يسرِي مصطفى

Telegram:@mbooks90

المرأة بين الخطاب الديني والمعتقد الشعبي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المرأة بين الخطاب الديني والمعتقد الشعبي
مؤلف، يسري مصطفى
الطبعة الأولى:2024
رقم الإيداع:2024/1684
الترقيم الدولي:978-977-6950-45-0
غلاف، زبير فارس

9 ش 256 المعادي- القاهرة
ت:01095072784
info@ellesegypte.com
جميع الحقوق محفوظة
2024
٢٧٠٥٨١٨٦٥٨

المقدمة

كانت ساحة الثقافة ولا تزال ساحة صراع بين الأفكار والقيم والتصورات والمعتقدات، وقد بذلت الحركات النسائية والنسوية والاتجاهات الفكرية المناصرة لحقوق النساء جهوذا هائلة من أجل كشف ونقد مختلف الخطابات الثقافية والممارسات الاجتماعية التي تميز ضد النساء وتحط من قدرهن. ومن ثمّ يُعدُّ موضوع الثقافة ومساواة النوع الاجتماعي (الجندر) [1] من أكثر الموضوعات إثارةً للاهتمام انطلاقًا من فرضية، مبررة، وهي أن النساء هنّ الأكثر تأثرًا بالقيم والمعتقدات الثقافية والدينية، خاصة في ظل النظم المحافظة والتقليدية التي تستخدم سلاح الثقافة من أجل الحفاظ على وتبرير تراتبية اجتماعية تضع النساء في منزلة أدنى من الرجال، وخلق ما يكفي من صور نمطية حول طبيعة وأدوار النساء بما يخدم علوية الرجال ودونية النساء.

ولا شك أن جهود مناصرة حقوق النساء حقّقت مكتسبات ملموسة على مستوى تغيير الوعي المجتمعي وإصلاح السياسات والتشريعات في مجالات عدّة بما في ذلك الأحوال الشخصية، ومناهضة العنف ضد النساء، فضلًا عن تجريم عادة ختان الإناث، والتي تُعدُّ من أخطر الممارسات الضارّة التي تنتهك حق النساء في السلامة الجسدية والنفسية. ومع ذلك، فإن الطريق لا يزال طويلًا، حيث أن المفاهيم الثقافية المعادية لحقوق النساء لا تزال مترسخة في الأذهان، والأسوأ أن التمييز ضد النساء ليس مجرد ظاهرة ثقافية أو عادات اجتماعية، بل له طابعه المؤسسي، فثمّة واقع مؤسسي مازال يتجاهل أو يرفض مساواة النساء بالرجال ويرسخ ذهنية التمييز.

ويتطلّب النظر لحقوق النساء من منظور ثقافي أن يؤخذ في الاعتبار عدّة مُحدّدات منها:

أولًا: أن البعد الثقافي لا يُشكّل عالمًا منفصلًا أو مستقلًا عن الأبعاد الاجتماعية والسياسية، فهذه الأبعاد لا توجد بمعزلٍ عن بعضها بل تتواجد في إطار مُركّب تحدث فيه تفاعلات إيجابية أو سلبية، حسب المصالح والتوجهات ودرجة التطور ومستويات الوعي. وبالتالي فإن المفاهيم والتصورات الثقافية وكذلك الدينية

ينبغي رؤيتها من خلال ممارسات اجتماعية وسياسية.

ثانيا: أن الثقافة لها قوتها الذاتية التي يمكن من خلالها التأثير في عمليات إعادة إنتاج الواقع السياسي والاجتماعي أو تغييره، وتتزايد قوة الثقافة عندما ترتبط بما هو محل تقديس من الجماعة والمجتمع.

ثالثا: ثمة تفاعلات غير محدودة داخل المجال الثقافي الذي يتشكّل من خطابات متعددة دينية، تربوية، إعلامية، فنية، المُنتجة من قبل المؤسسات الرسمية وغير الرسمية والإعلامية والمصادر الشعبية.

وفي ظل العولمة والفضائيات وتكنولوجيا الاتصالات فإن المؤثرات الثقافية لم تعد قاصرة على المحيط المحلي، فثمة مؤثرات تأتي من خارج الحدود وتؤثر محليًا فتغير الأفكار وأنماط السلوك، وربما أن بعضها له من التأثير ما هو أقوى من المكونات المحلية. وكما أن لهذه المؤثرات جوانب إيجابية، فلها كذلك كثيرٌ من الجوانب السلبية، ولعل ثقافة الاستهلاك هي خير مثال على ذلك من منظور قدرتها على تغيير قيم وعادات محلية.

وفي هذا السياق، تتناول هذه الدراسة أحد الظواهر الثقافية المهمة والتي تتعلّق بالأطر الدينية والثقافية ذات الصلة بمكانة المرأة في المجتمع، وتحديدًا التفاعل بين الخطاب الديني الذي يتم التعبير عنه من خلال الآراء الفقهية، والخطاب الثقافي الشعبي الذي يتم التعبير عنه من خلال الأمثال والمأثورات الشعبية وأثره على تشكيل الرؤى والتصورات بشأن مكانة المرأة وحقوقها الإنسانية.

وتفترض هذه الدراسة وجود علاقات بين الخطاب الديني، أو بالأحرى الخطابات الدينية، والثقافة الشعبية، وأن هذه العلاقات لا تتأسس على إستراتيجيات واعية، بل هي علاقات تفاعلية متعددة الأبعاد وديناميّة فيها التقاء واختلاف، وتواصل وانقطاع. فالخطاب الديني قد يُسهم، في بعض صوره، في تعزيز شرعية المُعتقدات الشعبية، ولكنه في الوقت ذاته قد يتضمّن من الآراء والتأويلات ما يستهدف نقد بعض هذه المعتقدات وتقويض مشروعيتها الاجتماعية. ومن ناحية أخرى، تستقي المعتقدات الشعبية مشروعيتها من المقدس الديني، ولكنها في الوقت ذاته لا تسير بمحاذاته على طول الخط، فالعلاقة مع المقدس الديني تتسم بالتنوع ففيها توافق، ولكن أيضًا تصادم وتحايل. وتظل هذه التفاعلات مشروطة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بالسياق الاجتماعي والسياسي ودرجة ومستوى تطور الوعي المجتمعي، وأولا وقبل كل شيء بعد المصلحة والذي يخلق انحيازات لمفاهيم وأفكار تخدم هذه المصلحة أو تلك، وهو أمر تحكمه موازين القوى الاجتماعية بين الرجال والنساء.

وتجدر الإشارة إلى أن مهمة هذه الدراسة هي تناول ظواهر وممارسات خطابية وليس تقديم تعاليم دينية أو مراجعة آراء فقهية، فهي تنطلق مما هو موجود ومعروف في مجال الفقه والتأويل الديني على تنوعه واختلافه، وما هو موجود في الثقافة الشعبية من عادات وتقاليد، يُشكّل بعضها معتقدات تحكم السلوكيات والتصرفات. كما ينبغي التنويه إلى أن استخدام صيغة المفرد عند الحديث عن "الخطاب" لا يعني أن المقصود هو خطاب واحد ووحيد، فكما هو معروف فإن مصطلح "الخطاب الديني" يُطلق على مجموعة متنوعة من الخطابات الدينية والتي قد تتباين جزئيًا أو كليًا بين المذاهب وفي الكثير من التأويلات والآراء الفقهية؛ فرغم أن النص الديني المُقدّس (القرآن) هو نص واحد، إلّا أنّ تأويله يتعدّد ويتباين وفق مقتضيات الزمان والمكان والمعطيات الاجتماعية والسياسية، أو كما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «القرآن حمّال أوجه»، وهذه الأوجه هي اختلاف القراءات وزوايا النظر ومن ثم التأويلات. وبالمثل فإن الخطاب الشعبي وإن تمثل في نصوص متداولة (الأقوال المأثورة والأمثال الشعبية)، إلّا أنّه يعكس خطابات متعدّدة بل ومتغيّرة ومرنة، وذات تأثيرات متباينة حسب السياق السياسي والاجتماعي ومستويات الوعي المجتمعي. فالمعتقدات الشعبية لا تمتلك نصًا أصليًا مُقدّسا، وبالتالي فإنها لا تمتلك قداسةً من حيث الأصل، وتستقي شرعيتها إمّا من الإجماع عليها بحكم العادات والتقاليد، أو من خلال ربطها بالخطاب الديني لتستمد منه المشروعية والقداسة.

ومن هذا المنطلق فإن هذه الدراسة تتناول عددًا من المفاهيم الأساسية ذات الصلة بالدين والثقافة الشعبية، كما تستعرض برؤية تحليلية نماذج من الآراء الفقهية والمأثورات الشعبية المرتبطة بثلاث قضايا أساسية وهي القوامة، وضرب أو تأديب الزوجة، وتعدد الزوجات، وتتضمن العناوين التالية:

أولًا: المعتقدات في الثقافة الشعبية

يقدم هذا العنوان تعريفًا بمفهوم الثقافة الشعبية وما يرتبط به من مفاهيم مثل

التراث والمعتقدات والأمثال الشعبية.

ثانيًا: الدين والثقافة الشعبية

يستعرض هذا العنوان العلاقة التفاعلية بين الديني والشعبي من منظور الممارسات الخطابية التي تشكّل الوعي الاجتماعي وتلعب دورًا في عمليات الضبط الاجتماعي.

ثالثًا: الدين والتدين

يتناول هذا العنوان الفرق بين النص الديني المقدس والتدين كممارسة، ويعتبر أن الخطابات الدينية تُعدّ أحد أشكال الممارسات الدينية، فهي تعكس ممارسات فكرية. هذا إلى جانب تناول ظاهرة التدين الشعبي بوصفها ممارسات تلتقي أو تتعارض مع الممارسات الدينية بما فيها الخطابات الدينية.

رابعًا: الدين والمعتقدات الشعبية (تطبيقات)

يتضمّن هذا العنوان الجانب التطبيقي من الدراسة لبيان تعدّد الخطابات الدينية وتلاقيها أو انفصالها عن الثقافة الشعبية، وكيف أن التأويل الديني يُعزّز المعتقدات الشعبية في كثير من الأحيان. وسيتم التركيز على ثلاث قضايا، وهي:

- القوامة
- تأديب/ضرب الزوجة
- تعدد الزوجات

وفى ختام هذه المُقدّمة القصيرة لا يسعني إلّا أن أتوجّه بالشكر إلى مؤسسة تنمية الأسرة المصرية التي دعمت إجراء هذه الدراسة. كما تنبغي الإشارة إلى أن الأفكار الواردة في هذه الدراسة ليست سوى فرضيات تحتمل الصواب أو الخطأ، وكل ما أتمنّاه هو أن يراها القارئ/القارئة ذات قيمة فكرية بغض النظر عن الاتفاق والاختلاف.

يسري مصطفى

القاهرة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المعتقدات في الثقافة الشعبية

تبدو **الثقافة الشعبية** للبعض وكأنها مجرد مجموعة من الفنون والطقوس التي يمكن أن نشاهدها في معارض ومطبوعات الفولكلور، وقد تبدو للبعض الآخر أنها مجرد عادات وتقاليد عفا عليها الزمن، وما تبقي منها ما هو إلا دليل على تخلف المجتمعات والإخفاق في اللحاق بركب الحداثة. وبالفعل قد تتضمّن الثقافة الشعبية مثل هذه الجوانب، ولكنها أوسع من ذلك بكثير، فهي تُعبّر عن حيز ثقافي واسع تم مراكمته عبر الأجيال والثقافات. وفي حين أنها تخضع لعوامل الزمن وتحولاته، إلّا أنّها قادرة على البقاء وإعادة إنتاج وتجديد وتحوير ذاتها. ولأنها تعبير عن الحس الشعبي غير الرسمي، فإنها الأكثر ارتباطا بتفاصيل الحياة اليومية.

ويقتضي الحديث عن الثقافة الشعبية، بداية، الإشارة إلى مفهوم الثقافة، فمن المعروف في مجال العلوم الاجتماعية والدراسات الثقافية، أن تعريف "الثقافة" كان وربما لا يزال محل اختلاف، حيث تعدّدت التعريفات في محاولة للإحاطة بهذا المجال المرن والمتسع المسمّى "ثقافة". فالثقافة مفهوم سهل التداول ولكنه صعب التعريف. وبالتبعية فإن هذا الإشكال الذي يسم مفهوم "الثقافة" بشكل عام، يمتد إلى مكوناتها المتشعبة والمتعددة، ومنها مفهوم "الثقافة الشعبية"، فهو أيضًا سهل التداول ولكن هذا لا يعني سهولة تعريفه. يقول أحد المتخصصين في مجال العلوم الاجتماعية "تحمل الثقافة الشعبية في ثناياها الكثير من العناصر التي تجعل منه مفهومًا ملتبسًا، وخاصّة في مجالات الثقافة العربية. وبما أن هذا المفهوم مرتبط تاريخيًا في الذهنية العربية بكل ما هو مخالف للعقلانية والإيمان الديني القويم والقواعد الضابطة للغة. فقد انتمى في اتجاهه هذا، بالعامة من الناس، بعفويتهم وصدقهم وأحلامهم وأمانيهم، وبما يوقظ لديهم الإحساس بالقوة والحرية والحب والحنين، وكل الأحاسيس التي تولد فيهم الشعور بأنهم أحياء، أو بحاجة إلى ما يمكن أن يعمل على استمرار حياتهم بالصحة اللازمة والنشاط، في عالم تعز فيه لقمة العيش وراحة البال" [2] . وعلى الرغم من أن هذا الرأي ينظر إلى الثقافة الشعبية نظرة إيجابية، إلّا أنّ الدراسات والبحوث في هذا المجال كشفت عن العديد من الجوانب السلبية، خاصّة تلك المتعلقة بمكانة المرأة

الاجتماعية وحقوقها الإنسانية.

وفي كل الأحوال، فثمة ارتباط قوي بين الثقافة الشعبية والواقع المعاش، وهذا هو سر قوتها في الوعي المجتمعي، فهي- إن صح القول- أحد أهم أشكال الواقع المعاش لكونها محركًا له وتعبيرًا عنه في ذات الوقت. وبالطبع تختلف أنماط ومستويات هذا التعبير من مجتمع لآخر، وداخل نفس المجتمع بين الريف والحضر، وبين الفئات والطبقات الاجتماعية. ومن المعروف أن المجتمعات التقليدية والريفية والهامشية، والتي لا تحكمها المؤسسات بقدر ما تحكمها الأعراف والتقاليد الشعبية، هي الأكثر تأثرًا بالموروث والمعتقدات الشعبية.

ويعتبر مصطلح **الفولكلور** معبرًا عن المجال الذي يتم فيه دراسة الثقافات الشعبية. "والمعنى الحرفي لهذا المصطلح هو حكمة الشعب. وأصبح يدل في الأوساط المختلفة على مدلولين: **الأول**: العالم الخاص بالمأثورات الشعبية من حيث أشكالها ومضامينها ووظائفها. **والثاني**: المادة الباقية والحية التي تتوسل بالكلمة والحركة والإيقاع وتشكيل المادة. وكانت المراحل الأولى لاستخدام مصطلح الفولكلور مقصورة على العادات والتقاليد والآداب والفنون الزمنية الشعبية؛ كالموسيقى والرقص، ثم أصبحت تستوعب أيضًا المواد المشكلة التي يُحكم عليها بأنها شعبية، وخصوصًا التي لها وظائف حيوية اجتماعية كالنقوش والصور والتماثيل والعمارة. ويرى بعض الدارسين أن الحرف والصناعات اليدوية المتداولة تدخل في مجال الفولكلور" [3] . إن الثقافة الشعبية لا تتضمّن فقط الجانب الرمزي المعبر عنه من خلال اللغة والنقوش، بل لها جانبها المادي المتعلق بالممارسات والطقوس، وكذلك المنتجات المادية والتي هي منتجات وتعبيرات ثقافية كالأزياء والأدوات المنزلية والحرفية. ولأنه يجري تناقلها عبر الأجيال فإنها تُشكّل ما يُسمّى ب **"التراث الشعبي"**. ويقدم قاموس مصطلحات الأنثولوجيا والفولكلور، تعريفات لعدد من المصطلحات ذات الصلة بموضوعنا، ومنها مصطلح **التراث الشعبي** والذي يعني " المعتقدات والعادات الاجتماعية الشائعة وكذلك الرواية الشعبية". ويدل التراث الشعبي – بصفة عامة – على موضوعات الدراسة في الفولكلور، أو دراسة التراث الشعبي، أو دراسة الرواية الشعبية. وينبغي أن نرى الوحدة في كل هذه الموضوعات في كونها تجسد جميع جوانب الثقافة الروحية.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ويشير اسم التراث الشعبي إلى أننا نتناول هنا تراثًا شفاهيًا ينتقل من جيل إلى آخر داخل الشعب" [4] . **أما العادات الشعبية** فتعني "أساليب الشعب وعاداته بمعنى القواعد المستترة للسلوك، التي يؤدي خرقها إلى الصدام مع ما يتوقعه رأي الجماعة Common Opinion". والعادة الاجتماعية هي: "سلوك أو نمط سلوكي تعده الجماعة الاجتماعية صحيحًا وطيبًا وذلك لمطابقته للتراث الثقافي القائم.. ولو أكدنا القوة القسرية المعيارية للعادة فإنه يمكن تسميتها عادات شعبية أو سننًا.." [5] . ومع تضمين العادات والمعتقدات في الثقافة الشعبية، فإن هذه الثقافة لا تكون مجرد تعبيرات رمزية ومادية محايدة أو احتفالية، ولكنها أطر وأدوات للتنظيم والضبط الاجتماعي، فمن خلالها يتم رسم وتحديد خريطة السلوكيات الصحيحة والخاطئة وفق المعايير والمحددات السائدة في المجتمع، والكثير من هذه المعايير والمحددات لا تخلو من طابع الإلزام، بمعنى أن مخالفتها قد تسفر عن عقوبات معنوية أو حتى جسدية. وإذا كان مبدأ الإلزام طابع عام ينطبق على الجميع، ولكن المعايير والمحددات التي تفرضها العادات والمعتقدات الشعبية ليست محايدة من منظور النوع الاجتماعي، فالنساء عادة هنّ الأكثر عرضة لضغوطات وإكراهات العادات والتقاليد، كما هو معروف، وكما سيرد في هذه الدراسة.

وتعتبر **الأمثال الشعبية** من أهم التجليات التعبيرية عن الثقافة الشعبية، فهي المقولات التي يجري تداولها والاحتكام إليها في المواقف المختلفة. وللأمثال الشعبية تعريفات متعددة وإن أجمعت الآراء على أنها تعبيرات موجزة ولا تلتزم بقواعد اللغة. ومن هذه التعريفات أن المثل الشعبي "قول مأثور، تظهر بلاغته في إيجاز لفظه وإصابة معناه، قيلَ في مناسبة معينة، وأخِذَ ليُقال في مِثل تلك المناسبة". [6] ويُعرّف الأستاذ رشدي صالح المثل الشعبي، بالقول: "إن المثل هو هذا الأسلوب البلاغي القصير الذائع بالرواية الشفاهية المبني لقاعدة الذوق أو السلوك أو الرأي الشعبي ولا ضرورة لأن تكون عباراته تامة التركيب بحيث يمكن أن تطوي في رحابة التشبيهات والاستعارات والكنايات التقليدية" [7] . ويُعرّف الدكتور سيد عويس المثل الشعبي بأنه: "تكثيف شديد للغاية، لتجارب سلوكية استحالت بفعل الممارسة الطويلة إلى قيمة اجتماعية" [8] .

ومن المعروف أن الأمثال ظاهرة عابرة للثقافات والأزمان، حتى أن الكثير منها يتشابه في أكثر من مجتمع على اختلاف اللغة والصياغة. كما أنها حظيت بمشروعة عبر الأزمنة. وفي هذا السياق، نجد أن مقولات قديمة تحتفي بالأمثال وربما تضعها في مصاف الحكمة، يقول النحوي البغدادي، المبرد، صاحب كتاب "الكامل في اللغة والأدب": "المثل مأخوذ من المثال، وهو قول سائر يشبّه به حال الثاني بالأول، والأصل فيه التشبيه". أي إقامة علاقة مشابهة بين طرفين من خلال جعل أحدهما- وهو الطرف الأول (المشبّه)- مشتركا مع الطرف الآخر (المشبّه به) في صفة محددة جمعت بينهما. ويعرفه السيوطي بقوله: "إنه جملة من القول مقتضبة من أصلها أو مرسلة بذاتها، فتتسم بالقبول وتشتهر بالتداول فتنتقل عما وردت فيه إلى ما يصح قصده بها من غير تغيير يلحقها في لفظها وعما يوجُه الظاهر إلى أشباهه من المعاني فلذلك تضرب وإن جهلت أسبابها التي خرجت عليها". ووصف الإمام الترمذي الأمثال بقوله: إنها مرآة النفس، و: نموذجات الحكمة لما غاب عن الأسماع والأبصار لتهدي النفُوس بما أدركت عيانا". ويذهب الشاعر العربي مبلغًا أبعد حين عدّ كل إنسان مثلًا في حد ذاته. يقول: ما أنت إلا مثل سائر.. يعرفه الجاهل والخابر" [9].

وهكذا، فإن الأمثال الشعبية تستمد قدرتها على التأثير من كونها لغويًا معبرة ومكثفة ومفهومة ضمن السياق الثقافي، ومن كونها اجتماعيا تُعبّر عن آراء وسلوكيات وممارسات باتت محل إجماع يُنظر إليها على أنها تعبير عن خبرة الحس الجمعي وحكمته، وهنا يحدث التلاقي والتداخل بين الأمثال والمعتقدات الشعبية. ولكن إذا كان المثل الشعبي صياغة لغوية شفاهية عما هو موضع اتفاق، فإن المعتقد الشعبي يعبر عما هو موضع تقديس من قبل هذه الجماعة؛ ولذا فإن الأمثال تعد تعبيرا عن المعتقدات الشعبية ولكنها ليست في حد ذاتها معتقدات؛ لأن المعتقدات الشعبية Folk Belief تعني، وفق أحد الدراسات، "التصورات والأفكار الذهنية التي يؤمن أصحابها بصحتها والتي لا تقبل الشك فيها لدى المعتقدين فيها. وهي إرث تناقله الأبناء عن الآباء والأجداد، فلازم مسيرة حياتهم، ولا زال يُشكّل في الوجدان الشعبي قدرًا مُهمًا من ثقافتهم نحو تلك الحياة التي يعيشون فيها داخل مجتمعاتهم" [10]. وتُشير هذه الدراسة إلى

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

عددٍ من الخصائص التي تتشارك فيها الأمثال والمعتقدات الشعبية... كل منهما له جذوره في أعماق الناس ويشكّل جزءًا مهما من حياتهم اليومية وعنصرا مؤثرا في سلوكهم وتعاملاتهم وتصوراتهم الحياتية، ويحوي كل منهما قدرًا من القيم التي تؤمن بها الثقافة وتسعى إلى تثبيتها عبر الأجيال. ولعل الخاصية الأهم أن كلاهما يشتق بعض جوانب من فلسفته من الدين [11] . وترتبط مفاهيم التقاليد والمجتمعات التقليدية بواقع اجتماعي يكون فيه للموروث دور فاعل في تنظيم هذه المجتمعات، فكلمة تقليدي أو تقليدية تفترق عن الحديث والحداثي من منظور طبيعة التنظيم الاجتماعي، ولكن كذلك من منظور الانتماءات الروحية. فالحالة التقليدية Tradition تتضمّن جوانبها الروحية، وهي حالة ارتباط بالموروث والاعتقاد فيه والولاء له: "إن التراث لا يرتبط بالأشياء وإنما بالإيمان بالتراث الذي يمثّل صفة روحية خاصّة بالنسبة للإنسان ولا يمكن استئصالها. ومن خلال هذا الإيمان بالتراث تكتسب العناصر الثقافية عناصر التراث الشعبية؛ ولذلك نطلق عبارة الإيمان بالتراث أو الإيمان على ذلك الموقف الروحي الفكري عند الإنسان الذي يعد شيئًا ما أو فعلًا ما أو أي مظهر (أي عنصر تراث) قيّمًا، أو سليمًا أو صحيحًا لمجرد أنه ينتمي تقليديا وأنه متوارث ضمن دائرة معينة (هي دائرة التراث)". إلّا أنّ درجة التقليدية تختلف اختلافًا بيّنا من مجتمع لآخر. وهناك ميل واضح إلى ازدياد في جماعات الفلاحين الزراعية عنها في الجماعات الأخرى، التي قد تعتمد أو لا تعتمد على نمط الحياة المستقر قليل المرونة في هذه البيئة" [12]

.

وتشير الدراسات إلى أنّ النساء هنّ الأكثر ارتباطًا بالموروث والمعتقدات الشعبية وخاصّة كبيرات السن والأميات في المجتمعات التقليدية. وهذه ظاهرة عامّة، حتى أن دارسي التراث الشعبي غالبًا ما يلجأون إلى هؤلاء النسوة كمصدر للمعلومات بوصفهن حافظات لهذا التراث وراويات أمثاله ومأثوراته. ولهذا أسباب اجتماعية وثقافية لا يتسع المجال هنا للخوض فيها، لكن ما نود الإشارة إليه هو أن تأثيرات الموروث والمعتقدات الشعبية لا تعمل بنفس القدر على مستوى الأجيال المختلفة. وهذا ما تخلص إليه إحدى الدراسات عن التدين الشعبي للنساء، والتي تشير إلى أن ".. النساء الأميّات هنّ من يحفظن كثيرًا من الأمثال ويرددنها في أحاديثهن ومواقف حياتهن اليومية. ولكن من ناحية أخرى "تستقي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بعض النساء، ولا سيما الفتيات من مواليد أواخر التسعينيات، معرفتهن الدينية من التعليم النظامي، وأغلبهن اكتفين بمرحلة التعليم الثانوي، وهؤلاء لا يفضلن قراءة المادة المدونة، باستثناء بعض التفسيرات اليسيرة للقرآن الكريم، أو نصوص بعض الأذكار الصباحية والمسائية، ويعتمدن، بشكل أساسي، على المادة المرئية والمسموعة عبر وسائط الإعلام، ومؤخرًا الإنترنت، ولا سيما المنتديات الدينية النسائية، وصفحات التواصل الاجتماعي" [13] . وهو ما يتم رصده كذلك في عمل آخر، حيث يقول الكاتب: "كما يزيد الإيمان بمصداقية الأمثال الشعبية في منطقة البحث بين فئات العجائز والنساء، خاصة فيما يتصل بالثقافة الشعبية السائدة في حياتهم اليومية، على حين ينظر الشباب الذكور إلى مثل هذه الأمثال الشعبية بكثير من اللامبالاة من حيث الاستخدام اليومي الشائع لها على ألسنة العوام والمثقفين منهم، مع اعترافهم بأنها كثيرًا ما تُعبر عن أحوال مجتمعاتهم" .[14]

وعلى سبيل التأكيد لما هو معروف في مجال العلوم الاجتماعية، فإن تأثيرات الموروث والمتعقدات الشعبية أكبر في المجتمعات التقليدية والريفية، ويمتد هذا إلى المجتمعات الحضرية فيما يعرف بظاهرة **ترييف المدن** ، أي إضفاء الطابع الريفي على المدن بفعل الهجرة والنزوح من الريف إلى المدينة. ومع التعليم ووسائل التواصل الاجتماعي، فإن الأجيال الشابة وإن تأثرت بالعادات والتقاليد إلّا أنها أقل ارتباطًا بالموروث والمعتقدات الشعبية مقارنة بكبار السن وخاصةً النساء.

وعن الدراسات التي تناولت "المرأة في المأثور الشعبي" يقول الأستاذ عبد الحميد حواس أن هناك ثلاثة اتجاهات: أولها أولئك الذين رددوا القول بأن المأثور الشعبي قد مجد المرأة، ورفع مكانتها، سواء داخل الأسرة أو في الحياة الاجتماعية. وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه يحاول إبراز علو شأن المرأة القوية أو المحبوبة، إلّا أنّه رغم الخطاب الرومانسي التفخيمي تظل أقوال هذا الاتجاه تسلم بسلبية حال المرأة ودونية وضعها. ثاني هذه الاتجاهات عمل أصحابه على إبراز معالم الصورة المتدنية للمرأة، سواء على المستوى الاجتماعي أو على المستوى الخلقي واستخدموا شواهد من الأمثال والأشعار والحكايات والممارسات تسم المرأة بسوء الطبع والنقص في العقل وخرق التصرف وضعف القدرة، أو

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تشنع على خيانتها وشهوانيتها والتواء سلوكها وحيلها الشريرة التي غلبت حيل الشيطان نفسه. وهي سمات تجعل التعامل معها غير قابل للتوقع ولا مأمون، ولذلك ليس من مسلك أمام الرجل العاقل للتعامل مع نسائه إلا بسوء الظن والكبح الدائمين وحجبهن وعزلهن عن الحياة الاجتماعية. أما ثالث هذه الاتجاهات فهم من أصحاب الدعوة الدينية "السلفية". وقد جهد هؤلاء في فرز ما تعزفوا عليه من مكونات الثقافة الشعبية إلى مكونات تتوافق مع ما يأخذون به من مبادئ حول وضع المرأة ومكانتها وظاهر السلوك والعادات والتقاليد المتصلة بالتعامل معها.. وعمومًا، فأصحاب الدعوة السلفية - على المدى الطويل - ينسجون موقفهم من هذه المكونات المرفوضة منهم ليغطي الثقافة الشعبية بأجمعها، تأسيسًا على أنه يجب التخلص من تراث البدع، من جهة، ومن جهة أخرى أنه لا ثقافة أخرى إلى جوار التفقه في أحكام الشرع الشريف التي يفترضونها. ويذهب الكاتب إلى أن الثقافة الشعبية بناء ثقافي موحد، ولكن الوحدة لا تعني الواحدية أو أنها كيان مفرد متجانس المكونات ومتطابقها. وإنما هي كيان مركب، وحدته تتم من خلال تفاعل مكوناته الفرعية وتكامل بناه الداخلية المتعددة والمتنوعة. وفى إطار هذ البناء المُركّب للثقافة الشعبية لنا أن نتوقّع وضعًا مُركّبًا لحال المرأة [15] . ومن هذا المُنطلق يمكن القول إن الثقافة الشعبية متعددة الأبعاد والتأثيرات بشكل عام بما في ذلك الأقوال والتصورات ذات الصلة بالأدوار الاجتماعية للرجال والنساء. وأهميتها تنبع من ارتباطها بالحياة اليومية للناس، ومرونتها وقدرتها على عبور الزمان والمكان. وكما ذكرنا، فإن الثقافة الشعبية تتضمّن جوانب إيجابية بما أنها ترتبط بمتطلبات التعايش والبقاء والتواصل، ولكنها في الوقت ذاته تتضمّن جوانب سلبية مثل العنصرية والتمييز وتبرير مصالح فئة أو فئات على حساب فئات أخرى.

الدين والثقافة الشعبية

يحتل الدين مكانة بارزة في حياة الأفراد والجماعات، وهو أمر لا يخلو منه مجتمع من المجتمعات بما في ذلك المجتمعات الموصوفة بكونها علمانية. كما أن الدين لا يقتصر على كونه حالة روحانية إيمانية، بل إنه - وخاصةً في المجتمعات الإسلامية - يُعدُّ ظاهرة اجتماعية وسياسية، فالدين عنصر فاعل على مستوى تنظيم حياة الأفراد في المجالين العام والخاص، وفي مجال الأحوال الشخصية على وجه الخصوص، وإذا نظرنا إلى تفاصيل الحياة اليومية من منظور المعاملات والعلاقات الاجتماعية والعلاقات الجنسية، وحتى الممارسات الشخصية مثل قواعد النظافة والتطهر، سنجد أن التعاليم الدينية حاضرة بشكل عام وبكثافة لدى البعض. وعلى الصعيد السياسي، فإن الأديان لم تكن خارج حلبة السياسة فثمة علاقة قوية تربط الدين بالسياسة إمّا كتابع أو متبوع. وباختصار فإن الظاهرة الدينية لها حضور شامل في كافة مناحي الحياة صغرت أم كبرت.

ولكن ما هو تعريف الدين حتى نتمكّن من استجلاء علاقته بالثقافة والنوع الاجتماعي؟ للكلمة معناها الدنيوي المرتبط بالمعاملات، ومعناها الروحي المرتبط بالمقدس والاعتقاد. فمعنى كلمة "دين" Debt لغويًا يرتبط بالمعاملات "مصدر دان يدين: ما أقرضته وأعطيته لأجَلٍ وأنت الدائن، وأدان دينا: أخذ المال لأجَلٍ هو المَدِينُ. واصطلاحًا، فإن كلمة دين تعني "لزوم حق في الذمة، فيشمل الحق المالي والحقوق غير المالية للناس، أو لله تعالى كصلاة فائتة، وزكاة وصيام، كما يشمل ما ثبت بسبب مشروع كالغرامات والديات والنذر، وهو ما يعرف بدين الله"، والذي يعني لغةً "ما يجب الوفاء به من حقوق الله تعالى" [16].

ولكن الدين Religion كمعتقد له معنى أوسع فهو يعني الالتزام بفروض وعبادات وأخلاقيات، كما يعني الانتماء إلى هوية دينية. فالكلمة بهذا المعنى تتضمّن دلالات اعتقادية وروحانية واجتماعية، حيث تعني "مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة، يسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء، أساسه الوجدان، وللعقل مجال فيه. يقول الجرجاني: "الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلّى الله عليه وسلم". وإذا كان هذا التعريف يغطي الجانب الاعتقادي والإيماني، فإن لكلمة الدين، مرادف وفق

بعض الآراء وهي كلمة الملة: "الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فالشريعة من حيث تُطاع تسمي دينا، ومن حيث تجمع الناس تسمي ملة. قال الفارابي: "الدين والملة يكونان اسمين مترادفين" [17].

وعادة يرتبط الدين بمفاهيم أخرى تتداخل معه في كثير من الأحيان رغم تمايزها وهي: الإيمان Faith الذي يعنى "الاعتقاد بأن شخصًا ما أو شيئًا ما جيدًا وصحيحًا ويمكن الوثوق به"؛ ومفهوم الروحانية Spritual الذي يتعلّق بالمشاعر والمعتقدات، وخاصّة الدينية؛ ومفهوم العقائد Creeds الذي يشير إلى مجموعة من المعتقدات وخاصّة المعتقدات الدينية؛ ومفهوم الطائفة Sect الذي يشير إلى "مجموعة من الأشخاص لديهم مجموعة من المعتقدات الدينية أو السياسية، وغالبًا ما تكون معتقدات متطرفة" [18].

ومن منظور العلوم الاجتماعية فقد عرفت المدرسة الاجتماعية الدين بأنه "مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالعالم القدسي والتي تنظم سلوك الإنسان حيال هذا العالم بحيث تؤلف هذه المجموعة وحدة دينية تنظم حياة كل من يؤمنون بها". ووفق هذا التعريف، فإن المقصود بالدين منظومة عقائد تشكل "مجموعة التصورات الفكرية المشتركة التي تؤمن بها جماعة إنسانية (يقابلها عند المسلمين الأصول)، العبادات وهي عبارة عن الطقوس والشعائر والعمليات التعبدية" [19].

ومن خلال هذه التعريفات المختلفة يمكن القول إن الدين هو حالة دائمة من الالتزام بالأوامر الإلهية، والوفاء بالفروض التي تضمنتها الشرائع، والانتماء (المِلّة) إلى الجماعة التي تعتنق هذا الدين، وهذا ما يعني أيضًا المذهب والطائفة، وهو البعد الذي يشكل الإطار الديني لما يعرف بـ "الهوية الدينية". وينطبق هذا على كافة الأديان بطرق مختلفة. ولكن لكل من الوفاء بالدين والانتماء للملة جوانب اجتماعية، أي أن لها جوانب تتعلّق بتنظيم وضبط علاقة الفرد بالجماعة، وعلاقة الجماعة ذات الهوية الدينية المُحدّدة بالجماعات الأخرى.

ويرتبط الدين بالثقافة بروابط عديدة، ولكن الأمر يتوقف على تعريف مفهوم الثقافة والذي يُعد أحد المشكلات في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، **فما هي**

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

التقافة؟

التقافة مفهوم مُربك؛ لأن تعريفاته متعدّدة تضيق وتتسع حسب كل تعريف، بدايةً من حصرها في الفنون والآداب والأعمال الفكرية وصولًا إلى تعريفات تجعل من الثقافة كل شيء يكتسبه الإنسان على مستوى الوعي والممارسة. ووفق هذا النمط الأخير من التعريفات، وهو السائد في مجال العلوم الاجتماعية، فإن الأديان والمعتقدات ما هي إلا مكونات ثقافية. ومع ذلك فكونها ضمن الثقافة فهذا لا يعني أنها ليست مكونات لها خصوصيتها داخل هذا الفضاء الثقافي الرحب الزاخر بالعديد من المكونات الثقافية من فنون وأفكار وعادات وتقاليد وطقوس ومعتقدات إلخ [20].

ولذا فإن وجود الأديان داخل هذا المجال الثقافي الواسع اقتضى من الأديان أن ترسم حدودها وتكون في منزلة تتناسب وطابعها القدسي. وبالفعل فإن الأديان لها مكانتها وخصوصيتها داخل المجال الثقافي لارتباطها بالمقدس، وهو ما لا تحظى به المكونات الثقافية الأخرى كالفنون والآداب وغير ذلك من تعبيرات ومنتجات ثقافية. ومع ذلك، فهذا لا يعني أن الأديان منفصلة عن المكونات الثقافية الأخرى، بل إن هناك دائمًا نقاط التقاء واختلاف، وتواصل وانقطاع، ويتحدد مدى هذا التفاعل نتيجة العديد من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية، فعندما يرتبط الدين بالسياسة، يكون للخطاب الديني حضورٌ كثيفٌ في كثيرٍ من الأحيان، ويصبح أحد العناصر الأساسية في بناء هوية الجماعة، وذلك على عكس الأنظمة العلمانية القائمة على الفصل بين الدين والدولة وفيها تتقلص مساحة الخطاب الديني ويتم ترسيم الحدود بينه وبين المكونات الثقافية الأخرى. ومن المعروف أن الأديان وما يرتبط بها من مذاهب أو طوائف تختلف عن بعضها في الجوانب المتعلقة بالطقوس والعبادات. وهذه الاختلافات هي التي تعطي للدين أو للمذهب هويته وتمايزه، فقد نجد الكثير من الاختلافات مع أن جميع الأديان تتشابه إذا ما نظرنا إليها، بدرجة من التجريد، من منظور الإيمان والروحانية.

Telegram:@mbooks90

وعلى الرغم من أن حضور الدين في المجتمعات التقليدية يكون أكثر كثافة من المجتمعات الحداثية، إلّا أنّ هذا الحضور الديني في المجتمعات التقليدية وشبه التقليدية لا يغطي كامل المجال الثقافي والاجتماعي، ففي هذه المجتمعات توجد

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

منظومات ثقافية تتداخل فيها المعتقدات الدينية والشعبية، فتكون منظومة المعتقدات مركّبة ومتعددة الروافد من النصوص المقدسة إلى جانب ما تقدمه وتفرضه الثقافة الشعبية من عادات وتقاليد وطقوس قد تلتقي مع النصوص المقدسة وقد تفترق عنها، وقد تتعايش معها من خلال توافقات مؤقتة أو دائمة. وهكذا يكون هناك شد وجذب بين التدين "الرسمي" والتدين الشعبي.

وإذا كانت الأديان تصطدم بالعلمانية انطلاقًا من أن هذه الأخيرة ترتكز على مرجعيات دنيوية غير دينية، فإن الأديان تصطدم، في كثير من الأحيان، بالثقافات الشعبية، ليس بسبب أن هذه الأخيرة لا تعترف بالمقدس والروحانيات، وإنما بسبب أنها تعترف بها على طريقتها. وطريقتها هذه تعني أن المعتقدات الشعبية تؤسس نمطًا من التدين يتداخل مع التدين بمعناه العام ليس فقط على المستوى الروحاني، ولكن أيضًا على مستوى تنظيم الجماعة التي تؤمن بها. وفي الحقيقة أن هذه العلاقة مركبة ولا تتم بوتيرة واحدة؛ لأن المعتقدات الشعبية لا تقوم مقام الدين وإنما تتقاسم الأدوار معه بقدر ما يسمح لها النظام الثقافي والاجتماعي والسياسي. وهكذا كثيرًا ما تكون المعتقدات ساحة للتنافس بين الديني والشعبي، وأحيانًا ما يكون هذا التنافس أشد من التنافس بين الديني والعلماني، فكلمة "بدعة" التي تعني "الضلالة" لا تُستخدم فقط لنزع المشروعية عن الممارسات العلمانية، ولكن أيضًا لنزع المشروعية عن العديد من الممارسات ذات الصلة بالمعتقدات الشعبية، والتي قد يكون بعضها متجذرًا في الثقافة، أي "أصيل" وغير "مُستحدث". ولعل الجانب الأهم الذي يساعد في فهم تعقد العلاقة بين الأديان والمعتقدات الشعبية، هو ذلك الذي يُعبر عنه مفهوم **الضبط الاجتماعي**، أي خلق الأطر الاجتماعية والأخلاقية التي يتم بموجبها ضبط التصرفات والسلوكيات وفق معايير تحدد الصحيح والخاطئ والمشروع والممنوع. ومن بين تعريفات الضبط الاجتماعي ما يُعرفه بأنه: "القوة التي يمارسها المجتمع على أفراده والطرق التي يسلكها للهيمنة والإشراف على سلوكهم وأساليب تفكيرهم وطرق أعمالهم بقصد الحفاظ على هيكل البنيان الاجتماعي وعلى الأوضاع والنظم الاجتماعية والبعد بها عن عوامل الانحراف" [21] . ومن حيث طبيعته "يعتبر الدين Religion من أهم مصادر الضبط الاجتماعي Social Control في أي ثقافة من الثقافات. وتتمثل مصادر الضبط الاجتماعي في الأعراف Mores والقانون Law والقيم Values والثقافة

Culture وآداب السلوك والرأي العام Opinion والأسرة Family والتعليم Instruction والتربية Education. وفعليًا فإن الدين يظل حاضرًا في جميع هذه المصادر بقدر ما يسمح له النظام السياسي والاجتماعي، فنجده حاضرًا في القانون (والمثال الأبرز تنظيم قوانين الأحوال الشخصية وفق التعاليم الدينية) [22] ، والأعراف، ونظم التربية والتنشئة.

وبما أن الدين والموروث الشعبي، كلاهما يلعب دورًا في تنظيم السلوك الفردي والجماعي، بمعنى الضبط الاجتماعي. فإن هذه الساحة تشكل المجال الذي يُحدث التوافق أو التنافر بين الدين والموروث الشعبي. ولأن التأويلات الدينية متعددة، كما سبق الإشارة، فإن التوافق وعدم التوافق يتعلّق بنوع التأويل واتجاهات المؤوّل، فقد نجد أن خطابًا دينيًا مُعيّنًا يتفّق مع العادات والتقاليد الشعبية في قضية ما، وقد نجد أن خطابًا آخر يختلف عنها في ذات القضية. وكما سيتضح لاحقًا، فثمّة تأويلات دينية تلتقي وتعزّز المأثورات الشعبية التي تقلّل من مكانة المرأة، في حين تذهب تأويلات أخرى في اتجاه المساواة مُنتقدة العادات والتقاليد والتأويلات الدينية التي تُساندها وتعززها.

ويختلف منطق الضبط الاجتماعي وفق الأديان عنه وفق الثقافة الشعبية، فكلاهما له منطقه في تحديد المُباح وغير المباح، والمشروع وغير المشروع. وإذا كانت الأديان تمارس الضبط من خلال ثنائية الحلال/الحرام، فإن الثقافة الشعبية تعتمد بالأساس على مفهوم "العيب" والذي يُعد مفهومًا اجتماعيًا بالأساس وتعني النقيصة أو الشائبة في الأشياء والأجساد أو السلوك. وبهذا المعنى فإن كلمة "العيب" لها استخدامات مُتعدّدة ثقافيًا واجتماعيًا، ولكن ما يعنينا في هذا السياق هو جانبها المتعلق بالسلوك.

ولعل ارتباط العيب بالحرام في الوعي العام هو تعبير عن التواصل بين الدين والمعتقدات الشعبية. إن قيم ومضامين التراث المحلي التي تحتويها الذاكرة الشعبية تُشكل "المصدر المعرفي الرئيسي والأول، وتُعبّر عن ذاتها بشكل غير واعٍ؛ أي بشكل عفوي، وتلقائي، وغير انتقائي، من خلال الممارسة والمشاهدة، حتى تتمكّن مع تراكم الحراك والتفاعل الاجتماعي من تكوين ميزة الإلزام السلوكي، وهو إلزام يفوق معيارية (الحلال والحرام) الدينية إلى مفهوم (العيب) وما جرى عليه

العرف الاجتماعي" [23] . وبموجب الحس العام فإن مفهوم "العيب" لا ينطبق على الرجال والنساء بنفس القدر، وكما يقول المثل الشعبي "الراجل ما يعيبوش إلا جيبه"، أي أن ما يعيب الرجل فقط هو عدم القدرة على الإنفاق، مع ملاحظة أن قدرة الرجل على الإنفاق هي ركيزة "القوامة" بمعناها الديني. أما المرأة فعليها أن تعي طبيعتها المنقوصة من ناحية، وأن تراعي حيزًا كبيرًا من العيب والحرام بداية من جسدها ولبسها وحتى طريقة تصرفاتها في الحيزين الخاص والعام.

إن ظاهرة مثل عادة ختان الإناث، وهي عادة يتداخل فيها الدين من خلال تأويلات معينة والمعتقدات الشعبية من خلال تصورات سائدة عن جسد المرأة، ليست مجرد جريمة تُرتكب بحق النساء. ولكن هذه الجريمة تأخذ مشروعيتها من أنها تندرج ضمن عمليات الضبط الاجتماعي. فالتصورات السائدة، على الأقل في الأوساط التقليدية، عن جسد المرأة بوصفه محتوى جنسيًا قابلًا دومًا للانفلات، يقتضي التدخل، بالختان، من أجل ترويضه وتهذيبه وضبطه. وكما ورد في دراسة عن العذرية والثقافة، فإن الختان هو وسيلة ضبط اجتماعي وأخلاقي لأجساد الفتيات: "فالفتاة المختنة تُعتبر فتاة ذات قدرٍ من الطهر، والتطهر والنظافة، كما أنها فتاة تتمتع بقدرٍ مرتفع من الأخلاق الحميدة، ولا تأتي بأي فعل لا يرضى عنه المجتمع، فهي قادرة على المحافظة على نفسها، وعلى القواعد المجتمعية في ذات الوقت، فلا تأتي بما يخرجها عن هذا النطاق، وأنها الفتاة المهذبة المثالية في سلوكها، وهكذا نلاحظ أن عملية البتر تؤدي، وفق التصور الشعبي، إلى إعادة خلق الفتاة اجتماعيًا لتكون بالصورة المثالية، أما إذا تم تركها كما خلقها الله، فإنها ستكون كائنًا شهوانيًا وغير مأمون. وقد ظلّت ممارسة عادة ختان الإناث تستقي مشروعية ومبرر بالمعنيين الديني والثقافي الشعبي، وحتى بعد أن تم سن قانون "تجريم الختان"، وظهور خطابات دينية مؤخرًا تتبرأ من هذه العادة، إلا أن الخط الواصل بين الديني والثقافي لم ينقطع، فمازال الجزء الأكبر من الخطابات الدينية يقول بأن التعاليم الدينية تتحدث عن "الخِفاض" وليس "الختان"، وكأن المشكلة في درجة الفعل وليس طبيعته [24] .

وعليه، فإن علاقة الدين بالثقافة الشعبية هي علاقة مركّبة وديناميّة، فيها تواصل وتداخل في الوعي العام، وفيها كذلك قطيعة وتصادم وخاصّةً من قِبل

الخطاب الديني والذي سعى منذ القدم إلى نقد العديد من المعتقدات الشعبية التي تتعارض مع التعاليم الدينية.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الدين والتدين

هناك دائمًا جدل شائع يتعلّق بالعلاقة بين الفكر والممارسة أو بين النظرية والتطبيق، وينطبق هذا على الأديان كما ينطبق على الأيديولوجيات المختلفة. وإذا كان النص الديني المقدس - بوصفه مرجعية - هو المُوَجِّه للممارسات الدينية، إلّا أنّ هذه الممارسات تخضع لمؤثرات متعددة، بدايةً من طبيعة تأويل النص المقدس وصولًا إلى مصلحة ودرجة وعي الشخص أو الجماعة الدينية التي تدفع باتجاه قبول تأويلات أو تجاهل أخرى، مرورًا بالسياقات التاريخية والاجتماعية التي يتم فيها تأويل النصوص الدينية. ومن المنظور الاجتماعي، فإن الممارسات هي الحيز الفعلي الذي يمكن من خلاله، ومن خلاله فقط، الحكم على درجة تدين الفرد أو الجماعة، ولكن، كما سبق الإشارة، فإن الممارسات مساحة أوسع نطاقًا من التعاليم الدينية ففيها تتداخل العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية التي تجعل الممارسة ظاهرة اجتماعية مركبة ومعقدة، وهنا تحديدًا يلتقي الدين بالمعتقدات الشعبية، على أرضية الممارسة.

وعلى سبيل الإيضاح، تجدر الإشارة إلى الفرق بين الدين (في جانبه النصي المقدس) والتدين (كتعبير عن ممارسة الدين في سياقات تاريخية واجتماعية محددة). ووفق رأي الباحث عبد الجواد ياسين فإن "... الدين فكرة كلية متعالية وقادمة من خارج الاجتماع (من عند الله)، بينما التدين هو تجليات هذه الفكرة كما تظهر في الاجتماع عبر الممارسة. والغرض من هذا التمييز هو المقابلة بين ما هو جوهري أصلي يظل ثابتا مهما تطور الاجتماع، وما هو عَرَضي ثانوي يتغير وقد يتلاشى بتطور الاجتماع. الدين كفكرة كُلية مفارقة يتم التقاطه أساسا عبر الحساسية الخاصّة للذات الفردية، فهي الحاضنة الأصلية المُهيأة لاستقبال الدين واستقراره.." [25]

وإذا سلّمنا بأن التدين هو تجليات الدين في الممارسة، ففي هذه الحالة فإن التدين كفعل اجتماعي لا يتمتع بالقدسية التي يتمتّع بها الدين كنص مقدس، وينطبق هذا على التدين في معناه العام والتدين الشعبي في معناه الخاص. ولذا كانت أشكال التدين موضوعًا لكثيرٍ من التقييم والنقد، وفق معيار أساسي وهو مدى الاقتراب أو الابتعاد عن تعاليم وأوامر النص المقدس ونواهيه. كما نجد،

بالمقابل، ضغط لاهوتي وسياسي لفرض تأويلات وممارسات معينة بوصفها "صحيح الدين".

وتتنوع أشكال التدين تنوعا هائلا بحيث يصعب قياس مدى مصداقية تدين الفرد أو الجماعة، حيث ".. تواجه المحاولات التي تبذل للبحث في جوانب الدين بالعديد من الصعوبات خاصة المشكلة المتعلقة بقياس التدين، وكذلك العلاقة بين قياس تدين الفرد وتدين النسق ككل.. وهناك مشكلة أخرى تقابل الباحثين عن جوانب التدين، فقد جرت العادة في البحوث الأمبريقية في علم الاجتماع الديني أن تستخدم لفظة التدين لتعني الحضور إلى دور العبادة أو العضوية في التنظيمات الدينية. ولا شك أن هذه الجوانب غير كافية. فهي لا تفرق بين التوجيه نحو التنظيم الديني وبين التوجيه نحو نسق الاعتقاد لتنظيم ديني، كذلك فإن بعدي الحضور والتردد على دور العبادة والانتماء إلى تنظيم ديني معين غير كافيين لتوضيح معنى الدين ووظائفه الأساسية والتي قد تكون وراء مثل هذه الممارسات المتعلقة بالاهتمام بالمطلق وما هو فوق طبيعي" [26].

إن التعبير الديني، سواء كان رأيًا أو موعظة، أو توجيهًا هو نوع من الممارسة التي لا تعني فقط السلوكيات أو الأفعال المادية، ولكنها تعني أيضًا ما يُقال وما يتم التعبير به ويتصل بالدين وأحكامه، وهو ما نسميه الخطاب؛ ذلك لأن هناك التباسات ترتبط بالحديث عن الخطاب الديني، والالتباس يتعلّق بمفهوم "الخطاب"، وهنا يمكن القول، بثقة، أننا نتحدّث عن "ممارسات خطابية" متعددة ومتنوعة ومتباينة. كما أن الخطاب الديني في تشكله وتحوله يحاور ويقاوم ويستبطن خطابات أخرى سواء تلك المتعلقة بالمجال الثقافي العام، أو المجال العلمي، أو الثقافة الشعبية.

وبهذا المعنى فإن مجال الفكر الإسلامي يُعد حقلًا واسعًا للممارسات الفكرية. فالكلمة هي فعل من أجل التأثير والإصلاح والتغيير، وهي أيضًا أداة التواصل الثقافي. وهذا ما نجده ليس فقط في تحليلات الخطاب في العلوم الاجتماعية، ولكن النصوص الدينية تشير إلى ذلك صراحةً، ويكفي الإشارة إلى الحديث الشريف "عن أبي سعيد الخُدري - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلّم يقول: "من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان (رواه مسلم)". ومن ناحية أخرى، هناك الكثير من الأمثال الشعبية التي تُحذِّر من تأثيرات الكلام بوصفها فعلًا له تأثير مادي: "إذا كان الكلام من فضة يكون السكوت من ذهب".. "إن قُلت ما تُخاف، وإن خُفت ما تُقول".. "كلام الحمى عمى".. "الفضيحة كلام مش فعل".. "لسانك حصانك، إن صُنته، صانك".

وهنا تجدر الإشارة إلى استحضار النساء في دوائر الخطاب كموضوعات واستبعادهن كفاعلات. ونجد إشارات دالّة على ذلك في الخطاب الديني كما في المعتقدات الشعبية. فكما يُشاع دينيًا بأن "صوت المرأة عورة"، فإن صمت المرأة مُحبَّب في الثقافة الشعبية. وهذا ما تشير إليه بعض الدراسات، ومنها دراسة عن مظاهر التمييز ضد المرأة في الحكايات الشعبية، وفيها تحدد الباحثة ثلاث سمات للمرأة النموذجية في الثقافة الشعبية وهي: الصمت، والخضوع، والجمال، وعن الصمت تقول: "أهمية المرأة الصامتة تأتي من الارتباط القوي بين الكلام والقوة. الكلام في الحكايات الشعبية مرتبط بشكل أساسي بالسلطة، والأشخاص الذين يمتلكون السلطة، وعادة ما يكونون ذكورًا. رغم أن بعض النساء يمتلكن قوة الكلام في الحكايات الشعبية، إلّا أنّهن نساء غير مستقيمات، ومعظمهن ينتمين إلى فئة الساحرات أو المشعوذات اللائي يسيطرن على الجميع بقدرتهن على الكلام" [27].

وإذا كانت المعتقدات الشعبية يتم التعبير عنها في نصوص ومأثورات شفاهية، إلّا أنّها لا تستقي مشروعيتها من ذاتها، كما هو الحال بالنسبة للنصوص المقدسة، ولكن من خلال الإجماع وانتسابها للنص الديني المقدس. ولذا فإن المعتقدات الشعبية لا توصف بأنها "دين شعبي"، ولكنها توصف كـ "تدين شعبي" أي بوصفها ممارسات. وهذا مفهوم؛ لأن المعتقدات الشعبية تتعلّق بطقوس وممارسات وليس نصوصًا، والأمثال الشعبية في نهاية الأمر ليست نصوصًا مقدسة، بل إن كثيرًا منها تم صياغته بطريقة تهكمية وأحيانًا مُبتذلة.

ما نريد قوله بأنه في سياق العلاقة بين الدين والثقافة الشعبية، يظل النص المقدس متعاليًا، أما الالتقاء فيتم على أرضية الممارسات، أي التدين، والممارسات تتضمّن ما يُقال وما يُعبّر عنه من آراء واجتهادات ومأثورات ومقولات. وبالتالي

فإن التقاء الخطاب الديني بالثقافة الشعبية يجري على ساحة الخطاب وعلى ساحة الممارسات الاجتماعية إمّا بالتواصل بحيث يعزّز كل منهما الآخر، وإمّا بالقطيعة والتي غالبًا ما تكون من طرف الخطاب الديني، بحكم سلطته المؤسسية أو بحكم منطق بعض الجماعات الدينية المحافظة والمتطرفة والتي تواجه الاختلاف العقائدي بالعنف.

ومن ثم فإن العلاقة بين الدين والمعتقدات الشعبية ليست علاقة مبرمجة وواعية، ولكن يجب النظر إلى الموضوع من منظور ديناميات التفاعل الثقافي، فالثقافة الشعبية أكثر مرونة بحيث تستقي من الخطاب الديني ما يُعضّد تقاليدها ومعتقداتها، كما يُمكِنها أن تتجاهله وتتجاوز مُقتضيات وأحكام الخطابات الدينية عندما تقتضي الأمور، ويمكنها كذلك، أن تكون براجماتية في موقفها من الدين "اللي يعوزه البيت يحرم على الجامع".

وبالتبعية فإن الخطاب الديني يمكن أن يغذّي المعتقدات الشعبية ويعضدها في بعض الجوانب، وقد يواجهها في مواقف وسياقات أخرى، وهذه المواجهة تتفاوت من درجة الموعظة والإرشاد، إلى مستوى العنف والإقصاء. ولكن المؤكد أن المعتقدات الشعبية قد تتحايل ولكن لا تجازف بالخروج عن المجال الديني؛ لأنه مصدر مهم من مصادر مشروعيتها.

وتتجلّى هذه التفاعلات على مستويات عدة سواء تعلق الأمر بطقوس دينية أو بممارسات اجتماعية. ويعتبر أثر هذه التفاعلات على النساء من الأمور الأساسية، فأحكام الأسرة والنساء محورية سواء في التأويلات الدينية أو في المعتقدات الشعبية. وليس هناك منظومة موحدة تجمع المعتقد الديني والمعتقدات الشعبية في الموقف من النساء، وإنما يمكن الحديث عن مسارات متعددة فيها اتصال وفيها انقطاع، وحتى داخل مجال التأويل الديني فالموقف ليس موحدًا؛ لأن التأويلات أو الممارسات الخطابية متعددة ومتغيرة بتغير الأحوال والأزمان، وبالمثل فإن الثقافة الشعبية ليست منظومة متجانسة، بل إن صح القول فيها كثيرٌ من التنوع وعدم التجانس إزاء الموقف من النساء. وحتى عندما نقول إن السمة السائدة في الثقافة الشعبية هي وضع النساء في مرتبة أدنى من الرجال، وهذا صحيح بلا شك، خاصةً في الأنظمة الأبوية التقليدية، إلّا أنّ هذا ليس صحيحا في المطلق، فمن بين

الموروث الشعبي هناك كثيرٌ من الأمثال التي تنتقد الرجال وتظهر عيوبهم، وهي ليست قليلة. كما أن هناك بعض العادات والتقاليد التي تراعي حقوق النساء وإن كانت محدودة ومرتبطة بسياقات معينة، كما هو الحال بالنسبة لما يُعرف بعادة "الترضية"، والتي هي "من العادات الاجتماعية القديمة، تُمارس في الغالب بعد رد اليمين أو الرجعة خلال شهور العدة الثلاثة. حيث يقدم الزوج بعض الهدايا لزوجته كترضية لها عن فترة الشقاق وبداية لعودة الحياة الزوجية بينهما. وتكشف العادة عن ممارسات تستند على العرف وتبتعد عن الشرع، حيث إن الرجعة الشرعية لا يشترط فيها أن تكون بعوض، ولا أن تكون برضا المرأة. لذا لا يتوافر سند شرعي للترضية، ومع ذلك تنتشر هذه العادة في العديد من البلدان العربية، ولكن تتأرجح قوتها من عدم الالتزام نوعا ما في المجتمع المصري، وصولًا إلى حد الالتزام كما في المجتمع الليبي مثلا" [28].

وباختصار، فإن أهمية التمييز بين الدين والتدين مسألة تتعلّق بممارسات متنوعة ومتغيرة على أرضية التدين، أي الممارسات الطقوسية والاجتماعية، وإذا كان جانب العبادات مهم، إلّا أنّ الجانب الاجتماعي للتدين له أهمية أكبر وخاصّة عندما يتعلّق الأمر بمكانة المرأة من خلال الربط بين مفاهيم الحرام والحلال والعيب. وبالتالي فعندما نستشهد بآراء فقهية تساند أو تعارض المعتقدات الشعبية، فهذا معناه أننا نتناول ممارسات بشرية تتم باسم الدين أو المعتقد الشعبي. وبالتالي، فإنها مساحة حرة للقراءة وإبداء الرأي والنقد والتحليل.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الدين والمعتقدات الشعبية (تطبيقات)

يتناول هذا القسم ثلاثة مفاهيم أساسية وهي: القوامة، وتعدد الزوجات، وتأديب الزوجة. وفى البداية تجدر الإشارة إلى أن هذا المفاهيم التي تعد في مجموعها محور الجدل فيما يتعلّق بالخطاب الديني وحقوق المرأة، وهي لأسباب تتعلّق بالتحولات الاجتماعية والقانونية باتت موضع آراء وتأويلات متباينة داخل المجال الديني في العصر الحديث. وسوف نلاحظ أن هناك خطابات دينية متعددة حول هذه القضايا. وقد يكون من المفيد إلقاء الضوء على فرضية أساسية تتعلّق بطبيعة هذه المفاهيم ومدى ثقلها في الخطاب الديني، وهي فرضية تميز بين المبدأ الحاكم، والتدابير والامتيازات، فالقوامة عادة، وهذا ينطبق على كل الديانات غالبًا، تُقدّم بوصفها مبدأ أساسيًا، وهذا المبدأ نجده في اليهودية والمسيحية والإسلام. أما تأديب الزوجة فيمكن النظر إليه على أنه تدبير مترتب على مبدأ القوامة، وقد تم استغلال مساحة تعدُّد الزوجات كامتياز للرجل صاحب القوامة؛ ولذلك فإن القوامة مازالت تشكّل في الخطابات الدينية النقطة الحرجة التي إمّا يتم التشديد عليها، وإما مراجعتها باستخدام لغة تعقلنها مع الإبقاء عليها. أما تعدُّد الزوجات وتأديب الزوجة كامتيازات وتدابير أمكن التفاوض عليها بل والحد منها في بعض السياقات اجتماعيًا وقانونيًا.

القوامة

يُعدُّ مفهوم القوامة من المفاهيم المثيرة للجدل من منظور النوع الاجتماعي؛ لأنه يتصل مباشرةً بالتراتبية الجندرية التي تُعدُّ محور إشكالية المساواة بين الرجال والنساء. وكما ذكرنا فإن القوامة تبدو بمنزلة المبدأ الحاكم للمفهوم الديني عن العلاقة بين الجنسين. وقد حظي هذا الموضوع بالكثير من الاهتمام من قبل كافة الأطراف سواء داخل الفكر الديني أو الفكر النسوي والحقوقي. أمّا في مجال الثقافة الشعبية، فإن الحديث لا يرتكز على مفهوم القوامة، ولكن على مكانة المرأة في المأثورات والمعتقدات الشعبية. وفي واقع الأمر، إن وضع المرأة في مكانة أدنى من الرجل هو أمر سائد في الخطابات الدينية والشعبية.

مكانة المرأة في الخطاب الديني

يتناول الخطاب الديني مكانة المرأة في علاقتها بالرجل من خلال مفهوم "القوامة"، كما جاء في الآية (34) من سورة النساء: **{الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا}. والآية (228) من سورة البقرة: {وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}.**

وعلى مستوى الخطابات الدينية في الوقت الحالي، تتعدّد الأفكار والآراء حول هذا الموضوع سواء الخطاب التقليدية المحافظة أو خطابات التجديد والتي تسعى إلى التوفيق بين مقتضيات التطورات العصرية وبين ما يُسمّى الثوابت في الدين. ويرتكز منطق علوية الرجال على النساء على مبررات طبيعية وأخرى اقتصادية اجتماعية، فمن المنظور الطبيعي، يرى الخطاب الديني أن النساء بحكم تكوينهن الجسماني (وربما العقلي لدى البعض) أضعف أو أقل من الرجال. وعلى المستوى الاجتماعي، فإن الخطاب الديني يرتكز على أن الرجل هو المسئول عن الإنفاق اقتصاديًا، كما أنه من يمتلك حق القيادة.

وينسحب مفهوم القوامة على وضعية الرجال والنساء داخل الأسرة وفي المجال العام، وعلى الرغم من أن المجال الأسري الخاص يُنظر إليه، تقليديًا، بوصفه

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المجال الحيوي للنساء، إلّا أنّه المقصود الرئيسي بتراتبية القوامة. أمّا المجال العام، فهو، تقليديًا، يعتبر خارج النقاش؛ لأنه من حيث عموميته يعد المجال الحيوي للرجال.

ولأن موضوع القوامة مثير للجدل في العصر الحديث، بعد أن تغيّرت موازين القوى بين الرجال والنساء بفعل التطورات التاريخية والاجتماعية التي أتاحت للنساء فرصًا لم تكن مكفولة لهن في المجتمعات التقليدية، فضلًا عن تنامي الوعي بالحقوق وقيم المساواة، فإن إستراتيجية الخطاب الديني في تناول هذا الموضوع باتت تأخذ صبغة توكيدية بالنسبة لمبدأ القوامة، ودفاعية بتبرير أن القوامة لا تنتقص من حقوق النساء، بل يذهب البعض إلى أنها في صالحهن. وهنا نقدّم بعض الأمثلة.

يقول الدكتور محمد عمارة مستعيرًا لغة الإمام محمد عبده: "إن المراد بالقيام – (القوامة)- هنا هو الرياسة التي يتصرف فيها المرءوس بإرادته واختياره وليس معناه أن يكون المرءوس مقهورا مسلوب الإرادة لا يعمل عملا إلا ما يوجهه إليه رئيسه.. إن المرأة من الرجل والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من بدن الشخص الواحد. فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن". [ويمكن ملاحظة أن مجاز الرأس الذكوري والجسد الأنثوي عابر للأديان حيث نجده كنص أساسي في المسيحية]. ويضيف د. عمارة "إن الحياة الزوجية حياة اجتماعية، ولابد لكل اجتماع من رئيس، لأن المجتمعين لابد أن تختلف آراؤهم ورغباتهم في بعض الأمور، ولا تقوم مصلحتهم إلا إذا كان لهم رئيس يُرجَع إلى رأيه في الخلاف، ولئلا يعمل كلٌ ضد الآخر فتفصم عروة الوحدة ويختل النظام..". وإلي هنا نلاحظ أن الحجة التي يقدمها الدكتور محمد عمارة استنادًا إلى الأفكار التجديدية للإمام محمد عبده تتأسس على تركيب لغوي يتوسّل مفاهيم المصلحة والتنظيم ومناقب التراتبية التي تتشكّل من رئيس ومرءوس، وهذا تمهيدًا لبيان كيف أن الرجل هو صاحب الحق في امتلاك زمام القيادة لأسباب تتعلّق بجنسه أي بكونه ذكرًا، حيث يقول: "والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله، ومن ثم كان هو المُطالب شرعا بحماية المرأة والنفقة عليها، وكانت هي مُطالبة بطاعته في المعروف" [29].

ينظر هذا الرأي إلى الأمر من خلال مجموعة من الأفكار الأساسية وهي: أن القوامة تعني الرئاسة، وهي حق للرجل لأنه أعلم بالمصلحة؛ لأنه يمثل العقل للمرأة التي تمثل الجسد، وأن هذا النمط من الرئاسة في مصلحة المرؤوس أي المرأة. وهكذا يتم تثبيت التفاوت في القدرات بين الرجل والمرأة، وهذا هو محور الفكرة التي تعتمد عليها المعتقدات الشعبية، وإن عبّرت عنها بطريقتها كما سنوضّح ذلك لاحقًا.

والملاحظ أن هذا المنحى من التفسير هو السائد في الخطاب الديني الرسمي، أي فكرة القوامة للرجل بسبب سعيه وكدّه ومسئوليته في الإنفاق، ولكن يُضاف إليه أيضًا الخصائص الطبيعية التي تجعل النساء في وضعية أدنى من حيث القدرات العقلية، وبالتالي فإن للمرأة أدوارًا اجتماعية تناسب طبيعتها. فنجد هذه اللغة مستخدمة في مختلف الفتاوي التي تسأل عن مفهوم القوامة، ومن ذلك، هذا القول الذي تضمنته إحدى الفتاوي المنشورة في أحد المواقع الإلكترونية: "والحكمة من التفريق بين الرجل والمرأة في بعض الأحكام ظاهرة جلية، ومن تأمل الفرق بينهما في الخلقة والقدرة البدنية والنفسية، أيقن أن من عدل الإسلام ورحمته تفريقه بينهما في بعض الأحكام، ليعطي كلّ ذي حقٍّ حقّه، ويكلفه بما يناسبه، بل إن الفطرة البشرية مقرة بذلك ومطبقة له عمليًا! وقد تعرّض الشيخ الشنقيطي في أضواء البيان لهذا الموضوع خلال بيانه لهداية القرآن التي هي أقوم عند قوله تعالى: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} (الإسراء: 9) فكان مما قال: وذلك لأن الله جل وعلا جعل الأنثى بصفاتها الخاصّة بها صالحة لأنواع من المشاركة في بناء المجتمع الإنساني، صلاحًا لا يصلح له غيرها، كالحمل والوضع، والإرضاع وتربية الأولاد، وخدمة البيت، والقيام على شئونه.. وهذه الخدمات التي تقوم بها للمجتمع الإنساني داخل بيتها في ستر وصيانة، وعفاف ومحافظة على الشرف والفضيلة والقيم الإنسانية، لا تقل عن خدمة الرجل بالاكتساب" [30].

وفي تفسير القوامة عند الشيخ الشعراوي، وكما هو معروف فإن خطابه يُعد الأوسع انتشارًا وخاصّة بين الفئات الشعبية والنساء بما في ذلك الأميات، لأنه خطاب مسموع أكثر منه مقروء. ونقتبس من كلام الشيخ كما جاء نصًا في إحدى الصحف المصرية. يقول الشيخ الشعراوي في المعنى اللغوي للكلمة أن القوّام هو

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المبالغ في القيام، وهو ما يعني التعب، فعندما نقول: فلان يقوم على القوم؛ أي لا يرتاح أبدًا. وهنا يتساءل رِدًا على الآراء التي ترى أن القوامة تجور على حقوق النساء، فيقول: "إذن فلماذا تأخذ {قوّامون على النساء} على أنه كتم أنفاس؟ لماذا لا تأخذها على أنه سعي في مصالحهن؟ فالرجل مُكلّف بمهمة القيام على النساء، أي أن يقوم بأداء ما يصلح الأمر. ونجد أن الحق جاء بكلمة (الرجال) على عمومها، وكلمة (النساء) على عمومها، وشيء واحد تكلّم فيه بعد ذلك في قوله: {بِمَا فَضَّلَ الله بَعْضَهُمْ على بَعْضٍ} فما وجه التفضيل؟ ويرى "إن وجه التفضيل أن الرجل له الكدح وله الضرب في الأرض وله السعي على المعاش، وذلك حتى يكفل للمرأة سبل الحياة اللائقة عندما يقوم برعايتها". ويواصل قائلًا: "ثم تأتي حيثية القوامة: {وَبِمَآ أَنْفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ}. والمال يأتي نتيجة الحركة ونتيجة التعب، فالذي يتعب نقول له: أنت قوّام، إذن فالمرأة يجب أن تفرح بذلك؛ لأنه سبحانه أعطى المشقّة وأعطى التعب للجنس المؤهّل لذلك. ولكن مهمتها وإن كانت مهمّة عظيمة إلّا أنّها تتناسب والخصلة المطلوبة أولًا فيها: الرقة والحنان والعطف والوداعة. فلم يأتِ بمثل هذا ناحية الرجل؛ لأن الكسب لا يريد هذه الأمور، بل يحتاج إلى القوة والعزم والشدة، فقول الله: (قوّامون) يعني مبالغين في القيام على أمور النساء" [31].

وهكذا فحتى وإن تغيّرت اللغة وطريقة عرض الأسانيد فإن الاتجاه واحد، وهو مسئولية الرجل عن القيادة والإنفاق، واختلاف النساء طبيعيًا باعتبار أن الضعف متأصّل فيهن. ويزيد على ذلك أن الأمر يبدو وكأنّه إلقاء أعباء على الرجل. وبدون التقليل من الضغوط الاقتصادية والاجتماعية على الرجال نتيجة لما هو متوقع منهم في الإنفاق على الأسرة، إلّا أنّ مثل هذه الحجج لا تأخذ في الاعتبار المسئوليات التي باتت تقع على عاتق كثيرٍ من النساء من أجل الإنفاق على الأسرة، فضلًا عن تجاهل قيمة ما يُسمّى بالعمل المنزلي غير المنظور الذي تباشره الغالبية العظمى من النساء.

وعلى أي حال، تظل النظرة إلى المرأة ككائن ضعيف ورقيق يستحق الرعاية والحماية بمنزلة المبرّر الرئيسي الذي يستند إليه الخطاب الديني. فوفق موقع دار الافتاء المصرية في شرح قول الرسول صلّى الله عليه وسلم "رويدك بالقوارير"، نقرأ ما يلي: "يعود اهتمام الإسلام بالمرأة أنها الزوجة، والأم الحانية، والأخت،

والابنة، وأن بصلاحها يصلح النشء المسلم وكذلك المجتمع، وبفسادها يفسد النشء المسلم وأيضًا المجتمع بأكمله، وهو ما أدركه الإسلام؛ فاهتم بتحرير المرأة من كل قيود الجاهلية ورفع مكانتها وتطوير أدوارها؛ كي يصلح حالها وحال المجتمع بأكمله. وكان الرسول صلّى الله عليه وسلم يؤكد على طبيعة الأنثى الرقيقة، وضرورة مراعاة هذا عند التعامل معها؛ فجاء هذا الوصف من رسول الله صلّى الله عليه وسلم للمرأة عندما كان في سفر، وكان معه غلام له أسود يقال له أنجشة يحدو فقال له رسول الله صلّى الله عليه وسلم: «ويحك يا أنجشة رويدك بالقوارير». فوصفه لهن صلّى الله عليه وسلم بالقوارير وهي المصابيح ذات الزجاج الرقيق يدل على تأكيده على رقتهن وخوفه عليهن، وهو ما يدل على المكانة السامية للمرأة في الإسلام، الذي عمل على حفظها وحمايتها مما قد يسيء إليها، وبالتالي انتقاء الأدوار التي تتناسب مع طبيعتها الرقيقة ومع سماتها وقدراتها التي تخالف سمات وقدرات الرجال" [32].

وفي الحقيقة أن معظم حجج الخطاب الديني يعتمد إستراتيجية مزدوجة في قراءة مسألة القوامة، فهي من ناحية تؤكد على قوامة الرجل، ولكنها من ناحية أخرى تسعى لإثبات أن هذه القوامة لا تنتقص من قيمة المرأة وقدرها، بل على العكس، فإنها في صالحها لأنها تحظى بالرعاية والحماية، ولأنها في الأصل ضعيفة ولن تطيق ما اختص الله به الرجال. وهذا ما يدفع إلى القول بأن تأصيل فكرة ضعف المرأة ضروري لتأسيس فكرة القوامة، ولهذا تأتي مقاومة تولي النساء للمناصب القيادية، وسبب هذه المقاومة ليس بسبب أن المرأة لن تستطيع الوفاء بمتطلبات المنصب، بل لأن وجودها في هذا الموقع يفكك الصورة النمطية عن ضعفها، وبالتبعية تتفكك الصورة النمطية عن قوامة الرجل. وسنجد لاحقًا أن مبدأ القوامة بما يعنيه، من نقص المرأة واكتمال الرجل، هو المؤسس لباقي الظواهر التي سيتم مناقشتها سواء تعدُّد الزوجات أو تأديب الزوجة.

وبالمقابل فإن بعض الأصوات الممثلة للخطاب الديني حاولت طرح رؤى مغايرة بعض الشيء من أجل بيان أن النساء مساويات للرجال بشكل عام، وبالتالي تقديم تفسيرات مختلفة لفكرة القوامة. وهنا نذكر رأي الإمام الأكبر **محمود شلتوت**، والذي يقول: "يظن كثير من الناس أن خطل الرأي [خُمق الرأي]، وفساد التدبير،

وضعف التفكير من الخلال التي خُلقت عليها المرأة، وأنها لا تستطيع – بمقتضى الخلق والتكوين – أن تكون غير ذلك، ومن هنا تراهم يصدفون [ينصرفون] عنها في مواضع الرأي، ولا يعبئون بمشورتها، ولا يعتدُّون بأفكارها، بل ترى طائفة منهم أو طوائف، إذا وجدوا ناشئًا هزيل الخلق غير كامل الرشد قالوا عنه: تربية امرأة! وإذا سمعوا برأي فاسد، أو فكرة منحرفة قالوا: رأي امرأة". وينتقد الآراء التي ترى أن الرجال والنساء من طبيعة مختلفة، فيقول: "وهو موقف دفعهم إليه ما تخيلوه من أن الأنوثة يتبعها ضعف البدن والعقل، وأن الذكورة هي موطن القوة والسداد. والحقيقة أن الطبيعة البشرية في الرجل والمرأة تكاد تكون على حدٍّ سواء، وأن الله قد وهب النساء كما وهب الرجال، ومنح كلًّا من الرجل والمرأة المواهب التي تكفي في تحمل المسئوليات، والتي تؤهِّل كلًّا من العنصرين للقيام بالتصرفات الإنسانية العامة والخاصة". ويواصل حديثه كاشفًا أن الأدوار متساوية وفق أحكام الشريعة: "ومن هنا جاءت أحكام الشريعة الإسلامية تضعهما في إطار واحد، فهذا يبيع ويشتري، ويزوج ويتزوج، ويجني ويعاقب، ويدعي ويشهد، وتلك تبيع وتشتري، وتزوج وتتزوج، وتجني وتعاقب، وتدعي وتشهد". ولكنه مع ذلك يلحق ذلك بعبارة قد تحتمل الشيء ونقيضه، أي تحتمل أن تكون أدوار كلٍّ من الرجال والنساء متساوية تمام المساواة، كما تحتمل أن يكون لكل منهما دوره وفق نظام شراكة وتقسيم عمل لم يوضح طبيعته، وذلك عندما يقول: "ولو تتبعنا حالتي الرجل والمرأة لوجدناهما في خضم هذه الحياة كمؤسسي شركة، أو مصنع، وزعت أعماله المتعددة في نواحيه المختلفة، والتي لا قوام له إلا بها عليهما معًا، كل يقوم بنصيبه في هذه الشركة، ولكل منهما فيما يقوم به علم وحكمة، وتدبير ونظر" [33].

وتجدر الإشارة، إلى أن أحد المفاهيم الأساسية التي يستعين بها الخطاب لإضفاء مشروعية على التفاوت بين الذكور والإناث، هو مفهوم "الفطرة"، أي الطبيعة التي فطر الله عليها الذكر والأنثى، وبالتالي فإن تغيير أدوار الرجال والنساء يعد انحرافًا عن الطبيعة التي أرادها الله للبشر. وفي الواقع أن مفهوم الفطرة يبدو شديد الالتباس وغير مُحدَّد، فهو يُستخدم بشكل فضفاض بحيث يتضمَّن الطبيعة والثقافة معا. فمن الناحية اللغوية، الفِطرةُ تعني الخلقة والابتداء أو الاختراع

(لسان العرب ومختار الصحاح)، ووفق لسان العرب فإن الخلقة هي الحالة التي يُخلقُ عليها المولود في بطن أمه وتُسمّى الفطرة الأولي، أما الفطرة الثانية فهي فطرة الإيمان بالله واعتناق الإسلام. وهكذا يتم الربط بين الموروث الطبيعي والمُكتسب الثقافي وفى هذه الحالة العقائدي، وهذا المعنى نجده في كتاب التعريفات للجرجاني الذي يعرف الفطرة بأنها "الجِبِلّة المُتهيئة لقبول الدين". ولذا فإن كلمة "فطرة"، على عكس كلمة غريزة، من الكلمات التي يصعب فهمها خارج سياقها الثقافي بسبب إضافة البعد الثقافي إلى البعد الطبيعي، أو لنقل بسبب حمولتها الثقافية والفقهية. وربما تكون من الكلمات غير المتفق على ترجمتها ضمن سياقات ثقافية أخرى، ويبرز ذلك في ترجمات القرآن إلى الإنجليزية حيث يتم ترجمة الكلمة بأكثر من طريقة، فعلي سبيل المثال فإن ترجمة ما ورد في الآية الكريمة من سورة الروم {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا}، سنجد ترجمات متعددة لكلمة الفطرة مثل "الطبيعة السليمة" أو "صنع الله" أو أن يلجأ المترجم إلى استخدام كلمة فطرة كما هي، أي Fitrah. وثمة تداخل بين كلمتي "الفطرة" Innate و"الغريزة" Instinct، وهذا التشابه يرتكز على أن كل منهما يرتبط بالحالة الطبيعة أي قبل تأثيرات البيئة والثقافة. ومع ذلك فإن المعنيين "اللغوي" و"الاصطلاحي" لكل منهما يكشف عن تباينات، وهذه التباينات تعكس مواقف ثقافية وفكرية ذات صلة بمسألتين أساسيتين: الأولى تتعلّق بالأفكار مقابل الدوافع الطبيعية، والثانية تتعلّق بثنائية الخير والشر أو الإيجابي والسلبي. فالفطرة، في العادة، مصطلح إيجابي، أما الغريزة (أو الغرائز) فهي مصطلح، في العادة، سلبي، وخاصّة في الخطابات الأخلاقية والدينية، فنحن نتحدّث عن الفطرة "الإنسانية"، أما الغرائز فعادة ما يتم وصفها بأنها "حيوانية"؛ والفطرة ساكنة ومسالمة وكثيرًا ما نقول "الفطرة السليمة"، أمّا الغرائز فقابلة للاستثارة والتهيج ولهذا فهي في حاجة إلى ترويض وتقييد، وكأن الغريزة فطرة "منحرفة" أو "قابلة للانحراف". ومن المنظور الديني فإن كلمة "الفطرة" محملة بالثقافة بشكل ملحوظ، وعادة ما يتم استخدامها لتثبيت هويات معينة مثل الهويات الجندرية فيما يمكن أن نسميه "الحتمية الفطرية" على غرار "الحتمية البيولوجية"، بمعنى أن الاختلافات بين الرجال والنساء هي اختلافات فطرية يصعب تغييرها، وفي خطابات أخرى يجري التركيز على التمايزات الفطرية بين

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الأعراق والأجناس، وحتى على مستوى تصنيف البشر إلى أسوياء ومنحرفين.

مكانة المرأة في الثقافة الشعبية

هناك العديد من الكتابات التي تناولت مكانة المرأة في الثقافة الشعبية والأدب الشعبي، والكثير منها ارتبط باهتمامات الاتجاهات المناصرة لحقوق النساء في إطار السعي لتفكيك الصورة النمطية للمرأة في الأمثال والمقولات الشعبية المتداولة. ولكن تجدر الإشارة إلّا أنّ الاهتمام بمكانة المرأة في المأثور الشعبي، بدأ مبكرًا في الكثير من الأعمال الفنية والأدبية وكذلك بعض أعمال رموز الأدب الشعبي في مصر. لقد ارتبط نقد التقاليد والعادات الشعبية التي تميز ضد النساء بعمليات التحديث والجهود من أجل تحرير المرأة من أسر الثقافات التقليدية والتأويلات المحافظة. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى العديد من رموز الفكر والأدب ممن تناولوا هذه الأمور في أعمالهم والتي كان صداها كبيرًا. ويكفي الإشارة إلى بعض الأعمال الشهيرة في مجال الأدب والتي تحولت لأعمال سينمائية تناولت "جرائم الشرف" مثل "دعاء الكروان" لطه حسين، و"البوسطجي" ليحيى حقي، و"بداية ونهاية" لنجيب محفوظ وغيرها.

وعلى صعيد الإنتاج الفكري، فإن الاهتمام بتأثير الثقافات التقليدية بما فيها من عادات وتقاليد ارتبط بمسارات الفكر الحديث في سعيه لنشر الثقافة والقيم الحديثة، والتي في مقدمتها الدفاع عن حق النساء في التعليم والخروج إلى المجال العام وتقلد المناصب. وإذا كانت هذه السمة البارزة في الاتجاهات الفكرية العلمانية، سنجد أيضًا صدى ذلك في اتجاهات التنوير داخل الفكر الديني وإن كانت لم تذهب بعيدًا كما هو الحال بالنسبة للاتجاهات العلمانية.

ولكن ما نود التركيز عليه، هو الدراسات والآراء التي جاءت من داخل مجال دراسات الثقافة الشعبية والفولكلور ذاته. فقد تزامن تطور جهود الدفاع عن حقوق النساء مع ظهور اهتمامات فكرية شملت مجالات اجتماعية وسياسية واقتصادية مع تبلور ما بات يُعرف بمجال دراسات النوع الاجتماعي. ولم تكن دراسات الثقافة الشعبية والفولكلور بعيدة عن هذا التأثير، فقد ظهرت دراسات عديدة تناولت مكانة وموقع النساء في الثقافات الشعبية. وإذا كان جُلّ هذه الدراسات لم يظهر إلا حديثًا، فمن اللافت أن الاهتمام بالموضوع قد ظهر مبكرًا في بعض الكتابات.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وهنا تجدر الإشارة إلى كتابات أحمد رشدي صالح الذي تناول هذا الجانب من الأدب الشعبي في كتابه الذي صدر في بداية السبعينيات من القرن الماضي بقراءة وصياغة واضحة بشأن الوضع المتدني للنساء في الأدب الشعبي. يقول صالح: "يذهب الأدب الشعبي إلى اعتبار المرأة أدنى مكانة من الرجل فيجعل الأمر له دونها، والرأي الصائب لا يتأتى منها "شاوروهم واخلفوا شورهم" و"آمن للحيّة ولا تآمن للمرأة" و"إذا استحلفوا لك الرجال بات ناعس وإذا استحلفوا لك النسا بات صاحي". ويذكر كذلك نظرة الثقافة الشعبية للمرأة بوصفها عورة، كما أنه إذا أريد تحقير الرجل فهو "امرأة" ومن الشتائم أن يُلقَّب رجل باسم أمه" [34].

ويستعرض الكاتب كيف أن المرأة في مصر كانت في بداية العصر الفرعوني تحتفظ بمكانة إن لم تكن مساوية للرجل فهي قريبة منه، ولكن هذه المكانة تغيّرت سريعًا، وتدني وضع المرأة وهو ما توضحه النقوش الفرعونية، ويقول "فالأمر إذ أن التاريخ حين بدأ صفحاته في مصر كانت المرأة مساوية للرجل أو قريبة من ذلك، ثم تحوّلت عن مكانها فأصبحت عبدًا وتابعًا ومنذ ذلك التاريخ لم يتسنّ للمرأة المصرية أن تساوي الرجل برغم ما في تعاليم المسيحية والإسلام من ذود عنها بل زاد الضغط عليها في العهد الإقطاعي، ولم تبرح اليوم ترزخ تحت وطأة التراث التقليدي من عادات وأفكار وقيم أخلاقية تجعلها في الذهن الشعبي، أدنى بكثير من مكانة الرجل" [35].

وهذا الاتجاه نجد صداه يتردّد في العديد من الدراسات الحديثة التي تناولت الموضوع من زوايا مختلفة. ومن بين هذه الآراء التي نقتبسها على سبيل المثال، رأي يقول: "وبالنظر إلى خطاب الأمثال، فهو في جوهره خطاب ذكوري، ودراسة الأمثال الشعبية تتيح الكشف عن صورة المرأة في المجتمعات العربية وفق مبدأ المركزية الذكورية androcentrique، هذه الصورة التي تنتقل من جيل لآخر، عبر فعل التنشئة الاجتماعية، والذي تشكل الأمثال الشعبية أحد روافده الأساسية. والمفارقة أن المرأة مسئولة إلى حد ما عن تكريس صورتها السلبية، باعتبارها فاعلًا أساسيًا في مجال التنشئة الاجتماعية، فالوضع الدوني للمرأة في الأسرة والمجتمع، لا تُعبّر عنه الأمثال الشعبية (والثقافة الشعبية بشكل عام) فحسب، وإنما تعمل على تكريسه، بفعل التنشئة الاجتماعية، ووصف المرأة باعتبارها الكائن

الناطق الأكثر خضوعا للتقاليد والأعراف والعادات وللموروث الثقافي بصفة عامة" [36].

ووفق رأي آخر: "تتعذد الأمثال في ذكر مآثر المرأة وتكوين شكل عام لها في المجتمع المصري، تتداخل فيه عناصر متنوعة متناقضة أحيانا تبعًا لظروف ضرب المثل.. فالنساء "إن حبوك يا ويلك وإن كرهوك يا ويلك"، ويظل الرجل مع ذلك مرتبطًا بزوجته أشدّ الارتباط و"قالوا لجحا فين بلدك؟ قال اللي فيها مراتي". وهكذا تبدو صورة المرأة في الأمثال الشعبية انعكاسًا لعلاقات اجتماعية تُشكّل نسقًا خاصًا لواقعها في الحياة المصرية باعتبار أن المرأة أقل قدرة من الرجل وفي حاجة دائمًا إليه كزوج أكثر من كونه أبًا "المرأة ما لها إلا بيتها". ومن هنا ترسب في فكر المرأة المصرية الحديثة منذ نشأتها في الصغر أن دورها في الحياة، سواء نالت قسطًا وافرًا من المعارف والتعليم أو حازت مناصب عليا في العمل أو مكاسب كبيرة من التجارة، أن دورها الأصيل هو أن تكون زوجة وأما" [37].

وإذا كانت معظم الآراء تُجمع على الصورة السلبية للنساء في الأدب والموروث والتصورات الشعبية، فإن آراء أخرى تسعى لنقد هذا المنحى، باعتبار أن النظر إلى نصوص الأدب الشعبي هو وليد سياقات ويعبّر عن مواقف متباينة، ويخلص هذا الرأي إلى القول: "أن هذه النصوص الشعبية التي يرى البعض أنها تتخذ موقفًا سلبيًا من المرأة هي وليدة سياقات ثقافية واجتماعية كانت وراء إنتاجها؛ ومن ثم فإن اللوم لا يُلقَى على الراوي/ الراوية الشعبي الذي عبّر عن واقع تعيشه المرأة، وإنما اللوم - كل اللوم - على تلك الظروف الاجتماعية التي تعيشها المرأة فكانت سببًا في إنتاج هذا النص الذي يراه البعض أنه ضد المرأة. وبالتالي يصبح للراوي الشعبي الفضل في أنه لم يدفن رأسه في التراب، وراح يزيّف واقعًا مأساويًا تعيشه المرأة، بل إنه - أي الراوي - واجه بقوة هذا الواقع وتصدّى له" [38].

وفي الحقيقة أنه حتى هذا الرأي الذي يسعى لإنصاف التراث الشعبي من تهمة اعتبار النساء في مرتبة أدنى من الرجال، هو ذاته لا ينكر وجود هذه النظرة الدونية ولكنه يربطها بالسياق، كما يرى أنها لا تخص النساء وحدهن وإنما تطال الرجال كذلك. وهذا الأمر يستحق نظرة أعمق؛ لأن كلًا من الخطاب الديني ونصوص

الثقافة الشعبية، كما سبق الإشارة، يُعبّران على رؤى وأحكام متنوعة، وصحيح أن جميعها يمكن أن يرتبط بسياقات ولكن جميعها أيضًا قابل لأن ينتزع من سياقه، وهذه هي سمة المعتقدات، فلديها القدرة على أن تكون عابرة للزمان والمكان.

وحتى إذا افترضنا أن التراث والأدب الشعبي يذكر جوانب إيجابية تتعلّق بالجمال الأخلاقي أو الجسدي أو القيمي للمرأة، فإنه بالنظر إلى هذه النصوص من منظور النوع الاجتماعي، أي العلاقة بين الرجال والنساء، لن نحتاج إلى كثير من الجهد لإثبات أنها تؤسس الصور النمطية التي تبرر تدني وضع النساء مقارنة بالرجال. ففكرة "القوامة" كائنة في التصورات والمعتقدات الشعبية وهي محورية في فهم العلاقة بين الخطاب الديني، أو على الأقل في بعض صوره، والثقافة الشعبية. ويمكن قياس هذه العلاقة انطلاقًا من معيارين أساسيين: القدرة على الإنفاق والقيادة، والاختلاف في القدرات العقلية والجسدية بين الرجال والنساء. وسنجد أن هذين المعيارين ذاتهما يحكمان نظرة الثقافة الشعبية للمرأة، فضلًا عن أن هذه الثقافة تعلن صراحة من خلال العديد من الأمثال عن أفضلية الذكور على الإناث، بل اعتبار أن وجود الإناث أمر مكروه وكارثي في بعض الأحيان، وثمة العديد من الأمثال الشعبية المعروفة الدالة على هذا الموقف المعادي للمرأة، ومنها الأغنية الشعبية عن الميلاد التي تقول: "لما قالوا دي بنية اتهدت الحيطة عليا.. ولما قالوا ده ولد اشتد ضهري واتسند". وتتعدّد الأمثال التي تعكس كراهية وجود البنات" "صوت حية ولا صوت بنية"، "عار النسا باقي"، "إن مات أخوك انكسر ضهرك، وإن ماتت أختك انستر عرضك، وإن مات ابنك انحرق كبدك"، "أبو البنات في الهم حتى الممات"، وهكذا. وهذه الكراهية التي تعكس الموقف الحاد من المرأة "وخلفة البنات"، لا تعني فقط كراهية المولود، بل ضعف مركز المرأة التي تلد بنات، فقيمة المرأة تأتي من كونها **"أم الولد"** وليس البنت. وفى حين أن الثناء على المرأة يتم من خلال وصفها بالرجولة أو أن تكون "بمئة رجل"، فإن إهانة الرجل تكون بوصفه بأنه امرأة، وهذا سائد ومعروف.

وحتى الأمثال التي ترحب بوجود البنت فإن أغلبها يرتبط بدورها النمطي وهي التخفيف عن الأم في تحمل الأعباء المنزلية، بما في ذلك المثل القائل: "اللي يسعدها زمانها تجيب بناتها قبل صبيانها"، "لما قالوا لي بنية، قلت: الحبيبة جاية، تعجن وتخبز ليا، وتملا البيت ميه". ولكن وفق رأي أحد الباحثين في مجال

الفولكلور فإن هذا النص الذي يضع البنت موضع التفضيل بعكس الفكرة الراسخة في المجتمع الشعبي، إنما وجد لتأسية المرأة التي أنجبت بنت أو لإغاظة الضرة أو السلفة التي تنجب أولاد [39] . وكما هو ملاحظ فإن الثناء على الأنثى، لا يأتي من خارج نطاق الصور النمطية بشأن أدوارها التقليدية، فهي الحبيبة التي جاءت إلى الدنيا لتعجن وتخبز وتملأ البيت بالماء.

والأهم في منظور القوامة هو أفضلية الرجال على النساء بفعل القدرة المادية أو الجسدية، وهذه مسألة تعكس طبيعة نظم اجتماعية ظلّت فيها النساء داخل نطاق الحيز الخاص (البيت)، وهذا الوضعية هي التي تسعى المعتقدات الشعبية، معضدة بتأويلات دينية إلى تثبيتها باعتبارها من طبائع الأمور. فمن ناحية قوامة الرجل، فإن كثيرًا من الأمثال الشعبية تشرعن تبعية النساء للرجال: "ضل راجل ولا ضل حيطة"، "الفرس تتبع الفارس"، "طاعة النسوان بتورث الهم"، "الست ما لهاش غير بيتها"، "اللي جوزها يحبها الشمس تطلع لها"، "المرا خيرها لجوزها وشرها لأهلها". وهكذا تكون المرأة بمنزلة التابع للمتبوع، ومهما ارتقت فإن البيت يظل مقرها: "المرا لو طلعت المريخ آخرها الطبيخ". وفي هذا ما يعني أن المجال العام هو للرجل حيث الكدح والكسب، أما المجال الخاص (البيت) فهو بداية المرأة ومنتهاها.

ومن منظور الاكتمال العقلي والذهني، فكثير من الأمثال تشيع فكرة نقصان عقل النساء، فالمقولة الدينية "النساء ناقصات عقل ودين"، يعاد إنتاجها في الثقافة الشعبية بالقول "المرا بنص عقل". وهذا النقصان يجعل من مشورة النساء بلا قيمة بل قد تكون مُضرّة: "متاخدش رأي المرا ولا تتتبع الحمار من ورا"، "شاوروهم وخالفوا شورتهم"، "نصيحة المرا ما بتنفع غير المرا"، وفي هذا إشارة إلى أن الرجل الذي يأخذ برأي المرأة فهو مثلها امرأة، وفي هذا انتقاص من قدره.

وقد يحاجج البعض بأن الدين أعطى للمرأة مكانة أفضل وأقرّ بالكثير من حقوقها، وهذا صحيح بسبب أن الخطاب الديني متنوّع، وكما ذكرنا فيما سبق فثمّة آراء تصل إلى حد المطالبة بالمساواة بين الرجال والنساء، ولكن بالمقابل هناك آراء تُؤوّل النص الديني بحيث تعطي مشروعية متعالية ومقدسة للتمييز ضد النساء، باعتبار أن الرجال من حيث طبيعتهم وأدوارهم في مرتبة أعلى من النساء،

وهذا النمط من الخطاب هو على وجه التحديد ما يعطي مشروعية للمعتقدات والتصورات الشعبية، التي تسعى بدورها لوضع النساء في مرتبة أدنى من الرجال.

وخطورة هذه التصورات عن أفضلية الرجال (القوامة) أنها تشكل المبدأ والإطار الذي يبرر مختلف أشكال اللامساواة في النوع الاجتماعي، سواء في مجال الأحوال الشخصية، كما سنرى في الجزء الخاص بتعدد الزوجات، أو تبرير العنف ضدهن كما سنري في الجزء الخاص بتأديب الزوجة. إن عبارة **"أنا الراجل"** ليست مجرد تعبير ذاتي، ولكنها ترتكز على مُنطلقات ثقافية تعطيها مشروعية. وعلى الرغم مما يشهده المجتمع من تطورات جعلت المرأة مُساوية للرجل في كافة المجالات، إلّا أنّ عبارة "أنا الراجل" يتردّد صداها اجتماعيًا وكثيرًا ما تكون مقرونة بالعنف.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تأديب الزوجة

تلعب الثقافة دورًا أساسيًا في انتشار العنف ضد النساء من خلال تبريره في كثير من الأحيان، فالثقافة هي تحديدًا الساحة التي يدور فيها الصراع والهيمنة وعمليات بناء شرعية السلطة الذكورية، كما أنها الساحة التي تضفي شرعية على العنف ضد النساء. ومن المعروف أن ما يُسمَّى بالعادات والتقاليد هي الأكثر بروزًا في علاقتها بأنماط معينة من العنف ضد النساء مثل الختان أو تشويه الأعضاء التناسلية للإناث، وجرائم الشرف وزواج القاصرات، والأعراف التمييزية. إن معظم الأدبيات التي تعالج التمييز أو العنف ضد النساء تستدعي ما يُسمَّى بأعراف وتقاليد ما قبل الحداثة بوصفها "مصادر" رئيسية لأنماط مختلفة من العنف ضد النساء. ولكن هذا لا يعني أن علاقة الثقافة بالعنف ضد النساء مقصورة فقط على العادات والتقاليد التي يُنظر إليها على أنها بقايا ماضٍ أليم ينبغي التخلص منه، فالثقافات الحديثة كذلك تنطوي على عناصر تنتقص من قدر المرأة وإن بطرق أخرى مختلفة كأن يتم التعامل مع جسد المرأة كشيء في سوق السلع الرمزية، على حدّ تعبير عالم الاجتماع بيير بورديو. فلا شك أن المرأة حقّقت مكتسبات لا تُنكر في العديد من المجتمعات، ولكن تظل الممارسات المعادية للنساء موجودة في كل مكان تقريبًا.

لعل مفهوم العنف الرمزي الذي طوّره بيير بورديو هو الأكثر قدرة على كشف علاقة الاجتماعي والثقافي بالعنف ضد النساء. والمفهوم يُشاع استخدامه بدرجة عالية من التبسيط وكأنه النقيض للعنف الجسدي المباشر، أو كأنه مجرد نوع من العنف يُخلّف آثارًا نفسية. وفي الحقيقة أن المفهوم كما صاغه بورديو يتعلّق بالأطر والبنى الاجتماعية التي تنظّم علاقات السيطرة والتي يكون العنف البدني أو النفسي نتيجةً لها. إنه بمعنى آخر تطبيع السيطرة أي جعلها طبيعية. ومن خلال استخدام السلطة الرمزية "تظهر قوة النظام الذكوري في حقيقة أنه يستغني عن التبرير. فالرؤية المتمحورة حول الذكورة تفرض نفسها باعتبارها محايدة ولا تحتاج إلى التعبير عنها في خطابات تسعى إلى منحها المشروعية. النظام الاجتماعي يعمل مثل آلة رمزية هائلة تميل إلى إقرار السيطرة الذكورية التي يقوم على أساسها: إنه التقسيم الجنسي للعمل، التوزيع بالغ الصرامة للنشاطات الموكلة

لكل جنس من الجنسين، ولمكان هذه النشاطات، ولحظتها، وأدواتها...." [40]

وتثبت الدراسات أن العنف ضد النساء من الظواهر الشائعة والمقلقة، والتي تُشكّل جرائم وانتهاكات خطيرة بحق النساء بدايةً من العنف اللفظي والرمزي وانتهاءً بجرائم القتل على خلفية الشرف. وقد تزايد الاهتمام بالعنف الواقع على النساء خلال ما يقرب من عقدين من الزمان، بفضل جهود الحركات النسوية والمنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية المعنية بحقوق النساء. ومن خلال البراهين والبيانات والإحصائيات يجري التأكيد على أن ملايين النساء يعانين العديد من أشكال العنف التي تمارس بشكل منهجي في كل المجتمعات تقريبًا، وإن بدرجات متفاوتة وأنماط مختلفة. فالعنف ضد النساء، بهذا المعني، لا يزال ظاهرة عابرة للتاريخ والمجتمعات. ومع ذلك فإن التقدم الذي حصل على صعيد حقوق المرأة لا يُمكن إنكاره، على الأقل من المنظور القانوني حيث يجري استصدار تشريعات محلية في العديد من البلدان من أجل مناهضة العنف والتمييز ضد النساء.

ويُعدُّ تأديب أو ضرب الزوجة أحد أبرز أشكال العنف ضد المرأة بما تعنيه هذه الكلمة من امتهان للكرامة الإنسانية. وثمّة اعتراف بأن هذا الفعل مذموم وغير أخلاقي، ولكنه مع ذلك لا يزال يستمد مشروعيته من بعض التأويلات الدينية، وكذلك المأثورات والعادات والتقاليد الشعبية، وخاصّةً فيما يتعلّق بالعنف الأسري. والفكرة الأساسية تتعلّق بالنهج العام الذي يضع النساء في مرتبة أدنى من الرجال، وشرعنة الصورة النمطية عنها بوصفها كائنًا ناقصًا يستحق التقويم، وتذهب الثقافة الشعبية إلى ما هو أبعد من ذلك، أي إلى شيطنة المرأة بوصفها كائنًا شريرًا قادرًا على الكيد والمكيدة. ولا شك أن هناك عوامل اجتماعية تؤثّر على معدلات العنف الأسري وفي مقدمتها الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وما يرتبط بذلك من وعي مجتمعي بشأن الحقوق، ولكن تظل ذهنية التفوق الذكوري حاكمة بغض النظر عن الأوضاع الاجتماعية. وفيما يلي استعراض موقف الخطاب الديني من ضرب الزوجة ومقارنته ببعض معطيات الثقافة الشعبية في هذا الصدد.

الخطاب الديني وتأديب/ضرب الزوجة

يقترن نص ضرب الزوجة في القرآن الكريم بالنص على قوامة الرجل على

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المرأة، في الآية 34 من سورة النساء : **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾.**

وقد أولى الفقه الإسلامي اهتمامًا كبيرًا لشرح المقصود بالضرب في هذه الآية. ومن الملاحظ أن الشروحات والتفسيرات تأتي للرد على منتقدي إعطاء شرعية دينية لضرب الزوجات، وخاصةً من قبل الاتجاهات المدافعة عن حقوق النساء والتي تعتبر أن "الضرب" هو إهانة للمرأة وامتهان لكرامتها. وبالتالي فإن أغلب الآراء والشروحات تسعى وتقدم الحجج على أن المقصود بالضرب في هذه الآية روعي فيه أن يكون رمزيًا بهدف التقويم، مع تجنب الإيذاء والإهانة. وقبل استعراض بعض هذه الآراء، ينبغي الإشارة إلى السبب والمبرر الموجب للضرب وهو "النشوز".

لغويًا تعني كلمة "نشز" ارتفع عن الأرض، وهو ما يشير إلى التعالي والاستعلاء، ولغويًا ينطبق النشوز على المرأة والرجل. فوفق معجم المعاني الجامع: "نَشَزَتِ الْمَرْأَةُ بِزَوْجِهَا: تَمَرَّدَتْ عَلَيْهِ، اِسْتَعْصَتْ، أَبْغَضَتْهُ، ونَشَزَ الزَّوْجُ على امْرَأَتِهِ أو مِنْهَا: أَسَاءَ عِشْرَتَهَا، جَفَاهَا، آذَاهَا". ومن منظور الفقه، ثمّة شروحات متعددة، ولنأخذ رأي دار الإفتاء المصرية، حسبما ورد في موقعها الإلكتروني على الفيسبوك، فالنشوز هو: "خروج الزوجة عن الطاعة الواجبة للزوج. ومن صور النشوز خروج الزوجة بغير إذن زوجها لغير حاجة، وإغلاق المرأة الباب في وجه زوجها، وعدم فتحها الباب له ليدخل، وكان قفله منها، وذلك مع منعه من فتح الباب، وكذلك حبس الزوج يُعتبر من النشوز، وتكون المرأة ناشزًا بمنعها الزوج من الاستمتاع بها حيث لا عذر، لا منعه من ذلك تدللًا". ووفق هذا الرأي، فإن النشوز يترتب عليه تبعات وهي:

أ . استحقاق الإثم؛ لأن النشوز حرام شرعًا.

ب . سقوط النفقة والسكنى، فالناشز لا نفقة لها ولا سكنى؛ لأن النفقة إنما تجب في مقابلة تمكين المرأة زوجها من الاستمتاع بها بدليل أنها لا تجب قبل تسليمها نفسها إليه، وإذا منعها النفقة كان لها منعه من التمكين.

ت . جواز التأديب، وذلك بوعظها أو هجرها أو ضربها ضربًا غير مبرح في

بعض الحالات. فإن رجعت الزوجة عن إصرارها على النشوز سقط ما ترتب على النشوز، إلا الوعظ بصفة عامة، فإنه لا يسقط؛ لأنه من التناصح على الخير، ولا يضر بالزوجة، والله تعالى أعلى وأعلم" [41].

وبهذا المعنى فإن ضرب الزوجة هو أحد أشكال العقاب على فعل النشوز الذي يُعدُّ حرام شرعًا؛ لأنه يخرق مبدأ القوامة، حيث تتجاوز المرأة حدودها كتابع فتخرج عن طوع المتبوع، أي الرجل. وبما أن الضرب مذكور نصًا، فإن الخطاب الديني لا ينكره، بل يسعى لتفسيره بما يناسب ظروف الواقع. وفي الحقيقة أن تفسير "الضرب" في التراث الفقهي متعدد. وإذا كان هناك اجماع على تجنب "الضرب المبرح"، إلّا أنّ المقصود بالضرب "غير المبرح"، يظل مسألة غير محددة فهو الضرب غير المميت، أو ذلك الذي لا يُسبّب كسورًا أو عاهات، أو لا يسيل دمًا، وما عدا ذلك فهو مقبول!! وهل الضرب غير المبرح فقط باليد مع تجنُّب الصفع؟ وهل هو بمنديل غير مربوط، أو بالسواك بحيث يكون فعلًا رمزيًا ليس إلا؟ كل هذه الاحتمالات واردة في التراث الفقهي. ولأنها مسألة شائكة ومع تحولات الخطاب الديني في هذا الشأن، فيمكن الإشارة إلى الرأي السائد الآن في الخطاب الديني، وهو الضرب بصورة رمزية لا تُسبّب أذى جسديًا.

وفي هذا السياق نذكر رأي فضيلة الأستاذ الدكتور علي جمعة [42] ، عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف ، و مفتي الديار المصرية خلال الفترة من 2003 إلى 2013 ، وهو ما يمثّل أحد الآراء الفقهية المجددة. يقول عن الضرب بوصفه أحد تبعات النشوز الذي يُعدُّ مخالفة: "وفي تلك المخالفة الاجتماعية والأخلاقية أرشد الله الرجال لعدة بدائل في تقويم نسائهم حسب ما تقتضيه طبيعة كل زوجة من جهة، وطبقًا للعرف السائد والثقافة البيئية التي تربّت عليها المرأة والتي من شأنها أن تكون أكثر تأثيرًا في إصلاحها من جهة أخرى، أي إن هذه البدائل لا يتعيّن فيها الترتيب، بدليل أن السياق جاء بـ (واو العطف) وليس بـ (ثم)، فعلى الزوج أن يتعامل مع زوجته بالوعظ، وهو لين الكلام وتذكيرها بالله وحقه الذي طلبه الله منها، كما أباح له الشرع أن يهجرها في الفراش في محاولة منه للضغط عليها للقيام بواجباتها من غير ظلم لها ولا تعدٍّ عليها، وشرطه أن لا يخرج إلى حدّ الإضرار النفسي بالمرأة. وأما خيار الضرب المذكور في الآية: فقد أجمع الفقهاء على أنه لا

يُقصد به هنا إيذاء الزوجة ولا إهانتها". ويضيف موضحًا: "وذلك بأن يضربها ضربة خفيفة على جهة العتاب والإنكار عليها بحيث لا تترك أثرًا، ويكون ذلك بالسواك وفرشة الأسنان وغيرهما مما ليس أداة فعلية للضرب، فأخرج ابن جرير عن عطاء قال: قلت لابن عباس رضي الله عنهما: ما الضرب غير المُبَرِّح؟ قال: "بالسواك ونحوه...". ويضيف في موضع آخر: "وقد أكّد الفقهاء على هذا المعنى؛ فمنهم مَن نَصّ على أن ضرب الزوجة لا يجوز أن يكون بالسوط والعصا ونحوهما، بل يكون باليد أو السواك فقط تعبيرًا عن اللوم وإظهارًا للعتاب".

أما فيما يتعلّق بالرفق في الضرب، فليس فقط مرده عدم الإيذاء أو الإهانة، بل طبيعة المرأة الضعيفة والتي تُشكّل أحد ثوابت الخطاب الديني إزاء المرأة. فيقول الأستاذ الدكتور على جمعة، مستشهدًا بأحاديث الرسول صلّى الله عليه وسلم، وكذلك رأي شائع في الخطاب الفقهي: "الإسلام هو دين الرحمة، وقد وصف الله تعالى حبيبه المصطفى صلّى الله عليه وآله وسلم بأنه رحمة للعالمين فقال: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ (الأنبياء: 107)، وأكد الشرع على حق الضعيف في الرحمة به، وجعل المرأة أحد الضعيفين؛ فقال النبي صلّى الله عليه وآله وسلم: «اللَّهُمَّ إِنِّي أُحَرِّجُ حَقَّ الضَّعِيفَيْنِ: اليتيم وَالمَرْأَة» [رواه النسائي وابن ماجه بإسناد جيد كما قال الإمام النووي في "رياض الصالحين"]، والمرأة أحق بالرحمة من غيرها؛ لضعف بنيتها واحتياجها في كثير من الأحيان إلى من يقوم بشأنها". ويستشهد فضيلته بالعبارة التي يرى أنها منهج تفكير، فيقول: "وقد فهم ذلك علماء المسلمين، وطبقوه أسمى تطبيق، حتى كان من عباراتهم التي كوّنت منهج تفكيرهم الفقهي: **"الأنوثة عجز دائم يستوجب الرعاية أبدًا"**.

ومن منظور الإباحة، يقول فضيلته: "وإنما جاءت إباحته في بعض الأحوال على غير جهة الإلزام، وفي بعض البيئات التي لا تعد مثل هذا التصرف إهانة للزوجة ولا إيذاءً لها، وذلك لإظهار عدم رضا الزوج وغضبه بإصرارها على ترك واجباتها". ويقول كذلك: "إنّما أباحه الشرع بقيوده في بعض البيئات الثقافية التي تحتاج المرأة إلى ذلك وتراه بنفسها دلالةً على رجولة زوجها، وهذه البيئات الثقافية لا يعرفها الغرب ولم يطّلع عليها، والقرآن جاء لكلّ البشر ولكلّ زمان ومكان، ولكلّ الأشخاص إلى يوم الدين، فشملت خصائصه كلّ أنواع البيئات والثقافات المختلفة التي إذا لم تُراعَ أدّى إلى اختلال ميزان الاستقرار في الأسرة وهدّد بفشلها

وانهيارها، فكان هذا للتقويم والإصلاح".

وهكذا فإن الخطاب الديني يستخدم فكرة "البيئة" أو السياق، ليميز بين نوعين من الاستجابة للضرب، أي تلك التي يمكن أن تتقبل فيها النساء الإهانة بحكم الثقافة السائدة، وليس مُجرّد السياق بل طبيعة المرأة والتي "تحتاج المرأة إلى ذلك (الضرب) وتراه بنفسها دلالة على رجولة زوجها" وهنا يكون الضرب (برفق) مباحًا، ولم يتم ذكر إذا كان هذا النوع من الضرب مباحًا في السياقات أو البيئات الأخرى، التي يمكن أن يُشكّل فيها الضرب إهانة.

وإجمالًا، يمكن أن نُحدّد وفق هذا الرأي العناصر الرئيسة التي يعتمد عليها الخطاب الفقهي "المُجدّد" في شرح موضوع ضرب المرأة، ويُمكن استخلاص أربعة عناصر أساسيّة:

- أن ضرب الزوجات ثابت بالنص القرآني.
- أن الضرب يرتبط بالرفق والرحمة التي يحث عليها الإسلام، ولسبب آخر أن المرأة كائن ضعيف (عاجز) يتطلّب التقويم ولكن برفق.
- أن الضرب هو أحد الخيارات من بين خيارات أخرى،
- أن الضرب مرتبط بالسياق، بمعنى أن هناك أوساطًا لا يُعتبر فيها الضرب إهانة للمرأة بحكم الثقافة السائدة، بعكس سياقات أخرى.

ولكن الفتوى تتضمّن الرأي بالمنع كحق للحاكم إذا ما كان ضرر الضرب أكثر من نفعه، أو تم إساءة استخدامه، فيقول: "كما أنه يجوز للحاكم أن يقيد هذا المباح ويمنع الأزواج من ضرب الزوجات عند إساءة استخدامه ويوقع العقوبة على ممارسه، فقد أجاز الشارع للحاكم تقييد المباح للمصلحة؛ حيث يتخذه بعض الأزواج تُكأةً للضرب المبرح، أو للتنفيس عن غضبهم وانتقامهم لا بغرض الإصلاح، فيحدث ما لا تُحمد عقباه من نشر الروح العدوانية في الحياة الأسرية، ولذلك فللحاكم أن يمنعه سدًا للذريعة، أو حتى عند عدم صلاحيته كوسيلة للإصلاح كما هو الحاصل الآن في أكثر البيئات؛ حيث أصبح الضرب في أغلب صوره وسيلة للعقاب البدني المبرح، بل والانتقام أحيانًا، وهذا مُحرّمٌ بلا خلاف بين أحد من العلماء".

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ويستشهد في ذلك بنصوص القانون الوضعي وأحكام المحاكم، فيقول: "وجاء في المادة (6) من المرسوم بقانون رقم 25 لسنة 1929م المعدل بالقانون رقم 100 لسنة 1985م: [إذا ادعت الزوجة إضرار الزوج بها بما لا يستطاع معه دوام العشرة بين أمثالهما يجوز لها أن تطلب من القاضي التفريق] اه.. ومن الأمثلة القانونية لهذا الضرر الذي يجيز التطليق: اعتداء الزوج على زوجته بالضرب أو السب. وجاء في أحكام محكمة النقض المصرية: [لئن كانت الطاعة حقًا للزوج على زوجته إلّا أنّ ذلك مشروط بأن يكون الزوج أمينًا على نفس الزوجة ومالها، فلا طاعة له عليها إن هو تعمد مضارتها، بأن أساء إليها بالقول أو بالفعل، أو استولى على مال لها بدون وجه حق].. نقض طعن رقم 116 لسنة 55 ق أحوال شخصية، جلسة 24/ 6/ 1986م".

والخلاصة أن السائد في الآراء الفقهية "المستنيرة" أن الضرب جائز ولكن بشروط، وهي الرفق وعدم تعمد الإيذاء أو فعله لأن المرأة كائن ضعيف، أن الضرب هو أحد البدائل وغير ملزم، وأنه مرتبط بالسياق والبيئة، وأن إمكانية منعه قائمة بمعرفة الحاكم، إذا رأى أن ضرره أكثر من نفعه. وفى الحقيقة أنه كل المبررات تظل مناورات لغوية قد لا يكون لها أثر فعلي في الواقع؛ لأنها تفتح الباب أمام مبدأ الضرب وتختلف في الدرجة، والحل الوحيد يتمثل في التوصية الأخيرة التي تعطي الحق للحاكم بمنع الضرب، وهنا نخرج من المجال الفقهي الديني إلى المجال القانوني الوضعي.

Telegram:@mbooks90

ضرب الزوجات في الثقافة الشعبية

لا شك أن ضرب الزوجات، بالمعنى الحقوقي والإنساني، هو شكل من أشكال العنف، حتى لو حاول الخطاب الديني التخفيف منه وإضفاء صفة الرفق عليه. أمّا عن العلاقة بين الخطاب الديني والثقافة الشعبية، فيمكن النظر إليها على أكثر من مستوى.

المستوى الأول: شرعية الضرب.

المستوى الثاني: النظرة لطبيعة المرأة.

المستوى الثالث: درجة العنف ومداه.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فعلى المستوى الأول، يمكن القول بأن الضرب مباح في النص الديني (ضمن شروط وضعها الفقهاء)، كما أن العنف والضرب مشروع في الثقافة الشعبية وفق العديد من الأمثال والمأثورات التي تشكل معتقدات شعبية: "اكسر للبنت ضلع يطلع لها أربعة وعشرين"، "اعدل العوجة ولو في يوم فرحها"، "البنت يا تسترها يا تقبرها".

وعلى مستوى النظرة لطبيعة المرأة، فإنها نظرة مشتركة ترى في المرأة كائنًا ضعيفًا يستحق التقويم، والضعف نتيجة نقص فيها، حتى أن الخطاب الديني يستشهد في ذلك بمقولة على ما يبدو تقع تحت تصنيف "الحكمة الشعبية"؛ لأنه لا ذكر لها في القرآن أو الحديث، والتي اعتبرها الشيخ علي جمعة، منهج تفكير فقهي والتي تقول أن: "الأنوثة عجز دائم". وهكذا يمكن أن يلتقي الخطاب الديني مع المعتقدات الشعبية والأمثال التي تبرّر عجز المرأة ونقصان عقلها.

ولكن الثقافة الشعبية تذهب أبعد من ذلك، فتقويم المرأة ليس بسبب ضعفها ونقصها الكامن فيها، ولكن أيضًا بسبب طابعها الشرير، فكيد النساء من المقولات المترسخة في الثقافة الشعبية: "كيد النسا غلب كيد الرجال"، يا مآمن للحريم يا مآمن للمعزة في البرسيم. وفي هذا استناد للآية 24 من سورة يوسف: **{إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ}** . والتي يتم تعميمها في السياق الشعبي لتكون عقيدة مطلقة، وليست مرتبطة بسياق. والكيد علامة ضعف بلا شك، ولذا فإن المفهوم الشائع عن المرأة هو أن قوتها في ضعفها "وري جوزك دمعتك ولا توريه لقمتك". وهي في ضعفها تغلب الشيطان: "حبسوا المرا مع إبليس في كيس طلع إبليس منها يستغيث".

ويُشكّل مُركّب الضعف والطبيعة الشيطانية، أهم مبررات العنف ضد المرأة بوصفه تقويمًا لها واتقاءً لشرها؛ ولأنها مصدر للعار: "عار النسا باقي"، وفي كل الأحوال لا يجب إعطاء الأمان للمرأة: "الفاجرة داويها والحرة عاديها".

وعلى مستوى درجة العنف، فكما هو واضح فإن الخطاب الديني يحاول أن يكون ضرب الزوجات فعلًا مُخفّفًا لا يُسبّب الإيذاء أو الإهانة. ولكن هذا لا يُشكّل ضمانة كافية إلا في وجود تشريعات مدنية تعاقب مرتكبي العنف ضد زوجاتهم. ولكن أيضًا فإن جعل المجال مفتوحًا باعتبار أن هذه الأنماط من العنف يُمكن أن تحدث في بعض البيئات بفعل الثقافة وتعوُّد المرأة وربما قبولها لهذه الأفعال

باعتبارها من علامات الرجولة المقبولة، يعطي شرعية لمثل هذه الممارسات وخاصةً في البيئات الشعبية الفقيرة التي تشهد المعدلات الأكبر من ممارسات العنف ضد النساء.

وما ينبغي إعادة التأكيد عليه هو العلاقة بين القوامة كمبدأ والضرب أو التأديب كإجراء أو تدبير. فإذا ظل المبدأ على حاله، سوف تستمر ملحقاته من إجراءات وتدابير. ولا شك أن توازنات القوى الاجتماعية وتغير أحوال النساء قد يفرض شروطا تنزع المشروعية عن أي فعل مُهين، وهذا ما يحدث بالفعل، لكن عدم حسم الأمر في الخطابات الدينيّة يخلق حالةً من الارتباك وعدم اليقين الثقافي لدى قطاعات واسعة، ويعطي مشروعية للتصورات الشعبية التي تتسامح مع العنف ضد النساء.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تعدد الزوجات

تُعدُّ ظاهرة تعدُّد الزوجات أيضًا من الظواهر الاجتماعية التي تحظى بمشروعية دينية، وعلى الرغم من أن كثيرًا من الآراء الفقهية باتت أكثر وضوحًا في اتجاه تقييد التعدُّد، إلَّا أنَّ الظاهرة لا تزال موجودة بشكل كبير وتثير كثيرًا من الجدل الفقهي والثقافي والقانوني. وفي الحقيقة أن الثقافة الشعبية، من ناحيتها، لا تتسامح كثيرًا مع تعدُّد الزوجات، فالجانب الأكبر من الأمثال يرمز إلى الضرر الواقع على المرأة والأسرة بسبب هذه الظاهرة. وفيما يلي استعراض لقضية تعدُّد الزوجات في الخطاب الديني وكذلك في الأمثال الشعبية.

تعدد الزوجات في الخطاب الديني

ورد تعدُّد الزوجات في نص مُحكم في قوله تعالى {وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا} [النساء: 3].

تكشف الآراء الشرعية حول مسالة تعدُّد الزوجات تباينًا شديدًا بين الآراء المحافظة والمجددة، ما بين آراء تبيح التعدد وتثني عليه بوصفه مطلبًا شرعيًا، وأخرى تُقيِّده وتبيحه في أضيق الحدود ولظروف استثنائية وتحديدًا في حال عدم قدرة الزوجة على الإنجاب، وحتى هذا تحيطه بقيود أخلاقية، كما هو الحال عند الإمام محمد عبده. ولبيان هذا الاختلاف في الآراء نستعرض حجج من يبيحون التعدد وحجج من يقيدونه.

1. إباحة التعدد

في أحد الكتب [43] التي تجمع فتاوي متعلقة بالنساء، ومن ثمَّ الأسرة والزواج، تأتي هذه الفتوى المؤيِّدة لتعدد الزوجات وذلك ردًا على السؤال التالي: يقول بعض الناس: إن الزواج بأكثر من واحدة لم يُشرَّع إلَّا لمن كان تحت ولايته يتامى وخاف عدم العدل فيهم، فإنه يتزوَّج الأم أو إحدى البنات، ويستدلون بقول الله عز وجل: **{ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ} [النساء:3]**، نرجو من فضيلتكم بيان الحقيقة في ذلك؟

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ويأتي الجواب على النحو التالي: قال الشيخ ابن عثيمين [44] رحمه الله: هذا قول باطل، ومعنى الآية الكريمة أنه إذا كان تحت حجر أحدكم يتيمة وخاف ألّا يعطيها مهرَ مِثلِها فليعدل إلى ما سواها، فإنّهن كثيرات ولم يضيق الله عليه. والآية تدل على شرعية التزوج باثنتين أو ثلاث أو أربع؛ لأن ذلك أكمل في الإحصان وفي غض البصر وإحصان الفرج، ولأن ذلك سبب لإكثار النسل وعفة كثيرٍ من النساء والإحسان إليهن والإنفاق عليهن، ولا شك أن المرأة التي يكون لها نصف الرجل أو ثلثه أو ربعه خير من كونها بلا زوج، ولكن بشرط العدل في ذلك والقدرة عليه. ومن خاف ألّا يعدل اكتفى بواحدة مع ما ملكت يمينه من السراري، ويدل على هذا ويؤكده فعل النبي صلّى الله عليه وسلم: { لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} [الأحزاب: 21]. وقد بيّن صلّى الله عليه وسلم للأمة أنه لا يجوز لأحد منهم أن يتزوّج بأكثر من أربع، فعلم بذلك أن التأسي به يكون بأربع فأقل، وما زاد على ذلك فهو من خصائصه صلّى الله عليه وسلم.

وإذا ما نظرنا إلى مُبرّرات الإباحة وفق هذه الفتوى، سنجد أنها ترتكز على أربعة أمور أساسية، وهي: العفة، والإحسان إلى النساء، والإكثار من النسل، والتأسي بالرسول صلّى الله عليه وسلم، مع شرط عدم التزوج بأكثر من أربعة. ويُضاف إلى ذلك شرط العدل والذي يتم الإشارة به بشكل عابر في الفتوى، فضلًا عن ربطه بالتسري (ما ملكت اليمين من السراري).

وأتصوّر أن هذا الخطاب، رغم أنه قد يكون مقبولًا في الأوساط المحافظة، إلّا أنّه لم يكن من الموضوعات المقبولة اجتماعيًا، وزاد من عدم قبوله التحولات التي شهدها المجتمع منذ بداية التحديث، فضلًا عن وجود رصيد فقهي معارض لإباحة تعدُّد الزوجات، فالآراء الدينية الرافضة للمبررات التقليدية الخاصّة بإباحة تعدُّد الزوجات كانت قد علت مبكرًا منذ بدايات التحديث مع الإمام محمد عبده، كجزء من الدعوات الإصلاحية. وفي هذا يقول عزيز العظمة في كتابه "العلمانية من منظور مختلف" "... أن الشيخ محمد عبده قد قال بجواز منع تعدُّد الزوجات لامتناع الالتزام بشروطه، ووافقه في ذلك كثيرون، منهم الطاهر حداد. بل رأى السيد رشيد رضا أن الزواج بواحدة "غاية الارتقاء البشري في بابه" ولو كانت هناك ضرورات عامّة وخاصّة جعلت من التعدد "رخصة لا واجبًا ولا مندوبًا لذاته، وقُيّد بالشرط

الذي نطقت به الآية الكريمة". وأيد علال الفاسي مبدأ منع تعدد الزوجات لجلبه المفاسد الاجتماعية". ويضيف عزيز العظمة بُعدًا اجتماعيًا، فيقول: "وكان التعدد على ذلك وما زال أمرًا ليس بالشائع، فلم يكن عادة اجتماعية عامة، بل اختصت به بعض الفئات الاجتماعية واعتبرته غيرها من الأمور المحجوبة لاعتبارات علمانية خالصة" [45].

2. تقييد التعدد

إن الإباحة الظاهرة في النص السابق لا تكون كذلك عند علماء الدين ممن ينظرون إلى الأمر من زاوية العدل وصعوبة تحقيقه بين الزوجات، ومن ثمّ يكون التقييد هو القاعدة والإباحة هي الاستثناء. وتتباين مستويات النظر في مفهوم "العدل" انطلاقًا من طريقة النظر إلى العلاقة بين الديني والاجتماعي، فثمّة من ينطلق من النص الديني ذاته لتقييد التعدد بغض النظر عن البعد الاجتماعي، ومستوى آخر ينطلق من النص الديني ويربطه بصلاح المجتمع، ومستوى ثالث، ينطلق من مبدأ المصلحة وفق **مقولة ابن القيم (أينما يكون العدل فثمّ شرع الله).** وفي هذا السياق، يمكن استعراض ثلاث رؤى حول تقييد التعدد:

أ. التعدد حق مشروط

تنطلق هذه النظرة من كون التعدد حق للرجل، ويأتي التقييد بسبب صعوبة تحقيق العدل وفق النص الديني، وأن مسئولية عدم تحقيق العدل تقع على عاتق الزوج ولا يحق للدولة مُمثّلة في القانون والقضاء التدخل من أجل تنظيم هذا الأمر. وفي هذا الصدد نعرض أحد الفتاوي المنشورة على صفحة دار الإفتاء المصرية على الإنترنت [46]، والتي تقول: "من المقرر شرعًا أن الإسلام أباح للمسلم التزوج بأكثر من واحدة، وجعل الحد الأقصى للجمع بين الزوجات أربعًا، وهذا كله محل إجماع، وقد قيد الإسلام هذه الإباحة بالقدرة على الإنفاق والعدل بينهن فيما يستطيع الإنسان العدل فيه حسب طاقته البشرية، وذلك في المأكل والملبس والمشرب والمسكن والمبيت والنفقة، فمن علم من نفسه عدم القدرة على أداء هذه الحقوق بالعدل والسوية فإنه يكون آثمًا ومرتكبًا لذنب إذا تزوج بأخرى، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: 3]، وقوله صلّى

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الله عليه وآله وسلم: «إذا كانت عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما، جاء يوم القيامة وشقه مائل، أو ساقط» أخرجه الإمام أحمد والدارمي في "مسنديهما"، وأصحاب السنن الأربعة، وابن حبان في "صحيحه"، والحاكم في "المستدرك" وقال: [صحيح على شرط الشيخين].

وتستعرض الفتوى نص الفقرة الثانية من المادة 11 من القانون رقم 25 لسنة 1929م والمعدل بالقانون رقم 100 لسنة 1985م، الذي يجيز للزوجة التي تزوج عليها زوجها أن تطلب الطلاق منه إذا لحقها ضرر مادي أو معنوي يتعذر معه دوام العشرة. ومع ذلك، فإن الفتوى تبدي تحفظًا على تدخل القضاء، بالقول: "وأما تدخل القضاء بمنع تعدد الزوجات والطلاق من غير موافقة الزوج فهو على خلاف الأصل الذي جرى عليه عمل المسلمين، من أن حَلَّ عُقدة النكاح بيد الرجل كما هو الحال في إبرامها؛ لأن التعدد مباح للرجال بإباحة الشرع؛ لقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: 3]، كما أن الطلاق في الأصل هو حق الزوج؛ لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلم: «يَا أَيُّهَا النَّاس، مَا بَالُ أَحَدِكُمْ يُزَوِّجُ عَبْدَهُ أَمَتَهُ، ثُمَّ يُرِيدُ أَنْ يُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا، إِنَّمَا الطَّلَاقُ لِمَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ» أخرجه ابن ماجه في "سننه"، والبيهقي في "السنن الكبرى" عن ابن عباس رضي الله عنهما، ولفظ البيهقي: «أَلَا إِنَّمَا يُفَرِّقُ الطَّلَاقَ مَنْ يَأْخُذُ بِالسَّاقِ»، فالتعدد والطلاق راجعان إلى تقدير الرجل ونظره ولا سلطة عليه في ذلك إلا من الشرع والوازع الديني، والأصل عدم جواز سلبه ذلك.

ب. **تعدد الزوجات: حل أم حق؟**

يطرح الأستاذ الدكتور عبد المعطي بيومي [47] سؤالًا محوريًا بخصوص مسألة التعدُّد، فيقول: هل أبيح على أنه حق أو على أنه حل؟ ويجيب على ذلك بأن النظر إلى إباحة التعدد على أنه حق – كما هو عليه غالبية المسلمين خاصَّة في عصرنا – فإن معنى هذه النظرة أنه يجوز للرجل في كل حال أن يتزوج ثانية وثالثة ورابعة كلما أراد ذلك. دون أن يُسأل عن الأسباب أو الدوافع لأن ممارسة الحق لا تحتاج إلى السؤال عن الأسباب والدوافع. أما في النظرة إلى إباحة تعدُّد الزوجات على أنه حل: فإن معنى ذلك أنه لا يجوز للرجل أن يتناول هذا المباح إلا إذا كانت هناك الدوافع والأسباب الموجبة أو الداعية لتناوله، وما لم تتوفر هذه

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الأسباب والدواعي ينتقل الأمر من المباح إلى المحظور.

وانطلاقا من هذا السؤال المحوري، اجتهد الدكتور بيومي لتحديد أي النظرتين أقرب إلى أساس التشريع ومقصده، بالرجوع إلى النصوص التي شرعت إباحة التعدد وأسباب نزولها وتأمل الوقائع والآثار التي تترتب على كل من النظرتين، وما حدث في عصر الرسول (ص) بوصفه العصر الذهبي والأصل للتشريع والتطبيق، ومقارنة بما يحدث في عصرنا من جراء الفهم لكلتا النظرتين. ويقرر بأن السائد كان التعدد وأنه أبيح تيسيرا للمسلمين وإرضاءً للطبيعة البشرية في الزواج، فالتعدد على أساس هذه النظرية حق للرجال متي شاء أحدهم استخدام هذا الحق فله استخدامه على أساس النظرة العامة الشائعة أن هذا شرع الله وأن هذا حق الرجال. ومع ذلك، فإن الدكتور بيومي يميز بين شكل الشريعة ومقصدها، فيقول: لم يخالف الرجل شكل الشريعة. لكن شتان بينه وبين مقصد الشريعة في الزواج وأنه ميثاق غليظ بنص القرآن الكريم في قوله تعالى: {وكيف تأخذونه وقد أفضي بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا} [النساء: 21]

ويقول إن هناك وقائع كثيرة من ممارسات المسلمين لتعدد الزوجات تعصف بحكمة التعدد، ومقصد الشارع من إباحته، وتقف حجر عثرة في طريق الدعوة الإسلامية وانتشار الإسلام وتحسين صورته أمام من لا يفهمون مقاصده التشريعية وعدالته فتزيدهم هذه الممارسات بُعدًا عنه ونفورًا منه بغير حق. ثم هي تصيب الأسرة والمجتمع بأضرار كثيرة. وإذا كان المفسرون قد أوضحوا أن العدل المنفي هنا هو في الأمور القلبية وقد كان (ص) يدعو ربه "اللهم إن هذا قسمي فيما أملك – أي في أمور الملبس والمسكن والمعاشرة – فلا تؤاخذني فيما لا أملك"- أي الميل القلبي – فإن الله قد جعل بعد ذلك مجرد الخوف أو الشك أو الظن من عدم القدرة على العدل مانعًا من التعدد: {فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة} [النساء: 3]. أي أن الاقتصار على واحدة أقرب إلى ألّا تظلموا وتجوروا، والتعدد بنص الآية أقرب إلى الظلم.

ويوضح الدكتور بيومي أن النص القرآني الذي شرع به التعدد لم ينزل أصالةً أو قصدًا لتشريع التعدد، بل كان تشريع التعدد فيه قصدًا تاليًا لقصد أساسي هو رعاية اليتامى والعدل في أموالهم وهذا هو مسار السياق كله قبل آية التعدد وفيها

نفسها وفي أولها وآخرها وفيما بعدها، حيث قال الله تعالى قبل آية التعدد {وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا} [النساء:2].

ويضيف بأن "الجو الذي نزلت فيه هذه الآيات أو سبب النزول أن المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت وقد كثرت فيه الغزوات التي استشهد فيها صحابة تركوا خلفهم ذرية ضعافًا يتامى ويتيمات قام الصحابة بكفالتهم وضمهم إليهم وتربيتهم ورعايتهم فلما نزل التحذير من أكل مال اليتيم في مثل قوله تعالى: {إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا} [النساء: 10]

ت. **التعدد واستحالة العدل بين الزوجات**

نأتي إلى المستوى الثالث والذي يمثله رأي الشيخ الإمام محمد عبده [48] ، وهو الأسبق، حيث رأي أن تعدُّد الزوجات: "من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام، ومنتشرة في جميع الأنحاء، يوم كانت المرأة نوعًا خاصًا معتبرة في مرتبة بين الإنسان والحيوان.. وهو من ضمن العوائد التي دل الاختبار التاريخي على أنها تتبع حال المرأة في الهيئة الاجتماعية، فتكون في الأمة غالبة عندما تكون حالة المرأة فيها منحطة وتقل أو تزول بالمرة عندما تكون حالها مرتقية، اللهم إلا إذا كان التعدد لأسباب خاصة قضت به عند فرد أو أفراد مخصوصين، فتقف عندهم وتقدر بقدرهم". ونلاحظ هنا موقف الخطاب الديني من العادات والتقاليد الاجتماعية، حيث يرى الإمام محمد عبده أن التعدد من العادات الاجتماعية التي جاء الإسلام للقضاء عليها. ومن المعلوم أن الخطاب الإسلامي كثيرًا ما يشير إلى هذا الأمر، أي أنه جاء للقضاء على عادات الجاهلية التي تتعارض مع كرامة الإنسان.

ونلاحظ كذلك في لغة الإمام أنه ينحو إلى **الحس الإنساني الأخلاقي** وينطلق من البرهان العقلي، فيقول: "وبديهي أن في تعدُّد الزوجات احتقارًا شديدًا للمرأة، لأنك لا تجد امرأة ترضي أن تشاركها في زوجها امرأة أخرى، كما أنك لا تجد رجلًا يقبل أن يشاركه غيره في محبته امرأته، وهذا النوع من حب الاختصاص طبيعي للمرأة كما أنه طبيعي للرجل. ولو سلم أنه ليس بطبيعي، كما ذهب إلى ذلك قوم

استشهدوا على رأيهم بمثل الديك الواحد الذي يعيش بين العشرات من الدجاج، فأقل ما فيه أنه ميل مكتسب، بلغ من النفس الإنسانية بالعادة والتوارث مبلغ جميع الكمالات التي تولدت في نفوس أفراد هذا النوع عند ارتقائه من أدنى درجاته الحيوانية إلى ما أمد له من الكمال الإنساني، فهذا الاختصاص، بما كسبه من التأصل في الأنفس والرسوخ فيها، لا يقل أثره عن الغرائز الفطرية". ونلاحظ هنا تأثر الإمام بالنزعة التطورية كمدخل ضمني في خطابه الفقهي.

ويخلص إلى جواز إبطال هذه العادة، أي عادة تعدُّد الزوجات باعتباره أمرًا ريب فيه. ويُعدّد الأسباب الاجتماعية، التي تجعل من التعدد فعلًا منافيًا لمقاصد الشريعة، وهي:

أولًا: لأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتمًا، فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة، ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المُرجّح ألا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أن يمنع التعدد وللعالم أن يمنع التعدد مُطلقًا مراعاةً للأغلب.

وثانيًا: قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد، وحرمانهن من حقوقهن في النفقة والراحة، ولهذا يجوز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدد دفعًا للفساد الغالب.

وثالثًا: قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم، فإن كل واحد منهم يتربّى على بغض الآخر وكراهته، فلا يبلغ الأولاد أشدهم إلا وقد صار كلٌ منهم من أشد الأعداء للآخر، ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخربوا بيوتهم بأيديهم وأيدي الظالمين. ولهذا يجوز للحاكم ولصاحب الدين أن يمنع تعدُّد الزوجات والجواري صيانةً للبيوت عن الفساد.

ويقول: نعم .. ليس من العدل أن يمنع رجل لم تأتِ زوجته منه بأولاد أن يتزوج أخرى ليأتي منها بذرية، فإن الغرض من الزواج التناسل، فإذا كانت الزوجة عاقرًا فليس من الحق أن يُمنع زوجها من أن يضم إليها أخرى. وبالجملة .. فيجوز الحجر على الأزواج عمومًا أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدى القاضي، ولا مانع من ذلك في الدين ألبتة، وإنما ما يمنع ذلك هو العادة فقط.

CamScanner ممسوحة ضوئيا بـ

ويترذد صدى هذا البعد الاجتماعي عند المجددين في الخطاب الديني، فنجد أن الدكتور عبد المعطي بيومي مثلا يستخدم الحجج الاجتماعية للتدليل على أن التعدد يتناقض مع مقصد الشريعة، فيقول أنه يتسبب "في تشتت الأسرة التي أرادها الله متماسكة، وتورث العداوة والبغضاء بين أبناء الرجل الواحد، أبناء الضرائر اللاتي يرضعن أولادهن الكُره لإخوتهم من الضرة الأخرى مع اللبن، فينشأ الأولاد منذ صغرهم على البغض بدلًا من الحب، البغض لإخوتهم ولأبيهم الذي ربما فوّت على أبنائه جميعًا فرصة عنايته بهم ورعايته لهم كما فوّت على نفسه نعمة السكن النفسي في مقابل اللذة الحسية مع أن السكن النفسي لا يتحقّق إلا إلى واحدة كما قال تعالى: {ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون} [الروم: 21]. لنلاحظ أنه سبحانه وتعالى لم يقل "لتسكنوا إليهن" بل قال تعالى "إليها". وهنا نلاحظ أن الله تعالى وهو الخالق العالم بما خلق وهو اللطيف الخبير ذكر صراحة أن العدل المطلق غير مُستطاع فقال سبحانه: {ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفورا رحيما} [النساء:129]

Telegram:@mbooks90

تعدد الزوجات في الثقافة الشعبية

تُعدُّ مسألة تعدُّد الزوجات محورية في الثقافة الشعبية، وخاصةً الأمثال المتعلّقة بالمرأة، وفي الحقيقة أن هذه الثقافة التي تُعبّر عن معتقدات اجتماعية ليست منفصلة عن الخطاب الديني، وإذا افترضنا كما أسلفنا أن الخطاب الديني ليس واحدا وإنما يعبر عن آراء متباينة، فإن الثقافة الشعبية تقترب من بعض الآراء وتفترق عن أخرى. وفيما يخص تعدُّد الزوجات، فإن الأمثال السائدة ترى فيه الضرر أكثر من النفع، وهو ما يؤكد وصف الزوجة الثانية بـ "الضَرة" من الضرر.

وإذا سلّمنا أن النساء هنّ الأكثر تفاعلًا مع الأمثال الشعبية، فمن الطبيعي أن تكون هذه الأمثال معبرة عن مخاوفهن ومشاعرهن السلبية إزاء هذه العادة كما وصفها الإمام محمد عبده. أما الأمثال التي لا تنتقد التعدد فهي في معظمها تُعبّر عن حظوة الرجل الذي يمتلك أكثر من امرأة غالبًا ما تكون بصورة تهكمية مثل: "جوز الضرايز غندور ولو له بربور"، أو "اللي ما تتا [من اثنتين] ما اتهنّا" أو "جوز

الاثنين عريس كل ليلة". ولكن مقابل هذه الحظوة والمتعة الحسيّة، فإن الأمثال تطرّقت إلى مآل الرجل المزواج وما سوف يلحق به من كدر وهموم: " بشُر جوز الاتنين بالهم وكتر الدين"، "جوز الاتنين يا عذابه الهم لنفسه جابه".

في الدراسة التي سبق الإشارة إليها عن التدين الشعبي للنساء، تخلص الباحثة إلى "إن المرأة في قرارة نفسها ترفض النظام الأبوي وتشريعاته؛ لأنها تشعر حياله بالظلم والمقت، وإن لم تستطع التعبير بشكل معلن وصريح، بدافع الخوف من الاصطدام الاجتماعي بالرجل المهيمن على النسق المعرفي وتأويله، أو النعت بنقصان الإيمان، والجهل بثوابت الدين، والاصطدام مع ما هو إلهي، ويتمظهر ذلك الرفض على استحياء في ثلاث مسائل هي: تعدُّد الزوجات، الطلاق، الميراث. وترى الباحثة أن "مسألة تعدُّد الزوجات لم تُرفض بشكل واضح، نظرًا إلى تأصيلها الديني الثابت في النص التأسيسي، إلّا أنّ الوعي الأنثوي الشعبي كان لديه القدرة على التحايل بنقد التشريع، وتوضيح مثالبه، بجعله مباحًا، لكنه معيب، ونعتقد أن النساء العجائز هنّ منشأ الأمثال الشعبية التي عبّرت عن ذلك النقد، وربما بعضها جاءت من المصريين المسيحيين، ردًا على بعض الأمثال الشعبية التي تنتقد تشريع الزواج لديهم، مثل: "جوازة نصرانية لا فراق إلا بالخناق"، وركّز هذا النقد الشعبي على تجريد المسألة من إطارها الإلهي المطلَق، وجعلها صراعًا اجتماعيًا يدور في معيارية العيب الاجتماعي، الذي يمكن التحرك في إطاره النسبي الذاتي والموضوعي، سواء بالتقليل من شأن المرأة التي توافق على الزواج من رجل متزوج "الضُرّة مُرّة ولو كانت حلق جُزّة"، وينعتها المجتمع بأنها "خطّافة رجالة وهدّامة بيوت"، أو التسفيه من الرجل المزواج كقول: "اللي يتجوز اتنين يا قادر يا فاجر"، والمقصود بالقدرة هنا، القدرة المادية اللازمة لتحقيق معيار العدل الذي اشترطه النص التأسيسي في تعدُّد الزوجات، إلّا أنّ الوعي الشعبي يعود إلى إغلاق فكرة التعدد مرة أخرى، بالنقد الموضوعي الشمولي المطلق بقوله "لا ضرة ولا سلفة دي داهية مختلفة"، في إشارة إلى استحالة العيش معها في سلام". وعلى نفس المنوال فكثير من الأمثال تُعبّر عن كراهية الزوجة الثانية " الضرة ما تحب ضرتها لو خرجت من ضرتها"، "الضُرّة مُرة"، "عقربة في الغار ولا ضُرّة في الدار".

وتكشف الأمثال الشعبية عن مدى الانشغال بهذه العادة، ودائمًا هي محل نقد وتهكم ورفض، فضلًا عن نصائح للمرأة للاحتفاظ بزوجها، أو الاعتداد بذاتها.

فالتعدد في نظر الثقافة الشعبية هو نزوع ذكوري لامتلاك مزيدا من النساء وليس الوفاء بمقاصد الشرع الذي جعل الزواج من أجل بناء أسرة على أساس المودة والرحمة، وهنا تبرز الثقافة الشعبية شكوك النساء تجاه الرجال المنجرفين وراء رغباتهم في الجنس الآخر "عينه تدب فيها رصاصة"، أو "يا مأمنة للرجال يا مأمنة للميه في الغربال". وهو الأمر الذي يتطلّب من المرأة أن تأخذ تدابير احترازية "قصقصي طيرك ليلوف لغيرك".

وكما ذكر الإمام محمد عبده مضار الغيرة والتي تولد العداوة والبغضاء، فإن الأمثال الشعبية اهتمّت بهذا الجانب. ففي دراسة عن الأمثال الشعبية المصرية، ترد بعض الأمثال عن الغيرة على الزوج "اللي ما بتغرش على بعلها حلل الله قتلها"، "الست زي الفريك ما تحبش شريك"، "الغيرة تعلم الحيرة"، وهنا تكون "غيرة المرا مفتاح طلاقها" لذا يقول عليها الناس "إيه عملت الحرة اتجوزت واتطلقت" أما "إذا صبرت الصبية في بيتها عمرت" لأنه "ما فراق إلا بالخناق" وفي نفس الوقت يجب أن تكون واثقة من نفسها لأنها لا تقل في أنوثتها عن أي امرأة أخرى ولذا يقولون لها "حطي جوزك فوق السطوح إن من نصيبك لن يروح" هذه النظرة جعلت بعض النساء يفضلن حياة العزوبية؛ لأن "العازبة جت تشتكي لقت المتجوزة بتبكي"؛ ولأن "العزوبية ولا الجوازة العار" و"قعدة الخزانة ولا جوازة الندامة".." [49]

ويبقى أن الثقافة الشعبية ترفض التعدد صراحة، وترى أن الزوجة الواحدة هي الأصل وأن التعدد هو انحراف عن هذا الأصل، ويؤدي إلى خراب البيوت وفساد العشرة: " بيت الزوجة عمران وبيت الزوجتين عدمان". وعلى ما يبدو أن عدم تعاطف الثقافة الشعبية مع التعدد، تجعل اللجوء إلى التأويلات الدينية التي تبيح التعدد هو المخرج لإضفاء شرعية على هذه الممارسة، ليس بمعنى "تطبيق شرع الله"، ولكن مخافة الاتهام بمخالفة شرع الله.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

خلاصة

تناولت هذه الدراسة التفاعلات بين الخطاب الديني والثقافة الشعبية فيما يتعلّق بمكانة المرأة وحقوقها. وقد استعرضت مجموعة من المفاهيم الأساسية ذات الصلة بالثقافة الشعبية والدين والتدين، وتم استعراض ثلاث قضايا أساسية وهي: **القوامة، تأديب/ضرب الزوجة، تعدُّد الزوجات** من خلال موقف الخطاب الديني والأمثال والمأثورات الشعبية. وفي النهاية يمكن أن نخلص إلى عدد من النقاط الرئيسية:

أولًا: أن التفاعل بين الخطاب الديني والثقافة الشعبية يتم على صعيد الممارسة (التدين)، وهو ما يعني أن هناك مسارات متعددة للتفاعل، فقد يعزِّز الخطاب الديني المُعتقدات الشعبية ويضفي عليها مشروعية، كما قد يتناقض معها وينتقدها. والمُعتقدات الشعبية لا تقوم مقام الدين، ولكن تستفيد منه من حيث استقاء الشرعية، وتشاركه الأدوار من حيث الضبط الاجتماعي، وخاصةً فيما يتعلّق بالأمور الأخلاقية والاجتماعية، فثمّة علاقة بين "الحرام" كما يُحدِّده الخطاب الديني، "والعيب" كما يُحدِّده الخطاب الشعبي.

ثانيًا: أن مفهوم القوامة لا يزال يحتل مكانةً محوريةً في نظرة الخطابات الدينية للنوع الاجتماعي، والقوامة تبدو بمنزلة المبدأ الحاكم، أمّا القضايا الأخرى كتأديب الزوجة أو تعدُّد الزوجات أو الشهادة، أو الميراث، فهي يمكن أن تكون مجرد تدابير أو امتيازات تابعة للمبدأ الأساسي المُتمثِّل في القوامة.

ثالثًا: أن المُشترك في الخطاب الديني والثقافة الشعبية فيما يخصُّ مكانة المرأة، لا يتعلّق بالتفاصيل والقضايا التي تتعدّد الرؤى بشأنها، ولكن بالنظرة لدور المرأة وطبيعتها. فثمّة تلاقٍ بين الجانبين فيما يتعلّق بالمكانة الأدنى للمرأة مقارنةً بالرجل. فهي ناقصة تحتاج إلى التقويم، وهي ضعيفة تحتاج إلى من يقودها ويُوجِّهها. وقد تكون عبارة: "الأنوثة عجز دائم"، التي يتم الاستشهاد بها في وصف طبيعة المرأة من خلال الخطاب الديني تعبيرًا واضحًا عن هذه الرؤية الحاكمة.

ثالثًا: أن الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لها أثرٌ على الخطاب الديني والشعبي، فهذه المحددات تغير المواقف والتصورات إزاء مكانة المرأة وحقوقها؛

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ولذا فإن الخطاب الديني، في تأويلاته المجددة، يسعى جاهدًا إلى التوفيق بين ثوابته وبين متطلبات العصر والتي تقتضي الارتقاء بأوضاع النساء. وبالمثل فإن المأثورات والأمثال الشعبية لا تعمل بنفس القوة والقدر على مستوى الأجيال وبين الريف والحضر، فالأجيال الأكبر، وخاصةً من النساء الأميّات، هنّ الأكثر ارتباطًا بهذه الموروثات، أما الأجيال الأصغر فتبتعد عنها، وإن كانت تحت تأثيراتها حسب السياق.

---

[1] في هذه الدراسة يتم استخدام التعريف المتداول للنوع الاجتماعي والذي يُشير إلى الأدوار الاجتماعية للرجال والنساء، وهو ما يختلف عن مفهوم "الجنس" الذي يعني الاختلافات البيولوجية بين الذكور والإناث. هذا وندرك أن هناك جدلًا يتعلّق بتأثير كلٍّ من الثقافة والبيولوجيا على سلوكيات البشر له طابعه العلمي في بعض الأحيان، وطابعه الأيديولوجي في أغلب الأحيان.

[2] أ. د. عاطف عطية: الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي، الثقافة الشعبية، العدد رقم 31، خريف 2015، ص 14-25

[3] الدكتور عبد الحميد يونس: معجم الفولكلور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009، ص 406

[4] إيكه هولتكرانس: قاموس مصطلحات الأنثولوجيا والفولكلور، ترجمة د. محمد الجوهري، د. حسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، الطبعة الثانية، ص 95

[5] المرجع السابق، ص 247

[6] محمد الراوي، موسوعة الأمثال الشعبية والعمية في الوطن العربي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان، ط1، ص 5، في (د. عبد الحكيم خليل: تجليات المعتقد في الثقافة الشعبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2016، ص 221)

[7] سعد محمد القاضي: قاموس الأمثال الشعبية العربية والأفريقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص 9

[8] المرجع السابق ص 10

[9] هذه الاقتباسات من كتاب فؤاد مرسي: معطيات في الثقافة الشعبية، دراسة في بنية الأمثال الشعبية وتصنيفها حسب المضامين، ميتابوك للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2022

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

[10] د. عبد الحكيم خليل: تجليات المعتقد في الثقافة الشعبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2016، ص 221

[11] المرجع السابق، ص 222

[12] إيكه هولتكرانس؛ مرجع سابق، ص 146

[13] د. إيمان النمر: التدين الشعبي للمرأة المصرية.. عادات أم عبادات، حفريات، 2017، www.hafryat.com

[14] د. عبد الحكيم خليل: مرجع سابق، ص 261

[15] عبد الحميد حواس: الإبداع النسوي في الثقافة الشعبية، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 11، 2010، ص 23-29

[16] معجم مصطلحات الفقه الإسلامي وأصوله، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى 1435 ه./ 2014 م، ص 386

[17] المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403 ه./ 1983 م، ص 86

[18] هذه التعريفات من قاموس كمبريدج الإلكتروني.

https://dictionary.cambridge.org/dictionary/learner-english/

[19] د. مهدي محمد القصاص: علم الاجتماع الديني، 2008، ص 17

[20] حول مفهوم الثقافية: يسري مصطفى: أوهام الأصالة، النسبية الثقافية وعالمية حقوق الإنسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016

[21] د. مهدي محمد القصاص: مصدر سابق، ص 28

[22] * تنص المادة الثانية من الدستور المصري (2014) على أن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وفي الحقيقة أن هذا ينطبق بالأساس على قوانين الأحوال الشخصية دون سائر القوانين. أما المادة الثالثة فتنص على أن "مبادئ شرائع المصريين من المسيحيين واليهود المصدر الرئيسي للتشريعات المنظمة لأحوالهم الشخصية، وشئونهم الدينية، واختيار قياداتهم الروحية".

[23] د. إيمان النمر: مصدر سابق

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

[24] تجدر الإشارة هنا إلى التحول في خطاب المؤسسات الدينية الرسمية بشأن تحريم ختان الإناث واعتباره قضية طبية وليست دينية، وهو تحول إيجابي بكل تأكيد، إلّا أنه لا يعني وجود خطاب ديني موحد بشأن هذه الظاهرة، فالتقليد السائد داخل المجال الديني والذي يبرر الختان باسم "الخفاض" مازال سائدًا في الأوساط الدينية.

[25] عبد الجواد ياسين: الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثانية 2014، ص 347

[26] د. مهدي محمد القصاص: مصدر سابق ص 24

[27] بريتاني مفواير: مظاهر التمييز ضد المرأة في الحكايات الشعبية، الحكاية الشعبية الروسية نموذجًا، ترجمة عبد القادر عقيل، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الأول، أبريل/مايو/يونيو 2008، ص 24-29

[28] الدكتور محمد الجوهري (محرر): العادات والتقاليد الشعبية، موسوعة التراث الشعبي العربي، المجلد الثاني، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2012، ص 107

[29] د. محمد عمارة: في فقه قوامة الرجال على النساء، مجلة الأزهر سبتمبر 2017 الجزء 12 السنة 90، ص 2325- 2328

[30] http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=265297

[31] http://www.elfagr.com/2418156

[32] http://dar-alifta.org/AR/Viewstatement.aspx?sec=New&ID=4190

[33] الإمام الأكبر محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام، دار الشروق، الطبعة السابعة، 1983، ص 177

[34] أحمد رشدي صالح: الأدب الشعبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص 231-232

[35] المرجع السابق: ص 234

[36] داليا جمال طاهر: صورة المرأة في المعتقد الشعبي الأمثال الشعبية نموذجًا.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=372

[37] صفوت كمال: صورة المرأة في الحياة اليومية من خلال الامثال الشعبية، الحوار المتمدن، العدد381، 2003/1/29.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=49783

[38] د. خالد أبوالليل : المرأة المصرية والثقافة الشعبية

http://www.ahram.org.eg/News

[39] محمود أحمد فضل: الأغنية الفولكلورية للمرأة المصرية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولي، يوليو 2002، ص 47

[40] بيير بورديو، السيطرة الذكورية، ترجمة أحمد حسان، دار العالم الثالث، الطبعة الأولى 2001، ص 22

[41] دار الإفتاء المصرية

https://www.facebook.com/EgyptDarAlIfta/posts/869069563122282

[42] دار الإفتاء المصرية: الفتوى رقم 2411 بتاريخ 30/09/2009

[43] مجموعة من العلماء: للنساء فقط، جمع وترتيب محمد خليل، مكتبة الرحاب، ط1 القاهرة

[44] * محمد بن صالح العثيمين (1929- 2001)، فقيه، ومفسر، وأستاذ جامعي، السعودية

[45] الدكتور عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولي، بيروت يناير 1992، ص 208

[46] أمانة الفتوى: الرقم المسلسل 2885 بتاريخ23/11/2014

http://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID.

[47] الدكتور عبد المعطي بيومي: من قضايا المرأة، مركز قضايا المرأة المصرية، وشبكة الجمعيات العاملة في مجال حقوق المرأة، بدون تاريخ.

[48] المصدر: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده: في الكتابات الاجتماعية، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، دار الشروق، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة 2009/2010، ص82-92

[49] د. مرسي السيد مرسي الصباغ: الأمثال الشعبية المصرية: قراءة في السمات البنائية والتكوينية، الثقافة الشعبية-أدب شعبي-العدد 39-خريف 2017، ص 26-63

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner