

من مظاهر الإصلاح الديني في عصر النهضة العربية الإسلامية في القرن 19م: المصلحة ومقتضياتها أنموذجا

فيصل سعد
باحث تونسي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

إشكال البحث:

يثير الحديث عن المصلحة ومقتضياتها كيفيات إجراء هذا المفهوم في مجالات من الاختبار متعلقة متداخلة لدى مفكرى عصر النهضة العربية الإسلامية في القرن 19 م، المعروف بفكر الإصلاح أو اليقظة. ولم يمنع هذا التداخل بين تلك المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية أولوية المسألة السياسية غالباً في خطاب المصلحين.

في هذه المدارات التي نشأ فيها فكر الإصلاح وتطور في السياق التاريخي الحديث (منتصف القرن 18 م، حتى الحرب العالمية الأولى) وبتأثير من المعطيات الجغرافية السياسية، وجد العرب والمسلمون بحذاء عالم أوروبي، ما فتئ يتقدم ويتطور في التمدن والتحديث ("من هم بإزائنا" بعبارة خير الدين).

من هنا كان السؤال: لماذا تقدم الآخر وتأخرنا؟ وهل مصلحتنا تقتضي التأسي بهذا الآخر والأخذ بأسباب تقدمه، ومن ثمّ النسج على منواله في الإصلاحات التي كان سباقاً إليها (ق 16 م) أم هي في إحياء القيم الإسلامية العامة والمعروفة بالمقاصد والغايات، حيث تتعين "مصلحة الشارع من الخلق" في التعبير الأصولي. إذن، كيف سيجري هؤلاء المصلحون مفهوم المصلحة ومختلف المفاهيم والبراديجمات التي تجري مجراها أو تكون من لوازمها شأن المنفعة/ المنافع العمومية/ الصلاح- المصالح في السياق الذي ذكرنا؟

وعلى هذا الأساس، يطرح سؤال المراجع التي استند إليها المصلحون في التسويغ للمصلحة أو في تأكيد حجية هذا الأصل التكميلي المهم من أصول الفقه، مثلما تطرح علاقة الأصول الأولى/الأصلية بالواقع في التاريخ الإسلامي منذ أن ضُبطت المنظومة الأصولية مبكراً مع الشافعي؛ بمعنى آخر ما الذي طرأ في علاقة المسلمين بهذه المنظومة، حتى ألجأ مفكرى الإصلاح إلى الاستعاضة عنها بالأصول التكميلية بحثاً عن الحلول للقضايا المتجددة والطارئة على المجتمعات الإسلامية؟ ثم ما هي الرهانات التي يطمح هذا الفكر لتحقيقها من استخدام براديجمات المصلحة؟

قبل الخوض في مدارات الاختبار، والتي عبرنا عنها بالمقتضيات ننظر في حدّ المفهوم، لتتعرّف دلالات المصلحة ومعانيها.

الحدّ بين اللغة والاصطلاح:

المصلحة في أبسط تعريفاتها اللغويّة من المصادر المحصّنة للمكان من صلح ونفع منفعة والمصلحة كالمنفعة وزنا ومعنى وتطابقا بين المعنى واللفظ – ثمّ هي اسم للواحدة من المصالح- والمصلحة أيضا الصلاح (ابن منظور، 2005، مادة (ص ل ح))؛ فكل ما فيه نفع سواء بالجلب أو التحصيل كاستحسان الفوائد واللذائذ أو بالدفع والالتقاء، فهو جدير بأن يُسمّى مصلحة.

في الاصطلاح الفقهي الأصولي وعبر مراحل من تطوّر هذا العلم تعرّف المصلحة المرسلّة بكونها «واقعة لا دليل على اعتبارها أو إلغائها، ولا يمكن إلحاقها بواقعة مقيدة بنصّ وتأكدت مصلحتها للخلق فأرسلتها الشريعة، ولم تنط بها حكما معينا فسميت مرسلّة ومطلقة كالفرس المرسلّة» (العجم، 1998، ج2، ص ص 1443-1444). وأثرها في التشريع ظاهر، إذ هي في رأي العلماء قديما تجلب المصالح وتسهّل المعاملات كاتخاذ السجون وضرب السكة وجمع القرآن في مصحف وكتابة الحديث وتدوين الدواوين. أمّا حديثا، فرأها العلماء في عقود التأمين وأطفال الأنابيب وسحب أجهزة الإنعاش في حالات الموت المتأكد وغيرها، ممّا صرنا نحتاجه في كلّ أونة وحين، وفي كلّ ما يُستجدّ من وقائع ويطرأ من أعراض أو ينزل من نوازل وهذه المصالح ترد في كتب المذاهب الفقهيّة والأصوليّة تحت تسميات متعدّدة: فهي المصلحة عامّة، وهي المصلحة المناسبة، وهي المرسل من الأحكام، وهي الاستصلاح (عند الغزالي) والاستدلال على ما لا دليل فيه.

ولم يتفق العلماء على حجّية المصلحة عامّة والمصلحة المرسلّة خاصّة، ذلك أنّ بعضهم قد ذهب إلى الأخذ بها مطلقا، وهم المالكيّة لأنّ مالكا قدّم المصلحة المرسلّة على سائر المصالح، بينما ذهب آخرون إلى إنكارها قطعا (الشافعيّة) لكونها ضربا من ضروب الاستحسان والتشريع الفردي والحكم بالهوى (هذا الأمر كان وراء تأليف الشافعي كتابه "إبطال الاستحسان")، فيما توسّط آخرون في قبولها بشكل محدود ومشروط (ذويب، 2005). على أنّنا لا نعدم في التاريخ الإسلامي توسّعا عند بعضهم في الأخذ بها حتّى قدّمها على النصّ والإجماع، إذا خالفها ونقصد جهود نجم الدين الطوفي الحنبلي (ت 716 هـ) في تعامله مع المصلحة، إذ هي عنده «بحسب العرف السبب المؤدّي إلى الصلاح والنفع وبحسب الشرع هي السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة...» (زيد، 1954، ص 17).

كيف شكّلت نظريّة المصلحة طريقها إلى فكر الإصلاح في القرن 19 م؟

نحتاج هنا إلى التذكير بأهمّ التيارات الأصوليّة حيال المصلحة؛ فقد ساد في المنظومة الأصوليّة التي استقرّت معالمها منذ مطلع القرن الثالث الهجري تاريخ وفاة الإمام الشافعي (ت 204 هـ)، اتّجاهان يتنازعان الوفاء للنصّ الشرعي:

* الاتّجاه البياني الذي ينظر إلى النصّ من منظور كونه بالدرجة الأولى بناء من الألفاظ ينبغي بيانها، وهو ما يؤدي إلى القول بمحدوديّة النصّ حيال الزمن ممثّلة «في مقولة الثبات لأنها غير قادرة على اكتشاف الجزء المسكوت عنه من النصّ فضلا عن إدراكه وتفسيره أو على أن تقف على المنطقة المختفية في النصّ تلك الجاهزة لامتداد الواقع في الزمان» (ياسين، 2000، ص 40 وما بعدها). ومن ثمّ لا تستطيع هذه المقولة إدراك أنّ الواقع المتغيّر هو جزء لا يتجزأ من كينونة النصّ كما هو الحال في لحظة التنزيل (نسخ القرآن لأحكام كثيرة داخله).

* الاتّجاه الثاني، هو الذي يعوّل على مقاصد النصّ وأساسها المصلحة التي في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ذلك أنّها المحافظة على مقصود الشارع. ومقصود الشارع من الخلق خمسة مشهورة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم وزاد القرافي (ت 684 هـ) مصلحة سادسة هي حفظ العرض. وانتهى هذا الاتّجاه المقاصدي إلى القول "حيثما ثمة مصلحة فثمّ شرع الله".

غير أنّ الاتّجاه البياني الذي يعوّل على ظاهر النصوص في استخراج الأحكام منها هو الذي ظلّ طاغيا عبر تاريخ علم الأصول وما زال متواصلا إلى اليوم، وامتظها في تعبيرات أصوليّة سلفيّة. فيما ظلّ الاتّجاه المقاصدي الذي يؤثر المصلحة في التشريع على الأحكام الظاهرة منحسرا محدودا رغم جهود كلّ من الغزالي والطوفي والقرافي، والشاطبي أشهرهم في كتابه "الموافقات".

وكان من نتائج انحسار هذا الاتّجاه، أن دخلت المجتمعات الإسلاميّة التاريخيّة في التقليد مبكّرا فتعطّلت مقاصد الشريعة المتغيّرة بتغيّر الأزمنة والأمكنة والأعراض والأحوال «ولم يجد مبدأ رعاية المصلحة، رغم احتفاء البعض به كالفقيه المالكي أبي إسحاق الشاطبي وغيره، كثيرا من المدافعين عنه في عصر تراجع فيه الاجتهاد وفشا فيه التقليد خصوصا أنّه كان يعتمد حججا وأدلة غير أدلّة النصوص والقياس» (خدوري، ص ص 727-729).

هل بقي الفكر الإسلامي ينتظر عصر النهضة العربيّة الإسلاميّة في ق 19م، ليطوّر استخدام المصلحة في إجراء الشريعة في الواقع؟

الحقيقة أنه بعد النتائج التي حققها الشاطبي في تطوير علم المقاصد، وهو الذي بدأ مجتهدا طامحا إلى الارتقاء بالمقاصد إلى مرتبة العلم الشرعي الكلي الثابت والقطعي، لم يعرف الفكر الإسلامي أية خطوة حقيقية في تطوير هذا العلم، حتى كان عصر النهضة والإصلاح. ولأن علماءه راموا الإصلاح، فقد رأوا أن المصلحة في التشريع الإسلامي بما هي تعبير عن المقصد من الشريعة – وهي روحها- هي المدخل لهذا الإصلاح في مجالات متداخلة مترابطة، وإن بدا أن السياسي منها قد استأثر بالدعوة إلى النهوض اعتقادا من المفكرين أن هذا المجال يؤثر تأثيرا بالغا في سائر المجالات عملا بمقولة: "إن الله يزج بالسلطان ما لا يزج بالقرآن".

عاد الجدل إذن، حول مسوغات القول بالاجتهاد في المصلحة في التشريع في مجالات من الإصلاح متعددة لا يلغي الواحد منها الآخر، لأن الأزمة كانت واقعة في فهم الشريعة؛ أي في الفكر الذي يقبل تبرير القول بالمصلحة و الفكر الذي يرفضه.

سنختبر مفهوم المصلحة في شتى مظاهر استخدامها ومسوغاتها الشرعية والتاريخية من خلال ثلاثة محاور كبرى، نرى أنها تلخص الرؤية الإصلاحية باستعمال المصلحة هي:

- المصلحة والعلاقة بالآخر.
- المصلحة العامة والتمدن/التقدم.
- المصلحة والوعي التاريخي بالزمن.

1- المصلحة والعلاقة بالآخر: الغيرية (علاقة الأنا بالآخر)

- الأخذ بالتنظيمات مظهرا من مظاهر التعامل مع الآخر:

من أجلى مظاهر استعمال المصلحة في علاقة الشرق بالغرب هو تلك الإصلاحات الإدارية والاقتصادية والعسكرية التي اقترحتها أوروبا على الباب العالي، وأطلق عليها مصطلح التنظيمات الأوروبية، وأدخلها السلطان العثماني عبد المجيد الأول منذ قدم 1839 على الإدارة العثمانية (1: خط شريف 1839 م، 2: خط همايون 1856، 3: القانون الأساسي 1879 م)

ولكون هذه التنظيمات قد صدرت من طرف أجنبي، فإنه لم يرق لعدد من المحافظين المعاصرين لخير الدين مثلا، الأخذ بها بتعلة عدم رشد الأمة وقصورها عن معرفة كنه هذه التنظيمات، يقول: «ثم لو سلم عدم القابلية للتنظيمات، وأن الأمة كما يزعمه أولئك القادحون بمثابة الصبي غير الرشيد الذي يلزم التقديم عليه، فهل

ينهض لهم دليل على جواز أن تكون تصرفات المقدّم خالية من مراعاة مصلحة المتقدّم عليه» (التونسي، 1991، ج1، ص 179).

هذا الأمر دفع بخير الدين إلى الدخول في سجال مع منكريها إلى درجة كشف تناقضاتهم واغترابهم يقول: «على أنا إذا تأملنا في حالة هؤلاء المنكرين لما يُستحسن من أعمال الإفرنج نجدهم يمتنعون من مجاراتهم فيما يقع من التنظيمات ونتائجها، ولا يمتنعون منها فيما يضرّهم. وذلك، أنا نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريات (...) ولا سبب لما ذكرناه إلاّ تقدّم الإفرنج في المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية. فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه ممّا هو مستحسن في ذاته، ويستسهل الامتناع عمّا به قوام نفعه بمجرد أوهام خيالية واحتياط في غير محلّه» (التونسي، 1991، ج 1، ص ص 128-130).

وإذا قد تمّ أخذ الرأي الصالح من الغير خصوصا إذا كان جارا لنا؛ فالواجب مجارة الجار في كلّ ما هو مظنة لتقدّمه"، فإنّ الإحساس بضرورة البحث عن المصلحة قد تأسّس لدى زعماء الإصلاح من خلال العلاقة بالأخر ضمن غيريّة ناجعة في إنهاض همم الذات للالتحاق بالغير السباق إلى التقدّم. والمصلحة في ذلك العصر تقتضي أن تنهج الأمة طريقه في ذلك، فإنّه «إذا اعتبرنا تسابق الأمم في ميادين التمدّن وتخربّ غرائمهم على فعل ما هو أعود نفعاً وأعون لا يتهيأ لنا أن نميّز ما يليق بنا على قاعدة محكمة البناء، إلاّ بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا لاسيما من حفّ بنا وحلّ بقرينا» (التونسي، 1991، ج 1، ص 119).

لا يخلو الأمر بالطبع من انبهار بالآخر، ولكنّه بحث دائم عن الاستفادة منه استفادة مُحاورّة لا مُجاورة فحسب، «وإلاّ فمن العقل أن يقتدي الإنسان بغيره فيما يعود عليه بالمنفعة» (السنوسي، 1976، ج 1، ص ص 117-118) في عبارة محمّد السنوسي (ت 1900 م) في رحلته الحجازيّة مبرّرا لبس البرنيطة للمسلمين، فما مبرّرات/مسوّغات الأخذ بالتنظيمات لدى مفكّري عصر النهضة؟

تنقسم هذه المسوّغات إلى داخلية وخارجية:

- **مسوّغات داخلية:** تمثّلها مرجعيات الذات ممثّلة في التراث الفقهي وتجارب المسلمين، وفي البحث عن تبريرات نصيّة - وإنّ لزم الأمر حرفيّة- لفكرة التنظيم، ومنها التنظيمات اشتقاقا. فالمتصفّح لنصوص علماء الإصلاح يلفي سعيا منهم إلى إيجاد سند شرعي في كتب الفقه الإسلامي للإصلاحات التي دعت السلطة العثمانية المركزية سائر الإيالات إلى احتذائها، بل إنّ الأمر يصل بالطهطاوي (ت 1873 م) إلى حدّ تأصيل التنظيمات الأوروبية في التجربة التاريخية الإسلامية. ففي حديثه عن اختراع البوصلة عند المسلمين القدامى، يقول: «ومن أمعن النظر في كتب الفقه الإسلامي ظهر له أنّها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع

العموميّة، حيث بوّبا المعاملات الشرعيّة أبوابا مستوعبة للأحكام التجاريّة كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح وغير ذلك. ولا شكّ في أنّ قوانين المعاملات الأوروبيّة استنبطت منها كالتفتحة التي عليها مبنى معاملات أوروبا. ولم تزل كتب الأحكام الشرعيّة إلى الآن تُتلى وتطبّق على الحوادث والنوازل» (الطهطاوي، 1973، ج1، ص ص 668-670).

إنّ هاجس تأصيل الاقتباس في علاقة المسلمين بغيرهم من الأمم قديما، قد دفع خير الدين إلى التماس حجج تاريخيّة تلخّصها تجربة السلف، يقول: «وإذا جاز للسلف الصالح أخذ مثل المنطق من غير أهل ملّتهم وترجمته من لغة اليونان، فأبي مانع لنا اليوم من أخذ بعض المعارف التي نرى أنفسنا محتاجين إليها غاية الاحتجاج في دفع المكائد وجلب المصالح» (التونسي، 1991، ج1، ص 92). إنّ البحث عمّا يدرأ عن الأمة المفسد والمكائد ويجلب لها المصالح - في لغة خير الدين- يبرّر عنده بالاقتباس عن الآخر.

- **مسوّغات خارجيّة:** تساءل جلّ المصلحين تساؤلا جامعا عن أسباب تأخر المسلمين، وتقدّم غيرهم، فكان من جملة القضايا التي يتعيّن معالجتها قصد إيجاد الحلول المناسبة لها ضرورة الاقتباس عن الغرب المتقدّم، مدعّمين ذلك بالحجج النقلية والعقلية. ولهذا الأمر، قدّم خير الدين لكتابه بمقدّمة افتتحها بفصل جريء وواقعي هو "مطلب ما يسوّغ موافقة غير المسلم في الأفعال المستحسنة". ويذكر في تبرير ذلك: «أنّ الغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المنفعة والسلطة الدنيويّة أن نتخيّر منها ما يكون بحالنا لائقا ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا» (التونسي، 1991، ج1، ص 123).

ولم ينفك خير الدين يحذّر المسلمين من مغبّة الاعتراض عن الاقتباس واصفا ذلك بـ«تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أنّ جميع ما عليه غير المسلم من السبّ والترايب ينبغي أن يُهجر وتألّفهم في ذلك يجب أن تُنبذ ولا تُذكر، حتى إنّهم يشدّدون الإنكار على من يستحسن شيئا منها، وهذا على إطلاقه خطأ محض» (التونسي، 1991، ج1، ص ص 125-126).

لقد حمل الحضّ على الاقتباس الرجل على أن يلتقط الحكمة في أيّ مذهب وجدها، لأنّها ضالة المؤمن وينتصر في هذه الفكرة لقول صاحب الدرّ المختار الشيخ محمّد بن عابدين الحنفي (ت 1836 م) بما نصّه: «إنّ صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا تضر» (التونسي، 1991، ج1، ص 104). وهكذا يجدّ المصلحون مبررات للاقتداء بالآخر في التمدّن والتقدّم تقتضيها مصلحة الأمة.

2- المصلحة والتمدّن: تلازم العدل والعمران

كان منطلق الإصلاح عند تلك النّثلة من المفكرين يقوم على المقارنة والمحاورة والانفتاح على الآخر السباق إلى التمدّن، فهذا خير الدين يعقد فصلين مهمّين بعد تسوية الأخذ بالتنظيمات والدفاع عنها أطلق عليهما: التمدّن الأروباوي وتلخيص المكتشفات والاختراعات الأروبيّة. فالقضيّة عند جمهور المصلحين هي التمدّن أولاً وآخراً، وهو بمثابة الحكمة (وهي ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها). أمّا من سيضطلع بإنجاز هذا التمدّن، فهم رجال السياسة العلماء/ رجال الدين من المسلمين الذين لم يرتابوا من التأكيد على الطريقة الخلدونيّة بأنّ العدل ثمرته العمران، وبأنّ الظلم ثمرته الخراب. فالعمران بمفهومه الشامل (طرق كسب ومعاشا واجتماعا وسياسة...) حاجة متأكّدة لتواصل المجتمعات، لأنّ نقيضه الخراب وأفول العنصر البشري. ولذلك ألفينا الانتظام العمراني عند الطهطاوي «يحتاج إلى قوتين عظيمتين؛ إحداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدارئة للمفاسد؛ وثانيتهما القوّة المحكومة، وهي القوّة الأهليّة المحرزة لكمال الحرّيّة المتمتّعة بالمنافع العموميّة فيما يحتاج إليه الإنسان» (الطهطاوي، 1973، ج1، ص ص 516-517).

ونظراً إلى أنّ محتوى الاقتباس هو المعارف والتنظيمات الأروبيّة المؤسّسة على العدل والحرّيّة، وهما أصلان في الشريعة الإسلاميّة -أي مقاصد أصليّة كليّة- فإنّ هذا الأمر يدعو المصلحين إلى معالجة قضيّة إحياء القيم الإسلاميّة السياسيّة التي اندثرت بظهور بدعة الحكم المطلق القهري وما ينجرّ عنه من ظلم تنبراً منه الشريعة لكونه مدعاة لانقفاء العمران أصلاً. وهكذا رأى المصلحون في مراجعتهم لهذه القيم الإسلاميّة أنّ تطوّر التمدّن الإسلامي عبر العصور كامن في العودة إلى السياسة الشرعيّة، وفيها يمكن الإصلاح السياسي من الداخل أولاً قبل الخارج ممثلاً في الاقتداء بأنظمة الحكم الغربيّة الحديثة «فقد كانت الأُمَّة الإسلاميّة وقت احترامها للأصول الشرعيّة بالمكانة التامة من الثروة والشوكة المحروستين بسياج من تدبير أمرائها وعدلهم واستجلابهم رضى الله تعالى بتعمير أرضه» (التونسي، 1991، ج1، ص 120).

وفي هذا السياق، انطلق خير الدين من المماثلة بين ماضي الأُمَّة وحاضرها تعرف بقياس الشاهد على الغائب مفادها: بما أنّ الشريعة الإسلاميّة أعطت أحسن النتائج في الماضي فليس ثمة مانع البتّة من أن تعطي نفس النتائج في الحاضر والمستقبل، بل ذهب به الاعتزاز بهذا الماضي حدّ تأصيل تجارب الأوربيين في العدل فيه، وهو القائل «وبما نقلناه يُعلم ما كان للأُمَّة الإسلاميّة من نموّ العمران وسعة الثروة والقوّة الحربيّة الناشئة عن العدل واجتماع الكلمة وأخوّة الممالك واتّحادها في السياسة واعتنائها بالعلوم والصناعات ونحوها من المآثر العرفانيّة التي ظهرت في الإسلام، ونسج الأروباويون على منوالها وشهد المنصفون منهم بفضل التقدّم فيها للأُمَّة الإسلاميّة» (التونسي، 1991، ج1، ص 122).

وفي الإطار نفسه، واحتجاجا بالمرجعية التراثية (الداخل) لا يتوانى مفكرو الإصلاح من الإحالة على منظومة أفكار ابن خلدون في إقامة المتلازمين العدل والعمران مقابل الظلم والخراب كيفما كان، بل إن ابن أبي الضياف يذهب في تعريفه بالحكم المطلق إلى تفكيك هذه المتلازمات الثنائية إلى ثلاثية الأمن والأمل والعمل، فعنده «إذا وقع الخطر زال الأمن وبزواله يزول الأمل وبزواله يزول العمل، إذ الخائف لا أمل له في غير النجاة من الظلم بنفسه وماله وذلك مؤذن بخراب العمران» (ابن أبي الضياف، 1976، ج1، ص ص 9-17).

إنّ البديل عن الحكم الظالم المستبدّ كامن في نوع من الحكم يستتير بأنظمة الحكم الغربية المقيدة بالقوانين الملزمة للقوة الحاكمة. ولذلك لا عجب أن نجد الطهطاوي في رحلته إلى باريس يلحّ على ضرورة الاقتداء بأرقى مظاهر التمدّن السياسي ممثلة في القانون الدستوري المصطلح عليه بالشرطة (charte constitutionnel) لسنة 1814 وكانت له فرصة تعريبه زمن إقامته في فرنسا (1826-1831). وهذا ابن الضياف، يعلّق مدفوعا بتجاوز المرجعية الإسلامية لقيم العدل إلى ضرب من التذكير بالقيم الكونية في هذا المجال: «وإذا تتبعت فروع القوانين على اختلاف أنواعها لا تجدها خارجة عن مقتضيات العدل المعترى وجوبه في كلّ ملّة وسدّ أبواب ضده (...).».

ولا يفوته أن يذكر بتجربة الطهطاوي في الإشادة بالقوانين الدستورية التي بنى الغرب عليها تمدنه حتى قال: «ومن أراد الاطلاع على عقد نفيس في هذا المعنى فعليه بمطالعة الفصل الثالث من المقالة الثانية من تأليف الشيخ الألمعي أبي محمّد رفاة الطهطاوي المصري الذي ألفه في رحلته إلى باريس وسماه "تخليص الإبريز في تخليص باريز" فإنه لخص فيه القانون الفرنسي تلخيصا حسنا بديعا يشهد له بالإنصاف قال فيه: فَلنذكره لك - وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم - لتعرف كيف حكمت عقولهم بأنّ العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك، حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران» (ابن أبي الضياف، 1976، ج1، ص ص 44-64).

وعلى أهمية هذا العدل لدى مفكرو الإصلاح، فإنه لا يكون نافذا في الرعية إلا إذا كان قائما على الحرية مؤسسا عليها. وتحضرنا في هذا السياق تلك القصة المشهورة التي صارت عنوان رغبة في الاقتداء بالآخر في كل ما يُستحسن من أعماله. وجاءت على لسان المؤرّخ التونسي ابن أبي الضياف في صحبته لأحمد باي إلى أحد مسارح الفرنسيين، حيث حضر صحبة سلطانهم مسرحية تمثيلية. ومفادها أنّ بنتا من بنات الأكابر خطبها رجل ليس من أكفائها في المنزلة الاجتماعية، فرفضته أمّها متذّرة بأنّ السلطان لا يريد ذلك، ولربما منعها من التزوج به. فصاحت البنت في ذلك المجمع بأيّ شرع يتصرّف السلطان في أرواحنا بالقهر ونحن أحرار؟

وأقسمت أن تتزوج بالرجل إظهاراً لحرّيتها. فقال لها السلطان: أحسنت، أحسنت، وصفّق بيديه استحساناً لما فعلت (..). والتفت السلطان إلى باي تونس قائلاً له: يلزمني أن أستحسن هذه المقالة سياسة لهذا الجمهور، ولو لم أفعل ذلك ربّما يُقال لي إنّي لا أحبّ الحرّية، ويجب على أمثالنا مراعاة الجلب لقلوب الرعيّة بما تستحسنه وأعظمه العدل الذي منه الحرّية.

ويعقّب ابن أبي الضياف، وقد فهم العبرة من تلك المسرحيّة: «ولمّا انسدل الستر قام الباي لموضع آخر وأشار إليّ فماشيتّه، فقال لي: سلطان الفرنسيّس على قوّة عدّته وكثرة جنوده بهذه الحالة في مراعاة الرعايا فكيف بنا أيّها الشيخ؟ فقلت له: إنّ القوم سبقونا إلى الحضارة بأحقاب من السنين، حتى تخلّقوا بها وصارت من طباعهم وبيننا وبينهم بون بائن. والله فينا علم غيب نحن صائرون إليه. فقال: نسأل الله حسن العاقبة» (ابن أبي الضياف، 1976، ج1، ص ص 115-116).

وعلى أيّة حال، سواء استمدت قيمتا الحرية والعدل من المصادر الإسلامية أو من المصادر الغربية - والأمثلة على ذلك كثيرة قصصاً ومواقف ودراسات - فإنّ المطلب الأساسي هو تحقيق مصلحة الوطن (الدعوة الوطنيّة) أو الأمّة (الجامعة الإسلاميّة) أو الأفراد حكّاماً ومحكومين مع الوعي بضرورة تنسيب هذا المطلب في حدود مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام. هذا الوعي بدرجة تنزيل القيم السياسيّة الإسلاميّة أو الغربيّة في حاضر المسلمين في ق 19 م كان مؤشراً على استنثار الوعي بالزمن والتاريخ في فكر المصلحين.

3- المصلحة والوعي بالتاريخ:

تعترضنا في مؤلّفات مفكّري الإصلاح عبارات تتكرر في الحقل الدلالي نفسه تشهد بوعي هؤلاء بمراعاة الأزمنة والأمكنة في تطبيق المصلحة التي هي في الأصل اجتهاد لا دليل عليه من نصّ، من قبيل اعتبار أحوال الوقت، اعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال.

وفي حديث ابن أبي الضياف عن العمران الحاصل عند الإفرنج - وقد قرأه قراءة فقهية أصولية نخرج بأنّ أسباب بلوغ هذه المرتبة عندهم كامنة في تقديم الواجب الضروري على الأمر التحسيني، لأنّ التحسين قبل استقامة ما يُراد تحسينه تقبيح. وشعوراً منه بقيمة الزمن في تجارب الحياة يقول: «وانظر حال الإفرنج الذين بلغ العمران في بلدانهم إلى غاية يكاد السامع أن لا يصدّق بها إلاّ بعد المشاهدة كيف تدرّجوا في أسبابه تدرّجاً معقولاً، فإنّهم أسسوا قوانين عدل حتى استقرّ الأمن» (ابن أبي الضياف، 1976، ج1، ص 57).

ولأنّ خلاف التدرّج الذي يقتضيه منطق الزمن يعني ضرر العمران وسبب الخراب «فإنّ أهل القانون في الممالك الغربيّة جعلوا مقداراً من المال معيّناً لمنصب الملك على مقتضى حال المملكة من عمران وثروة واتّساع وعظمة لينفقه فيما يتعلّق بذاته، ولا يُنكّر ذلك. فإنّ الصحابة (رض) لمّا أجمعوا على بيعه أبي بكر الصديق (رض) منعوه من التجارة، وجعلوا له من بيت المال مقداراً معيّناً يناسب حال الوقت وزهده وكذلك عمر (رض)» (ابن أبي الضياف، 1976، ج1، ص 51).

وعلى شاكلة هذا المنحى من التأسيس الفقهي وتعريضا بالاستبداد الناجم عن عدم تقيّد الحكم بالقانون يرى خير الدين «أنّ إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الإسلام ووقع بممالك أوروبا في تلك القرون عند استبداد ملوكها بالتصرّف المطلق في عبيد الله من غير تقيّد بقانون عقلي مع حسن سيرة مجاورهم، إذّاك من الأمتة الإسلاميّة الناتج عن تقييد وُلّاتهم بقوانين الشريعة التي من أصولها المحفوظة إخراج العبد عن داعية هواه وحماية حقوق العباد، سواء كانوا من أهل الإسلام أو من غيرهم واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال وتقديم درء المفسد على جلب المصالح وارتكاب أخفّ الضررين اللازم أحدهما» (التونسي، 1991، ج 1، ص 106).

أمّا مبدأ الحرية، وهو من المصالح الواجب رعايتها للأفراد والمجتمعات فيقيدّه خير الدين بطبيعة المعرفة وبمستوى معاش السكان. يقول: «نعم من الواجب على مؤسس أصول الحرية السياسيّة اعتبار أحوال السكان ومقدار تقدّمهم في المعارف ليُعلم بذلك متى يسوغ إعطاء الحرية التامة، ومتى لا يسوغ (...) ومتى يخصّ لمن قامت به شروط معتبرة ثمّ توسيع دائرتها بحسب نموّ أسباب التمدّن شيئاً فشيئاً» (التونسي، 1991، ج 1، ص 180).

4- خاتمة وآفاق:

هذه الأمثلة وشبهها ممّا سقناه في المحاور الثلاثة السالفة الذكر، تشهد بأنّ مفكّري الإصلاح وهم ينزلون المصلحة تنزيلاً في الواقع يفكّرون في إطار المقاصد الشرعيّة التي تجلوها الأصول التكميليّة التابعة بما هي اجتهادات متراكمة في الزمان والمكان دعت إليها الحاجة إلى الخروج من أسر الأصول التاريخيّة الأولى، أصولاً تابعة ظلّ العلماء يأخذون بها أحياناً ويتركونها أخرى بحسب طبيعة المعرفة السائدة في كلّ عصر وموازين القوى السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة. ولكن عصر النهضة العربيّة الإسلاميّة تحت تأثير ما شاهده علماءه من ارتقاء الغرب في التمدّن والعمارة كان أحوج العصور إلى تسويق الأخذ بهذه الأصول، ومنها خاصة المصلحة وقد ولدت مرسله وإنّ أدى الأمر أحياناً إلى الغفلة عن الحاضر والراهن في مقايسة بالماضي المجيد للأمة أو إلى انبهار غير مسبوق بما حقّقه الآخر في مضمار التمدّن والعرفان.

والظاهر للعيان، أنّ هذا الفكر الباحث عن أسباب اليقظة فكر غائي نفعي وتبريري تسويغي في آن، مثلما تدلّ عليه مدلولات المصلحة التي هي في بعض وجوهها ضرب من الحيل الفقهيّة تجري إلى تحصيل النتيجة (المنفعة) ولو على حساب الوسائل، ولكن لا ضير فقد تقرّر في أصول المقاصد المالكيّة أنّ «الوسائل تُعطى أحكام المقاصد في الاعتبار» (ابن أبي الضياف، 1976، ج1، ص44)، فالظاهر أنّ المصلحة ومقتضياتها كانت على صلة بالواقع المتحوّل والأزمة المتغيّرة شأنها شأن الفقه الإسلامي أوّل نشأته شرعت أحكامه لتكون عملية نفعية بالأساس.

وبعد، هل نجح فكر الإصلاح في استثمار المصلحة في الواقع الإسلامي المتغيّر منذ فارق المسلمون لحظة التنزيل القرآني، ودخلوا التاريخ المتقلبة أحواله وعرفوا الزمن وتصاريفه؟

لا شكّ في أنّ هذا الفكر في المرحلة التي ظهر فيها وفي الأطر الاجتماعيّة للمعرفة التي كيّفته كان معبراً عن حيويّة بعد ركود وحياء بعد موت. ولكنّه كان فكراً إيديولوجياً بالأساس لا يبني تصوّراً جديداً للأصول الأولى أو التابعة (التكميلية)، وإنّما يكرّس بالمسوّغات التي عرضناها ما استقرّ من هذه الأصول والقواعد. فما حقّقه فكر الإصلاح ليس بالكثير من حيث الارتقاء بعلم الأصول، ممّا ران عليه من القواعد الجامدة فأعاقه عن التجديد الحقيقي. لكنّ المشكل اليوم في الحنين إلى هذا المرقد (التراث) وتعطيل المصالح بدعوى الوفاء الزائف للأصول. أمّا الوعي بتطوير خطاب النهضة والإصلاح والمضي به في مزيد تحقيق مصالح البلاد والعباد، فأمر موكول إلينا اليوم للاضطلاع به.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي الضياف، أحمد، (1976)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، (ط.2)، تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن منظور، (2005)، لسان العرب، (ط.4)، بيروت: دار صادر.
- التونسي، خير الدين، (1991)، أقوم المسالك في معرفة الممالك، (ط.1)، تونس: بيت الحكمة.
- خدوري، مجيد، (د.ت)، (Maslaha) في دائرة المعارف الإسلامية (طبعة جديدة بالفرنسية) EI² ج VI، ص ص 727-729
- نويب، حمادي، (2005)، جدل الأصول والواقع، (ط.1)، بيروت: دار المدار الإسلامي.
- زيد، مصطفى، (1954)، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (ملحق الرسالة)، (ط.1) القاهرة: دار الفكر العربي.
- السنوسي، محمد، (1976)، الرحلة الحجازية، (علي الشنّوفي، محقق)، (ط.1)، تونس: الشركة التونسية للتوزيع.
- الطهطاوي، رفاعة رافع، مناهج الألباب المصرية، (1973)، في الأعمال الكاملة، (محمد عمارة، محقق)، (ط.1)، بيروت.
- العجم، رفيق، (1998)، معجم مصطلحات أصول الفقه، (ط.1)، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- ياسين، عبد الجواد، (2000)، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، (ط.2)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com