

واکاوی اندیشه اصلاحی ابن عاشور با تأکید بر تفسیر التحرير و التنوير

کیومرث بهزادیان^۱، محسن قاسم‌پور^۲، محمود کریمی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۳/۶)

چکیده

ابن عاشور یکی از اندیشمندان و مفسران سلفی اصلاحی در مغرب اسلامی است. باور راسخ وی به مبنای مقاصد شریعت سبب گردید تا او رویکرد ویژه‌ای را در تفسیر به کار گیرد. استفاده از ساز و کارهای نشأت گرفته از این مینا به گونه‌ای است که او را از جرگه مفسران سلفی صرف، به معنای معهود آن خارج ساخته است. اجتهاد و عقل‌گرایی و آزاد اندیشی این مفسر و عدم قبول هرگونه گزاره عقل ستیز، تلاش در جهت اثبات معقول بودن شریعت و تسامح بر مبنای شریعت سمحه سهله، از نشانه‌هایی است که می‌توان او را از زمره مفسرانی در مغرب اسلامی به شمار آورد که کوشش کرده‌اند تا نسبت و رابطه بین سلفی‌گری و اصلاح طلبی و نواندیشی را تبیین نموده و در پی آن با گذر از اندیشه‌های سلفی در تفسیر و تحت تأثیر مبنای عقل‌گرایی - که تبلور آن در اندیشه مقاصد شریعت قابل ردیابی است - به نوعی اصلاح طلبی آمیخته با انواع احتیاط‌ها در تفسیر التحرير و التنوير روی آورد. این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی و با قطع نظر از بعد شخصیتی سلفی شیخ الإسلام بزرگ تونس به واکاوی برخی مؤلفه‌های اساسی این رویکرد اصلاحی در تفسیر این اندیشمند پرداخته و ثابت کرده است که از نگاه ابن عاشور، اسلام اصیل، دینی فطری است و آزادی نقش مهمی در رشد و توسعه فطری انسانها دارد؛ از این رو، به باور وی آزادی یکی از مهم‌ترین مقاصد شریعت به شمار می‌رود و به مقتضای این امر و نوع نگاه آیات قرآن کریم، همه مردمی که در سرزمین اسلامی یا تحت حاکمیت نظام اسلامی زندگی می‌کنند به دلیل حضور ایشان در دارالاسلام در انجام تکالیف و دستیابی بر حقوق یکسانند.

کلید واژه‌ها: ابن عاشور، مقاصد شریعت، آزادی، هم زیستی مسالمت‌آمیز.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران؛ behzadian.mahdi@gmail.com
۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ m.qasempour@atu.ac.ir
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران؛ karimiimahmoud@gmail.com

۱- بیان مسأله

ابن عاشور^۱ مفسری است که به رغم بن مایه‌های سلفی خود، در تفسیر تحت تأثیر اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده بوده است (نک: ابن عاشور، *ألیس الصیح بقریب*، ۱۹۰ و ابن عاشور، ۱۲ و ابن عاشور، ۱۱/۱ و ابن عاشور، ۳۹/۱-۴۰ و ابن عاشور، ۲۵۰/۶ تا ۲۵۴). نگرش عصری و دغدغه‌های وی در پاسخ به پرسش‌های عصری از مصادیق این اثرپذیری است. آنچه که اساسی‌ترین جنبه زیر ساختی این نگرش را نزد ابن عاشور تشکیل می‌دهد، نگاه ویژه او به اصلاح فرهنگی^۲ جامعه و

۱. ابن عاشور Ibn Ashur: وی یکی از برجسته‌ترین علمای اسلامی و توانمندترین مفسران تونس در قرن بیستم در مغرب اسلامی است. ابن عاشور اندیشمندی چند بعدی است که از سویی سلفی و پایبند به اصول و مبانی اهل سنت و محتوای انتقال یافته از سلف صالح در باورها و کنش‌هاست (نک: ابن عاشور، ۱۱۷/۱۸، ۲۷۴/۸ و ۶۴/۱۱ و ۱۴/۲۲ و ۱۵/۲۲ و ۱۰۳/۲۲ و ۲۶۰/۶ و ۳۵۹/۲۹ و ابن تیمیه، ۳۴۱/۳ و ابن قیم جوزیه، ۱۹۵ و اشعری، ۶۱ و ترمذی، ۲۰۴/۵، ح ۳۷۸۷ و بخاری، ۶۷/۳، ح ۲۱۲۹ و ۱۲/۹، ح ۶۹۱۵ و فخررازی، ۷۴۶/۳۰). و از سوی دیگر با عدم پذیرش تعطیلی عقل و اجتهاد، خود را در قالب‌های گذشته محبوس نساخته یا به جرگه اصلاح‌طلبان و نوگرایان گذاشته و منجر به شکسته شدن حصارهای جمود و رکود فکری و فرهنگی و ایجاد انقلابی در عرصه تمدنی در مغرب اسلامی گردید. (نک: به ادامه مقاله) وی با نگارش تفسیری که نزدیک به چهل سال از عمر پر بارش را به خود اختصاص داد از بزرگترین مفسران قرآن کریم در عصر مدرن به شمار می‌رود. این اندیشمند بزرگ جهان اسلام، در سال ۱۲۹۶ هـ مصادف با ۱۸۷۹ م. در خانواده‌ای اصیل و دانشمند در حومه مرسى، نزدیک پایتخت تونس متولد شد. وی در سال ۱۹۰۴ م. در مدرسه صادقیه شروع به تدریس نمود. در سال ۱۹۱۳ م. به سمت قاضی فرقه مالکیه و در سال ۱۹۲۳ م. به عنوان مفتی مالکیان منصوب گردید. ابن عاشور در سال ۱۹۳۲ م. شیخ الإسلام مالکیان و هم‌زمان با آن رئیس دانشگاه زیتونه شد. پس از یک سال از سمت خود در این دانشگاه استعفا کرد. وی در سال ۱۹۴۵ م. بار دیگر به دانشگاه زیتونه بازگشت و تا سال ۱۹۵۱ م. که زمان عزلش بود در آنجا ماند. ابن عاشور پس از استقلال تونس بار دیگر در سال ۱۹۵۶ م. به ریاست دانشگاه زیتونه رسید و تا سال ۱۹۶۲ م. در این سمت باقی ماند. وی کتابهایی در زمینه‌های تفسیر، حدیث، اصول، زبان و ادبیات عربی و دیگر علوم نگاشت. تفسیر وزین «تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید» که حدود چهار دهه از عمر وی را به خود اختصاص داد، در طی سالهای ۱۹۲۲ م. تا ۱۹۶۰ م. نوشته شده است. علاوه بر آن، ابن عاشور آثار ارزشمند دیگری نیز تألیف نمود که «مقاصد الشریعة»، «کشف المغط من المعانی و الألفاظ الواقعة فی الموطأ»، «أصول الإنشاء و الخطابه» و «النظر الفسیح عند مضایق الأنظار فی الجامع الصحیح» از آن جمله است. وی در سال (۱۳۹۴ ق.)، مصادف با (۱۹۷۳ م.) در ۹۸ سالگی در تونس درگذشت.

۲. «فرهنگ» مفهومی گسترده و دارای معانی و مفاهیم متنوعی است و در مورد تعریف آن در کتابهای معتبر فرهنگ فارسی تعاریف گوناگونی ارائه شده است که موارد ذیل از جمله آنهاست: پدیده کلی پیچیده‌ای از آداب، رسوم، اندیشه، هنر و شیوه زندگی که در طی تجربه تاریخی اقوام شکل می‌گیرد و قابل انتقال به نسل‌های بعدی است؛^۳

شاخصه‌های فرهنگ اسلامی است که در تفسیر قرآن باید مدنظر قرار گیرد. بر این اساس، توجه به چرایی ارسال رسل و کتابهای آسمانی و چگونگی مواجهه فرهنگ اسلامی^۱ با این موضوع مهم در گفتمان تفسیری مفسر «التحریر و التنوير^۲» جایگاه ویژه‌ای دارد. از این رو، شایسته است نگاه این مفسر را در این باره مورد توجه قرار دهیم.

ابن عاشور می‌گوید: «مراد خداوند متعال از ارسال پیامبران و تشریح دین فقط به خاطر استماع ظاهر عبارات دینی و لذت بردن از زیبایی‌های ظاهری آن نبوده است. بلکه خواست خداوند متعال، عمل به تعالیم پیامبران و کتاب‌های آسمانی بود و از آنجا که خواست خداوند عمل بوده است، شرایع را متناسب با قابلیت‌های مخاطبان و به میزان توانمندی‌های فکری‌شان تشریح فرمود تا بتوانند همیشه و به طور منظم به آن عمل کنند و از آنجا که انسان‌ها نمی‌توانند آنچه را که درک نمی‌کنند بپذیرند و به آن عمل کنند، ناگزیر حال مخاطبان سایر ادیان نیز لحاظ شده است» (ابن عاشور، ۳۳۷/۲ با اندکی تصرف و تلخیص).

به باور ابن عاشور اصلاح فرهنگی نیازمند ابزارهای مناسب آن است. ابن عاشور در این زمینه در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ

→ کتابی که در آن واژه‌های یک زبان به همراه معنای آنها به همان زبان نقل می‌شود؛ ادب، شعور یا تربیت اجتماعی؛ علم، معرفت و ... (نک: انوری، ۵۳۴۶/۶-۵۳۴۷) معمولاً دانشمندان، فرهنگ را از دو بعد متمایز مورد توجه قرار می‌دهند: الف- به عنوان واقعیتی عینی، نظیر آثاری که تحقق پذیرفته‌اند یا هر آنچه به عنوان حاصل یا نتیجه‌ای ارائه و کسب می‌شود؛ ب- به عنوان واقعیتی که انسان‌ها با آن زندگی می‌کنند، مشارکت در سلسله امور مستمر و باتحرک، هیأتی پرتحرک متشکل از ارزش‌ها (آلن بیرو، ۷۶ و ۷۷).

۱. فرهنگ اسلامی عبارت است از شناخت روش‌های به دست آوردن شاخصه‌هایی که برگرفته از شریعت اسلامی است و در رفتار هوشمندانه انسان در تعامل با زندگی اجتماعی ظهور و بروز می‌یابد (عزمی، طه السید و آخرون، ۲۶) از اینجا درمی‌یابیم که معیار فرهنگ جامعه با واقعیت‌های رفتاری مردم سنجیده می‌شود. بنابراین، هر چقدر امت اسلام اوامر و نواهی اسلامی را اجرا نمایند، فرهنگ پیشرفته‌تری دارند و اگر از این معیارها عقب بمانند، امت در سراسیمگی سقوط قرار خواهد گرفت. بنابراین ضرورت اصلاح فرهنگی همیشه احساس می‌شود.
۲. التحرير و التنوير تفسیری است که توسط ابن عاشور در دوران معاصر تدوین شده است. وی در این اثر، ضمن وفاداری به برخی مبانی مفسران سلف با کاربری برخی مبانی مفسران بعد از عصر نهضت اصلاح دینی سید جمال‌الدین اسدآبادی، از مستوای معمول سلفیان فراتر رفته، به نوعی از اصلاح در تفسیر دست یافته و رویکردی نوینی در تفسیر قرآن اتخاذ کرده است. (ابن عاشور، ۷/۱)

كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (النساء، ۹۴) می‌نویسد: «اگر کسی اسلام شما را نپذیرفت، آیا این امر شما را راضی می‌کند؟! این آموزه‌ای سترگ است که شخص احساس کند که هنگامی که انسان دیگری را مورد مؤاخذه قرار می‌دهد، شرایط وی با شرایط مؤاخذه شونده یکسان است. همانند مؤاخذة دانش آموز خطاکار توسط معلمی که از تلاش نسبت به آموزش وی کوتاهی نکرده است. همچنین این امر اندرزی است نسبت به کسانی که از دانش آموزان امتحان می‌گیرند و عادت دارند که بر ایشان سخت‌گیری کنند و به دنبال کوچکترین لغزش‌های ایشان هستند. نیز این امر تذکری نسبت به مدیران و کارمندان ارشد در تعامل با کارکنان جزء و نیز والدین در برخورد با فرزندان‌شان است» (همانجا، ۲۲۶/۴ با اندکی تصرف و تلخیص). ابن عاشور بار دیگر با هدف تقویت اصلاح فرهنگی با اشاره به واژه «إِصْلَاحٌ لَهُمْ» در آیه ۲۲۰ سوره بقره می‌نویسد: «اصلاح مورد نظر در قرآن کریم، فراگیر و شامل همه انواع اصلاح است، نه فقط اصلاح شخصی که در درجه نخست اهمیت است، بلکه این اصلاح، متضمن اصلاح عقاید، اخلاق، آموزش صحیح، آداب اسلامی، شناخت احوال جهان و حتی اصلاح مزاج‌ها با جلوگیری از خطرات و بیماری‌ها و مداوای آنها و دفع ضرر از آنها و تأمین غذا و پوشاک و مسکن به میزان متعارف است» (همانجا، ۲/ ۳۳۸ با اندکی تصرف و تلخیص).

در خصوص تفسیر ابن عاشور کتابها و پایان نامه‌هایی نوشته شده است. این آثار ناظر به روش شناسی تفسیر ابن عاشور و یا نگاه او به مقاصد شریعت است که به تناسب تحلیل آرای وی در بخش‌های مختلف مقاله به آنها ارجاع داده شده است.^۱ چرایی چنین نگاهی

۱. پیشینه تحقیق: به رغم آثار پژوهشی مختلفی که تا کنون در خصوص شخصیت ابن عاشور و تفسیر وی، «التحریر والتنویر» نگاشته شده است، اثری که حاکی از پیشینه این مقاله باشد در آثار موجود یافت نشد که اینجا به ذکر تعدادی از آنها می‌پردازیم: «مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور»، نوشته اسماعیل حسنی، ترجمه مهدی مهریزی که در آن نویسنده با قطع نظر از موضوع تفسیر به کاربرد مقاصد شریعت در استنباطات فقهی ابن عاشور پرداخته است. «تبارشناسی سلفی‌گری و وهابیت» نوشته سید مهدی علی زاده موسوی؛ که نویسنده در آن جریانهای مختلف سلفی را بازشناسی کرده است. «جریانهای تفسیری معاصر و مسئله آزادی» نوشته محسن آرمین؛ که نویسنده با نگاهی روشنفکرانه و امروزی موضوع آزادی را در بخی جریانهای تفسیری معاصر مورد بحث قرار داده است. رساله کارشناسی ارشد «روش شناسی ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر» نوشته فریده عبودیت و^۴

به قرآن از سوی ابن عاشور و بررسی رویکرد برگرفته از مبانی ویژه او موضوع این مقاله است. بدین سان این جستار در مقام پاسخ به این پرسش است که:

مبنای مقاصد الشریعه در تفسیر التحریر و التنویر و در پیوند با مسائل تفسیر عصری چه تأثیری در انقلاب فکری ابن عاشور و انصراف او از جمود سلفی به اندیشه اصلاحی داشته است؟

۲. حرکت آرام از ایستایی رویکرد سلفی در تفسیر به سوی رویکرد اصلاحی

یکی از محققان با بررسی‌هایی تفکر سلفی‌گری را به سه دسته تقسیم کرده است. برای توضیح دیدگاه سلفی اصلاحی^۱ ابن عاشور شایسته است به اختصار این دسته بندی را مرور کنیم.

«گروه نخست (سلفی‌گری قالب‌گرا): کسانی هستند که زمان خاصی (دو قرن اول، به ویژه قرن اول) را معیار می‌گیرند و عدول از این زمان و آنچه را در این زمان رخ داده است به هیچ وجه جایز نمی‌دانند.

گروه دوم (سلفی‌گرایی محتوایی): این گروه در حقیقت چندان کاری به قالب‌ها ندارند.

→ رساله کارشناسی ارشد «روش ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر» نوشته نضرت نجفی؛ که هر دوی این رساله‌ها ضمن معرفی تاریخچه‌ای از حیات ابن عاشور نگاهی کلی به روشهای او در تفسیر التحریر و التنویر داشته‌اند. کتاب «اثر السیاق فی توجیه المعنی فی تفسیر التحریر و التنویر للطاهر ابن عاشور؛ درسه نحویه دلایه»، نوشته سید احمد، ابراهیم. نویسنده در این کتاب صرفاً به توضیح و تبیین نقش سیاق در فهم و تفسیر قرآن کریم توسط ابن عاشور پرداخته است. کتاب «اعجاز القرآن الکریم عند الامام ابن عاشور فی تفسیر التحریر و التنویر عرضاً و دراسته» نوشته محمود بن علی بن احمد البعدانی؛ این کتاب به شرح و بیان مسائل مربوط به اعجاز در تفسیر التحریر و التنویر پرداخته است. کتاب «الاستثناء البیانی فی القرآن الکریم دراسته فی تفسیر ابن عاشور» نوشته یونس فرج جبوری؛ وی در این کتاب صرفاً به کاربردهای استثناء بیانی در تفسیر ابن عاشور پرداخته است. کتاب «دقائق البیان لبعض الفاظ القرآن فی ضوء تفسیر (التحریر و التنویر)» نوشته طالب محمد اسماعیل. نویسنده در این کتاب روشی همانند ابن هشام در معنی را پیش گرفته و به شرح و توضیح مفردات قرآن کریم با نگاه و استفاده از روش ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر پرداخته است. بدینسان می‌بینیم که هرچند در کشور ما و در میان شیعیان، درباره شخصیت علمی ابن عاشور و کتابهای وی، پژوهشهای متعدد و قابل توجهی نگاشته نشده است، در جهان عرب کتابهای متعددی در مورد کارهای علمی او تالیف شده است؛ اما تاکنون کتاب یا رساله دانشگاهی مستقلی با هدف تحلیل رویکرد سلفی - اصلاحی ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر نوشته نشده است.

1. Reformism Salafism.

اینها به محتوایی در یکی از زمان‌ها، که صدر اول اسلام است، با نگاهی تحلیلی و اجتهادی روی آورده‌اند. علی‌رغم مقدس شمردن محتوا، با نگاه تحلیلی و اجتهادی به آن روی می‌آورند، ولی به هر حال محتوای واقع شده در آن زمان، با ابعاد و مشخصاتی که دارد، برایشان محوریت و جنبه روشی و منهجی دارد و به هیچ وجه از آن عدول نمی‌کنند.

گروه سوم (سلفی‌گرایی محتوایی با نگاه اجتهادی و مقاصدی): گروه سلفی دیگری هم هست که معتدل‌تر از گروه پیش‌اند. سلفی‌گری محتوایی با نگاه اجتهادی و اصولی و عمدتاً در میان اهل سنت، مقاصد الشریعه‌ای نامیده می‌شود؛ یعنی سلفی‌گری محتوایی مقاصد الشریعه‌ای. اینها می‌کوشند همان محتوا را با نگاهی عقلانی داشته باشند و نوعاً عقلانیت مدنظر آنان عقلانیت تبلور یافته در مقاصد الشریعه است. «(مبلغی، فصلنامه سراج منیر، شماره ۱۸) به یقین ابن عاشور را می‌توان از گروه سوم شمرد. وی روش اصلاح تفسیر را بر مبنای معیارهایی که در کتاب «ألبس الصبح بقریب» پیشنهاد کرد و آن را در دروس تفسیر خود در دانشگاه زیتونه تونس منطبق ساخت و سپس به نحو کامل‌تر در کتاب التحریر و التنویر متجلی ساخت. ابن عاشور در مورد روش تفسیری خود می‌گوید: «آنچه که شایسته است اصلاح علم تفسیر بر آن قرار گیرد و آن را از تفاسیر دیگر جدا سازد، تفسیر تراکیب قرآنی بر مبنای بیان معانی کلمات قرآن به حسب کاربرد در زبان عربی و آنگاه اخذ معانی از دلالات الفاظ و تراکیب و ویژگی‌های بلاغی و سپس خالص‌سازی معانی با دلالت‌های مطابقی و تضمنی و التزامی است، هر چند احتمالات آن متعدد باشند و پس از آن نقل آنچه که در نزد بزرگان مفسران سلف و خلف ترجیح داده شده است به شرط آنکه مخالف اصول و مسلمات زبان عربی نباشد» (نک: ابن عاشور، ۱۹۰).

ابن عاشور تلاش کرد که تفسیر را از طریق مفاهیم و تعریف‌ها نو کند لذا مفهوم دقیقی را برای علم تفسیر بیان نمود. وی در یکی از کتابهایش می‌نویسد: «علم تفسیر، شرح مراد خداوند متعال در قرآن و روش رسیدن به مراد الله است که بتوان به وسیله آن احتجاج کرد.» (نک: ابن عاشور، ۱۲). در جایی دیگر می‌نویسد: «تفسیر، مراد خداوند متعال از

قرآن به کسی است که ذوق و ادراک فهم نکات دقیق عربی را ندارد تا به وسیله آن بتواند زبان عرب و شیوه‌های کلام ایشان را دریابد.» (نک: ابن عاشور، ۱۶۰) وی در مقدمه تفسیرش می‌نویسد: «تفسیر در اصطلاح، اسم برای علمی است که از بیان معانی الفاظ قرآن و آنچه که با اختصار یا توسعه از آن استفاده می‌شود» (ابن عاشور، ۱۱/۱) با اندکی تصرف و تلخیص) مطلب اساسی در تفسیر از نگاه ابن عاشور بیان مراد خداوند متعال در قرآن کریم است که با بیان معانی الفاظ و تراکیب و جمله‌ها محقق می‌شود. این بیان، گاه با اختصار و گاه با توسعه امکان می‌یابد. وی این مطلب را این‌گونه توضیح می‌دهد: روش‌های مفسران برای تفسیر قرآن سه گونه است: (۱) اکتفا بر ظاهر معانی اصلی با بیان و توضیح آن؛ و اصل هم همین است؛ (۲) استنباط معانی نهفته در ورای ظاهر الفاظ بر مبنای دلالت لفظ یا مقام یا استعمال که این امر نیز در علم بلاغت بیان شده است. (۳) روش سوم نگاه دقیق به مقاصد شریعت^۱ جهت فهم مناسبت‌های موجود بین آیات و مسائل موجود در

۱. مقاصد شریعت the higher purposes of Islamic Shari'a: شاطبی (م. ۷۹۰ هـ) را می‌توان بنیان‌گذار مرحله علمی‌سازی بحث مقاصد دانست. به دیگر سخن مراحل گذشته بحث درباره موضوع مقاصد به اعتبار فرعی از فروع علم اصول بود. بنابراین مقاصد یک قاعده اصولی به شمار می‌رفت و توسط علمایی چون جوینی، ابو حامد غزالی، ابن تیمیه، العز بن عبدالسلام، در ذیل بحث‌های اصولی مورد مطالعه قرار گرفت. (نک: امام الحرمین الجوینی، ۹۲۳/۲. و رازی، فخرالدین، ۶۲۳/۵. و آمدی، ۳۷۶/۴. و ابن تیمیه، ۱۱۴/۱۴-۱۱۵. و ابن قیم، ۲۲/۲. و همانجا، ۱۶۹/۱-۲۰۰ و همانجا، ۵۳۷/۲-۵۷۵). اما در عصر شاطبی موضوع مقاصد به طور مستقل و با عنوان یک علم جدید مورد بررسی قرار گرفت تا جایی که برخی گمان برده‌اند شاطبی مبدع علم مقاصد است (الیوبی، سعید بن احمد بن مسعود، ۶۸). حال آنکه همان گونه که از بحث‌های گذشته روشن شد، شاطبی فقط علم مقاصد را مستقل ساخت و موضوع آن را در میان شارع و هدف تشریح محدود ساخت و بدین ترتیب موضوع مقاصد از ذیل علم اصول خارج شد و به طور مستقل شرح و بسط یافت (همانجا، ۶۸) شاطبی بیان کرد که همه شریعت مبتنی بر مقاصد است و مقاصد نسبت به شریعت به منزله روح نسبت به بدن است و در نتیجه الفاظ نص به خودی خود نیاز به علم مقاصد دارند تا اشکالات از بین رفته و معانی ظاهر شوند. الفاظ بر تأویل مقاصد و رسیدن به آنها کمک می‌کند. ولی بهتر آن است که نخست مقاصد را بشناسیم و آنگاه الفاظ را تفسیر کنیم و معانی را معین سازیم. وی هنگام بحث از حدیث «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، مقاصد معتبر در اعمال عبادی و دلایل آن را برمی‌شمرد و می‌گوید قصد شارع از مکلف این است که قصد عمل با قصد تشریح یکی باشد (نک: الریسونی احمد، ۴۰-۴۸). شاطبی با این فهم دقیق خود از علم مقاصد نه تنها ضرورت این علم را آشکار می‌سازد بلکه نیاز به دیدگاه فراگیر مقاصد را بیان می‌کند تا بتوان میان مقصود شارع و مقصود آنچه که تشریح شده است، ایجاد همبستگی کرد. با این نگاه دقیق می‌توان احکام را به درستی فهمید و مردمان را به انجام آن پایبند ساخت. این رویکرد شاطبی در تقسیم مقاصد به دو بخش مقاصد خاص شارع و مقاصد خاص مکلف ظاهر می‌شود که یک نوع آن به قصد شارع و نوع دیگر^۴

عالم واقع. این روش به دلیل آگاه ساختن خوانندگان و پاسخ به کسانی است که منکر تناسبهای یادشده هستند و با هدف توسعه در معنای آیه مد نظر قرار گرفته است نه به این معنا که مدعی شویم مراد قطعی خداوند از این آیه همان است که ما ذکر کرده‌ایم (نک: ابن عاشور، ۳۹/۱-۴۰). ابن عاشور این شیوه را در تفسیر خود از طریق اعراض از مطالبی که عموم مفسران اهل سنت در تفسیر برخی از آیات گفته‌اند، به کار برده است. برای مثال وی در ذیل آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (الانعام، ۱۰۳) سخن خود را این گونه آغاز می‌کند: «خداوند متعال، بر عظمت تر از آن است که چشمان

→ به قصد مکلف مربوط است (شاطبی، ابواسحاق، ۵/۲) ابن عاشور یکی از مهمترین مفسرانی است که بر نقش آزادی در رشد و توسعه انسانها تأکید می‌کند و آزادی را یکی از مهم‌ترین مقاصد شریعت قلمداد می‌کند (ابن عاشور، مقاصد الشریعه الاسلامیه، ۱۳۰).

از نگاه وی فطرت یک اصل کلی است که بسیاری از مقاصد شرعی اعم از خاصه و عامه بر مبنای آن است. آزادی و برابری از مهمترین مقاصد عامه‌ای است که بر اساس ویژگی فطرت قابل طرح است (همانجا) ابن عاشور تأکید می‌کند که اسلام به هیچ روی از پرداختن به مسئله آزادی فروگذار نکرده است. آزادی در نگاه ابن عاشور «اجتناب از تسلیم شدن - به میزانی که شریعت و اخلاق نیکو آن را مجاز نمی‌شمارد- به دیگری است.» (ابن عاشور، مقاله اثر الدعوه المحمدیه فی الحریه و المساواه، چاپ شده در مجله الهدایه الاسلامیه، ۱۳۵۳ هـ ق)

آزادی از نگاه ابن عاشور از ویژگی‌های فطرت انسان‌هاست. خداوند متعال می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم، ۳۰) و مادام که آزادی از اصل فطرت است، بخشی از ایمان به شمار می‌رود. اسلام با دعوت رحمة للعالمین «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الانبیاء، ۱۰۷) بر همه غل و زنجیرها و اسباب بردگی اعلان جنگ کرده و با فراخواندن به ارتباط اجتماعی و مدنی میان مردم بر همکاری در چارچوب شرایع و قوانین از خلال سازمان‌های اجتماعی و سیاسی فراخوانده است. اسلام از نگاه ابن عاشور بالاترین اهمیت ممکن را به آزادی امت داده است و بیشترین سطح آزادی را به آحاد مردم بخشیده است به نحوی که اعطای بیش از آن ممکن نیست چرا که به انهدام زیربنای جامعه می‌انجامد. به این ترتیب فطرت گرانبگاه نظریه مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور است. وی این مطلب را بر اساس آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم، ۳۰) استنباط کرده و فطرت را نظامی می‌داند که خداوند آن را در همه مخلوقات به وجود آورده است. پس فطرت انسان چیزی است که خلقت انسان به لحاظ ظاهری و باطنی یعنی ذهنی و عقلی بر مبنای آن است (ابن عاشور، مقاصد الشریعه الاسلامیه، ۵۵) از نگاه ابن عاشور دین فطری، مبدع زیست مسالمت آمیز با انسانهای اقوام و طوایف و ادیان مختلف نیز هست؛ هرچند این دانش‌واژه در نوشته‌های ابن عاشور نیامده است اما وی با تعابیر دیگری همچون معاشرت (ابن عاشور، اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام، ۲۱۳) و مسامحه (ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۱۰۹/۶ و ۹۲/۲۱) و والاترین ویژگی اسلام (ابن عاشور، اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام، ۲۱۳) از آن یاد کرده است. به دیگر سخن مبدأ فطرت که مولد مقصد آزادی است، مولود میمون دیگری نیز با نام «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» دارد. در ادامه به تبیین و توضیح دو عنوان یاد شده خواهیم پرداخت.

آفریدگانش بر او احاطه یابند. این آیه، تعریضی است بر انتقای الوهیت از بتهای محدود و مکان‌مند. بنابراین، آنچه که با چشم سر دیده شود، خود آفریده است و سزاوار پرستش نیست» و بدین ترتیب ایستار خود را از همان ابتدا در خصوص رؤیت - هر چند با احتیاط - آشکار می‌سازد. وی آنگاه پس از توضیح واژه ادراک که به معنای حقیقت وصول به مطلوب است و نه دیدن بصری، می‌نویسد: «نکره در سیاق نفی، امکان ادراک بصری خداوند را در دنیا منتفی می‌سازد. ولی از این آیه نه امکان ادراک بصری پروردگار متعال در آخرت قابل اثبات است و نه نفی آن. آنگاه در ضمن بحث مفصلی می‌نویسد: فرقه‌های متکلمان در خصوص مسأله رؤیت خداوند متعال در آخرت، دچار اختلاف رأی هستند. جمهور اهل سنت به دلیل کثرت ظواهر ادله از کتاب و سنت موضوع رؤیت را اثبات کرده‌اند. هر چند که معتقدند این رؤیت، با رؤیت متعارف، متفاوت است. وی آنگاه به مخالفت تلویحی با بزرگ مذهب خود، مالک بن انس پرداخته می‌نویسد: مالک در ذیل آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (المطففين، ۱۵) بر این باور است که اگر مؤمنان در روز قیامت قادر به دیدن خداوند متعال نبودند، کفار با تعبیر (لَمَحْجُوبُونَ) در آیه یاد شده مورد ملامت واقع نمی‌شدند. مالک آنگاه برای توجیه ادراک بصری خداوند در آخرت می‌نویسد: علت عدم ادراک بصری خداوند متعال در دنیا این است که باقی به وسیله فانی قابل ادراک نیست ولی در آخرت به دلیل برخورداری از ابزار بصری باقی توسط بندگان، امکان ادراک خداوند باقی نیز فراهم می‌شود.

ابن عاشور آنگاه با ابراز تمایل تلویحی به نگاه عقل‌گرایانه مکتب مخالف خود می‌نویسد: «اما معتزله رؤیت خداوند را در آخرت محال دانسته‌اند چرا که این امر مستلزم محدودیت مکانی خداوند است و همه علمای بر منزه بودن خداوند از حیازت مکانی متفق‌اند و نیز همه ایشان بر جواز کشف علمی تام مؤمنان نسبت به حقیقت خداوند متعال اتفاق نظر دارند» (ابن عاشور، التفسیر و التنوير، ۶/۲۵۰ تا ۲۵۴).

۲. آزادی^۱

ابن عاشور معتقد است آزادی مفهومی فطری است که بشر بر مبنای آن خلق شده است و در آغاز آفرینش نیز همه انسان‌ها آزاد بودند تا زمانی که تعارض منافع بین ایشان در گرفت و راه آزادی را سد کرد (نک: ابن عاشور، ۱۶۲) اصل در آزادی نیز این است که یک ویژگی فطری مطلق است. ابن عاشور می‌کوشد آزادی را در کلامش معرفی کند. وی می‌نویسد: آزادی در نفوس همه بشریت به ودیعه نهاده شده است که قوای انسانیت اعم از پندار و گفتار و کردار، از آن می‌روید و موهبت‌های عقلی در گستره ابتکار و تعمق در سایه آن امکان می‌یابد (نک: همانجا، ۱۶۳) ابن عاشور می‌گوید «آزادی جز با قید دفع ضرر و جلب منفعت از صاحب خود، محدود نمی‌شود» (همانجا، ۱۶۳) پر واضح است که برای دفع ضرر باید جلوی برخی از آزادی‌ها را همانند خودکشی، آزار مردم و ایجاد مشکلات اجتماعی برای جامعه و... گرفت. از سویی نیز برای جلب منفعت گاهی باید آزادی را محدود کرد چرا که پیامبر اکرم ﷺ هنگامی که به عبادت یکی از اصحابش رفت آن صحابی از حضرت پیامبر ﷺ سؤال کرد: ای رسول خدا من مالی دارم که جز دخترم کسی از من ارث نمی‌برد. آیا می‌توانم همه مالم را صدقه بدهم؟ پیامبر فرمود: خیر و دوباره پرسید آیا می‌توانم نصف مالم را صدقه بدهم؟ حضرت پیامبر ﷺ فرمود: خیر. وی دوباره پرسید آیا می‌توانم ثلث مالم را صدقه بدهم؟ حضرت ﷺ فرمود: ثلث مالت هم زیاد است. اگر تو ورثه ثروتمندی داشته باشی بهتر از آن است که ایشان پس از تو محتاج مردم شوند (بخاری، ح ۱۲۹۵ و مسلم، ح ۱۶۲۸) ابن عاشور در این خصوص می‌گوید: «در شرع اسلام رضایت ذینفع برای از زوال نفع و ایجاد ضرر پذیرفته نیست» (ابن عاشور، ۱۶۳) با اندکی تصرف و تلخیص عبارت «پذیرفته نیست» در سخن ابن عاشور به این معنی است که جایز نیست که او بگوید من این مال را نمی‌خواهم. چرا که این مال توسست و ناگزیر باید حفظش کنی تا صاحبان حق آن را از تو دریافت کنند. پس هنگامی که بخواهی به

1. liberty

خاطر تقرب به خدا آن را صدقه دهی یک چهارم یا یک سوم آن را صدقه بده ولی بیش از یک سوم صدقه نده. چرا که پیامبر ﷺ فرمود: یک سوم زیاد است.

از دیگر نگاههای ابن عاشور به آزادی - که بسیاری از علمای چنین نگاهی ندارند - قرار دادن آزادی در ذیل مبنای مساوات است. ابن عاشور معتقد است شریعت، مساوات را مقرر فرموده است و دستور داده که همه انسان‌های آزاد، برابر باشند و جایز نیست که برخی از آزاده‌ها از برخی دیگر آزادی بیشتری داشته باشند و یا برخی آزادی کمتری از دیگران داشته باشند (نک: همانجا، ۱۴۴ و ابن عاشور، ۳۹۱) وی معتقد است مساوات، اصلی ناشی از عموم شریعت است. شریعت برای همه مردم اعم از مسلمان و غیرمسلمان نازل شده است. شریعت برای مسلمان دینی است که به آن اعتقاد دارد و قانونی است که به آن گردن می‌نهد و برای غیر مسلمان فرهنگ و امری است که به آن دعوت می‌شود که اگر پذیرفت داخل در مسلمانان می‌شود و از همه امتیازات ایشان بهره‌مند و به همه تکالیفشان مکلف می‌شود و اگر نپذیرفت اسلام به عنوان فرهنگ حاکم بر جامعه‌ای است که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند (نک: ابن عاشور، ۱۵۳).

مراد از «عموم شریعت» حاکمیت قانون واحد بر همه مردمی است که در سرزمین اسلام یا تحت حاکمیت نظام اسلامی زندگی می‌کنند. بنابراین آنان در انجام تکالیف و دستیابی بر حقوق یکسانند. این مساوات سبب می‌شود تا از آزادی برخوردار باشند و بتوانند به منافعشان دست یابند و ضرر را از خود دفع کنند. بنابراین، همه مردم در انتصاب به جامعه اسلامی برابرند (نک: ابن عاشور، ۳۲۹) اما مؤمنان به دلیل حکم خداوند متعال در قرآن کریم: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (الحجرات، ۱۰) و غیر مؤمنان به دلیل حضور ایشان در دارالاسلام؛ چرا که ایشان نیز در اصل خلقت با مسلمانان برابرند؛ خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (النساء، ۱). ابن عاشور تأکید می‌کند که:

«بنابر یک اصل اصیل، اسلام دینی فطری است و هر آنچه که فطرت در آن قائل به تساوی میان مسلمانان است، شریعت نیز همان حکم را می‌کند و هر آنچه که فطرت قائل به تفاوت میان مردم می‌کند، شریعت نیز در آن موارد حکم به تساوی نخواهد کرد.» (ابن عاشور، ۹۵) ولی این مقصد موانعی دارد که یکی از آنها موانع شرعی است و آن عبارت است از اینکه: «آنچه که بر مبنای تشریح حق وارد شده است، صحیح است. چرا که تشریح حق جز بر مبنای حکمت و دلیل، معتبر نیست. حکمت گاهی آشکار و گاهی پوشیده است. شریعت الگوی معین ساختن این موانع است و مراعات اصول شرعی برتر از اجرای مساوات است.» (همانجا، ۹۸).

از آنچه که گفته شد روشن می‌شود که نخست آنکه: مقاصد شرعی تابع نصوص جزئی هستند و گاهی مقاصد شرعی در مواجهه با نصوص مخالف ابطال می‌شوند و دوم آنکه: مصلحت معتبر یا همان مقصد، بیش از آنکه یک مصلحت دنیوی باشد، مصلحت اخروی است و اوامر شرع بر مصلحت دنیوی مقدم است. همچنین روشن می‌شود که ابن عاشور به رغم آنکه به مساوات به عنوان یک مقصد مهم از مقاصد شریعت اسلامی می‌نگرد، تأکیدی در بازنگری مفهوم برتری مرد بر زن، حکم تعدد همسران، احکام اهل ذمه، عبید و اِماء و... - که بر مبنای اصل مساوات نیست - ندارد. این امر به باور بر حاکمیت متن شرعی برمی‌گردد. چرا که ابن عاشور معتقد است: «آنچه که در اسلام تشریح شده است، با هدف جلب منفعت و دفع ضرر بوده است و اگر با آن مخالفت شود، این دو هدف محقق نخواهد شد.» (نک: همانجا، ۱۱۱) خداوند متعال انسان را آزاد و با کرامت آفریده، او را بر سایر موجودات برتری داده و حقوق ویژه‌ای را برای او در نظر گرفته است ولی جدال میان حق و باطل گاهی سبب شده است که انسان از مقاصد بلندی که اسلام برای او ترسیم فرموده است، دور شود. در طول تاریخ، جنگ‌هایی میان گروه‌ها، قبایل و کشورهای مختلف سبب سلب آزادی‌های مردمی شده است که درگیر جنگ بوده‌اند و در نهایت دو طرف از یکدیگر کسانی را به بردگی گرفته‌اند. از این رو، اسلام با تأکید بر حفظ مبنای کرامت برای

انسان‌ها، برای محقق ساختن مقصد آزادی قواعدی را ترسیم فرموده است. به عنوان مثال گاهی آزادی بردگان را کفاره بعضی از گناهان بزرگ قرار داده است. برای مثال در آیه «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ مِنَ الْأَيْمَانِ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (المائدة، ۸۹) به خاطر شکستن قسم و در «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يُقْتَلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (النساء، ۹۲) در خصوص قتل خطایی و «وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَمُ تَوْعظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (المجادله، ۳) در خصوصظهار.

از این رو، روشن می‌شود که ابن عاشور یکی از مهمترین مفسرانی است که بر نقش آزادی در رشد و توسعه انسانها تأکید می‌کند و آزادی را یکی از مهم‌ترین مقاصد شریعت قلمداد می‌کند (نک: ابن عاشور، ۱۳۰). از نگاه وی فطرت یک اصل کلی است که بسیاری از مقاصد شرعی اعم از خاصه و عامه بر مبنای آن است. آزادی و برابری از مهمترین مقاصد عامه‌ای است که بر اساس ویژگی فطرت قابل طرح است (همان) ابن عاشور تأکید می‌کند که اسلام به هیچ روی از پرداختن به مسئله آزادی فروگذار نکرده است. آزادی در نگاه ابن عاشور «اجتناب از تسلیم شدن - به میزانی که شریعت و اخلاق نیکو آن را مجاز نمی‌شمارد - به دیگری است.» (مجله الهدایه الاسلامیه، شماره ۹ و ۱۰)

آزادی از نگاه ابن عاشور از ویژگی‌های فطرت انسان‌هاست. خداوند متعال می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم، ۳۰) و مادام که آزادی از اصل

فطرت است، بخشی از ایمان به شمار می‌رود. ابن عاشور در خصوص آیه «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (الاعراف، ۱۵۷) معتقد است که این آیه در خصوص آزادی به عنوان اصلی از اصول اسلام یاد می‌کند و «اصر» و «اغلال» تکالیف شاقی است که آزادی مردم را که حاکمان جور بر مردم تحمیل می‌کنند، از بین می‌برد. بنابراین، انسان بر مبنای فطرت خود آزاد بوده است تا اینکه روزگار و تاریخ، وسایل فشار و خشونت و سلطه را بر او تحمیل کرده و او را قربانی مطامع خویش ساخته است. اسلام با دعوت رحمة للعالمین «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الانبیاء، ۱۰۷) بر همه غل و زنجیرها و اسباب بردگی اعلان جنگ کرده و با فراخواندن به ارتباط اجتماعی و مدنی میان مردم بر همکاری در چارچوب شرایع و قوانین از خلال سازمان‌های اجتماعی و سیاسی فراخوانده است. اسلام از نگاه ابن عاشور بالاترین اهمیت ممکن را به آزادی امت داده است و بیشترین سطح آزادی را به آحاد مردم بخشیده است به نحوی که اعطای بیش از آن ممکن نیست چرا که به انهدام زیربنای جامعه می‌انجامد. به این ترتیب فطرت گرانگه نظریه مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور است. وی این مطلب را بر اساس آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم، ۳۰) استنباط کرده و فطرت را نظامی می‌داند که خداوند آن را در همه مخلوقات به وجود آورده است. پس فطرت انسان چیزی است که خلقت انسان به لحاظ ظاهری و باطنی یعنی ذهنی و عقلی بر مبنای آن است (نک: ابن عاشور، ۵۵) به این معنی که فطرت از امکانات و انرژی‌های فکری و عقلی است که مکلف می‌تواند با استعانت از آن بر ادای تکلیف توفیق یابد (الحسنی اسماعیل، ۲۶۷) این اندیشه ابن عاشور از ابن سینا که بسیار از او تأثیر پذیرفته است نشأت می‌گیرد (نک: ابن عاشور، ۵۵) احکام شریعت از

نگاه ابن عاشور کاملاً با فطرت انسان هماهنگ است (مجله السعادة العظمی، سال ۱۳۲۲ق، شماره ۱۹-۲۰).

ابن عاشور در این خصوص می‌گوید: «از اسرار شریعت اسلامی تلاش در جهت گسترش آزادی در اسلام با شیوه‌ای منظم است. خداوند متعال هنگامی که پیامبر اکرم ﷺ را به رسالت دین اسلام برگزید، بردگی در میان مردم رواج داشت و از رهگذر برده‌داری کسب مال و ثروت می‌کردند. دلایل آن نیز متفاوت بود. گاهی اسارت در جنگ‌ها، گاه آدم‌ربایی در اثر شیبخون، فروش فرزندان توسط پدر و مادر، گروگذاری در هنگام ترس و... . اسلام همه این موارد را جز اسارت جنگی، باطل ساخت و آن را به دلیل تشویق قهرمانان به جنگ با دشمنان دین و ترساندن دشمنان در صورت قیام بر علیه مسلمانان مشروعیت بخشید (ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۲۱۷/۴-۲۱۸).

۴. هم‌زیستی مسالمت‌آمیز^۱

هر چند دانشواره هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در نوشته‌های ابن عاشور نیامده است اما وی با تعبیری دیگر همچون «معاشرت» (ابن عاشور، ۲۱۳) و «مسامحه» (ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۱۰۹/۶ و ۹۲/۲۱) و «والا ترین ویژگی اسلام» (ابن عاشور، ۲۱۳) از آن یاد کرده است. به جهت معین ساختن شاخصه‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز از نگاه ابن عاشور و روشن شدن مطلب ناگزیر می‌بایست نگاه ابن عاشور را به روش اسلام را در تعامل پیروانش با دیگران در مقایسه با شیوه پیروان ادیان گذشته با غیر هم‌کیشان خود مورد مطالعه قرار دهیم.

ابن عاشور، طبیعت هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در اسلام را به طور کامل در تعارض با روش‌های پیروان ادیان و مذاهب گذشته با مردم می‌داند. چرا که پیروان سایر ادیان از زمانی که تاریخ به یاد دارد، دین را جامع و مانع می‌دانند به این معنی که دین را جامع متدینان در امر دوستی و حسن معاشرت و تعصب می‌دانند و در عین حال آن را مانع از

1. Peaceful coexistence.

معاشرت و دوستی با پیروان سایر ادیان قلمداد می‌کنند. این امر سبب می‌شود در بین آنان کینه و کدورت و دشمنی ایجاد شود و کارشان به جنگ و درگیری بکشد. شواهد تاریخی بر این امر فراوان است (نک: ابن عاشور، ۲۱۵) وی همین معنی را در تفسیر تحریر و تنویر تأکید می‌کند و می‌گوید: «بسیاری از پیروان ادیان مختلف، مخالفان خود را تحقیر و حقوق شان را محترم نشموده‌اند» (ابن عاشور، همانجا، ۱۰۷/۳).

ابن عاشور معتقد است قربانی ساختن مخالف و سخت‌گیری دینی بر علیه او یکی از ویژگی‌های پیروان ادیان گذشته است. وی دلایل فراوانی برای این گفته اقامه کرده است. وی می‌نویسد: «متون تورات در موارد فراوانی از توطئه، نهی کرده و آن را مختص بنی اسرائیل می‌داند و در هیچ دینی از ادیان ما تصریح به مساوات در حقوق نمی‌بینیم» (ابن عاشور، همانجا، ۱۰۷/۳).

سپس ابن عاشور به شرح نوع هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان صدر اسلام با پیروان ادیان دیگر می‌پردازد و می‌گوید: «هنگامی که مسلمانان با پیروان ادیان دیگر از جمله مسیحیان عرب و زرتشتیان فارس و قبطیان و صابئیان عراق و یهودیان اریحا آمیختند، به بهترین شکلی که یک عشیره با جماعت خود تعامل می‌کند، با آنان معاشرت کردند، از آنان یاد گرفتند و به ایشان آموختند، کتاب‌های علمی‌شان را ترجمه کردند و برای برگزاری مراسم‌های شان به آنان آزادی دادند، همانند عید نوروز در ایران و عید غمس در مصر» (ابن عاشور، ۲۱۹ با اندکی تصرف و تلخیص).

از آنچه گفته شد می‌توان دانست که هم‌زیستی مسالمت‌آمیز از نگاه ابن عاشور از آموزه‌های مهم اسلامی است که سبب پیدایش مفهومی شد که در گذشته ادیان وجود نداشت. لذا وی معتقد است که این امر از ویژگی‌های اسلام است چرا که اسلام دینی فطری است و جاودان و متناسب با همه دوره‌ها و به نفع همه امت‌ها و اجرای چنین امری ممکن نیست جز آنکه احکام آن دین بر اصول فطرت انسانی استوار باشد. همین فطری بودن اسلام است که باعث شده است تا اسلام دینی «ساده و سهله» باشد چرا که آسانی و آسان‌گیری از اقتضائات فطرت است (نک: ابن عاشور، ۱۱۳).

یکی از بهترین آیه‌هایی که بحث هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب را مطرح کرده است آیه «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (المائدة، ۵) است. این آیه غذای اهل کتاب و نیز زنان اهل کتاب را برای مسلمانان حلال فرموده است. ابن عاشور می‌گوید: «بر این باورم که خداوند متعال به ما در مورد آسان‌گیری با اهل کتاب هشدار می‌دهد. از این رو غذایشان را بر ما مباح می‌کند و اطعام ایشان را نیز مباح می‌شمرد. از این دو حکم دانسته می‌شود که علت اجازه در خوردن غذای اهل کتاب، نیاز مسلمانان به معاشرت با ایشان است» (ابن عاشور، التفسیر و التنویر، ۱۲۲/۶ با اندکی تصرف و تلخیص) وی سپس می‌گوید نکاح زنان اهل کتاب مستلزم شدت ارتباط با ایشان است تا جایی که می‌توانیم زنانشان را به عقد خود درآوریم و علقه خویشاوندی با آنها برقرار کنیم (همانجا).

۱-۴. مبانی و قواعد هم‌زیستی مسالمت‌آمیز از نگاه ابن عاشور

هنگامی که هم‌زیستی میان مسلمان و غیر مسلمان اتفاق می‌افتد، ناگزیر مسلمان باید به مجموعه‌ای از قواعد و قوانین پایبند باشد تا زندگی‌اش آرام و اصولی پیش رود. لذا ابن عاشور ساز و کارهایی را برای این نوع از هم‌زیستی ذکر می‌کند:

۱-۴-۱. آگاهی به قانون تفاوت میان انسان‌ها

از نگاه ابن عاشور یکی از مبانی اصلی هم‌زیستی دینی، احترام به تفاوت میان انسان‌هاست. وی این نکته را از طریق قرآن و احادیث اثبات کرده است و معتقد است قرآن و احادیث به مسلمانان آموخته‌اند که تفاوت امری ضروری است که در فطرت بشر نهاده شده است (نک: ابن عاشور، ۲۱۷) ابن عاشور آراسته شدن اخلاقی به قانون تفاوت را دری از درهای پذیرش دیگران و دور ساختن خشم و دشمنی می‌داند. وی می‌گوید: اگر

انسان به این ویژگی آراسته شود، به تفاوت به دیده امری فطری می‌نگرد نه به دیده دشمنی و خشونت (همانجا) ابن عاشور در تفسیر آیه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود، ۱۱۸) می‌گوید: اگر خداوند می‌خواست عقل‌های همه بشر را یکسان می‌آفرید چنان که ادراک حیوانات زبان بسته را یکسان آفریده است که از آغاز آفرینش تا پایان دنیا از آن تخطی نمی‌کنند (ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۱۸۸/۱۲) وی سپس می‌گوید: بنابراین خداوند متعال بشر را بر نظامی خلق نموده است که این تفاوت میان‌شان همیشه خواهد بود (همانجا) قانون تفاوت بر مبنای نگاه ابن عاشور امری جدید نیست بلکه وجود آن به درازای وجود انسان است و خداوند متعال نیز این امر را در قرآن کریم به عنوان یکی از مفاهیم بزرگ از گذشته تاکنون بیان فرموده است. ابن عاشور اختلاف دینی را موجب دور شدن مردم از یکدیگر (نک: التحریر و التنویر، ۱۰۶/۳) در معاشرت آنان می‌داند و بدرفتاری حاصل از اختلاف را از علامت‌های تحریف فطرت قلمداد می‌کند. چرا که بشر تفاوت میان یکدیگر را چاشنی دشمنی و کینه و کدورت قرار داده است (نک: همانجا، ۲۶۰/۲۶) حال آنکه این امر می‌توانست زمینه‌آشنایی و شناخت یکدیگر باشد. ابن عاشور در تفسیر آیه «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (العنکبوت، ۴۶) این‌گونه می‌گوید: «دلیل توصیه به جدال احسن با اهل کتاب این است که اهل کتاب به خداوند متعال ایمان دارند و مشرک نیستند بنابراین شایستگی پذیرش دلیل را دارند و اینکه آداب دینی و کتاب آسمانی‌شان به آنان شناخت روش مجادله را آموخته است. از این رو شایسته است در مجادله با ایشان به بیان دلیل اکتفا کنیم و از شدت و خشونت با ایشان بپرهیزیم» (همانجا، ۶/۲۱ با اندکی تصرف و تلخیص).

ع-۱-۲. تعامل دوستانه و پرهیز از دشمنی با دیگران

ابن عاشور، قانون تفاوت را بر مبنای اصلی از اصول هم‌زیستی مسالمت‌آمیز می‌داند که

در تعامل دوستانه و پرهیز از دشمنی با دیگران نمایان می‌شود. در اینجا درمی‌یابیم که ابن عاشور به روشنی در پی یافتن ریشه‌های دور ماندن از این اصل است که از دوران جاهلیت پیش از اسلام در شخصیت عرب رخنه و رسوخ کرده است. وی در این زمینه می‌گوید: خودخواهی هر قبیله‌ای نسبت به برتری‌های خود و خود برتر بینی‌اش نسبت به عصر جاهلیت رواج داشت تا جایی که برخی از قبایل، برخی دیگر را تحقیر می‌کردند (نک: همانجا، ۱۶۴/۲۶) این عاشور در تفسیر آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (البقره، ۲۵۶) می‌گوید: «یعنی کسی را بر تبعیت از دین اسلام اجبار نکنید» (ابن عاشور، ۴۹۹/۲-۵۰۰) وی معنای «اکراه» را این گونه توضیح می‌دهد: «اکراه در دین به معنای الزام مردم بر خروج از ادیان‌شان و داخل شدن‌شان در دین اسلام است.» (همانجا).

ابن عاشور از آیه سابق دلیل واضحی بر ابطال اکراه بر دین اسلام در مقابل سایر ادیان، استنباط کرده است (نک: ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۴۹۹/۲-۵۰۴) وی برای این قاعده ۲ دلیل آورده است:

- الف- ایمان بر مبنای استدلال و پذیرش از سر آگاهی و با اختیار است (همانجا).
- ب- اکراه با آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الانبیاء، ۱۰۷) منافات دارد. چرا که از نگاه ابن عاشور، مراد این آیه رحمت اسلام با امت‌های غیرمسلمان (اهل ذمه) تحت حاکمیت نظام اسلامی است و به دیگر سخن رحمت اسلام نسبت به اهل ذمه و عدم اکراه ایشان بر ترک ادیان‌شان مراد است (نک: ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۱۲۲/۱۷).

۴-۱-۳. تحقق عدالت

عدالت از ارزش‌های اساسی دین اسلام است که آن را از مبانی اساسی زندگی فردی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی قرار داده است؛ تا جایی که قرآن کریم بر پا داشتن عدل را هدف رسالت آسمانی پیامبران معرفی فرموده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا

مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ
وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحديد، ۲۵) ابن عاشور در تفسیر
آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ
وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ
تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (النساء، ۱۳۵) عدل موجب پایداری جامعه و نبود
آن سبب فرو افتادنش در ورطه فساد می‌شود. وی می‌گوید: «عدالت در حکم و ادای
شهادت به حق موجب پایداری صلاح در جامعه اسلامی و انحراف از آن هر چند به اندازه
سر سوزنی باشد منجر به فساد پی در پی خواهد بود» (ابن عاشور، التحریر و التنویر،
۲۷۵/۴ با اندکی تصرف و تلخیص).

وی در یک گزارش واضح و صریح در خصوص احقاق عدل و اجرای آن بر دشمنان
می‌گوید: در قرآن کریم آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ
وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا
تَعْمَلُونَ» (المائدة، ۸) «شَنَاٰن در آیه یاد شده به معنای شدت دشمنی است» (ابن عاشور،
التحریر و التنویر، ۱۸/۵) و از این رو، نهی شده است یعنی دشمنی با ایشان سبب تجاوز بر
ایشان در حکم نشود (همانجا).

بنابراین، می‌بینیم که عدالت در اسلام همان‌گونه که ابن عاشور نیز می‌گوید از حب و
بغض تأثیر نمی‌پذیرد و میان مسلمان و غیر مسلمان فرق نمی‌گذارد بلکه همگان در
سرزمین مسلمانان از آن برخوردارند.

ع-۱-۶. اعمال قانون تدافع

پس از آنکه گفتیم زندگی بر اساس تفاوت و نه بر اساس دشمنی بنا نهاده شده است،
ناگزیر این تفاوت را باید از جوانب مختلف مورد بررسی قرار دهیم و به خوبی آن را
بفهمیم. «قانون تدافع» از دو آیه: «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ

وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضًا لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» (البقره، ۲۵۱) و «الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضًا لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحج، ۴۰) قابل استنباط است.

ابن عاشور در تفسیر آیه «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضًا لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» (البقره، ۲۵۱) می‌گوید: «اگر برخی از مردم برخی دیگر را نمی‌راندند، زمین را فساد فرا می‌گرفت» (ابن عاشور، ۴۷۷/۲-۴۸۰) بنابراین ناگزیر اگر دفاع مردم به روش دفاع از صلاح‌شان در مقابل مفسدان نبود، به سرعت فساد در آنان رخنه می‌کرد و همه امورشان را فرامی‌گرفت (همانجا) وی در جای دیگری از تفسیر التحریر و التنویر می‌گوید: «دفاع مردم راه مفسد را از تلاش در جهت فساد می‌بندد و مفسد نیز با احساس اینکه دیگری از خود دفاع می‌کند، در اندیشه فساد بر نخواهد آمد» (همانجا، ۵۰۳/۲).

آنچه که در قانون تدافع نمود بیشتری دارد آن است که نفع آن فقط برای مسلمان نیست بلکه غیر مسلمان را نیز شامل می‌شود که ابن عاشور در تفسیر آیه «الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضًا لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحج، ۴۰) به آن اشاره کرده است که: «از دفاع از حق و دین، همه پیروان ادیان توحیدی اعم از یهودیان و مسیحیان و مسلمانان بهره‌مند می‌شوند و این امر فقط دفاع از منافع مسلمانان نیست.» (همانجا، ۱۷/۱۹۹).

معنای آیه این است که اگر دفاع مردم از جایگاه‌های عبادت مسلمانان در مقابل حمله مشرکان نبود، مسلمانان نیز به سرزمین مشرکان از پیروان ادیان دیگر تجاوز می‌کردند و معابد ایشان را که در آن یاد خدا می‌کنند، نابود می‌ساختند (همانجا).

۴-۱-۵. تحقق همکاری

همکاری از ارزش‌هایی است که دربردارنده اهداف و تلاش‌های مشترک میان مردمان تمدن‌های مختلف است. لذا می‌توان آن را رفتاری تمدنی به حساب آورد که ضرورت زندگی اجتماعی و راز موفقیت آن است. ابن عاشور از نگاه قرآن به امر همکاری می‌نگرد و آن را سنگ بنای نخست ارتباط مردم با یکدیگر می‌داند. وی در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات، ۱۳) می‌نویسد: «حکمت خلقت مردم بر مبنای این آیه، شناخت یکدیگر است.» (ابن عاشور، ۲۶/۲۱۵) ابن عاشور معتقد است این آشنایی سبب همکاری در بنای تمدن انسانی می‌شود. وی می‌نویسد: «تمدن‌های بشری جز بر اساس این قاعده حکیمانه پدید نیامده است.» (همانجا، ۲۶/۲۱۶) ابن عاشور به بعد دیگری در عرض آموزه همکاری منتقل شده و برای آن هدف انسانی قرار می‌دهد که ارتباطی با دین معینی ندارد. این امر در تحقق «بر» به معنای «نیکی» نمایان می‌شود. ابن عاشور در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْفُلَايِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (المائدة، ۲) می‌نویسد: «ایشان اگر چه کفار هستند، بر انجام کار نیک یاری می‌شوند.» (همانجا، ۵/۱۹-۲۰).

نتایج مقاله

۱. ابن عاشور از مفسرانی است که بر نقش آزادی در رشد و توسعه انسانها تأکید می‌کند و آزادی را یکی از مهم‌ترین مقاصد شریعت می‌داند. همه مردمی که در سرزمین اسلامی یا تحت حاکمیت اسلامی زندگی می‌کنند به دلیل حضور ایشان در دار الإسلام در انجام تکالیف و دستیابی بر حقوق یکسانند. این مساوات سبب می‌شود از آزادی برخوردار

باشند تا بتوانند به منافعشان دست یابند و ضرر را از خود دفع کنند.

۲. بنابر یک اصل اصیل، اسلام دینی فطری است و هر آنچه که فطرت در آن قائل به تساوی میان مسلمانان است، شریعت نیز همان حکم را می‌کند و هر آنچه که فطرت قائل به تفاوت میان مردم می‌کند، شریعت نیز در آن موارد حکم به تساوی نخواهد کرد.

۳. فطرت گرانیگاه نظریه مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور است. وی فطرت را نظامی می‌داند که خداوند آن را در همه مخلوقات به وجود آورده است. پس فطرت انسان چیزی است که خلقت انسان به لحاظ ظاهری و باطنی یعنی ذهنی و عقلی بر مبنای آن است. به این معنی که فطرت از امکانات و انرژی‌های فکری و عقلی است که مکلف می‌تواند با استعانت از آن بر ادای تکلیف توفیق یابد.

۴. خداوند متعال انسان را آزاد و با کرامت آفریده، او را بر سایر موجودات برتری داده و حقوق ویژه‌ای را برای او در نظر گرفته است ولی حق‌گریزی و باطل‌گریزی گاهی سبب شده است که انسان از مقاصد بلندی که اسلام برای او ترسیم فرموده است، دور شود.

۵. هم‌زیستی مسالمت‌آمیز از نگاه ابن عاشور از آموزه‌های مهمی است که دین مبین اسلام پایه‌گذار آن بوده و در گذشته پیروان ادیان دیگر وجود نداشته است. اسلام دینی فطری است و جاودان؛ متناسب با همه دوره‌ها و به نفع همه امت‌ها؛ اجرای چنین امری ممکن نیست جز آنکه احکام آن دین بر اصول فطرت انسانی استوار باشد. همین فطری بودن اسلام است که باعث شده تا اسلام دینی «سَمَحَه و سَهْلَه» باشد چرا که آسانی و آسان‌گیری از اقتضائات فطرت است.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی؛ عربستان سعودی؛ وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، ۲۰۰۴م.
۳. ابن عاشور، محمدطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الاسلام، عمان: دار النفائس، ۲۰۰۱م.
۴. همو، مقاصد الشريعة الإسلامية، عمان، دار النفائس، ۱۹۹۹م.
۵. همو، مقالة «الذمة مع الحكمة»، مجلة السعادة العظمى، ش ۱۹-۲۰، ۱۳۲۲ق.
۶. همو، مقالة «اثر الدعوة المحمدية في الحرية و المساواة»، ش ۹ و ۱۰، مجله الهدایه الاسلامیه، ۱۳۵۳ هـ ق.
۷. ابن قیم، محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین عن رب العالمین، قاهره: مكتبة الأزهر، ۱۳۵۸ق.
۸. آمدی، علی بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۹۸۶م.
۹. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۱ش.
۱۰. بخاری، محمد بن إسماعیل، الصحيح، استانبول: دار الدعوة، ۱۹۹۲م.
۱۱. بیرو، آن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰ش.
۱۲. الحسنی، إسماعیل، نظریه المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ایالات متحده آمریکا- ویرجینیا: المعهد العالمي للفکر الإسلامي، ۱۹۹۵م.
۱۳. الجوينی، امام الحرمین، البرهان في اصول الفقه؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۷م.
۱۴. رازی، فخرالدین، المحصول في علم أصول الفقه، تحقیق طه جابر فیاض العلوانی؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۹م.
۱۵. الریسونی، احمد، نظریه المقاصد عند الامام الشاطبی، رباط، دارالامان، ۱۹۹۱م.
۱۶. زرکلی، خیرالدین، الأعلام، بيروت: دارالعلم للملایین، ۲۰۰۲م.
۱۷. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات في أصول الشريعة، تصحیح: عبداللطیف رجب یوسف، بيروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۸. عزمی طه السید و آخرون، علم الثقافه الاسلامیه، فلسطین- قدس: جامعة القدس المفتوحه، ۲۰۱۷م.
۱۹. مبلغی، احمد، مقالة «سلف گرای و جریان های سلفیه»؛ فصلنامه علمی ترویجی سراج منیر، ش ۱۸، ۱۳۹۴ ش.
۲۰. مسلم بن حجاج نیشابوری، الجامع الصحيح، استانبول: دار الدعوة، ۱۹۹۲م.
۲۱. ملکاوی، فتحی حسن، الشیخ محمد الطاهر بن عاشور، و قضايا الاصلاح و التجديد في الفكر الاسلامی المعاصر، ایالات متحده آمریکا- ویرجینیا: المعهد العالمي للفکر الإسلامي، ۲۰۱۱ م.
۲۲. الیوبی، محمد، مقاصد الشريعة الاسلامیه و علاقتها بالادلة الشرعية، ریاض: دارالهجره، ۱۹۹۸م.