

حدود المساواة

خطاب الطاهر الحداد

نادرا ما ربط مثقف عربي في نضاله واهتماماته الفكرية بين قضايا الطبقة العمالية وقضايا النساء، وخاصة في المنتصف الأول من القرن العشرين، وفي أحد بلدان المغرب العربي بالذات، حيث كانت أولى الأولويات تتمثل أساساً في الكفاح الوطني ضد المستعمر، وكانت المسألة النسائية تعد ثانوية قياساً إلى القضايا السياسية.

وحده الطاهر الحداد فعل ذلك وأدى حياته ثمناً له. لقد عاش ستاً وثلاثين سنة (١٨٩٩-١٩٣٥) قضى معظمها في النضال السياسي والنقابي، حيث انخرط بعد تخرجه من جامعة الزيتونة في حركة الكفاح الوطني، التي قادها حزب الدستور إثر تأسيسه بتونس سنة ١٩٢٠. ساهم في تأسيس أول نقابة عمالية في تونس، وهي تجرية أفشلتها السلطات الاستعمارية الفرنسية سنة ١٩٢٥، في جو من الإرهاب والعنف. إثر ذلك، اعتزل الحداد العمل السياسي، وانصرف إلى الكتابة، فأصدر سنة ١٩٢٧ أول كتاب ظهر في تونس عن الحركة العمالية بعنوان: "العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية"، وقد صودر الكتاب من طرف السلطات الاستعمارية ومنع من التداول. في سنة ١٩٢٩، أصدر كتابه الثاني الذي أثار ضجة كبرى، ويحمل عنوان: "امراتنا في الشريعة والمجتمع"، حيث رفضه علماء الزيتونة، وتعرض الحداد للإهانة واتهم بالكفر.

لقد أصدرت جامعة الزيتونة قراراً بحرمانه من الشهادة التي حصل عليها، من كل الامتيازات التي تخولها له^(١).

يمكن القول إن الفترة التي صدر فيها كتاب الطاهر الحداد، أي العشرينيات من القرن الماضي، كانت مرحلة انبثاق أنماط جديدة من الوعي في بعض جوانب الفكر العربي، وإعادة النظر في الأنساق والرؤى التي ترتكز عليها.

تجلى ذلك في ثلاثة كتب ترتب عنها جدال اكتسب صبغة الزوبعة الفكرية وحتى السياسية^(٢)، لكونها اتسمت بجرأة غي تناول ما اعتبرته العقلية المحافظة مقدساً، سواء في مجال الفكر الأدبي، حيث شك طه حسين في صحة الشعر العربي المنسوب إلى العصر الجاهلي، (الشعر الجاهلي، ١٩٢٦)، أو بشأن النظام السياسي الإسلامي، ممثلاً في الخلافة، حيث رأى على عبد الرزاق بأن الإسلام بصفته ديناً لم يحدد شكل نظام سياسي معين (أصول الحكم في الإسلام، ١٩٢٥)، أو فيما يخص المسألة النسائية وضمناها أحكام الإرث التي رأى الحداد إمكانية تغييرها، (امراتنا في الشريعة والمجتمع، ١٩٢٩).

تلتقى الأعمال الثلاثة التي تنتمي إلى بلدين هما مصر وتونس، في منحاهما التجديدي، وزعزعتها للتصورات التقليدية وصدورها عن نمط وعي مغاير للسائد. قد نجد تفسيراً لهذا المنحى الذي يوحد بينهما، بصرف النظر عن الظروف النوعية التي أطرت كلا منها، في استشعار المثقفين العرب لضرورة التغيير الذي يفرض إعادة النظر في المسلمات السابقة والموروث من جهة، وفيما خلص إليه عبد الله العروى، عن كون المثقفين العرب طرحوا أحياناً أسئلة متماثلة في مختلف الأقطار^(٣).

تجدر الإشارة هنا إلى أن كتاب الحداد الذي صدر بعد ثلاثة عقود من أعمال قاسم أمين، يشكل هو الآخر محطة هامة في الخطاب العربي الحديث بشأن المسألة النسائية، رغم أنه نادراً ما يذكر في الدراسات العربية التي تتناول الكتابة عن المرأة بشكل عام^(٤)، نظراً للسبق - التاريخي - الذي حققته بعض البلدان المشرقية في هذا المجال وخاصة منها مصر، ومن ثم كان التركيز عليها دون غيرها، باستثناء بعض المحاولات المحدودة جداً لمقاربة مساهمة الطاهر الحداد^(٥)، أو بعض الدراسات الصادرة عنه في تونس^(٦).

إن الملاحظة التي تفرض نفسها في مقارنة خطاب الحداد^(٧)، هي خضوعه لتقسيم منهجي واضح، يجعل تفكيكه يسيراً إذا ما قورن بخطاب قاسم أمين، إذ أن الكتاب ينقسم إلى قسمين كبيرين، أحدهما يعالج البعد الديني في المسألة النسائية ويحمل عنوان: "المرأة في الإسلام"، وثانيهما يطرح المسألة في بعدها الاجتماعي تحت عنوان: "القسم الاجتماعي: كيف نتقف الفتاة لتكون زوجاً فأماً؟". وهذا التقسيم هو الذي أملى الانكباب على كل قسم، وتفكيك المفاهيم الواردة فيه، والمواقف المعبر عنها، قبل محاولة الانتهاء إلى تقييم بشأن الرؤية المتكاملة التي يصدر عنها الخطاب.

١ - المرأة بين الجوهر والعرضى في الإسلام :

يعتقد نصر حامد أبو زيد ، بأن التأويل العقلاني الذي أسسه محمد عبده ، قد أدي بخطاب النهضة^(٨)، إلى تصور قائم على وحدة المعرفة، يرى بأن العلوم جميعها ترتكز على العقل. وهو تصور أفضى إلى اعتبار "العلوم الدينية" جزءاً من منظومة المعرفة الإنسانية، بمعنى أنها علوم تخضع لنفس الآليات والإجراءات المنهجية، في الفهم والتفسير والتحليل.

يصدر خطاب الحداد عن هذا المنحى العقلاني هو الآخر، كما أن تأثير كل من محمد عبده وقاسم أمين واضح فيه، إلا أن العقود التي تفصله عنهما، وخصوصية المرحلة التي كانت تمر بها بلاده، ونوعية مساهمته فيها، كل ذلك أدى إلى تميز خطابه عن الخطابين المذكورين، وطرحه النوعي للقضايا المرتبطة بالمجال الديني في المسألة النسائية.

ما يؤكد هذا الرأي، هو أن الجانب المتعلق في خطابه بالشرعية، لا يخضع لصيغ البرهنة والدفاع التي فرضها الجدل الذي شهدته الساحة العربية في مصر على الأخص، بشأن حقوق المرأة خلال نهاية القرن التاسع عشر، وهو جدال كان محكوماً في جانب منه بتأثير الموقف الاستشراقي الذي رأى في الإسلام سبباً للتخلف، واعتبر الحجاب تجسيداً لتدهور وضعية المرأة في الدين الإسلامي. ألم يقل كرومر المندوب

الإنجليزى فى مصر، بأن الإسلام نظام اجتماعى فاشل لأنه يضع النساء فى وضع متدن؟^(٩). من هنا، نجد خطاب محمد عبده والذين تأثروا به^(١٠)، ينصرف أساساً إلى إبراز حقوق المرأة فى الإسلام، والتدليل عليها وتبرئة الدين القائم فى جوهره على العدل، من أن يكون سبباً فى اضطهاد النساء.

يشكل خطاب الحداد بهذا المعنى مرحلة تجاوز، بما أن مسألة الدفاع عن الإسلام لا تستوقفه، أو أن نظرة "الآخر" إلى الإسلام لا تشكل إليه داخلية تتحكم فى صيغة الخطاب، والقضايا التى يتعرض لها، بل إن الآلية الأساسية تتمثل فى نوعية تصويره لواقع بلاده، ولوقع النساء فيها ضمن التغيير الحادث فى المجتمع، والبدل الذى يراه أو يقترحه. وقد نجم عن ذلك تميز واضح فى مقاربتة للمسألة النسائية من وجهة نظر الدين، خلال القسم الأولى من كتابه.

وضح الطاهر الحداد الهدف من القسم المذكور، حيث يتعلق الأمر بتقديم كلمة موجزة عن الإسلام وسياسته التشريعية، وذلك قبل التطرق إلى مقام المرأة^(١١)، وهو إذ يفعل ذلك يركز على مفهومى النسبية والتاريخية^(١٢) فى نظرته إلى النصوص التشريعية فى القرآن، أى أن قراءتها فى رأيه يجب أن تكون تاريخية لاستخلاص الجوهرى والثابت فيها، من العرضى والقابل للتغيير. يؤدى هذا المتطرق إلى ربط نصوص القرآن، والأحكام التى وردت فيه بظروفها التى نزلت فيها، لأن نصوص القرآن فى هذا الشأن لم تكن تستيق هذه الظروف، بل كانت بمثابة إجابة عملية عليها:

"لم يكم الإسلام دين تسابيح وصلوات... كانت آياته تنتظر الحوادث لتتنزل عليها، لا أنه يفترضها افتراضاً تعجلاً لتقرير أحكامه. وكان من ذلك أن القرآن لم يبوب أحكامه بحسب الموضوع طبق الأصول النظرية فى تدوين المبادئ، وبذلك كانت شريعته نتيجة ما فى الحياة من تطور، لا أنها فصول وضعت من قبل لحماية الحياة على قبولها. وهذا من أهم أسباب انتشاره المدهش فى الزمن القريب"^(١٣).

إن قضايا المرأة "من أهم ما اعترض الإسلام من شؤون"^(١٤)، نظراً للوضعية السائدة قبله، حيث كانت العادات فيها تتحكم عوض النظام والقانون. كان على الإسلام أن يغير ذلك فى مدة وجيزة جداً، أى الفترة التى نزل خلالها الوحي، والتى

انتهت بوفاء الرسول (ﷺ) ، وهى فترة لم تكن كافية لتحديد قوانين تنطبق على العصور اللاحقة برمتها، مما أدى بالضرورة إلى نسخ الأحكام فيما بعد :

"... ونحو عشرين سنة من حياة النبی فی تأسيس الإسلام، كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص، وأحكام بأحكام... فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرن المتعاقبة بعد بلا انقطاع، ونحن لا نتبدل ولا نتغير؟" (١٥).

من هنا، ضرورة التمييز بين جوهر الإسلام والثابت فيه ، وبين الأحكام - الدنيوية - لقابلة للتغيير، وهى أحكام وردت لتغير واقعا عارضا فى العصر الذى نزلت فيه، ويمكن تغييرها بتغيير أوضاع المسلمين حسب العصور :

"يجب أن نعتبر الفرق الكبير البين بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالداً بخلوده كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس، وما هو فى معنى هذه الأصول، وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية، والنفسيات الراسخة فى الجاهلية قبله، دون أن تكون غرضاً من أغراضه... فإذا ما ذهبت، ذهبت أحكامها معها، وليس فى ذهابها جميعاً ما يضير الإسلام. وذلك كمسائل العبيد، والإماء، وتعدد الزوجات، ونحوهما، مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام" (١٦).

يتجاوز الحداد بذلك القراءة الحرفية للنصوص، بل إنه يذهب أبعد من الفقهاء الذين قالوا بالقياس بمعناه الفقهي، "أى إخضاع الوقائع الجديدة للأحكام بعلّة التناظر أو التشابه أو استنباط علة الحكم... إلخ. ما هو معروف فى علم "أصول الفقه". إنه يتأمل ظاهرة "النسخ" فى النصوص الدينية - تغيير الأحكام - ، ويفهمها فى سياقها الحقيقى، مستنبطاً دلالتها الخطيرة" (١٧).

لقد تميز خطاب الحداد بشأن موقف الإسلام من المرأة عن السابقين والمعاصرين له من المثقفين على السواء. نجده يقر بأن الإسلام منحها مكانة أعلى من تلك التى كانت لها فى العصر السابق له (١٨)، ولكنه لا يبحث البتة عن تأويل متبن على الاجتهاد لبعض الآيات التى تدل فى ظاهرها على الميز بين الرجل والنساء، وبذلك لا يحتذى محمد عبده والذين ساروا فى نهجه ، بل إنه يخالف الموقف الإصلاحى الذى اعتمد

مقولة المقاصد فى التأويل، ويرى بأن "الإسلام حكم فى آيات القرآن بتميز الرجل عن المرأة فى مواضع صريحة" (١٩)، وفى ذلك دليل آخر على ارتباط أحكامه بالعصر الذى وردت فيه، إذ أن هذا التمييز كان يجد أساسه فى الحالة السائدة آنذاك:-

"لقد أبان الإسلام عن ضعف المرأة وتأخرها فى الحياة تقريراً للحال الواقعة، ففرض كفالتها على الرجال مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار" (٢٠).

كان هذا التصور أساس موقف الطاهر الحداد من بعض الأحكام التى أقرتها الشريعة بالنسبة للمرأة كشأن الإرث، ولعل هذا الموقف هو الذى جلب عليه غضب العلماء والمحافظين أكثر من غيره، لأن موقفه من بعض القضايا الأخرى كالطلاق، لم يختلف عما قال به محمد عبده وقاسم أمين، أى التأكيد على حق المرأة فيه، وضرورة إخضاعه لحكم القاضى (٢١).

١ - مسألة الإرث من منظور الحداد:

كانت أحكام الإرث التى أتى بها الإسلام بشأن المرأة، تقديمية قياساً إلى أعراف وعادات الجاهلية التى كانت فيها المرأة متاعاً يورث، ويتصرف فيه أهل الزوج حسب مصالحهم ومشيتهم. يعترف الحداد بذلك كمسلمة لانتقاش فيها (٢٢)، ولكنه يلاحظ بأن المقادير التى جعلها الإسلام للمرأة، تتسم فى كل الحالات بكونها أقل من المقادير التى شرعت للرجل.

يذهب أبعد من ذلك، حين يرى بأن القوامة التى تتحدث عنها الآية (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) (سورة النساء، الآية ٣٤)، تجد تبريرها فى الواقع آنذاك، وأساساً فى كفاية الرجل للمرأة، كما أبرز ذلك مختلف الفقهاء، إلا أن هذا الوضع الذى ينطبق عليه موقف الإسلام من الإرث حسب تصوره، ليس قاراً أو ثابتاً، وبالتالي يمكن تغييره بتغير دواعيه، والأحوال السائدة فى عصر آخر :

"ولا شئ يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير، على أننا نجد الإسلام نفسه قد تجاوز هذه الحالة التى وجدها أمامه فى كثير من أحكامه، اعتباراً مع تبدلها مع الزمن" (٢٣).

يتسلح الطاهر الحداد بجرأة كبيرة في مقاربتة لمسألة الإرث في الإسلام، ورؤيته للتغيير الذى يفرض تجاوز بعض الأحكام التى أقرها القرآن، لأن ذلك لن يمس فى رأيه، بالمبادئ الجوهرية والثابتة فى الدين الإسلامى كمبادئ العدل والمساواة. لقد مس التغيير أوضاع النساء فى عصره كما يؤكد على ذلك، وهو يرى بأن المرأة أصبحت مساوية للرجل فى سائر المجالات، ولن يكون الإسلام بصفته دين الخلود معادياً لهذه المساواة إذا ما توفرت شروطها فى الواقع الفعلى :

" لقد حكم الإسلام فى آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة فى مواضيع صريحة. وليس بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الإجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن، مادام يرمى فى جوهره إلى العدالة التامة، وروح الحق الإعلى. وهو الدين الذى يدين بسنة التدريج فى تشريع أحكامه... وفى الإسلام أمثلة واضحة من هذا القبيل. ولا نتحدث عن مسألة كالخمر، تدرجت وانتهت فى حياة النبى... " (٢٤).

كان موقف الحداد من مسألة الإرث ودعوته إلى المساواة تفهيمها بين النساء والرجال، من أهم أسباب الضجة التى أثارها كتابه، والمعارضة القوية التى أبداهها علماء الزيتونة ضده، التى ذهبت إلى حد اضطهاده وتجريده من الشهادة التى حصل عليها من تلك الجامعة. خاصة وأن مواقف أغلبهم من المسألة النسائية وقضاياها، فى المجالين الشخصى والمدنى كانت محافظة، وقد حرص الحداد على أن يبرز ذلك فى القسم الأول من كتابه.

٢ - بين الطاهر الحداد والعلماء فى عصره :

ضمن الطاهر الحداد القسم المذكور فصلاً بعنوان " آراء لعلمائنا فى المرأة والزواج"، وهو عبارة عن نتائج استمارة تتشكل من اثنى عشر سؤالاً، وجهها إلى معاصريه من العلماء فى تونس (٢٥)، وقد اختار عينة تتكون من ستة أساتذة فى تدريس العلوم الإسلامية، بعضهم يمتحن الفتوى بمحكمة الديوان، منهم منتمون إلى المذهب الحنفى، وآخرون إلى المذهب المالكى. وتكمن أهمية المعطيات التى تمكن الاستمارة

اضطلاع المرأة بسائر المسؤوليات، إذا توفرت لها الكفاءة: "إذا جاز لها القضاء، جاز لها أن تلي غيره من سائر المناصب عند توفر الكفاءة" (٢٨).

لم يكلف الطاهر الحداد نفسه عناء الرد المباشر على أجوبة قضد منها أساساً، إلى إلقاء الضوء على مواقف رجال الدين المحافظين في عصره من المرأة، ومعارضتهم للقيم الجديدة بشأنها. وهناك قراءات تدعو إلى الاستغراب حين تستخلص من خلال معطيات الاستمارة المغنية، بأن التوافق كامل بين الحداد والعلماء المستجوبين: "... أما الأمر الثاني فهو الأسئلة التي وضعها الحداد والتي أجابه عنها عدد من رجال الدين في عصره، ومن العجيب أن إجاباتهم توشك أن تتفق معه في جميع آرائه" (٢٩).

الواقع أن الأمر عكس ذلك تماماً، لأن الحداد يختلف عنهم في الرؤية التي تؤمن بالمساواة بين المرأة والرجل انطلاقاً من تأويله لجوهر الإسلام، الشيء الذي أدى به إلى المطالبة بالمساواة بينهما في الإرث، على الرغم من الأحكام القرآنية والواضحة في هذا الشأن، في حين أن أغلب الأجوبة الواردة لا تنطلق من الرؤية نفسها، وتتشبث بحرفية النص، ويتأويل هذا المذهب الفقهي، أو ذاك، ولا تعبر عن اجتهادات شخصية تنطلق من الواقع الاجتماعي، وتأخذ في اعتبارها التغيير الحادث فيه. وهذا ما جعل الحداد يحكم على مواقفهم في نهاية الفصل بطريقة غير مباشرة، حين يتعرض لفئة الفقهاء التي لا تدرك مبادئ الإسلام الجوهرية، وذلك ما تكشف عنه آراؤها عبر تاريخ الفقه الإسلامي؛ كما هو الشأن في اشتراط الحرية والذكورة في الولي العاقد على الزواج (٣٠). وينتهي إلى انتقاد تشبث الفقهاء بأقوال من تقدمهم، وقصورهم عن إدراك الحاجب المتجددة في العصور الإسلامية اللاحقة، وعن فهم المجتمع الحاضر وحاجياته :

"وهم يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهم ألفاظ النصوص، وما تحتل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر، وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه، وما ذلك إلا لبعد الصلة بينهم وبين دراسة الأحوال الاجتماعية التي يجتازها المسلمون لمعرفة أوجه الأحكام الصالحة لحياتهم" (٣١).

لدرء هذا النقص، وإيماناً منه بضرورة الانكباب على المجتمع لفهم واقعه وقضاياه المستجدة. خصص الطاهر الحداد القسم الثانى من كتابه لتحليل واقع المجتمع التونسى فى عصره، ووضعىة المرأة، أو بالأحرى أوضاع النساء فيه.

٢ - القسم الاجتماعى :

تفرض المقارنة نفسها على الدارس بين خطابى قاسم أمين والطاهر الحداد عند مقارنة هذا الأخير. إذا كان رصد قاسم أمين للواقع النسائى قد نفذ بعمق إلى الثقافة السائدة، وكشف العديد من تجلياتها فى الذهنية والسلوك، فإن التشخيص الذى قام به لأحوال النساء ينطبق بالأساس على نساء الطبقة الموسرة، والطبقة الوسطى المدينية بالأساس، فى الوقت الذى كانت فيه مقارنة الطاهرة الحداد مشروطة بواقع مغاير، هو ذلك الذى كانت تعيشه تونس بعد حوالى نصف قرن من الاحتلال الاستعمارى (١٨٨١)، ومن ثم جسدت وعى مثقف ساهم فى تأسيس الحركة الوطنية والعمالية فى الوقت نفسه، الشىء الذى أهله لفهم مترتبات الاستعمار على البنيات التقليدية، وعلى أوضاع النساء بعد التفكك الذى أصابها، وهى مترتبات همت بالأساس الفئات الفقيرة، فى المدن والعالم القروى على السواء.

١ - اقتصاد السوق والتغيير القسرى فى أوضاع النساء :

كان اجتياح المواد المصنعة للسوق التونسية المحلية وبالا على شرائح عريضة تقات من الإنتاج اليدوى التقليدى، شأنها فى ذلك شأن أغلبية سكان المستعمرات. لقد تجلت مترتبات الاحتلال على النساء، ومعهن الأسر التى بدأت تعرف تقسيماً آخر للعمل، واقتجماً للأدوار الجديدة بين الجنسين للمجال الأسرى، مع ما ينجم عن ذلك من معاناة يفعل تغيير لم يتم فى شروطه الطبيعية، بحيث أدى إلى خلخلة المعايير الثقافية التقليدية التى تحكم العلاقات الاجتماعية. وقد جهد الحداد فى إلقاء الضوء على تلك المترتبات التى طالت نساء الفئات الفقيرة، من جراء هذا الوضع الذى فرض عليهن اقتحام مجال العمل المأجور، وهن مجربات من التأهيل اللازم .

يقدم القسم الاجتماعي من الكتاب صورة عن وضعية النساء في تونس خلال الثلاثينيات، في شتى مستوياتها، الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية بشكل عام. وعلى عكس خطاب قاسم أمين، نجد مفهوم الطبقة الاجتماعية يشكل أساساً في المقاربة التي ينفجها الحداد، إذا أن تحليل الواقع النسائي يتم في ارتباطه بانتماؤاتهن الاجتماعية، والاقتصادية، والجغرافية، وأوضاعهن النوعية الناجمة عن الاستعمار في هذا الإطار.

لقد خرجت أعداد غفيرة من النساء الفيرات في المدن، بعد أن تلقن صناعة النسيج والتطريز "دور المعلمات"، أو أخذتها عن أمهاتهن، إلى العمل في مجال صناعة النسيج التي أنشأها الأجانب في مناطق عدة من تونس، سواء تعلق الأمر بنسيج الصوف أو الحرير^(٣٢)، وبعضهن اشتغلن خادماً لدى الفئات الموسرة مقابل مبالغ زهيدة^(٣٣)، وقد اضطر الفقر إخريات إلى تعاظمي البغاء.

لم يكن وضع النساء في العالم القروي بأوفر حظاً. لقد عملن دائماً إلى جانب الرجال، واشتغلن بشؤون الزراعة، وتربية المواشي، إنتاج حاجيات البيت، من ملابس وأغطية وأفرشة... إلخ. وقد كانت مترتبات الاجتياح الاستعماري وخيمة على الأسر القروية التونسية الفقيرة التي جردت من أراضيها، مما دفع بأفرادها إلى العمل أجراً في الضياع، وجعل النساء حسب تعبير الحداد، "أسيرات مع آبائهن وأزواجهن في مزارع الفلاحين والمعمرين الأجانب"^(٣٤)، لينتهي إلى أن وضعية المرأة القروية، أبأس بكثير مما هي عليه في المدينة: "ومسكنية هي امرأة البادية في حالة الفقر، تقتحم من العمل أشقه، وتنال من الحظ أحقره وأخسه"^(٣٥).

٢ - الثقافة التقليدية وتجلياتها الاجتماعية:

يشكل الخطاب في جانب منه إدانة للأوضاع الاجتماعية التي ترتبط بالثقافة السائدة، ذلك أن المهن التي باتت المرأة الفقيرة تمارسها، لم تخلصها من تأثير هذه الثقافة، ولم تغير فهمها لذاتها، وعلاقتها بالعالم من حولها، إضافة إلى أن التنشئة التي تلقاها، والثقافة النسوية السائدة في المجتمع بوجه عام لا تؤهلها لذلك، حيث يحكم على الطفلة بملزمة البيت، مما يجعلها رهينة التصورات الخرافية، والأوهام، والأساطير

التي ترسخ في النساء جيلاً بعد آخر^(٢٦). وإذا كان الصبي ينشأ هو الآخر على هذه الأوهام، فإن بمقدرته أن يتلخص منها بفعل التأثير الذي يمارسه عليه الوسط المدرسي والمجال الاجتماعي، على عكس الطفلة التي تحرم من التمدرس، ومن حرية التحرك في المجال العام^(٢٧). إلا أن الفكر الخرافي يترسخ في الأجيال ذكورا وإناثا، بحيث يصعب على الرجال التخلص من التأثير الذي يمارسه عليهم منذ سنوات التنشئة الأولى، ولزيد من التوضيح، يعرض الحداد أمثلة من تجاربه الشخصية :

"ما زلت أذكر ما قالت لي عجوز كانت تزورنا وأنا صغير: أن جبل قاف محيط بالدنيا من وراء سبعة بحور، وتلتف عليه من أعلاه إلى أدناه أفعى يعذب الله بها الكفار يوم القيامة، فتمتص ألسنتهم حتى ترعاهم السموم. وتخيلات كهذه تملأ أدمغة الصغار الفارغة، لا تدع معها مجالا لحركة العقل والفكر"^(٢٨).

يتجلى في خلفيات هذه المقاربة ذات الطابع الأنثروبولوجي للثقافة التقليدية، ونمط العقلية السائدة فيها، ارتباط خطاب الحداد بمنايعة الفكرية التي تعود إلى رواد التنوير الديني، وخاصة منهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، حيث ارتكزت دعوتهما على نبذ الأوهام والخرافات، وتخليص الفكر الديني منهما، وتأويل نصوصه تأويلاً عقلانياً. ولذلك فإن موقف الحداد الرافض للحجاب ولإبعاد المرأة عن الاستفادة من فرص التعليم، والانفتاح على الحياة العامة وتخطى عزلة البيت، يعد امتداداً لسابقه قاسم أمين الذي استمد الكثير من مواقفه فيما يخص الجانب التشريعي، من المرجعية الدينية كما بلورها محمد عبده، بشأن وضعية المرأة وحقوقها في الإسلام .

يستعيد الخطاب البراهين التي قدمها قاسم أمين عن سلبيات الحجاب، بصفته تجسيدا للفصل الصارم بين الجنسين، ولحرمان المرأة من حريتها في التحرك. ليس الحجاب مجرد حاجز لاتصال المرأة بالعالم الخارجي، ولكنه محور لإنتاج الجمود الفكري، وللترهل الجسماني، وترسيخ الجهل، كما أن الأخلاقيات التي تنشأ عليها المرأة في حضنه كالحياء، "مدعاة لفقدان الثقة بالنفس في كل أعمال ومواقف الجد"^(٢٩)، وباعت على الاتكسار الذي يغدو رمزاً للأنوثة، ومن ثم وسيلة لاستعباد المرأة .

تؤدي الثقافة التقليدية التي يعد الحجاب رمزاً ملازماً لها إلى علاقة زوجية غير
سوية، نظراً للتصورات التي يزرعها الوسط منذ الطفولة في الأفراد من الجنسين،
وهي علاقة قائمة على التوجس إن لم نقل الخوف :

"فجانب المرأة يصور لها أن الرجال جبابرة يتسلطون بقوتهم على المرأة...
وجانب الرجل يصور له فكر النساء وحيلهن..." (٤٠).

إن العادات التي تتحكم في العلاقات الزوجية غالب الأحيان، هي تلك التي تنبثق
عن السلطة التي يمارسها أهل الزوج والزوجة في إطار العائلة الممتدة في المجتمع
التقليدي. يشرح الحداد مظاهر التسلط الذي تعاني منه المرأة في العائلة الأبوية، مثل
عدم حريتها في اختيار الزوج لأن العائلة هي التي تتحكم في مصيرها، ولا تملك
تجاهها قوة. كما أن المؤسسة الزوجية لا تخلصها من التسلط، بل إن الزوج يمارس
عليها أشكالاً أخرى منه، بحيث إذا كان يعنفها وأعلنت تمرداً عليه، وإذا رفض
تطليقها، بقتاد في هذه الحالة إلى دار الطاعة، أو دار جواد، كما تدعى في تونس
وتخبس فيها (٤١)، وهناك تلاقى معاملة أفظع فتجبر على العودة مكرهة إلى بيت
الزوجية (٤٢).

نلمس في هذا القسم من الكتاب معرفة عميقة بالواقع الاجتماعي، وظواهره
وقضاياه التي تشكل المسألة النسائية جزءاً لا يتجزأ منها. يحفل خطاب الحداد
بمشاهد متعددة من هذا الواقع، ومن الحياة اليومية فيه، يتم الاعتماد عليها في تحليل
أشكال السلوك ورد الفعل الذي تثيره لدى الأفراد من الجنسين، مثل عدم قيام الزوجة
بواجباتها ومقابلها عنف الزوج، والعلاقات المتوترة بين الزوجات في حالة التعدد، وكذا
المضايقات التي يفرضها السكن الضيق، في حالة تساكُن عدة أسرة فقيرة في منزل
مشترك (٤٣).

تفرض المرحلة سماتها على الخطاب الذي يحتل فيه واقع الفئات الفقيرة مساحة
هامة، والتدهور المعيشي والأخلاقي الذي باتت تعاني منه في ظل النظام الاستعماري
الذي فرض على البلاد آنذاك، منذ جوالي خمسة عقود من الزمن، أي ابتداء من سنة
١٨٨١. يشكل الخطاب بذلك نموذجاً للمزج بين الفكر الاصلاحى والتوجه الوطنى،

وفى ذلك تتمثل إحدى خصائص الفكر الوطنى بتونس والمغرب أيضاً، كما سيتم التعرض لذلك لاحقاً، من هنا، حرص الحداد على تحليل مترتبات الاستعمار على المجتمع التوسى من منظوره كوطنى ونقابى، الشىء الذى ينبىء - كم سنوضح لاحقاً - ، عن تصوره للارتباط بين الواقع النسائى والأوضاع التى تحكمه فى شتى المستويات، ولذلك خص ما أطلق عليه "مشاهد اليؤس الاجتماعى فى العائلة والشعب"، بفصل كامل من كتابه.

يتعلق الفصل المذكور بالواقع المزرى الذى غدت تعيشه الفئات الفقيرة بفعل الاستعمار والتخلف. لقد أدى استيلاء الأجانب على الأراضي الفلاحية إلى تحويل الفلاحين الصغار إلى عمال زراعيين، فى حين أدى الاحتياج الرأسمالى للبنيات الإنتاجية التقليدية إلى كساد منتوجات هذه الأخيرة، بفعل منافسة المواد المصنعة، فتحول أغلب الحرفيين إلى عمال بالمصانع يعيشون أوضاعاً مزرية^(٤٤).

يسجل الطاهر الحداد الخروقات التى يرتكبها المشغلون الأجانب وفى مقدمتها تشغيل الأطفال. وقد أدى الفقر الناتج عن ضالة الأجور، إلى "النقص الواضح فى غذاء عائلتنا"^(٤٥)، وشيوع الأمراض فى غياب الرعاية الصحية، وتهدد هذه الأمراض صحة الأم الإنجابية، حيث أن مرحلة الحمل لديها تكون محفوفة بالمخاطر^(٤٦).

يعد العامل الاقتصادى المتمثل فى الفقر السبب الرئيسى لتدهور الحياة الزوجية، والتفكك الذى تعاني منه، كما أنه العامل الرئيسى فى توجه المرأة إلى البغاء، إضافة إلى العنف الزوجى والطلاق^(٤٧). يشير الحداد بعد ذلك إلى أن المجتمع لا يحاكم الرجل، ويعتبر المرأة مسؤولة عن الانحراف، ويرى فى ذلك رمزاً لاضطهادها التاريخى: "فقد جرت العادة أن المرأة وحدها الدميمة، والمسؤولة عما لحقها، وهذا بعض من يؤشها توجزه من تاريخها البعيد..."^(٤٨).

يخلص الحداد من هذا الفصل الذى يحمل الكثير من خصائص البحث الاجتماعى الميدانى، إلى أن هذه العوامل - الملموسة - كافية لانقراض أمة حسب تعبيره. مقابلها يطرح المشروع الذى يتصوره لإصلاح هذه الأوضاع قصد تحقيق التطور الصناعى، والرعاية الاجتماعية والصحية، وتوفير السكن اللائق للمواطن، إلى

غير ذلك من الخدمات اللازم توفرها فى العصر الحديث^(٤٩)، وهى فى الواقع المهام التى يراها لدولة الاستقلال التى كان يحلم بها، ويناضل من أجلها فى تونس.

٣ - الإصلاح من منظور الحداد:

"إن تاريخ التطور الحديث فى الشرق عمومًا يرجعه إلى اتصال بالمدينة الغربية الحديثة"^(٥٠).

يحلل الخطاب مظاهر ونتائج هذا الاتصال على المجتمع التونسى. إنه اتصال إشكالى يجمع بين الغالب والمغلوب ويفتقد إلى التوازن، ولذلك لم يثبت تقدما بقدر ما أنبت الفقر والتفاوت بين الطبقات، الذى يعكسه الإقبال المبالغ فيه على استهلاك منتوجات الغرب، وتبديد الثروات الطائلة فى ذلك من جهة وانتشار الفقر لذى فئات واسعة من جهة أخرى. ومن أبرز نتائج على العالم القروى، نزوح أهله إلى المدن طلباً للقيمة العيش.

ينفذ الحداد إلى إشكالية التحديث والسلوك الذى ساد فى التعامل مع قيم ومكتسبات الحضارة الغربية فى البلدان المستعمرة بشكل عام، وهو سلوك بينت التجربة التاريخية بأن ترسخ فى معظمها بعد الحصول على الاستقلال، فى إطار علاقة غير متكافئة بالغرب، واختيارات سياسية تفتقد إلى العقلانية وتتسم بالعجز فى مواجهة المشاكل.

لقد كانت معالم هذا الوضع فى تونس تتجلى أساساً فى الإقبال المبالغ فيه على الاستهلاك، والأخذ بمظاهر المدينة الحديثة فى اللباس وأنماط العيش، والتطلع إلى حياة البذخ وخاصة لدى فئة الشباب من الجنسين، ولا يرى الحداد فى كل ذلك تطور نابعا من عوامل شرعية أقرزها المجتمع التونسى. إنه تطور دخيل ومفروض، انساقبت وراءه سائر الفئات دون استعداد، "سواء من الوجهة الفكرية أو الأخلاقية أو الاقتصادية"^(٥١). إن التمزق الذى يحدثه هذا الوضع لدى الأفراد بين قيم واقعية وأخرى تقليدية، يؤدى بهم إلى القلق والمعاناة من أشكال التوتر النفسية، وبذلك شاعت مظاهر الإجرام، والأخلاق المتردية، واللبغاء.

يؤكد الحداد مرة أخرى بأن البغاء لا يعود إلى السفور ، بل إنه ناجم عن الأوضاع المتردية التي تعاني النساء من متربباتها، وخاصة منها "فجور الرجل"، وتعاطيه "للزنى واللواط، وتعدد الزوجات، والزواج بالإكراه، وإطلاق يد الرجل بالطلاق دون حد أو رقابة عليه". والبغاء في نهاية المطاف يعود إلى سبب أعم وأشمل هو :

"الفقر الذي أخذ يحيط بتنا من كل جانب وخصوصاً آباء العائلات منا، تلك العائلات التي لا يقف عندها عن المرأة وأبنائها، بل يشمل في غالب الأحوال عندنا الأبوين، أو الأب المتزوج في كبره الوالد فيه لأبناء آخرين، وهو عاجز عن تدبير معاشهم. ويشمل أيضاً كل قريب للرجل، وحتى أقرباء المرأة أحياناً، من جيم وعمة، وخال وخالة، وأخ وأخت، وأبنائهم وبناتهم" (٥٢).

١ - المرجعيات والرؤية :

تتقاطع في خطاب الحداد عدة مرجعيات صاغت رؤيته إلى الواقع، والعوامل الرمزية والمادية المتحركة فيه، وضمته المسألة النسائية في كل تشابكاتها مع مستويات الواقع المذكور، وخصوصيتها في نفس الآن. يتمثل أحد الأهداف المتوخاة من تفكيك خطابه، في التوصل إلى معرفة مدى انسجام الرؤية التي صاغت هذه المرجعيات، من خلال إنتاج تصور لمشروع تحرير المرأة، في إطار تحرير المجتمع بكامله، باعتباره غاية تتحكم في آليات الخطاب المعنى ومضامينه .

تشابكت في هذا الخطاب روافد من الفكر الإصلاحى فى الشرق، وأفكار التوجه الوطنى المناهض للاستعمار، إضافة إلى أفكار مستمدة من الأدبيات الاشتراكية، وكلها تابعة من مسار الطاهر الحداد، والمؤثرات التي خضع لها، ونوعية مساهمته في إطار نضاله السياسية والنقابي.

كان الحداد من ضمن الجيل الجديد الذي انبثق من جامعة الزيتونة خلال تلك الفترة، وطالب بالتحديث الذي كان يرى فيه أنجع وسيلة لمواجهة المستعمر (٥٣)، على أساس تأويل النصوص الدينية تأويلاً عقلانياً قصد التوفيق بين الدين ومتطلبات

العصر، وهو نهج اختطه الفكر الإصلاحى لنفسه فى المشرق، ووجد فى محمد عبده أبرز ممثليه وأكثرهم تأثيراً. كان بعض علماء الزيتون متأثرين بهذا النهج، ومرتبطين بالحركة الوطنية المناهضة للاستعمار الفرنسى فى الوقت نفسه. ولذلك يرى حورانى بأن الإسلام الذى كان يدعو إليه وطينو شمال إفريقيا، هو: "الإسلام الإصلاحى الذى دعت إليه مدرسة محمد عبده، فأعضاء حزب تونس الفتاة وحزب الدستور فى تونس، كانوا على اتصال بحزب الإصلاح فى جامعة الزيتونة"، هذا، إضافة إلى التأثير الشخصى الذى مارسه محمد عبده، إذ زار تونس مرتين، وتعاون مع عدد من العلماء فيها" (٥٤).

يمكن القول بأن أجراً المواقف الفكرية التى شهدتها العقد الثالث من القرن الماضى فى مشرق العالم العربى ومغربى ومغربى، صدرت عن خريجين من مؤسسات دينية عريقة كالأزهر والزيتونة. تتم الإحالة هنا بطبيعة الحال على كل من طه حسين - الذى درس بالجامعة المصرية، ثم السوربون فيما بعد -، وعلى عبد الرازق فى مصر، والطاهر الحداد فى تونس، وقد تمت الإشارة إلى ذلك فى موضع سابق. غير أن هذه الدعوات التجديدية المنبثقة من تلك المؤسسات التقليدية بطبيعتها، لم تكن تعنى توحيد الرؤية ضمن الفاعلين فيها، بل إنها كانت تصادف أشد المعارضة وأقساها من الفئات المحافظة الراضية للتغيير ضمنها.

لقد اتهم الحداد بعد إصدار كتابه بالتبعية للغرب، وأدانت نظارة الزيتونة مؤلفه، وأعلنته كافراً بعد نشره له، وحرمته من لقبه الجامعى ومن وظيفته، أى من مصدر رزقه فغرق فى الفقر والوحدة (٥٥). ارتفعت بعض الأصوات مدافعة عنه، وحاولت إحدى النساء التونسيات المنشيطات فى "الجامعة الدولية للنساء من أجل السلام والحرية" مؤازرته عن طريق جمع التوقيعات، كما أن آخرين أصدروا دوريات لنشر أفكاره، غير أن مجهوداتهم ذهبت سدى (٥٦).

كان تأثر الحداد بفكر محمد عبده واضحاً فى مقارنته للأحكام التى شرعها القرآن للمرأة وقوله بالنسبية، وضرورة التغيير فيها تبعاً للمستجدات التى يعرفها.

الواقع الذى تحكمه سنة التطور، خاصة إذا تعلق الأمر بأحكام تعود إلى قرون عديدة، انطلاقاً من جوهر الإسلام الداعى إلى المساواة. إلا أن موقف الحداث انطلقاً من هذه الرؤية الإصلاحية العامة، كان ذا أبعاد خطيرة، كما وصفه نصر حامد أبوزيد^(٥٧). ويمكن القول بأن آراء الحداث التى تجلت فى مقاربتة النوعية لمسألة الإرث فى الإسلام، تجسد الحد الأقصى الذى يمكن أن تصله الرؤية الإصلاحية، لأنه سجل تجاوزاً كبيراً لها، بل إنه استحدث قطيعة مع نهجها فى التأويل الذى ينفى الميز بين النساء والرجال عن النصوص والأحكام، ويعتمد الاجتهاد وتوخى مقاصد الدين فى قراءتها وتفسيرها. على العكس من ذلك، رأى الحداث بأن هناك أحكاماً تبرز الميز بفعل الواقع الموجود آنذاك، ومن هنا، يمكن تغييرها اعتماداً على جوهر الإسلام الذى يتمثل فى العدل والمساواة.

إلا أن رؤية الحداث العامة للإصلاح تشكل محور التقائه بالفكر الإصلاحى، والنهج الذى يراه هذا الأخير كفيلاً بأخراج المجتمع من وضعية التخلف، إذ أنه هو الآخر يجعل من التربية عماد التغيير المرتقب.

٢ - تعليم البنات :

يشكل التعليم أحد المحاور الرئيسية التى تناولها الطاهر الحداث فى القسم الاجتماعى من كتابه، وهو ينطلق من الواقع الذى كان عليه تعليم المرأة فى تونس، ليقتراح بديلاً له كأساس ضرورى للتقدم.

يظل الخطاب وفيّاً لمقاربتة الوصفية للواقع، ولذلك يقدم صورة عن النظام التعليمى القائم فى تونس آنذاك. حيث أسست السلطات الفرنسية مدارس للبنات المسلمات فى تونس^(٥٨)، ويذكر الحداث بأن عددها بلغ "خمس عشرة مدرسة بها نحو الخمس عشرة مائة من البنات"، تتوزع على المدن التونسية. هذا إضافة إلى المدارس الفرنسية التى استقطبت فى رأيه بعض بنات العائلات التى يرضى فيها، "أولياؤهن بتحصيل التعليم الفرنسى"^(٥٩).

يشكل التعليم فى رأى الحداد الوسيلة الأساسية للتخلص من الاستعمار، وتحقيق التقدم وتحقيق الانتصار بالنسبة للأمة: "عرف العلم من أقدم العصور أنه السبيل الحق ودليل الإنسان لوجوه الحياة الطافرة" (٦٠). يقول أيضاً مستهدفاً تعليم المرأة بالأساس : " لا فوز لأمة يبقى نصفها غاطلاً عاجزاً، ولا يمكن الخروج من هذا الحال، إلا بتعليم المرأة من تقدير أهمية مركزها العمرانى والاجتماعى فى الأمة، عندما نضع منهاج هذا التعليم" (٦١).

توكل مهمة المحافظة على الهوية الدينية والوطنية على السواء إلى المرأة، ولن يتحقق لها سبيل ذلك إلا بالتعليم، لكى تستوعب القيم التى يجب تمريرها إلى الأجيال لاستعادة أمجاد الأمة :

" يجب أن تعرف المرأة أصول دينها وتاريخه، ولغة قومها، وتاريخ بلادها وجنسها، على الوجه الذى يثبت فيها الحياة ، ويبعثها على استعادة مجدها الغابر، والتمسك به كتمسكها بحب الحياة" (٦٢).

إذا كان قابسم أمين قد دافع عن حق المرأة فى التعليم باعتباره وسيلة لتحررها، وتحقيق استقلالها الذاتى، واكتساب المعارف والخبرات التى تؤهلها لمواجهة الحياة، وأضفى على التربية مفهوماً تحررياً- يمكن المرأة من اكتساب كينونتها المستقلة ، فإن الطاهرة الحداد لا يتوقف عند هذه الجوانب، ويؤكد بالأساس على الوظيفة المنزلية التى تقوم بها المرأة، وبالتالي على دورها باعتبارها زوجة ومربية، ولذلك فإن الحديث عن تعليمها يتم فى هذا الإطار الوظيفى الذى حدده لها، وإن كان يرد بصيغ مختلفة :

"ولنتحدث عن تعليم المرأة بحسب وظيفتها المنزلية والعمرانية، فنذكر على العموم ما يجب أن يتوفر لها من التعليم لتقوم بعمل وظيفتها". من المؤكد أن الوطن الذى سيستقل سيكون بحاجة إلى أمهات يوجهن الأبناء إلى القيم النبيلة، وتحقيق المجد للأمة، ويزرعن فيهم: "الزوح القومى الحاث لهم على التزود بالفضائل، والسير فى خير السبل المؤدية إلى مجد الحياة" (٦٣).

يحتفل الخطاب بالصيغ التوجيهية التي تؤكد على الارتباط بين التعليم ووظيفة الأمومة:

"يجب أن تتعلم المرأة الرياضية البدنية دراساً وعملاً... وكم يكون فضل الأم التي تروض أطفالها من يوم بروزهم إلى أن تتلقاهم المدارس والجمعيات الرياضية" (ص. ١٨٢).

"يجب أن تتعلم المرأة مبادئ الصحة حتى تحتاط فيما تقدمه لأطفالها من مأكّل ومشرب".

"يجب أن تتعلم المرأة فن التربية إلى أقصى حد يمكنها، إذ هي أول من يقوم بها للأطفال في وقت هم فيه أوفر مرونة، وأكثر قابلية لانطباع ما يتلقونه من خير وشر". (ص. ١٨٣).

هكذا تنقلص الرؤية التي يتضمنها الخطاب بشأن تحرير المرأة، وتختزل في التعليم الذي يهيئ المرأة للقيام بدورها المعهود في المجال الخاص، ولعل العنوان الذي اختاره الحداد للقسم الذي وصفه بالاجتماعي من كتابه "القسم الاجتماعي كيف نتقف الفتاة لكي تكون زوجاً قائماً؟" بالغ الدلالة على الرؤية العامة التي حكمت تصوراتها ومنظورها للمسألة النسائية، وهي رؤية قاصرة عن مواكبة التطور الذي لحق أوضاع النساء في عصره، بسلبياته التي ركز عليها، وإيجابياته التي لم يأخذها بعين الاعتبار. إذ أن مساهمة المرأة التونسية في المجال العام والسياسي منه على الأخص، كانت قد بدأت تفرض نفسها مع بروز الجيل النسائي الأول الذي استفاد من التعليم، حيث شرعت النساء التونسيات في الكتابة بالصحف، وتأسيس المجلات النسائية وإلقاء المحاضرات، وإنشاء النوادي النسائية، والانضمام إلى الهيئات السياسية الوطنية^(٦٤).

كانت الرؤية العامة التي وجهت خطاب الحداد ذات منحنى إصلاحى واضح، إلا أن خطابه يجرى في طياته معالم تأثره بالفكر الاشتراكي وفلسفته في تحليل الواقع، ارتكازاً على العلاقة بين البنيات الفوقية وأسسها المادية. ولذلك أهتم بأوضاع الطبقات الفقيرة عموماً، وضمنها النساء خصوصاً، وربط ربطاً وثيقاً بين الأوضاع الاقتصادية التي تعيشها الفئات المذكورة في الفترة الاستعمارية من جهة، وبين سلوكها وعلاقتها، والفكر السائد لديها من جهة أخرى. ويبدو أن هذا التأثير كان نابعاً من تجربته في

تأسيس العمل النقابي الذي يهتم الطبقة العاملة بالأساس، وفي انشغاله بقضاياها، كما تجلّى ذلك من خلال كتابه "العمال التونسيون"، وأيضاً في مساهمته في تأسيس "جمعية التعاون الاقتصادي" (٦٥).

يتبين من خلال قراءة الخطاب بأن هذا التأثير الذي أسعف الحداد عند تحليل الواقع، وإدراكه لجوانب من الاضطهاد التاريخي الذي تعرضت له المرأة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، لم يكن من القوة بحيث يؤدي به إلى تصور أفق أرحب لمساهمة النساء في مجال البيت، وإعداد الأجيال التي تتبنى المجد هدفاً ونهجاً. لقد اتسم خطاب الحداد في رأي إحدى الباحثات التونسيات بالخط الإيديولوجي، حيث "تشابك المعايير الاشتراكية والمبادئ الدينية"، ضمن ذلك، أصبح التعليم أداة تربوية لاستحداث التغيير الروحي، في إطار حلول ترتبط بالفرد أكثر مما ترتبط بالجماعة (٦٦).

يندرج الإصلاح الذي يراه الحداد في إطار تصوره للعمل التعاوني المنطلق من مبادرة الأفراد، أي أن يقوم كل بدوره أحسن قيام من الموقع الذي يوجد فيه (٦٧). وضمن ذلك كله يظل دور المرأة أساسياً في العائلة:

"إنني أحترم كل رجالنا المتعلمين، وأؤمل فيهم وفي ما يزداد من عددهم أن يرفعوا رأس الوطن عالياً بأعمالهم المتحدة لفائدة الشعب التونسي. ولكنني أردت أن أقول إنه يجب نفخ الروح في وسطنا العائلي بواسطة المرأة التي نعدها لذلك" (٦٨).

كيف يمكن تفسير هذا التركيز الشديد على دور المرأة في العائلة؟ مع العلم أن هذا الدور وظيفي لصالح الشعب والوطن الذي يسعى إلى التحرر والمجد؟

يجسد هذا التشبث بالتقسيم التقليدي للأدوار بين الجنسين، اقتناعاً نابعاً من الإدراك العميق لخطورة الدور الذي تلعبه المرأة في تمرير القيم إلى الأجيال، وهي قيم لا ترسخ التقاليد والمحافظة إذا اعتبرنا الرؤية العامة التي تحكم خطاب الحداد، ومواقفه التي عرضنا لها بشأن المسألة النسائية والمجتمع التونسي بصفة عامة. لكن هذا التبرير لا يمنع من ملاحظة غياب رؤية شمولية لتحرير المرأة، لا تحصرها في الوظيفة العائلية بالأساس، أي كانت درجة نبيل الأهداف المتوخاة من وراء ذلك.

يبدو أن الظروف التي كتب فيها الحداد كتابه كانت حاسمة في تشكل الرؤية التي صاغها للمرأة، والدور الذي يراه لها أكثر من غيره. ومن ثم، فإن القمع الذي طال الحركة النقابية الناشئة في تونس سنة ١٩٢٥، التي كانت من مؤسسيها، وانسحابه بعد ذلك من الحزب الدستوري، إضافة إلى وعيه الحاد بمعاناة الفئات الفقيرة من الأوضاع السائدة بفعل الاحتلال الاستعماري، كل هذه العوامل قد تضافرت لتوجه تفكيره نحو صورة تعويضية، تجسدت في المرأة التي تضطلع بدور التغيير، في مجال ركز عليه أكثر من غيره بعد انسحابه من المجال السياسي، وهو المجال الاجتماعي الذي يمكن اعتباره الهامش المتبقى له بعد هذا الانسحاب.

إن الصورة التي يرسمها الحداد للمرأة، هي صورة "المرأة المربية والمناخنة للحياة والإبداع ولروح الانتصان، تبرز آنذاك بكل روعتها، لكي تعبر بشكل آخر عن هذا البحث الذي تقوم به الفئات المحرومة، عن الاستقلال الذاتي تجاه تكنولوجية الغرب الهدامة. ترمز المرأة إلى الشعب، وبتعبير أدق إلى أكثر الفئات التي تشكل حرمانا... فيها يلتقي رجل الشعب المحروم من كل سلطة إلا من قوته الذاتية، وقدرته على الإنتاج اليدوي، وكذا المثقف الغيور على ضرورة التواصل بين القيم الدينية والاشتراكية"^(٦٩).

لا يعني هذا التركيز على دور المرأة في المجال الأسري، رفض الحداد لمساهمتها في المجتمع، بل إنه يتربص التغيير الذي سيفرض نفسه على الأسرة والمجتمع على السواء، ويذهب إلى حد تصور الحلول الممكنة لتربية الأطفال في حالة عمل الزوجين معاً كإنشاء دور للحضانة.

"... ليس غريباً أن يهيئها (الزمن) للوقوف مع الرجل سواء في تحمل أعباء الحياة وأخطارها، ويوكل أمر النشء من الجيل إلى عهدة رياض الأطفال التي تنمو حتى تتسع لجميعهم. عندها يستويان في الانتفاع بمزايا الحياة وقوانينها. وفيما رأى أن الإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كل وجوهها، متى انتهت أسباب التفوق وتوفرت الوسائل الموجبة"^(٧٠).

غير أن مثل هذه التصورات، لا تشغل إلا مساحة محدودة إن لم نقل هامشية من الكتاب، إذا ما قورنت بالتوجيهات التي لا تعد ولا تحصى، بشأن وظيفة المرأة المتعلمة

فى تأهيل النشر ليتحمل مسؤوليته فى بناء البلاد، والتأكيد على تماسك العائلة الذى تشكل المرأة أساساً فيه. لعل ذلك ما دعا بعض الباحثين إلى القول إن "قضية المرأة لا تكاد تهم الحداد إلا من حيث انعكاسها على القضية الوطنية"، وإن المرأة لا تحظى فى الكتاب بالأهمية التى يوليتها صاحبه للوطن ومجده، إلا من حيث انعكاسها على القضية الوطنية، إضافة إلى أنه: "كان أبعد ما يكون عن الدعوة إلى تقويض النظام الأبوى الذكورى السائد فى العائلة والمجتمع" (٧١).

تفرض المرجعية الإصلاحية نفسها على خطاب الحداد أكثر من غيرها، ويبدو ذلك فى تأكيده على الطول التربوية، وفى نوع من التأرجح بين تصوره للمساواة على مستوى الشرع وأحكامه، حيث ذهب إلى حد القول بالمساواة فى الإرث بين الذكور والإناث من جهة، وترسيخه - بطريقة غير مباشرة - للتقسيم التقليدى للأدوار من جهة أخرى، حين يلح على وظيفة الزوجة والأم أكثر من غيرها. وفى ذلك تتجسد حدود المساواة فى خطاب الحداد، على الرغم من كونه محطة هامة فى تناول المسألة النسائية فى الفكر العربى الحديث.

الهوامش

(١) اعتمدت في تلخيص هذه السيرة على: أبو القاسم محمد كرو، الطاهر الحداد، كتاب البحث، المطبعة العصرية، تونس، ١٩٥٧ .

(٢) بصرف النظر عن كون السياسة تشكل خلفية العديد من الصراعات الفكرية، كان تدخل الطرف السياسي - الوطني - في رفض بعض الأعمال الفكرية التتورية مباشراً. سبق أن ذكرنا موقف الزعيم الوطني مصطفى كامل من قاسم أمين. أعاد التاريخ نفسه مع علي عبد الرازق حين أصدر كتابه المذكور، حيث هاجمه القائد الوطني سعد زغلول واعتبره أسوأ من المستشرقين في طعنهم للإسلام. انظر: غالي شكرى، النهضة والسقوط في الفكر المصري، ن.م.س، ص. ٢٤٤ . انظر أيضاً الدراسة التي كتبها عبده قلالى أنصارى عن علي عبد الرازق في كتابه :

L'Islam est-il hostile à la laïcité? Editions le fennec, Casablanca, 1997

(٣) عبد الله العروى، الإيدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص. ٢٣ .

(٤) لعل أطروحة د عبد الفتى أبو العزم من الأبحاث المبكرة التي قاربت خطاب الحداد:

La femme dans la pensée arabo islamique. ن.م.س.

(٥) انظر المقدمة التي كتبها فاطمة الزهراء ازرويل الخاصة بترجمة كتاب السلوك الجنسي في بلاد عربي إسلامي، فاطمة المرينسي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢ . تضمنت دراسة قصيرة عن بداية الكتابة عن المرأة في الفكر العربي الحديث، تعرضت فيها للطاهر الحداد. انظر أيضاً: بو علي ياسين، حقوق المرأة في الكتابة العربية، ن.م.س، ص. ١٠٢-١٠٧ . انظر كذلك: نصير حامد أبو زيد، قضية المرأة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفي، مجلة مواقف، العدد ٧٢-٧٤، خريف ١٩٩٣-شتاء ١٩٩٤، ص. ٣٩-٥٢ .

(٦) لعل من أهمها كتاب زينب بن سعيد غرنى :

Les dérapages de l'histoire chez Tahar Haddad. Les Travailleurs Dieu et la Femme, Editions A. Ben Abdallah, Tunis, 1986 .

انظر بقية المراجع في الفهرس الخاص بها.

(٧) الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار بوسلامة للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٨٩ .

(٨) نصير حامد أبو زيد، قضية المرأة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفي، ن.م.س، يقصد الكاتب بخطاب النهضة، خطاب كل من محمد عبده، وقاسم أمين، والطاهر الحداد .

(٩) أنظر: بث بارون، النهضة النسائية في مصر، ترجمة: ليس النقاش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص. ١١٦.

(١٠) أنظر مثلاً: محمد رشيد رضا، حقوق المرأة في الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٥.

(١١) الطاهر الحداد، إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، ن.م.س، ص. ٣.

(١٢) نصر حامد أبو زيد، قضية المرأة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفي، ن.م.س، ص. ٤٨.

(١٣) إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، ن.م.س، ص. ١٠.

(١٤) ن.م.س، ص. ٨.

(١٥) ن.م.س.

(١٦) ن.م.س.

(١٧) نصر حامد أبو زيد، قضية النهضة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفي، ن.م.س، ص. ٤٩.

(١٨) من الأمثلة التي تثبت ذلك في رأى الحداد أن القرآن خصها بإحدى سورته الطوال - سورة النساء - وأنه قاوم تشاؤم العرب من البنات... انظر: إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، ن.م.س، ص. ١١.

(١٩) ن.م.س، ص. ٢٧.

(٢٠) ن.م.س، ص. ٢٥.

(٢١) ن.م.س، ص. ٦٩-٦٣.

(٢٢) ن.م.س، ص. ٢٢، ٢٢.

(٢٣) ن.م.س، ص. ٢٥.

(٢٤) ن.م.س، ص. ٢٧.

(٢٥) ن.م.س، ص. ٩٦-٧٠.

(٢٦) ن.م.س، ص. ٩٦.

(٢٧) ن.م.س، ص. ٧٤.

(٢٨) ن.م.س، ص. ٧٦.

(٢٩) أبو القاسم محمد كرو، الطاهر الحداد، ن.م.س، ص. ٧٠.

(٣٠) إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، ن.م.س، ص. ١٠٠.

(٣١) ن.م.س، ص. ١٠١.

(٣٢) ن.م.س، ص. ١٠٦.

- (٥٤) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ن.م.س.ص. ٤٤٢ .
- (٥٥) زميج داوود، ن.م.س.ص. ٤٢ .
- (٥٦) تذكر زكية داوود دوريتين هما الزمن وليلي، ن.م.س. .
- (٥٧) نصر حام أبو زيد، قضية المرأة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفي، ن.م.س.، انظر تفاصيل الفكرة في الهامش رقم ١٦ من المرجع المذكور .
- (٥٨) أنشئ أولها حسب زكية داوود سنة ١٩٣٠، ن.م.س.ص. ٤٢ .
- (٥٩) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ن.م.س.ص. ١٧٣ .
- (٦٠) ن.م.س.ص. ١٧٧ .
- (٦١) ن.م.س.ص. ٢٨٠ .
- (٦٢) ن.م.س.ص. ١٨١ .
- (٦٣) ن.م.س.ص. ١٨٢ .
- (٦٤) أنظر: كتاب زكية داوود،

Femmes et politiques au Maghreb,

- في القسم الخاص منه يتونس، ن.م.س.ص. ٢٩ وما بعدها .
- (٦٥) تمت الإشارة إليها في الغلاف الأخير من كتاب إمرأتنا في الشريعة والمجتمع. انظر بهذا الشأن: فرج بن رمضان، قضية المرأة في فكر النهضة، نشر دار محمد علي الحامي، صفاقس (تونس)، ١٩٨٨، ص. ٦١ وما بعدها .

(٦٦) زينب بن سعيد غرنى ،
Les dérapages de l'histoire chez Tahar Haddad.

- ن.م.س.ص. ١١١ وما بعدها .
- (٦٧) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ن.م.س.ص. ١٩٠ وما بعدها .
- (٦٨) ن.م.س.ص. ١٩١ .
- (٦٩) زينب بن سعيد غرنى ن.م.س.ص. ١٤٤ .
- (٧٠) امرأتنا في الشريعة والمجتمع ، ن.م.س.ص. ٢٦ .
- (٧١) فرج بن رمضان، قضية المرأة في فكر النهضة، ن.م.س.ص. ٥٦ .