وسلاسة الأسلوب، والعمق الفقهي، والأصولي والتاريخي، حين نراه يبين المبادئ التي يقوم عليها النظام الاجتماعي في الإسلام، من خلال القرآن والسنة ومقاصد الشريعة، في كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" مؤكداً أن الإسلام جاء بتشريع ينظم علاقة الفرد بالجماعة، ويؤسس نظاماً اجتماعياً متكاملًا قائماً على العدل والحرية والتكافل.

وأهم المفاهيم التي وردت في الكتاب أن الإنسان مدني بطبعه، لا يستطيع العيش إلا في جماعة. وقد أخذ هذه الطبيعة بعين الاعتبار، فشرع أنظمة تحفظ استقرار المجتمع. يقول ابن عاشور في هذا الصدد: "فإصلاح عقل الإنسان هو أساس إصلاح جميع خصاله"²³ وأن النظام الاجتماعي في الإسلام يقوم على:

العدل وهو أساس العمران، وهو قيمة محورية في الحكم والقضاء والمعاملات²⁴. والحرية: إقرار الإسلام بحرية الاعتقاد والفكر والملكية ضمن حدود الشريعة²⁵.

والمساواة كون الناس سواسية في الحقوق والواجبات إلا بما يميزهم من كفاءة وتقوى²⁶. والتكافل والتعاون على البر، والتضامن الاجتماعي من خلال الزكاة والوقف وسائر صور التآزر. كما تطرق ابن عاشور إلى نظام الأسرة باعتبارها اللبنة الأولى للمجتمع. وكيف نظم الإسلام فيها الزواج والطلاق والحقوق بين الزوجين، وحقوق الأبناء. وأكد على مبدأ المسؤولية المشتركة داخلها.

و لم يغفل عن الحديث عن النظام الاقتصادي باعتباره جزءاً من نظام الإسلام يوصي بحماية الملكية الفردية مع مراعاة مصلحة الجماعة. وبتحرير الرأب والاحتكار والاستغلال. وتشريع الزكاة والوقف لتحقيق العدالة الاجتماعية. أما في النظام السياسي فيعد ابن عاشور الدولة ضرورة لحفظ النظام وتحقيق مقاصد الشريعة. وتحقيق مبادئ الشورى وهي أساس الحكم، كما يعد الحاكم مسؤولاً عن إقامة العدل وحفظ الحقوق. ويرفض الاستبداد واحتكار السلطة، ويدعو إلى مشاركة الأمة في أخذ القرار.

المطلب الخامس: نظام الحكم عند ابن عاشور بين ظواهر النصوص ومقاصد الشريعة الإسلامية

لئن كانت الحكومة عند رجال القانون الدستوري تدل على معنيين: المعنى الأول "هي السلطة التنفيذية وهي الهيئة المؤلفة من الأفراد الذين يقومون بتدبير شؤون الدولة وتنظيم وسائل الإدارة فيها وتحمل مسؤوليتها وهي شخصية معنوية لها سلطة الأمر والتأهي في الدولة"²⁷

والمعنى الثاني الحكومة هي مجموع السلطات الدستورية التشريعية والتنفيذية والقضائية، وما يتفرع عنها من أنظمة سياسية²⁸ بمعنى أن استعمال كلمة الحكومة يشير إلى كيفية ممارسة السلطة والحكم، لذلك يقصد بها الحكم في الدولة وعمل السلطات وطبيعة نظام الحكم.

فإن الحكم في الإسلام – كما يرى ابن عاشور - جزء لا يتجزأ من الدين، وهو الشأن العام الذي يتجاوز الاهتمامات الخاصة إلى الشواغل المشتركة، وأشار في كتاب أصول النظام الاجتماعي من خلال حديثه عن الحكومة الإسلامية

²³ ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، ط/2، تونس، 1985، ص45.

²⁴ ابن عاشور، م، ن، ص185.

²⁵ ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص159.

²⁶ ابن عاشور، م، ن، ص143.

²⁷ الخطيب، نعمان أحمد، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط/7، عمان، الأردن، 1432هـ/2011م، ص195-196.

الخطيب، نعمان أحمد، م، ن، ص195-196.²⁸

إلى طرق اختيار الحاكم وعلاقته بناخبيه، على أنها عقد وكالة قابل للإلغاء متى أخلّ بالأمانة التي التزم بالاضطلاع بها. كما فصل القول في نوع الحكومة في الدولة ومسؤولياتها السياسية وهذا من قبيل التّنظير السياسي الذي ينمّ على فقه الدولة لديه.²⁹

وهو عند المرادوي ما يجاوز التّصنيف الوارد في التّشريع الإسلامي المسمّى بفروض الكفاية وهي أمور كلّية تتعلّق بها مصالح دينية ودنيوية، لا ينتظم الأمر إلّا بحصولها، فيقصد الشّرع حصولها، ولا يقصد تكليف الواحد فيها بخلاف فروض الأعيان، فإنّ الكلّ مكلفون بها، ممتحنون بتحصيلها.³⁰

وقد مال إلى ذلك الرّأي محدّد عمارّة معتبرا أنّ الشّأن العامّ هو فروض الكفاية أو الفروض الاجتماعية، وهي أشدّ توكيدا من الفرائض العينية والفردية، لأنّ في عدم القيام بها يقع الإثم على جميع الأمة. وهي فرائض متعدّية النّفع للمجتمع والدولة والأمة، من ذلك أمن المسلمين وصحتهم وتعليمهم، وإدارة شأنهم، وحفظ حقوقهم، وصونها، وحفظ مقاصد الشريعة الضّرورية، المتمثلة في حفظ الدّين، والنّفس، والعقل، والنّسل، والعقل من جهة الوجود، بتنشيتها وإقامة أركانها، ومن جهة العدم بإبعاد ما يفسدها أو يبطلها. ولعلّ عدم فهم بعض المسلمين للفروض الكفائية ومقاصدها، جعل الكثير منهم يهجرون قضايا الشّأن العامّ، وينطوون على أنفسهم، ويقتصرون على الجانب التّعدي الفردي، وهو ما أدّى إلى تقاعس المجتمع الإسلامي بل الأمة بأسرها عن تحقيق المصالح العامّة. وفي هذا السّياق يقول الإمام الشافعي "لا أعلم بعد الحلال والحرام أنبل من علم الطّب".³¹ باعتباره فرض كفاية يجب على جميع أفراد الأمة تحصيله.

وقال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: "أمّا فرض الكفاية فهو علم لا يُستغنى عنه في قوام أمور الدّنيا كالطّب، إذ هو ضروريّ في حاجة بقاء الأبدان، والحساب، فإنّه ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا، والمواريث وغيرهما، وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد عمّن يقوم بها خرج أهل البلد".³²

وبناء على ما تقدّم، فإن كان الأصوليون نظروا إلى الواجب العيني والواجب الكفائي، باعتبار المكلف بالأداء بالنّظر إلى عنصر الإلزام في كلا الفرضين، فإنّ الأولى أن يميّزوا بين الفروض الكفائية التّعديّة، وبين الفروض الكفائية المتعلّقة بالشّأن العامّ، وبقضايا الأمة ومصالحها العامّة، لأنّ هذه الفروض تقوم على الإنابة والتّمثيل والتّخصّص، كما تقوم الفروض الكفائية على تحقيق العدالة الاجتماعية، والمساواة، والشّورى، والحرية، ولذلك أولى الإسلام ولاية أمور المسلمين اهتماما كبيرا، بل عدّها من أعظم واجبات الدّين، ولا قيام للدّين ولا للدّنيا إلّا بها، فالإنسان مدنيّ بالطبع³³ فلا يمكن للفرد من البشر أن يعيش لوحده ولا يتمّ وجوده إلّا مع أبناء جنسه، وذلك لعجزه لوحده عن تلبية حاجاته الضّرورية وغرائزه الحاجيّة وكلّ ما يحتاجه لاستمراره حياته. فطبيعة الإنسان تدفعه بالضرّورة إلى التّعاون والتّعايش ضمن مجال مشترك مع الآخر. فبني آدم لا تتحقّق مصالحهم إلّا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بدّ لهم عند الاجتماع من قائد، ولذلك أرشدنا رسول الله صلى الله عليه وسلّم قائلا: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم"³⁴ لأنّ الجماعة إذا صدرت عن رأي واحد يكون ذلك أبعد من وقوع الاختلاف بينها، وحصول الائتلاف. واجتماع النّاس وتبادلهم المصالح والمنافع مع بعضهم البعض نتيجة حتميّة للعلاقات الدّائرة بينهم وما يترتّب عن تلك العلاقات من حقوق وواجبات، يحتمّ أن يكون لهم نظام يضبط تصرّفاتهم فإنّه لا يستقيم أمرهم، و تنتظم حياتهم وتحفظ حقوقهم وتردّ الحقوق إلى أصحابها ولا يحفظ الدّين، إلّا بحاكم يرعى ذلك النّظام ويطبّقه على جميع أفراد المجتمع

ينظر ابن عاشور، أصول النّظام الاجتماعي ص 205²⁹

³⁰ المرادوي علاء الدّين (ت 880هـ/1480م، مقدّمة التّجبير شرح التّحرير، تح تحقيق عبد الرحمن الجبرين عوض القرني، أحمد سراح، مكتبة الرّشد ط/1 السعودية، 2000 م، 875/3

الذهبي شمس الدّين، نزهة الفضلاء تهذيب سير أعلام النّبلاء دار الأندلس، السّعودية، 1999 م، 738/2³¹

الغزالي، أبو حامد (505هـ/1111م)، إحياء علوم الدّين، دار صادر بيروت، ط/3، بيروت، 1432هـ/2010م، 16/1³²

ابن خلدون عبد الرّحمان (ت 808هـ / 1406م)، المقدّمة، الدّار التّونسيّة للنّشر، دط، تونس، 1993، ص 77³³

أبو داود، السنن، كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمّرون أحدهم، ح رقم 2600.³⁴

بالعدل والمساواة ويعمل على تحقيق مصالحهم ودفع المفساد والمضار عنهم. يقول تعالى: " وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل³⁵." قال القرطبي: " هذا خطاب للولاة و الأمراء والحكام ويدخل في ذلك المعنى جميع الخلق وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم³⁶.".

فقد أمر الله تعالى بطاعته عز وجل أولاً ثم بطاعة رسوله ثانياً ثم بطاعة الأمراء ثالثاً إذا كانوا في طاعة الله ورسوله. وكذلك قوله تعالى: "وشاورهم في الأمر" فقد نقل الماوردي وابن حزم عن غير واحد الإجماع على وجوب نصب إمام يقوم برعاية مصالح الدين والدنيا. قال العز بن عبد السلام: " اعلم إن الله خلق الخلق ، وأحوج بعضهم إلى بعض ، لتقوم كل طائفة بمصالح غيرها ، فيقوم بمصالح الأصاغر الأكابر، والأصاغر بمصالح الأكابر والأغنياء بمصالح الفقراء والفقراء بمصالح الأغنياء والنظرَاء بمصالح النظرَاء والنساء بمصالح الرجال، والرجال بمصالح النساء، والرفيق بمصالح السادات والسادات بمصالح الأرقاء، وهذا القيام منقسم إلى جلب مصالح الدارين، أو أحدهما، أو على دفع مفسدهما، أو أحدهما.³⁷

ولذلك كان الإمام العادل مع السبعة الذين يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله. قال العز: " فالعادل من الأئمة والولاة والحكام أعظم أجرا من جميع الأنعام بإجماع أهل الإسلام، لأنهم يقومون بجلب كل صالح كامل، ودرء كل فاسد شامل³⁸ غير أن ابن عاشور زيادة على تناغمه مع العلماء المسلمين في ضرورة تلازم الديني والسياسي في مجال الحكم اعتمادا على الأدلة المستفيضة والقطعية من النصوص التأسيسية، ودولة المدينة التي كان دستورها القرآن الكريم ، وحاكمها النبي صلى الله عليه وسلم، وعمل الخلفاء الراشدين من بعده ، إلا أنه قدّم تصوّرا ديمقراطياً في جوهره، إسلامياً في مقاصده، مؤسساً لقيام دولة ضامنة للحقوق، والمساواة والعدل، والحرية، خدمة للإنسان في إطار مرّن يتناسب مع متطلبات العصر ومقتضيات الحداثة دون التخلّي عن الثوابت والقيم الإسلامية.

فالغاية من الحكومة في الفقه السياسي الدستوري لابن عاشور – ليست أحكاماً جامدة أو قوالب جاهزة للتطبيق، بل هي حكومة تحقق مقاصد الشريعة العليا وهي حفظ الدين و النفس والعقل والنسل والمال³⁹. ولا يلتفت إلى شكل الدولة ولا يعبأ بثبوتها ملكياً كان أو جمهورياً أو برلمانياً أو رئاسياً، فالعبرة بالمضمون والأداء، وبالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، و ذلك تحقيقاً لمبادئ والمقاصد الكبرى للإسلام، وما عدا ذلك من تفصيل سياسي يتعلّق بفنّ إدارة الدولة فهو متغيّر وفق الظروف والملابسات ومتروك لاجتهاد أهل الذكر⁴⁰.

سورة النساء، الآية 57 35

سورة النساء، الآية 58 36

ابن عبد السلام (ت660هـ/1262م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، دار المعرفة، بيروت، 2/226.37

ابن عبد السلام، م.ن، 1/105.38

ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، ط1، القاهرة، 1426هـ/2005م، ص76-77.39

ينظر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص205-220.40

النتائج:

لقد شكّل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور نموذجًا فريدًا للعالم الإسلامي جمع بين الأصالة والابتكار، وبين الوفاء للنصوص الشرعية، والتجديد وفق متطلبات العصر ومقتضياته. فقد أعاد بمنهجه المقاصدي وتجديده الأصولي للخطاب الإسلامي قوّته وحيويّته، مثبتًا أن الإسلام دين مرّن يوائم بين التّحدّيات والثّوابت، والقيم دون أن يفقد هويّته. وبذلك تجاوزت مكانته الفقيه والمقاصدي، ليكون مصلحًا شاملًا يسهم في تجديد الفكر الإسلامي، وفي تطوير الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية إحياءً للاجتهاد وتجديدًا للفقه الإسلامي.

وبناء على ذلك، جاء ردّ ابن عاشور على كتاب علي عبد الرّازق المذكور أنفا كردّ من كبير علماء الرّيتونة، وكجزء من مشاركة كبار العلماء المسلمين من جامع الأزهر وغيرهم في المناقشة عن مفاهيم الإسلام الأساسية كفكرة الخلافة ونظام الحكم التي أنكرها علي عبد الرّازق.

كما نستشفّ من خلال نقد ابن عاشور ملامح منهجية مثّلت نقطة قوّة وارتكاز في الردّ على علي عبد الرّازق، تمثّلت في رصده انتقائيّته في النّقل، وذلك بتعمّده إيراد الشّواهد الفقهية والنّصوص التّاريخية الخادمة لرأيه المسبق من الخلافة ونظام الحكم في الإسلام، فضلًا عن سوء فهمه للعديد منها ما جعله يحمّلها من المعاني ما لا تحتّم دعما لرأيه ودعواه. مثلما اتّسم ردّ ابن عاشور بالاستدلال بالقرآن والسّنّة والتّاريخ، يذكر استشهاد عبد الرّازق ثمّ يبيّن وجه الخطأ في فهمه أو استنباطه منه.

وعليه تميّز الردّ بأسلوب موضوعي علمي رصين مرّكّز على الأفكار والمفاهيم فحسب، خلا من التّجريح الشّخصي والتّلبّ، ما يجعل الكتاب مرجعًا علميًا محايدًا ونفيسًا يسدّ ثغرة في المدوّنة الفقهية السياسية.

المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم على رواية قالون عن نافع المدني
- 2- بلقاسم الغالي، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، حياته وآثاره منشورات كلية الشريعة وأصول الدين تونس.
- 2- الخطيب، نعمان أحمد، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط/7، عمان، الأردن، 1432هـ/2011.
- 3- خليل إنالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة م. الأرناؤط، دار المدار الإسلامي، ط/1، بنغازي، ليبيا.
- 4- أبو داود، السنن، دار الفجر للتراث، القاهرة، 1431هـ/2010م.
- 5- ابن خلدون عبد الرحمن (ت808هـ / 1406م)، المقدمة، الدار التونسية للنشر، دط، تونس، 1993
- 6- الذهبي شمس الدين، نزهة الفضلاء تهذيب سير أعلام النبلاء دار الأندلس، السعودية، 1999 م.
- 7- عاشور، محمد الطاهر،
- الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية، ط/1، القاهرة، 1344هـ/1925م 005م
- مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، ط/1، القاهرة، 1426هـ/2 نقد علمي لكتاب الإسلام 1988م
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، ط/2، تونس، 1985.
- 8- عبد السلام (ت660هـ/1262م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، دار المعرفة، بيروت.
- 9- علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1433هـ/2012م.
- 10- الغزالي، أبو حامد (ت505هـ/1111م)، إحياء علوم الدين، دار صادر، ط/3، بيروت، 1432هـ/2010م.
- 11- محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، ط/1، القاهرة، 1408هـ/1988م.
- 12- المرداوي علاء الدين (ت880هـ/1480م)، مقدمة التّجبير شرح التحرير، تح تحقيق عبد الرحمن الجبرين عوض القرني، أحمد سراح، مكتبة الرشد ط/1، السعودية، 2000 م.
- 13- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، ط/1، القاهرة، 1364هـ/1945م.
- 14- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار الكتب المصرية، ط/1، القاهرة، 1364هـ/1945م.
- 15- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، 3 دار الغرب الإسلامي، ط/2، 304 بيروت، لبنان، 1994.
- 16- Ottoman Empire, 1700-1922" - Donald Quataert, page 1800