الخطاب حول المرأة بين المناضل والشيخ والزعيم

تونس نموذجاً

محمد الحداد

١) المناضل والشيخ والزعيم

تتمتع تونس منذ عقود بأفضل تشريع يضمن حقوق المرأة بين مجموع الأقطار العربية، من خلال «مجلة الأحوال الشخصية» التي صدرت بعد أشهر قليلة من الاستقلال[١] والتي أصبحت ثابتاً من الثوابت الوطنية. وهي لئن لم تبلغ الدرجة المرجوة من تحقيق المساواة القانونية الكاملة بين الرجل والمرأة فإنها ما فتئت تنقح وتعدل في الاتجاه الإيجابي منذ صدورها إلى الآن[٢]. ولعلها تواصل تطورها إلى أن تكرس نهائياً مقتضيات الدستور التونسي نصاً وروحاً باعتباره لا يفرق بين الرجل والمرأة في مجال المواطنة، وتثبت بالمناسبة أن المجتمعات الإسلامية قادرة على أن تبلغ الأفق الإنساني في مجال حقوق المرأة إذا توفرت الإرادة السياسية الصادقة والإجماع الوطني حول القضايا الأساسية.

على أن صدور «مجلة الأحوال الشخصية» ثم صمودها أمام الحملات المتكررة للمحافظين ثم الأصوليين لم يكن من قبيل الصدفة، كما أن

(١) صدرت في ١٣/ ٠٨/ ١٩٥٦ ونُشرت بالرائد الرسمي التونسي عدد ٦٦ في ٢٧/ ٠٨/ ١٩٥٦ ودخلت أحكامها حيز التطبيق مع بداية سنة ١٩٥٧.

(٢) أدخلت على الصياغة الأولى لمجلة الأحوال الشخصية عدة تعديلات سنوات ١٩٥٨- ١٩٥٩- ١٩٦٢- ١٩٦٤- ١٩٦٦- ١٩٨١- ١٩٩٣. يراجع تفصيل ذلك في: الرصيد القانوني لحقوق المرأة في تونس. منشورات مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة. تونس ١٩٩٩.

تونس لم تكن مهيأة أكثر من المجتمعات العربية الأخرى لتحقيق هذا المكسب. يبدو، على العكس، أن الانطلاقة كانت متأخرة، وقد اشتكى الطاهر الحداد في بداية الثلاثينيات من أن تونس تتميز عن الشرق بأنها لم تتقدم قدر ذرة في النهوض بالمرأة وأن التونسيين معرضون تماماً عن هذا الموضوع[٣]. لكن بعد أقل من ثلاثين سنة قلب الزعيم الحبيب بورقيبة (١٩٠٣-٢٠٠٠) الصورة جذرياً، ولا يمكن فهم هذه الطفرة إلا من خلال استعراض المسار الطويل الذي قطعته قضية المرأة في تونس منذ القرن التاسع عشر، ومن خلال متابعة خطابين احتويا الحديث حول المرأة، وهما الخطاب الفقهي التفسيري والخطاب الاجتماعي المناضل. وقد بلغ التنافس بين الخطابين ذروته عند صدور «مجلة الأحوال الشخصية»، إلا أننا لن نتوقف طويلاً حول هذه المجلة وأحكامها، بل نودّ تعميق الاهتمام بالمشاكل التأويلية التي أثارتها قضية المرأة في المجتمعات الإسلامية دون المشاكل القانونية[٤]، وما تزال هذه المشاكل مطروحة إلى الآن.

ولقد عملنا في العديد من الدراسات السابقة على إثبات ما يلي[٥]:

أولاً، إن قضية المرأة في المجتمعات الإسلامية يمكن التطرق إليها من زوايا عديدة، والزاوية التأويلية هي التي لم تحظ إلى حد الآن بالاهتمام الكافي. فمن الموانع الرئيسية لاستقرار فكرة المساواة أن المرأة علامة لغوية في خطاب الفواعل الاجتماعيين وصورة ذهنية في وعيهم ما زالت مشدودة إلى أنظمة تأويلية قديمة متجمدة. ورغم أن الجانب القانوني ينبغي أن يحظى بالأولية، من جهة كونه الضابط المباشر لوضع المرأة في المجتمع، فإن الممارسة قد تظل مع ذلك دون مستوى القانون والتحرر الحقيقي للمرأة لا يتم إلا بتحرر الثقافة الجمعية من تلك الأنظمة التأويلية. إلا أن التحرر من تلك الأنظمة لا يتحقق بإلغائها بجرّة قلم مع بقائها مستقرة

(٣) الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع. تونس ١٩٨٩. ص ٥٠.

(٤) تتوفر دراسات عديدة حول القضايا القانونية التي تثيرها المجلة ويمكن بصفة خاصة مراجعة الإحالات البيبليوغرافية والتعليقات الثرية التي وضعها القاضي محمد الحبيب الشريف على نص مجلة الأحوال الشخصية.

(٥) يراجع:
- المرأة في العقد السياسي: حدود الخطاب الفقهي حول المرأة. ضمن: حفريات تأويلية (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢). صص ١٤١-١٥٥.
- التشكلات الخطابية: تحليل لامضموني للجدل الإسلامي الحديث حول المرأة. المصدر السابق، صص ١٥٦-١٩٢.
Statut de la Femme musulmane: Problème féministe, Problème herméneutique. Istituto per il Mediterraneo. Roma, 2002.

في الوعي الجمعي والشعور العميق، بل ذلك رهين دراسة تاريخيتها ومرتكزاتها المعرفية لفتح المجال لعلاقات جديدة بالذاكرة الجمعية وتجليات المقدس ومحرمات الجنس.

ثانياً، إن قضية الاجتهاد قضية تحمل مغالطات كثيرة، لأن الفتوى قديماً لا تستند إلى التجانس المنطقي أو البراعة الحجاجية، بل هي مرتبطة بالفقه خطاباً مؤسساتياً له طقوسه وآلياته. والفتوى أداء لغوي إنشائي performatif وينبغي أن يُنظر إليها من جهة كونها خطاباً ممأسساً لا قولاً فردياً يعبر عن مواقف شخصية(٦). وقد ضاعت طقوسها بتهميش المؤسسات الاجتماعية التي كانت تستند إليها، وتحولت وظائفها إلى المتصرفين الصغار في إدارة المقدس، حسب عبارة ماكس فيبر المشهورة، سواء أكانوا من موظفي الحكومات أم من مناضلي التيارات الدينية الجهادية. فتقديم الاجتهادات الحديثة أمر له مبرراته من الناحية الاجتماعية، لكن من الخطأ خلطه بالدراسة العلمية للظاهرات الدينية. فالأهم والأجدى من الناحية العلمية دراسة الأنظمة التأويلية، وهي دراسة لئن ارتبطت بالتراث الديني فإنها ليست دراسة دينية بل دراسة لغوية إبستمولوجية.

ثالثاً، إن الفعل الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية ثلاثة أقسام: الفعل الزعامي والفعل النضالي والفعل المعياري، وكل منها ينتج خطابات. الزعيم ينتج الخطابة السياسية والمناضل ينتج الأدب الاجتماعي. أما الفعل الثالث فهو الأقدم والأكثر رسوخاً وهو ينتج خطابات متعددة تحيط بالفواعل الاجتماعيين من كل جانب وتغمرهم بحضورها. فمن أنماط إنتاجه المختلفة، وهي تشترك جميعاً في المعيارية، الوعظ الديني الذي يزاحم الخطابة السياسية، والفتوى الدينية التي تزاحم القانون، وأساطير الذاكرة الجمعية التي تزاحم التاريخ. فالقضية ليست مواقف متصارعة وحسب، بل صراع بين أنماط خطابية تتنافس في توجيه الرأسمال الرمزي وإعادة توظيفه بهذا الاتجاه أو ذاك. يظل الفعل المعياري قوي الحضور ما دام الأكثر قدرة على تطويع اللغة، وهي الجزء الأهم من الرأسمال الرمزي، لإنتاج وعرض وتسويق هذه التنويعات المختلفة من الخطابات التي تتلاءم مع مختلف أنواع الطلب الاجتماعي. وسنرى مثلاً بمناسبة الحديث عن تفسير «التحرير والتنوير» أن هذا النص آسر باطمئنان القديم فيه ورسوخه، فهو مثل النخلة التي تتحدى بشموخها العواصف، فهذا سر قوته وسبب استمراره، وليس قوته في المحاجة أو براعته في تقديم حلول للنوازل.

(٦) محمد الحداد، حفريات تأويلية...، م م، خاصة ص ٢٧-٢٨.

لقد حللنا هذه المسائل في دراسات سابقة، أما في هذه الدراسة فإننا نكتفي بالإشارة إليها ونحن نستعرض تحول خطابين: الخطاب الفقهي الذي يتحول أدباً اجتماعياً مع الطاهر الحداد (١٨٩٩؟- ١٩٣٥)، والخطاب الفقهي الذي يتحول تفسيراً للقرآن مع الطاهر بن عاشور (١٨٧٩- ١٩٧٣).

والواقع أن هذين التحولين ليسا مخصوصين بالواقع التونسي، إنما يعبِّران عن اللحظتين الأساسيتين اللتين تميزان خطاب الإصلاح الديني عموماً: لحظة الانتقال من فقه النصوص إلى فقه الوقائع مع تأويل النص المقدس بهذا الاتجاه، ولحظة الارتداد من فقه النصوص إلى النص المقدس للتحصن من ضغط الوقائع. وقد درسنا سابقاً هذه الظاهرة المزدوجة من خلال الممثل الأبرز لخطاب الإصلاح الديني وهو محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥). فقد تدرج بين اللحظتين من خلال إبداع نوعين كتابيين، المقالات الاجتماعية التي نشرها في صحيفة «الوقائع لمصرية» بين سنتي ١٨٨٠- ١٨٨٢، والتفسير القرآني الذي درّس في الأزهر بين سنتي ١٨٩٩- ١٩٠٥. وقد امتدت اللحظة الأولى مع تلميذه الأول قاسم أمين (١٨٦٥- ١٩٠٥) من خلال كتاب «تحرير المرأة» وامتدت اللحظة الثانية مع تلميذه الثاني رشيد رضا (١٨٦٥- ١٩٣٥) من خلال الجزء المشترك من «تفسير المنار». وذلك قبل أن تحدث قطيعة مزدوجة: قطيعة قاسم أمين مع خطاب الإصلاح الديني وتوجهه نحو الليبرالية الاجتماعية كما يتجسد ذلك مع كتابه «المرأة الجديدة»، وقطيعة رشيد رضا مع خطاب الإصلاحي الديني وتوجهه نحو السلفية المناضلة كما يتجسد ذلك مع اعتناقه الدعوة الوهابية(٧). وقد عمدنا في بعض المواضع إلى مقارنات سريعة بين محمد عبده وقاسم أمين والطاهر الحداد والطاهر بن عاشور، لكنها مجرد إشارات دون توسع، عسى أن يكون هذا موضوع بحث مفرد. إنما كانت غايتنا التأكيد على قابلية النموذج التحليلي الذي اعتمدنا في دراسة الخطاب الإصلاحي لعبده على أن يطبق على كل الخطابات الإصلاحية رغم اختلاف الحيثيات والظروف المحيطة.

٢) وهم المدنية التي تقوم «على محض جهد الرجال»

لقد شهد القطر التونسي منذ القرن التاسع عشر حركة هجرة أوروبية ما فتئت تتكاثف. وتوافد نحوه إيطاليون ومالطيون ويونان وفرنسيون مدفوعين بالرغبة في إقامة مشاريع تجارية وحرفية وزراعية في قطر قريب من أوروبا بدأ ينفتح باتجاهها نتيجة الضغوط السياسية والاختناق الاقتصادي. وكان لتوافد مئات الأسر الأوروبية

(٧) محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني. بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٣.

على مدى عشرات السنين أثر في تغيير السلوك الجمعي، إذ بدأ مسلمو تونس يلاحظون الفوارق الكبرى بين أنماط السلوك السائدة عندهم منذ قرون وأنماط السلوك الجديدة التي أتى بها الوافدون. وكانت تونس تضم أيضاً أقلية يهودية مهمة تفاعلت مع هذه الأنماط الجديدة بأسرع من تفاعل المسلمين معها، فبدأ الانقسام يتعمق بين الأحياء «الأوروبية» والأحياء «العربية». أما كبار الأغنياء والأعيان والشخصيات ذات الدور السياسي، من مسلمين ويهود وأوروبيين على حد سواء، فكانوا يتعايشون في المناطق الراقية نفسها المتميزة باعتدال الهواء وجمال الموقع، فكان الاختلاط أشد على مستوى «النخبة» والتعارض بين أنماط السلوك أكثر إثارة للتساؤل والجدل.

ومن الطبيعي أن يكون وضع المرأة من المواضيع التي استأثرت بالقدر الأكبر من الاهتمام(٨)، إذ كانت الكثير من النساء الأوروبيات ثم اليهوديات لاحقاً يتصرفن حسب التقاليد الأوروبية كما كانت عليه في ذلك العصر. وكان الأعيان والخاصة من المسلمين الأكثر تحجراً في رفض كل جديد يطرأ على حياة المرأة فلا يرون فيه إلا انحرافاً أخلاقياً واغتراراً بالوافد وخدشاً لشرف الأسر، فتعالوا بأسرهم العريقة أن تنخرط في هذا الانحراف وتنزهوا بنسائهم أن تلحق بهن الريبة وسوء السمعة. ولم يشذ المصلحون عن ذلك، فقد كانوا في الغالب ينتمون إلى الأسر الثرية أو كانوا مرتبطين وثيقا بجهاز الدولة، مثل الوزير خير الدين (١٨٢٢-١٨٨٩) والشاعر محمود قابادو (١٨١٥- ١٨٧١) والمؤرخ أحمد بن أبي الضياف (١٨٠٢- ١٨٧٤) والكاتب محمد بيرم الخامس (١٨٤٠- ١٨٨٩). فهؤلاء المصلحون إما أنهم أهملوا موضوع المرأة ولم يسطروا فيه حرفاً، أو أنهم اتخذوا فيه مواقف محافظة. وقد اقتصر همهم الإصلاحي على أمور السياسة والاقتصاد والعمران دون المجال الاجتماعي، إلى أن انفجر النقاش بحدة عندما أصدر الحداد كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع». وهذا أول مؤلف

(٨) أثارت مسائل كثيرة متعلقة بالسلوك نقاشات واسعة بين الفقهاء، مثل توقّي المسلم من الوباء باستعمال قواعد الحجر الصحي، وقد أفتى بجوازه الشيخ محمد بيرم الثاني (١٧٤٩- ١٨٣١) في رسالة «حسن البنا في جواز التحفظ من الوباء» وأفتى بحرمته الشيخ محمد بن سليمان المناعي (ت ١٨٣١) في رسالة عنوانها «تحفة المؤمنين ومرشدة الضالين»، ومثل لبس المسلم «البرنيطة»، وقد أفتى أغلب الفقهاء بتكفير من أقدم على ذلك، ومنهم الشيخ محمد بن الخوجة الحنفي (ت ١٩٠٧)، ومثل أكل ذبائح النصارى فأفتى محمد بيرم الرابع (١٨٠٥- ١٨٦١) بالجواز إذا كانت بطريقة الذبح والمنع إذا كانت بطريقة القتل، وهي الطريقة الحديثة، ومثل مشاهدة العروض المسرحية، ولم يمنعها فقهاء تونس في الغالب، عكس فقهاء المغرب الأقصى، الخ. فكل هذه المسائل التي كانت محل جدل بين الفقهاء إنما تؤكد اكتساح منظومة سلوكية جديدة الفضاء المادي والذهني لـ«دار الإسلام» ومزاحمتها لثوابته. والملاحظ أن اتجاه الفقهاء كان في الغالب توقي البدعة بتهويل أمر الإقدام عليها، رغم أن الوقائع كانت تسير بالاتجاه المقابل. فلا يمثل الموقف الرجالي من سلوك المرأة والسلوك الرجالي مع المرأة إلا استمراراً لمحاولات الذاكرة الفقهية التحصن من ضغط الوقائع الحادثة.

تونسي حديث حول موضوع المرأة. لكن ذلك لا يعني أن الموضوع لم يطرح قبل ذلك التاريخ، إذ يتعين أن نهتم بنوع من الكتابات ندعوه بـ«المساءلات»، وقد برز في المغرب الكبير منذ بداية الحضور الأوروبي. إنه نوع كتابي يقع وسطاً بين أدبيات الفتوى بالشكل القديم والمجادلة الفكرية كما بدأت تبرز في القرن التاسع عشر. ذلك أن بعض الشخصيات الأوروبية التي أقامت ردحاً من الزمن في المغرب الكبير بدأت تفتح مسالك الجدل مع رجال الدين والأدب وتوجه إليهم الأسئلة والاستفسارات حول الموقف الإسلامي من قضايا عديدة ومنها المرأة. وتراوح الدافع إلى هذه المساءلة من الفضول المعرفي إلى الإحراج إلى محاولة التأثير في تفكير النخبة وسلوكها واستدراجها إلى النمط الغربي. إن هذه المساءلات هي التي دفعت البعض من المثقفين المسلمين إلى أن يبدأوا الخوض في موضوع المرأة. فقد وجَّه أحد الفرنسيين قائمة من الأسئلة حول وضع المرأة في الإسلام إلى الكاتب المؤرخ أحمد ابن أبي الضياف، فردّ عليه برسالة مطولة حررت سنة ١٨٥٦[٩]. وكان ابن أبي الضياف يعدّ من أصحاب المواقف المنفتحة أمام الحضارة الأوروبية ومن ذوي العلاقات الجيدة مع الجاليات غير المسلمة المقيمة في تونس في عهده. وفي سنة ١٨٩٥ أصدر الفقيه محمد بن مصطفى بن الخوجة الجزائري (ت ١٩٢٢؟) كتاباً عنوانه «الاكتراث في حقوق الإناث»[١٠] جمع فيه الأحكام الفقهية المتصلة بالمرأة ليثبت للأوروبيين أن الإسلام كان أول من منح المرأة حقوقها. وكان هذا الفقيه قد أقام مدة في المشرق وتأثر بالأفكار الاجتماعية للشيخ محمد عبده فعمل على نشرها في المغرب الكبير وحذا حذوه في تقريب الإسلام من نفوس الأوروبيين. والراجح أن رسالة محمد السنوسي «تفتق الأكمام أو دراسة عن المرأة في الإسلام» (أو: تفتق الأكمام عن حقوق المرأة في الإسلام؟) المؤلفة سنة ١٨٩٧ لا تخرج عن هذا الإطار، وقد فُقِد نصها الأصلي وبقيت منها ترجمة إلى الفرنسية[١١]. وقد تواصل هذا الجدل في القرن العشرين كما يلاحظ مع عبد العزيز الثعالبي (١٨٧٤– ١٩٤٤) مثلاً.

(٩) نشر د. منصف الشنوفي نص الرسالة مع مقدمة وتذييل في العدد ٥ من حوليات الجامعة التونسية، ١٩٦٨، صص ٤٩–١١٨. ويرجح المحقق أن يكون السائل ليون روش قنصل فرنسا بتونس من ١٨٥٣ إلى ١٨٦٣.

(١٠) الجزائر، مطبعة فونتانة، ١٣١٣/ ١٨٩٥.

(١١) علي الشنوفي، مقدمة تحقيق الجزء الثاني من الرحلة الحجازية لمحمد السنوسي. تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨١. ص ١٩.

٣) وجع الذاكرة أمام المتاح الإنساني

إن انتصاب الحماية الفرنسية بتونس سنة ١٨٨١ قد غيَّر مجموع المعطيات، فقد تزايدت حركة الهجرة الأوروبية نتيجة التسهيلات التي ما فتئت تمنحها إدارة الحماية، كما أصبح الولع بتقليد الغالب أشدّ، وتحررت الأقليات غير المسلمة من ضغط الأغلبية وأسرعت الخطى في مسار «الأوربة» فكراً وسلوكاً. كما شجعت الحماية دخول البنات المدارس الابتدائية والمدارس التبشيرية للتعليم أو التدريب على الحرف.

هيأت الأوضاع الجديدة التونسيين لاستقبال الأفكار الجديدة حول المرأة، وكانت تبلغهم أصداء من أوروبا من جهة ومن المشرق الإسلامي من جهة أخرى. لكن العنصر الأهم هو الحرب الكونية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) التي نقلت وضع المرأة الأوروبية نقلة نوعية وأثبتت جدارتها بالقيام بكل الأعمال إلى جانب الرجل وحطمت أسطورة اختصاصها بالأعمال المنزلية بمقتضى التكوين والطبيعة. فقد بدأت الحركة النسائية تشتد وتتماسك كما كانت تتداخل بالتيارات اليسارية الاشتراكية والراديكالية، وتسربت إلى الفكر التونسي من خلال الصحافة ومن خلال الدعاية الاشتراكية التي بدأت تنتشر مع ظهور النقابات والحركة الشيوعية[١٢]. أما الحزب الوطني («الحزب الحر الدستوري»، تأسس سنة ١٩٢٠) فلئن طرح قضية المرأة في البداية فإنه لم يولها المكانة التي تستحق. ولما غادر عبد العزيز الثعالبي تونس ليقيم في المشرق من ١٩٢٣ إلى ١٩٣٧ خلفه محي الدين القليبي (١٩٠٠- ١٩٥٤) في إدارة الحزب فكانت مواقفه أكثر محافظة في هذه القضية واعتبرها مدخلاً استعمارياً للغزو الفكري والحضاري وكان من المناوئين للحداد بعد صدور كتابه المذكور رغم أن الحداد كان

(١٢) لم يكن تأثير الحرب الكونية فكرياً فحسب بل أثرت أيضاً في السلوك، وهذا الأهم. وقد ورد في العدد الأول من «المجلة الزيتونية» التي كانت لسان حال المحافظين هذه الشهادة: «لما وضعت الحرب الكبرى أوزارها ورجعت الجنود إلى مساقط رؤوسها، بعد ذلك الامتزاج البالغ والارتباط الوثيق بين أفراد مختلف الأمم التي خاضت غمارها وانغمست في حماتها المسنونة، دخلت بعد ذلك الحياة العامة في مضمار تنذر دلائله بالتعقد والفوضى من جراء التفاعل الذي حصل من مزيج أخلاق متباينة وآراء متطرفة، وقد ظهر أثر ذلك بارزاً في حياة الشباب وعلى الخصوص الناحية الأخلاقية منه (...). فراج عنده الأدب الداعر، وغاض فيه الحياء، وفاض على يده الفسوق، فندت عنه الفضيلة، وشاعت بينه الرذيلة، وخبت منه الإنسانية الكاملة، وطغت عليه الحيوانية الضارئة، وتوزعت لذلك أطماعه هنا وهناك حتى كنت تجد ضحاياه في كل مكان ومخازيه في كل منعرج. وهو مع ذلك لا يفكر في شيء تفكيره فيما يبلغ به أبعد غايات التمدن المزعوم، وما درى الغمر أنه يسير بخطى شريعة طائشة نحو التردي في مهواة الانحطاط السحيقة...». الجزء الأول من المجلد الأول، ٠٩/ ١٩٣٦. ص ٤٥-٤٦ (الطبعة المصورة، دار الغرب الإسلامي).

حول الوضع في تونس، وفي المنطقة المغاربية عموماً، في فترة ما بين الحربين، يراجع:
Jacques Berque, Le Maghreb entre deux guerres. Seuil, 1962.

قد ناضل في صفوف هذا الحزب. بل إن مؤسس الحزب نفسه، الشيخ الثعالبي، لم يذهب بعيداً في طرح القضية. صحيح أنه وردت في «روح التحرر في القرآن» (١٩٠٥) فقرات ضد الحجاب، لكن لا يعني رفع الحجاب هنا إلا رفع النقاب عن الوجه. أما بخصوص تعليم المرأة، فإن اللافت للانتباه أن الثعالبي في كتاب آخر أكثر شهرة، وهو «تونس الشهيدة» (١٩٢٠)، الذي صدر أيضاً في باريس بالفرنسية وبمساعدة شخص آخر هو أحمد السقا، لا يورد تعليم المرأة ضمن قائمة المطالب المجموعة في الكتاب والتي مثلت برنامج الحزب الحر الدستوري، فنقرأ في الفقرة المتعلقة بحرية التعليم: «التعليم الابتدائي إجباري بالنسبة إلى الذكور وباللغة العربية»[١٣]، ولا ترد أية إشارة بعد ذلك حول تعليم البنات. ومن المتأكد أن القضية النسوية لم تمثل الشاغل الأول لدى رجال الحركة الوطنية، رغم أن بعض النساء بدأن مبكراً في الانخراط في هذه الحركة والقيام بأعمال بطولية عجز عن مثلها الرجال. إلا أن الظرف الاستعماري كان له وقع حقيقي على الأفكار، بدليل أن بورقيبة نفسه نهج المسلك نفسه ولم يطرح قضية المرأة حتى عندما انقلب على جماعة «الحزب القديم»، مع فارق أن موقفه لم يكن يعكس قناعة فكرية بل كان من باب تحديد الأولويات. وليس هذا الوضع خاصاً بتونس بل إنه يشمل كل حركات التحرر في الأقطار العربية.

في ذاك المناخ المضطرب أصدر طاهر الحداد كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (كتب أواخر سنة ١٩٢٩ وصدر سنة ١٩٣٠) فكان له وقع القنبلة، ودفع صاحبه الثمن غالياً إذ عاش مهاناً منبوذاً إلى أن توفي شاباً سنة ١٩٣٥. فقد صبّ عليه رجال الشرع (الزيتونيون، نسبة إلى جامع الزيتونة) جام غضبهم كأنهم حمّلوه كل تلك التغيرات التي ما انفكت تحصل في البلد رغم إرادتهم وقناعتهم. وكان طاهر الحداد نفسه متخرجاً من جامعة الزيتونة لكنه لم يحصل إلا على شهادة «التطويع»، وقد سُحبت منه هذه الشهادة بعد صدور كتابه وقطعت أمامه أبواب الارتزاق خاصة أنه لم يكن يحسن غير اللغة العربية وكان منحدراً من عائلة متواضعة لا خبرة لها بالتجارة.

على أن عوامل حافة ينبغي أن تراعى عند تفسير الحملة الشديدة التي حاصرت الحداد والقليل من الأنصار الذين التفوا حوله ولفهم دوافع المواقف المحافظة التي صدرت عن مختلف الأطراف ومنها رجال الحركة الوطنية. لقد صدر الكتاب سنة ١٩٣٠ وهي السنة التي مثلت في تاريخ المغرب منعرجاً حاسماً للحركات الوطنية، وقد حدث هذا المنعرج نتيجة استياء طغت فيه التعبيرات الدينية. إن الأزمة الاقتصادية العالمية التي تركت أثرها في المنطقة المغربية بدت ثانوية بالمقارنة بثلاثة أحداث كبرى هي

(١٣) تونس الشهيدة. تعريب حمادي الساحلي. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٨. ص ٢٩٦.

انعقاد المؤتمر التبشيري الضخم المعروف بالمؤتمر الأفخرستي في قلب العاصمة التونسية واكتساح المئات شوارعها في زي المبشرين المسيحيين، والاحتفال الضخم الذي أقيم بمدينة الجزائر بمناسبة مرور قرن على الاحتلال الفرنسي، وصدور الظهير البربري بالمغرب الأقصى. فهذه الأحداث الثلاثة نمّت شعوراً قوياً لدى العدد الأكبر من الناس أن الاستعمار لم يعد يكتفي بالسيطرة على الخيرات بل يريد السيطرة على العقول من خلال التبشير ومحاولة فسخ الهوية الدينية والحضارية الإسلامية على المنطقة أو على أجزاء منها. وكثيراً ما وجد المصلحون أنفسهم في وضع من يتحمل مسؤولية ما أراد أن يحذر منه. فقد حاول الحداد أن يعالج شأن صنفين اجتماعيين أدرك أهميتهما في النهضة الوطنية وخطورة أن يظلا في وضع بائس تستغله القوة الاستعمارية بواسطة مدارسها أو نقاباتها العمالية التي لا تعترف بالقومية المحلية. لكنه غدا متهماً بمساعدة الاستعمار لدعوته إلى إدماج النساء والعمال في الحركة الإصلاحية التي ظلت رجالية نخبوية إلى ذلك التاريخ. وذهب ضحية ظاهرة تكررت في العديد من المجتمعات العربية أصاب عزيز العظمة عندما أسماها «الإدغام بين تصور السيادة الوطنية وبين السيادة على المرأة».

شكلت نظارة الجامعة الزيتونية لجنة من كبار العلماء للحكم في قضية كتاب الحداد وتوضيح الموقف الشرعي من القضايا التي أثارها. فأدانت اللجنة الكتاب وصاحبه، إلا أن أعضاءها لم يتنزلوا إلى مجادلة الكاتب باعتبارهم من كبار العلماء، لكنهم ساندوا الردود التي كتبها آخرون، وصدرت في شكل كتب أو مقالات صحفية. وأهم الردود كتابان. الأول، وهو الأشهر والأكثر متانة في مضامينه، حرّره محمد الصالح بن مراد المدرس الحنفي بجامع الزيتونة وعنوانه «الحداد على امرأة الحداد أو رد الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع». صدر سنة ١٩٣١ وعلى غلافه إجازة النظارة العلمية بجامع الزيتونة. والثاني حرره عمر بن إبراهيم البري المدني وكان قريباً من أوساط الحزب الحر الدستوري وصديقاً لمحي الدين القليبي، عنوان كتابه «سيف الحق على من لا يرى الحق»، وورد أيضاً على غلافه إجازة النظارة العلمية وتوقيع أعضائها وعبارة «قدم هذا الكتاب إلى النظارة العلمية بالجامع الأعظم جامع الزيتونة أدام الله عمرانه فصادقت على ما فيه ووافقت على طبعه ورواجه بين المسلمين حسب أختام شيوخها الأعلام المرسومة في أول الكتاب».

وقد احتوى كتاب الطاهر الحداد المذكور سابقاً وثيقة في غاية الأهمية تتمثل في إجابات مجموعة من رجال الشرع حول قضايا تتصل بالمرأة. فهذه الوثيقة بالغة الأهمية في تصوير وضع الفكر الفقهي حول المرأة في بداية القرن العشرين عموماً. ذلك أنه خطر للطاهر الحداد أن يطرح على كبار العلماء اثني عشر سؤالاً قبل تحرير

كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، كأنه كان يريد أن يدين مواقفهم من طرف خفي. ولعل ذلك ما زاد من نقمتهم عليه بعد صدور الكتاب. فالحداد وجَّه أسئلته إلى أعلى الهرم الديني الممثل بالمشائخ الستة الكبار الذين كانوا مرجع القضاء والتعليم والفتوى. وكانت تونس في العهد الحسيني تحتضن مذهبين فقهيين هما المالكي والحنفي. اختار الحداد ستة شيوخ ثلاثة منهم من المذهب المالكي وثلاثة من المذهب الحنفي، وطرح عليهم، دون أن يُعلِمهم بحقيقة نواياه، اثني عشر سؤالاً أجابوا عنها بكل تلقائية لأنهم لم يدركوا أنه سيعرضها في كتابه.

ويلخص الجدول التالي المواضيع التي دارت حولها أسئلة الحداد، مع ملاحظات حول المشاكل التي تتضمنها.

	موضوع السؤال	أوجه الضرر وغياب المساواة
١	حق المرأة في اختيار زوجها	زواج المرأة دون رضاها وزواجها قبل البلوغ
٢	حق المرأة في فسخ الزواج إذا ظهر في الزوج عيب موجب لذلك ومصيرها إذا ظهر فيها عيب موجب لفسخ الزواج	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٣	مصير الزوجة إذا غاب عنها زوجها غياباً طويلاً	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٤	وقوع الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٥	حقوق المرأة إذا طلقها الرجل	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٦	حق المرأة في طلب الفراق بواسطة القاضي إذا استحالت معاشرة الزوج	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٧	ملاعنة المرأة للرجل إذا رأته يزني	حق الملاعنة للرجل دون المرأة

٨	صحة عقد الزواج إذا أضمر الرجل نية الطلاق	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٩	حقوق المرأة في البيت	تسلط الرجل على المرأة
١٠	حق المرأة في التصرف في مالها	المرأة أسيرة البيت(١٤)
١١	حق المرأة في تولي شؤون خارج البيت مثل إمامة الصلاة أو القضاء.	المرأة أسيرة البيت
١٢	ما تستره المرأة من جسدها	المرأة أسيرة البيت

كما يلخص الجدولان التاليان أجوبة المشائخ من المذهبين المالكي والحنفي.

أجوبة مشائخ المذهب الحنفي

السؤال	الحطاب بوشناق	عثمان بن الخوجة	أحمد بيرم
١	المرأة الحرة المكلفة تختار زوجها بنفسها قياساً على تصرفها بمالها، ولا يتدخل وليها إلا إذا أرادت التزوج من غير كفء. ويستحسن أن تفوض أمر زواجها لوليها من باب الأدب.	البنت غير البالغة يزوجها وليها فإذا بلغت لا تفسخ العقد إلا إذا كان وليها غير الأب والجد. البالغة تختار زوجها بنفسها ويمكن للولي الاعتراض إذا أرادت التزوج بغير كفء.	المرأة تختار من حيث خلق الرجل وخلقه والولي من حيث الكفاءة.

(١٤) هذه هي الحالة الوحيدة التي يقر فيها الفقه بالمساواة بين الرجل والمرأة، مع استثناءين هما حالة المرأة المبذرة التي يمنعها زوجها عن التبذير، ولا يرد أن من حق الزوجة أن تمنع الزوج المبذر من التصرف بماله، وحالة التبرع، فلا تتصرف المرأة إلا بنسبة الثلث. إلا أن مقارنة هذه المسألة بالمسألتين المواليتين يبين أن المرأة لا يمكن لها أن تنتفع بهذا الحق بما أنها تُمنع من الخروج من البيت. وقد صور الحداد ما كان يحدث واقعياً، إذ يستحوذ الرجل على مالها لأنه لا يمكنها التصرف فيه إلا بواسطته.

٢	تخير المرأة بين فسخ النكاح أو إمضائه إذا ظهرت في الرجل عيوب مثل الجذام والبرص والجنون. أما الرجل فيملك حق الطلاق يمضيه في حالة العيب وغيره.	ليس للزوج أو الزوجة أن يفسخا النكاح بظهور عيب بعده.	لا ترد حرة بعيب مطلقاً.
٣	لا تطلق الزوجة إذا طال غياب زوجها سواء كانت تصلها النفقة أم لا، كما لا تطلق إذا كان حاضراً ولا ينفق عليها لكن الطلاق في هذه الحالة مستحب درءاً للفساد. وقال بعض الحنفية: تطلق بعد أربع سنوات.	لا تطلق المرأة من زوجها ولو غاب طويلاً وتوقف عن الإنفاق عليها.	الطلاق من حق الرجل وحده فلا تطلق امرأة مفقود.
٤	الزواج عقد ينتفع به الرجل ببضع المرأة مقابل ما دفعه من مهر وهو يطلقها متى يريد لأنه إنما يسقط بذلك حقه في هذا الانتفاع.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به.
٥	ليس للمرأة حق الطلاق أو ضمانات إذا طلقها الرجل. لكن يمكن أن تشترط وقت النكاح أن تكون عصمتها بيدها فتطلِّق متى تشاء.	الطلاق حق الرجل يوقعه متى شاء ولا ضمان للمرأة.	ضمان المرأة في حالة الطلاق هو الإمتاع.

٦	لا تطلب المرأة الطلاق من القاضي إلا في حالة الضرر أما سوء المعاشرة فلا يعتبر.	لا تطلب المرأة الفراق لمجرد استحالة المعاشرة.	يمكن للمرأة أن ترفع أمرها للقاضي إذا أساء الرجل معاشرتها.
٧	الزوج ينتفع وحده بزوجته أما الزوجة فلا تنتفع وحدها بزوجها لذلك كان اللعان حقاً للرجل دون الزوجة.	الزوج منتفع وحده ببضع زوجته أما الزوجة فليست منتفعة وحدها بزوجها فلا يحق لها طلب اللعان.	وضع اللعان لحماية النسب فهو للرجل دون المرأة.
٨	زواج الرجل مع إضمار نية الطلاق جائز.	عقد النكاح مع إضمار الطلاق جائز.	إذا كتب شرط الطلاق صار الزواج زواج متعة فهو باطل.
٩	المرأة مساوية للرجل في البيت وليس للرجل أن يأمرها بشيء إلا الفراش.	واجب الرجل الإنفاق على زوجته وواجبها طاعة أمره.	الرجال قوامون على النساء ولا ولاية لهم عليهم عدا حقوق الزوجية.
١٠	المرأة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن زوجها.	لا تتقدم المرأة في الصلاة لأنها تفتن الرجال بصوتها.	الرشيدة مطلقة التصرف بمالها.
١١	لا تصلح المرأة لجميع الوظائف ويمكن أن تتولى القضاء دون إقامة الحدود ويمكن أن تؤم النساء وتتوسطهن.	المرأة البالغة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن زوجها.	المرأة تكون دائماً في المقام الثاني بعد الرجل.
١٢	جسم المرأة عورة إلا الوجه والصوت لكن يفضل أن تحجب الشابة وجهها لانتشار الفساد.	جسم المرأة عورة إلا الوجه والكفين وستر الوجه ليس واجباً.	تستر المرأة كل جسدها حتى الوجه والكفين لانتشار الفساد.

أجوبة مشائخ المذهب المالكي

السؤال	محمد العزيز جعيط	الطاهر بن عاشور	بلحسن النجار
١	الأب يزوج البكر والصغيرة والثيب تختار زوجها.	الأب يزوج البكر بغير رضاها ما لم يضر بها والثيب تختار زوجها.	الأب يجبر ابنته البكر والثيب تختار زوجها بنفسها.
٢	حدوث العيب بالزوج يوجب الخيار للزوجة.	إذا حلت العيوب الموجبة للفسخ بالزوج كانت المرأة مخيرة بين البقاء والفراق. وإذا ظهر العيب بالزوجة وكان قديماً قبل العقد يخير الزوج ويمكن أن يطلب استرجاع المهر.	ظهور العيب السابق على عقد الزواج بأحد الزوجين يوجب للآخر الخيار، أما طروء العيب بعد العقد فيوجب الزوجة الخيار إذا كان من مبطلات النكاح مثل الجذام والبرص والجنون.
٣	تخير المرأة إذا غاب زوجها أكثر من ثلاث سنوات.	لا تطلق زوجة الغائب المعلوم وجوده ما دام يجري عليها النفقة. المفقود في دار الإسلام تطلق زوجته بعد أربع سنوات. المفقود في دار الحرب لا تطلق زوجته إلا بعد مدة التعمير أي الفترة التي يعيشها عادة أمثاله.	المفقود في دار الحرب لا تطلق زوجته إلا بعد انقضاء أمد التعمير والحكم بموته. والمفقود في دار الإسلام لا تطلق زوجته إلا بعد أربع سنين. والغائب المعلوم لا تطلق زوجته إلا إذا ثبت قصده الإضرار بها.
٤	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به ما لم يكن مجنوناً أو فاقد التمييز.	يمضي الطلاق بمجرد تلفّظ الرجل به ولو في حالة غضب.

٥	الطلاق بيد الرجل يوقعه متى يشاء ولا ضمان للزوجة.	لا ضمان للمرأة عند الطلاق.	حق الطلاق بيد الرجل يمضيه متى شاء ويستحب فيه الحكمة والاعتدال.
٦	لا تفرق المرأة عن زوجها إلا في حالة الضرر ولا يعتبر وضع المعاشرة.	تلجأ المرأة إلى التحكيم إذا فسدت المعاشرة وليس من حقها الطلاق.	إذا ساءت المعاشرة التجأ الزوجان إلى الصلح والتحكيم ولا يحق للمرأة الطلاق لذلك.
٧	الرجل يلاعن المرأة في زناها وليس لها أن تلاعنه في زناه.	علة مشروعية اللعان المحافظة على النسب لذلك كان حقاً للرجل دون المرأة.	شرع اللعان لنفي النسب فهو حق للرجل وحده.
٨	يصح النكاح مع إضمار الرجل نية الطلاق.	يصح النكاح إذا أضمر الرجل نية الطلاق ما لم يجعله شرطاً مكتوباً وإلا فهو زواج متعة وحكمه البطلان.	يصح النكاح إذا أضمر الرجل نية الطلاق.
٩	واجب المرأة في البيت رعاية زوجها وواجبه الإنفاق عليها.	الرجل والمرأة مأموران بحسن المعاشرة ومن يمتنع منهما عن واجباته يجبر عليها.	للمرأة في بيتها من الحقوق بقدر ما عليها من واجبات وللرجل القوامة والزعامة.
١٠	تتصرف المرأة الرشيدة في مالها دون إذن الرجل إلا في التبرع.	المرأة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن الرجل إلا في التبرع بأكثر من الثلث.	للمرأة الحرية المطلقة في التصرف في مالها إلا أن تكون مبذرة.
١١	لا تتولى المرأة الإمامة ولا القضاء.	لا تتولى المرأة كل أنواع الوظائف لكن يمكن أن تضطلع بما يناسبها منها.	تتولى المرأة من المناصب ما لا يتناقض وأنوثتها مثل إسعاف الجرحى.

١٢	المرأة عورة عدا الوجه والكفين ويجب ستر الوجه إذا خيف الفتنة.	المرأة عورة إلا الوجه والكفين ولا يجب عليها ستر وجهها وكفيها عن أحد من الناس ولو أجنبياً. ويمكن أن لا تستر شعرها وذراعيها أمام المحارم. يستحب أن تستر وجهها درءاً للفساد.	يجب على المرأة ستر وجهها وسائر بدنها عن الأجنبي فلا يظهر إلا عيناها.

إن المقارنة بين إجابات المشائخ تُبرز العديد من الاختلافات بينهم، لكنهم جميعاً يختلفون في المنهج عن مقاربة الطاهر الحداد التي تعتمد القراءة المقاصدية الراديكالية وتنطلق من المعاينة الاجتماعية وليس من النص، فهو يقول صراحة: «لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتميز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة. وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى» (٢٧).

٤) التحصّن بالذاكرة المقدسة من هول الوقائع

كان محمد الطاهر بن عاشور أحد المشائخ الذين استطلع الحداد رأيهم في القضايا الفقهية المتصلة بالمرأة، ثم كان من الذين أدانوا آراءه وكتابه. وللشيخ ابن عاشور مؤلفات كثيرة أشهرها تفسير «التحرير والتنوير». وإذا قارنا بموضوعية وتجرد التفاسير الحديثة فلعلنا لن نجد أكثر رسوخاً وأفضل بياناً وأجمل عبارة من هذا التفسير، رغم أنه لم يشتهر اشتهار تفاسير أخرى مثل «المنار». بل إن الذهبي لا يذكره في كتابه المشهور «التفسير والمفسرون». وقد يرجع ذلك إلى أسباب كثيرة منها شخصية المفسر.

ولد الشيخ ابن عاشور في تونس سنة ١٨٧٩ في عائلة عريقة في العلم الشرعي، وعمّر طويلاً (توفي سنة ١٩٧٣) ولم يشغل نفسه طوال حياته بغير الدين ووسائله، فكان نابغة عصره في علوم الشرع واللغة. تقلد مناصب دينية عديدة منها مشيخة الإسلام المالكي ورئاسة الجامع الأعظم (جامع الزيتونة). ولم يدنس علمه القديم بالحادث من الأفكار الجديدة، على أن ذلك لم يكن عن جهل بتلك الأفكار بل من قناعة

مفادها أن الإسلام قد سبق إليها ودعا إلى ما هو أفضل منها، فما على المسلمين إلا أن يراجعوا كتاب ربهم وأحكام شرعهم ثم تتضح لهم السبل وتستقيم أمامهم الأمور. لم يكن الشيخ من صنف المناضلين مثل عبده ورشيد رضا وابن باديس، فلم يشتهر شهرتهم.

وقد أشرنا إلى أنه كان من بين أعضاء اللجنة التي أدانت كتاب الحداد. غير أن موقفه جاء مختلفا عندما أصدر الزعيم الحبيب بورقيبة «مجلة الأحوال الشخصية»، التي استعادت المطالب نفسها الواردة في «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، مثل منع تعدد الزوجات وضبط طرق الطلاق وتمتيع المرأة بحقوق فعلية أثناء الزواج والمعاشرة، الخ، عدا التسوية في الميراث.

لماذا تغير موقف ابن عاشور[١٥]؟ هل يعبر هذا التغير عن تطور فكري؟ أم أنه

(١٥) يحيط الغموض تفاصيل هذا الموقف، والأمر الوحيد المتأكد أن الطاهر بن عاشور لم يعلن عن معارضته لهذا النص، على خلاف شيوخ آخرين من طبقته أو من صغار العلماء، وأن عائلة ابن عاشور وهي من العائلات الدينية العريقة لم يُعرف عنها موقف صلب ضد هذا النص الذي عارضه كثيرون بحجة مخالفته صريح الشريعة الإسلامية. وقد صدرت عن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وهو نجل الطاهر، عدة عبارات يُفهم منها المساندة، وكان الفاضل شخصية شعبية ومحترمة ساهمت في النضال الوطني والنقابي وكان من كبار العلماء وتمتع بمكانة مرموقة في ظل الدولة البورقيبية إلى أن سبق أباه بالوفاة سنة ١٩٧٠.

وكانت الصحافة التونسية قد شهدت جدلاً حاداً حول الموضوع بين البورقيبيين والمحافظين استُعملت فيها كل وسائل الدعاية من الطرفين. من ذلك أن بورقيبة عقد اجتماعاً فسر فيه مجلة الأحوال الشخصية بالرجوع إلى القرآن والاستناد إلى مفهوم الاجتهاد، وأحضر معه على المنصة الشيخين محمد العزيز جعيط (شيخ الإسلام آنذاك) ومحمد الطاهر بن عاشور (شيخ جامع الزيتونة آنذاك). وقد ظلت الدعاية الرسمية تستعمل لفترة طويلة هذه الصورة ونشرتها في الكتب والمجلات والمقررات المدرسية، ما أعطى الانطباع لأكثر من جيل أن الشيخ ابن عاشور قد ساند مجلة الأحوال الشخصية. والواقع أن لا أحد يعلم على وجه الحقيقة ما كان تفكير ابن عاشور وهو يحضر هذا الاجتماع الذي قد يكون اضطر إليه أو قبل حضوره من باب التقية. وما أوردنا حول مواقفه في هذه الدراسة يؤكد هذا الافتراض. مقابل هذه الدعاية البورقيبية نشأت رواية منذ تلك الفترة مفادها أن ابن عاشور عبَّر في تلك المناسبة عن اعتراضه على المجلة، وهذا مستبعد لأن كبار المشائخ حاولوا في البداية أن لا يصطدموا والحكومة البورقيبية التي تتمتع بشرعية التحرير في حين كانت مواقفهم في الغالب مهادنة للاستعمار، كما كانوا حريصين على المحافظة على امتيازاتهم الاجتماعية الضخمة، لذلك جاءت المعارضة في الغالب من صغار العلماء. والقليل من كبار العلماء الذين صرحوا بالمعارضة لم يقدموا على ذلك إلا متأخرين، بعد أن تأكدوا أن بورقيبة سوف يجردهم على كل حال من امتيازاتهم وأن مجلة الأحوال الشخصية ليست نهاية المطاف (أغلق بعد ذلك جامع الزيتونة وألغيت الأوقاف التي كانت مخصصة لمدرسيه وفقد العلماء وظائفهم. على أن عائلة ابن عاشور كانت من العائلات الميسورة ولم تتضرر كثيراً بهذا الإجراء). ومع نشأة التيار الأصولي في نهاية السبعينيات اتخذت هذه الرواية صورة أخرى ذات صبغة دعائية واضحة إذ نشر هذا التيار بين أتباعه أن بورقيبة قال للجمع من الحاضرين إن الشيخ الطاهر بن عاشور يساند مجلة الأحوال الشخصية وإنه سيؤكد ذلك أمامهم وأحال إليه الكلمة فقرأ الشيخ آية من القرآن ثم قال: صدق الله العظيم وكذب =

اختلاف في التصرف أملاه خوف السلطان أو الخشية من فقدان المصالح الشخصية؟ هل كان مجبراً على السكوت عند صدور «مجلة الأحوال الشخصية»، حسب الرواية غير المؤكدة التي تنسب إلى الزعيم بورقيبة أنه قام بضغط خفي على كبار رجال الشرع بتونس وصل حد التهديد بالقتل إذا عارضوه صراحة؟ أم هو التناقض بين الفقه والواقع، باعتبار أنه لم يغب على الشيخ أن الواقع سيفرض أحكامه، ناهيك أن نجل الطاهر بن عاشور أصبح بعد ذلك المفتي الأكبر للجمهورية البورقيبية ثم أصبح أحفاده فقهاء الحداثة في الدولة البورقيبية، ومنهم الكاتب والجامعي المعاصر عياض بن عاشور؟

لعل أفضل طريقة لحل الألغاز وإدراك حقيقة المواقف أن نراجع النص الأهم الذي تركه ابن عاشور، النص الذي يفترض أنه تحدث فيه دون تقية وتنزه أن يقول فيه غير الحقيقة، لأنه كان يتحدث فيه باسم الله وفي ظل مقاصده، وهو تفسيره للقرآن المعروف بـ«التحرير والتنوير».

إن العنوان الكامل لهذا التفسير هو «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»(١٦). وهو عنوان يختصر رؤية معينة ليس هنا مجال تحليلها. لكن نشير إلى أن استعمال كلمتي «تحرير» و«تنوير» ليس من باب الصدفة، فهما يقابلان «الحرية» و«الأنوار» اللذين أقحمتهما على المسلمين المنظومة الثقافية الغربية فأصبحا مطلب «العقل الجديد». ولقد سعى ابن عاشور باستمرار إلى أن يثبت أن الإسلام لا يعارض تلك المبادئ الجديدة لكنه في غنى عنها(١٧). كما أن هذا العنوان يختزل تصور المفسر للمعنى والفكر. توجد معانٍ عديدة لكن السديد منها تضبطه قواعد اللغة والبلاغة، وتوجد أفكار مختلفة لكن الصواب لا يتحدد بمجرد التفكير بل باستحصال طرق التعقل السليم من الاعتقاد السليم(١٨). ويغيب الواقع وتطوراته بين

= بورقيبة اللعين، ثم شرع يفسر مدى مخالفة المجلة فصلاً فصلاً آيات القرآن. وقد ساهم في نشر هذه الرواية بين التونسيين الواعظ المصري المتطرف عبد الحميد كشك الذي كان قد خصص خطبة من خطبه المشهورة لثلب بورقيبة، أورد فيها هذه الرواية التي لا تمت إلى الواقع بصلة، فكان الأصوليون في تونس ينشرون تسجيلات منها بالمئات. وليست هذه الرواية الخيالية إلا دعاية مضادة للصورة المشهورة التي ظلت المنشورات الرسمية ترددها لتضفي على مجلة الأحوال الشخصية الشرعية الدينية ممثلة بعالم تونس الأكبر الشيخ الطاهر بن عاشور. وقد ظلت مجلة الأحوال الشخصية الهدف الأكبر الذي سعى المحافظون ثم الأصوليون إلى تدميره لكنهم لم يفلحوا رغم محاولات تواصلت عدة عقود.

(١٦) التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧. ج١/ ص ٨.

(١٧) لخص ابن عاشور مجمل أفكاره حول النظم السياسية والاجتماعية في كتاب «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» (تونس، الشركة التونسية للتوزيع، د ت). وهي أفكار محافظة في الغالب لكنها لا تخلو من طرافة في طريقة الإخراج.

(١٨) يكتب ابن عاشور: «الله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم قد أودع في فطرته قوة الفكر المصيب، فإذا =

المعنى المطلق الذي يتحدد باللغة والبلاغة والتعقل المطلق الذي يصاغ بالفطرة والاعتقاد السليم، لأن الصواب صواب أبداً والخطأ خطأ أبداً، والواقع يتغير لكنه لا يتطور، ومرجع الحق واحد كيفما كانت الاختلافات بين واقع وآخر.

نحتاج حينئذ إلى حفريات تأويلية في صلب الخطاب المؤول للنص المرجعي كي نتبين كيف تنتج آليات تأويلية معينة مواقف من المرأة تستعاد باستمرار، بصرف النظر عن الآراء الشخصية للقائل والواقع الاجتماعي الذي يحيط به. ولا بد من التمييز هنا بين القول والخطاب. فالقول أداء فردي يعكس الجدل التلقائي بين الفرد ومحيطه. والخطاب أداء جمعي يشيّد واقعه باللغة والتأويل ويستند إلى مؤسسات قولية ذات سلطة في المجتمع[١٩]. لا يمكن الحديث عن «مواقف» ننسبها إلى الطاهر بن عاشور إلا من باب المجاز ومن موقع الخروج عن سلطة المؤسسات القولية التي كان يحتكم إليها، وإلا فإن ما يورده الشيخ لا يعتبر من وجهة نظره إلا نقلاً للشرع أو تفسيراً لكلام الإله، فلا مجال فيه للرأي الشخصي. لذلك يكون الأجدر أن نحلل ما يورده في «التحرير والتنوير» من زاوية تحليل الخطاب بدل تقييم المواقف والآراء.

ومع ذلك فإننا لن نضرب صفحاً عن العوامل البيئية التي عرضنا، لأن كتاب الطاهر الحداد أصبح الأفق الفكري للمجتمع، ما يعني أن كل خطاب معاصر له قد حوَّل المسائل التي يطرحها من مجال اللامفكر فيه إلى صنف المغيب عن الفكر. وتفسير «التحرير والتنوير» معاصر لكتاب الحداد، فقد بدأ الشيخ يلقي دروس التفسير في جامع الزيتونة في حدود سنة ١٩٢٠، ثم تأسست «المجلة الزيتونية» سنة ١٩٣٦ فبدأت تنشر التفسير في حلقات، كما نشرت سابقاً مجلة «المنار» تفسير محمد عبده. لكن صاحب التفسير أغلق نصه عن التأثر بذلك الصخب الذي كان يدور حوله، في الظاهر لا في العمق، فلم يعد معاصراً لمعاصريه بل للبيئة التي احتضنت كلام الرب وصاغت مقاصده في لغتها، وغابت أهمية ما تغير في العالم مع الثورات الكبرى وإعلانات حقوق الإنسان، وما تغير في تونس بعد الحرب الكونية الأولى، بالمقارنة مع لحظة الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام التي تمثل التطور الوحيد الجدير بالاهتمام.

إن المسائل التي نحللها لاحقاً، منطلقين من تفسير «التحرير والتنوير»، تتجاوز كونها عرضاً لمواقف المفسر. نودّ أن تكون استكشافاً لعالم ثان بُني بآجر اللغة

= نشل على الاعتقاد المصيب ارتاض عقله بقوانين الفكر المصيب، وإذا نشأ على ضد ذلك سخر عقله لاتباع طريق الخطأ في التفكير وقبول التعاليم الضالة ثم اقتراح تعاليم أخرى إلى أن تتراكم عليه الضلالات والخرافات». أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، م م، ص ٤٧.

(١٩) يراجع كتابنا: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، م م، ص ٢٣.

وإسمنت البلاغة، عالم النص الذي ينافس عالم الوقائع، لأن تفسير «التحرير والتنوير» يُخرج المرأة عن عالمها المباشر ليدخلها عالم النص، فلا مجال للحديث عن امرأة تونسية أو غيرها، بل هي امرأة المطلق التي يحكم أمرها المعنى المطلق ويفصل في شأنها العقل المطلق. فهي تتحول قضية تأويلية مدارها قضايا التركيب والمباني وآلاتها قواعد النحو والبلاغة. عالم الوقائع قائم على التطور، أما عالم النص فهو قائم على العدل. والعدل يتحقق باللغة من حيث هي أداة الفهم الصحيح للأحكام الأزلية. كما أن عالم النص هو عالم الاطمئنان المتعالي عن صخب الواقع وتموجاته وتناحر المصالح فيه. فكيف تتجلى صور المرأة في عالم العلامات الذي يقيم المفسر صرحه في صبر وأناة؟

أ) الجنس والمتعة

ليس الحديث عن الجنس من المحرمات في الثقافة الدينية التقليدية، وإن أصبح كذلك في الثقافة الدينية الحديثة. ينقل ابن عاشور هذه الرواية لابن عباس: كان من أمر أهل الكتاب ألا يأتوا النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة، فكان هذا الحي من الأنصار قد أخذوا بذلك، وكان هذا الحي من قريش يشرحون النساء شرحاً (أي يطأونهن وهن مستلقيات عن أقفيتهن) ومقبلات ومدبرات ومستلقيات، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجتنبني، حتى شري أمرهما (أي تفاقم اللجاج) فبلغ ذلك النبي فأنزل الله «فأتوا حرثكم أنى شئتم» أي مقبلات كن أو مدبرات أو مستلقيات يعني بذلك موضع الولد[٢٠].

الجنس أمر ديني خاضع للمقدس، والإله يراقب الممارسة الجنسية ويقوّمها ويعاقب من يتصرف فيها بهواه. والوحي قناة اتصال بين المتعالي والبشر، فلا عجب أن يكون من بين مكوناته برامج التربية الجنسية.

ولكن، ما مضمون هذا التدخل الإلهي؟ كيف نفهم الآية عدد ٢٢٣ من سورة البقرة: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم...»؟ تتوفر إمكانيتان للتفسير:

الإمكانية الأولى: التدخل الإلهي يدعم الشهوة الرجولية والنزق للتمتع بالجسد الأنثوي كما يقتضي التفوق الجسدي والاجتماعي للرجل.

الإمكانية الثانية: التدخل الإلهي يدفع إلى الانتقال من ممارسة الجنس حسب التقاليد إلى ممارسة المتعة، يرفع الحياء عن الجسد كي تتحرر الممارسة الجنسية.

(٢٠) التحرير والتنوير، ج٢، ص ٣٧٢– ٣٧٣.

وإذا صح المنقول عن ابن عباس، ثم صح تصوير ابن عباس لما كانت عليه الأمور في الجزيرة العربية، فإننا نستنتج وجود تقابل بين نمطين من الممارسة الجنسية، نمط حيي (نسبة إلى الحياء) ونمط متحرر، الأول كان يمارس في المدينة والثاني في مكة، الأول نمط المجتمع الزراعي المنغلق على نفسه والثاني نمط المجتمع التجاري المفتوح.

لكن التدخل الإلهي النبوي في الموضوع يحول الضابط الذي يقوم عليه التمييز من المجال الاجتماعي إلى المجال الديني والانتماء الملّي. قيام الإسلام ديناً مستقلاً عن الأديان السابقة، وعن اليهودية خاصة، يقتضي تميزه عن العادات والمعتقدات السابقة. كان اليهود يمارسون الجنس على حياء ويزعمون أن من أتى امرأته مجبية جاء الولد أحول، فنزلت آية «نساؤكم حرث لكم». فتميز المسلم عن اليهودي بالممارسة الجنسية، بمثل تميزه عنه بنظام المحرمات في الأكل مثلاً. إعادة تأسيس الممارسة الجنسية هي إعادة تأسيس للتحالفات القبلية، إذ ستستهوي النساء والرجال حرية الممارسة الجنسية التي يتيحها الدين الجديد فيخرج الأنصار عن تأثير جيرانهم اليهود ويلتحقون بالقرشيين المهاجرين لتأسيس المجتمع الجديد في كل مقوماته، ومنها الممارسة الجنسية. الجنس يصنع الأمة، بشهادة القرآن نفسه. وقد ورد في سنن الترمذي أن اليهود قالت بعد أن بلغها أمر هذه الآية «ما يريد محمد أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه»[٢١]. وجاء رجلان من الأنصار حليفان لليهود يطلبان من محمد أن يتنازل ويقبل إتيان النساء في المحيض كي لا يغضب اليهود، لكنه رفض. وروى الترمذي أيضاً أن النبي قال «أقبل وأدبر واتق الدبر والحيضة»، وخاض الفقهاء كثيراً في هذا الموضوع بين محلِّل ومحرِّم لهذه الممارسة الجنسية وتلك.

أين المفسر من هذا الجدل البعيد القريب الذي دار منذ قرون في صحراء لا تنفصل فيها الأرض عن السماء؟ إن المفسر غائب بصفته متكلماً، حاضر بصفته ناقلاً. الشخص باهت الأثر، لا يبين إلا من خلال بعض وعي بحساسية الموضوع، إذ يقول قبل التبسط في التفسير: «إنها لمسألة جديرة بالاهتمام على ثقل في جريانها على الألسنة والأقلام»[٢٢]. حياء المفسر يقابل حياء تلك المرأة التي رفضت لزوجها أن يأتيها مستلقية على قفاها تنظر إليه وينظر إليها. لكن نظام الخطاب يرفع الحياء بتغييب القول لصالح الخطاب، كما رفع حياء تلك المرأة بتغييب الإنسان البري لصالح الإنسان الديني (المؤمن)، على ما هو متوقع من طاعتها للأمر الإلهي بعد وروده وإقبالها على ممارسة

(٢١) التاج الجامع للأصول من أحاديث الرسول، ج ٤، ص ٦٢

(٢٢) التحرير والتنوير، ٢/ ٣٧٢.

الجنس حسب أمر ربها ورغبة زوجها. أما أن نستنتج شيئاً عن الممارسات الجنسية في بيئة المفسر فهذا أمر مستحيل، يمنعه الحياء لدى الشخص والنظام في تشكيل الخطاب. نعلم موقف الرب ونبيه وابن عباس دون موقف ابن عاشور، ونحصل على معلومات عن الممارسات الجنسية في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي دون البيئة التونسية في القرن العشرين. ذلك أن الخطاب الديني عالم نصي قائم بذاته قد أبطل كل واقع سوى واقع النص الذي يدور حوله الكلام أبداً. ولما كان التفسير تسديداً لمعنى كلام قديم أزلي فإن الواقع الوحيد الجدير بالاهتمام هو الواقع الذي احتضن تجسد القول الإلهي في النبوة البشرية، بل إن ذلك الواقع نفسه نسبي الأهمية، كما يتضح من خلال موقف المفسر من قضية «أسباب النزول»[٢٣]. فالواقع هو واقع النص الذي يمثل المنفذ الوحيد إلى واقع عصر التنزيل: يحجبه بأن يعيد رسمه ليكون بياناً للنص ولأسباب نزوله، ويحجب به واقع عصر التفسير الذي لا حاجة به لبيان أو توضيح، إلا إذا ما استدعى المقام رد شبهة من الشبهات الحادثة على الحقيقة الأبدية الخالدة.

ب) الدرجة والمماثلة

ورد في القرآن: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم» (٢/ ٢٢٨). هذه من أهم الآيات، فعليها تدور قضية المساواة. الجزء الأول منها يعمم المساواة (أو المماثلة، كما يقول المفسرون). «ولهن مثل الذي عليهن» يقتضي تقابلاً بين الحقوق والواجبات ويفترض بالاقتضاء لا بالتصريح مساواة المرأة بالرجل، لأن حقوقه واجبات للمرأة وواجباته حقوق لها. أما الجزء الثاني فتخصيص وتفضيل للرجل: «وللرجال عليهن درجة». لكن الانتقال من الجزء الأول إلى الثاني مرتبط وثيقاً بلفظ «بالمعروف». معروف من؟ البيئة، أم العقل المطلق؟

يقول ابن عاشور: «في هذا إعلان لحقوق النساء»[٢٤]. لماذا؟ قد يفاجأ القارئ بالسبب، فالسبب الذي يقدمه المفسر سبب بلاغي يتمثل في تقديم الظرف، وهو يدل في البلاغة على الاهتمام بالخبر ويؤشر لمفاجأة وقعه عند السامعين. كان يمكن أن تكون الآية «مثل الذي عليهن لهن»، فتستفتح بالواجب ثم تعلن الحق، لكن القرآن عكس وبدأ بإعلان الحق قبل التذكير بالواجب، فوردت «لهن» قبل «عليهن».

(٢٣) يكتب مثلاً: «أولع كثير من المفسرين بتطلب لأسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك. وأغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا». المقدمة الخامسة للتفسير. ج ١ ص ٤٦.

(٢٤) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٧.

إذا تجاوزنا هذه النكتة البلاغية، نرى هذا الطرح للمسألة منتظراً من الفكر الديني وليس جديداً عليه. متابعة الجدل بين الكنيسة والحداثة حول حقوق المرأة، وحقوق الإنسان عموماً، كان يدور حول هذه الإشكالية ذاتها. الموقف التقليدي للكنيسة المسيحية أن الإنسان، رجلاً كان أم امرأة، خاضع لمجموعة من الواجبات يسطرها الدين والأخلاق، أما الحقوق فليست إلا نتائج مترتبة عن الانصياع إلى تلك الواجبات، أو هي على وجه التدقيق جزاء يتكرم به الإله إلى من انصاع لأوامره. الفكر الديني التقليدي قام على مفهوم الواجب، الذي يقابل أيضاً حقوق الله، وهي العبارة التي كان اختارها الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لتكون عنواناً لأحد كتبه. وفي العصر الحديث كانت الكنيسة تعارض الثورة الفرنسية التي أعلنت حقوق الإنسان بالتنصيص على واجباته تجاه خالقه. على أن الحداثة قامت على مفهوم الحق وليس على مفهوم الواجب، وذلك يتجسد في النصوص المرجعية للعالم الحديث: إعلانات حقوق الإنسان، حقوق المرأة، حقوق الأقليات، حقوق الطفل، الخ.

لكن لا أحد في المسيحية، على علمي، قد حوَّل هذا التقابل القانوني إلى تقابل بلاغي، على ما هو عليه الأمر في التفسير المعاصر للقرآن لدى المسلمين. إذا مضينا بتحليل ابن عاشور إلى نهايته فيمكن أن نصل إلى النتيجة التالية: الإسلام غير معني بهذا التنازع بين «الحق» و«الواجب»، فهو جامع لكليهما حاكم بالعدل ومحقق للوسطية بينهما، على أن ضرورة التربية والتوجيه قد تدفع إلى تقديم الحق على الواجب أو الواجب على الحق بحسب ميل الناس إلى التفريط في هذا أو ذاك.

هذا هو الحل البلاغي لقضية المرأة في الإسلام المعاصر. لكن لما كانت البلاغة غير كافية للإقناع، فإنها تعضد بالواقع فيكون سنداً لها، واقع العبارة طبعاً لا واقع المفسر. يعمل الخطاب حينئذ إلى إقامة تاريخ للجزيرة العربية يكون مفسراً للأساليب البلاغية التي ورد بها النص: إذا تقدم الظرف على الخبر، والحق على الواجب، و«لهن» على «عليهن»، فذلك دليل على أن المرأة كانت مهيضة الجانب في «الجاهلية»، وأن الإسلام جاء بأوّل إعلان لحقوق المرأة. لا سند لهذا التاريخ غير البلاغة، لأن ما يرد من روايات إنما هي مرويات مفسرين كانوا يحلّون ما أشكل من آيات القرآن، فلهذا السبب يحتل ابن عباس الصدارة كما هو معهود. يقول ابن عباس: «كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقاً، من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا»[٢٥].

(٢٥) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٧.

هذا الأثر مهم، لا من جهة كونه نقلاً عن ابن عباس، بل من جهة تقديمه نموذجاً من الانزلاقات الدلالية التي يمكن أن تتحول بالقول من الخصوص إلى العموم، عندما يتخلص القول من تاريخه المباشر ويؤسس تاريخية نصية يقيم عليها عموميته. ابن عباس ليس شخصاً بل ممثل لفاعل جمعي، لكن ما هو الفاعل الذي يمثله من خلال «كنا»؟

تتوفر إمكانيات ثلاث نجد آثارها جميعاً في التفسير متراكمة مثل المتكلسات الصخرية ويمكن استخراجها بالحفريات التأويلية:

الإمكانية الأولى: ضمير الجمع يعود على قريش. نجد أثراً لهذه الإمكانية في قول المفسر: «فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة في معاملة النساء. وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة، فكانت فيهم رقة زائدة»(٢٦).

الإمكانية الثانية: ضمير الجمع يعود على العرب عموماً. فالعرب قبل الإسلام كانوا يحتقرون المرأة فمثَّل الإسلام إعلان ثورة لحقوقها، أي المرأة في الجزيرة العربية تحديداً.

الإمكانية الثالثة: ضمير الجمع يعود على الإنسانية جمعاء. البشرية قاطبة لم تكن تقيم شأناً للمرأة، إلى أن جاء الإسلام بأول إعلان عالمي لحقوق المرأة. «فلما جاء الإسلام بالإصلاح كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق معه مدخل للهضيمة»(٢٧).

يبدأ المفسر من التفسير الأول الذي توجه إليه الروايات لينتهي إلى التفسير الأخير الذي تقتضيه ضرورة إغلاق التاريخ بالتفسير وتسييج النص بالنص. إذا كان الإسلام أول إعلان عالمي لحقوق المرأة فكل ما وقع في التاريخ بعد ذلك، من قمع للمرأة أو من نضالات من أجل حقوقها، في العالم الإسلامي أو في أوروبا، فإنه يعدو شيئاً هامشياً، لأنه لا يفيد في بيان بلاغة النص. ذلك أن المرأة لا تعدو أن تكون علامة لغوية ودالاً لا مرجع له إلا في النص نفسه. إذا كانت فترة ما قبل الإسلام قد ألغيت تاريخياً لتتشكل بدلاً منها صورة بلاغية وظيفتها أن تحل المشكل من النص القرآني وتوضح عبارته ببيان أسباب النزول، فإن فترة ما بعد الإسلام، إلى العالم المعاصر نفسه، لا حضور لها ولو علامة لغوية أو دالاً دون مرجع، لأنها جاءت بعد القول

(٢٦) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٨.
(٢٧) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٨.

الفصل الذي لا قول بعده وبعد الحدث الأنموذجي الذي يشكل محور التاريخ وغايته. قضية المرأة طرحت في الإسلام من خلال الصدمة القيمية التي أحدثها التقاء المهاجرين بالأنصار، أي التقاء مجتمعين فرعيين يحمل كل منهما منظومة قيمية حول المرأة. ومن الواضح أن هذا الالتقاء قد أثار كثيراً من المشاكل، حتى تحول الإله نفسه حَكَماً بين الخصومات الجنسية للمؤمنين، مثل الخصومة التي أشرنا إليها بين الزوج القرشي والزوجة من الأنصار، ومثل الخصومة المشار إليها في سورة المجادلة بين أوس بن الصامت وزوجه خولة أو خويلة بنت مالك، وغير ذلك. فهذه اللحظة المؤسسة لخطاب المرأة في القرآن ينبغي أن تظل الحدث البرادغمي الأساسي الذي يوجه كل الأحداث، حتى أن التقابل بين وضع المرأة بعد الثورة الصناعية وقبلها ينبغي أن يعد أمراً ثانوياً بالمقارنة مع نتائج ذلك التصادم بين المهاجرين والأنصار، باعتباره أحد مكونات الهجرة النبوية التي تمثل محور التاريخ (لذلك اختارها عمر بن الخطاب بداية للتاريخ الإسلامي). كما ينبغي أن يعد هامشياً ظهور الحركات النسائية في أوروبا ثم في العالم والنضالات التي قامت بها شخصيات تاريخية مثل ماري غوز وأملين غولدن وكلارا زادكين، والإسهامات النسائية في العصر الحديث، مع الملكة فكتوريا والكاتبة جورج صند والكيميائية ماري كوري ونحو ذلك، ثم نتائج ذلك كله في المجتمعات العربية منذ انفتاحها على العالم الحديث. المهم ما كان وقع في الجزيرة العربية لأنه وحده قد حظي بشرف التدخل الإلهي لتحقيق العدل بين الجنسين.

نتبين من هذا التحليل وجود بنيتين عميقتين للخطاب حول المرأة: الأولى مركزية العدل بدل الحق، والثانية التحصن من التاريخ بالبلاغة. إذا كانت القضية تنازعاً بين الحق والواجب، فإن الحل لا يعدو تدخلاً عادلاً يمنع أن يفرط في أحدهما لحساب الآخر. الألوهية والنبوة والسياسة قائمة في التصور الديني الإسلامي حول صورة القاضي الذي يفصل المنازعات بالعدل ويعطي كل ذي حق حقه ويمنع بحكمته الفتنة بين الناس، أي يمنع الثورة والانقلابات والتغيرات العميقة في التاريخ وكل أنواع الصراعات من طبقية وجنسية وقومية. إننا حقاً أمام نموذج مختلف لا تنازع فيه بين الحق والواجب، ولا يمكن من خلاله الحديث عن حقوق المرأة، وحقوق الإنسان عموماً، لا بالقبول ولا بالرفض، لأن هذه الحقوق لا تفهم في مرجعيتها التاريخية المعاصرة إلا من خلال التقابل بين الحق والواجب الذي دار حوله التنافس بين الكنيسة والحداثة. أما كيف يتحقق العدل، كيف يتجسد تاريخياً وواقعياً ذلك القاضي العادل الذي لا يغمط صاحب حق حقه، فتلك قضية أخرى. لقد تدخل الإله مرة أخيرة ونهائية ومرجعية لفصل النزاعات بالعدل بين عباده، فكان ذاك التدخل الحدث المحوري في التاريخ من بدايته إلى نهايته، علماً أن البداية والنهاية هما أيضاً من حكي ذلك الإله، فهو الذي أخبر

بما وقع في العهود الأولى وما سيقع في نهاية الزمان. وما حدث بين البداية والحدث المحوري هو قصص للتسلية والعبرة وليس للتشريع، فكذلك حكم ما وقع منذ الحدث المحوري إلى الآن، في انتظار الحدث الحقيقي المتمثل في نهاية التاريخ بنهاية العالم. ثلاثة أحداث ولا شيء بينها يمكن أن يعدّ تحولاً أساسياً، هي الخلق والوحي والمعاد. ليس على البشر حينئذ إلا أن يقيسوا الوقائع على فترة الوحي ويتعمقوا في البلاغة ليجدوا حكم كل شيء.

تتمثل مهمة المفسر حينئذ في الحديث عن اللحظة النموذجية في التاريخ، التي هي الحاضر الممتد وليس الماضي. يقول ابن عاشور: «باختصار، كانوا في الجاهلية يعدون الرجل مولى للمرأة فهي ولية، كما يقولون، وكانوا لا يدخرونها تربية وإقامة وشفقة وإحساناً، واختيار مصير عند إرادة تزويجها، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء. بيد أنهم كانوا مع ذلك لا يرون لها حقاً في مطالبة بميراث ولا بمشاركة في اختيار مصيرها، ولا بطلب مالها منهم... فحدد الله لمعاملات النساء حدوداً شرع لهن أحكاماً، قد أعلنتها على الإجمال هذه الآية العظيمة ثم فصلتها الشريعة تفصيلاً»[٢٨]. وإذا تابعنا التفسير نجدنا باستمرار أمام هذه المقابلة بين المرأة قبل الإسلام والمرأة بعده، مع غياب كل إشارة إلى واقع المرأة المسلمة المعاصرة وسكوت عن الإشكالات الدينية التي أثارها المصلحون مثل قاسم أمين وطاهر الحداد. قبل الإسلام لم يكن عدد الطلقات محدداً، ولا عدد الزوجات، وكانت المرأة تورث كما يورث المتاع ولا حق لها في الميراث، زوجة كانت أو ابنة أو أماً أو عمة أو خالة، ويدوم حدادها على زوجها سنة وأكثر وإذا تزوجت أخذ وليها الصداق. مع الإسلام حدد عدد الطلقات إلى ثلاث وعدد الزوجات إلى أربع وأصبحت المرأة تتمتع بنفسها بالمهر وترث بمقدار النصف ولا تحد على الزوج إلا أربعة أشهر وعشرة أيام، الخ.

على أن ذلك لا يعني أن خط التقدم مطرد، لأن هذه الدرجة التي فضل بها الرجال على النساء تقف حاجزاً دون المساواة المطلقة، لا بصفتها مخالفة للعدل، بل من جهة أنها تحقيق للطبيعة ومراعاة للفطرة، مثل القوة الجسدية التي تحل للرجل تعدد الزوجات، والقوة العقلية التي تجعل حق الطلاق بيده دون المرأة، ورئاسة العائلة التي تجعل نصيبه من الإرث ضعف نصيب المرأة. ويظل المفسر خالطاً بين الثقافة والطبيعة رغم أنه يعيش عصراً برزت فيه نساء رياضيات وكاتبات ومكتشفات ومخترعات، رغم علمه أن المرأة في أوروبا تتعلم وتعمل وتشارك الرجل في أغلب نشاطاته وتولت عرش

(٢٨) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٩-٤٠٠.

بريطانيا الإمبراطورية الأعظم في العالم التي تستعمر الجزء الأكبر من العالم الإسلامي[٢٩].

واليوم؟ ذلك مسكوت نص هو الحاضر والماضي معاً، يفسر تارة بأسباب النزول وطوراً بقواعد البلاغة، فيحجب التاريخ بأسباب النزول، ويحجب الحاضر بنكت البلاغة. على أننا لا نعدم مواطن يتسلل فيها الواقع إلى التفسير وتبرز هموم العصر بين المباحثات اللغوية والتشريعية. مثال ذلك تذكير المفسر في أكثر من مرة أن الإسلام كان الإعلان الأول عن حقوق المرأة، ما يعني أنه غير قادر على قراءة القرآن دون التفكير في الإعلان «الثاني» الذي حصل في أوروبا، مثل قوله في إحدى الفقرات: «دين الإسلام حري بإصلاح شأن المرأة، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني والمربية الأولى»[٣٠]، وهي طريقة في الاستدلال قليلة الورود لدى ابن عاشور الذي يتحاشى الخروج عن المسائل النصية. لكن أهم من ذلك جميعاً التفسير الطريف الذي يقدمه ابن عاشور لكلمة «بالمعروف» الواردة في الآية، والذي يفتتح به مسلكاً إصلاحياً من الأسف أنه لم يقع التفطن إلى أهميته. يقول: «المراد به ما تعرفه العقول السالمة، المجردة من الانحياز إلى الأهواء أو العادات أو التعاليم الضالة، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصاً أو قياساً أو اقتضته المقاصد الشرعية أو المصلحة العامة التي ليس في الشرع ما يعارضها»[٣١]. ثم يضيف: «من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح قد سلبها حق المماثلة للابن فدخل ذلك تحت الدرجة، وقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المماثلة للذكر. وقول من منع المرأة من التبرّع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها قد سلبها حق المماثلة للرجل، وقول من جعلها كالرجل في تبرعها بما لها قد أثبت لها حق المماثلة للرجل. وقول من جعل للمرأة حق الخيار

(٢٩) ونجد مقابلاً لذلك لدى عبده الذي كتب أيضاً: «إن المرأة عاجزة بالطبع عن القدرة على جلب لوازم معيشتها ودرء المكروهات عن ذاتها، خصوصاً في أزمنة الحمل وعقب الولادة وسني الرضاع. وما لم يعلم الرجل اختصاصه بها لا يسعى في القيام بحاجاتها والمدافعة عن حقوقها». الأعمال الكاملة، بيروت، ج ٢، ص ٦٩. ويلاحظ أن هذا النص كتب في فترة مبكرة من حياة عبده (١٨٨١) لما يستكشف فيها عياناً العالم الحديث. لكن رشيد رضا يذكر في تقسير «المنار» قولاً في الاتجاه نفسه، وليس واضحاً من السياق ما يرجع منه إلى عبده وما يمثل تفسيراً منه لكلام أستاذه. ومهما يكن صاحب القول فإن ما يلفت الانتباه هو المضمون، فيرد في معرض تأكيد عدم تأهل المرأة للأعمال خارج المنزل: «ولا ينافي ذلك اشتغال بعض نساء الأجانب في هذا العصر بالأعمال المالية، فإنه قليل لا يعول عليه. والأحكام العامة إنما تناط بالأكثر من الأشياء والأصل فيها» (المنار، ج٣، ص ١٠٥). لقد عدت روح العصر استثناء لأن انغماس المفسر في العالم القائم حول النص قد غيب عنه إمكان معاينة ما هو يسير المعاينة حوله، فكان مثل المنجم الذي سقط في البئر وهو في صدد الإخبار بنبوءات النجوم.

(٣٠) التحرير والتنوير ٢/٤٠٠.

(٣١) التحرير والتنوير ٢/٤٠٠.

في فراق زوجها إذا كانت به عاهة قد جعل لها حق المماثلة، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق. وكل ينظر إلى أن ذلك من المعروف أو من المنكر. وهذا الشأن في كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة، أو من تفرقة. كل ذلك منظور فيه إلى تحقيق قوله تعالى «بالمعروف» قطعاً أو ظناً. فكونوا من ذلك بمحل التيقظ وخذوا بالمعنى دون التلفظ»[٣٢].

كان يمكن للمفسر أن يجعل المعروف هو المتعارف عليه في البيئة، فيقحم النص في مجال التاريخ، ويحول الاهتمام من أسباب النزول إلى إعادة استكشاف تلك البيئة، ويفتح المجال للفيلولوجيا في تفسير النص المقدس، كما حصل في المسيحية. لكنه يفضل أن يستبعد هذه الإمكانية و يتحصن بالمطلق، لأن «العقول السالمة» تدرك الخطأ والصواب من ذاتها لا من التاريخ والتجربة، وتدرك الصالح والطالح خارج الزمان وخارج المكان. لكنه يفسح المجال في التالي من القول للتكيف والواقع، لا بمواجهته بالنص، بل بمواجهته بالإمكانات التأويلية التي يتيحها النص. لقد انتهى عصر التأويل لأن الفقهاء تلفظوا بكل الأقوال الممكنة وذهبوا كل المذاهب الجائزة، وما عدا ذلك خروج عن قواعد اللغة والبلاغة وقد أصبحتا ضابطي العقل السليم. أما المفسر فهو يقرر المبدأ كما يرد في النص المقدس وتسمح به تلك القواعد، وأما الفقيه فيجتهد في استخراج الأحكام الجزئية من النص وتفاسيره. تبقى حلقة ثالثة، من يختار بين الأحكام المختلفة أكثرها جدارة بالترجيح؟ هذا مبحث يتعلق بالواقع لا بالنص، فلا يتحمله المفسر ولا الفقيه.

جائز حينئذ أن نستنتج ما لم يصرح به ابن عاشور، وهو أن السلطان هو الطرف الثالث. ذاك مبدأ الإصلاح التشريعي كما حاول إقامته خير الدين منذ البدايات الأولى للإصلاح في تونس، وكما حاول إقامته عديدون في تركيا ومصر والمغرب الأقصى وغيرها. أن نأخذ من بين أقوال الفقهاء ما يناسب العصر. بعبارة حديثة: أن نختار بين الإمكانات التأويلية التي توفرها مدونة مغلقة قد أغلقت ضوابط إنتاجها بتقنين اللغة وقواعدها والقياس وآلياته. يبقى الاختلاف بعد ذلك في الأسس الأنطولوجية، إذ يرى العقل السليم عندما يكون محافظاً أن «الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال من زيادة القوة العقلية والبدنية، فإن الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى وأقوى جسماً وعزماً»[٣٣]. قد يبدو مفاجئاً أن يصبح المفسر داروينياً أمام هذا الموضوع بالذات، لكن الإصرار على تفوق

(٣٢) التحرير والتنوير ٢/٤٠٠.
(٣٣) التحرير والتنوير ٢/٤٠١.

الرجل والدفاع عن استبداده بالمرأة يبرر كل شيء. ولعله جدير هنا أن نعارض هذه الفقرة بما كتب شبلي شميل، المسيحي المارق والطبيب العلماني: «إن امتياز الأنثى على الذكر من صفات الحيوانات المنحطة في سلم النشوء وإن امتياز الذكر عليها من صفات الحيوانات المرتقية»(٣٤). نرى كيف أن النتيجة واحدة، من موقع ديني أو علماني على حد سواء، ما دام المتكلم رجلاً يدافع بالعلم أو الدين أو العقل أو ثلاثتها مجتمعة عن تفوق جنسه.

عندما طرح خير الدين فكرة اقتباس الأقوال الأكثر ملاءمة لحاجيات العصر من المذاهب الفقهية المختلفة، لم يكن يفكر في موضوع المرأة والأحوال الشخصية. بل لعله كان يستبعد الأمر لو عرض عليه، فهو من الذين كانوا يرغبون في تغيير كل شيء عدا وضع المرأة، ولم تؤثر عنه كلمة حول مركزها المتردي في كل ما كتبه من أفكار إصلاحية. لا يجوز حينئذ اعتبار ابن عاشور مجرد مكرر لفكرة طرحت قرناً قبله، ذلك أن تميزه يبرز في جانب نقله هذه الفكرة إلى مجال الأحكام الزوجية. إن من الممكن هنا أن نقيم علاقة ثلاثية بين خير الدين وابن عاشور وبورقيبة.

خير الدين طرح في تونس فكرة إقامة مدونة قانونية تنتقي من أقوال المذاهب ما يناسب العصر. وابن عاشور مهد لانتقال الفكرة من مجال القانون التجاري والمدني إلى مجال الأحوال الشخصية. وبورقيبة أصدر نصاً يمكن أن يقرأ بطريقتين: طريقة القانونيين الذين يرونه مستمداً من التشريعات الحديثة، وطريقة الفقهاء الذين يرونه منتقى من المذاهب الفقهية.

كأن ابن عاشور حلقة الربط بين أب الإصلاح التونسي ومؤسس الجمهورية، فقد نقل الفكرة من مجال المعاملات إلى الأحكام الأسرية، وأثبت شرعية الاختيار بين الإمكانات القولية لكنه ترك للحاكم إثم ما سيختار. إن فكرة الانطلاق هي الفصل بين الشريعة والنص القرآني، أي بين الأقوال المختلفة والمتناقضة التي ترد في مذاهب الفقهاء ومدوناتهم والإمكانات التي يقررها المفسر لا بالرجوع إلى الواقع أو إلى التفاصيل ولكن باعتماد القواعد المطلقة للغة والبلاغة. نحن في هذا المستوى أمام فكرة من الأفكار الرئيسة التي قام عليها الخطاب الإصلاحي، ونجد لها حضوراً لدى العديد من ممثلي هذا الخطاب. لكن الفارق أن تونس قد وجدت الحلقة المفقودة، أي القيادة السياسية التي تقبل على الاختيار بين الأقوال الممكنة ما هو جدير بمقتضيات العصر، وتتحمل إثم ما أقدمت عليه من اختيار. أما المفسر فوظيفته بيان الممكن من الأقوال وليس تعيين الجدير منها بالاختيار حسب المصلحة. ولعل في هذا بعض أسباب صمت

(٣٤) مباحث علمية واجتماعية. بيروت، ١٩٩١. ص ٩٤.

ابن عاشور عن «مجلة الأحوال الشخصية» سنة ١٩٥٦ بعد أن أدان «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» سنة ١٩٣٠.

لأن مجلة الأحوال الشخصية مجلة قانونية لم تقم على أية مصادرة أنطولوجية كما أنها لم تخرق، ظاهرياً على الأقل، مبدأ الاختيار داخل منظومة الممكنات لا خارجها، فهي لم تساو مثلاً بين الجنسين في قسمة الميراث لغياب رأي فقهي سابق يسمح بذلك. أما طاهر الحداد فقد أقدم، في رأي الفقهاء، على ما لم يكن من صلاحياته. فلم يبلغ درجة من العلم باللغة والبلاغة تحل له الاجتهاد أو تفسير القرآن، ولا كان عالماً باختلافات المذاهب ليصدر الفتاوى، ولا كان من رجال الإمارة ليحكم أي الآراء تقتضيها المصلحة. فكان مأخذ ابن عاشور عليه من باب بيان أنه غير أهل للخوض في المسألة، وليس من باب الجدل معه في صلب الموضوع.

الحقيقة أن تفسير ابن عاشور جاء أكثر متانة من «تفسير المنار»، إذ تجنب ابن عاشور أن يكتب ما كتب عبده: «هذه الدرجة التي رفع النساء إليها لم يرفعهن إليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا بعده. وهذه الأمم الأوروبية التي كان من آثار تقدمها في الحضارة والمدنية أن بالغت في تكريم النساء واحترامهن، وعنيت بتربيتهن وتعليمهن العلوم والفنون، لا تزال دون هذه الدرجة التي رفع الإسلام النساء إليها»[٣٥] أو أن يتورط في نظرية مثل تلك التي أوردها رضا في «حقوق النساء في الإسلام» ولخصها في هامش من التفسير بقوله: «إن جميع أمم الأرض الوثنية والكتابية كانت تهضم حقوق النساء وتسترقهن أو تعدهن كالرقيق أو كالحيوان، والإسلام هو الذي أعطاهن جميع الحقوق من دينية ومدنية ومالية، وإن مصلحة البشر في اتباعه ومفسدتهم في مخالفته»[٣٦]. لقد أغلق ابن عاشور التفسير على أن يصبح مجادلة مع العصر، واكتفى بتقرير الحدين الأقصى والأدنى اللذين لا يجوز الخروج عنهما، وتلك الغاية القصوى التي يمكن للخطاب الإصلاحي بلوغها إذا ما بقي مقيداً بقواعد اللغة والبلاغة. مع ملاحظة أن عبده اعتبر معنى الدرجة الرئاسة، أي أن الرجل والمرأة متساويان في كل شيء، سوى أنهما إذا اجتمعا في أمر كان الرجل متقدماً في الرئاسة، مثل رئاسته العائلة، وأنه جعل المعروف يتحدد بالبيئة لا بالعقل المطلق. لكن النتائج متشابهة بين الرجلين رغم هذه الاختلافات، وجوهر المسألة يرجع إلى اعتبار السائد فطرة وطبيعة ما لم يعارضه صريح النص، وبدعة إذا عارضه أو احتمل معارضته واقتضت المصلحة ذلك. حدود الخطاب الإصلاحي هي

(٣٥) المنار، ج٢، ص ٣٠٣.
(٣٦) المنار، ج ٢، هامش ص ٣٠٣.

حدود تأويل العبارة، أما التاريخية فتخرج بنا من الإصلاح إلى التحديث. وليس أبلغ في بيان محدوديته من عجزه أمام قضية المرأة، لكن هذه المزايدة المجنونة في الهروب من الواقع ليست إلا تعبيراً عن كثافة الكبت الفكري والجنسي الذي أصبحت تعانيه الثقافة التقليدية من جراء تهديد جسد المرأة لمنطق وعيها بالأشياء.

ج) القوامة

عندما ذكر القرآن: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم...» (النساء ٣٤). هل كان يخبر بما كان واقعاً أم يقرر ما ينبغي أن يكون دوماً وأبداً؟

يقول ابن عاشور: قيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي[٣٧]. ويضيف: «هذا التفضيل ظهرت آثاره على مر العصور والأجيال، فصار حقاً مكتسباً للرجال، وهذه حجة برهانية على كون الرجال قوامين على النساء. فإن حاجة النساء إلى الرجال من هذه الناحية مستمرة وإن كانت تقوى وتضعف... ويندر أن تتولى النساء مساعي من الاكتساب»[٣٨]. يقول هذا وهو يعيش في القرن العشرين. فالتاريخ هو ما يعرفه من التاريخ: «الجاهلية» و«الإسلام»، صورتان صنعهما التفسير وليس استقراء الوثائق. لكن لنلاحظ خاصة غياب الوعي بقطيعة الحداثة: ما شوهد على مر العصور والأجيال هو البرهان، لا جديد تحت الشمس، لا يتغير شيء مع انتقال الإنسان من العصر الزراعي إلى العصر الصناعي ولا يختلف أمر بعد قيام الثورة الانجليزية والفرنسية والأمريكية وبعد انتشار الفلسفة الحديثة والديمقراطية. «يندر أن تتولى النساء مساعي الاكتساب»، يقول هذا وهو يعيش في القرن العشرين وفي تونس التي وصلت حالياً نسبة المتعلمات فيها من البنات أكثر من نسبة المتعلمين من الذكور وعدد المشتغلات غير بعيد عن عدد المشتغلين. يخبر بما وقع منذ ١٤ قرناً ولم يتصور ما هو حادث وما سيحدث في وطنه بعد سنوات.

وتبدو أحكام النشوز والتأديب مترتبة عن مبدأ القوامة الوارد في الآية السابقة، فالقوامة لا تعني مجرد الاضطلاع بالأعباء المادية للأسرة، إنها أيضاً مسؤولية أخلاقية، وهجر الزوجة زوجها تعد في هذا الإطار تعدياً على الأخلاق. وعليه، يكون واجب الزوج معالجة التعدي على الأخلاق بالتدرج، بأن يبدأ بالوعظ، ثم الضغط ثم التأديب: «واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا

(٣٧) التحرير والتنوير، ٣/٣٨.
(٣٨) التحرير والتنوير ٣/ ٣٩.

عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً» (النساء ٣٤).

ولقد فتح مبحث التأديب بالضرب مجالاً فسيحاً للاختلاف في التفسير الحديث، خاصة أن الأوروبيين كثيراً ما وقفوا عند هذا الحكم للتشهير بالمسلمين، كما يتضح مثلاً من خلال الأسئلة التي طرحت على أحمد بن أبي الضياف. إن حرج ابن عاشور واضح أمام هذا الموضوع. فقد خرج عن منهجه العادي في التفسير باللغة والبلاغة إلى اعتبار الواقع والاستدلال بالعيان، أو بما يبدو له كذلك. يقول: «وأما الضرب فهو خطير وتحديده عسير، ولكنه أذن فيه في حالة ظهور الفساد، لأن المرأة اعتدت حينئذ، ولكن يجب تعيين حد في ذلك يبين في الفقه، لأنه لو أطلق للأزواج أن يتولوه، وهم حينئذ يشفون غضبهم، لكان ذلك مظنة تجاوز الحد، إذ قل من يعاقب على قدر الذنب. على أن أصل قواعد الشريعة لا تسمح بأن يقضي أحد لنفسه لولا الضرورة»[٣٩]. فنرى في هذه العبارة ورود ثلاثة استدراكات متوالية مع الإقرار أن موضوع الضرب خطير وإمكانية التجاوز قوية، وأن الأصل أن لا يكون الشخص خصماً وحكماً في آن واحد. لذلك يفضل تقديم مقترح جديد في المسألة، هو أن يصبح الحكام جهة تنفيذ عقوبة الضرب إذا تأكد نشوز الزوجة ليكون إيقاعهم العقوبة عادلاً. بل إنه يرى جائزاً أن يمنع الحكام الرجال عن ضرب نسائهم إذا تحقق وقوع الضرر. ومن الواضح أن هذا المقترح لا يتضمن مراجعة عقوبة الضرب نفسها، لأن المفسر يزعم أن المرأة ترغب من زوجها أن يضربها ولا ترى ذلك منه اعتداء وأن هذا هو الشأن الغالب، وهذه صورة أخرى من تطويع الواقع للنص بدل استعمال التأويل في تقليص المسافة بينهما. إن المقترحات التي يقدمها الخطاب الإصلاحي تظل محدودة في تعاملها مع القضايا التي تتصل بالمرأة تحديداً. كما أنه لا يتطرق إلى غياب المساواة، ذلك أن الزوج إذا مارس النشوز وأعرض عن زوجته لا يعاقب وغاية ما تتطلع إليه الزوجة الصلح أو الخلع، كما يرد في تفسير آية «وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما والصلح خير...» (النساء: ١٣٠).

د) الحب

الحب يأتي بعد الزواج. النظام العام هو نظام العائلة، لسبب طبيعي هو أن البشر لا يتكاثر بالتناسل الذاتي مثل النبات، ولا التناسل العنيف مثل الحيوان. الزواج هو اختيار للألفة والتواصل بين طرفين، لكنه ليس نتيجة الحب بل الحب نتيجته، «فالزوجان يكونان من قبل التزاوج متجاهلين فيصبحان بعد التزاوج متحابين...وهما

(٣٩) التحرير والتنوير ٣/ ٤٤.

قبل التزاوج لا عاطفة بينهما فيصبحان بعده متراحمين كرحمة الأبوة والأمومة»[٤٠]. على أن ذلك لا يعني أن الرجل واجب عليه أن يشعر بالحب تجاه زوجته، لأن الحب شعور قهري، لذلك ورد «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم...الآية»، فيقوم النظام العائلي على أساس تحديد الواجبات والحقوق على أنها شرع يخضع له الطرفان، ومنه الممارسة الجنسية التي لا تخضع أيضا للحب، فمن فقدت الرغبة في مجامعة زوجها تؤدب وتجبر على مجامعته مادامت له زوجاً، ومن فقد الرغبة في مجامعة زوجته يطلب منه على طريق الندب لا الإيجاب أن يجد معها طريقاً للصلح أو أن يقبل الخلع أي أن يطلقها مقابل مبلغ مالي تؤديه إليه، لكن «لا يكلف الزوج بما ليس في وسعه من الحب والاستحسان»[٤١].

هـ) تعدد الزوجات

يدافع المفسر عن تعدد الزوجات بذكر «المصالح» التي يحققها، وهي أولاً تكثير عدد الأمة بزيادة المواليد وثانياً تمكين كل النساء من الزواج لأن عدد الإناث يفوق عدد الذكور نتيجة الحروب وطول أعمار النساء وثالثاً تجنب انتشار الزنا في المجتمع. لكن المفسر لا يعتبر هذه «المصالح» مرتبطة بنظام اجتماعي منته، إذ إن الحروب الحديثة التي تخاض بالطائرات والقنابل لا تفرق بين النساء والرجال، وعدد الأفراد لم يعد معيار عزة الأمة، والزنا ظاهرة قائمة في كل المجتمعات بتعدد الزوجات أو بدونه. كما لا يتوقف عند مضار تعدد الزوجات في العصر الحديث، على عكس ما فعل عبده. ويتجنب المناقشة الصريحة للعدد أربعة، فإذا كان عدد النساء يفوق عدد الرجال فهل أن النسبة واحد على أربعة؟ وهل تتزوج المرأة بأكثر من رجل إذا ثبت في مجتمع أن عدد النساء أكثر من عدد الرجال؟ وهل تتزوج بأكثر من رجل إذا اتضح أن زوجها عاجز عن الإخصاب وتكثير عدد الأمة؟ وهل تُعدِّد الأزواج إذا خافت على نفسها الزنا؟

وهو يقرّ بعسر تفسير العدد أربعة تحديداً ويقول: «وأما الانتهاء في التعدد إلى الأربع فقد حاول الكثير من العلماء توجيهه فلم يبلغوا إلى غاية مرضية، وأحسب أن حكمته ناظرة إلى نسبة عدد النساء من الرجال في غالب الأحوال، وباعتبار المعدل في التعدد فليس كل رجل يتزوج أربعاً»[٤٢]. فلعله يشير إلى أن التعدد مرتبط بالنسبة بين الرجال والنساء، لكنه لا يصرح بذلك. كما يستند إلى التاريخ النصي الذي يقيمه لنصه، فيقول: «لم يكن في الشرائع السالفة ولا في الجاهلية حد للزوجات، ولم يثبت أن جاء

(٤٠) التحرير والتنوير ١٠/ ٧١.
(٤١) التحرير والتنوير ٣/ ٢١٨.
(٤٢) التحرير والتنوير ٣/٢٢٧.

عيسى عليه السلام بتحديد للتزوج، وإن كان ذلك توهمه بعض علمائنا مثل القرافي، ولا أحسبه صحيحاً، والإسلام هو الذي جاء بالتحديد»[٤٣]. ويلاحظ أن فكرة ارتفاع عدد النساء هي من اختراع المفسرين المعاصرين، لأن هذا الارتفاع لئن كان ملحوظاً فإنه لا يبلغ نسبة الضعف فضلاً أن يبلغ أربعة أضعاف. وكما أن المفسر لا يستند في تفسير حال ما قبل الإسلام إلى الوثائق التاريخية فهو لا يستند أيضاً في فكرة المقاربة إلى إحصاءات باتت متوفرة في عصره وهي دليل على عكس ما يقول. ومن الجدير التوقف على تعليقه حول قول القرافي، فهذا الفقيه كان يريد تطبيق فكرة الوسطية: اليهودية سمحت بتعدد الزوجات دون حد والمسيحية منعته عن رجال الدين وحدّته بزوجة واحدة لغيرهم، والإسلام جاء وسطاً بينهما فسمح بأربع زوجات. هذا التاريخ المسقط على الديانتين التوحيديتين السابقتين للإسلام لم يعد مناسباً للمفسر الحديث، فيعوضه بإسقاط تاريخي آخر ويستبدله بنتيجة واثقة لا تستند إلى سبر حقيقي للشرائع السابقة.

على أن ابن عاشور لا يخون دور المفسر الوفي لمقتضيات اللغة ومنطق الخطاب ولا يسقط على النص القرآني رغبات المعاصرين، لذلك نجده يرفض الفكرة التي أصبحت شائعة حديثاً ومفادها أن عبارة «فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة» أمر بالاقتصار على الواحدة لمن كان عاجزاً عن إعالة الأربع، وهو الوجه الذي كان محمد عبده قد صرف إليه الآية[٤٤]. وحجة ابن عاشور أن باقي الآية تجويز لنكاح الجواري وذلك يترتب عليه نفقة وعيال أيضاً، رغم أن المعنى الأول ممكن إذا اعتبرنا «أو ما ملكت أيمانكم» معطوفة على كلمة «واحدة» وليست مستأنفة بمعنى أنكحوا ما ملكت أيمانكم. كما يحتج أيضاً بأن التحديد قد جاء لمصلحة كما جاء التعدد لمصلحة، فلا يجوز أن تبطل إحداهما الأخرى أو يصبح التحديد عائداً على الأصل بالإبطال. ويتعين أن نلاحظ أن القرار متروك في كل الأحوال للرجل وقد أشار المفسر في مواضع أخرى أن تدخل الحاكم لمنع المباح شرعاً فيه نظر، لذلك يبدو موقفه مسانداً للتعدد رافضاً للحيل الفقهية والتأويلية التي اقترحت حديثاً.

وتجدر الإشارة إلى أن لابن عاشور رأياً طريفاً في موضوع المهر. فاللغة تنجده هذه المرة ليدافع عن رأي حديث. إن المهر قد ينظر إليه على أنه مقابل يدفعه الرجل للتمتع بالزوجة ووضعها تحت تصرفه، وهذه ليست تهمة يرمى بها الإسلام بل

(٤٣) التحرير والتنوير ٣/٢٢٧.

(٤٤) هذا أيضاً موقف علال الفاسي، لكنه يجد مستندات فقهية أخرى لمنع تعدد الزوجات. يراجع مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣. ص ١٨٤.

مقتضى التعريف الذي أورده الفقهاء في كتبهم[٤٥]. والخطاب الإصلاحي يعود إلى الأصول ومنها أصول اللغة. وكلمة مهر لم ترد في القرآن، بل وردت كلمة «صدقات» جمع صدقة، بضم الدال، وهي غير الصدقة بفتحها. والصدقة، بالضم، تعني العطية التي يسبقها الوعد بها فيصدقه المعطي. وجاء في القرآن «وآتوا النساء صدقاتهن نحلة»، والنحلة على قول ابن عاشور هي العطية بلا قصد العوض. وعليه، فإن المهر في الإسلام هو أقرب إلى الهدية، ويدعم المفسر رأيه بأنه لو كان عوضاً عن منافع الرجل من المرأة لاقتضى الأمر تجديد المهر بتجدد المنافع. ومن الواضح أنه يرفض الصورة التي رسخت في المتأخر من كتب الفقه والقائمة على تشبيه الزواج بعقود المعاملات واشتراط المهر الذي يدفع للولي اشتراط الثمن في البيوعات. وهو يقابل كالعادة جديد الإسلام بما يصوره تاريخاً للجاهلية، آنذاك كان الرجل يعطي مالاً لولي المرأة. فالإسلام أبطل العوض ولم يتمسك بالصداق إلا للتمييز بين الزواج وأنواع المعاشرة المذمومة، وجعل ولي المرأة يطالب بالصداق كي لا يغمط الزوج حق امرأته أو يستغل حاجتها في التزوج لإسقاط المهر. على أن الولي مطالب بعد ذلك بتسليم المبلغ إلى المرأة، والزوج مدعو أن يعتبره هدية لا عوضاً، وهذا مضمون الجزء من الآية التي سبق ذكرها.

ومن البين أن الفكر الإصلاحي، وهو يعود إلى الأصول، كثيراً ما ينجح في إثبات أن القرآن أكثر تسامحاً وانفتاحاً من الفقه وآراء الفقهاء. وليس أفضل من تفسير «التحرير والتنوير» لتوضيح ذلك بالحجة والبينة وتأسيس هذا الرأي على تحليل دقيق للعبارات والجمل. وابن عاشور هو أعلم المفسرين المحدثين باللغة دون منازع، وأقدرهم على التفطن إلى دقائق التعابير، كما أنه سخر كل حياته للعلم وعمر طويلاً فجاء تفسيره آية في العمق والتنقيب. لكن المشكل أن هذا الاكتشاف للثورة القرآنية جاء بعد الثورة الأوروبية التي فتحت مجالاً أكبر لحقوق المرأة، لأنّ الظروف أصبحت أكثر ملاءمة. إذا كان القدامى قد أعرضوا عن الإصلاحات القرآنية فمن باب أولى أنهم لم يكونوا مستعدين لما هو أبعد مناطاً منها. لكن الإصلاحات القرآنية تقوم على مفهوم الواجب، فهي تأمر الرجل بأن يؤتي المرأة الصدقة ويعدل بينها وضرتها ويمسكها بإحسان أو يطلقها بمعروف، الخ. أما الثورة الحديثة فهي تقوم على مفهوم الحق الذي يجعل المرأة هي التي تسوي حالها بحال الرجل. لذلك فإن الاكتشاف المتأخر الذي يحققه المصلحون، وابن عاشور في هذا المجال إمام لا يضاهى، يمكن أن يؤدي

(٤٥) مثاله هذا التعريف الوارد في مرجع فقهي «حديث»: «عقد النكاح وضعه الشارع ليترتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة وسائر بدنها من حيث التلذذ». الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت، ط ١٩٩٦، ج ٤، ص ٤.

وظيفتين متعارضتين. فأما أن يفهم منه أن القرآن بدأ ثورة تدعمها الحداثة وتكملها، وهذا كان خط قاسم أمين والطاهر الحداد، أو أن يفهم منه أن الإسلام جاء بالقول الفصل والمذهب الوسط بين تفريط «الجاهلية القديمة» في حقوق المرأة وإفراط «الجاهلية الجديدة» في هذه الحقوق. وهذا خط رشيد رضا في «نداء إلى الجنس اللطيف أو حقوق النساء في الإسلام» ومحمد فريد جدي في «المرأة المسلمة» وابن مراد في «الحداد على امرأة الحداد». أما تفسير ابن عاشور فهو يتعالى عن هذه المجادلات الحديثة، لأن واقع العصر مغيب عن مقوله، ولأن تفسير النص القرآني مناط عنده باللغة والمقاصد الشرعية وأسباب النزول وآراء المتقدمين من أساطين التفسير، ولا شأن للعصر بكل ذلك. ونعلم أن تفسير محمد عبده، الذي احتوى الإمكانيتين، قد وظف بالاتجاهين، استند إليه قاسم أمين كما استند إليه رشيد رضا. أما في تونس فقد سبقت الفترة الأساسية في الجدل حول المرأة من زاوية دينية تاريخ ظهور تفسير ابن عاشور، على أنه قد شارك في ذلك الجدل متخذاً موقفاً محافظاً، كما قدمنا. ولما أصدر بورقيبة مجلة الأحوال الشخصية عمل أيضاً أن يلغي الجدل حولها وفرضها بقوة القانون[٤٦]. ثم تحول الجدل بعد ذلك بين اليسار والدولة البورقيبية بعيداً تماماً عن مجال الدين. ثم جاء الإسلاميون في السبعينيات، متسلحين بتفسير سيد قطب «في ظلال القرآن» وليس بـ«التحرير والتنوير»، وكان زعماؤهم في الغالب من المتخرجين من المدارس الإدارية والتقنية، ولم يكونوا قادرين على فهم المباحث البلاغية المعقدة التي امتلأ بها تفسير ابن عاشور والتي لا يمكن فهم اجتهاداته دون الاستناد إليها. لذلك يغدو صعباً أن نحدد التأثير الاجتماعي لهذا التفسير بالشكل الذي يمكن معه أن نفصل الأمر بالنسبة إلى تفسير محمد عبده. إلا أن المتابعة المتأنية لما كتب في تونس أثناء تلك الفترة الطويلة قد يبرز التأثير البطيء الذي تركه ابن عاشور في الفكر التونسي، وأيضا في الجزائر وليبيا حيث اشتهر تفسيره ولقي رواجاً كبيراً. أما في المشرق فلا يبدو أنه ترك أثراً هاماً، رغم ما يزخر به من كنوز من العلم القديم.

(٤٦) لا تنفصل مجلة الأحوال الشخصية عن توجهات الدولة البورقيبية في بداية الاستقلال والمثل والأهداف التي رسمتها لنفسها ولم تنجح في تحقيقها إلا بصفة جزئية. فمن الملاحظ مثلاً أن إصدار مجلة الأحوال الشخصية قد طرح في إطار توحيد القضاء التونسي، وهو مطلب وطني يستند إلى فكرة المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون وإلغاء الامتيازات أو التقسيمات العرقية والدينية للمواطنين، لذلك عارض الكثير من اليهود أيضاً هذا الإجراء الذي ينزع عنهم امتيازات الأقلية في هذا المجال. يراجع عرض للإطار العام لهذه القضايا في:

Yadh Ben Achour, Bourguiba et le Code de Statut Personnel. In Politique, religion et droit dans le monde arabe. Cérès, 1992. pp 203-226.

Mohamed Kerrou, Laïcité, sécularisation et Islam dans la Tunisie de Bourguiba. Inédit, 1998.

خاتمة

هذه بعض لمحات عن مسالك المفسر أمام النص المقدس، وبعض الأمثلة عن طرق تشييده عالماً ينافس به العالم القائم، كي يتوازى عالم المقدس وعالم المدنس دون أن يلتقيا فليوث كلاهما الآخر. أما «شأن» المرأة، ولا يستعمل ابن عاشور لفظ قضية، فحله التثمين الرمزي La valorisation symbolique. مثال ذلك لفت الأنظار، استناداً إلى البلاغة، إلى أن عبارة «وللذكر مثل حظ الأنثيين» فيها نكتة لطيفة «وهي الإيماء إلى أن حظ الأنثى صار في اعتبار الشرع أهم من حظ الذكر، إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الجاهلية فصار الإسلام ينادي بحظها»(٤٧)، فقد قيس حظ الذكر على حظ الأنثى دون العكس. ولنتذكر ما نقله عن ابن عباس: «كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقا»، لكن ابن عباس يضيف: «من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا»(٤٨).

وبذلك يكون المفسر قد صاغ خطاباً ينافس به خطاب الواقع، كما يمثله السياسي أولاً (الثعالبي، بورقيبة) والمناضل ثانياً (الحداد). ذلك أن ما أردنا تأكيده في هذا البحث هو أن المواقف المتباينة تتحول إلى أنماط من الخطاب تتنازع الموضوع المطروح. يبدو الخطاب السياسي أكثر قدرة على تحقيق تطلعاته وتحويلها واقعاً ملموساً، وهو يتميز بتفادي الجدل النظري عندما تكون موازين القوى في غير صالحه، والاستعداد لاستعمال كل أنواع الاستدلال، مهما كانت متناقضة، ليجمع حوله العدد الأكبر من المقتنعين. فنحن أمام قضية تنازعها الفقيه والمناضل لكن الزعيم هو الذي قدّم لها الحل. فقد نأى بورقيبة بنفسه عن الخوض في الجدل الذي احتد في تونس حول قضية المرأة في الثلاثينيات، بل أثرت عنه بعض المواقف المحافظة. وكان يعتبر أن فتح هذا الملف في فترة الاستعمار مدعاة إلى ما أسماه بـ«ذوبان» الهوية الوطنية، لكنه اعترف بعد ذلك بعقود أنه كان في قرارة نفسه متعاطفاً شديد التعاطف مع القضية وإن لم يفصح عن ذلك، فذكر في حديث نشر سنة ١٩٧٥ ما يلي: «... أثّرت في نفسي مطالعة كتاب الطاهر الحداد (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) الذي بيّن فيه أن الشريعة تبيح القضاء على بعض التقاليد المجحفة مثل حرمان النساء من الإرث ووقف الممتلكات على الذكور دون الإناث استناداً إلى بعض أقوال المذهب الحنفي (..). إن أول عمل قمت به بعد أن توليت مقاليد الحكم في البلاد هو إصدار مجلة الأحوال الشخصية والحال أن الجيوش الفرنسية ما زالت إذ ذاك منتصبة بالبلاد...»(٤٩).

(٤٧) التحرير والتنوير ٣/ ٢٥٧.

(٤٨) التحرير والتنوير ٢/٣٩٧.

(٤٩) ذكره أحمد الدرعي، دفاعاً عن الحداد أو بكت كتب الكبت. تونس، ١٩٧٦. ص ٨ (الهامش).

وكما يتضح من خلال هذه العبارة، عمل بورقيبة على المزاوجة بين دعوى الاجتهاد الديني وتطبيق المبادئ القانونية الحديثة، لكن النجاح الذي حققه يرجع إلى عوامل أخرى، مثل استغلال الكارزمية التي كان يتمتع بها سنة ١٩٥٦ بصفته محرر الوطن من الاستعمار، وقدراته الفائقة على المناورة وقد تجلت في تقسيم مواقف رجال الشرع بتقريب البعض وتهميش الآخرين كي لا يصطدم بهم جميعاً في وقت واحد. لقد نجحت استراتيجيا الزعيم السياسي في تحقيق ما لم يحققه المناضل الاجتماعي الذي كان يريد الإفصاح عن الحقيقة كلها دون مراعاة الظرف وسلطة الخصوم. كما نجحت في تجاوز الحلقة المفرغة التي ظل الفقيه المفسر يدور فيها دون أمل في تجاوز آليات التأويل القديم.

غير أن من الخطأ اعتبار أنه يحسم بذلك القضية. فهو في أوج قوته وزهو انتصاره قد تفوته استراتيجية خطابية أخرى تعبر عن الرفض والتصدي، هي استراتيجية خطاب المفسر الذي يعمد إلى تخليد العالم القديم وقد أدرك أنه لم تعد به طاقة لمحاربة الخطاب الذي فرضه العصر الحديث، فيواصل العالم القديم الحياة والنمو في صلب النص حاملاً عناصر الإغواء للعواطف لعلها تشعر يوماً بالحنين إليه. وما إن تعصف أزمات التنمية، فترتج القناعات في سياسة الدولة، ويفقد الزعيم الكارزمي بعض شعبيته، حتى يخرج العالم القديم من كتب التفسير التي آوته ليصبح برنامجاً سياسياً ومثلاً لفئة من المتصارعين الاجتماعيين.

من جهة أخرى، يبدو الخطاب المناضل ثانوياً بالمقارنة مع خطاب الزعيم، لأنه يعرض الموقف ويعجز عن الدفاع عنه، فهو مدين للسياسي بتحويل تطلعاته واقعاً قائماً. غير أنه يصبح السند في حال الأزمات، لأنه يعيد إلى الذاكرة أن القضية المطروحة ليست مرتبطة بشخص الزعيم أو البرامج السياسية للحكومة بل هي قضية حضارية تقع في صلب الاهتمامات الأساسية للمجتمع.

ومن المرجح أن الخطابات الثلاثة، السياسي والنضالي والديني، ستظل تتنافس الاستحواذ على عمق الوعي الجمعي، ما يعني أن العالم القديم لن يختفي قريباً من الذاكرة بل سيظل حياً فيها ينافس العالم الجديد بل يهدده مع كل أزمة سياسية أو اقتصادية أو غيرها. ما يعني أيضاً أن قضية المرأة لا تقف عند حد المجال القانوني، بل هي أيضاً قضية تأويلية. فمن المهم بمكان دراستها من هذا الجانب وإقحامها ضمن دراسة تأويلية عامة للخطاب العربي المعاصر، خاصة أن سمة المجتمعات العربية عجز الحداثة عن التحقق الحاسم، فلذلك يظل الوعظ الديني مزاحماً الخطابة السياسية، والفتوى مزاحمة القانون، وأساطير الذاكرة الجمعية مزاحمة التاريخ.