أعلام الثقافة التونسية 34

محمد الفاضل ابن عاشور

الاشراقات التنويرية

الجمهورية التونسية
وزارة الشؤون الثقافية
المؤسسة الوطنية لتنمية المهرجانات
والتظاهرات الثقافية والفنية
منتدى الفكر التنويري التونسي

عنوان الكتاب **محمد الفاضل ابن عاشور الاشراقات التنويرية**

المؤلفون * **محمد المي**
* **منصف ڤوجة**
* **عبد الجليل بوقرة**
* **محمد المختار العبيدي**
* **محمد بالطيب**
* **حياة اليعقوبي**
* **عبد الرزاق الحمامي**
* **زهير الذوادي**
* **الشاذلي بن يونس**

السلسلة أعلام الثقافة التونسية ـ عدد 34

ر.د.م.ك 978-9938-9689-7-2

عدد الصفحات: 128

إشراف وإعداد محمد المي
منتدى الفكر التنويري التونسي

الطبعة الأولى : 2024

صورة الغلاف للفنان التشكيلي محسن العواضي

الناشر **المؤسسة الوطنية لتنمية المهرجانات والتظاهرات الثقافية والفنية**

محمد الفاضل ابن عاشور
الإشراقات التنويرية

محمد المي

يعتبر الشيخ محمّد الفاضل ابن عاشور علامة تنويرية من علامات الفكر التونسي التي حقّقت إجماعا حولها إذ له على كلّ «هامة قدم» كما قال جدّنا المتنبي حيث كتب في الأدب والتاريخ والفقه والقانون وحاضر وقاد وتزعّم وناضل واعتقل وأسس ..الخ تجده في الحركة الوطنيّة وفي الاتحاد العام التونسي للشغل وفي جامع الزيتونة وفي الخلدونية وفي جمعية قدماء تلامذة المدرسة الصّادقية وفي مجمع اللغة العربية بالقاهرة وفي مؤسسة الإفتاء ..الخ

ويلاحظ المتأمّل في مسيرته الفكريّة أنّه كان الأقرب إلى الحراك الشعبي رغم أنّه من عائلة أرستقراطية وهو أقرب إلى المنشقّين رغم أنّه من عائلة دينية محافظة وهو الشيخ المتديّن الذي اعتقل بسبب مؤازرته الحركة الوطنية بل كان أحد الفاعلين في مؤتمر ليلة القدر ..الخ ألمّ بالحركة الأدبية والفكريّة ببلادنا رغم أن شواغله كانت دينية فسياسيّة أساسا وانتصر للطّاهر الحدّاد رغم أن والده كان سببا في حرمان الحدّاد من حرمانه حقوقه السياسيّة والمجتمعيّة عندما أمضى وثيقة مصادرة كتابه امرأتنا في الشريعة والمجتمع وعندما أمضى وثيقة مطالبة الباي حرمانه من حقوقه المواطنية .

لكلّ هذا فان الاهتمام يشخص هذا العلامة التنويرية التونسية من أوكد واجبات منتدى الفكر التنويري التونسي رغم أن العديد من الملتقيات والندوات قد عقدت حوله في عدّة مناسبات لعلّ آخرها الاحتفال بمئوية ميلاده سنة 2009 على المستوى الوطني وإطلاق اسمه على مركز ثقافي في ضاحية المرسى تكريما له وعديد المظاهر الأخرى التي تؤكّد الاحتفاء بهذا الرّمز التونسي النيّر.

في هذه الندوة تقدّمت ورقات نقديّة متباينة تسائل فكر الرّجل ومسيرته السياسية والنضالية وكلّها تجمع على فرادته واختلافه وتميّزه .

نواصل أشغال ندواتنا ونحن نشعر بالفخر لما تحقّق لنا في هذا المنتدى من عدد الكتب التي حصدناها وهي سابقة في تاريخ الثقافة التونسية وتعتبر هذه السلسلة : « أعلام الثقافة التونسية « أول سلسلة كتب في تاريخ الثقافة التونسية تصل إلى هذا العدد (34) ونأمل أن تتواصل لتشمل عدّة شخصيات أخرى نعرف من خلالها أسماء وأعمال المثقفين التونسيين من مختلف مجالات المعرفة شعرا وقصة ورواية ونقدا وفكرا فقد اهتممنا سابقا بحسن حسني عبد الوهاب ثم بعلي البلهوان فأبو القاسم محمد كرّو فالطاهر الخميري ونصل الآن للفاضل ابن عاشور كما نعتزم هذه السنة أن نعتني بشخصية محجوب بن ميلاد ومازلنا ننوي الاهتمام بمفكرينا وممّن اشعتنوا بتاريخ الأفكار والقائمة طويلة نسأل الله أن يعيننا حتى نحقّق مشروعا ضخما يعرّف بأعلام تونس في مختلف الميادين.

لقد سرّنا اعتناء رئيس الدولة في معرض تونس الدولي للكتاب في دورته الأخيرة عدد 38 وتوقّفه عند سلسلة الكتب التي أنجزناها وهو ممّا يبعث في أنفسنا الارتياح ونرجو أن تكون الدورة القادمة لمعرض تونس الدولي للكتاب محمّلة بعدد أكبر من هذه السلسلة لتدلّ على حجم الجهود التي بذلناها منذ صدور أول كتاب فيها .

ثقة الكتّاب والتفافهم حول منتدى الفكر التنويري التونسي بمواكبة أشغاله والطموح من طرف العديد من الكتاب ليكونوا موضع اهتمام بتجربتهم هو دافعنا إلى مزيد البذل والعطاء والله ولي التوفيق .

محمد المي

منتدى الفكر التنويري التونسي

محمد الفاضل بن عاشور وعلاقته بالسياسة

منصف قوجة

لا يمكن نتناول شخصية محمد الفاضل بن عاشور من زاوية علاقته بالسياسة إلا إذا وضعناه في إطار الكتلة المجتمعية التي ينتمي إليها والتي يطلق عليها في الأدبيات القديمة نسبيا «عائلات العلم»، ويقصد طبعا بمصطلح «العلم» العلوم الدينية،

وعادة ما يذكر عند تناول مسيرته الحافلة بالنشاط أنه «تربى في إحدى بيوت العلم والدين» وهو يقول عن نفسه : «نشأت في ظل العناية المتوفرة من والدتي ووالدي ووالده ووالدته والجدة الكبرى جدة والدي ووالدتي معا » أي انه ابن الطاهر بن عاشور الفقيه المالكي الكبير كما تزوج من ابنة الشيخ عبد العزيز جعيط الذي تولى خطة الإفتاء. لذلك وقبل أن نعود إلى مسيرته السياسية والنقابية لا بد أن نحاول أن نحدد موقع «آل بن عاشور» في المؤسسة الدينية التونسية، إذ أن الاكتفاء بدراسة أفكاره ومواقفه وأنشطته السياسية لا يكفي لفهمه كظاهرة في حد داته.

يقول أرنولد. ه. قرين في دراسته «العلماء التونسيون بين 1873 و1915» : «كانت سير الشخصيات المرموقة في تونس الحسينية تتضمن حتما بعض عبارات التمجيد التقليدية ومنها كلمة «علم» التي تستعمل اليوم في ذكر أستاذ أو باحث، إلاّ أنها كانت تدل على معنى أضيق في كتابات القدامى، فلم تكن تطلق على كل المتعلمين

بل فئة منهم تلقت تعليما معينا وتعاطت وظائف معينة. فلم يكن العلم مرادفا للمعرفة عامة بل كان يعني المعرفة بالمواضيع المتصلة بالدين». ويواصل قرين قائلا : «رغم أن الإسلام لا يعترف بوجود كهنة يتوسطون بين الناس والإله، فان العلماء لم يكونوا مجرد حماة للدين بل كان لدورهم بعد مؤسساتي، ويمكن القول أنهم كانوا يعملون اكليروس Clergé بالمعنى السوسيولوجي.

كان العلماء يحتلون مكانة وسطى بين الحكام والرعية ولهم علاقة فريدة مع كلا الطرفين، فمن جهة كان دورهم كمصلحين روحيين للأمة، يخول لهم، في نظرهم، أن يفرضوا رقابة على الأفكار والأخلاق..... كما أن العلماء من جيل الطاهر بن عاشور، دافعوا بكل غيرة عن صفتهم الناطقين باسم الإسلام، وعنه. ويعتبرون كل من تجرأ على الكلام في الشريعة من غير مجموعتهم متطفلا جاهلا»...

هل يعني هذا أن فئة «العلماء» توصلت إلى فرض نفسها كسلطة دينية كاملة المواصفات الشيء الذي يطرح حتما طبيعة علاقتها بالسلطة السياسية، أي في تو نس سلطة البايات المطلقة قبل حلول الاستعمار الفرنسي. وهدا المنوال سيكون له تأثير كبير على تاريخ تونس أثناء الحماية وبعد الاستقلال. ومحمد الفاضل بن عاشور مثل أبيه سيحاول في مسيرته كمرجعية إسلامية وفي تجربته النقابية والسياسية أن يواصل هذا الدور ولكن في ظروف سياسية جد معقدة. هذا يعني احتلال مكان مؤثر كوسيط في المجتمع، لا مجال لتجاوزه بين السلطة السياسية وباقي الفئات الاجتماعية والشعبية.». ثم أن الطاهر بن عاشور كان، لا فقط مرجعية دينية كبرى بما ألفه في

مسائل الدين، بل مارس أيضا سلطة المفتي التي هي دينية وسياسية في نفس الوقت..

إذ لم يتغير الأمر جدريا بين الفترة التي درسها أرنولد قرين (1873-1915) والفترة التي برز فيها محمد الفاضل بن عاشور وان اختلفت الظروف السياسية والمجتمعية.

طبعا الريادة والزعامة تستوجب فهم المرحلة وصياغة خطب يستلهم من الأفكار الجيدة ما يمكن إدماجه دون مس بالأصول بل أن إدماج بعض هاته الأفكار في الخطاب الدين أصبح ضروريا لانقاذ الدين نفسه وهو ما يعبر عنه في الفقه الإسلامي بالاجتهاد. ومن له حق الاجتهاد في الدين سوى تلك الأرستقراطية الدينية الممثلة في عائلات بعينها تتوارث الألقاب الدينية أبا عن جد وأعتى المناصب والخطط كعائلة بن عاشور مثلا؟.

يقول قرين « اقترنت في تونس، وكدلك في العالم الإسلامي، الايدولوجيا مع العرف بالواقع العملي لتحديد خط فاصل في تعامل العلماء مع المسؤولين السياسيين. وقد ذكرنا في ما تقدم أن القضاة يعملون نوابا للحاكم الذي بإمكانه الإبقاء عليهم في خططهم أو فصلهم عنها حسبما يشاء، وكذلك المدرسون والأئمة، مع أنهم لا يقومون بعملهم نيابة عن الحاكم، فانه كان يعينهم ويدفع أجورهم.

وللتذكير فان محمد الفاضل بن عاشور عين من طرف الرئيس الحبيب بورقيبة، رئيسا للمحكمة الشرعية، وعميدا لكلية الشريعة وعلوم الدين قبل أن يعينه مفتيا للجمهورية، وسنعود لهده المسألة فيما بعد. كل هده الخطط والمناصب تدل على أن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور لم يخرج عن القاعدة التي تتحكم في علاقة الـ«كليرجي» بالسلطة ولو بأشكال أخرى.

النقابة العمالية كمدخل للعمل السياسي

مما لا شك فيه، أن الفاضل بن عاشور لم يكن «عالم دين» تقليدي إذ كان ضمن النخبة الدينية التي فهمت التغييرات العميقة التي طرأت على المجتمعات في العالم وعلى المجتمع التو نسي بالتحديد، وخاصة بعد أن أصبح حكم سلطة البايات صوريا، في ظل الحماية الفرنسية وصعد نجم حركات التحرر الوطني وفي مقدمتها حزبي الدستور القديم والجديد.

يذكر المؤرخون باقتضاب شديد كيف وجد الشيخ الفاضل ابن عاشور نفسه مؤسسا ورئيسا للاتحاد التونسي للشغل، والكل يعلم أن فرحات حشاد هو المؤسس الحقيقي للاتحاد. إذ لا توجد كما يبدو، رواية رسمية للاتحاد حول هذا الموضوع. ولكن بعض الروايات تؤكد أن الزعيم النقابي هو الذي توجه للأستاد الزيتوني الذي حضر إحدى محاضراته،وطلب منه الانضمام إلى المنظمة التي ينوي تأسيسها بعد أن انسلخ من فرع النقابة الفرنسية الكنفدرالية العامة للشغل، بتونس. وهي الكنفدرالية التي يهمن عليها الشيوعيون الفرنسيون. وفي المؤتمر الذي انعقد في 20 جانفي 1946 أي اثر انتهاء الحرب العالمية الثانية بسنة فقط.. وقد ذهب حشاد حتى إعطاء رئاسة المنظمة الشغيلة الجديدة إلى الفاضل بن عاشور ولو كانت شرفية بينما احتفظ لنفسه بخطة الكاتب العام وهي الخطة الأساسية والقيادية الأولى في كل نقابات العالم، القول إن الفاضل بن عاشور كان القائد الفعلي للنقابة العمالية ليس إلا من باب تضخيم دوره إذ لم نعرف عنه قبل ذلك نشاطا نقابا في صلب الطبقة العاملة إذ كان ذلك اختصاص الشيوعيين أو المنتمين إلى أحزاب تناضل من أجل الاشتراكية.

وفي اعتقادنا أن حشاد اختار شيخا زيتونيا وابن إحدى العائلات البورجوازية المحافظة والتي لها نفوذا دينيا كبيرا حتى يبعد عن نفسه تهمة الشيوعية إذ كان قبل تأسيس اتحاده، منخرطا في الكنفدرالية الشيوعية الفرنسية، وقد تأكد لديه هذا الاتجاه لما انظم إلى الكنفدرالية العالمية للنقابات الحرة «السيزل» كما أنه فهم أن الواعز الديني له دور في جلب العمال التونسيين

ولم تطل فترة الشيخ الفاضل طويلا على رأس الاتحاد، لأنه أبعد من طرف فرحات حشاد نفسه بعد ذلك بسنة إذ يبدو أن خلافا سياسيا برز بينهما حول العلاقة مع الأمين باي (الذي يبدو حسب رسالة تنسب إليه بعثها للزعيم النقابي ولكن لم تثبت صحتها)، حيث أنها لا تو جد في الأرشيف الرسمي للمنظمة، أن الفاضل بن عاشور يعتبر الأمين الباي غير شرعي ومنصّب من طرف فرنسا، هذا على الأقل ما أورده المحامي الحبيب الهيلة زعيم كتلة الطالب التونسي المناهضة لحزب الدستور في كتابه «الزيتونة، الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي» وقد نفى الهيلة في مقال آخر أن يكون دور الفاضل بن عاشور شرفيا فقط في اتحاد الشغل.

نجد اذن أنفسنا أمام قراءات سياسية مختلفة حول إبعاد الفاضل بن عاشور من على رأس الاتحاد. رغم أنه في تلك الفترة بالذات يبدو أنه انخرط في الحزب الدستوري الجديد وقد يكون عيّن في الديوان السياسي لهدا التنظيم الثوري آنذاك.

ويقول الأستاذ علي الزيدي في كلية الآداب بصفاقس في مداخلة نشرت في جريدة الشعب بتاريخ 19 ديسمبر 2009، « ومما يشد الانتباه أن الشيخ محمد الفضل بن عاشور قد تعاون

في نشاطه السياسي الوطني مع الحزب الحر الدستوري الجديد بما لم يفعله مع الحزب الدستوري القديم رغم أن المنطلقات الايديولوجية العربية الإسلامية التي يستند عليها الشيخ في عمله السياسي أقرب لقادة اللجنة التنفيذية منه لقادة الديوان السياسي» ويضع الأستاذالزيدي هنا أصبعه، دون أن يدفع أكثر ببحثه عن الأسباب،على مفهوم وأهداف العمل السياسي عند الفاضل بن عاشور. والحقيقة أن التصرف السياسي للشيخ الفاضل بن عاشور لا يختلف في شيء مع تصرف أبيه عندما ساهم في مسودة الأحوال الشخصية التي أصدرها الحبيب بورقيبة وهو رئيس للجمهورية. كما لا يتناقض مع ما كتبه أرنولد قرين حول علاقة رجال الدين التونسيين بسلطة البايات، إذ أن نوعا من البراغماتية السياسية قاد دائما الشيخ الفاضل بن عاشور قد تقوده في بعض الأحيان إلى وضع بعض مرجعياته الايديولوجية بين قوسين.

وليس دورنا هنا الحكم له أو عليه بل فقط تتبع مساره السياسي الذي قد يبدو ملتويا للبعض وقد يبدو للبعض الآخر دهاء سياسيا. ويواصل الأستاذ الزيدي قائلا « كما أن الحزب الدستوري الجديد قد عمل من ناحيته على احتواء الشيخ محمد الفاضل وضمه إلى صفوفه، وقد أفادنا الباهي الأدغم أن صالح بن يوسف أبلغه وهما في السجن غادة مؤتمر ليلة القدر بضرورة ضم الشيخين محمد الفاضل بن عاشور والشاذلي بن القاضي. وقد شارك الشيخ بصفة فعّالة في تنظيم مؤتمر ليلة القدر في 22 أوت 1946 الموافق ل 27 رمضان 1365 هـ وكان عضوا في اللجنة التي تشكلت للرد على مقترح المقيم العام لتناول مسألة الإصلاحات وتضّم شخصيات من الحزبين القديم والجديد ومنهم الحبيب بورقيبة. وقد برز فيها

في البداية خلاف حول ما إذا وجب الاكتفاء بالمطالبة بالاستقلال الداخلي أو المطالبة بالاستقلال التام. ولكن تشكلت لجنة أخرى كان فيها الفاضل بن عاشور عضوا كدلك والتي قررت عقد مؤتمر ليلة القدر الذي أصدر لائحة تطالب بالاستقلال التام.

وقد اعتقل اثر ذلك وقضى عشرة أيام في السجن المدني بتونس.

ويمكن القول أنه مند ذلك الوقت دخل العمل السياسي من باب العمل الجبهوي كممثل للحساسية الزيتونية بما يتطلبه العمل الجبهوي من تنازلات إذ أن مؤتمر ليلة القدر مثل منعرجا في بعث جبهة وطنية عريضة تنادي بالاستقلال.

وهذا يؤكد أن الشيخ أصبح من تلك الفترة صاحب طموح سياسي كبير لأن النخبة السياسية التونسية بدأت تتهيأ لتبوء مكانة مرموقة في الدولة التونسية التي ستولد حتما في خضم النضالات والمعارك، رغم الخلافات الجوهرية التي كانت تشقها. ولا شك في أن التيار الذي أصبح يقوده الشيخ وهو ما يمكن أن نسميه بالتيار الزيتوني تطمح إلى دولة تقودها مبادئ الشريعة الإسلامية وهو تيار أصبح يسمى في وقتنا الحاضر تيار الإسلام السياسي،. أد لا مكان لدى هؤلاء إلى الفصل بين الدين والدولة بل أن الهدف الأسمى للدولة يجب أن يكون تطبيق المبادئ الدينية وخاصة القوانين الدينية. فلا مجال لديهم لفصل الدين عن السياسة.

والأدلة على طموحه كثيرة إذ أنه نشط وأسس عديد الجمعيات بهدف أن ينشر عبرها دعوته وأفكاره حتى أنه ترأس فريق النادي الافريقي في وقت ما، علاوة على الأنشطة الثقافية والدينية والسياسية، وكان لا يعير أي اهتمام بالانضباط الحزبي الشيء،

الذي جعله يدخل في صدام مع قيادة الحزب الدستوري الجديد وصل في حادثة حد العنف. وكانت مواقفه من الوحدتين العربية والإسلامية تتناقضان مع مواقف الحزب الدستوري الذي كان يرى أن يجب إعطاء الأولوية للنضال من أجل الاستقلال وبناء دولة تونسية أولا. ولعل إبعاده من قيادة الاتحاد ومن الديوان السياسي يعود إلى هده الأسباب أساسا علاوة على طموحه الشديد خاصة بعد وفاة عبد العزيز الثعالبي الذي كان يشاطره في كثير من المواقف كموقفه من المسألة الفلسطينية.

وقد يكون قد حاول فعلا تأسيس حزب جديد يكون سريا في مرحلة أولى مع صديقه محمد الشاذلي بالقاضي ولكن هذا الحزب لم ينشط فعليا وسمي على ما يبدو «الاتحاد الدستوري الإسلامي» ويبدو أن الفكرة لم تعّمر طويلا. وكما يبدو أنه حرر بنفسه وبخطه مشروع دستور لدولة إسلامية كان جماعته يحلمون بتأسيسها لتوحيد البلدان الإسلامية وهي فكرة كانت رائجة آ نداك في أنحاء العالم الإسلامي وخاصة في مصر حيث تأسست جماعة الأخوان المسلمين الشيء الثابت هو أن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور كان له تصوّر شامل لفكرة توحيد المسلمين من جديد بعد إنهاء الخلافة الإسلامية على يدي أتاتورك في سنة 1924 ولكن هذا التوحيد لا يمر عبر إسقاط الأنظمة القائمة في البلدان العربية والإسلامية كما هو الحال بالنسبة للجماعات الإسلامية الأخرى كالإخوان المسلمين ،حتى تحقيق الهدف الأسمى.،بل بدعم كل نفس في هده الأنظمة يدفع نحو العمل الإسلامي المشترك بينها ولا شيء يدل في فكر الفاضل بن عاشور أن الهدف الأسمى هو إرجاع الخلافة.

بورقيبة والفاضل بن عاشور

لا يذكر أن بورقيبة كان له موقف سلبي من الفاضل بن عاشور رغم خلافه الشديد مع أبيه الطاهر في مسألة التجنيس لأسباب سياسية. وحتى في خضم الصراع بين الاتحاد من جهة والحزب الدستوري الجديد وفرحات حشاد من جهة أخرى، فانه لا يذكر لبورقيبة موقفا سلبيا منه بل يبدو أنه حاول التعاطف مع الشيخ. ساعة الصراع بين الحزب الدستوري الجديد بقيادة بورقيبة لما انحاز الزواتنة إلى شق صالح بن يوسف ولكن الشيخ الفاضل أخد مسافة من هذا الصراع بين الدستوريين الشيء الذي سيحسب له.

ففي الفترة التي تلت الاستقلال مباشرة، شرع بورقيبة في الإصلاحات الكبرى خاصة بعد انبثاق المجلس التأسيسي تمهيدا لإعلان الجمهورية وإنهاء حكم البايات. فأوقف العمل بمجلة الأوقاف وقام بحل الجامعة الزيتونية تمهيدا لإرساء تعليم عصري وأصدر مجلة الأحوال الشخصية التي ساهم في مسودتها الشيخ الطاهر عاشور والشيخ جعيط رغم أنها تمنع تعدد الزوجات أي أنه ضرب فعليا القاعدة الاجتماعية والمنظومة الفقهية لسلطة رجال الدين والفئات وحتى العائلات التي تستمد منها سلطتها الرمزية وموقعها الاجتماعي. ولكن بورقيبة كان رجلا سياسيا محنكا إذ أدمج جزءا من هده العائلات في منظومته الجديدة لاحتوائها وترويضها. لأجل ذلك بدأ بإعادة كلية الزيتونة ولكن ببرنامج جديد وخاصة بأساتذة جدد ووضع على رأسها الشيخ الفاضل ابن عاشور ومكن من خلالها أصحاب الشهائد الزيتونيين من مواصلة تعليمهم العالي،

ومن الواضح أن بورقيبة كان يكن احتراما خاصا للزيتوني الفاضل بن عاشور إذ عيينه كدلك رئيسا للمحكمة الشرعية قبل توحيد القضاء وقبل أن يعينه مفتيا للجمهورية التونسية.

والمعروف عن الرئيس بورقيبة أنه كان بارعا في احتواء معارضيه حتى من اليوسفيين، طالما أنهم أكدوا ولاءهم لشخصه..

هده الخطط السياسية التي تقلدها الفاضل بن عاشور لم تكن إذن نتيجة موازين قوى سياسية ونتيجة تحاف بين بورقيبة والزيتونيين، بل كانت نتيجة سيطرة الدستوريين على كل مفاصل الدولة وتدخل في سياسة الاحتواء وتوظيف الدين ورجاله وقد قبل بها الشيخ الفاضل بن عاشور طوعيا، لا طمعا في الجاه أو المال بل من باب انقاذ ما يمكن انقاذه والقبول بالأمر الواقع.

وهدا يحيلنا إلى ما قاله أرنولد قرين وذكرناه في أول هذا المقال حول طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية في بلادنا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وفئة رجال الدين أو ألأكليروس.

«كان محور قيمهم يتمركز بطبيعة الحال، حول مكانتهم كساهرين على المبادئ والممارسات الإسلامية، فهم، حسب تصنيف هوبكينس (Nicholas. S Hopkins «Traditionnel Tunis and transformations» in S. Bennet al (eds)، the impact of modernization on Peasant societies،(New York Académie of sciences 1974) / للمثقفين من فئة المختصين في تأويل النصوص المقدسة، وذلك إلى حد ما يهدف إلى صياغة القيم الاجتماعية، وليسوا من فئة الأنتليجنسيا أي المفكرين

الدين يبدعون أفكارا جديدة ة يسعون إلى التغيير أكثر من سعيهم إلى المحافظة». «وكانوا مثل أمثالهم في سائر العالم الإسلامي، يعتبرون أن واجبهم مزدوج هو أن يرسخوا في الأمة قيما ومعتقدات موحدة تعتمد على فهمهم للسنة الإسلامية وأن يؤمنوا استمرارهم كمجموعة من قضاة ومدرسيين قادرين على صيانة القوانين والمؤسسات المقدسة من الأعداء داخل المجتمع وخارجه »وهذا بالضبط يلخص الدور الذي لعبه الفاضل بن عاشور طوال حياته المهنية والعلمية والسياسية، قبل وبعد الاستقلال.

ما يمكن أن نستنتجه هو أن الفاضل بن عاشور لم يكن قائدا سياسيا وأنه أراد ككثير من المصلحين استعمال السياسة لنشر آرائه الدينية وهو كما ذكرنا لا يفصل بين السياسة والدين فباستعمال الدين في السياسة كما رأيناه في اتحاد الشغل وفي نشاطه لفائدة القضية الفلسطينية ويوظف السياسة لفائدة الدين كما كان الحال بالنسبة لنشاطه لفائدة بعث ما يسمى الآن بمنظمة المؤتمر الإسلامي. وهذا طبيعي بالنسبة لمن لا يفصل بين الدين والدولة أو الديني والسياسي.

الشيخ والمجتمع المدني

يمكن تصنيف الفاضل بن عاشور من بين القيادات الأولى للمجتمع المدني التونسي في منتصف القرن العشرين،. إذ بادر في عديد المرات ببعث جمعيات ثقافية واجتماعية وفكرية. فعلاوة على ترأسه للجمعية الخلدونية التي جعل منها ومن مقرها حاضنة لمختلف أشكال العمل الوطني زيادة على طابعها الأكاديمي، فان ترأسه للاتحاد العام التونسي للشغل، فتح الباب له عريضا ليصبح أهم قائد للمجتمع المدني التونسي. ونعني بالمجتمع المدني

التعريف الهيقلي وليس المصطلح الحديث، أي المجتمع المدني الذي يضفي نوعا من الشرعية على السلطة السياسية مقابل أن تعطيه هذه السلطة دورا في صياغة القرارات السياسية المصيرية. لأنه نوع من السلطة المضادة ولكنه ليس في قطيعة معها بل في حوار وضغط متبادلين. قد نجح الفاضل بن عاشور في ذلك في مرحلة الاستعمار ومرحلة الاستقلال. وقد كان واعيا بأهمية هذا النوع من النضال، لذلك انتمى إلى العديد من الجمعيات حتى أنه تقلد منصب الرئيس الشرفي لجمعية كرة قدم، وفي نشاط قدماء المدرسة الصادقية وهو ليس بصادقي وشارك في اجتماعات نسوية وفي لجنة الدفاع عن المنصف باي الذي نفته السلطات الاستعمارية لإعادته إلى منصبه. كما شارك في نشاطات الاتحاد الإسلامي لبعث منظمات الشباب وشارك مع جمعيات أخرى للدفاع عن القضية الفلسطينية وقام بإلقاء عدة محاضرات في شتى المواضيع داخل وخارج تونس. هذا بصفة موازية لنشاطه الديني والسياسي.

لا شك من أنه ترك بصماته في الفكر والدين والسياسة والثقافة بفضل معرفته الموسوعية. ولعل أكبر دليل على ذلك مؤلفاته نفسها إذ تتناول القضايا الحضارية والثقافية والفكرية والفقهية والتاريخية. وهو هاجس موسوعي يدل على ثقافة واسعة ولكنها في نفس الوقت يغلب عليها الطابع الدفاعي عن الإسلام كما هو الحال للكتّاب والمفكرين الكبار في المجتمعات العربية الإسلامية.

الفاضل بن عاشور

مِن سيرة «بلدي» زيتوني ونقابي

عبد الجليل بوقرة

عديدة هي الدّراسات المتعلّقة بسيرة الفاضل بن عاشور ووالده الطّاهر بن عاشور وحتى آل بن عاشور (آل بن عاشور رحلة في الفكر العالم التونسي للمياء عبيدي – دار برسبكتيف للنشر، تونس، 2015، 355 صفحة)، كما تمّ توظيف مواقف الفاضل بن عاشور وأفكاره ومواقف والده سياسيا خاصّة من جانب تيّارات الإسلام السّياسي بمختلف تلويناتها. وفي هذا السّياق وظّفت حركة النّهضة الإسلامية تجربة الفاضل بن عاشور مع الاتّحاد العام التّونسي للشغل لكسب شرعية تاريخية ومنازعة التيّارين الدّستوري واليساري ثم التيّار القومي في فضاء ظلّوا يتداولون، وأحيانا يتوافقون، على احتكاره، وهو الفضاء العمّالي.

توفي محمد الفاضل بن عاشور سنة 1970، وعلى الرغم من مرور أكثر من نصف قرن على وفاته، لم يتوقف الاهتمام به كتابة وجدلا بل وأحيانا مناكفات، خاصّة فيما يتعلّق بتجربته النّقابية على اعتبار انتمائه الزّيتوني وأصوله الاجتماعية البلْدية–البرجوازية، إذ حاول الإسلاميون استثمار تلك التّجربة للتموقع ضمن دائرة ظلّوا بعيدين عنها سنوات طويلة، في حين رفضت الأوساط اليسارية منح

بن عاشور صفة نقابية على اعتبار قصر التّجربة (سنتان من الانتماء الرّسمي).

فهل كان الفاضل بن عاشور نقابيا، أم أنّ تولّيه رئاسة الاتحاد لم يكن سوى مجرّد مجاملة من فرحات حشاد لبن عاشور نظير دعمه للنقابين في فترة التأسيس؟ بدأ محمد الفاضل بن عاشور حياته المهنية مدرّسا في جامع الزيتونة سنة 1932، كما ترأس الجمعية الخلدونية التي سيحتضن مقرّها المؤتمر التأسيسي للاتحاد العام التونسي للشغل يوم 20 جانفي 1946.

لعب محمد الفاضل بن عاشور دورا نقابيا بارزا في المرحلة التأسيسية للاتحاد العام التونسي للشغل، وقد منحه المؤسّسون خطة رئاسة الاتحاد الشرفية مدى الحياة، بينما أسندت الأمانة العامة إلى فرحات حشاد، الذي دعا أثناء المؤتمر التأسيسي إلى إدراج خطاب الفاضل بن عاشور، في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر، في السجل الرسمي للاتحاد واعتباره وثيقة مرجعية.

وقبل ذلك انعقد في المكان نفسه، في شهر أفريل سنة 1945، أول مؤتمر للجامعة العامة للمتوظفين التونسيين بعد الحرب العالمية الثانية، وهي الجمعية التي سيتشكل منها، صحبة اتحادي نقابات الجنوب والشمال، الاتحاد العام التونسي للشغل.

وتمكّن من خلال مجمل الأنشطة النقابية الكثيرة، التي مارسها الشيخ الزيتوني الفاضل بن عاشور، سنتين قبل أن يقع إعفاؤه من وظيفته النقابية في مؤتمر الاتحاد في موفى سنة 1947، من ضمان توازنات نقابية، جهوية وقطاعية، ومنح الاتحاد بعدا فكريّا وسياسيا جديدا، كان له كبير الأثر في تطور الحركتين النقابية والوطنية.

والواقع أن الجدل بشأن الدور النقابي للشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وحتى الوطني، ليس جديدا، إذ تحتفظ الجرائد التونسية، بمقالات كثيرة، نُشرت في نهاية الأربعينيات من القرن الماضي، تهاجم الشيخ الزيتوني، وتقلل من قيمته، نقابيا وسياسيا ووطنيا، وذلك بعد أن بدأت تجتمع حوله جموع من المثقفين والنقابيين والطلبة، وحتى من عامة الناس، ترى فيه «زعيم الزعماء»، لقدرته الخطابية العالية، وسعة ثقافة العروبة والإسلام لديه، ودفاعه عن القضية الفلسطينية، حتى أنه أسس «لجنة الدفاع عن فلسطين العربية»، أثناء الحر العربية الإسرائيلية سنة 1948، و«فرع المؤتمر الإسلامي لفائدة القدس الشريف»، وعمل على تنظيم يوم العروبة في ذكرى انبعاث جامعة الدول العربية، ووقف ضد تولي الأمين باي العرش بعد اعتقال السلطات الفرنسية المنصف باي ونفيه في مدينة «بو» الفرنسية إلى حين وفاته.

وعاد هذا الجدل بمناسبة المؤتمر الذي عقدته مؤسسة التميمي للبحث العلمي عن فرحات حشاد ودوره في النضال الوطني، سنة 2002، وما ذكره نور الدين حشاد نجل الزعيم النقابي، أن والده لم يتعّرف على الشيخ محمد الفاضل بن عاشور إلا قبل أسبوع من يوم 20 جانفي 1946، وفي ذلك اللقاء أعجبُ بالشيخ، بعد أن حضر أحد دروسه، فأعلمه أنه ينوي تأسيس الاتحاد العام التونسي للشغل، وأنه ليس للنقابيين مكان ينظّمون فيه مؤتمرهم، فدعاهم الفاضل بن عاشور إلى عقد مؤتمرهم في مقر جمعية الخلدونية التي كان يترأّس هيأتها المديرة، وبعد ذلك اقترح فرحات حشاد أن يكون الشيخ الفاضل رئيسا شرفيا تقديرا له، بما يوحي أنّ المرحلة النقابية في مسيرة بن عاشور كانت عرضية ووليدة الصّدفة فقط.

لكن الباحث الزّيتوني محمّد الحبيب الهيلة لا يوافق هذا الرّأي ويمنح أهمّية كبيرة لدور بن عاشور النّقابي، ويوضح في دراسته «الشيخ الفاضل بن عاشور ومكانته في الاتحاد العام التونسي للشغل من خلال الوثائق الفرنسية» ضمن أشغال النّدوة العلمية الحادية عشر للمعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية التونسية بجامعة منوبة، أيّام 05 و06 ماي 2002، والموسومة بـــ «الزيتونة: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي» (منشورات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية سنة 2003)، أن دور بن عاشور في الاتحاد لم يكن مجرد دور شرفي بروتوكولي، فللرجل صولات وجولات في العمل النقابي، ففي العامين الأولين من تأسيس الاتحاد كان دائم الحضور كثيف النشاط، وكثيرا ما يُهتف باسمه إلى جانب فرحات حشاد والاتحاد، وظهرت صورته إلى جانب حشاد ومحمد صالح النيفر في إمساكية شهر رمضان التي أصدرها الاتحاد سنة 1947.

لقد أكّدت التقارير التي كانت ترسلها الإقامة العامة إلى وزارة الخارجية الفرنسية على تنامي الاتحاد العام التونسي للشغل وتمدّده وتطوره بقيادة رئيسه الفاضل بن عاشور، وازدياد عدد المنخرطين فيه. ويرجع هذا إلى ازدواجية نشاطه الديني والنقابي – الوطني، الذي توثقه كرونولوجيا الأحداث والمناسبات النقابية التي شارك فيها الفاضل بن عاشور بداية من يوم 8/ 1/ 1946 إلى يوم 30/ 3/ 1948 تاريخ المؤتمر السنوي لفيدرالية الموظفين التونسيين، على الرغم من أنه كان مبعدا من رئاسة الاتحاد، وقد دوّنتها التقارير الأمنية والعسكرية المحفوظة في الأرشيفات الفرنسية.

لم يكن الشيخ ابن عاشور محافظا في أفكاره متزمتا في رؤاه السياسية ولم يكن منتصرا لرأس المال والملاكين العقاريين. وعلى الرغم من تكوينه الزيتوني الغالب وأصوله البلدية-البرجوازية، انفتح سريعا على الأفكار الحديثة والظواهر الجديدة التي ولدت مع الحداثة الغربية وتياراتها، حتى أنه تأثر بالأفكار الاشتراكية، محاولا التّوفيق بين المبادئ الاشتراكية الحديثة وأصول الشّريعة وعدم التّعارض فيما بينها، وخطب في عيد العمال في غرّة ماي سنة 1946 قائلا «إذا كانت هناك نحلة تدعي أنها عدوّة لرأس المال غير شريعة الإسلام فهي كاذبة، لأن الإسلام سبق جميع هذه النحل». وكان له الفضل المبكر، صحبة الشيخ محمد صالح النيفر والأستاذ الصحبي فرحات، أحد أهمّ قياديي جامعة الموظّفين، في بعث نقابات الزيتونيين والمدرّسين عموما. ومع ذلك، بقيت رؤية الاتحاد لدور ابن عاشور، منذ نهاية أربعينيات القرن الماضي، جامدة، ومتأثرة ببعض الخلافات في المقاربة النقابية بين فرحات حشاد ورفيقه الحبيب عاشور من جهة والشيخ الفاضل بن عاشور ورفيقه الصحبي فرحات الأمين العام المساعد في أول مكتب تنفيذي للاتحاد من جهة أخرى.

وكشف الحبيب الهيلة عن رسالة كان قد وجّهها الفاضل بن عاشور إلى فرحات حشاد، في سبتمبر 1947، إثر قمع الإضراب العام في صفاقس في شهر أوت وسقوط قتلى من العمال المضربين واعتقال قيادات نقابية جهوية على رأسها الحبيب عاشور، كاتب عام الاتحاد الجهوي بصفاقس، (موقع شبكة تحرير وتنوير، بإشراف الجمعية التونسية للعلوم الشرعية، 20 جانفي 2023).

في هذه الرّسالة، شبه المجهولة، يعترض الفاضل بن عاشور بشدّة على تعامل الاتحاد مع لامين باي وطلب القيادة النقابية وساطة الباي في الخلاف مع سلطات الحماية إثر إضراب أوت 1947، ومطالبتها بالإفراج عن النقابيين المعتقلين وعلى رأسهم الحبيب عاشور، مع إشارة غير بريئة للحبيب الهيلة بأنّ علاقة قرابة تربط بين حشاد وعاشور، فهو ابن خالته، في تلميح خفي بأنّ القرابة الدّموية انتصرت على المبادئ النقابية في اختيار حشاد التعامل مع لامين باي المطعون في شرعيته شعبيا وسياسيا، ويبلغ رفض بن عاشور لتمشي الاتحاد درجة الغضب عندما يعلم أنّ الوفد النقابي بقيادة فرحات حشاد إلى لامين باي تحصّل على إعانة مالية من الباي، ويقول في رسالته:

«إنّ المنظّمات النقابية تمنع على نفسها قبول أيّ تبرّع مالي من كائن من كان غير منخرطيها من الطبقة العاملة، لأنّها منظّمات كفاح في وجه أقدر الناس على بذل المال فإذا فتحت الطبقة العاملة هذا الباب أصبح لها ذريعة استجداء للطبقة الرأسمالية».

ويرى بن عاشور في قبول الاتحاد منحة مالية من لامين باي (100 دينار) « الطامة الكبرى التي يندى لها جبين المروءة الإنسانية خجلا... وهو الأمر الذي يقدح في شرفنا القومي كما يقدح في شرفنا النقابي».

في رسالة سرّية للدبلوماسي الفرنسي بمصر ريمون بونص (Raymond Pons)، والذي تولّى لاحقا خطّة كاتب عام الحكومة بتونس سنة 1951، وجّهها من القاهرة إلى وزير الخارجية الفرنسي بتاريخ 22 أوت 1947، (نسخة منها محفوظة في أرشيف المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر بجامعة منوبة) ينقل فيها محادثة

جرت بينه وبين الباحث الجامعي التونسي الطاهر الخميري بالقاهرة، نائب رئيس المكتب العربي بلندن، يذكر فيها الخميري أنّ فرحات حشاد هو الوحيد الذي تتوفّر فيه شروط زعامة الحركة الوطنية التونسية غير أنّه يعيب عليه سماحه لتوجّهات دينية في خطاب الاتّحاد ومواقفه، ويعزو ذلك إلى تأثير الفاضل بن عاشور. ويستنتج الدبلوماسي الفرنسي بونص من موقف الخميري أنّ الحكومة البريطانية غير راضية على وجود بن عاشور على رأس الاتحاد على اعتبار ارتباط المكتب العربي بلندن، الذي ينتمي إليه الخميري، بالاستخبارات البريطانية.

قد يكون لموقف بريطانيا من الفاضل بن عاشور دور في إبعاده من رئاسة الاتحاد سنة 1947، خاصّة إذا ربطنا ذلك بتوجّه فرحات حشاد نحو المعسكر الأنغلوسكسوني، الأمريكي-البريطاني، لكسب التأييد للقضيتين النقابية والوطنية، ولكن لا يمكن تجاهل تأثير التناقضات الدّاخلية في تحديد مصير الفاضل بن عاشور النقابي، الذي كان يبحث عن التموقع ضمن دائرة الزّعامات الوطنية إثر الحرب العالمية الثانية وخاصّة أثناء غياب الحبيب بورقيبة واستقراره في مصر منذ سنة 1945. غير أنّ موازين القوى داخل اتّحاد الشغل لم تكن تسمح لبن عاشور أن يوظّف النقابات العمالية لفرض اسمه كزعيم وطني، بحكم انتمائه «للعاملين بالفكر» في حين كانت كفّة «العاملين بالسّاعد»، وما تزال، هي المرجّحة في قيادة الاتحاد، ولم يكن مصير الفاضل بن عاشور يختلف عن مصير أحمد بن صالح لاحقا أو مصير أحمد التليلي والطيب البكوش، وكلّهم كانوا ينتمون لقطاع الموظّفين ووجدوا صعوبات جمّة أثناء قيادتهم للاتّحاد. كما كان انتماء الفاضل بن عاشور إلى الأوساط

«البلْدية» بالعاصمة تونس عائقا أمامه داخل منظّمة هيمن على قيادتها نقابيون قراقنة أو بدرجة أقل من جهة قفصة.

لم يجانب نورالدين حشاد، نجل الزعيم النقابي والوطني فرحات حشاد في شهادته بمؤسّسة التميمي، كلّيا الصّواب عندما ذكر أنّ العلاقة بين والده وبين الفاضل بن عاشور بدأت قبل أيام قليلة من عقد المؤتمر التأسيسي لاتحاد الشغل، وأنّ فرحات حشاد منح الرّئاسة لابن عاشور من باب ردّ الجميل، ملمّحا بهكذا شهادة إلى أن الفاضل بن عاشور لم يكن نقابيا بل كانت علاقة بالنقابة عرضية ومن باب الصّدفة.

يمكننا التأكيد على أن الفاضل بن عاشور لم يكن نقابيا «محترفا»، بل كان في تنافس مع رموز أخرى حول زعامة الحركة الوطنية، وتحديدا مع صالح بن يوسف في ظلّ غياب الحبيب بورقيبة، فكان تعامله مع النقابات العمالية من باب ضمان الحضور في فضاء مهم ومؤثّر يمكّنه من ترويج خطابه ذي المنحى العروبي والإسلامي ولكن بروح تحرّرية وحديثة لا ترى موانع مبدئية في التعامل مع الأوساط النقابية ذات التوجّه الاشتراكي.

هل يكفي تأليف واحد للإحاطة بالحركة الأدبيّة والفكريّة في تونس في العصر الحديث ؟

بقلم مختار العبيدي

الكلام على أعلام تونس ورجالها إسهام في مزيد التعريف بهم والإشادة بأعمالهم وخصالهم ومواقفهم، وقديما قال ابن دريد (ت. 321 هـ/ 933 م) في مقصورته الشهيرة :

«وإنّما المرء حديث بعده». والشيخ محمد الفاضل ابن عاشور الذي تُخَصَّصُ له أعمال هذه الندوة عَلَمٌ من أعلام تونس البارزين وشيخ من شيوخ الزيتونة اللامعين «عرف بكونه خطيبا بليغا ولغويّا ضليعا وكاتبا ملتزما بقضايا مجتمعه [...] ضرب بسهم في علوم شتّى كسائر علماء عصره فتميّز بعلمه ونباهة عقله ونفاذ بصيرته وقوّة شخصيّته[1]. مضى على وفاته اليوم ثلاثة وخمسون عاما ولم تمح السّنون ذكراه لأنّ علمه باق في الأذهان واحتفظت به الكتب وكثير من الأعمال، وما إن انتشر خبر وفاته في 20 أفريل من سنة

(1) من تقديمنا لكتابه الحركية الأدبية والفكرية في تونس (في القرنين 13-14 هـ/ 19-20 م)، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج 2009، ص 7، وانظر مختار بن أحمد عمار، الشيخ الفاضل ابن عاشور، حياته وأثره الفكري، الدار التونسية للنشر، تونس 1985، وحسن المناعي، الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، مسيرته العلمية والإصلاحية، مركز النشر الإعلامي، تونس 2010.

1970 حتّى سارعت الأقلام إلى التعبير عن مشاعرها تجاه هذا الرّجل الذي أفنى حياته – على غرار والده الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور – في البحث والتدريس والتوجيه وفي نصرة اللغة العربيّة والدّفاع عنها، وقد سارعت حوليات الجامعة التونسيّة ممثّلة في مديرها الأستاذ الشاذلي بويحيى ورئيس تحريرها منجي الشملي إلى تأبين الرّجل، فنقرأ في الصفحة الأولى من الحوليّات في عددها السابع من سنة 1970 ما يلي :

«[...] توفّي الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور عميد كليّة الشريعة وأصول الدين ومفتي الجمهوريّة التونسية وعضو المجامع العربيّة بالقاهرة ودمشق وبغداد. ولقد كان الفقيد بحكم تتلمذه منذ نشأته الأولى على والده فضيلة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور – أبقاه الله –[1] وبحكم ثقافته الإسلاميّة الأصيلة مثال العالم العامل بعلمه وزعيما لما قد يسمّى «سلفية جديدة»، يرى أنّ إصلاح شؤون الإسلام يتمّ عن طريق الاجتهاد المشفوع بالعمل، والتفتّح المفضي إلى الحوار، كلّ ذلك في نطاق تعايش الدين والدولة في سبيل التوفيق بين الإسلام ومقتضيات العصر الحديث. [...] ومعالجته للقضايا التي أثارها في ما ترك من الكتب والمقالات المطبوعة – وعددها قليل بالقياس إلى عمله – شاهدة على أن الاجتهاد كان ديدنه والإصلاح هدفه وهو ما يظهر جليّا في «الحركة الأدبية والفكرية في تونس» و«أركان النهضة الأدبية في تونس» و«تراجم الأعلام» و«أعلام الفكر الإسلامي من تاريخ المغرب العربي» و«التفسير ورجاله» وفي ما نشرته له مجلّة المجمع اللغوي بالقاهرة

(1) توفي الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بعد حوالي ثلاث سنوات من وفاة ابنه (1393 هـ/ 1973 م).

من بحوث وهي : «السّند التونسي في متن اللغة» و«تحرير أفعل التفضيل من ربقة قياس نحوي فاسد» و«المصطلح الفقهي في المذهب المالكي»[1]. ونظرا إلى أن من مقوّمات النصّ التأبيني (Oraison funèbre) الدعاء للميت ولو بإيجاز فقد جاء في خاتمة نصّ الحوليّات : «تغمّده الله بواسع رحمته» (حوليّات الجامعة التونسية)[2].

لقد أردنا بهذه الورقة أن نسهم في مزيد التعريف بكتاب الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، وقد دفعنا إلى ذلك دواع كثيرة من بينها:

– الإشادة بعلم هذا العالم وإلمامه بالحياة الفكرية والأدبية في تونس في الفترة المعاصرة.

– اعتقادنا الراسخ بأنّ لتونس حركة أدبيّة وفكريّة في مختلف الفترات وهي جديرة بالدراسة والتمحيص على غرار ما يدرس من حركات تتعلّق ببلدان المشرق العربي والأندلس.

– تقديرنا وانضمامنا إلى مشروع بحثي جامعي نادى به الأستاذ الشاذلي بويحيى منذ قيامه بأطروحة دكتوراه دولة بجامعة السربون بإشراف الأستاذ ريجيس بلاشير سنة 1969 عن «الحياة الأدبية بإفريقية في عصر بني زيري»[3]. ويتمثّل هذا المشروع في إنجاز بحوث عن مختلف الحركات الأدبيّة بتونس في مختلف عصورها. وقد تجسّم هذا المشروع العلمي الوطني – إذا صحّ التعبير – في

(1) حوليات الجامعة التونسية، السيخ محمد الفاضل ابن عاشور (1909 – 1970)، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1970، ص 7.
(2) المرجع السابق، ص 7.
(3) Chedly Bouyahia, La vie littéraire en Ifriqiya sous les Zirides, STD, Tunis 1972.

ثلاث أطروحات أخرى لنيل شهادة دكتوراه الدولة بالجامعة التونسيّة، وهي بحسب تواريخ إنجازها :

الحياة الأدبية بتونس في العهد الحفصي[1] وقد أنجزها الأستاذ أحمد الطويلي والحياة الأدبية بإفريقية في العهد الأغلبي[2]، وهي من إنجازنا والحياة الأدبية بإفريقية في العصر الفاطمي[3] وقد أنجزها الأستاذ توفيق النيفر. ولكن قبل ظهور هذا المنجز العلمي المتمثل في أربع أطاريح عن الحركة الأدبية والفكرية في تونس في الفترات المذكورة الصنهاجية والحفصية والأغلبية والفاطمية (بحسب تواريخ الإنجاز لا التسلسل التاريخي) ظهر مؤلّفان على جانب كبير من الأهميّة يتعلقان بالفترتين الحديثة والمعاصرة وهما كتاب :

Albert Canal, la littérature et la presse tunisiennes de l'occupation à 1900, Préface de Louis Bertrand, Paris, La renaissance du Livre, 1924.

وكتاب :

Yves Chatelain, La vie littéraire et intellectuelle en Tunisie de 1900) 1937, Préface du général Paul Azan, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1937.

وعن الكتابين معا يقول الأستاذ نور الدين سريب صاحب الترجمة الفرنسية لكتاب الشيخ الفاضل ابن عاشور «الحركة

(1) أحمد الطويلي، الحياة الأدبية بتونس في العهد الحفصي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان 1996.

(2) مختار العبيدي، الحياة الأدبية بإفريقية (القيروان) في العهد الأغلبي، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان ودار سحنون للنشر والتوزيع، تونس 1414 هـ/ 1994 م.

(3) محمد توفيق النيفر، الحياة الأدبية بإفريقية في العهد الفاطمي/ مركز النشر الجامعي، تونس، 2000.

الأدبية والفكرية في تونس» «ظهر في سنتي 1924 و1937 مؤلفان أحدهما لألبار كانال والآخر لإيف شاتلان يتناول فيهما مؤلفاهما الحركة الأدبيّة والصحفيّة والحياة الثقافيّة في تونس يغطّيان فترة الاستعمار الفرنسي إلى سنة 1937 [...] ويمثل الكتابان مرجعين لا غنى عنهما لكلّ من يهتمّ بتاريخ تونس المعاصر. ولكنّ المؤلفين اقتصرا في الكتابين على الإنتاج الأدبي والصحفي والسياسي لبعض التونسيين قليلي العدد والذين يكتبون باللغة الفرنسية دون العربية»[1].

ورغم تنويه الأستاذ نور الدين سريب[2] بعمل المؤلفين فقد عدّ البحثين منقوصين لأنّ فيهما إهمالا واضحا للكتّاب والمثقّفين الذين يؤلفون بالعربية وقال ما نصّه : «وهذه الثغرة سيسدّها ويتلافاها محمد الفاضل ابن عاشور بصدور كتابه «الحركة الأدبية والفكرية في تونس»[3].

(1) Voir Mohamed El-Fadhel Ben Achour, Le Mouvement littéraire et intellectuel en Tunisie au XIV siècle de l'hégire (XIX – XX siècle), Traduction annotée avec introduction et index par Noureddine Sraieb, Alif, Le Editions de la Méditerranée, Tunisie 1998.

(2) لا يمكن أن لا أذكر فضل الأستاذ نور الدين سريب على شخصي المتواضع، فقد أسهم في انتدابي مديرا لمعهد اللغة العربية بنانسي الفرنسية ورئيسا لقسم العربية بالجامعة وذلك قبل خروجه إلى التقاعد سنة 2001 لأكون خلفا له. في المنصب وقد عاينت عن كثب المجهود المحمود الذي بذله نور الدين سريب في تكوين الطلبة في مادّة العربية ودفعهم إلى التشبث بحضارة أسلافهم وعلومهم وثقافتهم.

(3) الحركة الأدبية والفكرية (النص الفرنسي) ص 5، والعبارة باللسان الفرنسي هي :

« La lacune sera comblée plus tard par Mohamed al-Fadhil Ibn Achour avec la publication de son livre … » p 5.

لم يكن كتاب الشيخ الفاضل بحثا لنيل شهادة علميّة فقد كان الشيخ الفاضل مدرّسا من الطبقة الأولى بجامع الزيتونة وعميدا لكليّة الشريعة وأصول الدين وإنّما هو جملة من المحاضرات والدروس التي ألقاها بالقاهرة سنة 1955 على طلبة قسم الدراسات الأدبية بعد دعوة وجّهت إليه عرّفهم فيها بالنهضة الفكرية والثقافية في البلاد التونسيّة في العصر الحديث وأماط فيها اللثام عن المعروفين والمغمورين من الرجال الذين قامت على أيديهم هذه النهضة فكان الكتاب شاهدا على فترات عاش المؤلف جانيا منها وأخرى لم يعشها فكشف بذلك عن ثقافة التونسيين في القرنين التاسع عشر والعشرين وعن ماض جدير بالإحياء[1].

تضمّن كتاب الشيخ الفاضل ثماني محاضرات هي «صدمة الاحتلال» و«الخلدونية» و«قدماء الصادقية» و«الصحافة» و«حركات الشباب» و«الإذاعة» و«الإصلاح الزيتوني» و«الموقف الحاضر وأعقابه»[2]. يلاحظ قارئ الكتاب مراوحة المؤلف بين ما هو سياسي مثل صدمة الاحتلال وما هو إصلاحي كالإصلاح الزيتوني وبين ما هو أدبي صرف كالذي تناوله في المحاضرة الرابعة عن دور الصحافة في تطوير الإبداع الفني وما هو تكويني تعليمي كالذي جاء في المحاضرة الثالثة المتعلقة بقدماء الصادقية. و«لعلّ الخيط الرابط بين هذه المواضيع جميعا إنما هو الإنتاج الأدبي والصحفي الذي كان صدى لما يجري في البلاد سياسيا وثقافيا واجتماعيا»[3].

(1) انظر تقديمنا للكتاب ص 9.
(2) انظر فهرستنا للكتاب ص ص 561-562.
(3) التقديم ص 9-10.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو التالي : هل أتى كتاب الشيخ الفاضل ابن عاشور على جميع خصوصيات الحركة الفكرية والأدبية في تونس في القرنين 13-14 هـ/ 19-20 م ؟ لا نعتقد ذلك لأسباب منها :

أنّ المحاضرات الملقاة على طلبة المرحلة الثالثة بالقاهرة كانت مواضيعها منتقاة من الشيخ الفاضل وهي محطّات بارزة في تاريخ الحركة لا بدّ منها لطلبة العلم تونسيّين كانوا أو أجانب.

ثمّ إنّ الشيخ الفاضل كعادته في تقديم دروسه، كان يرتجلها بِتِلْكُمُ اللغة الفصيحة المنتقاة وذلك الأسلوب الممتع الرائق ولذلك لا نعثر في الكتاب على هوامش ولا على إحالات ولا تعليقات.

ولهذين السببين تنوولت بعض الجوانب من الحركة الأدبية والفكرية في كتب أخرى استنار فيها أصحابها بما جاء في كتاب الشيخ الفاضل نذكر منها :

أطروحة دكتورا الدولة التي أنجزها نور الدين سريب بفرنسا بإشراف الأستاذ أندري ميكال (André Miquel) عن المدرسة الصادقية[1] وأطروحة جعفر ماجد عن الصحافة الأدبية التونسية[2] وأطروحة بشير التليلي لنيل شهادة دكتورا المرحلة الثالثة وهي تدخل في هذه المسألة[3] وعنوانها العلاقات الثقافية والإيديولوجية

(1) Noureddine Sraieb, Le Collège Sadiki de Tunis (1875 – 1986) enseignement et Nationalisme, Alif, Le Editions de la Méditerranée. Tunis S.d.

(2) Jaafar Majed, La Presse littéraire en Tunisie de 1904 à 1955, La Presse Universitaire de Tunis, 1980.

(3) Béchir Tlili, Les Rapports Culturels et Idéologiques entre l'Orient et l'Occident en Tunisie au 19e siècle (1830-1880) P.U.T, Tunis 1974.

بين المشرق والمغرب في تونس في القرن التاسع عشر (1830-180) وأخيرا نذكر أطروحة أحمد عبد السلام وإن كان عنوانها مركزا أكثر على المؤرخين وهي «المؤرخون التونسيون في القرون 17 و18 و19 م. بحث في التاريخ الثقافي»[1].

يتبيّن لنا من خلال ما ذكرنا أنّ العمل الوحيد المكتوب في أصله باللغة العربية عن الحركة الأدبية والفكرية في تونس في العصر الحديث هو كتاب الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور رغم أنّ بعض المؤلفات المكتوبة باللغة الفرنسيّة قد تمّت ترجمتها إلى اللغة العربيّة مثل كتاب الأستاذ أحمد عبد السلام[2]. ففضل الشيخ الفاضل يتمثّل في كونه قد عرّف الطلبة المصريين والعرب عموما على جوانب علميّة وأدبيّة وفكريّة في تونس بلسان عربي مبيّن وعزّز – وإن كان هو الأسبق – المشروع العلمي والوطني الذي بدأه في نطاق إعداد دكتوراه دولة الأستاذ الشاذلي بويحيى لتصبح الحركات الأدبية والفكرية في تونس قد تُتُوِلَتْ من بعد عصر الفتح والولاة أي بدءا من العصر الأغلبي إلى اليوم.

لقد ظهرت لكتاب الشيخ الفاضل – قبل ظهور طبعة بيت الحكمة، 2009 – 3 طبعات يفصل بين الأولى والأخيرة 28 سنة كاملة وهي طبعات رديئة، كثيرة الهنات. نشر الكتاب أوّل مرّة معهد الدراسات العالية التابع لجامعة الدول العربية، مصر 1955-1956 ثم نشرته كما هو الدار التونسية للنشر سنة 1972 ثم سنة 1983 «وقد كثرت في النصّ الأخطاء المطبعيّة التي عسّرت القراءة

(1) Ahmed Abdessalem, Les Historiens tunisiens des 17, 18, 19 siècles. Essai d'histoire, P.U.T, Tunis 1973.

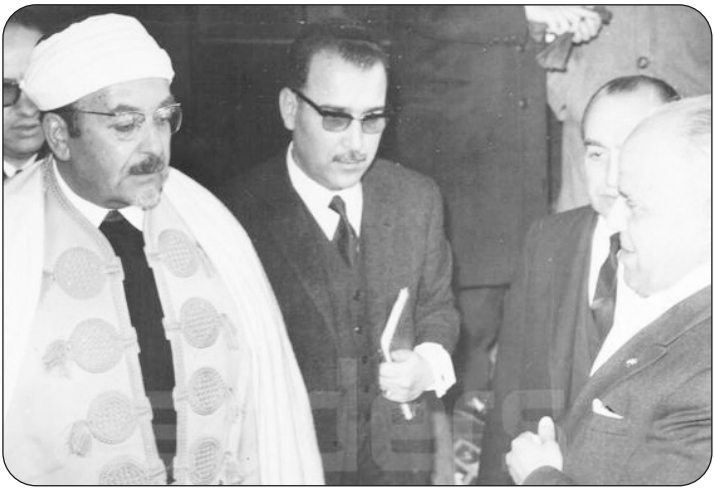
(2) المؤرخون التونسيون في القرون 17 و18 و19، نقلة من الفرنسية إلى العربية.

والفهم في مواطن كثيرة من الكتاب وكثرت فيه علامات الوقف (ponctuation) وكان معظمها في غير محلّه كأن يفصل بنقطة أو فاصلة بين الفعل وفاعله والمبتدأ والخبر وهي بلا شكّ من أخطاء الرّقن. ووقف نور الدين سريب على بعض التحريف في ضبط السنوات الهجرية والميلادية وأصلح ذلك في ترجمته للكتاب[1] ولاحظنا في الطبعتين التونسيتين بصفة خاصة سقوطا وسط الجمل لبعض الكلمات والحروف وهذا من شأنه أن يعسّر القراءة ويبطل الفهم[2] فلا يكفي عموما التعجيل بالنشر دون مراجعة جادّة للأثر الذي يطبع خاصّة إذا ما قدّم شفويّا لا مكتوبا مثل كتاب «الحركة الأدبيّة والفكريّة في تونس»، ذلك أنّ نقل المقول شفويّا إلى أثر مكتوب يحتاج إلى تروّ وتمحيص وهذا ما لم يتوفّر في طبعة مصر ولا في طبعتي «الدّار التونسيّة للنّشر».

محمد المختار العبيدي

(كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات، تونس)

(1) انظر الترجمة، ص 11.
(2) انظر تقديمنا في طبعة بيت الحكمة، ص 12.



شروط التنوير العربي الإسلامي في فكر الشيخ الفاضل ابن عاشور

محمد بن الطيب

كلية الآداب والفنون والإنسانيات

جامعة منوبة

1- في مفهوم التنوير

رغم أنّ مصطلح «التنوير» قد ارتبط في الأذهان بالتنوير الغربي الحديث وبمفكّري عصر الأنوار الأوروبي روسو وفولتير وديدرو وغيرهم، فإنّ الحقّ أن التنوير لم تخل منه أيّ حضارة[1]، وما التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر إلاّ مرحلة من مراحل التنوير البشري الذي يميّز كلّ حضارة، إذ لابدّ لكلّ حضارة من حركة تنوير وتجديد، في مقابل اتجاه المحافظة والتقليد، والتنوير العربي الإسلامي تعود جذوره إلى صورة فنية أثيرة في الثقافة الإسلامية، فهو مشتقّ من لفظ النور من آية النور في سورة النور:﴿نُورٌ عَلَى نُور﴾[2]، قبل أن تشير إلى التنوير الغربي، وهي تشير أيضا إلى نتاج التجربة الصوفية العرفانية الإشراقية التي عاشها السهروردي

(1) انظر: «جي جي كلارك، التنوير الآتي من الشرق، تعريب: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة عدد346، ديسمبر2007.

(2) النور 24/ 35.

(قتل587هـ/ 1191م) وعبّر عنها في تصانيفه، حيث رأى النور مصدر الوجود وماهيته، ورأى الخلق فيضا وإشراقا.[1]

ولذلك كان التنوير العربي عند علماء الزيتونة كما عند غيرهم من روّاد النهضة العربية الإسلامية مستندا إلى الأساس الديني بخلاف التنوير الأوروبي، وإن شاركه معظم خصائصه، ومن ثمّ كان من أخصّ خصائص التنوير العربي الإسلامي الدعوة إلى التجديد الديني دون أن يكون القصد نقد الدين في ذاته أو الدعوة إلى الإلحاد، وإنّما تنقية الدين ممّا علق به من غبار القرون بدعا وشبهات وخرافات ممّا لا يتفق مع الجوهر النقي للدين، ومحاربة الجمود ومناصرة الاجتهاد، فكان التنوير تحريرا للدين من ربقة الأساطير والخرافات ونضالا ضدّ تخلّف المسلمين، فهو محاربة للجهالة وإزالة للغشاوة عن الأبصار حتّى ترى النور، بينما لم يكن التنوير الغربي في جوهره مسيحيا، بل كان معاديا للمسيحية[2]. وفي هذا فرق عظيم بين التنوير العربي الإسلامي والتنوير الغربي، فمرجعية الأوّل بقيت إسلامية بينما كانت مرجعية الثاني عقلية محضا.

ولكنّ مجال الاشتراك بين نمطي التنوير فسيح، فالتنوير مفهوم كلّي جامع ذو أبعاد ثقافية وسياسية واقتصادية وأخلاقية وجمالية تؤلّف نسقا متكاملا ملتزما بمجموعة من القيم الإنسانية العليا، قيم الحرية والعدالة والعقلانية والتقدم. لقد ارتبط التنوير بجملة من

(1) انظر: فصل «في الإشراق»، في: أطروحتنا: وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيته، بيروت، دار الطليعة، 2008، ص ص 131-151.

(2) أحمد أبو زيد، «التنوير في العالم العربي: قراءة أنثروبولوجية»، عالم الفكر، (الكويت)، ع.3،المجلّد 29، يناير-مارس 2001، ص 31

المبادئ مدارها على تمجيد العقل والتفكير العقلاني المتحرّر من سطوة المسلّمات وسيطرة الغيبيات والخرافات والإيمان بكرامة الإنسان وحريته وقدرته على التقدم والإيمان بحرية العقل في نقد المسلّمات، ذلك أنّ أخصّ خصائص الرؤية التنويرية أن تكون رؤية عقلانية متحرّرة. ولذلك سيطرت على الفكر التنويري فكرة التقدم والإصلاح وتغيير العلاقة بين الحاكم والمحكوم ومحاربة الاستبداد والعمل على قبض أيدي الحكام عن الظلم.

إنّ التنوير استنارة بأنوار العقل ضدّ التعصّب والحكم بلا برهان، هو «خروج على التقليد وممارسة للاختلاف المنتج والمغايرة الخصبة»[1]، وهو انحياز إلى الحرية بكافة أشكالها ومجالاتها، حرية الفكر والتعبير والرأي والعمل، وهو ثابت من ثوابت المشروع التحديثي.

ومن خصوصيات الفكر التنويري أو المستنير بالإضافة إلى نظرته الشمولية الكلّية أنّه جامع بين الفكر والعمل، يصدق ذلك على حَمَلَة لواء التنوير في المجتمعات العربية، فقد كانوا صفوة مثقفة، وكانوا يعبّرون عن رفض الواقع البائس والثورة على الوضع القائم. فالتنوير من جانبه العملي تعبير عن التمرّد على السائد والثورة عليه والرغبة في تغييره، فهدف التنوير إحداث نقلة ثقافية واجتماعية وسياسية من حال التخلّف والجمود إلى التقدم والحيوية، إنّه نقلة من الثقافة التقليدية المتوارثة الساكنة الجامدة الراكدة التي تخشى التغيير بدعوى المحافظة على توازن المجتمع إلى حالة ثقافية على غاية من الحيوية قِوامها تقبّل الجديد وتطويعه بما يتلاءم مع

(1) علي حرب، «فكر النهضة بين الإحياء والتنوير محمد حسين هيكل مثالا»، المرجع نفسه، ص 113.

رغائب المجتمع وتطلّعاته وتقاليده ومتطلّباته[1]، وتلك هي «البنية الكفاحية للتنوير»[2].

إنّ التنوير عملية تغيير إرادي عقلاني شامل يتناول أساليب التفكير والسلوك والقيم ونظام الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم ومكانة الفرد في المجتمع والنظرة إلى الحياة، ومعنى ذلك أنّ التنوير ليس مجرّد تغيير ثقافي أو اجتماعي جزئي، وإنّما هو تغيير كلّي ينبعث من الرغبة الواعية في الإفادة من ثقافة الغالب المتقدّمة لتبديل الأوضاع القائمة المفروضة المرفوضة، ابتغاء الخروج من حالة التخلّف الشامل[3].

وإنّما مهّدنا بالحديث عن مفهوم التنوير وأبرزنا أهمّ خصائصه وأبرز مميّزاته ليكون لنا مدخلا للوقوف على طبيعة التنوير في فكر الشيخ الفاضل ابن عاشور باعتباره أحد العلماء الأعلام الذين أنجبتهم الزيتونة وساهمت في تكوينهم لاختبار مدى إسهامه الفكري في حركة التنوير العربية الإسلامية، إذ لا سبيل إلى تحقيق نهضة حقيقية متجذّرة من دون حركة تنوير حقيقية، ولا تقدّم من دون فكر تنويري.

ولا يعني استرجاعنا لفكر الفاضل ابن عاشور أنّنا سننـزع في قراءته منـزعا تمجيديا يقتصر على كشف بعض معالم التنوير عنده، وإنّما نحن نستدعيه لنمارس على فكره فاعليّتنا التنويرية، فلا نقف

(1) أحمد أبوزيد، «التنوير في العالم العربي: قراءة أنثروبولوجية»، المرجع نفسه ص 28.

(2) طيّب تيزيني، «بيان في النهضة والتنوير العربي باتّجاه مشروع نهوض عربي تنويري جديد»، المرجع نفسه، ص 65.

(3) أحمد أبوزيد، «التنوير في العالم العربي: قراءة أنثروبولوجية»، المرجع نفسه، ص29

عند إظهار مزاياه وتضخيم مجهوده التنويري، بل نتجاوز ذلك إلى نقده وتقييمه والكشف عن خفايا خطابه، فلسنا نروم التماهي معه ولا الانقطاع عنه، وإنّما نروم قراءته قراءة «كاشفة تنويرية تكون بمثابة نور على نور»[1]، نريد رؤية ما لم يره المستنير.

2- في الصلة بين الشيخ الفاضل ابن عاشور ورواد الإصلاح والتنوير

اجتمع رأي المهتمين بسيرة الشيخ الفاضل ابن عاشور والباحثين في تراثه على ما بينه وبين روّاد الإصلاح في العالم الإسلامي من متانة الصلة ووثاقة العلاقة، وتدلّ كتاباته التي أفردها لرجال الإصلاح في تونس[2] والمغرب العربي[3] وغزارة إحالاته على رواد الإصلاح في المشرق الإسلامي[4] على انتمائه الفكري إليهم وانخراطه في زمرتهم، ولا عجب في ذلك فقد كان منذ حداثة سنّه مهتمّا برصد الحركة الأدبية والفكرية في تونس،[5] مشغولا بحركة الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي التي انبعثت في البلاد التونسية منذ منتصف القرن التاسع عشر بريادة قلّة من المصلحين على رأسهم خير الدين، وتجدّدت في بداية القرن العشرين بقيادة ثلة من زعماء الإصلاح في طليعتهم الشيخ عبد العزيز الثعالبي.

(1) علي حرب، «فكر النهضة بين الإحياء والتنوير محمد حسين هيكل مثالا»، المرجع نفسه، ص 114.

(2) انظر: كتابه: تراجم الأعلام، تونس، الدار التونسية للنشر، 1970.

(3) انظر: أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، تونس، مكتبة النجاح.

(4) انظر مثلا: ومضات فكر، تونس-ليبيا، الدار العربية للكتاب،1981، ص ص 125-180

(5) انظر كتابه الشهير: الحركة الأدبية والفكرية بتونس، تونس، الدار التونسية للنشر،1972.

وقد تزامنت هذه النهضة الفكرية مع تعدّد الصحف والمجلات التي كانت تحرّرها وتشرف عليها نخبة من المثقفين الذين التزموا بتوجيه الرأي العام نحو الشعور بالكيان الوطني ومقاومة الغاصب الاستعماري والتيقّظ لمؤامراته.

وقد عاصر الشيخ الفاضل أيضا تحرّكات الزيتونيين المطالبين بإصلاح التعليم الزيتوني، فضلا عن أنّه قد عاش في كنف والده ونهل من علمه وتعرف عن كثب على أفكاره الإصلاحية التنويرية المبثوثة في مؤلّفاتـه ولا سيمـا « **أليس الصبح بقريب**» و«**التحرير والتنوير**»، كما عاصر الإصلاحات التي أدخلها والده على التعليم الزيتوني عندما تولى مشيخة الجامع الأعظم، سنة 1932 و1945 [1]. وشهد ردود الفعل الفكرية والسياسية على سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924.

وما من شكّ في أن البيئة الأسريّة التي نشأ فيها ومتين صلاتها بالحركة الإصلاحية في تونس وفي العالم الإسلامي عموما من خلال شخصية والده، كان لها عميق الأثر في تكوينه الفكري، وجعل المشاغل الإصلاحية في طليعة اهتمامه. فقد ذكر أن والده الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كان أكثر الناس التفافا حول الشيخ محمد عبده والتحاما به مدة مقامـه بتـونس [2].

وقد كان لرحلاته إلى الأقطار الأوروبية والإسلامية أثرها القوي في نفسه، إذ لاحظ عيانا مظاهر العظمة والرقيّ والتمدّن في أوروبا

(1) الطاهر المعموري، « الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور أحد نماذج الإصلاح في العالم الإسلامي (1909 -1970)»، **المجلة الصادقية**، عدد3، 1996، ص 16.

(2) محمد الفاضل ابن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية بتونس**، ص ص 75-76.

وملامح البؤس والتخلف في العالم الإسلامي، فتحدّث عن انبهاره بأوروبا في رحلته الأولى إلى فرنسا سنة 1926، وهو في السابعة عشرة من عمره، فقال: « وكان لتلك الرحلة أثرها القوي في نفسي بتوجيهها إلى تطلّب نواحي العظمة والسيادة لوطننا على نحو ما بهرني من فرنسا»[1]. فإذا ما أضفنا إلى ما ذكرنا مشاركته الفاعلة في نشاط الجمعيات الأهليّة، وإسهامه المهمّ في النضال الوطني والعمل النقابي، أدركنا أنّ الرجل كان مسكونا بهموم وطنه وأمّـته مشغولا بالتفكير في أسباب ضعفها وتخلفها وأقوم السبل لنهضتها وأقرب المسالك لتقدمها.

ويمكن أن نزعم دون مبالغة أن آثار الشيخ الفاضل على تنوّعها ما بين محاضرات ومقالات ومؤلفات وتراجم في الإسلاميات والتاريخيات والأدبيات واللغويات تجمع بينها وحدة الهدف والمقصد، وهو الإسهام في التأسيس للنهضة العربية الإسلامية المنشودة في رؤية إصلاحية تجديدية تبحث في عوامل ضعف المسلمين وتخلفهم وتسعى إلى تسطير سبل نهوضهم وتقدّمهم وتجديد ثقافتهم العربية الإسلامية[2]. ولم يكن الشيخ في كلّ ذلك ذا منـزع تنظيري مجرد، بل كان يحول أفكاره إلى سلوك مجسّد، كيف لا وهو بحق رمز من رموز الحركة الفكرية والأدبية في البلاد التونسية ومناضل من مناضلي الحركة الوطنية وأحد القادة المؤسسين للحركة النقابية[3]

(1) المصدر نفسه، ص 13.
(2) انظر كتابه: **التفسير ورجاله**، تونس، 1966، فصل: نهضة الإسلام، ص ص 157– 163، وفصل: الإصلاح الديني، ص ص 165–171.
(3) انظر: حمادي الساحلي، «نضال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور في الميدان النقابي والسياسي»، **المجلة الصادقية**، عدد 3، 1996، ص

ومما تميز به الشيخ أنه كان دائم الانطلاق في معالجة قضايا النهضة والإصلاح والتنوير من الواقع التونسي واصلاً بينه وبين الانتماء الأوسع للعروبة والإسلام من جهة، والاستفادة من أوروبا الناهضة من جهة أخرى.

وسنحاول في هذه المقالة المجملة أن نرسم من خلال ما أتيح لنا الاطلاع عليه من آثاره ملامح الرؤية التنويرية الإصلاحية عنده، إذ لا نجدها مجموعة في مؤلف أو مقال، وإنما نظفر بها في تراثه الفكري الغني تفاريق أشتاتا، ولكنها تتيح لنا بعد جمع متناثرها وتأليف متفرّقها أن نستبين مقوّمات التنوير العربي الإسلامي المنشود، ولذلك سنسعى إلى أن نلقي عليها شعاعا منيرا يكشف عن أسباب التخلف الذي حاق بالمسلمين كما يشخّصها الشيخ، ثم نخلص إلى الكشف عن شروط النهضة المنشودة وتبيّـن أسسها ومقوّماتها، ليتأكّد لنا أن هذا الشيخ الفاضل امتداد لـ«السند الفكري الذي تميزت به الحركة الإصلاحية الإسلامية في تونس خاصة وفي العالم الإسلامي عامة»،[1] هذا السند الموصول بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في المشرق من خلال مجلة **العروة الوثقى** خاصة والشيخ رشيد رضا من خلال مجلة **المنار** وبالشيخ محمود

ص 19-26. وعلي الزيدي، «الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور والحركة الوطنية، نضاله السياسي من 1943 إلى1953، **المجلة التاريخية المغاربية**، عدد 107-108، جوان،2009، ص ص 59-71. ومحمد الحبيب الهيلة، «الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ومكانته في الاتحاد العام التونسي للشغل من خلال الوثائق الفرنسية»، ضمن: **أعمال الندوة الدولية حول الزيتونة**، تونس،2003، ص ص 59-109.

(1) الحبيب الجنحاني، «التقدم والتجديد في فكر الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور»، ضمن: **الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ومسيرة التحرير والتنوير**، تونس، وزارة الشؤون الدينية، 1992، ص 42.

قابادو وأحمد ابن أبي الضياف وخير الدين وسالم بوحاجب وبيرم الخامس ومحمد السنوسي من الجيل الأول لرواد الحركة الإصلاحية بتونس، وبالشيخ عبد العزيز الثعالبي والبشير صفر وعلي باش حانبة ومحمد النخلي والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من الجيل الثاني، أما هو فينتمي إلى الجيل الثالث من مفكري الإصلاح، فهو ممثل الفكر الإصلاحي الإسلامي مثلما كان الطاهر الحداد ممثل الإصلاح الاجتماعي وكما كان أبو القاسم الشابي ممثل التجديد الأدبي[1].

فكيف شخّص الشيخ الفاضل أسباب الضعف والوهن والتخلف التي حاقت بالعالم العربي والإسلامي فجعلته نُهبة للطامعين وطُعْمة للمستعمرين؟

3 - في أسباب ضعف المسلمين وتخلّفهم:

ينطلق الشيخ في بحثه مشكلة التخلف الذي أصاب المسلمين فأقعدهم عن النهوض والترقي وحال دونهم ودون التقدم والازدهار من حكم مسلّم عنده آمن به واعتقد صوابه مفاده أن الإسلام هو الذي صنع الحضارة الإسلامية التي هي أرقى الحضارات على الإطلاق قديما وحديثا. ولم يكن في ذلك مسترسلا مع دواعي العاطفة الدينية والعصبية القومية أو مع الحماسة الخطابية شأن ذوي النـزعات التمجيدية الذين يطلقون مثل هذه الأحكام مطمئنين إلى تصديق المؤمنين وإعجاب المنتمين، ولكنه يبرهن على هذا الحكم ويؤسسه على الحجج البالغة والأدلة القاطعة، لقد قرر أن رفعة هذه الحضارة وسموّها مردّه إلى ما امتازت به من شأن جوهري راجع إلى الحقيقة الإنسان الذاتية فهو- باعتباره إنسانا- مدعوّ إلى

(1) **المرجع نفسه** والصفحة نفسها، الهامش عدد 2 بالصفحة نفسها.

الاشتراك في تأليف مجتمع تترابط عناصره برباط إيماني مفتوح لتعاقد الناس كلهم تعاقدا بريئا من شوائب العرق والطبقة والإقليم، فليس إلا ذلك «الرباط الإيماني»[1] الذي يشدّ أفرد المجتمع، فإذا هم كالبنيان المرصوص.

ومما امتازت به هذه الحضارة طبيعتها العقلية، إذ تتساند فيها المدركات الغريزية، ومن ورائها المدركات الحسية، ومن وراء هذه، المدركات العقلية، ومن ورائها المدركات الغيبية الآتية من طريق الوحي كل ذلك في تعاضد وتساند وتكامل أدى إلى إطلاق الطاقة الإنسانية في أتم استعدادها وفي غاية التمكين لقواها، وأفضى بالإنسان إلى حالة من السلام الداخلي والاستقرار الذاتي والصفاء النفسي جعله يطمئن إلى معالم إنسانيته كلها، ومكّنه من صنع حضارة هي على مثاله في التكامل والسلام لا بين الأجناس والطبقات فحسب، بل هو قبل ذلك تكامل داخلي تأتلف فيه المدركات وتُتّقى ويلات الحيرة والاضطراب والقلق وتنازع الأفكار وتجاذب العواطف وغوائل التضادّ بين المعقولات والمعتقدات والروحانيات والماديات. ويرجع الشيخ الفاضل ذلك التكامل إلى التربية التي يصوغ بها الإسلام الفرد في تدرّج بين مداركه المختلفة حتى ينفذ بها في تسلسل وائتلاف إلى إدراكه الباطني فينتقل به من الوجود الممكن إلى الوجود الواجب أو من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، ثم يبيّن كيف يتم عن طريق هذا المنهج التربوي ربط الفرد المسلم بالعالم من حوله ربطا يفجّر فيه الطاقة الإبداعية والقدرة الفائقة على صنع الحضارة بأنظمتها

(1) محمد الفاضل ابن عاشور، **ومضات فكر**، تونس-ليبيا، الدار العربية للكتاب،1981، ج 1، ص 167.

المادية والرمزية. وهذا يُبرز وجها من وجوه فرادة الشيخ، إذ أبان عن الدور العظيم للدين الإسلامي في صنع الحضارة الإسلامية، ذلك أنه إذا جاز أن الدعوات الدينية قبل الإسلام أو بعده عملت على تكوين الشخصيات الفردية كما عملت على التمكين للوحدة الاجتماعية وعلى صوغ الحضارة بصيغة خاصة بها، فإن الإسلام يتميّز عن هذه الدعوات جميعها بأن الروح الاجتماعية فيه أقوى منها في بقية الأديان الأخرى،[1] وهو الذي ربى العقل، وهو الذي ولد الحضارة، وهو الذي فتق العلم.

وفي هذا السياق يختلف الشيخ الفاضل مع الشيخ محمد عبده في اقتصاره على إثبات اتساع صدر الإسلام للعلم واعتماده عليه وتنشيطه لأهله، إذ يذهب إلى أبعد من ذلك، فيعتبر أن طبيعة الحضارة الإسلامية تجعل من كل موضوع علمي ذا صلة بالعقيدة الدينية، وتجعل الارتباط بين الدين والمعرفة العقلية أو بين علم الطبيعة وعلم ما ورائها ارتباط التفاعل والتمازج وتجعل من العامل الديني الاعتقادي دافعا أساسيا في كل مسلك من مسالك الحياة.[2]

وإذا كانت تلك هي الملامح الأصلية للحضارة الإسلامية، وكان ذلك هو سرها الصانع لها فإن مصاب التخلف الذي حاق بهذه الحضارة لم يكن بسبب الإسلام بأي حال من الأحوال، ولا يمكن أن يكون، لأنّ هذا الدين هو سر هذه الحضارة وباعثها، وإنما كان بسبب الثقافة والحضارة الإسلاميتين. إنّ سرّ هذا التخلف كما يقرّر الشيخ الفاضل وغيره يرجع إلى الانحرافات عن الإسلام، وأنّ

(1) **المصدر نفسه**، ج1، ص 13.
(2) محمد محمد الفحام، «الفقيد بلّغ الرسالة وأدّى الأمانة»، **جوهر الإسلام**، عدد 9، السنة الثانية، ماي 1970، ص 23.

« عود الإسلام إلى عزه متوقف على تقويم تلك الانحرافات.[1] ولكنّ الشيخ لا يرتاح إلى تقرير هذه الحقيقة دون الغوص في أعماقها ومحاولة الوصول إلى كُـنْهِها.

لماذا انحرف المسلمون فابتعدوا عن مصدر رفعتهم وسرّ رقيّهم وحضارتهم؟ هذا هو السؤال الذي تتوقف الإجابة عنه أية محاولة للإصلاح ناجعة، فلا يكفي في رأي الشيخ أن نصف للمسلمين وجوه انحرافهم، ومظاهر زيغهم عن الدين، ولا يكفي أن نُلهب ظهورهم بسياط الدعوة إليه، ولكن يجب أن نكون على علم بسرّ هذا الانحراف وسببه قبل ذلك. وإذا كان كثير من المفكرين قد تصدوا من قبل للدفاع عن الإسلام ضد اتهامه بأنه سبب تخلف المسلمين، ودرء هذه الشبهة أمر مهمّ، فإن بيان سر الانحراف عن الإسلام ومن ثمّ الوقوع في براثن التخلف يضارعه في الأهمية.

وهنا يقرر الشيخ أن محاولات الوقوف على هذا السر في مجملها لم تعْدُ الظواهر السطحية لتنفذ إلى الأسباب العميقة، وإذا كان الإمام محمد عبده فيما يقرر الشيخ قد أرجع فساد المسلمين إلى ما سماه بالجمود، فإن السؤال عن سبب هذا الجمود يظل قائما.

ثم يتعاود السؤال المركزي عند الشيخ لماذا تمسك المسلمون بالإسلام عندما تمسكوا به؟ ولماذا أعرضوا عنه عندما أعرضوا؟ ويرى أنه من السذاجة الدعوة إلى التمسك بالإسلام دون إجابة عن هذا السؤال. وقبل الإجابة يسارع الشيخ إلى الدعوة إلى عدم الاغترار بما هو ملحوظ في العالم الإسلامي المعاصر من تبدل وتغير ويقظة تنبعث معها القوى العقلية والروحية الراكدة، وحركة نضالية يتحقق بها الاستقلال والظفر بالسيادة، ذلك أن الهدف الأكبر

(1) **ومضات فكر**، ج1، ص 183

أبعد من ذلك الهدف وأسمى، إنه الطموح إلى أن يعاود هذا العالم حضارته ليضطلع بأعبائها من جديد، وليتمثل الناس صورة جديدة من ولائد الثقافة والحضارة منطبعة بطابع الشخصية الإسلامية ومنبعثة عن المبادئ الاعتقادية الإسلامية التي انبعثت عنها صور الأمجاد الماضية التي عرفها التاريخ من ثقافة الإسلام وحضارته.

فهل لنا أن نطمئن إلى تحقيق ذلك الهدف العظيم لمجرد ما هو ملحوظ في العالم الإسلامي من تغير ويقظة وتحقيق للاستقلال؟ لقد فقدت أمم من غير الأمم الإسلامية استقلالها ثم استرجعته، ولكنها لم تسترجع كلها حضارتها وثقافتها، بل إن أكثرها جعل من استقلاله اتجاها جديدا نحو «نزعة التقليد التي عي نتيجة الضعف الاجتماعي»،[1] ثم يتساءل الشيخ عما إذا كان يصح لنا أن نفترض كما يذهب إلى ذلك العلمانيون إمكان قيام حضارة إسلامية تقوم على أساس الفصل بين الدين والدولة أو بين الحياة الروحية والحياة المادية المدنية،[2] وتبرز المسلم في صورة ظاهرية جديدة تستمد من عقلية العصر الحاضر وحقيقة باطنية أصيلة تغترف من الدين الإسلامي؟ هنا يعود الشيخ إلى ما قرره من قيام الحضارة الإسلامية على أساس التآلف والتكامل بين مقوّمات الإنسان جميعها ومكونات الثقافة كلها، محيلا على ما بيّنه ابن خلدون من خصوصية الحضارة الإسلامية، حيث جعل شؤون السياسة والعمران والصناعة والعلم في الدولة الإسلامية تابعة للدين وجعل الحقيقة الأولى للدين التي هي العقيدة أصلا لذلك كله.[3]

(1) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 175.
(2) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 154.
(3) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 130.

ولئن أقرّ الشيخ بأن الأمة الإسلامية وإن كان قد نالها شيء عظيم في تناولها للعقيدة هو آفة فك الارتباط بين العقيدة والسلوك، أو بتعبيره « تفكيك السلوك عن العقيدة أو البقية الباقية من العقيدة»،[1] فإن هذه العقيدة لم تزايلها البتة ولم تنقطع عنها ومع ذلك فقد آلت حضارتها إلى ما آلت إليه وهذا راجع إلى موقع العقيدة الدينية من مقومات الكيان الاجتماعي للأمة الإسلامية وهو موقع رئيسي جوهري كان فيه الدين صانع المجتمع، وباعث نهضته الفكرية، فبالدين فكر وبالدين تحضّر وبالدين بنى الحضارة وبالدين أقام الدولة.

لقد بيّـن الشيخ أن العقيدة ذات أثر خلقي ونتيجة سلوكية بالضرورة وأن المرء لا بد أن يقع في صراع بين مقتضيات العقيدة في خلقه ومواقع النـزعات الشهوانية والأنانية في طبيعته، وأن انتصار الإنسان في هذا الصراع يحتاج إلى دعامة من الإرادة وركيزة من التماسك الخلقي لكي يكون سلوكه منسجما مع عقيدته، ولكنّ التحلل الخلقي كَرَّ على العقيدة بالتراجع والانكماش لا من حيث جوهرها الذاتي ولكن من حيث أثرها في الواقع العملي، فبقي المسلم وفيا لعقيدته الدينية غيورا عليها وجدانيا، خاضعا لواقعه المنحرف عنها مرتكنا إليه سلوكيا، فباين المبدأ النظري الواقع العملي وهكذا سقطت في نفسه منـزلة الحياة العملية التي يحياها باعتبارها مباينة لدينه القويم، فتلقاها تلقي المستهتر يعرف الخير ويعرض عنه، ويعرف الشر ويعيش به. فهانت عليه نفسه لأنها تعيش أسيرة الأهواء والانحرافات، وتولّدت عن ذلك العقد النفسية الخطيرة، عقدة الشعور بالنقص الذاتي وعقدة الإلف باتباع الهوى

(1) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 180.

«ونوازع الشهوات المستندة إلى نظام الحياة الغربية مما هو راجع إلى المنكرات الإسلامية»[1] مع موت الوازع الذي يصدّ عنها.

هكذا تستبين لنا طبيعة الحضارة الإسلامية وروحها عند الشيخ الفاضل وتتّضح على نحو دقيق عميق أسباب تدهورها وينجلي الطريق إلى استرجاعها. على أنه لا سبيل إلى استعادتها بنهضة ينسلخ فيها المسلمون عن رسالتهم الأصلية في هذا العالم، ولا يمكن أن يتحقق تمامها إلا إذا كان منطلقها تربية المسلم تربية نابعة من أصل عقيدته الدينية ذاتها، ذلك أن حقيقته السلوكية مبنية على حقيقته الإيمانية.[2]

شروط التنوير العربي الإسلامي المنشود

أ- تفعيل العقيدة الإسلامية

بناء على ما تقدم من الطبيعي أن يكون شرط النهضة الأول ودعامتها الأساسية العقيدة الإسلامية فالحقيقة الاعتقادية الإلهية هي الأساس لكل ما بنت الحضارة الإسلامية من هياكل مادية ومعنوية، فالمسلمون منذ أن صاروا جماعة منظمة في المدينة المنوّرة فأنشؤوا دولة وبنوا إدارة وخططوا للفتوح واختطوا المدن، ثم أنتجوا العلوم والمعارف والفنون والآداب وهم يتبعون منهجا خاصا بهم دون سواهم يميزهم عن غيرهم هو الثقافة الإسلامية التي هي نتاج نظرة للكون والحياة والإنسان مخصوصة وثمرة تصور لعلاقة الإنسان بربه معيّنة، ذلك أن موقع العقيدة الدينية من مقومات الكيان الاجتماعي للأمة الإسلامية باعتبارها «مجتمعا

(1) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 175.
(2) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 161.

دينيا محضا»[1] هو موقع رئيسي جوهري كان فيه الدين العامل الأول المباشر لصنع المجتمع، وكان هو الحافز لنهضته الفكرية، فالإسلام هو عامل هذه الثقافة وباعث هذه الحضارة، والعقيدة هي الأساس لجميع المظاهر الفردية والاجتماعية، فسلوك الفرد مستمدّ من العقيدة، وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض مستمدّة من العقيدة.[2]

وهو ما يعني أن منهج الفكر الإسلامي في معالجة الأمور على اختلافها هو صنيعة التعاليم الإسلامية، فالقرآن الكريم والسنة النبوية قد أنشأت العقلية الإسلامية على جملة من الخصال الكريمة والخلال الطيبة فمارست تلك العقلية نشاطها وفق منهج فريد ومسلك مخصوص، ذلك أن الثقافة الإسلامية في تصور الشيخ الفاضل ذاتية للإسلام ناشئة من خصوصيات تعاليمه وخصوصيات المناهج التربوية التي كونت بها الدعوة الإسلامية أمة الإسلام فرديا واجتماعيا في الاعتقاد والفكر والسلوك وبذلك كان للثقافة الإسلامية منهجها الذي اختلفت به عن جميع المناهج الثقافية وسارت به المعرفة والحضارة في تاريخ الإسلام سيرة ذات مميزات هي التي برز بها التفكير الإسلامي على النحو الذي برز عليه في التاريخ.

ولئن أكد الشيخ أن الدين الإسلامي كان عظيم التأثير في الثقافة والحضارة الإسلاميتين، فقد نبّه على أن ذلك لا يعني التلازم بين الطرفين المؤثّر والمتأثّر، فالإسلام بريء ممّا آل إليه حال المسلمين، مصوّبا رأي الشيخ محمد عبده الذي «أرسل بين ظهراني الأمة كلمته المشهورة في اتخاذ الإسلام حجة على المسلمين لا اتخاذ

(1) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 167.
(2) **المصدر نفسه، الصفحة نفسها**.

المسلمين حجة على الإسلام»[1]. فينبغي أن يتّخذ الإسلام حجة على المسلمين تنبههم إلى ما قصروا فيه وتقاصروا عنه، لا أن يتخذ المسلمون في سوء حالهم حجة على الإسلام تعلق به ما ليس فيه وتحكم عليه بما هو بريء منه، فلا بدّ من التمييز إذن بين ما هو من الإسلام أصالة وما هو من عمل المسلمين وسلوكهم، أي التمييز بين ما هو ديني أصيل يرجع إلى الكتاب والسنة الصحيحة وما هو تاريخي يتصل بتاريخ المسلمين وحضارتهم.

إن العقيدة في تصور الشيخ الفاضل ليست مجرد فكرة مستكنّة في الضمير أو عاطفة مكنونة في الفؤاد، وإنما هي باعث عمل وموجه سلوك ومؤسس أخلاق ومحرّك همّة، وإذا كانت أكثر تعاليم الدين سلوكية لا اعتقادية كما يقرر الشيخ،[2] فإنه يؤكد أنها « ليست مقطوعة عن المعنى الإيماني الذي هو المبدأ النظري المجرّد».[3]

أما واجب الوقت عند الشيخ فهو تعميم اليقظة الفكرية والهمّة الإنشائية لتحقيق التقدم وبلوغ الرقي، وهي أمور تتولد من حرارة الإيمان الصحيح والاغتراف من معين القيم الزكية للدين الإسلامي الحنيف بعيدا عن عقد ة الغرور والنقص، والالتزام التام بحسن النية وسموّ القصد وإخلاص العمل لله، والدليل عل ذلك الحضارة الراقية التي بناها المسلمون في الأجيال الأولى بفضل هذه الخصال الغالبة، فتمكنوا من الخروج من محيطهم الإقليمي

(1) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 135-136.

(2) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 163.

(3) جلول الجريبي، «الثقافة الإسلامية في تفكير الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور»، ضمن: **الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ومسيرة التحرير والتنوير**، تونس، وزارة الشؤون الدينية، 1992، ص 154.**لمصدر نفسه**، ج 1، ص 164.

إلى المحيط العالمي، واستطاعوا أن يتناولوا معارف عصرهم وأن يجمعوا أطرافها ويتمثّلوها ويصنفوها ويتحكموا فيها، بل استطاعوا أن يطوّروها ويطبعوها بطابعهم الخاص، ويجعلوها تتأثر بأوضاعهم الفكرية التي هي أوضاع الفكرة الدينية التي أسس الإسلام عليها أفكارهم والسكينة الإيمانية التي رتبت دعوة الإسلام عليها نفوسهم.[1]

فكان من ثمرات ذلك أن حفل التاريخ الإسلامي بالعلوم والمعارف والآداب والصنائع والفنون وأصبح المسلم سيدها بإيمانه القوي العميق وروحه المجنّحة المتّقدة وفكره المتوثّب الخلاّق وخلقه الطيب الحميد وسلوكه المستقيم. فالدعوة الدينية في نظر الشيخ الفاضل «لا يمكن أن تكون عائقا عن التقدم مُوقِعا في التخلف، ولكنها هي دعوة مقاومة التخلف وتمهيد طريق السبق إلى أبعد مقاصد التقدم والمدنية».[2] وليس يمكن أن يُستبدَل بحاضر الأمة العاثر مستقبل زاهر إلا بمعالجة « الناحية الاعتقادية أساسا على معنى يتجه إلى تمكينها من التصرف في المظاهر السلوكية».[3]

ب - إرساخ العقلانية الدينية

أما الشرط الثاني للتنوير المنشود فهو ما يمكن أن نسميه العقلانية الدينية تمييزا لها من مذهب العقلانية الغربية التي تأخذ بأحكام العقل بمعزل عن الدين، إذ يتواتر في محاضرات الشيخ ومقالاته احتفاؤه بالعقل والحث على إعماله، بل لقد اعتبر أن للعقل

(1) **ومضات فكر**، ج 1، ص 134.
(2) **ومضات فكر**، ج 1، ص 134.
(3) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 179.

السوي قيمة تضاهي قيمة الشرع، مما لعله أن يكون مراجعة للمبدأ السائد في الفكر الأشعري والقائل بتقديم الشرع على العقل، بل لقد تجاوز ذلك إلى اعتبار «العقل أساس الحياة كلها، حتى العقيدة الدينية»،[1] وأنّه «إذا كان أساسا لكل شيء، فهو أصل الاعتقاد قبل كل شيء، وأنّه إذا كانت ناحية من نواحي العيش يدخلها الإنسان من طريق العقل فيهتدي، فإن الدين لا يُسلك إليه إلا من طريق العقل، ومن سلك له من غير طريق العقل لم يكن من المهتدين».[2] فالضلال ليس في الإعراض عن الدين فحسب، بل هو قبل ذلك في الإعراض عن العقل.

ثمّ إنّ العقل إلى جانب الشرع من موارد توليد الأحكام الشرعية، فهو يؤسس الأحكام على المصلحة شأنه في ذلك شأن النقل، فأفعال العقلاء تُصان عن العبث، إذ العقول السوية تلتقي مع الشرائع لأنها جميعا تنظر إلى المصالح، وبهذا الاعتبار يأتلف الحكم الشرعي مع القانون الوضعي باعتبار اشتراكهما معا في القيام على قاعدة المصالح المعتبرة.

ذلك أن جلب المصالح من مقاصد الدين، وحينما دعا الإنسان إلى رعاية المصلحة لم يضبط له المصالح الجزئية وإنما أوكلها إلى إدراكه العقلي، فالدين قد أتاح للعقل مجالا فسيحا لوضع الأحكام استنادا إلى رعاية المصلحة، لأنه معيار صالح للتمييز بين المصالح والمفاسد والمنافع والمضار.

ولمّا كان الشيخ مالكي المذهب فقد اهتم بأحد أشهر أصول الفقه المالكي وهو المصلحة المرسلة وجدد في قراءتها تجديدا،

(1) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 217.
(2) **المصدر نفسه**، ج 1، ص 217.

فهو يرى أنها اعتبار اجتماعي صرف مستند إلى عقل محض يكون مقتضيا لتكوّن حكم شرعي.[1] وهي في نظره أساس الاجتهاد وبهذا تأخذ المصلحة المرسلة مفهوم المصلحة العامة التي يقررها العقل فإذا اجتمع المختصون في أي مجال وحكموا بصلاحية أمر من الأمور فالحكم الصادر عن تدبيرهم وتداولهم يعد حكما شرعيا. وبهذا الاعتبار الذي يكون فيه العقل منتجا للحكم الشرعي تصبح الوقائع المستجدة في حياة الناس خاضعة للعقل المأذون له في الإعمال من قبل الشرع، إنه العقل المؤيد بالنقل المسدّد بالدين.

ولكن ما هي ثمرات هذا لنظر في الإسهام في تحقيق النهضة المنشودة؟

يرى الشيخ أن ازدهار الحضارة الإسلامية في عهدها الأول مرجعه إلى إعمال العقل المتجلي في رعاية المصلحة الدينية والدنيوية. ومن ثمّ وجب أن تتّجه دعوات المصلحين في نظره إلى إرساخ هذا المعنى في النفوس وتوطينه في القلوب وتثبيته في العقول حتى يتاح للمسلمين إدارة شؤونهم على أساس عقلاني متين، وأن يكون مَفزَعُهم إلى العقل في معالجة مشكلاتهم والتعامل مع مستجدات أحوالهم وطوارئ نوازلهم، يقول: «فنحن حين ندعو المسلمين إلى تحكيم مداركهم العقلية المنوّرة بعقيدتهم الدينية لأجل أن يتوصلوا بالمصالح المرسلة إلى إدراك واجباتهم الاجتماعية ندعوهم إلى أن يحددوا الوازع الذي يزع

(1) محمد الفاضل ابن عاشور، **التقشف في الإسلام**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1968، ص 22. (نقلا عن: حمودة السعفي، «نظرية المعرفة في الإسلام عند الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور»، ضمن: **الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ومسيرة التحرير والتنوير**، تونس، وزارة الشؤون الدينية، 1992، ص 141)

الحياة الاجتماعية فيعودوا به وازعا دينيا كما كان لا وازع عصبية وسيف كما قال ابن خلدون».[1] وبذلك يأتلف شرطا النهضة عند الشيخ الفاضل حرارة الإيمان وسيادة العقل في منهج يجمع بين النظر والعمل والاعتقاد والسلوك في توازن فريد بين العقل والنقل والغيب والشهادة والحكمة والشريعة والدين والدنيا، وتلك وسطية الإسلام تمثلها الشيخ فأحسن تمثلها.

ج- الأخذ بأسباب العلم

أما الشرط الثالث الذي لا يمكن أن تقوم نهضة من دونه فهو الإيمان بالعلم وضرورة الأخذ بأسبابه، والشيخ في ذلك على تمام الوفاق مع رواد النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي، فقد أطبقوا على تأكّد الحاجة إلى الاقتباس عن الأوروبيين ما به قوام نهضتهم، وسبب تقدمهم وهو العلم، كما يتجلى في «العلوم الحكمية والرياضية» وكادوا يحصرون أسباب تخلف المسلمين في بعدهم عن العلوم الحكمية والرياضية، يقول الشيخ مشيرا إلى محمود قبادو: «هذه العبقرية العجيبة لما اتصلت بمكتب المهندسين وتوجهت إلى العمل الذي انتدبت هناك له فتتبعت التعاليم التي هي سر النهضة الأوروبية ظهر لها أن العلوم الحكمية والرياضية التي كان أهل الإسلام عنها بمعزل والتي عرفها هو وعانى في تحصيلها ما استخفّ به الناس، وربما سخروا منه بسببه، إنما هو مدار التفوّق الذي نالته أوروبا على بلاد الإسلام، فربط بين هذا وبين ما تشكوه بلاد الإسلام من هوان بعد العزّ ربطا ولّد له فلسفة في النهضة الإسلامية».[2]

(1) **المصدر نفسه**، ص39.
(2) **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، ص ص 27-28.

ويتحدث الشيخ عن بوادر ظهور الحركة الإصلاحية بتونس فيشير إلى اصطباغ حكم تونس منذ ولاية أحمد باشا بصبغة الفكرة الإصلاحية، عسى أن ترفع عن البلاد إصرها والأغلال التي كانت عليها من جراء تطاول الفرنسيين والأوروبيين عموما، وقد ساد في دوائر الحكم بباردو أن مرجع غلبة الحياة الدخيلة للحياة الأصيلة إنما هو القوة الصناعية التي امتازت بها حياة أوروبا، وأن لا سبيل إلى الحياة الأصيلة إذا أرادت أن تصلح شأنها وتوقف تيار ذلك التغلب الجارف إلا أن تلقح حياة البلاد بما قامت به تلك الحياة الأوروبية الطاغية، فكان هذا شعورا مركزا عميقا إيجابيا موجّها بخلاف للشعور الشعبي الساذج السلبي وتولدت عنه فكرة إصلاحية منهجية سيطرت على توجيه الأعمال والنظم في مقر المسؤولية الذي هو نطاق التصرف الملكي المطلق.

وحتى لا يقع الناس في اللبس والخطأ يبادر الشيخ إلى بيان أن حالة التخلّف التي يعاني منها المسلمون لا صلة لها بالدين، فيقول: « العالم الإسلامي في حالة تأخر وتدهور مع إن الإسلام ذاته كفيل بأن يكون المجتمع القائم على أصوله في حالة تخالف ما عليه الآن، فينبغي أن يُعزى السبب في ذلك إلى أمر خارج عن جوهر الدين الذي كان موجودا عند المسلمين فَفُقِد، وأن المقارنة تظهر أن هذا الأمر إنما هو العلوم الحكمية، فالمعرفة مطلوب ديني لذاته، وهذه العلوم كانت مزدهرة متقدمة عند المسلمين، وكان المسلمون لما كانت هذه العلوم رائجة فيهم سائرين متقدمين، ثم أُضيعت هذه العلوم وتأخرت، فهان المسلمون وتأخروا تبعا لذلك، واقتبست أوروبا هذه العلوم عن الإسلام، وقد سادت أوروبا على الإسلام بنسبة ما هجر هو هذه العلوم وأخذت هي فلا سبيل حينئذ إلى

أخذ الإسلام بحظه من السعادة والنهضة إلا باستعادة نهضة هذه العلوم التي أضاعها ولا سبيل إلى ذلك إلا باقتباسها عن الأوروبيين بالنقل والتعلم» [1]إن اقتباس العلوم الدقيقة عن الأمم المتقدمة شرط ضروري لبناء النهضة « فليس للعلم أوطان ولا عصبيات» كما يقول،[2] غير أنه يؤكد أنّ مشروع النهضة المنشودة لا يتأسس إلا على مبادئ الدين، بما في ذلك « نهضتنا العلمية»، فهي مرتبطة بديننا.[3]

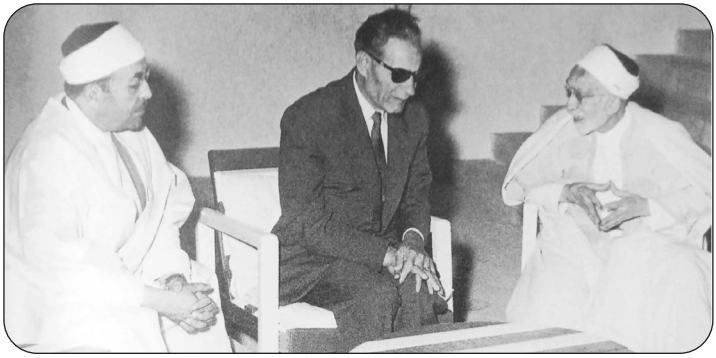
ذاك غيض من فيض التراث الفكري الذي خلفه هذا العلامة التونسي الفذّ، الذي لم يكتف بالتنظير للنهضة الإسلامية المنشودة، بل نادى بها وعمل من أجلها وجاهد في سبيلها، مؤمنا بالإصلاح الحقّ مستمسكا بالقيم الإسلامية السمحة الخالدة، محافظا على التراث الأصيل المصفّى من رواسب الجمود والتحجر، متفتّحا على مقتضيات التطور ومستجدّات الواقع ومتطلّبات العصر، فكان فكره بحقّ أحد الحلقات المهمة في تطوّر الإصلاح الديني والتنوير في العالم الإسلامي.

---

(1) **المصدر نفسه**، ص 31.

(2) الحبيب الجنحاني، «التقدم والتجديد في فكر الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور»، ضمن: **الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ومسيرة التحرير والتنوير**، ص 46.

(3) **ومضات فكر**، ج 1، ص 213.



أزمة تفسير القرآن وتحديات التّنوير: قراءة في كتاب التّفاسير ورجاله للشيخ الفاضل بن عاشور

الأستاذة حياة اليعقوبي

المدخل:

لا يمكن في رأينا تقديم كتاب: «التّفاسير ورجاله»[1] للشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، على دقة وخصوصية موضوعه (تاريخ حركة التّفاسير)، بمعزل عما دوّنه صاحب الكتاب عموما ولا عن السّياق الثّقافي والاجتماعي والسّياسي الدّاخلي والخارجي لكتابة هذا الكتاب. خاصّة وأنّ موضوع الكتاب قد يبدو للوهلة الأولى موضوعا تقليديّا، ربّما لن يضيف صاحبه شيئا لما كتب سابقا في تاريخ التّفاسير أو في كتب التّراجم. فقد عبّرت حياة الفاضل بن عاشور (1909–1970) عن مسيرة خصبة وحافلة تميّزت بالطّابع التّنويري الّذي وسم الحركة الفكريّة في تلك الفترة. لكنّ لهذه المسيرة مميّزاتها ربّما لما نهلته من مصادر متنوّعة جعلت نشاط صاحب كتابنا يتّسع ويتنوّع. فهو سليل العائلة العلميّة والدينيّة العريقة في تونس (أبوه محمد الطاهر بن عاشور صاحب تفسير التحرير والتّنوير ومقاصد الشريعة)، فألقى المحاضرات وشارك

(1) مجمع البحوث الإسلامية، السنة الثامنة والعشرون، ط2، سلسلة البحوث الإسلامية، 1998

في مؤتمرات المستشرقين. وهو الذي جمع في كتاباته بين المجال الدّيني والأدبي والاجتماعي.

وهو الّذي تمكّن من تولّي خطّتي القضاء والإفتاء ورئاسة جامعة الزّيتونة. وهو الشّاعر والمسرحي. وهو الّذي ترأس الجمعيّة الخلدونيّة وألقى فيها عديد المحاضرات حول فلسطين وإصلاح التعليم. وهو الّذي اتّسع نشاطه إلى خارج تونس في مصر والمغرب وتركيا وباريس. وهو المثقّف الذي ناضل بقلمه وخاض المعركة الثّقافيّة التي اختارت فرنسا أن تخوضها بعد الحرب العالمية الأولى. ولهذا علينا أن نستحضر أنّ الفاضل بن عاشور من رواد الحركة الإصلاحية في تونس وفي العالم العربي والإسلامي، وأنّ مشاركته في الحركة الإصلاحية كانت بهذا النشاط العلمي والثقافي والاجتماعي والسياسي المتنوّع في آن.. سواء أكان ذلك بالكتابة والتأليف أو بالنشاط الجمعيّاتي أو بإلقاء المحاضرات والمشاركة في المؤتمرات المحلية والعربية والدولية[1]. وهو المثقف الذي ناضل بقلمه وخاض المعركة الثقافية وهي بالنّسبة إليه معركة من معارك تنازع البقاء[2].ولهذا أهميّته في الوعي بقيمة هذا الكتاب وتنزيله المنزلة اللائقة به من مسيرة الرّجل ومن تاريخ تونس الثّقافي. والمراهنة على الإصلاح في مجال الدين دفاعا عن الهويّة الثّقافية للأمّة الإسلامّية، يعدّ جوهريّا في تلك المعركة.

(1) يمكن الرجوع لمزيد تفاصيل حياة الفاضل بن عاشور إلى الحوار الذي نشرته مجلة «الندوة» 1 في عددها الثامن لشهر نوفمبر 1956 (السنة الرابعة) الرابط: الشيخ محمّد الفاضل ابن عاشور يتحدّث عن نشـأته ومسيرته العلمية والمهنية

(2) الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ط1، 1955، 1 جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية والعالمية،ص216.

وخوض هذه المعركة يفترض رؤية إصلاحيّة تخالف تصوّرا سائدا لدور الدين ومكانته.فـ«للعصر مقتضيات جديدة وأن للحضارة مبلغا غير مبلغها القديم» هذا الوعي يفترض أن يكون سبب التأخر والتدهور أمر خارج عن الدّين «كان موجودا عند المسلمين ففقد، وأن المقارنة تظهر أن هذا الأمر إنّما هو العلوم الحكميّة...فلا سبيل حينئذ إلى أخذ الإسلام بحظّه من السّعادة والنّهضة إلا باستعادة نهضة هذه العلوم التّي أضاعها، ولا سبيل إلى ذلك إلاّ باقتباسها عن الأوروبيّين بالنّقل والتّعلم»[1].

كتاب «التّفاسير ورجاله» هو آخر ما ألف محمد الفاضل بن عاشور (1970 سنة وفاته) كان مسبوقا بكتب أخرى في مجالات مختلفة فكرية وأدبية ودينية (الحركة الفكرية والأدبية في تونس – أركان النهضة الأدبية في تونس – المصطلح الفقهي في المذهب المالكي). وهو ما يؤّكد أن الرّجل كان أوّلا مسكونا بهاجس الإصلاح الفكري وثانيا معنيّا تباعا برصد ملامح تطوّر الحركة الفكرية في الحضارة العربية والإسلامية وثالثا واعيا بالتحدّيات المحليّة والدّولية المطروحة ومسؤوليّات المثقّف في تلك المرحلة التّاريخيّة الصّعبة. هذا ما سنلمس أثره بوضوح في الكتاب الذي سنقدّم.

يتألف الكتاب من مائتين وتسعة عشر صفحة (قدم الكتاب كلّ من محمد متولي الشعراوي وعبد الحليم مسعود الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية.) تراوحت عناوينه بين الحديث عن المفسّرين: رجال التّفاسير وكتب تفاسير. وكثيرة هي العناوين التّي أفردها للمقارنة، وضمّت المسائل التّالية: التّعريف بمدرسة

(1) المرجع السابق، ص15

التّفاسير بالمأثور وبأهمّ أعلامها وكتبهم ثمّ المدرسة العقليّة في التّفاسير تحت عنوان: من البخاري إلى المعتزلة ثم تقديم مفسري ما بعد هذه المرحلة من أمثال الرّازي والزّمخشري وابن عطية ثم البيضاوي وابن عرفة

وأبي السعود ثمّ الآلوسي. وقد خصّص القسم الأخير من الكتاب للمدرسة العصريّة في التّفسير. فتناولها في العموم تحت عنواني: نهضة الإسلام والإصلاح الدّيني. ثم عرّف بأهمّ روّادها وقدّم كتبهم مثل الأفغاني ومحمد عبده. وقد حرص ابن عاشور في كلّ ذلك على أن يرفق ملاحظاته العامّة حول منهج التّفاسير بتفصيل وتدقيق تلك الملاحظات مع ما يطرحه حول روّاد كلّ مرحلة وخصوصيّات ما يطرحون تأصيلا وإضافة. كلّ ذلك باستعمال لغة، على متانتها، معاصرة بمصطلحاتها لسياقها التّاريخي، وإظهار قدرة منهجيّة فائقة في الرّبط بين المسائل والمراحل والأفكار. يغلق مرحلة بفتحها على ما تليها.

1-في الخصائص العامة للكتاب

لقد اخترنا ألا ننتهج تقديما خطيا للكتاب أو نقدم كل ما جاء فيه. بل أن نقارب في هذا التقديم الإشكالية التي عنوناه بها مقالنا، وعيا منا أن الكتاب ليس كما بدا من عنوانه وعناوين مباحثه، كتابا في تاريخ التّفاسير والمفسرين. فهو بحكم السّياق الذّي وجد فيه – كما أسلفنا – كتاب نقدي لهذا التاريخ مثّل في رأينا وثيقة حضاريّة هامّة كانت شاهدة على تطلّعات مصلح يحمل هواجسه وهواجس عصره الثّقافية والاجتماعيّة. وقد ميّز هذا الطّابع النّقدي كل مباحث الكتاب وظهر في أسلوب الكاتب ومنهجه في التّعامل مع كلّ مادّة تاريخ التّفاسير المعروضة. فمسّ آليات المعالجة كما

مسّ محتوى هذه المادّة. لكن لم يعتمد ابن عاشور مسحا تاريخيّا باهتا. فلم يكن مجرّد ناقل لممثلي المدارس التّفسيرية. إذ انبنى عمله على استجلاء خصائص كل مدرسة ومن يمثّلها – الاعتماد على مقارنات بين المواقف حتى داخل المدرسة الواحدة – قراءة خصوصيّات هذه المدارس في علاقة بالسّياقات

التّاريخيّة- الثّقافية خاصّة التّي أنشأتها. لقد رصد دخول التّفاسير إلى التّدوين الكتابي: التأريخ له بالطبري، وعرّف بخصوصيات مرحلة التّفاسير مع القرن الثاني ومتطلباتها. إذ احتاج «هذا الوضع إلى دراسة نقدية لتلك النصوص وتخريج جديد لها بأسانيدها مع الإلمام بالنواحي الثلاث التي أصبحت أخبار التّفاسير راجعة إليها: وهي الأثرية واللغوية والعلمية بحيث أصبح لكل ناحية من تلك النواحي الثلاث اثر في نقد الناحية الأخرى وتعديل ميلها وتلك هي الخطة التي انتهجها كتب التّفاسير ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني» (التّفسير ورجاله، ص 28). وكان ابن عاشور يعمد إلى وضع خصائص كل مرحلة قبل التعريف بروّادها ويركّز في هذا المدخل على منهج الطريقة المتوخّاة في التّفاسير تأكيدا لاطّلاعه الواسع والدّقيق على هذه التّفاسير. من ذلك كشفه للبنية العامّة التي حكمت تاريخ هذه التفاسير. فقد» كانت أهمّ العناصر المرجوع إليها، بالإضافة إلى عنصر الرّوايات الواردة، عنصرين يتّصلان مباشرة باللّفظ القرآني: هما عنصر القراءة وعنصر الإعراب»(التّفسير ورجاله،ص 30) ثم يفصّل الحديث في كل عنصر.

ففي قراءته مثلا لخصائص عصر التدوين في التّفاسير يدقق في ما هو مشترك وما هو مختلف في مادة مكثفة منهجيا بشكل فائق، يدلّ على هضم بديع للمادة التّفسيرية. يقول:

«فلما تحضرت الأمصار وتفننت الحضارة، تغيّرت الملكات وقصرت السلائق ودخلت اللغة في دور الملكة الصّناعيّة التي تستفاد بالتّعليم، وتستند إلى القوانين والقواعد، منذ ظهر علم النّحو في البصرة منتصف القرن الأول، إلى أن ازدهر بالبصرة أيضا ووضعت فيه هناك التآليف، أول عصر التّدوين في أوائل القرن الثاني، فكان النحو في وضعه المقنن المقعد مادة ضرورية للتفسير يعتمد عليه في تحليل التركيب القرآني وبيان مواقع المفردات بعضها من بعض، وما استقرّ فيها من روابط الإعراب» (التّفسير ورجاله، صص 33-34)

2-القراءة النّقدية في رصد حركة التّفاسير ومن يمثّلها

تتجلّى القراءة النّقدية في تاريخ التّفسير والمفسّرين في مستويين:

أ-الموقف النّقدي للتأريخ للتّفسير

لم يكن ابن عاشور مجرّد ناقل لتاريخ التّفاسير والمفسرين كما أسلفنا، بل تعامل مع المادة التّاريخيّة التّفسيرية تعاملا نقديا وطرحها طرحا إشكاليا. ففي تناوله مثلا للتّفسير بالمأثور عالج المصطلح وأثار إشكالية ما ينضوي تحته من تفاسير وما يخرج. وقد أفضت المعالجة النّقدية إلى ضرورة إعادة النّظر أوّلا في تصنيف تفسير الطّبري ضمن التّفاسير بالمأثور، وثانيا في حلقات التّفاسير والمفسّرين التي أسقطها الدّارسون من قبل. لهذا عمل ابن عاشور على إعطاء الحجج المنهجيّة لتفنيد رأي «الذين يعتبرون تفسير الطبري تفسيرا أثريّا أو من صنف التّفاسير بالمأثور، إنما يقتصرون على النّظر إلى ظاهره بما فيه من كثرة الحديث والإسناد» (التّفسير ورجاله، ص 47). مثلما رصد ما سجّله التّفاسير بالمأثور

من اختلافات : كيف بدأ « التّفاسير « يقبل اختلاف الأفهام واختلاف التقادير واختلاف الاجتهاد في استنباط المعنى تبعا لاختلاف ما يرجع إليه الاستنباط: من فهم لغوي أو معرفة تاريخية لم تؤثر في السنة النبوية»(التّفسير ورجاله، ص 24). فقد استطاع صاحب الكتاب بنظرة المؤرخ والمفكر الثاقبة للتفسير بالمأثور، أن يحسن قراءة تموضع الطبري من هذا النّوع من التّفاسير بإظهار قيمته أولا ثم بإعادة النّظر ورج البداهات حوله. إذ نبّه مثلا إلى أنّ الطبري هو من أخرج علم التّفاسير من دائرة الحديث. وفي تفكيك مصطلح التّفاسير بالمأثور لم يكتف باستعراض مكوّناته بل فكّك الحركة التي صاحبت وراكمت ظهوره (التّفسير ورجاله،ص 17). وانتقد ما عمد إليه الكتّاب المحدثون مستشرقون وغير مستشرقين حين أسقطوا حلقة وصل في تاريخ التّفاسير بين ابن جريج والطبري: حلقة إفريقية تونسية كما يقول، أسست لطريقة التّفاسير النّقدي وكان لها الفضل في وهو الذي يعتبر مؤسس طريقة التّفاسير النّقدي، أو الأثري النظري التي سار عليها بعده ابن جرير الطبري واشتهر بها، ذلك هو تفسير يحيى بن سلام التميمي البصري»، ويعتبر الطبري» ثمرة ذلك الغراس» (التّفسير ورجاله، صص 35-36). وينبّه ابن عاشور إلى أهميّة هذه التّفاسير في إظهار سلسلة التّطور بين القرنين الأوّل والثّالث.

وهو بهذا لا يعيد فقط الاعتبار لدور المدرسة الإفريقية في التّفاسير بل أيضا يقوم بقراءة نقديّة لتاريخ المعرفة وللمدرسة الشّرقية عموما، التّي غالبا ما كانت بقصد أو بغير قصد تبخس أهميّة معارف المغرب الإسلامي. يقول» والحال أن الحلقة التي يتم بها اتصال السلسلة وضاعت عن الكاتبين المحدثين في تاريخ

التّفاسير: من المستشرقين وغير المستشرقين، وهي حلقة افريقية تونسية، بالوقوف عليها يتّضح كيف تطوّر فهم التّفاسير عمّا كان عليه في عهد ابن جريج إلى ما أصبح عليه في تفسير الطبري ويتضح لمن كان الطبري مدينا له بذلك المنهج الأثري النّظري الذي درج عليه في تفسيره العظيم.» فالمسألة تتجاوز رصد الحركة التّفسيرية ومن شارك فيها إلى الحفر في التأثير منهجا وممارسة لهذه الحلقات ومن مثّلها. يقول:

«وانه لمما يجدر التنبيه إليه في هذا المقام: أن الذين يشيرون إلى هذه الطريقة وخصائصها من الكاتبين حديثا في تاريخ التّفاسير، يبادرون إلى ضرب المثل بتفسير محمد بن جرير الطبري، فيقطعون بذلك اتصال سلسلة التطور في الأوضاع التّفسيرية بين القرن الأول والقرن الثالث بإضاعة الحلقة من تلك السّلسلة التي تمثل منهج التّفاسير في القرن الثاني لأن تفسير ابن جرير الطبري ألف في أواخر القرن الثالث، وصاحبه توفي في أوائل القرن الرابع، وإنما نعني بهذا تفسيرا جليلا من صميم آثار القرن الثاني وهو اقدم التّفاسير الموجودة اليوم على الإطلاق، ألف بالقيروان وروى فيها وبقيت نسخته الوحيدة بين تونس والقيروان» (التّفسير ورجاله، ص35).

ب -في نقد الانحياز المذهبي

رغم أنّ الكاتب اختار أن يتموضع في رصد حركة التّفاسير تموضعا معرفيّا يتّسم بالحدّ الأدنى من الموضوعيّة، فإنّه في رأينا لم يستطع أن يخفي تحيّزه للاتّجاه الأشعري في التّفاسير ولا للمدرسة المغربيّة. قد يكون ذلك لأسباب فرضتها مركزيّة الشّرق الإسلامي في تلك الفترة. رغم ما حرص عليه ابن عاشور من محاولة التّنسيب في مواقفه مثلا من المذاهب الكلاميّة وتأثيرها على التّفاسير. نلمس

ذلك مثلا في موقفه من المعتزلة مقابل ما أشاد به وهو يتحدّث عن الأشاعرة. إذ يقرّ ما لمذهب المعتزلة وأصولهم من تأثير قوي في

« دفع التّفاسير العلمي في وجهته قدما يصادم به التّفاسير بالمأثور وينال منه»، ودورهم في التّأصيل النّظري لـ» نشأة التّفاسير النظري وبلوغه أشده وبين مذهب الاعتزال» (التّفسير ورجاله، صص55-56). لكنّ غلوّ المعتزلة وتعاملهم مع الحكمة اليونانية على أنها حقائق قارة لا نظريات افتراضية متغيرة « كان له أثر سيء في حياة الثقافة الإسلامية في القرنين الثاني والثالث...إذ» تقابلت العصبية بالعصبية وثبت الدين مكانه والحكمة مكانها فلم يكن ذلك سامحا للعلوم الحكميّة بأن تتطوّر وتتقدّم ولا للمعارف الدينية بأن تتفتق وتتوسع» (التّفسير ورجاله، ص 81).

3 - في رصد علاقات التّأثير والتأثّر بين المفسّرين وديناميكيّة حركة التّفسير :

حفل الكتاب بأمثلة كثيرة تدلّ على حرص ابن عاشور على إظهار مواضع التّأثير والتأثّر بين المفسّرين على اختلافهم من حيث المرحلة التّاريخيّة والمذهب أو الخصوصيّات. وتعود أهميّة الكتاب في قدرة صاحبه على القراءة العميقة والفاحصة لهذه التّفاسير بشكل استطاع به أن يمركز نقاط التقاءها واختلافها في مستوى المنهج والخلفيّة المذهبيّة وأيضا في طريقة الكتابة ويعالجها معالجة نقديّة. من ذلك ما قام به لتفسيري البيضاوي والزمخشري. يقول:

«وبذلك أصبح تفسير البيضاوي، منذ اشتهاره ورواجه، مروجا للكشاف، مدخلا إياه في معاهد وبيئات علمية لم يكن يتصل بها من

قبل» دراسة البيضاوي كانت بمثابة الواسطة لدراسة الزمخشري» وبذلك لم تتوفر حواشي الكشاف إلا في القرن الثامن وما بعده ولم تطلع غالبا إلا من الآفاق العلمية التي كانت مستنيرة بالبيضاوي وتأليفه. بحيث أصبحت الأنظار متجاذبة والبحوث متبادلة باطراد بين حواشي الكشاف وحواشي البيضاوي. وكأن محرريها مجتمعون في مجلس واحد، على نحو يرى من مباحث جدلية بين حواشي ابن التمجيد والعضام وسعدي وعبد الحكيم السيلاكوتي على البيضاوي، ومع حواشي الطيبي والقطبين الرازي والشيرازي والسعد التفتزاني والسيد الجرجاني على الكشاف»(التّفسير ورجاله، ص 116).

يعقد ابن عاشور أيضا مقارنة معمّقة بين تفسيري الزّمخشري وابن عطيّة. وينبّه إلى جملة من العوامل أثّرت في اختلاف التّفسيرين» فكما اختلفا في أن تفسير ابن عطية من آثار الشباب وتفسير الزمخشري من آثار الشيخوخة، فإنهما اختلفا اختلافا واضحا هو أقوى أثرا في العمل العلمي وهو اختلاف يرجع إلى ثلاث جهات: أولاها أن ابن عطية مغربي والزمخشري مشرقي، وثانيتهما من حيث أن ابن عطية سني والزمخشري معتزلي وثالثتهما أن ابن عطية مالكي والزمخشري حنفي» (التّفسير ورجاله،ص 75). ثمّ ما اعتمد عليه ابن عطية من تفسير مغربي لم يعتمده الزمخشري: التفصيل الجامع لعلوم التنزيل للمهدوي وقد قام ابن عاشور بتعريفه. ويعود ابن عاشور بالطابع الهجومي عند ابن عطية والطابع الدفاعي عند الزمخشري إلى السّياق التاريخي للمعتزلة والأشاعرة في القرن الخامس « فأصبحت تفاسيرهم (=الأشاعرة) بحوثا تقويمية نقدية تمكنوا بها من جولة ظاهرة استكان لها المعتزلة في القرن الخامس

فتطاول الأشاعرة بانتصار علومهم واستكانة خصومهم» (التّفسير ورجاله، ص78). ويبحث في تأثير هذه الخصائص على التّفسيرين.

وهي عوامل في تحليلها تنبئ بوعي صاحبها بأهميّة السّياقات الحافّة بالحركة التّفسيرية وتأثيرها عليها، وتعدّ لقراءة نقدية عميقة في كل الخلفيات الأيديولوجية التي صاحبت وسكنت هذه التفاسير. وعلى هذا رأينا ابن عاشور يرصد لحظة البخاري وأهميّته مثلا في التقريب بين أهل الأثر وأهل النّظر وما نتج عن حصره للأحاديث المعتد بها في التّفاسير :» وبذلك اتسع مجال النّظر والتّأويل على نسبة ما ضاق من مجال الأثر والنّقل» (التّفسير ورجاله، ص 54).

إنّ الانتباه والتنبيه إلى مواضع هذا التداخل اللافت يفيد كثيرا في إعادة قراءة التراث التّفسيري وتجديد في تفسير القرآن بعيدا عن الخلفية المذهبية لأنه يهتم برصد كيف استطاعت الحركة التّفسيريّة أن تبنّي نفسها وتطوّر آلياتها داخل هذه المذهبيّة وهذا الاختلاف.

4- بين مدرسة الشّرق في التّفسير ومدرسة المغرب: نحو إعادة الاعتبار

عديدة هي المناسبات التي حرص فيها ابن عاشور على إظهار أهميّة مدرسة التّفسير في المغرب وفي افريقيّة بالذّات، رغم أنّه غيّب الحديث عن تفسير والده وشيخه: محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التّحرير والتّنوير، وهو من أهم تفاسير تلك المرحلة. ولا نظنّ ذلك تعفّفا لأنه تحدّث عن قيمة والده في كتابه الحركة الفكريّة والأدبيّة في تونس. ونستبعد أن يكون «تفسير التّحرير والتّنوير» لم يظهر بعد ولو في بعض أجزاءه خصوصا وهذا الكتاب هو آخر

مؤلّفات الفاضل بن عاشور. وهو حرص مسكون في رأيينا بإعادة الاعتبار لدور إفريقية ومساهمتها في هذه الحركة التّفسيرية وتميّزها داخلها. وهو ما دقّق الكاتب في إظهاره وصفا وتحليلا.

يقول متحدثا مثلا عن تفسير أبي السعود:» فلم يكد يستهل القرن الحادي عشر حتى كانت خزائن الكتب عامرة بنسخ هذا التّفاسير، ومجالس الدروس حافلة به، وكان العلماء من العرب والعجم قد اعتنوا بتدريسه والتعليق عليه....فكانت أثرا من آثار النشاط في العلم، والرقي في إنتاجه، بالبلاد التونسية في ذلك العصر، وبرهانا على ما تكون للبلاد التونسية في العهد العثماني من ارتباط لمناهجها بالمناهج الأعجمية، زال به ما كان بين المشرق والمغرب من الاختلاف» (التّفسير ورجاله، ص 135).

وإنّ المقارنات التي حفل بها الكتاب تنبئ أيضا بما دأب عليه الكاتب من إعادة الاعتبار لما غمر من التّفاسير والمفسّرين خاصّة في المغرب لأسباب مختلفة. لذلك مثلا افتتح الكاتب تقديمه لابن عرفة بمقارنة بين مدرسة التّفسير في المشرق ومثيلتها في المغرب. وهي مقارنة حريّة بالدّراسة تستحقّ مقالا بمفرده. وفي هذا السّياق سأكتفي ببعض ما خلص إليه ابن عاشور:

يرى ابن عاشور أن الدّراسة في الشرق الإسلامي اصطبغت بصبغة البحث الشّكلي والتّحليل اللّفظي واتّجهت إلى صياغة التّأليف والتّحليل، فولّت وجهها شطرها، واتّخذت مناهج المؤلّفين وعباراتهم مواضيع للبحث ومواد للتقرير» فكانت الدّقة في التّحرير والاختصار في التأليف (التّفسير ورجاله، ص121). في مقابل اتجاه مدرسة المغرب نحو تركيز اهتمامها على التدريس أكثر من التأليف والبحث. فـ «في ذلك الحين كانت بلاد المغرب

العربي متمسكة في التدريس بطريقة البحث الموضوعي والتحليل المنهجي متجهة في التأليف وجهة الشرح والبسط غير آهبة لطريقة البحث اللفظي ولا ملتفتة في التّأليف إلى المختصرات» (التّفسير ورجاله، صص121-122).

انعكس ذلك على الدّروس في تونس وطرابلس وقسنطينة ومراكش وغرناطة إلخ ...فكانت مختلفة في منهجها وأسلوبها ومادتها عن دروس القرن الثامن في البلاد الشرقية وخاصة المدارس الأعجمية والهندية والعثمانية. في المقابل كان منهج التدريس الشرقي شرحا للكتب وتقريرا وتعليقا. وانتهج التدّريس المغربي إلى دراسة العلوم والبحث والإملاء. وبلاد الشرق العربي التقاء لهذين المنهجين يتناظران فيه. وهذا ما يفسّر أن « دراسة التّفاسير بتونس سائرة على منهج الإملاء لا على منهج التّقرير» (التّفسير ورجاله، ص123).

وهو ما فسّر ابن عاشور انتشار تفسير البيضاوي وتأثيره في المشرق على اعتماد تفسير الزمخشري: الكشّاف، خلافا للمغرب التي انتشر فيها تفسير ابن عرفة الذي ذاعت مدرسته في التّفسير وتخرج على يدي صاحبها أجيال من المفسّرين. وقد توسّع ابن عاشور في الحديث عن خصائص منهجه في التّفسير ووصفه بدقّة متناهية (التّفسير ورجاله، ص124).

4-التّفسير والحركة التّنويريّة

إنّ إدراج الحديث عن السّياقات التّاريخيّة، الكونيّة: عالميّة ومعرفيّة، والخاصّة: عربيّة وإسلامية، في كتاب عني برصد تاريخ حركة التّفاسير، له رمزيّة هامّة. فهذا الاستحضار لسياقات النهضة في مسألة ذات طابع تاريخي وديني معا، يؤكد ما سبق ودافعنا عنه

في هذا التقديم من ابن عاشور ليس مجرّد مؤرخ بل هو مصلح على وعي تامّ بمقتضيات سؤال التّنوير عموما، وبأزمة النّهضة العربيّة والإسلامية وأزمة تفسير النصّ المركزي لهذه الحضارة: القرآن على وجه الخصوص. لهذا رأيناه ويعلّق وينقد ويخوض في عمق هذه السّياقات وما أحدثته من تأثيرات مختلفة. يقول «كان هذا النّظر البعيد والتوقّع العجيب قبل أن تطّلع على الناس، أنوار العصر الحديث باكتشاف إبرة القطب، وبارود المدفع، وظهور الطباعة، وصناعة الورق، وقبل اكتشاف أمريكا، وقبل رحلات الروّاد الأولين للطرق البحرية الرابطة بين الغرب والشرق، وقبل أن تستحكم النهضة الأوروبية، وتلد ما ولدت في الأفكار والآداب والفنون، وفي العقيدة الدينية، وقبل أن تقطع مناهج والبحث الأشواط التي قطعتها إلى نهاية القرن السّابع عشر بحكمة بيكون وديكارت، واكتشافات قاليلي ونيوتن فما الظنّ بما حدث بعد كل هذه الأطوار (التفسير ورجاله، ص175). وعلى هذا اختلف الإنسان ووضعه في العالم: مدى الإدراك الحسّي وآفاق الإدراك العقلي « تغيرت بالاكتشافات الرياضيّة والمعارف الكونيّة....». فـ»إن الذين فزعوا من نومهم مذعورين وهم أبناء الشرق الإسلامي، لما نظروا إلى هذا العالم الإنساني الذي فاز بسعادته الدنيوية أيقنوا أن ما كان يقض مضاجعهم من آلام لم يكن ناشئا إلا من الصولة التي صال عليهم بها قرنهم الغربي فأقبلوا يعدون أنفسهم لأن يفوزوا بما فاز به، ويتلمسون قواقع الأدواء منهم وانتهى بذلك دور الانتفاضات التي ختم بها القرن الثالث عشر ومثل تفسير الآلوسي منها شيئا ضئيلا». ولابد لذلك من الإقبال على حركات يحكمها الوعي والجهود الفكريّة انطلاقا من « أصل الحياة وقوامها: التفكير الديني المؤسس على القرآن وتفسيره» (التفسير ورجاله،صص176-177).

إذا كان الفاضل بن عاشور قد تميّز في كل ما طرحه بالمعالجة النّقدية والقراءة الحفريّة في كشف علاقات التّأثر والتأثير من جهة، ومراجعة بعض ما بدا بديهيا في تاريخ التّفاسير والمفسرين، فإنه سيكون لما خاض فيه في آخر الكتاب مميزات على مستوى المنهج والرؤية. فقراءة التّفسير والتّعريف برواده في مرحلة النّهضة العربيّة وربطه بالإصلاح الديني، سيختزن رؤية الكاتب الإصلاحية عموما. وقد جاءت مبثوثة في كتب له سابقة. فقد عبّر هذا المبحث عمّا راكمه محمد الفاضل بن عاشور من تجارب في البحث والكتابة والنضال الثقافي والاجتماعي، ومثّل انعكاسا لوعي الكاتب باعتباره مصلحا متمثّلا لأزمة عصره وللتحديّات الثقافية والحضاريّة المطروحة في راهنه بشكل عام، وبأزمة تفسير النص القرآني باعتباره نصّا مثّل معينا حضاريّا مركزيّا في تاريخ الأمّة العربيّة والإسلاميّة. وهو الّذي سبق وعبّر في أكثر من كتاب ومن محاضرة على أنّ المناداة « بالرّجوع إلى الدّين وفهمه حقّ فهمه، وتجريده من البدع وتبرئته من الخرافات، ظانّين أن الإسلام كما كان مجلبة الصّلاحين الفردي والاجتماعي والقوة القومية والنهضة الفكريّة، وأنه سيعود إذا ما رجع الناس إليه وأدركوا أسراره ومعانيه..... وهم في ذلك بمنزلة من يدعو المريض ليصح ويدعو المغمى عليه ليفيق دون أن يحاول معرفة ما تسبب في مرضه أو الإغماء عليه ودون أن يعرف ما هو الأجدى في نقله من حال النوم إلى اليقظة ومن حال الغيبوبة إلى الشعور»[1]. يظهر لنا هذا التّرابط بدءا من العنوان الذي منحه الكاتب لأول مبحث يخص تناول التّفاسير في مرحلة النّهضة العربيّة بـ «الإصلاح الديني». ممّا يوحي أن سيربط حركة

(1) محمد الفاضل بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية، الرّياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1992، ص 54.

التّفاسير بالإصلاح الدّيني، وبالتّالي سيركز على خصوصيات هذا المرحلة في علاقة بالإصلاح. فقد كانت المرحلة الأخيرة التي أفردها لتاريخ هذه المدارس ذات خصوصيّة وأظهرت قدرة الرّجل على استيعاب واستقراء العلاقة بين أسئلة النّهضة ومقتضياتها (كل جوانب اللحظة التّاريخيّة) بمدارس التّفاسير التي أنشأتها: الوقوف على السّياقات السياسية والتّاريخيّة وكيف انعكست عند روادها في علاقة ببعضهم وفي آثارها على التّفاسير.

ويصف لنا ابن عاشور بدقّة متناهية حالة التمزّق والاغتراب والوعي بأزمة العالم الإسلامي بين الانسلاخ التام أو جمع «نفسه النّافرة إلى نفسه الحاضرة». إذ الأزمة مستمدّة من « الذي يحول بينه وبين ذلك العزم الجديد: أن المثل العليا والمبادئ التي استمدها من تعاليم الإسلام كانت غير متفتحة لأن يجد فيها مساغا للأحداث الدّاهمة عليه» لأنّ الأحكام الإسلاميّة والحكم القرآنية محصورة وراء سور مضروب عليها من البدع والعوائد لا تستطيع أن تتعداه إلى المحيط الواسع والحقل الخصب إلا إذا اقتدت بنور من التفكير الديني يهديها إلى طريق تخلص به من سور البدع المحيط بها حتى تتحرك حرة طليقة» (التفسير ورجاله، ص 183).

استنتاجات عامة

الكتاب شهادة على ما وصله عصر الكاتب في تطوير الكتابة والتنظير من حيث البناء واللغة المستعملة. وقد مثّل نموذجا لقراءة وتقييم مستوى الكتابة التي وصلت إليه الثقافة في تونس في تلك المرحلة التّاريخيّة. فقيمة الكتاب تتجاوز المادة المكتنزة، والكاتب لم يكن مجرد ناقل لتاريخ الحركة التّفسيرية إلى الهضم الجيد بل الكتاب أيضا بالطريقة التي عرض بها تلك المادّة منهجا ولغة أثبت

أنه لا يندرج ضمن المدرسة التقليدية في الكتابة. بل كان يعبّر عن حركة تنويريّة في تونس في تلك الفترة على انشداده للسّياق التّاريخي الخاص / الذّاتي والعامّ الذي وجد فيه. فهو يندرج ضمن التّاريخ الثّقافي للبلاد التونسيّة.

الكتاب أيضا وثيقة حضاريّة هامّة لأنّه ينقل لنا مثلا حديثا حول نسخ التفاسير في المكتبات وانتشارها. وينقل لنا جدل المفسرين وأخبارهم واختلاف مناهج الكتابة والعوامل والسّياقات التي أثّرت في ذلك الاختلاف. ينتقل بنا بين المغرب والشرق العربي. في مسارات حافلة بالأسماء والكتب والأماكن وحركات التدريس والتواريخ والأحداث التّاريخيّة التي أثّرات على هذه المدارس والمدونات وأثرت مناهج التدوين والتدريس وخصائصها. وكان للأحداث السياسية وعلاقة المفسرين بالسلاطين دور مهم في ازدهار حركة التّفاسير.

تحتاج المعجميّة المستعملة في الكتاب وكذلك التمشّي وطريقة طرح المدارس ومفسريها إلى دراسة خاصّة لا يتّسع لها المجال في هذا المقال. ومع ذلك نكتفي بإيراد الملاحظات التالية:

الكتاب تجاوز علم التّفسير إلى إضاءة حركة نشأة وتطوّر حركة علوم أخرى كانت في اتصال مباشر بعلم التّفسير تأثّرت به وأثّرت فيه. والكتاب نجح بقدرته على التّكثيف وتنظيم المادّة على إظهار مختلف علاقات علم التّفسير بهذه العلوم بشكل حركي.

حرص محمد الفاضل بن عاشور مسكونا بهواجس التّنوير والنّقد والإصلاح، على إعادة قراءة هذا التّاريخ للتّفسير لكشف المغمور وإعادة الاعتبار للمهمّش ووصل ما بدا مقطوعا أو ما

وقع إسقاطه عن وعي أو عن غير وعي من الدّارسين في حلقات التّفسير. وعلى امتداد هذه القراءة كانت مدارس الغرب الإسلامي في التّفسير حاضرة بقوّة ترجمة ومنهجا وكان للمدرسة التّونسية بكل روادها وخصائصها نصيبا وافرا من هذا الحضور.

حرص محمد الفاضل بن عاشور أن يجعل من كتابه بكل ما حمله من خلفية تأصيلية مستوعبا للرّاهن على مستويات مختلفة خاصّة الثّقافية. فضمّنه هواجسه إزاء قضايا عصره الحضاريّة بالتركيز على قضايا الإصلاح الديني في مجال تفسير القرآن. لكنّ الرّجل وربما بسبب من خلفيّة إيديولوجية ما أسقط راهنا حضاريّا كان حاضرا في مشاريع التحديث بقوة في الكتابات المعاصرة له وفي مقاصد تفسير القرآن، من مثل تفسير المنار لمحمد عبده ورشيد رضا، هي قضية تحرير المرأة التي لم يثرها من خلال التفاسير موضوعا مثلما لم يستحضرها ذاتا مفسرة ساهمت في دفع هذه الحركة منذ بدايتها. فالكتاب وصاحبه قد أبقيا حركة التّفسير حكرا على الرّجال بدءا من عنوان الكتاب ونشأة التّفسير حتّى مرحلة النّهضة، رغم وجود مفسّرات ساهمن في إثراء هذه الحركة باعتراف المفسرين أنفسهم من مثل أمهات المؤمنين وخاصة السيدة عائشة، وغيرها من الصحابيات أو من المعاصرات مثل نصرت الأمين (1308–1403/ 1891 –1983) ونظيرة زين الدين (1908–1978) وغيرهنّ. خصوصا وقد وجد الكتاب في سياق فكري بدأت فيه أقلام النساء تعبّر عن نفسها وأصواتهن للتحرر تعلو. ربّما خصوصيّات السّياق الذّاتي والموضوعي كما لسياقات التّاريخ إكراهاتها.

أظهر محمد الفاضل بن عاشور قدرة فائقة على قتل القديم بحثا وهو على حدوده الابيبستيمية درس في آليات التّعامل التّحديثي مع التراث الدّيني عموما والتراث التّفسيري على وجه الخصوص. نقول هذا ونحن بعد غير قادرين على هضم المادّة التفسيرية بكلّ هذا العمق والتّواصليّة، للتحرّر العلمي منها وهي الخطوة الضرورية التي لا غنى عنها للخروج من أزمة تفسير النصّ القرآني. فالتّعامل مع مادة التفسير بالشّكل المجزّأ أفقدنا القدرة لا فقط على استيعاب تداخلها بل أيضا على الأنساق الثّقافيّة التي هيمنت وما زالت عليها. وأظنّ هذا من أهمّ ما جاء به هذا الكتاب.

محمد الفاضل ابن عاشور : السياسي والنقابي

عبد الرزاق الحمّامي

نشأ محمّد الفاضل ابن عاشور (1909-1970) في بيت علم وتتلمذ لوالده الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1973) فبدأ بحفظ القرآن تحت إشرافه، وتعلّم القراءة في بعض كتب المتون كالأجرومية والألفية، ووُجِه في العاشرة إلى تعلُّم اللغة الفرنسية على أيدي معلّمين خصوصيّين في منزله، واقتصرت طفولته على بيته وأسرته ولم يدخل المدرسة العموميّة، ولم يعرف من الأطفال إلا أبناء الأقارب.

وفي الثالثة عشرة من عمره بدأ يدرس القراءات والنحو والفقه والتوحيد وفي العام التالي التحق بجامع الزيتونة، وبقي إلى أن تخرّج فيه، ومنذ ذلك لم تنقطع صلته به، وتولّى التّدريس به في سنّ مبكّرة، وبقي يتدرّج طبقة بعد طبقة إلى أن أصبح أستاذا وقد جاوز الأربعين بقليل.

تفتّحت أمامه آفاق عديدة واتّصل بالحركات الثقافيّة في العالم الإسلامي عامّة، وفي شمال إفريقيا خاصّة، ولم يتردّد في النّهل من حياض الثقافة الغربية، فقد رحل إلى فرنسا وهو في سن السابعة عشرة، وكان لهذه الرحلة أثر كبير في نفسه، ثم توالت رحلاته إلى أوروبا وبعض بلاد الشرق الأدنى. واشترك في عدد غير قليل

من الندوات والمؤتمرات، ودعي للتّدريس في كثير من المعاهد والجامعات وأسهم في عدّة هيئات كالرّابطة الإسلامية بمكّة، والجامعة الإسلامية بالمدينة، وجمعيّة يالجامعات الإسلامية بفاس واختير عضوا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة عام 1961، وعضوا بمجمع البحوث الإسلامية في العام التالي.

لقد عُرف بالارتجال واعتماد الأسلوب التعليمي والخطابي في كثير من محاضراته، وكان له دور في دفع حركة الإصلاح، وتعدّدت شواغله واهتماماته، فهو عالم الدّين ورجل السّياسة والقاضي والمفتي الأكبر وعميد الكليّة الزّيتونية، ونال شرف أوّل رئيس للاتّحاد العام التّونسي للشّغل، وأوّل رئيس للجامعة العامّة للنقابات الفلاحيّة، وهو أيضا رئيس جمعيّة الدّفاع عن شباب المغرب العربي ورئيس الجمعيّة الخلدونيّة ورئيس النّادي الرياضي الإفريقي إلى غير ذلك من المراتب العلميّة والشّرفيّة.

وعلى العموم ومن خلال آثاره تدور اهتماماته حول تاريخ الفكر الإسلامي من ناحية ومحاولة الإصلاح والتجديد من ناحية أخرى إلى جانب مساهماته المعجميّة ضمن مجمع اللغة العربية، وتمثيله لتونس بعد محمد الخضر حسين وحسن حسني عبد الوهاب وإذا سلّمنا بموسوعيّة مدوّنة محمد الفاضل ابن عاشور وتقوم أساسا على المحاضرات والدّروس والمسامرات وبعض المقالات في الصّحف السيّارة أو الأحاديث الإذاعية فان غزارة المادّة تفرض على الدّارس اختيار ما يراه جديرا بالكشف عن أفكار الرّجل ومواقفه وإضاءة بعض الزّوايا التي لم تنل حظّها من الدّرس، وقد رأينا معالجة علاقته بالسّياسة عموما، ثمّ علاقته بنشأة الاتّحاد العام التّونسي للشّغل.

محمد الفاضل ابن عاشور السّياسي :

لا تخلو عناوين محاضراته السّياسيّة ومضامينها من دلالة ونستعرض في هذا السّياق أهمّها : أطوار القضيّة الاستعماريّة في سلطنة الهند العظمى (قي حلقتين)، فلسطين الوطن القومي للعرب، القضيّة الهنديّة في طور الكفاح، القضيّة الهنديّة في طور الانتصار، أحداث الهند الصينيّة، مشكلة الهند الصّينية، الإسلام والاستعمار بأندونيسيا، ظهور الحركة القومية الأندونيسية، الاستعمار بالفلبين، السّياسة الرّوسية والتّأثير البريطاني في إيران، الإمبراطورية الإيرانية وقضيّة أذربيجان، المذهب الصّهيوني ومساسه بالسّياسة العالميّة، الانتداب البريطاني منشأ المشكلة الصّهيونيّة، أوروبا ضدّ الخلافة العثمانيّة، الثّورة الفلسطينيّة الكبرى. وجميع هذه المحاضرات والمقالات كتبها سنة 1947 وفي سنة 1948 تواصل اهتمامه بالسّياسة في العالم الإسلامي وتناولت محاضراته المواضيع التّالية : الخلافة العثمانية في طور الاحتضار، الخلافة العثمانية أمام الضربة القاضية، الاستعمار في الهند، القضيّة الفلسطينيّة بعد الكتاب الأبيض، لجان البحث الدّوليّة في فلسطين وبرامجها. وفي عام 1949 اهتمّ بموضوع : صراع الإسلام والاستعمار، وبآثار الاستعمار في تقهقر المجتمع الإسلامي، دور المجتمعات الإسلامية في الكفاح الاستعماري، كيف تركّزت قضيّة الإسلام في مشكلة فلسطين، استقلال طرابلس والحركات القوميّة.

وبداية من سنة 1950 صرف اهتمامه إلى علاقة الإسلام بإقامة الدّولة الإسلامية أو بعلاقة دولة الإسلام بالوحدة العربيّة.

من خلال ما سلف نلاحظ انشغال ابن عاشور بأوضاع المسلمين ومكانة القوميّات في المجتمع الإسلامي، مبرزا عوامل التّوحّد بين المسلمين، وفي خطاب يقترن فيه مفهوم العروبة بالإسلام. فكيف كان موقفه من الاستعمار الفرنسي بتونس وهو رمز من رموز النّخبة الزّيتونيّة ولمحاضراته بالخلدونيّة تأثير في الطلاّب وعموم المثقفين ؟

لم يخف موقفه من الاستعمار فهو أشدّ أنواع الظّلم والاستبداد، لسعيه الدّائم إلى إفساد النّفسيّات وتهديد الكيان الاجتماعي وقلب الوضعية الحضارية للشعوب على النمط الذي يريده باسم الحريّة بل يؤكّد إن «الاستعمار أشدّ كفرا بالنواميس الطبيعية والمصلحة الإنسانية، وليس ما يقدّمه، حرصا منه على انتعاشهم والترفيه عليهم، ولا حرصا على توحيد وتحسين الإدارة والسياسة للشعوب لأنّهم في نظره كالحيوان، ولكن الذي أقدمه على ذلك هو حيلة الابتلاع لأجل الرّبح».

لقد كانت نظرته شموليّة حيث رأى أنّ القوميّات في العالم الإسلامي تتمثّلُ في أربع وحدات تتشكّلُ بها الجامعة الإسلامية الكبرى، وهي الوحدة العربيّة والوحدة الإيرانية والوحدة الطّورانية والوحدة الهنديّة ومن اجتماعها يتكوّن العالم الإسلامي، دون النّظر إلى خصوصيّة كلّ قطر ونوعيّة الاستعمار الذي يخضع له، فهذا هو المنهج السّليم في نظره لمقاومة المستعمر واسترجاع السيادة الوطنية باعتبارها الخطوة الأولى. لكن ذلك لم يمنعه أحيانا من التصدي مباشرة لظاهرة الاستعمار في محاضرته بالخلدونية سنة 1949 وعنوانها «الدولة الإسلامية المنتظرة» حيث أشار إلى أنّه من واجب المسلمين أن ينظروا إلى المستعمرين على

أنّهم أعداء لبعضهم، وأنّ تكتلاتهم مصطنعة تخفي وراءها حقدا مستحكما في الأنفس وما شعارات الحريّة والعدالة والمساواة التي تُرفع إلا واجهة مزيّفة لحقائق الأمور، مستشهدا بآيات من سورة آل عمران (115و28) لتأكيد عداوة الغرب المسيحي واليهودي للمسلمين، وأنّهم حريصون على التصدّي لكلّ بوادر الوحدة في العالم الإسلامي خاصّة بعد تقويض الخلافة العثمانيّة وفرض دولة لائكيّة مكانها، فلا سبيل في نظر الشّيخ لتسفيه مشاريع الاستعمار إلا بتوحيد جهود الأمّة والتنسيق بين أنشطتها الثقافية والاقتصادية وخاصّة توحيد العمل السياسي من مختلف الحركات التحريرية الإسلامية. والى جانب دوره النقابي ونشير إليه لاحقا فان نشاطه السياسي ضدّ الاستعمار الفرنسي، تكثّف بين سنوات 1946 و1947، فقد شارك في إعداد اللائحة السياسية التي رفعت إلى الحكومة الفرنسية عن طريق الإقامة العامّة وتتضمّن المطالبة باستقلال البلاد. ولهذه اللائحة أهميّة خاصّة نظرا إلى مشاركة عدة أطراف سياسيّة في إعدادها وهي الحزب الدستوري الجديد والقديم والحركة الزيتونية والأحرار السياسيون والمجلس الكبير.

وقدّمت هذه الهيئة لائحتها إلى المقيم العام، فاعتبر الاجتماع سياسيا غير مرخّص فيه ورفضت اللائحة، فقرّر القادة السّياسيون عقد مؤتمر عام تُعرض فيه اللائحة للمطالبة بالاستقلال.

وفي ليلة السابع والعشرين سنة 1946، كان الشيخ الفاضل أحد المشاركين البارزين في هذا المؤتمر صحبة عدد من المناضلين مثل الشيخ الشاذلي النيفر والعروسي الحدّاد وصالح فرحات وصالح بن يوسف. واتفق المؤتمرون على توحيد شقّي الحزب القديم والجديد، والحركة الزيتونية السياسية في منظمة واحدة،

وتولّى الشيخ تحرير عريضة تطالب باستقلال البلاد وانضمامها إلى جامعة الدّول العربيّة ومنظّمة الأمم المتّحدة.

لكن قوّة من الشّرطة داهمت مقرّ الاجتماع بجهة ترنجة وألقت القبض على نحو خمسين مؤتمرا، قادتهم إلى مقرّ وزارة الدّفاع ثمّ زُجّ بهم في السجن بتهمة التآمر على أمن الدّولة، وأقام الشيخ بالسّجن عشرة أشهر كان فيها مرشد القوم وإمامهم يوم عيد الفطر، وصلّى بالمسجونين صلاة العيد وألقى فيهم خطبة، وتعرّض فيها لنضال الأمّة الإسلامية عبر التّاريخ للدّفاع عن الإسلام والوطن، ودعاهم إلى مواصلة الكفاح لأنّ نصر الله قريب.

ونظرا إلى ما عرفته البلاد من احتجاجات وإضرابات تمّ الإفراج عن المعتقلين، ولكن هذه الأحداث لم تؤثّر في الشّيخ ولم تثنه عن مواصلة النّضال ضدّ المستعمر وقد وظّف لذلك طاقته الخطابيّة، في اجتماعات عامّة، رصدتها المخابرات الفرنسيّة، مثل محاضرته بمناسبة يوم العلم، غرّة مارس بقاعة الفتح بباب سويقة، وكان الحضور كثيفا، وانتهت برفع شعارات قوميّة وترديد النّشيد الوطني « حماة الحمى ». ومن الغد وفي نفس المكان أعيدت المظاهرة وخرجت مسيرة وطنيّة، نودي فيها باستقلال البلاد. وفي 2 ماي 1946 وبمناسبة ذكرى المولد النبوي الشريف، قاد الشيخ محمد الفاضل وفدا للباي احتجاجا على مشاركة الفرنسيين بتونس في الانتخابات التشريعية.

وكان في كلّ اجتماعاته مع الشبان يؤكد عروبة البلاد وإسلامها وفي 7 جويلية عقد اجتماعا مع صالح فرحات وأحمد بن ميلاد والمنجي سليم وصالح بن يوسف، انتهى إلى الدعوة إلى ضرورة التمسك بالسيادة والاستقلال والسعي إلى تحقيقها خلال أسابيع

لا خلال أشهر. وتواترت اجتماعاته بالجمهور ما بين المرسى وقرمبالية والكاف وسوسة لإلقاء محاضرات سياسية ودينية في آن واحد. ولم يفته دور المرأة في النضال من أجل الاستقلال، فقد أشرف في 9 أوت 1946 على اجتماع نسائي بالمرسى حضرته حوالي 250 امرأة وأجرى معهن حوارا من وراء حجاب، تولّت توجيهه ضمن النسوة أخته. وحضر مرّة أخرى في شهر سبتمبر اجتماعا نسائيا بجامع الصفصاف بالمرسى، ألقت فيه عائشة بن عمّار، إحدى خريجات جامعة باريس محاضرة حول نشاط الطلبة في فرنسا، ثم خطب الشيخ مبرزا دور التربية الجهادية في الإسلام. ولم يتردّد في اجتماع لجمعية قدماء الصادقية من الإعلان سنة 1947 أن الاستقلال صار واقعا محتوما، وأن تونس دخلت في مناخ سياسي جديد، وأنّ الشبّان المثقفين هم رهان المستقبل بالنسبة إلى هذا الاستقلال. وكرّر إلحاحه على ضرورة الاستقلال في محاضراته بالقلعة الكبرى وبقاعة حديقة البلفدير وفي بنزرت، مركّزا على قيمة الجهاد في الإسلام ودوره في تحري الشعوب.

إن مواقف الشيخ السياسية وتوظيف ملكة الخطابة والمحاضرة لم تقتصر على الدعوة إلى الجهاد ضد الاستعمار سبيلا إلى تحقيق الاستقلال وإنما تجاوزت ذلك إلى القضية الفلسطينية وقد أخذت حيّزا هاما من تفكيره ونشاطه ونتج عنها معاداته ومحاصرة انتشار دعوته.

منذ سنة 1946 سعى الشيخ إلى إحياء عيد العروبة مرة كل سنة وتواصل إلى سنة 1948 وساهمت الاتحادات العمالية والمنظمات الرياضية والكشفية والأدبية والجمعيات الخيرية بصورة فعالة في

تنشيط الاحتفالات بهذا العيد، وازداد الحماس لهذا النشاط مع محنة استيلاء اليهود على أرض فلسطين واندلاع الحرب فيها.

في هذه الظروف بادر الشيخ بتقديم سلسلة من المحاضرات للتعريف بالقضية الفلسطينية على منبر معهد البحوث الإسلامية، طبعت منها ستّ حلقات وهي :

تحقيق في نسب اليهود (19/ 11/ 1947)، المذهب الصهيوني ومساسه بالسياسة (3/ 12/ 1947)، الانتداب البريطاني منشأ المشكلة الصهيونية (17/ 12/ 1947)، الثورة الفلسطينية الكبرى (29/ 12/ 1947)، القضية الفلسطينية بعد الكتاب الأبيض (18/ 2/ 1948)

كان هدف الشيخ الفاضل من هذه المحاضرات، التعريف بحقيقة الصراع العربي الصهيوني وأنّ الأراضي الفلسطينية لم تكن يوما لليهود وإنما هي أراض عربية منذ عرفها التاريخ بلا انقطاع. ويعلّق على اختياره عنوانا عاما لمحاضراته بالقول : «فلسطين الوطن القومي للعرب»، انه لعنوان غريب جريء، هذا الذي اتخذناه عنوانا لسلسلة المحاضرات الجديدة والتي ستلقى حول قضية فلسطين التي لا تزيد على ممرّ الأيام إلا تعقيدا والتواء وانه لعنوان حقيقة، ينزل منزلة الجواب عن مقال هو قول اليهود : « فلسطين الوطن القومي لليهود « فنحن الآن أمام نازلة قضائية، إذ أصبحت فلسطين في نزاع بين العرب واليهود» وبعد سرد مفصل لتاريخ اليهود وباعتماد ما ورد في كتابهم المقدس التوراة، يؤكد أن اليهود يعرفون أنّ أوروبا هي عدوّهم الحقيقي، رغم ما يظهره الأوروبيون من عطف مزيّف عليهم، وأنّهم يريدون التخلّص منهم بأيّ ثمن، وانتهز اليهود ظلم النّازية لهم، لينقلوا المظلمة إلى شعب

فلسطين، في سياق ما دأب عليه منطق الاستعمار الأوروبي وظلمه للشّعوب المستضعفة فالواضح عند الشيخ أن الدّول الغربية هي المسؤولة عن هذه المظلمة وقد تولّدت عنها المشاكل التي أصبح حلّها سليما وإنسانيا معقّدا.

وقد قام الشيخ إلى جانب هذه المحاضرات بمبادرات عملية، لمساعدة فلسطين شاركه فيها العديد من المناضلين، مثل المنجي سليم وصالح بن يوسف والشاذلي بلقاضي ومحمد الصالح النيفر والطيّب التليلي، إذ قاموا بدعاية للتعبئة العامة شملت كامل البلاد قصد التطوع للمشاركة في حرب تحرير فلسطين. فأسسوا لجنة الدفاع عن فلسطين العربية، وفرع المؤتمر الإسلامي بتونس لحماية القدس الشريف، وشرع الشيخ يخطب في المساجد والأوساط الشعبية والطلابية في العاصمة وداخل البلاد داعيا للجهاد ومعرّفا بالخطر اليهودي على الأمة الإسلامية ومدى تحالف اليهود مع القوى الاستعمارية العالمية للكيد للإسلام والمسلمين.

واندفع الناس لقبول التطوع للجهاد، وفتحت لذلك عدّة مكاتب للتسجيل وقبول التبرعات، كان من أهمها مكتب الجهاد بنهج القشاشين بتونس وقد بلغ عدد المسجلين فيه أربعين ألف متطوّع، من بينهم الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور بمعيّة الشيخ الشاذلي بلقاضي. ولم يخل هذا النشاط من معارضة، وكان بعضها أتباع الدستور الجديد على رأس المعارضين، فأحمد بن سلامة، كان ينتقل في المحافل الوطنية ويقول : « إن الفقراء التونسيين أولى بالإعانات التي يجمعها هذان الأستاذان اللذان يحرّضان أبناء البلاد من اليهود التونسيين كما كان بعض الدستوريين يدعون إلى إيقاف هذه الحملة بدعوى أن نتائجها سوف تكون وبالا على الشعب

التونسي، إذ أنها سوف تدفع باليهود التونسيين إلى التجنّس أو إلى الهجرة إلى فلسطين. وقد شهدت هذه المرحلة تطورات عديدة، منها منع السلطة الفرنسية المتطوعين من مغادرة تونس، وان أمكن للبعض منهم التسلل عبر الحدود الليبية، كما أن الحزب الشيوعي انحاز لموقف الاتحاد السوفياتي الداعم لتقسيم فلسطين، أما يهود تونس فانبرى بعضهم بالتعبير في الصحافة على كونهم أبناء البلاد ولهم حقوق يجب أن تراعى، في حين اشتغل قسم آخر في السرّ لجمع التبرعات وإرسالها لإسرائيل، مع تخصيص مدرسة «خُصّة» الفلاحية بجربة لتجميع اليهود الراغبين في الهجرة إلى فلسطين مقابل مبلغ مالي قدره 5000 فرنك.

وفي ظلّ هذه الأوضاع حتّمت الظروف، تراجع شعبيّة الشيخ بعد بروزه وطنيا، على خلفيّة الخوف من تطوّر التوجّه الديني داخل الحزب الدستوري، وتعدّى الأمر إلى هجائه في عدد 9/ 9/ 1948 من جريدة الوطن. وجوهر الخلاف إيديولوجي يتقابل فيه تياران فكريان : تحقيق الجامعة الإسلامية الكبرى من جهة، والاقتباس من الأنظمة الغربية والنسيج على منوال نهضتها من جهة أخرى إلى جانب انحيازه للمنصف باي وعدم اعترافه بالأمين باي.

وقد اقترن إقصاء الشيخ الفاضل ابن عاشور من النشاط السياسي بتهميشه وإقصائه عن دوره النقابي، رغم كونه من مؤسسي الاتحاد العام التونسي للشغل سنة 1946 بمعيّة فرحات حشّاد.

محمد الفاضل بن عاشور
الهوية والإصلاح الثقافي

د. زهير الزوادي

أسس العلم الاجتماعي الحديث تمييزا واضحا بين موهبة ورسالة ودور كل من العالم والسياسي، لكن المسيرة الفكرية للشيخ محمد الفاضل بن عاشور تعيد طرح إشكالية ازدواج كل من دور العالم (أو المثقف) والسياسي والتحامهما المحتمل ضمن شروط محددة.

اقتحم محمد الفاضل بن عشور عالم السياسة كمثقف أو بالأحرى كعالم تقليدي ثم غادره بعد تجربة قصيرة وغير موفقة، ليعود إلى همومه الأولى الراسخة في مجالات التربية والثقافة والدين، وإن كان هاجس الإصلاح قد قاد الشيخ في كل انشغالاته العملية والفكرية، فإن همه الأول كان الدفاع عن الهوية الوطنية معتبرا أن المجال الثقافي وهو ساحة معركة صون الشخصية الثقافية وإصلاح شؤون البلاد.

توجه العمل الفكري للشيخ محمد الفاضل بن عاشور حسب المحيط الثقافي والسياسي الذي عاش فيه. وعلى هذا الأساس انخرط في البحث عن منهجية تعمّق ما كان يعتبره حجر الزاوية في البعد السياسي لممارسة المثقف في المجتمع التونسي القابع

تحت وطأة الاستعمار أي تأكيد عراقة وخصوصية الشخصية الوطنية وضرورة تحقيق تحررها مما يكبلها به الغزاة الأجانب. وطوّر محمد الفاضل بن عاشور نظرة خاصة للشخصية التونسية معتبرا أن الركيزة الأصلية في نحتها كامنة في العامل الديني، فالدين الإسلامي هو الذي صاغ الشخصية الثقافية التونسية وإليه تعود ما يمكن اعتباره الشخصية الأساسية للفرد التونسي حيث كتب: «إنّ الحقيقة الأولى لماهية الفرد المسلم هي ديانته الإسلامية التي توحد بينه وبين غيره ومن تلك الحقيقة الدينية ينبع شعوره بالشعب الخاص الذي ينتمي إليه باعتباره ناحية من دار الإسلام وبالظروف الخاصة بحياته بين قومه وفي وطنه باعتبارها صورا وأحوالا لحياة الإسلام، وبهذا الشعور يضع الشعب والوطن وظروف حياتهما في مجموعة متواصلة من الشعوب والأوطان تترابط بالإسلام» (1).

أكد الفاضل بن عاشور إن الدين هو الذي يوحد بين الأفراد والجماعات وهو الذي يفرّق بينها كذلك، وعلى أساس ذلك تبرز تونس (شعبا أو وطنا) كأمّة إسلامية ملتحمة بمجموعة متواصلة من الشعوب والأوطان تترابط بالإسلام. إذن فإن تونس، كأمّة إسلامية (من وجهة نظر الفاضل بن عاشور)، لا يمكن لها بأي حال من الأحوال أن تذوب أو أن تندرج في محيط مسيحي غربي (الاستعمار الفرنسي)... نحن إذن أمام تحديد ديني للطابع الجوهري للشعب والوطن التونسيين ليصبحا مجتمعا «دينيا» كما حدده الشيخ الذي كتب: «إنّ موضع العقيدة الدينية من مقومات الكيان الاجتماعي للأمّة الإسلامية باعتبارها مجتمعا دينيا بالمعنى الأخص وهو موقع رئيسي جوهري كان فيه الدين الأول المباشر لصنع المجتمع وكان

هو الحافز لنهضته الفكرية والممهدة له طريق الاتصال بما أنتجت الأفكار والصنائع» (2).

ما من شكّ أنّ مفهوم الفاضل بن عاشور للبناء الاجتماعي والحضاري ينطلق من نظرة تقليدية (بالنظر إلى علم الاجتماع الحديث) لمسألة تكون الأمم وصياغة الكيانات الاجتماعية، لكن لا يمكن أن نغفل على أنّ المرحلة التاريخية التي صدر خلالها هذا الموقف اتّسمت بصراعات سياسية واستراتيجية تبوأ فيها العامل الديني مركزا خطيرا. كذلك اعتبرت النخبة الإصلاحية الوطنية نفسها مقاومة لحركات التبشير والتنصير والصهيونية التي شقت طريقها إلى الجسد العربي والإسلامي في إفريقيا وآسيا لذلك فإن الموقف الذي طوره محمد الفاضل بن عاشور كان في ذات السياق الفكري: «أن الإسلام... رابطة مقدسة تصغر أمامها الروابط كلها» وقاعدة أصلية لتكوين «أمّة واحدة تجمعها وحدة الاعتقاد والتفكير الصالح حتى يستتب للمسلمين إقامة هذه الجامعة فلا تحترمها جامعة أخرى فتثلمها»(3).

يتجلى على أساس هذه النظرة أن مفهوم محمد الفاضل بن عشور للتاريخ يبقى مبلورا في أفق ديني محض رغم محاولة إقحام عناصر الحضارة والثقافة ضمن دائرته، إذ أنه كان يرى في العامل الديني العامل الأول والأصلي للعمل الحضاري والاجتماعي: «فالدين فكر وبالدين تحضّر وبالدين أنتج آثارا حضارية وبالدين أقام الدولة الصائنة للمجتمع وحضارته وكذلك استمرت مظاهر الحضارة متصلة في نفسه بالدين وعوامل الدين فعّالة في مظاهر الحضارة»(4).

على أساس هذا المفهوم نزع محمد الفاضل بن عاشور إلى اعتبار ظهور الدين الإسلامي حدثا تأسيسيا للكيان الاجتماعي التونسي انطلاقا من المرحلة التي شهدت فيها البلاد الفتح على يد الجيوش القادمة من المشرق العربي، مما جعله يمحو بسهولة مذهلة المرحلة السابقة للفتح الإسلامي وما عرفته من تمازج بين عدد هائل من الحضارات والثقافات التي جلبها الوافدون إلى البلاد التونسية ليندمجوا مع البربر أصيلي المنطقة حتى يبرز كيان خصوصي. لقد كان محمد الفاضل بن عاشور في قطيعة مع التحليل الذي صاغه المؤرخ حسن حسني عبد الوهاب (الذي ارتبط به طويلا) حول أصول الشعب التونسي وحول دور مختلف الأمم والقوميات الوافدة في مختلف حقبات التاريخ في صهر ملامح الشخصية التونسية. فبعد أن يستعرض المؤرخ مراحل التاريخ التونسي الذي سبق الفتح الإسلامي وظروف قدوم موجات من الغزاة واللاجئين والرحّل من مختلف القوميات والأصول (فينيقيون ورومان وفندال وبيزنطيون وعرب وإسبان وأوروبيون بشتى الانتماءات) ليمتزجوا مع البربر سكان البلاد الأصليين.. نراه يستخلص أن «هذه الأمة الفاتحة تفد عليه (أي القطر التونسي) تباعا حاملة ثمرات كدّها ونتائج سعيها وأصول نظاماتها وصور تشكيلاته وطرائق معايشها وأنواع فنونها وصنوف لغاتها وكانت بمجرد توطنها واستقرارها تنشر لقاحها فيمن حولها من السكان، بقصد أو بغير قصد ثم أنها لا تلبث أن تنعزل عن أرومتها وتتحول في صيغتها الأولى وتندمج في العنصرية التونسية الخالدة» (5).

غلبت النزعة الدينية على تحليل محمد الفاضل بن عاشور لمسألة تشكل القومية التونسية، وبرزت في شكل تعسف على التاريخ وتجاوز لمعطياته الموضوعية.

ومن البديهي أن محمد الفاضل بن عاشور صاغ تحليله عن وعي ودون اعتبار لعناصر المناقشة التاريخية التي يمكن أن تعود إليها وجهة نظره. ويرجع أصل تلك النظرة الخاصّة لمسألة الهويّة القوميّة للشعب التونسي إلى عنصرين أساسيين: أولهما تبني محمد الفاضل بن عاشور لمنظور ديني صرف لمسألة تشكل الأمم وعلاقاتها وثانيهما المنحى التاريخي الذي اختاره محمد الفاضل بن عاشور في مفهومه للظاهرة والذي كان يهدف من خلاله اعتبار الطابع التأسيسي للفتح الإسلامي لمرحلة تاريخية جديدة وراقية قادرة على الفسخ الايجابي لما سبقها من مراحل التاريخ البشري (والتونسي). كما قصد الشيخ التقليص من قيمة المساهمة للقوميات الأجنبية عن الجنس التونسي (البربري) والقادمة في ظروف وصيغ مختلفة في تحديد ملامح الشخصية الوطنية التونسية ومن ثمة ابراز أهمية الدور الذي حققته كل من الديانة الإسلامية والجنس العربي في ذلك المسار التاريخي. وأخيرا، سعى لا منطوق الخطاب التاريخي عند محمد الفاضل بن عاشور إلى أن يتصدّى لما حاول الخطاب الاستعماري أن يؤسس له من حقائق تاريخية مفادها أن البلاد التونسية كانت (وسوف تبقى بالضرورة) فضاء مرور واختلاط لعديد من الأجناس دون صمود الأهالي الأصليين فيها حيث تبخرت هويتهم وسط الخليط العرقي والثقافي الناتج عن تعدد الغزوات الأجنبية. وقد تضمن الخطاب التاريخي الاستعماري عبر العديد من أطروحاته التأكيد على أن البلاد التونسية لم تعرف مرحلة استقلال حقيقي باستثناء الفترة البربرية باعتبار أن بقية تاريخها هو تلاحق سلسلة من الغزاة الأجنبية (بما في ذلك الفتح الإسلامي): وبالتالي يكون الحضور الاستعماري

الفرنسي في تونس وضعا طبيعيا وغير قابل بالضرورة أن ينتهي باستقلال البلاد.

إزاء الخطاب التاريخي الكولونيالي، طوّر محمد الفاضل بن عاشور خطابا خاصا كان يرمي من خلاله إلى إرساء تحليل يعتبر أن الفتح الإسلامي هو لحظة تأسيس لهوية الشعب التونسي المسلم والعربي والمستقل وأن الاستيلاء الاستعماري الفرنسي لن يكون في البلاد التونسية سوى مرحلة مؤقتة ولحظة حادث اعتداء على حضارتها وديانتها وهوية شعبها.

كذلك يبرز المنظور الديني الذي حلّل من خلاله محمد الفاضل بن عاشور مسألة تشكيل القومية التونسية والهوية الثقافية للشعب التونسي وكأنما كان (أي المنظور الديني) تحت وطأة هاجس سياسي وتاريخي حاول التأكيد في ذات الحين عمق الحقائق الإسلامية التقليدية ودحض أطروحات الفكر الاستعماري.

وقد اعتبر محمد الفاضل بن عاشور ضمن صياغة تحاليله التاريخية أن الماضي (الارث الحضاري العربي والإسلامي) هو المصدر الملهم الأول لسلوكيات ومطامح المجتمع الإسلامي (والتونسي) في الحاضر، وأنه القاعدة في صياغة الحاضر وحتى المستقبل. وهو كان ينحى في ذلك منحى ماضويا مفرطا لا يبحث من خلاله عن الموضوعية العلمية (التي أرادها حسن حسني عبد الوهاب) ولكنه كان يهدف قبل كل شيء إلى أن يقف موقفا نقيضا بشكل مطلق للخطاب الاستعماري الداعي إلى الاندماج حيث كتب: «لا تزال الأمّة حيّة تعاودها ذكريات ماضيها وما لنا والمستقبل إذا لم يكن من ماضينا ما يرسم في نفوسنا المثل إلا على الذي تمتد نحوه آمالها غير متناهية فما حاضرنا إلا خطوة نخطوها

من ماضينا فلماذا نخطوها إذا كنا لا نتذكر ما وراءنا ولا نأمل في ما أمامنا» (6).

ويجدر بالباحث أن يدقق خصائص منهجية التحليل التاريخي لدى الشيخ محمد الفاضل بن عاشور حيث أنها كانت تتبنى الماضي العربي الإسلامي كنموذج مجتمعي وجب الرجوع إليه وإعادة بنائه من جديد في ظروف العصر الراهن وهو ما ذهب إليه العديد من المفكرين الإسلاميين. وكان الفاضل بن عاشور يهدف إلى صياغة فهم الماضي كركيزة انطلاق نهضة جديدة، حيث اعتبر الماضي المجيد وقودا لدفع محرك التاريخ إلى الأمام إذ أن في مثلث البنية التاريخية يكون طرف الماضي محددا بالنسبة لطرفي الحاضر والمستقبل وله أولوية بالنسبة إليهما.

ليست النزعة الماضوية التي صبغت تحاليل الشيخ محمد الفاضل بن عاشور سوى جزء من خطابه الدفاعي عن الهوية الثقافية للتونسيين وعن الاستقلالية القومية التونسية وعن علوية مبادئ الإسلام إلى جانب باقي مكونات خطابه الاحتجاجي عن مفاسد النظام الاستعماري. كما أن تمجيد الماضي ومآثره لم يحجب عن محمد الفاضل بن عاشور حقيقة قوانين التمدن الحضاري والتقدّم التاريخي، مما جعله يطوّر مفهوما إيجابيّا حول سبل تحقيقهما ضمن منظور إصلاحي يطرح قضايا المجتمع قبل مسائل السياسة والدولة: فقد كتب معلقا على فكر محمد قبادو: «إن العالم الإسلامي في حالة تأخر وتدهور مع أن الإسلام بذاته كفيل بأن يكون المجتمع القائم على أصوله في حالة تخالف ما هو عليه الآن، وينبغي أن يعزى السبب في ذلك إلى أمر خارج عن جوهر الدين كان موجودا عند المسلمين، وكان المسلمون لما كانت هذه العلوم

رائجة فيهم سائرين متقدمين، ثم أضيعت هذه العلوم وتأخرت، فان المسلمون وتأخروا تبعا لذلك. واقتبست أوروبا هذه العلوم عن الإسلام وقد سادت أوروبا على الإسلام بنسبة ما هجر هو هذه العلوم وأخذت هي، فلا سبيل حينئذ إلى أخذ الإسلام بحظه من السعادة والنهضة إلا باستعادة نهضة هذه العلوم التي أضاعها ولا سبيل إلى ذلك إلا باقتباسها عن الأوروبيين بالنقل والتعلم»(7).

نلمس في سياق هذا العرض التقييمي لفكر محمود قبادو الذي اعتبره محمد الفاضل بن عاشور الباعث الأول للحركة الإصلاحية التونسية بيانا لخلاصة المنحي الإصلاحي لدى هذا الأخير. وقد تضمن خطابه المفاهيم الأساسية للنظرية الإصلاحية (الوطنية والإسلامية) التونسية والتي تمحورت حول اعتبار المرحلة المزدهرة للإسلام كحقيقة دائمة ومرجعية قادرة على الرجوع إلى الحياة لو أصلح المسلمون بما بهم بالرجوع إلى تعاليم الدين الأصلية. ومن أهم تلك التعاليم: الانكباب على العلوم الذي خسر المسلمون بهجرانها وتفوّقت أوروبا باعتمادها ومن ثمّة لن تعود السعادة ولن تتحقق النهضة للعرب والمسلمين إلا بالرجوع إلى طريق العلوم الذي هو طريق الإيمان الإسلامي. وذلك خطاب تحديثي وأصولي في ذات الحين. وهو خطاب إصلاحي يضع البعد الثقافي في المقام الأول بالنسبة للأبعاد الأخرى خاصة بالنسبة للبعد السياسي الذي لن يتطرق إليه محمد الفاضل بن عاشور.

وفي سياق هذا التحليل نقف على أهم أمهات الأفكار التي أنتجها التيار الإصلاحي التونسي منذ منتصف القرن التاسع عشر وذلك في دروس وأشعار محمود قبادو وكتابات كل من أحمد ابن أبي الضياف ومحمد السنوسي ومحمد بيرم الخامس الذين

اعتبروا، في صيغ وتحاليل مختلفة المنطلقات، أن جوهر التخلف التاريخي الذي عصف بالمجتمعات العربية والإسلامية ناجم عن تخلي المسلمين ونخبهم، على الأخص، عن الانغماس في العلوم التي استحوذ على مجالاتها الغرب الأوروبي، مما سمح ببسط سيطرته وغلبته على بلدان الشرق. كذلك برزت مسألة الرجوع إلى الطريق التي أشارت إليها مبادئ الدين الإسلامي والمعتمدة على العمل والعلم والاجتهاد كوسيلة للخروج من حالة الوهن التي أضعفت بلاد العرب والإسلام، وإن أقتضى ذلك الأخذ عن أوروبا ما استوجبه جهد الإصلاح والنهضة من علوم ومناهج (شريطة أن لا تخالف قيم الدين الإسلامي).

وقد واصل الفكر الإصلاحي المشرقي، في ما بعد، هذه الدعوة مع «العروة الوثقى» وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما من رجالات الحركة النهضوية العربية والإسلامية التي أرست قاعدة الخطاب الإصلاحي الحديث قبل أن تتراجع حيويته تحت تأثير الأصولية والمتطرفة التي برزت في نهاية الثلث الأول من القرن العشرين.

وإن تضمن فكر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور منحى دينيا أصوليا فإن ذلك المنحى كان يتّسم بمنطق معتدل ومتفتح على حقائق العصر الحديث ومبادئ النسبية الواقعية، حيث كان يرى أن أصل الدين لا تمسه جدلية النقاش والاختلاف: «وهكذا نتبيّن أن مبدأ الاعتقاد في الإسلام يقضي باستغراق الدعوة للحقيقة وشمولها باعتبارها صادرة عن منبع واحد وهو النور الالهي المشع، لذا لا يمكن في أصل ماهيتها أن تتجزأ ويختلف فيها».

«... وإذا كان الاختلاف قد وقع بين الناس فإنما اختلف الناس بما أدخلوا على الحق من صبغ الباطل التي لابسته وإلا فإنهم لو تمسكوا بالحق وأطرحوا زيوف الباطل لما نشأ منهم اختلاف لأن الحق لا يختلف فيه ولأن الباطل لا يتفق عليه. ذلك هو الدين القيم»(8).

إن الدفاع عن أول أصول الدين وعن صفاء مبادئه الأصلية لا ينفي لدى الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ضرورة الاجتهاد وإنما هو دعا إلى إعمالا العقل والتفتح على العلوم الجديدة ومواكبة العصر بل إنه كان يرى في ذلك الطريق القويم لأداء الواجب الذهني الذي ثبتته الشريعة الإسلامية. كما أن الشيخ كان يرى ضرورة الأخذ عن الآخر (غير المسلم) كل ما من شأنه أن يدر على المسلمين أفرادا أو دولا منافع ووسائل ازدهار وترقي دون أن تعرض روح ومبادئ الدين الإسلامي للتحريف أو النقض. وقد دافع الشيخ عن هذا الرأي بشجاعة وجرأة كبيرتين، حيث أنه اعتبر أن المعرفة والعلم هما طريق الخلاص ومدخل النهضة المنشودة بالنسبة للفرد المسلم والمجموعة بأسرها: «إن الشخصية الإسلامية إذا لم تبرز ويبرز بها المنهج الإسلامي في المعرفة.. فإنها غير متكاملة وإذا بقيت الشخصية غير متكاملة فإننا لا نستطيع أن نبلغ مصاف الغير، لأن الغير يقف من المشكلات الفكرية موقف المطمئن اعتقادا وفكرا إلى صحة تلك المدارك ونحن ما لم نتكامل شخصيتنا نقف منها موقف المتردد غير المطمئن المفتون الذي لا يمكن أن يبلغ بفتنته النفسية وذبذبته الفكرية مبالغ التفكير التي يبلغ إليها الآخرون فهذه مشكتلنا»(9).

هذا تحليل يناقض الدهشة الأصولية الإطلاقية، حيث يقبل إفرازات الحداثة و«الفتنة» التي تحدثها ولكن على أساس تجاوزها بوسائل «المعرفة» الأصلية لإنجازات «الغير» والآخرون» دون ذوبان ومن أجل تحقيق «تكامل» «الشخصية الإسلامية» حتى تتمكن من إقصاء مخاطر انحراف «الذبذبة الفكرية» و«التردّد» والافتتان النفسي المذهل. إذن تبدو صدمة الحداثة والمحن التي انجرّت عنها والتي أشار إليها الشيخ محمد الفاضل بن عاشور قادرة أن تكون إطارا تاريخيا لتجاوز «التخلف التاريخي» الذي كان يكبّل بنى المجتمع الإسلامي شريطة أن ينحاز المسلم إلى الاجتهاد وإلى سبل المعرفة والتأقلم مع ظروف عصره معتمدا على شخصيته الأصلية وعلى زاده الحضاري الذي يقبل بتلقيحه قصد إثرائه دون تزييفه.

وما من شك أن هذا الرأي يستند إلى رؤية متمحورة حول مبدإ الإصلاح في مجال التعليم والتربية والثقافة. لكن التاريخ بصفة عامة والتاريخ الإسلامي بصفة خاصة شكّلا هواجس فكر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور وصبغ اتجاهه الإصلاحي بما في ذلك من ضرورات التمشي المقارن في تحليله للظواهر من ناحية أولى، ومن اعتبار الأهمية الأصلية للمرجعية التاريخية والدينية الإسلامية من ناحية ثانية، ومن هدوء اليقين المعتقد بأن التاريخ قابل للتطويع إذا ما توفرت شروط محددة على الفرد والمجموعة تحقيقها، كذلك عمل الشيخ على رأس جامع الزيتونة وفي منصب الإفتاء.

انطوى الفكر الإصلاحي الوطني التونسي خلال الفترة الممتدة بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين على توتر دائم بين أمرين حددهما ألبرت حوراني بصفة

دقيقة في تحليله لفكر الشيخ محمد عبده وهما أمران: «لا يمكن فهم أحدهما فهما تاما بالاستناد إلى الآخر، لكن لكل منهما مطلبا خاصا به لا مفر منه: الإسلام الذي (...) يعبر عن مشيئة اللّه في باب قواعد سلوك الإنسان في المجتمع، وحركة المدنية الحديثة التي لا مردّ لها، المنطلقة من أوروبا، والآخذة الآن في الانتشار عالميا، والتي تفرض على الإنسان بطبيعة مؤسساتها تصرفا معينا»(10).

ومن جهة أخرى فإن بعض وجوه التيار الإصلاحي التونسي عرفوا توترا إضافيا جاء ليعقد أكثر مهمتهم وتوازن نسقهم الفكري وهو التوتر الكامن في الضرورة التي برزت أمامهم والتي تخص حتمية المشاركة في الشأن العام ومقتضياته المتنوعة.

وواجه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور هذا التوتر بالانخراط الفكري في المنهج الإصلاحي وبالانخراط في النشاط السياسي والجمعياتي. ولم يكتب الشيخ في قضايا ومفاهيم السياسة أو في الشؤون الاجتماعية ومعضلاتها بل اقتحم ميدان الممارسة العملية في المجال السياسي والنقابي والجمعياتي باندفاع براغماتي. فهو لم يكن مفكرا سياسيا أو منظرا إيديولوجيا حيث لم يتعرض للمسائل المتعلقة بالنضال التحريري إلاّ من زاوية خاصة جدّا وهي المنحصرة في الدعاية إلى حتمية انعتاق تونس في نير الاستعمار.

لم تكن ممارسة الشيخ محمد الفاضل بن عاشور شبيهة بتلك التي خاضها الشيخ عبد العزيز الثعالبي الذي كرّس حياته وعمله الفكري من أجل تعزيز جهود النضال الوطني الذي ساهم فيه حتى وفاته. كذلك لا يمكن مقارنة مسيرة الشيخ محمد الفاضل بن عاشور بمسيرات حياة خير الدين باشا أو الجنرال حسين أو أحمد بن أبي الضياف أو محمد بيرم الخامس من بين الجيل الأول من

أنصار التيار الإصلاحي الوطني. فهو كان مثقفا تداخل في الشأن العام في بعض فترات حياته مؤديا واجبات أكيدة لديه آنذاك ومتحملا مسؤولية رأى أنها من نصيبه في بعض لحظات عمره ثم عاد إلى موقعه الأصلي وممارسته الأصلية المتأصلة في الحفل الفكري والثقافي.

ومن جهة أخرى نعثر على موازاة بين سيرة محمد الفاضل بن عاشور وبين سيرتي محمود قبادو ومحمد السنوسي. فقد كان قبادو الذي يعتبره الشيخ الرائد الفكري للتيار الإصلاحي التونسي خلال القرن التاسع عشر ومناصرا للفريق الإصلاحي الذي بدأ في التشكل على الصعيد النظري والسياسي، لكنه اكتفى على مرّ السنين بالدفاع على قيمه ومبادئه الحضارية والفلسفية وعلى الأفكار السياسية التي تضمنها دون الانخراط في العمل السياسي المباشر بل إنّه التزم بها عن بعد أي في مستوى الدروس التي كان يلقيها والمحاضرات والممارسات في النوادي الخاصة وفي شعره الغزير، وإن سبقه أحمد بن أبي الضياف في انحيازه إلى المبدإ الإصلاحي، وكلّ الذين التفوا خلال مرحلة تتلمذهم في المدرسة الحربية بباردو حول محمود قبادو وشكّلوا عصبة سياسية بزعامة خير الدين باشا حيث كان تأثير محمود قبادو مهما للغاية بحكم إشعاعه التربوي (خاصة من خلال تأطيره للمدرسة الحربية بباردو) والأدبي (من خلال شعره).

كان محمود قبادو نموذجا بالنسبة للشيخ محمد الفاضل بن عاشور لكنه تميز عنه (أي عن قبادو) باندفاعه في العمل السياسي والجمعياتي الذي نفره قبادو طوال حياته مما أضفى على مواقفه مسحة من الغموض والمصلحية.

أما فى خصوص مسيرة محمد السنوسي فهي تشبه إلى حدّ بعيد مسيرة الشيخ محمد الفاضل بن عاشور إذ أنهما يشتركان في عمق الثقافة وسعة المعرفة الأدبية والدينية من ناحية أولى وانحيازهما الصريح إلى النظرية الإصلاحية الوطنية ومبادئها وقيمها من ناحية ثانية. وقد انخرط كل منهما في فترة معينة من حياته في العمل السياسي المباشر وتصديه لمخاطر وظروف جعلتهما يعودان إلى الحقل العلمي والأدبي والفقهي من ناحية ثالثة.

كما نرى شبها بين مسيرة الشيخ محمد الفاضل بن عاشور وحياة محمد عبده، حيث انخرطا في الحياة السياسية لفترة قصيرة من حياتيهما ثم تفرغا لشؤون العلم معتبرين أن الإصلاح قابل للإنجاز (أو على الأقل تكاد شروطه أن تصبح أكثر فاعلية) عن طريق إصلاح التعليم الإسلامي وأسسه ومناهجه ومضامينه قصد تكوين جيل جديد من الشباب والنخب قادرة على مواجهة التحديات الجديدة التي يعرفها المجتمع العربي والإسلامي.

لقد كتب هشام شرابي مستعرضا دور ومواقف المثقفين العرب زمن بدايات حركة النهضة في مطلع القرن العشرين ما يمكن أن يحوصل التجربة التي خاضها هذا الفريق من المصلحين: «... سعى المسلمون إلى التمييز بين التجديد الديني الذي عنوا به عملية لتطهير الإسلام والتجديد الدنيوي وهو عملية اهتمت بالأشياء الخارجية دون المساس بالإسلام كدين، لكنهم سرعان ما أدركوا استحالة الإبقاء على هذا التميز الدقيق واختاروا التكيف مع الواقع للمحافظة على الإتساق النظري وفي النهاية بدا للعديد من المصلحين أن حماية الإسلام مستحيلة بهدف التكيف واتجهوا صوب الانسحاب من الالتزام العملي...» (11).

وقد يأخذ ذلك الانسحاب أشكالا متعددة وأسبابا وأحداثا مختلفة، لكن مضمونه يشير إلى الصعوبة الفكرية والمنهجية التي جعلت عملية بروز المشروع الإصلاحي الإسلامي صعبة ومعقدة خاصة إذا ما كانت الظروف العامة المحيطة بها مثقلة بإفرازات الاستبداد السياسي والهيمنة الاستعمارية والتقوقع الايديولوجي المحافظ.

أكد كارل مانهايم أنّ العجز عن مواجهة الواقع والحقائق، يلد إيديولوجية خاصة به، وذلك ما نعثر عليه لدى العديد من المصلحين المسلمين والعرب في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وكثيرا ما تكون تلك الايديولوجيا التي أشار إليها مانهايم، تربوية وانهزامية تقول بالتراجع عن المنطلقات الأولى للمشروع (الإصلاحي) أو بتأويل منغلق وارتدادي لما يمكن الخوض في محاوره الفكرية والسياسية. ولكن محمد الفاضل بن عاشور لم يتبع ذلك التمشي بل أنه تميز على العديد من رجالات الحركة الإصلاحية العربية وخاصة التونسية (مثل محمود قبادو ومحمد السنوسي) الذين عرفوا خيبة في المجال السياسي حيث أنه انغمس في جهد نظري وتربوي وفقهي (قبيل وبعيد الاستقلال التونسي سنة 1956) سمح له بأن يواصل تجذير النفس الإصلاحي الذي قاده، فهو بقي كما بقي محمد عبده قبله، في مصر، من دعاة مجتمع مثالي يسوده العقل دون اعتبار دور القانون فيه(12): ذلك ما يفسر غلبة الجانب العلمي في شخصيته على الجانب السياسي.

تبقى ممارسة الشيخ محمد الفاضل بن عاشور الفكرية والسياسية تجربة فريدة من نوعها، فالشيخ لم يتبع نهج الشيخ عبد العزيز الثعالبي ليصبح قائدا سياسيا، ولم يتّبع طريق والده الشيخ

محمد الطاهر بن عاشور الذي قضى حياته فقيها بعيدا عن خضم الحياة العامة، ولم ينح منحى الطاهر الحداد ليجعل من همّه الأول الإصلاح والعدل الاجتماعيين، ولم يمش على خطى أبي القاسم الشابي أو محمد الشاذلي خزندار اللذين تفرغا للإبداع الأدبي.

وجاءت في «تراجم الأعلام» صياغة خاصة في استعراض سير وحياة أبرز الوجوه العلمية والأدبية والفقهية والسياسية التونسية منذ نهاية القرن التاسع عشر حيث لا نعثر على مقاربة موضوعية ونقدية لهم ولأعمالهم فحسب، بل إن النزعة التقريرية والذاتية التي صبغت الكتابة أدخلت نوعا من الحياد على الصعيد السياسي أثناء تقييم أدوارهم ومسحة من رغبة التوفيق بين إنجازاتهم المختلفة على شتى الأصعدة. ومن ثمّة يقف الباحث أمام سؤال مهمّ: هل كانت كتابة الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في «تراجم العلماء» خارج التاريخ عن وعي أو عن غير قصد؟ أم أنها تضمنت جرعة هائلة من الرغبة في الموضوعية العلمية ومنح الاعتبار إلى جميع الأعلام بحكم أهمية دور كل منهم في مجال تخصّصه؟ أم أننا أمام مجهود خالص من رجل عرف في حياته الخاصة معنى ومخاطر الالتزام والانحياز مما جعله لا ينزلق في منطق الانحياز على أساس سياسي وتقييم تاريخي؟ أم أننا إزاء عمل تقييمي لأثر كل الذين بذلوا جهدا في الحياة العامة أو العملية؟ أم أننا، أخيرا، أمام تقييم أكثر شمولية يعتمد رموز النخبة في مسيرة الجهد النهضوي المتعدد الأوجه والمستويات والمحاور والأصعدة رغم تفاوت الأهمية والعمق؟

ولعلّ الإجابة الدقيقة عن هذه التساؤلات تكمن في مزيج من عناصر كل تلك الأسئلة وأكثر. فلقد كانت النخبة التونسية

المعنية بشأن النهضة الوطنية والإصلاح تميل في كلّ مجالات أنشطتها وممارساتها إلى تأكيد الذات التونسية وحيوية نخبها في كل مجالات الحياة العامة ولتمرير أحقية تحرير البلاد من السيطرة الأجنبية من ناحية أولى وتأكيد وعيها بتحديات المرحلة التاريخية التي تحياها من ناحية ثانية.

وقد عمّق الشيخ محمد الفاضل بن عاشور من خلال كتاباته مبدأ شمولية الإصلاح وعدم الاقتصار عن الإصلاح السياسي من ناحية أولى، والاعتماد على نظرة تعتبر أن مقدمة الإصلاح والنهضة تكمن في إصلاح حضاري عام تحتل فيه الجبهة الثقافية مكان الصدارة من ناحية ثانية مع تدقيق في هذا المستوى من التحليل يتضمن القناعة بأن الإصلاح الثقافي يشكل مدخلا إلى إصلاح اجتماعي شامل للمجتمع.

حلّل الشيخ محمد الفاضل بن عاشور تطور المجتمع التونسي من الزاوية الثقافية في كتابه «الحركة الأدبية والفكرية في تونس» حيث أبرز عمق صدمة الاحتلال (1881) على الشعب التونسي ونخبه التي فشلت في إبعاد البلاد عن الهيمنة الفرنسية عبر المحاولات الإصلاحية التي خاضها خير الدين باشا بعد أن بثّ محمود قبادو روح الإصلاح في ذهن الشباب الذي تتلمذ عليه في مدرسة باردو الحربية. وقد تأثرت الحركة الإصلاحية التونسية بعد هزيمة 1881 إلى حدّ تحوّل «الشعور بالأمر المتوقع إلى الشعور بالأمر الواقع»(13). ومن ثمّة وبعد فشل تمشي منهج الإصلاح السياسي اعتبر دعاة الإصلاح من الجيل الثاني أن المنهج المفيد والناجح هو الإصلاح الثقافي والاجتماعي الذي يهدف إلى تغيير

حال المجتمع بأسرة وخاصة نخبه لإنضاج الظروف من أجل الإصلاح الشامل والتحرر.

هل الثقافة والوعي الحضاري النهضوي قادران على رفع التحديات التي أفرزتها «صدمة الاحتلال»؟ وأيّ مضمون لتلك الثقافة وذلك الوعي تحتاج البلاد وقواها الحية من أجل تحقيق الإصلاح الشامل والتحرر؟ ذلك هو السؤال الذي حاول الشيخ الردّ عليه في كتابه المذكور مبيّنا الدور التاريخي الهائل الذي لعبته الجمعية الخلدونية والمدرسة الصادقية في تكوين جيل مثقف جديد متجذر في هويته الوطنية ومتطلع إلى خوض نضالات التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي والثقافي. كما أضاف الشيخ أبعادا جديدة في تحليله للمد التاريخي الذي ولد «حركات الشباب» الاحتجاجية والوطنية حيث حيث ألقى ضوءا جديدا على دور الصحافة والإذاعة في بلورة الوعي الوطني والإصلاحي وتكوين رأي عام موحد حول قضايا ومصالح البلاد وتهذيب الذوق الفني والأدبي ورفع المستوى الذهني للشعب ونخبه.

لم يكن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور عالما دينيا متمردا كما كان الشأن لبعض الفقهاء مثل إسماعيل الصفايحي أو صالح الشريف، لكن وعيه بخطورة الهيمنة الاستعمارية الفرنسية (والغربية بصفة عامة مع تشديد على الحركة الصهيونية) كان يصبغ كلّ جهوده في تحليل تاريخي للوضع التونسي أو العربي الإسلامي بصفة عامة.

واتّسم خطاب الشيخ عن «صدمة الاحتلال» بعنف وتأجج مشاعر لا نجد لهما مثيلا لدى علماء عصره وفقهائه في تونس بل إنّنا لا نعثر على ما يشبهه تلك التحاليل التي صاغها للواقع

الاستعماري إلاّ لدى قادة العمل الوطني الراديكالي. فقد دقق الشيخ محمد الفاضل بن عاشور وصفه لأوجه «صدمة الاحتلال الفرنسي لتونس» حيث كتب: «وخلصت البلاد بعد حروب ومصارعات عنيفة، بحكم أجنبي: ضاعن به سيادته القومية وتغيرت مظاهر حياتها تغيّرا جمليا، وأن بلادا اكتسحتها القوات الأجنبية فنفرت وقاومت حتى غلبت على أمرها ثم خضعت، بحكم جديد، غريب عنها، بغيض لها. قد اصطبغ بشعور بالقهر المسلط على الدولة والمجتمع والداخل على نفوس الأفراد بإحساس الحقد والبغضاء، لجديرة بأن تعتبر تلك النكبة التي أصابتها مبدأ التاريخ جديد في حياتها.

وكذلك كان أثر الاحتلال الفرنسي لتونس، في تكوين تاريخ القرن الرابع عشر، تناول نواحي من حياة البلاد فهدم معالمها، وسدّ منابعها، وتناول نواحي أخرى، فغيّر أوجهها، وحوّل مجاريها، لا غير»(14).

تلك صدمة هائلة وكارثة خطيرة سوف تحدّد مجرى ومضمون وشكل التطور التاريخي للبلاد في جميع أوجه حياتها... «لقد نزل الاستعمار مهيمنا جالبا معه قوانين ونواميس وقواعد وقيم ومبادئ وسلوكيات وممارسات وذهنيات وأفكار... «مفروضة لا معروضة...»(15) مما جعل مسألة مقاومته تأخذ طابعا مصيريا، وتلعب الثقافة دورا حاسما ضمن سياقات المقاومة.

رفض الشيخ محمد الفاضل بن عاشور «صدمة الاحتلال» وإفرازاتها، لكن رفضه لم يمتد إلى رفض التحديث بل أنه جعل كل جهده الفكري الهادف إلى إعادة بناء الفكر الديني ومراجعته التاريخ العربي الإسلامي والانغماس في الشؤون التربوية والفقهية

يرمي جوهريا إلى البحث عن سبل ومنافع التوفيق والتكيف بين حضارة الإسلام وصيغ ووجوه التحديث.

من ثمة وقف الشيخ محمد الفاضل بن عاشور على طريق الدعوة التي أطلقها رجال الإصلاح الذين وقفوا في منزلة بين منزلتين: «التقليدية المحافظة» والتحديثية التقدمية» والتي نمت بينهما نزعة «حركة وسطية ممكنة تسميتها الموقف الإصلاحي» حسب رأي هشام شرابي(16). ونحن نجاري ما كتبه هشام شرابي حينما صنف النزعتين التقليدية والتحديثية على أساس أن التحديثية هي «كناية عن موقف إيجابي أمام التجديد والتغيير وأمام الحضارة الغربية عموما» أما التقليدية فإننا نفهمها على «أنها موقف سلبي تجاه كل أشكال التجديد وضدّ الغرب(17). وكان الشيخ محمد الفاضل بن عاشور تقليدي النزعة لكنه كان يقبل التجديد في حدود وبشروط معينة وهو في ذات الحين تجديدي يرفض التخلي عن أسس الحضارة والديانة الإسلامية لذلك فإن وسطية منهجه جعلته يكون في مفترق الطرق بين عدة مدارس ودعوات فكرية لم ينتم إليها كليّا.

إن حقيقة العلاقة بين النزعة التقليدية والمنحى التقليدي لدى الشيخ محمد الفاضل بن عاشور يشملان الكثير من التعقيدات الفكرية والسياسية والفقهية حيث نرى في مواطن عديدة من كتابته تقييما لمنهج الاستعادة التاريخية للعلاقة بين الدين والسياسة، وبين الدولة والدعوة وبين الماضي والحاضر وبين المثقف والمناضل والداعي، مما يقود إلى مساحة فيها تشمل عناصر التقارب والتناقض والصدام. كذلك نرى الشيخ بتوجه وجهات محتلفة ثم يراجع في

انعزال وانكفاء ثم في انخراط جديد محتفظا بنفس الأسئلة وباحثا عن ذات الأجوبة.

لم يعتبر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور أن العمل السياسي هو الطريق الأمثل لإنجاز شروط النهضة والإصلاح بل أنه كان يرى أن العمل الثقافي هو مفتاح العمل الإصلاحي، وذلك لأن الاستعمار أقحم البلاد في معترك ثقافي عنيف تأثرت به حياتها الاجتماعية وحياتها الفكرية وحياتها الأدبية». كما أنه اعتبر أن «المعترك الثقافي ليس هو المعترك العلمي» حيث «ليس للعلم أوطان ولا عصبيات».

ولما كانت البلاد قد خسرت المعركة على الصعيد العسكري والسياسي مع الاستعمار ولم تسمح الظروف بإنقاذ سيادتها، فإن الميدان الثقافي برز كمجال لإحياء إمكانيات وطاقات البلاد وإعادة الروح إلى المجتمع ونخبه قصد استرجاع حريته وإصلاح شؤونه لذلك حدّد الشيخ الفاضل بن عاشور مفهومه للثقافة التي كان يرى أنها «ملكة تلقي وتصريف الفكر لا مادتهما، فهي (...) ناشئة من الشخصية ومرتبطة بها، لذلك تختلف في كل أمة باختلاف شخصيتها عن شخصية غيرها من الأمم اختلافا ناشئا من اختلاف الطبائع والأقاليم وذكريات الماضي وطرائق التعبير وفنون الآداب وغير ذلك من مقومات الشخصية القومية لكل أمة...

من ثمة أسس الشيخ العناصر التي تميز الهويّة التونسية عن الهويّة الفرنسية، وكشف أسس اختلافهما مما يجعل كل دعوة إلى الاندماج والانصهار أو القهر التسلطي غير قابلة للتحقيق والنجاح. كذلك تكون الجهة الثقافية ميدان صراع بعد أن حسمت المعركة السياسية والعسكرية: «ومن هنا نشأت في حياة كلّ أمة من الأمم التي غلبت على أمرها في الحروب الاستعمارية معركة من معارك

تنازع البقاء، هي المعركة الثقافية، فالمستعمر بما فيه من حرص على تلاشي شعور الأمة بشخصيتها القومية، حريص على القضاء على ثقافتها حتى يمكن لأفرادها أن يندمجوا فيه ويعيشوا معه في الأرض التي علوا عليها، غير متطلعين إلى الانفصال والاستقلال بأرضهم إذ لا يجدون في أنفسهم شعورا يميّزهم عنه ثقافتهم الشخصية»(21).

هوامش:

(1) محمد الفاضل بن عاشور: مقدمة الأعلام للفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي ـ ص 1

(2) محمد الفاضل بن عاشور: روح الحضارة الإسلامية، ذكره مختار عمار: الشيخ محمد الفاضل بن عاشور.. حياته وأثره الفكري. الدار التونسية للنشر. تونس 1985. ص 140

(3) نفس المصدر: ص 140

(4) محمد الفاضل بن عشور: روح الحضارة الإسلامية: مصدر مذكور في كتاب عمار: مصدر سابق.

(5) حسن حسني عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية: ج1 ـ ص 16 ـ 17

(6) محمد الفاضل بن عاشور: مجلة العالم الأدبي السنج الثالثة العدد التاسع (05 / 1912) في مقدمة حديثه عن «رأي ابن خلدون في وسطه الاجتماعي» ص 43 ذكرها مختار عمار مذكور ص 143

(7) محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس: الدار التونسية للنشر. تونس 1972 ـ ص 31

(8) أوردها مختار عمّار: مصدر مذكور ص 147 ـ 148

(9) محمد الفاضل بن عاشور: المحاضرات المغربيات (محاضرة بعنوان في سبيل الإسلام ص 180)

(10) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة: 1898 ـ 1936 دار النهار. بيروت 1977 ـ ص 18

(11) هشام شرابي, المثقفون العرب والغرب ـ دار النهار للنشر بيروت 1978 ص 42 الطبعة الثانية

(12) علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصور النهضة 1798 ـ 1914 الاتجاهات الدينية السياسية والاجتماعية والعلمية. دار الأهلية للنشر والتوزيع. بيروت 1987 ص 81 وما بعدها.

(13) محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية: مصدر مذكور ص 22

(14) نفس المصدر: ص 21

(15) نفس المصدر: ص 232

(16) هشام شرابي: المثقفون... مصدر ص 21

(17) نفس المصدر

(18) محمد الفاضل بن عاشور: الحركة: ص 231

(19) نفس المصدر: ص 231

(20) نفس المصدر: ص 231

(21) نفس المصدر: ص 232

الشيخ العلامة محمد الفاضل بن عاشور

الفنون والقانون

الأستاذ الشاذلي بن يونس

ليس من باب المبالغة القول بأن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور هو ظاهرة فريدة من نوعها علم من أعلام تونس النوابغ وركن من أركان نهضتها الفكرية وعلم من أعلام الفكر الإسلامي الحديث.

الشيخ محمد الفاضل بن عاشور العلامة والحبر الفهامة أستاذ الجيلين الجيل الزيتوني والجيل الصادقي أستاذ محاضر وقاض ومفتي الجمهورية ورئيس الجمعية الخلدونية ورئيس المؤتمر التأسيسي للاتحاد العام التونسي للشغل وعميد الكلية الزيتونية ورئيس دائرة محكمة التعقيب التونسية.

ولئن تناول من سبقني جوانب من حياة هذا الرجل وكتب بعض المؤرخين عن نشاطه وأفكاره وفصاحته وبلاغته الكثير إلا أني أعتقد أن هنالك جانبين متعلقين بهذا العلامة لم يتم درسهما والبحث فيهما وبيان مدي أهميتهما وتأثيرهما على حياة هذا الرجل ومواقفه وأعماله أولهما اهتمامه بالثقافة عامة والفنون خاصة مثل المسرح والموسيقى والشعر وثانيهما القانون وذلك عند توليه القضاء من خلال الأحكام الصادرة عنه وتفسيره وتأويله وتطبيقه للقوانين والأحكام الشرعية على النوازل والقضايا التي فصل فيها كرئيسا لإحدى دوائر محكمة التعقيب التونسية والتي لم يتم تناولها

من قبل أهل الاختصاص وتتطلب دراسة علمية أعمق مما سنقدمه في هذا اللقاء الذي كلفت بإعداد هذه المداخلة فيه منذ أقل من أسبوع ولكن حبي وتقديري لهذا العالم الجليل جعلني أقبل اقتراح الأستاذ محمد المي المشاركة في هذا التكريم،

فكيف تعرفت على هذا الرجل؟

لم أتجاوز من العمر 19 عاما لما شاهدته لأول مرة وبمناسبة تنظيم حفل بدار الثقافة ابن رشيق بشارع باريس بالعاصمة التونسية ذلك إني كنت مساعد مديرها السيد خالد التلاتلي في تنظيم عدة تظاهرات ثقافية تمثلت في تنظيم أربعينات لإعلام غادرونا من تونس وتكريم ثلة من أهل الثقافة والأدب والفن أمثال عبد العزيز العروي جلال الدين النقاش عثمان الكعاك وأحمد خير الدين والتي كان من بين المشرفين على تنظيمها كذلك المرحوم الحبيب شيبوب ومحمد بكار، عند وصول الشيخ الفاضل إلى دار الثقافة ابن رشيق استقبله في بابها مدير الدار السيد خالد التلاتلي وعديد الشخصيات التي كانت موجودة بهذه المناسبة، فنزل من السيارة أمام دار الثقافة هذا العملاق الوسيم الطلعة حامل لنظارات ويرتدي لباسا تقليديا جميلا أبيضا ناصعا تمثّل في جبة وما تبعها وعلى رأسه عمامة بيضاء كذلك وتقدم بكل تأني ودخل للقاعة والابتسامة تعلو محياه وأخذ مكانه بعد التحية في وسط الصف الأول من كراسي القاعة التي زادها حضوره بهجة ونورا.

صحيح وأنه سبق لي الاستماع إلى محاضرات الشيخ الفاضل بن عاشور والتي اذيعت علي الاثير وكنت وزميلي محمد رجاء فرحات بالصادقية نحاول تقليد صوته وطريقة إلقائه لهذه المحاضرات تأثرا وإعجابا بهذا الرجل خاصة بعد أن تعرفنا على مدى اهتمامه

بمدرستنا الصادقية وجمعية قدمائها وهي أقدم جمعية ذات روح ثقافية غربية تقدمية وغايتها وطنية عربية نجحت في التقريب بين الشباب المدرسي الصادقي الحداثي والزيتونيين المتفتحين.

فلقد ذكر الشيخ الفاضل وصلب محاضراته وضمن تحليله أن التوافق بين العنصرين والتقارب بينهما كان من خلال تكوين جمعية قدماء المدرسة الصادقية والتي بدأ النشاط الثقافي فيها بإلقاء محاضرات باللغة الفرنسية للصادقين الذين أنهوا دراستهم بفرنسا وعادوا إلى تونس للقيام ببلدهم وهو ما طمئن السلطات الاستعمارية وأثار حفيضة الشباب الزيتوني فوضح رئيس الجمعية الأستاذ خير الدين بن مصطفى أن الأمر محسوم بتنظيم محاضرات باللغة العربية يطلق عليها اسم مسامرات وتم الاتفاق بعد مع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لإلقاء اول محاضرة تحت عنوان « اصول التقدم والمدنية في الإسلام».

فالعلامة شيخنا الفاضل المولود في سنة 1909 نشأ في وقت بدأت تبرز فيه في تونس والبعض من البلدان من العالم الإسلامي بوادر النهضة وحصل تغيير فكري واجتماعي وسياسي إضافة إلى الصراع الحزبي من أجل الشخصية التونسية العربية الإسلامية والتي كادت أن تفقد بين تزمت المتزمتين واعتقاد دعاة التقدم والتجديد من أن في التخلي عن القديم والاندماج في شخصية المتقدمين بالغرب السبيل الأمثل للنهضة.

هذا الصراع وهذه العوامل أثرت أيّما تأثير على هذا الشاب الفاضل الصغير.

الفاضل بن عاشور والصادقية

كان من المفروض أن يكون هذا الشاب المبدع والمتفتح والمتعطش إلى الثقافة والإبداع والعلم أحد تلاميذه المدرسة الصادقية التي أقنعة الجميع عند تأسيسها في سنة 1875 من قبلي المصلح خير الدين ببرنامجها التعليمي المختلف عن التعليم الزيتوني لإرسائه اللغات والعلوم الصحيحة ضمن برنامجها ولكن الظروف الأسرية حالت دون ذلك، فوالد الشيخ الفاضل من علماء الزيتونة فقيها عالما ومدرسا بجامع المعموري وهو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور 1789/ 1973 قد لا يقبل تعليما له غير التعليم الزيتوني بالرغم من ترسيم ابنه الثاني عبد الملك بالمدرسة الصادقية ولعل الإسباب هي غير هذا.

تجاوز الشيخ الطاهر بن عاشور سن 30 عام دون إنجاب ذكر ويقول الشيخ الفاضل عن ولادته: لقيت والدتي في وضعي الشدة ما تلقى امرأة من عسر الولادة ولم يكن عاش لها ذكر قبلي» فالفاضل هو بكرها ولا بد من المحافظة عليه وحمايته من الأمراض والأوبئة وذلك بإبقائه بالبيت وهو ما حصل فعلا فقد فرحت لي مولدة الأسرة واختاراه اسم محمد الفاضل جده أي ووالد والده.

كما يقول الشيخ الفاضل وأنه نشأ في ظل العناية المتوافرة من والدتي ووالدتها والجدة الكبرى جدة والدي ووالدتي معا لأنهما أبناء خالة ومن العمين اللذين كانا للوالد بمثابة الاخوين والابنين ومن الخالين اللذين كان حنوهما على الوالدة شديدا ومن العمات.

وبالرغم من هذه الاحاطة من كل هؤلاء بالمولود الجديد لم يكن محمد الفاضل يعتبر انه طفلا مدللا.

في سن الثالثة من عمره انتدب له معلما لحفظ القرآن بالبيت من ذوي الكفاءة وفي سن السادسة من عمره انتدب له معلما لتعليمه اللغة الفرنسية خاصا وكذلك بالبيت وكان الفاضل دائما بجانب والده يستمع إلى أحاديثه ومناقشاته مع من يزوره للاستشارة والعلم وكان يرافقه في زياراته وتنقلاته الترفيهية وواصل تعليمه ببيت آل بن عاشور حتى بلغ سن 12 عاما عندها اجتاز الامتحان للدخول لجامع الزيتونة وقبل في السنة الثانية نظرا لنبوغه كما واصل تعلّم الفرنسية بالبيت وكان مهتما بالقراءة واكتشف العالم الخارجي عند التحاقه بعد تحصله على شهادة التطويع وانخراطه في المدرسة العليا للغة والآداب العربية بسوق العطارين واجتاز مناظرة التدريس في 1932 وعيّن مدرسا من الطبقة الثانية ثم ارتقى إلى مدرس من الطبقة الأولى وقد أصبح يدرس بالمدرسة الصادقية في 1935 فحقق أمنيته وانخرط بصفته تلك بجمعية قدماء المدرسة الصادقية وقد تخرج الكثير من أبناء الصادقية على يديه ممّن أصبح لهم شان كبير بتونس في حركة التحرير الوطني والتي غذاها فيهم من خلال دروسه التي كان التلاميذ يتابعونها باهتمام شديد وأصبح بذلك الشيخ الفاضل الفقيه الزيتوني صادقيا ثوريا وطنيا ومناضلا نقابيا ومدافعا عن قضايا الحق ومناصرا لها.

ففي سنة 1848 وعلى إثر الإعلان عن قيام دولة إسرائيل واحتلال الأراضي الفلسطينية ساهم الشيخ الفاضل بن عاشور بمعية الشيخين الشاذلي بلقاضي والصادق بسيس بمقر جمعية قدماء الصادقية في إنشاء اللجنة العليا للدفاع عن فلسطين كما شارك في العديد من المسامرات والمحاضرات التي ألقيت على منبر الجمعية.

الشيخ الفاضل والفنون

كان الشيخ الفاضل بن عاشور مبدعا وفنانا وميالا للفنون بجميع أنواعها وذلك منذ صغر سنه وحياته داخل بيت آل بن عاشور إذ بالاضافة إلى حذقه وتفننه في فن الخطابة والبلاغة والتي شاع صيته فيها في عديد الامصار والاقطار اهتم بها الجمهور العريض من خلال ما يذاع عن طريق الإذاعة التونسية من محاضرات ذات أهمية بالغة من حيث المحتوى الدسم والبلاغة والفصاحة وكذلك ما تذيعه الإذاعة المغربية على المباشر للمحاضرات التي يلقيها ارتجالا.

فلقد كان الشيخ الفاضل متأثرا شديد التأثر بالزعيم عبد العزيز الثعالبي والذي كان يعتبر أعظم خطيب عرفه هذا القرن بشهادة شاعر العراق الأكبر معروف الرصافي. ومن خلال خطب عبد العزيز الثعالبي تمكن شيخنا الفاضل من تحديد مواصفات فنّ الخطابة إذ ذكر ن يجب أن تكون إرتجالية وتستمدّ معانيها وتعابيرها ووسائل تأثيرها من مقام الخطبة وروح المستمعين وتعتمد على طرق الإقناع بما يصاحبها من عوامل التأثير من ذات الخطيب ونبراته.

كما تضيف وأن الخطابة تجتمع فيها بلاغة القول وحسن المنطق وبداعة البداهة والمقدرة في التردّد في الخطاب بين الصعود والنزول حتّى تخرج بإعجاب الخاصّة وانفعال العامّة مع حسن تؤدته وتمسّكه بأهداب العربية الفصحى ونكت آدابها وطول نفسه في الخطابة الساعات المتوالية فلا يضجر ولا يتململ وقد طبق شيخنا الفاضل هذه المبادئ والمواصفات أسوة بشيخه الثعالبي.

وهو ما برز في المسامرات الليلية بحضور ملك المغرب الشقيق خلال شهر رمضان المعظم فالرجل مهتم بالمسرح حسبما أفادنا به شيخنا عند حديثه عن نشاطه بعد الدراسة ببيت الشيخ الوالد فمن خلال مطالعاته للأخبار الثقافية وقراءة بعض المسرحيات التاريخية قام بمحاولات في التمثيل والإخراج بالاعتماد على مثل مسرحية صلاح الدين الايوبي وعطيل وقد كان يستعين بأهل البيت لتمثيل بعض المواقف لهذه المسرحيات وبعد أن يوفر لهم ملابس قديمة يعدها للغرض.

ولم يكتفي بذلك فقد حاول الكتابة والتأليف لمسرحيات تعتمد المحيط الذي يعيش فيه ويكون غالبها تتعلق بالملك المقدس سيدي محمد الناصر باي وشخصيات من آل بيته وبلاطه.

ولئن تخلى الشاب الفاضل عن الكتابة المسرحية والتمثيل والإخراج المسرحي لما تيقن أنّ رغبة والده وكبار آل بن عاشور يرغبون في إعداده لرسالة علمية سامية وجعله علما واعلام المعرفة وأحد وجوه الإصلاح الديني والاجتماعي في عالمنا العربي المعاصر وتفرغ للدراسة الفقهية والادبية والتعليم إلا انه واصل الاهتمام بالمسرح وكذلك بالموسيقى التي كان يختلي للاستماع إليها وكان شيخنا يتابع ما ينتج من مسرحيات عن طريق الإذاعة وكذلك الاغاني من تونس وخارجها خاصة بعد زيارته لباريس عاصمة النور وهو في سن 17 من عمره واكتشاف ما توصل إليه العالم الغربي من فنون وتقدم في هذه الفنون

كما أفاد بغض معاصريه أن الرجل كان مغرم وميال للموشحات الأندلسية لسببين الأول أن أصول عائلة بن عاشور هي أندلسية وقد مرت بالمغرب واستقرت بتونس نهائيا والسبب الثاني قيمة

وثراء اشعار هذه الموشحات والالحان التي مثلت أوج الحضارة الإسلامية الأندلسية.

وكان الشيخ الفاضل مختص في العروض ومتمكن من هذا الفنّ فكان في كثير من الأحيان ما ينظم الجزل وهو ينطلق من أحداث ووقائع لنظم بعض الأبيات وهذا فنّ في حدّ ذاته، فلقد وقع نقلة القضاة الشرعيين من مقرّهم الذي كانوا به وتمّ تخصيص مكان ثان كان سابقا تكيّة فكتب الشيخ الفاضل:

إن من أعظم البلية إيداعنا في هذه التكية

وبعد إحالة وعزل أحد القضاة كتب:

وخبر المذياع في المقاهي بأنهم عزلوا الطحـاوي

ولا يمكننا أن نتجاهل أو ننسى محاولات شيخنا الفاضل بن عاشور في نظم الأشعار الهادفة والموجهة للشباب لشحن عزائمه ايام النضال ضد المستعمر والذي جاء فيها:

نسير نحو المعالي بهمة وعزيمة

ونحو سامي الخصال بالسيرة المستقيمة

كما ألف ابياتا شعرية عن المدرسة الصادقية والتي أصبحت النشيد الرسمي للصادقيين خاصة بعد ان قام بتلحينه ابن الصادقية كذلك الفنان الهادي الجويني وكلماته :

على الهضاب فو ق روض بديع تبدو القباب والمنار الرفيع

الشيخ الفاضل بقوله :

كنت نظمت للشبان ابان الازمة القومية الكبرى سنة 1939 محافظة علي روح التوجيه الوطني للشباب وتحديا حكومة فيشي

الفرنسية ومحاولاتها فرض اناشيد اجنبية على طلبة المدارس وما كنت يوما مدعيا انني شاعرا وإن كنت نظمت او تعاطيت تنظيم مقاطع وقصائد كنت راضيا عن بعضها أحيانا.

ولا يفوتني هنا وأنا أتحدث عن الشيخ الفاضل بن عاشور وإهتمامه بالفنون أن أبوح لكن بسر أفادني به الأستاذ ابراهيم شبوح أحد علماء تونس وأحد طلبة الشيخ الفاضل وإبنه الروحي والذي بقي على تواصل دائم مع شيخه حتى بعد سفره للدراسة العليًا بالقاهرة أن الشيخ وكلما يسافر للقاهرة لحضور اجتماعات مجمع اللغة العربية بالقاهرة والذي كان عضوا فيه بانه يعلمه بقدومه ويطلب منه حجز أماكن بالمسرح وبعض حفلات الأدوار الموسيقية الاصيلة وكان يرافقه دائما لحضور هذه الحفلات وأفادني بأن الشيخ الفاضل كان وبعد الانتهاء من الإجتماعات الأعمال الرسمية يقوم بنزع لباسه التقليدي التونسي عنه ويرتدي بدلة غربية أنيقة وجميلة يبهر بها الناظرين ويذهبان معا لحضور المسرحية أو العرض الموسيقي ويتناولان طعام العشاء على ظهر سفينة راسية على شاطئ النيل وقد أكد لي تفاعل الشيخ مع هذه العروض ونقده لبعضها نقد العرف والمتخصص.

اما عن فن الخطابة الذي يبرع فيه فيكفي الرجوع إلى التسجيلات للحصص والمحاضرات التي كان يرتجلها امام المصدح بكفاءة واقتدار ودون توقف طيلة ساعتين او اكثر والتي تشد السامعين بصوته الشجي ولحنه المميز في الإلقاء وهو فن قل من يحذقه بهذه الطريقة وهذا الأسلوب.

كما أعد الشيخ الفاضل بن عاشور وقدم برامج اذاعية عن مشاهير التونسيين في القرن 14 هجري نالت اعجاب ورضاء المستمعين وكانت زادا معرفيا للباحثين والدارسين

وبقدر حذقه للفنون فهو كذلك متمرسا في القانون وهي دليلا كذلك على حذقه وبراعته في فن الاتصال حسن الالقاء.

الشيخ الفاضل بن عاشور والقانون

صحيح وأن شيخنا الفاضل لم يدرس القانون إذ لم يختر دراسته العليا في القانون بل اختار الآداب والشريعة الإسلامية ومع ذلك لا ينكر أحد مدى اهتمام الرجل بالجوانب القانونية والسياسية فهو متضلع في الشريعة الإسلامية وأستاذا كفئا في هذه المادة التي هي من المواد الأساسية في الجامعات والكليات القانونية وتخرج على يدي شيخنا الفاضل عددا من القضاة والوكلاء الشرعيين وقد مكنت الشيخ الفاضل ثقافته الواسعة ومواهبه المتعددة كذلك أن يبدع في الميادين القانونية انطلاقًا من الشريعة الإسلامية وأحكامها ومقارنة بالقوانين المقارنة في عهده دون التخلي عن الآخذ بعين الاعتبار لطبيعة مجتمعنا ووضع البلدان العربية والإسلامية

وقد أنشأ الشيخ الفاضل بن عاشور بمعية الأستاذ الطيب العنابي المحامي ؛»معهد الحقوق العربي «والذي أداره الأستاذ المحامي الطيب العنابي وبعد بضعة أشهر على تأسيسه أصبح يسمى» المدرسة التونسية للحقوق» والتي تم تنظيمها بقرار بعد الاستقلال بتاريخ الواحد من جوان 1966 واسندت ادارتها للرئيس محمد المالقي القاضي وكان الشيخ الفاضل من اساتذتها وقد تخرج على

يديه عديد القضاة والمحامين من أبرزهم الأستاذ عبد الرحمان الهيلة

وفي سنة 1972 تقرر إدماجها بكلية الحقوق بتونس ولا يفوتنا كذلك التذكير بأن الشيخ الفاضل بن عاشور والذي اصبح المفتي المالكي للديار التونسية كما عين رئيسا أولا للمحاكم الشرعية التونسية في عهد وزارة صلاح الدين البكوش كوزيرا اولا والصادق الجزيري كوزيرا للعدل وبعد مدة قصيرة اختير الشيخ الفاضل لقضاء الحاضرة وقد كان عين قبله فيها جده الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الأول سنة الف وثمانمائة وخمسين وبعده والده الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في سنة 1913 وكان الشيخ الفاضل آخر من تولى هذه الخطة الشرعية بالديوان أي المحكمة الشرعية والتي دامت قرنا كاملا من سنة 1856 إلى سنة 1956 أي أثر الاستقلال وعند توحيد القضاء اذ ادمجت المحاكم الشرعية بقضاتها وسائر موظفيها في إطار محاكم الحق العام بمقتضى أمر 25 ديسمبر 1956 وفي 1 أكتوبر 1956 سمي الشيخ محمد الفاضل بن عاشور رئيس دائرة في محكمة التعقيب التونسية وهي خطة محدثة بعد أن باشر قضاء الحاضرة قرابة ستة أشهر ورغم كثرة القضايا في ذلك التاريخ لم يتخلى شيخنا الفاضل عن النشاط الثقافي واستمر في إدارة دائرة بمحكمة التعقيب حوالي أربع سنوات وخمسة أشهر وسعى الشيخ الفاضل بن عاشور لوضع الأسس القانونية الصحيحة لكلية الشريعة وأصول الدين التي الحقها بالكليات التابعة للجامعة التونسية وأسس الأجازة لهذه الكلية لما أصبح عميدا لها في 27 أكتوبر 67 ورغم تولي الشيخ الفاضل القضاء لمدة هامة لم يقع البحث والدراسة في الأحكام الشرعية والقرارات التعقيبية الصادرة

عنه كرئيس دائرة في محكمة التعقيب وهو القاضي الفاضل الذي اختير له هذا الاسم من سابقه القاضي الفاضل الذي حاضر المرحوم شيخنا عنه بمدينة القيروان في منتصف القرن الماضي ويبقى الباب مفتوحا للدارسين والباحثين للتعمق في الجانب القانوني لشيخنا الفاضل خاصة وانه كانت له مواقف تقدمية وحداثية في تأويل وتفسير الشريعة الإسلامية فلقد تم تعيين الشيخ الفاضل وعند الاستقلال في الف وتسعمئة وستة وخمسين وعند توحيد القضاء بعد أن تم حذف خطتي شيخ الإسلام الحنفي وشيخ الإسلام المالكي وعودتهما خطة مفتي الديار التونسية ثم مفتي الجمهورية التونسية وقد خلف المفتي الأول الشيخ محمد عبد العزيز جعيط والد زوجته من 1957 إلى 1960 ثم الشيخ الفاضل في1962وبقي مفتي الجمهورية التونسية من الف وتسعمائة وإثنين وستين إلى الف وتسعمائة وسبعين تاريخ وفاته.

وقد سبقه تعيينه عضوا في لجنة إعداد مجلة الأحوال الشخصية التي حرس رئيس الحكومة انذاك الحبيب بورقيبة و وزيره للعدل أحمد المستشري على إصدار هذه المجلة والتي تكونت لجنة لإعدادها وكان من بين أعضائها كلا من عبد العزيز جعيط والطاهر بن عاشور وغيرهم، هذه المجلة التي صدرت بها مجموعة قوانين تقدمية تونسية وصدرت في 13 أوت 1956 بمقتضى أمر علي من باي تونس آنذاك محمد لمين باي وهي مجلة تهدف إلى إقامة المساواة بين الرجل والمرأة في عديد المجالات وأعطت للمرأة مكانة هامة في المجتمع التونسي خصوصا والوطن العربي عموما حيث تم إلغاء تعدد الزوجات وأخضع الطلاق إلى الإجراءات القضائية كما يشترط الرضا من الزوجين لإتمام الزواج وقد لقيت هذه المجلة والتي شارك في صياغتها الشيخ الفاضل بن عاشور

ودافع عنها هو ووالده ووالد زوجته الشيخ جعيط معارضة شرسة ورفض من جزء من الساحة الدينية انذاك والتي رفضت مشروع المجلة واعتبرتها تنتهك الشريعة الإسلامية ودافع عن هذه المجلة شيخنا الفاضل بكل ما أوتي من قوة وكذلك والده الطاهر بن عاشور ومحمد عبد العزيز جعيط و رد الشيخ علي المعارضين ردا « أنها تمثل اجتهاد في تفسير الإسلام مؤكدا كذلك أنها حتمية في العصر الحديث « وقد وجه الرافضون رسالة لوزير العدل آنذاك الأستاذ أحمد المستشري في 20 أوت 1956 طالبوا فيها تعديل بعض فصول المجلة خاصة في ما يتعلق بتعدد الزوجات و وضع مجرى قضائي للطلاق و قد اجبرت هذه الرسالة آنذاك الوزير الأول الحبيب بورقيبة للتواصل شخصيا مع أعضاء المحاكم الشرعية لمعرفة آرائهم حول موافقة أحكام هذه المجلة للأحكام الشرعية فنشر 13 عضوا في المحكمتين الشرعيتين العلويتين فتوى يعلنون فيها وأن مجلة الأحوال الشخصية هذه تحتوي على توجهات مدانة لأنها مخالفة للقرآن والسنة والإجماع فقام بورقيبة وكرد فعل على هذه الفتوى بفصلهم جميعا واحالتهم على التقاعد المبكر لبعضهم وقام بإيقاف الائمة الذين القوا خطبا ضد المجلة ونفس الشيء بالنسبة لي الشيوخ الذين وقعوا عرائض او مقالات ضد مجلة الأحوال الشخصية ورد عليهم في خطاب له قال فيه أنا مسلم مثلكم احترم هذا الدين الذي قدمت له كل شيء ولو كان ذلك فقط من خلال انقاض أرض الإسلام من الاذلال الاستعماري ولكن بحكم واجبي ومسؤولياتي أنا مؤهل لتفسير القانون الديني

فالشيخ محمد الفاضل قام بحملة لتحديث الفقه الإسلامي ليتناسب مع العهد الحديث وساهم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور من خلال تحمله مناصب قانونية مرموقة وقضائية هامة

وكأستاذ وعميد في تطوير النظام القانون التونسي برؤي فكرية متقدمة وتفهم عميق للشؤون القانونية كما كان يساهم في تعزيز المواد التربوية والنظم التعليمية وتحقيق التنمية المجتمعية بأسس إسلامية وأسهم في تعزيز الوعي الثقافي والاجتماعي في المجتمع من خلال مشاركاته الفاعلة في الأنشطة الخدمية والتوعوية لصالح المجتمع. الشيخ الفاضل بن عاشور ظاهرة لن تتكرر متعدد المواهب وعالما كبيرا شهد له العالم الإسلامي والعربي وغيرهم بذلك.

لقد حضرت حفلة أربعينية هذا الشيخ العظيم والذي نظمتها له دار الثقافة ابن رشيق وحضره العديد من الشخصيات الدينية والأدبية والثقافية وسفراء البلدان الأجنبية كما تم تنظيم معرضا للصور من حياة الفقيد العزيز وقد قام بذلك خالد التلاتلي والحبيب شيبوب ومحمد بكار وكنت من بينهم وصدرت نشريه تحمل بعض الشهادات عن الفقيد رحمه الله وسيرته الذاتية وبقيت هذه الأربعينية خالدة في ذاكرتي .

كما نظمت له جمعية قدماءها المدرسة الصادقية الذكرى 25 لوفاته وذلك تحت رعاية وعناية رئيس الجمعية الأستاذ فؤاد المبزع أيام 15 – 26 أبريل 1996 نظمت ندوة علمية كما صدر العدد الثاني من المجلة الصادقية في جوان 1996 مشتمل على العديد من المحاضرات وعديد القصائد الشعرية منهم ما هو الأستاذ بشير العريبي وما هو الشاعر الهاشمي زين العابدين.

و أشكركم في النهاية على حسن الانتباه والاستماع ورحم الله الفقيد العزيز شيخنا الفاضل بن عاشور والذي هو باق في قلوبنا وعقولنا.

الفهرس

محمد الفاضل ابن عاشور الإشراقات التنويرية 3
محمد المي

محمد الفاضل بن عاشور وعلاقته بالسياسة..... 5
منصف قوجة

الفاضل بن عاشور مِن سيرة «بلدي» زيتوني ونقابي 17
عبد الجليل بوقرة

هل يكفي تأليف واحد للإحاطة بالحركة الأدبيّة والفكريّة في تونس في العصر الحديث ؟ 25
مختار العبيدي

شروط التنوير العربي الإسلامي في فكر الشيخ الفاضل ابن عاشور 35
محمد بن الطيب

أزمة تفسير القرآن وتحديات التّنوير: قراءة في كتاب التّفاسير ورجاله للشيخ الفاضل بن عاشور 59
الأستاذة حياة اليعقوبي

محمد الفاضل ابن عاشور : السياسي والنقابي 79
عبد الرزاق الحمّامي

محمد الفاضل بن عاشور الهوية والإصلاح الثقافي 89
د. زهير الذوادي

الشيخ العلامة محمد الفاضل بن عاشور : الفنون والقانون 113
الأستاذ الشاذلي بن يونس