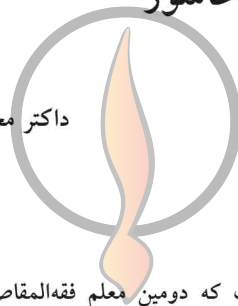


فقه مقاصدی و نظریه اجتماعی؛

اصلاحات اجتماعی با رویکرد فقه مقاصدی از منظر ابن عاشور

داکتر محمدشفق خواتی*



چکیده

ابن عاشور از زمره‌ی فقهای نوگراست که دومین معلم فقه المقاصد نام گرفته است. در تحقیق حاضر، با توجه به دیدگاه‌های ابن عاشور در زمینه‌ی فقه المقاصد (به مثابه‌ی روش‌شناسی و بنیان اندیشه‌های وی در عرصه‌های دیگر)، به بررسی مختصر نظریه اصلاحی اجتماعی و اندیشه‌ی سیاسی وی با عنایت بر سه محور «دین‌شناسی»، «سنت‌شناسی» و آینده‌شناسی (یا طرح و الگوی مورد نظر او در عرصه‌ی اصلاحات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در جامعه‌ی اسلامی، ترسیم نظام سیاسی در اسلام و احیا و بازسازی تمدن اسلامی با استفاده از علوم انسانی و دستاوردهای نوین بشری)، پرداخته شده است.

امام محمدطاهر بن عاشور (۱۸۷۳-۱۸۷۹م) از فقها و مفسران مالکی‌مذهب و از جمله اندیشمندان نوگرای جهان اسلام است که علاوه بر تسلط بر بسیاری از علوم و معارف دینی و علوم انسانی و ارایه تحقیقات و تألیفات گسترده در حوزه‌های گوناگون علوم و معارف

* نویسنده، پژوهشگر، استاد دانشگاه ابن‌سینا و استاد مؤسسه تحصیلات عالی ابوریحان.

اسلامی، در عرصه‌ی مدیریت آموزشی و نیز اصلاحات سیاسی و اجتماعی، از مدیران و اصلاح‌طلبان برجسته‌ی تونس‌ی به‌شمار می‌رود. اندیشه‌های فقهی، تفسیری، سیاسی و اجتماعی او در چارچوب «فقه‌المقاصد» ارایه گردیده و دومین معلم فقه‌المقاصد (پس از شاطبی) به‌شمار می‌رود. در تحقیق حاضر، با توجه به دیدگاه‌های ابن‌عاشور در زمینه‌ی فقه‌المقاصد (به مثابه‌ی روش‌شناسی و بنیان اندیشه‌های وی در عرصه‌های دیگر)، به بررسی مختصر اندیشه‌ی سیاسی وی با عنایت بر سه محور «دین‌شناسی»، «سنت‌شناسی» و آینده‌شناسی (یا طرح وی در عرصه‌ی اصلاحات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در جامعه‌ی اسلامی، ترسیم نظام سیاسی در اسلام و احیا و بازسازی تمدن اسلامی)، پرداخته شده است.

آنچه در پی می‌آید، گزارش مختصری از رویکرد و اندیشه اصلاحی ابن‌عاشور مبتنی بر فقه مقاصدی یا علم مقاصد الشریعه است که بریده‌ای از یک پژوهش مفصل در باب ابن‌عاشور است. در این مختصر، تنها می‌توان به رئوس اندیشه اصلاحی و نوگرایانه‌ی ابن‌عاشور اشاره نمود و از بحث مستوفا در باب جزئیات رویکرد اصلاحی وی، ناگزیر چشم‌پوشیم و به فرصت دیگر موکول نماییم.

۱. علم مقاصد به مثابه روش‌شناسی ابن‌عاشور

۱.۱ چیستی مقاصد شریعت

واژه مقاصد، جمع مقصد، به معنای چیزی است که مورد قصد قرار می‌گیرد و رسیدن به آن اراده می‌شود. مراد از مقاصد شریعت، اهداف، نتایج و فوایدی است که از وضع شریعت به طور کلی و وضع احکام آن به طور جزئی، مورد انتظار بوده است؛ به تعبیر دیگر، غایاتی است که شریعت به هدف تحقق آنها وضع شده است. معنای این سخن آن است که مقاصد شریعت، تجسم مراد و هدف خدا از تکالیفی است که متوجه بندگان خود کرده است؛ از این رو این مقاصد به مثابه میوه درخت شریعت‌اند.^۱ ابن‌عاشور این علم را چنین تعریف می‌کند:

۱. مجید مرادی، جغرافیای مقاصد شریعت، نگاه حوزه، شماره ۲۰۰، دی ۱۳۸۵، شماره ۲۰۰.

«وقوف بر مفاهیم و احکام مورد نظر شرع در همه یا بخش اعظم موارد تشریع که اوصاف شریعت و اهداف کلی آن و نیز مفاهیمی که تشریع آنها را مورد توجه قرار داده و هم چنین مفاهیم احکامی که در دیگر انواع احکام بدان توجه نمی‌شود ولی در انواع بسیاری مورد نظر قرار می‌گیرد.»^۱

۱.۲. انواع مقاصد از دیدگاه ابن عاشور

مجموعه مقاصد شریعت را از دو منظر می‌توان دسته‌بندی نمود: یکی به لحاظ درجه اهمیت مقاصد، و دیگری به جهت دایره شمولیت مقاصد.

الف) انواع مقاصد به لحاظ درجه اهمیت

مقاصد ضروری: در تأمین مصالح دین و دنیا از آنها گریزی نیست و فقدان آنها موجب اختلال و تباهی بزرگ در دنیا و آخرت می‌شود و به اندازه نقص و کاستی در آنها، نظام زندگی با کاستی مواجه می‌گردد.

وی مقاصد ضروری را این‌گونه تعریف می‌کند: «مصالح ضروری همان است که مجموعه و افراد امت، به کسب و تحصیل آنها نیاز ضروری دارند، به گونه‌ای که نظام (جامعه) در صورت اختلال به این مصالح، سامان نمی‌یابد و در صورت پریشانی حال امت رو به تباهی و فروپاشی خواهد نهاد. مقصودم از اختلاف در نظام امت، هلاکت و اضمحلال نیست، زیرا مشرک‌ترین و آشوب زده‌ترین ملت‌ها از چنین چیزی در امان‌اند؛ اما مقصودم این است که احوال امت، همانند احوال چارپایان شود؛ به گونه‌ای که آن‌گونه که شارع از او خواسته است نباشد. غزالی در المستصفی و ابن حجب و القرافی و شاطبی این قسم ضروری را حفظ دین و نفس و عقل و مال و نسل دانسته‌اند».^۲

تعریفی که ابن عاشور ارائه می‌دهد، به مجموع مقاصد احتیاجی صرف منطبق است، زیرا هرگاه چنین مقاصدی مختل شود، حیات امت شبیه حیات چارپایان می‌شود؛ اما مقاصد ضروری پنج‌گانه چنین نیست، زیرا هرگاه این مقاصد دچار اختلال شوند، احوال بشر در حد معینی از

۱. ابن عاشور، مقاصد الشریعه الاسلامیه، ص ۱۶۵.

۲. همان، ص ۱۶۷.

تباهی متوقف نمی‌شود؛ بلکه به فنای کلی می‌انجامد.

مقاصد ضروری، بنا به استقرای علمای مقاصد، پنج چیز است: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال و حفظ عقل.

مقاصد احتیاجی (حاجی): می‌توان آنها را مقاصد درجه دوم نام نهاد؛ یعنی مقاصدی که به درجه ضرورت نمی‌رسد؛ اما مردم عادتاً از آن بی‌نیاز نیستند و زندگی‌شان بی آن سامان نمی‌یابد و اگر اساس و معیار ضروریات، اضطراب و ناگزیری نظام زندگی از تأمین آن است، اساس و معیار این قسم دوم، احتیاج سامانیابی زندگی به آن است. کارکرد این مقاصد، ایجاد گشایش و آسانی در زندگی و رفع عسر، تنگی و دشواری از آن است. بنابراین، هر مصلحتی که انسان برای توسعه زندگی و خروج از سختی، رنج و مشقت، بدان نیاز داشته باشد، مقصد احتیاجی و به تعبیر علمای مقاصد «مقصد حاجی» است.

مقاصد تحسینی: از آن می‌توان به مقاصد یا مصالح تجملی نام برد. این مقاصد اهمیتی در سطح دو گونه مقاصد پیشین ندارد و شأنیت تکمیلی و تجملی دارد نظم و سیر زندگی انسان بر این گونه مقاصد متوقف نیست و فقدان آن موجب اختلال، ضرر و حرج نمی‌شود و تنها نقصانی در سطوح کمالی و جسمانی زندگی است.

ب) انواع مقاصد به جهت دایره شمولیت

شریعت اسلام در کلیت خود مقاصدی دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت شریعت در تمامیت، اصل و اساس خود، برای تحقق فلان هدف یا اهداف نازل شده است و خداوند از وضع شرایع و فرو فرستادن کتاب‌ها و ارسال پیامبران، فلان هدف را قصد کرده است. این‌جا سخن از مقاصد کلی و اساسی و عام شریعت اسلام است که وارث همه شریعت‌های الهی است. در درون این مقاصد عام و در متن احکام تفصیلی شریعت، می‌توانیم از مقاصد هر یک از احکام تفصیلی و جزئی سخن بگوییم. وجود مقاصد کلی و عام، مانع وجود مقاصد جزئی نیست. گذشته از مقاصد کلی و جزئی، مقاصد متوسطی هم وجود دارد که نه عام و فراگیر است؛ نه جزئی و منحصر به موردی مشخص، بلکه احکام فراوانی را شامل می‌شود؛ برای مثال، وقتی هدف شریعت اسلام را

نشان دادن راه پرستش خدا به بشر می‌دانیم، از مقصدی عام، کلی و فراگیر سخن گفته‌ایم، زیرا رعایت آن به بعد یا ابعاد خاصی از شریعت منحصر نیست.

پیامبر^(ص) در باره حکمت و هدف از نگاه خواستگار به کسی که قصد ازدواج با او را دارد، تصریح می‌کند که ازدواج باید بر میل و رغبت استوار باشد. در این گونه موارد، با مقصدی جزئی مواجه هستیم که به حکم نگاه کردن به نامزد و استحکام رابطه میان زن و شوهر مربوط است. در میان این دو دسته مقاصد، می‌توان از مقاصد خاص، حوزه‌ها و ابواب فقهی نیز سخن گفت. (مقاصد شریعت در باب عبادات، معاملات، روابط اجتماعی، روابط بین الملل و...).

ابن عاشور و علال‌الفاسی به توسعه دایره مقاصد شرعی و تداوم اجتهادی متناسب با مقاصد شارع در این مبحث معتقد هستند تا بتواند مصالح امت را تحقق بخشد؛ اما این دو هیچ‌گاه خواهان بازنگری در اصل حصر پنجگانه مقاصد ضروری نبودند. طاهر بن عاشور در باب استحصال و مبنای آزادی برای شماری از مقاصد شرعی که دارای دلالت‌ها و ابعاد مصلحتی تمدنی در حفظ نظام شریعت و مصالح امت است، تلاش بسیاری کرد. مهم‌ترین مقاصدی که وی بر می‌شمارد، عبارت است از: حفظ فطرت، نظام، مساوات، آزادی و حقوق مردم، وی صفتی ضروری، بر این مقاصد نمی‌افزاید؛ نه ضروری به معنای متداول در کتاب «مقاصد الشریعه الاسلامیه» و نه به معنایی که خود وی شخصاً تعریف کرده است. وی^۱ در عین اصرار بر خروج از تقلید از گذشتگان، تأکید می‌کند که یکی از اسباب عقب‌ماندگی علمی مسلمانان، بسندگی به آرای گذشتگان و شگفت‌زده شدن از نظریات ایشان است. کار آموزگاران و علمای امروزی به نقل قول خلاصه شده و گاه حتی دو نقل قول متضاد نقل می‌شود و حتی زحمت یا جرأت انتخاب بین دو قول متضاد را هم به خود نمی‌دهند که کدام صحیح است و کدام اشتباه. امروز آزادی علوم سلب شده و علما فکر می‌کنند که قول سلف یا گفتار استاد شان نهایت علم است.^۱

۲. مقاصد شریعت و مسائل اجتماعی

از نظر ابن عاشور، بحث مقاصد شریعت ارتباط وثیقی با مباحث نظام اجتماعی اسلام دارد. در

۱. ابن عاشور، الیس الصبح بقریب، ص ۱۶۰.

ارتباط با مسائل و نظام اجتماعی، بسیاری از قواعد اصول فقه کاربرد ندارد و در این حوزه ما به قواعد فراتر و گسترده‌تر از قواعد اصولی نیازمندیم.^۱ وی تلاش نموده است تا با پی‌ریزی و تنقیح قواعد علم مقاصد، راه را برای پاسخ‌گویی به مسائل اجتماعی و ترسیم نظام اجتماعی اسلام فراهم کند. وی برای حرکت امت اسلامی در مسیر اصلاح امور اجتماعی خویش، و مواجهه با مشکلات و تحدیدهایی که این مسیر در پیش رو دارد، تلاش نموده است تا قاعده بنیادی برای این حرکت ترسیم نموده و استراتژی و اولویت‌های حرکت اصلاحی را تدوین نماید.

۱.۱. مفاهیم بنیادین اجتماعی در اسلام

اندیشه اجتماعی ابن‌عاشور و تلاشش برای تأسیس اصول اسلامی برای بررسی‌های اجتماعی، حول دو مفهوم فطرت و آسان‌گیری و چند اصل اجتماعی اسلام (آزادی، حق و عدالت) تدوین شده است. به نظر وی، عقاید، آموزه‌ها و احکام اسلامی، بر گرد محور این مفاهیم و اصول بنیادین می‌چرخد و اصول دیگری همانند برابری، تسامح و... نیز در نظام اجتماعی اسلام، به همین مفاهیم و اصول پیش‌گفته قابل ارجاع است.

الف) مفهوم فطرت

از نظر ابن‌عاشور، فطرت مفهوم محوری منظومه مفاهیم اجتماعی اسلامی است. زیرا فطرت صفت بزرگی است که مقاصد شریعت بر آن مبتنا یافته است. فطرت از نظر ابن‌عاشور، یعنی وضعیتی که خداوند عقل نوع بشر را به صورت سالم و بدون اختلاط با عادات فاسده بر آن آفریده است و صلاحیت دارد که فضائل از آن صادر شود.^۲ فطرت چیزی است که انسان ظاهراً و باطناً (به لحاظ جسمی و عقلی) بر آن سرشته شده است. بنابراین، راه‌رفتن انسان با دویا، مطابق فطرت جسمی اوست و راه‌رفتن با دستان، خلاف فطرت به شمار می‌رود. چنانکه استنتاج مسببات از اسباب و برگرفتن نتایج از مقدمات، مطابق فطرت عقلی است، اما استنتاج امری بدون سبب (فساد وضع در علم جدل)، خلاف فطرت عقلی است.^۳

۱. ابن‌عاشور، اصول النظام الاجتماعي، ص ۲۱.

۲. ابن‌عاشور، مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۲۶۴.

۳. همان، ص ۲۶۲، و اصول النظام الاجتماعي، ص ۱۷.

وصف اسلام به این که «فطرت الله» است، به این معناست که اصول اسلامی برگرفته شده از فطرت انسانی است و اصول و فروع دیگری که بر اصول بنیادین اسلام مبتنی است، همگی جزو عادات صالح انسانی و ناشی از اهدافی است که در همه‌ی آن‌ها مصلحتی نهفته و هیچ نوع ضرری در آن وجود ندارد و به اصول فطرت انسانی بر می‌گردد.^۱ وظیفه ما آن است که از پرتوهای فطرت انسانی بهره ببریم و با درک اصول کلی فطرت، در شریعت اسلامی تدبیر نموده و آنچه را که با حکم شارع مشابیهت دارد، بر آن قیاس کنیم.^۲ ابن عاشور اشاره می‌کند که این امکان نیز وجود دارد که از مفهوم فطرت با اصطلاح «طبیعت انسانی» هم تعبیر کنیم، (اصطلاحی که در تفکر فلسفی و بررسی‌های اجتماعی غیر دینی رایج است). اما اشکال «طبیعت انسانی» آن است که ابعاد غیبی و روحی وجود انسانی را نادیده می‌گیرد و تنها یک مقوله‌ی اجتماعی و فرهنگی است که معنای آن مطابق اقتضائات تاریخ و مراحل تطورات جامعه محدود می‌شود و انسان را به یک موجود زمینی تقلیل داده و ارزش او را در حد مادیات پایین می‌آورد.^۳ از این که قرآن اسلام را با فطرت مرتبط دانسته است، درمی‌یابیم که شریعت اسلامی مسلمانان را به درک ارزش فطرت، محافظت از آن و دوری از رفتارهایی که سبب تضعیف فطرت یا اختلاط با عناصر فاسد می‌گردد، دعوت نموده است.^۴

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

ب) مفهوم آسان‌گیری (سماحت)

ابن عاشور برای رواداری و هم‌پذیری و مدارا در درون جامعه‌ی اسلامی، از اصطلاح «سماحت» استفاده نموده و چنانکه خواهد آمد، در روابط با غیرمسلمانان، از اصطلاح «تسامح» استفاده نموده است. به نظر ایشان، آسان‌گیری از چشمه‌سار فطرت نشأت می‌گیرد و به معنای «اعتدال، میانه‌روی و عدل» است و یک حد میانه بین «سخت‌گیری» و «تساهل» است.^۵ آسان‌گیری کامل‌ترین صفت برای اطمینان نفس و پشتیبان نفس برای پذیرش هدایت و ارشاد است. آسان‌گیری یک اصل قطعی است که در مواردی زیادی از ظواهر و نصوص شرعی برای آن دلایلی وجود دارد و کثرت

۱. همان، ص ۲۶۴.

۲. همو، اصول النظام الاجتماعي، ص ۱۹.

۳. همو، ص ۱۱۶.

۴. همو، اصول النظام الاجتماعي، صص ۲۳-۲۵.

۵. همان، ص ۲۵.

ظواهر مفید قطع است.^۱ از آنجا که آسان‌گیری میانه‌روی و اعتدال است، نقیض آن، یعنی افراط و تفریط، ریشه در انحراف از فطرت دارد و پیامد پیروی از هوای نفس است.^۲

فلسفه و حکمت آسان‌گیری در شریعت اسلامی و نظام اجتماعی اسلام آن است که خداوند اسلام را دین فطرت قرار داده است، و تسامح نیز در نفوس انسان‌ها ریشه دارد و پذیرش آن برای فطرت آسان است. خواست خداوند این است که اسلام یک شریعت فراگیر و با دوام باشد، و این اقتضا دارد که سختی‌ها و مشقات از آن نفی گردد. تسامح اسلام بیشترین سازگاری را با نفوس انسانی دارد (چه در حالت فردی و چه در وضعیت اجتماعی).^۳

یکی از مظاهر آسان‌گیری، مفهوم «معافیت» (رخصت) است. ابن‌عاشور تأکید می‌کند که اندیشمندان اسلامی تنها به جنبه‌ی فردی «معافیت» توجه نموده و بعد اجتماعی آن را نادیده گرفته‌اند. در حالی که جامعه گاهی با مشقت‌هایی مواجه شده و نیازمند رخصت می‌گردند. گاهی ضروریات عمومی موقتی و اضطرار برای امت یا عده‌ای از ایشان عارض می‌شود که مقتضی اباحه‌ی یک عمل ممنوع است. تغییر احکام مقرره‌ی شرعی و مباح‌دانستن برخی اعمال، در هنگام عارض شدن ضرورت و به خاطر تحقق مقاصد شریعت مانند سلامت امت، حفظ قدرت امت و امثال آن، جایز است.^۴

ابن‌عاشور در عین حال بر ضابطه‌مندی آسان‌گیری و معافیت تأکید می‌کند. از نظر ایشان، مفهوم معافیت و تسامح نمی‌تواند بهانه‌ای برای اباحی‌گری باشد و هرکس هرچه خواست و به هر میزان خواست انجام دهد یا ترک کند.^۵ از آنجا که آسان‌گیری و معافیت متعلق احکام شرعی است، حتی تلاش‌های اجتهادی فردی نیز در آن کافی نیست و باید اندیشمندان صاحب‌نظر و خبره که از یک‌سو در فقه و شریعت اسلامی تخصص داشته باشند و با مقاصد شریعت آشنایی داشته باشند، و از سوی دیگر، با نیازمندی‌های جامعه‌ی اسلامی آشنایی داشته باشند، از طریق

۱. همان، صص ۲۶-۲۷.

۲. همان، ص ۲۳.

۳. همو، مقاصد الشریعه الاسلامیه، ص ۲۷۱.

۴. همان، ص ۴۰۶.

۵. همان، ص ۴۰۷.

آسان‌گیری و معافیت می‌توانند به معالجه‌ی مشکلات امت اسلامی اقدام نمایند. وی برای این منظور، پیشنهاد می‌کند که یک مجمعی از علمای برجسته و خبره‌ی جهان اسلام از جوامع گوناگون و مذاهب مختلف تشکیل شود و برای درک نیازهای امت اسلامی و کشف مقاصد شریعت و استنباط احکام اسلامی با هم همکاری نموده و امت اسلامی را هدایت نمایند. ایشان تأکید می‌کنند که کمترین چیزی که در عصر حاضر بر علمای اسلامی واجب است، اقدام به تأسیس چنین مجمعی است.^۱

۲.۲. اصول اجتماعی اسلام

الف) آزادی

مفهوم آزادی نزد ابن‌عاشور، به اندازه مفهوم فطرت و آسان‌گیری اهمیت دارد و مکمل نظریه مقاصدی او به شمار می‌رود. آزادی علاوه بر این که یکی از مقاصد شریعت است، یک اصل از اصول اجتماعی اسلام نیز هست. بحث آزادی را ایشان در کتاب «اصول النظام الاجتماعي فی الاسلام» طرح نموده است. وی با تحلیل لغوی کلمه «حریت» در زبان عربی، به دو معنا از حریت اشاره می‌کند و معنای دوم را ناشی از معنای اول می‌داند. آزادی در معنای اول خود، ضد «عبودیت» است و این بدان معناست که «تصرف شخص عاقل در شئون زندگی‌اش، اصالتاً تصرفی است که متوقف بر رضایت هیچ‌کس دیگری نیست».^۲ معنای دوم آزادی، به صورت مجاز در استعمال، از معنای اول برگرفته شده است، و به معنای تصرف شخص در نفس خود و شئون زندگی خود به گونه‌ای است که خود بخواهد و معارضی نداشته باشد.^۳ از قواعد شرعی‌ای که علمای اسلامی تقریر کرده‌اند، به دست می‌آید که شارع بر آزادی تأکید دارد و استقرای تصرفات شرعی دلالت بر آن دارد که یکی از مهم‌ترین مقاصد شریعت ابطال عبودیت و تعمیم آزادی است.^۴ از آن جهت که یکی از مقاصد شریعت حفظ نظام هستی و نظام اجتماعی است، اسلام برای جمع دو مقصد (حفظ نظام و تعمیم آزادی) عوامل آزادی را بر عوامل عبودیت مسلط ساخته

۱. همان، ص ۴۰۹.

۲. همو، اصول النظام الاجتماعي، ص ۱۵۰.

۳. همو، مقاصد الشریعه الاسلامیه، ص ۳۹۱.

۴. همو، اصول النظام الاجتماعي، ص ۱۵۸.

است تا عبودیت به حداقل برسد و زمینه برای تأمین سایر مقاصد فراهم شود. این تدبیر، از طریق از میان برداشتن علل پرشمار به بردگی کشیدن و منحصر ساختن آن به سبب خاصی، سنجیده شده است.^۱ از مفهوم لغوی آزادی که بگذریم، تعریف ابن عاشور از آزادی آن است که «آزادی یک وصف فطری است که بشر بر آن سرشته شده است و توسط آن اولین بار در روی زمین در وجود خویش تصرف کردند، تا این که بین شان مزاحمت به وجود آمد و تحجیر پیدا شد. این وضعیت، به صورت ذاتی ناشی از طبیعت جامعه انسانی و اقتضای جمع بین اراده های متعدد و مصالح متباین است که گاه بین آن ها تعارض و برخورد پیش می آید. راه حل نیز تنها وضع قیدهایی در مورد آزادی است. بنابراین، آزادی مطلق نیست.»^۲

به هر حال، از نظر ابن عاشور، آزادی امر غریزی است که در نفوس بشری ریشه دارد، نیروهای درونی بشر مانند تفکر، گفتار و رفتار، توسط آن رشد می کنند، توسط آزادی است که مواهب عقلی از راه مسابقه در تأملات و ابتکارات، تجلی می یابد.^۳ آزادی نه تنها یک امر فطری در سرشت انسان و یک اصل اجتماعی انسانی است، بلکه زیور انسان و زینت تمدن است و تمامی فضائل فردی و اجتماعی (شجاعت، خیرخواهی، امر به معروف و نهی از منکر، تلاقی اندیشه ها، توسعه ی دانش ها و...) از طریق آزادی رشد و تکامل پیدا می کند.^۴

هم چنین ابن عاشور سیر و دگرگونی مفهوم آزادی را در افق تجربه تاریخی و انسانی مورد بررسی قرار می دهد.^۵ از نظر وی، عدم توازن در برقراری آزادی و مطلق بودن آن، سبب مشاجرات بین افراد و جوامع انسانی شد، اما تجارب تاریخی بشر سبب شد که برای آزادی قیودی وضع کنند. خداوند نیز رحمت خود را در این زمینه از طریق ارسال رسل و هدایت به دست انبیا، نازل نمود. بدین ترتیب، جوامع بشری به میزان برخورداری شان از مدنیت و فرهنگ، به قانون گرایی و پرهیز از تنازع و تجاوز دست یافتند.^۶

۱. مقاصد، ص ۳۹۳.

۲. اصول، ص ۱۵۲.

۳. اصول، ص ۱۵۲.

۴. اصول، صص ۱۵۹-۱۶۰.

۵. اصول، صص ۱۵۳-۱۵۸.

۶. اصول، ص ۱۵۳.

ابن عاشور هم‌چنین نگران سلب آزادی به بهانه‌های واهی از سوی حاکمان است. وی تأکید می‌کند که تقیید آزادی از سوی قانون‌گذار غیرمعصوم امری بسیار دشوار و ظریف است. به حاکمان اسلامی سفارش می‌کند که در محدودساختن آزادی عجله‌ای به خرج ندهند و تأمل کنند. زیرا هر نوع محدودنمودن آزادی بیش از آنچه دفع مفاسد و جلب مصالح ضروری اقتضا دارد، نه تنها ظلم به شمار می‌رود، بلکه تجاوز به آزادی انسان‌ها، بزرگ‌ترین ظلم است.^۱ وی سپس به مفهوم آزادی و سیر آن در غرب و هم‌چنین ورود مفهومی از آزادی که برآمده از انقلاب فرانسه است، به جهان اسلام اشاره می‌کند. چهار نوع آزادی را که در عصر ما اجماعی به شمار می‌رود (آزادی عقیده، آزادی اندیشه، آزادی بیان و آزادی عمل) در اسلام محدود به حدودی می‌داند که شریعت اسلامی رفتار امت را در تصرفات فردی و اجتماعی‌اش به آن‌ها محدود ساخته است، و آن دفع مفاسد و جلب مصالح مسلمین، و هم‌چنین ترجیح دفع مفسده بر جلب منفعت در هنگام تعارض است.^۲

ابن عاشور در ارتباط با آزادی اندیشه و عقیده، ارتداد را همانند جمهور فقها خروج از دین و سبب جواز قتل می‌داند و معتقد است که مقصد شرعی از مجازات مرتد یک نوع سد ذرایع با هدف حفظ نظام اجتماعی اسلام به شمار می‌رود.^۳ آزادی عقیده، اندیشه و بیان، به نظر ابن عاشور با هم مرتبط‌اند و به لزوم احترام به عقاید دیگران^۴ می‌گردد. وی این مفهوم از آزادی اندیشه و عقیده (احترام به عقاید و اندیشه‌های دیگران و تحمل و مدارا در برابر ایشان) را ستایش می‌کند و معتقد است که اساساً پیشرفت امت در عرصه‌های علمی، پذیرش درجه‌ای از روشنگری و اختراعات و توسعه علوم، همگی به آزادی عقیده، بیان و اندیشه و تضارب آرا بستگی دارد.^۵ بر اساس همین فهم از آزادی، ابن عاشور مسأله تسامح در ارتباط با تنوع مذهبی در اسلام را مطرح می‌کند و تأکید می‌کند که:

«هر مسلمانی حق دارد که سنی سلفی باشد، یا اشعری، یا ماتریدی، معتزلی باشد یا جزو خوارج،

۱. اصول، ص ۱۶۷، مقاصد، ۳۹۹.

۲. اصول، ص ۱۶۰.

۳. اصول، ص ۱۶۱.

۴. اصول، ص ۱۶۳.



زیدی باشد یا امامی. قواعد علوم و اصول مناظره مشخص می‌کند که در هر کدام از این مذاهب چه

میزان از صواب و خطا یا حق و باطل وجود دارد. ما هیچ کدام از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنیم.^۱

ب) مفهوم حق

از نظر ابن‌عاشور، مفهوم حق ارتباط تنگاتنگی با مفهوم آزادی دارد. زیرا آزادی در سیاق حقوق معنا می‌یابد و تحدید آزادی نیز برگشتش به مراعات حقوقی است که مطلق بودن آزادی به معنای به کار بردن فرد آزادی خود را آن‌چنان که بخواهد، سد می‌کند.^۲ اگر آزادی شرط رشد نیروهای انسان و شکوفایی مواهب و رویش مدنیت است، حق نیز شرط پایداری جامعه و توازن و استمرار حیات جامعه است. حقوق انسان چگونگی بهره‌بردن آنان از مواهبی است که خداوند در زمین برای آنان آفریده است. به همین جهت، تعیین اصولی چگونگی بهره‌برداری، بزرگ‌ترین و ثابت‌ترین بنیاد قانون‌گذاری ملتها در تعامل شان با یکدیگر است.^۳ از نظر ابن‌عاشور، حق دو مرتبه اساسی دارد: تکوین و ترجیح. «تکوین» آن است که اصل خلقت همراه با آفرینش صاحب حق، حقی را ایجاد نموده و بین حق و صاحبش مقارنتی ایجاد نموده است. این بزرگ‌ترین حق در جهان است.^۴ زیرا منشاء آن ذات هستی انسان است از آن جهت که یک ابداع الهی است. اما «ترجیح» اظهار اولویت یک طرف بر طرف دیگر در مورد حقی است که دو طرف یا بیشتر از آن وجود دارد و هریک صلاحیت استحقاق آنرا دارند. راه اثبات این اولویت یا دلیل عقل و رجحان عقلی است یا دلیل پذیرفته‌شده به صورت اجمالی در بین مردم است. بدین ترتیب، جوامع نیازمند معیارها و مرجحاتی است که مورد توافق شان قرار بگیرد و آن‌ها را امضا کنند.^۵

ج) مفهوم عدالت

از نظر ابن‌عاشور، مفهوم عدالت با مفهوم حق متلازمان هستند و این دو مفهوم از هم

۱. اصول، ص ۱۶۱.

۲. اصول، ص ۱۶۷.

۳. مقاصد، ص ۴۲۱.

۴. مقاصد، ص ۴۲۲.

۵. اصول، ص ۱۶۸.

منفک‌شدنی نیستند.^۱ همچنین، برداشت ابن‌عاشور از «عدل» یک برداشت افلاطونی است و به سبک افلاطون عدل را تفسیر می‌کند. از نظر وی، عدل همانند آزادی حسن فطری دارد و اگر این خصیصه در نفس انسانی زنده باشد، دو قوه شهوانی و غضبیه انسان را گرفتار معزل نمی‌توانند. عدل حد وسط میان افراط (تجاوز فرد به بیش از حق خود) و تفریط (محروم شدن از حق خویش) است. افراط و تفریط، هردو «جور» به شمار می‌روند، و عدل به این مفهوم، در تمامی روابط انسانی ساری و جاری است^۲ و تمامی شرایع آسمانی و عقول بشری بر حسن آن اجماع دارند.^۳ بنابراین، عدالت اجتماعی مبتنی بر تحقق عدالت فردی و آراستگی نفوس افراد به زینت عدل است.

۲.۳. اصلاحات در جامعه‌ی اسلامی

بر مبنای قواعد علم مقاصد شریعت، ابن‌عاشور دیدگاه‌های اصلاحی خود را در کتاب‌های متعدد و به خصوص کتاب «اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام» و «الیس الصبح بقریب؟» مطرح نموده است. از نظر ابن‌عاشور، اصلاحات در جامعه‌ی اسلامی، علاوه بر اصلاح عوامل اجتماعی، بر اصلاح افراد جامعه متوقف است. به همین جهت، اصلاحات مورد نظر وی را می‌توان در سه دسته‌ی اصلی دسته‌بندی نمود: اصلاحات فردی، اصلاحات نظام آموزشی و اصلاحات در عرصه‌ی نظام اجتماعی.

ببیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

الف) اصلاحات فردی

از نظر ابن‌عاشور، اصلاح عقل انسانی اساس و بنیاد اصلاح تمامی خصال انسانی است. بعد از آن باید به اصلاح رفتار افراد تلاش نمود. بر اساس اصلاح عقل و اصلاح رفتار، اصلاح قوانین جامعه‌ی اسلامی ممکن می‌گردد. در مجموع، در عرصه‌ی فردی، اصلاحات در جامعه‌ی اسلامی باید شامل موارد ذیل باشد: اصلاح عقیده، اصلاح اندیشه، اصلاح رفتار و تعیین جایگاه زن در اسلام.

۱. اصول، ص ۱۶۷.

۲. اصول، ص ۱۷۶.

۳. اصول، ص ۱۷۴-۱۷۶.

اصلاح عقیده

عقیده بنیاد اندیشه است و اولین چیزی است که اسلام به آن دعوت کرده است. بر این اساس توحید و دوری از شرک و پرستش اصنام، مبدأ تمامی خیرات است. اگر خرد انسانی به گونه‌ای تربیت شود که به عقاید صحیح دست یابد، از گمراهی نجات یافته و به تعالیم حقه و عمل به حق روی خواهد آورد.^۱ اسلام اصلاح عقیده و تداوم این اصلاح را بر دو امر بزرگ مبتنی ساخته است.

الف) تفصیل: که شامل سه امر است؛ توضیح و تشریح کامل عقاید حقه برای غیر مسلمان‌ها. بیان بطلان و نارسایی‌های عقاید گمراهان و سخت‌گیری در مورد آنان، سد ذرایع شرک و از بین بردن ریشه‌های آن؛

ب) تعلیل: استدلال مبتنی بر منطق و حکمت برای اثبات عقاید حقه.

اصلاح اندیشه

ابن‌عاشور تذکر می‌دهد که عقیده اگرچه زیر مجموعه اندیشه است، اما منظور طرح آن به صورت مجزا، این است که عقیده بیشتر در مورد اندیشه‌ی مقدس و خاص (وحدانیت باری تعالی، صفات الهی، نبوت و...) است که دارای مبدأ آسمانی است و در بدو امر جنبه‌ی تقلیدی از پیامبری دارد که به صدق و خیرخواهی او اطمینان داریم. اما منظور از اندیشه بیشتر اموری است که به شئون زندگی دنیوی و اخروی انسان‌ها مربوط است و با آموزش و تحصیل به دست می‌آید.^۲

به هر حال، اسلام مسلمانان را به تعقل و مشی عالمانه در همه‌ی عرصه‌ها دعوت نموده است. این دعوت هم شامل تفقه در علوم و عقاید دینی است و هم تبحر در علوم انسانی و فنون و صنایع مورد نیاز در زندگی دنیوی را شامل می‌شود که در همه‌ی این موارد، باید خرد و تأملات انسانی به کار گرفته شود. اگرچه از نظر شارع، آنچه در اصلاح اندیشه فرد اولویت و تقدم دارد. علوم شرعی با گرایش‌های گوناگون آن است،^۳ اما اسلام به جستجوی سایر علوم و تقویت بنیان

۱. اصول، ص ۴۶.

۲. اصول، ص ۴۶-۴۷.

۳. اصول، صص ۴۸-۵۸.

جامعه‌ی اسلامی نیز پیروان خود را تحریک نموده است.^۱

اصلاح رفتار

رفتار افراد مطابق معتقدات و اندیشه‌های آنان انجام می‌شود. به همین جهت، اصلاح عقاید و افکار به اصلاح رفتار منجر خواهد شد و روش اسلام نیز آن است که برای رسیدن به رفتار سالم، از اصلاح عقیده شروع می‌کند.^۲

جایگاه زن در اسلام

از نظر ابن‌عاشور، اسلام زنان را در تمامی شئون زندگی از اعتقادات، تکالیف، عمل، آداب معاملات و حقوق فردی و اجتماعی به مردان ملحق نموده و در خطاب‌های تشریعی بین زن و مرد جمع نموده است. در شرایع قبل از اسلام، محدودیتی برای تعداد زن‌های یک مرد نبود، اما اسلام حد مجاز ازدواج‌های یک فرد را به چهار زن محدود نمود. بسیاری از عمومات قرآن که حق یا تکلیفی را ثابت می‌کند، شامل زنان نیز می‌گردد و ضمائر جمع مذکر، به معنای اختصاص آن به مردان نیست، بلکه در شریعت اسلامی مطابق عادت عرب، زمانی که جماعتی که شامل مرد و زن باشند، با ضمیر جمع مذکر خطاب می‌شود. در آموزش و فعالیت‌های اجتماعی نیز بین زن و مرد تفاوتی نیست، مگر در مواردی که تفاوت‌ها مطابق فطرت است و تفاوت‌های ذاتی بین زن و مرد، برخی تفاوت‌ها را به صورت طبیعی ایجاد نموده است. به عنوان مثال، جهاد بر زنان واجب نیست، در مقابل حضانت هم بر مردان واجب نیست.^۳

وی در کتاب «اليس الصبح بقريب» نیز بر اهمیت آموزش زنان تأکید دارد و تبعیض‌های تاریخی نسبت به زنان را در جوامع و ادیان گوناگون یادآوری نموده و سپس به تشویق اسلام به آموزش زنان و لزوم سوادآموزی زنان (که هم در احادیث بر آن تأکید شده و هم در عمل پیامبر^(ص) و صحابه در موارد زیادی نشان داده‌اند که آموزش زنان اهمیت ویژه دارد) مطالبی را

۱. اصول، ص ۸۴-۸۹.

۲. همان، ص ۵۸.

۳. اصول، صص ۹۱-۹۲.

یادآوری نموده است.^۱

از نظر ابن عاشور، عدم جواز تصدی برخی ولایت‌ها مانند خلافت و حکومت، فرماندهی لشکر، منصب قضاوت، امامت در نماز، جهاد با دشمنان، مبتنی بر تفاوت‌های طبیعی بین زن و مرد است، چنانکه در کفالت اطفال صغیر، وجوب نفقه و... نیز مرد و زن با هم تفاوت دارند.^۲ در عین حال، ابن عاشور در جای دیگر اشاره می‌کند که در مورد بحث ولایت زن در عرصه‌های گوناگون از جمله ولایت سیاسی یا قضاوت زنان و... بین اندیشمندان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد و این موارد محل اجتهاد است و با تخصیص عمومات و سایر قواعد استنباط، آرای متفاوتی ممکن است به دست آید.^۳

ب) اصلاحات در نظام آموزشی

یکی از اسباب و علل اصلی عقب‌ماندگی مسلمانان از نظر ابن عاشور، کاستی‌ها و نارسایی‌ها موجود در عرصه‌ی آموزشی است. برای اصلاحات در نظام آموزشی، به لحاظ علمی وی کتاب «الیس الصبح بقرب» را تدوین نمود و به لحاظ عملی نیز فعالیت‌های اصلاحی گسترده‌ای انجام داد. وی در کتاب «الیس الصبح بقرب»، ابتدا به بررسی تاریخچه‌ی آموزش و وضعیت علمی جوامع اسلامی از قبل از اسلام پرداخته و سپس به دیدگاه اسلام در باب تعلیم و تعلم می‌پردازد و به نقش اسلام در گسترش علوم اشاره می‌کند. ضمن یک بررسی تاریخی، وی حوزه‌های علمی گوناگون در جهان اسلام (مصر، فارس، ماوراءالنهر و خراسان، آفریقا و مغرب اسلامی، اندلس و...) را به اجمال بررسی می‌کند. بعد از این بررسی تاریخی، به وضعیت علمی امروز جوامع اسلامی به خصوص تونس پرداخته و عوامل عقب‌ماندگی علمی را مورد بحث قرار می‌دهد و در نهایت نظریات اصلاحی خود را ارایه می‌دهد.

به نظر ابن عاشور، اسباب اصلی عقب‌ماندگی علمی مسلمانان (به جز عوامل عمومی عقب‌ماندگی جوامع اسلامی) که به عرصه‌ی علمی و آموزشی مربوط می‌شود، در سه دسته قابل

۱. الیس، صص ۵۷-۵۹.

۲. همان، ص ۱۴۵.

۳. همان، ۹۲-۹۳.

دسته‌بندی است:

۱. نارسایی‌ها در برنامه‌ریزی و کاستی‌های نظام آموزشی؛

۲. جهل و نارسایی در آموزگاران؛

۳. نارسایی‌های موجود در متون درسی.^۱

اشکالات و نارسایی‌های نظام آموزشی را نیز ایشان به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد^۲ که در این مختصر نمی‌گنجد و فقط دو نکته را تنها نام می‌بریم:

۱. ره‌اشدگی آموزش و عدم نظارت و مراقبت صحیح از چگونگی آموزش و برنامه مناسب در زمینه‌ی توسعه علمی. در حالی که در کشورهای اروپایی، برنامه برای توسعه‌ی آموزشی یکی از وظایف اصلی دولت‌ها به شمار می‌رود.

۲. انفکاک آموزش از تربیت و اخلاق. در حالی که در صدر اسلام تربیت و اخلاق از آموزش تفکیک‌ناپذیر تلقی می‌شد.^۳

در ارتباط با متون درسی نیز ایشان اشکالات و نارسایی‌های متعدد را نام می‌برد و از جمله به حاکمیت روحیه‌ی تقلید از گذشتگان و اکتفا به متون قدیمی اشاره می‌کند. به نظر ابن‌عاشور، در بسیاری از علوم اسلامی، متون در قرون گذشته تألیف شده است که متناسب با زمان مؤلفین آن‌ها بوده و پاسخ‌گوی نیازهای عصر ما نیست. علاوه بر این، در بسیاری از رشته‌ها و گرایش‌های علوم انسانی مانند فلسفه، جامعه‌شناسی، روانشناسی، طب و سایر علوم تجربی، هیأت و نجوم و... در جهان اسلام معاصر متونی تولید نشده است. در فلسفه هنوز سخنان یونانیان تکرار می‌شود و برخی متون همانند مواقف که به نظر ما فلسفی جلوه می‌کند، در واقع کلام است و فلسفه نیست.^۴

ایشان علاوه بر ذکر نارسایی‌ها عمومی آموزش و عوامل عقب‌ماندگی آموزشی در جوامع

۱. همو، الیس‌الصبح بقرب، ص ۱۰۵.

۲. البته این موارد بیشتر ناظر به وضعیت موجود جامعه تونس در عصر ایشان است که ممکن است به تمامی جوامع اسلامی قابل تسری نباشد.

۳. الیس‌الصبح بقرب، صص ۲۰۲-۲۰۷.

۴. همان، ص ۲۰۲.

اسلامی، به علل افول هر رشته‌ی علمی به صورت مجزا نیز پرداخته است.^۱

با توجه به نارسایی‌های موجود در عرصه‌ی علمی و آموزشی در جهان اسلام، ایشان دیدگاه‌های اصلاحی خود را مطرح نموده و دیدگاه‌های اصلاحی خود را هم به صورت عمومی و هم در ارتباط با هر یک از رشته‌های علمی به صورت جداگانه مطرح می‌کند. از وضعیت خاص هر علم که بگذریم، به صورت کلی، ایشان در عرصه‌ی اصلاحات آموزشی بر امور ذیل تأکید می‌کند:

۱. پرهیز از تقلید و عدم اکتفا به نقل از سلف و پرداختن به اجتهاد، آزادسازی علوم و تدوین متون مناسب با شرایط زمانه و نیازهای عصر؛^۲

۲. توجه به برخی علوم متروکه در محافل علمی اسلامی همانند علم عمران، تاریخ ملت‌ها و تمدن‌ها، فلسفه، علوم ریاضی و... به گونه‌ای که محصلین با فکر محدود و ضعف از تحصیل فراغت نیابند.^۳ به خصوص پرداختن به مباحث فلسفه عمران، برای تدوین اصول پیشرفت و رشد تمدن اسلامی ضروری است؛^۴

۳. توجه به اصول اخلاقی اسلام و توسعه علم اخلاق که لازمه‌ی توسعه علوم و کشف حقایق است.^۵

بعد از طرح دیدگاه‌های کلی، در ارتباط با هر رشته‌ی علمی، ابن‌عاشور پیشنهادات و دیدگاه‌های اصلاحی مشخصی دارد که به صورت مبسوط مطرح نموده است.^۶ مانند توجه به حقایق قرآنی در باب فلسفه عمران، نظام اجتماعی و مسائل سیاسی در هنگام تفسیر قرآن کریم و...^۷ و نکات جزئی دیگری در ارتباط با وضعیت دانشگاه زیتونه و نظام آموزشی آن و...

ابن‌عاشور صرفاً به ارایه مباحث علمی در اصلاحات آموزشی اکتفا ننمود، بلکه با استفاده از

۱. همان، صص ۱۶۳-۲۰۲.

۲. همان، ص.

۳. همان، صص ۱۲۲، ۱۵۴، ۱۶۲.

۴. سخنرانی ابن‌عاشور در سیمینار «اصول پیشرفت و مدنیت در اسلام» در سال ۱۹۰۶، به نقل از: ابن‌عاشور، مقاصد الشریعه، مقدمه محقق، ص ۶۰.

۵. الیس، ص ۱۶۳.

۶. ر. ک. به: همان، صص ۱۸۷-۲.

۷. همان، ص ۱۷۰.

برخی سمت‌های مدیریتی آموزشی که در اختیار داشت، به خصوص وقتی برای دومین بار به ریاست دانشگاه الزيتونه انتخاب شد، اصلاحات گسترده‌ی آموزشی را به انجام رساند که می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. «افزایش شمار دانشجویان الزيتونه (تقریباً ۲۰ هزار دانشجو)؛
۲. افزایش مؤسسه‌های آموزشی الزيتونه؛
۳. اصلاح کتاب‌های درسی، اصلاح روش‌های آموزش و تدریس و اصلاح مؤسسه‌های آموزشی؛
۴. توجه بیشتر به دانش‌های طبیعی و ریاضیات؛
۵. به کارگیری ابزارهای آموزشی متنوع برای آفرینش مهارت و تخصص؛
۶. سامان‌دادن اوضاع معیشتی و اجتماعی دانشجویان»^۱.

ج) اصول اصلاحات اجتماعی

چنانکه گذشت، از نظر ابن‌عاشور، اسلام یک دین جامع است و اصلاح تمامی شئون زندگی انسان را هدف خویش قرار داده است. به همین ترتیب، اصلاح کل جهان توسط انسان ممکن است و خداوند انسان را سلطان جهان قرار داده است. از نظر اسلام، اصلاح فردی مقدمه‌ی اصلاحات اجتماعی است. برای انجام اصلاحات فردی و اجتماعی، اساساً ظهور اسلام در دو فضای متفاوت شکل گرفته است: اقامت پیامبر (ص) در مدینه و اقامت ایشان در مکه. در مکه اصلاحات فردی انجام شد و اصلاحات اجتماعی اغلب در مدینه به سرانجام رسید و قواعد نظم اجتماعی در آن پایه‌ریزی گردید.^۲

یکم: ایجاد جامعه‌ی اسلامی مبتنی بر اخوت دینی

ابن‌عاشور پی‌ریزی جامعه‌ی اسلامی و تأسیس بنیان‌های آن را با ارجاع مسلمان‌ها به جامعه‌ی اسلامی مدینه در صدر اسلام و الگوگیری از آن طرح می‌کند. وی تأکید می‌کند که هیچ دینی

۱. نصرت خاور نجفی، ابن‌عاشور و تفسیرالتحریر والتنویر، (پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۶-۴۷، تابستان و پاییز ۱۳۸۵).

۲. اصول، ص ۹۷.

همانند اسلام برنامه جامع برای زندگی نداشته است. جوامع پیشااسلامی نیز همگی در دو خصوصیت اشتراک داشته‌اند:

۱. همه متمرکز بر رابطه‌ی مادی جسمانی بوده‌اند؛

۲. مبتنی بر روابط خویشاوندی و نظم قبیله‌ای بوده‌اند. اما اسلام جامعه‌ای مبتنی بر فطرت همراه با عقلانیت و برقراری روابط بر اساس اعتقاد و اندیشه را پایه‌ریزی نمود که نقطه‌ی وصل افراد آن، یگانگی در اعتقاد و اندیشه و عمل صالح است.^۱ با آن‌که این دین پیامبرش عرب است، در جامعه‌ی عربی ظهور نموده است، قرآنش به زبان عربی است، اصحاب پیامبر و حاملان دینش به جز سلمان و بلال، همه عربی بودند، اما در جامعه‌ی اسلامی هیچ امتیازی برای اعراب اختصاص داده نشده و جز تقوا کسی بر کسی برتری ندارد.^۲

به نظر ابن‌عاشور، از آنجا که ایجاد جامعه‌ی اسلامی یک امر بی‌سابقه‌ای نزد جوامع انسانی بود، بنیادش بر یک امر معنوی غیرمحسوس نهاده شده بود و برای اظهار آن به گونه‌ای که همواره در نفوس تقرر پیدا کند، باید به دو امر اقدام می‌شد:

یکی امر محسوس که ایجاد مجتمع اسلامی بود، و دیگری امر تقریبی و تمثیلی که در تاریخ بشر تا حدودی شناخته شده بوده است، و آن رابطه‌ی اخوت بود.^۳ با مهاجرت دسته‌جمعی مسلمان با پیامبرشان به مدینه، دو هدف تعقیب می‌شد:

یکی این‌که یک امر اعتباری معنوی به شکل امر محسوس و تشخیص یافته درآید و یک جامعه‌ی متفاوت و اسلامی محض شکل گیرد؛

هدف دوم نیز تأمین امنیت و استقرار در یک وطنی بود که بتواند هم از خود در برابر تهدیدهای مشرکین دفاع کند و هم به تبلیغ و انتشار دین پردازد. با این اقدام، مخالفین از آن رعب و وحشت داشتند و هم‌پیمانان به آن رغبت می‌یافتند.^۴

۱. اصول، ص ۱۰۱.

۲. همان، ص ۱۰۳.

۳. همان، ص ۱۰۸.

۴. همان، صص ۱۰۸-۱۰۹.

ابن عاشور اصل اخوت را در تأسیس اولین جامعه‌ی اسلامی در مدینه بسیار مهم می‌داند و اشاره می‌کند که این جامعه‌ی دینی و عقلی‌ای که تأسیس گردید، با یک امر روحی که ایجاد اخوت بین اعضای این جامعه بود، تأیید و تقویت گردید. حکمت اخوت آن بود که در چنین جامعه‌ی جدیدی، عوامل روحی و معنوی جای روابط نسبی و شعور قبیله‌ای را بگیرد. تعبیر به اخوت نیز (به جای ابوت یا بنوت و...) به جهت برابری و تشابه افراد به یکدیگر است که از حق مساوی نسبت به هم برخوردارند و حس مشترکی نسبت به هم پیدا می‌کنند. این پیوند وثیق بین مسلمان‌ها، جایگزین سه نوع عصبیت در جهان عرب شد که عبارت بودند از؛ «نسب»، «حلف» و «وطن».^۱ مفهوم اخوت در اسلام مقتضی شرایطی و لوازمی است که باید در جامعه‌ی اسلامی و بین افراد مسلمان مستحکم گردد: اتحاد، انصاف، همدردی، محبت، صله، نصح و خیرخواهی، حسن معاشرت و حسن معامله که در آن خوانین و غربا، قوی و ضعیف و... همگی با هم مساوی هستند.^۲

دوم: اصلاحات اخلاقی

از نظر ابن عاشور، جامعه‌ی اسلامی هیچگاه به نظم کامل نخواهد رسید مگر این که مکارم اخلاقی در روح جمهور مسلمین غلبه یابد و در تمامی معاملات و تصرفات شان اصول اخلاقی حاکم باشد. زیرا مکارم اخلاقی هم سبب تأدیب نفوس می‌گردد و هم توانایی‌ها عقل و ادراک بشری را بیش از پیش تقویت می‌کند.^۳ اصلاح افراد بدون آراستگی به مکارم اخلاقی بی‌معناست و حاکمیت اخلاق در روابط انسانی از اهداف دین اعلام شده است^۴ و هر صنف از افراد جامعه‌ی اسلامی (حاکمان، عامه مردم، عالمان دینی و...) باید در جایگاه خود اصول اخلاقی را در تعامل با دیگران (افراد مسلمان، غیرمسلمانان و حتی حیوانات) سرلوحه‌ی عمل خود قرار دهند که رمز پیشرفت و نفوذ اسلام در میان انسان‌ها نیز التزام پیامبر آن به اصول اخلاقی بود.^۵

۱. همان، ص ۱۱۲.

۲. همان، ص ۱۱۴.

۳. همان، ص ۱۱۶.

۴. همان، ص ۱۲۰.

۵. همان، صص ۱۲۲-۱۲۳.

سوم: توسعه اقتصادی

به نظر ابن عاشور، یکی از ضروریات جامعه‌ی اسلامی، اقتصاد قوی و رفاه مسلمانان است. مسلمان و جامعه‌ی اسلامی نباید محتاج کسی باشد که نیازمندی خود نوعی عبودیت است. حکومت اسلامی باید تدبیری بیندیشد که تمامی زمینه‌های توسعه اقتصادی جامعه‌ی اسلامی (رشد علم و فن اقتصاد، تکنولوژی و...) را فراهم نماید تا نه تنها نیازمندی‌های ضروری جامعه برطرف شود، که حتی امکانات فراتر از ضرورت و نیازمندی‌های تجملی و رفاهی افراد نیز فراهم گردد.^۱

چهارم: همدردی و همکاری (مؤاسات)

از نظر ابن عاشور، یکی از اصول حاکم در روابط اجتماعی مسلمانان، همدردی و رفع نیازهای همدیگر است. به نظر ایشان این اصل در واقع از مصادیق اصل اخوت و زیرمجموعه آن است. چنانکه اقتضای اخوت نسبی همدردی و همکاری بردران نسبت به همدیگر است، اخوت روحی و معنوی نیز باید از همین خصیصه برخوردار باشد. این اصل در جامعه‌ی نمونه‌ی اسلامی در مدینه به خوبی حاکم بود و انصار برای همدردی و همکاری با مهاجرین، از همدیگر پیشی می‌گرفتند.^۲ چنانکه هریک از اهل مدینه یک فرد از مهاجرین را به عنوان برادر انتخاب نموده بود. فلسفه تحریم ربا، تشریع صدقات و نفقات واجب و غیر واجب در اسلام و بسیاری دیگر از احکام و قواعد اقتصادی، تأمین مؤاسات در جامعه است. تشریع این نوع محرمات و واجبات، نشان می‌دهد که هر نوع همکاری اقتصادی نباید در برابر چشم‌داشت و دریافت سود مادی از طرف مقابل انجام شود، بلکه باید در مسیر انجام دستور الهی و برای کسب رضای او باشد.^۳

پنجم: برابری

از نظر ابن عاشور، برابری اولین اثر اخوت و بهترین شاهد آن است و تخلق به آن و ممارست آن روشن‌ترین مظهر نهاده‌شدن اخوت در نفوس افراد است.^۴ البته که تساوی اسلامی که

۱. همان، صص ۱۸۶-۱۹۳.

۲. همان، صص ۱۲۸-۱۳۰.

۳. همان، صص ۱۳۰-۱۳۱.

۴. همان، ص ۱۳۴.

نتیجه‌ی اخوت است، برابری مطلق نیست، بلکه اسلام قابلیت‌ها و همت افراد را نیز ملحوظ داشته است. از آنجا که اسلام دین فطرت است، پس در هر موردی که فطرت انسانی حکم به مساوات نماید، اسلام نیز امر به رعایت برابری می‌کند، و هر جا که فطرت به تفاوت مواهب بشری حکم نماید، اسلام نیز به رعایت استحقاق و پرداخت حقوق به میزان استحقاق دستور می‌دهد.^۱

از نظر ابن عاشور، برابری دارای دو جنبه است: یکی به عنوان یک ادب اسلامی که تابع عقیده اسلامی است و واجب است که مسلمانان به آن متخلق باشند، جنبه دوم جنبه تشریعی است که مسلمانان در تمامی تعاملات شان باید به آن پایبند باشند و مسئولین جامعه اسلامی باید هم خود بدان ملتزم باشند و هم مردم را به رعایت آن وادار نمایند.^۲ در هر صورت، به لحاظ تکوینی برخی تفاوت‌ها بین افراد وجود دارد که نباید نادیده گرفته شود (مانند تفاوت‌های طبیعی بین زن و مرد و...)، اما تفاوت‌های طبقاتی و تفاوت گذاشتن در حقوق بین قوی و ضعیف و... در اسلام مردود است.^۳

ابن عاشور ضمناً به برخی عواملی اشاره می‌کند که ممکن است به خاطر رسیدن به یک مصلحت راجح یا دفع مفسده‌ای، برابری لغو گردد. برخی از این موارد عبارتند از: عدم تساوی پاداش‌های فاضل و مفضول، عدم مساوات غیرمسلمان اهل ذمه با فرد مسلمان در در برخی حقوق مانند ولایت بر مناصب دینی یا مواردی مانند قصاص و... اما در معظم حقوق، مسلمان و غیرمسلمانی که تابع قانون جامعه‌ی اسلامی است، برابرند.^۴

به هر حال، موانع و اسباب لغو مساوات، می‌تواند چهار قسم باشد: طبیعی، شرعی، اجتماعی و سیاسی. موانع طبیعی مانند تفاوت بین زن و مرد در امر خلافت و حکومت بر جامعه‌ی اسلامی، فرماندهی لشکر، وجوب جهاد، پرداخت نفقه و...، تفاوت‌های ناشی از توانایی‌های عقلی،

۱. همان، ص ۱۳۵.

۲. همان.

۳. همان، صص ۱۳۶-۱۴۲.

۴. همان، ص ۱۴۳.

اندیشه‌ای و علمی.^۱ موانع شرعی مساوات، موانعی است که بر مبنای اعتبار حقوق برخاسته از تمدن بشری، شریعت اسلامی آن را امضا کرده است؛ مانند منع مساوات در بهره بردن از ملکی که سبب ملک عقار برای یکی فراهم شده باشد و برای دیگری این سبب فراهم نباشد.^۲ موانع اجتماعی مساوات نیز مواردی است که صلاح جامعه در گرو آن است و به امور عقلی بر می‌گردد؛ مانند عدم مساوات عالم و جاهل در نظارت بر مصالح امت اسلامی و حقوق آن، عدم مساوات آزاد و برده در پذیرش شهادت و...^۳ موانع سیاسی مساوات نیز در اوضاع و شرایطی به وجود می‌آید که وضعیت خاص جامعه‌ی اسلامی اقتضا می‌کند برابری بین اشخاص یا اصناف به جهت مصالح حکومت اسلامی نادیده گرفته شود. این نوع مصالح اغلب موقتی است و گاه نیز به جهت ترغیب افراد در کسب فضائل، برخی امتیازات به صورت متفاوت به افرادی تعلق می‌گیرد.^۴

ششم: ساختار حکومت اسلامی

پس از مهاجرت به مدینه، جامعه‌ی دینی و شریعت شکل گرفت و حکومتی اقامه شد که قانون اساسی آن قرآن بود و حکمرانش پیامبر اکرم^(ص). اسلام از بدو ظهور خود، مقدر بود که نظام باشد و از ابتدا بر قاعده‌ی دولت نبوی و خلفای او استوار شد. حقیقت زمانی کامل می‌شود که پیروان یک دین نسبت به آموزه‌های آن انقیاد کامل داشته باشند، به همین جهت، پیامبر^(ص) صرفاً به گفتار کسانی که به اسلام روی می‌آوردند و به قواعد آن عمل می‌کردند، اکتفا نکرد، بلکه شئون زندگی آنان را تحت ولایت گرفت. به همین دلیل، قبایلی که ایمان می‌آوردند، به حکومت اسلامی ضمیمه می‌شدند، چه قبایلی که از قبل دارای حکومت بودند و چه قبایلی که حکومتی نداشتند و تحت انقیاد حکومت دیگری بودند. بنابراین، اقامه حکومت عامه و خاصه، یکی از اصول تشریع اسلامی است که دلایل متواتر معنوی در کتاب و سنت دارد.^۵ این حقیقت چنان آشکار بود صحابه بعد از پیامبر^(ص) به انتخاب خلیفه و جانشین که به معنای امامت و رهبری امت پس از پیامبر^(ص) اقدام کردند. این رهبری شامل اقامه شریعت و حفظ دین بود؛ به گونه‌ای که پیروی از آن بر تمام

۱. همان، صص ۱۴۶-۱۴۷.

۲. همان، ص ۱۴۷.

۳. همان، ص ۱۴۸.

۴. همان، صص ۱۴۸-۱۴۹.

۵. اصول، صص ۱۹۳-۱۹۴.

مسلمانان واجب است. بنابراین، خلافت و امامت، دایره‌ی وسیع‌تر از مُلک دارد و نسبت به آن اعم است، چون ملک تنها سلطنت محسوس است، در حالی که خلافت هم سلطنت محسوس است و هم سلطنت روحی و معنوی، و معنای رسالت الهی و خلافت از آن همین است.^۱

خلافت اصیل اسلامی همان خلافت و حکومت واحد اسلامی است که با نواقصی در تاریخ اسلامی تجربه شده است. برای انتخاب خلیفه نیز سه راه معتبر وجود دارد (که این سه راه در تاریخ خلافت اسلامی تجربه شده است و غیر از آن راه دیگر مجاز نیست):

۱. بیعت اهل حل و عقد (مانند خلافت ابوبکر)؛

۲. عهد خلیفه قبلی (مانند خلافت عمر)؛

۳. انتخاب توسط شورا (مانند خلافت عثمان).

با توجه به اختلاف شرایط و زمانه، بهترین راه همین راه سوم است، اگرچه در عمل کم‌ترین راه انتخاب شده است.^۲ به نظر وی، در این هم تردیدی نیست که حکومت اسلامی دموکراسی است، اما دموکراسی‌ای که بر حسب قواعد دینی و برآمده از اصول قرآن و سنت نبوی و استنباطات فقهای اسلامی از زمان‌های متفاوت است. بنابراین، دموکراسی اسلامی شکل خاصی از دموکراسی است که نسبت به دموکراسی یونان باستان و دموکراسی معاصر در اشکال مختلف آن، معتدل‌تر است. در مجموع، از نظر ابن عاشور، شکل نظام سیاسی در اسلام به نظام جمهوری ریاستی رایج در عصر ما شباهت زیاد دارد.^۳

هفتم: جهاد و دفاع از قلمرو جامعه‌ی اسلامی و کیان اسلام

قلمرو اسلامی همان حدود و مرزهای شهرها و نواحی آن است که حفظ از این قلمرو و محافظت از کیان اسلامی، به معنای حفظ امت اسلامی از تجاوزات دشمنان شان است. دفاع از کیان و قلمرو اسلامی، اولین وظیفه حکومت اسلامی است و پیامبر (ص) پس از تشکیل حکومت

۱. اصول، ص ۱۹۵.

۲. همان، ص ۱۹۷.

۳. همان، ص ۲۰۰-۲۰۲.

نبوی، به این وظیفه پرداخت. بنابراین، یکی از مقاصد اسلام این است که امت اسلامی در امنیت کامل بوده و در نظر سایر حکومت‌ها باید هیبت و وقار داشته باشد.^۱ جهادهای زمان پیامبر (ص) همگی در دفاع از قلمرو اسلامی و به منظور تأمین امنیت امت اسلامی بود و جنگ‌های بعدی نیز در همین مسیر و برای محافظت از امت اسلامی در برابر سلطه و تجاوزات دشمنان اسلام انجام شد. روش پیامبر (ص) با اهل کتاب آن بود که ابتدا دشمنان را به اسلام دعوت می‌کرد، اگر نمی‌پذیرفتند، جزیه بر آن‌ها مقرر می‌شد. اگر از پرداخت جزیه هم سرپیچی می‌کردند، نوبت شمشیر می‌رسید. در مورد مجوس فارس نیز پیامبر (ص) دستور داده بودند که با آن‌ها نیز همانند اهل کتاب معامله شود و عمر نیز از آن‌ها جزیه می‌گرفت. تنها در مورد مشرکین عرب، که یا باید ایمان می‌آوردند و یا با شمشیر با آن‌ها معامله می‌شد.^۲

هشتم: تسامح

ابن عاشور اصطلاح «تسامح» را به معنای رواداری برای غیرمسلمانان به کار می‌برد و معتقد است که این اصطلاح از اواخر قرن گذشته (قرن نوزدهم میلادی) توسط دین‌شناسان مطرح شده و منبع آن این حدیث است که: «بعثت بالحنیفیه السمحه».^۳ وی یادآوری می‌کند که گاهی از مفهوم تسامح با اصطلاح «تساهل» یاد می‌شود، اما می‌افزاید که اگرچه به لحاظ لغوی این دو اصطلاح مرادفاند، اما علمای مسلمان اصطلاح تساهل را معمولاً به کار نمی‌برند، زیرا اصطلاح «تساهل» بر سهل‌انگاری فرد مسلمان نسبت به دینش دلالت دارد. بنابراین، برای تعامل با غیرمسلمانان، اصطلاح تسامح مناسب‌ترین اصطلاح است و نباید با کلمات دیگری از آن تعبیر کرد.^۴

از نظر ابن عاشور، بحث از تسامح در اسلام اهمیت خاصی دارد. بعضی می‌پندارند که در اسلام از تسامح سخن گفته نشده است، لذا باید به تشریح مفهوم و موارد و شواهد تسامح اسلامی پرداخت.^۵ از نظر ابن عاشور، زیاده‌روی در حب دین سبب جوشش غیرت و عصبیت یک فرد

۱. همان، ۲۰۵.

۲. همان، ص ۲۰۷.

۳. اصول، ص ۲۱۳.

۴. همان.

۵. همان، ص ۲۱۴.

شده و همین سبب می‌شود که پیرو آن دین نسبت به سایر ادیان با کراهت و با چشم دشمنی نگاه کند.^۱ اما اسلام علی‌رغم اینکه یک دین جامع است، این جامعیت را سبب دشمنی با دیگران و نادیده گرفته حقوق ایشان و عدم رعایت احکام و اخلاق قرار نداده و تسامح را از اصول نظام اجتماعی خویش قرار داده است. تسامح در اسلام، مولود دو اصل دیگر نظام اجتماعی اسلام است که قبلاً تذکر داده شد و عبارتند از: اصلاح اندیشه و مکارم اخلاق. کسی که دارای فکر سالم و دور از اعوجاج فکری باشد، از وجود مخالف نه در هراس است و نه از وجود او تنفر دارد. مسلمان گشاده‌صدر و متخلق، اگرچه نسبت به گمراهی مخالف خود، ضیق صدر پیدا می‌کند، اما این ضیق صدر نیز با مکارم اخلاق علاج می‌شود و مکارم اخلاق سبب می‌شود که به جای بدی با مخالفین و کینه‌ورزی با آنان، با نفس مطمئن و اقامه‌ی برهان مواجه شده و برخورد استدلالی و منطقی داشته باشد و با حسن معاشرت برخورد نماید.^۲ ابن عاشور این تسامح را هم شامل تعامل با مخالفین در عرصه‌ی امور دینی می‌داند و هم در عرصه‌ی امور دنیوی و شواهدی از قرآن و سنت برای آن اقامه می‌کند.^۳

جمع‌بندی

ابن عاشور در واقع از احیاگران فقه المقاصد است که مقاصد را از حالت مبحثی در علم اصول، به علمی مستقل تبدیل کرد. وی همت خود را طرح مباحثی سودمند از مقاصد شریعت اسلامی و تمثیل برای آن و استدلال برای اثبات آن می‌داند تا مرجع حل و فصل اختلاف نگره‌ها و وسیله‌ی کاستن از اختلاف میان فقه‌های مذاهب و کشورهای اسلامی و یاری‌رساندن به مسلمانان در تشریع مصالح مستحدثه‌ی ایشان باشد. ابن عاشور معتقد است که نصوص شرعی متناهی، اما حوادث زندگی بشر نامتناهی است. برای دستیابی به حکم شرعی در حین مواجهه با پدیده‌های نوظهور، تنها علم اصول فقه کافی نیست. برای کشف مقاصد شریعت و تحقق اهداف شارع (تأمین خیر، امنیت، و مصلحت جامعه و دفع اموری که برای فرد و جامعه مضر است و برای جامعه‌ی انسانی

۱. اصول، ص ۲۱۴.

۲. همان، صص ۲۱۵-۲۱۶.

۳. همان، صص ۲۱۸-۲۲۰.

مفاسدی را در پی دارد)، به مبانی دیگری غیر از مباحث علم اصول فقه نیز نیاز است.

در ساحت دین‌شناسی و مواجهه با متون دینی (کتاب و سنت)، روش ابن‌عاشور در عین نص‌محوری، عقل‌گرایانه است. یعنی در هر مبحثی، با روش عقلی و با در نظر گرفتن مقاصد شریعت، به تحلیل نصوص دینی می‌پردازد. در هیچ بحثی نیست که وی به قرآن و حدیث تمسک نکند. اما این تمسک ظاهرگرایانه نیست، بلکه تا حد زیادی تأویلی و با استفاده از علوم و اندیشه‌های معاصر است. به همین جهت، آموزه‌های دینی را مطابق با مقتضیات زمانه و اندیشه‌های عصر ما تشریح و تحلیل می‌کند. ایشان نصوص دینی اسلامی را جامع می‌داند، به گونه‌ای که دعوت اسلامی چه در اصول و چه در فروعات، دایره‌ی بسیار وسیع دارد. از آنجایی که اسلام با شریعت امتزاج یافته است، از تنظیم نظام اجتماعی و روابط اجتماعی نیز غفلت نکرده است. به همین جهت، ناگزیر اسلام با حکومت گره خورده است. زیرا، شریعت اسلامی نیازمند تنفیذ قوانین خود است و تنفیذ قوانین بدون حکومت ممکن نیست. اسلام از این جهت با هیچ دینی از جمله یهودیت که شریعت گسترده‌ای دارد، قابل مقایسه نیست. از نظر وی، سه خصوصیت ثابت در اسلام سبب شده است که این دین برای تمام اعصار و تمام جوامع برنامه‌ی فردی و اجتماعی داشته باشد:

۱. دوام شریعت؛

۲. گستردگی و شمولیت شریعت؛

۳. ابتنا بر فطرت انسانی.

علاوه بر این، خصوصیات، اسلام دین اعتدال و میانه‌روی است و شریعت آن آسان‌گیر است. به همین جهت قابلیت تطبیق در هر شرایط و هر زمان و مکان را دارد.

ابن‌عاشور در تمامی این مباحث، با مراجعه به نصوص دینی و استمداد از کتاب و سنت به طرح مباحث خویش می‌پردازد و در هر زمینه شواهد فراوانی از کتاب و سنت ارایه می‌دهد. در عین حال، برای فهم محتوای نصوص، علاوه بر استخدام قواعد نحوی و ادبی، به قواعد عقلی و دستاوردهای علوم انسانی و به خصوص در مباحث اجتماعی، حتی‌الامکان به مباحث

جامعه‌شناسانه تمسک می‌کند و یک تفسیر عقل‌گرایانه و عصری از نصوص ارایه می‌دهد. بنابراین، روش او در فهم دین، متکی به تفسیر عقلانی و علمی از نصوص دینی است.

به لحاظ نوع نگاه به سنت، نیز ابن‌عاشور دارای خصلت‌های کامل یک اندیشمند نوگراست. وی از یک سو بر نوگرایی و ضرورت خردگرایی توسط مسلمانان تأکید دارد، و از سوی دیگر، سنت و روش‌های گذشتگان در فهم دین را نیز یکسره به کنار نمی‌نهد. به خصوص وی در تفکر اجتماعی خود و در شیوه تفسیر قرآن، از روش محمد عبده و رشیدرضا متأثر است. ابن‌عاشور در تفسیر التحریر و التنویر، مسأله عقب ماندگی در جهان اسلام را می‌کاود و فراخوان بازگشت به آموزه‌های کتاب و سنت و مبارزه با بدعت‌های بی‌بنیاد دینی را مطرح می‌کند.

در نگاه به آینده و آینده‌شناسی، ابن‌عاشور گویا به گزاره «ابتدا دولت سازی و سپس تمدن سازی» معتقد است. در تفسیر التحریر و التنویر و آثار دیگرش، برای رسیدن به یک تمدن قدرمند اسلامی و بنای جامعه‌ی اسلامی متمدنی، مسأله واپس ماندگی در جهان اسلام را بررسی نموده و برای بازگشت به آموزه‌های کتاب و سنت و مبارزه با بدعت‌های بی‌بنیاد دینی، برکندن روحیه‌ی مسئولیت‌گریزی و خرافه‌گرایی در امت و برگرفتن عوامل تمدن ساز و پیشرفت را سرلوحه‌ی کار خود قرار می‌دهد. تأکید ابن‌عاشور بر این بود که جهان اسلام، باید گذار از وضعیت رخوت و ایستایی به وضعیت پویایی و پیشرفت و تمدن‌سازی را آغاز کند. برای رسیدن به چنین آرمانی، طرح و دیدگاه ابن‌عاشور با طرح اول نوگرایان (طرح قبل از دهه ۱۹۷۰) همخوانی دارد. طرح اولیه‌ی نوگرایان که ابن‌عاشور نیز در قالب همان طرح می‌اندیشد، در کلیت خود بر این نکته تأکید می‌کند که تمدن اسلامی افول نموده و برای بازسازی آن از روش عقلانی و با استفاده از علوم و تجارب تمدن غرب و نیز داشته‌های خود باید استفاده نمود. در این مسیر، ابن‌عاشور راهنما و جهت دهنده‌ی یک مکتبی سلفی (به معنای احیای تمدن اسلامی گذشته و بازگشت به خود) با خصیصه‌ی عقل‌گرایانه و نوگرا بود. بسیاری از دانشوران نامداری که مروج فرهنگ اسلامی در سرزمین‌های مغرب بزرگ بودند، حاصل همین مکتب هستند. ابن‌عاشور برای نجات تمدن اسلامی از رخوت، دیدگاه‌های اصلاحی خود را در قالب پارادایم مقاصد الشریعه طرح می‌کند. دو مفهوم بنیادین اجتماعی در اسلام از منظر وی عبارتند از: مفهوم فطرت و مفهوم

آسان‌گیری (سماحت) که باید مبنای هر نوع اندیشه اصلاحی باشد. اسلام در مسائل اجتماعی هم‌چنین بر مفاهیم و اصولی تکیه نموده است که عبارتند از: آزادی، مفهوم حق و مفهوم عدالت، اصلاحات در جامعه‌ی اسلامی. با تکیه بر این مبانی و اصول، ایشان به طرح نظریات خود در باب اصلاحات فردی و اجتماعی (اصلاحات فرهنگی، آموزشی و اصلاحات سیاسی) می‌پردازد. وی با تفصیل در باب دموکراتیک‌نمودن نظام سیاسی، مسیر توسعه اقتصادی، حقوق زن، زدودن فاصله‌ها میان پیروان مذاهب اسلامی و مبحث تسامح و فطرت برای سامان‌یابی حیات اجتماعی مسلمانان پیشنهاداتی را مطرح می‌نماید.

منابع

۱. مرادی، مجید، جغرافیای مقاصد شریعت، پگاه حوزه، شماره ۲۰۰، دی ۱۳۸۵.
۲. ابن‌عاشور، مقاصد الشریعه الاسلامیه.
۳. ابن‌عاشور، الیس الصبح بقریب.
۴. ابن‌عاشور، اصول النظام الاجتماعی.
۵. سخنرانی ابن‌عاشور در سیمینار «اصول پیشرفت و مدنیت در اسلام» در سال ۱۹۰۶، به نقل از: ابن‌عاشور، مقاصد الشریعه، مقدمه محقق.
۶. نجفی، نصرت‌خاور، ابن‌عاشور و تفسیرالتحریر والتنویر، (پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۶-۴۷، تابستان و پاییز ۱۳۸۵).