مجلة آفاق علمية ISSN: 1112-9336
المجلد: 18 العدد: 02 السنة 2026 ص 192 - 214

تاريخ الإرسال: 2025/08/14 تاريخ القبول: 2026/04/16
تاريخ النشر :2026/11/16

المرأة في خطاب الحداد: مقاربة بلاغية_عرفانية

Woman in Haddad's Discourse: A Rhetorical

بوبكر عريبي
جامعة امحمد بوقرة، بومرداس–الجزائر bo.aribi@univ-boumerdes.dz

الملخص:

يناقش هذا المقال البنية الخطابية التي يتوسل بها الطاهر الحداد في تمثيل المرأة داخل مشروعه الإصلاحي، من خلال الانتقال من البلاغة التقليدية إلى توظيف الاستعارة بوصفها أداة لبناء المعنى المفهومي، والحداد لم يتعامل مع اللغة كوسيلة تعبيرية أو وصفية فقط، بل كآلية معرفية لإعادة تشكيل الوعي الجمعي تجاه المرأة.

ويركّز التحليل على كيفية تحوّل المجاز من زخرف لغوي إلى بنية حجاجية تؤسّس لمفاهيم جديدة تتعلّق بالجندر، والسلطة الرمزية، والدين. كما يكشف المقال عن الاستراتيجيات اللغوية التي تنقل صورة المرأة من كونها موضوعًا للهيمنة إلى ذات فاعلة، حاضرة ومؤثرة في صلب خطاب إصلاحي يسعى لتجاوز البُنى التقليدية السائدة.

الكلمات المفتاحية: اللغة، المجاز اللغوي، البناء المفهومي، الاستعارة...

Abstract:

This article examines the rhetorical structure employed by Tahar Haddad to represent women within his reformist project. It highlights the shift from traditional rhetoric to the use of

metaphor as a conceptual tool for reshaping collective consciousness.
The analysis focuses on how figurative language evolves into an argumentative framework that constructs new ideas related to gender, symbolic power, and religion. It also explores the linguistic strategies that transform the image of women from passive subjects to active, influential agents within a discourse that challenges traditional norms.

Keywords : language ; linguistic metaphor ; conceptual structure ; metaphor...

المؤلف المرسل: بوبكر عريـــبي، الإيميل: bo.aribi@univ-boumerdes.dz

1. مقدمة: يمثّل كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" للطاهر الحداد نقطة تحول في التفكير العربي الإسلامي حول قضايا المرأة، لا بسبب جرأة أطروحاته فقط، بل بفعل الطريقة التي أعاد بها تشكيل الوعي من خلال اللغة. وقد تجاوز الحداد البلاغة التقليدية التي تزين الخطاب، إلى اعتماد بلاغة مفهومية تُعيد تنظيم العلاقة بين المرأة والدين والمجتمع داخل بنية معرفية جديدة.

يُعنى هذا المقال بالكشف عن البنية الخطابية التي صاغ بها الحداد مشروعه الإصلاحي، والتي ترتكز على مجازات مفهومية تستبطن رؤية جديدة للمرأة كمفهوم اجتماعي لا ككائن بيولوجي فقط. ويقوم التحليل على تتبع كيفيات اشتغال المجاز في النص، وتحولاته من الزخرفة إلى الأداء الحجاجي، حيث تصبح اللغة أداة لبناء الوعي، لا مجرد وسيلة لنقل الأفكار. بذلك، يعكس الحداد مسارًا مفاهيميًا يُعيد الاعتبار للمرأة داخل منظومة دينية واجتماعية لم تكن تسمح لها بالتعبير عن ذاتها بحرية.

يُعدّ **الطاهر الحداد (1899–1935)** من أبرز رموز الحركة الإصلاحية التونسية في النصف الأول من القرن العشرين، وقد جمع في تكوينه بين الدراسة التقليدية في جامع الزيتونة، والانفتاح الواسع على التيارات الفكرية الحديثة، سواء في الثقافة العربية أو الغربية. هذا المزج بين الأصالة والمعاصرة أهّله لأن يكون من الأصوات الجريئة التي طالما دعت إلى تجديد الفكر الديني والاجتماعي، خاصة فيما يتعلّق بمكانة المرأة وحقوقها في المجتمع. وقد تبلورت ملامح مشروعه الإصلاحي بوضوح في كتابه الشهير: "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" (1930م)[1]، الذي يُعدّ محطة محورية في تاريخ الفكر النهضوي بالمغرب العربي. ففي هذا المؤلَّف، قدّم الحداد قراءة تأويلية جريئة للنصوص الدينية، تنطلق من روح الشريعة لا من حرفيتها، وتدافع عن حق المرأة في التعليم والعمل والمشاركة في الحياة العامة، بما يضمن لها كرامتها الجسدية والروحية بعيدًا عن الانغلاق الفقهي والتقاليد البالية.

جاء هذا الكتاب في سياق اجتماعي وثقافي متوتر، كانت فيه التأويلات المحافظة تهيمن على الخطاب الديني، وكانت الأعراف الذكورية تتحكم في علاقات المجتمع وتصوراته. وقد احتدم الصراع آنذاك بين تيارات التحديث ودعاة الحفاظ على التقاليد، فمثّل كتاب الحداد استجابة فكرية عميقة لهذه التحولات، إذ حاول من خلاله إعادة تشكيل المرجعية الإسلامية ذاتها، من الداخل، بما يجعل منها أداة لتحرير العقل والإنسان، لا أداة للتقييد. لذلك يمكن النظر إلى "امرأتنا في الشريعة والمجتمع "بوصفه نصًا تأسيسيًا حجاجيًا في تفكيك البُنى التقليدية، واستشراف خطاب ديني إصلاحي بديل يتماشى مع مبادئ العدالة والحرية والمساواة. وفي ضوء هذه الخلفية، تبرز الإشكالية المركزية لهذا البحث، والتي يمكن صوغها في التساؤل الآتي:

– في إطار مشروعه الإصلاحي؛ كيف يعمد الطاهر الحداد إلى توظيف الاستعارة بأنماطها المتعددة لإعادة بناء تصوّر المرأة وعلاقتها بالمجتمع والدين؟ وما الدور الذي يمكن أن تنهض به المقاربة العرفانية في تعرية الأسس الإدراكية والخلفيات التصورية التي ترفد هذا الخطاب وتمنحه دلالاته المعرفية والثقافية؟

ويعتمد هذا المقال على المقاربة العرفانية في تحليل الاستعارات المفهومية، بالاستفادة من أدوات اللسانيات الإدراكية والمناهج التداولية لرصد آليات بناء المعنى وإنتاج الدلالة في خطاب الحداد. ومن خلال هذا المنهج، نسعى إلى الكشف عن البُنى التصورية التي يستند إليها مشروعه الإصلاحي، وإبراز كيف تُسهم هذه الاستعارات في إعادة تشكيل صورة المرأة وإسنادها بدور فاعل في المجتمع، بما يتيح فهمًا أعمق للعلاقة بين اللغة والفكر والتحول الاجتماعي.

2. المرأة في مرايا الاستعارة والنموذج: تشكل اللسانيات العرفانية إطارًا نظريًا يُعيد النظر في العلاقة بين اللغة والفكر والثقافة، مؤكدة أن اللغة ليست كيانًا صوريًا مستقلًا، بل تجسيد مباشر للتمثّلات الذهنية والتجربة البشرية. وقد تبلورت هذه المقاربة منذ ثمانينيات القرن العشرين، لاسيما مع إسهامات جورج لايكوف ومارك جونسون، اللذين بيّنا أن اللغة تتجذّر في أنماط الإدراك والمعرفة المجسدة. وتبعًا لذلك، لا تُدرس اللغة بوصفها منظومة من القواعد الشكلية، بل باعتبارها أداة معرفية تسهم في بناء المعنى ضمن السياقات الخطابية. وفي هذا السياق، تُعدّ المقاربة العرفانية مدخلًا حيويًا لتحليل الخطاب، إذ تنظر إليه كبنية ثقافية–معرفية تُؤطر التجربة الإنسانية وتُعبّر عن تطورها عبر الزمن، في تفاعل دائم مع المحيط الاجتماعي والتاريخي.

يتّضح هذا المنظور العرفاني بجلاء في خطاب الطاهر الحداد، لا سيما في كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، حيث تتداخل اللغة والفكر لإعادة تشكيل صورة المرأة داخل بنية اجتماعية متكلّسة. فالحداد لا يكتفي بتقديم حجج عقلانية أو فقهية، بل يستثمر الاستعارة كأداة إدراكية لإعادة تأطير مفاهيم المرأة، والحرية، والواجب. فعندما يصوّر المرأة باعتبارها "أساسًا في بناء الأمة" أو "الركيزة المهملة"، فإنه لا ينقل فقط موقفًا إصلاحيًا، بل يعيد تشكيل نموذج اجتماعي–مجازي جديد يُزعزع البنى الذهنية الراسخة في الوعي الجمعي. ومن ثمّ، فإن الخطاب عند الحداد لا يُفهم إلا من خلال عدسة عرفانية تكشف كيف تنتج اللغة معنىً مندمجًا في تجربة اجتماعية–ثقافية تسعى إلى التغيير. وخلخلة الصور النمطية السائدة، وإعادة بناء الوعي الجماعي بمكانة المرأة ودورها في المجتمع الإسلامي.

ولتحقيق هذا الهدف، نعتمد في هذا البحث على المقاربة العرفانية التحليلية، كما وردت في نظرية الاستعارة عند جورج لايكوف ومارك جونسون في كتابهما المرجعي؛ "الاستعارات التي نحيا بها"، حيث يعرّفان الاستعارة بأنها «آلية مفهومية نُدرك من خلالها تجربةً ما في ضوء تجربة أخرى.»[2] ويؤكدان أن الاستعارة لا تنتمي إلى اللغة فحسب، بل إلى الفكر ذاته، وهي التي تحدد كيف نفهم العالم من حولنا.

في ضوء هذا المنظور، لا يمكن فصل استعمال الحداد للاستعارة عن مشروعه الإصلاحي، بل يمكن اعتبارها أداة إدراكية–حجاجية يوظفها بعناية داخل خطابه لتأدية وظيفة إقناعية تداولية تسهم في تغيير البنية الذهنية المتحجرة إزاء المرأة. وفي هذا الإطار، تكشف قراءتنا لكتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" عن توظيف واعٍ ومكثّف لمرجعيات دينية، أبرزها آراء نخبة من علماء الزيتونة، فضلاً عن الاستشهاد بالأحاديث النبوية التي تؤكد على تكريم المرأة وصيانة حقوقها. وقد جاء في أحد مقاطع الكتاب ما يدعم هذا المنحى، حيث يقول الحداد: «إن المرأة ليست هي ذلك الكائن الضعيف الذي لا يفقه ولا يعقل، بل هي شريكة في التكليف، ومطالبة بالعلم والعمل، مسؤولة عن إصلاح نفسها وإصلاح مجتمعها... »[3]

إن استدعاء الاستعارة، ضمن هذا السياق، لا يهدف إلى مجرد الزخرفة البلاغية، بل إلى تحويل رمزي للواقع وتفكيك أنماط الإدراك التقليدية، وإعادة بناء تصور جديد للمرأة في ضوء عقل ديني متنور. وهنا تتجلّى أهمية المقاربة العرفانية في كونها لا تكتفي بوصف الاستعارة، بل تسبر أغوارها الإدراكية وتكشف عن قدرتها على إحداث تحوّل في أنماط الفهم والسلوك.

1.2 استعارات المقاومة Metaphors of Resistance: من بين الخطابات الداعمة للتّوجه المفهومي الذي تبنّاه الحداد قوله مثلًا: «قاوم الاسلام تشاؤم العرب من البنات وكراهتهن. فقد قال عليه السلام في معنى التمدح بهن: "أنا أبو البنات".»[4] وفي العبارة النبوية؛ «أنا أبو البنات» تتجلّى بنية مجازية غاية في العمق، تُعيد ترميز العلاقة بين الأنثى والمجتمع، وتمنحها دلالة شرفية وهوياتية بعد أن كانت تُختزل في ثقافة العار والنبذ.

من منظور اللسانيات العرفانية، تُعدّ هذه العبارة نموذجًا لاستعارة مفهومية مضادة، تحلّ فيها بنات النبي محلّ الرمز السلبي، ليُعاد من خلالهن بناء المعنى الجمعي وفق نموذج إدراكي جديد. ووفق ما يقرره لايكوف وجونسون في: "الاستعارات التي نحيا بها" فإنّ الاستعارات لا تعكس فقط طريقة تحدثنا، بل تكشف عن الكيفية التي نفكّر بها ونصوغ بها تصوّراتنا للعالم. ومن هذا المنطلق، يمكن فهم عبارة "أنا أبو البنات" باعتبارها استعارة ثقافية تعمل على تفكيك النمط التصوري الجاهلي وفق الثنائية: (البنات = عار) ، لتؤسس نمطًا بديلًا هو؛ (البنات = شرف وهوية دينية).

هذا التحوّل المفهومي لا يكتفي بتعديل الدلالة، بل يُحدث زحزحة في البنية الإدراكية السائدة، بما يسمح بإعادة تشكيل العلاقات بين الجنسين داخل خطاب إصلاحي ينبني على أسس روحية وإنسانية. وهو ما سيتكرّر لاحقًا في مشاريع فكرية متعددة، مثل مشروع الطاهر الحداد، الذي توظّف خطابه آليات استعارية مشابهة بهدف خلخلة التصورات التقليدية، وإعادة صياغة صورة المرأة في المخيال العربي الحديث. فنجده يقول في موقع آخر من خطاباته ما مفاده:

«أما وَأْدُ البناتِ تلك العادة الشنيعة الرائجة أيام الجاهلية فقد وأدها الإسلام في أول ما شرع. فرفع بذلك عن البنات ظلامة كبرى (...) كان الإسلام يواجه الرجل والمرأة سواء فيفرض عليهما واجباته ويجعل مسؤوليتهما في ذلك سواء، وللنبي اجتماعات غير منقطعة بالنساء للتبشير بالإسلام. وافهامهن الواجبات، وحتى للبسط والفكاهة المروّحة للنفس مع احترام زائد وتقدير لم يألفه قبلا في أخلاق الرجال، مما رفع قلوبهن عن انخفاضها. وحبب إليهن الإسلام. ولم ير النبي الكريم صلوات الله عليه أن أحاديثه المتكررة مع النساء مضريه به ومضيعة لوقته في غير حاجة كما ذلك هو خلق الجاهلية وكما هو خلقنا اليوم في تقدير نسائنا».[5] يقدّم الحداد في هذا النص خطابًا إصلاحيًا يرتكز على الحجاج الديني لتقويض التصورات الجاهلية حول المرأة، معيدًا تأطير مفاهيم النبوّة والأنوثة والمجتمع ضمن رؤية ترتكز على المساواة والكرامة. ويعتمد في ذلك لغة مجازية عرفانية تُفعّل استعارات مفهومية

تعكس تحوّلًا إدراكيًا، ينقل المرأة من موقع التبعية إلى موقع الفاعلية، ويقدّم الإسلام في صورة خطاب تحرّري منصف يتجاوز البنى الذكورية الموروثة.

2.2 تحويل المرأة من موضوع للقول إلى فاعل في القول: لم تكن المرأة، في كثير من الخطابات التقليدية، سوى موضوع للقول، تُصاغ عنها الأحكام وتُبنى حولها التصورات، من دون أن يُؤخذ صوتها أو تجربتها بعين الاعتبار. غير أنّ الخطاب الإصلاحي الذي تبنّاه الطاهر الحداد يسعى إلى كسر هذا القيد المفهومي، إذ يُعيد للمرأة موقعها كفاعل في القول، لا كمفعول به. ويأتي حديثه عن وأد البنات نموذجًا دالًّا على هذا التحول؛ إذ لا يكتفي بالتنديد بوأد الجسد، بل يفضح كذلك وأد الكرامة والصوت، ليبيّن أن الإسلام لم يحرّر المرأة من طقوس الموت الجسدي فحسب، بل أعاد إدراجها في الفضاء الرمزي ككائن له الحق في الكلام والوجود والفاعلية.

وهنا تتجلى الاستعارة المفهومية في معناها الخلاّق كما يطرحها بول ريكور، إذ يرى أن «الاستعارة لا تحاكي الواقع، بل تُنْشِئه»[6]. ويقترب هذا التصور من الطرح الذي تقدّمه جوديث باتلر في تحليلها للنوع الاجتماعي من خلال مفهومي الأداء والتكرار، حيث تؤكد أن «الهوية لا تُكتشف، بل تُنشأ من خلال فعل لغوي متكرر.»[7] بهذا المعنى، يمكن قراءة خطاب الحداد لا بوصفه تمرينًا لغويًا فارغًا، بل باعتباره فعلاً إصلاحيًا يستدعي اللغة لتفكيك منظومات التقاليد وتحطيم رموزها البالية، وتحويل المرأة من صورة صامتة إلى صوت فاعل. ويجسّد قوله: «أما وَأْدُ البناتِ تلك العادة الشنيعة الرائجة أيام الجاهلية فقد وأدها الإسلام في أول ما شرع. فرفع بذلك عن البنات ظلامة كبرى.»[8]

يشكّل قول الحداد: «أما وَأْدُ البنات... فقد وأده الإسلام» نقطة تحوّل رمزية، تنتقل فيها المرأة من موقع التّشيّيء إلى موقع الفاعلية المعرفية. لا يكتفي الخطاب هنا بإدانة الطقس الجاهلي، بل يُفعّل آليات بلاغية تُفكّك البنية الرمزية التي شرعنت إقصاء المرأة. في مقدّمة هذه الآليات، نجد الاستعارة بوصفها جهازًا معرفيًا يُعيد إنتاج المعنى لا تزويقه، وهو ما يبرزه عبد السلام المسدي بقوله: «الاستعارة ليست ترميزًا لفظيًا فقط، وإنما هي وسيلة لقول ما لا يمكن قوله حرفيًا»[9]

ومن بين أشكال الاستعارة التي يوظفها الحداد، ما يصطلح عليه بـ"الاستعارة المضادة"، حيث لا يُعاد إنتاج صورة مهيمنة، بل يُقلب منطقها رأسًا على عقب: فالوَأد، الذي كان فعلاً لدفن الجسد، يُستثمر بلاغيًا لتمثيل الظلم الرمزي، في حين يُقدَّم الإسلام كقوة "وَأَدَت" هذا الوأد نفسه، أي دفنت منطق الإلغاء والإقصاء. بهذا التوظيف، تتجاوز الاستعارة مستوى التعبير إلى مستوى التغيير، ليغدو الدين أداة تحرير رمزي، ويُعاد تموضع المرأة داخل نسق قيمي جديد يُقوّض تراث الإقصاء المهيمن في المخيال الجمعي.

3.2 من الهيمنة الرمزية إلى فعل التحرير: يندرج خطاب الطاهر الحداد ضمن مشروع فكري إصلاحي يسعى إلى زعزعة البنية الرمزية التي كرّست دونية المرأة عبر تاريخ طويل من الهيمنة الثقافية. ولتحقيق ذلك، يوظّف الحداد آليات بلاغية ذات حمولة عرفانية، تجعل من اللغة أداة تفكيك لا مجرد وسيلة تعبير. وتُعدّ استعارة "الرفع" إحدى أبرز الأدوات التي يستثمرها الخطاب لإعادة بناء القيمة الرمزية للمرأة، من خلال قلب التصوّرات المترسخة في المخيال الاجتماعي. وهنا نتفق مع طرح بيير بورديو حين يبيّن أن «الهيمنة الثقافية تتم عبر ترميز اللامرئي في خطاب يبدو طبيعيًا»[10] ما يجعل من تفكيك هذه اللغة المألوفة مدخلًا لتحرير الوعي ذاته. وقد ينطبق هذا مع ما ذهب إليه الحداد حين قال: «مما رفع قلوبهن عن انخفاضها. وحبب إليهن الإسلام. ولم يرَ النبي الكريم صلوات الله عليه أن أحاديثه المتكررة مع النساء مضريه به ومضيعة لوقته في غير حاجة كما ذلك هو خلق الجاهلية وكما هو خلقنا اليوم في تقدير نسائنا.»[11]

نلاحظ أن الحداد في هذا القول، يعتمد على بلاغة "الرفع" لتفكيك التصوّر الرمزي الذي يربط المرأة بالدونية والانحطاط، حيث يشكّل "انخفاض القلب" صورة مجازية لحالة المهانة الرمزية، ويقابله "رفع القلب" بوصفه استعارة للكرامة والاعتراف. هذه الاستعارة تُستمد من البنية الجسدية–المعرفية للثقافة، حيث يرتبط العلو بالمقام والقيمة، والانخفاض بالدونية والضعف. إن الحداد يعيد بذلك صياغة التمثيل الاجتماعي للمرأة من موقع النقص إلى موقع القيمة، لا عبر الأحكام الفقهية فقط، بل من خلال إعادة تشكيل الصور الخطابية التي تتحكّم في الوعي. وهذا ما يتقاطع مع رأي جورج لايكوف ومارك جونسون حين يؤكدان أن:

«الاستعارات ليست مجرد عناصر لغوية، بل هي أسس فكرنا ومصدر مفاهيمنا.»[12]. وبهذا المعنى، يكون الحداد قد مارس فعلاً تحريريًا مزدوجًا: لغويًا ومعرفيًا، أعاد فيه للمرأة موقع الفاعلية والكرامة من داخل اللغة نفسها.

ودائما في إطار الاستعارة المفهومية يمكن أن ندرج اقتباساً آخر من خطابات الحداد، لنثبت من خلاله كيف أن الاستعارات ليست مجرد أدوات لغوية، بل هي جزء أساسي من نظامنا المفاهيمي، تؤثر على كيفية تفكيرنا وتصرفاتنا اليومية.[13] ومما يعزز تواجد الاستعارات في خطابات الحداد هو؛ لغتها السلسة وبعدها عن التعقيد والزخارف اللفظية، مما ينمي روح الحس بقوة العبارات وبأساليبها المباشرة، كما أنها تعالج قضايا حسّاسة من قضايا المجتمع، فهو يدافع عن المرأة مشيدًا بدورها وما تقدمه من خدمات للرجل حيث ترعاه وهو صغير وتهتم بشؤونه وهو كبير؛ ومن هذا المنطلق وجّه الحداد خطاباً يتكلّم فيه باسم الجماعة يُحمّل من خلاله المجتمع مغبة الاستهانة بالمرأة مع دعوة صارخة لإعادة توجيه الفهم لقضايا المرأة مع وجوب اعتبار مصير الرجل مرتبط بمصيرها، ونجاحه مرهون بنجاحها. فيقول:

«وترضعه من لبنها. تغذيه من دمها وقلبها. وهي الزوج الأليف تشبع جوع نفسه. وتذهب وحشة انفراده. وتبذل من صحتها وراحة قلبها لتحقيق حاجاته وتذليل العقبات أمامه. وتغمره بعواطفها فتخفف عليه وقائع المصائب والاحزان. وتجدد فيه نشاط الحياة. وهي نصف الإنسان وشطر الأمة نوعاً وعدداً. وقوة في الإنتاج من عامة وجوهه. فإذا كنا نحتقر المرأة ولا نعبأ بما هي فيه من هوان وسقوط فإنما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا. ورضائنا بما نحن فيه من هوان وسقوط. وإذا كنا نحبها ونحترمها ونسعى لتكميل ذاتها فليس ذلك إلا صورة من حبنا واحترامنا لأنفسنا. وسعينا في تكميل ذاتنا.»[14] يشكّل هذا المقطع نموذجًا دالًّا على كثافة المجاز في خطاب الحداد، خاصة من خلال توظيف الاستعارات المفهومية التي ترتكز على التجربة الجسدية والعاطفية المألوفة. لا تُعرض المرأة هنا بوصفها مفهوماً قانونياً أو كائناً حقوقياً فحسب، بل ككائن معرفي وجداني، تتشكّل صورته داخل الوعي من خلال استعارات متجذّرة في الإدراك البشري المشترك. وهذا يتقاطع مع ما ذهب إليه جورج لايكوف

ومارك جونسون حين قالا: «نحن نعيش في عالم من المجاز. فنظامنا المفاهيمي الذي نفكر ونعمل من خلاله هو بطبيعته مجازي.»[15]

يوظّف الحداد هذه المجازات لبناء نموذج عرفاني للمرأة من خلال التمثيلات الاستعارية باعتبارها ليست مجرّد تعبيرات بلاغية، بل تدخل ضمن ما يسمّيه عبد السلام المسدي بـ: "البلاغة المؤسِّسة للفكر"، إذ يقول: «الاستعارة ليست مجازًا لغويًا يُستخدم للزينة، بل هي بنية معرفية تُنتج الفهم وتموقع الذات داخل العالم.»[16] ويدعم هذه الرؤية أيضًا مارك تيرنر في حديثه عن الدمج المفهومي، حيث يرى أن: «العقل الأدبي ليس خاصًا بالأدب فقط، بل هو القدرة العامة للذهن البشري على إنتاج المعنى من خلال المزج بين مجالات التجربة.»[17] بناءً عليه، فإن الحداد لا يكتفي بتصحيح صورة المرأة اجتماعيًا، بل يعمل على إعادة تشفير الوعي الجمعي تجاهها من خلال استعارات عرفانية تربط الجسد بالعاطفة، والذات الفردية بالهوية الجمعية، ليجعل من المرأة كيانًا مركزيًا في سردية الإصلاح والتقدم.

4.2 المرأة كمصدر وجودي في فكر الحداد: قد تتعدد الأدوار التي تلتحق بالمرأة في المجتمع، وخاصة حين تكون العاطفة منها غذاءً، وعلى هذا الأساس تمثّل خطاب الطاهر الحداد نموذجًا غنيًّا للاستعارة المفهومية التي تعيد صياغة العلاقة بين المرأة والمجتمع من منظور وجداني عميق. ففي معرض دفاعه عن كرامة المرأة، لا يكتفي الحداد بتفكيك الصور النمطية أو ردّ المظالم الاجتماعية، بل يُنتج تصوّرًا جديدًا للمرأة بوصفها عنصرًا حيويًا في التوازن الوجداني والجسدي للإنسان، أي باعتبارها مصدر غذاء روحي وجسدي في آن. ومن خلال هذا التمثيل الاستعاري، يُعيد الحداد تشكيل العلاقة الإنسانية ضمن نموذج مفهومي تتقاطع فيه الأمومة بالعاطفة، والزوجية بالمعنى الوجودي للحنان. فيقول: « وهي الزوج الأليف تشبع جوع نفسه. وتذهب وحشة انفراده. وتبذل من صحتها وراحة قلبها لتحقيق حاجاته وتذليل العقبات أمامه. وتغمره بعواطفها فتخفف عليه وقائع المصائب والاحزان. وتجدد فيه نشاط الحياة.»[18]

يُجسّد الحداد استعارة المرأة كمصدر غذاء متكامل، لا يقتصر على المعنى البيولوجي للرضاعة، بل يتجاوزه إلى البُعد الوجداني والروحي. فالرضاعة تغذيةٌ للجسد، أما

"القلب" فمصدر للعاطفة، والعاطفة تُفهم هنا كطاقة مغذّية للنفس. إن الحداد، من خلال هذا التركيب الاستعاري، يصوغ تصورًا عرفانيًا للعلاقة بين المرأة والرجل، أو بين الأم وطفلها، على أنها علاقة تغذية شاملة، جسدية ونفسية معًا. هذا التصور يتقاطع مع نماذج الاستعارة المفهومية لدى لايكوف وجونسون، خاصة في استعارات مثل" :الحب طعام "أو "العاطفة مصدر طاقة حيوية."[19]، حيث يُعاد فهم المشاعر بوصفها عناصر مادية تُغذّي الوجود الإنساني وتُشبع حاجاته العميقة.

5.2 المرأة كملاذ وشفاء نفسي: يسترسل الحداد في رسم صورة للمرأة متكاملة الجوانب يذود عنها ويبعد ذلك الشّر المستطير الذي قد يأتيها من تلك الثقافة الضحلة التي ألفت ابعاد المرأة من المشاركة في معترك الحياة. فيقول: «تشبع جوع نفسه. وتذهب وحشة انفراده. وتخفف عليه وقائع المصائب والأحزان.»[20] يُصور (الحداد)؛ "الوحدة" على أنها حالة من "الجوع"، بينما يُفهم الحب أو العلاقة الزوجية على أنه "إشباع لذلك الجوع" وهي (استعارة عرفانية) تؤسس لفهم العلاقات الاجتماعية على أنها؛ سد لحاجات نفسية، لا تقل أهمية عن الجوع الجسدي. كما تُصوّر العواطف كأدوية أو مسكنات للمصائب. ومنه يمكن استنباط العديد من الثنائيات التقابلية المضمرة التي توزعت في ثنايا هذا الخطاب منها: (العلاقة العاطفية ـــــ غذاء وشفاء ودواء)، (الوحدة ـــــ جوع)، (الحنان ـــــ دواء مسكن للألم النفسي).

6.2 احترام المرأة هو احترام الذات: يعطي الحداد وظيفة اجتماعية أخرى للمرأة، حيث يعتبرها هي المرآة العاكسة للمجتمع بوجه عام وللرجل على وجه الخصوص، فالمرأة هي؛ لبوس الرجل الذي يراه الآخر من خلاله، فجمال المرأة وأناقتها هو جمال مظهره وأناقة ملبسه، فكل صورة تظهر من خلالها المرأة إلا وصورة الرجل بجانبها لا تنفك تفارقها. فيقول الحداد في هذا المضمار ما مؤداه: «فإنما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا... وإذا كنا نحبها... فليس ذلك إلا صورة من حبنا...»[21]

من خلال هذه المرسلات الخطابية تتبلور لنا مجموعةٌ من الأزواج المفهوميّة الانعكاسيّة؛ فالمرأة؛ تُقدَّم باعتبارها مرآةً للذات الجماعيّة، ومعاملةُ المرأة صورةٌ مطابقةٌ

لكيفيّة معاملة المجتمع لذاته، وهو ما يسمح بقراءة الاستعارة الكبرى التي ترى بأن: «المرأة مرآة» بوصفها آليّةً إدراكيّةً تكشف عن البنية العميقة للتمثيل الثقافي، حيث أنه كيفما نظرنا إليها، فإنما نعكس نظرتنا لأنفسنا كمجتمع، هذا يتسق مع تصور عرفاني شائع هو؛ أن الآخر مرآة للذات.[22] وأن التقدير الخارجي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالهوية الداخلية، كما تُعد استعارة "الآخر مرآة للذات" من المفاهيم المركزية في الفكر الفلسفي والتحليل الثقافي، إذ يؤكد (بول ريكور) أن: «الذات لا تُصبح ذاتًا إلا بواسطة الآخر.»[23] ويعزّز هذا الرأي ما ذهب إليه (جاك لاكان) في نظرية المرآة التي تُبرز كيف يُبنى الأنا (للطفل) عبر انعكاسه في صورة خارجية.[24]وقد يعزز؛ استعارة المرآة للمرأة من خلال ما يمكن رصده من خلال هذه الثنائيات المفهومية بحمولتها الدلالية:

(المرأة نفسها مرآة الذات الجماعية، أي؛ المرأة لبوس الفرد والمجتمع)، (معاملة المرأة؛ هي نفسها معاملة للذات)، (الهوية الجمعية؛ دائما في علاقة جدلية مع المرأة).

لما نقف أمام هذه الشبكة العلائقية من الاستعارات العرفانية والمفهومية بالتحديد المترابطة، نعرف تلك القوة المضمرة التي تختزنها صورة المرأة، والمجتمع عنها في غفلة، وخاصة ونحن نقف أمام هكذا ثنائيات تعدّد مزايا المرأة وتشرّح دورها الريادي في دفع عجلة المجتمع وخاصة لمّا نقف أمام هذا الكثّ من الاستعارات التي قد تدعم أطروحة الحداد بأن؛ إصلاح وضع المرأة ليس مجرد مطلب حقوقي، بل هو مطلب وجودي ومجتمعي يمس كينونة الأمة وهويتها ومنظومة قيمها.

3. بلاغة الاستعارة في تفكيك رموز التقاليد الجائرة: تشكّل الاستعارات الاجتماعية أداةً تحليلية قوية لفهم تمفصلات البنية المجتمعية، إذ تسمح بتمثيل الأدوار والعلاقات والتفاعلات داخل المجتمع ضمن شبكات دلالية مألوفة مثل الجسد، والنور، والسجن، والسلطة، والحركة... إلخ. ومن خلال هذه الشبكات المجازية، يمكن تفكيك التقاليد الجائرة وإعادة تصور الواقع بطريقة نقدية. ويتجلى هذا المنحى بوضوح في خطاب الطاهر الحداد، الذي يعتمد على بنى استعارية تستهدف مساءلة العادات الموروثة وتقويض التصورات

الذكورية السائدة، كما يتّضح في قوله: «**لم ير النبي الكريم... أن أحاديثه المتكررة مع النساء مضيعة لوقته... كما ذلك هو خلق الجاهلية... وكما هو خلقنا اليوم.**»[25]

يندرج هذا القول ضمن خطاب حجاجي إصلاحي يستبطن مرجعية دينية ليعيد بناء صورة المرأة ومفهوم النبوّة والمجتمع. فالحدّاد يستلهم في صياغته أفقًا عرفانيًا تفيض به لغته المجازية، مستثمرًا رمزية النبوة ومكانة الرسول في مخيال المتلقي من أجل تفكيك الصورة الجاهلية للمرأة. إن المشهد الذي يرسمه الحداد يستحضر فعل الوأد لا باعتباره ماضياً منسيًا، بل كتعبير عن استمرارية رمزية لقيم الإقصاء، في مقابل حضور نبويّ يقلب هذا المنطق ويؤسس لمجتمع المساواة والاعتراف بحقوق الآخر دون مواربة أو تعطيل، من خلال السعي نحو تحطيم الكثير من الطقوس والأصنام الجاهلية الجائرة وإحلال الكثير من البدائل التي قد ترقى بالمجتمع إلى حياة أفضل ويمكن ضبط هذا التّوجه من خلال تحليل الاستعارات الاجتماعية داخل هذه الخطابات من قبيل:

1.3 العناد وإقصاء المرأة؛ انتحار اجتماعي بطيء في فكر الحداد: يتوسل الطاهر الحداد في خطابه الإصلاحي بلغة استعارية تنتمي إلى الحقول المفهومية المرتبطة بالجسد والماء، وذلك من أجل مساءلة التقاليد الجائرة التي همّشت المرأة وحصرتها في وظائف بيولوجية دونية. فالحداد لا يُخاطب قارئه من موقع المدافع عن حقوق فردية فحسب، بل يبني تصورًا معرفيًا يُفهم فيه المجتمع بوصفه جسدًا عضويًا تتوزع فيه الوظائف بحسب أعضائه، ويُعد تغييب المرأة فيه عطبًا عضويًا يُصيب الكيان المجتمعي كله. وهذا يتقاطع مع ما أكده جورج لايكوف بقوله: «الاستعارات ليست مجرد وسائل لغوية، بل تُبنى من خلالها تصوراتنا للعالم ونُفهم بها تجاربنا المعاشة.»[26] في هذا الإطار، تصبح المرأة رمزًا لسلامة الجسد الاجتماعي أو مرضه، ويتحول الدفاع عنها إلى مشروع لإنقاذ الأمة من العطب؛ وقد يكون هذا النص خير من يترجم هذه الأفكار الاستعارية؛ حيث يقول الحداد: «لو نراجع أصل ميولنا في إنكار نهوض المرأة لوجدنا أنه منحصر في اننا لا نعتبرها من عامة وجوه الحياة إلا أنها وعاء لفروجنا غير أننا مهما بالغنا في إنكار ما للمرأة من حق، وما لنا في نهوضها من نعمة شاملة فإنها ذاهبة في تيار التطور الحديث بقوة لا تملك هي

ولا نحن لها رداً. وهي تجري في ذلك على غير هدى أو كتاب منير(...) وبدلا من هذا العناد الذي لا ينفع شيئاً كان علينا أن نتعاون جميعا على انقاذ حياتنا بوضع أصول كاملة لنهوض المرأة الذ هو نهوضنا جميعا. وبذلك نكون قد طهرنا الماء الصالح للحياة قبل أن يتحول إلى عفونة تهدمها وتبيدها.»[27]

في هذا المقطع، يستند الحداد إلى شبكة استعارات مفهومية كثيفة، أبرزها: استعارة الجسد (الأمة جسد، والمرأة عضو مشلول فيه)، واستعارة الماء (المجتمع ماء إما طاهر أو متعفن). فقول الحداد: «نطهر الماء الصالح للحياة قبل أن يتحول إلى عفونة تهدمها وتبيدها» يُفعّل استعارة مائية تُحيل إلى الصلاح والفساد، النقاء والفسق، وهي دلالات ذات امتدادات دينية وأخلاقية ومعرفية.

أما تصوير المرأة بوصفها «وعاء لفروجنا» فهو تفكيك لخطاب تقليدي يختزل المرأة في جسدها، ويعيد إنتاجها كموضوع للرغبة دون كينونة مستقلة. وفي المقابل، يُفهم الحداد أن تغييب المرأة يعتبر كعطب في الكينونة الجماعية، ويُشبه في خطره شلل أحد أعضاء الجسد أو تفسخ الماء الذي به تُروى الحياة. وهنا تتجلى الاستعارة بوصفها فعلاً معرفيًا يعيد رسم خريطة الوجود الاجتماعي من منظور إصلاحي، كما يؤكد ذلك مارك تورنر بقوله: «الاستعارة ليست فقط لفهم الأمور البعيدة، بل لفهم ما هو مألوف بعمق أكبر.»[28]

2.3 المرأة في قفص المجتمع: يمنح الطاهر الحداد لفكرة السجن بعدًا يتجاوز القيود المادية، ليجعل من السجن المعنوي – سجن الفكر والعقل والوجدان – هو الشكل الأعمق والأشد وقعًا. فالمرأة، من وجهة نظره، ليست سجينة بيت أو لباس، بل سجينة أعراف وتقاليد وجدران صمت تتواطأ عليها قوى رمزية داخل المجتمع، حيث نجد استعارات مثل: (سجن العادات)، (قيود التقاليد)، (المرأة محبوسة في جدران الصمت) هذه البنية الاستعارية (المرأة = أسيرة) تُجب المتلقي على إعادة النظر في الصورة النمطية للمرأة باعتبارها كائنًا قاصرًا، لتصبح ضحية لنظام قهري. يذكر الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو أن «السجن الحقيقي هو تلك الآلية التي تجعل من الأفراد مراقبين من الداخل.»[29] وفي هذا الإطار، يكون سجن المرأة داخليًا/ثقافيًا، لا خارجياً فقط.

إن البنية التصويرية هنا لا تستهدف توصيف حال المرأة فحسب، بل تعيد مساءلة بنية المجتمع ذاته بوصفه سجّانًا ناعمًا، حيث تُختزل السلطة في تمثيلات العرف والتقليد. وهذا يوازي ما يسميه بيير بورديو بـ: "العنف الرمزي"؛ «الذي يُمارَس بشكل غير مباشر من خلال الثقافة والعادات.»[30]

3.3 استعارة البناء ومركزية المرأة في المشروع النهضوي: يستعمل الحداد استعارة البناء لتأكيد مكانة المرأة في قلب المشروع المجتمعي، حين يقول: «ولا يمكن أن ينهض بناء الأمة إذا كان أحد أعمدته معطّلًا.»[31] في هذا السياق، تُصوَّر المرأة كـ "عمود" من أعمدة المجتمع، وهي صورة تنزع عنها صفة التبعية أو التكميل، لتجعلها فاعلة في صلب عملية البناء الاجتماعي. هذه الاستعارة تقلب المفاهيم الذكورية الموروثة التي حصرت المرأة في أدوار ثانوية، وتُرسّخ منطقًا تشاركيًا في الفعل الحضاري. وهو ما يتقاطع مع تصوّر غرامشي الذي يرى أن «الهيمنة الثقافية لا تقوم إلا بتوازن الأدوار الاجتماعية، حيث لا تنهض الأمة إلا بتكافؤ العناصر المُنتِجة للوعي.»[32] كما يتلاقى هذا التصور مع الطرح الفينومينولوجي عند ميرلو بونتي، حيث ترى أنّ «الإنسان ليس في العالم فحسب، بل يسهم في تشييده وإعادة تشكيله.»[33] والحداد يرفض تمثيل المرأة كزينة في الواجهة أو كديكور اجتماعي، ويُصرّ على أنها لبنة تأسيسية لا يُبنى دونها سقف المجتمع. وبالتالي، يصبح تهميش المرأة شكلًا من أشكال هدم الداخل بيد الذات، لا الخارج.

4.3 من الجمود الفقهي إلى التنوير الاجتهادي: يرى الطاهر الحداد أن أزمة الفكر الديني لا تكمن في النصوص ذاتها، بل في طريقة التعامل معها عبر القرون. في هذا السياق يقول: «إن عامة فقهاء الإسلام من سائر القرون – إلا من شذ – يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدمهم في العصر ولو بمئات السنين. ويحكمون بأحكامهم مهما تباينت أحوال المجتمعات الإسلامية باختلاف العصور... وهذا الجهل الواضح هو الذي منعهم من الشعور بحاجة المسلمين في تطور الحكم بتطور الحياة.»[34]

في هذا النص، يتعامل الحداد مع الشريعة لا بوصفها سلطة مغلقة، بل نصًا مفتوحًا على التأويل، يعاني من ممارسات فقهية أغلقت منافذ الاجتهاد، فجمّدته عند قوالب جاهزة لا

تتلاءم مع حاجات العصر. وهنا يستعمل الحداد استعارة ضمنية تجعل من الشريعة جسدًا حيًا ملوَّثًا يحتاج إلى تطهير رمزي، لا هدمه بل إحياؤه.

5.3 اجتهاد ضدّ القوالب الجاهزة: يتجه الحداد إلى فضح منطق التقليد الفقهي الذي لا يتفاعل مع تحولات الحياة، بل يركن إلى "فهم ألفاظ النصوص" بعيدًا عن فقه الواقع ومقاصد الشريعة. هذا الانفصال بين "النص" و"الواقع" هو عنده أحد أهم أوجه الجهل الذي حال دون تطور الحكم. وهو بذلك يؤسس لفكرة إصلاحية عميقة، تعيد الدين إلى دائرة التفاعل مع الحياة، لا التسلط عليها.

وهنا يحضر تصور عبد المجيد الشرفي الذي يرى أن «الخطاب الديني السائد لا يملك أدوات قراءة عصرية للنص، فيحوّله إلى سلطة ترهيب بدل أن يكون مجالًا للإحياء.»[35] ويوازيه في الطرح محمد أركون الذي يدعو إلى «تفكيك الطبقات المغلقة حول النص، وإعادة بنائه ضمن منظومة معرفية حديثة، تحترم التاريخ ولا تقدّسه.»[36]

4. مرجعية الزيتونة بين التوظيف والتفكيك؛ نحو أفق إصلاحي في فكر الحداد:

يندرج مشروع الطاهر الحداد الإصلاحي ضمن تصور معرفي–ديني يهدف إلى إعادة بناء العلاقة بين المرأة والدين والمجتمع على أسس عقلانية مقاصدية، تتجاوز الجمود الفقهي والتصورات الأبوية السائدة. وفي هذا السياق، يلجأ الحداد إلى استراتيجية حجاجية ذكية، تتمثل في؛ (توظيف سلطة دينية مؤسسية)، وهي سلطة علماء جامع الزيتونة، من أجل دعم رؤيته الإصلاحية. فقد صاغ؛ اثني عشر سؤالًا دقيقًا وإشكاليًا، وعرضها على ستة من كبار علماء الدين، محاولًا بذلك تفكيك البنية التقليدية من داخلها، لا من خارجها، وهو بذلك يخلق شرعية مزدوجة: (معرفية وشرعية).

وتبرز أهمية هذه الأسئلة –التي نصوغ بعضها فيما يلي– في صيغتها الاستنكارية أو الجدلية، ما يحوّلها إلى أدوات نقدية قوية تكشف مواطن الخلل في التصور الفقهي التقليدي:

(1. «هل للمرأة حق اختيار الزوج...؟»

2. «هل ظهور العيب الموجب للفسخ (...) يعد مصيبة نزلت بالآخر...؟»

3. «هل الغيبة الطويلة المتلفة لمتعة الزوجية تعطي حق المرأة في الطلاق...؟»

4. «هل يمضي الطلاق بمجرد التلفظ به الناشئ عن حدة غضب...؟»

5. «هل للمرأة ضمان فيما أعطى الرجل من حق الطلاق (...) وهل هذا الحق بيد الرجل يوقعه متى يشاء...؟»

6. «هل للمرأة أن تثبت لدى القضاء عدم التناسب بينها وبين زوجها في الروح والأخلاق والرغبات...؟»

7. «هل للمرأة أن تلاعن كالرجل في رؤية الزنى...؟»

8. «هل للرجل أن يضمر نية الطلاق في نفسه عند عقد النكاح...؟»

9. «هل المرأة في البيت رفيق مساوٍ للرجل يعملان باشتراك في الرأي (...) أو أنها قاصر تحت الرعاية؟»

10. «ما مقدار الحرية التي تتصرف بها المرأة في مالها، في تجارة أو غيرها (...) وهل للزوج ولاية عليها؟»

11. «ما هو اعتبار المرأة بوجه أعم؟ وهل من قائل بتقديمها في إمامة الصلاة وفي القضاء وغير ذلك من شؤون خارج البيت؟»

12. «ما الذي يجب ستره من بدنها عن الأنظار صونًا للأخلاق؟»)[37]

هذه الأسئلة من: (01–12) التي يطرحها الحداد ليست أسئلة بريئة أو محايدة، بل هي أسئلة تفكيكية تمثل أداة مفهومية لإزاحة التصورات السائدة حول المرأة، واستدعاء ردود العلماء ليس لمجرد الاستشهاد، بل لبناء نماذج نموذجية تشكل نسقًا استعاريًا عامًا يعيد تعريف المرأة في الخطاب الديني والاجتماعي. وقد أفضى تحليل إجابات العلماء إلى تشكّل ستة نماذج مفهومية رئيسة، تتوزع بين اتجاهين: أحدهما إصلاحي (4 علماء)، وآخر تقليدي متحفّظ (2 من العلماء)، كما يُبيّن الجدول الآتي:

الرقم	اسم العالم /المفتي	النموذج	البؤرة المفهومية	موقفه من المرأة
1	الحطّاب بوشناق	المرأة المجتهدة	المصلحة / المرونة	قبول إصلاحي +

2	عثمان بن خوجة	المرأة الضمير	النية الأخلاقية	قبول إصلاحي +
3	عبد العزيز جعيّط	المرأة كاملة الأهلية	الكرامة / رفع الحرج	قبول إصلاحي +
4	الطاهر بن عاشور	المرأة حارسة المقاصد	الحرية / العدل	قبول إصلاحي +
5	بلحسن النجار	المرأة مربّية الأمة	العلم / التنشئة	تحفظ تقليدي –
6	أحمد بيرم	المرأة المواطنة	المشاركة المدنية	تحفظ تقليدي –

تُبيّن هذه النماذج كيف أن كل عالم من العلماء قدّم صورة للمرأة يمكن عدّها نموذجًا إدراكيًا بحسب نظرية النماذج النموذجية في اللسانيات العرفانية التي يرى بها لايكوف، حيث تُمثّل كل صورة بعدًا ثقافيًا ومعرفيًا يُسقط على المرأة دلالة وظيفية داخل المجتمع. وقد قسّم الحداد هذه النماذج على النحو التالي:

أ. الشيخ الحطّاب بوشناق؛ أسّس لنموذج (المرأة المجتهدة) انطلاقًا من مرونة الشريعة وتقديم المصلحة، مشيرًا إلى أن المرأة قادرة على اتخاذ القرار في ضوء ظروفها الخاصة.

ب. الشيخ عثمان بن خوجة؛ جسّد نموذج (المرأة الضمير)، حيث يُعدّ الضمير الأخلاقي للمرأة مقياسًا لنزاهة المجتمع الديني.

ج. الشيخ عبد العزيز جعيّط؛ في حديثه عن الكرامة ورفع الحرج، رسّخ نموذج (المرأة كاملة الأهلية) والتي لا يجوز الحجر عليها في قراراتها ما دامت مؤهلة.

د. الشيخ الطاهر بن عاشور؛ تبنّى نموذج (المرأة حارسة المقاصد) مؤكدًا أن العدل والحرية هما جوهر الشريعة، وأن اضطهاد المرأة يُعدّ خرقًا لمقاصد الإسلام.

هـ. أما الشيخ بلحسن النجار؛ فقد شدد على ضرورة تعليم المرأة لتكون (مربّية الأمة) غير أنه بقي أسيرًا لنموذج الوصاية.

و. بينما دافع الشيخ أحمد بيرم؛ عن حق المرأة في (المشاركة المدنية) لكنه أبقاها ضمن حدود لا تمس البنية التقليدية.

إن هذا التنوع في النماذج يمثل ما يُطلق عليه في اللسانيات العرفانية؛ (حقلًا استعاريًا مركزيًا central metaphorical field)، يمكن تسميته بـ: (المرأة درع الإصلاح)[38] إذ تتقاطع فيه الاستعارة المفهومية مع النموذج الإدراكي لتشكيل تصور معرفي جديد للمرأة باعتبارها كائنًا فاعلًا، وشريكًا في بناء الأمة[39] لا تابعًا مهمشًا.

ويتيح هذا البناء المجازي للحَدّاد إعادة تشكيل علاقة المرأة بالدين والمجتمع والقانون، في ضوء تأويل مقاصدي يستند إلى الروح لا إلى الحِرف. وقد أشار جورج لايكوف إلى أن: «الاستعارة لا تعكس الواقع فقط، بل تصنعه وتعيد تنظيمه في الذهن.»[40] وبهذا المعنى، تصبح أسئلة الحداد (مرآة مفهومية) تعكس أعطاب المنظومة التشريعية القديمة، وتستدعي خطابًا بديلًا أكثر إنسانية. ممّا جعل من المرأة صوتًا واعيًا، لا موضوعًا للصمت.

وهكذا، يتحول النموذج المجازي العام من: (المرأة القاصر المحتاجة للوصاية) إلى: (المرأة درع الإصلاح) وهو تحول دلالي حاسم يُعيد بناء مفهوم المرأة بوصفها (مرآة نقدية) تفضح صدأ البنى التقليدية، وتستنهض مشروعًا جديدًا يتأسس على العدل والكرامة والمواطنة.

5. خاتمة: تفصح هذه القراءة عن الخطاب العميق الذي بناه الطاهر الحداد حول المرأة، ليس بوصفها ضحية تبحث عن إنصاف قانوني فقط، بل بوصفها محورًا حضاريًا يختزن إمكانات التجديد المجتمعي. فالاستعارات التي يوظفها الحداد، سواء كانت جسدية، أو رمزية، تُظهر أن المرأة في خطابه كائن مشبع بالفاعلية، محاط بدلالات تتجاوز موقعها الجندري، لتندمج في مشروع أوسع؛ مشروع إعادة بناء الإنسان والمجتمع من الداخل؛

– إن المجاز عند الحداد ليس زينة لغوية، بل هندسة فكرية تُعيد ترتيب المفاهيم باتجاه المساواة والفاعلية والتحوّل.

– إن هذه الاستعارات الاجتماعية تؤطر خطاب الحداد ضمن رؤية تحررية تؤمن بأن بناء الوعي لا يتم خارج اللغة، بل من داخلها. فخطابه الإصلاحي يقوم على بنى

عرفانية مركبة تتضمن الاستعارة، والتضاد، والإطار الثقافي، والتجربة الجسدية، ليُنتج معنى جديدًا للمرأة، بوصفها فاعلًا في التاريخ والوجدان، لا موضوعًا فقهيًا جامدًا؛

ومن هذا المنظور، تغدو دعوة الحداد دفاعًا عن التوازن المعرفي والروحي للوجود الإنساني، وتحريرًا من القيود الفكرية والاجتماعية التي كبّلت نصف المجتمع؛

– يعد استحضار الحداد للرأي المخالف لا بهدف تقويضه فحسب، بل إلى الحوار معه وتفكيك أسسه، ما يمنح خطابه طابعًا جدليًا نقديًا فعّالًا، وبذلك لا يصطدم الحداد بالمقدّس، بل يعيد تأويله من الداخل، مقترحًا تصورًا بديلاً للإسلام الاجتماعي، يجعل من تحرير المرأة مدخلًا لإعادة بناء المجتمع بأسره.

6. الإحالات والهوامش:

1.(المدونة)؛ الطاهر الحداد: امراتنا في الشريعة والمجتمع، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، 1992، ص(أ–ب).

2. جورج لايكوف ومارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2005، ص5.

3. المدونة: ص112.

4. م ن ، ص17.

5. المدونة: ص17.

6. بول ريكور: الاستعارة الحية، تر: سعيد بنكراد، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، 2006، ص47.

7. جوديث باتلر: إشكالية الجندر، تر: فاطمة الزهراء أوزير، تح: سعيد بنكراد، ط1، دار التنوير، بيروت لبنان، 2018، ص145.

8. المدونة: ص17.

9. عبد السلام المسدي: بلاغة الإقناع في الخطاب السياسي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1992، ص57.

10. بيير بورديو: الهيمنة الذكورية، تر: صادق جلال العظم، ط1، دار النهار، بيروت، لبنان، 2000، ص84.

11. المدونة: ص18.

12. لايكوف وجونسون: الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص05.
13. ينظر: م ن، ص03.
14. المدونة: ص05.
15. لايكوف وجونسون، الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص05.
16. عبد السلام المسدي، مرجع سابق، ص57.
17. مارك تورنر: العقل الأدبي (كيف تبني الاستعارة الواقع والعقل)، تر: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2011، ص24.
18. المدوّنة: ص05.
19. ينظر: جورج لايكوف ومارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص25.
20. المدونة: ص05.
21. م ن، ص ن.
22. عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح، تر: عبد السلام بن عبد العالي، ط1، دار العودة، بيروت، لبنان، 1979، ص17.
23. بول ريكور: الذات عينها كآخر، تر: كياثلين بلامي، ط1، دار جامعة شيكاغو للنشر، الولايات المتحدة الأمريكية، 1992، ص03.
24. ينظر: جاك لاكان: الإيكي: مختارات، تر: آلان شيريدان، ط 1، دار روتليدج، لندن، 1977، ص2.
25. المدونة: ص17.
26. جورج لايكوف ومارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص05.
27. المدونة: ص06-07.
28. مارك تورنر: مرجع سابق، ص28.
29. ميشيل فوكو: المراقبة والعقاب، تر: جورج أبي صالح، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 34.
30. بيير بورديو: مرجع سابق، ص 25.
31. المدونة: ص141.
32. أنطونيو غرامشي: دفاتر السجن، تر: فواز طرابلسي، ط3، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص88.

33. ميرلو بونتي: فينومينولوجيا الإدراك، تر: نهاد السيد أحمد، ط2، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006، ص47.
34. المدونة: ص100.
35. عبد المجيد الشرفي: الحداثة والقرآن، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2006، ص49.
36. محمد أركون: نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، 1998، ص 32.
37. المدونة: ص87-88.
38. ينظر: جورج لايكوف: النساء والنار وأشياء خطيرة، تر: عادل مصطفى، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2017. ص65.
39. ينظر: نورمان فيركلو: الخطاب والتغير الاجتماعي، تر: محمد الفتحي الزين، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص35.
40. جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص157.

7. قائمة مراجع البحث وإحالاته:

(1) (المدونة)؛ الطاهر الحداد: امراتنا في الشريعة والمجتمع، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، 1992.
(2) أنطونيو غرامشي: دفاتر السجن، تر: فواز طرابلسي، ط3، دار الفارابي، بيروت، 2010.
(3) بول ريكور: الاستعارة الحية، تر: سعيد بنكراد، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، 2006.
(4) بول ريكور: الذات عينها كآخر، تر: كياثلين بلامي، ط1، دار جامعة شيكاغو للنشر، الولايات المتحدة الأمريكية، 1992.
(5) بيير بورديو: الهيمنة الذكورية، تر: صادق جلال العظم، ط1، دار النهار، بيروت، لبنان، 2000.
(6) جوديث باتلر: إشكالية الجندر، تر: فاطمة الزهراء أوزير، تح: سعيد بنكراد، ط1، دار التنوير، بيروت لبنان، 2018.
(7) جورج لايكوف ومارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2005.

(8) جورج لايكوف: النساء والنار وأشياء خطيرة، تر: عادل مصطفى، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2017.

(8) عبد السلام المسدي: بلاغة الإقناع في الخطاب السياسي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1992.

(9) عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح، تر: عبد السلام بن عبد العالي، ط1، دار العودة، بيروت، لبنان، 1979.

(10) عبد المجيد الشرفي: الحداثة والقرآن، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2006.

(11) مارك تورنر: العقل الأدبي (كيف تبني الاستعارة الواقع والعقل)، تر: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2011.

(12) محمد أركون: نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، 1998.

(13) ميرلو بونتي: فينومينولوجيا الإدراك، تر: نهاد السيد أحمد، ط2، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006.

(14) ميشيل فوكو: المراقبة والعقاب، تر: جورج أبي صالح، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

(15) نورمان فيركلو: الخطاب والتغير الاجتماعي، تر: محمد الفتحي الزين، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.