

الإصلاح المغربي في ميزان التنوير حالة محمد الحجوي الثعالبي

Moroccan Reform in the Light of Enlightenment: Muhammad al-Hajwi al-Tha'alibi as a Case Study

أ. عثمان هيران

جامعة ابن زهر
المغرب

hirrane.othmane@gmail.com



الإصلاح المغربي في ميزان التنوير

حالة محمد الحجوي الثعالبي

أ. عثمان هيران

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف مسار الفكر الإصلاحي في المغرب من خلال قراءة تحليلية لأفكار أحد أبرز رواده، محمد الحجوي الثعالبي؛ متسائلة عما إذا كانت رؤاه الإصلاحية تندرج ضمن مشروع تنويري قائم على مبادئ العقل والمساواة، أم أنها بالأحرى تمثل خطاباً محافظاً يسعى لمسايرة التحولات دون المساس بجوهر المرجعية التقليدية المناهضة للتنوير. وتنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن تجربة الحجوي، على الرغم من انفتاحها النسبي على بعض قضايا العصر، ظلت أسيرة الإطار الديني التقليدي، ولم تبلغ مستوى القطيعة الفكرية التي ميّزت المشاريع التنويرية في سياقها الأوروبي. وقد بينت النتائج أن توجهه الإصلاحيّ اتّسم بنزعة تحديثية ملتبسة وانتقائية، الأمر الذي يجعله خارج دائرة الخطاب التنويري الصّارم. وتبرز هذه الخلاصة الحاجة الملحة إلى دراسات مماثلة تعيد قراءة مسارات بقية رواد الإصلاح في المغرب، بما يسمح ببناء تصوّر علمي أدق لمعاني هذا الإصلاح وحدوده وأثره على سيرورة التنوير في السياق المغربي.

الكلمات المفتاحية: الإصلاح، التنوير، التنوير الراديكالي، محمد الحجوي الثعالبي.

Abstract:

This study explores reformist thought in Morocco through an analysis of Muhammad al-Hajwi al-Tha'alibi's ideas. It examines whether his views align with Enlightenment principles of reason and equality or instead reflect a conservative approach that adapts to change without questioning traditional frameworks. The study argues that although al-Hajwi showed some openness to modern issues, his thought remained tied to religious traditions and did not reach the intellectual break seen in European Enlightenment. The findings highlight an ambiguous, selective embrace of modernization firmly rooted in conservatism, pointing to the need for further research on Moroccan reformers to better understand the scope and impact of such reforms on local Enlightenment processes.

Keywords: Al-Islah- Enlightenment- Radical Enlightenment - Muhammad al-Hajwi al-Tha'alib.

1- مقدمة:

خلال القرن التاسع عشر، وجد المغرب نفسه في مواجهة مباشرة مع أوروبا التي أعادت تشكيل ذاتها بفعل التحوّلات الكبرى التي أفرزتها الحداثة وفكر التنوير. ففي غضون أقلّ من خمسة عشر عاماً، اضطرّ المغرب إلى خوض معركتين ضدّ كلّ من فرنسا وإسبانيا، مني خلالهما بهزائم ذات أثر بالغ. تشكّل معركة إيسلي سنة 1844 أولى المؤشّرات على اختلال موازين القوى، إذ تكشف المصادر التاريخية أنّ الجيش المغربي، رغم تفوّقه العددي، إلّا أنّه خسر المعركة في غضون بضع ساعات، بسبب تخلف تسليحه وتقنيّاته مقارنة بالآلة العسكرية الفرنسيّة الحديثة¹. تعزّز هذا الوضع بعد هزيمة المغرب في حرب تطوان سنة 1860 أمام إسبانيا، ما أسقط عنه غطاء الغموض والهيبة² الذي لازمه منذ العهد السعديّ.

لقد أظهر هذا الصّدام العسكريّ بوضوح هشاشة المغرب في مواجهة القوى الإمبرياليّة، وأجبر نُخبه على إعادة تقييم موقع البلاد بالمقارنة مع خصومه الأوروبيّين. وقد خرج المغرب من هذه المواجهة بدروس حاسمة: أولها، وعيه بضرورة بناء جيش نظامي حديث؛ وثانيها، إدراكه لفساد نظمته الإداريّة والماليّة والحاجة الملحة لإصلاحها³؛ ولعلّ الأهمّ من ذلك، معاناة تبعات الحداثة الأوروبيّة وتجليّاتها في التّفوّق العسكري والتنظيمي والتقني؛ ما شكّل جوهر صدمة الحداثة⁴.

شكّل هذا الصّدام لحظة فارقة أعادت صياغة الأسئلة الاجتماعيّة والفكريّة في البلاد، ودشّنت النقاش حول سبل الإصلاح من أجل اللحاق بركب أوروبا الحديثة⁵. وهنا تبرز إشكاليّة هذه الدراسة التي تنبع من التّباين الواضح في تصنيف تجربة الإصلاح المغربيّ وروّادها، إذ يعتبر بعض الباحثين أنّ النهضويّين والإصلاحيّين ذوي الخلفيّة الإسلاميّة الذين أعقبوا صدمة الحداثة هم بالفعل تنويريّون بمعايير عصرهم؛ بينما في المقابل، يذهب مفكّرون آخرون إلى اعتبار مجدّدي القرن التاسع عشر من الكتّاب والعلماء كابن الموّاز وأحمد البلغيثي والعربي العلوي تقليديّون ولا يمكن بأيّ حال اعتبارهم مجدّدين فقط لأنهم حادوا عن أسلوب الفقهاء⁶.

ومن هذا المنطلق، تسعى هذه الدّراسة إلى كشف مدى صدقيّة هذه المواقف من خلال تحليل أفكار وتجربة محمّد الحجوي، الذي اعتبرته بعض الدّراسات والآراء علماً من أعلام التنوير ومجدّداً تنويرياً⁷ ورائداً

1- بهيجة سيمو، الإصلاحات العسكرية بالمغرب 1844-1912، ط1 (الرباط: المطبعة الملكية، 2000)، ص 85.

2- المرجع نفسه، ص 16.

3- سعيد بنسعيد العلوي، الوطنية والتحديثية في المغرب مجموعة دراسات حول الفكر الوطني وسيرورة التحديث في المغرب المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2021)، ص 61.

4- أدونيس، الثابت والمتحول، ط1، ج 3 (بيروت: دار العودة، 1978)، ص 258.

5- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية بالمغرب العربي، ط6 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1993)، ص 98.

6- عبد الله العروي، خواطر الصباح يوميات (1967-1973)، ط2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 109.

7- "تقرير حالة التنوير بالمغرب 2018"، 3 سبتمبر، 2018، <https://arabaeme.org/?p=1794>.

2- مفهوم الإصلاح:

(91)

جديدة تخالف ما هو وارد في الكتاب والسنة؛ وبالتالي، فإنّ كلّ دعوة إلى الإصلاح هي في جوهرها دعوة للعودة إلى إسلام السلف ودين الفطرة ضدّ كلّ البدع والتقاليد المستحدثة.

لكن كيف تغيّرت معاني مفهوم الإصلاح من المستوى الفقهي الخالص نحو حمل رؤية تحديثيّة؟ يفسّر على أواميل هذا التحوّل الجذري في دلالات المفهوم بأنّ الإصلاح ما قبل القرن التاسع عشر كان منصباً على الذات وعلى استلهاً عناصره من الدّاخل دون اقتباس من الخارج. هذا التّصور ما قبل القرن التاسع عشر، اعتبر أنّ الخلل نابع من الذات وحلّه يكمن من داخل التّراث عن طريق العودة لإسلام السلف؛ غير أنّ الصّدّام مع القوى الإمبرياليّة في القرن التاسع عشر سيعيد تشكيل تصوّر الإصلاح في عموم المجال الإسلامي، حيث اعتبر أنّ جزءاً من الحلّ يتمثّل في استلهاً عناصر الإصلاح من خارج المجتمعات الإسلاميّة، ولا سيما من التّجربة الأوربيّة.

تجدر الإشارة إلى أنّ سبب التّغير الجذري في مفهوم الإصلاح لا يعود فقط إلى حضور الأجنبي أو التّراجع أمامه، فالمسلمون والمغاربة عاشوا وضعيّة تقهقر في فترة الحروب الصليبيّة وأمام القوى الإمبرييّة أيضاً، لكنّها لم تؤثر على منظورهم للإصلاح الذي بقي منكباً على الذات؛ بل يعود سبب هذا التّحوّل إلى الاقتناع بتفوّق الأجنبي وما يترتّب عنه من إحساس بالدّونية ووعي بالتأخّر والانحطاط¹. هذا الشّعور العام لم يكن سارياً في العصر الوسيط، لكنّه صار شعوراً غالباً في أدبيّات القرن التاسع عشر، خاصّة بعد الإخفاق الكاسح في مواجهة البلدان الإمبرياليّة؛ فلاوّل مرّة يدرك المجال الإسلامي تأخّره ويعي انحطاطه أمام الآخر بعدما كان مقتنعا طيلة تاريخه بتفوّقه عليه. هذا الشّعور بالدّونية أمام الدّول الحديثة شكّل المنعطف الذي غيّر من تصوّر الإصلاح كعمليّة تنطلق من الذات إلى عمليّة تأتي من الخارج².

3- مفهوم التنوير:

عادة ما يستدلّ على مفهوم التنوير باعتماد التعريف الكانطي الشهير، الذي يحدّد التنوير بسعي الفرد للتحرّر من الوصاية التي جلبها لنفسه نظراً لافتقاده للشّجاعة والجرأة على استخدام عقله وفهمه الخاص دون توجيه من الآخرين³. ورغم أهميّة وشهرة هذا التعريف إلّا أنّه لا يعكس من منظورنا التمايزات السّوسولوجيّة الكامنة داخل حركة التنوير، كما تنقصه بعض المؤشّرات السّوسولوجيّة الدّقيقة لتحديد مدى ملائمة الأفكار والمواقف الفرديّة والجماعيّة للمنظور التنويري.

1- يشدد علي أواميل على هذه الفكرة قائلاً: "ونكرر بأن مجرد الانهزام أمام الأجنبي لم يكن وحده السبب في التسليم بالتأخّر ولا في إدخال الآخر كبعد أساسي في منظور الإصلاح"، أنظر: المرجع نفسه، ص 26.

2- المرجع نفسه، ص 28.

3- إمانويل كانط، "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟"، ترجمة عبد الله المشوح، مجلة حكمة، 2015، <https://hekma.org> إجابة عن سؤال -ما هو- التنوير؟ -إمانويل- ك.

رفض مجموعة من المتخصصين النظر إلى التنوير كحركة فكرية منسجمة أو كسرديّة موحدة¹؛ ويظهر مجموعة من الباحثين جانبا مهماً من هذا الاختلاف من خلال التمييز بين توجّهين داخل التنوير الأوروبي، وهما: التنوير المعتدل والتنوير الجذري. يعود الفضل في إدخال مصطلح "التنوير الراديكالي" في النقاش الأكاديمي إلى الفيلسوف الألماني ليو شتراوس Leo Strauss في عشرينيات القرن الماضي. وفي 1928 اقترح ليو شتراوش اصطلاح "التنوير المعتدل" لتمييز الخطّ التنويري المستند على المبادئ الدينية التوحيدية والتسوية مع السلطة الكنسية عن الخطّ المادي الإلحادي². وأوّل من أدخل النقاش حول "التنوير الراديكالي" إلى الإنجليزية هو هنري إف. ماي Henry F. May خلال سبعينيات القرن العشرين، وقد ركّز على تبلور التنوير المعتدل والتنوير الراديكالي داخل الولايات المتحدة الأمريكية³.

تمّ التعمّق بشكل أكبر في الفوارق الكامنة بين خطوط التنوير على يد متخصصين آخرين تتقدّمهم مارغريت جاكوب التي ألّفت كتاباً حول التنوير الجذري سنة 1981⁴؛ وفي سنة 2001 شهد النقاش حول التنوير الجذري طفرة نوعية مع صدور كتاب جوناثان إسرائيل Jonathan Israel التنوير الجذري: الفلسفة ونشأة الحداثة 1650-1750⁵ في أكثر من 840 صفحة. تلقّى الكتاب إشادة كبيرة نظراً لتمكّنه من التعمق في الفترة ما بين 1660-1800 بمستوى غير مسبوق من التفصيل⁶. حدّد جوناثان إسرائيل الجذور الفلسفية العميقة للتمييز ما بين تيار التنوير المعتدل والتنوير الجذري، ويرى بأنّ التنوير المعتدل تأسّس على المبدأ الفلسفي لجون لوك John Locke القائل بازدواجية الجوهر (مادة وعقل / جسد وروح)⁷، حيث يشكّل هذا المبدأ الركيزة التي تستند إليها الأديان في صياغتها لثنائيات السماء والأرض والذات الإلهية والبشرية والجسم والروح وغيرها من الثنائيات الدينية؛ يدافع التنوير المعتدل على التوازن ما بين العقل والتقاليد ويدعم استمرارية الوضع القائم والأوضاع الاجتماعية والسياسية على ما هي عليه.

بينما يتأسّس التنوير الجذري على مبدأ أحادية الجوهر الذي أقرّه باروخ سبينوزا Spinoza Baruch (الله هو الطّبيعة وهو اللامتناهي). يدعو هذا التنوير للجمع بين العقل والمادة في كيان واحد، ويقلّل من شأن الله

1- Jonathan Israel, « Enlightenment! Which Enlightenment? », Journal of the History of Ideas 67, no 3 (2006):p 536.

2- Jonathan Israel, The Enlightenment that Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830, 1re éd. (UK: Oxford University Press, 2019), p 45.

3- Idem, p 46.

4- Margaret C. Jacob, The Radical Enlightenment ... Pantheists, Freemasons and Republicans, 1re éd. (London: George Allen & Unwin, 1981).

5- Jonathan Israel, Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750, 1re éd. (New York: Oxford University Press, 2001).

6- Frederik Stjernfelt, « 'Radical Enlightenment': Aspects of the history of a term », in Reassessing the Radical Enlightenment, éd. par Steffen Ducheyne (Routledge, 2017), p 83, <https://doi.org/10.4324/9781315613642>.

7- Jonathan Israel, A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy, 1st ed. (New Jersey: Princeton University Press Princeton and Oxford, 2010), p18.

والطبيعة ويعاملهما على أنهما نفس الجوهر، ويستبعد كل المعجزات والأرواح المنفصلة عن الأجسام، ويشدد على استعمال العقل بدل التقاليد كموجّه وحيد في حياة الإنسان¹. وتمثّل فكرة الجوهر الواحد للمادة والروح، الأساس الفلسفي للمعتقدات والقناعات الإلحادية والمادية.

على المستوى الاجتماعي، تشكّل زاوية النظر إلى المساواة، نقطة الاختلاف المحورية في رهانات كلا الخطّين التنويرين، حيث يعتبر التنوير الجذري كلّ البشر متساوون في الحقوق والواجبات، بينما تشوب التنوير المعتدل نواقص أخلاقية واجتماعية وسياسية، إذ يستبعد رؤاه فكرة المساواة بصيغ متعددة؛ فجّل فلاسفة التنوير البارزين داخل التيار المعتدل هم محافظون اجتماعيون وأخلاقيون رفضوا المساواة والديمقراطية والنظام الجمهوري ودعموا التوجهات الاستعمارية لبلدانهم².

وعلى سبيل المثال، دافع جون لوك على فكرة ازدواجية المساواة بين الأفراد، حيث ميّز بين المساواة الروحية أمام الله وبين المساواة المدنية في المجتمع. تنصّ فكرة جون لوك على اعتبار جميع البشر متساوين في الروح، بالمقابل كان يرى ضرورة الحفاظ على تراتبيتهم المدنية والاجتماعية. تتأسّس مواقف لوك حول التمييز والازدواجية المساواتية على فكرته حول الثنائية الفلسفية التي تفترض تمايزاً جوهرياً بين الروح والجسد³. بلور جون لوك قناعاته الفلسفية بشكل عملي من خلال استثماره في تجارة العبيد، ومساهمته في كتابة الدساتير التجريبية لمستعمرتي كارولينا الإنجليزيتين في أمريكا، والتي كرّست التفاوت الاجتماعي بين النبلاء وباقي الفئات⁴. لقد رفض جون لوك إلغاء العبودية، بل واستثمر في تجارة الرقيق كما ساهم في الاستيلاء على أراضي الهنود الحمر أثناء الغزو البريطاني لأمريكا الشمالية⁵، ممّا يبيّن تناقضات قناعاته وأفكاره وممارسته التنويرية. على نفس المنوال، دعم اسحاق نيوتن Isaac Newton ودافيد هيوم David Hume التوجّه الاستعماري للعرش البريطاني ولم يأخذوا بعين الاعتبار حقّ الشعوب في الحرية والاستقلال على قدم المساواة⁶.

قدّم التنوير الفرنسي بدوره أمثلة على تعارض وجهات النظر اتجاه القضايا الاجتماعية لدى ممثلي كلا التيارين المعتدل والجذري. على سبيل المثال، يعدّ فولتير Voltaire أحد أبرز وجوه التنوير وأكثرهم حماساً والتزاماً، فقد دعا زملائه، خاصة من الموسوعيين الفرنسيين، إلى تأسيس جبهة تنويرية خارج فرنسا هدفها نشر أفكارها علناً وبمأمن عن السلطة والمتعصّبين من أجل إحداث أكبر تغيير ممكن⁷؛ إلّا أنّه عبّر عن مواقف تدعم التمييز بين البشر، بل وتدعو لترسيخ سياسات عمومية تبقي على هذا التمييز. إذ رفض

1- Jonathan Israel, A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy, p 19.

2- Israel, «Enlightenment! Which Enlightenment?», op., Cit., p 528.

3- Israel, A Revolution of the Mind, p92.

4- Idem, p93.

5- Israel, «Enlightenment! Which Enlightenment?», op. Cit., p 529.

6- Idem, 528.

7- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط1 (بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، 2005)، ص219.

فولتير صراحة تنوير عموم الناس من الشرائع الدنيا الذين اعتاد تسميتهم بالدهماء، كما أبدى احتقاره وتوجسه من هذه الشريحة، وعبر عن ازدرائه الشديد لهم قائلا: "بالنسبة للدهماء فإنني لا أهتم بهم، فهم يظلون دائما غوغاء"¹.

يدعو فولتير لحصر عملية التنوير والتثقيف والتعليم في الفئات العليا من المجتمع دون غيرهم من العامة²؛ بالمقابل، ترفض شخصيات محسوبة على التنوير الراديكالي هذه النزعة التمييزية لفولتير وغيره من التنويريين المعتدلين. في هذا السياق، دافع كل من دينيس ديدرو Denis Diderot وهولباخ Baron d'Holbach وكوندرسيه Condorcet بالإضافة إلى مفكرين جذريين آخرين، على تنوير كل المجتمع بجميع شرائحه، عن طريق تأسيس مؤسسات للتعليم العمومي خارج سيطرة الكنيسة والسلطة تتولى نشر أفكار التنوير بين العامة³.

هذا التمايز في تصور التنوير لدى رواده، والذي ينعكس على منظورهم اتجاه القضايا الاجتماعية، يبين الحاجة لتعريف التنوير وفق محددات تأخذ بعين الاعتبار هذا الصدد داخل حركة التنوير. في هذا الإطار، حاول جوناثان ازرائيل تجاوز تعاريف التنوير الاختزالية والمهمة، وقدم تعريفا يأخذ بعين الاعتبار هذا التمايز بين التنوير الجذري والتنوير المعتدل، محددا التنوير الجذري بكونه الفكر الذي أسس في القرن السابع عشر والثامن عشر على مبادئ الديمقراطية والمساواة العرقية والجنسية والحرية الشخصية في أسلوب الحياة، والحرية الكاملة للفكر والتعبير والصحافة، ورفض تدخل السلطة الدينية في الشؤون السياسية والتعليم، والفصل الكامل بين الكنيسة والدولة⁴. إذن، إذا كان كانط قد حدد شعار التنوير بجرأة الانسان على استعمال عقله وفهمه الخاصين، فإن جوناثان إسرائيل كشف أن شعار التنوير الجذري هو المساواة بين البشر، واعتبار الناس سواسية بغض النظر عن معتقداتهم وانتماءاتهم الدينية والاقتصادية والإثنية.

وحاليا ينظر إلى التنوير الجذري بوصفه التيار الفكري الذي لعب الدور الأساسي في ترسيخ قيم المساواة والديمقراطية في العالم الحديث؛ وهو ما يجعل أي دعوة راهنة إلى التنوير مشروطة بالإيمان بمبادئ هذا التوجه الراديكالي، إذ لم يعد من الممكن، في السياق الراهن، اعتبار شخص ما تنويريا ما لم يكن مؤمنا بالمساواة الشاملة بين البشر، بغض النظر عن مستوى عقلانيته أو جراته الفكرية. بناء عليه، سنعمد مبدأ المساواة كمحدد لتقييم الطابع التنويري للأفكار الإصلاحية لدى حالة الدراسة.

1- غرتروود هملفارب، الطرق إلى الحداثة، ترجمة محمود سيد أحمد، 367 (الكويت: عالم المعرفة، 2009)، ص. 180.

2- لا تكفي الخلفية الطبقيّة البرجوازية لفولتير لتفسير موقفه المؤدري للطبقات الشعبية، خاصة أن هناك نماذج مضادة، كالبارون هولباخ، الذي يُعدّ من أشدّ المدافعين عن تنوير الشعب والطبقات الدنيا، رغم كونه في الوقت نفسه أحد أكثر الفلاسفة ثراء في فرنسا.

3- Israel, A Revolution of the Mind, p207.

4- Idem, p VII.

4- مسار محمد الحجوي:

يشكل محمد الحجوي علامة مميزة في تاريخ الفكر المغربي، فلا يستوي الحديث عن سيرورة الإصلاح والتحديث دون الإشارة إلى تجربته ومواقفه. ولحسن الحظ، ترك الحجوي أزيد من مئة وعشرة مؤلفات توثق مشروعه¹. وقبل التطرق لمواقفه الإصلاحية، لا بدّ من الغوص في ظروف تنشئته الاجتماعية في محاولة لتحديد العوامل التي صقلت أفكاره.

من اللافت أن الحجوي يدرك بنفسه أثر المراحل الأولى من التّشكّل الاجتماعيّة على حياة الفرد، وكيف أن تجارب الإنسان وفكره ليست إلا نتيجة لهذه التّشكّل الأولى؛ وهو ما يبرزه في هذا المقطع:

"أذكر هذه الحلقة من حياتي، ويعلم ما أقصده من ذكرها كلّ من له إلمام بفنّ التّراجم هذه هي الحلقة التي يغفلها كثير من الباحثين والمؤلفين منّا، فتضيع بإهمالها أهمّ أطوار حياة الرّجال، ويتعدّر تحليل كثير من أحوالهم يأتون في عملهم هذا بالنتيجة، ويتركون المقدمات، لأنّ حياة الإنسان كلّها إنما هي نتيجة ذلك الطّور القصير طور الطّفوليّة ومرآة ينطبع فيه كل حين أثر تربيته الأولى والمدرسة الأولى. إنّ تأثير هذه التّربيّة الأولى على حياتي هي التي أوضحت لي أنّ تربيّة الأمّهات لها دخل كبير في تهيئة الرّجال النّافعين، وإعداد الأمم للنّهوض لذلك أرى وجوب تعليمهم وتهذيبهم تعليما يليق بديننا، ويزيّن مستقبل أولادنا[...]"².

تتطابق وجهة نظر الحجوي حول العلاقة الكامنة بين تنشئته الأسريّة وطبيعة أفكاره ومواقفه اللاحقة مع وجهة نظر سوسيولوجيا المعرفة؛ فجورج غورفيتش Georges Gurvitch يعتبر الأسرة إطارا اجتماعيا للمعرفة رغم أنّ تأثيرها - حسب - أقلّ أهميّة عن دور الأطر الاجتماعيّة الأخرى كالّدولة والطّبقة والمؤسّسات الدّينية، لكونها مفتوحة بشكل كبير في وجه تأثيرات هذه الأطر الكبرى. في هذا السّياق، يؤكّد غورفيتش بأنّ كلّ شكل من العلاقات المهيمنة داخل البيئة الأسريّة، لا بدّ أن يقابله نوع من المعارف الخاصّة³. واستنادا إلى هذه الفرضيّة، يتّضح بأنّ البيئة الخاصّة التي نشأ فيها الحجوي، لها أثر مهمّ في تشكيل مواقفه وأفكاره اتّجاه قضايا المرأة والتّعليم والتّحديث.

ولد محمد الحجوي سنة 1874 بمدينة فاس، كأول ابن داخل أسرة اشتهرت بالإلمام بالعلوم الشرعيّة. يعتبر الحجوي نفسه من الشّرفاء، إذ ينسب أصوله إلى سلالة الرّسول من زينب بنت علي وجعفر بن أبي طالب⁴. من الأمور اللافتة للانتباه في تنشئة الحجوي أنّ النّساء وخاصّة الجدّة هي من كان لها الفضل الأكبر في تكوينه وصقل شخصيّته. يذكر الحجوي عن جدّته أنّها كانت تحنو عليه أكثر من أمّه بكثير وما كانت

1- أسية بنعدادة، "فكر محمد حسن الحجوي من خلال مؤلفاته"، الأزمنة الحديثة، عدد 10 ع (2015): ص 77.

2- محمد الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ط 1، م ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ص 12.

3- جورج غوروفيتش، الاطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل خليل أحمد، ط 3 (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008)، ص 96.

4- الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ص 10.

تفارقه أبداً¹. كما كانت متفقهة في الدين وقد علمته العبادات وحفظ القرآن، ومن نتائج تأثيرها عليه أنه تعلّم على يديها الانضباط وحبّ التعلّم والمعرفة. يقول عنها: "مرآة أخلاقها وأعمالها في الحقيقة أول مدرسة ثقفت عواطفها، ونفثت في أفكارها روح الدين والفضيلة..."².

أتمّ والد الحجوي ما بدأته جدّته، حيث علّمه العقائد الدينية وفقهه في التاريخ والسّير كما حثّه على الفصل بين المعتقدات والأوهام ودربّه على استعمال العقل في الشؤون الدّينية³. يؤكّد الحجوي بأنّ هذه البيئة وهذا الجوّ العلمي الذي شاركت فيه النساء أكثر من الرجال، هوّ الذي طبع شخصيّة وصقل فكره وشكّل الخلفيّة الاجتماعيّة الأساسيّة التي استقى منها مواقفه الإصلاحية، خاصّة دفاعه عن تعليم الفتيات. في سنّ السادسة عشر انتسب الحجوي لجامعة القرويين⁴. وفي سنة 1900 اشتغل في قطاع العدليّة بمدينة مكناس إبان حكم السّلطان عبد العزيز. بعدها تولّى أمانة ديوانة وجدة، حيث نجح من رفع مداخيلها ثلاث مرّات بفضل تفانيه في عمله؛ ممّا أدّى لترقيته لمنصب مفتش للجيش بوجدة، فكان بهذه الصّفة مكلفاً بالأموال الماليّة وكذلك الأسلحة والدّخائر. ويبدو أنّ الحجوي قد نال ثقة المخزن عن جدارة ليحوز مثل هذا المنصب الحساس وهو ما تعزز لاحقاً بترقيته لشغل منصب نائب الملك في الحدود الشرقيّة⁵ قبل أن يكلف بسفارة المغرب في الجزائر. ونظراً للمشكلات الصحيّة التي سبّبها ضغط العمل، قرّر الحجوي الاستقالة من منصبه. في سنة 1906 اقترح عليه السّلطان أن يمثله كعضو بمؤتمر الجزيرة الخضراء إلا أنّ الحجوي اعتذر عن الأمر⁶.

قرّر الحجوي الابتعاد عن الوظائف الحكوميّة والتفرّغ للتجارة ونشر العلم بمدينة فاس؛ لكنّه سيعود بعد سنوات لشغل منصب "نائب الصّدارة العظمى في وزارة العلوم والمعارف" سنة 1912⁷. خلال مدّة شغله لهذا المنصب، تمكّن من القيام بعدد الإصلاحات في مجال التّعليم، من بينها إصلاح جامعة القرويين. ألغت الحكومة فيما بعد هذا المنصب، وكلفته كمستشار للحكومة المغربيّة. خلال هذه السّنات، قرّر الحجوي التّركيز على البحث والتّأليف ومزاولة التجارة. لكنّه سيعود سنة 1920 لشغل نفس منصب نائب الصّدارة العظمى في شؤون التّعليم، الذي استمر فيه لما يزيد عن العشرين سنة؛ قبل أن يعيّنه السّلطان محمّد الخامس كوزير للعدل سنة 1944⁸.

1- الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 10.

2- المرجع نفسه، ص 11.

3- المرجع نفسه، ص 12.

4- محمد الحجوي الثعالبي، التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، ط1 (الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، 2005)، ص 18.

5- الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ص 17.

6- المرجع نفسه، ص 18.

7- المرجع نفسه، ص 19.

8- محمد الحجوي الثعالبي، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، ط1 (لبنان: دار ابن حزم، 2004)، ص 23.

يوضح هذا المسار الحافل للحجوي والذي استمرّ قرابة ثلاثة عقود، نال خلالها ثقة أربعة سلاطين علويين (عبد العزيز، حفيظ، يوسف، محمد الخامس)، وتقلّد أرقى المناصب في جهاز المخزن؛ كيف أنّ هذا الأخير استطاع مراكمة الخبرة في ميادين مختلفة كالمالية والشؤون العسكرية والدبلوماسية والترفيهية. زواج الحجوي منذ شبابه بين التجارة ومسؤولياته المخزنية وكذا بينها وبين تأليفه وبحثه العلمي. فقد عرف عنه انتماءه إلى أسرة تمتن التجارة داخل المغرب وخارجه وخاصة في مدينة مانشستر البريطانية. ويبدو أنّ مزاولته للتجارة وانتماءه لعائلة تجارية ربّما هي الخلفية الاجتماعية والعامل الذي جعله يعلي من شأن التجارة في مشروعه الإصلاحي، بعدما بوأها المرتبة الثانية من حيث الأهمية بعد الدين. ويرى الحجوي بأنّ فئة كبار التجار المغاربة يمكن أن يكون لهم دور كبير في نهضة المجتمع المغربي نظرا لما عاينوه خلال تنقلاتهم وسفرياتهم إلى البلدان المتقدمة؛ وقد نصّ على هذه الفكرة في العديد من كتاباته. يقول الحجوي: "[...] طائفة التجار بالأخص لها معرفة بالجغرافيا والسياسة والتاريخ وغيرها [...]، بل تجد منزل كل تاجر نابه منتدى من منتديات الأدب والسياسة"¹.

يبرز موقف الحجوي حول التجار نقطتين أساسيتين: تتعلق المسألة الأولى بالنزعة البرجوازية للتحديث والإصلاح لدى الحجوي، أما المسألة الثانية فتربط بأثر الرحلات ومعاينة حال البلدان الحديثة عن قرب في نفوس دعاة الإصلاح. ويبدو أنّ هذه الأفكار البرجوازية للحجوي التي يبوؤ من خلالها مكانة مهمة لكبار التجار في مشروعه الإصلاحي، إضافة لتنصيبه على مجموعة من الاقتراحات التجارية والاقتصادية التي يجب نهجها من أجل الرقي بالمجتمع المغربي، هي التي جعلت بعض الباحثين يصنّفونه في خانة الإصلاح ذو التوجّه البرجوازي²؛ رغم أنّ هذا الأخير - كما وضّحنا أعلاه - ارتبط منذ شبابه بمسؤوليات عليا داخل المخزن، وقد يشكّل هذا المسار المخزني الحافل مبرّرا للتشكيك في هذا التصنيف، إذ يمكن اعتبار الحجوي مصلاحا مخزنيّ النزعة أكثر منه مصلاحا برجوازيّ التوجّه.

تؤكد أغلب الدراسات على النزعة البرجوازية في فكر الحجوي. وحسب بحثنا البيبليوغرافي، تبين بأنّ جذور هذه الفكرة تعود للدراسة السوسيولوجية "في سوسيولوجيا الفكر المغربي الحديث" لعثمان أشقرا، فهي - حسب بحثنا البيبليوغرافي - أول مرجع نصّ على هذا التمييز داخل تجربة الإصلاح المغربية بين الإصلاح ذو النزعة البرجوازية والإصلاح ذو النزعة المخزنية والإصلاح ذو النزعة القومية. وتصنّف هذه الدراسة الحجوي كأبرز وجوه الإصلاح ذو المنحى البرجوازي رفقة المؤرخ عبد الله بن الأعرج السليمان³. فما هي إذن المبررات والأفكار التي جعلت من الحجوي رائدا للإصلاح ذي النزعة البرجوازية؟

1- عبد القادر قوبع، "محمد بن الحسن الحجوي (1874-1956) رائد الإصلاح الشامل في المغرب الأقصى"، مجلة عصور الجديدة 4، عدد 12 (1 يناير، 2018)، ص 386.

2- جميل حمداوي، "المغرب والحداثة"، https://www.aljabriabed.net/n93_07hamdaoui.htm.

3- قدّم المؤرخ عبد الله بن الأعرج السليمان في مؤلفه "اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب" رسالة ورؤيا حول الإصلاح تتمحور حول ما سماه بـ "التمدن الأوروبي" والذي يشيد فيه بالدور الذي يمكن أن تلعبه فرنسا في بثّ الأمن وتطوير الناحية التقنية واللوجستية للبلدان المستعمرة فيما يخصّ الطرقات وربط المدن بأسلاك التلغراف وبناء مجاري المياه والجسور إلى آخره. فالتمدن الأوروبي المبني على العلم والتقنية والصناعة، الذي يدعوا للأخذ به، ليس بينه وبين الإسلام أي تعارض - حسب رأيه - خاصة أن

5- مضمون الأفكار الإصلاحية لدى محمد الحجوي:

تكمن الحجّة الأساسيّة لتصنيف الحجوي في خانة الإصلاح ذو المنحى البرجوازي في دعوة هذا الأخير لفئة التّجّار إلى الانفتاح على العلوم العصريّة وعلى ما تقدّمه من المعارف الحديثة حول تطوير التّجارة؛ فبدل الاكتفاء بتجارة لا تتعدى سعتها آلاف الفرنكات، وجب تطويرها بالعلوم العصريّة لتصير بالملايين، ممّا سيعود بالنّفع على التّجّار وحال البلاد.¹ أمّا الحجّة الأبرز من منظورنا التي يمكن من خلالها تأكيد التّزعة البرجوازيّة في هذه التّجربة الإصلاحية، فتتجلّى في هذا التّشخيص الذي قدّمه الحجوي لأسباب تأخّر المجتمع المغربي؛ يقول بهذا الخصوص: "ما ارتقت أوروبا وأمريكا إلّا بالشركات ذات الأسهم، فلا تجد الأعمال العظيمة من سكك حديدية أو فبارك عظيمة أو مشاريع مهمة كالبنوك إلا متألّفة من شركات المساهمة"².

هذه الدّعوة إلى الاقتداء بدول أوروبا وأمريكا في المجال الاقتصادي، من خلال إنشاء مؤسسات رأسمالية وطنية مثل شركات المساهمة والبنوك، ترافقها إشادة بالدور المهم الذي يمكن أن تضطلع به فئة التّجار في أيّ إصلاح مرتقب. وتبدو هذه المواقف كافية لتأكيد الطّابع البرجوازي الذي يميّز تصوّر الحجوي للإصلاح. أمّا بخصوص المسألة الثانية التي تمّت الإشارة إليها أعلاه والمربطة بدور الرّحلات السّفاريّة وتأثيرها المحتمل في الدّعوات الإصلاحية، فالحجوي وعلى عكس أبو شعيب الدّكالي مثلاً، كان له نصيب وافر في زيارة العديد من البلدان الأوربيّة إضافة إلى اليابان وبلدان المشرق، ممّا أعطاه فرصة معاينة أثر الحداثة والأنوار على المجتمعات المتقدّمة، ومقارنتها بحال المغرب وحال بقيّة البلدان المتخلّفة. وقد كتب في أدب الرّحلة أربع مؤلّفات هي: "حديث الأنس عن تونس"، و"الرّحلة الأندلسيّة الفيشيّة"، ثم "الرّحلة الحجازيّة المصريّة"، وأخيراً "الرّحلة الأوربيّة"³. وما يهّمنا من هذه الرّحلات بشكل خاص هو ما دوّنه في مخطوطه "الرّحلة الأوربيّة" الذي يكشف فيه حال البلدان الأوربيّة التي تبلورت فيها الحداثة والأنوار.

قام الحجوي بالرّحلة الأوربيّة بأمر من سلطان المغرب المولى يوسف سنة 1919، الذي بعثه رفقة وفد يترأسه الصّدر الأعظم محمّد المقرّي، لحضور حفل انتصار فرنسا في الحرب العالميّة الأولى؛ وبعد انتهاء مهمّته قرّر التوجّه صوب إنجلترا لزيارتها. دامت الرّحلة في مجملها شهراً وعشرين يوماً⁴. أبدى الحجوي انبهاره

جذور هذا العلم تمتدّ إلى العصور المجيدة للمسلمين في بغداد وقرطبة. ويرى أن من الواجب استرداد هذه العلوم عن طريق تنظيم التّعليم والتّركيز فيه على تدريس لغات العلم الأجنبيّة كالفرنسيّة وغيرها وأيضاً ترجمة هذا العلم إلى اللّغة العربيّة. ويتوجّه السليمانى بدعوته هذه إلى الطّبقه العليا من أهل السّدة السّنيّة والعلماء الأخيار والقادة الأبرار، ويعني بهم العلماء والتّجّار من عليّة القوم. مع ذلك يركّز السليمانى في منظوره الإصلاحي على الجانب المادّي، فهو يعارض أن يتجاوز التمدّن المنشود مستوى إقرار الحريّات. أنظر: الفصل الثالث المعنون ب " الخطاب الإصلاحي الجديد " من كتاب " في سوسيولوجيا الفكر المغربي الحديث ".

1 - عثمان أشقرا، في سوسيولوجيا الفكر المغربي الحديث (الدار البيضاء: عيون المقالات، 1990)، ص 107.

2 - المرجع نفسه، ص 146.

3 - محمد الحجوي الثعالبي، الرّحلة الأوربيّة 1919، ط 1 (لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 2003)، ص 16.

4 - المرجع نفسه، ص 17.

بما شاهده في المدن الفرنسيّة، خاصّة بورديو وباريس ومانشستر، حيث أعجب بمستوى الانضباط وتناسق العمران وحال النّاس والاقتداء بالعلوم الحديثة. وهذا المقطع يجسّد انبهاره بما شاهده بمدينة باريس:

"إنّها لأوّل المدائن العظمى معارفاً وفنوناً جميلة[..] وإنّها لأعظم المدائن مدارساً ومستشفيات ومتاحف ونوادي وعلوم، ومطابع وقاعات صناعات، وملاهي ومسارح وحانات [..] ولقد أعانهم على هذا وذاك اقتدار رجالهم العظماء وسعة معارفهم مع علوّ هممهم وكمال النّظام في الأعمال والأحكام، وما فطر عليه أهلها عموماً في الشّغف بالنّظام في كلّ شيء، وإتقان كلّ عمل يأتونه، وعلوّ الهمة في التّرفّه وحبّ الجمال والتّظّاهر بالكمال، والهيّام بالعلوم والمعارف"¹.

ويبرر الحجوي هذه الحال من الرّقي بالقول: "أساس كلّ ذلك هو العلم، فالتّعليم عندهم إجباريّ على الرّجال والنّساء، فكلّ صبيّ بلغ سنّ التّعلم لا بد أن يدخل المدرسة ويتعلّم التّعلم الابتدائي[..] ذلك ترى قدراً من العلم اشترك فيه الذّكرو الأنثى والفقير والغنيّ. بذلك القدرات ترقى مجموع الأمّة من الحضيض الّذي وقع فيه مجموع الأمم غير المتمدّنة الّتي لا يعرف غالب أفرادها كتابة ولا أدباً ولا حساباً، ولا [..] كأهل المغرب الأقصى مثلاً"².

أوّل سؤال يتبادر إلى الذّهن بعد قراءة المخطوط هو الآتي: هل كان تصوّر الحجوي للإصلاح قائماً ومكتملاً قبل هذه الرّحلة، أم أنّها هي من صقلت مواقفه الإصلاحية حول قضايا التّعليم والمرأة والتّحديث؟ للإجابة على هذا التّساؤل سيتمّ البحث في فهرس وتواريخ مؤلّفات الحجوي.

قام الحجوي بجرد مؤلّفاته المفصّلة في كتابه "مختصر العروة الوثقى"، ويوضّح تسلسلها الزّمني أنّ بعضها كتب قبل تاريخ رحلته الأوربيّة؛ لكنّ أبرز محاضراته ومؤلّفاته الّتي تضمّنت مواقف متقدّمة، خرجت للعلن بعد هذه الرّحلة. فجهره - كأوّل مغربي - بضرورة تعليم الفتيات كان في المحاضرة الشهيرة الّتي ألقاها سنة 1922³ والّتي قاطعه فيها الصّدر الأعظم المقرّي تعبيراً عن رفضه الشّديد لهذا الموقف ودعمه في ذلك وزير العدليّة أبو شعيب الدّكالي، ممّا أجبر الحجوي على الخروج من المحاضرة غاضباً دون إتمامها. وكنتيجة لهذا الموقف، قرّر الحجوي الرّد على منتقديه بشكل مفصّل من خلال محاضرة "تعليم الفتاة لا سفور المرأة"⁴ بعد مرور أحد عشر سنة عن المحاضرة الأولى.

تبرز هذه المعطيات أنّ التّخمين حول الأثر المحتمل للرّحلات السّفاريّة على مواقف رواد الإصلاح له ما يدعمه من الحجج؛ فمن الأشياء الّتي أثنى عليها الحجوي في رحلته الأوربيّة، كما أشرنا إليه سابقاً، هو تدريس الفتيات وإقبالهنّ على العلوم الحديثة. وتجدر الإشارة إلى أنّ الحجوي لم يتطرّق بتاتا لهذا الموضوع قبل

1- محمد الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوربية 1919، مرجع سابق، ص 52.

2- المرجع نفسه، ص 53.

3- أجمعت عدد من المصادر على أنّ تاريخ المحاضرة هو 1344هـ الموافق 1925م، ومنها مرجع عبد الله الجاروي ومقدمة د. محمد بن عزوز لكتاب "تعليم الفتيات لا سفور المرأة". لكن الحجوي يؤكّد أنّ تاريخ المحاضرة تعود لسنة 1341هـ الموافق ل 1923 أو 1922 أنظر: تعليم الفتاة لا سفور المرأة، ص 31.

4- المرجع نفسه، ص 11.

تاريخ هذه الرحلة، إذ تمثلت أبرز إنجازاته الإصلاحية قبل سنة 1919 في تجويد النظام التعليمي الخاص بالقرويين. ولم تمر سوى ثلاث سنوات بعد هذا التاريخ، ليقرر الحجوي الجهر بوجوب تعليم الفتيات في محاضراته الشهيرة، مما يؤكد تبلور هذا الموقف مباشرة بعد عودته من رحلته الأوروبية. وهو ما يرجح دور هذه الرحلة في توسيع منظوره للإصلاح ليتضمن الدفاع عن تعليم المرأة كإضافة نوعية لم يسبق أن طرحت في تاريخ المغرب.

يلاحظ أنّ هناك اختلافا جوهرياً ما بين البلدان التي زارها الحجوي مقارنة مثلاً بأحد رواد الإصلاح المزمانيين له وهو الشيخ الدكالي؛ فقد اقتصر رحلات هذا الأخير على العالم الإسلامي، خصوصاً مصر والحجاز، على عكس الحجوي الذي تجوّل بعدة دول أوروبية بالإضافة لليابان. انطلاقاً من هذا المعطى نعتقد بأن الاختلاف في مواقفهما اتجاه بعض القضايا الإصلاحية يمكن تفسيره بتأثير وجهات الرحلات السفرية؛ فلو زار أبو شعيب الدكالي فرنسا أو ألمانيا مثل نظيره الحجوي وعين مظاهر الحداثة وأثرها عن كثب، لكانت ربّما مواقفه وقناعاته اتجاه قضية تعليم النساء، على سبيل المثال، أكثر تقدماً.

6- إصلاح التعليم:

تعتبر قضية التعليم من ركائز المشروع الإصلاحي للحجوي؛ فقد اعتبره وسيلة للتقدم والرفق، بعدما استخلص من رحلته الأوروبية أنّ السبب الرئيسي لتطور البلدان الأوروبية يعود أولاً لاعتمادها على التعليم منذ سن مبكرة، وثانياً للمساواة بين الإناث والذكور في الاستفادة منه. وقد سبق أن تنبّه الحجوي إلى أهمية إصلاح التعليم وتطوير برامج قبل فرض الحماية؛ ففي رسالة وجهها إلى السلطان عبد الحفيظ، انتقد الحجوي وضعيّة التعليم، وقارن بين حاله بالمغرب وبين حاله بكلّ من مصر وتونس، واستغرب انعدام مدارس ومؤسسات تعليمية حقيقية وإدارة للتعليم والمعارف في مستوى ما هو موجود بهذه البلدان¹.

وبعد أن نال الحجوي منصب نائب الصدارة العظمى - كأول مغربي ينال هذا المنصب المستحدث - في المعارف والتعليم مباشرة بعد معاهدة الحماية، كلّفه السلطان بتنفيذ ظهيره الصادر بتاريخ 19 ماي 1914 القاضي بإنشاء "مجلس تحسين لكلية القرويين" بهدف النظر في تجويد التدريس ووضعيّة المدرّسين². في سنة 1914، لما حلّ الحجوي بفاس لمباشرة التحسينات، كان برفقته أحد أعضاء الكتابة العامة للدولة الحامية، مسيو ميرسي، الذي وصفه الحجوي بـ "المستعرب الشهير دافع الصّيت لدى العلماء والعوام". أشاد الحجوي بفضل هذا الأخير عليه في دراسة مسألة تحسين القرويين وإيجاد الحلول الإدارية المناسبة لها³؛ ممّا يعني بأن مشروع تجويد جامعة القرويين الذي قدّمه الحجوي لم يكن يخصّه وحده وإنّما هو تنفيذ لأمر سلطاني، استند فيه لدعم وتوجيهات سلطات الحماية. لكنّ هذا المعطى لا يجب أن يقلّل من أصالة مبادرة الرجل لإصلاح الجامعة أو ينزع عنه اقتناعه بهذا الإصلاح؛ خاصّة أنّه كان سباقاً إلى الدّعوة للقيام

1- قوبع، محمد بن الحسن الحجوي رائد الإصلاح الشامل بالمغرب، ص 381.

2- أشقرا، في سوسيولوجيا الفكر المغربي الحديث، ص 146.

3- الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ص 226.

بالإصلاحات التعليمية قبل فرض الحماية بسنوات¹، وهو ما توضحه أيضا الخطوات العملية التي قام بها في سبيل إرساء هذه الإصلاحات.

قام الحجوي في البداية بجمع علماء القرويين واقترح عليهم برنامجا لتحسين حال الجامعة، وشرح لهم أبرز النقاط التحسينية، منها: تشكيل لجنة من علمائها بالانتخاب على شاكلة المجلس البلدي لفاس، إصلاح الكتب والمقررات، إصلاحات أدبية تخص أسلوب التعليم، الرفع من رواتب الأساتذة ثم وضع قانون أساسي للجامعة يضمن رقيها². أكد الحجوي أن الاتفاق بينه وبين العلماء جاء بعد نقاش وحوار مستفيض ومريح، كان فيه القرار النهائي لهم. وسنة 1914 تمّ الاجماع على انتخاب "مجلس العلماء التحسيني للقرويين" الذي سينسق مع الحجوي لإصدار قانون أساسي للجامعة. يقول الحجوي حول هذه الواقعة:

"شرعنا في العمل معهم (العلماء)، فكنّا نجتمع يوميا أطرح عليهم مسألة ممّا كنت أريد إدراجه من التنظيم والتحسين في القانون الأساسي للقرويين، ثمّ ألتمس آرائهم، وأسمع ملاحظاتهم، فيحرر كلّ واحد ما ظهر له ويؤخّر البثّ في المسألة إلى جلسة ثانية حتى يطّلع المجلس على تلك التّحريرات ثمّ يقترح على الرّأي المقبول، فيثبت في سجل التّقريرات أصل المسألة وما أبداه كلّ واحد فيها، ثمّ ما وقع عليه رأي الجميع أو الأغلب عليه..."³.

اللافت للانتباه في ما أورده الحجوي هو تشديده على اعتماد مقاربة تشاركية في صياغة القرارات منذ بداية طرح فكرة إصلاح الجامعة إلى غاية إصدار المواد القانونية، عن طريق النقاش الحرّ والاقتراع وتدوين تقارير الجلسات؛ إذ كان حريصا على احترام حرية الرأي والإعلاء من شأن العلماء مع الحرص على عدم تمرير أي بند دون التشاور وموافقهم عليه، رغم أنه كان بإمكانه اختصار الطريق وفرض الإصلاح بصيغة أحادية نظرا للتفويض السلطاني الذي كان يحوزه. لذا، يحسب للحجوي حرصه على تجسيد الحوار التشاركي واحترام حرية الرأي، ممّا يبيّن أن الرجل كانت له بعض المقومات التنويرية على مستوى الممارسة. شعر الحجوي بخيبة أمل كبيرة بسبب رفض أساتذة جامعة القرويين والتيار المحافظ بالعاصمة الرباط - حسب قوله - لتحسيناته؛ إذ لم يوفق في إخراج القانون التنظيمي إلى أرض الواقع، وتمّ الاقتصار فقط على تطبيق بعض بنوده الموجهة لتحسين أجور المدرّسين⁴. لكن مع بداية الثلاثينيات ستخضع جامعة القرويين لمحاولات إصلاحية جديدة وهذه المرة تحت قيادة أبوشعيب الدكّالي الذي كان يشغل منصب وزير العدالة. وقد نصّ ظهير 10 ماي 1933 الذي أشرف عليه، على عقوبات تصل إلى العزل ضدّ المدرّسين والموظّفين الذين يهيجون أفكار الطلبة بالمنشورات والمقالات التحريضية ضدّ النظام العام؛ وينصّ الظهير

1- قدم الحجوي تصورا كاملا لإصلاح التعليم في كتاب مفتوح رفعه إلى السلطان عبد العزيز، بين فيه الحاجة إلى ترتيب "مجالس العلم بما يناسب الحالة والوقت" وترتيب الكتابات والمسائد لتصير أشبه بالمدارس الابتدائية. أنظر:

حسن أحمد الحجوي، العقل والنقل في الفكر الإصلاحي المغربي (1912-1975)، ط1 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، ص201.

2- المرجع نفسه، ص197.

3- الحجوي، الفكر السامي، ص226.

4- المرجع نفسه، ص228.

أيضا على عقوبات ضد الطلبة الذين يزاولون نفس هذه الأنشطة أو المنخرطين في الأحزاب السياسية، تصل إلى الفصل من الجامعة¹.

إن المقارنة بين مقترحات تحسين الجامعة لكل من الحجوي والدكالي، تبين بأن الإصلاح الذي أشرف عليه هذا الأخير أقل أهمية ولم تكن له أهداف جوهرية، وانكب فقط على ضبط الجامعة وإخضاعها للسلطة المركزية، عن طريق تنصيب مجلس أعلى يتولى مهمة الرقابة والزجر لمنع أي حراك وطني تقوده الجامعة. أمام فشل مشروع الحجوي لتحسين جامعة القرويين، والرفض الكبير الذي قوبل به هذا المشروع، قرّر الحجوي الدعوة لمباشرة إصلاحات تعليمية تهم مجالات أخرى، كتعميم التمدريس بالمغرب، وكذا تدريس الفتيات.

7- الدعوة لتدريس الفتيات:

بين التقصي التاريخي أنّ جماعة لسان المغرب² هي أول من أطلق دعوة صريحة لتعليم الفتيات؛ حيث يشكّل دستور 1908 الذي صاغته منعرجا تقدّميا دالا في تاريخ المغرب، ليس في مجال السياسة والتشريع فحسب، وإنما أيضا في طريقة تناوله لمسألة التعليم الذي بوّأته دورا رياديا في التّهوض بحال الأمة. وقد أدرج باب خاص بالتعليم في هذه الوثيقة تحت مسمى "في المدارس الوطنية" يضم ثمانية مواد (من المادة اثنين وثمانين إلى المادة التسعين). ركّزت هذه المواد على النقط التالية: تقسيم التعليم إلى سلك ابتدائي وثانوي ثم جامعي، إجبارية التعليم الابتدائي على كلّ المغاربة الذكور، تدريس العلوم العصرية بالطرق الحديثة وباعتماد الكتب العصرية، إحداث مدارس للبنات، إحداث تخصصات علمية جديدة في الزراعة والصناعة، مجانية التعليم، السماح بإنشاء مدارس خاصة من طرف المغاربة أو الأجانب.

دعت هذه الوثيقة إلى ضرورة إحداث مدارس للفتيات، ونصّت على الاكتفاء بحثّ الناس على تدريس بناتهم وحصر الاجبارية في تعليم الذكور في المراحل الابتدائية فقط. وتشير الوثيقة في المادة السادسة والثمانون إلى أنّ مدارس الفتيات يجب أن تكون في البداية مقتصرة على المستوى الابتدائي؛ وهو ما يعني ضمنا- حسب هذه العبارة- إمكانية فتح الباب لإنشاء المدارس الثانوية وربما الجامعية في وجهها لاحقا.

انطفت الدعوة لتدريس الفتيات زمنا طويلا (من 1908 إلى سنة 1922) إلى أن تجرّأ الحجوي لوحده وبوجه مكشوف-عكس جماعة لسان المغرب التي فضّل أعضائها أن يبقوا مجهولين- على بعث القضية من جديد، بعدما جاهر بضرورة تعليم الفتيات في محاضرة سنة 1922. خلّفت هذه القضية ردود فعل مباشرة في الحين بعد رفض شخصيتين بارزتين لهذا الرأي وهما وزير العدلية أبو شعيب الدكالي والصّدر الأعظم محمّد المقرّي. بعد هذا الاعتراض القوي، قام الحجوي بنشر محاضرته بتونس تحت مسمى "المحاضرة الرباطية في إصلاح تعليم الفتيات بالديار المغربية" كخطوة تؤكد إصراره على إشهار رأيه، تلتها بعد أحد

1- أشقرا، في سوسيولوجيا الفكر المغربي الحديث، ص 148.

2- مشروع دستور سنة 1908 صدر عن مصدر مجهول بصحيفة "لسان المغرب" المتواجدة بطنجة. تعدّ الوثيقة جد متقدّمة في المجال السياسي، إذ نصّت على فصل السلط بين السلطان والحكومة والهيئة التشريعية.

عشر سنة، محاضرة "تعليم الفتيات لا سفور المرأة" سنة 1934. لم يقتصر الأمر على مجاهرة الحجوي برأيه والدفاع عنه وإنما باشر بتطبيقه في حياته الخاصة من خلال سماحه بتمدرس إحدى بناته بثانوية les jeunes filles الخاصة بالبعثة الفرنسية¹.

ركزت المقررات التي طالب بتعليمها² للبنات على حفظ القرآن والتمكّن من الأخلاق الإسلامية وتعلّم القراءة والكتابة بالإضافة إلى التاريخ والجغرافيا والأدب ومبادئ الهندسة والحساب وكذا التربية البدنية³؛ ومن أجل مساعدة البنت على أن تلعب دورها كامّاً على أكمل وجه، يجب عليها أن تتعلّم أيضاً تدبير المنزل وفنّ التربية⁴.

8- أفكار الحجوي في ميزان التنوير:

قيّد الحجوي دعوته لتدريس الفتيات بمجموعة من الضوابط الشرعية؛ فقد اقترح حصر سنّ تدرس الفتاة ما بين خمس أو ستّ سنين إلى حين بلوغها العمر الشرعي لوضع الحجاب في سنّ التسع، ودليله في ذلك أن النبي عقد على عائشة وهي بنت سبع، ودخل بها وهي بنت تسع. قياساً على زواج النبي بعائشة، يرى الحجوي بأنّ البنت في هذا العمر تثير الشهوة وتكون مطيقة للزواج ومهيأة للولادة؛ لذا يلزم منعها من إتمام التعليم العام. مع ذلك، فالبنت لها مطلق الحرية في إتمام تعلّمها بالبيت⁵.

يرفض الحجوي، استناداً إلى الحجّة أعلاه، فكرة متابعة الفتاة لدراساتها إلى المراحل الثانوية والجامعية كما هو معمول به بأوروبا أو كما نادى به دعوات إصلاحية جريئة بمصر وتونس⁶. ويشترط الحجوي في تدرس الفتاة أن لا يتجاوز عمرها التسع سنوات، ويحذّر من أنّ فتح الباب أمامها لإتمام دراستها فوق هذه السن سيؤدّي لا محالة لسفور المرأة وخراب المجتمع؛ فالتعليم الابتدائي وفق المقررات التي اقترحها الحجوي، تنحصر وظيفته في تهيئة المرأة لتلعب وظائفها المنزلية والأسرية على أكمل وجه في تناغم مع روح الشريعة الإسلامية ومع وظيفتها الطبيعية التي خلقت من أجلها. في هذا الإطار، لا يرى حاجة لتحوز الفتاة

1- إبراهيم أعراب، "الفكر الإصلاحي السلفي بالمغرب لفترة الحماية وقضية المرأة 1912 - 1956"، مجلة أمل، عدد 13-14 (1998): ص114.

2- إنّ المواد الدراسية التي اقترحها الحجوي تبدو متطابقة مع نفس المقررات التي دعا الطاهر الحداد لتعليمها للبنات، ونرجّح، بناءً على المقارنة بين المقترحين، أنّ الحجوي قام باقتباس هذه المواد عن الطاهر الحداد. لمزيد من التدقيق أنظر محور "تعليم المرأة" في كتاب "امراتنا في الشريعة والمجتمع" للطاهر الحداد، ومحور "ماذا ينبغي أن تتعلم الفتاة وحدود تعليمها" في كتاب الحجوي "تعليم الفتاة لا سفور المرأة". أنظر: طاهر الحداد، امراتنا في الشريعة والمجتمع، ط1 (الاسكندرية: مكتبة الاسكندرية، 2011).

3- الحجوي، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، ص62.

4- المرجع نفسه، ص66.

5- المرجع نفسه، ص69.

6- أبدى التونسي الطاهر الحداد مواقف جد متقدمة في قضية تعليم المرأة وتحريرها، ففي كتابه "امراتنا في الشريعة والمجتمع" الصادر سنة 1930 - أي قبل صدور محاضرة الحجوي حول تعليم البنات وسفور المرأة - دافع عن تعليم المرأة جنباً إلى جنب مع الرجل ودافع أيضاً عن حقها في أن تنال الوظائف التي كانت حكراً على الذكور. أنظر: - الطاهر الحداد، امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص228.

التعليم العالي كي لا تزاخم الرجال في الوظائف وتستفحل البطالة¹. ويتهم الحجوي كلّ الذين ينادون بالمساواة بين الرّجل والمرأة في بعض الحقوق، كتمكينها مثلاً من إتمام دراستها الثانوية والجامعية أو فتح باب الوظائف أمامها، بنقض سائر أحكام الشّرع الإسلامي، وبالتالي فهم في حكم الكفار².

وعلى الرّغم من اطلاع الحجوي على السّياقين الاجتماعي والسياسي العالميين اللذين انبثقت منهما دعوات المساواة بين الرّجل والمرأة في أمريكا وأوروبا، والتي أرجع أسبابها إلى التّحوّلات التي أفرزتها الحرب العالمية³، فقد واصل تبرير موقفه المحافظ، مبيّناً أنّ الأزمة القائمة لدى معظم الأمم مردّها إلى إقرار المساواة بين الجنسين في مختلف مجالات الحياة⁴. وبالتالي، فإنّ مواقفه المتعلّقة بالمرأة وتمدرس الفتيات صاغها عن وعي كامل بالتطوّرات التي شهدتها قضايا النوع عالمياً. ويعلّل الحجوي هذا المنظور بقوله:

"[..]عندما باشرن الوظائف في الحقوق وغيرها، فقد تبين أنّ المرأة ضعيفة في جهازها العصبي، ليس لها من الاقتدار الذهني والعملي ما للرّجل إلّا في قليل منهن، والنّادر لا حكم له. وكثير من النّاجحات تبين أنّ النّجاح في الحقيقة كان ممّن أعانهن لأغراض سافلة، وتبين أنّ النّبوغ والموهبة العلمية فهنّ أعزّمن بيض التّوق، وتبين أنّهن أضعف أخلاقاً من الرّجال بكثير، فقد جرّبن في الوظائف فتبين أنّه لا أسهل وأرخص من شراء ضمائرهن، والتلاعب بدممهن، وأنه لا صبر لهن على مزاولة الأعمال الشّاقة، وتبين أنّهن لو تقلّدن كلّ ما هو بيد الرّجال أو أعطيت لهنّ المناوبة لعمّ التّأخّر في أمة فعلت ذلك، بل لخربت كلّ الخراب[..]"⁵.

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ دعوة الحجوي الجريئة لتدريس البنات قد تؤشّر على فكر مساواتي ثاقب يتجاوز عصره؛ لكنّ الحدود والشّروط التي وضعها، والتّبريرات الدينيّة والبيولوجيّة والاجتماعيّة التي استند إليها في رسم هذه الحدود، إضافة إلى مواقفه حول قضية المرأة، جعلته حبيس بوتقة الخطاب التّقليدي في صيغته الأكثر رجعيّة. حاولت بعض الآراء تبرير التّراجعات في مواقف الحجوي خلال محاضرة 1934 بالرّفق القوي الذي قوبل به والضّغط الذي تعرّض له منذ بداية إعلانه لموقفه سنة 1922⁶؛ وهو تبرير نستبعده تماماً، نظراً لأنّ الرّجل كان مدركاً لما يقع من تحوّلات فكريّة متقدّمة تخصّ قضية المرأة في السّياقين الأوربيّ والشّمال أفريقيّ بتونس ومصر⁷، ثمّ إنّّه قد حظي بأعلى المراتب داخل دوايب الدّولة وتحصّل على مستوى علمي ومكانة اجتماعيّة (تجارية) تحصّنه ضدّ أيّ تنازل عن مواقفه تحت طائلة الخضوع أو الضّعف.

1- الحجوي، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، ص 71.

2- المرجع نفسه، ص 72.

3- المرجع نفسه، ص 74.

4- المرجع نفسه، ص 96.

5- المرجع نفسه، ص 74.

6- قوبع، محمد بن الحسن الحجوي رائد الاصلاح الشامل بالمغرب، ص 386.

7- منها مثلاً دعوات كلّ من قاسم أمين في مصر، والتونسي الطاهر الحداد، اللذين دافعا عن تحرير المرأة وتمدرسها الكامل جنباً إلى جنب مع الرّجل، دون أيّ تمييز.

ويكشف لنا التّمعن في تفاصيل محاضراته سنة 1934، أنّ الحجوي مقتنع لدرجة المنافحة عن مواقفه بتقديم الحجج ونعت المخالفين بالخروج عن الشرع والتحذير من المساوئ الخطيرة في حالة تحرير المرأة. وقد كان بإمكان الحجوي، لو أنّه فعلاً تراجع مرغماً عن مواقفه كما يقول أصحاب هذا الافتراض، أن يكتفي بتقديم الحجج الشرعية لتدريس الفتيات ويكتفي بهذا الباب من المحاضرة دون الإصرار على التطرق لمحور سفور المرأة.

لقد تخلف الحجوي عن مسار الديناميّة المتصاعدة داخل المجتمع المغربي اتّجاه قضايا النوع. فقد سبق أن بادرت إدارة الحماية منذ أواسط العشرينيّات إلى إحداث مدارس للإناث، ووصل عدد الفتيات المسلمات المتمدرسات لقرابة ثلاثة آلاف فتاة متمدرسة سنة 1932¹. ويبيّن هذا الرقم بداية تبلور قناعة جديدة في بعض الأوساط المغربيّة بضرورة تحسين المستوى التعليمي للإناث وتهيئتهن ليصرن نساء متعلّقات؛ بل إن هذه القناعة وصلت لمستوى المطالبة العلنية بحقّ الفتيات في التعليم الثانوي في حدود سنّ السادسة عشر. ففي سنة سنة 1935، نشرت مجلة المغرب مقالا لفتاة متعلّمة، فضلت أن يبقى اسمها مجهولاً. أكّدت كاتبة المقال بأنّ كلّ ما تصبو إليه الفتاة المغربيّة لا يتعدّى مستوى السّماح للإناث بمتابعة دراستهنّ إلى حين بلوغ الثانوي وفي حدود السادسة عشر سنة، وذلك لأنّ المرأة المغربيّة ركن من أركان النّهضة-حسب قولها- وجب تهيئتها لتكون خير معين للرجل². وبالمصادفة أن ينشر هذا المقال بعد سنة من دعوة الحجوي لمنع الفتيات من تجاوز المستوى الابتدائي، إذ يبدو - حسب اعتقادنا- أنّ الخطّ التحريري للمجلة يردّ صراحة على موقف الحجوي حيث لم يجد أبلغ من الحجّة التي ستقدّمها الإناث بصوتهنّ³.

1- محمد معروف الدفالي، "المنخبة المغربية و مسألة تعليم المرأة في عهد الحماية"، مجلة أمل 7، عدد 20 (2000): ص 296

2- مؤلف مجهول، "حول تعليم الفتاة"، المغرب، 1 مارس، 1935،

<https://archive.alsharekh.org/Articles/240/18214/409290>، ص 2.

3- حسب بحثنا، فهذا المقال هو أول نصّ نسائي مكتوب في مجلة مغربيّة. ويفهم من رغبة الفتاة إخفاء اسمها، يقينها المسبق بخطورة إبداء الرأي والمحااجة في موضوع لا زال في عداد الطّابوهات. مع ذلك يثير لدينا هذا التّكتم عن اسم الكاتبة بعض الشّكوك حول مصدر هذا المقال؛ فهل هو فعلاً من تأليف فتاة متعلّمة فضّلت الإبقاء على اسمها مجهولاً، أم أنّه كتب من قبل شخص مدافع عن تدرّس الفتيات، أم ربما هو فقط من تأليف محرّري المجلة أنفسهم كخطوة لدعم وجهة نظرهم حول هذه القضية؟ ولحسم الأمر، أدّى البحث عن هوية الفتاة إلى التّوصل إلى أنّ المعنوية بالمقال هي مليكة الفاسي. ويعود الفضل في تعليمها إلى والدها الذي كان يشغل قاضياً. وقد حرص الأب على تعليم ابنته إسوة بأبنائه الذّكور، فدرست في البداية بكتّاب خاص بالفتيات بين سنتي 1928 و1930، ثم خصّص لها والدها أستاذة يدرّسونها بالمنزل. يقول أبو بكر القادري، في كتابه "مذكراتي في الحركة الوطنية المغربية":

"كنت أقرأ مقالات موقّعة باسم "باحثة الحاضرة" في ملحق مجلة "المغرب"، وتساءلت كثيراً عمّن تكون هذه المرأة التي اقتحمت المجال الصحفي، فزاد فضولي للتعرف إليها، بعدما لمست أنها تشير في كتاباتها إلى أنّ الصحّافة ميدان لا ينبغي أن يطلّ حكرًا على الرجال، إنّما الدّعوة إلى الإصلاح والتّطور هي للرجال والنّساء معاً".

إذن فلقبني "باحثة الحاضرة" و"الفتاة"، كانا اسمان توقع بهما مليكة الفاسي مقالاتها آنذاك المنشورة بمجلة "المغرب"، وجريدة "العلم"، ابتداء من سنة 1934. وهكذا، يمكن اعتبار مليكة الفاسي من أوائل الصحّفيات في تاريخ المغرب. للاطلاع على هذه المعطيات أنظر:

<https://marayana.com/laune/2023/01/19/7738/>

9- خاتمة:

يكشف هذا التحليل أنّ أفكار الحجوي حول قضية المرأة وتمدرس الفتيات لم تعد متقدمة على السياقين الاجتماعي والفكري؛ إذ فقد موقفه الجديد سنة 1934 ما كان يتسم به موقفه السابق سنة 1922 من جرأة وتفرد، ليصبح أقرب إلى موقف محافظ، بل وحتى رجعي، اتجاه المستجدات التي شهدتها المجتمع المغربي والسياس الإسلامي الأوسع. ويزداد هذا التراجع وضوحاً في ظلّ تزايد إقبال الأسر المغربية على تعليم الفتيات، وبروز أصوات جديدة رفعت سقف المطالب النسائية، فضلاً عن ظهور مفكرين في العالم الإسلامي دافعوا صراحة عن المساواة التامة بين الرجال والنساء.

وتكشف هذه المستجدات عن تبلور منظور اجتماعي أكثر تقدماً اتجاه قضايا النوع وتعليم الفتيات منذ مطلع الثلاثينيات، تجاوز في كثير من جوانبه أطروحات الحجوي. وقد زكّت السلطة هذا المنحى لاحقاً بخطوات رمزية غير مسبوقة في تاريخ المغرب، أبرزها سماح السلطان محمد الخامس لابنته الأميرة لالة عائشة بافتتاح مدارس خاصة للفتيات بعدد من المدن. وقد استهلّت الأميرة هذه المبادرة بإلقاء خطاب علنيّة بمضمون نهضوي¹، توجّتها بخطابها الشهير في طنجة سنة 1947، في مبادرة حملت على الأقل ثلاث دلالات بارزة: أولاً، تشجيع تعليم المرأة²؛ وثانياً، السماح بظهورها العلنيّ دون الحجاب التقليدي لكسر الصورة النمطية عن المرأة المغربية؛ وثالثاً، الترافع في نصّ الخطاب على المنظور النسوي للإصلاح³.

إنّ رفض الحجوي لمبدأ المساواة بين النساء والرجال، وتراجعته عن بعض الحقوق الجزئية التي كان قد دعا إليها سنة 1922، يكشف بجلاء تعارض مواقفه الإصلاحية مع مبدأ المساواة الذي يشكّل جوهر التنوير الراديكالي؛ إذ ظلّت رؤيته حبيسة المرجعية الدينية المحافظة، ولم تنفتح على المرجعيات العلمية والفكرية الحديثة. وعليه، فإنّ مواقفه ظلّت مشروطة بالضوابط الفقهيّة المحافظة، فجاءت أفكاره انتقائية لا ترقى إلى مستوى المواقف التنويرية الجريئة، وهو ما حال دون اعتباره فاعلاً تنويرياً بالمعنى الصريح.

1- لالة عائشة، "خطاب صاحبة السمو الملكي الأميرة للا عائشة بمناسبة تدشين مدرسة للبنات بسلا...1946م"، دعوة الحق، 359 (2001)، <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/8709>.

2- ينصّ الخطاب على: "[...] وسيدنا ينتظر من جميع نساء المغرب أن يواظبن على الجدّ في التّعلم والاجتهاد في الرّقي، إذ هنّ خير مقياس على نهضتنا وحضارتنا، وأفضل ضامن لتوالي صعودنا وارتقاعنا، وأكبر عامل على تحقيق ذلك البرنامج الإصلاحي الملكي اللّذي سيمكن المغرب بفضل جهود ملكه الهام من قطع المراحل قطعاً حتى يقف اليوم في العهد المحمّدي كما كان في العهد الحسني في أول الأمم العربيّة بجانب القطر الشّقيق مصر التي اتخذناها مثالا لها نريد أن تكون عليه بلادنا." أنظر نصّ الخطاب في: لالة عائشة، "خطاب صاحبة السمو الملكي الأميرة عائشة أثناء زيارة المغفور له محمد الخامس لطنجة"، المناهل (المغرب، 1 يونيو، 1994): ص 264، <https://archive.alsharekh.org/Articles/202/16819/378294>.

3- تقول الأميرة عائشة في نصّ الخطاب: "[...] نحن بنات المغرب اللّائيّ يقدّمن تحياتهنّ إلى زعيمات التّهضة التّسوية بمصر، وإلى طالبات جامعاتها ومدارسها، معربات عن تصميمهنّ على السّير في الطّريق التي سرن فيه، وعلى إحراز التّصرّ الذي أحرزته. فاقترء بهنّ وتلبية لنداء ملك البلد، نهضت الفتيات المغربيّات يساهمن بكلّ حزم وعزم في وضع أسس التّهضة المغربيّة، وفي تبليغ الرّسالة العلميّة إلى جميع طبقات الأمة، وإدخال الثّقافة والعرفان إلى المنزل كي يغيره النّور والنّظام والهناء. لقد أقبلت الفتيات على المدارس التي خصّصها سيدنا أعزّه الله لتربيتهنّ وتهذيبهنّ وثقافتهنّ يكرعن من مناهل العلم [...]".

تفتح تجربة الحجوي الباب أمام إعادة تمحيص أفكار وتجارب باقي رؤاد الإصلاح المغاربة، بهدف بناء تقييم علمي وشامل لمسار الإصلاح المغربي؛ ذلك أنّ الوقوف عند حدود مشروعه وحده لا يكفي للخروج بخلاصة متكاملة حول تجربة الإصلاح المغربية، ممّا يكشف الحاجة إلى دراسات مماثلة تتناول مواقف رؤاد آخرين، وتستقصي تفاعل رؤاهم مع تحولات المجتمع المغربي. وهو ما يجعل هذا المجال مفتوحاً أمام إجراء مقارنات جديدة، وتقديم قراءات نقدية لتجارب أخرى، بما يسهم في إثراء النقاش حول طبيعة الإصلاح وحدوده في السياق المغربي.



المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- 1- أدونيس. *الثابت والمتحول*. ط 1. م 3. بيروت: دار العودة، 1978.
- 2- أشقرا، عثمان. *في سوسيولوجيا الفكر المغربي الحديث*. الدار البيضاء: عيون المقالات، 1990.
- 3- أعراب، إبراهيم. "الفكر الإصلاحي السلفي بالمغرب لفترة الحماية وقضية المرأة 1912 - 1956"، *مجلة أمل*، عدد 13-14 (1998): 108-15.
- 4- أومليل، علي. "ما هو الإصلاح بمفهوم إسلامي؟". *في الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر*، ط 1، 21-33. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983.
- 5- بنسعيد العلوي، سعيد. *الوطنية والتحديثية في المغرب: مجموعة دراسات حول الفكر الوطني وسيرورة التحديث في المغرب المعاصر*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2021.
- 6- بنعدادة، أسية. "فكر محمد حسن الحجوي من خلال مؤلفاته"، *الأزمنة الحديثة*، عدد 10 ع (2015): 77-91.
- 7- بهيجة، سيمو. *الإصلاحات العسكرية بالمغرب 1844-1912*. ط 1. الرباط: المطبعة الملكية، 2000.
- 8- "تقرير حالة التنوير بالمغرب 2018". *الرابطة العربية للتربويين التنويريين*، 3 سبتمبر، 2018. <https://arabaeme.org/?p=1794>
- 9- الجابري، محمد عابد. *في نقد الحاجة إلى الإصلاح*. ط 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
- 10- الحجوي الثعالبي، محمد. *التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين*. ط 1. الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، 2005.
- 11- الحجوي الثعالبي، محمد. *الرحلة الأوروبية 1919*. ط 1. لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 2003.
- 12- الحجوي الثعالبي، محمد. *الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي*. ط 1. م ج 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
- 13- الحجوي الثعالبي، محمد. *تعليم الفتيات لا سفور المرأة*. ط 1. لبنان: دار ابن حزم، 2004.
- 14- الحجوي، حسن. *العقل والنقل في الفكر الإصلاحي المغربي (1757-1912)*. ط 1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003.
- 15- الحداد، طاهر. *امرأتنا في الشريعة والمجتمع*. ط 1. الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2011.
- 16- الدفالي، محمد معروف. "النخبة المغربية و مسألة تعليم المرأة في عهد الحماية". *مجلة أمل*، عدد 7، عدد 20 (2000): 288-304.

- 17- رفيقي، عبد الوهاب. "الحجوي الثعالبي: رائد التنوير بالمغرب ورجل فرنسا." *زمان*، 3 فبراير، 2025.
<https://ar.zamane.ma/%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%ac>
- 18- صالح، هاشم. *مدخل إلى التنوير الأوروبي*. ط1. بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، 2005.
- 19- العروي، عبد الله. *خواطر الصباح يوميات (1967-1973)*. ط2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.
- 20- غوروفيتش، جورج. *الأطر الاجتماعية للمعرفة*. ترجمة خليل خليل أحمد. ط3. بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008.
- 21- الفاسي، علال. *الحركات الاستقلالية بالمغرب العربي*. ط6. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1993.
- 22- قوبع، عبد القادر. "محمد بن الحسن الحجوي (1874-1956) رائد الإصلاح الشامل في المغرب الأقصى." *مجلة عصور الجديدة* 4، عدد 12 (1 يناير، 2018): 372-90.
- 23- كانط، إمانويل. "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟" ترجمة عبد الله المشوح. *مجلة حكمة*، 2015
<https://hekmah.org/> إجابة-عن-سؤال-ما-هو-التنوير؟-إمانويل-ك/
- 24- هملفارب، غرتروود. *الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي*. ترجمة محمود سيد أحمد. عالم المعرفة 367. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009.

باللغات الأجنبية:

- 1- Israel, Jonathan. "Enlightenment! Which Enlightenment?" *Journal of the History of Ideas* 67, no. 3 (2006): 523-45.
- 2- Israel, Jonathan. *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. 1st ed. New Jersey: Princeton University Press Princeton and Oxford, 2010.
- 3- Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. 1st ed. New York: Oxford University Press, 2001.
- 4- Israel, Jonathan. *The Enlightenment That Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*. 1st ed. UK: Oxford University Press, 2019.
- 5- Jacob, Margaret C. *Radical Enlightenment .. Pantheists, Freemasons and Republicans*. 1st ed. London: George Allen & Unwin, 1981.
- 6- Stjernfelt, Frederik. "'Radical Enlightenment': Aspects of the History of a Term." In *Reassessing the Radical Enlightenment*, edited by Steffen Ducheyne, 80-103. Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315613642>.