منزلة العقل في الخطاب الديني
-الطاهر بن عاشور أنموذجًا-

الدكتورة صابرين زغلول السيد[1]

مُستَخلَص:

جاءت دعوة الأديان موجّهة لتلك التصوّرات المعطِّلة للعقل الإنساني، والمتوقّفة على جمود معتقدات الأجداد والآباء، فنزلت الرسالات السماوية تدعو إلى حقائق الإيمان، متنوّعة في خطاب الوحي، ومتوجّهة إلى الاستدلال العقلي لإثبات المسائل الإيمانيّة.

وقد حاول الشيخ الطاهر ابن عاشور إظهار سماحة الشريعة الإسلامية - في مقاصدها - بعيداً عن الغلوّ والتشدّد الذي يلجأ إليه بعض العلماء المسلمين في خطاباتهم. ومسعى ابن عاشور في ذلك استعادة مكانة الإنسان التي منحها الله له في استخلاف الأرض وإعمارها، على خلاف التفسير الحرفي الذي يدّعي للإنسان حقّ التصرف في ما هو من اختصاص الذات الإلهية.

من أجل ذلك تعرّض ابن عاشور لمسألة علاقة العقل بالشرع، من خلال منهج فلسفي، لم يتعرّض له كثير من فقهاء عصره؛ وذلك من خلال تحليله لبعض التيارات الفلسفية، مدحضًا لبعضها، ومتّخذًا من بعضها الآخر طريقًا في تفاسيره، ومؤكّدًا بأنّ الإسلام عقائد وتشريعات؛ كلّها مدرَكة بالعقل.

(1) أستاذة وباحثة، كلية البنات، جامعة عين شمس – جمهورية مصر العربية.

كلمات مفتاحية:

الطاهر بن عاشور، الإسلام، العقل، الشرع، جمود التفسير، الذات الإلهية، عقائد، تشريعات، تفاسير.

مقدّمة:

أصبح عالمنا المعاصر -في السنوات الأخيرة- مليئًا بالأيديولوجيَّات المختلفة التي سلبت من الإنسان روحه وعقله وأفضت به إلى عبوديَّةٍ مطلقةٍ يرسف في أغلالها وتسيطر بقواها على كلّ اتجاهاته وميوله، وأقحمته في وعودٍ وهميَّةٍ تدَّعي خلاصه؛ ومن بين الأيديولوجيَّات التي أثَّرت في الإنسان الأيديولوجيَّات الدينيَّة التي استعملت الخطاب الدينيَّ وكيَّفته وفق مصالحها وغاياتها.

ولا شك إنَّنا بحاجةٍ عاجلةٍ إلى دراسة هذه الأيديولوجيَّات، وتحليلها، وتفكيكها، ونقدها، وبيان تهافتها وتناقضها مع النصِّ الدينيِّ نفسه، خاصَّةً أنَّ القرآن الكريم يحثُّ على استعمال العقل، ويعتبره أصلًا للإيمان -من جهةٍ- والمعرفة -عمومًا- من جهةٍ أخرى؛ فجمع بين معرفة النصِّ المقدَّس والتعقُّل، قال تعالى ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾[1]، فالعقل هو الأمانة التي حملها الإنسان دون غيره من سائر المخلوقات، والتي تتمثَّل في الوعي، والإدراك اللذين يميزان الإنسان عن سائر المخلوقات، ولا يوجد تناقضٌ بين النصوص المقدَّسة، وتعقُّل الإنسان لها، خاصةً أنَّ النصَّ الدينيَّ حقٌّ والعقل حقٌّ والحقُّ لا يضاد الحقَّ كما قال ابن رشد. ولعلَّ تجربة العلامة التونسيِّ الشيخ الطاهر بن عاشور 1879- 1973م»[2]، والذي أطلق عليه الشيخ محمد عبده (1849 -1905م) سفير الدعوة - في مشروعه الإصلاحي المتنوع- بأنَّه نموذجٌ من النماذج المعاصرة التي كلَّفت

(1) سورة البقرة، الآية: 129.

(2) هو محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور، عالم وفقيه تونسي، أسرته منحدرة من الأندلس، ترجع أصولها إلى أشراف المغرب الأدارسة، تعلم بجامع الزيتونة، ثم أصبح من كبار الأساتذة فيه، تولى عدة مناصب، أهمها شيخ الجامع الأعظم «الزيتونة» وفروعه، وكان أول من حاضر بالعربية في تونس في القرن العشرين، أما كتبه ومؤلفاته فقد وصلت إلى الأربعين، وهي غاية في الدقة العلمية، وتدل على تبحر الشيخ في شتى العلوم، ومن أشهرها كتابه في التفسير «التحرير والتنوير»، وكتابه «مقاصد الشريعة»، وكتابه «أليس الصبح بقريب»، وكتابه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام».
- للمزيد عن سيرته: انظر: بن الخوجة، محمد الحبيب: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، لا ط، تونس، الدار العربية للكتاب، 2008م.

نفسها تحليل الواقع الدينيِّ، والاجتماعيِّ، والسياسيِّ، والتربويِّ، ونقد الخطابات السائدة فيه، واقتراح مشاريع فكريَّة تنويريَّة جديدة؛ لإنقاذ العالم الإسلاميِّ وإعادة بنائه، وقد تكون هذه التجربة أحد الحلول القادرة على إخراجنا من آفات الخطاب الدينيِّ المعاصر ذي المنحى الإيديولوجيِّ، والشيخ الطاهر بن عاشور؛ هو أحد المصلحين البارزين في عالمنا العربيِّ، وهو على غرار أئمة مصلحين أمثال: محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني 1838- 1897) وغيرهم ممَّن تبنّوا حركة الإصلاح الدينيِّ التي قامت على أساس إبراز دور العقل والعلم في فهم النصوص المقدسة وتفسيرها؛ وذلك للخروج من أزمتنا الحالية، فقد أراد الخروج بالدين وعلومه من حيِّز الجمود والتقليد إلى التجديد والإصلاح، والخروج بالإنسان من التخلُّف إلى التقدُّم والحريَّة، وهو صاحبُ نظرةٍ استشرافيَّةٍ -للنزعة الإنسانية في الدين- سبق بها كثيرًا من المفكرين المعاصرين أمثال: محمد أركون (1928 - 2010) داعيًا إلى تحرير العقل الإنسانيِّ من كلِّ قيوده، والتعامل مع كلِّ المعطيات وفقًا للنظر الإنسانيِّ البعيد عن كلِّ التصوُّرات القبليَّة والتفسيرات الجامدة، وذلك من خلال كتبه المتنوعة التي قامت دعائمها على إظهار مقاصد الشريعة الصحيحة؛ التي بُنِيَتْ على الفطرة التي فطر الله الناس عليها، والتي هي أصل الخلق الإنسانيِّ كما سيتضح من خلال هذا البحث.

إشكاليَّة البحث:

ما هي طبيعة الأيديولوجيَّات الدينيَّة؟ وما هي أضرارها على المجتمع الإسلامي؟ وكيف تمثِّل عائقًا فعليًّا أمام تطوُّر المجتمع الإسلاميِّ وتحريره؟ وإذا كانت تجربة ابن عاشور الفكريَّة تجربةً جديدةً في النظر إلى الدين والواقع؛ فكيف يمكن لنا استعمالها كوسيلةٍ تحريريَّةٍ للعقل الإسلاميِّ المعاصر؛ من أجل نهضةٍ إسلاميَّةٍ جديدةٍ محتملةٍ تقوم على العقل والإيمان، وبعيدةٍ عن كلِّ وجهٍ إيديولوجيٍّ للدين، وقريبةٍ إلى كلِّ وجهٍ علميٍّ له؟

أهداف البحث:

1- الوقوف على خطورة الخطابات الدينيَّة المؤدلجة وآثارها على الفرد، والمجتمع.

2- معرفة قيمة العقل، والعلم -عند ابن عاشور- وأهميتهما؛ للخروج من الأيديولوجيَّات السالبة.

3- أهداف الشريعة، ومقاصدها في إصلاح الفرد والمجتمع والدولة.

4- معرفة وسائل إصلاح الخطاب الدينيِّ السليم للعمل على نهضة الأمة العربيَّة.

محاور البحث: يتضمّن البحث مبحثين:

المبحث الأول: مركزية العقل في الخطاب الديني: ويحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: قيمة العقل في فكر ابن عاشور.

المطلب الثاني: علاقة العقل بالنقل «الشرع» عند ابن عاشور.

المطلب الثالث: دور الفلسفة، والمنطق في الخطاب الديني.

المبحث الثاني: مفهوم الخطاب الديني عند ابن عاشور، ويحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الخطاب.

المطلب الثاني: أساليب الخطاب الديني وأثر العقل عليه.

المطلب الثالث: مفاسد أدلجة الدين.

وأخيرًا الخاتمة: وتحتوي أهم نتائج البحث.

المبحث الأول: مركزية العقل في فكر ابن عاشور

المطلب الأول: أهمية العقل

لقد جاءت دعوة الأديان موجّهه لتلك التصورات المعطلة للعقل الإنساني والمتوقّفة على جمود معتقدات الأجداد والآباء، فنزلت الرسالات السماوية تدعو إلى حقائق الإيمان متنوعة في خطاب الوحي وتوجيهه إلى الاستدلال العقلي لإثبات المسائل الإيمانية.

والعقل «يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة»[1]، والمقصود من العقل المتهيئ لقبول العلم: «هو العقل الذي يوجد في الإنسان بالطبع ويدرك العلل والمعلولات بين الحوادث، وهو قوة للإدراك وللتصور وللتفكير، وهذا ما يسمى بالعقل والطبع السليم، وبحسب ما يعرفه الفلاسفة المسلمون والغربيون على العموم هذا هو العقل النظري العقل بالقوة»[2]؛ أما العقل الثاني المستفاد من هذه القوة «هو الذي يكتسبه الإنسان عن طريق الحواس والتجربة»، وهو العقل بالفعل «وهذا الأخير شائع بين الناس بالتجربة» [3].

ومن منطلق المركزية التي يحتلها العقل في الإنسان، فقد احتضن ابن عاشور البعد التنويري - في تفكيره - فأخذ على عاتقه تقريب المسائل الإسلامية من الزاوية الحضارية الفكرية بوصفها نموذجًا ينظّم حياة الدنيا والآخرة، فتسلّح بالنزعة العقلية النقدية ودورها في الإصلاح والتنوير، فانطلق من أن الله جعل الإنسان خليفة في الأرض وكلّفه بإعمار أرجائها وتدبير شؤون الحياة بما وهبه الله من ملكة العقل، فالعقل «هو الآلة

(1) عثمان قرة، دنيز:علاقة الوحي بالعقل، التجديد، لا ط، ماليزيا، عدد 4، الجامعة الإسلامية، 1998.
(2) م.ن، ص313.
(3) م.ن، 314.

الوحيدة لذلك التدبير»[1]، وأصبح الإنسان بواسطة العقل متخذًا دوره الحقيقي بوصفه «سلطان العالم الأرضي»[2]، بكل ما تحمله هذه العبارة من دلالات،كإعمال العقل، والمسؤولية، والفعل، والتمكين، وأسس هذه الحقيقة بناء على أن الخلافة هي «القيام بما أراد الله من العمران بجميع أحواله وشُعبه...، ولا شك أن ذلك لا يقوم إلا بالعلم» [3] وذلك «دون احتياج إلى التوقيف في غالب التصرفات»[4].

ونلاحظ في ذلك استشراف ابن عاشور لما ظهر في واقعنا الحالي من أفكار متطرفة ربطت مفهوم الخلافة بالحاكمية ، والذي كان من أخطر نتائجه ظهور الجماعات التكفيرية التي نشرت الإرهاب في عالمنا المعاصر، فمسؤولية الحياة وشؤونها ينبغي أن لا ترجع إلى النص وحده، بحجة احتوائه على الكلي لحلول كل المشكلات كما استقر في الثقافة التقليدية.

ومن ثم عكف ابن عاشور رد التأويل المتداول بأن الكتاب هو القرآن الكريم، كما جاء في الآية القرآنية: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾[5]، معتبرًا أنه تأويل بعيد وأن «الكتاب- هنا- بمعنى المكتوب وهو المكنّى عنه بالقلم، المراد به ما سبق في علم الله وإرادته الجارية على وفقه»[6] في إشارة إلى أن القرآن الكريم لو كان مطلقًا عقديًا؛ لانتفى دور العقل، الذي هو مناط التكليف وآلة التدبير في شؤون الاستخلاف والقيام بمقتضيات الأعمار في هذه الحياة، فشؤون الحياة وتغيراتها أعقد وأدق من أن تكتمل

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: أليس الصبح بقريب، لا ط، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1967م، ص 103.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، لا ط، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1977، ص 103.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، لاط، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984، ج1، ص 4.

(4) م.ن، ص 413.

(5) سورة الأنعام، الآية: 38.

(6) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، م.س، ج7، ص 217.

داخل النص، فالإنسان مدعو دائمًا للنظر والبحث والكشف عن نواميس الكون وقوانين العمران البشري، فيقول ابن عاشور: «كم في هذا العالم من نواميس مغفول عنها؟!»[1].

ولا شك أن ابن عاشور يستقي تأويله من نور العقل البشري، ومن سنة النبي ﷺ الذي دعا إلى إعمال الإنسان لعقله في تدبير شؤون الحياة، وفي ذلك يقول ﷺ: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»[2]، وهذا الحديث يتضمن وعيًا تامًا بأحوال الحياة وشؤونها، وإعمال العقل البشري بالبحث والتحليل والاستقراء، وصولاً إلى استنباط الأحكام الضرورية لشؤون حياتنا؛ لذا يؤكد ابن عاشور أن «استقراء آيات كثيرة من الكتاب وأخبار صحيحة من السنة اقتضى الاعتبار في أدلة الشريعة وبذل الجهد في استجلاء مراد المشرع، وذم أممًا في وقوفهم عند الظواهر وإعراضهم عن النظر والاستنباط، وذم أيضًا الذين أخذوا يسألون التوقيف (النص) في كل مسألة»[3].

وفي ذلك نلاحظ اتفاق ابن عاشور مع أئمة المسلمين مثل ابن القيِّم الجوزيّ، والشاطبيّ فيما ذهبا إليه من عدم الوقوف على المنقول فقط؛ لما يترتب عليه من جمود للعقل وجمود في الدين والجهل لمقاصد أئمة المسلمين. يقول ابن القيم: «فالجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل مقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين.... ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل»[4]، فلا يحكم المجتهد على فعل من الأفعال الصادرة على المكلفين كما يقول الأمام الشاطبي: «بالأقدام أو بالأحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل باعتباره

(1) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، م.س، ج2، ص335
(2) صحيح مسلم، ح 2363، باب امتثال ما قاله شرعًا.
(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة، لا ط، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1928، ص140.
(4) الجوزية، ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، لا ط، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 198، ج 3، ص78.

مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ»[1].

ومن هنا دعا ابن عاشور إلى «استعادة دور العقل في البحث والفهم وفي تنزيل الأحكام على الأوضاع الملائمة لشؤون الحياة، باعتبار العقل أقوى عنصر في تقويم البشر، فبالعقل يأتي للإنسان أن يتصرف في خصائصه وأن يضعها في موضع الحاجة إليها»[2]؛ ولهذا نقد ابن عاشور أي إعاقة للعقل للقيام بدوره المكلف به، وهذا أكبر عامل من عوامل سلب الذات المؤدي إلى خسران الإنسان لدوره المنوط به في هذه الحياة، وهو إعمال عقله.

علاقة العقل بالشرع عند ابن عاشور:

تعرض ابن عاشور لمسألة علاقة العقل بالشرع من خلال منهج فلسفي، وهذا ما لم يتعرض له كثير من فقهاء عصره، وذلك من خلال تحليله لبعض التيارات الفلسفية داحضًا بعضها، ومتخذًا من بعضها الآخر طريقًا في تفاسيره، ويتضح ذلك من خلال وقوفه على معنى الفطرة وارتباطها الوثيق بالعقل والشرع، فعند تفسيره لقوله تعالى ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3].

يوضح ابن عاشور أن الفطرة في الإسلام «فطرة عقلية؛ لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية وفق ما يدركه الحق»[4]، وقد اعتمد على تفسيره للفطرة على المفسرين أمثال الزمخشري وابن عطية والبغوي. «والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أنها الخلقة والهيئة التي في نفس الإنسان التي هي معدة ومهيئة لأن يميز بها الله

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات، لا ط، بيروت، دار المعرفة، ج2، ص 194.
(2) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ج2، ص 30.
(3) سورة الروم، الآية: 30.
(4) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، م.س، ج3، ص 185.

تعالى ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه»[1]، ويزيد ابن عاشور توضيحًا لمفهوم الفطرة بأنها «ما خلق الله عليه الإنسان ظاهرًا وباطنًا، أي جسدًا وعقلًا، فسيره على رجليه فطرة جسدية، ومحاولة مشيه على اليدين خلاف الفطرة، وعمل الإنسان بيديه فطرة جسدية، ومحاولة عمله برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج الشيء من غير سببه المسمى هذا الاستنتاج في علم الجدل بفساد الوضع خلاف العقلية»[2].

ويؤكِّد ابن عاشور بأن وصف الإسلام بأنه الفطرة «لا يُقصد به أنه الفطرة الظاهرية الجسدية؛ لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها مدركة بالعقل، وإنما المقصود أنه الفطرة الباطنية العقلية»[3]، ويستشهد بما ذهب له ابن سينا في ربطه للفطرة بنور العقل والذي ذهب فيه إلى القول إنّ «معنى الفطرة: أن يتوهّم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، لكنه لم يسمع رأيًا ولم يعتقد مذهبًا ولم يعاشر أمة ولم يعرف سياسة، ولكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الحالات، ثم يعرض على ذهنه شيئًا ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة. وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق، إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلًا».[4]

ويرفض ابن عاشور ما ذهب إليه السفسطائيون بإنكارهم الحسيات والبديهيات وغيرها واتخاذهم أقيسه مركبة من الوهميات لدحض آراء خصومهم فيقول: «فإنكار السفسطائية ثبوت ذلك خلاف الفطرة العقلية».[5]

(1) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، م.س، ص13
(2) م.ن، ص 17.
(3) م.ن، ص 20.
(4) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، م.س، ج3، ص181.
(5) م.ن، ص 180

ومثل هؤلاء هم أشد خطرًا على المجتمع في خطاباتهم المضللة؛ لأننا لا نجدهم متفقين -كما يذهب ابن عاشور-إلا في «الوهميات والتخيلات، بل تجد سلطان هذين الأخيرين أشد بمقدار شدة ضعف العقول، وتجد أهل العقول الراجحة في سلامة منها» [1]؛ ذلك أن الوجدان الإنساني العقلي لا يدخل «تحت الفطرة منه إلا الحقائق والاعتباريات، ولا يدخل فيها الأوهام والتخيلات؛ لأنها ليست مما فطر عليها العقل»[2]؛ لذلك «تجد العقلاء متفقين في الحقائق والاعتباريات، ولا تجدهم متفقين في الوهميات والتخيلات، بل تجد سلطان هذين الآخرين أشد بمقدار شدة ضعف العقول، وتجد أهل العقول الراجحة في سلامة منها»[3]، ومن الملاحظ أن اضطلاع ابن عاشور بمسائل الفلسفة والمنطق أعطى لتفسيراته بعدًا شموليًا مرتكزًا على وعي تام بما تحمله نصوص الشرع من معان ومقاصد؛ ولذلك أكد على ارتباط العقل بالشرع، فكل الحقائق التشريعية لن تجد لها طريقًا إلى حيز التطبيق من دون العقل، فما «يدعو إليه القرآن وكلام النبي ﷺ الأمة من التعاليم، بأسمائها ومعانيها المرادة له أمور متميز بعضها من بعض، في الأمر والواقع نفسه.

فالعقائد الإسلامية وشرائع الإسلام وقوانينه حقائق تدركها العقول، وتطبقها على الخارج فتجدها مطابقة للواقع» [4]؛ ومن أجل ذلك كان لزامًا معرفة مقصد الشرع، حتى لا تختلط مسائله ببعضها؛ مما يؤدي للأوهام والضلال، فترسف الأمة في براثن الضلال؛ ولذلك رفض ابن عاشور كل ما هو قطعي في أحكام الشريعة، ما لم يتبين بالدليل العقلي والبرهان أنه كذلك، ومن هنا فإعمال العقل فيما يتعلق بالشريعة هو الغاية التي تتحدد من خلالها مقاصد الشريعة.

(1) م.ن، ص 185
(2) م.ن، ص 184
(3) م.ن، ص 185
(4) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، م.س، ص 26.

دور الفلسفة والمنطق في الخطاب الديني عند ابن عاشور:

دعا الشيخ الطاهر بن عاشور إلى الخروج من آفات المجتمع المختلفة والمنتشرة في منطقتنا العربية عن طريق استخدام اللغة، والمنطق، والفلسفة كمنهج من مناهج الحوار، والخطاب الديني؛ لما يحملونه من راية العقل وأساليب للإقناع في كل زمان ومكان.

وللفلسفة والمنطق عند ابن عاشور مكانة وتقدير، فقد كان يدرِّس المنطق والحكمة، وكانت كتب الشيخ الرئيس ابن سينا من جملة الكتب التي درسها بجامع الزيتونة، جنبًا إلى جنب مع مقدمة بن خلدون، ودلائل الأعجاز لعبد القادر الجرجاني والموافقات للشاطبي[1]، ويرجع إلى كتاب النجاة لابن سينا في تحديد معنى الفطرة فيقول: «وأعلم أن شواهد الفطرة قد تكون واضحة بينة وقد تكون خفية كما يقتضيه كلام الشيخ ابن سينا»[2]، كذلك يرجع كلام الفلاسفة في الاستقراء، وما يحتمل من قيام معارضة لنتائجه ومقدماته، وما يؤدي إليه ذلك إلى قوة الظن وضعفه، فيقول: «كما تقرر في علم الحكمة»[3]، وكذلك يستعمل الاصطلاحات الفلسفية، ومفرداتها كما فعل في المعاني الحقيقية والاعتبارية «كإدراك كون العدل نافعًا والعدوان على الأنفس ضارًا «[4].كان ابن عاشور واسع الاطلاع على الحكمة أو الفلسفة، ويظهر ذلك في مواقع كثيرة من مؤلفاته للاستشهاد بالعديد من الفلاسفة ويظهر ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾[5]

(1) ابن عاشور «محمد الطاهر «: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان الأردن، 2001م، ص 181.

(2) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ص 171.

(3) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، م.س، ص 147.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، م.س، ص181.

(5) سورة البقرة، الآية: 269.

يقف ابن عاشور على معنى الحكمة فيقول: «وفُسّرت الحكمة بأنها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه»[1].

يقول: «والحكمة قسِّمت أقسامًا مختلفة الموضوع باختلاف العصور والأقاليم ومبدأ ظهور علم الحكمة في الشرق عند الهنود البراهمة والبوذيين... وبلاد فارس في حكمة زرادشت وعند القبط.. في الصين حكمة الكهنة، ثم انتقلت حكمة هؤلاء الأمم الشرقية إلى اليونان وهذبت وصححت وفرعت»[2]. وقد ساير ابن عاشور – كالفارابي وابن سينا من فلاسفة الإسلام - التقسيم الأرسطي في تصنيف الفلسفة بقسميها، النظري والعملي، وقسمت عندهم إلى قسمين: «حكمة عملية وحكمة نظرية، فأما الحكمة العملية، فهي المتعلقة بما يصدر من أعمال الناس، وهي تنحصر في تهذيب النفس، وتهذيب العائلة، وتهذيب الأمة.

والأول علم الأخلاق، وهو التخلق بصفات العلو الإلهي بحسب الطاقة البشرية في ما يصدر عنه كمال الإنسان

والثاني علم تدبير المنزل

والثالث علم السياسة المدنية والشرعية.

وأما الحكمة النظرية، فهي الباحثة عن الأمور التي تُعلم، وليست من الأعمال، وإنما تعلم لتمام استقامة الأفهام والأعمال؛ وهي ثلاثة علوم، علم يلقب بالأسفل وهو الطبيعي، وعلم يلقّب بالأوسط وهو الرياضي، وعلم يلقّب بالأعلى وهو الإلهي.

فالطبيعي: يبحث عن الأمور العامة للتكوين والخواص والكون والفساد، ويندرج تحته حوادث الجو وطبقات الأرض والنبات والحيوان والإنسان، ويندرج فيه الطب والكيمياء والنجوم.

(1) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، م.س، ج2، ص 345.
(2) م.ن، ص 345.

والرياضي: الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى، ويندرج تحته الجبر والمساحة والحيل المتحركة الماكينية وجر الأثقال.

وأما الإلهي: فهو خمسة أقسام وأصول ومبادئ: المنطق، ومناقضة الآراء الفاسدة، وإثبات واجب الوجود وصفاته، وإثبات الأرواح والمجردات، وإثبات الوحي والرسالة، وقد بين ذلك أبو نصر الفارابي، وأبو على ابن سينا؛ فأما المتأخرون من علماء الغرب فقد كثروا الحكمة في الفلسفة على ما وراء الطبيعة، وهو ما يسمى عند اليونان بالإلهيات»[1].

ويؤكِّد الإمام ابن عاشور أهمية الحكمة في نظر الدين، فقد ذكر الله الحكمة في مواضع كثيرة من كتابه مرادًا بها ما فيه صلاح النفوس من النبوءة والهدى والإرشاد وقد كانت الحكمة تطلق عند العرب على الأقوال التي فيها إيقاظ للنفس ووصايا بالخير وإخبار بتجارب السعادة والشقاوة وكليات جامعة لجماع الآداب وذكر الله تعالى في كتابه حكمة لقمان ووصياه»[2]. ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ﴾[3].

كما يؤكّد ابن عاشور على أنّ علوم الحكمة هي: «مجموع ما أرشد إليه هدى الهداة من أهل الوحي الإلهي الذي هو أصل إصلاح عقول البشر، فكان مبدأ ظهور الحكمة في الأديان، ثم ألحق بها ما أنتجه ذكاء أهل العقول من أنظارهم المتفرعة على أصول الهدى الأول، فقد مهد قدماء الحكماء طرائق من الحكمة، فنبعت ينابيع الحكمة في عصور متقاربة كانت فيها مخلوطة بالأوهام والتخيلات والضلالات، بين الكلدانيين والمصريين، ثم درسها حكماء اليونان، فهذبوا وأبدعوا وميزوا علم الحكمة عن غيره، وتوخي الحق ما استطاعوا فأزالوا أواهمًا عظيمة وأبقوا كثيرًا، وانحصرت هذه العلوم في طريقتي سقراط وهي نفسية، وفيثاغورث وهي رياضية عقلية... وعنها

(1) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، م.س، ص 395.
(2) م.ن، ص.ن.
(3) سورة لقمان، الآية: 12.

أخذ أفلاطون واشتهر أصحابه بالإشراقيين، ثم أخذ عنه أفضل تلامذته وهو أرسطوطاليس وهذب طريقته ووسع العلوم وسميت أتباعه بالمشائين، ولم تزل الحكمة من وقت ظهوره معولة على أصوله إلى يومنا هذا»[1]

ونظرًا إلى أهمية المنطق وأهمية دراسته، فقد أفرد ابن عاشور مساحات كبيرة في مؤلفاته بضرورة الرجوع للمنطق لما يتضمّنه من حجج وبراهين مؤداها وصول الخطاب والأفكار إلى المنطق، وقد عرف ابن عاشور المنطق بكونه «علمًا يعصم الأفكار من الخطأ في المطلوب التصوري الذي تتعرف منه حقيقة الشيء، وفي المطلوب التصديقي الذي يتعرف منه العلم مع دليل ما [2]. ويرجع ابن عاشور نشأة الخطاب إلى علم المنطق اليوناني؛ ذلك أنه من «جملة العلوم التي نقلها العرب عن اليونانية في عصر النهضة العلمية وختمه بالصناعات الخمس البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة» [3]. ويستشهد بمؤلفات أرسطو وأمثاله في ذلك، وسمي المنطق منطقًا؛ لأن الغاية منه «استقامة المنطق، كما عُرف بالميزان؛ لأنه قانون اللسان من حيث إنه آلة التعبير عن المعاني»[4]. وكما أن العقل فطري بالضرورة، فكذلك المنطق؛ لأنه ينتهي «إلى شيء يدرك بالفطرة والضرورة»[5]، فإذا كانت اللغة مهمة للنهوض بالخطاب، فلا يقلّ علم المنطق أهمية في توصيل الخطاب بشكل عقلي مفهوم، فهو متحد باللغة دائمًا للوصول الصحيح إلى ذهن السامعين، يقول تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[6] والمجادلة – كما يقول بن عاشور – هي: «الاحتجاج لتصويب رأي وإبطال ما يخالفه»[7]،

(1) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ص 395.
(2) ابن عاشور، محمد الطاهر:أليس الصبح بقريب، م.س، ص195.
(3) م.ن، ص 195.
(4) م.ن، ص 195.
(5) م.ن، ص 195.
(6) سورة النحل، الآية: 125.
(7) ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، م.س، ص195.

والمجادلة «تقتضي صدور الفعل من الجانبين فعلم أن المأمورية أن تكون المحاجة منه أشد حسنًا من المحاجة الصادرة منهم، فقوله تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[1]، فالمحاجة بالجدل كركن أساسي من أركان المنطق هي أهم ما يوجه إليه ابن عاشور، خاصةً أنه يشير إلى وجه تسميته بالمنطق؛ لأن الغاية منه استقامة النطق، فهو قانون اللسان كما سبق أن ذكرنا، فلا بد للقضايا المنطقية أن تنتهي إلى ما تدركه فطرتها؛ ولذلك لا يحتاج، كما يقول ابن عاشور: «في إثبات براهين مسائله إلى منطق آخر ولا لتسلسل»[2].

ويؤكِّد ابن عاشور على أهمية المنطق في تحريك «الذهن بمسائله وتمرينها وإقامة الحجة على المكبر وقت الجدل حين يريد مغالطة الفطرة ومغالبة الحق» [3]؛ إذًا فالمنطق ضرورة من ضروريات الخطاب الديني لما يستخدمه من فعل الجدل والحجج المختلفة التي هي أساس لكل خطاب .

المبحث الثاني: مفهوم الخطاب الديني عند الطاهر بن عاشور

المطلب الأول: مفهوم الخطاب

لقد تعدّدت الآراء حول تعريفات الخطاب الديني واختلفت، ومن الصعوبة التوصل إلى تعريف محدد لهذا المصطلح نسبيًا؛ وذلك أن الخطاب الديني يُعد من التعبيرات الحديثة في مجال العلوم الاجتماعية العامة واللغويات الاجتماعية، حيث دخل هذا المصطلح في معارك أيديولوجية تنوعت أبعادها؛ مما أدى للابتعاد عن المفهوم العلمي لهذا المصطلح.

تعريف الخطاب لغةً: الخطاب في اللغة «مصدر خاطب، يخاطب،

(1) سورة فصلت، الآية: 34.
(2) ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، م.س، ص195.
(3) م.ن، ص 195.

خطابًا ومخاطبة، وهي يعني: الكلام بين اثنين»[1]، وقد توسع مدلول الخطاب في عرف الناس، فأصبح يشمل كل كلام يوجه صاحبه نحو غيره، سواء أكان شفهيا أو مكتوبًا، فأصبحوا يسمون الكتاب الموجه لشخص أو جهة خطابًا لقيامه مقام الكلام الموجه نحو الغير، مع أن اللغة تفرق بين المعنيين، ووصف الخطاب بالديني نسبة إلى الدين.

تعريف الخطاب اصطلاحًا: «هو كل نطق أو كتابة تحمل وجهه نظر محددة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض فيه التأثير على السامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها»[2].

وقد عرَّف ابن عاشور الخطاب موضحًا أهميته بقوله إنه: «ركن عظيم من آداب الاجتماع البشري فيها يحصل تهذيب الجمهور وحملهم على ما فيه صلاحهم وتسكين جأشهم عند الروع وبث حماسهم عند اللقاء، وبها تحصل محاجة المموهين عليهم والمعنتين لهم؛ إذ الجمهور إنما يتألف من أفراد لا تبلغ عقولهم بسرعة إلى إدراك البراهين النظرية، ولا تهتدي من تلقاء نفسها إلى الغايات الحقيقية، فناسب أن يعدل عند خطابه إلى الأمور الإقناعية، وهي المشهورات الموصلة إلى ما يوصل له البرهان، ولو خالفته في الطريق، وقد يخاطب الخطيب قومًا من الخاصة إلّا أن المقام يكون نابيًا عن سلوك طريقة البرهان، إما لقصر الوقت واحتياج البرهان إلى طول، وإما لأن في البرهان خفاء»[3].

ويضع ابن عاشور أركانًا للخطاب أهمها:

1 - الديباجة: ويشترط فيها الإيجاز والارتباط بالمقصود، ويسمى ذلك ببراعة الاستهلال.

(1) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج2، ص 198؛ ابن منظور: لسان العرب،ج1، ص 361، مادة (خطب).
(2) عبد الله الطيار، أحمد: تأويل الخطاب الديني في الفكر الحداثي الجديد، حولية كلية أصول الدين، القاهرة، العدد 22، المجلد الثالث، ص 12.
(3) ابن عاشور: أصول الإنشاء والخطابة، مطبعة النهضة، ط1، تونس، 1339، عدد 11، ص 47.

2 - **المقدمة:** وهي مبدأ الخطبة ونعني بها الكلام الذي يقصد منه تهيئة نفوس السامعين لتلقي ما سيلقي إليهم بالتسليم.

3 - **الغرض:** وهو الذي لأجله انتصب الخطيب ليخطب.

البيان: بيان الغرض وإيضاحه وذلك بالاستدلال والتمثيل، والتمثيل يكون بذكر الأمثال وقد استقى ذلك من النص القرآني أيضًا.

الغاية: وهي التحريض والتحذير، وشأنها أن تقع آخر الخطبة بعد ما تقدم، وقد يقدمها الخطيب، ثم يأتي بعدها بغيرها، ثم خاتمة الخطبة، ويحسن فيها أن تكون كلامًا جامعًا لما تقدم».[4]

وقد انتقد بن عاشور ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن النصوص تحتوي على كلّ الحلول لكل المشاكل، وينتهي إلى «تعطيل الدين وإفضائه عن أن يكون عاملًا أساسيًا لإمداد الحياة بما به تتقدم الحياة، أو هو ضلال على حد قول ابن القيم -كما يقول ابن عاشور- والتعويل في تعامل الفقيه مع أقضية الناس، وما يحدث في المجتمع البشري من تحوّلات وتغيّرات ينبغي أن يقوم على اعتبار التشريع في حقيقته وجوهره عملية اجتهادية متواصلة مؤسسة على المصالح وعلى جعل حياة الناس دون حواجز أو موانع، فاستقراء الشريعة دل على أن السماحة واليسر من مقاصد الدين؛ «ولذلك قام مقصد الشريعة عند ابن عاشور وما يبنى عليه من خطاب ديني هو العقل كآلة للتشريع من أجل الوصول إلى الهدف الذي يسعى إليه التشريع وهو الإنسان نفسه»[5].

المطلب الثاني: أساليب الخطاب الديني وأثر العقل عليها

ينحى ابن عاشور منحى الغزالي في تقسيمه للخطاب الديني الذي ميزه في ثلاثة أشكال: «القول البرهاني والقول الخطابي والقول الجدلي، وذلك

(4) ابن عاشور: أصول الإنشاء والخطابة، م.س، ص 48.
(5) م.ن، ص 49.

حسب التصنيف الذي أورده الغزالي، والذي استقاه حسب قوله من القرآن الكريم»[1].

ويفطن ابن عاشور لطريق الدعوة الصحيح والخطاب الديني الهادف من خلال الإعجاز العلمي الموجود في القرآن الكريم، وقد فصّل في تفسيره التحرير والتنوير آية ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[2]؛ ليوجه خطباء الأمة للإعجاز العلمي في هذه الآية بما تحمله من أساليب للخطاب الديني لتبليغ الدعوة، وانقسمت كما جاءت في الآية السابقة إلى ثلاثة أساليب:

- **الأسلوب البرهاني:** وهو متضمَّن في الحكمة وهي: «شمولية وكلّية يرجوها كل طالب الكمال»[3]، والحكمة لا تأتي بأي صورة سوى أنها حسنة لشمولها على أوجه الإقناع إذا نظرنا لغاياتها المرجوة، فيقول ابن عاشور: «وأما الحكمة فهي تعليم لمتطلب الكمال من معلّم يهتم بتعليم طلابه، فلا تكون إلا في حالة حسنة، فلا حاجة إلى التنبيه على أن تكون حسنة»[4]، ولا شكّ في أن الأسلوب البرهاني بما يحتويه من حجج وأدلّة هو فطري لاشتماله على الحكمة والتي هي فصل الخطاب والكلمة النهائية بما تحمله من استدلالات عقلية التي لا مجال فيها للاحتمال.

- **الأسلوب الخطابي:** وهو الأسلوب الحسن الذي يشمل صورًا بلاغية وبيانية تليّن من قلب السامع لشموله على نصائح وعظات من شأنها تليين ما في الصدور من غلظة وقسوة، وقد تضمن هذا الأسلوب الموعظة الحسنة، فلكي يصل الخطيب إلى قلب الناس، لا بد له من الكلام الحسن غير الغليظ، وإلا أعرض الناس عنه؛ ولذلك قُيدت الموعظة – كما يقول ابن عاشور-

(1) السافي، نور الدين: نقد العقل «منزلة العقل العملي والعقل النظري في فلسفة الغزالي»، ط.1، تونس، مكتبة علاء الدين، 2003م، ص 39-40.
(2) سورة النحل، الآية: 125.
(3) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ج 15، ص 325.
(4) م.ن، ص 325.

بالحسنة، ولم يقيد الحكمة بمثل ذلك؛ لأن الموعظة لما كان المقصود منها غالبًا ردع نفس الموعوظ عن أعماله السيئة، أو عن توقع ذلك، كانت مظنة لصدور غلظة من الواعظ ولحصول انكسار في نفس الموعوظ، «فالموعظة من شأنها أن تلين القلوب وتزرف الدمع، ويوجه ابن عاشور نظر فقهاء الأمة والقائمين على الخطاب الديني بأن الموعظة قد تأتي بأسلوب غير مباشر للنصح والإرشاد بطريقة غير مباشرة، وهي الطريقة التي يحث عليها علماء النفس المعاصرين، وهذا ما نجده من خلال الأمثال في النص القرآني، يقول تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۖ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَـٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَـٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[1]

ويوضح ابن عاشور هنا أن الموعظة جاءت بطريقة «ضرب المثل بحالي فريقين في تلقي شيء واحد انتفع فريق بما فيه من منافع، وتعلق فريق بما فيه من مضار. وجيء بذلك التمثيل بحالة فيها دلالة بديع تصرف الله تعالى ليحصل التخلص من ذِكر دلائل القدرة عبر الموعظة، فالمركب مستعمل في التشبيه التمثيلي بقرينة قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ﴾[2]، ويتضح من ذلك أن الإمام بن عاشور يريد من الخطيب الوصول إلى قلب المخاطبين من أجل حسن استماعهم، وبالتالي التأثير فيهم بردعهم عن فعل السيئات وحثهم على عمل الخير لما فيه من صالح للفرد والمجتمع.

- **الأسلوب الجدلي:** المجادلة كما يوضحها بن عاشور لا تكون إلا مع المعارضين، فهي «الاحتجاج لتصويب رأي وإبطال ما يخالفه أو عمل كذلك»[3]، ويجعل ابن عاشور الأسلوب الجدلي متداخلًا مع الأسلوبين الآخرين البرهاني والخطابي؛ لأهميته في الوصول لإقناع السامعين، وخاصة

(1) سورة الرعد، الآية: 17
(2) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ج15، ص 326.
(3) م.ن، ص326

المخالفين، فيقول «والمجادلة لما كانت محاجة في فعل أو رأي لقصد الإقناع بوجه الحق فيه، فهي لا تعدو أن تكون من الحكمة أو من الموعظة، ولكنها جُعلت قسيمًا لها هنا بالنظر إلى الغرض الداعي إليه»[1].

ويؤكِّد ابن عاشور احتواء المجادلة على آداب الخطاب الواجب توفرها، كما نبّه لذلك الشرع من خلال القرآن الكريم، والذي دعا إلى الحوار والجدل الحسن للمسلمين ولغيرهم من الأديان الأخرى، فيقول: «... وهذا موجب تغيير الأسلوب بالنسبة إلى المجادلة؛ إذ لم يقل والمجادلة الحسنة، بل قال وجادلهم، وقال تعالى أيضًا: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[2].

وفي هذا دعوة للحوار والتسامح بين الأديان لبث السلام بين الأفراد والمجتمع، فلا مجال للعصبية والتعصب من قبل فقهاء الأمة ودعاتها في الخطاب الديني؛ ولذلك حثهم على الجدل الهادف الذي يؤدي إلى إيقاظ الأذهان، لا إيهامها .

لذلك يحذِّر ابن عاشور من الاعتماد على الجدل المضلل بضرب الأمثال الباطلة من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلۡأَمۡثَالَ فَضَلُّواْ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ سَبِيلٗا﴾[3]. لأن ضرب الأمثال بالباطل ربما يضل السامع للخطاب ويؤثر على العقل بالإيهام، فليس كل مثل يضرب يساعد العقل على البحث الصحيح.. بل الصحيح أن المثل الصحيح والحق هو الذي يساعد العقل، والمثل الباطل يوهم العقل ويضله؛ ومن خلال هذه الأساليب الثلاثة نجد الارتباط الوثيق بين الحكمة والموعظة الحسنة في الدعوة، والتي لا ينفك عنها الخطاب الديني، فأراد أن يبين ارتباط الحكمة والموعظة الحسنة بالخطاب الديني مباشرة وأنهما من أساليب الخطاب

(1) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ص 327
(2) سورة العنكبوت، الآية: 46
(3) سورة الفرقان، الآية: 9.

الديني ثم فرق بين الحكمة والموعظة الحسنة، حيث رأى أن الحكمة أعم من الموعظة الحسنة في تفسيره التحرير والتنوير قائلًا: «والموعظة: القول الذي يلين نفس المقول له لعمل الخير، وهي أخص من الحكمة؛ لأنها حكمة في أسلوب خاص لإلقائها»[1]، وهذا الأسلوب الخاص للموعظة يكون منه حكمة أو خطابة أو جدل، فإن الحكمة والموعظة يوجد بينهما تغاير؛ لأن الحكمة وإن كانت أعم من الموعظة؛ فهذا لأن الموعظة خصوصٌ وجهيٌ لعموم الحكمة، ففيها من الحكمة التي يستخدمها الخطيب في الخطاب الديني كما أشار ابن عاشور في تفسيره للآية قائلًا: «وعطف الموعظة على الحكمة؛ لأنها تغاير الحكمة بالعموم والخصوص الوجهي، فإنه قد يسلك بالموعظة مسلك الإقناع، فمن الموعظة حكمة، ومنها خطابة، ومنها جدل»[2].

ونجد ابن عاشور يؤكد على تقييد الموعظة بالحسنة؛ وذلك لأن الموعظة تكون لحث نفس الموعوظ على ترك الفعل السيّئ أو الأفعال السيئة جملة، أو توقّع صدورها منهم، فلعل الواعظ يأتي بأسلوب فيه غلظة في وعظه مثل التعنيف، وهذا ما يترتب عليه نفور الموعوظ من الواعظ، بل ومن الخطاب الديني ذاته، فيترتب عليه منكر أشد مما أراد الخطاب الديني بلوغه من نفس الموعوظ.

وكما ذكر من قبل ابن عاشور أن الموعظة تأتي خطابة أو جدلًا أو تأتي بحكمة، فيبدوا لنا من النظر في كلام ابن عاشور لزوم ارتباط الموعظة بالحسنة، وارتباط الخطابة بالموعظة، فينتج أن الخطاب الديني يلزمه الحسنة في أساليبه وترك الغلظة والابتعاد عما ينفر المخاطب من شدة وتعنيف وما أشبه؛ لذا يقول ابن عاشور» وإلى الموعظة ترجع صناعة الخطابة؛ لأن الخطابة تتألف من مقدمات ظنية؛ لأنه مراعى فيها ما يغلب

(1) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ج15، ص 327.
(2) م.ن، ص 328.

عند أهل العقول المعتادة، وكفى بالمقبولات العادية موعظة»[1].

وهنا يظهر لنا من ناحية أن الخطاب الديني والمخاطب والخطيب يلزم حضور العقل لفهم المراد، ولتتحصل الغاية من أسلوب حسن في الخطاب الديني، ومن ناحية أخرى انتصر ابن عاشور لمكانة العقل والبرهان بإعطائه المكانة الأولى في الخطاب

ولذلك تبنّى ابن عاشور العمل على هدم الانقياد الأعمى وراء آراء الآخرين -مهما كانت مكانتهم - دون حجة أو برهان يستند إلى العقل الذي هو فطرة الله في الإنسان ومن أجل هذا وضع حلولًا استشرافية قوامها بناء الثقة بين أطراف المجتمع فهو ضرورة من ضروريات مواجهة العنف، ولذلك فلا بد من إعمال العقل من أجل درء أي أدلجة للدين بحجب مقاصده التي جاءت لإصلاح حال الإنسان.

مفاسد أدلجة الدين وأثرها على إنتاج مفاهيم العنف:

يرفض ابن عاشور أي قناع للدين، ويرفض كل ما من شأنه أن يسيء للدين، ولا سيما توظيف النص لأغراض تخدم مصالح جهة ما أو أفراد على وجه الخصوص، ويفسر ابن عاشور من خلال قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصۡلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيۡهِمۡ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[2]، ويوضح من خلالها كيف أساء بعض الحكّام عبر التاريخ عن طريق توظيف بعض الأحكام الشرعية، كما هو الحال بالنسبة إلى الحجاج بن يوسف الثقافي (توفّي 95هـ -714م) الذي أسرع يومًا مهرولًا إلى الإمام مالك بن أنس يسأله عن أقصى عقوبة عاقب به النبي ﷺ، فأجابه بأنه ﷺ حكم بقطع الأيدي والأرجل وسمل العين والترك في الحرة حتى الموت، فما كان من الحجاج إلا أن حكم على بعض المخالفين السياسيين بذلك، في حين أن ما

(1) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ص 328.
(2) سورة البقرة، الآية: 160.

وجه إليهم من تهم – إن صحت – لا تستوجب ذلك»[1]؟

ويقول ابن عاشور مبرزًا خطورة توظيف الدين والنصوص القرآنية توظيفًا خسيسًا، «وحرّف أقوام آيات بالتأويل البعيد، ثم سموا ذلك بالباطن، وزعموا أن للقرآن ظاهرًا وباطنًا، فكان ذلك لبس كثير، ثم نشأت عن ذلك نحلة الباطنية، ثم تأويلات المتفلسفين في الشريعة، كأصحاب الرسائل الملقّبين بإخوان الصفاء، ثم نشأ تلبيس الواعظين والمرغبين والمرجئة، فأخذوا بعض الآيات، فأشاعوها وكتموا ما يفيدها ويعارضها»[2]؛ ولذلك فعند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ ۚ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[3]. نجده بذهن متّقد برؤية علماء النفس المعاصرين، مستشرفًا لمشاكل الأفراد والجماعات من إسقاطات نفسية انعكست من بعض الناس لنشر الشك والريبة بين أفراد المجتمع، فيقول: «أي كنتم كفّارًا فدخلتم الإسلام بكلمة الإسلام، فلو أنّ أحدًا أبى أن يصدقكم في إسلامكم، أكان يرضيكم ذلك! وهذه تربية عظيمة، وهي أن يستشعر الإنسان عند مؤاخذته غيره أحوالًا كان هو عليها تساوي أحوال من يؤاخذه، كمؤاخذة المعلّم التلميذ بسوء إذا لم يقصر في إعمال جهده، وكذلك هي عظة لمن يمتحنون طلبة العلم، فيعتادون التشديد عليهم وتطلّب عثراتهم، وكذلك ولاة الأمور وكبار الموظّفين في معاملة من لنظرهم من صغار الموظّفين، وكذلك الآباء مع أبنائهم إذا بلغت بهم الحماقة أن ينتهروهم على اللعب المعتاد أو على الضجر من الآلام»[4]، وهذه الآيه كما يقول تدل "على حكمة عظيمة في حفظ الجامعة الدينية،

(1) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ج1، ص470.
(2) م.ن، ص 470.
(3) سورة النساء، الآية: 94.
(4) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ج4، ص227.

وهي بث الثقة والأمان بين أفراد الأمة، ما من شأنه إدخال الشك؛ لأنه إذا فتح هذا الباب عسر سده، وكما يتهم غيره أن يتهم من اتهمه، وبذلك ترتفع الثقة ويسهل على ضعفاء الإيمان المروق؛ إذ قد أصبحت التهمة تظل الصادق والمنافق"[1].

ومن أبرز المخاطر التي تصدّى لها ابن عاشور الناتجة من أدلجة الدين التي نتج عنها العنف مقولة التكفير التي اتُخذت سلاحًا في وجه المخالفين، وتبريرًا لإشهار السيف في وجوههم، استنادًا إلى ذرائع ظاهرها ديني وباطنها سياسي عشائري نفسي؛ ذلك أن التكفير ناتج عن قلة تأمل بإحاطة بمواد الشريعة والتوسل بهذه المقولة دليل قاطع على ضعف حجة أصحابها وتصورهم عن إقامة الحق؛ مما يؤدي إلى صراع وتقاتل، وتصبح فئات المجتمع مشحونة ضد بعضها.

ويستشهد بفعل رسول الله ﷺ في معاملة غير المسلمين، فيقول " وانظر إلى معاملة النبي ﷺ المنافقين، فقد عاملهم معاملة المسلمين، على أن الدين سريع السريان في القلوب، فيكتفي أهله بدخول الداخلين فيه من غير مناقشة؛ إذ لا يلبثون أن يألفوه بالقوة وتخالط بشاشته قلوبهم، فهم يقتحمونه على شك وتردد، فيصير إيمانًا راسخًا، ومما يعين على ذلك ثقة السابقين فيه باللاحقين" [2].

إن عمليات التكفير للأفراد والأحـزاب والجماعات التي تدّعي أنها إسلامية منتشرة في عالمنا المعاصر استشرفها ابن عاشور من أكثر من قرن من الزمان، ودعا فيها رجال الدين ممن يتولّون مهمة الخطاب بأن يلتزموا الحيطة والحذر في تفسرياهم وأقوالهم، حتى لا يقع الخلاف فيما بينهم، فيؤدي إلى تفسير الدين بصورة خاطئة؛ مما يتولّد عنه كثير من أدلجة الدين وما ينتج عنها من عنف، فيقول: "وأنا أقول كلمة أربأ بها عن الانحياز

(1) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ج4، ص 227.
(2) م.ن، ج.ن، ص.ن.

إلى نصرة، وهي أن اختلاف المسلمين في أول خطوات مسيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم، وقد مضت عليهم الأيام بعد الأيام، وتعاقبت الأقوام بعد الأقوام، يعد نقصًا علميًا لا ينبغي البقاء عليه، ولا أعرفني بعد هذا اليوم ملتفتًا إليه"[1].

إنّ ما يسعى إليه ابن عاشور هو مصلحة العالم التي تتمثل "في احترام بقاء النفوس في كل حال، وتأمين له من التساهيل في حزم أصوله"[2].

فهذا "هو حق الحياة الذي هو حق من حقوق الإنسان وحريته، فإن الاجتهاد الحقيقي، إنما هو الذي يحدد هذه الغايات وهذه الحقوق للحفاظ عليها والدفاع عنها.. ما يؤدي إلى العدوان عليها مما يناقضها، ويكون الموقف كله موقفًا وسطًا لا يعطل النصوص ويؤوّلها الإنسان على حسب هواه كما يفعل بعض المتغربين، ولا يأخذها على ظاهرها حرفيًا كما يفعل أهل الظاهر المحدثون بالتمسك بالألفاظ والانغلاق، فيهادون المعاني والمقاصد، ويكون هذا المنهج الوسطي العقلي مستندًا إلى رد الفروع إلى أصولها، والجزئيات إلى الكليات، والمتشابهات إلى المحكمات"[3]. ويقدِّم لنا ابن عاشور نموذجًا للفقيه والخطيب الذي لا يمنعه تشبّثه بالنصوص من التوقف وإبداء الرأي فيما يستوجب من أمور تحتاج ذلك، فنجد في تفسيره لقوله تعالى ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْۚ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ

(1) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ج1، ص270.
(2) ابن عاشور: المقاصد الشريعة، م.س، ج3، ص 204.
(3) م.ن، ص 13.

بِهِۦٓ أَنفُسَهُمۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾[1]، فيرفض ابن عاشور، وينتقد كل التفاسير المتعلقة بسحر الرسول ﷺ، رافضًا أن لبيد ابن الأعصم سحر رسول الله صلى الله وسلم، فيقول «وينبغي التثبت في عبارته ثم تأويله، ولا شك أن لبيدًا حاول أن يسحر النبي ﷺ، فقد كان اليهود السحرة في المدينة وأن الله أطلع رسوله على ما فعله لبيد؛ لتكون معجزة للنبي ﷺ في إبطال سحر لبيد، وليعلم اليهود أنه نبي لا تلحقه أضرارهم، وكما لم يؤثر سحر السحرة على موسى، كذلك لم يؤثر سحر لبيد على رسول الله ﷺ، وإنما عرض للنبي عارض جسدي شفاه الله منه، فصادف أن كان مقارنًا لما عمله لبيد ابن الأعصم من محاولة سحره، وكانت رؤيا النبي ﷺ من الله بما صنع لبيد».[2]

ومن هنا أكد ابن عاشور بتجنّب حمل النص ما لا يحتمل قدر المستطاع، دون الإعراض في الآن نفسه عما تقتضي الضرورة البوح به، لا سيما فيما يتعلق ببعض المسائل التي يكثر الجدل في شأنها، والتي غالبًا ما كانت مبعث تشكيك في مدى احترام هذا الدين لحرية الفرد والجماعة وحمايته لها كما هو الحال في اختيار من يحكمها،

خاتمة:

انطلاقًا مما سبق بيانه نلاحظ أن إصلاح الخطاب الديني يأتي من صدارة العقل في كل الأمور الدينية والدنيوية، باعتباره فطرة الله التي وضعها في الإنسان، فاستخلفه في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء؛ ولذلك وجب علينا النظر إلى الطريقة التي يعرض بها الدين وإلى منهجية الخطاب الموجّه للفرد والمجتمع، حتى لا ينشغل الناس بقضايا تلبس عليهم دينهم وتبعدهم كل البعد عن مغزى الخطاب الديني الذي يحث على تعليم

(1) سورة البقرة، الآية: 102.
(2) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م.س، ج1، ص 614.

الناس أمور دينهم ودنياهم، فيخرج الخطاب من مجال الدعوة التي تركز على العقل إلى تشتيته، فجاء منهج ابن عاشور الإصلاحي معتمدًا على قدرة العقل البشري وفطريته في تفسير النص الديني وتأويله فيما هو أبعد من ظاهره، مع الاجتهاد فيما استحدث من الأمور للفرد والمجتمع من خلال محاولة النظر إلى كل جوانب الإصلاح المنهجية التي عُرض بها الدين، وللطريقة التي يفهم من خلالها.

وقد تذرع في ذلك باستخدام اللغة والمنطق والفلسفة كمنهج من مناهج الحوار والخطاب الديني؛ لما يحملونه من راية العقل وأساليب للإقناع في كل عصر وزمان؛ مما أعطى لتفسيراته بعدًا شموليًا مرتكزًا على وعي تام بما تحمله نصوص الشرع من مقاصد صحيحة تخدم صالح الفرد والجماعة، مستخدمًا الجدل الهادف من أجل إيقاظ الأذهان لا إيهامها؛ ومن هنا نبه ابن عاشور على توجيه خطباء الأمة بضرورة وجود الجدل المقنع - الذي لا يبتغي مراءً أو سفسطة - في الخطاب، استقاه ابن عاشور من وجود جدلية رائعة في الخطاب الإلهي الموجه للناس، وتبنى العمل على هدم الانقياد الأعمى وراء آراء الآخرين -مهما كانت مكانتهم - دون حجة أو برهان يستند إلى العقل الذي هو فطرة الله في الإنسان والذي جعله مناطًا للتكليف أيضًا، مع عدم الوقوف على المنقول فقط؛ لما يترتب عليه من جمود للعقل وجمود في الدين، والجهل بمقاصد أئمة المسلمين والعلماء الربانين، كما نبه ابن عاشور الخطباء والفقهاء على استمرارية فتح باب الاجتهاد وإعمال العقل المنوط بالشرع وفقًا لاختلاف الأزمنة والأمكنة، حيث إن الأحكام تدور مع عللها وجودًا وعدمًا، فاختلاف الزمان والمكان والوقائع المحدثة ترفض الجمود في النصوص.

وقد انتصر ابن عاشور لمكانة العقل والبرهان بإعطائه المكانة الأولى في الخطاب، ويظهر ذلك من خلال الخطاب الديني والمخاطب والخطيب، حيث إن اختلاف الوقائع على مدار العصور أدى إلى اختلاف طبيعة الإنسان

– المخاطب –؛ لذا كان يلزم على الخطيب تجديد الخطاب الديني ليبلغ الدين بأسلوب مقبول إلى هذه الطبيعة المتجددة؛ لهذا يلزم حضور العقل لفهم المراد، ولكي تتحصل الغاية من أسلوب حسن في الخطاب الديني يجب على الخطيب اعتماد هذا الأسلوب الحسن والذي لا يتأتى إلا بما أمر به الشارع من حكمة وموعظة حسنة ومن جدل لا يخرج عن جميل القول والمثل؛ من أجل ذلك تصدى ابن عاشور لكل المسائل التي تؤدي إلى أدلجة الدين والتي لا ينتج عنها إلا العنف كمنهج التكفير، وتلك المسائل التي اتخذت سلاحًا في وجه المخالفين وتبريرًا لإشهار السيف في وجوههم استنادًا إلى ذرائع ظاهرها ديني وباطنها سياسي عشائري نفسي؛ ذلك أن التكفير كما وضحه ابن عاشور ناتج عن قلة تأمل بمواد الشريعة؛ والتوسل بهذه المقولة دليل قاطع على ضعف حجة أصحابها وتصورهم عن إقامة الحق، مما يؤدي إلى صراع وتقاتل، وتصبح فئات المجتمع مشحونة ضد بعضها، إن مناهج التكفير والتطرف التي تدعي نسبتها للدين منتشرة في عالمنا المعاصر، استشرفها ابن عاشور من أكثر من قرن من الزمان ودعا فيها رجال الدين ممن يتولون مهمة الخطاب بأن يلتزموا الحيطة والحذر في تفسيراتهم وأقوالهم حتى لا يقع الخلاف فيما بينهم، فيؤدي إلى تفسير الدين بصورة خاطئة؛ مما يتولد عنه كثير من أدلجة الدين، والتي تولّد العنف.

وقد أكّد ابن عاشور على تعزيز الثقة بين أفراد المجتمع من أجل استقرار أحواله؛ ولذلك فلا بد من إعمال العقل من أجل درء أي أدلجة للدين بحجب مقاصده التي جاءت لإصلاح حال الإنسان.

التوصيات:

1- مراجعة الخطاب الديني وتوحيده تحت منهجية فكرية وسطية تحاول إنشاء جيل متفق الأفكار، فليس من المعقول أن يترك الأمر للتفسير والتأويل بلا رؤية دينية متفق عليها.

2-محاولة تجاوز المعوقات التي كبلّت أيدي المصلحين، وذلك من خلال إعادة قراءة التراث بأعين النقد التقويمي لتجاوز مرحلة التقليد الأعمى والجمود التي أخرت المسلمين كثيرًا.

4- شمول الجانب الإصلاحي لأهم قضايا الأمة، كإصلاح العلوم الإسلامية، بما أن العلوم هي أهم مصادر الفكر المعرفي فلا بد من النظر إليها بأكثر من جانب.

5- ربط الجانب النظري للخطاب بالوقائع المحدثة، خاصة التي تشغل الأمة؛ وذلك ما يترتب عليه خدمة الفرد والمجتمع بمنهج تطبيقي.