

# مفهوم العدل في الاتجاه الإصلاحى العربى الحديث

سعيد بنسعيد العلوي  
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

## تمهيد:

نقصد بالاتجاه الإصلاحى العربى الحديث جملة الإنتاج النظرى فى الفكر العربى الإسلامى فى الفترة الممتدة بين بدايات القرن التاسع عشر وستينات القرن العشرين، بل ربما وأزمنتنا المعاصرة هذه. وإذا كانت الدراسات التى تؤرخ للفكر العربى-الإسلامى المعاصر تجتهد، بكيفيات مختلفة انطلاقاً من رؤى متباينة أحياناً، فى تصنيف الفكر العربى الإسلامى فى مدارس واتجاهات شتى، فإنّ الأكد أنى تلتقى جميعها عند تسجيل ملاحظتين اثنتين لا يسع عين الناظر فى مصنفات رجال الفترة المشار إليها أن تخطئهما. الملاحظة الأولى هى أنّ مفكرىنا العرب فى الحقبة موضوع الدرس قد عبّروا، بأشكال متنوعة متباينة أحياناً قليلة ومتفقه أحيان كثيرة، عن الوعى بالتقابل الحاد بين حال "التقدم" التى تبين لهم أنّ الغرب الأوروبى كان عليها، وحال "التأخر" التى كانوا يجدون أنّ أهل ملة الإسلام يوجدون عليها. فأما الحال الأولى، فالدليل عليها هو ما استطاع الغربيون أن يصلوا إليه من اكتشافات علمية، وما استفادوا منها فى حياتهم العملية، وما استطاعوا تحقيقه من تطور فى مجالات التنظيم الإدارى والاقتصادى، وما أحرزوه من رفعة فى الأمور التى تتصل بتدبير الشأن العام وتحقيق العدالة. وأما الحال الثانية، فعلاقتها الظاهرة هى ما تغرق فيه الشعوب العربية من الانحطاط فى مجالات التعليم، والتدبير، وغلبة الجهل، وسيادة الاستبداد، وكذلك ما عليه علماءها من الانصراف عن الاجتهاد فى الدين ومن القناعة من العلم بالمحاكاة والتقليد وإعادة إنتاج فقه عهود الانحطاط. والملاحظة الثانية هى أنّ "زعماء الإصلاح" فى الفكر العربى قد حاموا، جميعهم أو يكاد الأمر يكون كذلك، حول السياسة، فوقفوا عند المسألة السياسية بحسبانها عاملاً فاعلاً وطرفاً قوياً فى شرح أسباب التفاوت بين "التقدم"، و"التأخر": تقدم الغير وتأخر أهل ملة الإسلام.

يمكن القول من جهة النظر التى نصدر عنها (جهة مؤرخ الفكر)، ومما أفدناه من النظر فى نصوص المرحلة موضوع البحث، بعد رفقة لها امتدت ثلاثة عقود أو أزيد قليلاً، إنّ مدار الفكر فى الاتجاه الإصلاحى العربى الحديث إشكالية يصح القول فيها إنها "إشكالية التأخر المزدوج". هى كذلك لأنّ طرفها الأول وعى التأخر فى الوجود وفى الفكر قياساً على ما عليه الإنسانية المتقدمة ممثلة فى الغرب الأوروبى (القوى، المهيمن، المستعمر) فى مقابل ما توجد فيه بلاد الإسلام من أحوال الضعف، والاستبداد، والخضوع للاستعمار. والطرف الثانى فى الإشكالية هو التأخر بالنسبة لما كان عليه الإسلام فى العصر الذى ظل مفكرو الإصلاح ينعته بالعصر الذهبى، فى معارضة تامة لما كانوا يجمعون على وصفه بعهد الانحطاط. يعدد أولئك الإصلاحيون أسباب الانحطاط والتأخر عن العصر الذهبى المرجعى فىرون أنها ترجع، جملة، إلى سيادة التقليد فى المعارف الدينية فى مقابل الاجتهاد فى عهود الازدهار، وتفشى الظلم طيلة القرون المتصلة التى بسط الاستبداد فيها سلطانه، فى مقابل علو حكم العدل فى الزمن المرجعى الذهبى، وانتشار الجهل وعمومه فى

أوساط العامة مع ضعف بضاعة الخاصة وضيق أفقها الفكرى فى عصور الظلام، فى مقابل رواج العلم وارتفاع شأنه فى حواضر بغداد والقاهرة وقرطبة وفاس وغيرها من حواضر الإسلام العظمى فى أيام العز الخوالى. ربما وجب القول إجمالاً، فى استحضار وعى التأخر (فى شقه الثانى أو مظهره الثانى، على النحو الذى يمثل به فى وعى المفكر الإصلاحى)، إنه "تأخر عن الإسلام" ذاته: ديناً وحضارة معاً. وقد يصح القول أيضاً إنه وعى بالتأخر عن الإسلام، يجد صيغته التعبيرية النموذجية فى التمييز الشهير الذى يقيمه الشيخ محمد عبده بين الإسلام والمسلمين، حيث المسلمون فى حال هم أبعد خلق الله صلة مع الإسلام فى جوهره.

إشكالية "التأخر المزدوج" هذه تستدعى طرح أسئلة ثلاثة: السؤال الأول هو: ما طبيعة الصورة التى كان عليها الإسلام والمسلمون فى العصر الذى يحق اعتباره عصرًا "ذهبيًا" أو "مرجعيًا" يصح اعتماده فى الاحتجاج به للحضارة الإسلامية ولقوة المسلمين وارتفاع ذكركم أو "أصلاً" يقاس عليه؟ والسؤال الثانى: ما الأسباب التى تجعل من الغرب الأوروبى اليوم مالكاً لأسباب القوة والمنعة ومنتعماً بالرفعة والتقدم؟ أما السؤال الثالث فهو: ما الأسباب التى جعلت المسلمين على ما هم عليه من حال التأخر المزدوج؟ أسئلة ثلاثة ترجع إلى السؤال الشهير الذى سيصوغه الأمير شكيب أرسلان، فى مستهل ثلاثينات القرن الماضى، فى الصيغة الشهيرة: "لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟"

الحق أننا لو التمسنا فى الإنتاج النظرى الاتجاه الإصلاحى العربى الحديث أرضية واحدة مشتركة يلتقى عندها ممثلو هذا الاتجاه، مع اختلاف الرؤى التى يصدرون عنها فى تمثيل المرجعية الأساس التى يصدرون عنها وبالتالي فى تصورهم للعصر الذهبى، لوجدنا أنّ تلك الأرضية هى النظر السياسى، إجمالاً، ولتبين لنا أنها فكرة "العدل" تخصيصاً. يحضر العدل فى "العصر الذهبى" فى الإسلام حضوراً قوياً فهو المثل الأعلى المتجسد فى واقع المسلمين وفى ممارساتهم. فالعدل هو الموجه فى السلوك والمنظم لحياة الأمم التى نالت حظاً عالياً من التقدم والازدهار (وكذلك هو الشأن فى "الغرب" فى الأزمنة الحاضرة). يحضر العدل "هناك"، ويغيب "هنا". والإشارة الأولى يقصد بها الغرب الأوروبى، من جهة أولى، ويقصد بها العصر "الذهبي" أو العصر الإسلامى المرجعى على الحقيقة، من جهة ثانية. يحضر العدل فى الجهتين معاً، وقد يختلف النحوان ظاهراً ويتباينان فى تجلياتهما، غير أنّ المعنى فى العمق واحد، فالعدل موجود فى الحالتين معاً، وهو على كل حال مفقود فى الوجود العربى فى نظر رجال الفكر الإصلاحى العربى الحديث، ولكنه متحقق موجود فى الحالين معاً.

نهدف فى هذه الورقة تبين الصورة التى يحضر بها مفهوم العدل فى الفكر العربى الإصلاحى الحديث، وذلك بالوقوف عند السؤالين التاليين: ما العدل أولاً؟ وعلى أى نحو تمثل صورته فى العصر "الذهبي"؟ وما

العدل؟ وما تجلياته عند "الغير" ثانياً، وذلك في الأزمنة الحديثة، من جهة نظر الإصلاحية العربية الحديثة المتقدمة بطبيعة الأمر؟

## أولاً- ما العدل وما صورته في الفكر الإصلاحى؟

تمهيداً للقول في العدل وصورته في الفكر الإصلاحى العربى الحديث، يتعين إبداء ملاحظتين اثنتين: أولى الملاحظتين أنّ عبارة "العصر الذهبى" لا ترد البتة في كتابات الإصلاحيين، وإن ورد معناها بطبيعة الحال، شأنها في ذلك شأن "العصر المرجعى"، وإنما ترد في كتاباتنا اليوم نحن قراء نصوص المرحلة التي نتواضع على تسميتها عصر النهضة، وربما كنا متأثرين في ذلك بالنظرة التي كان الغربيون يأخذون بها إذ يقرؤون تراثهم (كما فعل ذلك رجال عصر النهضة الأوروبى)، فهم يستلهمونه ويعتبرونه مرجعاً أولاً ومصدراً أصلياً، أول شروط النهضة هي استدعاء ذلك التراث والرجوع إليه. وثاني الملاحظتين هي أنّ العصر المرجعى في تصور الإصلاحيين العرب لا يقف عند حقبة تاريخية دون غيرها، والنماذج الروحية والثقافية التي يقوم بانقائها لا تنتمي إلى زمن معلوم له بداية محددة ونهاية معروفة، بل إنه بالأحرى تركيب ذهني لأزمنة عدة تنعدم فيها المسافات الزمنية وتمحي الفروق الجغرافية، بل إنّ الفروق المذهبية التي تشكل في تاريخ الفكر الإسلامى فواصل وحواجز مذهبية تمنع التواصل تغدو ثانوية لا تثير ضجة ولا تستوجب خصومة، بل إنها تتقلص لتختفي كلية في بعض الحالات. يمكن القول إنّ العصر الذي يعتبر مرجعاً - يكون القياس عليه واستلهامه معياراً لما ينبغي أن يكون بالنسبة لأهل ملة الإسلام - تركيب ذهني جديد لا صلة فعلية له بالتاريخ العيني، ولا رابطة له بالانشأة العملية للمذاهب والتيارات. وهكذا فإنّ الصور المشرقة للحواضر الإسلامى العظمى تتداخل في هذه الصورة الذهنية المثالية، كما أنّ النماذج الثقافية تسعى إلى الانصهار في بوتقة نموذج ذهني تركيبى لا يعلم تحققه في فترة معلومة من فترات التاريخ الإسلامى. نحن بالتالى أمام نوع من الطوبى أو "اليوتوبيا"، وتلك على كل مسألة معلومة في عالم التركيب الأيديولوجى ليس لنا في هذا المقام أن نبسط القول فيها.

إلى الملاحظتين المتقدمتين، يتعين أن نضيف تنبيهاً من طبيعة أخرى يتصل بمفهوم العدل ذاته. نعلم أنّ العدل يُعدّ من المباحث الأساسية في علم الكلام الإسلامى، فهو يتصل بقضايا القدرة والاستطاعة، من جهة الصفات الإلهية (من ذلك مثلاً السؤال الذي طرحه بعض المتكلمة أحياناً: هل يقدر الله على الظلم؟) كما يتصل بقضايا القدر والاختيار والكسب وما تعلق بهما، من جهة الإنسان. والمعتزلة خاصة ينسبون أنفسهم إلى العدل والتوحيد، والدارسون يعتبرون مسألة العدل علامة دالة على المذهب الاعتزالى (المعتزلة - أهل العدل والإحسان). غير أنّ الاحتفال بالقضايا الكلامية، احتفالاً فيه الجدة والابتكار، قد كفّ بدوره عن الحضور في

الفكر الإسلامى قرونًا عديدة متصلة، ولعل إحدى الصفات التى تميز ثقافة عصر الانحطاط هى غياب القول فى الكلام وقضاياها على نحو يتوخى الاجتهاد ويجتنب إعادة القول المكرر. ومما يستوجب التنبيه إليه فى هذا الصدد كذلك هو أنّ الفكر العربى الإسلامى، مع المنحى التجديدي الذى سلكه ومع الدعوة إلى معاودة الاتصال بالعصر "الذهبي" فى الإنتاج الفكرى، ظلّ قليل الاحتفال بالكلام وقضاياها. لقد استوجب الأمر انتظار انقضاء القرن التاسع عشر برمته قبل أن تظهر فى الفكر العربى الإسلامى الحديث نصوص تعتبر ذات قيمة فى مجال أصول الدين، بل إن محاولة الشيخ محمد عبده فى "رسالة التوحيد" قد ظلت إلى عقود قليلة محاولة فريدة فى نوعها، مما يؤكد الرأى الذى نبديه والمتعلق بالانصراف عن معالجة قضية العدل فى مستوي أصول الدين، واعتبار أنّ الدعوة إلى التجديد فى الدين وإعادة فتح باب الاجتهاد تستدعي التجديد فى النظر الكلامى وفى قضاياها أيضاً. ولعل من المفيد أن نستحضر فى هذا الصدد الملاحظة الثاقبة التى يبديها رضوان السيد فى الكثير من كتاباته، تلك التى تقضى بأنّ الفكر العربى الإسلامى عامة (والأشعري خاصة، وهو الفكر الذى له الغلبة والذىوع) قد أولى الأهمية الأولى لمسألة "الرحمة الإلهية" أكثر مما انشغل بمسألة "العدل الإلهي".

ما نقصد التنبيه إليه على وجه التحديد هو أنّ التوجه العام للفكر الإصلاحى العربى الإسلامى الحديث جعل من العدل قضية تتصل بالسياسة وبالوجود الاجتماعى للبشر أكثر منها قضية كلامية أو مبحثاً ميتافيزيقياً محضاً. لذلك، فنحن إذ نتصفح أحد النصوص الإصلاحية الأولى فى الفكر العربى الإسلامى المعاصر - بل ربما كان أقدمها إطلاقاً - وهو كتاب "أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك"، نجد خير الدين التونسي يستحضر ابن خلدون والباب الشهير من "المقدمة" (الظلم مؤذن بخراب العمران)، بل إنّ الجملة الأولى التى يفتتح بها القول - بعد البسملة - هى "سبحان من جعل من نتائج العدل العمران"<sup>1</sup>. كما نتبين أنّ خير الدين التونسي يقف طويلاً عند كتب النصائح فهو يقتبس من الغزالي فى كتابه "التبر المسبوك فى نصيحة الملوك" جملة الآراء التى يبسطها فى موضوع الصلة بين العدل وحسن التدبير وبين الرخاء الاقتصادى، وهو يقتبس من كتب أخرى ولكنه لا يذكرها بالاسم. ولعل صاحب "أقوم المسالك" كان فى مقدمة المفكرين العرب المحدثين الذين يوردون القول الشهير الذى تنسبه كتب نصائح الملوك إلى أرسطو "العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السُّنة، والسُّنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكتنفهم المال، والمال رزق تجمععه الرعية، والرعية عبيد يكتنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> خير الدين التونسي، أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك، تحقيق محمد الحداد، منشورات مكتبة الإسكندرية (2012)، الصفحة 3

<sup>2</sup> المرجع السابق، ص 33

نعلم جميعاً أنّ الفكر الإصلاحى العربى الحديث لم يعمل فقط على إذاعة الأفكار التجديدية التي يدعو إليها، تلك التي تفيض بها كتابات محمد عبده والكواكبي وتلامذتهما في مصر والشام ومناطق من المغرب العربى، بل إنّ "زعماء الإصلاح" (كما يقول أحمد أمين) قد وجهوا انتباه طلبتهم ومريديهم صوب وجوب نفض الغبار وإعادة نشر ما كاد يندثر، بفعل النسيان، من النصوص التي تعتبر أدوات لا غنى عنها لخدمة القضايا الإصلاحية عامة. كذلك عمل محمد عبده على نشر كتاب "الموافقات" لأبي إسحاق الشاطبي وهو، لا جدال في ذلك، عمدة في فقه المقاصد بل علامة فارقة في تاريخ الفقه المقاصدي في الإسلام. كما أعاد الاعتبار لكتاب أبي الحسن الماوردي "أدب الدنيا والدين" بإعادة تدريسه بعدما كان الأساتذة قد انصرفوا عنه قرون عديدة. كما أنّ الشيخ الأستاذ كان ينبه على أهمية مقدمة ابن خلدون ويحرص على تدريسيها في الأزهر، لإعادة الاعتبار لها. ومن المعلوم أنّ الماوردي يخصص في "أدب الدنيا والدين" فصلاً للقول في الأمور التي يكون بها صلاح الدنيا وسعادة الخلق فنحن نقراً، من جملة ما نقراً، في الكتاب: "اعلم أنّ ما به تصلح الدنيا، حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة، ستة أشياء في قواعدها وإن تفرعت، وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح"<sup>3</sup>. والماوردي في هذا الكتاب، مثلما في كتبه الأخرى في آداب النصيحة (نصيحة الملوك، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، أدب القاضي) يبحر بعيداً في الاقتباس من الحكم الفارسية والأقوال المأثورة، وكذلك ما اشتهر بنصائح أرسطو إلى تلميذه الإسكندر المقدوني. يجتهد في الكشف عن أسباب الصلة بين الاستقرار السياسي واتصال الملك وبين الرخاء الاقتصادي والأمن من جهة وبين هذين الأمرين وبين العدل من جهة أخرى. ولا مجال لتفصيل القول في ما توسعنا فيه في دراسات سابقة حيث عملنا على تجلية الكيفية التي تنتظم فيها الحكم اليونانية والهندية والرومانية مع التعاليم الإسلامية والأقوال العربية المأثورة في حقل دلالي واحد منسجم.

مفهوم العدل، على النحو الذي يمثل به في الفكر الإصلاحى العربى الإسلامى الحديث، هو العدل أولاً وأساساً، كما توضحه كتب الفكر السياسى في الإسلام وأدب النصائح خاصة (على نحو ما ألمحنا إليه عند الماوردي نموذجاً)، وهو - كما نبه إلى ذلك ووقف عنده خير الدين التونسي - العدل من حيث إنّ غيابه يؤذّن بخراب العمران كما في اللغة الخلدونية المعلومة. غير أنّ العدل يحضر، إضافة إلى ما ذكرنا، في المعنى الذي يعنى غيابه اختلال الموازين وفساد النظام الطبيعى للأشياء. ذلك ما نجده، على سبيل المثال، عند الشيخ محمد عبده في معالجته لقضية المرأة في الوجود العربى الإسلامى الحديث إجمالاً وما اتصل بمسألة الحجاب من جانب أول، ومسألة تعدد الزوجات من جانب ثان، وغياب السلطة الدينية العليا من جانب ثالث، وذلك ما نجده

<sup>3</sup> أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، دار الكتب العلمية، 1978، بيروت، الطبعة الرابعة، الصفحتان 135-136

عنده في النظر إلى الحكم في الإسلام واعتباره حكماً مدنياً خالصاً، وهذا من جانب رابع، وهو مما نجده عند زمرة غير قليلة من مفكري الإصلاحى العربى الحديث غير أننا لا نتوسع فيه توخياً للإيجاز، وإنما نحن نكتفي بوقفات قصيرة عند الشيخ محمد عبده في القضايا الأربع التي ألمحنا إليها.

نبدأ بالقضية الثالثة، قضية انتفاء السلطة الدينية في الإسلام. يعرض محمد عبده للمسألة في معرض ردوده على فرح أنطون، فيرى أنّ غياب سلطة الرقابة الدينية على العقول علامة واضحة على التجلي الأسمى للعدل في الإسلام:

"لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. على أنّ الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" (الغاشية: 21-22). ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط، لا في الأرض ولا في السماء. بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه، فما بينه وبين الله وحده، يرفع عنه كل رق إلا رق العبودية لله وحده. وليس لمسلم، مهما علا كعبه في الإسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد"<sup>4</sup>. ذلك هو العدل في معناه الأسمى عند مؤلف "الإسلام والنصرانية في معركة العلم والمدنية": عدل الله مطلق شامل وعلامته الكبرى أنه لا يجعل بينه وبين عباده وسيطاً ولا يقر رقابة على النفوس والضمائر إلا أن تكون مراقبة النفس بالاستحضار الدائم لسلطان الله الواحد على العقول والضمائر.

تدل القضية الرابعة عند الشيخ محمد عبده على العدل من حيث إنّ الإسلام يجرّد الحاكم الأسمى في الجماعة الإسلامية، وهو الخليفة، من صفة العصمة، والحاكم بشر يتساوى في بشريته مع كل الناس: "الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة. نعم، شرط فيه أن يكون مجتهداً (...) حتى يتمكن بنفسه من التمييز بين الحق والباطل، والصحيح والفاقد، ويسهل عليه إقامة العدل الذي يطالبه به الدين والأمة معاً (...). لا يخصه الدين في فهم الكتاب والعلم بمزية، ولا يرفع به إلى منزلة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء (...). ثم هو على الكتاب ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة والمسلمون له بالمرصاد (...). والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه"<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المجلد الثاني، دار الشروق، 2006، (الطبعة الثانية)، الصفحتان 306-307

<sup>5</sup> المرجع السابق، الصفحتان 309-310



يتحقق العدل في تدبير شؤون الدولة في الإسلام باجتماع شرطين اثنين، من بين شروط أخرى أقل ثقلاً، أولهما صفة المساواة التامة بين الخليفة وبين المواطنين في فهم النصوص الشرعية، فليس للحاكم أن يتوهم أنه يفضل أحداً من الناس بحكم المنصب، وليس له فضل في العلم إلا بجودة الفهم لنصوص الشرع. يدعم المساواة تلك ويوضحها الانتباه اليقظ إلى أنّ الحاكم في الإسلام يستمد شرعيته من إرادة الأمة، فحكمه حكم مشروع ما دامت الأمة ترى أنه كذلك، وما دامت ترى أنه لا يحيد عن المحجة البيضاء، والأمة تملك خلعه واستبداله إن هي رأت منه غير ذلك. وثاني الشرطين أن يقدر الحاكم تمام التقدير أنّ الصفة التي يحملها، إنما هي له بحسبانه حاكماً مدنياً، فليس له أن يحيد عنها، فالبيعة المدنية للحاكم في الإسلام هي ما به تثبت له الشرعية في نهاية الأمر، ذلك أنّ تولية المنصب إنما تكون بموجب تعاقد مع الأمة، "ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج " ثيوكراتيك"، أي سلطان إلهي"<sup>6</sup>. ذلك أنّ استمداد السلطة إنما يكون من الأمة بموجب العقد، وبالتالي فلا مندوحة من الأخذ بالطبيعة البشرية للتعاقد، وذلك عند محمد عبده تمام العدل وكمال الإنصاف.

لم يكن انشغال الفكر الإصلاحى العربى الحديث بالمرأة انشغالاً ثانوياً كما يذهب إلى ذلك البعض، بل إنها قد حضرت في الوعي الدينى التجديدي بحسبانها قضية محورية. لم يكن الشيخ محمد عبده يرى في القضايا التي تتصل بالمرأة في "المجتمع الشرقى" (كما في عبارة الإصلاحيين المشاركة عموماً) قضايا اجتماعية في انفصال عما يستوجبه التجديد الدينى الذي يستوجب، أول ما يستوجب، تخليص العقول من القيود التي غلها به فكر الانحطاط، بل إنها تحضر في عمق النظر الاجتهادي بحسبانها قضية محورية. من ذلك ما يجده العالم المصرى الكبير من تفاوت، بل من تناقض، بين ما يقرره الدين الإسلامى من جانب أول، وبين ما درج عليه التقليد الفقهي من قول وممارسة من جانب ثان. يقول صاحب "الإسلام والرد على منتقديه" في امتعاض لا يخفيه: "رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرفون الزواج بأنه عقد يملك به الرجل بضع المرأة. وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً غير التمتع بقضاء الشهوة الجسمانية، وكلها خالية عن الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر". وفي تعليق مباشر يكتب محتجاً أشد الاحتجاج: "وقد رأيت في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفاً له (...)، قال تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" (الروم: 21)، والذي يقارن بين التعريف الأول، الذي فاض من علم الفقهاء علينا، والتعريف الذي نزل من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا وسرى فيهم إلى عامة المسلمين"<sup>7</sup>. وانطلاقاً من

<sup>6</sup> المرجع السابق، الصفحة 310

<sup>7</sup> المرجع السابق، الصفحة 70



إظهار التقابل بين الفهم الفقهي للزواج المنحدر من عهود الجمود وبين القول القرآني على النحو الذي يوضحه ينفذ محمد عبده إلى مسألة تعدد الزوجات، صورة للظلم وانتفاء العدل كما يستوجبه الشرع. يقوم العدل في القول القرآني في أحسن الصور الممكنة، ويمثل الظلم فاحشاً صارخاً في أقوال الفقهاء وما تقرر في كتبهم في عهود الانحطاط فصار تقليداً يتبع وقولاً تستعيده الأجيال.

نقطة الانطلاق عند الشيخ عبده هي التذكير بالمساواة الأصلية في الحقوق والواجبات من جهة الشرع الإسلامي "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف"، ومثل هذه الآية في القرآن كثير، وفي الأحاديث النبوية العديد مما يؤكد هذا المعنى ويوضحه أيضاً. وفي سلوك النبي تجاه المرأة ما يقوي وجهة النظر التي تنهى عن الحيف والابتعاد عن سبيل العدل والمساواة كما أقرهما الله تعالى. "إنك لا تجد امرأة ترضى أن تشاركها في زوجها امرأة أخرى، كما أنك لا تجد رجلاً يقبل أن يشاركه غيره في محبة امرأته. وهذا النوع من حب الاختصاص طبيعي للمرأة كما أنه طبيعي للرجل"<sup>8</sup>. أمر يقره الشرع وتقبله الطبيعة الإنسانية، ويرتضيه الإنسان "المهذب" العاقل، والنتيجة التي ينتهي إليها صاحب "رسالة التوحيد" هي التقرير بأنّ المعنى البعيد للعدل، كما يقتضيه الأمر القرآني، يستوجب وضع القيود الثقيلة في وجه القول بتعدد الزوجات، وإذا لم يكن محرماً بنص شرعي صريح فإن المنع، خشية الوقوع في الظلم، يحوم حوله بل إنّ الأجدر بأهل الملة أن يأخذوا بالمنع<sup>9</sup>.

وبموجب المنطق ذاته، نجد عند محمد عبده استهجناً للأخذ بالحجاب الذي يخفي شخصية المرأة كلفة فلا تعرف ولا تقدر هويتها. يرى رائد الفكرة السلفية الحديثة في ذلك النوع من الحجاب عائناً يحول دون تحقق المساواة في الحقوق الأصلية للإنسان كما يقررها الشرع الإسلامي. يرى لذلك، أولاً، سبباً قانونياً فقهياً محضاً، فهو يتساءل في استغراب شديد: "خولت الشريعة للمرأة وللرجل جملة من الحقوق وألقت عليها تبعه أعمالها المدنية والجنايية، فللمرأة الحق في إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها. فكيف يمكن للرجل أن يتعاقد معها من غير أن يراها ويتحقق من شخصيتها؟". ثم إنه يرى، ثانياً، أنّ "الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية، لا للتعب ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده". وهو ينتهي، ثالثاً، إلى التقرير بأنّ الأمر القرآني بالتحجب إنما هو من قبيل الخاص يراد به خاص، إذ إنّ الخطاب مقصود به نساء النبي عليه السلام دون غيرهن من النساء. وبالتالي فإنّ في دعوى الحجاب، على النحو الذي ظهرت به في المجتمعات الإسلامية فكانت سلوكاً اتصل بالعادة والثقافة، ظلماً للمرأة وتكباً لسبيل العدل والنصفة كما قررهما الشرع. تلك هي الخلاصة التي ينتهي إليها الشيخ الأستاذ.

<sup>8</sup> المرجع السابق، الصفحة 83

<sup>9</sup> انظر مساهمتنا في ندوة "تطور العلوم الفقهية في عمان" (ابريل 2009) "الفقه الإسلامي ومفهوم المساواة بين الرجل والمرأة".

## ثانياً - ما العدل وما تجلياته عند الغير في الأزمنة الحديثة؟

يعتبر الرحالون العرب، بدءاً من ثلاثينات القرن الماضي، الرواد الأوائل لفكر النهضة العربية الحديثة ومن ثم للاتجاه الإصلاحى العربى موضوع حديثنا. والحديث عن هؤلاء الرحالين وعن المضامين التنويرية الإصلاحية التي نجد أنّ رحلاتهم تنضح بها يستوجب منا جملة تنبيهات ضرورية نسوقها على وجه الإيجاز إذ كان منا تفصيل القول فيها في دراسات سابقة<sup>10</sup>. التنبيه الأول، ما نعتبره بروتوكولاً أو اتفاقاً نأخذ به عند الإقبال على قراءة الرحلة (مطلق الرحلة)، هو أنّ الرحالة ينتقل إلى البلد موضع الرحلة وهو يحمل معه مخزونه المعرفى والنفسى كما أنّ مرجعيته الثقافية تكون حاضرة وملازمة له في تنقله، فهي بمثابة المنظار الذي ينظر من خلاله والمصفاة التي يقوم مشاهداته من خلالها. التنبيه الثانى هو أنّ الرحالة، انطلاقاً من تنبيهنا السابق، يخبرنا في حقيقة الأمر عن نفسه وعن أحواله الذاتية أكثر مما يخبرنا عن البلد الذي يرتحل إليه. وبالتالي فإنّ الرحلة تفيدنا من هذه الزاوية في معرفة العالم الثقافى الذي يصدر الرحالة عنه، كما يمكننا من تبين الكيفية التي يمثل بها العالم في وعى الرحالة. التنبيه الثالث، وهو مستمد بدوره من التنبيهين السابقين، هو أنّ الرحالين العرب المعاصرين يمثلون بالنسبة لنا، نحن المتطلعين إلى معرفة نمط الوعى الحاصل عند الإنسان العربى، صورة للكيفية التي كان الآخر يحضر بها في الوجدان العربى في القرن التاسع عشر خاصة. إذ ينتقل فجأة إلى عالم مغاير لما ألفه تمام المغايرة، فكأنه ينتقل من زمان إلى زمان مغاير كليّة. والفائدة في التعرف على ذلك عظيمة من جهة نظر تاريخ الفكر. إنها الإخبار عن الحال الجديدة التي حصلت في الوعى العربى الإسلامى نتيجة التقابل الحاد بين عالمين، هما العالم العربى الذي قدم منه الرحالة العربى في القرن التاسع عشر، والعالم العربى الذي ارتحل إليه الرحالة. التنبيه الأخير هو أنّ الرحالة إذ يدون ما يرى ويسمع فإنّ ما يستقطب انتباهه هو ما يعتبره، في ما يرى ويسمع، عجيباً وغريباً والعجيب والغريب هو ما لم يكن مألوفاً إذ لا غرابة في المألوف ولا استدعاء للعجب. من كل هذه التنبيهات نستخلص نتيجة عامة تتصل بأدب الرحلة العربية إلى أوروبا (ونحن ننعتها بالرحلة "الأوروبية" نسبة إلى الوجهة التي قصدتها - وكذلك أسماها بعض الرحالين أيضاً)، وهي أننا أمام جنس متميز من الرحلات مخالف لما عهدناه من أصناف الرحلات الأخرى (الرحلة الحجية - نسبة إلى الحج -، والرحلة العلمية، والرحلة الصوفية، أو الرحلة التي تجمع بين الأمور كلها كما هو الحال في "رحلة ابن بطوطة").

<sup>10</sup> سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995، الرباط، انظر على الخصوص الصفحات 11 - 27.

في الرحلة الأوروبية، بدءاً من رحلة "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" للشيخ رفاع الطهطاوي في ثلاثينات القرن التاسع عشر إلى الرحلة الأوروبية للفقيه المغربي محمد الحجوي الموسومة بـ"الرحلة الأوروبية" بعيد انتهاء الحرب العالمية الأولى، مروراً برحلات عديدة ذهب فيها رحالون عرب من المشرق العربي ومن تونس والمغرب نلمس وجود هم ثابت يسكن الرحالة ويشغل منه العقل والقلب. ذلك هو إدراك التفاوت الهائل بين حال "التقدم" التي يوجد عليها البلد الأوروبي موضوع الرحلة، وبين واقع "التأخر المزدوج" (كما نقول) التي يوجد عليها البلد العربي الذي ينتمي إليه الرحالون العرب وتوجد عليها بلدان الإسلام التي ينتمون إليها.

في الرحلة الأوروبية (نسبة إلى النوع، كما أوضحنا ذلك، وليس اقتصاراً على رحلة الحجوي التي تحمل هذا العنوان) ملاحظات تتعلق بالاكتشافات العلمية وبالمنجزات التكنولوجية مما كان غير مألوف عند الرحالة العربي. اختراعات علمية هي من علامات التقدم التي تستوجب الإخبار عنها، من باب الإمتاع والتسلية، والتنبيه إلى وجوب الأخذ بها طلباً لتغيير الأحوال نحو الأفضل. وفي الرحلة الأوروبية وقفنا لا تخلو في بعض الأحيان من تطويل في وصف ما كان الرحالة يعتبره من العادات والتقاليد قبيحاً فهو يستوجب التشهير به وحمد الله على خلو بلاد الإسلام منه، وتلك هي الحال في الحديث عن المرأة الأوروبية في الأغلب الأعم من كتب الرحلة الأوروبية. ولكن في الرحلة الأوروبية وقوفاً إيجابياً عند ما اعتبره الرحالة من مظاهر القوة والتقدم على الحقيقة، وقراءة الرحلة تحمل على تبين السؤال الكبير الذي طرحه الرحالة بكيفية مباشرة حيناً قليلاً وكان طرحه طرحاً ضمناً أحياناً كثيرة: لماذا كان الغرب قوياً متقدماً وكنا، بالمقابل، في الحال التي نحن عليها من الضعف والتأخر؟ ربما خلا السؤال أحياناً كثيرة من عنصر المقارنة، فكان الرحالة يورد الحكاية أو يسجل المظهر من مظاهر التقدم ثم يدل على السبب كما يحسب أنه يلزم له أن ينبه إليه. لست أملك، التزاماً اشتراطته من الإيجاز، إلا أن أكتفي باقتباسات يسيرة، فلا أتجاوز مثالين اثنين.

كان الشيخ رفاع الطهطاوي شاهداً على ثورة 1830، حيث صادفت إقامته في باريس إماماً للبعثة الطلابية الأولى إلى فرنسا، وكان على اطلاع بما كان يجري في الساحة، متابِعاً لما تنشره الصحف اليومية (والصحيفة اليومية، من حيث هي كذلك، تدخل في باب "العجيب والغريب"، وبالتالي غير المؤلف). يقول الطهطاوي: "فلما كانت سنة 1830، وإذ بالملك قد أظهر عدة أوامر، منها النهي عن أن يظهر الإنسان رأيه وأن يكتبه ويطبعه بشروط معينة، خصوصاً للكازيطات اليومية، فإنه لا بد في طبعتها من أن يطلع عليها من طرف الدولة (...) فصنع وحده ما لا ينفذ إلا إذا كان صنعه مع غيره (...) فظهر بعض كازيطات الحرية أمر

بعضيان الملك والخروج عن طاعته ومعددة لمساوئه وفرقت على الناس من غير مقابل<sup>11</sup>. والقصد عند الطهطاوي أنّ الاستبداد بالرأى، وتتكب سبيل العدالة بالتالي، قد بدر من الملك فكان سبباً للثورة عليه. وفي عبارة وجيزة يضيف رحالة مغربي سيزور فرنسا بعد أربع عشرة سنة من رحلة الطهطاوي إليها "وإن جار سلطانهم، فضلاً عن كبير من كبرائهم، أو خرج عن القانون في أمر ما، يكتبونه في الكازيطة ويقولون إنه ظالم وليس على الحق"<sup>12</sup>.

وأما المثال الثاني فأقتبسه من رحلة المغربي محمد الصفار، وهو من سبقت الإشارة إليه في الفقرة أعلاه "أمر لنا السلطان بسرد العساكر واستدعانا للفرجة فيها مبالغة في إكرامنا والاعتناء بنا ظاهراً - لأنه لا يفعل ذلك إلا لمن هو عنده في حظوة - وزيادة في تبيكتنا والتكيت علينا باطناً (...)، مضوا (يقصد الجند بعد انتهاء الاستعراض العسكري) وتركوا قلوبنا تشتعل ناراً لما رأينا من قوتهم وضبطهم وحزمهم وحسن ترتيبهم، ووضعهم كل شيء في محله". ولحسن الترتيب ووضع كل شيء في الموضع الذي جعل له نعت معلوم في القاموس الإسلامي هو العدل، وهو المعنى الذي يقصده أرسطو أيضاً بحديثه عن "الوسط العادل". وقريباً من هذا المعنى نقرأ عند رحالة مغربي آخر (محمد بن إدريس العمراوي) سيذهب في رحلة أوروبية قادته إلى باريس بدوره "ويدركون المراتب عندهم بالمزايا: فمن ظهرت له مزية وهو عسكري استحق بها أن يكون مقدماً، وإن كان مقدماً استحق أن يكون قائد مائة (...). ولا ترى أحداً منهم يدرك التقدم بغير المزية. ولا يخطر في بال أحد من الرؤساء أن يقدم أحداً في العسكر لكونه صديقه أو قريبه"<sup>13</sup>.

بين ربط الترقيّة في الرتبة العسكرية عند الفرنسيين (كما شاهد ذلك الرحالة العمراوي) وجعل القوة العسكرية تتصل بالنظام الصارم والترتيب الذي لا يعرف محاباة، وبين خروج الشعب إلى الشارع احتجاجاً على إخلال الملك الفرنسي بما اشترطه الشعب على الملك وأخل به الملك، بين الأمرين صلة قوية. في الحال الأولى حضور قوي للعدل والتزام بمقتضياته وعلامته في المثال المذكور ربط الترقيّة بالاستحقاق لا غير، ولذلك كانت القوة والرفعة والنجاح، ومن ثم التقدم. وفي الحال الثانية، حال الملك الفرنسي وقد أخل بأحكام "الشُرطة" (بسكون الراء، كما يورد الطهطاوي العبارة التي تفيد العهد أو الميثاق في اللغة الفرنسية - واللفظ في السياق الفرنسي التاريخي يفيد أيضاً الاتفاق الفرنسي الذي أمضاه الملك مع الشعب)، تتكبد عن سبيل العدل وتتكبر لمقتضاه. والمغزى في الأمثلة الثلاثة المذكورة عند الرحالين العرب الثلاثة واحد: إنه الإجابة عن السؤال

<sup>11</sup> سعيد بنسعيد العلوي، العدالة أولاً: من وعي التغيير إلى تغيير الوعي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014، الرباط، الصفحة 17

<sup>12</sup> المرجع السابق، الصفحة 17

<sup>13</sup> أوروبا... سبقت الإشارة إليه، الصفحة 64

المؤرق (لماذا هم أقوىاء؟). لماذا هم على ما هم عليه من التقدم؟ لا يحتمل الجواب عند الرحالة العربى لبساً ولا يستدعى تردداً أو مباحكة: إنه العدل القائم "هناك" (في الغرب الأوروبى)، والظلم المتفشى "هنا" (في بلاد الإسلام). المرجع في التقدم هو العدل، والسبب في التأخر هو الظلم.

يتساءل خير الدين التونسي (وقد كان على وجه التقريب معاصراً لمن أشرنا إليهم من الرحالين العرب) عن الأسباب التي جعلت الأمم الأوروبية على ما هي عليه من مظاهر التقدم وأسباب القوة، في حين أنّ الأمم الإسلامية المعاصرة لتلك الأمم تتخبط في التأخر والجهل والانحطاط؟ لماذا كانت الأمور على هذا النحو من التفاوت والحال أنّ العرب قد عرفوا من الرفعة والعلو قدراً هائلاً، والحال أنّ الغرب الأوروبى قد اقتبس من الاختراعات العلمية من الحضارة العربية الكثير؟ والجواب الإجمالى الذي يأتي به هو أنّ أولئك الأقوام المتقدمين "إنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسى وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم"<sup>14</sup>. ونحن إذ نتأمل الجواب عن السؤال عند خير الدين التونسي يكمن في كلمة واحدة، يكاد يكون لها مفعول السحر، إنه: "العدل".

بيد أنّ فهم هذا الجواب الإجمالى عند صاحب "أقوم المسالك" يستوجب التقديم له بجملة توضيحات ضرورية دفعاً للعديد من الأوهام الكاذبة والاعتقادات الخاطئة التي تمكنت من النفوس والعقول فلا يستقيم الفهم عند التونسي إلا بالتخلص منها. أول تلك الأوهام وأشدّها خطراً هو "تمادي ذوي الغفلات من عوام المسلمين (... ) في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أنّ جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتبى ينبغى أن يهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر حتى إنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها". ويمضى التونسي فيفرد فقرات عديدة للدفاع عن فكرة مفادها أنّ ما كان من المكتسبات البشرية مفيداً فإنه لا يتعارض مع روح الشرع الإسلامى، فما بالك إذا "كنا عليه (يقصد في ماضيها، نحن العرب) وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله". وهو يستشهد بما كان عليه المسلمون أيام سؤدهم من الاقتباس مما عند الغير إذ الأخذ بأفضل ما عند الغير من أسباب تقدم الأمم وارتفاع قدرها. والحق أنّ خير الدين التونسي يدشن بهذا المنهج الإقناعى سبيلاً سيسلكه من بعده عموم الإصلاحيين العرب، والحق أيضاً أنّ كتاب "أقوم المسالك" يعتبر عندنا من أقدم النصوص التنويرية العربية، بل إننا نميل إلى التأكيد أنه أقدمها جميعاً، إلا ما كان من بعض ما أبداه الرحالون العرب من ملاحظات قرابة ثلاثة عقود من كتاب التونسي. لنقل إن خير الدين التونسي أرسى القواعد

<sup>14</sup> أقوم المسالك... سبقت الإشارة إليه، الصفحة 17

الكلية لما يصح اعتباره قوياً بوجوب الاقتباس مما عند الغرب الأوروبى سبيلاً إلى القطع مع عهود الانحطاط وولوج الأزمنة الحديثة. وعلى كلٍ فذلك هو الرأي الذي تذهب إليه الدراسات التي تعتبر كلاسيكية في الموضوع (ألبرت حوراني، معن زيادة، فهمي جدعان وغيرهم). وقد ينبغي أن نضيف إلى ما قلناه أنّ خير الدين التونسي قد أرسى التقليد الآخر الذي يقضي بالاحتجاج لما يدافع عنه من رأي بما تقرر في نصوص فكرية عربية طواها النسيان وألفت بها ثقافة عهود الانحطاط في الظل (مقدمة ابن خلدون، الأحكام السلطانية للماوردي، كتب أدب النصيحة والحكم المأثورة في مجال السياسة والتدبير).

لماذا تقدم الغرب الأوروبى إذن وما يجعل بنا الأخذ به توجيهاً للتقدم بدورنا؟

إذا كان خير الدين التونسي يجعل الجواب، كما رأينا في الفقرة السابقة، في إرجاع السبب إلى "العدل" مطلقاً، فإنه يخصص فيتحدث عن "التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية". يكمن السر في التقدم عند التونسي في "التنظيمات"، وهذا من جهة أولى، وفي العمل بمبدأ المشورة من جهة ثانية. يكتب صاحب "أقوم المسالك" منبهاً: "ولا يتوهم أنّ أهلها وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمزيد خصب أو اعتدال في أقاليمهم، إذ قد يوجد في أقسام الكرة ما هو مثلها أو أحسن، ولا أنّ ذلك من آثار ديانتهم إذ الديانة النصرانية ولو كانت تحت على إجراء العدل والمساواة لدى الحكم لكنها لا تتداخل في التصرفات السياسية"<sup>15</sup>. والتنظيمات عند المفكر التونسي تعني المجالس المنتخبة في المستويات المحلية والوطنية من جانب أول، كما تعني الفصل بين السلطات من جانب ثانٍ، كما أنها تعني، من جانب ثالث، اعتبار القوانين سلطة عليا يكون الالتزام بها والاحتكام إليها، فالتنظيمات تعني اجتماع هذه الجوانب كلها. والمنتخبون، ممثلو الشعب في البرلمان، هم الذين يستعير التونسي، في التعبير عنهم، من القاموس السياسي الإسلامي في العصر الكلاسيكي لفظ "أهل الحل والعقد"، مثلما يجد في عبارة "المشورة" المعنى الذي يقابل المداولات في المجالس النيابية. يكتب صاحب "أقوم المسالك": "وجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها، بمقتضى قوانين مضبوطة، مراعى فيها حال المملكة، أجنب لخيرها وأحفظ له"<sup>16</sup>.

هذه "التنظيمات" التي يرى التونسي في الأخذ بها سبباً للتقدم، بعد إذ تبين جدوى ذلك عند الأمم "الأوروبوية" (كما في عبارته)، هي ما سيتم تداوله في الفكر الإصلاحى الحديث في المغرب تحت مسمى "النظام" مثلما هو الشأن عند محمد الحجوي مثلاً، مما لست أتوسع فيه غير أنني أحيل على دراسات لي في

<sup>15</sup> المرجع نفسه والصفحة نفسها.

<sup>16</sup> المرجع السابق، الصفحة 22

الموضوع<sup>17</sup>. والنتيجة التي ينتهي إليها الإصلاحيون المغاربة، بدءاً من ستينات القرن التاسع عشر<sup>18</sup> وانتهاء بالحجوي المشار إليه، هي النتائج ذاتها التي رأينا كلاً من التونسي والشيخ محمد عبده يصلان إليها من أن السرّ في التقدم والرفعة (في الماضي العربي "المرجع")، وعند الغرب الأوروبي (في الأزمنة الحديثة والمعاصرة) يؤول في نهاية التحليل إلى العدل سلباً وإيجاباً.

<sup>17</sup> سعيد بنسعيد العلوي، الاجتهاد والتحديث، دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 2، 2001 - سعيد بنسعيد العلوي، الفكر الإصلاحى في المغرب المعاصر، دار المدار الإسلامى، بيروت، 2007

<sup>18</sup> محمد المنونى، مظاهر يقظة المغرب الحديث، دار الغرب الإسلامى- بيروت - شركة النشر والتوزيع - الدار البيضاء (1985).





MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com