الفكر الدّيني الإصلاحي الزّيتوني في تونس ودوره في إرساء ثقافة الاختلاف والتّنوّع وارتباطه بالقيم الكونيّة العالميّة ونبذه للعنف

الدكتور سالم حامدي (علوم سياسية)–كلية الحقوق والعلوم السياسية– جامعة المنار–تونس

hamdi.salem.kairouan@gmail.com

الملخّص

تهدف هذه الورقة العلميّة إلى إبراز كيفية تفاعل النخبة الإصلاحية الزيتونية مع الآخر الديني في سياق بنائها لمشروعها الإصلاحي السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الشامل في تونس وفي الغرب الإسلامي عامة ، خلال فترة زمنية تزيد عن القرن من الزمان تقريب.

ذلك أنّ النخبة الإصلاحية الزيتونية المستنيرة في ذلك الوقت وهي تشيد مشروعها الإصلاحي الشامل كانت واعية تمام الوعي بضرورة التفاعل مع الآخر الديني باعتباره روح الشعب التونسي ورمز هويته وثقافته وحضارته، وركيزة عقائده وعاداته وتقاليده. إلّا أنّ تفاعل رجالات المشروع الإصلاحي الزيتوني السياسي الشامل مع الآخر الديني لم يكن تفاعلا استهلاكيا تقليديا شكليا جامدا، بل كان تفاعلا عقلانيا تحديثيا واقعيا توليفيا بين الأصالة والمعاصرة في إطار تمش منهجي وفكري إصلاحي حديث معتدل ومتوازن يأخذ بأصول الشريعة الإسلامية من جهة ويوائم بينها وبين الوارد الفكري الحضاري الغربي الإصلاحي المستنير من جهة أخرى.

فالنخبة الإصلاحية الزيتونية وهي تألم في عصرها لمظاهر السقوط والتقهقر الحضاري العربي الإسلامي على كل الأصعدة أرادت أن تبني مشروعها الإصلاحي الشامل لبناء الدولة الوطنية الإصلاحية الحديثة بالارتكاز أولا على خصوصية مرجعيتها العقائدية الدينية القائمة على مثلث فلسفة النقل(=النص المقدس ومذهب الإمام مالك) وفلسفة العقل (=عقيدة الإمام الأشعري) ثم فلسفة الروح (=طريقة الإمام الجنيد السالك في فلسفة التصوف وتزكية النفس) كل ذلك في سياق منهج فقهي عقائدي إصلاحي واقعي معاصر وهو فقه المقاصد الملائم لروح العصر ومستجداته ثم بالارتكاز ثانيا على أصول الفلسفات السياسية والاجتماعية والثقافية الغربية ذات البعد الإنساني الحقوقي وما تتضمنه من حريات فردية وسياسية جماعية مقيدة بالدساتير والقوانين العقلية والتي لا تتصادم في أهدافها وغاياتها مع أصول الشريعة الإسلامية وروحها ومقاصدها.

إذ أنّ تفاعل النخبة الإصلاحية الزيتونية مع الآخر الديني في إطار رسمها لأسس مشروعها الإصلاحي المتنوع لم يكن تفاعلا خطيا تقليديا محنطا جامدا، بل كان تفاعلا مرنا عقلانيا تجديديا مقاصديا واقعيا متفتحا على محيطه الكوني مستجيبا لروح العصر ومستجداته بما يخدم مصالح الإنسان المسلم الذي كرمه الله واستخلفه في الأرض لتعمير الكون وتشييد الحضارة الإنسانية دون إهمال لخصائص عقيدته الدينية النّقلية والعقلية ثم الروحية.

ذلك أن تفاعل النخبة الإصلاحية الزيتونية التونسية المستنيرة التي تفاعلت مع الآخر الديني بطريقة واقعية معاصرة ومعتدلة نذكر من أبناء الجيل الأول خلال القرن التاسع عشر العلامة المؤسس ورجل الفلسفة والعلم والحداثة الشيخ الصوفي محمود قابادو وتلامذته :خير الدين التونسي والجنرال حسين، ومحمد بيرم الخامس وسالم بوحاجب وغيرهم من أمثال الشيخ الوزير المؤرخ ابن أبي الضياف كما نذكر من أبناء الجيل الثاني اي جيل النصف الأول من القرن العشرين الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور والشيخ محمد الخضر حسين والشيخ عبد العزيز الثعالبي وكذالك الشيخ الطاهر الحداد وغيرهم كثير...

فالتفاعل مع الآخر الديني وفي سياق أي مشروع إصلاحي يستوجب دوما من رجال الإصلاح وفي كل عصر قراءة فكرية عقلانية واقعية متزنة للنص المقدس تراعي فيها الأبعاد الفلسفية الثلاثة :النقلية والعقلية والروحية للعقيدة الإسلامية في سياق فهم مقاصدي عقلاني واقعي للفقه الإسلامي يستجيب لمستجدات الواقع المعيش على مستوى سياسي واجتماعي وثقافي واقتصادي ثم علمي متطور وارد من الحضارات الإنسانية الأخرى غربية كانت أو شرقية بما لا يتصادم مع مقاصد الشريعة الإسلامية وأهدافها الإنسانية النبيلة السامية.

الكلمات المفاتيح: الآخر الديني / الإصلاح / الزيتونة / مشروع / التّفاعل

Zetonian reformist religious thought in Tunisia and its role in establishing a culture of difference and diversity and its association with universal universal universal values and non-violence

Dr. Salem Hamdi (Political Sciences) - Faculty of Law and Political Sciences - University of Manar-Tunisia

hamdi.salem.kairouan@gmail.com

Abstract

This scientific paper aims to highlight how the olive reform elite interacts with the religious other in the context of its construction of its comprehensive political, social, economic and cultural reform project in Tunisia and in the Islamic West in general, over a period of more than a century. The then enlightened Olive reform elite, praising its comprehensive reform project, was fully aware of the need to interact with the other's religion as the spirit of the Tunisian people, the symbol of their identity, culture and civilization, and the foundation of their beliefs, customs and traditions. However, the interaction of the men of the Zetonian Reform Project with the religious other was not a traditional consumer interaction, but rather a factual modernization between authenticity and contemporary within the framework of a moderate and balanced modern reform and intellectual movement that takes into account the origins of Islamic law on the one hand and harmonizes it with the enlightened Western reformist intellectual incoming on the other The olive reformist elite, in its time of pain at the phenomena of the fall and the decline of Arab-Islamic civilization at all levels, wanted to build its comprehensive reform project to build a modern reformist national State based first on the specificity of its religious doctrine based on the triangle of transport philosophy. (= Holy text, Imam Malik's doctrine) and the philosophy of reason (= Imam Al-Ashiri's doctrine) and then the philosophy of soul (= The method of Imam Junaid Salk in the philosophy of mysticism and self-esteem) is all within the context of a contemporary reformist doctrinal doctrine, which is the jurisprudence of purposes appropriate to the spirit of the age and its innovations and then, secondly, based on the origins of Western political, social and cultural philosophies with a human rights dimension and the individual and collective political freedoms contained therein which are constrained by constitutions and mental laws. The olive reform elite's interaction with the religious other as part of its charting of the foundations of its diverse reform project was not a traditional stereotypical, stereotypical, but a flexible, rationally renewed interaction.

Keywords: Other Religious/Reform/ezzaytouna/Project/Interaction

❖ المقدّمة

نحاول في هذا المقال العلمي الوقوف عند ثوابت البنية الفكريّة التاسيسية للفكر الإصلاحي الزّيتوني في تونس خلال القرن التاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين ، لتحسّس مواطن القوّة والضّعف فيه، و تبين كيفيّة استثماره لخصوصيّة مرجعيّته العقائديّة، وتوظيفها فكريّا بما يتلاءم مع الوارد الفكري الانساني الغربي المتمدّن، في إطار التفتّح والتّلاقح والتّمازج مع الآخرالثقافي والفكري الحضاري الكوني الإنساني العالمي، رغم الاختلاف والتنوع والتّمايز بين الثّقافات والأفكار والعادات والتقاليد والأديان.

فلئن كانت فلسفة الشريعة الإسلاميّة في أصولها وأسسها وثوابتها وجوهرها وأهدافها الحقيقيّة النيرة – من خلال مرتكزاتها الثلاثة: فلسفة النقل (: النصّ المقدّس)، فلسفة العقل (:الاجتهاد)، فلسفة الرّوح(:التصوّف)– ترمي في مقاصدها وروحها إلى الوحدة والتّآلف الإنسانيّ الكوني العالمي والتّآخي والتّآزر والتضامن بين بني البشر في كلّ مجالات الحياة، رغم التباين والاختلاف والتنوّع في الأفكار والأجناس والأعراق والعقائد

والعادات والتقاليد والأديان، فإنّ هذه الفلسفة الإسلامية قد طالتها أيادي التأثيم أحيانا والتهميش والتقزيم والإقصاء والتجريم أحيانا أخرى. وذلك لعدّة اعتبارات :منها الفهم القشوري السطحي المتكلّس لجوهر الإسلام عند شريحة كبيرة من المجتمع الإسلامي وما يفرزه ذلك من سلوكات متحجرة عنيفة إقصائيّة لا علاقة لها بروح فلسفة الشريعة الإسلامية في مراميها الإنسانيّة الكونيّة، ثم أيضا نتيجة لثقل الموروث الفقهي والفكري الدّيني الإسلامي الحامل في طيّاته، عبر التاريخ الطويل، وفي جزء كبير منه، لنتوءات وانحرافات فكريّة في فهم النصّ المقدّس وتأويله وربطه بالواقع السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي والإنساني والحضاري الكوني العالمي.

ولعلّ المظاهر الأولى للانحرافات الفكرية والفقهية والسلوكية في المدوّنة الفلسفية والفقهية الإسلامية، قد بدأت تطلّ على المجتمع الإسلامي منذ النصف الثّاني من القرن الأوّل للهجرة، في علاقة بانحراف السلطة السّياسيّة آنذاك عن مسارها بعد دولة الخلافة الراشدة، وانقلابها إلى ملك سلطاني وراثي تغذّيه القبليّة وتباين المذاهب والفرق الدينية والمدارس الفقهية والفكرية وهذا ما أكّده ابن خلدون بقوله: «...**فقد تبيّن لك كيف انقلبت الخلافة إلى ملك ...ولم يظهر التغيّر إلّا في الوازع الذي كان دينا ثمّ انقلب عصبيّة وسيفا. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك، والصّدر الأوّل من خلفاء بني العباس إلى الرّشيد وبعض ولده. ثمّ ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلاّ إسمها ...ثمّ ذهب رسم الخلافة... وبقي الأمر ملكا بحتا كما كان الشّأن في ملوك العجم بالمشرق...**»[1]. حيث تعدّدت الفتن والصراعات المذهبية والسياسية والفكرية والاجتماعية داخل المجتمع الإسلامي الّذي انقسم إلى دويلات وإمارات ومذاهب وفرق فقهية متنوّعة متنازعة أحيانا متصالحة أحيانا أخرى. وهنا يذهب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلى الإلحاح على هذا التّحوّل النّوعي من دولة الخلافة إلى دولة الملك السلطاني المشتّتة، بالقول: «...**ولم يكن معاوية....إلاّ فيما خالط أوّل أمره من الخروج عن الخليفة الرّاعي، عن تأويل اجتهاديّ جزم علماؤنا بأنّه كان اجتهادا مخطئا...(ثمّ) أخذ التفرّق يعتريهم(المسلمين) بإحداث مناطق منشقّة عن الخلافة العباسيّة في أوائل القرن الثاني...حتّى أخذ الانشقاق تتسع رحابه... بطلوع دول عديدة يتزعّمها قواد دعوا أنفسهم السّلاطين...فكانوا مستبدّين بالتّصرّف...**»[2]. كلّ ذلك كان طيلة قرون من الزّمان أيام حكم بني أميّة وبني العباس وبني عثمان«...**ثم خلف من بعد أولائك (الخلفاء الراشدون) خلف (السلاطين والملوك)...ابتكروا ضروبا من الخسف وأفانين من الإرهاق كانوا يهجمون بها على الناس هجوم الليل إذا يغشى...ولما أَبِقَ المُلْكُ من حصانة الدّين وخفقت عليه راية الاستبداد خلط الأفئدة رعب وأوجال ...فلا جرم أن تتألّف أعضاء الحكومة (في دولة الاستبداد) وأعوانها من أناس يخادعونها ...وآخرين مقرّنين في أصفاد**

[1] – ابن خلدون عبد الرحمان – المقدّمة – الدّار الذّهبيّة للطّبع والنّشر والتّوزيع– القاهرة: 2006 – ص:230 و231.

[2] – ابن عاشور محمد الطّاهر– أصول النظام الاجتماعي في الإسلام– دار سحنون للنشر والتوزيع– تونس 2010– ط:3– ص: 196و197 و 202

الجهالة يدبّرون أمورها على حدّ ما تدركه أبصارهم. وهذا هو السبب الوحيد لسقوط الأمّة...»[1]، وهذا ما أكّده الشيخ محمد الخضر حسين، رغم بعض المحطّات والفترات الإسلامية النيّرة الوضّاءة التي عرفها المجتمع الإسلامي آنذاك على مستوى العلوم والمعارف والفكر والفلسفة والعمران الحضاري. كلّ ذلك كان له أثره العميق وجراحه الغائرة في تركيبة العقل السياسي والفلسفي والفقهي والثقافي والاجتماعي والسلوكي العربي الإسلامي السّائد في ذلك العصر، إلى حدود فترة الإصلاح، وما كان له من تبعات في علاقة بفهم جوهر النصّ الدّيني وكيفيّة التفاعل مع المجتمع الإنساني العالمي رغم التنوع والاختلاف في الآراء والعقائد والأمزجة.

وانطلاقا من هذه المعطيات التّاريخية والمدونات الفقهية والفكرية الموروثة والمتراكمة، حاولت النخبة الزيتونية المستنيرة في تونس إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بمدوّناته المتنوعة محاولة تنخيله مما علق بها من شوائب ، وتصويب بوصلة جوهر الشريعة الإسلامية نحو مسارها الصحيح، في بعدها الكوني الإنساني العالمي الداعي إلى التآلف والوحدة والتضامن الإنساني، رغم التنوع والاختلاف في المشارب الفكرية والعقائدية باعتماد تمشّي المواءمة بين أصول الشريعة الإسلامية في جوهرها وروحها ومقاصدها، وبين الوارد الفكري والفلسفي الحضاري الغربي والإنساني الكوني العالمي، في إطار التفتّح على مستجدّات العصر والتوليف بين الأصالة والمعاصرة دون الذّوبان في الآخر والانسلاخ عن الهويّة العربية الإسلاميّة. «**...فكان حقّا على كل من يتصدى لإصلاح حال المسلمين أن ينتبه على تمحيص الآثار لما في التّساهل من قبول واهِنِهَا من الأخطار... فمن حقّ المسلم الإعراض عنها والاشتغال بالصّحيح والحسن (الحديث) فهو أهون عليه ...[نفس المصدر –ص:77 و78 و79 ثم94]...أما بقية الآثار المرويّة في هذا الشأن ...فمن شاء فليتأملها في مظانّها، فإذا تأملها تأمل الناقد البصير وجد مُخَيَّلَةَ التحَزُّبِ والعصبيّة واضحة فيها ...ثمّ وجد جميعها لا يَعْدُو خدمة ثلاثة أحزاب : قسم (من الروايات والأحاديث) يلمح إلى العلويّين وهو معظمها، وقسم يلمح إلى العباسيين، وقسم بقي مطلقا لبني هاشم...[نفس المصدر– ص: 60 و61]...إذ أنّ شأن أهل الدّعوات السياسية أن يتوسّلوا لترويج أعمالهم بين العامة بالوسائل الاعتقاديّة لعلمهم أن عقول العامة يقصر عن إدراك الأدلّة العقليّة فَيَنْتَحِلُونَ أَخْبَارًا مَعْزُوَّةً للرّسول(ص)...ومن شأنهم فيما يصنعونه من الأخبار أن يدسّوا فيها ذكر إمارات تناسب زمانهم أو حالهم أو أنسابهم أو مواطنهم ليتبيّن كونهم المقصود من ذلك الخبر...[نفس المصدر – ص: 52 و53]»**[2]

إذ أن من أبرز أعلام النخبة الإصلاحية الزيتونية من الجيل الأول : الشيخ الصّوفي محمود قابادو وكذا الشيخ إبراهيم الرياحي وتلامذتهم من الضبّاط : خير الدين التونسي والجنرال حسين وغيرهم، ومن العلماء:

---

[1] – حسين محمّد الخضر– الأعمال الكاملة – المجلد الرابع – الجزء الثاني – جمع وتحقيق علي الرّضا الحسيني – دار النوادر للنشر – سوريا 2010– ط:1 – ص: 53 و54 و55.

[2] – ابن عاشور محمد الطّاهر – تحقيقات وأنظار في القرآن والسّنّة– دار سحنون للنشر والتوزيع– تونس 2007– الصفحات :52 و53 و60 و61 و77 و78 و79 ثم94

محمد بيرم الخامس وسالم بوحاجب ومحمد السنوسي والشيخ الوزير ابن أبي الضّياف وغيرهم. ونذكر من أبناء الجيل الثاني العلاّمة الطّاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسين والطاهر الحدّاد وعبد العزيز الثعالبي والشيخ محمد الفاضل بن عاشور وغيرهم.

ذلك أنّ المسعى الإصلاحي للفكر الإسلامي وللمدوّنة الفقهيّة من قبل النخبة الزيتونية المستنيرة، باتجاه توجيه الخطاب الإسلامي نحو الكونيّة والعالميّة رغم الاختلاف والتنوّع في الأفكار والثقافات والمعتقدات، يتطلّب منا قبل الغوص في تحليل هذا الخطاب الزّيتوني الإصلاحي، الوقوف عند المفاهيم العلمية لأهمّ المصطلحات الفكريّة الواردة في مضمون هذه المقالة العلميّة. وباعتبارنا نثير مسألة التنوّع والاختلاف الفكري والعقائدي والحضاري، والبعد الكوني العالمي للإسلام، فإنّ مفهوم "التنوع" لغة يتأتّي من: **«التنوع والنوع يأتي من فعل – ناع ينوع الشيء نوعا ترجّح – وناع الغصن تمايل– وهو أيضا الضّرب من الشّيء والجمع أنواع قلّ أو كثر– والأنواع جماعة وهو كلّ ضربٍ أو صِنْفٍ من الشّيء أو من الكلام. وقد تنوّع الشيء أنواعا – ومنها ناع ينوع نوعانًا وتنوّع تنوّعا واستناع استناعة : تحرك وتمادى وتقدّم في السّير (ومنها ناع الفكر وتنوع)...»**[1]. بما يعني اصطلاحا التنوع في الأفكار والمعتقدات والتمايز والتّلاقح بين الأصناف والجماعات الإنسانية والحركة والتقدم والسير الفكري الإنساني نحو الأفضل.

أما مصطلح "اختلاف" فيتأتّى في مفهومه اللغوي من: **« فعل خلف وخالف واختلف– والخلاف : المضادّة وقد خالف مخالفة وخلافا... خلف فلان فلانا مخالفة إذا فارقه على أمر فصنع شيئا آخر...وخالفه إلى الشّيء عصاه إليه أو قصده بعدما نهاه عنه...ورجل خالفٌ وخالفةٌ أي كثير الخلاف...وتخالف الأمران واختلفا : لم يتفقا. وكل ما لم يتساو، فقد تخالف واختلف...ويقال القوم خِلْفَةٌ أي مختلفون، وهما خِلفان أي مختلفان ...والجمع من كل ذلك أخلاف وخِلفة...»**[2] بما يعني اصطلاحا، التباين في الأفكار والعقائد والثقافات بين بني البشر وعدم الاتفاق على رأي واحد أو معتقد واحد. ولكن هذا يؤدّي إلى التلاقح والتمازج بين الأفكار وتصحيحها وتطويرها بين الجماعات الإنسانية المختلفة دون انغلاق على الذات وتمسّك بالرأي الواحد وتكلّس في التفكير واعتماد العنف في فرض الآراء والمعتقدات الذّاتيّة على الآخر.

ثمّ إنّ مصطلح "الكونيّة العالميّة" يتأتّى لغة من : **«...الكونيُّ من فعل كَوَنَ – الكون :الحدث وقد كان كونا وكينونة – التكوّن: التحرّك، والكائنة : الأمر الحادث، وكوّنه فتكوّن: أحدثه فحدث. وكوّن الشّيء أحدثه، والله مكوّن الأشياء يخرجها من العدم إلى الوجود...الكون مصدر كان التّامة : يقال كان يكون كونا أي وُجد واستقرّ. وكان تأتي بمعنى اتصال الزمان من غير انقطاع وتأتي بمعنى يكون في المستقبل من الزمان، وتكون بمعنى الحدوث والوقوع...»**[3]

---

[1] – ابن منظور– لسان العرب – المجلّد السادس – دار الجيل – بيروت 1988– ص: 744

[2] – ابن منظور– لسان العرب – نفس المصدر السابق – المجلّد الثاني – ص: 886.

[3] – ابن منظور– لسان العرب – نفس المصدر السابق – المجلّد الخامس – ص:316 و317.

بما يعنى اصطلاحا التواصل الدّائم بين الآراء والأفكار بين بني البشر في الزّمان والمكان دون انقطاع بهدف تطوير الأفكار الإنسانية وتمازجها وتلاقحها وتواصلها نحو الترقّي والكمال الإنساني والتآلف والتعاون والتّآخي بين بني البشر في هذا الكون.

ولتحقيق كل ذلك لابد من إصلاح الأفكار والعقائد الإنسانيّة الموروثة وتنخيلها مما علق بها من شوائب. إذ أنّ مصطلح "الإصلاح" يعني لغة : **«من فعل أصلح يصلح إصلاحا أي أزال الفساد بين القوم ووفّق بينهم. فهو نقيض الفساد. فالإصلاح هو التّغيير إلى استقامة الحال على ما تدعو إليه الحكمة ... فالمقصود بالإصلاح التحوّل عن شيء والانصراف عنه إلى سواه...وهو تغيير أو تبديل نحو الأفضل في حالة الأشياء ذات النقائص...»**[1]

أمّا اصطلاحا فإنّ مفهوم الإصلاح الدّيني في الفكر الإسلامي يعني: **«...إجراء التغيير كلّما أُحْتِيج إليه في أصول الدّين وفروعه لتتوافق مع تغييرات قيم هذا العصر ومعطياته ومنطلقاته المستمدّة من الثقافة العربية المعاصرة التي هي نتاج بشري محض، ليس للوحي المعصوم أثر فيه...»**[2]

ولتحقيق الوحدة الكونية الإنسانية والتعايش الإنساني الذي تحوّل إلى أشكال من المغالبة والصراع بهدف السّيطرة والهيمنة على الآخر وإقصائه بتعلّة تهديده للسّلم والوئام والتعاون والتضامن الإنساني، حاولت النخبة الإصلاحية الزيتونية في تونس خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وفي إطار تمشٍّ عقلانيّ واقعيّ معتدل يوائم بين الأصالة والمعاصرة، تقديم بدائل إصلاحية على مستوى العقيدة الإسلامية ثم على مستوى الفكر،بهدف تحقيق الوئام والتعايش والتّآخي والتّضامن الإنسانيّ الكوني العالمي رغم التنوع والاختلاف في الأفكار والعقائد والثّقافات.

فما هي الثّوابت والأسس الفكريّة الإصلاحيّة العقائديّة والأصول التأسيسيّة الإصلاحيّة الفكريّة السّياسيّة والاجتماعية الّتي عرضتها النّخبة الزّيتونيّة المستنيرة لتحقيق مبدإ الكونيّة العالميّة والتّآخي الإنساني وتجاوز المغالبة والصّراعات بين بني البشر، رغم الاختلاف والتّنوّع الفكري والعقائدي؟

تحقيقا لروح وأهداف ثوابت الرّؤية الإسلامية التي تنبني في جوهرها ومقاصدها على الكونيّة والعالمية والوحدة الإنسانية والتّآزر والتّآلف والتضامن بين بني البشر، في إطار فكر عقلانيّ موضوعي وواقعي معتدل يحترم أشكال المغايرة والتنوّع الثقافي والحضاري، حاولت النخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة في تونس، خلال فترة زمنيّة معيّنة، تقديم بدائلها لثوابت النظرة الفكرية الإسلامية للاختلاف والتنوّع **أوّلا:** على مستوى خصائص مدوّنتها الفقهيّة الإصلاحيّة **(I)** و**ثانيا:** على مستوى خصائص النّصوص الفكريّة الإصلاحيّة التّأسيسيّة ذات البعد السّياسي والاجتماعي والثّقافي **(II)**.

I. ثوابت النّظرة الفكريّة الإصلاحيّة الزّيتونيّة للاختلاف على مستوى خصائص مدوّنتها الفقهيّة.

[1] – د. السيّد محمود – الصفحة الالكترونيّة : الحوار المتمدّن – محور مواضيع وأبحاث سياسية : 23/ 11/ 2011.

[2] – د. ابن شاكر الشريف محمد – تجديد الخطاب الدّيني بين التأصيل والتحريف – مكتبة الملك فهد الوطنية – الرياض 2014 – ص :37.

ترى النّخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة ،وهي تعرض ثوابتها الفكرية الإصلاحيّة، أنّ في خصائص مدوّنتها الفقهيّة الزّيتونيّة في الغرب الإسلامي ما يمكن تطويره وتنخيله واستثماره لتحقيق مبادئ الوحدة والتفاعل والتفتح والتّآزر الكوني العالمي مع بني البشر، رغم التنوّع والمغايرة والاختلاف الفكري الحضاري والعقائدي والثّقافي. ويكون ذلك : **(أ)** على مستوى المرتكزات الثلاثة لمرجعيّتها الفقهيّة (مذهب مالك وعقيدة الأشعري وطريقة الجنيد السّالك)، ثمّ **(ب)** على مستوى فقه المقاصد، وتفتحه على مستجدّات العصر والواقع.

أ- المرتكزات الثّلاثة للمرجعيّة الفقهيّة الزيتونيّة في علاقتها بمبدإ الكونيّة والعالمية

من بين العوامل المساعدة التي دفعت برجال الإصلاح الزّيتوني إلى البحث عن سبل وطرائق وبدائل فكرية فقهية تنير لها الطّريق الإصلاحي للتفاعل مع الآخر الفكري والحضاري وتحقيق قيم الوحدة والكونية العالمية رغم التباين في الآراء والأفكار والعقائد، هو تمسكها بثوابت مرجعيّتها الدّينيّة العقائديّة والفقهيّة الوسطيّة وتنخيلها ممّا علق بها من انحرافات، وعرضها في شكل بدائل تجديديّة إصلاحيّة فقهيّة دون المساس بأصولها وجوهرها وتقديمها حتّى تكون حداثيّة متفتّحة على الواقع ومواكبة للعصر تحقيقا لمبدإ عالميّة الإسلام وكونيّته.

إذ أنّ المرجعيّة العقائديّة الزيتونيّة بخصوصيّتها قائمة على ثلاثة مرتكزات فلسفيّة فكريّة فقهيّة، (1) فلسفة النقل(القرآن والسّنّة) نسبة للإمام مالك. (2) فلسفة العقل نسبة للإمام الأشعري. (3) ثمّ فلسفة الرّوح نسبة للإمام الجنيد البغدادي. وهذا ما أكّده الشيخ الزّيتوني كمال الدّين جعيّط بقوله : «...**وحتّى لا يجهل البعض أو ينسى أو يتناسى قيمة الزّيتونة وعلمائها، وحقيقة المرجعيّة الدّينيّة لأهل تونس. ألا وهي العقيدة الأشعريّة والمذهب المالكي والسّلوك على طريقة الجنيد. وأنّ كلّ ذلك إنّما كان بسند متّصل وحبل موصول... وشهد بذلك التّاريخ...**»[1]

فالمرجعيّة العقائديّة والفلسفيّة للمدرسة الإصلاحيّة الزّيتونيّة ذات البنية الثلاثيّة تلوح خصوصيّتها في الدّمج الفكري العقائدي والفلسفي في قراءة النّصّ المقدّس وعلاقته بالواقع المعيش. ويظهر ذلك من خلال المزج بين فلسفة النقل (الإمام مالك) وفلسفة العقل (الإمام الأشعري) ثمّ فلسفة الرّوح أو علم التصوّف وتزكية النفس (الإمام الجنيد)، زيادة على فقه المقاصد في تطويع النّصّ المقدّس للتّفاعل مع روح العصر ومستجدّات الواقع. وبذلك وجدت النّخبة الإصلاحية الطّريق سالكة فكريّا وعقائديّا لتعتمد أسوب التّمشّي الفكري الإصلاحي الّذي يدمج أيضا بين مقاصد الشريعة الإسلاميّة في روحها وجوهرها وبين أصول وقيم الفلسفة الإصلاحيّة التنويرية الغربيّة الحديثة، المحقّقة لنفس الأهداف الإنسانيّة الكونيّة التي جاءت بها العقيدة الإسلامية من كرامة إنسانيّة وعدل ومساواة ووحدة كونيّة وتضامن كوني إنساني عالمي رغم التنوع في الثّقافات والأديان.

1– فلسفة النقل ومذهب الإمام مالك (93هـ – 179هـ)

[1] – الشيخ جعيّط كمال الدّين – ميثاق علماء تونس – جريدة المغرب التّونسيّة في 15/ 12/ 2012.

يعتبر مذهب الإمام مالك عبارة عن منظومة فكريّة عقائديّة تلتزم خطِّيًّا بما نقل عن النّبيّ محمد (ص) من أحاديث أو اجتهادات أو سلوكات أو سير في العبادات والمعاملات والعقود والأحوال الشخصيّة والقضاء وغيرها من المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة الدّينيّة والمدنيّة (دستور المدينة)، والتي تنظّم حياة أفراد المجتمع الإسلامي. ففلسفة النقل للمقدّس أو مذهب الإمام مالك بن أنس، هو مذهب شيخ المدينة النّبويّة، وهو عبارة عن مدوّنة فكريّة إصلاحيّة في كيفيّة الحياة الدينية والمدنية داخل المجتمع الإسلامي كما أراد لها النبيّ محمّد (ص) أن تكون. ولقد حاول الإمام مالك في كتابه "الموطّأ" أن يمهّد ليشرح سنّة النبيّ محمد (ص) كما نقلها عن شيوخ المدينة الثّقاة من العلماء والصّحابة والتّابعين. وهي تُعدُّ أوّل تصنيف في شرح السّنّة "وهي الثّانية في الحُجِّيَّةِ بعد القرآن الكريم".

ولقد كان لفقهاء البلاد التّونسيّة السّبق دوما في العناية بالموطّإ " وتطويره وتهذيبه حسب مستجدّات كلّ عصر. فإذا كان كتاب "المدوّنة" للإمام سحنون القيرواني (ق: 3هـ) النّواة الأولى والمرجع المبوّب والمفصّل والتجديدي لوثيقة "الموطّإ"، فإنّ الفقيه ابن أبي زيد القيرواني في كتابه "الرّسالة" (ق: 4هـ) قد أدخل العديد من المصطلحات الفقهيّة على "الموطّإ"، زيادة على شرحه وتعديله بما يناسب روح الواقع. وكذا فعل علماء الزّيتونة الجهابذة في كلّ عصر، وصولا إلى النخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة خلال القرن التّاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين.

ذلك ما أكّده الشيخ الزّيتوني ومفتي البلاد التونسية سابقا الشيخ كمال الدّين جعيّط بقوله : «...**إنّ المذهب المعتمد في فقه تونس هو المذهب المالكي بترجيحات واجتهادات علماء المغرب عموما، وعلماء تونس وجامع الزّيتونة خاصّة...لقد اتبع أهل إفريقيّة المذهب المالكي فقها واجتهادا وقضاء...وإن علماء إفريقيّة منذ أبي العرب التّميمي وعلي بن زياد وأسد بن الفرات إلى ابن عرفة وصولا إلى سالم بوحاجب والخضر حسين ومحمد الزغواني والطاهر بن عاشور وكلّ علماء الزيتونة كافّة كانوا على مذهب الإمام مالك ...ولقد حرص علماء الزيتونة على وحدة المذهب الفقهي المالكي مع الاستئناس بالمذهب الحنفي...**»[1]

ثمّ إنّ النخبة الإصلاحيّة الزيتونية، وانطلاقا من روح المدوّنة الفقهيّة المالكيّة، واستنادا إلى وثيقة دستور المدينة للنّبيّ محمّد (ص) واجتهاده حسب معطيات العصر والواقع، في وضع بنود قانونيّة عقليّة مدنيّة لا دينيّة، توحّد بين قبائل مجتمع المدينة بتنوّع واختلاف دياناتهم : إسلاميّة كانت أو مسيحيّة أو يهوديّة أو غيرها، وتباين عاداتهم وثقافاتهم وتقاليدهم بخصوصياتها الذاتية، قد استأنسوا بهذه التجربة النبوية التي تؤسّس للكونية العالمية أو للوحدة الإنسانية بصرف النّظر عن التنوّع في المعتقدات والأديان والثقافات، وبذلك جعلوا من مرجعيّتهم الفقهيّة المذهبيّة المالكيّة سندا للتّأسيس لمنظومة فقهيّة وفكريّة إصلاحيّة تدعو

[1] – **الشيخ جعيّط كمال الدّين – نفس المصدر السابق.**

إلى التفتّح والتّعايش الإنساني مع الآخر الحضاري الغربي المستنير والاستفادة من منجزاته العلميّة وتطوّره الحضاري بحكم معطيات فقه الواقع والعقل.

2– فلسفة العقل أو عقيدة الإمام الأشعري (270هـ – 324هـ)

ثمّ إنّ المرتكز الثاني من المرجعيّة العقائديّة الزّيتونيّة التونسية ذات البنية الثّلاثيّة، هو الفلسفة العقليّة أو عقيدة الإمام الأشعري. وحينما نقول "العقيدة الأشعرية"، فإنّما نعني بصفة أدقّ الطّريقة المعرفيّة والمنهج الفكري الحجاجي العقلاني الذي اعتمده الإمام الأشعري في فهم النّصّ الدّيني في دفاعه عن عقيدة أهل السّنّة والجماعة. إذ أنّ المدرسة الفكريّة الأشعريّة ترعرعت في أحضان المدرسة العقليّة المعتزليّة لمدّة أربعين سنة، حيث كان الإمام الأشعري طيلة هذه المدّة يتلقّى أفكاره الدّينيّة والعقليّة على يد أساتذة شيخ المعتزلة أبي علي الجبائي. ثمّ بدأ يعيد النّظر في أفكاره وخطّ لنفسه مذهبا جديدا في تأويل النّصوص المقدّسة، حيث امتاز بالوسطيّة والاعتدال وقوّة الحجّة في فهم النّصّ القرآني خاصّة. وبانفصال الأشعري عن المدرسة المعتزليّة التي أعلت من شأن العقل على حساب النقل، فقد أعاد العلاقة بين العقل والنقل إلى دائرة الوسطيّة والاعتدال. إذ الأشعرية تعلي من قيمة العقل لكنّها تقيّده بالنّقل. وفي حالات عجز العقل البشري القاصر عن إدراك الحقائق المطلقة بطبعه، فإنّ الأسبقيّة تكون للنّصّ المقدّس المنقول. وهنا يقول الإمام الشّاطبي السّنّي المالكي الأشعري الجنيدي : «...**إذا تعاضد النّقل والعقل على المسائل الشّرعيّة، فعلى شرط أن يتقدّم النّقل فيكون متبوعا ويتأخّر العقل فيكون تابعا. فلا يُسَرَّحُ العقل في مجال النّظر إلاّ بقدر ما يسرّحه النّقل...**»[1]

ذلك أنّ المدرسة العقلانيّة الأشعريّة المعتدلة الموائمة بين العقل والنّقل، والتي أخذ بها أهل السنّة والجماعة على اختلاف مذاهبهم بما في ذلك علماء الزّيتونة في تونس، قد فتحت الباب على مصراعيه أمام فلاسفة الإسلام وأمام العقل الإسلامي المعتدل ليتحرّر نسبيّا من قيود حرفيّة النّصّ المقدّس وأن يبحر في مجال الفكر والفلسفة العقليّة محاولا المواءمة بين ما هو منقول وما هو معقول. فليس في إمكان فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد أو ابن خلدون وغيرهم من المفكّرين، من الغوص في بحار الفلسفات اليونانيّة عند كلّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم، أو في بحار الفلسفات الرّومانيّة عند كلّ من "شيشرون" و"سينكا" وغيرهما أو في بحار الفلسفة الفارسيّة، لولا ظهور المدرسة العقلانيّة الأشعريّة السّنّيّة، حيث كان التّأسيس للتفاعل الفكري الإسلامي بالعقل المعتدل مع كلّ الأفكار والفلسفات والعقائد والثّقافات والحضارات الإنسانيّة الكونيّة العالميّة الأخرى دون تكلّس أو انغلاق أو تعصب للذّات، وذلك بهدف تحقيق الوحدة والتّآزر الإنساني الكوني العالمي. وذلك في إطار الحوار الهادئ وهو ما نادت به الشّريعة الإسلاميّة في مقاصدها.

[1] – **الشاطبي – الموفقات في أصول الشريعة – تحقيق عبد الله دارز – المكتبة التجاريّة الكبرى – مصر– ص: 87 – ج:1.**

ولقد أخذ علماء الزّيتونة في تونس على مرّ الزّمان، بما فيهم النّخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة بمنهج هذه المدرسة الأشعريّة العقلانيّة المعتدلة الموائمة بين النقل والعقل والمتفتّحة على الفلسفات والعقائد والثقافات المتنوّعة الأخرى. إذ أنّه و«...**في أواخر القرن الرّابع هجري، تلقّى علماء الزّيتونة والقيروان بالقبول اقتناعا، المذهب الأشعري في التوحيد...**»[1]. إذ بنوا تمشّيهم الفكري الإصلاحي على قاعدة المواءمة بين المنزع العقلي الواقعي التجديدي الإصلاحي المعتدل، انطلاقا من أصول الشريعة الإسلاميّة في بعدها المقاصدي، وبين المنزع الفلسفي الفكري الغربي المستنير في إطار التّمازج والتلاقح الحضاري والتفاعل مع الآخر الإنساني الكوني، رغم الاختلاف والتنوّع بين الثقافات والأفكار والعقائد. ولقد ظهر ذلك جليّا في بدائلهم الإصلاحيّة السّياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة إلاّ أنّ المنزع العقلي في المرجعيّة العقائديّة الزّيتونيّة، لم يكن بمعزل عن المنزع الرّوحي الصّوفي في فلسفتهم الإصلاحيّة.

3– فلسفة الرّوح أو طّريقة الجنيد السّالك (210هـ – 298هـ)

وإذ يعتمد علماء الزّيتونة هذا المورد المعرفي العرفاني (التصوّف) أو علم تزكية النّفس، كركن أو كمرتكز ثالث من مرتكزات مرجعيّتهم الدّينيّة، فإنّهم بذلك يجمعون بين العقل والنّقل والإلهام كمصادر ثلاثة للمعرفة الدّينيّة ،وكثوابت للنّظرة الفكريّة الإسلاميّة السّاعية في جوهرها ومقاصدها إلى الكونيّة العالميّة والوحدة الإنسانيّة والتّآزر والتّآخي البشري والتّلاقح والتّمازج والتفاعل السّلمي الهادئ المتّزن والمعتدل والرّوحي العرفاني مع الآخر الحضاري الكوني غربيّا كان أو شرقيّا رغم اختلاف وتنوّع الثّقافات والأفكار والأديان.

ذلك أنّ «...**علم التّزكية (التصوّف) هو الرّكن الثّالث من الدّين، وعليه مدار تزكية النّفس والأدب مع الله والسّلوك إلى رضوانه. ومرجع علماء تونس في هذا العلم هو طريقة الإمام أبي القاسم الجنيد، إمام القوم في مقام الإحسان، وعلم التّزكية والسّلوك. ولقد أجاد وأحسن الإمام العلاّمة ابن عاشر، حيث جمع أقسام الدّين الثّلاثة هذه في منظومته. فكان أبناء تونس يحفظونها منذ نعومة أظفارهم ...[إذ قال:] "في عقد الأشعري وفقه مالك☼☼☼وفي طريقة الجنيد السّالك...**»[2]

وهنا يبدو التّمازج واضحا بين العقل والرّوح أو بين الفلسفة والدّين في الفكر الإسلامي الزّيتوني في تونس. إذ أنّ علم التّزكية والسّلوك والأدب مع الله يفتح أمام الإنسان مشربا عرفانيّا روحيّا إلهاميّا يتأتّى عن طريق القلب بعدما يُنقّى من الشّرور والآثام ويُهيّأ إلى الصّفاء، فيكون مرآة عاكسة ومهبطا للإلهام والمعارف العرفانية المطلقة المكمّلة لما عجز العقل البشري عن إدراكه، أي معارف ما وراء العقل البشري. ففلسفة الرّوح عند النّخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة لا تقف عائقا أمام تفتّحها على مستجدّات الحداثة والاقتباس منها ما يوائم وينهض بأصول المعرفة الإسلاميّة. إذ أنّ فلسفة الرّوح تقوم على علم الحقيقة الكونيّة المطلقة وعلم الوجود الإنساني، أي علم حقّ اليقين وعلم الغيبيّات وعلم ما وراء العقل. فالفلسفة الرّوحيّة العرفانيّة (علم

---

[1] – **الشّيخ جعيّط كمال – نفس المصدر السّابق.**

[2] – **الشّيخ جعيّط كمال – نفس المصدر السّابق.**

حقّ اليقين) مكملة للفلسفة العقليّة التجريبيّة المحسوسة الملموسة ولا تناقضها أو تتصادم معها. بل هي مكوّن أساسيّ من مكوّنات النّظريّات المعرفة الشّاملة للفلسفة الوجوديّة الإنسانيّة. وبالتّالي فهي فلسفة الكمال الإنساني الكونيّ ،ثمّ هي فلسفة الحقيقيّة والأخلاق والفاضائل والتّضامن والتّآخي الإنساني والوحدة البشريّة العالميّة رغم التّنوّع والاختلاف في العقائد والثّقافات والأنماط الحضاريّة.

ثمّ إنّ الفلسفة الرّوحيّة العرفانيّة الرّبّانيّة الّتي أقرّها رجال الإصلاح الزّيتونيّين كمرتكز ثالث في مرجعيّتهم العقائديّة، يُطلق عليها الإمام الجنيد مرجعهم في هذا المجال "علم حقّ اليقين". ولقد اشتهر الجنيد البغدادي في التّأسيس لتقسيم المعرفة الإنسانية إلى ثلاث مستويات، انطلاقا من بعض الآيات الواردة في النّصّ القرآني (سورة التّكاثر ثمّ سورة الواقعة)، وهي :"علم اليقين" و"علم حقّ اليقين" و"علم عين اليقين". وهذه المستويات المعرفيّة الثّلاثة يكون أدناها "علم اليقين" وهو المعرفة المكتسبة بالنظر والاستدلال، وأقصاها "حقّ اليقين" وهي معرفة قلبية يشاهد صاحبها بموجبها الغيبيات كما يشاهد المحسوسات بالعين المجردة. أمّا أوسط هذه المستويات المعرفيّة فهي "عين اليقين" وهي مرحلة كسب المعرفة القلبيّة واستقرار الغيبيّات في القلب دون تحوّل أو تغيّر. وهنا يقول الجنيد : **«واليقين هو استقرار العلم الّذي لا ينقلب ولا يتحوّل ولا يتغيّر في القلب...وحقّ اليقين ..وهو أن يشاهد (الإنسان) الغيوب كما يشاهد المرئيّات مشاهدة عيان ...فاللسان خزانة العلم الظّاهر والقلب خزانة الملكوت وهو خزانة العلم الباطن...»**[1] **«...فعلم اليقين هو حال التّفرقة وعين اليقين حال الجمع وحقّ اليقين جمع الجمع بلسان التّوحيد...»**[2] **«...فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف...»**[3]

ذلك أنّ الفلسفة الرّوحانيّة العرفانيّة الّتي أقرّتها الفلسفة الإسلاميّة هي في الحقيقة محطّة معرفيّة جامعة تلتقي حولها كلّ الدّيانات وكلّ الكتب السّماويّة المنزّلة من عند الله مصدرها الأوّل، وربّ كلّ النّاس وكلّ الدّيانات والمجتمعات البشرية على اختلاف لغاتها وثقافاتها ودياناتها وأعراقها وحضاراتها. فالله هو مصدر الحقيقة الكونيّة المطلقة التي لا يختلف حولها إثنان. ثمّ إنّ علم "حقّ اليقين" أو علم الأسرار الغيبيّة العرفانيّة المكمّل لنقائص المعرفة العقلانيّة، هو علم الوجود الإنساني وعلم الحقيقة المطلقة الّتي هي محطّة معرفيّة غيبيّة إلهيّة تجمع وتوحّد البشر ولا تفرّقهم، وتُؤاخي بينهم وتدعوهم إلى السّلم والسّلام الكوني والتّآزر دون حبّ للسّيطرة والتّمدّد والهيمنة بالقوّة على بني البشر وفرض الرّأي الواحد والتصوّر الواحد لميزان الحقوق الإنسانية ولو كان ذلك بالعنف والقوّة. وإضافة إلى ذلك، فإنّ المدارس الفلسفيّة المعرفيّة والعرفانيّة قديمها وحديثها، غربيّة كانت أو شرقيّة، يونانية كانت أو رومانيّة، أو فارسيّة أو غربيّة حديثة، كلّها تقرّ بحقائق الفلسفة الرّوحيّة وبأسرار العرفانيّات الغيبيّة وكمالها العلمي وبعجز العقل البشري لوحده عن إدراك حقائق

---

[1] – المزيدي أحمد فريد – الإمام الجنيد سيّد الطّائفتين – دار الكتب العلميّة – بيروت 2006 – الصّفحات :144 و148 و155 و162 و169 و200 و305.

[2] – السّهروردي عبد القادر (ت : 632هـ) – عوارف المعارف – دار الكتاب العربي – ط:1 .بيروت1966 – ص528.

[3] – القشيري أبو القاسم عبد الكريم – الرّسالة القشيريّة في علم التصوّف – تحقيق معروف مصطفى زريق – المكتبة العصريّة – بيروت 2001 – ص : 85.

الوجود. وهنا يقول الفيلسوف الفرنسي "هنري برقسون"**H.Bergson** : **«...إنّ الحدس هو السّبيل الوحيد لمعرفة المطلق... به ندرك حقائق التّجربة كما ندرك الحقائق العقليّة، وبه نكشف عن أمور لا سبيل إلى الكشف عنها عن طريق سواه. وهو بهذا أشبه بالرّؤية المباشرة أو الإلهام...»**[1].

ثمّ إنّ الباحث الأمريكي "أرنولد –هـ– قرين" Arnold –H.Green ،وفي كتابه "العلماء التونسيّون (1873 – 1915) "The Tunisian Ulama'' ، قد أكّد على العلاقة المتينة بين علم الشريعة وعلم التّصوّف عند علماء الزّيتونة جميعهم. حيث ورد في كتابه ما يلي : **«...والجدير بالذّكر هنا بأنّ شيوخ الطّرق الصّوفيّة الشّاذليّة والقادريّة والتّيجانيّة والعيساويّة في عام 1896 كانوا جميعهم علماء، ممّا يدلّ على درجة اندماج الإسلام الصّوفي بالسّنّة على مستوى المؤسّسات والعبادات... وأنّ علم التّصوّف كان من الموادّ الإجباريّة المقرّرة في برامج الزّيتونة. كذلك كان الاندماج واضحا على المستوى الإيديولوجي ...بل إنّ بعض العلماء قد ذهب إلى القول بأنّ الصّوفيّة...هي ضربٌ من الحداثيّة الإسلاميّة...»**[2]

تلك كانت خصائص المرجعيّة الفقهيّة لرجال الإصلاح الزّيتوني بمرتكزاتها الثلاثة : فلسفة النقل مدمجة مع فلسفة العقل ثمّ منصهرة مع فلسفة الرّوح أو علم التصوّف. إلاّ أنّ النخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة قد دفعت بهذه المشارب المعرفيّة والعرفانيّة الثّلاثة إلى بلورتها وتطويرها وصقلها في مدوّنة فقهيّة إصلاحيّة تجديدية معرفيّة دينية معاصرة، حتّى تكون صالحة لكلّ زمان ومكان، مواكبة لروح العصر ومستجدّات الواقع في تفاعلها وتفتّحها على كلّ وارد فكري حضاري كوني عالمي إنساني حديث دون إقصاء. هذه المدوّنة الفقهيّة المعرفيّة الإصلاحيّة الحديثة أطلق عليها رجال الإصلاح مصطلح "فقه المقاصد" أو فقه الواقع.

ب – ثوابت النّظرة الفكريّة الإسلاميّة الزّيتونيّة لحقيقة الاختلاف والتّنوّع من خلال فقه المقاصد.

من ثوابت النّظرة الفكرية الإسلامية الزيتونيّة الإصلاحيّة، وفي إطار التفتّح والتّفاعل والتّلاقح والتّمازج مع الوارد الفكري الحضاري الغربي والكوني الإنساني العالمي، أن ترسي النخبة المستنيرة مدرسة فقهيّة تجديديّة إحيائيّة حديثة ذات مرتكز عقلي معتدل واقعي وراجح متفتّح على عصر الحداثة الكونيّة الإنسانيّة العالميّة بما يلائم أصول الشّريعة الإسلاميّة في مقاصدها وغاياتها وأهدافها الإنسانيّة النّبيلة. كلّ ذلك في ارتباط وثيق بأصول خصائص مرجعيّتها الفقهيّة ذات البنية الثّلاثيّة المذكورة. هذه المدرسة التّجديديّة الإصلاحيّة والإحيائيّة الفقهيّة هي المدرسة الفكريّة ل"فقه المقاصد" أو "فقه الواقع" أو "فقه حال الزّمان".وهي تنادي باعتماد العقل المستنير التابع للنّصّ المقدّس والمدرك لأغوار مقاصد الشّريعة الإسلاميّة في جلبها وتحقيقها للمصالح الإنسانيّة في كلّ عصر وفي كل مكان، ثمّ في درئها وصدّها للمفاسد المتنوّعة المتربّصة

---

[1] – برقسون هنري – H.Bergson / في د.ابراهيم بيّمي مدكور – المعجم الفلسفي – إصدار مجمع اللغة العربية – القاهرة –1979 – ص:69 و70 / في د.جودة ناجي حسين– المعرفة الصوفية– نشر دار الجيل – بيروت 1992 – ص:17.

[2] – أرنولد – هـ – قرين– Arnold –H.Green – العلماء التّونسيّون– The Tunisian Ulama (1873 – 1915)– ترجمة حفناوي عمايريّة وأسماء معلّى – بيت الحكمة– دار سحنون للنّشر والتّوزيع– تونس 1995– ص: 82.

بالإنسان في كلّ حين. فجلب المصالح بأنواعها وتنوّع وسائلها وكذا درء المفاسد، هي جوهر الشّريعة الإسلاميّة وغايتها الإنسانيّة القصوى. وهذه هي المرتكزات الأساسيّة لفقه المقاصد.

ولقد ظهرت الأصول الأولى لفقه المقاصد مع الإمام الشّاطبي (ق:8هـ) (1) ثمّ تمّ الإحياء والتّجديد لهذا المذهب مع الجيل الأوّل من النّخبة الزّيتونيّة (2) انتهاء بوضع أصوله النّهائيّة مع الجيل الثّاني من هذه النخبة الإصلاحيّة. (3)

1– الأخذ بالأصول الأولى لفقه المقاصد مع الإمام الشاطبي

بما أنّ مدوّنة فقه المقاصد هي في جوهرها التأسيس للأصول الأولى لفقه الواقع أو فقه "حال الزّمان" بما يجعل النّصوص الشّرعيّة في مقاصدها تكون مستجيبة لمستجدّات العصر، متفتّحة ومتناغمة مع معطيات الواقع المعيش بكلّ تطوّراته، خدومة للمصالح الإنسانيّة ،جالبة لها بأنواعها، سواء كانت حياتيّة يوميّة أو سياسيّة أو اجتماعيّة أو ثقافيّة أو اقتصاديّة، وكذلك حامية للإنسان من كلّ المفاسد والأخطار والمضارّ في كلّ مجالات الحياة، بما يجعل المجتمع الإسلامي متفاعلا في أفكاره ومعتقداته وسلوكاته مع المجتمع الإنساني الكوني، رغم التّنوّع في الثقافات والعقائد، متفتّحا مع عصره ،آخذا من الوارد الحضاري الغربي المستنير ما يجلب ويحقّق له المصالح ويدرأ عنه المفاسد.وذلك في إطار المواءمة بين مقاصد الشّريعة الإسلاميّة في روحها وجوهرها، وبين المبادئ الفكريّة الإنسانيّة النّبيلة المستنيرة الآتية من الحضارات الإنسانيّة الأخرى، بما يحقّق للإنسان الأمن والأمان والعدل والحرّيّة والمساواة، ويصرف عنه المظالم والقهر والاستعباد والحيف والاستحمارالثقافي والجهل.

ولقد كان الإمام الشّاطبي الأندلسي ،المالكي الأشعري و الجنيدي العقيدة (ت: 790هـ)، أوّل من وضع الأصول الأولى لهذا المنهج الفكري العقلاني الفقهي الواقعي في قراءة النّصوص الشّرعيّة وجعلها متناغمة مع الواقع ومسايرة له، ومستجيبة لتحقيق المصالح الإنسانيّة الدّنويّة والأخرويّة في كلّ عصر، ومحصّنة للإنسان من المفاسد والمهالك. «... **فالمقاصد هي الغايات والأهداف والمرامات التي يتغيّؤها المجتهد (الغاية). والمقاصد الشرعيّة نوعان : نوع حقيقيّ ونوع عرفيّ... والمقاصد الحقيقيّة هي الّتي لا تتحقّق في نفسها. تدركها العقول السّليمة وتقرّ بملاءمتها المصلحة العامّة أو منافرتها لها. وكونها جالبة نفعا عامّا أو ضررا عامّا. كالإقرار بمنفعة العدل وضرر الظّلم... لأنّ أوامر الشّرع الإسلامي هادفة إلى جلب الخير للإنسان (المصالح) ودفع الشّرّ والفساد عنه ...**»[1]

ذلك أنّ الإمام الشّاطبي قد أقرّ في هذا المجال بأنّ : «**...الأمّة قد اتّفقت، بل سائر الملل، على أنّ الشّريعة وضعت للمحافظة على الضّروريّات الخمس: وهي الدّين والنّفس والنّسل والمال والعقل...وأقيمت الحكّام والقضاة والملوك لذلك، ورتّبت الأجناد ...وينبني على هذا... أنّ كلّ أصل شرعيّ لم يشهد له نصّ**

[1] – د.قحّه عبد القادر – نظرية تحقيق المناط لدى الشيخ سالم بوحاجب / في الشيخ المصلح سلم بوحاجب وإشكاليات العصر – وزارة الثّقافة – بيت الحكمة اليوم الدّراسي : 27/ 01/ 2006– تونس – ص: 153.

معيّن، وكان ملائما لتصرّفات الشّرع ومأخوذا معناه من أدلّته، فهو صحيح يبنى عليه ويُرجع إليه...(الشورى، الديمقراطيّة/ الحرّيّة : تكريم الإنسان...)...فتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق...وهذه المقاصد لاتعدو أن تكون ثلاثة أقسام : أحدها أن تكون ضروريّة والثّاني أن تكون حاجيّة والثالث أن تكون تحسينيّة. [ج1 من ص29 إلى ص40]. فأمّا الضّروريّة فمعناها أنّها لابدّ منها في قيام مصالح الدّين والدّنيا. بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدّنيا على استقامة (العدل والمساواة والحريّة والديمقراطية...) بل على فساد أو تهازج وفوتُ حياة (الظّلم والتّقاتل والفوضى والاستبداد)، وفي الأخرى (الآخرة) فَوْتُ النّجاة والنّعيم والرّجوع بالخسران المبين...ومجموع الضّروريّات خمسة وهي: حفظ الدّين والنّفس والنّسل والمال والعقل...وأمّا الحاجيات فمعناها أنّها مفتقر إليها من حيث التّوسعة ورفع الضّيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقّة اللّاحقة بِفَوْتِ المطلوب...وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات (الرّخص المخفّفة لذلك)...وأمّا التّحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات... ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق... ويظهر ممّا تقدّم ...أنّ الضّروريّ هو الأصل المقصود، وأنّ ما سواه مبنيّ عليه كوصف من أوصافه أو كفرع من فروعه...ولأنّ الأصل إذا اختلّ، اختلّ الفرع...أمّا مسألة الوسائل (المحقّقة لذلك) فأمر آخر...ولكن إذا فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه موضوعا لأجله...فالقاعدة صحيحة، وما اعترض به لا نقص فيه عليها (الديمقراطيّة وسيلة لتحقيق العدل والحرّيّة)...والمصالح المُجْتَلَبَةُ شرعا والمفاسد المُستَدْفُعة إنّما تُعتبر من حيث تقام الحياة الدّنيا للحياة الأخرى...[الموافقات: ج2–من ص8إلى ص20]. وثبت عندنا معنى العدالة في الشريعة (مثلا) وليس النّاس في وصف العدالة على حدّ سواء، بل يختلف ذلك اختلافا متباينا...ولا يتعيّن ذلك إلاّ بنظر واجتهاد...(فالمجتهد) مفتقر إلى حال الوقت إلى غير ذلك من الأمور الّتي لا تنظبط بحصرٍ...[...الموفقات: ج4– الصّفحات :27 و89 و90 و91 و92]»[1].

فالإمام الشاطبي قد فصّل بشكل جليّ الأصول الفقهيّة لمقاصد الشريعة الإسلاميّة في روحها وجوهرها، بما هي مقاصد ضروريّة ومقاصد حاجيّة ومقاصد شرعيّة تحسينيّة. كلّ ذلك لجعل روح الشّريعة في أصولها وجوهرها تستجيب لروح العصر وتنفتح وتتفاعل مع مستجدّات الواقع ومع الوارد الحضاري الإنساني الكوني العالمي.

2– إحياء مدوّنة فقه المقاصد مع الجيل الأوّل من النّخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة

ولجعل الفكر الإسلامي كونيّا عالميّا متفتّحا على الآخر الحضاري والفكري والثقافي والكوني الإنساني العالمي، رغم التباين في المعتقدات والأفكار، سعت النّخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة من الجيل الأوّل إلى إحياء المبادئ والأصول الفقهيّة العقلانيّة لمدوّنة الشاطبي كمرجعيّة فقهيّة تجديديّة إصلاحيّة، يمكن أن تنطلق من مبادئها للتأسيس لأصول فكريّة إسلاميّة حداثيّة إصلاحيّة ذات بعد كونيّ فكري عالمي، وعلى كلّ

[1] – الشاطبي – الموفقات في أصول الشريعة – الأجزاء :1 و2 و4 –دار المعرفة – بيروت – لبنان –الصّفحات الخاصّة بكلّ جزء مذكورة.

الأصعدة : الدّينيّة والسّياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. وذلك بهدف التّمازج والتّلاقح والمسايرة للفلسفات الغربيّة المستنيرة في مراميها وأهدافها الإنسانيّة في تحقيق حرّيّة الإنسان وكرامته وأمنه وسلامته وحمايته في دينه وعرضه وماله من المظالم والمفاسد.كلّ ذلك في إطار المواءمة بين أصول الشّريعة الإسلاميّة في مقاصدها وأصول الفلسفات الغربيّة الحديثة في إنسانيتها.

ذلك أن الجيل الأوّل من النخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة سعى، منذ بداية القرن التّاسع عشر، إلى تطويع مبادئ فلسفة المقاصد للواقع الاجتماعي والسّياسي والثقافي والديني المعيش في المجتمع التّونسي خاصّة والعربي الإسلامي عامّة، والحال أنّ النخبة الإصلاحيّة كانت، من ناحية أولى واعية بمظاهر التّردّي داخل المجتمع التّونسي على كلّ الأصعدة، ثمّ كانت من ناحية ثانية مختنقة فكريّا تحت حدّة الضّاغط الحضاري الغربي المتطوّر في كلّ المجالات. وعلى هذا الأساس حاولت النخبة الإصلاحيّة من الجيل الأوّل تقديم بدائلها الإصلاحيّة، مركّزة بصفة أساسيّة على قسم المقاصد الشّرعيّة الضرورية التي لابدّ منها لقيام مصالح الدّين والدّنيا في المجتمع التّونسي ودرء المخاطر والمفاسد عنه. فركّزت على إصلاح النظام السياسي آنذاك لتحقيق حرّيّة الإنسان وكرامته وإقرار العدالة والمساواة الإنسانيّة ومحاربة الظّلم والاستبداد، وذلك بهدف تحقيق وجلب مصالح المجتمع وحمايته من المفاسد.

إذ أنّ الشّيخ المؤسّس للمدرسة الإصلاحيّة الزّيتونيّة محمود قابادو، **«كان يجهد نفسه خاصّة في إقناع قومه بأنّ التّنظيمات الدّستوريّة التي اقتبسها قانون عهد الأمان من أوروبّا ليست في الحقيقة إلاّ مبادئ شريعتنا الصّالحة لكلّ زمان ومكان. ولذا رأيناه يدلّل على العلاقة المتينة التي تربط القوانين الوضعيّة بالمذهب المالكي أو بالمذهب الحنفي مستعملا في ذلك الجدل الفقهي الذي عرف به رجال الشّرع في ذلك الوقت...»**[1].

ثمّ يأتي تلميذه وصديقه الشيخ الوزير أحمد بن أبي الضّياف ليؤكّد على ضرورة هذا المسعى الإصلاحي السّياسي الفقهي المقاصدي، رابطا بين قسم المقاصد الشرعيّة الضّروريّة في أصولها وبين جلب المصالح الإنسانية والاجتماعيّة السّياسيّة للمجتمع التّونسي، وتحصينه وحمايته من المفاسد والمظالم، فيقول: **«...قد يكون القانون لأسباب تعرض بحسب ما يقتضيه الوقت والحال من السياسة كحال هذه الأزمان...هذا وأنت خبير بأنّ قانون المُلك الإسلامي هو القرآن العظيم وأقوال الرسول (ص)...ثمّ استنباط الأيمّة المجتهدين... بالقياس وحفظ مقاصد الشّريعة في الخلق... ثمّ إنّ هذا الصّنف من المُلك يقع في قوانينه الاختلاف، وذلك باختلاف الملل وحالات الأقاليم والأزمان والعادات. إلاّ أنّ مدارها العدل، ووجوبه معلوم بالضّرورة. وهذه القوانين (الوضعيّة) وسيلة إليه، والوسائل تعطى أحكام المقاصد في الاعتبار. على أنّ فروع القانون إمّا شرعيّة بالنصّ، أو ممّا يشهد الشرع لأصلها بالاعتبار. فهي ملحقة بالمنصوص أو**

[1] – بن سالم عمر – قابادو – حياته، آثاره وتفكيره الإصلاحي – الجامعة التونسية – مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة – تونس 1973– ص: 309.

من السياسة الشرعيّة التي حقيقتها الفعل الذي يكون معه النّاس أقرب إلى الصّلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يصفه شرع ولا نزل به وحي. فمهما وجدنا مصلحة لا تعارض نصّا قاطعا، وغلب على ظنّنا أنها مطلوبة للشّرع، كانت معتبرة لأنّ أحكام الشّريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. ومن أعظم مقاصدها العدل ووسائله...»[1].

إذ أنّ ابن أبي الضّياف يرى أنّ إصلاح المنظومة القانونيّة السياسية والمدنية من الضّروريّات الفقهية الشرعيّة المقاصديّة حسب مستجدّات "حال الزّمان" أو معطيات الواقع المعيش، وهي تعدّ أوّل خطوة إصلاحيّة لجلب المصالح ودرء المفاسد في بعدها الشامل داخل المجتمع التونسي، حتى يكون حداثيّا بالمفهوم الفكري الإسلامي المقاصدي الشرعي متفاعلا إيجابيّا مع الوارد الفكري والفلسفي التنويري الغربي في مبادئه الكونية الإنسانية العالمية، في إطار التّوليف والمواءمة بين أصول الشّريعة الإسلاميّة وأصول الفلسفة السياسية الغربية.

ثمّ إن رجل الإصلاح الزيتوني خير الدين التونسي، هو الآخر قد ألحّ على ضرورة إصلاح المنظومة القانونيّة السّياسيّة والمدنيّة، واعتبرها من الضّروريات في فقه المقاصد. فبيّن أنّ «**...من أصول الشّريعة...حماية حقوق العباد...واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح...إن تلك التنظيمات (القوانين العقليّة) ليست خارجة عن المنهج الشرعي، وما هي إلا ضبط للسّياسة الشّرعيّة التي كانت قد أهملت...وإنّ الدّاعي إليها...حفظ حقوق الأمّة في النّفس والعرض والمال وكفّ الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح ...»**[2].

وكذا سار على نفس الدّرب الإصلاحي السّياسي المقاصدي كلّ أبناء الجيل الأول من النخبة الزيتونية من أمثال الجنرال حسين[3] ومحمد بيرم الخامس[4] والشيخ سالم بوحاجب[5] والشيخ محمد بن عثمان السنوسي[6] وغيرهم...

ذلك أن اقتناع هذه النخبة الإصلاحيّة بضرورة إصلاح المنظومة القانونية السياسية والمدنية، كوسيلة من الوسائل المحقّقة لقسم المقاصد الضّرورية في فقه مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، بهدف جلب المصالح

---

[1] – ابن أبي الضّياف أحمد – إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان – الدّار العربية للكتاب – تونس 2004 – الصفحات : 343 من الجزء الأوّل ثمّ ص: 46 و47 من نفس الجزء.

[2] – التونسي خير الدّين – أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك – تحقيق المنصف الشنّوفي – المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون – بيت الحكمة – تونس 2013 – ص :106 و139.

[3] – أنظر : حسين الجنرال – حسم الإلداد (الخلاف) في نازلة محمود بن عيّاد – تقديم وتحقيق :الشيباني بن بلغيث وفتحي القاسمي – طبع شركة بريزم – تونس الصّفحات :من :81 إلى 87.

[4] –الخامس محمد بيرم – ملاحظات سياسية عن التنظيمات اللازمة للدّولة العليّة/ في د. المنصف بن عبد الجليل ود.كمال عمران: محمد بيرم الخامس – بيبليوغرافيا تحليليّة – المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدّراسات– بيت الحكمة –تونس 1999 من ص259 إلى ص180.

[5] – بوحاجب سالم – خطاب افتتاح– نشاط الجمعيّة الخلدونيّة /في محمد الطّاهر بن عاشور – أليس الصّبح بقريب– دار سحنون للنشر والتوزيع– تونس – ط2– 2010– من ص95 إلى ص:101.

[6] – السنوسي محمد بن عثمان – الرّياض الناظرة بمقالات الحاضرة – تحقيق وتقديم : د.علي العريبي –المطبعة الرسميّة للجمهورية التونسية – تونس – 2000 –الصفحات: 47 و48 ثم من ص 87 إلى ص91.

للمجتمع الإسلامي التونسي وحمايته من المفاسد والمهالك، وجعله متفاعلا ومتلاقحا فكريا مع المجتمع الكوني العالمي الإنساني في تحديثه للفلسفة القانونية، السياسية والمدنية، تيسيرا للوحدة والتّآلف والتضامن الإنساني الكوني رغم التنوّع الفكري والثقافي والعقائدي، جعل من هؤلاء المصلحين يتوجّهون نحو التّسريع في ضبط التشريعات القانونية السّياسيّة والمدنيّة في بعدها المقاصدي، انطلاقا من المواءمة بين روح وجوهر ومقاصد النّصوص الشّرعيّة وبين أصول النّصوص القانونيّة العقلية الواردة من الآخر الحضاري الغربي والشّرقي. إذ «...**اجتمعوا بمنّوبة في بستان أمير الأمراء خير الدّين، ونظروا في قانون الإفرنج وقانون إسلامبول، وكان الأمير رشيد (تلميذ الشيخ قابادو) قد عرّبهما، واختاروا منها ما يصلح للبلاد...**»[1].

ومن ثم تسارع صدور النّصوص القانونيّة الإصلاحيّة المدنيّة في جوهرها المقاصدي العقلاني الواقعي الواردة في شكل مواثيق ودساتير ومجلات قانونية مدنيّة إصلاحية معاصرة حديثة. فجاء "قانون عهد الأمان" سنة 1857 ضمانا لحقوق الناس داخل المجتمع التونسي على اختلاف دياناتهم. كما صدرت سنة 1857 المجلّة القانونية الإصلاحية العسكرية تحت عنوان "الصّباح المسفر في ترتيب شؤون العسكر". كما تمّ في نفس السّنة تدوين "المجلّة الإصلاحية الفلاحيّة". ثمّ تمّ بعث "المجلّة الإصلاحيّة المالية" سنة 1858. كما تمّ في نفس السّنة إصدار "المجلة القانونية للمجلس البلدي" زيادة على إصدار "قانون التّسوية في الحقوق والواجبات" على أساس المساواة في حقوق المواطنة بين المسلمين واليهود والمسيحيّين. كما تم سنة 1860 إصدار "قانون الوظيفة العموميّة" ثمّ "قانون الجنايات والأحكام العرفيّة" و"قانون الالتزامات والعقود" ثمّ "قانون الإجراءات الجزائيّة والمدنيّة" ثمّ "القانون الإداري في تنظيم القضاء والتّقاضي"، نهاية بإصدار دستور الدّولة التّونسيّة لسنة 1861 الملقب بـ"قانون الدّولة"[2]. وكان أوّل دستور دولة في العالم الإسلامي آنذاك، بما يتضمّنه من قوانين سياسية مدنيّة إصلاحيّة حداثيّة نابعة من روح مقاصد الشّريعة الإسلاميّة.

تلك كانت مجمل الاجتهادات الإصلاحيّة العقليّة القانونيّة المدنيّة والسّياسيّة المستمدة من فقه المقاصد و التي أقرّتها النخبة الإصلاحيّة الزيتونية من أبناء الجيل الأول خلال القرن التاسع عشر. ثمّ سار على نفس الدّرب أبناء الجيل الثاني من المصلحين خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين.

3 – وضع الأصول الإصلاحيّة النّهائيّة لفقه المقاصد مع الجيل الثاني من النّخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة.

ثم يتصدّر الشيخ العلامة محمد الطّاهر بن عاشور نخبة الجيل الثاني من المصلحين الزّيتونيّين، ويضع بنفسه مدوّنة تجديديّة إصلاحيّة في فقه المقاصد، حتى تكون أصول الشّريعة الإسلاميّة في كلّ عصر مواكبة لكلّ المستجدّات الفكريّة التّنويريّة الكونيّة الإنسانيّة العالميّة، سواء كانت سياسيّة أو اجتماعيّة أو ثقافيّة أو اقتصاديّة، وذلك بهدف التّفتّح ومسايرة واقع العصر أو "حال الزّمان" والتفاعل والتلاقح مع الفلسفات

---

[1] – ابن أبي الضياف – الإتحاف – نفس المصدر السابق – ج4 – ص: 250.

[2] – انظر في هذا المجال: د.بنبلغيث الشيباني – النظام القضائي في البلاد التونسية (1857 – 1921) – مكتبة علاء الدّين – صفاقس – الصّفحات :107 و108 و110 و112 و120 و122.

الكونيّة الأخرى، رغم الاختلاف والتنوّع في الأديان والثّقافات. ولذلك فهو يرى أنّ «**ابتداء مقاصد الشّريعة على وصف الشّريعة الأعظم وهو الفطرة...أي النّظام الّذي أوجده الله في كلّ مخلوق، وهي الخِلقة. ففطرة الإنسان هي ما فُطرَ أي ما خُلق عليه الإنسان ظاهرا وباطنا أي جسدا وعقلا...فوصف الإسلام بأنّه الفطرة معناه أنّه فطرة عقليّة. لأنّ الإسلام عقائد وتشريعات، وكلّها أمور عقليّة أو جارية علَّة، وفق ما يدركه العقل ويشهد به...والحضارة الحقّة من الفطرة لأنّها من آثار حركة العقل الّذي هو من الفطرة. وأنواع المعارف الصّالحة من الفطرة لأنّها نشأت عن تلاقح العقول وتفاوضها. والمخترعات من الفطرة لأنّها متولّدة عن التّفكير...والسّماحة أوّل أوصاف الشريعة وأكثر مقاصدها...وهي سهولة المعاملة في اعتدال. فهي وسط بين التّضييق والتّساهل وهي راجعة إلى معنى الاعتدال والعدل والتّوسّط...وقوام الصّفات الفاصلة هو الاعتدال أي التوسّط بين طرفي الإفراط والتّفريط...[مقاصد الشّريعة : ص56 و57 و60 و61] فالمصلحة هي كإسمها شيء فيه صلاح قويّ...وأمّا المفسدة...فهي وصف الفعل الذي يحصل به الفساد أي الضّرر... وأن المساواة من مقاصد الشّريعة الإسلاميّة...وذلك هو المراد بالحرّيّة...فالمقاصد هي المتضمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. والوسائل هي الطّرق المفضية إليها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل (القوانين الضامنة للحريّة والمساواة والعدل)...وإنّ مقصد الشّريعة هو تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقّيها...وحقوق الناس هي كيفيّات انتفاعهم بما خلق الله في الأرض التي أوجدهم عليها...وبيان كيفيّة تشاركهم في الانتفاع بما يقبل التّشارك على طريق فكريّ عادل...[نفس المصدر من ص:139 إلى ص :159]...**»[1].

فأصول فقه المقاصد عند الشيخ محمد الطّاهر بن عاشور تقوم على أصل الخِلقة الإنسانيّة أو الفطرة التي هي العقل البشري وكيفيّة تفاعله مع تطوّر الواقع في كلّ زمان ومكان حتى تكون الشّريعة الإسلاميّة خدومة دوما لمصالح الإنسان، حامية إيّاه من كلّ المخاطر والمفاسد. إذ يرى أنّ من الأصول الضّروريّة لفقه المقاصد إصلاح المنظومة القانونيّة السّياسيّة والمدنية داخل المجتمع الإسلامي حماية للحقوق الإنسانيّة بأنوعها وعلى رأسها الحرّيّة والعدالة والمساواة، وأن يُعتمد منهج الاعتدال والوسطيّة كطريقة فضائليّة لتحقيق ذلك. إذ أنّ إصلاح المنظومة القانونيّة من أهمّ الوسائل المحقّقة لجلب المصالح ودرء المفاسد الإنسانيّة بما يجعل الفكر الإسلامي معاصرا صالحا لكلّ زمان ومكان متفتّحا ومتفاعلا مع الحضارات الأخرى.

وعلى نفس الدّرب الإصلاحي يرى الشيخ محمد الخضر حسين أنّه : «**...قد أجمع المسلمون على أنّ إصلاح السّياسة شرط من مقاصد الإسلام ...فإنّ القاعدة المُجْمَعِ عليها أن كلّ حكم مبنيٌّ على عادة، فإذا تغيّرت العادة تغيّر الحكم...إنّ التّوسعة على الحكّام في الأحكام السّياسيّة ليس مخالفا للشّرع بل**

[1] – ابن عاشور محمد الطّاهر – مقاصد الشّريعة الإسلاميّة – مكتبة الاستقامة – سوق العطّارين – تونس 1939 – الصّفحات مذكورة.

تشهد له القواعد... ومن أجل ما لَوّحت إليه الشّريعة، من بناء الأحكام على أساس رعاية المصالح... فَهْمُ مقاصد الشّريعة ... إنّ من مقاصد الإسلام إصلاح السّياسة وإقامة دولة...»[1].

ثمّ يذهب الشيخ عبد العزيز الثّعالبي إلى الدعوة إلى ضرورة تأويل النّصّ القرآني تأويلا عقلانيّا واقعيّا مقاصديّا معاصرا، ليكون الفكر الإسلامي، وبالتّالي الشّريعة الإسلاميّة صالحة لكلّ عصر متفتّحة ومتفاعلة مع المستجدّات الفكريّة السّياسيّة الإنسانيّة الغربية المستنيرة فيقول : «...**لقد جمع الدّين الإسلامي أمما متفرّقة ليجعل منها أمّة واحدة...فالقرآن واحد والإسلام واحد ولا ينبغي أن يوجد خلاف بين المسلمين في المذاهب والفرق. وكيف الوصول إلى هذه النتيجة، إن لم يكن بتأويل القرآن تأويلا بوصفهم من بني الإنسان وباعتبارهم أناسا متحضّرين؟...إنّه لا سبيل إلى تحقيق ذلك...إلاّ بتخليص العقليّة الإسلاميّة من شوائب الجهل والأوهام والتّعصّب ونشر التّعليم وتأويل القرآن تأويلا صحيحا وحقيقيّا وإنسانيّا واجتماعيّا، أي باختصار تأويلا مطابقا لمبادئ الثّورة الفرنسيّة الّتي تحمل نفس المبادئ الّتي جاء بها القرآن...»**[2].

وفي نفس اتّجاه الفكر الإسلامي التنويري الإصلاحي ،يرى الشيخ الزيتوني، محمد الفاضل بن الشيخ الطّاهر بن عاشور، أنّ «...**دعوة القرآن العظيم درجت على أن تجعل الفساد مشنّعا به حيثما كان...لما هو في فطرة الإنسان من إدراك الصّالح والفاسد، وما هو في مباني الدّين من أن الصالح مطلوب جلبه والفاسد مطلوب درؤه...فنطمئنّ إلى الآيات وهي تبيّن صلاح المقاصد... فكلّ ماهو فساد في العمران الأرضيّ، ممّا نسمّيه تخلّفا أو انحطاطا...منهيّ عنه في الإسلام، مأمور بدرئه...لأنّ الدّعوة الدّينيّة بالإسلام لا يمكن أن تكون عائقا عن التقدّم... ولكنّها هي دعوة مقاومة التخلّف، وتمهيد طريق السّبق إلى أبعد مقاصد التقدّم والمدنيّة...»**[3].

لذلك فهو يعتبر أن من أهمّ الضروريات في فقه المقاصد مقاومة التخلّف الاجتماعي والسّياسي والثّقافي والاقتصادي في إطار درء المفاسد الاجتماعيّة بكلّ أنواعها، وبناء مشروع إصلاحي متكامل يحقق التقدّم والمدنية، بما هو جلب للمصالح الإنسانيّة العامّة في إطار مواكبة روح العصر والتّفاعل والتّلاقح الفكري المستنير مع الوارد الحضاري الكوني العالمي رغم الاختلاف في الثقافات والأديان.

ذلك أن نداءات النّخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة خلال النّصف الأول من القرن العشرين، والداعية إلى ضرورة حسن الفهم العقلاني المقاصدي الواقعي لأصول الشّريعة الإسلاميّة حتى تكون مسايرة لعصرها، جالبة للمصالح الإنسانيّة وصادّة للمفاسد بأنواعها، وهي ترتكز على قسم الضّروريات في فقه المقاصد، قد أفرزت العديد من الإصلاحات على مستوى المنظومة القانونية السياسية والمدنية رغم هيمنة الاستعمار الفرنسي

---

[1] – حسين محمد الخضر – الأعمال الكاملة – جمع وتحقيق علي الرّضا الحسيني – دار النوادر للنشر – سوريا 2010 – ط1 – الصفحات : من ص222 إلى ص 226 من المجلّد التاسع – الكتاب الأوّل.

[2] – الثعالبي عبد العزيز – روح التحرّر في القرآن – تعريب حمادي الساحلي – مراجعة محمد المختار السلاّمي – دار الغرب الإسلامي – ط1 باللغة الفرنسيّة 1905/ ط1 باللغة العربية 1985 – من ص16 إلى 48.

[3] – ابن عاشور محمد الفاضل – ومضات فكر – الدّار العربية للكتاب – تونس 1981– الجزء 1 تقديم محمد الحبيب ابن الخوجة – ص :133 و134.

آنذاك على البلاد التّونسيّة. فكانت ولادة "مجلة الالتزامات والعقود"في ثوبها الاصلاحي الجديد لأوّل مرّة في تونس سنة 1906، ثمّ صدرت "مجلّة المرافعات المدنيّة" سنة 1910، ثمّ تلتها "مجلة القانون الجنائي" في سنة 1914 ثمّ تبعتها "مجلة المرافعات الجنائيّة" لسنة 1921، زيادة على بعض الإصلاحات الأخرى على مستوى المؤسّسات القضائيّة. وقد كان فريق من شيوخ الزّيتونة المستنيرين هم من وضعوا مثل هذه المنظومات القانونية الإصلاحيّة المقاصديّة المدنيّة، يقودهم الشيخ الزّيتوني محمود تاج بالتّعاون مع رجل القانون والباحث الغربي في فقه المقاصد على مذهب الإمام مالك : أستاذ القانون، والإيطالي الجنسيّة، والتّونسي المولد " دافيد سَنْتِيلَانَا" (1855 – 1934)[1].

وانطلاقا من تركيز النخبة الإصلاحية الزيتونية بجيليها الأوّل والثاني، على إصلاح الأحكام الشّرعيّة وتطويرها حتّى تكون مواكبة للعصر، ومسايرة لمستجدّاته، تفاعلا وتلاقحا مع الوارد الفكري الحضاري الغربي المستنير، وذلك انطلاقا من تمسّكها بمرجعيّتها الفقهيّة ذات البنية الثلاثية (فلسفة النقل ومذهب مالك – وفلسفة العقل وفكر الأشعري – وفلسفة الرّوح وإلهام الجنيد)، زيادة على مدوّنة فقه المقاصد أو فقه العصر والواقع، فإن هؤلاء المصلحين قد أسّسوا لمنظومة فكريّة إصلاحية حداثيّة ذات روح إسلاميّة، في أبعادها المتكاملة سواء كان ذلك على مستوى سياسي أو ثقافي أو اجتماعي أو اقتصادي،وذلك في إطار تنوير الفكر الإسلامي ومواكبة العصر والتفاعل مع المنظومات الفكرية المستنيرة الأخرى الواردة من الحضارات الإنسانيّة الكونيّة رغم تنوّع الأديان والثقافات.

II– المنظومة الفكريّة الإصلاحيّة الزّيتونيّة التّأسيسيّة للأصول الفكريّة المحترمة للاختلاف والتنوع على مستوى سياسي وثقافي واجتماعي

ذلك أنّه، وانطلاقا من عصارة التّحديثات الفقهية العقلانية الواقعية التي أقرتها النخبة الإصلاحية الزيتونية، سواء كان ذلك على مستوى المرجعية الفقهية ذات البنية الثلاثية المالكية الأشعرية الجنيدية، زيادة على تحديث مدونة فقه المقاصد، بهدف السعي لمواكبة العصر والتفاعل العقلاني المعتدل مع الفلسفات الفكريّة المستنيرة الواردة من الآخر الحضاري الغربي خاصة، بما يوائم مقاصد الشريعة الإسلاميّة، في إطار التلاقح والتواصل الفكري الكوني الإنساني، رغم تنوع الأديان والثقافات، سعت هذه النخبة الإصلاحية إلى التّأسيس لبدائل فكرية إصلاحية شاملة في مضامينها. فظهرت البدائل الفكريّة الإصلاحيّة على مستوى سياسي **(أ)**، ثمّ على مستوى ثقافي واجتماعي واقتصادي **(ب)**.

أ– التأسيس لمنظومة فكرية إصلاحيّة سياسيّة

[1] – انظر في هذا المجال : د.بنبلغيث الشيباني – نفس المصدر السابق – من الصفحة 559 إلى ص 569– ثم انظر أيظا لنفس المؤلّف : أبحاث في تاريخ تونس الحديث والمعاصر – مكتبة علاء الدّين – صفاقس /تونس – ص: 245

فبخصوص الفكر السياسي الإصلاحي، حاولت النخبة الزيتونيّة التأسيس لبادئل فكريّة إصلاحيّة واقعيّة مقاصديّة على مستوى مفهوم الدّولة ونموذج النّظام السّياسي الإصلاحي (1) ثمّ على مستوى مفهوم الحرّيات الإنسانيّة(2).

1 – مفهوم الدّولة والنّظام السّياسي الإصلاحي عند النخبة الزّيتونيّة

اعتماداعلى المدوّنة الفكريّة السّياسيّة للعلاّمة الزّيتوني عبد الرّحمان ابن خلدون، حاولت النخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة صياغة مفهوم حداثي للدولة الإسلاميّة يراوح بين القوانين السياسية العقلية والقوانين السياسية الشرعية. إذ جاء في مقدّمة ابن خلدون أنّه: «...**وجب أن يُرْجع في ذلك إلى قوانين سياسيّة مفروضة يسلمها الكافّة وينقادون إلى أحكامها...فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدّولة وبُصَرائها كانت سياسة عقليّة، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرّرها ويشرّعها كانت سياسة دينيّة نافعة في الحياة الدّنيا وفي الآخرة...**»[1]. إذ أنّ هذه القوانين السياسية العقلية والقوانين السياسية الشرعية التي أقرّها ابن خلدون، كان قد تأثّر بها أيضا رجال الإصلاح في الشرق خلال القرن التاسع عشر من أمثال رفاعة الطّهطاوي في مصر، وكذا رجال الإصلاح في الدّولة العثمانية. حيث صدرت القوانين الإصلاحيّة السّياسيّة العثمانية سنة 1839 تحت مسمّى "خطّ شريف كِلْخَانَة أو التنظيمات الخيرية". ولقد أخذت النّخبة بـ"قوانين التنظيمات الخيرية" العثمانية العقلانية الإصلاحية. ولذلك جاء "قانون عهد الأمان" لسنة 1857 ثم دستور البلاد التونسية أو "قانون الدّولة لسنة 1861" الّذي ينصّص على أن يكون النّظام السياسي ملكيّا مقيّدا بالقانون، يقع فيه التّفريق بين السلطة التّنفيذيّة والسلطة التشريعيّة والسلطة القضائيّة، على غرار ما هي عليه الأنظمة الدستورية الغربيّة، ولكن بروح فكريّة مقاصدية إسلامية[2]. ولذلك كانت النخبة الإصلاحية من أبناء الجيل الأول قد تنادت لدعم هذا المشروع الإصلاحي السياسي المتعلق بمضامين نصّ الدّستور ونموذج نظام الحكم المقيّد بالقانون العقلاني. وهذا ما أكّده الشيخ الإصلاحي المؤسّس للمدرسة الفكريّة الزيتونية محمود قابادو بقوله :

«....وَقَضَاهُ (الباي) دُستورًا يسير علمه☼☼☼سهلا على قاصيهم والدّاني
لم يعد فيه فقه مذهب مالك☼☼☼إلاّ لفقهِ إمامةِ النعماني
لكنّه (الباي) انتخب الّذي هو لائقٌ☼☼☼بزمانه ومكانه والشّأنِ
إن كان في طيّ الكتابِ لديْنا☼☼☼نصْرٌ فذا القانونُ كالعنوان
لمّا رأت (الحكومة) مصباح شرْعَ محمّدٍ☼☼ بِتَلَاعِبِ الأهواءِ ذَا خَفَقَانِ

---

[1] – ابن خلدون عبد الرحمان – المقدّمة – الدار الذّهبية للطبع للنشر والتوزيع – القاهرة2006 – ص:212.

[2] – انظر في هذا المجال :د.عبد الفتاح عمر وسعيّد قيّس – نصوص ووثائق سياسيّة تونسيّة– مركز الدّراسات والبحوث والنشر – كلّيّة الحقوق والعلوم السياسية بتونس 1987– ص: 28.

جعلت له القانون شبه زجاجة☼☼☼لتقيه هبّ عواصفِ الطُّغيانِ...»[1]

ثمّ إنّ رجل الإصلاح خير الدّين التونسي، وتلميذ الشيخ محمود قابادو في المدرسة العسكريّة، جزم أنّه لا يمكن لأيّ أمّة أن تتقدّم دون إرساء قوانين دستوريّة إصلاحيّة لنظام الحكم، عل غرار الدّول المتمدّنة، وبروح فكريّة إسلاميّة عقليّة واقعيّة مقاصديّة. فهو يؤكّد قائلا: «...**بعد أن تأمّلتُ تأملا طويلا في أسباب تقدّم الأمم وتأخّرها جيلا فجيلا...التجأتُ إلى الجزم بما لا أظن عاقلا من رجال الإسلام يناقضه...إذا اعتبرنا تسابق الأمم في ميادين التمدّن...أن الشريعة الإسلامية كافلة بمصالح الداريْن...ضرورة أن التنظيم (الدستوري) أساس متين لاستقامة نظام الدّين...وهل يتيسَّرُ ذلك التقدّم دون إجراء تنظيمات سياسية (دستورية) تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتيْ العدل والحرّيّة اللّذيْن هما في أصلان في شريعتنا»**[2].

ففلسفة الفكر الإصلاحي السّياسي عند النّخبة كانت تعتبر من القسم الضّروري في فقه المقاصد الذي يجب الاشتغال عليه كأساس مركزي لبقيّة الإصلاحات الأخرى. ولذلك يضيف خير الدين أنّه «...**وجب علينا بأن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد (مجلس الشورى والشعب) للملوك في كلّيات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة...فالأهالي ينتخبون طائفة من أهل الحل والعقد تسمى عند الأوروبيين مجلس نواب العامة...»**[3] «...**وأساند لهذا الغرض إذا تبنّى التراتيب التالية: 1– إنشاء مجلس وطني –2– تتحمل الحكومة المسؤولية أمامه – 3– إعادة تنظيم إدارة كل الولايات...ففي خصوص مسؤوليّة الحكومة، أُؤَكِّدُ أن حكومة مسؤولة هي الطّريقة الوحيدة الناجعة لتحقيق أحسن تسيير للسياسة ولكل الفروع الإدارية للدولة، مهما كان شكل الحكومة، وبالخصوص في شكل دستوريّ. ويجب على الوزارة أن تتحمّل مسؤولية أعمالها أمام السّلطان والأمّة...»**[4].

ذلك أنّ نموذج النظام السياسي الإصلاحي الملكي المقيّد بالقوانين الدّستوريّة، والذي يقع بموجبه الفصل بين السّلطات الثلاث: التشريعيّة والتنفيذية والقضائية، كان مطلبا أساسيّا من ضروريات مقاصد الشريعة الإسلاميّة، ألحّت النخبة الإصلاحيّة على ضرورة تحقيقه. ومن ثم يرى الشيخ الوزير ابن أبي الضّياف أنّ: «...**المُلك المقيد بالقانون هو بعد الخلافة هو الملك الذي يُخاطبه العباد، ويُماط به الفساد ويُناط به**

---

[1] – قابادو محمود – ديوان شعر – جمعه ورتّبه محمّد السنوسي– تونس، مطبعة الدّولة التونسية 1867– دراسة وتحقيق :عمر بن سالم – مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة – تونس 1984– ج2– ص61 و62.

[2] – التونسي خير الدّين – أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك– تحقيق المنصف الشنوفي – المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون – بيت الحكمة – تونس 2013– ج1– من ص 134 إلى ص137.

[3] – التونسي خير الدين– أقوم المسالك – مصدر سابق– ص200 و201.

[4] – التونسي خير الدين–/ في السنوسي محمد العربي – مذكّرات خير الدين – تحقيق وتعريب وزارة الثقافة والمحافظة على التراث – بيت الحكمة – تونس 2009 – ص 152 و153 و161.

المراد، وصاحبه ظلّ الله في الأرض ينتصف به المظلوم، وتُداوى بعدله الكلوم، لأن أمره دائر بين العقل والشرع، وصاحبه يتصرّف بقانون معلوم معقول في سائر أموره لا يتجاوزه، ويلتزم به عند البيعة...»[1].

فعلى هذه القناعات الفكرية الإصلاحية السياسية دأبت بقيّة أعلام النخبة الإصلاحية الزيتونية من الجيل الأول من أمثال: الشيخ إبراهيم الرّياحي والشيخ سالم بوحاجب والشيخ محمد بيرم الخامس ثم الشيخ محمد بن عثمان السنوسي زيادة على الجنرال حسين. ثم جاء أبناء الجيل الثاني خلال النصف الأول من القرن العشرين، وساروا على نفس التمشّي الإصلاحي السياسي المقاصدي الموائم بين أصول الشريعة الإسلامية والوارد الفكري السياسي التنويري الغربي، في إطار التواصل والتفتح والتلاقح الفكري العقلاني الكوني العالمي الإنساني، رغم تباين واختلاف الثقافات والأديان والعادات والتقاليد. وهنا يؤكّد الشيخ محمّد الطّاهر بن عاشور على أنّ: «**...الديمقراطية كانت ملازمة للجمهورية. فلا يكون حاكم الأمّة في الحكومة الديّمقراطية إلاّ من اختيار جمهور الأمة ليكون حاكمها...فكذلك كان أمر المسلمين في نصب الخلفاء الرّاشين، وكذلك كان حال اليونان والرومان في نصب حكومتهم الجمهورية...فلا ريب أن حكومة الإسلام حكومة ديمقراطية على حسب القواعد الدينية الإسلاميّة...وبهذا الشكل تكون ديمقراطيّة الحكومة الإسلامية ديمقراطيّة خاصّة. وإنّ الديمقراطيات السابقة من عهد اليونان واللاحقة حتى الآن، مختلفة الأشكال، والديمقراطية الإسلامية أحقّها بالاعتدال...وصفة هذه الولاية أشبه شيء في متعارف عصرنا هذا برئاسة الجمهوريّة الرّئاسيّة. وهي الجمهوريّة التي يكون رئيسها رئيسا للدولة ورئيسا للحكومة...وهذا الشكل في رئاسة الجمهوريّة عرفت به رئاسة جمهوريّة الولايات المتحدة الأمريكية...ولا يكون لوليّ الأمر على الأمّة بحقّ عهد أو وصيّة...ونوْطُ انتخاب وليّ أمر الأمّة بانتخاب هاتيْن الجماعتيْن(مجلس النواب ومجلس الشيوخ)... »**[2].

فالشيخ الإصلاحي الزيتوني التّونسي محمد الطاهر بن عاشور، وانطلاقا من قسم الضّروريات، في فقه المقاصد، ينادي بضرورة إرساء نظام سياسي رئاسي جمهوريّ ديمقراطي بخصوصيات فكرية وفقهية إسلامية على غرار النظام الرّئاسي الأمريكي، ويكون منتخبا من قبل مجلسيْ النّواب والشيوخ، مستأنسا في ذلك بالديمقراطيات اليونانية والرومانية والغربية ذات الخصوصية في أشكال ديمقراطياتها الجمهورية، وفي تنوع ثقافاتها وأديانها. وعلى نفس هذا التمشي في إقرار نظام سياسي إصلاحي ديمقراطي جمهوري مقيد بالقوانين الدستورية، يرى الشيخ محمد الخضر حسين أنّه «**قد يبلغ العدل والحرّيّة أشدّهما لعهد الحكومة التي يرأسها فرد ثابت، إذا لم تكن بيدها السلطة التّشريعية، وتكون مقيّدة في تنفيذها بنظام الشورى، ولا تتصرّف إلاّ تحت مراقبة الأمّة... فشكل بعض الحكومات القائمة على خليفة ووزراء ومجلس نيابيّ يجري انتخابه تحت ضلال الحرّيّة التّامّة لا يخالف الشكل الملائم للخلافة الحقيقيّة بحال...»**[3].

---

[1] – ابن أبي الضّياف أحمد – الإتحاف – مصدر سابق – ج1 –ص32.

[2] – ابن عاشور محمد الطّاهر – النظام الاجتماعي في الإسلام – دار سحنون للنشر والتوزيع– تونس – ط3 –2010 من ص195إلى ص202.

[3] – حسين محمد الخضر – الأعمال الكاملة – مصدر سابق– المجلّد التاسع–ج1 – ص114 و115 و116.

ثمّ يأتي الشيخ عبد العزيز الثّعالبيّ رجل الإصلاح الزّيتوني ليطالب بـ: **«الحرّيّة...والمساواة أمام القانون ...وتنظيم السّلطات...فيكون الأمير المالك بيده امتيازات السلطة التنفيذيّة...وتمتدّ هذه المسؤوليّة إلى الوزراء الّذين يجب أن يستقيلوا إذا سحب منهم المجلس الأعلى الثّقة بالتّصويت. ويقوم على السلطة التشريعيّة مجلس أعلى يتألّف من ستّين عضوا من المواطنين التّونسيين، يسمّي رئيس الدّولة عشرة منهم وينتخب الخمسون الباقون لمدّة أربعة سنوات من قبل الشّعب بأوسع طريقة انتخابيّة ممكنة...»**[1].

إذ أن الشيخ الثعالبي، وعلى عكس الشيخ ابن عاشور الذي يطالب بنظام سياسي رئاسي، فإنه ينادي بضرورة إرساء نظام سياسي ملكي مقيّد بالقانون الدّستوري، يقع فيه الفصل بين السّلطات بطريقة ديمقراطيّة تتناغم فيها مقاصد الشّريعة مع مبادئ الديمقراطيّة للثّورة الفرنسيّة.

ذلك أن الأفكار السّياسيّة الإصلاحيّة المستمدّة من مقاصد الشّريعة الإسلاميّة في قسم الضّروريّات، عند النّخبة الزّيتونيّة بجيليْها الأوّل والثّاني، كانت تهدف إلى إرساء نموذج حداثيّ معتدل لنظام سياسي جمهوري ديمقراطي تكون فيه السّيادة بيد الشعب، على غرار الأنظمة السّياسيّة التّنويريّة الغربيّة، ولكن بخصوصيّات فكريّة عربيّة إسلاميّة مقاصديّة واقعيّة متفتّحة على مستجدّات العصر، في إطار المواءمة والتوليف بين أصول الشّريعة الإسلاميّة في بعدها العقلاني، وبين أصول الفلسفات السياسيّة الغربيّة المستنيرة، تفاعلا وتواصلا فكريّا مع المجتمع الكوني العالمي الحديث دون تعصّب وانغلاق، رغم التباين والاختلاف والتنوّع الحضاري والثّقافي والدّيني بين الشعوب.

2– مفهوم الحرّيّة في الفكر الإصلاحي الزّيتوني

ثمّ أيضا، وانطلاقا من مبادئ قسم الضّرورة في فقه المقاصد، وزيادة على إلحاح النّخبة الإصلاحيّة على ضرورة إرساء نظام سياسي إصلاحي جمهوري ديمقراطي، فإنّها، أي النخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة من الجيلين، أكّدت على ضرورة إرساء قيم الحرّيّة الإنسانيّة وتحقيق كرامة الإنسان داخل المجتمع الإسلامي عامّة والتّونسي خاصّة، والحال أنّ ظاهرة الاسترقاق والعبوديّة كانت منتشرة في المجتمع التّونسي آنذاك إلى حدود أواخر النصف الأوّل من القرن التّاسع عشر، حين اتّخذ أحمد باي قرارا عليّا بالتّحجير المطلق لبيع العبيد أو امتلاكهم أو المتاجرة بهم. وذلك في شهر جانفي سنة 1846، حيث كان ضغط النّخبة الإصلاحيّة حادّا داخل مؤسّسات الدّولة الحسينيّة وفي أروقة جامع الزّيتونة للمطالبة بالحرّيّة الشاملة للعبيد. إذ يرى الجنرال حسين، كرجل إصلاح : **«...أنّ من القواعد الشّرعيّة تَشَوُّفُ الشّارع إلى الحرّيّة... ولولا تحرير العبيد من المصالح المهمّة، لما ضيّقت الشّريعة به على الفقراء والمساكين. ومن آثار التَّشَوُّفِ المذكور كثرة ترغيب الشّارع في العتق...حتّى اقتضى نظر الدّولة تحجير الاسترقاق من أصله...ومن هذا يتبيّن السّرّ في كون البلدان التي فيها عموم الحرّيّة وعدم الملكيّة أَعْمَرُ من غيرها...وعندي أنّ عموم الحرّيّة**

[1] – الثعالبي عبد العزيز – تونس الشهيدة – ترجمة سلمى الجندي– دار القدس – بيروت –1975 – ص205 و210 و211.

وانتفاء الملكيّة كما يؤثّر في نموّ العمران يؤثّر أيضا في تهذيب خُلُق الإنسان...إذ لا عمران إلاّ بعدل، والحرّيّة نتيجة العدل. فإذا انعدمت جاء الظّلم المؤذن بخراب العمران...»[1].

ثمّ يذهب خير الدّين التّونسي ليؤكّد على فضائل الحرّيّة الإنسانيّة ومحاسنها سواء كانت فرديّة أو جماعيّة، وضرورة إرسائها وتنظيمها بقوانين عقلانيّة مقاصديّة معاصرة نسجا على منوال ما عليه واقع الحرّيّة في المجتمعات الغربيّة المتمدّنة. فيرى أنّ«...**الحرّيّة منشأ سعة نطاق العرفان والتمدّن بالممالك الأوروباويّة...أحدهما يسمّى : الحرّيّة الشخصيّة، وهو إطلاق تصرّف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم...والحرّيّة بهذا المعنى موجودة في جميع الدّول الأوروبّاويّة...أمّا الحريّة السّياسيّة فهي تطلب الرّعايا التّداخل في السّياسات المُلكيّة والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة...وبالجملة فالحرّيّة إذا فقدت من المملكة تنعدم فيها الرّاحة والغنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمّتهم كما يشهد بذلك العقل والتّجربة...»[2].**

هذا المنحى الحقوقي التّحرّري الإنساني المتنوّع الّذي هو أُسُّ نموّ العمران البشري وازدهاره، كما ألحّ على ضرورة تقنينه وإرسائه في المجتمع التّونسي، كلّ من الجنرال حسين والمصلح خير الدّين، يؤكّد على فضائله الإنسانية الشيخ الوزير المصلح والزّيتوني التّونسي ابن أبي الضّياف بالقول : «...**إنّ الأصل في الإنسان الحرّيّة. والحرّ الرّشيد يتصرّف في نفسه بما يراه نافعا لها في الحياة الدّنيا وفي الآخرة...لما في الطّباع البشريّة من الحرص على أمن النّفس والمال، لاسيما وكلّيّات الشّريعة الإسلاميّة تعين المتورّع منهم على طلب ذلك ما أمكنه...بل حمايته واجبة شرعا، فهي من أخلاق المروءة والحنان والرّحمة...»[3].**

إذ أنّ الإنسان منذ نشأته الأولى جُبِلَ على الحرّيّة لما فيها من تكريم لذاته وتحقيق كلّ مصالحه الإنسانيّة المادّيّة والمعنويّة وحمايته من المفاسد والمخاطر الإنسانيّة، كما أقرّت ذلك أصول الشّريعة الإسلاميّة. وهذا ما أكّده الشّيخ المصلح ابن أبي الضّياف. إلاّ أنّ الشيخ الزّيتوني محمد بن عثمان السنوسي يرى أنّ الحرّيّة الإنسانيّة ضروريّة لتحقيق كرامة الإنسان وأمنه، ولكنّها يجب أن تكون مقيّدة بالمروءة والأخلاق. فيعتبر أن «...**حالة العبوديّة هي من أعظم أحوال الشّقاوة...وهي حالة حاطمة للشّوكة الإنسانيّة...ومن لاحظ تشوُّفَ الشّرع إلى الحرّيّة وما انبنى على هاته القاعدة الشّرعيّة من الأحكام في شريعة الإسلام، يمكن له أن يستنبط من يُسْر ذلك حمل النّاس على الكمال...غير أنّ النّاس أساؤوا استعمالها، ولجهلهم تركوا قيودها فَتَزَيَّتْ بينهم بغير زيّها وصارت مخدعا يتستّر به أهل الغيّ والفساد...ولكن لما كانت النّتيجة الأولى من الشّرور الّتي كثر فسادها...جاءت النّتيجة الثّانية مقيّدة (:في الممالك المتمدّنة)...وهي الحرّيّة الصّحيحة الّتي يلزم حمل النّاس عليها...حتّى إذا قُيِّدت حرّيّتهم بقيود المروءة والصّيانة والأدب تبيّن**

---

[1] – حسين الجنرال – «...ما كتبه إلى مُوسيو بيري قنصل دولة أمريكا فيما يتعلّق بعتق الرّقيق» – جريدة "الجوائب" – مطبعة الأستانة العليّة – أكتوبر 1863 – الجزء السّادس– من ص46 إلى ص51.

[2] – التونسي خير الدّين – أقوم المسالك – مصدر سابق – ج1 – من ص191 إلى ص194.

[3] – ابن أبي الضّياف أحمد – الإتحاف – مصدر سابق – ج6 – ص: 63 و64.

للعموم أن الحرّيّة من أجل المواهب الّتي اختصّ بها الجنس البشري وامتاز بها عمّا سواه من الحيوانات...فمرجع الحرّيّة إلى الحالة التي يكون بها الإنسان قادرا على كلّ فعل حسن حتّى يقال فيه أنّه حرّ ويوصف فعله بأنّه حرّ...»[1].

هكذا يرى الجيل الأوّل من النخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة مفهوم الحرّيّات الفرديّة والجماعيّة الإنسانيّة كمقصد ضروريّ من مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، وكمرتكز فكريّ أساسيّ لإصلاح المجتمع التّونسي على غرار ما عليه واقع الحرّيات في المجتمعات المتمدّنة.

ثمّ يأتي الشيخ محمد الطّاهر بن عاشور من أبناء الجيل الثّاني من النّخبة الإصلاحيّة لِيُقِرَّ بأنّ: **«...الحرّيّة بالمعنى المتداول في هذا العصر، هي فعل الإنسان ما يريد فعله دون مدافع بمقدار إمكانه. والحرّيّة بهذا المعنى حقّ للبشر على الجملة لأنّ الله لمّا خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العلم، فقد أَكَنَّ فيه حقيقة الحرّيّة وخوّله استخدامها بالإذن التّكويني المستقرّ في الخِلقة...فالحرّيّة حِلْيَةُ الإنسان وزينة المدنيّة. فيها تنمو القوى وتنطلق المواهب...إنّ الحرّيّة أثقل عبئا على الظّالمين والجبابرة والمخادعين...وتنقسم الحرّيّة إلى حرّيّة اعتقاد وحرّيّة تفكير وحرّيّة قول وحرّيّة فعل، هذه الحرّيّات الأربع محدودة في نظام المجتمع الإسلامي...»[2].**

ذلك أنّ مفهوم الحرّيّة الإنسانيّة في سياقها العام مباحة في الشّريعة الإسلاميّة، بل هي ضرورة من ضروريّات فقه المقاصد، حتّى تكتمل ذات الإنسان ويَصْلُبَ كيانه حسب الفطرة الّتي فطره الله عليها في أصل نشْأته. إلاّ أنّ هذه الحرّيّة ليست مطلقة إلى درجة الإفراط الجالب للمفاسد، وليست مكبّلة أيضا إلى درجة الاستعباد، وإنّما تكون وسطيّة معتدلة مقيّدة بقيود العقل والمروءة والفضائل والأخلاق، كما يرى الشيخ ابن عاشور، حتى تتحقّق للإنسان مصالحه النّافعة في الحياة الدّنيا والآخرة.

أمّا الشّيخ محمد الخضر حسين فهو يرى أنّ **«...فُسطاط الحرّيّة يقوم على قاعدتين عظيمتين هما : المشورة والمساواة. بالمشورة تتميّز الحقوق وبالمساواة ينتظم إجراؤها ويطّرد نفاذها وكلّ واحدة من هاتين القاعدتين رفع الإسلام سمكها وسوّاها...ولا تكون قاعدة الشّورى من نواصر الحرّيّة وأعوانها إلاّ إذا وضع مجراها الأوّل على قصد الحنان والرّأفة بالرّعيّة...والمشاركة في الرّأي...وأهمّ فوائد المشورة تخليص الحق من احتمالات الآراء...واستطلاع أفكار الرّجال ومعرفة مقاديرها. فإنّ الرّأي يمثّل لك عقل صاحبه كما تمثّل لك المرآة صورة شخصه إذا استقبلها...ومن أدلّة المساواة (الأخوّة)...إذ المعروف في الأخوة اتحادهم في النّسب وهو يقضي عدم تفاضلهم وتمايزهم في الحقوق...إذ خلق الله النّاس بحسب فطرتهم متماثلين، وكذلك ولدتهم أمّهاتهم أحرارا متكافئين...فلا فضل لشريف على وضيع ولا امتياز لملك على سوقيّ...»[3].**

---

[1] – السنوسي محمد بن عثمان – جريدة الحاضرة عدد 2 في 9 أوت 1888 / ورد في "الرّياض النّاضرة" مصدر سابق – من ص34 إلى ص37.

[2] – ابن عاشور محمد الطاهر – أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام – مصدر سابق – من ص160 إلى ص167.

[3] – حسين محمد الخضر – الأعمال الكاملة – المجلّد 4 – ج2 – من ص14 إلى ص23.

تلك هي مجمل الآراء والأفكار الإصلاحيّة السّياسيّة المتعلّقة بمفهوم الدّولة والنّظام السّياسي الإصلاحي ثمّ بمفهوم الحرّيّات الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة، والمستمدّة من قسم الضّروريّات في مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، كما تفضّل بها روّاد النخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة من الجيلين، لجعل الفكر الإسلامي واقعيّا معتدلا متفتّحا على عصره متفاعلا ومتواصلا ومتلاقحا مع غيره من المنظومات الفكريّة الإصلاحيّة المستنيرة الواردة من الآخر الحضاري المتمدّن، دون تعصّب أو انغلاق رغم التّنوّع والاختلاف في الآراء والأفكار في الخصائص الثّقافيّة والحضاريّة والدّينيّة.

ثمّ إنّ هذه البدائل الإصلاحيّة الفكريّة السّياسيّة كانت البوّابة الأولى لبقيّة الأفكار الإصلاحيّة الأخرى ذات العلاقة بما هو ثقافي واجتماعي واقتصادي وغيره من بقيّة الإصلاحات المتنوّعة.

ب– التّأسيس لمنظومة فكريّة إصلاحيّة ثقافيّة واجتماعيّة.

سعت النخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة بجِيليْها الأوّل والثّاني إلى التّأسيس لبدائل فكريّة إصلاحيّة في المجال الثّقافي (1) ثمّ في المجال الاجتماعي (2) مسايرة لتطوّر العصر في مجال العلوم والمعارف والتّكنولوجيّات والاختراعات والاكتشافات الغربيّة، زيادة على المستجدّات الفكريّة الإصلاحيّة الاجتماعيّة الواردة من الآخر الحضاري المتمدّن. كلّ ذلك في إطار المواءمة بين مقاصد الشّريعة الإسلاميّة في أبعادها العقلانيّة الواقعيّة وبين أصول الفكر الإصلاحي الغربي المستنير في أبعاده الإنسانيّة والكونية العالمية.

1– التّأسيس لمنظومة فكريّة إصلاحيّة ثقافيّة

ألحّت النخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة من الجيل الأوّل على ضرورة الاقتباس من الغرب العلوم والمعارف وتجديد الفكر الدّيني والتّخلّص من رتابة المضامين الثّقافيّة التّقليديّة الشكليّة الجامدة المحنّطة للفكر، والمعطّلة لإبداعات العقل الإنساني الحرّ في أصل فطرته، بهدف النهوض الثقافي والعلمي والتّلاقح مع المنظومات الثّقافيّة المتمدّنة والمتنوّعة. فكان أن أشار الشّيخ محمود قابادو إلى أنّ "البلاهة" الذّهنيّة هي السبب الأساسي في تخلّف المجتمع التّونسي خاصّة والإسلامي عامّة. إذ يقول :

«...وكلّ فنون العلم للمُلْك نافـعـ☼☼☼ـولاسيما ما ساير الـملك حكْمُـهُ
لذلك ترى ملك الفرنـج مُـؤَثّـلاً☼☼☼ـبعلْـمٍ على الأيّام يـمتدُّ يـمُّـهُ
فمن لم يَجُسْ خَبَرًا أُورُبَّا ومُلْكَهـا☼☼☼ـولمْ يتغَلْغَلْ فِي المصَانِـعِ فَـهْمُـهُ
فذلك في كُـنِّ البَلاَهَـةِ داجِــنُ☼☼☼ـوفي مضجع العادات يُلْهِيه حُكْمُهُ
هُـمْ غرسـوا دَوْحَ التَّمـدُّنِ الــ☼☼☼ـرّياضِيِّ والعلمَ الطّبيعيَّ جَزْمُهُ...»[1]

فالشّيخ قابادو، الشّيخ الصّوفي والفقيه العقلاني الواقعي المقاصدي، يؤكّد على ضرورة التّفتّح على الحضارة الغربيّة المتمدّنة والاقتباس منها المعارف والعلوم والتّكنولوجيّات المحقّقة والجالبة لمصالح الإنسان، وتجاوز النّمط الفكري التّقليدي القشوري الأجوف المحنّط والمجمّد للإبداع العقلي الإنساني الفطري، والمتسبّب

[1] – قابادو محمود – الدّيوان – مصدر سابق – ج2 – ص132.

في المضارّ للإنسانيّة، كالتخلّف والسّقوط الحضاري. وسار على نفس الدّرب الإصلاحي الثّقافي تلامذة قابادو من الجيل الأوّل من أمثال خير الدّين التّونسي والجنرال حسين وكذا الشّيخ الوزير ابن أبي الضّياف وسالم بوحاجب ومحمد بن عثمان السّنوسي وغيرهم من أبناء النخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة. ولذلك ركّز الفكر الإصلاحي على ضرورة تنوير منظومة التّعليم وتحديثها. فكان بعث مدرسة الصّادقيّة سنة 1874 ببرامجها التّعليميّة الحديثة والمتنوّعة والتي كانت النّواة الأولى لليقضة الثقافية. فانتشرت بذلك الصّحف والمجلاّت والمؤلّفات الإصلاحيّة، ودور الطّباعة، وانتشر الفكر الثّقافي الإصلاحي المتنوّع والبنّاء.

وكذا سار على نفس الدّرب الإصلاحي أبناء الجيل الثاني. إذ ينادي جميعهم بضرورة الإصلاح الثّقافي والتفتّح على المنظومات الفكريّة الثّقافيّة المتنوّرة والعلميّة الغربيّة ،بما لا يتصادم مع مقاصد الشّريعة الإسلاميّة فيما يجلب للإنسان المصلحة ويدرأ عنه المفسدة ،والتي هي جهل وسذاجة ذهنيّة وتحجّر فكريّ تقليديّ جامد.

ذلك أنّه، وفي خضمّ النّشاط الثّقافي الإصلاحي داخل المدرسة الصّادقيّة، ثمّ داخل المدرسة الخلدونيّة، زيادة على أروقة جامع الزّيتونة الأعظم، مع تلوّن مشارب الإبداع الفكري على أعمدة الصّحف والمجلاّت الوطنيّة، زيادة على تنامي الجمعيّات الثّقافيّة الزّيتونيّة خاصّة منذ مطلع القرن العشرين، ورغم مماطلة السّلطات الاستعماريّة الفرنسيّة في الترخيص لإقرار الإصلاح التعليميّ الزيتونيّ، فإنّ الشّيخ محمد الطاهر بن عاشور، في كتابه "أليس الصبح بقريب"، يلحّ على التّسريع في إصلاح برامج التّعليم كضرورة ملحّة لإصلاح الفكر والثّقافة «...**فكيف نصلح الفكر والعمل؟...إنّ صلاح التّفكير المبحوث عنه هنا هو التّفكير فيما يرجع إلى الشّؤون في الحياة العاجلة والآجلة لتحصيل العلم بما يجب سلوكه للنّجاح في الحياتين...بهذا نستدلّ على أنّ إصلاح التّفكير من أهمّ ما قصدته الشّريعة الإسلاميّة...فإنّ العلم الصّحيح عبارة عن إظهار الحقائق في صورة جامعة لها وتسهيل إدراكها**»[1].«...**فصلاح التعليم من مميّزات الأمم...فالتّعليم الصّحيح إذن يرمي إلى إنشاء أرقى أصناف النّاس من كلّ من تمرّس بالأشغال والأعمال، أو رزق المواهب الحسنة ورغب في سلوك خير السّبل وشَغُف بالمعرفة وامتاز بحبّ الواجب والتّعقّل...هذا النّوع (:التعليم) الذي نقضي بإصلاحه قضاء باتّا لا هوادة فيه ولا إرجاء. فإنّ خطأ التّعليم العامّ خطر عظيم على الأمّة أشدّ من خطر الجهالة...و[إنّ إصلاحه]...يكون ناهضا بالأمّة إلى صلاح نافع يدوم بدوامه...فالتّعليم العامّ فإنّه إن صحّ عمّ به الصّلاح وإن كان فاسدا شقِيت به الأمّة كلّها...**»[2].

فالشيخ محمد الطّاهر بن عاشور يؤكّد على ضرورة الإصلاح الهيكلي لبرامج التّعليم العمومي باعتباره البوّابة الأساسيّة لإصلاح الفكر والعقل الإنساني، بما يجعله مستنيرا فاعلا قادرا على جلب المصالح ودرء المفاسد المتنوّعة عن المجتمع. إذ لا يقظة ولا استفاقة فكريّة أو ثقافيّة دون إرساء برامج تعليميّة إصلاحيّة

---

[1] – **ابن عاشور محمد الطاهر – أصول النظام الاجتماعي في الإسلام– مصدر سابق – ص47 و48**

[2] – **ابن عاشور محمد الطاهر – أليس الصّبح بقريب – دار سحنون للنّشر والتّوزيع – تونس 2010 من ص16 إلى ص19.**

تنويريّة متطوّرة واقعيّة تواكب الثقافة المتمدّنة للشّعوب الغربيّة، بما يوائم أصول العقل الإسلامي المستنير دون تعصّب وانغلاق، تواصلا مع المجتمع الكوني العالمي رغم تباين الثّقافات. ولقد سار على نفس دّرب الشيخ ابن عاشور كلّ أعلام النخبة الإصلاحيّة من الجيل الثاني من أمثال الشيخ محمد الخضر حسين والشيخ عبد العزيز الثعالبي والشيخ الطّاهر الحدّاد ثمّ الشيخ المصلح والابن : محمد الفاضل بن عاشور وكذا بقيّة أفراد النخبة المستنيرة. فتطوّر النّشاط الثّقافي الإصلاحي عبر المنتديات الفكريّة والأدبيّة وتنوّع الفكر الإصلاحي الثقافي وانتشر على أعمدة المجلاّت والصّحف الوطنيّة وداخل الجمعيّات الوطنيّة الثّقافيّة المتنوّعة في تونس الزّيتونة.[1]

ثمّ إنّ الحركة الإصلاحيّة الزّيتونيّة، قد شملت أيضا، زيادة على الإصلاحات السّياسيّة والثّقافيّة، المجال الاجتماعي بما عليه واقعه المتردّي على كلّ الأصعدة، كوضعيّة المرأة التّونسيّة المنحطّة ثم وضعيّة الطّبقة الشغّيلة المستعبدة، زيادة على الأوضاع المزرية للفئات المفقّرة ثمّ للحياة الصّحّيّة المتدنّية التي يتخبّط فيها المجتمع التونسي، خاصّة في ظلّ الحقبة الاستعماريّة.

2– التّأسيس لمنظومة فكريّة إصلاحيّة اجتماعيّة

دأبت النّخبة الإصلاحيّة الزّيتونيّة منذ ظهورها ووعيها بضرورة الإصلاح الشّامل، انطلاقا من مرجعيّتها الدّينيّة وخاصّة من مدوّنة فقه المقاصد أو فقه الواقع أو "حال الزّمان"، على تناول المجال الاجتماعي بالإصلاح، وبصفة خاصّة مع أبناء الجيل الثّاني من المصلحين. وقد احتلّت وضعيّة المرأة التوّنسيّة صدارة اهتماماتها. وتنوّع الجدل الفكري الإصلاحي في هذا المجال بين التّيّار المحافظ والتّيّار المعتدل نظرا لحساسيّة المسألة. والتقت الأفكار الإصلاحيّة الاجتماعيّة في مجملها حول ضرورة تعليم المرأة ومشاركتها في الحياة الاجتماعيّة في مجالات محدودة. إلاّ أنّ الشّيخ الزّيتوني الطّاهر الحدّاد كان أكثر جرأة وتمرّدا على الفكر المحافظ داعيا إلى ضرورة مساواة المرأة مع الرّجل في كلّ مجالات الحياة تقريبا، كردّة فعل منه على واقعها المتردّي، وذلك من خلال قراءته المقاصديّة الخاصّة لأصول الشّريعة الإسلاميّة. فجاءت آراؤه تحريريّة مطلقة وليبراليّة، حول مسألة الحجاب وصوت المرأة، وتعدّد الزّوجات وغيرها من المسائل العقائديّة والفكريّة، كتولّي المرأة خطّة المناصب السّياسيّة والقضائيّة، ثمّ مسألة المساواة في الميراث وغيرها. وهنا يوضّح الحدّاد مثل هذه المسائل الفكريّة العقائديّة بالقول :«...**بعبارة أدقّ وأوضح أريد أن أقول :يجب أن نعتبر الفرق الكبير البَيِّنَ بين ما أتى به الإسلام وبين ما جاء من أجله وهو جوهره ومعناه. فيبقى خالدا بخلوده، كعقيدة التّوحيد ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين النّاس...فالإسلام كان يواجه الرّجل والمرأة سواء، فيفرض عليها واجباته ويجعل مسؤوليّتها في ذلك سواء...(فما الّذي يمنع) تولّي المرأة خطّة القضاء بين الناس كالرّجل...فهل نفهم من هذا أنّ الإسلام يستنقص المرأة في جوهرها إذا جاءت شاهدا أمام القضاء ويكبرها إذ تكون على عرشه؟...إنّما الإسلام دين الواقع بتطوّره يتطوّر،**

[1] – لمزيد التفاصيل انظر : ابن عاشور محمد الفاضل – الحركة الأدبيّة والفكريّة في تونس – الدّار التّنسيّة للنّشر 1972.

وذلك هو سرّ خلوده. وليس في نصوص القرآن ما يمنع المرأة من تولّي أيّ عمل في الدّولة والمجتمع مهما كان هذا العمل عظيما [امرأتنا في الشّريعة والمجتمع من ص 32 إلى ص136]...إنّ آيات الكتاب الكريم ظاهرة في خطاب الرّجل والمرأة سواء...وهي تقرّر لها هذه الحقوق المدنيّة كما تفرض عليها الواجبات...أكثر من ذلك في تحقيق الشّخصيّة المدنيّة أنّ الإسلام يقرّر لها أهليّة وحقّ التملّك الشخصي سواء من طريق الميراث أو العمل كالرّجل...فحقّ المرأة أن تستمتع بطيب العيش ومباهج الحياة في لهو ومرح نزيه كما يكون ذلك للرّجل سواء[نفس المصدر من ص137 إلى ص139]... ويظهر من هنا أنّ الحجاب الذي نقرّره على المرأة كركن من أركان الإسلام...ليس من المسائل الّتي يسهل إثباتها في الإسلام... [نفس المصدر من ص 140]... وبعد ذلك فالإسلام لم يقرّر نزول ميراث المرأة عن الرّجل كأصل من أصوله التي لا يتخطّاها...[نفس المصدر ص146 و147] وليس لي أن أقول بتعدّد الزّوجات في الإسلام لأنّني لم أر للإسلام أثر فيه [ص 165 و166]...»[1].

إلاّ أنّ هذا الشيخ المصلح قد لقي معارضة شديدة من قبل التّيّارَيْن المحافظ والمعتدل كِلَيْهِما، خاصّة فيما يتعلّق ببعض النّصوص المقدّسة القطعيّة المتعلّقة بالميراث وبتعدّد الزّوجات ثمّ بمسألة الحجاب. كما لقي شيئا من التّأييد فيما يتعلّق بضرورة تعليم المرأة ومساواتها للرّجل في بعض مجالات الحياة اليوميّة العمليّة التي هي بفطرتها مؤهّلة لها بطبيعتها كالاشتغال في القطاع الصّحّي والتّعليمي أو الفلاحي. فالشيخ الحدّاد، وبهذه الثّورة الفكريّة الإصلاحيّة المقاصديّة المتجاوزة لمنطق الوسطيّة والاعتدال الفكري، أراد للمرأة التّونسيّة أن تواكب واقع المرأة الغربيّة المتمدّنة، وذلك كردّة فعل منه على رداءة الواقع المنحطّ والمتخلّف للمرأة في تونس آنذاك، ثمّ تواصلا وتلاقحا فكريّا مع الوارد الفكري الحضاري الغربي الليبرالي التحرري المطلق في هذا المجال.

كما تناول الشيخ الحدّاد الوضعيّة المزرية لواقع الطّبقة الشّغّيلة التّونسيّة في القطاع الفلاحي والصّناعي أيّام الاستعمار، وذلك في كتابه "العمّال التّونسيّون وظهور الحركة النّقابيّة". وسار على دربه الفكري الإصلاحي في هذا الاتجاه خاصّة الشيخ المصلح عبد العزيز الثعالبي.

إلاّ أنّ الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وبمعيّة ثلّة من الزّيتونيّين وثلّة أخرى من القيادات النّقابيّة على رأسهم فرحات حشّاد، قد سعى إلى تأسيس المنظّمة النّقابيّة الوطنيّة " الاتحاد العام التّونسي للشّغل" سنة 1946، وكان اجتماعها التّأسيسي الأوّل في رحاب جامع الزّيتونة الأعظم. وكان الرّئيس الشّرفي لهذه المنظّمة الوطنيّة المدافعة عن حقوق العمّال، الشّيخ محمد الفاضل بن عاشور. إذ يؤكّد في هذا المجال : **«...أن إقامة الحفلات (النّقابيّة) تحت إشراف الجامع الأعظم، وبإشراف زيتونيّ، هو أعظم برهان نقيمه للدّنيا بأسرها، على أنّ الدّاعي لذلك هو مبادئ سياسيّة تتنزّل منزلة الجزء من أنفسنا...إنّ اتّجاه العملة**

[1] – الحدّاد الطّاهر – إمرأتنا في الشريعة والمجتمع – الأعمال الكاملة – ج3 – تحقيق أحمد خالد – الدار العربية للكتاب – تونس 2012 – من ص132 إلى ص166.

لحركتهم العظيمة هذه...فإنّ الدّافع عندنا واجب مقدّس مفروض يشعر به العامل والمرأة والطّفل، لأنّ الأصول الإسلاميّة...تقضي علينا بطرح الفروق بين الطّبقات...إنّكم مستعدّون كامل الاستعداد لمناصرة العامل والمطا لبة بحقوقه وإبادة امتياز الطّبقات...وحرّيّة الإنسان حقّ طبيعيّ للإنسان لا يستطيع كائن نزعها منه وهي منحة سماويّة...إنّ المسلم يولد على الحرّيّة ويموت على الحرّيّة، وإنّ الكلمة الجامعة التي هي الدّستور الحقيقيّ للإسلام هي :"متى استعبدتم النّاس وقد ولدتهم أمّهاتهم أحرارا"...»[1].

ذلك أنّ جوهر الفقه المقاصدي الواقعي عند النخبة الزّيتونيّة الإصلاحيّة، وفي قسم الضّروريّات، يقرّ بضرورة الدّفاع دينيّا وفكريّا على مبدإ الحرّيّات الإنسانية والحقوق والمساواة، ومنها حقوق العامل وحرّيّته وكرامته وعدم استغلاله واستعباده من قبل صاحب رأس المال. وإذ تؤسس النخبة الإصلاحيّة لمنظّمة نقابيّة وطنية مدنية تدافع عن حقوق العمال في رواق جامع الزّيتونة المعمور، إنّما مأتاه أصول الفقه المقاصدي الإسلامي العقلاني الواقعي المعتدل، والمتفتّح على الآخر الحضاري الفكري السياسي والنّقابي المدني، كما عليه النّشاط النّقابي الحقوقي في الدّول والمجتمعات الغربيّة والشرقيّة. إذ يسمو هذا الفقه المقاصدي الزيتونيّ إلى ضرورة التلاقح والتمازج والتواصل الفكري العقلاني مع المنظومات الفكريّة التنويرية الإنسانيّة الكونيّة العالمية دون تعصب او انغلاق.

وإنّ ما يمكن أن نستنتجه إجمالا، من هذه البدائل الفكريّة الإصلاحيّة، أن الفكر الإصلاحي الزيتوني، وانطلاقا من خصوصيّات مرجعيّته العقائديّة ذات المرتكزات الثّلاث: فلسفة النقل وفلسفة العقل ثم فلسفة الروح، زيادة على مدونة فقه المقاصد العقلانية الواقعيّة المتفتّحة على كل عصر وعلى كل مكان، هو فكر وسطيّ معتدل مساير لمستجدّات العصر والواقع، متفتح باعتدال على المنظومات الفكرية والفلسفات المستنيرة الإنسانيّة والكونيّة العالمية على كل الأصعدة في إطار التّمازج الإنساني الحضاري الكوني رغم التباين في الثقافات والأديان، مع المحافظة على جوهر أصول الشريعة الإسلامية في أبعادها الفضائليّة والأخلاقية الإنسانية ثم العقلية المتّزنة. وبالتالي فالفكر الزّيتوني الإصلاحي هو فكر إنساني عقلاني واقعي مرن ومعتدل ومتفتح على الآخر، يرفض التحجر والانغلاق والتقوقع والانكماش والعنف والتّكفير ورفض الآخر، كما عليه بعض المذاهب الأخرى. وهذا ما يؤكّده الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور بالقول : «...**المسلم أن يكون سنّيّا سلفيّا أو أشعريّا ...أو أن يكون معتزليّا أو خارجيّا أو زيديّا أو إماميّا ...وقواعد العلوم وصحّة المناظرة (الفكريّة) تميّز ما في هذه النِّحَلِ من مقادير الصّواب والخطإ أو الحقّ والباطل. ولا نكفّر أحدا من أهل القبلة...»**[2].

---

[1] – ابن عاشور محمد الفاضل – جريدة "الزّهرة" في 30 ماي 1946 / في د.حسن المناعي : محمد الفاضل بن عاشور – مسيرته العلميّة والإصلاحية– مركز النّشر الجامعي – تونس 2010 – ص120 و121.

[2] – ابن عاشور محمد الطاهر – أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام – مصدر سابق – ص161.