المرأة في الفكر الإصلاحي النهضوي: قراءة في الإرهاصات الأولى للنسوية العربية

(رفاعة رافع الطهطاوي، قاسم أمين، الطاهر الحداد)

Women in Reformist and Renaissance Thought: A Study of the Early Signs of Arab Feminism

(Rifaʿa Rafiʿ al-Tahtawi, Qasim Amin, and al-Tahir al-Haddad)

1 ط.د. رؤوف مشروم*

جامعة الجزائر-2،(الجزائر)، مخبر الترجمة والمصطلح

raouf.macheroum@univ-alger2.dz

2 أ.د. رشيد كوراد

جامعة الجزائر-2،(الجزائر)، مخبر الترجمة والمصطلح

kouradrachid@gmail.com

تاريخ الارسال2026-01-04 تاريخ القبول 2026-03-08 تاريخ النشر 2026-03-26

ملخص: تحاول هذه الورقة البحثية تتبع الخيوط الأولى لتشكل النسوية العربية، وذلك من خلال عرض لأهم أطروحات المفكرين الرواد الذين بكروا إلى طرح قضية المرأة في المشرق والمغرب العربيين، وهم رفاعة رافع الطهطاوي وقاسم آمين والطاهر الحداد؛ كل ذلك في سبيل اكتشاف التحوّلات الاجتماعية الكبرى التي دفعت هؤلاء المصلحين إلى تقديم مقترحات فكرية غير مسبوقة لإصلاح وضع المرأة (تعليم عمل حقوق اجتماعية وسياسية مساواة..). اعتمدنا على بعض آليات المقاربة السوسيوثقافية بهدف ربط التحولات الفكرية للنسوية العربية بكل من البنى الاجتماعية والاقتصادية التي أسهمت في تشكيلها، مع التركيز على تحليل نصوص مرجعية من الرواد الثلاث.

الكلمات المفتاحية: النسوية العربية، الفكر الإصلاحي، تعليم المرأة، حجاب المرأة.

Abstract: This research paper examines the early formations of Arab feminism by presenting the key ideas of pioneering thinkers who first engaged with the "woman question" in both the Mashriq and the Maghreb—Rifaʿa Rafiʿ al-Tahtawi, Qasim Amin, and al-Tahir al-Haddad. The study aims to identify the major social transformations that prompted these reformers to advance novel intellectual interventions aimed at improving women's status in education, employment, and social and political rights, as well as in broader questions of equality.

Adopting selected tools from a socio-cultural analytical framework, the paper seeks to link the intellectual evolution of Arab feminist thought to the social and economic structures that informed it, with particular emphasis on the analysis of foundational texts produced by these three reformist pioneers.

Keywords: Arab feminism; reformist thought; women's education; the veil.

1. مقدمة:

* رؤوف مشروم

تعتبر **النسوية العربية** محطّة فارقة من أهم محطات التحوّل الاجتماعي والفكري الذي عرفته الضفة العربية في العصر الحديث، كاستجابة فكرية وثقافية للتغيّرات التي أفرزتها النهضة من جهة، وكتعبير عن مطامح المرأة العربية الجديدة التي رفضت ما تتعرض له من تهميش وإقصاء يومي طبع وجودها ونمَّط حياتها من جهة أخرى.

لقد دار نقاش عن الخلفية الفكرية للحركة النسوية العربية عند بداياتها في العالم العربي والعالم الثالث عموما، بأنّها نسخة عن الحركة النسوية الغربية، و«**اشتمل النقاش في محيط استنطاق الموضوعات السياسية المتعلّقة بأصالة النسوية غير الغربية على أمور مثل خيانة الثقافة الوطنية، ومناسبتِها أو عدم مناسبتها للمجتمع؛ مثل هذه الأمور [هي] التي تكدّس المسائل بعضها فوق البعض، إمّا للإعطاء هذه الحركة النسوية شرعية تستحقها أو لتنتزعها منها**»[1].

نشأ الفكر النسوي العربي• ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ضمن رؤى الإصلاحيْن الاجتماعي والفكري، وكان من روادها البارزين رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873) وقاسم أمين (1863-1908) في المشرق العربي، (ولاحقا الطاهر الحداد(1899-1935) في المغرب العربي)؛ قبل أن تتطوّر الدعوة إلى تحرير المرأة على يدّ مثقفات مرموقات كهدى الشعراوي (1879-1947)، وزينب الفواز (1844-1914) ونبوية موسى(1886-1951) وملك حفني ناصف (1886-1918) وغيرهنّ؛ ليتحول الفكر النسوي العربي من مجرّد أصوات خافتة تناضل من أجل قضايا المساواة، كـ«تعليم البنات» و«المشاركة الاجتماعية للمرأة» إلى حراك فكري يطالب بالاعتراف بالاختلاف وإعادة النظر في البنى الثقافية ذات الخلفية الأبوية.

ننطلق في هذا البحث من فرضية مفادها أن الفكر النسوي العربي إنّما نشأ متأثرا بالحراك النسوي في الغرب، خاصة مع ظهور كتاب النسوية البريطانية ماري وولستونكرافت «**دفاعًا عن حقوق المرأة**»؛ وقد تسبّب ظهور هذا الكتاب في ردود فعلٍ ناعمةٍ وأخرى عنيفة كانت ارتدادات لذلك الزلزال الأول. فهل يمكن اعتبار ظهور الفكر النسوي العربي نتاجاً لحاجات المجتمعات العربية وتطلعاتها؟ أم هي نتيجة تأثر وتقليد من هذه المجتمعات (خاصة فئة المثقفين) مع المرجعيات الغربية للفكر النسوي؟

للإجابة على هذا التساؤل وجدنا أنفسنا مضطرين للعودة إلى بدايات الاهتمام بقضايا المرأة التي كانت النواة الأولى لتشكل الفكر النسوي العربي، وذلك من خلال الآثار التي تركها هؤلاء الرواد ممثلين للمثقفين في تلك المجتمعات.

2.رفاعة رافع الطهطاوي: المرافع من أجل تعليم البنات

انتشر بين الباحثين أن الانطلاقة والفعلية نحو تحرير المرأة كانت مع قاسم أمين من خلال كتابيْه الشهيريْن «**تحرير المرأة–1899**» و«**المرأة الجديدة–1901**»، إلا أنّه عند البحث في المصادر المبكّرة والتحقيق في قضية أولية الفكر النسوي نجد رجلاً أقدم من قاسم أمين قد تطرق إلى موضوع المرأة نظرياً وميدانيا هو رفاعة رافع الطهطاوي. فـ«**موقف الطهطاوي في هذا الميدان كان الإطلالة الأولى للعقل العربي الحديث، بنظرة حديثة وموقف متقدّم على هذا الميدان الذي ظلّ فكرُ القرون الوسطى سائدا فيه**»[2].

ارسِل الطهطاوي ضمن بعثة طلّابية بهدف الدراسة في فرنسا، واختير الطهطاوي ليكون إماما لهم في رحلتهم.

2. 1.القضية الأولى: تعليم البنات

كان لرفاعة رافع الطهطاوي جولات وصولات فيما يتعلق بقضية المرأة، ولعل أهم القضايا على الإطلاق التي تعرض لها في هذا السياق هي قضية المساواة بين الجنسين. فـ«**جدارة المرأة وإمكانياتها في إحراز مساواة حقيقية في بعض الميادين الهامة والحيوية التي كانت إلى ذلك التاريخ حكرا للرجل لا تقربها النساء..**»[3].

جدير بالذكر أن النظرة السائدة في ذلك الوقت عن المرأة هي تلك النظرة البائسة التي تختزل المرأة في وسيلة نتاع للرجل وآلة إنجاب للأطفال، مع التجاهل التام لكل ما نعترف بكينونتها أو يحقق خصوصيتها كذات من الذوات أو كفرد داخل الجماعة البشرية. لهذا رفض الطهطاوي هذه النظرة رفضا تاما، لأن دور المرأة لا يقتصر على تحقيق لذة الرجل فحسب، لسبب ظاهر لديه أن اللذة من متعلقات الأنوثة (لدى المرأة) والذكورة (لدى الرجل)، فهما –أي المرأة والرجل– في هذه الجزئية متساويان، «فإذا أمعن العاقل النظر الدقيقة في هيئة الرجل والمرأة في أي وجه كان من الوجوه وفي أي نسبة من النسب لم يجد فرقا يسير يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما الذكورة والأنوثة هما موضع التباين والتضاد»[4].

كان الطهطاوي يهدف إلى محافظةِ المرأةِ على مميزاتها التي تجعل منها كائناً مكملاً للرجل، وبالمقابل يهدف – أيضا– إلى محافظةِ الرجل على مميّزاته حتى يكون مكملاً للمرأة في هذا الوجود، وهو ما لا يتنافى مع موقفه المؤمن بـ المساواة في كثير من ميادين الحياة. ولعل أهم مؤسسة يرى أن يتم تطبيق المساواة فيها هي مؤسسة الزواج (ما بين الزوج وزوجته)؛ فقد سخر من الذين يرون الحقوق للرجل والوجبات للمرأة، وأنكر أن تكون للشريعة الإسلامية يد في هذا التقسيم الجائر[5].

إن القضية الكبرى التي دفعت عنها الطهطاوي في إطار تحرير المرأة هي تعليم المرأة. ويشهد على ذلك الباب الثالث في التعلم والتعليم من كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين–1873»، ولعل تقديم البنات على البنين في العنوان – علاوة على تحقيق السجع– له دلالته البلاغية والسيميائية في نظر هذا المفكر تجاه المرأة ومراده من تحريرها، يقول: «ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معا، لحسن معاشرة الأزواج. فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك...»[6].

وقد قام أثناء ذلك بعرض كلّ الحجج التي يتوكّأ عليها المعارضون لهذه الفكرة من حجج نفسية واجتماعية وشرعية، كقولهم بأن التعليم يفسد أخلاق المرأة ويعرّضها للفتن، وورود النهي عن تعليم النساء الكتابة كما في بعض الآثار وغيرها من الذرائع الواهية. فكرّ عليها الطهطاوي جميعا مفندا إياها ومرجحا ضرورة تعليم المرأة وفائدة ذلك على المرأة وعلى المجتمع؛ «**أما القول بأنه لا ينبغي تعليم النساء الكتابة، وأنها مكروهة في حقّهنّ ارتكانا على النهي [في] بعض الآثار، فينبغي أن لا يكون ذلك على عمومه... فكأن الله تعالى خلقهنّ لحفظ متاع البيت و[وعاء] لصون مادة النسل**»[7].

كان الفكر السائد –كما يؤكد ذلك محمد عمارة– في عصر الطهطاوي هو رفض السماح للمرأة (أو البنت) أن تدخل المدرسة كما يفعل الرجل (أو الولد)، متذرعين بحجج دخلت جميعها متحف التاريخ. تجنّد الطهطاوي –كما أسلفنا– لفحصها، ولم يكن موقفه المناصر لتعليم المرأة حبرا على ورق، بل انتقل إلى التطبيق العملي المؤمن بمبدأ المساواة[8]، وهذه الجهود أثمرت بروز مدارس للبنات.

اهتمّ الطهطاوي بقضية أخرى هي عمل المرأة، ووقف منها موقفا ثوريا (على الأقل بالنسبة لتطلعات عصره)، فكما لم يضيّق الخناق على المرأة في إطار الأسرة والأولاد فإنّه زاد فأقام الأواصر بين التعليم والعمل[9]، مؤكدا حقيقة حاصلة

أن ما «يمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقتها، فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهنّ، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة... فالعمل يصون المرأة عمّا لا يليق، ويقربها من الفضيلة...»[10].

2. 2.القضية الثانية: عمل المرأة

كان الحديث عن عمل المرأة عند الطهطاوي (والمفكرين من بعده)؛ مرتبطا ارتباطا وثيقا بأنساق ثقافية راسخة، تتجلّى في تمثلات المجتمع حول المرأة ولباسها والأسلوب المفروض عليها في داخل المنزل وخارجه. فكان لزاما أن تناقش تلك الجزئيات في ضوء الشريعة والواقع المعيش، فمن دون ذلك لا أمل في تغيير وضع هذه المرأة.

لقد ترتّب عن دعم الطهطاوي لحق المرأة في العمل قضيّتان فرعيتان:

- قضية **حجاب المرأة** واحتجابها عن الأجانب عنها (من غير المحارم)
- قضية إمكانية **توليها لمناصب سياسية** (وغير سياسية)**عليا**

ففي **القضية الأولى** ناقش الطهطاوي لباس المرأة أثناء تأدية العمل في ضوء ما كان مطروحا في عصره وهو نفسه موقف الشريعة الإسلامية من لباس المرأة المسلمة. أمّا احتمال سفورها (بمعنى خلع الحجاب وإظهار شعر الرأس) لم تكن مسألة مطروحة للنقاش لا في زمن الطهطاوي ولا في الأزمنة التي بعده، فكل ما صنعه هو مناقشة مسألة أخرى هي اختلاط الجنسين، فراح في ذلك الإطار يفرّق بين الخلوة والاختلاط. فالخلوة –عنده– «**التي هي مظنّة الشبهة، أو الداعية إلى الزلل والانحراف يحرّمها الشرع... [فـ]لا بأس أن يخلو رجل أو عدّة رجال بنسوة ثقات، لا رجل أو عدّة رجال بامرأة واحدة**»[11]؛ أمّا ما عدا ذلك فهو اختلاط استدعته ضرورة العمل.

وفيما يخص **القضية الثانية**، فقد كان موقف الطهطاوي مقتصرا على الموقف الشرعي الذي يمنع حدوث ذلك، فـ«**قد قضت الشريعة المحمدية وقوانين غالب الممالك بقصر السلطنة على الرجال دون النساء، وأنّ النساء لا يتقلدن بالرتب الملوكية... إلا فيما ندر من الممالك المبيحة لذلك... وأمّا القضاء فليس لهنّ فيه حظّ ولا نصيب**»[12].

ومع ما سبق لم يسجل على الطهطاوي إنكاره استطاعة المرأة تولّي المناصب العليا، إذ في إمكانها ذلك، ولكنّه يرجّح أنّ ذلك لا يكون في صالحها، صيانة للمرأة من المشاق التي ينتجها تولّي هذه المناصب المرهقة[13].

واعتبرت هذه الآراء على عهد الطهطاوي أفكارا مستقبحة كل القبح، ومقترحات مرفوضة لا تقبل النقاش، خاصة وأن الطهطاوي قد أظهر انبهارا كبيرا برحلته الطويلة إلى العاصمة الفرنسية باريس (أو باريز كما سماها في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»)، «»، فقد دفعت تلك الصفحات التي خطّها في وصف الحضارة في أروبا (وفرنسا على وجه الخصوص) قد رسخت الاعتقاد بأنّ الأفكار التي دعا إلى الطهطاوي في إطار تحرير المرأة هي أفكار دخيلة تهدف إلى الحرب على المرأة، وهتك سترها والمس بشرفها وعفتها، وليست –البتة– أفكارا نابعة من رحم المعاناة التي كانت تعيشها مصر وكثير من البلدان العربية والإسلامية.

إنّه بالرغم مما لقي الطهطاوي من اعتراض ورفض، لم يثنِ ذلك المفكّر العنيد عن المضيّ قدما لتجسيد مشروعه للنهضة بالمرأة على أرض الواقع، متجاهلا كل الأصوات التي ترفض التغيير فيما يتعلّق بالمرأة تعليمها وعملها، إعادة النظر في لباسها وتوليها للمسؤوليات.

3.قاسم أمين: من التنوير إلى الوعي الحقوقي

يمثّل فكر **قاسم أمين (1863-1908)**• امتدادا للتراث الفكري النسوي الذي خلّفه رفاعة رافع الطهطاوي من خلال ما كتب وما أنجز في الميدان نصرة للمرأة، وقد «**اختلف الناس، ولا يزالون مختلفين، حول طبيعة الإسهام الفكري لقاسم أمين... استقطاب حاد، أثمر تيارين فكريين، وخلْف كل تيّار قطاع كبير من قطاعات الحركة الاجتماعية**»[14]. ولعلّ هذا الاستقطاب –كما وصفة محمد عمارة– هو سبب اختزال التراث الفكر لقاسم أمين في كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة»، «**ومن الأمور التي ساعدت، وتساعد على سيادة هذا النهج الخاطئ: افتقار المحلّلين والدارسين والنقّاد والقراء إلى المصادر التي تضع أمام عقولهم كل الآثار الفكرية للمفكر الذييدور حوله الجدل ويحتدم حول فكره الصراع...**»[15].

لقد عاش قاسم أمين في نهاية القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي طُرحت فيها إشكالية النهضة العربية، من طرف كل أطياف المجتمع: المحافظين والمصلحين والحداثيين والمجددين، وتخندق هؤلاء وهؤلاء في فسطاطين: فسطاط الأصالة وفسطاط المعاصرة[16].

3. 1.عصر النهضة العربية: المجددون في مواجهة المحافظين

مثلت الأصالة (أو التقليدية) الثقافة المهيمنة يومئذ، ولقد كانت مسايِرة لنظام الحكم بشقّيه (الاستبدادي العثماني والاستدماري الغربي). فكان من الطبيعي هجوم المحافظين على كلّ جديد يروم التحديث، مكتفية –كما يقرّر ذلك أصحاب التوجّه المضاد– بمحاولات استعادة الماضي التليد بالمطالبة بانبعاث الإسلام في حدود الجامعة والخلافة الإسلامية[17].

كما شهدت هذه الفترة احتكاكا غير المسبوق ما بين الشرق والغرب عن طريق الحملة الفرنسية على مصر أو خلال الحملات الاستعمارية اللاحقة على كثير من البلدان العربية الإسلامية، وازدادت عمليات التفاعل عبر البعثات في عهد محمد علي التي هدفت إلى تحصيل العلوم الغربية وتوريدها إلى بلاد العرب[18].

ونتيجة لذلك الاحتكاك، تميزت فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر بإنتاج فكري غزير أثمر ظهور مفكرين متنورين بفكر إصلاحيين كرفاعة رافع الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده... وظهر قاسم أمين في هذه المرحلة التاريخية كصوت داعم لقضايا المرأة، متأهّبا للنضال من أجل استرداد حقوقها وتحمل شتى أنواع المتاعب في سبيل تحقيق ذلك[19].

كانت بداية جهوده الفكرية ردّا على كتاب داركور عن المصريين سنة 1893 أين وسمهم بالتخلّف لأسباب جعل أهمها حجبهم للنساء. فأصدر قاسم أمين كتابا بعنوان المصريّون باللغة الفرنسية[20].

آمن أمين بأنّ نهضة المجتمع لا يمكن أن تكون بنصف مجتمع مشلول، وهذا ما دفعه إلى الدعوة إلى تحرير المرأة متصديا في ذلك لكلّ الذهنيات التي لا ترى في المرأة سوى وسيلة للمتعة وسبيلا للذة، «**فمن طبيعة النظام البطريكي أنه**

في بنيته الاجتماعية يسحق المرأة ويكبّل الطفل، وفي تركيبه السياسي يعامل المواطن كأداة ووسيلة لا كهدف بحد ذاته»[21]؛ كما يقول هشام شرابي.

بدأ قاسم أمين أوّل كتاباته الفكرية بكتاب «المصريون**–1894**» الذي يمثّل ردًّا على كتاب الدوق داركور، **حيث** صوّر حالة المصريين في أواخر القرن التاسع عشر في أبشع صورة، رامِيًا ثقافتهم العربية الإسلامية بالتخلّف والرجعية والجهل. وكان للمرأة المصرية أكبر نصيب في كتاب داركور، وهو ما دفع قاسم أمين إلى تخصيص أربعة فصول لها في كتابه السابق (النساء، تعدّد الزوجات، الطلاق، خواطر في الحب). ولم يحاول قاسم أمين **دحض** الشبهات التي نسجها داركور فيما يتعلق بالمرأة المصرية، بل قام بتبرير كل ما عابه داركور على وضعية المرأة، معتبرًا إياها الوضع الطبيعي للمرأة المسلمة، كما رفض اختلاط المرأة بالرجل رفضًا قاطعًا، وكل ما سمح به هو تعلم معارف بسيطة في حدود تربية الأطفال وتدبير شؤون البيت، ورأى أن العمل محرم عليها لأنه يمس حياءها وأنوثتها، كما دافع عن تعدد الزوجات[22].

إن المطّلِع على هذه الآراء سوف يندهش، فالمطّلِع على كتابي قاسم أمين «تحرير المرأة**–1899**» و«المرأة الجديدة**–1901**»، سيندهش من الآراء المضادّة الموجودة فيهما، على الرغم من أنّ الفاصل بين الكتابين لا يزيد عن خمس سنوات. لقد حاول بعض المفكرين **–وهو محمد عمارة–** تفسير التحوّل الفكري لدى قاسم أمين تجاه المرأة **بأنه يعود إلى** تعرفه على الأميرة نازلي فاضل (صاحبة أكبر صالون أدب في وقتها)، والتي كانت معروفة بمناصرتها لقضايا **المرأة وإسهامها في النهوض بها**. ومع ذلك، نميل **–مع** محمد المي**–** إلى أن الأسباب الحقيقية لذلك التحول أعمق وأكثر تعقيدًا، **وأن لها علاقة بالتحول الحضارية ومتغيرات العصر، يقول:** «يبدو كتاب "المصريون" غير معبّر عن حقيقة رؤية قاسم أمين لقضية المرأة... وربما عثرنا حقيقة أفكار قاسم أمين المجسّدة فعلاً ثقافته الجامعة بين الشرق والغرب في كتابه "تحرير المرأة"»[23]. ونضيف على كلام محمد المي أن رحلة قاسم أمين تمثل الانتقال من التفسير العاطفي للوضع القائم إلى التحليل العقلاني للوضع الممكن **للمجتمع المصري**. وعلى هذا الأساس، لا يكون كلامه في الكتابين متناقضًا، بل هو تطور حاصل على مستوى **الوعي نتيجة تفاعله مع مجتمعه. لهذا** بات من واجبه الدفاع عن المرأة، التي يرى أن المجتمع من دونها هو كيان مشلول، وأن لها دورًا لا يمكن تجاوزه، فرفعها هو رفعة للمجتمع، وتعليمها هو تنوير له، وعملها هو إضافة فعّالة في المجتمع.

فإذا كانت سنة 1872 هي سنة الدعوة إلى تعليم المرأة، فإن سنة 1897 هي سنة الدعوة إلى سفورها (والسفور هنا بمعنى كشف الوجه واليدين) وإسهامها الفعلي في المجتمع وتحريرها من القيود التي فرضها النظام الأبوي، وهي –أيضا– السنة التي نشر فيها قاسم أمين كتابه المثير للجدل «تحرير المرأة» في جرأة لم يُعرف مثلها أو قريب منها يومئذ.

3. 2.قراءة في كتاب «تحرير المرأة»

كان كتاب «تحرير المرأة» مؤلّفا سابقا لزمنه بإيمانه العميق بأنّ تحرير المرأة هو السبيل الوحيد لتحرير المجتمع من التخلّف والانحطاط الغارق فيه منذ عقود، وذلك بتقويض الأصنام الفكرية التي تحجر على المرأة وتساويها ببهيمة الأنعام، وبهدم سلطة الدراويش الذين يقتاتون من الخرافة ويفرضونها على الناس كأنّها الحقيقة المطلقة. كان لنشر هذا الكتاب دويّ عظيم في الأوساط الثقافية، وقد لقي صدودا كبيرا من قبل أقلام محافظة من بينها محمد فريد وجدي، وطلعت حرب، وبالمقابل وقف إلى صفّه جملة من الساسة والمثقفين كسعد زغلول ومحمد عبده وحافظ إبراهيم ولطفي السيّد[24].

تناول أمين ثلاث قضايا في كتابه؛ هي: تربية المرأة، وحجاب النساء، والأسرة.

تناول في القضية الأول تربية المرأة متعرضا للمفاهيم المغلوطة عن هذا الكائن؛ فـ«المرأة وما أدراك ما المرأة، إنسان مثل الرجل، لا تختلف عنه في الأعضاء ووظائفها، ولا في الإحساس ولا في الفكر»[25]. فهذه المفاهيم المشوهة عن التكوينين الفيزيولوجي والعقلي للمرأة بالمقارنة بالرجل، هو ما تولد عنه مفاهيم أخرى عن ضرورة حرمان المرأة من حقّ التعليم وحق العمل، «ولا يزال الناس يعتقدون أنّ تربية المرأة وتعليمها غير واجبين»[26].

لقد وجد أمين أن الذرائع التي يتحجج بها المعترضون على أداء هذه الحقوق تجري في قسمين: قسم شرعي، وقسم اجتماعي. فبادر إلى الرد على الذرائع ذات المقتضيات الشرعية، فتساءل «هل تعليم المرأة القراءة والكتابة ممّا يجوز شرعا، أو هو محرّم بمقتضى الشريعة؟»[27]. والقصد من وراء هذا التساؤل تخليص النصوص الشرعية التي تنطلق الشريعة منها لإصدار أحكامها إنّما مصدر تأويلات الفقهاء واجتهاداتهم التي تغلّب العرفَ على المصلحة وترتفع بالرأي –الذي يصيب ويخطئ– إلى مرتبة النص نفسه. كما يرى أن الشرائع لا تفرّق بين الرجل والمرأة، فقد خلق الله حواء من ضلع آدم، وفي ذلك رمز لطيف يجعل منهما مجموعا واحدا لا يتمّ إلا باتحادهما[28].

ويواصل في إرساء مبدأ المساواة بين الجنسين حتى فيما يتعلّق بالأمور الوجدانية، «فهذا الحبّ، لا يمكن أن يوجد بين رجل وامرأة، إذا لم يوجد بينهما تناسب في التربية والتعليم... لأنّ الحبّ الحقيقيّ الذي عُرِف عنصراه المادي والمعنوي، لا يبقى إلا بالاحترام»[29]. ويرجّح السبب الأهمّ لنشوب الاختلاف بين الزوجين إلى تأخّر المرأة في العقل والتربية، وهو ما يخلق هوّة بينهما يصعب سدّها، فـ«المرأة الجاهلة تجهل حركات النفس الباطنة، وتغيب عنها معرفة أسباب الميل والنفور، فإذا أرادت أن تستميل الرجل جاءت –في الغالب– بعكس ذلك»[30].

أمّا القضية الثانية «حجاب النساء»، فقد استهل الحديث فيها بطرد كل الشُبه التي قد تحوم حول هذا العنوان، بقوله: «ربما يتوهم ناظر أنّني أرى الآن رفع الحجاب بالمرّة. لكن الحقيقة غير ذلك. فإنّني أدافع عن الحجاب وأعتبره أصلا من أصول الأدب التي يلزم التمسّك بها»[31]. ومن هنا راح ينقّب عن العادات التي استحدثها الناس إيغالا في الحيطة والحذر والغيرة، ويذكّر بأنّ الحدّ الأدنى للحجاب هو ما جاء في الحديث عن رسول الله (□): «يا أسماء إنّ المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفّيه»[32]. فأقصى ما يطلبه من القارئ المسلم هو «تخفيف الحجاب وردّه إلى أحكام الشريعة الإسلامية»[33]، لا تقليدا للغرب ولا افتتانا بالجديد في المظهر والملبس، ولكن لأنّ الحجاب –كما كان يومئذ– هو عائق للدخول في الركب الحضاري وحجرة عثرة أمام التقدّم والرقيّ. فلا يُتخيّل أن يقوم مجتمع من المجتمعات بنصف أفراده فقط، والنصف الآخر مشلولُ الحركة، مكبّل العزيمة، مسجون بين أربعة جدران.

ربط أمين الحجاب بالاحتجاب، وجعلهما كالقضـــية الواحدة، ورأى أنّ خلاص المرأة بتعليمها وأنّ ثمرة التعليم لا تبلغ الغاية دون الاختلاط بالناس وممارسة الحياة بكلّ تفاصيلها الصغيرة والكبيرة، «**وطريق تحصيل ذلك العلم إنّما هو بالاختلاط مع النّاس واختبارهم وتعرّف أخلاقهم... وفي هذه السن يبتدئ استعداد كلّ شخص وميله وكفاءته في الظهور فيُدفع إلى الأعمال اندفاع الماء في المنحدرات**»[34]. كما ناقش في أكثر من موضع موقف المرأة المتعلمة وأنها لا يمكن أن تقع في الفتنة بســـهولة مثلما هو حال المرأة الجاهلة، لأن علم المتعلمة وعقلها كفيلان بمنعها وصـــدّها عن فعل ذلك.

وتناول أخيرا قضية الأسرة، وقصد بوجه خاص نظام الأسرة من خلال التطرّق إلى ثلاثة موضوعات: الزواج وتعدّد الزوجات والطلاق.

فبالنسبة للزواج أنكر على الفقهاء تعريفهم للزواج على أنّه «**عقد يملك به الرجل بضع المرأة**»[35]، يجعل كل همّ الزواج التمتّعُ بقضاء الشهوة الجسمية دون الإشارة إلى الواجبات الأدبية لكلّ طرف تجاه الآخر، ورأى أنّ التعريف السابق مخالف للآية الكريمة ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفســـكم أزواجا لتســـكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة**﴾ [الروم:21] التي يعتبرها غاية في التمدّن وقمة في التحضّر؛ لكنّ الممارسات قد طمست كثيرا من الدلالات الراقية والمعاني السامقة.

فانطلق من مرحلة ما قبل الزواج مؤكدا على حقّ كل من الخاطب والمخطوبة في رؤية أحدهما الآخر، ومعرفة أقصى ما يمكن معرفته عن شريك المستقبل، «**أرى الواحد من عامة الناس لا يرضى أن يشتري خروفا ولا جحشا قبل أن يراه ويدقّق النظر في أوصافه... وهذا الإنسان العاقل نفسه يقدم على الزواج بخفة وطيش يحار أمامهما الفكر**»[36].

فالزواج ائتلاف معنوي وتوافق مادي، و«**كلّ زواج لا يُؤسـس على هذا الائتلاف فهو صـفقة خاسـرة لا خير فيها لأحد من الزوجين**»[37]. وطالب معاشر المسلمين بالتجرّد من التعصّب والإصرار على التمسّك بالعادات القديمة، لأنّ رجال العهد الجديد –كما سمّاهم- يفضّلون العزوبة على زواج لا يجدون فيه أمانيهم المحبوبة، كما طالب بالإصغاء إلى اختياراتهم والنظر في مقالاتهم دون اســـتهجان أو رمي بتهمة التفرنج (التغريب) قبل البحث فيها وزنتها بميزان العقل والشرع[38].

وفي موضـوع تعدّد الزوجات درس القضـية من منظور المرأة، «بديهي أنّ في تعدّد الزوجات احتقارا شـديدا للمرأة لأنّك لا تجد امرأة ترضى أن تشاركها في زوجها امرأة أخرى كما أنّك لا تجد رجلا يقبل أن يشاركه غيره في محبة امرأته»[39]. وهذا الشعور بالتملّك والاختصاص فطريّ في كلّ من المرأة والرجل، لأن مشاركة امرأة أخرى لزوج المرأة الأولى هو باب ألم لهذه الزوجة ومثار الغيرة، والتجارب تشهد على أنّ تعدّد الزوجات هو القادحُ للنزاع ما بين الضرائر أنفسهنّ وما بين الضرّة وزوجها، وهو ما يحيل الزواج برمّته إلى جحيم وشقاء بكلّ أفراد الأسرة ولربّما انتقل وباله إلى الأقارب.

ومن آثار النزاع ومخلّفاته ما يلقاه «**الأولاد من أمهات مختلفات، ينشـؤون بين عواصـف الشـقاق والخصـام فلا يجدون ما يساعد غرائزهم على تمكين أواصر المحبّة بينهم...**»[40]. فخير ما يصنعه الرجل هو «انتقاء زوجة واحدة، ذلك أدنى أن يقوم بما فرض عليه الشـــرع فيوفّي زوجته وأولاده حقوقهم من النفقة والتربية والمحبة وأقرب إلى الوصـــول إلى سعادته»[41].

استثنى أمين حالتين يُعذر فيهما الرجل في الزواج بامرأة ثانية وهما: حالة مرض الزوجة، وحالة عقمها، «**أمّا في غير هذه الأحوال فلا أرى تعدّد الزوجات إلا حيلة شرعية لقضاء شهوة بهيمية**»[42].

وتطرّق بعدها إلى الآيتين الكريمتين {**وانكحوا ما طاب لكم من النســـاء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة**}[النسـاء:03]، وقوله تعالى{**ولن تسـتطيعوا أن تعدلوا بين النسـاء ولو حرصـتم فلا تميلوا كلّ الميل فتذروها كالمعلقة**} [النساء:129]؛ فقرأهما في ظلّ ما يطيق الرجل وما لا يطيق من قضية العدل، «أظنّ أنّ كلّ بشر إذا أراد الشـروع في عمل غير مسـتطاع يخاف بل يعتقد أنّه يعجز عن القيام به والوقوع في ضـدّه»[43]. ورأى أنّ جماع الآيتين يقضي بتحليل الجمع بين الزوجات مع شرط إقامة العدل.

وفي موضـوع الطلاق رأى أنّ إباحته دون قيد في مضـار كثيرة، فأوّل ما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار الأصـل العام الذي تردّ إليه كل الفروع في أحكام الطلاق وهو قولهم بأنّ الطلاق محظور في نفســه مباح عند الضــرورة. وشــواهد ذلك كثيرة في القرآن والسنة[44].

وفي إطار تضييق دائرة الطلاق، ناقش ثلاث مسائل – رأى أنها جديرة بالاهتمام- وهي[45]:

- مسـألة وقوع الطلاق الصـريح دون اشـتراط النية، ونقل رأيا من المذهب الحنفي يقرر أن الأصـل عدم تكليف المكره والغافل والمخطئ، وأخرج وقوع الطلاق من مشمول هذا الأصل.
- مسـألة تقسـيم الطلاق إلى صـريح وكناية؛ حيث نقل عن الفقهاء أنهم قالوا: إنّ الطلاق الصـريح هو طلقة واحدة رجعية (ولو نوى أكثر من واحدة أو نوى واحدة بائنة)، في حين فإنّ الكناية يكون بها الطلاق بائنا لا رجعة بعده ولا تحل المرأة إلا بعقد جديد، مع اســتثنائهم بعض الألفاظ التي يقع بها الطلاق ثلاثا إن نوى الثلاث.
- رأى أمين أنّ الطلاق في الأخير هو فصــل عصــمة المرأة عن الرجل، فالأحرى ألا يســوق اختلاف الألفاظ إلى اختلاف الحُكْم، ولو سلِّم بذلك لكان الأوجهُ أن يكون حكم الكناية أخفّ من حكم التصريح.
- مسـألة الطلاق ثلاثا في مرة واحدة وبلفظ واحد يقع ثلاثا أم لا يقع. وسـاق اختلاف الفقهاء في هذه المســألة، وكذلك جانيا من الأدلة من الكتاب والســنّة ممّا يحتكمون إليها في اجتهاداتهم. واعترض عن كلّ ذلك ودعا –بالمقابل- إلى التمسّــك فقط بمدلول الآية الكريمة {**الطلاق مرتان فإمســاك بمعروف أو تســريح بإحسان**}[البقرة: 229].

دعا أمين الفقهاء إلى ترك الاشــتغال بتأويل الألفاظ والتفنّن في فهم معانيها، والاهتمام بمآخذ الأحكام التي يقرّرونها، فـ«**الطلاق لم يخرج عن كونه عملا شرعيا يترتّب عليه ضياع حقوق وإنشاء حقوق جديدة، وهو في حدّ ذاته لا يقلّ عن الزواج في الأهمية، حيث يتعلّق به أعظم الحوادث المدنية كالنسب والميراث والنفقة والزواج**»[46].

واقترح في إطار رؤيته للحدّ من تفشي ظاهرة الطلاق خطوات إجرائية تضعها الحكومة عن طريق القضاء، تنظيما له[47]:

- تبدأ بحضور الزوج الذي يريد أن يطلّق زوجته أمام القاضي ويطلعه بالأمر.

— ثمّ على هذا القاضي أن يتوسط بنفسه من أجل إصلاح ذات البين والتذكير بمقت الله للطلاق والأمر بالتروّي والصبر، ويعطي لذلك مهلة أسبوع.

— وبعد انقضاء الأسبوع على التصريح بنية الطلاق، يتوجّب على القاضي تحكيم أهل الزوج والزوجة للإصلاح.

— فإذا لم ينجح الحكمان في مهمة الإصلاح، فعليهما رفع تقرير للقاضي، وعندئذ يأذن القاضي للزوج في الطلاق.

— ولا يصحّ الطلاق حتى إذا وقع أمام القاضي بحضور شاهدين، ولا يقبل إلا بوثيقة رسمية.

كان اعتماد أمين في تقرير موضوع الطلاق مستندا على إحصائيات راهنه (سنة 1898) حيث رُصدت 120000 حالة زواج منها 33000 حالة طلاق، و«يظهر أن كلّ أربع زوجات تطلّق منهنّ واحدة وتبقى ثلاث... و[هو] من أقوى الحجج على اضمحلال حال الأسر عندنا وسهولة تهدّم بنائها»[48].

اختتم قاسم أمين كتابه تحرير المرأة بالتذكير بأنّ الإصلاح الذي يدعو إليه مقسّم إلى قسمين: قسمٍ خاضٍ بالعادات (معاملة وتربية)، وقسمٍ خاصٍ بالفقهاء (أهل النظر)، ورأى أن العمل على تحقيق ذلك الإصلاح لا يختلف عن سائر الأعمال النافعة، وهو ما لا يتمّ إلا بإشاعة العلم ودَمَقْرَطَته (بالتعبير المعاصر)، وامتلاك العزيمة الحذّاء لفعل ذلك[49].

ونقول —مع محمد عمارة– «**إنّ تأمّل الآفاق التي استشرفها قاسم أمين للمرأة العربية والمسلمة، هو واحد من سبل ترشيد الفكر الخاص بتحرير المرأة في حياتنا الفكرية والاجتماعية... أمّا الصورة الوردية التي أعطاها لحياة المرأة الغربية... فيجب أن يُنظر إليها في إطار عصره، وطبيعة ثقافته... كما يجب أن يُنظر إلى هذه القضية في ضوء موقف الرجل حيال وضع المرأة العربية والمسلمة المزري والمهين...**» [50].

جدير بالذكر أنّ غلوّ بعض النسويّات في التحرّر وكل تبعاته يُنسب بشكل أو بآخر إلى قاسم أمين؛ والحقّ أنّهنّ «**لمّا يسمعن باسم قاسم أمين ولا بالدعوة التي دعاها. لأنّهنّ أخذن الحرّية من عدوى المجتمع ولم يأخذنها من معرفة الحقوق ولا من العناية بنهضة المرأة**»[51]. وقد وجب التفريق —كما يقرّر ذلك عباس محمود العقاد– بين الأفكار التي تسرّبت إلى أذهان النساء عن طريق عدوى المجتمع وتحوّلت إلى سلوك مشين، والأفكار التي دعا إليها قاسم أمين في مشروعه النهضوي لتحرير المرأة في إطار المطالبة بحقوقها الاجتماعية والمدنية. يقول العقاد: «**إنّ الذي أنكره قاسم من ظلم المرأة وحرمانها العلم والتربية والرعاية الإنسانية لحقيق بالإنكار... وإن ذهبت المرأة بعد ذلك في حرّيتها مذهبا لم يكن ليرضاه**»[52].

لقد أرجع العقّاد ما آلت إليه حالة المرأة في المجتمعات العربية إلى تقليدهنّ ومحاكاتهنّ للنساء الأوروبيّات دون قيد أو شرط، ودون مراعاة للثقافة ولا التفرقة بين الظروف عندنا وعندهم[53].

4.الطاهر الحداد: الذي مات من أجل أن تحيا المرأة

يمكن اعتبار الطاهر الحداد (1899-1938) في المغرب العربي بمثابة قاسم أمين في المشرق العربي، فهو امتداد لتلك المدرسة التي بدأها رفاعة رافع الطهطاوي في مصر ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، وطوّرها مواطنه قاسم أمين بعده بعقود.

4. 1.تلقّي الحدّاد موقف النخب التونسية تجاه المرأة

لاحظ الحدّاد أنّ موقف النخبة التونسية –خاصة أئمة جامع الزيتونة ومدرسيه– متّسم بالتناقض والازدواجية بخصوص رؤيتهم للمرأة، في غياب مخطّط جادّ غايته النهوض بالمجتمع. كان كلّ همّ هذه النخب الدعوة إلى الحفاظ على الأسرة في شكلها التقليدي والدفاع عن المكتسبات بتكرار الكلام مغالط بأنّ «**المرأة المسلمة قد نالت جميع حقوقها قبل المرأة الأوروبية بـ 19 قرنا متمثلة في الحقوق التي أقرّها الإسلام**»[54].

رصد الحداد أهمّ المظاهر السلبية الناتجة عن جمود النخبة وبقائها متشبّثة بمواقفها الجائرة تجاه المرأة، وهو ما ضمن أن تظلّ المرأة محرومة من حقوقها التي أقرّ بها الإسلام، وذلك بعدم تربيتها التربية الصحيحة وإعدادها الإعداد اللازم لتحمّل أعباء الحياة الأسرية، و«**إنّه في كثير من الأحوال يتمّ إبرام عقود الزواج مع وجود المانع الشرعي كصغر السنّ والإكراه بعدم تركه حريّة الاختيار لها، أو عدم القدرة المالية والمرض لدى [الزوج]**»[55].

لقد حاول الحدّاد تصحيح نظرة الناس للزواج، في سبيل تصحيح المفاهيم المغلوطة التي درج الناس عليها؛ ومنها فهمهم للغاية من الزواج نفسه، فـ«**كثيرا ما يتمّ الزواج تلبية لإشباع الرغبة الجنسية دون غيرها رغم أنّ هذا ليس هو الهدف الوحيد للزواج، ومثل هذا الزواج محكوم عليه بالفشل ونتائجه الوخيمة على الأسرة والمجتمع**...» [56].

لقد فقد المجتمع التونسي توازنه بعد تعرّفه على نمط الحياة المدنية الغربية، لسبب واضح أنه غير جاهز لمثل ذلك الضرب من العيش؛ فتربيته وعقيدته وسلوكه هو على العكس تماما ممّا يسمع ويرى ويعيش في ليلته ويومه. فكان من المنتظر أن يضطرّ رجال ونساء المجتمع إلى استهلاك نتاج الحضارة المادي والمعنوي دون وجود استعداد مسبق لفعل ذلك، فارتاد رجاله الملاهي والمسارح ودور السينما والمقاهي وجروا في لباسهم على النمط الأوروبي، وبقيت المرأة تراوح مكانها رهينة المنزل، تتجرّع –لوحدها– مرارة الجهل وتبعة الأمية[57].

لقد دعا الوضعُ السابقُ الحدادَ إلى التنبُّؤ بوقف الاتجاه المحافظ عملية تحديث المجتمع التونسي في غياب بديل حضاري. فكان أقرب السُبُل رفضُ ما يفدُ من الغرب من عصرنة للحياة ومعارضته بشتى الطرق. ونتيجة لهذا وذاك، بدأت تبرز مظاهر سلبية كانت وبالا على الأسر والمجتمع ككلّ، ولعلّ مثالها الأبرز هو اتّهام المرأة التونسية من طرف الرجل بعجزها عن تدبير شؤون المنزل وسوء تصرّفها والتشكيك في أخلاقها؛ وهو ما أنتج ظاهرة هجران المنازل من قبل فئة الرجال. لقد ساق هذا الوضع المتردّي الذي آلت إليه الأسرة/ العائلة التونسية إلى نتائج وخيمة أنشأت جيلا من الأبناء دون رعاية أبوية، تركت فيها المرأة وحيدة تصارع الظروف الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية[58].

ظهرت –في إثر ذلك– ظاهرة الزواج بالأجنبيات، وهو ما اعتبِر حينها خطرا محدقا على أخلاق وقيم المجتمع التونسي. كما ثارت معركة أخرى حول الحجاب بين مدافعين يرون أن الحجاب الحصن الحامي للعفة والشرف ورافضين لهذا الطرح منكرين أن يكون هنالك رابطة بين السفور ومظاهر الخلاعة والفسق؛ وإلى هذا الرأي مال الحدّاد في إطار رؤية متكاملة تهدف إلى تحرير المرأة والارتقاء بالأحوال الشخصية[59].

4. 2.المرأة التونسية في الشريعة والمجتمع

رأى الطاهر الحداد أن المرأة هي أم الإنســـان الذي يتغذّى من دمها وقلبها، وهي –أيضـــا– الزوجة الأليفة التي تُذهب عنه الجوع والظمأ، فتؤنس خلوته وتبدّد وحشته، وذلك بما تبذله من تضحيات تقتات من راحتها ودعتها؛ وهو ما يكفل له أسباب راحته وشروط دعته مجددة فيه نشوة الحياة وطعم الوجود[60]. فالمرأة شطر المجتمع كمّا وكيف؛ «**فإذا كنّا نحتقر المرأة ولا نعبأ بما هي فيه من هوان وسقوط، فإنّما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا**»[61].

وفي مقدمة كتابه امرأتنا في الشـــريعة والمجتمع، عقد الحداد مقارنةً بين المرأة في الغرب وأختها في الشـــرق بقوله: «...**ولكنّهم في الغرب غيرهم في الشـــرق، والفرق [بينهما] بعيد جدّا، كالفرق بين امرأتهم وامرأتنا. فهم في أوروبا متّفقون على تعليم المرأة وتربيتها... مع تمكينها من الحرية المدنية لاســـتثمار مواهبها في الأعمال الأدبية والمادية... أمّا في الشرق فامرأتنا إلى الآن ما زالت تعيش وراء الحجب...**»[62].

وقسّم النّاس تجاه قضية المرأة إلى فسطاطين: أنصار لها، ومعارضين.

فأنصارها يرون في تربيتها وتعليمها مختلف العلوم والمعارف العاملَ الوحيدَ الذي تقوم عليه الحياة، سواء داخل المنزل أو خارجه. فهم يرون أنّ لها حقّا شـرعيا وطبيعيّا في أن تسـتثمر حرّيتها المدنية في اسـتعمال حقّها –كما يفعل الرجل– وأخذ حظّها من متاع الحياة. في حين يرى المعارضـــون أن في ذلك القدر من الحقوق المكتســـبة مروقا بالمرأة عن دورها الاجتماعي وتعريضا لها للفتنة وانتهاكا للحجر الذي هو حقّ للرجل عليها. ففي حياتها لا تحتاج سوى إلى قدر محدود من المعارف في حدود المنزل لا يلزمها غيره؛ فنهوض الشـــعب وتطوّر المجتمع ليس بالمهمّة المطلوبة من المرأة؛ إنّما هي مهمّة الرجال! [63]

لم يفت الطاهر الحدّاد أن يلتفت إلى **الثقافة المهيمنة** التي تزيد التخلّف بِلّة وتضـــمن بقاء المجتمع في ردغة الجهل ووحْل الأمّية، و«**لو نراجع أصـــل ميولنا في إنكار نهوض المرأة لوجدنا أنّه منحصـــر في أنّنا لا نعتبرها من عامّة وجوه الحياة إلا [كونها] وعاءً لفروجنا... [و] مهما بالغنا في إنكار ما للمرأة من حقّ... فإنّها ذاهبة في تيّار التطوّر الحديث بقوّة لا تملك هي ولا نحن لها ردّا** »[64].

لقد رأى الحدّاد أنّ المرأة تجري نحو طريق التحديث دون هدى، وهو ما جعل مســـارها تعتوره الفوضـــى، وهذا ما دعاه إلى محاولة وضع أصول كاملة للنهوض بالمرأة الذي يعتبره نهوضا بالمجتمع ككلّ[65].

مثّل كتابه **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** بيانا، دعا من خلاله إلى الإصلاح الاجتماعي في عامّة وجوه الحياة؛ حيث رأى –كما جاء في آخر مقدمته– أنّ الإســـلام –يقينا– بريء من جملة التهم التي يتمّ الترويج لها باسمه لتعطيل عجلة الإصـــلاح؛ فالانهيار الذي طال صـــرح الأمّة إنّما هو ثمرة أوهام طالت العقيدة، ونتيجة عادات مهلكة تحكّمت في الرقاب[66].

تناول المبادئ الجديدة التي طرأت على حياة العرب في جانب المرأة، ما كان في إثبات شـــخصـــيتها المدنية والاجتماعية أو في حقوقها المشـــتركة مع الرجل. إذ لم يكن للعرب قانون شـــرعيّ يتحاكمون إليه، ولم يعتادوا على الطاعة سـوى ما كان من أخلاق وطبائع فيهم، فجاء الإسـلام ليقرّر عليهم أحكاما وأخلاقا مباينة لما ألفوه وعاشـوا عليه أحقابا وعصورا من عهد الآباء والأجداد[67].

يفرّق الحدّاد فيما يتعلّق بمقاصد الإسلام بين ما أتى الإسلام به وما أتى الإسلام من أجله. فهو يرى أنّ الإسلام جاء من أجل أن يحرّر النّاس ويسعدهم في الدارين، و«**ذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدّد الزوجات ونحوهما، ممّا لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام**»[68].

وليزيد المسألة إيضاحا راح يسأل عن المقاصد الحقيقية لبعض الأحكام الشرعية لهذا الدين، ويقدم رأيه في القضيّة: «**هل جاء الإسلام بالمساواة... ليجعل المرأة بأنوثتها أدنى حقّا من الرجل بذكورته؟... لا شكّ أنّ الفرق واضح في الجواب عن هذه الأسئلة لمن أمعن في الإسلام قليلا**»[69].

انطلق في هذا القسم من أنّ للمرأة اعتبار في ذاتها، مُذكّرا أنّ الإسلام قد قاوم تشاؤم العرب بالبنات، وأنّ هذه الشريعة السمحة قد قضت –في أوّل أمرها– على وأد البنات، رافعة هذا الظلم الشنيع عنهنّ، كما في قوله تعالى: {... وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ } [التكوير: 8-9]. كما تحدّث عن حقوقها المدنية منها: حقّ الشهادة والقضاء، وحقّ أهلية التصرّف في الأملاك الشخصية، وحقّ حرية الحياة، وحقّ الميراث[70]، لقد أعطاها الإسلام هذه الحقوق من بعد حرمان، وشنّع على من يخالف تلك الأوامر.

ونقل أنّ الإسلام يحارب الزنا، ويجعل من الزواج الطريقَ الوحيد لاتصال الرجل بالمرأة، «**لأن في الزنا طلبُ مجرّد اللذة مع التحلّل من جميع ما ينشأ عنها**»[71]. كما نقل حكم الشريعة في عقوبة الزاني والزانية، حيث «**شُرِع حدّ الزنا للزاني والزانية مئة جلدة... وهذا كلّه إذا كانا غير متزوّجين، أمّا المتزوّج منهما فحدّ الرجم بالحجارة ليموت**»[72]. وتناول كيفية تطبيق نبيّ الإسلام (□) لتلك الحدود، واستنتج منها أنّ الهدف هو التأثير في القلوب ممّا يبعث الندامة في نفس مرتكبِ الخطيئة، ومع كلّ ما سبق فـ«**إنّ السائد على أفكارنا في مصادرة الفاحشة وعامّة الجرائم أن نتّجه إلى تقرير العقوبات الصارمة على مرتكبيها فنعدمهم أو نجعل حياتهم سجونا**»[73].

ثمّ انتقل إلى الحديث عن الزواج في الإسلام، فتعرّض لحقّ حرّية اختيار شريك الحياة، وحقوق وواجبات كلٍّ من الرجل والمرأة تجاه بعضهما البعض، كالنفقة والحضانة والرضاعة. وتطرّق –أيضا– إلى فضل دُور الحضانة في رعاية الأبناء وتوفير الوقت للمرأة أن تعمل في صناعة أو فنّ حسب مستواها ودون الإخلال بواجباتها الأسرية. وتطرّق في سياق الحقوق والواجبات عن الحياة الجنسية والتي عدّها حقّا للمرأة وواجبا عليها مثلها مثل الرجل، واستنكر قول الفقهاء في مسألة وجوب انتظار الزوجة لزوجها الغائب إذا توفرت لديها النفقة، واعتبر ذلك الرأي خطرا على الأخلاق، وحجّته في ذلك أن هذه الزوجة في حاجة إلى الزوج والعكس[74].

ثمّ راح يتناول مسألة النسل والغرض منها في تكوين شعوب متماسكة مستعدّة للحياة، وذلك تصديقا لقوله (□): «**تناكحوا فإنّي مكاثر بكم الأمم**»[75]. تطرّق بعدها لقضية الزواج من الأجنبيات الذي يراه من جهة زيادة في عدد الأمّة، ويراه من جهة أخرى عدوى تفتك بالأخلاق والعادات وتقاليد المجتمع. وذكر التصرفات المخالفة للشريعة الإسلامية فيما يتعلّق بزواج المسلم بالكتابية حيث فتحت مثل هذه الزيجة الطريق أن يتبع امرأته في الجنس الغالب فيتجنّس به[76].

رأى الحداد أنّ الشريعة الإسلامية قد تدرجت في القضاء على عدّه من عادات الجاهلية الأولى، فوضعت الشريعة بادئ الأمر حدّا أقصى لهذا التعدّد (أربع زوجات) ثمّ تدرّج إلى اشتراط العدل والمساواة بينهنّ. ثمّ عبّرت –عن طريق الخطاب القرآني بتعذّر الوفاء بشرط العدل[77]، ففهم الحدّاد من كلّ ذلك أنّ الزواج بواحدة هو الهدف الذي سعى الإسلام

إلى بلوغه. وانتقل للكلام عن الطلاق، فبدأ بما أطلق عليه ما قبل الطلاق مذكّرا أن الطلاق من أبغض الحلال عند الله، وأن الخطاب القرآني اهتمّ بوعظ الرجال أكثر من النساء لما لهم من نفوذ ظاهر ومسؤولية ملقاة على كاهلهم. لذا جعل الإسلام للزوج حقّ تأديب المرأة إنقاذا للزواج من الاندثار. وشنّع على الرجال الذين يستغلّون منطوق الآية { وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا }[النساء:34]. وقال بأنه لا يفهم منها أن الإسلام ما شرع الضرب لينال الرجل من المرأة كما يفعل بعض الرجال الوحوش. وحثّ في حالة حدوث شقاق بين الزوجين بتفعيل التحكيم، وذلك بإرسال حَكَم من أهله وحَكَم من أهلها بهدف إصلاح ذات البين وردّ المظالم ودفع الحقوق ورأب الصدع؛ أمّا في حالة تعذّر كل ذلك، فقد شُرِع الطلاق الذي يمسي الحلّ الأمثل إذا استحالت الحياة بين الزوجين[78].

كما خاض في الجزء المخصص للطلاق في معنى المصطلح الذي قررته الآية {فَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ}[الطلاق: من الآية 2]. فالإنسان معرّض للوقوع في الأخطاء، وقد راعت الشريعة الإسلامية هذه النقطة فجعلت الطلاق (الطلقة الأولى) رجعيا، أين تستمرّ النفقة وكل الاواجبات الزوجية باستثناء الجماع. واشترط للرجعة إبداء الندم على ما فات وبداية صفحة جديدة من حسن المعاشرة، مصداقا لقوله تعالى: { وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ... }[الطلاق: من الآية 2] [79].

كما تناول الطلاق بالثلاث وما يحدث فيه من تجاوزات ومبالغات، بقوله: «**أين هذا ممن يرون طلاق الثلاث في كلمة واحدة ومرّة واحدة ماضٍ كالطلاق في مرّات**»[80]. وتناول أيضا مسألة حق الطلاق التي جعلها الإسلام بيد الرجل لرجحان عقله على عقل المرأة، ومع ما يتصف به الرجل من صفات تؤهله للقوامة، لم يمنع ذلك من انتشار ظاهرة سيّئة للغاية، فـ«**الرجل منّا يضايقه حرفاؤه بالسوق أو رفقاؤه فيلجأ إلى الحلف لهم بطلاق زوجه بكلّ أنواع الطلاق**»[81]. ورأى أنّ ما زاد الطين بلّة (كما يقول المثل) أنّ الفقهاء يثبتون الطلاق سواء كان اللفظ صريحا أو كناية (وهي القضية التي جاءت مفصّلة بعض الشيء في كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين)، وأعجب منه من قال منهم بأن الطلاق دون نية الطلقة الأولى ينصرف إلى الطلقات الثلاث احتياطا؛ ومثله أيضا الإقرار بطلاق السكران عقابا له على فعلته، فلا يلاحظون – كما يقول الحداد– أن العقاب سينزل على زوجة بريئة وذرّية أبرياء[82].

وممّا اقترح أيضا في هذا الجزء التعويض المالي للمضرور فيهما، فبعد سَوْق آراء الفقهاء في المسألة، ساق رأيه «**إذا ساغ لنا أن نحكم بتعويض ما يتلف الرجل من مال غيره ولو قليلا، أفليس من المنطق المعقول أن نحكم عليه بتعويض ما يتلفه بفعله من حياة المرأة وراحة قلبها**»[83].

ويضاف إلى ما سبق أنّ كتابه ذو طابع تفاعلي من خلاله أشرك الطاهر الحداد علماء وفقهاء المجتمع التونسي في موضوعه. كما طبّق فيه منهج المقارنة بطرح مجموعة من الأسئلة تخصّ المرأة، أجاب عليها كلّ من هؤلاء الأعلام كلّ حسب أيديولوجيته[84].

وضمّت القائمة كلّا من (بالترتيب كما في الكتاب):

الخطاب بوشناق (مدرّس العلوم الإسلامية والمذهب الحنفي)، عثمان ابن خوجة (مدرس أول للعلوم الإسلامية والمذهب الحنفي)، عبد العزيز جعيط (المدرس والمفتي المالكي بمحكمة الديوان)، والطاهر بن عاشور (القاضي وكبير أهل الشورى للمذهب المالكي)، وبلحسن النجار (المدرّس والمفتي المالكي بمحكمة الديوان) وأحمد بيرم (شيخ الإسلام) [85].

بعد نشر الكتاب والتلقي السلبي له في الصحافة التونسية، تراجع بعض الذين شاركوا في الكتاب عن تصريحاتهم، واتهموا الحداد بأنهم راوغهم إذ لم يبِن عن نيته من وراء تلك الأسئلة. فلو كان قد أبان لهم لتصرفوا بطريقة أخرى، ووُجِد من اتهمه بتحريف جوابه.

أثارت –كما قلنا_ هذه الآراء الجريئة في كتاب الحداد حفيظة طائفة من شيوخ الزيتونة ومحكمة الديوان، وكان أعنفهم في الرد عليه محمد الصالح بن مراد (المدرس الحنفي بالجامع الأعظم) من خلال كتابه «الحِداد على امرأة الحَدّاد.. ردّ الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع»؛ وممّا جاء فيه: «**فقد ظهر كتاب في عالم المطبوعات منسوب للمسّى الطاهر الحدّاد... ادّعى فيه صاحبه أنّه بلغ درجة كاملة في العلم والشريعة ولقّب نفسه بالمجيد أو كاد... لقد فضحنا الحدّاد بين الأمم الإسلامية بما جاء في كتابه من الخلط والخبط... وتجرّأ على شعب كامل، بل أمّة إسلامية عظمى... ولو عوّض عنوانه بفضيحتنا في الشريعة والمجتمع لقلنا أصاب الحداد**»[86]. ويبدو أن الكتاب ركّز على شخص الحدَّاد أكثر من مناقشته للأفكار التي حواه كتابه، فكان أقرب للهجاء من الحوار العلمي.

نقل شكري المبخوت في مقال بعنوان «نحو تحليل نقدي لخطاب التكفير: قضية الطاهر الحداد نموذجا» رسالة النظار العلمية لجامع الزيتونة (جهاز الدولة الأيديولوجي) إلى الوزير الأكبر خليل بوحاجب. واستنتج المبخوت من الرسالة أنها تخرج الحدّا من ملة الإسلام رغم غياب الدليل النصي على ذلك، وكل ما فيها أن «**الكتاب لم يحصل على الإذن بالنشر من النظارة العلمية... نلتمس من الحكومة حجر كتاب الحدّاد لأنه مخالف للدين...**»[87]. ويبدو أن دعاةى التكفير الصريحة قد جاء في غير هذه الرسالة.

وجدير بالذكر أنّ قضية تكفير الحداد قد خرجت من بعدها الديني المحض لتدخل ضمن أبعاد اجتماعية وسياسية. فما وقع في هذه القضية هو تقديم القانوني كسبب للمطالبة بحجز الكتاب والحجر عليه راكنين السبب الشرعي جانبا[88]! ولقد اعتبر دفاع الحداد عن نفسه حدثا غير مسبوق في تونس، فحتى واحد مثل عبد العزيز الثعالبي لم يجرؤ على الدفاع عنه نفسه في قضية تكفيره، وهو ما اعتبره الكثيرون من أن الشرعية الدينية المكلفة بالتكفير قد أصبحت لأول مرة محلّ تفاوض[89]!

4. 3.الطاهر الحداد وقاسم آمين.. تقاطعات واختلافات

لا يبدو واضحا أنّ الطاهر الحدّاد قد تأثر تأثّرًا بأعمال قاسم أمين، وإن لم يُصرّح بذلك صراحة في كتابه امرأتنا في الشريعة والمجتمع. ويبدو –أيضا– هذا التأثّر جليًا (خاصة في القسم الاجتماعي من الكتاب) حيث تتجاوب أطروحاته الكبرى مع الخطاب الإصلاحي الذي دشّنه قاسم أمين في مصر مطلع القرن العشرين. غير أنّ الحدّاد لا يقف عند حدود التبنّي أو الاستعادة، بل يتجاوزها إلى توسيع الإشكاليات المتصلة بالمرأة، سواء على مستوى تفصيل القضايا أو على مستوى تعميق النظر في شروط تحررها. ويعود هذا التوسّع إلى تغيّر الظرف التاريخي بين زمن أمين وزمن الحدّاد؛ فالفاصل

الزمني بينهما مكّن الفكر الإصلاحي من النضج، وسمح للجدل حول موقع المرأة في المجتمع العربي بأن ينتقل من مستوى التساؤل الأخلاقي—الاجتماعي إلى مستوى إعادة بناء رؤية شاملة للعلاقات الاجتماعية.

ولا يعني ذلك أنّ وضعية المرأة في تونس ثلاثينات القرن العشرين كانت أفضل بالضرورة من وضعيتها في مصر بداية القرن ذاته؛ فالشروط الاجتماعية في كلا البلدين كانت محكومة ببنى تقليدية وأعراف راسخة. لكنّ الفارق يكمن في درجة النضج الفكري والتجربة التاريخية التي تراكمت، وفي سياق التحولات التي عرفها المجتمع التونسي تحت تأثير حركة الإصلاح الزيتوني، وبروز طبقة وسطى حضرية جديدة، وتزايد النقاش حول التحديث والتعليم والعمل النقابي. كلّ ذلك وفّر للحدّاد أرضية أوسع لصياغة مشروع أكثر جذرية من مشروع أمين، وأقرب إلى النقد البنيوي منه إلى مجرد الدعوة الأخلاقية أو الإصلاح التدريجي.

وفي هذا السياق، يعترض الباحث محمد المي بشدّة على القراءة التي تردّ مشروع الحدّاد إلى مجرّد صدى أو استعادة لعمل قاسم أمين. فمثل هذه القراءة -في نظره- تُفرغ النص من أصالته وتختزل جهده الفكري في مجرّد نقل أو تكرار. ويؤكد المي أنّ المقارنة المتأنّية بين الكتابين تُظهر بوضوح أنّ الرجلين يختلفان لا في الأسلوب والمواقف فحسب، بل في الرؤية الكلية والغايات والمنهج وأدوات التحليل. فقاسم أمين يظلّ قريبًا من الإصلاح الاجتماعي الأخلاقي الذي يستند إلى مقولات ليبرالية ونهضوية مبكرة، بينما ينزع الحدّاد إلى تأسيس نظرته على تحليل اجتماعي واقتصادي أعمق، يتجاوز حدود السجال الأخلاقي إلى مساءلة البنى التي تنتج التمييز وتعيد إنتاجه[90].

وبذلك، فإنّ العلاقة بين أمين والحدّاد ليست علاقة تابع بمتبوع، ولا علاقة إعادة إنتاج بغير إضافة، بل علاقة امتداد نقدي يطوّر المشروع الإصلاحي الأول ويعيد تأطيره داخل شروط تاريخية جديدة، ليصبح أكثر التصاقًا بأسئلة المجتمع ومطلب المساواة الفعلية بين الجنسين.

5.الخاتمة:

تتلخّص رؤية العالم الأزهري المصري **رفاعة رافع الطهطاوي** في أنّ المرأة كالرجل شريكان في عمارة الحياة، فهما على قدم المساواة في القدرات الجسدية والعقلية مع الفروق المعروفة، وهو ما يستدعي المساواة في الواجبات والحقوق؛ حيث اتصفت دعوة الطهطاوي إلى تحرير المرأة بأنّها دعوة ناعمة لا تسعى إلى الصدام مع الدين أو العرف، وإنّما تقصد التوفيق بين الحداثة —كما في أول عهدها- والمرجعية الإسلامية في إطار فكرة التكامل الممكن بين الجنسين.

في حين يمكن اعتبار فكر المصلح الاجتماعي والكاتب المتنوير المصري **قاسم أمين** نقطة تحوّل كبرى للإصلاح بانتقاله من شكله التربوي إلى المظهرين الاجتماعي والحقوقي، وهو ما تجلى في كتابيه «تحرير المرأة-1898» ثم «المرأة الجديدة-1901»، وذلك برفعه لسقف المطالب (النسوية) بالمقارنة مع كل مَن سبقه. لقد كان سبيله في تحقيق ذلك سلوك منهج ثنائي نقدي: يقدّم من جهة نقدا للأعراف الاجتماعية التي تطوّق المرأة، ومن جهة أخرى يقدّم نقدا للتأويلات والاجتهادات الفقهية التي تستغل الدين لبسط الهيمنة الذكورية والتمكين للنظام الأبوي. إنّه بالرغم من تأثر قاسم أمين بوضع المرأة في الغرب، غير أنّه اجتهد في القاء داخل أسوار الثقافة العربية الإسلامية ما أمكن ذلك، للتأكيد على إمكانية الانطلاقة من هذا الداخل بأدوات محلية وأفكار واجتهادات أبناء المجتمع والأمة نفسهم.

وعلى نهج سابقيه سار المصلح الاجتماعي والمفكر التونسي **الطاهر الحداد** مواصلا المسيرة التي بدأها الطهطاوي وطوّرها قاسم أمين، أين قام بصياغة رؤية فكرية متكاملة لتحرير المرأة التونسية والعربية بشكل عام، من خلال كتابه المثير للجدل «امرأتنا في الشريعة والمجتمع-1930»، أين استند إلى مرجعية دينية إصلاحية غير أنه أعاد تأويل النصوص في جرأة غير مسبوقة ليثبت مبدأ المساواة المطلقة بين الجنسين في كل من الحقوق المدنية والاجتماعية، والتصريح بمنع تعدّد الزوجات وأنه سلوك يتنافى مع روح الإسلام. كما اقترح قانون الأحوال الشخصية الذي يحفظ كرامة المرأة، باعتبار شرطِ تحرّرها ضرورة قصوى لتحرّر المجتمع.

لهذا يصنّف التراث الفكري للطاهر الحداد سنام الوعي النسوي العربي في مرحلته الإصلاحية، بتجاوز حدود القيم إلى مشروع اجتماعي أكبر ركائزه العدالة والمساواة، وأعلى فلسفاته التعدّد والاختلاف، وأسمى غاياته تقليم أظفار الذكورية ووضع حدّ نهائي لغطرسة الأبوية.

إنّ النسوية العربية كما هي مدينة للطهطاوي بتأسيس الفكر النسوي التنويري الذي يقوم على التكامل بين الجنسين، وركيزته الكبرى تفعيل حقّ التعليم؛ ومدينة لقاسم أمين بنقل فكرها من مستوى التنوير إلى مستوى الوعي الاجتماعي والحقوقي؛ فإنها مدينة –أيضا– للطّاهر الحدّاد بما أنجزه من بعث الفكر النسوي الذي دعا جهرا للمساواة القانونية والمؤسساتية، وهو ما فتح الباب على مصراعيه للنسوية المعاصرة لتخطو خطوات هامة في استعادة أكبر قدر من الحقوق والتمكين للمرأة في المجتمع على جميع الأصعدة الثقافية والاجتماعية والسياسية، وما تزال تواصل مسيرة النضال النسوي للوصول إلى حالة من حالات التشبّع والرضا الذي يضع المرأة في وضع يرضيها ويريحها، فتستفيد من المجتمع وتفيده.

كانت هنالك مشاريع إصلاحية ميدانية أخرى اهتمت بتعليم المرأة وإشراكها في النهوض الحضاري، معتقدة أن حرمانها من إسهامها هو بمثابة قتل لهذه المشاريع، وهو ما سهرت على تطبيقه جمعيةُ العلماء المسلمين الجزائريين مع رئيسها عبد الحميد بن باديس (1889-1940) ونائبه محمد البشير الإبراهيمي (1889-1965)، لكنها مشاريع ركّزت على تثقيف المرأة أكثر من تحريرها لرفع الجهل عنها وعن النشء الذي ترعاه وتربيه، كما الجمعية وجهت جهودها إلى تعليمها بغرض عملها في وظائف معيّنة تسدّ حاجة المجتمع.

كما وجدت أقلام أخرى عُرفت بتوجهها الليبيرالي (التغريبي)؛ كانت قد كتبت عن قضية المرأة، دعا أصحابها إلى تحرير المرأة ولحوقها بالمرأة الأوروبية، دون الأخذ بعين الاعتبار ثوابت الأمة وثقافة المجتمع وهو الحال بالنسبة لأحمد لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين. وكان الأساس الأكبر الذي بنى عليه هؤلاء نظراتهم حول قضية تحرير المرأة هو مقارنة المرأة العربية المسلمة بنظيرتها الأوروبية، بل ومقارنة المجتمعات العربية المسلمة الغارقة في التخلّف بالمجتمعات الأوروبية التي سارت في ركب التنمية الحضارية أشواط.

6.قائمة المصادر والمراجع:

المؤلفات:

1) رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، دار الشروق، ج1، د.ط، القاهرة، 2010.

2) رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، دار الشروق، ج2، د.ط، القاهرة، 2010.
3) الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تق: خالد محمد، دار موفم، د.ط، الجزائر، 1992.
4) عبد الوهاب المسيري: قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، دار نهضة مصر، ط2، القاهرة، 2010.
5) قاسم أمين: تحرير المرأة، تق: مصطفى ماضي، دار موفم، د.ط، الجزائر، 2011.
6) قاسم أمين:الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، دار الشروق، د.ط، القاهرة، 2008.
7) مارجو بدران: رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن، تر: علي بدران، المشروع القومي للترجة، د.ط، القاهرة، 2001.
8) محمد الصالح بن مراد: الحِداد على امرأة الحدّاد، المطبعة التونسية، ط1، تونس، 1931.

المقالات:

9) شكري المبخوت: نحو تحليل نقدي لخطاب التكفير: قضية الطاهر الحداد (1899-1935) نموذجا، مجلة الدراسات الإسلامية، ع2، 16 ماي 2025.
10)عباس محمود العقاد: قاسم أمين، مجلة الرسالة، ع513، 03ماي1943.
11)محمد آيت الميهوب: مسألة المرأة بين قاسم أمين والطاهر الحداد، مجلة الحياة الثقافية، ع182، 1أفريل2007.

الهوامش:

1) مارجو بدران: رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن، تر: علي بدران، المشروع القومي للترجة، د.ط، القاهرة، 2001، ص58.

●) وجب التنبيه إلى أن استعمالنا لمصطلح **النسوية** هنا هو الاستعمال القديم (التمركز حول الإنسان) يوم كانت قضايا المرأة تُطلب تحت عنوان المطالب الإنسانية، وليس بالمفهوم الجديد وما أدخل عليه من تعديلات، يقول عبد الوهاب المسيري في هذا الصدد: «...**كثير من الحركات التحررية في الغرب في عصر ما بعد الحداثة (عصر سيادة الأشياء وإنكار المركز والمقدرة على التجاوز وسقوط كلّ الثوابت والكليات في قبضة الصيرورة) تختلف تماما عن الحركات التحررية القديمة التي تصدر عن الرؤية الإنسانية (الهيومانية) المتمركزة حول الإنسان**». عبد الوهاب المسيري: قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، دار نهضة مصر، ط2، القاهرة، 2010، ص4.

2) رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، دار الشروق، ج1، د.ط، القاهرة، 2010، ص255.

3) المصدر السابق، ص256.

4) المصدر السابق، ص257.

5) المصدر السابق، ص259.

6) رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، دار الشروق، ج2، د.ط، القاهرة، 2010، ص409.

7) المصدر السابق، ص410.

8) ينظر: رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة، ج1، ص259.

9) ينظر: المصدر السابق، ص264.

10) المصدر السابق، ص.ن.

11) ينظر: المصدر السابق، ص266.

12) رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة، ج2، ص473.

13) ينظر: رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة، ج1، ص269.

●) نبّه محمد عمارة إلى ملحوظة مهمّة تتعلّق في اتّكاء دعاة العلمانية والليبيرالية على مؤلفات قاسم أمين وأفكاره، وهو ما دفع بكثير من القرّاء إلى النفور من إرثه الفكري، «**فالتيار التغريبي في حركتنا الفكرية والثقافية –وفي حركتنا النسائية على وجه الخصوص– قد ذهب في تقليد نمط الحياة الغربية، وفي فهمه لقضية تحرير المرأة... وهذا التيار التغريبي يحسب –ويشيّع– أنّه إنّما يسير على طريق قاسم أمين!.. لكن [الأعمال الكاملة لقاسم] أمين تنفي هذا الظنّ الشائع** ». قاسم أمين:الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، دار الشروق، د.ط، القاهرة، 2008، ص10. (من تقديم محمد عمارة).

والحق أنّه قد تمّ تحميل كلامه أشياء لم يقل بها، وإنّما قال بها من جاء بعده كالإطلاق العنان للحريات الجسدية، والمطالبة بحقوق المثليين في الزواج والتحويل الهوية الجندرية وغير ذلك.

14) قاسم أمين: الأعمال الكاملة، ص9. (من تقديم محمد عمارة).

15) المصدر السابق، ص10. (من تقديم محمد عمارة).

16) قاسم أمين: تحرير المرأة، تق: مصطفى ماضي، دار موفم، د.ط، الجزائر، 2011، ص**X**.

17) ينظر: المصدر السابق، ص**XI**.

18) ينظر: المصدر السابق، ص.ن.

19) ينظر: المصدر السابق، ص**XII**.

20) ينظر: المصدر السابق، ص.ن.

21) ينظر: المصدر السابق، ص**XIV**.

22) ينظر: محمد آيت الميهوب: مسألة المرأة بين قاسم أمين والطاهر الحداد، مجلة الحياة الثقافية، ع182، 1أفريل2007، ص105.

23) المرجع السابق، ص106.

24) ينظر: قاسم أمين: تحرير المرأة، ص**XVII**.

25) المصدر السابق، ص**17**.

26) المصدر السابق، ص.ن.

27) المصدر السابق، ص ص17-18.

28) المصدر السابق، ص32.

29) المصدر السابق، ص35.

30) المصدر السابق، ص37.

31) المصدر السابق، ص59.

32) المصدر السابق، ص65.

33) المصدر السابق، ص77.

34) المصدر السابق، ص81.

35) المصدر السابق، ص127.

36) المصدر السابق، ص129.

37) المصدر السابق، ص131.

38) ينظر: المصدر السابق، ص135.

39) المصدر السابق، ص138.

40) المصدر السابق، ص140.

41) المصدر السابق، ص141.

42) المصدر السابق، ص142.

43) المصدر السابق، ص143.

44) ينظر: المصدر السابق، ص151.
45) ينظر: المصدر السابق، ص ص152-155.
46) المصدر السابق، ص158.
47) ينظر: المصدر السابق، ص135.
48) المصدر السابق، ص163.
49) ينظر: المصدر السابق، ص164.
50) قاسم أمين: الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، ص11. (من تقديم محمد عمارة).
51) عباس محمود العقاد: قاسم أمين، مجلة الرسالة، ع513، القاهرة، 03ماي1943، ص342.
52) المرجع السابق، ص.ن.
53) المرجع السابق، ص.ن.
54) الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تق: خالد محمد، دار موفم، د.ط، الجزائر، 1992، ص**XIII**.
55) ينظر: المصدر السابق، ص.ن.
56) ينظر: المصدر السابق، ص.ن.
57) ينظر: المصدر السابق، ص ص**XIII-XIV**.
58) ينظر: المصدر السابق، ص**XIV**.
59) ينظر: المصدر السابق، ص.ن.
60) ينظر:) المصدر السابق، ص3.
61) المصدر السابق، ص.ن.
62) المصدر السابق، ص ص4-5.
63) ينظر: المصدر السابق، ص5.
64) المصدر السابق، ص6.
65) ينظر: المصدر السابق، ص ص6-7.
66) ينظر: المصدر السابق، ص.ن.
67) ينظر: المصدر السابق، ص11.
68) المصدر السابق، ص13.
69) المصدر السابق، ص14.
70) ينظر: المصدر السابق، ص ص17-42.
71) المصدر السابق، ص43.
72) المصدر السابق، ص44.
73) المصدر السابق، ص48.
74) ينظر: المصدر السابق، ص ص56-58.
75) المصدر السابق، ص53.
76) ينظر: المصدر السابق، ص60.
77) ينظر: المصدر السابق، ص61.
78) ينظر: المصدر السابق، ص ص66-69.
79) ينظر: المصدر السابق، ص ص69-70.
80) المصدر السابق، ص72.
81) المصدر السابق، ص74.

82) ينظر: المصدر السابق، ص.ن.

83) المصدر السابق، ص ص85-86.

84) ينظر: المصدر السابق، ص ص87-118..

85) ينظر: المصدر السابق، ص89.

86) محمد الصالح بن مراد: الحِداد على امرأة الحدّاد، المطبعة التونسية، ط1، تونس، 1931، ص ص2-3.

87) شكري المبخوت: نحو تحليل نقدي لخطاب التكفير: قضية الطاهر الحداد (1899-1935) نموذجا، مجلة الدراسات الإسلامية، ع2، 16 ماي 2025، ص ص29-30.

88) ينظر: المرجع السابق، ص ص35-36.

89) ينظر: المرجع السابق، ص43.

90) محمد آيت الميهوب: مسألة المرأة بين قاسم أمين والطاهر الحداد، ص ص103-104.