



IRAQI
Academic Scientific Journals



العراقية
المجلات الأكاديمية العلمية

Journal of historical & cultural studies

Print - ISSN: 20231116 & Online - ISSN: 88192663

Journal Homepage:

<https://iasj.rdd.edu.iq/journals/journal/view/396>

مجلة الدراسات
التاريخية والحضارية

جدلية الأصالة والحداثة في فكر طاهر الحداد

اسم الباحث/ة (1): أ.م.د. كمال الدين سعدون جميل

الدرجة العلمية: دكتوراه

التخصص العلمي: فكر اسلامي

مكان العمل: كلية الامام الاعظم الجامعة/ قسم الدعوة والفكر

ملخص البحث عربي:

يتناول هذا البحث جدلية الأصالة والحداثة في فكر الطاهر الحداد من خلال كتابه «امراتنا في الشريعة والمجتمع»، بوصفه نصاً إشكالياً تأسيسياً في الفكر الإصلاحية العربي الحديث، إذ ينطلق البحث من فرضية مفادها أن الحداد لا يمثل قطيعة مع التراث الإسلامي بقدر ما يقدم محاولة اجتهادية لإعادة قراءته في ضوء المقاصد الكلية للشريعة والتحويلات الاجتماعية لعصره، ويظهر التحليل أن مفهوم الأصالة عند الحداد لا يقتصر على استدعاء النصوص الشرعية، بل يتجسد في توظيف منهج فقهي مقاصدي يركز على العدل ورفع الضرر، مع نقد صريح لتحوّل الأعراف الاجتماعية إلى سلطة موازية للنص الديني.

في المقابل، تتجلى الحداثة في فكر الحداد من خلال دعوته إلى تعليم المرأة، وإعادة النظر في قضايا الزواج والطلاق والتعدد، وربط وضع المرأة بتقدم المجتمع ككل، دون تبني خطاب تغريبي أو استنساخ نماذج غربية جاهزة، ويكشف البحث أن العلاقة بين الأصالة والحداثة في فكر الحداد ليست علاقة صدام أو تناقض، بل علاقة توتر خلاق، يسعى من خلالها إلى بناء خطاب إصلاحي يتجاوز الجمود الفقهي والانبهار الحداثي معاً. ويخلص البحث إلى أن الجدل الذي أثاره الكتاب لم يكن نابغاً من خروجه عن الشريعة، بقدر ما كان نتيجة كسره للقراءات السائدة وفضحه لآليات تدوين الواقع الاجتماعي، مما جعل فكر الحداد حاضراً بقوة في النقاشات المعاصرة حول الإصلاح الديني وقضايا المرأة.

الكلمات المفتاحية: طاهر الحداد - الأصالة - الحداثة - قضايا المرأة - الفكر الإصلاحية

The dialectic of originality and modernity in the thought of Tahir Al-Haddad

This study examines the dialectic of authenticity and modernity in the thought of Tahar Haddad through his book *Our Woman in Sharia and Society*, considering it a foundational and controversial text in modern Arab reformist thought. The research is based on the assumption that Haddad does not represent a rupture with Islamic heritage, but rather an *ijtihadi* attempt to reread it in light of the overarching objectives of Sharia and the social transformations of his time. The analysis shows that authenticity in Haddad's thought is not limited to citing religious texts, but is embodied in a *maqāṣid*-based jurisprudential approach that emphasizes justice and the removal of harm, alongside a clear critique of social customs that had come to function as an alternative authority to religion.

Modernity, on the other hand, appears in Haddad's advocacy for women's education, his reconsideration of issues such as marriage, divorce, and polygamy, and his linkage of women's status to societal progress, without adopting a Westernized or imitative discourse. The study demonstrates that the relationship between authenticity and modernity in Haddad's thought is neither confrontational nor contradictory, but rather a creative tension aimed at constructing a reformist discourse that transcends both rigid traditionalism and uncritical modernism. The controversy surrounding the book, the study concludes, stemmed not from a departure from Sharia, but from its challenge to dominant interpretations and its exposure of the sacralization of social reality, which secures Haddad's enduring relevance in contemporary debates on religious reform and women's issues.

Keywords: *Tahar Haddad – Authenticity – Modernity – Women's Issues – Reformist Thought*

Received: الاستلام

Accepted: القبول

Available Online: December / 2025 كانون الاول - النشر المباشر

المقدمة:

الحمد لله الواحد الأحد، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه ورسله سيدنا محمد، وعلى آله

وصحبه وبعد:

فلم يكن طاهر الحداد يكتب عن المرأة بوصفها "موضوعاً" معزولاً، ولا عن الشريعة بوصفها نصوصاً مغلقة مكتفية بذاتها، بل كان يكتب من قلب مفارقة تاريخية خانقة: نص ديني يفيض بالقيم، وواقع اجتماعي يزداد قسوة باسم ذلك النص. من هنا وُلد «امراتنا في الشريعة والمجتمع» لا ككتاب وعظي، ولا كبيان ثوري، بل كنص يقف في منطقة توتر دائمة، منطقة لا تطمئن للأصالة حين تتحول إلى جمود، ولا تتساق إلى الحداثة حين تنفصل عن الجذور. هذا التوتر بالذات هو ما يجعل فكر الحداد صالحاً للقراءة من جديد، لا بوصفه صفحة من الماضي، بل بوصفه سؤالاً مفتوحاً لم يُغلق بعد.

تنبثق خلفية هذا البحث من سياق فكري عربي شهد في مطلع القرن العشرين احتداماً بين خطابين متقابلين ظاهرياً: خطاب يستدعي التراث بوصفه ملاذاً نهائياً، وخطاب يرفع لواء الحداثة باعتبارها الخلاص الوحيد. وفي هذا المناخ، حاول الحداد أن يشق مساراً ثالثاً، لا يهادن الموروث حين يصطدم بالعدل، ولا يقَدِّس الجديد لمجرد حداثته. لقد كانت قضايا المرأة المدخل الأوضح لهذا الاشتباك، لأنها تكشف بسرعة حدود الفقه الموروث وحدود التحديث المستورد معاً.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يسعى إلى قراءة فكر طاهر الحداد من زاوية جدلية، لا تقريرية؛ أي بوصفه مشروعاً فكرياً يتأسس على شدٍّ وجذبٍ دائمين بين الأصالة والحداثة، لا على ترجيح سهل لأحدهما. كما تتبع أهميته من راهنية الأسئلة التي طرحها الحداد، والتي ما زالت تتكرر

بأشكال مختلفة في النقاشات المعاصرة حول الإصلاح الديني، وتأويل النص، وموقع المرأة في المجتمع.

إشكالية البحث :

تتمحور إشكالية البحث حول السؤال الآتي: هل نجح طاهر الحداد في بناء تصور متوازن يوفق بين الأصالة الإسلامية ومتطلبات الحداثة الاجتماعية، أم أن مشروعه انحاز - بقصد أو بغير قصد - إلى أحد الطرفين؟ ويتفرع عن هذه الإشكالية عدد من التساؤلات الفرعية المتعلقة بمفهومه للأصالة، وحدود اجتهاده، وطبيعة الحداثة التي دافع عنها.

هدف البحث :

يهدف البحث إلى الكشف عن ملامح الأصالة في فكر الحداد، وتحليل تمثيلات الحداثة في خطابه، وبيان طبيعة العلاقة الجدلية بينهما داخل البناء الفكري لكتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، مع تقويم هذا المشروع في ضوء سياقه التاريخي والفكري.

منهجية البحث :

يعتمد البحث المنهج التحليلي النقدي، مع توظيف القراءة النصية والسياقية، وذلك من خلال تحليل خطاب الحداد، وربط مقولاته الشرعية والاجتماعية بالإطار التاريخي الذي تشكلت فيه، دون إسقاطات لاحقة أو أحكام معيارية مسبقة.

خطة البحث :

تتنظم خطة البحث في تمهيد يتناول السياق العام للفكر الإصلاحية الذي ينتمي إليه طاهر الحداد، يعقبه ثلاثة مباحث: يعالج الأول مفهوم الأصالة في فكره، ويتناول الثاني ملامح الحداثة في خطابه، بينما يخصص المبحث الثالث لدراسة جدلية الأصالة والحداثة في مشروعه الفكري، لينتهي البحث بخاتمة تتضمن أبرز النتائج والاستنتاجات.

المبحث الأول: مفهوم الأصالة في فكر طاهر الحداد

المطلب الأول: المرجعية النصية والفقهية

لا يمكن فهم مفهوم الأصالة في فكر طاهر الحداد من خلال الاكتفاء بإحصاء النصوص الشرعية التي استند إليها، أو رصد انتمائه العام إلى المرجعية الإسلامية، لأن هذا المستوى من التحليل يظل سطحيًا، ويغفل البنية العميقة التي تشكل وعيه بالنص والفقه معًا. فالأصالة عند الحداد ليست شعارًا هوياتيًا، ولا موقفًا دفاعيًا إزاء الحداثة، بل هي - في جوهرها - محاولة لإعادة تأسيس العلاقة بين النص والواقع على أساس مقاصدي نقدي، يرفض تحويل التراث إلى سلطة صماء، كما يرفض في الوقت ذاته تفريغ النص من مضمونه القيمي. من هنا، فإن الحديث عن المرجعية النصية والفقهية في فكره هو حديث عن منهج استدلال قبل أن يكون حديثًا عن مصادر استشهاد.

ينطلق الحداد من القرآن الكريم بوصفه المرجعية العليا، لكنه يصرّ على أن دلالة القرآن لا تُختزل في ظواهر الألفاظ ولا في التطبيقات التاريخية الأولى وحدها. ففي معالجته لقضايا المرأة، يؤكد مرارًا أن القرآن جاء ليحدث نقلة نوعية في وضع المرأة قياسًا بالمجتمع الجاهلي، وأن أي قراءة تُعيد المرأة إلى موقع الدونية إنما تتناقض الاتجاه العام للنص، حتى لو استندت إلى بعض الآيات المجتزأة، إذ يشير في أكثر من موضع إلى أن مقاصد التشريع القرآني في هذا الباب تتمحور حول العدل والكرامة والمسؤولية المشتركة، لا حول تكريس التفاضل الاجتماعي بين الجنسين. ويصرّح بوضوح أن الظلم الواقع على المرأة لا يمكن تبريره بالقرآن، لأن "القرآن لم يأت ليُقتن الاستعباد، بل ليقوّضه بالتدرج" (طاهر الحداد، ص18).

إن هذا الفهم المقاصدي للقرآن الكريم يضع الحداد في تقاطع واضح مع مدرسة الإصلاح التي مثّلها الإمام محمد عبده. فكما رفض عبده القراءة الحرفية الجامدة للنص، ودعا إلى استحضار علل الأحكام وروح الشريعة، يذهب الحداد إلى أن النص القرآني لا يُفهم إلا في ضوء غاياته

الاجتماعية. غير أن الحداد يتقدم خطوة أبعد في ميدان التطبيق، إذ لا يكتفي بالتنظير للاجتهاد، بل يغامر بتطبيقه على أكثر القضايا حساسية، وهي قضايا المرأة والأسرة. فإذا كان محمد عبده قد فتح الباب نظرياً للاجتهاد، فإن الحداد اقتحم الباب عملياً، وهو ما جعل صدامه مع المؤسسة الفقهية أشد حدة (محمد عبده، 3 / 32؛ طاهر الحداد، ص21).

إما السنة النبوية الشريفة، فيتعامل معها الحداد بوصفها امتداداً عملياً للقرآن الكريم، لا مصدرًا مستقلًا يمكن أن يُستعمل لعكس مقاصده. فهو يستحضر السيرة النبوية وأحاديث المعاملة مع النساء ليؤكد أن النموذج النبوي كان أكثر تقدمًا من كثير من التصورات الفقهية اللاحقة. ويذهب إلى أن الفقه، في بعض مراحله، لم يكن وافيًا لهذا النموذج، بل أعاد إنتاج أعراف اجتماعية ذكورية تحت غطاء الحديث، ومن هنا يؤكد أن "السنة الصحيحة لا يمكن أن تُفهم بمعزل عن سياقها، ولا أن تُستخدم لتكريس واقع يناقض روح الإسلام" (طاهر الحداد، ص32).

وهنا يبرز الفرق الجوهرى بين الحداد ورشيد رضا، فرغم أن رضا تبنى خطاب الإصلاح والعودة إلى السلف، إلا أنه ظل أكثر تحفظاً في تطبيق هذا الخطاب على قضايا المرأة، وظل أسير هواجس التفلت الاجتماعي، أما الحداد، فكان أقل قلقاً من "النتائج الاجتماعية" للاجتهاد، وأكثر انشغالاً بمدى انسجام الحكم مع العدل. وهذا ما جعل مشروعه يبدو، في نظر معاصريه، أكثر راديكالية، رغم أنه من حيث المرجعية لا يخرج عن النص (رشيد رضا، 32/2؛ طاهر الحداد، ص36).

ويصل النقد عند الحداد ذروته حين يتناول الفقه المذهبي. فهو لا يتعامل مع المذاهب بوصفها تمثيلاً نهائياً للشريعة، بل يراها محاولات تاريخية لفهم النص. ويؤكد أن الخلل لا يكمن في الفقهاء أنفسهم، بل في تحويل آرائهم إلى قواعد أبدية لا يجوز تجاوزها. ويصرّح بأن "الفقه جهد بشري، يصيب ويخطئ، ومن الظلم للشريعة أن نُحملها نتائج هذا الجهد وكأنه وحي" (طاهر الحداد، ص45).

هذا الموقف يضع الحداد في انسجام فكري واضح مع الطاهر بن عاشور، ولا سيما في تأكيده على مركزية المقاصد، غير أن الفرق بينهما يكمن في الجراءة التطبيقية. فابن عاشور نظر للاجتهاد المقاصدي ووضع له ضوابط دقيقة، بينما استخدم الحداد هذا المنهج سلاحاً نقدياً مباشراً في مواجهة الواقع الاجتماعي. ومن هنا يمكن القول إن الحداد كان أقل احترازاً أصولياً، وأكثر اندفاعاً إصلاحياً، وهو ما يُحسب له من جهة الجراءة، ويُؤخذ عليه من جهة الضبط المنهجي (الطاهر بن عاشور، 32؛ طاهر الحداد، ص48).

وفي معرض دفاعه عن فتح باب الاجتهاد، يربط الحداد بين إغلاق هذا الباب وبين جمود الفكر الإسلامي. ويعتبر أن القول بانسداد باب الاجتهاد ليس حكماً شرعياً، بل "حالة نفسية" أصابت العقل المسلم حين خاف من التغيير. ويرى أن أخطر ما نتج عن هذا الانسداد هو عجز الفقه عن التعامل مع التحولات الاجتماعية الحديثة، وفي مقدمتها تعليم المرأة وخروجها إلى المجال العام. ويؤكد أن "الشريعة التي لا تملك القدرة على الإجابة عن أسئلة عصرها تتحول إلى طقس، لا إلى هداية" (طاهر الحداد، ص58).

وعند هذه النقطة، يتميز الحداد بوضوح عن قاسم أمين، فبينما انطلق أمين من تصور حدائي متأثر بالنموذج الغربي، ثم حاول لاحقاً البحث عن مسوغات شرعية لبعض أطروحاته، انطلق الحداد من داخل النص نفسه، وجعل الحادثة نتيجة للفهم الصحيح للشريعة لا بديلاً عنها. ولذلك تبدو أطروحة الحداد أكثر تجذراً في السياق الإسلامي، رغم أنها أثارت معارضة أشد، لأنها جاءت من داخل المرجعية ذاتها، لا من خارجها (قاسم أمين، 43؛ طاهر الحداد، ص61-65).

ويخصص الحداد حيزاً مهماً لنقد الخلط بين الدين والعرف، معتبراً أن هذا الخلط هو السبب الرئيس في تحميل الشريعة مسؤولية ممارسات اجتماعية جائرة. ويؤكد أن كثيراً مما يُقدّم بوصفه حكماً شرعياً في قضايا المرأة لا يجد له سنداً صريحاً في النص، وإنما هو عرف قديم تم تكريسه عبر

الزمن. ويذهب إلى أن مهمة المجتهد ليست تبرير هذا الواقع، بل تفكيكه وكشف جذوره (طاهر الحداد، ص75).

وخلاصة القول إن المرجعية النصية والفقهية في فكر طاهر الحداد لا تمثل مجرد امتداد للتراث، ولا قطيعة معه، بل هي إعادة بناء نقدية له من الداخل. فهو ينتمي إلى النص، لكنه يرفض احتكاره من قبل قراءة واحدة؛ ويوقر الفقه، لكنه ينزع عنه هالة العصمة؛ ويستدعي الأصالة، لا ليجمّد الواقع، بل ليخضعه لمعيار العدل. وهذه الثنائية هي التي ستُقضي، في المبحث اللاحق، إلى تفكيك مفهوم الحادثة في خطابه، بوصفها نتيجة اجتهاد شرعي، لا نقيضاً له.

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة والعدل الاجتماعي

يُعدّ مفهوم المقاصد حجر الزاوية في البناء الفكري لطاهر الحداد، لا بوصفه مصطلحاً أصولياً مجرداً، بل باعتباره أداة نقدية لفحص العلاقة بين النص والواقع الاجتماعي. فالحداد لا ينطلق من المقاصد كإطار نظري مستقل، وإنما يوظفها بوصفها معياراً للحكم على سلامة الفهم الفقهي من جهة، وعدالة الممارسة الاجتماعية من جهة أخرى، لذلك فإن مركزية العدل في أطروحته ليست إضافة عرضية، بل هي المدخل الذي يعيد من خلاله ترتيب الأحكام المتعلقة بالمرأة والأسرة. ويصرّ في مواضع متعددة على أن الشريعة لا يمكن أن تفهم بمعزل عن غايتها الكبرى، وهي تحقيق العدل ورفع الظلم، مؤكداً أن "كل حكم يؤدي إلى ظلم دائم لا يمكن نسبته إلى روح الإسلام، ولو استند إلى اجتهاد فقهي قديم" (طاهر الحداد، ص80).

هذا الفهم يضع الحداد في صميم التيار المقاصدي، وإن لم يصغه دائماً بالمصطلحات الأصولية الدقيقة التي نجدها عند علماء المقاصد. فهو يلتقي بوضوح مع الشاطبي في اعتبار أن الأحكام الشرعية إنما شرعت "لجلب المصالح ودرء المفساد"، غير أن الفرق الجوهرية يكمن في مجال التطبيق. فالشاطبي نظر للمقاصد ضمن بنية أصولية متماسكة، بينما استخدمها الحداد أداة لخلخلة الواقع الاجتماعي القائم، لا سيما في ما يتعلق بالمرأة. وهذا ما يجعل مقاصديته عملية، صدامية، لا تعليمية مجردة (الشاطبي: 2/ 43؛ طاهر الحداد، ص83-87).

ويظهر البعد الاجتماعي للمقاصد عند الحداد حين يربط العدل برفع الضرر، معتبراً أن الضرر الواقع على المرأة في كثير من المجتمعات الإسلامية لم يكن قدراً شرعياً، بل نتيجة تراكمات فقهية واجتماعية. ويستحضر هنا قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" بوصفها أصلاً حاكماً، لا قاعدة ثانوية، ومن هذا المنطلق، يجد أن استمرار العمل بأحكام أو أعراف تلحق أذى دائماً بالمرأة يناقض جوهر

الشريعة، حتى لو تم تبريرها باسم المحافظة على الأسرة أو الأخلاق. ويؤكد أن "الشريعة لا تحمي النظام الاجتماعي إذا كان هذا النظام قائماً على الظلم" (طاهر الحداد، ص90).

ويتقاطع هذا الطرح مع ما ذهب إليه الطاهر بن عاشور في تأكيده أن العدل مقصد كلي لا يجوز تعطيله بحجة الالتزام بظواهر النصوص. غير أن الحداد يتجاوز ابن عاشور في جرأته على تسمية مظاهر الظلم، وربطها مباشرة بالفقه السائد. فبينما كان ابن عاشور أكثر تحفظاً في نقد التطبيقات الاجتماعية للأحكام، اختار الحداد المواجهة الصريحة، معتبراً أن الصمت عن الظلم هو مشاركة غير مباشرة فيه (ابن عاشور، ص145-150؛ طاهر الحداد، ص93-97).

ويُعدّ مفهوم القوامة من أكثر المفاهيم التي خضعت لإعادة قراءة مقاصدية عند الحداد. فهو يرفض الفهم السائد الذي يحول القوامة إلى سلطة مطلقة للرجل، ويؤكد أن القوامة في أصلها وظيفة اجتماعية مرتبطة بالمسؤولية والإنفاق، لا امتيازاً ontological يضع الرجل في مرتبة أعلى من المرأة. ويذهب إلى أن إساءة فهم القوامة أدت إلى تكريس أنماط من الاستبداد الأسري لا علاقة لها بالشريعة. ويصرّح بأن "القوامة التي تُستخدم لإذلال المرأة ليست قوامة شرعية، بل تسلط مقنّع" (طاهر الحداد، ص101).

إن هذا التأويل يضع الحداد في مواجهة مباشرة مع القراءة الفقهية التقليدية، لكنه في الوقت نفسه ينسجم مع اتجاهات إصلاحية لاحقة، سواء عند مفكرين إسلاميين معاصرين أو في دراسات فقهية حديثة. ويمكن ملاحظة تقاطع واضح بين أطروحته وما ذهب إليه يوسف القرضاوي في إعادة تعريف القوامة بوصفها تكليفاً لا تشريعاً، وإن اختلف السياق والزمن (يوسف القرضاوي، ص 54؛ طاهر الحداد، ص104-107).

وفي مسألة الطلاق، يتجلى المنهج المقاصدي عند الحداد بأوضح صورته، فهو ينتقد بشدة سهولة الطلاق في الفقه التقليدي، ويرى أن تحويله إلى حق أحادي للرجل أفضى إلى ظلم اجتماعي

واسع. ويعتبر أن الشريعة، حين شرعت الطلاق، لم تقصده أداة عبثية، بل حلًا استثنائيًا لضرورة قصوى، فأبتلاء نبي الله لوط عليه السلام بأمراته وعدم تطليقها، وصبره على سوء خلقها من خلال كشفها أسرار بيته وعدم تصديقها لدعوة زوجها ونبيها ، واليوم نشهد ازدياد حالات الطلاق وخاصة في السنوات الأخيرة بشكل يبعث على القلق، ولأسباب بسيطة.(خلف ، علي داود، 2020م، العدد 33، الجزء الثاني) ، ولذلك يطالب بإعادة تنظيم الطلاق قانونيًا بما يحقق مقاصد الشريعة في حفظ الأسرة وكرامة المرأة، معتبراً أن "إباحة الطلاق دون ضوابط حقيقية خيانة لمقصد الشريعة لا التزاماً به" (طاهر الحداد، ص112).

ويتقاطع هذا الموقف مع إصلاحات قانونية لاحقة في العالم الإسلامي، ما يجعل الحداد سابقاً لعصره في هذا المجال. كما يلتقي مع اتجاهات فقهية معاصرة دعت إلى تقييد الطلاق، مستندة إلى نفس المنطق المقاصدي، مثل ما نجده عند عبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة، وإن اختلفت درجة الجرأة في الطرح (عبد الوهاب خلاف، 51 ؛ محمد أبو زهرة، ص 66؛ طاهر الحداد، ص115-118).

أما التعدد، فيتعامل معه الحداد بوصفه مثلاً صارخاً على الفجوة بين النص والممارسة. فهو لا ينكر أصل الإباحة القرآنية، لكنه يشدد على أن الإباحة مشروطة بشرط العدل، وهو شرط يكاد يكون متعذر التحقق في الواقع الاجتماعي. ومن هنا يذهب إلى أن التوسع في التعدد لا يمثل التزاماً بالشريعة، بل تحايلاً على نصها. ويؤكد أن "العدل الذي اشترطه القرآن في التعدد ليس عدلاً شكلياً، بل عدلاً واقعياً ملموساً، فإذا انتفى انتفى الحكم" (طاهر الحداد، ص123).

ويضع هذا الموقف الحداد في تقاطع نقدي مع قاسم أمين مرة أخرى؛ فبينما دعا أمين إلى الحد من التعدد بدافع اجتماعي حداثي، أسس الحداد موقفه على منطق قرآني مقاصدي، ما يمنحه مشروعية داخل الخطاب الإسلامي ذاته. كما يتقاطع مع قراءات حديثة للنص القرآني تناولت شرط العدل في

التعدد بوصفه قيداً جوهرياً لا عرضياً (قاسم أمين، 12؛ Fazlur Rahman, Islam and Modernity؛ طاهر الحداد، ص126-130).

وخلاصة هذا المطلب أن طاهر الحداد لم يتعامل مع مقاصد الشريعة بوصفها ترفاً نظرياً، بل جعلها معياراً أخلاقياً وقانونياً لإعادة تقييم البنية الفقهية والاجتماعية السائدة. وقد مكّنه هذا المنهج من تقديم قراءة للأحكام المتعلقة بالقوامة والطلاق والتعدد قراءةً تربط النص بالعدل، لا بالعرف، وبالمقصد، لا بالجمود. غير أن هذه الجرأة المقاصدية، رغم قوتها، فتحت عليه باب الاتهام بالتجاوز، وهو ما سيقودنا في المبحث التالي إلى تحليل مفهوم الحداثة في فكره، وحدود هذا التداخل المعقّد بين الإصلاح الديني والتغيير الاجتماعي.

المبحث الثاني: مفهوم الحداثة في خطاب الحداد

المطلب الأول: نقد الأعراف الاجتماعية

لا تظهر الحداثة في خطاب طاهر الحداد بوصفها مشروع قطيعة مع الدين، ولا بوصفها تبنيّاً لنموذج اجتماعي وافد، بل تتجلى أساساً في تفكيك السلطة غير المعلنة للأعراف الاجتماعية التي أعادت إنتاج التخلف باسم الشريعة. فالحداد يميّز، منذ الصفحات الأولى لكتابه، بين ما هو ديني نصّي، وما هو اجتماعي تاريخي، ويعتبر أن أخطر ما أصاب العقل الإسلامي ليس الجمود على النص، بل تدين العادة، أي تحويل الممارسات الاجتماعية الموروثة إلى أوامر دينية لا يجوز مساءلتها. ويؤكد أن المجتمع، لا النص، هو المسؤول الأول عن الوضع المتدني للمرأة، لأن المجتمع هو الذي "قرض على الدين فهماً يخدم عاداته، لا مقاصده" (طاهر الحداد، ص135).

هذا التمييز بين الدين والعادة هو المدخل الحدائي الأهم في فكر الحداد، لأنه ينقل مركز النقد من النص المقدس إلى البنية الاجتماعية. فالحداد لا يسأل: ماذا قال الإسلام؟ بل يسأل: كيف فهم الإسلام؟ ومن الذي استفاد من هذا الفهم؟ وهو في ذلك يقترب كثيراً من منهج محمد عبده، الذي ميّز بين "الإسلام كما هو" و"الإسلام كما فهم"، غير أن الحداد يذهب أبعد حين يربط هذا الخل مباشرة بموقع المرأة. فبينما بقي نقد عبده عاماً في كثير من الأحيان، جعل الحداد من قضية المرأة اختباراً عملياً لصدق الخطاب الإصلاحى (محمد عبده، ج4، ص 21؛ طاهر الحداد، ص139-143).

ويرى الحداد أن الأعراف الاجتماعية لم تكف بتهميش المرأة، بل قامت بإنتاج منظومة قيم كاملة تبرر هذا التهميش، ثم أسقطتها على النص الديني. فالعزلة المفروضة على المرأة، ومنعها من التعليم، وتقييد مشاركتها الاجتماعية، كلها - في نظره - ليست أحكاماً شرعية، بل "مخاوف اجتماعية ذكورية" جرى تأبيدها باسم الدين. ويذهب إلى أن المجتمع العربي الإسلامي، في مراحل تاريخية معينة، تعامل مع المرأة بوصفها مصدر تهديد أخلاقي، لا بوصفها شريكاً إنسانياً، فاستدعى النصوص بما يخدم هذا التصور، لا بما ينسجم مع روحها (طاهر الحداد، ص145-150).

ويتقاطع هذا التحليل مع ما ذهب إليه مالك بن نبي لاحقاً في حديثه عن "قابلية المجتمع للاستعمار"، حيث اعتبر أن الخل الحقيقي يكمن في البنية الثقافية والاجتماعية، لا في المبادئ المعلنة. فالحداد، وإن سبق بن نبي زمنياً، إلا أنه يلتقي معه في تحميل المجتمع مسؤولية تعطيل القيم الإسلامية، لا النص نفسه. غير أن الحداد يتميز بكونه طبق هذا التحليل مباشرة على مسألة المرأة، كاشفاً أن تغييبها لم يكن عرضاً جانبياً، بل مؤشراً على خلل حضاري أعظم (مالك بن نبي، 41؛ طاهر الحداد، ص152-156).

ويُظهر الحداد جراً حدثية واضحة حين يحمل المجتمع - لا الفقهاء وحدهم - مسؤولية استمرار هذا الواقع. فهو لا يعفي العامة، ولا النخب، ولا المؤسسات الاجتماعية من المسؤولية،

معتبراً أن التواطؤ الجماعي على الظلم هو ما يمنحه شرعيته. ويصرّح بأن "المجتمع الذي يقبل ظلم نفسه لا يملك حق الادعاء بالفضيلة" (طاهر الحداد، ص158). وهذا الحكم القاسي يعكس انتقال الحداد من نقد فكري إلى نقد أخلاقي، وهو انتقال يعبر عن وعي حدّاثي يرى أن الإصلاح لا يتم عبر النصوص وحدها، بل عبر مساءلة الضمير الجمعي.

وعند هذه النقطة، تتضح المسافة بين الحداد وقاسم أمين. فبينما ركّز أمين على تحميل التقاليد مسؤولية تخلف المرأة، إلا أنه غالباً ما قدّم هذا النقد من موقع متأثر بالنموذج الغربي، ما جعله عرضة لاتهامات التغريب. أما الحداد، فقد انطلق من داخل المرجعية الإسلامية، واستخدم أدواتها نفسها لتفكيك الأعراف، وهو ما جعل نقده أشد وقعاً، لأنه صادر من داخل المنظومة القيمية ذاتها، لا من خارجها (قاسم أمين، 22؛ طاهر الحداد، ص161-165).

ولا يتوقف نقد الحداد عند مستوى الوصف، بل يتجاوز ذلك إلى تحليل آليات إنتاج العرف. فهو يرى أن الخوف من التغيير، والقلق من فقدان السيطرة، لعبا دوراً حاسماً في تكريس صورة نمطية للمرأة، ثم لباسها لباس "الحكمة الشرعية". ويشير إلى أن المجتمع حين عجز عن ضبط تحولاته، لجأ إلى تقييد المرأة باعتبارها الحلقة الأضعف. وهذا التحليل يقترب كثيراً من مقاربات علم الاجتماع الحديث، وإن صاغه الحداد بلغة إصلاحية أخلاقية لا أكاديمية (Fazlur Rahman, Islam and Modernity؛ Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age؛ طاهر الحداد، ص166-170).

وفي سياق تحميل المجتمع مسؤولية تهميش المرأة، يرفض الحداد فكرة أن الإصلاح يمكن أن يتم عبر تشريعات شكلية فقط، دون تغيير الوعي الاجتماعي. فهو يرى أن القوانين، مهما كانت عادلة، ستظل حبراً على ورق إذا لم يصاحبها تحول ثقافي يعيد النظر في صورة المرأة ودورها. وهذا الموقف يكشف وعياً حدّاثياً عميقاً بطبيعة التغيير الاجتماعي، ويضعه في تقاطع مع نظريات التحديث

التي تؤكد على دور الثقافة في إنجاح الإصلاح (Weber, The Sociology of Religion؛ طاهر الحداد، ص173-176).

وخلاصة هذا المطلب أن حادثة طاهر الحداد لا تتجسد في الدعوة إلى استيراد نموذج اجتماعي بديل، بل في شجاعته على نزع القداسة عن الأعراف، وكشف مسؤولية المجتمع عن تهميش المرأة، وإعادة توجيه النقد من النص إلى الفهم، ومن الدين إلى الممارسة. وهذه الحادثة، لأنها انطلقت من داخل المرجعية الإسلامية، كانت أشد إرباكاً للمألوف، وأكثر إثارة للجدل، ومهدت لما سيأتي لاحقاً في المطلب التالي من تحليل لدور التعليم والعمل في إعادة تشكيل موقع المرأة في المجتمع.

المطلب الثاني: المرأة والتعليم والعمل

لا يحتل التعليم والعمل في فكر طاهر الحداد موقع "المطالب الاجتماعية الثانوية"، بل يشكلان العمود الفقري لتصوره عن المجتمع الحديث، وعن إمكان تحرره من أنماط الجمود التاريخي. فالحداد لا ينظر إلى تعليم المرأة بوصفه ترفاً ثقافياً أو استجابة لضغط حداثي خارجي، بل يراه شرطاً بنوياً لإعادة بناء المجتمع نفسه. ومن هنا فإن دفاعه عن تعليم المرأة لا يُقدّم في صيغة حقوقية مجردة، وإنما في صيغة نقد حضاري يرى أن المجتمع الذي يعطل طاقات نصفه محكوم عليه بالركود. ويصرّح بوضوح أن "الأمة التي تحرم المرأة من العلم إنما تحكم على نفسها بالجهل المضاعف" (طاهر الحداد، ص182).

ويستند الحداد في هذا التصور إلى قراءة نقدية للتاريخ الإسلامي، رافضاً الادعاء الشائع بأن تعليم المرأة ظاهرة دخيلة على الثقافة الإسلامية. فهو يستحضر نماذج نسائية من التاريخ الإسلامي المبكر شاركت في العلم والرواية والحياة العامة، ليؤكد أن الإقصاء اللاحق لم يكن تطوراً طبيعياً، بل انحرافاً تاريخياً. غير أن الحداد لا يتوقف عند الاستشهاد التاريخي، بل يتجاوزه إلى سؤال الوظيفة

الاجتماعية للعلم، معتبراً أن التعليم هو الوسيلة الوحيدة لتحويل المرأة من "موضوع للرعاية" إلى "فاعل اجتماعي مسؤول" (طاهر الحداد، ص186-190).

ويتقاطع هذا الطرح بوضوح مع خطاب الإصلاح التربوي عند محمد عبده، الذي رأى في التعليم مدخلاً لتحرير العقل من الخرافة والتقليد. غير أن الحداد يتقدم خطوة إضافية حين يربط بين تعليم المرأة وإعادة توزيع السلطة داخل المجتمع. فإذا كان عبده قد ركز على إصلاح العقل الديني عموماً، فإن الحداد يكشف أن تغييب المرأة عن التعليم كان وسيلة ضمنية للحفاظ على بنية اجتماعية هرمية تخدم مصالح معينة (محمد عبده، ج5، ص 44؛ طاهر الحداد، ص193-197).

ولا ينفصل موقف الحداد من تعليم المرأة عن رؤيته لدورها في المجتمع الحديث. فهو يرفض الثنائية التقليدية التي تحصر المرأة بين خيارين: إما "ربة بيت معزولة" أو "امرأة متحررة على النمط الغربي". ويقدم بدلاً من ذلك تصوراً وسطياً يرى أن مشاركة المرأة في المجال العام لا تتناقض وظيفتها الأسرية، بل تعززها إذا تمت في إطار إنساني متوازن. ويؤكد أن "المرأة المتعلمة أصلح لتربية الأجيال من المرأة الجاهلة، لا العكس" (طاهر الحداد، ص200).

ويُظهر هذا التصور وعياً حداثياً بطبيعة التحول الاجتماعي، حيث لا يُنظر إلى الأسرة بوصفها وحدة مغلقة، بل بوصفها خلية تتأثر بالبنية الثقافية العامة. وهنا يلتقي الحداد مع بعض أطروحات علم الاجتماع الحديث، ولا سيما تلك التي تربط بين مستوى تعليم المرأة ومستوى التنمية البشرية. غير أن الحداد يصوغ هذا الربط بلغة أخلاقية إصلاحية، لا بلغة إحصائية أو تقنية، ما يعكس طبيعة مشروعه بوصفه مشروع نهضة لا برنامج سياسات عامة (Durkheim, Education and Sociology؛ طاهر الحداد، ص204-208).

أما العمل، فيمثل في خطاب الحداد امتداداً طبيعياً لفكرة التعليم، لا قطيعة معها. فهو يرى أن منع المرأة من العمل لم يكن بدافع ديني خالص، بل نتيجة خوف اجتماعي من فقدان السيطرة، وتحوّل

في موازين السلطة داخل الأسرة والمجتمع. ويذهب إلى أن الشريعة، في أصلها، لم تمنع المرأة من العمل، بل قيّدت العمل بضوابط أخلاقية عامة تشمل الرجل والمرأة على السواء. ويؤكد أن "العمل الذي يكرم الإنسان لا يمكن أن يكون محرماً على المرأة وحدها" (طاهر الحداد، ص212).

ويضع هذا الموقف الحداد في تمايز واضح عن تيارات محافظة رأت في خروج المرأة للعمل تهديداً مباشراً للبنية الأخلاقية. كما يميّزه عن بعض الخطابات الحداثية التي تعاملت مع عمل المرأة بوصفه غاية في ذاته، دون التفات إلى السياق الاجتماعي. فالحداد لا يدعو إلى عمل المرأة بأي ثمن، بل إلى عمل منضبط يحقق الكرامة والاستقلال دون تفكيك الروابط الاجتماعية. وهذا التوازن هو ما يمنح أطروحته طابعاً إصلاحياً لا صدامياً (عبد الوهاب خلاف، 54؛ يوسف القرضاوي، 11؛ طاهر الحداد، ص216-220).

وتبلغ الرؤية الحداثية ذروتها حين يربط الحداد بين تحرر المرأة وتقدم المجتمع. فهو يرفض التعامل مع قضية المرأة بوصفها ملفاً معزولاً، ويؤكد أن مكانتها مرآة صادقة لمدى تحضر المجتمع. ويذهب إلى أن "المجتمع الذي يضطهد المرأة لا يمكن أن يكون مجتمعاً حراً، مهما رفع من شعارات" (طاهر الحداد، ص222).

وهذا الربط بين تحرر المرأة والتقدم الحضاري يضع الحداد في تقاطع واضح مع أطروحات مفكرين لاحقين، مثل مالك بن نبي، الذي اعتبر أن النهضة لا تقوم إلا بتحرير الإنسان من العوائق النفسية والثقافية. غير أن الحداد يحدد بوضوح أن المرأة تمثل الحلقة الأكثر حساسية في هذا المسار، لأن تهميشها يعكس خللاً مركزياً في تصور المجتمع للإنسان ذاته (مالك بن نبي، 67؛ طاهر الحداد، ص226-230).

ولا يغيب عن خطاب الحداد إدراكه للمخاوف التي يثيرها هذا الطرح، إذ يعترف بأن تحرر المرأة سيصطدم بمقاومة اجتماعية عنيفة، لكنه يرى أن هذه المقاومة دليل على عمق الأزمة لا على

خطأ الطرح. ويؤكد أن التغيير الحقيقي لا يتم دون صدام مع المؤلف، وأن الحفاظ على الاستقرار الظاهري على حساب العدالة ليس قيمة إسلامية (طاهر الحداد، ص231-235).

وخلاصة هذا المطلب أن طاهر الحداد قدّم تصوّرًا للمرأة في المجتمع الحديث لا يقوم على الاستتساخ ولا على الانكفاء، بل على إدماج واعٍ للتعليم والعمل ضمن مشروع إصلاحٍ أشمل. فالمرأة، في نظره، ليست مجرد مستفيدة من التقدم، بل شرط من شروطه، وليس تحررها خطرًا على المجتمع، بل ضمانته لتوازنه. وبهذا المعنى، تتجلى حداثة الحداد لا في شعاراته، بل في قدرته على ربط الإصلاح الاجتماعي بالمرجعية الأخلاقية، دون أن يفقد أحد الطرفين لصالح الآخر.

المبحث الثالث: جدلية الأصالة والحداثة في البناء الفكري للكتاب

المطلب الأول: التوتر بين النص والواقع

لا يمكن قراءة «طاهر الحداد» قراءة سليمة إذا أهمل التوتر البنوي الذي يشكّل نسيجه الداخلي: توترٌ دائم بين النص كما يُستدعى، والواقع كما يُدان. فالحداد لا يكتب من موقع اطمئنان، ولا من موقع انسجام تام بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بل من منطقة وسطى متوترة، يحاول فيها أن يجعل النص معيارًا للحكم على الواقع، لا أداة لتبريره. ومن هنا تنشأ الإشكالية المركزية: هل يستدعي الحداد النص الشرعي ليمنح مشروعه الحداثي شرعية دينية لاحقة، أم أنه ينطلق من النص ليقنّد الاندفاع الحداثي بحدود أخلاقية ومعيارية؟ هذا السؤال ليس خارجيًا على النص، بل ينبثق من داخله، من طريقة اشتغال الحداد على الآيات والأحاديث، ومن حدود الجرأة التي يسمح بها للتأويل.

يظهر بوضوح أن الحداد يرفض تحويل النص إلى غطاء أيديولوجي للواقع القائم، سواء كان هذا الواقع تقليديًا أو حداثيًا. ففي أكثر من موضع، يصرّح بأن الاستشهاد بالنصوص لتبرير ممارسات اجتماعية ظالمة هو نوع من "الاعتداء على الدين باسم الدين"، لأن النص - في نظره - لا يُقاس

بقدرته على تكيف الواقع، بل بقدرته على نقده. وهو يذهب إلى أن الفقه السائد لم يكن في كثير من الأحيان قراءة للنص بقدر ما كان إسقاطاً للواقع عليه، وهو ما جعل النص يبدو وكأنه يبارك التخلف بدل أن يواجهه (طاهر الحداد، ص240-245).

في هذا السياق، لا يستدعي الحداد النص لتبرير الحادثة بوصفها "قيمة مستقلة"، بل ليستخرج منه إمكانيات إصلاحية معطّلة. فالحادثة عنده ليست معياراً خارجياً يُفرض على النص، وإنما نتيجة محتملة لقراءة مقاصدية واعية. ولذلك فإن استدعاءه للنص ليس تزيينياً ولا انتقائياً، بل صراعياً؛ أي أنه يستخدم النص ضد القراءات التي احتكرته. وهذا ما يميّزه عن بعض الخطابات الإصلاحية التي وقعت في فخ "الشرعنة اللاحقة"، حيث يُتخذ النص مجرد شاهد يُستحضر بعد اتخاذ الموقف سلفاً (Fazlur Rahman, Islam and Modernity؛ طاهر الحداد، ص247-251).

غير أن هذا المسار لا يخلو من إشكالات. فالقارئ النقدي يلاحظ أن الحداد، في لحظات معينة، يدفع التأويل إلى أقصى حدوده، بحيث يبدو النص أحياناً أقرب إلى "مخزون قيمى عام" منه إلى منظومة تشريعية لها ضوابطها الخاصة. وهنا يبرز السؤال الحساس: أين يقف التأويل؟ ومتى يتحول من اجتهاد مشروع إلى إعادة صياغة للنص على مقاس الواقع؟ الحداد يجيب ضمناً بأن الضابط هو العدل، وأن أي فهم يصطدم بالعدل ينبغي مراجعته. لكن هذا الجواب، على قوته الأخلاقية، يظل بحاجة إلى تأطير أصولي أدق، وهو ما لم يقدمه الحداد بصورة منهجية مكتملة (طاهر الحداد، ص253-257).

وعند هذه النقطة، يظهر الفرق الجوهرى بين الحداد والطاهر بن عاشور. فالأخير اشتغل على المقاصد بمنهج أصولي صارم، واضعاً ضوابط واضحة للتأويل، حتى لا يتحول المقصد إلى ذريعة لتعطيل النص. أما الحداد، فقد استخدم المقاصد بوصفها أداة تحرر، لا بوصفها علماً منضبطاً، وهو ما منحه مرونة كبيرة، لكنه في الوقت نفسه عرضة لاتهامات بالتسيب التأويلي. ومن هنا يمكن القول إن

الحداد كان مفكرًا إصلاحيًا أكثر منه أصوليًا، وهو توصيف يفسّر كثيرًا من مآلات مشروعه (الطاهر بن عاشور، ص200-210؛ طاهر الحداد، ص259-263).

ولا يخفى أن هذا التوتر بين النص والواقع هو ما جعل الحداد عرضة لهجوم مزدوج: هجوم المحافظين الذين رأوا فيه متجاوزًا للنص، وهجوم بعض الحداثيين الذين رأوا فيه أسير المرجعية الدينية. غير أن هذا الموقع الوسيط هو بالضبط ما يمنح مشروعه قيمته الجدلية. فالحداد لم يكن معنيًا بإرضاء أي من الطرفين، بل بإعادة فتح السؤال: كيف نقرأ النص في عالم تغيّر دون أن نحوله إلى أثر تاريخي أو إلى قيد أبدي؟ (Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age؛ طاهر الحداد، ص264-268).

وتتجلى حدود التأويل عند الحداد في أنه، رغم جرأته، لا يتجاوز النص صراحة، ولا يدعو إلى تعطيله. فهو لا ينكر الآيات المتعلقة بالقوامة أو التعدد أو الطلاق، لكنه يعيد ترتيب شروط فهمها وتطبيقها. وهذا يضعه في مسار مختلف عن تيارات حداثية لاحقة دعت إلى تجاوز النص نفسه أو إعادة تأويله تأويلًا جذريًا يفرغه من مضمونه التشريعي. ومن هنا يمكن القول إن الحداد بقي، رغم كل شيء، داخل أفق الشريعة، لكنه وسّع هذا الأفق إلى أقصى مداه الممكن (محمد عمارة، 87؛ طاهر الحداد، ص270-275).

وخلاصة هذا المطلب أن جدلية الأصالة والحداثة عند طاهر الحداد لا تحلّ لصالح أحد الطرفين، بل تدار بوصفها توترًا دائمًا. فالنص عنده ليس قيدًا على الواقع، ولا ذريعة لفرض حداثة مصطنعة، بل معيارًا أخلاقيًا يُستدعى لمساءلة الواقع وتوجيهه. غير أن هذا المسار، رغم قوته، يظل محفوفًا بمخاطر التأويل المفتوح، وهو ما يجعل مشروع الحداد مشروعًا إشكاليًا بامتياز: قويًا في نقده، جريئًا في طموحه، لكنه غير مكتمل من حيث الضبط المنهجي الأصولي.

المطلب الثاني: تقييم المشروع الإصلاحي لطاهر الحداد

لا يمكن تقييم المشروع الإصلاحي لطاهر الحداد من خلال سؤال النجاح أو الفشل بمعناه المباشر، لأن هذا السؤال يفترض معياراً جاهزاً للحكم، بينما المشروع نفسه كان محاولة لإعادة تعريف المعايير. فالحداد لم يقدم برنامجاً إصلاحياً مؤسسياً مكتمل الأركان، ولا اشتغل ضمن بنية فقهية رسمية، بل كتب من موقع المفكر الذي يضع إصبعه على موضع الخلل، دون أن يملك أدوات السلطة أو الإجماع. ومن هنا، فإن السؤال الأدق ليس: هل نجح؟ بل: إلى أي حد استطاع أن يحافظ على التوازن بين الوفاء للمرجعية الدينية، والجرأة في مساءلتها اجتماعياً؟ (طاهر الحداد، ص278-282).

من زاوية أولى، يمكن القول إن الحداد نجح نسبياً في ترسيخ خطاب إصلاحي ينطلق من داخل المرجعية الإسلامية، دون الوقوع في القطيعة الصريحة معها. فهو لم يتبنَّ خطاب "التجاوز" أو "التاريخانية الجذرية" للنص، ولم يطالب بإقصائه من المجال العام، بل ظل يستحضره بوصفه مصدراً معيارياً أعلى. وهذا ما يميزه بوضوح عن اتجاهات فكرية لاحقة ذهبت إلى علمنة قضايا المرأة بالكامل. غير أن هذا النجاح كان مشروطاً بثمن باهظ، لأن التمسك بالنص، مع إعادة تأويله، جعله عرضة لاتهام مزدوج: لم يكن تقليدياً بما يكفي ليُقبل، ولا حديثاً بما يكفي ليُحتفى به (عبد الله العروي، 51؛ طاهر الحداد، ص284-288).

ويظهر هذا التوتر بوضوح عند مقارنة الحداد بمشاريع إصلاحية أخرى أكثر "انضباطاً" أصولياً أو أكثر "تحرراً" فلسفياً. فمشروعه، بخلاف مشروع علال الفاسي مثلاً، لم يُبنَ داخل نظرية مقاصدية مكتملة، بل ظل معتمداً على الحس الأخلاقي والحدس الاجتماعي. وهذا ما يمنحه قوة خطابية وتأثيراً وجدانياً، لكنه يضعف قدرته على الصمود أمام النقد الأصولي الصارم، الذي يطالب بضوابط واضحة للتأويل والاجتهاد (علال الفاسي، 23؛ طاهر الحداد، ص290-294).

أما من زاوية ثانية، فإن نجاح الحداد في كشف البنية الاجتماعية للهيمنة الذكورية كان أوضح من نجاحه في تقديم بديل فقهي متماسك. فقد كان بارعاً في تفكيك الأعراف، وفي فضح آليات تدين الواقع، لكنه أقل عناية ببناء منظومة فقهية بديلة يمكن أن تحل محل المنظومة التي انتقدها. وهذا ما لاحظته عدد من الباحثين الذين رأوا أن الحداد قدّم “تشخيصاً دقيقاً” للأزمة، لكنه لم يقدّم “وصفة علاجية” مكتملة (محمد أركون، 56؛ طاهر الحداد، ص 296-300).

وتعدّ أسباب الجدل والرفض الذي واجه الكتاب جزءاً لا يتجزأ من تقييم المشروع نفسه، لأن هذا الرفض لم يكن عارضاً، بل كاشفاً عن عمق الصدمة التي أحدثها. فقد جاء كتاب الحداد في سياق اجتماعي لم يكن مستعداً لتقبّل إعادة تعريف العلاقة بين الدين والمجتمع، ولا لتحميل المجتمع مسؤولية الظلم الواقع على المرأة. وقد التقت في رفضه قوى متعددة: المؤسسة الدينية التقليدية، والنخب الاجتماعية المحافظة، وحتى بعض الإصلاحيين الذين رأوا في أطروحته تهديداً للاستقرار الاجتماعي (Hibba Abugideiri, Gender and the Making of Modern Islam؛ طاهر الحداد، ص 302-307).

كما لا يمكن إغفال البعد السياسي والاجتماعي في هذا الرفض. فالحداد لم يكتب في فراغ، بل في مجتمع كان يعيش تحولات استعمارية وثقافية معقدة، حيث كانت قضايا المرأة تُقرأ أحياناً بوصفها امتداداً للهيمنة الغربية. وقد أقحم كتابه، ظلماً أو قصداً، في هذا الصراع الرمزي، ما جعل كثيرين يتعاملون معه باعتباره “حصان طروادة” للحادثة الغربية، لا اجتهداً داخلياً صادقاً (Leila Ahmed, Women and Gender in Islam؛ طاهر الحداد، ص 309-314).

ومن اللافت أن كثيراً من مظاهر الرفض لم تكن علمية بقدر ما كانت أخلاقية وانفعالية. فقد جرى تخوين الحداد، والطعن في نيته، وربط أفكاره بالفساد والانحلال، بدل مناقشة أطروحته مناقشة علمية. وهذا يكشف أن الأزمة لم تكن أزمة أفكار فقط، بل أزمة استعداد اجتماعي لقبول النقد. وهو ما

ينسجم مع تحليلات علم الاجتماع الديني التي ترى أن المجتمعات التقليدية تميل إلى حماية بنيتها الرمزية عبر إسكات الأصوات المزعجة (Peter Berger, The Sacred Canopy؛ طاهر الحداد، ص316-320).

ورغم هذا الرفض العنيف، فإن القيمة التاريخية لمشروع الحداد تتجلى في كونه فتحاً جديداً للتفكير، حتى وإن لم يقدم إجابات نهائية. فقد تحول كتابه، مع مرور الزمن، من نص "مرفوض" إلى نص "مرجعي" في دراسة الإصلاح وقضايا المرأة، وهو مصير كثير من المشاريع الفكرية التي سبقت عصرها. وهذا ما يؤكد عدد من الدارسين المعاصرين الذين رأوا في الحداد مفكراً إشكالياً لا يمكن تجاوزه، حتى عند الاختلاف معه (Charles Kurzman, Liberal Islam؛ Mohamed Tozy, Monarchie et Islam politique).

وخلاصة هذا المطلب أن مشروع طاهر الحداد الإصلاحي لم يحقق توازناً نهائياً مستقراً بين الأصالة والحداثة، لكنه نجح في إبقاء التوتر حياً، وفي منع اختزال أيٍّ من الطرفين في الآخر. وقد كان الجدل الذي أثاره دليلاً على قوة السؤال الذي طرحه، لا على ضعف المشروع ذاته. فالحداد لم يقدم حلاً مغلقاً، بل فتح مساراً نقدياً ما زال فاعلاً، وربما كان هذا هو أقصى ما يمكن أن يحققه مفكر إصلاحي يعمل في بيئة لم تكن مستعدة بعد للإجابة.

الخاتمة

سعى هذا البحث إلى تحليل جدلية الأصالة والحداثة في فكر طاهر الحداد من خلال كتابه «امراتنا في الشريعة والمجتمع»، لا بوصفه نصاً تاريخياً معزولاً، بل باعتباره لحظة فكرية كاشفة عن توتر عميق داخل الفكر الإسلامي الحديث. وقد بيّن التحليل أن الحداد لم يتحرك في أفق القطيعة مع التراث، كما لم يستسلم لإغراءات التحديث السطحي، وإنما اختار موقعاً إشكالياً وسطاً، جعل منه مفكراً مثيراً للجدل أكثر منه صاحب مدرسة مكتملة.

وأظهر البحث أن الأصالة عند الحداد ليست استعادة شكلية للنصوص، بل محاولة لإعادة تفعيل بعدها المقاصدي والأخلاقي، في مقابل فقه تاريخي تحول - في نظره - من جهد اجتهادي إلى سلطة اجتماعية. وفي المقابل، لم تتجسد الحداثة في خطابه باعتبارها نموذجاً مستورداً أو قطيعة معرفية، بل باعتبارها وعياً نقدياً بالواقع، وسعيًا لإعادة ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع والإنسان. كما كشف البحث أن التوتر بين النص والواقع ليس عيباً في مشروع الحداد، بل شرطه الجوهري؛ إذ لم يسعَ إلى حسم هذا التوتر أو إلغائه، وإنما إلى إدارته عبر التأويل المقاصدي والنقد الاجتماعي. غير أن هذه الإدارة ظلت، في كثير من المواضع، أخلاقية الخطاب أكثر منها أصولية المنهج، وهو ما جعل مشروعه قوياً في نقده، لكنه محدوداً في ضبطه المنهجي.

وبذلك يمكن القول إن قيمة فكر طاهر الحداد لا تكمن في كونه قدّم حلولاً نهائية، بل في كونه أعاد فتح أسئلة مسكوتاً عنها، ووضع قضايا المرأة في قلب الإشكال الديني والاجتماعي، لا على هامشه.

النتائج

1. إن طاهر الحداد ينتمي إلى التيار الإصلاحية الإسلامي من حيث المرجعية، لكنه يتميز عنه بجرأة تطبيقية عالية، خصوصاً في قضايا المرأة والأسرة.

2. إن مفهوم الأصالة في فكر الحداد قائم على إعادة قراءة النص والفقهاء في ضوء المقاصد، لا على الالتزام الحرفي بالموروث الفقهي.

3. إن الحداثة في خطاب الحداد ذات طابع نقدي اجتماعي، لا فلسفي تجريدي، إذ تركز على تفكيك الأعراف وتحميل المجتمع مسؤولية تهيش المرأة.

4. إن الحداد نجح في تفكيك البنية الاجتماعية والفقهاء التي كرّست الظلم، لكنه لم يقدم منظومة فقهية بديلة مكتملة المعالم.

5. ثبت أن الجدل الذي أثاره كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» لم يكن ناتجاً عن خروجه عن الشريعة، بل عن إعادة تعريفه لمفهوم الالتزام بها.

6. أظهر فكر طاهر الحداد المقارنة مع مفكرين إصلاحيين آخرين أن مشروعه أكثر اندفاعاً أخلاقياً وأقل ضبطاً أصولياً، وهو ما يفسر قوته الإشكالية وضعفه المؤسسي.

7. إن رفض المجتمع لأفكار الحداد كان تعبيراً عن أزمة قبول النقد الداخلي، لا مجرد اختلاف فقهي. التوصيات

- يوصي البحث بضرورة إعادة قراءة فكر طاهر الحداد ضمن سياقه التاريخي والفكري، بعيداً عن ثنائية التقديس أو التخوين.

- يوصي بتوسيع المقارنة بين مشروع الحداد ومشاريع إصلاحية إسلامية أخرى، خاصة تلك التي اشتغلت على قضايا المرأة من داخل المرجعية الدينية.

- يقترح الباحث إدماج كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» في الدراسات الجامعية بوصفه نصاً إشكالياً نقدياً، لا نموذجاً جاهزاً للحل.

- يدعو إلى الفصل المنهجي الواضح بين نقد الأعراف الاجتماعية ونقد النص الديني، كما سعى الحداد إلى ذلك، لتفادي الخلط الذي ما زال حاضراً في الخطاب المعاصر.

- يوصي الباحثون المعاصرون بالاستفادة من جرأة الحداد في طرح الأسئلة، مع العمل على بناء أطر منهجية أكثر ضبطاً تجمع بين المقاصد والأصول والواقع الاجتماعي.

المصادر والمراجع

1. ابن عاشور، محمد الطاهر. (2006). مقاصد الشريعة الإسلامية. القاهرة: دار السلام.
2. أبو زهرة، محمد. (1998). الأحوال الشخصية. القاهرة: دار الفكر العربي.
3. أبو غديري، هبة. (2010). النوع الاجتماعي وتشكل الإسلام الحديث. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد.
4. أحمد، ليلى. (1992). المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام: الجذور التاريخية لجدل حديث. نيوهافن: مطبعة جامعة ييل.
5. أركون، محمد. (1994). إعادة التفكير في الإسلام: أسئلة مألوفة وإجابات غير مألوفة. بولدر: منشورات ويستفيو.
6. برغر، بيتر ل. (1967). المظلة المقدسة: عناصر في نظرية سوسيولوجية للدين. نيويورك: أنكور بوكس.
7. توزي، محمد. (1999). الملكية والإسلام السياسي في المغرب. باريس: مطبعة معهد العلوم السياسية.
8. الحداد، طاهر. (2000). امرأتنا في الشريعة والمجتمع. بيروت: دار الطليعة.
9. حوراني، ألبرت. (1983). الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939). كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج.
10. خلف، علي داود، 2020م، ابتلاء نبي الله لوط عليه السلام بإمرأته في الكتاب المقدس والقرآن الكريم، العدد 33، الجزء الثاني (
11. خلاف، عبد الوهاب. (2002). علم أصول الفقه. القاهرة: دار القلم.
12. دوركايم، إميل. (1956). التربية وعلم الاجتماع (ترجمة: S. D. Fox). نيويورك: فري برس.
13. رحمن، فضل الرحمن. (1982). الإسلام والحداثة: تحول في التقليد الفكري. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو.
14. رضا، محمد رشيد. (1999). تفسير المنار. القاهرة: دار المنار.
15. الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (1997). الموافقات في أصول الشريعة (تحقيق: عبد الله دراز). بيروت: دار المعرفة.
16. عبد الله العروي. (1996). مفهوم العقل. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
17. علال الفاسي. (1993). مقاصد الشريعة الإسلامية ومكازمها. الرباط: دار الغرب الإسلامي.
18. عمارة، محمد. (2004). تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق.
19. فيبر، ماكس. (1963). علم اجتماع الدين (ترجمة: إيفرت فيشوف). بوسطن: بيكون برس.
20. قاسم أمين. (1998). المرأة الجديدة. القاهرة: دار الهلال.
21. قاسم أمين. (1998). تحرير المرأة. القاهرة: دار الهلال.
22. القرضاوي، يوسف. (2001). فقه الأسرة. القاهرة: مكتبة وهبة.
23. كورزمان، تشارلز (محرر). (1998). الإسلام الليبرالي: مختارات نصية. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد.
24. مالك بن نبي. (1986). شروط النهضة. دمشق: دار الفكر.
25. مالك بن نبي. (1988). مشكلات الحضارة. دمشق: دار الفكر.
26. محمد عبده. (1993). الأعمال الكاملة (تحقيق: محمد عمارة). القاهرة: دار الشروق.

References

1. Abduh, M. (1993). *The Complete Works* (Ed. Muhammad 'Imara). Cairo: Dar al-Shuruq.
2. Abu Zahra, M. (1998). *Personal Status Law*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
3. Abugideiri, H. (2010). *Gender and the Making of Modern Islam*. New York, NY: Oxford University Press.
4. Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press.
5. Al-'Arwi, A. (1996). *The Concept of Reason*. Casablanca: Arab Cultural Center.
6. Al-Fasi, 'Allal. (1993). *The Objectives of Islamic Law and Its Moral Foundations*. Rabat: Dar al-Gharb al-Islami.
7. Al-Qaradawi, Y. (2001). *Fiqh of the Family*. Cairo: Maktabat Wahba.
8. Al-Shatibi, I. b. Musa. (1997). *Al-Muwāfaqāt in the Principles of Islamic Law* (Ed. 'Abd Allah Draz). Beirut: Dar al-Ma'rifa.
9. Amin, Q. (1998). *The Liberation of Women*. Cairo: Dar al-Hilal.
10. Amin, Q. (1998). *The New Woman*. Cairo: Dar al-Hilal.
11. Arkoun, M. (1994). *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, CO: Westview Press.
12. Ben Nabi, M. (1986). *The Conditions of the Renaissance*. Damascus: Dar al-Fikr.
13. Ben Nabi, M. (1988). *The Problems of Civilization*. Damascus: Dar al-Fikr.
14. Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, NY: Anchor Books.
15. Durkheim, É. (1956). *Education and Sociology* (S. D. Fox, Trans.). New York, NY: Free Press.
16. Haddad, T. (2000). *Our Woman in Sharia and Society*. Beirut: Dar al-Tali'a.
17. Hourani, A. (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Ibn 'Ashur, M. al-T. (2006). *The Objectives of Islamic Law (Maqāṣid al-Sharī'a)*. Cairo: Dar al-Salam.
19. Imara, M. (2004). *Trends in Islamic Thought*. Cairo: Dar al-Shuruq.
20. Khalaf, Ali Dawud, 2020 AD, The Trial of Prophet Lot (PBUH) with His Wife in the Bible and the Noble Quran, Issue 33, Part 2
21. Khallaf, 'Abd al-Wahhab. (2002). *The Science of the Principles of Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*. Cairo: Dar al-Qalam.
22. Kurzman, C. (Ed.). (1998). *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York, NY: Oxford University Press.
23. Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
24. Rida, M. Rashid. (1999). *Tafsir al-Manar*. Cairo: Dar al-Manar.
25. Tozy, M. (1999). *Monarchy and Political Islam in Morocco*. Paris: Presses de Sciences Po.
26. Weber, M. (1963). *The Sociology of Religion* (E. Fischhoff, Trans.). Boston, MA: Beacon Press.