وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر -2-
أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الاجتماعيّة
قسم: علم الاجتماع والدّيمغرافيا تخصّص: علم الاجتماع الدّيني

إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بين النّقل والعقل
قضايا المرأة أنموذجا
-دراسة ميدانيّة في الجزائر وتركيا-

أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع الدّيني

إعداد الطالبة: إشراف الأستاذ الدّكتور:
كاسي موسى إيمان بوسعادة رشيد

لجنة المناقشة	الرّتبة العلميّة	الجامعة	الصّفة
أ.د شريف سهام	أستاذة التّعليم العالي	جامعة الجزائر -2-	رئيسا
أ.د بوسعادة رشيد	أستاذ التّعليم العالي	جامعة الجزائر -2-	مشرفا
أ.د زتيلي خديجة	أستاذة التّعليم العالي	جامعة الجزائر -2-	ممتحنا
أ.د. دروش فضيلة	أستاذة التّعليم العالي	المركز الجامعي-تيبازة-	ممتحنا
د. فرحات مليكة	أستاذة محاضرة –أ-	جامعة الجزائر -2-	ممتحنا
د. معمري جميلة	أستاذة محاضرة –أ-	جامعة الجزائر -2-	ممتحنا
د. سيدي موسى ليلى	أستاذة محاضرة –أ-	جامعة مستغانم	ممتحنا

2024-2023

ملخّص

تُعتبر هذه الدّراسة سبيلًا لفهم موقع المرأة ضمن ثنائيّة العقل والنّقل في التّراث الدّيني الإسلامي أين لعب العامل الإبستمولوجي دورا في زحزحة المعطيات وتحريك المفاهيم لإدراك الجانب الخفيّ وراءها؛ فكان أن اخترنا سبعة نماذج تُعنى ببعض أكثر القضايا طرحا للإشكال، محاولين استيعاب تجلّياتها وإسقاطاتها على الجانب الممارساتي.

فبطبيعة الحال، استلزمت المَهمّةُ المرورَ بمراحل تقتضي استحضارَ العقل والنّقل كلَّ حين مع استنطاق واقع اليوم الّذي تغيّر كثيرا مقارنةً بتاريخ الأمس إثر مسارٍ لم يكن ليبقى ثابتًا؛ إذ جُبل المجتمع على أن يكرّر ذاته حينا وينقاد إلى مقوّمات التطوّر أحيانا أخرى في خضمّ تجاذبات ولّدتها التيّارات الدينيّة والفكريّة في آن. إنّما، لم تكن هذه التيّارات السّببَ الوحيدَ في تغيير موازين القوى أو الإبقاء عليها؛ بحيث اتّصل الأمر بنسق متكامل مُتخم بالمعطيات الاجتماعيّة والدينيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والتاريخيّة والسياسيّة والقانونيّة الّتي رامَ بعضُها ترقيةَ أوضاع المرأة فيما شدّها البعض الآخر إلى الوراء نظرا لانغماسه في البُنى الاجتماعيّة الوثيقة الصّلة بنمط حياة الشّعوب.

بالتّالي، أَنَّ لنا أن نُسائلَ الواقع للتأكّد ممّا إذا كان حالُ الأنثى في عالمنا الإسلامي اليوم مجرّد قدر ميتافيزيقيّ قد رسم قالب حياتها سلفًا، أم أنّ هناك حتميّة تاريخيّة ما بَرِحَتْ تتحكّم في الخيوط المتينة والرّفيعة الّتي تَصِلُ الماضي بالحاضر والمستقبل.

Summary

This study is a path to understand women’s position within the duality of reason and religious transmission in the Islamic religious heritage, where the epistemological factor played a role in moving information and concepts to achieve the hidden side behind them; so we chose seven models that deal with some of the most problematic issues, trying to comprehend their manifestations and implications on the practical side.

Naturally, the task required going through stages that required invoking reason and religious transmission everytime, while questioning today's reality, which has greatly changed comparing with the previous history, following a path that wasn’t going to remain constant; as the society refused to do anything just repeating itself sometimes and being led by the development elements at other times in the midst of the tensions generated by religious and intellectual currents at the same time. However, these currents were not the only reason for changing the balance of power or maintaining it. Thus, the matter was connected to an integrated system replete with social, religious, economic, cultural, historical, political and legal informations, some of which sought to advance women’s status, while others led to its decline due to their immersion in social structures closely related to people’s way of life. Therefore, we must question reality to ascertain whether the women’s status in our Islamic world today is merely a metaphysical fate that has predetermined their life, or whether there is a historical inevitability that has continued to control the strong and fine threads that connect the past to the present and the future.

كلمة شكر

أتوجّه بخالص شكري إلى كلّ من مدّ لي يد العون توجيها أو تشجيعا، بدءًا بمؤطّري الفاضل الأستاذ الدّكتور رشيد بوسعادة الّذي لم يبخل عليّ بتوجيهاته وتصويباته في فائدة الدّراسة والسّير الحسن للعمل. كما أخصّ مجمل الأشخاص الّذين فتحوا لي أبواب البحث الميداني، سواءً بالجزائر أو تركيا، بأسمى عبارات امتناني، مع توجيه عميقِ عرفاني إلى المبحوثين الّذين قبلوا تخصيصَ جزءٍ من وقتهم للإجابة على تساؤلاتي، وكلّ من أفادوني ولو بنصيحة، وأخصّ بالذّكر:

ك.حمزاوي، أ.د ش.بن حفري، س.رقّيق، أ.د أ.بستانجي، أ.د. ز.عروس، أ.د. س.شريف، ن.بلجودي، د.ك.حمّاش، أ.د ف.أوصدّيق ، د.ز.شرفي، د. ن.آيت زاي، س.بلخيري، أ.د.ح–أ دوّاق، د.س.قصّور، د.ع هلّال، أ.د م.فيقيقي، د. ن.بوشريف، ي. اسماعيل، أ.د ص.حكمت، د. م.عرّوش، آ.فلّاح، ج.أولفقي (أبو عبد السّلام، رحمه الله)، أ.د م.خلايفيّة، د. ت.حمّوش، د. م. بوخالف، د. ز.إيقروفة، ح.البشاريّة (رحمها الله)، د. إ.كايا، أ.د ك. ڤوك، د. ف.خير النّساء، م.عبد الله، أ.د إ.صفا أوستن، د. ع.البيلي، د. م.س. كمباش، أ.د م.شتيوي، ن.حسام، ب.بن حسان، ش.أولاد البكّاي، أ.د ع.صيّادي، م.مولود، ي.بوعاش، ح.بن حليمة، ع.ربيع، م.بلقاسمي، م. بوكريمة، أ.بلعربي، د. ن.بوركيش، ف.عبددّو، س.روماني، د. بوعبيد، ح.كتّاب، ن.هشام، ن.راحم، ي.اسماعيل، د.ي. مشريّة، أ.د. ب.بوزيد، أ.د. أولد لعروسي.

إهداء

إلى والدتي..

وإلى كلّ أُنثى

فهرس الموضوعات:

- ملخّص باللّغة العربيّة.
- ملخّص باللّغة الإنجليزيّة.
- كلمة شكر.
- إهداء.
- فهرس الموضوعات.....أ
- تمهيد.....1
- مقدّمة.....2

المقاربة المنهجيّة

الفصل الأوّل: الإطار المنهجي للبحث

تقديم الفصل 7

1- أسباب اختيار الموضوع.....8

1-1-أسباب اختيار الموضوع الذّاتية.....8

1-2-أسباب اختيار الموضوع الموضوعية 8

2- أهميّة الموضوع وبعده العلميّ.....9

3- أهداف الدّراسة.....9

4-الإشكاليّة.....10

5-الفرضيّات.....14

6-المقاربة النظريّة.....19

7-النّطاق الإبستمولوجي للبحث.....19

8-المنهجيّة والتقنيّات المستعملة.....21

8-1-الملاحظة.....22

8-1-1-الملاحظة بالمشاركة.....22

8-1-2-الملاحظة دون مشاركة.....22

8-2-المقابلة.....22

8-3-اختيار العيّنة 22
8-4-البحث الاستطلاعي.....24
8-5-تحليل المضمون.....25
9- حدود البحث الزمنيّة والمكانيّة.....25
10-تحديد المفاهيم وتعريفها.....28
10-1-تعريف الإبستمولوجيا.....28
10-2-تعريف التّراث الدّيني الإسلامي.....30
10-3-تعريف النّقل.....31
10-4-تعريف العقل.....32
10-5-تعريف قضايا المرأة.....36
10-5-1-نماذج قضايا المرأة المعالَجة.....38
10-5-1-1-القوامة.....38
10-5-1-2-الشّهادة.....39
10-5-1-3-التعدّد.....40
10-5-1-4-الضّرب.....41
10-5-1-5-الحجاب.....42
10-5-1-6-الإرث.....43
10-5-1-7-الخُلع.....44
10-5-2-المصطلحات الضّابطة لمفاهيم الدّراسة 45
10-5-2-1-التّأويل.....45
10-5-2-2-القطيعة الإبستمولوجيّة.....46
10-5-2-3-الثّورة المعرفيّة.....47
11-الدّراسات السّابقة.....47
12-صعوبات البحث.....49
- خلاصة الفصل.....50

المقاربة النظريّة

الفصل الثّاني: إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بين النّقل والعقل

- تقديم الفصل.....53

المبحث الأوّل: نشأة التّراث الدّيني الإسلامي تاريخيّا.....54

1- مكوّنات التّراث الدّيني الإسلامي من خلال مصادر التشريع المختلفة.....54

2- الكتب المسندة المصنّفة في حديث الرّسول.....55

3- مراتب الحديث.....56

4- التّراث الدّيني الإسلامي بين المنهج والبنية المفاهيميّة.....57

5- أسباب الاختلاف بين الأحاديث.....57

6- التّراث الدّيني الإسلامي قبل وبعد مرحلة التّدوين.....58

7- التّأويل في التّراث الدّيني الإسلامي.....58

8- منهج التّأويل.....59

المبحث الثّاني: إشكاليّة العقل والنّقل في التّراث الدّيني الإسلامي.....62

1- إشكاليّة العقل والنّقل على مستوى العقيدة الإسلاميّة.....62

1-1- الأشاعرة.....63

1-2- المعتزلة 63

2- إشكاليّة العقل والنّقل بين الفقهاء والمفكّرين.....64

2-1-إشكاليّة العقل والنّقل لدى الفقهاء.....65

2-2-إشكاليّة العقل والنّقل لدى المفكّرين.....69

2-2-1-إشكاليّة العقل والنّقل لدى الفلاسفة المسلمين القدامى.....69

2-2-2-إشكاليّة العقل والنّقل لدى المفكّرين الحداثيّين.....71

3- المقاربة الإصلاحيّة في علاقة العقل بالنّقل.....72

4- إشكاليّة العقل والنّقل على مستوى التّشريع الإسلامي الخاص بالمرأة.....73

المبحث الثّالث: إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بين العقل والنّقل.....82

1-رأي النقليّين في العقليّين 82

2-رأي العقليّين في النقليّين.....83

3-وجهة نظر نقديّة.....84
4-رأي الفلاسفة والمفكّرين في التّراث الدّيني الإسلامي.....84
5 -إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بلسان المفكّرين.....87
خلاصة الفصل.....90

الفصل الثّالث: قضايا المرأة بين التّراث الدّيني الإسلامي والفكر الحداثي

تقديم الفصل.....92
المبحث الأوّل: مكانة المرأة قبل الإسلام وعهد الإسلام والزّمن الحديث والمعاصر.....93

1- مكانة المرأة قبل الإسلام.....93
1-1 - مكانة المرأة في الجاهليّة.....93
1-2 - مكانة المرأة في اليهوديّة والمسيحيّة.....94
2 - مكانة المرأة في عهد الإسلام.....97
3 - مكانة المرأة في الزّمن الحديث والمعاصر.....98

المبحث الثاني: أهمّ القضايا الجدليّة حِيال المرأة في الإسلام.....100
1-القوامة.....100
2-الشّهادة.....102
3-التعدّد.....103
4-الضّرب.....105
5-الحجاب.....106
6-الإرث.....108
7-الخُلع.....111

المبحث الثّالث: قضايا المرأة المسلمة بين النّقل والعقل الحداثي والمعاصر.....114
المبحث الرّابع: قضايا المرأة المسلمة بين الدّول ذات التوجّه الإسلامي والدّول العلمانيّة في المجتمعات ذات الأغلبيّة المسلمة (نموذجًا الجزائر وتركيا).....117

المبحث الخامس: التيّار النَّسَوي كحركة لترقية أوضاع المرأة.....120
1- ظهور التيّار النّسوي في العالم.....120
2- إرهاصات نشوء الفكر النَّسَوي العربي والمغاربي.....121
3- إرهاصات نشوء الفكر النَّسَوي بالجزائر.....122
4- إرهاصات نشوء الفكر النَّسَوي بتركيا.....123
5 -الحركة النسويّة بين مختلف التيّارات الإيديولوجيّة.....124
5-1-النسويّة العلمانيّة.....124
5-2-النسويّة الإسلاميّة.....125
6- المرأة وميثاق الأمم المتّحدة لحقوق الإنسان.....127

المبحث السّادس: قراءات حديثة ومعاصرة لقضايا المرأة في الإسلام.....128
1-قراءة الدّاعية محمّد الغزالي.....128
2-قراءة الشّيخ محمّد عبده.....130
3-قراءة المفكّر محمّد أركون.....131
4-قراءة المفكّر محمّد شحرور.....133
5-قراءة عالمة الاجتماع المختصّة في قضايا المرأة فاطمة أوصدّيق.....137
6-قراءة المنظّرة الإسلاميّة في قضايا المرأة آمنة ودود.....138
7-قراءة المنظّرة الإسلاميّة في قضايا المرأة أسماء المرابط.....140
8-قراءة عالمة الاجتماع المختصّة في قضايا المرأة فاطمة المرنيسي.....142
9-قراءة المفكّرة والمناضلة النسويّة نوال السّعداوي.....146
-استنتاج.....149

المبحث السّابع: قضايا المرأة في الجزائر وتركيا.....150
1-أبرز قضايا المرأة في المجتمع الجزائري.....150
2-أنثروبولوجيا المجتمع الجزائري والمرأة.....154
3-أبرز قضايا المرأة في المجتمع التّركي.....156
4-أنثروبولوجيا المجتمع التّركي والمرأة.....157
خلاصة الفصل.....159

المقاربة التّطبيقية

الفصل الرّابع: مجتمع البحث الميداني وعرض العيّنة

تقديم الفصل 161

المبحث الأوّل: تمهيد أوّلي للميدان.....162

المبحث الثّاني: عرض شبكة الملاحظات.....163

1-الملاحظات الخاصّة بالجزائر.....163

2- قراءة لشبكة الملاحظات الخاصّة بالجزائر.....166

3-الملاحظات الخاصّة بتركيا.....166

4-قراءة لشبكة الملاحظات الخاصّة بتركيا.....168

المبحث الثّالث: عرض عيّنة الدّراسة.....169

المبحث الرّابع: استخلاص خصائص عيّنة الدّراسة.....170

1-جداول بيانات المبحوثين حسب المتغيّرات 170

1-1- جدول رقم 1: توزيع أفراد العيّنة حسب السنّ.....170

1-1-1-تحليل جدول متغيّر السنّ.....170

1-2- جدول رقم 2: توزيع أفراد العيّنة حسب الجنس.....172

1-2-1-تحليل جدول متغيّر الجنس.....172

1-3- جدول رقم 3: توزيع أفراد العيّنة حسب المستوى الاقتصادي والاجتماعي.....173

1-3-1-تحليل جدول متغيّر المستوى الاقتصادي والاجتماعي.....173

1-4- جدول رقم 4: توزيع أفراد العيّنة حسب متغيّر الدّين/الطّائفة.....174

1-4-1-تحليل جدول متغيّر الدّين / الطّائفة.....174

1-5- جدول رقم 5: توزيع أفراد العيّنة حسب المستوى التّعليمي والثّقافي.....175

1-5-1-تحليل جدول المستوى التّعليمي والثّقافي.....175

المبحث الخامس: الرّبط بين متغيّرات الدّراسة الميدانيّة.....176

1-قراءة للعلاقة بين متغيّرات الدّراسة وفئاتها.....176

1-1-فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني.....176

1-2-فئة المختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والمجالات المقاربة والعلميّة.....183

1-3-فئة المختصّات والمختصّين في قضايا المرأة.....190
1-4-فئة المختصّين والمختصّات في الشّريعة الإسلاميّة/اللّاهوت، ورجال الدّين.....197
1-5-فئة أهل الاختصاص في اللغويّات.....204
1-6-فئة العوام.....209
2-المقارنة بين الفئات الجزائريّة ونظيراتها التركيّة في القضايا المختارة.....214
2-1-القوامة.....214
2-2-الضّرب.....218
2-3-التعدّد.....221
2-4-الحجاب.....223
2-5-الشّهادة.....225
2-6-الإرث.....226
2-7-الخُلع.....228
خلاصة الفصل.....230

الفصل الخامس:

التّحليل السّيميولوجي، التّحليل الكيفي للمضمون والتّحليل السّوسيولوجي للدّراسة

تقديم الفصل.....232
المبحث الأوّل: التّحليل السّيميولوجي لبعض مشاهد البحث الميداني.....233
1-التّحليل السّيميولوجي لصور ملتقطة في الجزائر.....233
2-التّحليل السّيميولوجي لصور ملتقطة في تركيا.....255
المبحث الثّاني: التّحليل الكيفي لمضمون عيّنة الدّراسة.....298
1-تحليل مضمون عيّنة الدّراسة.....298
1-1-القوامة.....298
1-2-الضّرب.....302
1-3-التعدّد.....305
1-4-الحجاب.....307
1-5-الشّهادة.....311
1-6-الإرث.....313
1-7-الخُلع.....317

2-تحليل مضمون روافد الدّراسة.....319
المبحث الثّالث: نتائج الدّراسة.....323
المبحث الرّابع: التّحليل السّوسيولوجي للدّراسة.....330
1-العلاقة بين العقل والنّقل في قضايا المرأة من داخل المرجعيّات الدينيّة.....331
2- العلاقة بين العقل والنّقل في قضايا المرأة من خارج المرجعيّات الدينيّة.....336
3-تحليلُنا للقضايا السّبع المعالَجة في الدّراسة.....340
3-1-قضيّة القوامة.....340
3-2-قضيّة الضّرب.....342
3-3-قضيّة التعدّد.....343
3-4-قضيّة الشّهادة.....344
3-5-قضيّة الخُلع.....344
3-6-قضيّة الحجاب.....346
3-7-قضيّة الإرث.....348
خلاصة الفصل.....352

-خاتمة 353
- قائمة المصادر والمراجع.....355
- مسرد الملاحق.....376
الملحق1 : قائمة الجداول + دليل نموذجي للمقابلات.....377
أ-قائمة الجداول.....377
ب-دليل نموذجي للمقابلات.....378
الملحق2 : جدول شبكة الملاحظات.....380
الملحق3 : خريطتان توضيحيّتان لنطاق البحث الميداني بالجزائر وتركيا.....281
الملحق4 : ترخيص من مستشفى محمّد لمين دبّاغين بإجراء بحث ميداني به مرفوق بنماذج عن استمارات حالات ضرب النّساء الّتي وصلت المستشفى بالأشهر الأخيرة..382
الملحق5 : تقارير التربّصات.....387

1-تقرير التربّص بجامعة محافظة صكاريا، موقّع ومؤشّر من طرف عميد كليّة الإلهيّات..387
2-تقرير التربّص بجامعة مرمره-محافظة إسطنبول، موقّع ومؤشّر من طرف عميد كليّة الإلهيّات.....388
3-تقرير تربّص موقّع ومؤشّر من طرف أستاذ مختصّ في الفلسفة الإسلاميّة بجامعة صكاريا.....389
4-تقرير تربّص موقّع ومؤشّر من طرف مسؤول مكتبة كليّة الإلهيّات بجامعة مرمره-إسطنبول.....390
5-تقرير تربّص موقّع ومؤشّر من طرف مسؤول مكتبة بايازيت الحكوميّة-تركيا.....391
6-تقرير تربّص بتونس مؤشّر من طرف "شبكة دراسات المرأة" النّاشطة تحت إطار "الشّبكة الدوليّة لدراسة المجتمعات العربيّة".....392
7-تقرير تربّص بتونس موقّع ومؤشّر من طرف مكتب مؤسّسة كونراد أديناور Konrad Adenauer بالجزائر.....393
الملحق6 : مستخرج من البلديّة/ تصريح شرفي للزّوج بعدم ممارسة أيّ مهنة بالنّسبة للزّوجة.....394
الملحق7: صور من البحث الميداني.....395
الملحق8: نصّ المقابلات الميدانيّة مع استنتاجاتها.....418
1-المقابلات المنجزة بالجزائر.....418
2-المقابلات المنجزة بتركيا.....548

تمهيد:

لطالما كان حضور العقل شائكًا، مريبًا ومربكًا؛ فقد تعوّد أن يَحُلَّ كضيفٍ فوق العادة، يقلب الموازين مخترقا حتّى المُعطى المتعالي في الزّمن والمكان، لتغدوَ بعضُ التّعابيرِ طارقةً مسمعنا كمعقوليّة الإيمان والشرعيّة الإبستميّة حِيال القناعات الدينيّة. فجدليّة العقل والنّقل ليست وليدةَ اليوم أو عهد الإسلام، بل هي فكرة قديمة دأبت على إعادة هيكلة المضامين المعرفيّة المنوطة بالاعتقاد من خلال توظيف الأدوات العقليّة؛ ومنه، شهدنا تاريخيّا كيف أنّ الأمر تأرجح بين محاولة إثبات المُعطى النّقلي أو النّظر فيه أو حتّى تجاوزه، مثلما نشأت بموجب ذلك مذاهب وتيّارات فكريّة وخاضَ البعض في مسألة الأسبقيّة إن كانت للإيمان أو التعقّل بُغية تحقيق خلاص الإنسان؛ وكما تعرّضت المعطيات الدينيّة إلى التّمحيص، عرفت العمليّات الإدراكيّة رسمًا لحدودها ونقدًا لمسألة تدخّلها في مناهج غيرها.

إنّما، هناك معطيات دينيّة أساسُها التّجربة، فضلًا عن حضورها التّاريخي بشهادة المصادر النقليّة ذاتها؛ فلا هي فوق مستوى الوقائع ولا هي من المسائل العَقَديّة الميتافيزيقيّة في شيء، بل تتناول قضايا فقهيّة ممارساتيّة خضعت لمتغيّرات زمنيّة ومكانيّة وإلى شرطيّة تاريخيّة معيّنة لها اعتباراتُها وظروفُها ونسقُها المرتبط بها.

ولأنّ هذه القضايا الفقهيّة أضحت ظواهرا اجتماعيّة مستمرّة لليوم، أمسى حريّا بنا تناولُها استنادا إلى معطياتها الجاهزة آنفا ومآلاتها حاضرا لِما يوفّره هذا الأخير من أرضيّة للتحقّق من المعطيات ومعالجتها؛ فنرسو هنا إلى أنّه من ضمن أكثر القضايا إشكالا، تبرز تلك الخاصّة بالمرأة ضمن منظومة أسندت إليها حمولات ثقافيّة ولغويّة ثقيلة نوعا ما، طالتها باختلاف المِلل والمراحل التاريخيّة، منها ما يُعنى بالتّراث الدّيني الإسلامي الّذي أطّر بدوره الحياة الاجتماعيّة بتفاصيلها وجعل للمرأة حصّةً معتبرةً من ذلك الاهتمام. بالتّالي، تعدّدت الأُطر النظريّة بين تلك الّتي ترى النّقل حاكما على العقل وتلك الّتي تُسلّم بعكس ذلك، إلى جانب النظريّة النسويّة بدورها؛ فالنّقل يتعدّى حدود إدراك العقل حسب منظور البعض، فيما يتسيّد العقلُ المسألة لكون الوحي قضيّة ظرفيّة حسب البعض الآخر، ويبدو التيّار النّسوي هو الآخر منشطرًا بين الاثنين في محاولته لفهم أسباب التّفاوت الاجتماعي المبني على النّوع؛ بين نسويّة إسلاميّة تفكّر من داخل الصّندوق وأخرى علمانيّة تتجاوزه عادةً وتنشد المساواة التامّة في الحقوق والواجبات.

وبين هذا وذاك، يمتثِل الواقع كمرآةٍ لحال المرأة والمجتمع في فلك المقدّس المقترن بمختلف مجالات الحياة.

مقدّمة:

لطالما عُدّت قضايا المرأة محلَّ سجالاتٍ بلا نهاية، تمثّلت بصورة واضحة في الواقع الّذي تشهده اليوم، وإن اقتصرنا على المرأة المُسلمة، فالأمر لا يتوقّف عند حدود البلدان العربيّة، بل يتعدّاها إلى الأقطار غير العربيّة الّتي تُنسب إلى العالَمين الشّرقي والغربي اللّذين أدركَتهما الرّسالة المحمديّة، كما قد تكون تلك الأقطار اليوم ذات نظام علمانيّ مغاير لما نعهده عندنا بالجزائر.

فالتّراث الدّيني الإسلامي مُثقل بالحمولات الثقافيّة الّتي أنتجها متغيّرا الزّمن والمكان بتدخّل عامل الجغرافيا، إلى جانب عنصر التّأويل الّذي مسّ النّصوص المقدّسة بالأخصّ وأوصلته ووسّعت مداه اللّغةُ جيلا عن جيل؛ ومنه، مثلما طبعت المفاهيمُ المختلفة مخيال وممارسات الأشخاص مثلما حرّضَنا التّساؤلُ على البحث والتّنقيب علّنا نقف عند المحدّدات الّتي كتبت توجّهًا معيّنا لتلك المفاهيم الّتي هيكلت حياة المرأة ماضيًا وحاضرًا في رسم الحدود بين الطّبيعة والثّقافة؛ ضِف أنّ الحمولات الثّقافية كثيرا ما اتّخذت صبغة الدّين والتحفت بحلّة المقدّس، الأمر الّذي جعل من الصّعب التّفريق بين ما هو ديني وما هو غير ديني.

تبعا لذلك، تسعى الدّراسة إلى إحداث مقارنة بين قضايا المرأة بالجزائر ومثيلاتها بتركيا الّتي قطعت أشواطا في إطار ما تحوزه من حركات نسويّة متجذّرة في المنطقة منذ أزيد من قرن، وثقافة تجمع بين ما هو شرقي وما هو غربي؛ فبقدر ما اختلفت طرائق ومناهج التّعاطي مع هذه القضايا بقدر ما تنوّعت التوجّهات المُتبنّية للفكر النّسوي أو لذلك الّذي يتناول قضايا المرأة دون أدلجة صريحة ظاهريّا. وبما أنّ مفاهيما عديدة هي أصلا وليدة النّصوص المقدّسة وما صاحبها وتلاها من فقه وأعراف في هذا الصّدد، استوجب الأمر معالجة التّراث الدّيني الإسلامي من باب التعرّض إلى الجوانب الإبستمولوجيّة المختلفة الّتي تعيد النّظر فيما وصلَنا عبر الزّمن وتروم فهمَ السّياقات التاريخيّة المصاحبة له، مع استقراء التحوّلات الّتي أدّت إلى واقع اليوم.

وبطبيعة الحال، لا تكون القراءة بمنأى عن الرمزيّات الدّينية والاجتماعيّة والثقافيّة الّتي تساعدنا على فهم واستيعاب أيّ مجتمع كان، ما يعني ضرورة المرور بتحليل سيميولوجي للمشاهد الّتي استوقفتنا في إطار البحث الميداني، ليكون تحليل المضمون دسما وملمّا بمشارب حياة المرأة في مختلف السّياقات. وباعتبار أنّ العقل كثيرا ما يوضَع في صورة معارضة ومجابهة للنّقل، لابدّ من محاولة فهم هذه العلاقة عبر التّاريخ وكيف حتّى وصلت إلى الشّكل الّذي نعهده اليوم، خاصّة في قضايا المرأة محور دراستنا؛ فمبدئيّا، هذه القضايا في تركيا من شأنها

أن تحوز واقعا مختلفا عن واقع القضايا نفسها في الجزائر، مثلما قد تختلف أو تتباين الإشكالات المتعلّقة بها ذاتها؛ ما يعني ضرورة التّساؤل عن الأسباب والدّوافع المؤدّية إلى ذلك.

إنّ التوغّل في هذه الدّراسة يستحضر عدّة مجالات منها الدّين والثّقافة والأنثروبولوجيا والمنظومة الفكريّة والاجتماعيّة المُقولِبة لحياة الفرد، ناهيك عن حضور مجالات كالسّياسة والقانون والاقتصاد، من دون إغفال مجال اللّسانيات الاجتماعيّة لِما للّغة من وطأة على الحياة في إطار اجتماعي وثقافي كثيرا ما يتأثّر بتراكمات التّراث.

تبعا لما سبق، يعالج الموضوع المختار جملةَ قضايا تُعنى بالمرأة من خلال مساءلة الواقع الاجتماعي الّذي يوفّر أرضيّة خصبة للتحقّق من افتراضات الدّراسة الموسومة ب "**إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بين النّقل والعقل، قضايا المرأة أنموذجا– دراسة ميدانيّة في الجزائر وتركيا**". وبدوره، يتيح دراسةَ النّماذج المختارة الّتي تؤرق حياة المرأة منذ القدم.

ونظرا لانتفاء وجود دراسات سوسيولوجيّة حول قضايا المرأة بين العقل والنّقل، آثرنا اتّباع الخَيار الأصعب المتمثّل في الحفر داخل مدارس المرجعيّة الدينيّة وخارجها في الوقت نفسه، فضلًا عن جسّ نبض رقعة معتبرة من الميدان لفهم طبيعة تلك العلاقة نظرا للتّأسيس الواقعي المصاحِب للقضايا المختارة؛ فدور المجتمع في تأطير ثنائيّة النّقل والعقل اقتضى بنا المقارنة بين شعبين مسلمين يَطبعهما وجهان متمايزان ظاهريّا، ناهيك عن اختلاف المدارس الفقهيّة بينهما وكذا الثّقافة والجزئيّات الّتي تصاحب تيّاراتهما النسويّة.

فلبلوغ هذا الهدف جعلْنا دراستَنا من خمسة فصول؛ بحيث تتناول بعد التّمهيد والمقدّمة مقاربةً منهجيّةً ممثّلةً في الفصل الأوّل الموسوم **بالإطار المنهجي للبحث** بما استلزمه من خطوات تبدأ من أسباب اختيار الموضوع وتنتهي بصعوباته، فيما اشتملت كلٌّ من المقاربتين النظريّة والتطبيقيّة على فصلين.

يتناول الفصل الثّاني **إبستمولوجيا التراث الديني الإسلامي بين النّقل والعقل**، وقد تعدّدت مباحثُه منهجيّا بين **نشأة التّراث الدّيني الإسلامي تاريخيّا** و**إشكاليّة النّقل والعقل في التّراث الدّيني الإسلامي** وكذا **إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي ضمن ثنائيّة العقل والنّقل.**

أمّا الفصل الثّالث، فقد وسمناه **بقضايا المرأة بين التّراث الدّيني الإسلامي والفكر الحداثي**، تمحور مبحثه الأوّل حول **مكانة المرأة قبل الإسلام وعهد الإسلام والزّمن الحديث والمعاصر**، لتتوالى المباحث معالِجةً **أهمّ القضايا الجدليّة حيال المرأة في الإسلام** وكذلك **قضايا المرأة بين مختلف المذاهب الدّينية الإسلاميّة**، قبل أن يليه

مبحث **قضايا المرأة المسلمة بين النّقل والعقل الحداثي والمعاصر** الّذي أَتبعناه، للضّرورة، بمبحث **قضايا المرأة المسلمة بين الدّول ذات التوجّه الإسلامي والدّول العلمانيّة في المجتمعات ذات الأغلبيّة المسلمة (نموذجَا الجزائر وتركيا)**، قبل أن يأتي دور **القراءات الحديثة والمعاصرة لقضايا المرأة في الإسلام** ويُختتم الفصل بمبحث **قضايا المرأة في الجزائر وتركيا**.

ويأتي الفصل الرّابع كأوّل فصل تطبيقي بعنوان **مجتمع البحث الميداني وعرض العيّنة**، تناولت مباحثُه **تمهيدًا أوليّا للميدان** إلى جانب **عرضٍ لشبكة الملاحظات وآخرٍ لعيّنة الدّراسة** مع **استخلاصٍ لخصائص هذه العيّنة** قبل أن يأتي المبحث الخامس والأخير من هذا الفصل للقيام **بربطٍ بين متغيّرات الدّراسة الميدانيّة**.

أمّا عن **الفصل الخامس** والأخير، نكون فيه قد بلغنا تحليلات الدّراسة، فأتى موسومًا **بالتّحليل السّيميولوجي، التّحليل الكمّي للمضمون والتّحليل السّوسيولوجي للدّراسة**، وهو ما يجعله يحوي ثلاثة تحليلات مترابطة.

يتضمّن مبحثُه الأوّل **تحليلا سيميولوجيّا لبعض مشاهد البحث الميداني**، وهو متبوع **بالتّحليل الكيفي لمضمون عيّنة الدّراسة** الّذي يشمل مختلف التقنيّات من ملاحظات وبحث استطلاعيّ ومقابلات بالتّحليل، ناهيك عن فحوى الجانب السّيميولوجي، لِيليه المبحث المتناول **لنتائج الدّراسة** قبل التعرّض إلى آخر مبحث وَسَمْنَاْهُ **بالتّحليل السّوسيولوجي للدّراسة** الّذي حاولنا فيه الانتقال من الملموس إلى المجرّد مع محاولة فهم آليّة التغيّر المتحكّمة في نماذجنا المختارة حِيال قضايا المرأة.

المقاربة المنهجيّة

الفصل الأوّل:

الإطار المنهجي للبحث

تقديم الفصل:

يسعى هذا الفصل إلى هيكلة البحث منهجيّا؛ بحيث يتناول المراحل المتّبعة لإنجازه انطلاقا من أسباب اختيار الموضوع، مرورا بتبيان أهميّته وبُعده العلميّ وأهدافه، ليأتي دور الإشكاليّة متبوعةً بالفرضيّات مع نسقها المفاهيمي، فالمقاربة النظريّة الّتي تَرِدُ مُلحقةً بمحطّة توضّح النّطاق الإبستمولوجي للبحث، ثمّ المنهجيّة والتقنيّات المستعملة، وبالتّالي التطرّق إلى حدوده الزمنيّة والمكانيّة، إلى جانب الانعطاف نحو أهمّ المفاهيم الّتي يقف عليها الموضوع، قبل الانتهاء بالدّراسات السّابقة وصعوبات البحث.

1- أسباب اختيار الموضوع:

1-1 الأسباب الذّاتية لاختيار الموضوع:

1- شعوري كامرأة بأنّ الخطاب الدّيني الإسلامي السّائد حاليّا لا يعكس ما أتت به مقاصد النّقل وما كان يجدر أن يتبنّاه العقل بالبحث والتحرّي والتّنقيب.

2- تُعدّ قضايا المرأة من المواضيع الشّائكة الّتي لم يمنحها التّراث المتعارَف عليه حقّها المنوط بها من النّاحية الموضوعيّة.

3- معاينة ما تتعرّض إليه النّسوة في المجتمعات الإسلاميّة من انتقاص وتهميش في الحقوق واستغلال امتدّ إلى اضطهادٍ في المعاملة باسم الدّين، وهو ما تجلّى كذلك في جانب من العادات والتّقاليد والحياة العمليّة بالمجمل.

1-2 الأسباب الموضوعيّة لاختيار الموضوع:

1- يكتنف تراثَنا الدّيني الإسلامي الكثيرُ من اللّغط، ومنه سجّالات كثيرة تُثار بين الفينة والأخرى لعُسر التّعامل معه وتعذّر فهمه على أكمل وجه، لاسيّما مع تقدّم الزّمن وتوالي التغيّرات الاجتماعيّة.

2- لطالما خُصّص حيّزٌ من النّقاش لقضايا المرأة في مجالات مقاربة أو بطابع تغلُب عليه الإيديولوجيا دون إيلاء أهميّة لضرورة التقاء العقل والنّقل مع استنطاق الواقع دون إقصاء، وكذا للدّور الإبستمولوجي في الموضوع.

3- التّقهقر الّذي أضحى يطبع الخطاب الدّيني المنوط بالمرأة، والإشكالات الطّافية إلى السّطح بسبب كونه غير مؤسّس بالشّكل الكافي حسب بعض المفكّرين، مع لُزوم توفّر أبحاث تُحاكي تطوّر الفكر المعاصر.

4- حاجة المكتبة العربيّة والإسلاميّة إلى دراسة علميّة نوعيّة ومتأنّية تقتفي الخيوط الرّفيعة في علاقة العقل بالنّقل ضِمن قضايا المرأة تحديدًا، مع دراسة ميدانيّة ضمن نطاق سوسيولوجي يُتيح فرصةَ المقارنة.

2-أهميّة الموضوع وبعده العلميّ:

1- يسلّط الموضوع الضّوء على حجم الإسقاطات الّتي تطال **واقع قضايا المرأة على ضوء تناول الباحثين لمعطيات النّقل والعقل**، وهو ما يكشف السّتار عن مجمل المؤثّرات وكذا حجم التأثّر بما نصّت عليه المعتقدات السّائدة.

2- يركّز على إثبات فاعليّة الممارسات النّاجمة عن تصوّرات معيّنة أنتجها الخطاب الدّيني والدّلالات الرمزيّة المتكرّرة في المجتمعات الإسلاميّة.

3- الوقوف على حجم النّتائج الّتي عكسها منظور التّراث الدّيني على واقع المرأة في المجتمعات الإسلاميّة، وهذا بعد مسارٍ من التّفكيك الدّلالي والمعرفي.

4- رصد التحوّلات الّتي تُمليها تصوّرات الأشخاص على النّسيج الاجتماعي واقتفاء الأبعاد المترتّبة عن ذلك سوسيولوجيًّا.

5-الانغماس في دراسة مُعقّدة تطرُق مجالاتٍ عدّة بُغية فهم العلاقة بين العقل والنّقل والواقع ضمن ثقافتين مختلفتين، ممّا يتيح إمكانيّة المقارنة؛ فلا يمكن الاكتفاء بما أتى به التّنظير دون الولوج إلى الأعماق.

3-أهداف الدّراسة:

1- العمل على تشريح النّماذج المتناوَلة بالبحث العلميّ الّذي يُرسي دعائما موضوعيّة لأبرز المفاهيم، إلى جانب ما تُحدثه مساءلة الواقع الحالي.

2- التوصّل إلى الخلفيّات التاريخيّة **للتّراث الدّيني** المدروس ومحاولة فهم ملابساتها والمغزى منها.

3-الإسهام في رفع الغُبن الّذي طال كيان المرأة لأشواطٍ من الزّمن، وبالتّالي ترقية حقوقها ووعيها بذاتها.

4- الانتهاء إلى نتائج موضوعيّة وتحليل سوسيولوجي يؤسّسان لأفكار جديدة في الحقل العلميّ المعاصر، مع محاولة بلورة مفاهيم جديدة انطلاقا من العلاقة الدائريّة الاستلزاميّة بين النّقل والعقل والواقع المتمثّل في الجانب التّطبيقي قبل طرقِ باب المفاهيم من جديد.

4-الإشكاليّة:

لطالما لاحظنا تفاوتًا بين الجنسين في مختلف مجالات الحياة، كما لم يقتصر الأمر على العالم الإسلامي، عدا أنّه ليس وليد اليوم. فلو توفّر من اعتبر ذلك أمرا عاديّا أو راجعا إلى الطّبيعة والتّكوين مثلما عزاه بعض الفلاسفة القدامى، لم تعد مثل هذه الحجج مقنعة في عصرنا الّذي أثبتت فيه المرأة اقتحامَها لمختلف مجالات الحياة وخاصّة تلك الّتي تعتمد على مَلَكَةِ التّفكير. فهذه الأنثى قلّما عبّرت قديما عن نفسها، ما جعلها محلَّ أحكام مسبقة من أحبولةٍ للشّيطان إلى مكمنٍ للإغواء، ناهيك عن ربطها المباشر بالغريزة وقت جُبِلَ الرّجل على احتكار الحكمة لدى اليونانيّين القدامى مثلا، كما لم تسلم المعطيات النقليّة من مثل هذه التّقاليد التاريخيّة الّتي جعلتها ناقصة عقل ودين مُقرنة إيّاها بمفهوم الحرام.

تعدّدت الأسباب الّتي دفعت إلى مساءلة العقل والنّقل لفهم صيرورة التّراث الدّيني الإسلامي، وقد كانت مسائل جوهريّة محلّ اهتمام الباحثين ولازالت بحجم الإشكالات الّتي طرحتها على مستوى الواقع. فقد اجتهد مفكّرون كثر من أمثال محمّد أركون ومحمّد عابد الجابري وحسن حنفي وجورج طرابيشي في تشريح ما يسمّى بالتّراث الدّيني مع التّركيز على ذلك الإسلامي الّذي طبع مجتمعاتهم، مثلما طرحوا له تساؤلات عدّة لعلّ أغلبها أخذ طابعا فلسفيّا.

ولأنّ الظّاهرة الدّينية ممتدّة عبر الزّمن، منعكسة على الواقع وذات جذور ضاربة في التّاريخ، ومثال ذلك تسمية هذا المُعطى التّاريخي بالتّراث الدّيني، تَعَيَّنَ البحثُ عن العوامل الّتي تقف وراء ذلك من النّاحية السّوسيوثقافيّة وأيضا اللّسانية بغية الإلمام بالمؤثّرات المساهمة في استيعاب معيّن دون آخر للنصّ الدّيني، ومنه التحوّل إلى دراسة تأثير هذا الموروث على ممارسات الأشخاص واقعيّا، وبالتّالي محاولة تجسيد علاقة العقل والنّقل بالتّحليل والنّقد.

ولأنّ قضايا المرأة تَنضمّ إلى جُملة المواضيع الّتي صنعت الفارق على أرض الواقع واختلف كثيرون في تأويل النّصوص المتناوِلة لها، وجدنا ضرورةً في معاينة الظّواهر المنوطة بها واقتفاء أثرها على المحيط الاجتماعي للأشخاص دونَ إهمال العوامل المساهمة في ذلك. فقد أدّت تلك الخصوصيّة في التّعاطي مع المرأة بِعديد المفكّرين إلى البتّ في قضاياها كلٌّ من زاوية بحث معيّنة، من أمثال "نصر حامد أبو زيد" في كتابه "دوائر

الخوف، قراءة في خطاب المرأة" وريتا فرج في " امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة، خطاب اللّامساواة في المدوّنة الفقهية"، وأسماء المرابط في "المقاربة الإصلاحيّة لقضايا النّساء في الإسلام من داخل المؤسّسة الدّينية: الرّابطة المحمّدية للعلماء نموذجا"، وزكي الميلاد في "الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة"، وملاك إبراهيم الجهني في "قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا"، ومهدي مهريزي في "مسألة المرأة– دراسات في تجديد الفكر الدّيني في قضيّة المرأة"، مثلما نجد من الجزائر فاطمة أوصدّيق في « Avoir un ami puissant…Enquête sur les familles urbaines ; Alger-Oran-Annaba »

مع عديد المقالات العلميّة حول النسويّة، وخديجة زتيلي في كتابها "أفلاطون؛ السّياسة، المعرفة، المرأة"، وفيروز رشّام في "تاريخ النّساء الّذي لم يكتب بعد–دراسة حول الكتابة والجندر في الثّقافة العربيّة" وغيرهنّ وغيرهم كثر. فلدراسة مجتمع معيّن تجدر بنا محاولة استيعاب أصل الأفكار الّتي اكتنفته وحتّى غيرَه قديما، إلى جانب إدراك الأبحاث الّتي تناولت واقعَه بغية الإلمام بمفاهيمه انطلاقا من الأدوات الخاصّة به.

انتقالا إلى تركيا، لابدّ وأنّ للسّياق التّاريخي دوره في تشكيل شخصيّة المرأة منذ عهد الخلافة العثمانيّة، ولذلك اعتنت بها الأدبيّات التركيّة مثلما تجلّى في كتاب « Woman sovereigns in Islamic states » لبهريي أوتشوك Bahriye Üçok. وبما أنّ تركيا تمتدّ بين قارّتين جامعةً بين العالم الشّرقي وذلك الغربي، اهتم الأتراك حتّى بنظرة الغرب للمرأة بتناول بعض المواضيع على شاكلة كتاب زينب خانوم Zeynep Hanoum الموسوم ب

« A Turkish Woman’s European impressions »

إنّ التمثّلات الّتي احتلّت ذهن الإنسان حول المرأة تكون قد تسبّبت في توظيف الدّين على نحو دون آخر، ولأنّ العقل والنّقل في تعارض نسبيّ – على الأقل ظاهريّا– وجب علينا الوقوف على أسباب ذلك إن كانت لسانيّة، إدراكيّة، اجتماعيّة، اقتصاديّة أو ثقافيّة، كسبيل لفهم العامل الإبستمولوجي في الموضوع. فتلك الإشكاليّة أدّت بعديد المفكّرين إلى محاولة معالجتها في ظلّ نسق معرفيّ معيّن، مثلما هو الحال مع المفكّر إلياس بلكا في كتابه "الغيب والعقل، دراسة في حدود المعرفة البشريّة"، وعادل ضاهر في "أوليّة العقل، نقد أطروحات الإسلام السّياسي" والشّيخ ابن تيميّة في "درء تعارض العقل والنقل"، وكذا المفكّر يورغن هابرماس Jürgen Habermas رفقة جوزف راتزنغر Joseph Ratzinger في "جدليّة العلمنة، العقل والدّين".

هذا ناهيك عمّن نَحَوْا حتّى إلى دراسة السّياق التّاريخي والاجتماعي الّذي نزل فيه الإسلام، المسلك الّذي سار عليه محمّد سهيل طقّوش في "تاريخ العرب قبل الإسلام"، وعلي جواد في "المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام"، وديزيره سقال في "العرب في العصر الجاهلي"، وعبد الحليم أبو شقّه في "تحرير المرأة في عصر الرّسالة، دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحَي البخاري ومسلم–مشاركة المرأة المسلمة في الحياة الاجتماعيّة"، مثلما نجد من لجأ إلى المقارنة بإيديولوجيا معيّنة من أمثال محمد عمارة في كتابه "تحرير المرأة بين الغرب والإسلام" وصفاء عوني حسين عاشور في "قضايا المرأة المسلمة والغزو الفكري" وغيرهم وغيرهنّ كثر.

هذا، من دون إغفال الجانب الإبستمولوجي الّذي كثُرت حوله الدّراسات الغربيّة بالأخصّ لمفكّرين من أمثال ماركو رنزو Marco Renzo Dell'Omodarme في كتابه المعنون ب:

« Pour une épistémologie des savoirs situés, de l'épistémologie génétique de Jean Piaget aux savoirs critiques »

وروبار أودي Robert Audi في « Epistemology : A contemporary introduction to a theory of knowledge »

ولأنّ للّغة دور رائد في صناعة المفاهيم وبالتّالي المخيال الاجتماعي في الأذهان، استوجب الأمر التوقّف عندها مع توظيف مقاربة سوسيولسانيّة تستوفي عمليّة معالجة النّصوص التّراثية بربطها بالسّياق الاجتماعي المصاحب لها مع الوصف والمقارنة فالتّحليل، وهذا ليس فقط لكون النّظام اللّغوي العربي ذا صبغة دينيّة، وإنّما باعتبار أنّ اللّغة، بشكل عامّ، بمثابة مؤسّسة اجتماعيّة على حدّ قول اللّساني السّويسري فرديناند دي سوسير Ferdinand De Saussure كما نعتقد أنّها قد تفقد موضوعيّتها بذاتها لو برمجت لفائدة العنصر الأقوى لاسيّما في فلك المقدّس.

ففي هذا السّياق، تبرز جملة نظريّات كنظريّة "الفعل التّواصلي" للفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني المعاصر يورغن هابرماس Jürgen Habermas الّذي يربط ذلك بتحليل البنى الاجتماعيّة، الأمر الّذي يُفضي إلى فلسفة

اللّغة. وكذلك، فهذه الظّاهرة الاجتماعيّة المتمثّلة في اللّغة كانت وراء اعتماد المفكّر الجزائري محمّد أركون للمنهج الألسني النّقدي قصد محاولة تفكيك المفاهيم بآليّات معيّنة للقراءة مع اعتماد نظريّة "نقد العقل الإسلامي".

ولأنّ اللّغة والمجتمع ليسا الوحيدين الموجّهين للمخيال الجمعي، لابدّ وأنّ للاقتصاد دوره لاسيّما في الجانب العملي الممارساتي الّذي من شأنه أن يساهم في إعادة بلورة المفاهيم اللّغوية، وبالتّالي تحقيق أبنية مغايرة للمجتمع المنقاد أساسا لطبيعة صانع الثّروة وطبيعة الصّلة بين المعطى الدّيني والتّقسيم الطّبقي. فصحيح أنّه لم تصلنا عن المفكّر الألماني ماكس فيبر Max Weiber مثلا كتابات عن الدّيانة الإسلاميّة، إنّما تعوزنا أفكاره الّتي أثّرت بشكل مباشر على العالم الغربي بانتهاجه الأساليب التّفسيرية للصّلة الموجودة بين مفاهيم الأفراد وأفعالهم ممّا يتيح فهمَ عمليّات العقل الحداثي.

إنّه وبعد هذه العمليّة التفكيكيّة لأهمّ المقاربات الفرعيّة للموضوع، يحلّ لنا طرح الإشكاليّة:

كيف تتجلّى إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بين النّقل والعقل في قضايا المرأة ضمن أنموذجَي الجزائر وتركيا ؟

تنبثق عن هذه الإشكاليّة **تساؤلات فرعيّة** هي:

- ما هي مصادر ومشارب التّراث الدّيني الإسلامي ؟
- هل من إشكال إبستمولوجي في التّراث الدّيني الإسلامي ؟
- ما سبيل تحديد ما هو عقلي وما هو نقلي في هذا التّراث ؟
- كيف انعكست علاقة العقل بالنّقل على قضايا المرأة سواءً من داخل أو خارج المرجعيّات الدينيّة؟ (قضايا الضّرب، القوامة، تعدّد الزّوجات، الخُلع، الحجاب، الشّهادة، والإرث).
- فيمَ تمثّل تأثير طبيعة العلاقة بين العقل والنّقل على التيّارات النسويّة ؟
- أيرتبط فهم النصّ الدّيني بالبيئة الثّقافية أم بمدى وعي الفرد وتحلّيه بروح النّقد ؟
- كيف انتقلت التّعاليم المجرّدة إلى ممارسات اجتماعيّة ملموسة بالجزائر وتركيا ؟
- هل تبايُن نظرة العقل والنّقل سببُه القصور في تأويل النصّ الدّيني أم في طبيعة حضور الثّابت والمتحوّل عبر الزّمن ؟
- ما هي علاقة العقل باللّغة الّتي أنتجها في السّياق الاجتماعي ومختلف الأنساق الأخرى؟
- ما عساه يكون الإسقاط الإبستمولوجي على الممارسات الاجتماعيّة ذات الطّابع الدّيني ضمن قضايا المرأة ؟

– على أيّة هيئة يتحدّد مسار المفاهيم بين الأقطاب الثّلاثة "النّقل والعقل والواقع" في سبيل انبثاق بَراديغمات جديدة ؟

– وما التّحليل السّوسيولوجي لواقع العلاقة بين العقل والنّقل في قضايا المرأة ؟

5–الفرضيّات:

الفرضيّة الأولى:

*** العلاقة الاعتباطيّة بين الدّال والمدلول في أذهان الأفراد تقف وراء الخلل في إيراد المفاهيم الحقيقيّة للنصّ الدّيني.**

المتغيّرات:

يتوفّر في هذه الفرضيّة متغيّران؛ أوّلهما هو اعتباطيّة العلاقة بين الدّال والمدلول في أذهان الأفراد، وثانيهما هو الخلل في إيراد مفاهيم النصّ الدّيني الحقيقيّة.

النّسق المفاهيمي للفرضيّة:

نستخلص من المتغيّرين التّابع والمستقلّ لهذه الفرضيّة **الأبعاد** التّالية:

البعد اللّغوي (تغيّر مدلول المصطلح الواحد، عوامل الخلل في النّسق المفاهيمي للّفظ، مستويات الفهم والاستيعاب والتّأويل، طبيعة هضم المفاهيم الواردة حسب المستوى الفكري والمشارب الثّقافية، دور التّرجمة سواءً في الحفاظ على المفاهيم أو تحويرها).

البعد الفلسفي (دور العقل في ربط المصطلح بمفهومه على نحو دون آخر، منطق تطوّر المفاهيم في اللّغة الواحدة وبين اللّغات، دور الفيلولوجيا في تشكّل المفهوم، الجانب الهرمينوطيقي أو التّأويلي، الصّلة بين العقل والنّقل في الاصطلاح والتّواضع على مفهوم معيّن).

البعد الاجتماعي (كيفيّة انتقال المعطيات الدّينية بين الأجيال والمجتمعات، طبيعة تناول مفاهيم النّص الدّيني بين الأمس واليوم، إنتاج وإعادة إنتاج المفاهيم الدّينية الخاصّة بالمرأة، طبيعة المفاهيم وهضمها حسب اختلاف الفئات الاجتماعيّة والمستوى التعليمي والعمر والجنس والبيئة، دور المؤسّسات الاجتماعيّة المختلفة في ترسيخ المفاهيم الدّينية المرتبطة بالمرأة).

البعد المخيالي (دور المخيال في تشكيل مفاهيم النصّ والخطاب الدّيني في الأذهان، تأثير اعتباطيّة العلاقة بين الدّال والمدلول على تمثّلات الأشخاص ومكوّنات المخيال الإسلامي، اقتفاء تغيّر التصوّرات تبعا للمستوى الثّقافي، دور العامل البسيكولوجي والأفكار المسبقة في إطلاق الأحكام).

البعد الدّيني (مصادر النّصوص الدّينية، إنتاج وإعادة إنتاج المفاهيم الدّينية، مستويات تأويل المعطى الدّيني، طبيعة الخطاب الدّيني، مسألة وجود أم عدم وجود قطائع بين الشّرائع المختلفة، المؤسّسات الدّينية المنتجة للمفاهيم المتعلّقة بالمرأة).

البعد الزّمني/ التّاريخي (الترسّبات الدينيّة والثقافيّة السّابقة للإسلام، تطوّر الدّلالات اللّغوية عبر الزّمن، تاريخانيّة النصّ وظروف إنتاج التّراث، الفترة الزّمنية الّتي تدخّل فيها العقل وانبثقت إشكاليّة العقل والنّقل).

البعد المكاني (المكان وعلاقته بتطوّر المفاهيم، إعادة إنتاج المفاهيم وانتشارها الثّقافي تبعا للميكانيزمات الاجتماعيّة، اتّساع الرّقعة الجغرافيّة وظهور خلل في المفاهيم).

البعد الثّقافي (تغيّر المدلولات تبعا لتغيّر الثّقافات واختلاف الدّوائر الثّقافية، علاقة الثّقافة بطبيعة تلقّي المعرفة الدّينية، المقارنة بين طبيعة المفاهيم عند المحافظين والحداثيّين).

البعد الإبستمولوجي (مسألة تطوّر المفاهيم الدّينية المنوطة بالمرأة إن كانت عن طريق التّراكم أو الثّورة، الأدوات المفاهيميّة المشكّلة للّفظ، نقد المعرفة الدّينية).

<u>مكوّنات الفرضيّة:</u> انطلاقا من أنّ المكوّنات هي الوسائل الّتي تتجسّد فيها الأبعاد كالفعل والرّمز واللّفظ والنّص والسّياق، تستوجب الدّراسة التطرّق إلى ظروف وحيثيّات نشأة المفاهيم الدّينية الإسلامية المتعلّقة بالمرأة؛ أي سياقها، طبيعة الألفاظ أو المدلولات، الدّوال، النّص الدّيني، وكذا الأفعال الّتي تجسّد الفهم الملموس للنصّ الدّيني ولو رمزيّا).

مؤشّرات الفرضيّة:

تبعا للأبعاد المذكورة، تتنوّع المؤشّرات الضّابطة لها، ومثالها: الشّريعة السّماوية، الأحاديث النّبوية، الفقه، التّأويل، القياس، الاجتهاد...الخ

الفرضيّة الثّانية:

*** إغفال العقل في تحرّي مضمون التّراث الدّيني الإسلامي تناسب طردا مع الغموض الحاصل في فهمه.**

المتغيّرات:

يتوفّر في هذه الفرضيّة متغيّران؛ أوّلهما هو حضور العقل في تحرّي مضمون التّراث الدّيني الإسلامي، وثانيهما هو الغموض الحاصل في فهم هذا التّراث.

النّسق المفاهيمي للفرضيّة:

نستخلص من المتغيّرين التّابع والمستقلّ لهذه الفرضيّة **الأبعاد** التّالية:

البعد الفلسفي والفيلولوجي (استعمال المنطق، توظيف العقل مع الفقه، الموضوعيّة أو الذّاتية، حضور أو غياب فلسفة اللّغة، التّأويل، الغموض الّذي يكتنف المفاهيم اللغويّة).

البعد الدّيني (الوحي، القياس، الاجتهاد، علم الكلام، مشارب النّقل، العلاقة بين النصّ وتأويله، حضور عنصر المقدّس).

البعد الجندري (قيمة المرأة، إقصاؤها من عمليّة التّأويل والفقه والاجتهاد والفتوى، إبعادها عن حلقة الكتابة والتّدوين، النّزعة الذكوريّة).

البعد الاجتماعي (توارُث النّقل دون إعمال للعقل، حضور أو غياب عنصر التّقليد، استقبال الترسّبات الثّقافية وممارستها دون وعي، تشرُّب المعاني الوافدة وخلق مخيال هلامي خاصّ بالمرأة).

البعد الابستمولوجي النّقدي (نقد أو عدم نقد النّقل والموروث الدّيني عموما، حضور أو غياب المنطق، الدّراسات المقارنة، طَفْو أمور دخيلة عن الشّريعة الإسلامية، وجود نظرة ذاتيّة أو موضوعيّة إزاء قضايا المرأة).

البعد الثّقافي (إعادة إنتاج الثّقافة القديمة بعاداتها وتقاليدها، حضور أو غياب الوعي الكافي، الهجانة الثّقافية).

البعد الزّمني/التّاريخي (توظيف التّاريخ في غير محلّه، غياب المرأة تاريخيّا عن حلقة الفتوى والتّدوين، نقص الاجتهادات بعد القرن السّابع، سيرورة الزّمن وعلاقتها بقضايا المرأة).

البعد المخيالي (الفرق بين مخيال وتمثّلات وتصوّرات المجتمعات البدويّة وتلك الحضريّة، ترسيخ الأفكار الوافدة والغريبة عن المجتمع، مخيال الرّجل إزاء المرأة ومخيال المرأة إزاء ذاتها والرّجل).

مكوّنات الفرضيّة: نتوجّه هنا إلى اقتفاء صور التّأثير المذهبي والإيديولوجي، المكان وطبيعة الجغرافيا الّتي انبثقت منها بعض مفاهيم قضايا المرأة، تأثير الميكانيزمات الاجتماعيّة على بلورة الأفكار وبالتّالي المفاهيم اللّغوية قديما وحديثا.

مؤشّرات الفرضيّة:

تتنوّع المؤشّرات الضّابطة الّتي تتجسّد من خلالها الممارسات العاكسة لمختلف التصوّرات، مع عدم مراعاة المفهوم المعطى، ومثال ذلك: ضرب النّساء، تعليم المرأة، الانطلاق من فكرة أنّ النّساء ناقصات عقل ودين...الخ وهذا يعطي لمحة عن كيفيّة استقبال الشّريعة في قالبها اللّغوي باختلاف المكان والزّمان والاجتهادات، علاقة الفقه بالفلسفة، حدود الاجتهاد والقياس...الخ

الفرضية الثّالثة:

***عدم التّوافق بين النّقل والعقل في قضايا المرأة راجع لإهمال القطيعة الإبستمولوجيّة على مستوى الثّابت والمتحوّل في المفاهيم.**

المتغيّرات:

تحوي هذه الفرضيّة متغيّرين؛ أوّلهما عدم التّوافق بين النّقل والعقل في قضايا المرأة، وثانيهما إهمال القطيعة الإبستمولوجيّة بين الثّابت والمتحوّل مفاهيميّا.

النّسق المفاهيمي للفرضيّة:

نستخلص من المتغيّرين المستقلّ والتّابع لهذه الفرضيّة الأبعاد التّالية:

البعد الفلسفي (غياب المنطق، القطيعة المعرفيّة، النّقد).

البعد الدّيني (مصادر المعرفة الدّينية، الوحي، القياس، الاجتهاد، التّأويل، المقدّس).

البعد الاجتماعي (عدم توظيف العقل في تناقل الموروث واستنطاق الواقع، الميكانيزمات الاجتماعيّة المؤثّرة في تطوّر اللّغة وكذا توجيه السّلوك البشري، التّنشئة الاجتماعيّة، مكانة المرأة في المجتمع، علاقة المخيال الاجتماعي باللّغة).

البعد الابستمولوجي النّقدي (مسألة نقد المفاهيم الواردة عن النّقل، غياب المنطق، غياب المقارنة، انتفاء الموضوعيّة، غلق باب الاجتهاد، عدم الإيمان بالتغيّر الاجتماعي).

البعد الثّقافي (الانتشار الثّقافي دون مراعاة الثّقافات المستقبلة للمفاهيم، وطأة المفاهيم الواردة على مفاهيم الثّقافة المحليّة، الضّبط الاجتماعي حيال المرأة، إعادة الإنتاج الثّقافي، نمط استيراد المفاهيم والدّلالات).

البعد اللّغوي (تدخّل الأنساق الاجتماعيّة في التّأويل، اللّسانيات، التّرجمة، نمط الخطاب الدّيني، الثّابت والمتحوّل في تشكّل المفهوم).

مكوّنات الفرضيّة: الوسائل الّتي تتجسّد فيها الأفعال هنا هي: تدوين التّراث، المصطلحات المنقولة والمتوارثة، سياق نشأتها، الأحاديث، الفتاوى، الاجتهادات ومدى استعمالها...الخ

مؤشّرات الفرضيّة:

تبرز المؤشّرات الضّابطة هنا على شاكلة أفعال مثل: تطبيق قانون الأحوال الشخصيّة، ضرب المرأة بإحداث الأذى الجسدي والمعنوي، إلحاق الطّلاق ومثالُه الخُلع بالابتزاز، ربط مفهوم القوامة بالسّيطرة والظّلم، حرمان المرأة من الإرث، التعدّد دون أسباب مقنعة، استعباد النّساء من منطلق الفهم المتعارف عليه للجواري ...الخ

6-المقاربة النّظرية:

نشير هنا إلى أنّنا نعتزم الالتزام بفكرٍ يقتضي التطرّق إلى أكثر من مقاربة لِعلمنا أنّ مقاربتنا لا تنفي المقاربات الأخرى، ناهيك عن أنّ طبيعة الموضوع المختار تقتضي ذلك. إنّما نجد أنّ الأنسب في هذا السّياق اعتماد النّظرية البنيويّة الوظيفيّة للّغة بحكم أنّ هذه الأخيرة عبارة عن رموز وشعائر تُترجم بصفة ملموسة. هذا، مع إمكانيّة الاستنجاد بإحدى نظريّات العامل الثّقافي الّتي تعتمد أصلا على ميكانيزمات التغيّر الثّقافي ومصادره إن كانت داخليّة أو خارجيّة، ذاتها الّتي تنقسم إلى مجموعة اتّجاهات. وكذا نظريّة الانتشار الثّقافي، نظريّة الصّراع الثّقافي، نظريّة الحاجة ونظريّة التّنشئة الاجتماعيّة؛ أي اعتماد المقاربة الثّقافية في منظور المدارس المشار إليها. ومنه، يغدو اعتماد مقاربة سوسيولسانيّة أمرا لازما خاصّة بالنّظر إلى طبيعة الموضوع المعالَج.

7-النّطاق الإبستمولوجي للبحث:

نشير هنا إلى أنّ اختيار الموضوع بحدّ ذاته ذو مسحة علميّة لارتكازه على قاعدة إبستمولوجيّة، إلى جانب حضور المقاربات المنهجيّة والنظريّة والتطبيقيّة، ممّا يتيح الانتهاء إلى باراديغم أو نموذج إرشادي يخدم البحث من خلال الرّبط بين الفكر والواقع في قضايا المرأة، فتُتاح عمليّة التّأويل بتوظيف المفاهيم الكبرى على غرار "النّقل"، "العقل" و"الإبستمولوجيا". إنّه مسار يتأتّى من خلال اقتفاء التطوّر التّاريخي للمفهوم من جهة ومساءلة الواقع وحياة المبحوثين وتوجّهاتهم من جهة أخرى، توخّيا للموضوعيّة اللّازمة الّتي تستلزم كذلك البحث عن الأبعاد الخفيّة؛ فكلّ هذا يمكّننا من اختيار التّنظير الكافي للموضوع.

كذلك، فإبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي، على ضوء علم الاجتماع، نعتبرها بحثًا في طرق اعتماد المعرفة أو استقصاء المعلومة في هذا التّراث؛ إذ سيتّضح من خلال الشقّ النّظري للدّراسة انقسامُها إلى مدارس وتيّارات؛ ضِف أنّ لكلّ من تلك حججُها. ولتقريب الصّورة نأتي بمثال الفيلسوف الفارابي* من ناحِ العقل الّذي يرى بأنّ هذا الأخير مستمرٌّ في حين أنّ الوحي الّذي هو أساس النّقل منقطع وظرفيّ، عدا عن كونه تناول قضايا فترة النبوّة وما قبلها دون ما بعدها، في حين أنّ العقل أبديّ ومستمرّ، يشرق ليدرك مصدر الحقائق خلف الألفاظ

* محمّد أبو نصر الفارابي، فيلسوف كازاخستاني مسلم (874، 950م) جامع للعلوم، شيعي الطّائفة، عاش في بغداد، له مؤلّفات عديدة في الفلسفة والمنطق والموسيقى والشّعر والخطابة، منها: "العقول الفعّالة"، "المسائل الفلسفيّة والأجوبة عنها"، "أغراض فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو"، "رسالة في المنطق، القول في شرائط اليقين"، و"كتاب الموسيقى الكبير".

والصّور. بالتّالي، فهذا العقل هو أهلٌ لأن يسود على النّقل؛ ومنه الفيلسوف على النبيّ[1]. وعلى النّقيض، يَعتبر الفقيه ابن تيميّة* النّقلَ حاكما على العقل لأنّ هذا الأخير لا سُلطة ولا دراية له حول الماورائيّات[2].

أيضا، إنّ ما يجدر توضيحه هنا هو المسار المتكرّر لتلك الحلقة بين النّقل والواقع والعقل حسب تقديرنا؛ بحيث من شأن الواقع أن يجعل الأفكار النقليّة القديمة مدعاةً للتّساؤل بعد أن تصل إلى زمن صلاحيّة تِبعا للشّروط التاريخيّة الّتي تُبلغها الذُّروة قبل أن تنهار نتاجَ عجزها عن الاستجابة لمتطلّبات المجتمع، فترسو إلى البحث عن باراديغم أو نموذج إرشادي جديد للمفهوم وتَبنّيه ما إن يتدخّل العقل بدوره لإيجاد الخلل والبتّ فيها بإدراك دور اللّغة وهكذا دواليك. فإسقاطا لِما ذكرنا، نأخذ مفهوم "**القوامة**" على سبيل المثال لنرى هل تطوّر تبعا للزّمن والمكان؟ كيف ولماذا ؟ سواء استنادا إلى تأويل النّصوص وترجمتها أو الثّقافات المحليّة أو العُرف أو الأبعاد المتّصلة بها، كذلكما الاقتصادي والسّياسي على سبيل المثال لا الحصر. بالتّالي، يغدو التّحليل السّوسيولوجي عاملا حاسما لفهم آليّة عمل الواقع؛ ما يعني أنّ المجتمع يقول كلمته تبعا لمتغيّري الزّمن والمكان وعوامل عدّة تشكّل نسقا متكاملا في حركيّة دؤوبة تتحكّم بدورها في الأدوات المشكّلة للمفهوم المستقبلي.

وكمثال عن العوامل السياسيّة في توجيه النّسق الدّيني، يسوقُ لنا الدّكتور مهدي فضل الله** جُملةً من الأسباب الّتي دفعت بالضّرورة إلى تجميد الفقه وغلق باب الاجتهاد كضعف الدّولة الإسلاميّة وتفكّكها، مع خطر استخدام العقل على مصالح الخلفاء، ليَضحى هناك وجودٌ لصراع بين التيّارات الإسلاميّة حسب مصالح هؤلاء، مع الإشارة إلى أنّ الاجتهاد في الشّريعة واجب شرعيّ، إنّما جُعل كفائيّا لا عينيّا[3]. والدّليل على وجوب الاجتهاد موجود في النصّ القرآني، وهذا في قوله تعالى: *" يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"* (النّساء/59).

---

[1] أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986، ص 27.

* ابن تيميّة تقيّ الدّين أبو العبّاس (1263–1328م) فقيه ومحدّث حنبلي من علماء أهل السنّة والجماعة، ولد بمدينة حران جنوب شرق تركيا على أعتاب أحد روافد نهر الفرات وتجاوزت مؤلّفاته 330 مجلّدا. يأخذ به عادة السلفيّة الوهابيّون.

[2] ابن تيميّة، **درء تعارض العقل والنّقل**، تحقيق د. محمّد رشاد سالم، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض، ج1، القسم1، ط2، 1991، ص28.

** باحث لبناني له عديد المؤلّفات، منها: "بدايات التّفلسف الإنساني"، "الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام"، "آراء نقديّة في مشكلات الدّين والفلسفة والمنطق".

[3] أ.د مهدي فضل الله، **العقل والشّريعة–مباحث في الإبستمولوجيا العربيّة الإسلاميّة**، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1995، ص18.

إنّما لا يقف الأمر عند ذلك؛ إذ يوجد نموذج نقديّ جديد يمثّل تغييرا بالغ الأهميّة، يقتضي الوقوف عند مسألة استبعاد النّساء من البحث أو الكتابة وتتبّع نتائج ذلك، فضلا عن تأثير التّوزيع غير العادل للفاعليّة المعرفيّة على إنتاج المعرفة، الأمر الّذي تمّ اعتباره تحيّزا[1].

وكملاحظة مهمّة، يقتضي موضوع أطروحتنا معالجة إشكاليّة العقل والنّقل داخل وحِيال التّراث الدّيني الإسلامي مع مساءلة الجانب الإبستمولوجي فيه إزاء قضايا المرأة؛ ما يستدعي الجمع بين الدّين والنّقد الفكري. كما أنّ القاعدة المعرفيّة الّتي منبعُها العقل الإسلامي عبارة عن آليّة للحكم على المعرفة داخل وخارج الإطار الإسلامي؛ أي معالجة الإشكاليّة من داخل وخارج المرجعيّات الدينيّة.

8-المنهجيّة والتقنيّات المستعملة:

تنطلق دراستنا من البحث عن الأسباب والدّوافع الّتي أدّت إلى نظرة العامّة حاليا للتّراث الدّيني الإسلامي الخاصّ بالمرأة؛ لذلك عزمنا على سلك المنهج الكيفي مع تتبّع تطوّر الظّاهرة المدروسة عبر الزّمن في وصف العمليّات ذات الصّلة، وهذا بما للتّطور التّاريخي من مؤثّرات عديدة ومتباينة على استيعابنا الحاليّ للنصّ الدّيني. وبما أنّ الدّراسة الميدانيّة تشمل دولتين، فنحن إزاء مقارنة، ما يستلزم توظيف هذه الأخيرة بدورها.

تتمّ القراءة من خلال متغيّرات عدّة ومن ثمّ المقارنة بينها بحكم أنّنا بصدد معالجة مفهوم التّراث الدّيني بارتباطه بعاملي النّقل والعقل.

تبعا لذلك، يأتي اعتمادنا على المنهج الكيفي تمهيدا للطّريق وتركيزا على أبرز المفاهيم الشّائعة الاستعمال حول قضايا المرأة، الأمر الّذي يفيدنا في تشخيص ما نحن بصدد دراسته مع تحديد بيئة معيّنة وكذا الزّمن والمكان واختيار العيّنة قبل التوصّل إلى تحليل النّتائج. كما أنّه، إلى جانب ذلك، سيتمّ توظيف منهج الفهم والتّفسير بترجمة المفاهيم لدى المبحوثين ومحاولة تفسيرها.

[1] Dr Marco Renzo Dell Omodarme, **Pour une épistémologie des savoirs situés, de l'épistémologie génétique de Jean Piaget aux savoirs critiques**, Thèse de doctorat en philosophie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2014, p 253.

باختصار، سوف نتطرّق إلى أدوات الدّراسة المتمثّلة في الملاحظة بنوعيها والمقابلة والبحث الاستطلاعي بما فيه من عيّنة وكذا تحليل المضمون، بالإضافة إلى التّحليل السّيميولوجي الّذي يوضّح جليّا الممارسات، إلى جانب التّحليل السّوسيولوجي الّذي نروم، من خلاله، الارتقاء بالملموس إلى المجرّد.

8-1 الملاحظة:

إنّ **نوع الملاحظة** المتّبعة أكثر في البحث هو **الملاحظة بالمشاركة** إلى جانب **الملاحظة دون مشاركة،** ولو أنّ الأولى احتلّت الحيّز الأكبر نظرا لطبيعة الدّراسة.

8-1-1-الملاحظة بالمشاركة:

تتيح لنا هذه التقنيّة إمكانيّة التّغلغل وملاحظة الممارسات الاجتماعيّة للأشخاص على هيئتها الاعتياديّة بالولوج إلى فحواها، وهو ما يعكس طبيعة تصوّراتهم.

8-1-2-الملاحظة دون مشاركة:

تتمّ هذه الملاحظة وقت يتعذّر علينا تطبيق الملاحظة بالمشاركة، إنّما تشتركان في عامل الحضور.

8-2 المقابلة:

هي عبارة عن مجموعة أسئلة تُشكّل حوارا يجريه الباحث مع المبحوث، وبما أنّها تتيح جمع المعطيات بصفة مباشرة، نعتمد عليها في بحثنا بشكل واسع، مع حرصنا على الإبقاء على التّواصل مع المبحوثات والمبحوثين قصد الاستفهام والاستفسار في كلّ مرّة لضبط مصداقيّة الإجابة.

8-3 اختيار العيّنة:

نعلم جليّا أنّ العيّنة عبارة عن عدد محدود من المفردات التي يتعامل معها الباحث منهجيّا[1]، وأنّها طريقة يستعملها في جمع المعلومات والبيانات الّتي تساعده في دراسة وتحليل وتفسير الظّاهرة التي يكون بصدد

[1] د. محمد عبد الحميد، **البحث العلمي في الدراسات الإعلامية**، عالم الكتب، القاهرة، 2000م، ص133.

دراستها.[1] ومنه، استنادا إلى دراسة استباقيّة للميدان الّذي أملى علينا اتّباع طريقة معيّنة تماشيا مع طبيعة مجتمع البحث الموزّع على أماكن مختلفة، توصّلنا إلى إجراء مقابلات مع **83 شخصا –ممثّلين في 80 حالة 3 منها لأزواج، أمّا العيّنة المتّصلة مباشرةً بصميم الدّراسة فمتكوّنة من 76 شخصا**– مثلما آثرنا اختيار صنفين من العيّنات، إحداهما **قصديّة** حِيالَ ما ننتقيه بصفة حرّة لكونها تخدم الدّراسة وتسهّلها، ومثال ذلك تقسيمها إلى حصص؛ ما يعني مقابلة فئات محدّدة من النّخبة الأكاديميّة ومبحوثين من مختلف التوجّهات الإيديولوجيّة، وكذا مختصّين ومختصّات في قضايا المرأة وأكاديميّين كتبوا في الموضوع، إلى جانب بعض زوايا وأئمّة الوطن بما يحقّق التّوازن الجهوي، زد على ذلك فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني، وفئة أهل الاختصاص في اللغويّات. وقد راعينا فيها توفُّر متغيّرات أساسيّة هي: الجنس، السنّ، المهنة، الحالة المدنيّة، المستوى التّعليمي، المستوى الاقتصادي، وكذلك الدّيانة والمذهب.

أمّا العيّنة الثّانية، فهي **عشوائيّة**، نجد منها فئة العوام وكذلك ما أسميناه بروافد الدّراسة من أشخاص يحملون جنسيّات مختلفة بغية الاطّلاع على نظرة الآخر للمجتمع المدروس وإحداث المقارنة، خاصّة أولئك الّذين يشتركون في نفس الدّوائر الثقافيّة أو الّذين يتبنّون نفس المحدّدات الثقافيّة والجغرافيّة والدينيّة، إنّما أدّت عوامل بشكل فعّال إلى إحداث الفارق كالبعد الجغرافي والاقتصادي والسّياسي.

فعيّنتنا الرئيسيّة –**القصديّة**– علاوة على احتوائها على **نخب وشرائح اجتماعيّة معيّنة باختلاف العمر والجنس والحالة المدنيّة والمستوى الثّقافي والاجتماعي وذلك الاقتصادي –دون إغفال الجنسيّة**– فهي تشتمل على أئمّة، شيوخ زوايا، قضاة ومحامون، أساتذة في العلوم الإسلاميّة، الفلسفة، علم الاجتماع، اللّسانيّات، الاقتصاد، التّاريخ، رئيسات جمعيات للدّفاع عن حقوق المرأة، ناشطات نسويّات، مناضلات ومناضلين من الوسط الجمعوي، وكذا نساء ورجال كتبوا حول قضايا المرأة، وأيضا نساء تعرّضن للظّلم الاجتماعي استنادا إلى بعض المشارب والمحدّدات الأنثروبولوجية.

لقد اعتمدنا في اختيار هذه العيّنة على معايير معيّنة أهمّها **التوزّع الجغرافي للمبحوثين**؛ بحيث تشتمل على مناطق تنتمي إلى **مختلف الدّوائر الثّقافية بالوطن**، علما أنّ هذه الأخيرة تكون مربوطة بما هو مجاور لحدودها

[1] ريمون كيف، لوك فان كمبينهوند، **دليل الباحث في العلوم الاجتماعية**، تر. يوسف الحياعي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1998، ص98.

وأحيانا تكون عابرة للدّول باعتبارها هي الّتي تحدّد المجال الثقافي، نظرا إلى أنّ الدّوائر الإداريّة ليست معيارا، وكذلك كان اختيارنا حسب توزّع مراكز التّأثير الّتي لها وقعٌ مباشر على الواقع الاجتماعي والدّيني.

وتبعا **للمجال**، تمّ التّوزيع على امتداد ولايات معروفة بمشارب ثقافيّة وتوجّهات دينيّة معيّنة*، شمالا وجنوبا، شرقا وغربا. فمن النّاحية الممارساتيّة، للطّرق تأثير أكبر من المذاهب غالبا، كما أنّ الفرق بين المذهب والطّريقة هو فرق بين النّظري والتّطبيق؛ فالجزائر مذهبها الرّسمي مالكي وعقيدتها أشعريّة مع حيازتها على تنوّع طُرُقِي.

-وإلى جانب القُطر الجزائري، كانت لنا **عيّنة تركيّة** محترمة؛ حيث قصدنا هذه الدّولة بغية إحداث المقارنة مع دولة ذات أغلبيّة مسلمة كالجزائر وإنّما تبنّت العلمانيّة منذ حوالي قرن من الزّمن، وبرز تيّارها النّسوي باكرا في العالم الإسلامي، مثلما ترتّب عن ذلك اعتماد القانون الوضعي في التّعاطي مع الأحوال الشّخصية وما يتعلّق بالأسرة والمرأة، علاوةً على عامل اختلاف اللّسان.

4-8 البحث الاستطلاعي:

يعتبر البحث الاستطلاعي من الدّعائم الرّئيسية لأيّ بحث علميّ سوسيولوجيّ بقدر صلته بالواقع وحيثيّاته، ولهذا الغرض يقتضي بنا الأمر الاحتكاك بمختلف الفاعلين في الظّواهر الّتي انبثقت عن تأويل التّراث الدّيني المدروس وتكثيف الملاحظات.

انتقالا إلى الشقّ الميداني، تعدّدت تقنيّات البحث المتّصلة به لاسيّما المقابلات المباشرة، انتهاءً إلى تحليل كيفي للمضمون وتحليل سيميولوجي للصّور الملتقطة خلال البحث الميداني؛ فاستنطاق الواقع هو الجزء الرّئيسي لتجسيد البعد الإبستمولوجي بحثا عن الأبعاد الخفيّة.

* مثلا، الجزائر العاصمة تعرف مرجعيّة مختلطة يغلب عليها التوجّه المالكي، كما تعتبر السلفيّة ذات تأثير على مساجدها وأحيائها الشعبيّة، إضافة إلى التّأثير الحنفي. وتعرف غرداية وجودا إباضيّا مع انتشارمعتنقي هذا المذهب على مستوى مختلف ولايات الوطن، وتعرف مختلف ولايات الوطن المذهب المالكي. أمّا من النّاحية الطُرقيّة هناك تغييرات متسارعة؛ فمثلا سكيكدة تعرف مؤخّرا دخول الطّريقة التّيجانية، مثلما عرفت بعض مناطق الغرب تشييدا لزوايا عُرف بها شرق الوطن. وممّا هو مألوف، فتامنغست تُعرف بالطّريقة القادريّة، تيزي وزو وبجاية والبويرة وبومرداس تُعرف بالطّريقة الرحمانيّة بالأخصّ، مثلما هو الحال بالنّسبة لولاية بوسعادة.

وقد تنوّعت مؤسّسات المجتمع الّتي قصدناها بدءًا بالعائلة والوسط الجمعوي فالشّارع والمسجد والمستشفى والمحكمة والجامعات ومراكز البحث؛ إذ كان ذلك ضرورة ملحّة للإلمام بمختلف متغيّرات ومؤشّرات ومحدّدات الدّراسة تبعا لقضايا المرأة المختارة وبغية ملاحظة الجانب الممارساتي المتّصل بها.

8-5 تحليل المضمون:

هناك جانب كبير من سلوك الإنسان لا يمكن ملاحظته بطريقة مباشرة، ولا يمكن الحصول على بيانات بصدده عن طريق الاستبيان أو المقابلة فقط، لذلك ظهرت طريقة تحليل المضمون أو المحتوى؛ بحيث تُمكّن الباحث من ملاحظة سلوك الأفراد بطريقة غير مباشرة على ضوء تحليله للأشياء التي يتفوّهون بها أو يكتبونها (الرموز اللّفظية والدّلالات اللّغوية). فطبيعة دراستنا تتطلّب تحليل فحوى المعطيات تبعا لما يتبيّن لنا ظاهريّا من **تكراراتها**؛ أي بالجمع بين شكلها ومضمونها، ومن ثَمّ التطرّق إلى تحليل ذلك المضمون استنادا إلى المؤشّرات البارزة في فرضيّات البحث دوما.

سنتطرّق في تحليلنا الكيفيّ للمضمون إلى وصف المعطيات المرئيّة والمسموعة المتضمَّنة فيما استقيناه من البحث الميداني، كما سنرمي إلى ربطه بتساؤلات البحث واتّباع مختلف المؤشّرات المحدَّدة مسبقا لتسهيل المهمّة. وتنتهي مرحلة الوصف بالتّحليل الّذي يسعى إلى ربط مختلف الأفكار المتناوَلة في البحث والمتوصَّل إليها ربطًا منطقيّا يتيح فرصة استخلاص النّتائج، وهذا من منطلق أنّ التوجّه التّحليلي يجزّئ الكلّ مع تناول كلّ جزء على حدى.

9- حدود البحث الزمنيّة والمكانيّة: (أنظر **الملحق3** : خريطتان توضيحيّتان لنطاق البحث الميداني بالجزائر وتركيا)

امتدّ البحث الميداني في **الجزائر** بين سنة 2021 والنّصف الأوّل من سنة 2024؛ بحيث شمل ولاياتٍ عدّة بين الشّمال والجنوب، الشّرق والغرب سعيا لإحداث التّوازن الجهوي وتمثيل أحسن للمجتمع الكلّي، وهي: **الجزائر العاصمة، البويرة، الشلف، الجلفة، مستغانم، تيزي وزّو، معسكر، باتنة، غرداية، تامنغست، بشّار، بني**

عبّاس، البيّض، سطيف، سكيكدة، بومرداس، تبسّة، عنّابة، بجاية، عين الدّفلى، سيدي بلعبّاس، وهران، تلمسان وخنشلة.

لقد قُدِّر عدد الولايات الّتي شملها البحث الاستطلاعي–الميداني ب 24 ولاية، كما أنّ أغلبيّة المبحوثين تمّت محاورتُهم في ولاياتهم الأصليّة.

أمّا عن **تركيا**، فقد استغرق البحث الميداني مدّة شهر، من 14 جويلية 2022 إلى 16 أوت 2022 ممتدّا بين 5 محافظات مختلفة، إضافة إلى ولايتين انحدر منهما بعض المبحوثين، وقد تمثّلت الولايات الخمس في:

–**إسطنبول:** أكبر مدن الدّولة وتلقّب بمدينة التّلال السّبع، عاصمتها الاقتصاديّة والسياحيّة وأكثرها كثافة سكانيّة، تقع في شمالها الغربي وتجمع تنوّعا عرقيّا وطائفيّا مشهودا. وللولاية قسمان شرقي وغربي، يقع أحدهما في الجانب الأوروبّي والآخر في الجانب الآسيوي، كما عُرِفت تاريخيّا بالقسطنطينيّة، وسكّانها من الغالبيّة السنيّة. وترجع آثارها، حسب آخر الاكتشافات الأركيولوجيّة، إلى العصر الحجري الحديث، كما أنّ تاريخها الطّويل جعلها عاصمةً لعديد الدّول والإمبراطوريّات كتِلكُم الرومانيّة والبيزنطيّة واللاتينيّة والعثمانيّة[1].

–**صكاريا:** مدينة ساحليّة وداخليّة بحُكم امتدادها إلى عمق الأناضول، تتميّز بطابعها الرّيفي وساكنة من المحافظين في عمومهم، تقع شمال غرب العاصمة أنقره متميّزةً بنمطها الزّراعي، وقاطنوها من الغالبيّة السنيّة.

–**نِفشيهر:** مدينة عريقة تقع وسط تركيا إلى الجنوب، تجمع بين مراكز عدّة للإرث الحضاري نظرا لتوالي الثّقافات خاصّة بمنطقة **كابادوكيا**، ناهيك عن تاريخها الّذي يرجع إلى العصر الحجري الحديث، وسكّانُها من المحافظين، سواءً أرمن ويونان مسيحيّين أو مسلمين سنّة وشيعة مع تمركز صوفي مشهود له.

–**أنقره:** عاصمة تركيا منذ قيام الجمهوريّة، تقع وسط الأناضول، ويعتمد اقتصادها بنسبة كبيرة على الزّراعة إلى جانب الكثير من الصّناعات، ناهيك عن تطوّر الجانب التّكنولوجي. إنّما، فضلا عن التقدّم المشهود، تعدّ أنقره ضاربةً في عمق التّاريخ لحيازتها على آثار تعود إلى العصر الحجري القديم. وعن الجانب الدّيني–المذهبي، فغالبيّة سكّانها من المسلمين السنّة[2].

---

[1] جوزيف خبّاز، **مدينة إسطنبول (تاريخها، تخطيطها، السكّان)**، كُتيّب إلكتروني، كليّة الهندسة المعماريّة–جامعة دمشق، دمشق، 2015، ص3–4.

[2] الموقع الرّسمي دليل تركيا، *"دليل السّياحة في تركيا"*، شوهد في 15 فيفري 2023، (dlilturkey.com)

-**قونيا:** مدينة تتوسّط تركيا ناحية الجنوب، اشتهرت بتيّاراتها الصوفيّة وبضريح جلال الدّين الرّومي، وقد تركّزت فيها بعض الصّناعات الكبيرة إلى جانب حفاظها على طابعها الزّراعي وصناعة المنسوجات[1].

وبالمجمل، تتضارب الآراء بخصوص الإحصائيّات الخاصّة بالعرق والدّين بين التّصريح شبه الرّسمي وبعض الجهات الخاصّة؛ إذ تفيد بعض الأرقام بأنّ الأغلبيّة السّاحقة من الأتراك مسلمون بنسبة تتعدّى 90%؛ وانتهت بعض الأبحاث إلى أنّ حوالي 80% من السكّان من السنّة بأغلبيّة حنفيّة وقسم من الشافعيّة، مع أقليّة شيعيّة غالبيّتها من الأكراد، ناهيك عن أرقام شبه مجهريّة من المسيحيّين واليهود وغيرهم[2]. إنّما، تذهب بعض الأطراف، خاصّة تلك العلمانيّة بالبلاد، إلى الإفادة بأنّ قسما لا بأس به من المواطنين يشغلُه ملحدون ولادينيّون. وللإشارة، فالقانون التّركي يمنع القيام بإحصاء رسميّ يختصّ بالدّين.

لقد سمحت لنا استطلاعاتنا الميدانيّة بالتعرّف على مكامن الفرق بين ثقافتين مختلفتين بغالبيّة مسلمة، تقبع الأولى في **شمال إفريقيا** والأخرى تجمع بين **قارّتي أوروبا وآسيا**، كما أنّ إحديهما يؤطّرها **نظام علماني**.
وكذلك، فتاريخيّا، تركيا سبّاقة في مسألة قضايا المرأة وانبثاق الحركات النسويّة، الأمر الّذي أدّى إلى تنوّع في العيّنة، ناهيك عن اختلاف وتعدّد الشّرائح والفئات الاجتماعيّة المدروسة بتوجّهاتها الإيديولوجيّة والمذهبيّة وكذا تخصّصاتها العلميّة، ما أتاح لنا التغلغل في عديد الجوانب الّتي تخدُم دراستنا وتسعى إلى تحقيق عيّنة تمثيليّة لمجتمع البحث.

الجزائر:

بلد شمال إفريقي، يُعتبر الإسلام ثاني مادّة من دستوره ويُدين غالبيّة سكّانه به، قدّرت كثافته السكانيّة ب 46.7 مليون نسمة حسب آخر أرقام الدّيوان الوطني للإحصائيّات لسنة 2024[3]. والمذهب المالكي والعقيدة الأشعريّة هما المتبنَّيان بصفة رسميّة في الدّولة، مع وجود أقليّة إباضيّة وحضور شبه مجهري للحنابلة، كما تتنوّع الطّرق

[1] Konya Chamber of commerce, *« General overview of the Konya Economy »,* Seen on 17 July 2024, General Overview Of The Konya Economy (archive.org).

[2] الموقع الرّسمي لمركز بيو للأبحاث Pew Research Center، شوهد في 5 أفريل 2023، You searched for religions | Pew Research Center

[3] الموقع الرّسمي للدّيوان الوطني للإحصائيّات، شوهد في 16 جويلية 2024، ONS : Office National des Statistiques

والزّوايا الصوفيّة على امتداد القُطر الوطني. وهنا لا نغفل عن وجود بعض المالكيّين من ذوي ثقافة حنفيّة نوعا ما، خاصّة بالمناطق الّتي عرفت التّواجد العثماني بالجزائر سابقا كالمديّة والبليدة والعاصمة.

تركيا:

بلد يجمع بين قارّتي آسيا وأوروبّا، يطلق عليه باللّغة التركيّة لفظ "Türkiye"، لا يوجد دين رسمي له باعتباره يتبنّى العلمانيّة، إنّما يُدين قسم معتبر من شعبه بالإسلام بأغلبيّة سنيّة وأقليّة شيعيّة، مع تواجد قليل جدّا لديانات أخرى كالمسيحيّة والمانويّة والصّابئة المندائيّة، وقد تجاوزت الكثافة السكانيّة به 85 مليونا وربع مليون سنة 2022 وفقا "لمركز الإحصاء التّركي"[1].

10- تحديد المفاهيم وتعريفها :

10-1-تعريف الإبستمولوجيا:

لغةً: هو لفظ مشتقّ من المقطعين اليونانيّين Episteme المعرفة وlogos العلم، والإبستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة، يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومناهجها ومصداقيّتها. ويشير الأستاذ الدّكتور مراد وهبة* إلى أنّ الفيلسوف جيمس فريديريك فيرييه** James Frederick Ferrier هو أوّل من استخدم ذلك المصطلح في كتابه[2] Institutes of Metaphysics.

اصطلاحًا: نعني بمصطلح **الإبستمي** أو النّظام المعرفي مجموع العلاقات الّتي بإمكانها أن توحّد في فترة معيّنة بين الممارسات الخطابيّة الّتي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجيّة وعلوم، وأحيانا منظومات مصاغة صوريًّا،

[1] الموقع الرّسمي لمركز الإحصاء التّركي TURKSTAT، نشر في 6 فيفري 2023، شوهد في 6 جويلية 2023، TÜİK Kurumsal (tuik.gov.tr)

* مفكّر مصري ولد في 1926، رئيس الجمعيّة الدوليّة ابن رشد والتّنوير. من مؤلّفاته "المعجم الفلسفي"، "قصّة الفلسفة"، "الأصوليّة والعلمانيّة"، "المذهب في فلسفة برجسون" و"مستقبل الأخلاق".

** فيلسوف وجودي ومؤرّخ اسكتلندي (1808-1864م).

[2] أ.د. مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص12.

وهي مجموع العلاقات الّتي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حين نحلّل مستوى انتظاماتها الخطابيّة[1]. فنظريّة الإبستمولوجيا تصبو إلى استيعاب شروط بلوغ أيّ معرفة، إلى جانب التوصّل إلى مصادرها وحدودها.

وبما أنّ مصطلح "إبستمولوجيا" ذاتُه أجنبي، يستلزم الأمر البحث عن تعريفه في المصادر الأجنبيّة؛ بحيث نجد أسفله القول بأنّ نظريّة المعرفة تُعْنَى بكيفيّة معرفة ما نفعله وما يبرّر لنا تصديق ما نفعله وكذا معايير الأدلّة الّتي يستلزم استخدامها لبلوغ حقائق العالم والتّجربة الإنسانيّة.

« Epistemology, or the theory of knowledge, is concerned with how we know what we do, what justifies us in believing what we do, and what standards of evidence we should use in seeking truths about the world and human experience »[2].

كذلك، يوجد من ركّز على حيثيّة الدّراسة الفلسفيّة للطّبيعة والأصل ونطاق المعرفة، ويبقى أنّ الإبستمولوجيّين الكلاسيكيّين والمعاصرين ناقشوا ثلاثة تساؤلات هي: ممّا تتكوّن المعرفة ؟ ما المعرفة الّتي تقوم عليها ؟ وما مدى علمنا بها ؟[3]. وفوق ذلك، فالأمر يستدعي معرفة جيّدة للمفاهيم[4].

<u>التّعريف الإجرائي للإبستمولوجيا</u>:

الإبستمولوجيا لفظ أعجمي يفيد نقد المعرفة، وهذا بإدراك مصدرها ومناهجها وبنيتها تبيانًا لمدى مصداقيّتها وبلوغًا لحدودها، كما أنّ الأمر يستلزم الوقوف بجديّة عند "المفاهيم". فبدوره، يستلزم موضوعُنا البحثَ في مدى علميّة المصادر النقليّة والعقليّة للتّراث بالتّركيز على المنظور الإبستمولوجي للدّين وكذا على إبستمولوجيا علم الاجتماع، مع عدم إهمال المجال الّذي انبثقت منه الإبستمولوجيا، ألا وهو الفلسفة.

---

[1] أ.د ميشيل فوكو، **حفريّات المعرفة**، تر.سالم يافوت، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 2015، ص183 عن د. حافيظ إسماعيلي علوي وامحمّد الملّاخ، *"بعض الاستراتيجيّات التّأويلية لفهم اللّغويات العربيّة، مقاربة إبستمولوجيّة"*، مجلّة اللسانيات واللغة العربيّة، ع4، كليّة الآداب، أكادير، المغرب، ديسمبر 2007، ص147.

[2] Pr. Robert Audi, **Epistemology a contemporary introduction to a theory of knowledge**, Taylor & Francis Library, 2005, p2.

[3] Pr. Paul K Moser, *« Epistemology in meaning, value and knowledge »*, Ed John Canfield, Vol 10, London, 1997, p1.

[4] Pr. Joseph T. Tennis, **Epistemology, theory, and methodology in knowledge Organization : Toward a classification, Metatheory, and research Framework, in knowledge Organization**, the information school of the university of Washington, Washington, 2008, p103.

ومن القضايا الجوهريّة الّتي تقف عليها الإبستمولوجيا البنيويّة، على سبيل المثال، نجد الواقع والتّاريخ الّذي يعبّر عن استمراريّة انتقال المفهوم من ظرف زمنيّ إلى آخر من خلال الأدوات المفاهيميّة، إلى جانب قصّة الحياة le récit de vie، الحيثيّة الّتي تتيحها المقابلات الميدانيّة.

10-2-تعريف التّراث الدّيني الإسلامي:

تعريف التّراث:

لغةً: حسب معجم "لسان العرب"، هو لفظ مشتقّ من "ورث"، و"التّراث" هو ما يخلّفه الشّخص لورثته[1].

كذلك، نجده حاضرا في القرآن الكريم كما هو الحال في الآية "وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلا لَمًّا"[2] (سورة الفجر/الآية 19) وهو هنا بالمعنى اللّغوي ذاته حسب الإمام الزّمخشري* المعروف بمنهجه اللّغويّ في التّفسير، فقد فهِم من الآية المذكورة جمعَ الأشخاص بين نصيبهم من الإرث ونصيب غيرهم، ومن ذلك عدم توريث النّساء[3].

اصطلاحا: التّراث هو مجمل ما أنتجته الأمّة من إرث في شتّى المجالات من ثقافيّة وأدبيّة وعلميّة ودينيّة، كما يشتمل التّراث الإسلامي على ما دوّنه العقل الإسلامي في مختلف المجالات طيلة أربعة عشر قرنا[4]. إلّا أنّ هناك من يوجز التّراث في الجانب الفكري للحضارة العربيّة الإسلاميّة: العقيدة والشّريعة والكلام والفلسفة والتصوّف[5].

التّراث الدّيني الإسلامي:

حسب المفكّر الجزائري محمّد أركون**، يشمل **التّراث الإسلامي** ذلك المقدّس، وكذلك الجانب المعني بالعادات والتّقاليد، إضافةً إلى التّراث الإسلامي في كليانيّته[6]. ومنه، **فالتّراث الدّيني الإسلامي**، على هذا النّحو، يمكن اختصاره في الجانب المقدّس من التّراث.

---

[1] جمال الدّين بن منظور الأنصاري، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ج2، 1990، ص201.

[2] **القرآن الكريم**، سورة الفجر، الآية 19.

* إمام، مفسّر وعالم دين فارسي معتزلي من مواليد زمخشر في تركمانستان (1074، 1143م).

[3] أبو القاسم محمود بن عمر بن محمّد بن عمر الزّمخشري الخوارزمي، **الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، دار الكتاب العربي، ط3، 1987، ص1201.

[4] مجمّع اللّغة العربيّة، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشّروق الدوليّة، القاهرة، ط1، 1960، ص1066.

[5] أ. د. محمّد عابد الجابري، **التّراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1991، ص30.

** فيلسوف، عالم دراسات إسلاميّة ومؤرّخ جزائري (1928، 2010 م)، اشتهر بمؤلّفاته في نقد العقل الإسلامي.

[6] أ. د. محمّد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، تر.هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص59.

التعريف الإجرائي للتّراث الدّيني الإسلامي:

يتّضح ممّا سبق أنّ **التّراث الدّيني الإسلامي** هو ما وردنا بحلّة المقدّس، وفيه نجد مصادر التّشريع الإسلامي من قرآن وسنّة وأقوال الصّحابة والتّابعين والفقهاء، ناهيك عن عنصر العقل الّذي يعكسه القياس والاجتهاد، وكذا العُرف بما يميّزه من جانب ثقافي مرتبط بالفاعل الاجتماعي.

وكضبط منهجي للمفهوم، يتحدّد **التّراث الدّيني الإسلامي** أوّلا في التّراث الدّيني دون غيره، مع الاقتصار على ما اختصّ بالإسلام، وفي ذلك نجد ما أنتجه المسلمون في العلوم الشرعيّة المرتبطة بمصادر الشّريعة الإسلاميّة والتّراث المصاحب لها.

10-3-تعريف النّقل:

لغةً: هو لفظ من نقل ينقل نقلا، والمنقول هو ما عُلِمَ من خلال الرّواية أو السّماع، ومثاله علم الحديث واللّغة ونحوهما[1].

اصطلاحا: هو "كلّ دليل في الكتاب؛ أي القرآن الكريم أو السنّة النبويّة المطهّرة أو أجمعت عليه الأمّة الإسلاميّة. فالأدلّة نوعان، أدلّة النّقل أو الشّرع- القرآن والسنّة والإجماع- وأدلّة العقل "[2] ويضيف المعجم الفلسفي للدّكتور جميل صليبا إلى ما ذُكر عنصرَ العلوم اللسانيّة، ناهيك عن أنّ العلوم النقليّة مختلفة باختلاف الشّرائع بعكس العلوم العقليّة[3].

ومن جهته، نجد المفكّر حسن حنفي* يلخّص الأمر في العلوم النقليّة فقط، وهي الخاصّة بالقرآن والحديث والتّفسير والسّيرة والفقه[4].

التعريف الإجرائي للنّقل:

يتّضح ممّا سبق أنّ "النّقل" هو كلّ ما وصلنا نقلا من أدلّة متمثّلة في القرآن والسنّة والإجماع والفقه والعُرف، إلى جانب اللّغة الّتي جاء بها هذا النّقل؛ مع اختصاص الأمر في التوجّه الّذي لا يتيح حريّةً لعمل العقل؛ بحيث يتمّ الاكتفاء بالتحقّق من صحّة الأخبار المقدّسة؛ أي نسبتها إلى الوحي أو الرّسول، دون النّظر فيها أو في

[1] قاموس المعاني الجامع، *"تعريف وشرح معنى نقل ينقل نقلا بالعربي"*، (almaany.com)، شوهد في جويلية 2023.

[2] د. أحمد الهادي زكريّا شحاته، *"علاقة العقل بالنّقل بين الغزالي وابن رشد-دراسة مقارنة"*،ع12، المجلّة العلميّة، كليّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة، جوان 2023، ص683.

[3] د.جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ج1، 1982، ص504.

* مفكّر وفيلسوف مصري (1935، 2021م)، له مؤلّفات عديدة، نذكر منها: "من النّقل إلى العقل"، "اليمين واليسار في الفكر الدّيني" و "من العقيدة إلى الثّورة".

[4] أ. د حسن حنفي، **من النّقل إلى العقل، علوم القرآن من المحمول إلى الحامل**، ج1، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 2013، ص16.

مضمونها. وهذا يعني الأخذ بمصادر التّشريع دون إقحام العقل في محتواها، ويتمثّل الأمر أكثر في مدرسة الأثر الّتي تضع حدودا لمهمّة العقل في التحقّق من مصدر الخبر المقدّس.
وكما علِمنا، فالتّراث الدّيني الإسلامي يحوي العقل والنّقل معا، ولذلك استدعى الأمر اعتماد المفهوم المتخصّص للنّقل كي لا تظلّ هناك شيّةٌ في المعنى.

10-4-تعريف العقل:

لغةً: لفظ آت من عَقَلَ، يعقل، عقلا؛ أي أنّه معقول، ومعناه المنع والإمساك، فنجد "عقل البعير" لمنعه من الهرب، وسمّي العقل على هذا النّحو لأنّه يعقل صاحبه، بمعنى يمنعه من التورّط في المهالك[1]. ويقال عقل الشّيء بمعنى فهمه، والعقل نور روحانيّ يتمّ به إدراك النّفوس للأمور الضروريّة والفطريّة، يبتدئ وجوده عند اجتنان الولد في رحم أمّه، ويكتمل نموّه عند البلوغ[2].
اصطلاحًا: لا شكّ أنّ الوقوف عند مفهوم العقل ليس من السّهولة بمكان، ولذلك سيتمّ التعرّض إلى تعريفاته من مناحٍ متعدّدة.

10-4-1-العقل عند الفلاسفة الغربيّين:

فحسب مختلف المدارس الفلسفيّة، المجال الّذي يعتبر العقل محرّكا له، نستطيع إيجاز مفاهيمها له كرونولوجيّا في التّالي:

عَمَدَ **الفلاسفة الغربيّون** –اليونانيّون بالأخصّ– إلى اعتبار العقل مَلَكَةً فطريّةً، وتُجسّد ذلك المدرسة المثاليّة بزعامة "أفلاطون"*Platon ، أمّا المدرسة الطبيعيّة الّتي يقودها أرسطو**Aristote، فقد نحت إلى اعتبار العقل ملكة مكتسبة عن طريق الحواسّ والتّجربة الحياتيّة مثلما عدّته جزءا من الرّوح وأقرنته بالمبدأ الأوّل؛ وقد قسّم أرسطو العقل إلى العقل الفاعل الّذي يجرّد الصّور الكليّة من لواحقها الحسيّة، والعقل المنفعل الّذي تنطبق فيه

[1] جمال الدّين بن منظور الأنصاري، **لسان العرب، مادّة عقل**، دار صادر، بيروت، ج11، 1990، ص854.
[2] مجد الدّين أبو طاهر محمّد بن يعقوب الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، تحقيق مكتب التّراث، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط8، 2005، ص1033.
* فيلسوف يوناني مثالي (427 ق.م، 337 ق.م) كتب في نظريّة المعرفة والفلسفة الكلاسيكيّة والقانون والسّياسة والأسرة...الخ
** فيلسوف يوناني يلقّب بالمعلّم الأوّل (384، 322ق.م) مؤسّس المدرسة المشائيّة وله عديد المؤلّفات في مجالات هي: الطّبيعة، المنطق، الأخلاق، السّياسة، الميتافيزيقا، الشّعر، الخطابة والفنّ.

تلك الصّور[1]، وما إن أتى عهد ديكارت شهد العالم فكرة جديدة تؤمن بقدرة العقل على فحص المعرفة دون أدوات، الأمر الّذي نحت إليه المدرسة العقليّة المثاليّة[2] قبل أن ينظر التجريبيّون أمثال دافيد هيوم* David Hume وفرنسيس بيكون** Francis Bacon إلى العقل على أنّه ذو قدرات محدودة وقاصرة لا تمكّنه لوحده من القيام بالعمل الصّحيح لفحص المعرفة إلّا من خلال التّجربة؛ فعقل الإنسان يعكس في الحقيقة تراكما للتّجارب[3]. وعند قدوم كانط*** Kant بمثاليّته المتعالية، أصبح العقل خالصا يُشترط أداؤه في إطار الطّبيعة ولا يمكنه توسيعه إلى ما وراء هذه الطّبيعة، كما أنّ كافّة الظّواهر عبارة عن تصوّرات وتمثيلات عقليّة؛ بالتّالي لُقّبت تلك المثاليّة أيضا بالمثاليّة الإبستمولوجيّة[4] ما يعني أنّ العقل صالح لفحص المعرفة في كلّ ما هو ملموس ومحسوس، إنّما يتّضح قصورُه في حيّز ما وراء الطّبيعة، ودليل ذلك حسبه هو أنّ العقل لا يستطيع أداء مهمّته خارج حيّز الزّمن والمكان والسببيّة، وهي نظريّة صالحة لغاية اليوم.

10-4-2-العقل عند الفقهاء:

لم يعتبر ابن تيميّة**** العقل جوهرا قائما بذاته، مثلما شدّد على أنّه موجود في الأذهان وليس في الأعيان*****، فيما لا يتوقّف الغزالي****** على تعريفٍ أو موقفٍ واحد نظرا إلى أنّ الشّيخ تبدّل عديدا في فكره بين الكتب الّتي خطّها كإحياء علوم الدّين وتهافت الفلاسفة، إلّا أنّه عدَّ العقلَ الميزة الّتي فضّل بها الله الإنسان عن باقي الخلائق وجعله بها يدرك نفسه وغيره.

---

[1] د.جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ج1، 1982، ص86.

[2] المرجع نفسه، ص339.

* فيلسوف، عالم اقتصاد ومؤرّخ إنجليزي (1711، 1776م) كتب في نظريّة المعرفة والفلسفة والأخلاق والتّاريخ وعلم الجمال ...الخ

** فيلسوف، سياسي وحقوقي إنجليزي (1561، 1626م) كتب في نظريّة المعرفة، الفلسفة التجريبيّة، السّياسة والتّاريخ ...الخ

[3] المرجع نفسه، ص87.

*** فيلسوف ألماني (1724، 1804م) كتب في نظريّة المعرفة، الفلسفة والأخلاق...الخ، يعدّ آخر فلاسفة التّنوير، وأهمّ أعماله: "نقد العقل الخالص".

[4] المرجع نفسه، ص339.

**** مفسّر وفقيه حنبلي عراقي (1263-1328م) له عشرات المؤلّفات، منها: "درء تعارض العقل والنّقل" و"في الردّ على المنطق".

***** أنظر: ابن تيميّة، **الردّ على المنطقيّين**.

****** فقيه، فيلسوف ومتصوّف شافعي تركي (1058-1111م) له عشرات الكتب، منها: "تهافت الفلاسفة"، "محكّ النّظر في المنطق" و"إحياء علوم الدّين".

10-4-3-العقل عند الفلاسفة العرب والمسلمين:

عرّف ابن رشد العقل بأنّه عمليّة إدراكيّة للأشياء الموجودة وترتيبها، ناهيك عن كونه إدراكا للمعقولات الّتي تُعدّ حقائق الأشياء[1]. كما نجد أيضا من ألحق لفظ العقل بصفة معيّنة، ومثالهم المفكّر الدّكتور محمّد أركون الّذي اختصّ بمصطلح **"العقل الإسلامي"**، باعتبار أنّه يشمل ذلكما العربيّ والأعجميّ علاوة على ارتباطه بجانب المقدّس، كما ميّزه بكونه غير مستقلّ بذاته لارتباطه المباشر بالوحي، وحتّى العمليّات العقليّة كالاستنباط والاستنتاج وغيرهما تكون خدمةً للوحي فتجعل من العقل تابعا[2].

وممّن عُرف لهم مفهومٌ مغاير لأركون، نجد المفكّر محمّد عابد الجابري* الّذي يتبنّى مفهوم **"العقل العربي"**، إنّما يربطه بالعوامل ذاتها معتبرا إيّاه عقلا مستقيلا[3].

أمّا عن **العقل بالمعنى الحديث**، فهو الّذي يتّجه تعريفه في إطار علم الأعصاب والأمراض العقليّة، ويتحدّد في الذكاء والإدراك والتفسير والعمليات التي تحدث في الدّماغ من استدلال وغيره[4].

وانتقالا إلى **توصيف علماء الاجتماع للعقل**، تَحْضُرُنَا نظريّة عالم الاجتماع إيميل دوركايم** Emile Durkheim

الموسومة ب **"العقل الجمعي"** أين يُقْرِنُ اختيارات الأفراد بسطوة الجماعة؛ بمعنى تفكير الفرد بعقل الجماعة والانصياع إليها ولو لم يقتنع به، أو لاعتقاده بأنّها على حقّ ببساطة. فارتباط العقل بالثّقافة لدى دوركايم يجعله غير ثابت، الأمر نفسه بالنّسبة للأخلاق والدّين[5]. وحسب هذا العالم دومًا، فالدّين هو القالب الّذي تطوّرت فيه

---

[1] ابن رشد، **تهافت التّهافت**، دار الفكر اللّبناني، بيروت، ط1، 1993، ص193.

[2] أ.د محمّد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟**، تر.هاشم صالح، دار السّاقي، مؤسّسة تعزيز الدّيمقراطية والتّغيير السّياسي في الشّرق الأوسط، بيروت، ط2، 1995، ص 14.

* مفكّر مغربي (1935، 2010م) اشتهر بمؤلّفات منها: "بنية العقل العربي"، ""التّراث والحداثة: دراسات ومناقشات"، و"فهم القرآن الحكيم، التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول".

[3] أ.د محمّد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي، دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط9، 2009، ص185.

[4] Oxford Dictionaries, « *Definition of Mind in English* », Seen in June 2020, https://en.oxforddictionaries.com/definition/mind.

** عالم اجتماع فرنسي (1858، 1917م)، من مؤلّفاته: "قواعد المنهج في علم الاجتماع"، "الانتحار" و"الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة".

[5] Pr. Emile Durkheim, **Le suicide, étude de sociologie**, Félix Alcan, Paris, 1897, p14.

أهمّ الأفكار والتمثّلات الاجتماعيّة الّتي أسماها الفلاسفة بالمقولات واعتبرها بدوره نتيجةً للفعل الاجتماعي ولتاريخٍ من التبلور؛ ومثالُها الجنس والسببيّة والزّمان والمكان، لتحكّمها في النّشاط العقلي*.

أيضا، يأتي **العقل** كأبرز أدوات **المعرفة القرآنية**، ولذلك وُضع كنقيض للجهل والظنّ، فأُقرِن العلمُ به[1]؛ إذ حسب المفكّر جاستون غرانجي** Granger Gaston -Gilles وُزّع العقلُ على النّاس بالعدل، ولو أنّهم لم يستغلّوه كلّهم بالتّساوي[2].

التّعريف الإجرائي للعقل:

يتجلّى ممّا سبق أنّ **العقل** احتلّ مكانة هامّة سواءً لدى أهل الفكر أو الدّين، كما اعتُبر أهمّ أداة لتحقيق المعرفة. فمن جهتها، ذهبت موسوعة أكسفورد للفلسفة إلى أنّ **العقل** عبارة عن مَلَكَةٍ همُّها حلّ المشكلات وإدراك الحقيقة، كما قد تمّ التّمييز بينه وبين الخيال والغريزة والإيمان من ناحية أنّ العقل ينتهي إلى نتائج موثوقة فكريّا.

ومن جهتهم، اكتفى العقلانيّون بهذه الملَكة لبلوغ المعرفة، فتمّ اعتبارها لدى الأغلبيّة خاصّية مرتبطة بالإنسان وحده[3]. ومثلما يحوي التّراث الدّيني الإسلامي ذاته من يرجّح كفّة النّقل على العقل، ففيه من يرجّح العقل على النّقل ويعدّ أهل المعتزلة والجهميّة أبرزهم.

لقد خصّ الإسلام، بدوره، العقل بمكانة كبيرة فجعله شرطا للتّكليف، مثلما حثّ على استعماله عديدًا وخاطبه الذِّكر الحكيم مباشرة، ومثاله قوله تعالى: "لعلّكم تعقلون" (يوسف/2) "لعلّهم يتفكّرون" (الحشر/21) "أفلا يتدبّرون القرآن" (محمّد/24).

---

* أنظر مقدّمة كتاب إيميل دوركايم، **الأشكال الأوليّة للحياة الدّينية**.

Emile Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, Edit PUF, Paris, 1912.

[1] حسين أحمد شحادة، **اجتماعيات الدّين والتديّن دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص65.

** فيلسوف وإبستمولوجي فرنسي، ولد بباريس سنة 1920 ومن ضمن مؤلّفاته اللّغات والإبستمولوجيا.

[2] أ.د جيل جاستون جارانجي، **العقل**، تر. محمد بن جماعة، دار محمّد علي للنّشر، تونس، ط1، 2004، ص11.

[3] أ.د تد هوندرتش، **دليل أكسفورد للفلسفة**، تر.نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، طرابلس-ليبيا، ج2، 2003، ص584.

ومن ناحية علم الاجتماع، يمكن القول بأنّ **العقل** يلخّص الآلية الّتي تربط المعرفة بالواقع؛ فإن توفَّر لنا مثال إيميل دوركايم Emile Durkheim ومفهومه ل "العقل الجمعي"، نجد ماكس فيبر Max Weiber* يربط العقل بالشّروط الإبستمولوجيّة لحدوث الإصلاح الدّيني، علاوة على ما تعكسه نظريّته الموسومة ب "الفعل الاجتماعي" من مؤثّرات توجّه ذهن وسلوك الفرد. وباختصار، فعصر التّنوير شجّع علم الإجماع على استعمال العقل، ممّا انعكس على الممارسات الاجتماعيّة.

10-5-تعريف قضايا المرأة:

تعريف المرأة:

لغةً: أنثى المرء؛ اسم يطلق على البالغة من النّساء[1]، أمّا إن سُبِقَتْ بهمزة فتعني الزّوجة، ومثالُها عبارة " اِمرأة فلان" الّتي تَحْضُرُ على ذلك النّحو في القرآن الكريم "امرأة نوح وامرأة لوط" (التحريم/10)، "امرأة فرعون" (التّحريم/11).

اصطلاحا: تتّفق الثّقافة في أنّ المرأة تختلف عن الرّجل وبالمعنى السّلبي، باعتبار أنّ الرّجلَ عقلٌ والمرأة جسدٌ حسب كتابات الرّجال من أمثال الفلاسفة والمفكّرين: أرسطو وأفلاطون وداروين Charles Robert Darwin* وشوبنهاور** Arthur Schopenhauer ونيتشه Friedrich Nietzsche ***وأبي العلاء المعرّي**** وعبّاس محمود العقّاد*****. فقد أُرجع اختلافُها عن الرّجل إلى كونها "رجلا ناقصا" لعدم امتلاكها أداة الذّكورة على حدّ قول فرويد Sigmund Freud علاوة على أنّها "مليكة الخطايا والعظمة الدّنيئة" مثلما يوضّحه الشّاعر بودلير Charles Baudelaire ****** في قصائده[2]. وحتّى أنّ فرويد أضاف بأنّه يلزمها إلغاء علامة التّأنيث لتلحق بضمير اللّغة وبتركيبها الصّرفي والسّياقي[3].

---

*عالم اجتماع، اقتصادي ومؤرّخ ألماني (1864، 1920م)، نذكر من مؤلّفاته: "الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة" و"الاقتصاد والمجتمع".

[1] أبو الفتح ناصر الدّين المطرّزي، **المغرِب في ترتيب المعرّب**، تحقيق محمّد فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، دمشق، ج2، 1979، ص262.

* مؤرّخ وعالم أحياء إنجليزي (1809، 1882م) اشتهر بتأسيس نظريّة التطوّر.

** فيلسوف وفنّان ألماني (1788، 1860م).

*** فيلسوف وفنّان ألماني (1844، 1900م).

**** مفكّر وعالم لغوي من الشّام (973، 1057م).

*****مفكّر وكاتب مصري (1889، 1964م).

****** أديب وناقد فرنسي (1867، 1821م).

[2] أ.د.عبد الله الغذّامي، **المرأة واللّغة**، المركز الثّقافي العربي الدّار البيضاء-المغرب، بيروت، ط3، 2006، ص10.

[3] المرجع نفسه، ص23.

-أمّا من وجهة نظر "النَسَويّة الإسلاميّة"، فقد أشارت النّاشطة والأستاذة المختصّة في الدّراسات القرآنية أ.الدّكتورة آمنة ودود* إلى الإشكاليّة الكامنة في "مفهوم المرأة"، لكونها اعتبُرت في المدوّنة الفقهيّة القديمة دونَ مرتبة الرّجل في الخَلق، وأقلّ منه درجة في التعقّل والتمثّل، الأمر الّذي ترفضه القراءة النَسَويّة؛ إذ أنّ ودود عدّت التّفاسير الذكوريّة *"واقعة في أزمة القراءة الإقصائيّة المسيّجة بضيق الرّؤية الأحاديّة الّتي تقصي كلّ رأي مغاير وتحديدا الرّؤية النّسوية، وعلّة ذلك أنّ هذه المقاربة تصدر عن منطلقات نظريّة وعن جهاز مفاهيميّ مخالف في مواضع كثيرة لمنطلقات التّفاسير الذّكورية ولمقدّمتها الأولى في القراءة"*، علاوة على أنّ ذلك كان سببا في جعل الرّجل أَولى بتفسير وفهم النص القرآني من المرأة الّتي هي دونه في المراتب السّابقِ ذكرُها، ناهيك عن القول بتدنّي مرتبتها في الآخرة أيضا[1].

-التعريف الإجرائي لقضايا المرأة:

عُرِفَ لفظ "القضيّة" في ميدان الفلسفة التحليليّة المعاصرة واتّصل بما من شأنه أن يكون محلّا للبرهنة باعتبار أنّ "القضيّة" مرادفة للخبر؛ ففي المنطق هي تحتمل الصّدق أو الكذب لذاتها[2]. إنّما، نعتمد إلى جانب هذا في سياق دراستنا على المفهوم المبسّط للقضيّة باعتبار أنّ القضايا المختارة عبارة عن أمر واقع؛ بالتّالي تغدو القضيّة بمثابة مسألة قابلة للمعالجة.

تعدّ "**قضايا المرأة**" مجمل المسائل الّتي تُعْنَى بهذا الكيان الّذي اتّفقت حتّى الفلسفات القديمة على إقصائه من قيمته الوجوديّة. واستنادا إلى طبيعة الموضوع المتناول، سيتمّ الاقتصار على المفاهيم المذكورة في شقّ التّراث الدّيني الإسلامي، والّتي اخترنا منها **سبعة نماذج من قضايا المرأة** هي: **القوامة، الشّهادة، التعدّد، الضّرب، الحجاب، الإرث والخلع.**

* اسمها الحقيقي ماري تيزلي Mary Teasley، مواليد 1952، نسويّة أمريكيّة من أصول إفريقيّة، يُرجّح أنّها أوّل امرأة مارست الإمامة في العصر الحديث، لها إسهامات في تفسير القرآن الكريم، وقد زاولت التّدريس في عديد الجامعات عبر العالم.

[1] د، إيمان المخينيني، *"نحو تأويلية جندرية للقرآن، قراءة في كتاب Qur'an and woman* لأمينة ودود"، بحث محكّم، قسم الدين وقضايا المجتمع الرّاهنة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 28 جوان 2017 ص 14.

[2] د. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ج1، 1982، ص195.

وللإشارة، تُعتبر المناضلة زينب فوّاز من جنوب لبنان من أوائل المتحدّثين عن **"قضايا المرأة"** قبل قاسم أمين الّذي لُقّب بأب النَسَويَّة؛ بحيث تناولت كتاباتُها الدّعوة إلى المساواة بين المرأة والرّجل في العلم والسّياسة[1].

10-5-1-نماذج قضايا المرأة المعالَجة:

سيتمّ التّركيز على **المفاهيم** التّالية: **القوامة، الشّهادة، تعدّد الزّوجات، الضّرب، الحجاب، الإرث والخلع.** ولا يخفى عنّا أنّ الموروث الدّيني لا يخلو من ترسّبات ثقافيّة معيّنة كانت لها تبعاتُها كإلصاق **الخطيئة** بالأنثى حصرًا.

فالعنصر **الضّابط بين المفاهيم السّبع المختارة في قضايا المرأة** هو: دونيّة وتشييء المرأة في المخيال الجمعي. أمّا دراستنا، فتحاول رصد أمور عديدة كسُبُل انتقال المرأة إلى فاعل اجتماعي والتغيّرات الحاصلة الّتي استدعت بدورها تطوّراتٍ في العديد من المفاهيم إلى غاية الأخذ بمفاهيم جديدة، وهو ما يتأتّى أيضا بإسقاطها على الحدث أو الظّاهرة.

وهنا نكتفي بتعريف النّماذج المختارة :

10-5-1-1-القوامة :

لغةً: مفادها قام على الشّيء، بمعنى حافظ عليه وراعى مصالحه، ومنه شهدنا لفظ "القيّم" الّذي يعني الواقف على صلاح الشّيء، إلى جانب جزئيّة السّيادة حسب البعض[2]. كما أنّ لفظ "قوّام" عبارة عن صيغة مبالغة من قائم، والمراد من عبارة "قام على الأمر" هو المسؤوليّة؛ إذ أنّ الرّجال –حسب أبي الحسن الرّازي– مسؤولون مكلّفون بالرّعاية والحراسة لدرء الأذى والشرّ[3].

[1] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص116 – 117.

[2] أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، **مقاييس اللّغة**، دار الفكر، دمشق، ج5، 1979، ص43.

[3] محمّد أحمد صبره، **إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر مناقشة الشبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطلاق، وقضايا أخرى**، كتيّب إلكتروني، الموقع الإلكتروني نور بوك، نشر في 29 ديسمبر 2017، شوهد في 17 ديسمبر 2021، ص189 . https://www.noor-book.com

اصطلاحا: تعني القوامة المسؤولية والقيادة والإشراف لا الاستبداد والدكتاتورية، واختصّ بها الرّجل في التّراث لِما جُبلت عليه شخصيّته من صفات تؤهّله لهذه القيادة[1]. كما أنّ الشّيخ الدّكتور راتب النّابلسي امتاز بتشديده على أنّ الله فضّل الرّجل بكسب الرّزق والإنفاق، فيما فضّل المرأة عليه لأنّها سكن له، مع عدم تفويته التّنديد بتأويل القوامة بمعنى الاستعلاء والتعسّف.

التّعريف الإجرائي للقوامة:

نستنتج ممّا سبق أنّ الرّكيزة الّتي انبنى عليها مفهوم القوامة تمثّلت في "الإنفاق" الّذي ورد في مصدرها القرآني.

بالتّالي، ليست **القوامة** عنوانا على أفضليّة ذاتيّة وإنّما تعني الرّعاية والمسؤوليّة والقيادة والتّفاهم والشورى، ضف أنّ لفظ **القوامة** بارز في أولى مصادر الشّريعة الإسلاميّة، ومثاله الآية الكريمة "**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِم**" (النساء/جزء من الآية34).

10-5-1-2-الشّهادة :

لغةً: الشّهادة آتية من المشاهدة وهي الإخبار بما شاهده الشّخص[2].

اصطلاحا: تتّفق مختلف تعريفات **الشّهادة** في عمومها، فالمالكيّة مثلا تعتبرها قولًا يقتضي الأمرُ توفّرَه ليحكم الحاكم[3]، فيما تعدّها الحنفيّة إخبارا عمّا شاهده الشّهود سواء عن طريق المعاينة كالأفعال أو من خلال السّماع[4]، وشرطاها الأساسيّان هما العقل والبلوغ اللّذين يستلزمهما التّكليف.

يقول هنا الدّاعية والمفكّر محمّد الغزالي[5]: *"معروف أنّ شهادة المرأة على النّصف من شهادة الرّجل، وقد علّل القرآن الكريم لذلك بأنّ المرأة قد تنسى أو تحار أو يشتبه عليها وجه الحق. وعندما تكون معها امرأة أخرى فسوف يتعاونان على الإدلاء بالحقيقة كاملة. وقد بحثت في هذا الموضوع فأدركت أنّ المرأة في عادتها الشهريّة تكون*

---

[1] المرجع نفسه، ص47.

[2] جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ج3، ط1، 1990، ص239.

[3] أبو عبدالله محمد الأنصاري الرصاع، **شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية**، تحقيق: محمد أبو الأجفان، الطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج2، ط1، 1993، ص582.

[4] عبدالله بن محمود بن مودود الموصللي، **الاختيار لتعليل المختار**، تحقيق: علي عبد الحميد أبو الخير ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق – بيروت، ج2، ط1، 1998، ص413.

[5] مفكّر إسلامي مصري مجدّد (1917، 1996م)، من أتباع حركة الإخوان المسلمين، له عشرات الكتب منها: "المرأة في الإسلام" و"قضايا المرأة".

شبه مريضة، وأنّ انحراف مزاجها واضطراب أجهزتها الحيويّة يصيبها ببعض الارتباك، والتثبّت في أداء الشّهادات واجب" [1].

وحول الآية القائلة: "فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان..." (الأعراف/54) اختلف العلماء في العلّة من جعل شهادة المرأة نصف شهادة الرّجل، فيرجعها بعضهم إلى طبيعتها وتكوينها، وآخرون إلى عدم خبرتها بالمعاملات الماليّة واحتمال النّسيان أو الغفلة أو عدم التّوازن الهرموني أو اضطراب المزاج في فترات معيّنة[2].

التّعريف الإجرائي للشّهادة :

يتّضح ممّا سبق أنّ الشّهادة قولٌ أو إخبارٌ عمّا تمّت معاينته أو مشاهدته أو سماعه، مع توفّر أهمّ شرطين وهما العقل والبلوغ. إنّما، نلاحظ أنّ تفسير ذلك كثيرا ما يرجع إلى عوامل قد يجاوز الواقعُ بعضَها، كخبرة المرأة اليوم في مختلف المجالات المعرفيّة خلافا لما كان عليه حالُ أمس، علاوة على حيازة التّأويل حُججا تنطبق على المرأة والرّجل معا كالنّسيان. وربّما يعود سبب التّركيز عليها إلى الحديث المنسوب إلى النّبي في قوله: "النّساء ناقصات عقل ودين"[3].

أمّا دليل الشّهادة، فنجده في قوله تعالى: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى". (البقرة /282).

10-5-1-3-التعدّد:

لغةً: التعدّد هو الكثرة والوفرة[4].

---

[1] محمّد الغزالي، **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، دار الشروق، القاهرة، 2007، ص66.

[2] محمّد أحمد صبرة، **إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر مناقشة الشبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطلاق، وقضايا أخرى** الموقع الإلكتروني نور بوك، نشر في 29 ديسمبر 2017، شوهد في 17 ديسمبر 2021 ص88-https://www.noor-book.com

[3] محمّد التّرمذي، **سنن التّرمذي**، دار التّأصيل، القاهرة، ط1، 2014، ص 2613/ حديث صحيح رواه أبو هريرة.

[4] مجموعة مؤلّفين، **المنجد في اللّغة العربيّة المعاصرة**، دار المشرق، بيروت، ط1، 1908، ص953.

اصطلاحا: تعدّد الزّوجات هو مصطلح فقهي أُوِّلَ على أنّه يفيد إباحة الجمع بين أكثر من امرأة للرّجل الواحد، على ألّا يزيد العدد عن أربعة[1]. وعن أنس رضي الله عنه قال: "قال رسول الله –ص-: *"إذا تزوّج البكر على الثّيب أقام عندها سبعا وإذا تزوّج الثّيب على البكر أقام عندها ثلاثا"*. (صحيح الجامع الصّغير/429)[2].

التّعريف الإجرائي لتعدّد الزّوجات:

التعدّد في هذا السّياق هو الجمع بين أكثر من زوجة في الوقت نفسه، بما لا يتعدّى أربعًا. وإن كان حُكمه الإباحة في الدّين الإسلامي، فقد اتّصل مباشرة بوجود يتامى حسب العلماء المحقّقين في قوله تعالى: *"وإن خفتم ألّا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألّا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم"*؛ هذه الآية الّتي عادةً ما تُبتر وتُجزّأ ليتمّ تكرار نصفها فقط شِفَاهًا. وطبعا، فهي ترجع إلى السّياق القديم الّذي كان فيه الرّجل يجمع بين نساء لا حصر لهنّ، ممّا استدعى حصر العدد أوّلا وربطه بحالة معيّنة يكون فيها التعدّد بشرط نيّة إعالة يتامى في حجور أمّهاتهم.

قال الزّمخشري* في تفسيره :"إن خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرّجتم فيها فخافوا أيضا ترك العدل بين النّساء فقلّلوا عدد الزّوجات"[3]. أمّا بالنّسبة لعلم الاجتماع، فالسّلوكات والممارسات الاجتماعيّة هي الّتي تترجم مفاهيمَ كهذه، باعتبارها ناتجة عن تشرّبها.

10-5-1-4-الضّرب:

لغةً: التحرّك، من الفعل "ضرب" وأيضا "اضطرب"، ومثاله "اضطرب البرق في السّحاب"، إلى جانب معنى أسرع وابتعد وسار ابتغاء الرّزق في عبارة "ضرب في الأرض"، مثلما يفيد قوله تعالى "وإذا ضربتم في الأرض" إذا سافرتم. وأيضا، يتوفّر "ضرب" بمعنى "دقّ"[4].

اصطلاحا: أتى في لسان العرب أنّ الضّرب الوارد في الآية مشروط في الحديث بألّا يكون مبرحا؛ فالمفسّرون أوّلوا لفظ الضّرب غير المبرح بكونه لا شديد ولا شاقّ، الأمر الّذي يتأتّى بأداة خفيفة كالسّواك ونحوه، مع توفّر

[1] أ.د عبد الله الطيّار، **العدل في التعدّد**، دار العاصمة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط1، 1992، ص10.

[2] قاسم عاشور، **موسوعة الوفاء في أخبار النّساء**، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005، ص221.

* أبو القاسم الخوارزمي الزّمخشري (1074، 1143م) مفسّر معتزلي حنفي تركمانستاني، نجد "الكشّاف" من أهمّ تفاسيره.

[3] البهّي الخولي، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، دار القلم، الكويت، ط4، 1984، ص85.

[4] جمال الدّين بن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ج1، 1990، ص 544- 545.

قصد التّأديب والتّقويم لا الإيلام، وذلك حِيال المرأة النّاشز[1]. فالضّرب حسب المُعطى المتعارف عليه دينيّا يأتي بعد الموعظة والهجران، على ألّا يُكسر للمرأة عظمٌ، وقد ورد في صحيح مسلم *"اتّقوا الله في النّساء فإنّكم أخذتموهنّ بأمانة الله واستحللتم فروجهنّ بكلمة الله ولكم عليهنّ ألّا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن فاضربوهنّ ضربا غير مبرح"*، أخرجه من حديث جابر الطّويل في الحجّ[2].

التّعريف الإجرائي للضّرب:

نلاحظ أنّ معجم لسان العرب يحوي معانٍ عدّة للضّرب، أهمّها الابتعاد وخلق مسافة؛ أمّا فيما يخصّ ما يُصطلح عليه ب "ضرب المرأة"، يبرز تضارب بين الفقهاء والمفسّرين في تأويل ذلك، ما يعني أنّهم حتّى في وقتهم لم يهضموا مسألة الإيذاء الجسدي للمرأة، ما دفعهم إلى إيجاد تخريجات كي لا يتعارض الأمر وفطرة الإنسان السويّ. إنّما، رغم أنّ "الضّرب" في عديد الآيات القرآنيّة اتّخذ مدلولات مغايرة كالمباعدة، ومثال ذلك "وضربت عليهم الذلّة والمسكنة"، "وإذا ضربتم في الأرض"، اتّفقت الغالبيّة في أنّ "واضربوهنّ" تفيد الإيذاء الجسدي المباشر للزّوجات.

10-5-1-5-الحجاب:

لغةً: جاء في معجم مقاييس اللّغة أنّ **الحجاب** يفيد أصلا واحدا هو المنع، وعبارة "حجاب الجوف" مثلا تدلّ على ما يحجب بين الفؤاد وسائره، كما نجد الحاجبين فوق العينين وحاجب الشّمس[3]. وجاء في لسان العرب: *"حجب الشّيء يحجبه حجبا وحجابا وحجّبه ستره وقد احتجب وتحجّب إذا اكتنّ من وراء حجاب. وامرأة محجوبة قد سترت بستر"*[4].

اصطلاحا: يُدني **الحجاب** معنيين رئيسيّين؛ واحد عامّ وهو : *"كلّ ما يستر المطلوب ويمنع من الوصول إليه فهو حجاب كالسّتر والبواب والجسم والعجز والمعصية"*[5]، والثّاني معنى خاص بحجاب المرأة المسلمة؛ *"وقد كانت*

[1] محمّد أحمد صبرة، **إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر مناقشة الشبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطلاق، وقضايا أخرى**، كتيّب إلكتروني، الموقع الإلكتروني نور بوك، نشر في 29 ديسمبر 2017، شوهد في 17 ديسمبر 2021 ص157. https://www.noor-book.com

[2] عبّاس محمود العقّاد، **المرأة في القرآن**، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط3، 2005، ص128.

[3] أحمد القزويني الرّازي، **معجم مقاييس اللّغة**، دار الفكر، دمشق، ج2، 1979، ص143.

[4] جمال الدّين بن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ج3، 1990، ص299.

[5] علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، المطبعة الخيريّة، القاهرة، ط1، 1888، ص89.

النّساء في الجاهليّة يسدلن خمرهنّ من ورائهنّ ويوسعن جيوب ثيابهنّ لينكشف ما في نحورهنّ وعلى صدورهنّ من العقود والقلائد، وإذا مشين يضربن بأرجلهنّ ليُعلم ما يخفين من الخلاخيل افتخارا بها وتشويقا إليهنّ"[1].

التّعريف الإجرائي للحجاب:

باختصار، **الحجاب** هو كلّ ما حال بين شيئين، ودليل ذلك قوله تعالى: "ومن بيننا وبينك حجاب" (سورة فصّلت/5)، الآية الّتي أُوّلت بمعنى "هناك بيننا حاجز في النِّحلة والدّين"[2]. وبدورنا، نقف في دراستنا هذه على المفهوم الّذي نلخّصه في ما يُصطلح عليه ويُتعارف عليه قولا **بحجاب المرأة** الّذي يتمثّل في رداء تغطّي به شعر رأسها، كما يكون مصحوبا عادة برداء ساتر لجسدها.

وهنا نشير إلى نقطة مهمّة تتمثّل في أنّ لفظ "حجاب" يستعمل حاليّا كمثل لفظ "خمار" الّذي يفيد التّغطية والحَجب ويُجمع على شكل "خُمُر"، ولو اختصّ الثّاني أكثر بتغطية الشّعر والجزء العلوي من الصّدر.

10-5-1-6-الإرث:

لغةً: هو مشتقّ من الفعل "ورث"، ومعناه أن يكون أمرٌ ما ملكا لقوم ثمّ يصير ملكا لآخرين، سواء بنسب أو سبب[3].

اصطلاحا: يُجمع القدامى على أنّه تقرّر للذّكر مثل حقّ الأنثيين في الإرث: "وللذّكر مثل حظّ الأنثيين"، وتكمن حكمة جعل نصيب المرأة نصف نصيب الرّجل، حسب البعض، في أنّ الشّريعة ألزمت هذا الأخير أن ينفق على المرأة، الأمر الّذي يجعل نصيبها في الميراث وكأنّه مساوٍ لنصيبه، مثلما أنّ هناك من يراه زائدا عليه تارة أخرى[4].

التّعريف الإجرائي للإرث:

الإرث هو انتقال الملكيّة من المورّث إلى الوارث، وهذا اعتبارا من تاريخ وفاة المورّث.

---

[1] عبد القادر شيبة الحمد، **حقوق المرأة في الإسلام**، شبكة الألوكة، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرّياض، ط1، 2010، ص34.

[2] جمال الدّين بن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ج3، 1990، ص50.

[3] أحمد القزويني الرّازي، **معجم مقاييس اللّغة**، دار الفكر، دمشق، ج2، 1979، ص105.

[4] عبد القادر شيبة الحمد، **حقوق المرأة في الإسلام**، شبكة الألوكة، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرّياض، ط1، 2010، ص20.

إنّما، بخصوص نصيب الأنثى، يَحْضُرُنَا تساؤل وجيه إزاء عبارة "لها النّصف" في الآية الكريمة أسفله، باعتبار أنّها منسوبة لغة إلى "ما ترك"، وهو ما يرجّح وجود مساواة في الميراث في القرآن لمّا يكون هناك ذكر واحد وأنثى واحدة.

" يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (النّساء/11).

10-5-1-7-الخلع:

لغة: من خلع يخلع، ويفيد النّزع والإزالة[1].

اصطلاحا: الخلع شرعًا هو فراق بين الزّوجين بعوض تدفعه المرأة للرّجل، علما بأنّه يصحّ في حالتي الشّقاق والوفاق[2].

التّعريف الإجرائي للخلع:

يعتبر **الخلع** عوضا تعطيه المرأة للزّوج عن الصّداق الّذي قدّمه لها وما أنفقه عليها كي يقبل بالطّلاق دون أن يصيبه غبن، ويبقى أنّ المرأة ليس بإمكانها طلب الخلع دون سبب وجيه[3]. وقد استدلّ لذلك بدليل الخلع الموجود في القرآن الكريم: *"فإن خفتم ألّا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به"* (البقرة/229). إنّما، لا يفوتنا الشّطر الأوّل من ذات الآية الّذي يقول: *" ولا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئا إلّا أن يخافا ألّا يقيما حدود الله"* (البقرة/229)، وهو ما يطرح نقاط استفهام[4].

[1] أبو الحسن ابن سيدَه المرسي، **المحكم والمحيط الأعظم**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، ج1، 2000، ص139.

[2] يحيى بن شرف الدّين النّووي، **روضة الطّالبين**، دار ابن حزم، بيروت، ج7، ط1، 2002، ص1315.

[3] عبد القادر شيبة الحمد، **حقوق المرأة في الإسلام**، شبكة الألوكة، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرّياض، ط1، 2010، ص68.

[4] البهّي الخولي، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، دار القلم، الكويت، ط4، 1984، ص107.

أمّا عن القانون الجزائري، فقد ورد **الخلع** في المادّة 54 من قانون الأسرة الّتي تنصّ على أنّه *"يجوز للزّوجة دون موافقة الزّوج أن تخالع نفسها بمقابل مالي. إذا لم يتّفق الزّوجان على المقابل المالي للخلع، يحكم القاضي بما لا يتجاوز قيمة صداق المثل وقت صدور الحكم"*[1].

وعن القانون التّركي، فهو لا يستند إلى المدوّنة الفقهيّة، بحكم علمانيّة الدّولة، ولذلك فالطّلاق على حدٍّ سواء بين الجنسين ولا وجود للخلع.

10-5-2-المصطلحات الضّابطة لمفاهيم الدّراسة:

سنكتفي هنا ببعضها، وهي: التّأويل، القطيعة الإبستمولوجيّة، والثّورة المعرفيّة.

10-5-2-1-تعريف التّأويل:

لغةً: تفسير ما تعدّدت معانيه، ويكون عادة مغايرا لما يظهره لفظه، وأصله الأَوْل والأُوُول[2].

اصطلاحا: التّأويل هو عمليّة اكتشاف الظّنون المرجوحة، فتتمّ إحالة معنى واضح إلى ما هو غامض، كما يلعب دور الشّرح حيال النّصوص القديمة[3].

ونظرا إلى حضور لفظ "التّأويل" في القرآن والسنّة وكذا في لغة العرب، اختلف البعض في معناه، خاصّة بين الفقيه ابن تيميّة وثلّة من الفقهاء. فقد ذهب الأغلبيّة من فقهاء ومتصوّفة ومتكلّمين إلى أنّ "التّأويل" في اللّغة القرآنية يفيد صرف النّظر عن المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح لاقترانه بدليل معيّن، الأمر الّذي عارضه ابن تيميّة مُوردا له معنيين مخالفين هما الحقيقة الخارجيّة الّتي يصير إليها الكلام والتّأويل بمعنى التّفسير[4].

ويحضرنا أيضا تعريف شارح عقيدة السنّة والجماعة بمنهج النّقل والعقل الإمام الماتريدي، بقوله: "التّأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع"[5].

---

[1] قانون الأسرة الجزائري، الأمر رقم 05-02 المؤرّخ في 27 فبراير 2005.

[2] محمّد بن الأزهري الهروي، **تهذيب اللّغة**، تحقيق محمّد عوض مرعب، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط1، 2001، ص442.

[3] Site officiel du dictionnaire Le Robert, *« interprétation »*, Vu le 22 Aout 2021, interprétation – Définitions, synonymes, prononciation, exemples | Dico en ligne Le Robert

[4] إبراهيم عقيلي، **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا-واشنطن، 1994، ص149.

[5] عبد الرحمان السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق هاني الحاج، الدار التوفيقية للتراث، القاهرة، 2012، ص486.

أمّا في الثّقافة الغربيّة، يقابلنا المصطلح اليوناني Hermeneuein الّذي أعطى "هرمينوطيقا" Hermeneutics المقترن هو الآخر بتفسير النّصوص الدينيّة في بداية المطاف كالكتاب المقدّس، والّذي عرف تطوّرات في مفهومه إلى أن اتّسع ليشمل العلوم الإنسانيّة استنادا إلى الفكر الحديث؛ إذ عرّفته موسوعة لالاند الفلسفيّة بكونه تفسير النّصوص الفلسفية أو الدينيّة، لاسيّما حيال ما هو رمزي[1].

التّعريف الإجرائي للتّأويل :

اتّفق المتكلّمون على أنّ التّأويل هو إزالة التّعارض بمعنى صرف لفظ النصّ عن ظاهره؛ أي أنّ التّأويل يُخضع النصّ ويُلحقه بالعقل وليس ما معناه فهم الخطاب وإدراك مضمونه[2]. ولكون دراستنا تعتمد مقاربة سوسيولسانيّة، يتعيّن علينا التّشديد على أنّ التّأويل مرهون بعامل اللّغة، وبالإطار الاجتماعي الموجودة فيه، كما يتطلّب الأمر أحيانا الاستنجاد بالمنهج السّيميولوجي بحكم وجود خطاب رمزي، علما بأنّ هذا من منطلق اتّخاذنا مبدأ تكتّل الأنساق لماكس فيبر الّذي جمع بين علم الاجتماع الاقتصادي وعلم اجتماع الدّين، وليس أحاديّة السّبب المجسّد في التوجّه الدّوركايمي الّذي يُرجع كلّ شيء للدّين. فلذات السّبب، ركّزت الهرمينوطيقا الحديثة على شروط تأويليّة لعلّ أهمّها تقدير تأثير المسافة الزمنيّة الفاصلة بين لحظة الإنشاء وتلك الخاصّة بالقراءة أو التلقّي بغية الفهم، باعتبارها مصدر إثراء للمعنى لالتقاء السّياقين اللّذين يفترض أن تكون الصّلة بينهما متّصلة ومستمرّة لا منقطعة. وقد كان هذا العامل وراء توجّه المناضلة النسويّة آمنة ودود إلى اتّخاذه منطلقا أساسيّا للنظر في الخطاب القرآني وإعادة قراءته بإدراك قيمة كلّ من الظرفيّتين الماضية والحاضرة في إنتاج معنى النصّ[3].

10-5-2-2-القطيعة الإبستمولوجيّة :

إضافة إلى مفهوم الإبستمولوجيا الّذي تمّ التعرّض إليه سابقا، تعبّر القطيعة الإبستمولوجيّة عن نقطة نهاية مسّت إشكاليّة معرفيّة طبعت مرحلة تاريخيّة معيّنة، وأعلنت بداية إشكاليّة معرفيّة أخرى لترسم فترة قادمة من تاريخ

---

[1] أ.د أندرية لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، عويدات للنّشر، بيروت-باريس، ج2، ط2، 2001، ص555.

[2] د. أمين محمد زدك، إشراف أ.د بوعلي نابي، **إشكاليّة تأويل النّص الدّيني عند ابن تيميّة**، أطروحة دكتوراه الطّور الثّالث في الفلسفة تخصّص تأويل النّصوص الدّينية، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر، الجزائر، 2016، ص38.

[3] د. إيمان المخينيني، *"نحو تأويلية جندرية للقرآن قراءة في كتاب Qur'an and woman لأمينة ودود"*، بحث محكّم، قسم الدّين وقضايا المجتمع الرّاهنة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 28 جوان 2017، ص9.

العلوم[1]. فبمفهوم الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار* Gaston Bachelard، تعتبر القطيعة الإبستمولوجيّة النّقطة الّتي تؤذن بتشكّل النظريّة العلميّة، وبالتّالي، فهي جدّ ضروريّة لتطوّر المفاهيم والعلوم بصفة عامّة.

10-5-2-3- الثّورة المعرفيّة :

سلسلة من الأحداث التطوريّة بصفة لاتراكميّة، يحلّ فيها باراديغم جديد محلّ آخر[2]. فالمعرفة تتطوّر إمّا بالتّراكم أو بالثّورة، ويكون السّبيل الثّاني وقت يشذّ الباراديغم الّذي هو النّموذج الإرشادي عن مساره الطّبيعي ويخلق أزمة، فتتبعها ثورة.

11- الدّراسات السّابقة:

تعدّدت الدّراسات السّابقة لموضوع التّراث الدّيني بين العقل والنّقل، خاصّة تلك الفلسفيّة، إنّما لم نتوصّل إلى دراسة أكاديميّة تتناول قضايا المرأة من هذا المنحى، وربّما هذا ما جعل الموضوع والمهمّة أكثر صعوبة وتحدّيا من النّاحية المعرفيّة، خاصّة لارتباطهما بالجانب الإبستمولوجي، الأمر الّتي يستدعي التّفكيك والرّبط في كلّ مرّة. إنّما، لم يمنع الأمر من وجود مؤلّفات جادّة في قضيّة العقل والنّقل، سواء من داخل أو خارج المرجعيّات الدينيّة، مثلما توفّرت مؤلّفات حول المرأة وأخرى حول الإبستمولوجيا؛ ونذكر من ضمن كلّ تلك المناحي:

-(أ.د مهدي فضل الله، **العقل والشّريعة-مباحث في الإبستمولوجيا العربيّة الإسلاميّة**، 1995)، الّذي استفدنا منه في النّطاق الإبستمولوجي للبحث بالفصل الأوّل.

-(ابن تيمية ، **درء تعارض العقل والنقل**، 1991) وهو مؤلَّف استعنّا به في مواضع شتّى منها المبحث الأوّل من الفصل الثّاني أين بحثنا في منهج التأويل في التراث الديني الإسلامي.

- (أ.د. كسورك مرزينا كرومي، د. سامي محمود ابراهيم، **إشكاليّة علاقة العقل والنّقل**، 2014) الّذي كان معينا لنا خاصّة في المبحث الثّاني من الفصل الثّاني، والمتناول لإشكاليّة النّقل والعقل في التّراث الدّيني الإسلامي.

-(أ.د محمّد أركون، **قضايا في نقد العقل الدّيني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، تر. هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، 2000) الّذي كان مصدرا لاستيعاب قراءته ضمن المبحث الثّامن من الفصل الثّالث.

---

[1] محمّد وقيدي، **ما هي الإبستمولوجيا ؟**، مكتبة المعارف، الرّباط، ط2، 1987، ص226.

* فيلسوف فرنسي مختصّ في فلسفة العلوم (1884-1962م)، امتاز بأبحاثه الإبستمولوجيّة.

[2] أ.د توماس كون، **بنية الثّورات العلميّة**، تر.حيدر حاج اسماعيل، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، ط1، 2007، ص179.

وإلى جانب مسألة العلاقة بين العقل والنّقل، كانت هناك استعانة بمؤلّفات هامّة لباحثات جادّات سواء من النسويّة الإسلاميّة أو النسويّة العلمانيّة. فمن الأولى، نذكر:

– (أ. د أسماء المرابط، **المقاربة الإصلاحيّة لقضايا النّساء في الإسلام من داخل المؤسّسة الدّينية: الرّابطة المحمّدية للعلماء نموذجا**، 2017) الّتي احتجنا إليها في مواضع منها العنوان الّذي خصّصناه للمقاربة الإصلاحيّة في علاقة العقل بالنّقل محاولين إقران ذلك مع قضايا المرأة، وهذا في المبحث الثّاني من الفصل الثّاني، على سبيل المثال لا الحصر.

وكذلك: – (د. ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر– الحجاب أنموذجا**، 2015) الّتي استعنّا بها في قضيّة الحجاب ضمن المبحث الثّاني من الفصل الثّالث، وعنوانه: أهمّ القضايا الجدليّة حيال المرأة في الإسلام.

أمّا من ناحية النسويّة العلمانيّة، كان لنا لجوء إلى مؤلّفات عدّة، نذكر منها:

– (أ.د فاطمة المرنيسي، **ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعيّة**، 2005) الّذي كان عَوْنًا لنا في محطّات عدّة، لعلّ أهمّها المبحث الأوّل من الفصل الثّالث أين دَرَجْنَا إلى اقتفاء مكانة المرأة قبل الإسلام وعهد الإسلام والزّمن الحديث والمعاصر، الأمر الّذي أتاح لنا أخذ صورة عن التّراكمات أو القطائع الّتي مرّ بها موضوع المرأة تاريخيّا.

ولم يخلُ الأمر من المقارنات، كتلك الّتي أحدثتها الدّكتورة ريتا فرج واستلهمنا منها لدى تعرّضنا إلى قراءة المفكّرة والنسويّة نوال السّعداوي ضمن مبحثنا الثّامن من فصلنا الثّالث، وهو الحامل لقراءات حديثة ومعاصرة لقضايا المرأة في الإسلام:

– (د. ريتا فرج، **امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة، خطاب اللامساواة في المدوّنة الفقهية**، 2015).

كما لم يخلُ الأمر من باحثات نَحَوْنَ إلى النّبش في الجانب الخفيّ لِما يتراءى إلينا، ومثالهنّ:

(أ.د فيروز رشّام، **تاريخ النّساء الّذي لم يكتب بعد**، 2022) والّذي وظّفنا معلومات منه في فصلنا الخامس؛ إذ عالجت الأكاديميّة إشكاليّة استبعاد مشاركة المرأة في صنع التّاريخ، والفرق بين كونها ذاتا كاتبة ومحلّا للكتابة.

ومن القراءات أيضا في الفصل ذاته، لا تفوتنا تلك الّتي قام بها مفكّرون أحدثوا رجّة فكريّة في تناول قضايا المرأة من داخل السّياق القرآني على ضوء الحجاج القرآني، ولعلّ أهمّهم:

–(أ. د محمّد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة (الوصيّة، الإرث، القوامة، التعدديّة، اللّباس)، 2000)**،

–وفي خضمّ كلّ ذلك، لا تفوتنا المسألة الإبستمولوجيّة الّتي لابدّ وأن تطرق طيّات البحث بين الفينة والأخرى، ومن المؤلّفات في ذلك نذكر باللّغة الأجنبيّة:

(Dr Marco Renzo Dell Omodarme, **Pour une épistémologie des savoirs situés, de l'épistémologie génétique de Jean Piaget aux savoirs critiques**, 2014)

وهي عبارة عن أطروحة دكتوراه في الفلسفة، كان لنا شيءٌ منها في النّطاق الإبستمولوجي للبحث ضمن الفصل الأوّل.

وفي الفصل ذاته ضمن شقّ تحديد المفاهيم، كان لنا مرور بالإبستمولوجيا من منظور معاصر لنظريّة المعرفة من خلال:

(Robert Audi, **Epistemology: A contemporary introduction to a theory of knowledge**, 2005)

وبغرض فهم الثّقافة التركيّة كمركّب هامّ في دراستنا هذه، استعنّا ببعض المصادر والمراجع التركيّة وتلك المتناولة للشّأن التّركي والمرأة التركيّة قانونيّا وسياسيّا وتاريخيّا على شاكلة:

(Turkish Ministry of interior, **The Turkish woman in history**, Press department of the ministry of interior, 1937).

وهو مؤلَّف تعرّضنا إليه في تحليلنا السّيميولوجي للصّور الملتقطة خلال بحثنا الميداني، المرحلة الّتي تجسّدت في الفصل الخامس من الدّراسة.

12- صعوبات البحث:

معرفيّا، تكمن الصّعوبة في إشكاليّة التّموضع في قلب دراسة المُعطى اللّاهوتي لاتّساقه بمجالات عدّة أوّلها اللّغة، ناهيك عن القداسة الّتي يكتسيها هذا الخطاب، ولو أنّ دراستنا تتناول الواقع المتشرّب للمُعطى المذكور بالمعالجة والتّحليل.

أيضا، اقتضى هذا العمل من صاحبته مجهودا شخصيّا معتبرا نظرا لعدم التوصّل إلى وجود كتاب أو دراسة تتناول قضايا المرأة في التّراث الدّيني الإسلامي بين العقل والنّقل، عدا عن التّفصيل الّذي عمدنا إليه ونماذج القضايا المختارة، ناهيك عن توظيف العامل الإبستمولوجي، توخّيا للموضوعيّة وربطا بين مختلف متغيّرات الدّراسة، إلى جانب ما يطرحه الواقع.

وربّما أهمّ ما ميّز العمل هو استغراق مدّة زمنيّة كبيرة في البحث والتقصّي قبل البتّ فيه، كما أنّ المجال المكاني للدّراسة الممتدّ إلى دولتين متباعدتين، والإيمان بأهميّة العمل، استدعى بالطّالبة إلى أن تكرّس الكثير من إمكانيّاتها الماديّة الخاصّة سواء بين مختلف ولايات الوطن على امتداد سنوات أو في البحث الميداني بتركيا الّذي استغرق شهرا كاملا من الزّمن سعيا للإلمام بكلّ ما يخدم الموضوع.

ومن جهة أخرى، لا تخفى عنّا بعض العراقيل الّتي واجهتنا، خاصّة بالجزائر، من ناحية التوصّل إلى معلومات دقيقة، خاصّة حِيال الظّواهر الاجتماعيّة الّتي يُقدّر على أنّها سلبيّة، ما استغرق وقتًا.

- خلاصة الفصل:

جاء هذا الفصل على هيئة محطّات ضروريّة لوضع الأرضيّة المنهجيّة والمفاهيميّة والمعرفيّة للدّراسة، وهو تمهيدٌ للفصول القادمة بكلّ ما أتى به من جديد من شأنه إيضاح الصّورة وتبيان معالم الإشكاليّة وما يعقُبها من مراحل، على أن يتمّ توظيف هذه الأخيرة أينما استدعى الأمر ذلك.

المقاربة النظريّة

الفصل الثّاني:

إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بين النّقل والعقل

الفصل الثّاني: إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بين النّقل والعقل

تقديم الفصل

يسعى هذا الفصل إلى دراسة إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بدءًا بالمكوّنات، فالمراحل الّتي مرّ بها، من دون إغفال قضيّة المنهج والتّأويل، ومن ثَمّ الانتقال إلى إشكاليّة النّقل والعقل في التّراث الدّيني الإسلامي، سواءً على مستوى العقيدة أو بين الفقهاء والمفكّرين.

ومن باب تعبيد الطّريق لاستيعاب أمثل لموضوعنا، ننتقل إلى إشكاليّة النّقل والعقل على مستوى التّشريع الإسلامي الخاصّ بالمرأة قبل التعرّض إلى نماذج من مختلف المدارس، مرفوقةً بالنّقد الموجّه إليها.

المبحث الأوّل: نشأة التّراث الدّيني الإسلامي تاريخيّا

1-مكوّنات التّراث الدّيني الإسلامي:

تبعا لِما تعرّضنا إليه في فصلنا الأوّل، يتكوّن التّراث الدّيني الإسلامي من مصادر التّشريع المختلفة المتمثّلة في القرآن الكريم والسنّة النبويّة وأقوال الصّحابة والتّابعين والفقهاء، إلى جانب العُرف، وكذا القياس والاجتهاد كأداتين من أدوات العقل.

1-1-القرآن الكريم: أوّل مصدر للتّشريع الإسلامي، وهو كلام الله المنزّل على آخر الأنبياء محمّد –ص– وردنا مدوّنا على المصاحف، يحوي 114 سورةً من الفاتحة إلى النّاس.

1-2-السنّة النبويّة: ثاني مصدر للتّشريع الإسلامي، تفيد لغويّا الطّريقة أو السّيرة، فيما يعرّفها المحدثون بأنّها ما وصلنا عن الرّسول –ص– من قول أو فعل أو نهي، أمّا عند الفقهاء، فهي مقابل البدعة في التّشريع؛ ما يعني أنّهم يعتبرونها أساسا للفرض والواجب والحرام.
ومن **أنواع السنّة** نجد: السنّة القوليّة، السنّة الفعليّة والسنّة التقريريّة[1].

وباعتبار أنّ علم الاجتماع يهتمّ بدراسة الممارسات والتّفاعلات والظّواهر الحاصلة بين الأفراد في إطار اجتماعي، نستطيع أن نقول إنّ السنّة، بمنظور علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، هي نقل التّعاليم المجرّدة إلى الملموس، ناهيك عن أنّ الكثير من الممارسات، كطريقة الصّلاة مثلا، انتقلت إلينا من خلال التّقليد جيلا عن جيل. فهذه الممارسات الاجتماعيّة هي بمثابة طقس ديني يأخذ شكل تقاليد ممتدّة عبر الزّمن ومتّفق عليها باعتبارها تحمل رموزا ومدلولات وأبعادا اجتماعيّة ضابطة للفعل الدّيني.

وقد وردتنا السنّة على شكل:
1-3-أقوال الصّحابة: تلك الصّادرة عمّن صاحبوا النبيّ وناصروه، علما بأنّهم أوّل من حمل لواء الإسلام.

[1] محمّد فتح الله كولن، **السنّة النبويّة، تقييدها ومكانتها في الشّريعة الإسلاميّة**، تر. أورخان محمّد علي، دار النّيل للطّباعة والنّشر، القاهرة، ط1، 2015، ص 16-19.

1-4-أقوال التّابعين: تلك الصّادرة عمّن عاشوا في الفترة اللّاحقة لزمن النبيّ، بين القرنين الأوّل والثّاني للهجرة، وكانوا يدينون بالإسلام مع أدائهم لدور في نشره.

1-5-أقوال الفقهاء: ترجع للمختصّين في دراسة الفقه؛ بحيث يكونون ملمّين بما يحمله كتاب الله مع علمهم بالسنّة النبويّة والأحكام الشرعيّة.

1-6-العُرف: ما سار عليه النّاس باعتباره قاعدة اجتماعيّة ملزمة، وتعارفوا عليه، ودرجوا على اتّباعه[1].

وفي علم الاجتماع، يُتّفق على أنّ العُرف خاصّ ببيئة اجتماعيّة معيّنة، كما يمكن أن يجسّد الضّمير الجمعي، ويُترجم على شكل عادات وتقاليد تكون محلّ إجماع.
أمّا **العقل** و**اللّغة**، فهما عنصران مهمّان بالنّسبة لبعض المذاهب؛ فمثلا من ضمن الأعراف العربيّة الّتي لعبت فيها اللّغة دورا فاعلا، نجد إطلاق لفظ "ولد" على الذّكر دون الأنثى، في حين أنّ اللّغة القرآنيّة تشملهما معا.

2-<u>الكتب المسندة المصنّفة في حديث الرّسول</u> :

- **صحائف الصحابة:** مثل "الصحيفة الصادقة" لعبد الله بن عمرو بن العاص.
- **الأجزاء الحديثيّة:** تتمثّل في مجموعة أوراق تجمع فيها أحاديث راوٍ معيّن وصحائف الصّحابة والأجزاء الحديثيّة.
- **الموطآت:** كتب تجمع بين الأحاديث المرفوعة والآثار الموقوفة، إلى جانب فتاوى أهل العلم مثل "موطّأ" الإمام مالك بن أنس و"موطّأ" عبد الرحمن بن أبي ذئب.
- **السنن:** عبارة عن الكتب المرتّبة على الأبواب الفقهية؛ بحيث تغلب عليها الأحاديث المرفوعة* مثل "سنن النسائي"، "سنن أبي داود"، "سنن الترمذي" و"سنن ابن ماجة".
- **الجوامع:** كتب تجمع بين الأبواب الفقهيّة وغيرها من الأبواب كالسّير والمغازي والتوحيد، ومثالها: الجامع الصحيح للبخاري والجامع الصحيح لمسلم.
- **المسانيد:** تتمثّل في الكتب التي رُتّبت فيها الأحاديث على أسماء الصحابة مثل مسند الإمام أحمد ومسند أبي يعلى.

---

[1] المرجع نفسه، ص 16-19.

* الأحاديث االمنسوبة إلى الرّسول مهما كانت صفتها، وقد يكون سندها متّصلا أو منقطعا، كما قد تختلف درجتها.

– **المصنّفات:** كتب مصنّفة على الأبواب الفقهيّة، وتشتمل على الأحاديث المرفوعة والآثار الموقوفة وأقوال التابعين على غرار مصنّف عبد الرزاق بن همّام الصّنعاني ومصنّف ابن أبي شيبة.

– **المعاجم:** كتب رُتّبت على حروف المعجم كالمعجم الكبير للطبراني وهو مرتّب على أسماء الصحابة والمعجم الأوسط والصّغير الّذي رُتّب على أسماء شيوخ الطبراني.

– **المستخرجات:** يقصد المصنّف كتابا من كتب الأحاديث المسندة فيستخرج على أحاديث بأسانيد من عنده.

– **المستدركات:** يستدرك المصنّف أحاديثا على كتاب معيّن بحيث تكون قد فاتته، ومثالها مستدرك الحاكم النيسابوري عن الصّحيحين.

– **الأمالي:** أن يجلس الشّيح فيملي على طلّابه أحاديثا بإسناده إلى النّبي –ص– ومنها "أمالي بن مردوية"[1].

3–<u>مراتب الحديث</u>:

تتحدّد الأحاديث المشهورة من حيث السّند في الصّحيح، الحسن والضّعيف؛ ويدخل ضمن الضّعيف التّالي: حديث معلّق، منقطع، مرسل، موضوع، مدلس، منكر، متروك، مضعّف، مطروح، مجهول، مقلوب، مدرج، مضطرب، مقلوب، شاذّ، مصحّف/محرّف، مرفوع، معلّل، متواتر، موقوف، مقطوع، مسند، مسلسل، فرد، متّصل، معنعن، منقلب، عالي، مؤنّن، غريب، نازل، مدبج، مبهم، منسوخ، مؤتلف، مختلف وناسخ منسوخ.

للإشارة، كثير ممّا تمّ ذكره في الضّعيف لا يُعتدّ به واختلفت الآراء حوله، فالإمام النّووي مثلا تفضّل بأنّه يجوز ويستحبّ العمل في التّرغيب والتّرهيب بالحديث الضّعيف في حال ما إذا لم يكن موضوعا، ولا يجوز ذلك في حال الأحكام الخاصّة بالبيع والحلال والحرام و**النّكاح** و**الطّلاق**[2].

[1] إسلام محمود دربالة، **مقدّمات في علوم الحديث**، دار الآفاق، شبكة الألوكة الإلكترونيّة، 2013، ص 15.

[2] محمّد عوّامة، **حكم العمل بالحديث الضّعيف بين النظريّة والتّطبيق والدّعوى**، دار المنهاج، الرّياض، ط1، 2017، ص11.

4-التّراث الدّيني الإسلامي بين المنهج والبنية المفاهيميّة:

يُعدّ القرآن الكريم المصدر الأوّل والأصلي للمسلمين، يستمدّ منه الحديث النّبوي حجيّته، ومن المتّفق عليه أنّ صحّة العمل بالأخبار النّاقلة للسنّة تتوقّف على محكّ القرآن بعرضها عليه نظريّا، الأمر الّذي لا يُحترم في كلّ الأحوال، باعتبار أنّ كثرة الاستنباط من الأخبار والرّوايات جعلت العلّامة الطّباطبائي* ينادي قائلا "ناقدوا طريقة تدوين العلوم الإسلاميّة". كما أنّ مجال فقه المرأة يُطلعنا على دور الاهتمام بالقرآن أو البعد عنه في تحديد الأحكام المستنبطة، علما بأنّ هناك آيات كثيرة في متن القرآن تتحدّث عن المرأة[1]، وسورة كاملة خُصَّتْ بها –سورة النّساء– تناولت معظم قضايا دراستنا من **قوامة** و**إرث** و**تعدّد** و**خلع** و**ضرب**.

أمّا بعيون الفكر العربي المعاصر، يحدّد المفكّر محمّد عابد الجابري خطوات منهجية تمثّل كلّ منها مستوى من مستويات قراءته للتراث:

–تتمثّل الخطوة الأولى في الدّعوة إلى ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث.

–تتمثّل الخطوة الثّانية في العمل على فصل المقروء عن القارئ كحلّ لمشكلة الموضوعية في القراءة التراثيّة.

وهنا يميّز الجابري بين ثلاث مقاربات وهي المقاربة البنيوية والمقاربة التاريخية والمقاربة الإيديولوجية[2].

5 -أسباب الاختلاف بين الأحاديث:

–الحديث غير ثابت السّند، ومنه وجوب الرّجوع إلى قواعد علم الحديث ونقد الأحاديث.

–البحث في الحديث من حيث رفعه ووقفه لمّا يكون أحد الحديثين صحيح السّند لكنّه من قول الصّحابي وليس النّبي عليه السّلام.

–اختلاف وقت ظهور الأحاديث الّتي يشملها التّعارض.

–اشتمال أحد الحديثين على العموم وآخر على الخصوص، فيُخيّل أنّهما يحملان اختلافا، وبالتّالي يحمل العامّ على الخاصّ فيكون مخصوصا به.

–التّرادف في اللّسان العربيّ، فتتعدّد الألفاظ ويحسب أنّها تحمل تعارضا.

---

* محمّد حسين الطّباطبائي (1904–1981م) مفكّر شيعي من ضمن أبرز فلاسفة الإسلام، له مؤلّفات أهمّها: "الميزان في تفسير القرآن"، "رسالة محمّد في المنهج الإسلامي"، "أصول الفلسفة الماديّة" و"سنن النّبي".

[1] مهدي مهريزي، **مسألة المرأة– دراسات في تجديد الفكر الدّيني في قضيّة المرأة**، تر. علي الموسوي وآخرين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص124–125.

[2] أ.د عبد النبي الحري، *"الجابري ومحاولة ترشيد الإسلام السياسي"*، التّفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية لسلطنة عمان، مسقط، ع39، 2013، ص305–306.

-تأتي بعض الأحاديث مختصرة بلسان بعض الروّاة.

-عدم ذكر الرّاوي للسّؤال الّذي أتى به الرّسول قبل الجواب والّذي به يزول الإشكال[1].

6-التّراث الدّيني الإسلامي قبل وبعد مرحلة التّدوين:

تجدر الإشارة إلى أهميّة المرحلة الّتي سبقت عهد الإسلام؛ فهي الّتي مهّدت لظهور الكتابة الّتي تُعْنَى بالتّأريخ وعلم التّاريخ في المرحلة التّالية، الأمر الّذي كان وراءه الشّغف بسماع الرّوايات الشفويّة منذ الفترة السّابقة للإسلام، فأثّر بدوره فيما بعد على المدوّنات بتسرّب الخرافات والأساطير، ما أدخل عنصر الشكّ حيال بعض المرويّات الّتي تضمّنتها كتب التّراث الدّيني الإسلامي[2]، وهذا الشكّ هو الّذي نراه قد أدّى إلى الاختلاف المنهجي في الطّرح.

إنّما، أدّت الحاجة لإيصال رسالة الإسلام إلى صبّ اهتمام معتنقيه على قضيّة التّدوين، فشمل الأمر عمليّة حفظ القرآن الكريم، ثمّ تفسير الآيات المتضمّنة فيه[3] ذاتها الّتي رجعوا بغرض تفسيرها إلى المعطيات التاريخيّة، ناهيك عن قضيّة الاهتمام بجرد أقوال وأفعال الرّسول.

إضافة إلى ذلك، تدخّلت في الأمر جملة أسباب سياسيّة، كسعي الخلفاء لجرد الأحداث المصاحبة لفترة حكمهم، الحاجة إلى جرد النّظام المالي، إلى جانب جرد الأنساب، إنشاء التّقويم الهجري في زمن عمر بن الخطّاب، بروز بعض المجالات الّتي تتطلّب الجرد والتّدوين، وكذلك ظهور الورق[4].

7-التّأويل في التّراث الدّيني الإسلامي:

اعتاد القدماء على جعل التّفسير والتّأويل واحدا، مع اعتبارهم أنّ النّصوص المقدّسة لا يعلم تأويلَها إلّا الله والرّاسخون في العلم، مع أنّ الآية الكريمة تقول "والرّاسخون في العلم قالوا آمنا" (آل عمران /7)، ما يطرح مسألة اختلاف مفهوم التأويل في القرآن عمّا هو متعارف عليه حاليّا؛ ومن أبرز المفسّرين، نجد عماد الدّين بن كثير ومحمّد بن جرير الطّبري وعبد الله بن عبّاس.

أمّا المفسّرين المحدثين أو المتأخّرين، فنجد منهم المفكّر الدّكتور محمّد شحرور والشّيخ الطّاهر بن عاشور والسيّد قطب.

---

[1] د. سليمان محمّد النّصيان، **مختلف الحديث؛ التّعريف، الأهميّة، الأسباب، دراسة موجزة عن أهمّ المؤلّفات المطبوعة في مختلف الحديث**، كتيّب إلكتروني، الرّياض، 2015، ص12-16.

[2] أ.د حسين نصّار، **نشأة التّدوين التّاريخي عند العرب**، دار إقرأ، بيروت، ط2، 1980، ص11.

[3] المرجع نفسه، ص14.

[4] أ.د فاروق عمر فوزي، **التّدوين التّاريخي عند المسلمين**، مركز زايد للتّراث والتّاريخ، ط1، 2004، ص 43-45.

وانتقالا إلى ماهيّة التّأويل، فهو ممارسة طبيعيّة يحوزها ذهن الإنسان بشكل عامّ، ومهارة تضعف بممارسة التّمثيل. كما أنّ مهارة التّأويل ليست نفسها لدى الجميع ولذلك تختلف أحزابهم وأديانهم ومدارسهم[1].

8-منهج التأويل:

يظهر من خلال تعريف الشّيخ ابن قدامة المقدسي أنّه *"صرفُ اللّفظ عن الاحتمال الظّاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الّذي دلّ عليه الظّاهر"*[2]. ويذهب ابن تيمية إلى أنّه يجب تطبيق شيئين، أوّلهما إدراك المعاني الواردة في الكتاب والسنّة، وثانيهما إدراك معاني الألفاظ الّتي ينطق بها المختلفون حتّى يحسُن أن يطبق بين معاني التنزيل ومعاني أهل الخوض في أصول الدّين؛ فحينئذ يتبيّن أنّ الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه كما قال تعالى: " كان النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ" (البقرة 213)[3].

فهذا الاختلاف هو **اختلاف البيئة والثّقافة**؛ ولذلك يتعيّن أن تُراعى فيه خصوصيّات كل مجتمع، ضف أنّ تشكُّلَ المعطى الدّيني على هيئة خطاب لفظي وملموس يجعلنا نستنجد بالمنهج السّيميولوجي لاشتماله على ما هو لساني وما هو بصري، ممّا يتطلّب محاولة فهم العلامات ذات البعد الاجتماعي وتحليلها لِمَا لها من وظيفة ضمن هذا الصّعيد، وذلك بعد مرحلة فهم وتفسير أفعال الأفراد مثلما ذهب إليه عالم الاجتماع ماكس فيبر Max Weiber في كتابه "منهجيّة العلوم الاجتماعيّة" The methodology of the social sciences. فالمنهج السّيميولوجي يتيح فهم التّأويل الّذي يستنطق الواقع من خلال الأنا ومعرفة الآخر، ومنه يغدو عاملًا إبستمولوجيًّا هامّا للفهم.

أيضا، يُعدّ **التّأويل اللّغوي** ترجيحا للشّيء، وهو ردّ الكلام إلى الغاية المرادة منه بشرح معناه أو حصول مبتغاه، وينقسم إلى 3 معان:

1-التّفسير.

2-مآل الكلام إلى حقيقته.

---

[1] د. حافيظ إسماعيلي علوي، *"اللّسانيات القرآنيّة، بحث في إبستمولوجيا اللّسانيات عند الدّكتور أحمد العلوي"*، مجلّة السّاتل، جامعة مصراتة، طرابلس، ع8، جويلية 2010، ص33.

[2] محمّد صالح بن قدامة المقدسي، **روضة النّاظر وجنّة المناظر**، تحقيق، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 2002، ص508.

[3] أبو العبّاس بن تيمية ، **درء تعارض العقل والنّقل**، تحقيق د.محمد رشاد سالم، الرّياض، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، ج1، ق1، 1991، ص75.

3-صرف اللّفظ عن ظاهره[1] (صرف اللّفظ عن المعنى المرجوح إلى معنى يخالف الظّاهر)، ونجد من أصحاب هذا التوجّه الأخير، على سبيل المثال لا الحصر، المفكّر الدّكتور محمّد شحرور الّذي يبني تأويلاته على الحِجاج القرآني والتّرابط المنطقي بين الآيات، وكذا بعض المتأخّرين من الفقهاء والأصوليّين الضّليعين في أصول الفقه، ومثالهم المجدّدون من خرّيجي المجمّعات الفقهيّة على غرار الأزهر بمصر والزّيتونة بتونس كنموذج الفقيه محمّد الطّاهر بن عاشور.

وهنا، لابدّ وأن نستذكر اعتباطيّة العلاقة بين الدّال والمدلول حسب العالم فرديناند دي سوسير* Ferdinand De Saussure، الّذي يَعتبر اللّغة أداة رمزيّة تحقّق التّواصل، وهذا بمقاربة سوسيولسانيّة.

وعمليًّا، لو لجأنا إلى رأي المفكّر محمّد عابد الجابري في ربطه بين مسألة التّأويل وترتيب العلاقة بين الدّين والمجتمع، نجده يرى أنّ التّأويلات الكلاميّة للعقائد الدينيّة بنظر الفيلسوف والفقيه ابن رشد لم يكن هدفها حفظ عقيدة المسلمين بقدر ما كان غرضها سياسيّا متستّرا بالعقيدة الإسلاميّة، الأمر الّذي جعلها وراء الفوضى المجتمعيّة بنشر تفرقة مزّقت الأمّة الإسلاميّة إلى فرق متصارعة تتبنّى لغة تكفير الآخر، موازاة مع اعتبار كلّ منها نفسها الفرقة النّاجية ممّا أساء كثيرا لعلاقة الدّين بالمجتمع. كما اعتبر المفكّر شيوع التّأويل بين النّاس دون ضوابط وراء الفتنة الفكريّة الحاصلة، معلّلا مفهوم التّأويل الّذي نشهده بمثابة ممارسة السّياسة باستعارة الدّين ولغته في زمن ومجتمع لم تكن فيه لغة السّياسة مستقلّة بمصطلحاتها وقضاياها[2]. إنّما يجدر القول هنا إنّ لغة تكفير الآخر هي بالنّسبة لعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا مرآةٌ لنموّ وتبلور الأفكار تبعا لمتغيّري الزّمن والمكان، وهو ما يذكّرنا بما ذهب إليه الباحث التّونسي الدّكتور عبد اللّطيف الهرماسي** لمّا عدّ الإيديولوجيّا التكفيريّة اليوم ردّة فعل لِما تعرّضت إليه الأطر الرمزيّة من تصدّع تحت ضغط الحداثة[3].

ولذلك، رغم التميّز الّذي أبان عنه أصحاب التّأويل الحداثي، أُعيبت عليهم مسألة عدم الأخذ بالمرويّات ذات الطّابع الدّيني التّاريخي، مع اعتبارهم بصدد إعادة إنتاج الخطاب الاستشراقي في معالجتهم للتّراث الإسلامي بأدوات العلوم الحديثة لا بأدوات العلوم الشرعيّة.

---

[1] المرجع نفسه، ص22.

* لساني سويسري (1857، 1913م) مؤسّس المدرسة البنيويّة في اللسانيّات.

[2] أ.د عبد النبي الحري، "الجابري ومحاولة ترشيد الإسلام السياسي"، مجلّة التّفاهم، وزارة الأوقاف والشّؤون الدينيّة، مسقط، ع 39، 2013، ص326.

** سوسيولوجي تونسي معاصر، أستاذ التّعليم العالي بجامعة تونس، له مؤلّفان هما: "ظاهرة التّكفير في المجتمع الإسلامي من منظور العلوم الاجتماعيّة للأديان"، و"في الموروث الدّيني الإسلامي، قراءة سوسيولوجيّة تاريخيّة".

[3] أ.د عبد اللّطيف الهرماسي، **ظاهرة التّكفير في المجتمع الإسلامي من منظور العلوم الاجتماعيّة للأديان**، مركز الجزيرة للدّراسات، الدّوحة، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص36.

كذلك، نجد التّأويل الإبستمولوجي لأطروحة أوليّة العقل هو الّذي تبنّاه أغلب المفكّرين، خاصّة وأنّ العقل يُعتبر الأكثر مصداقيّة في سبيل معرفة الحقيقة أو الصّواب[1].

وبعيون باحثة إسلاميّة نسويّة، نجد الدّكتورة أسماء المرابط* تَعُدُّ الإشكاليّة الحقيقيّة غير كامنة في الدّين بمفهومه الرّوحاني النصّي، وإنّما في التّأويلات البشريّة المتراكمة بين طيّات الإنتاج الدّيني والعقليّات الّتي يصحبها في منأى عن القرآن الكريم والنّصوص الأصليّة. وقد علّلت ذلك بأنّ المنظومة الفقهيّة والتفسيريّة احتلّت الصّدارة في خضمّ الصّراعات الاجتماعيّة والسياسيّة الّتي تقصي مساهمة المرأة في المجالين الاجتماعي والمعرفي، مع العلم أنّ الرّؤية التقليديّة المحافظة للمرأة الّتي تنصبّ فقط على "حقوق المرأة المسلمة وواجباتها" هي الّتي طبعت وجودها منذ عصر النّهضة رغم ما أحدثه الكثير من المصلحين من مقاربات تقدميّة، ومثالهم الشّيخ الإمام محمّد عبده**.[2] فالفقه الإسلامي، بطبيعة الحال، جاء كإجابة على انشغالات وإشكالات المجتمع في تلك الفترة من الزّمن.

---

[1] أ.د عادل ضاهر، **أوليّة العقل، نقد أطروحات الإسلام السّياسي**، دار أمواج، ط1، 2001، ص155.

* عالمة اجتماع وطبيبة مغربيّة (1961، إلى يومنا هذا) مختصّة في النسويّة والدّراسات الإسلاميّة، تقلّدت منصب مديرة مركز الدّراسات النسائيّة في الإسلام، من مؤلّفاتها: "الإسلام والمرأة: أسئلة غاضبة"، "النّساء والرّجال في القرآن: أيّة مساواة ؟"، "المرأة والإسلام، الطّريق الثّالث"، و"عائشة، زوجة النّبي أو الإسلام بصيغة المؤنّث"، و"الإسلام والحريّات، من أجل أخلاقيّات كونيّة".

** عالم دين وفقيه إسلامي مصري (1849، 1905م) من دعاة الإصلاح والتّجديد، من مؤلّفاته: "تقرير إصلاح المحاكم الشرعيّة" و"رسائل التّوحيد".

[2] أ.د.أسماء المرابط، *"المقاربة الإصلاحيّة لقضايا النّساء في الإسلام من داخل المؤسّسة الدّينية : الرّابطة المحمّدية للعلماء نموذجا"*، اللّجنة الاقتصاديّة والاجتماعيّة لغربي آسيا (الإسكوا) الأمم المتّحدة، بيروت، نشر في 8 نوفمبر 2017 بموقع الإسكوا الإلكتروني بصيغة بي دي أف https://www.unescwa.org/sites/default/files/event/materials/lmqrb_lslhy_lqdy_lns_fy_lslm_mn_dkhl_lmwss_ldyny.pdf1ص

المبحث الثّاني: إشكاليّة العقل والنّقل في التّراث الدّيني الإسلامي

عُدّت ثنائيّة العقل والنّقل ضمن أقدم الإشكالات الّتي شغلت عقل الإنسان، وقد تزامن هذا الأمر مع تحرّك بوصلة التّفكير. فمثلا، اعتبر المفكّر الألماني "يورغن هابرماس"* Jürgen Habermas البعد الدّيني ضمن أكبر الاهتمامات الّتي احتلّت فكر الإنسان منذ فجر التّاريخ ولازالت تصاحبه إلى اليوم[1]. كما أنّ العمليّات العقليّة الّتي طبعت ذلك التّفكير تنوّعت بين التّفسير والتّحليل وحيازة ملَكة التّمييز، علاوة على الاستنتاج والتّسويغ[2].

ولأنّ إشكاليّة العقل والنّقل عولجت على مستويات عدّة، يتعيّن علينا التطرّق إليها وفق مناحٍ مختلفة هي العقيدة الإسلاميّة، إشكاليّة العقل والنّقل بين الفقهاء والمفكّرين–الفلاسفة، وكذا إشكاليّة العقل والنّقل على مستوى التّشريع الإسلامي الخاصّ بالمرأة.

1- <u>إشكاليّة العقل والنّقل على مستوى العقيدة الإسلاميّة</u>:

إن كانت العقيدة لغةً تفيد التّصديق، فاصطلاحا هي التّصديق والإيمان الجازم بالله تعالى وبما أتى به من ملائكة ورسل وكتب، وأيضا باليوم الآخر والقدر وكلّ ما يتّصل بالإيمان وأركان الإسلام[3].

ففي العقيدة نجد قواعدا في منهج التلقّي والاستدلال، منها أنّ مصدر العقيدة الإسلاميّة يكمن في القرآن والسنّة الصّحيحة وإجماع السّلف، وجوبُ قبول ما صحّ من سنّة الرّسول ولو كان آحادًا، الأخذ بأصول الدّين الّتي اعتدّ بها النبيّ، فهم الكتاب والسنّة يكون انطلاقا من النّصوص المبيّنة لهما وفهم السّلف وكذلك الأئمّة السّائرين على منهجهم، وما ثبت عن لغة العرب. مثلما نجد من ضمن القواعد "العقل الصّريح موافق للنّقل الصّحيح"، فيما يُقَدَّمُ النّقلُ لو كان هناك "توهّمٌ" بتعارضهما بحكم أنّ الانطلاق يكون بغياب ذلك[4].

---

* فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر (1929–إلى يومنا هذا) من أقطاب مدرسة فرنكفورت النقديّة بما يربو عن 50 مؤلّفا.

[1] أ.د يورغن هابرماس. جوزف راتسنغر، **جدليّة العلمنة، العقل والدّين**، تر. حميد لشهب، جداول للنّشر والتّرجمة والتّوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص22.

[2] أ.د عادل ضاهر، **أوليّة العقل، نقد أطروحات الإسلام السّياسي**، دار أمواج، ط1، 2001، ص38.

[3] د. ناصر العقل، **مجمل أصول أهل السنّة**، دار الصّفوة للنشر والتّوزيع، القاهرة، ط2، 1991، ص5.

[4] المرجع نفسه، ص7–8.

أيضا، اتّسم الخطاب الإلهي بطرق تصديق ثلاث هي الخطابيّة والبرهانيّة والجدليّة، ومنها نجد مقصدا يدعو فيه النصّ إلى استعمال النّظر العقلي الّذي يتيح معرفة الله، الأمر الّذي جعل ابن رشد مثلا ينتقد الأشاعرة وتأويلاتها الّتي يعتبرها مقصّرة في استيعابها لمقصود الشّرع[1].

هنا نشير إلى أنّ المتكلّمين لم يهملوا دور العقل في إثبات العقيدة، ولهم فرقتان رئيسيّتان؛ الأشاعرة والمعتزلة نظرا لعدم التّوافق في بعض الأمور الجزئيّة، مثلما نجد أيضا فِرقا مصغّرة هي الجبريّة والقدريّة والماتريديّة والمرجئة، إنّما من طبعوا التّاريخ أكثر هم الأشاعرة والمعتزلة؛ هذه الأخيرة الّتي أَوْلَتْ أهميّة أكبر للعقل.

1-1- الأشاعرة:

سمّي الأشاعرة كذلك نسبة إلى أبي الحسن الأشعريّ، الّذي يعدّ ممّن انشقّوا عن المعتزلة، ويقدّمون النّقل على العقل، كما أنّ آراءهم عادة لا تختلف عن إجماع الأئمّة الأربعة باعتبار الأشعريّة تمثّل عقيدة أهل السنّة والجماعة إلى غاية اليوم مع اعتمادهم الكبير على المأثور، إنّما أخذوا كثيرا عن آراء المعتزلة إلى جانب تلك الخاصّة بالسلفيّة، وقد ظهر الأشاعرة في القرن الثّالث للهجرة. أمّا منهجهم، فيقول "الاتّباع خير من الابتداع"، والعقل بالنّسبة لهم خادم للنّقل[2].

1-2- المعتزلة:

ظهرت هذه الفرقة الكلاميّة في البصرة بالعراق عند مستهلّ القرن الثّاني للهجرة مع نهاية العصر الأموي وبداية ذلك العبّاسي، وقد سمّي المعتزلة على هذا النّحو لأنّهم اعتزلوا مجلس الإمام الفقيه الحسن البصري، الّذي يعتبر نقليّا، وهذا لمّا حدث أن لم يتّفقوا معه في حيثيّة استخدام النّقل في العقل، خاصّة من طرف واصل بن عطاء، متّخذين شعار "العدل والتّوحيد". وقد اعتُبر المعتزلة الواضعين الحقيقيّين لعلم الكلام، فشهد تيّارهم علوَّ شأنٍ ثمّ تقلّصًا إلى أن رجع إلى الواجهة في العهد الحديث من خلال شخصيّات كجمال الدّين الأفغاني وأحمد أمين ورفاعه الطّهطاوي.

فالمعتزلة لا يعتبرون العقل شارحا للنصّ أو أداةً من أدوات فهمه بل حاكما عليه، كما رفضوا الأحاديث لتسبيقهم الفكر على السّمع، وأيضا لأنّ العصر العبّاسي شهد موجة لواضعي الحديث. بالتّالي، أنشأ المعتزلة فلسفة محترمة حول الإنسان والكون والإله، كما يعتمد منهجهم على الإيمان بالعقل بشكل كامل، مع عدم إنكار النّقل،

---

[1] د. عبد المجيد ميسالتي، *إشكاليّة العقل والنصّ عند الفلاسفة الإسلاميّين*"، مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة-الجزائر، نشر في 15-01-2015، ص146.

[2] د. إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلاميّة، منهج وتطبيق**، دار المعارف، القاهرة، ج2، ط1، 1976، ص46-48.

إنّما يخضع دوما هذا الأخير لسلطة العقل بقولهم "الفكر قبل السّمع"، ولذلك يُعرفون برفض الأحاديث الّتي لا يقبلها العقل[1].

كخلاصة عن **إشكاليّة العلاقة بين العقل والنّقل على مستوى العقيدة الإسلاميّة**، يرى المتكلّمون أنّ هناك إمكانيّة لتعارضهما، وفي تلك الحالة يكون تغليب العقل هو الأنسب، فيما يرى الغزالي أنّ التّأويلات بطبيعتها ظنيّة، ليس على العقل الحكم فيها ما لم ترتبط بعمل[2]. وإن حدث وتعارضت الأدلّة النقليّة السمعيّة مع تلك العقليّة، فحسب ابن تيميّة الّذي يعدّ أحد أبرز رموز أهل السنّة والجماعة، يتعذّر الجمع بينهما لأنّه جمع بين نقيضين، وكذلك الأمر بالنّسبة لردّهما[3]. ولأنّه يستحيل تقديم السّمع باعتبار أنّ العقل أصلٌ للنّقل، يغدو العقل غالبا.

2-إشكاليّة العقل والنّقل بين الفقهاء والمفكّرين:

إنّ إشكاليّة العقل والنّقل هي تلك الّتي استُحدثت في زمن متأخّر لدراسة التّراث وتصنيفه على أساس نظريّة المعرفة –الإبستمولوجيا– الّتي تعالج أساسات وظروف وشروط تكوّن المعرفة، مع عقلانيّة الاعتقاد. فقد انقسم الفقهاء المسلمون إلى ثلاثة توجّهات كبرى: **أهل الأثر/الحديث، أهل الرّأي وأهل العقل**؛ بمعنى ترجيح كفّة معيّنة دون الإخلال بالبقيّة.

فأهل الأثر هم أكبر عددًا ويشملون أغلبيّة مذاهب أهل السنّة والجماعة؛ بحيث يعتمدون الوحي كمصدر أساسيّ للمعرفة، مع إيلاء أهميّة للتحقّق من صلة الخبر بمصدره، ولذلك اتّضح اعتمادٌ على التأكّد من منبع الأحاديث، علما أنّ للأحاديث مصدران؛ القرآن والسنّة، باعتبار أنّ الرّسول قيل بمعصوميّته "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى" (النّجم 4/3). فتبعا لذلك، يسعُنا مثلا، في وقت لاحق، **اقتفاء عدد الأحاديث الضّعيفة حيال المرأة كمؤشّر إبستمولوجي.**

من جانب آخر، يُمثّل **أهل الرّأي** أَتباع أبي حنيفة، ومن سمات المذهب الحنفي أنّه يسعى إلى إنزال الأحكام على الوقائع، فيُسَبّق القياس على أخبار الآحاد. أمّا **أهل العقل** من داخل المرجعيّات الدينيّة، فهم يتّفقون تماما مع أهل الأثر في كون الوحي هو المصدر المطلق للمعرفة، إنّما تُعطى الأولويّة للعقل في فحص النّقل. ونجد منهم، علاوة على المعتزلة الّذين سبق ذكرهم، مذهب الإباضيّة حسب البعض، ولو أنّه اختُلف في تصنيفهم إيّاه

[1] المرجع نفسه، ص37-38.

[2] أبو حامد الغزالي، **قانون التّأويل**، قراءة وتخريج وتعليق محمود بيجو، مطبعة الأنوار، القاهرة، ط1، 1992، ص23.

[3] أبو العبّاس بن تيمية، **درء تعارض العقل والنّقل**، الرّياض، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، ج1، 1991، ص4.

بين الأثريّين والعقليّين، إنّما عموما، يضيف هذا المذهب على المصادر المعروفة للشّريعة الإسلاميّة عنصرَ اللّغة، ويتمثّل جانب العقل في القياس والاستدلال (الاستصحاب والاستحسان)[1]، مع الإشارة إلى أنّ الإباضيّة تحوي عديد العناصر المشتركة مع المعتزلة.

وبدورهم، يبرز الشّيعة من الّذين يولون أهميّة معيّنة للعقل، إلى جانب الكتاب والسنّة (سنّة النّبي والمعصومين) والإجماع.

2-1-إشكاليّة العقل والنّقل لدى الفقهاء:

تبعا لطبيعة الموضوع والعيّنة المختارة، نتعرّض أكثر إلى **المالكيّة والإباضيّة والحنفيّة والشّافعيّة**، مع المرور باقتضاب على **الفقه الشّيعي** بحكم تواجد هذه الطّائفة جنوب تركيا واستيفائها في عيّنة بحثنا الميداني.

يرى الفقهاء عادةً أنّ النّقل حاكم على العقل، باعتبار أنّ "**العقل الصّريح لا يخالف النّقل الصّحيح**"، وهنا سنتعرّض إلى بعض الفقهاء بما يخدم امتداد الدّراسة.

-يذهب الفقيه والمحدّث **مالك بن أنس** إلى أنّ النصّ لا يحدُث أن يتعارض مع الواقع، كما أنّ العقل يعدّ بالنّسبة له آليّةً يتمّ بموجبها إدراك خفايا النصّ، فيجمع بين العقل والنصّ والواقع في قالب تكاملي، ما يحقّق أمرين حسب **الإمام مالك**، وهما النّظر في مراد الشّارع من منطلق مصدرَي التّشريع الكتاب والسنّة، والنّظر في الأدلّة الشرعيّة والمناهج المتّصلة بها من خلال الاستحسان والاستصحاب وعمل أهل المدينة وسدّ الذّرائع والعادة والعرف والإجماع وقول الصّحابة والقياس، وكلّها تُعدّ من أصول الاستنباط الفقهي، يتمّ الاستنجاد بها حسب الإمام مالك ما لم يتوفّر دليل من النصّ[2].

-ومن جانب **الإباضيّة**، فهم يجمعون بين الأدلّة النقليّة والعقليّة، باعتبار أنّ الأدلّة النقليّة متضافرة، ويبقى أنّ القضيّة تحتاج نظرا عقليّا في صياغة الأدلّة؛ بالتّالي، يكون الاعتماد على الحجّة العقليّة موازاةً مع الحجّة النقليّة. ويرِد التّركيز في المقام الأوّل على أدلّة القرآن الكريم فالعقل ثمّ اللّغة. وتستمدّ الأدلّة النقليّة من النّصوص الشرعيّة، قرآنا أم سنّة صحيحة، فتعتبرها تخاطب العقل، علما بأنّ الحجّة هي ما تقع بها حقيقة الشّيء المنظور

[1] علي يحيى معمّر، **الأباضيّة مذهب إسلامي معتدل**، تقديم وتعليق أحمد بن سعود السّيابي، وزارة الأوقاف والشّؤون الدينيّة، مسقط، ط2، 1949، ص30.

[2] د. السّاسي بن محمّد الضّيفاوي، **الاجتهاد المالكي بين سلطة النّقل وحدود العقل**، مطويّة إلكترونيّة، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرّباط، 2021، ص2.

فيه. وتضمّ الإباضيّة جماعة من أمثال بشير بن محمّد بن محبوب*، ممّن قالوا بتحكيم العقل عند عدم إقناع الشرع[1].

وللإشارة، فهذا الأمر لاحظناه جليّا لدى الإمام الإباضي الّذي حاورناه بجزيرة جربة التونسيّة ضمن المقابلات الميدانيّة الخاصّة بروافد الدّراسة، **الملحق رقم8** – الحالة رقم 78– إنّما دون أن يتوفّر ذلك المنطق لدى الإمام الإباضي الجزائري –الحالة رقم 37– وهو أمر يحثّنا على محاولة فهم أسباب ذلك في تحليلاتنا اللّاحقة.

–ومن جانب **الحنابلة**، نورد مثال **الفقيه ابن تيميّة** صاحب المقولة الشّهيرة "**من تمنطق تزندق**"، وهو فقيه حنبليّ من أهل السنّة والجماعة؛ إذ يرى هذا الشّيخ بعدم جواز تقديم المعقول على الأدلّة الشرعيّة، واصفا إيّاه بالممتنع المتناقض، في حين أنّ تقديم الأدلّة الشرعيّة–النّقل– ممكن مؤتلف، وبالتّالي وجب الثّاني دون الأوّل لاعتباره أنّ كون الشّيء معلوما بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة بل من الأمور النسبيّة الإضافيّة، والأشخاص يتفاوتون في المعرفة العقليّة، كما قد يحدث أن يعلم الشّخص شيئا بعقله ويجهله في غير ذلك الوقت[2]. فابن تيميّة مثلا يعدّ القرآن معجِزا في ذاته، حاويا للأدلّة العقليّة والنقليّة معا، كما يرى أنّ القرآن يفسَّر بالقرآن، ثمّ يأتي دور السنّة كشارحة له، فأقوال الصّحابة. إنّما لاحظ الكثير من الباحثين أنّ السلفيّين أتباع ابن تيميّة ينحازون إلى التّفسير والتّأويل بالمأثور تبعا لنزعة التّقليد الّتي لا تقبل الاجتهاد في الفهم وتنحو إلى الاكتفاء بالاتّباع[3].

نجد ابن تيميّة بصدد تبرير توجّهه، في موضع آخر، بأنّه لجأ إلى التأمّل فيما تمّ التّنازع عليه، فوجد ما وصفه ب"شبهات فاسدة" فيما اتّصل بمسائل معيّنة كالتّوحيد والقدر والتنبؤات والصّفات وغيرها، ويتكفّل العقل بالتّمييز بين القُبح والحُسن [4]؛ وفي كلّ الأحوال، تعتبر تلك كلّها خارج إطار البحث الّذي يتناول الفقه لا مسائل العقائد.

–وصولا عند **الحنفيّة**، فهي من **أهل الرّأي** الّذين يردّون من الرّوايات ما يخالف العقل. ولأنّ يوسف القرضاوي** عالم وفقيه حنفي مجدّد، واكب مختلف التحوّلات الّتي مسّت الفكر الدّيني في العقود الأخيرة، لا بأس أن نتعرّض

---

* عالم دين عُماني إباضي (توفي سنة 903 م).

[1] أ.د منى أحمد أبو زيد، **موسوعة الفقه الأباضي**، إشراف عبد الله السّالمي، وزارة الأوقاف والشّؤون الدينيّة، مسقط، ج1، ط1، 2017، ص68–70.

[2] أبو العبّاس بن تيمية، تحقيق د.محمد رشاد سالم، **درء تعارض العقل والنّقل**، جامعة الإمام محمّد بن سعود، ج1، ط2، 1991، ص75.

[3] د.أمين محمد زدك، إشراف أ.د بوعلي نابي، **إشكاليّة تأويل النّص الدّيني عند ابن تيميّة**، أطروحة دكتوراه الطّور الثّالث في الفلسفة تخصّص تأويل النّصوص الدّينية، جامعة مصطفى اسطمبولي–معسكر، الجزائر، 2016، ص17–33.

[4] محمّد مجد الدّين الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار الحديث، القاهرة، ط3، 2008، ص1122.

** عالم دين ومفتي مصري حنفي (1926، 2022م) رئيس أسبق للاتّحاد العالمي لعلماءِ المسلمين، له عشرات المؤلّفات منها: "الفقه الإسلامي بين الأصالة والتّجديد"، "ديّة المرأة في الشّريعة الإسلاميّة"، "العقل والعلم في القرآن"، و"الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة".

إلى ما أتى به في قضيّة العقل والنّقل؛ إذ وقف في كتابه " العقل والعلم في القرآن الكريم" على ضرورة إعمال العقل بموجب ما أتى به القرآن ذاته الّذي حثّ على توظيف ذلك في المكنونات والموجودات، والدّعوة إلى التفكّر في الكون، كما رصد البراهين الّتي يرشد إليها القرآن وهي: البرهان الحسّي، البرهان السّمعي، البرهان التّاريخي و**البرهان النّظري أو العقلي***.

يذكر القرضاوي أنّ مادّة ع.ق.ل وردت 49 مرّة في القرآن الكريم، معتبرا أنّ كلّ شيء هو مجالٌ لإعمال العقل الّذي عَدّه إحدى وسائل العلم الأساسيّة الّتي تتجلّى من خلال السّمع والبصر والفؤاد. ومثلما هو الحال بالنّسبة إلى الآيات الكونيّة، يعدّ القرضاوي الآيات التنزيليّة مجالا للتفكّر أيضا، وكذلك في مجال الوحي وإثبات النبوّة.

وممّا يجدر ذكره سوسيولوجيّا، فقد كان لهذا الشّيخ موقف سلبيّ من "العقل الجمعي" فانبرى حاثّا على التنصّل منه.

وعن طبيعة العلاقة بين العقل والنّقل، يقول بأنّ العقل من آثار رحمة الله بالإنسان، فيما يُعدّ النّقل وحيا من الله إليه، وأنّ آثار الله لا يحدث أن يتعارض بعضُها مع بعضٍ. فالعقل عند القرضاوي ليس نقيضا للنّقل بما فيه الوحي، بل لا يعدو إلّا دليلا على صدقه، ويذهب أبعد من ذلك بقوله إنّ العقل أساس النّقل، فلولا العقل ما عرفنا وجود الله تعالى[1].

–انتقالا إلى نموذج **الفقيه الشّافعي "أبو حامد الغزالي"****، نجده يسبّق النّقل على العقل بموقفه الأوّلي الّذي يعتبر فيه المنقول أصلا والمعقول تابعا، وقد كان يظهر السّعي للتّوفيق بين الفلسفة والدّين حسبه/العقل والنّقل، إنّما سرعان ما ينتصر للنّقل كلّما حدث هناك تعارض أو تصادم، مع الدّعوة إلى الاكتفاء بمذهب السلف حيال كلّ الخلافات الكلاميّة الحاصلة[2].

فالغزالي لا ينفكّ عن الإقرار بسلطة النصّ وقدسيّته؛ نفسُه الّذي يَعدّه قابلا للتّأويل والتّفسير باستعمال العقل، إنّما لو التفتنا إلى تصنيفه للعلوم، يجعل هذا الفقيه والفيلسوف العلوم الدّينية في أعلى الهرم، لتأتي بعدها العلوم الطبيعيّة والرياضيّات والمنطق مُتّخذا إيّاها علومَ وسائل، لتتذيّل العلومُ العقليّةُ التّرتيبَ[3].

* هذا لأنّ النظريّة نتاج مجموعة مفاهيم خضعت لدراسات كان للعقل دور فيها.

[1] أ.د يوسف القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن الكريم**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1996، ص13–36.

** أبو حامد الغزالي (1058–1111م)، فقيه وفيلسوف مسلم شافعي صوفي، أحد مؤسّسي المدرسة الأشعريّة في علم الكلام، له مؤلّفات لا حصر لها أشهرها "تهافت الفلاسفة" و"إحياء علوم الدّين".

[2] أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضّلال**، المكتبة الثّقافية، بيروت، ط1، 1988، ص5.

[3] أ.د. كسورك مرزينا كرومي، د. سامي محمود إبراهيم، *إشكاليّة علاقة العقل والنّقل بين الغزالي وابن رشد*"، مجلّة كليّة العلوم الإسلاميّة، جامعة الموصل، بغداد، ع15، المجلّد 8، جوان 2014، ص8 (هذا رقم الصّفحة داخل المقال وليس حسب ترتيبه في المجلّة لأنّ ذلك لم يَرِدْ).

وربّما يفصل الباحثان الدّكتور كيورك مرزينا كرومي* – والدّكتور سامي محمود إبراهيم** في الأمر لمّا افترضا وجود إشكاليّة بين العقل والنّقل لدى كلّ من الغزالي وابن رشد، مسترسلَين بأنّنا لو اعتبرنا العقل وسيلة للدّين، فهذا الأخير يمثّل غاية وهدفا له، ما يعني تعذّر الفصل بين العقل والنّقل. وقد استعان الباحثان بتراث الغزالي وابن رشد للوصول إلى أنّ تلك العلاقة الجدليّة دائمة الاستمرار دون توقّف رغم ما اعتبراه "استقلالا ظاهريّا للفلسفة على حساب الشّرع"، وهذا باعتبار أنّ هدف الفلسفة والدّين عند الغزالي هو معرفة الله والتفكّر في موجوداته، إضافة إلى تنمية الوعي الإنساني عبر تحصيل المعارف والعلوم، لاسيّما وأنّ مشروع الغزالي الفلسفيّ يهدف إلى إدراك المعرفة العلميّة[1].

–وصولًا عند **الفقه الشّيعي**، وبالنّظر إلى اختلافه عن فرق أهل السنّة والجماعة في بعض المفاهيم، ينبغي علينا استيعاب ماهيّة "**العقل**" و"**النّقل**" فيه قبل الانتقال إلى البحث في العلاقة بينهما.
فالعقل الّذي هو أحد طرق المعرفة، يرتبط مباشرة بالبحث في مسألة الألوهيّة، نظرا إلى أنّ نظريّة المعرفة – سواء كان مجالها العقل أو النّقل– ترتكز على مسألة الألوهيّة الّتي أفردوا لها "مباحث العلم" و "مباحث النّظر".
بالتّالي، **فالعقل** لدى فقهاء الشّيعة هو غريزة تستلزم العلم بالضروريّات عند سلامة الآلات، فيما ينحصر **النّقل** في الكتاب والسنّة، مع **اختلاف مفهوم السنّة** لدى الشّيعة مقارنة بأهل السنّة، وتعريفها: "قول المعصوم أو فعله أو تقريره"؛ بحيث يُقصد بالمعصوم النبيّ –ص– ومجمل الأئمّة من آل البيت. فهذا يعني أنّ السنّة لديهم تَجمع بين الأحاديث المرويّة عن النبيّ والأخبار المرويّة عن أئمّة الشّيعة من آل البيت، ومنه تُعتبر أقوال الأئمّة حجّةً في ذاتها وليست من باب الرّواية أو النّقل. فهم يُعتبرون معصومين منصّبين من الله على لسان النبيّ لتبليغ الأحكام الواقعيّة، وذلك من خلال عنصر **الإلهام** كالنبيّ من الوحي أو من خلال تلقّي الإمام من المعصوم قبله، كما لا يُعتبر أئمّتُهم روّاةَ حديثٍ، وإنّما حافظين للقرآن الكريم ومبلّغين إيّاه. وهكذا، نجد لدى الشّيعة الإماميّة أخبار آحاد وأخبارا متواترة، إنّما لا يعوّلون كثيرا على أخبار الآحاد والقياس[2]. كما أنّهم كمثل أهل السنّة، يحوزون فرقا صوفيّة معيّنة.

* أكاديمي وكاتب كلدوأشوري عراقي مختصّ في الفلسفة.

** أكاديمي عراقي مختصّ في الفلسفة الإسلاميّة.

[1] أ.د. كسورك مرزينا كرومي، د. سامي محمود إبراهيم، *"إشكاليّة علاقة العقل والنّقل بين الغزالي وابن رشد"*، مجلّة كليّة العلوم الإسلاميّة، جامعة الموصل، بغداد، ع15، المجلّد 8، جوان 2014، ص8–10.

[2] د.طه عبد المعز، *"أصول الدّين عند الشّيعة الإماميّة بين العقل والنّقل"*، مجلّة البيان، جامعة الأزهر، القاهرة، ع2، 2013، ص675–676.

ومن وجهة نظر ابن تيميّة، اعتمد الشّيعة في تفسيرهم وتأويلهم للقرآن على منهج هو أقرب إلى رحاب منهج الباطنيّة الّذي لا يبحث عن المعاني الحرفيّة للألفاظ، لكن تبريرهم لذلك مختلف عن الباطنيّة باعتبارهم يعتمدون منهج التّفسير بالأثر من قرآن وسنّة لتثبيت تلك التّأويلات[1].

وصولا إلى علاقة العقل بالنّقل لدى الشّيعة، فهم يَعدّون هذه الثنائيّة من أدلّة الأحكام، والأدلّة أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل. وربّما أهمّ نقطة نستقيها هنا هي كون **العقل دليل قاطع ومستقلّ عن الشّرع** في إفادة الحكم القطعي، ما يعني أنّ حجيّته تنبع من ذاته، ولذلك يقولون "ليس ما وراء العقل حجّة، فإنّه تنتهي إليه حجيّة كلّ حجّة"[2].

غير أنّه حريّ بنا في الأخير الإشارة إلى أنّ **المسار الّذي أخذه الفقه لم يكن في منأى عن المؤثّرات الخارجيّة وخاصّة السياسيّة** منها، ولذلك نجد مثلا الدّكتور مهدي فضل الله يشير إلى أنّ بدء انحلال الدّولة الإسلاميّة وتفكّكها إلى دويلات وممالك صغيرة متناحرة دفع إلى تجميد الاجتهاد الفقهي والاكتفاء بما تركه الأسلاف. إنّما شجّع ذلك الجمود الفقهي على انتشار المفتيين "المتسلّقين المنغمسين في السّياسة" طمعا في كسب المناصب والمكافآت، الأمر الّذي مسّ حتّى بعض التّأويلات القرآنيّة بغية تأييد كلّ ما يصدر عن السّلطان. ومن جهة أخرى، كان من الطّبيعي أن يفتح السّلاطين الأبواب لكلّ ما يضمن مصالحهم واستمرار حكمهم، ما يعني تضييق الخناق على أصحاب النّزعة العقليّة في الاجتهاد كي لا يتزعزع سلطانهم، فكانت مناصب الفتوى والقضاء للدّفاع عن مصلحة الحكّام وكذا الدّفاع عن الدّول في وجه الخصوم[3].

2-2-إشكاليّة العقل والنّقل لدى المفكّرين:

2-2-1-إشكاليّة العقل والنّقل لدى الفلاسفة المسلمين القدامى:

عرف القرن الثّالث هجريّة، الثّامن ميلاديّة، بداية حركة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي انطلاقا من الفيلسوف "أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي"، لاسيّما بعد أن شاعت التّرجمة من التّراث اليوناني على وجه الخصوص، فأسّست تلك الحركة الفلسفيّة لمجالها المعرفي وإشكالاتها الاجتماعيّة كالعقل والنّقل. وهكذا، بعد أن عمد علماء الكلام إلى بيان طبيعة العقل وقدرته وحدوده، لم يعد الأمر متوقّفا على قضيّة التّوافق أو الاختلاف

[1] د. أمين محمد زدك، إشراف أ.د بوعلي نابي، **إشكاليّة تأويل النّص الدّيني عند ابن تيميّة**، أطروحة دكتوراه الطّور الثّالث في الفلسفة تخصّص تأويل النّصوص الدّينية، جامعة مصطفى اسطمبولي-معسكر، الجزائر، 2016، ص79-80.

[2] د. طه عبد المعز، *"أصول الدّين عند الشّيعة الإماميّة بين العقل والنّقل"*، مجلّة البيان، جامعة الأزهر، القاهرة، ع2، 2013، ص677.

[3] أ.د مهدي فضل الله، **العقل والشّريعة-مباحث في الإبستمولوجيا العربيّة الإسلاميّة**، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1995، ص24-25.

بين النّقل والعقل الّذي يشترك فيه كلّ النّاس وبه تحصل المعارف كما اتّفق عليه المعتزلة والأشاعرة معا، بل انصبّ سعيهم على التّوفيق بين النّقل والعقل المتمثّل في الفلسفة اليونانيّة وليس الفكر الفلسفي في شموله[1].

كذلك، لاحظنا أنّه يظلّ من الصّعب التّفريق بين فقيه وفيلسوف خاصّة في عهد الإسلام وقت كان الفقيه فيلسوفا ملمّا بالمعارف. وإجمالا، اختلف الفلاسفة المسلمون بعض الشّيء في تقديرهم لطبيعة العلاقة بين العقل والنّقل؛ **فابن رشد*** عُرف بميوله لكفّة العقل ولو أنّه انتهى إلى المساواة بينهما باعتبارهما سبيلُ بلوغ الحقيقة، **والفارابي وابن سينا**** رجّحا كفّة العقل أكثر بعد تأثّرهما بالفلسفة اليونانيّة، لاسيّما فلسفة **أرسطو**. أمّا **الكندي***، فقد اعتبر العقل والنّقل سبيلين لبلوغ الحقيقة نفسها، ولذلك أَولى قيمةً للعقل مثلما فعل حِيال النّقل، في حين أخّر **ابن باجة**** هذا السّبيل مقارنة بالعقل، فيما نحا **ابن طفيل***** منحى التّوفيق واعتبارهما يؤيّدان بعضهما البعض[2].

بدءًا **بالغزالي**، ظهر من كتابه "المشكاة" أنّه بجّل العقل لدرجة جعله لا يخطئ في أحكامه ولو حيال ما هو خفيّ، معتبرا أنّ كلّ شيء هو مجال للعقل. إنّما، في كتابه "تهافت الفلاسفة" يَسِمُ الفلاسفة العقلانيّين بأنّهم لم يوفوا في علومهم الإلهيّة بما شرطوه في صحّة مادّة القياس في قسم البرهان من المنطق[3].

---

[1] د. أمين محمد زدك، إشراف أ.د بوعلي نابي، **إشكاليّة تأويل النّص الدّيني عند ابن تيميّة**، أطروحة دكتوراه الطّور الثّالث في الفلسفة تخصّص تأويل النّصوص الدّينية، جامعة مصطفى اسطمبولي–معسكر، الجزائر، 2016، ص100.

* أبو الوليد الأندلسي ابن رشد، فيلسوف أندلسي مسلم (1126، 1198م) جامع للعلوم، مارس الطبّ وكان قاضيا لقرطبة، نشأة في أسرة مالكيّة المذهب أشعريّة العقيدة، هو شارح لأرسطو وصاحب عديد المؤلّفات، منها: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال" الّذي نافح فيه من أجل إرساء تفكير تحليلي لتفسير القرآن عكس ما عُرف به الأشاعرة، "تهافت التّهافت" ردّا على "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي، "مناهج الأدلّة" الّذي يعتبر من أهمّ المصنّفات الفقهيّة، وكتاب "الكليّات".

** أبو علي الحسين بن سينا اليلخي، فيلسوف فارسي كازاخستاني مسلم (980، 1037م) جامع للعلوم بما يفوق 200 كتابا، شيعي الطّائفة، من مؤلّفاته: "الإشارات"، "النّجاة في المنطق والإلهيّات"، و"مختصر إقليدس".

*** أبو يوسف يعقوب الكندي، فيلسوف عراقي مسلم (801، 873م) جامع للعلوم، له نظريّة تفيد بأنّ الله خلق العقل ثمّ انتقل إلى باقي الأشياء، له ما يفوق 200 كتابا في كلّ من الفلسفة والمنطق والطبّ والفيزياء والهندسة والموسيقى.

**** أبو بكر محمّد بن باجة النّجيبي، فيلسوف أندلسي مسلم (1080،1138 م) جامع للعلوم، يُقال إنّه أوّل فلاسفة الإسلام فصلا بين الفلسفة والدّين، له عديد المؤلّفات منها: "تدبير المتوحّد"، "الرّسائل الإلهيّة" و"كتاب النّفس".

***** أبو بكر محمّد الأندلسي الملقّب بابن طفيل، فيلسوف أندلسي مسلم (1100،1185م) جامع للعلوم، مارس الطبّ والقضاء، من مؤلّفاته: "تحسين العقل البشري، عرض في حياة حي بن يقظان"، و"أرجوزة في الطبّ".

[2] أ.د. كسورك مرزينا كرومي، د. سامي محمود إبراهيم، *إشكاليّة علاقة العقل والنّقل بين الغزالي وابن رشد*"، مجلّة كليّة العلوم الإسلاميّة، جامعة الموصل، بغداد، ع15، المجلّد 8، جوان 2014، ص9–10.

[3] المرجع نفسه، ص9.

أمّا ابن رشد، فقد سعى إلى إيجاد سبيل بين البراهين العقليّة والمعطيات والأدلّة النقليّة؛ وبالتّالي، استخدم المعطيات النقليّة لتبيان أهميّة الفلسفة، الأمر الّذي يظهر قيمة العقل في دراسة الموجودات. فابن رشد اعتاد الانطلاق من كون الشّرع يوجب استعمال الأدوات العقليّة لإدراك الحقيقة، كما لم يمنح الأحكام العقليّة أهميّة مطلقة باعتباره خصّ هامشا لمحيط الإنسان وإحساسه بواقعه فالصّورة والخيال انتهاءً إلى المعاني الكليّة، عدا عن اعتباره المعرفة نسبيّة غير كليّة.

ومن الجدير ذكرُه أنّ فلسفة ابن رشد لم تحظَ بالتّناول لدى العرب منذ العصور الوسطى، في حين أنّ الغرب نهل منها بالشّكل الكافي منذ ذلك الحين، ممّا دفع حتّى إلى ظهور تيّار فلسفي موسوم ب "الفلسفة الرشديّة"، لاسيّما وأنّه دعا إلى إعمال العقل واعتماد التّجربة، فجعل البعض ذلك من الأفضال الّتي عبّدت الطّريق لانبثاق الثّورة العلميّة في عصر النّهضة بأوروبا[1].

2-2-2-إشكاليّة العقل والنّقل لدى المفكّرين الحداثيّين:

هنا نتعرّض إلى إشكاليّة العقل والنّقل من خارج المرجعيّات الدينيّة، إنّما يكون فيها هذان المأخذان موضوعين للدّراسة.

يذهب المفكّرون والفلاسفة الحداثيّون إلى وجود إشكاليّة حقيقيّة بين العقل والنّقل، غالبا ما ينحازون فيها إلى كفّة العقل نظرا لما طال الموروث النّقلي من شبهات، عدا أنّ الأمر يستلزم تجاوز القطيعة الكامنة بين الإسلامي والحداثي بإحداث عمليّة تفكيكيّة للعقل الإسلامي مثلما ذهب إليه المفكّر الجزائري محمّد أركون على سبيل المثال لا الحصر.

ومن جهته، يرى المفكّر عادل ضاهر* في صميم إشكاليّة أسماها بالأوليّة الإبستمولوجيّة للعقل أنّه يمكن تلخيصها في أربعِ أطروحاتٍ هي: وثوقيّة العقل لإدراك الحقيقة أكثر من أيّ مصدر آخر للاعتقادات والمواقف، فإذا حدث تعارض بين الاعتبارات العقليّة وغير العقليّة تُعتبر الأولى مُبطلة للثّانية، وإن لم تكن معرفة ما عقليّة فنحن في وضع لا يسمح لنا باعتبارها معرفة، ولا وجود لافتراض دون سند عقلي ولو كان لإثبات عدم وجود أساس عقليّ للمعرفة[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص15.

* مفكّر لبناني معاصر، ألّف بالعربيّة والانجليزيّة في مجالات عدّة منها: العقل والأخلاق والمجتمع والإنسان والفلسفة والسّياسة والعلمانيّة والمسألة الدينيّة والفكر السّياسي، فنجد له مؤلّفات منها: "أوليّة العقل، نقد أطروحات الإسلام السّياسي"، " الفلسفة والمسألة الدينيّة"، و"اللّامعقول في الحركات الإسلاميّة المعاصرة.

[2] أ.د عادل ضاهر، **أوليّة العقل، نقد أطروحات الإسلام السّياسي**، دار أمواج، ط1 ،2001، ص155.

ويبرز المفكّر محمّد عابد الجابري في كتابه "تكوين العقل العربي" بقوله إنّ العقل لم يكن موجودا في التّراث الدّيني الإسلامي قبل مرحلة التّدوين، بل تمّ استدراجه إلى تلك السّاحة بعد ترجمة الفلسفة اليونانيّة والمنطق الأرسطي تحديدا[1].

أيضا، نجد المفكّر يوسف زيدان* الّذي، من خلال دراسته للمخطوطات، ذكر بدوره في كتابه "اللّاهوت العربي" بأنّ ولوج العقل إلى الثّقافة العربيّة حدث قبل الإسلام، وذلك عن طريق الدّيانة المسيحيّة الّتي كانت توظّف الفلسفة اليونانيّة والمنطق الأرسطي بشكل مكثّف داخل النّصوص، وقد سُمّيت في المسيحيّة لاهوتا وضمن الإسلام كلاما[2].

وممّن لا يجدون لقاءً في المنهج بين العقل والنّقل، يبرز المفكّر عادل ظاهر في قوله:

"العقل النّظري لا يمكن أن يُعنى سوى بالاعتقادات المنطقية أو بالّتي يمكن التحقّق من صدقها أو عدم صدقها من حيث المبدأ على نحو حاسم. وبما أنّ الاعتقادات الدّينية مثلا أو الاعتقادات الميتافيزيقيّة لا هي منطقيّة ولا هي ممّا يمكّن الحسم حتّى من حيث المبدأ بخصوص صدقها أو عدم صدقها، إذن فهي ليست ممّا يمكن أن يشكّل موضوعا مناسبا للعقل النّظري"[3].

3- المقاربة الإصلاحيّة في علاقة العقل بالنّقل:

كسبيل ثالث، تقول المفكّرة الدّكتورة أسماء المرابط إنّ الإشكاليّة لا تكمن في المفهوم الرّوحاني والنصّي للدّين، وإنّما في التّأويلات البشريّة الّتي راكمها الإنتاج الدّيني والعقليّات الّتي تشرّبت منه، ممّا حذا بالمسلمين إلى الابتعاد عن النّصوص الأصليّة والقرآن الكريم. وهنا تسيّدت المنظومة التفسيريّة الفقهيّة واحتلّت الأولويّة في مناخ مشحون بالصّراعات السياسيّة والاجتماعيّة الّتي تقصي المرأة عن المشاركة في كلّ ما هو معرفي واجتماعي.

كما تُذكّر المرابط بأنّ قضيّة المرأة قبعت محصورةً في الرّؤية التقليديّة منذ عصر النّهضة، وهي رؤية محافظة كان همّها التّركيز على "واجبات المرأة المسلمة وحقوقها"، إنّما مع ذلك، لا ينفي الأمر من وجود مقاربة تقدميّة لبعض المصلحين من أمثال الإمام "محمّد عبده". ومثلما تطلّبته الظّروف، لم تكن الرّؤية الإصلاحيّة

---

[1] أ.د محمّد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط8، 2002، ص 162-163.

* مفكّر وفيلسوف مصري (1958- إلى يومنا هذا) مختصّ في الفلسفة الإسلاميّة والتّراث العربي، وقد تجاوز عدد منتجاته المعرفيّة 70 مؤلَّفا بين كتاب ورواية.

[2] أ.د يوسف زيدان، **اللّاهوت العربي وأصول العنف الدّيني**، دار الشّروق، القاهرة، ط2، 2009، ص152.

[3] أ.د عادل ضاهر، **أوليّة العقل، نقد أطروحات الإسلام السّياسي**، دار أمواج، ط1، 2001، ص62.

السّائدة في عصر النّهضة فكرا إصلاحيّا حقيقيّا مدافعا عن حقوق المرأة على حسب المفكّرة المغربيّة، إنّما كانت وليدة إيديولوجيا غرضها مقاومة الاستعمار الفرنسي، فتعتبر الأكاديميّة أنّه من الواجب تجاوز تلك المقاربة المتقوقعة في مفهوم "الغرب" العدائي والرّافضة لمبادئ حقوق الإنسان من حريّة وعدل ومساواة حيال قضايا المرأة لمجرّد أنّها نابعة منه. فتلك المعضلة تدفع إلى الكثير من التوجّس من مفاهيم كثيرة لمجرّد أنّ الغرب هو من يصدّرها وخوفا من الانسلاخ الهويّاتي، بالرّغم من كونها مفاهيما إنسانيّة كونيّة. فالقراءة العقائديّة "المسيّسة" كما تصفها أسماء المرابط خاضعة للمقاومة التقليديّة، الأمر الّذي جعلها تقترح مقاربة إنسانيّة وإصلاحيّة منفتحة على ما يقتضيه الفكر الإنساني العلمي والأخلاقي[1]. وبدورنا، سرعان ما نلمح من خلال هذه الأسطر الأخيرة وجود إشكال إبستمولوجي في ذات السّياق التّاريخي حِيال العزوف عن الأخذ بأفكارٍ استنادا إلى مصدرها.

ومن جهته، يذكر المفكّر زكي الميلاد* أنّ الفكر الإسلامي لم يتبنّ سُبلا بمنطق نقدي ذي آليات ومنهجيّات، ولم يتغيّر الأمر لغاية ثمانينات القرن الماضي أين خرج من نزعة الدّفاع عن الذّات والتفت إلى المفاهيم الّتي يحويها. ولا يفوتنا هنا أنّ الشّيخ محمّد الغزالي كان من السبّاقين إلى فتح مجال النّقد في قضايا المرأة من خلال كتابه: "السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث" الصّادر سنة 1989؛ إذ اعترض فيه عمّا اعتبره "فهما متحجّرا" لقضايا تمسّ المرأة **كالحجاب والنّقاب والأسرة** وتقلّد الوظائف العامّة، وأيضا حول علاقتها بالمسجد والقصاص وتطبيق الحدود و**شهادة المرأة**. وهو ذاته التوجّه النّقدي الّذي صاحبه في فترة التّسعينات والمتجلّي في كتابه "قضايا المرأة بين التّقاليد الرّاكدة والوافدة" ممّا شجّع على ارتفاع صوت المرأة النّاقد[2].

4- إشكاليّة العقل والنّقل على مستوى التّشريع الإسلامي الخاص بالمرأة:

لمّا نتحدّث عن جانب الفقهاء الّذين كانوا وراء التّشريعات، فأغلبهم يعتمدون **النّقل** كمصدر رئيسي للمعرفة الدينيّة، إنّما لم يَخْلُ الأمر من النّقد الذّاتي؛ فرجل الدّين محمّد البجنوردي** يرى أنّ أكثر الفتاوى تعسُّفا اختصّت بالمرأة، ويعتقد أنّه لو تضافرت جهود الفقهاء والحقوقيّين بغرض إعادة النّظر في الموارد المتعلّقة بقضايا المرأة،

[1] د.أسماء المرابط، **المقاربة الإصلاحيّة لقضايا النّساء في الإسلام من داخل المؤسّسة الدّينية: الرّابطة المحمّدية للعلماء نموذجا**، الأمم المتّحدة، بيروت، 2017، ص1.

* مفكّر سعودي (1965، إلى يومنا هذا)، متخصّص في الدّراسات الإسلاميّة، له عديد المؤلّفات في الحركات الإسلاميّة، تجديد الفكر الإسلامي، تجديد أصول الفقه، الإسلام والعولمة، الإسلام وحقوق الإنسان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، الحضارة وغيرها.

[2] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص72.

** رجل دين إيراني شيعي (1897، 1975م)، من مؤلّفاته: "القواعد الفقهيّة" و"منتهى الأصول".

كإرث الزّوجة من زوجها والشّهادة والديّات وتولّي القضاء لحدثت تغيّرات حيال العديد من الأحكام الّتي تعدّ اليوم مصدر تمييز ضدّ المرأة[1].

وربّما ننتبه في البداية إلى أنّ الفقه الشّيعي عرف تجديدا حول قضايا المرأة مقارنة بالفقه السنّي لاعتبارات عدّة، منها أنّ الأوّل ارتبط بتجربة الدّولة الإيرانيّة الّتي استلزمت التّجديد تماشيا ومتطلّبات الأسلمة الشّاملة على مستوى المجتمع والدّولة، ممّا فتح آفاق الاجتهاد، وهكذا تمّ ضمان الحيويّة في بنيته الداخليّة تماشيا وتطوّرات العصر وإشكاليّاته، وكلّها دوافع للإصلاح والتّجديد[2].

لقد أسعفتنا المراحل السّابقة من هذه الدّراسة إلى استيعاب مسألة اختلاف المذاهب والمدارس الإسلاميّة في بعض التّشريعات انطلاقا من الآلية الّتي يعتمدونها للوصول إلى الحقيقة، وهو الأمر الّذي انطبق على قضايا المرأة. فالمدارس تستند إلى نفس أحكام التّشريع في الغالب، إنّما يكمن الاختلاف أكثر في العقيدة والغيب والمسائل الجزئيّة في الأحكام المتعلّقة بالمرأة على ضوء النصّ الدّيني ونسبته إلى مصادر التّشريع.

وكأمثلة على ذلك، نجد :

مثال1:

حديث الإسراء والمعراج: "عن عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "**اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ وَاطَّلَعْتُ فِي النَّارِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءَ**".(رواه البخاري 3241 ومسلم 2737)، وحينها كان الردّ المنسوب للنبيّ على تساؤل أمّ سلمة عن السّبب هو :*«تكثرن اللّعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبّ الرّجل الحازم من إحداكن». قلن:« وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله ؟» قال: « **أليست شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرّجل** ؟» قلن: « بلى» .قال : «فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تصلّ ولم تصم؟» قلن : «بلى». قال: «فذلك من نقصان دينها»*[3]، وهو حديث عُدَّ **صحيح السّند***.

إنّنا ومن خلال مصدر الحديث نفهم لماذا هو مؤسَّسٌ لدى الفقهاء **الحنابلة** و**المالكيّة** ومن يأخذون بالبخاري ومسلم، إنّما ليس مؤسّسا لدى **الإباضيّة** مثلا، باعتبارهم يأخذون بمُسند الرّبيع بن حبيب مع عدم إنكار اعتمادهم الأحاديث الصّحيحة من صحيحي البخاري ومسلم الّتي لا تتعارض مع القرآن والعقل، فبالتّالي، يكمن الفرق بين المذاهب في صحّة الأخبار.

---

[1] المرجع نفسه، ص 220.

[2] المرجع نفسه، ص 215.

[3] مسلم بن الحجّاج القشيري النّيسابوري، **صحيح مسلم– كتاب الإيمان**، دار طويق، الرّياض، ط1، 2008، ص239.

*أخرجه مسلم والبخاري وابن حبّان وابن ماجة والتّرمذي، وقد رواه أبو هريرة وأبو سعد الخدري.

إذن، من لا يأخذون بهذا الحديث، يفعلون ذلك لأنّه ليس لديهم نصّ ديني يثبت ذلك؛ أي لا يعتبرونه حقيقة، وبالتّالي تكمن الإشكاليّة في سبيل إثبات المعرفة أو المعلومة أو الخبر إلى الوحي أو مصدر التّشريع (القرآن والسنّة).

مثال2:

لاحظنا أنّه خلافا لبعض المذاهب الفقهيّة، وأكثرها أهل الأثر المركّزين أكثر الأمر على الحديث، يقول الشّيخ **أبو حنيفة** في مسألة القصاص إنّ الرّجل والمرأة سيّان؛ أي النّفس بالنّفس، وهذا لأنّ مدرسة الرّأي الّتي ينتمي إليها لا تحكم بالآية الّتي تقول " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ" (البقرة/178) بل بالآية الّتي تساوي بين الأنفس " وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ" (المائدة/45) وقد تمّ ذلك رغم كونها آية عامّة مقارنة بالأخرى، بالتّالي نلاحظ تغليبهم للجانب القيمي.

ورغم أنّ القضيّة لم تحقّق إجماع الأئمّة، لكن نجد موقف **الشّافعي** كموقف أبي حنيفة بقوله: *"لم أعلم ممّن لقيت مخالفا من أهل العلم في أنّ الدّمين متكافئان بالحريّة والإسلام، فإذا قتل الرّجل المرأة عمدا قتل بها، وإذا قتلته قتلت به ولا يؤخذ من المرأة ولا من أوليائها شيء للرّجل إذا قتلت به، ولا إذا قتل بها، وهي كالرّجل يقتل الرّجل في جميع أحكامها إذا اقتصّ لها أو اقتصّ منها".*

وعن المخالفين لهذا الموقف، نجد منهم الفقيه والمحدّث **المالكي** الحسن البصري يقول: "لا يقتل الذّكر بالأنثى حتّى يؤدّوا نصف الديّة إلى أهله". إنّما، لا يفوتنا هنا حديث روي عن أنس بن مالك – رضي الله عنه – عن النبيّ –ص– "قتل **يهوديّ** بجارية قتلها على أوضاح* لها"[1].

و**الإباضيّة** بدورهم ذهبوا إلى أنّ ديّة المرأة نصف ديّة الرّجل بقولهم "والمرأة في ذلك كلّه نصف الرّجل فيما قلّ أو كثر"[2].

أمّا **الشّيعة**، فقد اختلفوا في القضيّة باعتبار أنّ التّراث يحفظ قول الإمام علي بن أبي طالب –كرّم الله وجهه– في الرّجل الّذي يقتل المرأة عمدا: " إن شاؤوا قتلوه وأعطوا أهل المقتول نصف الديّة، وإن شاؤوا أن يأخذوا ديّة المرأة فعلوا ذلك"[3].

---

* حليّ من فضّة.

[1] مسلم بن الحجّاج، **صحيح مسلم**، جمعيّة المكنز الإسلامي، القاهرة، ج2، 2000، ص724.

[2] أبو غانم الخراساني، بتعاليق محمّد اطفيّش، **المدوّنة الكبرى**، وزارة التّراث والثّقافة، مسقط، ط1، 2007، ص247.

[3] ابن المنذر النّيسابوري، **الأوسط من السّنن والإجماع والاختلاف**، تحقيق ياسين بن كمال، دار الفلاح، القاهرة، ط2، 2010، ص9302.

وربّما ما يختم الجدل الفقهي هو حديث النبيّ –ص– الّذي رواه ابن عبّاس: "المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمّتهم أدناهم"[1]. كما تلفت انتباهنا أيضا الآية الكريمة القائلة: " وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ". (النّساء/92) الّتي تحيل لغويّا إلى الجنسين معا وتساوي بين دمائهما.

ويرجع سبب إيرادنا لمثال القصاص إلى العلاقة الّتي تربطه بمسألتَي **الإرث** و**الشّهادة** لدى المرأة؛ فالإمام فخر الدّين الرّازي* مثلا يفيد بأنّ أغلب الفقهاء يتّفقون على مناصفة ديّة المرأة لديّة الرّجل، وحجّتهم في ذلك أنّها ترث نصف حصّته وشهادتها على النّصف من شهادة الرّجل[2]، ما يعني أنّ قضيّتي الإرث والشّهادة انصرفتا على قضايا أخرى بالتبعيّة، علاوة على وجود من اعتبروا سبب الخلاف ناتجا عن عزوف النّساء عن المطالبة بحقوقهنّ؛ إذ أنّ المسألة لا تخلو من الجانب العُرفي الّذي أرساها على تلك الشّاكلة أبا عن جدّ.

وعلاوة على المثال المذكور، يَظهر تميّز المذهب **الحنفي** أيضا في إجازته أن تتولّى المرأة القضاء، ماعدا الإمامة الكبرى الّتي تعني قيادة الدّول، وهو ما لا يجيزه كثيرون غيرهم.

وعن نموذج **القوامة**، لابدّ وأن نلاحظ أنّها تواجدت في نفس الآية القرآنيّة مع لفظ **الضّرب**، في سياق تبيان طبيعة المعاملة بين الذّكور والإناث، في قوله تعالى: *"ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰلَتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرٗا"*.

فالإمام القرطبي ذي المذهب **المالكي** يقول عن آية **القوامة:** "دلّت هذه الآية على تأديب الرّجال نساءَهم، فإذا حفظن حقوق الرّجال فلا ينبغي أن يسيء الرّجل عشرتهنّ"[3].

و**الشّافعي** بدوره يقول: " الرّجل قيّم على المرأة، أي: هو رئيسها وكبيرها، والحاكم عليها، ومؤدّبها إذا اعوجّت"[4].

---

[1] الدّار قطني، **سنن الدّار قطني**، دار المحاسن، القاهرة، ج3، 1944، ص18.

* أبو بكر محمّد بن زكريّا الرّازي (1150، 1207م) فقيه ومفسّر شافعي أشعري فارسي، جامع للعلوم، له حوالي 200 مؤلّفا، نذكر منهم: "نهاية العقول في دراية الأصول"، "المناظر العقديّة"، و"تعجيز الفلاسفة".

[2] أ.د داود صالح عبد الله السّبعاوي، *"مقدار ديّة المرأة وجراحاتها في الفقه الإسلامي–دراسة مقارنة"*، مجلّة البحوث والدّراسات الإسلاميّة، بغداد، ع30، ط1، 2013، ص174.

[3] أبو عبد الله القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان– تفسير القرطبي**، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 2006، ص169.

[4] عماد الدّين الدّمشقي بن كثير، **تفسير القرآن العظيم–تفسير ابن كثير**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1998، ص292.

ويأتي الفقيه أبو حفص سراج الدّين **الحنبلي*** ليقول: *"النّساء لمّا تكلّمن في تفضيل الرّجال عليهنّ في **الميراث**؛ بيّن في هذه الآية أنّه إنّما فضل الرّجال على النّساء في الميراث؛ لأنّ الرّجال قوّامون على النّساء؛ فهم وإن اشتركوا في استمتاع كلّ واحد منهم بالآخر، فالله أمر الرّجال بالقيام عليهنّ والنّفقة، ودفع المهر إليهنّ"* [1].

وهنا، نتساءل بدورنا، مادام **ميراث** المرأة مرتبطا بفضل الرّجل عليها في **القوامة**، ماذا إذن بخصوص المرأة العاملة وتلك الّتي تقاسم الرّجل قيامه على شؤون البيت والأطفال والأسرة علاوة على عملها خارجا في ظلّ الأوضاع الاقتصاديّة المترديّة ؟ وماذا عن تلك الفئات الاجتماعيّة الّتي جارت عليها الدّنيا لتتكفّل بنفسها وحتّى بغيرها في ظلّ التغيّرات الاجتماعيّة الحاصلة ؟[2].

أمّا عن **الإباضيّة**، نجد مفتي سلطنة عُمان يقول في القوامة *:"القوامة إنّما هي قيام بشؤون المرأة (الآية) فالقوامة بسبب أنّ المرأة تحتاج إلى رعاية وتحتاج إلى توجيه وتحتاج إلى مساندة، وقوامة الرّجل على المرأة لهذه النّواحي، لا لأجل التسلّط عليها وإذلالها وإهانتها، فإنّ ذلك ليس من القوامة في شيء؛ إذ لها عليه من الحقّ كمثل ما له عليها"* [3].

وعلى لسان الفقيه **الشّيعي** علي الحسيني السّيستاني** فقوامة الرّجل على المرأة لا يمكن أن تكون تحكّما، بل هي تكفّل بشؤونها المعيشيّة والاعتناء بشؤونها وفق ما تقتضيه مصلحتها، وليس معناه ألّا ينفذ لها في نفسها أو فيما تملكه إرادة وأنّ عليها تنفيذ أوامره ونواهيه[4].

هنا ننتبه بدورنا إلى نقطة مهمّة هي سبب طرح الفتوى؛ بحيث تبيّن كيف تحوّل المجتمع أحيانا من قوامة تعني الإنفاق على المرأة إلى مفهوم آخر يسمح به الرّجل لنفسه حتّى التصرّف في المال الشّخصي لزوجته بداعي "القوامة" !

---

* فقيه ومفسّر حنبلي (1276، 1375م بالتّقريب) أشعريّ العقيدة، له مؤلّفان هما: "اللّباب في علوم الكتاب"، و"حاشية على المحرّر في الفقه الحنبلي".

[1] عمر أبو حفص الحنبلي، **اللّباب في علوم الكتاب–تفسير ابن عادل**، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998، ص 359.

[3] أنظر: فيديو لأحمد بن حمد الخليلي في ردّه على سؤال مباشر حول القوامة ببرنامج بثّ على التّلفزيون الرّسمي العماني. المادّة بعنوان: "ما معنى قوامة الرّجل على المرأة؟ سماحة الشّيخ العلاّمة أحمد بن أحمد الخليلي"، ما معنى قوامة الرجل على المرأة سماحة الشيخ العلامة أحمد بن حمد الخليلي(youtube.com) .

** علي بن محمّد باقر الحسيني السّيستاني الخراساني (1930، إلى يومنا هذا) فقيه جعفري إيراني ومرجع ديني أعلى للشّيعة الإثناعشريّة، له عدّة مؤلّفات منها: "رسالة في الاجتهاد والتّقليد"و "منهاج الصّالحين".

[4] أنظر: فيديو يتعرّض إلى تفسير الشّيخ السّيستاني للقوامة على لسان الشّيخ مجاهد الخبّاز، المادّة بعنوان: "عند السيّد السّيستاني: ما معنى القوامة للرّجل على المرأة؟"، عند السيد السيستاني: ما معنى القوامة للرجل على المرأة ؟ | السيد مجاهد الخباز(youtube.com) .

انتقالا إلى نموذج آخر، اتّفق **الفقهاء الأربعة** –فقهاء أهل السنّة والجماعة– في قضيّة "**الضّرب**" على أنّه الإيذاء الجسديّ، مع اختلافهم في شدّة هذا الإيذاء، على ألّا يكون مبرّحا أو مدمّيا، وهو الأمر ذاته الّذي لاحظنا فتاوى **الإباضيّة** سائرةً عليه حاليّا ولو أنّها كانت، في بواكير الإسلام، تَعُدُّ الضّرب مفهوما يقتضي **المباعدة**، تماما كمفهوم الآيات القرآنيّة الّتي تقول "واضربوا في الأرض" بمعنى وابتعدوا سعيا في الأرض، و"لا يستطيعون ضربا في الأرض" بمعنى لا يستطيعون ابتعادا في الأرض. (المسألة مفصّلة في مقالنا العلمي المنشور والموسوم ب: تمثّلات "الضّرب" بين الفهم التّراثي الإسلامي، الواقع الاجتماعي وحاكميّة العقل).

بلا شكّ، ننتبه بدورنا إلى تأثير العامل اللّغوي المفاهيمي في ذلك السّياق التّاريخي لنجد شيوعَ عبارات مثل "الطّير الضّوارب" بمعنى الطّير الّتي تبتعد بحثا عن الكلأ. وهذا المفهوم يحيلنا إلى ما تطرّقنا إليه في المبحث الثّاني من الفصل الثّاني؛ إذ تعتمد الإباضيّة –في مصادر التّشريع المعتمدة– على **اللّغة** بعد الأدلّة القرآنيّة وما صحّ من الحديث، إلى جانب العقل.

وعن نموذج **الحجاب**، فعلاوة على شيوعه قبل الإسلام، وارتباطه في **اليهوديّة والمسيحيّة بفكرة الخطيئة**، اتّصل في الإسلام بفكرة التّفريق بين الحرّة والجارية؛ ما يعني أنّه كان رمزا طبقيّا، اختصّت الآية القرآنيّة بطريقة ارتدائه في قوله تعالى: *"وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ"* (النّور/11). فلغويّا، الخُمُر هي ما يغطّي الشّيء، وهو لفظ اشتهر تداوله اليوم إلى جانب لفظ حجاب.

فقهيّا، يُجمع فقهاء الإسلام باختلاف طوائفهم ومذاهبهم على كون الحجاب واجبا على المرأة بمجرّد بلوغ سنّ التّكليف، على أن يكون ساترا، مع بعض الاختلافات في مسألة تغطية الوجه.

وهنا قد نتساءل، إن كان الحجاب قد شُرّع لسبب اجتماعي كما هو موضّح في الآية والمرويّات، وهل يُتّخذ اليوم كعادة اجتماعيّة فقط، خاصّةً في ظلّ عدم وجود ظاهرة الجواري، الأساس الّذي بُنيت عليه الآية الكريمة ؟ لاسيّما في ظلّ المساواة الّتي تقرّها الدّول بين مواطنيها كأحرار، كما تكرّر طرح إشكاليّة وضع المرأة المسلمة المحجّبة في الدّول الغربيّة والمدن الّتي يكاد ينعدم فيها الحجاب؛ لاسيّما في ظلّ تصاعد ظاهرة الإسلاموفوبيا، هل سيُعرفن فيؤذين أم العكس؟ وهذا لدرجة فرض الدّول العلمانية لقوانين تمييزيّة وقيود تمنع المرأة المحجّبة من العمل...الخ فمن منظور سوسيولوجي، يكون الحجاب قد اتّخذ أشكالا ورمزيّات عديدة من شأن الجانب الميداني من الدّراسة أن يوضّحها لنا.

–وبالموازاة، أمسى الحجاب في عصرنا مفروضا في قوانين بعض الدّول ذات التوجّه الإسلامي كإيران وأفغانستان، وفي أعراف بعض المناطق المحافظة، كما هو الحال في مناطق معيّنة بالجزائر على غرار ولاية غرداية أين تفرض التّنشئة الاجتماعيّة التحجّب على الصبيّة ما إن تدرك البلوغ الأصغر، كما يُمنع على إناث المنطقة التجوّل في قصور مزاب دون حجاب أو ما يصطلح عليه ب "الحايك"، ناهيك عن وجود حجاب من

نوع آخر يذكّرنا بما تعرّضنا إليه في شقّ تعريف المفاهيم في الفصل المنهجي، وهو وضعُ حاجز؛ فاتّسمت المنطقة بتقسيم أحياء القصر إلى طرق خاصّة بالرّجال وأخرى بالنّساء عادة ما تكون في الأفنية الخلفيّة منعًا عن الاختلاطِ وإدراكِ الفضاء العامّ، كما أنّ أجيالا عديدة من الفتيات لم تزاول أو تكمل الدّراسة بسبب مفاهيم عدّة مرتبط به، ما يجعلنا نتساءل: هل تحوّل حجاب المظهر إلى حجاب للعقل ؟

–انتقالا إلى نموذج آخر من قضايا المرأة، يبرز **تعدّد الزّوجات** كمفهوم مستمدّ من الآية القرآنيّة السّابق ذكرها، وحُكمه الإباحة بشرط العدل، إضافة إلى القدرة على الإعالة؛ أي القوامة.

وكما سبق وأن شاهدنا في الشقّ المنهجي من الدّراسة، ارتبط **التعدّد في الآية بالقسط في اليتامى** في ظلّ الأوضاع السّائدة ضمن ذلك السّياق التّاريخي من حياة العرب، الأمر الّذي لم يعد يؤخذ بعين الاعتبار حاليّا، ولا التّقييد الّذي حمله مفهوم التعدّد بأربعة وقت كان بلا تقييد، ما يعني وجود علاقة نسبيّة؛ أي أنّ القضيّة الإبستمولوجيّة هنا نخالها تقتضي العودة إلى المسوّغات والظّروف التاريخيّة لذلك.

فقهيّا، اتّفق جلّ علماء الدّين على جواز التعدّد خاصّة عند الضّرورة، إنّما لم يمنع الأمر من عدم إجازته من طرف بعضهم من أمثال الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور وقت كان عميدا لجامعة الزّيتونة أخذًا بالفقه المقاصدي وبمقصد الزّعيم التّونسي آنذاك لحبيب بورقيبة بحكم أنّ ذلك كان نزولا عند الإرادة السياسيّة الّتي رأت في تداعياته انفجارا ديمغرافيّا كان لِبطال المجتمع. وللإشارة، تتوفّر معلومات أكثر حول المسألة من خلال المقابلة الميدانيّة الّتي أجريناها مع الأستاذ التّونسي، **الملحق 8**، الحالة رقم 80.

فمن النّاحية العمليّة، تجيز كافّة البلدان العربيّة التعدّد ما عدا تونس، كما تمنعه تركيا بصفتها بلد علماني لا يحتكم إلى الشّريعة الإسلاميّة في قوانينه.

انتقالا إلى نموذج **الخلع**، فهو يمتثل إلى أحكام عدّة، منها الإباحة إذا كرهت المرأة زوجها لسبب ما، والكراهة لو لم يتوفّر سبب معيّن، مع تحريم ابتزاز الزّوج لزوجته بغية أن تطلب الخلع وتفتدي بالمال[1]. وبَعد النّظر في مسألة الخلع، عَدَّهُ أغلب فقهاء أهل السنّة والجماعة بمثابة تطليقة بائنة واحدة، وهم المالكيّة والشافعيّة والحنفيّة، فيما اعتبره الحنابلة بمثابة فسخ لعقد الزّواج وليس طلاقا[2]. وهنا لا نغفل عن كون المال المدفوع مقابل حريّة المرأة هو نظير الصّداق مضافا إليه **قوامة** الرّجل ماليّا على زوجته خلال الحياة الزوجيّة.

كذلك، نلاحظ أنّ الطّلاق سواء في الفقه الإسلامي أو قوانين الأحوال الشخصيّة المبنيّة عليه اتّخذ أشكالا منها ما لُقّب **بالطّلاق التعسّفي** كتصريح **لغوي** صريح يفيد بأنّ للزّوج الحق في التعسّف في استعمال الحقّ قانونا، وهو حقّ مستمدّ من **النّقل**.

---

[1] عبد الله بن احمد ابن قدامة الدّمشقي الحنبلي، **المغني**، مكتبة القاهرة، القاهرة، ج7، 1968، ص327.

[2] د.كاملة طواهريّة، *"أحكام الخلع في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري"*، جامعة العلوم الإسلاميّة–قسنطينة، الجزائر، ع39، 2015، ص330–331.

وصولا عند نموذج **الشّهادة**، ومثلما تعرّضنا إليه لدى تعريفها في المقاربة المنهجيّة، يتجلّى كقول يستلزم التفوّه به ليحكم الحاكم كما تراها المالكيّة، فيما يُعدّ إخبارا من خلال المعاينة أو السماع كما ذهبت إليه الحنفيّة. وفي كلّ الأحوال يتوجّب للشّهادة توفّر شرطي البلوغ والعقل، إنّما اختلف علماء الإسلام في السّبب الّذي يجعل الأنثى تحار أو تنسى، أو في السّبب وراء حصر هذه الصّفة فيها وحدها.

إنّ ذلك الاختلاف الضّمني والصّريح يدلّ على الاختلاف في الأدوات المفاهيميّة والمنهجيّة لإيراد الحجج والبراهين.

في الأخير، نكون قد لاحظنا كيف أنّ قيمة المرأة في الحديث متدنّية مقارنة بقيمتها في المصدر التّشريعي الأوّل المتمثّل في القرآن الكريم، وهذا بسبب العدد الكبير من الأحاديث الموضوعة وضعيفة السّند، وحتّى الّتي أخذت حُكم الصّحيح، كالحديث الّذي يقول: "لا يُسأل الرجل فيما ضرب أهله!"[1]. وكذلك الحديث: "علّقوا السوط حتى يراه أهل البيت فإنه أدب لهم"[2]. وأيضا: " أيّما امرأة سألت زوجها طلاقا في غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة"[3].

ومع ذلك، فللأحاديث سطوة قد تكون أكبر من القرآن عمليّا، لدرجة دخولها في النّسيج الثّقافي ضمن التّراث الشّفوي المتكوّن من أمثال وحكم وتعابير اصطلاحيّة كثيرا ما تُدني من قيمة المرأة. فلمّا نقوم بمساءلة الواقع الاجتماعي في الجزائر نجد أنّ المرأة ثقافيّا تقوم بالكثير من المهامّ الّتي تثقل كاهلها، ومع ذلك، فالمجتمع يطلق عليها الكثير من الأحكام لو هي قصّرت في شيء، كما تتمّ تهيئتها بالدّرجة الأولى لخدمة زوجها المستقبلي استنادا إلى مبدأ الطّاعة، كما من شأنها أن تتعرّض إلى الابتزاز، ومثال ذلك المثل الأمازيغي القائل: "أُوّت تامطّوت سوتماس"؛ الّذي يفيد حرفيّا "إضرب المرأة بأختها" ما يعني الإقدام على التعدّد كأسلوب تهديد.

وانتقالا إلى أهل العقيدة، فبين جعل العقل خادما للنّقل أو حاكما عليه، لاحظنا أنّ الأشاعرة الّذين تبنّوا علم الكلام بصفة متأخّرة مقارنة بالمعتزلة لا يخالفون ما اتّفق عليه فقهاء أهل السنّة والجماعة، في حين تفعل أحيانا المعتزلة، وصحيح أنّ هناك من المعتزلة من دافع عن المرأة مثلما هو الحال بالنّسبة للجاحظ الّذي سبقت الإشارة إليه لوقوفه ضدّ واضعي الأحاديث المقلّة من قيمة المرأة في العصر العبّاسي، إنّما لم تحدث هناك اختلافات جوهريّة بل كانت في درجة الحديث أو ما شابه.

---

[1] حديث صحيح رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه.

[2] حديث صحيح رواه الألباني، السلسلة الصحيحة، المجلّد 3، ص 431.

[3] حديث صحيح، رواه أبو داود.

وهنا ننتبه إلى نقطة مهمّة تتمثّل في كون المفسّرين وروّاة وجامعي الحديث من أمثال ابن كثير* الّذي يفسّر بالمأثور والبخاري** قد عمدوا في كتبهم إلى التّنبيه لكونهم اكتفوا بنقل ما أُخبروا به وليسوا مسؤولين عن خطإ الاجتهاد في البحث بحكم سعيهم للخير، ومعروفةٌ تلك القاعدة الّتي تقول بأنّ من اجتهد وأصاب له أجران ومن اجتهد ومن يصب فله أجر واحد. بالتّالي، نرى أنّه من عجيب المفارقات ألّا يتوفّر ذلك الحرص النّقدي لدى قسم معتبر من المعاصرين الّذين اكتفوا بالنّقل دون إدخال الأدوات العقليّة رغم تطوّر فكر الإنسان، وبل جعلوهم أصناما ذهنيّة بهالة كبيرة من المقدّس.

* مفسّر وراوي حديث (1301، 1373 م).

** فقيه وعالم حديث (809، 869 م).

المبحث الثّالث: إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بين العقل والنّقل

يجدر لفت الانتباه إلى أنّه تِبعا لما شاهدنا في المبحث السّابق، برزت في التّراث الدّيني الإسلامي إشكاليّة بين النقليّين والعقليّين، فكان أن **حاولنا استيعابها من داخل وخارج المرجعيّات الدينيّة**؛ أي بين الفقهاء وأهل العقيدة الكلاميّين من جهة وبين أهل التّراث بالمجمل والمفكّرين الحداثيّين من جهة أخرى، وهنا نرسو إلى البحث عن النّقد الموجّه إلى كلّ فئة، مع العلم أنّ القول بالعقليّين والنّقليّين لا يعني أنّهم يكتفون بعنصر دون الآخر ولكن لتغليبهم إحدى الكفّتين.

1-رأي النّقليين في العقليين:

تتلخّص الفكرة في عدم تقبّل مسألة أنّ العقل غير معصوم، وإنّما هو قابل للوقوع في الخطأ والزّلل و"اتّباع الهوى" الّذي يُضلّل عن الطّريق المستقيم، ولذلك اشتهر ابن تيميّة مثلا بحكمه "من تمنطق فقد تزندق".

فهذا الفقيه والمفسّر الحنبلي الّذي جعل العقل دون مرتبة مقارنة بالنّقل لأنّه عاجز عن إدراك الماورائيّات،

يرى أيضا أنّ ما يقوله الكثيرون في باب أصول الدّين والكلام والحكمة والعلوم العقليّة مخالفٌ لِما جاء به الرّسول باعتباره لم يقل بها، إلى جانب نهيه عن الخوض في بعض المسائل على حدّ ما ذهب إليه الشّيخ، وبل ذهب في كتابه "الردّ على المنطقيّين/ نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان" إلى أنّ العقليّين اعتبروا أنّ خلط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبويّة هو "إفساد" للعقول والأديان، وأنّ ذلك لَهُوَ من توابع "الكلام" الّذي نهى **السّلفُ** عنه[1].

هنا نُذكّر بما سبق التعرّض إليه، وهو أنّ النقليّين درجات؛ يتصدّرهم **أهل الأثر** الّذين يضمّون المذاهب الفقهيّة المالكيّة والشافعيّة والحنبليّة، وأكثرهم أهل الحديث الّذين يعتمدون في استنباط الأحكام على النّصوص المنقولة إليهم ولا يرجعون إلى القياس إلّا في حالة ما إذا لم يتوفّر أثر أو خبر. ويختلف عنهم **أهل الرّأي** الّذين يتميّزون بهامش أكبر من الاجتهاد وتمكينٍ لاستعمال العقل في النصّ الدّيني؛ بحيث يوظّفونه فيه لاستنباط الأحكام من النّقل ويجسّدهم المذهب الحنفي. لذلك السّبب نكون قد لاحظنا تميّز علاقة النّقل والعقل عند الفقهاء الأحناف ممثَّلين في الشّيخ القرضاوي من خلال ما شاهدناه في عنوان سابق تناولَ إشكاليّة العقل والنّقل لدى الفقهاء، إلى جانب ملاحظتنا لكيفيّة تعاطيهم مع قضيّة القصاص بالنّسبة للمرأة دون بقيّة المذاهب، مع اعتماد مسألة الاختيار لدى الشّيعة.

[1] ابن تيميّة، **الردّ على المنطقيّين/ نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان**، مؤسّسة الريّان، بيروت، ط1، 2005، ص73.

فالامتياز الّذي عرفه أهل الرّأي يكمن في استعمالهم للقياس وبناء الحوادث/النّوازل حوله، مع تقديم المُعطى القرآني وكذا القياس على أخبار الآحاد، ولذلك هناك حتّى من صنّفوهم **بين أهل النّقل وأهل العقل** لإيلائهم أهميّة أكبر لمبادئ المنطق الأرسطي الّتي منها القياس، ولو أنّهم يوظّفون العقل كآليّات ضِمن المدوّنة الفقهيّة وليس حاكما على النّقل كما هو الحال بالنّسبة للمعتزلة.

2-رأي العقليين في النقليين:

يَظَلُّ أنّ **أهل العقل** من داخل المرجعيّة الدينيّة يتزعّمهم **المعتزلة** الكلاميّون الّذين اعتَبروا العقل حاكما على النّقل. وبالمجمل، برز العديد ممّن أبدوا رأيهم في أهل النّقل، منهم مؤسّس مدرسة الاعتزال واصل بن عطاء والفيلسوف وعالم اللغويّات أبو العلاء المعرّي.

إنّ بعض أهمّ الأسباب الّتي جعلت واصل بن عطاء يلجأ إلى اتّباع الفكر الّذي سار عليه تتمثّل في شيوع أفكار كانت تهدف إلى ضرب الإسلام وتحريفه، منها تلك النقليّة الّتي تسلّلت من طرف أصحاب المِلل السّابقة لهذا الدّين، فصرف جهوده للردّ عليهم؛ ما يعني ضرورة إدخال العقل للتحقّق[1]. ولعلّه أمرٌ يذكّرنا بقول الفيلسوف المعاصر يوسف زيدان بأنّ التّراث الإسلامي تعرّض إلى تسرّب القيم الكسراويّة الفارسيّة. وهو ما لا نستغربه؛ ففي ضعيف وغريب الحديث تراكمٌ للمعارف الّتي نجد أساسا لها في التّشريعات السّابقة للإسلام وحتى في بعض الأساطير، ما نترجمه في علم الاجتماع بالترسّبات الثقافيّة والأفكار النّاتجة عن عامل الانتشار الثّقافي، ما يعني وجود إشكال إبستمولوجي حقيقي.

وكملاحظة صغيرة، يوجد أيضا -خارج إطار العقل والنّقل- تيّار عرفاني يقول بأنّه لا للعقل قادر على الوصول إلى المعرفة ولا الوحي، بل التأمّل الرّوحي، وهو سبيلُ مختلف الطّرق الصوفيّة الّتي منها ما ينحو إلى رمزيّة اللّغة، كما أنّه يُعدّ تيّارا إصلاحيّا بينهما، ما يعني أنّ ذلك بمثابة نقد موجّه إليهما الاثنين. ولا يفوتنا هنا أنّ هذا التيّار الصّوفي العرفاني موجود أيضا لدى الشّيعة، ومثالها الطّائفة الإسماعيليّة.

[1] أ.د سليمان الشوايشي، **واصل بن عطاء وآراؤه الكلاميّة**، الدّار العربيّة للكتاب، طرابلس، 1993، ص147.

3-وجهة نظر نقديّة:

بطبيعة الحال، سيشمل الأمر العقل كالنّقل؛ فهناك من تساءل *"هل يمكن للعقل أن يفكّر في نفسه؟ هذا هو السّؤال الأوّل الّذي يسبق الخوض في نظريّات المعرفة وهو سؤال غير معتاد لأنّ العقل لا يبدأ بالتّفكير في هويته وحدوده وآليات اشتغاله، بل من طبيعته أن يسرع للكشف عن أسرار الوجود من حوله"*[1].

ونجد إجابةً عن ذلك التّساؤل في رأي بعض الفلاسفة بالنّفي، كأن يكون العقل خصما وحكما في الوقت ذاته، ممّا يجعله إمّا يدين ذاته أو يدافع عنها. فالفيلسوف الألماني يوهان فيشته Johann Fichte مثلا عدّ تفكير العقل في نشاطه من المستحيلات، باعتبار أنّ العقل ليس مخوّلا لأن يجعل من نفسه موضوعا للبحث، فيما اعتبر مواطنه إيمانويل كانط Immanuel Kant العقل مؤهّلا لذلك لدرجة حصره في ذاته من خلال الحكم على نفسه بنفسه؛ وهو ما يعني أنّ الثّقة الّتي تعوّد الإنسان على وضعها في عقله لم تتزعزع حتّى لدى كانط الّذي رام إثباتَ قصوره.

هنا، يأتي انخراط بعض الفلاسفة من أمثال دايفيد هيوم David Hume في تحذير العقل من نفسه، قبل أن يتمّ طرح السّؤال فيما إذا كان ذلك مبرّرا للتوجّه الفلسفي الّذي أعرض عن البحث في المطلق ونقده مادام فوق العقل[2].

4-رأي الفلاسفة والمفكّرين في التّراث الدّيني الإسلامي:

يتركّز النّقد العقلاني اليوم أكثر لدى هذه الفئة؛ فبعد مرور قرون وقرون عن الرّسالة المحمديّة، لابدّ وأنّ المسار الزّمني قد احتكم إلى تطوّر الميكانيزمات الاجتماعيّة، وإنّما أيضا إلى تطوّر العقل البشري.

ولذلك، **نجد من بين النّاقدين رجالَ دين من مصافّ المفكّرين، وكذلك يبرز دور الفلاسفة.** فالإمام محمّد الغزالي مثلا الّذي اشتهر بالتّجديد وألّف كتابَي "المرأة في الإسلام" و"قضايا المرأة"، انتقد أهل الأثر، وقد كان هدفُه في ذلك كسر الخلافات المذهبيّة من أجل توحيد الأمّة الإسلاميّة. وربّما أكثر أمر يهمّنا هنا من النّاحية السوسيولوجيّة هو قولُه بأنّ فقههم جعل الإسلام محصورا في جزيرة العرب؛ أي دينا محليّا يمشي في إطار الثّقافة العربيّة؛ إذ يعتبره بدوره دينا عالميا يشمل القارات الخمس وليس دينا بدويّا يقف عند حدود شبه الجزيرة العربيّة-ومثال ذلك بالنّسبة إلينا قضيّة اللّباس الّتي جعلت ذلك المتمثّل في الجلباب لباسا عالميّا- فنجد الغزالي يحمّل أهل الأثر مسؤوليّة ما حدث بعد ما أسماه بغلق باب الاجتهاد وتجميد الفقه.

[1] أ.د إلياس بلكا، **الغيب والعقل دراسة في حدود المعرفة البشريّة**، تنوير للنّشر والإعلام، القاهرة، ط1، 2014، ص67.
[2] المرجع نفسه، ص67.

لقد نظر فقهاء الرّأي حسب الغزالي إلى الملابسات والمعاني وفسّروها على ضوء الآيات القرآنية المحكمة جاعلين الآية حاكمة على الحديث ومحدّدة لمعناه، وبالتّالي، قيل إنّ مدرسة الأثر* اكتفت بظاهر النصّ فحادت عن عمق المعنى.

ووصولا إلى **فلاسفة الإسلام**، رجّح كفّة العقل كلٌّ من الفارابي وابن باجة وابن سينا مثلما سبق وأن ذكرنا في الفصل الأوّل؛ فها هو الفارابي يقول إنّه لا يجدر أن يؤخذ بظاهر الوحي لأنّ المعنى الحقيقي يختفي خلفه، ومن مهمّة العقل الكشف عن تلك الحقيقة الكامنة خلف الألفاظ والصّور، علما أنّه يستعمل مصطلح العقل الفعّال الّذي يكون فاعلا حتّى في العمليّة النقليّة الّتي لا يراها تتمّ دونه.

إضافة إلى ذلك، فالفلسفة الفيضيّة للفارابي تحوز جانبا تطبيقيّا يهدف إلى تشكيل مجتمع بشري يحتكم إلى العدالة والفضيلة[1].

وعن **رأي الفلاسفة والمفكّرين الحداثيّين** في أهل النّقل، تتلخّص الفكرة في اعتبارهم إيّاهم سبب تخلّف المسلمين والسّقوط في فخ التّقليد والابتعاد عن التّجديد الّذي يعاني منه التّراث؛ فالمفكّر الدّكتور محمّد عابد الجابري في كتابه "تكوين العقل العربي" تعرّض إلى ما أسماه ب "الزّمن الثّقافي العربي ومشكلة التقدّم" بعد أن فرّق بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن المندمج مع الثّقافة الّتي تظلّ عندما يتمّ نسيان كلّ شيء؛ فالمَنسي هو المتغيّر والباقي هو الثّابت الّذي يعود إلى عصر الجاهليّة حسب الجابري، وتلك الثّوابت هي الّتي شكّلت بنية هذا العقل الّذي وصفه بالمستقيل. بالتّالي، فهي علاقة لا شعوريّة بالنّسبة إليه نكاد لا نرسم معالمها ولو أنّها تتجدّد باستمرار لتجعل الزّمن الثقافيّ متداخلا لدرجة الحكم على مراحل تاريخيّة معيّنة بالتّعايش في نفس الفكر على شاكلة ترحال ثقافيّ، ممّا يجعل المعتقدات والمفاهيم تُزامن مثيلاتها المتبلورة بعد فترة من التطوّر، ولو أنّ الزّمن الثّقافي العربي الرّاهن راكد[2].

انطلاقا من هذا، تتراءى لنا جليًّا إشكاليّة جدوى العقل في إطار الثّقافة؛ الأمر الّذي يشابه ما تطرّق إليه عالم الاجتماع إيميل دوركايم في قوله ب "العقل الجمعي" الّذي لا يخرج فيه تفكير الفرد عن تفكير الجماعة.

إنّما، اعتبارا أنّ العقل الحداثي والمعاصر من شأنه أن يكون حاكما على النُّقل لكونه غير مستقيل نسبيّا، نجده قد عدّ التّراث الدّيني الإسلامي بالنّهاية جزءًا من التّاريخ؛ فلم يتم إنتاجه دفعة واحدة خارج هذا التّاريخ، بل كان الأمر عبر مراحل تميّزت إمّا بالتّتابع أو الإلغاء، ومن هنا اقتضى الأمر أن يخضع إلى النّقد على محكّ العقل

* كإشارة، يستعمل محمّد الغزالي مصطلح "النصيّين" عوض الأثريّين أو أهل الأثر أو الحديث، مثلما يصنّف البقيّة إلى أهل الفحوى والمعنى والتأمّل العميق.

[1] أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986، ص21-22.

[2] أ.د محمّد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2009، ص37-47.

شرط أن يحاول هذا العقل الرّاهن استيعاب التّراث في شموله بتعدّد مراحله التاريخيّة مثلما أتت على ذكره الدّكتورة نايلة أبي نادر*، مع ذهابها إلى الإبقاء على ما هو صالح للحياة المعاصرة[1].

إنّ التّراث الدّيني الإسلامي، حسب ما استطعنا **استنتاجه** من المباحث السّابقة باختصار، قد دَرَجَتْ على إنتاجه أدواتٌ مختلفة تستنبط المعرفة والأحكام من المصدر الأوّلي؛ أي القرآن والسنّة، ومن ثَمَّ نشأت المدارس المختلفة من خلال استعمال تلك الأدوات في استقصاء المعرفة الدينيّة من النصّ؛ إذ أنّ غايتهم كانت التحقّق من أنّ الوحي هو مصدر المعرفة؛ إنّما لا يخلو الأمر من وجود عقل منغمس في الثّقافة ومتقوقع في إطار الحلال والحرام مثلما أتى على ذكره الفيلسوف وعالم الاجتماع الدّكتور محمّد أركون.

هكذا، تَمثّل **السؤّال الإبستمولوجي** في السّبيل الّذي جعلهم يعتبرون معلوماتٍ معيّنة صحيحة وأخرى خاطئة؛ فتبعا للمدارس بلغة الفقهاء، برزت مدرسة الأثر الّتي تقول بأولويّة النّقل على العقل، في حين ذهبت مدرسة العقل إلى أولويّة العقل على النّقل، فيما نحت مدرسة الرّأي** إلى استعمال العقل كأداة لاستنباط الأحكام من النّقل.

ويبقى أنّ المواقف تبعا لذلك نسبيّة؛ فحتّى من النّاحية العمليّة، ما كان على نحو معيّن في وقت سابق هو عُرضةٌ للتغيير اليوم؛ ولذلك نجد الإبستمولوجيا الاجتماعية مثلا تعتمد على البنية الاجتماعية التي هي في تطوّر وحركيّة دؤوبة تعني التغيّر والتبدّل الدّائم، وللسّبب ذاته ركّز علماء الاجتماع على البنية الاجتماعيّة، مثلما نحا اللسانيّون من أمثال فرديناند دو سوسير Ferdinand De Saussure إلى الاهتمام بالجانب الاجتماعي.

هنا نفهم أنّ انقسام التّراث الدّيني الإسلامي الّذي كان وراء نشأة المدارس حدث أصلا بسبب العامل الإبستمولوجي في علاقة العقل بالنّقل، مع مواكبة الواقع الاجتماعي ومتطلّباته، ما يعني أنّ منهج استقاء المعرفة والتحقّق منها لدى الأوّلين كان مؤسّسا، مع العلم أنّ فكرة العقل والنّقل كإشكاليّة حقيقيّة لم يعرفها التّراث الدّيني الإسلامي خلال نشأته باعتباره لم يكن يفصل فصلا بَيِّنًا بين العقل والنّقل، وإنّما صارت الإشكاليّة ذات أهميّة حديثًا بُغية دراسة هذا التّراث وتصنيفه على أساس نظريّة المعرفة.

* أكاديميّة وباحثة لبنانيّة معاصرة (1960، إلى يومنا هذا) أستاذة في الفكر العربي والإسلامي وكاتبة.

[1] أ.د نايلة أبي نادر، **التّراث والمنهج بين أركون والجابري**، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2008، ص60.

** هناك من يضمّها إلى العقليّين وهناك من يضمّها إلى النقليّين مثلما يوجد من صنّفوها لوحدها، وهذا نظرا لتميّزها بالقيمة الّتي توليها للعقل.

5 -إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بلسان المفكّرين:

يتّفق أغلب المفكّرين الحداثيّين والمعاصرين في أنّ التّراث الدّيني الإسلامي نقليّ بامتياز نظرا لطغيان هذا الجانب سواء في طبيعة المعرفة الدينيّة ذاتها أو في الغَلَبة الّتي يكتسبها النّقل كلّما قوبل بالنّظر العقلي.

فبدوره، يقول المفكّر الجزائري محمّد أركون، في سياق حديثه عن الفكر الإسلامي المعاصر، إنّه في حاجة ماسّة إلى إدراك معنى **القطيعة الإبستمولوجيّة** ليتسنّى له الانتقال من مرحلة الإنتاج الميثولوجي الأسطوري والاستهلاك المخيالي للمعاني إلى مرحلة يتمّ فيها الرّبط بين تلك المعاني والجانب التّاريخي، وهذا في مختلف الإشكالات والسجّالات الّتي تتناول الدّين واللّاهوت والمجتمع والثّقافة والفلسفة والسّياسة[1]؛ فالإبستمولوجيا المعاصرة حسب أركون تستوجب نقدا شموليّا لا ينحصر في شقٍّ دون غيره، لاسيّما أنّه اعتمد الإبستمولوجيا البنيويّة مثلما سبق ذكرُه.

وبغية قراءة التّراث، حدّد المفكّر محمّد عابد الجابري خطواتٍ منهجيّة لكلّ منها مستوى معيّن من القراءة، كضرورة إحداث **قطيعة مع الفهم التّراثي للتّراث**، ووجوب فصل المقروء عن القارئ من باب تجاوز إشكاليّة الذاتيّة في القراءة وضمان الموضوعيّة. وعن المقاربات الّتي يُميّز بينها هذا المفكّر، نجد: المقاربة التاريخيّة والمقاربة البنيويّة وتلك الإيديولوجيّة[2].

فمن ضمن التّساؤلات الّتي سبق للمفكّرين طرحها، "هل يمكن للعقل أن يفكّر في نفسه؟"، وهي إشكاليّة تسبق عمليّة الخوض في نظريّات المعرفة، كما تخرج ربّما عن المألوف بحكم أنّ العقل لم يتعوّد على نقد ذاته والتّفكير في حدوده وميكانيزمات عمله، إنّما يتحوّل مباشرة إلى التّفكير فيما حوله وكشف أسرار الوجود[3].

ولعلّنا هنا سنستذكر مباشرة الفيلسوف إيمانويل كانط Immanuel Kant الّذي كان على وشك أن يحصر الفلسفة في عمليّة نقد ذاتي يقوم بها العقل حول نفسه، فيحكم على نفسه بنفسه؛ أي على حدود معرفته ومضامينها، الأمر الّذي حذا بالنقّاد إلى اعتبار ذلك ضربًا من الوثوقيّة الزّائدة بالعقل مادام هو الّذي يأخذ على عاتقه مسألة إثبات قصوره هو. إنّما هناك من الفلاسفة أمثال دافيد هيوم David Hume ممّن اتّجه صوبَ توعية العقل إلى

---

[1] أ.د محمّد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، تر. هاشم صالح، دار السّاقي، مؤسّسة تعزيز الدّيمقراطية والتّغيير السّياسي في الشّرق الأوسط، بيروت، ط2، 1995، ص4.

[2] عبد النبي الحري، *"الجابري ومحاولة ترشيد الإسلام السياسي"*، مجلّة تفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، ع 39، 2013، ص305-306.

[3] أ.د إلياس بلكا، **الغيب والعقل دراسة في حدود المعرفة البشريّة**، تنوير للنّشر والإعلام، القاهرة، ط1، 2014، ص67.

ضرورة الحذر من نفسه، ولو أنّ ذلك قد لا يبرّر التوجّه الفلسفي الدّاعي إلى الإعراض عن المطلق مادام فوق العقل[1].

ويقول المفكّر عادل ضاهر إنّه لا يمكن للعقل النّظري أن يتجاوز الاعتقادات المنطقيّة أو تلك الّتي لا تتيح التحقّق من صدقها أو عدمه من حيث المبدأ. فبالتّالي، ليست الاعتقادات ذات الطّابع الدّيني والميتافيزيقي قابلة لأن تكون موضوعا مقبولا لدى العقل النّظري بحكم عدم إمكانيّة الحسم بخصوص صحّتها أو عدم صحّتها[2]. فالعمليّات العقليّة لابدّ وأن تتنوّع بين التّسويغ والاستنتاج والتّحليل والتّفسير وغيرها[3].

علاوة على ما فات، يَرصد المفكّر حسن حنفي* المؤشّرات الإبستمولوجيّة لغياب نظريّة للتّفسير في التّراث الدّيني الإسلامي لمناحٍ عدّة منها تبعيّة التّفسير للعلوم الّتي أسماها بالتقليديّة وهي علم القرآن وعلم الحديث، ممّا حالَ دون تشكّل نظريّة معرفة تعكس منطق الوحي، فنتج انهماك التّفسير في الجزئيّات ذات الأهميّة الأقلّ مقارنة بالمتطلّبات الاجتماعيّة الّتي يعرفها عالم اليوم[4]. وقد ذهب المفكّر نصر حامد أبو زيد** إلى أنّ "إهدار الواقع لحساب نصّ جامد ثابت المعنى والدّلالة يُحوّل كليهما إلى أسطورة" نظرا إلى ما اعتبره إهدارا لبُعد النصّ الإنساني من أجل التّركيز على بعده الغيبيّ[5].

وترجع عوامل انغلاق الفكر الإسلامي حسب المفكّر "نصر حامد أبو زيد" إلى تسويغ التيّارات الإسلاميّة للنصّ المقدّس خدمةً للسياسيّين الّذين يهمّهم جعل الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة تلبّي حاجتهم، نظرا إلى أنّ "الدّين

---

[1] المرجع نفسه، ص67.

[2] د.عادل ضاهر، **أوليّة العقل، نقد أطروحات الإسلام السّياسي**، دار أمواج، ط1، 2001، ص62.

[3] المرجع نفسه، ص38.

* مفكّر مصري (1935، 2021م) منظّر لتيّار اليسار الإسلامي، له حوالي 20 مؤلّفا منهم: "من النّقل إلى العقل"، "من النّقل إلى الإبداع"، و"دراسات إسلاميّة".

[4] د. لخضر سباعي، إشراف عبد الله عبد اللّاوي، **جدليّة النصّ القرآني والواقع في القراءات المعاصرة بين التّسويغ التّراثي وضغط الفكر الحداثي**، أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة وهران2، الجزائر، 2020، ص79.

** فيلسوف مصري (1943، 2010م)، مختصّ في الفلسفة الإسلاميّة والفيلولوجيا، من أعماله: "نقد الخطاب الدّيني"، "دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة"، "المرأة في خطاب الأزمة"، و"التّفكير في زمن التّكفير".

[5] أ. د نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، بيروت، ط3، 2007، ص106.

حجّة دامغة تضمن ولاء العامّة" باعتباره سلطة رمزيّة ذات تأثير بالغ في حياتهم؛ ومنه ترتّب عن تقاطع المصالح بين السّياسي والفقيه اجترار مواقف القدامى[1].

ورجوعا إلى قضيّة المعنى دوما، لقد أجبرت معطيات التغيّر بعض المفكّرين من أمثال الدّكتور عبد الهادي عبد الرّحمن* إلى التّعامل مع المقدّس باعتباره "مفهوما" مستعدّا للانتفاء في أيّة لحظة؛ بحيث تكون علاقة التّعريف بغيره أقوى من حالته كمدلول؛ فهو غير منتهٍ، إلى جانب كونه جزءًا من التّاريخ[2].

[1] مجموعة من الباحثين، إشراف بسّام الجمل، **أعلام تجديد الفكر الدّيني**، عن مقال لمحمّد إدريس، مؤمنون بلا حدود للنّشر والتّوزيع، الرّباط–بيروت، ج1، ط1، 2016، ص104.

* باحث أكاديمي في التّراث الدّيني والتّاريخ؛ من مؤلّفاته:"التّاريخ والأسطورة، الحراك الثّقافي في المنطقة العربيّة" و"جذور القوّة الإسلاميّة".

[2] أ.د عبد الهادي عبد الرّحمن، **عرشُ المقدّس، الدّين في الثّقافة والثّقافة في الدّين**، دار الطّبيعة، بيروت، ط1، 2000، ص5.

خلاصة الفصل

لقد حاولنا في هذه المحطّة تبسيط المعطيات بقدر تعدّد مشارب الموضوع، فسعينا إلى طرح متسلسل يتناول أهمّ النّقاط الّتي تخدم الموضوع، ليتسنّى لنا اكتشاف ما كان خفيّا؛

إذ أنّ مقاربتنا تقتضي التّفكيك أوّلا بغية الفهم، ومنه سعينا إلى جعل كلّ فصل محلَّ إجابة عن إشكاليّة انتهى بها الفصل الّذي قبله توخّيا للسّلاسة في الطّرح وحرصا على تماسك الموضوع.

الفصل الثّالث:

قضايا المرأة بين التّراث الدّيني الإسلامي والفكر الحداثي

الفصل الثّالث: قضايا المرأة بين التّراث الدّيني الإسلامي والفكر الحداثي

تقديم الفصل

يتناول هذا الفصل تدريجيّا ما نحتاجه كتأسيس لمسألة قضايا المرأة، ومن ذلك مكانتها قبل الإسلام وعهد الإسلام والزّمن الحديث والمعاصر، ومن ثَمّ محاولة البتّ في أهمّ القضايا الجدليّة حيال المرأة في الإسلام، فالانتقال إلى قضايا المرأة المسلمة بين النّقل والعقل الحداثي. واستنادا إلى طبيعة حدود الدّراسة، تمّ تخصيص مبحث لقضايا المرأة المسلمة بين الدّول ذات التوجّه الإسلامي وتلك العلمانيّة في المجتمعات ذات الأغلبيّة المسلمة، إلى جانب التعرّض إلى التيّار النَّسَوي كحركة لترقية أوضاع المرأة، فيما أتى المبحث السّادس متضمّنا قراءات حديثة ومعاصرة لقضايا المرأة في الإسلام، قبل أن يتخصّص المبحث السّابع في قضايا المرأة بالجزائر وتركيا نموذجَي الدّراسة.

المبحث الأوّل: مكانة المرأة قبل الإسلام وعهد الإسلام والزّمن الحديث والمعاصر

1-مكانة المرأة قبل الإسلام :

1-1 -مكانة المرأة في الجاهليّة :

عاشت المرأة في الفترة الّتي يطلق عليها بالجاهليّة ضمن نظام أبوي يعطي كافّة الصلاحيّات للرّجل، عُدّت فيه الزّوجة تابعةً للزّوج، مثلما عُرفت بعضُ النّساء الحُرّات بدور مركزيّ في الحروب وقيادة الجيوش، ناهيك عنانتساب بعض الملوك لأمّهاتهم على غرار ملك الحيرة[1]، كما كان **الخُلع** موجودا كترضية للزّوج و**التعدّد** بدوره ضَمّ أعدادا كبيرة من الزّوجات[2]، وقد تواجد الصّداق منذ ذلك الوقت كشرط من شروط الزّواج وعلامة شرف للمرأة الحرّة دون الأسيرة الّتي يَؤول حالُها إلى ملك يمين[3].

وبغرض اقتفاء العلاقة بين الجاهليّة وعهد الإسلام، تقول المفكّرة الدّكتورة فاطمة المرنيسي إنّ الأمر لا يتعلّق بمعرفة النّظام الاجتماعي السّائد بقدر ما يتمحور حول اقتفاء الاستمراريّة الّتي ورثتها الأسرة في المجتمع الإسلامي عن نظيرتها في العصر الجاهلي، وملاحظة إمكانيّة وجود **قطيعة** في الممارسات والتمثّلات المعروفة في ذلك الزّمن. وقد توصّلت بدورها، من خلال ما تركه البخاري وابن حبيب البغدادي، إلى وجود قطيعة تِبعا لِما يرونه من ممارسات مختلفة عن تلك السّائدة قبل الإسلام.

استندت المرنيسي على دراسة قامت بها جرتدرود سترن Gertrude Stern* في كتابها "الزّواج في فجر الإسلام" أين تعرّضت الأخيرة إلى جدول وصفي لسيرورة الزّواج من خِطبة وموافقة ووصاية ومهر وخيانة ففكّ الرّابطة الزوجيّة، لتتوصّل إلى نتيجة عدم وجود نموذج سائد للزّواج قائم على مؤسّسة، وبالتّالي غياب كلّ إجراء قانوني للمراقبة، الأمر الّذي يَهضم حقوق المرأة من عقد و**إرث** و**طلاق** وعدة. إنّما تكمن المفارقة في أنّ **التعدّد**، مثلما هو معروف حاليّا، لم يكن متواجدا في مكّة المركز المديني الّذي اتّسم بعلاقات تجاريّة مزدهرة، كما أنّ المرأة عند الزّواج لا تساوم على حريّتها وبِيدها تطليق زوجها، وإن أرادت تقرير مصيرها فالأمر مرهون بانتمائها إلى الفئة العليا في السلّم الاجتماعي. أمّا عن الزّواج الإسلامي، تقول المرنيسي إنّه قدّس هيمنة الرّجل المطلقة.

ولا يفوتنا هنا أنّ والد الرّسول تزوّج زواجا أموميّا على آمنة بنت وهب ثمّ غادرها مباشرة لتُقيم عند أهلها، الأمر الّذي دأبت عليه بعض العادات الّتي تُرجع للمرأة حقّ تقرير مصيرها بعد الزّواج بمؤازرةٍ من أهلها.

---

[1] أ.د عادل ضاهر، **أوليّة العقل، نقد أطروحات الإسلام السّياسي**، دار أمواج، ط1، 2001، ص175.

[2] المرجع نفسه، ص185.

[3] أ.د محمّد سهيل طقّوش، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار النّفائس، بيروت، ط1، 2009، ص184.

* كاتبة وإعلاميّة أمريكيّة (1889، 1954م).

وممّا يشهد به التّاريخ حيال ظاهرة **التعدّد** رفض الرّسول ومعارضته لقرار صهره علي في التزوّج من امرأة ثانية على ابنته فاطمة الزّهراء بقوله: ***"لا آذن ثمّ لا آذن ثمّ لا آذن، إلّا أن يريد ابن أبي طالب أن يطلّق ابنتي وينكح ابنتهم، فإنّما هي بضعة منّي يريبني ما أرابها ويؤذيني ما آذاها"***[1].

وربّما تجتمع أهمّ النّماذج المعالَجة في دراستنا في عبارة تتيح استجلاء مفاهيمها، فنجد لفظ "**الضّرب**" بمعنى المباعدة حاضرا في التّراث؛ حيث يُروى أنّ زوجة محمّد بن البشير* "**ضربت** دونه **حجابا** وتوارت عنه"[2] كدلالة عن **الطّلاق**، و**الحجاب** هنا يعني إقامتها ستارا بينها وبينه[3].

1-2-مكانة المرأة في اليهوديّة والمسيحيّة:

يؤمن اليهود بأنّ التّوراة جعلت المرأة أصل الخطيئة فلاحقتها اللّعنة، وحتّى حبلها هو نتاج خطيئة؛ ففيه *"هاأنذا بالإثم صوّرت وبالخطيئة حبلت بي أمّي"* (المزمور 51-5)[4]؛ إذ تُحمّل اليهوديّة المرأة أوزار الخطيئة الأولى لدرجة اعتبار أنّ ذلك الفعل هو وراء أوجاع المخاض وكذلك تسلُّط الزّوج عليها، فكان هذا التّراث وراء ثورة الحركة النسويّة بالغرب. أمّا الإسلام، فقد ساوى بين آدم وزوجِه في أهليّة الخطاب الإلهي باعتبارهما خُلقا من نفس واحدة[5]. فعن **الإرث** مثلا، تنصّ المادّة 313 من مؤلَّف "الأحكام العبريّة" على أنّ ميراث الميّت يَؤول إلى ابن أخيه إن لم يكن له ابن ذكر، ثمّ إلى البنت إن تعذّر ذلك، ثمّ يأتي دور الحفدة الذّكور، وإن تعذّر وجودهم يأتي دور الحفيدات الإناث"[6].

أمّا المسيحيّة، فلم تُورد نصوصا تنظّم الحياة الاجتماعيّة، الأمر الّذي جعلها تعتمد على العهد القديم الّذي يُعتبر جزءًا من الكتاب المقدّس، وتبنّت منه فكرة الخطيئة؛ فالمرأة موجودٌ ثانٍ خُلق من أجل الرّجل[7].

---

[1] محمّد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب 67، باب 109، ص453.

* شاعر أموي (670، 747 م) من سكّان المدينة المنوّرة.

[2] أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني**، دار الفكر، بيروت، ج16، ط2، ص80.

[3] أ.د فاطمة المرنيسي، **ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعيّة**، تر. فاطمة الزّهراء أزرويل، الفنك للنّشر، المركز الثّقافي العربي، الرّباط، ط4، 2005، ص55-66.

[4] محمّد أحمد صبرة، *"إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر. مناقشة الشبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطلاق، وقضايا أخرى"*، الموقع الإلكتروني نور بوك، نشر في 29 ديسمبر 2017، شوهد في 17 ديسمبر 2021، ص56-57، https://www.noor-book.com

[5] د محمد عمارة، **تحرير المرأة بين الغرب والإسلام**، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009، ص76.

[6] محمّد أحمد صبرة، *"إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر. مناقشة الشبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطلاق، وقضايا أخرى"*، الموقع الإلكتروني نور بوك، نشر في 29 ديسمبر 2017، شوهد في 17 ديسمبر 2021، ص60، https://www.noor-book.com.

[7] المرجع نفسه.

إنّ دور المرأة الثّانوي حسب القدّيس بولس يتماشى مع نظام الكون، وهذا يشابه ما تفضّل به أرسطو حول الهيراركيّة بين الأشياء في الكون، كما يحقّق الرّجل الوساطة بين الله والمرأة حسب المسيحيّة، أين تعتبر **تغطية رأسها** رمزا لخضوعها لسلطة الرّجل *"فإنّ الرّجل لا ينبغي أن يغطّي رأسه لكونه صورة الله ومجده وأمّا المرأة فهي مجد الرّجل"* [1].

ولا تقف تبعيّة المرأة للرّجل عند هذا الحدّ، بل أتى في الكتاب المقدّس *"وبنى الربّ الإله الضّلع الّتي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم"* [2].

إنّ لنا وقفة هنا، بطبيعة الحال، لنتساءل عن صحّة الحديثالّذي رواه أبو هريرة والمنسوب إلى النبيّ –ص– في قوله:*"استوصوا بالنساء خيراً فإن المرأة خُلقت من ضِلْعٍ، وإنَّ أعوجَ ما في الضِّلْعِ أعلاه، فإن ذهبتَ تُقيمُهُ كسرتَهُ، وإن تركتَهُ لم يزل أعوجَ، فاستوصوا بالنساء خيراً"* [3]، والّذي يُعتبر حديثا"صحيحا متّفقا عليه"، لنتساءل عن سبيل صحّته وإن كان من الإسرائيليّات الّتي دخلت التّراث الدّيني الإسلامي أم أنّه حديث تعرّض للإضافات.

– لقد اتّفقت الدّيانات السماويّة في نظامها البطرياركي، إنّما مع اختلافات معيّنة؛فالعهد القديم يمنع على المرأة **الإرث**، وقد اعتبرها ذاتها جزءًا من ميراث الرّجل؛ بالتّالي لا يحقّ لها أن ترث. ويُستثنى من ذلك ما يسمّى بالقانون الموسويّ الّذي يتيح وراثة البنات **ما لم يكن هناك ذكور**، ويظلّ الإرث في الحالتين ممنوعا عن الزّوجة في حين أنّ تَرِكَتَهَا بعد وفاتها من حقّ زوجها حتّى قبل أبنائها، وهو الأمر نفسُه الّذي عُرف عن المسيحيّة منذ حوالي قرنٍ من الزّمن؛ ما يعني أنّ الإسلام كان سبّاقا في ضمان حقّ الأنثى ومنذ قرون[4].

– قضيّة **التعدّد** من جهتها شاعت كثيرا في المجتمعات القديمة، وقد رصد الكتاب المقدّس وجود مئات الزّوجات والجواري للنّبي الواحد ممّن سبقوا، فيما نصّ التّلمود بأنّ عدد الزّوجات لا يجب أن يزيد على أربعة. ولم يُورد العهد الجديد ذكرا للتعدّد أو نهيا عنه، فيما منعته بعض الكنائس لتتّبع ثقافاتها كما هو الحال بالنّسبة للكنيسة في روما تماشيا مع الثّقافة الرومانيّة اليونانيّة. إنّما، نزولا إلى الواقع المتمثّل في الثّقافة

---

[1] د. أنفال جاسم الكندري، أ.د محمّد أحمد الخطيب،*المرأة في الخطاب المسيحي القديم والمعاصر"*، مجلّة الجامعة للدّراسات الإسلاميّة (عقيدة –تفسير –حديث)، غزة –فلسطين، 2020، ص258.

[2] المرجع نفسه، ص266.

[3] محمّد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، (كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريّته)، ج 4، ص133 /حديث صحيح رواه البخاري ومسلم في الصّحيحين.

[4] شريف عبد العظيم، **المرأة في الإسلام والمرأة في العقيدة اليهوديّة والمسيحيّة بين الأسطورة والحقيقة**، جمعيّة تبليغ الإسلام، القاهرة، ص41–42.

الاجتماعيّة، نجد عُدُوْلَ بعض الكنائس البروتستانتيّة في إفريقيا عن قناعاتها وإباحتها إيّاه، مثلما حدث في كينيا تفاديا للطّلاق[1].

-**الطّلاق** من جهته ممنوع تماما في الدّيانة المسيحيّة ما عدا لعلّة الزّنا، ولكن كمجتمعات ودول تجاوزت ذلك لاعتبارات اجتماعيّة عدّة. أمّا في الدّيانة اليهوديّة، فَبِيَدِ الرّجل الطّلاق ولو دون سبب، كما أنّ العهد القديم يأمر الرّجل بطلاق زوجته إن كرهها أو وجدها عاقرا؛ فهي مصدر الخطيئة، في حين لا يحقّ للمرأة طلب الطّلاق، مع حدوث استثناءات على مستوى المحاكم لا سيّما إن لم يقم المعني بواجباته. وأيضا، تفقد المرأة ذمّتها الماليّة بمجرّد الزّواج لأنّها تصبح هي ومالها ملكا لزوجها؛ وأبوها بدوره قبل زواجها يخصّص لها جزءًا من ماله كي يُقبل إليه الخاطبون، ولذلك اعتبر ميلاد الأنثى في المجتمع اليهودي نقمة[2].

-**الشّهادة** بدورها كانت محلّ اختلاف بين الدّيانات الثّلاث؛ فالمجتمع اليهودي القديم منع المرأة من الإدلاء بشهادة تبعا لما نصّت عليه ديانتهم، كما أنّها من بين اللّعنات التّسع الّتي صاحبتها بدءًا بسقوطها من الفردوس، والمحاكم الحاخاميّة بدورها لا تسمح بشهادتها. كما أنّ الغرب المسيحي، من جهته، لم يَعتد بشهادة المرأة إلّا في القرن الماضي[3].

- أمّا **الحجاب**، فقد عُرف كذلك في العقيدتين اليهوديّة والمسيحيّة؛ وهنا يشهد التّراث اليهودي بأنّ المرأة لديهم تعوّدت على الخروج واضعةً لحافا يغطّي حتّى وجهها كاملا **ما عدا عينا واحدة**، كما أنّ القانون الحاخامي يحرّم انكشاف شعر المرأة وقت الصّلاة أو الدّعاء. وفي وقت مضى، دأبت المرأة اليهوديّة على دفع غرامة إن كشفت عن شعرها؛ إذ أنّ الحجاب كان وقتها رمزا للاحترام والرفاهيّة والتميّز، فلا يجيز المجتمع اليهودي للمومسات أن يتحجّبن لكونهنّ لسن من الطّبقة نفسها. وقد صاحَب الحجاب اليهوديّات في أوروبّا حتّى القرن التّاسع عشر أين اختلطت بهنّ مظاهر العلمنة، فاستبدلت بعضُ النّساء اليهوديّات غطاء الرّأس بالشّعر المستعار، ليقتصر فعل التحجّب على الصّلاة والتّواجد في الكنيس اليهودي.

وفي المسيحيّة، شُرّع الحجاب واعتبر **رمزا لسلطة الرّجل على المرأة**نظرا إلى أنّ الرّجل ذاته صورة للإله على الأرض؛ فالمرأة **خلقت من الرّجل ومن أجله**، وهنا لا يفوتنا وجود بضع طوائف مسيحيّة اليوم لازالت تلزم نساءها بالتحجّب كالأميش والمينونايت[4]. وأخذا عن مصدر مسيحي من الثّقافة الشّمال إفريقيّة، نجد القدّيس

[1] المرجع نفسه، ص46-48.

[2] المرجع نفسه، ص30-31.

[3] المرجع نفسه، ص20.

[4] المرجع نفسه، ص54-56.

ترتوليان* يقول في كتابه الشّهير "حجاب الفتيات": "على الفتيات أن يرتدين الحجاب في الشّارع وفي الكنيسة وبين الغرباء وبين إخوانهنّ"[1].
ومنه، يتبيّن جليّا كيف أنّ ثقافات الشّعوب تتحكّم حتّى في طبيعة الشّرائع وكيفيّة تجسيدها.

2 – مكانة المرأة في عهد الإسلام:

لم تكن هناك قطيعة تامّة، من النّاحية الممارساتيّة، بين عهد الإسلام وما سبقه؛ فعرب الجاهليّة عرفوا الكثير من العادات الّتي أقام الإسلامُ ثورةً عليها، إنّما حرص هذا الدّين كذلك على ضمان الاستمراريّة بين تلكم العادات والمؤسّسات الجديدة. إنّما، يبقى أنّ هناك ما استلزم التّغيير كضمان **ميراث** الأنثى بعد أن كان وجود الذّكور يحجُب عنها ذلك، مثلما ظلّت المرأة تزاول التّجارة وتشارك في الغزوات، إلّا أنّ ارتباطها بقبيلتها خفّ وقت الإسلام. وقد تميّزت بواكير عهد هذا الدّين باستمرار عادات الجاهليّة الّتي تعدّدت فيها أشكال حلّ الرّابطة الزوجيّة أو **الطّلاق** إلى حدّ هجران المرأة لزوجها لو كانت سيّدةَ نفسِها.
أيضا، لطالما عُدّ **الحجابُ** في ذلك الوقت حكرا على الحرّات والطّبقة الرّاقية دون العبدات أو الجواري– الأمر الّذي يؤكّده القرآن– مع وجود شهادات تشير إلى أنّ الحجاب لم يكن شائعا في زمن الرّسول. وقد ذهب قاسم أمين إلى أنّ القرآن الكريم وضع تمييزا بين نساء النّبي ونساء غيره في الآية الّتي تتحدّث عن الحجاب معتبرا ذلك امتيازا لهنّ. ومن الجدير ذِكرُه أيضا أنّ تجميع ما يسمّى ب "**الحريم**" هو حكرٌ على طبقة دون أخرى[2].
–المحافظون، من جهتهم، يذهبون إلى أنّ الله سوّى بين الرّجل والمرأة في الكثير من الحقوق والواجبات مع وجود فروق معيّنة يُرجعونها إلى "أصل الفطرة الإنسانيّة"، ومنها قضايا **التعدّد** و**القوامة** و**الضّرب** و**الطّلاق** و**الشّهادة** و**الميراث**، مثلما يرون أنّه لأهميّة الأسرة في الإسلام جعل لها هذا الأخير نصيبا وافرا من الآيات القرآنية والأحاديث النبويّة. فمنهم من يعدّ المهر مثلا عمليّة تملّك و"شراء للبِضع" مثلما أتت به كتب التّراث ودأبت عليه عادات الجاهليّة، ومنهم من يعتبره مجرّد تكريم للمرأة[3].

---

*رجل دين ومؤلّف مسيحي شمال إفريقي (160–220م)، صاحب أوّل الكتابات المسيحيّة اللاتينيّة، وقد اعتبر مؤسّس اللّاهوت الغربي، كما أنّه تعرّض للانتقاد بسبب إدانته الزّواج من النّساء الأرامل.

[1]Clara M. Henning, **Canon Law and the Battle of the Sexes in Rosemary R. Ruether**, ed Religion and Sexism, **Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions**, ed Simon and Schuster, New York, 1974, p272.

[2]د. منصور فهمي، **أحوال المرأة في الإسلام**، تر. رفيدة مقدامي، منشورات الجمل، برلين، ط1، 1997، ص4–34.

[3]محمّد أحمد صبرة، *"إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر–مناقشة الشّبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطّلاق وقضايا أخرى"*، مطويّة إلكترونيّة، شوهدت في 12 ماي 2023، ص5–6.

وكذلك، يرون أنّ التعدّد مثلا سبيل يقي الذّكر من الوقوع في العلاقات المحرّمة وحلّا للتّفاوت العددي بين الذّكور والإناث، زِد أن القوامة بيد الرّجل لاعتباره المُنفق؛ الأمر الّذي ينطبق على الطّلاق كذلك، فلا يتوانون عن إرجاع كلّ النّضال النّسوي إلى تأثير العلمنة.

3- مكانة المرأة في الزّمن الحديث والمعاصر:

يمتاز إيقاع المجتمع الإسلامي زمنيّا اليوم بعدم اختلافه الكبير عن الماضي بالنّظر إلى عدم حدوث قطيعة معيّنة طيلة 14 قرنا، فغدا المستقبل مجرّد استمرار لذلك الماضي. وإن كان الإسلام قد عارض بشدّة ممارسات الجاهليّة،فهناك من يرى أنّه قد استرجعها كمكوّن بنيوي في النفسيّة الإسلاميّة الّتي لم ترحّب بعصر الصّناعة الّذي ضمن حقوقا منها الأجرة والتّصويت الفردي[1]. وطبعا، مثلما نشاهد في الجانب التّنظيمي، لا تزال غالبيّة الدّول الإسلاميّة تقنّن لشؤون المرأة والعائلة تحت مظلّة مدوّنات وقوانين "الأحوال الشخصيّة" المستمدّة عادة من التّراث على خلاف بقيّة القوانين.

وحديثا عن الجانب الاقتصادي الّذي صنع للمرأة مكانة في المجتمع الحديث والمعاصر، هناك توتّر خفيّ أو ظاهر نَجَمَ عن اقتحام الإناث لسوق العمل المأجور في مجتمعات تعاني البطالة، ممّا يدفع ببعضها للعودة إلى التّقاليد الّتي كانت تبعد المرأة عن هذا المجال وتحصرها في صورة "شيء" يصلح للجنس فقط، الأمر الّذي ظلّ مجرّد وهم تساهم القوانين في إحيائه تكريسا لقوّة الرّجل ودونيّة المرأة، ومع ذلك يظلّ أنّ الأزمة الاقتصاديّة الّتي تؤثّر على العائلات المتوسّطة تجبر النّساء على البحث عن عمل لإعالة أزواجهنّ وأولادهنّ ضمانا للبقاء.

فمن بين التغيّرات الحاصلة، يبرز القضاء على التّمييز بين الجنسين في المكان بفضل التّعليم أوّلا ثمّ العمل[2].

وبسبب ما تمّ ذكره آنفا، تتّفق أصوات النسويّات العربيّات على وجود ازدواجيّة وانتقائيّة في التّعامل مع منجزات الحداثة الغربيّة أين يتمّ قبول المنتجات الماديّة والاستهلاكيّة بصفة غير مشروطة مع رفض كلّ منتج رمزي ذي صلة بالفكر وفلسفة الأخلاق المتضمّنة للحريّات الشخصيّة وحريّة المرأة. فتلك الازدواجيّة ترحّب بكلّ تحديث يمسّ قوانين النّظم التعليميّة والاقتصاديّة المتماشية مع المدنيّة، وإنّما في الوقت عينه تُبقي على بنية العلاقات الأسريّة من خلال قانون الأحوال الشخصيّة المرتكز على أساس ديني، وهذا الأمر ،حسب

[1] أ.د فاطمة المرنيسي، **ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعيّة**، تر. فاطمة الزّهراء أزرويل، الفنك للنّشر، المركز الثّقافي العربي، الرّباط، ط4، 2005، ص76-77.

[2] المرجع نفسه، ص155-169.

الخطاب النّسوي، يبيّن التخوّف من حريّة المرأة الّتي تعني فقدان الذّكر سلطته عليها تحت مظلّة الأسرة بحجّة الخصوصيّة الثقافيّة[1].

ومن ضمن ما نصّت عليه مدوّنة الأحوال الشخصيّة واعتبرته النسويّات حطًّا من شأن المرأة، نجد حبس المرأة أشهر العدّة واشتراط الوليّ إتماما لعقد الزّواج[2]. ومع ذلك، لا يفوتنا، حسب الجهني، وجود مفكّرين غربيّين ممّن جعلوا قيمتَي المساواة والحريّة حكرا على الرّجال دون النّساء في عهدهم، ومثالهم جان جاك روسوJean-Jacques Rousseau*، إلّا أنّ الأمر لم يَخْلُ من أمثال جون ستيوارت مللJohn Stuart Mill** الّذي لَربّما يُعتبر المفكّر اللّيبيرالي الوحيد الّذي نحا إلى تطبيق مبادئ الليبيراليّة بالدّعوة صراحةً إلى إحداث المساواة التامّة بين الجنسين.

[1]د. ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر- الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص48-49.

[2]المرجع نفسه، ص 53.

*فيلسوف وفنّان سويسري (1712، 1778م).

**فيلسوف ورجل اقتصاد انجليزي (1806، 1873م).

المبحث الثّاني: أهمّ القضايا الجدليّة حيال المرأة في الإسلام

نُجملها هنا في القضايا الّتي اخترناها لدراستنا، وهي:**القوامة، الشّهادة، التعدّد، الضّرب، الخُلع، الإرث، والحجاب.**

1-القوامة:

مثلما نعلم، تأرجح المفهوم المنوط بالقوامة بين العناية والاستبداد؛ فالمفكّر محمّد أحمد صبره* شدّد بدوره على أنّ "القوامة" لا تعبّر عن أفضليّة ذاتيّة، بل تفيد الإشراف والمسؤوليّة وتتأتّى بالشّورى والتّفاهم والقيادة لا بالدّكتاتوريّة وما يلحقها من استبداد، مثلما اعتبر أنّ الرّجل اختصّ بها حصرًا لصفات توفّرت في شخصيّته تؤهّله لذلك[1]. ولأدوار القوامة ما يتنوّع بين حسّي ومعنوي ومادّي؛ فالحسّي، حسب المفكّر البهيّ الخولي**، يتضمّن جلب الضّرورات من قوت وكسوة، منوّها إلى أنّ ألفاظ التّفضيل الّتي تضمّنها القرآن الكريم اقتصرت على التّفضيل الحسّي الّذي لا يمسّ الجوهر. وهنا استشهد المفكّر بالآية القائلة: "والله فضّل بعضكم على بعض في الرّزق" (النّحل/71) لتدعيم الفكرة[2].

ومن جهته، لم يَغفل المفكّر عبّاس محمود العقّاد[3] عمّا يميّز المرأة الّتي تُحرم قوامة البيت، الأمر الّذي يدفعها إلى مزاولة ما أسماه بالعمل الشّريف، *"فلها نصيبها ممّا اكتسبت ولها مثل الّذي عليها بالمعروف وذلك حقّها الّذي تملكه كلّما سيقت إليه أو كلّما اختارته لمصلحتها وذلك حقّها في القرآن الكريم"*[4].

---

*مفكّر وقاضي مصري راحل.

[1]محمّد أحمد صبرة، **إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر، مناقشة الشبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطلاق، وقضايا أخرى**، الموقع الإلكتروني نور بوك، نشر في 29 ديسمبر 2017، شوهد في 17 ديسمبر 2021، ص47، https://www.noor-book.com،189

**مفكّر وداعية إسلامي مصري من مؤسّسي جماعة الإخوان المسلمين (1901، 1977م)، له عدّة كتب منها: "الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة"، "منهج القرآن في المعرفة"، "منهاج الإسلام في الزّواج والطّلاق"، "الإسلام لا شيوعيّة ولا رأسماليّة"، "الإمام محمّد عبده"، و"شيخ الإسلام ابن تيميّة".

[2]البهّي الخولي، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، دار القلم، الكويت، ط4، 1984، ص75، 80.

[3]مفكّر وأديب مصري (1889، 1964م)، له عشرات المؤلّفات، منها: "الله، الفلسفة القرآنيّة"، "التّفكير فريضة إسلاميّة" و"المرأة في القرآن".

[4]عبّاس محمود العقّاد، **المرأة في القرآن**، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط3، 2005، ص69.

هناك كذلك من يذهب بعيدا في قضيّة القوامة، فيشير إلى أنّ تحدّيات الضّبط الاجتماعي في القرآن الكريم تتمحور حول القيام والاستقامة، مع التّنويه إلى أنّ القوّامين على النّساء هم الحافظون لهنّ لاقتران القوّام بما يثبت الشّيء كالعماد[1].

–وانتقالا إلى كلمة المشرّع الجزائري فيما يخصّ قضيّة القوامة، نجده في تعديله لقانون الأسرة سنة 2005 قد ألغى المادّة 39 الّتي تقول حرفيّا: *"يجب على الزّوجة: طاعة الزّوج ومراعاته باعتباره رئيسَ العائلة، إرضاع الأولاد عند الاستطاعة وتربيتهم، احترام والدَي الزّوج وأقاربه"*[2]؛ وهو ما يعني عدم وجود سيطرة من جهة وخضوع من جهة أخرى بين الزّوج والزّوجة. كما تثير انتباهنا أيضا المادّة 37 من قانون الأسرة الّتي تنصّ على أنّه *"لكلّ واحد من الزّوجين ذمّة ماليّة مستقلّة عن ذمّة الآخر،غير أنّه يجوز للزّوجين أن يتّفقا في عقد الزّواج أو في عقد رسميّ لاحق حول الأموال المشتركة بينهما الّتي يكتسبانها خلال الحياة الزوجيّة وتحديد النِّسب الّتي تَؤول إلى كلّ واحد منهما"* كما تمّ نزع عبارة *"يجب على الزّوج نحو زوجته: النفقة الشرعيّة حسب وسعه إلّا إذا ثبت نشوزها"* من ذات المادّة[3]. إنّما، تزامن ذلك مع إلغاء المادّة 38 الّتي تقول بأنّ للزّوجة الحقّ في حريّة التصرّف في مالها[4]. وإلى جانب المادّة 74 الّتي تُوجب على الزّوج النّفقة على زوجته وأبنائه، تُلفت انتباهنا المادّة 76 الّتي توجب بلفظ صريح على الزّوجة النّفقة على الأولاد في حال عجز زوجها وتوفّرت قدرتُها هي، ومن جهة أخرى، تقول المادّة 53 بأنّه يجوز للزّوجة أن تطلب التّطليق في حال ما إذا عزف زوجها عن الإنفاق ولم تكن تعلم بإعساره قبل الزّواج[5].

–أمّا بالنّسبة للقانون التّركي، فهو يتناول حقّ الزّوجة في النّفقة –القوامة الماليّة– في المادّة 175 من القانون المدني، مثلما لا يتوقّف عند ذلك، بل للزّوجة الحقّ في الحماية والأمان من طرف الزّوج. وتفصيلا في النّفقة، يكفل القانون التّركي حقّ الزّوجة في تلقّي النّفقة من الزّوج، وهو أمر إلزامي على هذا الأخير، إنّما لو حدث طلاق، يُوْجَبُ أن يدفع أحد الطّليقين لفائدة الآخر ما يسمّى ب"نفقة الفقر" شرط أن يُعْتَبَرَ ذنبُ الطّرف الّذي يطلب تلك النّفقة أقلَّ من الآخر في الطّلاق؛ بحيث تكون النّفقة غير محدودة المدّة وتنتفي ما إن يتزوّج

[1] حسين أحمد شحادة، **اجتماعيات الدّين والتديّن دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص205–206.

[2] قانون الأسرة الجزائري، رقم 84–11 المؤرّخ في 9 جوان 1984، معدّل ومتمّم بالأمر رقم 05–02 المؤرّخ في 27 فيفري 2005.

[3] المرجع نفسه، المادّة 37.

[4] المرجع نفسه، المادّة 38.

[5] المرجع نفسه، المادّة 53.

الطّالب. وكذلك، يُوْجَبُ على الطّرف الّذي لا تكون عليه حضانةُ الطّفل المشترك بعد الطّلاق أن يدفع ما يسمّى ب "نفقة المساهمة" للطّرف الحاضن[1].

أيضا، تجدر الإشارة إلى وجود تَقاضي في نظام الملكيّة يحدُث بعد الطّلاق؛ إذ يوجد نظام يحدّد ضمّا للمملكات المكتسبة خلال الرّابطة الزوجيّة، تبيّنه الموادّ 202، 203، 204 و205؛ ففي حال ما إذا لم يحدّد الطّرفان نظاما مغايرا للملكيّة، يخضعان لتلك الموادّ الّتي تقتضي أن تقسّم الممتلكات الّتي تمّ الحصول عليها قبل الزّواج بالتّساوي[2].

2-الشّهادة:

هو مفهوم قرآني بدوره مستمدّ من قوله تعالى: "إِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ" (البقرة /282).

ذهب الغزالي إلى أنّ شهادة المرأة على النّصف من شهادة الرّجل، معلّلا بأنّ القرآن خصّها بالنّسيان واشتباه وجه الحقّ عليها، الأمر الّذي يستلزم أن تُعينها أخرى. ويضيف الغزالي هنا قائلا بأنّه بَحَثَ في الموضوع ليدرك أنّ المرأة في فترة عادتها الشهريّة تصبح "شبه مريضة"، إلى جانب انحراف مزاجها واضطراب أجهزتها الحيويّة[3].

إنّما، اختلف العلماء عموما في سبب جعل شهادة المرأة نصفَ شهادة أخيها الرّجل؛فيرجع البعض ذلك إلى تكوينها وعدم التّوازن الهرموني على غرار ما أتى به الغزالي، والبعض الآخر يعزوه إلى عدم خبرتها في المعاملات الماليّة[4]. إنّما، يجدر التّنويه إلى أنّ تلك ليست قاعدة عامّة باعتبار أنّه "ليست شهادة المرأة نصف شهادة الرجل على الدّوام*؛ فقد تتساوى شهادتها مع شهادته بل قد تفوق شهادتها شهادته في بعض الأمور

---

[1]موقع Mecralegal، Av. Mücahit Enes KARADAĞ، *"أنواع النّفقة ودعوى النّفقة"*، شوهد في 25 ديسمبر 2023، Av. Mücahit Enes KARADAĞ (Mecralegal.com) –

[2]TÜRK MEDENİ KANUNU/القانون المدني التّركي، عن موقع AKKAS، *"التّفاصيل الكاملة لتصفية الممتلكات الزوجيّة في تركيا"*، شوهد في 11 فيفري 2024، (akkashukuk.com)

[3]محمّد الغزالي، **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، دار الشروق، القاهرة، ص66.

[4]محمّد أحمد صبرة، **إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر، مناقشة الشبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطلاق، وقضايا أخرى**، الموقع الإلكتروني نور بوك، نشر في 29 ديسمبر 2017، شوهد في 17 ديسمبر 2021، ص88 https://www.noor-book.com

*تفوق شهادة المرأة شهادة الرّجل في حال الاتّهام بالزّنا، وتتساوى معه في شهادة شهر رمضان.

فتشهد هي ولا يشهد هو"[1]. ولتوضيح ذلك، نجد آيات مغايرة تبيّن كيف تستطيع شهادة المرأة أن تبطل شهادة الرّجل؛ إذ لو اتّهم هذا الأخير زوجته بالخيانة، عليه أن يقسم خمس مرّات، إنّما ينتفي وجود ذنبٍ لو أنكرت الزّوجة بالطّريقة نفسها، وينتهي الزّواج في الحالتين[2].

–فلو حاولنا إسقاط ما تمّ ذكره، لا توجد في القانون الجزائري مادّة تقول بأنّ شهادة المرأة نصف شهادة الرّجل، ما يعني أنّ ما هو سائد يحتكم إلى العُرف، والأمر غير مطروح في تركيا نظرا لمبدأ المساواة، مع استلزام حضور شاهدين في عقود الزّواج.

3–التعدّد:

ذهب عبّاس محمود العقّاد إلى أنّ النصّ أباح تعدّد الزّوجات ولم يجعله واجبا، وأنّ الضّرورة قد تستدعيه في حالة واحدة من بين ألف حالة تفاديا لتعطيل حدوث أمر من الأمور، ومثاله إصابة الزّوجة بمرض عضال يقعدها عن واجباتها الزوجيّة أو يفقدها وظيفة الأمومة. كما انّه لم يتوانَ عن جعل الطّلاق أهون لو تعذّر التعدّد لبطلان أكبر غرض من الأسرة بحكم أنّ الرّجل يصبح **قوّاما** دون عوض ولا عَقَبٍ[3]. ويُرجع العقّاد سبب تعدّد زيجات الرّسول إلىأنّها كانت قبل نزول حكم التّقييد بما لا يتعدّى أربعًا، الأمر الّذي تزامن وقتها مع تأسيس النُّظم الاجتماعيّة[4]. كما أنّ هناك من بحث عن الأسباب في الواقع ليشير إلى أنّه لو حدث هناك فائض في الإناث، من الطّبيعي أن يعدّد الرّجل[5]، وصاحب هذا التوجّه هو الشّيخ محمّد متولّي الشّعراوي*. ومن جهة أخرى، ذهب المفكّر والدّاعية الإسلامي بهيّ الخولي** إلى أنّ النصّ الّذي يُرى على أنّه إباحة لتعدّد الزّوجات هو تقييد للتعدّد بالاكتفاء بواحدة. ولإدراك السّياق التّاريخي لذلك، اعتمد على الآية القائلة: "وإن خفتم ألّا تُقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألّا تعدلوا

[1] المرجع نفسه.

[2] شِريف عبد العظيم، **المرأة في الإسلام والمرأة في العقيدة اليهوديّة والمسيحيّة بين الأسطورة والحقيقة**، جمعيّة تبليغ الإسلام، القاهرة، 1995، ص19.

[3] عبّاس محمود العقّاد، **المرأة في القرآن**، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط3، 2005، ص69.

[4] المرجع نفسه، ص83.

[5] محمّد متولّي الشّعراوي، **المرأة والرّجل وخصوم الإسلام**، دار النّدوة للنّشر،الإسكندرية، ط1، ص32.

*مفسّر ورجل دين مصري (1911، 1998م) من مؤلّفاته: "المرأة والرّجل وخصوم الإسلام"، "فقه المرأة المسلمة"، "المرأة كما أرادها الله"، ""الغارة على الحجاب" و"المرأة في القرآن الكريم".

**داعية إسلامي مصري (1901، 1977م)، نذكر من مؤلّفاته: "المرأة بين البيت والمجتمع" و"الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة".

فواحدة أو ما ملكت أيمانكم" (النّساء/3). وقد عزا ذلك إلى أنّ العرب طبعهم التحرّج في ولايتهم على اليتامى، مخافة أكل أموالهم، إنّما لا يتحرّجون من ظلم النّساء، فأتت الآيات لتأمرهم بالتحرّج من ذلك وتقليل عدد الزّوجات ما أمكن[1] "فإن خفتم ألّا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم" (النّساء/3) وقد كان ذاته تفسير الزّمخشري*.

يقول المفكّر والمناضل السّياسي الطّاهر الحدّاد إنّ تعدّد الزّوجات *"سيّئة من سيّئات الجاهليّة الأولى الّتي جاهدها الإسلام طِبق سياسته التدريجيّة. وكان عامّة العرب يعدّدون نساءهم بلا حدّ لاستعمالهنّ في خدمة الأرض استغناءً بهنّ عن الأجراء، وخدمة البيت، والاستمتاع"*[2]. وممّا نُقل عن الأحاديث في قضيّة التعدّد نجد*"عن أنس رضي الله عنه قال؛ قال رسول الله ص: "إذا تزوّج البكر على الثّيب أقام عندها سبعا وإذا تزوّج الثّيب على البكر أقام عندها ثلاثا"*. (صحيح الجامع الصّغير/429) وقد اعتدّ باحثون بذلك[3].

–انتقالا إلى المُشرّع الجزائري، نجده في المادّة 8 من قانون الأسرة يقول: *"يُسمح بالزّواج بأكثر من زوجة واحدة في حدود الشّريعة الإسلاميّة متى وُجد المبرّر الشّرعي وتوفّرت شروط ونيّة العدل. يجب على الزّوج إخبار الزّوجة السّابقة والمرأة الّتي يُقبل على الزّواج بها وأن يقدّم طلب التّرخيص بالزّواج إلى رئيس المحكمة لمكان مسكن الزوجيّة. يمكن لرئيس المحكمة أن يرخّص بالزّواج الجديد إذا تأكّد من موافقتهما ..."*[4].

وقد وُضعت ضوابطٌ لذلك، الأمر الّذي توضّحه المادّة 19 من قانون الأسرة: *"للزّوجين أن يشترطا في عقد الزّواج أو في عقد رسمي لاحق كلّ الشّروط الّتي يريانها ضروريّة، لاسيّما شرط عدم تعدّد الزّوجات وعمل المرأة، ما لم تتناف هذه الشّروط مع أحكام هذا القانون"*[5]، مع العلم أنّ ذات المادّة قبل التّعديل لم تحدّد شرط عدم تعدّد الزّوجات. وقد تضمّنت المادّة 37 بدورها إلغاء شرط "العدل في حالة الزّواج بأكثر من واحدة"[6].

---

[1] البهّي الخولي، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، دار القلم، الكويت، ط4، 1984، ص85.

* أبو القاسم محمود الخوارزمي الزّمخشري (1074–1143م) بتركمانستان، إمام من أئمّة العلم بالدّين واللّغة، وهو معتزلي حنفي، كتب في التّفسير والحديث والفقه والنّحو والأدب.

[2] الطّاهر الحدّاد، **إمرأتنا في الشّريعة والمجتمع**، موفم للنّشر، 1992، ص61.

[3] قاسم عاشور، **موسوعة الوفاء في أخبار النّساء**، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005، ص221.

[4] قانون الأسرة الجزائري، المادّة 8، أمر رقم 05–02 المؤرّخ في 27 فبراير 2005.

[5] المرجع نفسه، المادّة 19.

[6] المرجع نفسه، المادّة 37.

-أمّا بالنّسبة للقانون التّركي، فالتعدّد عبارة عن جريمة تقتضي عقوبة السّجن من 6 أشهر إلى سنتين، مع العلم أنّ الأمر لا يقتصر على المواطنين الأتراك فقط وإنّما كذلك على الأجانب واللّاجئين[1].

4-الضّرب:

معروفٌ أنّ اللّفظ القرآني "واضربوهنّ" أسال الكثير من الحبر، وقد اتّفقت الغالبيّة على أنّه إيذاءٌ جسديٌّغير مبرح، بمعنى أنّه ضرب لا يؤدّي إلى كسر عظم أو التسبّب في عاهة معيّنة[2]، فنجد في صحيح مسلم: *"اتّقوا الله في النّساء فإنّكم أخذتموهنّ بأمانة الله واستحللتم فروجهنّ بكلمة الله ولكم عليهنّ ألّا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن فاضربن ضربا غير مبرح"*[3]. وهناك من يرى أنّ الضّرب بمعنى التّعنيف الجسدي هو بمثابة حلّ للنّاشز تفاديا للطّلاق بعد المرور بمرحلة الوعظ والهجر[4]، مثلما لا يفوتنا الارتباك الحاصل في إيجاد تخريجات للفظ الضّرب على أنّه ضرب خفيف بالسّواك وما شابه بحجّة "تفادي حدوث الطّلاق".

ولأنّ لفظ "واضربوهنّ" اقترن بالنّشوز حسب الآية القرآنية:" *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا"*. (النّساء/34). نُورد ما أورده المشرّع الجزائري في قضيّة النّشوز، المادّة 55: *"عند نشوز أحد الزّوجين يحكم القاضي بالطّلاق وبالتّعويض للطّرف المتضرّر"*[5].

-كذلك، لاحظنا أنّ قانون الأسرة الجزائري لا يجرّم التّعنيف الجسدي بحقّ الزّوجة، إنّما يعتبره سببا وجيها لطلب الطّلاق، فيما يتولّى قانون العقوبات في مادّتيه 266 مكرّر و330 مكرّر تجريمَ هذا الفعل الّذي تصل تبعاته إلى غاية السّجن.

---

[1]المفوضيّة السّامية للأمم المتّحدة UNHC R، *"تركيا: الزّواج والطّلاق"*، شوهد في 12 جانفي 2024، (unhcr.org).

[2]عبّاس محمود العقّاد، **المرأة في القرآن**، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط3، 2005، ص128.

[3]محمّد بن جرير الطّبري، **تفسير الطّبري من كتابه جامع البيان عن تأويل القرآن**، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1994، ص392 / حديث صحيح رواه جابر بن عبد الله، حدّث به ابن جرير الطّبري.

[4]محمّد أحمد صبرة، **إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر، مناقشة الشبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطلاق، وقضايا أخرى**، الموقع الإلكتروني نور بوك، نشر في 29 ديسمبر 2017، شوهد في 17 ديسمبر 2021، ص48 https://www.noor-book.com

[5]قانون الأسرة الجزائري، المادّة 55، أمر رقم 05-02 المؤرّخ في 27 فبراير 2005.

-أمّا بالنّسبة للقانون التّركي، فهو يجرّم التّعنيف الجسدي حِيال الزّوجة بعقوبة تتراوح بين الغرامة الماليّة و12 سنة سجنا حسب الآثار المترتّبة عن ذلك، كالإجهاض أو كسر عظم أو حدوث عاهة دائمة أو الموت. ونظرا لتنامي حالات معيّنة كجرائم الشّرف وما اصطُلح عليه ب"الاغتصاب الزّوجي"، تمّ سنة 2005 إحداث تعديل في قانون العقوبات التّركي وتفعيل عقوبة ذلك[1].

5-الحجاب:

لقد ورد لفظ "الحجاب" في السّياق القرآني بمعنى "الحاجز" كيفما كان نوع ذلك الحاجز، أمّا بالمفهوم المتعارف عليه حاليّا، يتكرّر لفظ الحجاب، اجتماعيّا، حيال النّساء أكثر. وحسب الشّيخ عبد القادر شيبة*، فنزول آية ستر الشّعر يرجع لسياق تاريخي كانت فيه نساء الجاهليّة يُسدلن خُمُرَهُنَّ من خلفهنّ مع توسعة جيوب ثيابهنّ لكشف ما في رقابهنّ وصدورهنّ من حليّ، كما يضربن بأرجلهنّ لتُصدر خلاخلهنّ صوتا تشويقا إليهنّ[2].أمّا المفكّر الإسلامي الحداثي قاسم أمين**، فقد كانت له كلمته؛ بحيث اعتبر أنّ الحجاب خاصٌّ بنساء النبيّ -ص- انطلاقا من قوله تعالى: *"يا نساء النّبي لستنّ كأحد من النّساء"* (الأحزاب/32)؛ بمعنى أنّه رأى في القضيّة تخصيصا، والحيثيّة نفسها اقتفاها في الآية: *"يا أيّها النّبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يُدنين عليهنّ من جلابيبهنّ"* (الأحزاب/59)؛ أي ورود التّخصيص[3]. إنّما، لم يمنع الأمر من وجود كتب للردّ عليه على غرار "تربية المرأة والحجاب" لمحمّد طلعت حرب*** الّذي دافع عن الحجاب[4].

وتوجُّها نحو التيّار النّسوي المعاصر، نجد أنّ مقاربات خطابِه حول الحجاب قد تعدّدت وتنوّعت، من مقاربة تاريخيّة تعالج جذور تشريع ما يسمّى بالحجاب الإسلامي، وأخرى سيميائيّة اتّجهت صوب الدّلالات الرمزيّة

---

[1]موقع FanarLaw للاستشارات القانونيّة، "عقوبة ضرب الزّوجة في تركيا"، شوهد في 15 فيفري 2024، (fanarlaw.com) .

*فقيه سعودي (1921-2019م) أزهري التّكوين، له عدّة مؤلّفات منها: "حقوق المرأة في الإسلام"، "تهذيب التّفسير وتجريد التّأويل ممّا لحق به من الأباطيل"، و"الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة".

[2]عبد القادر شيبة الحمد، **حقوق المرأة في الإسلام**، شبكة الألوكة، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرّياض، ط1، 2010، ص34.

**مفكّر إسلامي مصري حداثي (1863-1908م)، يلقَّب بأب النسويّة العربيّة، وصاحب عدّة مؤلّفات أبرزها: "تحرير المرأة"، "المرأة الجديدة"، "عبوديّة المرأة"، و"حقوق النّساء في الإسلام".

[3]محمّد أحمد إسماعيل المقدّم، **عودة الحجاب، القسم الأوّل معركة الحجاب والسّفور**، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرياض، ط10، 2006، ص53.

***مفكّر ورجل اقتصاد مصري (1867، 1941م).

[4]المرجع نفسه، ص51.

للحجاب، وكذا المقاربة التحليليّة النفسيّة الّتي تهتمّ بالدّلالات النفسيّة للحجاب، إلى جانب تلك النصيّة الّتي عكفت على البحث في النصّ الشّرعي للحجاب[1].

وبدورنا، تهمّنا في دراستنا هذه مختلف المقاربات المذكورة بدءًا بالجانب التّاريخي الّذي نُعاين من خلاله المعطيات إبستمولوجيًّا، ومن أبعادها نجد ذلك الثّقافي والسّياسي والاجتماعي المقترن بالطبقيّة وكذا البعد النّفسي[2]. كما يبرز الاهتمام بالجانب السّيميائي من خلال توجّه الباحثة التونسيّة الدّكتورة آمال قرامي* الّتي قامت بدراسة استقصت فيها طبيعة علاقة النّساء بالحجاب الّذي يعتبر علامة سيميائيّة، ما دفعها إلى محاولة فهم دلالات تلك العلامة ورؤيتهنّ لذواتهنّ من خلالها وتأثيرها على شبكة علاقاتهنّ ورؤيتهنّ للكون وإدراكهنّ لدلالات وضع الحجاب بالمجمل[3]. وحتّى أسباب إرساء أو تقنين هذا الرّداء اجتماعيّا قد تتشابه من مجتمع لآخر مغاير تماما؛ فمثلما ارتبط الحجاب تاريخيّا لدى المسلمين بالحرّة دون الجارية، كانت المرأة الأثينيّة في اليونان تتحجّب عند الخروج إلى الشّارع لتُعلن أنّها "أملاك خاصّة" يُمنع التحرّش بها أو الاعتداء عليها[4].

–حديثا عن الجزائر، سنتعرّف في بحثنا الميداني، من خلال "الفصل الرّابع: مجتمع البحث الميداني وعرض العيّنة" وكذلك نصّ المقابلات في المُلحق الأخير/رقم 8، إلى جانب التّحليل السّيميولوجي ضمن الفصل الخامس والأخير، على مُجمل ما ارتبط بالحجاب وأشكاله من عادات ورمزيّات وتوجّهات دينيّة، وكذلك الأمر بالنّسبة للنّموذج التّركي الّذي أثّرت فيه حتّى الطّرق الصوفيّة، ضِف أنّه ابتداءً من سنة 2013 تمّ السّماح للمحجّبات بالعمل في الشّركات العموميّة بتركيا ممّا ساعدهنّ على الاندماج من جديد دون إكراهات، والأمر نفسه استفادت منه الشرطيّات اعتبارا من سنة 2016.

---

[1] د. ملاك إبراهيم الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص325.

[2] المرجع نفسه، ص326.

*أكاديميّة وأستاذة جامعيّة تونسيّة معاصرة (1962– إلى يومنا هذا) مختصّة في النّوع الاجتماعي في الإسلام، من مؤلّفاتها: "الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة"، "حريّة المعتقد في الإسلام"، و"قضيّة الردّة في الفكر الإسلامي الحديث".

[3] أ.د.آمال قرامي، *"الجسد الأنثوي والعلامة: قراءة فيما وراء الحُجب"*، مقالة نشرت في كتاب جماعي بعنوان "الحجاب"، ص68. عن د. ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص167.

[4] د.أيّوب أبو ديّة، **الحجاب في التّاريخ**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012، ص71.

6-الإرث:

عودةً إلى الماضي، لم يكن الإرث مقسّما على الجنسين، بل تمّ جعله حكرا على ذوي البلاء في الحروب من الأولاد الذّكور، كما يتمّ حتّى إقصاء الصّغار من الذّكور بحجّة أنّه لا بلاء لهم، وإن توفّي الرّجل وترك إناثا فقط، ورث أعمامهنّ كلّ التّركة[1].

هنا، نفهم أنّ تأويل النصّ المقدّس بالثّقافة هو الّذي دفع إلى حرمان البنات اللّواتي لا أخ لهنّ من الإرث، بحكم أنّ المفسّرين خصّوا لفظ "ولد" الوارد في القرآن بالذّكر دون الأنثى، انطلاقا من قوله تعالى: *"وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ"* (النّساء/12). في حين أنّه، حسب المفكّر الدّكتور محمّد شحرور، وبِحجاج قرآنيّ بسيط مع الآية القرآنية "والوالدات يُرضعن أولادهنّ حولين كاملين"الّتي تفيد، بطبيعة الحال، الذّكور والإناث معا وليس الذّكور وحدهم ندرك الدّلالة الحقيقيّة للّفظ داخل السّياق القرآني. كما أنّ المعاجم العربيّة بدورها تتّفق في أنّ لفظ "ولد" يفيد الأنثى مثلما يفيد الذّكر؛ فها هو "لسان العرب" يقول: *"ولد: الوليد: الصبيّ حين يولد، وقال بعضهم: تُدعى الصبيّة أيضا وليدا"*[2]. وهذا كلّه يجعلنا نعي أنّ تأويل هذه الآية من القرآن الكريم ورد حسب الترسّبات الثقافيّة الّتي رسمت مخيال المفسّرين؛ بحيث صَعُبَ إحداثُ قطيعة مع ما تشرّبوه في الباراديغم اللغويّ لتلك الفترة.

وممّا لا يجدر إغفاله، في هذا السّياق، نشير إلى ما سنكتشفه من خلال المقابلة الميدانيّة رقم 60 المتضمّنة في فئة أهل الاختصاص في اللغويّات ضمن القسم التّركي من المقابلات، وهو أنّ اللّغة التركيّة الحاليّة كذلك تتبنّى اللّفظ ذاته "ولد" للأنثى كالذّكر.

[1] البهّي الخولي، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، دار القلم، الكويت، ط4، 1984، ص201.

[2] محمّد جمال الدّين ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ج 15، 2003، ص277.

وحديثا عن الإرث دوما، هناك من ذهب إلى أنّ حقّ المرأة فيه أتى مرتبطا بحقّها في النّفقة، كوجود أربع حالات ترث فيها المرأة نصف الرّجل بسبب الكفيل[1]، مثلما تمّ التّركيز لدى التراثيّين على حالات ترث فيها مثله أو أكثر منه، في حين أنّ هناك حالات يُفترض منطقيّا أن تكون فيها الأنثى الوريث الوحيد.

أمّا عن الظّروف التاريخيّة الّتي جعلت المجتمع المسلم يشهد إرثا للمرأة، يمكن أن نستشفّها من خلال الحديث:

"جاءت امرأة سعد بن الرّبيع بابنتيها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الرّبيع قتل أبوهما شهيدا يوم أحد فأخذ عمّهما ماله ولم يدع لهما شيئا وهما لا تتزوّجان إلّا ولهما مال. فقال عليه السّلام "يقضي الله في ذلك". ويقال إنّه السّبب الّذي أدّى إلى نزول الآية القائلة: "يوصيكم الله في أولادكم للذّكر ..." (النّساء11-12) الأمر الّذي دفع بالرّسول أن يرسل إلى عمهما قائلا "إعط ابنتَي سعد الثّلثين وأمّهما الثّمن وما بقي فهو لك" [2] فكان ذلك أوّل إرث للمرأة في الإسلام[3].

ولأنّ السّياق هنا يرتكز أوّلا على حقّ الطّرف الضّعيف، نجد أنّ الكثيرين، من أمثال عالم الدّين محمّد متولّي الشّعراوي، قد تفطّنوا إلى أنّ الله تعالى جعل المرأة مقياسا وقاعدة، فالتفت الإسلام إلى هذه المسألة، ثمّ بعدها يأتي دور الأقوى[4]، ولذلك وردت الآية بصيغة:" للذّكر مثل حظّ الأنثيين" (النّساء/11).

تبعا لذلك، نتساءل بدورنا عن سبب عدم الأخذ بهذه القاعدة في التّأويل والتّفسير رغم أنّ الآية وردت واضحة، وهنا نستعرض تفسير المفكّر الدّكتور محمّد شحرور لآية الإرث:"*يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ*

[1] محمّد أحمد صبرة، **إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر، مناقشة الشبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطلاق، وقضايا أخرى**، الموقع الإلكتروني نور بوك، نشر في 29 ديسمبر2017، شوهد في 17 ديسمبر 2021، ص100 https://www.noor-book.com

[2] محمّد التّرمذي، **صحيح التّرمذي**، مركز البحوث وتقنيّة المعلومات، دار التّأصيل، ط1، 2014، ص2092 / حديث قُدِّرَ أنّه "صحيح أو حسن" رواه جابر بن عبد الله وحدّث به الألباني.

[3] البهّي الخولي، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، دار القلم، الكويت، ط4، 1984، ص202.

[4] محمّد متولّي الشّعراوي، **المرأة والرّجل وخصوم الإسلام**، دار النّدوة للنّشر، الاسكندريّة-القاهرة، ص99.

السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا" (النّساء/11).

يبدو أنّ جعلَ الأنثى قاعدة يَفكّ اللّغز عن الآية، بحكم أنّ هذه الأخيرة تركّز على عدد الإناث كقاعدة للقياس مثلما ذهب إليه المفكّر الدّكتور محمّد شحرور وغيره، وبهذا المنطق نستنتج أنّ هناك مساواة في الإرث وقت يكون هناك أخ وأخت فقط، لنفهم من عبارة "لها النّصف" إلّا ما يحيل إلى "ما ترك"، ومعناه نصف ما ترك المورّث (الميّت) وليس نصف الإرث وقت ينتفي وجود الأخ وإدخال أطراف أخرى على هيئة ورثة.

فممّا تحفظه السنّة النبويّة في هذا الصّدد، تلفت انتباهنا الحادثة الّتي وقعت بين محمّد رسول الله وسعد بن أبي وقّاص لمّا استفسره عن إمكانيّة التصدّق بثُلث ماله بحكم أنّ لديه ابنة واحدة معتقدا أنّ لها النّصف، ليقابله النبيّ بأنّه لها الحقّ في كلّ شيء باعتبارها الوريثة الشرعيّة الوحيدة، كما منعه عن الوصيّة بما يزيد عن الثّلث[1].

–ومن جهته، فصّل قانون الأسرة الجزائري في الإرث، فجعل الأنثى تتحصّل على ما تمّ تفسيره عن آيات الإرث بالقرآن الكريم، كما تكرّرت الحالات الّتي تُقال فيها عبارات مثل: "بشرط عدم وجود ولد"، في الموادّ القانونيّة ذاتها، ويُقصد بها هنا الذّكر فقط؛ ممّا يجعلنا نستشفّ وجود اعتباطيّة معيّنة في علاقة الدّال بالمدلول.

–أمّا بالنّسبة للقانون التّركي، فهو يَنبني على مبدأ المساواة بين الجنسين في الإرث؛ بحيث يتناصف الأصول والفروع، وإن لم يتوفّر للمورّث أبناءٌ ينصرف الإرث إلى الأمّ والأب فقط، وفي حال انعدام وجود أبوين وأبناء يكون للأشقّاء نصيبٌ من التّركة، ليأتي في الأخير نصيب الأحفاد. أمّا إن انعدم وجود أقرباء، يكون الإرث من نصيب الزّوج أو الزّوجة، وإن كان المورّث أعزبا، تنصرف تركته إلى الحكومة. ويختلف الأمر فقط إن توفّرت هناك وصيّة من طرف المورّث، ضمانا لتوزيع تَرِكته حسب رغبته هو[2].

[1] أ.د رمضان علي الشّرنباصي، **أحكام الميراث بين الشّريعة والقانون**، منشأة المعارف، الإسكندريّة، 2002، ص164.

[2] موقع AKKAS، *"التّفاصيل الكاملة قانون الميراث التّركي"*، شوهد في 05 ديسمبر 2023، (akkashukuk.com) .

7-الخُلع:

ورد دليل الخلع ضمن طيّات النصّ القرآني في الآية: "ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهنّ شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به" (البقرة/229).

وبالنّسبة لمفكّرٍ كعبّاس محمود العقّاد، نجده يشرح ظاهرة الطّلاق بأنّها بُنيت في المجتمعات الأولى كالزّواج على عادات الفطرة بحكم أنّ الذّكر هو الّذي يطلب الأنثى ويخطبها وليس العكس، وتبعا لذلك يَرجع إليه الرّأي في الانفصال والتّرك، فدرجت العادات والعرف على ذلك وتبعهما القانون عقب تجاوز المرحلة البدائيّة وسنّا للقوانين. إنّما، بعد انقضاء زمن معتبر، دَرَجَ المجتمع على التدخّل في مراسم الطّلاق لظهور الحاجة إلى إثباته في سجلّ محفوظ بغية إثبات البنوّة والإرث وتقرير عقوبة الخيانة والحصول على إجازة العودة إلى الزّواج بالنّسبة للمرأة المنفصلة[1]؛ وهنا يتراءى لنا جليّا دور عامل التّدوين في إحداث التّغيير علاوة على حفظ الحقوق.

بالنّسبة **للخلع**، فهو يتمّ ببذل المرأة عِوَضًا لزوجها عمّا بذله لها من مهر وما أنفقه عليها وقت الزّواج، كي يقبل بالطّلاق ولِألّا يكونَ ذلك ظلما له على حدّ رأي المفسّرين، فقُدِّرَ أنّه لا يحلّ أن تطلب المرأة الطّلاق دون سبب وجيه[2] حتّى أنّ بعض أصحاب السّنن رووا من حديث ثوبان عن رسول الله –ص– قولَه: *"أيّما امرأة سألت زوجها طلاقَها من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنّة"*[3].

وبدورنا، نجد أنّ هناك وجهة نظر في الموضوع بحكم وجود حديث نبوي آخر يناقضه جملة وتفصيلا وهو ذلك الحديث الصّحيح الّذي نصّه: *"عن ابن عبّاس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فقالت: يا رسول الله، ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خُلق ولا دين، ولكنّي أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أَتَرُدِّيْنَ عليه حديقته، قالت: نعم، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: إقبل*

[1] عبّاس محمود العقّاد، **المرأة في القرآن**، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط3، 2005، ص91.

[2] عبد القادر شيبة الحمد، **حقوق المرأة في الإسلام**، شبكة الألوكة، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرّياض، ط1، 2010، ص68.

[3] محمّد التّرمذي، **صحيح التّرمذي**، مركز البحوث وتقنيّة المعلومات، دار التّأصيل، ط1، 2014، ص1187/ رواه ابن ماجة والتّرمذي وأبو داود، وهو حديث حسن بالنّسبة للتّرمذي وصحيح بالنّسبة لابن خزيمة وابن حبان والألباني.

الحديقة وطلّقها تطليقة[1]". وفوق ذلك، فالحديث الأوّل يناقض تماما ما أتى به أوّل مصدر من مصادر التّشريع في قوله تعالى: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" (البقرة 229).

بالتّالي، يتّضح جليّا الجدل القائم بخصوص قضيّة الخلع على مستوى الحديث رغم أنّ القرآن أتى واضحا في المسألة، ولربّما ما سلف ذكره يبيّن أهميّة الجانب النّقدي والنّظرة الإبستمولوجيّة، كما يكفي وجود تصنيفات لدرجات الحديث من الصّحيح إلى الضّعيف بأنواعه لهضم مسألة وجود منطق الشكّ في الحديث لدى الأوّلين. ولربّما لا يقتصر التحيّز حيال قضايا الزّواج والطّلاق على المجتمع الإسلامي دون غيره، فها هي فيلسوفة النّزعة الأنثويّة سيمون دو بوفوار Simone de Beauvoir* تصرّح بأنّ الزّواج بمثابة السّجن الأبدي للمرأة الّذي يتسبّب في قطع آمالها وأحلامها[2].

–وربّما يَبرز خطاب لا يقلّ حدّة أفاد به "الدّليل القانوني العملي لفائدة النّساء في الجزائر" الصّادر عن الجمعيّة المستقلّة لانتصار حقوق المرأة**، سنة 1991 ما يعني سنواتٍ بعد إصدار قانون الأحوال الشخصيّة 1984؛ ففي حديثه عن قضيّة "**الطّلاق** مقابل **التّعويض**" اعتبر أنّ "القانون الجزائري لم يعد يختبئ وراء مظهر من مظاهر المساواة؛ فالزّوجة الّتي تشتري حريّتها لا تختلف عن العبيد. ويشير الدّليل هنا إلى أنّ المادّة المتعلّقة بالخلع تُعارض المادّة 46 من القانون المدني الّتي لا تجيز لأحد التّنازل عن حريّته الفرديّة المزدوجة؛ ومنه تبيّن المادّة السّابقة أنّ المرأة في نظر المشرّع بمجرّد زواجها تتخلّى عن حريّتها الفرديّة وتخضع للآخر.

*« **Le divorce contre réparation** : La lois algérienne ne se cache plus derrière un semblant d'égalité : l'épouse qui doit racheter sa liberté n'a rien de différent des esclaves noirs d'Amérique du siècle dernier. Cet article s'oppose à l'article 46 du code civil (« nul ne peut renoncer à sa liberté individuelle duelle ») et montre bien que pour le législateur, la femme en se mariant renonce à sa liberté individuelle et se soumet à autrui »*[3].

---

[1]أحمد بن شعيب النّسائي، بقلم عبد الرّحمن الألباني، **صحيح النّسائي**، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ص3463/ حديث صحيح رواه عبد الله بن عبّاس وحدّث به الألباني.

*فيلسوفة وجوديّة، ناشطة سياسيّة، روائيّة ونسويّة فرنسيّة (1908، 1986م)، من مؤلّفاتها: "الجنس الآخر"، "المرأة المجرّبة"، "وداعا سارتر"، "المدعوّة"، و"مذكّرات فتاة مطيعة".

[2]د محمد عمارة، **تحرير المرأة بين الغرب والإسلام**، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009، ص40.

**Association indépendante pour le triomphe des droits des femmes.

[3]Guide de lois à l'usage des femmes, **Femme, connais–tu les lois qui te concernent ?,** Association indépendante pour le triomphe des droits des femmes, Alger, 1991, p27.

ومن ضمن أهمّ الحالات الّتي اعتبرها "الدّليل القانوني العملي لفائدة النّساء في الجزائر" ظالمة ولكن قانونيّة، نجد ما هو متضمّن في قانون الأسرة مثل مسائل: الزّواج من غير مسلم، تعدّد الزّوجات، واجبات الزّوجة، حقوق الزّوجة، الطّلاق التعسّفي، والطّلاق مقابل التّعويض **(الخلع)**[1].

ولأنّ الخلع ذاته كان مرفوضا أيضا من جانب المحافظين بحجّة أنّه يقصي الرّجل من حقّ من حقوقه، يحاول الشّيخ محمّد أحمد صبره إظهار ذلك قائلا بأنّ الطّلاق جُعل بيد الرّجل نظير قوامته وتكلُّفه متطلّبات الحياة الزوجيّة، في حين يعتبر الخلع بيد المرأة "وهي لا تخسر شيئا"،إنّما حسب بعض الفقهاء **كأبي حنيفة** يمكن أن تكون العصمة بيدها، مثلما يحقّ لها اللّجوء إلى القضاء[2].

ومن أجل إحداث نظرة شاملة لموضوع الطّلاق بالمجمل، لا يفوتنا أنّ *" الرّجل يستطيع بكلمة واحدة يتفوّه بها ولأهون سبب أن ينهي العلاقة المقدّسة الّتي تربطه بزوجته"*[3]. أمّا بخصوص المرأة، فعمليّا، الخلع ليس بيدها بقدرما هو بيد القاضي أو الحاكم الّذي يعود إليه حقّ اختبار جديّة أسبابه ومدى كراهة الزّوجة لعشرة زوجها[4].

–وصولا إلى القانون، يجيز **المشرّع الجزائري** في المادّة 54 من قانون الأسرة الحقّ للزّوجة طلب الخلع حسب التّالي: *"يجوز للزّوجة دون موافقة الزّوج أن تخالع نفسها بمقابل مالي. إذا لم يتّفق الزّوجان على المقابل المالي للخلع، يحكم القاضي بما لا يتجاوز قيمة صداق المِثل وقت صدور الحكم"*[5]. وللإشارة، ففي تعديل سنة 2005 تمّ تِبيان الأحكام القانونيّة والإجرائيّة للخلع.

–أمّا بالنّسبة للقانون التّركي، فلا وجود للخلع، بل لطلاق تتساوىٍ فيه المرأة والرّجل في الشّروط من خلال تقديم التماس موجّه إلى محكمة العائلة، كما يوجد نوعان من الطّلاق: متنازع عليه وغير متنازع عليه.

---

[1] Ibid, p0 (sommaire).

[2] محمّد أحمد صبره، **إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر، مناقشة الشبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطلاق، وقضايا أخرى**، الموقع الإلكتروني نور بوك، نشر في 29 ديسمبر 2017، شوهد في 17 ديسمبر 2021، ص157. https://www.noor-book.com

[3] رفعت محمّد مرسي طاحون، **الغزو الفكري وأثره على عقل وقلب المرأة المسلمة**، مركز التّفكير الحرّ، دمشق، ط1، 2012، ص44.

[4] البهّي الخولي، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، دار القلم، الكويت، ط4، 1984، ص108.

[5] قانون الأسرة الجزائري، المادّة 54، الأمر رقم 05–02 المؤرّخ في 27 فبراير 2005.

المبحث الثّالث: قضايا المرأة المسلمة بين النّقل والعقل الحداثي والمعاصر

تقول الدّكتورة أسماء المرابط إنّه من بين **6233 آية قرآنيّة**، انصبّ اهتمام التقليديّين على **خمس آيات ذات بعد اجتماعي** تحوّلت إلى مرجعٍ لقضايا المرأة، مع تهميش الآيات المتحدّثة عن المفاهيم الجوهريّة للمساواة والأخلاقيّات العامّة والدّعوة بوضوح إلى المساواة بين الرّجال والنّساء.

أيضا، أتت تأويلات الفقهاء المسلمين للآيات ذات البعد الاجتماعي على ضوء مقتضيات مجتمعاتهم في تلك الفترة الزمنيّة، كما لم يعدّوا نتاجهم البشري معاييرا فقهيّة ثابتة ومقدّسة غير قابلة للنّقاش، ومع ذلك لاتزال التّأويلات المعروفة قائمةً اليوم في ظلّ التجمّد الّذي مسّ الفكر الإسلامي والتّهميش الّذي طال المبادئ الأخلاقيّة المتضمّنة في النّصوص مع إهمال السّياق. وهنا تنتهي المرابط إلى أنّه لا يمكن البقاء رهائنَ رؤيةِ الأوّلين في زمن تطوّر المعايير الحقوقيّة الاجتماعيّة والعالميّة، وبالتّالي، تنادي الباحثة بالرّجوع إلى الرّؤية الشموليّة للقرآن الّتي تقتضي وضع قضايا المرأة في إطارها الأصلي وتفسيرها على ضوء الأخلاقيّات الإنسانيّة وقيم المساواة[1].

أمّا عن السنّة النبويّة وترسانة الأحاديث الّتي وردتنا حول المرأة، فمثلما سبق ذكرُه، بمجرّد أنّ هناك تصنيفات للحديث معناه هناك **منطق الشكّ في الحديث**، ذاته الّذي أقرّه استخدام الفقهاء للعقل في التحقّق منه بين حديث صحيح وحسن وضعيف من متّصل وموقوف ومسند ومقطوع ومرفوع ومرسل ومنقطع ومعضل ومدلّس وشاذّ ومنكر ومضطرب ومدرج ومعلّل وموضوع ومقلوب وغريب[2]. كما أنّ قضيّة إرساء تصنيفٍ ذاتها تبيّن وجود اختلاف وتباين سواء في الأدوات المفاهيميّة أوتلك المنهجيّة في التحرّي وتوظيف العقل داخل المُعطى النّقلي.

ولربّما هنا يدفعنا الفضول إلى معرفة عدد الأحاديث الضّعيفة؛ فالموضوعة منها فقط تفوق 140 حديثا سبق وقد تطرّق الباحث الإسلامي أبو مالك محمّد بن حامد إلى "خطرها على الأمّة" في كتابه "المرأة في الأحاديث

[1] أ. دأسماء المرابط، *"المقاربة الإصلاحيّة لقضايا النّساء في الإسلام من داخل المؤسّسة الدّينية: الرّابطة المحمّدية للعلماء نموذجا"*، اللّجنة الاقتصاديّة والاجتماعيّة لغربي آسيا (الإسكوا)، الأمم المتّحدة، بيروت، نشر في 8 نوفمبر 2017 بموقع الإسكوا الإلكتروني بصيغة بي دي أف، ص6-7، mn_dkhl_lmwss_ldyny.pdfhttps://www.unescwa.org/sites/default/files/event/materials/lmqrb_lslhy_lqdy_lns_fy_lslm_

[2] الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدّمشقي، **اختصار علوم الحديث**، تحقيق د. ماهر ياسين الفحل، دار الميمان، الرّياض، ط1، 2013، ص91.

الضّعيفة والموضوعة" لا سيّما وأنّ الكثير منها مشهور*. فهناك أحاديث موضوعة أمرت حتّى بحرق النّساء المتعلّمات، وهو ما تطرّق إليه إلى جانب عشرات مثله الباحثُ الإسلامي الفلسطيني طالب حماد أبو شعر في بحثه الموسوم ب"الأحاديث الموضوعة في المرأة وخطرها على الإسلام" كخطوة لتفادي تبعاتها أكثر ممّا هو عليه الحال.

إنّه ورجوعا إلى النصّ القرآني الّذي يعتبر أولى مصادر الشّريعة الإسلاميّة، سرعان ما يتبيّن حسب الشّيخ والباحث مهدي المهريزي** أنّه لا يميّز بين الجنسين في فلسفة الخَلق والاستعدادات الفطريّة الموجودة فيهما، ولا في القيم الإنسانيّة. وفوق ذلك، فالله تعالى ذكر امرأتين في محكم كتابه كنموذج، وصفهما فيه بالاصطفاء والطّهارة إلى جانب الحديث مع الملائكة، وهما مريم ابنة عمران وآسيا زوجة فرعون، كما أشار إلى أنّ الزّواج مبنيّ على المودّة والرّحمة[1]. وهنا لا تفوتنا الإشارة إلى وجود علماء من أمثال القرطبي وأبي الحسن الأشعري وابن حزم ممّن عدّوا مريم وآسيا نبيّتين، ودليل ذلك الآيات الّتي تبيّن نزول الوحي عليهما، عِلما أنّ معيار النبوّة الّذي اتّخذه علماء الدّين محكّا للتّصنيف هو نزول الوحي على الشّخص ليحظى بالنّبوءة؛ هذه الأخيرة المختلفة عن الرّسالة الّتي تستوجب التّبليغ، ومع ذلك تمّ إقصاء العنصر النّسوي عند تصنيف الأنبياء.

-يقول الدّكتور عبد الله الغذامي*** إنّ *"الرّجل عمل على توجيه مسار الملفوظ اللّغوي نحو وجه خاصّ تحكّم الذّكور فيه وخلّدوه عن طريق نقشه وحفره في ذاكرة الحضارة وصار الحضور المذكّر هو جوهر اللّغة وتعمّقت الذّكورة في اللّغة عبر الكتابة حتّى صارت وجهَها وضميرَها. وكلّما تصاعد المستوى اللّغوي تعمّقت معه الذّكورة، فقمّة الإبداع هي الفحولة مثلما أنّ قمّة التّفكير اللّغوي توجِد الفلسفة وهي مهارة اختصّ بها الذّكور واحتكروها لهم دون النّساء"*[2]. إذن، حسب هذا الأكاديمي السّعودي، فالرّجل بتلك الكيفيّة غدا أصلًا

*أنظر: أبو مالك محمّد بن حامد، **المرأة في الأحاديث الضّعيفة والموضوعة**، القاهرة، 2011.

**رجل دين وأكاديمي مسلم شيعي (1962، إلى يومنا هذا) باحث في علوم الدّين مهتمّ بقضايا المرأة، له مؤلّفات منها: "مسألة المرأة، دراسات في تجديد الفكر الدّيني في قضيّة المرأة"، "المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليّات"، و"نحو فقه للمرأة يواكب الحياة".

[1]مهدي مهريزي، **مسألة المرأة، دراسات في تجديد الفكر الدّيني في قضيّة المرأة**، تر.علي الموسوي وآخرين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص127.

***ناقد سعودي (1946، إلى يومنا هذا)، يحوز عشرات المؤلّفات، منها: "المرأة واللّغة"، "الجهنيّة: في لغة النّساء وحكاياتهنّ" و"الجنوسة النسقيّة".

[2]د.عبد الله محمّد الغذّامي، **المرأة واللّغة**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء-الرّباط، بيروت، ط3، 2006، ص27.

وغايةً باعتباره لا يكتفي بالاستئثار باللّغة في غياب الأنثى، بل كذلك يقرأ تلك اللّغة وحده ويفسّرها بمفرده مقرّرا مصير معانيها ودلالاتها، فيُخضع المعنى في الأخير للّفظ وإن احتاج الأمر قتل المرأة، وهو ما لم يعجز عن تحقيقه[1].

إنّ هذا الأمر يبيّن دور اللّغة والزّمن في إنتاج المعنى، ما يذكّرنا بما ذهب إليه العالم والفقيه ابن حزم الأندلسي* في أنّ المعرفة اكتسابيّة في الإسلام، كما أنّ أدبيّات فقهاء هذا الدّين تبيّن كيف أنّ إشكاليّة العقل والنّقل محلّ التباس في تحدّيات الأنساق بين الإيمان الشّرعي والنّظر العقلي؛ فالمعتزلة مثلا انتهوا إلى قاعدة جوهريّة هي أنّ أوّل ما أَوجبه الله علينا هو النّظر كسبيل لمعرفته تعالى، في حين ذهب الأشاعرة إلى أنّ هذا النّظر يكون بعد المعرفة السمعيّة النقليّة، وهذا هو الفرق بينهما[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص33.

*عالم إسلامي أندلسي (994، 1064م)، ترك عددا لا يحصى من الكتب، نذكر منها: "مختصر علل الحديث" و"الفصل في الملل والأهواء والنّحل".

[2] د. حسين أحمد شحادة، **اجتماعيات الدّين والتديّن، دراسات في النظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص77، 84.

المبحث الرّابع: قضايا المرأة المسلمة بين الدّول ذات التوجّه الإسلامي والدّول العلمانيّة في المجتمعات ذات الأغلبيّة المسلمة (نموذجا الجزائر وتركيا)

تُجمع الدّول العربيّة على توظيف الدّين في مؤسّساتها، منها ما يُقرّ صراحة بأنّ الإسلام دين الدّولة كالغالبيّة منها بما فيها الجزائر، أمّا تلك الّتي تضمّ أكثر من ديانة وطائفة كلبنان، فقد تمّ ضمان حريّة المعتقد مع توظيف الدّين في شتّى قطاعاتها من قانون وتربية وتعليم وماليّة واقتصاد وسياسة إلى درجة استشراء الطائفيّة وتحكّمها في زمام الأمور وعُصب الحياة، ممّا دفع بالنّخبة، منذ زمن طويل، إلى المناداة بإرساء دولة مدنيّة يكون فيها المواطنون كافّة على قدم المساواة أمام القانون.

واقتصارا على نموذجَي الجزائر وتركيا، فالجزائر تطبّق أحكام الشّريعة الإسلاميّة فقط في شقّ الأحوال الشخصيّة أو باختصار في قضايا المرأة والأسرة، أمّا تركيا، فبمجرّد اعتناقها العلمانيّة ساوت بين حقوق الإناث والذّكور قانونيّا، فيما سنكتشف واقع ممارسات فئاتها الاجتماعيّة من خلال بحثنا الميداني.

وفي هذا الصّدد، تتعدّد الآراء؛ إذ تقول المفكّرة المغربيّة فاطمة المرنيسي إنّ عدم اعتماد العلمانيّة في البلدان الإسلاميّة باستثناء حالات خاصّة كتركيا دفع إلى حرمان المجتمعات العربيّة من أفكار الحداثة وحقوق الإنسان وحريّة الفكر والحريّة الشخصيّة؛ الأفكار الّتي أرستها مؤسّسات الدّولة بالغرب. كما أنّ عجز العرب عن الخروج من التخلّف يرجع، حسبَها، إلى عدم استغلالهم لمكتسبات عهد التّنوير وعدم استيعابهم لمفاهيمها المحوريّة، فما كان إلّا أن أعادوا الارتباط بماضيهم، العمليّة الّتي اعتبروها إحياءً للتّراث، فشهد العالم العربي نزعة إصلاحيّة انصبّت حول ربط الدّساتير بالشّريعة، الأمر الّذي انعكس مباشرة على وضع المرأة، ما يعني أنّ هذا العالم لم يشهد أبدا قطيعة ولا مواجهة مع ما ساد منذ 14 قرنا، بل التّاريخ حاضر وبقوّة حتّى في الاستراتيجيّات المستقبليّة. إنّما، بمجرّد موافقة غالبيّة الدّول الإسلاميّة على المعاهدة الدوليّة لحقوق الإنسان صار المسلمون يعيشون ازدواجيّة بين زمنين، زمن يُحيل إلى الهجري المقترن بالمقدّس، وآخر غربي مقترن بالدّنيوي لتسديد الدّيون، فيرصُد تقلّبات البورصة وسوق المال، وهما مجالان لا يتّفقان باعتبار أنّ أحدهما يحيل إلى إرادة الأمّة، فيما يهتمّ الثّاني بإرادة الفرد المواطن[1].

بالتّالي، يبدو أنّ هناك توجّه يرى أنّ **قضايا المرأة المسلمة في الدّول ذات التوجّه الإسلامي أو تلك الّتي تُقرّ بالإسلام كدين للدّولة وإن كان توجّهها غير إسلامي** لا تكاد تُراوح مكانها بحكم أنّ غالبيّة هذه الدّول

[1] د.ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت، ط1، 2015، ص 46-47.

تتبنّى التّراث كمادّة دستوريّة وتحرص على تطبيقه حصرًا في مدوّنة الأسرة أو ما يصطلح عليهبقضايا الأحوال الشخصيّة.

وإن وددنا تقفّي تأثير التّراث، نستعرض مآلات فهم قضيّة "**الضّرب**" على **القانون الجزائي الكويتي**مثلاالّذي يجاهر بأنّه لا وجود لجريمة إن وقع فعل تعنيف الزّوجة جسديّا، باعتبار أنّ ذلك يُعدّ "**استعمالا لحقّ التّأديب**" لو صدر من شخص "**يُخوّل له القانون هذا الحقّ**" كما نصّ عليه القانون المذكور في مادّته رقم 29[1]. وكذلك الأمر بالنّسبة **لقانون العقوبات الأردني** من خلال المادّة 59 الّتي تُقرّ بدورها بأنّ **الفعل الّذي يتمّ ارتكابه في ممارسة الحقّ دون إساءة استعماله لا يعدّ جريمة**[2]، ما يجعلنا نستشفّ إشكاليّة أخرى تكمن في وجود قوانين هلاميّة غير واضحة الملامح ولا محدّدة لطبيعة الأفعال الّتي لا تدخل في إطار إساءة استعمال "حقّ الضّرب".

وربّما أكثر قانون صنع الاستثناء هو ذلك التّونسي بفضل إصلاحات الزّعيم الحبيب بورقيبة* حتّى قبل أن يتقلّد الرّئاسة؛ بحيث جعل مجلّة الأحوال الشخصيّة على رأس اهتماماته، وبمجرّد صدورها في 13 أوت 1956 صارت للمرأة حقوقٌ لا سابق لها في العالم العربي. فمن أبرز ما جاء فيها: إلغاء تعدّد الزّوجات وإلغاء التّطليق بجعل الطّلاق مدنيّا، الأمر الّذي أنهى أشكال التّمييز ضدّ المرأة التونسيّة[3].

–وتفصيلا في القانونين اللّذين يُعنى بهما المجال المكاني للدّراسة، نجد **قانون الأسرة الجزائري** الّذي مرّ بتعديلات آخرها سنة 2005، تقول فيه المادّة 8 مكرّر حول قضيّة **التعدّد** إنّه *"يسمح بالزّواج بأكثر من زوجة واحدة في حدود الشّريعة الإسلاميّة متى وجد المبرّر الشّرعي وتوفّرت شروط ونيّة العدل. يجب على الزّوج إخبار الزّوجة السّابقة والمرأة الّتي يقبل على الزّواج بها وأن يقدّم طلب التّرخيص بالزّواج إلى رئيس المحكمة لمكان مسكن الزوجيّة. يمكن لرئيس المحكمة أن يرخّص بالزّواج الجديد، إذا تأكّد من موافقتهما وأثبت الزّوج المبرّر الشّرعي وقدرته على توفير العدل والشّروط الضروريّة للحياة الزوجيّة"*[4]. وهذا يبيّن الخطوات المنطقيّة الّتي يصحّ اتّباعها في حالة الإقبال على التعدّد.

من جانب آخر، تبرز مادّة **الخلع**؛ وهي المادّة 54 الّتي تقرّ بجواز مخالعة الزّوجة لنفسها، بمقابل مالي دون موافقة الزّوج، وفي حال عدم اتّفاقهما على ذلك المقابل يأتي دور القاضي ليحكم بما لا يتجاوز قيمة صداق

---

[1]الكويت، القانون الجزائي الكويتي رقم 16 لسنة 1960، المادّة 29.

[2]المملكة الأردنيّة الهاشميّة، قانون رقم 85 لسنة 1951، المادّة 54.

*أنظر مقابلاتنا الميدانيّة، **الملحق رقم 8**، شقّ روافد الدّراسة الحالة رقم 80.

[3]موقع مؤسّسة الحبيب بورقيبة، "السيرة الذاتيّة 97 سنة من التّاريخ"، شوهد في ديسمبر 2023، www.bourguiba.com

[4]وزارة العدل الجزائريّة، **قانون الأسرة**، الأمر رقم 05–02 المؤرّخ في 27 فبراير 2005، مطبوعات الدّيوان الوطني للأشغال التربويّة، الجزائر، ط4، 2005، ص4–5.

المِثل وقت صدور الحكم[1]. وهنا يتّضح أنّ حريّة المرأة إن كانت بإرادتها فهي تتحقّق بمقابل مالي، علما أنّ قانون الأسرة الجزائري يوجب كتابة قيمة الصّداق في عقد الزّواج*، وبناءً عليه تترتّب الأحكام في حال الطّلاق أو الخلع.

وقد قسّم **الميراث** حسب المتّفق عليه فقهيّا، ولو اختلف الفقهاء في قضيّة **شهادة المرأة** بين جواز شهادة النّساء منفردات وضرورة أن تكون إلى جانب رجال، **فلم يشمل القانون الجزائري تفصيلا في ذلك.**

كما لم يرد نصّ قانوني يتناول **الحجاب**، و**الضّرب** اشتمله قانون العقوبات، ما يعني أنّه تمّ التّركيز في قانون الأسرة على الأمور الّتي لها أثر اقتصادي وتلك الّتي لا تضرّ بمصلحة الرّجل.

-أمّا القانون التّركي، فهو خالٍ من كلّ تفصيل راجع للتّراث نظرا لاعتناق العلمانيّة.

[1] المرجع نفسه، ص13.

* أنظر مقابلاتنا الميدانيّة، **الملحق رقم 8**، الحالة رقم 2.

المبحث الخامس: التيّار النَّسَوي كحركة لترقية أوضاع المرأة

1-ظهور التيّار النّسوي في العالم:

إنّ الحديث عن ظهور التيّار النّسوي في العالم يقودنا إلى الفترة الممتدّة من نهاية القرن الثّامن عشر إلى بداية القرن التّاسع عشر،تحديدا ما بين 1790 و1860م؛ حيث عرف العالم الغربي نشاطا غير مسبوق متمثّلا في ظهور تيّارات وحركات حقوقيّة تحمل أفكارا حداثيّة تطالب بحقوق المرأة، إلى جانب ما حدث على هامش الثّورات الفرنسيّة والأمريكيّة. وقد حفظ التّاريخ وثيقة بعنوان "الدّفاع عن حقوق المرأة" من إنشاء النّاشطة ماري وولستون كرافت Mary Wollstonecraft بتاريخ 1792 أين عالجت إشكاليّة تعاطي المجتمع مع الكيان الأنثوي لتبيّن أنّ المجتمع ظلم المرأة كثيرا. ومن الجدير ذكرُه أنّ الفضل يعود إلى الفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت مِل John Stuart Mill* في دعم الحركة النّاشطة من أجل المساواة السياسيّة بين الجنسين، وهو صاحب كتاب "**استعباد النّساء**" الصّادرسنة 1869 الّذي طالب من خلاله بحق التّمثيل السّياسي للنّساء. أمّا مصطلح "النسويّة" فقد صِيْغَ سنة 1895، كما أنّها امتازت بأبعاد عدّة منها الفلسفيّة والقانونيّة والعقائديّة والسياسيّة والاجتماعيّة.

فالنسويّة تنطلق عموما من أسس تتجلّى في أنّ اللّغة السياسيّة المُثلى هي كالتّالي: اللّيبيراليّة؛ النسويّة عبارة عن وعي فكري وحضاري؛ أهميّة فئة النّساء في المجتمع، وصونها يدخل في إطار حماية حقوق الإنسان.

وتتمثّل إحدى أهمّ المحدّدات في **اللّغة** الّتي تعدّ سلاحا للمقاومة السياسيّة والنّضال، باعتبارها تتمثّل في الجانب المادّي الّذي تُعرف به النظريّة النسويّة. وتعتبر الحركة النسويّة أنّها تعمل لمجابهة التّراث الدّيني والفكر الفلسفي اللّذين قزّما من قيمة المرأة، كما أنّ النّصوص المقدّسة القائلة بأنّ المرأة "أصل الخطيئة" هي من أهمّ دوافع ظهور تلك الحركة حسب تصريحها[1].

*فيلسوف ورجل اقتصاد انجليزي (1806، 1873م)، له عشرات المؤلّفات منها: "روح العصر" و"استعباد النّساء".

[1]د. بوحفص روميلة، *"الحركات النسويّة العربيّة والإسلاميّة ودورها في دعم الحقوق السياسيّة للمرأة"*، مجلّة الاجتهاد للدّراسات القانونيّة والاقتصاديّة،ع1، 2023، ص442-444.

2-إرهاصات نشوء الفكر النَّسَوي العربي والمغاربي:

حديثا عن المنطقة العربيّة والمغاربيّة، تتّفق جلّ المصادر والمراجع على أنّ الفكر النّضالي من أجل حقوق المرأة ظهر بمصر وبلاد الشّام ثمّ انتشر، وأَمكن تصنيفه ضمن أربع مراحل:

المرحلة الأولى: عُرفت خلال الحيّز الزّمني الّذي أعقب النّهضة العربيّة (1820-1914م) أين اختلط العرب بالغرب والفكر الأوروبّي تحديدا، وفيها اشتهرت مؤلّفات أكثر من غيرها كمؤلَّفَي "**تحرير المرأة**" و"**المرأة الجديدة**" لقاسم أمين أواخر القرن التّاسع عشر، وقد وضع فيهما مشاكلا اجتماعيّة على محكّ النّقد، إلى جانب كتابات رفاعه الطّهطاوي* وكذا الشّيخ الطّاهر حدّاد من تونس على غرار "امرأتنا في الشّريعة والمجتمع"، ناهيك عن كتّاب عدّة غيرهم.

إنّما، كحركة منظّمة، عرفت النسويّة العربيّة ميلادها بتأسيس هدى الشّعراوي** "**الاتّحاد النّسائي العربي**" سنة 1924 فاتحة الباب لعديد الجمعيّات النسويّة خاصّة بمصر، وقد شهد الاتّحاد قائمة من المطالب لدى انعقاده، من المساواة بين الجنسين إلى حذف نون النّسوة وتاء التّأنيث من المعجم.

وربّما الحيثيّة الّتي يجدر التّركيز عليها هنا، من باب الانتشار الثّقافي، تكمن في تأثير **سقوط الخلافة العثمانيّة وقيام الدّولة على يد كمال أتاتورك** في انتشار الأفكار الدّاعمة للفكر والحركات النسويّة.

المرحلة الثّانية: امتدّت ما بين أربعينات وخمسينات القرن الماضي أين أحرزت المرأة العربيّة بعضا من مطالبها السّابقة المتمثّلة في حقّ التّعليم وحقّ العمل، كما انتقلت المطالب إلى الفعل السّياسي بعدما كانت محصورة في الجانب الاجتماعي؛ فقد عرفت هذه المرحلة مثلا تأسيس أوّل حزب نسائي مصري.

المرحلة الثّالثة: عرفت توسّع مجال الحركات النسويّة إلى النّقابات العماليّة والأحزاب السياسيّة والجمعيّات والأندية. كما أنّ تلك الفترة التقت بموجة استقلال وظهور الدّول الوطنيّة، ومن ثَمّ سنّ بعض التّشريعات الّتي تخدم كيان المرأة كحق الانتخاب والترشّح...الخ

المرحلة الرّابعة: تمتدّ من منتصف السّبعينات إلى هذه الفترة من القرن الواحد والعشرين، تعدّدت فيها المنظّمات النسائيّة من الطّابع المستقلّ وغير الحكومي وذات المرجعيّة الحقوقيّة الدوليّة الحاوية لمفاهيم التّمكين والنّوع الاجتماعي، ووقتها عرف التّاريخ انعقاد مؤتمرات عالميّة من أعلى مستوى[1].

---

*مفكّر تنويري ومؤرّخ مصري (1801، 1873م).

**مناضلة نسويّة وسياسيّة مصريّة (1879، 1947م).

[1]د. بوحفص روميلة، *"الحركات النسويّة العربيّة والإسلاميّة ودورها في دعم الحقوق السياسيّة للمرأة"*، مجلّة الاجتهاد للدّراسات القانونيّة والاقتصاديّة، ع1، 2023، ص447-449.

علاوة على ذلك، نَحْسَبُ أنّ التّاريخ قد أجحف بحقّ أسماءٍ عديدة من أمثال "زينب فوّاز*" و"نظيرة زين الدّين**"؛ فالأولى كانت السبّاقة إلى إشهار قلمها سلاحا ضدّ هضم حقوق المرأة قبل قاسم أمين الّذي ألحقته الكتابات بلقب "أب النسويّة العربيّة"، كما أنّها صاحبة أوّل رواية عربيّة قبل محمّد حسين هيكل ب 15 سنة، والمتمثّلة في "حسن العواقب" الصّادرة سنة 1899.

3- إرهاصات نشوء الفكر النَّسَوي بالجزائر:

إدراكًا لإرهاصات **نشوء الفكر النَّسَوي بالجزائر**، نجد بوادرَه قُبَيْلَ حرب التّحرير***؛ فحريٌّ بنا الإشارة في المستهلّ إلى أنّ الموجة الّتي أعقبت الاستقلال عرفت عديد الكتابات والنّضالات النسويّة بأقلام أنثويّة، وربّما لم تُعرف على المستوى العربي بسبب تبنّيها للّغة الفرنسيّة كأداة للتّعبير****؛ اللّغة الّتي يوظّفها التيّار اليساري بشكل عام في الجزائر، ومن تلكم المناضلات نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، الحقوقيّة والروائيّة وسيلة تمزالي***** الحقوقيّة نادية آيت زاي******؛ دون إغفال دور المناضلات النسويّات من زمن حرب التّحرير من أمثال حفصة بسكر.

وللإشارة، إنّ ما سلف ذكره في العنوان السّابق ليس مُطلقا، باعتبار أنّه في بواكير الفترة الأولى برز كتابٌ المؤلّف الجزائري محمّد بن خوجة ذي أصول جزائريّة-تركيّة والمولود بالجزائر العاصمة سنة 1865م. فقد اهتمّ بن خوجة في مؤلّفاته بالتّسامح الدّيني والمرأة وحق التّعليم، ناهيك عن خوضه في التّفاعلات الفكريّة بين

---

*مؤلّفة ومؤرّخة لبنانيّة (1844، 1914م)، أوّل من نادى بترقية حقوق المرأة من خلال الإعلام المصري وكتبها المنشورة: "الرّسائل الزينبيّة" الذي نافحت فيه من أجل حقوق المرأة في التّعليم والعمل، و"الدرّ المنثور في طبقات ربّات الخدور" الّذي أعادت الاعتبار فيه ل 456 امرأة سواء من الشّرق أو الغرب، ناهيك عن كتب عدّة فيها ما خصّصته للشّعر والمسرح، كما تمثّلت أوّل رواية لها/أوّل رواية عربيّة في عنوان "حسن العواقب" سنة 1899.ولهذه المناضلة موقف اتّجاه الجزائر حيث كتبت حاثّة العرب على التبرّع لها وقت ضربتها المجاعة.

**سياسيّة، إعلاميّة وكاتبة لبنانيّة (1908-1976م)، لقّبت بالمرأة الحديديّة لدفاعها المستميت عن حقوق المرأة، وقد ألّفت كتابَي "السّفور والحجاب" و"الفتاة والشّيوخ".

***معلومة أكّدتها لنا المناضلة أ.د فاطمة أوصدّيق؛ أنظر: المقابلات الميدانيّة، **الملحق رقم 8**، الحالة رقم 21.

****ملاحظة أفادتنا بها الأكاديميّة أ.د سهام شريف.

*****مناضلة نسويّة، محامية وروائيّة جزائريّة (1941- إلى يومنا هذا) من أب جزائري وأم إسبانيّة، أدارت لسنوات برنامج اليونسكو لتعزيز مكانة المرأة في حوض البحر المتوسّط، أسّست جمعيّة Maghreb Égalité للدّفاع عن حقوق المرأة المغاربيّة، ومن مؤلّفاتها: Une femme en colère و une éducation algérienne.

******مناضلة نسويّة ومحامية جزائريّة (1952-إلى يومنا هذا)، مديرة مركز المعلومات والتوثيق حول حقوق الطفل والمرأة CIDDEF- المؤسّسة من أجل المساواة الّتي تحوز مجلّة شهريّة، تناضل من أجل تغيير القوانين المكرّسة للتّمييز ضدّ النّساء خاصّة في قانون الأسرة.

الشّرق والغرب وعمله كصحفيّ ومدرّس بالمسجد بنزعة إصلاحيّة. وربّما أكثر مؤلَّف يهمّنا له هو "الاكتراث في حقوق الإناث" الصّادر سنة 1895م والّذي أراد بموجبه تصحيح وضع المرأة.

حديثا عن التّنظيمات، لم تنتظر هذه الهيئات النسائيّة بالجزائر قانون 1990 لتعلن عن وجودها لأنّ الدّستور الجديد قبل ذاك كان يتيح فرصا متعددة لتكوين الجمعيات، ومنها نذكر: "صوت النساء" ببومرداس و"ثيغري نتمطّوث" (صرخة المرأة) بتيزي وزو، "صرخة النساء" باسطاوالي، جمعية "مساواة، تمكين وترقية" بالعاصمة، "الجمعية النسوية من أجل ازدهار الشخصيّة وممارسة المواطنة" بوهران وجمعية "إصرار " بقسنطينة[1].

4- <u>إرهاصات نشوء الفكر النَّسَوي بتركيا</u>:

بدأت الحركة النسويّة التركيّة في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر؛ حيث تجسّد النّضال من خلال إنشاء جرائد للدّفاع عن حقوق المرأة وعديد الجمعيّات النسويّة، ثمّ تشكيل الأحزاب السياسيّة إلى أن نالت حقوقها السياسيّة كاملة منذ العهد العثماني، إلى جانب ضمان 18 مقعد نيابيّ سنة 1935 بعد نشأة الجمهوريّة التركيّة ممّا أهّلها لضمان سبيل المطالبة بالمساواة التامّة. وكذلك، وظّفت المرأة التركيّة وسائل الإعلام لفائدتها ممّا شكّل لها بنية تحتيّة متينة.

أيضا، ما إن أتى عهد أتاتورك،انتعشت الحركة النسويّة التركيّة أكثر؛ بحيث صنع هذا القائد من المرأة أيقونات على غرار ابنتيه صبيحة غوشان وعائشة عفت إينان؛ فالأولى قائدة طائرة عسكريّة والثّانية مؤرّخة وكاتبة منافحة من أجل ترقية أوضاع المرأة ساهمت في إنشاء المراكز والجمعيّات من أجل ذلك.

لقد استطاعت المرأة التركيّة وبطريقة جدّ سلميّة أن تنظّم نفسها في تكتّلات ذات أشكال عدّة، بعد أن ضمنت أبسط حقوقها المتمثّلة في الكتابة والتّعليم ومن ثَمّ التّمثيل السّياسي، فانتقلت إلى تحسين أوضاعها صحيّا واجتماعيّا وثقافيّا واقتصاديّا، ناهيك عن المساهمة في صنع القرار العسكري ببلادها وحتّى المشاركة في الحروب. ومن ضمن أهمّ المناضلات نذكر: نزيهة محي الدّين، فاطمة علياء توبوز وبلقيس شوكت هانم[2].

---

[1] د. فريال لعلامي، *"تطوّر الحركة النسويّة في الفترة بين 1989 و1991"*، مجلّة لبلاصة- مجلّة نسويّة جزائريّة، ع0، منشورات motifs، فيفري 2022، ص 34-35.

[2] د. رياض خليل حسين، *"المكاسب السياسيّة للمرأة التركيّة خلال الفترة (1950،1900م)"*، مجلّة الجامعة العراقيّة، جامعة سامرّاء، بغداد، ع47، ج1، ص288-292.

5-الحركة النسويّة بين مختلف التيارات الإيديولوجية:

استنادا إلى الملاحظة المهمّة الّتي وضعناها عَقِبَ شرح "النّطاق الإبستمولوجي للبحث" بالفصل الأوّل، وتبعا لِما تجلّى أكثر من خلال المبحث الثّاني من الفصل الثّاني بخصوص إشكاليّة العقل والنّقل في التّراث الدّيني الإسلامي، اتّضح أنّ هناك سبيلان كبيران اثنان، أحدهما يتناول هذه العلاقة من داخل المرجعيّات الدينيّة، وثانيهما يجعل العقل حاكما على التّراث وبل يتجاوز هذا الأخير ببساطة، وهو المتمثّل في العقل الحداثي.
بدورنا، وفي خضمّ سَعْيِنَا إلى إحكام منهجيّة العمل وضمانِ ترابط أفكاره، انتبهنا إلى أنّ ما ذكرناه هو تمامًا ما يمكن إسقاطه على التوجّهين النسويّين البارزين؛ فالنسويّة الإسلاميّة تسعى إلى إعادة النّظر في العلاقة بين العقل والنّقل حِيال قضايا المرأة من داخل المرجعيّة الدينيّة الإسلاميّة، أمّا النسويّة العلمانيّة، فتتجاوز ذلك لفصلها بين التّراث الدّيني إجمالا وحياة الإنسان بما يحكمه من قوانين، فتسعى حسب توجّهها إلى ضمان المساواة بين الجنسين ضِمن مبادئ حقوق الإنسان المعاصرة، وهذا لإيمانها بأنّ التّراث عفا عنه الزّمن.
فالفرق بين التوجّهين الإسلامي والعلماني للنسويّة، حسبما نرى، يكمن في حدود النّقد وسقفه، ناهيك عن المنهج المتّبع في ذلك.

5-1-النسويّة العلمانيّة:

يُختصر توجّه النسويّات العلمانيّات في أنّ للدّين مجالُه المتمثّل في العبادات ولا دخل له في القرارات التشريعيّة للدّول والعلاقات بين البشر، مع ضمان تسيير كلّ ما يتّصل بالجانب الرّوحي من معابد ومدارس قرآنية من باب حماية حقّ المواطنة الّذي يقتضي الانتماء للدّولة لا الدّين[1]. ولأنّ هذا التوجّه أثار المخاوف، لجأت المفكّرة فاطمة المرنيسي إلى تبديدها موضّحة بأنّ العلمانيّة لا تضرّ بالدّين، مستعينة بالمفهوم الغربي للفلسفة الإنسانيّة العلمانيّة الّتي تركّز على قيمة الفرد والقيم الذاتيّة في منأى عن النّموذج الاستعلائي. ولدعم ذلك التوجّه، نوّهت المرنيسي بعدم تطوّر تلك الفلسفة ضدّ الدّين في المجتمعات الغربيّة، وإنّما ضدّ تدخّل الدّولة في الشّأن الدّيني وضدّ تسخير الجماعات الدينيّة لفائدتها[2].
وعموما، ينطلق هذا التيّار من إيمانه بتعارض العقل والنّقل.

[1] د.ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص 41.

[2] المرجع نفسه، ص42.

5-2-النسويّة الإسلاميّة:

هو توجّه لم يقبله العلمانيّون ولا الإسلاميّون، يَعُدُّ البعضُ المنتسِبات إليه مُسْلمات بأفكار حداثويّة، وهنّ في حقيقة الأمر ينطلقن من داخل النّسق الدّيني. وتُعرّف المنظّرة له الدّكتورة مارغو بادران Margot Badran* هذا التوجّه بأنّه خطاب وممارسة نسويّة تمّت صياغتها ضمن نموذج إسلامي؛ أي في إحداث قراءة للقرآن والسنّة وفتح باب الاجتهاد للمرأة. فقد نشأت هذه النّزعة إثر ملاحظة الخلل الموجود بين رسالة الإسلام وترجمة ما تحوزه من قيم يجدر أن تكون في إطار المساواة والعدل والشّراكة. إنّما يُعاب على النسويّة الإسلاميّة عدم إمكانيّتها تجاوز أفق إطارها المرجعي المتمثّل في المعطى الدّيني[1].

تعدّ الدّكتورة آمنة ودود** من أُولى أقطاب هذا التوجّه النّسوي، كما أنّها اشتهرت بإمامتها للجنسين،وتقول الدّكتورة ملاك الجهني، حسب بعض المعطيات التاريخيّة، إنّ مؤلَّف الكاتبة والسياسيّة نظيرة زين الدّين يمثّل أوّل محاولة لتقرير حقّ المرأة في القيام بإعادة قراءة للنصّ الدّيني كتابا وسنّة، مشدّدة على أنّ النّساء أَولى من الرّجال في إيراد تفاسير حِيال الآيات الّتي تتحدّث عن حقوقهنّ وواجباتهنّ[2].

إنّما، بخصوص حديثها عن أسبقيّة نظيرة زين الدّين،نَجِدُنَا ملزمين بالإشارة إلى أنّ الأديبة والمؤرّخة اللّبنانيّة زينب فوّاز كانت قد سبقتها في ذلك بعقود من الزّمن، ولو أنّ التّاريخ لم ينصفها،هي الّتي تعدّ صاحبة أوّل رواية عربيّة قبل رواية "زينب" المشهورة لصاحبها محمّد حسين هيكل الّتي تلتها ب 15 سنة، مثلما كتبت مقالات في الجرائد منادية بحقوق المرأة منذ 1892، وهذا كلّه قبل قاسم الأمين الّذي أصدر كتابه "تحرير المرأة" سنة 1898. وعودة إلى ما ذكرته الجهني، صحيح هناك تيّارات رجاليّة توفيقيّة ارتأت اختيار التّأويلات الأرفق بالمرأة من باب إصلاح شأنها، إنّما كان للنسويّات الإسلاميّات رأيٌ يقتضي إعادة

---

*باحثة في قضايا النّوع الاجتماعي، حاصلة على دكتوراه في الفلسفة، مهتمّة بالحركة النسويّة عبر التّاريخ، عملت بعدّة مراكز دوليّة ومعاهد خاصّة بالفكر الإسلامي وألقت محاضرات في مختلف القارّات.

[1]د. بوحفص روميلة، *"الحركات النسويّة العربيّة والإسلاميّة ودورها في دعم الحقوق السياسيّة للمرأة"*، مجلّة الاجتهاد للدّراسات القانونيّة والاقتصاديّة، ع1، 2023، ص449-450.

**مناضلة أمريكيّة ونسويّة إسلاميّة (1952، إلى يومنا هذا).

[2]د.ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص95-96.

قراءة النّصوص الدينيّة بعيدا عن أيّة صبغة ذكوريّة متحيّزة، وهو الأمر الّذي تجسّد فعليّا على شكل قراءات نسويّة حداثيّة منشورة[1].

فمن استراتيجيّات التغيّر الاجتماعي، تبرز الحاجة إلى الاجتهادات النسويّة البديلة الّتي شهدت النّور في تسعينات القرن الماضي، وتضمّنت توجُّهين متمثّلين في الاكتفاء بإعادة قراءة النص القرآني وحده وإعادة قراءته مع السنّة والتّراث الإسلامي ككلّ بما فيه من أدب وتراجم وتاريخ. وهنا تتجلّى إرهاصات نظيرة زين الدّين في مؤلَّفها الّذي عالجت فيه قضايا المرأة انطلاقا من المدوّنة الفقهيّة، إلى جانب القيم الحديثة وحقوق الإنسان، خاصّة لمّا طالبت فيه بنزع "الحجاب". وقد سبقها آخرون في نزعتها إلى إيجاد صيغة تربط بين الإسلام والحداثة من أمثال قاسم أمين والشّيخ محمّد عبده[2].

أمّا حديثا، فقد عزّزت التحديّات الحضاريّة الّتي لاحقت المسلمين بالغرب، لاسيّما أحداث 11 سبتمبر، من تشكّل النسويّة الإسلاميّة بتلك الأراضي؛ فتصاعُد الإسلاموفوبيا ساق إلى الاهتمام بموقع المرأة في الإسلام معرفيّا وحقوقيّا. وهنا برز اسم آمنة ودود ضمن نسويّات المهجر المستوفيات للشقّين؛ هي الأكاديميّة الّتي أخذت على عاتقها مسألة إعادة تفسير القرآن إلى جانب كونها أستاذة جامعيّة في الدّراسات الإسلاميّة والجندر والفلسفة.

وعلى مستوى الدّول العربيّة، انصبّ اهتمام النسويّة الإسلاميّة على توليد معرفة مختلفة عن تلك الخاصّة بالنسويّة الغربيّة بطرح بديل إسلامي وسطي في ظلّ سياق انحسر فيه الخطاب العلماني لصالح خطاب الصّحوة الإسلاميّة[3].وعموما، تنطلق النسويّة الإسلاميّة من عدم وجود تعارض صريح بين العقل والنّقل الصحيح.

---

[1] د. إيفون يزبك حدّاد و د. جون إل إسبوزيتز، **الإسلام والجنوسة والتغيّر الاجتماعي**، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، عمّان، 2003، ص147-147. عن د. ملاك إبراهيم الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص96.

[2] أ.د عايدة الجوهري، **رمزيّة الحجاب، مفاهيم ودلالات**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2011، ص27.

[3] د. ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص71.

6-المرأة وميثاق الأمم المتّحدة لحقوق الإنسان:

تعتبر الأمم المتّحدة المساواة بين الجنسين من صميم حقوق الإنسان، كما أنّ مبدأ عدم التّمييز من المرتكزات الثّابتة للهيئة الّتي اعتُمدت منذ سنة 1945 من طرف قادة العالم. وتقف الأمم المتّحدة على ضمان التمتّع الفعلي للنّساء بحقوق الإنسان تمتّعا كاملا في إطار فهم شامل لعلاقات القوى الّتي تحدّد إطار السّياسات والقوانين والاقتصاد والحياة الاجتماعيّة والأسريّة. ولذلك، نشهد تضافر جهود الأمم المتّحدة مع الدّول وكذا مختلف مؤسّسات حقوق الإنسان وهيئات المجتمع المدني بُغية محاربة العنف المبني على الجنس، حماية الحركات النسويّة، إصلاح القوانين والسّياسات المكرّسة للتّمييز، والعمل على تغيير المعايير الاجتماعيّة المبنيّة على التّمييز، إلى جانب تمكين المرأة وتشجيع مشاركتها على قِدم المساواة[1].

ورغم إقرار نظام الكوتا مثلا الّذي ضمن الحضور النّسوي في المجالس المنتخبة ولو بنسبة الثّلث، سنخلُص إلى أنّ مجتمعاتنا، ومثالها الجزائر وتونس، قد سحبت البساط عن ذلك بممارسات معيّنة نجد مثالَها ونتائجَها في الحالتين رقم 14 ورقم 75 من مقابلاتنا الميدانيّة.

[1] الموقع الرّسمي للأمم المتّحدة، "*حقوق الإنسان للمرأة والمساواة بين الجنسين*"، شوهد في 5 ديسمبر 2023، حقوق الإنسان للمرأة والمساواة بين الجنسين | OHCHR

المبحث السّادس: قراءات حديثة ومعاصرة لقضايا المرأة في الإسلام

نستهلّ هذا المبحث بتصريح صريح لرئيس الاتّحاد العالمي لعُلماءِ المسلمين سابقا، الشّيخ الدّكتور يوسف القرضاوي؛ ونصّه: *"فهناك المقصّرون في حقّ المرأة الّذين ينظرون إليها نظرة استهانة واستعلاء؛ فهي عندهم أحبولة الشّيطان وشبكة إبليس في الإغواء والاحتيال وناقصة العقل والدّين! وهم يعتبرونها مخلوقا ناقص الأهليّة"*[1]. ولفهم سبب هذه الإشكاليّة الملحّة، نتعرّف على جملة قراءات لأسماء وازنة حول قضايا المرأة المختارة، وهذا باختلاف توجّهاتها الدينيّة وتيّاراتها الفكريّة لأخذ لمحة ولو موجزة عن موقف العقل الحداثي منها.

1-قراءة الدّاعية محمّد الغزالي:

اعتُبِرَ مؤلَّفُ الدّاعية والمفكّر الإسلامي **محمّد الغزالي** "قضايا المرأة بين التّقاليد الرّاكدة والوافدة" أحد أبرز المؤلّفات النقديّة في الفكر الدّيني لدرجة اعتباره أكثر جرأة من مؤلَّف قاسم أمين "تحرير المرأة" الّذي اشتهر كثيرا بقدر الضجّة الّتي أحدثها في وقته. فأفكار الغزالي احتوت على ثورة إصلاحيّة حاولت اقتلاع الرّواسب الجامدة ومختلف الموروثات الّتي عفا عنها الزّمن. وفوق ذلك، نجده مدافعا عن قاسم أمين الّذي تعرّضت له الأوساط الإسلاميّة بنقد وتشويه حتّى بعد عصره[2]. فالغزالي يقول في كتابه المذكور: *"مع اضمحلال الفكر الدّيني في الأعصار المتأخّرة هبط المستوى الإنساني للمرأة هبوطا مخجلا في ميدان العلم والأدب وعادت الجاهلية الأولى تنشر مآثرها ونزعاتها"*[3]. ويضيف في المرجع ذاته واصفا المرأة في الثّقافة الإسلاميّة بأنّها تفتقر إلى أيّ دور ثقافيّ أو سياسيّ، كما أنّها مقصيّة من نُظم المجتمع وبرامج التّربية، ولا يليق بها التّواجد حتّى في بيوت الله، علاوة على أنّ مجرّد ذكر اسمها عورة ويحرم سماع صوتها أو رؤية وجهها باعتبارها عورة، وهو الأمر الّذي جعل قضاياها مغلولة بأزمات ذات طابع نفسي واجتماعي وعقلي واقتصادي. فانطلاقا من هذا، نادى الغزالي إلى مراجعة ذكيّة للنّصوص وكذلك للفتاوى الّتي ورثت عادات غير مستحبّة، مع

[1] عبد الحليم أبو شقّه، **تحرير المرأة في عصر الرّسالة**، دار القلم، الكويت، 1994، ص10. عن زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص79.

[2] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص 163.

[3] محمّد الغزالي، **قضايا المرأة بين التقاليد الوافدة والراكدة**، دار الشّروق، القاهرة، ط7، 2002، ص93.

ضرورة إحداث دراسة عميقة لمعضلاتنا، إضافة إلى دراسة تُحسن التّفريق بين الوحي وما اندسّ فيه وما يليق به المحو[1].

ونظرا إلى أنّ الفكر الإسلامي لم يكن يحوي الآليات النقديّة لمعالجة تراثه، تأخّر الأمر إلى غاية نهاية الثّمانينات ليخرج من نزعة الدّفاع عن الذّات. فالغزالي امتثل من بين أوائل مثيري الجدل وقتها من خلال كتابه الصّادر سنة 1989 والموسوم ب "السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث". فهذا المفكّر لم يتوانَ، في الفصل الّذي خصّصه لقضايا المرأة، عن انتقاد ظواهر لم يستسغها كالفهم "الرّجعي" لقضايا تُعنى بهذا الكيان على غرار **الحجاب** و**النقاب** والأسرة...الخ إذ هو المنحى النّقدي نفسه الّذي سار عليه في التّسعينات والمنعكس في كتابه "قضايا المرأة بين التّقاليد الرّاكدة والوافدة"، ومن خلاله فتح المجال أمام صوت المرأة النّاقد[2].

ويضيف الغزالي في ذات الكتاب:*"الثّغرة الّتي ينفذ منها أعداء الإسلام إلي بيئتنا ونحن نقاوم الغزو الثقافي هي موقف بعض الشيوخ من قضايا المرأة. فهم يقفون أحجارا صلبة أمام كل الحقوق الّتي قرّرهالها الإسلام، يريدون تعطيلها أو تشويهها وقد عاصرت أياما أنكر فيها الأزهر تعليم المرأة في الجامعة كما علمت على وجه اليقين أنّ أفواجا من الأعراب ذهبت إلى الرياض تستنكرفتح مدارس لتعليم البنات"*[3].

لا يفوتنا،في هذا الصّدد، أنّ الغزالي حدّد أصل المبادئ الأوليّة للعقل في" الكلّ أكبر من الجزء"، "لكلّ حادث مُحدث" و"استحالة الجمع بين النّقيضين"[4]. فقد ذكر هذا الفقيه الفيلسوف رأيه في قاعدة تعارض العقل والنّقل ضمن قاعدة عامّة في علاقة الوحي بالعقل؛ وذلك في أنّ الأشياء ما يُعلم بدليل العقل دون الشّرع وما يُعلم بالشّرع دون العقل وما يُعلم بهما معا، أمّا ما توارد الشّرع والعقل عليه فله ثلاث حالات:

1-أوّلها، إن كان العقل مجوّزا لما أخبرنا به الوحي، يتوجّب تصديقه سواءً كان السّمع قطعيّا أم ظنيّا.

2-ثانيها، إن قضى العقل بالاستحالة أوّلنا السّمع؛ أي حملناه على المعنى الآخر الذي يحتمله النص والّذي كان من قبل مرجوحا، وذلك كما قال الغزالي لأنه "لا يتصوّر أن يشتمل السّمع على قاطع مخالف للعقول".

3- ثالثها، إن توقّف العقل فلم يحتكم بجواز ولا استحالة وجب التّصديق أيضا بأدلّة الوحي[5].

---

[1] المرجع نفسه، ص33-176.

[2] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص72.

[3] محمّد الغزالي، **قضايا المرأة بين التقاليد الوافدة والراكدة**، دار الشّروق، القاهرة، ط7، 2002، ص36.

[4] إلياس بلكا، **الغيب والعقل، دراسة في حدود المعرفة البشريّة**، تنوير للنّشر والإعلام، القاهرة، ط1، 2014، ص96.

[5] المرجع نفسه، ص99-100.

2-قراءة الشّيخ محمّد عبده:

شَخَّصَ الإمام محمّد عبده[1] الخلل الّذي اعترى علاقة الرّجل بالمرأة في المجتمع الإسلامي، ليصل إلى أنّ الأمر يرجع للفهم الخاطئ المنوط بموقف الشّريعة من هذه العلاقة ومن العلاقات الأسريّة بالمجمل[2]، فيظهر ذلك في قوله: *"وإنّ ما جاء به القرآن من الأحكام لإصلاح حال البيوت بحُسن معاملة النّساء لم تعمل به الأمّة على وجه الكمال بل نسيت معظمه في هذا الزّمان وعادت إلى جهالة الجاهليّة"*[3].

كما يلفتنا هنا تفسيره للفظ "درجة" في آية "وللرّجال عليهنّ درجة" (البقرة/229) أين يقول بأنّها تفيد تكليف الرّجال بأشياء زيادة على المرأة، وقد ربطها بمفهوم القيام على المصالح[4] بمعنى **القوامة** الموجودة في قوله تعالى: "الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" (النّساء/34).

ويفرّق الإمام محمّد عبده هنا بين نوعين من النّساء: نوع بلغ درجة معيّنة من المدارك والقدرات، فلا سبيل للرّجال عليهنّ، ونوع لم يبلغ الدّرجة المطلوبة، فتلزّم حقّ الرّجال في القوامة عليهنّ.

وعن التّأديب، يقول الإمام عبده بأنّ الرّجل لا سلطة له على النّوع الأوّل من النّساء حتّى في الموعظة بدليل قوله: "إنّ القانتات لا سبيل عليهنّ حتّى في الوعظ والنّصح، فضلا عن الهجر و**الضّرب**" مبرّرا موقفه بأنّ سلطة القوامة ليست مبنيّة على أساس كون الرّجل رجلا والمرأة امرأة، إنّما تنبع من الضّرورة الّتي تقتضيها طبيعة تقسيم العمل، وهكذا وَرَدَ تفسيرُه لصفة البعضيّة[5].

أمّا في شقّ **تعدّد الزّوجات**، كانت للإمام محمّد عبده فتوى بمثابة سابقة في عهده؛ إذ انتهى إلى الاقتصار بزوجة واحدة نظرا إلى أنّ الشّريعة علّقت إباحة التعدّد بالعدل وهو أمر غير وارد وأنّ التعدّد حسب الواقع عبارة عن مصدر ضرر للأسرة[6].

أيضا، لم يفت الشّيخ محمّد عبده التعرّض إلى مسألة **التّطليق** الّذي تطلبه الزّوجة من القاضي، وقد عزاه إلى تضرّرها من ذلك الزّوج كالهجر بغير سبب شرعي والضّرب والسبّ[7].

---

[1] عالم دين أزهري حنفي مجدّد (1849، 1905م).

[2] د.محمد عمارة، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمّد عبده**، دار الرّشاد، القاهرة، ط1، 1997، ص16.

[3] محمّد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمّد عبده**، دراسة وتحقيق د.محمّد عمارة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ج4، 1972، ص677.

[4] المرجع السّابق نفسه، ص21.

[5] المرجع نفسه، ص22-23.

[6] المرجع نفسه، ص78.

[7] المرجع نفسه، ص98.

3-قراءة المفكّر محمّد أركون:

عُرف الفيلسوف الجزائري أركون بتوجّهه الحداثي، مثلما تجلّت مواقفه عديدًا كرفضه لظاهرة **الحجاب**، وهو الأمر الّذي تكرّر ذكرُه حتّى في الكتاب الّذي صدر بعد وفاته "عندما يصحو الإسلام Quand l'Islam s'éveillera" لحرصه على مشروع إعادة الظّاهرة الإسلاميّة إلى سياقها وانتشالها من عزلتها المفاهيميّة حسب تعبيره، الأمر الّذي حذا به إلى تخصيص فصلٍ لمعالجة وضعيّة المرأة في الإسلام. وقد سبق التعرّض إلى هذا الكيان الأنثوي في كتاب سابق له بعنوان "نافذة على الإسلام" خصّ لها فيه عنوان "**وضع المرأة بحسب القرآن الكريم والسنّة الّتي اتّسعت لمختلف أصناف "استقامة الرّأي"** أينأشار إلى وجود تكريس لدونيّة المرأة في مسائل **كتعدّد الزّوجات، الطّلاق، عدم الأهليّة القانونيّة**، لزوم المهام المنزليّة وكذا **التبعيّة للزّوج في أدقّ الأمور**. إنّما، ذكر من جهة أخرى أنّ القرآن الكريم قوبل بترسانة من البنى الاجتماعيّة كمسألة **الإرث** الّتي لازالت في الكثير من المجتمعات تخضع للأعراف ضمن كلّ مجموعة عرقيّة ثقافيّة[1].

من ناحية أخرى، خصَّص الدّكتور أركون في كتابه الأخير ذاك عنوان "**لنعد إلى الإسلام والعلمانيّة متّخذين "أتاتورك" مثالا، هل هذا حدث منعزل أم هو إعلان لتطوّر في العالم الإسلامي نحو التعدديّة العلمانيّة والديمقراطيّة كما جرى ذلك في الوسط المسيحي** ؟"تعرّض فيه إلى التّغييرات الّتي قام بها القائد التّركي مكرّسا انتصار العقل الوضعي التّاريخاني، وتركيا اليوم تعيش تداخل الحركات الإسلاميّة مع مسلك الحداثة[2].

لقد كانت لأركون كلمتُه كذلك فيما يخصّ دور الإمبراطوريّة العثمانيّة في انحطاط العرب والمسلمين؛ إذ تميّزت بسياسة قمعيّة استبداديّة واستغلاليّة تعتمد على جباية الضّرائب وإنهاك الشّعوب، إنّما يَعتبر أنّ سبب التخلّف أعمق من ذلك بكثير وأسبق زمنيّا، ناهيك عن البنى الاجتماعيّة لتلك الدّول وظروف عشائريّة وعصبيّة وطائفيّة مذهبيّة، كما أدّى بُعد الحكم العثماني عن أحوال المجتمعات إلى تدهور أوضاعها ممّا جعلها ترجع إلى بنياتها العتيقة وقت ارتبط رجال الدّين بالسّلطة السياسيّة[3].

كذلك، ينحو المفكّر الجزائري محمّد أركون إلى كون التّراث يُرسّخ تعاليمه على قاعدة تحقّق استخداما معيّنا ومنتظما للعقل، الأمر الّذي ينطبق سواءً على الموروث الدّيني أو على ما يتجلّى في المجتمعات من

[1] أ.د محمّد أركون، **نافذة على الإسلام**، تر. صيّاح الجهيّم، دار عطيّة، بيروت، ط1، 1996، ص96-97.

[2] المرجع نفسه، ص46-48.

[3] أ.د محمّد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، تر. هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط2، 2001، ص212-ص212-213.

عادات وتقاليد، مع تنويهه إلى أنّ الأديان الكونيّة دُوّنت بعد فترة طويلة نسبيّا من زمن النبوّة، ممّا يستدعي توخّي التحرّي التّاريخي والفلسفي لاشتمال كافّة الحدود الإبستمولوجيّة للعقل الدّيني[1].

وبعد تعرُّضه إلى أنّ مفهوم "القطيعة الإبستمولوجيّة" يعود إلى غاستون باشلار Gaston Bachelard، وضّح أركون أنّ هذا الأخير يعتبر العلم ينمو عن طريق القطيعة فقط، ومنههو ضدّ أن يؤسّس القديم للحاضر. بالتّالي، فالمفاهيم الّتي تنبني عليها المعرفة في حقبة معيّنة تُستنفذ لتُنبئ بحدوث أزمة علميّة لا يحلّها سوى حضور مفاهيم مغايرة، ما يعني ضرورة قطع الصّلة بالمفاهيم القديمة[2].

باختصار، انطلق المفكّر أركون من قناعة مفادها أنّ الثّورة اللاهوتيّة أسبق من الثّورة الإبستمولوجيّة والثّورة الفلسفيّة، وقد استشهد في ذلك بكون اللّاهوتي مارتن لوثر Martin Luther* سبق الفيلسوفين غاليلو غاليلي Galileo Galilei** ورينيه ديكارت René Descartes***؛ ما يعني أنّ التّحرير الرّوحي سبق التّحرير المادّي واحتواه؛ بحيث خرج من الدوغمائيّة الرسميّة وتبنّى النّقد التّاريخي للنّصوص المقدّسة أينما تعارض الأمر مع اليقينيّات التقليديّة بتأويلاتها الموروثة[3].

وعن المدرسة الكلاميّة العقليّة المتمثّلة في المعتزلة، يرى أركون أنّها تؤكّد تاريخيّة النصّ القرآني خلافا للأشاعرة الّذين يَسْمُوْنَ به عن التّاريخ في طروحاتهم[4]. فالحضارة لا تُبنى من العدم، ممّا يحتاج تفكيكا إبستمولوجيّا، وهذه العمليّة لدى أركون مبنيّة على أساس علميّة الدّراسات العقليّة على النقليّة.

---

[1] أ.د محمّد أركون، **قضايا في نقد العقل الدّيني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، تر. هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، 2000، ص232.

[2] أ. د نايلة أبي نادر، **التّراث والمنهج بين أركون والجابري**، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2008، ص245.

*قسّ وأستاذ لاهوت ألماني (1483، 1546م) رائد الإصلاح الدّيني في أوروبّا، له عدّة مؤلّفات منها: "حول الحرب ضدّ الأتراك"، و"عن عبوديّة الإرادة".

**فيلسوف وعالم إيطالي (1564، 1642م) عرّف بنظريّة مركزيّة الشّمس لكوبرنيكوس.

***فيلسوف وعالم فرنسي (1596، 1650م) صاحب لقب "أب الفلسفة الحديثة" ورائد المدرسة العقلانيّة، له مؤلّفات منها: "الثّورة العلميّة"، و"مثنويّة (فلسفة العقل)".

[3] د.لخضر سباعي، إشراف عبد الله عبد اللّاوي، **جدليّة النصّ القرآني والواقع في القراءات المعاصرة بين التّسويغ التّراثي وضغط الفكر الحداثي**، أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة وهران2، محمّد بن أحمد–وهران، 2020، ص264.

[4] المرجع نفسه، ص267.

4-قراءة المفكّر محمّد شحرور:

يصف الدّكتور محمّد شحرور نفسه بأنّه مفكّر قرآنيّ التوجّه، ومن بين إسهاماته الجادّة في إعادة تأويل وقراءة النص الدّيني، يبرز مؤلَّفه "**نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة (الوصيّة، الإرث، القوامة، التعدديّة، اللّباس)**".

تناول هذا الكتاب المفاهيم المذكورة وغيرها في ظلّ الظّروف الّتي طبعت نزول الشّرائع ذات الصّلة، ومن ضمن ذلك، تمثّلت الأرضيّة أو المنطلق في المجتمع الذّكوري البطريركي الّذي طبعت فيه الأسرة والعشيرة والقبيلة التّقسيمات الاجتماعيّة بطابعها، الأمر الّذي ساد حياةَ العرب وقت البعثة النبويّة. فلمّا كانت الأمور تُحلّ على أساس العائلة والعشيرة والقبيلة، ظلّت المرأة عنصرا ثانويّا واستمرّت كذلك سواءً في عصر التّدوين أو عصور تاريخيّة تطوّر فيها الفقه الإسلامي، وحتّى اليوم بعد مرور ما يربو عن 15 قرنا.

-النّقطة الأولى الّتي انعكس عليها الفقه الذّكوري -حسب الدّكتور شحرور- هي "**علم المواريث**" الّذي عكس تفضيل الذّكور على الإناث، مبرّرين ذلك بأنّ الذّكر هو المسؤول من أخ وعمّ...الخ ولذلك يستحوذ على أكبر حصّة.

فهذا الأمر جعل المفكّر شحرور يلتزم بالقول إنّ ما حدث نابع عن قرارات سياسيّة عرفت في عهد البعثة وعهد الرّاشدين ولم تخضع للأسلمة. بالتّالي، يرى أنّه لا يصحّ أن يقاس عليها باعتبار أنّ الأمر يتطلّب فهمها ضمن سياقها التّاريخي، غير أنّ تقسيم وتفرّع الأديان والشّرائع والنّحل والمذاهب صيّر الدّولة دولةً دينيّةً ودفع إلى تراجع العامل الاقتصادي وسواد الاستبداد. فهذا الأمر جعل شحرور ينادي بضرورة وجود قانون مدني يحقّق المساواة من خلال مبدأ المواطنة الّذي ينظّم الحياة بين الأفراد ومساواتهم في الحقوق والواجبات؛ وبالنّظر إلى أنّ الإسلام ارتبط بالأخلاق، يرى شحرور بأنّه لا يمكن فصله عن الدّولة، إنّما يؤمن بأنّ ختامه تمثّل في محمّد -ص- وأنّ ما أتى بعده هو دين موازي[1].

فكلّ يوم عن يوم، نشهد إشكالات جديدة نظرا لتطوّر الأرضيّة المعرفيّة وأدواتها، ومع ذلك هناك من لازال يصرّ على حلّها بالأدوات القديمة. ومن هذا المنطلق، يتفضّل شحرور بالقول إنّه قد تجاوز الإطار المعرفي الحسابي الّذي طبع فهم من سبقونا بقرون لآيات الإرث، مثلما تجاوز الإطار السّياسي والاجتماعي السّائد آنذاك، الأمر الّذي يُغنيه عن لَيِّ أعناق المعاني ترسيخا لعقليّة ذكوريّة قبليّة طبعت أزمنة خلت.

[1] أ. د محمّد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة (الوصيّة، الإرث، القوامة، التعدديّة، اللّباس)**، دار الأهالي، دمشق، ط1، 2000، ص75-77.

إنّ ما تمّ ذكره قد جعل شحرور يُفصّل في قضايا ذات بعد **إبستمولوجي**، استشفّ منها نقاطا تتمثّل في التّالي:

1-التّنزيل الحكيم حاز على عشر آيات للوصيّة وللإرث ثلاثًا، ومع ذلك فالفقه المطبّق يعطي مطلق الأولويّة لأحكام الإرث دون الوصيّة.

2-يصرّ الفقه السّائد على نسخ آيات الوصيّة بحديث آحاد منقطع رواه أهل المغازي: "لا وصيّة لوارث".

3-يخلط الفقه السّائد بين "الحظّ" و"النّصيب" ممّا خلق إشكالا مفاهيميّا وأيضا خلطا بَيِّنًا بين آيات الإرث وآيات الوصيّة، ومثالُ ذلك ما مسّ من تأويل آية " للرّجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون..." (النّساء/7) في حين أنّ **النّصيب** هو حصّة الشّخص من الوصيّة، والحظّ هو نصيبه من الإرث.

4-اللُّبس الواقع في فهم قوله تعالى "فإن كنّ نساءً فوق اثنتين" وكأنّه قال "فإن كنّ نساءً اثنتين فما فوق..." الأمر الّذي صرف النّظر عن كون رقم 2 قاعدة للحساب وأنّ الأنثى هي الأساس في حساب الإرث، إذ تتحدّد حصّة الذّكر بعد تحديد حصّة الأنثى. ضف إلى ذلك، فالدّليل هو حدوث تحوّل في عدد الإناث فقط في الآية "فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك"، كما أنّ حصّة الذّكر تضاعف حصّة الأنثى فقط في حالة واحدة هي وجود اثنتين مقابل ذكر واحد.

5-حدوث إشكال مفاهيمي طال لفظ "**ولد**" في تأويل آيات الإرث، أين تمّ اعتبار هذا اللّفظ خاصّا بالذّكر دون الأنثى وأنّه الوحيد الّذي يحجُب أو يمنع، وفي ذلك خرق صريح لقوله تعالى: " يوصيكم الله في أولادكم للذّكر مثلُ حظ الأنثيين" الّذي يبيّن توفّر صفتي الأنوثة والذّكورة في الولد*، وهو الأمر الّذي يعني حدوث خرق صريح لقواعد اللّسان العربي الّذي يضمّ ألفاظا غير قابلة للتّأنيث، ومثالها: ولد، عبوس ...الخ فلا وجود في اللّغة العربيّة الفصيحة للفظي: ولدة، عبوسة.

كما أنّ الإشكال المفاهيمي الّذي مسّ لفظ "ولد" يَفصل فيه المفهوم الصّريح الموجود في الآية الكريمة "والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين..." (البقرة /233) إذ أنّ لفظ أولاد يحيل إلى الذّكور والإناث معا.

6- الفقه أعطى حصصا لأشخاص غير واردين تماما في آيات الإرث كالأعمام ونحوهم، وهو الأمر الّذي أرجعه المفكّر شحرور إلى المنطلقات السياسيّة والاجتماعيّة الّتي سبق وأن ذكرناها.

7- حَرِمَ التّراث الفقهي الأحفاد اليتامى حَقَّهُمْ من ميراث جدّهم في حال وفاة الوالد قبله، وهذا رغم أنّ آيات الإرث استوفت ذكر الأحفاد.

---

*وعلاوة على ذلك، اكتشفنا من خلال بحثنا الميدانيّ بتركيا أنّ لفظ "ولد" يعني في اللّغة التركيّة الأنثى كالذّكر. أنظر: المقابلات الميدانيّة، **الملحق رقم 8**، الحالة رقم 60.

8- حدوث أخلال في تقسيم الإرث بسبب الاكتفاء بعمليّات الحساب الأربع حسب شحرور، ممّا يتسبّب في حدوث فائض أو نقص في التّركة بعد التّوزيع يستلزم في كلّ مرّة اللّجوء إلى "ظاهرة العول والردّ"، وهو الأمر الّذي أثار استغراب الصّحابي والمفسّر ابن العبّاس قبل 14 قرنا لعدم وجود إحكام في تقسيم الإرث.

فهذه ضمن عديد الإشكالات الّتي وقف عليها المفكّر الدّكتور محمّد شحرور معتبرا إيّاها تمسّ قضيّة بالغة الخطورة وهي انتقال الملكيّة والثّروة عبر الأجيال، مع تشديده على ضرورة الانطلاق من التّمييز بين عموميّة الإرث وخصوصيّة الوصيّة، مثلما يعتبر أنّه لتقسيم الإرث يجب تطبيق العمليّات الحسابيّة الأربع مضافا إليها: الهندسة التحليليّة، نظريّة المجموعات والتّحليل الرّياضي[1].

انتقالا إلى نموذج **التعدّد**، يعود شحرور إلى السّياق العامّ الّذي نزلت فيه الآية الوحيدة بهذا الخصوص، وهو ربط التعدّد بالأرامل اللّواتي لديهنّ أيتام في حجورهنّ، القضيّة الّتي أهملها الفقهاء من جانبهم. كما أنّهم اعتادوا اجتزاء ذلك الشّطر عند الحديث عن التعدّد، في حين تقول الآية:"*وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا*" (النّساء/3) وهو ما يعني وجود علاقة سببيّة واضحة بين اليتامى والتعدّد، إلى جانب اشتراط الآية توفّر الخوف من إلحاق الظّلم باليتامى وإلّا يتمّ الاكتفاء بواحدة[2].

وصولا إلى نموذج **القوامة**، انطلق شحرور من أنّ المرأة بحسب القرآن الكريم ليست دون الرّجل في الخَلق ولا في العقل، وهو ما يثبته واقعها اليوم، إنّما تظهر الإشكالات متى ما تغيّر الواقع الموضوعي الاجتماعي.
يقول شحرور بأنّ الفقهاء فهموا عبارة "بما فضّل الله بعضهم على بعض" بأنّه تفضيل الرّجال على النّساء، وهذا في آية "الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم"؛ إذ حسبهم يكون ذلك في الدّين والعقل والعلم والولاية. إنّما يرفض شحرور الأمر بحكم وجود فرق بين لفظ رجل وذكر وبين امرأة وأنثى، فكلّ رجل ذكر ولكن ليس كلّ ذكر رجل، وهذا لأنّ الله يربط القوامة في الآية بالقدرات الّتي تكتمل عند سن الرّشد على اختلافها. أمّا عبارة "بما فضّل الله بعضهم على بعض" فتشمل، حسب شحرور، النّساء والرّجال معا، الأمر الّذي لا يستند إلى فرضيّة أفضليّة الخلق وإنّما إلى الأفضليّة المنوطة بالحكمة والوعي والثّقافة*.

---

[1] المرجع نفسه، ص222-225.

[2] المرجع نفسه، ص301-305.

*يذكّرنا هذا التوجّه بما أفاد به أستاذ الفلسفة الإسلاميّة أ.الدّكتور الحاج أوحمنه الدوّاق. أنظر: المقابلات الميدانيّة، **الملحق رقم 8**، الحالة رقم 9.

وعن الشقّ الثّاني المرتبط بالجانب المالي "وبما أنفقوا من أموالهم"، يتّضح أنّ صاحب المال هو من تكون عليه القوامة بغضّ النّظر عن الصّفات الأخرى من ثقافة ووعي وحكمة، ولا تنحصر هذه القوامة فقط بين الأزواج كما فسّره الفقهاء، بل تشمل مختلف مجالات الحياة وبين الأشخاص باختلافهم.

ولم يفوّت شحرور الإشارة إلى من يرون قوامة الرّجل على المرأة في الخَلق، من أمثال الإمام السّيوطي الّذي ينسب للنّبي قوله "ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة" (مسند أحمد 19603) وكذلك قوله "النّساء ناقصات عقل ودين" (البخاري 293)، الأمر الّذي جعلهم ينصرفون إلى القول إنّ **شهادة المرأة** نصف شهادة من منطلق نقص العقل، ونقص الدّين الّذي اعتبروه لصيقا بالحيض الّذي بموجبه لا يصلّين[1]. والمرأة الّتي لم تحز على الصّفات الصّالحة للقوامة تكون ناشزا، ليأتي التّرتيب الواقع في الآية في قوله "فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع و**اضربوهنّ**"، اللّفظ الّذي أوّله شحرور بسحب **القوامة** منهنّ[2].

تعرُّضًا إلى نموذج "**الحجاب**"، نجد الدّكتور محمّد شحرور قد تتبّع مختلف المواضع الّتي ورد فيها هذا اللّفظ، ليخلُص إلى أنّه يفيد الحجب وخلق ستار والمنع من الدّخول، كما وقف على مسألة **عدم التّرادف اللّغوي في القرآن الكريم**.

وعن لباس المرأة وحجابها، ذكر شحرور أنّها ظاهرة قديمة ترتبط بقضيّة الخطيئة الأولى، وكان أن ألقى نظرة على ما يحاكي ذلك في مختلف الدّيانات، منها الدّيانات الفارسيّة من زرادشتيّة ومزدكيّة ومانويّة الّتي لم تحمل فكرة الخطيئة ولكن باعتبارها المرأة مدنّسة ألزمتها بربط عُصابة على أنفها وفمها حتّى لا يحدث أن تدنّس أنفاسُها النّارَ المقدّسة. فتلك العادة هي الّتي تحوّلت في المجتمع الفارسي إلى جلباب يغطّي المرأة من رأسها إلى قدميها، إنّما يبقى أنّه كان خاصّا بالنّساء الحرائر من عليّة القوم، ممنوع عن العوام والإماء. وهكذا يخلص شحرور إلى أنّه الأساس الثّقافي الّذي يدور عليه مفهوم "الشّادور" في إيران والعراق وكذلك جزيرة العرب إلى ما بعد عصر النبوّة[3].

---

[1] أ. د محمّد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة (الوصيّة، الإرث، القوامة، التعدديّة، اللّباس)**، دار الأهالي، دمشق، ط1، 2000، ص319-321.

[2] المرجع نفسه، ص323.

[3] المرجع نفسه، ص321، 338.

5-قراءة عالمة الاجتماع المختصّة في قضايا المرأة فاطمة أوصدّيق:

الأكاديميّة الدّكتورة فاطمة أوصدّيق* هي من فئة النسويّات العلمانيّات اللّواتي ناضلن من أجل حقوق المرأة الجزائريّة منذ مطلع السّبعينات، وتَعتبر المساواة بين الجنسين مبدأً لا تَنَازُلَ عنه، كما ترى أنّ المادّة الدّستوريّة الّتي تتحدّث عن المناصفة في الحقوق بين الجنسين[1] غير مفعّلة بدليل أنّ "قانون الأسرة" يناقضها وهو قانون "غير دستوري" بالنّسبة إليها. بالتّالي، تَعُدّه مثبّطا لعزائم المرأة الجزائريّة ولا يعكس نضالاتها الّتي مرّت بمراحل تاريخيّة مهمّة، فتُقرن الباحثة ذلك بالظّروف السياسيّة المشجّعة لتكريس السّلطة الأبويّة على المستويين العائلي والمجتمعي.

ترى عالمة الاجتماع فاطمة أوصدّيق أنّ التقدّم الّذي أحدثته النسويّات بالجزائر ملحوظ، إنّما لم يمُس علاقات القوّة في المجتمع، كما أنّ التطوّرات القانونيّة حدثت نتاج الاتّفاقات الدوليّة مع القوى الغربيّة، الأمر الّذي جعلها تعتبر مركزيّة مكانة المرأة مستمدّة من فحوى هيمنة تلك القوى على مجتمع ما بعد استعماري من العالم الثّالث. ومن جهة أخرى، يقبع شقّ الأحوال الشخصيّة محلّ تجاذبات مع بعض التيّارات الإسلاميّة الّتي جرّدت هذا الدّين من قدسيّته بإقحامه في عديد الرّهانات من خلال ما يسمّى بالإسلام السّياسي، ممّا أثّر بشكل معيّن على نشوء فئات اجتماعيّة مُعلمنة؛ وهنا لا تهمل الدّكتورة أوصدّيق الإشارة إلى مخاطر التّقليد وإهمال التّراث الّذي طوّره أسلافُنا[2].

كذلك، ترى الأكاديميّة فاطمة أوصدّيق أنّ هناك ضرورة لإدماج النّساء في النّقابات ومختلف الهيئات لانتزاع حقوقهنّ من خلال صناعة القرار، مع إشارتها إلى وجود إهمال لدور النّساء الماكثات بالبيت في الإنتاج ناهيك عن دورهنّ التّربوي، مؤكّدة على هشاشة فئة الأرامل والمطلّقات فوق جهلهنّ لحقوقهنّ.

وفي كتابها الأخير المعنون ب « Avoir un ami puissant… » – Enquête sur les familles urbaines Alger-Oran-Annaba – ساقت الدّكتورة الجزائريّة جملة من الدّراسات والبحوث الميدانيّة الّتي تستجلي أسس الرّوابط الأسريّة بالجزائر، وهذا انطلاقا من السّؤال المحوري:

---

*عالمة اجتماع جزائريّة (1949، إلى يومنا هذا) حاصلة على شهادة دكتوراه دولة من الجامعة الكاثوليكيّة Louvain ببلجيكا وبروفيسورة متقاعدة حاليّا، أستاذة، باحثة جامعيّة، مناضلة نسويّة، عضو في عديد المجالس العلميّة بالجزائر والخارج ومحرّرة لعديد المقالات العلميّة والكتب.

[1]المادّة 68 من دستور 2020 وفي نصّها: "تعمل الدّولة على ترقية التّناصف بين الرّجال والنّساء في سوق التّشغيل"، ناهيك عن اعتبار المواطنين متساوين في الحقوق والواجبات منذ أولى الدّساتير (المادّة 39 من دستور 1976).

[2]موقع الأخبار، "*الأكاديميّة فاطمة أوصدّيق: في الجزائر حركة نساء لا نسويّة*"، مقابلة أجرتها معها لينا كنوش، نشرت في 30 جوان 2018، شوهدت في 26 جانفي 2024،الأكاديمية فاطمة أوصديق: في الجزائر حركة نساء لا نسوية(al-akhbar.com)

كيف وبماذا نبني أسرة في الجزائر ؟ تناولت فيه عيّنة معتبرة من المبحوثات بالمدن الكبرى، وهكذا وقفت على مختلف التحوّلات الّتي مسّت المرأة والعائلة بالمجمل*.

ولأنّها مناضلة علمانيّة ومفرنسة، لم تَخُضْ الدّكتورة أوصدّيق في قضايا المرأة من داخل المرجعيّات الدينيّةالإسلاميّة، بل حاولت فهم حركيّة المجتمع تبعا لذلك التّراث، متّخذة في ذلك الواقع الجزائري كنموذج للدّراسة. ففي كتابها المذكور مثلا اعتمدت على معطيات ديموغرافيّة ضمن الفضاء الحضري، كما حاولت اقتفاء القطائع الحاصلة مقارنة بالمؤسّسات الاجتماعيّة التقليديّة، الهجرة، الأسلمة، مثلما تعرّضت كذلك إلى علاقة المقدّسمنذ القدم كمكوّن بنيوي للعائلة بالنّظام البطرياركي الّذي يُوكل العديد من الأدوار إلى ربّ العائلة[1].

6-قراءة المنظّرة الإسلاميّة في قضايا المرأة آمنة ودود:

لابدّ وأنّ اسم آمنة ودود قد اقترن مباشرة بأوّل امرأة تَؤُمُّ المصلّين في عصرنا، ويُعدّ أهمّ كتبها "**القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ المقدّس من منظور نسائي**"محاولةً جريئةً لإعادة تأويل النصّ الدّيني بعيون نسويّة. فودود من صفّ الحركة النسويّة الإسلاميّة، أخذت على عاتقها مسألة البتّ في بعض المفاهيم القرآنية الجوهريّة ومثالها: الخلق، الرّوح، المساواة والزوجيّة، مع الوقوف على بعض الأمور الشّائكة بدءًا بهبوط آدم من الجنّة. كما استرسلت الدّكتورة ودود في المنهج القرآني ذاكرةً أنّه لم يُحدّد أدوارا ثقافيّة أو وظائفا للجنسين وقت الخلق، ثمّ رجعت لتبيّن أنّ قصّة آدم وحوّاء في الجنّة تعكس وقوف القرآن على المسؤوليّة الفرديّة. وقد تطرّقت المؤلّفة في الفصل الثّاني من كتابها إلى رؤية القرآن للمرأة في الدّنيا متعرّضةً إلى أدوار الشخصيّات النسائيّة المذكورة فيه، وأهميتهنّ في ذلك، مقسّمةً إيّاها إلى دور ذي صلة بالبيئة الثقافيّة والحضاريّة والتاريخيّة والاجتماعيّة الّتي طبعت حياة النّساء، مثلما هو الحال بالنّسبة إلى دور اتّصل بوظائف تعارَف العالم أجمع على أنّها لَصيقة بهنّ كتربية الأبناء، إلى جانب دور ثالث هو في الأصل غير محدّد بجنس معيّن، كسعي الإنسان في الأرض[2].

وحسب الدّكتورة ريتا فرج**، تبرز آمنة ودود في هرم الحركة النسويّة الإسلاميّة التأويليّة؛ فقد تعرّضت في كتابها "القرآن والمرأة، إعادة قراءة النصّ من منظور نسائي" إلى تحليل مصطلح "النسويّة الإيماميّة" مع تحليل

*لمزيد من المعلومات حول آراء هذه المناضلة، يُرجى الاطّلاع على المقابلة الّتي جمعتنا بها. أنظر: المقابلات الميدانيّة، **الملحق 8**، الحالة رقم 21.

[1] Pr Fatma Oussedik, **Avoir un ami puissant…Enquête sur les familles urbaines Alger-Oran-Annaba**, Koukou éditions, Alger, 2022, p258-259.

[2]أنظر: أ.د آمنة ودود، **القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ المقدّس من منظور نسائي**، تر.سامية عدنان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2006.

**باحثة لبنانيّة معاصرة مختصّة في علم الاجتماع والدّراسات النسويّة وقضايا الجندر، لها مؤلّفات في المجال منها: "امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة، خطاب اللّامساواة في المدوّنة الفقهيّة" وبضعة أعمال جماعيّة.

منهج المساواة حسب هرمينوطيقا ومقاربة رافضة لوجود خلاصات فقهيّة نهائيّة، لإيمانها بعدم وجود تفسير نهائي للقرآن. فالإسلام الفقهي بالنّسبة إليها يكتفي بقراءة أحاديّة تنطلق من تهميش المرأة، كما أنّه كان هناك تلازم وظيفي بين الفتاوى الصّادرة عن الفقهاء والبنية البطريركيّة الملقية بظلالها على الجوانب الثقافيّة والاجتماعيّة والدينيّة[1].

وممّا لاحظته الدّكتورة إيمان المخينيني* في آمنة ودود، نجد انتباهها لنقطة مهمّة تكمن في أنّ الفهم القبْليللنصّ القرآني وراء تعدّد الأفهام والتّأويلات، ما يجعل **المعنى نسبيّا نابعا من الذّوات القارئة أكثر من كونه ناشئا من النصّ المقروء**، فيغدو متعدّدا معنًى ولو أنّه واحد لفظًا[2].

بالتّالي،لا تكتفي ودود بإعادة تفسير المفاهيم بما يتماشى مع الحداثة، بل تذهب إلى أنّ الأمر يستلزم إعادة النّظر كليّةً في مصادر الفكر الإسلامي وتطبيقه العمليّ[3]. فبالنّسبة إلينا هنا، لابدّ وأن نستشفّ طبيعة مقاربة آمنة ودود الّتي يتبيّن أنّها إبستمولوجيّة بنيويّة تاريخيّة؛ بحيث أنّها لطالما عادت إلى أصل الشّيء وبنيته باستنطاق الواقع والتّاريخ.

ومثلما تفضّلت الدّكتورة ملاك الجهني، بما أنّ آمنة ودود لا ترى محلّا للمساواة في أسرة ترتكز على التراتبيّة و**القوامة**، فهي ترفض القوامة بالمفهوم الرّائج الّذي يجعلها حظوة للرّجل، كما أنّها تعتبر أنّ الآية *"وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ" (النّساء 34)* غير قابلة للتّطبيق في هذا العصر لأنها لا تستطيع أبدا أن تهضم إعطاء الرّجل الإذن **بضرب** المرأة، فتشبّهها بآية الحدود الّتي عُطِّلَ تطبيقها بحكم أنّها تحوي معاييرا أخلاقيّة لسلوكيّات عفا عليها الزّمن، كما تعتبرها "ظالمة" من منظور فهم الإنسان المعاصر للعدالة والتّناقض الحاصل مع المفاهيم الكونيّة الّتي تحمي الكرامة الإنسانيّة[4]. فودود هدفها تحيين القراءة في حدود ما يمكن للعقل الإنساني أن يتقبّله.

---

[1]أنظر: د. ريتا فرج، **امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة، خطاب اللامساواة في المدوّنة الفقهية**، تونس، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، ط1، 2015.

*أكاديميّة تونسيّة معاصرة مختصّة في شريعة الشّريعة والتّأويل في الفكر العربي الإسلامي، لها مؤلّفات منها: "الانتماء العقدي والفعل السّياسي في الطّرح الكلامي الجديد"، و" "تشكّل مرجعيّة الصّحابي في كتاب سيرة الأولياء".

[2]د.إيمان المخينيني، *"نحو تأويليّة جندريّة للقرآن، قراءة في كتاب Qur'an and woman لأمينة ودود"*، بحث محكّم، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 28 جوان 2017، ص7.

[3]د.ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص82.

[4]المرجع نفسه، ص89-90.

7-قراءة المنظّرة الإسلاميّة في قضايا المرأة أسماء المرابط:

تُسلّم الدّكتورة أسماء المرابط بأنّ قراءة الرّجال للقرآن الكريم لا تعدو كونها قراءة "جنسانيّة تمييزيّة"، ترجع تاريخيّا إلى قصّة آدم الّذي اعتُبر فيها مخلوقا من الدّرجة الأولى في حين خُلقت حوّاء من ضلعه، فكان هذا المُعطى الأوّلي أساسا لكلّ الترسّبات حول دونيّة المرأة في التّراث الإسلامي، الأمر الّذي وصفته بأنّ له "آثار مدمّرة على مرّ العصور". وقد تعرّضت المرابط إلى مسألة الدونيّة في التّراث الدّيني الإسلامي المشابه لذلكما اليهودي والمسيحي في تلك الصّورة النمطيّة، مشدّدة على ما نتج عن النّصوص التأويليّة ذاتها، فيما أجملت المفكّرة المغربيّة الأمر في ملاحظتين أخريين إلى جانب **تبعيّة حوّاء في الخلق**، وهما اعتبارها سببا رئيسيّا لطرد آدم من الجنّة بدفعها إيّاه لعصيان ربّه وارتكاب **أوّل خطيئة**، وكذلك المسلّمة الّتي اعتبرت المرأة قد خُلقت خصّيصا من أجل الرّجل. فرغم أنّ التّراثين اليهودي والمسيحي تعرّضا إلى تصحيحٍ في المسألة، يلفتنا أنّ التّراث الإسلامي لم يفعل ذلك بعد.

كذلك، وقفت المرابط على بعض الكلمات المفتاحيّة الّتي تأسّست عليها مختلف التّفاسير ومنها اعتبار "آدم" شخصا في حين تُحاجج هي بكونه يرمز إلى البشريّة بتنوّعها، مستنجدة بما ذهب إليه الإمام محمّد عبده ضمن كتاباته المتنوّعة في أنّ "آدم" يقصد به الإنسان على وجه العموم، فتنوّه المفكّرة هنا إلى أنّ آيات الخلق أتت في الأصل بغية التّأكيد على أنّ المساواة الإنسانيّة موجودة على كافّة المستويات.

ولم تفوّت المرابط فرصة الحديث عن مفعول ما قام به بعض قدماء المفسّرين الّذين استشهدوا ببعض الأحاديث عن المرأة لفرض فهومهم الخاصّة على النصّ القرآني؛ وهكذا تمّ إضفاء الشرعيّة الدينيّة على الأقوال الّتي تزكّي الدونيّة البنيويّة للمرأة[1].

وتذهب المرابط في قضيّة **التعدّد** إلى أنّه يتوجّب استحضار السّياق الدّاعم لتلك العادة في ذلك العصر وعمق تجذّره في الثّقافة البدويّة العربيّة، أين يظهر تقييد الإسلام لشرعيّتها بمقاربة معيّنة للعلاقة الزوجيّة، فورد اشتراط العدل للتعدّد.

فوق ذلك، تلفت المرابط الانتباه إلى أمر مهمّ وقع قُبيل نزول آيات **التعدّد**، وهو فقدان عدد معتبر من رجالِ المسلمين عقب غزوة أحد، ممّا ألقى الكثير من الظّلم والغبن والاستغلال على النّساء اليتيمات، الأمر الّذي اعتبرته الباحثة حلّا مؤقّتا، علما أنّ الرّخصة تكون بمراعاة الظروف المحيطة، وتنتهي إلى التّشديد على الآية القائلة: "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النّساء ولو حرصتم" (النّساء/129).

[1] أ.د. أسماء المرابط، **القرآن والنّساء: قراءة للتحرّر**، تر.محمّد الفرّان، مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام، الرّباط، ط1، 2010، ص16-23.

وعن **الشّهادة**، تقول المرابط إنّها مختلفة عن الإشهاد الوارد في الآية محلّ الموضوع باعتبار أنّ الشّهادة تتمّ أمام القاضي، في حين تحدّثت الآية عن "**الشّهادة الّتي تقوم بين شخصين تداينا بدين**" أين يستوجب توثيق العمليّة، علاوة على أنّ الآية تبيّن ضمنيّا الإصلاحات الّتي اعتمدها القرآن تكريسا للاندماج الاجتماعي للمرأة، خاصّة وأنّ العادة شاءت أن يتولّى الرّجل وحده تسيير الشّؤون التجاريّة. ولم تفوّت المرابط فرصة الإشارة إلى تأويل الشّيخ ابن تيميّة الّذي أكّد على قبول **شهادةالمرأة** الواحدة شرط حيازتها على تجربة في المعاملات التجاريّة، مثلما نوّهت بفعل عمر بن الخطّاب الّذي عيّن "الشَفّاء بنت عبد الله" في منصب الحِسبة، علما بأنّه منصب إداري يساوي وظيفة المراقب المالي. ومن ضمن الحجج الّتي أوردتها المرابط أيضا، ذكرت القاعدة الفقهيّة الّتي تساوي بين المرأة والرّجل في نقل الحديث في حين أنّ الأمر يتعلّق بشخص الرّسول. وترجع هذه المفكّرة كذلك إلى ظروف النّزول بخصوص آية **الإرث**؛ حيث كان العرب وقت الجاهليّة يجهلون حقّ النّساء والأطفال في الإرث،فضلا عنكون معظم المفسّرين القدامى قد اتّفقوا على أنّ الآية المعنيّة نزلت وقت قصدت امرأةٌ الرّسولَ تشكو له سلب أخ زوجها ما تركه هذا الأخير في حين لديها بنات يتيمات، ممّا بيّن محاولة القرآن التغلّب على القوانين الجائرة آنذاك[1].

وبعد استرسال المرابط في قضيّة **الإرث** والأبعاد المتّصلة به، تنتهي إلى القول: *" فإذا كانت الأحكام المتعلّقة بالإرث قد جاءت وفق المسؤوليّة الاقتصاديّة الّتي يتحمّلها الرّجل حسب ما جاء في القرآن، فأين نحن اليوم أمام وضعيّة الرّجل الّذي لا يستطيع إعالة عائلته ولا يقدر على توفير حاجياتها الكاملة لوحده من المرأة الّتي تضطلع بنفس المسؤوليّات الاقتصاديّة وقد تتحمّل أحيانا الأضعاف المضاعفة منها؟ إنّ المرأة بدورها أصبحت تعمل على إعالة عائلتها رغم أنّه لا يوجد في أيّ نصّ من النّصوص الشرعيّة ما يجبرها على فعل ذلك، اللهمّ المحيط الاجتماعي والاقتصادي الّذي يتفاقم يوما عن يوم، وعدم قدرة الزّوج على تلبية الحاجيات الضروريّة اليوميّة لأسرته. إنّ هذه المسؤوليّة الأسريّة أو ما يصطلح عليها* ***بالقوامة*** *مشروطة في القرآن بتلبية حاجيات أفراد الأسرة الآخرين، فهل يصحّ بعد كلّ ما سبق أن تبقى حكرا على الرّجال؟ أو هل من الممكن إعادة التّفكير في هذه* ***القوامة*** *وإعطاؤها طبقا للنص القرآني معنى ينسجم مع سياقنا الحالي، يكون أكثر شمولا وملاءمة، ونقصد تحديدا مفهوم التّساوي؟ "*[2].

وتحت عنوان "**واضربوهنّ؟...**"،تستهلّ المرابط نظرتها من منطلق عدم وجود نصّ قرآني يبرّر العنف حيال النّساء،قبل أن تتعرّض إلى آية **القوامة** الّتي تَواجد فيها اللّفظ محلّ الإشكال، لتلفت الانتباه إلى مفاد "النّشوز" الّذي يترنّح بين "عصيان الزّوجة" و"الخيانة الزوجيّة" نظرا لاختلاف الفقهاء في تأويل وتفسير ذلك،مشيرة إلى

[1] المرجع نفسه، ص203-209.

[2] المرجع نفسه، ص216.

أنّ الظّرف هو وجود نزاع كبير بين الزّوجين[1]. ويتمثّل نصّ الآية في:"الرِّجَالُ **قَوَّامُونَ** عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا" (النّساء/34).

بناءً على ذلك حسب المرابط، التّفاسير الإسلاميّة جعلت للأسرة صورة نموذجيّة مبنيّة على فهم الفقهاء لآية **القوامة**، ففكرة الطّاعة ودونيّة المرأة ترسّخ سيادة جنس على الآخر، وهم الذّكور دوما، من خلال إرساء مفهوم يحتقر النّساء على حدّ قولها[2]. إنّها تطرح فكرة المساواة بين الجنسين في الفضاء الاجتماعي والسّياسي بغية إحداث تجاوز نحو المساواة الاجتماعيّة، كما أدرجت الأكاديميّة مفهوم الولاية ضمن مفهوم المساواة في المواطنة.

8-قراءة عالمة الاجتماع المختصّة في قضايا المرأة فاطمة المرنيسي:

تعرّضت الدّكتورة فاطمة المرنيسي* في كتابها:"**الحريم السّياسي، النبيّ والنّساء**" إلى عدّة مواضيع منها ما عنونته ب "**الحجاب**"، وقد استهلّته بالوقوف على المفهوم الّذي يُراد به لغويّا السّتار وخلق حاجز، لترجع بدورها إلى الآيات الّتي تناولته بالذّكر، وكذلك إلى بعض الأحاديث، فتستدلّ على أنّ **الحجاب** هو ما يُسدل به حمايةً للحياة الخاصّة للزّوجين من الغرباء تبعا لأسباب نزولها.

وقد تعرّضت المرنيسي إلى كون "**الحجاب**" من ضمن المفاهيم الأساسيّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، كمفهوم الخطيئة في الحضارة المسيحيّة، مُوردة مفهومَه في عديد المجالات؛ فالحجاب هو عكس الكشف في الصوفيّة، كما يعني الحدّ والوقاية في آن، ومثالُه لفظ "الحاجبين" اللّذين يعلوان العينين. وتضيف:"*إنّ*

[1] أ.د. أسماء المرابط، **القرآن والنّساء: قراءة للتحرّر**، تر. محمّد الفرّان، مركز الدّراسات والبحوث في القضايا النسائيّة في الإسلام، الرّباط، ط1، 2010، ص218-219.

[2] د.ملاك إبراهيم الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص89-90.

*مفكّرة وعالمة اجتماع مغربيّة (1940، 2015م) مختصّة في قضايا المرأة في ظلّ تطوّر الفكر الإسلامي، مناضلة من أجل المساواة، تمحورت أطروحة الدّكتوراه خاصّتها حول: "ما وراء الحجاب: ديناميكيّات الذّكور والإناث في المجتمع الإسلامي". تتّبع المرنيسي توجّها سياسيّا اجتماعيّا ومن كتبها نجد: "الحجاب والنّخبة الذكوريّة: تفسير نسوي لحقوق المرأة في الإسلام"، "ما وراء الحجاب"، "الحريم السّياسي"، "أحلام النّساء الحريم"، "سلطانات منسيّات"، "الإسلام والدّيمقراطيّة" وكتب عديدة أخرى.

تخفيض تمثيل هذا المفهوم بقطعة من القماش فرضها الرّجال على النّساء كي تحتجب عندما تمشي في الشّارع هو بالفعل إفقار لهذه العبارة، إن لم نقل إنّه تفريغ لها من معناها" [1].

وتحت عنوان "**الحجاب نزل على المدينة**"، تقول المرنيسي بأنّ الإسلام "سيُضحّي بالنّساء الإماء لحماية الأرستقراطيّين" على حدّ تعبيرها هي؛ فلمّا تعرّضت النّساء لملاحقة الرّجال في الشّوارع أفصح هؤلاء الرّجال بأنّهم يلاحقون فقط من يعتقدون أنهنّ عبدات، لتنزل الآية 59 من سورة الأحزاب كي تنصح نساء النبيّ أن يُدنين عليهنّ بجلابيبهنّ كي يُعرفن فلا يؤذين.

وفي موضع مغاير، تضيف الكاتبة: *"لم يكن ممكنا للإسلام أن يُكوّن قطيعة تجاه أخلاق عهد الشّرك إلّا إذا توصّل لتحطيم الامتيازات الأرستقراطيّة القبليّة وأخذ موقف ضدّ العبوديّة بالنّسبة للجنسين جاعلا مفهوم الفرد بصفته مؤمنا ليس مفهوما منطقيّا فقط بل وضروريّا"*.

وعمّا أوردته المرنيسي في تجلّيات **الحجاب** نجد:*"إذا كان الحجاب جوابا على اعتداء جنسيّ، على التعرّض، فإنّه في الوقت نفسه مرآته؛ إنّه يركّز ويعكس هذا الاعتداء بالاعتراف بأنّ الجسد النّسوي هو عورة، جسد عطوب بدون دفاع (...) إنّ حلّ عمر، الحلّ بالحجاب- السّتار الّذي يخفي النّساء بدلا من تغيير العقول وجبر "الّذين في قلوبهم مرض"* ليتصرّفوا بشكل مختلف، سوف يستمرّ بعد الإسلام كحضارة وانعكاس على الفرد وعلى دوره في المجتمع" [2].

وتحت عنوان "**العنف ضدّ النّساء**" في الكتاب ذاته، ذكرت المرنيسي أنّ المجتمع الجاهلي اتّسم بعنفه إزاء النّساء، مثلما اختلفت درجة العنف تبعا لاختلاف الطّبقات. كما أنّ النبيّ اتّخذ موقفا ضدّ العنف، بعكس عمر بن الخطّاب الّذي حثّ عليه وله في ذلك أتباع. فلم يفت المفكّرة المغربيّة لفت الانتباه إلى ردّة فعل النبيّ عندما غضب من أزواجه، والمتمثّلة في ابتعاده عن منزله وإقامته في غرفة تابعة للجامع مدّة شهر، كما لم يحدُث أن مدّ يده على إحدى زوجاته قطّ. ولارتباط مصطلح **الضّرب** بآية **القوامة**، نجد الطّبري يُقرن لفظ "قوّامون" بالقدرة على تأديب النّساء إن أخللن بواجباتهنّ، جاعلا للرّجال امتيازا متمثّلا في الصّداق والتكفّل بأعباء المعيشة من نفقة وغيرها، فتأتي القوامة ملازمة للنّفقة والسّلطة معا[3].

لم تكتفِ الدّكتورة فاطمة المرنيسي بالتعرّض إلى النّماذج الّتي تمسّ المرأة، بل تعدّتها إلى محاولة فهم خلفيّات الأحاديث الّتي تعرّضت إليها؛ فتحت عنوان "**البحث عن أحاديث أخرى معادية للنّساء**"، مرّت المتحدّثة بمشاهد من نشأتها في الصّغر إلى غاية وصفِ صدمتها يوم تلقّت الحديث القائل: "يقطع صلاة

---

[1] أ.د فاطمة المرنيسي، **الحريم السّياسي، النبيّ والنّساء**، تر.عبد الهادي عبّاس، دار الحصاد للنّشر والتّوزيع، دمشق، 1987، ص 107، 117.

[2] المرجع نفسه، ص217، 225.

[3] المرجع نفسه، ص 185-188.

المرء المسلم المرأة والحمار والكلب الأسود"[1]. كما أنّها ألقت الضّوء على بعض المغالطات المتوارثة إلى أن بلغت النّتيجة التّالية: *"حتّى لو أنّ الأحاديث صحيحة، يقتضي ملاحظتها بدقّة وانتباه ! ذلك هو حقّنا"*[2].

وفي كتابها الموسوم ب "**ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعيّة**"، تطرّقت المرنيسي إلى قضيّة **التعدّد** مُوردة نموذج القانون المغربي في التّعاطي معها؛ فعند تعرُّضها إلى المدوّنة أو قانون الأحوال الشخصيّة الّذي أضفى صبغة قانونيّة على الظّاهرة، بيّنت كيف أنّ المادّة القانونيّة ركّزت على الشّعور الذّاتي الّذي ذكرته الآية القرآنية والمتمثّل في الخوف من عدم العدل، وهو ما وصفته بعبارة "شعور ذاتي يصعب حصره على المستوى القانوني" تجسّد في الفصل 30: إذا خيف عدم العدل بين الزّوجات، لم يجز التعدّد". ويقف العامل الاقتصادي حائلا دون شيوع ظاهرة التعدّد.

كذلك الأمر بالنّسبة **للطّلاق**، تلاحظ المرنيسي كيف أنّه ارتبط نصيّا بالغريزة مثله مثل **التعدّد**على حدّ قولها، ومثال ذلك ما فهمته هي من الآية "وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا" (النّساء/20). فمنها تشتقّ الباحثة لفظتَي "أردتم" و"استبدال" كعنصرين أساسيّين **للطّلاق** وحقّ مطلق للزّوج في فصم الرّابطة الزوجيّة، ما وصفته بأنّه "مدعاة للتعجّب" باعتبار أنّ الرّجل ليس مجبرا أبدا على تبرير موقفه أمام محكمة أو قاض؛ هذا عدا أنّ الطّلاق يقع بمجرّد التفوّه بلفظ أو بمكتوب وحتّى بمجرّد إشارة[3].

وفي كتابها "**سلطانات منسيّات، نساء رئيسات دولة في الإسلام**"، تُخصّص المرنيسي عنوانا كبيرا بمسمّى "**الجواري أو ثورة الحريم**"، تستهلّه بأحداث تاريخيّة كثورة الزّنج أو العبيد السّود الّتي حدثت في عهد العباسيّين ووصفتها بأوّل ثورة عرفها الإسلام، ثمّ ترجع لتشير إلى أنّ أوّل ثورة عبيد كانت ثورة الجواري ضدّ الخلفاء وقد حدثت قبل ثورة الزّنج. ولم يفت المرنيسي الحديث عن سلطة الإماء على الخلفاء –الّتي تُحيلنا بدورها إلى ما حدث خلال الإمبراطوريّة العثمانيّة– مثلما تطرّقت إلى سعي الرّسول الأكرم لإحداث المساواة بين الأسياد والعبيد في مجابهة للتراتبيّة الطبقيّة، الأمر الّذي استغرق وقتا طويلا نظرا لاستماتة العرب في المقاومة، وهذا لا يُخفي أنّ عددا كبيرا من الخلفاء أمّهاتهم إماء[4].

وعودة إلى كتابها "**الحريم السّياسي، النبيّ والنّساء**"، استفاضت المرنيسي تحت عنوان "**العبوديّة**" في ذكر التوجّهات المتّبعة لتغيير واقع هذه الفئة، ومنها تزويج العبيد مثلهم مثل الأحرار مع تحريم بِغاء العبدات

---

[1] أبو محمّد الغيتابي، **نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار**، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الدّوحة، ط1، 2008، ص105/ حديث رواه أبو ذرّ الغفاري، خرّجه مسلم في الصحيح، وخرّجه أيضاً من حديث أبي ذر.

[2] أ.د فاطمة المرنيسي، **الحريم السّياسي، النبيّ والنّساء**، تر.عبد الهادي عبّاس، دار الحصاد للنّشر والتّوزيع، دمشق، 1987، ص97.

[3] أ.د فاطمة المرنيسي، **ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعيّة**، تر. فاطمة الزّهراء أزرويل، الفنك للنّشر، المركز الثّقافي العربي، الرّباط، ط4، 2005، ص38–40.

[4] أ.د فاطمة المرنيسي، **سلطانات منسيّات، نساء رئيسات دولة في الإسلام**، تر. جميل معلّى، عبد الهادي عبّاس، دار الحصاد للنّشر والتّوزيع، دمشق، 1994، ص67–100.

والسّبايا، الأمر الّذي عرّض مصالح اقتصاديّة ضخمة للخطر، ممّا جعل المجتمع الإسلامي يعرف نظام العبوديّة لقرون طويلة. وبنظرة زمنيّة، تبيّن المرنيسي هنا أنّ لفظ "**الجواري**" ظهر تاريخيّا بعد انقضاء 40 سنة من وفاة الرّسول –ص– وتحديدا لمّا اشترى الخليفة معاوية نساءً رقيقا "لكي يتملّق خصمه السّياسي الحسين بن علي" بها كهدايا.

بالتّالي، تنتهي المرنيسي إلى أنّ المسلمين لم يحقّقوا مبتغى الرّسول بخلق مجتمع متساوٍ؛ فلم يتسنّ إرجاعهم عن بغيهم إلّا بمجيء القرن العشرين وتحت ضغط العالم الغربي بإلغاء الرقّ[1].

وفي آخر محطّة، يحضُرنا كتاب "**هل أنتم محصّنون ضدّ الحريم ؟ نص اختبار للرّجال الّذين يعشقون النّساء**" للدّكتورة فاطمة المرنيسي دوما؛ حيث رجعت إلى الأصل اللّغوي للفظ "**جارية**" وهو الجري والهرولة، آخذة إيّاه من معجم لسان العرب لابن منظور؛ ومنه **فالجارية** هي من تلبّي نداء سيّدها وتسهر على خدمته، كما تحوز مرادفا متخصّصا كلفظ "قينة" الّذي يعني الجارية الّتي تجيد العزف والغناء ويوافقها اللّفظ الياباني geisha الّذي يعني فنّانة أو تلك الّتي ترفّه عن السّادة. أمّا الألفاظ المذكورة، فتعود إلى زمن الفتوحات العسكريّة المعروفة بالغنائم البشريّة. وعلاوة على ذلك، تلفت الكاتبة الانتباه إلى أنّ لفظ **حريم**المعروف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة أصله لفظ "**حرام**"[2].

باختصار، وعلى حدّ قول الدّكتورة خديجة زتيلي*: *" تفكّك المرنيسي السرديّات البطريركيّة من خلال تناولها للتّراث الإسلامي الفخورة بالانتماء إليه، متوسّلة في ذلك بمناهج النّقد ومتسائلة **كيف نتحدّث عن حقوق المرأة في عالم ذكوري ؟**"*[3].كما تُردف زتيلي بأنّ عصر ما بعد النبوّة شهد انتشار التّأويلات المغلقة للنّصوص الدينيّة إلى جانب التّقاليد الجامدة الّتي "شوّهت" التّاريخ والتّراث الدّيني، ممّا دفع بالمرنيسي إلى إعادة قراءة هذا الأخير، ملقية الضّوء على الأحاديث النبويّة بمعزل عمّا شابها من أدلجة وتسييس ومحاباةبهدف بلوغ إجابات كفيلة بالردّ على نقاط الاستفهام المستقرّة في ذهنها من خلال مساءلة حقيقيّة للتّراث والمراهنة على فعل الكتابة من منظور النسويّة الإسلاميّة انتصارا للنّقد والحقيقة،وهذا نظرا إلى أنّ الفقه ذكوريّ لم تساهم المرأة في بناء أنساقه الفكريّة المعرفيّة[4].

---

[1] أ.د فاطمة المرنيسي، **الحريم السّياسي، النبيّ والنّساء**، تر.عبد الهادي عبّاس، دار الحصاد للنّشر والتّوزيع، دمشق، 1987، ص179-183.

[2] أ.د فاطمة المرنيسي، **هل أنتم محصّنون ضدّ الحريم ؟ نص اختبار للرّجال الّذين يعشقون النّساء**، تر.نهلة بيضون، المركز الثّقافي العربي، الرّباط، 2000، ص7-13.

* أستاذة فلسفة ومفكّرة جزائريّة معاصرة مختصّة في فلسفة التّاريخ، عكفت على تدريس وحدات فلسفيّة منها الإبستمولوجيا؛ باحثة في الكتابة النسويّة ومساءلة النّصوص التراثيّة في الفكر الإسلامي. لها كتب عدّة، منها: "أفلاطون: السّياسة، المعرفة، المرأة"، "سؤال الحداثة والتّنوير في الفكر الغربي والفكر العربي"، " الأخلاقيّات التطبيقيّة: جدل القيم والسّياقات الرّاهنة للعلم"، و"في دروب الفكر والكتابة".

[3] أ.د خديجة زتيلي، **في دروب الفكر والكتابة**، دار فضاءات، عمّان، ط1، 2019، ص88.

[4] المرجع نفسه، ص88-89.

وحسب ريتا فرج، يقوم منهج فاطمة المرنيسي على الانطلاق من مرجعيّة الإسلام وتاريخه، إلى جانب إحداث قراءة جديدة للسّيرة النبويّة ضمن سياقها التّاريخي والاجتماعي والسّياسي، لاسيما الأحاديث الّتي اشتملت المرأة بالذّكر. ولأنّ مقاربة المرنيسي تناولت كذلك حضور المرأة في المجال العامّ، توصّلت إلى أنّ مشاركتها في السّياسة ليس مرحّبا بها لدى الرّجال. وكإشارة، فرغم اعتماد المرنيسي على منهج التّفسير من داخل المدوّنة الفقهيّة، كما هو الحال بالنّسبة للنسويّات الإسلاميّات التأويليّات، إلّا أنّها اعتبرت نفسها نسويّة علمانيّة، وقد اعتمدت في بحوثها على المناهج الحديثة في علم الاجتماع[1].

9-قراءة المفكّرة والمناضلة النسويّة نوال السّعداوي:

تُعتبر الدّكتورة نوال السّعداوي* من أكثر المناضلات النسويّات استماتةً في نقد الواقع والسّعي إلى تغييره نحو الأحسن، مثلما تُعدّ غزيرة الإنتاج في هذا الصّدد.

تشير السّعداوي في كتابها "**قضايا المرأة والفكر والسّياسة**" إلى عديد الثّورات الّتي قامت بها النّساء بحثا عن حقوقهنّ، والّتي لم تُذكر في كتب التّاريخ لأنّ المؤرّخين، حسب قولها، معظمهم يتملّقون ويتطلّعون إلى السّلطة مع تهميشهم للشّرائح الاجتماعيّة الهشّة ومن ضمنها النّساء. فقد ذكرت السّعداوي أسماءً لنساء اعتُبرن من طليعة المناضلات في سبيل قضايا المرأة قبل قاسم أمين أو في نفس الفترة معه من أمثال عائشة التيموريّة وزينب فوّاز وملك حفني ناصف، لتنتهي إلى التّساؤل: لماذا عُرف فقط اسم قاسم أمين وتوارت أساميهنّ ؟

كما تضيف منوّهة إلى أنّ الأنثروبولوجيا كشفت منذ سنوات عن حقائق تثبت كيف أنّ النّساء القديمات هنّ اللّواتي كنّ وراء اكتشاف الفكر والفلسفة والدّين واللّغة والعلم، علما أنّ هذا لم يكن نتاج تفوّق عقلي وإنّما لأنّ الرّجل البدائي اهتمّ بالصّيد في وقت تفرّغت فيه المرأة للزّراعة الّتي تلبّي حاجياتها من طعام وما هو صحّي، إلى جانب أدوات الطّهي، في حين انشغل الرّجال بالقتل والتّدمير على حدّ تعبير السّعداوي**. فهذه الأخيرة استحضرت أسماءً لنساء كنّ أمّهات الحضارة المصريّة من ناحية الزّراعة إلى درجة تأليههنّ، مثلما هو الحال لدى "نوت" إلهة السّماء، "معات" إلهة العدل، "إيزيس" إلهة الحكمة و"سخمت" إلهة الطبّ.

---

[1] د. ريتا فرج، **امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة، خطاب اللّامساواة في المدوّنة الفقهيّة**، تونس، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، ط1، 2015، ص241.

*مناضلة نسويّة، كاتبة وطبيبة مصريّة (1931، 2021م) تعرّضت إلى السّجن مرّات عدّه بسبب أفكارها، لها عشرات المؤلّفات، منها: "مذكّراتي في سجن النّساء"، "امرأة عند نقطة الصّفر"، "الأنثى هي الأصل" و"سقوط الإمام".

وجدنا التوجّه نفسه لدى أحد مبحوثينا. أنظر: المقابلات الميدانيّة، **الملحق 8، المقابلة رقم 46.

تدحض الكاتبة أيضا بعض المزاعم بتبيانها أنّ فكرة "تحرير المرأة" ليست غربيّة مثلما يُشاع، وإنّما عرفت بدايتها في مصر القديمة الّتي شهدت مشاركة المرأة مع العبيد سواء في مقاومة من أسمته ب"الطّغيان الفرعوني" أو الاستعمار الأجنبي، مثلما سبقت في ذلك المرأة اليونانيّة.

وكلمحة اقتصاديّة، تشير نوال السّعداوي إلى أنّ انتشار البطالة بين الرّجال وعجزهم عن الإنفاق و**القوامة** في ظلّ تزايد عدد النّساء المتعلّمات وانخراطهنّ في مجال العمل جعلهنّ يحصدن بعض الحقوق ويناقشن حقوقا لطالما ظلّت حكرا على الذّكور، إلى جانب تضاؤل نسبة منعهنّ من الخروج أو السّفر، إضافة إلى قدرة المرأة على طلب **الخلع** أو **التّطليق** إن اقتضت الضّرورة ذلك. ورغم ما أحدثه هذا الانتقال من تغييرات جزئيّة على مستوى القوانين، ترى السّعداوي أنّ جوهرها لا يزال مُنكبّا حول السّلطة المطلقة للرّجل على زوجته، كما أنّها زادت أحيانا بسبب إحياء ما وصفته هي ب "أكثر الأجزاء تخلّفا من التّراث" فقط فيما يخصّ الأحوال الشخصيّة، الأمر الّذي أرجعته إلى هزائم حضاريّة أصبحت تجد عزاءها في **حجاب** المرأة وختان الإناث وعدّهما جزءا من الهويّة.

تطرّقت الدّكتورة نوال السّعداوي كذلك إلى ظاهرة اجتهاد رجال الدّين لإعادة تفسير الآيات القرآنية حسب توجيهات المحاكم الشرعيّة، لاسيّما فيما يخصّ **تعدّد الزّوجات** و**قانون الإرث**، متسائلة إن كان يصحّ تطبيق الشّريعة الّتي تحكم السعوديّة واليمن على شمال إفريقيا مثلا. وعن أنواع الزّواج، عدّت السّعداوي الزّواج العرفي والزّواج المسيار نتائجا فرضتها التغيّرات الاقتصاديّة، كما أنّها أوردت آية **القوامة** مُتْبِعَةً إيّاها بتعليق يفيد بأنّها وراء السّيطرة على النّساء سياسيّا ودينيّا لخلفيّة اقتصاديّة، فيما تبرز المادّة الاقتصاديّة كأساس لحريّة المرأة من خلال ما اقتضاه تشريع **الخلع**، ما يعني أنّ المرأة العاجزة اقتصاديّا يستعصي عليها الحصول على حريّتها، وقد أشبهتها المفكّرة المصريّة بأنّها مجبرة على العيش مع الشّريك رغم بغضها له كالعبد أو البغيّ الّتي تقدّم جسدها للرّجل مقابل المال أو الإنفاق. وعلاوة على ذلك، ترى السّعداوي أنّ التّضحية بقضايا المرأة تتمّ عادةً من أجل إرضاء التيّارات الدينيّة، كما تعتبر أنّه لا يكفي سنّ قوانين دون جهد وحملات ثقافيّة لرفع الوعي[1].

باختصار،تدعم المفكّرة المصريّة نوال السّعداوي مباشرة التوجّه العلماني المنادي بتغيير جذري يمسّ القوانين المتحكّمة في حياة المرأة، ومثال ذلك ما كتبته في "فصل الدّين عن حياة النّساء والمسيرة نحو التقدّم". فالسّعداوي سعت إلى جعل الزّواج مدنيّا وليس دينيّا، علاوة على انتقادها ما يعتري قانون الأحوال الخاصّة بالنّساء قانونيّا بقولها:*"لقد أصبحت جميع القوانين في بلادنا مدنيّة إلّا قانون **الأحوال الشخصيّة أو قانون***

[1]د. نوال السّعداوي، **قضايا المرأة والفكر والسّياسة**، هنداوي للنّشر، القاهرة، 2017، ص80-98.

***الزّواج والطّلاق وتعدّد الزّوجات**، كأنّما حياة النّساء الشخصيّة هي فقط الّتي يجب أن تخضع لأحكام الشّريعة والدّين".*

ولم يفت السّعداوي أن تنتقد حتّى بعض الخطابات الحداثويّة كتلك الّتي عُرف بها "محمّد عبده" رغم كلّ الاجتهادات الّتي قام بها حيال النّصوص الدينيّة إكراما للنّساء، وهذا لأنّ خطابه ظلّ حبيس التّراث فيما يتعلّق بالعلاقة بين المرأة والرّجل، في حين أنّ علاقة الرّجل بالدّولة لديه تخضع إلى القانون الوضعي، ما اعتبرته السّعداوي إطارا قانونيّا مزدوجا[1].

[1] د. ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص 46-47.

استنتاج:

تِبعا لما سبق، من الواضح أنّنا اخترنا نماذجا من داخل النّسق الدّيني وأخرى من خارجه سعيا لإحداث التّوازن وأخذ صورة شاملة نوعا ما، كما أنّنا في الحالتين رُمنا الجمعَ بين مختلف المذاهب والتيّارات، إلى جانب حضور الجنسين معا ومن جنسيّات مختلفة.
وبالمجمل، مثلما شاهدنا،سعى التوجّهان الإسلامي والعلماني إلى ترقية حقوق المرأة سواءً من داخل أو خارج المرجعيّات الدينيّة، مع اختلاف متمثّل في سقف النّقد بينهما؛ إنّما هذا لم يمنع بعض النّماذج الّتي تصنّف نفسها في خانة العلمانيّة من اعتماد منهج التّفسير حِيال التّراث النّسوي الوارد، إلى جانب تبنّي المناهج العلميّة الحداثيّة.

أمّا بخصوص الجانب التّركي، نستطيع القول إنّه ارتكز على النسويّة العلمانيّة منذ نشأتها قبل بروز تيّار نسوي حديث محافظحسبما هو ظاهر، وهذا تبعا لاتّصاف مناضلاته غالبا بارتداء الحجاب مثلما هو الحال بالنّسبة لبعض النّماذج الّتي حاورناها ميدانيّا*، إنّما مع عدم الخوض غالبا في الشّأن الدّيني نزولا عند ما يقرّه القانون التّركي. ولكن عمليّا، لاحظنا هبّة قويّة لتقوية هذا الجناح، ناهيك عن انخراط زوجة الرّئيس التّركي الحالي وابنته في أكبر جمعيّة للدّفاع عن حقوق المرأة، فضلا عن وجود مؤشّرات للعلاقة المتينة الّتي تجمع بعض الجمعيّات ذات الطّابع المحافظ بالإسلام السّياسي المتمثّل في حركة الإخوان المسلمين الّتي تدعم بعضا من تلك الجمعيّات ولو بصفة غير رسميّة. ففي الطّرف المقابل، يوجد تيّار علماني قويّ، هو ذاته الّذي يشكّل المعارضة السياسيّة.

*أنظر: المقابلات الميدانيّة، **الملحق 8**، الحالة رقم 58.

المبحث السّابع: قضايا المرأة في الجزائر وتركيا

1-أبرز قضايا المرأة في المجتمع الجزائري:

عكف عديد المختصّين على دراسة المجتمع الجزائري، منهم عالم الاجتماع بيار بورديو Pierre Bourdieu الّذي تناول نموذج المجتمع القبائلي من منحى إتنولوجي في كتابه Trois études d'ethnologie kabyle أين وقف على مسائل منها التّقسيم الجنسي للعمل الّذي يعدّ محرّكا اجتماعيّا، متعرّضا في ذلك إلى البنيتين الثقافيّتين الفوقيّة والتحتيّة.

كذلك، هناك مؤلّفات تناولت التحوّلات الّتي مسّت النّسيج الاجتماعي الجزائري اليوم على غرار كتاب الدّكتورة فاطمة أوصدّيق والمعنون ب:

Avoir un ami puissant…Enquête sur les familles urbaines Alger-Oran-Annaba

وكذا، نجد الكاتبة الجزائريّة الدّكتورة آسيا جبّار* تسرد تجربة المرأة ضمن مواضيع الهويّة والحريّة واللّغة والجسد، مع عدم تفويت فرصة التعرّض إلى سلطة المجتمع البطريركي المتجذّر من خلال توظيف واستنطاق التّراث، وكذا تقفّي الحواجز الّتي تقف سدّا منيعا كي لا تكتب المرأة عن نفسها ويغيب أناها تماما، وهي الحيثيّات الّتي تجلّت في كتابها Femmes d'Alger dans leur appartement:

أيضا، لا نغفل عن المؤلّفات والدّراسات الّتي عالجت أهمّ القضايا المتّصلة بحياة المرأة الجزائريّة في الأمس القريب والبعيد، والّتي بيّنت كيف أنّ **المجتمع التّقليدي** انبنى على مبدأ الفصل بين الجنسين بدءًا بأساليب التّربية في السّنوات الأولى، ومثلما تدمج البنت في عالم النّساء يكيّف الذّكر مع عالم الرّجال ويتمّ تدريبه على القيادة والسّيادة، وهكذا تتكوّن شخصيّتهما تبعا للتّنشئة الّتي تُقرّها البيئة الاجتماعيّة بما فيها من عادات وتقاليد وموروثات بالمجمل.

فعادةً ما تحتاج الشابّة، في الأسرة التقليديّة، إلى مُعيل يقوم على شؤونها ماديّا ومعنويّا، في حين يساهم عملها اليوم في إعادة هيكلة الأدوار بينها والزّوج، علاوة على منافستها إيّاه في مكانته السلطويّة وامتيازاته الموروثة؛ إذ أنّه حتّى استبعاد المرأة من الوسط الخارجي مردّه جعلها تابعا، في حين أنّ العلم سيعرّفها

*أكاديميّة وكاتبة ومخرجة جزائريّة (1936، 2015م)، انكبّت أعمالها على معالجة وضع المرأة، أوّل أستاذة جامعيّة في الجزائر المستقلّة، قسم الآداب والتّاريخ، رشّحت سنة 2009 لنيل جائزة نوبل في الآدابولها حوالي 20 مؤلّفا على غرار:

La Femme sans sépulture, Femmes d'Alger dans leur appartement.

بحقوقها، علاوة على تحقيق الاستقلاليّة الماديّة في حال العمل ممّا يهدّد النّظام البطريركي الّذي يطبع المجتمع الجزائري[1].

إنّما، ما إن ظهرت بوادر الحداثة الّتي اعترت هذا المجتمع، برزت تغيّرات مسّت البنى الاجتماعيّة، وانتقلت بموجبها الأسرة من تقليديّة موسّعة إلى حديثة نوويّة، صَاْحَبَ ذلك نسق متكامل جمع بين تغيّرات اقتصاديّة اقتضت المرور من خدمة الأرض إلى الصّناعة والتّوظيف في المؤسّسات العموميّة وغيرها، وتغيّرات مسّت جانب التّعليم، كما أنّ النّزوح الرّيفي إلى المدن غيّر من التّركيبة الديموغرافيّة بعيدا عن روابط العشيرة والقبيلة؛ والمعمار الحديث المخالف لذلك التّقليدي شاء بدوره أن تتقسّم البنى والوظائف الاجتماعيّة وتتبدّل بعض القيم. وفوق ذلك، شجّع انخفاض القدرة الشرائيّة والأزمة الاقتصاديّة على عمل المرأة، فتعدّدت أدوارها ووظائفها في المجتمع الحديث الّذي حوّل الأسرة من منتجة إلى مستهلكة بعيدا عن الملكيّة الجماعيّة في ظل الوحدة القرابيّة الّتي لطالما ميّزت الأسرة التقليديّة.

ولو انتقلنا إلى لغة الجسد، فاللّباس من تجلّياتها ويتحوّل بها إلى رمز وشفرة خطابيّة تعطي أوّل انطباع، وقد تمتدّ إلى غاية الإحالة إلى تميّز جغرافي وثقافي، ناهيك عن أيّ تمذهب ديني، وكذا انتماء معيّن. لذلك، **فالحجاب** عبارةعن ممارسة دينيّة وحتّى تحديدا للخطاب الدّيني في الوسط العمومي، تكون الأنثى فيه بين سعيها لستر مفاتنها وفرض نفسها كفاعل اجتماعي في ظلّ بعض المحدّدات نظرا لطغيان النّظرة الجنسيّة للمرأة[2].

وممّا هو جليّ، لقد انتشر الحجاب لدى مختلف شرائح المجتمع الجزائري من الجنس اللّطيف، مع شيوعه في أحياء أو مناطق أكثر من أخرى، وحتّى أنّ بعض المدن والأرياف والمناطق الصحراويّة الجزائريّة لازالت تشهد ما يسمّى ب"الحايك" و"الملاية" خاصّة في الهضاب؛ فمن ذلك ما يعتبر لغاية اليوم اللّباس الموحّد للمرأة ضمن نظام اجتماعي عُرفي معيّن. وأيضا، من الجدير ذكرُه وجود بعض القطاعات الأمنيّة الّتي لا تتيح ارتداء الحجاب، وكذلك الأمر بالنّسبة لوظائف معيّنة كقيادة الطّائرة.

ورجوعا إلى ما يتّصل بالتّراث، فحسب الدّكتورة نوّارة نافع، يُرجع الكثيرون سبب تقهقر دور المرأة إلى الفهم الخاطئ للدّين، باعتبار أنّ تأويل بعض الآيات كآية **القوامة** "ضرب كيان المرأة"، كما أنّ عملها ذاته لم ينجح في تغيير وعي وذهنيّة الرّجل، عدا بعض الأمور الّتي اقتضتها الحاجة؛ فالذّكر لم يتخلّص من تلك التّنشئة الاجتماعيّة المبنيّة على روح السّيطرة، وبالتّالي، هو لا يعتبر عمل المرأة مثلا قيمة أساسيّة تنضمّ إلى تكوين هويّتها، وإنّما مجرّد تابع بعيدا عن قضيّة تحقيق الذّات. ورغم أنّ المرأة تُماثل زوجها في عدد السّاعات الّتي

---

[1] د. نوّارة نافع، *"مكانة المرأة في المجتمع الجزائري"*، مجلّة دراسات اجتماعيّة، مركز البحث في العلوم الإسلاميّة والحضارة، الأغواط، ع1، 2013، ص147-150.

[2] بن ناصر شيماء، *"حول الجسد والتحوّلات الرّاهنة، دراسة أنثروبولوجيّة لظاهرة الجلباب عند المرأة الجزائريّة وعلاقته بالتديّن"*، مجلّة أنثروبولوجيا الأديان، جامعة وهران 2، ع2، 2022، ص120.

تعملها خارجا، نجدها لا تحظى غالبا بمعونته إيّاها في أشغال وشؤون المنزل وتربية الأطفال مُعلنا في الكثير من الأحيان استقالته من كلّ ذلك، ما يعني أنّ المرأة الجزائريّة تقبع تحت طائلة ازدواجيّة الأنساق القيميّة، نظرا إلى أنّ مظاهر التغيّر الاجتماعي لم تنجح في إحداث زحزحة نوعيّة للتّراث الثّقافي[1]. فالمرأة ولو لجأت إلى حقوقها كالخلع، لم تستطع تغيير ذهنيّة القبيلة لدى الرّجل الّذي يمتثل إلى مرجعيّته التقليديّة؛ وحتّى لو تمّ المساس ببنية القبيلة، نجد أنّ المجتمع الجزائري أعاد تأسيس وتأصيل ذلك من جديد.

فبدورها، تتساءل الأستاذة الدّكتورة خديجة زتيلي إن كان قد حدث تغيير عَقِبَ مُضيّ أزيد من قرن عن ظهور النّصوص التنويريّة في الفكر العربي المعاصر المنادية بضرورة تمكين المرأة ثقافيّا واقتصاديّا وسياسيّا، لتخلُص إلى أنّ ذلك المشروع الحضاري تعرّض لعثرة اليوم في ظلّ الأزمة الكامنة في الخطاب الاجتماعي والسّياسي والدّيني المكرّس لدونيّة المرأة رغم سنّ قوانين تساوي بين الجنسين في الحقوق والواجبات وإنّما صوريّا. كما لم تفوّت الأكاديميّة الجزائريّة ذكر عوامل معيّنة كضغوط قوى الإسلام السّياسي وتجذّرها في البنى التقليديّة للمجتمع، ناهيك عن الأعراف السّائدة وتأثير التّنظيمات القبليّة العشائريّة والتّنشئة الاجتماعيّة، ممّا أثّر على الوعي وجعل التّغيير رهين نضال كبير قُدُمًابحكم الخضوع لتراتبيّة هرميّة، وأنّ الثنائيّة النمطيّة السّائدة حسب تعبيرها هي: الأعلى والأدنى، المركز والهامش، الرّجل والمرأة[2]. ونظرا لاتّساق العوامل، يبدو أنّ فشل السّياسة التنمويّة طيلة عقود ساهم بشكل أوبآخر في إعادة تأصيل القبيلة من جديد حتّى في الوسط الحضري.

وبلغة الأرقام، يشير الواقع من جهته، حسب الدّيوان الوطني للإحصائيّات، إلى أنّ نسبة عمل الإناث بالجزائر قدّرت ب 17.3% سنة 2019 مقابل نسبة 66.8% للذّكور، كما أنّ أعلى نسبة لعمل الإناث والمقدّرة ب 32.1% من مجمل عدد الإناث سُجّلت لفئة الشابّات بين 25 و34 سنة.

وحسب القطاعات، فإنّ أكبر نسبة لعمل الإناث والمقدّرة ب 45.1% قد سجّلت في قطاع الصحّة والعمل الاجتماعي، يليه قطاع الصّناعة التحويليّة بنسبة 18.9%ثمّ الإدارة العموميّة بنسبة 13.9%.

وبين القطاعين العامّ والخاصّ، يقسّم إجمالي عدد اليد العاملة الأنثويّة إلى 61.1% في القطاع العامّ و38.9% في القطاع الخاصّ، في حين يعكس الأمر لدى الذّكور نسبة 32.6% في القطاع العام و67.4% في القطاع الخاصّ[3]. فالمرأة، حسب هذه المعطيات، تجد أمانا أكبر في القطاع العامّ الّذي يحوي

[1] د. نوّارة نافع، *"مكانة المرأة في المجتمع الجزائري"*، مجلّة دراسات اجتماعيّة، مركز البحث في العلوم الإسلاميّة والحضارة، الأغواط، ع1، 2013، ص156، 158.

[2] أ.د خديجة زتيلي، **في دروب الفكر والكتابة**، دار فضاءات، عمّان، ط1، 2019، ص73-75.

[3] الدّيوان الوطني للإحصائيّات، شوهد في 22 جوان 2022، ONS : Office National des Statistiques

قوانينا تحمي حقوقها كامرأة. إنّما، تقلّ جدّا نسب تقلّدها للوظائف العليا والمناصب التنفيذيّة، فنجد 36 امرأة فقط مقابل 329 رجل، أمّا من ناحية المهن الفكريّة والعلميّة، نجد 641 امرأة مقابل 528 رجلا[1].

وانتقالا إلى نموذج **الطّلاق**، توجد قفزة غير مسبوقة سُجِّلت بين سنة 2019 وسنة 2023 الّتي ظهرت أرقامها مؤخّرا فقط – في جويلية 2024– لتشير إلى بلوغ عدد حالات الطّلاق المسجّلة من قبل مصالح وزارة العدل 93402 حالة طلاق سنة 2023، كما حدث ارتفاع محسوس لمعدّل الطّلاق المعرَّف بأنّه النّسبة الموجودة بين حالات الطّلاق وتلك الخاصّة بالزّيجات المسجّلة خلال السّنة نفسها، وهذا بوتيرة أكبر منتقلا من 20.9 % إلى 33.5% [2].

وعودة إلى ما توفّر من إحصائيّات سنة 2020، فقد سُجِّلَ وقوع ما يزيد عن 100 ألف حالة بالجزائر خلال عام ونصف، 44 ألف منها خلال الأشهر الستّة الأولى فقط، منها ما يربو عن 10 آلاف حالة نتيجة **خلع**، إنّما تتصدّر القائمة حالات التّطليق الّذي يكون من طرف الزّوج بما يزيد عن 106614 حالة[3].

ونظرا إلى أنّ نسبة الخلع لم تتجاوز 10% مثلما تعكسه الأرقام وأفاد به أهل الاختصاص في بحثنا الميدانيّ*، فهذا يجعلنا ندرك مباشرة أنّ النّسبة المتبقّية المقدّرة ب 90% يتسبّب فيها الرّجل سواءً بصفة مباشرة (التّطليق والطّلاق التعسّفي) أو غير مباشرة (طلاق الضّرر). فالخُلع وإن اعتُبِرَ تحدّيا للضّمير الجمعي التّقليدي، تظلّ نسبته ضئيلة جدّا؛ الأمر الّذي لا يُبرّر، حَسْبَنَا، الحملة الّتي شُنَّتْ مؤخّرا، وككلّ مرّة، ضدّ المرأة العاملة والمستقلّة اقتصاديّا وكأنّها هي سبب تفكّك الأسرة.

أمّا عن قضيّة "**الضّرب**" أو تعنيف المرأة، حسب الحالات المسجّلة، أسفرت معطيات الشّكاوي الواردة إلى المديريّة العامّة للأمن الوطني ما بين سنتي 2020 و 2021، عن تعدّد أشكال ذلك من عنف جسدي وعنف جنسي وتحرّش جنسي وسوء معاملة واختطاف واعتداءات أدّت إلى الوفاة وسفاح قربى وشروع في القتل وقتل عمد، قُدّر العنف الجسدي منها بنسبة 73.91 % سنة 2021[4].

---

[1] المؤسّسة من أجل المساواة، **المرأة هي مستقبل الرّجل، النّساء الجزائريّات بدليل الأرقام 2020**، دليل صدر بالشّراكة بين ciddef & Konrad Adanauer، الجزائر، ص51.

[2] الدّيوان الوطني للإحصائيّات، الدّيموغرافيا الجزائريّة من 2020 إلى 2023، جويلية 2024، شوهد في 28 جويلية 2024، Demographie_Alg2020_2023.pdf (ons.dz)

[3] المرجع الأسبق نفسه، ص13.

* أنظر: المقابلات الميدانيّة، **الملحق 8**، الحالة رقم 2.

[4] المرجع نفسه، الجزائر، ص60.

وحديثا عن **التعدّد**، تقول أرقام سنة 2023 إنّ 3.2% من النّساء البالغات من العمر بين 15 و49 سنة يعشن في إطار زواج متعدّد الزّوجات، 3.1% في المناطق الحضريّة و3.3% في المناطق الريفيّة[1]؛ وهو أمر يبيّن عدم وجود فرق كبير أو تفاوت عددي محسوس بين تلكم المناطق.

وممّا يجدر بنا ذكره هنا، فالقانون الجزائري وإن كان غير متساهل في شروط السّماح بالتعدّد، إلّا أنّه يُرَسِّمُ الزّواج العُرفي بمجرّد ولادة الابن الأوّل، فيتمّ تقنين الزّواج العرفي بحكم التّاريخ لإثبات نسب الابن.

2-أنثروبولوجيا المجتمع الجزائري والمرأة:

يخضع المجتمع الجزائري في جزء معتبر منه إلى تركيبة قبليّة عشائريّة شاءت أن يظلّ أفرادُه محدَّدين اجتماعيّا سلفا حسب طبيعة تلك التّركيبة، عدا المناطق الحضريّة الّتي تعرّضت إلى تغيّر متسارع. كما ندرك أنّ مختلف الثّقافات الفرعيّة بالجزائر تحوي عادات معيّنة تصاحب البنت منذ قدومها إلى هذا العالم، والّتي كثيرا ما تختلف عن عادات استقبال الذّكر حتّى في عدد الزّغاريد أو الذّبائح، ما يعني وجود حمولة رمزيّة تصاحب هذا الكيان منذ ولادته. وقد دأبت المرأة على التّعبير إمّا شفاها أو من خلال رموز انطبعت سواء على الأشياء من مصنوعات ثقافيّة كالفخّار أو على الجسد كالوشم الّذي حملت المرأة به رسالة ثقافيّة مشفّرة.

فضلا عن ذلك، فالجزائر البلد القارّة، تضمّ العديد من المجتمعات الّتي تحوي سمات ثقافيّة تطبعها وتميّزها، كالمجتمع العاصمي والمجتمع القبائلي والمجتمع التارقي والمجتمع المزابي والعنّابي والشاوي والتّايلي والقسنطيني والتّلمساني والبشّاري...الخ من دون إغفال تأثير الاشتراك في نفس الدّوائر الثّقافية في حدوث انتشار ثقافي سلس. إنّما، لتعدّد الثّقافات الفرعيّة بوطننا، نرى أنّنا لا نستطيع أن نماثل أو نكافئ أو نطابق بين مكانة المرأة وحقوقها في المجتمع التّارقي أو المجتمع القبائلي أو المزابي أو الوهراني ومكانتها في منطقة أخرى –الأمر الّذي توضّحه مقابلات البحث الميداني، فغدونا حريصين على تحقيق التّوازن الجهوي باختيار أكثر الولايات تميّزا بسماتها الثقافيّة– وبالتّالي، يتعذّر التّعميم في حالات كهذه بحكم احتفاظ بعض المجتمعات كذلك التّارقي ببعض الملامح الأميسيّة الواضحة في نظامه الاجتماعي، وكذلك تلفتنا بعض المؤشّرات من ناحية اسم العائلة خاصّة في الغرب الجزائري؛ فلطالما طرقت آذاننا ألقابٌ مثل "بن حليمة"، "بن زينة"، "بن رحمة"، "بن صافية"، "بن عائشة"...الخ. وليس من الغريب أنّنا مررنا في بحثنا الميداني بمبحوث من ولاية خنشلة أشار إلى المغزى الجميل من نسبة الابن إلى والدته بمنطقتهم*.

فرغم أنّ النّظام البطرياركي هو السّائد في المجتمع الجزائري، حسب الدّكتور ياسين سعادة**، يرى ذات الباحث أنّه يقبع خلفه نظام قاعدي تؤدّي فيه الجدّة والأمّ وكبيرات العائلة دورا محوريّا في توريث القيم

[1] المؤسّسة من أجل المساواة، **النّساء الجزائريّات بدليل الأرقام 2023، نحو المساواة**، ciddef، الجزائر، ص18.

*أنظر: المقابلات الميدانيّة، **الملحق 8**، المقابلة رقم 46.

**باحث في علم الاجتماع من جامعة الجزائر 2.

والحفاظ عليها، علما أنّ تلك القيم الموجِّهة لسلوك الجنسين تحدّدها هذه المرأة ذاتها في ظلّ نظام قيمي مبني على الشّهامة والرّجولة والشّرف[1]. وبالتّالي، فموضوع المرأة هنا لا يجدر أن يعالَج كموضوع منفصل باعتباره يقبع ضمن متلازمة اجتماعيّة وعلاقات تربط الفرد بالفرد والجماعة، مثلما كان موضوعَ تعاطفٍ من مفكّرين أجانب مثل الفرنسي فرانز فانون Frantz Fanon* الّذي دافع عن **حجاب** المرأة الجزائريّة كمكوّن ثقافي بارز.

من جهة أخرى، لا يفوتنا أنّ تفوّق النّفوذ الصّوفي في وقت من الأوقات سمح برفع مكانة المرأة وإدراكها للفضاءات الّتي أُقصيت منها، الأمر الّذي لم تغفل عن ذكره الأدبيّات الاستعماريّة، علما بأنّ المرأة الجزائريّة قادت الأعراش والجيوش والزّوايا الّتي وصلت فيها حتّى إلى درجة القطبيّة. فمن ضمن شيخات الزّوايا نجد، على سبيل المثال "لالّا تركيّة"، "لالّا زينب"، "لالّا فاطمة نسومر" و"لالّا ستّي"، مع العلم أنّ التّواجد العثماني شجّع بدوره النّفوذ الصّوفي في وقت من الأوقات. ولربّما يُعدّ الحضور القويّ للمرأة في الفضاء المقدّس قديما مقارنة باليوم من الأسباب الّتي دفعتنا إلى الاستفسار عن سبب إقصائها من هذا المجال حتّى في المدوّنات الخاصّة بموروث الزّوايا وتاريخها الّذي كان حافلا بالحضور النّسوي، ومثال ذلك ما تأسّفنا له وصُدِمْنَا به من ردّة فعل في إحدى زوايا أقصى جنوب غرب الوطن**.

التفاتا إلى زمن الاستعمار الفرنسي، لا يخفى عنّا أنّ هذا الأخير تسبّب في مآسٍ وعوامل تفكّك مسّت تماسك الأسر التقليديّة من مختلف مناطق الوطن؛ فعلاوة على زعزعة مؤسّسات التّعليم التقليديّة، لم تسلم ربّات البيوت من سلب أزواجهنّ لاقتيادهم إمّا إلى السّجون أو القتل، ناهيك عن أنّ العنصر الذّكوري من أبناء وأزواج وإخوة لبّوا نداء الأرض دفاعا عنها وعن الشّرف. وفي ظلّ كلّ ذلك، فإلى جانب مشاركتها إيّاهم في ساحات القتال ونقل السّلاح والتمريض ومختلف الأمور اللوجستيّة، أضحت المرأة تتحمّل بمفردها مسؤوليّة إعالة الأسرة[2]. إنّما نظلّ نتساءل دوما عن سبب تراجع دور هذه المرأة عقب الاستقلال رغم ما حقّقته إلى جانب أخيها الرّجل؛ فقد هُمّشت وأُقصيت من المناصب السياسيّة ومن دورها الجمعوي والمكتسبات الّتي فرضتها المرحلة السّابقة وقت أدركت المرأة أنّ تحرير الوطن لا يكون دون تحرير نفسها.

ويبقى أنّ ولوج عالم التّكنولوجيا اليوم قد أدّى إلى تغيّر الكثير من القيم مُبدّلة العلاقات المبنيّة على النّوع الاجتماعي.

---

[1] د.ياسين سعادة، *"المرأة الجزائريّة: بين ما كتبه الفرنسيّون الكولونياليّون وبعض الجزائريّين وما أبرزه الواقع"*، مجلّة دراسات في التّنمية والمجتمع، جامعة حسيبة بن بوعلي–الشلف، الجزائر، ع1، 2017، ص6–7.

*فيلسوف، كاتب وبسيكولوجي فرنسي (1925، 1961م)، يعدّ من أبرز الوجوه الأجنبيّة المناضلة من أجل الجزائر.

أنظر: المقابلات الميدانيّة، **الملحق 8، المقابلة رقم 27.

[2] د. نوّارة نافع، *"مكانة المرأة في المجتمع الجزائري"*، مجلّة دراسات اجتماعيّة، مركز البحث في العلوم الإسلاميّة والحضارة، الأغواط، ع1، 2013، ص152.

3-أبرز قضايا المرأة في المجتمع التّركي:

تُعرَف تركيا بوجود حركة نَسويّة نشطة، ويظلّ هاجس تحقيق المساواة مرامًا قائما بعد كل الإنجازات الّتي حقّقتها خلال عقود من الزّمن، خاصّة بعد تمكين القائد التّاريخي أتاتورك لها من قرن من الزّمن. وإن كان الدّستور التّركي يَحْظُرُ كلّ أشكال التّمييز على أساس الجنس، نلاحظ أنّ الدّولة التركيّة رضخت لمطالب أقليّة محافظة في العديد من القرارات.

فانسحاب تركيا من "اتفاقيّة إسطنبول" سنة 2022 يُعدّ ضمن أهمّ ما يجدر ذكره في هذا السّياق؛ إذ تُعنى الاتفاقيّة، في بعض بنودها، بالالتزام بالوقاية من العنف ضدّ النّساء والعنف العائلي ومكافحتهما.

لقد كان يُنتظر من تركيا بعد تصديقها على الاتفاقيّة رفقة العديد من الدّول تحسين الإطار التّشريعي والسّياسي إزاء النّساء، وحاليّا يوجد تشكيك أممي بخصوص نيّتها في تحقيق ذلك، لاسيّما مع ارتفاع حدّة العنف، كما طال التّشكيك حتّى التزاماتها حيال اتفاقيّة القضاء على جميع أشكال التّمييز ضدّ المرأة –اتفاقيّة سيداوCEDAW* الّتي صادقت عليها الجزائر بدورها- واتفاقيّة المجلس الأوروبّي المسمّاة "لانزاروت Convention de Lanzarote"[1]. ومن ضمن المكتسبات الّتي بقيت من عهد أتاتورك نجد: إقرار **العلمانيّة**، إعطاء كافّة الحقوق السياسيّة للمرأة باعتماد المساواة بين الجنسين، فرض **الحظر على تعدّد الزّوجات**، تقنين **المساواة في الإرث** وجعل **الزّواج** و**الطّلاق** على قِدم المساواة، مع إقرار تعديلات حِيال ما حدّ من **حريّة المرأة المحجّبة** سابقا، فتمّ نزع الحظر على **الحجاب**، الأمر الّذي تسبّب آنفا في نقص عدد المتتلمذات خاصّة في الجامعة وكذا عدد العاملات.

أيضا، تمّ تغليظ العقوبات المتّصلة بالاغتصاب وجرائم الشّرف والقتل، إنّما، تظلّ بعض القضايا عالقة على الصّعيد الممارساتي، كانتشار زواج القُصّروجرائم قتل النّساء الّتي ما تنكفّ بدورها عن تسجيل ارتفاع محسوس. ومع ذلك، يمكن القول إنّ ظروف المرأة التركيّة أحسن بكثير من ظروفها لدى جاراتها الإيرانيّات والقوقازيّات والعربيّات؛ لأنّ بناء الدّولة التركيّة أصلا ارتكز على ترقية حقوق المرأة مشكّلا قاعدة متينة لضمان ذلك، ولو أنّ قدوم حزب العدالة والتّنمية منذ سنة 2002 قد غيّر الكثير في البناء الدّاخلي الخاصّ بالمرأة مقارنة بالرّجل. فالرّئيس الحالي لهذه الدّولة لطالما صرّح بأنّه لا يؤمن بالمساواة بين المرأة والرّجل بحكم

* Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women.

[1] الموقع الرّسمي للأمم المتّحدة، *"خبيرة أمميّة تحذّر من تراجع تركيا عن التزاماتها في حماية النّساء والفتيات من العنف"*، نشر في 27 جويلية 2022، شوهد في 9 جانفي 2024،خبيرة أممية تحذر من تراجع تركيا عن التزاماتها في حماية النساء والفتيات من العنف | أخبار الأمم المتحدة(un.org) .

الطّبيعة، فيما لم تُخْفِ ابنته صوميا أنّها لا تتّفق مع قانونهم الّذي يقرّ بالمساواة في الإرث رغم كونها نائبة رئيس جمعيّة "المرأة والديمقراطيّة" المختصّة في النّضال من أجل حقوق المرأة التركيّة[1].

4- أنثروبولوجيا المجتمع التّركي والمرأة:

ينقسم المجتمع التّركي إلى إثنيّات، أغلبها من الأتراك والأكراد، ثمّ تأتي بعض الإثنيّات الصّغيرة من أوروبا الغربيّة، ولا تستعمل تركيا مصطلح "أقليّات" إلّا فيما يخصّ الأقليّات الدينيّة حسب معاهدة لوزان*؛ حيث يشكّل المسلمون العدد الأكبر من المواطنين الّذين قُدّر تعدادُهم 87 مليونَ نسمةٍ سنة 2023 مناصفةً بين الذّكور والإناث، كما تُمثّل إسطنبول أكبر تمركز للسكّان بما يربو عن 14 مليون نسمة. أمّا عن الطّرق الصوفيّة، فتنشط العديد منها في تركيا، أهمّها النّقشبنديّة والقادريّة والبكتاشيّة والخلواتيّة والمولويّة.

أغلبيّة مسلمي تركيا سنيّون، مع أقليّة شيعيّة علويّة بالأخصّ، ناهيك عن المكوّن العربيّ في جنوبها،والّذي يتواجد على هيئة عشائر بات لديها تواجد سياسي وتعليمي في السّنوات الأخيرة.

فمثلما سبق وأن تطرّقنا إليه في حدود البحث الزمنيّة والمكانيّة الّتي اخترناها بالفصل الأوّل، تمتدّ أربع محافظات إلى عمق الأناضول، وهي: صكاريا، نفشيهر، أنقره وقونيا. تشترك كلّها في طابعها القروي ونمطها الزّراعي رغم حضور الصّناعة منذ وقت ليس بالقريب ممّا صنع ملامحا للعصرنة.

فلدى تعرُّضنا إلى كتاب "مدرسة العشائر في إسطنبول" لصاحبه يوجين روغان Eugene Lawrence Rogan**، وجدناه ذكر أنّ العشائر والقبائل البدويّة شكّلت صعوبات جمّة أمام مشروع مركزيّة الدّولة، وقد ظهر عدم خضوعها للقانون منذ عهد الإمبراطوريّة أين كان هناك تهرّب من دفع الضّرائب مشكّلة عبئا على الخزينة، عدا أنّ العشيرة في تركيا ذات صفة اجتماعيّة وسياسيّة في الوقت عينه؛ ونظرًا لِخاصيّة التمرّد الّتي تميّز العشائر، تتفادى الدّولة الصّدام المباشر معها[2].

ولأنّ أغلب مساحة تركيا تفرج عن قرى ريفيّة، فواقعها لن ينجلي لأيّ زائر يقصد المدن السياحيّة الكبرى المتمثّلة في إسطنبول وأنقره وإزمير على سبيل المثال، ولذلك عكفنا في بحثنا الميداني على استقصاء واقع

---

[1] جو حمورة، *"أوضاع المرأة التركيّة وجمعيّاتها.. نهاية عصر الأيقونات"، (مقال علمي محكّم)، شوهد في 02 أوت 2024*، أوضاع المرأة التركية وجمعياتها.. نهاية عصر الأيقونات(researchgate.net)

*معاهدة عقدت سنة 1923 بين تركيا وقوّات الحلفاء، اعترفت دوليّا بقيام جمهوريّة تركيا الّتي تجمع بين الأناضول وتراقيا الشرقيّة الّتي تعدّ الجزء الأوروبّي من تركيا.

**مؤرّخ أمريكي معاصر (1960، إلى يومنا هذا)، مختصّ في الشّرق الأوسط وشمال إفريقيا منذ نهاية العهد العثماني إلى اليوم.

[2] يوجين روغان، **مدرسة العشائر في إسطنبول**، تر.نهار نوري، الفرات للنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2014، ص15، 16.

المحافَظات الداخليّة أيضا مثلما توضّحه الخريطة المرفقة في الملاحق*. فخلف أضواء المدينة الأكثر اكتظاظا- إسطنبول- تختفي قرى لا زالت تعاني فيها المرأة الأمرّين، جهلُها لحقوقها واستغلالٌ وظلمٌ اجتماعي رمزي ومادّي؛إذ من ضمن الأعراف الّتي اكتشفناها خلال بحثنا الميداني وجود مناطق تَحرم المرأة التركيّة تمامًا من الإرث، علما أنّها محافِظة، الأمر الّذي ولّد تشنّجا إزاء القانون الّذي يساوي في الميراث، ووصل الحدّ فيه إلى درجة قتل الإخوة لأخواتهم قبل بلوغ المحاكم للمطالبة بحقوقهنّ، وهي معلومة أفادنا بها عميد كليّة الإلهيّات بجامعة مرمره**.

*أنظر: **الملحق 3**، خريطتان توضيحيّتان لنطاق البحث الميداني بالجزائر وتركيا.

أنظر: **الملحق 8، المقابلات الميدانيّة، المقابلة رقم 53.

خلاصة الفصل

يبدو أنّ كلَّ خطوة إلى الأمام في هذه الدّراسة هي بمثابة تعبيدٍ للطّريق بغية إدراك ما بعدها وتعزيز الصّلة مع ما قبلها؛ لذلك كثيرا ما نُحيل إلى جملة خيوط تربط بعض المباحث بالجانب الميداني حتّى قبل أن يتمّ الاطّلاع عليه.

بالموازاة، إنّ العودة إلى المراحل التاريخيّة المشكِّلة للتّراث وكذا التوجّهات الفكريّة الّتي اتّخذتها النَسويّة سواءً للبتّ فيه أو تجاوزه نراهما أمرين لازمين كمحاولة لاستيعاب طبيعة هذه العلاقة وتطوّرها، كما أنّ تعدّد القراءات قد أسهم في اتّضاح الصّورة أكثر أمام أعيننا، مع الاقتصار على نماذج قضايا المرأة المختارة.

ولأنّ الجانب الثّقافي والأنثروبولوجي هامّ جدا للوطأة الّتي يمارسها على أفراد المجتمع، تبعا لما سنشهده من خلال المقابلات الميدانيّة، كان حَرِيًّا بنا التعرّض إلى هذا الشقّ الهامّ بالتحرّي.

المقاربة التطبيقيّة

الفصل الرّابع:

مجتمع البحث الميداني وعرض العيّنة

تقديم الفصل

يتناول هذا الفصل إحاطةً بمجمل الخطوات الّتي تستلزمها معالجة معطيات البحث الميداني؛ وذلك بعد إيراد تمهيد أوليّ لهذا الميدان الممتدّ بين دولتين، ومن ثَمّ عرض شبكة الملاحظات وكذا عيّنة الدّراسة فاستخلاص خصائصها من خلال جداول تجسّد بيانات المبحوثين حسب المتغيّرات، وأخرى تُحدث مقارنةً بين الفئات الّتي جعلناها لمقابلاتنا.

يُتيح لنا هذا المسار الرّبطَ بين مختلف متغيّرات الدّراسة قبل التطرّق إلى العلاقة بينها وفئاتها. ومثلما تقتضيه طبيعة الموضوع ونطاقه، لابدّ من اختتام خطوات هذا الفصل بمقارنة تجمع بين الفئات الجزائريّة ونظيراتها التركيّة في القضايا المختارة.

المبحث الأوّل: تمهيد أوّلي للميدان

لقد انطلقت جملة الملاحظات الأوليّة الّتي دفعت بنا إلى تناول الموضوع المختار منذ عقود من الزّمن، وهذا على ضوء ممارساتٍ لطالما كانت وليدة تصوّرات معيّنة جعلتنا، كغيرنا، نطرح الكثير من التّساؤلات قبل اتّخاذ قرار الانخراط في دراسة مُضنية ارتأينا بها الجمعَ بين مجتمعين مختلفين ومتباعدين كنموذجين لمعالجة قضايا المرأة في البلدان ذات الأغلبيّة المسلمة، وهذا بملاحظات دقيقة في الموضوع وفي أمكنة وأزمنة محدّدة.

بالتّالي، اخترنا دراسة مجتمعَين هما الجزائر وتركيا، من خلال تقنيّات هي: الملاحظة بنوعيها؛ المباشرة وغير المباشرة مع التّركيز على تلك المباشرة، تقنيّة المقابلة الّتي مسّت فئات اجتماعيّة مختلفة باتّباع عيّنة قصديّة في عمومها مع حالات لعيّنة عشوائيّة اقتضتها ضرورة البحث الاستطلاعي، ليأتي دور تقنيّة التّحليل الكيفي للمضمون.

فهذا البحث اشتمل على 24 ولاية جزائريّة و5 محافظات تركيّة سعينا من خلالها كُلِّها الإلمامَ بعيّنة تمثيليّة تجمع بين المحيط المصغّر والوسط الجمعوي ومختلف المؤسّسات الاجتماعيّة التقليديّة وغير التقليديّة ذات الطّابع التّربوي والدّيني والثّقافي والنّضالي والتّعليمي وحتّى الصحّي؛ فكانت المساجد حاضرة سواءً من خلال نوعيّة المبحوثين أو المشاهد الّتي احتاجت تحليلا سيميولوجيّا، إلى جانب الجامعات ومراكز البحث والمكتبات، وكذا بعض الزّوايا، الجمعيّات، محكمة ومستشفى خاصّة بالجزائر.

لقد تطلّب الطّابع الاجتماعي لنماذج الدّراسة وصِلتها بكلّ تلك المؤسّسات التطرّقَ إلى كلّ ما من شأنه الجمع بين مختلف متغيّرات الموضوع المعالَج واقتفاء إسقاطاته على الواقع المعاش، ومنه تمّ التوصّل إلى عيّنة مكوّنة من 83 شخصا من مختلف الفئات، وضعنا نصَّ المقابلاتِ وإيّاهم في الملحق رقم 8، مع مقتطفات سمعيّة ارتأينا إرفاقَها بالأطروحة بغية تكوين فكرة أشمل عن العمل الميداني، وكذلك لمصداقيّة أكبر.

المبحث الثّاني: عرض شبكة الملاحظات (أنظر جدول شبكة الملاحظات في الملحق رقم 2).

1-الملاحظات الخاصّة بالجزائر:

تعدّدت هذه الملاحظات في مكانها وزمنها طيلة سنوات بالنّسبة للجزائر – من سنة 2021 إلى النّصف الأوّل من سنة 2024، وقد اشتملت –إلى جانب المقابلات– على 24 ولاية رميًا لتحقيق التّوازن الجهوي وهي: **الجزائر العاصمة، البويرة، الشلف، الجلفة، مستغانم، تيزي وزّو، معسكر، باتنة، غرداية، تامنغست، بشّار، بني عبّاس، البيّض، سطيف، سكيكدة، بومرداس، تبسّة، عنّابة، بجاية، عين الدّفلى، سيدي بلعبّاس، وهران، تلمسان وخنشلة.**

ولأنّ الأماكن الّتي قصدناها بتلك الولايات عديدة ومتنوّعة، منها ما سنمرّ به في الإطار المحدِّد لكلّ مقابلة ومنها ما هو مجسّد في صور التّحليل السّيميولوجي، ارتأينا أن نختصر الأمر بالتطرّق إلى ما أغفلنا ذكره أو تكرّر أو تمايز بين مختلف المناطق.

لعلّ من ضمن أكثر النّماذج الّتي قصدناها رمزيّةً، ضريح "لالّة ستّي" وضريح "سيدي بومدين" بتلمسان؛ فالأول لامرأة صالحة تقبع زاويتها في أعالي المدينة ويقصدها النّاس أفراد وجماعات من الجنسين للتبرّك، كما أنّ اسم "لالّة" هو لفظ أمازيغي يعني المرأة الجليلة العالية المقام، اشتهرت صاحبته المولودة في القرن الثّاني عشر بالدّور الفعّال الّذي قامت به لمّا ضربت المجاعة المنطقة في زمن خلى، ناهيك عن "كراماتها" الّتي يؤمن بها السّاكنة، ما يجعلها مقصدا من الدّاخل وحتّى من الخارج، ممّا أدّى إلى انتعاش نوعي للسّياحة بالمنطقة.

وممّا لاحظناه في هذا المكان الصّغير ارتداءُ النّسوة **للحجاب** أو شيءٍ يُلقى على الرّأس قبل الدّخول، مع التزام الصّمت والقيام ببعض الطّقوس الّتي تنوّعت بين إشعال الشّموع ورشّ الضّريح بنوع من العطور، إلى جانب قراءة القرآن وبعض الأدعية الّتي الغرضُ منها الزّواج أو دفع الضّرر حسب الّذي فهمناه من بعض مُرتادات الزّاوية الّتي تعدّ صاحبتُها ابنة الشّيخ عبد القادر الجيلاني المعروف بالطّريقة الصوفيّة القادريّة، فزائراتها يتحاشين التلفّظ، في حضرتها، هي الغائبة عن العالم، بأيّ كلمة قد تُضَمُ إلى خانة المدنّس. مثلما لاحظنا كذلك أنّ كتب التّاريخ أَوْلَتْ أهميّة بالغة ل"سيدي بومدين" مقارنة بها، ما جعلنا نتحصّل على "كُتيّب/مرشد" صغير من قِبل القيّمِ على الزّاوية، وهو شيخ تعوّد الزوّار أن يُكْرِمُوْهُ ببعض المال، كما أطلعنا بأنّه، منذ مدّة، لم يعد يتلقّى أجرته من الجهات الوصيّة. وللعلم، فالفئة الأكثر ارتيادا للزّاوية هي تلك الخاصّة بالعوام حسب ملاحظاتنا، إنّما ليست الوحيدة باعتبار أنّ من رافقتنا يومَها من مستوى ماستر تخصّص إعلام واتّصال، ومع ذلك فهي تؤمن وبشكل قاطع أنّ المرحومة لها الفضل في خطبتها وكذلك في شفائها من مرض أصابها في وقت مضى، وهو ما

جعلها تقصدها من وهران كلَّ حين بُغية التبرّك وقضاء حاجةٍ في قلبها؛ الأمر الّذي عكس لنا مدى سيطرة الثّقافة الشعبيّة على المخيال الاجتماعي بغضّ النّظر عن المستوى التّعليمي، كما أتاح لنا ملاحظة إلى أيّ درجة يتكئ الأحياء على الأموات لينحصر عقلُهم في ثنائيّة الحلال والحرام على حدّ قول المفكّر محمّد أركون.

وفي الجانب الآخر من المدينة الزيانيّة، يركن فضاء أثريّ مترامي الأطراف خُصِّصَ لمقام "سيدي بومدين" الّذي عاصر "لالّة ستّي" زمنيّا؛ فهو يتربّع على مُجمّع متكامل حَظِيَ بتصنيفه كتراث محميّ يحوز مسجدا "مسجد العُبّاد" و"دار السّلطان" بمحاذاة "المدرسة الخلدونيّة" الّتي شهدت مرور العديد من الصّالحين. وإلى جانب كلّ ذلك وجدنا حوانيتا للمصنوعات التقليديّة والتّحف والهدايا بما تتطلّبه السّياحة والعامل الاقتصادي الّذي يُعتبر المقدّس هنا مُحرّكا حيويّا له. فعند حضرة الضّريح لاحظنا تكرار الطّقوس نفسها الّتي شاهدناها لدى "لالّة ستّي"؛ فكلّ من تعرّضت للظّلم أو أرادت بلوغ مرتبة معيّنة تصعد إلى المكان*.

ومن الصُّدف أنّه لمّا جمعنا حوارٌ مع مؤذّن مسجد العُبّاد، المصطفّ تماما مع المقام، ما إن فَرُغَ من المناداة إلى الصّلاة، اكتشفنا لديه أفكارا جعلته يختلف عن غيره من الأئمّة الّذين حاورناهم، ومنها إيمانه بأنّ المرأة تحقّ لها إمامة المصلّين، الأمر الّذي شَهِدنا رأيا مثيلا له لدى المبحوث التّارقي، شيخ الزّاوية الكُنتيّة الّذي أفادنا بالأمر متحاشيا الخوض فيه**. كما اكتشفنا في تلمسان دوما وجود شيخات زوايا معاصرات، ومن مستوى تعليمي مشرّف، ولو أنهنّ لا يفضّلن الظّهور.

وللوقوف عند قضيّتي **الخُلع** و**الضّرب** بشكل ملموس، قصدنا محكمة سيدي امحمّد بغية حضور جلسة للبتّ في قضيّة خلع حكم به القاضي دون رضا الزّوج. ولأنّنا نعرف ذلك القاضي منذ مدّة طويلة، فاتحناه في الموضوع محاولةً منّا لفهم الأسباب الحقيقيّة للشّقاق، فأجابنا مباشرة أنّه حسب تجربته مع عشرات الحالات الّتي تَرِدُهُ في الخلع والطّلاق عموما، فغالبيّة القضايا تكون نِتاج عدم التّوافق الجنسي بين الزّوجين، وهو ما يجعل كُلّا منهما يذكر أيّ سبب إلّا ذاك، الأمر الّذي يجعله في كلّ مرّة يأمر بجلسة مغلقة تجمعه بهما معا وفقط.

ولأنّ القاضي المذكور ذو توجّه علماني ويعتبر المرأة كيانا محقورا حسبما نعرفه عنه، تساءلنا كيف يتعامل مع قانون الأحوال الشخصيّة، ليجيبنا بأنّه يقتدي به وإنّما يرجّح الكفّة لصالح المرأة ما إن تتوفّر لديه السّلطة الاعتباريّة، كما أفادنا بأنّه لا يسمح بالاتّكاء على الموروث الدّيني لإعطاء الرّجل الأحقيّة لنفسه في ضرب زوجته أو أخته أو ابنته، الأمر الّذي يذكّرنا بالحالة رقم 2 في مقابلاتنا الميدانيّة، وهي المحامية الّتي أفادت بأنّ على القاضي حيازة قاموس وضعي للتّعاطي مع مختلف الأطراف.

ولأنّ قضيّة **الضّرب** شائعة بالجزائر، قصدنا مستشفى بأحد أكثر الأحياء العاصميّة شعبيّة، ألا وهو مستشفى

* ويبدو أنّ الأمر لا يتوقّف عند ذلك الحدّ لأنّنا لاحظنا ظاهرة رمي الملابس الداخليّة بالبئر المحاذي للمقام.

** أنظر: المقابلات الميدانيّة: **الملحق 8**، الحالة رقم 29.

محمّد لمين دبّاغين بباب الوادي أين قصدنا مصلحة الطبّ الشّرعي وقمنا ببحث ميدانيّ مُرخّص أتاح لنا معاينة الوضع عن كثب، مثلما استطعنا الاطّلاع على سجلّات تحوي نماذجا لاستمارات جُرِّدَتْ فيها مختلف المؤشّرات المنوطة بحالات ضرب النّساء الّتي بلغت المصلحة في الأشهر الأخيرة، وهذا بإغفال هويّة الضّحايا. إنّما، مثلما أخبرتنا الأخصائيّة النفسانيّة بالمصلحة خلال المقابلة الّتي جمعتنا وإيّاها – الحالة رقم 23– غالبا ما تضع المرأة المعنَّفة شكوى لدى الشّرطة عقب الحصول على شهادة الطّبيب ثمّ ما تلبث تتنازل عنها، كما أنّها غالبا ما تلجأ إلى الشّكوى جرّاء تكرار التّعنيف الجسدي. وعن هذا العنف، عَلِمْنَا بوجود سببين رئيسيّين له؛ إمّا ظاهرة إعادة الإنتاج الاجتماعي الّتي يكون فيها الأزواج بصدد إعادة الممارسات الّتي اعتادوا عليها في نشأتهم، أو السّبب الثّاني المتمثّل في تعاطي الممنوعات، وهو أمر تناسب طردا مع حالات البطالة حسب الاستمارات الّتي اطّلعنا عليها شخصيّا والموجودة بالمُلحق رقم 4 (ترخيص من مستشفى محمّد لمين دبّاغين بالجزائر العاصمة لإجراء بحث ميداني به مرفوق بنماذج عن استمارات حالات ضرب النّساء الّتي وصلت المستشفى بالأشهر الأخيرة).

أيضا، لاحظنا أنّه لا فئة عمريّة سَلِمَتْ من التّعنيف، ولو أنّ الدّافع الدّيني بالتّصريح شبه غائب حسب الأخصائيّة النفسانيّة، كما أنّ الجُناة هم من الكبار والصّغار على حدّ سواء، وقد تشابهت كثيرا الحالة الماديّة للزّوجين في حال العنف الزّوجي؛ بحيث غالبا ما تكون هي السّبب نظرا لبطالة الاثنين نتاج التسرّب المدرسي أحيانا، إنّما لا يُخفي هذا وجود العديد من الحالات الّتي وقفنا عليها أين تتمتّع الزّوجة باستقلاليّة اقتصاديّة باعتبارها تعمل وزوجها لا يفعل، ما يعني تكفّلها لوحدها **بالقوامة** عليه وعلى الأسرة علاوة على نفسها، الأمر الّذي كثيرا ما كان سببا في التعرّض إلى الابتزاز والتّعنيف إن عزفت عن الإعالة وحتّى التّهديد بالطّلاق أو **التعدّد**. وتحاشيا الوقوعَ في الإطناب، ارتأينا اختيار تلك الحالات الّتي تكاد تتّفق في مؤشّراتها وتتعدّ في تكراراتها، خاصّة المستوى التّعليمي والمستوى الاقتصادي لعرضها في الملحق رقم4.

ولأنّ "الضّرب" لم يقتصر على الزّوجات فقط، مررنا باستمارات أين يكون الجاني أخا، وهو ما وجدنا أحد أسبابه لدى الأخصائيّة النفسانيّة بقولها إنّه في هذه الحالة كثيرا ما يكون متمحورا حول قضيّة **الإرث**.

أمّا عن الزّوايا والمساجد الّتي مررنا بها، فهي عديدة، سنمرّ عليها في البحث الإبستمولوجي وأيضا المقابلات، إنّما ما لاحظناه مقارنةً بتركيا هو الفصل الكلّي بين الجنسين في أماكن العبادة بالجزائر، وأيضا غياب تامّ للعامل السّياحي الاقتصادي.

ومن جهتها، لقد كان للجمعيّات الحقوقيّة الدّور المهم في إحداث التّغيير؛ الأمر الّذي رصدناه جليّا.

2-قراءة لشبكة الملاحظات الخاصّة بالجزائر:

مثلما رأينا، ارتبطت نماذج دراستنا ببعضها في نسق تكاملي يبيّن حجم المعاناة الّتي تُكابدها المرأة على الصّعيد الاجتماعي، كما لعبت أسباب عدّة وراء الواقع الّذي شاهدناه، وقد طَفَتْ مؤشّراتٌ هي: المستوى التّعليمي والثّقافي، المستوى الاقتصادي وأيضا الوعي بالذّات؛ لأنّ غالبيّة النّساء، حسبما تمّ التّصريح به، لا يشتكين حفاظا على تماسك الأسرة وتفاديا للتعرّض إلى الطّلاق أو التعدّد؛ ضف أنّ طبيعة البيئة الاجتماعيّة تلعب دورا لا يستهان به سواءً في تأطير ذهنيّة الفرد بالعقل الجمعي –مثلما أتى به دوركايم– أو في انتشار بعض الآفات الاجتماعيّة الّتي تُذهب العقل وتحفّز على استشراء ظاهرة العنف أكثر فأكثر كأسلوب تفريغ؛ فالإسلام كدين أعطى قيمة كبيرة للعقل لدرجة جعله مناط التّكليف، ويبقى أنّ الأفق المحدود الّذي أطّر سلوكات الأفراد في ذلك الحيّز المكاني، وكذلك هيمنة الثّقافة الشعبيّة المتوارثة، لم يتيحوا للشّباب بالأخصّ فضاءات رحبة لإعمال العقل وتفجير المواهب.

وعن قضيّة الإرث وسبب تعرّض الأنثى للعنف لو طالبت بحقّها منه، لا يغيب عنّا وجود بعض المناطق القرويّة شرق، غرب وجنوب الجزائر تحرم المرأة من الإرث بحكم قوانين عُرفيّة غاية في القدم وأحيانا حتّى في ظلّ غيابها.

وصولا إلى قضيّة الشّهادة، لطالما لاحظنا أنّ مكاتب التّوثيق الموجودة في الأحياء الشعبيّة بالعاصمة الّتي يسود مساجدَها الخطاب السّلفي –كما هو الحال في "القبّة"– تَعْمَدُ إلى إقصاء المرأة من إمكانيّة الشّهادة خاصّةً في إبرام عقود البيع والشّراء، وهو ما يذكّرنا بالتّأويلات الّتي أُرفقت بالآية القرآنيّة المتناوِلة للقضيّة.

3-الملاحظات الخاصّة بتركيا:

دام بحثُنا الميداني بتركيا شهرًا – من 14 جويلية 2022 إلى 16 أوت 2022– مشتملا على 5 محافظات، 3 منها بالحضور العيني و2 من خلال ممثّليها الّذين حاورناهم وكانت نشأتهم فيها. فقد تعدّدت تلك الولايات بين ساحليّة حضريّة وداخليّة قرويّة ريفيّة، فتسنّت لنا حيازة نظرة أكثر شمولا عن هذا البلد بثقافاته الفرعيّة وتيّاراته المختلفة.

لقد ارتكز بحثنا الميداني في تركيا على المساجد والجامعات ومراكز البحث، ناهيك عن الوسط العامّ. فعن المساجد، لابدّ وأنّ الاستفاضة الّتي سنشهدها في التّحليل السّيميولوجي للصّور ستغنينا عن التعرّض إلى التّفاصيل هنا، إنّما يكفينا الوقوف عند ملاحظات مختصرة هي: تنوّع المجتمع بين علماني ومحافظ، تباين لباس المرأة في المجتمع الواحد ما عدا في الأحياء المحافظة جدّا كحيّ "فاتح" بإسطنبول، تعدّد أشكال وألوان **الحجاب**

حسب المذهب أو الانتماء الصّوفي أو حتّى الجغرافي؛ بحيث ارتبط ذلك المدعو ب"**حجاب إسطنبول**" بالعامل الاقتصادي نظرا لتصديره إلى الخارج، كما امتازت النّساء الريفيّات بِلُزُوْمِ **المحرمة** الّتي تُمَرَّرُ من خلف الأذن، عادةً ما تكون مرفوقة بسراويل عريضة وفضفاضة؛ ونجد تلك الفئة من النّسوة غالبا تُسخّر أوقاتها لخدمة الأرض نظرا للنّظام الزّراعي السّائد بالأرياف، وهذا ما يعني مشاركة المرأة في **القوامة** الماديّة أبا عن جدّ، مع عدم تأثير ذلك على قضيّة **الإرث** لأنهنّ يُحرمن منه في عديد المناطق.

أمّا عن **الضّرب**، فلم نشهد طوال إقامتنا بتركيا ولا حالة ضرب واحدة رغم أنّ إحصائيّات ذلك تفيد العكس، حسبما سنشهده لاحقا، وهو الأمر الّذي نُرجّحه إلى دور العامل الأمني بالخارج وكثرة كمرات المراقبة؛ فمثلما أخبرنا أحد مبحوثينا، سُجن شخص لمجرّد أنّ إحدى الكمرات رصدته وهو يشير بيده إلى امرأة كي تستر بطنها؛ وهنا نُلفت الانتباه إلى ما سطّره القانون التّركي في هذا الشّأن؛ بحيث لا يستلزم الأمر وقوع شكوى كي تأخذ العدالة مجراها.

كذلك، **فالتعدّد** ورغم تجريمه من قِبَلِ القانون التّركي بالسّجن إلّا أنّه موجود، ما نفهم أنّه ضربٌ من الانتقام الاجتماعي.

ولأنّ منطقة كابادوكيا الموجودة في محافظة نفشيهر تجمع بين أعراق ومذاهب عدّة أبرزها الشّيعة، نشير إلى أنّنا أيّاما بعد عاشوراء شاهدنا لهم طقوسا وممارسات مشابهة لطقوس السُنّة بالجزائر، ومنها التبرّك، ولو أنّنا لاحظنا تقبيلهم حتّى للأبواب وقت يقصدون مقاما معيّنا، فرجّحنا أن تكون تلك من العادات الصوفيّة المتجذّرة بالجزائر وتركيا.

أمّا عن المساجد، فقد تعدّدت وتنوّعت في تركيا متميّزةً بجمالها والزّخم المصاحب لها؛ ومن ضمن الّتي زرناها نذكر: جامع آيا صوفيا، مسجد السليمانيّة، جامع السّلطان أحمد، جامع تشاملجا، جامع الفاتح، جامع شيشلي، جامع رستم باشا، ناهيك عن العديد من المساجد الصّغيرة.

وعن الملاحظات الّتي تكرّرت في دُوْرِ العبادة هذه، فأوّلها اكتظاظ الأمكنة بالزوّار خاصّة تلك الّتي تحمل طابعا سياحيّا، كما لاحظنا فيها بالذّات عدم وجود نظام صارم يفصل الجنسين أثناء الصّلاة، كما لعبت مساحة المساجد دورا في جعل النّساء إمّا يشاركن الرّجال في الفضاء الرّئيسي أو يصعدن إلى الأعلى.

الأضرحة بدورها تميّزت بكثافة الزوّار، وقد كان التّعامل معها كالمساجد، بتخصيص حُجُبٍ وألبسة ساترة عند المدخل، أحيانا تكون على هيئة إعارة وأحيانا تُخصّص للبيع خدمةً للاقتصاد، وأحيانا أخرى لترميم المساجد وضمان ديمومة خدماتها.

أيضا، كان للجامعات والمراكز الثقافية والجمعيات الحقوقية والمكتبات الحظّ الوفير من زياراتنا؛ وهو ما سيتّضح أكثر من خلال المقابلات.

4- قراءة لشبكة الملاحظات الخاصّة بتركيا:

لقد عكست ملاحظاتنا منذ أن وطئت قدمانا المنطقة حجم تأثير العامل الدّيني، ولو رمزيّا، بالدّاخل والخارج في بلد يشجّع السّياحة فيُقرن تراثه بعوامل نموّ لتجعل منه عنصرا فاعلا في الصّناعة الثقافيّة، ومنه نلاحظ حضور نسق أبعد من أن ينحصر في الدّين. كما أنّ الانفتاح الّذي شاهدناه في إسطنبول لطالما أخفى وراءه عالما آخرا في عمق الأناضول، قد نراه محافظا وقد لا نراه كذلك؛ إذ أنّ بعضا منه تقليديّ ومتديّن ظاهريّا، لكن يطبّق من الدّين ما لا يُضيّق على مصالح الذّكر، فيحرص على العبادات و**السُّتر** في حين يحرم الأنثى الّتي تخدم الأرض وتساهم في **قوامة** العائلة من **الإرث**. فيبرز من خلال بعض الممارسات الاجتماعيّة وجود معارضة واضحة وصريحة للقانون العلماني الّذي يحكم البلاد؛ ومثال ذلك الإقدام على التعدّد في إطار عُرفي أو بعقود غير معترف بها، رغم أنّ القانون التّركي لا يسمح بتثبيت عقد الزّواج لو حدث هناك إنجاب بعكس ما هو معمول به في الجزائر أين يُثَبَّتُ العقد العُرفي في حال حدوث إنجاب من باب ضمان حقوق المولود ونسبه.

المبحث الثّالث: عرض عيّنة الدّراسة

نُذكّر في المستهلّ أنّنا عالجنا عيّنة الدّراسة ميدانيّا من خلال تقنيّة المقابلة، ونصُّها الكامل موضوع في شقّ الملاحق، **الملحق رقم8**؛ بحيث وددنا، سواءً بالجزائر أو بتركيا، أن نَخْلُصَ إلى عيّنةٍ تمثيليّةٍ تبعا لما أوضحناه في حدود البحث الزمنيّة والمكانيّة بالفصل الأوّل.

ولأنّ الجزائر تحوي أغلبيّة مالكيّة وَرَدَتْ غالبيّة المقابلات من هذا المذهب، مع حالتين من الإباضيّة (رجل دين وامرأة من العوام)، وحالتين من الحنابلة –الّذين يلقّبون أنفسهم بالسلفيّة– وأيضا حالة لشخص لاديني.

وعن التوجّه الإيديولوجي، فقد اشتملت العيّنة على حالات من ذوي التوجّه العلماني، خاصّة من جانب التيّار النّسوي وأيضا حالات لم تحدّد توجّهها.

أمّا عن باقي المتغيّرات والمؤشّرات السّوسيولوجيّة، فقد تعدّدت بين السنّ والجنس والحالة المدنيّة والمستوى التّعليمي والمستوى الاقتصادي والمهنة، مثلما تمّ تقسيم المبحوثين إلى فئات تبعا لما تمّ تفصيله في عنوان "اختيار العيّنة" بالفصل الأوّل.

أمّا عن تركيا، فاستنادا إلى أنّ المذهب الحنفي هو السّائد ثقافيّا – وليس رسميّا– ضمن أغلبيّة سنيّة قدّرت ب 80% حسبما تمّت الإشارة إليه في الفصل الأوّل مع مصدر الإحصائيّات، جاءت غالبيّة مبحوثي عيّنتنا القصديّة من الأحناف؛ بحيث بلغوا 14 مبحوثا، إلى جانب 4 من الشافعيّة، و 2 شيعة إثناعشريّة، إلى جانب مبحوثين لم يحدّدوا توجّههم الدّيني.

ولأنّ الموضوع استلزم إحداث مقارنات بغية اقتفاء دور نفس الفاعل الدّيني في ظلّ المحدّدات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والجغرافيّة، لجأنا إلى إضافة عنوان وَسَمْنَاْهُ ب "**روافد الدّراسة**" في آخر المقابلات الميدانيّة دون أن تكون متضمَّنة في عيّنة الإطار المخصّص للدّراسة، اشتمل على المناطق الّتي نشترك معها في بعض الدّوائر الثقافيّة، وقد تكوّن من: مبحوث موريتاني، مبحوث ليبي، وخمسة مبحوثين من تونس أربعة منهم مالكيّة وواحد إباضي.

المبحث الرّابع: استخلاص خصائص عيّنة الدّراسة

1-جداول بيانات المبحوثين حسب المتغيّرات:

1-1-جدول رقم1: توزيع أفراد العيّنة حسب السنّ

السنّ	التّكرارات	النّسبة المئويّة
[21 - 30]	6	%7.89
[31 - 40]	16	%21.05
[41 - 50]	20	%26.32
[51 - +]	34	%44.74
المجموع	76	%100

-ملاحظة أوليّة:

1-نشير أوّلا إلى أنّ العدد الإجمالي للأشخاص الّذين تمّت محاورتهم هو 83 شخصا، 76 منهم يمثّلون عدد أفراد عيّنَتنا بين الجزائر وتركيا اللّتين تشكّلان المجال المكاني للبحث، إنّما ارتأينا أن نضيف عليهم 7 أفرادٍ ممّن تمّت محاورتهم خارج هذا الحيّز، ولذلك لم نحتسبهم في الجدول، إنّما لم تكن محاورتهم استثناسا بقدر ما هي للاستفادة من تجاربهم وتجارب بلدانهم كتونس وليبيا وموريتانيا المحاذية كلّها للجزائر والّتي تشاركها نفس الدّوائر الثقافيّة المتاخمة للحدود، ناهيك عن الدّين والمذهب، إنّما ساهمت عوامل معيّنة في صناعة الفارق بين كلّ بلد وآخر إزاء تعامله مع قضايا المرأة.

2-عدد الحالات الّتي تُعنى بها العيّنة هو 73، إنّما عدد الأشخاص 76 لأنّ هناك 3 حالات جمعْنا فيها بين رأيَي الزّوج والزّوجة معا في حوار واحد، وهذه الحالات كانت بتركيا.

1-1-1-تحليل جدول متغيّر السنّ:

يتراوح عمر مبحوثي عيّنة الدّراسة بين مستهلّ العقد الثّالث والعقد الثّامن من العمر، وعددهم 76 شخصا.

نستخلص من الجدول رقم 1 أنّ قسما كبيرا من أفراد العيّنة من فئة الكهول والمتقدّمين في السنّ، ويرجع هذا إلى اعتمادنا أكثر على شريحة النّخبة تبعا لعيّنة قصديّة أخذت حصّة الأسد من الدّراسة سواءً بالجزائر أو تركيا،

وذلك حسب تخصّص كلّ منهم مع استيفاء حالاتهم على مختلف متغيّرات الدّراسة، إلى جانب عيّنة عشوائيّة صغيرة تنوّعت بين مختلف الأعمار.

ولأنّ فئة الشّباب مهمّة هي الأخرى لتتبّع التوجّهات الحديثة، منحناهم أهميّة عدديّة، وهكذا يتسنّى لنا الوقوف على مدى الوعي الثّقافي والفكري والدّيني مع التعرّف على تمثّلاتهم لقضايا المرأة المختارة: الضّرب، تعدّد الزّوجات، الحجاب، الشّهادة، الإرث، القوامة والخُلع.

1-2-جدول رقم2: توزيع أفراد العيّنة حسب الجنس

الجنس	التّكرارات	النّسبة المئويّة
أنثى	37	%48.68
ذكر	39	%51.32
المجموع	76	%100

1-2-1-تحليل جدول متغيّر الجنس:

تحوي عيّنتُنا نسبًا تكاد تكون متكافئة بين عدد الذّكور وعدد الإناث، وقد استدعت طبيعة الدّراسة وتحديد الفئات الّتي تخدُمها أن يغلُب جنس على الآخر داخل الفئة الواحدة. كما اقتضت الأرقام الأخيرة احترام التّفاوت العددي الطّفيف؛ فبالجزائر مثلا، رصد الدّيوان الوطني للإحصائيّات (ONS) بتاريخ 1 جانفي 2024 نسبة 50.6% من الذّكور و49.4 % من الإناث[1]. وبالمثل، لوحظ تفاوت طفيف كذلك بتركيا أين سُجّل بذات التّاريخ -1 جانفي 2024- نسبة ذكور قدرها 50.1 % ونسبة إناث بلغت 49.9%[2].

وعلى العموم، تحوز عيّنة الجزائر على 23 أنثى و24 ذكرا، فيما تضمّنت عيّنة تركيا 14 أنثى و 15 ذكرا.
كما لابدّ وأن تكون لفئات معيّنة مثلا كرجال الدّين واختصاصيّي الشّريعة وشيوخ الزّوايا والأئمّة الغَلَبَة للعنصر الذّكوري، مثلما من الطّبيعي جدّا أن تكون الأغلبيّة السّاحقة من فئة الاختصاص في قضايا المرأة من الإناث، أمّا بقيّة الفئات، فقد عكست تقاربا عدديّا بين الجنسين. وهنا لا تفوتنا الإشارة إلى أنّ ملاحظة بسيطة للجانبين تنبّهنا إلى أصل العلاقة بين الفئتين، باعتبار أنّ التيّار النّسوي أصلا انبثق لمجابهة ما تمّ اعتبارُه هضما لحقوق المرأة من طرف التّراث الدّيني.
فطبيعة الدّراسة تُحيلنا وُجوبًا إلى إيلاء أهميّة كبيرة للفئتين المذكورتين بكلّ ما تحملانه من تجاذب مع اختلاف التيّارات والمذاهب سعيا لاستيعابهما كما يجب، زيادةً على الإطار المعرفي الّذي تتمتّعان به والّذي يتيح اقتفاء مكامن العقل والنّقل لا سيّما لدى أهل التخصّص.
أمّا عن بقيّة الفئات، فلم تحمل مفاضلة عدديّة بينها نظرا لاشتراك الجنسين فيها وبصفة متقاربة.

[1] الدّيوان الوطني للإحصائيّات، الدّيموغرافيا الجزائريّة من 2020 إلى 2023، جويلية 2024، شوهد في 28 جويلية 2024، ملفّpdf، ص21 (Demographie_Alg2020_2023.pdf (ons.dz)

[2] هيئة الإحصاء التركيّة، عن صحيفة زمان التركيّة، "*كم يبلغ تعداد تركيا السكّاني في 2024؟*"، نشر في 6 فيفري 2024، شوهد في 25 جويلية 2024، كم يبلغ تعداد تركيا السكاني في 2024؟(zamanarabic.com)

1-3- جدول رقم 3: توزيع أفراد العيّنة حسب المستوى الاقتصادي والاجتماعي

المستوى الاقتصادي والاجتماعي	التّكرارات	النّسبة المئويّة
جيّد جدّا	5	%6.58
جيّد	38	%50
متوسّط	30	%39.47
ضعيف	3	%3.95
المجموع	76	%100

1-3-1-تحليل جدول متغيّر المستوى الاقتصادي والاجتماعي:

إنّ إلقاء نظرة بسيطة على هذا الجدول يجعلنا نلاحظ أنّ أكبر مؤشّرَين كانا لِمَنْ هم من مستوى اقتصادي جيّد ومتوسّط، وإن ارتبطا بطبيعة فئات العيّنة كفئة الأكاديميّين من مستوى دكتور وبروفيسور الّتي عادةً ما يكون مستواها الاقتصادي جيّدا أو حتّى متوسّطا، على سبيل المثال لا الحصر، فتلك النّسب تحاكي أيضا المستوى المعيشي في البلدين المختارين حسب ما تمّ إيراده في الجدول.

فالجزائر مثلا تحصي أكبر نسبة من ذوي الدّخل المتوسّط، لاسيّما مع تقلّص نسبة الفقر ورفع الأجور سنتي 2022 و2023، إلى جانب ارتفاع الدّخل الفردي وتحقيق نسبة نموّ تجاوزت 5%[1]، وهو الأمر نفسه لدى النّموذج التّركي الّذي رفع الحد الأدنى للأجور سنة 2024 بنسبة 49% [2].

تُخوّلنا معطيات الجدول الرّبطَ بين متغيّراتنا إزاء ما اعتمدناه من قضايا للدّراسة؛ فالمستوى الاقتصادي والاجتماعي سيعطينا صورة نمطيّة عن رؤية الإنسان العامّي أو متوسّط الدّخل أو المرتاح ماديّا لقضايا المرأة، لاسيّما وأنّ العامل الاقتصادي فاعلٌ في تقرير مصيرها، وبالتّالي في نظرة الآخر إليها.

[1] الموقع الرّسمي لوكالة الأنباء الجزائريّة، *"المؤشّرات الاقتصاديّة الإيجابيّة للجزائر تجعلها بوّابة إفريقيا ضمن الشّراكة الإفريقية-الروسيّة"*، نشر في 28 جويلية 2023، شوهد في 12 ماي 2024، المؤشرات الاقتصادية الايجابية للجزائر تجعلها بوابة إفريقيا ضمن الشراكة الإفريقية-الروسية(aps.dz)

[2] موقع Anadolu Ajansi التّركي (موقع مختصّ باقتصاد تركيا)، *"أردوغان يعلن زيادة الحدّ الأدنى للأجور بنسبة 49 بالمئة"*، نشر في 27 ديسمبر 2023، شوهد في 25 جوان 2024، أردوغان يعلن زيادة الحد الأدنى للأجور بنسبة 49 بالمئة(aa.com.tr)

1-4-جدول رقم4: توزيع أفراد العيّنة حسب متغيّر الدّين / الطّائفة

الدّين والطّائفة	التّكرارات	النّسبة المئويّة
مالكيّة	43	%56.58
حنفيّة	14	%18.42
إباضيّة	3	%3.95
حنبليّة (فرقة السلفيّة)	2	%2.63
شافعيّة	4	%5.26
إثناعشري (شيعة)	2	%2.63
غير محدّد	7	%9.21
لا ديني	1	%1.31
المجموع	76	%100

1-4-1-تحليل جدول متغيّر الدّين / الطّائفة:

نشير في المستهلّ إلى أنّنا سعينا إلى مراعاة التّمثيل المذهبي والطّائفي حسب التوزّع الجغرافي وما يميّز كلّ دولة؛ لذلك فمن الطّبيعي جدّا أن تكون الأغلبيّة السّاحقة لمعتنقي المذهب المالكي بالجزائر، إلى جانب حضور محتشم للإباضيّة والحنابلة، ولكن أيضا مع مراعاة من لا يمتثلون تحت مظلّة مذهب معيّن، وعدم إغفال أخذ رأي مبحوث لاديني ملمّ بالعقل والنّقل.

أمّا بخصوص تركيا، فبالرّغم من عدم وجود مذهب رسمي للدّولة بحكم علمانيّتها، إلّا أنّ التّاريخ العثماني وتراثه ونظامه القضائي ونسبة توزّع الأحناف في هذه الدّولة اليوم لَمحدّدات كفيلة بأن تكون نسبتُهم التمثيليّة الأكبر في عيّنتنا الخاصّة بذلك البلد، يتبعها المذهب الشّافعي، ثمّ المذهب الشيعي الإثناعشري المتمركز إلى الشّرق والوسط، مع عدم إهمال عيّنة مجهريّة من القاطنين بها من جنسيّات مختلفة ممّن يساهمون بشكل أو بآخر في عمليّة التّثاقف، ولديهم هم كذلك إسقاطُهم لقضايا ذاك المجتمع. وهكذا، يَحِلُّ لنا أن نُسائل الواقع باحثِين عن رأي كلّ مذهب في قضايا المرأة المختارة، تبعا لعديد المؤشّرات الأخرى.

1-5-جدول رقم 5: توزيع أفراد العيّنة حسب المستوى التّعليمي والثّقافي

المستوى التّعليمي والثّقافي	التّكرارات	النّسبة المئويّة
دكتور/بروفيسور	22	%28.95
جامعي	35	%46.05
ثانوي	10	%13.16
إعدادي	9	%11.84
المجموع	76	%100

1-5-1-تحليل جدول المستوى التّعليمي والثّقافي:

يلعب المستوى التّعليمي والثّقافي دورا هامّا في تحديد آراء ومواقف الأشخاص إزاء مسائل المجتمع، ولأنّ قضايا المرأة ذات حساسيّة معيّنة لارتباطها بعنصر المقدّس وبتراث ثقافي مُثقل هو الآخر بجُملة مسلّمات، تَعَيَّنَ علينا الوقوف على طبيعة العلاقة بين كلّ مستوى ممّا هو مذكور أعلاه ونظرته لقضايا المرأة الّتي لابدّ وأنّه يتأثّر بها اجتماعيّا، سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

ارتأينا أن تكون نسبة الجامعيّين الأعلى ضمن عيّنتنا، ليس فقط لأنّها الفئة الأكثر انتشارا في المؤسّسات الّتي قصدناها، ولكن لأنّها أكثر فئة استوفت المعايير كما يبدو لنا في عيّنتنا القصديّة الّتي تُعتبر أكبر عيّنة ممثّلة في عدد لا بأس به من النّخبة لاسيّما الحائزين على أعلى درجة علميّة، والّتي لعب تخصّص كلّ منها دورا محوريّا في رسم أبعاد نظرتها لقضايا المرأة ضمن ثنائيّة العقل والنّقل، كلٌّ حسب ثقافته. فالمشتغلون بالفلسفة، مثلما أفصحت عنه مقابلاتنا الميدانيّة، أقرب إلى العقل منه إلى النّقل، والعكس صحيح بالنّسبة لرجال الدّين، مع استثناء معيّن سيتمّ البتّ فيه في المراحل التّالية من البحث، ويتجسّد في الحالة رقم 78 ضمن المقابلات الميدانيّة، والّتي ارتأيناها بدافع المقارنة.

المبحث الخامس: الرّبط بين متغيّرات الدّراسة الميدانيّة

1-قراءة للعلاقة بين متغيّرات الدّراسة وفئاتها:

-نشير هنا إلى أنّنا سنتعرّض إلى عمليّة تفكيكيّة للمتغيّرات من خلال الأبعاد والمكوّنات والمؤشّرات الضّابطة لها، وهذا من منطلق المقابلات الميدانيّة الموجودة في الملحق رقم 8 والأخير.

1-1-فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني:

***القوامة:**

عيّنة الجزائر:

من ناحية **الجنس**، لاحظنا أنّ عنصر الذّكور من الحقوقيّين اكتفى بسرد المواد القانونيّة القاضية بأنّ القوامة عبارة عن الولاية والنّفقة، في حين أنّ الحقوقيّات سَعَيْنَ إلى تطوير الأحوال الاقتصاديّة للمرأة، مع اختصاص العلمانيّات في السّعي للانتقال إلى منظومة الحقوق والواجبات أين تُوْجَبُ القوامة على الجنسين معا؛ وعن النّاشطات في المجتمع المدني، لاحظناهنّ يركّزن على عامل الرّعاية دون السّيطرة نظرا للتّجاوزات الّتي تتعرّض لها المرأة.

-أمّا عن **العمر**، فلم نلاحظ أنّه كان محدِّدا صانعا للفارق في وجهات النّظر، مع الوقوف على حالات انقلبت فيها المفاهيم لدرجة أنّ الأبناء من الذّكور أضحوا يمارسون العنف الرّمزي وغيره حتّى اتّجاه أمّهاتهم.

-ونقف من ناحية **الحالة المدنيّة** على كون بعض الحقوقيّات من عمر معيّن عزباوات بعكس الذّكور، على غير غرار ناشطات المجتمع المدني، مع توافق وجهات النّظر بخصوص القوامة.

-أمّا عن **المستوى التّعليمي والثّقافي**، لابدّ وأنّ ثقافة المجتمع قد لعبت دورا فاعلا في تحديد المفهوم وحتّى ارتباطه بالبنية الاجتماعيّة لدى الأُسر ذات المستوى المتوسّط، ومثال ذلك الحالة رقم 5 المتمركزة جغرافيّا في الجنوب، والّتي صرّحت بأنّ القوامة في زمن مضى كانت بيد الجدّ والجدّة. فهنا لا يفوتنا دور الجدّة لِما يكتنفه من وقار وحكمة في المخيال الشّعبي.

-انتقالا إلى **المستوى الاقتصادي والاجتماعي**، لاحظنا لدى ذوي الدّخل المتوسّط حرمانًا للمرأة حتّى من الإرث، ما يعني في الوقت نفسه تجسيدا معكوسا لمفهوم القوامة رغم توفّر الوازع الدّيني، وهي عادة وجدناها منتشرة أكثر في القرى المعتمدة على النّمط الزّراعي.

-وعن متغيّر **الدّين والمذهب**، لم نلاحظ خروجا عمّا نصّ عليه الشّرع، إنّما تجلّى ذلك في بعض الفئات بالفعل.

عيّنة تركيا:

لاحظنا، **من ناحية الجنس**، التوجه نفسه لدى المبحوثين، أمّا من جانِب **المستوى التّعليمي والثّقافي**، فكلاهما من مستوى جامعي ومفهومها للقضيّة نفسه، كما أنّ المبحوثة متأسّفة لما تركته العلمانيّة من آثار، على حدّ تعبيرها، مع اعتبارها أنّ الدّين لم يُفهم كما يجب، مع العلم أنّ مذهبَي المبحوثين تنوّعا بين الحنفي والمالكي.

***الضّرب:**

عيّنة الجزائر:

-بدءا بمتغيّر **السنّ**، وقفت مختلف الأعمار ضدّ هذه الظّاهرة.

-ومن ناحية متغيّر **الجنس**، لاحظنا وقوف الحقوقيّات على الموادّ الّتي تجرّم التّعنيف الجسدي والّتي تعتبره مبرّرا للطّلاق، مع الإشارة إلى ضرورة حيازة القاضي على قاموس وضعي للردّ على من يعتبر ذلك حقّا خوّله إيّاه الشّرع، مع ملاحظتنا العمل الملموس الّذي يقمن به في الوقوف على حالات قتل النّساء ونشر أرقام بخصوص ذلك، أمّا لدى الذّكور، وجدنا إشارة لكون العنف يخوّل للمرأة طلب الخلع لدى القانون الجزائري. أمّا لدى النّاشطات الجمعويّات اللّواتي هنّ من الجنوب، فقد برز وقوفهنّ على **العنف الرّمزي والمادّي** أكثر **كحرمان المرأة من الإرث**، مع التّركيز على مؤشّرَي العلم والتحرّر الاقتصادي للتخلّص من الظّلم، ومثال ذلك الحالة رقم 5.

-انتقالا إلى متغيّر **الحالة المدنيّة**، لاحظنا أنّ النّساء المتزوّجات أكثر عرضة لذلك بطبيعة الحال، لاسيّما وأنّ أكبر نسبة من ضرب النّساء تصدر عن الأزواج*، لكن الأمر لم يمنع من أنّ الجميع إناثا وذكورا ضدّ الظّاهرة حسب ما هو مصرّح به.

-ويبرز **المستوى التّعليمي والثّقافي** جليّا في قضيّة الضّرب؛ بحيث أنّ المرأة المتمتّعة بمستوى ثقافي عالي أو تلك المطّلعة على حقوقها لا تقبل بتاتا أن يتمّ تعنيفها، في حين أنّ ربّة العائلة من مستوى متوسّط لا تلجأ حتّى للشّكوى رغم الأيّام التحسيسيّة المنظّمة وجهود المجتمع المدني، وبل يُعْلَمُ ذلك ممّا هو بادٍ عليها من آثار للضّرب حسب المعلومات الّتي أطلعتنا عليها الحالة رقم 7.

-أمّا عن متغيّر **المستوى الاقتصادي والاجتماعي**، وجدنا أنّ ذلك لم يؤثّر فعليّا على وعي المبحوثين، باعتبار أنّ هناك استخدام لروح النّقد من طرفهم مع ترجيحهم لوجود خطأ طال تأويل اللّفظ في الآية القرآنيّة.

-ولم يلعب **الدّين أو المذهب** محدِّدا في المواقف نظرا إلى توفّر وعي كافٍ يرجّح الفطرة الإنسانيّة على ما هو شائع في التّراث الدّيني؛ ولذلك كانت مسألة التّأويل تُطرح كلّ مرّة.

* استقينا ذلك من بحثنا الميداني على مستوى مصلحة الطبّ الشّرعي بمستشفى محمّد لمين دبّاغين؛ أنظر نموذج الاستمارات المرفوقة في **الملحق رقم 4.**

عيّنة تركيا:

إجمالا، تنحو النّاشطات التركيّات إلى محاربة ظاهرة العنف المتفشّية حيال المرأة والّتي تعكسها الأرقام، إنّما يظهر أنّ ذلك يتجسّد أكثر الأمر في العنف المنزلي بحكم أنّنا طوال شهر من التّواجد بتركيا لم نشهد حالة عنف واحدة، ما اعتبرناه راجعا إلى صرامة القانون في هذا الصّدد مع وجود أدوات رصد بالخارج؛ أي الكمرات الّتي تكون كافية لأن ينتقل الأمر إلى العدالة ولو بغياب الشّكوى.

أمّا من النّاحية المفاهيميّة، فقد لاحظنا فهما تقليديّا لفعل الضّرب بغضّ النّظر عن الجنس، مع تمثّل نفس المفهوم في أذهان المبحوثين.

***تعدّد الزّوجات:**

عيّنة الجزائر:

– لم تعتبر هذه الفئة **تعدّد الزّوجات** أمرا مقبولا ما عدا حالة واحدة متمثّلة في المبحوثة رقم 5 من **سنّ** 56 سنة، علما أنّها تابعة لمنطقة جغرافيّة نائية بالجنوب، وقد عَزَتْ موقفَها إلى كثرة عدد العزباوات، مع العلم أنّ المبحوثة متزوّجة.

–ومن ناحية متغيّر **الجنس**، فمختلف النّساء ضدّ التعدّد ما عدا الحالة رقم 5 للسّبب السّابق ذكرُه.

–أمّا من ناحية **الحالة المدنيّة**، لاحظنا أنّ الحقوقيّات/العزباوات أكثر مجابهة لقضيّة التعدّد باعتبارها تحطّ من مكانة المرأة حسب تقديرهنّ، علما بأنّ الحالات المحاوَرة تتمتّع بقدر عالٍ من الوعي وتناضل ضدّ ذلك منذ عقود، ومثالها الحالة رقم 2.

–ويأتي **المستوى التّعليمي والثّقافي** ليؤكّد أنّ الوعي أمر مهمّ لإدراك المرأة مكانتَها الحقيقيّة؛ فالّتي تحوز مستوى متواضعا تقبل به أو تتقبّله، وقد يكون في منظورها مُنقذا.

–**المستوى الاقتصادي والاجتماعي** بدوره محدِّد لكنّ الأمر ليس بالشّكل الّذي قد نخاله، وهذا لِما اكتشفناه من خلال الحالة رقم 8، على سبيل المثال، الّتي أطلعتنا بقصّة الطّبيبة/الدّكتورة الّتي رفضت تلقّي علاج مرض السّرطان خوفا من تطليق الزّوج لها رغم أنّه طبيب هو الآخر. فهذه الحيثيّة أعلمتنا بوطأة الثّقافة والمجتمع على قرارات الفرد ولو كان من مستوى تعليميّ عالٍ، وبل من الفئة ذاتها الّتي درست التّطبيب، ممّا يعكس هيمنة النّظرة التشييئيّة للمرأة.

–**الدّين/ المذهب** لم يتم التطرّق إليه من قِبل المبحوثين كمصدر أو كسبب، وأيضا، إلى جانب أنّهم مسلمون مالكيّون في مجملهم، لاحظنا اعتمادهم على التديّن الشّعبي، في وقت وقفت فيه الحقوقيّات والمناضلات من العلمانيّات ضدّ الظّاهرة بصفة ملموسة؛ أي بالفعل.

عيّنة تركيا:

رصدنا من ناحية **السنّ:** توفّر نظرة تقليديّة للتعدّد حسب المبحوثين من العقد الخامس والسّادس، وعن **الجنس،** فقد حدث لدى الذّكر استدعاءٌ للحُجج ولو بتوظيف نظريّة المؤامرة.

ومن ناحية **المستوى التّعليمي والثّقافي،** فالمستوى جامعي مع الاحتفاظ بأفكار التّنشئة الاجتماعيّة والبعد عن التّجديد، وبخصوص **المستوى الاقتصادي والاجتماعي،** فقد توفّرت ثقافة اجتماعيّة تقليديّة رغم المستوى الجامعي، ويُستعمل النّقل لإثباتها ولو باستدعاء أفكار من خارج الإطار المحلّي تتّهم المجتمع الغربي كما شاهدنا مع المبحوث 63 الّذي قارن بين التعدّد في الإسلام واتّخاذ خليلات في الغرب بغرض الدّفاع عن قضيّة التعدّد.

***الحجاب:**

عيّنة الجزائر:

-لا نظنّ **السنّ** محدّدا هنا لكون الحقوقيّات أكبر سنّا من البقيّة، ومع ذلك فهنّ ضدّ الحجاب، في حين أنّ الكهول من الجنسين في الجنوب مع ضرورة ارتدائه مثلما دأبت عليه المرأة اجتماعيّا من باب إعادة الإنتاج الثّقافي.

-وبالنّسبة لأولى مبحوثات هذه الفئة، بمنظور متغيّر **الجنس،** فلكونهنّ علمانيّات وجدناهنّ ضدّ ظاهرة الحجاب، معتبرات إيّاه مجرّد ظاهرة اجتماعيّة، في حين أنّ النّاشطات من الجنوب كلّهنّ متحجّبات ويعتبرنه فرضا، مع عدم إخفاء حقيقة أنّها ظاهرة اجتماعيّة في قُراهنّ أين تظهر كحالة عامّة، خاصّة وأنّها كانت ولازالت صفة مميّزة لكلّ منطقة من خلال طريقة ارتدائه، ومثال ذلك ما أفصحت عنه الحالتان رقم 5 و7، علما بأنّ هذه الأخيرة أشارت إلى أنّ بعض الفتيات فُرِضَ عليهنّ ارتداؤه من طرف أهاليهنّ.

-وعن **الحالة المدنيّة،** حسب طبيعة المبحوثين والمبحوثات في هذه الفئة، فالمتزوّجات هنّ أكثر ارتداءً له، ولو أنّنا نُرجّح كفّة الإيديولوجيا أكثر، لأنّ الحيّز الجغرافي محدِّد فعّال تِبعا لما شاهدناه في بحثنا الاستطلاعي بمختلف ولايات الجنوب أين يكون ارتداء الحجاب فرضا على العزباء والمتزوّجة على حدّ سواء.

-ومن جهته، **فالمستوى التّعليمي والثّقافي** برز كمحدِّد نسبيّ، باعتبار أنّ الدّكتورات المبحوثات غير متحجّبات -الحالتان 2 و3- واللّواتي لم يُتممن دراستهنّ الإعداديّة والثانويّة متحجّبات. وقد اعتبرنا ذلك محدِّدا نسبيّا لأنّ طبيعة العيّنة القصديّة قد تكون لعبت دورا في ذلك باعتبار أنّ وطننا يزخر بمتحجّبات من مستوى علميّ وفكريّ عالٍ جدّا.

-والملاحظة نفسها انصرفت هنا على **المستوى الاقتصادي والاجتماعي**؛ لأنّ ذوات المستوى العالي موظّفات وفي مواقع مريحة اقتصاديّا مقارنة بالبقيّة.

-أمّا عن متغيّر **الدّين/المذهب**، فنضيف إليه العامل الإيديولوجي، باعتبار أنّ العلمانيّات غير متحجّبات بطبيعة الحال بعكس البقيّة، كما لا يعتبرن الآية القرآنيّة خاصّة لكلّ زمان ومكان.

عيّنة تركيا:

اتّضح أنّ الحجاب فرض لدى الفئتين العمريّتين، وباختلاف الجنس، كما أنّ مؤشّر **المستوى التّعليمي والثّقافي** أفصح عن أنّ الحالة 62 مثلا متحجّبة وتراه فرضًا، وكذلك الأمر بالنّسبة للمبحوث رقم 63 مع اختلاف ثقافتيهما. إنّما الأولى استحسنت قضيّة احترام الآخر المختلف مظهرا في تركيا.

***الشّهادة:**

عيّنة الجزائر:

-لم يتمّ التطرّق إلى هذه القضيّة بشكل مفصّل كالبقيّة، ربّما لعدم اقتران تطبيقها بخيارات فرديّة، إنّما عَلِمْنَا من الحالة رقم 1 المتمثّلة في القاضي أنّه لا وجود لمادّة قانونيّة تُفصّل في قضيّة الشّهادة، ويرجع الأمر للممارسات الّتي أساسها ديني أو عُرفي حسب تقديره، وهنا أضفنا -في الاستنتاج الأوّلي- حيثيّة لاحظناها، تمثّلت في عدم تطبيق ما تنصّ عليه الشّريعة، خاصّة من طرف بعض معتنقي السلفيّة من الموثّقين الّذين يرفضون شهادة المرأة أصلا، وهو الأمر الّذي كنّا قد استفسرنا عنه الحالة رقم 2 المتمثّلة في المحامية الّتي أعربت عن عدم تقبّلها اعتبار المرأة قاصرا بجعل شهادتها نصف شهادة الرّجل، ناهيك عن التّناقض الحاصل في كون النّساء أَمسين قاضيات ويمضين عقود الزّواج في الحالة المدنيّة، لكن لمّا يتعلّق الأمر بهنّ يصبحن دون مستوى الأهليّة، مع تحديد المبحوثة بأنّ الموثّقين يرفضون شهادة المرأة عادةً في إبرام عقود البيع (وهذا يذكّرنا بتأويلات الآية الّتي جعلت السّبب في ذلك عدم معرفة المرأة بالتّعاملات التجاريّة، وقد تعرّضنا إلى ذلك في الشقّ النّظري).

-ففي حالة الشّهادة، يلعب الجنس الجانب الّذي يصنع الفارق أكثر من المتغيّرات الأخرى، دون إغفال دور المستوى التّعليمي والثّقافي والمستوى الاقتصادي والاجتماعي، لكن ربّما **تظلّ الشّهادة حالة خاصّة لأنّ تطبيقها ليس منوطا بخيارات فرديّة أو جماعيّة بقدر ما هو خاصّ بالتّعاملات القانونيّة للدّولة أو لأصحاب مكاتب التّوثيق على سبيل المثال، مع عدم إهمال المحدّدات المكانيّة والإيديولوجيّة المتحكّمة في أصحاب تلك المكاتب.**

عيّنة تركيا:

برز من ناحية **المستوى التّعليمي والثّقافي** إقرار المبحوثين عموما بعدم الخروج عمّا هو متعارف عليه تأويلًا، وممّا قد يُحيل إلى العودة للمرجعيّة هو ما تفضّل به المبحوث 63 بالاستشهاد بقول الإمام أبي حنيفة في ضرورة الأخذ بالقرآن قبل الحديث.

***الإرث:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** اللّواتي وقفن مع المساواة في الإرث هنّ الحقوقيّات اللّواتي وردن في عيّنتنا من عمر متقدّم مقارنة بالبقيّة، أمّا عن هضم حقوق المرأة في الإرث، فلم يقتصر على الجنوب دون الشّمال باعتبار أنّه ارتبط بالنّظام الزّراعي وبعض القوانين العُرفيّة.

-**الجنس:** الذّكور مع المُعتمد دينيّا وقانونيّا، أمّا الإناث، فذوات الثّقافة التقليديّة لم يخرجن عن النّسق باعتبار أنّ بعضا من مناطقهنّ تحرم المرأة من الإرث أصلا.

-**الحالة المدنيّة:** غالبيّة أفراد الفئة من المتزوّجين والمتزوّجات، ما عدا حالة الحقوقيّة الّتي ناضلت من أجل المساواة في الحقوق.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي/ المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** ظهر أنّ الدّكاترة أكثر وعيا بدور المرأة الاقتصادي.

-**الدّين/المذهب:** العلمانيّات فقط -الحالتان 2 و3- من يُعتبرن مع وجوب المساواة في الإرث، وهذا ما تجلّى من خلال نضالهنّ فعليّا.

عيّنة تركيا:

برز مؤشّر **المستوى التّعليمي والثّقافي** أكثر هنا؛ بحيث ترى الحالة 62 مثلا إنّه لم يكن للعلمانيّة أن تحرز جديدا يُذكر لو تمّ فهم الدّين الإسلامي كما يجب، ومع ذلك، فهي تعتبر أنّ آيات كتلك الخاصّة بالإرث لم يَشُبها إشكالٌ من ناحية التّأويل.

***الخلع:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** كان حديث المبحوثة رقم 2 –صاحبة 72 سنة– مستفيضا حول القانون والحالات المتعلّقة بالخلع، مع العلم أنّ نسبة معتبرة منه سُجّلت لدى الزّيجات في الأشهر الأولى من الزّواج؛ وهو ما تمّت تسميته بالطّلاق المبكّر في الجزائر.

-**الجنس:** ورد خطاب الذّكور حول الخلع متحفّظا مقارنة بالإناث، إنّما ترى الحقوقيّات أنّه انتقاصٌ من حقوق المرأة باعتبار أنّها لا يجدُر بها أن "تشتري حريّتها بالمال".

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** صنعت الحالة رقم 4 الاستثناء هنا بالمعلومة الّتي تقضي بأنّ الخلع غير وارد في بعض المناطق النّائية، أين ينحدر المستوى التّعليمي بحكم أنّ العُرف بها يمارس انتقاما اجتماعيّا حيال المطلّقة كيفما كانت الأسباب. نضيف إلى ذلك الإدراك التامّ بأنّ التحرّر من الظّلم الاجتماعي لا يكون إلّا بالعمل الّذي من شأنه جعل المرأة مستقلّة اقتصاديّا وذات مكانة اجتماعيّة.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** انطبق على الخلع هنا ما انطبق على متغيّر المستوى التّعليمي والثّقافي.

-**الدّين/المذهب:** هناك تسليم بأنّه حقٌّ باسم الدّين والقانون، ما عدا لدى الحقوقيّات النسويّات اللّواتي يَرين أنّ الطّلاق يجب أن يكون دون عَوَضٍ.

عيّنة تركيا:

يبرز هنا **المستوى التّعليمي والثّقافي**؛ فالمبحوثة رقم 62 مثلا من مستوى جامعي لكنّها ضدّ عدم تقنين الخلع. والتفاتا إلى **المستوى الاقتصادي والاجتماعي**، فالمستوى الجيّد لم يصنع فارقا في القضيّة من النّاحية العمليّة لعدم ورود الخلع قانونا. إنّما هذا لا يمنع من تطبيقه بشكل غير رسمي؛ أي الافتداء بعوض خاصّة لدى العوام؛ لأنّنا لاحظنا كيف أنّ التمرّد الاجتماعي على القانون العلماني أدّى حتّى إلى اجتهادات فرديّة، وهو الأمر الّذي تسعى النّاشطات إلى محاربته بنشر الوعي.

1-2-فئة المختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والمجالات المقاربة والعلميّة:

***القوامة:**

-**عيّنة الجزائر** :

-**السنّ:** تكاد تتّفق مختلف الشّرائح العمريّة في أنّ القوامة تعني العناية والإنفاق لا السّيطرة.

-**الجنس:** نشير أوّلا هنا إلى أنّ العنصر النّسوي من الأكاديميّين تواجد في الفئات الموالية ولكنّنا اعتمدنا معاييرا معيّنة للتّصنيف في فئات دون الأخرى، وإن أخذنا بالاعتبار كونهنّ أكاديميّات، فقد اتّفقت النّساء في أنّه على المرأة العمل لضمان أمنِها الاقتصادي، أمّا الرّجال، فقد تأرجحت آراؤهم بين كون القوامة للأقدر وبين اعتبارها تهديدا لمركزيّة الذّكر، الأمر الّذي تكرّر لدى الحالتين 11 و12 بين المسّ بكرامة الرّجل وأخذ مكانه في الحياة العمليّة.

-**الحالة المدنيّة:** لم تكن محدِّدا.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** كان هناك تكرار لمفهوم الإعالة والعناية، مع اختصاص الحالة رقم 9 -أستاذ الفلسفة الإسلاميّة- في مقاربة لسانيّة تفيد بأنّ الآية القرآنيّة لا تفرّق بين ذكر وأنثى في ذلك، وهذا من منطلق مفهومه للفظَي رجال ونساء، وهنا ننوّه إلى أنّه التّأويل ذاتُه الّذي أتى به المفكّر محمّد شحرور. فيما نحا أستاذ التّاريخ، الحالة 10، إلى أنّ تأثير النّمط الاقتصادي الرّأسمالي شاء أن تستقلّ المرأة اقتصاديّا وتشارك في عمليّة القوامة، الحيثيّة الّتي عدّتها الحالة رقم 13 إسقاطا للثّقافة البطرياركيّة. إنّما، تبعا لما صدر عن الحالة رقم 12 الّتي تعود لأستاذ جامعي وكاتب من مستوى دكتوراه، تبيّن أنّه لا وجود لعلاقة ثابتة بين المستوى التّعليمي والثّقافي والوعي الكافي بكيان المرأة كفاعل اجتماعي إن كان المتحدّث ذَكرا وابن بيئته؛ فهذا يرجع لتعبير المبحوث صريحًا بأنّه ضدّ عمل المرأة باعتباره يراها "تأخذ مناصب الرّجال في سوق العمل"، وبالتّالي هو ضدّ قوامتها الماديّة.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** اتّضح أنّه لا وجود لعلاقة ظاهريّة بين الاقتدار الاقتصادي للرّجل وتفضيل أو عدم تقبّل قوامة المرأة، حسب هذه الفئة، نظرا إلى أنّ هناك دكتوران رفضا قوامة المرأة، أحدهما لإيمانه بأنّ وظيفتها تنحصر في إطار العمل المنزلي، وثانيهما اعتبر أنّ القوامة مفهوم موافق لهيبة الرّجل؛ ولذلك رغم أنّه يبحث عن زوجة ثانية لتُعينه في المسائل الاقتصاديّة إلّا أنّه يُقرن القوامة بالعصمة والتحكّم، فيجعلها حكرا على الرّجل دون المرأة.

-**الدّين/المذهب:** إنّ التّمحيص في إجابات المبحوثين جعلنا نستجلي عامل الذاتيّة ولو أبدوا غير ذلك؛ بالتّالي، لا نرى أنّ متغيّر الدّين والمذهب قد شكّل فارقا، ما عدا لدى المبحوث رقم 11 الّذي تأرجح بين النّقل وتحقيق المصلحة على الصّعيد العملي.

عيّنة تركيا:

-**السنّ:** تراوحت أعمار المحاوَرين هنا بين العقد الرّابع والخامس والسّادس، واعتَبر الأكبر عمرا أنّ المرأة عنصر تابع ولو حقّقت الاستقلال الاقتصادي، فيما صرّح المبحوث رقم 51 بأنّه ضدّ أن تعمل زوجته ومشاركتها إيّاه في القوامة.

-**الجنس:** أغلب مبحوثي العيّنة من الذّكور، وقد لوحظ أنّهم يقْصون المرأة من القوامة، ولكلٍّ أسبابُه في ذلك.

-**الحالة المدنيّة:** الذّكور مثلا كلّهم متزوّجون، ولذلك تطرّقوا إلى مفاهيمهم وقناعاتهم انطلاقا من تجاربهم الزوجيّة.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** الذّكور كلّهم دكاترة، ما عدا الأنثى المتخصّصة في علم النّفس، وهنا لوحظ عدم تأثير المستوى العلمي في القضيّة وإنّما ذلك الثّقافي.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** المستوى الاقتصادي الجيّد يبدو قد لعب دورا في مواقفهم الّتي تقتضي إقصاء المرأة من القوامة الماديّة.

***الضّرب:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** أفراد هذه العيّنة الفئويّة من العقدين الخامس والسّادس من العمر، ومع ذلك فإجاباتهم وردت متباينة؛ الأمر الّذي جعلنا نستوعب أنّ العمر ليس محدِّدا حقيقيّا.

-**الجنس:** أفراد هذه العيّنة من الذّكور عموما، واختلفوا في المواقف إزاء قضيّة الضّرب.

-**الحالة المدنيّة:** تحوي هذه العيّنة على أفراد متزوّجين وواحد فقط أعزب، مع العلم أنّهم من عمر متقارب، وبما أنّهم أصحاب دراسات عليا في تخصّصاتهم، كانت إجاباتهم باستدعاء مجالاتهم بين من رفض فعل الضّرب بمعنى التّعنيف الجسدي ومن وجد له تأويلات ومن اعتبر الممارسة ضحيّة تأويل. وقد برزت الحالة رقم 11 أين صرّح المبحوث بأنّه سبق له وأن ضرب زوجته.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لم يشكّل محدِّدا باعتبار أنّهم من مستوى جيّد اقتصاديّا واجتماعيّا لكن اختلفت آراؤهم تماما.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** المبحوثون من مستوى دكتوراه، لكنّ آراءهم مختلفة تماما، ومنهم من قام بفعل الضّرب، إنّما لاحظنا الفارق كامنا في طبيعة التخصّص؛ إذ أنّ المختصّين في الفلسفة تحلَّوا بروح نقد بارزة.

-**الدّين/المذهب:** تميّز المبحوثون بالرّجوع إلى ما يقوله عقلهم الفطري في هذا الشّأن، فيما اختصّ المبحوث اللّاديني -الحالة رقم 13- باعتقاده أنّ الضّرب مقرون بالتّعنيف الجسدي، أمّا أستاذ الفلسفة المحافظ -رقم 9 - فيرى أنّ التّأويل قد شدّ الدّين إلى داخل التّاريخ، في حين اعتبر المختصّ في الإعلام -الحالة 11- أنّ النّقل أولى من العقل كيفما كان.

عيّنة تركيا:

-**السنّ:** هناك اعتقاد لدى أغلبيّة الفئات العمريّة بأنّ الضّرب يعني المباعدة.

-**الجنس:** لم يكن محدِّدا للمواقف، مثلما صرّحت المبحوثة 50 بأنّها لم تتعرّض للتّعنيف، ما يعكس طبيعة التّنشئة الاجتماعيّة ومشاربها.

-**الحالة المدنيّة:** الأغلبية متزوّجون، ولكلٍّ منهم تجربته في التّعامل.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** لا نرى أنّ المستوى التّعليمي كان محدِّدا نظرا للآراء المختلفة؛ فالمبحوث 49 مثلا يرى أنّ التّعنيف يصلح بُغية التّخويف، فيما يعتبر المبحوث 51 بأنّ "الضّرب" يعني الابتعاد، وصرّح المبحوث رقم 48 بأنّه لم يعنّف زوجته أبدا، مستدعيا الحديث النّبوي ومشيرا إلى دور القانون في ردّ ذلك. وربّما يعود الاختلاف وتبرير ذلك الفعل لدى رقم 49 إلى ثقافته باعتباره من ولاية داخليّة ليس بها الكثير من التّثاقف.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لم يكن محدِّدا.

***تعدّد الزّوجات:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** أصغرهم عمرا ضدّ التعدّد صريحًا، أمّا الحالتان رقم 11 و12 مثلا انقادتا مباشرة إلى الشّائع في التّأويل.

-**الجنس:** اختلف المبحوثون في القضيّة علما أنّهم من ذات النّوع الاجتماعي.

-**الحالة المدنيّة:** الأعزب ضدّ التعدّد صريحا وضدّ فكرة الزّواج أصلا باعتبار أنّه يقيّد الحياة الإنسانيّة في مؤسّسة يقنِّن شروطَها المجتمعُ حسب زعمه، أمّا المبحوث رقم 11 فقد صرّح لنا بأنّه عازم على التعدّد رغم حبّه لزوجته.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** لعبت نوعيّة الثّقافة المحدِّد وليس المستوى التّعليمي بحكم أنّهم من مستوى علمي عالي.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لربّما تَلْفَتُنَا أكثر هنا الحالة 11 للدّكتور الّذي من جهة اعتبر نفسه مقتدرا اقتصاديّا وبالتّالي قادرا على التعدّد، إنّما كذلك أرادها زوجة مقتدرة ماديّا هي الأخرى لتُعينه في الإعالة؛ أي القوامة.

-**الدّين/المذهب:** برز معتنق المذهب الحنبلي ذي الثّقافة السلفيّة مع التعدّد وكأنّها ضرورة، باعتبار أنّ ذلك حلم صَاْحَبَهُ منذ صغره على حدّ تعبيره، في حين وقف المبحوث اللّاديني ضدّ الأمر تماما.

عيّنة تركيا:

العيّنة لا تحوي أشخاصا ضمن زيجة تعدّد حسب ما ظهر منهم، أمّا من ناحية **المستوى التّعليمي والثّقافي،** فإطلاع المبحوثين إيّانا بوجود تعدّد بصفة غير رسميّة يعكس تباين المستوى والخطاب بين الواقع الثّقافي الاجتماعي وسلطة القانون.

المستوى الاقتصادي والاجتماعي: ربّما لعب هذا دورا في عزوفهم عن التعدّد رغم اقتدارهم الاقتصادي من منطلق مناصبهم؛ فالتعدّد يُوجد في تركيا بصفة غير رسميّة وبصِيَغ تعاقديّة غير معترف بها، وكذلك، فالأمر يخضع لتجريم القانون؛ ما من شأنه تقليص حيّز الظّاهرة كلّما ارتفع الوعي بالنّظر إلى ضياع حقوق المرأة وأبنائها أمام القانون.

***الحجاب:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** المبحوثون من أعمار متقاربة ووردت مواقفهم متضاربة في الأمر.

-**الجنس:** هنا وجدنا اختلافا جذريّا رغم تماثل المبحوثين في الجنس.

-**الحالة المدنيّة:** مختلف المبحوثين زوجاتهم متحجّبات، ومن تميّز بموقفه ضدّ الظّاهرة هو الأعزب اللّاديني.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** تقييم الأغلبيّة للأمر ورد على حسب طبيعة التخصّص والثّقافة أكثر من منطلق المستوى.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لم يَرِدْ كمحدِّد، حسب تقديرنا، لأنّهم من نفس المستوى واختلفوا في الأمر.

-**الدّين/المذهب:** لاحظنا تباينًا بين الحنبلي ذي الثّقافة السلفيّة الّذي يشدّد على ما يعتبره "حجابا شرعيّا"، وبين اللّاديني الّذي عدَّ الحجاب حطّا من قيمة المرأة.

عيّنة تركيا:

-**السنّ:** أفرجت عيّنتنا عن وجود أكاديميّين، باختلاف أعمارهم، يؤمنون بضرورة التحجّب.

-**الجنس:** الذّكور مع وضع الحجاب والأنثى ضدّه، الحالة 50، مع استهجانها لظاهرة وضع الجلباب.

-**الحالة المدنيّة:** الأنثى العزباء رقم 50 فقط من صنع رأيُها اختلافا.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** أشار الدّكاترة إلى أنّ الحجاب مرتبط كذلك بالمذاهب والطّرق الصوفيّة، مع ملاحظة تناقض لدى المبحوث 48 الّذي أفاد من جهة بأنّه لا يعتبر الحجاب ظاهرةً اجتماعيّةً، ومن جهة أخرى صرّح بأنّه يوضع أحيانا لأغراض سياسيّة. (التقرّب من الحزب الحاكم ونفوذ حركة الإخوان المسلمين).

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** الفتاة من مستوى اقتصادي جيّد جدّا مقارنة بالذّكور، ومن العاصمة أنقره.

وحسب المبحوثين، هناك علاقة بين سياسة رئيسهم الحالي وتحسين الظّروف الاقتصاديّة للمحجّبات باعتبار أنهنّ أُقصين من عالم الشّغل وحتّى التّعليم مسبقا بسبب ارتداء الحجاب.

-**الدّين/المذهب:** الطّرق الصوفيّة هي الّتي صنعت الفارق.

***الشّهادة:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** المبحوثان اللّذان أعطيا قضيّة الشّهادة أهميّة من ناحية النّقد هما المختصّان في الفلسفة، مع تقاربهما في العمر واختلافهما في التوجّه.

-**الجنس:** لم يكن محدِّدا بارزا للمواقف؛ وبالمجمل، فالمبحوثان رقم 11 و12 يُسلّمان بما هو شائع دون نقد، أمّا المختصَّيْنِ في الفلسفة، وجدناهما اعتبرا شهادة المرأة كشهادة الرّجل، مع اختلاف سبيل كلٍّ منهما بين من يتوخّى مقاربة لسانيّة ومن لا يؤمن أصلا بالمُعطى الدّيني معتبرا إيّاه ترجمةً لواقع وتاريخ ماضٍ.

-**الحالة المدنيّة:** حسب معطيّات العيّنة، لم تكن الحالة المدنيّة محدّدا فعليّا.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** يتكرّر الأمر حيال طبيعة التخصّص، بغضّ النّظر عن طبيعة المستوى التّعليمي، مع اعتبار الحالة رقم 9 للشّهادة قضيّة عقل ونقل.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لم يلعب دورا محدِّدا هو الآخر.

-**الدّين/المذهب:** برز تسليم المحافظين من دُعاة النّقل بالشّائع دون إعمالٍ للعقل، في حين أبدى دُعاة العقل روحا نقديّة معيّنة.

عيّنة تركيا:

نَذكر أنّ **المستوى التّعليمي** العالي للمبحوث 51 مثلا لم يمنعه من رفض المساواة بحجّة التّفاوت البيولوجي بين الجنسين، وهو الأمر ذاته الّذي بُنيَ عليه حكم شهادة المرأة في الفقه الإسلامي مثلما شاهدنا في الشقّ النّظري من تأويلات الفقهاء. كما أنّ المبحوث 48 يرفض بدوره كلّ ما يُحيل إلى المساواة لاعتباره إيّاها مفهوما علمانيّا. أمّا عن **المستوى الاقتصادي والاجتماعي**، فالإجابة تنمّ عن الإحاطة بمسلَّمات معيّنة.

***الإرث:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** هناك اختلاف في المواقف بغضّ النّظر عن السنّ المتقارب.

-**الجنس:** هناك اختلاف في المواقف بغضّ النّظر عن التّماثل في الجنس.

-**الحالة المدنيّة:** الأعزب هو الوحيد الّذي صرّح بأنّه من دُعاة المساواة في الإرث، علما بأنّ لديه أخوات بنات، لكنّنا لا نظنّ ذلك محدِّدا بحكم أنّه لاديني في الوقت ذاته، ولو أنّه ارتدّ لرفضه التّراث حسب تصريحه.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** هناك وعي بوطأة الثّقافة والأعراف على تقسيم الحقوق.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** هنا نجد أنّ آراءهم مختلفة رغم مستواهم الاقتصادي المتقارب أو المتماثل، أمّا لدى التفاتنا إلى المستوى الاقتصادي للمجتمع، اكتشفنا مثلا من الحالة 10 للأكاديمي المختصّ في التّاريخ أنّ حرمان المرأة من الإرث لديهم هو نتاج النّمط الاقتصادي المبني على الزّراعة، والأمر يشهد تغييرا في المناطق الّتي فرضت فيها المرأة نفسها كمنتج للثّروة. أمّا من النّاحية الاجتماعيّة، نجد أنّ الأغلبيّة تنقاد إلى إعادة الإنتاج الاجتماعي.

-**الدّين/المذهب:** لاحظنا المواقف الرّاديكاليّة عند أصحاب النّزعة النقليّة حصرا.

عيّنة تركيا:

-**السنّ:** بناءً على الحالات الشخصيّة للمبحوثين، فالمساواة في الإرث غير مقبولة.

-**الجنس:** الحالة 50 لفتاة علمانيّة، وبالتّالي فالقضيّة ليست مطروحة لديها.

-**الحالة المدنيّة:** الفتاة عزباء والبقيّة متزوّجون.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** الفتاة هي أقلّهم مستوى، إنّما من منطقة حضريّة بالعاصمة بخلافهم هم المنحدرون من منطقة داخليّة تعتمد على الزّراعة، وهذا ما يعطي أسبابا ذات صلة بالنّمط المعيشي.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** تَفَرَّدَ المبحوث 51 باعتباره أنّ قضيّة الإرث مرتبطة بعامل المردوديّة، مع تمنّيه إعادة تأويل القرآن حاليّا. إنّما لم يُخْفِ عنّا أنّه نفسُه الّذي وقف ضدّ عمل وقوامة زوجته؛ أي مردوديّتها.

كما شدّد على أنّ النظام العلماني لا يهضم فكرة ألّا تعمل المرأة، ومنه، يمكن أن يكون كلامه محصّل حاصل لواقع موجود.

***الخلع:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** ليس محدِّدا مباشرا.

-**الجنس:** محدِّد للرّجال وقت يكونون مختلفين في الإيديولوجيا، وهو ما عكسته عيّنتنا.

-**الحالة المدنيّة:** ليست محدِّدا مباشرا.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** وجدنا أنّ الثقافة والتديّن الشّعبي غلبا على روح النّقد لدى المبحوثين، ما عدا المختصَّين في الفلسفة.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لعب الشقّ الاجتماعي في هذا المؤشّر الدّور الأكبر في تحديد قرارات المبحوثين.

-**الدّين/المذهب:** جمعت عيّنة فئتنا هذه بين المحافظين والإصلاحيّين وطرف آخر ينحو إلى قطيعةٍ مع التّراث، وهذا الأخير هو الوحيد الّذي أبدى رفضًا لكلّ ما هو ضدّ المساواة، مثلما أبدى تفاؤلا بمسار قانون الأسرة بالجزائر.

عيّنة تركيا:

حديثا عن **المستوى التّعليمي والثّقافي**، فقد تميّز المبحوث 51 بالقول إنّ الشّريعة أحسن من القانون الوضعي العلماني، باعتبار أنّ المرأة يمكنها طلب الطّلاق لو لم يكن الرّجل قوّاما، مع عدم إخفائه لتخوّفه من المستقبل نظرا إلى أنّ آخر الأرقام الإحصائيّة لديهم أفادت بأنّ نسبة الطّلاق قد فاقت نسبة الزّواج في تلك السّنة، وانتقالا إلى **المستوى الاقتصادي والاجتماعي**، فليس هناك سبيل لتطبيق الخلع بالنّسبة للمحافِظات بشكل رسمي، باعتبار أنّ القانون التّركي يجعل مسألة الطّلاق متساوية بين الجنسين.

1-3-فئة المختصّات والمختصّين في قضايا المرأة:

***القوامة:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** تحوي هذه العيّنة على وعي اكتنف مختلف الفئات العمريّة، والتوجّه الإيديولوجي هو الّذي صنع الفارق بينها.

-**الجنس:** بيّنت هذه العيّنة الفئويّة أنّ الجنس ليس محدِّدا للوقوف بجانب ترقية أوضاع المرأة أو العكس؛ وأبسط مثال على ذلك الحالة 17 للنّاشط النَّسوي الّذي ناضل من أجل المرأة بشكل شرس في وقت وقفت فيه نماذجٌ لنساءٍ كالحالة 14 من أجل انتقاص أهليّة المرأة في القوامة، الدّكتورة في القانون والمناضلة في حزب إسلامي الّتي شبّهت العلاقات الإنسانيّة بالأشياء بقولها "لا سفينة بربّانين".

-**الحالة المدنيّة:** لم تكن محدِّدا لاتّخاذ موقف دون آخر لأنّ عاملَي الوعي والثّقافة هما اللّذان صنعا الفارق.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** هناك مفارقة عجيبة وهي كون الحاصلين على شهادة ليسانس، من أمثال الحالتين 15 و16، باختلاف الجنس، أظهرا استعمالا لروح النّقد ووعيًا أكبر من الحالة 14 المتمثّلة في الدّكتورة ذات التوجّه السّياسي الإسلامي وكذلك الطّبيبة موضوع المقابلة 22، والّتي فضّلت الموتَ رفضا للعلاج بسبب الخوف من تطليق الزّوج لها، لكن هنا يَلْفتُنا عامل الثّقافة الّذي يُحيل إلى منطقة جغرافيّة معيّنة بما يصحبها من وطأة يمارسها المجتمع حِيال الفرد. كما يوجد من رَبَطَ مسألة القوامة بطبيعة التّربية إن كانت مبنيّة على العناية أو السّيطرة، ومثاله الحالة 20، مثلما هناك من ربطها بالجانب الاقتصادي كالحالتين 18 و19.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** هناك مِن ذوي المستوى الاقتصادي والاجتماعي المتوسّط مَن هو أكثر وعيا من بعض الحالات من ذوي المستوى الجيّد، أمّا عن ربط مسألة القوامة بالعامل الاقتصادي، فقد تمّ ذكره في المحطّة السّابقة لارتباطه كذلك بترقية المستوى الثّقافي.

-**الدّين/المذهب:** تحلّت الأغلبيّة بوعي لافت، إنّما لاحظنا تباينا بين العلمانيّين والإسلاميّين؛ فمثلا الحالة رقم 14، الدّكتورة في القانون المناضلة في حركة مجتمع السّلم -الّتي تعتبر ذات توجّه إسلامي- آثرت اللّجوء إلى إجابة لا تعكس وجود روح نقد وإنّما توظيفا لمقولات ذات حكم مسبق يكتنفه الكثير من التّعميم.

عيّنة تركيا:

حديثا عن مؤشّرَي **السنّ** و**الجنس**، فالمبحوثتان كلتاهما مع القوامة المشتركة للجنسين، كما أنّ الحالتين من جنس أنثى وتتّفقان في الرّأي رغم اختلافهما الإيديولوجي.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** الحالتان 58 و59 من مستوى جامعي وتعملان من أجل ضمان تحقيق المساواة بإدماج المرأة في مختلف مجالات الحياة، مع إقرار المبحوثة 58 بأنّ الوجود الاجتماعي للمرأة يتأثّر بالمسؤوليّات المشتركة، كما برز وعي كبير بما يوفّره القانون التّركي كبنية تحتيّة لحقوق المرأة. وبالمجمل، برز إيمان لدى المبحوثة الأولى بأنّ المُعطى الدّيني قد أسيء فهمه.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** برزت الحالة الثّانية كمناهضة لتعزيز مكانة الإسلاميّين في السّلطة حاليّا، بحكم علمانيّتها، وهي من مستوى جيّد جدّا.

-**الدّين/المذهب:** برز هناك تحاشي الحديث في المسائل الدينيّة.

***الضّرب:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** ليس محدِّدا، وأحيانا أبان الأقلّ عمرا على وعي أكبر من البعض.

-**الجنس:** لم يكن محدِّدا دوما باعتبار وجود مبحوث ذَكَرٍ أكثر استعمالا لروح النّقد في فائدة المرأة من المرأة. ومن ناحية أخرى، ظهرت نزعة الإناث في ترجيح وجود تأويلات تخدُم توجّهاتهن النسويّة.

-**الحالة المدنيّة:** لم تكن محدِّدا، إنّما معلومٌ أنّ المرأة المتزوّجة عُرضة أكبر لتلقّي العنف من الشّريك عن غيرها.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** هناك وعي بدور التّأويل البشري في تقرير الأمور، وهو ما وجدناه لدى الحالات 18 و19 و21، وهي ذات مستوى علمي وثقافي عالي، إلى جانب الحالة 17 للمناضل الّذي اشتغل على ظاهرة تعنيف النّساء.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لم يكن محدِّدا من ناحية المبحوثين، إنّما حسب الّذي لاحظناه في المستشفى الّذي حاورنا فيه الحالة 23 -الأخصائيّة النفسانيّة- فالمعطيات المكتوبة الّتي مررنا بها بيّنت لنا أنّ أكثر الرّجال الّذين يعنّفون المرأة هم أوّلا الأزواج، والأغلبيّة السّاحقة منهم دون عمل، مع فئة قليلة من ذوي الأعمال الحرّة، وهنا برز تأثير المستوى الاقتصادي والاجتماعي المتدنّي.

-**الدّين/المذهب:** لم نجد من يتقبّل ظاهرة الضّرب سواءً لدى مغلّبي النّقل أو مغلّبي العقل، مع اتّفاق العلمانيّين وغيرهم في ترجيح وجود إشكال في التّأويل اللّغوي بخصوص المصدر القرآني الّذي وردت فيه آية ضرب النّساء.

عيّنة تركيا:

لقد انبنت مهامّ هذه العيّنة الفئويّة على أساس **الجنس**؛ فمكافحة العنف ضدّ المرأة أهمّ قضيّة على جدول أعمال الهيئة النسويّة.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** يتوافق المستوى التّعليمي والثّقافي مع مناهضة المبحوثتين وهيئتيهما للعنف، سواء تلك العلمانيّة أو غيرها، مع عزوف الاثنين عن البتّ في المسائل الدينيّة والاكتفاء بما هو قانوني.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لعب دورا في تحرّر المرأة وتقديرها لذاتها.

-**الدّين/المذهب:** ليس محدِّدا لأنّ رفض "الضّرب" مصدرُه الفطرة الإنسانيّة.

***تعدّد الزّوجات:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** هناك شبه إجماع بين مختلف الفئات العمريّة على رفض التعدّد أو قبوله بتحفّظ، مع وجود من عزاه إلى سياق تاريخي معيّن كالحالة 18 وإلى كونه منوطا بشروط معيّنة كعُقر المرأة على غرار ما ذهب إليه صاحب الحالة 17، مع قبول الحالة 20 للتعدّد مع عدم تقبّل أن ينطبق عليها لكون الوضعيّة الاقتصاديّة لا تسمح بذلك حسبها.

-**الجنس:** لم يكن محدِّدا في عيّنتنا هذه لعدم وضوح وجود علاقة بين الجنس وموقفٍ دون آخر.

-**الحالة المدنيّة:** اتّفقت إناث العيّنة على رفض التعدّد باختلاف حالتهنّ المدنيّة، إنّما لاحظنا لدى الحالة 20 مثلا إيمانها بقضيّة التعدّد مع رفض أن يقوم بذلك زوجُها.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** هو محدِّد حسب سعة الاطّلاع والتحلّي بروح النّقد إلى جانب المستوى التّعليمي، فمثلا، المناضل العلماني من أجل قضايا المرأة الّذي لا علاقة له بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة من ناحية التّكوين أبان عن موقفٍ لم نلمَسه لدى المبحوثة رقم 14 الّتي أحرزت دكتوراه في القانون.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لم يكن محدِّدا من ناحية المبحوثين، إنّما هو محدِّد لدى الرّجل عند توفّر الاقتدار المالي.

-**الدّين/المذهب:** وجدنا رفضًا له لدى العلمانيّين وبعضٍ من غيرهم.

عيّنة تركيا:

تحوي عيّنتنا الفئويّة هذه أُنثيين عزباوتين كلتاهما ضدّ التعدّد.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** التعدّد يعكس دونيّة المرأة لدى النسويّتين اللّتين تعملان من أجل تحقيق المساواة، كما أنّ المبحوثة 59 صرّحت بأنّها ضدّ الثّقافة العربيّة الّتي أتى الدّينُ بحُلّتها.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** ربّما ساهم مستواهما العالي في هذه القناعة.

-**الدّين/المذهب:** مرفوض لدى النسويّة الإسلاميّة وتلك العلمانيّة على حدّ سواء.

***الحجاب:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** تميّزت الحالة رقم 20 بتصريحها بأنّ ابنتها تحجّبت بعمر 9 سنوات، مع عدم إخفاء تأثير البيئة الاجتماعيّة المحافظة في ذلك. وربّما حالة مشابهة وجدناها لدى المبحوثة 19 الّتي تحجّبت بعمر 15 سنة وعَدُلَتْ عن ذلك بعد توالي السّنين، وكذا توفُّر جو عائلي غير مُلزم للحجاب أو ممانع له.

-**الجنس:** ثراء العيّنة بمختلف الآراء من الجنسين يجعلنا لا نعتبره محدِّدا.

-**الحالة المدنيّة:** ليست محدِّدا حسب عيّنتنا هذه، لكنّنا نظنّ أنّ النّساء المتزوّجات لن يكون قرار تحجبهنّ بيدهنّ وحدهنّ، مثلما لِأهل الأنثى وتنشئتها دورٌ في ذلك بطبيعة الحال.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** تنوّعت العيّنة بين دكتورات متحجّبات ودكتورات غير متحجّبات، إنّما طبيعة التخصّص هي الّتي لعبت الفارق؛ إذ أنّ القانون مثلا لا يناقِش الواقع ولا يُسائله في تغيّراته بقدر ما يحمل الطّابع الإلزاميّ، ولِوجود مؤشّرَين توفّرا مثلا في الحالة رقم 14 الّتي جمعت بين تخصّص القانون والتوجّه الإسلامي، انتهى بها الأمر إلى عدم مناقشة القضايا والاكتفاء باعتبار ذلك "تجاوزا صريحا للشّريعة".

وحديثا عن الثّقافة، نستذكر ما أتت به الحالة 18 الّتي تحدّثت عن الرمزيّة الاجتماعيّة لوجود "المِحرمة" في المجتمع التّقليدي.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لا يبدو المستوى الاقتصادي محدِّدا في عيّنتنا هذه، إنّما ذلك الاجتماعي صنع الفارق فعلا.

-**الدّين/المذهب:** العلمانيّون من هذه العيّنة الفئويّة ضدّ الحجاب صريحًا، مع تنوّع آراء البقيّة، وكلّهم من مذهب مالكي.

عيّنة تركيا:

يبرز أكثر من ناحية **المستوى التّعليمي والثّقافي** أنّ التيّار الإيديولوجي هو المحدِّد في الحالتين المعنيّتين، كما أنّ **الدّين** مرفوض بقوّة لدى التيّار العلماني، أمّا بقيّة المؤشّرات السوسيولوجيّة فلم تكن محدِّدا.

***الشّهادة:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** اختصّت الحالة 21 بالتطرّق إلى هذه الحيثيّة من منطلق إيمانها بالمساواة واعتبارها أنّ شهادة المرأة نصف شهادة الرّجل هو تكريس لدونيّة المرأة الّتي تشاركه في الخَلق.

-**الجنس:** هنا تجدر الإشارة إلى أنّ قضيّة الشّهادة ارتبطت بطبيعة الجنس دون تدخّل عوامل كالجانب الاقتصادي أو الاجتماعي أو حتّى الثّقافي، كما أنّها ليست أمرا يحدث بين الزّوجين أو داخل مؤسّسة الأسرة لتكون بِيَدِ أصحابها لوحدهم، ولو أنّ عامل التّهميش وارد. إنّما تكون الشّهادة ضروريّة بينهما حسب المصدر الأوّل للتّشريع وقت يتّهم الزّوج زوجته بالخيانة، فيحلف كلٌّ منهما 5 مرّات قبل أن يؤخذ بشهادة المرأة.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** كلّما ارتفع كلّما أدركت الأنثى أنّها ليست قاصرا.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لابدّ وأنّ للمستوى الاجتماعي دور في إدراك المرأة لذاتها تبعا للتّنشئة الاجتماعيّة، إنّما رجوعا إلى التّراث، نجد أنّ بعض الفقهاء أفادوا بأنّ سبب التّفرقة في الشّهادة لدى التّشريع الإسلامي هو عدم معرفة المرأة بالمعاملات التجاريّة، الأمر الّذي تغيّر اليوم بارتفاع مستوى تعليم الفتاة.

-**الدّين/المذهب:** نظريّا، هو أمر موجود في الفقه المالكي، إنّما عمليّا فهو غير منصوص عليه في القانون ولذلك لم يخلق إشكالا، ولو أنّه ينقاد إلى العُرف أيضا حسب كلّ منطقة.

عيّنة تركيا:

لابدّ هنا من الإشارة إلى أنّ قضيّة الشّهادة تخضع للقانون وحده، ولم يتم ربطها بعامل ثقافي أو ما شابه؛ لذلك تظلّ آراء المبحوثين حولها غير خاضعة للتّطبيق من جانبهم باعتبار أنّها لن تغيّر شيئا بالضّرورة.

***الإرث:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** لم يَرِدْ كمحدِّد في عيّنتنا لعدم وجود علاقة بَيِّنة بين الجنس والمواقف، إنّما لاحظنا وجود عادة في الجنوب أين لا يتمّ تقسيم الإرث؛ بحيث يستحوذ الأخ الأكبر عليه بصفة مؤقّتة أو يُتْرَكُ حقّ الإناث وقفًا.

-**الجنس:** وضّحت عيّنتنا وجود ذكور مع المساواة في الميراث وبعض من الإناث ضدّ ذلك، ما يبيّن أنّ العامل الإيديولوجي أهمّ من مؤشّر الجنس.

-**الحالة المدنيّة:** ليست محدّدا للسّبب السّابق ذكرُه.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** نرى أنّ المستوى الثّقافي دون ذلك العلمي هو الّذي صنع الفارق، فمن المبحوثين علمانيّون بمستوى ليسانس مع المساواة في الإرث بغضّ النّظر عن الجنس، في حين أنّ هناك دكتورات إناث ضدّ المساواة لتوجههنّ الإسلاماوي وثقافتهنّ الشعبيّة.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لاحظنا أنّ بعض المبحوثات ممّن حقّقن استقلاليّة اقتصاديّة أكثر وعيا بحقوقهنّ نظرا للدّور الّذي يلعبنه في تغيير مراكز القوى وتغيّر السّياقات الاجتماعيّة والتاريخيّة، ومثالُهنّ الحالات: 18 و19 و21. وهذا لا يمنع من أنّ هناك فئة من النّساء العاملات لكن أبقين على تلك النّظرة الاجتماعيّة التقليديّة دون إحداث مساءلة لدور التّغيير الاجتماعي والاقتصاديّ في إعادة توزيع الحقوق.

-**الدّين/المذهب:** برز العلمانيّون أكثر كمُنادين بالمساواة في الإرث، إلى جانب الفئة المذكورة آنفا الّتي تَرُوْمُ ترقيةَ أوضاع المرأة تبعا لدورها في تحريك عجلة الاقتصاد والإعالة.

عيّنة تركيا:

يبرز هنا أكثر **المستوى التّعليمي والثّقافي**؛ إذ اتّضح فيه تبنٍّ لفكرة المساواة في الإرث مثلما يكفله القانون.

***الخُلع:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** لم يبرز كمحدِّد للمواقف نظرا لعدم وضوح أيّة علاقة بينهما.

-**الجنس:** اعتَبر العلمانيّون من أمثال الحالة رقم 21 الخُلع بالمال بمثابة شراء لحريّة المرأة، كقول الدّكتورة "العبيد فقط من يشترون حريّتهم"، إنّما هذه الملاحظة يختلف فيها خاصّة من يعتبر أنّها إرجاع للصّداق وتعويض عن قوامة السّنين، إناثا وذكورا.

-**الحالة المدنيّة:** لا نظنّ أنّها محدِّد هنا.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** برز التقاء المستوى/الدّرجة العلميّة بالتوجّه الإيديولوجي كمحدّد في القضيّة. أمّا لو التفتنا إلى النّاحية العمليّة، فالثّقافة الاجتماعيّة تلعب محدِّدا بدورها في إمكانيّة طلب البنت للطّلاق من عدمه، مثلما قد ينصرف الأمر إلى حدّ الانتقام الاجتماعي لو هي أقدَمت على ذلك.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** عيّنتنا تحتوي في المجمل على أغلبيّة من مستوى جيّد، إنّما برزت من ذوي المستوى المتوسّط نزعة لتحقيق المساواة في كلّ شيء، بغضّ النّظر عن مؤشّر الجنس. ولو التفتنا إلى كلمة المجتمع بكلّ أطيافه، نجد أنّ المستوى الاقتصادي محدّد وقت تكون النّساء اللّواتي يُعانين من ضائقة ماليّة أو انعدام الدّخل غير قادرات على الإيفاء بالشّرط المالي لنيل حريتهنّ.

-**الدّين/المذهب:** الجميع مالكيّون، لكنّ العلمانيّين المؤمنين بالمساواة التامّة في كلّ شيء هم من برزوا ضدّ القضيّة بصفة صريحة.

<u>عيّنة تركيا</u>:

لقد كان **المستوى التّعليمي والثّقافي** أبرزَ مؤشّر؛ بحيث أنّ القانون المستند إلى حقوق الإنسان هو المحدّد الوحيد من النّاحية العمليّة.

1-4-فئة المختصّين والمختصّات في الشّريعة الإسلاميّة/الإلهيّات، ورجال الدّين:

***القوامة:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** لم يرِد هذا المؤشّر كمحدّد للآراء.

-**الجنس:** هناك شبه اتّفاق على أنّها تجمع بين المسؤوليّة والرّعاية وتوفير الأمان للعائلة، وأنّها تتمّ بشراكة الجنسين، ما عدا لدى المبحوث رقم 37 الإباضي، وكذا الحالة 34 الّتي ترى أنّ المرأة ضعيفة ولا يمكن تحميلها ما قد لا تطيق، كما أنّ العيّنة تجمع بين نساء ورجال موظّفين.

-**الحالة المدنيّة:** إناث وذكور العيّنة يعملون ويساهمون في إعالة أسرهم بغضّ النّظر عن حالتهم المدنيّة.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** كلّ مبحوث عَكَسَ ثقافته، إنّما لتنوّع العيّنة بين مناطق جغرافيّة مختلفة، وحيازتها على حالات كلّها لموظّفين، لاحظنا أنّ عمل المرأة غيّر بعض الذهنيّات.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** يبدو أنّ قوامة الأنثى إلى جانب الرّجل من النّاحية الماديّة قد حفّزتها الحاجة الاقتصاديّة، وهو ما عكسته في المناطق النّائية والمحافِظة الّتي مررنا بها.

-**الدّين/المذهب:** معتنق المذهب الإباضي عَكَسَ نظرة مخالفة، إنّما نظنّه يودّ ألّا يتناقض مع تصريحه بعدم ترحيبه بتدريس البنت أكثر ممّا هو أساسيّ.

عيّنة تركيا:

-**السنّ:** تجمع العيّنة بين العقود الست والسّبع والثّماني، مع حالة في مستهلّ العقد الثّالث؛ اتّسم جميعهم بالانقياد المباشر لِما تمّ تبنّيه من ناحية النّقل.

-**الجنس:** ظهرت نزعة ذاتيّة لدى الذّكور.

-**الحالة المدنيّة:** معظم المبحوثين يرَون أنّهم كأزواج مكلّفون بخدمة زوجاتهم وبعدم تركهنّ يعملن.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** لم يُغيّر شيئا ممّا هو معروف في التديّن الشّعبي، إنّما، من النّاحية المعنويّة، نجد المبحوث 52 مثلا يَعُدُّ مكانة الرّجل أقوى في الأسرة لو قوبل بزوجة بلا مستوى علمي ولا استقلاليّة اقتصاديّة؛ أي لا تعمل. ومن جهته، ذهب المبحوث 53 إلى أنّه ضدّ ما أسماه ب "تبادل الأدوار".

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** حسب المعطيات، ربّما اقتدارهم الاقتصادي أثّر كذلك على نزعتهم تلك.

-**الدّين/المذهب:** هناك تأثير بارز للتديّن الشّعبي، وقد تمثّل أغلب المبحوثين في الأحناف مع أقلية شافعيّة.

***الضّرب:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** لاحظنا أنّ الإمام الشابّ، الحالة 34، تميّز بنظرة مخالفة لمفهوم الضّرب نظرا لاستهجانه قضيّة التّعنيف الجسدي، وكذلك الأمر بالنّسبة لأستاذة الشّريعة من العقد السّادس. ومن النّاحية العمليّة، وجدنا الضّرب منبوذا وبل مصدرا للعار لدى الحالة 29 المتمثّلة في ابن ولاية تامنغست من العقد السّابع باعتبار أنّ العُرف يُقِلُّ من رجولة مرتكب ذلك الفعل أمام الجماعة. وفي النّهاية يمكن القول إنّ العمر لم يكن محدِّدا فعليّا.

-**الجنس:** ليس محدِّدا.

-**الحالة المدنيّة:** ليست محدِّدا.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** إنّ قسما معتبرا من أفراد عيّنتنا من ذوي المستوى الثّانوي والإعدادي، وقد لاحظنا روح النّقد عند ذوي المستوى الأعلى من جامعيّين ودكاترة، إنّما مع اختلافات باعتبار وجود من يقول بالضّرب بالسّواك، وقد تميّز عنهم إمام مسجد الجلفة الّذي يأخذ بمفهوم التّباعد وشيخ الزّاوية الكنتيّة بتامنغست الّذي يرى الضّربَ عارا، إنّما دون تطرّقه إلى قضيّة المفهوم.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** ليس محدِّدا.

-**الدّين/المذهب:** نرى أنّ الطّرق الصوفيّة هي الّتي شكّلت محدِّدا.

عيّنة تركيا:

-**السنّ:** هناك شبه اتّفاق على عدم استساغة التّعنيف الجسدي للمرأة، باختلاف الفئات العمريّة.

-**الجنس:** اتّسمت الحالة الأصغر سنّا، الأنثى، رقم 57، بعدم إدراكها لوجود "الضّرب" في الشّريعة الإسلاميّة، وموقفها هو ضدّ الفعل.

-**الحالة المدنيّة:** الجميع ضدّ الفعل.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** لوحظ لدى بعض الدّكاترة استدعاء نظريّة المؤامرة ما إن تمّ التعرّض إلى نموذج "الضّرب" الّذي تُرجم إلى التركيّة بمعنى التّعنيف الجسدي، مع قولِ أحدهم بأنّ "الرّجال الأتراك أصبحوا يخافون من زوجاتهم" بفعل القوانين الّتي تحميهنّ.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** المستوى الاجتماعي للمبحوثين يؤثّر على ممارساتهم، ولذلك لا يمكن الجزم بأنّهم يمارسون فعل الضّرب حيال زوجاتهم أم لا بحكم أنّ التّصريح بذلك ليس في صالحهم، خاصّة ضمن قانون يجرّمه. وهنا، تجدر الإشارة إلى أنّه ميّزهم انقيادٌ مباشر للتّراث الدّيني.

-**الدّين/المذهب:** ظهر أنّ الاحتكام كان إلى دين الفطرة مع أخذ الأغلبيّة بالتّأويل المتعارف عليه للّفظ القرآني "واضربوهنّ".

***تعدّد الزّوجات:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** الأكبر عمرا مع صحّة فكرة التعدّد أكثر.

-**الجنس:** برزت الحالة 26 لأستاذة الشّريعة ضدّ التعدّد بسبب النّموذج التّطبيقي السيّئ له من إهمال الأبناء وعدم إعالتهم...الخ أمّا الذّكور، فكلّهم مع التعدّد بحكم نزعتهم النقليّة، ومعهم المبحوث الإباضي الّذي وجده سبيلا وحلّا لظاهرة العنوسة، لاسيّما مع حرص مجتمعه على الإبقاء على بنات المجتمع ضمنه بحكم عدم شيوع الزّواج من خارج العشيرة أو القبيلة أو القرية.

-**الحالة المدنيّة:** ليست محدِّدا

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** بعض المبحوثين كانت قناعاتهم مرآةً لثقافاتهم المحليّة، ومثالهم الحالتان 29 و36 أين غلُب العُرف.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** حسب حالات المبحوثين، هناك رجال دين من مستوى متوسّط ولكن مع التعدّد، فيما يقف البعض من مستوى جيّد ضدّ الفكرة.

-**الدّين/المذهب:** وجدنا أنّ تصريحات المبحوثين، باختلاف توجّهاتهم، انبنت على معطى ثقافي أكثر منه مذهبي.

عيّنة تركيا:

-لعلّ **المستوى التّعليمي والثّقافي** هو الأبرز، فالعامل الثّقافي بارزٌ نظرا إلى أنّ المبحوثة 57 فتاة بعمر 21 سنة تؤيّد فكرة التعدّد، مع تأكيد المبحوثين على غرار رقم 53 بأنّ فئة من الشّعب تنحو إلى ذلك دون أن يتّخذ طابعا رسميّا، إلى جانب تحاشي إبداء الرّأي الشّخصي في هذا الشّأن، ما عدا المبحوث 54 الّذي يُعتبر عضوا في الهيئة العليا للفتوى بتركيا؛ بحيث أفاد بأنّ التعدّد في الشّريعة مباح ولكن بشروط، مع الإشارة إلى أنّ المسائل تقتضي دوما إعادة تأويل حسب الظّروف والأوضاع. وهنا لا يفوتنا أنّ أغلب المبحوثين تحاشوا إبداء رأيهم الشّخصي في الأمر.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** هو مساعد على التعدّد خاصّة في البيئات الّتي تتسامح مع ذلك.

***الحجاب:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** مختلف الشّرائح العمريّة مع وضع الحجاب.

-**الجنس:** المبحوثون كلّهم من دعاة التحجّب، والمبحوثات كلهنّ محجّبات.

-**الحالة المدنيّة:** ليست محدِّدا.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** مختلف المستويات التعليميّة مع وضع الحجاب، ومن النّاحية الثقافيّة لابدّ وأنّ هناك إسقاط لبيئتهم على كيفيّة وضع الحجاب، وحتّى على شيوعه وعمومه ليُمسي عبارة عن ظاهرة اجتماعيّة، ومثالهم الحالة 35 الّتي أفادتنا بأنّ التحجّب لديهم عبارة عن عادة اجتماعيّة، ناهيك عن رمزيّات "الحايك" و"لعجار" اللّذين يحيلان لديهم إلى مناطق بعينها.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لم يكن محدِّدا.

-**الدّين/المذهب:** هناك تشابه حتّى في رمزيّات أشكال الحجاب التّابع لثقافات فرعيّة معيّنة.

عيّنة تركيا:

-حديثا عن مؤشّر **السنّ**، فالمبحوثة 57 مثلا متحجّبة بعمر 21 سنة.

-**الجنس:** كافّة المبحوثين مع ارتداء الحجاب، وهم أشخاص محافظون يقفون بصفة واضحة أو ضمنيّة ضدّ العلمنة.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** لم يبرز كمحدِّد لأنّ العيّنة متنوّعة والرّأي نفسه، إنّما برز العامل الثّقافي في اختلاف شكل الحجاب، كما أفادنا الإمام، رقم 56، بأنّ الصّلاة وقراءة القرآن بالمسجد لا تتمّان دون وضع حجاب.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** ليس محدِّدا من ناحية المبحوثين بقدر ما فعلت الثّقافة الشعبيّة، وقد تجلّى العامل الاقتصادي في تصريح أحد الأئمّة، المبحوث 55، بأنّ ارتفاع اقتصاد الدّولة سيؤدّي إلى أن يغزو "حجاب اسطنبول" الأسواق العربيّة والعالميّة أكثر ممّا هو عليه حاليّا.

***الشّهادة:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** ليس محدِّدا باعتباره ارتبط بطبيعة الجنس أكثر.

-**الجنس:** لم يحدث أن شهدت الحالة 35 مثلا أمام هيئة رسميّة باعتبارها أنثى ومجتمعها يعتمد على الذّكور في أمور مشابهة، مثلما أقصى رقم 37 المرأة حتّى من حقّها في ذلك باعتبار أنّ هناك من ينوب عنها ولو بصفة غير رسميّة، كما أنّ الهيئات الرسميّة تنقاد، أحيانا، إلى العُرف في ذلك.

-**الحالة المدنيّة:** ليست محدِّدا

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** باعتبار أنّ تطبيق الشّهادة لا يتعلّق فقط بالطّرف المعني؛ أي أيضا بالمجتمع والهيئات الرسميّة التّابعة للدّولة، لاحظنا أنّ القيام بذلك متعلّق بالعُرف الاجتماعي الّذي انتقل إلى المجال العملي وليس بالقناعة الشخصيّة لأنّها لن تغيّر شيئا.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** ليس محدِّدا لأنّ أغلب المبحوثين صرّحوا بصفة عامّة أنّهم لا يخرجون عن المتعارف عليه شرعا بخصوص التّأويل.

-**الدّين/المذهب:** هناك انقياد ضمني لِما تنصّ عليه المذاهب في ذلك، ولو أنّ الأمر لم يتمّ التّصريح به.

عيّنة تركيا:

لم تبرز عوامل تأثير عدّة؛ فحتّى **المستوى التّعليمي والثّقافي** لم يكن مؤثّرا رغم الاكتفاء بالإسلام التّقليدي لدى الدّكاترة المبحوثين والأئمّة؛ لأنّ القانون التّركي يحقّق المساواة، مثلما أنّ **المستوى الاقتصادي والاجتماعي** لم يكن محدِّدا.

***الإرث:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** ليس محدِّدا

-**الجنس:** هناك مجتمعات تقليديّة حرمت المرأة تماما من الإرث، أمّا عن المساواة في الإرث، فهي ليست واردة لدى الجميع. كما لاحظنا أنّ الذّكور من أمثال الحالة 33 ذهبوا إلى استعراض وجود 10 حالات ترث فيها الأنثى أكثر من الذّكر، والحالة 39 الّتي أحجم فيها الإمام تماما عن الاستماع لأيّ تجديد بخصوص تأويل آيات الإرث، معتبرا أنّ الأمر يتوقّف على ما أتى به القدماء وفقط. وبالمجمل، تميّزت الأغلبيّة بالنّزوع إلى عدم إعادة النّظر في المُعطى النّقلي، مع عدم التّواني عن استدعاء نظريّة المؤامرة كلّما تطلّب الأمر إعمالا للعقل.

-**الحالة المدنيّة:** ليست محدِّدا في عيّنتنا الفئويّة.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** أجمع الكلّ باختلاف مستواهم التّعليمي على التّأويل المتعارف عليه لحصّة المرأة في الإرث، إنّما شاهدنا بعض الاختلاف لدى المبحوثة رقم 26 وهي دكتورة وأستاذة شريعة بصدد إصدار كتاب حول فقه المواريث، وهذا بعد أن أعادت النّظر في عديد المسائل الجزئيّة فيه. كما توجّه الإمام والمفتي –الحالة 25– بدعوة النّاس إلى عدم التعدّي على كلام الله في قضيّة الإرث.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** ليس محدِّدا من ناحية آراء المبحوثين، لكن قضيّة الإرث في مجتمعاتهم المحليّة أفضت إلى ارتباطه بأرض العائلة، الأمر الّذي دفع بالبعض إلى حرمان الأنثى منها وتعويضها بالمنقولات، أحيانا، فيما حَرمتها مجتمعات أخرى من الزّواج خارج إطار المجتمع المحلّي مع الإبقاء على حقّها في الإرث.

-**الدّين/المذهب:** ليس محدِّدا، بل الثّقافة المحليّة.

<u>عيّنة تركيا:</u>

-**الجنس:** هناك إجماع على ما عُرِفَ عن التّأويل الدّيني لآيات الإرث.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** تمسّك الدّكاترة في هذه الفئة بالموروث الدّيني، ورغم كونهم في مناصب حسّاسة ضمن جامعات حكوميّة إلّا أنّهم لم يُخفوا عنّا قناعاتهم في هذا الصّدد، وقد لوحظ التحفّظ لدى الأئمّة. إنّما يبرز تأثير المستوى الثّقافي جليّا لمّا صرّح الدّكتور، المبحوث 53، بأنّه ضدّ أن ترث المرأة أساسًا استنادا إلى ما جُبِلَ عليه في مسقط رأسه وهي منطقة قرويّة لا علم للمرأة فيها بحقوقها ولا قابليّة تُذكر لتطبيق القوانين في الواقع. وبل ذهب إلى أبعد من ذلك حين أطلَعَنا بوجود مناطق تَحرم المرأة أساسا من الإرث، ولمّا تمّ *"فرض قوانين فوقيّة بالقوّة وبصفة فجائيّة بشأن المساواة في الميراث"* حدث أن قتل الإخوة أخواتهم قبل أن يَصِلْنَ إلى المحكمة، وهذا كلّه تِبعا للثّقافة التقليديّة، وقد علّل المبحوث قناعته بحرمان المرأة من الإرث –رغم تخصّصه في الشّريعة الإسلاميّة– بأنّها تبعا للمُعطى الدّيني تأخذ فقط ولا تُنتج، إنّما في الوقت نفسه، لا يتيح هذا المبحوث للإناث في عائلته إمكانيّة العمل خارجا لكونه ضدّ ما أسماه ب "تبادل الأدوار"، مع عدم اعتباره لعمل المرأة لديهم في الحقول والصّناعات الثقافيّة وجها من أوجه القوامة، ورفضه القاطع لمظاهر التغيّر الاجتماعي والتّأويلات الجديدة.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** ظهرت وطأة المجتمع جليّا على مبحوثينا، مثلما لاحظنا أنّ المناطق الّتي تُحرَمُ فيها المرأة من الميراث بتركيا تعتمد على الزّراعة في اقتصادها، وهو قاسم مشترك مع نمط المناطق القرويّة الّتي تفعل ذلك بالجزائر.

***الخلع:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** ليس محدِّدا.

-**الجنس:** هناك اتّفاق ضمني بين الذّكور والإناث على أنّهم لا يَحيدون عن المتعارف عليه تأويلاً في قضايا المرأة، مع تخصّص الإناث في إقامة تساؤلات والسّعي إلى التّغيير من خلال الكتابة.

-**الحالة المدنيّة:** غير واردة.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** عكس الإمام -الحالة 38 من مستوى ثانوي- مثلا إذعانا لمفهوم الخلع وكيفيّة تطبيقه عمليّا، وهو الأمر ذاته الّذي وجدناه لدى الحالة 26 المتمثّلة في الدّكتورة وأستاذة الشّريعة الّتي اعتبرت أنّ العَوَض الّذي يتلقّاه الرّجل في الخلع مَثَلُهُ كَمَثَلِ ما تتلقّاه المرأة في طلاق الضّرر.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** اتّضح أنّه لم يكن محدِّدا.

-**الدّين/المذهب:** هناك أخذ بما هو متعارف عليه فقهيّا.

عيّنة تركيا:

هناك مؤشّران أكثر بروزا:

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** ليس مؤثِّرا بحكم أنّ الطّلاق يتمّ في القانون التّركي بالتّساوي دون تعقيدات، ولا وجود للخلع.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** مستوى المبحوثين ليس محدِّدا، إنّما قد يتواجد الخلع من الناحية الاجتماعيّة لكن دون أيّة صفة رسميّة، ومَثَلُهُ هنا كَمَثَلِ التعدّد، لكنّه أيضا مرتبط بقدرة المرأة اقتصاديّا.

1-5-فئة أهل الاختصاص في اللغويّات:

***القوامة:**

عيّنة الجزائر:

-**الجنس:** غير وارد، إنّما تصبح الأنثى قوّامة وقت تتحلّى بالمسؤوليّة الكافية وتقوم بالإعالة.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** المبحوثة الممثِّلة لهذه العيّنة الفئويّة من مستوى دكتوراه، وهي تُقرن القوامة بالمسؤوليّة باعتبار أنّ الواقع يحوي ذكورا تعُولهم أخواتهم الإناث، وبالتّالي فهم لا يتمتّعون لا بهيبة ولا بمسؤوليّة؛ وهما الصّفتان اللّتان يستوجب توفّرهما حسب تقديرها.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** ليس واردا في حال الفئة، إنّما هو وارد في حال العائلات الّتي تنخرط إناثها في سوق العمل بغية المشاركة في تحسين الوضع الاقتصادي.

-**الدّين/المذهب:** ليس محدِّدا.

عيّنة تركيا:

تجدر الإشارة هنا إلى أنّنا لم نبحث في هذه الفئة لدى الأتراك على مفهومهم للنّماذج المختارة بقدر ما سعينا لاستيعاب الفروقات بين اللّغتين التركيّة والعربيّة من منطلق تخصّصهم في اللغويّات وطبيعة مقاربتنا السّوسيولسانية. فالنّظام اللّغوي عامل أساسي في فهم النّصوص ومسار التّرجمة، ولذلك يُفترض اقتفاء أثره في ذلك.

لقد أثبت لفظ "القوامة" بحدّ ذاته وجود إشكال لغويّ ممّا يصعّب تحديد فحواه حتّى في اللّغة الأصل، الأمر الّذي ينصرف إلى لغة وثقافة مُغايرتين، وهو ما تؤكّده الحالة 61 الخاصّة بأستاذ اللّغة العربيّة الّذي أقرّ بأنّ ترجمة مفاهيم قضايا المرأة لابدّ وأن تتوقّف على مسألة التّأويل كأوّل خطوة، علاوة على مسألة عدم وجود تفاضل لغوي بين الجنسين من منطلق غياب الجندر في اللّغة التركيّة. إنّما، أثبتت التّرجمة التركيّة للآية التّأكيد على مسألة إقران القوامة بالإنفاق واختصاص الرّجال بذلك (أنظر الآية وترجمتها في النّموذج الموالي -الضّرب- لدى الأتراك).

***الضّرب:**

عيّنة الجزائر:

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** المبحوثة رقم 40، ومع كونها مختصّة في التّرجمة، نجدها قد أخذت بالمفهوم المتعارف عليه للضّرب، لكن سُرعان ما عَدُلَتْ عن رأيها ما إن أدخلنا الأدوات المفاهيميّة ذات الصّلة.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** غير وارد.

-**الدّين/المذهب:** لم يكن هناك خروج عن المتعارف عليه فقهيّا.

عيّنة تركيا:

العاملان الأهمّ اللّذان يتمّ التوقّف عندهما هنا هما التّأويل والتّرجمة، ومثلما اتّجه التّأويل المتعارف عليه نَاْحَ التّعنيف الجسدي لمصطلح الضّرب، تمّ الأخذ به في اللّغة المترجَم إليها، وهذا ما تؤكّده التّرجمة المعتمدة لدى رئاسة الشّؤون الدينيّة التركيّة للآية 34 من سورة النّساء الّتي تتحدّث عن القوامة والضّرب، ممّا يتطلّب أن نَوردها هنا متبوعةً بالتّرجمة الحرفيّة قصد اقتفاء المفهوم المتّخذ في التّرجمة:

« Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hakimdirler. İyi kadınlar, gönülden boyun eğenler ve Allah'ın korunmasını emrettiğini, kocasının bulunmadığı zaman da koruyanlardır. Serkeşlik etmelerinden endişelendiğiniz kadınlara öğüt verin, yataklarında onları yalnız bırakın, nihayet dövün. Size itaat ediyorlarsa aleyhlerine yol aramayın. Doğrusu Allah Yüce'dir, Büyük'tür »[1].

والّتي تفيد حرفيّا:

"الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل الله بعضهم على بعض، ولأنّ الرّجال هم الّذين ينفقون أموالهم، فما على النّساء الصّالحات إلّا أن يستسلمن بكلّ إخلاص ويحمين من أمر الله بحمايته حتّى في غياب أزواجهنّ. قم بإسداء النّصيحة للنّساء اللّواتي يقلقك كونهنّ جامحات، واتركهنّ لوحدهنّ في أَسِرّتهن، ثمّ اضربهنّ في النّهاية، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا، إنّ الله عزّ وجلّ عظيم"[*].

وفي هذا الصّدد، تجدر الإشارة إلى أنّنا أوردنا ما سلف في المؤنّث في حين أنّ الأمر ليس واضحا في اللّغة التركيّة بحكم عدم وجود الجندر؛ أي أنّ الأمر يُفهم لديهم من خلال السّياق فقط.

[1] ترجمة رئاسة الشّؤون الدينيّة التركيّة للآية 34 من سورة النّساء، Diyanet Isleri، شوهد في 22 ماي 2024، القرآن للجميع (quran4all.net).

[*] تمّت الاستعانة بمفاهيم موقع موسوعة القرآن الكريم في إعادة نقل مفاهيم الآية 34 من سورة النّساء الّتي تُرجمت من طرف د.علي أوزك وآخرين، quranenc.com.

***تعدّد الزّوجات:**

عيّنة الجزائر:

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** المستوى عالي، وربّما لذلك عبّرت عن رفضها المطلق لقضيّة التعدّد، ناهيك عن عدم توفّر مبرّرات لذلك في حالتها.

عيّنة تركيا:

ربّما أهمّ ما اكتشفناه من خلال مقابلاتنا وبحثنا الميداني بتركيا هو وجود زواج في إطار تعدّد بطرق غير قانونيّة وإنّما عُرفيّة في تأكيد واضح بأنّ كلّ ما يُفرض يُرفض. ورجوعا إلى العامل اللّغوي في التّرجمة، نسرد هنا التّرجمة التركيّة المعتمدة لدى رئاسة الشّؤون الدينيّة التركيّة قبل إيراد ترجمتها الحرفيّة بالعربيّة.

« Eğer, velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz; şayet, aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Doğru yoldan sapmamanız için en uygunu budur »[1].

وترجمة مفاهيمها حرفيّا باللّغة العربيّة هي:

"وإذا كنتم تخشون ظلم الفتيات اليتيمات اللّائي أنتم أولياؤهنّ في الإنفاق، فتزوّجوا من غيرهنّ من النّساء اللّائي يناسبنكم، اثنتان أو ثلاث أو أربع، وإن خفتم ألّا تعدلوا، تزوّجوا من إحدى السّراري اللّواتي لديكم، وهذا أجدى حتّى لا تظلمن"[2].

وهنا يتّضح ربطٌ مباشرٌ بين وجود يتامى وقضيّة التعدّد، مع ترجيحنا أنّه قد حدث في التّرجمة اقتصار غير مقصود على الإناث فقط من اليتامى نظرا لعدم وجود الجندر في اللّغة التركيّة أو أنّه تمّ الأخذ بتأويل معيّن لذات الآية.

[1] المرجع نفسه، شوهد في 22 ماي 2024، القرآن للجميع (quran4all.net) .

[2] تمّت الاستعانة بمفاهيم موقع الجمهرة في إعادة نقل مفاهيم الآية 3 من سورة النّساء، ترجمة شعبان بريتش، (islamic-content.com)

***الحجاب:**

عيّنة الجزائر:

نستنتج في شقّ **المستوى التّعليمي والثّقافي** أنّ المبحوثة من مستوى دكتوراه، وقد تحجّبت عن قناعة، معتبرة أنّ طبيعة المجتمع تفرض السُّتر، كما أنّها ضدّ ما وصفته ب"المناهج العلمانيّة الّتي تُؤوِّل القرآن انطلاقا من الواقع".

أمّا من ناحية مؤشّر **الدّين/ المذهب**، فهناك تطبيق ضمني للفقه المالكي في قضيّة الحجاب.

عيّنة تركيا:

شدّدت المبحوثة رقم 60، وهي أستاذة جامعيّة متحجّبة من العقد الثّالث، على ضرورة فهم العربيّة لإدراك مقاصد الشّريعة، كما أنّ الأستاذ الممثّل للحالة 61 حدّثنا عن فصلهم بين الجنسين في الأقسام التحضيريّة.

إنّما، يقتضي الأمر كذلك محاولة فهم ترجمتهم للآية المعنيّة بالحجاب، والّتي وجدناها تحمل التّأويل المتعارف عليه للفظ الجلابيب. عدا أنّ لفظ "حجاب الرّأس" يقابله في اللّغة التركيّة لفظ bir bariyer، ومن الجليّ أنّه اتّخذ مفهوم الحاجز/الحاجب بين شيئين.

وربّما من أكثر الأمور الّتي أفرج عنها الميدان اشتراك المجتمع التّركي، من ناحية تركيبته، مع مجتمعات مغايرة في دوائر ثقافيّة مختلفة ذات خصوصيّات معيّنة، وهذا بين قارّتين، ممّا يُصعّب عمليّة القفز من دائرة إلى أخرى، إنّما كان التنوّع الثّقافي جليّا من منطلق ما لاحظناه من تنوّع للحجاب بين القرى والمدن.

***الشّهادة:**

عيّنة الجزائر:

على الأغلب، لم ترتبط هذه القضيّة بإشكال مفاهيمي ولا بالمؤشّرات السوسيولوجيّة بقدر ما ارتبطت بالممارسة القانونيّة والعُرف.

عيّنة تركيا:

الأمر نفسه ينطبق على العيّنة التركيّة، إنّما المساواة واضحة قانونا في هذه المسألة وقد تجاوزت الإشكال.

***الإرث:**

عيّنة الجزائر:

وصولا إلى قضيّة الإرث، فالمبحوثة **أنثى** ولا تجد غرابة في مناصفة الأنثى للذّكر في الإرث، وممّا يتّضح من **مستواها التّعليمي والثّقافي**، لاحظنا تحاشيها التّعقيب على القضايا اللسانيّة المفاهيميّة الّتي عرضناها رغم قدرتها على ذلك، أمّا من ناحيّة **المرجعيّة الدينيّة والمذهبيّة**، فهناك حرص على عدم الخروج عمّا نصّ عليه الفقه المالكي.

عيّنة تركيا:

رجوعًا إلى التّرجمة التركيّة، فقد وردت استنادا إلى التّأويل الشّائع لآيات الإرث.

***الخلع:**

عيّنة الجزائر:

هناك حرص بالمجمل على عدم الحياد عمّا شاع من التّأويلات الدينيّة والمعمول به على أرض الواقع.

عيّنة تركيا:

وردت التّرجمة التركيّة للآية الّتي تحدّثت عن افتداء المرأة نفسَها بالمال نظير حريّتها ترجمةً حرفيّةً للأصل العربي.

1-6-فئة العوام:

***القوامة:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** الكبار والشبّان التفتوا إلى الأمر من منظور اقتصادي براغماتي.

-**الجنس:** تميّز رقم 41 بترحيبه بعمل المرأة لكن دون قوامتها، فيما حصر رقم 42 قوامتها في الرّعاية دون الإعالة، أمّا عن الإناث، فقد برزت الحالة 43 كمواطنة دون دخل، تعتمد على إعانات مجتمعها التّقليدي لأنّ اعتماد الأساليب التقليديّة في فضّ النّزاع حالَ دون أخذ حقّ نفقة أبنائها عَقِبَ الطّلاق.

-**الحالة المدنيّة:** تجمع هذه العيّنة الفئويّة بين من تزوّج ومن تطلّق ومن ترمّل، ولم تكن إجاباتهم ذات علاقة مباشرة بحالتهم المدنيّة.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** أغلبهم من مستوى متوسّط، وبالتّالي كانت نظرتهم متّجهة نحو إقران مفهوم القوامة بالإنفاق، ما عدا رجل الأعمال – الحالة 42- الّذي منع زوجته من العمل رغم أنّها دكتورة جرّاحة، وهذا لحصره قوامةَ المرأة في الرّعاية. وبرز المبحوث 46 في تصريحه بأنّ المرأة الشاويّة قوّامة بطبعها لأنّها تزرع وترعى، مع إشارته إلى أنّ وجود ألقاب تحيل إلى نساء هو ردّ اعتبار لتلكم النّسوة اللّواتي تكبّدن لوحدهنّ عناء الإنفاق والرّعاية.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** أصحاب الدّخل المتوسّط أكثر قبولا للقوامة الماديّة للمرأة، رغم أنّهم يتأرجحون بين شيوخ وشبّان، وقد صنعت الحالة 47 الفارق وقت تحدّت طابوهات مجتمعها المحافظ واضطرّت إلى احتراف الغناء وقت كوّن والدها أسرةً أخرى وتخلّف عن إعالتها هي وأمّها وإخوتها، وهذا بغية أن تعيلهم (حسب تصريح أسبق)، ثمّ ما إن تعرّفت على عالم عاملها دون تحفّظات أدركت العالميّة.

-**الدّين/المذهب:** لم يستدعِ أحدهم المفهوم الدّيني للقوامة، وهو متماثل بين المذهبين المتوفّرين هنا.

عيّنة تركيا:

السنّ: اختلفت النّظرة بين الشّابة ذات 36 سنة -الحالة 66- الّتي ترى أنّ الرّجال حاولوا تقليد الأجانب لجعل المرأة تصرف معهم، ومن رأى أنّ قوامة المرأة واجبة.

الجنس: النّساء مطالبات مثلهنّ مثل الرّجال بالإعالة لدى العائلات العلمانيّة، وحتّى تلك التقليديّة كثيرا ما تُعيل فيها المرأة العائلة من خلال الزّراعة والحِرف.

المستوى التّعليمي والثّقافي: بالنّسبة لمن تمتّع بتعليم كافٍ وتعرّف على ثقافات أخرى خاصّة تلك الأوروبيّة، كان لهم رأي مستند إلى ما شاهدوه من تشاركِ المرأة والرّجل في مصاريف المنزل وإعالة الأسرة.

المستوى الاقتصادي والاجتماعي: قوامة المرأة موجودة سواءً في الحضر أو الرّيف، فقط بعض الأعمال الّتي تقوم بها المرأة الريفيّة لا تحظى بمقابل مادّي عنها كخدمة أرض العائلة على سبيل المثال.

***الضّرب:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** الكبار ربّما أكثر توجّها للتّعنيف بدليل عبارة المبحوث 41 بأنّ وضع الحجاب كان يسبّب سابقا ما أسماه ب "تطيار الرّاس" حسب تعبيره الخاصّ.

-**الجنس:** برزت النّساء ضدّ الظّاهرة كالحالة 45.

-**الحالة المدنيّة:** ليست محدِّدا في العيّنة، ولو أنّ المتزوّجات أكثر عرضة لذلك لتوفّر الشّريك.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** تناسب مع تدنّي هذا المستوى.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** هو غير مرحّب به ومرفوض، على غرار رأي الحالة 45، كما يتجلّى السّبب الاجتماعي في الحالة 42 للمبحوث الّذي صرّح بأنّه ضدّ الضّرب لكونه لم يشاهد ذلك في أسرته.

عيّنة تركيا:

ظاهرة ضرب النّساء بمعنى التّعنيف الجسدي رائجة في تركيا، خاصّة لدى فئة العوام، كما وصلت نسبته في المحيط الأسري إلى 40% من التركيّات، ومن ضمن الأسباب، نجد اعتبار الذّكور لذلك الأمر حقّا من حقوقهم إلى جانب انخفاض الدّخل والمستوى التّعليمي، وكذلك عامل التعرّض إلى العنف خلال التّنشئة الاجتماعيّة، ناهيك عن تأثير أفلام العنف على سلوكهم[1].

***تعدّد الزّوجات:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** الرّجال مع التعدّد ما عدا الحالة 42 لرجل الأعمال الّذي رفضه من ناحية مبدأ باعتباره يستنزف وقته.

-**الجنس:** تنوّع الأمر بين من تطلّقت بعد زواج مبني على التعدّد-الحالة 43- ومن عبّرت عن أنّها كانت ظاهرة نادرة زمان -الحالة 44- وبين رجل يرفضه ليس فقط لعلمانيّته ولكن للسّبب السّالف ذكرُه.

-**الحالة المدنيّة:** قد تكون المطلّقة بعد زيجة التعدّد أكثر رفضا للأمر، إنّما لم يَرِدْ الأمر كمحدِّد.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** هناك تناسب عكسي بين طبيعة المستوى وقبول التعدّد.

-**الدّين/المذهب:** غير وارد لأنّ الدّافع ثقافي على غرار ما صرّحت به الحالة 43 بأنّها عالة على عائلتها.

[1] موقع FanarLaw للاستشارات القانونيّة، *"عقوبة ضرب الزّوجة في تركيا"*، شوهد في 22 ماي 2024، (fanarlaw.com) .

عيّنة تركيا:

يشيع التعدّد في تركيا أكثر لدى الفئات الهشّة من العوام، وذلك بصفة غير رسميّة، كما يتناسب طردا مع جهل المرأة لحقوقها القانونيّة. ويمنع القانون التّركي تعدّد الزّوجات؛ إذ يشترط إنهاء الزّواج السّابق لو أراد الشّخص الإقدام على زواج جديد، ويعتبر القانون المدني التّركي تعدّد الزّوجات جريمة يعاقَب عليها حتّى الأجانب واللّاجئون[1].

***الحجاب:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** الأكبر عمرا من الذّكور مع ضرورة وضع الحجاب كالشّيخ السّلفي ذي 76 سنة الّذي عَدَّهُ أمرا مفروغا منه وحتّى مبرّرا لاستعمال العنف، أمّا عن الإناث، فقد أقرّت الحالة 44؛ أي العجوز ذات العقد التّاسع -82 سنة- بأنّها ارتدت "الحايك" دون قناعة رغم شيوعه في زمنها، ليأتي رأي الحالة 45 ذات 59 سنة ضدّ الحجاب، مع العلم أنّها متحجّبة بشكل نصفي، مع عدم وضوح رأي المبحوثة 43 ذات 38 سنة.

-**الجنس:** الرّجال مع ضرورة وضع الحجاب، ومنهم حتّى ذلك السّلفي الّذي وصف نفسه ب "العلماني" باعتبار أنّه يفصل الدّين عن العمل وليس على الحياة بالمجمل.

-**الحالة المدنيّة:** المتزوّجات متحجّبات في هذه العيّنة، ومن ناحية المجتمعات التقليديّة حاليّا، يعدّ الحجاب عادة اجتماعيّة ذات رمزيّة تحيل إلى الحالة المدنيّة للمرأة.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** لعبت الثّقافة والتّنشئة الاجتماعيّة دورا فاعلا هنا؛ بحيث أنّ الأنظمة التقليديّة لم تترك مجالا لحريّة الاختيار؛ فالمبحوثة 43 مثلا حجّبت بناتها في عمر صغير جدّا لأنّه السّائد في نظامها الاجتماعي، مثلما فهمنا منها أنّ "الحايك" في قريتها عبارة عن وسيلة للتميّز كهويّة اجتماعيّة، وحتّى في الحالة المدنيّة. كما أفادتنا المبحوثة 44 بأنّ ارتداء "الحايك" بالعاصمة في زمنها لم تكن تخضع له ذواتُ المستوى العالي والموظّفات، ناهيك عن أنّ ذلك كان سببا في نزعه وتقلّص رقعته، وأيضا لم تُخْفِ أنّها ارتدته رغما عنها ولو أنّه كان شائعا وقتها، وكذا استهجانَها لظاهرة "التّجلبب" حاليّا، مثلما أطلعتنا على أنّه شكل من أشكال التميّز الاجتماعي.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** لم تبرز علاقة واضحة في هذا الشّأن؛ وأبسط دليل على ذلك الحالة 42 لرجل الأعمال الّذي فرض على زوجته ارتداء الحجاب.

-**الدّين/المذهب:** جمعت العيّنة بين سلفي حنبلي وإباضيّة ومالكيّين مع ارتداء الحجاب ما عدا الحالة 45 رغم تحجّبها.

[1] موقع المفوضيّة السّامية للأمم المتّحدة، *"الزّواج والطّلاق"*، شوهد في جانفي 2024، (unhcr.org) .

عيّنة تركيا:

لاحظنا لدى لقائنا بالحالة 67 أنّ الحجاب الغالب بالمسجد هو الجلباب الأسود الخاصّ بمُريدات الطّريقة النقشبنديّة، ولدى لقائنا بالحالة 65 عاينّا حالَ المتجلببات اللّواتي ينعزلن في زاوية للصّلاة؛ إذ لا يؤدّين الشّعيرة في الأماكن المختلطة. وعموما، وقفنا على شيوع الحجاب وتنوّعه في النّسيج الاجتماعي التّركي.

***الشّهادة:**

عيّنة الجزائر:

المرأة مدركة لضرورة شهادتها في شؤونها، لكن دون القدرة على إحداث شيء في منظومة اجتماعيّة أقصتها من قضاء حوائجها بنفسها، ومثالها الحالة 43. أمّا من ناحية **المستوى التّعليمي والثّقافي**، هناك تناسب عكسي بينهما، ولو أنّ العُرف غلب على القانون حسبما أتت به الحالة 43.

عيّنة تركيا:

مبدأ التّساوي بين الجنسين ينصرف على قضيّة الشّهادة في القانون التّركي، وبالتّالي، لا علاقة لخيارات أفراد المجتمع في إحداث التّغيير رسميّا.

***الإرث:**

عيّنة الجزائر:

-بخصوص **الجنس**، يتأرجح إرث المرأة بين الحالات الّتي أفاد بها التّأويل وانعدامه أساسًا، أمّا عن **المستوى الاقتصادي والاجتماعي**، فلم يحرم مثلا مجتمع المبحوثة 43 المرأة من الإرث ولكنّه ربطه بعدم الزّواج خارج القرية، ومن ناحية **الدّين/المذهب**، فقد حرص المجتمع الإباضي مثلا على ضمان حقّ المرأة في الإرث ولكن ذلك تناسَب عكسا مع حريّتها الشخصيّة.

عيّنة تركيا:

لم تكن قضيّة الإرث بالبساطة الّتي نخالُها في تركيا؛ ففي بعض القرى الداخليّة الّتي تشيع فيها خدمة الأرض يُلقى هذا العمل على عاتق المرأة، ومع ذلك لا ترث بحكم العُرف الّذي لا يحتكم به العوام لوحدهم، إنّما يختلف الأمر بشكل نسبي بالنّسبة للّواتي يحترفن الصّناعات التقليديّة؛ أي المنقولات، مساهمةً منهنّ في عمليّة القوامة.

***الخلع:**

عيّنة الجزائر:

-**السنّ:** هناك من برز ضدّ الظّاهرة كالمبحوث 41 ذي 76 سنة.

-**الجنس:** برزت الحالة 41 ضدّ ظاهرة الطّلاق تماما لوقوفها وراء تفكّك الأسرة، مثلما ربط المتحدّث الخلع باستقلاليّة المرأة اقتصاديّا.

-**المستوى التّعليمي والثّقافي:** ربط المبحوث 41 بين قوامة المرأة وخلعها نفسها، مع إيفاده أنّه ضدّ أن تدفع المال نظير حريّتها. لكن المفارقة تكمن في أنّه يفضّل أن تكون موظّفة لإعانة زوجها في ظلّ الظّروف الاقتصاديّة المعاصرة.

-**المستوى الاقتصادي والاجتماعي:** المستوى الاقتصادي للمرأة يتيح لها ذلك.

-**الدّين/المذهب:** لاحظنا أنّ التوجّه الدّيني ينتفي وقت تتوفّر المصلحة.

عيّنة تركيا:

الخُلع غير موجود في تركيا، بحكم أنّ شروط الطّلاق تنسحب على الجنسين، إنّما كمفهوم، فهو معروف في المناطق الّتي تنتشر فيها المدارس القرآنيّة، وكذلك لدى طلبة وأساتذة كليّات الإلهيّات.

2-المقارنة بين الفئات الجزائريّة ونظيراتها التركيّة في القضايا المختارة:

2-1-القوامة:

تجدر الإشارة في المستهلّ إلى أنّ العامل المفاهيمي يصنع الفارق في عيّنتنا نظرا لاتّساعها بين دولتين مختلفتين في اللّغة والثّقافة. فاللّغة العربيّة مثلا جزء لا يتجزّأ من ثقافة المجتمع الجزائري، ولذلك توجد سهولة في استيعاب المفاهيم ولو نسبيّا، في حين تَجمع تركيبة المجتمع التّركي بين دوائر ثقافيّة مختلفة، كلٌ منها تطبع ثقافة وحتّى لغة منطقة معيّنة، ناهيك عن عامل التّثاقف الحاصل بين تلك الدّوائر.

إنّما، لم نجد اختلافا بيّنا في مفهوم القوامة بين الجزائريّين والأتراك العارفين بالعربيّة؛ كما اختلف الأمر بين من يَنْحَونَ إلى منظومة القيم المبنيّة على الحقوق والواجبات وتلك الّتي ترتكز على المُعطى الدّيني؛ أي النّقل.

فمن ناحية **فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني**، من **الجانب الجزائري**، لاحظنا سَعْيَ الإناث إلى تغيير الوضع الاقتصادي للمرأة أكثر من الذّكور، مع تركيزهنّ على مفهوم **الرّعاية في منأى عن السّيطرة** تبعا لِما يطال هذا الكيان من تجاوزات. إنّما، انتبهنا، من خلال عمل هذه الفئة وما تسعى إلى تبديله، إلى دور المجتمع والتّنشئة الاجتماعيّة في تشكيل وتأطير المفهوم، مع اقتران ذلك بالبنية الاجتماعيّة لاسيّما لدى متوسّطي الدّخل؛ ولو كان النّظام المعمول به زراعيّا، فعلى الأغلب تُحرم المرأة من الإرث، إنّما اتّصفت بهذا فئة العوام بالفعل على عكس القول؛ لأنّ حرمان المرأة من الإرث ينفي مفهوم القوامة ولو كانوا يصرّحون به قولًا.

أمّا عن **الجانب التّركي**، فقد تكرّر مفهوم **العناية**، إنّما لا نعتبر أنّ هذا الأمر يسمح بالتّعميم نظرا لطبيعة العيّنة الفئويّة.

ومن ناحية **فئة المختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والمجالات المقاربة والعلميّة**، برزت القوامة لدى **الجزائريّات** كنتيجة حتمية لعمل المرأة، وبالتّالي فهذا الأخير سلاح لها، في حين اختلف الذّكور في هذا الشّأن بين من اعتبره **تهديدا لمركزيّة الذّكر** ومن التفت إليه **كمحصّل حاصل**، وبالتّالي تكون **بِيَدِ الأقدر**. وقد لعب المستوى التّعليمي والثّقافي محدِّدا لِما شاهدناه من تعدّد في زوايا النّظر للقضيّة بحسب تخصّص كلّ مبحوث؛ فالمشتغل بالفلسفة الّذي يجمع بين العقل والنّقل أبان عن ميلٍ تجاه المقاربة السوسيولسانيّة بمساءلة جذريّة للمفاهيم وبُعْدٍ تامّ عن المسلّمات والأفهام المسبقة، مع سعيٍ لإحداث تغيير في أساسات أصول الفقه بما يُناسب

روحَ العصر، وهو أمر لم ينطبق مثلا على اللّاديني الّذي ينحو إلى عدم الأخذ بالتّراث الدّيني محتكما مباشرة إلى منظومة القيم المبنيّة على الحقوق والواجبات والمساواة التامّة بين الجنسين، عدا عن اعتباره أنّ تقهقر أحوال المرأة ناتج عن العامل الدّيني والثّقافة البطرياركيّة.

إنّما، لم يمنع المستوى الأكاديمي العالي من وجود **دكاترة ضدّ عمل المرأة وقوامتها الماديّة** معتبرين ذلك سبب بطالة فئة من الذّكور. مثلما وقفنا على تسويغ ذاتي من بعض الذّكور لمفهوم القوامة بما يتناسب مع مصالحهم بِغضّ النّظر عن توجّهاتهم الدينيّة، وأبسط مثال المبحوث الحنبلي ذي النّزعة السلفيّة الّذي من جهة يبحث عن زوجة ثانية تكون عاملة ومقتدرة ماليّا لتعينه على الأعباء الاقتصاديّة، إنّما مع عدم الاعتراف بقوامتها مفاهيميّا لاعتباره ذلك مرتبطا بهيبة الرّجل؛ فهو يُقرن القوامة **بالتحكّم والعصمة**. وهنا لم نلمس تأثيرا للتوجّه الدّيني أو المذهبي؛ إذ سرعان ما اتّضح تناقضٌ بين الأخذ بالثّقافة النقليّة الأثريّة والتوجّه البراغماتي المرتكز على المادّة والمصلحة، ناهيك عن تخصّصه في الاقتصاد، ما يعني أنّه لم يُحسن إحداث قطيعة مع ما تشرّبه ثقافيّا ولو أنّه عبّر عن ابتعاده عن السلفيّة ولأسباب ذاتيّة كذلك، النّموذج الّذي يتكرّر في حياتنا اليوميّة لسبب أو لآخر.
أمّا بخصوص **عيّنة تركيا**، فقد لاحظنا اتّفاقا نسبيّا مع هذا التوجّه الّذي **يعتبر المرأة عنصرا تابعا ولو حقّقت استقلاليّتها الاقتصاديّة وساهمت في القوامة**، وقد جسّد هذه النّظرة كذلك دكاترة صرّحوا مباشرة بعدم اعترافهم بالمساواة بين الجنسين بدافع الاختلاف البيولوجي.
فهنا بدأ يتبيّن لنا أنّ العامل الثّقافي حاسمٌ مقارنة بذلك العلمي، وبل أثّر وهيمن عليه، مع اعتبارنا أنّ اقتدار المبحوثين ماديّا قد أثّر نسبيّا على مواقفهم أيضا. فقوامة المرأة قائمة بحكم العادة في الرّيف وبصفة أحدث في الحضر، إنّما الفارق هو أنّ الأولى تظلّ دون عائد مالي إن لم تنتقل إلى بيع محصولها بنفسها لاسيّما لدى العائلات المحافظة جدّا.

انتقالا إلى **فئة المختصّات والمختصّين في قضايا المرأة**، تظهر الاختلافات جذريّا؛ وإذ جمعَت بين الإناث والذّكور في **الجانب الجزائري**، أظهرَت مبدئيّا أنّ الرّجل قد يكون أكثر دفاعا عن المرأة من نفسها لو تبنّى النّزعة النسويّة، وبمجرّد توفّرها يُمسي عامل الوعي مشتركا بين مختلف الفئات العمريّة. إنّما، ما إن لجأنا إلى نموذج لمشتغلة في قضايا المرأة من توجّه إسلامي، قوبلنا بعبارة "لا سفينة بربّانين" ما يفيد إقران القوامة ضمنيّا بمفهوم **السّيطرة**. فهنا نستذكر أنّنا وجدنا لدى بعض الحائزين على مستوى ليسانس روحا نقديّة أعلى بكثير من بعض الدّكاترة بمجرّد الاختلاف في التوجّه الإيديولوجي، وهذا لِمَا شاهدناه حتّى من توظيف لمقولات عفا عليها الزّمن، ناهيك عن وطأة البيئة الاجتماعيّة والثّقافة على الفرد ولو كان من مستوى علميّ واقتصاديّ عالٍ، والمفارقة نفسها انطبقت على ذوي المستوى الاقتصادي المتوسّط مقارنة بمن هم أقدر منهم، علما أنّ هذه القوامة تصبح

واجبة على عاتق فئات اجتماعيّة معيّنة كالمطلّقات والعوانس والأرامل؛ فليست كلّ البُنى الاجتماعيّة متماثلة في إطار الصّورة النمطيّة للأسرة النموذجيّة.

والتفاتا إلى **الجانب التّركي** أين اخترنا نموذجا من النسويّة الإسلاميّة وآخرا من النسويّة العلمانيّة، لاحظنا اتّفاقا في الرّأي، وكذلك اتّفاقا على ضرورة تحقيق المساواة بين الجنسين ولو اختلف منهج ذلك، وأنّ **القوامة تشاركيّة** بينهما، **مع الإشارة إلى أمر مهمّ وهو أنّ ذوات النّزعة الإسلاميّة لا يوظّفن الدّين ظاهريّا في عملهنّ، بل بصفة مضمرة نظرا لعلمانيّة الدّولة، وهذا فرق نراه جوهريّا بينهنّ ونظيراتهنّ بالجزائر**. كما لاحظنا لدى الجانب العلماني اعتقادا بأنّ الدّين قد أُسيء فهمُه، مع اتّفاق الجانبين في أنّ البنية التحتيّة للقانون التّركي كفيلة بسدّ الفجوات فيما يخصّ حقوق المرأة، ما يُغني عن مساءلة الدّين حسبهم، عِلما أنّ الجانب العلماني لم يُخْفِ تخوُّفه من حدوث تعزيز أكبر لمكانة الإسلاميّين في السّلطة، وهذا ما نخاله راجعا أيضا للمراحل التاريخيّة والانقلابات الّتي شهدتها تركيا عبر الزّمن.

وصولا إلى الفئة الأكثر تغليبا للنّقل، كما يبدو، **فئة المختصّين والمختصّات في الشّريعة الإسلاميّة/الإلهيّات، ورجال الدّين**، ظهرت القوامة لدى أغلب **الجزائريّين** تشارُكيّة بما يحمله مفهومها من **مسؤوليّة ورعاية وتكفّل بتوفير الأمان**، ما عدا حالات خاصّة كالإمام الإباضي الّذي أقرنها بالرّجل فقط، وهنا لابدّ من الإشارة إلى أنّ مبحوثي العيّنة من الجنسين ومن الموظّفين نظرا إلى أنّنا قصدنا النّخبة، ما يعني أنّ الأمر له تأثيره بطبيعة الحال. إنّما، استنتجنا أنّ عمل المرأة غيّر العديد من الذهنيّات باختلاف الدّوائر الثقافيّة والجغرافيّة، وقد دفع العوز الاقتصادي في المناطق النّائية إلى تحدّي المرأة لبعض الأعراف بخروجها إلى العمل والإسهام في إعالة الأسرة، دون إغفال الأُسر الّتي لا مُعيل ذَكَرَ لها.

أمّا **في عيّنة تركيا**، قُوبلنا بمفارقة أخرى وهي **تسليم كلّ أفراد العيّنة باختلاف أعمارهم بما تمّ تَشَرُّبُهُ من ناحية النّقل في بلد تبنّى العلمانيّة منذ قرن من الزّمن**، مع تصريح النّخبة الّتي تحوي دكاترة بحقيقة عدم عمل زوجاتهم المتعلّمات نظرا لعدم تقبّلهم ذلك لاعتبارهم أنّ **القوامة تنطبق عليهم وحدهم كذكور**.

ونظرا إلى أنّ أصول غالبيّة أساتذة كليّات الإلهيّات الّذين حاورناهم من وسط الأناضول؛ أي من مناطق داخليّة ومحافظة من عمق تركيا*، لاحظنا كيف أنّ الثّقافة الشعبيّة هيمنت بشكل مباشر على مستواهم التّعليمي العالي **برفضهم التامّ لما اعتبروه تبادلا للأدوار بين الجنسين**، علما أنّ أغلب المبحوثين أحناف مع أقليّة شافعيّة.

انتقالا إلى **فئة أهل الاختصاص في اللغويّات**، وجدنا، في **الجانب الجزائري**، ربطًا بين **المسؤوليّة والهيبة** لاستيفاء مفهوم القوامة؛ فالذّكور الّذين تَعولهم أَخَواتهم لا يتمتّعون لا بالمسؤوليّة ولا بالهيبة، وهنا لابدّ وأن تطرُق أذهاننا نماذج الواقع الّذي لا يخضع لما هو مُسلّم به نظريّا، وهذا يُحيلنا إلى مثال أستاذ الفلسفة في فئة الأكاديميّين لتطرُّقه إلى القضيّة المفاهيميّة بين لفظَي "الرّجال" و"النّساء" في القرآن الكريم، وكذلك مفهوم البعضيّة في قوله تعالى "بما فضّل الله بعضهم على بعض".

وفي **الجانب التّركي**، سرعان ما يبرز أوّل اختلاف بينه والعيّنة الجزائريّة في باراديغم اللّغة التركيّة الّتي لا تعترف بالجندر من جهة، والتّأثير المضاعف على تكوين المفاهيم من خلال العلاقة الوطيدة والتلازميّة الّتي تجمع عامل التّأويل بعامل التّرجمة. إنّما، ليسا الوحيدين في ظلّ توفّر العامل الثّقافي ولو أنّ التّرجمة المعتمَدة لآية القوامة لدى رئاسة الشّؤون الدينيّة التركيّة ذكرت أنّ النّفقة تجب على الرّجال، وما على النّساء إلّا الإذعان والتصرّف القويم جزاء ذلك.

انتهاءً **بفئة العوام**، لاحظنا **لدى الجزائريّين** كبارا وصغارا نزعة براغماتيّة مبنيّة على المصلحة الماديّة، إنّما مع أخلال في المفاهيم، **كالتّرحيب بعمل المرأة دون اعتبار ذلك قوامةً**، أو حصر دورها في **الرّعاية دون الإعالة**، الأمر الّذي شاهدنا نتائجَه لدى المبحوثة الّتي أمست ضحيّة لمجتمع حرمها الدّراسة وبالتّالي العمل، فلم تقدر على إعالة أبنائها بعد الطّلاق، كما قلّت أضرارُ تلك النّزعة لدى العائلات النموذجيّة وتلك الّتي تمتّعت بمستوى اقتصادي جيّد أو جيّد جدّا مثلما شاهدنا في العيّنة.

ولعلّنا هنا اقتربنا من بعض التنوّعات الثقافيّة من النّاحية الأنثروبولوجيّة لمّا حاورنا بعضَ قاطني المناطق المحافظة على سماتها الثقافيّة الأمازيغيّة، كالمبحوث الّذي اعتبر **المرأة قوّامةً منذ زمن طويل** لكونها جُبِلَتْ على هذه الأعمال، مثلما تطرّق حتّى إلى حيثيّة إلحاق الأبناء بأسماء أمّهاتهم تكريما لتلكم اللّواتي تكبّدن مسؤوليّة إعالتهم لوحدهنّ، مع عدم إغفال أنّ بعضا من تلك المناطق تحرم المرأة من الإرث ولو أنّ هذه العادة أخذت

* محافظات صكاريا، قونيا، أنقره ونفشيهر. أنظر: **الملحق رقم 3**: خريطتان توضيحيّتان لنطاق البحث الميداني بالجزائر وتركيا.

طريق الاضمحلال في المراكز الحضريّة وليس تلك القرويّة، فننتبه إلى أنّ هذه الأخيرة تعتمد على النّمط الزّراعي واعتبار الأرض مصدرا رئيسيّا للرّزق، المؤشّر الّذي نراه قاسما مشتركا متكرّرا بين مختلف مناطق الوطن الّتي وقفنا على وجود هذا العُرف بها.

وكذلك، لاحظنا أنّ أعضاء عيّنتنا لم يستندوا على الدّين أو المذهب في إبداء آرائهم.

انتقالا إلى **الجانب التّركي**، تنوّعت الآراء بين من عَدَّ **قوامة المرأة واجبة** ومن نظر إلى الأمر كنِتاج **لتقليد الذّكور للأجانب بُغية إشراك المرأة في عمليّة إعالة الأسرة.**

فالعائلات العلمانيّة تُصرّح بذلك، أمّا التقليديّة كثيرا ما لا تفعل، رغم أنّ المرأة في الأناضول تحترف الصّناعات التقليديّة كالنّسيج إلى جانب خدمة الأرض بما يكتنفها من عمل شاقٍّ ومُضْنٍ؛ فنقف هنا على قضيّة وجود الفعل دون توفّر المفهوم في الأذهان. وفوق ذلك، فبعض تلك المناطق بالتّحديد تحرم المرأة من الإرث، كما هو الحال في المناطق الشّبيهة بالجزائر.

2-2-الضّرب:

بدءًا **بالجزائريّين** من **فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني**، فمع اتّفاق مختلف المبحوثين على **استهجان التّعنيف الجسدي**، برز وقوفٌ على وجود حدّ من العنف الجسدي والرّمزي باسم القانون، مع اتّخاذ الإناث العلمَ سبيلا لتحقيق الاستقلال الاقتصادي؛ كما قد شدّدت الحقوقيّات على القوانين الّتي تحمي المرأة من تلك الممارسات المنحرفة. وفي هذا الصّدد، وقفنا على فئتين من النّساء؛ إحداهما تتمتّع بمستوى علمي وثقافي عالي ممّا يتيح لها معرفة حقوقها أوّلا، وثانيا لا يصبح للعنف سبيلٌ إليها لأنّها مباشرة ستلجأ إلى أخذ حريّتها، وهذا بطبيعة الحال مرتبط بقدرتها على أن تكون قوّامةً على نفسها، بعكس الفئة الهشّة من النّساء.

ورغم عدم استدعاء أيّة مرجعيّة دينيّة من طرف المبحوثين، لوحظ **ترجيح البعض لوجود خلل في التّأويل نظرا لعدم استساغة فرضيّة وجود ذلك في أُولى مصادر الشّريعة الإسلاميّة.**

وإن توجّهنا إلى **عيّنة تركيا**، فلم نجد تطرّقا فعليّا لقضيّة المفاهيم، كما برز فهمٌ تقليديٌّ للضّرب.

وعن **فئة المختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والمجالات المقاربة والعلميّة**، لم يَخْلُ الأمر، **في عيّنة الجزائر**، من وجود دكتور صرّح بضربه لزوجته، هذا من النّاحية العمليّة، إنّما، نظريّا، وجدت الغالبيّة أن الأمر

فيه لُبْسٌ تأويليّ، مع تميّز المشتغلين بالفلسفة بتوفّر حسّ نقدي لافت وتوظيف لِمَلَكَةِ العقل، بين من اعتبر أنّ الدّين تمّ سحبه إلى داخل التّاريخ ومن بالغ في حكمه لِيَعُدّ العنفَ عنصرا قارّا في الدّين، مُعتبرا أنّ أتباع التوجّه المفاهيمي من الحداثيّين يودّون الهروب ممّا أسماه ب"الورطة الحضاريّة".

أمّا في **العيّنة التركيّة**، اتّفقت الأغلبيّة على أنّ الضّرب يعني المباعدة، مثلما وظّف البعض الحديث النّبوي لتفنيد فرضيّة التّعنيف الجسدي، إنّما يظلّ أنّ هناك من يتبنَّون فعلا التّعنيف الجسدي بغية التّخويف، وربّما يكمن مجال الشّبه بين العيّنتين الجزائريّة والتركيّة في تنوّع الآراء.

وإن أتينا إلى **فئة المختصّات والمختصّين في قضايا المرأة**، ظهرت، لدى الجزائريّين، مفارقات من ناحية وجود نساء أقلّ وعيا بقيمتهنّ الوجوديّة من وعي الذَّكر بذلك حيالَهنّ، وهذا في حال اختلفت التوجّهات الإيديولوجيّة وتوفّرت أو انعدمت روح النّقد واستدعاء الأدوات العقليّة، ناهيك عن وجود عامل بسيكولوجي لدى فئة الذّكور قد يكون مرتبطا بالتّنشئة الاجتماعيّة، مع توفّر إدراك لدور عامل التّأويل في الأمر. علما بأنّنا استجلينا الواقع أكثر من خلال معطيات المستشفى الّذي قصدناه –محمّد لمين دبّاغين بالعاصمة– أين تبيّن أنّ أكثر من يَجْنَحُوْنَ إلى فعل الضّرب هم ذوو المستوى الجد متواضع علميّا من البطّالين أو أصحاب الدّخل المتدنّي*، وكذا متعاطي الممنوعات؛ ما يعني أنّ الأمر سلوكيّ أكثر (وهؤلاء يُضمّون إلى العوام). إنّما، بالمجمل، لم يتمّ هضم فكرة تعنيف المرأة سواءً من مرجّحي النّقل أو العقل.

وربّما ذاك ما اتّفقوا فيه مع **العيّنة التركيّة**؛ بحيث جرّمت النسويّات العلمانيّات والإسلاميّات أو المحافظات قضيّة التّعنيف، مع النّزوع إلى مناقشة الحيثيّات القانونيّة دون الدينيّة، لدى الطّرفين، نظرا لطبيعة نظام الدّولة.

ونستهلّ **فئة المختصّين والمختصّات في الشّريعة الإسلاميّة/الإلهيّات، ورجال الدّين**، من **الجانب الجزائري**، بنموذج الإمام الشابّ من ولاية الجلفة الّذي سلك سبيل البحث لإشباع تساؤلاته الّتي قاده إليها حسُّه النقديّ وتوظيف الأدوات العقليّة؛ بالتّالي خصّص موضوع خطبة الجمعة الّتي حاورناه عنها لمفهوم "الضّرب" مثلما اقتنع به هو، وهنا يبرز دور مؤشّر السنّ نظرا لكونه من فئة الشّباب، وكذلك مؤشّر المستوى التّعليمي، فيما وجدنا أيضا لدى شيخ الزّاوية الكنتيّة بتامنغست إشباعا لتساؤلاتنا حول دور الثّقافة التارقيّة في ترقية مكانة المرأة

* أنظر: **الملحق رقم 4**: ترخيص من مستشفى محمّد لمين دبّاغين بإجراء بحث ميداني به مرفوق بنماذج عن استمارات حالات ضرب النّساء الّتي وصلت المستشفى بالأشهر الأخيرة.

باعتبار أنّ التّعنيف الجسدي لو حصل فيصحبه استهجان اجتماعيّ لمُقترفه، مع عدم إغفال دور الصوفيّة في نشر ثقافة التّسامح، كما برز ذوو المستوى التّعليمي العالي كأكثر الرّافضين للتّعنيف.

لقد طفا الرّابط المشترك بين **هذه الفئة** و**تلك الخاصّة بتركيا** في استهجان التّعنيف، ولم يمنع الأمر مِن وجود مَن لا عِلْمَ لهم بحضور هذا المفهوم في القرآن الكريم، كما أنّ الآية الحاملة له تُرجمت على ذلك الأساس إلى اللّغة التركيّة، فنحا أساتذة الإلهيّات من الدّكاترة صَوْبَ ذلك مع استدعائهم لنظريّة المؤامرة ما إن تمّ الخوض في إشكاليّة المفهوم.

وعن **فئة أهل الاختصاص في اللغويّات**، وجدنا لدى **الجزائريّين** تسليما مبدئيّا بالمفهوم الشّائع للضّرب، أمّا من جانب اللّغة **التركيّة**، فمن الملاحظ أنّ رئاسة الشّؤون الدّينية التركيّة، في ترجمتها للآية، لم تعمد إلى المناهج العلمانيّة في التّرجمة، والّتي تقتضي تكييفَها مع ما يتطلّبه استنطاق الواقع، إلى جانب اكتفائها بنقل ما هو شائع مع عدم الأخذ بمبدأ تحقيق المصلحة الّذي يقتضيه المذهب الحنفي، خاصّة وأنّ تركيا تعاني من تنامٍ معتبرٍ لحالات العنف وقتل النّساء، وكذلك جرائم الشّرف[1].

انتهاءً **بفئة العوام** من **الجانب الجزائري**، فهذه الظّاهرة منبوذة نظريّا إنّما متبنّاة ضمنيّا وواقعيّا، الأمر الّذي لاحظناه في عبارات قيلت في سياقات أخرى مثل "تطيار الرّاس"، وأكثر من وقف ضدّ الأمر هنّ الإناث بطبيعة الحال، مضافا إليهنّ الذّكور الّذين لم يشهدوا ظاهرة الضّرب في أُسرِهم خلال عمليّة التّنشئة الاجتماعيّة. إنّما، ما لاحظناه هو عدم إجراء مساءلة ذاتيّة عن معنى لفظ "**واضربوهنّ**" في القرآن الكريم وعمّا إذا حَمِلَ مفاهيما مغايرة، وعن سبب وجوده أصلا.

وكمقارنة بين الجزائريّين و**الأتراك**، سرعان ما يتوفّر وجه شبه في شيوع الظّاهرة ولو توفّرت القوانين المجرّمة لها، ورغم جهود المجتمع في التّحسيس مثلما سبق وأن شاهدنا، مع اعتبار بعض الذّكور ذلك حقّا من حقوقهم إزاء الإناث.

[1] موقع "شريكة ولكن"، *"أرقام مخيفة للعنف ضدّ النّساء في تركيا"، نشر في ديسمبر 2020*، شوهد في ماي 2024، أرقام مخيفة للعنف ضد النساء في تركيا | شريكة ولكن(sharikawalaken.media)

2-3-التعدّد:

بدءًا **بالجزائريّين** من **فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني**، برز نبذ كبير لتعدّد الزّوجات، ما عدا لدى مبحوثة من الجنوب الغربي، وهنا يكون المستوى التّعليمي والثّقافي مُحدِّدا نظرا لاختلاف الأمر بين من ترى في ذلك الملجأ ومن تعدُّه حطّا من قيمتها ومكانتها الّتي تدافع عنها الحقوقيّات في العيّنة، في حين تضمّنت هذه الأخيرة كذلك هيمنة العامل الثّقافي على ذلك العلمي بما فيه من تديّن شعبي.

ومن الجدير ذِكْرُهُ أنّ **عيّنة تركيا** بدورها حملت نفس التديّن الشّعبي مع استدعاء نظريّة المؤامرة خاصّة لدى الذّكور من نُشطاء المجتمع المدني النّاشرين للإسلام في مساجدها، فلم يكن المستوى الجامعي محفّزا على الاطّلاع أو تقبّل بقيّة التّأويلات سواء كانت قديمة أم جديدة.

ولم نلاحظ لدى **فئة المختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والمجالات المقاربة والعلميّة، لدى الجزائريّين**، إجماعا في الرّأي نظرا لوجود دكتور عازم على التعدّد باستيفاء شروط معيّنة تحقيقا لمصلحة مضاعفة، في تنافٍ تامّ لتوجّه مدرسة الأثر النقليّة للفقه رغم نزعته السلفيّة، ما يبيّن تأثير الثّقافة المحليّة. ونظرا لتنوّع العيّنة، اشتملت حتّى على من عزفوا عن الزّواج أصلا رغم الاقتدار، بسبب ما تمّ توصيفه بتأطير وتقييد المجتمع لهذه المؤسّسة، مع عدم تبنّيهم للدّين.

وتوجُّها نحو **عيّنة تركيا**، تكلّل بحثُنا الميداني باكتشاف وجود فعليّ لظاهرة التعدّد رغم تجريمه من طرف القانون التّركي بالسّجن، ما يعني سيطرة التوجّه النّقلي التّقليدي في المناطق المحافظة مع عدم إمكان خطاب الدّولة العلماني اختراق الطّبقات السّفلى للمجتمع وحتّى بعض الطّبقات الأخرى في حالات معيّنة، الأمر الّذي يذكّرنا بتصريح الدّكتور التّونسي الّذي حاورناه –في روافد الدّراسة الحالة 80– بعد أن أحدث مقارنة بين النّموذجين التّركي والتّونسي.

وما إن نصل إلى **فئة المختصّات والمختصّين في قضايا المرأة، العيّنة الجزائريّة**، يقابلنا رفض تامّ لفكرة التعدّد

أو قبولُه بتحفّظ بشروط موضوعيّة، وهنا لم يلعب التخصّص المقارب ولا المستوى الأعلى أكاديميّا دورا في إحداث النّقد أمام النّزعة الإيديولوجيّة، وكذلك أمام مبحوث من خارج دائرة التخصّص وجدناه بصدد توظيف

مختلف الأدوات العقليّة في استقصاء صحّة المعلومة وشروط تحقيقها. وربّما أكبر مفارقة تمثّلت في الإذعان من جهة للتّأويل المتعارَف عليه، لكن دون أن ينطبق على المتحدّث لو كان معنيّا بالأمر.

أمّا لدى **النسويّات التركيّات**، برز رفض قاطع للتعدّد، سواء من طرف تلكم العلمانيّات أو المحافظات، ولا يفوتنا تصريح الطّرف العلماني بنبذ هيمنة الثّقافة العربيّة الّتي تمثّلت بحُلّة أُلبِسَ بها الدّينُ. وهنا نشير إلى عزوف الطّرفين عن التعرّض إلى القضايا المفاهيميّة والاكتفاء بما يَكْفَلُهُ القانون التّركي لترقية أحوال المرأة.

ويبرز الرّأي المخالف تماما ما إن ننتقل إلى **فئة المختصّين والمختصّات في الشّريعة الإسلاميّة/الإلهيّات، ورجال الدّين**، من **جانب الجزائريّين**، أين برز تغليب مباشر لِمَا شاع من جانب النّقل، مثلما احتوت العيّنة على من انطلق من الواقع لتبرير تقنين التعدّد كعُرف هَدَفُهُ تقييد حركيّة زواج الإناث ضمن حدود القرية وليس فقط الحدّ ممّا يسمّى بالعنوسة مثلما تمّ التّصريح به.

أمّا لدى **العيّنة التركيّة**، فقد برز تسليمٌ بالتعدّد حتّى من فئة عمريّة صغيرة، ما يعكس مدى تأثير الثّقافة الشعبيّة حتّى على الشّباب النّاشئين في دولة علمانيّة بإعلامها الجماهيري، إنّما تحاشت الأغلبيّة البتَّ في الأمر من منطلق القناعات الشخصيّة، وربّما أكثر إجابة ذكاءً وردتنا من عضو الهيئة العليا للفتوى بتركيا الّذي بدأ منهجيّا بتحديد حُكم التعدّد شرعا، على أنّه مُباح بشروط، ثمّ أشار إلى أنّ مثل هذه القضايا لابدّ وأن تخضع إلى إعادة تأويل تبعا لاختلاف الظّروف.

انتقالا إلى **فئة أهل الاختصاص في اللغويّات**، من **الجانب الجزائري**، قوبلَت فكرة التعدد بالرّفض المطلق رغم الإيمان به، وهذا بحجّة عدم توفّر الشّروط الّتي تتيح ذلك في حالة المبحوثة الجزائريّة، أمّا لدى استنطاقنا **للّغة التركيّة**، لاحظنا تركيز التّرجمة المعتمَدة إلى التركيّة على ربط التعدّد بإعالة فتيات يتيمات من باب عبارة "وإن خفتم ألّا تقسطوا في اليتامى فانكحوا..." وهي ذاتها العبارة الّتي يتمّ تجاوزها وإهمالها عادةً في النّموذج المقابل.

ومن جانب **فئة العوامّ**، احتوت **العيّنة الجزائريّة** على امرأة تطلّقت بعد زواجٍ ثانٍ عن تعدّد، دفعتها إلى ذلك عائلتها لاعتبارها "عالة" عليها؛ أي لعدم قوامتها على نفسها. ومن المفارقات أنّ العيّنة حملت كذلك مَن رفض المسألة من فئة الرّجال، مُفصحين عن نظرة براغماتيّة تحُول دون السّماح باستنزاف الوقت والإخلال بالنّظام الحياتي؛ فيبرز هنا عامل مشترك مع **تركيا**، أين يشيع التعدّد –بصفة غير رسميّة– لدى الفئات الهشّة اقتصاديّا والّتي لا قدرة للمرأة فيها على إعالة نفسها وحتّى معرفة حقوقها.

2-4-الحجاب:

بدءًا **بالجزائريّين** من **فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني**، أتاحت لنا العيّنة المتنوّعة استيعاب ظاهرة وضع الحجاب ضمن دائرة إعادة الإنتاج الثّقافي، خاصّة في المناطق الداخليّة والصحراويّة الّتي وإن عبّرت قاطناتُها عن إيمانهنّ به، إلّا أنّ الأمر لم يخلُ من اعتبارهنّ له ظاهرةً اجتماعيّةً نظرا لمحدّدات عدّة. أمّا المبحوثات العلمانيّات بالشّمال، فقد اعتبرنه مُحيلا إلى تخلّف معيّن في الوعي الاجتماعي.

ونظرا إلى أنّ **الفئة التركيّة** هنا لم تحُز إلّا على تيّار واحد، محافظ، لا يمكن أن نبني على أساسها نتيجة واضحة؛ فالحجاب بالنّسبة إليها فرض، مع استحساننا لمسألة تقبُّلهم للآخر المختلف.

وعن **فئة المختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والمجالات المقاربة والعلميّة**، وقفنا، **لدى الجزائريّين**، على تنوّع العيّنة من السّلفي إلى اللّاديني؛ أي من الّذي ينادي بما أسماه ب"الحجاب الشّرعي" ومن يعتبر ذلك حطّا من قيمة المرأة، فيما عكست **العيّنة التركيّة** ارتباط الحجاب برمزيّات معيّنة كالانتماء الصّوفي أو المذهبي أو الجغرافي، ما نفهمُه، شكلًا، بمثابة أسلوب للتميّز الاجتماعي، كما أمسى يُوضع حتّى لأسباب سياسيّة مثلما تمّ التّصريح به، بعد أن كان سابقا سببا للإقصاء من الدّراسة والعمل والفضاء العامّ.

أمّا **فئة المختصّات والمختصّين في قضايا المرأة**، فقد تنوّعت هي الأخرى سواءً لدى الجزائريّين أو الأتراك؛ **فالجزائريّون** بدورهم واعون بدور التّنشئة الاجتماعيّة والبيئة المحيطة في إعادة الإنتاج الثّقافي للحجاب بأشكاله المختلفة، حسب البيئات التقليديّة أو التوجّهات الدينيّة، مع التعرّض إلى اللّباس التّقليدي وعادات تُبيّن التزام المجتمع الجزائري بالسُّتر كاللّباس الفضفاض ووضع المحرمة.

وانتقالا إلى **تركيا**، هناك تشابه كبير بين سلوك النّسوة الريفيّات فيها وتلكم الجزائريّات، إنّما الحجاب غير مرحَّب به لدى نسويّات التيّار العلماني المنتشر أكثر في المدن الكبرى كإسطنبول وأنقره، في حين من الجدير ذكرُه أنّ رئيسة المنظّمة الّذي حاورناها في الجانب المحافظ متحجّبة.

أمّا لدى **فئة المختصّين والمختصّات في الشّريعة الإسلاميّة/الإلهيّات، ورجال الدّين، العيّنة الجزائريّة**، لم يُعتبر الحجاب مدعاةً للنّقاش، مثلما ظهر أنّ المبحوثات الإناث كلهنّ متحجّبات. إنّما أفضى بحثُنا الميداني إلى وجود

ثقافات فرعيّة تؤطّر هندام الإناث، بما يحقّق تميّزا هوياتيّا معيّنا، ومثالها رمزيّات "الحايك" و"لعجار" كمحدّدَين إلى جغرافيا ونظام اجتماعي معيّنين.

وهذا هو الأمر نفسه الّذي تكرّر **لدى الأتراك**، ممّا يؤكّد دور البيئة والثّقافة الشعبيّة في رسم أبعاد المظهر الخارجي، من دون إغفال دور العامل الاقتصادي وتسويق مختلف أشكال الحجاب في رواجه وانتشاره ضمن بيئات مختلفة.

انتقالا إلى **الجانب اللّغوي لدى الجزائريّين**، فالحجاب، كلفظ، انطبق في هذه الثّقافة على مختلف أنواع ستار الرّأس وما يتبعه، في حين تميّز "الجلباب" بوصفه شعبيّا ب "الحجاب الشّرعي"، ما يُحيلنا إلى صنفٍ من الأحكام والرّقابة الاجتماعيّة الّتي تمارسها البرمجة اللغويّة، وكأنّه هناك في المقابل "حجاب غير شرعي".

أمّا في **الجانب التّركي**، فقد لاحظنا توفّر تسميات تقليديّة وأخرى حديثة لشكل الحجاب، مع الإشارة إلى أنّ ترجمة لفظ حجاب إلى اللّغة التركيّة وردت حرفيّا بمعنى الحاجز كما هو مفهومه القرآني، وعلى الصّعيد الاجتماعي، لاحظنا تنوّعا كبيرا لأشكال الحجاب بتركيا بين القرى والمدن، التّقليدي والحديث، وأيضا باختلاف المناطق الجغرافيّة والطّرق الصوفيّة والتيّارات الإسلاميّة.

وصولا عند **فئة العوامّ**، وجدنا لدى الجزائريّين تنوّعا في الآراء بحكم ثراء العيّنة، إنّما لعبت التّنشئة الاجتماعيّة الدّور الفاعل في شيوع الحجاب باختلافه لدى هذه الفئة، نظرا لِسِمَةِ التميّز الاجتماعي، مع العلم أنّ تقلّص حيّز "الحايك" قبل عقود تلازم مع دراسة المرأة ودخولها سوق العمل، الأمر الّذي اختلف حاليّا.

أمّا لدى **الفئة التركيّة**، فالحجاب موجود، بأنواعه ضمن النّسيج الاجتماعي التّركي، كما لاحظنا شيوعَه في الأحياء الشعبيّة المحافظة.

2-5-الشّهادة:

بدءًا **بالجزائريّين** من **فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني**، فالشّهادة قضيّة يَفصل فيها العُرف أكثر من القانون، إلّا أنّ هناك تناقضات من النّاحية القانونيّة تجعل المرأة ذات أهليّة فيما يخصّ غيرها، علما أنّها أصبحت اليوم تتولّى منصب القضاء، إنّما لمّا يتعلّق الأمر بها سُرعان ما تصبح قاصرًا ودون مستوى الأهليّة.

وانتقالا إلى **الجانب التّركي**، تأرجح الأمر بين الأخذ بالتّأويل والخضوع للواقع الّذي يفرض المساواة في كلّ شيء.

وعن **فئة المختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والمجالات المقاربة والعلميّة**، سرعان ما نلاحظ، **لدى الجزائريّين**، تباينا واضحا بين دُعاة النّقل ودُعاة العقل الّذين حازوا روحا نقديّة، مع اختلافهم بين اتّباع مقاربة لسانيّة لاستيعاب المفهوم وتجاوز المُعطى الدّيني تماما باعتباره وقّع لمرحلة تاريخيّة معيّنة.

أمّا من **النّاحية التركيّة**، اتّضح ما يُحيل إلى عكس توقّعاتنا؛ إذ صادفنا أكاديميّين دكاترة ضدّ تساوي الشّهادة بين الذّكر والأنثى، علما أنّ هناك من تبنّى تلك الفكرة نظرا لتأثير بعض المسلّمات، ليس فقط دون مساءلة العقل ولكن لمجرّد أنّه غير متقبِّل للعلمنة.

ولدى **فئة المختصّات والمختصّين في قضايا المرأة، الجانب الجزائري**، تجلّى وعي عالٍ اكتنف مختلف الأعمار، إنّما كَبُرَ لدى الفئة العلمانيّة؛ وبحضور هذا العامل لم يكن لمؤشّر الجنس معنًى باعتبار أنّ العلمانيّين الذّكور يُسَلِّمون بالمساواة ويناضلون من أجل ذلك، الأمر الّذي لم نلاحظه لدى المشتغلات في قضايا المرأة ذوات النّزعة الإسلاميّة، وربّما هذا هو أكبر فرق بين الفئتين الجزائريّة و**التركيّة**؛ إذ تؤمن النسويّة التركيّة المحافظة بالمساواة، والأمر من اختصاص القانون وحده.

وعن **فئة المختصّين والمختصّات في الشّريعة الإسلاميّة/ الإلهيّات، ورجال الدّين**، وجدنا حتّى من يَنْزَعُ إلى محو وجود المرأة في العمليّة باعتبار أنّ هناك من ينوب عنها، ولو بصفة غير رسمية في بعض الأعراف. وعموما، لوحظ تسليم تام بالنّقل دون العقل.

أمّا من ناحية **العيّنة التركيّة**، لم يمنع الأمر من وجود تديّن تقليدي، لكن من دون أن يُحدث صداما نظرا إلى أنّ كلمة القانون سيّدة.

وعن **فئة أهل الاختصاص في اللغويّات**، فلدى **الجانبين الجزائري والتّركي** إجماعٌ على عدم وجود إشكال مفاهيمي، مع عدم إحداث مساءلة أعمق في الموضوع.

وانتهاءً إلى **فئة العوامّ**، برز وعي معيّن من جانب النّساء، إنّما دون السّعي إلى إحداث التّغيير، مثلما ساد العُرف في المجتمعات التقليديّة أين يكون الرّجل عادةً في المقدّمة. وعموما، الأمر الّذي يتشارك فيه **الجزائريّون والأتراك** هو وجود قطيعة نسبيّة بين خيارات الأفراد ومعطيات الواقع الخاضع للقانون.

2-6-الإرث:

بدءًا **بالجزائريّين** من **فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني**، لقد برزت عدّة مؤشّرات كنزوع الذّكور إلى ما هو معتمد وكذلك الأمر بالنّسبة للإناث ذوات الثّقافة التقليديّة، خاصّة بالنّسبة للّواتي يقبعن أصلا في مناطق تُحرمن فيها من الإرث نزولا عند سيادة العُرف، أمّا المناضلات العلمانيّات، فوَقَفْنَ مع ضرورة تحقيق المساواة في الإرث. وربّما أبرز وجه شبه بين **العيّنة الجزائريّة ونظيرتها التركيّة** يكمن في مسألة خضوع قاطنات المناطق الزراعيّة والّتي يعتمد اقتصادها على خدمة الأرض إلى حرمان مباشر من الإرث بحكم العُرف، وهو ما لم يقتصر على جهة جغرافيّة دون أخرى، مثلما تشهد بعض المناطق في الجنوب حصرًا للثّروة لدى الأخ الأكبر، بحكم التّعارف على التأخّر في تقسيم الإرث.

وعن **فئة المختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والمجالات المقاربة والعلميّة**، أظهر **الجزائريّون** اختلافا وتنوّعا في وجهات النّظر، مع بروز جانب علماني من دعاة المساواة في الإرث، فيما تجلّت مناهَضةٌ لذلك لدى دُعاة النّقل؛ إذ أنّ الفارق الّذي صنعته المرأة بكونها منتجا للثّروة جعلها تستفيد، في كثير من الأحيان، من حقّها في الإرث. وأيضا، فالطّابع الجماعي الّذي تتّخذه عمليّة تقسيم الإرث وارتباطه بالعائلة لم يُتِحْ للأفراد الّذين يمتلكون أفكارا تقدُميّة تطبيقَها، وكذلك لارتباط القضيّة بالعامل القانوني. كما طفا التزام دعاة النّقل بإعادة الإنتاج الاجتماعي كيفما كانت.

أمّا لدى **الأتراك**، فقد شاهدنا معارضة قويّة لقانونهم الّذي ينصّ على المساواة في الإرث لو لم يتمّ ترك وصيّة، مع توفّر وعي لدى الأكاديميّين، كُلٌّ حسب تخصّصه، إمّا في الاعتقاد بوجود إشكالات من ناحية التّأويل أو في اعتبار الإرث مرتبطا بمدى مردوديّة المرأة.

وانتقالا إلى فئة **الجزائريّين** من **المختصّات والمختصّين في قضايا المرأة**، برز وعي لافت من الشّباب إلى الكبار، مع تراجع دور مؤشّر المستوى التّعليمي وحتّى مؤشّر الجنس لو توفّرت النّزعة العلمانيّة مع سعة الاطّلاع الفكري خارج مجالات التخصّص الّتي جعلت النّاشطات يناضلن من أجل ترقية حقوق المرأة لإسهام هذه الأخيرة في التّنمية الاقتصاديّة. ومن جهة أخرى، أفرج البحث الميداني عن حقيقة وجود دكتورات نساء ضدّ المساواة في الإرث فقط لتوجّههن الإسلامي مُضافا إليه الانقياد إلى الثّقافة الشعبيّة.

أمّا لدى **العيّنة التركيّة**، فقد برزت إشادة بدور القانون الّذي فرض المساواة في إمكانيّة طلب الطّلاق، علما بأنّ هذا الأخير مرتبط ارتباطا وثيقا بتقسيم الأملاك بين الزّوجين.

وبمجرّد الانتقال إلى النقليّين من **جانب الجزائريّين، فئة المختصّين والمختصّات في الشّريعة الإسلاميّة/الإلهيّات، ورجال الدّين**، كثيرا ما تمّ اللّجوء إلى استعراض وجود حالات يُقال إنّ المرأة ترث فيها أكثر من الرّجل، مع رفض الحديث عن أيّ تجديد في التّأويل أو تأثير للعقل الحداثي، كما وقفنا عديدًا على استدعاء المبحوثين لنظريّة المؤامرة كلّما أردنا سحبهم إلى استخدام العقل. وقد شذّت عن ذلك الدّكتورة في الشّريعة الّتي هي بصدد الإقدام على نشر كتاب يحمل نظرة جديدة في فقه المواريث.

وممّا انتبهنا إليه أيضا، هو تأثير قضيّة الإرث حتّى على مستقبل المرأة وكيفيّة اختيار شريك حياتها؛ فإمّا أن تُحرم من الإرث مع توفّر حريّة الاختيار أو أن تتلقّى حقّها ولا يخرج الأمر عن إطار القبيلة أو القرية.

بالموازاة، أصابنا بعض المبحوثين بالاندهاش في **العيّنة التركيّة** بحكم أنّنا قُوبلنا بأساتذة "محافظين" من مستوى بروفيسور–تخصّص إلهيّات لا يعترفون حتّى بمناصفة المرأة للرّجل في الإرث، وبل يصرّحون بحرمانها من الإرث ببساطة في معارضة صريحة لِمَا كفلته لها الشّريعة الإسلاميّة ودون الحديث عن شكل من أشكال التّعويض، كما اتّفقوا على الإعراض عن فكرة عمل المرأة رغم كونها ظاهرة شائعة، وهذا رفضًا لِمَا أسمَوه بتبادل الأدوار، والظّاهر أنّ ذلك سيُعرّفها بحقوقها ويجعلها تنتزعها.

وعن **فئة أهل الاختصاص في اللغويّات**، لم يتّضح هناك اهتمام بالجانب المفاهيمي، ممّا يبيّن وجود ما هو أشبه بقطيعة بين الجانب اللّساني وذلك الصّانع للمفاهيم.

أمّا **فئة العوامّ**، فهي تجنحُ إمّا إلى الشّائع تأويلًا من الدّين أو إلى حرمان المرأة من الإرث ببساطة، وإن وُجِدَ في بعض المجتمعات التقليديّة، فكثيرا ما يرتبط بمحدّدات تؤطّر زواج المرأة سلفا وحريّتها الشخصيّة. وهو أمر

مشابه لما شاهدناه في **تركيا**، ولو أنّ تبعات التغيّر في موازين القوى وارتفاع وعي الأنثى في المناطق الريفيّة قد تناسب عكسا أحيانا مع مسألة انتزاع حقوقهنّ، باعتبار أنّ الأمر تطوّر إلى حدود الانتقام بالقتل من قِبَلِ الإخوة وارتفاع مستويات العنف.

2-7-الخُلع:

بدءًا **بالجزائريّين** من **فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني**، لوحظ لدى الحقوقيّات العلمانيّات رفضٌ للخلع لاعتبارهنّ إيّاه شراءً لحريّة المرأة بالمال، وأنّه ضربٌ من الابتزاز، فيما سُجِّلَ تحفّظٌ واضح من جانب الذّكور، مع تسليم البعض بأنّه حقّ مشروع دينا وقانونا. إنّما الخُلعَ ولو كفله التّشريع الوضعي المتمثّل في قانون الأسرة، فهو غير متاح لكافّة النّساء لاعتبارات ماديّة واجتماعيّة/ ثقافيّة أيضا، خاصّة في ظلّ وجود انتقام اجتماعي من بعض البيئات حيال المرأة المطلّقة، ما يجعل هذه الأخيرة تدرك أنّ مكانتها الاجتماعيّة تسمو بالعلم والعمل، وبالتّالي تكون نسبة التخلّص من الظّلم أكبر. وبالمجمل، هناك ترحيب بالتقدّم الّذي أحرزه قانون الأسرة الجزائري. أمّا في **العيّنة التركيّة**، لم نلاحظ مؤشّرات صانعة للفارق، وهو ما سنتوقّف عنده لدى النسويّات أكثر.

انتقالا إلى **فئة المختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والمجالات المقاربة والعلميّة**، بالجزائر، وقفنا على حقيقة أنّ الوعي والعامل الإيديولوجي هما الأكثر فعاليّة وتأثيرا على خيارات وقناعات المرأة، مثلما كثيرا ما وقف العامل الثّقافي وراء تقهقر أوضاعها مهما بلغ مستواها العلمي، الشّيء الّذي يعكس وطأة البيئة على الفرد، إنّما وُجِدَ كذلك من اعتبر الخلع بالمال نتيجةً منطقيّةً لوجود الصّداق وتوفّر قوامة الزّوج على الزّوجة ماديّا، علما بأنّ للخلع جانب اقتصاديّ لا يتيح الأمر لأيّ امرأة. أمّا في **العيّنة التركيّة**، فقد لوحظ التزامٌ بالنّمط الّذي يفرضه القانون، باعتباره يستند إلى القانون الدّولي لحقوق الإنسان.

انتقالا إلى **فئة المختصّات والمختصّين في قضايا المرأة**، لدى **الجزائريّين**، تواجدت نزعة لتحقيق المساواة.

وتوجّها نحو **دُعاة النّقل بالجزائر، فئة المختصّين والمختصّات في الشّريعة الإسلاميّة/الإلهيّات، ورجال الدّين**، شملت عيّنتنا النّخبةَ منهم، والأمر لا نقاش فيه، إنّما لوحظ من أقام مقارنة ليُفصح بأنّ "العَوَض الّذي يتلقّاه الرّجل في الخلع مَثَلُهُ كَمَثَلِ ما تتلقّاه المرأة في طلاق الضّرر".

وعند **الأتراك**، لوحظ ميلٌ إلى الشّريعة مع عدم إمكانيّة تطبيقها بصفة رسميّة على المستوى القانوني. وهنا نستذكر مقاربة تبنّاها أحد الأستاذة في أنّه يرى الشّريعة كافلةً لحقوق المرأة أحسن من القانون الوضعي العلماني؛ إذ أنّها تتيح للمرأة طلب الطّلاق في حال إعسار زوجها في الإنفاق (الأمر الّذي يعيره القانون الجزائري أهميّةً ولكن شرط أن تكون غير مدركة لهذا الأمر قبل الزّواج مثلما سبق وأن شاهدنا).

وعن فئة **أهل الاختصاص في اللغويّات**، لدى الجزائريّين، برز تحاشي الخوض في الأمور اللسانيّة والمفاهيميّة بسبب التّسليم سلفا بما ورد، وهو الأمر نفسه الّذي خضعت له ترجمة آيات الإرث إلى **التركيّة**.

وأخيرا، لمسنا لدى **فئة العوامّ** رفضًا للقضيّة لاسيّما وأنّه تمّ ربطها بالاستقلاليّة الاقتصاديّة للمرأة وإمكانيّة تحقيقها القوامةَ، مثلما وقفنا عديدًا على انتفاء أيّة اعتبارات دينيّة وقت يكون الهدف هو تحقيقُ المصلحة.

وبقي الخلع في **تركيا** كمفهوم يدركه من يتوفّر على ثقافة دينيّة كافيّة ومعرفة بالحمولات الثقافيّة العربيّة والقرآنيّة بالأخصّ.

خلاصة الفصل

لقد أتاح لنا هذا الفصل، في مستهلّه، القيامَ بعمليّة تفكيكيّة للميدان المترامي الأطراف، وهي خطوة ضروريّة للتحكّم في العمل والإعداد للمرحلة الّتي اقتضت الرّبطَ بين متغيّرات الدّراسة استنادا إلى الميدان.

ولأنّ موضوعَنا ذو طابع خاصّ يقتضي إعادة تشكيل المفاهيم تبعا للواقع وصِلته بالفكر، استلزم الأمر إحداثَ قراءة تقتفي العلاقة بين متغيّرات الدّراسة وفئاتها ممّا يعكس حركيّة المجتمع. ولعلّ الجانب اللّغوي الّذي يُعتبر وعاءً للمفاهيم هو المستجيب الأوّل للعمليّات الذهنيّة الّتي تنتهي إلى التّعبير عن مواقف دون أخرى، الأمر الّذي يُتَرْجَمُ على شكل باراديغم يحتكم إلى ميكانيزمات معيّنة. وبالتّالي، تغدو المقارنة الّتي أحدثناها في الأخير بين الفئات الجزائريّة ونظيراتها التركيّة في القضايا المختارة سبيلا لإدراك المشترك والمختلف في قضايا المرأة، وهو ما ستنظُر فيه التّحليلات القادمة.

الفصل الخامس:

التّحليل السّيميولوجي، التّحليل الكيفي للمضمون والتّحليل السّوسيولوجي للدّراسة

تقديم الفصل:

يتضمّن هذا الفصل تحليلا سيميولوجيّا لبعض الصّور الملتقطة خلال مهمّة البحث الميداني؛ بحيث تتناول الممارسات والرمزيّات والدّلالات المرتبطة بنماذج دراستنا، وإنّما بصفة ملموسة تتيح عمليّة التّفكيك والإسقاط.

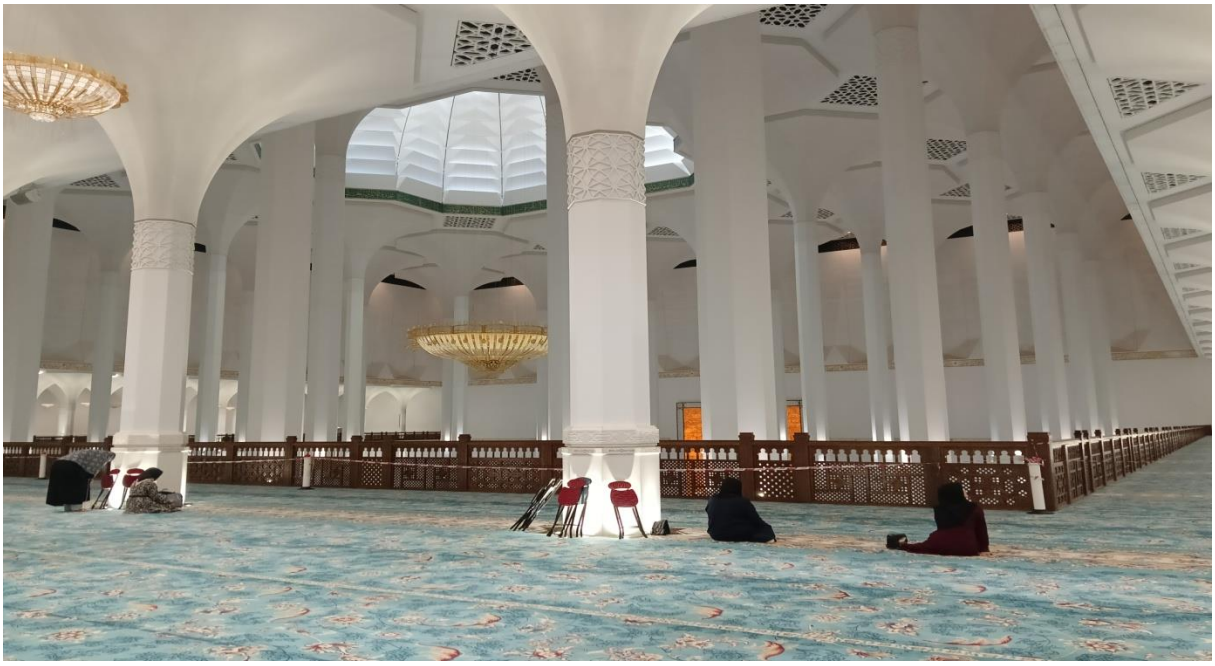
عقب ذلك، يأتي دور التّحليل الكيفي للمضمون الّذي تجتمع فيه مختلف معطيات دراستنا بمتغيّراتها ومؤشّراتها، ليخلوَ المجال للتّحليل السّوسيولوجي كمرحلة نسعى فيها إلى الانتقال من الملموس إلى المجرّد مجسّدين فحوى ذلك الانتقال التّدريجي بين أقطاب تلك الحلقة الرّابطة بين النّقل والواقع والعقل. بالتّالي، تتكوّن لدينا نظرة معيّنة تبعا للإجابات المقترحة لتساؤلاتنا.

المبحث الأوّل : التّحليل السّيميولوجي لبعض مشاهد البحث الميداني

1- التّحليل السّيميولوجي لصور ملتقطة في الجزائر:

ملاحظة: كافّة الصّور من التقاط الطّالبة، ما عدا بعض المشاهد التوضيحيّة القليلة الّتي اقتضت الضّرورة إضافتها؛ بحيث سَتَرِدُ مرفوقةً بمصدرها في الهامش.

الصّورة رقم 1 : جناح النّساء بقاعة الصّلاة- جامع الجزائر (التقطت في 1 أكتوبر 2023)



وصف المشهد:

- **محاور المشهد:**
- **الأوّل:** نساء متحجّبات بالأسود جالسات أو في وضعيّة ركوع.
- **الثّاني:** سجاجيد زرقاء وسواري بيضاء وكراسي مسنودة عليها وثريّات ذهبيّة وحاجز خشبي.

مقاربة أيقونيّة:

-المجال السّوسيوثقافي:

جناح النّساء بقاعة الصّلاة لجامع الجزائر الواقع بالجزائر العاصمة، وقد كنّ يؤدّين تحيّة المسجد.

شُيِّدَ هذا الصّرح الكبير حمايةً للمرجعيّة الوطنيّة، كما عُدَّ قطبا دينيّا وثقافيّا، وقد شهد تدشينُه تراتيلا ودعاءً على الطّريقة الصوفيّة، في عودة صريحة إلى التديّن الرّسمي بالجزائر، مجابهةً للطّوائف والحركات الإسلاميّة الوافدة الّتي كثيرا من يتمّ استغلالها لأغراض سياسيّة من طرف حركات الإسلام السّياسي.

ويشرف على هذا الجامع عميدٌ من الطّريقة الرحمانيّة، وهو شيخ زاوية الهامل ورئيس الرّابطة الرحمانيّة للزّوايا العلميّة بالجزائر. وقد شدّد هذا الأخير في افتتاح الجامع على أنّه شُيِّدَ قصدا بمنطقة "المحمديّة" تيمُّنا بهذا الاسم، وكذلك ردّا على قول الكردينال الفرنسي لافيجري Charles Martial Lavigerie القاضي بجعل المنطقة تدين بالمسيحيّة.

-مجال الإبداع الجمالي في محتوى الصّورة:

يحتوي المكان على مجموعة ثريّات صغيرة مطليّة بالذّهب ومرصّعة بالبلّور مع هيكل من الفولاذ الصّلب وملحقات من الزّجاج.

كذلك، فالسّجاجيد الزّرقاء الفيروزيّة من النّوع الفاخر، جسّدته حياكة جزائريّة برسومات زهريّة أندلسيّة، وعلى حوافّ كلّ دائرة منه نماذج مصغّرة للزّرابي الجزائريّة العريقة، وهي رموز أمازيغيّة تحيل إلى 29 منطقة من الوطن[1].

نموذج توضيحي لآخر حيثيّة ذكرناها:[2]

[1] الصّفحة الرسميّة لجامع الجزائر، نشر في 5 أفريل 2023، شوهد في 7 أفريل 2023، https://www.facebook.com/photo/?fbid=119619874422004&set=a.118618711188787.

[2] المرجع نفسه.

مقاربة لسانيّة:

لا يحتوي جناح النّساء على كتابات أو نقوش باستعمال الخطّ العربي؛ إذ كلّها تتركّز في القاعة السفليّة الرئيسيّة للجامع، وهي المساحة المخصّصة للرّجال.

مقاربة سيميولوجيّة:

- **مجال البلاغة والرّمزية في الصّورة الملتقطة:**
- **العلامة البصريّة التّشكيلية:**

تتحدّد في حجاب النّساء الأسود غالبا والزّخارف المُلحقة بالأشياء كتلك الخاصّة بالحاجز الخشبي والسّجاجيد، إنّما أغلب الزّخارف تتمركز في الطّابق السّفلي المخصّص للرّجال حصرًا.

- **العلامة البصريّة الأيقونيّة:**

- تنحصر في النّقوش على الخشب ورسومات الزّرابي المتنوّعة بين تلك الزهريّة الأندلسيّة والأشكال الهندسيّة الأمازيغيّة، خاصّة المُعيّنات الواضحة في الصّورة الثّانية والّتي تفيد في هذه الثّقافة الاتّحاد بين الجنسين*.

-كما أنّ الحجاب الأسود الّذي يتكرّر في المساجد "الجلباب" يشيع أكثر الأمر لدى أتباع التوجّه السّلفي، ونجد في التّراث ما يُحيل إلى ذلك؛ فأمّ سلمة -إحدى زوجات الرّسول- قالت: "خرج نساء الأنصار كأنّ على رؤوسهنّ الغربان من الأكسية"[1]، علما أنّ ذلك التّشبيه ورد لشدّة سواد ما ارتدين.

* معلومة تكلّلت بها دراستُنا السّابقة الحاملة لعنوان: **مقاربة تشكيليّة للّون والشّكل في سجّاد بني يزقن أنموذجا**، المدرسة العليا للفنون الجميلة، تخصّص رسم زيتي، مذكّرة تخرّج لسنة 2015.

[1] أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق محمّد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج1، ط1، 1996/ حديث صحيح روته أمّ سلمة وأخرجه أبو داود في باب "اللّباس" وصحّحه الألباني.

الصّور رقم 2 : صورة أماميّة وأخرى جانبيّة لمسجد الرّحمة بالجزائر العاصمة (التقطت في 28 ماي 2023)

وصف المشهد:

-محاور المشهد العلوي:

-**الأوّل:** لافتة مدوّن عليها اسم امرأة سُمِّيت عليها دورة تحفيظ القرآن الكريم.

-**الثّاني:** درج باتّجاه الأعلى (لأنّها هندسة معماريّة ارتبطت بزمن التّشييد ككنيسة).

-**الثّالث:** المدخل الرّئيسي للمسجد، وهو المخصّص للرّجال.

-محاور المشهد السّفلي:

-**الأوّل:** لافتة مكتوب عليها "مدخل النّساء" بمحاذاة سياج حديدي أسود.

- **الثّاني:** مدخل صغير يغطّيه **ستار** من القماش.

مقاربة أيقونيّة:

-المجال السّوسيوثقافي:

يقع مسجد الرّحمة في حيّ خليفة بوخالفة بقلب العاصمة الجزائر، أحد أكثر المباني عراقة واتّساعا، بُني سنة 1897 من طرف الاستدمار الفرنسي ككنيسة أخذت اسم القدّيس شارل Saint Charles، وقد حُوِّلَ إلى مسجد سنواتٍ بعد الاستقلال.

-مجال الإبداع الجمالي في محتوى الصّورة:

يُحيل الفنّ المعماري، خاصّة في الصّورة الأولى المعبّرة عن الواجهة الرئيسيّة للمسجد، إلى الطّراز المورسكي المعروف في شمال إفريقيا والأندلس بحضور الأقواس والزّخارف الجصيّة.

-مقاربة لسانيّة:

عُلِّقت على واجهة المدخل الرّئيسي لافتة بالعربيّة تفيد بأنّ الدّورة الصيفيّة لحفظ القرآن قد أطلق عليها اسم "كلثوم لوني" يُرجّح أنّها والدة الإمام.

مقاربة سيميولوجيّة:

-مجال البلاغة والرّمزية في الصّورة الملتقطة:

-العلامة البصريّة التّشكيلية: انتشار الأقواس وبعض الزّخارف في الصّورة الأولى مع الاكتفاء بلون واحد.

-العلامة البصريّة الأيقونيّة:

يُحيلنا السّتار الموجود في الصّورة الثّانية إلى مفهوم خلق "حاجز" في القرآن الكريم ومفهوم "الحُرمة" المعروف في العاميّة الجزائريّة؛ ذاك الّذي تناولته المفكّرة فاطمة المرنيسي ضمن الحقل المفاهيمي المقرون بالحرام الّذي نجد فيه كذلك لفظ "الحريم"، ومن ثَمّ تدارست آليّات جديدة للفعل التّواصلي مع الآخر. فمن ضمن التوجّهات الّتي لم تهضم هذا الفصل الجنسي، نجد المرنيسي الّتي لم تُخْفِ تخوّفها من "الحدود" الّتي من شأنها فعل ذلك، فتغدو بمثابة قانون لا يمكن مناقشته، فينقسم المجتمع على ذاته[1].

[1] د. فاطمة كدّو، **الخطاب النّسائي ولغة الاختلاف**، دار الأمان، الرّباط، 2014، ص 53.

الصّورة رقم 3 : صورة أماميّة وأخرى جانبيّة لمسجد الرحمن بتيبازة (التقطت في 12 ماي 2023)

لن نتطرّق هنا إلى الخطوات الّتي اتّبعناها في النّموذجين السّابقين تفاديا للتّكرار؛ إذ نشير إلى توفّر الملاحظات نفسها المُوْرَدَة حول التّباين بين الجزء المخصّص للرّجال وذلك المخصّص للنّساء في الأفنية الخلفيّة، ولربّما خضع تقسيم المجال هنا إلى التّراث الدّيني الّذي تضمّن حديثا نبويّا يقول: *"صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها"* [1].

إنّما، رغم ذلك، يلفتنا وجود حديث صحيح رواه ابن عمر عن الرّسول –ص– يقول فيه: *" لا تمنعوا إماء الله مساجد الله"* [2]، وهو ما يطرح تساؤلا حيال حديثين صُنِّفا على أنّهما صحيحين.

واليوم، ظلّ الأمر أشبه بمسلّمات رغم تغيّر أحوال المرأة في عصرنا؛ بحيث أصبحت تنتقل كثيرا سواء للدّراسة أو العمل أو غيرهما، ممّا يضطرّ بها إلى التّواجد خارج المنزل أوقات الصّلاة.

انتقالا إلى النّاحية الشكليّة، يُلاحظ أنّ المبنى المتواجد بالصّورة الثّانية حديث مقارنة بالأوّل الّذي يظهر أنّه بُني على عجالة ولم يستوفِ المعايير الجماليّة الموجودة بالأوّل، ولو أنّه حاكاه في وجود السّياج الحديدي الّذي يظهر في ثاني صورة لضمان الأمان؛ أي أنّ له سِمة وظيفيّة أكثر منها جماليّة.

فالمبنى العلوي / الرّئيسي كان عبارة عن معبد روماني قبل تحويله، في فترة الاستدمار الفرنسي، إلى كنيسة، ليرسوَ على شاكلة مسجد عَقِبَ الاستقلال.

[1] إسماعيل الجوزي الأصبهاني، **التّرغيب والتّرهيب**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ص179/ حديث صحيح روته أمّ سلمة وأخرجه الطّبراني.

[2] محمّد ناصر الدّين الألباني، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985، ص515 / حديث صحيح رواه عبد الله بن عمر وأبو هريرة وصحّحه الألباني.

الصّورة رقم 4: صورة أماميّة وأخرى جانبيّة لمسجد الناصريّة-بوزرّيعة-العاصمة (12 نوفمبر 2023)

تمّ التقاط الصّورتين في الدّقيقة نفسها؛ الأولى توثّق خروج المصلّين الذّكور من المسجد عَقِبَ الفروغ من صلاة الظّهر، في حين تُبرز الثّانية غلق المكان المخصّص لصلاة الإناث بالجهة الخلفيّة، والّذي كان يشغل أيضا دور مدرسة قرآنيّة، الأمر الّذي يلفت الانتباه عند المقارنة بين المشهدين؛ ولدى بحثنا عن التيّار الغالب في المسجد المذكور وجدناه ذلك السّلفي.

إنّ توزيع المجال في هذا النّظام المسجدي هو نفسه الموجود في النّموذجين السّابقين، إلّا أنّ النّموذج الحالي يعكس إقصاءً تامّا للمرأة من دُور العبادة.

وهنا، لا داعي من استذكار ما تمّ خَطُّهُ في النّموذج السّابق (الصّور رقم 3) حول الأحاديث الواردة في قضيّة صلاة المرأة خارج بيتها، إنّما قد نستذكر جذور ذلك بالرّجوع إلى السّياق التّاريخي هذه المرّة.

– فأوّلا، قضيّة فصل النّساء عن الرّجال في المساجد كان سببُها التحرّش الّذي طالهنّ في عهد الإسلام، علما بأنّه ساد قديما، ودليل ذلك الشّكاوى المتكرّرة الّتي تفضّلت بها نساءٌ إلى الرّسول بسبب اعتداءات جنسيّة تعرّضن إليها في المساجد، خاصّة وقت الصّلوات الليليّة كالعِشاء والفجر لعامل نقص الإنارة. كما أنّ ردّ المتحرّشين بأنّهم حسبوهنّ من الجواري كان وراء نزول آية الحجاب كي لا يؤذَين، ناهيك عن ظاهرة نوم النّساء والصّبيان في المساجد.

– ثانيا، ترتّب عن ذلك أيضا الأمرُ بصلاة المرأة في بيتها، وقد استثنى بعض الفقهاء كأبي حنيفة العجائز من الحُكم المذكور، فيما أباح **مالك** للشابّة الصّلاة بالمسجد دون التردّد عليه كثيرا، أمّا **الشافعيّة**، فقد منعت ذلك عن الجميلات من النّساء، وتميّز **الأحناف** عن الجميع في إجازة حتّى صلوات الجماعة مع الرّجال مثلما كنّ يصلّين مع رسول الله[1]، ويبرز **الحنابلة** كأكثر المتشدّدين في القضيّة. فكلّ ذلك يبيّن كيف أنّ المسألة الجنسيّة أخذت حيّزا كبيرا من الاهتمام في الدّين الإسلامي.

[1] أحمد آل رجب، **أحاديث تفضيل صلاة المرأة في بيتها على صلاتها في المسجد في ميزان النّقد**، كتيّب إلكتروني، ط1، 2018، ص15-17.

الصّور رقم5 : مسجد باريس–إحياء ليلة القدر من طرف الزّاوية العلاويّة بالجزائر (19 أفريل 2023)

*

وصف المشهد:

- **محاور المشهد العُلوي:**
- **الأوّل:** كمرا تتوسّط الصّورة وسجاجيد عليها كتب قرآن.

* صورة مأخوذة من البثّ المباشر الّذي قام به التّلفزيون الوطني لإحياء ليلة القدر بمسجد باريس، 19 أفريل 2023.

- **الثّاني:** رجال ونساء جلوس على الأرض بشكل تقابلي، أغلبهم يتلحّفون اللّون الأبيض، مع اختيار بعض الرّجال للّون الأخضر. الرّجال بعمامات أغلبها إمّا خضراء أو صفراء، والنّساء يُدنين بِخُمُرٍ بيضٍ على رؤوسهنّ دون إحكام.
- **الثّالث:** خمسة أعمدة بجانب الحائط تحوي كتابات وصورا تعريفيّة، ومنها عبارة **AISA** بالبنط العريض.

- **محاور المشهد السّفلي:**
- **الأوّل:** نساء في وضعيّة جلوس، يتلحّفن الأبيض من الرّأس إلى القدمين ويحملن كتبا قرآنيّة، كما يظهرن بصدد التّلاوة.
- **الثّاني:** رجلان جالسان في الجهة الخلفيّة وناظِراهما إلى الأسفل، ونساء جالسات في الجهة الخلفيّة إلى غاية أقصى الصّورة / القاعة.
- **الثّالث:** أعمدة بالأبيض والأزرق على طول محيط الصّالة، تحمل كتابات تعريفيّة، مع مدخل مقوّس من الطّراز المعماري الإسلامي المورسكي وثريّات صغيرة من الطّراز القديم تتوسّط القاعة.

مقاربة أيقونيّة:

-المجال السّوسيوثقافي :

تشير الصّورتان إلى إحياء ليلة القدر بمسجد باريس بمشاركة مختلف الطّرق الصوفيّة وبمبادرة من "الجمعيّة الدوليّة الصوفيّة العلويّة" بالجزائر، والّتي مقرّها ولاية مستغانم.

تعتبر **AISA** شريكا معتمدا بصفة رسميّة من قبل الأمم المتّحدة وهي منظّمة دوليّة غير حكوميّة تعمل لنشر ثقافة السّلام و**قيم المساواة بين الجنسين**، والأخلاق والروحانيّات والتّنمية الاجتماعيّة...الخ كما أنّها صاحبة مبادرة إطلاق اليوم العالمي للعيش معا في سلام 16 ماي من كلّ سنة[1].

[1] الموقع الرّسمي للجمعيّة الدوليّة الصوفيّة العلويّة، شوهد في 14 أفريل 2023، AISA ONG INTERNATIONALE | HelloAsso.

-مجال الإبداع الجمالي في محتوى الصّورة:

- لعلّ أرقى جانب جمالي عكسته الصّورتان هو المساواة في التّقسيم الجنساني ضمن المجال؛ بحيث لا يكاد يتخلّف جنسٌ عن الآخر.

- صحيحٌ أنّ لكلّ زاوية وطريقة صوفيّة خصوصيّتها بالجزائر، ومن الواضح أنّ الطّريقة العلويّة صنعت الاستثناء في تعاملها مع المرأة، إنّما، ما رأيناه في الصّور ليس بالأمر الغريب لأنّ تاريخ الجزائر شهد شيخات زوايا، منهنّ من وصلن حتّى إلى درجة القطبيّة، ولو أنّ مجالَهنّ انحصر حاليّا وتوارين بصفة ملحوظة، ما يطرح العديد من نقاط الاستفهام.

ولأنّ النّظام المشهود في الصّور هو نفسه القائم في مقرّ الزّاوية العلاويّة بالجزائر، نستطيع القول إنّ هذه الزّاوية قد اهتمّت بالجوهر أكثر من الظّاهر وحقّقت البعد الإنساني الّذي تحدّثت عنه المختصّة في قضايا المرأة الدّكتورة أسماء المرابط وعدّته مفهوما مركزيّا في أُولى مصادر الدّين الإسلامي؛ بحيث يهتمّ ب"الإنسان" باعتباره غاية الخلق وجوهره، ولو أنّه انحرف في الخطاب الدّيني التّقليدي ليقتصر على الذّكور جاعلا الإناث كائنات ثانويّة.

وزيادة على البعد الإنساني، أحصت المرابط 15 مفهوما قرآنيّا و21 آية تنصّ على البعد المعياري المرتكز على المساواة، ولعلّ أبرز تلك المفاهيم مفهوم النّفس الواحدة الّتي تنفي مسألة خلق المرأة من ضلع أعوج لآدم مثلما أتى على ذكره الحديث*، بل يشدّد القرآن على المساواة الروحيّة بين الجنسين[1]. كما تجدر بنا الإشارة إلى أنّ للفكرة المتضمَّنة في الحديث جذور من الكتاب المقدّس: "وبنى الربّ الضّلع الّتي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم"، الفكرة الّتي تلخّص مسألة خضوع المرأة للرّجل من منطلق طبيعة كونيّة[2].

بالتّالي، تطرح القضيّة جملة تساؤلات بالنّظر إلى تصنيف الحديث على أنّه "صحيح".

---

* "خُلقت المرأة من ضلع أعوج" وهو ذاته الأمر الّذي تواجد في العهد القديم، ما يعني أنّ راوي هذا الحديث "الصّحيح" قد يكون استقاه من ترسّبات ثقافيّة معيّنة.

[1] أ.د أسماء المرابط، *"قراءة تجديديّة للنصّ النّسوي، في القرآن: الإطار العامّ، الأبعاد، والمفاهيم..."*، أواصر للثّقافة والفكر والحوار، نشر في 31 جويلية 2021، شوهد في 4 جوان 2024، قراءة تجديدية لـ «النص النسوي» في القرآن: الإطار العام، الأبعاد، والمفاهيم... – أواصر (awaser.net)

[2] د.أنفال جاسم الكندري، أ.د محمّد أحمد الخطيب، *"المرأة في الخطاب المسيحي القديم والمعاصر"*، مجلّة الجامعة للدّراسات الإسلاميّة (عقيدة – تفسير –حديث)"، غزة–فلسطين، 2020، ص266.

ومن جهته، ربط المفكّر زكي الميلاد الموروث الدّيني الضّاغط على المرأة إلى ما شهدته اليوم من إقصاء وانكفاء بعلم الحديث أين تمّ الاعتداد ببعض الرّوايات دون اجتهاد في توثيق سندها والحرص على مدى موافقتها للقرآن الكريم، الأمر الّذي اتّفق فيه معه الشّيخ محمّد الغزالي في قوله: *"إنّ المسلمين انحرفوا عن تعاليم دينهم في معاملة النّساء وشاعت بينهم روايات مظلمة وأحاديث إمّا موضوعة أو قريبة من الوضع انتهت بالمرأة المسلمة إلي الجهل الطّامس والغفلة البعيدة عن الدّين والدّنيا معا"* [1].

وبالمختصر، يَؤُوْلُ منهج الطّريقة الصوفيّة العلاويّة، إلى تهذيب النّفوس* في مسارها العرفاني المترفّع عن ملذّات الجسد تساميا بالرّوح، ناهيك عن كونه مسارا إصلاحيّا بين العقل والنّقل يروم التّجديد، مثله مثل باقي الطّرق الصوفيّة.

فحسب الدّكتورة ليلى سيدي موسى، لم يُغفل الإسلام الطّبيعة البشريّة وفطرتها من حيث نظرته إلى الإنسان ككائن مركّب من ثنائيّة الجسد والرّوح، والنّفس والعقل، ممّا يجعله لا يقف ضدّ غرائز الإنسان، إنّما يهذّبها ويضبطها بقواعد من شأنها جعله يعيش دون مشاكل أو خوف، وكذلك ضمن عبادة إلهيّة. مثلما تعرّضت في بحثها عن الجنسانيّة كطابو اجتماعي إلى العدد الكبير من المصطلحات الجنسيّة الّتي وظّفها القرآن الكريم المنفتح على معانٍ شتّى، والتّراث الدّيني الإسلامي بالمجمل في شكل تعاليم دينيّة لم يستوعبها المجتمع بالشّكل الأمثل، عدا أنّ هذا الأخير صنع طابوهات ينمّ تواجدها حاليّا عن عسر اقتناعه بالتّفاوت الّذي أحدثه تطوّر الواقع الاجتماعي مقارنةً ببعض المتطلّبات[2]. وإلى جانب ذلك، لا تغيب عنّا الصّورة الّتي ترسمها شعيرة الحجّ من تآخٍ بين الجنسين في صورة فسيفسائيّة، ناهيك عن حضور المرأة إلى جانب الرّجل في عهد الرّسالة اجتماعيّا وسياسيّا وحتّى عسكريّا، ولو أنّها تعرّضت إلى الإقصاء منذ زمن تبلوُر التّراث فغدا ذكوريّا؛ ولو أنّ هذا التّراث ذاته حازَ على آراء عدّت مريم وأمّ موسى نبيّتين، منهم الإمام القرطبي** وآخرون؛ فالنبوّة لم يجعلها

---

[1] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص76-77.

* أنظر: أحمد العلاوي، **المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية**، المطبعة العلاوية، مستغانم-الجزائر، ط2، 1989.

[2] د.ليلى سيدي موسى، *"الدّراسة العلميّة للطّابوهات في المجتمع الجزائري: الجنسانيّة نموذجا"*، مجلّة التّدوين، جامعة عبد الحميد بن باديس-مستغانم، الجزائر، ع11، 2018، ص75، 80.

** فقيه، مفسّر وعالم حديث (1214، 1273م) في قرطبة بالأندلس، من مؤلّفاته: "المقتبس في شرح موطّأ مالك بن أنس".

القرآن حكرا على الذّكر دون الأنثى، نظرا لنزول الوحي على إناثٍ اصطفاهنّ الله، وهنا لا يفوتنا أنّ معيار تصنيف الأنبياء هو نزول الوحي، الأمر الّذي استوفاه القرآن وأقصاه غالبيّة الفقهاء حيال النّساء حصرًا.

إنّما، ممّن اعتدلوا في رأيهم، نجد الدّاعية يوسف القرضاوي يُرجع ضعف مكانة المرأة في الحركة الإسلاميّة، على سبيل المثال، إلى غياب أو ندرة القيادات النسائيّة، حاثّا على إفراز زعامات نسويّة في ميادين الدّعوة والفكر والأدب والعلم[1].

-**المجال اللّساني:**

-نلاحظ وجود كتابات بالفرنسيّة للتّعريف بمنظِّم الحدث "الجمعيّة الدوليّة الصوفيّة العَلويّة" بالجزائر، ناهيك عن كتب القرآن المخطوطة باللّغة العربيّة والّتي كان الحضور يتلوها شِفاها.

مقاربة سيميولوجيّة:

- **مجال البلاغة والرّمزية في الصّورة الملتقطة:**
- **العلامة البصريّة التّشكيلية:**

لعلّ الملفت هنا هو سواد اللّون الأبيض بشكلٍ متساوٍ بين الجنسين، وهو لون اتّخذ مفهوما إيجابيّا في القرآن الكريم اتّصل بالصّفاء وطمأنينة النّفس، كقوله تعالى " وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ" (الأعراف/ 108) وكذلك "وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ" (طه/ 22).

كما يرمز اللّون الأخضر في المجال الصّوفي وغيره إلى الجنّة والخير والخصوبة الدّائمة[2]، ناهيك عن دلالة الحياة الأبديّة.

- **العلامة البصريّة الأيقونيّة:**

- هناك غياب للأيقونات والرّموز العينيّة، إنّما نحاول هنا التّركيز على الحجاب الّذي ارتدته النّسوة وشكله ورمزيّته.

[1] أ.د يوسف القرضاوي، **أولويّات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، مؤسّسة الرّسالة، ط1، 2000، ص64، عن زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص31.

[2] أ.د حنان مطاوع، *"الألوان ودلالتها في الحضارة الإسلاميّة مع تطبيق على نماذج من المخطوطات العربيّة"*، مجلّة الاتّحاد العامّ للآثاريّين العرب، المجلس العربي للاتّحاد العامّ للآثاريّين العرب واتّحاد الجامعات العربيّة، المجلّد 18، ع1، 2017، ص424.

- تمتثل كافّة الحاضرات إلى النّمط نفسه المتجسّد في رداء أبيض ساتر، واحد وموحّد، مع الطّريقة نفسها في وضع الخُمُرِ على الرّؤوس ممّا يبيّن أنّها اعتُمدت رمزيّا احتراما لقدسيّة المسجد وأنّ الحاضرات في الواجهة، على الأقلّ، لسن من المتحجّبات؛ الأمر الّتي يحيل إلى ارتباط الحجاب بعنصر القداسة في العُرف الجماعي.

- ولأنّ الموروث الدّيني لم يخلُ من الأحاديث الّتي أنصفت المرأة كي لا يمسي حجابها حاجبا لها عن المكان العامّ، نجد ممّن اشتغلوا على فرضيّة إقصائها المفكّر الإسلامي عبد الحميد أبو شُقّة الّذي عبّر عن صدمته لوجود أحاديث تطبيقيّة حول أسلوب التّعامل بين الجنسين، بيّنت المشاركة الكبيرة الّتي طبعتها المرأة في عهد الرّسالة في مختلف مجالات الحياة، وهو الأمر الّذي خالف ما كان يؤمن به ويطبّقه، ما جعله ينادي بإصلاح عديد التصوّرات حيال المرأة المسلمة[1].

[1] عبد الحليم أبو شقّة، **تحرير المرأة في عصر الرّسالة، دراسة نصوص القرآن الكريم وصحيحَي البخاري ومسلم**، دار القلم، الكويت، ج1، 1999، ص28.

الصّور رقم 6: نساء يرتدين "الحايك / أحولي"، ولاية غرداية

[1]

وصف المشهد:

- **محاور المشهد العلوي:**
- **الأوّل:** شخصان يتلحّفان رداءً أبيضًا من الصّوف يستر كامل الجسد يدعى "حايك"، ويبدو أنّهما امرأتان.

[1] موقع آت مزاب، شوهد في 18 مارس 2023، Atmzab.net

- **الثّاني:** زُقاق وبنايات عتيقة تخلو فيها النّوافذ والشُّرفات المطلّة على الوسط الخارجي.
- **محور المشهد السّفلي:**
- شخص يجلس وحيدا مستقيم الظّهر على الرّمل، يتلحّف "حايك بوعوينة"؛ أي أنّه رداء يغلّف كامل الجسد وتُترك منه عينٌ واحدة فقط للرّؤية.

مقاربة أيقونيّة:

-المجال السّوسيوثقافي:

الصّورتان أعلاه تقدّمان مشهدين نموذجيّين من الحياة العامّة بولاية غرداية الجزائريّة، وهي ذاتها المظاهر اليوميّة المعاصرة لدى فئة المزابيّين الّتي تعتبر مجموعة إثنيّة أمازيغيّة تتّبع المذهب الإباضي.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الزّقاق الّذي تمشي فيه السيّدتان يقع في الأفنية الخلفيّة للقصر العتيق، كما أنّه عادةً ما يُعتبر حجابا فاصلا بين الجنسين؛ إذ يشغل الذّكور محلّ السّوق ووسط القرية أين تتمركز الدّكاكين ومؤسّسات الدّولة وفضاءات التّرفيه، وتنأى النّسوة بأنفسهنّ إلى الأزقّة الخلفيّة، ما يفيد وجود تقسيم للمكان ولمجالات الحياة حسب الجنس.

-مجال الإبداع الجمالي في محتوى الصّورة:

مقاربة لسانيّة:

تخلو الصّور من أيّة دلالات لسانيّة.

مقاربة سيميولوجيّة:

- **مجال البلاغة والرّمزية في الصّورة الملتقطة:**
- **العلامة البصريّة التّشكيلية:**

إنّ الأكثر لفتا للانتباه هو اللّون الأبيض الّذي طبع ذلك الرّداء، علما بأنّ اللّباس الدّيني الرّجالي أيضا أبيض. ولا يخلو الأمر من اعتبار هذه الأصالة مبعثا للجمال، كما لربّما تكون مصاحبة لنوستالجيا معيّنة لدى البعض؛ هذا إن تمّ الالتفات إليها شكلًا.

وتجدر الإشارة إلى أنّه قبل عقود من الزّمن، كانت المرأة المزابيّة ترتدي اللّباس المسمى بالملحفة "تِملحفت" وهو زيّ تقليدي شمال إفريقي منتشر في مناطق عدّة، ويمتاز بأنّه لباس ساتر ومتعدّد الألوان، يُحكم في طرفيه بما يسمّى "أبزيم"؛ الطّريقة الّتي اعتُمدت منذ الفترة الّتي لم يَعرف فيها السّاكنة اختراع المَخيط.

كذلك، نلاحظ حجم الفراغ المجالي في الصّورتين، الحيثيّة الّتي ساهم فيها الفصل بين الجنسين في الوسط الخارجي.

- **العلامة البصريّة الأيقونيّة:**

يأخذ الحايك شكل قطعة من القماش الأبيض بطول 4 أمتار عادة، مع عرض يتراوح بين 1.6 و1.8 م، حسب كلّ منطقة، أغلبه يُصنع من الصّوف، خاصّة بالنّسبة للنّساء المتزوّجات؛ ولذلك نجد أنّ لفظ "حايك" ارتبط بالحياكة[1]. ومن الشّيفرات الاجتماعيّة الّتي يجدر إدراكها، فالنّساء المتزوّجات يرتدينه مع ترك عين واحدة ولو كُنّ قُصّرا، فيما تُفرِج غير المتزوّجات عن الوجه مع مسك طرَفَي الثّوب باليدين من الدّاخل.

ومثلما لاحظنا أعلاه، يبدو أنّ هذا الحجاب الملموس صاحَبه إقصاء من الفضاء العامّ، مثلما حال كثيرا دون استكمال الفتيات لتعليمهنّ، ومن ولوج سوق العمل؛ وكمفارقة، حتّى التّكنولوجيا اليوم ساهمت في تعزيز ذلك الاستبعاد بتوفير النّقل المباشر للنّشاطات الّتي تخصهنّ عبر وسائط التّواصل الاجتماعي واليوتيوب.

– فنتساءل هنا: كيف انتقل حجاب الجسد إلى حجاب للعقل فيُواري الجسد ويخمر العقل؟

انتقالا إلى الجانب الثّقافي المتّصل بالحايك في الجزائر، تعود جذور هذا الرّداء التّقليدي إلى حقبة العثمانيّين وقد انتقل من الأندلس إلى شمال إفريقيا في مطلع القرن السّادس عشر، كما أنّ للحايك مكانة خاصّة في مُخيّلة الجزائريّين نظرا للدّور الّذي لعبته النّسوة خلال الحقبة الاستدماريّة الّتي عاشتها بلادنا الجزائر؛ حيث استعمله المجاهدون لنقل الأسلحة والتخفّي بُغية الإفلات من رقابة جيش الاستدمار الفرنسي.

بالتّالي اتُّخذ الحايك رمزا للمقاومة، ما يعني أنّه يدلّ على التمسّك بالهويّة الثقافيّة للمرأة الجزائريّة في فترة من الفترات.

ومن جهته، لم يفوّت المفكّر والمناضل فرانز فانون Frantz Fanon في كتابة "سوسيولوجيا الثورة" Sociologie » d'une révolution « فرصة الحديث عن المعركة الشّرسة الّتي شنّتها فرنسا ضدّ "الحايك" منذ سنة 1930 نظرا

[1] د. محمّد فؤادي البرازي، **هكذا حجابك أيّتها المرأة المسلمة**، مكتبة السنّة–مكتبة الإمام البخاري، القاهرة، ط2، 1991، ص12، عن شطّاح خيرة، أ.د عيساني امحمّد، *"مسألة الحجاب واللّباس الشّرعي عند السلفيّة"*، مجلّة المعيار، المجلّد 14، ع1، جوان 2023، ص1301.

لاستراتيجيّتها القاضية بضرورة القضاء على مقوّمات الشّعب الجزائري انطلاقا من المرأة والبحث عنها خلف الحجاب تحقيقا للانتصار على الثّقافة المحليّة[1]. ويقبع هناك جدل حادّ بين كون "الحايك" موروثا ثقافيّا يحافظ على هوية هذا المجتمع وبين كونه لباسا شرعيّا.

إنّما، إلى جانب تلك المعرفة الّتي رامت الحفاظَ على الهويّة، تلفتُنا المعركة الّتي تجسّدت من خلال طلب العلم، الأمر الّذي دفع إلى تقلّص مجال استعمال الحايك خاصّة بين النّساء المتعلّمات والعاملات، وهو ما أدركناه من خلال المقابلة رقم 44 للعجوز الّتي أطعتنا على حقيقة انزياح "الحايك" مع متطلّبات الحياة من تمدرس وعمل الإناث عقب الاستقلال.

بالتّالي، ورجوعا إلى نموذج المرأة المزابيّة، تتّضح جليّا إشكاليّة الأصالة والمعاصرة الّتي لازالت ترجّح كفّة الطّرف الأوّل على حساب الثّاني في مختلف قصور مزاب، وهو ما يزال قابعا في بعض المناطق الصحراويّة بالوطن، في حين تقلّص بشكل ملحوظ في المدن الشماليّة أين تتجلّى الحياة الحضريّة، ما عدا في أحياء شعبيّة عتيقة على غرار "القصبة" و"العقيبة" بالعاصمة. وأحيانا، يتمّ استحضاره في المناسبات ولو أنّه طبعه الغياب بفعل التحوّلات الكبيرة الّتي شهدتها مجتمعاتنا.

يتبيّن، ممّا سبق، أنّ "الحايك" قد ارتبط أيضا بفكرة الوطنية في مواجهة السّياسة الاستدماريّة؛ ما يعني أنّ الهدف الدّيني أو الأخلاقي منه لا ينفي وجود تمظهرات معيّنة له مع إحالات سيميائيّة ذات مدلولات معيّنة. ففي الجزائر نجد "الحايك" و"الحايك بالعجار" يوحيان بالأصالة، مثلما يبرز في الشّرق الجزائري الموروث الثقافي المتمثّل في "الملاية" الّتي تتميّز بلونها الأسود الّذي يُقال إنّه وُضع حزنا على باي قسنطينة، كما يشيع استعمال "الجلباب" و"النّقاب" و"السّتار" خاصّة لدى أتباع التيّار السّلفي، ناهيك عن وجود الحجاب العصري الّذي فيه اتّباع للموضة.

وعودةً إلى الإشكاليّة المطروحة أعلاه*، نجد أنّ قضيّة عدم تدريس البنت مثلا تعود إلى فتوى تقدّم بها أحد رجال الدّين بالمنطقة** أين دعا إلى إعمال قاعدة "سدّ الذّرائع" في ذلك؛ إنّما تجدر الإشارة هنا إلى السّياق التّاريخي الّذي جعل العلّامة يقرّر ذلك؛ بحيث كانت الجزائر تعاني ويلات الاستعمار وصار سبيلُ العلم غير

[1] Frantz Fanon, **Sociologie d'une révolution, l'an V de la révolution algérienne**, version électronique, p29, Sociologie d'une révolution. (L'an V de la Révolution algérienne) (uqac.ca)

* للاستزادة، أنظر: قاسم أمين في كتابه **تحرير المرأة** أين تناول عديدًا قضيّة حَجْبِ المرأة عن الحياة العامّة وأدوارها من خلال تحجيبها عَيْنًا.

** إبراهيم بيّوض.

آمن، خاصّة بالنّسبة للإناث، وتعاظم الأمر خوفا من اندثار الهويّة الّتي تُعدّ الأنثى حصنا لها؛ الأمر الّذي أكّدته عالمة الاجتماع الدّكتورة فاطمة أوصدّيق الّتي أفردت دراسات عديدة عن المنطقة لاسيّما المرأة المزابيّة والاتفاقيّات الخاصّة بشأنها – المقابلة الميدانيّة رقم 21 – الّتي بيّنت كذلك سبب اختلاف النّموذج الإباضي الجزائري عن ذلكم التّونسي واللّيبي والعُماني، ممّا يستوجب الالتفات إلى الدّور التّاريخي والاجتماعي في تقرير الماضي والحاضر على حدّ سواء.

بالتّالي، نلاحظ أنّ تحوُّل الأمر إلى عادة اجتماعيّة في بعض المناطق جعله وكأنّه مطلق أو أنّ مذهب المنطقة يقول بذلك، في حين أنّ الفتوى استندت إلى شرطيّة تاريخيّة محدّدة. وهنا نجد أنّ المفكّر زكي الميلاد كان قد أورد معلومة مهمّة تفيد بأنّ سلطنة عُمان الّتي تتبنّى الإباضيّة كمذهب لها قد خَطَتْ خطى حثيثة في سبيل تطوير أحوال المرأة منذ عقود وعقود من الزّمن، ومثال ذلك أنّها كانت أوّل دولة خليجيّة تمنح للمرأة حقّا في المشاركة السياسيّة العامّة منذ أن أعلن السّلطان قابوس سنة 1994م عن ضمان حقّها في التّرشيح وكذا مسألة الاختيار لعضويّة مجلس الشّورى الّذي تأسّس أصلا سنة 1991م[1]. ومنه، تبرز المفارقة الّتي جعلت معتنقي المذهب الإباضي الّذي لا تحوز مدوّنته الفقهيّة –مسند الرّبيع بن حبيب– على الكثير من الأحاديث الّتي تُقلّ من قيمة النّساء، يختلفون في واقعهم؛ إذ انصهر هذا الأخير في ظلّ ظروف وثقافة كلّ منطقة. وعن قاعدة سدّ الذّرائع، يَحْضُرنا قول المفكّر محمّد عمارة الّذي حذّر من مخاطرها ومن استعمالها دون ضوابط في قوله: *"يجب تحقيق العلاقة بين المقدّمات والنّتائج؛ ولو لم يتم صنع ذلك لحُرمنا شرب الماء حتّى لا يحدث الشّرق به ولقطعنا الألسنة لأنّها أداة الكذب ولتخلّصنا من أعضاء التّناسل لأنّها أداة الزّنا. إنّ الأمور تقدّر بقدرها، وبموجب سدّ الذّرائع ألّا يتحوّل إلى انقلاب على منهاج الإسلام في المساواة بين النساء والرّجال"*[2].

ففي حالة مجتمع مزاب، لوحظ أنّ النُّظم والقوانين العُرفيّة المسمّاة بالاتّفاقات الّتي ساهم في صياغتها ممثّلو العشائر والقصور، هي الّتي تحكّمت به على حساب كلّ ما ورده من التّراث الإباضي فقهًا وعقيدةً، الأمر الّذي جعل الدّكتورة نُهى سبيقا* Nouha Spiga تلاحظ كيف أنّ الظّروف المعيشيّة للنّساء لم تتغيّر منذ الاتفاقيّة

[1] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة– تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص15.

[2] أ. د محمد عمارة، **تحرير المرأة بين الغرب والإسلام**، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة، ط1، 2009، ص34.

* باحثة جزائريّة في الأنثروبولوجيا الثقافيّة.

الأولى، إنّما سيشهد التيّار الإصلاحي لديهم تأثيرات لا محالة تبعا لتطوّر الحياة، وهو ما سيتجسّد من خلال رفع الحظر على سفر النّساء المزابيّات وقضيّة التّعليم[1].

ولم تفُت عن بعض باحثي المنطقة إدانة القالب الّذي صُيِّر عليه حالُ المرأة؛ كيانٌ تابع، عاجز وخاضع؛ غير قادر على تحمّل مسؤوليّة نفسه، مثلما عدّهُ ضحيّة لصمته واستسلامه، قبل أن يُلقي مسؤوليّة إحداث التّغيير وإيجاد الحلول على النّخبة المتعلّمة من النّساء الكفيلة بإحداث النّموذج، تلك الّتي وصفها بالنّخبة النّاشئة والخجولة في آن[2]. فبالمجمل، لقد عُدّت المرأة موضوعَ أكبر حيّز من النّقاشات الّتي أُقصيت منها.

إنّما، من الجدير ذكرُه أنّ الأعراف الإباضيّة كانت تتيح للمرأة أن تشترط في عقد الزّواج عدم إقدام زوجها على التعدّد؛ أي فرض الزّواج الأحادي، كما كانت تُحدَّدُ في العقد أملاكُ المرأة حفاظا عليها ومنعا عنها، إلى جانب اشتراطها قوامة الزّوج الماديّة عليها وأن يتمثّل الحدّ الأقصى لغيابه عنها في سنتين[3]؛ إذ عُرف أبناء المنطقة بقصد المناطق التليّة والساحليّة للتّجارة.

إنّما، تكمن المفارقة في شيوع ظاهرة التعدّد حاليّا في بعض قصور مزاب لأنّ النّظام العشائري القبَلي استند فيما بعد إلى أسباب اجتماعيّة وثقافيّة ليحُثّ على التعدّد بعد أن أحصى عدد العزباوات في ظلّ عدم ورود إمكانيّة زواجهنّ من خارج المنطقة، ما يبيّن وطأة الثّقافي والمجتمعي على الدّيني، وهو ما أسلفنا الإشارة إليه لدى تطرُّقنا إلى نموذجَي التعدّد والإرث ميدانيّا، كما أنّ التّباين في المستوى العلمي بين الجنسين غدَا من أبرز أسباب ارتفاع حالات الطّلاق بالمنطقة، علما أنّ الأغلبيّة السّاحقة من المطلّقات نساء ماكثات بالبيت، وهو الأمر الّذي نراه يفنّد فرضيّة أنّ ارتفاع نسبة الطّلاق عموما بالجزائر سببه خروج المرأة للعمل أو ما سُمّي ب "تبادل الأدوار"، لاسيّما وأنّ نسبة الخلع ضئيلة لا تتعدّى العُشُر. فالقائلون بذلك يَنْحَوْنَ إلى المقارنة بين ما يعُدّونه تماسكا للأسرة زمان مقارنة بعصرنا، في حين أنّ كلا الجنسين وقتها كان بمستوى علمي متواضع.

---

[1] Nouha Spiga, encadrée par Pr.Brahim Salhi, **Les modalités de transmission des valeurs ibadites dans la famille mozabite contemporaine, l'instruction des filles en question**, Étude anthropologique de terrain pour l'obtention du Magister option anthropologie Sociale et Culturelle, université Mentouri, Constantine, 2010, p90.

[2] قاسم حجّاج، **مزاب رؤية مستقبليّة**، غرداية–الجزائر، العالميّة للنّشر، ط1، 2006، ص181.

[3] Op. Cit, Spiga, p76–77.

2- التّحليل السّيميولوجي لصور ملتقطة في تركيا:

الصّورة رقم 7: مدخل ضريح السّلطان سليمان وحريمه بمنطقة فاتح-إسطنبول (التقطت في 17 جويلية 2022)

توثّق الصّورة استعداد سائحة أجنبيّة للدّخول إلى القاعة الّتي تحوي ضريح السّلطان سليمان القانوني وحريمه وهي بصدد ارتداء خمار رأس استنادا إلى التّوجيهات المعمول بها في تركيا لدى زيارة الأماكن المقدّسة. كما توضّح الصّورة وجود حارس عند المدخل ولافتتين دُوّنت عليهما عبارتان بالتركيّة والانجليزيّة، تدعو إحداهما إلى نزع الأحذية والأخرى إلى وضع خمار الرّأس بالنّسبة للنّساء.

وللعلم، يحوي هذا المكان على أضرحة باللّون الأخضر للسّلطان المعني والسّلطانات آسيا وصليحة وغيرهنّ، كما نلاحظ كيف أنّ الحجاب الّذي يُشترط ارتداؤه قبل الدّخول قد تحوّل من عادة اجتماعيّة ارتبطت بفكرة الخطيئة قبل الإسلام إلى التّفريق بين الحرّة والجارية بما يعكس ذلك من طبقيّة، ثمّ إلى رمز للاحترام في الأماكن الّتي يكتنفها شيء من القداسة ولو لم تكن معابدا.

الصّور رقم 8: مدخل مسجد أورتَكويOrtaköy Mecidiye–إسطنبول (التقطت في 21 جويلية 2022)

تُحيل الصّورتان إلى مسجد أورتاكوي الّذي يتوسّط بلديّة إسطنبول الكبرى/ *İstanbul Büyükşehir Belediyesi*، ويوضّح المشهد العلويّ مدخله الّذي يعلو أدراجًا من الجهتين، مثلما يغطّي بوّابته ستارٌ أخضر. وإضافة إلى ذلك، نشاهد امرأة بحجاب ملوّن تهُمّ بالدّخول. كما تقبع أسفل الدّرج لوحة عليها صور توضيحيّة وشرحا كتابيّا للألبسة المسموح بها للدّخول وتلك الّتي لا تتيح ذلك، علما أنّ الأمر يخصّ الجنسين معا.

أمّا المشهد السفليّ، فهو يضمّ مساحة بها ألبسة من القماش الخفيف ذي اللّون الأزرق مخصّصة للنّساء والرّجال.

وللإشارة، يقع هذا المسجد في الجانب الأوروبّي من إسطنبول، على حافّة مضيق البوسفور، وقد بُني منذ قرابة قرنين من طرف السّلطان عبد المجيد الأوّل تبعا للطّراز المعماري الباروكي.

الصّور رقم 9: داخل القاعة المخصّصة لضريح سليمان القانوني-إسطنبول (التقطت في 17 جويلية 2022)

تظهر الصّورتان المكان الّذي وُضع فيه ضريح السّلطان سليمان القانوني من الدّاخل؛ بحيث نرى نساءً تركيّات وأخريات سائحات، كلهنّ يرتدين الحجاب باختلاف أنواعه وألوانه، وهنّ إمّا واقفات أو جالسات، مثلما نشهد حضور قلّة من الرّجال والأطفال الصّغار.

تتعدّد مكامن الإبداع الجمالي داخل المبنى من نوافذ بالأعلى والأسفل تسمح بدخول الإضاءة الطبيعيّة والتّهوية، وهي مزيّنة، تدنوها وتتخلّلها قطع من البلاط الفنّي "الزلّيج" على شكل فسيفساء، استمدّت رونقها من الزّخرفة الهندسيّة وذلك في مجمله فنّ إسلامي عُرف به شمال إفريقيا والأندلس. كما يقابلنا شريط من الكتابة باللّغة العربيّة يجسّد دعاءً مدوّنا على سطح من اللّون الأزرق، ناهيك عن وجود أعمدة دائريّة الشّكل على طول محيط المبنى. فلسانيّا، قد يذكّرنا الأمر بالاختلاف الّذي حدث بعد عهد أتاتورك؛ إذ امتدّت سياسة هذا الأخير إلى غاية محو آثار اللّغة العربيّة، ومثال ذلك تعويض التركيّة المكتوبة بالحرف الآرامي بتلك المدوّنة بالحرف اللّاتيني، حتّى أنّه تمّ منع رفع الآذان باللّغة العربيّة –وهو ما أكّده أحد مبحوثينا الأئمّة بتركيا– الأمر الّذي عزاه أتاتورك إلى أنّ اللّغة العربيّة قديمة في مفاهيمها، وكذلك اعتبارُه اعتمادَ النّظام الثّيوقراطيّ سببا في التخلّف والضّعف.

ومن الإجراءات الاحترازيّة في الصّور الّتي التقطناها أعلاه، نجد لافتة في الجهة اليمنى بمحاذاة الأضرحة تشير إلى منع التّصوير، وفوق البساط الأحمر الّذي يغطّي أرضيّة القاعة تجلس بعض النّسوة وهنّ رافعات أيديهنّ للدّعاء، مثلما تفعل بعض الواقفات أيضا. ويفصل بينهنّ والأضرحة حاجز من الحبال الحمراء، علاوة على حاجز آخر من الخشب. وبقدر ما تصنع الحواجز جانبا من القداسة وتضفي هالة معيّنة للموضوع الّذي اكتسى لونا أخضرا في نموذجنا هذا بقدر ما تلعب دورا جماليّا ونظاميّا.

حديثا عن اللّون الأسود الّذي ميّز بعضَ المتحجّبات بالصّور، كثيرا ما صاحبه مفهوم الحُزن مثلما سبق التعرّض إليه، كما أنّ الرمزيّة الّتي يحويها كلّ نوع من الحُجب تدلّ على نسق معيّن إمّا ديني أو ثقافي أو جغرافي أو حتّى سياسي، وهو ما استقيناه من بعض مبحوثينا خلال مقابلاتنا الميدانيّة، وكذلك استنادا إلى المعطيات النقليّة التّابعة لفتاوى كلٍّ من المذاهب الإسلاميّة.

فالحجاب التّقليدي الموحّد كثيرا ما يرمز إلى منطقة بعينها، الأمر الّذي أخلط مفاهيمَه ذلك العصري بتأثير العامل الاقتصادي.

إنّما، لو رجعنا تاريخيّا إلى الوراء، نجد أنّ حجاب التركيّات كان إمّا أسودا أو جامعا بين الأبيض والأسود مثلما توثّقه الصّورتان أدناه اللّتان مررنا بهما خلال بحثنا بإحدى مكتبات إسطنبول والمستمدّتان من كتاب « The Turkish woman in history »، فيسمّى الرّداء الأوّل "الشّرشف" والثّاني "فراس".

وببعض من التّفصيل، تحدّث الكتاب عن طبيعة علاقة الحجاب بأدوار المرأة، أين أكّد بأنّ ذلك لم يقف حائلا دون مساندة زوجها، كما بيّن أنّ القوامة لم تكن حكرا على الأب وحده، والأرملة كانت الوصيّ الوحيد على الشابّ اليتيم والمدبّرة الوحيدة لمنزلها. إنّما تناول إشارة إلى أنّه لم يكن بالإمكان التّوفيق بين الأنشطة الاجتماعيّة المختلفة وأنظمة العزل الّتي ربطها بلفظ الحريم –المستمدّ من مفهوم الحرام حسب المفكّرة فاطمة المرنيسي– وشكلَي الحجاب المتّخذين لتسميتي "yaşmak" & "peçe"؛ بحيث لا يتركان سوى العيون مكشوفة، وهو ما تمّ التّعبير عنه بالانجليزيّة كالتّالي:

> *« Guardianship in the family was not reserved to the father alone. The mother participated too. A widow was the only guardian of the young orphan, and the sole manager of her house. Evidently, her social activities in various fields could not have been possibly reconciled with the many systems of isolation such as the harem, the "peçe" and the "yaşmak" (a sort of veiling leaving only the eyes uncovered).*
> *The early Turkish women attended social meetings uncovered faces »*[1].

ففي العبارة الأخيرة، وضّح الكتاب بأنّ النّساء كنّ يَحضرن بوجوه مكشوفة، الأمر الّذي يشابه حالة المقابلة رقم 44 الّتي غاصت فيها المبحوثة العجوز في ظروف الدّراسة والعمل والمشاركة في الحياة العامّة الّتي جعلت "الحايك" يتقلّص استعماله قُبيل وبعد الاستقلال.

[1] Turkish Ministry of interior, **The Turkish woman in history**, Press department of the ministry of interior, Ankara, 1937, p4.

1

[1] Ibid, p5, 7.

الصّور رقم 10: جامع الفاتح–إسطنبول (التقطت في 17 جويلية 2022)

تُظهر الصّورة العلويّة مشهد جامع الفاتح بإسطنبول من الخارج؛ أي من الحديقة المحاذية له المكتظّة بالسيّاح، في حين تحيل الصّورة الثّانية إلى مدخله.

يقف شُرطيّ على يمين هذا المدخل، فيما تُعلَّقُ ملابس ساترة على يساره، كما تَهُمُّ امرأتان بالدّخول؛ إحداهما بحجاب أسود يشبه الجلباب إنّما من قطعتين، وثانيهما هو ذاك الملقّب ب "حجاب إسطنبول" الّذي ساهمت في انتشاره المبادلات التّجاريّة مع مختلف الأقطار العربيّة، إلى جانب الدّراما التركيّة الّتي انتشرت في مختلف الفضائيّات. إنّما نُلفت النّظر هنا إلى أنّ المسلسلات التركيّة قد صوّرت أيضا الأشكال التقليديّة للحجاب في بعض المناطق الداخليّة، وهي تلك المحارم الّتي تلبسها النّساء الريفيّات سواء داخل أو خارج المنزل.

أمّا بخصوص الجلباب الّذي نشهده في الصّورة، نجد من تُرفقه بقفّازات، مثلما ينتفي ذلك عند بعضهنّ. فبالنّسبة للحالة الأولى، نجدها تستند إلى بعض الأحاديث، منها ذلك الّذي استدلّ به ابن تيميّة والرّاجع لابن عمر عن الرّسول في قوله: "لا تنتقب المرأة المُحرِمة ولا تلبس القفّازين"[1] ليوضّح بأنّ ذلك دليل على وضع النّسوة للقفّازين في الحالات العاديّة، فأوجب تبعا لذلك تغطية الوجه والكفّين[2]. وهنا نلفت الانتباه إلى أنّ ابن تيميّة فقيه يأخذ به السلفيّة أكثر، مثلما تمّت الإشارة إليه في الجزء النّظري من الدّراسة.

أمّا بخصوص الصّورة الثّانية، نرجّح أنّ صاحبة الجلباب من أتباع المذهب الشّافعي لكون هذا المذهب يشدّد على تغطية المرأة لوجهها[*].

وبشكل عامّ، كان حجاب المرأة المسلمة من ضمن أكثر المواضيع الّتي اشتدّ حولها النّزاع والانقسام الحضاري بين المنظورات الإسلاميّة وكذا تلك الّتي ارتكزت في مرجعيّتها على الفكر الغربي[3].

أمّا عن رمزيّة اللّون الأسود، فكثيرا ما التصق بالحزن جرّاء أحداث مأساويّة طبعت التّاريخ، ومثال ذلك ارتباطه لدى الشّيعة بأحداث كربلاء، وكذلك بكونه اللّون المفضّل لدى بعض شيوخهم.

---

[1] محمّد فؤاد البرازي، **هكذا حجابك أيّتها المرأة المسلمة**، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة، ط2، 1991، ص23/ حديث صحيح أخرجه أحمد بن حنبل (119/2) والبخاري (19/3).

[2] المرجع نفسه، ص23.

[*] أنظر: أحمد حسين جابر رجب، **فتاوى الإمام النّووي**.

[3] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص71.

وعودة إلى التّاريخ بخصوص النّموذج التّركي، نشير إلى أنّ علمنة الدّولة شهدت منع وحظر ارتداء الحجاب لمدّة 31 سنة بدءا بسنة 1980؛ بحيث شمل المنع المؤسّسات العموميّة وغير العموميّة على حدّ سواء، الأمر الّذي امتدّ إلى غاية الطّرد من الجامعات ومقرّات العمل. وهو الواقع الّذي تغيّر بمجرّد اعتلاء الرّئيس التّركي إردوغان Recep Tayyip Erdoğan سُدّة الحكم سنة 2007 بتعديل دستوريّ صادر سنة 2008 عن البرلمان التّركي؛ إذ أنّه بتولّي الحزب ذي الجذور الإسلاميّة السّلطة، "حزب العدالة والتّنمية"، تمّ إلغاء الحظر المفروض على وضع الحجاب تدريجيّا مع عودة جدالات إيديولوجيّة وسياسيّة حوله؛ خاصّة بين الحزب الحاكم ذي الخلفيّة الإسلاميّة وحزب الشّعب الجمهوري ذي الخلفيّة العلمانيّة المتخوّف من "أسلمة" تركيا، فيما اتّجهت نظرة الحزب الحاكم نحو جعل الأمر منزّها عن أيّ إلزام أو منع، ليضحى اختيارا شخصيّا من صلاحيّات المرأة وحدها.

نلاحظ، على الصّعيد الاجتماعي، أنّ رفع الحظر سمح لفئات واسعة من التركيّات بارتداء الحجاب، ومنه الاندماج الاجتماعي بالنّسبة للمتحجّبات؛ وفي نفس الوقت، نتج عن ذلك تصاعد حدّة خطاب المعارضين لاعتبارهم إيّاه تمييزا ضدّ المرأة، في حين أنّ موقفهم يحدّ من حريّتها.

فالجدال حول الحجاب لم يبقَ حبيسَ الدّلالات الفقهيّة ذات البعد الدّيني، وإنّما زُجّ به ضمن دلالات وإيحاءات تمزج بين الثّقافي والإيديولوجي والسّياسي رغم كونه أمرا طواعيّا، ولو أنّ الحالة التركيّة مختلفة تماما عن الحالة الإيرانيّة مثلا الّتي انتقلت من المنع التامّ إلى الفرض القسري وبشكل حديّ[1].

[1] موقع القدس العربي، *"سيميائيّة الحجاب في الفضاءات السياسيّة"*، نشر في 11 جانفي 2023، شوهد في جوان 2024، سيميائية الحجاب في الفضاءات السياسية(alquds.co.uk)

الصّور رقم 11: صلاة جنازة بجامع أورتكوي (التقطت في 13 أوت 2022)

يظهر جليّا من الصّور الّتي التقطناها أنّها توثّق صلاة جنازة في بهو جامع -أورتكوي- ويُشتبه في أنّ المتوفَّى لقي حتفه بسبب وباء كوفيد 19، تبعا لعدد أفراد عائلته الّذين ارتدوا كمّامات ونظرا للأرقام العالية للإصابات في تلك الفترة بإسطنبول خاصّة، الأمر الّذي عايشناه خلال تلك الفترة من تواجدنا هناك.

ممّا يُلاحظ من أوّل وهلة، نجد اشتراك الجنسين في أداء الشّعائر، مع اصطفاف الرّجال في المقدّمة وتمركز النّساء في المؤخّرة، كما تحضر مختلف الألوان بعكس جنازة أخرى حضرناها بحي "فاتح" المعروف بتديّنه أين كثر الجلباب الأسود مع قراءة القرآن طوال الوقت وإقامة خيمة عزاء في بهو المسجد.

أيضا، نلاحظ في الصّور بعض النّساء بخمار الرّأس في مقدّمة التجمّع النّسوي، يبدو أنهنّ وضعْنه خصّيصا لقداسة المكان وحساسيّة الموقف، تليهنّ بعضهن من دونه.

قد يُحيلنا الأمر إلى محاولة فهم العلاقة بين تغطية الرّأس والقداسة، وسبب حضور ما يخمر شعر المرأة في طقوس دينيّة كهذه، فمسألة العزوف عن وضعه تتأرجح بين كونها نتاجَ اتّخاذ موقف معيّن منه كوسم جنساني أو كرمز للصّراع الاجتماعي الّذي تجسّده الهيمنة الذكوريّة. وكذلك، يظهر أنّ القضيّة اتّصلت بعامل الاحترام؛ أي أنّها ارتبطت بالجانبين الحسّي والمعنوي على حدّ سواء.

فعن الجانب المرئي، يرى البعض من أمثال الدّكتورة رجاء بن سلامة أنّ الحجاب الجسدي الثّوبي هو إحدى آليّات منع حركة الأنثى ومراقبتها وكذا الحدّ من مجالات الاستعمال المشروعة للجسد[1]. وهو ما شاهدناه في تطبيق قاعدة سدّ الذّرائع حِيال ذهاب الفتاة إلى الدّراسة على سبيل المثال لا الحصر.

[1] أ.د رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة، أبحاث في المذكّر والمؤنّث**، دار بترا للنّشر والتّوزيع، ط1، 2005، ص62.

الصّور رقم 12 : جامع رستم باشا بمرمره (التقطت في 17 جويلية 2022)

تجسّد الصّور أعلاه مشاهدا أماميّة وجانبيّة من جامع رستم باشا بمرمره خلال إقامة صلاة الجماعة؛ حيث نشاهد الرّجال يؤدّونها في الأمام خلف الإمام، كما تحتلّ النّساء الفضاءين الخلفي والجانبي وراء الحواجز الخشبيّة. وهذا الأمر نراه يتماشى مع طبيعة الهندسة المعماريّة للجامع الشّاسع من ناحية المساحة والّذي لا يحوي طابقا علويّا، كما أنّ الطّابع السّياحي يتيح للسيّاح حتّى إمكانيّة تصوير النّساء وهنّ يصلّين، وهو ما يذكّرنا بما أفادتنا به مقابلتنا رقم 67 مع المبحوثة السوريّة الّتي رأت في العامل السّياحي تغييرا للكثير من الأنماط أو الصّور النمطيّة لبعض الشّعائر.

أيضا، يحوي الفضاء المسجدي مكانا خاصّا بالأطفال؛ حيث نجد الآباء المصطحبين للصّغار يتخلّفون عن الصّفوف الأماميّة طوعًا منهم، وتتمثّل النّساء المصلِّيات في السّائحات الآسيويّات والعرب إلى جانب التركيّات، لنشهد فسيفساءً لونيّة يكاد يخلو منها ما يسمّى ب "حجاب إسطنبول".

كذلك، تحيلنا هذه الصّور أعلاه الّتي التقطناها في إسطنبول إلى العدد الكبير من المتحجّبات في العادة، الأمر الّذي ساهمت فيه أسباب تاريخيّة، منها اندفاع النّساء نحو الحجاب بوتيرة سريعة منذ اعتلاء حزب العدالة والتّنمية الحكم بداية الألفينات، وهو ما شاهده العالم العربي بدوره في النّصف الثّاني من القرن العشرين، فلم يقتصر الحجاب على طبقات دون أخرى، أو على الفئات الفقيرة دون الثريّة ولو نسبيّا، أو على الفئات غير

المتعلّمة أو تلك الريفيّة دون الحضريّة، علما بأنّ التغيّرات المذكورة لم تكن مشهودة في عهد أتاتورك، ناهيك عن أنّ المنطقة اشتركت في تلك الفترة بالذّات؛ أي النّصف في الأوّل من القرن العشرين، مع بلدان المشرق في الاندفاع نحو ما لُقّب ب"السّفور". فالمفكّر زكي الميلاد استذكر حالَ مصر وبلاد الشّام وقتها نتيجة تزايد دعوات تحرير المرأة؛ بحيث ظهرت أُولى المجلّات النسويّة في المشرق أين تمّ ربط التمدّن ب"السّفور" وخلع الحجاب، ناهيك عن طبيعة المناخ العامّ الحاثّ على ذلك وقت كانت المنطقة تحت هيمنة الاستدمار الأوروبّي. كما لا يفوتنا أنّها ذاتها الأسباب الّتي دفعت إلى نزوع الأوساط الدينيّة إلى تلك الموجة الّتي شهدناها من وعض وتدوين بغرض الدّفاع عن الذّات لدرجة حرمان المرأة من التّعليم الّذي رأوه مؤدّيا إلى التحرّر[1].

فبالتّالي، نجد أنّ المنظور السجّالي في التّعاطي مع قضايا المرأة قد ساهم في تكريس النّقد وإعمال العقل قبل أن يحدث ما يشبه قطيعة معرفيّة بين منظورات النّخب والفئات المعارضة؛ بحيث اعتبرت الأولى توجّهها راميا إلى التّنوير فيما عدّت الثّانية نفسها أمام معركة للحفاظ على الأخلاق والقيم الإسلاميّة[2]. فعلى سبيل المثال لا الحصر، شهد لبنان معركة فكريّة سنة 1928 ما إن أصدرت الكاتبة والسياسيّة نظيرة زين الدّين كتابها "السّفور والحجاب" الّذي دافعت فيه عن حقّ المرأة في كشف وجهها، مُقرنة العزوف عن ارتداء الحجاب بالتحضّر، قبل إصدار كتابها "الفتاة والشّيوخ، نظرات ومناظرات في السّفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدّد الاجتماعي في العالم الإسلامي" سنة 1929.

أمّا في تونس، نشأت معركة مع نشر المنظّر الطّاهر حدّاد لكتابه "امرأتنا في الشّريعة والمجتمع" سنة 1930 الّذي اعتبره الدّكتور فهمي جدعان* المختصّ في الكتابات النقديّة حول المرأة من أجرأ الانتقاديّين الاجتماعيّين النّسويّين على الإطلاق باعتباره تخطّى صراحة محمّد بن خوجة وقاسم أمين وملك حفني ناصف (باحثة البادية) ونظيرة زين الدّين[3].

---

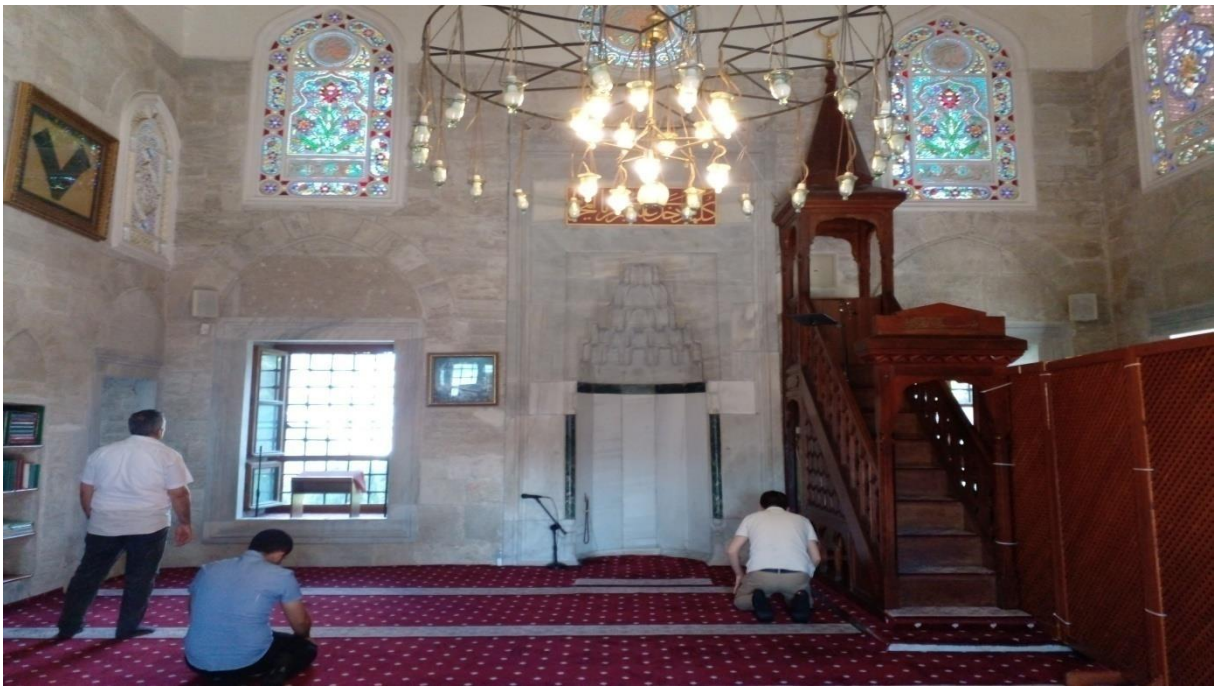
[1] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص129 – 130.

[2] المرجع نفسه، ص93–94.

* مؤرّخ أردني–فلسطيني (1939، إلى يومنا هذا) حاصل على دكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام، من مؤلّفاته: "أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث"و"خارج السّرب– بحث في النسويّة الإسلاميّة الرّافضة وإغراءات الحريّة".

[3] المرجع نفسه، ص103.

الصّور رقم 13 : جامع شمسي باشا–إسطنبول (التقطت في 20 جويلية 2022)



التقطنا الصّورتين أعلاه لجامع شمسي باشا الواقع في حيّ أسكودار بمدينة إسطنبول، كما يتّضح أنّهما لجامع صغير؛ ولأنّه ليس ذا طابع سياحيّ تَحضر فيه الكتابات بالتركيّة فقط. فقسم السيّدات الّذي وُثّق في الصّورة بالعبارة التركيّة Hanımlar Bölümü يأخذ جهة اليمين مع فاصل خشبيّ وستار بمثابة بوّابة للدّخول، وربّما تعود المساحة الصّغيرة المخصّصة للنّساء دوما إلى مدى الإقبال على المساجد من هذه الفئة تبعا للأحاديث والفتاوى الّتي سبق وأن أشرنا إليها في الجانب النّظري من الدّراسة.

جماليّا، يتزيّن المكان بثريّا عتيقة ونوافذ علويّة ملوّنة تتخلّلها فتحات لدخول الإضاءة الطبيعيّة، إضافة إلى نافذة بالأسفل للتّهوية والإضاءة كذلك، ناهيك عن وجود تجويف حائطي في الجهة اليسرى يحوي رفوفا بها كتب قرآن وأخرى للفقه والتّفسير والأذكار والأدعية وتعليم الصّلاة باللّغتين العربيّة والتركيّة.

أمّا من النّاحية الوظيفيّة، يجدر الذّكر أنّ الأئمّة يتواجدون فقط لأداء الصّلوات الجماعيّة وينصرفون مباشرة، الأمر الرّاجع إلى طابع الدّولة الّذي قلّص من صلاحيّات الإمام.

الصّورة رقم 14 : مدخل جامع أورتكوي Ortaköy بإسطنبول (ملتقطة في 21 جويلية 2022)

وثّقنا هذا الصّندوق الأسود في مدخل جامع أورتكوي، وقد كتبت عليه عبارة "صندوق التبرّع" بالعربيّة، مع وجود إشارة ثانية تبيّن جهة القسم المخصّص للنّساء في قاعة الصّلاة (***KADINLAR BÖLÜMÜ*** بالتركيّة تعني قسم النّساء). أمّا في الجزء العلوي للصّندوق، تتوفّر كذلك صيغ مرادفة بالتركيّة تعلوها عبارة: *"رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول من بنى مسجدا يبتغي به وجه الله بنى الله له بيتا في الجنّة، وفي رواية بنى الله له مثله في الجنّة"*، وهو حديث نبوي. وتعلو هذا الحديث الآية القرآنيّة: *" إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله* واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين" (التّوبة/ 18).

يدلّ هذا الأمر على أهميّة العامل الاقتصادي، مثلما يفيد اعتماد أكثر من لغة لمخاطبة السيّاح من قاصدي الأماكن المقدّسة، إنّما ما يلفتنا أكثر هو الاعتماد على التبرّعات لبناء وتعمير المساجد في هذا البلد العلماني، وهو ذاته الأمر الّذي لاحظنا الحثّ عليه وعلى أهميّة الوقف لدى منظّمات المجتمع المدني، منها Turkiye diyanet vakfi[1]

[1] أنظر موقع التبرع – وقف الديانة التركي © 2024(tdv.org) .

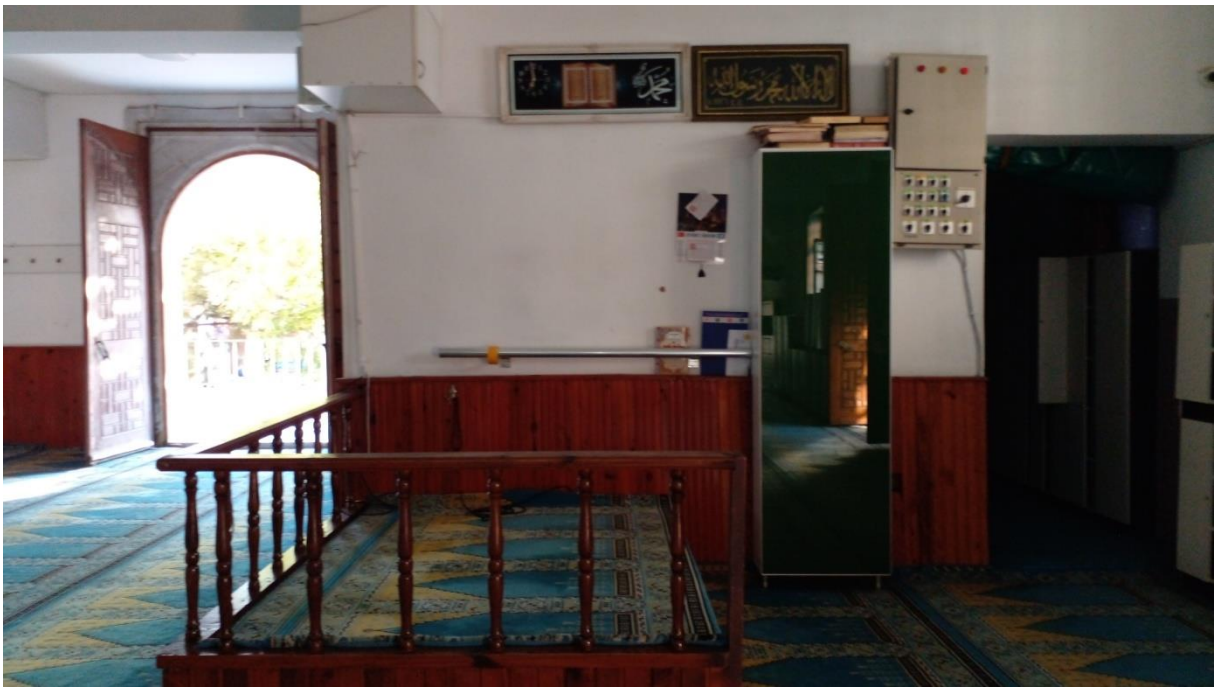
الصّور رقم 15: جامع أورتكوي Ortaköy بإسطنبول (ملتقطة في 21 جويلية 2022)

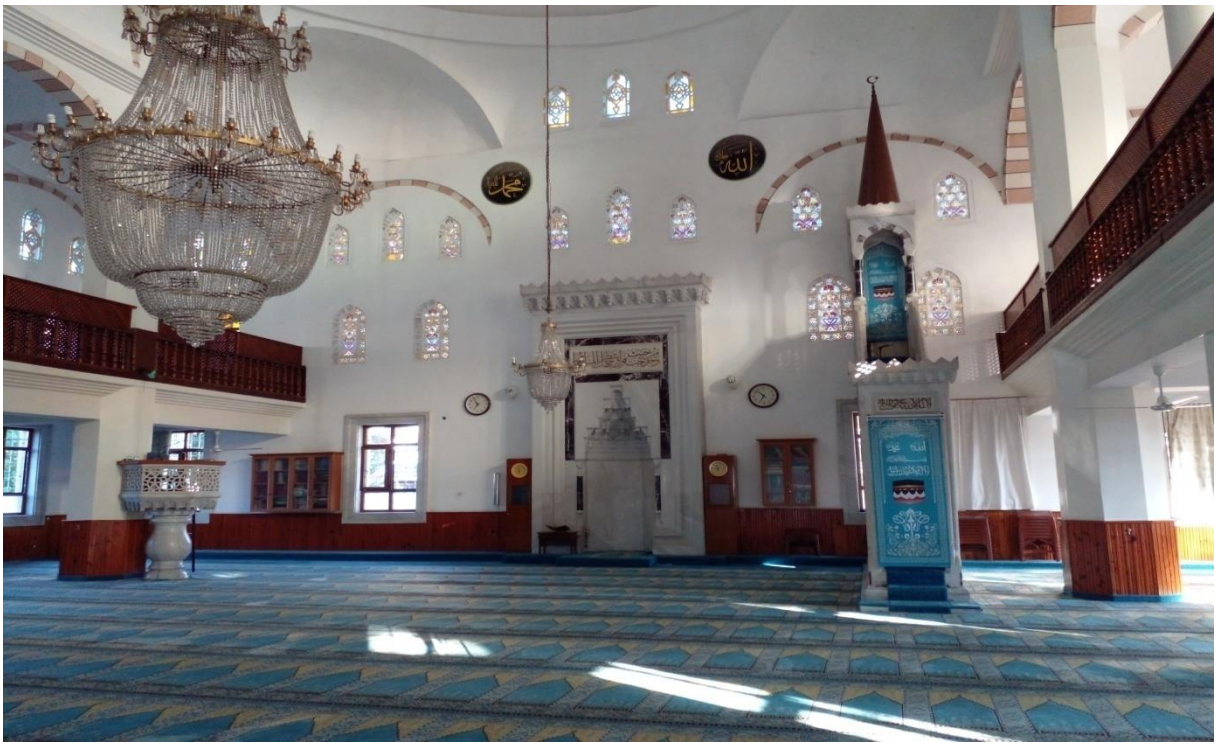
تفاديا للتّكرار، سنكتفي في هذا النّموذج بالتّركيز على الأمور الفريدة أو المميّزة. فعدا عن الثريّات الكبيرة والصّغيرة الّتي تتوسّط المسجد، نجد زخما من التّنميق من النّاحية الجماليّة؛ بحيث تكثر في أرجائه النّوافذ الكبيرة والزّخرفة الجصيّة، مع لوحات فنيّة في السّقف، مثلما تتوفّر دوائر خضراء كبيرة مذهّبة الحواف مكتوب عليها: "محمّد"، "عمر"، "علي".

وللتّنويه، فهذا الطّابع هو ذاته الّذي لاحظناه في جامع آيا صوفيا المشهور بإسطنبول، وممّا يلاحظ، يبرز الجمع بين عمر وعليّ إلى جانب اسم النّبي محمّد.

وعمّا يهمّنا أكثر في دراستنا، لاحظنا أنّه ودون أيّ عُقد، تُقدم إحدى السّائحات المتحجّبات على التقاط الصّور للجزء المخصّص للرّجال، فيما يقوم رجلان بأداء صلاتهما، وقد وقفنا أيضا على مشاركة النّساء للرّجال في مساحة القاعة نظرا لصغر المسجد وعدم حيازته على طابق علويّ.

الصّور رقم 16 : جامع العمرانيّة المركزي–إسطنبول (ملتقطة في 23 جويلية 2022)



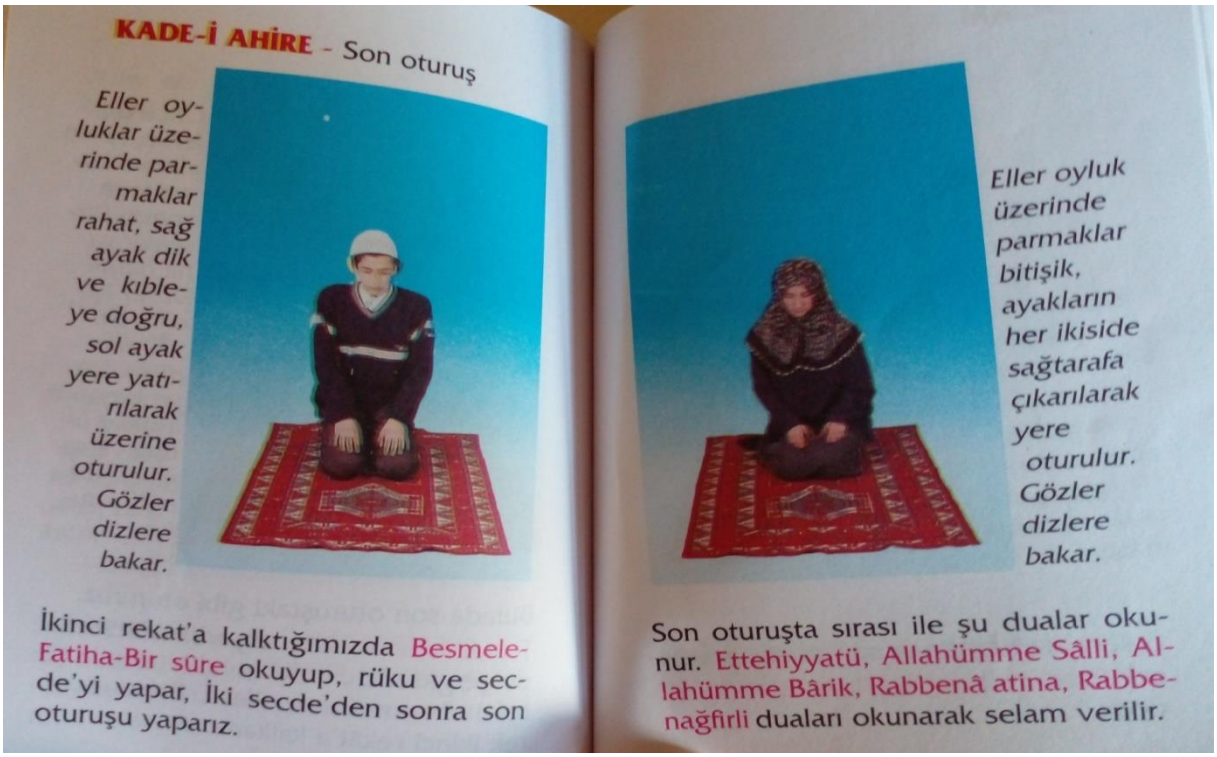


تجسّد الصّورة العلويّة مسجدا صغيرا جميلا، يمتاز بحضور مادّة الخشب كعامل جمالي ووظيفي في الوقت نفسه، نذكر منه استعماله كحاجز عند المدخل، فيفصل المجال المخصّص للنّساء والصّغار عن ذلك الخاصّ بالرّجال، إنّما تتوفّر لهنّ كذلك المساحة العلويّة، علما بأنّنا لاحظنا هذا التّقسيم خاصّة في المساجد ذات المساحة الصّغيرة على خلاف تلك الكبيرة الّتي تُتيح هندستُها تخصيص مساحة كبيرة للإناث في الوراء.

وعلى هيئة النّماذج السّابقة، احتوى هذا المسجد على تجاويف حائطيّة، مثلما توضّحه الصّورة السفليّة، تمرّ من خلالها الإضاءة الطبيعيّة، مثلما تلعب دورا جماليّا من خلال الألوان الّتي بها، وكذلك حضور اسم الجلالة والرّسول؛ فيما يتميّز مدخله بإزار أخضر، اللّون الّذي تكرّر في معظم المساجد، مع عبارات تبيّن تنظيم المجال في المسجد وأخرى تحثّ على النّظافة.

وكغالبيّة المساجد التركيّة غير السياحيّة، يبدو هذا النّموذج فارغا أو شبه فارغ من المصلّين والمصلّيات.

-الصّور رقم 17 : كتب موضوعة بقسم النّساء- جامع العمرانيّة المركزي (ملتقطة في 23 جويلية 2022)



KADE-İ AHİRE - Son oturuş

Eller oyluklar üzerinde parmaklar rahat, sağ ayak dik ve kıbleye doğru, sol ayak yere yatırılarak üzerine oturulur. Gözler dizlere bakar.

İkinci rekat'a kalktığımızda Besmele-Fatiha-Bir sûre okuyup, rüku ve secde'yi yapar, İki secde'den sonra son oturuşu yaparız.

Eller oyluk üzerinde parmaklar bitişik, ayakların her ikiside sağtarafa çıkarılarak yere oturulur. Gözler dizlere bakar.

Son oturuşta sırası ile şu dualar okunur. Ettehiyyatü, Allahümme Sâlli, Allahümme Bârik, Rabbenâ atina, Rabbenağfirli duaları okunarak selam verilir.

التقطنا الصّورتين في القسم المخصّص للنّساء بجامع العمرانيّة المركزي؛ توضّح أعلاهما مجموعة من كتب القرآن الكريم والتّفسير والقصص الدينيّة باللّغتين العربيّة والتركيّة، علاوة على كتب تعليم الصّلاة للصّغار. أمّا الصّورة السفليّة، فتجسّد كتابا مدوّنا باللّغة التركيّة بهدف تعليم الصّلاة للنّشء؛ ذكورا وإناثا، تتجلّى فيه البنت مرتدية حجابا ساترا خلال الصّلاة. فالرمزيّات الّتي تعكسها الصّورة أبلغ من التّعبير اللّغوي، وربّما لذلك قال فيها المفكّر رونيه ڤينون René Guénon بأنّها أنسب الحقائق ذات التّرتيب الأعلى من الجانب الدّيني والميتافيزيقي ومدعاةً للإصرار عليها[1].

وعن الجانب اللّغوي، نلاحظ انتهاج نظريّة التّرجمة الشكليّة أين يتّضح جليّا اتّباع تقنيّات الاقتراض والمحاكاة والنّقل الحرفي من العربيّة إلى التركيّة حِيال ما يجب نطقه باللّغة العربيّة في الصّلاة كما هو الحال بالنّسبة للتحيّات، فتمّ تجسيدها بلغة عربيّة، إنّما بأحرف لاتينيّة.

[1] René Guénon, **Symboles de la science sacrée,** Gallimard, collection tradition, Paris, 1977, p5.

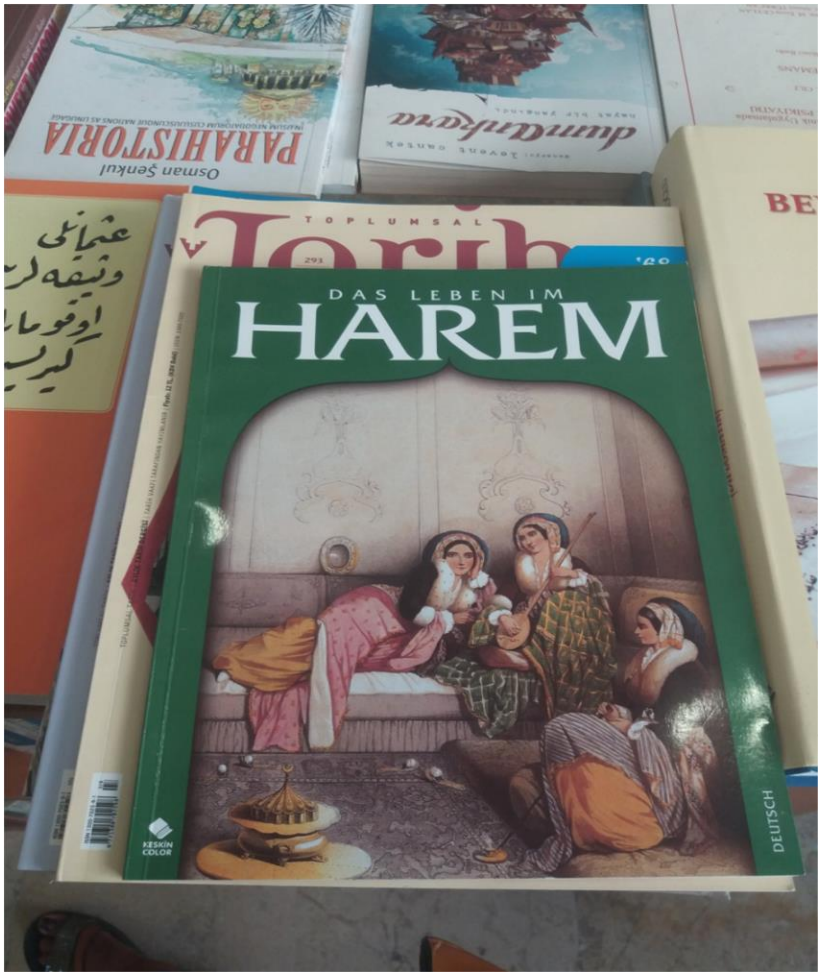
الصّورة رقم 18 : نموذج عن العناوين المتوفّرة بمكتبة كليّة الإلهيّات-جامعة صكاريا (ملتقطة في 26 جويلية 2022)

التقطنا هذه الصّورة في مكتبة كليّة الإلهيّات، جامعة صكاريا، ومن الملاحظ أنّ رفّ الكتب الّذي أمامنا يحوي مصادرا ومراجعا من مذاهب مختلفة؛ فعلى سبيل المثال، ذلكما المجلّدان باللّون الأحمر اللّذان يحملان عنوان "فتاوى السّبكي" يعودان إلى الفقه الشّافعي تبعا لمرجعيّة المعني، فيما يرجع الكتاب الأحمر في الجهة اليمنى المعنون ب "الدرّة اليتيمة والمحجّة المستقيمة" إلى مؤلّفه يحيى بن يوسف بن يحيى الّذي يعتبر من معتنقي المذهب الحنبلي، أمّا "أحكام المشاع في الفقه الإسلامي" المنشور في السعوديّة، فهو كتاب مهمّ بالنّسبة للمختصّين في أصول الفقه، يجمع بين السّيرة والحديث والتّفسير وغيرهم.

وللمرأة محلّ من الاهتمام، الأمر الّذي يتّضح في مواضيع الكتب يسارَ الرفّ.

ومثلما تفضّل عميد الكليّة في مقابلاتنا الميدانيّة، المبحوث رقم 52، تعكس الرّفوف لمحة عن اهتماماتهم بخصوص الوحدات الّتي يدرّسونها.

الصّورة رقم 19 : نموذج عن الكتب الّتي تباع في أحياء إسطنبول (ملتقطة في 26 جويلية 2022)



التقطنا الصّورة في إحدى أزقّة حيّ "الفاتح" بإسطنبول المعروف بتديّنه أين كانت تُعرض الكتب بالشّارع للبيع، والمشهد يوضّح تشكيلة متنوّعة من كتب تاريخيّة وقانونيّة وفنيّة، مثلما تتّضح عودة ظهور الكتب العثمانيّة بالرّسم الآرامي، وهي قديمة تبعا لهيئة ونوعيّة الورق.

يحوي الكتاب المعروض في الواجهة عنوانَ Das Leben Im Harem؛ أي حياة الحريم، وهو مؤلَّفٌ باللّغة الألمانيّة ذائع الصّيت؛ بحيث يعني لفظ "حريم" المخدع الخاصّ بالنّساء الجواري الخليلات اللّواتي يُحِطْنَ بشخصيّة إسلاميّة مهمّة كالخليفة أو السّلطان، وكما توضّحه الصّورة، طبعهنّ ارتداء غطاء للرّأس.

فتبعا لِما وقفنا عليه، هناك ترويج لثقافة الحريم سواء بالكتابة أو من خلال الدّراما التركيّة الّتي كثيرا ما كرّست فكرة الجنس في حياة السّلاطين، وهو الأمر الّذي استهجنه مبحوثُنا التّركي رقم 52 الّذي عزا ذلك إلى مساعٍ

تجاريّة؛ أي ذات بعد اقتصادي، معتبرا أنّ الحضارة العثمانيّة أعلت من قيمة المرأة، ودليل ذلك مناداة الرّجل لزوجته بلفظ "خانوم" الّذي يعني سلطانتي، التّصريح الّذي وجدناه مغايرا لواقع "الحرملك" لدى الأتراك، ما يعني وجود بناء للمفاهيم على أساس طبقي.

واستنادا إلى مقاربتنا السّوسيولسانيّة، يتعيّن علينا هنا الرّجوع إلى مسوّغات تشكّل المفهوم، الأمر الّذي يعود بنا إلى المفكّرة فاطمة المرنيسي وإقرانها إيّاه بلفظ الحرام، فنجد في الحقل الدّلالي له ألفاظا مثل: "حرام، حريم، "حُرمة". فالحريم كعالم شَغَلَ فكر المرنيسي، ولذلك أَولته عديد الدّراسات؛ فمسألة الحريم بالنّسبة لها لم تشغل فقط اهتمام المؤسّسة الذكوريّة بالعالم العربي–الإسلامي، بل تعدّته إلى ذلك المسيحي، معتبرة أنّ دول شمال المتوسّط بالأخصّ يستشري فيها ما أسمته ب"فيروس الحريم"[1].

إنّما، نلاحظ جليّا في نموذج الكتاب أعلاه أنّ لفظ "الحريم" انتقل كما هو إلى اللّغة الألمانيّة أيضا، وهذا يرجع إلى انتفاء وجود المصطلح الموافق في تلك اللّغة لعدم توفّر المفهوم أساسًا بها، فتمّ الاكتفاء بالنّقل الحرفي للّفظ، بما يؤدّي من انتشار للمفاهيم، وكما يقول المفكّر عبد الله الغذّامي، "تَظهر اللّغة تاريخيّا وواقعيّا على أنّها مؤسّسة ذكوريّة وهي أحد قلاع الرّجل الحصينة"[2]. وربّما أكثر عبارة بلاغةً صدرت القائل قد أفصحت عن أنّ المرأة تظهر وكأنّها كائن طبيعي مطلق الدّلالة وتامّ الوجود من حيث الأصل، إنّما حوّلتها الحضارة وكذا التّاريخ إلى كائن ثقافي تعرّض إلى بخس حقوقه ليغدوَ دلالةً محدّدة ونمطيّة لا جوهرا ولا ذاتا، بل مجموعة صفات[3]. وربّما هذا ما هو إلّا محصّل حاصل لغياب المرأة عن حلقة الكتابة وبناء المفاهيم، فغدت عنصرا مهمّشا أو مقصيّا بحكم الظّروف.

تقول الدّكتورة فاطمة المرنيسي في محور أسمته "**محمّد الثّاني أو الحريم التّركي**" بأنّ السّلطان المذكور الّذي لُقّب بالفاتح نسبةً إلى فتحه القسطنطينيّة –إسطنبول– قد أتبع ذلك بسَبي نساء الرّوم؛ وهو الأمر الّذي جعل المرنيسي تكتشف العلاقة الغريبة بين البطش العسكري والجنس الّذي ترجمَته بالعلاقة بين العنف واللذّة[4].

---

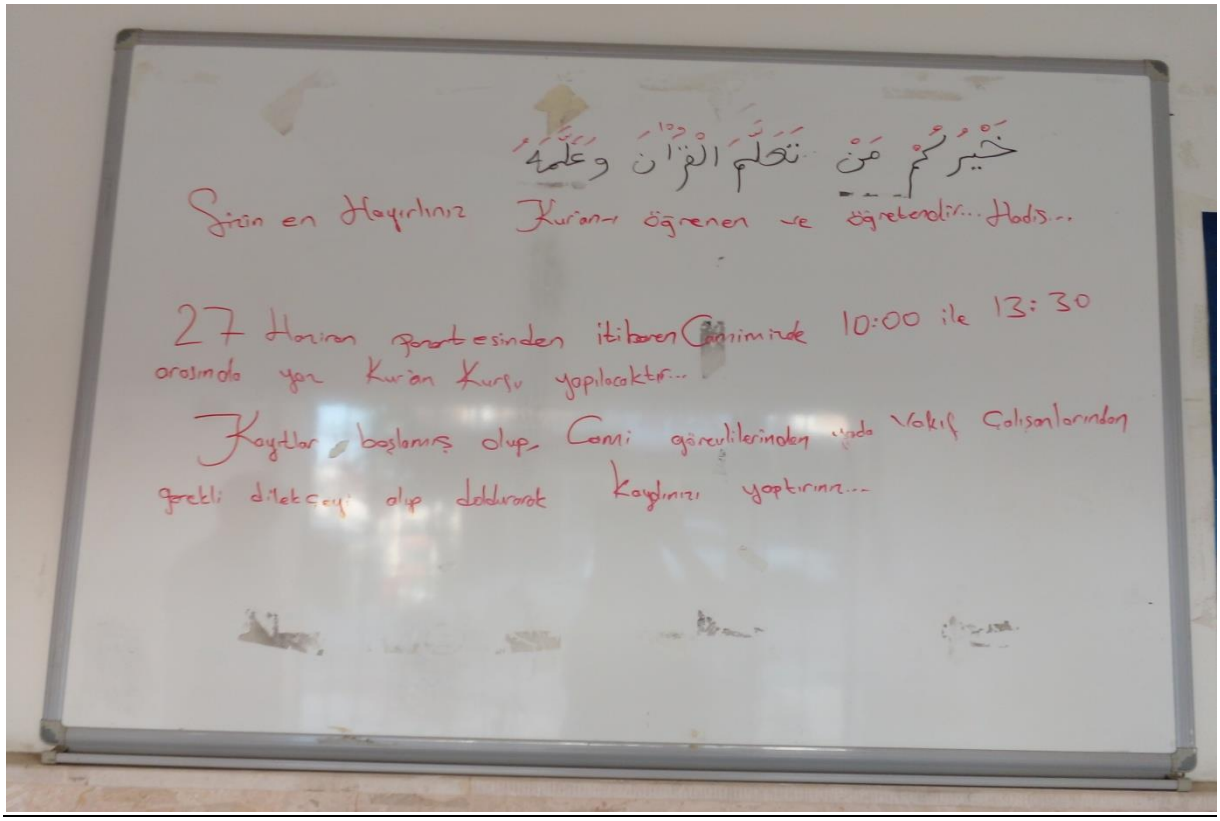
[1] أ.د فاطمة المرنيسي، **هل أنتم محصّنون ضدّ الحريم؟**، تر نهلة بيضون، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء–بيروت، ط1، 2000. عن د. فاطمة كدّو، **الخطاب النّسائي ولغة الاختلاف**، دار الأمان، الرّباط، 2014، ص69.

[2] د.عبد الله محمّد الغذّامي، **المرأة واللّغة**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء(المغرب)، بيروت، ط3، 2006، ص111.

[3] المرجع نفسه، ص16.

[4] المرجع الأسبق نفسه، ص82.

الصّور رقم 20 : المركز الثّقافي الإسلامي بأسكودار–إسطنبول (ملتقطة في 1 أوت 2022)



التقطنا الصّور أعلاه لدى زيارتنا للمركز الثّقافي الإسلامي بإسطنبول، وهو مصحوب بمكتبة ومسجد صغير تحت اسم "عاصم أولكر".

يقع هذا المركز تحديدا في منطقة أُسكودار Üsküdar بإسطنبول، وتحوي مكتبته ما يربو عن 15 ألف كتاب، كما تضمّ 1800 عضوا مسجّلا، فنجده يحتضن الفعاليّات الثقافيّة والفنيّة، وأيضا تُنظّم به دوراتٌ لتحفيظ القرآن الكريم للأطفال الصّغار بين 4 و5 سنوات، علما بأنّها تابعة لمكتب مفتي منطقة أُسكودار لرئاسة الشّؤون الدينيّة[1].

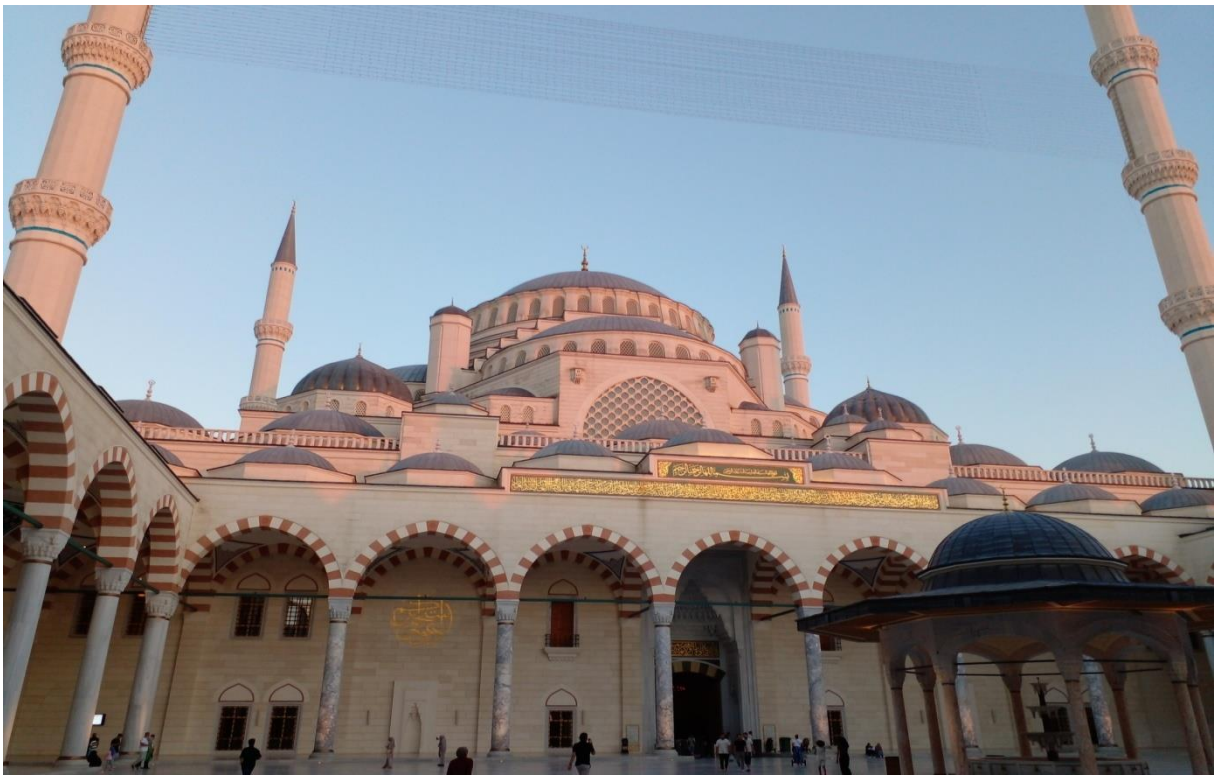
فهذا الأمر يذكّرنا بالدّور الّذي تلعبه رئاسة الشّؤون الدينيّة بتركيا في رعاية الدّين الإسلامي لدى النّاشئة والشّباب خاصّة بعد اعتلاء الرّئيس الحالي الحكم، ومن ضمن ذلك تعزيز استعمال اللّغة العربيّة مثلما تبيّنه الصّورة الثّانية، فهذه الصّورة توضّح لوحة في مدخل المركز عليها حديث نبوي مكتوب بالعربيّة يحثّ على تعلّم القرآن وتعليمه، تليه عبارات بالتركيّة تحدّد مواقيت فتح أبواب المكان.

وتبيّن الصّورتان الثّالثة والرّابعة جانبا من مسجد "عاصم أولكر" المعروف بهندسته الفريدة وفنّه السّلجوقي، علما أنّ المكان يحوي كذلك مكتبًا مخصّصا **لخدمة الفتوى** سواءً حضوريّا أو عن طريق الهاتف من خلال الرّقم المدوّن في الإعلان.

أمّا عن القسم المخصّص للنّساء بالمسجد، فهو صغير بالنّظر إلى صغر مساحة المسجد ذاته وقلّة الإقبال عليه.

[1] الموقع الرّسمي للمركز الثّقافي الإسلامي بأسكودار–إسطنبول، شوهد في 12 جوان 2024، İslam Berksan Kültür Merkezi – İslam Berksan Kültür Merkezi (ibkm.org)

الصّور رقم 21 : جامع تشامليجا Çamlıca Camii بإسطنبول (ملتقطة في 1 أوت 2022)



KADINLAR
NAMAZ
KILMA YERİ

ÖN TARAF ERKEKLERİN
NAMAZ KILMA YERİDİR.
HANIMLARIN
GEÇMEMESİ RİCA
OLUNUR.

IT IS NOT APPROPRIATE FOR LADIES TO ENTER THIS AREA
ÖN TARAF ERKEKLERİN NAMAZ KILMA YERİDİR. HANIMLARIN GEÇMEMESİ RİCA OLUNUR.

ترصُد الصّور جوانبا محوريّة من جامع تشامليجا Çamlıca الضّخم الّذي يُمعلم لمدينة إسطنبول من جميع الاتّجاهات؛ إذ يُرى سواءً من البحر والمعابر المائيّة أو من اليابسة لكونه بُني على أعلى قمّة بالمنطقة، وقد افتُتح هذا الصّرح الواقع في منطقة أُسكودار سنة 2016 ليكون أكبر جامع في تاريخ تركيا.

تميّز تشامليجا بمآذنه الستّ وإبداعه الّذي كانت وراءه المهندستان المعماريّتان بهار مزراك وخيرية غول توتو، ومثلما هو الحال بالنّسبة لجامع الجزائر، يحتوي تشامليجا على مرافق تتعدّى وظيفة المسجد كوجود قاعات للمؤتمرات ومكتبة ومتحفا ومعارضا للفنون. ولأداء خدمة الإرشاد الدّيني، اعتُمد على وعّاظ وواعظات ككوادر مخصّصين لذلك في مناسبات محدّدة ولو أنّهم لا يحوزون المعرفة الكافية ومهارات التّواصل المطلوبة لذلك حسب دراسة أجرتها رئاسة الشّؤون الدينيّة التركيّة، على خلاف النّموذجين اللّذين شاهدناهما في الحالتين 62 و63 من مقابلاتنا الميدانيّة؛ أيّ المغربي والمصريّة اللّذين تمّ استقدامهما. ومن ضمن الواعظات تواجدت أيضا مساعدات للمفتيين تبعا لتعليمات صدرت سنة 2007 تقضي بضمان استفادة أكبر للنّساء من خدمات الجوامع[1].

وتبعا لِما رصدته الصّور من النّاحية الشكليّة، تتكرّر الملاحظات الّتي سبق وأن تعرّضنا إليها في النّماذج السّابقة بخصوص النّظام المسجدي، إلّا أنّ هذا النّموذج يحمل الكثير من اللّافتات والإعلانات الّتي تمنع بلوغ النّساء المساحات المخصّصة للرّجال، مع الوقوف على العودة القويّة إلى الحرفّ العربيّ هنا وتوفّر محلّ لبيع الحُجُب العالية الجودة خدمةً للسّياحة والاقتصاد بصفة عامّة.

[1] د. حسن ياووز أر Dr Hasan Yavuzer، رئاسة الشّؤون الدينيّة التركيّة وخدماتها الدينيّة– « DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI VE DİN HİZMETLERİ–THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS AND RELIGIOUS SERVICES»، مجلّة "الدّيانة" العلميّة باللّغة العربيّة، 2019، ع1، جامعة نفشيهر–كليّة علم الاجتماع، ص119، 129.

الصّور رقم 22 : جامع تقسيم–إسطنبول (ملتقطة في 2 أوت 2022)

KADINLAR GİRİŞİ
مدخل السيدات
WOMEN'S PRAYER AREA
OTOPARK
موقف السيارات
PARKING AREAS
ASANSÖR
المصعد
ELEVATOR

Our Valued Guest,
If your clothes are not suitable
for mosque etiquette, you can borrow clothes here.
Değerli misafirimiz,
Kıyafetiniz cami adabına uygun değilse
buradaki giysileri ödünç alabilirsiniz.
ضيوفنا الكرام،
إذا كانت ملابسكم غير مناسبة لآداب المسجد، يمكنكم استعارة الملابس من هنا.
TAKSİM CAMİİ

تُظهر الصّور جوانبًا من جامع تفرّد بمدخل خاصّ بالسيّدات؛ بحيث تُماثل بعضَ النّماذج السّابقة في تخصيص الطّابق العلوي لهنّ؛ الأمر الّذي اتّفقت فيه المساجد الصّغيرة مساحةً، مثلما تظهر مختلف أشكال الحجاب مع تكرار اللّون الأسود.

وتنظيميّا، تكرّرت اللّافتات المحيلة إلى توزيع المكان وتلك المشدّدة على طبيعة الهندام.

أمّا من النّاحية الاقتصاديّة، يبدو أنّ مثل هذه المساجد غير مخصّصة للسّياحة، ولذلك نجد مثلا مكانا مخصّصا لاستعارة الملابس السّاترة والحجاب بدل بيعها مثلما هو الحال بالمساجد الكبيرة والمفتوحة أكثر للزوّار.

الصّور رقم 23 : جامع آيا صوفيا–إسطنبول (ملتقطة في 10 أوت 2022)

Hanımlar Bölümü
Ladies Section
قسم النساء

يُعدّ جامع آيا صوفيا Ayasofya Camii من أجمل وأشهر جوامع تركيا؛ لذلك نلاحظ الإقبال الكبير والجمع الغفير كما توضّحه الصّور الّتي التقطناها صيفًا، زيادةً على أنّه مصنّف ضمن لائحة التّراث العالمي لدى اليونسكو. وفوق ذلك، فهو يجمع بين دلالات تاريخيّة تمتدّ إلى زمن التّشييد الرّاجع إلى حوالي 1500 سنة؛ حيث بُني سنة 537م ككاتدرائيّة مسيحيّة على الطّراز المعماري البيزنطي، يفيد اسمها الحكمة الإلهيّة من صوفيا الّتي تعني الحكمة، مثلما يقال إنّه أتى تيمّنا بالقدّيسة صوفيا، لتتمثّل الدّلالات الدينيّة والسياسيّة في تحوّله من كنيسة إلى جامع عند سقوط القسطنطينيّة، فمتحف عند قيام الجمهوريّة التركيّة العلمانيّة، قبل أن يعود في السّنوات الأخيرة إلى جامع تؤدّى فيه الصّلوات إلى جانب كونه مقصدا سياحيّا بامتياز[1]. وللتّنويه، يقع هذا الجامع في الضفّة الأوروبيّة من إسطنبول، ممّا أعطاه صيتا أكبر لتموقعه بين القارّتين الأوروبيّة والآسيويّة.

انتقالا إلى جماليّات المكان، نلاحظ أنّه لازال يحتفظ ببعض اللّوحات الفسيفسائيّة البيزنطيّة المُحيلة إلى الفنّ المسيحي، أُلحقت بها لوحاتٌ دائريّةٌ دُوّن عليها اسم الجلالة، وكذا النّبي محمّد وحفيديه الحسن والحسين، إلى جانب الصحابيّين علي وعمر، ناهيك عن الزّخرفة العثمانيّة ذات الطّابع النّباتي والتّدوين بالخطّ العربي، ولو أنّ الزّمن وتعاقب الأحداث أثّرا على المكان العتيق بزوال بعض المشاهد والرمزيّات.

أمّا الصّور أعلاه، فقد حاولنا فيها توثيق التّناغم بين المكان والحضور البشري؛ إذ إلى جانب الزّحام الحاصل من قِبل الزوّار، نلاحظ إقامة الصّلاة من طرف البعض استنادا إلى النّظام المسجدي نفسه الّذي مررنا به في نماذجنا السّابقة، ولو أنّه تميّز بوجود أقسام للنّساء أين لاحظنا مرتديات "الجلباب" يؤدّين صلاتهنّ في قسم داخلي بعيدا عن أعين الجنس الآخر.

فقط، نلمح هذه المرّة حضور اللّغة الانجليزيّة في اللّافتات إلى جانب العربيّة والتركيّة، لاسيّما وأنّ هذا المعلم مقصدٌ لفئة كبيرة من الزوّار الأوروبيّين والآسيويّين نظرا لتاريخه.

[1] أ.د وليد الشّوملي، *"الرمزيّة التاريخيّة والدينيّة ل "آيا صوفيا""*، مجلّة وميض الفكر للبحوث، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ع7، سبتمبر 2020، ص168.

الصّورة رقم 24 : تاريخ قيام الجمهوريّة التركيّة كمعلم (ملتقطة في 20 جويلية 2022)

التقطنا هذه الصّورة بإحدى أهمّ ساحات إسطنبول، وطبعا تاريخ 1923 يمثّل نقطة انعطاف محوريّة في تاريخ هذا البلد؛ فهو يعني قيام الجمهوريّة التركيّة العلمانيّة بموجب معاهدة لوزان Traité de Lausanne المشكّلة لحدود الدّولة التركيّة الحديثة، وقد حدث ذلك عقب انتصار الحلفاء في الحرب العالميّة الأولى، لتتّخذ المعاهدة 24 جويلية 1923 تاريخا لها قبل أن يتمّ إعلان قيام الجمهوريّة في 29 أكتوبر 1923.

إنّ ما يمكن أن نوثّقه في ظلّ هذا التّاريخ ضمن موضوعنا حول قضايا المرأة هو تأسيس أوّل حزب نسائي في التّاريخ ذاته –1923– من طرف النّاشطة النسويّة والسياسيّة نزيهة محي الدّين؛ وقد سُمّي بحزب المرأة الشّعبي من أجل الدّفاع عن الحقوق السياسيّة والاجتماعيّة للمرأة، ولو أنّه لم يحظَ بالاعتراف الرّسمي، مثلما أنشأت بعد ذلك "اتّحاد النّساء التّركي". إنّما، كانت الاستفاقة قبل ذلك بزمن؛ إذ بدأ نضال المرأة التركيّة في ستّينات القرن التّاسع عشر، أين تمّ تأسيس جمعيّات وإنشاء مجلّات وجرائد، نذكر منها أوّل جريدة نسويّة أسبوعيّة شهدت النّور سنة 1869 تحت تسمية

Terakki–i Muhadderat الّتي تعني "ترقّي العفيفات"، تلتها الجريدة الخاصّة بالسيّدات Hanımlara Mahsus Gazete سنة 1895، ناهيك عن ظهور موجة من الروائيّات والشّاعرات التركيّات اللّواتي أضحين يوقّعن بأسمائهنّ[1].

[1] سمية الكومي، *"نظرة على تاريخ الحركة النسوية في تركيا"*، نشر في 24 أفريل 2021، شوهد في 10 سبتمبر 2023، نظرة على تاريخ الحركة النسوية في تركيا • نون بوست(noonpost.com)

وفي ظرف 15 سنة – بين 1908 و1923– شهدت تركيا تأسيس ما يربو عن 30 جمعيّة نسويّة، أبرزها جمعيّة "تعالي النّسوان" سنة 1913 الّتي كانت جهودها وراء انتزاع المرأة التركيّة لحقّ التّعليم الجامعي؛ إذ رحّبت جامعة إسطنبول في السّنة الموالية بالإناث، كما تمّ في تلك الفترة وضع أسس قانون الأسرة الجديد المجرّم لتعدّد الزّوجات والضّامن لحقوق المرأة في الطّلاق مع أخذ حقوقها سنة 1917. إنّما، لا تفوتنا هنا أسباب تشجيع كلّ ذلك سياسيّا؛ أي توفّر بعض الظّروف التاريخيّة الّتي دفعت بالمرأة إلى الانخراط في الحياة المهنيّة، ألا وهي هبّة الرّجال إلى القتال إبّان الحرب العالميّة الأولى، الأمر الّذي جعل المرأة التركيّة تعي حجم إمكاناتها، قبل الخروج وتنظيم مسيرات اعتبارا من سنة 1919 للمطالبة بحقوقها الاجتماعيّة والسياسيّة الّتي أتاحها فيما بعد عهدُ الجمهوريّة[1].

كذلك، ارتبط التّاريخ المبيّن في الصّورة والنّقلة النوعيّة في حقوق المرأة الّتي صاحبته بمؤسّس تركيا الحديثة الزّعيم مصطفى أتاتورك، وهو ما يحيلنا إلى دور الوعي في صناعة التّاريخ في إطار الطّبيعة والتحدّيات عن طريق الصّدام الفكري، ولو أنّ واقع العوام من خلال استطلاعاتنا ومقابلاتنا الميدانيّة أحال إلى فرض الواقع ومنه الاقتصاد لبعض الأفكار من باب التغيّر بالمكوّنات، مثلما برزت في بعض الأحيان علاقة معيّنة بين الدّين والاقتصاد ومختلف الأنساق المرتبطة بهما.

[1] المرجع نفسه.

المبحث الثّاني: التّحليل الكيفي لمضمون عيّنة الدّراسة

1-تحليل مضمون عيّنة الدّراسة:

سيجمع التّحليل الكيفي لمضمون العيّنة بين ما استنتجناه من خلال تقنيّات بحثنا؛ الملاحظات، المقابلات والتّحليل السّيميولوجي. وإجمالا، تعدّدت المؤسّسات الاجتماعيّة الّتي توقّفنا عندها خلال البحث الاستطلاعي، بما يستوفي طبيعة نماذج قضايا المرأة المختارة للدّراسة، منها المساجد والزّوايا وهيئات الفتوى والمنظّمات والجمعيّات الحقوقيّة والجامعات ومراكز البحث والمستشفيات والمحاكم وكذا مختلف الفضاءات العموميّة.

فقد رَسَوْنَا إلى معالجة سبعة مفاهيم محوريّة في قضايا المرأة، بدءًا بالجانب النّظري، تِبعا لمشارب التّراث الدّيني الإسلامي ومساءلة الميدان لاختبار معطياتنا، قبل أن نصل إلى هذه المرحلة الّتي نحاول فيها إعادة تشكيل المفاهيم حسب ما تمخّض عن العيّنات الفئويّة سواءً بالجزائر أو تركيا، وهذا بتحليل المعطيات المتوصّل إليها على ضوء مقاربتنا السّوسيولسانيّة ومتغيّرات الدّراسة والأنساق المفاهيميّة للفرضيّات بما تحمله من أبعاد ومكوّنات ومؤشّرات.

تمثّلت قضايا المرأة المختارة في: **القوامة، الضّرب، تعدّد الزّوجات، الحجاب، الشّهادة، الإرث والخُلع.**

ومن الجدير ذكرُه أنّه بقدر ما لاحظنا استشكال هذه المفاهيم بقدر ما حاولنا تبسيطها بإسقاطها على الواقع، ومن ثمّ إعادة قراءة ميكانيزمات هذا الأخير من خلال استنباط المفاهيم الّتي أنتجها أو أعاد إنتاجها برمزيّاتها وشحناتها الثقافيّة إضفاءً للصّبغة السوسيولوجيّة؛ ففي مجملها تتأرجح بين سجّالات معرفيّة تتنازع بين القطيعة والتّجاوز.

لا شكّ أنّنا نُحيل هنا إلى العامل الإبستمولوجي الّذي يشاء أن يعرّفنا بطبيعة العلاقة بين العقل والنّقل في التّراث الدّيني من ناحية قضايا المرأة لدى مجتمعين متباعدين جغرافيّا ويتباينان في أمور مثلما يتشابهان في أخرى.

1-1- القوامة:

بدءًا بنموذج **القوامة،** لابدّ وأنّ المفاهيم الّتي أَفرج عنها نُشطاء المجتمع المدني من حقوقيّين وغيرهم لدى الجزائريّين هي وليدة تجربة حياتيّة جعلتهم يتّخذون ذلك المجال سبيلا للتّغيير، وبالتّالي، عَلِمنا منهم أنّ القوامة في منظورهم يجدُر أن تُفيد **الرّعاية دون أن تُلْحَقَ بالسّيطرة،** وهذا في مجابهة واقع اجتماعي يصرّ على تأطير اللّفظ بما يحقّق انزياحا مفاهيميّا عمّا ورد عليه في مصدره الأوّل.

كما أنّ البنية الاجتماعيّة لدى متوسّطي الدّخل وطبيعة النّظام المعمول به في الحيّز الاجتماعي الضيّق، أكان زراعيّا أم حديثا، لدى العوام، جعل الفئة المذكورة آنفا تحاول جاهدة تغيير هذه المسبّبات عبر التّحسيس بضرورة طلب العلم رميا لتحقيق الاستقلال الاقتصادي الّذي من شأنه إخراج المرأة من دائرة السّيطرة، خاصّة في المناطق الداخليّة والنّائية؛ أي بأن تكون قوّامة على ذاتها. بالتّالي، تبرز هنا جملة أبعاد من لغويّة واجتماعيّة ودينيّة واقتصاديّة، ناهيك عن البعد الإبستمولوجي الّذي عرّفنا هنا بالفاعل الأكبر الّذي من شأنه إحداث قطيعة، وهو البعد الاقتصادي الّذي لا يتأتّى دون ذلك العلمي.

وكقاسم مشترك، فمفهوم **العناية** هو ما تمّ الإفصاح عنه أيضا لدى الأتراك، ويبقى أنّ الأفعال هي الّتي تثبت ذلك. وربّما هذا يُحيلنا إلى تأويل الشّيخ النّابلسي في ذكرنا إيّاه بالشقّ المنهجي للدّراسة، على أن لا تتُّخذ القوامة سبيلا للاستعلاء والتعسّف، مع الإشارة هنا إلى ضرورة تكرار الفعل حتّى يُوسم بذلك من منطلق الدّليل اللّساني "قوّام" الّذي يُعتبر صيغة مبالغة في اللّغة العربيّة.

وبالمختصر، "لقد قلب علم اجتماع الأديان منظار التفسير أو التأويل لمعنى النّظام الاجتماعي: فكلّ مبدأ أو اعتقاد ديني يفسّر بالحوادث أو الوقائع المجتمعيّة؛ أي أنّ الظّواهر الاجتماعية التي ندرسها نجد تفسيرها في مبادئها الاجتماعيّة لا خارجها ولا فوقها. وهذا ما يؤسّس لمنطق السّببية الاجتماعية؛ حيث توضع الظاهرة الدينية في مرجعها الاجتماعي فتعرف به لا بسواه"[1].

ومن المؤشّرات الّتي لاحظناها قد صنعت اختلافا عمّا سبق، من منظور الأكاديميّين، برزت طبيعة التخصّص الّتي تباينت بين من يجمع بين العقل والنّقل ومن يحكّم العقل ومن يغلّب النّقل. كما لم يمنع الأمر من وجود دكاترة طغت عليهم ثقافة المجتمع المحلّي سواءً بالجزائر أو تركيا، معتبرين أنّ الاستقلاليّة الاقتصاديّة للمرأة تهديدٌ صريح لمركزيّة الذّكر، مثلما فصل البعض بين قوامة ماديّة للمرأة وتوفّر الاعتراف بذلك مفاهيميّا، معتبرين القوامة مرادفة **للتحكّم والعصمة**، ناهيك عن الغلبة الّتي شكّلتها المصلحة حتّى على حساب التوجّه الدّيني المتشدّد أحيانا، والثّقافة المحليّة على حساب المستوى العلمي العالي.

بالتّالي، يتّضح جليّا أنّ الأمر أبعد من أن ينحصر في علاقة العقل بالنّقل؛ فهو يعكس بروزا ظاهريّا فقط للأسبقيّة السياسيّة والقانونيّة أمام بنية اجتماعيّة وثقافيّة وبسيكولوجيّة متراصّة كأصنام ذهنيّة. فهذا يذكّرنا بما ذهب إليه الدّكتور عبد الجليل الطّاهر حين عدّ السّبيل الوحيد كي لا يغدو الأفراد عبيدا لثقافة معيّنة هو الحريّة الفكريّة والنّقاش اللّذين يخضعان للمنطق وشروط البحث العلمي[2].

---

[1] حسين أحمد شحادة، **اجتماعيات الدّين والتديّن، دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص20.

[2] د.عبد الجليل الطّاهر، **أصنام المجتمع، بحث في التحيّز والتعصّب والنّفاق الاجتماعي**، المركز الأكاديمي للأبحاث، بغداد، تورنتو، شركة المطبوعات للتوزيع والنّشر، بيروت، ط1، 2016، ص 182.

من جانب آخر، إنّ أكثر عاملَين أثّرا على المهتمّين بقضايا المرأة والنسويّين هما النّزعة الإيديولوجيّة الّتي غلبت على مؤشّر الجنس، وكذا درجة الوعي الّتي كثيرا ما جعلت العمر مجرّد رقم، الأمر الّذي يحيل إلى أنّ مفهوم الشّباب في عصرنا هو مفهوم زمني.

إنّما، ما شاهدناه أتى بعكس الجانب التّركي الّذي التقى فيه دعاة العقل مع دعاة النّقل من النسويّات عند نقطة المساواة في الحقوق والواجبات بين الجنسين مع ضرورة أن تكون **القوامة تشاركيّة** بين الأزواج، نظرا لتوفّر العامل السّياسي الّذي أطّر حدود تدخّل النّقل في الحياة فغدَا فارقا.

ولأنّ توجُّهَ أصحاب المجال الدّيني واضح من التّسمية، كان النّقل هو الغالب على آراء المبحوثين؛ بحيث لم نلحظ توظيفًا لروح النّقد إلّا ما ندر–الأمر الّذي وقفنا عليه لدى أستاذة من العيّنة الجزائريّة والإمام الإباضي التّونسي –التّابع لروافد الدّراسة– بعبارته الملفتة: "إذا تعارض العقل مع النّقل نضرب النّقل عرض الحائط".

بالموازاة، وقفنا، في الجانب التّركي، على عدم اختراق الفكر العلماني حتّى لذوي المستويات العلميّة الأعلى في تخصّصات الإلهيّات؛ ما يفيد بأنّ المفاهيم التقليديّة لازالت حيّة ولو تغيّرت البنى الاجتماعيّة بشكل ملحوظ في بلد يشهد تحوّلات سريعة، ولا يُستبعد دورُ الحمولات المعرفيّة المدروسة لديهم ضمن شقّ النّقل في رسم أبعاد شخصيّة المبحوثين إلى درجة عدم تقبّل التغيّر الاجتماعي الحاصل، ناهيك عن دور الثّقافة الشعبيّة في صنع مواقفهم.

ففي هذا السّياق، يقول مؤسّس حركة الإخوان المسلمين، الدّاعية الحنفي حسن البنّا*، إنّ عمل المرأة خارج المنزل بُغية كسب المال ليس أصلا من أصول التّقنين الاجتماعي[1]، وقد استشهدنا بكلامه لِعلمنا أنّ تلك الحركة ذات جذور ضاربة في النّسيج التّركي، ويتبنّى فكرَها بعضُ مبحوثينا. فحسب الدّكتورة فريال بوعطّة**، قرّر الجيش التّركي في وقت سابق الارتكاز على دُعاة التوجّه الإسلامي لتعزيز الوحدة الوطنيّة؛ وذلك من خلال نشر خطاب تاريخي جديد يعكس التّوليفة التركيّة–الإسلاميّة رميًا إلى التّوفيق بين الأسس العلمانيّة لتركيا الحديثة مع الهويّة الإسلاميّة.

كما أنّه عَقِبَ الخضوع لتأثيرات الحرب الإسلاميّة الإيرانيّة (1979)، بدأت اللِّحى والحُجب السّوداء بالظّهور بعد أن كانت موضوعَ منع صارم، مع فتح الباب لنشر عدد لا يحصى من المنشورات الدعويّة الإسلاميّة من أسطوانات وأشرطة فيديو، ناهيك عن المسلسلات التلفزيّة والأفلام الدّاعية إلى "إعادة أسلمة" المجتمع التّركي

* داعية إسلامي وسياسي مصري (1906، 1949م)، أسّس حركة الإخوان المسلمين سنة 1928، يعتبر الإسلام إيديولوجيّة سياسيّة إلى جانب كونه دينا، وهو من دعاة أسلمة الدّول، من مؤلّفاته: "المرأة المسلمة"، و"مقاصد القرآن الكريم".

[1] حسن البنّا، **المرأة المسلمة**، دار الكتب السّلفية، القاهرة، ط2، 1987، ص156–158.

** باحثة جزائريّة في علم الاجتماع (1986، إلى يومنا هذا)، مختصّة في الجندر ومسألة "إعادة أسلمة الجزائر".

بهدف أن يستعيد هذا الأخير وهجه الإسلامي العالمي، الأمر الّذي جعل الإسلاميّين يُنصَّبون في مختلف أجهزة الدّولة بما فيها قوى الأمن[1]، مثلما يدعم "حزب العدالة والتّنمية" الحاكم حركة الإخوان الّتي أمست تنظّم كبريات المؤتمرات الإقليميّة للحركة. إنّما، سُرعان ما بدأ الموقف الرّسمي في التغيّر حيال الحركة انطلاقا من سنة 2019؛ ويبقى أنّه ليس ذلك الضّمني.

إنّ هذه اللّمحة لشرح تأثير عقود من الأسلمة المتجذّرة في الدّولة التركيّة العلمانيّة، ذاتُها الّتي سَعت النسويّات إلى محاربتها.

وعلى الصّعيد المغاربي، يبرز رأي النسويّة التونسيّة الدّكتورة رجاء بن سلامة* في تداعيات النّقل على قضايا المرأة ذات الطّابع الاجتماعي المتغيّر في القول بأنّ المسلمين يعمَدون إلى صهر الدّين في الدّنيا وقت يُفترض أن تكون المعاملات المتّصلة بالمرأة وضعيّة. وتشرح بن سلامة موقفها بأنّه من غير المعقول الإبقاء على اللّامساواة بين الجنسين، مثلما أنّه من غير المعقول جلد شارب الخمر وقتل الزّاني والمرتدّ وقطع يد السّارق[2].

ولأنّ اللّغة تحمل المفاهيم الّتي تبنّاها الذَّكر نفسه، يقول النّاقد الدّكتور عبد الله الغذّامي إنّ سيطرة هذا الذَّكر على اللّغة حَرِمَ المرأة من حقوقها الإنسانيّة ومنها حقوقها اللغويّة بمنعها من الكتابة نزولا عند وصايا أبي العلاء المعرّي وخير الدّين بن أبي الثّناء صاحب مخطوطة "الإصابة في منع النّساء من الكتابة"[3]، وبالتّالي، فالمرأة اليوم تعيش بلغة الآخر.

أيضا، تجلّى تركيز أتباع المجال الدّيني على تبلور المفهوم ذاته، فلاحظنا **إقران المسؤوليّة بالهيبة**، وبالتّالي عدم ربط القوامة، بشكل عامّ، بجنس دون الآخر أخذا بالنّقل في ذلك وليس فقط بالعقل. أمّا في الجانب التّركي، فقد مسّ بحثُنا حتّى باراديغم اللّغة التركيّة الّذي أفرج عن مفاهيم مغايرة نظرا لغياب الجندر في هذه اللّغة، ناهيك عن تأثير قضيّة التّأويل وكذا التّرجمة من لغة مغايرة هي العربيّة، ما يعني حضور عوامل من شأنها أيضا صنع

[1] Dr Feriel Bouatta, **Islamo–Féminisme, des femmes relisent les textes religieux**, Koukou, Alger, 2017, p41.

* كاتبة ونسويّة تونسيّة (1968، إلى يومنا هذا)، نذكر من مؤلّفاتها:" بنيان الفحولة، أبحاث في المذكّر والمؤنّث".

[2] د. ملاك إبراهيم الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص 43.

[3] د.عبد الله محمّد الغذّامي، **المرأة واللّغة**، المركز الثّقافي العربي، الرّباط، ط2، 1997، ص9.

الفارق لدى متلقّين من لغة وثقافة مختلفين عن المصدر، الأمر الّذي يذكّرنا بنظريّة نسبيّة اللّغات لإيدوارد سابير وبنجامين وورف Edward Sapir & Benjamin Lee Whorf الّتي تحيل إلى وجود نسبيّة معيّنة في تصوّر الأشخاص وإدراكهم للمفاهيم انطلاقا من طبيعة لغتهم؛ ولذلك كثيرا ما يتعذّر التّرادف بين اللّغات.

وعن عيّنتنا، فقد طغت المصلحة لدى عامّة النّاس بإغفال العامل الدّيني، مع تأطير الثّقافة المحليّة والموروثات الشعبيّة لبعض الأفكار سواء اعتُبرت إيجابيّة أم سلبيّة. كما لاحظنا من خلال الجانب التّركي عدم إفصاح الذّكور عن حقيقة المفهوم ولو تواجد صريحًا كفعل، ما يَشي بوجود قطيعة مفتعلة بين الدّال والمدلول ولو توفّرت مختلف الأدوات المشكّلة للمفهوم.

إنّه وحسب المفكّر زكي الميلاد، يصعب بشكل عامّ التقدّم بالمرأة على مستوى الفكر وكذا الواقع للصّعوبات الّتي يواجهها القطر الإسلامي جرّاء هواجس أنتجها الواقع الأخلاقي والاجتماعي حيال ما صدّره النّموذج الغربي، الأمر الّذي أدّى إلى تكثيف الاهتمام نحو حماية المرأة ولو كان الأمر على حساب استيفائها شطرا من التّعليم أو انخراطها في سوق العمل، ناهيك عن الموروث الضّاغط بها إلى التّواري والانعزال، ذاته المستوحى من بعض الرّوايات والأحاديث الّتي، حسب المفكّر والدّاعية الإسلامي محمّد الغزالي، لم يتحقّق اجتهادٌ في توثيق سندها والانخراط في دلالاتها العميقة[1]. بالتّالي، لا تنفكّ تلك المفاهيم عن طرق الأذهان بحكم ترسُّخها ولو تغيّر الواقع الاجتماعي؛ ولذلك نخال المرأة لازالت حبيسة الأوعية الخطابيّة المنوطة بها في التّراث وأنّ تغييرها يستلزم زمنا معيّنا بعد تغيير الواقع.

1-2-الضّرب:

انتقالا إلى النّموذج الثّاني وهو "**الضّرب**"، نستطيع القول إنّ الأغلبيّة أعربت عن عدم تقبّلها مسألة استعمال **العنف**، مثلما دفع الأمر بنُشطاء المجتمع المدني إلى البحث عن سُبل تحُول دون خضوع المرأة للإهانة، أبرزها التّشجيع على الاستقلاليّة الاقتصاديّة الّتي تتحقّق بالعلم. ومفاهيميّا، وقف البعض على احتمال وجود إشكال في تأويل الآية المتناولة لقضيّة "الضّرب"، بعكس الجانب التّركي الّذي لم يرجّح ذلك واكتفى بالمفهوم التّقليدي له، ممّا يحيلنا إلى تأثير بعض التّأويلات الّتي اتّخذت شكل الوصاية والولاية على النّساء.

[1] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص76-77.

لذلك، ما إن ننتقل إلى المجال الأكاديمي تكبر نسبة من يرجّحون الإشكال التّأويلي، مع عدم خلوّ الأمر من ممارسة البعض للتّعنيف إزاء الزّوجات، ما إن تحرّينا الجانب التّطبيقي لِما هو بين السّطور، كما تفرّد أصحاب العقل –المشتغلون بالفلسفة– بحسّ نقدي بَيِّنٍ، وقد تكرّر الإشكال التّأويلي لدى الأتراك ردّا لفرضيّة التّعنيف الجسدي، وهنا تمّ تغليب المصدر الثّاني للتّشريع الإسلامي –السنّة– عمّا اشتُهر عن المصدر الأوّل، ولو أنّ ذلك لا ينفي وجود هذا الفعل في واقعهم، الأمر الّذي أشارت إليه مبحوثتنا المختصّة في العلوم الإسلاميّة الّتي قارنت بين معاملة نساء مكّة ومعاملة نساء المدينة في عهد الرّسول، ممّا يبيّن أنّ الجسد قيمة ثقافيّة متغيّرة من بيئة إلى أخرى. وبالتّالي، فحسب جون ستيوارت مِل* John Stuart Mill: *"أقلّ ما يمكن أن نطالب به هو أنّه لا ينبغي النّظر إلى هذه القضيّة (قضيّة المرأة) على أنّ الحكم فيها قد صدر مقدّما عن طريق الواقع القائم والرّأي العام السّائد، بل لابدّ من فتحها للنّقاش على أساس أنّها مسألة عدالة ومنفعة. ومن ثَمّ فينبغي أن يكون الحكم فيها كما هي الحال في أيّة أوضاع اجتماعيّة وبشريّة أخرى معتمدا على تقدير مستنير للاتّجاهات والنّتائج الّتي قد يثبت أنّها أكثر فائدة للبشر – بصفة عامّة– دون التّمييز بين الجنسين"* [1].

وقد برزت المفارقات في عيّنتنا لدى المهتمّات والمهتمّين بقضايا المرأة؛ إذ انتفى الاعتبار المبني على النّوع الاجتماعي ما إن حضر العامل الإيديولوجي، مثلما انتفى حتّى مؤشّر المستوى التّعليمي لحساب الانتماء الثّقافي والتديّن الشّعبي، كما كان العامل البسيكولوجي فاعلا لاسيّما لدى الذّكور المدافعين عن حقوق المرأة وبكلّ تفانٍ، الأمر الّذي يُحيلنا إلى نماذج غيّرت واقعها على امتداد واسع لأسباب بسيكولوجيّة، يمكن اختصارها في نموذج الزّعيم التّركي أتاتورك والزّعيم التّونسي لحبيب بورقيبة؛ فالأوّل غيّر واقع المرأة التركيّة قُدُمًا لتأثّره بالحضارة الغربيّة، والثّاني تأثّر بوالدته لدرجة اعتبار إصدار مجلّة الأحوال الشخصيّة بتونس سنة 1956 بمثابة هديّة لها وهي في قبرها، وقد كان حينها وزيرا أوّلا.

أيضا، لا ننكر أنّنا استغربنا كيف أنّ مؤشّر الجنس لم يبرز كمحدِّد حقيقي نظرا لوجود ذكور يؤمنون بقضيّة المرأة أكثر من بعض الإناث، رغم أنّ هؤلاء الذّكور من مستوى ليسانس ومن تكوين مُجانب لمجال العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، في حين توفّر التخصّص لدى الإناث وفوق ذلك المستوى العلمي الأعلى (دكتوراه)، وهنا غلب عليهنّ أكثر مؤشّر الثّقافة والتوجّه الإيديولوجي.

وحسب البحث الميداني الّذي قادنا إلى أحد مستشفيات الجزائر العاصمة، لم يترتّب الضّرب المتمثّل في التّعنيف الجسدي عن سبب ديني إلّا فيما ندر، بل أغلبها أسبابٌ مرتبطة بتدنّي المستويين الثّقافي والاقتصادي، لاسيّما

* فيلسوف وعالم اقتصاد بريطاني (1806، 1873م)، نذكر من مؤلّفاته: "استعباد النّساء" و"ثلاث مقالات عن الدّين".

[1] جون ستيوارت مِل، **استعباد النّساء**، ترجمة وتعليق وتقديم أ.د إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998، ص60-61.

أزمة البطالة، ناهيك عن تعاطي الممنوعات في الأحياء الشعبيّة، وهي مؤشّرات لعوامل اجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة تحفّز على انتشار الظّاهرة.
بالموازاة، لوحظ في الجانب التّركي من العيّنة عزوفٌ عن التّعاطي في الأمور الدينيّة تبعا لطبيعة النّظام السّياسي المعتمد، وهو ما يعكسه فصل الدّين عن الدّولة. وهنا، نستذكر أنّ النسويّات العلمانيّات عموما في إطارهنّ المفهومي يرَين أنّ النسويّة أصلا عبارة عن حركة حقوقيّة مدنيّة ترفض ما عدّته "إقحاما للدّين" في الحركة النضاليّة الّتي يعتبرن أنّها لا يمكن أن تكون إلّا علمانيّة. وكذلك، يستند موقفهنّ من اعتبارهنّ القرآن واضحا وصريحا بشأن تفضيل الرّجل على المرأة في الأمور الدنيويّة وإن ساوى بينهما في المجال الرّوحي، الأمر الّذي جعلهنّ يُسَلِّمْنَ بأنّ معالجة قضيّة المرأة داخل الإطار الإسلامي غير وارد لوجود ما أسمينه بالتّناقض بين منظورَي الإسلام والنسويّة[1].

ومن الجهة المقابلة، برز مفعول مؤشّر الفئة العمريّة أكثر لدى المنتسبين إلى المجال الدّيني؛ ما يعني أنّ الشّباب من الأئمّة أصبحوا لا يكتفون بالمعرفة النقليّة والتديّن الشّعبي، بل يميلون إلى إعمال العقل، وقد برز تأثير الجانب الأنثروبولوجي ما إن تمّ التعرّض إلى بعض الثّقافات الفرعيّة المحافظة على سماتها وإلى دورها في نبذ العنف، ناهيك عن دور المجال الصّوفي في ذلك. وهو المؤشّر نفسه الّذي وجدناه في تركيا ولو أنّ مفهوم الضّرب تُرجم إلى التركيّة بمعنى التّعنيف الجسدي، كما نلاحظ مجاوزة الجانب الممارساتي لذلك النّظري. فالتصوّف يروم إحياءَ الجانب الرّوحي في الإنسان لاعتباره الجسدَ زائلا، إلى جانب التفاته إلى مقاصد الشّريعة الّتي منها تهذيب الطّباع ونبذ العنف.
فالقانون التّركي، مثلما شاهدنا في الفصل الثّالث، شدّد من العقوبات المتّصلة بأشكال العنف من ضرب واغتصاب وقتل بما فيه ما يُدعى ب "جرائم الشّرف"، ومع ذلك تظلّ أرقامه مرتفعة، ما يُحيل إلى تأثير نسق معيّن في قضيّة التّعنيف الجسدي الّتي لا تقف على المُعطى الدّيني. فحسب نظريّة الكيمياء الحيويّة للانفعالات، يبرز نوعان من العدوانيّة؛ هما السّلوك العدواني في لحظة انفجار والعدوانيّة النّاتجة عن توتّر دائم كامن ومستمر ينتج حقدا[2]، الأمر الّذي نخاله لا يخلو من الخلفيّات الثقافيّة.
ولم يَسلم حتّى المختصّون في المجال اللّغوي من المسلّمات الّتي اكتنفت المفاهيم، الأمر الّذي تكرّر لدى العوام ولو أنّهم أعربوا عن استهجانهم للضّرب –التّعنيف الجسدي–ظاهريّا ومارسوه ضمنيّا، ما عدا شريحة الذّكور

[1] د. ملاك إبراهيم الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص 39-40.

[2] د. محمّد الهلالي، عزيز رزق، **العنف**، دار توبقال للنّشر، الرّباط، ط1، 2009، ص 17.

الّذين لم يشهدوا ذلك خلال تنشئتهم الاجتماعيّة، فكانوا أبعد ممّا يسمّى بإعادة الإنتاج الاجتماعي حيال ما يمتّ بصلة إلى العنف، بل العكس هو الصّحيح.

وبالفعل، أكّدت ملاحظاتنا داخل إحدى النّماذج المتمثّلة في مستشفى "محمّد لمين دبّاغين" بأحد أشهر الأحياء الشعبيّة بالعاصمة –باب الوادي– حيثيّة إعادة الإنتاج الاجتماعي الّتي تحفّزها عوامل أبرزها ذلكما التّعليمي والاقتصادي، الأمر الّذي تُرجم بالبطالة في الأغلبيّة السّاحقة للحالات الّتي مارست التّعنيف الجسدي.

1-3-التعدّد:

وتأتي قضيّة **تعدّد الزّوجات** محلَّ جدل هي الأخرى؛ حيث ظهر المستوى الثّقافي محدِّدا وكذلك ذلك الاقتصادي لدى الإناث، الأمر الّذي جعل التعدّد بالنّسبة لهنّ إمّا ملجأً أو إهانة، مثلما برزت الثّقافة الشعبيّة كمحدّد لتشجيع الظّاهرة خاصّة في بعض الولايات الداخليّة والصحراويّة، وهو ما عجز المجتمع المدني عن محاربته إلّا بسبيل العلم ولو أنّ الجانب الثّقافي هيمن لدى الذّكور حتّى على مثيله العلميّ. وفي الوجه الآخر، غدا التديّن الشعبيّ هو الّذي لمسناه كذلك في تركيا مع عدم تقبّل الجديد من التّأويلات.

فالمجتمعات التقليديّة والمحافظة بالأخصّ لازالت، حسب المفكّر زكي الميلاد*، تخضع إلى الأدبيّات الإسلاميّة الّتي أقرنت كرامة المرأة بالعفّة والشّرف ومظاهر الحماية الأخلاقيّة في منأى عن قضيّة الحقوق، الأمر الّذي شهدت عكسَه المدنُ الكبرى بالعالم الغربي تحديدا[1].

وحول خيارات المبحوثين، لقد تأرجح رأي الأكاديميّين من النّخبة بين عقد العزم والعزوف عن التعدّد، ولكلٍّ أسبابُه في ذلك، لتظهر المصلحة جليّا حتّى لدى التيّار المتشدّد في اعتبار التعدّد سبيلا لتعزيز العوائد الاقتصاديّة من خلال الاتّكال على قوامة المرأة. وهذا يذكّرنا بما أتى به المفكّر زكي الميلاد حين عدّ قضايا المرأة غير قابلة للانفصال عمّا أسماه بالمشكلة الثقافيّة العميقة الجذور في مجتمعاتنا باعتبار تأثُّرها بمستوى التطوّر الاجتماعي الّذي يعكس نظام تفكيره الحقيقي[2]، نضيف إلى ذلك العامل الاقتصادي الّذي يتحكّم هو الآخر في ميكانيزمات المجتمع.

* مفكّر سعودي مهتمّ بالدّراسات الإسلاميّة (1965، إلى يومنا هذا)، نذكر من مؤلّفاته: "من التّراث إلى الاجتهاد: الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتّجديد"، "الإسلام والمرأة: تجديد الفكر الدّيني في مسألة المرأة"، "الإنسان وحقوق الإنسان" و"تجديد أصول الفقه: دراسة تحليليّة نقديّة لمحاولات المعاصرين".

[1] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة: تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص68.

[2] المرجع نفسه، ص79.

الأمر نفسه حدث لدى النّخبة التركيّة رغم علمنة الدّولة، وربّما برز في العيّنة التركيّة بشكل أكثر حساسيّة نظرا للإصرار على التعدّد في ظلّ تجريمه من طرف الدّولة، ولو لاحظنا هيمنة التوجّه النّقلي التّقليدي، فهذا لم يَمْسَسْ فقط الطّبقات الاجتماعيّة الدّنيا، بل تعدّاها إلى الأكاديميّين ومن يُحسبون على النّخبة. وهنا نقف عند حيثيّة الأبعاد الّتي أضحى يتّخذها التعدّد على عكس ما حمله السّياق التّاريخي الّذي عدّهُ البعض من أمثال المفكّر والدّاعية البهي الخولي* سببا في نزول الآية تقييدا للتعدّد واكتفاءً بواحدة[1].

وترجع النّزعة الإيديولوجيّة للظّهور كمؤشّر مؤثّر في مجال المهتمّات والمهتمّين بقضايا المرأة؛ إذ قوبلنا بشبه إجماع على عدم التّرحيب بفكرة التعدّد إلّا في حالات شاذّة، مثلما تمّ استقصاء أدوات وشروط وصول المعلومة من طرف البعض، فاعتُبر التّأويل واحدا لدى البعض بالتّسليم بالتّراث كما هو، لكن دون أن ينطبق على الذّات، خاصّة في حالة الإناث، ما يعكس وجود إشكال إبستمولوجي بنوازع ذاتيّة. إنّما، نظرا لكون التعدّد محدّدا بشروط، قد تخفي بعض النّوازع الذاتيّة مبرّرات موضوعيّة وردت في الفقه وفي الفكر، ومثالها ما أتى به المفكّر عبّاس محمود العقّاد** في أنّ قضيّة تعدّد الزّوجات تُبيحها بعض الحالات فقط ولا ذرائع غير منطقيّة لها[2].

إنّما، لم تبرز الإيديولوجيا كمؤشّر في الجانب التّركي أين أجمعت العلمانيّات والإسلاميّات معًا على رفض التعدّد بالمطلق نظرا لسعيهنّ تحقيقَ المساواة، مع الاكتفاء بالقانون والمجال التّطبيقي دون القضايا الدينيّة أو المفاهيميّة.

ولم تخالف معطيات المجال الدّيني ما افترضناه، بحكم أنّ النّقل أمسى ولازال محرّكا للآراء والمواقف، وإن شاءت بعض الأعراف التّسليم بضرورة التعدّد كي لا تخترق مؤسّسة الزّواج حدود القرية –علما بأنّ الأخذ بالعُرف مُتضمَّن في مصادر المعرفة الدينيّة– وهذا يعني أنّ الثّقافة هي السّبب العميق الّذي غطّت عنه مزاعم القضاء على العنوسة.

ومؤشّر الثّقافة لم يتوقّف على الجزائريّين، بل برز كذلك لدى الأتراك الّذين لم تستطع العلمنة توجيه ممارسات الكثير منهم على نحو دون آخر باعتبار أنّ الأمر لم يقف عند التصوّرات الصوريّة، ما يعني وجود مجابهة للقانون الرّادع والمجرّم على حدّ سواء بخلق أشكال من الانتقام الاجتماعي، وهذا ما مسّ حتّى فئة الشّباب.

---

* مفكّر وداعية مصري (1901–1977م).

[1] البهّي الخولي، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، دار القلم، الكويت، ط4، 1984، ص85.

** مفكّر وأديب مصري (1989، 1964م)، تناول موضوع المرأة في كتابه "الإنسان الثّاني"، إلى جانب تأليفه لعدّة كتب منها: "الله، الفلسفة القرآنيّة" و"التّفكير فريضة إسلاميّة".

[2] عبّاس محمود العقّاد، **المرأة في القرآن**، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط3، 2005، ص69.

إنّما، ما إن تعرّضنا إلى نماذج ممّن يتقلّدون مناصبا عليا في الإفتاء، برز الرّأي الرّسمي الّذي يمثّل موقف الدّولة، مثلما تمّ اعتماد ما يخدُم ذلك دينيّا.

وإن لم يتعمّق الجانب الجزائري ذي المجال اللّغوي في قضيّة المفاهيم، كان لدور التّرجمة كلمته في الجانب التّركي أين تمّ اعتماد التّأويل الرّابط بين وجود فتيات يتيمات للإقدام على التعدّد.

إنّما ما إن أتينا إلى العوام، تناسب التعدّد طردا مع تدنّي المستوى الثّقافي والعلمي، وبالتّالي الاقتصادي بالنّسبة للمرأة، ليتمّ اعتبار أيَّ صيغة من الزّواج ملجأً لتلك الّتي لا تطيق قوامةَ نفسها، مع عدم إغفال وجود حالة فريدة تمثّلت في رجل الأعمال الّذي لم يَعتبر اقتدارَه المالي دافعا للتعدّد، بل عدّ هذا الأخير سببا في استنزاف وقته من شدّة توجّهه البراغماتي.

ولم يختلف الأمر لدى النّموذج التّركي عمّا لاحظناه في ذلك الجزائري الّذي شجّعت فيه هشاشة بعض الشّرائح الاجتماعيّة على وجود ظاهرة التعدّد، الأمر الّذي لا يفوتنا اقترانُه بالتعدّد المذكور في الآيات المعنيّة حسب التّأويلات، والّتي كان فحواها "القسط في اليتامى"؛ أي أنّ الأمر لطالما اتّصل بالشّريحة الاجتماعيّة المتدنيّة من جانب المرأة.

1-4-الحجاب:

قضيّة **الحجاب** هي الأخرى وقفت وراء جدل كبير تداخلت فيه العوامل من ثقافيّة وسوسيودينيّة واقتصاديّة وسياسيّة وعلميّة وحتّى نفسيّة، لنستخلص أنّ الأمر اتّخذ حُلّة دينيّة وهو في بعض الأحيان يعكس إعادةً للإنتاج الثّقافي، حفّزها عامل من العوامل في عمر معيّن، ليتّضح كظاهرة اجتماعيّة تعدّدت رمزيّاتها كما وضّحه تحليلنا السّوسيولوجي لبعض الصّور وكذا مقابلاتنا الميدانيّة الّتي أفرجت عن تمايز هويّاتي وجغرافي وطرائقي-صوفي، مثلما اتّفقت العلمانيّات من جزائريّات وتركيّات على اعتباره علامةً على التخلّف الاجتماعي؛ وبل لا يقتصر الأمر على هذا الحدّ بحكم أنّ امرأةً تؤمّ المصلّين، وهي ذات توجّه صوفي، اعتبرت أنّ الحجاب المتشدّد خصوصا من مظاهر التخلّف الّتي أرستها التيّارات الأصوليّة، فيما لم تعرف المرأة مفهوما كذاك قبل سبعينات القرن الماضي[1].

فمن النّاحية النظريّة، نجد من جانبِ الخطاب النَّسوي المعاصر تنوّعا في المقاربات لمسألة الحجاب؛ منها المقاربة السيميائيّة الّتي تحوي مختلف الدّلالات الرمزيّة له – الأمر الّذي شاهدنا نماذجًا حيّة منه في تحليلنا السّيميولوجي لبعض مشاهد البحث الميداني- وكذا المقاربة التاريخيّة الّتي تضمّ الجذور التشريعيّة للحجاب في الإسلام – وهو ما تعرّضنا إليه في المبحثين الأوّل والثّاني من الفصل الثّالث- إلى جانب المقاربة التحليليّة

[1] Kahina Bahloul, **Mon islam, ma liberté**, Edit Koukou, Alger, 2022, p116.

النفسيّة الّتي هدفها اقتفاء الدّلالات المتّصلة به – وهو ما اقتفيناه من خلال بحثنا الميداني– وأيضا المقاربة النصيّة المستمَدّة من النصّ الشّرعي[1] الّتي كانت حاضرة ابتداءً من تحديد المفاهيم.

ونظرا لتعدّد التيّارات الدينيّة والإيديولوجيّة لدى الأكاديميّين في عيّنتنا المختارة، تسنّى لنا الاطّلاع على بعض الخبايا، ومن أغربها تحوُّل واقع الحجاب، في حالات قد تكون شاذّة، من سبب للإقصاء إلى وسيلة للاندماج الاجتماعي والتّموقع السّياسي تبعا للتحوّل الّذي شاهدته السّياسة التركيّة منذ مجيء رئيسها الحالي واعتلاء الإسلاميّين سُدّةَ الحكم.

إنّما، اتّفق المجتمعان الجزائري والتّركي في تجذّر مظاهر السُّتر، لاسيّما بالمناطق الداخليّة الّتي تعتمد النّظام العشائري وتحقّق تمسّكا بالتّقاليد وتحكّما في الوافد من أشكال اللّباس أمام معطيات العولمة؛ فسرعان ما نستوعب هنا أنّ أكبر عاملين هما الثّقافة المتبلورة ضمن بيئة تقليديّة والتوجّه الدّيني، لدرجة أنّنا لاحظنا تشابها منقطع النّظير بين مظهر النّسوة الريفيّات الجزائريّات والتركيّات، مثلما ينقص الحجاب في المدن الكبرى؛ ذاتها الّتي ينشط فيها التيّار النّسوي أكثر.

وفي الجانب المقابل الّذي يمثّله دعاة النّقل؛ أي المختصّون في المجال الدّيني، تمثّل الحجاب كأمر مفروغ منه، سواء لدى الجزائريّين أو الأتراك، إنّما يرجع تَأَطُّر هذا الهندام ضمن ثقافات فرعيّة معيّنة إلى تأثير هذه الأخيرة بما فيها من محدّدات جغرافيّة متّصلة بالنّظام الاجتماعي، بدليل أنّ انتقال النّساء من تلك الدّوائر الثّقافية إلى دوائر ثقافيّة أخرى عادةً ما يصاحبه تغيير شكل الحجاب، من دون إغفال تأثير التّسويق في تعدّد الخيارات؛ أي دور العامل الاقتصادي في صنع الواجهة، ومثال ذلك أنّ هناك أنظمة اجتماعيّة تقليديّة بالجزائر تفرض "حايك بوعوينة" كرداء نسوي موحّد، إنّما لا نجده حاضرا بالمدن الكبرى حين انتقال السّاكنة إليها.

ولأنّ الظّاهرة الاجتماعيّة المتمثّلة في "الحايك" تخضع إلى نظام اجتماعي مُترسن بِبُنَى ومؤسّسات اجتماعيّة أبرزها الأسرة، نستذكر ما تفضّلت به الدّكتورة فاطمة أوصدّيق حين شدّدت في دراسة لها حول مجتمع مزاب على ضرورة تحليل الوضع الأنثوي في إطار المستوى المزدوج للمرأة والأسرة كي يكون متوازنا[2].

---

[1] د ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص325.

[2] Dr. Nouha Spiga, Encadrée par Pr.Brahim Salhi, **Les modalités de transmission des valeurs ibadites dans la famille mozabite contemporaine, l'instruction des filles en question**, Étude anthropologique de terrain pour l'obtention du Magister option anthropologie Sociale et Culturelle, université Mentouri, Constantine, 2010, p 72-73.

فالتّحليل السّيميولوجي الّذي قُمنا به أفضى، من خلال الصّور رقم 6 مثلا، إلى وجود مراحلَ مرّت بها المرأة بالمنطقة قبل الانتهاء إلى ذلك المشهد الّذي يطبعها وتأثيره عليها وعلى تحصيلها العلمي، وبالتّالي على المجتمع ككلّ. إلّا أنّ الصّور رقم 5 الممثِّلة لإحدى عادات الزّاوية العلاويّة بالجزائر، أثبتت جماليّة المساواة في التّقسيم الجنساني للمجال ضمن مساحة مخصّصة للعبادة، أين تسامت الرّوح عن الجسد وبرز البعد الإنساني الّذي يهتمّ بالجوهر أكثر من المظهر، الأمر الّذي نخاله أيضا من مظاهر شعيرة الحجّ الّتي يكون فيها الاتّصال أكثر من ذاك.

أمّا من النّاحية اللغويّة، لقد اتّضح تأثير البارادیغم اللّغوي في رسم الحمولات الثقافيّة إلى درجة إطلاق أحكام مسبقة حيال ما يسمّى ب "حجاب شرعي" و "حجاب غير شرعي" أين لعب المجتمع دور الحارس والرّقيب، الأمر الّذي يكرّسه فعل تداول الخطابات. إنّما تهمّنا هنا أيضا، على حدّ تعبير الدّكتورة إيمان المخينيني*، مسألة استحالة المعنى الإلهي اللّامتناهي إلى موضوع تأويل يكون محلّ صياغة من طرف لغة بشريّة محدودة بالظرفيّة التاريخيّة[1].

كذلك، برز العامل اللّغوي المذكور في إضافة تسميات حديثة للحجاب إلى جانب تلك التّقليديّة، الأمر الّذي يُعدّ طبيعيّا في ظلّ التغيّر المتسارع الّذي تشهده المجتمعات المعاصرة، وربّما اتّسم المرادف التّركي للفظ "حجاب" بعدم مجانبته للمفهوم القرآني الّذي اتّخذ مفاد الحَجْبِ وصُنع حاجز –خارج إطار الآية 31 من سورة النّور "...وليضربن بخمرهنّ على جيوبهنّ ..."– باعتبار أنّ لفظ "خمار" هو ما يخمر؛ أي يغطّي.

ومن ضمن أهمّ الحقائق التاريخيّة الّتي وقفنا عليها، نجد إرهاصات التغيّر الّذي قلّص من حيّز استعمال ما يسمّى ب "الحايك" في الوسط الخارجي بالمناطق الّذي تطوّر فيه حالُ المرأة، الأمر الّذي أوضح بجلاء غلبة مؤشّر المستوى العلمي والاقتصادي على حساب الثّقافة الشعبيّة رغم تواجدها، مع عدم استهجان المجتمع لذلك، بل وُصِفت الأنثى الخالعة له أو الّتي لم تضعه أساسا بلفظ civilisée الّذي يعني المتحضّرة، ناهيك عن اتّصال هذا الأمر بمقتضيات مشاركة المرأة في الجهاد من أجل تحرير الوطن. وإضافةً إلى تلك العوامل، لابدّ وأنّنا نلاحظ احترام الآخر المختلف في القديم رغم الثّقافة التقليديّة، ما يعني أنّ الأمر لم يكن يحمل صفة الإلزام ولم يتّصل بمفهوم "الحرام" بقدر ما اتّصل بمفاهيم السُّتر والحشمة حسب اعتبارات مجتمعيّة معيّنة، وحتّى لفظ "الحُرمة" المستوحى من لفظ "حرام" تمّت قولبته ثقافيّا باعتبار أنّ التّأويلات لم تتّصل بالعامل الدّيني بالضّرورة.

* أكاديميّة تونسيّة مختصّة في الشّريعة والتّأويل في الفكر العربي الإسلامي، تضمّنت مؤلّفاتها: "الانتماء العقدي والفعل السّياسي في الطّرح الكلامي" و"آفاق التّحديث في التّجربة التأويليّة–الكلاميّة الجديدة".

[1] د. إيمان المخينيني، *"نحو تأويليّة جندريّة للقرآن، قراءة في كتاب Qur'an and woman لأمينة ودود"*، بحث محكّم، قسم الدّين وقضايا المجتمع الرّاهنة، مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، 28 جوان 2017، ص18.

وكبعض الأحياء الشعبيّة أو الدّوائر المغلقة أو القرى أو المناطق الّتي يغلُب عليها التيّار الإسلامي بالجزائر، لاحظنا في تركيا بروز الحجاب بالأغلبيّة في الأحياء الشعبيّة والحارات العتيقة كحي "فاتح" المعروف بمحافظته، أين يشيعُ ما يُلقّب بجلباب "النّقاب" و"السّتار"، الأمر الّذي نَعُدُّهُ من تأثير الثّقافة وإعادة الإنتاج الاجتماعي لكون كبار مفسّري المسلمين لم يقولوا بتغطية الوجه، وربّما دليل ذلك يتجلّى في صورة المرأة المسلمة في الحجّ، فلا يعدو ستر الوجه إلّا نتاج آراءٍ مرجوحة كلّف الدّاعية الإسلاميّ محمّد الغزالي نفسَه عناءَ دحضها[1].

ومن ثَمَّ، إنّ التّحليل السّيميولوجي للصوّر الملتقطة بتركيا أظهر تنوّعا لأشكال الحجاب وحتّى قوانينا صارمة للسيّاح الّذين يقصدون أماكن العبادة للزّيارة، صيفًا، فلاحظنا عند مدخل المساجد السياحيّة الكبيرة وجود أعوان حراسة إلى جانب لافتات تأمر بحيازة ملابس لائقة إضافة إلى غطاء الرّأس للنّساء، والّذي تتمّ إعارته أحيانا مثلما لا سبيل دون اقتنائه أحيانا أخرى، ممّا يعكس الحضور القويّ للبعد الاقتصادي في بلد علماني وظّف الدّين خدمةً للسّياحة. ولعلّ غالبيّة الصّور برهنت على وجود دلالة معيّنة تحكم أنواع الحُجب، إمّا استنادا إلى نسق ديني أو ثقافي أو جغرافي، ناهيك عن ذلك السّياسي الّذي تعرّفنا عليه من خلال مقابلاتنا الميدانيّة.

فبعد مدّة من تواجدنا بتركيا، أمسى سهلا علينا التّمييز بين الطّوائف والطّرق الصوفيّة من خلال نوع وشكل ولون حجاب النّساء، إلى جانب اللّباس التّقليدي السّاتر للقرَويّات اللّواتي يخدُمن الأرض ويَقُمْنَ ببيع الخضروات، وهو المتمثّل في محرمة وسروال فضفاض. فيما تظهر عصرنة الحجاب في ذلك المسمّى ب "حجاب إسطنبول" الّذي نراه قد أخلط مفاهيما عدّة داخل وخارج تركيا بتفكيكه لعديد المؤشّرات الضّابطة، وهذا نظرا إلى شكله وكذا إلى عامل التّصدير الّذي جعله في خدمة الاقتصاد والثّقافة اللّتين روّجت لهما الدّراما التركيّة بدورها.

ومثلما تمّ التعرّض إليه في التّحليل السّيميولوجي من معطيات كُتب مجسِّدة لأشكال الحجاب التّركي قديما، ظهر أنّ تاريخ تركيا ميّزته مراحل تاريخيّة، وأنّ شكل الحجاب من ضمن المتغيّرات، فيما تظلّ الفكرة ثابتة لدى شرائح واسعة من الشّعب. وربّما نجد من ضمن دلائل ذلك ما تمّ التعرّض إليه في الصّور رقم 9 و10 من التّحليل السّيميولوجي، فيما تُظهر الصّور رقم 17 دور المساجد في التّنشئة الاجتماعيّة الخاصّة بالحجاب من خلال الكتب الموضوعة في قسم النّساء، كما أنّ الصّور رقم 16 ضِمن الملحق رقم 7 تُبيّن اختلاف شكل الحجاب لدى المحافظين بين بنت في حدود 4 سنوات وفتاة في حدود 12 سنة وامرأة بالغة، أين ينتقل الأمر تدريجيّا من شكل أبيض خفيف وحضور الألوان إلى جلباب/ستار أسود تماما مطابق لذلك السّلفي بالجزائر والّذي تُعرف به طائفة الحريديم اليهوديّة بدورها.

[1] محمّد الغزالي السقّا، **قضايا المرأة بين التّقاليد الرّاكدة والوافدة**، دار الشّروق، القاهرة، 2005، ص162.

1-5-الشّهادة:

الشّهادة، بدورها، اتّصلت بالعامل الثّقافي، إنّما لم يتدخّل القانون الجزائري مثلا في تقنين شروطها وكيفيّاتها، ومع ذلك فالغَلَبة كانت ولازالت للعُرف، ويبقى أنّ أهليّة المرأة تتقلّص إلى درجة الانعدام وقت يتعلّق الأمر بشخصها، في حين أنّ لها حقّ تقرير مصير غيرها، كما هو حال الّتي تمارس مهنة القضاء مثلا؛ فيما لم يشهد المجتمع التّركي تناقضات أو إشكالات قانونيّة من هذا النّوع نظرا لتكريس مبدأ المساواة في كلّ شيء وتطبيقه رسميّا.

وإنّ تبايُن آراء دعاة النّقل ودعاة العقل من الأكاديميّين بالجزائر لَهُوَ مرآةٌ لمجتمع علمي وثقافي ينشطر بين تغليب الجانب العقلي موظّفا النّقد وبين تقديس مضاعف للنّقل مستعينا بالمُعطى كما هو، أو محاولا إدخال الأدوات العقليّة لإعادة النّظر في المعطى النّقلي من باب المقاربة اللّسانيّة غالبا – ما يعكس تيّارا إصلاحيّا يسعى إلى رأب الصّدع الّذي أحدثته أزمة العالم المعاصر لأخذه بالتّراث الدّيني الرّاجع إلى ظروف تاريخيّة معيّنة، كما تُجمع نماذج الآخِذين به بين الفلسفة والدّين– وبين تيّار يُعلي من قيمة العقل ليجعله حاكما على النّقل ومتجاوِزا له– ما يذكّرنا بنموذج المعتزلة الّذين تعرّضنا إليهم في الشقّ النّظري، ولا غرابة في أن نجد مرآةً عنهم لدى فئة المشتغلين بالفلسفة في عيّنتنا.

وربّما استغربنا لتمثّلات وآراء النّخبة التركيّة؛ إذ برزت فئة معادية لسياسة العلمنة الّتي ضمنت بعض حقوق المرأة، وذلك سواءً كمجرّد موقف أو لأسباب مدعومة بحجج معيّنة كثيرا ما تستند إلى العُرف، وفي الحالتين هناك تمسّك بمعطيات متوارثة كمسلّمات تأبى إعادة النّظر ولو تقدّم الزّمن. فلابدّ أن تذكّرنا مثل هذه الحيثيّات بما تفضّل به الدّاعية الإسلامي محمّد الغزالي ضمن طيّات كتابه "تراثنا الفكري في ميزان الشّرع والعقل" حين قال: *"إنّ البيئات المتديّنة في أرجاء شتّى من العالم الإسلامي تتّسم بالقصور والجمود وتشدّها إلي التّراب طبائع معتلّة، والجو الذي تحيا فيه يخالف مخالفة تامّة جو القرآن الكريم المليء بالصّحو والضّوء والتألّق والانطلاق".*

إنّما، ما إن أتينا إلى مجال المختصّين في قضايا المرأة، شاهدنا مستوى معيّنا للوعي لدى مختلف الفئات العمريّة على ضوء إعمال العقل الّذي وقفنا على نتائجه لاسيّما لدى العلمانيّين، دون أن يكون لمؤشّر الجنس التّأثير الّذي خِلناه؛ حيث أينما حضرت الإيديولوجيا انتفت مؤشّرات عديدة، فيغدو وجودُها أو انعدامه دون تأثير؛ ولذلك شاهدنا كيف نادى بعضُ الذّكور بالمساواة وناضلوا دفاعا عن حقوق المرأة في حين عارضت ذلك بعضُ المنتميات إلى الأحزاب ذات الطّابع الإسلامي ولو كنّ إناثا ومن مستوى دكتوراه.

إنّما، مِن ضمن أهمّ ما أثبتته المقارنة بين الجانبين الجزائري والتّركي، هو عدم وجود اتّصال وثيق بين التوجّه الإسلامي والنّظرة الراديكاليّة لو تمّ الفصل بين الدّين والدّولة، الأمر الّذي أثبتته النسويّة التركيّة ذات التوجّه الإسلامي المحافظ في إيمانها بضرورة المساواة بين الجنسين أخذا بالقانون لا بالشّريعة فيما يتعلّق بالتّعاملات الإنسانيّة وحقوق وحريّة الفرد.

وبصفة عامّة، نجد تعليلا لذلك لدى الدّكتورة أسماء المرابط؛ حيث اعتبرت قضايا المرأة محلّ تنازُعٍ بين تيّار النسويّة العلمانيّة وذلك المرتبط بالإسلام التّقليدي؛ فضلا عن كون النسويّة الإسلاميّة ترفض تلك العلمانيّة لاعتبارها إيّاها خارجة عن نطاق الواقع الإسلامي، مثلما ترفض الجانب الثّاني لكونها تؤمن بعدم نجاعة مقترحاته، في وقت تسعى فيه النسويّة الإسلاميّة إلى الجمع بين مكتسبات التيّارين؛ ممّا يقتضي التمسّك بالإسلام من جهة والانفتاح على القيم الحضاريّة العالميّة من جهة أخرى[1].

وإجمالا بين الجانبين الجزائري والتّركي في عيّنتنا، تجدر الإشارة إلى أنّنا لم نقف على حالة تُدرِك أنّ شهادة المرأة أعلى وأصدق من شهادة زوجها لو اتّهمها بالخيانة، ما يُعدّ تفصيلا قرآنيّا في القضيّة. وكذلك، تِبعا لمُعطيات اليوم، يظلّ السّؤال مطروحا حول أهليّة المرأة للشّهادة في الحالات العاديّة، لاسيّما وأنّ سبب التّفاضل في الشّهادة، حسب بعض الفقهاء، رَجِعَ إلى اعتبارات ذات صلة بالمستوى التّعليمي والخبرة بمجال المعاملات التجاريّة– مثلما شاهدناه نظريّا– وهو الأمر الّذي تغيّر اليوم.

وسرعان ما تبرز الهوّة شاسعةً ما إن ننتقل من الجانب النّسوي إلى المختصّين في الدّراسات الشرعيّة أين اتّضح إيمانٌ بمحو حضور المرأة أينما تواجد الرّجل؛ بحيث يجدونه أهلا لتعويضها ولو بصفة غير رسميّة، وهو الأمر الّذي لم نشهد مثيله لدى الأتراك نظرا لسدّ قانونهم الباب أمام إشكالات من هذا النّوع سواء تعلّق الأمر بشهادة المرأة حيال أمورها أو أمور غيرها.

يقول في هذا المنحى أحد أعلام اللّاهوت الشّيخ محمّد مهدي شمس الدّين* إنّه ضدّ مرجعيّة العُرف في استيعاب معاني النصّ وتحديد مداه سعةً وضيقًا وتفسيرًا، ومنه يعتبره غير صالح لكي يكون مرجعا. كما لم يُغفل الشّيخ قيمة الاستدلال، باعتبار أنّ تأثُّر منهج الفقهاء بما أنتجته الفلسفة اليونانيّة والمنطق الأرسطي تحديدا من خلال

[1] د. ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت، ط1، 2015، ص80.

* مفكّر إسلامي شيعي لبناني (1936، 2001م)، ورئيس المجلس الإسلامي الشّيعي الأعلى سابقا، له مؤلّفات عديدة، نذكر منها: "المسائل الحرجة في فقه المرأة"، "العلمانيّة"، و"الاجتهاد والتّقليد".

أصول الفقه أدّى إلى كثرة الاحتياطات في عمل الفقهاء، كما لم يفوّت فرصة الإشارة إلى حقيقة كتمان بعض الأحكام الشرعيّة الترخيصيّة الّتي ثَبُتَ حُكمها ذاك بدلالة الدّليل[1].

فرجوعا إلى عيّنتنا، صحيح أنّنا لمسنا ضربا من الوعي لدى العوام خاصّة لدى الإناث اللّواتي عشن الظّلم الاجتماعي، إنّما ظلّ الأمر حبيس الموقف دون القدرة على تغيير الواقع الّذي غلبت عليه الثّقافة الشعبيّة وسيادة العُرف والرّقابة الاجتماعيّة خاصّة في الأوساط الريفيّة.

1-6-الإرث:

معالجةً للقضيّة الأكثر جدلًا لارتباطها بعوامل عدّة أهمّها ذاك الاقتصادي وهي قضيّة **الإرث**، يحاول المجتمع المدني، من الإناث أكثر، تغييرَ الذهنيّات الّتي تقصي المرأة تماما من الإرث، الأمر الّذي يحدث عادة في المناطق القرويّة الّتي يسودها العُرف، فيما رامت النّاشطات العلمانيّات تحقيقَ المساواة.

لعلّنا نستذكر لوهلة ما تفضّل به الأنثروبولوجي روبرت ريدفيلك* Robert Redfield؛ حيث فرّق بين خصائص القُرى الريفيّة والمناطق الحضريّة مُعتبرا أنّ الأولى متشابهة في مختلف أرجاء المعمورة، أين تتّسم بالتّجانس والممارسات التقليديّة الّتي يهيمن عليها المقدّس، في حين يتميّز الحضر بضرب من الفكر العلماني وتحكيم العقل، كما اعتبر ريدفيلد المجتمع التّقليدي محقّقا للاكتفاء الذّاتي والاستقلال الاقتصادي؛ فلا يستهلك إلّا ممّا يُنتج، ناهيك عن أخذه بالاتّفاق الجماعي "العُرف" وليس التّشريع، فيتحدّد فيه وضع الأفراد حسب دورهم داخل المجتمع، ضِف أنّ الأعراف كثيرا ما تتّصل بالأرض في الأرياف وتكاد تتماثل في القُرى الّتي تحمل السّمات نفسها وإن اختلف الحيّز المكاني لها[2].

وبدورنا، اكتشفنا أنّ قضيّة الإرث نموذجًا قد انطبق عليها ذلك؛ فلا غرابة ممّا جمعناه من ملاحظاتنا الميدانيّة الّتي ربطت بين حرمان المرأة من الإرث والنّظام الرّيفي القروي المعتمد على الزّراعة في مختلف المناطق، شمالا وجنوبا، مع رَصد اعتماد العُرف دون غيره من المصادر النقليّة؛ فارتباط حرمان المرأة من الميراث بالمناطق

[1] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص83-84.

* عالم اجتماع وأنثروبولوجي ومنظّر أمريكي (1897، 1958م)، اختصّ في دراسة المجتمعات الصّغيرة دراسة إتنولوجيّة اجتماعيّة.

[2] Pr. Christian Deverr, *« Robert Redfield et l'invention des « sociétés paysannes »,* Études rurales, Éditions de l'EHESS, Paris, n° 183, p43, http://www.cairn.info/revue-etudes-rurales-2009-1-page-41.htm

الريفيّة الزراعيّة حصرا، سواءً تعلّق الأمر بالجزائر أو تركيا، قد استحكم خاصّة في المجتمعات الّتي يبرز فيها النّظام البطرياركي.

وفي هذا الإطار، نستذكر حيثيّة مهمّة تدارستها الدّكتورة حمّاش كهينة*؛ عن الدّكتورة جرمان تيلون** Germaine Tillion أين ذكرت أنّ مجتمعات حوض المتوسّط القائمة على الرّعي منذ القِدم لطالما سعت إلى منح العشيرة والقبيلة قوّة اقتصاديّة مع رفض التّبادل ولا حتّى الاتّصال بالقبائل الأخرى نظرا إلى أنّ الزّراعة والرّعي حقّقا لها الاكتفاء الذّاتي، الأمر الّذي حذا بهذه المجتمعات إلى التّخمين في سُبل الحفاظ على الموارد الطبيعيّة والبشريّة، فتقوقعت عند حدود العشيرة والقبيلة جاعلة الزّواجَ بين الأقارب حصرًا من باب الحفاظ على أملاك العشيرة بالدّاخل ضمانا لقوّتها. وبالتّالي، يُعتبر زواج المرأة من خارج عشيرتها بمثابة تهديد للعشيرة بالفناء[1]. هذا، دون إغفال ما أضافته الدّكتورة حمّاش في المقابلة الميدانيّة الّتي جمعتنا وإيّاها –الملحق رقم 8، الحالة 18– أين أرجعَت عملَ المرأة إلى ما أسمته ب "فخّ الرّأسمالية" الّتي تفرض نمط عيشٍ مرتكز على الاستهلاك في حين أنّ الجزائر قبل ثلاثة عقود من الزّمن كانت تكتفي بالحاجيات الضروريّة دون مظاهر التّرف. وبالتّالي، انتهت حمّاش إلى أنّ عصر التّرف لم يعد يكتفي بأجرة الرّجل وحده لتلبية حاجيات الأسرة، ناهيك عن تشجيعه للفردانيّة.

وعلى الطّرف النّقيض لِمن وقفوا ضِمن عيّنتنا ضدّ أن تتحصّل المرأة على حقّها الّذي كفلته لها الشّريعة، إنّ تكرار المناداة بالمساواة في الإرث لدى الأكاديميّين العلمانيّين يدلّ على دور القطيعة بين النّقل المتعارف عليه والواقع في توجيه قناعات الأفراد سواء كانوا إناثا أو ذكورا، الأمر الّذي لم يدّخر المحافظون جهدا في مجابهته، وربّما أكثر سؤال بقي مطروحا هو سبب نزوع فئة من المحافظين إلى حرمان المرأة من الميراث رغم ادّعائهم الإيمان بالمُعطى النّقلي؛ ما يعكس التوجّه البراغماتي وقتما سنحت الفرصة.

ومن جهة أخرى، لوحظ أنّ انتزاع المرأة في تلك المناطق لحقّها من الميراث ارتبط غالبا بتحقيق استقلاليّتها الاقتصاديّة؛ أو بتعبير آخر بمشاركتها في صنع الثّروة، الأمر الّذي جعلها تَنْقُضُ سبيل إعادة الإنتاج الاجتماعي، ولو أنّ الطّابع الجماعي للأعراف لم يُتح للعديد من أصحاب الأفكار التقدميّة تطبيق القانون على الأقلّ. وعلاوة على ذلك، تجلّى عامل الصدّ لدى الأتراك في رفضهم للمساواة الّتي أقرّها قانونهم في الإرث، كما لم يمنع الأمر من ربط ميراث الأنثى بمدى مردوديّتها داخل مؤسّسة الأسرة. فحسبما يقول المفكّر زكي الميلاد،

* دكتورة جزائريّة في علم الاجتماع الثّقافي (1970، إلى يومنا هذا)، باحثة في مركز CREAD.

** إتنولوجيّة فرنسيّة (1907، 2008م).

[1] Dr Germaine Tillion, **Le Harem et les cousins**, Ed le seuil, 1966, p26, par Dr. Kahina Hemmache
د.كهينة حمّاش، **منطق أفعال النّساء المقاولات الجزائريّات-دراسة حالة نساء مقاولات في بعض المدن الجزائريّة**، إشراف أ.د مسايد حسناء أمينة، أطروحة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع الثّقافي، جامعة الجزائر 2، 2018، ص22-23.

لا تكاد تنفصل قضايا المرأة عن المشكلة الثقافيّة الّتي طبعت جذورَها عميقًا في المجتمعات الإسلاميّة لتأثُّر تلك القضايا بمستوى التطوّر الاجتماعي فيها؛ إذ نجد فرضا لذهنيّة المجتمع على واقع المرأة[1].

فلدى توجُّهنا إلى من اتّبعوا سبيل الدّراسات الخاصّة بالمرأة، انتفت غالبيّة المؤشّرات بما فيها مؤشّر الجنس بمجرّد حضور العامل الإيديولوجي أو الثّقافة الشعبيّة؛ حيث تخلّف المحافظون أمام غيرهم الّذين أثبتوا علُوّ روح النّقد لديهم ولو جانبوا تخصّصات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في تكوينهم الجامعي.

وما إن أتى دور دُعاة النّقل من المختصّين في المجال الدّيني، برز لجوءٌ إلى الشاذّ من حالات الإرث للتّمويه والّتي أصلا تحمل وجهات نظر متعدّدة، إلى جانب عدم التّواني عن استدعاء نظريّة المؤامرة متى ما اقتضى الأمر إدخال الأدوات العقليّة المفروض، ماعدا حالة دكتورة واحدة سلكت سبيل الاجتهاد إيمانًا منها، وعن دراية، بوجود أخلال في الفهم بحقّ قضايا المرأة.

وهنا نرسو إلى الإشكال الأكبر الّذي قابلَنا في الجانب التّركي لدى اصطدامنا برأي من يحمل درجة بروفيسور في تخصّص الإلهيّات –المرادف لتخصّص العلوم الإسلاميّة– بحيث لم يُخْفِ معارضةً صريحةً لِمَا عُلِمَ عن الشّريعة الإسلاميّة في مناصفة الأنثى للذّكر في الإرث، مُعتبرا أنّه من الأجدر حرمانها تماما من الإرث ببساطة فقط لأنّ المُعطى الدّيني حباها بالقوامة عليها–مُهملا انخراطها العمليّ في خدمة الأرض دون مقابل– ومتحجّجا بعدم تقبُّل مجتمعه المحلّي لمسألة إرث المرأة أساسًا في أعرافه، الأمر الّذي انقلب إلى ضرب من الانتقام. ولعلّ أقرب تعليق عن ذاك هو ما تفضّل به الدّاعية محمّد الغزالي حين وصف البيئات المتديّنة في العديد من بقاع العالم الإسلامي ب "الجمود" و"القصور" أين تشدّها إلى التّراب "طبائع معتلّة" تُخالف تماما النّور الّذي أتى به القرآن الكريم. ولم يتوقّف الغزالي عند هذا الحدّ، بل نادى إلى نهضة نسائيّة رشيدة بسبب وجود متديّنين يلتفتون إلى قضايا المرأة ب "قلّة فقه"[2].

ثمّ، رجوعا إلى عيّنتنا، إنّ القطيعة الّتي لمسناها جليّا بين اللغويّين والجانب الصّانع للمفاهيم جعلتنا نعي جليّا أهميّة النّقد والمجال المهتمّ بنمذجة المفاهيم والتّنظير، ألا وهو الفلسفة، وربّما لذلك لاحظنا دعاةَ العقل من أهمّ المُراعين لأهميّة هذا الأخير في رسم الحمولات الثقافيّة. وغالبا، لأنّ المترجم ليس من حقّه التصرّف في المفاهيم، وردت التّرجمة التركيّة استنادا إلى التّأويل الشّائع. فلعلّ هذا الأمر يذكّرنا بعبارة تفضّل بها المفكّر

[1] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص79.

[2] محمّد الغزالي، **تراثنا الفكري في ميزان الشّرع والعقل**، دار الشّروق، القاهرة، 1996، ص46.

الدّكتور فتحي المسكيني* مبيّنا أنّ التّمييز الّذي أساسه اللّغة لا يُحسّ من فرط الانصياع الصّامت لتوزيع جندريّ لا نراه غالبيّةَ الأحيان؛ لأنّه يستفيد من تواطؤ النّحو واللّغة معه، قبل تواطؤ المجتمع أو الدّين[1].

كذلك، إنّ تأطير حقوق المرأة في المجتمعات التقليديّة، حسبما ظهر لدى العوام، جعل حريّتها مرهونة باتّساع أو تقلّص رقعة خياراتها في الزّواج؛ فهي إمّا تكون حرّة نسبيّا في اختيار الشّريك من خارج العشيرة أو القرية على أن تفقد حقّها في الأرض (الإرث)، أو تحتفظ بذلك الحقّ على أن تتزوّج من داخل ذلك الحيّز المكاني. وربّما كانت عواقب مطالبة الأنثى التقليديّة في تركيا بإرثها بالتّساوي أكثر وطأة عليها بفعل تلك الهوّة الكبيرة بين عُرفٍ يحرمها تماما من الميراث وقانون يضمن لها المساواة في ذلك، وهو ما أحدث صداما اجتماعيّا واختلالا في موازين القوى يحيلُنا إلى نظريّة الصّراع الاجتماعي؛ لاسيّما وأنّه يتمّ احتكار الثّروة لدى طبقة دون الأخرى بمحدّداتها الّتي تشتمل على مؤشّر الجنس بما يخلق تراتبيّات اجتماعيّة قد تلعب فيها الأنثى حتّى دور العبد باعتبار أنّها تخدم الأرض دون أن تستغلّ العوائد، مثلما ينعدم حقّها في الإرث من تلك الأرض.

يحضُرنا، في هذا النّموذج، توجّه الأنثروبولوجي لويس هنري مورغان** Lewis H. Morgan القاضي بأنّ النّظرة القديمة حيال المرأة انبثقت من طبيعة الملكيّة؛ حيث لمّا بدأ مفهوم الملكيّة الخاصّة في النموّ شعر الرّجل بأحقيّته في امتلاك أسرة تضمّ زوجة وأبناءً من صُلبه. فبغرض الحفاظ على دمائهم النقيّة، ظهرت فكرة الحريم اللّائي يجب أن تفصل الحُجب بينهنّ والعالم الخارجي، وهو الأمر الّذي يُحيله مورغان إلى الملكيّة الخاصّة الّتي تطوّرت، برأينا، إلى ما شَهِدناه في نموذجنا المذكور، فَيُخيَّلُ للزّوج وكأنّ زوجته لا تعدو كونها ملكيّة شخصيّة كالأرض وامتدادا لها، فلا فاصل بينهما؛ دون أن يفوتنا أنّ الفلاسفة بدورهم ساهموا طويلا في التّأصيل لذلك الوضع المتدنّي المرسوم للمرأة بخلق مبرّرات ذات طابع عقلي وبيولوجي تُوهم الغير بأنّها هي تلك طبيعة الأشياء أو أنّه تمّ فرضها من السّماء؛ فالرّجل هو السيّد والمرأة هي الطّرف الخاضع والتّابع[2].

ولأنّ التغيّر الاجتماعي متسارع مقارنة بحركيّة الأعراف الّتي تمتاز بهالة من القداسة، تظلّ وطأة هذه الأخيرة جاثمة على صدور النّساء، وحتّى على من يَسْعَوْنَ إلى النّظر في حقوقهنّ؛ فالمفكّر الطّاهر حدّاد*** على سبيل المثال اعتُبر لدى البعض خارج حظيرة الإسلام لِمُجرّد أنّه كتب داعيا إلى تغيير بعض الأحكام المتعلّقة بالمرأة

* أستاذ فلسفة تونسي (1961، إلى يومنا هذا)، له عشرات المؤلّفات والتّرجمات، منها: "نقد العقل التّأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، "الجندر الجزين"، ترجمة "قلق الجندر: النسويّة وتخريب الهويّة" لجوديث بتلر، وترجمة "الدّين في حدود مجرد العقل" لكانط.

[1] أ.د فتحي المسكيني، **الجندر الحزين**، هنداوي للنّشر، لندن، ط1، 2023، ص74.

** أنثروبولوجي أمريكي (1818، 1881م)، منظّر حول التطوّر الاجتماعي وصاحب مفهوم "العشيرة الأموميّة" كأوّل مؤسّسة اجتماعيّة محليّة.

[2] أ.د عبد الفتّاح إمام، **أفلاطون والمرأة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995، ص11.

*** مفكّر ومنظّر تونسي (1899، 1935م)، ناضل من أجل تحرير المرأة ومنع تعدّد الزّوجات بتونس وصاحِب أفكار عديدة دخلت مجلّة الأحوال الشخصيّة.

لتَعرُّضها إلى التّغيير الاجتماعي، مثلما رمى إلى التّوفيق بين النّقل والحاجات المعاصرة بعد أن انتقد جمود الفقه ونظام القضاء في الإسلام[1].

1-7-الخلع:

وتأتي قضيّة **الخلع** كمثال يبيّن الهوّة الكامنة بين القانون والواقع، نظرا إلى أنّ الخلع غير متاح دوما لارتباطه بعوامل عدّة منها ذلك الاقتصادي، ضِف أنّه تكريس لدونيّة المرأة حسب النّاشطات العلمانيّات.

فالنسويّات من هذا التيّار مثلا يَرَيْنَ أنّ الأسرة بُنيت على أسس ماديّة كالصّداق، فتُغطّي تماما على المبادئ الأولى في الأخلاق والاحترام والحبّ، مثلما تُفرض فيها الوصاية بتشارُك القانون مع التّاريخ، ممّا يكرّس تبعيّة للمرأة وانتقاصا من قيمتها بمجرّد ربط السّيادة على المرأة بالقوامة ومنح الرّجل حقّ الطّلاق، في حين تلجأ المرأة إلى افتداء نفسها بالخُلع[2].

أمّا النسويّات الإسلاميّات، فتُحاولن إعادة تأويل المُعطى الدّيني لإيمانهنّ بأنّ هناك إشكالات تأويليّة بالدّرجة الأولى. وعلى الصّعيد العملي، ظهر الضّغط الّذي يمارسه المجتمع حيال المرأة المطلّقة كضرب من الاستهجان والتّقييد الّذي يطال خياراتها، ما جعل عزاءها ومصيرها مرهونَين بسعيها إلى تغيير مراكز القوّة من خلال طلب العلم واقتحام سوق العمل.

أمّا المجال الأكاديمي، فقد توشّح أكثر بالوعي النّابع عن إيديولوجيا معيّنة، إمّا علمانيّة أو إسلاميّة، وهو أكثر مؤشّر صنع الفارق. ولم يبرز العامل الثّقافي إلّا كمُثبّط لعزائم المرأة وهاضما لحقوقها بفعل العُرف الّذي اتّفقت عليه الجماعة في القِدم. وقد برز شبه إجماع من طرف الميّالين إلى النّقل في أنّ المال الّذي يصحب الخلع يعوّض ما أنفقه الزّوج على زوجته؛ أي قوامته الماديّة عليها، مثلما لوحظت مُجانبة العيّنة التركيّة لذلك بحكم أنّه لا وجود لصيغة قانونيّة تعوّض الخلع أو تشابهه. أمّا في بلادنا، فالصّيغة الماديّة المصاحبة للخلع لا غبار عليها، ما يفترض وجود استقلاليّة ماديّة معيّنة للزّوجة من شأنها أن تُقايض بها حريّتها عند الضّرورة، الأمر الّذي يرجع بنا دوما إلى قضيّة عمل الإناث كما هو بالنّسبة إلى قضيّة القوامة. وهنا رصدت دراسة حول النّساء الرّائدات في المنطقة المتوسطيّة بعض الأرقام، منها أنّ المعدّل العالمي لنسبة عمل الإناث قُدّر ب 48% في حين تكاد تُراوح 20% في البلدان العربيّة، مع تسجيل ما دون ذلك في الجزائر والأردن حصرًا مقارنة ببلدان

[1] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص104.

[2] د. خديجة صبّار، **المرأة بين الميثولوجيا والحداثة**، دار إفريقيا الشّرق، الرّباط، 1999، 137. عن د. ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015، ص59.

أخرى كتونس والمغرب ولبنان، الأمر الّذي جعل الدّراسة تعتبر البطالة مؤشّرا على انخفاض النموّ، ناهيك عن كونها "عائقا كبيرا" أمام استقلاليّة المرأة، وهو ما تمّ رصده بين 2007 و2017، أين كلّما تقدّم الزّمن كلّما كانت الحركيّة باتّجاه انخراط أكبر للمرأة في سوق العمل[1]؛ الأمر الّذي يوضّح تأثير السّياسة الاقتصاديّة على واقع المرأة، وبالفعل، ازدادت النّسبة في السّنوات الأخيرة سواء الخاصّة بالعاملات بشكل رسمي أو غير رسمي ولو بصفة طفيفة، علما بأنّ قانون الأسرة لسنة 2005 أفاد بحماية عمل المرأة إن أرادت، مع أحقيّتها في إدراج ذلك ضمن عقود الزّواج.

وبطبيعة الحال، برزت النسويّات الفعليّات في عيّنتنا من أكثر المناديات بالمساواة، وكذلك الأمر بالنّسبة للنسويّين من الرّجال، إنّما ما إن عرّجنا على النقليّين من المجال الدّيني، اعتَبرت نخبتهم أنّ مال الخلع بمثابة تعويض عن مجمل المصاريف السّابقة النّاتجة عن قوامة الرّجل، وهنا لا يخفى عنّا وجود توجّه صريح في الجانب التّركي نحو اعتبار الشّريعة الإسلاميّة أكثر ضمانا لحقوق المرأة من القانون العلماني، الأمر الّذي طرح الكثير من علامات الاستفهام، وربّما يكمن السّبب وراء مناهضة هذه الفئة للطّلاق بالمجمل هو تجاوز نسبته لنسبة الزّواج في تركيا. فهذا الأمر ينبئ بتوجّه متسارع نحو النّموذج الغربي الّذي عرف تفكّكا لمؤسّسة الأسرة خارج منظومة القيم المتعارف عليها.

إنّما، ممّا نراه بحاجة إلى البحث والمعالجة كذلك، نذكر المجال اللّغوي المتعلّق بقضايا المرأة والّذي لم يحقّق تقدّما يُذكر في المفاهيم من ناحية إعادة القراءة، لا بالجزائر ولا بتركيا. وربّما تكمن إشكاليّة اللّسانيات في أنّ موضوعها اللّغة المتغيّرة المفاهيم بدورها مواكبةً للميكانيزمات الاجتماعيّة المختلفة.

أمّا الدّين، فلم يكن له دور في قرارات العوام باعتبار نزوعهم الواضح إلى ما تقرّره المصلحة الذاتيّة، مع ملاحظة رفض بعض الذّكور لمسألة الخلع لمجرّد أنّها ارتبطت بتحقيق حريّة الأنثى وخروجها عن عباءة الذّكر، في حين كاد ينتفي وجود المفهوم تماما في تركيا لعدم الاعتراف به قانونا.

ونظرا إلى أنّ أشكال التغيّر الاجتماعي الرّاجعة إلى عوامل عدّة واضحة للعيان، يُساورنا، في الأخير، التّساؤل الملحّ: إذا كان الوحي ذاته أتى طيلة 23 سنة من الزّمن ليرُدّ على انشغالات المسلمين ويواكب التغيّرات الاجتماعيّة الحاصلة مُحدثا بدوره التّغيير المنشود، كيف لنا أن نُثبّط العمل بالقياس إزاء ما جرى ويجري بعد قرون وقرون من الزّمن وفي ظلّ اتّساع رقعة الإسلام إلى مختلف القارّات ؟

[1] Pr. Zoubir Arous, Pr Eileen Quinn, Pr. Siham Cherif & Dr Musette Mohamed Saïb, **Les femmes leaders dans la région méditerranée–Obstacles et possibilités**, Edit Like Com, Alger, 2018, p18-19.

كما برز سبيل ثالث يقتضي قراءة جديدة للنصّ المقدّس من قلب المرجعيّة الدينيّة؛ هو الّذي يُعتبر منفذا لِما أسمته الدّكتورة أسماء المرابط ب *"المأزق التّأويلي والفكري الذي يتخبّط فيه الخطاب الدّيني اليوم أمام قضايا مزعجة كحريّة العقيدة والحريات الفردية وقضايا النّساء"* [1].

2-تحليل مضمون روافد الدّراسة:

تبدأ روافد الدّراسة انطلاقا من الحالة رقم 74 المُمَثَّلة بالإعلامي الموريتاني الّذي اكتشفنا من خلاله ارتباطا وثيقا بين تشييء المرأة في هذا المجتمع واستحسان اكتفائها بدورها المنزليّ، مثلما اكتشفنا معاييرا اجتماعيّة اتّصلت حتّى بالمورفولوجيا والجانب الجمالي نظرا لربط ضعف بنية الرّجل بالكدّ والكفاح من أجل لقمة العيش؛ أي بدور القوامة، لدرجة أنّ البدانة تعني العكس؛ وبالتّالي فهي صفة منبوذة بشدّة بالنّسبة للذّكور. كما أنّ الرّجل الموريتاني، تِبعا لما استنتجناه من المبحوث، ليس مُرَجِّبًا بقوامة المرأة ولا حتّى بالسّبيل المؤدّي إلى ذلك من تعليم وعمل لاسيّما لو تجاوزته في المستوى.

إنّما، ما شغلنا من باب المقارنة هو التّباين الصّارخ بين عادات الموريتانيّين الاحتفاليّة بطلاق المرأة، في حين أنّ ولاية بني عبّاس بالجزائر الّتي تشاركهم نفسَ الدّائرة الثقافيّة والجغرافيّة تقريبا تحوز منطقةً تقضي فيها الأعراف بحبس المرأة المطلّقة بالبيت إلى غاية الممات؛ الأمر الّذي من شأنه التّقليل من نسبة الطّلاق ظاهريّا ولكن ليس الانفصال. كما أنّ فضّ عقد الزّواج لازال يخضع إلى أعراف كلّ قبيلة بموريتانيا، والخلع على الأرجح ليس من الأمور الواردة رغم توفّر المادّة القانونيّة المحتكمة إلى الشّرع في ذلك.

وانتقالا إلى الدّولة الّتي تحُدّنا من الشّمال الشّرقي، لاحظنا لدى الحالة رقم 75، الدّكتورة التونسيّة المختصّة في قضايا المرأة، أسفا شديدا جرّاء الخيبة الّتي سبّبها لها المجتمع كمناضلة سياسيّة رغم توفّر الحقوق القانونيّة والسياسيّة؛ فبمجرّد تبنّي النّظام الانتخابي المرتكز على الأفراد لا القائمة نزلت المرأة التونسيّة نزولا حرّا لولا حتميّة العودة إلى دعم العائلة والعشيرة، ممّا يثبت ذكوريّة فكر النّاخبين وحتّى النّاخبات. فالموروث الثّقافي والاجتماعي له وطأته على تقويض مجال المرأة، كما لا يفوتنا هنا أنّ التّجربة ذاتها تمّ تبنّيها بالجزائر وأسفرت

[1] د.أسماء المرابط، *"المقاربة الإصلاحيّة لقضايا النّساء في الإسلام من داخل المؤسّسة الدّينية : الرّابطة المحمّدية للعلماء نموذجا"*، اللّجنة الاقتصاديّة والاجتماعيّة لغربي آسيا (الإسكوا) الأمم المتّحدة، نشر في 8 نوفمبر 2017 بموقع الإسكوا الإلكتروني بصيغة بي دي أف، ص1، https://www.unescwa.org/sites/default/files/event/materials/lmqrb_lslhy_lqdy_lns_fy_lslm_mn_dkhl_lmwss_ldyny.pdf

عن النّتيجة ذاتها. فإن غدَا الحِزب واجهةً عصريّة لعقليّة قبَليّة، اتّضح كذلك أنّ المرأة التونسيّة الّتي وصفتها المبحوثة بأنّها الأكثر تحرّرا في المنطقة العربيّة لم تبلغ بعدُ مرحلة إثبات الذّات بالشّكل الكافي لمجرّد أنّ القانون أمسى له تأثيرٌ عكسيٌّ ما إن تمّ تطبيقه على واقع معيّن؛ وهو ما استقرأته السّياسة وجعل الدّكتورة تتفوّه بعبارة "العنف السّياسي حِيال المرأة".

أمّا عن النّموذج النّقلي التّونسي المتمثّل في رجل الدّين والمفتي الّذي يشغل منصبَ مدير عام مركز بحوث، فقد أفادنا كثيرا خاصّة في نقطة ربط فتوى "حقّ الكدّ والسّعاية" بالمرأة الّتي تخدم الأرض، وكمفارقة، فهي ذاتُها الكيان الّذي يُحرم من حقّه في الإرث، لنتعرّف هنا على قاسم مشترك بين ثلاث دول تُحرم فيها المرأة القرويّة من حقّها في الأرض الّتي تخدُمها–دون تعميم– وهي الجزائر وتركيا اللّتان تمثّلان عيّنتنا، مضافة إليهما تونس، ممّا يدلّ على وجود بُنى اجتماعيّة تكاد تكون خفيّة تقف وراء هذه العلاقة المتشكّلة على امتداد مساحات جغرافيّة متباعدة. وربّما يُحيلنا مباشرة فشل مشروع المساواة في الإرث بسبب الاحتجاجات الّذي تحدّث عنها المبحوث إلى الفكرة ذاتها الّتي أثارتها المبحوثة التونسيّة السّابقة له –الحالة رقم 75– وهي كلمة المجتمع؛ فحتّى المبحوثة رقم 79– التونسيّة الّتي خلعت حجابها التّقليديّ– لم تسمع بفتوى حقّ الكدّ والسّعاية لأنّ المجتمع لم يقبل بتطبيقها في منطقتها القرويّة.

وممّا لا يجدر إغفاله أيضا، نجد نزوع الأكاديمي ورجل الدّين التّونسي إلى إبراز دور اللّغة العربيّة، الّتي تأسّف لحالها ضمن إشكاليّة المفاهيم اليوم، وهي من عديد الأسباب الّتي جعلتنا نَرْنُوْ إلى مقاربة سوسيولسانيّة في موضوعنا؛ فالعديد من المفاهيم القرآنيّة لاحظناها قد انزاحت في لسان العرب قبل معاجم اليوم– أي تعرّضت لما يُسمّى لسانيّا بالانزياح المفاهيمي–وهو الأمر الّذي نراه طبيعيّا بحكم أنّ ابن منظور ألّفه في القرن السّابع هجري بعد قرون من نزول الشّريعة المحمديّة.

رسوّا عند رجل الدّين الإباضي التّونسي، فقد كان للعقل كلمتُه وللمنهجيّة سبيلُها –الحالة 78– بعكس رجل الدّين الإباضي الجزائريّ – الحالة 37– الّذي كان متناقضا ومتقوقعا على الذّات، وربّما وجدنا الإجابة لدى نظيره التّونسي ذاته الّذي صرّح بأنّ اختلاف الفتاوى بين إباضيّة جزيرة جربة التونسيّة ونفوسة بليبيا وسلطنة عُمان ومزاب الجزائر راجع إلى أنّ الدّين يُفَسَّرُ بالثّقافة، ناهيك عن تغيّر دلالة اللّفظ حسب كلّ زمان ومكان. وربّما بدا ذلك الإمام التّونسي أكثر هضما للقضيّة بإقراره أنّ العُرف هدفه عدم تغيير مفاهيم النّاس، وهو الأمر الّذي سيطر على مجتمعات جعلت هذا المُعطى النّقلي في أعلى هرم المقدّس مهملةً دور العقل. فالإمام التّونسي قال وكرّر بأنّه يُسَبِّقُ العقل على النّقل حتّى في الآيات الّتي يُخْتَلَفُ في تأويلها إدراكا منه لدور اللّغة في تعدديّة المفاهيم وتشكيل الاختلافات، وربّما لذلك عدّ هذا المذهبُ اللّغةَ مصدرا من مصادر التّشريع.

أبان الإمام التّونسي كذلك عن هضمٍ للمنطق والمنهجيّة في تطرُّقه إلى ورود غضّ البصر قبل الحجاب في التّنزيل الحكيم وإيمانه حتّى بوجود أحكام تنتفي مع الوقت وتتطلّب تجديدا، فيما استذكر نظيرُه الجزائريّ ببساطة قاعدة سدّ الذّرائع الّتي اعتُمدت في ظلّ سياق تاريخي قديم إبّان الاستعمار الفرنسي ليعتبرها صالحة لكلّ زمان ومكان بهدف عزل البنت والمرأة عموما عن الفضاء الخارجيّ. فالنّموذج التّونسي وعلاوة على تحكيم العقل ومَنْهَجَةِ الفكر والإيمان بضرورة التّجديد وتوظيف القياس، ربطَ بين النّقل والعقل والواقع لتطبيق المعلومة مع تشديده على ضرورة الرّكون إلى العقل وتوظيف الاستحسان في منظومة القيم.

وعن نماذج الدّراسة، اتّضح أنّ الإمام التّونسي تبنّى مفهومَ المباعدة لفعل "الضّرب" مستشهدا بعبارة ضرب الرّجلين على الأرض الّتي تعني الابتعاد، ومضيفا منشأ هذا التّأويل الّذي تبنّته الإباضيّة منذ القرن الأوّل للهجرة، كما استدعى دور العُرف لدى مجتمعه الّذي يقتضي التبرّؤ الجماعي من الرّجل الّذي يُقدم على تعنيف زوجته جسديّا.

وباختصار، جمع هذا الإمام التّونسي بين العقل واللّغة والواقع إضافةً إلى النّقل الّذي استشهد به لمّا استدعى السنّة النبويّة في إيراد الحجج، مثلما أفصح عن التّقارب الكبير بين مذهبه والمعتزلة، الأمر الّذي نُرجّح أنّ وجود فكر الاعتزال بالمنطقة قد ساهم أكثر فيه.

ويأتي في الأخير النّموذج اللّيبي المتمثّل في الحالة رقم 77 لِيُبِيْنَ عن نظرة تقليديّة للقوامة من طرف دكتور جامعي، لإيمانه فقط بمعادلة المرأة والمنزل، مثلما استدعى نظريّة المؤامرة ما إن تمّ استحضار قضيّة المساواة، وحجّتُه في ذلك عدم وجود مساواة في الإرث تبعا للدّين الإسلامي.

إنّما لمّا ذكر أنّ التعدّد شائع حصرا في الجنوب اللّيبي الّذي يشغله الطّوارق ذكّرنا بالمبحوث الجزائري الطّارقي الّذي نفى وجود الأمر في مجتمعه رغم علمنا المسبق به.

إنّ حقيقة قوامة المرأة لا نراها جديدة بل في غاية القِدم، ولو ارتبط الأمر اليوم بتطوّر مجالات الحياة، وبالتّالي المجال المكاني. فقيمة المرأة حسب الدّكتور أيّوب أبو ديّة* لطالما ارتبطت بوظيفتها الإنتاجيّة ضمن علاقات الإنتاج على مستوى العشيرة أو القرية؛ إذ علاوة على إنتاجها للبنين، تُعدّ منتجة للغذاء من لمّا اكتَشفت الزّراعة ومارست الرّعي؛ فهي من يعدّ الموادّ الأوليّة ويخزّن الأكل ويطهوه[1].

وبمجرّد العودة إلى الحالة الأولى الّتي ترى في المرأة كيانا منافسا، وبالتّالي غيرَ مرحّبٍ بعمله خارجا، نتساءل عن منشأ المعايير الاجتماعيّة الّتي حكمت بذلك استنادا إلى القول بالطّبيعة؛ فالنّساء حسب المفكّر جون

* كاتب وأستاذ فلسفة أردني (1955، إلى يومنا هذا) له عشرات الكتب، منها "الحجاب في التّاريخ".

[1] د.أيّوب أبو ديّة، **الحجاب في التّاريخ**، دار الفارابي للنّشر، بيروت، ط1، 2011، ص19.

ستيوارت مِل John Stuart Mill ليس بوسعهنّ القيام بما هو مضادّ لطبيعتهنّ لَمّا يتمّ ترك هذه الطّبيعة تقول كلمتها بحريّة، ومنه فهو لا يرى لُزوما للخشية والقلق اللّذين يؤدّيان إلى التدخّل لصالح هذه الطّبيعة[1].

وبما أنّ تلك الوظائف من الأسباب الّتي رفعت من قيمة المرأة في أزمنة مضت، نحسبُ أنّ انتقال النّظام الاقتصادي من زراعي إلى صناعي فخدماتي وتكنولوجي رقمي قد همّش وانتقص من قيمة المرأة الّتي لازالت وفيّة لوظيفتها الأولى خاصّة في المناطق القرويّة، وبالتّالي نعتبر أنّ انزياح مفهوم القوامة/الإعالة في الأذهان راجع إلى البعد المكاني وتغيّر النّمط الاقتصادي.

[1] جون ستيوارت مِل، **استعباد النّساء**، تر. أ.د إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998، ط1، ص68.

المبحث الثّالث: نتائج الدّراسة

إنّ الرسوَّ إلى نتائج لدراستنا يقتضي أوّلا استدعاء النّسق المفاهيمي لكلّ فرضيّة ومحاولة مطابقته مع الواقع؛ أي مع ما انتهينا إليه في تحليل المضمون أين تمّ الربط بين مختلف المتغيرات سواءً انطلاقا من الجانب الطّقوسي أو السّيميولوجي أو اللّساني أو مختلف أبعاد الدّراسة.

1-تقول **الفرضيّة الأولى** إنّ "**العلاقة الاعتباطيّة بين الدّال والمدلول في أذهان الأفراد تقف وراء الخلل في إيراد المفاهيم الحقيقيّة للنصّ الدّيني**". فهذا هو ما وقفنا عليه حقيقةً؛ ويكفي أنّه قد تغيّر مدلولُ المصطلح الواحد حتّى بين الفئات في الزّمن والمكان الواحد كي نكتشف أنّ الأمر رهين محدّدات عديدة ومتعدّدة أفرجت عنها أكثر المؤشّرات السوسيولوجيّة الّتي اعتمدناها. وكذلك، كمنطلَق، لقد ساهم تعدّد التّأويلات وتنوّع مشارب ومذاهب المسلمين، ومن خلالهم العيّنة المختارة بين بلدين متباعدين، في عدم وجود مفهوم ثابت مُتعارَف عليه حتّى في الفئة الواحدة كما شهدنا في قضيّتي "القوامة" و"الضّرب" و"التعدّد"، ناهيك عن الإبهام الحاصل لدى البعض.

إنّما، تجدر الإشارة إلى أنّ الدّين لم تكن له وطأتُه الّتي خِلناها مقارنةً مع الثّقافات المحليّة الّتي صيّرته ناطقا باسمها وهو منها بَراء؛ فبطبيعة الحال، لاحظنا كيف أنّ العصبيّة لثقافة معيّنة، ودون أيّ سبب منطقي، من شأنها أن تجعل مَن هو من مستوى "دكتور في الإلهيّات/العلوم الإسلاميّة" يرفض حتّى أن تأخذ المرأة حقّها في الإرث المتمثّل في النّصف الّذي اتّفق عليه فقهاء الإسلام قبل 14 قرنا بعد تأويلهم لِما جاء به القرآن الكريم، فما بالك لو تمّ التطرّق إلى الاجتهادات القديمة والحديثة في القضيّة أو إلى ما أرساه القانون التّركي مثلا من مساواة في الإرث. وربّما تكمن المفارقة أكثر في أنّ النّساء اللّواتي يُحرمن من الإرث هنّ اللّواتي جُبِلْنَ على المساهمة بصفة فعّالة في القوامة من خلال خدمة الأرض وبيع المحصول. بالتّالي، شاهدنا كيف أنّ المفاهيم الدينيّة النقليّة لم يكن وقعُها ثابتا على الأذهان؛ بحيث أنّ الأفراد والمجتمعات أعادت قولبتَها بما يتماشى مع ثقافاتها، دون إغفال دور الميكانيزمات الاجتماعيّة الّتي أثّرت أحيانا ولم تؤثّر أحيانا أخرى في زحزحة القناعات الّذي رسّختها الثّقافة؛ هذه الأخيرة الّتي لعبت دور الحارس للبنى الاجتماعيّة التقليديّة لتأخذ مكانة المقدّس مهما تقدّم الزّمن.

إنّما، لوحظ في الغالب عدم اتّفاق النقليّين والعقليّين بالأخصّ على المفاهيم نفسِها، ناهيك عمّن تبنّوا إيديولوجيا معيّنة؛ فكلّ هذا أدّى إمّا إلى تبنّي أدوات مفاهيميّة مختلفة أو حتّى العزوف عنها وعدم تقبّل التّراث مثلما هو الحال بالنّسبة للعلمانيّين، الّذين انطلقوا من خارج المرجعيّات الدينيّة، إنّما بإيراد الحجج.

وتركيزا على النّسق المفاهيمي للفرضيّة، كثيرا ما انتفت مؤشّرات عدّة بمجرّد حضور ذلك الثّقافي الّذي كان له دور بارز في تقويض البقيّة ولو توفّر فيهم الوازع الدّيني ذاته؛ وقد شهدنا مثلا إجماعا أو شبه اتّفاق لدى النقليّين في القضايا الّتي لا تمسّ بالحقوق الماديّة والنّسق الاقتصادي للجنس الآخر كما هو الحال بالنّسبة للحجاب، مع الاختلاف في تحديد مفهوم ذلك الحجاب وشكله، اللّذين كثيرا ما يستندان إلى الثّقافة بدورهما، إن وُجدا.

هنا تبرز إشكاليّة الثّابت والمتحوّل الّتي جعلت المفاهيم تتبدّل في الزّمن الواحد حسب المُنطلقات، كما تغيّرت تبعا للمكان مثلما حدث بين ثقافة جزائريّة وأخرى تركيّة أبانت هي الأخرى عن غلبة الثّقافة على حساب القانون الّذي قوّضت مجالَه ومدى فاعليّته.

فتفكيك الطّبقات الاجتماعيّة أتاحه لنا اشتغالُنا على الخيوط الرّفيعة بصفة متأنّية ومضنية لازمت كذلك الانتباه إلى المدلولات اللسانيّة الّتي ساهم في اعتباطيّتها حتّى عامل التّرجمة من العربيّة إلى التركيّة وكذا مختلف المؤشّرات الضّابطة للبُعد اللّغوي الّتي سبق وأن أشرنا إليها في الشقّ المنهجي للدّراسة؛ إذ أنّ المؤشّرات الضّابطة المتمثّلة في: طبيعة العلاقة بين الشّيء ومفاده في الواقع، تغيُّر مدلول المصطلح الواحد، وجود خلل في النّسق المفاهيمي للّفظ، اختلاف مستويات الاستيعاب والتّأويل، طبيعة هضم المفاهيم الواردة حسب المستوى الفكري والمشارب الثّقافية، ودور التّرجمة سواء في الحفاظ على المفاهيم أو تحويرها؛ كلّها لعبت دورا في تلك الاعتباطيّة تبعا للبعد اللّغوي، وهو الأمر ذاته الّذي انطبق على الدّولتين، مع اختلاف طفيف يكمن في تأثير التّرجمة بالنّسبة للمتلقّي التّركي.

أمّا عن البعد الفلسفي، فقد حضرت مختلف المؤشّرات الضّابطة من توظيف مَلَكَةِ العقل لإبداء المواقف، دور الفيلولوجيا وتطوّر اللّغة في تشكّل المفهوم، الجانب الهرمينوطيقي أو التّأويلي، وكذا طبيعة الصّلة بين العقل والنّقل في الاصطلاح والتّواضع على مفهوم معيّن.

وكذلك الأمر بالنّسبة للأبعاد الأخرى من اجتماعيّة ومخياليّة ودينيّة وزمنيّة/تاريخيّة ومكانيّة وثقافيّة وإبستمولوجيّة كنّا قد فصّلنا فيها لَدى التعرّض إلى النّسق المفاهيمي للفرضيّة. ولأنّ العامل اللّغوي كثيرا ما يطفو إلى السّطح

كلّما حضرت إحدى الأبعاد المذكورة، فهو في حركيّة دائمة تَشِي ببلورة مستمرّة للمفاهيم، غالبا ما تكون تراكميّة تتغيّر بتغيّر السّياقات.

بالتّالي، **فالفرضيّة الأولى صحيحة إلى حدّ بعيد**؛ باعتبار أنّ مختلف المشارب ساهمت في اعتباطيّة المفاهيم الّتي ولّدت الخلل وعدم الاتّفاق الّذي شاهدناه.

2-تقول **الفرضيّة الثّانية** إنّ "**إغفال العقل في تحرّي مضمون التّراث الدّيني الإسلامي تناسب طردا مع الغموض الحاصل في فهمه**". وهي صورة كونّاها منذ أوّل وهلة ما إن تعرّضنا في الشقّ النّظري إلى العلاقة بين العقل والنّقل من داخل وخارج المرجعيّات الدينيّة؛ قبل أن يراودنا هذا الانطباع من جديد ما إن حاورنا فئات معيّنة أهمّها رجال الدّين، من الدّولتين، إلى جانب فئات أخرى مسّت حتّى الأكاديميّين من أعلى مستوى جامعي، مرورا بأهل اللّغة والمختصّين في القانون الّذين ظهر فكرُهم مؤطَّرا بقضيّة الإلزام دون النّظر فيه أو استفتاء المجتمع وجسّ نبضه، وصولا إلى فئة العوام، وهذا من كثرة الأحكام المسبقة الّتي صادفتنا؛ إذ هي عيّنة شذّ عنها دعاة العقل الممثَّلين في المشتغلين بالفلسفة وبعض الحقوقيّات النسويّات بالأخصّ.

لقد حضرت مختلف الأبعاد الّتي رسمناها لهذه الفرضيّة في نسقها المفاهيمي، لعلّ أهمّها: البعد الفلسفي المتمثّل في توظيف المنطق، الموضوعيّة، ومحاولة فهم سبب الغموض الّذي يكتنف المفاهيم اللغويّة. وكذلك البعد الدّيني الّذي تجلّى في البداية من خلال تأثير المدارس النقليّة وتلك العقليّة، دور الاجتهاد والقياس، ناهيك عمّا مررنا به تحت إطار البعد الجندري وذلك الاجتماعي المرتكز على الثّقافة الشعبيّة المتوارثة الّتي تكتفي بالتّقليد وإعادة الإنتاج، فالبعد الإبستمولوجي النّقدي الّذي يستجلي مدى حضور العقل ضمن التّراث الدّيني والنّزوع إلى النّظر فيه قديما وحديثا، البعد الزّمني / التّاريخي الّذي عرّفنا على ظروف إنتاج التّراث، وأيضا على واقع قضايا المرأة عبر الزّمن، وكذا البعد المخيالي الّذي لعب دورا فعّالا في اختيار المواقف.

فقد أتاحت لنا الدّراسة إمكانيّة الوقوف على مكوّنات هذه الفرضيّة من اقتفاء لصور التّأثير المذهبي والإيديولوجي، دور المكان والجغرافيا الّتي انبثقت منها مفاهيم قضايا المرأة، وكذا تأثير الميكانيزمات الاجتماعيّة على بلورة الأفكار، وبالتّالي المفاهيم اللّغوية قديما وحديثا، دون إغفال مسألة غلق باب الاجتهاد الّتي خمَرت العقل الإسلامي لقرون.

وكم كانت المؤشّرات الضّابطة للفرضيّة مُسهّلة للعمل من خلال رصد صور وظواهر معيّنة كضرب/تعنيف النّساء، الإقدام على التعدّد، ومحاولة فهم علاقة الفقه بالفلسفة، حدود الاجتهاد والقياس وجملة الممارسات العاكسة لبعض التصوّرات. ومنه، بدا أنّ العقل والنّقل رُكنان مهمّان ومتلازمان، يكون حضورهما معًا ضروريّا خاصّة من داخل المرجعيّات الدينيّة.

فالدّراسة النظريّة والبحث الميداني كلاهما اتّفقا على النّتيجة ذاتها الّتي تُبيّن قيمة الأدوات العقليّة في فهم واستيعاب النّقل، ما يجعل توظيفَها أمرًا لا مناص منه. بالتّالي، **فالفرضيّة الثّانية صحيحة للغاية**؛ لأنّه كلّما حضر العقل كلّما انقشع الغموض، والعكس صحيح؛ فهنا يبرز الدّور الإبستمولوجي في الموضوع إلى جانب دور العقل في إعادة تشكيل المفاهيم اللغويّة، تبعا لمقاربتنا السوسيولسانيّة.

3-تقول **الفرضيّة الثّالثة** إنّ "**عدم التّوافق بين النّقل والعقل في قضايا المرأة راجع لإهمال القطيعة الإبستمولوجيّة على مستوى الثّابت والمتحوّل في المفاهيم**". وهي فرضيّة تستلزم رَويّة للإجابة عنها بحكم أنّ الدّراسة أبانت عن وطأة الثّقافات التقليديّة والتديّن الشّعبي اللّذين حالَا دون إحداث قطائع أو حتّى تقبّل الاجتهاد أو توظيف العقل، بغضّ النّظر عن المستوى التّعليمي. وكذلك، فالمعرفة كثيرا ما لاحظناها تراكميّة، الأمر الّذي تجلّى تطبيقيّا من خلال السّعي في أحسن الأحوال إلى التّغيير التّدريجي بالمكوّنات لا الثّورة حتّى لدى المناضلات النسويّات لعدم إمكانيّة ذلك على المستوى العملي. ونظريّا، نظنّ أنّ القطيعة الفعليّة الّتي حدثت كانت قبل قرون من الزّمن بمجرّد غلق باب الاجتهاد وتثبيط العقل الإسلامي عن أداء مهمّته لأسباب اجتماعيّة وسياسيّة، فغدَا عقلا مستقيلا أمام هيبة المقدّس. إنّما، حديثًا عن القطيعة الإبستمولوجيّة، فقد ترجمها أكثر العقل الحداثي من المفكّرين، إلى جانب مبحوثينا من العلمانيّين الّذين وجدوا في سبيلهم ذاك حلّا لإشكاليّة عدم التّوافق بين العقل والنّقل حسبهم. أمّا القطيعة الإبستمولوجيّة الّتي نقصد بها تلك الموجودة على مستوى الثّابت والمتحوّل في المفاهيم، فمثلما نعلم، الثّابت في المفاهيم هو الدالّ، والمتحوّل هو المدلول اللّساني؛ فقد يبقى المصطلح وتتغيّر تجلّياته على أرض الواقع، الأمر الّذي شاهدناه مثلا مع لفظ حجاب الّذي أخذ أشكالا وألوانا، مثلما غاب عند البعض، من دون نسيان الميكانيزمات الّتي جعلت "الحايك" ينزاح في الشّمال تبعا لتطوّرات اتّصلت بتعليم وعمل الفتاة، ما نَعُدُّهُ تدخّلًا لمكوّنات جديدة أعادت ترتيب الأولويّات ورسم البنى الاجتماعيّة، وأيضا، مثال الخلع وحتّى ارتفاع مستويات العزوبيّة اللّذين تناسبا طردا مع الاستقلاليّة الاقتصاديّة للمرأة.

نظريّا، لطالما أحدثت المسيرة العلميّة عبر التّاريخ تقويما مستمرّا للأفكار الّتي تحوّلت تجلّياتها مع الوقت إلى عقبات معرفيّة أعاقت مسيرة الفهم والممارسة، ومنه، استلزم الأمر حدوث قطيعة بغية تجاوزها بعقل ينبذ الجمود. إنّما، عمليّا تتدخّل عوامل عدّة في تقرير حدوث ذلك من عدمه، بالتّالي، قد يقتضي الأمر قلب الفرضيّة إلى تساؤل مفاده: "هل لو تمّ إحداث قطيعة إبستمولوجيّة على مستوى الثّابت والمتحوّل في المفاهيم لنتج توافقٌ بين النّقل والعقل في قضايا المرأة ؟" وهنا نقف عند دور الواقع؛ أي المجتمع وما يؤطّره من محدّدات وميكانيزمات في إعادة تشكيل المفاهيم، ناهيك عن طبيعة اللّغة المستقبلة وتطوّرها التّاريخي، وأيضا اتّجاه القطيعة ذاتها.

-فإن كان الأمر من داخل المرجعيّات الدينيّة بعد تعزيز استعمال العقل، سيحدث ذلك التّوافق بين هذا العقل والنّقل، ومثال ذلك حالتان صنعتا الاستثناء لجمعهما بين العقل والنّقل، وهما أستاذ الفلسفة الإسلاميّة المالكي، وأيضا الإمام التّونسي الإباضي الّذي صرّح بأنّه لو تعارض العقل والنّقل فإنّه يضرب بالثّاني عرض الحائط محتفظا فقط بما لا يخالف العقل وما لا يتناقض مع أوّل مصادر التّشريع؛ مثلما امتازا بمقاربة لسانيّة تقتضي إعادة النّظر في عديد المفاهيم ليقينهما بدور العامل اللّغوي في توجيه التصوّرات وبالتّالي السّلوكات؛ وقد شذّ عن القاعدة أستاذ الإلهيّات/العلوم الإسلاميّة التّركي الّذي كان نموذجا للقطيعة الذاتيّة الّتي من شأن الشّخص إحداثها مع النّقل والعقل معا خدمةً للمصالح الذاتيّة من خلال تسليمه بضرورة حرمان النّساء من الإرث.

-أمّا إن حدث الأمر من خارج المرجعيّات الدينيّة، يغدو عبارة عن تجاوز وليس توفيقا مثلما سبق وأن شاهدنا؛ أي أنّه هنا يُمسي مبتورا من تلك العلاقة الثنائيّة (نقل-عقل). وفي هذه الحالة، لاحظنا كيف أنّ العلمانيّين مثلا حالوا دون الأخذ بالتّراث لاعتقادهم بوجود تعارض كبير بينهما، الأمر الّذي لعب فيه غلق باب الاجتهاد، على سبيل المثال، دورا في تثبيط المفاهيم، ومنه لم تتّضح العلاقة بين الثّابت والمتحوّل لأنّه تمّ التّركيز على الثّوابت دون الاكتراث للتّجديد الّذي يقتضيه المجتمع كلَّ حين تماشيا مع أبعاد النّسق من اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة وغيرها، كما أنّ المعاجم نفسها، بدءًا بلسان العرب في القرن السّابع للهجرة، حَوَتْ مفاهيما جديدة مقارنة بزمن الرّسالة وقديمة بالنّسبة لزماننا ممّا آل بنا إلى نمط استيراد المفاهيم والدّلالات من الماضي، وهذا بحدّ ذاته نراه تجاوزا لكلّ المراحل الّتي أسّست لتغيّرات مسّت المفاهيم وأدّت إلى خلل واضح في ظلّ عدم تدخّل النّسق الاجتماعي في التّأويل.

فإلى حدّ ما، **تعتبر الفرضيّة الثّالثة صحيحة.**

*عملا بما سبق، يَسعنا تحديد **نتائج دراستنا** في جُملة نقاط هي:

1- لا يمكن الحديث عن تعارض تامّ ومطلق بين العقل والنّقل مادام العقل قد انغمس في آليّات عمل النّقل وتوجيه أحكامه، ولو لم يتدخّل في مضامينه؛ إذ أنّ انخراط العقل في مجال النّقل هو الّذي عرّض هذا الأخير إلى المساءلة الإبستمولوجيّة الّتي أثّرت على إرساء أصول الفقه، قبل أن يأتي العقل الحداثي ليُعرّض التّراث الدّيني الإسلامي إجمالا إلى المساءلة وأحيانا إلى المجاوزة.

2- لقد لعبت اللّغة باعتباطيّتها المعهودة عبر الأزمنة دور الموجِّه الّذي لم يؤثّر على عامل التّأويل فحسب، بل أحدث خللا لَأْزَمَ المُدركات العقليّة لينخرط النّقل هو الآخر في حلقة تواصليّة دائمة مع العقل عبر الوعاء اللّغوي الّذي شاء أيضا أن يُفسَّر ويُؤوَّل الدّينُ ذاتُه بالثّقافة من خلال استدعاء المفاهيم التراثيّة القديمة المسبقة كلّ مرّة كقفزة على الوقائع في كلّ مرحلة زمنيّة تجعل من الصّعب التّفريق بين الثّابت والمتحوّل.
أيضا، لاحظنا كيف أنّ نظام اللّغة العربيّة الحاوي للجندرة قد اخترق النّظام اللّغوي التّركي الّذي لا يعترف بالجندر، وهذا من خلال عامل الانتشار الثّقافي للمقدّس.

3- التّغيير بالمكوّنات هو السّبيل الّذي يَخضع له المجتمعان الجزائري والتّركي معًا بما يطبعه من سلاسة ونجاعة؛ إذ أنّ التّغيير بالثّورة غير وارد خاصّة في المجتمعات المحافظة الّتي يتحكّم العُرف والعقل الجمعي في مفاصلها، علما بأنّها لازالت تشكّل حصّة الأسد من هذه الجغرافيا، كما أنّه غير وارد أيضا بالنّظر إلى ما وقفنا عليه من طبيعة تعاطي فئة كبيرة من الوسط الاجتماعي التّركي مع القانون العلماني الّذي حاول إحداث قطيعة بمجرّد تغيير نظام الحكم. فقد جعلَنا البحثُ الميدانيُّ نتخلّص من تلك الصّورة النمطيّة الّتي كرّسها الإعلام حول دولة علمانيّة تُعتبر نخبتُها النسويّة الأكثر فعاليّة في العالم الإسلامي بشهادة التّاريخ والنّضال الطّويل. وهنا، نذكر أنّه إلى جانب التّغيير بالمكوّنات، هناك التّغيير الّذي كان دافعُه الوعي ومثالُه التوجّه الّذي أرساه أتاتورك.

4- إنّ ارتفاع مؤشّر التّحصيل العلمي والانخراط في عالم الشّغل هو سلاح المرأة في سبيل تحقيق الاستقلاليّة الاقتصاديّة وتغيير نقاط القوّة في المجتمع، إنّما ليس كافيا أمام هيمنة الثّقافة وحضور الإيديولوجيا الرجعيّة، ممّا يجعل انبثاق الوعي أمرا ضروريّا لاسيّما في الوسط القبَلي. إنّما، تظلّ قوامة المرأة على نفسها من أهمّ الأمور الّتي تحجُب عنها الرّضوخ للظّلم كالضّرب.

5- إنّ المقارنة بين الجزائر وتركيا وحتّى تونس جعلتنا ننتبه إلى عامل مشترك مهمّ وهو أنّ حرمان المرأة من الإرث عادةً ما يَحدث في القُرى الّتي ترتكز على الزّراعة كمقوّم اقتصادي؛ بالتّالي، وبمجرّد زواجها، فالمرأة بنظر المجتمع القبَلي جالبة للغريب الّذي من شأنه تهديد وحدة الجماعة، كما استنتجنا أنّه يُنظر لها كأداة من أدوات الإنتاج بيولوجيّا وكذلك اقتصاديّا بخدمة الأرض دون الاستفادة من نصيبها منها. بالتّالي، يتّضح أنّ الحلّ أمام المرأة يكمن في اعتمادها على المحرّك الاقتصادي الّذي يقتضي تغييرا في نمط الإنتاج؛ إذ أينما توفّر اعتماد أكبر على النّظام الزّراعي أينما قلّت حظوظها في الإرث.

6- إنّ ارتباط قضيّة الإرث بالقوامة حصرًا سواء من خلال آراء الفقهاء أو كلمة الميدان يجعل من الأجدر إعادة النّظر في بعض الأحكام المستندة إلى شرطيّة تاريخيّة معيّنة تُلغيها مقوّمات التغيّر في العالم المعاصر الّتي انتزعت فيها المرأة الاعتراف بمشاركتها في صنع الثّروة. كما أنّ المدوّنة الفقهيّة قابِلة لإعادة التّأويل بشهادة أهل الاختصاص، ومثال ذلك حدوث التباسات تأويليّة كما جرى الحال بخصوص لفظ "ولد" الّذي سبق وأن تعرّضنا إليه في المتن. ولعلّ الرّسول –ص- كان الأسبق إلى طرح قضيّة التّجديد، ودليل ذلك الحديث الصّحيح: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"، ضف إلى ذلك قوله تعالى: **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمّد/ 24)**.

7- انطلاقا من أنّ النّماذج المختارة اتّسمت بالطّابع الاجتماعي، فهي تخضع إلى نسق متغيّر عبر الزّمن، إنّما تساهم بدورها في تغيير البُنى الاجتماعيّة الّتي تنعكس على منظومة القيم كمحصّل حاصل يدفع إلى تغيير تدريجي للقوانين كما وضّحته آخر الإحصائيّات؛ إذ نترجم ذلك بتوجّه تدريجي إلى منظومة القيم المبنيّة على الحقوق والواجبات.

إنّما، لامسنا من خلال أرقام الطّلاق سواءً بالجزائر أو تركيا حدوث تفكّك لمؤسّسة الأسرة مع ما يكتنف هذه الرّابطة من قداسة، مع العلم أنّ الخلع لم يتجاوز في الجزائر مثلا نسبة 10% من نسبة الطّلاق، ما يعني أنّ نسبة 90% الحاصلة هي من صلاحيّات تتعدّى تلك الخاصّة بالمرأة.

المبحث الرّابع: التّحليل السّوسيولوجي للدّراسة

حملت دراستُنا عنوان: "**إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بين النّقل والعقل، قضايا المرأة أنموذجا – دراسة ميدانيّة في الجزائر وتركيا**"، وهو أمر استدعى بنا التعرّف على التّراث الدّيني بشقّيه قبل أن نُسقِط مفاهيمَه الّتي تعنينا على الواقع من خلال الملاحظات والبحث الاستطلاعي فالمقابلات، علما أنّ العيّنة تضمّنت فئاتٍ اجتماعيّة متنوّعة من الدّولتين، وازنّا فيها بين التوجّهين النّقلي والعقلي ومُخرجاتهما. كما اقتضى بنا الجانب الإبستمولوجي اقتفاءَ طُرق اعتماد المعرفة الدينيّة حِيال قضايا المرأة المختارة، إلى جانب محاولة استيعاب ذلك المسار المتكرّر بين الأقطاب الثّلاثة: النّقل والواقع والعقل؛ فلولا الواقع بمتغيّراته وميكانيزماته لَمَا شابت بعضَ القضايا أزماتٌ امتدّت إلى غاية إعادة النّظر في المفاهيم الّتي أدركت ضيقَ أُفُقٍ عَقِبَ خضوعها لظروف دفعتها إلى الانهيار بعد زمن من بلوغها الذُّروة، مثلما نَحَا البعضُ إلى تجاوز التّراث مباشرة باعتماد ما توصّل إليه العقل الحداثي معتبرين ذلك الحلّ الوحيد، لنتساءل بدورنا عن دور المجتمع وسط هذا السجّال الفكري بعد أن امتثل كمحرّك أساسي له بحركيّة دؤوبة انتهت إلى تشكيل مفاهيم جديدة.

وبالنّظر إلى أنّ اللّغة ديناميكيّة هي الأخرى في نظامها، انتهجنا سبيل النظرية البنيوية للّغة للعالِم اللّساني فرديناند دي سوسير Ferdinand De Saussure بحكم أنّها نظام تفاعلي يحوي رموزا وشعائرا، وإنّما كذلك لاعتباطيّة الدالّ والمدلول في إيراد المفاهيم الحقيقيّة للنصّ الدّيني، الأمر الّذي استدعى التحقّق منه في أُولى فرضيّاتنا. كما أنّ من شأن البنيويّة الوظيفيّة الوقوف على العلاقات الاجتماعيّة الّتي تعكسها اللّغة داخل النّسق.

ولأنّ مقاربتَنا السوسيولسانيّة لا تنفي المقاربات الأخرى، وبحكم الضّرورة، ارتأينا اعتماد نظريّة الانتشار الثّقافي لصاحبها الأنثروبولوجي ألفريد كروبر Alfred Kroeber لِمَا اتّسم به الموضوع من انتقال للمحدّدات الثقافيّة لا سيّما لدى مجتمع شرقي وغربي في الوقت نفسه لامتداده بين قارّتين، مثلما حَضَرَتْ هذه النظريّة حتّى في العامل المحوري للإشكال عبر التّاريخ وهو انتشار الفلسفة اليونانيّة مُمَثَّلَةً بالمنطق الأرسطي وولوجها إلى الثّقافة الإسلاميّة من خلال عامل التّرجمة لينخرط العقل في عمليّة تأطير النّقل منذ ذلك الحين. هذا، ناهيك عن حضور عامل الصّراع بين الجنسين للسّيطرة على موازين القوى خاصّة في قضيّة الإرث، الحيثيّة الّتي ترجمتها نظريّة الصّراع الاجتماعي بوقوف فئة من الذّكور حائلا دون استفادة المرأة القوّامة من الثّروة باستخدام النّفوذ الّتي يحتلُّ العُرف قسما كبيرا منها؛ ضف إلى ذلك الصّراع الدّيني المُمثّل في الانقسام المذهبي بسبب المحرّك السّياسي كأوّل صراع في تاريخ الإسلام. وربّما كان ذلك من أبرز أسباب الحاجة إلى معالجة الأحداث الّتي أدّت إلى تطوير الفقه؛ ناهيك عن بروز نظريّة الحاجة لصاحبها المفكّر دافيد ماكليلاند David McClelland في

قضيّة مساهمة المرأة في القوامة نزولا عند الحاجة الاقتصاديّة في الزّمن المعاصر واختلاف نمط الإنتاج الّذي وسّع من حضور المرأة في المجتمع وأثّر على تصرّفاتها من منطلق وعيها بذاتها واستقلاليّتها الاقتصاديّة الّتي قلّلت من احتمالات تعرّضها للخضوع والظّلم وقت يستلزم الأمر اللّجوء إلى الخُلع، وربّما من الغريب أنّ التعدّد بدوره ظهر كطريقة لبلوغ حاجة ماديّة أيضا من خلال البحث عمّن بإمكانها الإسهام في القوامة. وقد شاهدنا تأثير الحاجة السياسيّة والاقتصاديّة عقب الحرب العالميّة الثّانية بتركيا أين حدث هناك بعثٌ أكبر للنسويّة التركيّة بسبب استنزاف القوى الرجاليّة في الحرب، فبرزت الحاجة إلى توظيف الإناث في الإدارة ونحوها من أجل تحريك عجلة الاقتصاد. وقد برزت الحاجة في السّياق الدّيني من خلال توظيف النّصوص المقدّسة خدمةً للمصلحة على ضوء عامل التّأويل. ولم يخلُ الأمر، بطبيعة الحال، من حضور نظريّة التّنشئة الاجتماعيّة كالّذي لامسناه بقوّة في قضيّة الضّرب الّتي لم تكن أسبابُها الظاهريّة دينيّة بقدر ما اتّصلت بإعادة إنتاج اجتماعي لِمَا اكتنف التّنشئة الاجتماعيّة لغالبيّة الحالات المُقدِمة على فعل التّعنيف الجسدي؛ وكذلك الأمر بالنّسبة لقضيّة الحجاب الّتي كثيرا ما تجسّدت كظاهرة اجتماعيّة أساسُها التّنشئة، سواءً على مستوى العائلة تبعا للأصل الاجتماعي أو البيئة ككلّ، ومثالُها القرى.

أيضا، قد احتاج ما تمّ ذكره اتّباع منهج كيفيّ مشفوعًا بمنهج الفهم والتّفسير حِيال أهمّ مفاهيم الدّراسة ومؤشّراتها الضّابطة الّتي أفرج عنها التّفكيك، ومتبوعًا بمقارنة تطلّبتها طبيعة الدّراسة.

تِبعا لهذا التّقديم، سنأتي إلى البتّ في كُلٍّ من قضايا المرأة المختارة، إنّما بعد تبيان العلاقة بين العقل والنّقل في التّراث الدّيني الإسلامي من داخل وخارج المرجعيّات الدينيّة.

1-العلاقة بين العقل والنّقل في قضايا المرأة من داخل المرجعيّات الدينيّة:

يقول صاحب نظريّة الفعل التّواصلي الّتي تجمع بين التصوّر العقلي واللّغة الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas إنّ ثنائيّة العقل والنّقل –الّذي أسماه هو بالدّين– من ضمن أقدم الإشكالات الّتي شغلت عقل الإنسان منذ بدأ في التّفكير، وفي مختلف الحضارات، فلازَمَ الأمرُ مراحلَ تطوّر هذا المخلوق العاقل[1]. بالتّالي، نفهم أنّ استعمال مَلَكَةِ العقل قد أرّق "خليفة الله في الأرض" ما إن بدأت التّساؤلات تقضُّ مضجعه؛ إنّما لأسباب إبستمولوجيّة ونظرا للانتشار الثّقافي الحاصل اعتبارا من القرن السّابع

[1] أ.د يورغن هابرماس. جوزف راتسنغر، **جدليّة العلمنة، العقل والدّين**، تر. حميد لشهب، جداول للنّشر والتّرجمة والتّوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص22.

ميلادي من خلال عوامل أبرزُها التّرجمة، تعرّف العالم الإسلامي على مبادئ وآليّات المنطق الأرسطي اليوناني الّذي تدخّل بصفة غير مباشرة في إرساء أصول الفقه مثلما وضع التّراث الدّيني الإسلامي برمّته على المحكّ ليشهد بروز مناظرات الفرق الكلاميّة لعلّ أبرزها المعتزلة؛ إذ توسّل العارِفون بالمنطق لإضفاء قيمة إبستمولوجيّة للمُعطى النّقلي، كما أثّر هذا المنطق حتّى على اللّغة ذاتها وطبع بعض قواعدها. فدخول العقل ذاته إلى بيئة الإسلام كان لأسباب تُعنى بمصداقيّة المعرفة ومصادرها. وفي هذا الصّدد، تجدر الإشارة إلى أنّ الفقهاء أنفسهم، مثلما سبق وأن شاهدنا في الدّراسة، قد احتكموا إلى الأدوات العقليّة في التأكّد من صلة المعطى النّقلي بمصدره، وكذلك في وضع الأحكام الّتي أصّلت لكيفيّة التّعاطي مع التّراث. إنّما، مثلما أسلفنا أيضا، انقسم رجال الدّين والفقهاء إلى مدارس اختلفت في درجة توظيف الأدوات العقليّة في استقصاء المعرفة النقليّة كمدرسة الأثر والرّأي والعقل، آثرت فيها الأغلبيّة حصر وظيفة العقل في إثبات النّقل لا التدخّل في مضمونه، ما عدا مدرسة العقل المتمثّلة أساسا في "المعتزلة" الّتي جعلت هذا العقل حاكما على النّقل.

فمثلما رأينا في الشقّ النّظري من الدّراسة، لطالما كان همّ الفقهاء وبعضًا من فلاسفة الإسلام إثبات عدم معارضة النّقل للعقل وقدّموا في ذلك حججا عديدة من داخل المرجعيّات الدينيّة متجاوزين بذلك قضيّة الأسبقيّة، نُتبعها الآن ببعض آراء المفكّرين من أمثال المصري جمال البنّا الّذي اعتبر أنّه لا يمكن أن يُعارض العقلُ النّقلَ باعتبار أنّ أعظم النّقل وهو القرآن الكريم حثّ عديدا على إعمال العقل والتدبّر؛ وبدوره، فالعقل ليس بوسعه معارضة النّقل باعتباره أعلن مسبقا عجزَه عن النّظر في عوالم الميتافيزيقا والغيب[1].

وربّما برز توظيف العقل لدى دعاة النّقل أكثر الأمر في التحقّق من مصدر الرّوايات، فشاهدنا كيف وَضعت مساند الحديث شروطًا ومناهجًا تقتضي فحصَ الخبر المتواتر وغيره، ناهيك عن التحقّق من أعمار ومسقط رأس المحدّثين ليشمل التّمحيص الزّمن والمكان معا، ولو أنّ هؤلاء اختلفوا في درجة الصّرامة من البخاري لمسلم والتّرمذي والنّسائي وغيرهم.

فعلى أعقاب كلّ هذا، قد نتساءل ما الّذي يكون قد شابَ المدوّنة الفقهيّة كي تظلّ هناك معضلاتٌ تنصرف مسألة الاهتمام بها إلى دعاة العقل ؟ لتطفو نقطة مهمّة تتمثّل في طبيعة المصدر الأوّل للتّشريع إن كان العقل أو النّقل، عدا أنّ الأثريّين مثلا يكتفون بالعقل مُتحقِّقا من نسبة الرّواية إلى مصدرها لا في إعادة تأويل الآيات القرآنيّة ولا في استنباط الأحكام من جديد، الأمر الّذي اتّفق عليه دعاة التّفسير بالرّأي ودعاة التّفسير بالمأثور من أمثال ابن كثير وابن تيميّة والطّبري. أمّا في الطّرف المقابل، ومثلما سبق وأن مررنا به في الدّراسة، برز العقليّون من أمثال فلاسفة الإسلام والكلاميّين المتأثّرين أكثر بالمنطق الأرسطي كتيّارٍ يركنُ إلى إعادة شرح

[1] جمال البنّا، *"جواز إمامة المرأة الرّجال"*، موقع كتب عربيّة، ملف بي دي أف، ص51، تحميل كتاب جواز إمامة المرأة الرجال – pdf مكتبة نور (noor-book.com)

حتّى بعض الآيات القرآنيّة على ضوء المنطق الأرسطي كما حدث مع المعتزلة الّتي بحثت على تجاوز أيّ تناقض.

وهنا قد يساورنا تساؤل آخر مفاده: هل يكفي أن يكون المُعطى صحيحا في ذاته من النّاحية المنطقيّة أم أنّ للنّسق التّاريخي دور هو الآخر في إيضاح ظروف إنتاجه وأسباب ذلك على الأقلّ ؟

فالعدد الكبير جدّا من الأحاديث الّتي تحطّ من شأن المرأة والّتي تنطوي على الصّحيحة منها، مثلما سبق وأن رأينا، هو مؤشّر إبستمولوجي عمّا شاب هذا الكيان الأنثوي، كما لا تفوتنا مسألة ذكرناها في المبحث الثّالث من الفصل الثّالث على لسان الدّكتورة أسماء المرابط وهي أنّه من بين حوالي 6233 آية قرآنيّة، لم يتركّز اهتمام التقليديّين إلّا على خمسِ آياتٍ ذات بعد اجتماعي مع خصّ تأويلاتٍ لها أُرِيْدَ بها أن تكون مرجعا لقضايا المرأة، وحدث ذلك على حساب كافّة الآيات الأخرى الّتي مسّت المفاهيم الجوهريّة للمساواة.

إنّما، نرجع لنقول إنّ الجانب الإبستمولوجي دوما يجعلنا ننتبه إلى منهج الفقهاء وروّاة الحديث ذاتهم في إيراد المعلومة؛ إذ أنّ ابن كثير مثلا الّذي يُعدّ زعيم مدرسة الأثر نجده يكتفي بالنّقل في القضايا الّتي أوردها دون إبداء رأيه الشخصيّ لا تأويلا أو تفسيرا ولا تعليقا؛ بحيث لاحظناه يستهلّ قوله ب: "حدّثنا فلان" وهو ما جعله لا يفسّر سورة النّساء أو الأحزاب لغةً كتفسيره للآية 53 من سورة الأحزاب حول الحجاب في قوله تعالى "واسألوهنّ من وراء حجاب"، بل يكتفي بالقول "حدّثنا ابن عبّاس أنّ المراد به ستر الوجه كلّه..." ثمّ يُردف بأنّ فلان اختلف معه في كذا، وهكذا دواليك، قبل أن يأتي تحرّي إبستمولوجي آخر يكشف عن انقطاع السّند. والاكتفاء بالإخبار هي المنهجيّة الحاضرة لدى البخاري كقوله:" حدّثنا أحمد بن محمّد، أخبرنا عبد الله، أخبرنا إسماعيل (...) فسمعت تصفيقها من وراء الحجاب"[1]. أمّا الفقيه والمفسّر الطّبري الّذي عاش في تُخوم الشّام وتعلّم قواعد اللّغة العربيّة بالبصرة–العراق، نجده موازاةً مع التّفسير النّقلي عن الصّحابة والتّابعين، يستند أيضا إلى تفسيره العقليّ الّذي جعله يرجّح بعض الأحاديث على بعض، كما وظّف إمكانيّاته الإعرابيّة في استيعاب أكبر للقرآن تأويلًا[2].

وتبعا لذلك، لعلّنا نلاحظ أنّ من امتلكوا بعض الأدوات العقليّة من الفقهاء هم من عاشوا في تُخوم بلاد الشّام الّتي عرفت احتكاكا بالفلسفة المسيحيّة الّتي أخذت هي الأخرى عن المنطق الأرسطي، كما أنّ الكلاميّين المهتمّين بالعقيدة هم إمّا من الشّام أو شمال إفريقيا أو الأندلس، ومثال ذلك الأسماء الّتي مررنا بها في فصول دراستنا لو انتبهنا قليلا إلى تعاريفها في الهامش. وربّما يشرح لنا الدّكتور ديزيره سقّال السّبب في قوله إنّ الحجاز

[1] محمّد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، شرح الحديث رقم 5566، ص2519.

[2] محمّد بن جرير الطّبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آيِ القرآن**، دار هجر للطّباعة والتّوزيع والإعلان، القاهرة، ج1، ط1، 2001، ص6–7.

لم تعرف في تاريخها التّفكير العميق ولا اطّلعت على الفلسفة لأنّ طبيعة البيئة لم تسمح بذلك على الأرجح؛ فالمجال المحدود لم يفتح أُفقا واسعا لذلك، فغابت الملاحم عن شعرهم وكذلك المسرح لحاجتهما إلى تفكير عميق وناضج[1].

إنّ ذاك التّثاقف الّذي حدث مع الأمم والأمصار في عهد الإسلام وتسرُّب المنطق خاصّة عصرَ التّدوين قد حذا بعديد الفقهاء إلى نبذ ذلك، ومثالهم ابن تيميّة الحنبلي من مدرسة الأثر الّذي خصَّ كتابا أسماه "درء تعارض العقل والنّقل" كردٍّ على أرسطو، ناهيك عمّا جاء به بخصوص إشكاليّة تأويل النصّ الدّيني الإسلامي الّتي اعتبرها تسعى إلى التّوفيق بين هذا النصّ ومضامين معرفيّة بشريّة تختلف في مصادرها ومناهج الوصول إليها ليجتمع النّقلي بالعقلي والعرفاني[2]. واختلف "حجّة الإسلام" الفيلسوف والفقيه أبو حامد الغزالي الشّافعي ذي الأصول السلجوقيّة التركيّة مع هذا الطّرح؛ بحيث اعتبر أنّ للأشياء حقيقة وفي وِسع البشر سلوك طريق إدراكها، مع العلم أنّ موقف الغزالي من العقل والنّقل هو اعتبار المنقول أصلا والمعقول تابعا، مثلما عمد إلى التّوفيق بينهما[3]، كما لا يفوتنا هنا أنّ الغزالي كان من أبرز المدافعين عن المنطق لإدخاله كأداة منهجيّة في العلوم الإسلاميّة. فلربّما تؤدّي بنا هذه المعلومات مجتمعة إلى التّساؤل لماذا أهل النّقل قديما كانوا يمتلكون الأدوات المنهجيّة والعقليّة أحسن بكثير من المعاصرين الّذين لم يستطيعوا حتّى الاجتهاد في قضايا عصرهم !

ولموضوعيّة أكبر، قد نحتاج رأيًا من العقل الحداثي إزاء الدّين؛ فهابرماس يرفض وَسْمَهُ باللاعقلانيّة البحتة، إلى جانب كونه غير ذي شأن خاصّ، ضف أنّ المجال العامّ ليس مبنيّا دوما على التّفكير العقلاني[4]. ومن منطلق سوسيولوجي، نشير إلى أنّه حتّى لو كانت المرجعيّة دينيّة، فعلم الاجتماع يرى فيها المحور المحرّك للبنية الاجتماعيّة بضمانها للحراك الاقتصادي على نحو معيّن، وكذلك الأمر بالنّسبة للتّقارب الثّقافي والتّفاعل الاجتماعي، فتضحى مع مرّ الزّمن قواعدًا ضابطة لمعايير أخلاقيّة قانونيّة تهيمن على المجتمع.

---

[1] د. ديزيره سقال، **العرب في العصر الجاهلي**، دار الصداقة العربية، بيروت، ط1، 1995، ص133.

[2] د.أمين محمد زدك، إشراف أ.د بوعلي نابي، **إشكاليّة تأويل النّص الدّيني عند ابن تيميّة**، أطروحة دكتوراه الطّور الثّالث في الفلسفة–تخصّص تأويل النّصوص الدّينية، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر–الجزائر، 2016، ص195.

[3] أ.د كيورك مرزينا كرومي، د.سامي محمود إبراهيم، *"إشكاليّة علاقة العقل والنّقل بين الغزالي وابن رشد"*، مجلّة كلية العلوم الإسلامية، مجلّد8،ع15، 2014، ص8.

[4] أ.د يورغن هابرماس، جوديث بتلر، كورنيل ويست تشارلس تيلر، **قوّة الدّين في المجال العامّ**، تر. فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، ط1، 2013، ص19.

كذلك، إنّ البُعد الآخر الّذي أفرجت عنه الدّراسة هو طبيعة العلاقة بين التّراث الدّيني والقانون؛ فنجد الدّكتور محمّد شحرور يشير إلى السّبب في ذلك وهو محاولة ردّ الفلسفة وعلومها التطبيقيّة مع رفع شعار "من تمنطق فقد تزندق" لينشأ الجدل بين الطّروحات الدينيّة وتلك الفلسفيّة، ولو أنّ الفلسفة الإسلاميّة ذاتَها لم يحدث لها أن ازدهرت إلّا في العصر الذّهبي للحضارة الإسلاميّة. بالتّالي، أدّى إهمال البعد الثّقافي الإنساني المعاصر في تلك الطّروحات إلى نشأة جدل آخر بين الفقه الإسلامي والقانون المدني[1].

لقد تَحدّد، في هذا الإطار، أُفق التيّار النّسوي الإسلامي الّذي يسعى إلى إعادة النّظر في تأويل النّصوص الدينيّة والبحث عن سبل اجتهاد تفي بالغرض ولا تتعارض مع عقل الفطرة. فمن المنظّرات النسويّات من يكتفين بالاجتهاد من القرآن الكريم مع التّشكيك في السنّة دون رفضها كليّةً في ظلّ بعض التّناقضات الّتي تحويها مع هذا المصدر الأوّل، وسبب التحفّظ هو عدم إفقاد السنّة السّند الموضوعي الّذي يثبت النسبيّة التاريخيّة لبعض أحكام القرآن الكريم[2]. إذن، على هذا النّحو، يمكن القول إنّ صلة المرأة باللّغة قد تحوّلت من كونها موضوعا لغويّا إلى ذاتٍ فاعلة تُدرِك أدوات التّعبير وتُحسن التحكّم في السّياق اللّغوي بإدخال ضمير المؤنّث كقيمة ثابتة بدءًا بتأنيث الذّاكرة[3]، وهاهو المفكّر نصر حامد أبو زيد يعتبر أنّ اللّغة تعكس مستوى وعي الجماعة الّتي أبدعتها، مشدّدا على أنّه رغم عدم تطوّر الوعي بمعزل عن اللّغة ولا اللّغة بمعزل عنه وعيِ النّاطقين بها، إلّا أنّه لكلّ من نمطي الوعي تاريخه المستقلّ، الأمر الّذي من شأنهم جعلهما يتصادمان قبل أن يفضي الأمر أحيانا إلى انتصار بنية اللّغة بوعيها التّقليدي على ذلك الجديد[4].

بالتّالي، وأمام تحدّي التّأويل، تَجمع النسويّات الإسلاميّات بين استخدام منهجيّة تأويليّة مستمدّة من القرآن، مع الوضع بعين الاعتبار مسألة النّزعة البطريركيّة، ما يجعل الإبستمولوجيا القرآنيّة بالنّسبة لهنّ في غاية التّعقيد[5]،

---

[1] أ. د. محمد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الوصيّة، الإرادة، القوامة، التعدّدية، اللّباس**، الأهالي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، ط1، 2000، ص47.

[2] د.ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت، ط1، 2015، ص101.

[3] أ.د.عبد الله محمّد الغذّامي، **المرأة واللّغة**، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط3، 2006، ص11-12.

[4] أ.د نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط3، 2004، ص36.

[5] ا.د فهمي جدعان، **خارج السّرب، بحث في النسويّة الإسلاميّة الرّافضة وإغراءات الحريّة**، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط2، 2012، ص23-24.

علما بأنهنّ أدخلن تقنيّة الاجتهاد المستمدّة من وظائف العقل، الأمر الّذي نراه يجعل الاجتهاد يختلف من منطقة لأخرى بغية تكييفه مع ظروف وثقافة كلّ مجتمع.

2- العلاقة بين العقل والنّقل في قضايا المرأة من خارج المرجعيّات الدينيّة:

سبق وأن تعرّضنا في المبحث الثّاني من الفصل الثّاني إلى إشكاليّة العقل والنّقل لدى المفكّرين الحداثيّين، ذاتُها الّتي تعكس العلاقة بين العقل والنّقل في التّراث الدّيني الإسلامي من خارج المرجعيّات الدينيّة، فاستنتجنا أنّ هناك إشكاليّة حقيقيّة تذهب إلى وجود تعارض دفع بالعقل الحديث والمعاصر إلى ترجيح كفّة العقل، فنحا البعض من أمثال محمّد أركون إلى تجاوز تلك القطيعة بإحداث عمليّة تفكيكيّة للعقل الإسلامي، مع وجود اتّفاق بينه وبين محمّد عابد الجابري وكثر غيرهم في أنّ هذا العقل لم يكن موجودا في التّراث المعني قبل مرحلة التّدوين وترجمة الفلسفة اليونانيّة، خاصّةً المنطق الأرسطي، فيما ذهب يوسف زيدان إلى أنّ ذلك الاتّصال حدث قبل الإسلام أصلا من خلال الثّقافة المسيحيّة الّتي حفِلت بالفلسفة اليونانيّة؛ وهو ما يجعلنا ننتبه إلى الأثر البالغ للترسّبات الثقافيّة ولو كانت في زمنٍ ما شفهيّة.

أيضا، فنزوع البعض إلى التّفرقة بين مجال العقل النّظري الّذي لا قُدرة له على التحقّق من الاعتقادات والدّين لا نراه ينطبق على مجال الفقه بقدر ما ينطبق على العقيدة؛ فالفقه يهتمّ بالشّرائع والممارسات الاجتماعيّة والعُرف، وهو ما انطلى على قضايا المرأة المختارة. واستنادا إلى ذلك، لعلّنا نسترجع، في هذا الصّدد، ما أتى به المفكّر زكي الميلاد الّذي انتبه إلى ضرورة إجراء تمييز وتفكيك بين الثّابت والمتحوّل لا سيّما مع تقدّم الفكر البشري الّذي طوّر تقنيّات ومنهجيّات الفهم[1]. بالتّالي، نخالُها أسبابا كافية جعلت المفكّرين يلتفتون إلى ما يُسمّى بتاريخانيّة النصّ؛ وكذلك إلى مفعول الميكانيزمات الاجتماعيّة في تغيير ما اتّصل بالجانب الاجتماعي عبر الزّمن. كما لاحظنا مثلا أنّ عدّة إشكالات نبعت من عدم ذكر راوي الحديث للسّؤال الّذي أتى به الرّسول -ص- والّذي به يزول الإبهام، عدا أنّ الاختلاف في الفهم والتّأويل هو وليد اختلاف في الثّقافة والبيئة مثلما سبق وأن شاهدنا، ممّا يستدعي مراعاة خصوصيّات كلّ مجتمع، كما أنّ البحث في أسباب نزول الآيات يعتبر أمرا منوطا بالإبستمولوجيا الدينيّة. ولا غرابة في أنّنا وجدنا الفكرة الرئيسيّة هنا تكمن في فحوى ما تفضّل به فقيه وفيلسوف إسلامي اعتبر التّراث قد قوّض الدّين لجعله إيّاه خاصّا بمنطقة الحجاز من خلال إسقاط عادات وتقاليد المنطقة على جغرافيا مترامية الأطراف تمتدّ إلى مختلف القارّات، ألا وهو الغزالي. ففي هذا الصّدد، يقول المعجم الفلسفي

[1] زكي الميلاد، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص 234.

إنّ التاريخانيّة عبارة عن نزعة تستلزم عرض تطوّر المفاهيم العلميّة تاريخيّا، وتؤمن بأنّ القوانين الاجتماعيّة تتّصف بالنسبيّة التاريخيّة، كما يعتبر القانون من نتاج العقل الجمعي[1]. وهنا لا يفوتنا أنّ العقل الجمعي الّذي تعرّفنا عليه مع دوركايم Durkheim هو عقل مربوط بالثّقافة، كثيرا ما يُترجم بسلوك القطيع، ومنه فهو عقل غير حرّ. كما أنّ التاريخانيّة لدى المفكّر علي حرب مربوطة بالأصل الواقعي للأحداث والممارسات الّتي تكون بدورها منوطة بالزّمن والمكان وبعض الشّروط الماديّة، ناهيك عن خضوع البُنى الاجتماعيّة والمؤسّسات وأيضا المصطلحات اللغويّة إلى التطوّر مع القابليّة إلى إعادة التّوظيف[2].

فحديثا عن اللّغة، نشير إلى أنّه كانت للعقل الحداثي مُنطلقاتٌ أخرى، منها ما أتت به الدّكتورة التونسيّة المختصّة في اللسانيّات العربيّة أُلفة يوسف في أنّ القرآن الكريم حمّال أوجه، ليس من السّهل إدراكُ تأويله، ومثال ذلك النّصوص المتعلّقة بميراث الذّكر والأنثى، ناهيك عن القراءات البشريّة الّتي ترسّخت على شكل مسلّمات مقدّسة بعد أن استقرّت في الأذهان عبر الزّمن، ليضحى المعنى الأصليّ مستحيلا ممتنعا حتّى بالنّسبة للنّصوص القطعيّة الدّلالة[3].

وتتمّةً لِما تعلّق بالجنس الأنثوي، يرى كِتاب "أعلام تجديد الفكر الدّيني" أنّ الأحكام الفقهية عكست الوضعيّة الاجتماعيّة الّتي كانت فيها المرأة تابعة للرّجل في المجتمعات الذكوريّة لِتُضْفِيَ عليها المشروعيّة الدينيّة من خلال عامل التّأويل الّذي مسّ الآيات القرآنيّة على نحو يتماشى مع المعايير الاجتماعيّة والأخلاقيّة السّائدة آنذاك، بمعنى تفسير الدّين بالثّقافة، مع تفريغ بعض الآيات الحاثّة على المساواة بين الجنسين من مقاصدها الحقيقيّة أو القفز عليها ببساطة[4].

يقول الدّكتور عبد الله الغذّامي في سياق اللّغة دوما إنّ الرّجل حين أخرج المرأة منها مُحقِّقا سيادته التعبيريّة في صنع الكتابة، تفانى في صنع هذه الذّات الأنثويّة على الصّورة الّتي ابتغاها، مثلما تولّى التحدّث نيابة عنها، فكَتب هذه المرأة بلغته هو مستنطقًا إيّاها حسب منطقه[5]. ومن هذا المنحى، انتبهت الدّكتورة فيروز رشّام* إلى الإشكاليّة متسائلة عن سبب استبعاد المرأة كمشاركة في صناعة التّاريخ؛ أي كذات كاتبة تكون فيها هذه الأنثى

---

[1] أ.د مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط5، 2007، ص155-156.

[2] أ.د علي حرب، **النصّ والحقيقة1: نقد النصّ**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005، ص56.

[3] د. ملاك الجهني، **قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت، ط1، 2015، ص62-63.

[4] مجموعة من الباحثين، إشراف بسّام الجمل، **أعلام تجديد الفكر الدّيني**، مؤمنون بلا حدود للنّشر والتّوزيع، ج1، ط1، الرّباط، 2016، ص145-146.

[5] أ.د عبد الله محمّد الغذّامي، **المرأة واللّغة**، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط3، 2006، ص35.

* روائيّة وأستاذة أدب عربي جزائريّة معاصرة، اختصّت في الجندر ولها أعمال منها: "تاريخ النّساء الّذي لم يكتب بعد"، ورواية "تشرّفت برحيلك".

مؤلِّفة وليس مجرّد ناقلة أو شارحة؛ بحيث اعتمدت القائلة أسلوبَ المقارنة في استنطاق الماضي بعبارة: *"ففي مقابل الكمّ الهائل من الكتابات العربيّة المتراكمة حول المرأة والّتي ألّفها الرّجال، والممتدّة على مدى أربعة عشر قرنا، يوجد فراغ تاريخيّ مريب للمرأة "كذات كاتبة" لا "كموضوع للكتابة"*[1].

فبمقتضى أنّ الرّجل ألبس الألفاظ والأوعية الخطابيّة الحمولات الثقافيّة والمفاهيم الّتي أنتجها هو، تتجلّى أكثر تلك العلاقة الاعتباطيّة بين الدالّ والمدلول؛ لأنّها في حقيقة الأمر، أو كما يقول النّاقد المغربي الدّكتور محمّد بوعزّة، لا تعبّر عن حقائق وعلاقات واقعيّة وإنّما عن تصوّرات معيّنة للأشياء، فيغدو هذا هو تفسير اللسانيّات البنيويّة للدّلالة استنادا إلى الدّراسات التاريخيّة والفيلولوجيّة[2]. ولعلّ اقتران العقل بالثّقافة في نموذج دراستنا جعل المفاهيم أكثر اعتباطيّة لدرجة أنّه يستعصي توظيف العقل بالشّكل اللّائق، فصار العقل الجمعي، الّذي اقرنه دوركايم بتفسير بنيويّ والممثَّل في كثير من الأحيان بالعُرف، أكثرَ وطأة ممّا يُخيّل إلينا.

فمثلما شاهدنا، أثبت المجتمعان المدروسان، وربّما أكثر ذلك الموسوم سياسيّا بالعلماني، أنّهما غير قابلين لإحداث تغيير ثوري نظرا إلى أنّ النّواة منغمسة في عمق البنى الاجتماعيّة، وبل كثيرا ما تُنتج التمرّد الاجتماعي، ممّا يجعل عمليّة القطيعة الّتي يروم البعضُ تحقيقَها بالصّعبة. وعلى حدّ رأي عالم الاجتماع الأمريكي دونالد بلاك Donald Black، فالموقع الدّقيق للحياة الاجتماعيّة ليس الأشخاص أو المجتمعات؛ بحيث تتغيّر النّتيجة كلّما كانت هناك صراعات معينة على بُنى مختلفة[3].

من هذا وذاك، ندرك حسب الفيلسوف جاستون جرانجي Gaston Granger أنّ الدّين تشكّل كسلطة اجتماعيّة معقلنة لاندماجها في مؤسّسات المجتمع وتدخّلها كطرف فاعل في التّاريخ؛ بالتّالي تغدو علاقة الدّين بذلك التّاريخ في غاية التّعقيد ولا يمكن اختصارها في تعارض معيّن[4]. ومنه، التفاتًا إلى الإبستمولوجيا بنظر العقل الحداثي، اختلف مفكّرون عدّة من أمثال محمّد عابد الجابري وعبد الله العروي في مسألة القطيعة الإبستمولوجيّة مع التّراث بين دَفعه خارج السّياق التّاريخي والتخلّي عن الفهم التّراثي له كسبيل لنزع الرّواسب من عمليّة الفهم[5].

---

[1] أ.د فيروز رشّام، **تاريخ النّساء الّذي لم يكتب بعد، دراسة حول الكتابة والجندر في الثّقافة العربيّة**، دار فضاءات، عمّان، 2021، ط1، 2022، ص 32-33.

[2] أ.د محمّد بوعزّة، **استراتيجيّات التّأويل من النصيّة إلى التّفكيكية**، منشورات الاختلاف-دار الأمان، الجزائر- الرباط، ط1، 2011، ص 13-14.

[3] Pr.Donald Black, *" The epistemology of pure sociology "*, Law & social unquiry, Journal of the American Bar -University of Chicago press, Volume 20, Number 3, July 1995, p857.

[4] جاستون جرانجي، **العقل**، تر. محمد بن جماعة، دار محمّد علي للنّشر، تونس، ط1، 2004، ص114-115.

[5] أ.د عبد السّلام بن عبد العالي، **سياسة التّراث- دراسات في أعمال محمّد عابد الجابري**، دار توبقال، الدّار البيضاء، ط1، 2011، ص47.

وممّا يجدر الوقوف عليه، في آخر المطاف، نجد أنّ النسويّة العلمانيّة الّتي هي بطبيعة الحال يساريّة، انبثقت، كما شاهدنا نظريّا وميدانيّا، من فكرة تعارُض العقل والنّقل منهجا ومضمونا، الأمر الّذي نَعتبر الحراك الاجتماعيّ السّبب الأبرز فيه بحكم أنّ ما كان صالحا في وقت مضى ومكان ما ليس صالحا اليوم وفي أيّ مكان.

3-تحليلُنا للقضايا السّبع المعالَجة في الدّراسة:

3-1-قضيّة القوامة:

استنادا إلى آخر الأرقام الرسميّة الصّادرة عن وزارة العمل والتّشغيل والضّمان الاجتماعي بالجزائر، تبعا لِما مررنا به في هذه الدّراسة، والمشيرة إلى أنّ اليد العاملة تحصي نسبة 17.3 % من الإناث مقابل 66.8 %من الذّكور بحلول سنة 2019، لابدّ وأن يعكس الأمر حقيقة أنّ المرجعيّة الدينيّة في الوقت الحالي هي الّتي يجدر أن تنبني عليها منظومة القيم؛ لأنّ نسبة 17.3 % من الإناث فقط عاملات تعني أنّ هناك 82.7 % من الإناث غير عاملات وغير قادرات على تحقيق الاستقلاليّة الاقتصاديّة، بالتّالي، نرى أنّه من غير الممكن تطبيق المساواة في الواجبات كالحقوق حاليّا في هذا الشقّ بالذّات بحكم عدم تكافؤ الفرص. فانخراط المرأة الجزائريّة بشكل أكبر في سوق العمل هو الّذي من شأنه جعلُها تشارك بشكل فعّال في عمليّة القوامة، ومنه دفع عجلة التّغيير إلى اعتماد منظومة القيم المرتكزة على المساواة في الحقوق والواجبات، وبالتّالي انعكاس ذلك بشكل مباشر على القوانين، ولكن كذلك التّأثير على المفاهيم.

والأمر نفسه نراه ينطبق على تركيا الّتي أحصت في الرّبع الأوّل من سنة 2024 نسبة 71.7% للعمّال الذّكور و36.7% للعاملات الإناث حسب معهد الإحصاء التّركي[1]، ما يعني أنّ الأنثى لازالت بعيدة نسبيّا عن تحمّل بعض الأعباء، ولعلّ هذا ليس بعذر لذات الفئة من البلدين؛ إذ أنّ اقتحام ميدان الشّغل من عدمه وإن ارتبط بمحدّدات اقتصاديّة، وأخرى اجتماعيّة وجغرافيّة ناهيك عن التّراث الدّيني الّذي أرسى مسبقا مفهوما جاهزا لطبيعة القوّام، فالأمر يرتبط أيضا بمسألة الوعي والمستوى التّعليمي ومدى الإقدام على المجال المهني والحاجة، ما تعكسه مؤشّرات ضابطة منها عدد طلبات العمل ونسبة البطالة المبنيّة على ذلك.

وإن كانت القوانين لا تُلزم المرأة بالإنفاق، في البلدين، فهي تفعل ذلك بصفة غير مباشرة من خلال بعض الجزئيّات كالّذي شاهدناه في الملحق رقم 6 بالنّسبة للجزائر، ومسألة نفقة المرأة على طليقها بعد الطّلاق إن ثبت إفلاسه بالنّسبة لتركيا، وهو ما يعكس توجّها نسبيّا إلى منظومة القيم الحديثة بالجزائر وبشكل أكبر بتركيا.

من ناحية أخرى، لقد أبان بحثنا الميداني عن تعدّد المفاهيم المنوطة بالقوامة حسب مؤشّرات سوسيولوجيّة عدّة اعتمدنا عليها في تفكيك وربط المعطيات، ليتجلّى كيف أنّ الأمر تأرجح وترنّح بين الإنفاق والإعالة والسّيطرة، تماما كالّذي شهده التّراث الدّيني من تضارب في هذا الشّأن، مع تغيّر طفيف لمسناه في حالات عديدة تحدّثت

[1] معهد الإحصاء التّركي Türkiye İstatistik Kurumu (TUIK)، شوهد في أوت 2024، Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) (tuik.gov.tr)

عن القوامة التشاركيّة، وإن لم تفصح عن ذلك، كما أنّ أغلبها من منطلق نظريّة الحاجة، ومثال ذلك إقدام الرّجل على التصرّف في مال زوجته رغم إقرار المُعطى المتّفق عليه دينيّا عكس ذلك. فالانزياح المفاهيمي الّذي حوّل القوامة إلى سيطرة يُفسح المجال للعقل بالتدخّل من جديد بعد أن قال الواقع كلمته. إنّما، تبقى بعض الإشكاليّات عالقة كارتباط مفهوم القوامة حصرا بالخارج، وكأنّ عمل المنزل المنزليّ أو حتّى خدمة الأرض ليسا من الإنفاق والإعالة في شيء؛ الأمر الّذي نظنّ أنّه قد تمّ تقديره، تجاوزا، بما يسمّى "منحة المرأة الماكثة بالبيت".
ننتبه كذلك إلى أنّ القوامة ليست فقط ماديّة، الحيثيّة الّتي ترجمتها الموادّ القانونيّة بإلقاء واجب التّربية والرّعاية والتّعاون في شؤون المنزل على الرّجل كالمرأة، وهو ما نخاله إلزاما صوريّا فوق أنّه غير قابل للتّطبيق، إلّا ما ندر، بحكم ثقافة المجتمع الذّكوري؛ بالتّالي، إنّ التّغيير يحتاج إلى زمن ليس بالقصير كي ينبثق عنه براديغم جديد في التّربية والتّنشئة الاجتماعيّة؛ هذا البراديغم الّذي من شأنه احتواء مفاهيم جديدة تخضع لعوامل التغيّر من اقتصاديّة وسياسيّة وقانونيّة بالأساس وتنعكس على مختلف البنى الاجتماعيّة؛ بحيث لا تتوقّف على المُعطى النّقلي، بل ترتبط بحكم حتميّة التغيّر بمختلف الأنساق الّتي بمجرّد توازنها يحدث الاستقرار؛ إذ أنّ عدم تحقّق الاستقرار يعني وجود أزمة.

باختصار، إنّ مشاركة المرأة في تكوين الثّروة هي الّتي من شأنها تغيير موازين القوى في المجتمع من جهة وإخراجها من دائرة الخضوع من جهة أخرى، ومثلما تعدّدت مفاهيم القوامة بين التّنظير والواقع مثلما شاهدنا بين طيّات الدّراسة، لابدّ وأنّنا قد لاحظنا إعادة رسكلة المفاهيم التراثيّة رغم التّغيير الحاصل اجتماعيّا، ما يعني أنّه على المرأة أن تخطو خطوات كبيرة قُدُمًا من أجل إثبات الذّات بما يتناسب ووعيها.
ولكن، توخّيا لموضوعيّة أكبر، لابدّ أن نشدّد على العامل الاقتصادي؛ لأنّ فئة الذّكور كثيرا ما تتذمّر من الأعباء الّتي يُلقيها على كاهلها قانون الأسرة والّتي قد تفوق إمكانيّاتها، وهو ما نلاحظه مثلا في التهرّب الصّريح من تحمّل المسؤوليّة، ومثاله ظاهرة إقدام الآباء بعد الطّلاق على اكتراء منزل لأبنائهم في مناطق نائية تقليلا للمصاريف، ولكن أيضا لجبر الطّليقة على التّنازل؛ ما نترجمه كشكل من أشكال الانتقام والابتزاز والتمرّد الاجتماعي.

3-2-قضيّة الضّرب:

اعتُبرت هذه من القضايا الّتي مسّت الكرامة الإنسانيّة بشكل مباشر، وإن تواجد اختلافٌ وبل تباينٌ في تأويل الآية المتناوِلة لها بما يعكس إشكالا مفاهيميّا، فالواقع يقول إنّ التّعنيف الجسدي ظاهرة اجتماعيّة واسعة الانتشار سواء بالجزائر أو بتركيا الّتي لازالت تسجّل أرقاما متزايدة حول تعنيف الزّوجة أو الشّريكة رغم صرامة القانون.

ولعلّنا لاحظنا كيف أنّ "الضّرب" لم يَرِدْ في قانون الأسرة الجزائري مثلا إلّا كمُسوّغ من مسوّغات طلب الطّلاق بالنّسبة للزّوجة، وهذا في حدود اختصاصه، فيما تكفّل قانون العقوبات الجزائري بتجريم الفعل بشكل عامّ على الجنسين معا، وهذا في المادّتين 266 مكرّر و330 مكرّر اللّتين قد تمّت الإشارة إليهما في المتن.

ونتوقّع أنّ بحثَنا الميداني بمستشفى محمّد الأمين دبّاغين بالجزائر العاصمة ووقوفَنا على المؤشّرات المصاحبة لحالات الضّرب الممثّلة بنماذج ضمن الملحق رقم 4 وكذلك الحوار الّذي جمعنا بالأخصائيّة النفسانيّة بالمشفى، المبحوثة رقم 23، قد تكلّلوا بقراءة واضحة. فلعلّ كلّ هذا قد أثبت بما لا يترك مجلا للشكّ دورَ التّنشئة الاجتماعيّة في تقبّل أو عدم تقبّل الخضوع للتّعنيف الجسدي، وربّما حتّى في طبيعة التصوّرات أو التمثّلات المنوطة بالضّرب ذاته.

فتركيزا على الميدان، لعلّنا قد لاحظنا لدى مبحوثينا اختلاف المقاربات الإبستمولوجيّة في الالتفات إلى الظّاهرة، منها من خصّها بمنظور عقلاني كالحالة رقم 9، ومنها من عمد إلى منظور تجريبي ومثالها الحالة رقم 26 المتمثّلة في أستاذة الشّريعة الّتي قارنت بين تنشئة نساء المدينة وتلك الخاصّة بنساء مكّة في بواكير الإسلام، وردّة الفعل الّتي انجرّت عن قطيعة أُريدَ بها كفُّ الأزواج من أهل مكّة عن ضرب زوجاتهم.

إضافة إلى ذلك، لا يفوتنا أنّ النّساء غير الخاضعات قلّما يتعرّضن للضّرب، على خلاف الشّرائح الهشّة من المجتمع، وهو الأمر الّذي يمكن مقاربته بالنّسبة الكبيرة الّتي تحتلّها النّساء العاملات من ضمن حالات الخلع؛ كما عُدَّ تبعا لذلك تعليم وعمل الفتاة سلاحا ينأى بها عن ظلم المجتمع حسب الّذي تفضّلت به عديد المبحوثات خاصّة بالجنوب الجزائري، وهو ما يعكس دور الاستقلاليّة الاقتصاديّة في التحرّر من الظّلم.

مفاهيميّا، لا يَسَعُنَا الجزم إن كانت قضيّة "الضّرب" قد تعرّضت إلى الفهم القبلي أو البعدي نظرا لاشتمال غالبيّة الآيات الحاملة لهذا اللّفظ في القرآن الكريم على معنى الابتعاد والمبارحة الّذي تكرّر في المصادر الّتي ترجع لفترة نزول الرّسالة قبل أن يأتي عهد التّفسير الّذي أعقب أشواطا من التطوّر اللّغوي، على الأقل حسبما يُظهره معجم لسان العرب الّذي خصّ "الضّرب" بمفاهيم عدّة إلى جانب المبارحة. ثمّ لعلّنا بفهمنا المتواضع للّغة نعيد

النّظر حِيال عبارة "الضّرب المبرح" إن كانت تعني لغةً "الابتعاد المقرون بالتّرك" وليس "الضّرب العنيف" كما اتّفقت عليه التّفاسير كمفاهيم جاهزة للاستهلاك.
أيضا، قد تُذكّرنا هذه الحيثيّة بعبارة ركّزت عليها النسويّة الإسلاميّة آمنة ودود، كنّا قد أوردناها في قراءتها الموجودة بالمبحث الخامس من الفصل الثّالث؛ حيث تفضّلت بأنّ "الفهم القبْلي للنصّ القرآني يقف وراء تعدّد الأفهام والتّأويلات" ممّا يجعل المعنى نسبيّا نابعا من الذّوات القارئة أكثر من النصّ المقروء؛ وهذا من باب اعتماد ودود المقاربة الإبستمولوجيّة البنيويّة التاريخيّة؛ فنحن اليوم جُبلنا على أن نُخضع عقولنا إلى فهم قبليّ ببساطة.

3-3-قضيّة التعدّد:

لقد لاحظنا تاريخيّا كيف أنّ التعدّد لم يبدأ مع الإسلام، بل أتى هذا الدّين ليجده مؤسّسةً اجتماعيّةً قائمةً بذاتها إثر خضوعها لشرطيّة تاريخيّة وتراكمات ثقافيّة معيّنة، فحاول أن يتأقلم معها مُحدثا تغييرا سلسا بعض الشّيء تفاديا لمخلّفات القطيعة الفجائيّة الّتي لم يكن ليتقبّلها أو يتأقلم معها المجتمع آنذاك. وأكثر من ذلك، أثبت بحثُنا الميداني كيف أنّ بلدا علمانيّا في القرن الواحد والعشرين يشهد ظاهرة التعدّد رغم تجريمه بالسّجن من قِبل القانون الوضعي؛ ما يعني حدوث تمرّد اجتماعي لم يتقبّل القطيعة الّتي جُرِّبَ تطبيقُها على الثّقافات المحليّة رغم مرور قرن عن علمنة الدّولة؛ وهنا يسعنا القول إنّ سيادة العُرف بمنظور علم الاجتماع تدلّ على فشل المؤسّسات التربويّة الاجتماعيّة؛ فعلمنة الدّولة لا تعني بالضّرورة علمنة المجتمع، ولو أنّ الدّولة التركيّة بدورها مرّت بمراحل تاريخيّة جعلتها محطَّ تجاذب بين التيّارات المحافظة والعلمانيّة.
ومثلما سلف ذكره، يأتي الجانب الجزائري ليعكس ما لا يتعدّى نسبة 3% من الزّيجات في حالة تعدّد، وهو أمر يفيد عدم شيوع الظاهرة الّتي يلعب العامل الاقتصادي حاجبا دونها، وكذلك الأمر بالنّسبة لبعض القوانين التنظيميّة الّتي لا تتيح لبعض منتسبي أسلاك الدّولة إمكانيّة التعدّد بسهولة، ضف إلى ذلك القوانين المحدِّدة لشروط التعدّد. لكن، رغم ذلك فالمواطن خلق حِيَلًا كثيرا ما تُترجم بالزّواج العرفي الّذي يتمّ تثبيته بقوّة القانون بمجرّد حضور المولود الأوّل بغية جرد نَسَبِهِ وضمان حقوقه الأساسيّة كمواطن.
وعودةً إلى النّقل، لا ندري كيف ولماذا تمّ بتر الآية في الأفهام وفصل عبارة التعدّد عمّا سبقها وهو القسط في اليتامى كسبب مُخوّل لذلك؛ فأغلب المفسّرين تفضّلوا بأنّ التعدّد كخاصيّة نِيْطَ بالأغنياء وأصحاب الوجاهة دون غيرهم وبالتّالي ارتبط بالعدل؛ أي القوامة، الأمر الّذي انصرف على ظاهرة الجواري. كما قد أثبت بحثنا الميداني أنّ هذه العلاقة لازالت موجودة خاصّة في المجتمعات البدويّة، ومثال ذلك ما صرّح به مبحوثُنا الموريتاني في

الحالة رقم 74 ضمن شقّ روافد الدّراسة من مقابلاتنا الميدانيّة –الملحق 8– إلى درجة أنّه لو فكّر مجرّد تفكير في التعدّد فإنّ عائلته هي أوّل من سيقف ضدّه باعتباره ليس من الوجاهة والعائلات النّبيلة في شيء؛ ما يعني وجوب توفّر نسق اقتصادي اجتماعي رمزي معيّن.

3–4–قضيّة الشّهادة:

لقد شاهدنا كيف تضاربت الآراء حول الدّافع وراء الآية المتناولة لشهادة المرأة، مثلما وقفنا على تنوّع حالات الشّهادة، عدا أنّه لا مادّة قانونيّة تناولتها لكون الاهتمام قد انصبّ على ما له طابع مادّي اقتصادي في مجتمعَي الدّراسة معًا، مع استدعاء ذلك في فصل الزّواج. وقد أفرج بحثنا الميداني عن إقصاء تامّ للمرأة من الشّهادة على مستوى بعض مكاتب البريد الموجودة في الأحياء ذات الأغلبيّة السلفيّة بالجزائر، وهذا بحجّة عدم معرفة المرأة بالمعاملات التجاريّة وغيرها، الأمر الّذي يذكّرنا بالجانب الفقهي الّذي تكرّر فيه التّفسير المبني على الوضعيّة التعليميّة والاجتماعيّة الّتي طبعت حالَ المرأة في بواكير الإسلام مقارنةً بذلك المبني على الاختلافات البيولوجيّة بين الجنسين، ممّا يضع نقطة استفهامٍ حِيال الفئة المعتبرة من النّساء المتعلّمات وكذا المختصّات اليوم في مجال المعاملات من كلّ صنف، وقد يتعدّاه الأمر إلى وجود تعارض تشهده القاضية مثلا الّتي تُخوّلها صلاحيّاتها أن تنظُر في قضايا النّاس وتحكم بينهم لتفصل فيها، باعتبارها كاملة الأهليّة لذلك، في حين يتعذّر عليها أن تشهد لنفسها أو تكتفي بنصف شهادة في الحالات العاديّة.

إنّ الغلبة الّتي طبعها العُرف في قضيّة الشّهادة تُبرز تأثير غياب الضّوابط الّتي تحمل طابعا رسميّا على سير المجتمع؛ بحيث تُرِكَ الأمرُ إلى سلطات وقرارات فرديّة حيال التّعاملات الإنسانيّة. فنحن اليوم إزاء اختلاف صريح في الأدوات المفاهيميّة الّتي بموجبها إيراد الحجج والبراهين.

3–5–قضيّة الخُلع:

لعلّنا لاحظنا كيف أنّ حضور الخلع في تعديل قانون الأسرة الجزائري لسنة 2005 قد خلّف انتقادا من الجانبين العلماني والمحافظ، يرى الأوّل أنّه شراءٌ لحريّة المرأة، فيما يستقريء فيه الثّاني تقويضًا لسلطة الرّجل داخل الأسرة رغم أنّه موجود وفي أُولى مصادر الشّريعة الإسلاميّة، وقد شاهدنا كيف أنّ حصّة الأسد لحالات الخلع ارتبطت بنساء عاملات ولو أنّ نسبة الخلع ذاتها لم تتجاوز 10% من حالات الطّلاق، ممّا يعني أنّ استقلاليّة المرأة اقتصاديّا جعلتها تنافح من أجل حقوقها ورفض الخضوع للظّلم إن وجد، مع استعدادها لتحمّل

تبعات قرارها. وهنا لا نهمل مسألة مهمّة وهي ابتزاز الأزواج أحيانا لزوجاتهم بغية أن يلجأن للخلع تنصّلا من مسؤوليّة ضمان حقوقهنّ وأبنائهما بعد الطّلاق بموجب الطّلاق التعسّفي مثلا.

وانتقالا إلى آخر الأرقام المتعلّقة بحالات الطّلاق مثلا بالجزائر والصّادرة في جويلية 2024؛ أي قبل فترة وجيزة فقط من قِبل الدّيوان الوطني للإحصائيّات، بلغت عدد حالات الطّلاق 93402 حالة سنة 2023؛ بحيث ارتفعت نسبة الطّلاق بين سنتَي 2019 و2023 من 20.9 % إلى 33.5% [1]، وهذا تغيّر محسوس يعني أنّ كلّ حالة من بين ثلاث حالات زواج تنتهي بالفشل وبل أغلبها في الأشهر الأولى مثلما أوضحه المصدر، علما أنّ عدد حالات الزّواج نفسها تسجّل انخفاضا ملحوظا حسب المصدر ذاته وبوتيرة أكثر تسارعا. فقد سجّلت مكاتب الحالة المدنيّة 315000 حالة زواج سنة 2022 وانخفض الرّقم إلى 278644 حالة سنة 2023[2].

تبعا لهذه الأرقام، نُبدي قراءتنا للموضوع بأنّ الجزائر أمست تشهد تفكّكا متناميا للمؤسّسة الاجتماعيّة المتمثّلة في الأسرة، وهو ما يعكس انبثاق براديغم أو نموذج إرشادي جديد يحاكي النّموذج الغربي الّذي يسير خارج منظومة القيم المتعارف عليها والمرتكزة على رابطة الزّواج. بالتّالي، سيغدو الدّين الّذي كرّس قدسيّة الزّواج الّتي أرستها التّنظيمات التاريخيّة حفاظا على النّوع والنّسل والنّسب، في منأى عن أيّ اعتبار على الصّعيد الممارساتي مع الوقت.

من هذا المنطلق، وبالنّظر إلى أنّ نسبة الخلع لا تتعدّى عُشُرَ نسبة حالات الطّلاق حسبما سبق وأن تعرّضنا إليه، نرى أنّ الإشكاليّة لا تكمن فيما تمّت تسميته لدى المحافظين ب "تبادل الأدوار" باستدعاء نظريّة المؤامرة، مثلما نستنتج أنّ المرأة، ولو مُكرهة، لم تساهم في تنامي الأمر بالشّكل الّذي يُرَوَّجُ له، بل الواقع والأرقام يعكسان أنّها ضحيّة التراتبيّة الاجتماعيّة الّتي لازال يتوارثها المجتمع كنتيجة للموروثات المثقلة بالانتقاص من قيمتها الوجوديّة رغم أنّ واقعها اليوم ينافي المنطلقات الّتي انبنت عليها تلك التراتبيّات، فكان من الطّبيعي أن يحدث الصّدام من خلال مراحل متسارعة؛ إذ لازلنا نشهد أثرا لتلك التراتبيّات في قانون الأسرة الّذي لا يزال محلّ تجاذب بين تيّارين رغم الجهود في تحسينه، مثلما يعكس الحالة الاستثنائيّة الّتي يتميّز بها مقارنةً ببقيّة القوانين.

إنّنا نرى أسبابا واضحة في تنامي حالات الطّلاق سواءً في الجزائر أو تركيا الّتي سجّلت سنة 2022 وقت أجرينا بحثنا الميداني بها، عدد حالات طلاق فاقت عدد حالات الزّواج كأوّل مرّة في تاريخها؛ فالمخيال الجمعي بما يحمله من ترسّبات امتثلت على شكل عادات وتقاليد قد أثبت عدم توافقه مع مشهد ما بعد الحداثة، وهو ما نراه من أهمّ أسباب تنامي حالات العزوف عن الزّواج أيضا.

---

[1] الدّيوان الوطني للإحصائيّات، *"الدّيموغرافيا الجزائريّة من 2020 إلى 2023"*، جويلية 2024، شوهد في 28 جويلية 2024، ملف pdf، ص23، (Demographie_Alg2020_2023.pdf (ons.dz)

[2] المرجع نفسه، ص21.

إنّ مختلف المراحل المتسلسلة الّتي مررنا بها في هذه الدّراسة تجتمع في الأخير مع لغة الأرقام لتُفرج عن وجود شبه قطيعة بين الوعي والواقع، فتغدو مظاهر التحوّل مجرّدَ محصّل حاصل لتطوّر الفكر البشري والحاجة الاجتماعيّة لتعليم البنت وما تبعها من حاجة اقتصاديّة كأهمّ عامل حقّق انخراطها في سوق العمل وبالتّالي تغيير واقعها.

هنا، يجدر بنا الانتباه جيّدا إلى أنّ مجتمعاتنا لا تتكوّن فقط من العائلات النموذجيّة الّتي تساهم المرأة هي الأخرى في قوامتها، بل الأرقام ذاتها، على الأقلّ تلك الّتي تشير إلى 90% من حالات الطّلاق خارج إطار الخلع، كفيلة بتبيان العدد الهائل من المطلّقات الّذي يحتمل بدوره عددا معتبرا كذلك ممّن لا تتمتّعن بالاستقلاليّة الاقتصاديّة، ناهيك عن الحالات الأخرى من العائلات غير النموذجيّة كالنّساء الأرامل والعزباوات من دون دخل، أين تُلقى القوامة على عاتق المرأة وحدها في الغالب، خاصّةً في ظلّ ما شهدناه ميدانيّا من تفكّك للتنظيمات التقليديّة الّتي كانت تكفَل الإعانات أمام الانفجار الديموغرافي والنّزعة الفردانيّة للمجتمع؛ ونقول هذا مع الإشارة إلى أنّنا ضدّ أن تُعَرَّضَ المرأة إلى إحدى دوافع الخضوع والسّيطرة. ففي هذا الصّدد، لا نغفل عن نتائج الجهود الّتي بذلتها الدّولة الوطنيّة غداةَ الاستقلال، من خلال مؤسّساتها، في سبيل كسر العديد من الطّابوهات ترقيةً لحياة المرأة، ومثال ذلك النّسب المتنامية لتمدرس الإناث الجامعيّات.

إنّ استحضار مختلف الأدوات المنهجيّة في هذا المقام لابدّ وأن يذكّرنا بتساؤل سبق وأن طرحناه في المتن، وهو كيف نشهد محاولات للوقوف ضدّ التغيّر الاجتماعي المعاصر كتجريد المرأة من حقوقها بدعوى الرّجوع إلى النّموذج القديم، في حين أنّ الخطاب النّقلي المتمثّل في القرآن الكريم ذاته قد تضمّن آياتٍ الهدفُ منها مسايرة مختلف مظاهر التغيّر وحلّ الإشكالات الّتي أسفرت عنها المكانيزمات الاجتماعيّة في تلك الحقبة الزمنيّة ؟ ومنه، فالحلّ لن يكمن في تغييب مقتضيات الواقع والقفز عليه، بل في محاولة فهم الخلل الحاصل حسب كلّ ظرف.

3-6-قضيّة الحجاب:

ارتبط الحجاب تاريخيّا بالخطيئة الأولى، مثلما اقترن بالعامل الاجتماعي الطّبقي منعكسا على النّسق الدّيني والأخلاقي من خلال مفاهيم كالعورة والشّرف والحرام، فطبع الحياة العامّة بالمجمل؛ إذ أوضح التّحليل السّيميولوجي لصور البحث الميداني ارتباطَ الحجاب بشيفرات اجتماعيّة معيّنة تُحيل إمّا إلى مذهب أو طائفة أو طريقة صوفيّة أو منطقة جغرافيّة عادةً ما تكون من الأحياء العتيقة كما هو الحال في تركيا، وتتعدّد دلالات ذلك من شكل هذا الحجاب فلونه وطريقه عقده أو ربطه أو تدنيته، مثلما ظهر أنّه يختلف بين الفئات العمريّة حتّى في الطّائفة الواحدة. إنّما الغالبُ لدى المتحجّبات في المدن التركيّة الكبيرة هو شيوع "الجلباب" الأسود المعروف

في شبه الجزيرة العربيّة والمتوارَث تاريخيّا إلى جانب ذلك المدعو ب "حجاب إسطنبول" الّذي ارتبط بضربٍ من الحداثة لاسيّما مع اقترانه بالعامل الاقتصادي، كما اتّصل الحجاب حتّى بالعامل السّياسي لدى بعض النّسوة في تركيا الّتي شهدت مع زعيمها الحالي عودةً إلى الأسلمة وارتباط هذه الأخيرة بالنّسق السّياسي من خلال الإسلام السّياسي المترجَم بحركة الإخوان المسلمين الموجودة في مختلف مفاصل الدّولة.

إنّما، لو التفتنا إلى القُرى التركيّة الّتي تحتلّ أكبر مساحة من الأناضول، مثلما سبق وأن حدّدناه جغرافيًّا في الشقّ المنهجي من الدّراسة، سرعان ما نجد حضور لباس ساتر متمثّل في المحرمة والسّروال الفضفاض اللّذين يميّزان المرأة الريفيّة الّتي عادة ما نلمحها تخدم الأرض أو تبيع الخضار، وهي الصّورة النمطيّة الموجودة لدى النّساء القرويّات بشمال إفريقيا وليس الجزائر لوحدها أين تحضُر المحرمة إلى جانب لباس تقليدي ساتر. إنّما ليست تلك هي الصّورة النمطيّة الوحيدة بالجزائر؛ لأنّ الأحياء والمدن العتيقة كالقصبة وغرداية وبعض القصور الصحراويّة لازالت تُعرف بما يسمّى "الحايك" الّذي انحسر استعمالُه في الشّمال لأسباب ترجع بالأساس إلى تمدرس الإناث وانتشار المؤسّسات في الوسط الحضري. فالحايك في بعض المناطق الصحراويّة لازال سمةً من سمات التميّز الاجتماعي ومؤشّرا ضابطا للتّنظيمات الاجتماعيّة التقليديّة ذات الطّابع العشائري القبلي المشير إلى هويّة معيّنة، إنّما هو بدوره أتى على أنقاض اللّباس التّقليدي المتمثّل في الملحفة الّتي تعتبر لباسا ساترا هي الأخرى.

وعن مسألة الهبّة القويّة للحجاب الّتي شهدناها في تركيا، يتّضح أنّها ردّة فعل طبيعيّة على التّقييد الّذي تعرّض إليه هذا الرّداء طوال مراحل زمنيّة سابقة أُقصيت بموجبه المرأة التركيّة حتّى من أبسط حقوقها المتمثّلة في التّعليم، فكان القرار السّياسي منذ مستهلّ الألفيّة بابًا للعودة إلى الذّات في إنكارٍ صريحٍ لإمكانيّة تغيير القناعات بموجب قرارات فوقيّة تقفز على إرادة الأشخاص وحريّاتهم الفرديّة، وقد وقفنا على حقيقة تغيير النّظام الدّاخلي لبعض كليّات الإلهيّات في تركيا إلى الفصل الجنسي فقط لنزع الحرج الّذي يساور الطّالبات القادمات من المناطق الداخليّة.

رجوعا إلى التّحليل السّيميولوجي لمختلف المساجد التركيّة، لاحظنا كيف أنّ مفهوم الحجاب الّذي يفيد "خلق حاجز" كان حاضرا في فضاء التعبّد، إنّما بأشكال مختلفة تستند إلى المنطقة الجغرافيّة، طابع المسجد إن عُدّ معلما سياحيّا أم لا، وكذلك إلى مساحته إن كانت تسمح للإناث بمشاركة الذّكور قاعة الصّلاة الرئيسيّة أو التنحّي إلى الطّابق العلويّ. أمّا في الجزائر، فقد لاحظنا كيف انزوى مكان الصّلاة المخصّص للإناث كمبنى صغير مجاور عادةً، مثلما وقفنا على مساجد لا منفذَ للنّساء إليها كي تؤدّين صلاتهنّ؛ حيث تكون القاعة المخصّصة لهنّ موصدة، علما أنّها مساجد يسيطر عليها تيّار متشدّد يبدو أنّه يأخذ بالحديث الّذي سبق ذكره حول استحباب صلاة المرأة في بيتها دون الأخذ بعوامل التغيّر الاجتماعي للحياة المعاصرة الّتي يشيع فيها

انتقال المرأة إلى الدّراسة والعمل...الخ ويختلف الأمر في بعض الزّوايا باعتبارها تتبنّى فكرا صوفيّا يتسامى بالمعاني العميقة للأنسنة.

أمّا في بعض النّماذج الّتي تسيطر عليها الأنظمة التقليديّة المنغلقة المجابهة لمقتضيات التغيّر الاجتماعي، لاحظنا كيف أنّ سياسة الفصل الجنسي وحجاب الجسد والوجه قد تحوّلا إلى حجابٍ للعقل يُواري الذّات الأنثويّة عن الفضاء العامّ بدءًا بالتّعليم.

3-7-قضيّة الإرث:

لقد شاهدنا كيف أنّ لِقضيّة الإرث جذور تاريخيّة سابقة للإسلام، أتى هذا الدّين فحاول التأقلم معها وتغييرها بالشكل السلس تبعا لمعطيات ذلك الزمان، كما أنّ نظام الملكيّة بارتباطه تاريخيّا، حسب الفيلسوف ويل ديورانت Will Durant، باكتشاف الزّراعة وبالتّالي بالانتقال من التّرحال إلى الاستقرار، قد آثر أن يكرّس معالم النّظام البطرياركي قبل حوالي 12 ألف سنة من الآن*. وبدورنا، شاهدنا من خلال العيّنة المختارة كيف أنّ هذا النّظام لازال بارزا أكثر في المجتمعات القبَليّة الّتي يسودها مفهوم العصبيّة والتخوّف من الغريب مثلما هو الحال في شمال إفريقيا أين وقفنا ميدانيّا على أمرين؛ إمّا أن يُسمح للمرأة بالزّواج من خارج القبيلة في الغالب مع حرمانها من الإرث، أو أن تُمنحَ إرثَها مع تقييد حريّتها في اختيار الشّريك، وهذان كلاهما نموذجان جاهزان سلفاً بحكم العُرف الاجتماعي الّذي نخالُ بذورَه غايةً في القِدم باعتبار أنّ الأرملة قبل الإسلام، فيما سُمّي بالجاهليّة، قد تعرّضت إلى التّزويج القسري من عائلة الزّوج المتوفّى أو حتّى إلى الإعضال كي لا تؤولَ الأرضُ الّتي ترثها عنه إلى الغريب.

فأمام هذا التّأطير المسبق، لا تغدو العلاقة التلازميّة بين القوامة والإرث كما حُدّدت قابلةً للتّحقيق، ولو أنّها جُعلت فقهيّا سببا في مناصفة الأنثى للذّكر في الإرث؛ بمعنى أنّه يرث ضعفها لأنّه قوّام عليها؛ إذ تكمن المفارقة في أنّ المرأة الّتي تُحرم إرثَها من الأرض عادةً هي من تشارك في خدمة تلك الأرض وتساهم بشكل فعّال في القوامة بعمل مضاعف داخل وخارج المنزل، وهو ذاته الأمر الّذي وقفنا عليه في أكثر من بلد، منهم نموذجَا الدّراسة الجزائر وتركيا (فيما تميّزت التّجربتان التونسيّة والمصريّة باقتراح تطبيق قانون "حقّ الكدّ والسّعاية" لفائدة هذه الفئة من النّساء).

* أنظر: كتاب The Story of Civilization لويل ديورانت.

ففي الجزائر مثلا، كثيرا ما لاحظنا أنّ الجيرة في القرى؛ أي لدى القبيلة، تتّصل بشكل وثيق بالقرابة الدمويّة نظرا إلى عامل الإرث الّذي يتجلّى عنه تقسيم الأرض، هذه الأخيرة الّتي يجدر أن تظلّ حكرا على أفراد العائلة، وبالتّالي لا مكان فيها للغريب.

هنا، وبإسقاط بسيط، نستنتج أنّ المرأة بمجرّد زواجها تغدو بنظر القبيلة جالبةً للغريب، فنجدها تُحرم من حقّها في الإرث ببعض المناطق المتمسّكة بسماتها الثقافيّة؛ الأمر الّذي وقفنا عليه سواءً بالجزائر أو تركيا؛ بحيث أثبتت دراستنا الميدانيّة أنّ الاعتماد على النّمط الزّراعي يتناسب طردا مع قلّة حظوظ المرأة في الإرث، ما يعني أنّ تَحسُّنَ حالِها مرهون بحدوث تغيير في المكوّن الاقتصادي المتمثّل في نمط الإنتاج مع تدخّل متغيّر الزّمن اللّازم لتغيير الذهنيّات.

إنّ أشكال الانتقام الاجتماعي الّتي تتعرّض لها الإناث من الإخوة عادةً، سواءً بالجزائر أو تركيا ما إن تُطالبن بحقوقهنّ، هو محصّل حاصل لوطأة العُرف الّذي تجاوز بكثير تأثير الدّين رغم المحافظة الظاهريّة الّتي تتميّز بها المجتمعات المعنيّة، كما أنّ هناك مفارقة أخرى تتمثّل في تطبيق ذلك حتّى لدى العائلات الّتي تدّعي العلمانيّة، في حين أنّ العلمانيّة تؤدّي المفروض إلى المساواة. فضلا عن أنّ هذه الصّيرورة تجلّت بصفة أكثر حِديّة في تركيا أين يُقرّ القانون بالمساواة بين الجنسين في الإرث، مُصطدما مع أعراف تُغيّب المرأة تماما من ذلك؛ أي من النّقيض إلى النّقيض، ممّا عرّض الفتاة أو المرأة إلى الانتقام الأُسري إن هي طالبت بحقّها بالطّرق القانونيّة، كما أنّ الأمر كلّف الكثيرات حياتَهنّ، فتظلّ عدد القضايا المتناولة للموضوع في المحاكم مؤشّرا ضابطا عن الشّرخ الحاصل. وممّا وقفنا عليه في الجزائر كإجراءات احترازيّة مثلا، برزت ظاهرة لجوء إخوة المعنيّة إلى مطالبتها بالإمضاء على وثيقة تنازل إن هي خضعت للعُرف السّائد مُتخلّية عن حقّها لإخوتها؛ وهنا نلاحظ أنّ الأمر أضحى يحتاج إلى دلائل ملموسة عوض التلفّظ بمجرّد كلمة بوجود شهود، والغرض من ذلك عدم التعرّض مستقبلا إلى المساءلة والمحاسبة القانونيّة خاصّة من أبناء المعنيّة، الأمر الّذي جرت العادة على حدوثه.

زيادةً على ما تمّ ذكره، هناك حيثيّة هامّة متمثّلة في أنّ الوالدة هي الّتي تكرّس عادةً فكرة تخلّي البنت عن حقّها في الإرث من خلال التّنشئة الاجتماعيّة أين تُهيّأ الفتاة منذ الصّغر على تقبّل ذلك الواقع قبل أن تورّثه بدورها من خلال إعادة الإنتاج الثّقافي الّتي تجعل شخصيّتها تتماهى في شخصيّة الجماعة، علما بأنّ الأمر يختصّ بالعقّار وليس المنقولات.

فضمن سلسلة القراءات الموجودة بالمبحث الثّامن من الفصل الثّالث، تتّفق قراءتَا أركون وشحرور، وهما قراءتان لشخصين مختلفين في التيّار الإيديولوجي، في أنّ عنصر الثّقافة هو الّذي حَرِمَ المرأة من الإرث؛ إذ قابل هذا

العنصرُ القرآنَ بترسانة من الأعراف البطرياركيّة الّتي غيّرت حتّى المفاهيم، كما ظلّت المرأة عنصرا ثانويّا بسبب المُعطى البشري المرتبط بسياقه التّاريخي. فهذا العُرف قد ترسّب في بعض الأحيان من خلال حديث "أنت ومالك لأبيك" الّذي يعكس الثّقافة البطرياركيّة المبنيّة على فكرة الملكيّة، فيما نهى القرآن الكريم عن الجمود الفكري المبني على التّقليد الأعمى "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ" (البقرة/170).

انتقالا إلى العلاقة بين التّنظير والتّطبيق، قد يجدر استيعاب اختلاف البُنى الاجتماعيّة بين الحضر والرّيف والصّحراء؛ فصحيح أنّ القانون أتى لتنظيم حياة الشّعوب، إنّما نَخَالُهُ بالتّغيير السّلس وليس بالقطيعة الّتي لاحظناها ميدانيّا في مجرّد القول بنزع المادّة 2 من الدّستور، إدراكا منّا لمخلّفات ذلك في مجتمع لازال محافظا وبه تيّارات إسلاميّة عدّة، كما يبقى واقع العُمق التّركي نموذجا حيّا.

إنّما، حسب الدّكتور محمّد شحرور، يحتاج الأمر إعادة النّظر في الفقه ممثّلا في هذه القضيّة بفقه المواريث من خلال توفّر تصوّر واقعي معاصر لدور المرأة في المجتمع باعتبارها كيانا مستقلّا ومسؤولا حاملا لإرادة كالرّجل[1]. وهنا يضيف الدّكتور علي الموسوي رأيا يقتضي عدم أخذ مسألة التّفاوت التّكويني بين الجنسين كأساس لتكريس تفاوت في القيم الحقوقيّة والأخلاقيّة، بل يستدعي الأمر توفّر تكافؤ للفرص مع تفاوت اختياري، ويلتقي مع شحرور في أنّ البتّ في الحياة الأسريّة ذات الطّابع الاجتماعي يجب أن يتماشى مع نظام كلّ عصر[2].

في الأخير، لو نتتبّع المسار الّذي رسم مآل المرأة اليوم في قضيّة الإرث، نلاحظ مفارقة عجيبة؛ بحيث أنّ اكتشاف الزّراعة كان وراء انبثاق مفهوم الملكيّة، وبالتّالي جعل المرأة كالأشياء المملوكة الّتي تُورَّث، مثلما تعرّضت هذه الأنثى إلى التعدّد من أجل جعلها أداةً للإنجاب بهدف توفير اليد العاملة لخدمة الأرض، هذه النظرة البراغماتية الّتي تجسّدت حتى في المدلول اللّساني لبعض اللّغات العريقة*. فعلاوة على أنّ النّمط الزّراعي

[1] مجموعة باحثين، إشراف أ.د بسّام الجمل، **أعلام تجديد الفكر الدّيني**، مؤمنون بلا حدود للنّشر والتّوزيع ج1، ط1، الرّباط- بيروت، 2016، ص190-191.

[2] د علي الموسوي، د. نجف علي ميرزائي وآخرون، **الأسس النظريّة للبحث في حقوق المرأة، دراسة مقارنة بين النّزعة النسويّة والرّؤية الإسلاميّة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008، ص26.

* ومثال ذلك بعض الألفاظ المبنيّة على التّقسيم الجندري في اللّغة الأمازيغيّة، كلفظ "تامطّودث" المُحيل إلى المرأة (قبل أن تُحذف الدّال نُطقا للضّرورة الفونولوجيّة)، والّذي يتّخذ كذلك مفاد "المُرضعة"، هذا المفهوم الّذي يتكرّر في جمع امرأة بالمتغيّر الأمازيغي التّارقي "تيضيضين" الّذي يعني المرضعات دوما، ولفظ "آملاك" للزّواج في المتغيّرات الأمازيغيّة الزناتيّة، والّذي وإن لجأ إلى الاقتراض اللّغوي، فقد كرّس نظرة تشييئيّة للمرأة في المجتمعات القبليّة، كما أنّ لفظ الطّلاق في بعض تلك المتغيّرات يقابله "أرزام" الّذي يفيد حرفيّا إطلاق السّراح.

كان وراء إقصاء المرأة من حقّها في الإرث لاعتبارات قبَليّة، ماذا لو صدقت مختلف الدّراسات الّتي تقول بأنّ المرأة هي التي أعملت عقلها بالتأمّل واكتشفت الزّراعة وقت انخرط الرّجل في الحروب وامتهن الصّيد ؟ أيُعقل أنّ تكون المرأة هي من زرعت بيدها بذور فناء حقوقها ؟

خلاصة الفصل

لقد أفرجت مختلف التّحليلات المتوصَّل إليها عمّا ظلّ قابعا بين السّطور حِيال قضايا المرأة الّتي راوحت مكانها عديدًا بين العقل والنّقل والمكان والزّمان لتضحى كلمة الفصل بِيد المجتمع مُمثَّلا بالثّقافة الّتي تشدّ الكلّ إلى الأعماق، ومثال ذلك اعتبار العُرف من مصادر التّشريع. فمثلما تعقلن النّقل تنقّل العقل التّراثي عبر الأوعية اللغويّة بين الماضي والحاضر في دوّامة من الجذب الفكري.

- **خاتمة:**

استلزمت الإجابة على إشكاليّتنا "**كيفيّة تجلّي إبستمولوجيا التّراث الدّيني الإسلامي بين النّقل والعقل في قضايا المرأة ضمن أنموذجَي الجزائر وتركيا**" المرورَ ذهابًا وإيّابًا بين المُعطى النّظري والشقّ التّطبيقي في ظِلِّ سَعْيِنَا لتوظيف حاكميّة العقل كلَّ حين. وأمام اتّصال قضايا المرأة المختارة بقاعدة دينيّة وطابع اجتماعيّ في آن واحد، تَعَيَّنَ علينا الانتقال من التصوّرات إلى الممارسات الّتي تُجَسِّدُ وقائعا وظواهرا اجتماعيّة رُمْنَا فهمَها واستيعابَها في ذاتها ومن خلال الأنساق الاجتماعيّة والثقافيّة والتاريخيّة والدينيّة والاقتصاديّة والقانونيّة فالسياسيّة المرتبطة بها؛ ونظرا إلى الطّابع الفلسفي لإشكاليّة العقل والنّقل، حَبَوْنَا قضيّةَ المفاهيم بفحوى العقل الحداثي حيالَها، عدا عن توظيف مقاربة سوسيولسانيّة حاولت استقراء الأبعاد الخفيّة وراء الممارسات باستدراك الجديد الّذي يطرحه المجتمع ضمن ما أعاد إنتاجَه المخاضُ العسير المُفرج عن أزمات مرحليّة وفتراتِ تسارُعٍ للميكانيزمات الاجتماعيّة. وباعتبار أنّ الدّراسة سوسيولوجيّة، نَشَدْنَا تقعيدَ المعطيات ضمن مرجعيّتها الاجتماعيّة توفيرا للأرضيّة اللّازمة للبحث بحكم طبيعة علم الاجتماع الدّيني المختلف عن الدّراسات الإسلاميّة واللّاهوت ونحوِهما.

إنّ قضايا كالتعدّد والشّهادة والضّرب والحجاب والخلع والقوامة والإرث بقدر ما هي إشكاليّة بقدر ما كان البحث ضروريّا في سبيل استيعاب وطأتها على عالم اليوم الّذي نجده يجنح إلى الحداثة محاولا تطبيق تعاليم حقوق الإنسان، إمّا في معزل عن بعض المفاهيم الّتي يعزوها إلى الدّين وسياقات تاريخيّة معيّنة، أو بالرّجوع إلى تلك المفاهيم ذاتها ومحاولة تكييفها حسب مقتضيات عالم اليوم. ولا نرى أنّه بالإمكان إحداث التحوّل لو لم تبزُغ أفكار نوعيّة تحاول رأب الصّدع؛ بحكم إثبات المجتمع أنّنا لو تجاوزناه أو قفزنا عليه سيقول كلمته عمليّا بشكل أو بآخر. ثمّ إنّ قضايا المرأة، الّتي لطالما أسالت الكثير من الحبر عبر الحقب الزمنيّة، قد حرّكت الكثير من العقول المفكّرة الّتي رأت في تغيير واقعها سبيلا لتفادي العديد من المشاكل الّتي تواجه كيانها وواقعها، وبالتّالي المجتمع ككل. ومنه، يتّضح دور العقل في تفكيك ما هو منقول تفكيكا منهجيّا، وكذا دور العامل الإبستمولوجي الفاعل بدوره في استقصاء مصدر المعلومة وظروف إنتاجها وموضوعيّتها كُلَّ حين.

لقد اكتشفنا، ميدانيّا، عكسَ ما خِلناه، وهو أنّ المرأة التركيّة ليست بالضرورة أحسنَ حالًا من المرأة الجزائريّة رغم قرنٍ من إقرار المساواة في كلّ شيء، الحقيقة الّتي نبّهتنا إلى الأهميّة القصوى الّتي يلعبها الواقع في تحديد العلاقة بين العقل والنّقل، وإن كان من شأن هذه الأقطاب الثّلاثة الدّفع إلى انبثاق براديغمات جديدة. فاستنطاق

الواقع عَكَسَ لنا درجة استجابة المجتمعَين معًا بطبقاتهما العليا والوسطى والسّفلى إلى الإرادة السياسيّة الّتي أرست بدورها قوانينا لتحسين أوضاعهما، مثلما بيّنت مدى تمسّكهما بأعرافهما وعاداتهما وتقاليدهما الّتي لعبت دورَ المقدّس الحارس لبُناهما الاجتماعيّة، لاسيّما المجتمعات القبَليّة الّتي لازالت ترتكز على النّمط الزّراعي وتحقيق الاكتفاء الذّاتي اقتصاديّا، وأيضا تلك المجتمعات ذات الأقليّة المذهبيّة الّتي انصبّ جُلُّ اهتمامها على حماية هويّتها من خلال عنصر المرأة.

وبالعودة إلى التّاريخ، لعلّ مسار التّراث الدّيني الإسلامي ذاته، بما احتواه من أدوات عقليّة، قد شُلَّ بغلق باب الاجتهاد، فانجرّ عن ذلك عدم هضم فحوى النّصوص الدينيّة تِبعا لعُسر تماشيها مع المفاهيم اللغويّة الحاليّة والحداثيّة، ممّا أدّى إلى حدوث قطيعة على المستوى السّوسيولساني والاكتفاء بالثّقافة الشعبيّة الّتي هيمنت وشرحت ولازالت تشرح حتّى الآيات القرآنيّة، فغابت، بالموازاة، تلك القطيعة في تمثّلات الأفراد والمجتمعات بين ما هو ثقافي متوارَث وما هو ديني نصّي.

بين هذا وذاك، ولّد هذا التّجاذبُ انبثاقَ تيّارٍ إصلاحيٍّ اقترح إعادة النّظر في أصول الفقه الّتي أرساها الإمام الشّافعي في القرن الثّاني للهجرة، وذلك باستحداث وإضافة مبادئ تتماشى وحقوق الإنسان بمنطق هذا العصر، مع مراعاة الحريّات الفرديّة والجماعيّة الّتي ينشُدها؛ فالمرأة اليوم صانعةٌ للثّروة دون أن تُلغي علامة التّأنيث كما تفضّل فرويد، على سبيل المثال، لأنّ تلك العلامة أمست تختتم نجاحاتها وانتصاراتها بلُغة الأرقام، فيما تَكْفَلُ هذه الأخيرة تغييرَ الواقع والذهنيّات وإعادة بلورة المفاهيم تبعا لمتغيّر الزّمن.

لربّما لاحظنا كيف أنّ نماذج قضايا المرأة المختارة ارتبطت ببعضها البعض بعلاقات استلزام انبنت هي الأخرى على سياقات تاريخيّة تغيّرت كثيرا قبل فترة الإسلام وخلالَها قبل أن تستمرّ في ذلك بعدَها، ليغدوَ التغيّرُ هو القانون الثّابت الّذي يرسم أبعاد حياة المجتمعات الإنسانيّة. وإن كانت المرأة ولازالت موضوعَ تجاذبِ تيّاراتٍ باختلافها، نراها عدوَّ نفسِها الأوّل من خلال رسكلتِها للماضي بإعادة إنتاج التّنشئة الاجتماعيّة ذاتِها حاضرًا ومستقبلًا، وتسليمِها شعوريّا أو لا شعوريّا بأن تتحمّل وزر خطيئة لم تقترفها مثيلتُها في الخلق. ففي زمن لا يعترف بالخنوع، إمّا أن يقف العالم الإسلامي على نموذج تشارك فيه المرأة بشكل فعّال في تنمية المجتمع انطلاقا من داخل وخارج محيط الأسرة فتثبتَ ذاتها وتنهض باقتصاد وطنها، أو أن تكون عبئًا عليه وتكتفي بالإعانات الّتي لن تحفظ كرامتها في ظلّ مجتمع استهلاكيّ كرّس الفردانيّة ولم يعد يعبأ بالضّعيف.

في آخر المطاف، يبدو جليّا أنّ الوأد الثقافيّ الّذي تعرّض له الجنس المؤنّث منذ اكتشفت المرأةُ سرَّ الخصوبةِ والحرث فيها وفي الأرض قد قارب بين وظيفتها البيولوجيّة وحقوقها، ليضحى المستقبلُ مجرّدَ استمرارٍ للماضي نافيًا مقتضيات التحوّل؛ فإمّا أن تنثُر المرأة بساعدَيها بذور التّغيير أو أن تظلّ تحت العمامة والطّربوش.

قائمة المصادر والمراجع

- **قائمة المصادر والمراجع:**

أ-قائمة المصادر:

1-القرآن الكريم.

2- ابن الحجّاج مسلم، **صحيح مسلم**، جمعيّة المكنز الإسلامي، القاهرة، ج2، 2000.

3- البخاري محمّد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، كتاب 67، باب 109، القاهرة، 2008.

4-التّرمذي محمّد، **سنن التّرمذي**، دار التّأصيل، القاهرة، ط1، 2014.

5-التّرمذي محمّد، **صحيح التّرمذي**، مركز البحوث وتقنيّة المعلومات، دار التّأصيل، ط1، 2014.

6- الطّبري محمّد بن جرير، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آيِ القرآن**، دار هجر للطّباعة والتّوزيع والإعلان، القاهرة، ج1، ط1، 2001.

7- النّسائي ابن شعيب أحمد، بقلم الألباني عبد الرّحمن، **صحيح النّسائي**، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، 2006.

8- الدّيوان الوطني للإحصائيّات، *"الدّيموغرافيا الجزائريّة من 2020 إلى 2023"*، جويلية 2024، شوهد في 28 جويلية 2024، ملف pdf، (Demographie_Alg2020_2023.pdf (ons.dz)/ ONS : Office National des Statistiques

9-معهد الإحصاء التّركي Türkiye İstatistik Kurumu (TUIK)، شوهد في أوت 2024، Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) (tuik.gov.tr)

10- وزارة العدل الجزائريّة، **قانون الأسرة**، الأمر رقم 05-02 المؤرّخ في 27 فبراير 2005، مطبوعات الدّيوان الوطني للأشغال التربويّة، الجزائر، ط4، 2005 / الأمر رقم 84-11 المؤرّخ في 9 جوان 1984، معدّل ومتمّم بالأمر رقم 05-02 المؤرّخ في 27 فيفري 2005.

ب-المراجع باللّغة العربيّة:

11-ابن تيميّة أبو العبّاس، **الردّ على المنطقيّين، نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان**، مؤسّسة الريّان، بيروت، ط1، 2005.

12-ابن تيميّة أبو العبّاس، **درء تعارض العقل والنّقل**، تحقيق د. محمّد رشاد سالم، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض، ج1، القسم1، ط2، 1991.

13-ابن حامد أبو مالك محمّد، **المرأة في الأحاديث الضّعيفة والموضوعة**، القاهرة، 2011.

14-ابن رشد، **تهافت التّهافت**، دار الفكر اللّبناني، بيروت، 1993، ط1.
15-ابن كثير القرشي الدّمشقي الحافظ أبو الفداء إسماعيل، **اختصار علوم الحديث**، تحقيق د. ماهر ياسين الفحل، دار الميمان، الرّياض، ط1، 2013.
16-أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق محمّد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج1، ط1، 1996.

17-أبو ديّة أيّوب، **الحجاب في التّاريخ**، دارالفارابي، بيروت، ط1، 2012.

18-أبو زيد منى، **موسوعة الفقه الإباضي**، إشراف عبد الله السّالمي، وزارة الأوقاف والشّؤون الدينيّة، مسقط، ج1، ط1، 2017.
19-أبو زيد نصر حامد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط3، 2004.
20-أبو زيد نصر حامد، **نقد الخطاب الدّيني**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، بيروت، ط3، 2007.

21-أبو شقّه عبد الحليم، **تحرير المرأة في عصر الرّسالة**، دار القلم، الكويت، 1994.

22-أبي نادر نايلة، **التّراث والمنهج بين أركون والجابري**، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2008.

23-أركون محمّد، **الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، تر. هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط2، 2001.

24-أركون محمّد، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، تر.هاشم صالح، دار السّاقي، مؤسّسة تعزيز الدّيمقراطية والتّغيير السّياسي في الشّرق الأوسط، بيروت، ط2، 1995.
25-أركون محمّد، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، تر.هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.

26-أركون محمّد، **قضايا في نقد العقل الدّيني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، تر. هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، 2000.
27-أركون محمّد، **نافذة على الإسلام**، تر. صيّاح الجهيّم، دار عطيّة، بيروت، ط1، 1996.

28-آل رجب أحمد، **أحاديث تفضيل صلاة المرأة في بيتها على صلاتها في المسجد في ميزان النّقد**، كتيّب إلكتروني، ط1، 2018.
29-الأنصاري الرصاع أبو عبدالله محمد، **شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية**، تحقيق: محمد أبو الأجفان، الطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج2، ط1، 1993.
30-الأصبهاني إسماعيل الجوزي، **التّرغيب والتّرهيب**، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1993.
31-الأصفهاني أبو الفرج، **الأغاني**، دار الفكر، بيروت، ج16، ط2.
32-الألباني محمّد ناصر الدّين، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985.
33-البرازي محمّد فؤاد، **هكذا حجابك أيّتها المرأة المسلمة**، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة، ط2، 1991.
34-البنّا حسن، **المرأة المسلمة**، دار الكتب السّلفية، القاهرة، ط2، 1987.
35-الجابري محمّد عابد، **التّراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1991.
36-الجابري محمّد عابد، **تكوين العقل العربي، دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط9، 2009.
37-الجهني ملاك، **قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر- الحجاب أنموذجا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2015.
38-الجوهري ملاك عايدة، **رمزيّة الحجاب، مفاهيم ودلالات**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2011.
39-الحدّاد الطّاهر، **إمرأتنا في الشّريعة والمجتمع**، موفم للنّشر، 1992.
40-الحنبلي عمر أبو حفص، **اللّباب في علوم الكتاب-تفسير ابن عادل**، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998.
41-الخراساني أبو غانم، بتعاليق محمّد اطفيّش، **المدوّنة الكبرى**، وزارة التّراث والثّقافة، مسقط، ط1، 2007.
42-الخولي البهّي، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، دار القلم، الكويت، ط4، 1984.
43-الدّار قطني، **سنن الدّار قطني**، دار المحاسن، القاهرة، ج3، 1944.

44-الدّمشقي الحنبلي عبد الله بن احمد ابن قدامة، **المغني**، مكتبة القاهرة، القاهرة، ج7، 1968.
45-الدّمشقي بن كثير عماد الدّين، **تفسير القرآن العظيم-تفسير ابن كثير**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1998.

46-الزّمخشري الخوارزمي أبو القاسم محمود بن عمر بن محمّد بن عمر، **الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، دار الكتاب العربي، ط3، 1987.
47-السّعداوي نوال، **قضايا المرأة والفكر والسّياسة**، هنداوي للنّشر، القاهرة، 2017.
48-السيوطي عبد الرحمان، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق هاني الحاج، الدار التوفيقية للتراث، القاهرة، 2012.
49-الشّرنباصي رمضان علي، **أحكام الميراث بين الشّريعة والقانون**، منشأة المعارف، الإسكندريّة، 2002.
50-الشّعراوي محمّد متولّي، **المرأة والرّجل وخصوم الإسلام**، دار النّدوة للنّشر، الإسكندرية، ط1.

51-الشوايشي سليمان، **واصل بن عطاء وآراؤه الكلاميّة**، الدّار العربيّة للكتاب، طرابلس، 1993.
52-الضّيفاوي السّاسي بن محمّد، **الاجتهاد المالكي بين سلطة النّقل وحدود العقل**، مطويّة إلكترونيّة، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرّباط، 2021.

53-الطّاهر عبد الجليل، **أصنام المجتمع، بحث في التحيّز والتعصّب والنّفاق الاجتماعي**، المركز الأكاديمي للأبحاث، بغداد، تورنتو، شركة المطبوعات للتوزيع والنّشر، بيروت، ط1، 2016.
54-الطيّار عبد الله، **العدل في التعدّد**، دار العاصمة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط1، 1992.
55-الطّبري محمّد بن جرير، **تفسير الطّبري من كتابه جامع البيان عن تأويل القرآن**، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1994.
56-العقّاد عبّاس محمود، **المرأة في القرآن**، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط3، 2005.

57-العقل ناصر، **مجمل أصول أهل السنّة**، دار الصّفوة للنشر والتّوزيع، القاهرة، ط2، 1991.

58-العلاوي أحمد، **المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية**، المطبعة العلاوية، مستغانم-الجزائر، ط2، 1989.
59-الغذّامي عبد الله محمّد، **المرأة واللّغة**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء-الرّباط، بيروت، ط3، 2006.

60-الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضّلال**، المكتبة الثّقافية، بيروت، ط1، 1988.
61-الغزالي أبو حامد، **قانون التّأويل**، قراءة وتخريج وتعليق محمود بيجو، مطبعة الأنوار، القاهرة، ط1، 1992.

62-الغزالي محمّد، **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، دار الشروق، القاهرة، 2007.

63-الغزالي محمّد، **تراثنا الفكري في ميزان الشّرع والعقل**، دار الشّروق، القاهرة، 1996.

64-الغزالي محمّد، **قضايا المرأة بين التقاليد الوافدة والراكدة**، دار الشّروق، القاهرة، ط7، 2002.

65-الغيتابي أبو محمّد، **نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار**، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الدّوحة، ط1، 2008.
66-الفارابي أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986.
67-القرضاوي يوسف، **العقل والعلم في القرآن الكريم**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1996.
68-القرضاوي يوسف، **أولويّات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، مؤسّسة الرّسالة، ط1، 2000.
69-القرطبي أبو عبد الله، **الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان- تفسير القرطبي**، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 2006.
70-القشيري النّيسابوري مسلم بن الحجّاج، **صحيح مسلم- كتاب الإيمان**، دار طويق، الرّياض، ط1، 2008.

71-الكندري أنفال جاسم، الخطيب محمّد أحمد، *"المرأة في الخطاب المسيحي القديم والمعاصر"*، مجلّة الجامعة للدّراسات الإسلاميّة (عقيدة -تفسير-حديث)، غزة -فلسطين، 2020.
72-المؤسّسة من أجل المساواة، **المرأة هي مستقبل الرّجل، النّساء الجزائريّات بدليل الأرقام 2020**، دليل صدر بالشّراكة بين ciddef & Konrad Adanauer، الجزائر.
73-المؤسّسة من أجل المساواة، **النّساء الجزائريّات بدليل الأرقام 2023، نحو المساواة**، ciddef، الجزائر.
74-المرابط أسماء، **القرآن والنّساء: قراءة للتحرّر**، تر.محمّد الفرّان، مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام، الرّباط، ط1، 2010.

75-المرابط أسماء، **المقاربة الإصلاحيّة لقضايا النّساء في الإسلام من داخل المؤسّسة الدّينية: الرّابطة المحمّدية للعلماء نموذجا**، الأمم المتّحدة، بيروت، 2017.

76–المرنيسي فاطمة، **الحريم السّياسي، النبيّ والنّساء**، تر.عبد الهادي عبّاس، دار الحصاد للنّشر والتّوزيع، دمشق، 1987.

77–المرنيسي فاطمة، **سلطانات منسيّات، نساء رئيسات دولة في الإسلام**، تر. جميل معلّى، عبد الهادي عبّاس، دار الحصاد للنّشر والتّوزيع، دمشق، 1994.

78–المرنيسي فاطمة، **ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعيّة**، تر. فاطمة الزّهراء أزرويل، الفنك للنّشر، المركز الثّقافي العربي، الرّباط، ط4، 2005.

79–المرنيسي فاطمة، **هل أنتم محصّنون ضدّ الحريم ؟ نص اختبار للرّجال الّذين يعشقون النّساء**، تر.نهلة بيضون، المركز الثّقافي العربي، الرّباط، 2000.

80–المسكيني فتحي، **الجندر الحزين**، هنداوي للنّشر، لندن، ط1، 2023.

81–المقدسي محمّد صالح بن قدامة، **روضة النّاظر وجنّة المناظر**، تحقيق، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 2002.

82–المقدّم محمّد أحمد إسماعيل، **عودة الحجاب، القسم الأوّل معركة الحجاب والسّفور**، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرياض، ط10، 2006.

83–الموسوي علي، ميرزائي نجف علي وآخرون، **الأسس النظريّة للبحث في حقوق المرأة، دراسة مقارنة بين النّزعة النسويّة والرّؤية الإسلاميّة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008.

84–الموصللي عبد الله بن محمود بن مودود، **الاختيار لتعليل المختار**، تحقيق: علي عبد الحميد أبو الخير ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق – بيروت، ج2، ط1، 1998.

85–الميلاد زكي، **الإسلام والمرأة، تجديد التّفكير الدّيني في مسألة المرأة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008.

86–النّصيان سليمان محمّد، **مختلف الحديث؛ التّعريف، الأهميّة، الأسباب، دراسة موجزة عن أهمّ المؤلّفات المطبوعة في مختلف الحديث**، كتيّب إلكتروني، الرّياض، 2015.

87–النّووي يحيى بن شرف الدّين، **روضة الطّالبين وعمدة المفتين**، دار ابن حزم، بيروت، ج7، ط1، 2002.

88-النّيسابوري ابن المنذر، **الأوسط من السّنن والإجماع والاختلاف**، تحقيق ياسين بن كمال، دار الفلاح، القاهرة، ط2، 2010.
89-الهرماسي عبد اللّطيف، **ظاهرة التّكفير في المجتمع الإسلامي من منظور العلوم الاجتماعيّة للأديان**، مركز الجزيرة للدّراسات، الدّوحة، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010.

90-الهروي محمّد بن الأزهري، **تهذيب اللّغة**، تحقيق محمّد عوض مرعب، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط1، 2001.
91-إمام عبد الفتّاح، **أفلاطون والمرأة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995.
92-أمين قاسم، **تحرير المرأة**، موفم للنّشر، الجزائر، 2011.

93-الهلالي محمّد، عزيز رزق، **العنف**، دار توبقال للنّشر، الرّباط، ط1، 2009.
94-بلكا إلياس، **الغيب والعقل، دراسة في حدود المعرفة البشريّة**، تنوير للنّشر والإعلام، القاهرة، ط1، 2014.

95-بن حامد أبو مالك محمّد، **المرأة في الأحاديث الضّعيفة والموضوعة**، القاهرة، 2011.
96-بن سلامة رجاء، **بنيان الفحولة، أبحاث في المذكّر والمؤنّث**، دار بترا للنّشر والتّوزيع، ط1، 2005.
97-بن عبد العالي عبد السّلام، **سياسة التّراث- دراسات في أعمال محمّد عابد الجابري**، دار توبقال، الدّار البيضاء، ط1، 2011.

98-بوعزّة محمّد، **استراتيجيّات التّأويل من النصيّة إلى التّفكيكية**، منشورات الاختلاف-دار الأمان، الجزائر- الرباط، ط1، 2011.
99-جارانجي جيل جاستون، **العقل**، تر. محمد بن جماعة، دار محمّد علي للنّشر، تونس، ط1، 2004.
100-جدعان فهمي، **خارج السّرب، بحث في النسويّة الإسلاميّة الرّافضة وإغراءات الحريّة**، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط2، 2012.

101-حجّاج قاسم، **مزاب رؤية مستقبليّة**، غرداية-الجزائر، العالميّة للنّشر، ط1، 2006.
102-حرب علي، **النصّ والحقيقة1: نقد النصّ**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005.
103-حمّاش كهينة، إشراف أ.د مسايد حسناء أمينة، **منطق أفعال النّساء المقاولات الجزائريّات- دراسة حالة نساء مقاولات في بعض المدن الجزائريّة**، أطروحة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع الثّقافي، جامعة الجزائر 2، 2018.

104-حنفي حسن، **من النّقل إلى العقل، علوم القرآن من المحمول إلى الحامل**، ج1، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 2013.

105-خبّاز جوزيف، **مدينة إسطنبول (تاريخها، تخطيطها، السكّان)**، كُتيّب إلكتروني، كليّة الهندسة المعماريّة-جامعة دمشق، دمشق، 2015.

106-دربالة إسلام محمود، **مقدّمات في علوم الحديث**، دار الآفاق، شبكة الألوكة الإلكترونيّة، 2013.

107-رشّام فيروز، **تاريخ النّساء الّذي لم يكتب بعد، دراسة حول الكتابة والجندر في الثّقافة العربيّة**، دار فضاءات، عمّان، 2021، ط1، 2022.

108-روغان يوجين، **مدرسة العشائر في إسطنبول**، تر.نهار نوري، الفرات للنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2014.

109-زتيلي خديجة، **في دروب الفكر والكتابة**، دار فضاءات، عمّان، ط1، 2019.

110-زدك أمين محمد، إشراف أ.د بوعلي نابي، **إشكاليّة تأويل النّص الدّيني عند ابن تيميّة**، أطروحة دكتوراه الطّور الثّالث في الفلسفة تخصّص تأويل النّصوص الدّينية، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر، الجزائر، 2016.

111-زيدان يوسف، **اللّاهوت العربي وأصول العنف الدّيني**، دار الشّروق، القاهرة، ط2، 2009.

112-سباعي لخضر، إشراف عبد الله عبد اللّاوي، **جدليّة النصّ القرآني والواقع في القراءات المعاصرة بين التّسويغ التّراثي وضغط الفكر الحداثي**، أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة وهران2، الجزائر، 2020.

113-سقال ديزيره، **العرب في العصر الجاهلي**، دار الصداقة العربية، بيروت، ط1، 1995.

114-شحادة حسين أحمد، **اجتماعيات الدّين والتديّن دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010.

115-شحرور محمّد، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة (الوصيّة، الإرث، القوامة، التعدديّة، اللّباس)**، دار الأهالي، دمشق، ط1، 2000.

116-شيبة الحمد عبد القادر، **حقوق المرأة في الإسلام**، شبكة الألوكة، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرّياض، ط1، 2010.

117-صبّار خديجة، **المرأة بين الميثولوجيا والحداثة**، دار إفريقيا الشّرق، الرّباط، 1999.
118-صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ج1، 1982.
119-ضاهر عادل، **أوليّة العقل، نقد أطروحات الإسلام السّياسي**، دار أمواج، ط1، 2001.
120-طاحون رفعت محمّد مرسي، **الغزو الفكري وأثره على عقل وقلب المرأة المسلمة**، مركز التّفكير الحرّ، دمشق، ط1، 2012.
121-طقّوش محمّد سهيل، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار النّفائس، بيروت، ط1، 2009.
122-عاشور قاسم، **موسوعة الوفاء في أخبار النّساء**، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005.
123-عبد الحميد محمد، **البحث العلمي في الدراسات الإعلامية**، عالم الكتب، القاهرة، 2000م.
124-عبد العظيم شريف، **المرأة في الإسلام والمرأة في العقيدة اليهوديّة والمسيحيّة بين الأسطورة والحقيقة**، جمعيّة تبليغ الإسلام، القاهرة، 2009.
125-عبده محمّد، **الأعمال الكاملة للإمام محمّد عبده**، دراسة وتحقيق د.محمّد عمارة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ج4، 1972.
126-عقيلي إبراهيم، **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا-واشنطن، 1994.
127-عمارة محمّد، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمّد عبده**، دار الرّشاد، القاهرة، ط1، 1997.
128-عمارة محمد، **تحرير المرأة بين الغرب والإسلام**، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009.
129-عوّامة محمّد، **حكم العمل بالحديث الضّعيف بين النظريّة والتّطبيق والدّعوى**، دار المنهاج، الرّياض، ط1، 2017.
130-فرج ريتا، **امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة، خطاب اللّامساواة في المدوّنة الفقهية**، تونس، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، ط1، 2015.
131-فضل الله مهدي، **العقل والشّريعة-مباحث في الإبستمولوجيا العربيّة الإسلاميّة**، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1995.
132-فهمي منصور، **أحوال المرأة في الإسلام**، تر. رفيدة مقدامي، منشورات الجمل، برلين، ط1، 1997.
133-فوزي فاروق عمر، **التّدوين التّاريخي عند المسلمين**، مركز زايد للتّراث والتّاريخ، ط1، 2004.

134-فوكو ميشيل، **حفريّات المعرفة**، تر.سالم يافوت، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 2015.
135-كدّو فاطمة، **الخطاب النّسائي ولغة الاختلاف**، دار الأمان، الرّباط، 2014.

136-كولن محمّد فتح الله، **السنّة النبويّة، تقييدها ومكانتها في الشّريعة الإسلاميّة**، تر. أورخان محمّد علي، دار النّيل للطّباعة والنّشر، القاهرة، ط1، 2015.

137-كون توماس، **بنية الثّورات العلميّة**، تر.حيدر حاج اسماعيل، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، ط1، 2007.

138-كيف ريمون ، كمبينهوند لوك فان ، **دليل الباحث في العلوم الاجتماعية**، تر. يوسف الحياعي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1998.

139-مجموعة باحثين، إشراف بسّام الجمل، **أعلام تجديد الفكر الدّيني**، عن مقال لمحمّد إدريس، مؤمنون بلا حدود للنّشر والتّوزيع، الرّباط- بيروت، ج1، ط1، 2016.

140-مدكور إبراهيم، **في الفلسفة الإسلاميّة، منهج وتطبيق**، دار المعارف، القاهرة، ج2، ط1، 1976.

141-معمّر علي يحيى، **الأباضيّة مذهب إسلامي معتدل**، تقديم وتعليق أحمد بن سعود السّيابي، وزارة الأوقاف والشّؤون الدينيّة، مسقط، ط2، 1949.
142-مِل جون ستيوارت، **استعباد النّساء**، ترجمة وتعليق وتقديم أ.د إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998.

143-مهريزي مهدي، **مسألة المرأة- دراسات في تجديد الفكر الدّيني في قضيّة المرأة**، تر. علي الموسوي وآخرين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008.
144-نصّار حسين، **نشأة التّدوين التّاريخي عند العرب**، دار إقرأ، بيروت، ط2، 1980.
145-هابرماس يورغن. راتسنغر جوزف، **جدليّة العلمنة، العقل والدّين**، تر. حميد لشهب، جداول للنّشر والتّرجمة والتّوزيع، بيروت، ط1، 2013.
146-هابرماس يورغن، بتلر جوديث، تيلر كورنيل ويست تشارلز، **قوّة الدّين في المجال العامّ**، تر. فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، ط1، 2013.

147-هوندرتش تد، **دليل أكسفورد للفلسفة**، تر.نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، طرابلس-ليبيا، ج2، 2003.

148-ودود آمنة، **القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ المقدّس من منظور نسائي**، تر.سامية عدنان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2006.

149-وقيدي محمّد، **ما هي الإبستمولوجيا ؟**، مكتبة المعارف، الرّباط، ط2، 1987.

150-يزبك حدّاد إيفون و إل إسبوزيتز جون، **الإسلام والجنوسة والتغيّر الاجتماعي**، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، عمّان، 2003.

ج- المراجع باللّغات الأجنبيّة:

151-Arous Zoubir, Quinn Eileen, Cherif Siham & Mohamed Saïb Musette, **Les femmes leaders dans la région méditerranée-Obstacles et possibilités**, Like Com, Alger, 2018.

152-Audi Robert, **Epistemology a contemporary introduction to a theory of knowledge**, Taylor & Francis Library, 2005.

153-Bahloul Kahina, **Mon islam, ma liberté**, Edit Koukou, Alger, 2022.

154-Bouatta Feriel, **Islamo-Féminisme, des femmes relisent les textes religieux**, Koukou, Alger, 2017.

155-Durkheim Emile**, Le suicide, étude de sociologie**, Félix Alcan, Paris, 1897.

156-Durkheim Emile, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, Edit PUF, Paris, 1912.

157-Guénon René, **Symboles de la science sacrée,** Gallimard, collection tradition, Paris, 1977.

158-Guide de lois à l'usage des femmes, **Femme, connais-tu les lois qui te concernent?,** Association indépendante pour le triomphe des droits des femmes, Alger, 1991..

159-M. Henning Clara, **Canon Law and the Battle of the Sexes in Rosemary R. Ruether**, ed Religion and Sexism, **Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions**, ed Simon and Schuster, New York, 1974.

160-Oussedik Fatma, **Avoir un ami puissant…Enquête sur les familles urbaines Alger-Oran-Annaba**, Koukou éditions, Alger, 2022.

161-Renzo Dell Omodarme Marco, **Pour une épistémologie des savoirs situés, de l'épistémologie génétique de Jean Piaget aux savoirs critiques**, Thèse de doctorat en philosophie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2014.

162-Spiga Nouha, encadrée par Pr.Brahim Salhi, **Les modalités de transmission des valeurs ibadites dans la famille mozabite contemporaine, l'instruction des filles en question**, Etude anthropologique de terrain pour l'obtention du Magister option anthropologie Sociale et Culturelle, université Mentouri, Constantine, 2010.

163-T. Tennis Joseph, **Epistemology, theory, and methodology in knowledge Organization : Toward a classification, Metatheory, and research Framework, in knowledge Organization**, the information school of the university of Washington, Washington, 2008.

164-Tillion Germain, **Le Harem et les cousins**, Ed le seuil, Paris, 1966.

165-Turkish Ministry of interior, **The Turkish woman in history**, Press department of the ministry of interior, Ankara, 1937.

166-Fanon Frantz, **Sociologie d'une révolution, l'an V de la révolution algérienne**, version électronique .Sociologie d'une révolution. (L'an V de la Révolution algérienne) (uqac.ca).

د-الموسوعات والقواميس والمعاجم باللّغة العربيّة:

167-الأنصاري جمال الدّين بن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1990.

168-الجرجاني علي بن محمد، **التعريفات**، المطبعة الخيريّة، القاهرة، ط1، 1888.

169-الفيروز أبادي مجد الدّين أبو طاهر محمّد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق مكتب التّراث، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط8، 2005.

170-القزويني الرازي أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللّغة**، دار الفكر، دمشق، ج5، 1979.

171-المرسي أبو الحسن ابن سيدَه، **المحكم والمحيط الأعظم**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، ج1، 2000.

172-لالاند أندرية، **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، عويدات للنّشر، بيروت-باريس، ج2، ط2، 2001.

173-مجموعة مؤلّفين- مجمّع اللّغة العربيّة، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشّروق الدوليّة، القاهرة، ط1، 1960.

174-مجموعة مؤلّفين، **المنجد في اللّغة العربيّة المعاصرة**، دار المشرق، بيروت، ط1، 1908.

175–وهبة مراد، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

هـ–الموسوعات والقواميس والمعاجم باللّغات الأجنبيّة:

176–Site officiel du dictionnaire Le Robert, *« interprétation »*, Vu le 22 Aout 2021, interprétation - Définitions, synonymes, prononciation, exemples | Dico en ligne Le Robert.

177-Site officiel Oxford Dictionaries, « *Definition of Mind in English* », Seen in June 2020, https://en.oxforddictionaries.com/definition/mind.

و– المقالات العلميّة باللّغة العربيّة:

178–إسماعيلي علوي حافيظ، *"اللّسانيات القرآنيّة، بحث في إبستمولوجيا اللّسانيات عند الدّكتور أحمد العلوي"*، مجلّة السّاتل، جامعة مصراتة، طرابلس، ع8، جويلية 2010.

179–إسماعيلي علوي حافيظ والملّاخ امحمّد، *"بعض الاستراتيجيّات التّأويلية لفهم اللّغويات العربيّة، مقاربة إبستمولوجيّة"*، مجلّة اللسانيات واللغة العربيّة، ع4، كليّة الآداب، أكادير، المغرب، ديسمبر 2007.

180–الحري عبد النبي، *"الجابري ومحاولة ترشيد الإسلام السياسي"*، *مجلّة* التّفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية لسلطنة عمان، مسقط، ع39، 2013.

181–السّبعاوي داود صالح عبد الله، *"مقدار ديّة المرأة وجراحاتها في الفقه الإسلامي–دراسة مقارنة"*، مجلّة البحوث والدّراسات الإسلاميّة، بغداد، ع30، ط1، 2013.

182–الشّوملي وليد، *"الرمزيّة التاريخيّة والدينيّة ل "آيا صوفيا""*، مجلّة وميض الفكر للبحوث، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ع7، سبتمبر 2020.

183–الكندري أنفال جاسم، الخطيب محمّد أحمد، *"المرأة في الخطاب المسيحي القديم والمعاصر"*، مجلّة الجامعة للدّراسات الإسلاميّة (عقيدة –تفسير–حديث)"، غزة–فلسطين، 2020.

184–المخينيني إيمان، *"نحو تأويلية جندرية للقرآن، قراءة في كتاب Qur'an and woman* لأمينة ودود"، بحث محكّم، قسم الدين وقضايا المجتمع الرّاهنة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 28 جوان 2017.

185-بن ناصر شيماء، *"حول الجسد والتحوّلات الرّاهنة، دراسة أنثروبولوجيّة لظاهرة الجلباب عند المرأة الجزائريّة وعلاقته بالتديّن"*، مجلّة أنثروبولوجيا الأديان، جامعة وهران 2، ع2، 2022.

186-بوحفص روميلة، *"الحركات النسويّة العربيّة والإسلاميّة ودورها في دعم الحقوق السياسيّة للمرأة"*، مجلّة الاجتهاد للدّراسات القانونيّة والاقتصاديّة، ع1، 2023.

187-حسين رياض خليل، *"المكاسب السياسيّة للمرأة التركيّة خلال الفترة (1900، 1950م)"*، مجلّة الجامعة العراقيّة، جامعة سامرّاء، بغداد، ع47، ج1.

188-حمورة جو، *"أوضاع المرأة التركيّة وجمعيّاتها.. نهاية عصر الأيقونات"، (مقال علمي محكّم)، شوهد في 02 أوت 2024،* أوضاع المرأة التركية وجمعياتها.. نهاية عصر الأيقونات (researchgate.net)

189-سعادة ياسين، *"المرأة الجزائريّة: بين ما كتبه الفرنسيّون الكولونياليّون وبعض الجزائريّين وما أبرزه الواقع"*، مجلّة دراسات في التّنمية والمجتمع، جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف، الجزائر، ع1، 2017.

190-سيدي موسى ليلى، *"الدّراسة العلميّة للطّابوهات في المجتمع الجزائري: الجنسانيّة نموذجا"*، مجلّة التّدوين، جامعة عبد الحميد بن باديس-مستغانم، الجزائر، ع11، 2018.

191-شحاته أحمد الهادي زكريّا، *"علاقة العقل بالنّقل بين الغزالي وابن رشد-دراسة مقارنة"*،ع12، المجلّة العلميّة، كليّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة، جوان 2023.

192-شطّاح خيرة، عيساني امحمّد، *"مسألة الحجاب واللّباس الشّرعي عند السلفيّة"*، مجلّة المعيار، المجلّد 14، ع1 (جوان 2023).

193-طواهريّة كاملة، *"أحكام الخلع في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري"*، جامعة العلوم الإسلاميّة-قسنطينة، الجزائر، ع39، 2015.

194-عبد المعز طه، *"أصول الدّين عند الشّيعة الإماميّة بين العقل والنّقل"*، مجلّة البيان، جامعة الأزهر، القاهرة، ع2، 2013.

195-كرومي كيورك مرزينا، إبراهيم سامي محمود، *"إشكاليّة علاقة العقل والنّقل بين الغزالي وابن رشد"*، مجلّة كلية العلوم الإسلامية، مجلّد8، ع15، 2014.

196-لعلامي فريال، *"تطوّر الحركة النسويّة في الفترة بين 1989 و1991"*، مجلّة لبلاصة- مجلّة نسويّة جزائريّة، ع0، منشورات motifs، فيفري 2022.

197–مطاوع حنان، *"الألوان ودلالتها في الحضارة الإسلاميّة مع تطبيق على نماذج من المخطوطات العربيّة"*، مجلّة الاتّحاد العامّ للآثاريّين العرب، المجلس العربي للاتّحاد العامّ للآثاريّين العرب واتّحاد الجامعات العربيّة، المجلّد 18، ع1، 2017.

198–ميسالتي عبد المجيد، *"إشكاليّة العقل والنصّ عند الفلاسفة الإسلاميّين"*، مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة–الجزائر، نشر في 15–01–2015.

199–نافع نوّارة، *"مكانة المرأة في المجتمع الجزائري"*، مجلّة دراسات اجتماعيّة، مركز البحث في العلوم الإسلاميّة والحضارة، الأغواط، ع1، 2013.

ز– المقالات العلميّة باللّغات الأجنبيّة:

200-Black Donald, *" The epistemology of pure sociology* ", Law & social unquiry, Journal of the American Bar University of Chicago press, Volume 20, Number 3, July 1995.

201-Deverre Christian, *« Robert Redfield et l'invention des « sociétés paysannes »*, Études rurales, Éditions de l'EHESS, Paris, n° 183, http://www.cairn.info/revue-etudes-rurales-2009-1-page-41.htm.

202-K Moser Paul, *« Epistemology in meaning, value and knowledge »*, Edit John Canfield, Vol 10, London, 1997, USA.

ي–الدّراسات والمواقع الإلكترونيّة:

203–البنّا جمال، *"جواز إمامة المرأة الرّجال"*، موقع كتب عربيّة، كتاب إلكتروني، تحميل كتاب جواز إمامة المرأة الرجال – pdf مكتبة نور (noor-book.com)

204–الصّفحة الرسميّة لجامع الجزائر، نشر في 5 أفريل 2023، شوهد في 7 أفريل 2023، https://www.facebook.com/photo/?fbid=119619874422004&set=a.118618711188787.

205–الكومي سمية، *"نظرة على تاريخ الحركة النسوية في تركيا"*، نشر في 24 أفريل 2021، شوهد في 10 سبتمبر 2023، نظرة على تاريخ الحركة النسوية في تركيا • نون بوست(noonpost.com)

206–المرابط أسماء، *"المقاربة الإصلاحيّة لقضايا النّساء في الإسلام من داخل المؤسّسة الدّينية : الرّابطة المحمّدية للعلماء نموذجا"*، اللّجنة الاقتصاديّة والاجتماعيّة لغربي آسيا (الإسكوا) الأمم المتّحدة، بيروت، نشر في 8 نوفمبر 2017 بموقع الإسكوا الإلكتروني بصيغة بي دي أف ص1 https://www.unescwa.org/sites/default/files/event/materials/lmqrb_lslhy_lqdy_lns_fy_lslm_mn_dkhl_lmwss_ldyny.pdf

207–المرابط أسماء، *"قراءة تجديديّة للنصّ النّسوي، في القرآن: الإطار العامّ، الأبعاد، والمفاهيم..."*، أواصر للثّقافة والفكر والحوار، نشر في 31 جويلية 2021، شوهد في 4 جوان 2024، قراءة تجديدية لـ «النص النسوي» في القرآن: الإطار العام، الأبعاد، والمفاهيم... – أواصر (awaser.net)

208–الموقع الرّسمي لمركز بيو للأبحاث Pew Research Center، شوهد في 5 أفريل 2023، You searched for religions | Pew Research Center

209–الموقع الرّسمي للأمم المتّحدة، *"خبيرة أمميّة تحذّر من تراجع تركيا عن التزاماتها في حماية النّساء والفتيات من العنف"*، نشر في 27 جويلية 2022، شوهد في 9 جانفي 2024، خبيرة أممية تحذر من تراجع تركيا عن التزاماتها في حماية النساء والفتيات من العنف | أخبار الأمم المتحدة (un.org).

210–الموقع الرّسمي للجمعيّة الدوليّة الصوفيّة العلويّة، شوهد في 14 أفريل 2023، AISA ONG INTERNATIONALE | HelloAsso

211–الموقع الرّسمي للأمم المتّحدة، *"حقوق الإنسان للمرأة والمساواة بين الجنسين"*، شوهد في 5 ديسمبر 2023، حقوق الإنسان للمرأة والمساواة بين الجنسينOHCHR |

212–الموقع الرّسمي للمركز الثّقافي الإسلامي بأسكودار–إسطنبول، شوهد في 12 جوان 2024، İslam Berksan Kültür Merkezi – İslam Berksan Kültür Merkezi (ibkm.org)

213–الموقع الرّسمي لوكالة الأنباء الجزائريّة، *"المؤشّرات الاقتصاديّة الإيجابيّة للجزائر تجعلها بوّابة إفريقيا ضمن الشّراكة الإفريقية–الروسيّة"*، نشر في 28 جويلية 2023، شوهد في 12 ماي 2024، المؤشرات الاقتصادية الايجابية للجزائر تجعلها بوابة إفريقيا ضمن الشراكة الإفريقية–الروسية(aps.dz)

214–دستور الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة، تعديل سنة 2000.

215–دليل تركيا، *"دليل السّياحة في تركيا"*، شوهد في 15 فيفري 2023، (dlilturkey.com)

216–سمية الكومي، *"نظرة على تاريخ الحركة النسوية في تركيا"*، نشر في 24 أفريل 2021، شوهد في 10 سبتمبر 2023، نظرة على تاريخ الحركة النسوية في تركيا • نون بوست(noonpost.com)

217–ياووز أر حسن Yavuzer Hasan، رئاسة الشّؤون الدينيّة التركيّة وخدماتها الدينيّة– « DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI VE DİN HİZMETLERİ-THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS AND RELIGIOUS SERVICES»، مجلّة "الدّيانة" العلميّة باللّغة العربيّة، 2019، ع1، جامعة نفشيهر –كليّة علم الاجتماع.

218–صبره محمّد أحمد، **إنسانيّة المرأة وقضاياها بين الإسلام والأديان ودعاة التحرّر مناقشة الشبهات حول الزّواج، القوامة، التعدّد، الحجاب، الطلاق، وقضايا أخرى**، كتيّب إلكتروني، الموقع الإلكتروني نور بوك، نشر في 29 ديسمبر 2017، شوهد في 17 ديسمبر 2021 https://www.noor-book.com

219–موقع قاموس المعاني الجامع،" *تعريف وشرح معنى نقل ينقل نقلا بالعربي"*، (almaany.com)، شوهد في جويلية 2023.

220–قرامي آمال، *"الجسد الأنثوي والعلامة: قراءة فيما وراء الحُجب"*، مقالة نشرت في كتاب جماعي بعنوان "الحجاب"، ونشرت في موقع https://middleeasttransparent.com

221–هيئة الإحصاء التركيّة، عن صحيفة زمان التركيّة، *"كم يبلغ تعداد تركيا السكّاني في 2024؟"*، نشر في 6 فيفري 2024، شوهد في 25 جويلية 2024، كم يبلغ تعداد تركيا السكاني في 2024؟ (zamanarabic.com)

222–موقع Mecralegal، Av. Mücahit Enes KARADAĞ، *"أنواع النّفقة ودعوى النّفقة"*، شوهد في 25 ديسمبر 2023، (Av. Mücahit Enes KARADAĞ (Mecralegal.com -

223–القانون المدني التّركي TÜRK MEDENİ KANUNU، عن موقع AKKAS، *"التّفاصيل الكاملة لتصفية الممتلكات الزوجيّة في تركيا"*، شوهد في 11 فيفري 2024، (akkashukuk.com)

224–موقع الأخبار، *"الأكاديميّة أوصدّيق فاطمة: في الجزائر حركة نساء لا نسويّة"*، مقابلة أجرتها معها لينا كنوش، نشرت في 30 جوان 2018، شوهدت في 26 جانفي 2024، الأكاديمية فاطمة أوصديق: في الجزائر حركة نساء لا نسوية(al-akhbar.com)

225–موقع مؤسّسة الحبيب بورقيبة، *"السيرة الذاتيّة 97 سنة من التّاريخ"*، شوهد في ديسمبر 2023، www.bourguiba.com

226–موقع FanarLaw للاستشارات القانونيّة، "عقوبة ضرب الزّوجة في تركيا"، شوهد في 15 فيفري 2024، (fanarlaw.com).

227–موقع AKKAS، *"التّفاصيل الكاملة قانون الميراث التّركي"*، شوهد في 05 ديسمبر 2023، (akkashukuk.com).

228–موقع التبرع – وقف الديانة التركي © 2024(tdv.org)

229–موقع القرآن للجميع، ترجمة رئاسة الشّؤون الدينيّة التركيّة للآية 34 من سورة النّساء، Diyanet Isleri، شوهد في 22 ماي 2024، القرآن للجميع(quran4all.net) .

230–موقع الجمهرة في إعادة نقل مفاهيم الآية 3 من سورة النّساء، ترجمة شعبان بريتش، (islamic-content.com)

231–موقع Anadolu Ajansi التّركي (موقع مختصّ باقتصاد تركيا)، "أردوغان يعلن زيادة الحدّ الأدنى للأجور بنسبة 49 بالمئة، نشر في 27 ديسمبر 2023، شوهد في 25 جوان 2024، أردوغان يعلن زيادة الحد الأدنى للأجور بنسبة 49 بالمئة(aa.com.tr)

232–موقع موسوعة القرآن الكريم، تُرجمت من طرف د.علي أوزك وآخرين، quranenc.com.

233–موقع FanarLaw للاستشارات القانونيّة، *"عقوبة ضرب الزّوجة في تركيا"*، شوهد في 22 ماي 2024، (fanarlaw.com).

234–موقع المفوضيّة السّامية للأمم المتّحدة، *"الزّواج والطّلاق"*، شوهد في جانفي 2024، (unhcr.org).

235–موقع "شريكة ولكن"، *"أرقام مخيفة للعنف ضدّ النّساء في تركيا"، نشر في ديسمبر 2020*، شوهد في ماي 2024، أرقام مخيفة للعنف ضد النساء في تركيا | شريكة ولكن(sharikawalaken.media)

236–موقع القدس العربي، *"سيميائيّة الحجاب في الفضاءات السياسيّة"*، نشر في 11 جانفي 2023، شوهد في جوان 2024، سيميائية الحجاب في الفضاءات السياسية(alquds.co.uk)

237–فيديو لأحمد بن حمد الخليلي في ردّه على سؤال مباشر حول القوامة ببرنامج بثّ على التّلفزيون الرّسمي العماني. المادّة بعنوان: "ما معنى قوامة الرّجل على المرأة؟ سماحة الشّيخ العلّامة أحمد بن أحمد الخليلي"، ما معنى قوامة الرجل على المرأة سماحة الشيخ العلامة أحمد بن حمد الخليلي (youtube.com).

238–فيديو يتعرّض إلى تفسير الشّيخ السّيستاني للقوامة على لسان الشّيخ مجاهد الخبّاز، المادّة بعنوان: "عند السيّد السّيستاني: ما معنى القوامة للرّجل على المرأة؟"، عند السيد السيستاني: ما معنى القوامة للرجل على المرأة ؟ | السيد مجاهد الخباز (youtube.com) .

239-Konya Chamber of commerce, *« General overview of the Konya Economy »*, Seen on 17 July 2024, General Overview Of The Konya Economy (archive.org).

الملاحق

- **مسرد الملاحق:**

الملحق1: قائمة الجداول + دليل نموذجي للمقابلات.

الملحق2 : جدول شبكة الملاحظات.

الملحق3 : خريطتان توضيحيّتان لنطاق البحث الميداني بالجزائر وتركيا.

الملحق4 : ترخيص من مستشفى محمّد لمين دبّاغين بالجزائر العاصمة لإجراء بحث ميداني به مرفوق بنماذج عن استمارات حالات ضرب النّساء الّتي وصلت المستشفى بالأشهر الأخيرة.

الملحق5 : تقارير التربّصات.

1- تقرير التربّص بجامعة محافظة صكاريا، موقّع ومؤشّر من طرف عميد كليّة الإلهيّات.

2- تقرير التربّص بجامعة مرمره-محافظة إسطنبول، موقّع ومؤشّر من طرف عميد كليّة الإلهيّات.

3- تقرير تربّص موقّع ومؤشّر من طرف أستاذ مختصّ في الفلسفة الإسلاميّة بجامعة صكاريا.

4- تقرير تربّص موقّع ومؤشّر من طرف مسؤول مكتبة كليّة الإلهيّات بجامعة مرمره-إسطنبول.

5- تقرير تربّص موقّع ومؤشّر من طرف مسؤول مكتبة بايازيت الحكوميّة-تركيا.

6- تقرير تربّص بتونس مؤشّر من طرف "شبكة دراسات المرأة" النّاشطة تحت إطار "الشّبكة الدوليّة لدراسة المجتمعات العربيّة".

7- تقرير تربّص بتونس موقّع ومؤشّر من طرف مكتب مؤسّسة كونراد أديناور بالجزائر.

الملحق6 : مستخرج من البلديّة/ تصريح شرفي للزّوج بعدم ممارسة أيّ مهنة بالنّسبة للزّوجة.

الملحق 7: صور من البحث الميداني.

الملحق8: نصّ المقابلات الميدانيّة مع استنتاجاتها.

<u>الملحق1</u>: قائمة الجداول + دليل نموذجي للمقابلات

أ–<u>قائمة الجداول</u>:

<u>جدول رقم1</u>: توزيع أفراد العيّنة حسب السنّ (ص170)

<u>جدول رقم 2</u>: توزيع أفراد العيّنة حسب الجنس (ص172)

<u>جدول رقم 3</u>: توزيع أفراد العيّنة حسب المستوى الاقتصادي والاجتماعي (ص173)

<u>جدول رقم 4</u>: توزيع أفراد العيّنة حسب متغيّر الدّين / الطّائفة (ص174)

<u>جدول رقم 5</u>: توزيع أفراد العيّنة حسب المستوى التّعليمي والثّقافي (ص175)

ب-دليل نموذجي للمقابلات:

يجدر التّنويه هنا إلى أنّنا أسبقنا مقابلاتنا بوضع المبحوثين في الصّورة؛ أي بإعلامهم بموضوعنا وبطبيعة دراستنا العلميّة، علما أنّ الأسئلة حاولت استيفاء القضايا والنّماذج المتناوَلة في الدّراسة مع مفاهيمها المحوريّة بالانتقال منهجيّا من العام إلى الخاص، مثلما وردت بعض الأسئلة حسب تخصّص كلّ مبحوث، وكذلك استنادا إلى أيّ إنتاج علميّ أو جهود نضاليّة يكون مصدرَها. كما أنّ المقابلات الّتي أجريناها بتركيا تميّزت بالاستفاضة نوعا ما لأنّنا كنّا بصدد التعرّف على ثقافة نجهل عنها الكثير، ممّا يستدعي الرّبط بين مؤشّرات عدّة بعد إدراكها.

ومثلما سنلاحظ في نصّ المقابلات، توفّر دوما سؤالٌ تمهيديّ غرضُه الإلمام ببيانات المبحوث لأسباب موضوعيّة تعمدُ إلى مؤشّراتٍ سوسيولوجيّة تربط بين الخيوط المتينة والرّفيعة للعمل؛ بحيث تنوّعت بين: الجنس، الفئة العمريّة، الحالة المدنيّة، المستوى التّعليمي، المهنة، المستوى الاقتصادي، المذهب والجنسيّة. كما استلزم الأمر كذلك تبيان معلومات حول تاريخ إجراء المقابلة ومكانها واللّغة المستعملة فيها ومدّتها، ناهيك عن كيفيّة الحوار والتقنيّة المستعملة لذلك. وهنا، نضع نماذجا عن أكثر الأسئلة تكرارا:

1- ما منظوركم لمردود التّراث الدّيني حول قضايا المرأة ؟

2- هل تستبّقون العقل على النّقل أم العكس ؟ ولماذا ؟

3- ما طبيعة القضايا الّتي تعتبرونها إشكاليّة أو ذات تجاذب فيما يخصّ المرأة ؟ ولماذا ؟

4-ما موقفكم من القضايا التّالية ومفهومكم لها: القوامة، الضّرب، الحجاب، الشّهادة، الإرث، التعدّد والخلع ؟ هل تعتقدون أنّه قد طالتها إشكالات تأويليّة ؟ كيف ترون إسقاطاتها وتجلّياتها على الصّعيد الاجتماعي؟ وما تقييمكم لقانون الأسرة في هذا الصّدد ؟

5-ما المشارب الثقافيّة لمجتمعكم وما هي العادات الّتي رصدتموها ووجدتم أنّها تعكس فهمًا معيّنا لهذه القضايا أو قد تكون جانبتها لتحيل إلى ترسّبات ثقافيّة معيّنة ؟ وهل تستندون شخصيّا إلى تنشئتكم الاجتماعيّة في النّظر إليها ؟

6-هل تعرّضتِ كامرأة لنوع من الظّلم ؟ وهل ترين أنّ القانون الوضعي ونتاج العقل الحداثي قد حفظا لكِ حقوقكِ مقارنة بالتّراث النّقلي أو العكس ؟ ولماذا ؟ / كيف أثّر التّراث الفقهي تاريخيّا على ثقافة منطقتكم ؟

7-لماذا اخترتِ/اخترتَ هذا التيّار: الدّيني/الإيديولوجي/السّياسي ؟ وكيف تُقَيّم تأثيره على قضايا المرأة ؟

8-حدّثينا عن تجربتك في المجال السّياسي، الحزبي/ القانوني/ الدّيني/الجمعوي/النّضالي، وما العراقيل الّتي واجهتها ؟

9-لماذا اتّبعت سبيل النسويّة العلمانيّة ؟ / لماذا اتّبعت سبيل النسويّة الإسلاميّة ؟ وهل ترى/ ترين أنّ هذا النّموذج قد نجح ؟ كيف تستقريء/تستقرئين أحوال المرأة تبعا لذلك وما التّغيير الّذي تروم/ترومين تحقيقَه ؟

10-ما تقييمك للحركة النسويّة الموجودة في بلدك ؟ وهل تعتبر أنّ العلمنة هي الحلّ لترقية قضايا المرأة ؟ (للأتراك حصرا)

11-لديك دراسة/ كتاب /أطروحة دكتوراه/ مقال علمي حول الموضوع الفلاني؛ ما المُخرجات والتّوصيات الّتي انتهيت إليها ؟

12-ما هي الأمور الّتي ترسّبت في التّراث الدّيني وتحسب أنّ أصلها ليس دينيا ؟ حدّثنا عن رأيك في الاجتهادات الحديثة ضمن علوم الدّين، مُعلّلا ؟

13-هل ترى أنّ دراسة السّياق التّاريخي للتّراث الدّيني الإسلامي واجب لاستيعاب مفاهيمه وحيثيّاته ؟

14-هل أنت مع أو ضدّ تقلُّد المرأة بعض المناصب الرّيادية في السّياسة والقانون والشّريعة كالإفتاء؟ ولماذا؟

15- من النّاحية الإبستمولوجيّة وبدافع تحرّي مصدر المعارف الّتي يقف عليها التّشريع، هل برأيك هي نابعة مباشرة عن المدوّنة الفقهيّة أم أنّ هناك أسباب أخرى؟ وهل أنت مع النّزعة التراثيّة أو إعادة النّظر في التّأويل أم أنّك تنحو إلى إحداث قطيعة فيما يخصّ قضايا المرأة المذكورة ؟ ولماذا ؟

16- هل تعتبر/ تعتبرين أنّ هناك مفاهيم أصلها اجتماعي وليس دينيّا ؟ وما تقييمك لدور اللّغة والفكر في صنع أو تحوير هذه المفاهيم عبر الزّمن ؟

17- ما مهام المرأة في الحياة بالنّسبة لك ؟ كرجل / كامرأة، هل ترى/ ترين أنّ التّراث الدّيني الإسلامي غلبت عليه النّزعة الذّكورية ؟ أين تتجلّى برأيك ؟

18- لماذا اعتبر أتاتورك أنّ من أسباب تقهقر الإمبراطوريّة العثمانيّة الاعتماد قديما على نظام ثيوقراطي ولغة قديمة في مفاهيمها ؟ وما منظوركم للتغيّر الّذي تشهده تركيا حاليّا ؟ (للأتراك حصرا).

19- هل تطلّب الأمر ثورة على المفاهيم الموروثة برأيك ؟

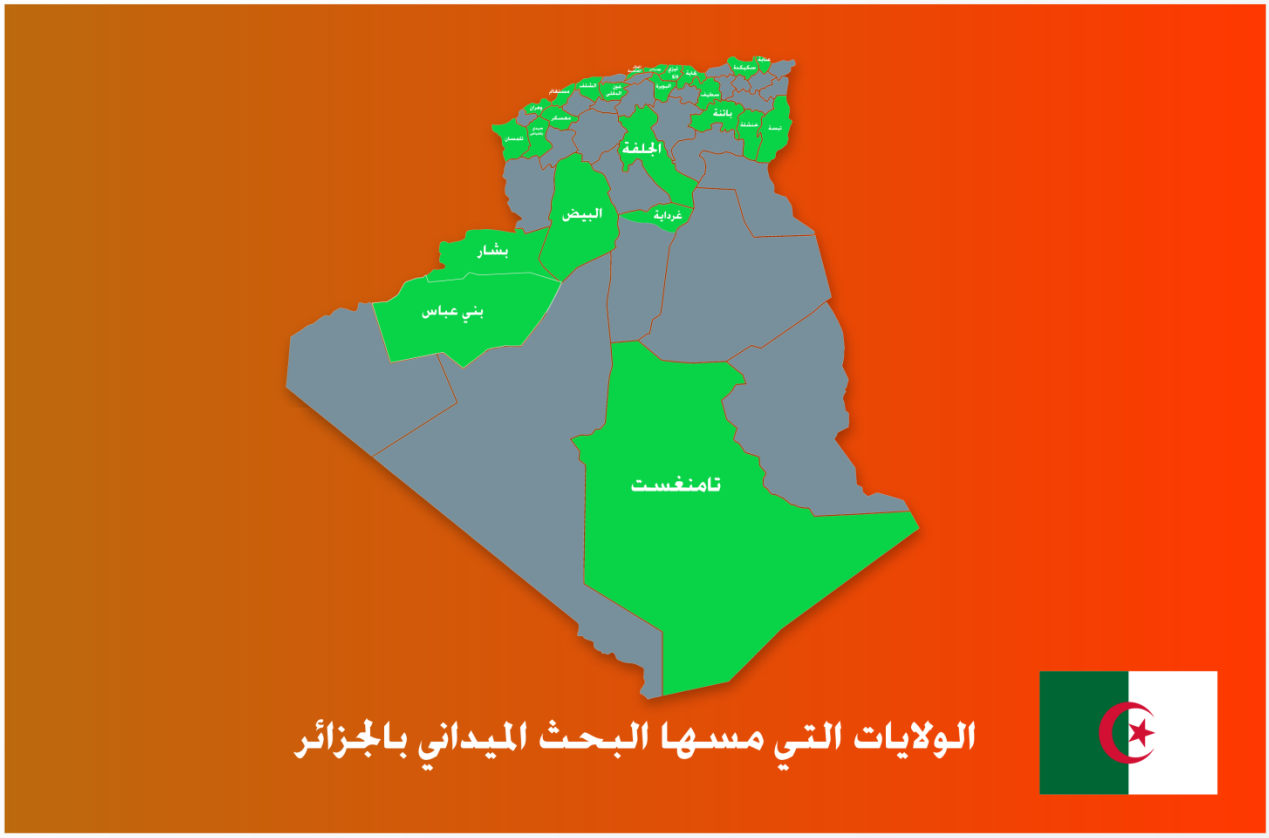
20- ما الإشكالات الّتي ترى/ترين أنّها لازالت عالقة أو تسعى/تسعين إلى حلّها ؟

ملاحظة: كثيرا ما اشتملت المقابلات على أسئلة ختاميّة، بصيغ مغايرة، الغرض منها التأكّد من صحّة الإفادة الّتي أتى بها المبحوث.

<u>الملحق2</u> : جدول شبكة الملاحظات.

الفضاء الأكاديمي	الفضاء الاجتماعي	الفضاء الدّيني	الفضاء الجمعوي	الفضاء الصحّي	قطاع العدالة
الجامعات	الفضاء العامّ	المساجد	الجمعيّات النسويّة	مستشفى	محكمة
مراكز البحث	الحدائق العموميّة	المدارس القرآنيّة	الجمعيّات الحقوقيّة	/	/
المكتبات	المعالم السياحيّة	الزّوايا	الجمعيّات ذات الطّابع الاجتماعي والثّقافي	/	/
/	/	الأضرحة والمقامات	الجمعيّات ذات الطّابع الصحّي	/	/

الملحق3 : خريطتان توضيحيّتان لنطاق البحث الميداني بالجزائر وتركيا.



الملحق 4 : ترخيص من مستشفى محمّد لمين دبّاغين بالجزائر العاصمة لإجراء بحث ميداني به مرفوقٌ بنماذج عن استمارات حالات ضرب النّساء الّتي وصلت المستشفى بالأشهر الأخيرة.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة الصحة

المركز الإستشفائي الجامعي لباب الوادي
رقم...1003.../م.ع /م.م.ب/2024

مقرر توجيه

- إن المدير العام للمركز الإستشفائي الجامعي لباب الوادي.

-بمقتضى المرسوم التنفيذي رقم 20/88 المؤرخ 1988/02/02المتضمن إنشاء المركز الاستشفائي الجامعي لباب الوادي.

- بمقتضى المرسوم التنفيذي رقم 99/90 المؤرخ في 1990/03/27 المتعلق بسلطة التعيين والتسيير الإداري للموظفين وأعوان الإدارات المركزية الولايات والبلديات والمؤسسات العمومية ذات الطابع الإداري.

- بمقتضى المرسوم التنفيذي رقم 126/95 المؤرخ في 1995/04/29 المعدل والمتمم للمرسوم رقم 145/66 المؤرخ في 1966/06/02 المعدل والمتعلق بتحضير ونشر بعض الوثائق ذات الطابع التنظيمي أو الفردي الخاصة بوضعية الموظفين.

- بناءا على الطلب المؤرخ في 2024/05/04 المتضمن موافقة رئيس مصلحة الطب الشرعي والخاص بالأنسة **كاسي موسى ايمان.**

- **باقتراح من السيدة مديرة الموارد البشرية.**

يقـــرر

المادة الأولى: يسمح للأنسة: **كاسي موسى ايمان** طالبة في كلية العلوم الاجتماعية تخصص علم الاجتماع والديموغرافيا بالحصول على معلومات حول احصائيات وحالات ضرب النساء ابتداءا من:**2024/05/13** إلى غاية:**2024/05/16.**

المادة الثانية: يكلف السيد المدير الفرعي للمستخدمين و المراقب الطبي بتنفيذ أحكام هذا المقرر.

حـــرر في :

1 3 MAI 2024

المركز الإستشفائي الجامعي لباب الوادي
مديرة الموارد البشرية
مريم فايزة

ملاحظة :

- عند استلام المعني(ة) بالأمر لمهامه (ها) يلزم رئيس المصلحة بابلاغ الإدارة كتابيا خلال 24 ساعة .
- نسخة الى المعني (ة) بالامر .

République Algérienne Démocratique et Populaire Ministère de la Santé, de la Population et de la Réforme Hospitalière
Institut National de Santé Publique

Collecte des données sur les violences ciblant les femmes

Etablissement : CHU BEO
Service : Méd légale

Date de consultation : /_/_/_/_/_/_/_/_/
Mode de consultation :
- Lors d'une consultation spontanée /_/
- Lors d'une consultation sur réquisition /_/
- Découverte fortuite /_/

Identification de la victime :

Nom et prénom de la victime (initiales) : T. A

Date de naissance : /_/_/_/_/_/_/_/_/
Age : 29

Etat civil :
Célibataire /_/ mariée /X
Divorcée /_/ veuve /_/

A-t-elle des enfants ? Oui /X non /_/
Si oui combien ? 03

Adresse : wilaya Alger
Commune .....

Niveau d'instruction :
Sans instruction / _/
Primaire /_/
Moyen /X/
Secondaire /_/
Universitaire /_/

Profession : SANS

Accompagnateur : oui /_/ non /X
Si oui par qui :
Conjoint /_/ Père /_/ Mère /_/
Fratrie /_/ Ami(e)s /_/
Autre /_/ Préciser .....

Caractère de l'agression :

Date des faits 13/1/10/3/24
heure : /_/_/
Lieu de l'agression :
Domicile /X
Lieu de travail /_/
Lieu scolaire /_/
Lieu public /_/
Autre /_/ Préciser .....

Nature et fréquence des violences :
- Physique /X
- fréquence 1 à 5 /X 6 à 10 /_/
  ≥11fois /_/
- Sexuelle : /_/
- Psychologique : /_/
- Privation /_/
- Automutilation /_/
- comportement suicidaire /_/

Identification de l'agresseur :
Sexe : /M Age : /_/_/

Niveau d'instruction :
Sans instruction / _/ primaire /X
Moyen /_/ secondaire /_/
Universitaire /_/

Profession : SANS

Lien de parenté :
Mari /X fiancé /_/ voisins /_/
ascendants /_/ descendants /_/ Fratrie /_/
apparenté /_/ Connaissance /_/ inconnu /_/
personne ayant autorité /_/
Autre /_/ précisé .....

Conséquence immédiate de la violence :
- Physique : /X/
  Préciser : ecchymose
- Sexuelle : /_/
  Préciser .....
- Psychologique : /_/
  Préciser .....
- Décès : /_/
  Préciser .....

Type de prise en charge :
- Consultation : médicale : /X
  Chirurgicale /_/
- Hospitalisation : /_ /
- Orientation vers : psychologue /_ /
  Psychiatrique : /_/
  Médecine légale : /_/
- Police /_/
- gendarme /_/
- justice /_/
- Délivrance d'un certificat médical /_/
  ITT Jour 07

République Algérienne Démocratique et Populaire Ministère de la Santé, de la Population et de la Réforme Hospitalière
Institut National de Santé Publique

Collecte des données sur les violences ciblant les femmes

Etablissement : CHUBEO
Service : Med légale

Date de consultation 14.04.24
Mode de consultation
- Lors d'une consultation spontanée /_/
- Lors d'une consultation sur réquisition /_/
- Découverte fortuite /_/

Identification de la victime :

Nom et prénom de la victime (initiales)

Date de naissance : /_/_/_/_/_/_/_/_/
Age : 33

Etat civil
Célibataire /_/ mariée /X
Divorcée /_/ veuve /_/

A-t-elle des enfants ? Oui /X non /_
Si oui combien ? 01

Adresse : wilaya Alger
Commune .....

Niveau d'instruction :
Sans instruction / _/
Primaire /_/
Moyen /_/
Secondaire /_/
Universitaire /X/

Profession infirmière

Accompagnateur : oui /_/ non /X
Si oui par qui :
Conjoint /_/ Père /_/ Mère /_/
Fratrie /_/ Ami(e)s /_/
Autre /_/ Préciser .....

Caractère de l'agression :

Date des faits 09/04/24
heure : /_/_/
Lieu de l'agression :
Domicile /_/
Lieu de travail /_/
Lieu scolaire /_/
Lieu public /X
Autre /_/ Préciser .....

Nature et fréquence des violences
- Physique /X
- fréquence 1 à 5 /X 6 à 10 /_/
  ≥ 11 fois /_/
- Sexuelle /_/
- Psychologique /_/
- Privation /_/
- Automutilation /_/
- comportement suicidaire /_/

Identification de l'agresseur :
Sexe : M Age 43

Niveau d'instruction :
Sans instruction / _/ primaire /X
Moyen /_/ secondaire /_/
Universitaire /_/

Profession commerçant

Lien de parenté
Mari /X fiancé /_/ voisins /_/
ascendants /_/ descendants /_/ Fratrie /_/
apparenté /_/ Connaissance /_/ inconnu /_/
personne ayant autorité /_/
Autre /_/ précisé .....

Conséquence immédiate de la violence :
- Physique:/X
  Préciser Rectitude
- Sexuelle : /_/
  Préciser.....
- Psychologique:/_/
  Préciser.....
- Décès:/_/
  Préciser.....

Type de prise en charge :
- Consultation : médicale /X
  Chirurgicale /X
- Hospitalisation /_/
- Orientation vers : psychologue /_/
  Psychiatrique /_/
  Médecine légale /_/
- Police /_/
- gendarme/_/
- justice /_/
- Délivrance d'un certificat médical /_/
  ITT Jour /_/10

République Algérienne Démocratique et Populaire Ministère de la Santé, de la Population
et de la Réforme Hospitalière
Institut National de Santé Publique

Collecte des données sur les violences ciblant les femmes

Etablissement : CHU BEO
Service Médecine légale

Date de consultation 29.04.24
Mode de consultation
- Lors d'une consultation spontanée /_/
- Lors d'une consultation sur réquisition /_/
- Découverte fortuite /_/

Identification de la victime :

Nom et prénom de la victime (initiales)
L-M

Date de naissance : /_/_/_/_/_/_/_/_/
Age : 49

Etat civil
Célibataire /_/ mariée /X/
Divorcée /_/ veuve /_/

A-t-elle des enfants ? Oui /X/ non /_/
Si oui combien ? 02

Adresse : wilaya Alger
Commune Rais Hamidou

Niveau d'instruction :
Sans instruction / _/
Primaire /_/
Moyen /_/
Secondaire /X/
Universitaire /_/

Profession Sont Employé

Accompagnateur : oui /_/ non /X/
Si oui par qui :
Conjoint /_/ Père /_/ Mère /_/
Frère /_/ Ami(e)s /_/
Autre /_/ Préciser .....

Caractère de l'agression :

Date des faits 28/04/24
heure : 09
Lieu de l'agression :
Domicile /_/
Lieu de travail /_/
Lieu scolaire /_/
Lieu public /X/
Autre /_/ Préciser .....

Nature et fréquence des violences
- Physique /_/
  fréquence 1 à 5 /X/ 6 à 10 /_/
  ≥ 11 fois /_/
- Sexuelle /_/
- Psychologique /_/
- Privation /_/
- Automutilation /_/
- comportement suicidaire /_/

Identification de l'agresseur :
Sexe : M Age : 47

Niveau d'instruction :
Sans instruction / _/ primaire /_/
Moyen /X/ secondaire /_/
Universitaire /_/

Profession Journalier

Lien de parenté :
Mari /_/ fiancé /_/ voisins /_/
ascendants /_/ descendants /_/ Fratrie /_/
apparenté /X/ Connaissance /_/ inconnu /_/
personne ayant autorité /_/
Autre /_/ précisé .....

Conséquence immédiate de la violence :
- Physique /X/
  Préciser .....
- Sexuelle : /_/
  Préciser .....
- Psychologique /_/
  Préciser .....
- Décès /_/
  Préciser .....

Type de prise en charge :
- Consultation : médicale /X/
  Chirurgicale /X/
- Hospitalisation : /_/
- Orientation vers : psychologue /_/
  Psychiatrique /_/
  Médecine légale /_/
- Police /_/
- gendarme /_/
- justice /_/
- Délivrance d'un certificat médical /_/
  ITT Jour /_/

République Algérienne Démocratique et Populaire Ministère de la Santé, de la Population et de la Réforme Hospitalière
Institut National de Santé Publique

Collecte des données sur les violences cibiant les femmes

Etablissement : CHU BZO
Service : Méde - légale

Date de consultation : /_/_/0/2024
Mode de consultation :
- Lors d'une consultation spontanée /_/
- Lors d'une consultation sur réquisition /_/
- Découverte fortuite /_/

Identification de la victime :

Nom et prénom de la victime (initiales) .....

Date de naissance : /_/_/_/_/_/_/_/_/
Age : 22 ans

Etat civil :
Célibataire /_/ mariée /✓
Divorcée /_/ veuve /_/

A-t-elle des enfants ? Oui /_/ non /✓
Si oui combien ? /_/_/

Adresse : wilaya Alger.
Commune Said Hamdi.

Niveau d'instruction :
Sans instruction / _/
Primaire /_/
Moyen /_/
Secondaire /_/
Universitaire /✓

Profession étudiante.

Accompagnateur : oui /_/ non /_/
Si oui par qui :
Conjoint /_/ Père /_/ Mère /_/
Fratrie /_/ Ami(e)s /_/
Autre /_/ Préciser .....

Caractère de l'agression :

Date des faits 22/04/2024
heure : 12:00
Lieu de l'agression :
Domicile /✓
Lieu de travail /_/
Lieu scolaire /_/
Lieu public /_/
Autre /_/ Préciser .....

Nature et fréquence des violences :
- Physique /✓
- fréquence 1 à 5 /✓ 6 à 10 /_/
  ≥11fois /_/
- Sexuelle : /_/
- Psychologique:/_/
- Privation /_/
- Automutilation /_/
- comportement suicidaire /_/

Identification de l'agresseur :
Sexe : /M Age 27 ans.

Niveau d'instruction :
Sans instruction / _/ primaire /_/
Moyen /_/ secondaire /✓
Universitaire /✓

Profession Sans.

Lien de parenté :
Mari /✓ fiancé /_/ voisins /_/
ascendants /_/ descendants /_/ Fratrie /_/
apparenté /_/ Connaissance /_/ inconnu /_/
personne ayant autorité /_/
Autre /_/ précisé .....

Conséquence immédiate de la violence :
- Physique /✓
  Préciser .....
- Sexuelle : /_/
  Préciser .....
- Psychologique:/_/
  Préciser .....
- Décès:/_/
  Préciser .....

Type de prise en charge :
- Consultation : médicale : /_/
  Chirurgicale /_/
- Hospitalisation : /_ /
- Orientation vers : psychologue /_/
  Psychiatrique /_/
  Médecine légale : /_/
- Police /_/
- gendarme/_/
- justice /_/
- Délivrance d'un certificat médical /_/
  ITT Jour /_/

الملحق5 : تقارير التربّصات

1- تقرير التربّص بجامعة محافظة صكاريا، موقّع ومؤشّر من طرف عميد كليّة الإلهيّات.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

نيابة العمادة لما بعد التدرج والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

UNIVERSITE ALGER 2

تقرير التربص بالخارج

اللقب: كاسي موسى الاسم: دايمان

الوظيفة /الرتبة : طالبة دكتوراه علوم

القسم: علم الاجتماع

نوع التكوين: تكوين قصير المدى

حصيلة الإعمال المنجزة أثناء التكوين بالخارج:

شرّفني يوم 26 جويلية 2022 بمحاورة البروفسور أحمد بستانجي عميد كلية الإلهيات بجامعة صكاريا بدولة تركيا، وقد كان هذا في إطار البحث الميداني المتعلق بموضوع الدكتوراه. كما أتاح لنا البروفسور إمكانية محاورة أساتذة آخرين في التخصص وفي علم الاجتماع الديني، إضافة إلى إمكانية الاطلاع على مؤلفات مكتبة الكلية ونسخ ما يلزمنا ويفيد موضوعنا.

تأشيرة مدير البحث بالخارج أو مسؤول المؤسسة المستقبلة بالخارج

حرر في: صكاريا، تركيا بتاريخ 26 جويلية 2022

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI
Dekan

2- تقرير التربّص بجامعة مرمره-محافظة إسطنبول، موقّع ومؤشّر من طرف عميد كليّة الإلهيّات.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

نيابة العمادة لما بعد التدرج والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

UNIVERSITE ALGER 2

تقرير التربص بالخارج

اللقب: كاسي موسى الاسم: ريمان

الوظيفة /الرتبة : طالبة دكتوراه علوم

القسم: علم الاجتماع

نوع التكوين: تكوين قصير المدى

حصيلة الإعمال المنجزة أثناء التكوين بالخارج:

كانت لي اليوم زيارة لكلية الالهيات بجامعة مرمرة باسطنبول، حيث تم فيها بمحاورة السيد العميد البروفسور اسماعيل صفا أوسوت وتطرقنا الى مختلف القضايا المتعلقة بموضوع بحثي، سواء من ناحية التخصص أو غيره. وفقه دائرة أساتذة بهذه الكلية، حيث مع التعرف الى مختلف القضايا الفكرية ومقاربتها مع الواقع هنا بتركيا.

تأشيرة مدير البحث بالخارج أو مسؤول المؤسسة المستقبلة بالخارج

حرر في : ..... بتاريخ .....

3- تقرير تربّص موقّع ومؤشّر من طرف أستاذ مختصّ في الفلسفة الإسلاميّة بجامعة صكاريا.

PEOPLE'S DEMOCRATIC REPUBLIC OF ALGERIA
Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Algiers (2) Abou El Kacem Saadellah

Faculty of Social Sciences
Vice-Deanship of Post-Graduation, Scientific Research and External Relations

INTERNSHIP REPORT

Academic year:

Student

Name: Kaci Noussa Forename: Iman

Grade: PhD student

Summary of the work carried out:

Today, I had the honor to interview Dr. Emrah Kaya, professor of the islamic philosophy unit at Sakarya university, and I benefited a lot from the information he provided to me in my field research.

Done in: 26th July 2022 on: Sakarya university

Signature of the concerned person **Host institution signature**

At the top: there is a round wet seal bearing:
University of Algiers (2) - Faculty of Social Sciences
Vice-Deanship of Post-Graduation, Scientific Research and External Relations

Dr. Emrah KAYA
SAKARYA Üniversitesi

4- تقرير تربّص موقّع ومؤشّر من طرف مسؤول مكتبة كليّة الإلهيّات بجامعة مرمره-إسطنبول.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

نيابة العمادة لما بعد التدرج والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

UNIVERSITE ALGER 2

تقرير التربص بالخارج

اللقب: كاسي موسى الاسم: مايدان

الوظيفة /الرتبة : طالبة دكتوراه علوم

القسم: علم الاجتماع

نوع التكوين: تكوين قصير المدى

حصيلة الإعمال المنجزة أثناء التكوين بالخارج:

لقد زرت مكتبة كلية الالهيات بتاريخ 04 أوت 2022 واستفدت من مختلف المصادر والمراجع المتواجدة بها بمختلف اللغات المتاحة وعاينت أي حصيلة حول الموضوع من مختلف المنافذ المعرفية

تأشيرة مدير البحث بالخارج أو مسؤول المؤسسة المستقبلة بالخارج

حرر في :.....بتاريخ .....

T.C. MARMARA ÜNİVERSİTESİ
Kütüphane ve Dokümantasyon
Daire Başkanlığı
İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi

Turhan UÇAR
Öğretim Görevlisi

5- تقرير تربّص موقّع ومؤشّر من طرف مسؤول مكتبة بايازيت الحكوميّة-تركيا.

PEOPLE'S DEMOCRATIC REPUBLIC OF ALGERIA
Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Algiers (2) Abou El Kacem Saadellah

Faculty of Social Sciences
Vice-Deanship of Post-Graduation, Scientific Research and External Relations

INTERNSHIP REPORT

Academic year:

Student

Name: Iman Kaci Naoussa Forename:.....

Grade: PhD student

Summary of the work carried out:

I visited "Beyazit Devlet KÜTÜPHANESI" (Beyazit state Library) where I found some books, to use for my PhD Thesis; about Turkish muslim culture, women issues, and others.

Done in: Istanbul on:.....

Signature of the concerned person

Host institution signature

Ramazan MINDER

T.C. KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi
Müdürlüğü

At the top: there is a round wet seal bearing:
University of Algiers (2) - Faculty of Social Sciences
Vice-Deanship of Post-Graduation, Scientific Research and External Relations

6- تقرير تربّص بتونس مؤشّر من طرف "شبكة دراسات المرأة" النّاشطة تحت إطار "الشّبكة الدوليّة لدراسة المجتمعات العربيّة".

الجزائر يوم 17 أوت 2023

إيمان كاسي موسى

طالبة دكتوراه علوم بجامعة الجزائر 2

تخصّص علم الاجتماع الدّيني

تقرير تربّص بالجامعة الصيفيّة الأولى المقامة بتونس وندوة مقرّ الألكسو

لقد شاركت في فعاليّة خلال الفترة الممتدّة ما بين 12 و16 أوت 2023 بمدينة سوسة بتونس، وهي عبارة عن جامعة صيفيّة على شكل مؤتمر دولي محكّم وقفت عليه هيئات عدّة هي مكتب مؤسّسة كونراد أديناور بالجزائر، الشّبكة الدوليّة لدراسة المجتمعات العربيّة، والمنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم، ناهيك عن مؤسّسات علميّة عربيّة ودوليّة.

كانت هذه الدّعوة سانحة للاحتكاك بمختلف التّجارب الخاصّة بقضايا المرأة، موضوع اهتمامي في الدّكتوراه، وإجراء مقابلات وحوارات في هذا الصّدد، إلى جانب الاستفادة من مجمل المداخلات الّتي تناولت هذا الشقّ المعرفي من مختلف الدّول العربيّة والمقاربات البحثيّة. كما أنّ عرض التّجارب الموجودة قد أمدّني بنظرة أكثر شمولا عن رهانات المرأة اليوم، ومنظور كلّ ثقافة إليها.

وبدوري، قدّمت مداخلة علميّة بعنوان: "مفهوم القوامة في ظلّ الاستقلاليّة الاقتصاديّة للمرأة"، أين تعرّضت للجانب اللّساني والفقهي والتّاريخي وكذا ذلك السّوسيولوجي الّذي ركّزت فيه على أرقام وإحصائيّات آنية بنيت عليها تحليلا يسعى إلى الرّبط بين مختلف تلك المعطيات والميكانيزمات الاجتماعيّة، مع تناول نموذج الجزائر.

وبحكم ما تلقّته مداخلتي من إشادة، تشرّفت بأن حاضرت في اليوم الموالي لذلك، 17 أوت 2023، بمقرّ الألكسو بتونس العاصمة في إطار نشاط شبكة المرأة "صون" – النّدوة الدوليّة الموسومة "العمل النّسوي العربي بين الرّؤية الأكاديميّة والممارسة النضاليّة" أين تشرّفت بالتّواجد ضمن نماذج نسويّة رائدة في المجال.

7- تقرير تربّص بتونس موقّع ومؤشّر من طرف مكتب مؤسّسة كونراد أديناور بالجزائر.

الجزائر يوم 17 أوت 2023

إيمان كاسي موسى

طالبة دكتوراه علوم بجامعة الجزائر 2

تخصّص علم الاجتماع الدّيني

تقرير تربّص بالجامعة الصيفيّة الأولى المقامة بتونس

تشرّفت بالمشاركة في فعاليّة علميّة خلال الفترة الممتدّة ما بين 12 و16 أوت 2023 بمدينة سوسة بتونس، وهي المتمثّلة في جامعة صيفيّة على شكل مؤتمر دولي محكّم وقفت عليه هيئات عدّة منها مكتب **مؤسّسة كونراد أديناور بالجزائر** الّذي تلقّيت منه منحة للحضور والمشاركة.

كانت هذه الدّعوة سانحة للاحتكاك بمختلف التّجارب الخاصّة بقضايا المرأة، موضوع اهتمامي في الدّكتوراه، وإجراء مقابلات وحوارات في هذا الصّدد، إلى جانب الاستفادة من مجمل المداخلات الّتي تناولت هذا الشقّ المعرفي من مختلف الدّول العربيّة والمقاربات البحثيّة. كما أنّ عرض التّجارب الموجودة قد أمدّني بنظرة أكثر شمولا عن رهانات المرأة اليوم، ومنظور كلّ ثقافة إليها.

وبدوري، قدّمت مداخلة علميّة بعنوان: "**مفهوم القوامة في ظلّ الاستقلاليّة الاقتصاديّة للمرأة**"، أين تعرّضت إلى الجانب اللّساني والفقهي والتّاريخي وكذا ذلك السّوسيولوجي الّذي ركّزت فيه على أرقام وإحصائيّات آنية بنيتُ عليها تحليلا يسعى إلى الرّبط بين شتّى المعطيات والميكانيزمات الاجتماعيّة، مع تناول نموذج الجزائر بالمعالجة والتّحليل.

FONDATION KONRAD ADENAUER
157, Rue Mohamed Zekkal
Sidi M'hamed
- ALGER -

الملحق6: مستخرج من البلديّة/ تصريح شرفي للزّوج بعدم ممارسة أيّ مهنة بالنّسبة للزّوجة.

الجمـــهورية الجـــزائرية الديمـقراطـية الشعبـية

ولاية الجزائر
الدائرة الإدارية لسيدى أمحمد
بلدية سيدى أمحمد
مصلحة الحالة المدنية

تصريح شرفى للزوج بعدم ممارسة
أي مهنة بالنسبة للزوجة

أنا الممضي أسفله السيد / .....

المولود بتاريخ / .. ..

القاطن ب .....

أتعـــهد بـشرفي بـأن زوجتي المســـماة :

السيدة / .....

المولود ة بتاريخ / .....

القاطنة ب .....

لا تمـــارس أيـة مهنة ولا تتـقاضى أيـة منـحة عائلـية أو عـاديـة.

سلمت هذه الشـهادة لـلإدلاء بـها فـي حـدود مـا يسـمح بـه القـانـون.

إمضاء الزوج المصادقة

<u>الملحق 7</u>: صور من البحث الميداني (ملتقطة من طرف الطّالبة)

<u>الصّورة رقم 1</u>: ملصقة توضّح آداب زيارة "جامع الجزائر" بالعاصمة (التقطت في 1 أكتوبر 2023)

<u>الصّور رقم 2</u>: مدخلَا الرّجال والنّساء بجامع صالح باي، عنّابة، الجزائر (التقطت في 15 جوان 2023)

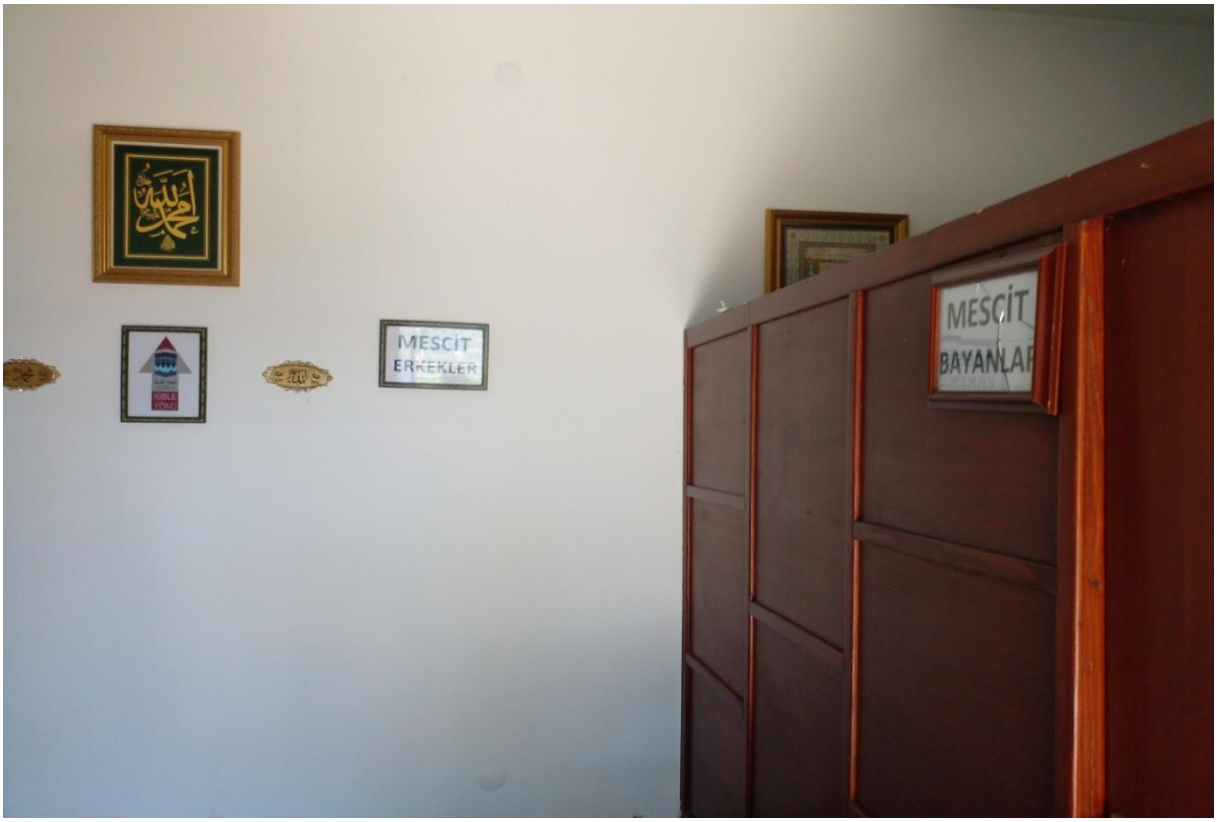
الصّور رقم3: مدخل ضريح السّلطان سليمان وحريمه بمنطقة فاتح-إسطنبول (التقطت في 17 جويلية 2022).

<u>الصّور رقم 4</u>: نقطة بيع الحجاب بمقربة من جامع آيا صوفيا-إسطنبول (التقطت في 10 أوت 2022)

الصّور رقم 5 : جمع التبرّعات لبناء مسجد صغير بأورتكوي-إسطنبول (التقطت في 21 جويلية 2022)

الصّور رقم 6 : نموذج عن الفضاءات المخصّصة للنّساء بالمساجد-مسجد بشكطاش-إسطنبول (التقطت في 20 جويلية 2022)

<u>الصّور رقم 7</u> : تقسيم فضاء الصّلاة بين الجنسين في مصلّى صغير (التقطت في 23 جويلية 2022)



BAYANLAR
BÖLÜMÜ
ÜST KATTADIR

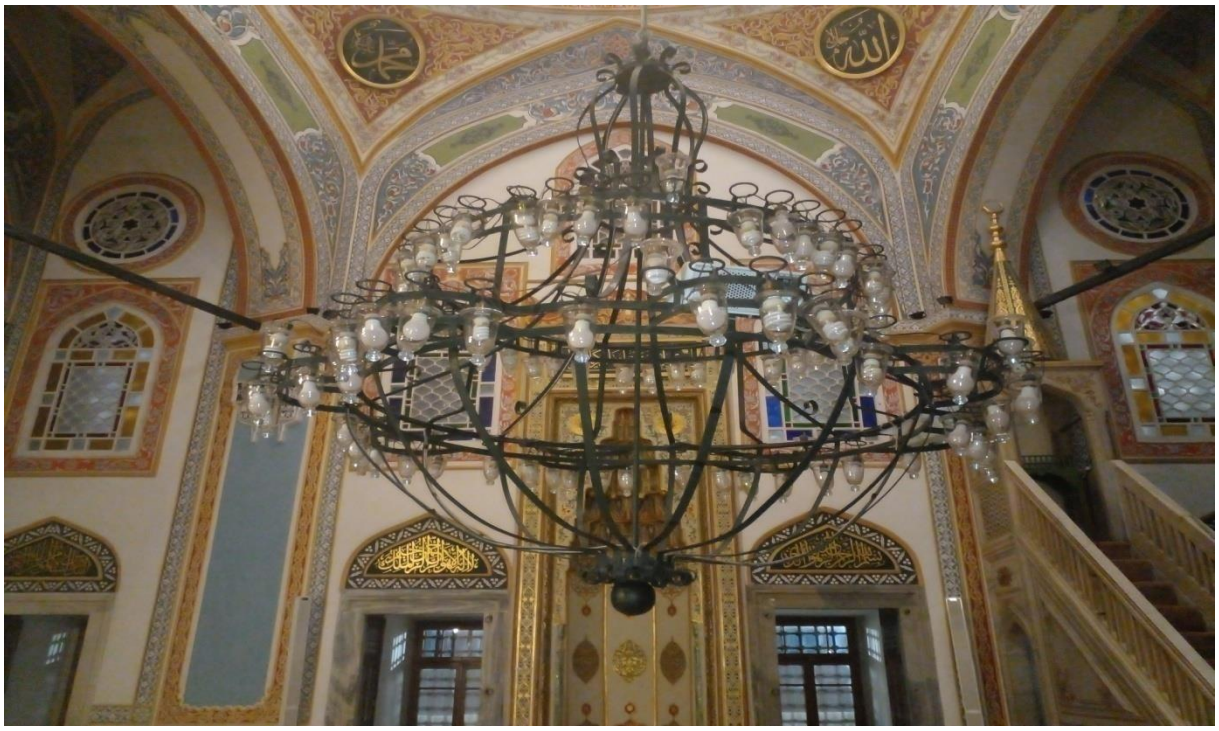
HANIMLARA
MAHSUSTUR

الصّور رقم 8 : جامع السليمانيّة–إسطنبول (التقطت في 30 جويلية 2022)

الصّور رقم 9 : خدمة الفتوى بالمركز الثّقافي التّركي (التقطت في 1 أوت 2022)

الصّور رقم 10 : تقسيم الفضاء المسجدي في مسجد Molla Hüsrev بإسطنبول (التقطت في 8 أوت 2022)

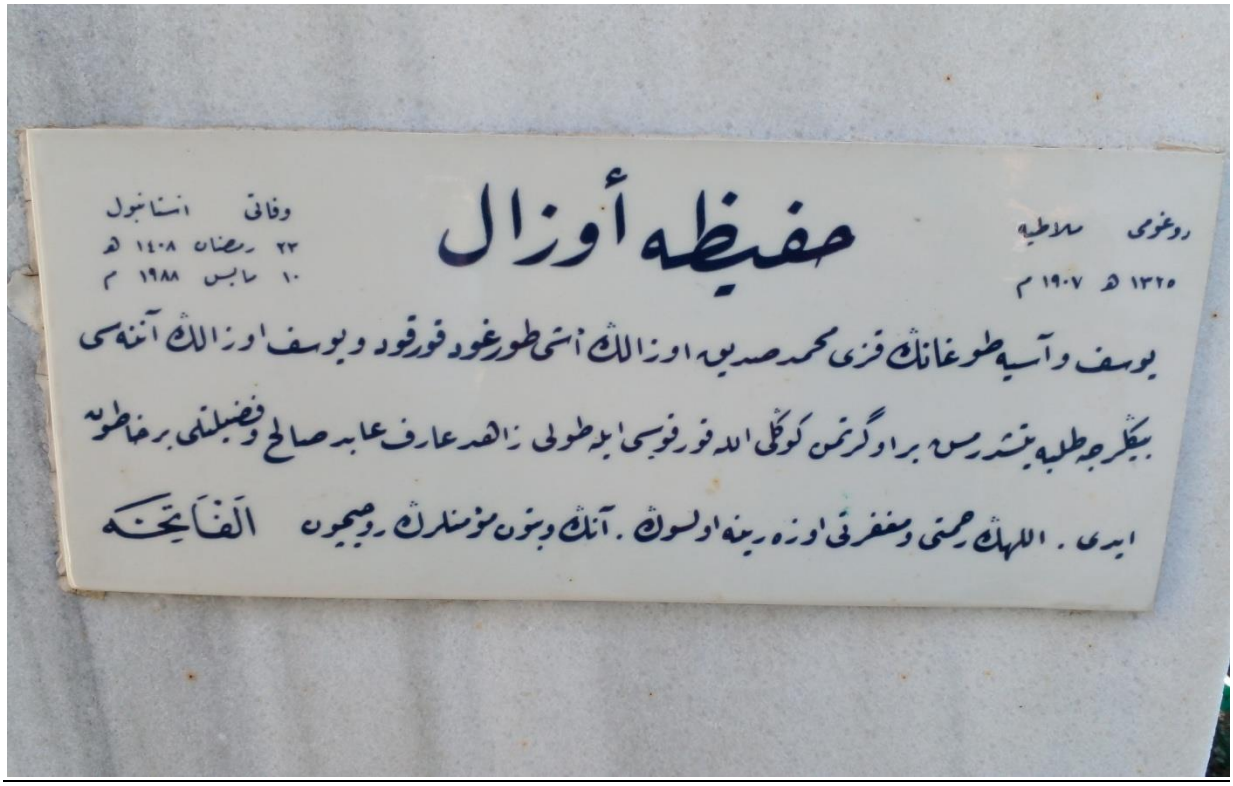
<u>الصّور رقم 11</u> : قاعة الصّلاة بجامع بشكطاش-إسطنبول (التقطت في 20 جويلية 2022)



<u>الصّور رقم 12</u>: نموذج عن التّقسيم المسجدي مع خدمة إعارة الحجاب (التقطت في 28 جويلية 2022)

<u>الصّورة رقم 13</u> : مسجد تابع لكليّة الإلهيّات بجامعة صكاريا–تركيا (التقطت في 4 أوت 2022)

<u>الصّور رقم 14</u>: نموذج عن مقبرة يطغى فيها الخطّ العربي حصرًا–مقبرة عثمانيّة بمحاذاة ضريح السّلطان سليمان (التقطت في 30 جويلية 2022)



الصّور رقم 15 : ضريح السّلطان سليمان وحريمه (التقطت في 17 جويلية 2022)

HÜRREM
SULTAN
D. 1506 - V. 15 Nisan 1558
Kanuni Sultan Süleyman Han'ın
Hasekisi

<u>الصّورة رقم 16</u> : اختلاف أشكال وألوان الحجاب حسب الأعمار (التقطت في 17 جويلية 2022)

<u>الصّورة رقم 17</u>: لافتة عليها عبارة: ضريح "حريم" السّلطان سليمان القانوني (التقطت في 26 جويلية 2022)

الصّور رقم 18 : تنظيم الفضاء المخصّص لصلاة النّساء (التقطت في 13 أوت 2022)

<u>الصّور رقم 19</u>: مركز المرأة والأسرة والشّباب–إسطنبول (التقطت في 20 جويلية 2022)

<u>الصّور رقم 20</u> : مدينة كابادوكيا بمحافظة نفشيهر (مقام شيعي وساحة سُمّيت على محمّد بقطاش، حفيد الرّسول من علي) (التقطت في 14 أوت 2022)

<u>الملحق8</u> : نصّ المقابلات الميدانيّة مع استنتاجاتها.

ملاحظة: الأطروحة مرفوقة بملف سمعي يحوي مقتطفات من تسجيلات البحث الميداني الّتي أجريناها بدولتَي الجزائر وتركيا.

<u>المقابلات المنجزة بالجزائر:</u>

<u>فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني:</u>

عرض الحالة رقم : 1
تاريخ المقابلة :27 سبتمبر 2022.
مكان المقابلة : الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة: 18 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي

بيانات المبحوث :
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : 46 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : قاضي وإطار بوزارة العدل
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة :جزائريّة

جمعنا حوارٌ بممثّل عن وزارة العدل، السيّد ي.ب، وقد اشتغل كقاضٍ بالمحكمة العليا، فكان الأمر سانحةً لإجراء مقابلة وإيّاه حول موضوعنا، لاسيّما وأنّه باحث في الشّؤون القضائيّة بذات الوزارة المذكورة.

بعد أن استعرضنا عليه النّماذج الّتي نحن بصدد دراستها، تفضّل أوّلا بالقول إنّه هناك قانونان مهمّان: القانون الجزائي وقانون شؤون الأسرة؛ كما أنّ هذا الأخير يعالج فوارقا تتمثّل في **القوامة** على سبيل المثال، وعند تساؤلنا عن مفهوم القانون الجزائري **للقوامة**، تفضّل بأنّ معناها خدمة العائلة وإعالة الأسرة بالنّفقة والولاية على الأبناء. وعن شؤون الأسرة، فالقانون صنّفها بين ما يكون أثناء العلاقة الزوجيّة كوجوب **نفقة** الزّوجة على زوجها* ووجوب نفقة الأطفال على الأب، وكذا ما يترتّب بعد فكّ الرّابطة الزوجيّة.

وردّا على سؤال استشكالي مفاده: "معلوم أنّه من أركان العقد وجوب توفّر رضا الطّرفين، ما قولك بخصوص **الطّلاق التعسّفي** الّذي يكفيه وصفه بالتعسّفي لإدراك أنّه يتحقّق دون موافقة الزّوجة وهو ما يحدث فعليّا؟"، تفضّل القاضي بالقول إنّ الزّواج اتّخذ وصف "عقد من طبيعة خاصّة" وليس عقدا مدنيّا، ولو أنّه بدوره أقرّ بكون *"العقد شريعة المتعاقدين، لا يجوز نقده أو إلغاؤه إلّا باتّفاق الطّرفين"* المادّة 106 من القانون المدني. فأركان **العقد**

*هي صيغة لغويّة قانونيّة تعني أنّه يستوجب على الزّوج الإنفاق على زوجته.

المدني هي: الرّضا ومشروعيّة المحلّ ومشروعيّة السّبب، أمّا **عقد الزّواج** فيقوم على ركن التّراضي و**شروط صحّة** هي الشّهود والوليّ والصّداق.

ما كان علينا إلّا أن طلبنا تفصيلا في الحالتين المذكورتين، فأطلعَنا المتحدّث بأنّ **العقود المدنيّة** تتيح لأيّ طرف، في حال الإخلال بالالتزامات التّعاقديّة، أن يطالب بفسخ العقد مع التّعويض فيتحقّق الفسخ من طرف واحد.

أمّا عقد الزّواج فهو حالة خاصّة لأنّ **الزّوج يمكن أن يطلب الطّلاق دون أن ترتكب الزّوجة أيّ خطأ**، وفي هذه الحالة يتحمّل بدوره التّعويض عن **الطّلاق التعسّفي**، أمّا في حال توفّر السّبب، لا يتحمّل أيّ تعويض.

هنا، يضيف القاضي أنّه من أجل إحداث التّوازن و**المساواة بين الزّوجين**، أمكنَ أن تقدّم الزّوجة للزّوج **مقابلا ماليّا** وتطلب فكّ الرّابطة الزوجيّة عن طريق **الخلع** دون أن تثبت أيّ خطأ من طرف الزّوج، والمقابل المالي يقرّره القاضي حسب الفترة الّتي سيفصل فيها في القضيّة.

كذلك، أشار المبحوث إلى أنّه قبل سنة 2005 لم يكن للمرأة الحقّ في **الخلع**، حسب القانون الجزائري، إلّا في حالة **التّطليق مع إثبات الضّرر الّذي قد يكون متمثّلا في التّعنيف الجسدي أو الهجرة في المضجع أو عدم الإعالة**، ما يعني أنّ القانون الجزائري لم يكن يتيح **الخلع** في حال عدم إثبات الضّرر.

وحسبَهُ، ففي تعديل 2005 استند المشرّع الجزائري إلى واقعة الرّسول –ص– حين أتته امرأة وأخبرته أنّها لا تعيب على زوجها شيئا في الدّين والخلق ولكنّها تودّ الطّلاق منه، فاستفسرها عن الصّداق الّذي تحصّلت عليه منه لتخبره بأنّها حديقة، فيستفهم إن كانت تقبل إرجاع الحديقة، وبمجرّد ردّها بالإيجاب أعطاها حقّ الطّلاق.

كذلك، أضاف القاضي حالات أخرى هي: صداق المثل، ما يسمّى ب "التّعويض" بالنّسبة للرّجل في **الطّلاق التعسّفي**، و**التّطليق** الّذي تطلبه المرأة للضّرر المعتبر شرعا*، وقد ذكر أنّ المادّة 53 من قانون الأسرة تتضمّن 10 حالات لتحقيق ذلك. فحسب المتحدّث، يمكن أن يحكم القاضي للمرأة بالتّطليق كتعويض عن الضّرر، كما يجوز له في حال عدم ثبوت الضّرر أن يحكم برفض الدّعوى.

انتقالا إلى تساؤلنا عمّا يشوب قضيّة **الشّهادة**، صرّح القاضي بأنّه لا وجود في القانون لمادّة توجب تغييب المرأة من **الشّهادة**، وإنّما يرجع ذلك للممارسات الّتي أساسها ديني أو عُرفي؛ أي أنّ المرأة تشهد بصفة عاديّة في القانونين المدني والجزائي، ويبقى **الاستثناء في شؤون الأسرة لاعتبارات دينيّة**.

* قال به الإمام مالك.

استنتاج أوّلي:

نوجز الأفكار الّتي استقيناها من هذه المقابلة في التّالي:

_نلاحظ أنّ المنظومة السياسيّة والقانونيّة أكثر تقدّما من تلك الاجتماعيّة باعتبار أنّ المشرّع الجزائري يأخذ من بقيّة المذاهب سعيا لإيجاد طرق يرقّي بها من مكانة المرأة وحقوقها.

– نفهم بدورنا أنّه قد تمّ الأخذ بالحديث* لتقنين **الخلع**، إضافة إلى ورود معناه في القرآن الكريم.

–رغم تصريح القاضي، أثبتت ملاحظاتنا الميدانيّة أنّ بعض الموثّقين يرفضون شهادة المرأة أساسا، كما هو الحال في بلديّة القبّة أين يهيمن **التيّار السّلفي**، علما بأنّ ذلك يتمّ حِيال القوانين بأنواعها.

* يقول الحديث إنّ "امرأة ثابت بن قيس أتت النبيّ فقالت: يا رسول الله ! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكنّي أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أتردّين عليه حديقته؟ قالت : نعم، فقال رسول الله إقبل الحديقة وطلّقها تطليقة". (رواه عبد الله بن عبّاس / ورد في صحيح النّسائي وحُكمه حديث صحيح).

عرض الحالة رقم : 2
تاريخ المقابلة : 5 فيفري 2024.
مكان المقابلة : الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: الدّارجة الجزائريّة والفرنسيّة.
مدّة المقابلة: 28 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي مع استخدام أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث :
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 72 سنة
الحالة المدنيّة : عزباء
المستوى التّعليمي : جامعيّ / دكتورة
المهنة : محامية ومديرة مركز
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : /
الجنسيّة : جزائريّة

تشرّفنا بمحاورة الدّكتورة آ–ز.ن، محامية وإحدى كبار النَّسويّات اللّواتي ناضلن من أجل تغيير واقع المرأة الجزائريّة طيلة عقود من الزّمن، وكذلك، تترأّس "مركز المعلومات والتّوثيق بشأن حقوق الطّفل والمرأة" CIDDEF الّذي أنشأته سنة 2002 والواقع مقرُّه بالجزائر العاصمة.

كنا قد قصدناها إلى المركز عَقِبَ يوم من حضورنا مداخلةً لها تناولت موضوع: "قانون الأسرة الجزائري: الزّواج، النّسب، الطّلاق والوصاية". وباعتبار أنّها تطرّقت في مستهلّ تلك المداخلة إلى مكتسبات المرأة الجزائريّة من 1962 لغاية 1984 ثمّ إلى التّراجع والنّكوص الّذي حدث في تلك السّنة فالنّهوض من جديد، سألناها عن مكتسبات الحركة النَسويّة الجزائريّة بشكل عامّ.

تمثّلت الإجابة في أنّ الجزائر عقب استقلالها امتلكت فعلا أفكارا للمساواة وتمكين المرأة، وهو ما وضّحته النّصوص السياسيّة في ذلك الوقت، إنّما "ظهرت المشاكل" منذ سنة 1984 وإقرار "قانون الأسرة" الّذي صيّر المرأة "نصف مواطنة" على حدّ تعبيرها، بحكم أنّها تستطيع ممارسة حقوقها السياسيّة من انتخاب وكذلك المشاركة في الفضاء العامّ، لكن لمّا يتعلّق الأمر بالفضاء الخاصّ فالموضوع يختلف جذريّا بدءا من عدم إمكانيّة عقد زواجها دون وليّ، ما يقلّل من شأنها في إبرام عقد يخصّ حياتها دون وصاية. وعمّا يتعلّق بالمكاسب، تعرّضت إلى تعديل قانون الأسرة لسنة 2005 الّذي تمّت إعادة النّظر فيه بإرجاع شرط التّراضي وقبول المرأة؛ بحيث أصبح الوليّ وكأنّه شاهد ثالث فقط*، مثلما تمّ محو شرط خضوع المرأة لربّ الأسرة، مع إحداث المساواة في الحقوق والواجبات بينها وبينه خلال الزّواج.

وبخصوص آخر حيثيّة ذكرتها المحامية، استفسرناها إذا كان من الطّبيعي المساواة بين المرأة والرّجل في الواجبات كما الحقوق في حين أنّ 17.3% فقط من النّساء عاملات في مقابل 66.8 % من الرّجال عمّال، ما يعني أنّه

* مستوحى من الفقه المالكي.

لربّما من الإجحاف تكليف نسبة 82.7% من النّساء بواجبات قد لا يُطقنها، إنّما تمسّكت المبحوثة برأيها بحجّة أنّه على الرّجل القيام بالعمل المنزلي مثله مثل المرأة، مع تربية وحماية الأطفال والسّهر على معالجتهم معا.

هنا استذكرنا عبارة قالتها في مداخلتها وهي أنّ عمل المرأة المنزليّ لا يعتبر بنظر القانون مصدرا للعوائد، فأكّدت ذلك بقولها إنّه مع تخصيص الدّولة الجزائريّة اليوم منحةً للمرأة الماكثة بالبيت، فهذا لا يَعتبر عملها مصدرا لشيء، مشيرة إلى أنّه قد حان الوقت لإعادة الاعتبار إليه وتقديره كَمًّا بحكم أنّ المرأة تربّي وتتكفّل بمتابعة الأطفال وكذا أشغال المنزل من تنظيف وغيره، ما يتجاوز بكثير أشغال شخص في مكتب. وعن عبارة أخرى تفوّهت بها سابقا بخصوص قانون الأسرة واصفةً إيّاه بأنّه من نوع خاصّ لكونه لازال يأخذ مرجعيّته من الشّريعة الإسلاميّة، عَزَتْ ذلك لأمور منها ما يعود إلى كيفيّة إبرام عقد الزّواج من شروط نجدها في الزّواج العُرفي كحضور الزّوجين والصّداق والشّاهدين والوليّ، في حين أنّ العقد المدنيّ يتطلّب فقط حضور الطّرفين والشّاهدين وتوفّر عنصر الرّضا.

استفهمنا إن كانت تعتبر "الصّداق" يحيل إلى ما يشبه عمليّة بيع وشراء، فأجابت بأنّها لا تظنّ الأمر كذلك باعتباره موجود في مختلف قوانين الأسرة على المستوى العالمي، ولو أنّه يختلف في الجزائر من مدينة إلى أخرى بين من يشترط قيمة ماليّة كبيرة ومن يكتفي بمبلغ رمزيّ.

في هذه المحطّة، أشارت المتحدّثة إلى أنّه على النّساء الحذر من المسألة المذكورة؛ فإن تمّ جرد قيمة الصّداق الحقيقيّة في عقد الحالة المدنيّة يكون عليهنّ إرجاع ثمنه عند طلب **الخلع** إن حدث. واسترسلت قائلة بأنّ **الخلع** لم يُقنّن انطلاقا من سنة 2005 مثلما يخال الجميع، إنّما تواجد قانونًا منذ سنة 1984، وفقط لم يكن معمولا به لدى المحامين، كما بدأ تطبيقه بفترة قصيرة قبل سنة 2005 نزولا عند حُكم صادر من المجلس الأعلى للدّولة يفيد بأنّ **الخلع** حقٌّ للمرأة، ولمّا تطلُبه تتوقّف موافقة الزّوج على قيمة الصّداق الّتي تعود له. وبلغة الأرقام، تقول المحامية بأنّ نسبة **الخلع** لا تتعدّى 10% من النّسبة الإجماليّة لحالات **الطّلاق**، وهذا عكس ما يُشاع.

انتقالا إلى المكتسبات الّتي خسرتها المرأة سنة 1984، ذكرت الدّكتورة آ–ز.ن مسألة استحداث شرط الوليّ بالنّسبة للمرأة الرّاشدة، في حين أنّه كان سابقا مَنُوْطًا بالبنت القاصر فقط، ما يعني أنّه حدث انتقاصٌ من أهليّة المرأة، ناهيك عن استحداث المادّة 39 الّتي تُوجب عليها الخضوع والطّاعة للزّوج الّذي يُعتبر ربّا للعائلة.

وبما أنّها ذكرت آنفا تقلُّدَها لمنصب نائبة رئيس بلديّة الجزائر الوسطى سابقا وهي من كان يمضي على عقود الزّواج، تساءلنا عن شعورها لمّا تنتقل من ذلك الواقع إلى امرأة تُعتبر **شهادتُها** نصف شهادة الرّجل.

أجابت المحامية بأنّ النّساء العاملات في الحالة المدنيّة لازلن يمضين عقود الزّواج، ما يعني وجود تناقض فقط فيما يتعلّق في الأحوال الشخصيّة / العائليّة. فأضفنا تناقضا ممكن أكبر من ذلك، وهو المتعلّق بوجود قاضيات نساء في نفس الوقت الّذي تُعتبر فيه **شهادتُهنّ** نصف شهادة الرّجل في تعاملاتهنّ الشخصيّة، قبل أن تضيف المتحدّثة حقيقة بعض الموثّقين الّذين لا يقبلون أصلا شهادة المرأة لمّا يتعلّق الأمر بعقد بيع مثلا.

وعن رأي المحامية في "**تعدّد الزّوجات**" المذكور في القرآن الكريم، صارحَتنا بأنّها كظاهرة اجتماعيّة بدأت تزول ونسبتها صغيرة جدّا لا تتعدّى 0.5%، فاستوقفناها للتّساؤل عمّا إذا كان السّبب هو حلول **الزّواج العُرفي** هروبا ممّا هو معمول به في القطاع العامّ ومختلف المصالح المتّصلة أين يُمنع التعدّد ضمنيّا، فردّت بأنّ تلك عبارة عن إجراءات تنظيميّة للحفاظ على مردوديّة العمّال ولا تظن أنّ لها تأثير جانبي كالّذي نخالُه، مضيفة بأنّه يجب إلغاء **تعدّد الزّوجات** وبكونها طالبت بذلك عديدًا، كما أنّ المرأة اليوم لا تقبل أن يجمع زوجها بينها وامرأة ثانية، وفي غالبيّة الأحيان يُعتبر ذلك سببا لطلب **الطّلاق**، وهو ما تتيحه المادّة 53 من قانون الأسرة أين يحقّ للزّوجة طلب **الطّلاق** في حال ما إذا اكتشفت أنّ زوجها تزوّج من بعدها. ولمّا طلبنا من المحامية نظرتَها الشخصيّة للمرأة الّتي تلجأ حتّى إلى أن تخطب لزوجها طوعًا، إن كان ذلك نقص وعي بالنّسبة إليها، تمثّلت ردّة فعلها بأنّها لم تستسغ السّؤال باعتبارها لم تلتقِ بحالات كتلك، فأطلعناها بدورنا على ملاحظات بحثنا الميداني في المدن الداخليّة والصحراويّة الغربيّة أين وقفنا شخصيّا على ذلك الأمر.

انتقالا إلى أنواع الطّلاق الأربعة المذكورة في القانون الجزائري، إن كانت لها تحفّظات حولها، ذكرت بأنّها ضدّ "**الطّلاق التعسّفي**" وطبيعة **الخلع**، وبأنّ المادّتين 48 و54 من قانون الأسرة يجدُر تعويضهما بمادّة تتيح **الطّلاق** دون سبب أو قيد أو شرط.

كمحطّة موالية، سألنا الحقوقيّة والمناضلة النَسويّة إن كانت ترى قانون الأسرة يتعارض مع بعض المبادئ المذكورة في الدّستور حيال المساواة بين الجنسين، ليتبيّن حسبَها بأنّه كان يتعارض وإنّما بدأ الأمر ينقاد إلى الدّستور من خلال المادّة 36 الّتي أدخلت **المساواة بين الزّوج والزّوجة في الحقوق والواجبات**، مع وقوفها على مسألة وجوب إحداث تغيير للأحسن من خلال فرض واجب **الرّعاية** على الرّجل كالمرأة باعتبار أنّ هذه الأخيرة تعمل وقد أصبحت مصدر دخل مثلها مثل الرّجل ولو كانت تعمل بشكل غير رسمي كممارسة بعض الحرف، ما جعلها تطالب بإعادة الاعتبار لهذه الفئة.

وبما أنّ المحامية ذكرت المادّة 36 من قانون الأسرة، لَفَتْنَا الانتباه إلى أنّ المادّة الموالية رقم 37 التي تنصّ على أنّ "لكلّ واحد من الزّوجين ذمّة ماليّة مستقلّة عن ذمّة الآخر" مضمونُها غائب في بعض الحالات من النّاحية التنظيميّة، ومثالُ ذلك أنّ الزّوج إذا أراد الاستفادة من إعانة أو منحة، **يُشترط عليه تقديم شهادة تثبت أنّ زوجته لا تعمل ولا تتقاضى أيّة منحة ولا تدفع الضّريبة***، ما نجده مثلا في الملفّ الواجب تقديمه للاستفادة من منحة البطالة. وهنا أعرَبت المتحدّثة عن أنّها لم تنتبه سابقا إلى ذلك الأمر وشكرتنا بدورها على الملاحظة مشيرةً إلى أنّها ستشتغل عليها.

انتقالا إلى قضيّة "**الضّرب**"، استفسرناها عن ردّة فعلها لمّا يأتيها شخص ضرب زوجته مبرّرا فعله بأنّه مذكور في القرآن الكريم، ليرِد الجواب مباشرةً بأنّ قانون الجزائر وضعي، كما أنّ قانون الأحوال الشخصيّة لا يُخوّل له **ضرب**

* أنظر **الملحق 6**: مستخرج من البلديّة؛ "تصريح شرفي للزّوج بعدم ممارسة أيّ مهنة بالنّسبة للزّوجة".

الزّوجة، وبل يجعل في مادّته رقم 53 **العنفَ** سببا ومبرّرا لطلب الطّلاق، مع أحقيّة وضع شكوى مرفوقة بإثباتات طبيّة، لنُضيف بدورنا بأنّ المنع بإيراد العقوبة ورد في قانون العقوبات فقط.

ولمّا ذكرنا بأنّ تلك الحُجّة تردّدت على مسمع القضاة، ردّت بأنّ القاضي بدوره ينبغي أن يحوز على قاموس وضعي، ما جعلنا نتذكّر عبارة أفصحت عنها بنفسها قبل مقابلتنا بيوم –خلال مداخلتها– أين وقفت على مسألة تغيّر الأحكام من قاضٍ إلى آخر، متسائلين إن كان ذلك يرجع إلى السّلطة الاعتباريّة للقاضي وحده، فأقرّت بأنّ الذّاتية تتدخّل بطبيعة الحال، إلى أن يفصل في ذلك المجلس الأعلى للدّولة بما يسمّى بقرارات المبادئ؛ إذ أنّ هناك قضاة يصدرون أحكاما يحسِبون أنّهم بها يتّبعون القانون بما أنّهم لا يُخِلّون به، ويبقى فقط أنّ ترجمة و**تأويل** القانون تطبيقيّا لا تكون أحيانا بنفس النّظرة. وبما أنّها ذكرت مسألة **التّأويل**، ربطنا الأمر بتأويل النّصوص الدّينية مادام أنّ قانون الأسرة يستمدّ بعض موادّه من الشّريعة الإسلاميّة، متسائلين إن كانت ترى أنّ عُسرَ **تأويل** بعض النّصوص الدّينية يقف وراء واقع المرأة تِبعا لما نصّ عليه القانون، فكان ردّها بأنّ حوالي 80% من قانون الأسرة ليس مستمدّا من القرآن، خاصّة بعد نزع ما يُحيل إلى **قوامة** الرّجل، وهذا دون أن تدخُل في التّفاصيل الدينيّة.

هنا كان تساؤلُنا عن قضيّة **الإرث**، لتُقرّ بأنّ الأمر لازال مرتكزا على المعطيات الدّينية، مثلما أعربت عن علمها بأنّ هناك آية قرآنية تنصّ على المساواة* مع إضافتها لِما أسمته هي بوجود "آيات متناقضة" بُنيت على السّياق التّاريخي القديم.

وعودةً إلى ما وظّفَته في مداخلة سابقة، ذكّرناها بقولها: *"ليس بوسع القرآن أن يكون مصدرا مباشرا"*، في سياق حديثها عن المادّة 2 من الدّستور، متسائلين لماذا ؟ ليتمثّل ردُّها في أنّه لا توجد به الكثير من الأحكام أو الآيات القانونيّة، ولو أنّ المدارس القانونيّة أخذته كمصدر لبناء قواعدها، مستشهدة بما وصفَته **المساواة في الإرث عند الشّيعة تبعا لاختلاف التّأويل** لأنّهم أخذوا بالآية الأولى، في حين أخذ **المالكيّة** مثلا بتلك الّتي تليها. وقد استعرضت أمرَ بناء قواعد الفقه الإسلامي على القرآن والسنّة والإجماع والقياس والعرف، ومع ذلك فهي لا تعتبره مصدرا مباشرا بل عبارة عن إرشادات أخلاقيّة حسب تقديرها لا قواعدا قانونيّة ملزمة.

وصولا إلى نموذج **الحجاب** بمفهومنا المعاصر، اعتبرت المحامية والحقوقيّة والمناضلة النسويّة بأنّه لا وجود له في الشّريعة، كما أنّه لا يمكنه أن يكون فرضا، باعتباره تقليد اجتماعيّ، وما هو متعارف عليه يقف على مسألة **التّأويل**، ويبقى أنّها تعتبره مسألة اختيار.

في الأخير، استرجعنا مصطلح "العاصب" الّذي ذكرَته في إطار **تقسيم الإرث** إن لم يكن للبنات أخٌ، أين يرث الأعمام ومن يليهم، لنُلفت انتباهها إلى العامل اللّغوي ونلاحظَ ردّة فعلها، باعتبار أنّ **تأويل** تلك الآية توقّف على المفهوم المقرون بمصطلح "**ولد**"، في حين أنّ أيّ حجاج قرآنيّ بسيط يبيّن أنّ لفظ "**ولد**" يرجع إلى الذّكر والأنثى

* نظنُّها تقصد الآية الآتي ذكرُها والّتي فسّرها المفكّر د.محمّد شحرور بإقرار المساواة في حال وجود ذكر واحد وأنثى واحدة :"يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا **مَا تَرَكَ** وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً **فَلَهَا النِّصْفُ**...". (النّساء/11).

معا لا حكرا على الذّكر وحده، ودليل ذلك قوله تعالى "والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين"* (البقرة/233).الأمر الّذي ينطبق على الجنسين معا، فاستقبلت بدورها المعلومة بكثير من الاندهاش لكونها مُفرنسة، إلى جانب الكثير من الاستبشار أيضا.

استنتاج أوّلي:

نوجز الأفكار الّتي استقيناها من هذه المقابلة في التّالي:

-تُعتبر المبحوثة من أهمّ الفاعلات في تغيير واقع المرأة الجزائريّة عبر التّاريخ المعاصر، وهي ملمّة بمختلف التغيّرات الّتي طالت الأحوال الشخصيّة، كما تؤمن بمنظومة القيم المبنيّة على الحقوق والواجبات ولا تدّخر سعيًا لفرض المساواة بين الجنسين في الواجبات ضمن مجتمع لازال يعاني من تدنٍّ محسوس في نسبة عمل الإناث.

-لاحظنا عُزوف المتحدّثة عن التعرّض إلى مناقشة التّفاصيل الدينيّة إلّا سطحيّا بما تقتضي معرفتُه قانونًا، وربّما يكون هذا لتوجّهها العلماني الّذي لا ينطلق من المرجعيّات الدينيّة أو إلى أخذها بقناعات شخصيّة أخرى.

-يرجع منع **شهادة** النّساء في عقود البيع، كما ذكرت المبحوثة، إلى تأويل الفقهاء الّذي قضى بأنّ الآية القرآنيّة كانت تقصد **عدم خبرتهنّ في الشّؤون التجاريّة.**

-أظهرت الدّكتورة إلماما تامّا بقضايا المرأة الجزائريّة من النّاحية القانونيّة، وقد ساعدَنا الحوار في إدراك الظّروف التاريخيّة الّتي كتبت مصيرَها اليوم.

* أنظر: تفسير المفكّر الدّكتور محمّد شحرور، على سبيل المثال، للقضيّة المطروحة.

عرض الحالة رقم : 3
تاريخ المقابلة : 10 فيفري 2024.
مكان المقابلة : الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: الدّارجة الجزائريّة + الفرنسيّة.
مدّة المقابلة: 13 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي مع استخدام أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث :
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : مستهلّ العقد السّابع من العمر
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعيّ / دكتورة
المهنة : حقوقيّة وطبيبة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : /
الجنسيّة : جزائريّة

برمجنا لقاءً بالدّكتورة ز.ش طبيبة وحقوقيّة معروفة في مجال الدّفاع عن حقوق المرأة، فكان سؤالُنا الأوّل عن القضايا الّتي لازالت تعاني منها المرأة الجزائريّة وتصبو إلى تغييرها مستقبلا، ليتمثّل الجواب في أنّها ستتطرّق إلى شقّ الحقوق، مشيرة إلى وجود فرق بينه وبين الواقع الاجتماعي، ثمّ أعربت عن إحرازهنّ كمناضلات تقدّما ملحوظا في مجال **حقوق المرأة**، خاصّة فيما يتعلّق **بالمرأة المطلّقة** والمسنّة والمُعوّقة، وهي شرائح اجتماعيّة تتكفّل بها الجمعيّات أكثر. كما أنّ التطوّر مسّ العائلة بشكل عامّ، ومن وقت صدور المرسوم الرّئاسي حول قانون الأسرة سنة 2005 حدث هناك تغيّر نحو الأحسن، إنّما ظلّ أيضا ما يستوجب العمل عليه، مثلما تحتاج تلك القوانين بدورها إلى نصوص تجسّد كيفيّة تطبيقها، وما على المجتمع إلّا مواكبتها.

أمّا عن تجربتهم كحقوقيّات مع المؤسّسات الدوليّة الّتي تعمل على مكافحة العنف، أشارت إلى أنّ تلك الأخيرة تطوّرت من ناحية الوسائل كتوفير التّكوين، سواء مع الشّرطة أو الدّرك أو العدالة أو الشّؤون الاجتماعيّة أو الصحّة، إلى جانب إضفاء ميكانيزمات معيّنة، إنّما تحتاج تعريفا أكبر بها لصالح المجتمع بكلّ شرائحه بغية إدراك حقوقه. وقد أفصحت المتحدّثة عن وجود الكثير من الحقوق الّتي تمّ انتزاعها، إنّما بُغية تطبيقها يجب أن تطالب النّساء بذلك، ولغرض بلوغ تلك المرحلة، يلزمهنّ الوعي بتلك الحقوق أوّلا.

هنا، أفادت بوجود الكثير من الجمعيّات الّتي تعمل لفائدة التّحسيس والتّعليم، وهي أمور لا تتحقّق في ظرف سنوات، بل يلزمها وقت طويل لتؤتي ثمارها باعتبارها تقترن بتغيير السّلوكيّات.

وعن نماذج النّشاطات الّتي قامت بها على مستوى الجمعيّات وشعرت بفعاليّتها، ذكرت الدّكتورة ز.ش أنّهنّ لمّا يقصدن النّساء أو المدارس أو الحركة الجمعويّة أو التّكوين الّذي يخصّصنه للمنتخبات محليّا والبرلمانيّات، يلاحظن أنّ النّاس يقصدون المكان للتعلّم والاكتشاف، الأمر الّذي يدفعهم إلى الإيمان بالفكرة وحتّى الانضمام.

كما لم تفوّت الفرصة لذكر الدّور الّذي يلعبه الإعلام في هذا الصّدد، وخاصّة للتّعريف بالقوانين، ممّا يعمل على توعية المتلقّي بشكل دوري.

وكمقارنة بين القديم والحديث، تعرّضت المتحدّثة إلى واقع البنت قبل عقود من الزّمن أين كان سقف توقّعاتها المرحلة الإعداديّة ومن بعدها الزّواج مباشرة، الأمر الّذي تغيّر اليوم، مع الإشارة إلى مجانيّة الدّراسة الجامعيّة الّتي ساعدت كثيرا على تطوّر واقع المرأة؛ وهو ما من شأنه تغيير العقليّات بصفة طرديّة مع الزّمن.

انتقالا إلى الأوراق البحثيّة والتّقارير الّتي تُصدرها هذه النّاشطة الحقوقيّة بمعونة زميلاتها، أعلمتنا بأنّ كلّ نشاطاتهنّ مدوّنة في مجلّات، وأنّ قوّتهنّ تكمن في ذلك لأنهنّ لا يُنَظِّرن دون جَرد. كما يُنشّطن العديد من المحاضرات والورشات البحثيّة، إلى جانب السّهر على دراسات لتفسير الحالات والظّواهر الاجتماعيّة وجمع المعطيات بكلّ شفافيّة دون إصدار أحكام مسبقة، مع الانتهاء إلى إعطاء اقتراحات للحكومة ومختلف المؤسّسات المعنيّة.

وفي ذات السّياق، استرسلت قائلةً بأنهنّ يقتفين كذلك الممارسات الجيّدة والنّاجحة بالخارج، خاصّة في البلدان الّتي تشبهنا من ناحية القوانين، بإشراك آراء خبراء والتّعويل على النّشر، فضلا عن الموقع الإلكتروني ل "المؤسّسة من أجل المساواة" ciddef لإفادة المختصّين والحقوقيّين والأكاديميّين، مع استقبالهنّ لأيّ انتقادات أو بدائل.

ساقنا الأمر إلى ذكر حدث مأساويّ جرى في تلك الفترة وهو تعرّض امرأة هي ووالديها إلى القتل من طرف طليقها بعد أن قامت **بالخلع**، ما عَزَته المتحدّثة إلى ضرورة تغيّر الذهنيّات مع اضطلاع السّلطات المعنيّة بدورها في الحماية والقصاص، مثلما أشارت إلى أنّ ظاهرة **قتل النّساء le féminicide** موجودة في مختلف الدّول، وعلينا اللّجوء إلى أبحاث الجامعات ومراكز البحث بالدّاخل والخارج إحداثا للمقارنة والفهم. **فالعنف**، حسب تعبيرها، موجود في مختلف المجتمعات وشتّى الدّيانات، مع تشديدها على ضرورة ملاحظة الممارسات الّتي تتعرّض لها المرأة سواء في مراكز الشّرطة أو غيرها للعدول عن شكواها.

<u>استنتاج أوّلي</u>:

نوجز الأفكار الّتي استقيناها من هذه المقابلة في التّالي:

– التيّار اليساري جدّ نشط في نشر الوعي وجرد الأحداث فيما يخصّ قضايا المرأة، مع الإيمان بالزّمن في إحداث التّغيير، علاوة على تشكيله ورقة ضغط سعيا لإحداث التطوّر المنشود.

–تجدر الإشارة إلى أنّ المبحوثة أمدّتنا بأعداد من مجلّتهم الّتي وجدنا بها أرقاما وإحصائيّات مُحيّنة لم تتوفّر حتّى في الهيئات الرسميّة الّتي قصدناها على غرار وزارة التّضامن الوطني والأسرة وقضايا المرأة، وهذا يعكس فعاليّة المجتمع المدني في هذا الصّدد.

عرض الحالة رقم: 4
تاريخ المقابلة : 24 أكتوبر 2022.
مكان المقابلة : ولاية بني عبّاس.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة والدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 8 دقائق.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استخدام أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 51 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : ثانوي
المهنة : ناشطة جمعويّة
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

جمعنا حوار، في المصلحة الاستشفائيّة لبني عبّاس، بالسيّدة ز.ل، رئيسة جمعيّة "بسمة أمل لمرضى السّرطان" المختصّة بالعنصر النّسوي، وبما أنّها نفسها تمرّ بتلك التّجربة باعتبارها من ضحايا ذلك المرض، وددنا أن تُعرّفنا بمهامّ جمعيّتها والأسباب الّتي أدّت إلى إنشائها، قبل التعرّض إلى الظّروف الاجتماعيّة الّتي تمرّ بها النّساء المريضات بالسّرطان والعواقب الاجتماعيّة لذلك.

عرّفت المبحوثة جمعيّتها بكونها "مولودة من رحم المعاناة"؛ فقد تقطّعت بها السُّبل عند اكتشافها المرض وبدئها رحلة العلاج الّتي تعسّرت بسبب صعوبة التنقّل وتكاليفه وعدم وجود أطبّاء متخصّصين في منطقتها، كما أنّ إجراء التّحاليل والأشعّة لطالما أجبرها على بلوغ وهران أو مستغانم كلَّ حين، ولذلك، فجمعيّتها ذات طابع خيري إنساني واجتماعي. وعن أدوارها، وجدناها تهتمّ أوّلا بالتّوعية والتّحسيس بمخاطر ذلك المرض، خاصّة سرطانَي الثّدي وعُنق الرّحم، وهذا لفائدة الفئة الهشّة الّتي تفتقر إلى الوعي وتُعاني التّهميش، الأمر الّذي لا يجعلها تنتبه لوجود ذلك المرض عادة إلّا بعد انتشاره.

شدّتنا تلك العبارة، فاستفسرناها عن سبب اكتشافهنّ للأمر بصفة متأخّرة، لتجيب بدارجتها "شويّة ديال لحشومة" لكون النّساء يستحين من حيازة مرض سيُعيق أداء دورهنّ كإناث، فاستفهمنا إن كان الأمر مرتبطا **بالأعراف** لتؤكّد بأنّه السّبب الوجيه، مع تراكم الضّغط باعتبار أنّ الزّوج والأهل هم من يمسكون بزمام الأمور *"الزّوج والأهل هوما كيتحكموا وكاين شي نسا الله غالب ماعندهمشي الحق حتّى فالمرض، وحتّى كي تمرض ماتلقاشي لي يسمعلها ولا يسقسيها علاش ولا وشبيك ولّا . . . مكانش"*.

استنادا إلى كلامها، تَمثّل تساؤلُنا الموالي في النّصيحة الّتي بوسعها أن توجّهها إلى هذه الفئة من النّساء، لتتجلّى الإجابة في ضرورة إجراء الكشف المبكّر عند الشكّ في أعراض معيّنة، مع إعلانها عن اعتزامها تحقيق ما أسمته

ب "مشروع" وهو توفير سيّارة لنقل المرضى من ولاية بني عبّاس إلى ولاية بشّار لإجراء العلاج الكيميائي، مع عدم إخفاء أَمَلِهَا في إنشاء مصلحة للعلاج الكيميائي بولايتها النّاشئة "بني عبّاس".

وحديثا عن فعل "**الضّرب**"، أفادت محدّثتنا بأنّها ظاهرة شائعة بالمنطقة للأسف، مع اعتبارها أنّ ما ساهم في انتشارها أكثر هو صمت النّسوة مخافة تفكّك أُسَرِهنّ وتكبّدهنّ عواقب **الطّلاق**، لاسيّما وأنّ الأغلبيّة من الطّبقة الهشّة. وهنا نضيف أنّنا لاحظنا في قرية نائية ببلديّة "كرزاز" الّتي تبعد عن مركز مدينة بني عبّاس بمسافة 120 كلم جنوبا نُدرة حالات **الطّلاق** أو **الخُلع** لا لأنّ دواعي ذلك منعدمة، بل لأنّ **العُرف*** الاجتماعي لديهم يقضي بحبس المرأة المطلّقة في المنزل وعدم السّماح لها بالخروج إلى غاية وفاتها باعتبارها جالبة للعار في نظرهم، الأمر الّذي يجعلها تتحمّل الأمرّين تفاديا لذلك.

<u>استنتاج أوّلي</u>:

نوجز الأفكار الّتي استقيناها من هذه المقابلة في التّالي:

_طُغيان النّظرة التّشييئيّة حيال المرأة لدى الجنسين معا، وذلك وليد التّنشئة الاجتماعيّة والموروث الثّقافي.

_عندما يمرض الرّجل تُوجِب الأعراف على المرأة خِدْمَتَهُ لغاية الوفاة في حين أنّ العكس غير مطروح، بل كثيرا ما يكون سببا **للتعدّد** و**الطّلاق**، ما يجعل المرأة تفضّل عدم الإفصاح عن مرضها ولو كانت مهدّدةً بالوفاة.

_المرأة مرغمة على الخضوع لسلطة الرجل لكونها تحمل اسمه وهو من يحمل رابط الانتماء للقبيلة.

* هناك عُرْفٌ مشابه لاحظناه في مناطق معيّنة بمنطقة القبائل أين يرفض الأب استقبال ابنته وحتّى أبناءها إن حدث وعادت إليه مطلّقة، إنّما تعرف هذه الظّاهرة تقلّصا اليوم.

عرض الحالة رقم: 5
تاريخ المقابلة : 24 أكتوبر 2022.
مكان المقابلة : ولاية بني عبّاس.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة والدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 35 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استخدام أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 56 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : إعدادي
المهنة : رئيسة جمعيّة
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

تكلّلت دراستنا الميدانيّة بالجنوب الغربي للوطن بلقاء رئيسة جمعيّة "بياض السّعد" الخاصّة بالمرأة والّتي تُعتبر أكبر جمعيّة بالمنطقة. فقد أطلعتنا السيّدة م. م بأنّ جمعيّتها تهدف إلى *"مرافقة المرأة والوصول بها إلى مصاف الإنتاجيّة مع جعلها عضوا فعّالا في المجتمع"*، علما بأنّها جمعيّة تختصّ بكلّ ما يشغل **المرأة** من حيث التّراث والتّعليم والتّكافل الاجتماعي والتّواصل ومحو الأميّة نظرا للنّسبة المعتبرة من النّساء اللّواتي يُعانين الأميّة، خاصّة من عِشن فترة الاستعمار واللّواتي عرفن ظروفا قاسية.

استفسرناها عن سبب إنشاء تلك الجمعيّة وإن كان لمغادرتها صفوف الدّراسة في وقت مبكّر دورا في ذلك، لتوضّح بأنّها عاشت "غُبنا" تحاشت أن تعزُوه إلى الوالد الّذي أخرجها من المدرسة رغم تفوّقها وإنّما **للأعراف** الاجتماعيّة الّتي كانت تتحكّم فيه، وهنا نشير إلى أنّ طريقتها في التّعبير كانت تنمّ عن وعي وطموح ودافع كبير للأمام بغية تعويض ما فات، فعَمَدت إلى إنشاء وتجسيد أفكارها انطلاقا من المنزل مُؤْمنةً بضرورة قدوم زمن تتغيّر فيه المفاهيم والعقليّات وأمور عديدة جعلت عقليّة الوالد ذاتها تتبدّل حسب تعبيرها، في وقت كانت تأمل فيه بأن تصبح مُصلحة اجتماعيّة. تمثّل الحلّ بالنّسبة لها في تأسيس جمعيّة انطلاقا من **المدرسة القرآنية** الّتي لُقّنت فيها **القرآن** و**فقه المرأة** وكذا **أصول الدّين** لتتوفّر على الزّاد الحقيقي لإحداث ما وصفته بالانطلاقة.

وبما أنّها ذكرت "**فقه المرأة**"، استفسرناها عن القضايا المتّصلة بالمرأة تبعا لما تعلّمته، ليكون الجواب هو الاطّلاع على كيفيّة تأدية الفرائض والتّعامل مع الحيض على سبيل المثال، نظرا لنسبة النّساء الأميّات خاصّة من فئة عمريّة معيّنة، علاوة على تعرّفها على "**قانون الأسرة**" و**حقوق المطلّقة**، من دون إغفال ذكرها لِما استفادته من مطالعة الكتب في المجال قائلة "أنا الفيسبوك ڤاع مانتعاملش معاه".

ونظرا لذكرها **قانون الأسرة**، توجّهنا إلى استفسارها عمّا استحسنته وعمّا لم تستحسنه فيه بغَرض تقصّي نظرتها للأمور، فتفضّلت بالقول إنّها استحسنت تعديل بعض القضايا الّتي لم تكن في صالح المطلّقة، واتّضحت قناعتها لمّا ذكرت بأنّها ضدّ أن يقف الزّواج بثانية على موافقة الأولى وإمضائها **بحكم أنّ الدّين، حسبَها، شرّع التعدّد**

بأربعٍ، ما تعتبره أحسن من أن تتوجّه المرأة إلى فعل "ما يُغضب الله"، وكانت حجّتُها أنّها جالست نساءً ولاحظت ذلك؛ بالتّالي، كانت إجابتها ب "طبعا" عن تعقيبنا فيما إذا كانت ترى في التعدّد حلّا لذلك، مسترسلةً بأنّ المرأة هي الضحيّة هنا لبلوغها سنّا لا تستطيع فيه الزّواج. وعن استفسارنا إن كانت ترى **التعدّد** مشرّعا لأسباب أو حتّى من دون سبب، فتفضّلت بالقول إنّ الأسباب واجبة، إنّما طالبت بأن يكون سنّ القوانين بعد الإنصات إلى المجتمع لمعرفة انشغالاته.

استعرضت المبحوثة، بدورها، حالات لعائلات مرّت بها خلال عملها الجمعوي، ظهر أنّ النّساء فيها لا يعين حقوقهنّ بسبب الأميّة، ولا يعين إلى أين يتوجّهن للمطالبة بها، كما لا يَعين تدوين القيم الماليّة على الصكّ البريدي، الأمر الّذي جعل أزواجهنّ وأبناءهنّ يسرقونهنّ مرارا، فكان من أدوار الجمعيّة الّتي ترأسها هذه النّاشطة تعليم النّساء القراءة والكتابة، وتشجيعهنّ كي يعتمدن على أنفسهنّ في قضاء حوائجهنّ، كما ذكرت المتحدّثة في معرض حديثها بأنّها تقدّم كذلك دروسا بالمسجد.

لفتنا انتباهها هنا إلى نقطة مهمّة جدّا ذكرتها أحالت فهمنا إلى **ممارسة الابن للقوامة بشكل معكوس حيال أمّه**، فسألناها عن مفهومها **للقوامة الحقيقيّة إن كانت الإعالة أو السّيطرة**، لتجيب بأنّ **القوامة** تعني الإعالة، وهنا نضيف أنّ معناها دارج في العاميّة الجزائريّة أيضا.

انتقالا إلى قضيّة "**الإرث**"، أخبرناها بأنّ معلوماتنا الّتي استقيناها من المنطقة أوضحت أنّ عديد المناطق في ولايتهم "بني عبّاس" تحرم المرأة من **الإرث**، لتستهلّ تعقيبها بلفظ "بوركت" قبل أن تفصّل بأنّ الأعراف لديهم جرت على **حرمان البنت من الإرث** بسبب جهل الأمّ، مع أنّ **قضيّة الإرث** وردت مفصّلة في سورة النّساء، ما جعلها تعتزم كرئيسة جمعيّة دخولَ البيوت ونشر الوعي باعتبار أنّ المرأة ليست "عبدة".

قبل أن تُنهي كلامها، أخبرناها أنّها ذكّرتنا بظاهرة لاحظناها في منطقتها وهي التّفرقة بين المرأة العاديّة والمرأة الملوّنة، ليكون ردّها *"طبعا طبعا وهذا هو التّمييز العنصري"*؛ لتسترسل قائلة بأنّ ذلك هو سبب تقهقرهم، إضافة إلى سوء التّعاطي مع **قضيّة الإرث**.

طلبنا منها إفادتنا بمظاهر ذلك التّمييز العنصري –إضافة إلى ما استقيناه من ملاحظاتنا الميدانيّة– فصرّحت بأنّها تتجسّد مثلا قي عدم التّزاوج بين السّود وغيرهم (وهنا يبدو أنّها تسرد في طيّات حديثها تجربة شخصيّة لأنّها امرأة سوداء وزوجُها غير ذلك، اضطرّ لمواجهة مجتمعه ليظفر بها)، وقد عَزَت ذلك إلى نظرة الآخرين لهم على أنّهم "عبيد" في حين أنّه لا فرق بين عباد الله. فكان لنا أن استوضحنا عمّا إذا كانت هناك وظائف منوطة فقط بالمرأة الملوّنة دون غيرها، لتتفضّل بأنّهم جُبِلوا على بعض الأمور في وقت مضى، إنّما تغيّر الواقع بعض الشّيء بفضل محاربة الجهل والتعرّف على ثقافات مغايرة.

انتقالا إلى سياق مغاير بعض الشّيء، أطلعناها على بعض ملاحظاتنا بخصوص نموذج آخر وهو "**الطّلاق**" أين **تمنع بعض القرى لديهم ببني عبّاس المرأة المطلّقة من مغادرة المنزل تماما ما إن يقع عليها فعلُ الطّلاق،**

فتفضّلت بالقول إنّ هذا غير موجود قبل أن تُقِرَّ بأنّه صحيح وكثيرا ما تُمنع من الخروج وكأنّها اقترفت جريمة على حدّ تعبيرها، مشيرة إلى أنّ **الطّلاق** هو أبغض الحلال ما يعني أنّه حلال، قبل أن تتساءل *"احنا نمشو مع كلام الله ولا كلام العبد ؟"* وتعود لتبيّن أنّ العِلمَ هو الّذي جعلها تنشئ تلك الجمعيّة الّتي تُقيم نشاطاتٍ ثقافيّة واجتماعيّة عديدة لفائدة المرأة. وهنا ننوّه إلى أنّ حوارنا كان على هامش إقامتها لحفل ختان جماعي حضره أكثر من 400 طفل وامرأة، الأمر الّذي نعُدّه إنجازا في زمن التّكنولوجيا والنّزعة الفردانيّة، أين استعادت هذه السيّدة العلاقات الاجتماعيّة، معقّبة بأنّ إقامة تلك الحفلة لم تكن لمجرّد الاحتفال، بل لتسود الكلمة الطيّبة ويعمّ التّسامح وتوطيد صلة الأرحام، ومساعدة الفقراء والمعوزين. ولمّا أطلعناها على انطباع النّساء لديهم بأنّها ترأس أكبر جمعيّة بالجنوب، أكّدت الأمر مشدّدة على عنصر التّراث الّذي أرادت أن تحميه من الاندثار من خلال توعية المرأة، وإنشاء فرقة إنشاديّة للمديح الدّيني، إنّما أهمّ نقطة ذكرتها في معرض حديثها هي **اعتبارها للتّعليم أداةً للتحرّر، لكون شابّات كُثُر تحرّرن بشهاداتهنّ**، وما إن استفسرناها إن قصدت بذلك اللّفظ "**التحرّر الاقتصادي**" كان ردّها "طبعا" مع سردها نماذجًا لنساء فتحن ورشة بعد تعلّم الخياطة فأصبحن **يُعِلنَ البيت** إلى جانب أزواجهنّ.

وللتّفصيل أكثر في بعض النّماذج واستنباط المؤشّرات المتّصلة بها استنادا إلى كلام المتحدّثة، استفسرنا السيّدة عن العادات الّتي تتميّز بها المرأة في ولاية بني عبّاس، فذكرت بعض **العادات الّتي يغلب عليها أكثر الطّابع الدّيني**، وبما أنّ النّسوة –خلال حديثنا– كنّ يحيين طقس "الحضرة" بحثنا عن المواضيع الّتي يتناولنها خلال ذلك، كان الردّ بذكر خصال الرّسول –ص– ولمّا استفسرناها عن قضيّة عزف المرأة على آلة "القُمبري" الّتي يُحضَر عليها ذلك أو حتّى حملها ممّا يعدّ من الطّابوهات، القاعدة الّتي كسرتها فنّانة المنطقة* المعروفة "حسنة البشّارية"، وَرَدَ ردُّ المتحدّثة حازما بقولها إنّ هناك فرق بين المديح والغناء وأنّها ضدّ الأداء الّذي يخرج عن استعمال "القلّال/البندير" و"الطّارة"، مؤيّدةً احتفاظ الرّجال وحدهم بالعزف على آلة "القمبري". وبغرض فهم منهج استيعابها للأمور، سألناها عن سبب استفراد الرّجال بالعزف على "القمبري" ومنع ذلك على النّساء، فأرجعته لمسألة المبادئ والقيم وإلى طابع مجتمعهم المحافظ، لدرجة أنّها عَدَّت المرأة الّتي تعزف على تلك الآلة وكأنّها "امرأة مسترجلة".

مواصلةً للحديث، وبغرض جعلها أكثر راحة في الإجابة، أبدينا إعجابنا بكون غالبيّة النّساء في منطقتها إن لم يكن كلهنّ **متحجّبات**، لنسألها مباشرة عن أنواع **الحجاب** المعروف لديهم، لتجيب بأنّ مفهومها **للحجاب** هو تغطية الرّأس وستر الجسم، ولذلك توجد اختلافات في الزيّ، وممّا يبيّن سعة اطّلاعها نجد ذكرها للفظ "**الجيب**" القرآني حين قالت بأنّ الأصل هو تغطية الشّعر والجيب، مبدية رأيها بأنّ ذلك أحسن ممّا نعتته ب "التبرّج".

ولكي نوضّح لها الصّورة أكثر بغرض استيعاب أحسن لسؤالنا، أعطيناها مثالا وهو فحوى ملاحظاتنا في منطقة "القريبات" ببني عبّاس أين تغطّي النّسوة كلّ شيء بإضافة "**لعجار**" تاركات أعينهنّ فقط، فأكّدت ذلك معزِّزة الملاحظات بما يُعرف في منطقة تندوف بلهجتها "**لحفا**" الّذي نظنّه مشتقّا من لفظ **اللّحاف**، إلى جانب ذكرها لما

* بشّار الولاية الأمّ.

كان سائدا قديما في منطقتها بما يسمّى ب "**الحولي**" قائلة لنا "هو كيما تاعكم تاع مزاب". وبالفعل، فالرّداء الّذي تعرف به المرأة المزابيّة لغاية اليوم في قصور مزاب والمرادف ل "**الحايك**" يسمّى "**أحولي**" بالمتغيّر الأمازيغي المزابي. وقد فصّلت هنا المتحدّثة في وجود اختلاف بينهما لاحتواء "الحولي" لديهم على قسم علوي وقسم سفلي، مع التّشابه الموجود في "**العوينة**"؛ أي ترك عين واحدة للرّؤية، قبل أن تنتهي بتعقيبها "الله غالب هاد العادة مشات".

ولمعرفة تعليقها على بعض الآراء، والتأكّد كذلك ممّا استقيناه من غيرها، ذكرنا لها رأي أحد أبناء المنطقة لمّا عبّر عن كون **المرأة هي صاحبة القرار** لديهم وليس الرّجل، لتتفضّل بالقول إنّ ذلك منوط بعائلات معيّنة، إنّما تغيّر الأمر بتغيّر متطلّبات العصر، فسألناها عن الأصل زمان لتردّ بأنّ "**القوامة**" كانت بِيد الجد والجدّة معا، فتؤول إلى التذمّر من تغيّر تلك الحياة البسيطة ومن **غلاء المهور** والتوجّه نحو المادّة.

وبعد سؤال أخير عن تلك "الحضرة" الّتي كانت النّسوة تحيينها خلال حديثنا، تعرّفنا من السيّدة م.م على ماهيّتها الّتي تعتبر متنفّسا للنّساء اللّواتي يشعرن بالهمّ والحزن والمرض، وقد كانت "الحضرة" تقام، سابقا، في "القصر القديم"، قبل أن يتطوّر الأمر إلى شكله الحالي مع كلمات تستحضر صفات النبيّ تارة وتعبّر عن الحزن وخلجات النّفس تارة أخرى، إلى جانب جعلها في حلقات وحضور الطّبل. وعن استفسارنا حول علاقة لفظ "الحضرة" باستحضار الأرواح نظرا لاقتران ذلك بعادة "الجذب" لدى النّساء، نفت المتحدّثة ذلك الأمر مضيفة عبارة "**حتّى لوكان تطيح وحدة تجي وحدة تكبّرلها في وذنها وتنوض**".

<u>استنتاج أوّلي</u>:

نوجز الأفكار الّتي استقيناها من هذه المقابلة في التّالي:

_المرأة تكون لديها مكانة اجتماعية كلما كبُرت في العمر (مثال الجدة والجد، باعتبار أنّ العمر يعني التّجربة والوقار).

–نرى بدورنا أنّ تحوُّل مفهوم **القوامة** من إعالة إلى **تحكّم وسيطرة** هو ظاهرة سوسيولسانيّة تُلقَّبُ بالانزياح الدّلالي تبعا لميكانيزمات اجتماعيّة معيّنة، بحكم أنّ الإعالة تتبعها السّيطرة نظرا لمنطق المادّة، وهو ما يذكّرنا بتشييء الرّابط الاجتماعي من خلال دراسة أفعال الأفراد في شكلها المتبادل ضمن بنية اجتماعيّة معيّنة، الأمر الّذي تطرّق إليه عالم الاجتماع جورج زيمل Georg Simmel. بالتّالي، تظهر **الهيمنة والسّيطرة** كمفاهيم ضابطة تُحَالُ إلى مفهوم **القوامة**، فنجدها في مؤشّرات الدّراسة والتمثّلات الاجتماعيّة ذات الصّلة.

–هناك إدراك تامّ بدور العلم في تحقيق الاستقلاليّة الاقتصاديّة للمرأة، كما أنّ هذه الأخيرة تُنتج مجال التّرفيه الخاصّ بها تصييرا للألم إبداعا.

–النّسق الاقتصادي قد لا يسمح أحيانا **بميراث** المرأة رغم توفّر التّعاليم الدينيّة واتّصاف المجتمع بالمحافظة.

عرض الحالة رقم: 6
تاريخ المقابلة: 25 أكتوبر 2022.
مكان المقابلة: ولاية بني عبّاس.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة : 9 دقائق.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : 57 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : ثانوي
المهنة : موظّف متقاعد وعضو بجمعيّة "بياض السّعد" الخاصّة بالمرأة
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

قادتنا زيارتنا لولاية بني عبّاس إلى محاورة زوج رئيسة جمعيّة "بياض السّعد" بعد المقابلة الّتي جمعتنا وإيّاها، علما بأنّه عضو في جمعيّتها، كما اتّضح أنّه وراء نجاح زوجته بتشجيعه الدّائم وتعبيد الطّريق لها.

استهلّينا المقابلة بما حقّقته زوجته باعتبارها صاحبة أكبر جمعية بالجنوب الغربي، وهذا بخطى شجّعها هو عليها، فاستهلّ كلامه بعبارة "وتعاونوا على البرّ والتّقوى" (المائدة/2) مع تبيان أنّ التّعاون هو أصل العلاقات قائلا: بدارجته "كي نساندها هي توصل وكي تساندني أنا نوصل".

أردفنا أنّ الجمعيّة الّتي ترأسُها زوجته قد ساعدت كثيرا المرأة، مستشهدين بما عبّرت به النّسوة اللّواتي استفدن من تكفّلها بختان أبنائهنّ من شكر وامتنان، ليرُدّ بأنّه يعتبر ذلك أمرا فوق الوصف.

وانتقالا إلى استفساره عمّا يتمنّاه –كرجل من الجنوب الجزائري وولاية بني عبّاس تحديدا– للمرأة عموما، ردّ بأنّه يروم تحقيق الاتّحاد والتزام الصّدق. ولأنّنا شاهدنا مظاهرا للظّلم الّذي تتعرّض له المرأة في منطقته، وَددنا معرفة الغُبن ومشاهد التعسّف الّتي يودّ رفعها عن المرأة، فقال بردّة فعل مباشِرة إنّه **على الرّجل رفع ذلك عنها إن كان يتّبع السنّة النبويّة ويقرأ ويدرك حقّ المرأة**، مُتْبِعًا ذلك بعبارة "سيّد الحق ماحقرش المرأة" ومعتبرا أنّ نزع الظّلم يكون باتّباع سيرة المصطفى. إنّما، للتوصّل إلى آراء وردود ملموسة، كان لنا سؤال عن الأمور الّتي تعمل الجمعيّة على تغييرها في واقع المرأة، ليرجع إلى التّشديد على ضرورة اتّباع السنّة النبويّة، فقلنا "والقرآن أكيد" ليضيف "والقرآن خاطر السنّة النبويّة خارجة من القرآن".

وكسؤال في صميم الموضوع، تطرّقنا إلى **أعراف** منطقتهم الّتي تحرم المرأة من **الميراث** وكذلك من **الدّراسة والعمل**، وقبل أن ننهي عبارتنا نبّه إلى أنّ ذلك سببه انتشار عامل الجهل الّذي يكون حائلا دون الاطّلاع على مضمون القرآن بالدّرجة الأولى والسنّة النبويّة.

ولأنّه من ذات البيئة، سألناه مباشرة عن السّبب الّذي جعله يقدّر ويحترم المرأة، فقال ***"أنا قريت القرآن، وحوّست وشفت صوالح وين المرأة محقورة فيهم، ما عندها حتّى سبب لي تتّحقر بيه وإنّما محقورة. بصّح كي قعدت نقرا ونتتبّع وخالطت العلماء وخالطت كلشي صبت القراية تاع القرآن والسنّة النبويّة هي الصّح".***

ملاحظة:

تجدر الإشارة إلى أنّ هذا المبحوث واجه أعرافا وعادات اجتماعيّة لا ترحم، وهو نادرا ما يقوم به شخص في مجتمعه الّذي وصفته زوجته بممارسة "التّمييز العنصري"، ومنها أنّه معتدل البشرة وقد تزوّج امرأة من الملوّنين في قرية لازالت تُخضعهم لتعسّف وعاملتهم كعبيد رافضةً حتّى التقاءهم في طاولة الأكل معا أو الدّراسة معا–ما لاحظناه شخصيّا– والأدهى أنّ ذلك طال حتّى بيوت الله وأماكن العبادة الّتي لا يُقبل في بعضها أن يصلّي شخص من الملوّنين في الصّفوف الأولى ولو كان حافظا لكتاب الله، مع اعتقاد جازم بما يفعلون.

استنتاج أوّلي:

نوجز الأفكار الّتي استقيناها من هذه المقابلة في التّالي:

–لاحظنا أنّ **مؤشّر العلم** تكرّر مرارا، ناهيك عن متغيّرات ومؤشّرات ضابطة متّصلة **بالجنس والأصل الاجتماعي.**

–توصّل المبحوث إلى فهم جيّد للقرآن الكريم من أفواه العلماء ولم يكتفِ بالثّقافة التقليديّة والتّراث الدّيني المترسّب فيها.

–لعلّ الواقع المُرّ هو الّذي دفع إلى التحدّي أكثر؛ فنموذج هذا المبحوث وزوجته يحيلاننا إلى نظريّة المفكّر أرنولد توينبي Arnold Toynbee الّتي تعرّض فيها إلى الاستجابة الإيجابيّة بعد الصّدمة؛ ما يعني أنّ البيئة الصّلبة هي الّتي تُولّد التحدّي وبلوغ الحضارة.

عرض الحالة رقم: 7
تاريخ المقابلة: أكتوبر 2022.
مكان المقابلة: ولاية بني عبّاس.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة : 40 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 44 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : محاسبة وناشطة جمعويّة
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

قصدنا مركز مدينة بني عبّاس أين جمعنا لقاء بالسيّدة ع. ف، عضو بالاتّحاد الوطني للنّساء الجزائريّات، فرُمنا إدراكَ مهام تلك الهيئة، ليرِد الجواب بأنّها تهتمّ بكلّ مشاغل المرأة سواء بالنّسبة للصحّة أو التّعليم أو كلّ النّشاطات الّتي تفيد الوطن عامّة. وعن مهام المنظّمة من النّواحي الاجتماعيّة والثقافيّة، تفضّلت بذكر العمل على التّنسيق بين النّساء الجزائريّات مع التّركيز على صحّة المرأة بالنّظر إلى أنّ ذلك أهمّ عامل يجعلها قادرة على أن تصبح ذات فعاليّة اجتماعيّة، وكذا البحث عن سُبل لاستقرارها. وبما أنّ منطقتها حدوديّة، ذكرت المتحدّثة خطورة ما يصلهم من مخدّرات أضحت بين أيدي البنات المتتلمذات في الابتدائي، الأمر الّذي جعلها تدعو إلى وقفة للنّظر في شؤون المرأة بالمنطقة. ورغم أنّ مكتبهم لا يحوز على مقرّ، أخبرتنا بأنّهم يحرصون على أداء ما بوسعهم كزيارة المرضى رفقة أخصّائيّين نفسانيّين، منتهيةً بعبارة تفيد أنّ الإسلام كرّم المرأة.

هنا كانت السّانحة للدّخول في الموضوع باستفسارها عن نظرتها لدور المرأة حسب تعاليم الإسلام، فاستهلّت ردّها حرفيّا بعبارة *"الإسلام ماراهش مشروح بالمعنى الأصحّ"* لتضيف بأنّ هذا الدّين أعطى المرأة امتيازات، ساردةً مثالَي سيّدتينا خديجة وعائشة، لتنتقل وحدها إلى قضيّة الأخلاق الّتي ربطتها مباشرة **بالحجاب** الّذي تعتبره بدورها فرضا على المرأة تجنّبا لما وصفته ب "الفتن" من اعتداءات وتحرّشات، خاصّة في مجتمع نعتته ب "الذّكوري"، ومنتهيةً إلى أنّ الرّجل بذاته ضحيّة تنشئة اجتماعيّة خاطئة، فتأمّلت من عمل المسؤولين إنصاف المرأة والمجتمع ككل.

عودةً إلى موضوع السّؤال، أطلعناها على انطباعنا حول كلامها الّذي ربطت فيه النّسق الثّقافي بالدّيني والاجتماعي والسّياسي والتّربوي وذلك الاقتصادي أيضا في قولها بأنّ تلميذات الابتدائي أصبحن يبعن المخدّرات، فطلبنا منها شرحا عمّا تطرّقت إليه في النّسق الدّيني بقولها إنّ الإسلام لم يُشرح كما يلزم وعن مكامن الخلل حسب رأيها.

أجابت المبحوثة قائلة بأنّ الإسلام أعطى المرأة حقوقا وواجبات، ولذلك تؤمن بأنّ هذا الدّين لم يحظ بالمفهوم المنوط به شرحا، فاستفسرناها إن كانت تقصد مسألة التّجديد لتخبرنا بأنّ الإسلام يتماشى مع كلّ العصور ويحتاج فهما فقط، ممتثلة في ذلك بصفة **الحجاب**. قاطعناها لنضيف ملاحظتنا بالمنطقة في أنّ كلّ النّساء لديهم يضعن **الحجاب** لدرجة أنّنا لم نصادف إحداهنّ دونه، متسائلين "**يا هل ترى يلبسنه لسبب ديني أم أنّه مجرّد عادة اجتماعيّة ؟**" فقالت "لنكن صرحاء"، هناك من ارتدته لسبب ديني مثلما توجد اللّواتي فُرض عليهنّ فرضا من طرف الأسرة، باعتبار أنّ المنطقة محافظة.

انتقالا إلى نموذج آخر مرتبط **بالطّلاق**، سألنا المتحدّثة عن هذه الظّاهرة بمركز المدينة أين تقطن وطبيعة ارتباطها بمستوى التّحصيل العلمي حسب الاتّحاد الوطني للنّساء الجزائريّات الّذي تَرأسُ مكتبَهُ بولايتها، فقالت *"هناك انتشار رهيب لظاهرة الطّلاق"* ومن أهمّ أسبابه مشكل السّكن، فبحثنا عمّا إذا كان هناك سبب عدا هذا السّبب الاقتصادي مثل **الأعراف** إن كانت تعطي حقوقا للمرأة أم لا، وكان ردّها بأنّ هناك نضج ثقافي وصفته ب "غير الطّبيعي" في المنطقة باعتبار أنّ الأولياء لم يعودوا يعارضون استكمال البنت لدراستها بالخارج، فتواجدت متزوّجات يكملن تعليمهنّ بشكل عادي، إنّما مع قلّة نسب النّجاح في الباكالوريا صار هناك نقص رهيب في النُّخب مثل توفّر أطبّاء متخصّصين، مشيرة إلى وجود أطبّاء زائرين لكن لا يطيلون المكوث لأكثر من سنتين، إضافة إلى عامل البطالة من جانب أبناء المنطقة في مقابل جلب الطّاقات من المناطق الشّمالية.

ورغم أنّ نسبة **الطّلاق** في تزايد مثلما سبق وقالت مسبقا، أضافت بأنّ نسبة أبناء الأُسر المفكّكة **بالطّلاق** هي في حدود المعقول لكون المرأة أصبحت أكثر وعيا متفوّهة بعبارة *"المرا ولّات تدير حسابها"*.

وعن عاداتهم الّتي تجبر المرأة –في بعض القرى النّائية– على المكوث بالمنزل إلى الأبد بعد **الطّلاق**، قالت *"كاين واه كاين"* موضّحة بأنّها ظاهرة معروفة تحديدا في قصور وادي السّاورة وليس في المناطق الحضريّة؛ بحيث يُحكمون الخناق على المرأة الّتي وصفتها بدورها بالمسكينة وبأنّها مستسلمة بقولها "هذا مكتوبي".

ولمّا بحثنا عن سرّ ذلك بحكم أنّ مدّة العِدّة معروفة شرعا، تفضّلت بالقول إنّ تلك الحالات غالبا ما لا تحوز دراية في الدّين وتربّت فقط على طاعة الزّوج.

كاستنتاج آخر، قلنا للمتحدّثة إنّه ممكن تلك العادة تُكبّل المرأة عن المطالبة بحقوقها أوّلا، وثانيا تنشر الخوف من **الطّلاق**، لتضيف بدورها أنّه حتّى بالنّسبة للزّواج، فغالبا ما توضع شروط قاهرة للرّجل يذعن لها صاغرا، كما غدا الطّلاق في منطقتها الحضريّة أمرا عاديّا باعتبار أنّ المرأة *"تقولّك نطلّق ونمشي نخدم على راسي وماعلابالیش بداك الرّاجل"*، مضيفة بأنّه ثمّة مناطق في الولاية مثل "إقلي"، "بني عبّاس"، "تابلبالا" و"لواتا" تحوز بعضا من التشبّع الثّقافي والدّيني، علاوة على مزاولتهم لأعمال تقليديّة تُدرّ مالًا ولو قليلا.

ولبلوغ ختام هذا الحوار، أبلغناها عن الحوصلة الّتي كونّاها من الحديث وهي أنّ العلم يؤدّي إلى **الاستقلاليّة الاقتصاديّة** وهذه الأخيرة هي الّتي توفّر للمرأة حريّتها، لتعقّب مباشرة بأنّها تعتبر العلم مفتاحا لكلّ شيء وما دونه

مصدر مشاكل، فانتقلنا بالتّالي إلى قضيّة **الإرث** لنستفسر إن كانت المرأة ترث في المناطق شبه الحضريّة لديهم، فصارحتنا بوجود مشاكل دوما ولكن كثيرا ما تُحلّ « à l'amiable » أو بصفة تقليديّة في زمن طغيان المادّة؛

إذ يبسط الإخوة ذراعهم على حق أخواتهم. وبغية معرفة تفاصيل أكثر، أطلعناها بأنّنا نحاول تشريح الظّاهرة لمعرفة الأسباب وبالتّالي محاولة إدراك حلول لها، فأعطتنا مثال ما وصفته ب "**الوقف**" **الّذي تقصد به عدم تقسيم التّركة جيلا عن جيل** إلى أن يأتي يوم ويُتّخذ فيه قرار معيّن، من دون أن تخفي تأمّلها من أئمّة المنطقة أن يساهموا في نشر الوعي الدّيني لتفادي الوصول إلى المحاكم وتجنّب الاختلالات في المجتمع.

ولأنّ السّكوت عن الحقّ في حينه ينجرّ عنه تفكّك العائلة، تشيع ظاهرة مطالبة أبناء الأخت، بعد زمن، لحقّ والدتهم الّذي هو حقّهم بالتبعيّة، ومن الأسباب نجد تقبُّل بعض العادات الّتي تحرم المرأة من **الإرث** بشكل عادي، ما يعني ضُعف الوازع الدّيني، فاستفسرناها إن كان بسبب فهمهم الخاطئ والعكسي **للقوامة**، لتجيب بسرعة *"ماشي قاع"* وإنّما هناك فئة تعطيها مفهوم **السّيطرة** في حين أنّ الآية الكريمة تتحدّث عن **خدمة المرأة والعائلة**.

وكمحطّة ما قبل أخيرة، استقصينا عمّا إذا كانت المنظّمة الّتي تمثّلها في المنطقة قد نظّمت يوما أو أيّاما تحسيسيّة لمجابهة **العنف ضدّ المرأة** –باعتبار أنّ لقاءنا كان قُبيل شهر نوفمبر الّذي يحوي اليوم العالمي لمجابهة العنف ضدّ المرأة 25 نوفمبر– لتردّ بأنّ الظّاهرة لا تحتاج أيّاما تحسيسيّة ولا حتّى سنة باعتبار أنّهنّ يعايشنها يوميّا في وقت لا تُصرّح فيه النّسوة عادة بتعرّضهن للتّعنيف، وإنّما يظهر ذلك من خلال ما هو بادٍ عليهنّ، مُرفقة ردّها بحجّة أنهنّ قُمن بدورات مؤطّرة من طرف أخصائيّين نفسانيّين أين لا يكون هناك من مهرب لاعتراف المرأة بتعرّضها للتّعنيف، إنّما، رغم ذلك، كثيرا ما تتستّر عن الفاعل إن كان زوجها.

كانت هذه فرصة لنتحرّى مفهومَها الخاصّ للآية المعروفة الّتي تحمل مصطلح "**واضربوهنّ**"، لتتهرّب أوّلا من الإجابة قبل أن تفيد بأنّ الإفتاء ليس من صلاحيّاتها، وهنا أطلعناها عن سبب السّؤال وهو تصريحها في بداية المقابلة بأنّه "**تمّ فهم الدّين خطأ**"، لتُعيد مباشرة بأنّ علمها محدود، وما إن أطلعناها على فرضيّة مفهوم المباعدة الّتي تبنّاها بعض العلماء أعجبتها كثيرا وكأنّها وجدت مهربا وجوديّا من معضلة أرّقتها.

ولأنّنا لاحظنا من عباراتها ومعلوماتها وطريقتها في التّعاطي مع الأمور توجّها بسيكولوجيّا، سألناها مباشرة إن كان تخصّصها علم النّفس، لتُطلعنا بأنّها زاولت مجال المحاسبة وكان الجانب النّفسي نتاج تكوينات في الميدان.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

نوجز الأفكار الّتي استقيناها من هذه المقابلة في التّالي:

–زيادة نسبة **الطّلاق** في المناطق الحضريّة مقارنة بالقرويّة وإدراك النّساء في المجتمع الحضري بأنّ عملهنّ هو ساعِدُهنّ للتحرّر من الظّلم الاجتماعي بتحقيق **الاستقلاليّة الاقتصاديّة** والمكانة الاجتماعيّة.

-تدنّي نسبة **الطّلاق** لا يعني بالضّرورة توافق الزّوجين وسعادة الأسرة، نظرا لوجود عادات تحرم المرأة حتّى من العالم الخارجي إن هي تطلّقت ولو ظلما، لاسيّما مع ارتفاع حالات **التّعنيف الجسدي** الّتي تُقابل بالصّمت.

-حرمان المرأة من **الإرث** قد يكون أيضا بسَلك طرق ملتوية كعدم تقسيمه في أوانه، مع تجسيد مقلوب **للقوامة.**

عرض الحالة رقم: 8
تاريخ المقابلة: 28 جانفي 2023.
مكان المقابلة: الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة والدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة : 12 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : مستهلّ العقد السّادس
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : مساعدة اجتماعيّة وناشطة جمعويّة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

قصدنا جمعيّة "الأمل لمكافحة السّرطان" بالعاصمة، والّتي ترأسُها السيّدة ح.ك، مستهلّين حوارا مع هذه الأخيرة في إطار أيّام تحسيسيّة كانوا بصدد تنظيمها حول هذا المرض وخاصّة سرطان الثّدي الأكثر شيوعا لدى النّساء؛ بحيث أفادتنا بأنّه وراء آثار جمّة على الصّعيد الاجتماعي؛ ولذلك فأوّل تخوّف ينتاب المرأة هو استئصال هذا العضو الّذي يمثّل رمز أنوثتها، ناهيك عن التّأثير البسيكولوجي الّذي يصاحبها بعد البتر. وعمّا إذا كانت القيم الاجتماعيّة السّائدة والعادات والتّقاليد هي المتحكّمة عند أغلب الحالات، تقول النّاشطة الجمعويّة بأنّ هذا المجتمع يراها في تلك الحالة "امرأة ناقصة"، ناهيك عن نقص الوعي الّذي ينصرف على العائلة ككلّ لاعتقادهم بأنّ هذا المرض وراثي أو مُعدي. فكلّما استفهمَت من تلك الفئات الّتي تعزف عن العلاج، تجد السّبب متمثّلا في الخوف والخشية من ظلم المجتمع و**تطليق الأزواج لهن**، ليكون الصّمت هو الحلّ نظرا لِظُلم المجتمع. وربّما أهمّ مصطلح نطقت به المتحدّثة هو اعتبار المرأة "**آلة**" لا يحقّ لها أن تُراوح وظيفتها، ولذلك لاحظناها تركّز على التّوعية من خلال جمعيّتها، بهدف إجراء الفحص المبكّر والقيام بعلاج تحفّظي تفاديا لما ذكرته وما ينجرّ عنه من مشاكل اجتماعيّة.

ولأنّها تفوّهت بما أسمته ب"الأفكار الخاطئة"، تساءلنا عن مصدرها حسب تصوّرها لتردّ بسرعة وبنبرة حادّة "من الجهل".

هنا، أفصحنا عن وجود حالات يتوفّر فيها الوعي والمستوى التّعليمي، حتّى من مستوى دكتوراه، إنّما تتّخذ المعنيّة قرار التحفّظ مخافة الآثار الاجتماعيّة الخارجة عن نطاقها باعتبارها في نهاية المطاف "**امرأة**" بنظر هذا المجتمع، فانتهت إلى وصفها ب "الضحيّة".

ولم تفوّت المتحدّثة إحداث مقارنة بين هذا المرض وأمراض أخرى، معتبرة أنّ آثاره الاجتماعيّة وخيمة بحكم احتمال استئصال الثّدي الّذي يؤثّر على المنظر الخارجي للمرأة في مجتمع يُشيّئها، وبالتّالي، فالوعي هو سلاحها لامتلاك الثّقة في النّفس.

وعن عامل الوعي الّذي أشارت إليه، وبحكم مرورها بالكثير من حالات الإصابة بسرطان الثّدي، سألناها عن طبيعة ملاحظتها لعامل الوعي بين المدن الكبيرة وتلك النّائية ونوعيّة الثّقافة الاجتماعيّة، لتستعرض في جوابها تعدّد الولايات الممثّلة في حملتهم التحسيسيّة بما فيها تلك المعزولة الّتي ارتفع فيها الوعي بشكل ملحوظ، مع استحسانها مصاحبة الأزواج لنسائهم وأمّهاتهم وأخواتهم، وهو ما نضيفه نحن إلى المؤشّرات الضّابطة **للقوامة**.

كسؤال موالي، استفسرناها إن مرّت عليها حالات تَعْزُف فيها المرأة المصابة عن العلاج مخافة أن تجابه مصير **الطّلاق** أو لجوء زوجها إلى **تعدّد الزّوجات**، فقالت *"أوووه حالات كثيرة"*، مع عدم إخفائها لجوء أولئك النّسوة إلى طبّ الأعشاب وحتّى الشّعوذة من باب رفضهنّ استئصال الثّدي؛ ما يعني اللّجوء إلى أمل زائف سيعيقهنّ عن العلاج الحقيقي.

وفي آخر المطاف، سألنا النّاشطة الجمعويّة *"برأيك، لماذا هذا الأمر متأصّل في الثّقافة الجزائريّة؟ لماذا يحمل المخيال الجمعي تلك الصّورة عن المرأة ؟"*، وهنا ردّت الأمر إلى التّربية الّتي تشاء أن تجمع الكيان الأنثوي في الدّرك الأسفل بتكريس مفهوم لزوم تنازل المرأة عن حقوقها، حتّى أنّ المرأة المصابة قبل أن تفكّر في نفسها وفي ضرورة العلاج، تُلقي بالا أوّلا إلى زوجها وأبنائها وعملها، ليأتي صلاحُها في آخر المطاف؛ ما يعني أنّها تعيش من أجل الآخر، في حين أنّها قد تموت بسببه، مع الإشارة إلى أنّها هي من تكرّس تلك المفاهيم الخاطئة بممارساتها تلك.

<u>استنتاج أوّلي</u>:

-التّركيز على عامل الوعي في مجابهة الجهل.

-شيوع **المخيال الجمعي المُشَيّيء للمرأة**، الأمر الّذي انعكس على نظرتها وتقديرها لذاتها إلى درجة العُزوف عن تلقّي العلاج مخافةَ فقدان وظيفتها كأنثى والتعرّض إلى **الطّلاق** بشكل أساسي.

-استبشار المتحدّثة بعامل رعاية الذّكر للأنثى، ما يدخل في إطار **القوامة** بمفهومها.

-التّنشئة الاجتماعيّة وإعادة إنتاج نفس المفاهيم الموروثة من طرف المرأة ذاتِها يقبع وراء مصيرها اليوم وغدا.

فئة المختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والمجالات المقاربة والعلميّة:

عرض الحالة رقم: 9
تاريخ المقابلة: 12 جانفي 2023.
مكان المقابلة: ولاية غرداية.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة : 17 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : مستهلّ العقد السّادس
الحالة المدنيّة :متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي / بروفيسور
المهنة : أستاذ جامعي بجامعة باتنة 1
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

يُعتبر الدّكتور ح–أ د، أصيل ولاية باتنة، من ضمن أولئك الّذين يجمعون بين العقل والنّقل لتخصّصه في الفلسفة الإسلاميّة من جهة وإلمامه بأمور الشّريعة من جهة أخرى، ناهيك عن تولّيه الإمامة أحيانا، إلى جانب الخُطب الّتي يلقيها في الحلقات والبرامج الفكريّة الّتي يشارك فيها عبر وسائل الإعلام.

اقتربنا منه بغية أخذ رأيه في بعض المسائل الّتي تتناولها دراستنا بعد شرح موضوعنا وكان منه التّرحيب. فتمثّل سؤالنا الأوّل في طبيعة نظرته **للعلاقة بين العقل والنّقل في قضايا المرأة** تحديدا.

استهلّ الدّكتور ردّهُ بأنّه مادام الموضوع يتعلّق بالجانب **الإبستمولوجي** للمسألة، فمعناه أنّنا سنبحث عن شروط التّكوين والتطوّر، الأمر الّذي عَدّه مهمّا جدّا. يعني قبل الإجابة عن علاقة العقل بالنّقل في قضيّة المتغيّر الدّيني المرتبط بموضوع المرأة، ينبغي البحث عن الشّروط الأولى الّتي أدّت إلى ظهور أو تشكّل الدّين، مع ضرورة التّمييز بين الطّابع الإلهي للدّين وبين التلقّي البشري له، ثمّ الصّياغات البشريّة، مشيرا إلى أنّه كثيرا ما يتمّ الخلط بين هذه المستويات، وموضّحا: *أقولها بصفة مباشرة؛ اختلطت علينا القيم الإلهيّة بالأوضاع الخاصّة بالمجتمعات وكيفيّة تحويلها أو ترجمتها إلى هذه القيم الدّينية، وللأسف الشّديد غُلب على المجتمعات الدّينية* ***الطّابع الذّكوري،*** *وبالتّالي فإنّ* ***المعنى التّأويلي الّذي نشأ حول القيم الدّينية هو معنى ذكوري في النّهاية،*** *فيكون فيه نوع من* ***المركزيّة الذّكورية"،*** لأنّ الفقيه الذّكر أو الإنسان الرّجل الّذي سينتج وعيا بالدّين ثمّ وعيا بالحياة من خلال هذا الّذي يظنّ أنّه دين، سينتج وعيا يسلّمه في النّهاية إلى فكر من الانطباع المجتمعي المنتمي إلى **سياق تاريخي اجتماعي منحاز**.. منحاز لأنّه غير منتمي، وهذا لكون المنظومة بأكملها هي الّتي تحرّكه وتدفعه. **فالقرآن الكريم ألحّ على عمليّات تحرير للإنسان ككل بما فيه المرأة**، فأصبحت قضيّة الوجود قضيّة نساء لا قضيّة رجل وامرأة. فما إن استفهمنا إن قصد مفهوم الأنسنة، قال: "الأنسنة، أحسنتِ"، لينتقل مباشرة إلى تساؤل مفاده: *"هل المجتمع*

القريشي ومن وراء المجتمع القريشي، المجتمع العربي ثمّ المجتمع الإنساني، استوعب أنّ هناك عمليّة تحرير قام بها الدّين لهذا الإنسان أم أنّ هناك نكوص؟ –وهذا الّذي أميل إليه– أي أنّ ***البيئة والعادات والتّقاليد والأعراف شدّت المعنى الدّيني إلى فهمهم وإلى طريقتهم وإلى أسلوبهم،*** *فنشأ ذلك اللّون من* ***الاستبعاد المنظّم، الاستبعاد الفقهي*** *بشكل فتوى أو بشكل حكم فرعي"* مضيفا أنّنا حتّى لمّا نفتح أيّ كتاب في الفقه نكتشف أنّ الأمور الخاصّة بالمرأة تقف على شؤونها الخاصّة؛ أي أنّ متعلّقات الوجود الاجتماعي أو البذل الاجتماعي والتّاريخي والتّربوي بحضور المرأة بجوار أخيها الرّجل غير وارد أو غير موجود. مثلا، عندما يقول الله تعالى "من المؤمنين رجال صدقوا" يفهمون مباشرة أنّه الذّكر في مقابل المرأة. ويردف محدّثنا مثالا ثانيا وهو قوله تعالى "في بيوت أذِن الله أن تُرفع ويُذكر فيها اسمه يسبّح له فيها بالغدوّ والآصال رجالٌ" ليُعلّق بأنّها صفة يُلصقونها مباشرة بالذّكر في حين أنّ اللّغة القرآنية تُميّز بشكل من الأشكال بين الذّكر والرّجل، فتجعل من الرّجل قيمة، كما تجعل من المروءة قيمة تتحدّث إلى الإنسان في وظائفه، الأب، الأمّ، الزّوجة، الزّوج، الابن أو البنت، المربّي أو المربّية؛ أي أنّ التّقسيم وَرَدَ بحسب الوظائف وليس بحسب التّراتب، وللأسف، تلك الوظائف هي الّتي تحوّلت إلى تراتبيّة قادت إلى نوع من الاستبعاد، مؤكّدا لمرّة ثانيّة أنّها أكيد قادت إلى ذلك للأسف الشّديد حسب تعبيره. وكدليل، يكفي قياس **عدد الفقيهات إلى عدد الفقهاء**، مع أنّ القضيّة لا تتعلّق بعجز ذاتي للمرأة ولا في **التّكريس الاجتماعي الّذي قال بأنّه لا ينبغي أن تكون المرأة فقيهة رغم وجود نساء ضمن الكثير من سلاسل الإجازة أو القراءة أو رواية الحديث**، لكن ليس بالحضور، وهنا يعطي مثالا بقوله "**لا يوجد لامرأة مذهب فقهي**"، وهل يجب أن يكون للمرأة مذهب فقهيّ أ م لا ؟ ليضيف " لِمَ لا ؟".

يسترسل المتحدّث محدّدا بأنّه لا يقصد هل هي قضيّة علاج نظري فنقول مادام للرّجل مذهب فقهيّ لماذا لا يكون ذلك كذلك للمرأة، بقدر ما يقصد أنّ الكفاءات النفسيّة والعقليّة والعلميّة الّتي أتاحها الله سبحانه للإنسان تؤهّل هذا أو تلك بهذه المكانة. ليرجع ويقول: *"للأسف عمليّة التّراجع أو ما أسمّيه بعمليّة* ***شدّ القيم الإلهيّة إلى الأعراف والتّقاليد، هي الّتي تعمّمت فيما بعد على أنّها دين؛*** *فعمليّات التّحرير الّتي جاء بها الدّين* ***ليفكّك الخصوصيّات الثّقافية*** *يُفترض تناوُلها حسب حالات خاصّة تتّصل بكلّ مجتمع، لكنّ الفقيه الّذي نشأ في البيئة الأولى، ظنّ أنّ بيئته هي الدّين الّذي يجب أن يُعمّم على العالم؛ ما يعني وجود مركزيّة قريشيّة ومن ورائها مركزيّة عربيّة"*. ليوضّح أنّ **الدّين لم يمارس إمامته القوميّة والرّوحية فوق التّاريخ، وإنّما شدّوه إلى داخل التّاريخ وأفرغوه من محتواه،** منوّها إلى أنّها لم تكن عمليّة مقصودة بِكُره، لكن هكذا جرت الأمور.

بدورنا، ألفتنا النّظر إلى أنّه مقارنة ببواكير الإسلام، فعائشة علاوة على سردها للأحاديث عملت على تصحيح بعض الأحاديث الأخرى، ليردّ بقوله *"صحيح، وقد استدركت على أبي هريرة واستدركت على عبد الله بن عمر، والنّبي –ص– لم يكن لديه إشكال أن تصلّي المرأة في المسجد بل كانت النّساء يُصلّين في المسجد خلف الرّجال بشكل عادي، وفي الحجّ والعمرة كان الاختلاط هو الظّاهرة السّائدة"* ولم يكن في ذلك حرج؛ إذ جاء الإسلام بنبذ ظواهر الاستبعاد والإقصاء، كما **قام بمجموعة من الآليّات الّتي استدمجت المرأة من جديد في حياة العامّة** من

خلال مجموعة من الإجراءات كصلاة الجماعة والاحتفالات الجماعيّة والخروج لصلاة العيدين وكذلك الخروج للجهاد.

لقد أمسى ذلك، حسب رأيه، استرجاعا للأنثى باعتبار أنّ **المرأة في قريش كانت ممّا يورّث ومن متاع الرّجل،** مستذكرا أنّ الرّسول جعل مرتبة الأم تعلو مرتبة الأب بثلاث درجات رغم رمزيّة الأب.

ومباشرة عقب سرده، انتقل إلى الآية الكريمة *"الرّجال **قوّامون** على النّساء..."* ليطرح سؤالا على الذّكر مفاده: "هل أنت قيّم على أمّك؟" إن قال نعم فقد عقّ. ومن ثمّ يوجّه القول إلى أنّ القضيّة مرنة وتحتاج نوعا من **التّأويل المفتوح،** لنستدرك بأنّ المتحدّث يقصد أنّ **القوامة** هي في الأصل من منطلق الواجب، ليكون جوابُه "أحسنتِ".

والدّليل، كما يقول، هو عبارة "بما فضّل الله بعضهم على بعض"، هذه البعضيّة الّتي يستوعبها باتّجاهاتها الّتي تكون ذهابا وإيّابا لا في اتّجاه واحد، سائلا نفسه "ما هو البعض الأوّل وما هو البعض الثّاني ؟" ليفسّر الأمر بأنّ الأهليّة تتعلّق بأفضليّة الأداء الّذي يُحسّنه الإنسان، ومن مظاهره "**وبما أنفقوا**" ليس فقط بالمال كي لا نتحوّل إلى ماركسيّين قبل ماركس نفسه حسبهُ. فيفسّر المبحوث عبارة "بما أنفقوا من أموالهم" بأنّ الأهليّة للتّجارة يومها غلبت على الرّجال كما النّساء اللّواتي مارسنها مثلما هو الحال بالنّسبة لخديجة الّتي لم ينتهرها ولا منعها النّبي يومًا عن ذلك سواء قبل أو بعد البعثة.

بالتّالي، تكمن المسألة في أعراف وتقاليد حان الوقت للتفكير فيها لا من أجل إفراغ الدّين من قيمه ولكن لتخليصه من تلبّسات الظّروف التّاريخية والاجتماعيّة لمجتمعات عمّمت نموذجها الخاصّ على العالم على أنّه الدّين.

وهنا، رجعنا إلى حيثيّة استدعاها في البداية؛ فصلاة النّساء بجانب الرّجال ذكّرتنا بأمر شاهدناه خلال بحثنا الميداني في تركيا، شارحين في المستهلّ سبب اختيارنا لعيّنة تجمع بين الجزائر وتركيا، وهو دراسة الفرق بين بلدين مختلفين ثقافيّا، اختارَ أحدُهما العلمنة. ففي تركيا وجدنا مساجدا أين تصلّي النّساء خلف أو بجانب المساحة المخصّصة للرّجال ولا يفصل بينهما إلّا حاجز خشبيّ به فتحات لعدَم حجب الرّؤية، إن وُجِد، أمرٌ يختلف عمّا هو سائد لدينا مثل جعل النّساء في الأفنية الخلفيّة أو في أمكنة محاذية.

تمثّل تعقيبه في أنّ آخر حيثيّة تعتبر قضيّة طارئة من النّاحية التّاريخية، والدّليل على ذلك أن النّساء يدخلن إلى المسجد فيُعرَفن فلا يُؤذَين، يعني بشرط ألّا يؤذين؛ فإذا كانت الحالات الاجتماعيّة في فضاءات معيّنة لا تتأذّى فيها، معناه أنّه سيفرض نمطا ما وهذا غير وارد. ليرجع ويوضّح أنّ وصفه للأمر بطارئ يرجع للتحوّلات الّتي شهدها الزّمن؛ فأوّلا، **كان على المرأة أن تسمح بظهور وجهها وكفّيها، وبقيّة الجسم عبارة عن عورة، ثمّ شيئا فشيئا أضحت هي ذاتها عورة،** بالتّالي ينبغي أن تُستبعد، ليتفوّه قائلا *"أُعجب في مجتمع يودّ أن يبني ذاته كطائر بجناح واحد، هذا يستحيل !"*، ممتثلا في قوله بالمجتمعات الأمازيغيّة قبل مجيء الإسلام أين كانت مشاركة المرأة في الحياة دارجةً وعاديّة، بل هناك ملِكات أثّرن في مسار الأحداث ووجّهنها توجيها يدلّ على مكانتهنّ وحضورهنّ، والدّليل على ذلك محافَظة المرأة الأمازيغيّة في بعض المناطق على مكانتها قبل الثّمانينيّات،

أين كانت مشاركتُها لزوجها الفرح والحزن بشكل عاديّ وأكثر من عاديّ، كما تشارك في الفلاحة بالأخصّ في المجتمعات الرعويّة، إنّما لمّا وفد عليهما لونٌ معيّن من القراءة للدّين، **أُعيد استذكار الطّابع السّلفي الحنبلي الوهّابي في النّظر إلى المرأة** على أنّها عورة، فمُنعن عن العمل أوّلا، ثمّ مُنعن عن الدّراسة ثانيا، ثمّ مُنعن من الخروج والمغادرة ثالثا، وهو أمر ميّز المناطق النّائية أكثر من المدن الكبرى.

لم يفوّت البروفسور فرصة التّنويه إلى أنّ المجتمع حاليّا يعيش ردّة فعل عكسيّة ميّزتها استعادة ثقافة الحضور ولكن بنوع من النّكاية أو الانتقاد، شارحا الأمر بوجود نوع من التّبرئة الّتي تأتي من موقف خاطئ. وهنا ربطنا كلامه بفكرة بروز شريحة كبيرة من النسويّات، ليَنعتها بدوره بأنّها *"نسويّة معادية فيها نوع من النّكاية، في وقت لا يملك فيه ذوو الجواب الدّيني ما يؤدّي إلى الإقناع"*.

أرجعنا انتباه الأستاذ هنا إلى مفهوم "**العورة**" الّذي أتى به؛ بحيث ذكّرنا بوقت كنّا نُدَرِّسُ فيه بكليّة العلوم الإسلاميّة، أين كانت الطّالبات يتخلّفن عن الجلوس في الأمام مثلما يستحين من إطلاق أصواتهنّ في وحدة حفظ القرآن وتلاوته، مكتفيات بعلامات متدنّية في وقت يطلق فيه الذّكور أصواتهم ويتميّزون، لنربط ذلك ببعض المفاهيم المغلوطة ونُحوصل ما فهمناه من إجابته، مُطلعين إيّاه بأنّنا استوعبنا أنّ الإشكال يكمن في قضيّة **المفاهيم وتأويل القرآن**، وبالتّالي، استفسرناه عن مفاهيمه الخاصّة لِما شاء من النّماذج الّتي اخترناها لدراستنا **كالتعدّد، ميراث المرأة، القوامة، الشّهادة، الخلع، الضّرب والحجاب.**

عبّر في المستهلّ بأنّ ما ذكرناه يمثّل **أدوات أو آليّات لتنظيم المجتمع**، وبدأ بنموذج "مُلك اليمين" قائلا بأنّه سيبدأ من العنوان ثمّ يفصّل، ذاكرا أنّه من الأشياء الّتي جاء القرآن لتطبيقها في المجتمع الإنساني ككلّ، فنجد غلق مؤسّسة العبوديّة، موضّحا *"عندما أقول غلق مؤسّسة العبوديّة، أتحدّث عمّا جاء به النّبي –ص– تحرير رقبة والكثير من الأحكام الّتي تقول بالخروج منها أو التحلّل منها من خلال عتق الرّقبة وعدم استعباد النّاس وعدم المفاجأة في الحرب وعدم التعدّي على المرأة والطّفل، فهذا كلّه عبارة عن **آليّات أو مميّزات وطّأت لحالة اجتماعيّة على المدى البعيد**"* باعتبار أنّ البناء الاجتماعي ككلّ كان قائما على مؤسّسة العبوديّة. فالغلق المطلق في لحظة آنيّة يؤدّي إلى انهيار التّاريخ، وبالتّالي هناك نوع من التّرتيبات **كالتدرّج في عمليّة التّحريم** بما يؤتي ثمارَه بعد ثمانين سنة مثلا، وهذا هو قانون الزّمان، ليس فقط حيال مؤسّسة العبوديّة ولكن نفس الأمر بالنّسبة لمؤسّسة الحرب ومؤسّسة الماديّة والتّراتب والطّبقية، إنّما ولّى كلّ ذلك بمجرّد وفاة النبيّ –ص– والدّليل على ذلك الكمّ الهائل من الإماء والعبيد الّذي دخل المدينة المنوّرة ومصر وبغداد والّذي جيء به بالحرب أو بتجارة الرّقيق ممّا وصفه بممارسات الجاهليّة الأولى.

انتقالا إلى مفهوم "مُلك اليمين" في القرآن الكريم، أو عن نظام الاستعباد عموما، فهو يعطي مشروعيّة أخلاقيّة للعبد أو الأَمة أن تكون أختا في الدّين وهي أعلى مستوى في العلاقة، بما معناه تحكيم التّراتب الاجتماعي من خلال التّشريع الأخلاقي.

وينتقل هنا إلى القول: *"للأسف الشّديد ماذا حدث؟ فكرة السيّد والعبد قلبت المسألة وجعلت التّراتب الاجتماعي يصنع تراتبا قيميّا أخلاقيّا في وقت كانت هناك طرق للعبيد وأعمال للعبيد وغرف للعبيد ولباس لهم"*، مثلما يُحرَمون من الدّخول في كثير من الأمور، علاوة على أنّه لا يترتّب عن العلاقة مع الأمة أو "ملك اليمين" نفس الظّروف الشرعيّة العاديّة، إنّما ما جرى فيما بعد دلّ على حدوث انقلاب. ففي ذاك الوقت، حتّى إذا وُلدت أو أُعتقت الأمة يبقى فيها الوسم كمظهر يدلّ على الاستعباد الأبديّ.

انتقالا إلى قضيّة "**الشّهادة**"، وصفَها بأنّها **قضيّة "عقل ونقل"**، متوجّها مباشرة إلى الآية *"استشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممّن ترضون من الشّهداء"*، ليعلّق بأنّ العمليّة عند الفقهاء محسومة ومنتهيّة، رجلان حكّمان عدلان (فعل وفاعل) وإن لم يكونا كذلك فرجلٌ في مقابل امرأتين، وهم فهموا المسألة وكأنّها متعلّقة بتقسيم كمّي، في حين أنّه تراتب يتعلّق بالطّبقة المهنيّة، بمعنى عمليّة تأدية المهنة.

<u>استنتاج أوّلي</u>:

-يبدو أنّ المبحوث يُعير أهميّة إلى الجانب المفاهيمي للألفاظ من منطلق إيمانه **بعدم وجود ترادف في القرآن الكريم**، وكذلك، فهو يُخضع المعطيات الّذي ذكرها بنفسه إلى **سلطان العقل** ليطرح إشكالات مشروعة بنظره. وأيضا، نجده يشدّد على **دور الأعراف في شدّ الحاضر إلى الماضي رغم التقدّم.**

-يظهر جليّا إيلاء أهميّة إلى **السّياق التّاريخي وظروفه ومتطلّباته** في الالتفات إلى الأمور.

-نستنتج أنّ توجّه الدّكتور ح-أ.د إصلاحي يَعْمَدُ إلى إعادة قراءة النّصوص لاستنباط أحكام وقيم تُساير قيم الإنسانيّة العالميّة، مع عدم إخفائه لحقيقة **تأثير القراءات الذكوريّة على واقع المرأة اليوم.**

-تحاشى المبحوث، في كثير من الأحيان، الوقوع في الأحكام القيميّة حِيال المُعطى الدّيني، مكتفيا بالوصف.

عرض الحالة رقم: 10
تاريخ المقابلة: 24 أكتوبر 2022.
مكان المقابلة: ولاية بشّار.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة : 13 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : مستهلّ العقد السّابع
الحالة المدنيّة :متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي / بروفيسور
المهنة : أستاذ جامعي
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

حضينا بمقابلة الدّكتور م. ف، أصيل ولاية البيّض، الّذي يُعتبر أستاذا جامعيّا في تخصّص التّاريخ بجامعة بشّار، وكنّا قد أطلعناه على ملاحظاتنا ببعض مناطق الجنوب الغربي أين تُحرم النّساء من **الإرث**، متسائلين عن الأسباب حسب رأيه، فعزا ذلك إلى كون مجتمعات الجنوب الغربي تقدّس الأرض، واقتصادها مرتبط بها، لذلك **تُمنع المرأة من الميراث** بغية منع انتقال الأرض إلى قبيلة أخرى، وهذا لاسيّما لو كانت المرأة متزوّجة من عرش غير عرشها، فيستحيل أن ترث في أرض عائلتها باعتبار أنّها تُقحم عرشا آخرا يزاحم العرش الأصلي، ثمّ أكّد المتحدّث –في معرض حديثه– قولنا بأنّها قضيّة صراع أعراش؛ ما نُترجمه على أنّه صراع اجتماعيّ ذي بعد اقتصاديّ.

أشار الدّكتور هنا إلى أنّ الأمر بدأ يتغيّر عندما شرع النّمط الاقتصادي بالتبدّل في المجتمعات الأمازيغيّة، الأمر الّذي جعل المرأة تحظى بحقّها في **الميراث**، ما كان نتيجة اندثار بعض العادات، مع بقاء الظّاهرة شاذّة مشكّلة الاستثناء عند بعض العوائل فقط، وهي تلك المتمسّكة بالأرض، في حين أنّ العائلات الّتي توجّهت إلى نمط اقتصادي جديد **سمحت للمرأة بالميراث** بشكل طبيعي.

شكرناه على الأرضيّة التّاريخية الّتي وضعها للفهم، مستفسرين إيّاه من منطلق التّاريخ دومًا، باعتبار أنّ قضايا المرأة تغيّرت منذ تبدُّل الأنظمة والأنماط من زراعيّة وبروز الثّورة الصّناعية الّتي استدعت الحاجة إلى اليد العاملة، ومتسائلين مباشرة إن كان شخصيّا يرى بأنّ **استقلاليّة المرأة اقتصاديّا** تساعد في **تكوين الثّروة**، ومنه فالأمر يسرّع من اندثار عادة **حرمان المرأة من الميراث**، ليكون جوابُه مباشرة "نعم صحيح"، شارحا أنّ **تغيُّر النّمط الاقتصادي** خاصّة في ظلّ الأنظمة الاقتصاديّة الجديدة، الرّأسماليّة من جهة والاشتراكيّة من جهة أخرى، أتاح للمرأة الحصول على **نفس الحقوق والواجبات الاقتصاديّة** فيما يخصّ الملكيّة وممارسة أيّ نشاط، استثمار رؤوس

الأموال وغيره. ومن هنا أصبح للمرأة مصنع وأصبحت مديرة شركة، بالتّالي أمست صاحبة ملكيّة، الأمر الّذي أعطاها نفس الحقوق مع الرّجل؛ بحيث صارت "تُنازعه" المكانة والقيمة الاقتصاديّة كأن يعمل الرّجال في مصنع تحت إشرافها ما يجعلها تتمتّع باستقلاليّة أكبر مع مُفاهمة. ولمّا أعقبنا حديثَه بمؤشّر تدنّي الفساد لمّا تكون المرأة هي على رأس الهرم، وجدناه أكّد القول ومَرَدُّ ذلك، حسبه، خوفها من العقاب أو السّجن علاوة على عاطفتها الّتي تجعلها تعامل العمّال بحُسن لاسيّما الفئة الهشّة منهم، ما يجعلها أكثر إنصافا والتزاما بحقوق الآخرين من الرّجل.

وعن استفسارنا إيّاه إن كان مع **تقلّد المرأة للمناصب الرياديّة**، تفضّل بالقول إنّه أمر واضح ولا نقاش فيه، كما أنّنا لا نستطيع إرجاع حركة التطوّر إلى الوراء، والمرأة بدورها اقتحمت الميادين بعلمها ونشاطها وكفاءاتها ومؤهّلاتها، بالتّالي مستحيل أن نأتي على من له كفاءة ومهارة وتقنيّة أعلى من ذلك الّذي نحسبه أفضل منها "الرّجل" ليأخذ مكانها وهو أمر غير طبيعي، بل لابدّ أن نفتح لها المجال لتسهم في تطوير المجتمع ولكن في حدود الضّوابط الأخلاقيّة.

كان سؤالنا الموالي: *"هناك أمر مهم جدّا لفت انتباهنا وهو أنّ **المرأة لازالت لا ترث** في بعض المناطق بمسقط رأسك "بوسمغون" ولاية البيّض، مثلما هو الحال أيضا في بعض قرى ولاية بني عبّاس ومناطق الجنوب الغربي، فكيف ترى العوامل التاريخيّة الّتي جعلت وضع المرأة بالجنوب الغربي ينتقل من **شيخة زاوية**، ما يعني امرأة تبوّأت أعلى المراتب، إلى امرأة لا ترث؟"*. هنا ورد جواب المبحوث بأنّنا مادمنا خرجنا من تجربة استعماريّة مريرة، حاولنا بعد الاستقلال أن نتقوقع ونعود إلى الماضي مبتعدين عن كلّ ما هو استعماري، الأمر الّذي جعلَنا نتمسّك بأمور من الماضي منعتنا من التطوّر فقط بدعوى أنّنا لا نريد أن نكرّر نفس التّجربة الاستعماريّة، وهو ما دفعنا إلى ارتكاب "أخطاء كبيرة" على حدّ تعبيره من حيث التّقوقع والانعزال، دون الانتفاع بأمور قد نستفيد بها من الاستعمار بحدّ ذاته ممّا يساهم في تطوّرنا، مع تمسّكنا بأمور كردّة فعل فقط ممّا أثّر سلبا على مسيرتنا الحضاريّة والنهضويّة، فلم نحقّق تلك القفزة الّتي كنّا نتوقّعها بعد الاستقلال ليقع نوع من النّكوص والارتداد إلى الوراء بسبب فُهوم كرّستها بعض الحركات الدّينية الدّخيلة الّتي حاولت، كردّة فعل على الجهات الّتي ظهرت كالقوميّة واليساريّة وغيرها، أن تنشئ قطيعة على كلّ ما هو قادم من الغرب، الأمر الّذي أثّر علينا إلى حدّ كبير.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

نوجز الأفكار الّتي استقيناها من هذه المقابلة في:

-ارتباط **منع المرأة من الميراث**، في بعض المناطق القبَليّة، بأسباب ترجع إلى النّمط الاقتصادي المعتمد على خدمة الأرض، الأمر الّذي يُوَلِّدُ صراعا اجتماعيّا ثقافيّا كلّما تمّ تعدّي الحدود القَبَلِيَّةِ.

-وجود **علاقة طرديّة بين استقلاليّة المرأة اقتصاديّا واسترجاع حقوقها في الإرث.**

-الانعزال الّذي تمّ اعتمادُه منذ عقود انقلب سلبا على المجتمعات، بما في ذلك على واقع المرأة.

عرض الحالة رقم: 11
تاريخ المقابلة : 24 أوت 2023.
مكان المقابلة : الجزائر.
لغة المقابلة : العربيّة الفصحى والدّارجتان الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 45 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : نهاية العقد الخامس
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي/ دكتور
المهنة : أستاذ جامعي
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : حنبلي
الجنسيّة : جزائريّة

جمعَنا حوارٌ رفقة الدّكتور ع.ه، أصيل ولاية سطيف، أستاذ جامعي مختص في الاقتصاد، وكان أوّلُ سؤالٍ حول سبب عُدوله عن توجّهه **السّلفي**. فصرّح بأنّه طالع كثيرا إلى أن تبيّنت له حقيقة أفكار معيّنة، مثلما نوّه إلى بعض التصرّفات الّتي يجدر أن تتغيّر حِيال المحافظين والّتي تأثّر بها نظرا لأنّه ملتحي، الصّفة الّتي أخذها عن أبيه.

يعزو محدّثنا سبب خروجه عن التيّار الّذي تبنّاه إلى تكفير بعضهم للغير ووصفهم إيّاهم **بالخوارج**، ثمّ أردف بأنّ أمله خاب منذ أن ترشّح للبرلمان وقابلته جماعته بعبارة "**لا يجوز**"، في حين أنّه شخص متعلّم ودكتور تعوّد على الموضوعيّة وهدم الأفكار السّابقة إن لم يعد عقلُه يتقبّلها. هنا، سألناه عن المبادئ الّتي كان يأخذ بها بخصوص **المرأة** ثمّ هدّمها، ليتفضّل مباشرة: *"مرتي ماتخدمش، لازم جلباب، مايبانش وجهها، واخترت المرأة على هذا الأساس"* ثمّ ما إن تقدّم الزّمن وصار لديه أولاد، تيقّن بأنّ علاقة الزّوج بزوجته ليست مسألة مظاهر بقدر ما هي مسألة ثقة. ومنه، صرّح بأنّه بصدد إعادة تسجيلها بالجامعة للسّنة الجارية بعد أن أوقفها عن الدّراسة سابقا، كما سيشجّعها إلى غاية أن تتحصّل على الدّكتوراه، وهذا لشدّة وفائها له واعتنائها به.

استفهمنا إن كان قد فكّر بأن **يعدّد** من بعدها، فقال مباشرة بأنّه فَعَل، وحتى أنّه خطب إحدى الأستاذات رغم حبّه لزوجته على حدّ تعبيره، ليشرح أكثر سبب اختياره لإنسانة متديّنة جدّا، الأمر الرّاجع إلى **حلمه في الجمع بين أربع نسوة**. وسواء بالغ المتحدّث أم لا، فقد تفوّه بما يخفيه غالبيّة الرّجال عن نسائهم على حدّ زعمه.

استوعبنا أنّ المتحدّث وَدَّ أن يتّبع مخياله الاجتماعي والفردي الّذي صاحبه منذ نشأته، وتساءلنا إن كان **الخطاب المسجدي أو غيره مثل خطاب الدّعوة** هو الّذي أثّر عليه في صغره، ليردّ بالنّفي لكونه يحمل تلك الفكرة في كيانه واصفا إيّاها ب "**متعته في الدّنيا**". وقد فسّر بدوره الجزء "وإن خفتم ألّا تعدلوا" من الآية الكريمة بأنّها استثناء يفيد

أنّه في حال الخوف، على الشّخص أن يكتفي بواحدة، مضيفا بأنّ الرّجل بطبعه لا يخاف وإلّا لمَا تقدّم في الحروب، فالخوف استثناء فقط والباقي أصلٌ بالنّسبة إليه.

عاد المتحدّث بالزّمن إلى سنة 2010 بعد مرور سنوات من زواجه؛ حيث أصبحت النفسيّة تتوق إلى شكل وفكر آخر و "طريقة أمور أخرى" حسب قوله، فبدأ يشعر بالنّقص وضعف إيمانه شيئا فشيئا لتبرز فكرة **التعدّد** أكثر، إنّما كلّما بادرَ زوجتَه بالموضوع حدث شجار لدرجة أنّها أصيبت بمرض نفسيّ، ومن غيرتها محت كلّ قنوات الأفلام والفنّ بالتّلفاز وتركت له فقط ما يختصّ **بالدّين** والسّياسة. وما إن صارحها مباشرة باعتزامه تحقيق الفكرة حدث صدام لدرجة أنّه **طلّقها**.

وعمّا إذا كان يرى نفسه قد تسرّع في **إطلاق يمين الطّلاق** قال: "أنا ثاني إنسان..عندي أحاسيس"، ليرجع ويوضّح بعد سؤال وجواب: "لوكان جيت نحب ربّي خير منها لوكان جبت الثانية.. واش ولات هي ؟ نطلقها نورمال".

وبصراحة أكبر، يقول المتحدّث بأنّ الفكرة لازالت تلازمه حاليّا وينتظر فقط إيجاد إنسانة مقتدرة ماديّا، فكان هذا محور محطّتنا وتساؤلاتنا الموالية؛ إذ أطلعَنا الأستاذ بأنّه يتقاضى 200 ألف دينار جزائري شهريّا، إنّما يصرف على أكثر من شخص في العائلة، وليس بمقدوره توفير أو كراء منزل للزّوجة الثّانية لو لم تكن عاملة.

يرى أستاذ الاقتصاد الحلّ هنا في أن يختار امرأة تستطيع **القيام** بمنزلها أو تحوز على سكن "عدل" A.A.D.L مثلا. وهنا، طلبنا منه إجابة فيما إذا لم يكن يرى في ذلك تعارضا مع توجّهه الإسلامي المستمد من **الشّريعة الإسلاميّة الّتي تمنع الرّجل من التصرّف في مال زوجته** وبل توجب عليه أن يكون **قوّاما** وينفق عليها ولو كانت ثريّة، فاستشهد بأنّ العلماء حلّلوا ذلك، مستجلبا مثال خديجة زوجة النّبي.

كمرحلة موالية، ذكرنا لأستاذ الاقتصاد بأنّ فئة من المحافظين أرجعت سبب ارتفاع معدّلات **الخلع** و**الطّلاق** عموما إلى **الاستقلاليّة الاقتصاديّة للمرأة** الّتي أقنعتها بأنّه لا حاجة لرجل، مثلما يرون أنّ **قيامها على نفسها** هدّد هيبة الرّجل ورجولته باعتبارها تشاركه "**القوامة**". فردّ مباشرة بأنّ الأمر ليس بتلك البساطة لأنّ هناك نساء ممّن يقوم عليهنّ أزواجهنّ إنّما هنّ من يسيّرنهم، مستذكرا كذلك مثال صديقه العامل بالبلديّة الّذي تشغلُ زوجته منصب أستاذة جامعيّة وتعطيه صكّها البريدي ليسحب أجرتها الشهريّة كاملة فيصرف ويتصرّف هو فيها، ومنها يعطيها "مصروفها" لتقصد الجامعة للتّدريس، وهنا اعتبر المتحدّث ذلك حكمة منها لتحسّسه بأنّه هو الرّجل.

وفي غمرة النّقاش حول قضيّة **التّأويل**، سألنا المبحوث عن سبب إقصاء الرّابط المنطقي الموجود في الآية القائلة *"وإن خفتم ألّا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم مثنى وثلاث ورباع"*، مكتفين بالانطلاق من فعل الأمر "فانكحوا"، ليكون الردّ بأنّه مستعدّ للتكفّل بامرأة لديها يتامى وإن كانت فقيرة.

وباعتباره من الأسرة الجامعيّة، سألناه إن كان سبب العزم على **التعدّد** هو تواجده في فضاء من أستاذات ذوات قدر معيّن من الثّقافة، ليردّ بدوره بالنّفي باعتباره يفضّل المرأة البسيطة وليس الّتي تتحدّث في الفكر، مثلما استطرد ليذكر بأنّ زوجته في فترة معيّنة غيّرت بعض الشّيء من نظرتها إلى **التعدّد** بعد اطّلاعها على ما ترك الإمام "ابن

باز"* حين شدّد اللّهجة بخصوص تلكم النّساء واصفا إياهنّ بأنهنّ يكفُرن ببعض الكتاب، قبل أن يرجع المتحدّث ليذكر أنّها عدُلت عن ذلك فيما بعد لكونها لم تتحمّل ولم تهضم الفكرة، فانتهى إلى الحكم بدوره على ذلك بالأنانيّة.

يُعْرِضُ محدّثنا عن **تأويلات الحداثيّين** مفضّلا الأخذ عن "ابن كثير"**، ولأنّنا لاحظناه متأثّرا بالسلفيّة ومدرسة الأثر، تساءلنا: *"لماذا السّعودية اليوم بصدد تصحيح الصّحيح ؟"* و*"لماذا قسّم الفقه الأحاديث إلى صحيح وحسن وضعيف وغريب وووو وحتى مكذوب؟"* كما أنّ هناك حتّى من جُلِدوا لروايتهم على لسان الرّسول –ص– كذبا. إنّما، لحصر الموضوع وقبل أن يجيب، ذكرنا له نماذج قضايا دراستنا طالبين منه اختيار اثنين منها وتقديم مفهومه الخاصّ لها.

عن قضيّة "**الضّرب**" صرّح الدّكتور بأنّه حدث وأن **ضرب زوجته إنّما ضربا غير مبرّح**، ولو أنّه **يفضّل عوض ذلك الهجر** لو جُرِح في كبريائه. وبعد أن استعرضنا له كيف أنّ جلّ الآيات القرآنية الّتي تحوي فعل **الضّرب** أُوِّلت **بالمباعدة** ما عدا الآية الّتي تختصّ بالنّساء، أصرّ على وجود مفاهيم متعدّدة من شأن الإنسان العامّي مثلا أن يأخذ بها أيضا.

وعن نموذج "**الحجاب**"، يذكر الدّكتور بأنّ "**جلباب السّتار**" الّذي ارتدته زوجته كان بقناعتها هي، إنّما هو يرى **الحجاب العادي السّاتر** كافيا. وباعتبار أنّ **الحجاب** وُضع اجتماعيّا للتّفرقة بين الأمة والجارية، انتظرنا معرفة فهمه للأمر، ليتفضّل بأنّ سياق ذلك الزّمان مغاير لسياق اليوم، وأنّ عهد ملك اليمين والجواري قد ولّى.

<u>استنتاج أوّلي</u>:

–فكرة **التعدّد** في حالة هذا المبحوث كانت سببا للشّقاق و**الطّلاق**.

–**العامل الاقتصادي** من شأنه هَدم بعض الأفكار الدّينية باعتبار أنّ الهدف يتمحور حول تحقيق المصلحة.

–هناك نساء متعلّمات يعتبرن تسييرَهُنّ لشؤون الأسرة بصفة مباشرة من أموالهنّ بمثابة خروج عن **صفة الطّاعة** الّتي تكرّس سيادة الزّوج، ما يعني أنهنّ يعمدن إلى التّحايل بغية **إعادة إنتاج** ما أَلِفنَهُ اجتماعيًّا.

–هذه الحالة تبيّن تفضيل فئة من رجال النّخبة للمرأة البسيطة.

–هناك أخذ بآراء مختلف الفقهاء رغم تباين المرجعيّات الدينيّة، وذلك احتكاما إلى المصلحة.

* فقيه سعودي شغل منصب مفتي عام المملكة (1912-1999م).
** محدّث ومفسّر وفقيه شافعي (1301-1373م).

عرض الحالة رقم: 12

تاريخ المقابلة: 12 أكتوبر 2022.
مكان المقابلة: افتراضيّا.
لغة المقابلة: العربيّة الفصحى.
مدّة المقابلة: نصف ساعة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار كتابي.

بيانات المبحوث:
الجنس: ذكر
الفئة العمريّة: مستهلّ العقد الخامس
الحالة المدنيّة: متزوّج
المستوى التّعليمي: جامعي/ دكتور
المهنة: أستاذ جامعي وكاتب
المستوى الاقتصادي: جيّد
المذهب: مالكي
الجنسيّة: جزائريّة

اكتشفنا كتابا عنوانه: "المرأة والفضاء الافتراضي–التمثّلات والممارسات"، صدر سنة 2019 عن منشورات مخبر الأمن الإنساني–جامعة باتنة1–الجزائر، ومؤلّفاه أستاذان من جامعتي سكيكدة وتيارت، فبحثنا عن أحدهما، الدّكتور م.ج أستاذ في علوم الإعلام والاتّصال وكانت بيننا، كتابيّا، المقابلة التّالية:

س1– لديكم كتاب اسمه "المرأة والفضاء الافتراضي–التمثّلات والممارسات"، لماذا اخترتم موضوع المرأة، ولماذا تناولت الدّراسة الفضاء الافتراضي بالذّات؟

ج1– لأنه ازداد في الآونة الأخيرة استخدام المرأة للفضاء الافتراضي عموما ومواقع التواصل الاجتماعي خصوصا، بفضل الحريّة والسريّة التي أتاحتها هذه الفضاءات.

س2– هل لاحظتم أنّ حضور المرأة افتراضيّا مختلف عن حضورها واقعيّا؟ لماذا ؟

ج2– نعم بطبيعة الحال، لأنها افتراضيا يمكنها القيم بأشياء وأمور خاصةً تلك التي تتنافى والمعايير والتقاليد الاجتماعية، فهي تلقى حرية في ذلك.

س3– ما هي الصّورة السّائدة للمرأة في العالم الافتراضي ؟ وهل تختلف عن صورتها النمطيّة ؟ هل هي حقيقيّة **من وراء حجاب** (الحسابات المستعارة مثلا) ؟

ج3– الصورة النمطية للمرأة في العالم الافتراضي عموما سلبية لأنها **غالبا ما يُنظر إليها على أساس جنسي،** كما أنها تستخدم الحسابات المستعارة للتعبير عن "مكبوتاتها" ولكي تتحرّر أكثر من القيود الاجتماعية.

س4– هل هناك حقيقة تودّ المرأة إظهارها افتراضيّا بحيث يتعذّر عليها ذلك على أرض الواقع ؟

ج4- نعم، تود إظهار أفكارها وأسلوب تفكيرها ونظرتها للأشياء بطريقتها الخاصة.

س5- كيف تقيّمون وضع المرأة في عالمنا اليوم؟

ج5- هو وضع متناقض، فهي تظهر واقعيا بزي وافتراضيا بزي أخر، لكن لا يمكن تعميم ذلك.

س6- هل أنتم مع أو ضدّ تقلّد المرأة لبعض المناصب الرّيادية في السّياسة والقانون والشّريعة كالإفتاء ؟ ولماذا ؟

ج6- أنا ضدّ تقلّد المرأة لهذه المناصب لعدة أمور من بينها أن الدين الإسلامي يرفض ذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى مجتمعنا لا يتقبل ذلك لأنّه محافظ.

س7- ما هي الأمور الّتي تطمحون إلى تغييرها من خلال دراستكم هذه في مجال الإعلام؟

ج7- رصد واقع تمثّل المرأة افتراضيا وتقديم دراسة تفيد الباحثين مستقبلا.

س8- هل تعتبرون أنّ للعامل الدّيني دور في تنميط صورة المرأة على نحو دون آخر؟

ج8- لا بالعكس، فالدّين الإسلامي حفظ مكانة المرأة وأعطى صورة إيجابيّة عنها تحفظها عن نظرة الآخرين السلبيّة لها.

س9- حديثا عن إشكالات المرأة اليوم، ما هي القضايا الّتي تعتبرونها ذات تجاذب ؟

ج9- هناك عدة قضايا منها **عمل المرأة وتقلدها للمناصب وأخذها لبعض أدوار الرجل**...الخ.

س10- ما تقييمكم لمردود التّراث الدّيني الإسلامي حول قضايا المرأة؟

ج10- هناك نماذج فريدة قدّمها التراث الإسلامي عن المرأة ودورها الايجابي والفعّال ومكانتها الحقيقيّة ومدى احترام الرجل لها وتقديرها.

س11- هل تسبّقون العقل على النّقل أو العكس؟ ولماذا ؟

ج11- **النّقل أولى من العقل**، لأن النّقل منزّه عن الخطأ، فالقرآن كلام الله وسنّة النّبي صلّى الله عليه وسلم مقدّسان ومنزّهان.

س12- ما هي الأمور الّتي ترسّبت في الموروث الدّيني وتحسبون أنّ أصلها ليس دينيّا بل ثقافيّا مثلا ؟

ج12- حسب فهمي، لا تحضرني أمثلة عن ذلك.

س13- استنادا إلى قول ماكس فيبر مثلا، فالثّقافة هي نقل الفرد كفرد إلى فاعل اجتماعي، كيف أثّر الفاعلون الاجتماعيّون عبر التّاريخ على المرأة بنظركم ؟ هل سلبا أم إيجابا ؟ وهل تغيّرت أشكال الفواعل الاجتماعيّة اليوم ؟

ج13- التأثير كان متفاوتا وحسب كلّ فترة زمنيّة، ففي حقب معيّنة أعطى الفاعلون دورا ايجابيّا وصورة حسنة عن المرأة والعكس صحيح.

س14- كيف تقيّمون معالجة القانون لقضايا **كالتعدّد والحجاب والإرث والقوامة والشّهادة والخلع والضّرب؟**

ج14- صراحة، القانون مجحف في هذه الأمور.

س15- هل تعتقدون أنّ القانون الوضعي ونتاج العقل الحداثي قد حفظا حقوق المرأة مقارنة بالتّراث النّقلي ؟

ج15- لا، ذلك غير صحيح، فالحفظ الحقيقي للمرأة كان وما يزال في الدّين الإسلامي، وحقوق المرأة التي ينادي بها الغرب اليوم ليست سوى بهدف تنميط المرأة وتفريغها وإبعادها عن دورها ومكانتها الحقيقيّة.

استنتاج أوّلي:

-لم يمنع الفضاء الافتراضي من شيوع النّظرة التشييئيّة للمرأة حسب الباحث، رغم أنّ حديثها يكون من وراء حجاب بالمفهوم القرآني.

-توصّل الباحث -من خلال دراسته- إلى أنّ الحسابات المستعارة هي سبيل للتحرّر من القيود الاجتماعيّة.

-بيّنت هذه الحالة أنّ هناك فئة من الدّكاترة والباحثين الجامعيّين من الذّكور يقفون ضدّ تقدّم المرأة وتبوّئها للمناصب، ما يعني أنّ المستوى الجامعي ليس مؤشّرا للتقدّم الفكري دوما، خاصّة وأنّ الدّكتور المبحوث ردّ السّبب مباشرة إلى الدّين الإسلامي، ما يعني أنّ لا علم له بأحوال النّساء في عهد رسول الإسلام. كما اعتبر عمل المرأة أخذًا لبعض أدوار الرّجل، ما يدلّ حتّى على مجانبته لاستيعاب الظّروف الاقتصاديّة والمتطلّبات الاجتماعيّة.

-أَوجز الدّكتور وصاحب الكتاب رأيه في تسبيق النّقل على العقل بالمطلق دون إيراد حجج، وربّما هنا نستشفّ تغييبا تامّا للأدوات العقليّة ومحاولة إحداث قطيعة تامّة بين الاثنين، مع إظهار معرفة سطحيّة دون إيراد أمثلة رغم تكرار السّؤال.

-المبحوث لا يفرّق بين الدّين والتّراث بكلّ ترسّباته ومشاربه.

عرض الحالة رقم: 13
تاريخ المقابلة: 25 فيفري 2021.
مكان المقابلة: الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة: 44 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس: ذكر
الفئة العمريّة: مستهلّ العقد الخامس
الحالة المدنيّة:أعزب
المستوى التّعليمي: جامعي
المهنة: مقاول
المستوى الاقتصادي: جيّد
المذهب:لا شيء / لاديني
الجنسيّة: جزائريّة

حِرْصًا منّا على الجمع بين تخصّصات شتّى وكذا مختلف التوجّهات الدّينية والإيديولوجيّة، أجرينا حوارا مع السيّد ك.ح خرّيج فلسفة بمستوى ماجستير، لاديني التوجّه و**اختار حياة العزوبيّة** لأنّه، على حدّ قوله، غير مقتنع بما أتت به الدّيانات بخصوص العلاقة الزوجيّة بين الجنسين و**حقوق المرأة** وقضايا عديدة أخرى.

من هذا المنطلق كان سؤالُنا الأوّل: "ما هي القضايا الّتي تعتبرونها إشكاليّة أو ذات تجاذب فيما يخصّ المرأة ؟"، فاستهلّ ردّه بالتّنويه إلى كون القوانين الجزائريّة منحت المرأة حريّات كبيرة من مدنيّة وسياسيّة وغيرها، وأنّ المشكلة الحقيقيّة الّتي تعاني منها هذه الأنثى هي المجتمع؛ أي قمع المجتمع في قضيّة الحريّات **كحريّة اللّباس**، حريّة الخروج وحريّة الرّأي والتنقّل. **فالثّقافة الّتي تحكم المجتمع هي الّتي تحدّد حريّات المرأة بشكل خاصّ**، في حين أنّ القانون الجزائري أحرز تقدّما ملحوظا في مسألة حريّات المرأة؛ بحيث يساويها مع الرّجل، وكان المبحوث مصرّا على رأيه بأنّه يساويها. فكان لنا تعقيب بأنّه يُفهم منه قولُه بتجاوز الزّمن السّياسي لعُموم التقدّم الاجتماعي لدينا، فتفضّل بأنّ الزّمن السّياسي للجزائر كان من أوّل عهد الدّولة الوطنيّة زمنا مرتقيا بالمقارنة مع ثقافة المجتمع الجزائري؛ بحيث أنّه **تحكمه العادات والتّقاليد الدّينية والموروثات** في حين كانت السّلطة يساريّة تسعى إلى ترقية المرأة من ناحية الحقوق والدّفع بها إلى مجال الدّراسة والعمل، والدّليل على ذلك المؤسّسات التربويّة والقوانين الّتي تُرسي التّعليم الإجباري للبنات والحق في التّوظيف، ما اعتبره مجهودات من السّلطة الوطنيّة بعد الاستقلال لترقية حقوق المرأة في الجزائر.

هنا انتقلنا إلى سؤال يستند إلى مجال تخصّصه قائلين: "من منطلق تخصّصك في الفلسفة، أنت تعرف أنّ غالبيّة الفلاسفة عبر التّاريخ انتقصوا من القيمة الوجوديّة للمرأة، ما أسباب ذلك برأيك؟"، وبعد هنيهة تفضّل بأنّ تشييء المرأة بالتّحديد يعني أنّها مادّة، فتمّ اعتبارها من ضمن ممتلكات الرّجل وجسدها امتداد لجسد الجماعة. وعن الثّقافة

الإسلاميّة بالتّحديد، فالمرأة، حسبه، كانت تابعة للرّجل ومملوكة له بشكل مباشر، مستشهدا في ذلك باللّفظ العربي "بعل" الّذي يعني الإله، وهنا استفسرناه مُبدين رأيَنا في وجود ظواهر لسانيّة تؤدّي إلى الانزياح المفاهيمي كعبارة "ربّ الأسرة" الّتي أُلصقت بالرّجل كاستعارة من إحدى خصائص الإله، وأنّه صحيح في الشّرق يقال "بعلبك" لمدينة مثلا في لبنان، والّتي أصلها "بعل البقاع" نسبة لإله عبدوه حينًا، إنّما كان ذلك المفهوم تحديدا باللّغة الفينيقيّة.

لم يعقّب المتحدّث وعرّج إلى فهمه لآيات القصاص في القرآن الكريم، معتبرا أنّه يضع المرأة في تصنيف معيّن راجع إلى ترتيب طبقي في المجتمع، لا يساوي طبقة الرّجال، بحجّة وجود آية تقول "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى" (البقرة 178) ما يعني أنّها طبقة ثالثة في المجتمع، وهنا يطرح تساؤله على نفسه "هل يتمّ الاقتصاص من المرأة بمثل ما يتمّ الاقتصاص من الرّجل في حالة ارتكاب الجرم؟" وبعبارة أخرى "في حالة ما إذا قتل الرّجل امرأة، هل يتمّ قتله؟" ليجيب بأنّ **ثلاثة من المذاهب المعترف بها في الإسلام، ويشذّ عنها ذلك الحنفي بالتّحديد،** تقرّ بأنّ المرأة لا تساوي الرّجل في القتل، وأنّ على الرّجل أن يقتل امرأتين حتّى يُطبّق عليه قصاص القتل، أمّا إن قتل واحدة، يُخيَّرُ وليُّها في دفع نصف الديّة لكي يقتصّ من الرّجل.

ويضيف بأنّ ديّة المرأة هي نصف ديّة الرّجل حتّى في الجروح، وبلغة الأرقام، ذكر بأنّ ديّة الرّجل كانت في ذلك الوقت 100 ناقة والمرأة 50 ناقة.

وردّا على قولنا بأنّ القانون لا يأخذ بهذه الأمور حاليّا، تفضّل مباشرة بأنّ القانون اليوم غير مستمدّ من الشّريعة الإسلاميّة، وما إن عقّبنا بأنّه يأخذ بها مباشرة في قضايا الأحوال الشخصيّة أعقب بأنّه يقصد القانون الجنائي، الّذي يعتمد على القوانين الحديثة ويعتبر بأنّ الأنفس تتمّ مساواتها أمام القانون.

انتقلنا مباشرة إلى قانون الأحوال الشخصيّة باحثين عن رأيه في السّبب وراء الأخذ من التّراث الدّيني تحديدا في قضايا الأحوال الشخصيّة والشّؤون الخاصّة بالمرأة، وسبب عدم حدوث ذلك في قانون العقوبات مثلا، ليتفضّل بأنّه **يوجد توجّه قانوني يذهب إلى أنّ القوانين الّتي تحدث الاستقرار للمجتمعات يجب أن تكون ممتدّة من ثقافة المجتمع،** وهذا كان وراء توجّه الدّولة الوطنيّة إلى إخضاع قانون الأسرة إلى الشّريعة الإسلاميّة، لكن مع ذلك، وبعد **مصادقة الدّولة على معاهدات حقوق الإنسان ومعاهدات منع التّمييز ضدّ المرأة،** لجأت إلى إصلاح بعض القوانين من داخل المنظومة الإسلاميّة بنجاح.

وقد أعطى المتحدّث هنا مثال **قانون الخلع** بالتّحديد، فربطنا كلامه بحيثيّة أنّه قبل سنة 2005 لم يكن هناك تطبيق للخلع، بل فقط حالات للتّطليق بعد إثبات الضّرر، وهنا استرسل قائلا "تمّ التّحايل إن صحّ التّعبير"؛ فقد تمّ اللّجوء إلى الشّريعة الإسلاميّة من خلال الثّراء التّشريعي والفقهي الموجود في التّراث الإسلامي القديم، ومثال ذلك لجوؤهم إلى **المذهب الحنفي** الّذي يبيح ويجيز أن تُزوّج المرأة نفسها اعتبارا من السنّ القانوني المقدّر ببلوغ 19 سنة بعد أن كان 18 سنة، وبالتّالي بحث المشرّع داخل التّراث الإسلامي بغية إيجاد حلول لتلك المشكلة سعيا

لتجاوز الفروقات الواضحة في قانون الأسرة الجزائري بالنّسبة للتّفاوت بين الرّجل والمرأة والعصمة بيد الرّجل والامتيازات الّتي تمنح للرّجل على حساب المرأة بعد المصادقة على تلك القوانين الخاصّة بالأمم المتّحدة لحقوق الإنسان وضدّ التّمييز...الخ فلجأت الدّولة الجزائريّة إلى تلك الإجراءات لإعادة إنتاج قوانين تواكب الاتّفاقيات العالميّة اليوم.

وعن وضع المرأة الجزائريّة، أضاف محدّثنا بأنّه يظنّها اليوم تحتلّ مرتبة لا بأس بها من ناحية الحقوق على الصّعيد العربي. وانتقالا إلى رأيه في سبب اعتماد دولة تتبنّى المذهب المالكي على تخريجات من مذاهب مغايرة، وإن كان يعتبر ذلك مجرّد توجّه لإيجاد أساس ديني فقط لنعزو إليه تقدّما معيّنا تريد السّلطة السّياسية إحرازه؛ أي كفكرة أولى التوّجه إلى تعديل قانون الأسرة ولكن بتبرير من رحم المدوّنة الفقهيّة، كانت الإجابة مباشرة بنعم باعتبار أنّ السّلطة الجزائريّة تعاني دوما على غرار باقي دول المنطقة العربيّة من حاجز صدّ أو مناعة فكريّة يتميّز بها المجتمع الجزائري الّذي لازال في درجة مرتفعة من التديّن، ويرى بالتّحديد مسألة المرأة على أنّها قضيّة مفصليّة في هذه الثّقافة، معتبرا أنّه لذلك تتحاشى السّلطة الصّدام مع المجتمع مباشرة بالقوانين الّتي تتحدّى التّعاليم الإسلاميّة بشكل واضح، فلجأت إلى تلك الّتي أسماها ب "الحِيل" مستغلّة الثّراء الكبير في الفقه الإسلامي.

استفسرناه عن سبب تسميته لها بلفظ "الحِيل"، فردّ بأنّها فعلا حيل باعتبار أنّ الانتقاء يكون من مذاهب مغايرة بالأخصّ ذلك **الحنفي** لتمرير وتحسين وإعادة تشريع قانون جديد حسب منظور المساواة والحقوق... الخ، وبالتّالي، يكرّر بأنّها حيلة للسّلطة بغية تفادي معارضة قوى المجتمع الّتي ترتكز أساسا على الدّين.

وكسؤال يرتكز أكثر على تخصّصه، تمحورت النّقطة الموالية على كون الفلسفة تقول بالعقل، باعتبار أنّه سبيلٌ لإدخال منطق الشكّ في أيّ مدوّنة لا تعتمد الطّرق المعروفة سواءَ كانت منطقيّة أو علميّة. فبخصوص المدوّنة الفقهيّة، سألناه: **هل تسبّق العقل على النّقل** ؟ ولماذا ؟

تفضّل هنا قائلا بأنّه يعدّ هذا الفقه **عقلانيّا** في غالبيّته، وهذا لاعتماده على مقاصد الشّريعة الإسلاميّة وهي **حفظ العقل** وحفظ الدّين والنّسل والنّفس والمال وغيرها ممّا يدلّ على أنّها مقاصد عقلانيّة لا علاقة لها بالنّقل، إنّما تمّ استنباط تلك المقاصد من النّصوص الدّينية، في حين أنّ القراءة عقلانيّة، وبالنّسبة للأخلاق بالتّحديد الّتي تُعتبر إشكاليّةً في **التّراث الإسلامي**، فهي تعتمد على الاستحسان العقلي، بمعنى أنّ ما يستحسنه العقل يمكن أن يكون هو الإطار الّذي ينظّم الأخلاق أو حتّى الحلال والحرام وجزء كبير من الشّريعة الإسلاميّة.

وحول القول بأنّ الإسلام لا يشجّع كثيرا أو ربّما يمنع البتّ في الأمور الميتافيزيقيّة الّتي يسمّيها بالغيبيّة، في حين تروم الفلسفة إحداثَ ذلك، ورد السّؤال حرفيّا: *" ما هي الأمور الّتي تجد أنّه لا يمكن للعقل أن يتدخّل فيها ولو تدخّل فيها يكون في طريق موازٍ تماما؟"* تفضّل قائلا بأنّه بالنّسبة للمشتغلين بالفلسفة الإسلاميّة، كالفارابي الّذي اتّخذ اتّجاها ثوريّا –حسب قوله– لكون العقل الإسلامي لحدّ اليوم عاجزا عن الارتقاء إليه وبل يخشى ذلك؛ **فالفارابي يَعتبر الفيلسوف أعلى درجة من النبيّ**، وبذلك يُعلي من شأن **العقل** من خلال شخص الفيلسوف، فيما

يمثّل النبيّ **النّقل**، وكانت حجّته في ذلك مباشرة على أساس أنّ النّقل منقطع؛ بمعنى أنّه زمنيّ ومرتبط بفترة النّبي بالتّحديد، في حين أنّ **العقل** مستمرّ وبذلك يجب أن يسود العقل على النّقل.

وبعد ملاحظة بعض المعالم الفكريّة لدى المُحاوَر، وجّهنا له سؤالا مباشرا هو: "لماذا اخترت توجّها معيّنا في حياتك ؟" فردّ: *"أنا شخصيّا انتقلت من دائرة الإيمان بالإسلام كدين إلى دائرة اللّادينية بسبب ترهُّل البناء العَقَدي الإسلامي الّذي يستمد من بناء أرسطو المحرّك الأوّل الّذي لا يتحرّك وهو يعتمد على مسمّى بالضّرورات العقليّة؛ لأنّ أرسطو بالتّحديد يعتمد في بنائه الاستدلالي حول الله على مبدأ السّببيّة وأنّ لكلّ شيء سبب ولابدّ أن يكون للكون سبب ليبرّر وجوده، كما أنّ* ***حجّة السببيّة تتوقّف تحديدا عند ذات الله وأنّ توقّفها هو للضّرورة العقليّة"***. مضيفا بتعبيره أنّ الدّليل الثّاني الّذي يقف معه في تلك القضيّة يتمثّل في الفيلسوف كانط الّذي قال عبارته الشّهيرة *"يجب الانتقال من دراسة الوجود بالعقل إلى دراسة العقل بالعقل"*، ويقصد بها *"هل آليات العقل الإنساني قادرة على أن تخوض في مجال الميتافيزيقا أو ما يسمى بمجال الغيب حيث لا يستطيع الاستعانة بحواسّه والآليات المعروفة من ملاحظة وتجربة لاستنباط النّتائج؟ وهنا بالتحديد يُمسي الدّليل الدّيني –سواء كان مسيحيّا أو إسلاميّا– المبني على منطق أرسطي قد انهار تماما، وبقي السّؤال المطروح هو سؤال الوجود والكينونة خالدا لعجز الدّين عن إيراد إجابة بطريقة يركُن إليها العقل الإنساني، مثلما لم يستطع العقل أن يقدّم إجابات كافية أو مضبوطة بشكل كافٍ تجعله يؤمن بديانة أو بأخرى"*.

تساءلنا في محطّتنا الموالية إن كان توجّهه مقاربا لتوجّه المفكّر حسن حنفي مثلا في قضيّة الوحي، باعتبار أنّ الكثير من الأشخاص الّذين يتّبعون التوجّه اللّاديني يقولون بوجود إشكال في القضيّة.

فتفضّل بالإجابة قائلا إنّ حسن حنفي هيغيلي وهيغل يعتمد نظريّة الرّوح الكليّة أو الذّات الكليّة الّتي تقترب بشكل كبير من فكرة الهندوسية والبوذية القائلة بوحدة الوجود وأنّ الوجود هو الله؛ هو الذّات العليا أو الكبرى الّتي يقصدها هيغل، مضيفا بأنّ هذا الأخير يُعتبر أحد الفلاسفة المثاليّين الّذين تأثّروا بشكل كبير بالفلسفة البوذيّة والفلسفة الهندوسيّة. بالتّالي، فكرة هيغل وحسن حنفي ليست بجديدة باعتبار أنّ كلّ شيء من الله وهو جزء من الله وحتّى أنّ فكرة الحلول موجودة بشكل واضح في الفكر الإسلامي عند ابن عربي وابن سينا والحلّاج، كما أنّها واضحة بشكل كبير عند الرّهبان المسيحيّين والبوذيّين والهندوسيّين، وحسب نظره، أكبر دليل على تلك النظريّة الّتي تقول بأنّ الإنسان جزء من الله هي الآية القرآنية الّتي تقول "فنفخت فيه من روحي" بمعنى أنّ الإنسان جزء من الله وهو ما تؤمن به المسيحيّة كذلك وأيضا الهندوسيّة في تفسيرها للكون.

هنا رجع إلى حسن حنفي الّذي يُوصف بهيغل العرب ليقول بأنّه وأتباعَه يعتمدون هذه الفكرة على أساس **مركزيّة التّراث في بناء الإنسان الجديد** من النّاحية الرّوحية الوجدانيّة.

وفيما يخصّ قضايا المرأة، حاولنا الاستفهام عن تلك الّتي يراها ذات إشكال عدا عن قضيّة الحريّات الّتي ذكرها في مستهلّ كلامه، وقد قصدنا الظّواهر الموجودة في وقتنا ولا يتقبّلها العصر الحالي، فردّ بأنّ أكبر إعاقة وحاجز

للمرأة الجزائريّة، حسب رأيه، هو **الإسلام السّياسي بالتّحديد ثمّ الإسلام كثقافة**، ما يراهما يقفان ضدّ ترقية حقوق المرأة في المجتمع.

كان علينا أن نشير إلى نماذجنا المختارة من قضيّة **القوامة والتعدّد والضّرب والشّهادة والحجاب والخلع والإرث** في المدوّنة الفقهيّة، بغية معرفة رأيه الشّخصي فيها، فاستهلّينا الأمر بقضيّة **القوامة**.

أجاب المبحوث بأنّ **القوامة** في نظره هي **الإسقاط المباشر والمنطقي للثّقافة البطرياركيّة** الّتي ترتكز فيها الأسرة على الأب، علما أنّه في هذه الثّقافة هو المالك للزّوجة والأولاد، معطيا مثال **الفقه المالكي** الّذي يحدّد شروط تطبيق القصاص على القاتل ألّا يكون المقتول فرعا، بمعنى ابنا أو حفيدا للقاتل لأنّه مِلكه، مثل ملكيّته للمال والأشياء والأغنام والأرض. وعن رأيه الشخصيّ في مسألة "**القوامة**" بين الجنسين، تفضّل بقوله إنّه لن يحدث أن يتنازل عنها الرّجل إلّا إذا كان ذلك بالقوّة، بمعنى أنّ الرّجل يتنازل عن بعض **حقوقه** في حال ما إذا احتاج إلى المرأة ليعيش، فتصبح **القوامة** لصالح المرأة، أمّا إن كانت المرأة خاضعة للرّجل ماليّا وتعتمد عليه اقتصاديّا، فالكلام عن تنازل الرّجل عن **القوامة** أو الكلام عن حقوق النّساء هو ضربٌ من الخيال.

قلنا له: "بالمناسبة، أنت مثلا عازف عن الزّواج، هل تدخل في الأسباب قضايا مثل "**القوامة**" وغيرها؟" ليرُدّ بأنّ الأمر راجع لسبب شخصي وقناعة فكريّة تجعله لا يحبّذ وجود امرأة أو شخص مهما كان في حياته.

كان سؤالنا الموالي: "ونحن في سنة 2021، هل تؤمن بالمساواة في **الميراث** بين الذّكر والأنثى ؟" فأجاب مباشرة "أؤمن، وأنا شخصيّا أفضّل أن يتّجه المجتمع إلى **المساواة في تقسيم الإرث بين الإناث والذّكور**" فاستفسرنا إن كان ذلك مع إعفاء الذّكور من كل المسؤوليّات الماليّة الملقاة على ظهورهم، ليضيف مباشرة: "ليس شرطا، لأنّه يجب وضع المجتمع ضمن القيم الجديدة الّتي تؤمن بالمساواة بِغضّ النّظر عن منظومة القيم الحقيقيّة الّتي تحكمه وتلقي المسؤوليّة على الرّجل"، مضيفا بالدّارجة بما فحواه أنّه رغم **قوامته** على أخته، فهو يفضّل أن يقتسم معها مناصفةً. وكسؤالٍ موالٍ: "بعد عمر طويل للوالد إن شاء الله، هل سوف تطبّق هذا الأمر؟" فتلفّظ قبل أن ننهي الجملة بكلمة "طبعا"، ليكون تعقيبنا بأنّ له أربعة إخوة، وهنا فصّل قائلا بأنّهم لو لم يقتنعوا فيمكن أن يصل بهم الأمر للقضاء ولذلك لن يضغط عليهم، لنرُدّ عليه "يعني ستخضع للثّقافة في الأخير !" ويؤكّد ذلك بدوره.

انتقالا إلى محطّة مغايرة، قلنا له "أنت شخص حفظ القرآن في عمر 14 سنة؛ أكيد منذ ذلك الوقت بقيت بعض المفاهيم عالقة كلّما كبرت.. مفاهيم مثل "مُلك اليمين" و"الجواري"؛ يعني بعدما درست الفلسفة وارتقيت في سلّم الفكر، كيف أصبحت ترى هذه المفاهيم ؟". وبعد أن بدا ضاحكا، تفضّل بأنّ الحديث عن "ملك اليمين" هو حديث عن نظام العبوديّة، بمعنى أنّ هناك "ملك اليمين للذّكور" و"ملك اليمين للإناث"، ليسترسل بأنّ العبوديّة نظام اقتصادي فرضته الزّراعة والمتطلّبات الاقتصاديّة ليتطوّر إلى شرائع في الأديان والثّقافات عموما، وحتّى تلك الّتي لم تكن فيها ديانات سماويّة؛ بالتّالي فالشّريعة الإسلاميّة لم تكن مصدر العبوديّة، بل تعاملت معها **كواقع**

اقتصادي ضمن الشّروط التّاريخية والاقتصاديّة الّتي حكمت نزول الوحي أو تأسيس الدّين حسب تعبيره. ومنه، يُردف بأنّ الملاحَظ بشكل واضح هو أنّ الفقه الإسلامي الّذي يُعتبر التّرجمة التّشريعية أو القانونيّة للنّصوص الدّينية أجاز ووافق على استمرار العبوديّة في المجتمع. فسألناه إن كان قد استند في هذا إلى المصادر والمراجع التّاريخية الّتي تعود إلى حقبة الرّسالة، ليؤكّد ذلك إلى جانب قوله بأنّ المراجع الإسلاميّة تتحدّث عن امتلاك الخلفاء الكبار وأكبر الشخصيّات للعبيد والجواري، مستشهدا بأسماء من أمثال عمر بن الخطّاب وعلي بن أبي طالب والنبيّ نفسه على حدّ زعمه، مضيفا أنّ الفقه الإسلامي يضمّ أبوابا تحوي تشريعات أو قوانينا تنظّم العبوديّة، إلى جانب أنّ بعض قارئي وشُرّاح السّيرة النبويّة أو سيرة الخلفاء الرّاشدين يقولون بأنّ تجارة الرقّ والعبيد ازدهرت زمن الفتوحات وأنّ عدد الغلمان والعبيد المُستجلبين من المناطق المهزومة والمفتوحة من مصر وبلاد فارس وغيرهما كان بالآلاف؛ حيث أنّ المدينة المنوّرة أضحت تعجّ بالعبيد بنسبة لم تبلغها من قبل ولا من بعد حسب قوله.

لم نفوّت هنا فرصة استذكار المُعطى الّذي يقول بأنّ الإسلام أتى بتشريعات للقضاء على العبيد بشكل تدريجي بما أنّه واقع، ليصف ذلك بأنّه "كلام فارغ لا معنى له" لأنّ الأمر في الحقيقة، حسب تقديره، يبيّن بأنّ الغزوات الإسلاميّة كانت تعتمد الرقّ وتعتبر البشر المهزومين بمثابة رقيق بفعل الهزيمة العسكريّة، وبالتّالي يحوَّلون من أحرار إلى عبيد. وبمجرّد أن أضفنا وجود تشريعات تفرّق بين الأمة والحرّة، ربط محدّثنا الأمر ب "**الحجاب**" ليقول إنّ بعض الفقهاء والمفسّرين الإسلاميّين يعتقدون أنّ **الحجاب** بالتّحديد جاء ليفرّق بين الجاريات أو المملوكات والحرّات، حتّى أنّ بعضهم يعزو سبب نزول آيات **الحجاب** إلى أنّ زوجات النّبي كنّ يتعرّضن للتحرّش، فجاءت الآية تحمل عبارة "حتّى يُعرفن فلا يُؤذين"، والمقصود هو أن يعرفن بأنهنّ حرّات فلا يؤذين. كما تفضّل محاورنا بإضافة حيثيّة يزعم من خلالها بأنّ عمر بن الخطّاب بدوره كان يعاقب الجارية الّتي ترتدي الحجاب ويمنعها أن تتشبّه بالحرّة، وهذا عن رواية مشهورة عنه* حسب تعبيره.

ومن باب إبستمولوجي بحت، طرحنا عليه سؤالنا "حتّى لو كانت رواية مشهورة، ما الّذي يؤكّد أنّها واقعيّة ؟" ليرُدّ بأنّ بعض الممارسات كانت مشهودة حتّى منتصف القرن الماضي في قصور الأمراء سواء كانوا زعماء المشرق أو المغرب، باعتبار أنّ الجاريات أو الخادمات يُسمح لهنّ بارتداء لباس يغطّي فقط ما هو بين الرّكبة والسرّة، وحتّى أنّ عورة الجارية في الصّلاة في الفقه الإسلامي، حسبه، هي ما بين السرّة والرّكبة، الأمر الّذي يعدّ كذلك عورةً للرّجل، فكانت الجاريات يمشين في الأسواق وصدورهنّ عارية إلى عهد قريب.

وتجنّبا للاستفاضة في مواضيع جانبيّة، قلنا: "حديثا عن قضيّة المفاهيم، أكيد أنت مطّلع على ما جاء به الحداثيّون كمناهج من داخل المنظومة الدّينية تدرس القرآن بالقرآن؛ أي بالحجاج القرآني كالدّكتور محمّد شحرور وغيره، فأعادت تلك المناهج تفسير القرآن وأعطت مفاهيما جديدة لكلّ هذه القضايا الاستشكاليّة **كالضّرب** وغيره. ما قولك بخصوص ما أتى به أولئك المجدّدون؟".

* أنظر : محمّد بن سعد، **الطّبقات الكبرى**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج7، ص127. (لمّا كان عمر بن الخطّاب يطوف في المدينة ويرى أمة محجّبة يضربها بدرّته الشّهيرة حتّى يُسقط حجابها، قائلا "فيما الإماء يتشبّهن بالحرائر؟").

أجاب المبحوث بأنّ الفقه الإسلامي تحديدا والمسلمين عموما تلقّوا صدمة كبيرة لمّا رأوا جيوش الاستعمار تدكّ أراضيهم ليطرحوا سؤالهم الشّهير "لماذا تخلّفنا وتقدّم غيرنا؟"، فشهدنا اتّجاهات من المفكّرين حتّى من داخل الفقه الإسلامي يوجّهون اللّوم مباشرة إلى العقائد والأفكار الدّينية كسبب من أسباب ذلك التخلّف، وبدأت عمليّات الاجتهاد حيال الأفكار الّتي تسبّب الصّدام مع بناء الدّولة الحديثة والمجتمع الحديث **كحريّة المرأة** والإسلام والدّيمقراطية والإسلام والاشتراكيّة والإسلام والعلم وغيرها من الإشكاليّات الّتي برزت بدايةً من القرن الماضي ولازالت تطرح إلى اليوم. بالتّالي، انقسمت الاتّجاهات إلى ثلاث، منها ذلك العلماني الّذي دعا إلى ضرورة إزاحة الدّين جانبا وتعطيل بعض الآيات القرآنية مع الانتقال المباشر إلى الدّولة الحديثة، وجعل الدّين بمثابة ثقافة شخصيّة لا علاقة لها بمؤسّسات الدّولة والقانون، كما ذهب الاتّجاه الثّاني إلى محاولة الإصلاح من داخل المرجعيّات والنصّ الدّيني وفيها 3 اتّجاهات أوّلها ذلك الّذي حاول تفسير النّصوص من جديد عن طريق الاعتماد على اللّغة بالتّحديد، وهنا برز مثلا نموذج الدّكتور شحرور الّذي سعى إلى إعادة صياغة المفاهيم من جديد عن طريق **اللّغة**، ومثاله قوله بأنّ **الضّرب يُقصد به المبارحة**، ليُعرّج إلى أنّه لا يوافقه في ذلك بحكم منهج المعاملة الّذي أتت به الآية القرآنية حسب فهمه لها، مع ذكره أنّ بعض الفقهاء الإسلاميّين يفسّرون الضّرب بأنّه استعمال جزء من الجسد لإيذاء جزء آخر من الجسد.

هنا أحطناه بالمفهوم الّذي عُرفت به اللّغة العربيّة القديمة بخصوص **الضّرب** والموجود كذلك في لسان العرب لابن منظور، كالقول "الطّير الضّوارب" بمعنى الطّير الّتي تبتعد في الأرض، علاوة على وجود آيات تقول "واضربوا في الأرض" الّتي رامت معنى "وابتعدوا في الأرض". إنّما لم يتخلّ محدّثنا عن مفهومه الخاصّ مستندا إلى قوله بأنّ أصحاب التّفسير اللّغوي كشحرور يهملون النّسق الدّيني من أجل ما أسماه ب "الهروب من الورطة الحضاريّة" باعتبار أنّ العنف أو "الضّرب" كان ركيزة أساسيّة في التّشريع الإسلامي، ومثاله **ضرب المرأة لتأديبها وتربيتها** إلى جانب مفهوم تأديب الطّفل وضربه في عشرٍ من أجل إقامة الصّلاة، مثلما تواجد الضّرب بشكله الأقوى في الجلد كجلد الزّاني وجلد شارب الخمر الخ، الأمر الّذي يبيّن بأنّ العقوبة الجسديّة كانت تحتلّ مرتبة في التّشريع الإسلامي كعقوبة رادعة.

ومنه، قلنا له: "بالتّالي ترى أنّ العقل الوضعي ونتاج العقل الحداثي هو الحلّ للخروج من ذلك !" ليتفضّل بأنّ القانون الوضعي هو نتاج انتقال الإنسان الأوروبي من مركزيّة الله أو الحكم باسم الله إلى مركزيّة الحكم باسم الإنسان؛ يعني العقل. واليوم، تعتبر الثّقافة الأوروبيّة، حسبه، قاطرة العالم إلى درجة أنّ كلّ الحضارات تتّجه إلى التمثّل في إطار الحضارة الغربيّة وتنظيمها للمجتمعات، وكما يقول فوكوياما فاللّيبيرالية هي نهاية التّاريخ.

وللختام، أضفنا له استفسارا مختصرا يحتمل إجابة محدّدة ومغلقة "هل ترى أنّ **العلمانيّة** هي الحلّ؟" ليُردِف "بالنّسبة لي كشخص، فاللّيبيرالية الدّيمقراطية هي الحلّ". لنستفهم "ولماذا ليست العلمانيّة حسب نظرك؟" فيضيف بأنّ للعلمانيّة اتّجاهات، مستشهدا بأنّ الدّولة الصّينية علمانيّة وإنّما في إطار الاشتراكيّة الشّمولية، مستدركا بأنّ هتلر علماني وستالين علماني وكوريا الشّمالية علمانيّة، إنّما اللّيبيرالية الرّأسماليّة هي الشقّ الّذي ساد العالم

واستطاع الصّمود. فكان هنا تعقيبنا باستفسار "وعن الّذي يقول بأنّ اللّيبيرالية استعبدت المرأة واستعبدت الإنسان بشكل عامّ؟" تفضّل بأنّ أصحاب هذا الاتّجاه يمثّلون غالبا الاتّجاه المحافظ على أساس أنّ الدّيانات كرّمت المرأة في حين تستخدمها المجتمعات الحديثة كسلعة للإشهار...الخ الأمر الّذي وصفه بقوله "كلام فارغ"، مشيرا إلى أنّهم يغفلون كلّ الحقوق الّتي وصفها ب "الأسطوريّة" ومنحت للمرأة كحق المساواة، ليكون لنا قولٌ هنا بأنّ المرأة في العالم الغربي لا تتقاضى مثلها مثل الرّجل دوما رغم أنّها تماثله في الحجم السّاعي، منتهيا إلى أنّ لغة المال واضحة والأجر مرهون بالإنتاجيّة والمردوديّة.

استنتاج أوّلي:

– ينحاز هذا الباحث المتخصّص في الفلسفة إلى كفّة **العقل**، مثله مثل الحالة 9 من نفس التخصّص، علما بأنّ معلوماته توضّح إلمامه **بالنّقل**، فأصبح يُخضع هذا الأخير إلى سلطة العقل. وكذلك، يتّضح إدراكُه بأنّ **التّراث الدّيني** بدوره لا يخلو من **الأدوات العقليّة**، ولو أنّه تبلور في قرون ماضية، إنّما، يبدو أنّه يجمع بين معلومات تعكس، حَسْبَهُ، قدرَ تخلّف المرأة بميزان هذا التّراث منذ القِدم.

–يعتبر المتحدّث أنّ :

– **العُرف** عبارة عن عقبة في وجه التقدّم نحو القوانين الحضاريّة العصريّة، وهو قوّة جذب إلى المجتمعات القديمة المتخلّفة، مع إيمان المبحوث بأسبقيّة المنظومة السياسيّة والقانونيّة على مدى تقدّم المجتمع.

–القوانين حرّرت المرأة فيما كبّلها المجتمع؛ المجتمع هو من يحدّد هندام المرأة؛ تشييء المرأة فكرة ظهرت منذ اعتبارها من ممتلكات الرّجل وامتدادا له؛ وجود توجّه قانوني يذهب إلى أنّ القوانين الّتي تُحدث الاستقرار في المجتمعات يجب أن تكون مستمدّة من ثقافة المجتمع؛ **العقل مستمرّ مقارنة بالنّقل** الّذي يعتبر منقطعا بالنّظر إلى محدوديّة زمن نزول الوحي، وبالتّالي فهذا بالنّسبة له مؤشّر على أنّ العقل سيّدٌ على النّقل؛ أكبر عائق أمام المرأة الجزائريّة هو الإسلام السّياسي ثمّ الإسلام كثقافة؛ انطلقت **القوامة** من منطق **الملكيّة** في الثّقافة البطرياركيّة الّتي انصرفت حتّى إلى الفقه.

–التقاءُ رأي المبحوث مع قراءة عالمة الاجتماع المختصّة في قضايا المرأة أ.د فاطمة أوصدّيق، والّذي تكرّر في المبحث الثّامن من الفصل الرّابع؛ بحيث يقضي بأنّ إمضاء اتفاقيّات حقوق الإنسان ومنع التّمييز ضدّ المرأة كان وراء ترقية أوضاعها في بلدان العالم الثّالث ومنها الجزائر.

–استشهاد المبحوث اللّاديني الحافظ للقرآن بآيات قرآنيّة لإثبات وجود تراتبيّة طبقيّة حسب مفهومه.

–يقف المبحوث على تميّز **الفقه الحنفي** في قضايا المرأة، وهذا يذكّرنا بما حدّدناه في الشقّ النّظري للدّراسة حول إيلاء الأحناف حيّزا هامّا للعقل، فقادوا **مدرسة الرّأي**.

–انعكس منظور المبحوث للمعطى الدّيني حتّى على حياته الشخصيّة، ومثال ذلك عزوفُه عن الزّواج.

فئة المختصّات والمختصّين في قضايا المرأة:

عرض الحالة رقم: 14
تاريخ المقابلة: 30 نوفمبر 2022.
مكان المقابلة: الجزائر العاصمة
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة : /
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار كتابي

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : نهاية العقد السّادس
الحالة المدنيّة :متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي/ دكتورة
المهنة : نائب في مجلس شعبي ولائي
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

ما إن علمنا بخبر مناقشة الباحثة ر.ب لأطروحة دكتوراه في تخصّص القانون حول المرأة سارعنا لتهنئتها وطلب تخصيص قسط من الوقت للإجابة على تساؤلاتنا المتعلّقة بموضوع بحثها، فتمثّل الردّ بالإيجاب.

بدءًا، يجدر التّنويه إلى أنّ المبحوثة، أصيلة مدينة سطيف، مناضلة في **حركة مجتمع السّلم**، وقد ناقشت في شهر نوفمبر 2022 أطروحة دكتوراه موسومة ب: " نظام الكوتا في ترقية الحقوق السياسيّة **للمرأة** في الجزائر، دراسة تقييميّة لمنتخبات المجالس الشعبيّة الولائيّة لولايات الجنوب الجزائري، عُهدة 2012_2017"، وهو موضوع يستدعي الفضول بقدر أهميّته.

–ورد سؤالُنا الأوّل مباشرا ونصّه: " ما تأثير نظام الكوتا على فعاليّة المرأة سياسيّا والمرأة في الوسط الصّحراوي بالأخصّ ؟". فكان نصّ الجواب: "نظام الكوتا فتح المجال للنساء في الجزائر للوصول إلى مراكز صنع القرار السّياسي وبالأخص المجالس المنتخبة، وأظن أن الكوتا أحدثت تغييرا في المجالس المنتخبة سواء في الجنوب أو الشمال أو غيره من المناطق رغم الطابع المحافظ للبيئة الصحراوية، وهنا مارست المرأة دورها السياسي كما الأدوار الأخرى".

–تلا ذلك سؤالُنا الثّاني: "باعتبارك مختصّة في القانون؛ هل تعُدّين النّظام الانتخابي الّذي يقتضي اختيار اسم معيّن من القائمة قد كرّم أو ظلم المرأة في مجتمع ذي بنية معيّنة ؟" ليرد الجواب:" النظام الانتخابي الذي طُبّق بدون نظام الكوتا لم يساعد المرأة، والأكيد في مجتمع مثل المجتمع الجزائري سيتم اختيار الرجل ولو أقلّ كفاءة من المرأة لأسباب كثيرة؛ لذلك لما طبقت الكوتا في 2012 مع النّظام النسبي استطاعت أن تنجح في الانتخابات، ولكن في مثل ما حدث في الانتخابات السّابقة، الأكيد أنّ النّظام الانتخابي ساهم بشكل مباشر في **إبعاد المرأة** وعدم فوزها في الانتخابات بعد إلغاء نظام الكوتا".

انتقالا إلى المحطّة الثّالثة الّتي تناولت بدورها التّالي: " برأيك، ما التقدّم الّذي أحدثه قانون الأسرة بالجزائر؟". وَرَدَ الجواب: "قانون الأسرة الجزائري يستمدّ اغلب مواده من الشريعة الإسلامية، و**رغم** التعديلات التي لحقته إلّا أنه صمّام أمان للمجتمع الجزائري المسلم".

وإجابة على السّؤال الرّابع الّذي طرح قضيّة المساواة " هل أنت مع قانون أسرة يساوي بين الرّجل والمرأة ؟ ولماذا ؟" تفضّلت الدّكتورة المبحوثة بإبداء رأيها صريحا بقولها: " **أنا ضدّ المساواة بين الرّجل والمرأة** في قانون الأسرة؛ لأنها أكيد تدخلنا في تجاوز صريح للشّريعة الإسلاميّة، وهذا "ما لا يرضاه **المسلم العاقل**"، مثلا: **التعدد، الميراث**..".

وقد تناولت خامس مرحلة عبارة "هل أنت مع أو ضدّ التحرّر الاقتصادي للمرأة ؟" فوردت إجابتها من منطلق عامّ بأنّه لا تقييد لحريّة المرأة اقتصاديّا، في حين أنّنا بحثنا عن رأيها هي.

–وعن السّؤال السّادس " أنت أمّ لسبعة أبناء بعضهم دكاترة، وقد نِلت الباكالوريا وأنت أمّ لأربعة منهم، ما يعني أنّك مثال للتحدّي؛ ما نظام التّربية الّذي تنصحين به وما مفهومك **للقوامة** أمام الخلل الّذي لحق بهذا المفهوم اليوم ؟" تفضّلت الدّكتورة بالقول: " أنصح كلّ أمّ أن تكون شريكة لأولادها؛ تشاركهم الأفراح والهموم، يتحمّلون المسؤولية منذ الصّغر، تكون صادقة معهم وقويّة، ملتزمة، ناجحة، ليتعلّموا منها كلّ ما يجعلهم أقوياء وناجحين بوسعهم الوقوف في وجه مصاعب الحياة". لتسترسل :" **القوامة** عماد بناء الأسرة ليسود التفاهم، فلا سفينة بربّانين وهذا لا يعني أيضا أن يمارس الرجل الظلم ولكن أن يحقّق بالقوامة العدلَ".

7– "حضرتك من الهضاب العليا وتقطنين الوسط الصّحراوي؛ ما نظرتك لاختلاف الحقوق نظرا للتّنشئة الاجتماعيّة الخاصّة بكلّ منطقة؟" فوردت الإجابة: " أمام انتشار شبكات التّواصل الاجتماعي، لا يوجد اختلاف بين التنشئة في الجنوب والشّمال حسب رأيي".

8– "هناك من يعتبر أنّ قانون الأسرة الحالي يضع المرأة في ملك الطفل الذي ستنجبه، لماذا برأيك ؟"

والجواب: " أمّا عن قانون الأسرة، فهو يعطي المرأة حق الحضانة والولاية ولكن إن أرادت الزّواج مرّة أخرى أكيد ستخسر **النّفقة والولاية والحضانة** بما يجعلها أمام اختيار صعب، فتُفضّل في أغلب الأحيان ابنها، وهكذا يمكن القول إنّ المرأة مُلك للطفل، به تملك الكثير وبدونه تفقد الكثير".

9–"أحيانا تلفت انتباهنا بعض المصطلحات مثل "**الطّلاق التعسّفي**" الّذي يعكس فحواه مباشرة؛ فالرجل يطلّق بشكل عادي دون إثباتات مع حضور السّلطة التقديرية للقاضي، في حين لا ينطبق الأمر على المرأة الّتي حتّى وإن تعرّضت للظّلم **كالتّعنيف الجسدي** أو الحرمان المادّي أو حتّى الخيانة فعليها تقديم إثباتات وإلّا لا تتطلّق وقد تغيب حقوقها.. ما تعليقك ؟" فوردت الإجابة: " للمرأة أن تطلب **الخلع** إذا مسّها الضُرُّ الذي تستحيل به الحياة الزوجية، ولا أحد يستطيع الاطّلاع في أغلب الأحيان على ما يشوب علاقة الرّجل بالمرأة إلا الله، خاصّة في غياب الدّليل المادي الذي يثبت التعسّف".

10-"هناك مفاهيم شائكة في التّراث الدّيني الإسلامي **كالتعدّد وملك اليمين والجواري والضّرب ومسألة شهادة المرأة.** هل ترين أنّ كلّا من هذه المصطلحات قد أُلبِس فقهيّا بغير مفهومه ؟"

ليكون الردّ " **أنا مع ما ثبت من القرآن والسنّة؛ فأيّ مصطلح ثبت في القرآن والسنّة لا لبس فيه**".

11-"هل تعتقدين أنّ الإشكال يكمن في سلطة الحديث على النص القرآني في بعض الأحيان ؟" لم تتم الإجابة.

12-"أصدرتِ شهر فيفري 2023 مقالا علميّا موسوما ب "الحركات النسويّة العربيّة والإسلاميّة ودورها في دعم الحقوق السياسيّة للمرأة"، وقد تبنّيت فيه مقاربة تقتفي تأثير التيّارات الغربيّة على المسلمين، مع تعرّضك في المطلب الأوّل من المبحث الثّالث إلى مسألة سقوط الخلافة العثمانيّة على يد كمال أتاتورك ودور ذلك في نشر الأفكار "التّغريبيّة" الّتي تدعم الحركات النسويّة في "بلدان الخلافة" ومنها نبذ الحجاب.

هل ترين أنّ العلمانيّة قد أتت بالسّلب المطلق ؟ وما تقييمك لمردود الحركة النسويّة في تركيا اليوم ؟"

ليكون الجواب: " العلمانيّة تريد أن تفصل الدّين عن الدّولة وهذا شرّ كبير، وما جاء به أتاتورك لم ينفع تركيا بل لمّا عادت إلى تطبيق الإسلام بمرحليّة لابدّ منها استطاعت أن تتطوّر وتصل إلى ما وصلت إليه في ظل حكم أردوغان. المرأة في تركيا إن شاء الله في الطّريق الصّحيح؛ فمن لا يحترم ماضيه لن يستطيع أن يخطو خطوة نحو المستقبل ".

13-"حضرتك منتسبة لحركة مجتمع السّلم؛ ما تصوّرك في هذا الإطار لدور المرأة الّتي يجدر بها أن تلعبه اجتماعيّا وسياسيّا؟" لم تتم الإجابة على هذا السّؤال.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

- الدّكتورة بحثت حول تمثيل المرأة في المجالس المنتخبة، لكنّها **ضدّ المساواة بين الجنسين** كي لا يكون هناك "تجاوز صريح للشّريعة الإسلاميّة"، وتعبيرها هنا يعكس فهمَها للتّراث الدّيني على نحو معيّن. وقد لاحظنا أيضا:

-تهرُّب من إبداء الرّأي حول بعض المواقف كما هو الأمر حيال الاستقلاليّة الاقتصاديّة للمرأة.

-تلخيصُها لمفهومها **للقوامة** بعبارة "لا سفينة بربّانين".

-دفاع المبحوثة عن حقّ المرأة في الترشّح والمشاركة الانتخابيّة.

-إعادة سرد المعطى التّراثي دون توظيف العقل النّقدي، واعتبار الانخراط في شبكات التّواصل الاجتماعي كفيلا بإلغاء الفروقات الاجتماعيّة بين الدّوائر الثقافيّة المختلفة.

-اعتبار **الخلع** حلّا لو لم يتسنَّ تحقيق **طلاق الضّرر** رغم توفّر الضّرر.

-المبحوثة تشيد بإصلاحات الزّعيم التّركي أردوغان، وهذا يذكّرنا بأنّ حزبها السّياسي مُوالي له إيديولوجيّا.

عرض الحالة رقم: 15
تاريخ المقابلة : 22 أكتوبر 2023.
مكان المقابلة : الجزائر العاصمة
لغة المقابلة: الدّارجة الجزائريّة والفرنسيّة.
مدّة المقابلة: 24 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : نهاية العقد الخامس
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : إعلامي وكاتب
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

مباشرة عقب صدور كتاب « **Les fehlates de la liberté, honneur et dignité** » تشرّفنا بمحاورة صاحبه السيّد ي.غ الّذي توقّف في مستهلّ حديثه عند سبب اختياره للفظ "فحلات" وليس "نساء" أو أيّ مصطلح مغاير، ما عزاه إلى تفضيله عنوانا ذا لمسة جزائريّة، وفي الوقت نفسه يحوي كلّ المزايا من شجاعة وتضحية وكرامة والتزام. كما أنّه اختار صيغة "فحلات الحريّة" وليس فحلات الثّورة أو الاستقلال لأنّ **نضالهنّ انطلق من فكرة "حريّة المرأة" لبلوغ "حريّة الوطن"**.

قادنا هذا إلى التّساؤل عن سبب اعتباره حريّة المرأة هي الأساس، لتتمثّل الإجابة في أنّه لا يمكنه أن يتصوّر ولو للحظة أنّ مجتمعا يقصي أكثر من نصفه بإمكانه أن يكون متوازنا، ولذلك حاول أن يفهم كيف نجحت شريحة من النّساء في دخول الحركة الوطنيّة قبل اندلاع ثورة التّحرير، مصحّحا الخطأ الشّائع الّذي جعل البعض يحسبون بأنّ الجزائريّات انضممن إلى الثّورة بعد أن فعل ذلك الرّجال ودون إرهاصات تذكر، ومبيّنا **العمل الكبير الّذي قام به العنصر النّسوي في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي من تعبئة وتحسيس**، وقبل الوصول إلى ذلك كان عليهنّ فرض أنفسهنّ في الوسط الذّكوري لإثبات أنهنّ ذوات إدراك وثقة **كمواطنات أوّلا** في خضمّ سياق تاريخي كانت فيه المرأة معزولة ودون حقوق تذكر، مشدّدا على عبارة « Elles n'existaient même pas» خاصّة في المجال السّياسي الّذي كان حكرا على الرّجال، فبات **المنفذ لخرق ذلك هو النّضال في إطار جمعوي**، وهنا تشكّلت النّواة الأولى لظهور أُولى الجمعيّات الّتي تقودها نساء بالجزائر على شاكلة L'association des femmes musulmanes algériennes الّتي خرجت منها أُولى المناضلات في PPA & MTLD وكذلك اتّحاد النّساء الجزائريّات L'union des femmes algériennes الّذي أتى من PCA الحزب الشّيوعي الجزائري.

لقد حاول المبحوث فهم منشأ النّساء التّابعات للجمعيّتين، مستواهنّ الثّقافي وكذا وعيهنّ السّياسي، وهل لديهنّ تكوين في هذا الإطار ؟ إلى أن توصّل إلى أنّ النّساء المنتميات لجمعيّة النّساء المسلمات الجزائريّات كنّ

متكوّنات جدّا ومسيّسات، معتبرات نضالهنّ في الإطار الجمعوي غطاءً للنّضال السّياسي. وهنا تساءلنا كيف اكتسبن وعيا كبيرا في مثل ذلك الوقت ؟ ليذكر أنّ مزاولتهنّ الدّراسة لعبت دورا كبيرا في ذلك، مفصّلا بأنّ أُولى المناضلات كنّ "ماميا شنتوف" و"نفيسة حمّود" قبل انضمام "فطيمة زكّال بن عصمان"، "نسيمة حملال" و"إيزة بوزكري" الّتي أصبحت فيما بعد زوجة الشّهيد "عبّان رمضان".

أشار السيّد ي.إ إلى أنّه قبل سنة 1954 كانت هناك جامعة واحدة بالجزائر وبها 503 طالبا، من ضمنهم 22 طالبة. فقد عرف ذلك الزّمان 6 طبيبات جزائريّات، 3 جرّاحات أسنان، وكذا 23 معلّمة في الطّورين الأوّل والثّاني.

أيضا، من ضمن مؤسّسات الإطار الجمعوي، نجد عضوا بالمنظّمة العالميّة للنّساء الّتي نظّمت أولى احتفالات اليوم العالمي للمرأة "8 مارس" بالجزائر؛ ما يعني أنّ أوّل بلد عربي مغاربي ومسلم احتفل به هو الجزائر. وعودة إلى سياق تلك الفترة الزمنيّة، يوضّح المتحدّث بأنّ المناضلات الجزائريّات كنّ يبحثن عن أيّة فرصة *"عرس، ختانة، عيد، مولود، عاشوراء، حضرة..."* للقيام بالتّحسيس الّذي لم يكن يهدف فقط إلى إعداد النّساء للثّورة، وإنّما بدرجة أولى الوعي بدورهنّ وحقوقهنّ كنساء وكمواطنات؛ مفسّرا ذلك بأنّ المرأة إذا استوعبت مواطنيّتها لابدّ وأن تعي بأنّ لها حقوق وعليها واجبات، علما بأنّ توفّر الوعي عامل مهمّ لتطالب بحقوقها.

ولأنّ المفارقة تمثّلت في تهميش تلك الكفاءات النسويّة مباشرة بعد الاستقلال، استفسرنا عن السّبب، ليشير بدوره إلى أنّه ولا حزب سياسي من الّذين كانوا في الحركة الوطنيّة التفت إلى المرأة، وهم PPA MTLD UDMA كما لم يشيروا في برنامجهم إلى وضعيّة المرأة وحقوقها وكيفيّة إدماجها في النّضال السّياسي، إنّما أسماء المناضلات اللّواتي ذكرهنّ فَرضن سنة 1947 على تلك الأحزاب أن يكنّ مناضلات، فخُلقت بهنّ أولى الخلايا السريّة النسويّة للإعداد للثّورة.

أشار المتحدّث كذلك إلى كتابات فرانتز فانون Frantz Fanon الّتي تحدّث فيها عن حدوث ثورة داخل الثّورة الجزائريّة اجتماعيّا، وهذا من نواحي منها: تغيّر نظرة الجزائري إزاء المرأة خاصّة وأنّها لم تكن حتّى لتستطيع الخروج دون تسريح من رجل أو اصطحاب محرم. ولم يغفل الباحث عن ذكر الاضطهاد والسّجن والاعتداء والقتل الّذي تعرّضت له بعض من تلكم المجاهدات اللّواتي سمّاهن "منسيّات التّاريخ" معتبرا أنهنّ يمثّلن 82% من المناضلات. وبالرّجوع إلى تكرار تساؤلنا عن سبب نسيانهنّ حسب ما توصّل إليه، باشر القول بحكم قيمي يعنيه، وهذا بعبارة « Par ce que les hommes ont la mémoire courte » مُردفا باعتباره المجتمع جاحدا لاسيّما وأنّه أصلا ذكوري، كما طبعته في ذلك الوقت نسبة معتبرة من الجهل حسب قوله.

لخّص الكاتب فكرته في أنّ كلّ ما فعلته المرأة من سنوات الثّلاثينات إلى الاستقلال تراجع كثيرا بالمقارنة مع مكتسباتها قبلا، إنّما شهدت السّاحة مواصلة للنّضال النّسوي بإنشاء الاتّحاد الوطني للنّساء الجزائريّات l'UNFA قبل أن يندثر وجودهنّ في السّاحة بعد العزل والإبعاد القسري الّذي تعرّضن إليه من أخيهنّ الرّجل.

وعن سبب عدم تقلّد النّساء الجزائريّات للمناصب بعد 1962، ذكر المتحدّث بأنّه، ذاته، تساءل عن سبب عدم تقلّد الطّبيبات والممرّضات اللّواتي خدمن الثّورة مثل "نفيسة حمّود" و"حفصة بسكر" مناصب مسؤوليّة فيما بعد، وإن كانت فهي محدودة جدّا.

واستعلاما عن مصادر بحثه، صرّح المحاور بوجود بعض المؤلّفات، إلى جانب ما استقاه من برنامجه "أمجاد" الّذي قدّمه على أثير القناة الأولى بالإذاعة الوطنيّة بدءًا من سنة 2006 أين كانت حصّة الأسد فيها لتاريخ الحركة الوطنيّة، إلى جانب برنامج قدّمه على أثير إذاعة البهجة حول معركة الجزائر، علاوة على البرامج التاريخيّة الّتي أعدّها على أثير القناة الثّانية النّاطقة بالأمازيغيّة. وقد شدّد الباحث هنا على عنصر مهمّ، ألا وهو نُدرة المؤلّفات التاريخيّة عن المجاهدات النّساء.

في الأخير، لا يفوتنا مثلا ذكر كتاب مهمّ، مرّ به، حول المجاهدة "جميلة بوباشا" من تأليف المحامية التونسيّة الفرنسيّة جيزيل حليمي* Gisèle Halimi والفيلسوفة الفرنسيّة سيمون دو بوفوار** Simone de Beauvoir بعد رفع المجاهدة دعوى قضائيّة ضدّ من عذّبوها.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–نقل لنا المبحوث وعيَ رائدات النّضال النّسوي الجزائري اللّواتي اعتبرن النّشاط في إطار جمعوي المنفذ لخرق فكرة دونيّة المرأة في المخيال الجمعي وبلوغا للنّضال السّياسي، مع إيمانهنّ بأنّ حريّة الوطن من حريّة المرأة.

–اعتمد الكاتب على دراسة جديّة تقتفي عدد ونوعيّة النّخب النسويّة اللّواتي وَعين بدورهنّ وحقوقهنّ كنساء ومواطنات، وبل فرضن أنفسهنّ كمناضلات في الثّورة.

–توصّل إلى حقيقة ما شهدته فترة ما بعد الاستقلال من تهميش لتلك الكفاءات الّتي خدمت الثّورة.

–نبّهنا إلى أنّ الأحزاب الّتي تواجدت في الحركة الوطنيّة لم تُشر في برنامجها إلى وضعيّة المرأة وحقوقها وكيفيّة إدماجها في النّضال السّياسي.

–تصريح الكاتب بما هو مسكوت عنه حسب قوله، والّذي يقضي بأنّ 82% من المجاهدات –اللّواتي وصفهنّ **بمنسيّات التّاريخ**– تعرّضن للاضطهاد والاعتداء والسّجن وحتّى القتل فيما بعد.

–يرى المؤلّف بأنّ اندثار عدد معتبر من المناضلات النسويّات بعد عقود من الاستقلال راجع إلى **الإبعاد القسري والعزل.**

* جيزيل حليمي (1927-2020م) محامية وكاتبة وناشطة نسويّة يهوديّة من جنسيّتين تونسيّة وفرنسيّة.
** سيمون دو بوفوار (1908-1986م) مفكّرة وفيلسوفة وجوديّة وناشطة ساسيّة ونسويّة ومنظّرة اجتماعيّة فرنسيّة.

عرض الحالة رقم: 16
تاريخ المقابلة: 12 جويلية 2023.
مكان المقابلة: الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة : 24 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : نهاية العقد الثّالث
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : إعلاميّة
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

التقينا، على هامش حضورنا مباراةً في كرة الطّائرة لفئة النّساء، بالشابّة الجزائريّة "ر.ن" من ولاية "تبسّة"، تشتغل في "**إذاعة المرأة**" الّتي شعارُها "**لها ما تقول**" ومقرّها بدار الصّحافة، القبّة–الجزائر العاصمة.

اكتشفنا في المبحوثة حُبّ تغيير واقع المرأة، فكان أوّل استفسار عن فكرة إنشاء هذه الإذاعة الّتي بلغت سنتها العاشرة، بحكم أنّ تأسيسها تمّ سنة 2013، فأجابت بأنّها **إذاعة جمعويّة تابعة لجمعيّة "المرأة في اتّصال"** النّاشطة منذ 1995. أسّستها كلّ من السيّدتين نفيسة لحرش ولينا زرّوق، وهما بدورهما صحفيّتان وناشطتان جمعويّتان وحقوقيّتان، كما اختصّتا في مجال **حقوق المرأة**، علاوة على مشاركتهنّ في الدّفع إلى تغيير العديد من القوانين الجزائريّة، خاصّة قانون الأسرة لسنتي 2005 و2015.

وعن القناة الإذاعيّة، فهي تهتمّ بكلّ ما يتعلّق بالنّساء، تعالج قضايا المرأة وتحاول أن تعطي فكرة عن نماذج نساء ناجحات في مجالات عدّة كالمقاولاتيّة النسويّة، مساهمة المرأة في الاقتصاد والتّنمية المستدامة ومحاور أخرى تسلّط عليها الضّوء من خلال برامج توثّق النّشاطات الّتي تؤدّيها النّساء، وهذا من أجل أن تعطي قيمة أكبر لمجهود النّساء والميادين الّتي استطاعت المرأة أن تَلِجها، مضيفة بأنّها في سنة 2023 لم تترك مجالا لم تقتحمه أو لم تنجح فيه.

وعمّا إذا كانت الإذاعة محور الحديث عموميّة أم خاصّة، ردّت المتحدّثة بأنّها إذاعة جمعويّة تابعة لجمعيّة "المرأة في اتّصال"، تحوز على موقع إلكترونيّ معتمد من طرف وزارة الاتّصال يدعى **الجريدة النسويّة الجزائريّة/ جريدة صوت النّساء** الّتي تقوم بمتابعة ورصد أخبار النّساء في كلّ المجالات من مجتمع، ثقافة، رياضة، مجال الحقوق...الخ وهذا من باب إعطاء حوصلة عمّا تقدّمه المرأة.

انتقالا إلى المحطّة الثّانية من المقابلة، سألنا الشابّة عن التّعديلات الّتي أعجبتها في **قانون الأسرة** ووجدتها في الصّميم، فردّت بأنّها كإعلاميّة وناشطة في الجمعيّة منذ سنة 2016 ترى أنّ النّاشطات الحقوقيّات اللّواتي سبقن في الميدان قد خطين خطوات واسعة في تعديل الكثير من القوانين الخاصّة **بالحضانة والنّفقة وتجريم العنف ضدّ النّساء** وكذلك جمعيّة نور الدّينية الّتي تدافع عن حقوق المرأة، لنُحيل انتباهها بدورنا إلى أنّ مواد تجريم العنف مع العقوبة متضمّنة في قانون العقوبات وليس في قانون الأسرة، فتسترسل مشيرة بأنّ النّساء لديهنّ حقّ مكفول قانونا، إنّما ما يُعاب على تلك القوانين هو عدم تفعيلها وتطبيقها على أرض الواقع.

أيضا، نوّهت المتحدّثة إلى وجود العديد من النّساء ممّن أنشأن مجموعة على الفيسبوك اسمها "**النّساء الحاضنات**" للمطالبة بإعادة النّظر في **المادّة 66–الفقرة الثّانية من قانون الأسرة الّتي تحرم المرأة من حضانة أولادها لو تزوّجت من جديد**، وحالات أين الأب لا يتكفّل بحضانة ابنه لمدّة تتجاوز السّنة، مع تعرّضها لمسألة وجود **ثغرات قانونيّة كثيرة**. كما لم تفوّت المبحوثة التعرّض لما مرّت به خلال عملها، أين اجتمعت بنساء مطلّقات واجهن مشاكلا كبيرة لأنهنّ **تزوّجن بالفاتحة فقط دون عقد مدني، خوفا من أن تُسلب منهنّ الحضانة**، في حين أنّ الرّجل لا يمنعه أيّ قانون ولا توجد أيّ مادّة تقيّد الأمر لو أعاد الزّواج، مُوجزة الفكرة بالدّارجة *"يعني الرّجال يعاودو حياتهم عادي جدّا ومايكونش عندهم أيّ مشاكل"* في حين لازالت المرأة تعاني. وقد دفع هذا الأمر بحقوقيّات ناشطات إلى إطلاق مرافعة بهدف إلغاء الفقرة الثّانية من المادّة 66 الّتي عدّتها المتحدّثة "إهانة للمرأة وسلبا لحقوقها"، ورغم ذلك لا توجد لحدّ الآن مبادرة لتعديلها حتّى تتمتّع المرأة بكامل حقوقها.

ما إن انتهت، أعربنا عن تفهّمنا التامّ لهذا الانشغال، وإنّما عرضنا عليها بالمقابل انشغال من يدافعون عن تلك المادّة، وهو أنّه بعد أن تمّ إحصاء حالات البيدوفيليا واغتصاب القصّر الّتي تتمّ من زوج الأمّ حيال ربيبته تمّ التحجّج بهذه القضيّة، فكان جوابها بأنّ البيدوفيليا لا يحتمل أن تتواجد فقط لدى زوج الأمّ ولكن أيضا في الأقارب من خال وعمّ أو أخ الزّوجة، وهو ما لاحظوه من جانبهم كجمعيّة.

انتقالا إلى نموذج **القوامة**، أحطناها علما إلى أنّه رغم ما اقترنت به من عنصر **الإعالة والإنفاق**، نلاحظ حدوث ظاهرة الانزياح المفاهيمي الّتي أبت إلّا أن تقترن **بالسّيطرة** كمحصّل حاصل للإعالة. إنّما اليوم، استطاعت المرأة أن تحقّق نوعا من الحريّة الاقتصاديّة من باب أنّها تعمل وتعيل نفسها، فتحوّل مفهوم **القوامة** كي لا يقتصر على الذّكر فقط. ومنه، سألناها كيف تعالج "إذاعة صوت المرأة" قضايا مثل **القوامة والتعدّد** وغيرها ؟

أجابت بأنّ الإذاعة تملك ركنا خاصّا اسمه "**القانون يحميك**"، وهو برنامج توعوي يقوم باستضافة مختصّات ومختصيّن وخبراء في مختلف المجالات منها القانون وعلم الاجتماع وعلم النّفس والشّريعة الإسلاميّة، وهذا لملاحظتهم بأنّ فئة كبيرة من النّساء مهمّشة وغير واعية بالقوانين الّتي تمسّها. فذلك أمر يستدعي تسليط الضّوء على قضايا مثل **النّفقة والولاية والوصاية وتعدّد الزّوجات**، مع عدم إغفال مسألة **الزّواج باثنتين في نفس اليوم**، ما يُعدّ إهانة للمرأة والمجتمع خاصّة في ظلّ **عدم وجود مادّة صريحة في القانون الجزائري تمنع شيئا من هذا القبيل**، حسبها.

أخبرنا المبحوثة بأنّنا في بحثنا الميداني صادفنا حالات لنساء في مناطق داخليّة وصحراويّة **تطالبن بالتعدّد**، وهي عبارة عن مناطق ظِلّ يقلّ الوعي فيها وتكون التّنشئة الاجتماعيّة هي المحدّد، فمنهنّ من يتحجّجن بنسبة العازبات ومنهنّ من تعرب حقيقة عن نيّتها في أن تخطب لزوجها، لنسألها إن كانت قد وقفت على نماذج مثل هذه. وهنا أجابت الإعلاميّة المبحوثة بأنّها قد اشتغلت أكثر في منطقة الغرب ومنها عين تيموشنت وأدرار، فاكتشفت بدورها أنّ **الإشكاليّات الموجودة بالغرب ليست بالضّرورة نفسها في بقيّة المناطق**، بتفرّد المنطقة والبيئة وعدم الاستقلاليّة الاقتصاديّة.

كما عرّجت على الصّحراء أين سردت مشروعا حقّقته جمعيتهم فيها وهو: " قافلة المرأة والبيئة والإعلام"، فكان لهم احتكاك بحرفيّات مبدعات جدّا، إنّما لا يدركن القيمة الحقيقيّة لمنتوجاتهنّ، فتبعنها للتجّار الذّكور بثمن بخس، ما جعلها تستنتج أنّ المرأة الحرفيّة بالصّحراء ولو استطاعت تحقيق الاستقلاليّة الماديّة والاقتصاديّة إلّا أنّها تظلّ تعاني من **التبعيّة** نظرا لطبيعة المنطقة وعاداتها وتقاليدها.

وربّما ما طبع ذاكرتها أكثر هو ما شهدته في ولاية أدرار من نساء رائدات على حدّ وصفها، من الإرشاد السّياحي إلى الحرف التّقليدية إلى التّعليم، فيتنقّلن من ولاية أدرار إلى غاية تيڤنتورين الواقعة بدائرة إن أميناس، ولاية إيليزي، لإعطاء دروس في اللّغة الانجليزيّة مثلا، ومنهنّ من يرجعن أو لا يرجعن تبعا لظروف المنطقة، كما أنّ النّساء بأدرار، حسب ملاحظتها، تستطعن الخروج بشكل طبيعي ليلا تبعا لطبيعة البيئة*، الحيثيّة الّتي اعتبرتها أحسن من العاصمة.

وعن ذكرها لقضيّة **التّعنيف** في المستهلّ، استفسرناها إن كانت قد استضافت أو مرَّت بآراء المجدّدين من باب إعادة قراءة التّراث الدّيني الإسلامي، سواء من ناحية **التّأويل** أو غيره، مستشهدين **بقضيّة "الضّرب" الّتي يجرّمها قانون العقوبات الجزائري في مادّتيه 266 مكرّر و330 مكرّر**، على خلاف بعض القوانين العربيّة الّتي تعدّ ذلك الفعل **استعمالا لحقّ التّأديب**، ما يعني وجود قصور في استيعاب المدوّنة الفقهيّة حسب فهمنا.

فردّت بصراحة بأنّهم في الإذاعة لم يشتغلوا كثيرا على الوازع الدّيني، ويكتفون فقط بمناقشة القوانين باعتبار أنّ قانون الأحوال الشخصيّة الجزائري مستمدّ من الشّريعة الإسلاميّة، وهذا بسبب طبيعة المجتمع الجزائريّ وحساسيّة هذه المواضيع نوعا ما، فأخبرناها بأنّ الأمر لا يمنع من وجود دكاترة جزائريّين في العلوم الإسلاميّة وأئمّة منفتحين ومجدّدين ممّن كان لنا شرف مقابلتهم.

عقّبت المتحدّثة بأنّهنّ لا يركّزن على دكاترة العلوم الإسلاميّة بقدر ما يتوجّهن صوب المختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة من باب **تقريب المفاهيم**، ليكون تعقيبنا بأنّ عوامَ المجتمع يُصغون أكثر لشيوخ الدّين فيما يختصّ بالدّين وهذا نظرا للهالة الّتي تكتنفهم، ومنه لا بأس من استضافتهم أيضا، فأبدت عزمها على اقتحام هذا المجال رفقة المختصّين في الشّريعة الإسلاميّة المتنوّرين عسى ذلك يجدي نفعا أكثر.

* وهو الأمر ذاته المشهود داخل قصور مزاب بحكم توفّر الأمان، ولو أنّه نقلّص في السّنوات الأخيرة.

تناول السّؤال الأخير أمنيتها للمرأة الجزائريّة من باب الحقوق، فتفضّلت بالتّعبير عن أملها في القضاء على **العنف و"الحقرة" والإهانات** مع عدم تقبّلها لاستشراء هذه المظاهر، ومطالبتها بضرورة معالجة **ظاهرة قتل النّساء** بمحاولة فهم الأسباب، مع إشارتها إلى وجود الكثير من الإحصائيّات الغائبة.

استنتاج أوّلي:

-الزّواج العُرفي أضحى مَهربا من خسارة حضانة الأبناء كنتيجة للمادّة القانونيّة، إنّما انجرّت عنه مشاكل كثيرة بِمُوجبها حرمانٌ من حقوق أخرى وحيال أبناء آخرين.

-**الاستقلاليّة الماديّة والاقتصاديّة لا تعني بالضّرورة تحقيق الحريّة**، بل **إشكال التبعيّة** مطروح خاصّة في ظلّ طبيعة البيئة وعادات المجتمع.

-أقرب الظنّ، لم تشتغل قناتهم الإذاعيّة على العامل الدّيني لأنّ توجّه النّاشطات فيها علماني، أو ربّما للاعتقاد بأنّه لا يوجد هناك تجديد في قضايا المرأة، وربّما خوفا من بلوغ الطّابوهات. إلّا أنّ الاكتفاء فقط بمناقشة القوانين دون إدراك منبعها يُوقع صاحبها في إشكال منهجي باعتبار أنّ قانون الأسرة يستمدّ غالبيّة موادّه من التّراث الدّيني.

-ملاحظة إيجابيّة بخصوص الاهتمام بقضيّة تقريب المفاهيم.

عرض الحالة رقم: 17

تاريخ المقابلة: 13 مارس 2023.
مكان المقابلة: الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: الدّارجة والفرنسيّة.
مدّة المقابلة: 32 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس: ذكر
الفئة العمريّة: مستهلّ العقد السّادس
الحالة المدنيّة: متزوّج
المستوى التّعليمي: جامعي
المهنة: باحث وكاتب وموظّف بشركة عموميّة
المستوى الاقتصادي: متوسّط
المذهب: مالكي (علماني)
الجنسيّة :جزائريّة

يعتبر السيّد س.ر من المدافعين المتفانين عن حقوق المرأة، وله في ذلك كتاب موسوم ب :

« La femme algérienne, face à la législation, religion, violence, tabous et fléaux de la société »

وهو عنوان صادر سنة 2012 بفرنسا. كما لديه عنوان آخر قيد النّشر هو :

« Mères célibataires et enfants nés sous 'X' en Algérie »

ناهيك عن المقالات الّتي نشرها في هذا الصّدد والّتي عالجت قضايا منها : نظام الكوطا في المجالس المنتخبة، **الديمقراطيّة والمساواة بين الجنسين**، ظاهرة الزّواج القسري، اختطاف البنات، **لماذا نزلت المرأة إلى مرتبة الجنس الثّاني؟**، ما مصير ضحايا الاغتصاب وزنا المحارم والتحرّش الجنسي؟، **الشّريعة والاتّفاقيات الدّولية**، هل من الضّروري السّماح بالإجهاض؟، عادة زواج الأرملة من شقيق أخيها في منطقة القبائل، ظاهرة الانتحار، "قانون الأسرة الجزائري وتناقضاته"، **ظاهرة ضرب النّساء**، وعنوان "هل يجب تقنين الدّعارة ؟".

كملاحظة أوليّة، لابدّ وأنّنا أمام دراسات في غاية الأهميّة والحساسيّة في الوقت عينه، علما بأنّ الباحث استغرق سنوات عديدة لمعالجة الإشكاليّات الّتي تعاني منها المرأة الجزائريّة، وذلك باعتماده البحث الميداني وتقنيّة الملاحظة بالمشاركة. بالتّالي، جمعنا لقاء بالسيّد س.ر المتعمّق في القضايا النسويّة وكانت لنا وإيّاه مقابلة ليست بالمقتضبة.

تناول أوّل سؤال سبب اختياره سبيلَ الدّفاع عن حقوق المرأة وتيّار النسويّة بالأخصّ، فأخبرنا بأنّ كتاباته واهتماماته هي الّتي اختارت ذلك منذ بدأ ينشر مقالات حول المرأة في الصّحافة المكتوبة نهاية الثّمانينات، والّتي تجاوز عددها 90 مقالا. فعدنا لتساؤلنا بعبارة "لماذا المرأة بالأخصّ؟" ليُعلمنا بأنّه في البداية اهتمّ بقضايا تمسّ الرّجال والنّساء على حدّ سواء، إنّما **ما جعله يختصّ في قضايا المرأة هو القمع الّذي تتعرّض إليه على أرض**

الواقع بخلاف الرّجل. وعمّا إذا كانت **مشاهداته العينيّة قد بدأت من خلال حالات اضطهاد وقمع المرأة في محيطه الأسري** على سبيل المثال، ذكر أنّه وقف على حالات ظلم المرأة في محيطه الموسّع بالقرية.

أمّا عن عادات الزّواج لديهم، صرّح بأنّهم لا يشترطون أمرا محدّدا كصداق أو مهر، وقد جرت العادة على أن يكون أمرا رمزيّا. أمّا عن نظرته الخاصّة لقضيّة الصّداق باعتبار وجود من يربطها بنظرة تشييئيّة للمرأة ترجع لزمن الجاهليّة، تمثّل ردّه في أنّه يعدّها عادة غير إسلاميّة، لا تمتّ بصلة مع الذهنيّة الجزائريّة، وقد لاقت رواجا في بعض المناطق أين تتّخذ كذريعة لكسب الأموال.

انتقالا إلى كتابه الأوّل الصّادر سنة 2012، والّذي تحصّلنا على نسخة منه، بدأ مبحوثُنا تأليفَه انطلاقا من **ملاحظته لأشكال العنف الّذي تتعرّض له المرأة على حدّ قوله من عنف جسدي ورمزي ونفسي إلى درجة أنّها تعوّدت عليه،** إلى جانب العادات الّتي لا تجرّم الرّجل عادة إثر قيامه بذلك.

بعدها، قرأنا عليه عبارة دوّنَها هو في كتابه تقول :

« La constitution algérienne considère tous les individus égos devant la lois; mais concernant la femme c'est une autre histoire »

وهذا علاوة على عبارة ذكرها في ذات المؤلَّف تُفضي بأنّ المجاهدين وقت الثّورة الجزائريّة لم يكونوا يفرّقون بين رجل وامرأة في حمل السّلاح، معلّقا بأنّ الشّهيد العقيد لطفي كان أوّل من نادى بإشراك المرأة في الثّورة وبل في الاجتماعات أيضا.

عقب ذلك، سردنا عليه نماذجَ قضايا المرأة التي نعالجها في دراستنا، باحثين عن رأيه في كلّ منها.

عن **تعدّد الزّوجات،** صرّح بأنّه **ضدّ** ذلك، مشيرا إلى مقاربته في المحور المخصّص للتعدّد بين طيّات كتابه أين وضع استثناءات كقضيّة عُقر الزّوجة، مثلما أشار إلى الاختلافات الّتي ميّزت هذه القضيّة من النّاحية القانونيّة بين الأمس واليوم، باعتبار أنّ التعدّد اليوم –ومنذ 2005– مرهون بشروط ووثائق معيّنة في حين لم يكن على تلك الشّاكلة قبل عشريّات من الزّمن. وعمّا إذا كان يرى في **التعدّد سببا من أسباب الطّلاق،** تفضّل بأنّه لا يوافق الفكرة كثيرا حسب العيّنات الّتي مرّ بها. واستفسارا منه عمّا إذا كان يعتبر بأنّ **الآية القرآنية الّتي تناولت موضوع التعدّد قد أُسيء فهمها، كان ردّه بالإيجاب،** مضيفا بأنّها **اتُّخذت كذريعة** خاصّة لدى إقرانها بطبيعة الذهنيّة الموجودة حاليّا، لاسيّما في ظلّ **استحالة العدل** مثلما وصفه. وبما أنّ حديثه كان مدخلا للنّقطة الموالية، استقرّت مقابلتنا عند مفهومه لنموذج **القوامة،** خاصّة بالنّسبة لشخص فرانكفوني مثله.

تمثّلت ردّة فعله الأوليّة بطلب إعادة تلك المصطلحات بطريقة مغايرة تتيح له فهم السّؤال، وبعد الشّرح التّقريبي، رجع بذاكرته مباشرة إلى مسلسل "عاشور العاشر" وعهد المماليك، قبل أن يصرّح بأنّ هناك فئة من الجزائريّين ممّن يَعُدّون المرأة خادمة بالمنزل رغم أنّها في كثير من الأحيان تعمل كذلك خارجا مثل الرّجل، وعلى خلاف

تلك الفئة، **تعوّد بدوره مقاسمة زوجته عمل المنزل**، كما سرد لنا مشاهدا متكرّرة لم يَسَعْهُ نسيانُها وهي مسخرة نساء الجيران لدى لَمْحِهِ يعلّق ملابس الغسيل ولو أنّ السّبب كان جليّا بحكم أنّ زوجته حامل ومن الطّبيعي مساعدتها.

كنتيجة لسرده، أردنا معرفة إلى أيّ درجة يَعتبر أنّ المرأة عدوّة نفسها مثلما أرّخته الأمثال الشعبيّة، فتحدّث بدوره عن استصغارهنّ لذواتهنّ ولو أنهنّ أصلا ضحيّة تنشئة وذهنيّة اجتماعيّة معيّنة.

انتهاءً إلى محطّة القانون، كانت لنا نقطة استفهام حول القضايا الّتي يرى أنّها لم تأخذ حيّز الاهتمام المفترض من ناحية التّشريع، فبدأ الحديث حول قضيّة حضور "**الوليّ**" عند الزّواج مفضّلا أن يكون أمرا زائدا من باب الاحترام وليس شرطا باعتبار أنّ **المرأة ليست قاصرا**، ناهيك عن **حالات لا يعتبر فيها الرّجل مؤهّلا لذلك كأن يكون الأب مجرما والأخ مدمن مخدّرات مثلا ممّا يدفعها إلى التعرّض حتّى إلى الابتزاز**. وهذا قبل أن نضيف بدورنا حالات كالانتقام بِرفض متقدّم معيّن لها رغم قبولها بسبب خلاف معها حول **الإرث** مثلا، علاوة على تعرّضنا إلى حيثيّة أنّها ستكون أيضا في حُكم الابن الّذي ستنجبه لو أنّها قرّرت إعادة الزّواج بعد زمن، في شقّ حديثه عن كونها قاصرا بنظر القانون. وبما أنّ المتحدّث ذكر في سياق حديثة عبارة « Les droits de l'homme » ألفَتْنا انتباهَه، في الأخير، إلى شُيوع استعمال هذه العبارة عوض « Les droits de l'humain » الّتي لها ما يقابلها في السّياق العربي "حقوق الإنسان" وهو ما يكرّس –ولو دون شعور– براديغما معيّنا للّغة والفكر، وممّا لاحظناه التّنميط الّذي مارسته اللّغة منذ الصّغر حتّى صرنا نعتاد على الألفاظ ونعتدّ بها دون وعي منّا.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–يذكّرنا المبحوث بمقابلتنا مع الحالة رقم 15 لنتساءل: لماذا يتمّ عادة إهمال عزم المرأة ذاتها على المشاركة الثوريّة وإعدادها الجمعوي لذلك؟ ولماذا ما إن انتهت مهمّتُها أُقصِيت ؟

–نلاحظ سعّة اطّلاع المبحوث، وغزارة كتاباته في موضوع لا يمتّ بصلة إلى تخصّصه المتمثّل في الاقتصاد.

–جزم الكاتب بأنّ المرأة هي الّتي تعيد إنتاج نفس الممارسات الّتي تحطّ من قدرها، معتبرا إيّاها ضحيّة مجتمع.

–ذكاء المبحوث، لدى حديثه عن عدم أهليّة المرأة بنظر القانون؛ بحيث أحدث مقارنة في شرط "الوليّ" أين تُكرَّسُ **قوامة** مغلوطة للذّكر على الأنثى ولو كان ذاك الشّخص مارقا أو منبوذا اجتماعيّا؛ الحيثيّة الّتي تذكّرنا بالحالة 9 من المقابلات ضمن **الملحق 8** والمتمثّلة في أستاذ الفلسفة الّذي وقف على قضيّة البعضيّة في آية **القوامة** "بما فضّل الله بعضهم على بعض" الّتي أوّلَها على أساس الصّفات والقدرة وليس على أساس الجنس.

–حياة الشّخص ونفسيّته تلعبان دورا معتبرا في توجيه مواقفه، ولذلك نجد حالاتٍ أين تقف المرأة ضدّ المرأة في حين يستميت الرّجل في الدّفاع عن حقوقها، الأمر الّذي يرجع أيضا إلى درجة الوعي بالذّات والآخر.

–نلاحظ دور اللّغة في تكريس المفاهيم عكس المنشود ولو دون قصد مثلما هو الحال بالنّسبة لمبحوثنا.

عرض الحالة رقم: 18
تاريخ المقابلة : نوفمبر 2023.
مكان المقابلة : الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: الدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 46 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استخدام أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : مستهل العقد الخامس
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي/ دكتورة
المهنة : باحثة دائمة في مركز بحث وطني
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

قصدنا الدّكتورة ك.ح الّتي ناقشت منذ سنوات أطروحة دكتوراه في تخصّص علم الاجتماع الثّقافي بعنوان: *"منطق أفعال النّساء المقاولات الجزائريّات – دراسة حالة لنساء مقاولات في بعض المدن الجزائريّة"* أين تناولت مفاهيما عدّة خاصّة بالمرأة، فطلبنا تحديدها لِتنوّه بدورها إلى اعتبار نفسها من مدرسة ماكس فيبر الّتي تضمّ في طيّاتها "سوسيولوجيا التّجربة". بالتّالي، بحثت عن التّجربة الاجتماعيّة الّتي ميّزت النّساء المقاولات، كما اختارت مجال المقاولاتيّة استنادا إلى موضوع فرقة البحث الّتي تنتمي إليها، أين تمحورت دراستها أوّلا حول l'ansej الّتي كانت وسيلة لتحقيق اكتفاء الشّباب ودمقرطة المقاولاتيّة والتّقليل من البطالة. فقد كان اكتشاف شريحة معتبرة من الإناث في تأسيس الشّركات أمرا غريبا بالنّسبة لها بحكم وجود مخاطر الفشل، علاوة على أنّ النّظام الأبوي لم يُعِدّ البنت لذلك.

هنا، تساءلنا عن نظرتها لتأثير المشاريع النسويّة الفردية على الواقع الاقتصادي للمرأة الجزائريّة، ليتمثّل ردّها في أنّ تلك التّجربة أمست دافعا قويّا لتشجيعها على الرّيادة في المقاولاتيّة الاجتماعيّة. وعمّا إذا لاحظت نُزوعا إلى الاعتماد على الزّوج أو الآخرين بصفة عامّة، وضّحت الدّكتورة بأنّ ذلك أسمته في أطروحتها ب "منطق فعل"؛ بحيث عَدّت فيه اعتماد المرأة على شبكة علاقاتها ضربا من الذّكاء، والنّجاح في مشاريعها الفرديّة هو إثبات لذاتها بأنّها ليست قاصرا. فكان أن سردنا عليها قصّة قصيرة من التّراث الشّعبي الجزائري الّتي تُدني من قيمة المرأة، ليكون ردّها بأنّ ذلك محصّل حاصل للنّظام الأبوي السّائد. وانتقالا إلى مفهوم **القوامة**، تراها المبحوثة واقعة على الرّجل لفائدة زوجته وأبنائه، وهذا بسبب أمومة الزّوجة الّتي تُعيقها عن أداء بعض الأدوار. فأحالنا حديثها إلى حالة الزّوجة الّتي لم تلد باعتبار أنّ الأمر ينطبق عليها أيضا وعلى الزّوج أن يقوم بمتطلّباتها، لتُعلّق بدورها بأنّ ما أتت به ليس حالة عامّة، متطرّقة إلى نموذجها هي لمّا بدأت بتربية أبنائها موازاةً مع العمل.

وعمّا تراه من حال للمرأة في أوروبّا، ذكرت حيثيّة تطوّر الفكر الرّأسمالي، لكن لمّا تعرّضنا إلى **وجود دول علمانيّة تعامل المرأة بنفس واجبات الرّجل كتركيا** تفضّلت بأنّها ترى الدّول الأوروبيّة تحوز الفكرة ولو أنّها بغير هذا

المسمّى، مردفةً بأنّها لا تعتبر هذا البلد علمانيّا فعلا، سارِدةً تميُّزه باختلاف الطّوائف من مسلمين سنّة وشيعة ومسيحيّين أهمّهم الأرثوذكس المحافظين، لنزيد على ذلك بدورنا تعدّد الطّرق الصوفيّة بها، قبل أن تشير إلى أنّ جعلَ النّساء محلّ أقليّة عبارة عن ظاهرة حيّة في مختلف بلدان العالم، إنّما تعود للقول بأنّ ما يميّزها عن الرّجل هو دورها الأمومي الّذي تُرجم على أنّه ضعف للأسف باعتباره يُقيّدها فعلا، وأنّ الله ذاته أمدّها بتلك الغريزة لتضحّي من أجل أطفالها، مصرّحة بأنّها لو خُيّرت بين دور الأمومة والعمل فستختار الأمومة حتما.

وباعتبارها حدّدت في بداية الحديث أنّها فيبيريّة، استفسرناها بالمقابل عمّا تَحقّق لفائدتها من امتيازات كان وراءها النّظام الاشتراكي كعطلة الأمومة وغيرها، لترُدّ مباشرة بعبارة « C’est un double piège » بمعنى فخّ مضاعف، مفسّرة موقفها بأنّ الأمومة ليست خاصّة بكلّ النّساء، والولادة والتّربية أيضا، كما أنّ فترة الأمومة محدَّدة في حياة أيّ امرأة، الأمر الّذي اعتبرت بأنّه يأخذ قرابة 15 سنة من حياتها، في وقت تشعر فيه المجتمعات بالارتياح الملفت وهي تشهد الأنثى ترعى الأطفال من مختلف النّواحي.

ساقنا الأمر إلى الاستفسار عن السّبب الّذي يجعل مجتمعنا يرضى لها بالدّور المضاعف داخل وخارج المنزل بغية مساعدة الزّوج في الأعباء الاقتصاديّة في حين أنّه، في غالب الأحيان، لا يعينها في الأعمال المنزليّة. فردّت المتحدّثة الأمر مباشرة إلى ما أسمته ب "فخّ الرأسماليّة" الّتي تفرض نمط عيش مرتكز على الاستهلاك، في حين أنّ هذا الاستهلاك في الجزائر، منذ حوالي 30 سنة، كان يرمي فقط إلى ما يسدّ الحاجيات الضّرورية للعيش وبات الأمر كافيا، بغير ما نشاهده حاليّا من صُور التّرف والرفاهيّة الّتي أتت بها الرأسماليّة، فتشرح الدّكتورة الأمر بأنّ النّظام الاقتصادي يشجّع على الاستهلاك بمعنى الشّراء، ولإحداث ذلك فالأمر يستدعي الإنفاق، ما يعني وجوب حيازة الإمكانيّات لذلك. وتعزو الباحثة إشكاليّة عمل الطّرفين إلى أنّ عصر التّرف الّذي نحن فيه جعل أجرة الرّجل لا تكفي لتلبية الحاجيّات الأساسيّة، مثلما شجّع الفردانيّة، قبل أن نضيف بدورنا حيثيّة تغيُّر نمط العيش من زراعي قروي يحقق الاكتفاء الذّاتي إلى صناعي يعتمد على العمل في المؤسّسات خاصّةً.

بعد ذلك، انتقلنا إلى موضوع العالمة الأمريكيّة كلوديا جولدن Claudia Golden الّتي تحصّلت على جائزة نوبل للاقتصاد بفضل دراساتها حول المرأة، أيّاما قبل حوارنا؛ بحيث اكتشفَت دور حبوب منع الحمل في تحرّر المرأة وتقدّمها في مختلف مجالات الحياة، باعتبار أنّه لولا ذلك لبقيت حبيسة المنزل من أجل الإنجاب وفقط. فسألناها إن كانت ترى بأنّ حبوب منع الحمل قد حدّت فعلا من تلك "العراقيل" وغيّرت من واقع المرأة في مجتمعاتنا الّتي يميّزها **التعدّد** أيضا، وهنا ردّت مباشرة بأنّ المجتمع الأفغاني مثلا لم يتغيّر واقع المرأة فيه رغم عموم هذا الاكتشاف*، لتشير بأنّ الواقع لا يقف على ذلك الأمر بقدر ما هو منوط بموقف المجتمع ذاته من المرأة الّتي يراها أداة إنجاب. وقد أشرنا هنا إلى أمر آخر أتت به الحاصلة حديثا على جائزة نوبل في الاقتصاد، ذلك المتمثّل في أنّ اكتشاف حبوب منع الحمل أدّى أيضا إلى تغيير القوانين، لتُعقّب بأنّها تَعُدّ العامل الاقتصادي فاعلا في تشجيع عمل النّساء خاصّة بعد الحرب العالميّة الثّانية والحاجة إلى أيادٍ نسويّة لتركيب قطع السّلاح الرّفيعة، ثمّ

* لمّا تحرّينا صحّة المعلومة اكتشفنا أنّ حركة طالبان حظرت أدوية منع الحمل بحجّة أنّها اعتبرتها مؤامرة غربيّة لتقليل عدد المسلمين.

لدفع عجلة الاقتصاد بشكل عامّ، ورغم ذلك تمّ اعتبارها يدا عاملة رخيصة مقارنة بالرّجل. فقد **تمّ اعتماد الاقتصاد الرّأسمالي على المرأة بالدّرجة الأولى ليس لأنّها تنتج وإنّما لأنّها تستهلك**، وهذا لملاحظتهم سلوكَ المرأة العاملة الّتي تحتاج إلى ملابس متنوّعة للذّهاب إلى العمل كلّ يوم وليس كتلك الماكثة بالبيت. وعن حال ربّة العائلة العاملة، فهي من يُلبّي حاجيّات الأطفال من ملبس ومأكل، مثلما أنّها عينُها الّتي تحتار أكثر لصحّة أبنائها.

وبما أنّ الحديث توقّف عند نموذج المرأة العاملة، رجعنا للاستفسار عن **مفهوم القوامة** لديها في حال عمل المرأة وتقاسمها مع الرّجل مختلف الأعباء، مستعرضين الآية القرآنية الّتي تحدّثت عن **الإنفاق**، فرجعت بدورها إلى واقع المرأة قديما، تلك الّتي تشارك الرّجل في خدمة الأرض، إلّا في فترات معيّنة من حياتها بسبب أمومتها، الأمر الّذي ينطبق على العاملة خارج المنزل أيضا، مع إشارتها إلى وجوب **القوامة** على العائلات الّتي تحوز نساءً في عمر متقدّم من العوانس والمطلّقات والأرامل واللّواتي لا أبناء لهنّ.

بقاءً عند المقاربة الاقتصاديّة، توقّفنا عند آخر أرقام وزارة العمل الصّادرة سنة 2019 القائلة بأنّ 17.3% من النّساء عاملات في مقابل 66.8% من الرّجال عمّال، لنشير بأنّ نسبة النّساء العاملات تُفصح عن وجود قرابة 83% من هذه الفئة غير عاملات، ومعنى ذلك أنهنّ غير قادرات على قوامةِ أنفسهنّ.

هنا، ردّت الدّكتورة ك.ح بوجود نسبة قدرها حوالي 45% من النّساء تعملن بصفة غير رسميّة، في حين أنّ عوائدَهنّ أحيانا طائلة، فكان أن سألناها عن مصدر تلك الأرقام، لتشير بأنّه تقدير للقطاع غير الرّسمي من قِبل مختصّين اقتصاديّين مثلما هو الحال لديهم في مركز البحث أين تعمل.

وقد شرحَت المتحدّثة أكثر بأنّ الدّولة تسمح أو تغضّ الطّرف على القطاع غير الرّسمي باعتبار أنّ ذلك شراءٌ للسّلم الاجتماعي في حال لم تستطع توفيرَ مناصب عمل لهم/ لهنّ.

وصولا إلى نموذج "**التعدّد**"، تفضّلت الباحثة بأنّها لا تجد له أساسا في الشّريعة الإسلاميّة، وبالتّالي، لجأنا إلى معرفة تأويلها لآية التعدّد، فظهر أنّها على علم تامّ بمسألة بتر نصف الآية والجملة ذاتها عن النّصف الّذي سبقها "وإن خفتم ألّا تُقسطوا في اليتامى"، معتبرة بأنّ من أوّلوا الآية على ذلك النّحو أرادوا إضفاء الشرعيّة للرّذيلة في حين أنّ للزّواج طابع اجتماعي أكثر حسب قيم معيّنة. وعمّا إذا كانت تعتبر **التعدّد** مرهونا بسياقات تاريخيّة معيّنة، ردّت بأنّها لا تعتمد في نظرتها للأمور على تحديد فترات تاريخيّة وإنّما على ظروف تستدعي ذلك علاوة على أسباب نزول الآيات، فأخذت نموذج أوكرانيا في وقتنا الحاليّ أين تتكرّر حالات الأرامل واليتامى في حجورهنّ.

وعن نموذج "**الحجاب**"، أفادت الدّكتورة بأنّها طالعت كثيرا حول هذا الموضوع، في ظلّ كونها شمال إفريقيّة ومتوسّطيّة ضمن مجتمع معروف **بثقافة الحجاب**، على حدّ تعبيرها، مشيرة إلى أنّ حضور **المحرمة** في الثّقافة القبائليّة الّتي نشأت فيها كان للتستّر عن رجال الخارج ولتفادي عروض الزّواج الكثيرة بالنّظر إلى أنّه من الصّعب الرّفض تبعا لِما ينجرّ عن ذلك من بتر للعلاقات الاجتماعيّة. كما أنّ ثقافتها تشجّع على أن يتزوّج القريب اثنتين

من قريباته كي لا تَؤول أرض العائلة إلى الغريب. وقد صرّحت بأنّه من منطلق كونها مختصّة في علم الاجتماع، تساءلت عن نمط عيش النّساء، مشيرة إلى أنّ الدّراما لم تُوصل الصّورة الحقيقيّة للحياة القديمة، آخذة على سبيل المثال فِلم "الرّسالة" الّذي لم تظهر فيه **الجواري** عاريات تماما مثلما كان الحال عليه زمان لجلب الانتباه، وهذا لتعذّر ذلك بطبيعة الحال. وعن "**سبايا الحروب**"، تشير إلى أنّها ضدّ ما يسود ضدهنّ حاليّا، باعتبار أنّ للأسير حقوق. وبما أنّها ذكرت حقوق الإنسان، استفسرناها عمّا تراه من دور للّغة في بناء المفاهيم، ومثالها عبارة "حقوق الإنسان" الّتي يقابلها في الانجليزيّة Human rights وفي الفرنسيّة Droits de l'Homme الأمر الّذي دفع إلى النّضال من أجل عبارة Droits de l'humain الّتي لا تكرّس إقصاءً للمرأة، في وقت صارت فيه العبارة الأسبق أكثر من عاديّة وحاضرة بقوّة وتوجّه منطق الأفعال ولو بصفة لاإراديّة، فردّت بأنّه تمّ إلحاق كلّ ما هو إيجابي بالتّذكير وما هو سلبي بالتّأنيث حسب ملاحظاتها.

وفي خضمّ الحديث، تَذكّرنا الآية الّتي حملت عبارة "وقِرن في بيوتكنّ"، لتعبّر المتحدّثة عن أنّها تأخذ **بالتّأويل** الّذي يَعُدّها خاصّة بالمشكوك فيهنّ بأنهنّ زَنَيْن، لا جميع النّساء. وفي آخر الحوار، فتحت الدّكتورة أطروحة الدّكتوراه خاصّتها الّتي أعارتنا إيّاها يومها، وقرأت لنا ما كتبته تحت عنوان "**موقف الإسلام من عمل المرأة**"، معتمدة على فكرة أنّ الإسلام أعطى حقوقا للمرأة عجزت ثقافة التّقاليد الموروثة عن استيعابها.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

-"منطق فعل" المقاولات يُجسِّد، فيما تمّ التوصّل إليه من طرف الدّكتورة، استغلال شبكة العلاقات لتحقيق العمل، وهنا نلاحظ خروجا عن فكرة الخضوع التقليديّة، لاسيّما وأنّ تحقيق الرّيادة يفيد بصفة مباشرة عكس المفهوم المنوط **بالقوامة** اجتماعيّا.

-تعتمد المبحوثة مقاربة اقتصاديّة لفهم الواقع، إنّما تعتبر أنّ **القوامة** مرتبطة حصرا بالرّجل تبعا لطبيعة المرأة وأدوارها البيولوجيّة والاجتماعيّة، كما أنّها تعدّ طبيعتها سببا لإحالة فكرة الضّعف بها.

-إشكاليّة عمل الطّرفين، حسبَها، هي نتاج النّظام الرّأسمالي والبحث عن التّرف مع تشجيع الفردانيّة.

-نبّهتنا الدّكتورة المبحوثة إلى أنّ المكتشفات الحديثة ليست وحدها محدِّدا لتغيير واقع المرأة، بل إنّ لموقف المجتمع حيالها يدٌ في ذلك.

-للقطاع غير الرّسمي معطيات قد تتعدّى تلك الرسميّة وترومُ استيعابًا أمثلًا للواقع.

-**للمحرمة رمزيّة اجتماعيّة**، كما أنّ **التعدّد** في ثقافة المبحوثة غرضه صون الأرض داخل حدود العائلة.

-ترى المبحوثة أنّ **اللّغة ألصقت ما هو إيجابي بالذّكر وما هو سلبي بالأنثى.**

-ثقافة التّقاليد لم ترتقِ إلى الحقوق الّتي منحها الإسلام للمرأة.

عرض الحالة رقم: 19
تاريخ المقابلة : 3 نوفمبر 2023.
مكان المقابلة : الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: الدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 35 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استخدام أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 44 سنة
الحالة المدنيّة : عزباء
المستوى التّعليمي : جامعي/ بروفيسورة
المهنة : أستاذة جامعيّة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

جمعنا حوار بدكتورة في علم الاجتماع تشتغل منذ سنوات طويلة حول قضايا المرأة ودائمة النّشاط في هذا الحقل المعرفيّ، فكان استفسارُنا الأوّلي عن سبب اختيارها لهذا الميدان، ليتمثّل الجواب في أنّ ما تعيشه النّساء يوميّا هو الّذي جعلها تتساءل حول قضايا المرأة، منوّهة إلى أنّها لمّا كانت طالبة لطالما استهجنت مسألة إقحام قضايا المرأة في كلّ موضوع وكأنّ الأمر فيه اختلاق لذلك، إلى أن توالت السّنين وتعمّقت في علم الاجتماع الثّقافي والدّيني، أين درست **خطابات المرأة** وحاولت فهم ما تصبو إليه.

للدّكتورة فرقة بحث تتناول مسألة الاجتهاد النّسوي واستنباط الأحكام الفقهيّة والوضعيّة، دراسة للرّؤى التشاركيّة للمرأة، حاولت فيها الجمع بين اجتهاد المرأة في الأمور الفقهيّة وتلك الوضعيّة كالقانون، على سبيل فهم ما تودّه هذه الأنثى من خلال اجتهاداتها، مع لفت الانتباه إلى **وجود خطابين متوازيين** بين ذلك الّذي يبحث عن **استخراج حقوق المرأة من داخل الدّين باعتباره يرى بأنّ هذا الأخير لم يظلمها وبالتّالي يستلزم الأمر إعادة قراءة للمنظومة الفقهيّة**، مثلما يتمثّل الخطاب الثّاني في **استبعاد المنظومة الدينيّة من التحكّم في الأسرة وترك ذلك للمنظومة القانونيّة الوضعيّة سواء في الميراث أو المطلّقة الحاضنة**...الخ

وبما أنّ الأكاديميّة تطرّقت إلى قانون الأسرة، انطلقنا من كون القانون الجزائري في عمومه وضعي، ما عدا فيما يخصّ المرأة أو الأحوال الشخصيّة، ولو أنّ المجال السّياسي بالجزائر متقدّم مقارنة بالزّمن الاجتماعي، ودليل ذلك تقنينُه وتفعيله **للخلع** سنة 2005، إنّما دون إمكانيّة إحداث نقلة نوعيّة في قضايا المرأة مثلما هو الحال في تونس على سبيل المثال، نظرا لطبيعة المجتمع المحافظ.

أكّدت المبحوثة الأمر مع طرح إشكاليّة "**هل المجتمع قابل للقانون؟**" باعتبار أنّ القوانين في جغرافيّتنا تصدُر بمراعاة فئات معيّنة، ومع أنّها ملزمة لكن لا تُطبّق أحيانا. فذكّرَنا الأمر بالنّموذج التّونسي الّذي بمجرّد إحداث

مقارنة معه لاحظنا كيف أنّ الزّعيم بورقيبة غيّر مصير أمّة بقرار سياسي نابع عن رغبة شخصيّة، وكذلك الأمر في السّعودية حاليّا بأوامر من حاكمهم السّياسي الأمير محمّد بن سلمان، في حين لو التفتنا إلى النّموذج الإيراني، فرغم الدّور الجمعوي النّسوي القويّ ورغم أنّ الزّمن الاجتماعي متقدّم عن منطق عمل سلطتهم السياسيّة، تقهقر دور المرأة. فعلّقت الأستاذة هنا بأنّ نموذج السعوديّة جمع بين الإرادة السياسيّة والإرادة الاجتماعيّة.

انتقالا إلى نموذج المتحدّثة، سألناها: "هل هناك مواقف مررتِ بها في حياتك وشعرتِ أنّك ظُلمت كامرأة ؟" لتردّ بعد تنهيدة "بزّاف"، موضّحة بأنّ ما يحدث عادة في الحياة اليوميّة مؤلم، وأبسط مثال عن ذلك ما يصل إلى أُذن الأنثى عند السّياقة مثلا، أمّا عن المنزل، تذكّرت والدها مبتسمة لكونه لم يكن يفرّق بين الذّكر والأنثى طالما المعيارُ هو السّلوك القويم.

أتينا بعد ذلك إلى نموذج "**الحجاب**"، لاسيّما وأنّ المبحوثة كانت متحجّبة سابقا، فسألناها مبدئيّا عن سبب ارتدائه، وهنا رجعت بنا إلى السّياق التّاريخي المتمثّل في العشريّة السّوداء، إنّما وضّحت بأنّ السّبب لم يكمن فيها بقدر ما هو موقفٌ حدث لها وهي تلميذة بعمر 15 سنة.

أمّا عن الدّافع وراء عُدولها عن ارتداء **الحجاب**، فقد كان سنة 2011 بعد مطالعات حول قضايا المرأة واكتشافها أنّ الأمر لا يعدو كونَه **عادة اجتماعيّة**، ليقترب تاريخ ملتقى دولي حول الموضوع وتراجع نفسها بخصوص القضيّة، عدا عن مشاركاتها الأكاديميّة خارج الوطن أين أطّرت نفسها جيّدا، لتختار في الأخير أن تَكُوْنَ نفسَها وليس شيئا آخرا.

عقب ذلك، أتى نموذج "**القوامة**" لتردّ بدورها بأنّه ولّد نقاشا كبيرا حاليّا بالنّظر إلى تغيّر وضعيّة المرأة ثقافيا واقتصاديّا واجتماعيّا، فلا نستطيع أن نقول لامرأة دارسة، طبيبة أو محامية أو وزيرة مثلا، بأنّ **زوجها الّذي ليس له مستوى أو أخاها الّذي لا يعمل قوّامٌ** عليها، مع العلم أنّ الواقع الحالي يشهد **وجود شابّات عازبات هنّ من يَقمن بحاجيات العائلة**. كما عدّدت بعض النّماذج الّتي اعتبرتها غير مقبولة، كمصير المرأة الّتي تساعد زوجها على شراء منزل معيّن، ليشاركها أفراد عائلته في **الإرث** بعد وفاته لو لم يكن لديها أبناء، مُردفة مبدأ "الكدّ والسّعاية" الّذي أتى به شيوخ الأزهر بما يضمن حقّ المرأة.

وصولا إلى نموذج "**التعدّد**"، قالت الدّكتورة بأنّه، براغماتيّا وتطبيقيّا، من الصّعب الجمع بين امرأتين في عصرنا، علاوة على أنّ **آيات التعدّد تحدّد شروطا** لذلك، وعن موقفها، فهي **ضدّ** ذلك.

وعلى ذكر الآية الّتي قالت **إمّا بالتعدّد أو اتّخاذ مُلك يمين**، استفسرناها عن موقفها إزاء هذا الأمر الشّائك، فورد الجواب بأنّها ضدّ المفهوم السّائد باعتبار أنّ الزّواج هو السّكينة، كما أنّ الآية ذاتها تقيّد الأمر، مُبديةً استغرابها لإغفال تلك الشّروط على الصّعيد العمليّ.

ولأنّ آية التعدّد ذكرت أيضا "ملك اليمين"، تساءلت المبحوثة في معرض حديثها عن سبب عدم إلغاء التعدّد مادام الإلغاء لَحِق بمُلك اليمين.

وكمحصّلة، وضّحت المبحوثة أنّ قضيّة "**الإرث**" حلُّها قانوني بالنّظر إلى **تغيّر أحوال المرأة اقتصاديّا**، أمّا عن **التعدّد والقوامة** وما شابههما، فمن المستحسن الاعتماد على التّفسيرات الأكثر واقعيّة والمُجارية لمعطيات اليوم والمُراعية للشّروط المتضمَّنة داخل النصّ القرآني.

انتهاءً بمفهوم "**الضّرب**"، ذكرت الدّكتورة أنّ هناك من يُفضّلون **اللّجوء إلى إعادة التّأويل من منطلق لغوي**، مشيرة إلى أنّه ليس من المنطقيّ أن يصدر عن الإله أمر يؤدّي إلى الشّقاق وانتفاء السّكينة بين الأزواج، وختمت حديثها موضّحة بأنّ ما يشجّع "**الضّرب**" كظاهرة هو **الثّقافة الاجتماعيّة**.

استنتاج أوّلي:

-انضمام المبحوثة إلى مجال قضايا المرأة كان لسبب موضوعيّ بحت.

-تُعير مبحوثتنا أهميّةً لقابليّة المجتمع إلى التّغيير؛ أي الزّمن الاجتماعي والواقع الّذي يجعل بعض القوانين غير قابلة للتّطبيق مباشرة.

-**الحجاب** عبارة عن عادة اجتماعيّة في نظرها، بعد التعمّق في الموضوع معرفيّا.

-**القوامة والإرث** مرتبطان بمردوديّة المرأة؛ أي بالجانب الاقتصادي، وهو أمر خاضع للميكانيزمات الاجتماعيّة المتغيّرة عبر الزّمن وغير قابل للتّعميم.

-نلاحظ **توظيف الدّكتورة للأدوات العقليّة والمفاهيميّة** في تقدير الأمور، ومثالُها إحداث مقارنة إزاء طريقة التّعاطي مع قضايا دون أخرى، ما يعكس وعيا عاليا منها في معالجة الأمور.

-نضُمّ صوتنا إلى صوت المبحوثة، باعتبار أنّ **التعدّد** لم يُلْغَ مقارنة **بمُلك اليمين** رغم أنّه متضمّن كذلك في الاتفاقيّات الّتي أمضتها بلداننا لمنع أشكال التّمييز ضدّ المرأة، وأبرزها اتفاقيّة سيداوCEDAW ما يُرجعنا إلى قضيّة الزّمن الاجتماعي باعتبار أنّ المجتمع الجزائري مختلف نوعا ما عن ذلك التّونسي مثلا.

-قد تنحو الدّكتورة إلى الحلّ القاضي **بإعادة التّأويل من منطلق لغوي**.

-تنبيه المبحوثة لنا إلى قضيّة **دور الثّقافة الاجتماعيّة** في تعزيز بعض الظّواهر الّتي لا يستسيغها العقل.

عرض الحالة رقم: 20
تاريخ المقابلة : 27 أكتوبر 2023.
مكان المقابلة : الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: العربيّة الفصحى والدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 24 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استخدام أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : نهاية العقد الخامس
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي/ دكتورة
المهنة : أستاذة جامعيّة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

قصدنا الدّكتورة ع.م الّتي تشتغل حول قضايا المرأة وصاحبة أطروحة أكاديميّة حول أثر تأطير المرأة للمدرسة الجزائريّة الابتدائيّة واكتساب المتعلّمين للقيم الأخلاقيّة، فاختصرت فكرتها في ما أسمته ب "هيمنة" المرأة للتّدريس على اكتساب المتعلّمين للقيم الأخلاقيّة، ليستوقفنا هذا الحُكم فتُعقّب بدورها أنّها قصدت بذلك "الهيمنة العدديّة"، باعتبار أنّ التّأطير يغلُب عليه العنصر النّسوي من تعليم ومشرفات ومراقبات ومديرات، ما عدا وظيفة الحارس، مع الإشارة إلى أنّها تناولت مهنة التّدريس فقط من باب التخصّص في الموضوع.

هنا، استفسرناها إن كانت تُقرن ميول الطّالبات الممتازات في الباكالوريا إلى اختيار المدارس العليا للأساتذة من الطّورين الابتدائي والمتوسّط بالسّعي إلى ضمان منصب عمل ولتفضيل الرّجال المعلّمات بفعل الدّور التّربوي وعدم الاختلاط وتوفّر عُطل أكبر مقارنة بوظائف عدّة مثلا، فأشارت الدّكتورة إلى مقالها المنشور في مجلّة "أسئلة ورؤى" تحت عنوان: "**هيمنة العنصر النّسوي على هيئة التّدريس: الأسباب والتّداعيات**" لتوجزه في أنّ هذه المهنة تعتمد على التّربية والمساعدة والرّعاية؛ فهي لم تخرج عن إطار المرأة، بل ظلّت في جانب تتمكّن منه، إضافة إلى أنّ المجتمع ذاته قد سطّر للمرأة بعض المهن وإن كانت خفيّة، ومثالُه توجيه الأسرة للفتاة ما إن تتحصّل على شهادة الباكالوريا، فتتوصّل المبحوثة إلى أنّ المجتمع يخطّط للمرأة بعض المهن دون غيرها سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة. وهو أمر ذكّرنا بظاهرة منتشرة في منطقة مزاب أين يعتلي البعضُ المنابرَ ويتمّ تنظيم المحاضرات ما إن تصدر نتائج الباكالوريا فقط بهدف تحديد المجالات الّتي يُسمح للبنت بتدوينها في بطاقة الرّغبات.
استرسلت الأستاذة بذكرها سبب اختيار الأنثى لمهنة التّعليم بعبارة "**علابالها بلّي فرص الزّواج أكبر**"، منوّهة إلى أنّ "المرأة الجزائريّة تفرّط في الكثير من أجل الزّواج"، في وقت يأخذ فيه تكوينُها لنفسها وقتا، مشيرة إلى أنّ الحِمل يكون كبيرا عليها لو تركت مسألة الزّواج لبعد الدّكتوراه مثلا، كما أنّ نسبة الإنجاب تقلّ، علاوة على أنّ عائلة الرّجل بذاتها تتدخّل في مسألة عمر البنت الّتي يرتبط بها.

جاء دور معرفة رأيها في نماذج دراستنا بدءا بنموذج **"القوامة" في حال عمل الزّوجين معا**، لتردّ بأنّ الأمر بالنّسبة لها منوط بتربية المرأة وعلاقتها مع زوجها والبيئة الّتي ترعرعت فيها رفقة الأبوين وطبيعة نظرتها للرّجل بصفة عامّة باعتبارها محدّدات تجعل تلك الأنثى ترى **القوامة** على نحو دون آخر إن كانت **سيطرة أم خدمة**. فإن اعتبرتها سيطرة ستطبّق ذلك ما إن تتمتّع بالاستقلاليّة الماديّة، تماشيا مع نزوع الذّكور إلى تفضيل المرأة العاملة.

أمّا عن رأيها هي، فترى **القوامة بمفهوم الحماية**، ما جعلنا نتعرّض بدورنا إلى ما تقوله الآية المعروفة، علاوة على المادّة 74 من قانون الأسرة الجزائري الّتي توضّح أنّ النّفقة واجبة على الرّجال، قبل أن نتساءل إن كان سبب السّيطرة الّتي ذكرتها المشاركة في المصروف باعتبارها محصّل حاصل، فتجيب بسرد نموذجها الخاصّ المتمثّل في تشجيع زوجها لها على استكمال الدّراسة بدءا باجتياز شهادة الباكالوريا وتوفير كلّ الإمكانيّات لذلك إلى غاية الدّكتوراه، معتبرةً أنّه لم يكن مجبرا على فعل ذلك.

وعن **"الإرث"**، تقول المبحوثة بأنّ خطأ الأغلبيّة هو إقرانهم إيّاه بالجنس، في حين أنّها تراه حسب درجة قرب الوارث من الميّت باعتبار أنّ هناك حالات ترث فيها المرأة ولا يرث الرّجل أو ترث أكثر منه، لتنتهي إلى أنّ الجندر لم يكن الأساس في تقسيم **الإرث**، إضافة إلى عامل السنّ بتفضيل حقّ الصّغار.

ولأنّها كانت قد أخبرتنا قبلا بأنّ **ابنتها تحجّبت بعمر 9 سنوات**، استفسرناها عن السّبب، ليتبيّن بأنّ البنت أرادت لوحدها ذلك، وما إن استفسرنا عن النّمط السّائد لديهم، لم تُخفِ المبحوثة حقيقةَ أنّ تأثير العائلة والتّنشئة الاجتماعيّة لعب دورا في ذلك، خاصّة وأنّ **جميع الإناث يرتدين الحجاب** علاوة على أنّ اختيارها لذلك تَصادف وذهاب العائلة لأداء مناسك العمرة.

سألنا الأستاذة عمّا لو كان القرار قرارها إذا كانت ستحجّبها ومتى، فردّت بأنّ **وضع الحجاب مفروغ منه لديهم في العائلة**، ولأنّها ذكرت ذلك سألناها عن مسقط رأسها لتجيب بأنّهم عاصميّون من حي باب الواد والأصول من منطقة إمدوكال، ولاية باتنة، مضيفة بأنّ حجابها–أي المتحدّثة– كان "متشدّدا" عن ذاك الّذي ترتديه حاليّا، وهنا توضّح بأنّ الإنسان كلّما كبر واطّلع كلّما عَلِمَ بأنّ **المغالاة ليست من نهج الرّسول –ص–** وأنّ هناك أمور يجدر الاهتمام بها أكثر من المظاهر.

تبعا لذلك، استفسرناها عن التيّار الدّيني الإسلامي الّذي تعتبر أنّه يتعامل بأكثر ليونة مع قضايا المرأة، لتجيب بأنّه التيّار الوسطي الّذي عرف قيمة الحديث "رفقا بالقوارير".

وعمّا إذا كانت قد مرّت بمواقف في حياتها أحسّت على إثرها بأنّها ظُلمت لكونها امرأة، ردّت بأنّ هناك أمور ولكنّها تعوّدت على رؤيتها عاديّة بحكم أنّ **التّنشئة الاجتماعيّة برمجتها على ذلك وعلى التّفرقة بين الجنسين.**

وعن رأيها في القوانين إذا كانت ترى أنّ هناك ما يجب محوُه وما يجدُر وضعُه، اختصرت الأمر في أنّ الدّين لم يظلم المرأة ولو يتمّ فهمه كما يجب لن تظلم، مستشهدة بتعامل الرّسول مع زوجاته. فكان علينا مباشرة أن نستفسرها عن موقفها من **"التعدّد"**، ليرِد الجواب بصريح العبارة **بأنّ الله شرّع التعدّد لحاجة الرّجل لذلك**، ويبقى أنّ لكلّ مجتمع خصوصيّاته، ولمّا استفسرناها إن كانت ستقبل بالتعدّد لو قرّر زوجها ذلك أجابت ب **"لا"**، شارحةً بأنّ الظّروف الاقتصاديّة الحاليّة لا تسمح بذلك. ونظرا لوجود حالات مررنا بها اكتشفنا من خلالها نزوعَ الرّجل إلى

الزّواج بامرأة عاملة من أجل إعانته في النّفقة، ذكرنا لها الأمر باعتبار أنّ تلك الظّروف قد تكون محفّزا لا عائقا، وهنا حكمت على ذلك بأنّه "مصلحة" مسترسلة بعبارة "**واش تدير بيك مالا ؟**". فكان استفسارها هذا موجّها لسؤالنا عمّا إذا كانت شخصيّا ترى بأنّ **استقلاليّة المرأة اقتصاديّا وراء عزوفها عن الزّواج وارتفاع نسبة العزوبيّة،** لتجيب بأنّ الأنثى سابقا كانت "**تحت رحمة" الأب والأخ والعمّ**...الخ بسبب عَوَزِها الاقتصادي، واليوم باستقلاليّتها الماديّة صارت ذات "قيمة اجتماعيّة"، ولو كانت تصرف على إخوتها فهم مجبرون باحترامها.

نحا بنا هذا الأمر إلى سؤال أخير مفاده ما إذا كانت ترى أنّ هناك أدوار اجتماعيّة يجدر تغيُّرها باعتبار أنّ كتب التّراث أشارت إلى أنّ المرأة تخرج من ذمّة الأب إلى ذمّة الزّوج على أن تخدمه من طهيٍ وتنظيفٍ...الخ مقابل أن **يقوم على شؤونها** واحتياجاتها، في حين اليوم نجدها تعمل خارج وداخل المنزل بلا معونة ولو في شغل المنزل، وفوق ذلك لربّما تجد وابلا من الأوامر والنّواهي من باب السّيطرة، وهنا وجدنا الدّكتورة تلخّص الفكرة في عبارة أنّ الّذي يجبر المرأة على العمل خارجا ولا يعينها بالدّاخل "ماشي راجل" بالعاميّة.

استنتاج أوّلي:

-إفصاح المبحوثة عن ملاحظتها تأطير المجتمع لخيارات الأنثى ولو بصفة خفيّة وسلسة.

-اختيار مجال التّعليم بالنّسبة للإناث في مجتمعنا جانب كبير منه راجع لضمان تكوين أسرة.

-**تربط الدّكتورة مفهوم القوامة بعامل التّربية**، كما تُقرنها شخصيّا **بالحماية**.

-نلاحظ تأثّر المبحوثة بخطاب **أهل التّراث النقليّين** الّذي أقحم ورثة وهميّين في **إرث** هو منوط بالأنثى الّتي تعتبر الأقرب إلى المورِّث ثمّ روّجوا لفكرة أنّها ترث في حالات عديدة أكثر من الذّكر. ولو كان **الإرث** فعلا غير مقترن بعامل الجنس لحكم الفقه للأنثى مثل حصّة الذّكر.

-يتّضح من نموذج المبحوثة تأثير التّنشئة الاجتماعيّة على خيارات وسلوكات الصّغار.

-تُقرّ المبحوثة **بإيمانها بمشروعيّة تعدّد الزّوجات، إنّما دون أن ينطبق ذلك عليها قطعًا** بحكم الظّروف الاقتصاديّة، وهو موقف وجدناه لدى فئة من النّساء اللّواتي يخشَين "الإيمان ببعض الكتاب ..." ولو كان صوتهنّ الدّاخلي مخالفا، إنّما، نجد جانبا من الموضوعيّة في ذلك لانتفاء الأسباب الوجيهة للتعدّد.

-تعتبر المبحوثة من أسرة محافظة، وهي مثال قابل للتّعميم على مناطق عديدة من الوطن.

-إنّ الالتفات إلى قصّة حياة المبحوثة يتيح استيعاب بعض المواقف، باعتبار أنّها حقّقت نجاحها العلمي والمهني بعد الزّواج بفضل زوجها الّذي حثّها على إعادة اجتياز شهادة الباكالوريا ورافقها في ذلك إلى غاية الدّكتوراه، ما يفسّر ربّما بعض التوجّهات الذاتيّة.

عرض الحالة رقم: 21
تاريخ المقابلة : 6 ماي 2024
مكان المقابلة : الجزائر العاصمة
لغة المقابلة: العربيّة + الفرنسيّة + العاميّة
مدّة المقابلة: 49 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : مستهلّ العقد الثّامن
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي/ بروفيسورة
المهنة : أستاذة جامعيّة ومناضلة نسويّة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : /
الجنسيّة : جزائريّة

تشرّفنا بمحاورة إحدى الرّائدات في النَسويّة الجزائريّة من ذوات التوجّه العلماني الدّكتورة " ف.أُ" المختصّة في علم الاجتماع والّتي انخرطت في الميدان منذ السّبعينات، إلى جانب إصدارها لعديد المنشورات حول القضيّة.

تنطلق المبحوثة من مبدأ أنّها تلتفت إلى المجتمع كما هو منذ مرحلة ما بعد الاستعمار، عِلما بأنّ نظرتها له مبنيّة على تاريخه وثقافته، الأمر الّذي يجعلها تتناوله ببعده الدّيني بحكم أنّه من غير الممكن تجاهل تأثير الإسلام، وبخصوصه، فهي تتبنّى فكرة أنّ النصّ لا ينطق بل الأشخاص هم الّذين يستنطِقونه، مستشهدة في ذلك باختلاف استقبال وقراءة النصّ بين الجزائر وتركيا، كما أنّ قراءة النصّ قبل قرون ليست نفسها في القرن الواحد والعشرين، وأيّ شخص سيستقبل النصّ حسب موقعه في المجتمع.

تعتبر المبحوثة أنّ تأويل النصّ أهمل المرأة، فأنتج قراءة ذكوريّة، ثمّ ما لبِثت أن استذكرت سياقا قديما وقت كان الجزائريّون يَتلقّون تعاليمَ مختلف المدارس الدينيّة ويَحكمون على الطّريقة الحنفيّة بتفعيل دور العقل –وقت التّواجد العثماني– فكان أن تعرّضنا بدورنا إلى الاختلافات الّتي يعكسها المذهب الإباضي، على سبيل المثال، بين الجزائر وعُمان وتونس معتبرين هذين الأخيرين أكثر عقلانيّة في التوجّه، لتُدَعّم الأمر بدورها بالنّظر إلى ضعف أفكار فئة الجزائريّين منهم، والدّور الرّائد الّذي كان يلعبه "معهد الحياة" مثلا أمس مقارنة باليوم في غرداية.

وبما أنّ الدّكتورة المحاوَرة خصّصت جلّ كتاباتها لمعالجة قضيّة المرأة المزابيّة، سألناها عن نظرتها لواقع هذه الأخيرة بعد أن أعادت قراءة الاتفاقيّات العُرفيّة بالمنطقة ونشرتها، آخذين مثال الشّيخ بيّوض* الّذي أصدر فتوى بِعَدم تعليم البنت المزابيّة، فردّت بأنّ السّياق التّاريخي هو الّذي دفعه إلى ذلك بالنّظر إلى الوضع الاستعماري والخوف من اندثار الهويّة الّتي تحميها المرأة عبر التّنشئة الاجتماعيّة، كما أفصحت عن أنّها اختارت التوجّه النّسوي لِما انجرّ بحقّ المرأة الجزائريّة بعد الاستقلال.

* شيخ دين ومفتي جزائري إباضي (1899، 1981م)، من مؤلّفاته: "في رحاب القرآن" (تفسير القرآن الكريم)، "واقع التّشريع في العالم الإسلامي اليوم" و"فتاوى الشّيخ بيّوض".

تِبعا لذلك، تحوّلنا إلى كتابها « Avoir un ami puissant » للتّساؤل عن التحوّلات الّتي عرفتها العائلات الحضريّة بالجزائر، وهنا استهلّت الردّ بتأثير التّعمير في المناطق الحضريّة بمجرّد الانتقال إليها من الأرياف، ناهيك عن شكل الشّقق السكنيّة في العمارات الّتي شجّعت على تنامي العائلة النوويّة وتعزيز الفردانيّة، فضلا عن **العامل الاقتصادي المتمثّل في أجرة العمل** باعتبار أنّ **الشابّات صرن يعملن ويُعِلن حتّى أُسرا بأكملها.**

هنا استوقفناها، بطبيعة الحال، لنسألها عن منظورها لمفهوم **القوامة**، فربطت الأمر مباشرة بالمال وبنزعة الإناث الرّامية إلى إحداث تغيير في علاقات القوّة، وما إن استعلَمنا إن كانت قد اطّلعت على تفسيرات المفكّر الرّاحل محمّد شحرور، قالت مباشرة "نحبّو شحرور الله يرحمه" لأنّه أعطى حقّا لنفسه في مساءلة النصّ المقدّس.

وعن **شهادة المرأة**، ذكرت مباشرة موقفها بأنّها **ضدّ اعتبارها نصف شهادة الرّجل** لأنّ هذا يكرّس فكرة أنّ المرأة لا تتمتّع بنفس الخصائص الّتي يتمتّع بها الرّجل بِرَبطها بالضّعف والنّسيان، في حين أنّ الواقع أثبت وجود قياديّات ورئيسات ناجحات. فكان أن رَمينا إلى معرفة ما إذا كانت تعتقد أنّ هناك مفاهيم قرآنيّة أُسيء تأويلُها، لتردّ بأنّ **التّأويل دوما بشري**، وبالتّالي ما يتمّ التوصّل إليه من هذه النّاحية يعكس موقف مُحدثه وليس مُلزما للآخرين بحكم أنّ أيّ شخص بوسعه أن يفهم ما يشاء. وبعد سردها نماذجا لنسويّات من شمال إفريقيا، أخبرتنا بأنّها رفقه فاطمة المرنيسي ونوال السّعداوي أنشأن سنة 1976 بِدَكار–السينيغال– "جمعيّة النّساء الإفريقيّات للبحث حول التّنمية" كفكر نسوي ما بعد استعماري يهدف إلى إحباط أطروحات العالم الغربي حول النّساء المسلمات.

وما إن أقحمناها مجدّدا في قضيّة المفاهيم بذكر قضيّة "**الضّرب**" ضحكت قبل أن تقول بأنّه ربّما تكون في الأمر قضيّة تأويل غير سويّ، كما أشارت إلى أنّها كعالمة اجتماع تنطلق من مبادئ وتدافع عنها، أهمّها تحقيق المساواة.

وصولًا إلى قضيّة **الخُلع**، صرّحت الأكاديميّة بأنّها كتبت مقالا في الجرائد ما إن صدر القانون الحامل له، عبّرت فيه عن رفضها للأمر بحكم أنّ "**العبيد فقط من يشترون حريّتهم**"، لنُضيف بأنّهم ربطوا الأمر تاريخيّا وثقافيّا بقضيّة الصّداق، وتردّ بدورها بأنّها ضدّ الشّراء والسّداد لأنّ المرأة ليست سلعة.

هنا تعرّج على مسألة **مشاركة المرأة في المصاريف والأعباء الماليّة للأسرة** في وقت يكون فيه المنزل والسيّارة ...الخ على اسم الزّوج، ما لا يضمن حقوقها إن حدث **الطّلاق** مثلا.

وعن قضيّة **الحجاب**، عبّرت المبحوثة عن رفضها له، مع الإشارة إلى وجود قراءات مختلفة له، ولمّا استفسرناها عن "**المحرمة**" المعروفة في مجتمعها ضمن التّقاليد، تفضّلت بأنّ الأمر قديم قِدَمَ الدّيانات، لتنتهي إلى فكرة أنّ **المجتمع الأبويّ الّذي أحدث قراءةً للنصّ هو من رَسَمَ أبعاده**، بدليل أنّ آيات عديدة أُبطل الاعتداد بها كتلك الخاصّة بالرّبا في الإطار الاقتصادي، وزِدنا على ذلك بدورنا آيات الحدود.

كمحطّة موالية، سألنا الأكاديميّة والنسويّة ف.أ إن كانت مع التّغيير بالمكوّنات أو التّغيير بالثّورة، وهنا ردّت بأنّها ترى التّاريخ يمرّ بحركات عميقة من تعمير وتعليم، ما يُعتبر تغييرًا بالمكوّنات، وإنّما مع المرور بمراحل تسارُع، متّخذةً في ذلك مثال "الحراك" في الجزائر الّذي أتى بعد رتابة معيّنة ميّزت المجتمع.

وصولا عند قضيّة **التعدّد**، أخبرنا الدّكتورة عن حالات مررنا بها –وربّما ترقى إلى ظاهرة اجتماعيّة ضمن بيئات معيّنة– وهي نزوع بعض النّساء إلى قبول تعدّد أزواجهنّ وأحيانا حتّى يخطبن لهم، وهذا ما عايناه بولاية بني

عبّاس مثلا، فأجابت مباشرة بأنّ ذلك يُسمّى في علم الاجتماع **بالاستلاب**، ولكنّها كثقافة غير موجودة بكثرة في الجزائر.

وكسؤال ما قبل أخير، بحثنا عمّا إذا كانت هناك أفكار قد تبنّتنا لدى بداية نضالها النّسوي في السّبعينات وتخلّت عنها اليوم، فذكرت أنّ التغيّر الاجتماعي هو الّذي غيّر بعضها، مستطردة بما جرى للمناضلات الجزائريّات في حرب التّحرير اللّواتي تمّ إقصاؤهنّ مباشرة بعد الاستقلال، ومنهنّ من أسّسن أوّل جمعيّة سنة 1947 على غرار مامية شنتوف، نفيسة حمّود، حفصة بسكر وفطيمة بن عصمان ...الخ لتصرّح في الأخير بأنّ لدى الوطن دَين إزاء تلكُم النّسوة، كما تعرّضت إلى دراستها خلال مرحلة الدّكتوراه الّتي تناولت فيها **الهويّة الأنثويّة** بالجزائر العاصمة أين حاورت في إطارها المجاهدة مامية شنتوف قبل أن توافيها المنيّة؛ بحيث عبّرت المرحومة عن أنّ أكبر أسى في حياتها حدث وقت مرّ قانون الأسرة سنة 1984 منوّهة إلى أنهنّ كنساء حملن وصيّة وعهدا إزاء الوطن بعد أن بذلن من أجله النّفس والنّفيس.

وفي خضمّ حديث المبحوثة عن المعالم الّتي جعلتها تتبنّى ميولات نسويّة، نجد ما رافقها منذ الصّغر وقت عايشت بعض ظروف المجاهدات، ولمّا سألناها إن كانت قد عاشت البؤس والعوز خلال طفولتها أجابت مباشرة بنعم. فالمبحوثة جرّبت الألم وقت كانت تزور والدَها بالسّجن إبّان الاستعمار وشاهدت كيف كانت النّسوة يتألّمن ويركضن بغية الظّفر ببعض الدُّريهمات لإيصال شيء من المؤونة لأزواجهنّ وأقاربهنّ بالسّجن، **فيُنعتن في الأخير بالقاصرات** ؟؟ مُردفة بعبارة: "**مثلما لنا الحق في الموت معا لنا الحق في العيش معا**".

وصولا إلى آخر محطّة، قرأنا لها عبارتها المذكورة في كتابها السّابق ذكرُه مفادُها:

> « Ma préoccupation était de comprendre comment on faisait famille en Algérie tout au long d'une histoire douloureuse marquée par les **ruptures** et les violences matérielles et symboliques »

وهنا تساءلنا عن تلك **القطائع** الّتي تحدّثت عنها، فوردت الإجابة حول الأمور الّتي مسّت الألقاب والأماكن من تحريف وتشتيت؛ ما يفسّر كيف فقد الكثير من الجزائريّين شجرة العائلة الخاصّة بهم.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

– ترى المبحوثة أنّ **القوامة** مرهونة بالعامل الاقتصادي في ظلّ نزعة الإناث إلى إحداث التّغيير في علاقات القوّة.

–**التّأويل** بشريّ ومتغيّر حسب طبيعة الإنسان وبيئته، كما ذكرت مسألة إبطال الأخذ ببعض الآيات دون أخرى.

–المرأة غير الواعية تكون عُرضة للاستلاب، ويظلّ عملُها دون تقدير.

–هناك مراحل تسارُع داخل رتابة المجتمع.

–الدّكتورة المبحوثة ضدّ القوانين الّتي ترهن حريّة المرأة وتكرّس دونيّتها، معتبرة إيّاها لا تعكس نضالات المجاهدات.

عرض الحالة رقم: 22
تاريخ المقابلة: 28 جانفي 2023.
مكان المقابلة: الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: اللّغة العربية + الفرنسية + العاميّة الجزائريّة.
مدّة المقابلة : 26 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : مستهلّ العقد السّادس
الحالة المدنيّة :متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : طبيبة وإطار بمديريّة الصحّة والسكّان لولاية الجزائر العاصمة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

قصدنا أبوابا مفتوحة منظّمة بفندق السوفيتال للتّحسيس بمخاطر السّرطان، وهناك جمعتنا مقابلة بالدّكتورة ن.ب، طبيبة تشغل منصب إطار بمديريّة الصحّة والسكّان لولاية الجزائر العاصمة، فتمحور أوّل سؤال حول إمكانيّة وجود **أسباب اجتماعيّة** وراء العزوف عن الكشف أو حتّى العلاج، لتفصح الدّكتورة عن الكثير من حالات **الطّلاق** الّتي شهدتها شخصيّا جرّاء اكتشاف المرأة للمرض وأنانيّة الزّوج، إنّما لا ينفي الأمر وجود حالات يتفهّم فيها الزّوج الموضوع ولا يتوانى عن مرافقة زوجته، كما أفصحت عن وجود **إحصائيّات لديهم حول عدد حالات الطّلاق الّتي تنجرّ عن اكتشاف المرض لدى الزّوجة.** وعن حالات عزوف المرأة عن العلاج لأسباب اجتماعيّة، ردّت المتحدّثة بحسرة كبيرة "كاين..كاين بزّاف..كاين بزّاف..كاين بزّاف"، قبل أن تسرد لنا مثال زميلة وصديقة لها؛ أي **طبيبة مثلها، توفّيت لأنّها عزفت عن العلاج مخافة ترك الزّوج لها وتشتّت العائلة، مع العلم أنّه طبيب مثلها.**

وبكثير من التأثّر، سردت لنا المتحدّثة كيف أنّ زميلتها المرحومة أجرت حصّة علاج كيميائي واحدة فقط ولم تعد لإتمامه مخافة ظهور الآثار الجانبيّة من سقوط الشّعر وما شابه، قبل أن تتملّكها الحيرة كيف أنّ المعنيّة خافت من **طلاق** زوجها لها أكثر من تيتّم ابنها الصّغير، ما يعني أنّها كانت تدرك نفسيّة الزّوج مسبقا.

وعن دور الطّبيب في تغيير المنظومة القيميّة والعقليّة الاجتماعيّة السّائدة، ترجع المبحوثة بكلّ تأثّر إلى **التّأثير الكبير الّذي تفرضه البيئة الاجتماعيّة رغم توفّر التّحسيس والنّصح.** وهنا تمحور سؤالنا الموالي فيما إذا كانت ترى ثقافتنا تُشيّىء المرأة، لتردّ مباشرة بالإيجاب، معتبرة أنّ شخصيّة الفرد تلعب دورا في مواقفه، كما تعود لمثال زميلتها مُرجعة السّبب إلى عدم توفّر التّوافق في علاقتها الزوجيّة منذ البداية. وعمّا إذا كانت تخاف حقيقةً من حدوث **التعدّد** أكثر من **الطّلاق**، أفادت المتحدّثة بأنّ العكس هو الصّحيح، مع توضيح أصول زميلتها الآتية من الصّحراء. وهذا كان منطلق استفسارنا الموالي إن كانت كطبيبة قد لاحظت أنّ الفئات الاجتماعيّة الّتي تأتيها من

المناطق الداخليّة والصحراويّة أقلّ وعيا، فما كان إلّا أن أكّدت الأمر بحكم اختلاف البيئة حسب تعبيرها، وهذا رغم قوافل التّحسيس الّتي تبلغ المناطق البعيدة والنّائية.

استنتاج أوّلي:

-السّبب الاجتماعي ليس مربوطا بفئات معيّنة، بل يمسّ حتّى بعضًا من ذوي المستوى العلمي العالي؛ إذ أنّ الثّقافة تتحكّم خاصّة في الأمور الّتي تخرج عن نطاق المرأة، والطّبيبة هنا تربط الأمر بالبيئة تبعا لطبيعة الحالات الّتي مرّت بها.

-الواقع الصحّي مرهون مباشرة بالواقع الاجتماعي.

-**احتمال الطّلاق** لدى الطّبيبة المتوفّاة كان ألعن من **حتميّة الوفاة**، لدرجة العزوف عن العلاج.

-مهما علا وعي الفرد، فهو مرهونٌ بعقليّة الجماعة ولو لا إراديّا.

عرض الحالة رقم: 23
تاريخ المقابلة: 5 ماي 2024
مكان المقابلة: ولاية الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: العاميّة الجزائريّة.
مدّة المقابلة : 17 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.
بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : مستهلّ العقد الخامس
الحالة المدنيّة :متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : أخصائيّة نفسانيّة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

قصدنا مستشفى محمّد لمين دبّاغين بالعاصمة (المُكنى بمستشفى مايو) وِحدة الطبّ الشّرعي تحديدا، أين جمعَنا حوار بالأخصائيّة النفسانيّة الخاصّة بالوحدة مستفهمين منها عن حالات **ضرب النّساء** الّتي تَرِدُهم، الأسباب، والأطراف المتسبّبة في ذلك أكثر إن تمثّلت في الآباء أم الإخوة أم الأزواج أم الشّريك أم غير ذلك، مع إمكانيّة التعرّف على فئات النّساء المتعرّضة لذلك.

بعد السّؤال، استهلّت المبحوثة الردّ بالإشارة إلى أنّ أكبر فئة من النّساء المتضرّرات جرّاء **الضّرب** هي بسبب الأزواج أكثر من الإخوة والآباء أو الغرباء، كما أنّ أكبر فئتين تتسبّبان في **ضرب النّساء** من طرف الأزواج تتمثّلان في المدمنين وأولئك الّذين عايشوا الأمر نفسه أمامهم خلال التّنشئة الاجتماعيّة كمشاهدة **ضرب الأب للأم**، ما أسمته بتحديد الهويّة للوالد في علم النّفس، إلى جانب ما أسمته بعامل "الوفاء" كأن **يضرب زوجته باعتبار أنّ أمّه ذاتها تعرّضت لذلك.** ولم تَفُتْ الأخصائيّة الإشارة إلى وجود فئة من النّساء المستفزّات اللّواتي يعمدن إلى الانتقاص من رجولة أزواجهنّ من خلال بعض النّعوت. ولمّا استفسرنا عمّا إذا كانت المرأة تقصد المستشفى وقت تتعرّض **لضرب** دون ترك آثار، وردت إجابة المبحوثة بأنّ ذلك يحدث مرارا ولكن من طرف النّساء اللّواتي يتمتّعن بشخصيّة قويّة، بحكم أنّه ليس من الهيّن أن تشتكي الزّوجة بزوجها خاصّة في المحاكم. وكذلك، هناك فئة لا تقصد الوحدة إلّا بعد مرور حوالي عشر إلى 15 سنة من الزّواج والتّراكمات، لتصرّح بأنّها قد تعبت ! ولدى تعبيرنا عن نقطة استفهام حِيال تعامل الأزواج عادةً، أجابت بأنّ هناك ذكور أذكياء يضربون بشكل لا يترك آثارا كالسّحل من الشّعر، مع العلم أنّ المحكمة لا تعتبر ذلك نافيا للفعل، مع وجود من يضربون الزّوجة ضربا مبرحا، ويعمدون، عَقِبَ ذلك، إلى حَبْسِها حتّى تغيب الآثار نهائيّا، بهدف عدم ترك أدلّة ضدّهم.

وإلى جانب وجود انحرافات أكبر بكثير، على حدّ قول الأخصائيّة، استفهمنا عمّا إذا كان عدد الحالات يرتفع في رمضان، وقد أكّدت الأمر بدورها، إنّما لدى استفسارنا عن فئة المدمنين تفضّلت بأنّ حالاتهم تقلّ في هذا الشّهر بحكم **تمسّكم بشعيرة الصّيام ممّا يدفعهم إلى اللّجوء للنّوم طوال اليوم** كي لا يكسروا "حُرمة الشّهر"، علما بأنّ

حديثها هذا استند إلى دراسة أجروها عن الموضوع بالوحدة. وعن حالات **الضّرب** الّتي يكون مصدرها الإخوة، أشارت المبحوثة إلى أنّ الحالات المتكرّرة تكون نتاج مشاكل كبيرة كتلك المتعلّقة **بالإرث**، وعن موقف الوالدين والأب تحديدا، تفضّلت بأنّ الأمر نسبيّ، مع العلم أنّ الفتيات والنّساء اللّواتي يقصدنها على إثر التعرّض للضّرب، عادة ما لا يرجعن لمتابعة العلاج نظرا لوطأة المجتمع، وأصلا مجيئهنّ وقت الحادث يحدث عادةً في سريّة تامّة نظرا لعدم السّماح لهنّ أحيانا حتّى بالخروج.

ومن منطلق تخصّصنا في علم الاجتماع الدّيني، انتقلنا إلى محاولة فهم **طبيعة العلاقة بين تعنيف المرأة والتّراث الدّيني، إن وُجدت**، فردّت بالنّفي مع عدم إخفاء حالات عبّرت فيها المرأة حقيقةً عن أنّ زوجها أعطى الحقّ لنفسه بضربها من باب التّأديب تبعا لِمَا تشرّبه من فهم للدّين.

انتقالا إلى **الفئات العمريّة الّتي تتعرّض أكثر للتّعنيف**، لم تستثنِ الطّبيبة فئة معيّنة لدرجة أنّ الأمر يستمرّ من عمر 20 سنة عادة إلى غاية 70 سنة؛ أي من المتزوّجات حديثا إلى اللّواتي أمسى لديهنّ أحفاد.

ولأنّ الفئة العمريّة الأكبر عمرا شغلت بالَنا، تساءلنا إن كان المتسبّب عادة وقتها هو الزّوج أو الابن أكثر، لتفيد بأنّه الزّوج، مع وجود حالات لأبناء يقومون بذلك تحت تأثير الإدمان أو وجود مرض نفسي أو عقلي، علما **بأنّ الأمّهات في تلك الحالات لا يشتكين لعلمهنّ بأنّ ضرب الأصول يؤدّي إلى السّجن.**

تساءلنا إن كانت هناك حالات متكرّرة يكون وراءها أبناء مدلّلون، فأجابت بأنّ عامل التّربية يلعب دورا حاسما في ذلك باعتبار أنّ المدلّل تعوّد ألّا تُرفض طلباته، فما إن تقابله أمّه بلفظ "لا" تكون ردّة فعله عدوانيّة، ولمّا أشرنا هنا إلى أنّ التّنشئة الاجتماعيّة تلعب دورا بفعل سماح الوالدين للأخ بضرب أخته، تفضّلت الأخصائيّة النفسانيّة بأنّ ذلك ينمّي تضخّم الأنا لدى الابن لاسيّما إن كان الذّكر الوحيد، وهنا يبرز عنصر العادة.

أخيرا، انتابنا الفضول لمعرفة إمكانيّة وجود حالات يقصد فيها الرّجل الوحدة بعد أن تعرّض للضّرب من طرف زوجته، فما كان إلّا أن أكّدت الأمر قبل أن تبيّن بأنّها حالات نادرة يكون فيها الزّوج ذا شخصيّة ضعيفة مقارنة بزوجته، ولمّا تساءلنا إن كان الأمر مربوطا بأهداف تقتضي **الطّلاق** والدّفع إلى فقدان الحقوق، فنّدته مقتصرة على عامل **تبادل الأدوار والقوامة** أحيانا، ولم تتعدَّ الحالات 8 طيلة سنوات عملها. أمّا عن مسألة وقع التّنشئة الاجتماعيّة المبنيّة على تفضيل الذّكر، ذكرت المختصّة بأنّها تشاهد تغييرا نحو تفضيل الأنثى لوفائها للوالدين.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

-برز الاهتمام **بفقه العبادات** أكثر من **فقه المعاملات** لدى الجُناة لارتباط الأوّل بعنصر المقدّس.

-دور **إعادة الإنتاج الاجتماعي** في تكرار السّلوكات السلبيّة والّتي قد تقبع في اللّاشعور.

-التوجّه إلى تفضيل الإناث خاصّة بعد ظهور العائلة النوويّة الّتي غيّرت العديد من المفاهيم والقيم.

فئة المختصّين والمختصّات في الشّريعة الإسلاميّة، ورجال الدّين:

عرض الحالة رقم: 24
تاريخ المقابلة : 06 سبتمبر 2022.
مكان المقابلة : الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة: 15 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي باستعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث :
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : منتصف العقد السّادس.
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعيّة / دكتورة
المهنة : أستاذة علوم إسلاميّة وإعلاميّة.
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

جمعنا لقاء بالدّكتورة إ.ق أستاذة جامعيّة بكليّة العلوم الإسلاميّة وإعلاميّة، فكانت لنا مقابلة تناولت جملة مسائل أوّلها كتابها: "**الحقوق السياسيّة للمرأة في الفقه الإسلامي**" الّذي تناولت فيه مدى مشروعيّة تولّي المرأة للمناصب السياسيّة حسب الفقهاء، الأمر الّذي جعلها تكتشف خلافا كبيرا بينهم مع عدم توفّر إجماع. وبالنّسبة لمن حرّم على المرأة بعضَ المناصب السياسيّة تمثّلت حجّتُه ببساطة في أنّها "**لم تُخلق لمثل هذه الأعمال**"، كما وُجد من أجاز ذلك للمرأة ما عدا قضيّة الخلافة الإسلاميّة أو الخلافة العامة الّتي لم تعد موجودة. وتضيف: "لكن تستطيع رئاسة الجمهوريّة لأنّ الرّئيس اليوم ليس كالخليفة" باعتبار أنّ الرّئيس لا يعمل إلّا بمستشارين وبنظام ديمقراطي.

أيضا، أفادت بأنّها رجّحت بين الرّأيين واختارت ذلك الّذي أباح للمرأة تولّي المناصب السياسيّة. فاستفسرناها إن كان ذلك لأنّ المرأة أثبتت كفاءتها، لترجع بدورها إلى نماذج من أمثال شجرة الدرّ بلقيس ملكة سبأ، مستعرضة كذلك الحديث النّبوي "لعن الله قوما ولّوا أمرهم امرأة"، شارحة بأنّه أُوِّلَ في غير سياقه باعتباره مخصوص لذلك القوم وليس للكلّ. وهنا أتت على لسانها نماذج أخرى من أمثال بينازير بوتو رئيسة وزراء باكستان سابقا، ورئيسة سنغافورة، لتُردف بأنّ **نجاحهنّ معناه أنّ "المرأة كامرأة غير مؤهّلة في بعض المرّات"** لكن إن كانت امرأة مؤهّلة بمعنى ليس لديها أطفال ولديها هواية وأسعفتها صحّتها فبإمكانها ذلك. كما استرسلت المتحدّثة بالقول إنّ المرأة قليلة الصحّة وكذلك تنسى كثيرا مقارنة بالرّجل الّذي لديه القدرة على مثل هذه الأمور السياسيّة الصّعبة.

كسؤالٍ موالٍ من منطلق تناولها لشقّ الحقوق السياسيّة، فالقانون الجزائري ضمن هذه الحقوق للمرأة، إنّما من النّاحية الاجتماعيّة نصطدم بالواقع، مستدلّين بالعزوف عن اختيار المرأة في الانتخابات حتّى لو الكوطا حفظت لها حقّها، فليس باستطاعتها بلوغ سوى نسب دنيا خاصّة في بعض المناطق والقرى الداخليّة والنّائية.

ورد ردّها مباشرة بأنّ هذا **ليس راجعا إلى دين الإسلام، إنّما إلى ما وصفته بعامل التخلّف وعدم وعي الرّجل بأهميّة المرأة في المجتمع** سواء كسياسيّة أو كمعلّمة وطبيبة خصوصا أنّ نسبة النّساء اليوم تعلو نسبة الرّجال، الأمر الّذي يستوجب أن تحضر في قبّة البرلمان وكوزيرة ...الخ

هنا، ترجع لتستدرك بأنّه ليس فقط الرّجل من لا ينتخب على المرأة وإنّما المرأة ذاتها أيضا لا تفعل، ما عدّته **ترسّبات ثقافيّة من العهد الاستعماري**. وباعتبارها دكتورة في تخصّص العلوم الإسلاميّة، سألناها إن كانت تسبّق **العقل على النّقل** أو العكس ولماذا ؟ فأعربت على **أنّهم في الشّريعة الإسلاميّة ينطلقون من مبدأ أنّ العقل لا يمكنه أن يخالف النّقل**، وبخصوص ما خالف العقل من آية وحديث تقول "ممكن هناك أمور لم نصل إليها" باعتبار أنّ عقولنا لازالت قاصرة، فلم نصل إلى استيعاب كلّ ما جاء في النّقل.

وفي ظلّ ما هو متوفّر حاليّا من صفوة عمل المجدّدين في المجال الدّيني الإسلامي، استفسرنا الدّكتورة عن تقييمها للتوجّهات والمعطيات و**التّأويلات** الحاليّة فيما يخصّ قضايا **كالتعدّد والإرث والقوامة والشّهادة والجواري ومُلك اليمين والضّرب والحجاب والخلع**، فاستهلّت من جانبها الإجابة بأنّ "الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان"، وللشّريعة الإسلاميّة خصائص منها أنّها عالميّة لم تأت لقوم دون آخر، كما أنّ من خصائص الإسلام المرونة؛ بمعنى أنّ أحكامه تتغيّر بتغيّر الأماكن والأزمنة، لتعطي مثالا يفضي بأنّ **صلاح فتوى في الجزائر ليس معناه أنّها صالحة في تركيا** أو أمريكا، مستشهدة في ذلك **باختلاف حجاب الباكستانيات مثلا عن حجاب الجزائريّات**، مثلما ليس من صلاحيات مفتي السّعودية مثلا أن يفتي لها بما أفتى للمرأة السعوديّة باعتبار أنّ تغيّر المكان يغيّر الفتوى.

بالتّالي، تلخّص كلامها في أنّ الإسلام ليس جامدا، إنّما الأشياء الثّابتة هي العقائد ومنه لا تتغيّر بخلاف الأحكام، الّتي من جهتها لا يجدر أن تكون مخالفة للعقيدة. وللتعمّق في بعض نماذج الدّراسة، سردنا لها آية جرت العادة أن تُبتر، وهي **آية التعدّد** الّتي تُستهلّ ب "وإن خفتم ألّا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألّا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألّا تعولوا" (سورة النّساء / الآية 3) الأمر الّذي دفع بمجدّدين للإشارة إلى أنّ **التعدّد مرهون بوجود أطفال في حجور أمّهاتهم والغاية منه الإعالة.**

فكان تعقيب الدّكتورة بأنّ تفسير القرآن الكريم مصدره العقل البشري، كما تتوفّر العديد من التّفاسير سواء لهذه الآية أو للكثير غيرها، علما بأنّ **عقل الإنسان وبصره قاصران على الدّوام** حسب تعبيرها، بالتّالي، كلّ إنسان يأتي بتفسير فهو يعنيه هو، إمّا يُؤخذ عنه أو يُردّ عليه، **وسيأتي زمان تذهب فيه تأويلات اليوم مثلما ذهبت تأويلات أخرى**. فكردّة فعل على كلامها طرحنا سؤالنا فيما إذا كانت تعتبر أنّ **لتطوّر اللّغة دور في تغيّر التّفاسير**، وحتّى قبل أن نتمّ عبارتنا تفضّلت بعبارة "**نعم أكيد**"، ولمّا وضّحنا أنّنا نقصد تغيّرا بعد خمسين سنة مثلا، قالت بأنّ الأمر لا يقتصر على المحدثين فقط، لأنّنا **لو رجعنا إلى بعض التّفاسير السّابقة نجد منها ما لا نصدّق أنّه صدر عن**

إنسان، لتعزو ذلك مجدّدا إلى العقل القاصر. وأشارت إلى **اختلاف التّفاسير من تفسير لغوي وآخر فقهي وأدبي وحديثي**، لنعزّز كلامها بدورنا باختلاف المدارس كذلك من مدرسة الرّأي ومدرسة الأثر...الخ

وصولا إلى السّؤال الأخير، قلنا : "ما هي الأمور الّتي ترسّبت في الموروث الدّيني وتحسبين أنّ أصلها ليس دينيّا ؟" لتُعرب عن أنّ **الكثير من الأمور ببلادنا تُعزى خطأً إلى الدّين في حين أنّه لا أساس ديني لها**، مشيرة إلى أنّ أغلبها **ترسّبات من فعل الاستعمار، ومثالها التعوّد على قراءة "الفاتحة" ظنّا من النّاس أنّها هي العقد الشّرعي في حين أنّ الزّواج لا يستلزم قراءة سورة الفاتحة، وأنّ الشّروط تقتصر على الولي ورضا الطّرفين وتوفّر الشّاهدين**، ما يعني أنّ العقد الشّرعي لا "فاتحة" فيه. فكان أن أضفنا سؤالا عن زمن استحداث قراءة الفاتحة، الأمر الّذي أدّى بها إلى توضيح مدى الوعي الّذي كان عليه الجزائريّون قبل دخول الاستعمار الفرنسي وكيف أصبح أميّا بعد ذلك، كما لم تغفل "**الطرقيّة**" الّتي أتت بالكثير من البدع، على حدّ قولها، كبعض الممارسات المصاحبة لزيارة الأولياء الصّالحين والّتي لا أساس لها من الدّين، فترجع إلى التّركيز على أنّ الاستعمار هو مصدر تغيير بعض المفاهيم الدّينية.

استنتاج أوّلي:

-عَكَسَ بحث الدّكتورة **عدم إجماع الفقهاء** على مسائل عدّة تخصّ مكانة المرأة سياسيّا.

-**النّظرة الفقهيّة للمرأة** حصرتها في الحيّز البيولوجي.

-تعرُّض الدّكتورة إلى مسألة **انحراف التّأويلات الّتي مسّت بعض الأحاديث الخاصّة بالمرأة.**

-وممّا فهمناه منها: المرأة المؤهّلة للمناصب السياسيّة هي تلك الّتي لا أعباء أسريّة لها، المرأة تنسى مقارنة بالرّجل، القصور الحاصل حسبها موجود في وعي الرّجل، تهميش المرأة للمرأة راجع لترسّبات ثقافيّة من عهد الاستعمار، **تنحو المبحوثة إلى كفّة النّقل منطلقة من قاعدة ابن تيميّة**-الّتي تعرّفنا عليها في الجزء النّظري- باعتبار أنّ العقل قاصر ولم يدرك الكثير من الأمور، تصريح المبحوثة أنّهم في الشّريعة الإسلاميّة **ينطلقون من مبدأ أنّ العقل لا يمكنه أن يخالف النّقل**، ما يجعلنا نستوعب **دور المسلّمات في إغفال العقل النّقدي**، المبحوثة تؤمن بأنّ الشّريعة عالميّة لم تأت لقوم دون آخر، مع إيمانها كذلك بالمرونة في الإسلام **وضرورة تغيّر أحكامه بفعل متغيّري الزّمن والمكان**؛ ومثال **الحجاب** الّذي أوردته دليل على أنّ الفتوى يجب أن تراعي طبيعة المجتمع، **العقائد فقط الّتي تظلّ ثابتة مع ضرورة عدم مخالفة الأحكام لها**، إيمان المبحوثة بأنّ **تأويلات اليوم غير صالحة للغد**، إيمانها كذلك بأنّ **لتطوّر اللّغة دور في تغيّر التّفاسير**، الدّين براء من بعض الاعتقادات ذات المنبع الثّقافي، والطرقيّة بالنّسبة لها من البدع.

-أهمّ ما توصّلنا إلى فهمه هو حاكميّة المجتمع حتّى على الدّين وليس فقط القانون مثلما شاهدناه في حالات سابقة.

عرض الحالة رقم: 25

تاريخ المقابلة: 3 جانفي 2021
مكان المقابلة: الجزائر العاصمة.
لغة المقابلة: الدّارجة والأمازيغيّة.
مدّة المقابلة: 9 دقائق.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة:الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس: ذكر
الفئة العمريّة: 73 سنة
الحالة المدنيّة: متزوّج
المستوى التّعليمي: جامعي
المهنة: داعية إسلامي، مفتي وإطار بوزارة الشّؤون الدّينية والأوقاف
المستوى الاقتصادي: جيّد
المذهب: مالكي
الجنسيّة :جزائريّة

يعتبر محدّثنا السيّد أ.ع–س –رحمه الله– أصيل ولاية بجاية من الوجوه المعروفة في السّاحة الثقافيّة والدينيّة الجزائريّة، إمام وإطار بوزارة الشّؤون الدّينية والأوقاف، علاوة على حضوره الإعلامي لِما يربو عن العقدين من الزّمن بهدف إيصال الفتوى في برنامج " فتاوى على الهواء" وغيره سواء عبر أثير التّلفزيون أو الإذاعة، وهو **ابن الزّاوية الرحمانيّة** بمنطقة القبائل كما كانت له رسالة ماجستير في الفقه وأصوله عنوانها "**سدّ الذّرائع في الفقه المالكي**".

كان لنا شرف محاورته قبل وفاته، وقد استفتحنا الحوار بصفة عامّة حول مفهوم العائلة، ليرِد الجواب بأنّها علاقة دائمة ليس بين فردين فقط ولكن بين عائلتين، مع ضرورة وجود المودّة. فتساءلنا من خلاله عن الأسباب الّتي تجعل الرّابطة الزوجيّة غير ناجحة أحيانا، وهنا تحدّث عن الثّقة وتوفّر التّعاون والرّحمة، مع **إحداث مقارنة بين الزّواج التّقليدي والزّواج العصري** الّذي اعتبره مبنيّا على الكذب والنّفاق وعلى اللّقاءات قبل الزّواج، ما يجعله غير مرتكز على أساسات صحيحة، فينتهي الأمر بالنّدم بعد الاصطدام بالواقع.

وعن العوامل الّتي جعلت الأمر يتغيّر اليوم، تفضّل فضيلة الشّيخ بأنّها غيّرت ليس فقط الذهنيّات وإنّما مجتمعات برمّتها، الأمر الّذي عزاه مباشرة إلى **الغزو الفكري والثّقافي والحضاري**، ناهيك عن دور وسائل الإعلام الّتي جعلت العالم بمثابة قرية واحدة، **فتحرّر شباب اليوم من الضّوابط**، مشبّها إيّاه بالغراب الّتي أراد تقليد مشية الحمامة فنسي مشيته، من خلال ذكره للمثل القبائلي "أڤرفا ثروح أتدّو ثيكلي إيّتبير تعرقاس ثيكلي إينس".

وعن الحلّ، أوصى بالرّجوع إلى عادات الأجداد وموروث الصّحابة والتّابعين.

عقب هذا، استعلمنا عن نظرته لأسباب التّفريق الّتي تأتي من داخل العائلة وعلى من يرمي المسؤوليّة، فذكر **الأنانيّة الّتي تجعل كلّا من الجنسين يبحث عن مصلحته هو**، ذاكرا مصادر الخلاف الّتي تقتصر عادة على ملذّات الدّنيا وليس على الآخرة، **كالخلاف على الإرث وأخذ الحقوق عوض العمل بكلام الله وحده.**

ينتهي أمر الخلاف الأسري، في نظر الشّيخ أ.ع.س، إلى أنّ الأنانيّ هو الضحيّة لأنانيّته، وهذا لغياب التّنازل والمسامحة، وكذلك جهل وعدم وعي الوالدين، علاوة على اختلافهما في كيفيّة تربيّة ذريّتهما.

انتقلنا إلى تقديره **وقراءته الخاصّة لنسب الطّلاق المتزايدة**، فاستهلّ كلامه بأنّه وإن لم يكن ذلك حراما –أبغض الحلال– فيليق أن يظلّ آخر حلّ بعد إحداث التّنازل من الجانبين وتدخّل الأسرتين لإحداث الصّلح. كما أردف فضيلة الشّيخ بأنّ **الرّجل عادةً تعوّد على أن يعارض رأي زوجته لمجرّد المعارضة**، ساردا لنا قصّة مأثورة من التّراث القبائلي تجسّد حكاية زوج وقع في ورطة وأتى الحلّ من عقل زوجته، ليقول لها رغم ذلك حرفيّا "والله لهو حلّ رائع لولا أنّه صدر منكِ" ما يفيد بأنّه لا استعداد لأخذ الرّأي والتّعاون في ظلّ غلبة الأنا **وحبّ القيادة**، كما أنّ المرأة الّتي تستسلم لفكرة أنّها ضعيفة ليس من شأنها التقدّم في شيء أو الاتّكال على عقلها حسب ما أفادنا به.

وبمجرّد انتهائه، أسمعناه مثلا بالمتغيّر الأمازيغي المزابي "إيزعلاك أدمّنغن، إيبزّانن أدّزوان إيضارن" العبارة الّتي فَهِمَها بدوره مباشرة مترجما إيّاها حرفيّا، ومفادها "الكبار يتشاجرون والصّغار يُدعَسون (يدفعون الثّمن)"؛ الواقع الّذي أكّده بدوره لِما نشهده من تشرّد للعائلات، معتبرا بأنّ الأغلبيّة السّاحقة من أبناء العائلة المفكّكة يهربون من المنزل الّذي لا يجدون فيه الأمان، ما يؤدّي إلى انحرافهم.

<u>استنتاج أوّلي</u>:

–المقارنة بين الزّواج التّقليدي وذلك العصري أفضت إلى عنصر الاصطدام بالواقع في الثّاني كسبب **للطّلاق**، إلى جانب تنامي منطق المصلحة لدى الجنسين، ما يمكن أن نُقرِنه بفكر الفردانيّة الّذي صدّرته الرأسماليّة.

–تكرّر فكرة السّبب الاستعماري بشقّه الثّقافي، مثلما شهدناه في الحالة 23 من الفئة نفسها؛ ما يعني الرّجوع إلى حجج من خارج التّراث الدّيني.

–الدّعوة للرّجوع إلى **موروث الصّحابة والتّابعين**.

–تنديد رجل الدّين بمغبّة التعدّي على حدود الله في الحقوق كقضيّة **الإرث**.

–التّصريح بأنّ الثّقافة عوّدت الرّجل على معارضة رأي المرأة لمجرّد المعارضة، ما يعني فهمًا معيّنا لقضيّة **القوامة**، إلى جانب عدم الاعتراف بعقل المرأة ولو كانت ذا رأي حصيف.

–الشّيخ ذي العقيدة الأشعريّة يفضّل المرأة القويّة الّتي لا تستسلم لفكرة ضعفها.

عرض الحالة رقم : 26
تاريخ المقابلة : 25 فيفري 2024
مكان المقابلة : الجزائر.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة: 24 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي باستعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث :
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : مستهلّ العقد السّادس
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعيّة / دكتورة
المهنة : أستاذة علوم إسلاميّة.
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

جمعنا لقاء بالدّكتورة أ.م أستاذة في تخصّص العلوم الإسلاميّة بجامعة عبد الرّحمن ميرة ببجاية، وكانت لنا معها مقابلة حول **رأيها اليوم في التّأويلات الفقهيّة لنماذج قضايا المرأة** الّتي نتدارسها.

بدءا بمفهوم" **الضّرب**"، أشارت الأستاذة إلى أنّ اللّفظ يحيل إلى عدّة معانٍ، إلى جانب التّعنيف البدني الّذي يتبادر إلى الأذهان مباشرة، إنّما تعتبر أنّ أقرب مدلول بالنّسبة لها هو "**الابتعاد" الّذي يؤكّده تعامل الرّسول مع زوجاته.** وتسترسل الدّكتورة منهجيّا منوّهة إلى أنّ مراتب التّفسير هي: **تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بالسنّة، تفسير القرآن بالأثر**...الخ وبالنّظر إلى أنّ الأحكام تنطبق على الرّسول كسائر المسلمين، فما ثبت عنه هو المفترض أن تُؤوّل به الآية **لاسيّما وأنّها سنّة فعليّة**؛ أي تعتبر حجّة. وهنا تساءلَت قائلة: **لماذا نُولي قيمة كبيرة للسنّة الفعليّة، لكن عندما ننتقل إلى فقه المعاملات وخاصّة الأحوال الشخصيّة نؤوّل يمينا ويسارا** ؟ مضيفة حقيقة أنّ الرّسول –ص– صرّح في عدّة أحاديث بضرورة تكريم المرأة، ناهيك عمّا أورده القرآن بشأن ذلك. وتساءلت مُردفة **إن كان "الضّرب" بمعنى الأذى الجسماني يدخل في إطار "وعاشروهنّ بالمعروف" والمودّة والرّحمة أم أنّه سبب في تفكّك الأسرة !**

انتقلت المبحوثة إلى نقطة مهمّة وهي **أنّ الصّحابة في عهد النبيّ كانوا ذاتهم منقسمين إلى فرقتين، بين أهل قريش الّذين يُعرفون بتعنيف النّساء وأهل المدينة الّذي يشيع عنهم عدم فعل ذلك**، إنّما لمّا قاموا بالهجرة من مكّة إلى المدينة وحدث التّثاقف بدأت نساء الصّحابة في مكّة يشتكين لاكتشافهنّ نمطا آخرا من المعاملة، فقصدن النبيّ، لينهى بدوره الصّحابة عن ذلك في خُطبه. وهنا خَلُصَتْ المتحدّثة إلى أنّ **البيئة تؤثّر كثيرا في تفسير وتوجيه نصّ معيّن**. إنّما، الغريب في الأمر – حسب المتحدّثة– هو أنّ **النّساء تمرّدن على الرّجال بعد عزوفهم عن ضربهنّ، بسبب تعوُّدهن على ذلك**، فعزت بدورها ذلك إلى طبيعة التّربية والعادة، ما تلزمه توعية لعقود للتخلّص منه وإرساء فكرة أنّ العلاقة الزوجيّة تنبني على المودّة والرّحمة والحوار.

–انتقالا إلى نموذج "**التعدّد**"، استفسرناها **لماذا غالبيّة النّساء ضدّ التعدّد؟ وهل هذا يعني أنّ الفطرة الإنسانيّة ضدّ ذلك** ؟ فردّت بقولها إنّ السّبب الأوّل هو **الصّورة السيّئة والنّموذج السيئ للتعدّد**، متسائلة: **من هو ذا الّذي حقّق شرط العدالة** ووازن بين حقوق الزّوجة الأولى والثّانية ؟ مستشهدة بأنّ الواقع يشير إلى أنّ المعني قبل أن

يأتي بالزّوجة الثّانية أصلا، "**فالزّوجة الأولى يرميها هي وأولادها" ودون نفقة**، بالتّالي، ردّة فعل المرأة الرّافضة لذلك هي طبيعيّة جدّا؛ إذ أن **النّموذج التّطبيقي سيّء**، مع جزم المتحدّثة بوجود فئة من النّساء من كنّ سيتقبّلن الأمر في حال ما إذا كان نموذجا طيّبا ولو أنّ صفة الغيرة موجودة في طبيعة تكوين المرأة.

وعن نموذج "**الحجاب**"، فسّرت أستاذة الشّريعة لماذا **تراه فرضا** بالرّجوع إلى عادات الجاهليّة وبواكير الإسلام، وهنا ناقشناها في أنّ **أشكال الحجاب** قد تتأثّر كذلك بالموضة وأيضا بما تنتجه المصانع أو بما نستورده من بلدان أخرى وهي ميكانيزمات اجتماعيّة خارجة عن نطاقنا، لتردّ بدورها بأنّ لدينا لباسَنا التّقليدي. وانتقالا وإيّاها إلى نموذج "**القوامة**" باحثين عن رؤيتها لها في ظلّ **الاستقلاليّة الاقتصاديّة للمرأة**، وضّحت منهجيّا بأنّ لفظ **القوامة** آتٍ من "القيّم" وهو الشّخص المسؤول عن شخص آخر، فيرعاه ويصرف عليه ويتحمّل المشقّة بدلا عنه. استوقفناها بعبارة أنّ المرأة تعمل اليوم وأحيانا نصادف نماذجا أسريّة أين تعمل المرأة دون الرّجل، لتجيب بأنّنا **إن قسناها بالجانب المادّي، فالقوامة تنصرف إلى المرأة، إلّا أنّه من شأن الرّجل أن يكون الأقوى ويدافع عن الأسرة ويوفّر الأمن**. وهنا أشرنا بدورنا إلى استشرافنا لمستقبل العشريّات القادمة في مضاعفة نسبة نجاح الفتيات لنسبة نجاح الذّكور في الباكالوريا، لتجيب بأنّ **القوامة** ستكون عليهنّ من الجانب المادّي، وبالرّجوع إلى الجزء من الآية "بما فضّل الله به بعضهم على بعض" ترى أن هناك خصائص بدنيّة أودعها الله في الرّجل دون المرأة، **فإن تغيّرت الظّروف الاجتماعيّة، تبقى تلك الطبيعيّة**. وهنا نوّهت الدّكتورة المتخصّصة في العلوم الإسلاميّة إلى وجود مقاليد وتدرّج في التّشريع، مشدّدة على دور البيئة ومستشهدة بالبيئة الأوروبيّة الّتي ترى الأمور المخالفة لتشريعنا عاديّة جدّا، ما يجعل سبيل تغيير تلك الحيثيّة في بيئتهم طويلا جدّا زمنيّا، ولذلك في زمن النبيّ قَبَعت غالبيّة الأحكام الشرعيّة في المدينة. **فنصوص القرآن والحديث أتت تباعا لتغيير الواقع ومنها آيات "الخمر" و"العتق" للقضاء على العبوديّة**، وهو الأمر الّذي ساقنا للاستفهام عمّا إذا كانت هناك آيات غير صالحة لكلّ زمان ومكان، فامتنعت عن الإجابة بعد أخذ وقت في التّفكير.

وصلنا إلى نموذج "**الخلع**" متسائلين لماذا يطلّق الرّجل بشكل عادي، في حين **يجب أن تفتدي المرأة نفسها وكأنّها رهينة** ؟ لتوضّح بدورها أنّ في حالات **طلاق الضّرر والطّلاق التعسّفي** يكون **للمرأة نصيب من مال الزّوج.**

<u>استنتاج أوّلي:</u>

-تتبنّى المبحوثة مفهوم **الابتعاد للضّرب**، وتعزو عدم تقبّل **التعدّد** إلى نموذج تطبيقه السيئ واقعيّا.

-نبّهتنا الدّكتورة إلى تأثير العادة والبيئة الاجتماعيّة على ردود أفعال النّساء في عهد الرّسالة إزاء التّعنيف الجسدي، مثلما عمدت إلى تقسيم **القوامة** بين جانب مادّي وآخر يحتاج توفّر عامل القوّة.

-لاحظنا منهجيّة أستاذة الشّريعة في الإجابة بدءًا بضرورة تفسير القرآن بالقرآن أوّلا، كما أنّها والحالة رقم 23 بينّ أنّ النّخبة النسويّة في هذا المجال تمتلك حسّا نقديّا وتوظيفا بَيِّنا للأدوات العقليّة، لاسيّما وأنّ هذه الحالة بصدد نشر كتاب حول **الإرث**، وفيه قراءة متجدّدة نوعا ما.

عرض الحالة رقم: 27
تاريخ المقابلة : 25 أكتوبر 2022
مكان المقابلة : ولاية بني عبّاس – دائرة كرزاز
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة والدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 50 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : 61 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : إعدادي
المهنة : قيّم على شؤون زاوية
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

تنقّلنا إلى دائرة كرزاز التّابعة لولاية بني عبّاس والّتي تبعد بمسافة 120 كلم عن هذه الولاية النّاشئة وب380 كلم جنوب مركز ولاية بشّار؛ حيث حطّينا الرّحال بزاويتها المشهورة، فاستقبلنا الشّيخ ع.ع حفيد الشيّخ الحاج محمّد عبدلّي شيخ الطّريقة الموسويّة في كرزاز، وكسؤال تمهيدي طلبنا منه تعريفنا بهذه الزّاوية.

بعد عرض مستفيض، ركّز على أنّ شرح القرآن الكريم لديهم يكون بما يعرف ب "الحضرة القدسيّة"؛ وهي عبارة عن أبيات من الرّموز، والرّموز معناها أنّ كلّ بيت يشير إلى آية من الذّكر الحكيم، وكما قال في وصيّته هو: " لقد جعلت لكلّ آية في زمامها خديم" ولكلّ 6666 آية بيتا يخدمها، يحفظها العامّ والخاصّ، وفيها ما هو موجود ببلديّة كرزاز وكذا بوهران وتلمسان وفي الغرب الجزائري عموما، إضافة إلى ما هو موجود بالمغرب؛ لأنّ ذلك الزّمان عرف مرور القوافل إلى السّاحل فتصطحب معها بعض المخطوطات؛ ولذلك بقي البعض منها فقط بالجزائر.

وقبل التطرّق إلى الفئات المتكفّل بها في تلك الزّاوية، تساءلنا عن مهامّها وأدوار الطّريقة الموسويّة، ثمّ عن مريديها إن كانوا من الذّكور والإناث معا، ليخبرنا المبحوث أنّ زاويتهم امتنعت عن التّدريس مُذ تولّت ذلك وزارة الشّؤون الدّينية والأوقاف، لينحصر دورها في التكفّل بالأئمّة المتطوّعين، وأمّا عن مريديها فهم كثيرون على المستوى الوطني، حسب قوله، وخصوصا في الغرب من وهران وسيدي وبلعبّاس، كما أنّ لديها أتباع من المغرب كوجدة وفاس وبركان وأحفير.

هنا، انتقلنا إلى السّؤال عمّا إذا كانت هناك **مريدات**، ليتمثّل الردّ في أنّ مريدي الزّاوية من الجنسين معا، غير أنّ للذّكور التزامات للزّاوية بعكس **الإناث اللّواتي لديهنّ فقط الانتماء**، فانتقلنا للاستفسار عن سبب ذلك.

يقول المبحوث إنهنّ **غير معنيّات أيضا بدعم الزّاوية لهنّ**، باعتبار أنّ هناك ميثاق وعهد بين شيخ الزّاوية والمريدين أن يكونوا امتدادا لها في الدّعم كما تدعم بدورها عابري السّبيل، أمّا النّساء فيكتفين بانتمائهنّ للزّاوية

فقط، ويأخذن عنها "**السرّ**" وفق الطّريقة الشّاذلية، التّسمية الّتي يعتبرها الأصحّ قبل القول بالطّريقة الموسويّة، لكونها انبثقت عن الشّيخ "سيدي مولاي أبو عبد السّلام بن مشيش" عن الشّيخ "سيدي بومدين الغوث" عن النّبي المصطفى.

استوقفنا قوله بأنّ النّساء يأخذن "السرّ" عن الطّريقة الشّاذلية فاستفسرناه عمّا يقصده بالسرّ، ليتفضّل بأنّه ذِكر يتضمّن سرّين أحدهما حسن والآخر ممنوع قوله، وهذا الأخير فيه ذكر يعطيه الشّيخ فقط، وهي أوراد لا يعرفها أيّ شخص وممنوع نقلُها لغير المعنيّين بها. علما بأنّ السرّ المسموح به في بعض الطّرق مثل الطّيبية والتّيجانيّة هو الورد، بعكس الموسويّة الّتي فيها بعض الأوراد الّتي يحتفظ بها الشّيخ إلى غاية الممات.

سألنا الشّيخ إن كانت هناك نساء وصلن لدرجة حيازة السرّ، ليُعلمنا بأنّ **هناك من بلغن حتّى درجة المشيخة،** ومنهنّ من تواجدن ببني عبّاس ومنهنّ في تلمسان ووجدة بالمغرب، وأيضا الشّيخة الّتي توفّيت مؤخّرا في أحفير، علاوة على وجود العديدات منهنّ في المشريّة بولاية النّعامة والجنوب الغربي عموما.

ولأنّنا استغربنا عدم الحديث عن **الفئة النسويّة والشّيخات حاليّا،** تساءلنا عن سبب ذلك خاصّة وأنّنا سألنا عنهنّ في مناطق كقصر إقْلي وتمّ **نفي تواجدهنّ،** ليردّ بأنّ الحديث عنهنّ محتشم ولكنهنّ موجودات في منطقة إقْلي ووادي السّاورة عموما، إنّما تقتصر معرفتهنّ على الخاصّ فقط. وعمّا إذا كان **مريدوهنّ من الجنسين** أكّد الأمر باعتبار أنّ الوصول إلى تلك الدّرجة "**المشيخة**" يسمحُ للرّجال بأن يزوروهنّ والتقّرب من ولايتهنّ. وحسبما تفوّه به بالدّارجة "ما يزوروهاش كامراة، يزوروها كشيخة ووليّة وكاينين بزّاف والفنا نمشو نزوروهم".

وعمّا إذا بقي وجودهنّ صامدا في يومنا هذا، تفضّل بأنّهنّ **قليلات جدّا في الوقت الحالي،** وعن أسباب ذلك قال بأنّه **أمر ربّاني حسب رؤيته وأنّ ذلك من المكاتيب،** مشيرا بعبارة "أمّا في القديم، لو نتشعّبو في هذه الأمور تخّرجي على المسار قاع"...

وابتعادا عن الموضوع، تحدّث عن صلتهم بزاويّة القنادسة ببشّار وشيخها بن بوزريان، فسألناه بخصوص الطرقيّة إن كان بإمكان مريد طريقتهم الانتقال إلى طريقة أخرى أو زاوية غير تابعة لها ليردّ مباشرة "لا"، شارحا أنّ مريد باقي الطّرق بإمكانه الانتقال إلى طريقتهم، إنّما العكس غير صحيح.

أخبرنا المبحوث بعد ذلك أنّه ألّف كتابا وبصدد انتظار طبعه لإفادة العامّة، متحدّثا عمّا ذكره فيه عن الحضرة، فكانت فرصة لنرجع إلى موضوع **المرأة** مُطلعين إيّاه عن "**الحضرة**" الّتي تشرّفنا وأن عايناّها في بني عبّاس، خلال حفل مَهيب للختان الجماعي، والّتي ميّزها المديح والصّلاة على النّبي، سائلين إيّاه عمّا يمكنه قوله لمن لديهم فكرة مغلوطة عن الحضرة، ليردّ بأنّها لا تعني الجذب بل ذكر الله، وهو ما يقومون به في الزّاوية ليلة كلّ خميس إلى جمعة. وعمّا إن كان يعتبر "الحضرة" أسلوبا للتّنفيس والتّرويح عن الذّات، تمثّل الردّ بالإيجاب. إنّما مع توالي الأسئلة حول واقع المرأة نطق شخص جالس بمحاذاته بعبارة "**اختلط الحابل بالنّابل**".

ولترطيب الجوّ سعيا لإيجاد سبيل آخر للرّجوع إلى صميم الموضوع، طلبنا منه عنوان كتابه المنتظر، فجلبه وقرأ اسمه: "إشارات موسويّة لتبيان شرح آيات القرآن والأحاديث النبويّة"، ذاكرا بأنّه تحدّث فيه كذلك عن حضرة الشّيخ "سيدي احمد بن موسى" وبعض تلاميذه مكتفيا بما أسماه ب "الحضرة القدسيّة" الّتي تختلف مثلا عن الحضرة الّتي تقام مدحًا لشيوخ الطّريقة، وقد خصّص لها بدوره جانبا من كتابه.

استفسرناه إن كانت هناك **أبيات مدحا لشيخة من شيخات الطّريقة**، فأجاب بأنّها لو كانت متمكّنة مثلما هو الحال في طريقتهم فهو أمر وارد، وهذا قبل أن يذكر أنّه لا توجد شيخة تركت أبياتا مثلا، ولمّا بينّا أنّنا نقصد "**أبياتا في مدح الشّيخة**" مثلما ذكر بدوره حيازة كتابه على "أبيات في مدح الشّيخ" قال: "**كاينين كاينين احنا ما مدونينهاش**" أي أنّها موجودة ولكن لم تحظ بالتّدوين لأنّها ليست موضوعا للعامّ والخاصّ حسب قوله احتراما لتلك المرأة، ولمّا سألناه لماذا يعتبر ذلك احتراما للمرأة أرجع ذلك إلى وجود **تناقضات كثيرة في عصرنا الحالي** تحُول دون ذلك، ما يجعل الأبيات مدعاةً لتفسيرها في غير سياقها أو إطارها فتتمّ الإساءة إليها بدل مدحها.

<u>استنتاج أوّلي</u>:

-عزوف المبحوث عن الإجابة بصفة مباشرة لمّا يتعلّق الأمر بالعنصر النّسوي.

-للإناث انتماء اسمي فقط للزّاوية، مع إبعادهنّ عن الحضور والظّهور، وكذلك **فالزّاوية ليست قَيّمة عليهنّ نظرا لحرمانهنّ من الدّعم بخلاف الرّجال**، وهو ما نحسبُه راجعا لمنطقهنّ المرتبط بالجنس الّذي يتبرّع أكثر؛ بمعنى أنّ أموال الرّجال لا تذهب للنّساء حفاظا على موازين القوى.

-تقلّص حيّز شيخات الزّوايا والصّيت الّذي يتمتّعن به مقارنة بزمن مضى.

-تكرار مؤشّر العمر المربوط بالوقار، خاصّة في قوله إنّ الرّجال يقصدون الشّيخة كشيخة وليس كامرأة.

-رغم الطّابع الدّيني، فالإشهار بالمرأة ينقلب إلى تشهير في مفهوم شيخ الزّاوية المبحوث.

-نستشفّ وجود صراع ضمني بين الجنسين على قضايا المشيخة بحكم أنّ الشّيخ يجد منافسة في السّلطة والمصالح، وهو صراعٌ ذو بعد اقتصادي لارتباط الزّاوية بالمال.

عرض الحالة رقم: 28
تاريخ المقابلة : ديسمبر 2022
مكان المقابلة : الجزائر
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة والدّارجة الجزائريّة
مدّة المقابلة: 14 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : نهاية العقد الثّامن
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : ثانوي
المهنة : شيخ زاوية
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

جمعنا حوار بشيخ زاوية "السّلام" التّابعة لولاية عين الدّفلى، السيّد ب.م، فطلبنا أوّلا أن يعرّفنا بها، وكان الجواب أُنّها أنشئت سنة 1978 من طرف والده المتوفَّى، وقد تخرّج منها أكثر من 800 شخص بين إمام ومؤذّن ومعلّم للقرآن الكريم، وكان لها فضل كبير؛ ولذلك ارتآى كابن بارّ بوالده ألّا يندثر ذلك المشعل وأن يستلمه بدوره لكونه من صلبه ومن طلبته وطلبة الشّيخ "سيدي امحمّد بلّكبير" المتوفّى، إضافة إلى مكوثه مدّة ستّ سنوات بزاوية أدرار يتعلّم ويحفظ المتون والعلم والقرآن الكريم.

وعن الطّريقة الّتي يتّبعها في زاوية أبيه، قال بأنّه **ليست هناك طريقة صوفيّة**، فيما يقتصر الأمر على أسلوب معيّن في تحفيظ كلام الله وكذا المتون في علم التّوحيد، كالجوهرة في التّوحيد والأجروميّة في اللّغة العربيّة والألفيّة وما شابه ذلك من كتب النّحو، والانتماء الفقهي هو لمذهب الإمام مالك بتدريس كتاب مختصر العلّامة خليل، مضيفا طريقة الإمام الجنيدي السّالك إلى جانب الميراث الّذي تركه الأجداد.

وعمّا إذا كانت الزّاوية تخصّص اهتماما بالمرأة، أكّد الشّيخ ذلك مسترسلا "**الّذي كرّم المرأة هو الإسلام أوّلا، والّذي أعطى للمرأة حقوقها هو الإسلام أوّلا**"، **وأنّه ليس هناك تشريع أرضيّ أو قانونيّ أعظم من التّشريع الإسلامي للمرأة**؛ المرأة يحقّ لها العمل، المرأة شريكة الرّجل، المرأة شاركت في حرب التّحرير، المرأة شاركت مع رسول الله –ص– في كثير من الغزوات. كما يستشهد بقول النبيّ –ص– عن أمّ هانيء: "إنّا آجرنا كلّ من أجارت أمّ هانيء" وهذا في الجانب السّياسي؛ فقد حمت رجلا كان مشركا وذهب إلى النبيّ –ص– فقالت يا رسول الله إنّ فلانا مشرك قد أعطيته الأمان فوافقني في أماني فيه، فقال قولته "إنّا آجرنا كلّ من أجارت أمّ هانيء"، لينتهي المبحوث إلى أنّه مقتنع قناعة تامّة بأنّ لا شيء في هذا الكون كرّم المرأة مثل الشّريعة الإسلاميّة.

كان كلامه تمهيدا لأن نستشهد بالآية 6 من سورة الزّمر "خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها"، ليضيف بدوره الآية الأولى من سورة النّساء والمشابهة لها في قوله تعالى " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ، واحِدَةٍ، وخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا ونِسَاءً واتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ والْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا".

وبما أنّنا لاحظناه شخصا منفتحا، هممنا بطرح سؤال مباشر محيطين سمعَه بوجود ترسّبات ثقافيّة معيّنة في **الموروث الدّيني**، وقبل أن نتمّ الكلام قال "**هذا كلّه من مخلّفات الاستدمار**"، مستذكرا ما أسماه بقاعدة في قوله: " قبل أن يدخل الاستدمار الفرنسي إلى الجزائر كانت نسبة الأميّة 2%، فحينما خرج قلبت هذه المعادلة فصار المثقّفون 2%"، مستدركا أنّ الجهل والأميّة يفعلان بالإنسان، سواء رجلا أو امرأة، الكثير من الأباطيل والتخلّف والجهل، لكن إرادة الله سبحانه وتعالى أقوى من إرادة الطّغيان المستعمر، وقد هيّأ الله لهذه الأمّة رجالا ونساء حرّروا الوطن المفدّى، معتبرا أنّه وأهل الخير من الجزائريّين والجزائريّات اليوم يَصولون ويَجولون في رحاب هذا الوطن بكلّ أمان، قبل أن يترحّم على الشّهداء.

تمثّل سؤالنا الموالي في الأهداف الّتي تطمح الزّاوية لتحقيقها من هذا المنبر، فركّز على التّعليم والإسهام في بقاء هذا الدّين وقيمه مع عدم الانسلاخ عن الهويّة، منوّها إلى أنّ ثورة التّحرير انطلقت من الزّوايا ومن هذا الدّين.

وكسؤال أخير، استعلمنا منه عمّا إذا كانت قد مرّت في تاريخ ولايته "عين الدّفلى" **شيخة أو عضوة في المشيخة** مثلما هو موجود ببعض المناطق، فردّ أنّه يتذكّر أنّ في عين الدّفلى وبعض مناطق الشّمال كانت هناك **نساء بأعداد كبيرة يحفظن صحيح البخاري** ومنهنّ **أكثر من 4000 امرأة ببجاية** وحدها.

استنتاج أوّلي:

–التّسليم بأنّ التّشريعات القانونيّة والوضعيّة لا يمكنها مقارعة التّراث الدّيني، ونعتقد هنا أنّ المتحدّث يضمّ التّراث كلّه إلى بوتقة واحدة.

–تكرار فكرة مخلّفات الاستعمار كتوظيف نظريّة المؤامرة في إيراد الحجّة، مع التّركيز على العلم في مجابهة الجهل.

–كلام المبحوث يحيل إلى التّاريخ باعتبار أنّ الثّورات القديمة قادت معظمها الزّوايا حمايةً لشمال إفريقيا من غزوات الصّليبيّين.

عرض الحالة رقم: 29
تاريخ المقابلة : أكتوبر 2022
مكان المقابلة : تامنغست
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة والدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 12 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : نهاية العقد السّابع
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : ثانوي
المهنة : شيخ زاوية
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

من ولاية تامنغست، تشرّفنا بلقاء شيخ زاوية سيدي محمّد بن بادي الكنتي القريشي المدعو أ.ب، من متّبعي الطّريقة القادريّة، وعلمنا من الشّيخ أنّ زاويتهم كبيرة ومعروفة في المنطقة، ومؤسّسها هو الشّيخ سيدي الكبير المختار الكنتي الّذي توفّي منذ 220 سنة.

وعن **دور المرأة في هذه الزّاوية بتامنغست**، بدأ بتعلّم القرآن الّذي أنزله الله على المرأة والرّجل معا، ملحقا قوله بالآية "إنّ سعيكم لشتّى" (سورة اللّيل/4) ليُردف بأنّه لا فرق بين الجنسين في طلب العلم، كما أنّ **المرأة حسب قناعته تنال رتبة الإمامة، إنّما فقط لا تصلّي أمام النّاس**. وبما أنّه تطرّق لذلك، أردنا أن نفهم منه **إن كان يقصد إمامة النّاس فقط أو الجنسين معا**، فطلب بلُطف تغيير الموضوع.

انتقلنا إذن إلى موضوع **الإرث**، فاعتبر الشّيخ أنّ **للرّجل حصّتين وللمرأة حصّة**، كما **يفرض على المرأة الجهاد مثلها مثل الرّجل فقط عند وجود عدوّ يتهدّد الأمن**، مستشهدا في ذلك بالآية: "ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثمّ نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين". (آل عمران/61).

وما إن ذكرنا نموذج المحاربة العظيمة "تين هنان" قال مباشرة "**النّساء عندنا كلهنّ عظيمات، تين هنان وما سواها**"، ولديهنّ تاريخ، كما أنّ **التّوارق لا فرق لديهم بين المرأة والرّجل**. وهنا تذكّرنا بدورنا مقولة نائب برلماني تارقي متوفًّى* شدّد في خطاب له على أنّ "**المرأة مقدّسة**"، وهو ذاته الشّخص الّذي اندهش من مكانة المرأة في الشّمال بعد أن حسبه أكثر حضارة تبعا لقوله، ولأنّ الشّيخ فهم مباشرة كلامنا لمعرفته بذلك الخطاب وخلفيّاته تلفّظ بلسان تماهق (المتغيّر الأمازيغي التّارقي) بعبارة "**العيب أوادم وين ينغا تمط**" الّتي تفيد بأنّه عيب على الشّخص الّذي يمدّ يده على امرأة، ليصرّح بعدها بأنّها **ظاهرة نادرة في مجتمعهم** باعتبار أنّ **ضرب** الرّجل للامرأة يعتبر **عارا كبيرا في أعرافهم الاجتماعيّة**، ما يجعل **قيمته تنهار تماما أمام الجماعة**، واسمه يُنسى**.

*محمّد بابا علي رحمه الله.
**هذا الأمر يذكّرنا بعادات مزاب القديمة؛ حيث كانت لا تُقام صلاة الجماعة بالمسجد وقد قصدت امرأةٌ إمامًا تشكو ظُلم زوجها لها، إلّا بعد أن يعتذر المعني عن ذلك في المسجد أمام الجميع، لكنّ ذلك الزّمان قد ولّى وتغيّر المجتمع بشكل محسوس.

ولتوضيح بعض المفاهيم، انتقلنا إلى الحديث عن الدّور الّذي لعبته المرأة التارقيّة في الحفاظ على التّراث بما فيه لسان المنطقة باحترافها التّدوين** ممّا جعلها امرأة عالمة في الأصل، ليردّ بأنّه **لا فرق بين الجنسين في طلب العلم.**

في الأخير طلبنا من فضيلة الشّيخ رأيَه في عدم **قبول المرأة لبعض القضايا مثل "التعدّد"**، ليردّ بأنّ الإسلام حلّل **للرّجل أربع نساء وما ملكت أيمانه** بشكل عامّ، مضيفا بلغته الأمّ أنّ **المرأة التارقيّة لا ترضى أن تأتي امرأة كضرّة عليها، الأمر الّذي جعل الرّجال يكتفون بواحدة.**

عقب ذلك مباشرة أخبرناه بأنّنا نعرف شخصا تارقيّا جمع بين 12 امرأة*** لتكون ردّة فعله مباشرة **"حرام..هذا ما هو تارقي"** لنضيف بأنّها ظاهرة موجودة لديهم بحكم أنّنا نعرف أيضا صاحب وكالة سياحيّة من منطقتهم يجمع بين 9 نسوة منهنّ تارقيّات ومنهنّ أجنبيّات، فتمثّلت ردّة فعله بعبارة **"هذا ما هو مسلم"**، مشيرا إلى أنّه حتّى **العُرف لديهم يلزمهم بالاكتفاء بواحدة.**

وعن **الطّلاق** إن كان شائعا لديهم، تفضّل بأنّ الأمر فعلا موجود لدرجة أنّ **الرّجل قد يطلّق المرأة بعد يوم زواج** وبعد ذلك يحدث لها أن تتزوّج بشخص أعزب، فَيَهُمُّ الأوّل بالرّجوع، وحالات أخرى مغايرة.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

-**تمتُّع المرأة التارقيّة بقيمة اجتماعيّة عالية** راجع لصونها الجانبين المادّي واللامادّي للمجتمع؛ أي كل ما يثبت وجوده.

-**الشّيخ مقتنع بأحقيّة المرأة في ممارسة الإمامة**، مع عدم ظهورها أمام النّاس في الصّلاة، ونظرا إلى أنّه وضع ذلك الشّرط، فمعناه أنّ إمامتها تكون للجنسين ولو أنّه تحفّظ عن الإجابة، كما أنّ للامتناع عن الردّ دلالته أيضا، خاصّة وطأة المجتمع على قناعات الأفراد، لاسيّما حيال من هم في مكانة شيخ زاوية.

-الرّجل الّذي يمدّ يده على امرأة يُقابَلُ بالاستهجان الاجتماعي في المجتمع التّارقي، ما جعلها ظاهرة نادرة الحدوث.

-لاحظنا تناقضا في حُكم الشّيخ لأنّه يأخذ بمُلك اليمين في حين لا يتقبّل، وبل يحرّم التعدّد.

-المنطق والواقع يفيدان بأنّ المواطن الجزائري لا يمكنه جرد أكثر من 4 نساء في الحالة المدنيّة، وبالتّالي فإن زادَ العدد تُعتبر الوافدات بمنزلة مُلك يمين لأنّ الزّواج العُرفي ليس معترفا به قانونا.

*** غالبيّتهنّ زواجهنّ عرفي.

عرض الحالة رقم: 30
تاريخ المقابلة : أكتوبر 2022
مكان المقابلة : الجزائر
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة والدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 23 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : نهاية العقد السّابع
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : ثانوي
المهنة : شيخ زاوية
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

جمعنا حوار بالسيّد ب.ح شيخ الزّاوية الدرقاويّة –زاوية سيدي بوسكرين– لولاية معسكر، الّتي تتّبع الطّريقة القادريّة البودشيشيّة، والّذي أحاطنا عِلما بأنّه من أحفاد عبد القادر الجيلاني، وأنّ كلّ الطّرق تخرج من مشكاة واحدة سواء القادريّة أو البودشيشيّة أو الدرقاويّة أو العلويّة. ليُفصح بأنّه لا يستسيغ كلمة "طريقة" باعتبارها اجتهاد من المشائخ لمّا وصلوا إلى مرتبة معيّنة، والطّرق كلّها لرسول الله ملتمسةٌ، ولا يجوز لأيّ منها أن تخرج عن طريقة رسول الله الّتي هي الكتاب والسنّة، كما أنّ تعدّد الطّرق لا يعدو كونه اجتهادات.

وعن دور التوجّه الصّوفي في الحياة، استهلّ حديثه بأنّ أوّل المتصوّفة هو الرّسول محمّد –ص– مع تبيان تميّز التصوّف بعنايته بطهارة الباطن الّتي تجعل العبادة مقبولة.

وعن دور المرأة في الزّاوية، تفضّل بأنّها مثلها مثل الرّجل، معتبرا إيّاها **مكمّلة للرّجل**، فاستفسرناه إن كان قد أخذ ذلك المفهوم عن **الحديث الّذي يقول بأنّ المرأة خلقت من ضلع آدم** ليؤكّد ذلك قبل أن يضيف بأنّها الأخت والأمّ والبنت، مسترسلا بأنّه يعرف **نسوة متصوّفات يفُقن الشّيخ** بقدر قيامهنّ اللّيل وذكرهنّ للرّسول –ص– آلاف المرّات، معربا عن منحه إياهنّ التّسريح في أمثلة سِريّة عن الذِّكر، ليستشهد بعد ذلك **بنموذج زوجته** الّتي تعكف على الذِّكر أكثر منه على حدّ تعبيره، فكان كلامه فرصة لنحيطه علما بأنّنا اكتشفنا بالجنوب الغربي وجود **مشيخات حكمتها امرأة عبر التّاريخ**، ليستعرض بدوره نموذج لالا تركيّة وكذا نساء متصوّفات بمعنى الكلمة فتحن الزّوايا لوجه الله إنّما يكلّفن أناسا لاستقبال الضّيوف مع حرصهنّ على خدمتهم بالطّبخ وما إلى ذلك.

انتقلنا إلى التّساؤل عمّا إذا كان هناك واقع شهد فيه ظلما للمرأة فسعى إلى تغييره، ليتفضّل قائلا: "الظّلم كاين عند الجهلاء، وليس عند النّاس العقلاء" وكلّ من لا يدرك قيمة الإنسان.

وبغية اختبار معلوماته وحسّه النقديّ، فتحنا موضوع حيازة التّراث الدّيني الإسلامي على ما يعزو سبب أكل آدم من الشّجرة وخروجه من الجنّة إلى حوّاء، ليردّ قائلا: " **لا ليست حوّاء**" مدعّما ذلك بما أتت به الآيتان الكريمتان

"فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ (120) فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ". (طه/20-21). ليختم كلامه بأنّ حوّاء ليست هي من وسوس لآدم وإنّما إبليس هو من فعل ذلك.

وهنا، استفسرناه عن فهمه للقضيّة الّتي جعلت النّاس يأخذون الأمر تحاملا على حوّاء، ليعزو ذلك إلى دفن الأشخاص لعقولهم. ولأنّه تطرّق إلى ضرورة الأخذ بالسنّة النبويّة، كان لنا تساؤل عمّا يستطيع قوله لمن لا تقبل **بالتعدّد**، ليردّ بأنّ على المرأة أن تكون "عاقلة"، معتبرا بأنّ قيامها بأشغال بيتها وزوجها هو تقليد لأمّهات المؤمنين، ومضيفا إلى ذلك ضرورة ارتداء **الحجاب** عكس المجتمعات الّتي جعلتها "سلعة تباع وتشترى". ومع أنّنا فهمنا كلامه الّذي قَصد به المجتمع الغربي، استفسرناه "هل تقصد **قضيّة الجواري؟**"، ولكنّه عزف عن الإجابة مسترسلا في كلامه.

وعن شكل **الحجاب** الّذي يراه مناسبا للمرأة، اكتفى بالسّتر شكلا وعملا عكس المجتمعات الّتي تعتبرها سلعة، ولأنّه ردّد هذه العبارة أطلعناه بأنّ هناك مقاربة تعتبر المرأة الّتي تغلّف نفسها تماما وكأنها سلعة هي الأخرى، ليبدأ بتفنيد الأمر قبل أن يُردف بأنّ المرأة يجب أن تحجّب نفسها إلّا الوجهين والكفّين مع تفادي اللّباس الشفّاف والمثير، كما استشهد بالسيّدة أسماء بنت أبي بكر الصدّيق الّتي كانت تُعين زوجها الزّبير بن العوّام في البستان، مثلما دأبت المرأة على الخروج في الغزوات.

<u>استنتاج أوّلي</u>:

-"الطّريقة" الوحيدة بالنّسبة للمبحوث هي الكتاب والسنّة.

-الأخذ بالحديث الّذي يذكر خلق المرأة، علما بأنّه مصنّف في خانة الصّحيح من الأحاديث.

-يظهر على الشّيخ عامل ذاتي يجعله يُعلي من قيمة المرأة، وهو نموذج زوجته.

-تقهقر دور شيخة الزّاوية من القيمة الدينيّة بما تحمله من قداسة إلى التّواري في المطبخ.

-أخذ المبحوث بما هو شائع عن التّراث الدّيني، مع توفّره على **حسّ نقدي معتبر**، رغم العزوف عن التطرّق إلى القضايا الحسّاسة في التّراث الدّيني الإسلامي.

عرض الحالة رقم: 31
تاريخ المقابلة : 3 فيفري 2024
مكان المقابلة : /
لغة المقابلة: العربيّة
مدّة المقابلة: /
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار كتابي

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 36 سنة
الحالة المدنيّة : عزباء
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : /
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

لاحظنا أنّ **الزّاوية العلاويّة بمستغانم لطالما صنعت الاستثناء في طريقة تعاملها مع المرأة**، ولذلك أبَينا إلّا أن يجمعنا حوارٌ بإحدى مُريداتها الوفيّات السيّدة ع.ب، فكان التّالي:

س1–ما الأمور الّتي جعلتك تُعجبين بالزّاوية العلاوية ودفعتك إلى أن تصبحي من أتباعها ؟

ج1–السّبب هو التّنشئة على اليقظة الّتي تشبّعت بها منذ الصّغر في أحضان الزّاوية، تربية الضّمائر التي تنشئ جيلا حرّا ومسؤولا، والتّربية المبنيّة على احترام الآخر؛ ومن حسن حظّي أنّني تعلّمت القرآن الكريم في الزّاوية منذ سن الرّابعة، فانجذبت لهذا العالم الجميل، علم الذِّكر والسّلام والرّاحة والطّمأنينة.

س2–كيف تصفين لنا مكانة المرأة في الزّاوية العلاويّة الدرقاويّة الشاذليّة؟

ج2–للمرأة مكانة عظيمة في الطّريقة العلاويّة الدرقاويّة الشاذليّة، وهي مستمدّة من الكتاب والسنّة النبويّة الشّريفة؛ إذ تعتبر المانحة للحياة ورمز العطاء والكرم؛ حيث تمثّل العمود الفقري لتربية أبناء الطّريقة على القيم الإنسانيّة وثقافة السلام.

س3–هل ترين تميّزا في تعامل الزّاوية العلاويّة مع المرأة؟

ج3–نعم، لأنّ المرأة في الزّاوية العلاوية تجمع بين الأصالة والمعاصرة؛ فهي حافظة للذّاكرة وللموروث الرّوحي لهذه الطّريقة وفي نفس الوقت متطلعة نحو آفاق جديدة ومواكبة للعصر؛ حيث تمّ تنظيم **مؤتمر دولي للأنوثة في 2014 تحت عنوان "الكلمة للنساء "**.

س4–شاهدنا في رمضان بثّا مباشرا للمدائح الدّينية؛ بحيث **تؤدَّى جماعةً رجالا ونساءً بصفة متقابلة في زاويتكم**، وهو أمر استحسنّاه لأنّه مخالف للصّورة النمطيّة المألوفة الّتي تقصي المرأة. كيف تصفين هذا التميّز لديكم ؟

ج4–هذا المشهد ليس غريبا؛ ففي الحجّ تقوم المرأة بمناسكها مع الرّجل جنبا إلى جنب واستنادا لقوله صلى الله عليه وسلم " **إنما النساء شقائق الرجال** ".

س5–ما هو دور "الفْقيرات" في هذه الزّاوية؟ وما رأيك في الآراء الّتي تقول بأنّ **المرأة وصوتها عورة؟**

ج5–كان ومزال دور "الفْقيرة" في الزّاوية موازيا لدورها الجوهري ألا وهو التّربية والمشاركة في حلقات الذّكر والفكر؛ فلها أدوارٌ محوريّة أخرى تتمثّل في حسن استقبال الوفود وتسيير الزّاوية. وقد وصف الشّيخ العلاوي مؤسّس الطّريقة العلاويّة ابنته "لالّا خيرة" **رمز الحِكمة** والكرم ب " الميناء الذي تقصده السّفن من كل فجّ لترسو به". **أمّا بالنّسبة لصوت المرأة على أنّه عورة، فهذا ليس منطقيّا؛** فالنّساء كنّ يسألن الرّسول والصّحابة يسمعون، وكانت هناك **فقيهات بالآلاف في الزّمن الذّهبي؛ فما أحوجنا إلى البحث عن الحقائق التي أُخفيت عن قصد.**

س6–ما سرّ ارتداء اللّون الأبيض للنّساء، وهل وضع الحجاب واجب في الزّاوية؟ لماذا؟

ج6–سرّ ارتداء اللّون الأبيض للنّساء والرّجال على حدّ سواء هو كون هذا اللّون رمزا للصّفاء والطّهارة والسّلام؛ كما أنّ وضع اللّباس الأبيض هو احترام لقدسيّة حلقات الذّكر والفكر.

س7–هل تساهم الزّاوية في إحداث الصّلح بين الأزواج، إن قصدتها زوجة تعرّضت **للضّرب** أو أراد زوجها أن **يعدّد** عليها أو حرمها إخوانها من **الإرث** مثلا ؟

ج7–بالطّبع، فالوساطة وإصلاح ذات البين من أهمّ أدوار الزّاوية، خاصّة للحفاظ على سلامة الأسرة ونظرا لِما يترتّب عن اختلال توازنها من مخاطر على الفرد والمجتمع.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–تبيّن دور التّربية الصّالحة في خلق جيل وازن، إلى جانب **التّطبيق الفعلي لعبارة "النّساء شقائق الرّجال"**، علما بأنّ أهمّ أهداف الزّاوية تحقيق **المساواة بين الجنسين.**

–لاحظنا، حسب المتحدّثة، **إقران شيخ الزّاوية العلاويّة لصفة الحِكمة بالمرأة**، مثلما عاينّا **توظيف المبحوثة للعقل في معاينة الأمور واستقصائها**، ما يعكس وعيا في فهمها.

–اعتبار مُريدة الزّاوية السّبب وراء الاعتقاد بأنّ صوت المرأة عورة هو إبعادُها بقولها بوجود **حقائق "أُخفيت عن قصد".**

–إقران المرأة كالرّجل باللّون الأبيض، رمز الصّفاء، يحيلنا إلى **بُعدهم ما أمكن عن صفة المدنّس.**

عرض الحالة رقم: 32
تاريخ المقابلة : ماي 2022
مكان المقابلة : الجزائر.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة والدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 20 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : مستهلّ العقد السّابع
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : إعدادي
المهنة : شيخ زاوية
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

حاورنا شيخ زاوية إسماعيل جوامع بالبويرة السيّد ع.ر، الّذي أعرب عن فخره بخدمة كلام الله وتخريج **أجيال من الجنسين**، وهي زاوية تأسّست في 1 نوفمبر 1995 وتجمع في عملها بين حبّ الوطن والدّين.

ولمّا سألناه إن كانت زاويته تتّبع الطّريقة الرحمانيّة، ردّ بأنّها زاوية عصريّة تجمع بين الأصالة والمعاصرة، ولازالت تتعامل بالألواح مع انتهاج التّوبيخ ب"الفلقة" أحيانا، كما تتبنّى النّظام الدّاخلي والخارجي معا.

وعن **الحضور النّسوي بالزّاوية**، أطلعَنا الشّيخ بأنّ **بناته يُدرّسن أحكام التّلاوة والتّحفيظ**، كما أنّه يعدّ دور المرأة في زاويتهم كبيرا باعتباره ينقسم بين ما هو تربوي وإصلاحي واجتماعي وتفاعلي وإرشادي، كما لم يُخْفِ عنّا أنّ **المرأة الّتي تدرّس في زاويته تحاول حتّى تفسير "ما يمكن تفسيره"**، إضافة إلى الوقوف كحاجز منيع أمام مظاهر العولمة.

وبما أنّه أخبرنا بأنّ الزّاوية تحاول الجمع بين الأصالة والمعاصرة، استفسرناه عن الأمور الّتي يودّ تغييرها في واقع المرأة، وكان له أن وضّح بأنّ المرأة جُبلت على الحفاظ على قيم الإسلام، فكانت سعيدة وأسعدت غيرها، مع الإشارة إلى أنّه أعرب عن عدم معارضته لعملها خارج المنزل وإنّما في إطار القيم كالاحترام والاحتشام.

أيضا، اعتبر محدّثنا بأنّ **المرأة ليست نصف المجتمع** بل أكثر نظرا لتواجدها في مختلف المؤسّسات من تعليميّة، تربويّة واقتصاديّة، ما جعلها تحوز على دور كبير في المجتمع. وهنا ذكر ابنته المُجازة الّتي تفوّقت في ولايتها، وقد عاينّا جليّا فرحته الكبيرة عند تعرّضه لذلك.

كانت الفرصة سانحة لاستفساره عن الدّور الّذي يعتبره خاصّا بالمرأة أو أنّ الرّجل عجز عن تأديته، فذكر تربيه الأطفال الصّغار وخاصيّة الحنان الّتي تتميّز بها المرأة؛ فغدت سبب حيازة الأنثى على حضانة أطفالها.

وعن عدد بناته وأبنائه، تفضّل الشّيخ بأنّ لديه خمس بنات وخمسة ذكور، ما جعلنا نتساءل عن سبب ذكره فقط لبناته لمّا سألناه عن تأطير الزّاوية، وهنا ورد الردّ بأنّ الذّكور التفتوا لأشغالهم.

حثّنا هذا الأمر على **الاستفسار عمّن سيخلفه على رأس الزّاوية –بعد عمر طويل– ليكون جوابه ب "الله أعلم" قبل أن يذكر أسماءً لتلامذته** الّذين يعتبرهم أصحابا له.

اضطرّينا إلى شرح سبب طرحنا لذلك السّؤال، وهو **تواجد شيخات زوايا ونساء مرابطات في تاريخ منطقة القبائل**، مستذكرين أبرز نموذج "**لالّا فاطمة نسومر**"، لنتساءل عن إمكانيّة أن تقود زاويته امرأة، وهنا فكّر هُنيهة قبل أن يعبّر عن خوفه على بنته لو تقلّدت ذلك المنصب، ليرجّح فكرة أن يجعل من ينوب عنها في الواجهة حماية لها، كما لم يفوّت فرصة أن يذكر أنّ بنتيه المعلّمات بالزّاوية تخصّصت إحداهنّ في علم النّفس التّربوي والأخرى في علم اجتماع الجريمة.

وبما أنّه ذكر مفهوم الجريمة، استفسرناه إن كان يرى بعض الأمور مثل **حرمان المرأة من الميراث جريمة**، وأتى الجواب بالتّأكيد، علاوة على لزوم محاربتها كظاهرة لا أساس لها في الدّين باعتبار أنّ اتّباعها هو محاربة للدّين والأخلاق والإنسانيّة، منتهيا إلى حمد الله على أنّ هذه الظّاهرة آخذة في الزّوال على حدّ تعبيره، وأنّ لمتغيّر الزّمن دور في ذلك.

وانتهاءً إلى قضيّة **شهادة** المرأة، أفادنا المبحوث بأنّه يأخذ بالأمر مثلما أتى به التّأويل المتعارف عليه دون نقاش.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–اعتماد الشّيخ على العنصر النّسوي حتّى في تدريس تفسير القرآن.

–**المرأة في نظر المبحوث أكثر من نصف المجتمع** لاقتحامها مختلف مجالات المعرفة والحياة.

–قد لا يكون الشّيخ ملمّا ببعض المفاهيم الّتي ترسم مرجعيّته الدينيّة، إنّما لاحظنا تكيُّف مواقفه مع صور التّغيير الاجتماعي، إلى جانب الوقوف على تكرار حجّة الخوف من التّغريب.

–تدخّل العامل النّفسي بالنّظر إلى تأثّر الشّيخ ببناته البارّات اللّواتي خدمن الزّاوية بعكس الذّكور، إنّما لم يُخفِ خشيته عليهنّ لو أسند إليهنّ مشيخة الزّاوية من بعده، الأمر الّذي يعكس انقلاب المعايير بين الأمس واليوم، فانتقلت الشّيخة من القداسة إلى الخوف من أذيّتها، لتُمسي النّيابة حماية لها.

–يؤمن المبحوث بتأثير متغيّر الزّمن في العُرف لا في التّأويلات ذات الطّابع الدّيني، ومثال ذلك قضيّة **الشّهادة**.

عرض الحالة رقم: 33
تاريخ المقابلة : نوفمبر 2022
مكان المقابلة : ولاية البيّض
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة والدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 22 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : مستهلّ العقد الخامس.
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : إمام + إطار بمديريّة الشّؤون الدينيّة لولاية البيّض+ صاحب برنامج إعلامي ديني
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

قصدنا مديريّة الشّؤون الدّينية والأوقاف لولاية البيّض أين جمعنا لقاء بالسيّد ب.ب إمام أستاذ ورئيس مكتب الإرشاد الدّيني بذات الهيئة، كما أنّه منتمي إلى الزّاوية والمدرسة القرآنية اليوسفيّة لمؤسّسها الشّيخ الحاج حسان بلمدّاحي بولاية البيّض. وهو في الأصل إمام أستاذ بمسجد "مالك بن أنس"، إلى جانب كونه أستاذا بمؤسّسة إعادة التّربية، إضافة إلى عمله بالمديريّة كرئيس مكتب للإرشاد الدّيني، وكذلك إعداده لحصّة "حديث الصّباح" الّتي تمرّ على أثير إذاعة البيّض الجهويّة كلّ يوم كعمل تطوّعي منذ 2015، ناهيك عن أنشطة الزّوايا من ملتقيات وندوات وأذكار وأوراد مأثورة عن النبيّ –ص– علما بأنّ أصله من ولاية أدرار.

ذكر الشّيخ بأنّ لكلّ طريقة أذكار معيّنة تدأب عليها مثلما هو الحال عند التّيجانية والشّاذلية والشّيخية، ليضيف بأنّ **الورد كما يقدّم للرّجل يقدّم للمرأة**؛ فالمرأة والرّجل سيّان في الأذكار أو الأوراد، مع فرق متمثّل في أنّ الذّكور يذكرون أورادهم جماعة في المسجد والنّساء يذكرن أورادهنّ في البيوت. أمّا النّساء المقيمات في الزّاوية أو المدرسة القرآنية جُعِلت من أجلهنّ مكبرّات صوت لسماع الأذكار وصلاة الجماعة والملتقيات الدّينية السنويّة، مع العلم أنّ نظام الزّوايا يحوي مصلّى للرّجال وآخرا للنّساء مثلما هو معمول به في المساجد. وعن ملتقيات تلك الزّاوية اليوسفيّة، ذكر أنّه يُعقد فيها اثنان كلّ سنة لختم البخاري، في 15 شوّال من كلّ سنة؛ بحيث يأتيها المشايخ من مختلف مناطق الوطن، إلى جانب حضور زائرات من النّساء يسمعن الأذكار ويتْلون، فيما تتمحور المناسبة الثّانية في إحياء المولد النّبوي الشّريف من طرف الجنسين معا.

وعن التّعليم القرآني في الزّاوية، فهي تجعل قسما للرجال وآخرا للنّساء، مع توفّر **مرشدة دينيّة مرخّصة من مديريّة الشّؤون الدّينية والأوقاف وفق برنامج الوزارة المعتمد، تمارس التّعليم القرآني، شرح الفقه، العبادات، المعاملات، والأحاديث النبويّة**، كما تشارك النّساء في المسابقات الرسميّة لمديريّة الشّؤون الدّينية والأوقاف، علما بأنّ تلك الاستحقاقات لا تفرّق بين من درس في مدرسة رسميّة أو زاوية.

وعلى ذكر الزّوايا والطرقيّة، طلبنا من محدّثنا إطلاعنا على عدد الطّرق والزّوايا الموجودة على مستوى الولاية، وكان الجواب بدءا بذكر الزّاوية التّيجانية بين بوسمغون والشّلالة والزّاوية الشّيخية في لَبيض سيدي الشّيخ والزّاوية اليوسفيّة وزاوية الشّيخ بوعمامة والزّاوية القادريّة وزاوية الموحّدين الّتي تعتبر فرعا من فروع الزّاوية الشّيخية وتتميّز بأمر فريد هو تواجدها تحت الأرض، وكذا الزّاوية التّابعيّة الّتي مركزها بولاية عنّابة مع فرع في قصر العطشان بولاية البيّض، إلى غيرها من الزّوايا.

انتقالا إلى سؤال خاص، استفسرنا الشّيخ عن **نظرة الزّاوية لقضايا المرأة بين العقل والنّقل في الموروث الدّيني،** وهنا كرّر عبارته بأنّ المرأة عندهم دوما حاضرة مثلها مثل الرّجل ولم تفرّق الزّاوية بينهما باعتبار أنّ المرأة حاضرة كمستشارة وحاضرة في الجمعيّات...الخ

وكي نحدّد له الموضوع أكثر، **استرجعنا حيثيّة ذكرها وهي ختم صحيح البخاري، هذا الكتاب الّذي نجد فيه أحاديثا صحيحة وأحاديثا حسنة وأخرى ضعيفة وحتّى غريبة ومكذوبة وموضوعة...الخ ما يعني وجود منطق الشكّ في تصنيف الأحاديث،** كما أنّ الكثير من تلك الّتي تناولت موضوع المرأة تدخّل العقل فيها، الأمر الّذي جعلنا نتساءل عن طبيعة تعاطي الزّاوية مع أمور كهذه والفصل فيها.

مباشرة، أطلعنا الشّيخ على أنّ الزّاوية تقوم على الوسطيّة والاعتدال، **وتعتمد صحيح البخاري الّذي يعتبر أصحّ كتاب بعد كتاب الله، مثلما تعمد إلى شرحه من خلال الشرّاح المعتدلين الّذي يوافقون المذهب المالكي،** مضيفا أنّ كلّ ما يدعو إلى التطرّف أو التّمييع بحقّ المرأة "الزّاوية بريئة منه"، ومشيرا إلى أنّنا لو تعمّقنا في بعض الأحاديث بين الموضوعيّة أو الشكّ أو الضّعف، فالزّاوية من أسسها الوسطيّة والاعتدال، لا إفراط ولا تفريط. وعمّا إذا كانت تتمسّك أكثر بالصّحيح، صرّح بأنّها تتمسّك بما هو معتمد أكثر من غيره، ليرجع ويقول: "لا شكّ أنّ صحيح البخاري كما قلنا معتمد في عموم العالم" حتّى أنّ بعض شيوخ الزّوايا –ومنهم بلمدّاحي شيخ الزّاوية اليوسفيّة– ذهب حتّى إلى أوزبكستان ووقف على قبر الشّيخ البخاري، مع الحرص على تلاوة أحاديثه. وهنا يستعيد قولَه بأنّ المرأة من ناحية الزّوايا حقّها مضمون مكفول حتّى أنّها بعد أن تقصد المجالس العلميّة تذهب إلى الزّوايا حيث تجد المأكل والمشرب، علاوة على طرح انشغالها، مع تبيان المبحوث أنّ **للزّاوية دور كبير في الإصلاح حيال القضايا الّتي ابتُليت فيها المرأة أو عرّضتها للقهر أو الظّلم.**

هنا تحوّلنا إلى تساؤل مباشر فيما إذا كان يرى أنّ الإسلام قد تمّ فهمه جيّدا لاسيّما في قضايا معيّنة مثل **التعدّد، القوامة، الضّرب، الإرث** ...الخ يعني هل يرى محدّثنا أنّ المفاهيم الّتي وصلتنا حاليّا و**تدخّل البشر في تأويلها قد** بلغتنا بالشّكل الصّحيح ؟

استهلّ ردّة بأنّ الزّوايا تستمدّ منهجها من الشّريعة، وأنّ الكلّ أثارتهم دراسات المستشرقين الّذين أرادوا ضرب الإسلام، وبالتّالي فمنهج الزّاوية أو المدرسة القرآنية هو منهج معتدل.

وهنا قال "**تحدّثوا عن ضرب المرأة وأفاضوا، والزّاوية قالت كلمتها..قالت إقرأوا قول ابن عبّاس المعتمد**" الّذي يرى بأنّ **الضّرب يكون بنحو سواك وليس الضّرب الّذي يكسر عظما أو يجرح أو يعنّف.**

ولمّا أطلعناه هنا على التّفاسير الأخرى الّتي تقول بالابتعاد قال "نعم" إنّما مستعيدا كذلك قوله بنحو سواك، مع التّشديد على أنّ القرآن لا يفسّر عن الهوى، بل يجب الرّجوع إلى أمّهات الكتب، وأنّه **يكفينا أنّ رسولنا الكريم ما رفع يده على امرأة أو جارية أو غلام قطّ**، الأمر الّذي ذكّرنا بحديث "آلى عن نسائه شهرا".

كذلك، استطرد محدّثنا قائلا بأنّ هناك آليّات لفهم الحديث كمعرفة درجته بين الصحّة والضّعف والبطلان، ناهيك عن الحديث الموضوع، مع ضرورة معرفة هل القول خاصّ أو عامّ؟ معتبرا ذلك ضروريّا مثل الوقوف في الآيات على أسباب النّزول. وهنا أشار إلى وجود ما وصفه ب "سموم ترمى في وسائط التّواصل الاجتماعي يتمّ إلحاقها بالزّوايا ظلما" **والزّاوية بريئة منها باعتبارها تحترم المرأة.**

وبخصوص ما قيل عن **ظلم المرأة في الميراث**، ذكر الشّيخ بأنّ **الأنثى تأخذ أكثر من الذّكر في عشر حالات حسب قوله، وما هي إلّا أربع حالات ترث فيها نصف ما يأخذه الذّكر.**

وكسؤال أخير، حاولنا أن نستعلم منه عمّا إذا مرّت بالمنطقة شيخة زاوية أو مرابطة إمرأة، فذكر مباشرة السيّدة "**مباركة بنت الخصّ**" الّتي بُني باسمها قصر في منطقة "بريزينة" ولاية البيّض، وقد وصفها بأنّها امرأة حكيمة تعرّضت لسلطان منطقة "ارباوات" الّذي لمّا قابلته بالرّفض بعد أن رام زواجها بالقوّة حاصرها لمدّة من الزّمن إلى أن نفذ الماء عنها، فمن حكمتها أمرت بوضع الصّوف والجلابيب والبرانيس في الماء القليل المتبقّي ونشرها، وهي آخر قطرة ضحّت بها، إنّما جعلت ذلك السّلطان يتأكّد بأنّ تلك المرأة لا طاقة له عليها، وهذه القصّة معروفة في المنطقة ويتوارثونها أبا عن جدّ. ليختتم كلامه بالأثر الإيجابي الّذي تركته سيرة تلك المرأة مثلها مثل لالا فاطمة انسومر وحسيبة بن بوعلي. وعمّا إذا كانت هناك زاوية سمّيت على امرأة، أخبرنا المتحدّث أنّ حدود علمه لم تصل إلى ذلك ولو أنّه أمرٌ مرجّح قد غاب عنه أدراكه، كما أنّ تسمية زاوية باسم امرأة يرجّح إلى خصوصيّة المنطقة حسب ظنّه.

<u>استنتاج أوّلي</u>:

–تكرار حجّة الخوف من التّغريب، ما يعني **استرجاع نظريّة المؤامرة**، مع العودة إلى ما أَلِفَ أهل التّراث ترويجه حول إرث المرأة.

–أخذ الشّيخ والإمام بالمفاهيم الشّائعة، مع ملاحظة ارتباك معيّن بين الإقرار بوجود منطق الشكّ في الحديث والخوف من التعرّض إلى ما وصفه بثاني أصحّ كتاب بعد القرآن الكريم.

–للزّاوية دور في ردّ المظالم عن المرأة حسب المتحدّث، كما قد نستشفّ من خلال ما ذكره الدّور العكسي للتّكنولوجيا بإسهامها في **إقصاء الوجود النّسوي عن الفضاء العامّ.**

عرض الحالة رقم: 34
تاريخ المقابلة : 26 ماي 2022
مكان المقابلة : مسجد النّور- ولاية الجلفة.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة والدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 28 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : 34 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : إمام مؤذّن
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

شاءت الأقدار أنّنا مررنا بمسجد النّور بالجلفة خلال خطبة الجمعة، والغريب في الأمر أنّ الإمام س.ب كان، في تلك الأثناء، بصدد البتّ في قضيّة أخذت حيّزا من النّقاش بينها وبعض الأشخاص في ذلك الحين بالذّات؛ ألا وهي مفهوم لفظ "**الضّرب**" في القرآن الكريم، وبالتّالي مفادُ الآية القائلة **بضرب النّساء***. فما كان علينا إلّا أن قصدنا مدخل المسجد طالبين مقابلة هذا الإمام ما إن فَرُغَ من الصّلاة، وتشرّفنا بذلك لكونه **تبنّى في خطبته مفهوما غاب كثيرا عن أذهان العوام وحتّى فئة من المثقّفين** بالنّظر إلى ما هو متعارف عليه في التّراث الفقهي حيال مسألة **تعنيف المرأة استنادا إلى آية الضّرب.**

كأوّل سؤال، طلبنا من فضيلة الشّيخ أن يلخّص لنا خطبته، فأطلعنا، بعد البسملة، على أنّ أوّل ما يجب توفّره في العلاقة الزوجيّة هو إحسان كلّ زوج لزوجه، مع تعريجه على موضوع مهمّ جدّا وهو كثرة **الطّلاق** في المجتمع الجزائري بالنّظر إلى عدد القضايا في المحاكم، وهدم البيوت وتشرّد الأبناء، ناهيك عن **عزوف الشّباب والشابّات عن الزّواج.**

وبعد ذلك، تعرّض محدّثنا إلى أهميّة معرفة **أسباب الطّلاق**، منوّها إلى أنّ الشّريعة الإسلاميّة شرّعت للرّجل أن يختار المرأة الصّالحة من البيت الصّالح وأن ينظر إليها وتنظر إليه ويكون بينهما حوار واقتناع، لأنّ الأصل يكمن في المودّة، مع تنويهه إلى أنّه **ضدّ أن يتزوّج الشّخص بصفة تقليديّة من طرف الأهل فقط.**

بعد ذلك، أشار إلى أنّ الحياة الزوجيّة تبدأ بعراقيل حتما، ما جعله ينادي بالصّبر، خاصّة من طرف الزّوج باعتبار أنّ **المرأة خلقت من "ضلع أعوج"** مع سرده للحديث القائل بذلك، وإن لم تقتنع المرأة حسب قوله ينتقل الزّوج إلى الموعظة، مع ذكره لبداية الآية الكريمة الّتي تذكر ذلك، وكحل أخير، يعطيها بظهره كدليل على الاستغناء، وإن لم ينجح في ذلك أيضا ينتقل إلى الخطوة الموالية ألا وهي الهجران. ويعزو فضيلة الشّيخ سبب

* الآية 34 من سورة النّساء.

صدور هذه الأفعال من الزّوج إلى أنّ **المرأة بطبعها ضعيفة وفيها عوج** ولذلك يجدر أن تكون المبادرة من طرف الرّجل حسب قوله.

وإن لم يفلح بتلك الطّرق انتقل إلى **الضّرب** بالمفهوم المتعارف عليه، حسب ما ذهب إليه الشّيخ، مستندا إلى الآية نفسها، إنّما يرجع ليقول إنّ الضّرب لا يتمّ حيال كلّ النّساء، وليس علاجا عامّا لعمومهنّ، باعتبار أنّ هناك نساء تؤذيهنّ مجرّد كلمة جارحة، ليبقى الضّرب حلّا استثنائيّا.

وفي خضمّ شرحه، لفتتنا عبارة "**إن كانت هي ناقصة فكيف تطلب منها الكمال؟ هي خلقت من ضلع أعوج**" قبل أن يرجع إلى كلام المفسّرين في ضرب المرأة بعصيّ كالسّواك، وهنا سرد حادثة وقعت زمن النبيّ –ص– لمّا غضب من بعض الخادمات، فقال لإحداهنّ "والله خشية القصاص لأوجعتك"، لنزيده بدورنا الحديث الّذي يقول إنّه لمّا غضب من نسائه ابتعد عنهنّ شهرا، إنّما عودة إلى قضيّة الضّرب بالسّواك رجع ليذكر أنّ فيه شروط كعدم الضّرب في الوجه أو التسبّب في أمر باعتبار أنّ هناك قانون يعاقب.

وما إن نبّه إلى وجود القانون، ذكرنا المادّة 266 مكرّر و330 مكرّر من قانون العقوبات الجزائري الّتي تجرّم هذه الممارسات، وقبل أن نتمّ كلامنا عقّب قائلا: "لأنّه مطابق للشّريعة"، منوّها إلى أنّ هدف القانون موافَقة الشّريعة، بل يضيف إلى أنّ القانون في بعض الأحيان يكون أرفق من الشّريعة.

وفي هذا الصّدد يسرد مثال **الطّلاق التعسّفي الّذي أصبحت عدد حالاته لا تحصى مع عدم أخذ المطلّقة للحقوق الّتي تستحقّها**، ليعود الإمام إلى التّشديد على رأيه في أنّه **يعدّ الضّرب الجسديّ جريمة**.

أيضا، يتفضّل فضيلة الشّيخ بالقول إنّ الرّأي الّذي يجب أن يعرفه شباب اليوم هو أن **لفظ الضّرب لا يقصد به الضّرب الجسديّ، ويعزو قناعته هذه إلى أنّه قرأ لتفسير عالم من مكّة، ناهيك عن بحث في الموضوع**، فوجد الرّأي الّذي يميل إليه هو شخصيّا وينادي أن يميل إليه مجتمع اليوم، وهو أنّ الضّرب في القرآن الكريم لا يُقصد به الإيذاء الجسدي، وأنّ الجلد هو الّذي يقصد به ذلك باعتبار أنّه إيذاء للجلد، ساردا كمثال عن ذلك آية جلد الزّانية والزّاني ومنتهيا إلى أنّ الضّرب يعني المفارقة والتّرك.

هنا تطرّقنا بدورنا إلى الحجاج القرآني الّذي يظهر لنا معاني آيات مثل "واضربوا في الأرض..." الّتي تعني ابتعدوا واسعوا في الأرض مع العودة إلى تطوّر دلالة اللّغة وإلى مسألة السّياق، ليشدّد بدوره على ضرورة أن يفهم شباب اليوم اللّغة القرآنية والبحث على المعنى القرآني تحديدا.

وكان لنا أن أبدينا فرضيّة أنّ ثبوت كون **الضّرب من أهمّ أسباب الطّلاق هو الّذي جعل القانون الجزائري يجرّمه**، في حين لو التفتنا إلى القانونين الأردني والكويتي نجدهما يعزوان ذلك إلى "**استعمال حقّ التّأديب**"، الأمر الّذي يدلّ على وجود قصور في فهم كلام الله. فورد ردّ الإمام بأنّ **المنطق الإنساني لا يتقبّل ضرب المرأة**، بل حتّى **الحيوان ممنوعٌ ضربه في الشّريعة الإسلاميّة فما بالك بالإنسان !**

ووقوفا عند تناول مفهوم "**الضّرب**" في العصر الحديث، نجد أوّل كتاب في ذلك للدّكتور "عبد الحميد أحمد أبو سليمان"، وكذلك الدّكتور محمّد شحرور الّذي تناول النّقطة ذاتها، مثلما توفّر **أوّل تأويل للضّرب بالتّباعد في فجر الإسلام عند الإباضيّة.**

أجاب الإمام بأنّ القرآن من شأنه أن يفسّر بعضه بعضا، مرجّحا أنّ رأي الإباضيّة قد يكون صحيحا، وهنا استفسرناه إن كان يرى بأنّ نتائج **وطأة الترسّبات الدّينية والتّفسيرات الخاطئة على الواقع تستوجب إعادة النّظر في التّراث الدّيني وقضيّة فهم النّص الدّيني،** فأجاب بكلّ صراحة: " نعم، لأنّنا ابتعدنا كثيرا عن فهم الدّين. **نقرأ القرآن الكريم لكن سطحيّا لا لغويّا** فلا نفهم معانيه"، مسترسلا بأنّ العلم كان ناقصا قديما واليوم يعيد الأبناء إنتاج ما يشاهدونه لدى الآباء، وهو ما يعني به عامل **إعادة الإنتاج الثّقافي.**

وبدوره، رجع إلى زمن الجاهليّة أين كانت **المرأة الحرّة لا تُضرب أبدا،** حسب قوله، وحتّى **المملوكة لا تُضرب،** في حين يبرز واقعنا في سنة 2023 بكلّ ما هو متوفّر فيه من علم وإمكانيّات **النّسب العالية للطّلاق** لأنّ الزّواج لم يُبنَ على أسس صحيحة.

وقد تبيّنت من جديد الثّقافة القانونيّة للإمام؛ حيث ذكر بأنّ المحكمة تعقد ثلاث جلسات صلح قبل الطّلاق، وهو ما شرّعته الشّريعة الإسلاميّة ذاتها بغرض الصّلح، مع إدخال ناس حكماء من أهل الزّوجة وأهل الزّوج، من باب "حكما من أهله وحكما من أهلها"*.

ولأنّه من الجيل المتنوّر من الأئمّة، طرحنا عليه سؤالا حول **نظرته الخاصّة للعلاقة بين العقل والنّقل بخصوص قضايا المرأة،** وكانت إجابته بأنّ مجتمعنا اليوم لديه ميول للغربيّين ناهيك عن حبّ التّقليد، ما أدّى به إلى الانسلاخ عن الآباء، كما أصبحت مؤسّسة الزّواج تقف فقط على الرّغبات والماديّات، متبعا كلامه بوعظ هدفه التّقليل من ظاهرة الطّلاق.

انتقلنا إلى سؤال مباشر آخر وهو: "**لمّا يتناقض الحديث مع القرآن بماذا نأخذ؟**" فكانت إجابته مباشرة "**لا، لا يتناقض الحديث مع القرآن**"، وتمثّلت ردّة فعلنا بتوضيح حالات موجودة أين **نصطدم بحديث موضوع وآخر مكذوب**...الخ ليوضّح بدوره قائلا إنّ هناك وسائل متجدّدة اليوم تحتاج إلى علماء يُحدثون فتاوى متطوّرة من باب الوسطيّة والاعتدال.

في الأخير، استفسرناه عن السّبب الّذي يجعل النّاس يأخذون بالمفهوم المادّي للضّرب وليس ذاك الّذي تناوله في خطبته، ليتمثّل ردّه في أنّ هناك تصحيح بيّن في القضيّة دون الأخذ بالمفهوم الحالي للضّرب. وفي خضمّ حديثه، شدّد على قضيّة الطّلاق موضّحا بأنّه لا يحلّ وقت العدّة بل بعدها، كما أنّها هي أيضا مساحة لمخاطبة النّفس من الجهتين. وهنا كان كلامه سببا في أن استفسرنا **عمّا إذا كان ذلك موجودا في المقرّرات الحديثة لتخصّص الشّريعة والعلوم الإسلاميّة، فأجاب بأنّ هناك بحوث في الأمر، أمّا عن المقرّرات الرسميّة فلا علم له بذلك.**

* سورة النّساء / جزء من الآية 35.

وقد ختم كلامه بتبيان رضاه من القضاء الجزائري الّذي لم يعد يسهّل إجراءات الطّلاق، بل يتمّ ذلك بعد جلسات عديدة. ولأنّنا لاحظنا انفتاح الشّيخ على البحث والعلم، سألناه أين درس ليخبرنا بأنّه خرّيج معهد قسنطينة لتكوين الإطارات الدّينية، وهو إمام مؤذّن مكلّف بالجُمعة.

استنتاج أوّلي:

-الإمام الشابّ يأخذ بمفهوم **المباعدة للضّرب**، إنّما يترك احتمالا **للتّعنيف الجسدي** بضوابط من منطلق وجود قانون يعاقب على ذلك.

-كثرة الطّلاق في المجتمع كانت سببا ليبحث الإمام أكثر في مفهوم **الضّرب** الّذي يراه ضدّ المنطق الإنساني.

-**الإمام ذو نظرة حداثيّة ويوظّف العقل في استيعاب الخلل المفاهيمي**، كما يستدعي التّجديد في كلّ مرّة.

-المبحوث ضدّ الزّواج التّقليدي الّذي يراه من أسباب **الطّلاق**.

-الأخذ **بحديث الضّلع الأعوج للمرأة**، والّذي وجدنا في النّظري أنّه من الترسّبات الثقافيّة المقرونة بالمعتقدات السّابقة.

-صرّح الإمام المبحوث بأنّه يرى **القانون أحيانا أرفق من الشّريعة**.

عرض الحالة رقم: 35
تاريخ المقابلة : 25 أكتوبر 2022
مكان المقابلة : ولاية بني عبّاس – قصر إقْلي
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة والدّارجة الجزائريّة.
مدّة المقابلة: 15 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 28 سنة
الحالة المدنيّة : عزباء
المستوى التّعليمي : ثانوي
المهنة : مؤطّرة للحلقات الدينيّة
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

قصدنا مسجد "القدس" بقصر إقْلي، ولاية بني عبّاس، فلاحظنا بمحاذاته مكانا صغيرا مغلقا، ومنه، سألنا مُخبرَنا المهندس المعماري عنه لنعلم بأنّه **مدرسة قرآنية صغيرة مخصّصة كذلك لقراءة القرآن وحلقات الذّكر النسويّة.** قصدناه مباشرة، ففتحت الباب شابة تعوّدت على تأطير مثل هذه الحلقات، وبعد أن وضّحت لنا نشاطاتهم المتمثّلة في حفظ القرآن يوميّا مع تخصيص يوم في الأسبوع لشرح الأربعين النّووية*، استفسرناها إن كانت تلك من عاداتهم لتتفضّل بأنّها تعهد ذلك مُذ بدأت العمل معهم في 2010 سنة إنشاء المدرسة القرآنية.

وعن دور هذه المدرسة، ذكرت أوّلا حفظ القرآن الكريم، مشيرة في معرض القول إلى أنّها تؤدّي واجبها كعاملة في إطار عقود ما قبل التّشغيل، معبّرة عن إقبال فئة كبيرة من النّساء من مقتبل العمر على الحفظ. وهنا أخبرناها عن انطباعنا لحضورنا، قبل ذلك بيوم، حفلا لتكريم 23 حافظة لكتاب الله في منطقتهم، فعقّبت بأنّ الإقبال كبير لديهم ومن مختلف الفئات العمريّة، الأمر الّذي تسهر على تكريسه جمعيّات ثقافيّة. وبما أنّها بمحاذاة المسجد، استفسرناها عن النّظام المسجدي الخاصّ بالنّساء لديهم، لتقول بأنهنّ يصلّين بالمدرسة القرآنية –وهي مساحة لا تتعدّى 3م/3م– فكان سببا لإطلاعها بأنّ المهندس الّذي بنى المسجد بذاته أخبرنا بأنّه خصّص طابقَهُ العلويّ للنّساء، فيما يغدو المكان الّذي تواجدنا به مجرّد احتياط، لتُعْلمنا بأنّه لا علم لها بذلك بحكم أنهنّ لم يصلّين به قبلا ولا مرّة، وهنا أضفنا قوله بأنّ الأدراج الخلفيّة للمسجد خصّصت للنّساء ولو أنّ الباب المؤدّية إليها وجدناها مغلقة.

استفسرناها، بعد ذلك، إن كانت حافظة لكتاب الله –بغية استكمال الحوار ومحاولة التعمّق فيه أكثر–فردّت بأنّها تحفظه كلّه فعلا، وهنا انتقلنا إلى المواضيع الّتي تتناولها في حلقات الذّكر ودروسها المسجديّة، قبل أن تذكر ما

* هو متن اسمه "الأربعون في مباني الإسلام وقواعد الأحكام" ولقّب بالأربعين النّووية، يشتمل على 42 حديثا جمعهم يحيى بن شرف النّووي المتوفّى سنة 1278م.

يتعلّق بالسّيرة ومختلف المناسبات مثل رمضان وعاشوراء، علاوة على جانب **الفقه الّذي يأتيهنّ من أستاذة شريعة تحضُر مرّة أسبوعيّا**، ومن المواضيع، ذكرت أكثر الصّلاة وما يختصّ بشؤون النّساء كأحكام النّفاس والحيض. انتقلنا، من ثمّ، إلى الاستعلام عن **قضايا المرأة** الّتي تعتبرها أكثر أهميّة في وقتنا الحالي والمذكورة في مصادر الشّريعة الإسلاميّة، فأعادت تكرار مسألة الصّلاة. ولكي ندرك صميم الموضوع أخبرناها بما عاينّاه في منطقتهم وهو أنّ **كلّ النّساء محجّبات بلا استثناء**، فعلّقت بأنّ ذلك تابع **لطبيعة بيئتهنّ** وأنهنّ **فُطِرن على ذلك**، ولمّا استفسرناها إن كانت تراها **مجرّد عادة اجتماعيّة ردّت بالإيجاب**. هنا أضفنا أنّنا لاحظناهنّ كلهنّ **بحجاب طويل ولم نصادف حجابا قصيرا** كالّذي نلبسه نحن، فضحكت مباشرة، لنضيف بأنّنا قبل الحديث معها بدقائق ما إن دخلنا حلقة قراءة القرآن كانت النّسوة يُحِطننا بنظرات استغراب لأنهنّ فهمن مباشرة من خلال المظهر أنّنا لسنا من المنطقة، فردّت بأنّ **الخروج عن نمط الحجاب المعروف بالبلدة نادر الحدوث** عندهم. وللغوص أكثر في **ماهيّة الحجاب لديهم والرمزيّات الّتي يحملها**، أطلعناها بأنّ ملاحظاتنا في أكثر من بلديّة بالمنطقة سجّلت وجود أنواع من الحجاب مثلما هو الحال في "الرڤيبات" و"بني عبّاس" و"واكدة" بين من **يغطّين وجوههنّ** ومن **يرتدين الحايك "أحولي"** ومن **يضعن "العجار"** ومن **يُدنين على كلّ شيء تاركات فقط العينين**، فصرّحت بأنّ ذلك موجود فعلا والمهمّ هو أن يكون "حجابا شرعيّا" بمعنى فضفاضا. وفي معرض حديثها لفتنا انتباهها إلى نساء منطقة "الرڤيبات" اللّواتي يلبسن لحافا لا يُظهرن منه سوى أعينهنّ، **ممّا يحيل إلى منطقة بعينها أو قرية دون أخرى**، الأمر الّذي يُفضي إلى وجود تميّز ثقافي يجعلنا ندرك منطقة الشّخص من مجرّد لمح مظهره، فأكّدت ذلك بالنّظر إلى عاداتهم الّتي تجعلهم يحدّدون موطن المرأة انطلاقا من نوعيّة حجابها (l'identification sociale).

بالتّالي، استفسرناها عن وجود **"الحايك" لديهم بمنطقة "إڤلي"** في وقت سابق، لتؤكّد بدورها الأمر ذاكرة أنّهم يلقّبونه ب "الحولي"* وأنّ هناك عجوزتان أو ثلاث ممّن لازلن يرتدينه بالمنطقة. وعمّا إذا كانت قد **شهدت** أمام محكمة أو في إبرام عقد، أفادت المبحوثة بأنّه لم يحدث لها ذلك باعتباره من اختصاص الرّجال لديهم.

تمثّل سؤالُنا الأخير في الأمور الّتي حقّقتها المرأة بالمنطقة لديهم، وهنا لاحظناها صفنت قليلا، فسألناها عن المستوى التّعليمي لشابّات المنطقة عموما، لندرك منها أنّ هناك تسرّب مدرسي للبنات وإنّما تسترجعهنّ المدرسة القرآنية عادة، وعن مسألة وجود دكتورات، أعلمتنا بوجود البعض منهنّ بالمنطقة، وكان ردّها على ملاحظتنا بخصوص سياقة السيّارة للمرأة لديهم بكونها موجودة لكن محتشمة باعتبارها ظاهرة طارئة. وخلال حديثنا مرّت امرأة **بالحجاب والعجار فأطلعتنا بأنّ ذلك خاصّ بالنّساء المتزوّجات.**

<u>استنتاج أوّلي</u>:

-يظهر أنّ لجنة المسجد أو الإمام حوّلوا مكان صلاة النّساء عكس ما سخّره لهنّ المهندس المعماري.

-**الحجاب يحدّد الهويّة الاجتماعيّة للمرأة** والحيّز الجغرافي والحالة الاجتماعيّة، أمّا **الشّهادة**، فهي معفيّة منها.

* كلمة نجدها في اللّفظ الأمازيغي "أحولي".

عرض الحالة رقم: 36
تاريخ المقابلة: نوفمبر 2022
مكان المقابلة: الجزائر
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة
مدّة المقابلة : 13 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : 52 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : رئيس تنسيقيّة الزّوايا لولاية تيزي وزو
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

جمعنا لقاء برئيس تنسيقيّة الزّوايا لولاية تيزي وزّو السيّد ي.ب، وتمحور سؤالنا الأوّل حول عدد الزّوايا الّتي تحصيها هذه الولاية، فتفضّل بأنّها تضمّ 67 دائرة ومن زواياها: "زاوية سيدي بالوا"، "زاوية سيدي علي أويحيى"، "زاوية سيدي علي أوموسى"، "زاوية سيدي امحمّد بن عبد الرّحمن القشتولي الإسماعيلي الجرجري الجزائري الأزهري الحفناوي" وهو مؤسّس الطّريقة الرّحمانيّة، "زاوية سيدي علي أوطالب"، "زاوية سيدي موسى"، "زاوية سيدي عبد الرحمن اليلّولي" الّتي أصبحت معهدا لتكوين الإطارات الدّينية، "سيدي أودريس" الّذي يعتبر أستاذَ عبد الرّحمن بن خلدون مؤسّس علم العمران البشري، "سيدي بهلول أوعاصم" في عزازقة، "ثيفريت آث اومالك" في بوزقن، "ثيفريت آيت الحاج" في أزقّون، "سيدي منصور" في آث جنّاد، "سيدي بوبكّر" في تيقزيرت...الخ وقد أحصى في معرض حديثه حوالي 18 زاوية.

أطلعنا الشّيخ على ما لاحظناه في الجنوب الغربي الجزائري من وجود **مشيخات تحكمها امرأة**، سائلين عن وجود ما يشبه ذلك في منطقة القبائل، فوجدناه مستشهدا بقائدة الثّورة لالا فاطمة نسومر الّتي كانت بنت زاوية إلى جانب أخيها الشّيخ الطّاهر، مستعرضا أيضا فضل السيّدة زينب في الزّاوية الرّحمانيّة بالهامل، بوسعادة، ليعلّق بأنّ المرأة دوما لها وجود وحضور حقيقي في الزّوايا والعمل الصّوفي، كما عرّج على أنّه في غالب الأحيان ما نجد شيخ الزّاوية وإلى جانبه امرأة عدّها سفيرة لتلك الزّاوية أو **مقدّمة للزّاوية بالنّسبة للجانب النّسوي**.

تساءلنا إن كانت الطّريقة الرّحمانيّة قد اهتمّت بمكانة المرأة، ليجيب بنعم؛ ففي الطّريقة الرحمانيّة هناك من هزمت خمسة جنرالات من بينهم الجنرال روندو وهي لالّا فاطمة نسومر، ابنة زاوية وحافظة لكتاب الله ومقدّمة للطّريقة الرحمانيّة، مثلها مثل الشّيخ الحدّاد في 1871.

وبما أنّه عرّج على بطولات المرأة وإلى ما يمكن أن تصل إليه، سألناه مباشرة عن الأمور الّتي يراها قد تغيّرت في واقعها من منطلق مجاله، ليردّ السيّد ي.ب مباشرة بعبارة "بطبيعة الحال" مفسّرا بقوله أنّ المرأة اليوم أصبحت أكثر تقدّما، وقد تحاشى التفوّه بعبارة "المرأة تنافس الرّجل في شتّى نواحي الحياة" لأنّه يرى العلاقة بينهما تكامليّة، مضيفا أنّه يرى وجود تكامل حقيقي بين الوظيفة الأساسيّة للمرأة ووظيفة الرّجل. فكانت هذه العبارة سانحة لنسأله عن **القوامة** الّتي يلمسها في هذه المعادلة ليقول: "القوامة لها مفهوم أو بعد آخر" وقد عدّ **القوامة في الدّين مختصّة بعنصر المسؤوليّة في العمل ومختلف مجالات الحياة**، مشدّدا هنا بقوله "المرأة لها حقّ وليس حظّ ولا تنافس الرّجل في حقيقة الأمر، بل هي مكمّلة لهذا الجنس".

تمثّل سؤالنا الموالي في دور الزّاوية بغية محاربة بعض **الأعراف الّتي تقصي حقّ المرأة من الإرث** مثلا، ليردّ مباشرة: "هناك عامل تاريخي يجب ذكره، وأعطيك مثال المداولة التّاريخيّة الّتي جرت في 1749 بمنطقة القبائل – في عهد الأتراك– تلك الفترة كانت لها بعض الأمور الّتي جعلتها تكون" ومعلّقا عن الأمر بأنّه لا يجدر أن يحدث إقصاء للمرأة، وما كان عبارة عن استجابة لظرف تاريخي". هنا عقّبنا مباشرة بقولنا: "طيّب فضيلة الشّيخ، أنت قلت لنا إنّ هذا يرجع لأسباب تاريخيّة، ولو أنّ السّياق التّاريخي تغيّر الآن فلسنا في عهد العثمانيّين، لكنّ الواقع لازال !" ليردّ قائلا "للأسف الشّديد، وهذا الواقع ليس منحصرا في جهة ما؛ هو منحصر في الذهنيّات أختي الكريمة" فاستفسرناه مباشرة "أنت بصفتك شيخ زاوية ماذا تقول من هذا المنبر ؟" " **الرّجوع إلى الشّرع" ولا تأويل آخر** لدينا؛ **فللمرأة حقّ في الميراث** وفي الوجود أصلا، وكما يقول بعض العلماء "للذّكر مثل حقّ الأنثيين" هي قاعدة شرعيّة تحفظ توازنات الميراث وتوزيعه بين الرّجل والمرأة في الحياة ككلّ.

وكسؤال أخير، أطلعناه على أنّ ما أعجبنا أكثر في منطقة القبائل هو عدم وجود **التعدّد** كظاهرة، ليتحوّل بنا الشّيخ إلى العامل الثّقافي الّذي يعدّه مهمّا في القضيّة؛ فهو لا يبيح هذا الحقّ إذا كان حقّا كذلك على حدّ قوله. ولأنّ هذه الجملة الأخيرة استوقفتنا، قاطعناه مباشرة بقولنا: "لماذا إذا كان حقّا كذلك ؟" فأردف "ببساطة المولى سبحانه وتعالى في القرآن الكريم حلّل هذا التعدّد ولكن بشرط والشّرط هو "وإن خفتم ألّا تعدلوا"، فكان لنا هنا أن لفتنا انتباهه إلى الآية الّتي سبقت تلك أساسا والّتي تقول: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا" (النّساء/2–3) لنشير بأنّ القضيّة لها علاقة بوجود يتامى أصلا مستشهدين بتأويل من قالوا بأنّ التعدّد يكون بنساء يحوين يتامى في حجورهنّ. وهنا ردّ المتحدّث بقوله "بارك الله فيك، يعني تعدّد الزّوجات حقّ ولكن مرهون بشروط وهذا الأمر لابدّ من تقنينه أوّلا ثمّ فهمه بشروطه ثمّ بعد ذلك إن أراد الإنسان التعدّد من خلال هذه الآية، يمكن له ولكن على أن يحظى حقوق الزّوجة الأولى" ويسأل نفسه إن كانت حقوقها مكفولة أصلا كي ينتقل إلى **التعدّد**.

وتبعا لعبارة "ولن تعدّلوا" الّتي ختمنا بها الكلام، تفضّل المتحدّث بذكر صفة عدّها جدّ إيجابيّة في منطقته، لنضيف من جهتنا بأنّ منطقة القبائل تحتلّ المراتب الأخيرة في نسب الطّلاق بالجزائر، الأمر الّذي عدّه راجعا إلى العامل الثّقافي والتّاريخي وسيكولوجيّة المجتمع وتركيبته ومفهوم المنطقة **للطّلاق** الّذي يعتبر "عارا" يستدعي

تكاثف جهود كافّة الأطراف لمنع وقوعه. ولأنّ المسألة صعبة بعض الشّيء، استفسرناه قائلين بأنّ نقص نسبة الطّلاق راجع ممكن إلى وجود عادة لدى البعض تقضي برفض الأب لبنته وحتّى أبنائها لو رجعت إليه مطلّقة، ليعقّب محاورنا "نعم، لقد قلت لك إنّ ذلك يصبح وصمة عار على العائلة، فتكون هناك جهود من كلّ الأطراف لمنعه".

استنتاج أوّلي:

-اكتفاء المرأة في الزّاوية حديثًا بتبليغ حاجيات الجانب النّسوي.

-إقران المبحوث لمفهوم **القوامة** بالمسؤوليّة.

-نخال العبارة المتكرّرة في أكثر من مقابلة "المرأة مكمّلة للرّجل" وكأنّه اتّهام للرّجل بالنّقص فأتت المرأة لتسدّ ذلك.

-لاحظنا استدعاء الماضي وقت نسأل عن أمجاد الحاضر كسؤالنا عن وجود شيخات زوايا حاليّا.

-استنتجنا حقيقة **غَلَبة العُرف** على الدّين أحيانا وفي مناطق عدّة من الوطن.

-العوامل الثقافيّة والتاريخيّة والبسيكولوجيّة والتّركيبة الاجتماعيّة تقف وراء ندرة **التعدّد** بالمنطقة.

-الوقوف ضدّ ظاهرة **الطّلاق** يبدأ من عادات يطبّقها أهل البنت أوّلا.

عرض الحالة رقم: 37
تاريخ المقابلة: 28 سبتمبر 2023
مكان المقابلة: الجزائر
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة + الأمازيغيّة
مدّة المقابلة : 21 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : 78 سنة
الحالة المدنيّة :متزوّج
المستوى التّعليمي : ثانوي
المهنة : تاجر
المستوى الاقتصادي : جيّد جدّا
المذهب : إباضي
الجنسيّة : جزائريّة

قابلنا الشّيخ ب. ر من حلقة العزّابة بمزاب، وبعد إلحاح قَبِل الردَّ على تساؤلاتنا مكتفيا بإجابات مقتضبة.
كان أوّل استفسار عامّا بخصوص منظوره لحال المرأة المزابيّة اليوم، فعبّر عن رضاه بمن لزمت "مكانها" وخِشيته على من ابتغت إدراك تحقيق الذّات راضية بما وصفه بالاختلاط.
ونظرا لنسب التسرّب المدرسي الكبيرة للإناث ما إن يبلغن مرحلة الإعدادي أو الثّانوي، تساءلنا عن السّبب برأيه. وهنا أرجعَه إلى مردودهنّ، فكان أن ذكّرناه بأنّ بنات المنطقة اللّواتي زاولن دراستهنّ إلى غاية الباكالوريا تجاوزن الذّكور في المراتب الأولى، من دون الحديث عن مردودهنّ الفصلي خلال التّمدرس، ليعزف عن الإجابة.
استشهدنا، عقب ذلك، بفتوى رجل دين شهير بالمنطقة –متوفّى– أفتى سابقا بعدم جواز تدريس الفتيات بحجّة سدّ الذّرائع وحفيداته اليوم دكتورات ! ليعلّق بأنّ الأمر يعنيهنّ. فأضفنا عبارة شهيرة للشّيخ "عدّون سعيد شريفي" من الحركة الإصلاحيّة وهي "نحن وجدنا حلولا لزماننا وأنتم عليكم أن تجدوا حلولا لزمانكم"، وما إن انتهينا وجدنا الشّيخ يقول بنبرة حادّة، وما الحلول الّتي تقترحينها أنت ؟
وباعتبارنا فهمنا مقصودَه جيّدا، أجبنا بأنّ الظّروف القديمة ليست شبيهة بتلك السّائدة اليوم لا من ناحية الأسباب الّتي أدّت إلى سدّ الذّرائع ولا ميكانيزمات التغيّر الاجتماعي الّتي أضحت تجبر الأنثى على استكمال الدّراسة ومن ثمّ دخول معترك العمل، خاصّة بالنّظر إلى التّفاقم الكبير للفئات النسويّة الهشة التي لا قدرة للهيئات العرفية على الوقوف على احتياجاتها وأبنائها، مثلما كان عليه الحال في زمن ولّى، فأضحى المجتمع يشهد صنوفا من الانحراف الاجتماعي الّذي مصدرُه العَوَزْ، وربّما حتّى الانتقام الاجتماعي في بعض الحالات.
لم يستسغ المبحوث ما أتينا به من قول، ليأتي معدّدا الجهود الّتي يقومون بها، فأردفنا بالقول "لماذا ترون يا فضيلة الشّيخ أنّ المرأة مجبولةٌ على أن تظلّ عالة وتحت رحمة أيّ كان؟ أليست مؤهّلة لأن تكون **قوّامة** على

نفسها وقت تجور عليها الدّنيا على الأقلّ؟" مستفهمين منه عن الفئة الّتي أمست تعاني الأمرّين ومن فوقهما الاستغلال، هل هي تلك المتعلّمة أم غير المتعلّمة ؟ دون إغفال سرد النّماذج النّاجحة عمليّا ومهنيّا.

وهنا نطق الشّيخ بأنّ **القوامة** مجبرٌ بها الذّكر لا الأنثى، فكانت سانحة لأن نرجع بدورنا إلى محاضرة كان قد قدّمها هو سابقا حول النّتائج الوخيمة **لعزوف الآباء عن إعالة أبنائهم بعد تفكّك الأسرة**، لنسأله، بعد شُكره على مجهوداته في إصلاح المجتمع، لماذا يجب الوقوف كلّ مرّة على النّتائج دون الأسباب ! وإلى أيّ مدى سيتمّ الاكتفاء بالخطاب الوعظي ؟

فكان له أن انتقل إلى نموذج نساء الغرب ليسرُد الاستغلال الّذي يتعرّضن إليه.. وقبل أن يُنهي عبارته أحطناه علما بأنّنا نرى أنّ السّبيل الأوحد الكفيل بضمان حقوق المطلّقة والأبناء في المنطقة هو مؤسّسات الدّولة والقانون لأنّ أيَّ جهة أخرى ليست مُلزِمة لأيّ طرف من الأزواج، كما أنّها عادةً ما تراعي ظروف الذّكور أكثر، فيضيع حقّ الصّغار بالدّرجة الأولى. وهنا أجاب بأنّه ليس ضدّ ذلك وإنّما ضدّ أن لا تتمّ مراعاة دور وكلمة العشيرة، ولو أنّه نفى مسألة تغليب جنس على الآخر، ما يفنّده الواقع. ولأنّنا كنّا ندرك جليّا أنّ الارتفاع المحسوس لحالات **الطّلاق** بالمنطقة سببه الزّواج التّقليدي إلى جانب تفاوت المستوى التّعليمي، وكذا انتشار ظاهرة **التعدّد** وما صاحبها من عجز عن **القوامة** الحقّه، استفسرنا الشّيخ عن رأيه في الموضوع، وهنا عقّب بأنّ **التعدّد** في بعض المناطق هو لسدّ ما اعتبره "فجواتٍ" قاصدا ارتفاع حالات العنوسة من جانب الإناث، الأمر الّذي جعلهم، بعد نقاشات مستفيضة، يبحثون عن أقرب حلّ وهو دعوة المقتدرين –في المجالس– إلى **التعدّد**.

هنا، رجعنا به إلى بعض القوانين العُرفيّة الّتي أقيمت قبل عُقود؛ بحيث ركّزَت على المرأة بغية حماية الهويّة، لنسأله إن كان يرى حماية الأمس تكبيلا لطاقات اليوم، فاكتفى بالقول إنّ المجتمع مهمّته حماية المرأة بالدّرجة الأولى.

رجعنا في الأخير إلى ترطيب الجوّ بذكر الأصالة الّتي تتمتّع بها المنطقة فاتحين المجال للحديث عن "الحايك" الّذي أضحى حائلا دون تمدرس فئة من الإناث أو بلوغهنّ سوق العمل بالمنطقة، متسائلين هل من شأن **الحجاب** أن يمتدّ إلى حجب العقل والمدارك، فامتنع عن الإجابة. وبخصوص ظاهرة نيابة الرّجال عن النّساء في سحب أموالهنّ من مراكز البريد والبنوك دون سَنَد قانوني، أفاد المتحدّث بأنّ ذلك تكريم للمرأة كي لا تقصد أماكن الاختلاط، إنّما فهمنا من ذلك بأنّ المتعارف عليه يفضّل شهادة مزيّفة للرّجل على **شهادة المرأة** عن نفسها.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–لاحظنا تناقضًا بين ما هو مصرّح به لنا والواقع مع إيراد حجج غير مقنعة لإحكام القبضة على مستقبل الفتاة.

–المبحوث عكس الصّورة الّتي جعلت من **التعدّد** حلّا لظاهرة العنوسة (ربّما لعدم شيوع الزّواج من خارج القرية).

–مشارب المذهب الإباضي، مثلما شاهدنا في الشقّ النّظري، لم تنتقص في عمومها بشكل مباشر من أهليّة المرأة، ومع ذلك فالواقع مغاير، وهو ما نعزوه إلى **فكر الأقليّة والتّقوقع على الذّات الّذي دفعت ثمنه المرأة.**

–لاحظنا من المبحوث عدم توظيف الأدوات العقليّة **رغم أنّ الفقه الإباضي يُعلي من قيمة العقل** بجعله من مصادر التّشريع.

عرض الحالة رقم: 38
تاريخ المقابلة: نوفمبر 2022
مكان المقابلة: سيدي بلعبّاس
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة
مدّة المقابلة : 7 دقائق
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : نهاية العقد السّابع
الحالة المدنيّة :متزوّج
المستوى التّعليمي : ثانوي
المهنة :شيخ زاوية
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

كان لنا لقاءٌ بشيخ مدرسة قرآنيّة وإمام مسجد بسفيزف، ولاية سيدي بلعبّاس، السيّد م. ب، وهو في الوقت نفسه شيخ زاوية تمّ افتتاحها سنة إجراء المقابلة (2022) من قبل وزارة الشّؤون الدّينية والأوقاف.

أخبرنا المبحوث بأنّ الزّاوية المذكورة تتّبع الطّريقة الرحمانيّة، وكانت معلومة جديدة بالنّسبة إلينا باعتبار أنّ هذه الطّريقة عرفت امتدادا أكثر بالشّرق الجزائري، ليضيف بأنّ أصل زاويتهم من قسنطينة وبحكم أنّ شيوخهم الكبار كانوا يعتنقونها أسّسوا لها مقرّا بالغرب.

وللاطّلاع على مهامّ الزّاوية، ذكر المتحدّث بأنّها تعكف على تدريس القرآن الكريم والعلوم الإسلاميّة والإصلاح بين النّاس، علاوة على أنّها مأوى للضّيوف من محتاجين وفقراء وعابري سبيل وطالبي علم.

وبمجرّد أن ذكر أنّ لديهم 120 تلميذا و 10 طلبة كبار سألناه عن نسبة الإناث ليجيب بأنّها تقارب 40%، وعن التّعاليم الّتي تودّ الزّاوية نشرها، ذكر الشّيخ الخير والمودّة والرّحمة والرّأفة وتعليم النّاس الأخلاق الحسنة والرقيّ بالنّفس الإنسانيّة، مع **عقد جلسات صلح كي لا يصل المتخاصمون إلى العدالة.**

هنا، سألناه عن الإجراءات المتّخذة مثلا **لو لجأت إليهم امرأة تشتكي الظّلم بعد الطّلاق من عدم إنفاق الطّليق على أبنائه،** فتفضّل بأنّهم يَعِظون ذاك السيّد مطلعين إيّاه بالمسؤوليّة الّتي كلّفه بها الله سبحانه وتعالى، إضافة إلى عقاب الله في حال ضاع الأبناء لو لم يقم عليهم. وهنا مباشرة استفسرناه إن كان يقصد بآخر عبارة مفهوم "**القوامة**" ليردّ مباشرة بالدّارجة: "**واه الرّجال قوّامون على النّساء**" وعلى أولادهم أيضا ماداموا في حالة **القوامة.**

وعن حالات **الخُلع** الّتي يشهدها، تمثّل ردّه بالتأسّف لذلك والدّعاء بأن يحفظ الله الشّباب ويرفقهم بالصّبر، من دون أن ينفي أنّه حقّ شرّعه الله للمرأة.

انتقلنا إلى نوعيّة التّأطير بالزّاوية لنستفسره هل هنّ **معلّمات إناث** أم أنّهم معلّمون ذكور، ليطلعنا بأنّ الزّاوية تحوي معلّمات لتدريس القرآن الكريم بالنّسبة لقسم التّحضيري وأقسام التّلاميذ العاديّين وكذلك **لتدريس محو الأميّة من جنس النّساء.**

وعن الموادّ الّتي يدرّسنها للأطفال الصّغار والطّلبة المسافرين، ذكر تحفيظ القرآن ودروس في اللّغة والنّحو والصّرف والفقه والتّفسير والسّيرة النبويّة كزاد يفيدهم للتّوظيف مستقبلا، وعمّا إذا كان يقصد بلفظ التّوظيف الجنسين معا تفضّل **بنعم.**

واكتفينا بهذا نظرا لضيق الوقت الممنوح.

<u>استنتاج أوّلي</u>:

-اعتماد الموعظة والصّلح بهدف تفادي الوصول إلى العدالة حيال عزوف ربّ الأسرة عن إعالة أبنائه وقوامتهم هو، حسب معطيات الواقع، هضم لحقوق المرأة والأبناء معا.

-اعتماد الخطاب العاطفي بدل ذلك العقلاني.

عرض الحالة رقم: 39
تاريخ المقابلة: أكتوبر 2022
مكان المقابلة: ولاية بشّار.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة : 9 دقائق.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : نهاية العقد الرّابع
الحالة المدنيّة :متزوّج
المستوى التّعليمي : ثانوي
المهنة : إمام رئيسي
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

كان لنا حوار مقتضب مع السيّد ر. س إمام رئيسي بمسجد السيّدة فاطمة الزّهراء بحيّ البدر، ولاية بشّار، منطقة يتجاورُ فيها المسجد مع المدرسة القرآنيّة، هذه الأخيرة الّتي تجمع مختلف الفئات العمريّة من إناث وذكور.

فعن دور هذه المدرسة نجد: تعليم القرآن الكريم، المتون في الفقه والتّفسير، علوم القرآن، أسباب النّزول، النّاسخ والمنسوخ، **الميراث**، النّحو والصّرف... الخ

وهنا تساءلنا عمّا يدرسونه في شقّ **الميراث**، فقال "**متن الرحبيّة**"، ولمّا سألناه عنه تفضّل بأنّ به أبواب تحمل أصناف جميع الورثة من الذّكور والإناث، الآباء والأمّهات، الأجداد والجدّات، الأخوال والخالات...الخ بمعنى الأصول والفروع.

وعن تقسيم **الإرث**، تفضّل الشّيخ بقوله إن الله تعالى تولّى المهمّة بنفسه ولم يوكلها لا إلى نبيّ ولا إلى مرسل ولا إلى أيّ أحد من خلقه بل فصّله بنفسه في محكم كتابه.

هنا أطلعناه على وجود **مجدّدين في قضيّة تأويل آيات الميراث**، وقبل أن ننهي العبارة قال "لا لا الآية لا يؤوّلها إلّا المفسّرون الّذين فسّروا القرآن الكريم ولا يمكن للإنسان أن يفسّر القرآن على حسب هواه".

ولمّا أعقبنا حديثه بأنّهم مفسّرون جدد ودكاترة، قال مباشرة بأنّهم "مفسّرو العصر"، ولا يسمح لهم بالخروج عن **الموروث الدّيني**.

وبغرض ترطيب الجوّ قليلا، أردنا منه إطلاعنا على عاداتهم الدينيّة في منطقة بشّار، فقال إطعام الطّعام وإفشاء السّلام وإكرام الضّيف وإصلاح ذات البين. وبما أنّه ذكر إطعام الطّعام استفسرناه عن **أدوار المرأة** في المدرسة ليتفضّل بعبارة "دورها كبير" من إعداد الطّعام وتهيئة الأمور خاتِما إيّاها بالدّارجة "لو ماكانش المرأة ماكان والو،

لازم المرأة". ولمّا استفسرنا: "وهل دور المرأة ينحصر في الطّعام ؟" قال: "بل في كلّ شيء، في كلّ الميادين" فطلبنا أمثلة عنها ليقول: "حتّى تعليم القرآن؛ فهناك نساء حافظات لكتاب الله عزّ وجلّ **يعلّمن القرآن الكريم ويحفظن الحديث النّبوي والتّفسير** إلى غير ذلك عندنا في الصّحراء ما شاء الله". وهنا استفسرناه عن وجود **أستاذات في وحدة تفسير القرآن الكريم** ليردّ حرفيّا "في تفسير القرآن لا أعلم ولكن في حفظ وتعليم القرآن الكريم نعم وعندنا **مرشدات ومعلّمات قرآن كريم بكثرة**".

استنتاج أوّلي:

-متن الرحبيّة المعتمد بالزّاوية هو لفقيه **شافعي** اسمه أبو عبد الله محمّد الرّحبي الشّافعي، ومبحوثنا شيخ زاوية **مالكي**، علما بأنّ الفقهين يختلفان بعض الشّيء في المنهج وقضيّة **الاجتهاد والتّأويل**.

-اعتماد الزّاوية على العنصر النّسوي في تأطير الصّغار، إنّما في الأمور الّتي لا تحتاج اجتهادا.

-لاحظنا دوغمائيّة ترفض التدبّر والتّجديد، ما يعني تقديس العقل القديم ورفض وردّ جهود علماء العصر حتّى دون الاطّلاع عليها.

-بدا جليّا لنا تأثير المقدّس على المخيال الجمعي والنّظرة التقليديّة للمرأة على المبحوث.

فئة أهل الاختصاص في اللغويّات :

عرض الحالة رقم: 40
تاريخ المقابلة: 18 نوفمبر 2023
مكان المقابلة: ولاية الجزائر العاصمة
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة : 23 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار كتابي

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : نهاية العقد الخامس
الحالة المدنيّة :متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي/دكتورة
المهنة : أستاذة جامعيّة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

تناولت الدّكتورة ب.ن، أستاذة بقسم التّرجمة، في أطروحة الدّكتوراه خاصّتها موضوع "**تأثير التّفسير في ترجمة صيغة التّفضيل من اللّغة العربيّة إلى اللّغة الانجليزيّة من خلال نماذج من القرآن الكريم–دراسة تحليليّة مقارنة**" أين حددت كآفاق واقتراحات للبحث: اتّخاذ المترجم **منهجا للتّفسير** عند التّرجمة، اجتناب المترجم للمناهج العلمانيّة وكذا دراسات ترجميّة للنّحو والصّرف في القرآن، علما بأنّ الباحثة تطرّقت في دراستها إلى نسبة صيغة التّفضيل في المذكّر المقدّرة ب 76% في مقابل **24% للإناث.**

وجّهنا التّالي كسؤال أوّل: "هل ترين بأنّ **التّفسير والتّأويل أثّرا بشكل ما على المفاهيم المتعلّقة بقضايا المرأة ؟**" فربّطت الموضوع بالنّسَب المذكورة لتحيل إلى أنّ غلبة المذكّر على المؤنّث موجودة في مختلف اللّغات، كما ترى أنّ **المذكّر بدوره ينطبق على الأنثى.** فأحالنا ذلك إلى التّساؤل عمّا إذا كانت ترى من العادي أن **تقضي البرمجة اللغويّة بإطلاق تسمية "جمع مذكّر سالم" مثلا على 999 امرأة فقط لوجود ذكر واحد معهنّ، علما بأنّ هناك لغات لا تقوم على مثل هذه الصّيغة من الجمل،** وحتّى القرآن ذاته تُعرف فيه صيغ مثل "المسلمون والمسلمات، المؤمنون والمؤمنات ...الخ"، لترد بأنّها ترى الأمر طبيعيّا خاصّة وأنّ لفظ "المؤمنون" ينطبق أيضا على الإناث.

بحثنا عمّا إذا كانت ترى أنّ هناك مفاهيم متعلّقة **بقضايا المرأة** ممكن حدث هناك عسرٌ في **تأويلها** لاختلاف المدارس، وكانت إجابتها بأنّ **أحوال المرأة تأثّرت بطبيعة الحال،** إنّما إن "تمرّدت" هذه الأنثى عمّا ترعرعت عليه فستلجأ إلى "مناهج التحرّر" الّتي تخدم أهدافها. أمّا إن كانت مقتنعة بما أرسله الله تعالى لها من قسط في القرآن الكريم، ستكتفي بتعاليمه. وهنا لفتنا النّظر إلى وجود **تأويلات** عديدة ليس بوسع الإنسان أن يأخذ بها كلّها، وأنّ الاختلاف يعكس وجود **إشكال إبستمولوجي،** لتُردف بكون التّأويلات إن مسّت المرأة في حريّتها لابدّ وأنّها ستتمرّد.

وفي هذا السّياق، تساءلنا عن فهمها لعبارة "**وقِرن في بيوتكنّ**"* ليتمثّل الردّ في أنّ الله لو "أعزّ" المرأة بالبقاء في البيت وتوفّر لها كلّ شيء فهو أمر جميل، وإن رأت هي حاجةً في العمل فهو جيّد لها أيضا، إنّما دون أن يجبرها رجل على ذلك، وهذا بالنّظر إلى وجود ذكور يفعلون ذلك وحتّى يصرّحون عند الخطوبة **بحاجتهم لامرأة عاملة كي تتكفّل بنفسها وتعينهم اقتصاديّا**.

قادنا حديثها إلى مفهوم "**القوامة**"، فكيف تراه هي؟

أشارت إلى الجدل القائم حول ذلك، متبنّية مفهوم **تفضيل الرّجال على الرّجال** في قوله تعالى "بما فضّل الله بعضهم على بعض"** لتشرح ذلك بأنّ بعض العائلات تحوي **رجالا ممّن لديهم قيمة وهيبة، وآخرين تعولهم أختهم**، الأمر الّذي جعلها تقرنها بالمسؤوليّة والحكمة لأنّ الشّخص يكتسب قيمته اجتماعيّا. وكمثال آخر، أشارت إلى أنّ الشّخص الّذي **يقوم** بوالديه هو يؤدّي دور الرّعاية ولا يتكفّل بالجانب الاقتصادي فقط.

وحديثا عن المرأة، عبّرنا عن شيوع مسألة وقوع "**القوامة**" على المرأة الوحيدة والأرملة والمطلّقة وحتّى تلك الّتي لديها ذكور في عائلتها ولكن هي من تصرف عليهم، ما يخوّلها لاتّخاذ قرارات في المقابل، الأمر الّذي أكّدته المبحوثة رابطة ذلك بتحمّلها المسؤوليّة مقارنة بما قرّرته. وانتقالا إلى "**الإرث**" فالباحثة تراه، "بما شرّعه الدّين"، مشيرة إلى أنّ قاعدة "للذّكر مثل حظّ الأنثيين" لا تنطبق على كلّ الحالات، وهي **تأخذ بما شاع وتمّ تبنّيه من تأويل**.

أشرنا في هذه المرحلة من الحوار إلى أنّها حدّدت كآفاق للبحث واقتراحاته **اعتماد دراسات ترجميّة للنّحو والصّرف في القرآن الكريم**، لنُلفت الانتباه إلى الآية "يوصيكم الله في أولادكم للذّكر مثل حظّ الأنثيين، فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا **ما ترك** وإن كانت واحدة فلها **النّصف**"*** لنستفسرها عن حيثيّة انتبهنا إليها شخصيّا وحيّرتنا منذ سنوات لكونها واضحة لغويّا، وهي: **إلى من يحيل لفظ "النّصف" في الآية ؟** فتشير إلى عبارة "**ما ترك**"، وهنا أحلنا انتباهها إلى أنّ ذلك يدلّ على أنّ **الأنثى تأخذ مثل حظّ الذّكر**، وسرعان ما نجدها تبتسم عازفة عن التّعليق.

انتقالا إلى قضيّة لغويّة أخرى، أشرنا إلى مفاد لفظ "**ولدٌ**" في القرآن الكريم، وهذا انطلاقا من الآية الكريمة "والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين..."**** ما يعني مباشرةً أنّه ينطبق على **الذّكر والأنثى** معا***** إنّما لمّا نأتي إلى **آيات الإرث**، سرعان ما نجد أنّه تمّ تأويلها **بإقصاء المؤنّث من لفظ ولد**، وبالتّالي **يرث أقرباء الإناث الوريثات لو لم يتوفّر لهنّ أخ ذكر**، فلاحظناها لم تعقّب بدورها.

* سورة الأحزاب/جزء من الآية 33.
** سورة النّساء/جزء من الآية 34.
*** سورة النّساء/جزء من الآية 11.
**** سورة البقرة/ جزء من الآية 233.
***** المفكّر الدّكتور محمّد شحرور نبّه إلى هذه الحيثيّة.

وعن مفهوم "**الضّرب**" الّذي تأخذ به في قوله تعالى "**واضربوهنّ...**"* أشارت إلى أنّ ضرب الرّجل للمرأة فيه مقاييس، **كالضّرب بالسّواك** وما شابه وليس ضربا مبرحا. وهنا تساءلنا: **هل من النّاحية المنطقيّة سيلجأ الشّخص الّذي هو في قمّة الغضب إلى الضّرب بالسّواك ؟ وهل بوسع القوانين الموضوعة الّتي نعمل بها حاليّا أن تكون أكثر رحمة من القانون الإلهي ؟** خاصّة وأنّ قانون العقوبات الجزائري جرّم الضّرب وأتبعه بالسّجن والغرامة الماليّة**. فوجدناها سرعان ما عَدُلَتْ عن رأيها بعد تبنّي **الأدوات العقليّة**. وانتقالا إلى قضيّة "**الحجاب**" إن كانت تراه معطى دينيّا أم اجتماعيّا، تفضّلت بأنّ إطارنا الاجتماعي يُملي علينا السُّتر، كما أنّ **الحجاب بالنّسبة لها يعني تغطية كلّ مفاتن المرأة وليس تغطية شعر الرّأس فقط**. أمّا عن **مُلك اليمين** و**الجواري**، اعتبرت الدّكتورة أنّها اختصّت بسياق تاريخي معيّن عفا عنه الزّمن، وعصرُنا يعرف الزّواج ودليل ذلك العقد. وعن مسألة "**التعدّد**"، وضّحت المبحوثة بأنّها **لا تقبل قطعا أن يعدّد زوجها** لعدم وجود عذر لذلك بحكم أنّها وفّرت له كلّ شيء، وعن عبارة "ولن تعدلوا" أردفت بأنّ العدل مستحيل.

عُدنا في الأخير إلى موضوع دراستها المذكورة في المستهلّ متسائلين عن أهمّ النّتائج الّتي توصّلت إليها، لتذكر المبحوثة أنّ أهمّ نتيجة أثّرت فيها تمثّلت في أنّ **المترجم يصول ويجول بين مناهج التّفسير ولا يتقيّد بمفسّر واحد**، كما يقود ترجمته أحيانا بما يخدم **إيديولوجيّاته**. ولمّا استفسرناها عن مقصودها ب "المناهج العلمانيّة" ذكرت مثال **تأويل آية بما يخدم واقعا ما**؛ بمعنى تأويل النّظري استنادا إلى العملي.

ولأنّها تناولت بالبحث صيغ التّفضيل في القرآن، سألناها عمّا إذا صادفت صيغ تفضيل تكون فيها المرأة مفضّلة على الرّجل فقالت "لا"، والعكس صحيح أيضا، مع العلم أنّ ذلك ورد في الصّفات لا غير.

استنتاج أوّلي:

-منطق اللّغة غلّب الذّكر على الأنثى، مع انطباق صيغة المذكّر على الأنثى كذلك.

-هناك تسليم نسبيّ بالمفاهيم المتواترة والشّائعة، مع حذف المفاهيم الخاصّة ببعض الآيات كتقبّل مباشر لمسألة تعطيلها.

-إسهام المرأة في **القوامة** الماديّة تكون للحاجة فقط وغير إجباريّة.

-تبنّي **مفهوم البعضيّة** مثل المبحوث رقم 9 نظرا لِما تجلّى عن الواقع.

-ظهور الذاتيّة في مسألة قبول **التعدّد**.

-انتقال قضيّة **اختلاف التّفاسير والتّأويلات** إلى المجال التُّرجمي.

-المبحوثة ضدّ تأويل القرآن تبعا للواقع، ما يطرح إشكال تطوّر اللّغة والميكانيزمات الاجتماعيّة المحيطة.

---

* سورة النّساء/جزء من الآية 34.

** المادّة 264/ القانون 06-23 المؤرخ في 20 ديسمبر 2006.

فئة العوام:

عرض الحالة رقم: 41
تاريخ المقابلة : 28 ماي 2023
مكان المقابلة : الجزائر العاصمة
لغة المقابلة: الدّارجة الجزائريّة
مدّة المقابلة: 15 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : 76 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : إعدادي
المهنة : إداري متقاعد
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

قصدنا "جامع الرّحمة" بالعاصمة مباشرة بعد الفروغ من صلاة الظّهر بغية التقاط بعض الصّور لتوظيفها في التّحليل السيميولوجي وكذلك محاولةً منّا لمحاورة بعض المصلّين، وهناك اقترب منّا أحد العوام من عمر متقدّم بدا لنا أنّه من ذلك الحيّ، فاقترح علينا المساعدة، بدءا بشرح صفة البنايات المحيطة بالجامع.

ذكر المتحدّث كذلك أنّه يصلّي في ذات الجامع منذ تدشينه بهذه الصفة بعد أن كان كنيسة من تشييد المستدمر الفرنسي للمعمّرين، وأنّه لا يتخلّى عن الجلوس في محيطه طوال الوقت، وهنا استفسرناه عن **وضع النّساء ومسألة فتح المجال لهنّ لأداء الفرائض وصلاة الجماعة**، فأخبرنا بأنّهنّ مُذ بدأت فترة وباء كوفيد-19 يصلّين الظّهر والعصر فحسب. ولأنّنا بدورنا تواجدنا في المكان المخصّص للنّساء أكثر من مرّة قبلا، تسنّى الأمر ملاحظة تنظيمهنّ لحلقات الذّكر، ليضيف بدوره أنّ الجامع يأتيه أساتذة من الجنسين للقيام بدروس الدّعم الخاصّة بالمناهج الدراسيّة في الطّابق السّفلي، وذلك تطوّعا منهم.

سألناه عن إمكانيّة دخولنا لالتقاط صور، فأخبرنا بأنّ الأمر ممكن ولكن في أوقات محدّدة، منوّها إلى أنّه تعوّد إرشادَ السيّاح الّذين يزورونه. ولكونه لا يضيّع الخطب المسجديّة بهذا المكان، استفسرنا عن الإشكالات الّتي يتناولونها عادةً لمّا يَرِدُ موضوع المرأة، فتناول قضيّة **تفكّك الأسرة** ونقص رعاية الأبناء، منوّها إلى أنّ تواصل النّساء مع الإمام يتمّ عبر رسائل مكتوبة.

وفي خضمّ الحديث، قال المبحوث باللّهجة العاصميّة إنّه أصبح "أخينا" (سلفي) لنتساءل إن كان السّبب هو أنّ مرتادي المسجد أغلبهم من هذه الفئة، فكان ردّه بأنّه ملتزم منذ زمان.

ولأنّنا وجدناه مُعلّقا على **حجابنا بأنّ نصفه فرنسي وعبارة عن Newlook**، استفسرناه عن الحجاب الحقيقي الّذي يفترض أن يكون حسب تقديره، ليرُدّ "أنا نقولك ؟ انتي علبالك" مردّدا مباشرة آية "وليُدنين عليهنّ من

جلابيبهنّ" (الأحزاب/59). ولمّا أخبرناه بشأن **تعدّد واختلاف التّفسيرات** حيال هذه الآية، تفضّل بأنّ الأمر كان يسبّب في زمن مضى ما نعته ب "تطيار الرّاس"، مشيرا إلى امرأة متقدّمة في السنّ مارّة من أمامنا بلباس معيّن. وبما أنّه بدا صريحا جدّا، سألناه عن رأيه في مشروع القانون الّذي صادق عليه –في تلك الأيّام– المجلس الشّعبي الوطني والّذي يقضي بأن **تتحصّل المرأة العاملة الأرملة ما إن يتوفّى زوجها على عطلة مدّتها 130 يوما**، وهو ما يوافق **زمن العدّة المقدّر بأربعة أشهر وعشرة أيّام في الشّريعة الإسلاميّة**، مع **عدم استفادة المطلّقة من 90 يوما**، لنجده عازفا عن التّعليق منتقلا إلى حيثيّات أخرى لم يستسغها **كسفر المرأة دون محرم**، كما **لم يعترف بتغيّر ظروف النّقل عن الماضي**، مشيرا إلى أنّ المرأة بعد سنوات ستزوّج نفسها بنفسها، لنلاحظ كذلك عدم مواكبته لبعض القوانين.

وبطريقة البرهان بالتّراجع، كرّرنا سؤالنا بخصوص رأيه في **عطلة المرأة العاملة الأرملة**، ليردّ بالإيجاب، ولاختبار معلوماته أردفنا: "**لكن من سينوب عنها في العمل ؟**" ليتفضّل بأنّه حتما لم يوجد تفكير من هذه النّاحية، فأضفنا إن كان يرى **الحلّ في عدم عمل المرأة** أصلا، ليجيب –عكس توقُّعِنا منه بحكم توجّهه السّلفي– أنّه من الجيّد أن تعمل المرأة بسبب المقتضيات الاقتصاديّة.

كانت ردّة فعلنا بقولنا إنّ عمل المرأة سيبدّل أمورا في مسألة **القوامة**، ليردّ مباشرة " يبدّل وتولّي تحكم فيه..." وبل ستطالب **بالخلع**، لنتساءل إن كان يرى من الطّبيعي أن تدفع المرأة مالا مقابل حصولها على حريّتها، فيردّ مباشرة بالنّفي.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–رغم التوجّه **السّلفي** للشّخص وعدم قبوله الاختلاط إلّا أنّ منطقه البراغماتي جعله يقبل فقط ما يحقّق **فائدة الرّجل اقتصاديّا**، وهنا نتحدّث عن قبوله **بعمل المرأة** رغم قناعاته الشخصيّة المفروض.

–لاحظنا تناقضا آخرا في المواقف باعتبار أنّ المبحوث مع عمل المرأة رغم تقديره الشّخصي بأنّ **قوامتها** تلك ستجعلها "تتحكّم في الرّجل"، وبل تطالب **بالخلع** على حدّ قوله.

عرض الحالة رقم: 42
تاريخ المقابلة: جوان 2023
مكان المقابلة: ولاية عنّابة
لغة المقابلة: الدّارجة الجزائريّة
مدّة المقابلة: 25 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس: ذكر
الفئة العمريّة: 38 سنة
الحالة المدنيّة: متزوّج
المستوى التّعليمي: جامعي
المهنة: رجل أعمال
المستوى الاقتصادي: جيّد جدّا
المذهب: حنبلي
الجنسيّة: جزائريّة

كان لنا لقاء برجل أعمال في مجال السّياحة، شخصٌ يقدّس الزّمن، يسيّر 36 وكالة سياحيّة ليصبح كثير الالتزامات. وبطبيعة الحال، رَسَمَ نظاما لحياته أرفقه بمبادئ معيّنة وقناعات لازمته مع الوقت، منها **تبنّي الفكر العلماني ورفض فكرة تعدّد الزّوجات رفضا قاطعا**.

يقول أصيل ولاية عنّابة إنّه حجّ 7 مرّات مع أداء أزيد من 20 عمرة، يتبنّى **فكرة فصل الدّين عن السّياسة والعمل** واصفا ذلك بالعلمنة، مع عدم إخفائه ميلَه **للسلفيّة**.

عن **التعدّد**، يقول المتحدّث بأنّه شخص ديناميكي، يسيّر حياته **بنمط اقتصادي** بحت جعله يعتبر أنّ وجود زوجة واحدة سيأخذ منه حوالي 20% من وقته، زيادة على قضاء حاجيات المنزل، كما أنّه تعوّد في عمله برمجة أموره مسبقا مع عدم إيمانه بمفهوم الصّدفة، مضيفا أنّ **ضغط العمل جعله يعتبر وجود الزّوجة والعائلة عائقا في حياته**، ولو أنّه لا ينكر أيضا إيجابيّات ذلك كما لا يخفي أنّ زوجته هي من علّمته النّظام في الحياة.

بالتّالي، يعتبر المتحدّث أنّ "**التعدّد**" يجعل وقته يضيع، وقناعته هذه لا علاقة لها تماما بالمعطى الدّيني.

كمرحلة موالية، استفسرنا المبحوث عن نظرته **للقوامة** وقضيّة **ضرب النّساء**، فوجدناه ينتقل مباشرة بعد ذكر شطر آية **القوامة** إلى إيراد نموذجه في التّعامل مؤكّدا على **تفضيله للنّساء على الرّجال في مجال عمله**، معتبرا أنّ **المرأة أكثر حرصا ووفاء للعهد**. ويسترسل هنا بقوله إنّه لا يفرّق بين امرأة ورجل في العمل، إنّما يلتفت إلى الشّخص باعتباره إنسان تجمعه به التزامات، مع علمه بأنّ الرّجل يلتفت كثيرا إلى مصلحته على حساب الغير بعكس المرأة على حدّ تعبيره، الأمر الّذي جعله يفضّل العمل مع النّساء أكثر من الرّجال، فجعل غالبيّة الموظّفين لديه نساءً.

يذكر المبحوث كذلك أنّ زوجته دكتورة/جرّاحة قلب، وأنّه ساعدها في تكويناتها، ومع ذلك فهو **ضدّ أن تعمل،** لأنّه يعتبر ذلك معيقا لقضيّة التّنظيم في المنزل، مثلما يرفض أن يترك أطفاله عند مربّية.

أمّا عن نموذج "**الضّرب**"، يقول المتحدّث إنّ المرأة مهما أخطأت معه فيستحيل أن يرفع يده عليها لأنّه يدرك أنّها لن تقوَ على الردّ بالمثل، والفعل إن حدث فيكون حيال رجل مثله فقط لكونه إنسان عصبي للغاية. وهنا يرجع لوصف صرامة التّربية الّتي تلقّاها في الصّغر، مشيرا إلى أنّه **لم يحدث أن شاهد يوما جدّه يضرب جدّته أو والده يضرب والدته.**

وانتهاءً عند نموذج "**الحجاب**"، يقول المتحدّث إنّ زوجته متحجّبة كما يفضّل المرأة المتحجّبة، باعتباره **يفصل الدّين عن العمل فقط،** بدليل أنّه رغم كونه محافظا لكن لا يمانع التّعامل مع الفنادق الّتي توفّر النّبيذ والكحول. وبعد خبرة 17 سنة عمل، يقول المتحدّث إنّه وجد راحته في توجّهه الحالي، كما لا يتوانى عن التّعامل بالهدايا في إطار عمل، مع تنويهه إلى أنّه **لا يأخذ برأي المفتيين.**

استنتاج أوّلي:

-لاحظنا في مبحوثنا حالةً صعبٌ تفكيكُ معالمِها، باعتباره يجمع بين فكرين متباعدين، **السلفيّة والعلمانيّة،** لاسيّما وأنّ الفكر الأوّل يمتدّ إلى المجال السّياسي وذلك العملي.

-**يرفض التعدّد** لسبب اقتصادي محض، إنّما هو مع وضع **الحجاب** بالنّسبة لزوجته.

-خبرتُه كرجل أعمال جعلته يفضّل توظيف الإناث في العمل جزاء حرصهنّ ووفائهنّ ومردوديّتهن، إنّما هو **ضدّ عمل زوجته.**

-يُقرن المبحوث **قوامة الزّوجة بالرّعاية، فيما يتكفّل هو بالإعالة.**

-يبرز دور التّربية والتّنشئة الاجتماعيّة في قوله إنّه ضدّ **الضّرب** وعدم مروره بحالات ضرب في عائلته، ما يعني انتهاجه سبيل إعادة الإنتاج الثّقافي.

عرض الحالة رقم : 43
تاريخ المقابلة :17 أكتوبر 2021.
مكان المقابلة :غرداية.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة: 23 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي

بيانات المبحوث :
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 34 سنة
الحالة المدنيّة : مطلّقة
المستوى التّعليمي : إعدادي
المهنة : /
المستوى الاقتصادي : ضعيف
المذهب : إباضي
الجنسيّة :جزائريّة

نظرا إلى أنّ الجزائر عُدَّتْ ضمن أعلى نسب الطّلاق في إفريقيا سنة 2023*، استلزم الأمر التعرّض إلى هذه الظّاهرة عن كثب، فقصدنا حالة من منطقة غرداية بغية فهم عوامل استفحالها، وهي شابّة في حدود الثّلاثينات من العمر، تزوّجت **وتطلّقت مرّتين**، عدا أنّ ثاني زيجة كانت في إطار **تعدّد**.

ولأنّ زواجها الأوّل كان مبكرا جدّا تساءلنا عن السّبب، فتعرّضت المبحوثة إلى كونه سببا وذريعة لتسريحها من الدّراسة في المرحلة الإعداديّة، ما جعلها تلوم أسرتها على حرمانها من التّعليم وإقحامها في تجربة تجهل عنها الكثير. وباعتبار أنّ السيّدة م.ب عانت الأمرّين بعد تعذّر التكفّل ببناتها الثّلاث، أشارت إلى أنّ الأبوين كلاهما تنصّلا من مسؤوليّاتهما في التكفّل بهنّ، والطامّة الكبرى بالنّسبة لها تكمن في عزوف القيّمين بالعشائر عن أداء مهامّهم وعدم إمكانيّة هيئات المجتمع المدني الوصيّة بالمنطقة تعويض "**قوامة**" الآباء والتكفّل باليتيمات.

ولمّا استفسرناها عن سبب عدم توجّهها إلى العدالة لضمان حقّ البنات، أطلعتنا على حقيقة أنّ **اعتماد الأساليب التقليديّة في فضّ النّزاع انجرّ عنه إقرار نفقة زهيدة**، ومع ذلك لم يتمّ تقديمها حتّى في الأعياد. فالقيّمون بشؤون العامّة كثيرا ما يجنحون إلى نصح النّسوة بعدم اللّجوء إلى العدالة بذريعة تفادي ما وصفوه ب "الفضائح" بحقّ الأسرة، ولو حدث أن تعرّضت المرأة للخيانة على غرار ما حدث لها؛ ما يعني حسب فهمنا لحالتها عدم المساس بالطّليق سواء ماديّا أو معنويّا.

وبحكم إلى أنّ زيجتها الثّانية كانت عن **تعدّد**، تساءلنا عن سبب قبولها بذلك، لتجيب بأنّ عدم توفّر مدخول لها ولبناتها جعلها **عالة على عائلتها**، كما أنّ هذه الأخيرة لم تكن تتوانى عن إفهامها ذلك.

انتقالا إلى مسألة **الحجاب**، تفضّلت المتحدّثة بأنّها **حجّبت بناتها الصّغار في عمر 8 و9 سنوات مثلما هو سائد في المجتمع المحلّي**، علما بأنّ إدخال الإناث إلى الهيئات المكلّفة بتعليم الصّلاة و"الطّريقة الصّحيحة للحجاب"

* 44 ألف حالة طلاق خلال 6 أشهر، أغلبها بين المتزوّجين حديثا.

أمر مسلّم به لديهم بحكم التّنشئة، علاوة على المحاضرات والدّورات التكوينيّة الّتي تقام دوريّا لهذا الصّدد. ومن باب الرمزيّات الاجتماعيّة الخاصّة بالرّداء المذكور، أفصحت المتحدّثة عن أنّ **النّظام الاجتماعي في قريتها يفرّق بين المتزوّجة وغير المتزوّجة من خلال شكل الحجاب**؛ فذلك الرّداء التّقليدي المسمّى ب "**الحايك**" **أو** "**أحولي**" يميّز المنطقة لغاية اليوم، مع اختلاف يكمن في **إظهار الوجه بالنّسبة للعزباء وترك عين واحدة فقط بالنّسبة للمتزوّجة.**

هنا، سألنا المتحدّثة إن كانت لم تبحث عن عمل قبلا أم أنّ هذا الرّداء أعاقها عن أداء مهامّها خارجا، لتردّ مباشرة بأنّه أصلا لم يُسمح لها بالعمل، فاتّكلت على ساعدَيها داخل المنزل بحياكة الزّرابي وإرسالها للسّوق أين تشهد محنةً أخرى تتمثّل في استغلالها ومجازاتها بثمن قليل من قِبل التجّار وبائعي الزّرابي.

أمّا عن الرّداء المعمّم المسمّى بالحايك، فهو حسبما صرّحت به المبحوثة، لم يُعقها فقط عن أداء العمل الخارجي أو قصد المكاتب الإداريّة وإنّما أيضا عن التّعليم. ولأنّها ذكرت الإدارة، سألناها إن كانت قد قصدت مكتب البريد سابقا لتجيب بالنّفي قطعا، لكونها دأبت على اللّجوء إلى ذَكر ينوب عنها ودون وكالة، باعتبار أنّ **العُرف غلب على القانون لدرجة أنّ الذّكر بإمكانه سحب الأموال من حساب المرأة ولو لم يتواجد اسمه بالصكّ البريدي تماما.**

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–وجود علاقة استلزام بين زواج القاصرات والتسرّب المدرسي.

–وطأة البيئة الاجتماعيّة على الفرد حتّى ولو كان القانون يكفل حقوقه.

–**شكل الحجاب تابع للنّظام الاجتماعي العُرفي**، وهو يحمل رمزيّات تُحيل إلى هويّة اجتماعيّة معيّنة، كما أنّ المرأة ما إن تنتقل إلى بيئة مخالفة يتغيّر حجابها من "حايك بوعوينة" إلى حجاب عادي لا يعيقها عن أداء مهامّها كمواطنة لها حقوق وعليها واجبات.

–**العُرف** تعدّى القانون حتّى في القضايا المصرفيّة، وهو ما اتّضح كشكل من أشكال **العنف الرّمزي.**

–وجود مفارقة بحكم أنّ أعراف المنطقة قبل عقود كانت تتيح للمرأة اشتراط عدم التعرّض **للتعدّد** في عقد الزّواج[1].

–نضيف إلى ما ذكرته المتحدّثة بأنّ الفصل بين الجنسين يكرّسه أيضا الفضاء العامّ بجعل الطّرق الأماميّة والمركزيّة بالسّوق خاصّة بالرّجال وتلك الخلفيّة تماما للنّساء؛ ما يعني وجود محدّدات عدّة تقوّض وتقيّد حريّة المرأة في قضاء حوائجها.

[1] أميلي ماغي ڤواشون، **الحياة النسويّة في مزاب**، تر.سامية شلّاط، دار نزهة الألباب، الجزائر، ط1، 2019، ص93.

عرض الحالة رقم :44
تاريخ المقابلة :22 جانفي 2024
مكان المقابلة :الجزائر العاصمة
لغة المقابلة: الدّارجة.
مدّة المقابلة: 23 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة
بيانات المبحوث :
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 82 سنة
الحالة المدنيّة : أرملة
المستوى التّعليمي : إعدادي
المهنة : /
المستوى الاقتصادي : ضعيف
المذهب : مالكي
الجنسيّة :جزائريّة

بينما كنّا بحديقة التّسلية المخصّصة للصّغار والواقعة بمحاذاة البريد المركزي، جلست بجوارنا عجوز تلبس ما يسمّى ب "**الحايك**" فما كان إلّا أن باشرنا الحديث معها بحكم أنّها صورة نمطيّة عن "الأصالة" الّتي عرفتها العاصمة بشكل شائع سابقا، وهذا بعد أن شرحنا لها موضوع دراستنا.

تبيّن أنّ **العجوز لم تكن تودّ أصلا أن ترتدي "الحايك" في شبابها رغم شيوعه في مختلف نواحي العاصمة** حينها، ولم تكن لتفعل ذلك لولا تعرّضها لمرض على حدّ قولها، معقّبة بأنّها تتلحّفه منذ 50 سنة تماما، ومشيرة إلى أنّ **الحجاب بالصّورة الحاليّة لم يكن معروفا بتاتا وقتها.**

استفسرناها إن كانت كلّ النّسوة ترتدين "الحايك" زمن شبابها، فكان ردّها بأنّ الأمر لم يشمل "**غير لي تخدم..كيما نقولو قارية**"، واسترسلت المتحدّثة بأنّ **اللّباس الشّائع في المدرسة كان "القشابيّة والمحرمة والعجار"**، مستشهدة بلباس **معلّمتها الّتي درّستها غَداة الاستقلال وارتدت ذلك دون "لعجار"**.

وعن سؤالنا عمّا إذا كان "**لعجار**" متعارفا عليه حتّى عند غير المتزوّجات، أجابت بالإيجاب، موضّحة بأنّ الأمر لم يستدعِ التعرّف عليها خارجا بحكم أنّ الزّواج لم يكن يتعدى حدود العائلة والجيران والمقرّبين. وكتفصيل، أضافت المبحوثة أنّ **الحايك كان مصحوبا بإحدى أنواع السّراويل الثّلاث وهي "سروال الشّلقة" و"السّروال المستّف" و"السّروال المدوّر"***، مع فرق يكمن في أنّ الأول تلبسه المرأة الكبيرة عمرا، في حين شاع ارتداء الثّاني لدى الصّغيرات سواء متزوّجة أو غير ذلك، مع خاصيّة أخرى للثّالث.

ذكرنا للعجوز الّتي تشرّفنا بمحاورتها أنّ هناك كتابات** تقول بأنّ نزع "الحايك" لدى الفتيات لم يكن محلّ انتقاد باعتبار أنّه كان حاجةً للفدائيّات ومن ينقلن السّلاح إبّان الثّورة، الأمر الّذي اضطرهنّ إلى التشبّه بالأجنبيّات بغية عدم تفتيشهنّ، وهو ما أكّدته بدورها، علاوة على توفّر **متغيّر التّعليم والمستوى الثّقافي**. وعن العمر الّذي شاع فيه ارتداء الحايك، لاحظناها رجعت أوّلا إلى ذكر عمر الزّواج أين راج تزويج البنات بعمر 10 سنوات بحجّة

* يشبهون تماما شكل السّراويل الّتي تلبسها التركيّات في قُرى الأناضول / العمق التّركي.
** Voir : Yazid Ismail, **Les fehlates de la liberté**, édit El Assala, 2023.

التعوّد على البيت الجديد، الأمر الّذي أبدت عدم استساغتها له، فكان منّا –بغية ملاحظة حسّها النّقدي– أن قلنا لها "لكنّ الرّسول –ص– تزوّج عائشة وهي بعمر صغير !" لنجدها تسترجع ما قاله رجال الدّين الّذين تستمع إليهم على أثير الإذاعة، في أنّ الرّسول فعل ذلك للمّ شمل الفئات الهشّة، كما **تمثّلت صراحتها كذلك في إخبارنا بأنّها لم تكن تقتنع ببعض الفتاوى**. وفي خضمّ ذلك الحديث، مرّت من أمامنا امرأة ترتدي "**ستارا**" **أسودا (جلبابا يغطّي كلّ شيء) مع أكمام**، فاستفسرنا العجوز مباشرة عن رأيها فيه لتُردف بأنّ ذلك لم يكن موجودا في عهد الرّسول الّذي عرف لباسا خاصّا بذلك الزّمان وأنّ أبناء هذا الزّمان "زادوا فيها" يعني بالغوا، ليقاطعها شخص من المارّة قائلا لها: "الحاجّة الله يسترك، بالحايك راكي فكّرتيني في يمّا ربّي يرحمها"، الأمر الّذي أسعدها بطبيعة الحال.

لم تفوّت العجوز المتحدّثة فرصة ردّ سبب تقلّص استعمال الحايك إلى ظهور الحجاب بمفهومه الجديد وكذلك الجلباب. ولأنّها من منطقة القبائل، ولاية تيزي وزّو، أشارت إلى أنّ السّائد لديهم عند الخروج كان ارتداء "**الملحفة*** **والفوطة**" مع العلم أنّ "الملحفة/تِملحفت" كانت تُشبك بما يسمّى "إبزيمين"**. وانتقالا إلى **التعدّد** إن كان سائدا وقتها، ردّت مباشرة بأنّها عادة موجودة من وقت الرّسول –ص– إنّما لم يكن يفعلها الرّجال في زمانها، كما أنّ **الطّلاق** لم يكن شائعا على شاكلة اليوم. وفي هذه المحطّة أضفنا سؤالا عن سبب ارتفاع حالات **الطّلاق** حسب تقديرها، لتتفضّل بأنّ الأمر غدَا مؤسفا واستعدّت للذّهاب، فجذبنا انتباهها إلى فرضيّة تناسب ذلك طردا مع دخول المرأة سوق العمل وتحقيقها **الاستقلاليّة الاقتصاديّة**، ليكون ردّها مباشرة بالإيجاب معقّبة بمَثَل كانت تردّده أمّها على مسمعيها زمان وهو: "لي سعات عظمة تكدّدها"، لتشرحها بالقول "دار فيك المليح ولّا الدّوني اصّبري اقّعدي في دارك"، ومضت ..

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–**الحجاب** المعروف في العقود الأخيرة، حسب المبحوثة، لم يكن متواجدا وقت شبابها.

–ارتباط عدم ارتداء **الحايك** في القدم بالعمل الّذي يعني تحقيق مكانة اجتماعيّة، فما كان إلّا أن **أخذنا مباشرة صورة عن سبب اقتران لفظ Civilisée للمرأة بعدم ارتداء الحجاب فيما بعد؛ أي حدوث تناسب طردي مع ارتفاع المستوى الثّقافي والتّعليمي.**

– لاحظنا **تكيُّف شكل الحجاب مع مقتضيات الخارج**، وأيضا، فنوع السّروال المصاحب له مرآةٌ عن **الحالة الاجتماعيّة والفئة العمريّة للأنثى؛ ما يعني تحديدا للهويّة الاجتماعيّة.**

–**الحجاب** بشكله الجديد قلّص من حيّز استعمال اللّباس التّقليدي.

–للعجوز حسّ نقدي لم نجده عند بعض الشّباب الّذين حاورناهم، إلى جانب استدعاء السنّة في كلّ مرّة.

* يوجد نموذج عنها بالأبيض والأسود معروض في المتحف الوطني للفنون والتّقاليد الشعبيّة بالقصبة، وهو منسوج ومَحيك بمادّة الصّوف.

** هذه الطّريقة في اللّباس كانت سائدة في عموم شمال إفريقيا قبل اختراع المَخيط وقد ظلّت اليوم تصحب تقاليدا ومناسباتٍ معيّنة.

عرض الحالة رقم: 45
تاريخ المقابلة : جوان 2023
مكان المقابلة : ولاية عنّابة
لغة المقابلة: الدّارجة الجزائريّة
مدّة المقابلة: 14 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 59 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : إعدادي
المهنة : /
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

قصدنا مدينة عنّابة، وتمثّلت أوّل محطّة في أكثر ساحة شعبيّةً بها "ساحة الثّورة" الّتي تقصدها العوائل للرّاحة واللّعب. توجّهنا صوب عجوز قدِمت رفقة أحفادها وسألناها عمّا يميّز مدينتها "عنّابة" فذكرت مباشرة "سيدي إبراهيم" والبحر وتلك السّاحة الّتي تجلس فيها، إضافة إلى مشهد السيّاح والزّائرين. هنا، استفسرنا عن سبب التعلّق بتلك السّاحة العموميّة، لتردّ بأنّها تجد فيها نساءً تتبادل معهنّ أطراف الحديث، ولمّا أبدينا استغرابنا من الحضور القويّ للعنصر النّسوي نهارا وليلا مقارنة بالذّكور، عزَت ذلك إلى الميول للخروج من المنزل أحيانا للتّرفيه وتوفّر الأمن، مع وجود أولياء صالحين يحرسونها على غرار "سيدي إبراهيم". ولتكرار ذكرها إيّاه، كان لنا سؤال عن الأولياء الصّالحين الموجودين بالمنطقة فقالت "كاين 99 والي"، وانتقالا إلى **العنصر النّسوي** ذكرت اسم "**لالّا مرّة**" والمرابطة "**لالّا بيّة**" والمرابطة "**لالّا خروفة**"، علما بأنهنّ كلّهنّ متوفّيات **ولا وجود لواليات على قيد الحياة حسب المبحوثة،** إنّما لازالت ثقافة الزّيارة مثلما هو الحال بالنّسبة ل "راس الحمرا" و"القطّارة" مع القيام ب"وعدات" وإشعال الشّموع ووضع الحنّاء وذبح الدّيوك مع رميها في البحر مثلما درجت عليه العادات.

وعمّا تغيّر في حياة المرأة العنّابية بين الأمس واليوم، تذكر المتحدّثة بأنّ الحياة تغيّرت كثيرا..ثمّ تصمُت.

أعقبنا بتساؤل عن الأمور الّتي تظهر فيها قيمة المرأة العنابيّة، لترجع بدورها إلى أيّام زمان الّتي ميّزتها "**الحُرمة**" والتّواصل بين أفراد العائلة الواحدة، مقارنة بالفترة المعاصرة أيّن **قلّ سؤال الأخ عن أخته،** وهنا لاحظنا من كلامها الكثير من النّوستالجيا إلى أيّام **العائلة الموسّعة** المحافظة على التّراث.

بعدها، أردنا أن نستفهم منها إن كانت مع أو ضدّ أن تطالب الزّوجة بمنزل لها وحدها، فأجابت بالإيجاب، لنعقّب بدورنا بأنّ هذا قد يؤدّي إلى اندثار متسارع للعادات الجماعيّة الّتي كانت بصدد الحديث عنها، إنّما أعقبت بتفضيلها راحةَ البالِ لأنّ العقليّات تغيّرت كثيرا، مستشهدةً بنصيحتها لكنّتها بالسّكن لوحدها مع زوجها.

وعن **التعدّد والضّرب**، وجدناها ضدّ الأمر بحكم ما ينجرّ عنهما من مشاكل، فيما أبدت عدم إيلائها أهميّة لقضيّة وضع **الحجاب** من عدمه لأنّ واقع المظاهر ليس صحيحا دوما.

في الأخير، سألناها إن كان المسلك آمنا كي نقصد قصبة عنّابة، فنصحتنا بالعزوف عن ذلك بسبب وجود ما وصفته ب "7 رقود" وهم أشخاص نيام دفنوا أحياءً حسب المأثور الشّعبي بالمنطقة.

استنتاج أوّلي:

-اندثار ظاهرة الوليّات الصّالحات، مع بقاء عادة زيارة القدامى.

-تُقرن المبحوثة نماذج دراستنا بالواقع الاجتماعي ومنه تُسقط قناعاتها الشخصيّة؛ أي أنّها تنتهج توجّها واقعيّا.

-هناك تجاذب بين تفضيل استقلاليّة العائلة النوويّة في السّكن وقضيّة اندثار العادات والتّقاليد.

-الثّقافة الشعبيّة والمقدّس يطبعان تفكير المبحوثة.

عرض الحالة رقم: 46

تاريخ المقابلة: 27 أوت 2023
مكان المقابلة: ولاية خنشلة
لغة المقابلة: الأمازيغيّة والدّارجة الجزائريّة
مدّة المقابلة: 8 دقائق.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس: ذكر
الفئة العمريّة: 63 سنة
الحالة المدنيّة: متزوّج
المستوى التّعليمي: جامعي
المهنة: كاتب
المستوى الاقتصادي: متوسّط
المذهب: مالكي
الجنسيّة:جزائريّة

تطرّقنا رفقة السيّد ع.ع، أصيل ولاية خنشلة الّذي يعتبر كاتبا هاويا للتّراث، إلى **دور المرأة في التّراث الثّقافي الشّاوي** وموقفه من بعض القضايا، فاستهلّ حديثة بأنّه يعتبر **المرأة كلّ شيء في المجتمع**، وأنّه **لا يتقبّل مسألة أنّها خُلقت من ضلع الرّجل**، علاوة على علاقتها بالجماليّات باعتبار أنّ أيّ شيء جميل وراءه ذوق امرأة، ولم يُخْفِ المتحدّث أنّ هناك محاولات لجعلها تتخلّف إلى الوراء معقّبا بأنّ مكان المرأة الشاويّة سيظلّ جوهريّا ومحوريّا.

وبما أنّنا حضرنا قبل ذلك ندوة تتحدّث عن فن "الرحّابة" الّذي تتكاثف الجهود لتصنيفه ضمن التّراث غير المادّي العالمي، **لاحظنا خلافا حول أصل هذا الفنّ بين من يعزوه للرّجل ومن يعزوه للمرأة**، فاستذكرنا وإيّاه فحوى تدخّله في حلقة النّقاش ليؤكّد أنّ **المرأة هي من ابتكرت هذا الفنّ**، واليوم يشترك الجنسان في أداء الرحّابة بمنطقة "أرّيس" مثلا في حين غاب هذا الأمر في غالبيّة مناطق الأوراس ليصبح حِكرا على الرّجال.

بدأت قصّة "الرحّابة" حسب المبحوث في **ذهاب النّساء لاستقبال أزواجهنّ بعد فوزهم في المعركة**، وحينها قُمن بما يسمّى "أردّاس" وهو وقع الأرجل على الأرض، ليُلقِّب ذلك رقصا عسكريّا في حالة فرح، تبنّاه الرّجال فيما بعد.

ولأنّ المبحوث **استدلّ بالموسيقى ليقول بأنّ مجتمعه كان أميسيّا**، طلبنا منه شرحا، فأتى بنماذج كأن يلقَّب الأطفال تبعا لأسماء أمّهاتهم "**ابن فلانة**" من باب **ردّ الاعتبار للأرملة الّتي تعول أطفالها وحتّى تلك الّتي يعمل زوجها بعيدا فتضطرّ للعمل بدورها**، وهو لا ينقص من قيمة الأبناء شيئا باعتبار أنّ المجتمع في أصله كان ذا ميول أميسي.

وكأمثلة عن الحضور النّسوي البارز في منطقته، ذكر المتحدّث وقوع **مهامّ كالزّراعة والرّعي على عاتق المرأة** وقت يغيب الرّجال من أجل العمل، واليوم أصبحت عادةً في الحالتين، إضافة إلى أعمال المنزل.

تملّكنا فضول لمعرفة قراءته **للتّقهقر الحاصل بين الأمس واليوم** وما إذا كانت المرأة واعية بهذا التحوّل مقارنة بالمجتمع التارقي الّذي لازال محافظا على أميسيّته في بعض النّواحي، فأفصح عن أنّه سبق له وأن فكّر مليّا في هذا الأمر ظانّا أنّ المجتمع الشّاوي كان يشبهه تماما قبل أن يتحوّل إلى ما هو عليه اليوم، إنّما المرأة المعاصرة ورغم تحصيلها العلمي لازالت غائبة عن استيعاب ذلك التحوّل الّذي أزاحها من المركز إلى الهامش.
وعمّا إذا كان للمرأة الحقّ في منع حدوث **التعدّد**، يقول بأنّها لا تستطيع لأنّه أمر متضمّن في **التّأويل الدّيني** الّذي ليس من السّهل الاقتراب صوبه إلّا من "الموسوعيّين". وأمام ما يتوفّر من **تجديدٍ للفكر وإعادةٍ للتّأويل**، يرى الكاتب بأنّ المحاولات لازالت محتشمة، وهو ما **يصعّب مهمّة المدافعات عن حقوق المرأة**.
وعن فكرة مفادها أنّ المرأة الشاويّة أساس الأسرة، يرجع محاورنا ليشير مجدّدا إلى التّراث الدّيني الّذي يراه عِبئا عليها.

استنتاج أوّلي:

-"المرأة كلّ المجتمع" حسب المبحوث، ومُبتكرة لأشكال فنيّة جماليّة وقت انشغل الرّجل بالحروب.

-استدلال المبحوث بالموسيقى لإثبات **أميسيّة مجتمعه**.

-تلقيب الأطفال بأمّهاتهم مقرونٌ **بقوامة** المرأة الوحيدة بأبنائها من باب ردّ الاعتبار.

-جُبِلت المرأة الشاويّة على **امتهان الزّراعة والرّعي لتصبحا "عادةً"** (وهما عمل دون أجر بالمعايير الحديثة).

-عدم اقتناع المبحوث **بالتّأويلات** الدينيّة الشّائعة دليل على **توظيفه للأدوات العقليّة**.

عرض الحالة رقم: 47
تاريخ المقابلة : 19 أكتوبر 2022
مكان المقابلة : ولاية بشّار
لغة المقابلة: الدّارجة الجزائريّة
مدّة المقابلة: 10 دقائق
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : مستهلّ العقد الثّامن
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : إعدادي
المهنة : فنّانة / مغنّية
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : مالكي
الجنسيّة : جزائريّة

جمعنا لقاء في ولاية بشّار بأيقونة القناوي الفنّانة العالميّة ح.ب – رحمها الله– وهي سيّدة في مستهلّ العقد الثّامن من العمر، إنّما أنتجت فنّا إلى غاية آخر أيّامها، وممّا هو معروف عنها، **تحطيمها لبعض الطّابوهات المعروفة بالمنطقة.**

انطلقنا من هذه الحيثيّة سائلين عن سبب إيجادها صعوبات واستهجانا من محيطها **لمجرّد أنّها مسكت آلة "القُمبري"** الّتي لطالما كانت ولازالت حكرا على الرّجال فقط، ورغم أنّ محدّثتنا من عائلة فنيّة، تمثّلت الإجابة في أنّ أباها الفنّان هو أوّل من وقف بوجهها إلى جانب الأسرة، ولمّا تساءلنا عن سبب ذلك تفضّلت بالقول إنّ **المرأة "حُرمة" وطبيعتها لا تسمح لها بمسك قطعة روحانيّة تتّصف بالطّهارة** وهالة معيّنة مثل "القمبري". وعن سبب وصفها لتلك الآلة بأنّها روحانيّة، سردت طقوسا تخالُها تحدث كلّ يوم جمعة ممّا جعل لها قداسة معيّنة يجسّدونها بدورهم بالبخور وحتّى التبرّك. وباعتبار الأيقونة الّتي جمعنا الحديث وإيّاها أعادت كتابة التّاريخ لكونها أوّل فنّانة من الصّحراء تصل إلى العالميّة، سألناها عمّا يعني لها هذا الأمر، فأشارت بصراحتها المعهودة إلى كونها لطالما طمحت لهذا الأمر ولو أنّها لم تكن تعي معنى "العالميّة" وتستغرب كثيرا اهتمامَ الأجانب من أهل الإخراج وإدارة الأعمال بفنّها.

استرسلت الفنّانة في الحديث لتعبّر قائلةً بأنّ فنّ القناوة هو علاجيّ أيضا باعتبارها تراه يمنح الشّفاء لمن يحضُرونه، وما إن سألناها إن كانت قد حملت يوما **آلة "القمبري" الخاصّة بأبيها** ردّت مباشرة بالنّفي القاطع مرجعة ذلك إلى عامل الخوف والرّهبة الكبيرة من اقتراف ما تعدوه **خطيئة.**

وأهمّ ما ميّز ذاكرة المبحوثة، تِبعا لسردها، هو اهتمام العالم الغربي بفنّها وتشجيعه الدّائم لها مع الوقوف على أعمال هذه المرأة الّتي قَدِمت من قارّة إفريقيا، فحدثت انطلاقتُها الفعليّة من فرنسا في وقتٍ هُمّشت فيه بمدينتها **وعانت من الضّوابط الاجتماعيّة غير المبرّرة فقط لأنّها امرأة** ومن الملوّنات.

استنتاج أوّلي:

-وجود **طابوهات حِيال المرأة** بسبب ارتباطها **بالمدنّس** في المخيال الشّعبي.

-لسانيّا، نشير إلى اتّصال لفظ "**حُرمة**" الّتي تلفّظت به المبحوثة بمفهوم "**الحرام**"، وهي حيثيّة سبق وأن نبّهت إليها المفكّرة فاطمة المرنيسي.

-**ارتباط المرأة بفكرة الخطيئة**، مع انطباق هذا التصوّر عليها حيال نفسها.

-تسبّبت **الضّوابط الاجتماعيّة المحليّة** في طمس طاقات هذه الفنّانة فقط لأنّها امرأة من الصّحراء.

-المقابلات المنجزة بتركيا:

فئة المختصّات والمختصّين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة:

عرض الحالة رقم: 48.

تاريخ المقابلة : 26 جويلية 2022
مكان المقابلة : كليّة الإلهيّات، جامعة صكاريا، تركيا
لغة المقابلة: الانجليزيّة والتركيّة مع حضور مترجم.
مدّة المقابلة :36 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : نهاية العقد السّادس
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي/ دكتور
المهنة : أستاذ جامعي
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : حنفي
الجنسيّة : تركيّة

جمعنا لقاء بأستاذ علم الاجتماع الدّيني بجامعة صكاريا الدّكتور م .د. ق؛ حيث استفسرناه، في مستهلّ القول، عن **وصفه للتّراث الدّيني الإسلامي بتركيا**، فتفضّل بأنّ الرّقعة الجغرافيّة الخاصّة بهم عرفت الإسلام منذ سنة 1071م معتبرا هذا الدّين **ماهيّة** لشعبهم وثقافتهم.

وعن **حقوق المرأة**، طرحنا سؤالا عن منظوره لذلك في تركيا، وهنا بدأ باستفسارنا عمّا إن كنّا نعرف التّاريخ العثماني، لكون إجابته مرتبطة به، فأجبنا بأنّنا نعرف بعضا منه، ليردّ بدوره بأنّه يقسّم قضيّة حقوق المرأة إلى فتراث ثلاث:

-الفترة الأولى: ما قبل 839م

-الفترة الثّانية: ما بعد 839م

-الفترة الثّالثة: سنوات العشرينات من القرن التّاسع عشر

وهنا عقّبنا بأنّ الأخيرة يقصد بها **فترة حكم أتاتورك** وكان الردّ بالإيجاب.

تفضّل المبحوث بأنّ ما تلا هذه الفترة بالذّات لم يعرف مشاكلا حقيقيّة بخصوص حقوق المرأة **لأنّ القائد التّاريخي مصطفى جمال أتاتورك ألغى بعض الأعراف العثمانيّة والتّقاليد الإسلاميّة**، على حدّ قوله، واصفا عهده بالالتفات إلى الثّقافات الغربيّة.

بعدها، تناول سؤالُنا الثّاني مجمل **قضايا المرأة الّتي يرى أنّه تمّت تسويتها لغاية الحاضر**، وأجاب بأنّه قبل قيام الجمهوريّة التركيّة – أي الفترة الثّالثة المذكورة / عشرينات القرن الماضي– كانت المرأة التركيّة تعمل في المنزل أو الفلاحة لا في الفضاء العام كالإدارة والجيش وما شابه، ولكن بعد ذلك العهد **استمدّت قيادتهم السّياسية بعض القوانين من التّشريع الغربي**، مثلما هو الحال بالنّسبة **للقانون المدني**، وهو ما بدأ في "تغريب" المرأة التركيّة المسلمة، مضيفا بأنّ ذلك جعل الغير يعتبر بأنّه لا مجال للمقارنة بين المرأة التركيّة المسلمة والمرأة الغربيّة باعتبار أنّ هذه الأخيرة متطوّرة في حين تلك التركيّة لم تتلقّ تعليما ولا حضورَ لها في البرلمان. كما يقول المتحدّث إنّ الكثيرين يعتبرون العديد من القضايا مختصّة بالمرأة التركيّة في حين هي نتاج تغريبٍ لها.

عقب ذلك، انتقلنا إلى سؤال مباشر آخر يتناول **رؤيتَه للحركة النسويّة في تركيا**، وبمجرّد أن نقل المترجم ذلك إلى المُحاوَر قال له سأخبرها أوّلا عن **حقوق المرأة التركيّة**.

انطلق المبحوث من فترة حكم الرّئيس الحالي رجب طيّب أردوغان، قائلا بأنّ آخر عقدين من الزّمن لم يشهدا مشاكلا تُعنى بالمرأة لاسيّما في الفضاء العامّ، أمّا قبل قدومه، فقد **كان هناك إشكال بخصوص عمل المرأة المتحجّبة وتواجدها في الفضاء العامّ**، الأمر الّذي سعى إلى تداركه، كما أنّ أغلب المشاكل تقلّصت في العشريّتين الأخيرتين.

وكسؤال يختصّ **بالجانب اللّغوي**، استفسرنا الدّكتور عمّا إذا كان يعتبر أنّ تعلّم وفهم العربيّة ضروريّان لإدراك الدّين الإسلامي، فتنهّد المترجم بدوره قبل أن ينقل له التّساؤل من اللّغة الانجليزيّة إلى التركيّة، وما إن همّ المعني بالإجابة تفضّل بأنّه يؤكّد **أهميّة إدراك اللّغة العربيّة لفهم الإسلام**، ولبلوغ المصادر الأوليّة لهذا الدّين، لكنّ ذلك ليس مفروضا لأنّ التّرجمات متوفّرة حاليّا ومن مختلف المصادر، ليرجع ويشدّد على أهميّة العربيّة كلغة ووسيلة.

انتقالا إلى الاستفسار الموالي في نفس السّياق، عبّرنا عن حيثيّة لاحظناها عند زيارتنا لبعض مساجد إسطنبول، وهي وضع كتب مترجمة من العربيّة إلى الانجليزيّة؛ أي تحوي اللّغتين معا، لاسيّما في **الأمكنة المخصّصة لصلاة النّساء**. وبمجرّد أن ذكرنا ذلك سألَنا عن نوعيّة تلك الكتب، قائلا بالإنجليزيّة « What kind of books ? » لنعقّب بكونها **كتب الشّريعة والحديث** ككتاب يوسف تاوصلي وإبراهيم بن أدهم ونعيم غول وآخرين.

تفضّل محدّثنا بالقول إنّه من الجيّد ترجمة أمور من العربيّة إلى التركيّة أو العكس لأنّ **الامبراطوريّة العثمانيّة كانت مركز الحضارة الإسلاميّة**، لكن بالنّسبة لباحثي الغرب فالإسلام موافق للعربيّة، والإسلام هو ديانة العرب، إنّما هو بدوره – أي الدّكتور المحاور– عبّر عن عدم قبوله ذلك قائلا بأنّه تفكير خاطئ والإسلام ليس ديانة بني أميّة أو العرب، بل تكفّلت الإمبراطوريّة العثمانيّة منذ القدم بالدّراسات الإسلاميّة وطوّرتها.

كمحطّة موالية، انتقلنا إلى محاولة معرفة ما تمثّله له بعض المفاهيم **كالقوامة**، و"**الحجاب**" و"**مُلك اليمين**" و"**الجواري**"، وهي مفاهيم موجودة في القرآن الكريم، مخبرين إيّاه بأنّ **ترجمة مفاهيم كهذه إلى الانجليزيّة ستغيّر حتما من فحواها في اللّغة المستقبلة**، وهو أمر تأكّدنا منه مباشرة لأنّ الأمر استشكل، بعض الشّيء، على المترجم التّركي نفسه، إنّما ليس بخصوص مفهوم "**القوامة**" لأنّه مباشرة التفت إلى الدّكتور قائلا "**الرّجال قوّامون على النّساء**".

هنا التفت الدّكتور وقال "سأجيبك بصراحة بما أنّ التّسجيل ستستعملينه فقط للدّراسة"، متفضّلا بأنّ **المساواة بين الرّجل والمرأة هو مجرّد مفهوم علماني وليس تقليديّا ولا دينيّا**. ففي هذا الأخير تمّ تحديد دور كلّ فرد من الأسرة، في حين **يقتضي النّظام العلماني استغلال المرأة وجعلها وسيلة للرّبح والفائدة وهذا وراء القول بالمساواة بين الجنسين**، مضيفا بأنّ التّاريخ يشهد تبعيّة المرأة للرّجل بسبب العوامل الاقتصاديّة والفيزيونوميّة والعسكريّة ومختلف الجوانب، غير أنّ زمن الرّأسماليّة فرض عليها الانخراط في ذلك.

وفي الأخير، وضّح أنّه لا يستسيغ عبارة المساواة بين الجنسين لأنّهما يشكّلان عائلة تكون المرأة فيها في اتّصال دائم بالرّجل، **وحتّى وإن كانت حرّة وتتمتّع بالاستقلاليّة كفرد فهي تابعة لزوجها**.

انتقالا إلى المفهوم الّذي أسال الكثير من الحبر، والمتجسّد في عبارة "**واضربوهنّ**"، كان لنا استفسار حول ما يفهمه هو كشخص وكأستاذ في ظلّ تضارب الآراء حول تأويل اللّفظ والآيات بالمجمل في هذا الصّدد، فوردت إجابتُه استفهاميّة لنوضّح أنّ العديد من المفكّرين ساهموا في إعادة تأويل تلك الآية ومن بينهم الدّكتور الرّاحل محمّد شحرور الّذي ظهر على مُحيّا الأستاذ المترجم أنّه يعرفه، مثلما استشهدنا ببعض الآيات المعروفة الّتي تحمل مفهوم **الضّرب**.

كان جواب الدّكتور بأنّه لم يثبت عن الرّسول محمّد –ص– أنّه عنّف نساءه، فأضفنا معلومة مفادها وجود حديث صحيح، على لسان عائشة، يوضّح تعامله عند حدوث مشكلة مع زوجاته بحيث قيل إنّه "آلى عن نسائه شهرا"؛ أي ابتعد، ليعقّب بدوره بأنّ **الضّرب كمفهوم يعني التّعنيف غير مقبول في المجتمع التّركي**، متطرّقا أيضا إلى حياته الخاصّة أين صرّح بكونه لم يحدث له أبدا أن مدّ يده على زوجته رغم وجود نقاشات حادّة أحيانا، بمعنى غياب التعرّض الجسدي. مضيفا: "أنا أحترم عُلماء الإسلام الّذين لم نقرأ أو نسمع عن قيامهم بضرب زوجاتهم، كما أنّ الإسلام وفّر حقوقا كثيرا للمرأة، ومثال ذلك تقييده الزّواج بأربع نساء كحدّ أقصى في زمن كان الرّجال يجمعون فيه بين نساء كثيرات في الوقت نفسه". وهنا اغتنمنا الفرصة للسّؤال عن قضيّة "**التعدّد**" إن كان موجودا في تركيا، فاكتفى بالقول إنّه **رسميّا غير قانوني**.

وكسؤالٍ موالٍ: بحثنا، انطلاقا من أنّ اللّغة في تطوّر مستمرّ، عمّا بإمكانه القول حول مفهوم "**الحجاب**" وهل يعتبره مجرّد ظاهرة اجتماعيّة ؟

تفضّل المبحوث بأنّ ثقافة مجتمعه مكوّنة من قواعد وقيم إسلاميّة، ولأجل ذلك **فالحجاب أو غطاء الرّأس هو أمر يعود إلى الدّيانة الإسلاميّة ولا يعدّ ظاهرة اجتماعيّة.** واليوم تغيّر الأمر وأمست **النّساء يضعن الحجاب لأسباب عديدة،** كالسّياسية منها، أو لمجرّد أنّه يجعلهنّ أكثر جمالا، وبالتّالي فالأمر نسبيّ من امرأة إلى أخرى.

هنا تطرّقنا إلى ظاهرة لاحظناها في تركيا، وهي وجود **أشكال كثيرة للحجاب،** لنتساءل عن مسألة ارتباطه بمذاهب معيّنة ؟

كان ردّه بلفظ "**طبعا**" شارحا بأنّ بلاده تحوي مجموعات دينيّة « Religious groups » موضّحا بيديه أنّ **ربط الحجاب بصفة معيّنة يعني أنّ المرأة سليمانيّة،** أمّا **الحجاب الأسود الكبير فمنوط بطائفة اسمها "إسماعيل آه"** (مؤكّدا بالشّرح إنّها ليست الطّائفة الإسماعيليّة المعروفة في إيران)، **وإن كانت المرأة تغطّي كتفيها بعد رأسها بحجاب من نوع خاصّ فهي تابعة لطائفة "ميليڤوروش"** باللّسان التّركي. بالتّالي، فالأمر علائقي ولكن بصفة عامّة فالحجاب قاعدة إسلاميّة، مع ملاحظة معيّنة وهي أنّه ضروريّ ليس لأنّ الإسلام أمر بذلك، ولكن لأنّ طبيعة المرأة تتطلّب تغطية الأماكن ذات القيمة، على حدّ تعبيره.

عُدنا، عقب ذلك، إلى حديثنا حول **أشكال الحجاب،** متسائلين حول ذلك الأسود الكبير، **فبعضهنّ يجعلنه إلى أدنى الأنف وبعضهنّ مباشرة تحت الفم والبعض الآخر في الرّقبة قبل إطلاقه على سائر الجسد،** لنجده يردّه إلى ارتباطه **بمختلف تأويلات الحجاب انطلاقا من القرآن،** وبالتّالي ارتبط بمجموعات دينيّة محدّدة.

عبرّنا للدّكتور عن إحدى ملاحظاتنا في إسطنبول أين عاينّا في منطقة "الفاتح" وجود ساكنة من المحافظين جدّا وربّما متشدّدين، فتساءلنا إن كان يصحّ القول بأنّهم الأكثر تديّنا، ليردّ بأنّ الأمر ليس كذلك بقدر ما هو راجع لطبيعة **انتمائهم لجماعة "إسماعيل آه"**، الّتي تعدّ **جماعة صوفيّة كبيرة،** وحسبهم، فتأويلات الحجاب تقتضي أن تضع المرأة رداءً أسودا ساترا وفضفاضا، إنّما لا يعني أنّ الجميع يتقبّله.

كسؤال أخير، قلنا: "هل صحيح أنّ المذاهب والمناهج الصوفيّة غير مقبولة هنا في تركيا ؟"، فكان جوابه بأنّ التصوّف هو أكبر وأهمّ شيء في فهم الإسلام لديهم، وهو أمر مشروع قانونا، بالإضافة إلى وجود الكثير من علماء المتصوّفة من الحقبة العثمانيّة إلى غاية اليوم.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–اعتبار الدّين الإسلامي ماهيّة للشّعب التّركي، استحسان إرجاع الرّئيس أردوغان حقوق المرأة المتحجّبة في العمل والتّواجد في الفضاء العامّ بحكم منع أتاتورك لذلك سابقا ما إن أقرّ بعلمنة الدّولة، **دور معرفة اللّغة في فهم الدّين، توفير كتب الشّريعة والحديث في المكان المخصّص لصلاة العنصر النّسوي بالمساجد،** استرجاع أمجاد الماضي، صعوبة ترجمة مفاهيم الدّراسة تُذكّرنا بنظريّة نسبيّة اللّغات، **الدّكتور ذو ثقافة محافظة لا تؤمن**

بالمساواة بين الجنسين مع قناعة بأنّ المرأة عنصر تابع حتّى لو حقّقت الاستقلال الاقتصادي، ممّا جعلنا نلاحظ خاصيّة عدم الأخذ بمظاهر التغيّر الاجتماعي، كما اعتبر المبحوث أنّ النّظام العالمي والرّأسماليّة تحديدا استغلّا الكيان الانثوي، **الرّجوع إلى السنّة حيال نماذج الدّراسة مع اعتبار أنّ الحجاب ظاهرة دينيّة بحته،** التّصريح بأنّ بعض النّساء التركيّات اليوم يضعن الحجاب لأسباب سياسيّة (وهنا لا ريب في أنّ الصّورة السيميولوجيّة لزوجة رئيس محجّبة بدولة علمانيّة تلعب دورا)، **ارتباط أشكال الحجاب بالتنوّع المذهبي في تركيا، كما أنّ طريقة ربطه تحيل إلى طائفة معيّنة وطريقة صوفيّة** أيضا، ناهيك عن أنّ الاختلاف راجع إلى عامل **التّأويل** حسب الأستاذ المبحوث.

–تطرّق المبحوث إلى أهمّ مشارب **النّقل،** وفي حالته لاحظنا **شساعة تجلّيات الفقه والتّأويل؛** فالإسلام يحوي قسما توحيديّا لا جدال فيه، وقسما **فقهيّا** به الكثير من الاختلافات.

عرض الحالة رقم: 49
تاريخ المقابلة :4 أوت 2022.
مكان المقابلة : إسطنبول.
لغة المقابلة : العربيّة.
مدّة المقابلة :34 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث :
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : 49 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي/ دكتور
المهنة : أستاذ جامعي
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : حنفي
الجنسيّة : تركيّة

تكلّلت زيارتُنا لجامعة مرمره في إسطنبول بلقاء أساتذة من تخصّصات متنوّعة، منهم الدّكتور ع.ب الّذي يدرّس وحدات هي: التّاريخ الإسلامي، تاريخ الحضارة الإسلاميّة، الفقه والسّيرة النبويّة.

تنوّع الحوار بحكم تعدّد الوحدات الّتي يدرّسها المبحوث مع معرفته الجيّدة باللّغة العربيّة؛ وبالتّالي كان تساؤلنا الأوّل عامّا إنّما من منطلق تخصّصه، ونصُّه: " عودة إلى التّاريخ، هل هناك **مفاهيم تراها إشكاليّة أو ذات آراء مختلفة في قضايا المرأة ؟**" فَصَفَنَ الأستاذ للحظات قبل أن يصرّح بأنّه انطلاقا من تدريسه لوحدتَي السّيرة النبويّة والتّاريخ الإسلامي والحضارة الإسلاميّة، يرى أنّ للمرأة دور كبير في الحقبة الّتي يدرّسها، باعتبار أنّ أوّل مسلمة هي السيّدة خديجة وقد قامت بالدّعوة إلى جانب الرّسول –ص– كما أنّ أوّل شهيدة في الإسلام هي سميّة أمّ عمّار، علاوة على أنّ بنات أبي بكر حضرن في أصعب الأوقات مع حملهنّ المهامّ المتعلّقة بحياة النّبي والدّين والنّساء بشكل عامّ، مع العلم أنهنّ فعّالات جدّا في دينهنّ ودنياهنّ، وهنا كان يتحدّث عن الجيل الأوّل من النّساء في التّاريخ الإسلامي، وقد ذكر أسماءً وقفن إلى جانب النبيّ في النّضال كنُسيبة بنت عمارة المعروفة بمواقفها في صدّ من تعرّض إليه. كما لم يفوّت المبحوث ذكر مشاركتهنّ الفعليّة في "الغزوات" بالقتال، إلى جانب مداواة الجرحى وما يختصّ بالأمور اللوجستيّة. وكذلك، تعرّض إلى دورهنّ في فتح دمشق، ونشر الإسلام كمواضيع تعوّد أن يتحدّث عنها لطلّابه.

استهلّينا محطّتنا الموالية من آخر فكرة تناولها الأستاذ حول مشاركة النّساء في الجيوش، فذكرنا أمرا استحسنّاه في تركيا وهو المتمثّل في **وجود شرطيّات متحجّبات رغم أنّ البلد علماني،** وفي المقابل، يغيب هذا الأمر في بعض البلدان الإسلاميّة ناهيك عن بعض الوظائف أيضا لذات الفئة، مع إشارتنا إلى إدراكنا بأنّ كون تركيا دولة علمانيّة فمعناه أنّه بموجبها احترام تلك الحريّات بطبيعة الحال.

مباشرةً، تفضّل الدّكتور بالقول إنّه **تمّ السّماح للمتحجّبات بتقلّد العديد من الوظائف في تركيا منذ عهد الرّئيس التّركي رجب طيّب أردوغان**، وخاصّة بعد وصول الإسلاميّين إلى الحكم، ملحقا ذلك بعبارة –والحمد لله– فقد ألغوا تلك الأشياء الّتي اعتبرها "**تحدٌّ من حريّة النّساء المسلمات**" مسترسلا: *" هذه الجامعة الّتي نحن فيها الآن عانت كثيرا بخصوص دخول المحجّبات إليها. مرّت أيّام على هذه الجامعة أين المحجّبة كانت تمنع من الدّخول إلى قاعة الدّراسة وإلى الامتحان. والحمد لله هي أيّام مضت ولن تعود مرّة أخرى بإذن الله تعالى، نسأل الله تعالى أن يديم هذه النّعمة"*. وشرح كذلك أنّه لم يكن يُسمح للمرأة المحجّبة أن تدخل مؤسّسة رسميّة ولو كان للدّراسة وإجراء الامتحان. فكان تعقيبنا هنا بعبارة استفهاميّة: "**مؤكّد أنّ هذا الأمر دفع بالعديد من النّساء إلى نزع أو خلع الحجاب**"، ليتفضّل بالقول إنهنّ **لم يفعلن ذلك بقدر ما ابتعدن عن التّعليم والتّوظيف وعن مكانهنّ في المجتمع**، مُلحقا ذلك بعبارة "وخاصّة المسلمات".

وعن فحوى سؤالنا الموالي: "**كيف ترى تأثير التّراث الفقهي تاريخيّا على ثقافة منطقتكم، يعني تركيا ؟**"

مباشرة أجاب بالقول إنّ زوجته تدرس الفقه وموضوع أطروحة الدّكتوراه خاصّتها "حقوق الطّفل في المحاكم العثمانيّة"، وبحكم النقاشات بينهما، أصبح لديه اطّلاع على القوانين الّتي تمسّ المرأة والطّفل على حدّ سواء، بالتّالي قال بأريحيّة إنّ **الأحكام الّتي كانت تُنَفَّذُ في الدّولة العثمانيّة هي تلك الخاصّة بالمذهب الحنفي** باعتبار أنّهم كانوا يتبنّون رسميّا ذلك المذهب، ويظهر جليّا في البتّ في قضاياهم، لينتهي إلى وجود تأثير قوي اعتبارا من الإمام محمّد بن حسن الشّيباني صاحب كتب الأصول في **المذهب الحنفي** وصديق أبي حنيفة، إلى جانب الكتب المعتمدة في ذات المذهب في سنّ قوانين جديدة، إنّما مستمدّة من أحكام فقهيّة، مع تناول شيء بسيط من المذاهب الأخرى. وبما أنّه فتح موضوع المذاهب، **لفتنا إلى وجود من يتبنّون المذهب الشّافعي بتركيا حاليّا**، فردّ مباشرة بلفظ "نعم"، لنواصل بدورنا: "وهناك الطرق الصوفيّة. ما محلّ الطّرق الصوفيّة من الإعراب هنا بتركيا؟".

فيجيب بقوله "إذا تسألين عن التّاريخ، فتأسيس الدّولة كان بإشارات وببركات وبدعوات من كبار العلماء مثل الشّيخ عثمان الأوّل الّذي زوّج بنته للسّلطان عثمان" مستطردا: "ما كان سلطانا في ذلك الوقت، كان أميرا لمنطقة في الأناضول". ويضيف بأنّ العلماء وكبار الزهّاد هم من المؤثّرين جدّا في صنع القرارات وتربية الأجيال، مع إشارته إلى أنّه ليس شرطا تسميتهم بالصّوفية، قبل أن يستأنف ليقول بأنّ فاتح المدينة الّتي تواجدنا بها هو السّلطان محمّد الثّاني الملقّب بالفاتح لكونه فتح القسطنطينيّة (إسطنبول حاليّا) كان له شيخٌ اسمه "أخ شمس الدّين" الّذي يعتبر ممّن شجّعوه وساندوه بدعواتهم ودعمهم المعنوي، ليأتي إلى القول بأنّ تلك الطّرق كانت في كلّ شيء تاريخيّا سواء في تربية الأجيال أو التّأثير على السّلطان، كما أنّ السّلاطين –حسب قوله– كانوا يسكبون الماء على أيدي العلماء والمشايخ ذاكرا مثال السّلطان أحمد الّذي بنى المسجد الأزرق؛ بحيث كان له شيخ اسمه عزيز محمود هداي في منطقة "أسكودار Uskudar" وهو قاضي ومن كبار العلماء، لكنّه تزهّد وترك القضاء وأصبح يربّي الأجيال، علما بأنّ المنطقة الّتي تواجدنا بها كانت كلّها أوقافا لمدرسته وزاويته، ولذلك تأثّرت تاريخيّا بالطّرق الصّوفية والمربّين العلماء، إنّما مع بداية إعلان الجمهوريّة مُنعت الطّرق الصّوفية وكذا أغلقت المدارس الإسلاميّة،

ومع ذلك ظلّوا مستمرّين في ذلك بالآلاف ومئات الآلاف بشكل غير رسمي، ولازالت الطّرقيّة غير مسموحة في نظام الدّولة التركيّة حاليّا، كما يظنّ المتحدّث، باعتبار أنّ تشكيلاتها تضمّ مجتمعا داخل مجتمع؛ فهي موجودة ولكنّها غير رسميّة منذ بداية الجمهوريّة، مع الإشارة إلى أنّه أسماها لنا مرّة بالطّرق الساميّة وتحاشى تسميتها بالطّرق الصّوفية.

تناول التّالي الطرق السّائدة أكثر في تركيا، فذكر النّقشبنديّة والقادريّة والخلواتيّة؛ هذه الأخيرة الّتي سادت لفترة طويلة جدّا من تاريخ الدّولة العثمانيّة وكانت طريقة السّلاطين وكبار رجالات الدّولة لانتسابهم لها، مثلما ذكر أيضا الشّاذلية الّتي يعزو مجيئها للأقطار العربيّة. وحديثا عن الخلواتيّة، ذكرنا له أنّ لديهم مبنى تابع لكليّة الإلهيات وتصميمه كأنّه مسجد صغير، فشرح بأنّ تلك القبّة تصميم جديد في إنشاء المسجد الّذي سألَنا إن كنّا قد زرناه ولمّا أجبنا بأنّه ليس بعد، تفضّل بالقول إنّه سيُدخلنا إليه، موضّحا بأنّ تصميمه راجع لمُهندسة نجحت في مسابقة حول ذلك، كما أنّ تلك الأرض هي لوقف تابع **لكليّة الإلهيات الّتي تأسّست كمعهد للعلوم الإسلاميّة،** وكان المسجد فضاءً تطبيقيّا للطلّاب قبل أن يصبح بمثابة بروتوكول على حدّ تعبيره، باعتبار أنّ الرّئيس الحالي يهتمّ به كثيرا وهو من كان وراء فكرة المسابقة، فتمّ تجسيده على الطّراز الكلاسيكي العثماني مع لمسة عصريّة. تمثّلت مآذنه بأقلام قصب كرمز للخطّ والفنّ الإسلامي، والمسجد بشكل عام على شكل قبّة وكتب ورفوف، وهو ما يتجلّى سواء من داخل أو من خارج المبنى، بالتّالي أصبح المسجد يجمع بين المعمار الحديث مع مسحة تراثيّة.

كمحطّة موالية، **انطلقنا من قوله بأنّ مصمّم المسجد عبارة عن مهندسة امرأة، مشيرين إلى كون الكثيرين يرون بأنّ العقل الإسلامي مثبَّط وغير قادر على الإبداع، كانشغاله بالحكم بين الحلال والحرام والاحتكام الدّائم إلى التّراث، فيقولون بأنّ هذا العقل الّذي يرجع دوما للوراء حالَ به الأمر دون أن يبدع..** ما قولك ؟

وبدوره، فكّر الدّكتور هنيهة ثمّ صرّح: "أنا أقول عكس هذا تماما، وهذا الكلام ممكن يصدُق على الكنيسة صحيح، يعني الكنيسة لم تكن تسمح للنّاس أن يفكّروا بحريّة، وفي الغرب كم من العلماء الّذين قتلوا لأنّهم عبّروا عن تجاربهم العلميّة، أمّا في الإسلام فأبدا وقطعيّا ليس مانعا عن التطوّر والتّحديث، بالعكس هو الّذي يشجّع". وقد أتبع كلامه هنا بأنّه في تاريخ الحضارة يلفت الانتباه إلى أنّ **مئات الآيات القرآنية تحضّ على البحث والنّظر وإعمال العقل والتفكّر، علاوة على الأحاديث.**

فكان سؤالنا الموالي: "**ألا تجد أنّ هناك شرخ بين التّعاليم النصيّة والواقع ؟**" ليرجّح بدوره مسألة أنّ الواقع قد يكون نتيجة شعورنا بالدّونية في فترة من الفترات بعكس ما كان يشعر به علماؤنا في التّاريخ وقت استفادوا من تجارب الآخرين ووضعوا فوقها لَبِنات مع تطوير العلوم الّتي أتوا بها من الحضارات الأخرى، وهو ما يعترف به العدوّ قبل الصّديق والغرب قبل المسلمين. فكانت عبارته الأخيرة سببا لتساؤل راودنا من أوّل حوارنا معه وهو "لمّا تقولون "**الغرب قبْل المسلمين" هل ترون أنّكم عالم غربي أم لا؟**" فقال: "يعني نحن..نحن.." قبل أن ينتقل إلى سرد نموذج رأي باحث فلسطيني من الأردن يقول "تركيا جميلة جدّا، فيها الغرب وفيها الشّرق" منتهيا إلى أنّها جسر

وأنّنا في تلك الأثناء كنّا في أقصى ناحٍ من قارّة آسيا، لنضيف بأنّنا يومذاك أتيناهم من قارة أوروبا؛ أي من الجزء الأوروبّي لمدينة اسطنبول.

استرسل المتحدّث معبّرا عن شعوره بأنّ أجداده كان يتملّكهم الاعتزاز في ذهابهم إلى **ثقافات مختلفة متطوّرة أحيانا من النّاحية الفلسفيّة** وباقي نواحي الحياة ليأخذوها من دون أيّ شعور بالنّقص، فكانت الحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها أخذها (...) مسترشدا أيضا **بكلام الغرب في أنّ المسلمين أخذوا الفلسفة من اليونان** ليقول بأنّ ذلك حدث وطوّروها، مثلما أحدث ابنُ سينا في الطبّ. وعن التّرجمات، وصفهم بأنّهم نقلوا عن وعي معتبرا أنّهم لم يترجموا القضايا المتعلّقة بتعدّد الآلهة من اليونان مثلا والأمور الميتافيزقيّة الغيبيّة الّتي يذكر بأنّ الإسلام حرّم التفكّر فيها، بحجّة أنّها تضييع للوقت سُدى. إنّما رجع ليقول إنّ تقليدنا للغرب حدث فعلا في آخر مئة سنة؛ حيث قلّدناهم حتّى في اللّباس وطريقة تفكيرهم ورقصهم وشكل شعرهم.

فيما تمثّل سؤالنا الموالي في: "**هل السّائح لمّا يأتي إلى إسطنبول سيُحصّل نظرة عن هذه الدّولة أم أنّها مغالطة؟**" تفضّل بالقول إنّ هناك تنوّع في السيّاح حاليّا باعتبار وجود السّائح الشّرقي والغربي، ولو أنّ العرب أكثر من غيرهم، وإن كانت نظرة السّائح شكليّة سيلمح فقط السيّاح العرب ليخال نفسه في دولة عربيّة (...) وهنا أوضحنا له بأنّنا نقصد بسؤالنا **بعض ممارسات المرأة التركيّة خارجا**، والّتي لمّا نراها نحسب أنّنا في أيٍّ من الدّول الغربيّة، وبمجرّد أن فهم قال "**تقصدين الممارسات الأخلاقيّة**" مسترسلا "**طبعا هذه دولة علمانيّة حديثة**". وهنا ذكّرناه فيما ذهب إليه مسبقا لمّا قال إنّه يجب إيلاء الاهتمام لثقافة الشّعب، لنحيل إلى أنّ قوله بأنّها دولة علمانيّة بالمطلق نصبح وكأنّنا نرغمهم على ذلك في حين أنّهم ممكن يعبّرون فقط عمّا كان بداخلهم بحريّة دون أن يضغط عليهم أحد في ذلك. فقال بأنّه صحيح لم يضغط عليهم أحد في أن يلبسوا أو يتصرّفوا بمثل تلك التصرّفات، لكن الدّولة مثلا لا تسمح أن يتدخّل أحد في أحد في أيّ شيء، كما أنّ **غير المحجّبة لا يمكنها أن تتحدّث بشكل سيّء عن المحجّبة** وهو ذاته **الأمر الّذي لا يمكن أن يصدر من المحجّبة تجاه غير المحجّبة**، مشيرا إلى أنّ شخصا بمجرّد أن أشار إلى امرأة كشفت عن بطنها بستر نفسها حُكم عليه بالسّجن سنتين.

وكمحطّة لاحقة، كان سؤالنا "**هل ترى أنّ القانون الوضعي ونتاج العقل الحداثي حافظا على حقوق المرأة أم العكس ولماذا؟**"، وهنا بعد تكراره للعبارة بصوت منخفض للتّفكير تفضّل بأنّ رأيه يقضي بأنّ القوانين الحديثة أساءت تقييم المجتمعات الإسلاميّة، مع عدم إغفال وجود أمور مستحسنة. كما يذكر أنّه كمسلم يدرّس الثّقافة الإسلاميّة حبّذا لو حكمته قوانين تخضع لما وصفه بأساسيّات هذا الدّين، ومثاله **ما يختصّ بالأحوال الشخصيّة، كمنع التعدّد لديهم في تركيا**. وبمجرّد ذكر "**التعدّد**" سألناه إن كان ذلك مطبّقا، ليوضّح مباشرة بأنّه يمارَس بصفة غير رسميّة بعبارة "**من تحت الأستار**"؛ حيث يوجد أناس **يتزوّجون بالفاتحة وبصيغ تعاقديّة غير معترف بها**، مضيفا بأنّ الدّولة لو عَلِمت بذلك أو في حال شكوى المرأة الأولى فسيُعتبر زانيا ويمسي أولاده غير شرعيّين.

انتقالا إلى التطوّر المفاهيمي لبعض الألفاظ، لفتْنا انتباه المتحدّث إلى أنّ لفظ "**الضّرب**" في القرآن الكريم من الألفاظ الّتي خلقت جدالا كبيرا، متسائلين عن رأيه في التّأويل المتعارف عليه أكثر بخصوصه، فصرّح بأنّه سبق

له وأن تناقش في ذلك مع زوجته الّتي **قامت ببحث حول شؤون الأسرة والمرأة في القرآن الكريم**، مشيرا إلى أنّه يرى **الضّرب** حسبما ذهب إليه علماء المسلمين مثل الحكم بالرّجم على الزّاني المحصن، بمعنى تطبيق واقعي لأمثله محدودة جدّا، وهو ما لاحظه من خلال دراسة زوجته لأحوال الدّولة العثمانية أين لا يوجد حدّ الرّجم ولا يطبّق رغم وجوده في القانون الإسلامي، وأنّ هذا الأخير كان للرّدع والتّخويف، كما يجد أنّ الرّجل الطّبيعي والمرأة الطّبيعيّة لا تحدث بينهما مثل هذه الأمور، إنّما يعتبرها أسلوبا للتّربية إن حدثت. ولمّا عرضنا عليه مفهوم المباعدة كبديل لمفهوم الضّرب الحالي لنستشفّ تعليقه، تفضّل بسرد **مثال جدال السيّدة فاطمة مع السيّد علي الّذي كنتيجة خرج ونام بالمسجد**. وعن **القوامة**، قال إنّ مفهومَه لها هو **المسؤوليّة** باعتباره يرى الرّجل واقعيّا أكثر من المرأة الّتي تتّصف حسبه بالعاطفيّة بشكل عامّ.

وعن **الحجاب**، أخبرناه أنّنا لاحظنا الحجاب العادي في تركيا، مثلما وقفنا على ذلك الأسود الكامل الّذي يلتقي في جزئه العلويّ سواء تحت الذّقن أو أسفل الأنف أو الفم، ناهيك عن ذلك الّذي يشبه الحجاب الإيراني، الأمر الشّائع في الحيّ المسمّى "فاتح" بالأخصّ، وهو حيّ شعبي محافظ من أتباع الطّريقة النّقشبنديّة حسبما أتى به هو لصاحبه الشّيخ "محمود أفندي" الّذي توفّي أشهرا قبل إجرائنا للحوار، ويرجّح أنّ شيخهم الكبير متأثّر بعالم أتى من خراسان بإيران حاليّا؛ **شخص متأثّر باللّون الأسود**، الأمر الّذي جعل شيخهم المتوفَّى مؤخّرا يصرّ على ذلك اللّون والطّريقة الّتي وصفناها.

وهنا رجع ليقول إنّ تلك الطّرق غير معترف بها رسميّا في الدّولة، إنّما الأمر لا يمنع من أنّها مؤثّرة بشكل واسع في الحقيقة ولها أتباع في تركيا ودول الشّرق الأوسط وكذلك في شمال إفريقيا، فأطلعناه على بعض ملاحظاتنا في منطقة السّلطان أحمد أين توجد أضرحة السّلاطين العثمانيّين، وبدوره وجّهنا إلى جنوب البحر الأبيض المتوسّط ومنطقة إزمير على ضفاف بحر إيجة أين يختلف نمط العيش وملابس السّاكنة، كما أنّ عدد المحجّبات قليل جدّا وحتّى شكل ذلك الحجاب مختلف؛ ومثالُه **تميُّز النّساء في بعض القرى بالسّروال الفضفاض**، لنتفضّل بدورنا بأنّنا **لاحظنا ذلك لدى بائعات الخضر والفواكه بالأخصّ، مع وضع محرمة تغطّي الشّعر وحضور الألوان**، ما يعني أنّ **السّتر موجود في لباسهنّ التّقليدي**. إنّما، رجوعا إلى ما عبّر عنه المتحدّث، فذلك **الحجاب الأسود المذكور سلفا يعتبره مستورَدا** كما أنّ اللّون الأسود بحدّ ذاته جديد عليهم في "الأناضول" الّتي يُكنى بها عن تركيا (ما عدا هضبة أرمينيا)، وكانت الألوان تتعدّد، مع مميّزات تختلف من قرية إلى أخرى، علاوة على أنّه عدّ **المرأة في القرى "أكثر عرضة للخروج من البيت والعمل في الأرض" ولذلك تلبس سروالا فضفاضا وواسعا**.

وكسؤال أخير للأستاذ، بحثنا عن **تقييمه لدور الحركة النّسوية في تركيا نظرا لريادتها في المجال**، فقال بدوره إنّ الحركة النسويّة في بلده قويّة جدّا، مصرّحا أنّه **من العجيب وجود حركات نسويّة إسلاميّة إلى جانب تلك العلمانيّة**، ولمّا استفسرناه عن سبب التعجّب عزاه إلى أنّه، حسبما شاهد في البلاد العربيّة، تكون الحركات النّسوية على الأغلب غير إسلاميّة. وهنا مباشرة وجّه السّؤال لنا قائلا "**ألا ترين ذلك غريبا أنت؟**" لنردّ بأنّنا لا نربط الحركات النسويّة بالدّين حصرا، بل نراها قضيّة حقوق، ليتفضّل بدوره بأنّ **زعيمات الحركات النسويّة يكنّ عادة**

ضدّ الإسلام باعتبارهنّ للحجاب حبسا للمرأة وإذلالا لها، مع ذكره لوجود الكثير من الحركات النسويّة المسلمة أيضا بتركيا. وفي معرض كلامه ذكر معاهدة كانت قد أمضت عليها تركيا وتسمّى ب "**معاهدة إسطنبول**" الّتي تضمن إلى جانب حقوق المرأة تلك الخاصّة بالشّواذ، وبما أنّنا كنّا على اضطلاع مسبق بذلك قلنا بأنّه تمّ فسخ المعاهدة المفروض، فقال نعم، وهنا استعلمنا عمّا إذا كانت تلك المعاهدة بسبب ضغط من الاتّحاد الأروبي ليقول بأنّ الأمر لا علاقة له بذلك تماما وبأنّ **وراءها بعض الحركات النسويّة داخل تركيا**. وعن إسطنبول، من ناحية المحافظة على سبيل المثال، تفضّل بأنّ بها مناطق محافظة ومناطق غير ذلك مع تطرّقه إلى علاقة ذلك بنتائج الانتخابات...الخ ومع ذكره لمنطقة كاديكويKadikoy التي بها **جمعيّات تهتمّ بالمرأة**، أخبرناه أنّنا قصدنا تلك المنطقة إلى جانب أماكن أخرى مثل أسكودار وباشكطاش الّتي تتواجد بها جمعيّة تختصّ بالمرأة والطّفل متاخمة للمسجد ولكنّها مغلقة طوال الوقت، مركّزين في **الإشارة إلى الجانب السّيميولوجي باعتبارها محاذية للمسجد**، ويظلّ أنّ ما اكتشفناه هو أنّ **الجمعيّات النّسوية الإسلاميّة ظهرت حديثا في تركيا ولم تكن موجودة منذ زمن بعيد كالجمعيّات النّسوية ذات التوجّه العلماني**، الأمر الّذي أحالنا إلى الجانب الذّكوري الّذي كان ضمن أوّل المنافحين من أجل حقوق المرأة في المجتمعات العربيّة واتّخذ طابعا إسلاميّا مثل الغزالي ومحمّد عبده، ما يعني أنّ الرّجال سبقوا إلى ذلك تاريخيّا.

استنتاج أوّلي:

–استحسان الدّكتور لإصلاحات أردوغان حِيال المرأة خاصّة بعد **وصول الإسلاميّين إلى الحكم، عدم مراعاة طبيعة المجتمع عند حرمان المحجّبات من أبسط حقوقهنّ المدنيّة أقصاهنّ من الحياة الاجتماعيّة لعقود**، المذهب **الحنفي** هو السّائد، وجود تأثير كبير للصوفيّة عبر التّاريخ، رأيُه مخالف للمبحوث السّابق حول عدم قبول الطّرق الصوفيّة قانونا (ونظنّ سبب الاختلاف هو أنّها غير مقبولة رسميّا فقط نظرا لعلمانيّة الدّولة، إنّما نفوذها يفيدها سياسيا نظرا للأتباع الّذين تحوزهم في مختلف القارّات)، الطّرق الأكثر شيوعا هي النقشبنديّة، القادريّة، الخلواتيّة والشاذليّة، بعض كليّات الإلهيّات شُيّدت على أراضي وقفيّة، تغيير التّسمية من معهد للعلوم الإسلاميّة إلى كليّة الإلهيّات تماشيا مع مقتضيات العلمنة، جمع الأستاذ المبحوث في تدريسه بين **المأثور واستخدام العقل**، إرجاع الدّكتور **الاختلاف بين التّعاليم الدينيّة والواقع** إلى الشّعور بالدونيّة وقد يقصد بذلك عامل انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة، إقرار المبحوث بأنّ أجداده أخذوا الفلسفة من الثّقافات الأخرى كاليونان، **القوانين الحديثة أساءت في تقييم المجتمعات الإسلاميّة حسب تقديره، لا يعترف مبحوثنا بالعلمانيّة خاصّة في قضايا الأحوال الشخصيّة**، اكتشفنا **وجود التعدّد بصفة غير رسميّة رغم المخاطرة أمام القانون**، وهو ما نستشفّ منه **الهوّة الحاصلة بين المجتمع والتوجّه السّياسي** لديهم، تأثُّر **لون الحجاب** حتّى بما يفضّله شيخهم المتوفَّى، **تميّز النّساء في القرى الداخليّة بارتداء السّروال الفضفاض** لأنهنّ أكثر عُرضة للخروج بدافع خدمة الأرض؛ أي أنّ **السّتر شائع في تقاليدهم، استغراب المبحوث لوجود تيّار نسوي إسلامي**، علما بأنّه ظهر حديثا بتركيا.

عرض الحالة رقم: 50
تاريخ المقابلة: 5 أوت 2022
مكان المقابلة :بجوار جامع السّليمانية
لغة المقابلة : الانجليزيّة
مدّة المقابلة :17 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 33 سنة
الحالة المدنيّة : عزباء
المستوى التّعليمي :ماجستير
المهنة :/
المستوى الاقتصادي :جيّد جدّا
المذهب :غير محدّد
الجنسيّة : تركيّة

جمعنا حوار، حين تواجدنا بالحديقة المحاذية لجامع السّليمانية بإسطنبول، بثلّة من الأشخاص الّذين تظهر عليهم بوادر الانفتاح بالشّكل المعروف في إسطنبول، فخصّصنا مقابلةً رفقة إحداهم، وهي شابّة ثلاثينيّة، عَلِمنا منها أنّها حاصلة على ماجستير تخصّص علم النّفس. سألناها عن أصولها لتجيب بأنّها من العاصمة أنقره، وباعتبارها غير متحجّبة سألناها عن رأيها في **شيوع ظاهرة الحجاب بإسطنبول** أين تواجدنا وإيّاها، فابتسمت في البداية، لربّما لأنّها وجدتنا كذلك، لتشرح بأنّها ليست ضدّ الظّاهرة إنّما ضدّ المغالاة فيها، واصفة ذلك الأسود الكبير **–الجلباب–** بأنّه يحيل إلى الحُزن، وهنا تساءلنا إن كانت قد زارت المسجد المحاذي، فتفضّلت بالردّ بالسّلب.

ولمّا تساءلنا إن كانت قد تعرّضت **للضّرب** سابقا من طرف شخص من العائلة أو شريكها، أوضحت المبحوثة بأنّ ذلك يحدث مزحا فقط، وبأنّ الظّاهرة قد عرفت تقلّصا لديهم بحكم عدم تساهل القانون مع هكذا قضايا إلى جانب التحرّش. وعمّا إذا كان مجتمعها بأنقرة يعرف ظاهرة **التعدّد** أو الجمع بين أكثر من زوجة، صرّحت المبحوثة بأنّها لم تمر بحالات كتلك في محيطها الضيّق مع إبداء علمها **بتواجدها في الضّواحي والقرى الفقيرة.**

ونظرا لتخصّصها في علم النّفس، تساءلنا عن مسألة وجود ظروف قدّرت لفئة من النّساء بتركيا واقعا مؤلما جعلهنّ يلجأن إلى **سُبُل الانتقام الاجتماعي** مثلا، فتمثّل الجواب في تضييق العائلات على ميولات الأبناء.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–ارتباط ظاهرة التعدّد بتردّي المستوى الاقتصادي لبعض شرائح المجتمع.

–وجود صراع بين الأجيال.

عرض الحالة رقم : 51
تاريخ المقابلة : 26 جويلية 2022
مكان المقابلة : كليّة الإلهيّات، جامعة صكاريا، تركيا
لغة المقابلة: الانجليزيّة.
مدّة المقابلة :23 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : منتصف العقد الرّابع
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي/ دكتور
المهنة : أستاذ جامعي
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : حنفي
الجنسيّة : تركيّة

جمعنا حوار بالدّكتور إ. ك* الّذي يمتاز بإجادته للّغتين التركيّة والانجليزيّة، وكان يومها عاكفا في مكتبه بالكليّة على **ترجمة كتابٍ للشّيخ ابن تيميّة**، فاستفتحنا حوارنا معه بمحاوله معرفة **رأيه بخصوص كتابات هذا الفقيه**، ليتفضّل بأنّه من أكبر وأهمّ العلماء الّذين عرفهم تاريخ الإسلام، مضيفا بأنّه لا يتّفق مع من يمجّدونه بقولهم "شيخ الإسلام" ولا يتقبّلون نقده، إنّما يحيّي عطاءه الفكري وكتبه العديدة مثل "جواب الصّحيح" الّذي كتبه كإجابة على المسيحيّين، كما ترك مقالات عديدة للردّ على العلويّة النّصيرية، إلى جانب رسائله ومحاوراته مع الشّيعة ومحافله مع الفلاسفة، إلى جانب أعمال متعدّدة تجعله يحترمه. إنّما، وعلى غرار موقفه من ابن تيميّة، فهو لا يتّبع أيّ عالم من علماء الإسلام؛ إذ يعتبرهم بمثابة مصابيح تنير الدّرب وفقط.

هنا، نحونا إلى سؤال ثانٍ من هذا المنطلق لنقول بأنّه على غرار ابن تيميّة، فهناك مثلا الغزالي وابن رشد، هذا الأخير الّذي انتُقد لتغليبه العقل على النّقل، متسائلين عن رأيه بدوره في ذلك، فعقّب قائلا بأنّ **العقل في مصافّ أعلى من النّقل**، وأنّه يعتقد بأنّ ابن رشد الأقرب إلى التّفكير الصّحيح، لنلمحه يُطلعنا مباشرة على كتابه المعنون ب:« In Islamic thoughts, rationality of knowledge »

الّذي يفيد " عقلانيّة المعرفة في الفكر الإسلامي"، كما أعرب عن أنّه **دافع في كتابه على فكرة وجوب أن تكون كلّ المعارف عقلانيّة**، قبل أن يقلّب أوراق كتابه ليرينا المحاور الّتي انتقد فيها **المعتزلة، أهل السنّة، الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، الغزالي، السّهروردي وابن عربي.**

وقد درس الدّكتور المتحدّث كلّ تلك الأسماء بمنظور **المعرفة العقلانيّة**، مضيفا بأنّه **انتقد كذلك المتصوّفة عموما باعتبارهم قلّلوا من مدلول هذه المعرفة مستعملين مفاهيما مثل "الكشف" و"الإلهام"**، لنشير بدورنا إلى مفهوم "الوحي" الّذي استعمله مفكّرون فلاسفة من أمثال حسن حنفي بمفاد "الإلهام". وهنا تفضّل بأنّ القرآن يحثّ دوما

* أنظر **الملحق رقم 5**: 3- تقرير موقّع ومؤشّر من طرف أستاذ مختصّ في الفلسفة الإسلاميّة بجامعة صكاريا.

على التفكّر « Think of that, think of this » مشيرا إلى عبارات مثل "لعلّهم يعقلون" "لآيات لأولي الألباب" ...الخ

كذلك، أشار المبحوث إلى أنّ ما أتى به المتصوّفة عصيٌّ عن الفهم لتواجده خلف حدود المعرفة العقليّة، فحسب الكندي وابن سينا وابن رشد، هناك أمر ميتافيزيقي ولكنّه عقلاني في الوقت نفسه، وإنّما حسب المجال الميتافيزيقي للصّوفية فهذا غير عقلاني، بل فوق العقل. فابن تيميّة، يقول المتحدّث، "يمثّل الفهم التّقليدي، إنّما أظنّ أنّ ابن رشد أحسن" فأضفنا، ربّما لأنّه ترك مكانا كبيرا للعقل، ليكون الردّ فعلا. وأردف قائلا إنّ **ابن باجة وابن طفيل وابن رشد هم علماء المغرب الإسلامي.**

هنا، راودنا تساؤل عمّا سيقوله عن **علماء الدّين والفلاسفة الأتراك القدامى،** فتفضّل بإضافة اسم الفارابي، ولمّا تساءلنا عن النّورسي إن كان فارسيّا أم تركيّا أجاب مباشرة بأنّه كردي، وبتكرار السّؤال قال إنّه كردي تركي، ليعود ويقول بأنّه من "أناطوليا"* ولذلك فهو كردي.

هنا، أشار إلى أنّه شخصيّا لمّا تواجد بالمملكة المتّحدة كان يقول بأنّه تركي؛ أي أنّ المتحدّث تركي، لكن من ناحيّة الأصول يعتبر نفسه إمّا كرديّا أو عربيّا، باعتبار أنّ والده جُبِلَ على مخاطبة جدّه بالعربيّة لأنّ أصولهما تجمع بين الهويّة التركيّة وتلك العربيّة، إنّما عن سعيد النّورسي فهو من أصول كرديّة، ليرجع ويقول لا يهمّ إن كان تركيّا أم كرديّا.

فالنّورسي، حسب سرده، دافع عن الإلهام والكشف وبعض المعارف خارج الحدود العقليّة. وما إن انتهى من قول ذلك انتقل السّؤال إلينا ليكون "**كيف سمعتِ بالنّورسي ؟**" وهنا أجبنا بأنّنا اطّلعنا على أفكاره بعد قراءة ديباجة عن مؤتمر عنه اعتُزم عقده بدولة ماليزيا.

كمرحلة موالية، وجّهنا للدّكتور علامة استفهام بخصوص مسألة **وجود متصوّفات في تاريخ تركيا،** فصمت هنيهة للتّفكير ليقول "في تركياا ...لا أستطيع الجزم.. فالتّاريخ يتحدّث عن بعض النّساء المتصوّفات ولكن في تركيا لا علم لي".

انتقلنا إلى التّالي: "**هل تشارك النّساء التّركيات في تأويل بعض الآيات القرآنية مثلا ؟**" فكان الجواب مباشرة: "بالطّبع؛ ففي الجامعات هناك بعض الحاملات لدرجة أستاذ للتّعليم العالي مختصّات في التّفسير ويتدارسن التّفسير والتّأويل" ليتدارك ويضيف "بل هناك الكثير منهنّ؛ إذ أنّ كليّتنا تحوي ما يتراوح بين 20 و25 أستاذة يتباحثن في القرآن والحديث والفلسفة".

وإلى سؤال مباشر: " هل تعتقد أنّ المرأة مساوية للرّجل ؟"، فأجاب مستفسرا " في ماذا؟" لنُردف: "في الحياة" فيقول مباشرة "لاا"، وبطبيعة الحال كان تعقيبنا: "لماذا ؟"

* أناطوليا تعني "الأناضول" حسب النّطق التّركي، ويقصد بها آسيا الصّغرى، وهي منطقة جبليّة غرب آسيا وشرق أوروبّا.

انتقل في جوابه مباشرة إلى سرد نموذج حياته الأسريّة في تلك الفترة ليقول: "الآن أنا مرتاح جدّا، ولكن زوجتي حامل وهي ليست في أحسن حالاتها مثلي وبالتّالي نحن غير متساويين؛ لأنّها في وضعيّة لا تُحسد عليها حاليّا مع بعض المشاكل، وإن كنت أعتبر أنّنا متساويان لَطالبتها بالعمل والإتيان بالمال، وهذا غير عادل لكوني ميسور الحال وأستطيع جلب المال، كما ينبغي عليها أن تتواجد في مكان مريح".

بطبيعة الحال، دفعنا ما سمعناه للقول : "هل نفهم أنّك ضدّ أن تعمل زوجتك خارجا ؟"، ليجيب : "هي لا تعمل لأنّي لا أحتاجها أن تعمل وتأتي بالمال" ليضيف "المساواة ... زوجتي خرّيجة تخصّص كيمياء، كما تعمل على إنتاج الحساء الطّبيعي بالنّباتات أو زيت الزّيتون، وهي حرّة في ذلك، إنّما أظنّ أنّها ليست ملزمة بالعمل لأنّنا لسنا متساويين ولأنّ ..." وفي غمرة تفكيره فيما يضيف قلنا له "**لأنّك قوّام !**" فقال مباشرة "نعم؛ فزواجي عمره عشرة أعوام ولم يجمع بيننا ولا نقاش، ولا أقصد الشّجار، بل حتّى النّقاش لم يحدث؛ فبدوري بعد الخامسة مساءً أكون دوما بالمنزل، إضافة إلى فترة نهاية الأسبوع بجانب أسرتي، مثلما يحدث أن نتجوّل سويّة خارجا، كما لا يحدث بيننا ولا جدال لأنّ كلّا منّا يعرف موقعه".

نَحَونا صوب مسألة **الإرث** سائلين مباشرة إن كان يعتقد أنّ المرأة من حقّها أن تأخذ ميراثها مثلها مثل الرّجل، ليتفضّل بأنّ ما سيعبّر عنه ليس بالشّريعة وإنّما رأيه الخاصّ، فالأمر يتوقّف على الأُسر؛ إذ أنّه على سبيل المثال لدى المبحوث بعض الأصدقاء ممّن نشأ عندهم خلافٌ طرفاهُ الأخ والأخت **يعمل والدهما ووالتهما معا ويساهمان في الإتيان بالمال، واشتركا معا في شراء المنزل والسيّارة** ...الخ ولفهمنا ما يريد الذّهاب إليه وضّحنا أنّ سؤالنا نقصد به نموذج عائلة كان معيلها الوحيد هو الأب ومنزلا باسمه وتوفّي تاركا بنتا وابنا، فتفضّل بالقول إن كان المنزل يتعلّق به وحده، ولم يترك وصيّة ..." ثمّ يغيّر العبارة وينتقل إلى القول: " في تركيا لدينا أصناف عديدة من العائلات؛ فهناك **عائلات يعمل فيها الأبوان معا واشتريا منزلا أو سيّارة معا، وهنا يجدر أن يكون الإرث بالتّساوي بين الإخوة والأخوات**، أمّا إن كانت عائلة أخرى مثل أقاربي، أين يعمل فقط الرّجل ولا تفعل المرأة، هنا لا يجدر أن يقسّم المال والمنزل على حدّ سواء بين الجنسين؛ فالأمر نسبيّ".

تمحور سؤالنا الموالي حول ما إذا كان قد سمع بتأويلات المجدّدين للآية القرآنية، وكان الجواب لا، ففسّرنا سبب السّؤال بأنّ **اللّغة في تطوّر مستمرّ** مثلما يعلم، وهنا انتقل بدوره إلى استذكار نقطة "**الضّرب**" الّتي تطرّقنا إليها مع أستاذ قبله، معتبرا أنّ الفهم الأوّل لها حسب اعتقاده هو **الابتعاد وليس الضّرب بمعنى التّعنيف الجسدي**، معبّرا عن تمنّيه محاولة **إعادة فهم وتأويل القرآن** حاليّا، لنضيف بدورنا أنّ الفهم الصّحيح للّغة العربيّة يجعلنا مباشرة نستوعب أنّ مفاد الضّرب ليس بذلك المتعارف عليه حاليّا، ومع ذلك **لاحظنا كتب التّفسير والتّرجمة التّركية الّتي اطّلعنا عليها قد أخذت بمعنى التّعنيف الجسدي**. وهنا انتقل المبحوث إلى كتابة عبارة بخطّ يده باللّغة التركيّة، قبل القول إنّ **التّحديث كان غير مقبول لدى علماء الإسلام الأوائل**، وبأنّه لا يعلم تحديدا من تبنّى ذلك التّأويل المتعارف عليه.

تمحور سؤال آخر حول مسألة **حصول المرأة التركيّة على حقوقها في ظلّ العلمانيّة**، وأخذنا مثال **الإرث** متسائلين إن كان هناك ما يمتّ إلى الدّين بصلة أم لا، فإذ به يتنهّد موضّحا أنّه لا وجود لموقع واضح ودقيق للمرأة بتركيا لأنّ **القانون التّركي لا يسمح بتقسيم الإرث حسب الشّريعة**، وعمّا إذا كان يترك حريّة الاختيار ردّ بأنّه **يحدث في حالة واحدة وهي وجود الوصيّة وإلّا فيقسّم بالتّساوي بين الجنسين.**

أرفقنا استفهاما بمثالٍ عمّا هو شائع في بعض المناطق كي نستعلم عن رأيه في الأمر وفي الوقت نفسه نأخذ فكرة حول عقليّة المجتمع التّركي، وهو أنّ فئة من النّساء يعملن خارج وداخل المنزل، مع شرط التّوفيق بين الوظيفتين، فيما ينحصر عمل الرّجال خارج المنزل فقط، وفي الوقت نفسه، يُعتبر عمل المرأة المضاعف إثباتا لقابليّتها وقدرتها على فعل لذلك، لنجد الدّكتور يتفضّل بالتّساؤل أوّلا عمّا يفهم من لفظ « ability » الّذي يعني القدرة، هل القدرة منوطة بالمرأة الّتي تعمل خارج المنزل وتنجز كتابا ؟ أم القدرة نعني بها أنّ المرأة تنجز أعمالها المنزليّة كالطّبخ والتّنظيف ! منتقلا إلى إبداء رأيه في أنّ الزّمن الحديث يطالب المرأة بفعل كلّ شيء معا، وهي ليست لها القدرة على فعل ذلك.

كان لنا هنا تعقيب بسيط بالقول إنّها ليست مجبرة لكنّها تستطيع التّوفيق إن هي أحبّت ذلك على ما نعتقد، ليردّ: "بالطّبع، لكن ممّا استوعبته من محيطي، فالمرأة ليست سعيدة بذلك الدّور" وهنا تدخّلنا للقول بأنّه لربّما يقصد، حسبما أتى به، أنّ الرّجل يستخدم المرأة للحصول على المال، ليعقّب بنعم.

هنا انتقلنا إلى عامل آخر وهو **النّسق الاقتصادي** لنسأله: "وإن تطلّب العامل الاقتصادي العمل سويّا لاستيفاء حاجيّات الحياة ؟" فتفضّل بالقول إنّ هذا يتعلّق بما يتوقّعه الشّخص، مُنتهجا سردَ مثال حياته الشخصيّة قائلا بأنّ زوجته لا تعمل، وهذا **يعني أنّ أجرته نصف أجرة زميله** الّذي تعمل زوجته، ورغم ذلك فالأمر لا يشكّل مشكلة بالنّسبة له. ومنه وَرَدَ تعقيبنا: "تستطيع هي أن تعمل وتحتفظ بمالها لنفسها على سبيل المثال أو تقتني بعض الكماليّات الّتي لا يستطيع زوجها توفيرها لها"، ليقول بأنّه لا بأس بأن تعمل المرأة وتحتفظ بمالها لنفسها وهي حرّة في ذلك، قبل أن يسترجع موقفه السّابق مضيفا: "لكن كما قلت، دام زواجي عشرة أعوام ولم يحدث أن قمت بالواجبات المنزليّة، إنّما في الشّهرين الأخيرين، أفعل ذلك كلّ أسبوع لكون زوجتي حامل، ورغم أنّي أستطيع دفع المال لأيّ شخص بغية القيام بذلك، قلتُ في نفسي أستطيع فعل ذلك لأنّه ليس بالأمر السّيء، وربّما هو ما يجب عليّ القيام به" معتبرا أنّ الحالات العاديّة تقتضي تقسيم الأدوار على النّحو الّذي يراه طبيعيّا، وهو عمل الرّجل خارجا والمرأة داخل المنزل، كما أنّ التسوّق يعتبره مسؤوليّته ملقاة على عاتقه وحده، مع توفير أيّ شيء يحتاجانه من الخارج.

كذلك، صرّح بأنّه يناقش زوجته أحيانا في هذه الأمور ويقول لها بأنّه يحترمها، وأنّه تزوّجها لأنّه يثق في تفكيرها وأخلاقها وقدرتها على تربية وتدريس الطّفل، أمّا إن فكّرت بالعمل خارج المنزل فهذا يستوجب عليها تقديم طفلها لمربّية الأطفال، في وقت يجعله لا يثق بفكر وأخلاق المربّية، فلماذا عليه أن يقدّم ابنه لشخص مغاير لا يعرفه؟

وهو مشكل لأنّ أحسن شخص لتربية الطّفل هي أمّه لا غيرها. مضيفا بأنّه لا يأمرها أمرا بعدم العمل وإنّما يشرح لها الوضعيّة، وحاليّا هي مقتنعة تماما بكلامه.

مباشرة عقب ما قاله، ذكر المتحدّث أنّ **عائلة زوجته علمانيّة إلى أقصى حدّ، ويعتبرون القائد التّاريخي مصطفى كمال أتاتورك قدوة لهم، إنّما وضعت هي الحجاب في عمر 22 سنة وقبل الزّواج،** كما تعرّض لنمط حياة عائلته هو الّتي ميّزها التديّن، في حين وصف أفراد عائلتها بأنّهم يحتسون الكحول ولا يطبّقون الشّعائر الدّينية، وقد كان لزوجته أن فضّلت نمط عيش عائلته هو معبّرة بأنّ للمرأة حقوق أكبر لديهم. كما سرد مثالا عن استفسار صهره له –أي أخ زوجته– لماذا لا تعمل ؟ وأنّه عليها أن تعمل بحكم أنّهم علمانيّون، فكان جوابه له بأنّها تعلم بأنّه لا يتوقّعها أن تعمل وأنّ مالَه يكفيه للإعالة.

هنا، استفسرناه إن كان لا يتوقّعها فقط أن تعمل أو إن كان لا يتقبّل ذلك، ليتفضّل بالقول إنّها حرّة إنّما لا ينتظر منها أن تجلب المال، ليتعرّض أيضا إلى مثال **أب زوجته الّذي أخبره بأنّه لو علم بأنّها لن تعمل لما بعث بها إلى المدرسة يوما،** مقارنا كلامه بقناعته هو الّذي يَسعد بدراسة أخته ويسعد أكثر لو أتمّت دراستها إلى غاية الدّكتوراه، إنّما يكون من الأحسن لها لو قرّرت **عدم ولوج سوق العمل.**

انتهى سرده هذا بنتيجة أراد توضيحها وهي أنّه، تبعا للعقل العلماني ينبغي على المرأة العمل، فاستفسرنا إن كان الأمر ينطبق عليه لفظ "ينبغي" أو "يجب" ليجيب بأنّ بعض العائلات توجب ذلك فعلا.

تساءلنا هنا **ما المانع لو كان العمل لتعزيز قدرات المرأة في الحياة وتحقيق ذاتها** ؟ فصمت لثوانٍ وتفادى الإجابة بشكل مباشر منتقلا إلى القول بأنّ إرغام المرأة على العمل فيه خطأ وأنّه من غير العدل اشتراط عمل المرأة لاعتبارها ذات قيمة؛ فهي تحمل وتلد بعكسه هو كرجل، وعملها وهي حامل غير معقول بالنّسبة إليه، مضيفا أنّه على الأمّهات الشّعور بالرّاحة لتربية أبنائهنّ كما يجب، إلى جانب كونه **يرى الأزواج العاملين المحيطين به مخطئين باعتبارهم سيتسبّبون في مشاكل نفسيّة لأطفالهم، بما في ذلك من ناحية العواطف** لأنّهم يحتاجون إلى أمّ وأب بجانبهم. وهنا ينتهي إلى أنّها الأسباب الّتي تدفعه إلى القول بعدم اعتباره للمرأة والرّجل متساويين، لأنّه يجدر أن يتوفّر **العدل** أوّلا.

انتقالا إلى منحى آخر، سألنا الدّكتور المتحدّث عن **الموادّ الّتي تنظّم حالات الطّلاق لديهم بتركيا،** مشيرين إلى نموذج الجزائر أين نجد مثلا **الطّلاق التعسّفي** الّذي يحدث بحقّ المرأة ولو لم تقبل بذلك، إضافة إلى وجود **الخلع وطلاق الضّرر والطّلاق بالتّراضي.** فكانت الإجابة بأنّه إن أراد الرّجل أو المرأة الطّلاق فما عليهما إلّا **الذّهاب إلى المحكمة، وفيها يتساويان في الحقوق،** معرّجا على ما أتت به الشّريعة الإسلاميّة الّتي تتيح للرّجل الطّلاق ولو كانت المرأة معارضة لذلك بالتّنويه إلى طبيعة **بنية العائلات التّقليدية؛** فالّذي يبني العائلة هو الرّجل وليس المرأة، ولأنّ بناء العائلة ليس بالأمر الهيّن، ليس من السّهل على الرّجل فكّ الرّابطة الزوجيّة، في حين تستطيع المرأة،

حسب قوله، أن تطلب الطّلاق إن لم يكن الرّجل **قوّاما** كما يجب اقتصاديّا ونفسيّا...الخ وهو ما يكرّر بأنّه متعارف عليه في العائلات التّقليدية وليس حالَ اليوم.

وكموضوع مرتبط بما تفضّل به، تساءلنا إن كان الواقع في تركيا يتيح للمواطنين **اختيار القانون الّذي يسيّرهم إن كان القانون المدني أو يحتكمون بما يؤمنون به**، فتفضّل بأنّ ذلك ليس متاحا **والقانون الوحيد هو ذلك المدني وعلى المتشدّدين الخضوع إليه كغيرهم**، إنّما أصرّ أن يُلحق بأنّ ذلك لم يمنح لهم السّعادة، كما سرد أنّ ما حدث حينها لم يعرفوا مثله في تاريخ تركيا وهو أنّ **نسبة الطّلاق فاقت نسبة الزّواج** في هذا المجتمع، الأمر الّذي اعتبره بالمشكل العويص، مستطردا: "لمّا نشهد 100 حالة زواج وبالمقابل 110 حالة طلاق، فبعد ثلاثين سنة من الحين لن نشهد أيّ عائلة في تركيا، كما هو الحال في الثّقافة الأوروبيّة، وسينشأ الأطفال دون معرفة والديهم وهي مشكلة وخيمة".

استنتاج أوّلي:

-المبحوث يغلّب العقل، وهذا لم يمنعه من ترجمة أعمال الشّيخ ابن تيميّة الّذي يُعتبر من مدرسة الأثر الّتي تُعلي من شأن النّقل على حساب العقل، وربّما لذلك كان ضدّ تقديس أعماله، مع العلم أنّ ابن تيميّة من مذهب حنبلي في حين أنّ المبحوث من مذهب حنفي؛ أي من مدرسة الرّأي الّتي تُعلي قليلا من قيمة العقل.

-إقران المبحوث **للإرث** بمدى مردوديّة المرأة على مستوى مؤسّسة الأسرة، أمّا على مستوى الدّولة، **فالإرث** يُقسَّم حسب إرادة المورّث فقط في حال وجود وصيّة، وإلّا يتمّ البتُّ فيه بالتّساوي.

-ينتقد المتصوّفة نظرا لتقليلهم من دور **العقل**، حَسْبَهُ، لصالح الكشف والإلهام بوصفه إيّاهم "**فوق العقل**".

-لاحظنا **استخدام الدّكتور للأدوات العقليّة في استنباط دلائل قيمة العقل من النّقل ذاته** (المصدر التّشريعي الأوّل).

-المنطق الاقتصادي للمبحوث جعله **يقيس قدرة المرأة بالعامل البيولوجي**، معتبرا اكتفاءَه في الإعالة حجّةً لعدم عملها وتحقيق ذاتها ولو كانت ذات مستوى عالٍ، مثلما لاحظنا لجوءه إلى المقارنة مع نموذج آخر **علماني** يوجب على المرأة العمل حسب قوله، ما يراه استغلالا لها، وهنا نجد **مؤشّر الارتكاز في منظومة القيم على العاطفة إلى جانب توظيف العقل في آن، وكلاهما لصالح إثبات توجّهه التّقليدي.**

- فهمنا من كلام المبحوث أنّه يعدّ **شكل الطّلاق المنصوص عليه في التّراث الدّيني مقرونا ببنية الأسر التقليديّة.**

فئة المختصّين في الشّريعة الإسلاميّة/الإلهيّات ورجال الدّين:

عرض الحالة رقم : 52
تاريخ المقابلة :26 جويلية 2022
مكان المقابلة :كليّة الإلهيّات، جامعة صكاريا، تركيا
لغة المقابلة: العربيّة.
مدّة المقابلة :46 دقيقة
لغة المقابلة :اللّغة العربيّة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة :الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث :
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : نهاية العقد الخامس
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي :جامعي / بروفيسور
المهنة :أستاذ جامعي وعميد كليّة الإلهيات بجامعة صكاريا
المستوى الاقتصادي :جيّد
المذهب :حنفي
الجنسيّة :تركيّة

تجدر الإشارة، في المستهلّ، إلى عدم وجود كليّات باسم "العلوم الإسلاميّة" بتركيا بحكم الطّابع العلماني للدّولة، ولذلك تمّت الاستعاضة بمصطلح "الإلهيّات" كتسمية لها.

قصدنا كليّة الإلهيّات بجامعة صكاريا، دولة تركيا، بعد أن أخذنا موعدا من طرف عميدها الّذي فتح لنا أبواب البحث وأتاح فرصة مقابلته وكذا مجموعة أساتذة من الطّاقم العلمي بها*.

حضينا بمقابلة الدّكتور أ.ب– عميد الكليّة– الّذي جمعنا وإيّاه حوار مطوّل تجاوز 46 دقيقة؛ إذ طلبنا منه في بادئ الأمر تعريفا بكليّتهم و**الوحدات الّتي يدرّسونها واللّغات الّتي يتمّ بها ذلك**، ليتفضّل بأنّ الكليّة أُسّست سنة 1992 وهي حاليّا تبلغ ما يربو عن ثلاثين سنة من الوجود، عدا كونها من الكليّات القديمة بتركيا في هذا المجال ومتفوّقة كذلك.

يقول الدّكتور إنّ أقسام الكليّة تتنوّع بين "**قسم العلوم الإسلاميّة الأساسيّة**" الّذي يتفرّع بدوره إلى **فرع الفقه، فرع الحديث، فرع التّفسير، فرع تاريخ التصوّف الإسلامي، فرع علم الكلام، فرع اللّغة العربيّة** وغير ذلك من الفروع.

وأيضا، هناك **قسم الفلسفة الدّينية** الّذي نجد فيه فرع **الفلسفة الدّينية، الفلسفة الإسلاميّة، تاريخ الفلسفة، المنطق، السّوسيولوجيا الدّينية، البسيكولوجيا الدّينية، وكذا تاريخ الأديان.**

وفي **قسم التّاريخ الإسلامي والفنون الإسلاميّة** نجد فروعا هي: **تاريخ الإسلام، تاريخ الفنون الإسلاميّة، الموسيقى الدّينية** وما إلى ذلك.

* أنظر **الملحق رقم 05**: 1– تقرير التربّص بجامعة محافظة صكاريا، موقّع ومؤشّر من طرف عميد كليّة الإلهيّات.

شرح لنا البروفسور بأنّ نظامهم الدّاخلي يقتضي أن يأخذ الطّالب موادّا من كلّ قسم وأنّ :

1- **معظم الموادّ الإجباريّة تؤخذ من قسم العلوم الإسلاميّة الأساسيّة بنسبة تقريبيّة قدّرها ب 70%، و20% من قسم الفلسفة**، وما تبقّى من 10% يكون من قسم التّاريخ الإسلامي والفنون الإسلاميّة.

كما يضيف محدّثُنا أنّه في السّنتين الثّالثة والرّابعة من التّكوين الجامعي تكون هناك موادّ اختياريّة إلى جانب تلك الإجباريّة، وما إن يحرز الطّالب درجة معيّنة يستلم شهادة باسم كليّة الإلهيّات.

وبمجرّد أن فَرُغَ من إجابته استفسرناه قائلين "**لمّا تحدّثتم ذكرتم موادّا تنتمي إلى ما هو منقول وما هو معقول، كيف ترى العلاقة أو الرّابط بين ما هو عقلي وما هو نقلي؟**"

أجاب قائلا:

- **ديننا الإسلامي، بطبيعة الحال، يهتمّ بالعقل اهتماما كبيرا** ولكي يكون الشّخص مكلّفا أمام الله من منظور الدّين يجب أن يكون **عاقلا** وإن لم يكن كذلك فالدّين لا يحمّله أيّة مسؤوليّة؛ ولهذا: "**نحن نهتمّ بالعلوم النقليّة والعلوم العقليّة أيضا ولا نرى فيما بينهما تناقضا**" ذاكرا أنّ التّاريخ الإسلامي يسمح باستخدام العقل وله في ذلك مفكّرين كبارا، كما أنّ المدارس القديمة بدورها جمعت بين العلوم النقليّة والعلوم العقليّة، مضيفا: "**ربّما في الآونة الأخيرة من التّاريخ الإسلامي، المسلمون ابتعدوا عن العلوم العقليّة قليلا أو كثيرا**" ممّا تسبّب في نزولهم عمّا كانوا فيه من تاريخ مُشرق.

وهنا ذكرنا قضيّة **غلق باب الاجتهاد** فأردف بكلمة نعم، موضّحا أنّ بعض النّاس يعتبرون بعض الاجتهاد مولغا في حين أنّ حياة المسلمين تواجه تغيّرات كبيرة تستلزم الاجتهاد واستعمال العقل مردفا "**بدون الاجتهاد وبدون استعمال العقل كيف يواجهون هذه التغيّرات** ؟ يعني لهذا نحنّ نهتمّ بكلى الأمرين؛ فلا نترك العقل تماما وطبعا العلوم النقليّة مهمّة أيضا ولا يمكن أن نترك قسما منها لصالح القسم الآخر، فهذا ليس بمناسب".

وكسؤال مغاير، تفضّلنا بالقول: "أظنّ أنّ لغة التّدريس هنا هي التّركية، بما أنّكم تدرسون معطى موجودا باللّغة العربيّة، هل هناك ترجمات من اللّغة العربيّة وكيف يتمّ نقل المفاهيم أو المصطلحات ؟"

أجاب محدّثنا قائلا: "طبعا نحن ندرّس اللّغة العربيّة وعندنا سنة كاملة لتعليم اللّغة العربيّة يعني سنة تمهيديّة/ تحضيريّة وهذه السّنة إجباريّة؛ يعني إن لم يجتزها الطّالب بعلامة 70% وهي علامة مرتفعة جدّا لا ينجح" مردفا أنّهم لذلك يعلّمونه اللّغة العربيّة في بداية الأمر ثمّ بشكل عامّ يدرّسون باللّغة التركيّة وموادّا معدودة بالعربيّة، كما أنّ الأستاذ في دروس التّفسير يختار أحيانا بعض النّصوص بالعربيّة سواء من كتاب الكشّاف أمين أو كتاب لفخر الدّين الرّازي أو الطّبري وما إلى ذلك من التّفاسير، مردفا أنّ الطلّاب يطّلعون على تلك الكتب وأحيانا يترجمون بعض النّصوص رفقة الأستاذ إلى اللّغة التّركية، وهنا نوّه إلى أنّ معظم المصادر الإسلاميّة من التّفاسير وكتب الحديث والفقه تُرجمت ومازالت تترجم إلى اللّغة التركيّة بمعنى أنّ التّرجمات كثيرة.

انتقلنا إلى السّؤال عن **روافد الثّقافة الإسلاميّة التركيّة والمرجعيّة المعتمدة بتركيا**، فرجع بنا إلى تاريخ دخول الأتراك للإسلام واصفا إيّاه بأنّه تاريخ طويل بدأ بحرب بين الصينيّين والعرب سنة 750 ميلادي "حرب الطّاليس" وفيها ساعد الأتراك الجانب العربي ولهذا تعرّفوا على العرب والإسلام، الواقع الّذي حدث بعد حوالي 120 إلى 130 عاما فقط من وفاة النبيّ (ص) فتطوّرت الحلقات إلى دخول الأتراك في الإسلام أفواجا متوالية بعد تلك الحرب وتلقّوا التّعاليم الإسلاميّة الّتي أعجبهم بعضُها كثيرا.

يضيف المتحدّث هنا أنّ قسما من الأتراك كانوا وثنيّين، ولكنّ القسم الآخر يعتقدون بالتّوحيد؛ بحيث كان اسم إلههم "ڤوكتانده ..." ومعناه إله السّماء الواحد، ومن ضمن أفكارهم توجد العدالة وبعض التّعاليم الموجودة كذلك في الإسلام، ولذلك يرى أنّهم لم يجدوا صعوبة كبيرة في اعتناق هذا الدّين. وبالتّالي، تعلّموا العربيّة أيضا في وقت كانت فيه هي لغة العلم لَدى بعض الدّول، موضّحا أنّ النّاس فيما بينهم كانوا يتعاملون بالتركيّة ولكنّ في المدارس سادت العربيّة كلغة تدريس، معتبرا أنّ هذا كان وراء وصولهم إلى مصدرَي القرآن والسنّة مباشرة.

وبعد هذا الردّ الشّافي، انتقلنا إلى أسئلة أكثر تخصّصا، أولاها: **"ما موقع المرأة في الثّقافة الإسلاميّة التّركية؟"** ليرجع بدوره إلى التّركيز على نقطة أنّ بعض التّعاليم السّمحة كانت موجودة قبل الإسلام؛ بحيث توفّر اهتمام كبير بالمرأة بين الأتراك مستشهدا بما أتت به بعض المسلسلات التّاريخية التركيّة كمسلسل " قيامة أرطغرل" **وما إن أضفنا هنا اسم مسلسل "حريم السّلطان" ضحك**، ففهمنا أنّ الإشكال كان في التّرجمة إلى اللّغة العربيّة، ليهمّ بإطلاعنا على كون اسم المسلسل الحقيقي بالتركيّة هو **"العصر المعظّم"** فما حدث إلّا أن عقّبنا بتساؤل عن حقيقة وجود تحريف في التّرجمة، ليَرد الردّ بأنّ التّحريف طال المسلسل ذاته كما لم يعجب الأتراك، بعكس مسلسل "قيامة أرطغرل" الّذي يراه قد **أبرز قيمة المرأة باعتبار أنّه كانت لها مكانة عالية في المجتمع**، أين تتولّى أحيانا منصبا إداريّا وتسيّر القبيلة.

هنا وضّحنا أنّها ربّما النّقطة الّتي وصلتنا بالعكس نسبيّا من خلال الدّراما بذكر نموذج المسلسل الملقّب ب "حريم السّلطان" والسّيناريو الّذي يركّز على **"الحرملك" والحياة النسويّة**، فكان ردّه أنّه مسلسل تجاري لم يستسيغوه كأتراك معتبرا أنّ المخرجين لا يهتمّون كثيرا بالتّاريخ العثماني، وانصرف إلى حديثه عن اهتمام الأتراك بالإسلام الّذي كان موجودا قبل اعتناق هذا الدّين مستشهدا باللّفظ التّركي "خان" الّذي يلقَّب به السّلطان عند الأتراك ومؤنّثه **"خانوم"** وهي لفظة يلقّبون بها زوجاتهم حاليّا عند الحديث بمفهوم **"سلطانتي"** وقولهم "خاني" بمعنى سلطانة منذ عهد السّلاطين أين كان ينادي السّلطان زوجته بهذا الاسم، وعزا في حديثه هذه الكلمة إلى **مكانة المرأة في الثّقافة التركيّة.**

طلبنا منه، بعد ذلك، تعقيبا عن مسار الألفاظ الّتي تمتّعت بارتقاء الدّلالة في اللّغة التركيّة وتحرّفت بتدخّل العامل التّجاري إلى "الحريم" و"الحرملك" في اللّغة العربيّة؛ المصطلح الّذي يُعزى إلى مفهوم **الحرام** حسب المفكّرة المغربيّة فاطمة المرنيسي المتخصّصة في النسويّة والإسلامولوجيا، فكان سؤالنا "هل تجد أنّ **انتقال المفهوم** من لغة إلى لغة أخرى سوف يتمّ فيه الحفاظ على الدّلالة أو تكون هناك شيّة في المعنى بحيث تتدخّل إحدى الظّواهر

اللّسانية المعروفة كارتقاء الدّلالة، انحطاط الدّلالة، تقلّص أو اتّساع الدّلالة ؟" مستشهدين هنا بنظريّة "نسبيّة اللّغات لإدوارد سابير –وورف (Sapir-Whorf) اللّذين تحدّثا عن مسألة عدم وجود ترادف في اللّغة الواحدة فما بالك بالتّرجمة.

هنا ردّ بقوله "نعم نعم، طبعا هناك كما قلت؛ هناك من لا يقبل التّرادف حتّى في اللّغة الواحدة" وأنّه حتّى لو وجد تقارب في المعنى، ففي الحقيقة تقبع هناك فروق بين الكلمات.

وبمناسبة الحديث، أخبرنا أنّه في تلك الفترة كان يقرأ بحثا عن "**استعمال التّرادف في تعليم اللّغة العربيّة لغير النّاطقين بها**" مبديا رأيه في أنّ ترجمة لفظ من لغة إلى أخرى قد تؤدّي إلى حدوث اختلاف في معناه بشكل ملحوظ أو غير ملحوظ، كما يعتبر بعض النّاس التّرجمة خيانةً للمعنى والمترجم خائن مهما اجتهد.

وعودة إلى لفظ "**حريم**"، يقول المبحوث إنّ بعض النّاس يحمّلونها معانٍ سيّئة ولو أنّ **هناك أخطاء شهدها التّاريخ في تنظيم الحريم**، لكنّه يرى أنّه بشكل عام في التّاريخ العثماني، فالحريم هو مكان التّعليم بشكل أوّلي وفي هذا القسم تؤخذ البنات في صغرهنّ لاجتياز مرحلة تعليميّة ليكنّ صالحات ليصبحن "زوجات" إمّا للسّلطان أو لرجال الدّولة.

أضاف الدّكتور قائلا إنّ السّلاطين العثمانيّين لم يتزوّجوا نساء من العائلات التركيّة لأسباب معيّنة، وحسب رأيه **فإذا تزوّج السّلطان بعائلة تركيّة تقوى هذه العائلة في الدّولة في حين العائلة العثمانيّة تودّ أن تستفرد لوحدها بالحكم لتفادي المشاكل**. وبالتّالي، يقتضي النّظام أن يُؤتى بالبنات إلى القصر وهنّ صغيرات ليتدرّبن ويصبحن متعلّمات ومثقّفات، ولم يستثن بدوره وجود أخطاء في بعض الأحيان.

أتبعنا ما سبق بسؤال مفاده: "قد أكون انتبهت لتوّي إلى أمر؛ فالرّجل التّاريخي أتاتورك لمّا أقرّ فصلَ الدّين عن الدّولة كانت الأسباب بالنّسبة له الاعتماد على **نظام ثيوقراطي ولغة قديمة في مفاهيمها**. فهل هذه اللّغة تستطيع مسايرة التقدّم برأيك؟" ليردّ قائلا بأنّه **بعد إعلان الجمهوريّة ضمنت المرأة بعض الحقوق** الّتي كانت أصلا موجودة في العهد العثماني؛ بحيث توفّرت مدارس عديدة للطّالبات خصوصا في عهد السّلطان عبد الحميد الثّاني، إنّما **بسبب الظّروف الّتي عرفها العالم بأكمله، حسب قوله، لم تكن المرأة بمستوى الرّجل**، ناهيك عن أنّ عدد المتعلّمين الرّجال ذاتهم كان قليلا في التّاريخ العثماني وحتّى في أوروبّا. وبعد قيام الجمهوريّة تغيّرت بعض الأمور ولو أنّ **الإسلام ضمن حقوقا كثيرة للمرأة**، مضيفا أنّها حقوق لم يأخذوها من الغرب عكس ما يُخيّلُ ظاهريّا، ليعود ويقول "**ربّما أخطأنا في المعاملة في التّاريخ**" ولو أنّ للمرأة حقوقٌ كثيرة، ليستشهد بما يدرسه علم الاجتماع من تغيّر اجتماعي يعزوه بدوره إلى تبدّل الحقوق، ومواصلا: "ربّما في المستقبل أنتنّ، يعني كنساء، ستعتبرن هذه الحقوق غير كافية أو خاطئة".

عقب هذا، انتقلنا إلى محور آخر للسّؤال عن **المذاهب الموجودة في تركيا ومستوى انتشارها**، فاستهلّ كلامه بأنّ معظم النّاس **سنيّون** في تركيا، ويبقى أنّ نسبة التديّن مختلفة بين من يصلّون، على سبيل المثال، ومن لا يفعلون

مع كونهم مؤمنين طبعا، مشيرا إلى أنّ نسبة الصّوم عالية في رمضان **وحتّى من لا يصلّون يصومون رمضان** معتبرا أنّ هناك احترام شديد لهذه الشّعيرة.

أردف المبحوث أنّ المذاهب الأكثر انتشارا تمثّلت في ذلك **الحنفي الّذي كان مذهبا رسميّا للدّولة العثمانيّة** ولهذا له تاريخ طويل في تلك الرّقعة الجغرافيّة، كما أنّ المناطق الشرقيّة يقطنها **الشّافعيون**، إضافة إلى قسم يعتنق **المذهب الجعفري الّذي يُعتبر من المذاهب الشّيعية، ولكن عمليّا هو مذهب قريب من الحنفيّة.**

وإجمالا، رغم اختلاف مستوى التديّن بين النّاس، **فرسميّا** حوالي 99% من الأتراك مسلمون حسب قوله مع وجود أقليّات مسيحيّة ويهوديّة؛ علما أنّ المسيحيّين موجودون منذ القدم نظرا للتّبادلات التّجارية بين الأتراك واليونان، مع استشهاده بمدينة "مادرين" في شرق جنوب تركيا المعروفة بالتّواجد المسيحي وكنائسهم مفتوحة، لنعقّب بأنّه أمر طبيعي بما أنّه نظام علماني يضمن حقوق الجميع، إلى جانب الاتفاقيّات الّتي أمضوها.

وهنا انتقلنا إلى السّؤال: " من منطلق تخصّصكم، تخصّص الإلهيّات وتعامله مع **الإبستمولوجيا الدّينية**، لربّما لاحظتم وجود أمور مسكوت عنها في الدّين باعتبار وجود **نبيّات نساء** بالأخصّ آسيا ومريم بنت عمران اللّتين ذكر القرآن نزول الوحي عليهما، علما أنّ هذا الأخير هو بالذّات معيار تصنيف الأنبياء.. ما تعليقكم ؟".

تمثّل جوابه بأنّ هناك فرعان أساسيّان في مذاهب أهل السنّة والجماعة المعتمدة، الماتريديّون والأشاعرة، ومن **الأشاعرة من يقولون بوجود نبيّات نساء***؛ أي بجواز نبوّة المرأة، إنّما يُحمّلون لفظ "النّبي" بعض المعاني الخاصّة تقول إنّه يأخذ الوحي لكن ليس من واجباته نشر الرّسالة. وطبعا، هناك نساء ذُكرت أسماؤهنّ في القرآن الكريم، ما معناه أنّ لهنّ مكانة عالية مستشهدا بالآية الكريمة "وأوحينا إلى أمّ موسى" الّتي تفيد بوجود وحي قد ينعكس كإلهام وهناك اختلافات في تأويله، قبل أن ننوّه بدورنا إلى ما ذكره المفكّر المصري "حسن حنفي" في مشروعه ومؤلَّفه "من العقيدة إلى الثّورة" بخصوص هذه الحيثيّة.

استرسل هنا محدّثُنا قائلا إنّ مهمّة النبوّة تتطلّب بعض الأمور منها الاختلاط، ولربّما لهذا السّبب لا تُستساغ نبوّة المرأة، وقد يكون ذَكرهنّ الله من باب الإعجاب باعتباره اصطفاهنّ.

قصدنا نصَّ سؤالنا الموالي: " معروف تاريخيّا أنّ **للمرأة دورٌ في تصحيح بعض الأحاديث في حال وجود تعارض بين الصّحابة، وبالتّالي فهي تساهم في تغيير الحكم الفقهي.** هل هذا يوضّح برأيكم أهليّة المرأة في رواية الأحاديث، ونحن نعلم أنّ عائشة زوجة الرّسول (ص) لديها أحاديث صحيحة أو صُنّفت على أنها صحيحة .." وبمجرّد الانتهاء من العبارة قال : "نعم طبعا، أكبر دليل على ما قلتِ سيّدتُنا عائشة رضي الله عنها الّتي روت، حسب معرفتي، أكثر من ألفي حديث على لسان الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وبعد وفاة النبيّ أجرت بعض الرّحلات إلى بعض المدن، مثل البصرة وأجرت هناك دروسا مفتوحة للنّاس". مشيرا إلى أنّها صحّحت بعض الأحاديث ومستدعيا عنوان بحث في علم الأحاديث "**تصحيحات عائشة**"، مضيفا باستفسار "لماذا روت أحاديثا

*مثل القرطبي وأبي الحسن الأشعري اللّذين ذكرناهما في الشقّ النّظري من الدّراسة.

كثيرة؟ لأنّها كانت زوجة النّبي والأقرب إليه". وعن النّساء الأخريات، تفضّل المبحوث بأنّ خروج المرأة من بيتها لم يكن بالأمر المنتشر لعدم وجود مدرسة خاصّة بهنّ، مستدركا بأنّ **النبيّ –ص– كان يخصّص بعض الأوقات لإلقاء الدّروس عليهنّ**، ويبقى أنّه لم تكن هناك مدرسة نظاميّة مخصّصة لهنّ، بالتّالي، من المعقول أنّ تكون رواياتهنّ أقلّ من الرّجال، وطبعا الرّجال دوما بجانب النبيّ في الصّلاة والسّفر وما إلى ذلك، كما أنّه صحيح شاركت بعض النّساء في أسفار النبيّ ولكنّ عددهنّ قليل.

هنا توقّف وحدّثنا عن نموذج أستاذ له كتاب "**المحدّثات من النّساء**"* مستطردا أنّ العلم فُرض على النّساء كما الرّجال، ومن الخطأ الارتكاز على جنس منهما دون الآخر، وما عدا ذلك هو تفريق بين الرّجل والمرأة، كما لا توجد فروق من الناحية العلميّة بينهما.

تمثّل سؤالنا الموالي في إشكاليّة مؤرقة مفادها: "برأيكم لماذا اختفت المرأة في فترات الإسلام اللّاحقة رغم تواجدها في الإسلام المبكّر كرواية الحديث مثلما ذكرنا؟" ليعقّب بأنّ ذلك ربّما سببه الظّروف التّاريخية، علما بأنّ ما حدث للمرأة لم يكن حكرا على العالم الإسلامي بل في معظم الدّول كانت مكانتها على ذلك النّحو. ومن المهمّ ذكره تاريخيّا كثرة الحروب بين الدّول؛ فإن لم تتوفّر الأسلحة المتطوّرة يكون التّعويل على القوّة العضليّة زيادة على سيادة مجتمع الزّراعة الّذي يحتاج إلى الجهد البدني، وبالنّظر إلى أنّ الرّجل أقوى من المرأة بشكل عامّ اكتسى أهميّة أكبر في تلك الظّروف، إنّما بدأ الأمر يتغيّر بعد مجيء الصّناعة وانتشار التّعليم أين دخلت المرأة إلى المدرسة وانخرطت في سوق العمل فزادت مكانتها في مختلف الدّول. وهنا أردف بأنّنا نخطئ لمّا نركّز على مكانة المرأة في الدّول الإسلاميّة في حين أنّها كانت نفسها أو أقلّ في أوروبّا.

هنا، تفضّلنا بالقول: "حديثا عن المرأة التركيّة في الوقت الحالي، معروف أنّها اكتسبت الكثير من الحقوق منذ **قرار أتاتورك التّاريخي باعتماد العلمانيّة وإقرار المساواة بينها وبين** الرّجل فأصبح لها حزب سياسي** وجمعيّات وجريدة، كما أخذت حقّها كاملا في **الولاية والطّلاق والعمل** ...الخ ما الّذي يمكن أن تضيفه عمّا ذكرت؟".

ردّ محاورنا بأنّه ليس على علم بوجود حزب مستقلّ للنّساء سابقا، مردفا أنّه رغم مرور مدّة طويلة عن إعلان الجمهوريّة ورغم التّشجيع، **فحضور النّساء في الأحزاب السّياسية قليل، وهذا لأنّ بعضها يكتفي بكراسي قليلة للنّساء في البرلمان والمجالس المنتخبة، وأكثر النّساء يتواجدن في حزب العدالة والتّنمية الحاكم حاليّا**؛ أي حزب أردوغان. وعن عددهنّ المحتشم في الأحزاب، يقول إنّ هذا يحتاج إلى أبحاث سوسيولوجيّة.

هنا، وَدَّ أن يختم لنا بشيء عن **القوامة** قائلا بأنّ **مكانة الرّجل تكون أقوى في البيت لو قوبل حضوره بامرأة لا تحوز مستوى علميّا ولا على دراية لتقرير الأمور، على عكس الحال لمّا تكون المرأة عاملة**. فأضفنا بدورنا أنّ **عمل المرأة يجعلها تشارك في صنع الثّروة وفي الشقّ الاقتصادي، ما يجعلها تقاسمه مبدأ القوامة، وبدوره اعتبر ذلك طبيعيّا ومنطقيّا.**

---

*كتاب للأستاذ محمّد بن عبد الله الباتلي.

** تأسّس سنة 1923 على يد النّاشطة النسويّة نزيهة محي الدّين ولم تقنّنه الجمهوريّة.

وكسؤال أخير أسبقناه بشكرنا إيّاه لِما منحنا من وقت، ذكرنا أنّ كليّتهم بصدد الإعداد لمؤتمر حول جيل التّابعين، سائلين عن التحوّل الّذي يرون أنّه قد طرأ بين ذلك الجيل وجيل الحاضر بخصوص توظيف العقل في نقد المعطى الدّيني ؟

تفضّل عميد الكليّة بالقول إنّ **عصر التّابعين هو عهد بداية تشكيل العلوم الدّينية**، وصحيح أنّ الفقه والتّفسير مثلا تواجدا زمنَ النبيّ، إنّما لم تعتبر علوما مستقلّة بذاتها باعتبار أنّ لفظ فقه وقتها كان يقصد به المعلومات الدّينية كلّها، مستشهدا بكتاب **أبي حنيفة النّعمان** بن ثابت واسمه "الفقه الأكبر" بحيث يحوي العقيدة وغيرها. فقد تشكّلت العلوم كميادين بحث مستقلّة في عصور تابعة لعصر التّابعين، كما يأمل المبحوث بدوره من المؤتمر أن يُفرج عن مكانة العلوم العقليّة في عصر التّابعين.

استنتاج أوّلي:

–لاحظنا تنوّع الوحدات الّتي تجمع بين الفلسفة والدّين والعلوم الإنسانيّة والفنّ مع نِسب أعلى للعلوم النقليّة بحكم التخصّص، كما أنّ **العلوم النقليّة ذاتها تحوي على توظيف العقل**، ما نعتبره مؤشّرا ضابطا أيضا لمركز الاهتمام، علاوة على مساواة المبحوث للجنسين في أحقيّة العلم.

–مبحوثنا، عميد كليّة الإلهيّات، مع الاجتهاد واستعمال **العقل** أمام التغيّرات الاجتماعيّة.

–اكتشفنا حيثيّة قرب المذهب الجعفري الشّيعي من الحنفيّة، وربّما يرجع الأمر لتوظيف العقل، وكذلك إلى عامل **الانتشار الثّقافي بحكم الاشتراك في نفس الدّوائر الثقافيّة.**

–تحدّث المبحوث عن وجود ما أسماه بأخطاء تاريخيّة حيال "**الحريم**"، كما أنّ زواج السّلاطين من غير التركيّات راجع إلى عامل **الصّراع على السّلطة.**

–قول المبحوث بأنّ حتّى من لا يصلّون من الأتراك يصومون يذكّرنا بفئة مشابهة من الشّعب الجزائري، وهو ما نخاله راجعا للبعد الصّوفي الّذي يُعلي من قيمة الصّوم.

–عودة المبحوث إلى الأسباب التّاريخية الّتي كانت أسبابا منطقيّة تبيّن مفاد **القوامة** باعتبار أنّ الرّجل قوّام على المرأة لأنّه يحوز على القوّة العضليّة الّتي تتيح له عمليّة الزّراعة وما إلى ذلك من تجارة وتوفّر جنود للحرب. إنّما، اليوم، بالانتقال إلى التّكنولوجيا، صارت المرأة والرّجل سيّان.

عرض الحالة رقم : 53
تاريخ المقابلة: 4 أوت 2022
مكان المقابلة: كليّة الإلهيّات، جامعة مرمره، تركيا.
لغة المقابلة: العربيّة والتركيّة.
مدّة المقابلة:
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة:الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس: ذكر
الفئة العمريّة: مستهلّ العقد السّابع
الحالة المدنيّة: متزوّج
المستوى التّعليمي: جامعي / بروفيسور
المهنة: أستاذ جامعي وعميد كليّة الإلهيات بجامعة مرمره
المستوى الاقتصادي: جيّد
المذهب: حنفي
الجنسيّة :تركيّة

بعد تنقّلنا إلى كليّة الإلهيّات بجامعة مرمره، كان لنا لقاء بعميدها ومجموعة أساتذة من ذوي التخصّص الدّيني واللّغوي، وهنا نصُّ حوارنا مع العميد الدّكتور إ. ص. أ* الّذي حَضَرَ معه مترجم لينقل لنا إجاباته مباشرة.

استهلّينا الأمر باستفسارنا عن التخصّصات المدرّسة هناك لأخذ فكرة، فتفضّل بأنّ ذلك سوف يتمّ ذكره لاحقا. ومباشرة انتقلنا إلى الاستفسار عن **منطلق تناول تخصّص الإلهيّات لقضايا المرأة**، وهنا استهلّ قوله بأنّ الدّولة التركيّة لا تفرّق بين الرّجل والمرأة في تعاملها وهما سيّان في كلّ شيء، الأمر الّذي ينطبق على كليّتهم، ولا يتدخّلون في مسألة لبس الطّالبة أو الموظّفة **للحجاب** من عدمه، ولو أنّ **غالبيّة الأستاذات والطّالبات يرتدين الحجاب.**

هنا انتقلنا إلى السّؤال، بصفة عامّة، عن **الأمور الّتي تغيّرت في تاريخ المرأة التركيّة المسلمة**، فتفضّل بأنّه تغيّر الكثير وقد تغرّب العالم الإسلامي كلّه بسبب تقليده للغرب، وحتّى في الغرب بحدّ ذاته اختلف وضع المرأة، بالتّالي فمسألة المرأة ليست مسألة شرقيّة أو غربيّة بل عالميّة؛ فإلى عهد قريب لم تتواجد المرأة في التّعليم لديهم، كما كانت لديها مشاكل في طبيعة الهندام الّذي ترتديه، وفي بداية عشرينات القرن الماضي كان ارتداؤها للسّروال فضيحة كبيرة. وما إن أنهى المترجم نقل الكلام إلى العربيّة، أشار بدوره إلى أنّ المحاوَر ملمّ بالثّقافة الغربيّة باعتباره درس في بريطانيا.

واصل المبحوث كلامه بقوله إنّ حضور المرأة قليل في البرلمانات الغربيّة مقارنة بالرّجل، ما يعني أنّ المشكلة لازالت موجودة، كما أنّ **العنف ضدّ المرأة** موجود أيضا في الغرب، ليخلص إلى أنّها مشكلة لا علاقة لها لا بالدّين ولا بالعرب ولا بالتّرك ولا بغيرهم.

* أنظر **الملحق رقم 5**: 2- تقرير التربّص بجامعة مرمره-محافظة إسطنبول، موقّع ومؤشّر من طرف عميد كليّة الإلهيّات.

بقاء في نفس سياق حديثه، استفسرنا عن طريقة التّعامل مع **العنف إزاء المرأة بتركيا**، ليتفضّل قائلا بأنّه **لا يعرف بالضّبط مضامين القوانين الّتي صدرت لحماية المرأة**، لكن تصدر على الدّوام قوانين لتحسين وضعها، معربا عن استحسانه للمرحلة الّتي وصلوا إليها في حماية المرأة من العنف.

عقّبنا هنا قائلين إنّ تركيا، بطبيعة الحال، أحرزت تقدّما هائلا مقارنة ببقيّة العالم الإسلامي في هذه القضايا، لأنّ تاريخ الحركة النّسوية عندها طويل جدّا، وفي الوقت نفسه استفسرنا عمّا يمكنه قوله بخصوصها.

كإجابة، بدأ محاورنا من حيث انتهى سابقا ليقول إنّه من غير المعقول أن تصدر قوانين في فترة قصيرة تحمي المرأة بنسبة مائة بالمائة معتبرا أنّ هذا ليست له أرضيّة في الواقع، بل المجتمع أو الرّجل والمرأة هما من يبحثان على سبل إحداث التّوازن؛ بمعنى أنّ **القوانين تصدر شيئا فشيئا وما إن توجد ثغرات يتمّ سدّها وهكذا دواليك.** كما اعتبرنا أنّ **اتّجاه تركيا نحو الغرب أو تقليدها للغرب فيه مشكلة** بسبب تغيير واقع المرأة بقوانين تأتي من فوق، في حين يقتضي التصرّف الطّبيعي أن يأتي طلب التّغيير من المجتمع وليس من القوانين التي تُفرض فرضا.

هنا استفسرنا بدورنا عمّا إذا كان يقصد قوانينا كالّتي تفرض الكوطا، ليتمثّل ردّه بأّن هذه التّغييرات المقنّنة حتّى في الغرب جعلت المجتمع في مأزق، مردفا أنّه صحيح وقعت أخطاء بحقّ المرأة، إنّما يتساءل قائلا: " **لمّا تمّ تغيير أدوار المرأة والرّجل في المجتمع عن طريق قوانين تفرض فرضا، هل وصلنا إلى نتيجة ممتازة ؟ لا، بل انقلب الأمر إلى ما هو أسوأ، ولم يعرف لا الرّجل ولا المرأة أين موقعهما**".

مباشرة طرحنا سؤالنا: "**ما هو الّذي يُفترض أن يكون عليه موقع المرأة الحقيقي برأيك؟**"، فردّ بأنّ ذلك من اختصاص علم الاجتماع، إنّما بدوره سيتفضّل بما هو مقتنع به من وجهة نظره، قائلا إنّه نتيجة للتّعليمات والقوانين الّتي تصدرها الدّول القوميّة في عصرنا الحالي لتشمل الجميع، ضامّا إلى حديثه ما قاله عميد كليّة بأقصى شرق تركيا ما إن زارهم؛ بحيث تحمل منطقته ثقافة مغايرة تماما لثقافة اسطنبول، وقد حدّثهم عن نظامهم الجامعي أين اضطرّوا إلى **عزل بعض الصّفوف بتفريق الإناث عن الذّكور**، وقابلة محدّثنا بدوره بأنّ ذلك صعب إداريّا ليردّ عليه الآخر بكونه لازم قدر الإمكان، مستطردا بأنّه **كانت هناك فروق في الهندام قديما بين الذّكور والإناث سواء في الجزائر أو تركيا أو سوريا أو في أيّ مكان آخر، واليوم نتيجة للعولمة الثّقافية أصبح الجميع مضطرّين أن يتّبعوا نمطا واحدا في اللّباس**، في حين أنّ الفطرة والواقع كانا أفضل باعتبار أنّ كلّ شخص يضع ما يقتضيه جوّه ومحيطه. أمّا بالنّسبة لدور المرأة، يقول لنا إنّ ما نأخذه عن إسطنبول ليس عيّنة عن كامل تركيا باعتبار أنّ ما وصفه ب "المشكلة" الّتي يعيشونها في المدن الكبرى غير موجودة في الأناضول.

كان لنا تعقيب عن كلامه بأنّنا ندرك ما يودّ إيصاله كفكرة بخصوص فصل الجنسين بالجامعة، وهذا لكوننا لمّا زاولنا التّدريس في كليّة العلوم الإسلاميّة بالجزائر وقفنا على وجود نظام خاصّ، إنّما الطّلبة هم من يختلقون هذا

النّظام باعتبار أنّ الذّكور يجلسون في أوّل الصفّ والإناث في آخره، كما أنهنّ، من باب الحشمة، لا يحرزن علامات جيّدة في وحدة تلاوة القرآن لو كان الاختبار الشّفهي مختلطا، وهذا رغم إمكانيّاتهنّ.

انتقلنا إلى سؤالنا الموالي حول نظرته لأسباب تقهقر المرأة تارخيّا على النّطاق العالمي، وبدوره استهلّ إجابته بأنّه لا يوافق القول بأنّ المرأة عانت التّقهقر أو كانت في الخلف، **مستشهدا بالأناضول أين نجد المرأة تنتج سواء بخدمة الأرض أو بصناعة الزّرابي وتبيع وتضع نقودها في جيبها**، فوضّحنا أنّنا قصدنا تخلّفها عن الكتابة مثلا، والتّاريخ يشهد على ذلك، فتدخّل طرف ثالث في الحوار وهو أستاذ جامعي بذات الكليّة ليستشهد بالعهد العثماني أين **كانت المرأة تتلقّى الدّروس ولكنّها لا تدوّن**، واصفا إيّاها بأنّها كانت عالمة، مُردفا: "**إسألي..فالكثير من الذّكور عندنا يخافون من زوجاتهم**" ليتساءل "هل المرأة متخلّفة أم أنّ الرّجل متخلّف؟" مستطردا بأنّ العهد العثماني شهد العديد من الجوامع والمدارس الّتي أنشأتها المرأة، كما أنّ السّلطانة الأمّ هي الّتي كانت تحكم الدّولة في عهود خلت ودون ابنها. **لقد كانت المرأة في المجتمع هي "الدّولة العميقة"**، على حدّ تعبيره، وتحكم من الخلف ولو كانت لا تظهر. وما إن قلنا: "**يعني تقصد أنّها تُسيّر من خلف حجاب؟** " ردّ الجميع "نعم". ليضيف المبحوث بأنّ النّساء، حسبه، أكثر قوّة وذكاءً من الرّجال، ولطالما حسب الرّجل أنّه أقوى، إنّما يقتصر هذا الأمر على العامل الجسماني.

وبدورنا، عقّبنا بأنّه أمر وضّحَته الدّراما التّركية، بصفة عامّة، قبل أن ننتقل إلى التساؤل عن سبب عدم وجود نساء في الفتوى وغيرها، وحتّى لم نسمع بنساء قاضيات وفيلسوفات إلّا في عهود قريبة، وهو ما عقّب عليه بقوله إنّ **المرأة قبل مائتي عاما كانت تعيش وتعرف دورها وكلٌّ يؤدّي واجبه قبل أن يختلط الحابل بالنّابل**، معتبرا أنّنا نتّجه إلى ما هو أخطر بكثير، باعتبار وجود رجال يودّون أن يتحوّلوا إلى نساء ونساء يَوَدْنَ فعل العكس، وهنا عبّر المترجم عن ذلك ضاحكا بالعبارة الشاميّة "ضاعت الطّاسة".

في هذه اللّحظة، عقّب الطّرف الثّالث بدوره قائلا "ما كانت هناك مشاكل مرئيّة" مستذكرا وجود أساسيّات وقوانين بعد **عهد الرّسول** –ص– أين **أصبحت المرأة تحصل على ميراثها** وتحكم بنفسها، ثمّ انتقل مباشرة للمقارنة مع الغرب.

بطبيعة الحال، فهمنا أنّه يودّ أن يضع الإنسان الحالي نفسه موضعهم ويفكّر على ضوء السّياق التّاريخي لذلك الوقت قبل أن يردّد الكلام نفسه الّذي ذكره عميد الكليّة بقوله إنّ الوضع بات الآن أكثر إشكالا لأنّ "**المرأة لا تعرف دورها والرّجل لا يعرف دوره**". وبصفة عامّة، سواء عند المسلمين أو غيرهم، عبّرنا بأنّ الأسباب التّاريخية الّتي وقفت وراء تفضيل الذّكور على الإناث موجودة دوما وهو ما لا يمكن إخفاؤه، كالعوامل الزّراعية والتّجارية والعسكريّة، ناهيك عن أعراف أدّت حتّى إلى ظاهرة **الوأد**، الأمر الّذي عقّب عليه الأستاذ المترجم بقوله إنّ الأسباب موجودة طبعا بأخذه نموذج سبل البحث العلمي بين الأمس واليوم "أنت تسألين عن العلم وهكذا، والعلم يحتاج إلى سفر وتكلفة وكلّ هذا، يعني مثلا هل كإنسان أسمح لابنتي في تلك الظّروف أن تمشي في صحاري طويلة لتأخذ حديثا مثلا ؟ ! لا!! الفطرة لا تسمح بذلك " منوّها إلى أنّه بتوفّر جوّ التّعليم لدى بنات العلماء فإنّهنّ

يتعلّمن وهذا نتيجة توفّر ظروف. ومباشرة عقّب العميد بدوره مفيدا بأنّه يتمّ إهمال **البنية الاجتماعيّة** في تقيم الماضي، وعن الحاضر، وصف نفسه بأنّه كإنسان جاء من القرية منذ سنوات ولا يمكن أن تكون نظرته بمثل نظرة أهل المدينة للحياة.

وكإجابة مباشرة قال: "**باتّساع قدر المرأة تضرّرَ الرّجل**"، من النّاحية الحقوقيّة وليس السّوسيولوجية.

وهنا عاد إلى القول بأنّ إصدار القوانين "من فوق" لا يمكن أن يصلح حال المجتمع، "**الدّولة تصدر قوانينا من شأنها أن تحسّن أوضاع المرأة لكنّ المرأة لا تعي هذه القوانين**" مسترسلا بوجوب التّفريق بين النّاحية السوسيولوجيّة وتلك القانونيّة؛ كما أنّ الحديث عن القوانين الّتي تحمي المرأة على غرار الأحوال الشخصيّة أين **تأخذ المرأة ميراثا مساويا للرّجل** ومنع **التعدّد** جعله يصرّح بأنّ **وضع المرأة في الواقع لا يعطيها هذه الإمكانيّة أو القابليّة لتستفيد منها**. ولأنّه تفاعل كثيرا مع الموضوع، أطلعَنا على حيثيّة أدهشتنا وهو **ما يحدث في بعض المناطق الّتي من تقاليدها ألّا تأخذ المرأة شيئا من الميراث أصلا**؛ بحيث بمجيء القانون الّذي يعطي بالتّساوي وبمجرّد مطالبة البنات بحقوقهنّ برزت **ظاهرة قتل الإخوة لأخواتهم**. فالقوانين واضحة، لكن **قبل الوصول إلى المحكمة قد تموت المرأة** وتحدث مأساة.

وفي هذه المحطّة من الحوار، يُبدي عميد الكليّة رأيه واضحا بقوله إنّ حقّ المرأة في الثّقافة الإسلاميّة ليس أقلّ من الرّجل لو وضعنا تقييما للأوضاع الاجتماعيّة.

في الأخير، أخبرناه بأنّنا فهمنا ممّا ذهب إليه أنّه يودّ التّركيز على وجود فرق بين الزّمن التّاريخي، الزّمن الاجتماعي والزّمن السّياسي القانوني، ما يعني ضرورة احترام الواقع بالنّسبة إليه، فكان تعقيبه بأنّ هذا **الواقع لم يُحدِث ظُلما بحقّ المرأة**.

هنا ورد تعقيبنا مباشرة: "ولكن ما دمتم تقولون إنّه **توجد بتركيا حاليّا قرى لا ترث فيها المرأة، فمعناه هناك ظلم** ولو أنّ التّنشئة الاجتماعيّة تهيّئها لتقبُّل ذلك"، فكان تعقيبه من ناحية أنّ الإسلام لا يوجبها بأيّ مصروف أو إنفاق، بل بالعكس "فهي دائما تأخذ، تأخذ عندما تتزوّج، دائما تأخذ وليست مسؤولة عن شيء"، ولمّا عقّبنا بأنّها لربّما تكون مسؤولة عن نجاح زوجها، ردّ بأنّها **لمّا تأخذ فأكيد هي مسؤولة عن أشياء في المقابل**.

وكقول أخير، تفضّل بأنّ الغرب يقدّم دوما الفرد وكلّ شيء بالنّسبة له لصالح الفرد ويهمل **الدّين والعرف والواقع الاجتماعي** الّذين ينتسب إليهم هذا الفرد.

<u>استنتاج أوّلي</u>:

–المبحوث أبان عن ثقافة شعبيّة بعيدة عن أيّ احترام للحقوق، معتمدا فيها التّعميم، كقوله بأنّ المرأة تأخذ فقط وكأنّ كلّ النّساء لهنّ قَيِّم أو أنّ كلّ الرّجال فاعلون اجتماعيّا واقتصاديّا، أو أنّه يقيس فقط على ثقافة منطقته– الأناضول– الّتي يُحدِثُ معها المقارنة كلّ مرّة.

-بعض القوانين بقيت صوريّة ولا قابليّة لتطبيقها نظرا لعقليّة بعض المجتمعات، ولذلك فالمبحوث مع التّغيير السّلس وليس بفرض قوانين فجائيّة. وربّما هذا يعود إلى موقع تركيا ضمن المحيط العربي والصّراع الثّقافي الحاصل.

-لاحظنا **غيابا لتوظيف الأدوات العقليّة** من طرف الدّكتور المبحوث لمّا تعلّق الأمر بالمرأة تحديدا، كما انعكس من كلامه **وجود صراع صريح بين الجنسين في قوله "باتّساع قدر المرأة تضرّر الرّجل"**، ولذلك فهو مع الأدوار التقليديّة لهما، كما لم يُخْفِ معارضته لِمَا اعتبره **تغرُّبا في لباس المرأة.**

-أهمّ مؤشّر اكتشفناه حِيال وطأة القوانين العلمانيّة على المجتمعات التقليديّة هو ظاهرة قتل الإخوة لأخواتهم لمّا تطالِبن بحقهنّ قانونا في بيئة وثقافة تحرم الأنثى أساسا من **الإرث.**

-نلاحظ بالمجمل فهمًا تقليديّا للدّين، باعتبار أنّ الثّقافة هي الّتي تُمعلمه وتفسّره، مع **رفض التّأويلات الجديدة ومظاهر التغيّر الاجتماعي.**

عرض الحالة رقم: 54
تاريخ المقابلة : 26 جويلية 2022
مكان المقابلة : كليّة الإلهيّات، جامعة صكاريا، تركيا
لغة المقابلة: العربيّة.
مدّة المقابلة : 13 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : بداية العقد الثّامن
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي/ بروفسور
المهنة : أستاذ جامعي وعضو بالهيئة العليا للفتوى بتركيا
المستوى الاقتصادي : جيّد جدّا
المذهب : حنفي
الجنسيّة : تركيّة

جمعنا حوار بالدّكتور أ.ك.ف، الّذي يدرّس بكليّة الإلهيات جامعة صكاريا إلى جانب كونه عضوا بالهيئة العليا للفتوى بتركيا، ولأنّ حيّز زمن الحوار المسموح به معه كان ضيّقا نوعا ما بسبب التزاماته الكثيرة، قصدنا مباشرة صلب الموضوع سائلين إيّاه: "**هل للمرأة لديكم حق التّأويل والفتوى** ؟" فقال بأنّ هذا يعني **الاجتهاد**، وفي تركيا توجد مؤسّسات علميّة مختلفة كالجامعات والمعاهد والهيئة العليا للفتوى التّابعة لرئاسة الشّؤون الدّينية، كما أنّ الجامعات تحوي أساتذة ومعيدين من النّساء، وحسب مراتبهنّ في البحث فهنّ **يُفتين ويجتهدن** خاصّة في المؤسّسة الّتي يتواجدن بها، ويقصد هنا الهيئة العليا للفتوى.

إنّما لمّا تساءلنا عن عدد الأعضاء الإناث في هيئة الفتوى ضمن 22 عضوا، أخبرَنا بأنّه 0، مشيرا إلى تواجدهنّ في سلك الموظّفين، مع وجود خبيرات نساء تُعرض اجتهاداتهنّ على الهيئة العليا، وكذا لُجنة علميّة تدرس وتنتقي تلك الاجتهادات، ليضيف الأستاذ الجالس بمحاذاته أنّ هناك امرأة مساعدة لرئيس الشّؤون الدّينية ببلادهم.

وهنا يستمرّ محدّثنا في الردّ على السّؤال ليقول إنّ لكلّ مدينة مفتي وله مساعدون تكون إحداهم من النّساء، الأمر الّذي يكون بشكل دائم خاصّة في المدن الكبيرة.

وكان سؤالنا الموالي للدّكتور: "ما موقفكم من قضايا ومفاهيم **كالتعدّد والإرث والقوامة والضّرب** ؟ هل ترى أنّ هناك عسر وإشكال في **تأويل** المفاهيم الدّينية الواردة إلينا كتراث ؟".

كردّة فعل أوليّة، تفضّل بالقول إنّه سؤال صعب جدّا، ليُكمل: "هذه المفاهيم موجودة طبعا في تراثنا وفي المصادر الإسلاميّة، ولكن هناك **الثّوابت والمتغيّرات** لهذه المسائل، والتّطبيق يختلف من زمن إلى زمن ومن مكان إلى مكان". وهنا أضفنا بدورنا: "حتّى **الفهم اللّغوي** يتطوّر من وقت إلى آخر" ليُتبع بأنّ المفاهيم كلّها موجودة كما يفهم في الدّول العربيّة، وما يفهم في تاريخهم وتراثهم كمسلمين.

يشير عضو الهيئة العليا للفتوى، كذلك، إلى أنّه لا يقول أنّ هذا أو ذاك غير موجود في الإسلام وكلّه يمكن أن **يؤوّل ويطبّق حسب الظّروف والأوضاع، والتعدّد لا يعني أنّه واجب حسب النّصوص والكتب الفقهيّة بل مباح،** والإباحة تتقيّد بالأزمة والأمكنة، وشروطها تختلف وتتوقّف على الأشخاص والأزمان.

كسؤال أخير، تفضّلنا بالقول: "**في هيئة الفتوى، كيف تتناولون قضايا المرأة ؟**" ليجيب بأنّ **عدد القضايا كبير** سواءً من ناحية العبادات أو الحياة الاجتماعيّة والسّياسية والحقوقيّة، إلى جانب أنّ هذه **المسائل مرتبطة بالحياة اليوميّة الحديثة** ويحتاج بعضها **التّجديد في التّأويل**، منوّها إلى أنّه ليس بإمكانه أن يحصي ويخصّص ويشخّص كلَّ مسألة على حدى في معرض قوله، مع وجود الكثير من المسائل والقضايا الّتي تُفتيها الهيئة، وبعضُها موجود على صفحتها على الأنترنت.

استنتاج أوّلي:

-المبحوث يُعير أهميّة للتّجديد وما تقتضيه ضرورة التّماشي مع ميكانيزمات العصر، وأيضا نظرا لِما تتطلّبه طبيعة عمله.

-لاحظنا احتكار **المناصب السياديّة في الاجتهاد** والاكتفاء بالعنصر النّسوي من باب المساعدة أو الاستئناس رغم توفّر الكفاءة والخبرة.

عرض الحالة رقم: 55

تاريخ المقابلة :21جويلية 2022.
مكان المقابلة : جامع.
لغة المقابلة: اللّغة الانجليزيّة مع حضور مترجم تركي.
مدّة المقابلة :17 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : 54 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة: إمام
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : حنفي
الجنسيّة :تركيّة

كان جامع السّلطان أحمد من بين المعالم الّتي زرناها في إسطنبول، وبعد قبول الإمام، أجرينا حوارا مطوّلا وإيّاه بمساعدة مواطن تركي يجيد اللّغتين التّركية والانجليزية، فكان الأخير يَعمد إلى ترجمة أسئلتنا الإنجليزيّة للّغة التّركية باعتبار أنّ **الإمام لا يُحسن العربيّة**، مثلما يُوصل لنا ردّ هذا الأخير في كلّ مرّة.

تميّز أوّل سؤال بالعموم، وعادة هي النّقطة الّتي تعوّدنا أن نجعلها مدخلا للموضوع، فكان أن بحثنا عن وصفه للثّقافة الإسلاميّة بتركيا، وبعد التّرجمة توصّلنا إلى إفادته بأنّ الأتراك بعد أن استقبلوا الإسلام كديانة عمدوا إلى خدمته، وقد جعلوا **السنّة منهاجهم بشكل مفصليّ**؛ ما يعني تخصيص احترام عميق لسنّة الرّسول –ص– كما ذكر بأنّهم لا يدوّنون، في لوحات الخطّ العربيّ، أيّ شيء من القرآن أو الحديث إلّا بوضوء، مع ضمّ عبارة "القرآن أتى من العربيّة السّعوديّة ورُتّل في القاهرة ودُوّن في إسطنبول" المقولة الّتي تعوّد الأتراك تكرارها بفخر. وكسؤال استفهامي، تفضّلنا بالقول إنّنا لاحظنا **شيوع الكتابة بالخطّ العّربي في المساجد**، فردّ بأنّها كلّها بأيدي خطّاطين أتراك، وتطرّق الإمام، بعد ذلك، إلى الحديث عن الشّرع الّذي يتّبعونه، وهنا سألناه عن **منظورهم للموروث الدّيني بين الجنسين، الذّكر والأنثى**، ليردّ مباشرة بقوله "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم"* وأيضا "الجنّة تحت أقدام الأمّهات"** وبأنّه لا فرق بين الرّجل والمرأة في القرآن الكريم، بل هو يركّز على الإنسان وحقوق الإنسان، مثلما يجدر التّنويه إلى أنّ المرأة هي الأمّ والأخت والزّوجة ومقامها عالي في الإسلام.

استهلّينا سؤالنا الموالي بعبارة "**لاحظنا عدّة أشكال للحجاب هنا بتركيا...**" وقبل أن نكمل استهلّ ردّه بالقول نعم، نعم، ليسترسل المترجم بقوله لو ارتفع اقتصاد الدّولة فسيغزو الأسواق ذلك الحجاب العصري الّذي يسمّى **بحجاب إسطنبول**، معطيا حتّى أمثلة عن شعوب ترتدي هذا الحجاب نفسه مثل مصر ولبنان. وكمحطّة تالية، استفسرنا

* سورة التّين، جزء من الآية 4.
** حديث روي عن الرّسول (ص).

الإمام عن تلك **الطّرق العديدة للُبس وربط الحجاب مع رمزيّاتها**، على شاكلة ذاك الّذي يغطّي الرّأس ويلتفّ من الوجه إلى غاية القدمين، إمّا انطلاقا من أسفل الأنف أو الفم أم تماما أدنى الذّقن، فقال: "لكم أن تزوروا كلّ مساجد إسطنبول وستجدون النّساء يصلّين بالحجاب، وهنا نَطَقَ بلفظ "**حرام**" بالعربيّة ليبيّن بأنّها صفة تطال المرأة الّتي تكشف عن شعرها في المسجد، ولذات السّبب يُخصّص لهنّ مكان في الطّابق العلويّ. إنّما اليوم يتمّ استقبال الكثير من السيّاح، مع التقاط صور، كما أنّ الأجيال الحاليّة أصبحت تصلّي في الأسفل، وحقيقةً، فهذا تغيير حدث.

انتقالا إلى السؤال الموالي الّذي كان "**هل تؤمن بالمساواة بين الرّجل والمرأة؟**"، صمت محدّثنا برهة واستفهم: "الآن؟" فقلنا: "نعم" ثمّ شرع بعبارة "من النّاحية البسيكولوجيّة ..." وما لبث أن تحوّل إلى القول حرفيّا بالانجليزيّة:

« In the Islamic way, I mean the « Mutaddayin people », we don't care ! »

بمعنى أنّه في المنهج الإسلامي ولدى المتديّنين –الّذين وصفهم بالمؤمنين الحقيقيّين– لا خوفَ على المرأة، ليعرّج مباشرة إلى ذكر **الحركات النّسوية العلمانيّة** الّتي تشكّل حسبه مفاهيما حول المرأة، معلّقا بأنّهم أحرار في ذلك.

أرجأنا سؤالا جال في خاطرنا منذ الوهلة الأولى لغاية الأخير كي لا نُحرج الإمام، وهذا لملاحظتنا عدم فهمه الحسن للعربيّة، باعتبار أنّ الأمر لا يتوقّف عند عدم القدرة على الحديث بها، رغم أنّه يعمل بها المفروض، فسألناه إن كان يرى أنّ **فهم اللّغة العربيّة ضروريّ لاستيعاب التّراث الدّيني الإسلامي**.

تفضّل المبحوث بأنّ المسلم غير العربي من الطّبيعي ألّا يعرف العربيّة، إنّما يستطيع أداء الصّلاة بمعرفته لبعض السّور والآيات القرآنية دون أن يستلزم عليه الأمر معرفتَها كلغة، وصرّح مباشرة بقوله إنّ 90 بالمائة من المسلمين لديهم يُصلّون بقراءة سورة لا يفقهون شيئا من معانيها.

هنا انتقلنا إلى السّؤال عن كيفيّة استقبالهم للمفاهيم إذن، فتفضّل بسرد نموذج صلاة التّراويح الّتي كان يُصطحب كطفل لأدائها فيقرأ الإمام كلّ يوم نفس السّورة من السّور الصّغيرة كسورة "الفيل" و"الكوثر"، وبالتّكرار كلّ يوم حفظها خلال شهر رمضان، وكان لا يعرف القراءة ولكنّه تعلّمها باتّباع الإمام وكفى. وكسؤال أخير، استعلمنا عمّا إذا كانت النّسوة تصلّين جماعة، فقال إنّ هذا يحدث فقط مع الإمام.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–لاحظنا واقع **معرفة اللّغة العربيّة**، وبالتّالي مفاهيمَها.

–وقف الإمام المبحوث على حقيقة دور الاقتصاد والتّصدير في التّرويج **للحجاب التّركي** بأقطار العالم.

–تأثير عامل السّياحة على تغيّر مكان صلاة الإناث بالمساجد، وهو أمر طارئ حسب الإمام.

عرض الحالة رقم: 56

تاريخ المقابلة : 17 جويلية 2022
مكان المقابلة : جامع السليمانيّة.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة :12 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس :ذكر
الفئة العمريّة : 54 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة: إمام
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب :حنفي
الجنسيّة :تركيّة

تكلّلت زيارتنا لجامع السّليمانية المشهور بتركيا بجملة **ملاحظات ومقابلات**، منها مقابلة جمعتنا بإمام الجامع؛ فكان سؤالنا الأوّل عامًّا يقتضي تعريفَنا بالثّقافة الإسلاميّة التركيّة، وبدوره، أفادنا بأنّ **الدّولة عثمانيّة "لكن إسلاميّة"**، ولا تتصرّف بمنطق القوميّة وإنّما كأمّة، مستشهدا بالآية الكريمة "كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" (آل عمران/110) شارحا بأنّهم يتفكّرون على ضوئها. ومباشرة عاد إلى ذكر **الأوضاع الّتي ميّزت زمن قيام الجمهوريّة قائلا: "ممنوع كتاب الله؛ يعني القرآن، والآذان بالعربيّة"**؛ بحيث يتمّ تعويض ذلك باللّغة التركيّة، وفي أوقات متأخّرة تمّت العودة إلى اللّغة العربيّة، وهنا وضّح بأنّ الأتراك يتّبعون ملّة أبيهم إبراهيم مستشهدا بآيات قرآنية في كلّ مرّة، ومستذكرا بأنّ الشّباب الأتراك يُقْدِمون بشكل كبير على حفظ القرآن مثلما هو الحال في عهد الدّولة العثمانيّة والسّلجوقية. ولم يُخْفِ المبحوث أمنيته وإيمانه أيضا في **اتّحاد العالم الإسلامي** "كما هو الحال في الدّولة العثمانيّة" سابقا على حدّ قوله.

وعن سؤالنا الموالي: "**ما تعريفك للرّكائز الّتي انبنت عليها الثّقافة الإسلاميّة الخاصّة بالمرأة ؟**" مع البحث عن رأيه بخصوص حقوق المرأة لديهم، فردّ فضيلة الشّيخ بعربيّته المتواضعة، أنّه لا يوجد فرق بين الجنسين في مجتمعهم، ملحقا ذلك بالآية الكريمة "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (الحجرات/3)، وعن مسألة تطبيق الإسلام، انتقل مباشرة إلى القول إنّ لديهم **حريّة ارتداء الحجاب من عدمه**، كما أنّ **قراءة القرآن لديهم تتمّ بعد ارتداء الحجاب**، وهنا لاحظنا أنّه اكتفى فقط بالأمور الشكليّة في الردّ.

بعد ذلك، طرحنا عليه سؤالا مباشرا ومحدّد الخيار بقولنا: "**فضيلة الشّيخ، ما رأيك في قضيّة المساواة بين الرّجل والمرأة في الحقوق ؟**" ليأتي الردّ بأنّهما **متساويان في الدّين وليس في أمر آخر**، ثمّ انتقل إلى الاستشهاد بآية "**القوامة**" مؤوّلا إيّاها بأنّها تعني أنّ **الرّجال في الإسلام ملزمون بخدمة النّساء**، ملحقا كلامه بالآية القرآنية الّتي

تقول "إِنَّ المُسْلِمِينَ وَالمُسْلِمَاتِ وَالمُؤْمِنِينَ وَالمُؤْمِنَاتِ وَالقَانِتِينَ وَالقَانِتَاتِ" (الأحزاب/35) ليبيّن أنّه لا فرق بين الجنسين.

هنا، كان لنا سؤال في السّياق ذاته وهو "ما دُمت ذكرت المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، لاحظنا أنّ القرآن الكريم، وفي حالات كثيرة، **قلّما يحوي جمع مذكّر سالم** يضمّ الإناث والذّكور عكس ما هو متعارف عليه في قواعد اللّغة العربيّة أين تلتقي 99 امرأة ورجل في صيغة جمع المذكّر السّالم دوما..." ليُقاطعنا موضّحا بأنّ التقاء الصّيغتين في القرآن الكريم هو من باب **الخدمة والتّكامل** ليس إلّا، ومثله كمثل القول "المسلمات والمسلمين".

عقب ذلك، انتقلنا لاستفساره عن نظامهم المسجدي وتقسيم المجال، موضّحين بأنّنا **لاحظنا النّساء لديهم يصلّين وراء الرّجال مباشرة عكس النّظام المسجدي المعمول به في الجزائر** مثلا أين تصلّي النّساء في مبنى مغاير ولو أنّه محاذي للمبنى الرّئيسي، لنجده يستذكر مباشرة **قول النبيّ –ص– في أن يخصَّص الصفّ الأوّل للرّجال فالأطفال ثمّ النّساء، مردفا كلامه بعبارة "على الرّأس والعين" الّتي قالها النبيّ**، مستدركا: **"القرآن والحديث منهجنا"** ونحن ما علينا إلّا تقليد النبيّ في أن تصلّي النّساء آخر الصفّ.

هنا، انتقلنا إلى سؤال حسّاس تركناه للأخير قصدًا وهو: "من بين الأفكار الّتي طبعت الفقه الإسلامي **"التعدّد"**، ما رأيك في **تعدّد الزّوجات**؛ أي في أكثر من زوجة للرّجل الواحد ؟" فقال مباشرة بلهجة أقرب إلى السّورية: **"تعدّد الزّوجات في تركيا ما في"**، وهنا عقّبنا بأنّه ممنوع سياسيّا ولكنّنا نسأل عن النّاحية الدّينية، فأتمّ ضاحكا بأنّ السّؤال خطير، خاتما بعبارة "نتكلّم بعد ذلك إن شاء الله" وانصرف.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–لاحظنا رجوع الإمام إلى القرآن والسنّة في إثبات مركز النّساء بالمسجد، كما أنّه ظهر أكثر معرفة بالعربيّة.

–الأئمّة في عمومهم مرتاحون لأوضاع الإسلام بتركيا حاليا، الأمر الّذي جعلهم يرومون الرّجوع إلى أمجاد الماضي، وبل يؤمنون بذلك.

–للمبحوث فهم تقليديّ **للقوامة** رغم مقتضيات العلمنة الّتي تعامل النّساء المستقلّات اقتصاديّا كالرّجال من ناحية الحقوق والواجبات، ورغم النّسبة المرتفعة نسبيّا للنّساء العاملات بتركيا.

عرض الحالة رقم: 57
تاريخ المقابلة : 17 جويلية 2022
مكان المقابلة : بجوار جامع السّليمانية
لغة المقابلة :الانجليزيّة.
مدّة المقابلة :5 دقائق
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 21 سنة
الحالة المدنيّة :عزباء
المستوى التّعليمي :جامعي-سنة أولى ليسانس
المهنة :لا شيء
المستوى الاقتصادي :متوسّط
المذهب:شافعي
الجنسيّة : تركيّة

التقينا في باحة جامع السّليمانيّة بإسطنبول طالبات تركيّات **بحجاب أسود طويل** وجمعنا حوار مع إحداهنّ باللّغة الانجليزيّة، وللعلم، فهي طالبة بالسّنة الأولى كليّة الإلهيات تكاد تُحسن العربيّة.

تمحور أوّل سؤال لها حول وصفها للمرأة التركيّة، وهنا تناول ردّها الكليّة الّتي تدرس بها، فكان أن سألنا عن الأمور الّتي وجدتها في هذه الكليّة وجعلتها تسعد بتخصّصها فيها كوحدات دراسة مثلا، لتذكر لنا **القرآن واللّغة العربيّة والتّفسير** على سبيل المثال لا الحصر، وهنا أردنا أن نفهم منها سبب وقوع اختيارها على هذا المجال الدّراسي، لتتفضّل بأنّ قلبها متعلّق به وقد أحبّته قبل اختياره.

وعمّا تستطيع قوله حول **الثّقافة الإسلاميّة التركيّة** لاسيّما تلك المتعلّقة بالمرأة بالنّظر إلى أنّ هذه الأخيرة تحوز حقوقا مشهودًا لها مقارنة بعديد البلدان الإسلامية، أشارت الطّالبة إلى حماية القانون للمرأة ببلادهم وتحسّن حال المحجّبات عمّا قبل، إنّما ظهر أنّها مع **التعدّد** الّذي تراه قارّا في الثّقافة الإسلاميّة، الأمر الّذي يُعتبر مناقضا لموقفها حيال القانون الّذي يجُرّمه بتركيا، وهو ما حدث حيال قضيّة **الشّهادة**، إنّما أتى رأيها في **الضّرب** مع ما تقتضيه فطرة المرأة، مُعرِبةً عن أنّها لم تكن تدرك وجوده كمصطلح في الشّريعة والمدوّنة الفقهيّة.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

-لاحظنا وجود ثقافة تقليديّة لدى المبحوثة مع **غياب عنصر النّقد**، ما نعتبره أمرا طبيعيّا بالنّسبة لطالبة سنة أولى.

-لِعَدَمِ إجادة اللّغة العربيّة تأثيره البيّن على المسلمين الأجانب ممثَّلين في الأتراك.

فئة المختصّات في قضايا المرأة:

عرض الحالة رقم: 58
تاريخ المقابلة: 2 سبتمبر 2022
مكان المقابلة : عبر البريد الإلكتروني
لغة المقابلة : الأسئلة بالانجليزيّة والأجوبة بالتركيّة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار كتابي.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 36 سنة
الحالة المدنيّة : عزباء
المستوى التّعليمي : ليسانس
المهنة : ناشطة في جمعيّة تركيّة للدّفاع عن حقوق المرأة
المستوى الاقتصادي :جيّد
المذهب :غير محدّد
الجنسيّة : تركيّة

جمعنا حوار ثريّ بعضو فاعل في هيئة KADEM وهي منظّمة غير حكوميّة تُعنى بالمرأة وإحدى كبار الجهات المدافعة عن حقوق المرأة في تركيا، وهذا كتابيّا، بعد أن قصدنا مقرّها أربع مرّات بإسطنبول.

وبين أسئلة بلغة إنجليزيّة وأجوبة بلغة تركيّة، ترجمناها إلى العربيّة، تسنّى لنا إدراك أهمّ الأفكار الّتي تتبنّاها هذه المنظّمة :

–تَمثّل المستهلّ في سؤال عامّ مفاده **نظرة المنظّمة للثّقافة الإسلاميّة التركيّة** مع الاستفسار عن **وصفها لقضايا المرأة في تركيا.**

وكان الجواب: *"ضمن نطاق منشورات KADEM، لدينا كتاب بعنوان "النساء في الديانات الإبراهيمية" İbrahimi Dinlerde Kadın başlıklı"، ويمكن الوصول إلى الرابط هنا (...)*[1] *فمن خلال فحص المقال الثّالث من كتاب **"المرأة في المجتمع الإسلامي"**، يمكنك الحصول على فكرة عن نظرتنا للمرأة في الثقافة الإسلامية بشكل عام؛ إذ أنّ **المشاركة المتساوية للمرأة في جميع مجالات الحياة الاجتماعية دون تمييز على أساس الجنس** قضيّة كانت على جدول أعمال تركيا لفترة طويلة وتحرز تقدّمًا، كما ينطبق الشّيء نفسه على **مكافحة العنف ضدّ المرأة**. لقد اتّخذت تركيا وتتّخذ خطوات مهمّة في هذا الصّدد مع جميع أجهزتها مثل الدّولة والمنظّمات غير الحكوميّة والأوساط الأكاديميّة. ومع ذلك، يعتبر **العنف ضدّ المرأة من أهمّ قضايا حقوق المرأة في تركيا** وكذلك في العالم، ومن بين مشاكل المرأة في تركيا، بفعل **عدم وجود عدالة بين الجنسين؛** فهناك بعض الممارسات التي تنتهك*

[1] IBRAHIMI_DINLERDE_KADIN−makale.pdf (kadem.org.tr).

الكرامة الإنسانية للمرأة وتنتهك حقوقها. كما أنّ ***بعض الأدوار والمسؤوليات المشتركة بين الرجل والمرأة في جميع مجالات المجتمع، بما في ذلك الأسرة يمكن أن تُضعف الوجود الاجتماعي للمرأة وتجعلها ضحية*** *وتمنعها من الحصول على أبسط حقوقها. مرة أخرى،* ***يمكن احتساب التمثيل المنخفض للمرأة في وسائل الإعلام الاجتماعية والسياسية، وخاصة في آليات صنع القرار، وانخفاض معدل التعليم المستمر بعد التّعليم الأساسي من بين مشاكل المرأة في تركيا".***

وردّا على سؤالنا الثّاني الّذي تناول سبب اختيارهم لمجال الدّفاع عن حقوق المرأة، كان الجواب :

« KADEM لا تُعرّف نفسها على أنها "تسوية" بقولها *"نحن لا نضع خطابنا ورسالتنا وفقًا للنسويّة. بالطبع، لا نتجاهل النقاط التي تفيد بأن الأدبيات التي أنتجتها النظرية النسويّة على مر السنين والخبرة التي تنقلها ستفيد واقعنا الاجتماعي وقضية المرأة في هذا البلد اليوم. إنّما بصفتنا KADEM، فعلى الرغم من أنّنا نطوّر نهجًا إيجابيًا ومتفائلًا لجميع دراسات المرأة، إلا أنّنا* ***لا نتبنّى أيديولوجيّة نسائيّة موحّدة*** *وسياسات نسائيّة تستهدف جمهورًا معينًا فقط. وفي مرحلة الدّفاع عن حقوق المرأة، لدينا قوّة الخطاب وإرادة الإدارة؛ حيث يمكننا أن نتساءل عن المعرفة والخبرة التي ستساهم في المنفعة الاجتماعيّة اليوم وما إذا كانت مناسبة لهيكلنا الاجتماعي".*

وكسؤال ثالث، بحثنا عن معرفة **منظور المنظّمة للعلاقة بين العقل والنّقل في التّراث الدّيني الإسلامي**، فكان الردّ مباشرة وبكلّ صراحة بأنّ KADEM **منظّمة ذات حساسيّة دينيّة من حيث مؤسّسيها وأعضائها**، ولا تتعاطى مع المجالات الدّينية بسبب تخصّصها.

تمثّل السّؤال الموالي في عبارة "بصفتك امرأة تركيّة، كيف تفهمين بعض القضايا **مثل التعدّد، القوامة، شهادة المرأة والضّرب؟**" ليرد الجواب مشيرا بأنّ النّظام القانوني التّركي يوفّر بنية تحتيّة قويّة لحقوق المرأة، كما **تقوم المنظّمة بالدّفاع عن الحقوق في إطار النّظام القانوني.**

وعلاوة على ذلك، تركت لنا المبحوثة رابط[1] تحميل كتيّب المعلومات الخاصّة بهم حول **الحقوق القانونيّة.**

امتنعت المنظَّمة عن الإجابة على أسئلة تناولت **التّأويلات الجديدة لقضايا المرأة** وكذلك نظرتها إزاء **التّغيير إن كان يجدر أن يحدث برأيها من داخل أو خارج المنظومة الدّينية** تبعا لعدم معرفة المنظّمة بالأمور الدّينية حسبما أفادت به. وحديثا عن التّغيير، تساءلنا عن الأمور الّتي يودّون تغييرها في قضايا المرأة، ليَرِدَ الجواب بأنّه بصفتهم **منظّمة غير حكوميّة** فهم يعملون من أجل بلوغ المرأة لحقوقها، باعتبار أنّ ضمان العدالة بين الجنسين في المجتمع هو من بين أهدافهم الرّئيسيّة.

[1] https://kadem.org.tr/wp-content/uploads/2022/09/KADEM_HUKUK_EL_KITAPCIGI_2022.pdf

وقد أوضحت المبحوثة منهجهم بقولها *« Biz çalışmalarımızda kadın ve erkeği, hayatı imar etme noktasında ortak sorumluluk almaya davet ediyoruz »*.

ما يعني حرفيّا: ***" في عملنا ندعو الرّجال والنّساء إلى تحمّل المسؤوليّة المشتركة لتطوير الحياة"***.

وقد استرسلت شارحةً بأنّهم يرونها الطّريقة المثلى الّتي يمكن تحقيق العدالة والتحدّث عن المجتمعات الآمنة من خلالها.

وحَدَثَ أن تطرّقت المتحدّثة هنا، من تلقاء نفسها، إلى التّراث الدّيني باستشهادها بحديث منسوب للرّسول –ص–

موضّحة أنّ تصوّره لمجتمع آمن يلهمهم تمامًا بقوله ما مفاده: "في يوم من الأيام ستتمكن المرأة من السفر من حراء إلى الكعبة دون خوف من أحد". ملحقة ذلك بقولها: " يصوّر الرسول مجتمع الثّقة بسلامة المرأة؛ بالتّالي، من هذا المنطلق نفهم أن قضية الأمن في المجتمعات المتحضّرة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا ليس فقط بالمسؤولية الشخصية، ولكن أيضًا بالوعي والثّقة في المجتمع. فلا ينبغي أن ننسى أن الوعي بالسّلامة لا يمكن تحقيقه إلّا بقِيم مثل **الاحترام والحقوق والقانون والالتزام بكلمة المرء**. بالإضافة إلى ذلك، ففي 8 مارس اليوم العالمي للمرأة، وبصفتنا KADEM، نشرنا **إعلان المبادئ بشأن حقوق المرأة**، ويمكنك أيضًا العثور على هذا في الملحق (الرّابط)"[1].

تناولت محطّتنا المواليّة الأمور الموجودة في التّراث الإسلامي والّتي يظنّون أنّ مصدرها ليس دينيّا، فورد الجواب كالتّالي: *"**وفقًا لما هو متعارف عليه، يُعتقد أنّ النظام الأبوي مستمدّ من التّراث والتّقاليد**. عندما يتمّ فحص القرآن، سيتبين أنّ المرأة لم يُنظر إليها على أنّها الأخرى أو امتدادا للرجل. المرأة لها هويتها الخاصّة؛ لقد أوكل الله تعالى في القرآن نفس الأوامر والمسؤوليات لكلّ من الرّجال والنّساء. **وقد مررنا بعمليّة تاريخيّة حيث أسيء تفسير التّقاليد بقدر ما أسيء تفسير الدّين**. هذه ليست مشكلة الفترة التي نعيشها فقط، إنّها مجرّد وهم استمرّ لقرون. **فغالبًا ما تُنهك النّساء بسبب هذا التّفسير السّلبي والفهم المدمّر وليس الإسلام هو الّذي لا يقبل أن تكون للمرأة هويّة وحقوق إنسان، بل أسيء تفسير الأديان والتّقاليد**"*.

وكسؤال أخير، استعلمنا من ممثّلة المنظّمة عن **دور العلمانيّة في حماية وترقية حقوق المرأة التركيّة**، ليأتي الجواب كالتّالي:

[1] Site de Kadem, https://kadem.org.tr/kadin-haklarina-dair-ilkeler-bildirgesi/#:~:text=KadBCnce, vu le 12 Septembre, 2022.

" في تركيا، **كانت هناك حركة نسويّة تطوّرت ضمن نموذج الحداثة.** نظرت هذه الحركة إلى قضيّة المرأة برُمّتها على أنّها صراع لتضمينها في الفضاء العام الذي يشغله الرّجال من خلال المساواة القانونيّة وما زالت مستمرة. وأثناء القيام بذلك، نفّذت أيضًا ممارسات نخبويّة وتمييزيّة للغاية، ومع ذلك، فقد تطوّرت الحركة النسويّة في تركيا إلى حدّ كبير من خلال **الكفاح ضدّ العنف.** واليوم، هناك **مؤسّسات طوّرتها المنظّمات غير الحكوميّة لمكافحة العنف ضدّ المرأة في العديد من المدن، وخاصّة في المدن الكبرى مثل أنقره واسطنبول وإزمير.**

وبينما تحاول هذه المؤسّسات توعية النّساء إزاء **مكافحة العنف،** فإنّها تقدّم أيضًا الدّعم النّفسي والاقتصادي والقانوني لتلكم المعرّضات للعنف. كما أدخلت **مكافحة العنف في جدول أعمال نقابات المحامين.** فاليوم، وفي العديد من المدن، خاصّة في تلك الكبرى، هناك وحدات تحت اسم البيانات الإحصائيّة وتحليل الأدبيّات حول قضيّة المرأة "الدّعم القانوني للمرأة" و**تقدّم هذه الوحدات الدّعم القانوني المجّاني للنّساء اللائي تعرّضن للعنف** ".

ملاحظة: تبيّن من الإجابة على السّؤال الأخير أنّه لم يتم فهم السّؤال –ربّما بسبب عامل اللّغة– إنّما لا يمنع الأمر من استغلال المعلومات الواردة فيه.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–لربّما يكون عزوف المنظّمة عن تبنّي لفظ "نسويّة" هو انتماؤها إلى التيّار الإسلامي، أو لِنقل المحافظ، رغم عدم التّصريح بذلك، ودليل ذلك هو أنّ رئيسة مجلس إدارتها، الدّكتورة صليحة أوكور ڤومروكتش أوغلو Dr. Saliha Okur Gümrükçüoğlu، هي **امرأة متحجّبة،** كما أنّها طبعت حضورها في المحافل بجانب الرّئيس وحزبه عديدًا.

–لاحظنا إيلاء الهيئة أهميّة كبيرة لمكافحة **العنف** نظرا لمعطيات الواقع، كما أنّها تحوز وعيا اجتماعيّا عاليا.

–هناك اعتمادٌ على **منظومة القيم الحديثة** الّتي تقتضي إدماج النّساء في جميع مجالات الحياة بما يحقّق **المساواة.**

–اعتبار أنّ الأدوار والمسؤوليّات المشتركة، بما فيها الّتي تُعنى بالأسرة، من شأنها إضعاف الوجود الاجتماعي للمرأة ممّا يجعلها ضحيّة، مع **الإقرار بعدم وجود عدالة اجتماعيّة بين الجنسين** رغم أشواط من العمل.

–وقوف المنظّمة على حقيقة **التّمثيل المنخفض للمرأة** في وسائل الإعلام وخاصّة في آليّات صنع القرار، إلى جانب انخفاض معدّل تمدرس البنات بعد المرحلة الإعداديّة.

–إيمان المبحوثة بأنّه قد أُسيء فهم الإسلام وأنّ المشكل ثقافي تبلور عبر التّاريخ، مع تحاشيها التّعاطي في القضايا الدينيّة وإشارتها إلى اعتماد السّبيل القانوني في الدّفاع عن الحقوق.

عرض الحالة رقم: 59
تاريخ المقابلة: 5 أوت 2022
مكان المقابلة : إسطنبول
لغة المقابلة : انجليزيّة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي.

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 50 سنة
الحالة المدنيّة : عزباء
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : ناشطة نسويّة حقوقيّة وسيّدة أعمال
المستوى الاقتصادي : جيّد جدّا
المذهب : غير محدّد/ علمانيّة
الجنسيّة : تركيّة

لِجَعْلِ مقابلاتنا على قِدَمِ المساواة بين مختلف التيّارات الإيديولوجيّة بتركيا، كنّا قد قصدنا أوّلا سيّدة ذات أقدميّة في مجال الدّفاع عن حقوق المرأة بتركيا، وهي محامية تتبنّى التوجّه العلماني.

قبل البدءِ في طرح الأسئلة، جمعتنا دردشة مقتضبة أفصحت فيها السيّدة أُ. س عن تقييمها لوضع المرأة التركيّة حاليّا، مشيرة إلى عدم رضاها بمردود **السّياسة الّتي عزّزت من مكانة الإسلاميّين في الحكم**، حسب تقديرها، مشيرة إلى كون التيّار الإخواني حركة سياسيّة تتعدّى حدود الدّول. ولم تتخلّف المتحدّثة عن ذكر مكتسبات الدّولة بفضل القائد التّاريخي أتاتورك، مع جزمها بأنّه رقّى من الحياة الاجتماعيّة للجنسين معا.

وما إن طرحنا انشغالنا حول أهمّ **القضايا الّتي تناضل من أجل محوها**، ذكرت المبحوثة بأنّها ومجموعة محترمة من زميلاتها تُسهم في **إقرار قوانين ولو بالضّغط كالاعتصامات**، باعتبار أنّ هناك معارضة شرسة من الجهة المقابلة، دون ذكرها، مستفتحة بنموذج **العنف** الّذي لم ينجح الاستقرار الأمني في تقليصه إلى حدّ معيّن رغم الآليّات المسخّرة لذلك. ولمّا تساءلنا عن السّبب، تفضّلت بأنّها بسيكولوجيّة وثقافيّة نظرا لطبيعة المجتمع، مع العلم أنّ الظّاهرة لم تتوقّف عند المناطق المحافظة أو تلك النّائية، باعتبارها تستقبل **قضايا من مختلف الشّرائح**.

وما إن انتقلنا إلى بعض المفاهيم الدينيّة، أردفت المبحوثة بأنّ **الدّين يدخل ضمن الثّقافة**، والثّقافة العربيّة بالأساس الّتي تمّ تصديرها على شكل كتب قد تأثّرت بها المنطقة في وقت مضى، لكن ليس بمثل هذا العصر.

<u>استنتاج:</u>

-هناك **صراع إيديولوجي واضح بين التيّارات النسويّة بتركيا**، ولربّما كانت المبحوثة تقصد أنّ التيّار الآخر استُحدث لإضعافهم سياسيّا.

-العنف لا يقف على فئة أو مناطق دون أخرى، والدّين منتوج ثقافي حسب المبحوثة.

فئة أهل الاختصاص في اللغويّات:

عرض الحالة رقم: 60
تاريخ المقابلة : 26 جويلية 2022
مكان المقابلة : كليّة الإلهيّات، جامعة صكاريا، تركيا
لغة المقابلة : العربيّة.
مدّة المقابلة :16 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس :أنثى
الفئة العمريّة : نهاية العقد الثّالث
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي :طالبة دكتوراه
المهنة : أستاذة جامعيّة معيدة، تخصّص اللّغة العربيّة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : حنفي
الجنسيّة : تركيّة

تكلّلت زيارتنا لكليّة الإلهيّات–جامعة صكاريا بلقاء طالبة دكتوراه مثلنا وأستاذة معيدة بذات الكليّة، وباعتبارها تُدرّس وحدة اللّغة العربيّة، وجّهنا لها أسئلة متخصّصة في المجال، لاسيّما وأنّنا تبنّينا **مقاربة سوسيولسانيّة** في دراستنا هذه، فنصَّ سؤالنا الأوّل على التّالي: "من منطلق معرفتك باللّغة العربيّة وكونك تركيّة؛ أي بحكم معرفتك باللّغتين، ماذا تقولين حول **البناء اللّغوي التّركي والاختلاف الّذي وجدته بينه وبين العربيّة في قضيّة التّأنيث والتّذكير والجمع ؟**".

وردت الإجابة بأنّ هناك اختلافات عديدة بين اللّغتين من الجانب البنيوي، إنّما من النّاحية اللّفظية فهما تشتركان في الكثير، وعزت ذلك إلى أنّهم **في العصر العثماني عمدوا إلى استخدام الألفاظ العربيّة** بصفة شائعة إلى يومنا هذا مع اختلافات طفيفة في طريقة النّطق.

أمّا عن بناء الجمل، فاللّغة التركيّة تبتدئ بضمير، معطية مثالا عن مقابل "أنا" وهو "بان" بالتركيّة، مضافا إليه المفعول، مع ترك الفعل إلى نهاية الجملة، في حين تشتهر العربيّة بالابتداء بالفعل. وكاختلاف آخر، ذكرت محدّثتنا أنّ **هناك تفرّد في اللّغة التركيّة بين التّذكير والتّأنيث**؛ بحيث لا يوجد فيها فرق بين النّوعين، كما ذكرت أنّ قواعدها بسيطة ولذلك من السّهل التّحادث بها. ففي حالة الجمع، يتمّ استخدام الصّيغة ثمّ تضاف إليها لاحقة « Lar »، وهو أمر **ينطبق على الجنسين**. وأيضا، أعطت مثال لفظ "دفتر" Deftar الّذي يصبح في حالة الجمع Deftarlar، وكذلك مثال لفظ "كتاب" Ketab الّذي يُجمع Ketablar.

كسؤالٍ موالٍ، تفضّلنا بالقول: "لمّا تعلّمت اللّغة العربيّة، كيف وجدت جمع المذكّر السّالم في الجمع بين 99 امرأة ومذكّر واحد مثلا ؟" وورد الردّ بأنّ **العربيّة صعبة قليلا مقارنة بالتركيّة الّتي لا يوجد فيها جمع تذكير ولا جمع تأنيث**، الأمر الّذي جعلها تشبّه العربيّة بالبحر لغزارة ألفاظها من جانب الفكر والعلم، إضافة إلى **أهميّتها لعلوم**

الشّريعة؛ بحيث تعدّ مصدرا للمعارف حسب تعبيرها، كما تعتبر أنّ "**كلّ طالب وطالبة**" من كليّة الشّريعة يعتازها بشكل كبير. وهنا تساءلنا إن كانت تقصد **ضرورة استيعاب اللّغة بمفاهيمها الحقيقيّة من منطلق نسبيّة التّرجمة**، فوردت الإجابة بنعم، مثلما أضافت بأنّ هذا يجدر أن يكون حتّى في ترجمة القرآن، أين يجب استيعاب اللّغة العربيّة بمفاهيمها للإلمام بالمقصود، وهنا تقول إنّ قراءة سورة معيّنة بالعربيّة تجعلنا نفكّر بها وبالتّالي نحيط بالمعنى الحقيقي، لتضيف محدّثتنا الأستاذة بأنّ العربيّة ضروريّة للصّلاة ودونها لا تستقيم معاني المقاصد.

هنا، صدر منّا تعقيب في شكل تساؤل، معربين عن أنّه السّبب ربّما لتوفّر **كتب كثيرة بالعربيّة في المساجد التركيّة**، القسم المخصّص للنّساء تحديدا، مترجمة إلى الجهتين؛ **بحيث تتوفّر كتابة بالعربيةّ ولكن بأحرف لاتينيّة حتّى يفهم الشّخص مع تواجد شروح وترجمات سواء في المتن أو الهوامش**، وكذلك باحترام الفئات العمريّة، فكان الجواب بالإيجاب باعتبارها تجد فعاليّة كبيرة للنّقل وخاصّة التّرجمة كلمة بكلمة – ما لاحظناه بدورنا فعليّا من خلال ترجمة أسماء الله الحسنى– فالمبحوثة تجد ذلك الأمر ضروريّا لأنّ بعض النّاس يتلون القرآن دون فهم، للشّفاء مثلا، وإنّما الأهمّ هو استيعاب مفاهيمه والتفكّر فيه. بالتّالي، تعتبر محدّثتنا العربيّة مهمّة للأتراك وبشكل أخصّ لطلبة كليّة الشّريعة –تقصد كليّة الإلهيّات لديهم– ولهذا السّبب هناك صفوف تحضيريّة لطلبة الشّريعة هدفها تدريس اللّغة العربيّة. ولمّا استفسرنا منذ متى تواجدت هذه الصّفوف التّحضيريّة؟ علمنا بأنّه قبل عشرين سنة كانت العربيّة تدرّس في مرحلة اللّيسانس، و**دراسة سنة تحضيريّة بالعربيّة هو أمر جديد عرفوه خلال السّنوات الأخيرة** فقط. وما إن انتهت، عرّجنا على أمر نبّهتنا إليه في معرض كلامها، وهو **مفاد لفظ "ولد" باللّغة التركيّة**، باعتبار أنّنا حدّثناها قبلا عن **مفاد لفظ "ولد" في القرآن الكريم** والّذي ينطبق، على الأرجح، على الجنسين معا ودليل ذلك الآية القائلة "والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين" ما يؤكّد أنّ اللّفظ ينطبق على الإناث مثلما ينطبق على الذّكور، الأمر الّذي يجعلنا نفهم أنّ **الآية الّتي تناولت قضيّة الإرث وذكرت لفظ "ولد" تقصد الجنسين معا**. وهنا ذكّرناها بمعلومة أعطتها لنا وهي أنّ **اللّفظ في اللّغة التّركية يعني البنت مثلما يعني الذّكر**، فكان الجواب بأنّهم يستعملون لفظ "**أولاد" في التّركية كصيغة للمفرد سواء للذّكر أو الأنثى**، والجمع يكون بإضافة "لار" في الأخير ليصبح اللّفظ awladlar، ويبقى لفظ "ولد" فقط للذّكر، مع العلم أنّ لفظ "أولاد" أيضا مفرد ويستعمل للجنسين.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–لا فرق في اللّغة التركيّة بين التّذكير والتّأنيث حتّى في الجمع.

–اعتبار المبحوثة **إدراك العربيّة مهمّا لفهم مقاصد الشّريعة**، مع ملاحظتنا إيلاء أهميّة أكبر لها في كليّتهم مؤخّرا.

–كملاحظة شكليّة بعد محاورتنا لبعض الأساتذة الأتراك لدى حديثهم بالعربيّة، سرعان ما تلفت انتباهنا مسألة خلطهم أحيانا بين التّذكير والتّأنيث، ومن الواضح أنّ هذا يستعصي عليهم بحكم غياب التّفرقة بين التّأنيث والتّذكير في البَراديغم اللّغوي التّركي.

عرض الحالة رقم: 61
تاريخ المقابلة :4 أوت 2022.
مكان المقابلة : إسطنبول.
لغة المقابلة : العربيّة.
مدّة المقابلة :28 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس :ذكر
الفئة العمريّة : نهاية العقد الخامس
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي :جامعي / دكتور
المهنة : أستاذ جامعي
المستوى الاقتصادي :جيّد
المذهب : حنفي
الجنسيّة :تركيّة

كان الدّكتور م.س.ك من بين الأساتذة الّذين حاورناهم بكليّة الإلهيّات جامعة مرمره، فاستهلّينا اللّقاء بتاريخ بدء تدريسه للّغة العربيّة بالكلّية، ليَرِد جوابه "منذ أكثر من عشر سنوات وأنا هنا في جامعة مرمره، ومنسّقا لقسم اللّغة العربيّة أيضا".

وعن سؤالنا الثّاني "كيف يتمّ نقل التّعاليم الدّينية باللّغة العربيّة ؟"، أجاب المتحدّث بأنّ الطّالب لمّا يلج كليّتهم، كليّة الإلهيّات، تُوْجَبُ عليه دراسة سنة كاملة باللّغة العربيّة، وهي سنة تحضيريّة إجباريّة، إلّا بالنّسبة للطّلبة الّذين اجتازوا امتحان "المعافية" وحازوا فيه على علامات جيّدة في اللّغة، فيمكنهم المرور مباشرة إلى السّنة الأولى ليسانس. وحديثا عن القسم التّحضيري، فهم يُخضعون جميع الطلّاب لامتحان تحديد المستوى، ثمّ على ذلك الأساس يفصلونهم إلى عدّة صفوف. وهنا نوّه المتحدّث إلى أنّهم **لا يفصلون بين الجنسين في كليّتهم، إنّما يفعلون ذلك مع الأقسام التّحضيريّة للّغة العربيّة منذ ستّ سنوات** أين يعمدون إلى تخصيص أقسام للذّكور وأخرى للإناث بسبب تحفّظات بعض الطّالبات من الخروج وإعطاء الأجوبة وعدم تفاعلهنّ مع الأساتذة؛ فلا يتكلّمن في درس المحادثة ويتحرّجن. بالتّالي، ارتأت الإدارة فصلَ الجنسين لتحقيق أكبر استفادة من الجانبين، بحكم أنّ الطلّاب الذّكور أيضا غالبا ما يمتنعون عن إيراد الإجابات خوفا من الحرج أمام الإناث، وكانت النّتيجة حسب قوله إيجابيّة؛ إذ ظهرت الفاعليّة والحماس. وهنا أطلعناه بدورنا على أنّ الشّيء نفسه يحدث لدى الطّالبات في كليّة العلوم الإسلاميّة بالجزائر، فيُحرزن علامات متدنّية بحكم ما لاحظناه من تحرّجٍ في إطلاق أصواتهنّ ضمن وحدة تلاوة القرآن الكريم*.

* لاحظنا ذلك أثناء الدّراسة والتّدريس بكليّة العلوم الإسلاميّة.

يقول الأستاذ إنّ هذه الظّاهرة ممكن غير موجودة في الغرب، أمّا في الدّول الإسلاميّة **أو ذات الثّقافة الإسلاميّة** نجد هذا التحفّظ الّذي اعتبره شيئا عاديّا لا نستطيع أن نلوم المتسبّب فيه، لأنّ الأمر يرجع إلى عصور خلت.

انتقل ذات المتحدّث إلى تفصيل ما يحمله القسم التّحضيري، وهو خمسة دروس؛ القواعد والقراءة والمحادثة والتّعبير والاستماع، كما أنّ الأساتذة عرب؛ من سوريا، مصر...إلخ إضافة إلى إثيوبيا وغيرها. ولمّا سألناه عن نفسه، تفضّل بأنّه تركي من **مدينة قونيا وسط الأناضول** ولكنّه درس في المدينة المنوّرة؛ لذلك يجيد اللّغة العربيّة. وهنا أشار إلى أنّ **درس القواعد بالتّحديد يشرف عليه أستاذ تركي بحكم أنّ القواعد بالذّات تحتاج شرحًا مقارِنا بين القاعدتين التركيّة والعربيّة.** أمّا بقيّة الدّروس المتمثّلة في القراءة والتّعبير والسّماع والمحادثة، فكافّة الأساتذة عرب. استرسل المبحوث معرّجا إلى بسيكولوجيّة الطّالب الّذي تربكه كثافة الدّروس في البداية، إنّما بمرور الأسابيع يصبح قادرا على فهم جميع الأساتذة تقريبا، كما أنّ البرنامج يتضمّن نشاطات ترفيهيّة مع الطلّاب كالمسرح والشّعر لتحفيزهم وتدريبهم أكثر. وكلّ أسبوعين يُجرون اختبارا قصيرا، يطلقون عليه اللّفظ الإنجليزي Quiz، وموعد الامتحانات العامّة كلّ شهر، لينتقل الطّالب في آخر المطاف إلى امتحان "المعافية". وهنا أشار الدّكتور إلى أنّ مرحلة التّحضيري تتضمّن فئتين؛ فئة تدرس 100% من المقاييس باللّغة العربيّة، وبالتّالي يكون مجمل ما يدرسونه باللّيسانس **باللّغة العربيّة من علم الحديث والقواعد وعلم الاجتماع**...الخ، وقسم يستقبل 30% من الدّروس باللّغة العربيّة والباقي باللّغة التركيّة؛ فالطّالب الّذي يختار أن يتلقّى دروسه بالعربيّة وحدها يتعيّن عليه أن يتجاوز نسبة 70% في امتحان المعافية بغية الالتحاق باللّيسانس، أمّا الطلّاب الآخرين، بموجبهم تجاوز 60% في امتحان المعافية، والّذي لم يتسنّ له ذلك يجتاز الامتحانات في السّنوات الموالية أو يتمّ فصله من الجامعة.

تناول سؤالنا الموالي ما لاحظه، من منطلق تجربته، حول **مردود من يزاولون دروسهم كلّها باللّغة العربيّة ومن يكتفون بنسبة 30% منها**، فتفضّل بأنّهم يَجمعون الكلّ في نفس الصّفوف ضمن الأقسام التّحضيريّة ويتمّ الفصل بينهم في مرحلة اللّيسانس؛ بمعنى أنّهم يمنحون جميع الطلّاب نسبة كبيرة منها إن أرادوا ذلك ما عدا في مقياس القواعد، وبالتّالي مردودهم متقارب.

وبخصوص الطلّاب الّذين يتخرّجون في اللّيسانس باللّغة العربيّة، تكون لهم إمكانيّة أكبر للذّهاب إلى الدّول العربيّة.

بالتّالي، نوّه إلى أنّهم سواء في القسم التّحضيري أو مرحلة اللّيسانس، يبعثون طلّابهم إلى الدّول العربيّة بمِنح لإجراء تربّصات ودراسة فصل دراسي كامل بغية الإلمام باللّغة العربيّة. ولذلك، رجع ليشير إلى أنّ الطّلبة الّذين

يزاولون دروسهم باللّغة العربيّة دون غيرها لديهم حظوظ أكبر في الماجستير والدّكتوراه والحصول على منح دراسيّة من الجامعة. فكان تعقيبنا "**يعني إجادة اللّغة العربيّة هنا أصبحت حظوة**" ليردّ بنعم صحيح.

كانت هذه سانحة لمقارنة أحوال تركيا تاريخيًّا؛ حيث استذكرنا أنّه بالمقارنة مع وقت مضى، **بمجرّد فصل الدّين عن الدّولة حدثت هناك إزاحة للّغة العربيّة بحجّة أنّ مفاهيمها قديمة**، لنوجّه سؤالنا : "**حاليّا، هل تجد أنّ هناك شوائب بمجرّد ترجمة التّعاليم الدّينية من العربيّة إلى التّركية ؟**"

تفضّل المتحدّث بالقول إنّ التّرجمة ليست سهلة سواء من العربيّة إلى التّركية أو العكس، باعتبار أنّه يتوجّب على الشّخص المَنوط بإنجازها إتقان اللّغتين معا بقواعدهما، كما أنّ أيّا منهم يجد أنّ التّرجمة من اللّغة العربيّة إلى لغته الأم التركيّة أسهل، لذلك يقول إنّهم يرسلون الطلّاب إلى الدّول العربيّة كي يجيدوها كلغتهم الأم ويقوموا بالتّرجمة الصّحيحة الكاملة، بالتّالي يعرضون عليهم اجتياز بعض مسابقات التّرجمة، قبل أن يُعرب عن اعتزازه بفوز طلبتهم ببعض جوائز مسابقات التّرجمة الّتي تعلنها دولة قطر.

وعن ضرورة الإلمام بأيّ لغة أجنبيّة بثقافتها، تفوّه الأستاذ بعبارة تركيّة مُلحقا إيّاها بالتّرجمة العربيّة الّتي تفيد حرفيّا "عامل الغراب بشكل حسن وسيأتيك ليعميك" ليشرح بأنّ ترجمتها هكذا لن تجعل التركيّ يفهم أيّ شيء، لنضيف بدورنا أنّ ما يستوجب فعله هنا هو اعتماد تقنيّة "التّكافؤ" المعروفة في التّرجمة، والّتي تدخل ضمن تقنيّات ترجمة المعنى، فيختم بأنّه يستوجب على الطلّاب معرفة اللّغة العربيّة بثقافتها كاملة.

تطرّقنا هنا إلى إشكاليّة معيّنة، طالبين منه تصحيحَ الأمر، باعتبار أنّهم ركّزوا على ضرورة **نقل الحمولة المعرفيّة بغضّ النّظر عن الجانب الحرفي**، مشيرين إلى أنّ المفاهيم الدّينية، بما فيها تلك المتعلّقة بالمرأة، **كالقوامة والتعدّد وغيرها منوطة بالتّأويل أوّلا**، والّذي إن كان صحيحا تكون التّرجمة صحيحة بحكم **ارتكاز المترجم على ما أتت به كتب التّفسير**، وثانيا، ضرورة نقل تلك المفاهيم بكيفيّة تُحقّق فهما لدى المتلقّي. وأيضا نوّهنا إلى أنّ **مفهوم القوامة ممكن غير موجود في الثّقافة التركيّة، علما بأنّ هذا التّأصيل من صلاحيّات اللّساني وواضع المصطلح وليس المترجم**. بالتّالي، لمّا لا يتوفّر الموافق في التّرجمة هل يتمّ التعرّض عادة إلى تقنيّة **الاقتراض أو الشّرح؟** يعني كيف يتمّ التّعامل مع هذه القضايا ؟

تفضّل الأستاذ هنا بالردّ قائلا إنّ **الموافق ليس متوفّرا دوما بين اللّغات**، الأمر الّذي يستوجب شرحها وقد سمّاه **بالتّفسير** أو ما ينطق ب "**مآل**" باللّغة التركيّة، بمعنى **ترجمة بالشّرح**، وهو ما يكون خاصّا بالمترجم، باعتبار أنّ شرحه قد لا يكون موافقا للكلمة الّتي حاول ترجمتها. ومن هذا المنطلق يهتدي إلى أنّه لا يمكن الحكم على أمر

قرأناه من ترجمة معيّنة بأنّه 100% صحيح، بل **يجب أن يطّلع الشّخص على المصدر قبل قراءة التّرجمة** بغرض معرفة مأخذه مع إجراء مقارنة.

وسرد المتحدّث مثالا يفيد بأنّه قرأ كتابا يقول فيه مترجمه إنّ عمّارا بن ياسر كان ممّن قتل عثمان بن عفّان، فلمّا اطّلع على ذلك ولجأ إلى المرجع –من باب الأمانة العلميّة– وجده كتابا باللّغة العربيّة، فبحث عنه وفتحه ليتفاجأ بأنّ الكاتب يقول في الحقيقة أنّ هناك أكذوبة منذ زمان تفيد بأنّ عمّارا بن ياسر كان ممّن قتلوا عثمان بن عفّان، ليتّضح بأنّ المترجم أهمل عبارة مهمّة بصفة إراديّة أو غير إراديّة، وهنا ينتهي إلى أنّه لا يجب الاعتداد بصفة تامّة بالتّرجمة لأنّها تعكس فهم صاحبها للنّص الأصلي.

وقد أتى سؤالُنا الأخير من منطلق المادّة الّتي يدرّسها المتحدّث، ونصُّه: "أنت تركي تدرّس اللّغة العربيّة؛ أكيد لاحظت في البناء اللّغوي العربي **وجود تفاضل بين الجنسين أو بين النّوعين**. أظنّ أنّ هذا غائب في اللّغة التركيّة !" ليستفسر عن معنى لفظ تفاضل أو مفاضلة، فنُقرّب الصّورة بمثال جمع المذكّر "السّالم" الّذي يُوظّف بمجرّد وجود ذكر مع مجموعة كبيرة أو حتّى لا تُحصى من الإناث، ليتفضّل بأنّه صحيح لا يوجد ذلك في اللّغة التركيّة علاوة على أمور كثيرة أخرى؛ ولذلك لمّا يشرحها يلجأ إلى المقارنة مع لغات أخرى مغايرة للّغة التركيّة باعتبار أنّ هذه الأخيرة **لا تحوز مذكّرا ومؤنّثا على عكس اللّغة الانجليزيّة مثلا الّتي تحوي الضّمير she للمؤنّث إلى جانب he للمذكّر**. وقد لفت النّظر هنا إلى أنّه تعوّد تنبيه طلّابه على ضرورة عدم المقارنة بين اللّغتين التركيّة والعربيّة لأنّ لكلّ منهما نظامها الخاصّ، ساردا تساؤلات بعض الطلّاب حِيال القواعد الّتي تحدّد العلاقة بين العدد والمعدود في التّذكير والتّأنيث أو جرّ أو نصب أو رفع الأرقام بعد العشرة، وهو أمر يثير ضجرهم لصعوبته، فيشرح لهم بأنّ هذه ميزة اللّغة العربيّة الّتي لا يجدر مقارنتها مع قواعد لغتهم الأم. وكان الختام بقولنا إنّنا نعتقدها مُنتَجا فكريّا تابعا لنظام معرفي سائد في تلك الفترة، ليوافق عليه ويشير إلى أنّ القواعد لم توضع في اجتماع معيّن قرّروا فيه ما نحن عليه، بل **اللّغة نتاج ما تعوّدت عليه المجتمعات عبر عصور** وعلى ذلك الأساس دوّنوا القواعد الّتي كانت على أساس ما ساد.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–يرى المبحوث، المسؤول عن وحدة اللّغة العربيّة بكليّة الإلهيّات، أنّ التّرجمة غير كافية لعدم تكافؤ نظامَي اللّغتين، ما يعني لُزوم الشّرح مع العودة إلى المصدر، كما أنّ **الخطأ في التّأويل يعني الخطأ في التّرجمة.**

–اللّغة منتوج ثقافي يعكس البيئة الّتي تبلورت فيها.

فئة الحقوقيّين ونشطاء المجتمع المدني:

عرض الحالة رقم: 62
تاريخ المقابلة: 2 أوت 2022
مكان المقابلة : جامع السّليمانية
لغة المقابلة :العربيّة.
مدّة المقابلة :10 دقائق.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 55 سنة
الحالة المدنيّة :متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي/ ماستر
المهنة :مرشدة دينيّة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب :حنفي
الجنسيّة :مصريّة

تجدر الإشارة في المستهلّ إلى أنّ بعض الحقوقيّات المنخرطات في المجتمع المدني جعلناهنّ في فئة المختصّات في قضايا المرأة نظرا لطبيعة اهتمامهنّ.

إنّ المبحوثين اللّذين تضمّهما الفئة أعلاه هما مرشدان دينيّان من تكوين ينصرف إلى مجال العلوم الإنسانيّة، وقد جعلناهما في هذه الفئة لأنّنا لاحظنا قيامهما بالدّعوة والإرشاد من منطلق انضمامهما إلى الميدان الجمعوي التّركي، وهذا بحكم أنّ القطاع الرّسمي للدّولة التركيّة لا يقوم بذلك لتبنّيه العلمنة.

خلال زياراتنا لجامع السّليمانية لاحظنا **مرشدة ومرشدا بصدد شرح تعاليم الدّين الإسلامي للسيّاح الأجانب** جلوسًا، المرشدة مصريّة والمرشد مغربي. قضّينا أزيد من أربع ساعات ونحن ننصت لما يقولانه باعتبار أنّهما كانا يستفيضان في الحديث ويسترسلان في سرد الأفكار مع اعتماد أسلوب التّشويق والتّركيز على العاطفة، مثلما كانا في أتمّ الجاهزيّة للإجابة على أيّ سؤال تعوّدا تلقّيه، ناهيك عن إجادتهما التامّة للانجليزيّة الّتي لطالما كانت لغة الحوار مع أولئك الوافدين من الغرب ودول آسيا، وللإشارة، فالمرشدة متحجّبة وكانت تتكفّل بالنّساء خاصّة والمرشد بالرّجال والأزواج غالبا.

استرقنا بعضا من وقتهما وطلبنا منهما، كلّ على حدى، أن نحجز دورا لنا لمحاورتهما بعد شرح الغرض وموضوع دراسة الدّكتوراه خاصّتنا، وبدورهما عبّرا معا عن قبولهما، وما إن فرغت لنا المرشدة المصريّة كان لنا هذا الحوار وإيّاها.

تمثّلت أوّل محطّة في استفسار عام: "كيف تصفين الثّقافة الإسلاميّة هنا بتركيا ؟" وكان الجواب بعربيّة فصحى مع لكنة مصريّة "والله الثّقافة الإسلامية هنا بتركيا منقسمة إلى نصفين، تقريبا نصف الشّعب مسلم ويحبّ الإسلام وملتزم بالتّعاليم الإسلاميّة، وتقريبا النّصف الآخر متّجه نحو العلمانيّة، لكن في هذا الزّمان أكثر من أيّ وقت مضى نستطيع أن نقول إنّ **الحريّة الدّينية أصبحت أفضل** وأنّ **المحجّبات** مثلا يجدن فرصا أفضل للعيش والوظائف والتنقّل **وحريّة الحجاب** " فاستطردنا هنا قائلين "خصوصا مع قدوم أردوغان"، وبدورها كرّرت العبارة نفسها.

استرسلت موضّحة أنّ هذا البلد يضمن الاختيارين، للمرأة أن تكون مسلمة ملتزمة ومتميّزة بإسلامها، حسب وصفها، وهذا اختيار تعتبر حرّة فيه ولن تجد جرّاءه مضايقات، كما لها أن تتّبع العلمانيّة ولن يضايقها أحد أيضا.

وبما أنّها أنهت حديثها بفكرة **العلمانيّة**، كان سؤالنا الموالي "كيف وجدت العلمانيّة"؟

استهلّت حديثها بعبارة "للأسف هناك تأثير لا يمكن إنكار قوّته" شارحةً أنّ ذلك يتمّ خصوصا من خلال القنوات الإعلاميّة ووسائل التّواصل الاجتماعي، وموضّحةً أنّ التيّارين يتنافسان بصورة أو بأخرى ولكلّ منهما أتباعه، قبل أن ترجع وتركّز على التّأثير الكبير للتيّار العلماني.

انتقالا إلى المرحلة الموالية، وبغية أن نمهّد للنّقاط الّتي نودّ التّركيز عليها، كان سؤالنا "حديثا عن المرأة التركيّة، هل تجدين أنّ **العلمانيّة حافظت على حقوقها** ؟"

تجسّد مستهلّ ردّها بعبارة "العلمانيّة كدستور دولة مازال موجودا" –كما لو أنّها تتمنّى زواله– مضيفة مباشرةً "يعني **يدّعون أنّ هذه العلمانيّة حافظت على حقوق المرأة من ناحية تحرّرها من الحجاب** وتلبس كيف تشاء وتتكلّم كيف تشاء وتتقلّد المناصب كيف تشاء، ولكن الإسلام لمن يعرفه جيّدا، يضع **الحجاب عنوانا للمرأة المسلمة** ولكنّه لا يمنعها من العمل ولا تقلّد المناصب ولا الخروج من المنزل ولا التمتّع بالحياة في ظلّ الضّوابط الشرعيّة. فأنا **لا أرى أنّ الدّستور التّركي الحالي بوضعه العلماني يعطي أيّ ميزات عمّا لو كان دستورا إسلاميّا حقيقيّا يحترم المرأة أكثر ممّا يحترم أيّ شيء آخر**؛ أي الدّستور الإسلامي والإسلام عموما".

وهنا استفسرناها عن قضيّة **المساواة في الإرث** لديهم وعدم وجود **الخلع**، لتكتفي بعبارة أنّ ذلك "ضدّ الإسلام".

وبما أنّها تحدّثت قبلا عن المناصب، رجعنا إلى تلك الّتي لا يجوز للمرأة المسلمة أن تتقلّدها حسب رأيها، وكان ردّها بأنّها لا تعتقد أنّ هناك منصب رئاسي أو وزاري لا تستطيع المرأة المسلمة أن تتقلّده، وإن كان بعض الفقهاء لهم رأي مخالف، يظلّ أنّ البعض الآخر من الفقهاء والعلماء المسلمين يستندون إلى أدلّة شرعيّة على أنّه لا يوجد ما يمنع المرأة من تقلّد مناصب كتلك، ما عدا الولاية الكبرى وهي رئاسة الجمهوريّة.

كان تعقيبنا هنا مباشرة: "لكن هناك دولة مسلمة تترأّسها امرأة مسلمة ومتحجّبة وقد شهدت تطوّرا كبيرا" لتتفضّل مباشرة: "هي سنغافورة" وتردف بعد هنيهة: "أنا شخصيّا لا أرى حرجا في ذلك؛ يعني مسلمة وأعرف ديني وأقرأ

ديني والحمد لله ولا أرى مانعا في ذلك أبدا. وهناك من استدلّ بقصّة ملكة سبأ –بلقيس– مع سيّدنا سليمان، فلا أرى أيّ مانع من تقلّد المرأة ذلك مادامت لها أحقيّة في هذا المنصب عن جدارة".

شكرناها مشعرين إيّاها بالارتياح ومنتقلين لنظام المكان الّذي كنّا بداخله، مادامت تتطوّع فيه للإرشاد الدّيني؛ ألا وهو النّظام المسجدي. أحطناها علما بأنّ أيّ زائر لمساجد تركيا يجد فيها نظاما مميّزا وجميلا في الوقت عينه مقارنة ببعض الدّول العربيّة؛ إذ أنّها تشي بترتيب مشهود له، فيوجد **احترام للمرأة من ناحية اشتراكها والرّجل في المدخل الرّئيسي نفسه** مثلا، كما أنّها سواء كانت سائحة أو غير ذلك تستطيع احتلال المجال. فكان ردّها بأنّها تتّفق معنا في ذلك، ويوجد فيها حتّى أماكن للأطفال، بغرض تحبيب دخول المساجد على قلوبهم، كما تتوفّر أماكن لتحفيظهم القرآن، مشيرة إلى أنّه أمر تحبّه كثيرا في المساجد التركيّة بما يعكس احترامهم وجود الطّفل في المسجد، كما يدركون معنى طفولته، فلا يهدّدونه ولا يضربونه ولا يعنّفونه؛ وترجع إلى التّأكيد على حقيقة ما ذكرناه أيضا حول احترام وجود المرأة.

وفي الختام، توجّهنا بالحديث إلى محيط المسجد الشّهير الّذي تواجدنا به – مسجد السّليمانية– وما يميّزه من وجود لأضرحة السّلاطين والطّبقة الحاكمة؛ أي أنّه من أكثر المساجد شعبيّة، لنستفسرها في النّهاية عن وجود صلوات جماعيّة للنّساء كما الرّجال به، فتفضّلت أوّلا بأنّها لا تحسن الإجابة عن السّؤال لكونها لم تلاحظ ذلك، فعزونا بدورنا سبب طرحه بأنّنا من لمّا أتينا إليه لم نلاحظ صلاة جماعيّة ما عدا أشخاصا يقصدونه في أيّ وقت للصّلاة–وربّما لأنّ أكثر الوافدات من النّساء أجنبيّات– وهنا حدّدت بدورها أنّ النّساء يصلّين مع الرّجال في الصّلوات المفروضة بحضور الإمام، مع تواجدهنّ خلف حاجز كنوع من حفظ الخصوصيّة حسب تعبيرها، وهو أمر وقفنا عليه حقيقةً بمجرّد أن تمّت إقامة صلاة العصر ووجود وفد من الماليزيّات بالتّحديد.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

– السّنوات الأخيرة منحت **حريّة دينيّة أكبر للمحجّبات.**

–تعتبر المبحوثة أنّ **المساواة في الإرث** ليست من الإسلام في شيء، و**الخلع** أمر مفروغ منه.

–ترى المبحوثة أنّه لا فرق بين الدّستور العلماني وذلك المتكئ على المُعطى الدّيني **لو تمّ فهم الدّين بشكل صحيح.**

–النّظام المسجدي يجعل المدخل الرّئيسي مشتركا بين الجنسين، كما أنّ الصّلاة–في المساجد الّتي تعرف إقبال السيّاح– تكون في المساحة نفسها بين الجنسين مع **تخلّف النّساء في الصّفوف.**

عرض الحالة رقم: 63
تاريخ المقابلة: 30 جويلية 2022.
مكان المقابلة : جامع السّليمانية.
لغة المقابلة : العربيّة.
مدّة المقابلة :35 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس :ذكر
الفئة العمريّة :49 سنة
الحالة المدنيّة :متزوّج
المستوى التّعليمي :جامعي
المهنة :مرشد ديني
المستوى الاقتصادي :جيّد
المذهب :مالكي
الجنسيّة :مغربيّة

تمثّل ثاني مرشد ديني التقيناه بجامع السّليمانية في رجل واعظ من أصول مغربيّة، جمعنا به حوار مطوّل نوعا ما، وكان ذلك عقب أن شَهِدنا على محاولته إدخال امرأة أجنبيّة الإسلام، الأمر الّذي تطلّب منه حوالي ساعتين من الزّمن لشرح تعاليم هذا الدّين والردّ على تساؤلاتها.

شكرناه في البداية على كرم قبول محاورتنا، مثلما حيّيناه على ما قام به إزاء تلك الأجنبيّة، ليجيب بكلّ عفويّة بعبارة "الله لي هدى" مستشهدا بقوله تعالى "وأن ليس للإنسان إلّا ما سعى وأنّ سعيه سوف يُرى" (الآيتان 39–40 /سورة النّجم) مفسّرا السّعي بالمجهود، باعتبار أنّ الله تعالى لا يعطي الأجر على النّتيجة بل على النيّة، مستشهدا كذلك بقوله تعالى "إنّك لا تهدي من أحببت ولكنّ الله يهدي من يشاء" (الآية 56/سورة القصص). وهكذا، يخلص إلى نتيجة أنّ حلاوة الدّعوة تتمثّل في أنّ الله يعطي عبده الثّواب حتّى دون أن يسلم أحد.

هنا التفتنا بالحديث إلى آخِر ما حدث مع السّائحة الأجنبيّة قبل أن نستهلّ الحوار، سائلين إيّاه مباشرة : "قبل قليل، هل أحسستها اقتنعت ؟" فقال مباشرة "اقتنعت نعم، اقتنعت" ليضيف بأنّها هي ومن كان بجانبها اقتنعا والحمد لله، على حدّ قوله، فسألناه إن كان مرافقها مسلما ليعقّب بأنّه هو أيضا حسبه شمال إفريقيّ ولكن اتّضح أنّه من البرتغال ولا يعرف العربيّة ولا تعاليم الإسلام.

من ثَمّ، استطرد مضيفا بأنّ **المكان الّذي نتواجد به شهد دخول الكثير من النّاس إلى الإسلام**، وسرد مباشرة أمثلة عن ناس اهتدوا، وسرد تجاربا في ذلك السّياق، منها مهمّة قادته ورفقاءَه إلى مدينة ليفربول بإنجلترا انتهت بإسلام 11 شخصا في غضون أربع ساعات، لنتفضّل بأنّ ذلك سيحفّز عائلاتهم على ذلك أيضا ومباشرةً سألناه كم لديه من سنة في ميدان الدّعوة ليردّ بأنّه في حدود الخمس سنوات. وهنا قلنا له مازحين بأنّ هذا هو الاستثمار الحقيقي باعتبار أنّنا لمّا حاورناه عن سيرته الذّاتية قبل بدء المقابلة أخبرَنا بأنّه كان مستثمرا في الميدان الاقتصادي قبلا ولم ينجح، ليعقّب بأنّ الأهمّ هو الاستثمار الأخروي.

مررنا مباشرة إلى أوّل سؤال في صميم الموضوع لنقول "هل لاحظت أنّ النّساء أكثر اقتناعا مقارنة بالرّجال لمّا تهديهم للإسلام؟ فأجاب مباشرة بعبارته "الله يهدي" ليوضّح بأنّ **الأكثريّة نساء** فعلا. وهنا توجّه إلى سرد مثال عن داعية بريطاني صرّح بعبارة 'Every five new muslims four are women' أي أنّه توجد أربع نسوة من ضمن كلّ خمس مهتدين حديثا للإسلام؛ ما يفيد نسبة 80%، وعزا ذلك بدوره إلى احترام الإسلام للمرأة عكس ما يشاع.

انتقلنا مباشرة إلى سؤال ثانٍ –بصيغة مرتبطة بمجاله أحسن من النّمط المباشر في طرح السّؤال– قائلين: "من باب احترام الإسلام للمرأة، ممكن جدّا تلقّيت تساؤلا من أجنبيّة تقول لك "لكنّ **الإسلام يقرّ بالتعدّد**"، وهو أمر شائك خصوصا بالنّسبة لامرأة أجنبيّة غريبة عن هذه الثّقافة، فكيف ستشرح لها الأمر؟".

باشر كلامه بقوله إنّ **التعدّد** لم يأتِ به الإسلام فقط، بل سبقته في ذلك باقي الكتب السّماوية، كما أنّ الأنبياء تزوّجوا أكثر من امرأة. وهنا قلنا بأنّ الأنظمة المتبنّية لتلك الكتب السّماوية لا تطبّق ذلك، ليتفضّل بأنّهم يطبّقونها ولكن بشكل وصفه بالمنحرف، إنّما صرّح بأنّه لا يواجههم بذلك الحُكم معتبرا أنّ المناظرة لا تأتي بنتيجة جيّدة في إطار الدّعوة؛ لأنّ ذلك يسبّب احتدام النّقاش، وبالتّالي هو ما إن يصل إلى مرحلة النّقاش ينسحب باعتبار أنّ هدفه هو أن يُسْلِمَ المحاور وليس أن ينتصر عليه، علاوة على عدم توفّر عنصر الارتياح وبالتّالي الاقتناع.

هنا، أضاف المبحوث معلومة تفيد بأنّه يسكن في برمنغهام ببريطانيا، وبأنّ السّاكنة هناك يتبنّون مفهوم girlfriend بسبب أنّه من الممنوع أن يتجاوز الشّخص امرأة واحدة. كما سرد مثال **صديقه الجزائري الّذي لديه زوجتان وانتقل إلى هناك، فاستقرّ وأراد تسجيل الوثائق، ليصطدم بقولهم إنّ قانونهم يمنع وجود زوجتين للشّخص الواحد وبأنّ عليه تطليق إحداهنّ وجعلها girlfriend فقابلهم بأنّه لا يمكنه ذلك، وبدورهم أبلغوه بأنّه لا يوجد في قانونهم ما يسمح له بذلك، لينتهي السّارد بأنّ الأمر اختُتم بإصرار ذلك الزّوج على تسجيل زوجتيه الاثنتين، وهذا لأنّ بريطانيا تحوز قانونا يفيد بأنّ الأقليّات تتحاكم بشريعتها.**

خلُص المتحدّث في إجابته على السّؤال بقوله إنّ قانونهم يمنع الجمع بين زوجتين ولكلّ واحدة حقوقها ولكن يسمح الجمع بين زوجتين وعشرين خليلة على حدّ قوله. فيرجع للقول إنّ الدّيانات –حسب ما أتى به الكتاب المقدّس– تفيد بكون الأنبياء تزوّجوا نساء عديدات.

انتقلنا مباشرة إلى الحديث عن النّظام المسجدي التّركي والاختلافات الموجودة بينه وباقي البلدان الإسلاميّة، باعتبار أنّ **المرأة لديها حريّة ملموسة في المساجد التركيّة** مثلا، فاستهلّ كلامه بالقول إنّ هناك أسئلة تطرح عليه مثلا يقال له فيها "لماذا لا تصلّي المرأة في الصفّ الأوّل؟" ليقول بأنّه يضيف على تساؤلهم تساؤلا آخرا يقول "لماذا لا توجد امرأة إمام؟" فأجبناه مباشرة بأنّ هناك نساء اقتحمن هذا المجال وأوّلهنّ آمنة ودود الأمريكيّة الجنسيّة علاوة على أخرى جزائريّة بباريس، ليستفسرنا مباشرة إن كنّ قد صلّين بالرّجال ونجيبه بالإيجاب. وعن أوّل امرأة إمام في فرنسا، أطلعناه على كتابها المعنون ب « Mon islam, ma liberté » فأجاب مباشرة بأنهنّ ابتدعن شيئا جديدا لم يأت به النّبي ولا "الصّحابة" وفِعلهنّ ذاك وكأنهنّ يقلن بأنّ النبيّ لم يعطيهنّ حقوقا وبأنّهنّ

يفهمن أحسن منه، ما اعتبره حرجا. ليضيف بأنّ ردّه على السّائلين يتمثّل في أنّ الإمام يأخذ مُرتّبه من الحكومة حتّى يلتزم بخمس صلوات، فحين تكون المرأة إماما فَرَضًا ويأتيها عذر شرعيّ، أو تصبح حاملا، مؤكّد أنّها تتعطّل لفترة عن أداء الصّلاة، منتهيا إلى أنّ الإسلام رفع من قيمتها كثيرا.

وعن قضيّة **القوامة**، انتقل مباشرة إلى سرد حادثة نادى فيها الرّسول –ص– الصّحابة قائلا لهم **أحسن مسلم هو من يحمي زوجته** وهو ما وضّحه الحديث "خيركم خيركم لأهله" مفسّرا إيّاه على أنّ أفضل مسلم هو من يعتني بزوجته. علاوة على حادثة أتى فيها أحدهم إلى الرّسول واستفسره عن أحقّ النّاس بصحبته –أي من يعتني به ويعطيه الأولويّة– فردّ عليه "أمّك" ليكرّرها عليه مرّتين أخريين كلّما استفسره "ثمّ من ؟".

واستطرد المبحوث بدوره عائدا تاريخيّا إلى أحوال العرب قبل الإسلام وردّة فعلهم السلبيّة لمّا كانت تولد لديهم أنثى، مقارنا ذلك مع قول الرّسول حينها "من كانت له ثلاث بنات فأحسن تربيتهنّ كنّ له حجابا من النّار" ليقول آخر ويسأل "يا رسول الله واثنتان ؟" وآخر "وواحدة؟" ليردّ بقوله "وواحدة".

وهنا أردنا الإشارة إلى السّياق التّاريخي الّذي دفع إلى تفضيل الذّكور كالتّجارة وتجييش الجيوش لكنّه قال: "لا ليس هذا ولكن من باب الجهل" ليشير مرّة أخرى بأنّ الإسلام رفع من شأن المرأة سواء كانت أمّا أو زوجة أو خالة أو بنتا. وزاد بأنّ الرّسول –ص– قبل دقيقة أو دقيقتين من الموت؛ أي وهو في فراش الموت أوصى الصّحابة والمسلمين عموما وصيّتين حيث قال "**اتّقوا الله في الصّلاة وفي النّساء**". إنّما لدى بحثنا عن الحديث، فيما بعد، وجدناه بهذه الصّيغة "**يا أيّها النّاس، اتّقوا الله في النّساء، اتّقوا الله في النّساء أوصيكم بالنّساء خيرا**"*.

وعن تكريم الإسلام للمرأة دوما، انطلقنا من مسألة **وجود منطق الشكّ في الحديث منطقيّا باعتبار وجود حديث صحيح وحديث حسن وحديث ضعيف** بكلّ تفرّعاته؛ أي انطلاقا من وجود تصنيف للأحاديث، ليس مثل القرآن الكريم، ليتفضّل مباشرة بالقول "طبعا". فطرحنا سؤالنا قائلين "لو تودّ إرشاد أو توجيه أشخاص إلى الإسلام الصّحيح أو الدّين الصّحيح ويقولون لك بأنّ الإسلام يحوز على أحاديث كثيرة لا تحترم المرأة، أو تحطّ من قيمة المرأة ..." ليقاطعنا قائلا "مثل إيش؟" فأعطيناه حديث ابن كثير في قوله "النّساء خلقن كخلق الدّواب..." ليعقّب مباشرة "لا هذا حديث ضعيف" مردفا "بل موضوع" فقلنا له إنّ هذا ما ركّزنا عليه في البداية عند بناء سؤالنا، مستفسرين إيّاه كيف بوسعه أن يردّ على ذلك الشّخص بحكم أنّ الحديث موجود. وهنا قال بدوره "موجود في القرآن؟" ليستطرد: "**كاين أحاديث موضوعة حطّوها ناس للطّعن في الإسلام، فنحن لا نقبلها**". وهنا استَذكر سؤالا طُرح عليه في برمنغهام وهو على حدّ تعبيره يتكرّر كثيرا، باعتباره يقوم بالدّعوة في الشّوارع، ويقابله القساوسة الّذين تستهويهم المناظرات، فأكثر ما يطعنون فيه هو مسألة زواج النّبي من عائشة وعمرها ستّ سنوات، لنتطرّق إلى وجود أكثر من حديث، يقول الأوّل بأنّه تزوّجها بعمر الستّ سنوات وبنى عليها بعمر التّسع، وآخر يفيد بأنّه تزوّجها بعمر التّسع وبنى عليها بعمر 15 سنة، مع ثالث، ولكن للأسف هناك قسم كبير يأخذون بالقسم الأوّل، ليجيب مباشرة بكلمة "صح، للأسف بسبب الجهل" مضيفا بأنّ هذا الحديث رواه شخص اسمه "هشام بن عمر"

* حديث صحيح لأبي هريرة، رواه الشّيخان في الصّحيحين.

وهو رجل كبير في السنّ وكان في زمن الإمام مالك الّذي يَعرف راوي هذا الحديث وقال "لا آخذ الحديث عن هشام"، لنضيف بدورنا بأنّ هناك روّاة جُلدوا لسردهم على لسان الرّسول –ص– كذبا، فيسترسل المبحوث بدوره بأنّ **حديث هشام بن عمر موضوع ورغم ذلك موجود في "صحيح البخاري"**، ما يعني أنّ **أحاديث البخاري ليست كلّها صحيحة**، ثمّ يعود ويقول إنّ الحديث الّذي كنّا بصدد تناوله لا يعتدّ به أغلب العلماء. وهنا يفصّل ليُردف بأنّ كتاب البخاري حمل أربعة أحاديث عن عمر عائشة وقت زواجها بالنبيّ؛ منها هذا الّذي يعتبر ضعيفا ورفضه الكثير من العلماء، ثمّ استطرد ذاكرا حديثا لعائشة بأنّ الرّسول كان يأتي والديها في أوّل الإسلام للهداية، مع تذكّرها هي لذلك، فيضيف المتحدّث بأنّه منطقيّا الشّخص الّذي يتذكّر أمرا كذاك لا يكون في ذلك العمر. وهنا يفترض المتحدّث أنّها كانت بعمر 6 أو 7 سنوات تبعا لذلك الحديث، مضيفا 13 سنة الّتي قضّاها الرّسول في الدّعوة بمكّه لينتهي إلى 20 سنة أو ما يقارب ذلك. ومن جهة أخرى، يتّفق كافّة روّاة الحديث –حسبَه– على أنّ عائشة تزوّجت سنتين بعد الهجرة، ما يعني أنّها تزوّجت بعمر 22 سنة. وبنفس الطّريقة، يقول المتحدّث بأنّه، حسب "صحيح البخاري"، أسماء بنت أبي بكر كانت تكبر عائشة بعشر سنوات، ولمّا هاجرت أسماء كان عمرها 27 سنة، ما يعني أنّ عائشة كانت بعمر 17.

انتقلنا بعد ذلك إلى حيثيّة معيّنة تمثّلت في أنّ عائشة روت حديثا صحيحا يفيد بأنّ **الخلاف حول حديث معيّن يستوجب الرّجوع إلى النصّ**؛ أي **القرآن**. وهو بدوره تفضّل بأنّ الإمام **أبا حنيفة** هو من تناول ذلك وقال "إن تعارض قولي والحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط". وهنا يضيف بدوره بأنّ تعارض الحديث مع القرآن يستلزم الأخذ بالقرآن لأنّ نصّه ثابت، وهنا عقّبنا "طيّب، **نصّه ثابت ولكنّ اللّغة متطوّرة !** فقال "ما قصدك بمتطوّرة ؟" فأعطيناه مثال لفظ "**الضّرب**" واختلاف المعاني تبعا للزّمن حسب قول الدّكتور "عبد الحميد أبو سليمان" صاحب كتاب "ضرب المرأة وسيلة لحلّ الخلافات الزوجية ؟" والدّكتور المجدّد محمّد شحرور، وكلاهما تبنّى معنى المباعدة، متناولين تلك الآية المعروفة من سورة النّساء الّتي حملت لفظ "**واضربوهنّ**" مع مجمل الآيات الّتي حوت نفس المصطلح، ناهيك عمّا عُرفت به اللّغة العربيّة من عبارات اصطلاحيّة مثل "الطّير الضّوارب" للطّير الّتي تبتعد كثيرا، وحتّى عبارة "المضاربة في الأسعار" في الميدان الاقتصادي، لننتهي إلى القول بأنّ غالبيّة علماء الدّين اعتدّوا بمفهوم الضّرب الجسدي. وهنا عُدنا لتكرار ملاحظتنا مرفقين إياها بسؤال، باعتبار أنّ القرآن ثابت بطبيعة الحال، هل هو يعتبر معانيه خاضعة للتطوّر؟ فعقّب بأنّ الأمر برأيه ليس قضيّة تطوّر وإنّما **للّفظ معاني عديدة ومختلفة.**

يسترسل المبحوث هنا بالقول إنّ **الرّسول –ص– لم يضرب أحدا قطّ سواء من زوجاته أو أحدا غيرهنّ**، لنُلقي على مسمعَيه بدورنا الحديث الّذي قال إنّه "آلى من نسائه شهرا..." بمعنى ابتعد عنهنّ شهرا بعد خلاف معهنّ، فنجده يعقّب بأنّه لا يظنّه حديثا صحيحا لكونه **رأى في الابتعاد أذيّة للنّساء**، وهنا استفسرناه عن مفهومه للضّرب في القرآن في هذه الحالة، ليتفضّل بقوله إنّه ليس مُفتيا ولكنّه بحث في هذا الموضوع قبلا، وبرأيه للضّرب معاني ولكن يُجمع العلماء على أنّه ليس الإيذاء الجسدي المبرّح، وبعضهم مثل "ابن العبّاس" يقول بالضّرب بالسّواك، **لنستفسر إن كان هذا منطقيّا أن يحدث في غمرة الغضب**، ليُعقّب بأنّ هناك سواك بحجم العصيّ، منتهيا إلى

القول بأنّ **الضّرب** أُخذ بشكل غير لائق، لكن حتّى ولو كان خفيفا فهو يأتي في حالات معيّنة، متمثّلا في ما ورد في القرآن مثل النّشوز –مع العلم أنّه أقرن مفهوم النّشوز بارتكاب الفاحشة وهو مغاير لِما هو متعارف عليه ويقضي بأنّ النّاشز هي من تمتنع عن أداء حقوق الزّوج وإساءة المعاشرة– إلى جانب إبداء رأيه في أنّ **الضّرب الخفيف بغرض تأديب الزّوجة أحسن من تشتّت الأسرة.** كما وصف الّذين أوّلوا الآية خطأً ب "الجُهّال" قبل أن يختم كلامه باستشهاد لمالك بن أنس بضرورة اتّباع النّبي في عدم ضربه لزوجاته إطلاقا.

استنتاج أوّلي:

–مراعاة المبحوث لترتيب مصادر الشّريعة الإسلاميّة في البتّ في الأمور.

–استخدامه **للأدوات العقليّة** واعتماد المقارنة للمحاججة، إنّما مع توظيف نظريّة المؤامرة أحيانا من خلال المقارنة.

–يرى المرشد بوجود **احتمالات عديدة لمعاني الألفاظ،** كما أنّه يستشفّ من الابتعاد أذيّةً، وهنا نذكر أنّ تخصّصه هو علم النّفس.

–**القوامة** تعني بالنّسبة له **الحماية.**

فئة العوام:

عرض الحالة رقم: 64
تاريخ المقابلة: 8 أوت 2022
مكان المقابلة : مدينة كابادوكيا- ولاية نيفشيهر
لغة المقابلة : الانجليزيّة
مدّة المقابلة : 6دقائق
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 32 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة : /
المستوى الاقتصادي :متوسّط
المذهب : إثناعشري/الطّائفة الشيعيّة
الجنسيّة : تركيّة

تجدر الإشارة في المستهلّ إلى أنّ بعض المبحوثين من ذوي مستوى علمي لا بأس به ولكنّنا صنّفناهم هنا نظرا إلى أنّ وجودهم في تركيا لا يتيح لهم معارفا معمّقة كأهلها.

قصدنا مزارا شيعيّا بمدينة كابادوكيا وسط تركيا خلال إحياء ذكرى عاشوراء، وكان الزوّار من الشّيعة يدركونه من

نواحي القرية؛ بحيث توسّطه ضريح مغطّى بقماش أبيض وأخضر، مع رفّ على الحائط به إطارات مكتوب عليها "الله، محمّد، علي"، علاوة على تحف فنيّة باعتبار أنّ المزار مصنّف كمتحف أيضا. ففي كلّ لحظة يدخل زوّار من الجنسين؛ بحيث أنّ **غالبيّة النّسوة متحجّبات، وحجابهنّ هو ذاك التّقليدي بجمعه بين المحرمة ولباس عادي ساتر ينتهي بسروال فضفاض.** ولا غرابة في التّواجد الشّيعي بالمنطقة باعتبار أنّ الفرس توالوا على إعمارها عبر التّاريخ، وحدث هناك تثاقف مع الثّقافة التركيّة.

استفسرنا شابّة أتت رفقة والدتها عن نمط عيشهم لتردّ بأنّه يرتكز على المصنوعات التقليديّة والنّسيج؛ أي السّياحة،

وأيضا خدمة الأرض، وكلّها على **عاتق المرأة**، ولمّا شاهدنا الحاضرين يقبّلون أيّ شيء بالمزار تساءلنا عن الأمر لتجيب بأنّه للتبرّك في هكذا ذكرى تاريخيّة، وما إن استفسرنا لماذا لا نشهدهنّ بلباس أسود مثلما اعتدنا رؤيته في مناطق أخرى، أجابت المبحوثة بأنّهم **أَلِفوا لباسهم التّقليدي في مختلف الظّروف، وأنّ الحزن أمر وجداني.**

استنتاج:

–امتازت القرى الداخليّة **بحجاب عادي**، بلا تكلّف، مع الحفاظ على اللّباس التّقليدي الخاصّ بها.

–تتغيّر عادات الشّيعة من منطقة إلى أخرى، والمحافظون منهم لا يرتدون الأسود دوما عكس ما أخذناه كصور نمطيّة.

عرض الحالة رقم : 65

تاريخ المقابلة :17جويلية 2022
مكان المقابلة :جامع السليمانيّة.
لغة المقابلة: الدّارجتان الجزائريّة والمغربيّة.
مدّة المقابلة :5 دقائق
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 42 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعيّة
المهنة : /
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب :مالكيّة
الجنسيّة :مغربيّة

كنّا قد استهلّينا أُولى أيّام تواجدنا في تركيا بزيارة الجوامع والمساجد للقيام بالملاحظات وإجراء الحوارات، وهناك التقينا بزائرين من عدّة جنسيّات، من بينهم زائرة مغربيّة قصدت تركيا بغرض السّياحة، فكان أن سألناها عن انطباعها حول الثّقافة التركيّة بصفة عامّة وثقافة المرأة بها بصفة خاصّة فكان ردّها أنّها أعجبت بشدّة بعدم فصلهم بين الجنسين، بعكس ما تعوّدت عليه، قائلة إنّه "رغم أنّها دولة إسلاميّة" **من الجميل أن نجد النّساء والرّجال يدخلون الجوامع معا**، طبعا ليس معناه أن تجلس المرأة بمحاذاة الرّجل، لكنّ الأمر ليس بمثل الفصل الّذي تعوّدت عليه ببلادها وهذا ما استحسنته بقوّة.

فكان تعقيبنا أنّ المرأة في تركيا تستطيع مشاهدة الإمام وهي في موقع الصّلاة ليس كما هو الحال في شمال إفريقيا، ما جعلها تشرح أنّه من الجميل أن تستطيع المرأة الدّخول لوسط المسجد بصفة عاديّة دون ما أسمته ب "الفرق" بينها وبين الرّجل.

وكسؤالٍ ثانٍ، استفسرناها عمّا أثار انتباهها، وعن رأيها في **قضيّة المساواة**، فأرجعت السّبب مباشرة إلى كونها **دولة علمانيّة**، وأردفت حرفيّا بحكم مسبق "ماشي مسّلمين ميّة فالميّة" باعتبار أنّها تجد اختلافا كبيرا بين المسلمين العرب والمغربيّين والجزائريّين والمصريّين والمسلمين الأتراك.

كاستفسارٍ موالٍ، أخبرناها بأنّها رغم ما تفوّهت به، فقد أعربت على إعجابها بثقافتهم باعتبار أنّ المرأة لديها حقوق معيّنة وقيمة، فأردفت بكونها تعرف جيّدا الثّقافة التركيّة بحكم أنّها لا تعيش بالمغرب وإنّما بأوروبا ولديها أصدقاء أتراك كثر، مثلما زارت مختلف المدن التركيّة، الأمر الّذي سمح لها أن تلاحظ بأنّ إسطنبول ولكونها تحوي مختلف الجنسيّات، فهذا **يظهر "قيمة" المرأة بعكس المناطق الداخليّة أين يختفي هذا الأمر**. وهنا استفهمنا إن كان بسبب أنّهم محافظون زيادة وكان جوابها بنعم.

انتقلنا إلى السّؤال الموالي حول رأيها في **احتلال المرأة لأكثر من مجال في الجامع الكبير** الّذي كنّا فيه "جامع السّليمانية" أين نجد فئة من النّساء يصلّين وراء الرّجال، مثلما تُفضّل فئة أخرى الصّلاة في ركن آخر مخصّص لهنّ، فقالت إنّها تجد هذا النّظام في مختلف المساجد. وهنا أخبرناها أنّنا لاحظنا **النّساء اللّواتي يلبسن حجابا أسودا طويلا (جلبابا) يفضّلن الانعزال في زاوية معيّنة**، في حين تفضّل بعض المصلّيات التقدّم للأمام، فكان ردّها بأنّ تركيا في السّنوات الأخيرة أصبحت ترجع للإسلام الحقيقي، وهنا يتّضح الفرق بين الدّول المسلمة مئة بالمئة، حسب تعبيرها، وبين تركيا أين توجد ظواهر من المستحيل أن تتواجد في غيرها من الدّول الّتي ذكرتها.

استنتاج أوّلي:

-المبحوثة، وباعتبارها قادمة من ثقافة شمال إفريقيّة، أعربت عن إعجابها **بعدم الفصل التامّ بين الجنسين في المساجد.**

-غالبا ما تكون المقارنة مع الآخر المختلف انطلاقا من الشّعور بالمركزيّة الذاتيّة.

-ترى المبحوثة المغتربة أنّ **العلمانيّة وراء تكريس المساواة وترقية حقوق المرأة بتركيا.**

عرض الحالة رقم : 66

تاريخ المقابلة : 17 جويلية 2022.
مكان المقابلة :ساحة عامّة بمحاذاة شارع بايزيد الشّعبي بقلب إسطنبول.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة :9 دقائق.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث :
الجنس :أنثى
الفئة العمريّة : 36 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي /دكتورة
المهنة :أستاذة جامعيّة
المستوى الاقتصادي : متوسّط
المذهب : حنفي
الجنسيّة :لبنانيّة / ألمانيّة

من بين الجنسيّات الّتي حاورناها بإسطنبول، هناك سائحة لبنانيّة أتت من ألمانيا، البلد الّذي تعيش فيه، فاستهلّينا مقابلتنا وإيّاها حول رأيها في الثّقافة التركيّة بخصوص المرأة.

باشرت المبحوثة كلامها بقولها إنّها لا تعرف جيّدا هذا المجتمع، إنّما لديها جملة أفكار **مثل أنّهم يحوزون حقوقا مدنيّة مثل أوروبّا**، مثلما تعتقد أنّ **المرأة بمجرّد طلاقها تمتلك نصف أموال الرّجل*** باعتبار أنّ الزّواج بتركيا، حسب ظنّها، يتمّ بصفة مدنيّة. وهنا انتقلت مباشرة إلى ما هو سارٍ بألمانيا حيث تعيش هي، قائلة إنّ الزّواج الدّيني هناك يجب أن يُثبّت مدنيّا، وهذا يُطبّق حسبها خاصّة بالنّسبة للوافدين إلى ذلك البلد.

تطرّقت محدّثتنا أيضا إلى ذكر بعض النّماذج الّتي عايشتها، وهي نزوع بعض النّساء العربيّات إلى البحث عن الحريّة المطلقة بمجرّد وصولهنّ إلى ألمانيا، فينتظرن لغاية حصولهنّ على الجنسيّة، ووقتها ينزعن إلى تصرّف معيّن في حال ما إذا كان أزواجهنّ مرتاحين ماديّا، فيختلقن المشاكل حتّى يدفعنهم إلى ارتكاب مخالفة قانونيّة **كالضّرب** أو ما شابه، وهكذا **يطلبن الطّلاق ويحصلن بموجب القانون على نصف أملاكه**. وقد أفادت السيّدة بأنّها سمعت وعايشت قصصا كثيرة من هذا النّوع، كما **أنّ المرأة الّتي تحوز أطفالا أدنى من سنّ معيّن قد تأخذ أكثر من نصف ثروة زوجها إن نجحت في ذريعتها المختلقة.**

بعد سردها لذلك، تفضّلَت بذكر أمر جديد صدر لتفادي هذا التّحايل، فأصبح الرّجال يُقدمون على **الاتّفاق مع زوجاتهم بالإمضاء على التّنازل بمجرّد الزّواج تفاديا للوقوع ضحيّة للتّحايل**، كي لا يحدث شيء من ذاك القبيل.

وعلى هامش ما قيل، ذكرت طبيعة **الإرث الّذي تأخذه الأرملة** بمجرّد وفاة زوجها، وهو حيازة نصف أملاكه سواء كان لديها "ولد أو مليون ولد" حسب تعبير المتحدّثة.

*__ملاحظة:__ يتمّ ذلك حيال الممتلكات المكتسبة خلال فترة الزّواج.

انتقلنا بعد ذلك إلى الاستفسار عن رأيها في النّظام المسجدي التّركي حيث تُقاسم النّساء الرّجال نفسَ فضاء الصّلاة مع التمركز في الخلف أو الجوانب، لدرجة أنّنا لاحظنا في المساجد السّياحية عدم توفّر مفهوم "حرمة المكان" باعتبار أنّ وفود السّائحين من الرّجال يقصدون الأماكن المخصّصة لتأدية النّساء للصّلاة ويطلّون عليهنّ وحتّى يصوّرونهن، فعبّرت عن أنّ الحاجز الخشبي أمر شكلي متوفّر عادة مثلما هو الحال في جامع آيا صوفيا الّذي زرناه بدورنا.

ولمّا عبّرنا عن ملاحظتنا لتباين واضح في استغلال وتوظيف المجال بين تركيا والجزائر، عقّبت بدورها بإضافة تجربة قاموا بها في ألمانيا وهي شراء كنيسة وتحويلها إلى مسجد، تمّ فيها جعل الرّجال في الطّابق السّفلي والنّساء في ذلك العلوي مع انفرادهنّ بمدخل منفصل، الأمر الّذي قالت إنّه مشابه لذلك المعمول به في لبنان، إنّما **نبّهتنا لعامل مهمّ لمّا قالت بلهجتها اللّبنانية "بس هون ما شاء الله المساجد واسعة" ما يجعلهم يكتفون بالحواجز.** كما أردفت بأنّ المساجد الأثريّة بتركيا لا يمكن، برأيها، أن تطبّق ذلك الفصل الكامل لأنّ السيّاح يذهبون بهدف المشاهدة. وهنا عقبّنا بأنّنا لاحظنا كيف أنّ العامل السّياحي أثّر على القضايا الدّينية، فكان ردّها بأنّه "بلد مسلم علماني سياحي بامتياز". وعلى سبيل المقارنة، سألناها إن كانت، بصفة عامّة، تعتبر **الثّقافة التركيّة أحسن من تلك العربيّة والشّمال إفريقيّة بخصوص قضايا المرأة وحقوقها** عموما، فردّت بقولها "أعتقد".

أضافت المبحوثة قائلةً بأنّها **كمسلمة تفضّل النّاحية الشرعيّة** باعتبار أنّ الله سبحانه وتعالى فضّل المرأة، فاعتبرت أنّها تشريعًا أفضل من باقي الأديان كلّها، لكنّ المرأة "طمّاعة" وتخال نفسها في تركيا أو أوروبا في وضع يخوّلها لتكسب أكثر من مال زوجها، منتقلة لسرد حال الأوروبيّين أين **تدفع المرأة مصاريفا للمنزل مثلها مثل الرّجل.**

كان استرسالها هنا فرصة لنا لتوظيف مفهوم **القوامة،** فتفضّلت بأنّ هذا هو ما تقصده بالذّات باعتبار أنّ **الرّجل مكلّف بإعالة المرأة،** وبمجرّد أن عقّبنا بأنّ ذلك لا يطبّق في كثير من الأحيان بالنّظر إلى مشاركة المرأة حاليّا في صنع الثّروة وفي الشقّ الاقتصادي بشكل عامّ، استطردت: "لأنّ الاعوجاج بالرّجل؛ فشرعا مالُ المرأة للمرأة". هنا تفضّلنا بالقول إنّ **عمل المرأة عبارة عن محصّل حاصل** باعتبار أنّها أصبحت تشكّل فئة معتبرة بالجامعة، وبالتّالي من الطّبيعي أن تعمل لإثبات ذاتها، إلى جانب الحاجة الاقتصاديّة، إنّما ينعكس هذا الأمر عليها في كثير من الأحيان فأصبح سلاحا ذا حدّين.

وهنا عبّرت عن رأيها في الإشكاليّة بقولها إنّ **الرّجال حاولوا تقليد الأجانب ليجعلوا المرأة تصرف معهم،** ورجعت للتّأكيد على أنّه في حال الرّجل المسلم ولو كان ملياردیرا، ليس على المرأة أن تصرف شيئا.

وبانتقالنا إلى الحالة المعاكسة أين **يمنع الرّجال زوجاتهنّ من العمل وإثبات ذواتهنّ،** كضرب مغاير من القمع، تفضّلت المتحدّثة بقولها إنّها تفضّل الرّجل الّذي يتعامل بإيجابيّة ويتيح للزّوجة أن تعمل مع احتفاظها بمالها لنفسها.

استنتاج أوّلي:

-وقفت المبحوثة، من باب المقارنة، على تحايل فئة من النّساء في الغرب كذريعة لحماية حقوق المرأة.

-عاملَا المساحة والسّياحة يقرّران مكان المرأة بالمسجد حسب المبحوثة.

-الشّريعة الإسلاميّة أحسن ضامن لحقوق المرأة باعتبارها لم تفرض عليها واجبات ذات طابع مادّي، وهو ما جعل المبحوثة تعتبر أنّ **القوامة** ملقاة على عاتق الرّجال فقط، كما تقف ضدّ من يتحايلن من أجل الماديّات أو **الإرث**.

عرض الحالة رقم: 67

تاريخ المقابلة :20جويلية 2022.
مكان المقابلة :جامع شمسي أحمد باشا الواقع بالجزء الآسيوي من إسطنبول.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة :12 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس :ذكر
الفئة العمريّة : 59 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي :ثانوي
المهنة :بائع مناديل بمحاذاة المسجد
المستوى الاقتصادي :ضعيف
المذهب: شافعي
الجنسيّة :سوريّة

بمجرّد أن قصدنا "جامع شمسي أحمد باشا" الواقع بالجزء الآسيوي من إسطنبول، لمحنا بائعَ منادين أمام المدخل الرّئيسي، وما إن حادثناه ظهر أنّه من اللّاجئين السّوريين بالمنطقة، وقد بلغ عامَه العاشر بتركيا.

جلسنا بجانبه، وبعد شرح طبيعة دراستنا وقبوله الحوار، استفسرناه عن رأيه في الثّقافة الدّينية التّركية، فتفضّل بسجيّته أنّه وجدهم أناسا ذوي رحمة في قلوبهم أحسن من بعض البلدان، على حدّ قوله ولم يضف أكثر.

كان لنا أن زِدنا حيثيّة أنّه يعمل عند بوّابة المسجد وأكيد قد لاحظ كيف أنّ النّساء والرّجال يشتركون معا في المدخل الرّئيسي نفسه، ليتفضّل بأنّ الحقيقة تفيد بأنّ **استغلال المجال بالدّاخل يفضي إلى الفصل بينهما**، وهو الأمر ذاته الّذي عايناه من خلال ملاحظاتنا بذات المسجد.

كسؤالٍ موالٍ، استفسرنا عن أكثر الطّوائف الّتي تتردّد على المسجد، باعتبار ملاحظتنا لأشكال حجاب عديدة، فذكر أصحاب الطّريقة النقشبنديّة بالأخصّ، ولعلّ الغالب على الصّورة السّيميائيّة للمكان هو ذلك **الحجاب الأسود الفضفاض الّذي ترتديه النّساء المحافظات، ويشبه الجلباب**، ولو أنّ طريقة لبسه تختلف لاسيّما عند الوجه بين ما يُلفّ أسفل الذّقن أو لغاية أسفل الأنف بما يغطّي الجزء السّفلي من الوجه. ومن الجميل في الأمر، لدى ملاحظاتنا بالمكان، عادة **حضور الأزواج معا لأداء الصّلاة** بالمسجد، وهنا انتقلنا إلى مبحوثين آخرين.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–زوّار المساجد للصّلاة أغلبهم من المحافظين.

–يشبه "جامع شمسي باشا" في نظامه الدّاخلي مساجدَنا بالجزائر.

عرض الحالة رقم: 68

تاريخ المقابلة : 20 جويلية 2022.
مكان المقابلة : جامع شمسي أحمد باشا الواقع بالجزء الآسيوي من إسطنبول.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة :7 دقائق.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس :زوج (ذكر + أنثى)
الفئة العمريّة : نهاية العقد الرّابع لكليهما
الحالة المدنيّة : متزوّجان
المستوى التّعليمي :جامعي
المهنة : معلّمان
المستوى الاقتصادي :متوسّط
المذهب: حنفي
الجنسيّة : سوريّة

تسنّى لنا، خلال زيارتنا لجامع "شمسي أحمد باشا" بإسطنبول لقاء زوّار عدّة، من بينهم زوجان سوريّان قصدا المنطقة بغرض السّياحة، واللّذان في حقيقة الأمر وجدناهما مركّزين باهتمام مع الحوار الّذي أجريناه مع بائع المناديل عند البوّابة، فاغتنمنا الفرصة لأن نطلب منهما إبداء رأييهما وكان ذلك.

بمجرّد أن سألنا السيّد عن سبب المجيء تفضّل بأنّه زائر للمنطقة وللمرّة العاشرة، فاستفسرناه عن أكثر أمر لفت انتباهه في المناطق المحيطة وفي روّاد الجامع، ليتفضّل بأنّه لاحظ **اختلاف طبيعة اللّباس الأسود الكامل لدى بعض النّساء من عامّة الشّعب**، مثلما عبّر عن معاينته لارتداء الشابّات الصّغار ذلك اللّباس الأسود – الّذي يشبه الجلباب– ولو بشكله المعاصر، إنّما التزامهنّ بذلك **اللّون** يدلّ على وجود عامل ديني جعلهنّ يحافظن عليه وعلى **الشّكل غير الملفت.**

ونحن جلوسٌ نتحدّث عند بوّابة الجامع، مرّت امرأة، فقال لي أنظري حجابها الأسود وكيف أنّ الوجه يظهر كاملا بعكس من مررن قبلها، وأضاف عاملا تابعا للمكان مستشهدا بنموذج شيخ وزوجته أتيا معا ليصلّيا، ليقول أنظري كيف أنّ لباسهما ليس كذلك المعروف حديثا في تركيا، مردفا أنّه يرى وجود **مؤشّر تابع لحارة أو حيّ معيّن**، وهو أمر اعتبره بدوره ملفتا، كما عدّ الزّائرُ بدوره **لباس البنات المعاصرات تابعا للدّين لأنّه موحَّد**، ولو كان تابعا لمكان معيّن لامتاز مثلا بقصّة أو تصميم معيّنَين. مثلما ذكر محدّثنا عاملا آخرا وهو **ارتباط ابن المنطقة بالفكر الصّوفي بشكل يجعل الحجاب نفسه يتميّز بلون أو شكل معيّن تابع لمكان محدّد مختلف عن غيره**. ويظهر أنّ السيّد اكتسب خبرة في هذا المجال من خلال عيشه في السّودان أين توجد طرق صوفيّة عديدة منها النّقشبنديّة والشّاذليّة والتّيجانية، كما يظهر جليّا ذلك من خلال ذكره **للألوان الّتي يتبنّاها مريدو كلّ طريقة كالأخضر والبرتقالي، الأصفر والأسود**، ممّا جعله يرجّح أكثر من عامل يتحكّم في شكل اللّباس عموما.

وعودةً إلى أحياء إسطنبول، ذكر المتحدّث مكانا تحت جسر منطقة تسمّى "إيمينونو" تتميّز بالتقاء سبل المواصلات، كنّا قد زرناها عديدا، مشيرا إلى "السّليمانية" وهي منطقة تتميّز إلى اليوم بمحافظتها مقارنة ببقيّة المناطق، كما تتميّز بذلك الرّداء الأسود.

ومن باب الملاحظة أيضا، انتقلنا إلى الحديث عن شكل الآذان أحيانا الّذي يجمع بين إمامين ومسجدين في الوقت نفسه، أو إمامين في مئذنتين لنفس المسجد، ما إن يؤدّي أحدُهما مقطعا من الآذان يتوقّف ليكمل الآخر المقطع الموالي وهكذا دواليك في شكل ثنائيّ متناغم، وهنا رجع بنا المتحدّث إلى غاية العهود الإسلاميّة القديمة الّتي تميّزت بطُرق آذان مختلفة، والأمر نفسه بالنّسبة **للعهد العبّاسي مع تلحّف اللّون الأسود خارجا** وهكذا دواليك. مشيرا أيضا إلى **تميّز الأتراك بتأخير آذان وصلاة الفجر إلى حوالي ربع ساعة قبل شروق الشّمس لكي يصلّوا ويقصدوا أعمالهم مباشرة.**

حوّلنا بعد ذلك الكلمة لزوجته الّتي تلبس حجابا عاديّا، فوصفت لنا كيف يتمّ ارتداء **جلباب تلك الفئة من النّساء التركيّات**، بأنّه **عباءة سوداء عريضة مع حجاب آخر أسود، ذلك الّذي يُلفّ من الجهة العلويّة إلى ما تحت الخصر مع إظهار كامل الوجه.** وهنا ذكرنا لها فئة تلبس حجابها أو خمار الرّأس بشكل يتمّ ربطه أسفل الأنف أو أعلى الأنف بدل أسفل الذّقن*، من الّذين كنّا نخالهم إيرانيّين ليظهر أنّهم أتراك.

وانتقالا إلى **المقارنة بين الثّقافة الدّينية السّورية وتلك التّركية**، تفضّلنا بسؤال للمتحدّثة لتردّ بدورها بأنّ القواسم المشتركة تظهر في **اللّباس التّقليدي القديم بين السّوريات والتّركيات** وشكل حجابهنّ بعكس ما يظهر لدى الأجيال الوافدة حديثا، فذكرت ما بقي عن الثّقافة القديمة مثل "**الجلباب**" و"**الحجاب**" و"**المنديل**" مشيرة هي وزوجها بأنّهما أُعجبا **بالتّعايش السّائد في تركيا بين مختلف التيّارات ومسألة احترام الآخر**، فكان أن سألناهما عن نظرتهما لطبيعة **النّظام العلماني** وأبديا إعجابهما مرّة أخرى.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

-تأخير موعد صلاة الفجر وربطه بالعمل يعكس نزوعا إلى **البراغماتيّة مجسَّدةً بعدم الاكتفاء بالنّقل، بل مع توظيف المصلحة** أيضا.

-تظهر **ثنائيّة الرّمز والمجال** بشكل لافت، سواء في العلاقة بين ارتباط الفكر الصّوفي بحارة أو حيّ معيّن، منعكسا على شكل الحجاب، أو لعامل متمثّل في المذهب، وربّما يذكّرنا ربط المبحوث بين الأسود وعدم لفت الانتباه بشطر الآية الكريمة "ذلك أدنى أن يُعرفن فلا يؤذين"، كما أنّ وجود حجاب موحَّد لَمؤشّرٌ على عامل ديني مشترك.

-أحدثت المقارنة بين الثّقافة التركيّة وتلك السوريّة ملاحظة **الاشتراك في اللّباس القديم.**

-النّظام العلماني هو حلٌّ بالنّسبة لزوجين عانت بلادهما من مشكلة الطائفيّة.

* بعضهم من أتباع الطّريقة الصّوفية النّقشبنديّة.

عرض الحالة رقم: 69
تاريخ المقابلة : 20 جويلية 2022.
مكان المقابلة : مسجد.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة.
مدّة المقابلة :8 دقائق.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس :ذكر
الفئة العمريّة : 58 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة: /
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب: إباضي
الجنسيّة :عُمانيّة

قادنا بحثنا الميداني في اليوم المذكور أعلاه إلى مسجد صغير وسط المدينة حيث وجدنا في مصلّى الرّجال نَفَرًا من الأشخاص يؤدّون الصّلاة جماعةً يتقدّمهم شخص ملتحي، فانتظرناهم إلى غاية فروغهم وتوجّهنا إلى ذلك الّذي أَمَّهم وخِلناه إمام المسجد، ليظهر أنّه زائر عُماني تقدّم لأداء الصّلاة بالجماعة تطوّعا في ظلّ غياب الإمام، فسألناه عن رأيه في الثّقافة التركيّة كزائر.

بعد البسملة والصّلاة على الرّسول –ص– تفضّل المتحدّث بوصف نفسه على أنّه مسلم من سلطنة عُمان، زار تركيا من باب السّياحة، ليعرّج على أنّه وجدها "**ثقافة منفتحة حقيقة للغاية**"، علاوة على كونها قديمة ومتأصّلة في التّاريخ، كما ذكر أنّ المجتمع التّركي، حسبما لمسه في إسطنبول، **يخلو من أيّ تأصّل ديني أو مذهبي**، وهو حكم قيمي أطلقه بدوره من خلال ملاحظاته المرئيّة، ليضيف بأنّ الشّخص مهما كان انتماؤه أو مذهبه فهو مسلم، كما لا يتعرّضون لأحد بالانتقاد، بل يعاملون النّاس معاملة الأخ لأخيه.

قاطعناه هنا مستغلّين الفرصة لاستفساره إن كان **يرى للعلمانية أثرا إيجابيّا على الواقع**، ليتفضّل بلهجته العُمانيّة "ما أستطيع أقول ذلك، لكن ربّما هم يعني ثقافتهم الإسلاميّة هكذا عادتهم منفتحين" مضيفا بأنّه لا يستطيع القول إن كان الأمر يرجع للعلمانيّة أو الرّأسماليّة. فذكرنا بدورنا أنّ **الثّقافة الغربيّة قد يكون لها دور في التّأثير على الدّين، ليتفضّل للمرّة الثّانية بنفي ذلك مرجعا الأمر لطبيعة تاريخهم الإسلامي**، حسب اعتقاده، وأنّ "دينهم الإسلامي" فهموه وطبّقوه ورأوا ضرورة أن ينفتحوا على الآخر. فقلنا له مباشرة "والدّليل هو أنّك كنت تؤمّ المصلّين هنا، ولا ندري إن كان ذلك في حضور أو غياب الإمام"، ليُعقّب بأنّهم وصلوا إلى المسجد متأخّرين ولَربّما كانت هناك جماعة صلّت وانصرفت.

انتقلنا بعد ذلك إلى التّساؤل عن رأيه في الثّقافة التركيّة الخاصّة بالمرأة، **فلا نجد تفرقة لافتة بين الجنسين مثلما هو الحال في بعض الدّول الّتي تجعل النّساء في الأفنية الخلفيّة وما إلى ذلك بعكس ما هو معمول به في**

تركيا أين تكون النّساء بمحاذاة الرّجال، مع وجود حاجز، وهنا لاحظنا نوعا من التهرّب من إبداء الرّأي، لنُطلعه بأنّنا **لاحظنا النّساء كذلك قد صلّين خلفه هو**، وقت أقام الصّلاة جماعةً، فقال "**لو جينا في الدّين الإسلامي سابقا في عهد النبوّة وفي عهد الخلفاء الرّاشدين، كانت النّساء تصلّين في نفس المسجد الّذي يصلّي فيه الرّجال**" مع عدم وجود فرق ظاهري إلّا كونهنّ تمركزن في الأخير والرّجال في المقدّمة أو معًا بتوفّر حاجز معيّن.

هنا انتقل المبحوث إلى القول بأنّه مع توسّع رقعة الدّولة الإسلاميّة وما تبع ذلك من ابتعاد النّاس عن تعاليم دينهم – حسب قوله هو– لربّما حدث هناك **خلل في عمليّة تسوية الصّفوف بين النّساء والرّجال** فارتأوا فصل مصلّى النّساء عن مصلّى الرّجال بوجود ما وصفه ب "الفاصل" لتفادي أيّ خلل في إقامة الصّلاة.

ولأنّه كان مستعجلا، انتقلنا إلى سؤال أخير قائلين له: "منذ قليل ذكرت نقطة جميلة جدّا لمّا استجلبت حيثيّة التّسامح، **أين لاحظت مظاهر التّسامح ؟**" فأجاب مباشرة "لاحظته في المسجد ولاحظته في الشّارع، في السّوق وفي كلّ مكان دخلته في تركيا وهنا في إسطنبول. وجدت التّعاون والتّسامح والانفتاح على الغير، حقيقة هذا واضح وجليّ يعني" فكان أن أردفنا: "وإزاء المرأة؟" ليردّ بأنّه الأمر نفسه إزاء المرأة واصفا إيّاهم **بالمتسامحين جدّا معها**، لتنحو بنا تلك الإجابة إلى التّساؤل عن مظاهر ذلك التّسامح، فيوضّح بأنّهم أعطوا المرأة حريّة مطلقة بشكل كبير وما قيّدوها بقيود، ليعود ويُرجع ذلك إلى طبيعة ثقافتهم.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–لاحظنا الحكم المسبق على مجتمع انطلاقا من وسط مدني متنوّع لا يصلح للتّعميم.

–يرى المبحوث أنّ الثّقافة الغربيّة بالمنطقة غلبت على تعاليم الإسلام.

–يرجّح المبحوث أنّ **اتّساع رقعة الدّولة الإسلاميّة أدّى إلى اضمحلال بعض التّقاليد الدّينية بالمنطقة.**

عرض الحالة رقم: 70

تاريخ المقابلة : 23 جويلية 2022
مكان المقابلة : حديقة عموميّة
لغة المقابلة: الفرنسيّة
مدّة المقابلة : 24 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة + فيديو

بيانات المبحوث:
الجنس :أنثى
الفئة العمريّة : 26 سنة
الحالة المدنيّة :عزباء
المستوى التّعليمي : جامعي
المهنة: /
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب: مالكي
الجنسيّة :تونسيّة – فرنسيّة

التقينا خلال زيارتنا لإحدى الحدائق بشابّة فرنسيّة مسلمة من أصول تونسيّة تقطن في تركيا منذ ستّة أشهر، فكان مستهلُّ أسئلتنا لها عن انطباعها حول هذا البلد وثقافته.

تفضّلت الشابّة بقولها إنّها أحبته بشكل كبير، وقد ذهبت إليه من دون أيّة توقّعات أو مُنطلقات، فوجدته ثريّا ثقافيّا، معبّرة عن إعجابها الشّديد بما وصفته ب "الفسيفساء الثّقافية" ولو أنّ الهويّة التركيّة ظلّت جدّ قويّة – حسب تعبيرها – معتبرة معرفتها لها اكتشافا.

توجّهنا بسؤالنا الثّاني إلى الاستعلام عن تخصّصها الدّراسي، فذكرت أنّها درست القانون وكذلك تاريخ الفنّ، بالتّالي استفهمنا عن الأفكار الّتي حملتها حول تاريخ الإسلام في تركيا خلال الستّة أشهر الّتي قضّتها بها، فكان ردّها حول **سياسة أتاتورك وكيف خدم الجمهوريّة التّركية**، كما وقفت محدّثتنا على ما وصفته **بالتّغيير الّذي أحدثته سياسة أردوغان عن عهد أتاتورك بخصوص بلد كان يُعرف بشدّة علمانيّته**، واليوم حدث تغيير من منطلق الدّين حسب نظرها؛ بحيث هناك عودة لتأثيره.

ومن جهة أخرى، انتقلت هذه الشابّة الفرانكوتونسيّة إلى الحديث عمّا وقفت عليه من مواقف الأتراك الّذين يشعرون أنّهم تعرّضوا لغزو بسبب قضيّة اللّاجئين السّوريين الّذين يحمّلونهم وزر عدم وجود مناصب شغل؛ أي أنّهم استولوا حسبهم على مناصبهم، مثلما صرّحت أنّ بعض عباراتهم صدمتها، ما يعيد إلى الأذهان تلك التّنافسية بين الأتراك والعرب، ولو أنّها رجعت لتقول إنّها تتمنّى أن يخفّ ذلك مع موجات الهجرة فيحدث الانسجام والانصهار مع الوقت.

كذلك، أعربت عن ملاحظتها لبعض **الأحياء المحافظة الّتي تختلف تماما في نمطها ومظهرها الخارجي عن شوارع إسطنبول المعروفة والسّياحية مثل شارع "الفاتح"**، الأمر الّذي يظهر من خلال **حجاب نسائها ولباس رجالها**. وقد سردت حتّى انطباع صديقاتها اللّواتي أقمن في تلك الأحياء خلال فترة تكوينهنّ الجامعي، وهو أنّهن

لم يشعرن بالارتياح هناك بالنّظر إلى أنّ بعضهنّ لم يكنّ مسلمات والبعض الآخر مسلمات لكن لا يرتدين الحجاب ولا يمارسن الشّعائر، الأمر الّذي جعلهنّ يشعرن بأنهنّ غير مرحّب بهنّ.

أضفنا إلى الحوار أنّ "فاتح" علاوة على كونه حي محافظ فهو حي شعبي، ومن جهتها أوضحت أنّ صفة المحافظة كانت فيه قبل عهد الرّئيس أردوغان ولم تأت فجأة وأنّ هذا الاختلاف في أشكال الممارسة بين الأحياء التركيّة وفي الحي الواحد أحيانا يعتبر محلّ ثراء، ممتثلة بمنطقة "كاديكوي" الّتي وصفتها بالمنظّمة جدّا، كما لم يفُتها التّعبير عن ارتياحها لوجود **نساء يرتدين الحجاب و"يعشن دينهنّ جيّدا" وأخريات شبه عاريات جنبا إلى جنب،** كما علّقت بقولها "أنا لا أرتدي الحجاب ولكن أعتبرهنّ جدّ شجاعات للخروج على تلك الشّاكلة" وهو ما يعني وجود هامش كبير من الحريّة.

عقب ذلك، وجّهنا لها عبارة بالقول إنّها قد قضّت ستّة أشهر بتركيا، ونحن في ذلك الحين كنّا قد قضّينا أسبوعا من أصل شهر، وكانطباع مبدئيّ لاحظنا وجود أشكال عديدة من **الحجُب** وخاصّة تلك الّتي تتواجد بالمساجد، فسألناها إن كانت قد زارت المساجد لتردّ بالإيجاب، وهنا كان استفسارنا عن انطباعها كزائرة. ومن دون تردّد، أعربت بكلّ صراحة عن أنّ أوّل ما لفت انتباهها هو الهندسة المعماريّة الّتي أبهرتها وكذا الفنّ الّذي تحويه بقولها "لا أملك حتّى الكلمات لوصف ذلك".

هنا التفتت إلينا وتفضّلت بطريقة استفهاميّة " يجب أن نغطّي أنفسنا قبل الدّخول" فأجبنا بنعم حسب **العُرف** والنّظام المعمول به، لتتفضّل بالقول إنّها تجد أنّ هذا الأمر عاديّ وأنّها بدورها من عادتها تغطيه كتفيها عند بلوغ مكان عبادة سواء كان كنيسة أو مسجدا مع **وضع قبّعة لكونها لا ترتدي الحجاب** وحتّى أنّها لم تستسغ عزوف بعض النّسوة عن ذلك، ما اعتبرته قلّة احترام، الأمر الّذي شاهدته في مسجد "آيا صوفيا" على سبيل المثال.

ألحقنا ذلك بسؤال عن النّظام المسجدي الّذي لفت انتباهها، فأعربت عن إعجابها لكون هذا **النّظام مسّ الرّجال كما النّساء،** وأعطت هنا مثال أخيها الّذي اضطرّ أن يأخذ معه لباسا طويلا بحكم أنّه كان يرتدي سروالا قصيرا. وعن طريقة تقسيم المجال بين محل صلاة النّساء وذلك الخاص بالرّجال، أعربت عن أنّها لا تعدّها محلّ استغراب لكون ذلك شائعا في الثّقافة اليهوديّة على سبيل المثال إلى جانب ثقافات أخرى أيضا، وهنا وضّحنا أنّنا نقصد بسؤالنا طريقة تقسيم المجال بين الجنسين باعتبار أنّ **مساجد إسطنبول مثلا لا تعزل النّساء في مصلّيات مجاورة أو في الأفنية الخلفيّة حيث لا يرَين الإمام،** إضافة إلى تخصيص مدخل خاصّ بهنّ – وهنا تدخّلت شابّة جزائريّة كانت تستمع إلى حوارنا لإخبارنا بأنّها شخصيّا **وجدت النّظام المسجدي بإسطنبول عجيبا باعتبار أنّها تعوّدت في الجزائر على نمط مغاير تماما، لتسترسل التّونسية بقولها إنّها لم تستغرب الأمر بحكم أنّها نشأت بفرنسا.**

استفسرناها إن كانت قد زارت مساجد تونس، فتفضّلت بأنّ هذا أمر طبيعي بحكم أنّ **جدّها من أمّها كان إماما وحَداثيّا جدّا** بحكم أنّ **والدتها لم تضع الحجاب**، وقد ترك لابنتيه حريّة القيام بذلك من عدمه، وهو ما قامت به خالتها وعزفت عنه أمّها، فكان الأمر طبيعيّا جدّا على حدّ قولها من دون إجبار أو إكراه. وبناءً على معرفتها بمساجد تونس، سألناها عن الاختلافات الّتي لاحظتها بينها وتلك الخاصّة بتركيا، لتذكر أنّها ربّما لن تحسن المقارنة ولو أنّ مسقط رأسها هو "القيروان" الّتي تحوي جامعا تاريخيّا* ومعلما بارزا.

عقب ذلك، أعربنا لها عن إعجابنا باحترام الآخر في تونس، وكرّرنا سؤالنا لها، فتفضّلت بأنّها لا تظنّ أنّ هناك اختلاف كبير في المساجد، مع التّصريح بأنّها نشأت بمحاذاة جامع القيروان الكبير الّذي اعتبرت أنّه من حقبة تاريخية مخالفة لمساجد تركيا باعتباره بني وقت الفتح الإسلامي بإفريقيا، وديكوره ليس بذلك الزّخم الموجود بتركيا ولو أنّه أضخم، وكذلك الأمر بالنّسبة لحضور الخطّ العربي. وهنا، لم يفتها القول بأنّها لو قامت بمقارنة مع مساجد فرنسا، فلا يسعها إلّا القول إنّ الثّانية نوعا ما "شنيعة" Horrible مع ابتسامة حسرة، مضيفة بأنّ فرنسا لا تحوي الكثير من المساجد لأنّها أساسا بلد يهودي–مسيحي، ما عدا مسجدا وصفته بالجميل جدّا وهو "مسجد باريس" الّذي أنشئ على شرف الجنود المسلمين الّذين توفّوا من أجل فرنسا، على حدّ تعبيرها، أمّا بقيّة المساجد فما هي إلّا منشآت مجهّزة سريعا « Trucs préfabriqués »لا جماليّة تذكر لها، ولا يليق لها أن تكون بيتا لله، بل يقف دورها، حسب تعبيرها، على اللّقاء بين المسلمين.

رجعنا بها إلى النّقطة الّتي ذكرت فيها أنّ **جدّها إمام ومع ذلك ترك حريّة وضع أو عدم وضع الحجاب لبناته**، فعقّبت بقولها إنّ العائلة كانت محظوظة بوجود **جَدّ مثقّف يؤمن بالحريّة الشخصيّة وحريّة الاختيار**، ولم يكن يحصر إيمانه في الأمور الشكليّة، قائلة إنّ **أمّها مؤمنة ولا تضع الحجاب** وهو أمر عادي وليس معيارا لقياس الإيمان، مع إشارتها إلى أنّ ارتداء **الحجاب في فرنسا يعطي انطباعا لديهم بأنّ صاحبته ليست امرأة مستقلّة بل تابعة une femme dépendante.**

عقب ذكرها للنّموذج الفرنسي، اقترحنا عليها إجراء **مقارنة بسيطة بين فرنسا وتركيا باعتبار أنّ كليهما بلد علماني ولكن في فرنسا تعاني النّسوة من مشاكل لارتدائهنّ الحجاب بعكس تركيا الّتي نجد فيها كلّ أشكال وأنواع الحجاب**، لتتفضّل بأنّها مبدئيّا لا تدري إن كنّ تركيّات بالمجمل نظرا لوجود أعداد معتبرة من السيّاح؛ إذ هناك من يرتدين "التشادور"** وغيره. فأضفنا بأنّ إيران هي الّتي عرفت أكثر به، إنّما وجدنا تركيّات يرتدينه؛ بحيث تتوفّر له على مستوى الوجه فقط ثلاثة تصميمات. وهنا قالت بأنّ **في فرنسا لا يمكن ارتداء هذا النّوع من الحجاب**، ومن ناحية الحريّة الشخصيّة، لاحظت بأنّ تركيا تحوي هامشا أكبر للحريّة في هذا المجال. ففي فرنسا بمجرّد ارتداء الخمار أو الحجاب تُحرم المرأة من مزاولة مهن عديدة كالعمل في القطاع العام ولا حتّى مصاحبة الأبناء إلى المدارس، زيادة على تلك النّظرة الّتي تعتبر كلّ محجّبة تحت الهيمنة الذّكورية سواء من

* جامع عقبة بن نافع بني سنة 670 م/ وللإشارة، زُرناه في تونس ولاحظنا معالم تشييده على أنقاض معبد يهوديّ، ولذلك لم يشبه كثيرا بقيّة المساجد.
** حجاب أسود طويل تعرف به النّساء في الشّرق الأوسط خاصّة إيران والعراق، يشبه الجلباب بالمعنى الشّمال إفريقي، وهو رمز إيراني يرتبط بحكم ولاية الفقيه، وعرفت النّساء بارتدائه قبل الإسلام.

الأب أو الأخ أو الزّوج. فهم يرون أنّ هناك قوّة خارجيّة ترغم النّساء على التحجّب، كما عبّرت أنّها لم تفهم ولم تستسغ كيف أنّ الحريّة ارتبطت بالمظهر الخارجي لكلّ امرأة، معتبرةً أنّ **فرض الحجاب من عدمه هو تشييء للمرأة** بإملاء جملة تصرّفات عليها وإظهارها بمظهر يمليه طرف آخر عليها.

عقّبنا هنا بدورنا بأنّ صفة المتخصّص في القانون ظاهرة عليها من حديثها بحكم أنّها زاولت هذا الميدان، وكان هذا تمهيدا لآخر سؤال طرحناه عليها، وهو عمّا إذا كانت قد لمحت أو لاحظت مظاهرا للهيمنة الذّكورية بتركيا، فردّت بأنّها لم تشاهد أمثلة حيّة مع اعتقادها بأنّ هذا **موجود في كافّة المجتمعات الأبويّة** أين يحضر **نظام عائلي معيّن يستوجب على الرّجل وحده أن يعمل ويعيل العائلة**، ولو أنّ الأمور تغيّرت نوعا ما حاليّا.

استطردت المبحوثة لتتفوّه هنا بأمر ملفت وهو أنّها كامرأة تشعر بالأمان في تركيا أكثر من فرنسا – البلد الّذي تحمل جنسيّته – مثلما أعربت عن اندهاش الكثير من النّاس لمّا أخبرتهم بذلك؛ فقد قابلوها بالقول إنّها في بلد منفتح جدّا، لتضيف بأنّ هذا ليس حقيقيّا لأنّها **بعد عمر معيّن لم يصبح بمقدورها أن تدخل منفردة إلى البيت بعد الثّامنة ليلا**، ولمّا سألناها باندهاش لماذا، أخبرتنا أنّ هذا بسبب **التحرّشات الجنسيّة وحالات الاغتصاب الّتي تحدث**، الأمر الّذي لم تشهده في تركيا طوال مدّة إقامتها بها.

هنا أضفنا حيثيّة إلى الحديث، بالقول إنّ بعض المتحجّبات في إسطنبول لا يجدن حرجا في المشي رفقة أصدقائهنّ خارجا ليلا، فأعربت بدورها عن استحسانها لمعاملة الأتراك للنّساء المتحجّبات بذكر مثال صديقتها التركيّة المسلمة الّتي لم تكن تجد حرجا في الأكل خارجا خلال رمضان –عند توفّر عذر شرعيّ متمثّل في الدّورة الشهريّة– أو إشعال سيجارة، ولا أحد من المارّة علّق على ذلك أو حتّى التفت إليها، معتبرة أنّ إلزاميّة الصّوم بشكل مضاعف للمرأة – وقت التّواجد خارجا خلال العذر الشّرعي إضافة إلى أيّام القضاء– هو أمر مؤسف يحدث في بقيّة الدّول الإسلاميّة، وهنا عادت للتّعبير عن ارتياحها كون تركيا بلد علمانيّ، ولذلك يحترم الحريّات الشخصيّة للأفراد.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–لاحظت المبحوثة التّغيير الّذي أحدثه أردوغان عن زمن أتاتورك، والمتمحور حول **عودة تأثير الدّين**.

–نعتبر أنّ **التّنشئة والبيئة الاجتماعيّة** يلعبان دورا في كيفيّة استقبال الوقائع المختلفة.

–هناك اختلاف في تطبيق العلمانيّة بين تركيا وفرنسا مثلا، ما قد نعزوه إلى طبيعة الثّقافة وكذا التيّارات السّائدة.

–ترى المبحوثة أنّ **فرض الحجاب من عدمه هو تشييء للمرأة**، وهذا يعكس درجة وعيها بالأمور وتوظيف الأدوات العقليّة.

–أقرنت الهيمنة الذكوريّة بالقوامة.

عرض الحالة رقم: 71
تاريخ المقابلة : 17 جويلية 2022
مكان المقابلة :بجوار جامع السّليمانية
لغة المقابلة :الدّارجة الجزائريّة
مدّة المقابلة :7 دقائق
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس :زوجان (ذكر وأنثى)
الفئة العمريّة : منتصف العقد الثّالث لكليهما
الحالة المدنيّة : متزوّجان
المستوى التّعليمي :جامعي
المهنة : /
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب :مالكي
الجنسيّة :جزائريّة

التقينا خلال زيارتنا لجامع السّليمانيّة المشهور بإسطنبول بزوجين جزائريّين قَصَدَا المنطقة للسّياحة، فسألنا الرّجل عن انطباعه بما لاحظه في الثّقافة الإسلاميّة التركيّة، ليتفضّل قائلا إنّها ليست نفسها باعتبارهم علمانيّون، مضيفا بأنّه لاحظ أمرين جوهريّين:

- هناك قسم منهم محافظون، وصفهم بالمتديّنين، وصنّفهم على أنّهم صوفيّون متشدّدون بلباس "شرعي"، مع إطلاق حكم مسبق يفيد بأنّ الصّوفية ليسوا مثل الإسلام المعتدل.
- والقسم الآخر وصفهم مباشرة ب "الملحدين" وبالّذين لا يتّبعون أيّ دين حسب نظرته الخاصّة؛ وهذا لمجرّد ارتدائهم لألبسة غير مستساغة لديه وصبغ شعورهم بألوان غير مألوفة.

هنا، وبما أنّنا كنّا بمحاذاة المسجد، أضفنا لكلامه بأنّ النّساء يشاركن الرّجال لديهم في المدخل الرّئيسي للمساجد على خلاف ما تعوّدنا عليه في الجزائر، لتتدخّل هنا زوجته بالقول: *"هو كي شغل عاد معلم تاريخي؛ دوك النّاس جايّة تزور علاجال السّياحة"* لتسترسل قائلة بأنّ مساجدنا كجزائريّين مخصّصة للصّلاة فقط.

وهنا تفضّلنا بالقول إنّ عاداتهم قد تكون في أصلها هكذا، باعتبار أنّ مختلف المساجد تحوي حاجزا خشبيّا يفصل الإناث عن الذّكور، إنّما يتمّ التّشارك دوما في المدخل الرّئيسي، ليتدخّل المتحدّث هنا مردّدا فكرته أنّ الاختلاف نابع من كونهم صوفيّة حسب زعمه.

أردفنا هنا بدورنا أنّ "فاتح" منطقة محافظة مقارنة ببقيّة الدّوائر المحيطة بها، سائلين إيّاه إن كان قد دخل الجوامع للصّلاة ليقول مباشرة "ما حاولتش نصلّي في الجامع أبدا؛ هاو صاحبي صلّى يامس صلاة الجمعة، قالّي بلّي ماهيش كيما حنا ماش كيف كيف" لنقول له لربّما تقصد الاختلاف في التّلاوة مثلا، ليسترسل قائلا: "ماش التّلاوة؛ كي شغل صلّاو مبعد عاود خطب مبعد عاودوا صلّاو.. ماشي كيما حنا؛ حنا عندنا الخطبتين ومبعد الصّلاة وصايي، بصح هوما عندهم طريقة وحدوخرا وهاذي هي لي قلتلك عليها قبيل الطّريقة الصّوفية.. عندهم واحد المباديء ماهمش كيما احنا..ماهمش كيما الإسلام المعتدل".

بعد ذلك، تفضّلنا بالتّساؤل قائلين إنّنا سننتقل بالحديث مباشرة عن **قضايا المرأة** باعتبار أنّ موضوع بحثنا ينحصر في ذلك، فتوجّهنا إلى الزّوجة قائلين لها بأنها هنا ترى المرأة التركيّة متحجّبة ولكنّها تدخّن.. ليتدخّل الزّوج موضّحا بأنّ هذه من ضمن الأمور الّتي لاحظها واندهش لها، ما تعكسه عبارته بعد تنهيدة عميقة: "عبالك كاين حوايج تشوفيهم مخّك يحبس" باعتباره، حسب وصفه، يجد فتيات بحجاب شرعي وفي هيئة طبيعيّة مع ملامح وجه مَليحة ثمّ ما يفتِئن يجلبن سيجارة، ويلخّص انطباعه بقوله بلهجة هجينة "هاذي ثاني وحدة من لحوايج ال bizarre هنا في تركيا والله أعلم".

هنا تدخّلت زوجته –الّتي تبدو مُشبعة بالصّور النّمطية الّتي تسوّقها الدّراما المشرقيّة– لتضفي للقول إنّ المشرقيّات مثل الفلسطينيّات والأردنيّات كلّهن يدخنّ وعقليّتهن مثل الأتراك.

ولمّا أخذ النّقاش حقّه من تجاذب الآراء، سألنا هذه الجزائريّة إن كانت تعتبر المرأة التركيّة قد أخذت حقوقها ؟ فتفضّلت بأنّها لا تملك معلومة عن قانونهم، لنحدّد بأنّنا نقصد ميزانها الخاصّ لِما تراه من انفتاح في الفضاء الخارجي، فتفضّلت مباشرة بالقول إنّ الإسلام يصون المرأة بطبيعة الحال، مُردفة بأنّ الطّابع الإسلامي طاغٍ على الأمر ومعتبرة أنّ **قضيّة اللّباس ليست معيارا لأنّها حريّة شخصيّة** ويبقى أنّ الإسلام هو ما يميّز المنطقة.

استنتاج أوّلي:

–يبدو أنّ المبحوثة أكثر وعيا وعقلانيّة من زوجها، مع ملاحظتنا، بالمجمل، كثرة الأحكام المسبقة من جانب فئة الجزائريّين، ربّما لنقص معرفتهم بتاريخ الأديان وعدم وجود موادّ لتدريس ذلك قبل المرحلة الجامعيّة.

–وجود **خلط بين المفاهيم** كالخلط بين "لائكي" و"ملحد" وإطلاق أحكام قيميّة على أشخاص لمجرّد أنّهم منفتحون، كما تعود هنا إشكاليّة الأنا والآخر والشّعور بالمركزيّة الذاتيّة باعتبار أنّ المبحوث عزف عن الصّلاة في مساجدهم لمجرّد وجود اختلافات طفيفة في تأدية الصّلاة.

عرض الحالة رقم: 72
تاريخ المقابلة: 17 جويلية 2022
مكان المقابلة :داخل جامع السّليمانية
لغة المقابلة : العربيّة.
مدّة المقابلة :18 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس :زوجان (أنثى وذكر)
الفئة العمريّة : منتصف العقد السّادس لكليهما
الحالة المدنيّة :متزوّجان
المستوى التّعليمي :الزّوج جامعي والزّوجة ثانوي
المهنة : غير محدّد
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : شافعي
الجنسيّة :فلسطينيّة

وقعت أُذنانا، لدى تواجدنا بجامع السّليمانية بإسطنبول، على تواصل عائلة باللّهجة الفلسطينيّة، فاقتربنا من أفرادها وجمعنا حوار بالأب والأمّ؛ حيث استهلّينا الكلام مع السيّدة بعبارة: "أنت من فلسطين، ما هو الانطباع الّذي وجدته هنا بتركيا بخصوص قضايا المرأة أو الثّقافة الإسلاميّة التركيّة بخصوصها ؟" ليرِد الجواب بأنّ وضعها ممتاز وتُعامل بصفة جيّدة ومحترمة ومتطوّرة؛ بحيث تُحترم المرأة أيّا كانت خلفيّتها وديانتها وثقافتها.

وللانتقال إلى ما يتّصل بملاحظاتنا داخل المسجد، أخبرناها بأنّه لا دراية لنا بالنّظام المسجدي في الدّول العربيّة، إنّما بالمقارنة بين الجزائر وتركيا يسعنا القول إنّ نظامها المسجدي مختلف عنّا، وما أعجبني هنا هو اشتراك النّساء والرّجال في نفس المدخل الرّئيسي وإمكانيّة رؤية الإمام، ليكون جوابها مباشرة "صح، وقدرت مثلا إجي لهون وأقعد مع عيلتي، يعني هذا إشي حلو" مضيفة أنّها تشاطرنا الرّأي بخصوص المقارنة باعتبار وجود مساجد بدول أخرى تفصل بين الرّجال والنّساء منذ البداية، لترجع للقول إنّه مكان رحب لكونه سياحي ولذلك يسهّلون الأمور بالنّسبة للمسلمين ليصلّوا كلّهم مع بعض.

ورد تعقيبنا استفساريّا عمّا إذا كانت تعتقد أنّ الجانب السّياحي لديهم هو ما فرض ذلك وليست ثقافتهم بالأساس أو أمر متجذّر لديهم، لتضيف بأنّه ممكن جدّا ألّا يكون الجانب السّياحي العامل الوحيد وإنّما رافقته ثقافة خاصّة.

هنا عبّرنا لها عن انطباع معيّن، بالقول إنّها **لو تواجدت في أيّ دولة عربيّة لما استطاعت أن تجلس وزوجها معا في قلب المسجد،** ما يعني أنّ القضيّة ليست بدافع السّياحة فقط، فتفضّلت بأنّ الأمر ممكن هو كذلك بالنّظر إلى وجود فصل تام بين الجنسين لدى بلدان مغايرة.

هنا تدخّل زوجها في الحوار موضّحا بأنّ الموضوع مطروح على أساس أنّ " هذا الصّرح العظيم –مسجد السّليمانية– معلم سياحي يأتيه القاصي والدّاني حتّى يتفرّج على العمارة الإسلاميّة العريقة؛ فبالتّالي موجود هذا الخلط"، إنّما يضيف أيضا أنّ الأمر ليس كذلك في مساجد أخرى جميلة بدورها فقط لأنّها غير موجودة ضمن المعالم الإسلاميّة المزارة من طرف السيّاح أين نجد فصلا بين مكان صلاة الرّجل وذلك المخصّص للمرأة.

كانت لنا إضافة هنا بأنّ الفصل بين الجنسين موجود في مسجد السّليمانية الّذي جمعنا فيه الحوار، ويتمّ وقت الصّلاة أين تختار المرأة بين الصّلاة في الخلف أو في الطّابق العلويّ، ليضيف بدوره أنّ الفصل يتّضح جليّا وقت صلاة الجماعة – الأمر الّذي وقفنا عليه لدى ملاحظاتنا بالمكان لمدّة ساعات– ليخلُص، من جانبه، إلى أنّه يرى ذلك غير متّصل بالثّقافة التركيّة نفسها.

يقول المحدّث إنّ **الأتراك مشهودٌ لهم بالانفتاح أكثر من الدّول العربيّة**، مُفصّلا بالقول إنّ بعض النّساء التركيّات ملتزمات **بالحجاب واللّباس الإسلامي** (يقصد أكثر تشدّدا من حجاب زوجته) وأخريات لا ينتفي لديهنّ الالتزام حسب قوله. وهنا – باعتبارنا كنّا في أوّل يوم لنا بتركيا ولم نزر بقيّة المساجد بعد– عبرّنا بأنّه يبدو عليه قد زار مختلف المساجد بالدّولة ومنها تلك الموجودة في المناطق المحافظة، ليردّ بأنّ الأمر كذلك، مضيفا تلك المساجد الّتي لا تُعتبر معلما سياحيّا. وهنا سرد أمثلة بالقول إنّ جامع السّلطان أحمد الملقّب بالجامع الأزرق أو آيا صوفيا يتوفّر فيه الأمر عينُه نظرا للعامل السّياحي، وهو ما رآه عاديّا وطبيعيّا ولا ضَير فيه وبالمقابل، لفت النّظر إلى مساجد أخرى موجودة في أطراف المدينة، زارها وعائلته ولاحظ فيها عدم وجود خلط لعدم وجود سيّاح –وهو أمر عايناه بدورنا جليّا في باقي فترات بحثنا الميداني بتركيا– ما يعني تحديد منطقة خاصّة لصلاة النّساء ومنطقة خاصّة لصلاة الرّجال.

مباشرة عقّبنا: "يعني ترى أنّ **الجانب السّياحي أثّر في قضيّة الانفتاح على الآخر**" ليتفضّل قائلا : "يعني.. نوعا ما". وبما أنّهما فلسطينيّان وتتوفّر في ثقافة المرأة الفلسطينيّة ممارسات مشابهة لِما لمسناه في نظيرتها التركيّة بخصوص النّقطة الموالية في الحوار، طرحنا عليهما التّالي: " كثير من الجزائريّين يستغربون لمّا يجدون امرأة محجّبة تدخّن أو تشرب الأرجيلة في حين في المشرق هذا الأمر طبيعي يعود إلى عادات وتقاليد المنطقة" ليضيف بدوره عبارة –**عادات وتقاليد**– فنستطرد قائلين: "كيف تفسّر أنت كفلسطيني هذا الأمر؟ ألأنّهم لا يتفهّمونه في مناطق أخرى ؟".

استهلّ المتحدّث ردّه بأنّ عادة التّدخين بحدّ ذاتها عادة سيّئة، سواء كانت المرأة متحجّبة أو غير متحجّبة وهو مضرّ بالصحّة –فأضفنا بدورنا أنّه كذلك للجنسين– وهنا يعود ويقول إنّه **لا يوجد رابط بين التّدخين والحجاب** أو الجنس مؤكّدا أنّه أمر منتشر. كما تفضّل باعتقاده أنّ اعتبار الجزائريّين بكون المتحجّبة يجب ألّا تدخّن هو أمر لا علاقة له بالحجاب بل لكون التّدخين مضرّ بالصحّة، وبالتّالي يرى أنّه ممنوع على الرّجل كما المرأة. ولم يفوّت الفرصة للتّأكيد على أنّ الإسلام يحرّم أمورا مشابهة على أساس الضّرر وعلى أساس صحّي لا ديني.

وكفكرة نابعة عن ملاحظة، أخبرنا محدّثنا بأنّ الأتراك أغلبهم لا يعرفون العربيّة، لكن لمّا ندخل المساجد نجد العربيّة حاضرة وبقوّة في الزّخرفة لأنّهم أصلا معروفون بالخطّ العربي، ما يعني صورا سيميولوجيّة طاغية في أماكن العبادة. وهنا سألنا الزّوجين أمامنا إن كانا يجدان معرفة اللّغة العربيّة واجبةً لفهم واستيعاب الدّين بشكل جيّد، لتجيب الزّوجة بعبارة "أكيد لا شرط" ويسترسل الزّوج في القول: "اللّغة العربيّة هي أساس لتعلّم الدّين، والإسلام ليس للعرب فقط، إنّما ربّ العالمين اختار اللّغة العربيّة بسبب فصاحتها، وهي أفصح لغة من ضمن جميع اللّغات، فالفصاحة والإعراب غير موجودين في اللّغات الأخرى، والتّعابير الموجودة في القرآن لن تجديها في لغات أخرى، وبالتّالي معاني القرآن من الصّعب أن تُفهميها لغير العربي، **وحتّى تستوعبي الدّين بشكل صحيح لابدّ أن تتعلّمي اللّغة العربيّة أوّلا حتّى تفهمي قراءة القرآن وتتدبّريه**".

قلنا: "يعني نفهم أنّ التّرجمة ليست كافية"، ليردف: "التّرجمة كافية، لكن كمسلمين جدد، أعتقد أنّه لابدّ من أن يتعلّموا اللّغة العربيّة"، وهنا استرسل بلهجته الفلسطينيّة ليفيد بأنّه بالنّسبة للأتراك وبما أنّنا نوّهنا إلى موضوع اللّغة، سنرجع بالتّاريخ إلى أيّام الدّولة العثمانيّة والوقت ما قبل الدّولة التركيّة الحديثة الّتي أنشئت في 1923 حيث كانت لديهم اللّغة مكتوبة بما وصفه بالأحرف العربيّة/الآراميّة، وبعد إقرار الجمهوريّة عُوّضت بالأحرف اللّاتينية. وبالتّالي، يعتقد محدّثنا بأنّ مُجمل ما نلاحظه أمور قديمة، لنضيف بدورنا مدعّمين قوله بأنّنّا عايّنا حتّى قبورا مكتوبا عليها بالحرف العربيّ.

أخيرا، وبالنّظر إلى أنّه بدا شخصا مثقّفا، توجّهنا إليه سائلين: "**هل تعتقد أنّ المرأة العربيّة عموما لديها حقوق لم تأخذها وهي حقوق مشروعة ؟**" ليردّ مباشرة بلهجته: "في بلادنا أعتقد أنّها آخذةٌ حقوقها وزيادة" ضاحكا هو وزوجته، ثمّ عرّج على تركيا ليقول إنّهم يعتبرونها مساوية للرّجل، وهنا وَلجنا مباشرة إلى موضوع **الإرث** في المنطقة لنُعرب بأنّها في تركيا **ترث مثلها مثل الرّجل**، فاستوقفَنا مضيفا "بالنّسبة للإرث، هذا القانون أُنزل شرعا بالقرآن من ربّ العباد، وهذا الموضوع نحن لا نتدخّل فيه لأنّ ربّنا قال في القرآن "**للذّكر مثل حظّ الأنثيين**" من دون أن يُغفل التّفصيلات الموجود ذكرُها في سورة النّساء". وهنا أضفنا استفسارا صغيرا عمّا إذا كان قد اطّلع – على سبيل المثال لا الحصر– على أبحاث مجدّدين ساهموا في إعادة تفسير القرآن بمفاهيم جديدة ومن ضمن ذلك **آيات الإرث**، ليقول مباشرة: "نعم نعم، ومع احترامي للجميع، لا يُعتدّ بهم بالنّسبة لي".

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–تكرّر مؤشّر العامل السّياحي ودوره في الانفتاح على الآخر وإعادة رسم معالم احتلال المرأة للمجال.

–**الحجاب**، حسب المفهوم الفلسطيني، ليس حائلا دون بعض العادات ذات الطّابع السّلبي اجتماعيّا.

–المبحوث الذّكر **ضدّ قضيّة التّجديد**، حتّى دون الاطّلاع على الأفكار الجديدة، وقد ظهر ذلك حِيال قضيّة الإرث بالأخصّ.

عرض الحالة رقم: 73
تاريخ المقابلة :2 أوت 2022.
مكان المقابلة :إسطنبول.
لغة المقابلة :الانجليزيّة.
مدّة المقابلة :18 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس :أنثى
الفئة العمريّة :36 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي/ ماستر
المهنة :أستاذة جامعيّة
المستوى الاقتصادي :متوسّط
المذهب :الإثنا عشري من الطّائفة الشيعيّة
الجنسيّة :إيرانيّة

بغرض معرفة رأي الأجانب المقيمين بتركيا في هذه الثّقافة دوما، جمعنا حوار بشابّة إيرانيّة كنّا على تواصل شبه دائم معها طوال المدّة الّتي قضّيناها هناك، كما أنّها هاجرت إلى تركيا رفقة زوجها وأبنائها بحثا عن فضاء أرحب للعيش بعيدا عن تضييق الحريّات الحاصل ببلادهم حسبما أفادت به.

سألناها في المستهلّ، وهي الّتي كانت قد قضّت ما يربو عن سنة بتركيا، عمّا تستطيع قوله حول الثّقافة الإسلاميّة التركيّة، وكان جوابها بأنّها تراها مختلفة عن الثّقافة العربيّة الإسلاميّة؛ لأنّ ذلك اختلط بثقافتهم الخاصّة وسلوكات الأشخاص، كما ترى أنّ أغلبهم لا يلتزمون بتعاليم الإسلام المعروفة في حالات معيّنة، غير أنّهم يستندون إلى تقاليدهم. وإن حدّدنا الأمر، حسب قولها، بين التّقليدي والحداثي، فالكثير من الشّباب اعتبرتهم "متحرّرين" من بعض التّعاليم والسّلوكات والواجبات الإسلاميّة، وفي شقّ التّقاليد، يظهر التمسّك بها جليّا في المدن والقرى الصّغيرة الّتي لازال قاطنوها مرتبطين باعتقاداتهم، ولو أنّ **إسلامهم منصهر مع ثقافتهم المحليّة،** الأمر الّذي جعلها تراهم مسلمين ولكن غير ملتزمين فعليّا بتعاليم الإسلام.

واعتبرت أنّه من الجدير ذكر حريّة الأشخاص في لباسهم، فتخصّ هنا النّساء أكثر، مثلما تعرّضت لبعض الممارسات الاجتماعيّة الّتي ترى أنّ الإسلام نهى عنها ورغم ذلك وجدتها شائعة في الثّقافة التركيّة كانتشار الأوشام وتناول الكحول، الأمر الّذي جعلها تعتبر أنّ لديهم **مفهومهم الخاصّ للإسلام،** مستعرضة حالات مرّت بها من أتراك كأن يقول لها أحدهم بأنّ والده متمسّك بتعاليم الدّين وهو لا، أو أنّ شخصا كان متديّنا ثمّ تغيّر، لتنتهي إلى القول بأنّهم يؤمنون بالله والرّسول، إنّما **يكيّفون الدّين حسب ما يخدمهم.**

وكمحطّة ثانية، استفسرناها عن حقوق الإنسان الّتي وجدتها بتركيا واستحسنتها، فاستهلّت ردّها بالإشارة إلى أنّ بلدها –إيران– رغم مجاورته لتركيا ولكن نظرته للإسلام مختلفة تماما، معتبرة أن الدّين بالنّسبة له عبارة عن "وسيلة للسّيطرة على النّاس"، وبالتّالي هي تعتبر أنّ **تركيا تحوي هامشا أكبر من حقوق الإنسان لاسيّما**

بخصوص المرأة لكونهم يحترمونها ويمنحونها الأمن، وهنا سردت أمثلة كعدم التعرّض للنّساء في الشّارع ولا حتّى توجيه عبارات مسيئة لهنّ، كما لا يسمحون لأنفسهم بالتدخّل في شؤونهنّ سواء في سلوكهنّ أو هندامهنّ، ما يعني أنّ **الشّخص يتصرّف على سجيّته ولا يضطر إلى تقمّص شخصيّة لا تعنيه، وينال الاحترام كيفما كان،** الأهمّ أن يحترم حدوده مع غيره لينال الشّيء نفسه.

وكنقطة وصفتها بالمهمّة بالنّسبة لها، ذكرت مسألة **التعدّد** الّتي لا يشرّعها وبل **يمنعها ويجرّمها القانون التّركي،** الأمر الّتي يجيزه بلدها وباقي البلدان العربيّة* حسب قولها. مضيفةً أنّ للمرأة في تركيا الكثير من الحقوق **كحق الطّلاق وحضانة أبنائها،** الأمر الّذي جعلها تعتبر أنّ المرأة التركيّة تتمتّع بالكثير من الحقوق مقارنة ببلدها إيران وببعض البلدان العربيّة.

تفضّلنا في سؤالنا الثّالث بأنّنا نعتقدها تعرف بعضا من العربيّة مثل غالبيّة الشّعب الإيراني، وبالتّالي استفسرناها عن طبيعة استقبالها لبعض المفاهيم الدينيّة مثل "**القوامة**" التي ترجمناها لها بstewardship تقريبا للفهم و"**التعدّد**" polygamy و"**الضّرب**" الّذي ترجمناه بدوره بمفهومين للاختيار وهما Beating or creating distance، الجواري، ملك اليمين، و**الحجاب.**

وكأوّل ردّة فعل من قِبَلها، صرّحت بأنّ لفظ "**حجاب**" شائع لديهم في إيران بالطّبع وبأنّ قضيّته جديّة وشائكة والتّعامل إزاءه جدّ صارم، ومفهومه لديهم هو **وشاح يغطّي شعر الرّأس مع ألّا يظهر جزء من الجسد،** مع تنويهها إلى أنّ **غالبيّة سكّان إيران لا يؤمنون بالحجاب** ولو أنّ النّساء مرغمات من طرف السّلطات على وضعه في الأماكن العامّة، الأمر الّذي يجعلهنّ **يضعنه لتغطية جزء فقط من الشّعر.**

وانتقالا إلى مفهوم **التعدّد،** ذكرت محدّثتنا أنّ هناك ظاهرة شائعة في بلدها تسمّى باللّسان الفارسي "**صيغة**"، الّذي يوافقه الوصف العربي "**زواج المتعة**"، موضّحة أنّ الرّجل الإيراني يستطيع **الجمع بين أربع نسوة** مثلما يستطيع أيضا أن يستفيد، إلى جانب ذلك، من **زواج المتعة**** الّذي يُتّفق فيه مسبقا على مدّة معيّنة.

وعن بقيّة المفاهيم الّتي ذكرناها والمتواجدة في القرآن، تفضّلت المتحدّثة بأنّها لا تدركها كما هي باللّغة العربيّة.

وصولا إلى سؤالنا الرّابع الّذي تناول مسألة **إيمانها بالمساواة بين الرّجل والمرأة،** أجابت بأنّها شخصيّا تؤمن بذلك، إنّما التّشريعات السّائدة ببلدها لا تفعل؛ باعتبار أنّ النّساء لا يتمتّعن بنفس الحقوق كالرّجال الّذين يحابيهم القانون على حدّ قولها، ساردة مثال ديّة المرأة المناصِفة لديّة الرّجل إن جرى هناك حادث، ومنه إلى مثال **حق الطّلاق** الّذي يحدث فقط بإرادة من الرّجل، أمّا عن الزّوجة فيتوجّب عليها التقدّم بطلب قبل الزّواج كي يكون لها حقّ في ذلك، مثلما تعرّضت أيضا إلى **غياب حقّ المرأة عن بعض القواعد الأساسيّة.**

---

* ما عدا تونس.

وعدد الزّوجات فيه غير محدود مع تنازل النّساء عن حقوقهنّ **كالمصروف والسّكن والإرث في هذه الصّيغة من الزّواج.

بدورنا، أطلعناها على أنّ القانون الجزائري يشرّع تطليق الزّوجة بطلب من الزّوج ولو رفضت، ما يسمّى ب "**الطّلاق التعسّفي**"، مضيفة بدورها أنّه في حال أراد الرّجل **التعدّد** لديهم عليه أن يطلب قبول الزّوجة الأولى – الأمر المعمول به بالجزائر أيضا– إنّما توضّح أنّ ذلك **غير معمول به لديهم ويتمّ غضّ الطّرف عنه**، علاوة على أنّ حقوق النّساء بالمجمل تدنو حقوق الرّجال، وبسبب ذلك فهنّ يحظَين بتقدير أقلّ في المجتمع الإيراني ولو أنهنّ يتمتّعن بحق التّعليم.

وتبعا لما تفضّلت به، تناول سؤالنا الموالي استفسارا عمّا إذا كانت تعتقد أنّ **الإسلام وردنا بمفاهيمه الحقيقيّة**، فصرّحت بدورها أنّها **فكّرت مليّا في ذلك قبل هجرتها إلى تركيا**، وكانت تعتقد أنّ ما هو سائد ببلدها هو الإسلام الّذي تتبنّاه مختلف الدّول الّتي تَعدّ الإسلام ديانتها الأساسيّة، إنّما منذ قدومها إلى تركيا التقت بالكثير من العرب الّذين غيّروا نظرتها للإسلام، اعتبارا من أنّ دينهم تغيّر كثيرا تبعا للحاجات والظّروف، سواءً من قبل المجتمع أو الحكّام، وبالتّالي فهو ليس ذلك الإسلام الّذي عرف وساد في بواكيره؛ إذ **تغيّر لفائدة الرّجل** حسبما تراه هي.

وقد تناول سؤالنا الموالي طبيعة تخمينها بخصوص **أثر ترجمة المفاهيم العربيّة إلى اللّغات المغايرة**، ومثال ذلك **ما استقبلته اللّغة والثّقافة الفارسيّة**. فتفضّلت وقالت بأنّه اعتبارا من كونها شخص يعدّ نفسه مسلما وعلى دراية معيّنة باللّغة العربيّة، فهي تعتقد أنّ التّرجمة عمل نبيل –علاوة على ارتباطه بطبيعة عملها– ناهيك عن صعوبة هذا العمل، مستدلّة **بالاختلافات المفاهيميّة الّتي تحدث بالضّرورة لدى ترجمة القرآن من العربيّة إلى الفارسيّة**، وقد يحدث سوء تفاهم بين المترجمين أو يحدث ألّا يجدوا المصطلحات الموافقة لاحتواء تلك المفاهيم، ما يعني عدم القدرة على إبلاغ المعنى الكامل والحقيقي. فهي تصرّح هنا كذلك بأنّ **من يودّ قراءة القرآن الكريم عليه أوّلا الإلمام باللّغة العربيّة وفهمها في الوقت نفسه**، وهذا رغم وجود التّرجمات. فقد أشارت كذلك إلى أنّ القرآن متوفّر في بلدها بالعربيّة والفارسيّة والانجليزيّة، إنّما هي **تفهمه بالصّيغة الانجليزيّة أكثر من تلك الفارسيّة**، وتعتبر الإشكال في أنّ التّرجمة لا تؤدّي المعنى بالأسلوب الصّحيح دوما. فأضفنا بدورنا أنّ الأمر يكمن أيضا في عمليّة **التّأويل** قبل التّرجمة؛ فإن كان التّأويل خاطئا تسبّب ذلك في مُجانبة التّرجمة للمعنى الحقيقي والعكس بالعكس، فأعقبَت بأنّ فهمنا بذاته قد يكون خاطئا، مثلما **قد تتدخّل الذاتيّة والعاطفة في عمليّة التّرجمة**، وهو أمر وقفت عليه بدورها في ترجمة الأشعار الفارسيّة الّتي حين تقرأها بالانجليزيّة لا يحدث لديها نفس التلقّي والشّعور الّذي تتيحُه الشّحنات الثّقافية الفارسيّة في النّصوص الأصليّة.

انتقالا إلى سؤالنا الأخير، وبما أنّها من النّخبة، سألناها إن كانت تعتبر أنّ **إشراك النّقل بالعقل لازمٌ في قضيّة استيعاب رسالة الإسلام**. فقالت "نعم طبعا" « Yes of course » معلّلة ذلك بالتغيّرات الّتي نشأت بفعل التطوّر التّكنولوجي والحداثة الّتي تستوجب بعض التّغييرات في قواعد الإسلام والتّشريعات الّتي اختصّت بأشخاص عاشوا في سياقات زمنيّة وتاريخيّة معيّنة اتّسمت في اختلافها الجذري عمّا نحن عليه اليوم، وحتّى اختلاف الثّقافات يلعب دورا كبيرا، كما تشدّد على أنّ **الدّيانة تصحب معها ثقافة المنطقة الّتي نشأت بها**، ما يعني ضرورة إحداث تغييرات لجعل تعاليمها تتأقلم مع ثقافات الشّعوب المستقبلة لها، وقد برهنت على كلامها بما

تشاهده حاليّا من انفتاح بعض البلدان العربيّة مقارنة ببلدان عربيّة أخرى رغم أنّ الإسلام هو الدّيانة الرّئيسة لديها، والاختلاف نجده حتّى في إيران أو تركيا، كما أنّ هذه التغيّرات حدثت على مرّ فترات طويلة من الزّمن، لتختم كلامها بأنّه يجدر **منح مساحة للمجتمعات للتّفاوض بشأن بعض التّعاليم الإسلاميّة، ومناقشتها وجعلها تتكيّف مع أوضاعها الحاليّة.**

استنتاج أوّلي:

-بالمقارنة بين إيران وتركيا، يظهر أنّ الممارسات الدينيّة ترتسم في **حُلّة ثقافيّة وأيضا حسب السّياسة المتّبعة.**

-ملاحظة المبحوثة أنّ الأتراك يكيّفون الدّين حسب ما يخدمهم تحيلنا إلى مذهبهم، **المذهب الحنفي**، الّذي ومثلما شاهدنا في الشقّ النّظري، ينتمي إلى **مدرسة الرّأي ويحكّم العقل** تحقيقا لأهداف منها المصلحة.

-المبحوثة الإيرانيّة، ومن منطلق أنّها كانت متحجّبة في بلدها إيران قبل الهجرة، اعتبرت أنّ العلمانيّة التركيّة أحسن؛ لأنّها تكفل حقوق النّساء، كما أنّها لا تجبر أفراد الشّعب على تقمّص شخصيّة لا تعنيهم، وهو ما نستشفّ منه تأثير الإرغام على استقبال الدّين سلبا.

-إنّ مثال زواج المتعة المعروف بإيران يُحيلنا إلى عديد المؤشّرات، باعتباره يقتضي تنازل المرأة عن حقوقها من **قوامة ومسكن وإرث**، وهي صيغة عادةً ما تكون أسبابُ اللّجوء إليها اقتصاديّة.

-كذلك، لاحظنا من النّموذج الإيراني، حسبها، **العلاقة الصُوريّة بين وجود قوانين وتفعيلها وتطبيقها.**

-إجمالا، يظهر أنّ المبحوثة تجيد استعمال **الأدوات العقليّة وتوظيف الحسّ النّقدي**، خاصّة في اعتبارها أنّ **للمجتمع كلمته هو الآخر**، وأنّ الدّيانة تصحب معها ثقافة المنطقة الّتي نشأت بها، ما يستلزم تغييرا تماشيا ومتطلّبات ما بعد الحداثة، وكذلك وعيها بإشكاليّة الإلمام باللّغة لهضم المفاهيم، ناهيك عن قضيّة **التّأويل والتّرجمة**، من دون إغفال عامل الذاتيّة.

–روافد الدّراسة:

عيّنة متفرّقة من العرب حول قضايا المرأة ببلدانهم :

عرض الحالة رقم: 74
تاريخ المقابلة: 15 أوت 2023
مكان المقابلة : مدينة سوسة- تونس
لغة المقابلة : العربيّة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : بداية العقد الخامس
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : ليسانس
المهنة : إعلامي وكاتب
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب :مالكي
الجنسيّة : موريتانيّة

تحمل المقابلات التّالية نماذجا لنُخبة من دول جارة متمثّلة في، **تونس، ليبيا وموريتانيا** بُغية **المقارنة** وما يتبعها من استنتاجات دون أخذها كمجال للتّعميم، إنّما نراها مُهمّة نظرا لاشتراكها مع مناطق شملناها بالبحث في **نفس الدّوائر الثقافيّة بين أقصى الشّرق وأقصى الغرب الجزائريّين.**

كانت لنا مشاركة في الجامعة الصيفيّة المنعقدة بولاية سوسة، الجمهوريّة التّونسية، بين 12 و16 أوت 2023،؛ بحيث تناولت قضايا التحوّل في المجتمعات العربيّة، ومنها **قضايا المرأة**، فتسنّى لنا لقاءَ إعلاميٍّ من النّخبة الموريتانيّة استغليّنا فرصة تواجده لإجراء مقابلة وإيّاه، لاسيّما وأنّ **المجتمع الموريتاني صنع الفارق في جُملة عادات وتقاليد تُعنى بالمرأة.**

يُعدّ الكاتب والإعلامي الموريتاني م.ع أحد مريدي **الطّريقة التيجانيّة**، ولأنّه **كتب عن المرأة الموريتانيّة**، طلبنا منه أوّلا إعطاءنا لمحة عنها.

استهلّ إجابته بأنّ المرأة الموريتانيّة مثلها كمثل المرأة العربيّة بصفة عامّة، إلّا أنّها تتميّز بنوع من الحريّة والتّقدير قد يجعلها "مدلّلة" من طرف الرّجل، إضافة إلى مسؤوليّتها في التّربية كعماد للأسرة والمجتمع، ثمّ عرّج المبحوث إلى أنّ للمرأة الموريتانيّة حضورها في النّشاطات الثقافيّة والسياسيّة، الأمر الّذي عزاه إلى عمل الحكومات الأخيرة الّتي سعت –حسب قوله– إلى تمكين المرأة مع رفع نسبة حضورها في المجالس المنتخبة بما يسمّى بحصّة الكوطا، لتمثّل هذه الأنثى 23% في البرلمان –وقد استفسرناه هنا إن كان يقصد 33% فأجاب بأنّ النّسبة لم تصل إلى ذلك بعد– الأمر الّذي اعتبره تطوّرا بحدّ ذاته لمكانتها، مشيرا إلى أنّها أصبحت تتولّى كلّ المناصب

بدءا بالوزارة، لنستطرد بدورنا "ما عدا الولاية العامّة ! " ليأتي ردّه مباشرة بالإيجاب، إنّما لم يُخْفِ بأنّ لديهم من ترشّحن لمنصب رئاسة الجمهوريّة ولو لم يحالفهنّ الحظّ فيما بعد.

انتقلنا إلى شقّ العادات والتّقاليد، منطلقين من معارفنا المتواضعة بخصوص وجود **عادات موريتانيّة تهدف إلى تسمين المرأة قبل الزّواج** وتقتضي أن تتناول كبشا كاملا أو نحوه، متسائلين إن هي حقيقة أم إشاعة.

أجاب السيّد هنا بأنّ ما ذكرناه كان موجودا في المجتمع البدويّ قبل تحوّله إلى مجتمع حضري، على حدّ قوله. وفيما إذا كانت هناك نظرة تشييئيّة للمرأة، أجاب بنعم، شارحا بأنّه كانت هناك **معايير جمال** منها ما يسمّى ب "التّسمين" بإعطاء المرأة نصيب الأسد في المأكولات استنادا إلى تلك المعايير الّتي تتطلّب أن تختلف المرأة عن الرّجل مورفولوجيّا، وبدورنا، ذكّرنا كلامُه بالفكر اليوناني أين رُبطت المرأة بالغريزة والرّجل بالحكمة، الأمر الّذي جعلهم يجسّدون ذلك حتّى في التّشكيلات النحتيّة الّتي تُضخّم الأعضاء الأنثويّة وتُحدث العكس بخصوص الذكريّة.

اعتبر المتحدّث بأنّ تلك العادة الموجودة ببلده تجسّد تقدير المرأة أكثر من الرّجل؛ أمر ينعكس حتّى على ما يجب أن تكون عليه في بنيتها الجسمانيّة. **ولأنّ الرّجل يكافح ويجاهد، لا يجدر به أن يأخذ وزنا زائدا** كما لو كان امرأة. ولمّا أعربنا عن تعجّبنا لذلك المعيار، استرسل قائلا بأنّ ذلك عيب على الرّجل وكأنه يتقاسم صفات الأنوثة مع المرأة ويتّخذ لنفسه مظهرا أنثويّا.

انتقلنا بالسّؤال إلى العناوين الّتي تناولَها إعلاميّا حول قضايا المرأة، وطبيعة **المواضيع الّتي وجدها ذات استشكال** وأنّه حريّ به التطرّق إليها، فأفادنا بأنّ أهمّ المواضيع الّتي تناولها كانت انطلاقا من **محيطه الاجتماعي القروي، مدى حضور المرأة المثقّفة وهل هذه المثقّفة مرغوبة ومطلوبة في المجتمع ؟ أم أنّه ينبذها ؟ وهل يتأخّر زواج المثقّفة مقارنة بغير المثقّفة ؟**

لمّا استفسرنا إن تمثّل السّبب في العامل الاجتماعي، تفضّل قائلا بأنّ **الرّجل يحتاج ربّة بين فقط وليس امرأة مثقّفة**، فتساءلنا إن كانت تلك هي نظرة الرّجل الموريتاني المعاصر والنّخبة، ليتمثّل الردّ في أنّ ذلك سائد في بعض المجتمعات الموريتانيّة المحافظة.

ويظهر أنّ مبحوثنا كان في غاية الصّراحة لمّا قال: "**الرّجل عندنا لا يريد أن تصل معه المرأة إلى نفس المسار**" إلّا في **المجتمع المدني** الّذي يختلف عن المجتمعات المحافظة في القرى أين لا يُمانع الزّوج في أن تتعلّم زوجته، إنّما لا أن تعلوه في التّحصيل العلمي. واستطرد بدوره لافتا إلى وجود دراسات اجتماعيّة تؤكّد أنّ العنوسة ارتفعت في وسط الإناث المثقّفات، ليعزو ذلك إلى أنّ مكانتهنّ وحضورهنّ الثّقافي يؤخّر إقبالهنّ على الزّواج، كما يرى الأمر يطرح تساؤلات أخرى فيما إذا كانت **ثقافة المرأة تؤثّر على دورها الاجتماعي كربّة بيت،** وعمّا إذا كان عملها وتمكينها يؤثّران على أدائها في المجتمع وفي تربية أبنائها قبل أن يختم جوابه بأنّها إشكالات سبق له وأن كتب فيها كثيرا.

استفهمنا من المبحوث إن كانت هناك في بلده –موريتانيا– **عيّنات من نساء لديهنّ توجّه نسويّ أو يدافعن عن قضايا المرأة**، لتكون الإجابة "طبعا"، وإلى جانب ذلك، أشار إلى وجود عديد الدّكتورات في العلوم الإسلاميّة وغيرها ممّن يقُمن **بالاجتهاد**، إنّما ما يلبث يتراجع ليُفيد بأنّه لا يوجد ما يسمّى بالنّزعة النسويّة لديهم. وعمّا إذا لم تفكّر حتّى النّخبة من النّساء في ذلك، يقول المتحدّث بأنه لم تكن لديهنّ ما أسماها ب "**العقدة**". وعن سبب عَدِّهِ لها بمثابة "عقدة"، تفضّل الإعلاميّ الموريتاني بتوضيح نظرته في أنّ المرأة تطلب ما تفقده في حين هي لا تفقد الشّيء، ومنه يسترسل في أنّ المجتمع الموريتاني لا يترك مجالا إلى أن تضطرّ النّساء إلى التّكاثف حول مطلب معيّن كتقديس النسويّة أو تقديس المرأة. مضيفا أنّ المرأة في واقع الحال سيّدة، سواء بتواجدها في كلّ المناصب أو في مختلف مناحي الحياة، ومنه عبّر بأنّ **النسويّة أو الدّفاع عن حقوق النّساء أمر مجهريّ في بلده**، وأنّ النسويّة الّتي لا يعترف بها هي تلك **العلمانيّة** والّتي لا يجد مبرّرا لوجودها.

وصولًا إلى هذه النّقطة، استفسرنا المبحوث إن كان لا يعتبر أنّ **بعض المفاهيم الدينيّة الإسلاميّة قد أُوِّلَتْ خطأً أو أسيء فهمها في الفقه الإسلامي أو لَزِمها الاجتهاد**، مشيرين إلى أنّه مُعطى وضعيّ مِنْ تدخّل يد البشر وبه اجتهادات مختلفة ومتضاربة ومتباينة على عكس التّنزيل الحكيم، ليجيب بدوره "طبعا، لا أُنكر لك ذلك في أنّه قد توجد مفاهيم وحتّى عبارات تُكرّر دون إدراك" مثل "**المرأة من بيتها إلى قبرها**" (من باب تفسيرهم ل "وقِرن في بيوتكنّ")، وكأنّه لا مجال لخروجهنّ للتّعليم والتّداوي مثلا.

وبما أنّه ذكر تلك الحيثيّة، أخبرناه بأنّنا لمّا قمنا ببحثنا الميداني بأقصى الغرب الجزائري، وهي مناطق منعزلة جغرافيّا ولكن قريبة من موريتانيا، اكتشفنا فيها قُرى لو طُلّقت فيها المرأة لا يحدث لها أن تخرج من المنزل إلّا إلى قبرها، وكأنّه نوع من الانتقام الاجتماعي، متسائلين إن كانت تلك الظّاهرة موجودة لديهم ولو أنّنا نُدرك جليّا طقوس الاحتفال المعروفة لديهم عَقِبَ الطّلاق. فأخبرنا المتحدّث بأنّ تلك الظّاهرة غير موجودة لديهم وبأنّ **الثّقافة الموريتانيّة تحتفل بطلاق المرأة** من باب أنّها تعبّر عن **حريّتها وقابليّتها للزّواج مجدّدا**، وكذلك **نكاية في المطلّق ورفعا للمعنويّات** بحدّ ذاتها.

وعن حقيقة **تفضيل الرّجل الموريتاني للمطلّقة وليس العزباء**، أجاب السيّد م.ع بأنّ ذلك موجود فعلا، فنجد **مطلّقة تتزوّج أربع مرّات ويقصدها الرّاغبون من مختلف القبائل**. وهنا علّقنا بدورنا وكأنّ المرأة بذاتها **تُعدّد فقط بمراحل زمنيّة**، ليؤكّد الأمر مشيرا إلى أنّ **الطّلاق في المجتمع الموريتاني ليس عيبا**.

أمّا بخصوص سبب تفضيل الرّجل الموريتاني للمرأة المطلّقة على العزباء، أجاب مباشرة بأنّ تلك **المطلّقة ذات تجربة في الحياة الزوجيّة**، باعتبار أنّ الطّلاق لا يعني بالضّرورة وجود خلل أو عيب فيها، إضافة إلى أنّ المطلّق قد يَذهب عن شيء يبتغيه الرّجال فيها على حدّ تعبيره.

تمحور سؤالنا الموالي حول **العوامل الّتي جعلت ما ذكر ظاهرةً اجتماعيّةً** في موريتانيا، باعتبار أنّها شائعة وليست حالات فرديّة معزولة، متسائلين إن كان يرى في ذلك نوعا من الانتقام الاجتماعي. وهنا رجع المبحوث

إلى قوله المبدئيّ في أنّ المرأة مدلّلة لديهم؛ وعمّا إذا كان ذلك في **المجتمع البدوي والحضري معا**، ردّ بنعم، وهذا قبل أن نتعمّق أكثر في سؤالنا إن كان **المجتمع الموريتاني في مجمله بدويّ** ويردّ بدوره بالإيجاب، ولو أنّه متحضّر نوعا ما بحكم الحياة في العاصمة حسبه.

إنّما، بعد سلسلة أسئلة للحفر في الموضوع، تطرّق المبحوث إلى حيثيّة مهمّة وهي أنّ **رغبة الموريتانيّين في الزّواج من مطلّقة ترجع أيضا إلى مكانتها الاجتماعيّة ككونها ابنة شخص معروف أو قائد سياسي أو شيخ زاوية أو من الّذين يتمتّعون بهالة دينيّة معيّنة.**

وعمّا إذا كانت الظّاهرة قديمة جدّا أو مستحدثة، ردّ الصّحفي الموريتاني بأنّها في غاية القِدم وتدخل في إطار **العادات والتّقاليد**، ليسرُد لنا **رمزيّة اجتماعيّة** معيّنة قائلا لو طُلّقت امرأة وهناك ابن عمّ لها يرغب فيها، فحين يسمع بطلاقها يأخذ بعيرا ويأتي به إلى أهلها ليَعقله أمامهم كهديّة ويطلق الرّصاص، ذاكرا أنّه يوصف في لهجتهم بعبارة "عَرْقُبْ لها" بمعنى أخذ عرقوبا لبعير وعقله أمام بيتها إشارة إلى أنّه يودّ خطبتها.

انتقالا إلى **النّاحية القانونيّة**، سألنا المبحوث إن كان القانون الموريتاني يشرّع **الخلع**، لنَعلم منه بأنّ القانون صِيْغَ وفق الشّريعة الإسلاميّة ولا تناقض فيه، إنّما الخلع حسب معرفته لم يدخل حيّز التّنفيذ بعد*، ولو أنّ هناك إصلاحات فيما أسماه بالقانون الاجتماعي قد تجعل للطّلاق بعض الحدود.

وعن استفسارنا الموالي فيما إذا كانت حالات الطّلاق في موريتانيا تحدث عادة بطرق وديّة أم يتأتّى ذلك من خلال المحاكم، أجاب بأنّ **الطّلاق صار سهلا وعفويّا ويتمّ ب "أبسط كلمة"** دون اللّجوء إلى المحاكم.

وبحكم ما أفرج عنه الحوار، تساءلنا إن كان يعتبر تلك **الاحتفالات المقامة عقب الطّلاق مشجّعة على استفحال هذه الظّاهرة**، ليتفضّل بالقول إنّها صراحة **انحصرت بعض الشّيء بحكم ظهور الحياة المدنيّة**، إنّما يبقى أنّ المرأة الموريتانيّة بمجرّد انقضاء عدّتها تتزيّن بكامل زينتها وكأنّها عروس.

ولأنّ ظاهرة الاحتفال أصابتنا بالحيرة والفضول العلمي، سألناه إن كانت تقام على كامل الإقليم الموريتاني ليجيب ب "طبعا"، وبحكم أنّ القبائل ممتدّة ولا تخضع للتّقسيمات الإداريّة والحدود الجغرافيّة ظلّت لدينا علامة استفهام بخصوص وجود تلك الظّاهرة في المناطق المحاذية لموريتانيا، ناهيك عن **تأثير الانتشار الثّقافي**، وهنا ذكر لنا وجود ذلك في **المجتمعين المالي والسّينيغالي** بحكم التّلامس الجغرافي.

وعن الصّداق أو المهر لديهم إن كان يقاس بالبعير، تفضّل بالردّ شارحا طبيعة كلّ مجتمع في ذلك، حسب مبادئه وقيمه ومحدّداته، ولذلك يقولون في لفظ عقد الزّواج "الصّداق صداق المثل" ويذكُرونه.

بعد حديثه عن عقد الزّواج، سألناه عن طريقة فضّ هذه الرّابطة أو فسخ هذا العقد، لنَعلم بأنّه حسب ما اتُّفق عليه قبل الزّواج، ناهيك عن أنّ لكلّ قبيلة عاداتها ومكانتها الاجتماعيّة.

* معلومة نخالها غير ثابتة باعتبار أنّ التحرّي أفضى بنا إلى وجود تقنين **للخلع** في موريتانيا مُجسّدا في المادّتين 92 و94 من قانون الأحوال الشخصيّة.

ولتوضيح أكبر بخصوص قوله المتكرّر ب "**المكانة الاجتماعيّة**" إن كان يقصد بذلك **المكانة الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة أو الدينيّة، كأن تكون ابنة أحد كبار الطّريقة التّيجانية**، أجاب المبحوث بأنّ جانب **التصوّف أيضا يلعب دورا**، ممّا يُحدث تسابقًا للظّفر بابنة الشّيخ. ومن الأمور الّتي نبّهنا إليها محدّثنا الموريتاني وجود تفرقة بين من يستحقّ **التعدّد** ومن لا يستحقّ ذلك، فسألناه إن كان راجعا إلى **الاقتدار المالي أم المكانة الاجتماعيّة وعراقة العائلة والنّسب**، ليؤكّد الأمر بخصوص قرب الشّخص من شيخ الزّاوية.

أمّا **إن نوى الشّخص العادي التعدّد، يقف المجتمع بأكمله ضدّه**، مشيرا إلى نفسه مثلا. وهنا استطردنا بالقول إنّه باعتباره من أتباع التّيجانيّة قد تصعد مكانته الاجتماعيّة وبالتّالي يختلف هذا الحكم بحقّه، فأكّد الأمر بدوره.

استنتاج أوّلي:

-المبحوث في حديثه عن الكوطا (الحصّة النسبيّة في أنظمة نيابيّة) يبدو لا عِلم له بأنّها نتاج اتفاقيّات خارجيّة أبرمتها مختلف الدّول وليست متعلّقة بنظام داخلي، ناهيك عن أنّ التّطبيق ليس بالنّسبة المفترضة.

-طغيان النّظرة التشييئيّة للمرأة والرّجل على حدّ سواء، أين تُفَضَّلُ المطلّقة لأنّها صاحبة تجربة، وتُربط حتّى مورفولوجيّة الرّجل بتصوّرهم الثّقافي **للقوامة** في قوله "ولأنّ الرّجل يكافح ويجاهد، لا يجدر أن يأخذ وزنا زائدا"، كما أنّه عادة يحتاج إلى ربّة بيت فقط، وهذا ما جعلنا نفهم معنى لفظ "المرأة مدلّلة" بمعنى **عدم التّرحيب بقوامتها الماليّة ولا السّبيل المؤدّي إلى ذلك من تعليم وعمل.**

-يظهر العامل الدّيني والمقدّس في **ارتباط رغبة الزّواج من مطلّقة بأصلها الاجتماعي** من خلال قربها من شيخ القبيلة أو الطّريقة.

-**التعدّد** هو الآخر **مرتبط بالأصل الاجتماعي** للمعني؛ لذلك يحلّ له اجتماعيّا ودينيّا ما لا يحلّ لغيره، وهنا يُرجَّح أنّ ذلك متّصل أيضا **بالاقتدار الاقتصادي** وبالتّالي **القوامة.**

-تظلّ بعض العادات محلَّ تساؤل كظاهرة الاحتفال بالطّلاق، رغم الرمزيّات الاجتماعيّة لذلك، مع قوله بانحصارها في المناطق الحضريّة.

-المواضيع الإعلاميّة للمبحوث هادفة قياسًا بميولات مجتمعه، ويظهر أنّ ثقافته القرويّة جعلته يقف ضدّ النسويّة، لاسيّما تلك العلمانيّة، إنّما إنكاره لوجود **الخلع** في القانون الموريتاني رغم وجوده ربّما يعود إلى وجود إشكالات في تجسيده.

عرض الحالة رقم: 75

تاريخ المقابلة : 24 أوت 2023
مكان المقابلة : ولاية سوسة، تونس
لغة المقابلة: العربيّة الفصحى والدّارجتان الجزائريّة والتّونسية
مدّة المقابلة: 17 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 46 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعي/دكتورة
المهنة : أستاذة جامعيّة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : تونسيّة

جمعنا حوار رفقة الدّكتورة التونسيّة س.ب المتخصّصة في علم اجتماع الاتّصال، والمنتجة لأبحاث حول المرأة تركّزت على المشاركة السّياسية للمرأة التّونسية نموذجا؛ بحيث تناولتها بمقاربة تكشف السّتار عن **العنف المبني على النّوع الاجتماعي**. فقد تعاطت مع المترشّحات لتلك الانتخابات، واعتمدت منهجا كميّا إلى جانب منهج كيفيّ ضمّنته أسئلةً مفتوحة لمن واكبت حملتهنّ الانتخابيّة، كما أدمجت نتائج بحثها في مقال علميّ منشور. وحديثا عنه، اكتشفت الدّكتورة أنّ "**العنف السياسيّ على المرأة**" موجود، ويتمثّل في ممارسة **عنف نفسي على المرأة بإقصائها من المشاركة السّياسية**، سواء ممّن يمتنعون عن ترشيح امرأة أو ممّن يمتنعون كذلك عن تزكية امرأة. وهنا فتحت المتحدّثة قوسا لتوضّح أنّ قانون الانتخاب الجديد في تونس اعتمد تغييرا من نظام القائمة إلى نظام الأفراد، والفرق بينهما يكمن في أنّ النّظام الأوّل يتيح للمرأة حرية الترشّح دون أن تُقصى فيما بعد، في وقت يتيح النّظام الثّاني لها أن تربح عندما تفوز القائمة، ولو أنّ صاحب القائمة أو رئيس الحزب يستطيع إقصاءها ببساطة ويختار من يريد. أمّا عن نفسها، صرّحت المبحوثة بأنّها كامرأة حُرمت سابقا من المشاركة، منوّهة إلى أنّ نظام الأفراد حرّر المرأة، فلم يلزمها بقائمة ولم يحدّد كم من مرّة يسمح لها بالترشّح.

سألناها إن كان ترشّح الشّخص كفرد من شأنه أن يضاهي قائمة سواء كانت حزبيّة أم حرّة، لتردّ بأنّ آخر انتخابات تشريعيّة شهدتها تونس أكّدت أنّ القوائم لم تعد لديها قيمة وغالبيّة الترشّحات كانت على الأفراد، مع العلم أنّ أيّ حزب باستطاعته تزكية مرشّحه وإن ترشّح بصفة فرديّة، ويحدث هذا بالاتّفاق المسبق على اسم معيّن. فاستفسرنا إن لعبت **العروشيّة** دورا معيّنا لتجيب مباشرة بالإيجاب، مضيفة مثالا عن مرشّحين انتظروا دعم مؤسّسات الحزب ليكتشفوا أنّ الأعضاء توجّهوا لنصرة أقربائهم. وهنا، استفهمنا منها إن كانت ترى في **الحزب مجرّد واجهة عصريّة لعقليّة قبليّة** في الأصل ووردت إجابتها بالإيجاب معلّلة بأنّ المؤسّسة الحزبيّة في تونس وحتّى في العالم –حسب تعبيرها– قد انهارت، وبقي الملاذ في المؤسّسة العائليّة الّتي باتت الأقوى، وهو

أمر لاحظته من جهتها في انتخاباتهم أين كانت العائلة الدّاعم الأوّل وأحيانا الوحيد للمترشّحات. وربّما أوّل صعوبة أو عقبة تمثّلت في ضمان 400 تزكية للمرور، وهو رقم كبير مقارنة بالكثافة السكانيّة في منطقتها.

وبما أنّ **السّياسة والقانون اعترفا بحقوق المرأة فيما خيّب أملها المجتمع**، سألناها إن كانت ترى **الزّمن الاجتماعي متخلّفا مقارنة بالقرار السّياسي**، فكان ردّها بالإيجاب باعتبار أنّ **القوانين أُحدثت على أساس المساواة**، إنّما تطبيقُها على أرض الواقع تتدخّل **فيها النّظرة الذكوريّة** الّتي لازالت مؤثّرة بدرجة كبيرة كون أنّ **المرأة برأيهم مكانها المنزل** وهي أبعد ما يكون عن العمل السّياسي.

توجّهنا إلى المبحوثة بسؤال ينطلق من افتراض أنّ النّخبة التونسيّة هي الأقوى في المنطقة المغاربيّة نظرا لتأثير الأسماء الوازنة لديهم، وطرحنا عليها إمكانيّة التّعبير عن رأيها بخصوص **التيّار النّسوي** بتونس، فتفضّلت بأنّها **تعتبر المرأة التونسيّة الأكثر تحرّرا في المنطقة العربيّة**، ولديها "**مجلّة الأحوال الشخصيّة" من عهد بورقيبة**، وزارة المرأة، الاتّحاد الوطني للمرأة، علاوة على المصادقة على عديد الاتّفاقيات المناهضة للعنف ضدّ المرأة، لكن المفارقة أمام هذه الحُزمة من المكتسبات تكمن في **تأثير الموروث الثّقافي**، ولو أنّ العائلة لعبت دورا إيجابيّا في مساندة المترشّحة، مضيفة **تأثير القانون في وسط ذكوري**، ناهيك عن قضيّة عدم تكافؤ الفرص باعتبار أن رئيسهم نزع الدّعم المادّي، فأصبح النّجاح بيد من يملك الإمكانيّات لتمويل حملته. ورجوعا إلى نماذج دراستنا، استفسرنا الدّكتورة عمّا إذا كان هناك **وجود للتعدّد بالزّواج العرفي**، لتجيب بأنّها تراه مجسّدا في العلاقات غير المشروعة، مع الإشارة إلى دخول مفاهيم وصفتها بالخاطئة وهذا في غضون العِقد الأخير من الزّمن، مستشهدة ب "**جهاد النّكاح**" الّذي تشهده سوريا لغايات سياسية والّذي تعتبر المتحدّثة بأنّ **لا أساس له في الإسلام ولو كان موجودا في الموروث الفقهي**.

تبعا لذلك، استفسرناها عن مفهومها ل "**ملك اليمين**" و"**الجواري**" و"**الضّرب**"، لتجيب بأنّ **الضّرب** لا يُقصد به التّعنيف بالضّرورة، كما لم تُخْفِ نيّتها في **تباحث قضيّة تفسير القرآن لكونها رأت فيه تفسيرا ذكوريّا تطغى عليه نظرة الجنس واعتبار المرأة مجرّد شيء للمتعة**.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–تعرّفنا على مفهوم **العنف السّياسي حيال المرأة**، بالمنظور التّونسي، متّخذا في ذلك آليّات للإقصاء وعراقيل تأتي بحُلّة قوانين، ونخال هنا أنّ السّياسة والقانون على علم مسبق بميولات المجتمع المتراجع عنهما زمنيّا وبتأثير الموروث الثّقافي الّذي وصفته الدّكتورة بالذّكوري؛ كما لم تتخلّف عن ذكر مكتسباتهم من عهد الزّعيم بورقيبة. وهنا وقفنا على انهيار المؤسّسة الحزبيّة حسب تعبير المبحوثة، والعزاء في روابط القرابة يذكّرنا **بالمنظور الخلدوني للعصبيّة**.

–ترى المحاوَرة أنّ **التعدّد** مجسّد في العلاقات غير المشروعة، مع ملاحظة **توظيفها العقل في نظرتها للفقه** وتفسير القرآن الكريم.

عرض الحالة رقم: 76

تاريخ المقابلة: 14 أوت 2023
مكان المقابلة: سوسة- تونس
لغة المقابلة: العربيّة الفصحى والدّارجتان الجزائريّة والتونسيّة
مدّة المقابلة: 14 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس: ذكر
الفئة العمريّة: مستهلّ العقد الثّامن
الحالة المدنيّة: متزوّج
المستوى التّعليمي: جامعي/بروفسور
المهنة: مدير عام مركز بحث ومفسّر ومفتي
المستوى الاقتصادي: جيّد
المذهب: مالكي
الجنسيّة: تونسيّة

سُعدنا في إطار بحثنا الميداني بلقاء الدّكتور م. ش مدير عام "مركز البحوث والدّراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة" بتونس، خرّيج جامعة الزّيتونة، وعضو الاتّحاد العالمي لعلماءِ المسلمين، وتشرّفنا بمحاورته بعد أن أبدى اهتماما –خلال المناقشة– بالتّعليق حول مداخلة قمنا بها هناك بعنوان "**مفهوم القوامة في ظل الاستقلاليّة الاقتصاديّة للمرأة –نموذج الجزائر**" طالبين منه أيّ تعقيب أو انتقاد.

استهلّ حديثة بالقول إنّ "**القوامة من المسائل الثّابتة في النصّ القرآني، لكن لا ينبغي أن تُفهم على أنّها رئاسة أو أنّها مسألة دكتاتوريّة" فهي قوامة تشاوريّة**، مضيفا بأنّ النصّ القرآني يحثّ على التّشاور والتّراضي بين الزّوجين، "أمّا عندما تُفهم **القوامة** بأنّها صراع بين الدّيكة" ينقلب الأمر إلى تصادم وصراع على السّلطة، مكرّرا بأنّها **في المفهوم القرآني عبارة عن قوامة تشاوريّة**. وما يلبث يقف هنا المتحدّث سائلا نفسه: "**الرسّول –ص– ماكانش يستشير في نسائه ؟**" ليجيب بأنّه كان يفعل، ثمّ انتقل إلى مثال عمر بن الخطّاب عندما قصد المدينة وقال ذات يوم قولا فحاربته امرأته وأعطت رأيها فغضب منها وقال لها: *"ما شأنك وهذا الأمر؟"، فقالت له: "أنت تلومني على هذا ونساء النّبي يحارضنه ويمكثن يوما كاملا لا يكلّمنه، فغضب عمر وذهب إلى بيت النبيّ –ص–فاعترضته أمّ سلمة، فلمّا قال لها هذا قالت له تريد أن تتدخّل في كلّ شيء يا عمر حتّى في مسائل أزواج النبيّ –ص–؟"* وبدوره، علّق ابن حجر على هذا الحديث بأنّه من الأدلّة على كون المجتمع عندما يتغيّر يمكن أن يؤثّر. وهنا يُعرّج على نساء مكّة ليذكر أنّ طبيعتهنّ تمنعهنّ من التدخلّ في الشّؤون العامّة، لغاية مخالطتهنّ لنساء المدينة وتأثّرهنّ بهنّ، كما أنّ الرّسول –حسب المتحدّث– لم يعترض على تدخّلات النّساء في الشّأن العامّ.

انتقالا إلى نموذج آخر من النّماذج المدروسة، انطلقنا من واقع حدث في تونس وهو محاولة تمرير مشاريع قوانين منها **المساواة في الإرث**، وقبل أن ننهي العبارة، تفضّل بأنّ المشروع لم يمر بسبب وقوع **احتجاجات** واختلافات كبيرة أدّت إلى التّضييق عليه. **وباعتبار أنّ المرأة أضحت مشارِكة في إنتاج الثّروة، ذكر الدّكتور بأنّهم اقترحوا من جهتهم أن تأخذ المرأة ما يسمّى ب "حقّ الكدّ والسّعاية" خاصّة لتلك الّتي تعمل في الأرض؛**

أن تتحصّل على حقّ كدّها وسعايتها قبل القسمة، إنّما يضيف ليقرّ بأنّ **المرأة في تونس وفي كثير من المجتمعات العربيّة لا تتمتّع أحيانا حتّى بنصيبها من الإرث الّذي هو النّصف.**

هنا، استفسرنا الخبير عن رأيه في ما جاء به المجدّدون بخصوص هذا الموضوع من **تجديد وإعادة تأويل لآيات الإرث كنموذج الرّاحل الدّكتور شحرور الّذي يعتبر قرآنيا**، ليتمثّل ردّه في أنّه لا يوافق ما جاء به هذا المجدّد لأنّه يرى "تأويلاته بعيدة عن النصّ وغير نابعة من اللّغة العربيّة الأصيلة"، كما أنّ النصّ القرآنيّ يستلزم ما يسمّى ب"**التّفسير البنائي**" مستطردا بلهجته *"انتي سألتيني على موضوع كبير عندي فيه ما نقول"*، موضّحا: "**أنا مفسّر للقرآن الكريم ولديّ طريقة أخرى في تفسير القرآن الكريم أسمّيها التّفسير التّنزيلي للنّص القرآني** بالاعتماد على قوله تعالى *"هو الّذي بعث في الأمّيين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين" "* (سورة الجمعة/2) شارحا بأنّه لِفهم النصّ لابدّ من أربعة عناصر؛ التّرتيل الرّشيق وهو قراءة النصّ قراءة صحيحة، فيعقّب هنا *"مع الأسف الشّديد اللّغة العربيّة في أسر"*، ثمّ يأتي الاتّصال الوثيق من النّاحية الروحيّة، والحفظ لتغذية الذّاكرة، والفهم العميق لتغذية **العقل**، و**الحكمة** للتّطبيق الدّقيق لتغيير الواقع، **والحكمة في الآية هي حسن تنزيل النصّ على الواقع**. كما يرى بأنّ المشكلة لَدى كثير من الفقهاء هي أنّ لديهم معلومات ومخزونات علميّة ومكتبات متنقّلة، لكن عندما يريدون تنزيلها على الواقع لا يحسنون. ويأخذ هنا مثال الحديث "**ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة**"، ليوضّح بأنّهم يسيئون تأويله بقولهم إنّه لا يجوز للمرأة بتولّي رئاسة الدّولة في حين أنّ تنزيل ذلك الحديث على الواقع **ينعكس على الخلافة الإسلاميّة حصرًا**، مضيفا بأنّ الأنثى قد تكون أكثر كفاءة من الذّكر مادُمنا في مجتمع المعلومات والعمل المؤسّساتي والدّراسات والمستشارين، وهذا مغاير لحالها زمان أين صَعُبَ عليها أن تكون حكيمة وملمّة بكلّ شيء. وبما أنّنا كنّا أمام قامة في مجال الفقه، إضافة إلى تقديمه لحصّة فتاوى مباشرة على أثير "إذاعة المنستير"، تسنّى لنا التعرّف على ما أَلِفَهُ منه المستمع من مفاهيم قرآنية مع التّفسير في برنامجه "زاد الطّريق".

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–يقول عالِم الدّين إنّ **القوامة مبنيّة على التّشاور وليست سيادة**، وإلّا تنقلب إلى صراع على السّلطة. كما أنّ **مشاركة المرأة في صنع الثّروة دفع إلى اقتراح "حقّ الكدّ والسّعاية"** خاصّة فيمن تخدم الأرض، مع ذكر العامل الاجتماعي المتمثّل في عدم ميراث المرأة أصلا أحيانا، **والعامل الاجتماعي في إفشال مشروع المساواة في الإرث.**

–**يُحكّم المبحوث العقل مستعينا بالنّقل**، ممثَّلا في السنّة النبويّة، في كلّ مرّة، وذِكرُه لحيثيّة تأثير الانتشار الثّقافي بين نساء مكّة والمدينة في مسألة **القوامة** يرجع بنا إلى نفس الحجّة حيال **الضّرب** والّتي وظّفتها أستاذة العلوم الإسلاميّة في الحالة رقم 24 ضمن مقابلاتنا، كما أنّهما اتّفقا أيضا في جواز رئاسة الدّولة للمرأة.

–لا يوافق عالِم الدّين المحاوَر منهج المفكّر محمّد شحرور من **النّاحية اللغويّة.**

عرض الحالة رقم: 77

تاريخ المقابلة: 16 أوت 2023
مكان المقابلة: تونس العاصمة
لغة المقابلة: الدّارجتان الجزائريّة والليبيّة
مدّة المقابلة: 9 دقائق
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس: ذكر
الفئة العمريّة: 53 سنة
الحالة المدنيّة: متزوّج
المستوى التّعليمي: جامعي/دكتور
المهنة: أستاذ جامعي
المستوى الاقتصادي: جيّد
المذهب: مالكي
الجنسيّة: ليبيّة

كان الدّكتور ر.س حاضرا لمّا ألقينا، بتونس، مداخلتنا الموسومة ب "**مفهوم القوامة في ظل الاستقلاليّة الاقتصاديّة للمرأة–نموذج الجزائر**" الّتي انتهجنا فيها مقاربة اقتصاديّة بمنطق الأرقام، وبما أنّه متخصّص في الاقتصاد، طلبنا منه أيَّ تعقيب أو تعليق أو نقد، مع تعريفنا بالنّموذج الموجود في مجتمعه، فتحدّث بدوره عن الدّور الاقتصادي للمرأة في المجتمع اللّيبي، وبأنّ شطرا كبيرا من النّساء اللّيبيات العاملات يتّجهن نحو مجال التّعليم بنسبة يقول إنّها تفوق 70%؛ الأمر الّذي عزاه إلى طبيعة **العقليّة اللّيبية الّتي تفضّل ذلك المجال لكونه يتيح إمكانيّة التّوفيق بينه وأعمالَ المنزل، إضافةً إلى مجال التّمريض.**

أيضا، أخبرنا أنّ **ليبيا تحصي وزيرات في غير القطاعات الثانويّة مثل وجود وزيرة للخارجيّة وأخرى للعدل.**

ووصولا إلى قضايا الدّراسة، شئنا أن نعرف رأي الدّكتور ر.س في قضيّة **القوامة** من منطلق توجّهه الاقتصادي، وظهر أنّه يرى قوامة الرّجل ممثّلة في إعالة الأسرة، وقوامة المرأة في تسيير شؤون البيت وتربية الأولاد.

أمّا عن **التعدّد**، يقول إنّه كظاهرة قليل جدّا في المجتمع اللّيبي، وعمّا إذا كان يعتبر ذلك نتاج أسباب اقتصاديّة، فهو يضيف إليها الأسباب الاجتماعيّة، باعتبار أنّ **المجتمع النّسائي لا يتقبّل فكرة التعدّد ما عدا شريحة معيّنة ترتكز في الجنوب اللّيبي، وهنا يقصد الطّوارق**، كما أضاف بأنّ السلفيّة لدى المجتمع اللّيبي هم من ينحون إلى التعدّد أكثر.

عرضنا عليه، في هذا الصّدد، **مقاربة البعض ممّن يُعدّدون كي يقترنوا بامرأة ذات وظيفة ودخل وحتّى منزل بغية إعانتهم في الأعباء الاقتصاديّة**، ليُعقّب بأنّ هذا التوجّه قد يكون حاضرا لديهم لكن ليس بالشّكل الشّائع.

وعن فكرة **المساواة بين الجنسين**، يقول الدّكتور "**مافيش حاجة يسمّوها مساواة في الدّين الإسلامي**"، مستدلّا في ذلك بكون **حقّ الرّجل في الإرث هو ضِعف حق المرأة**، ومعتبرا أنّ وراء ما أسماه ب "التحضّر والتمدّن في العالم" توجد أجندة معيّنة هدفها **كسر مؤسّسة الأسرة**.

استنتاج أوّلي:

-للدّكتور المبحوث نظرة تقليديّة **للقوامة** متمثّلة في الإعالة للرّجل وخدمة البيت والتّربية للمرأة.

-المجالات الّتي يستحسنها للمرأة تذكّرنا بما جاء به المفكّر عبد الله الغذامي الّذي دوّن فكرة أنّ المرأة تتقن خارجا ما يشبه وظيفتها المنزليّة من تربية وطبخ وتمريض.

-المبحوث **لا يؤمن بالمساواة بين الجنسين** وحُجّته في ذلك أفضليّة الذّكر في **الإرث**.

-اكتفاء الدّكتور باستدعاء نظريّة المؤامرة دون عناء إيراد حجج منطقيّة تدعم قناعاته.

-يُعرف **التعدّد** في ليبيا جنوبا؛ أي المناطق غير الحضريّة.

-هناك نقلة نوعيّة متمثّلة في تقدّم العامل السّياسي بالنّظر إلى وجود وزيرات نساء يحكمن وزاراتٍ سياديّة بليبيا.

عرض الحالة رقم: 78
تاريخ المقابلة: 2018.
مكان المقابلة: جزيرة جربة- تونس.
لغة المقابلة: اللّغة العربيّة + الدّارجتان الجزائريّة والتّونسية.
مدّة المقابلة: 52 دقيقة.
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة: الحوار شفهي مع استعمال أداة تسجيل صوتيّة.

بيانات المبحوث:
الجنس: ذكر
الفئة العمريّة: 42 سنة
الحالة المدنيّة: متزوّج
المستوى التّعليمي: جامعي
المهنة: إمام
المستوى الاقتصادي: متوسّط
المذهب: إباضي
الجنسيّة: تونسيّة

بِغرض المقارنة، حاورنا **إماما إباضيّا** بجزيرة جربة التّونسية الّتي تتميّز بالأغلبيّة الإباضيّة، وكان أوّل سؤال عن **نظرة الإباضيّة للعلاقة بين العقل والنّقل**، ليتفضّل إمام مسجد "القرعونيّة" بأنّ الرّبط بين العقل والنّقل يكون في **تطبيق المعلومة**، متبعا كلامه بمثال الطّفل الصّغير الّذي يتعلّم في الكُتّاب أو المدرسة، **ما إن يتعلّم سورة قرآنية أو حديثا يجب أن يجسّده على أرض الواقع، مع ضرورة تحكيم العقل في التّفريق بين الصّحيح والخطأ.**

وأردف بأنّ للمذهب الإباضي قاعدة متمثّلة في **ردّ الحُكم إلى أصله**، كما هو الحال في قضيّة رؤية الله وتجسيد الله في الأعضاء...الخ بحيث يجدر ردّها إلى الأصل، وهو ما ورد في مُحكم كتابه "ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير" (الشّورى /11)، ليتفضّل الشّيخ بأنّ تلك الصّفات لمّا نعمد إلى قراءتها في كتاب الله، سواءً في الرّؤيا أو الصّفات، **إن لم تطابق العقل يرجعونها إلى الأصل** الكامن في ذات الآية الّتي ذكرها.

وبالنّسبة للأطفال الصّغار، يتمّ تكريس ذلك فيهم من خلال التّعليم؛ فما إن يتلقّى الطّفل معلومةً يجب أن يجسّدها على أرض الواقع مستشهدا بقول الرّسول –ص– "علّموا أولادكم وهم يلعبون"*، سواء من خلال مسرحيّات أو قصائد...الخ حتّى يجسّدها الطّفل على أرض الواقع ويأخذها كمسلّمات.

وعن **قضيّة العقل والنّقل**، تساءلنا إن كانت **الأسبقيّة في الإباضيّة للنّقل أم العقل**، ليجيب مباشرة بأنّه **إن توفّرت إمكانيّةٌ للعقل فيتمّ الرّكون إليه، مستشهدا بما يَرِدُ تكراريّا في كتاب الله "أفلا تعقلون" معتبرا أنّه أساس لتسبيق العقل على النّقل باعتبار أنّ الله يخاطب العقول.**

فإن كان النّقل صحيحا ومتواثقا يأخذون به، إنّما إن لم يقبله العقل فمعناه أنّ ذاك النّقل غير صحيح، ليُردف بأنّ دليل ذلك **وجود أحاديث ينده لها الجبين**، ليختم فكرته **بضرورة تحكيم العقل، وإن خالف الحديثُ العقلَ**

* حديث صحيح رواه مسلم.

"**نضرب به عرض الحائط طبعا**". ويواصل الشّيخ ما أتى به إزاء الآيات ليقول: "حتى في الآيات توجد آيات محكّمات وآيات متشابهات؛ فالآية المتشابهة فيها تأويل، ونأخذ بتأويل العلماء، فإن كان يطابق العقل نأخذه وما هو منافي للعقل نضرب به عرض الحائط طبعًا. والأحاديث حدِّث ولا حرج، أحاديث مكذوبة.. والله صدّقيني أحاديث ينده لها الجبين خاصّة الّتي يأخذ بها الوهّابية، فكيف يقبلها العقل ؟ ضروري تحكيم العقل قبل النّقل".

واستثنى الإمام من كلامه الأحاديث المتواترة عن الرّسول –ص– في قوله مثلا "صلّوا كما رأيتموني أصلّي" و "خذوا مناسككم عنّي" في الحجّ، وإلّا كيف تعلّمنا طريقة الصّلاة عن الرّسول –ص– وهي لم تأتِ في القرآن؟" يقول المتحدّث.

يسترسل الشّيخ قائلا: "نحن الإباضيّة، المذهب الأوّل الّذي أتى بعد الصّحابة، وهو لجابر بن زيد الّذي عاش مع سبعين مدريّا"، لنضيف بدورنا ما جرّدته الأدبيّات التاريخيّة بأنّه أوّل مذهب دخل شمال إفريقيا، ليُردف بأنّ حتّى "المخالفين" يأخذون عن جابر بن زيد لأنّ **أحاديثه صحيحة**.

وعن قضيّة **المفاهيم وتطوّر اللّغة**، استذكرنا بعض أفكار المفكّر الرّاحل محمّد شحرور الّذي اتّضح أنّ الإمام المبحوث قد قرأ له، لنعرف إن كان موافقا على **ضرورة الرّجوع إلى مفاهيم الألفاظ زمنَ نزول القرآن الكريم**، لاسيّما وأنّ حتّى معجم "لسان العرب" الّذي كتبه ابن منظور في القرن السّابع هجري تغيب عنه الكثير من المفاهيم القديمة، فما بالك بعصرنا اليوم! متسائلين عن نظرته الخاصّة للتّعامل حيال هذه القضايا المفاهيميّة باعتبار أنّ القرآن حمّال أوجه.

هنا لاحظنا من خلال ردّ **الشّيخ وعيًا قلّما وجدناه في رجال الدّين، وهذا لقوله بتغيّر مدلول اللّفظ حسب كلّ زمان ومكان**، مستشهدا بقول الصّحابي عمر بن الخطّاب لمّا سئل عن كلمة المعارج الّتي كان مفادها الدّرج قبل أن يتحوّل المفهوم إلى مصعد، وهنا عرّج إلى معراج الرّسول –ص– إلى سدرة المنتهى (الإسراء والمعراج) من دون درج. وبما أنّه وقف على لُبّ القضيّة، **استفسرناه عن كيفيّة التّعامل إزاء قضيّة تغيُّر وتبدُّل المفاهيم، مشيرين إلى الحِجاج القرآني الّذي ينتهجه البعض في تحديد مفاهيم الألفاظ**، فاعتبر بأنّ القرآن الكريم إلى يوم القيامة يحدث فيه استنباط من مفاهيم أخرى، وحسب الزّمن والمكان، كما قد عزا إلى ذلك **سبب اختلاف الفتاوى بين جربة ومزاب وليبيا وعُمان**...الخ. وعمّا إذا كان يقصد أنّ **الدّين يُفسَّر بالثّقافة**، اعتبر الشّيخ ذلك أمرا بديهيّا يدخل حتّى في قضيّة التّعاملات، منتهيا إلى أنّ الإباضيّة تأخذ بالقرآن والسنّة والأحاديث مع الاعتداد بما هو متّفق ومتواضع عليه.

أورد مبحوثنا مثالا لتوضيح الفكرة وهو الزّواج، مُلفتا إلى أنّ عقد القِران شرعا المفروض فيه أن يأخذ الرّجل زوجته ويذهب، إنّما **تُلزم الأعراف وجود وليمة** ولا يدخل الزّوج بزوجته إلّا بعد حدوث هذا والاحتفال. أمّا عن مسألة **تحوّل العرف إلى أمر أكثر وطأة من الدّين** بحدّ ذاته، تفضّل فضيلة الشّيخ بأنّ **العُرف هدفه عدم تغيير مفاهيم النّاس**. فهُنا جعلَنا كلام الشّيخ نتذكّر **عادة الزّواج الجماعي بغرداية بهدف تقليل أعباء الزّواج**

وتسقيف المهور ليصبح الثريّ كَمَثَلِ الفقير، قبل أن تأخذ فكرة الزّواج الجماعي بالانتشار في باقي المجتمعات، وبدوره أعرب عن إعجابه بالأمر مشيرا إلى أنّه حضر ذلك بالمدينة المذكورة.

ونحن في خضمّ الحديث، دعانا الإمام إلى **مُصلّى النّساء** للجلوس والحديث برويّة، فاستفسرناه هناك عن الجانب المجالي للمسجد و**سبب جعل مصلّى النّساء هامشيّا**، ليعزو ذلك مباشرة إلى **الحضور النّسائي المحتشم مقارنة بالرّجال**، فاستعلمنا إن كان بسبب الحديث القائل بأنّ المرأة صلاتها في بيتها أحسن، لنجده يردّ بالإيجاب، وأنّ الاستثناء هو ما يجعلها تصلّي بالمسجد كالمرور به وقت الصّلاة أو السّفر، كما أنّ حضورَهنّ يكون أكبر في صلاة الجمعة. وبما أنّ **نظام الفصل ذاك غير موجود في الحجّ**، ترقّبنا من الإمام تفسيرًا، ليردّ مباشرة بكلام الله: "فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ"، للدّلالة على أنّ عدم غضّ البصر يبطل مناسك الحجّ. وبمجرّد استدعائه لهذه الحيثيّة، ذهب الشّيخ إلى أنّ **القرآن ذكر غضّ البصر قبل ذكره للحجاب**، ليعقّب بأنّ غضّ البصر ضروري في الإنسان.

ولأنّ الحجّ يجمع كلّ المذاهب من الجنسين دون حائط أو حاجز، في حين تُعزل المرأة في مساجد وطنها، كان لنا سؤال عن سبب ذلك، فكرّر تلك الآية الكريمة موضّحا بأنّ أصغر جدال من شأنه إبطال الحج، بعكس أيّ شيء آخر ولو كان الصّلاة في الحالات العاديّة. ولإتاحة الإمام فرصة التّعبير والتعرّف عن آرائه أحسن ارتأينا أن نوجّه له سؤالا عامّا هو: "**فيما تكمن مشكلة التّراث الدّيني الإسلامي حاليّا باعتبار أنّه يعيش أزمة؟**" فلم يفهم السّؤال، ما جعلنا نقرّب الصّورة بنموذج ذكرناه في بداية الحوار وظهر أنّه يعرفه وهو ظهور مجدّدين في عصرنا.

هنا، فهم الإمام القصد وتفضّل بأنّ التّجديد لازِمٌ حسب تطوّر البشريّة، وهو سبب القول بأنّ القرآن صالح لكلّ زمان ومكان، في حين أنّ السنّة غيرَ ذلك، **مستشهدا بالرّسول –ص– الّذي كان يعيش حياة بداوة دون أثاث ويأكل بيديه ولم تكن لديه سيّارة ولم تتوفّر هناك وسائل نقل بالمعنى الحديث، في حين أنّ العالم شهد اليوم تطوّرا.**

بدورنا، استذكرنا ضرورة اللّجوء إلى "**القياس**" في مثل هذه الحالات، وكان ردّه "طبعا"، مضيفا بأنّ **القياس معمول به بعد القرآن والسنّة والعُرف**، وهذا بالتدرّج باعتبار أنّ **هناك أحكام تنتفي مع الوقت**، ليَزيد بأنّ الحاضر سينفي الكثير بدليل الآية "سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم".

وبعد خوضنا في مسألة **التّأويل**، كرّرنا سؤالنا هذه المرّة مستفهمين إن كان يرى بأنّ **الأزمة الكامنة في التّراث الدّيني الإسلامي حاليّا هي أزمة تأويل**، وبدوره أكّد ذلك، مع **رجوع الإباضيّة إلى الآيات المحكمات وتحكيم العقل.**

وما إن ذكر **العقل**، استوضحنا إن كان لتيّار المعتزلة الموجود تاريخيّا بالمنطقة دورٌ في ذلك التوجّه، فذكر بأنّ **المعتزلة والإباضيّة متقاربان ومتّفقان بشكل كبير مع اختلافات طفيفة جدّا**، إنّما دون شرح.

قادتنا المحطّة الموالية إلى مفهوم "**الضّرب**" عند الإباضيّة، فقال مباشرة "**الضّرب هو بمعنى المباعدة**" مستشهدا بإحدى العبارات الواردة في آيات الضّرب "واضربوا في الأرض" متسائلا بلهجته: "شنوّا واضربوا في الأرض ؟" قبل أن يضيف بأنّ **ضرب الرِّجلين يعني الابتعاد**، وهو ما ينطبق على عديد الآيات حسب قوله.

استلزم الأمر التّساؤل عن **الزّمن الّذي برز فيه هذا التّأويل**، ليُجيب بأنّه القرن الأوّل هجريّة، مشيرا إلى أنّ هذا المذهب الدّيني يولي أهميّة لمثل تلك المفاهيم، كما **أعرب الشّيخ عن أسفه إلى أنّ آية الضّرب من سورة النّساء أُوّلت بغير تأويلها**. فأضفنا مستخبرين إن كان **التّأويل** هو ما وقف وراء ذلك أم أنّه نتاج **تطوّر اللّغة** حسب نظره؟ فتفضّل بأنّ **تأويل الإباضيّة لآية واضربوهنّ كان منذ عهد جابر بن زيد*** في القرن الأوّل هجريّة باعتبار أنّ المعني ولد في 23 هـ وتوفّي في 93 هـ.

أعلمْنا المبحوث بأنّنا كنّا نجهل ذلك بحكم أنّنا خِلنا الباحث السّعودي المتمدرس بأمريكا الدّكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان هو أوّل من تطرّق لذلك سنة 1992 في كتابه "ضرب المرأة وسيلة لحلّ الخلافات الزوجيّة ! " ليُعقّب بدوره بكلّ ذاتيّة وثقة "يدورو يدورو ويرجعو للتّفسير الإباضي" مشيرا إلى وجود ما عدّه مساواةً بين المرأة والرّجل.

وأكثر من ذلك، ذكر الشّيخ بأنّ **ضرب الزّوج لزوجته ينجرّ عنه "التّبرئة" بمعنى تبرّؤ الجماعة منه**، واصفا ذلك الإجراء بأنّه **أشدّ عقابا من القتل** وقد عرف الرّسول –ص– بممارسته له ودلالة ذلك في القرآن الكريم.

رجعنا بالشّيخ إلى عبارته الّتي تفضّل فيها بأنّ الإباضيّة تساوي بين المرأة والرّجل، مستفهمين عمّا إذا كانت تعني شيئا في قضيّة **الإرث**، فردّ مباشرة بأنّ **الإرث مقيّد بآيات محكمات**، مستطردا "حاولوا في تونس باش يساووا بين المرأة والرّجل" مستذكرا محاولات الرّئيس التّونسي الأسبق " ڤايد السّبسي" ومضيفا بأنّ المشائخ رفضوا وحالوا دُوْنَ ذلك لأنّها آية مُحكمة حسب قوله ومفاد القول "**للرّجل مثل حقّ الأنثيين" واضح، لا تشابه فيها ولا تأويل** حسبه.

هنا، ذكرنا لفضيلة الشّيخ تأويل الدّكتور محمّد شحرور الّذي أعرب في بداية الحوار عن أنّه قرأ له، لنجده يتطرّق مباشرة إلى وجود آيات تعطي للمرأة حقّا أكثر من الرّجل مع وجود حالات ترث فيها المرأة والرّجل لا يرث، حسب قوله. وبعد خوض الشّيخ في بعض حالات الإرث، عرضنا عليه القضيّة المفاهيميّة المتعلّقة بلفظ "**ولد**" الوارد في القرآن الكريم، باعتبار أنّه ينطبق على الجنسين معًا استنادا إلى آية "والوالدات يُرضعن أولادهنّ حولين كاملين..." (البقرة 233) في حين أنّه في آية مغايرة تُحْرَمُ البنات من الإرث أو يشاركهنّ آخرون إن لم يكن للمورّث "ولد"، الّتي أوّلوها بأنّها تُحيل إلى العنصر الذّكري لا غير، ونصّها: *"وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ"* (النّساء/ 12).

* محدّث وفقيه إباضي من التّابعين (21، 93 ه- 642/ 711م).

وهنا، كان يستدعي الأمر التطرّق إلى عديد الأمور المغْفلة، ومنها العبارة الّتي يُحيل إليها لفظ "**النّصف**" في الآية الكريمة "يوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ...)(النساء 11) وهو "**ما ترك**" الّتي نخال فهمَها يعني المساواة في حال وجود ذكر وأنثى.

ولأنّ الإمام ردّ بأنّ لفظ "**الولد**" يعني الذّكر حصرا، رَاْجَعَ نفسه قليلا ليقول بأنّه لابدّ وأنّ هناك فرق تبعا للمواضع في الآيات القرآنية، قبل أن ينتهي إلى وجود لفظ "ذكر" في مقابل "أنثى" ومن **دون مقابل للفظ "ولد"**، ما طرح في ذهنه علامة استفهام ..

استنتاج أوّلي:

-بدءًا بآخر نقطة، يظهر أنّ الشّيخ رغم إلمامه اللّغوي البيّن غاب عنه أنّ لفظ "**ولد" في اللّغة العربيّة من الألفاظ الّتي لا تؤنّث** مثل "حامل"، "قاصر" ...الخ

-صنع هذا الإمام الإباضي الاستثناء في العيّنة **بتسبيقه العقل على النّقل** مستشهدا في ذلك من القرآن، مع اعتباره أنّه **ولو اعتُبر النّقل صحيحا، فإن ناقضَ العقلَ يُردّ ذلك النّقل** لتبيان عدم صحّته فعليّا بمحكّ العقل، وعلى هامش ذلك، تعرّض إلى وجود **أحاديث لا يمكن أن يتقبّلها العقل** حسب تعبيره.

-الإباضيّة، حسب الشّيخ، تجمع بين **العقل والنّقل والممارسة مع توظيف الاستحسان العقلي في منظومة القيم**، وقد استشهد في ذلك بحديث صحيح، إلى جانب وقوفه عند مبدأ ردّ القضايا إلى الأصل المتمثّل في النصّ القرآني.

-أبان الإمام عن وعي كبير وشجاعة علميّة ومنهجيّة في توضيح الأمور خاصّة في فصله بين تأويل النصّ وحقيقة النصّ.

-تبيّن إيمان الإمام التّونسي **بتطوّر مدلول الألفاظ حسب متغيّري الزّمن والمكان**، وهو ما يذكّرنا بما وظّفناه في الجانب النّظري من جعل الإباضيّة **اللّغة إحدى مصادر التّشريع**.

-**متغيّرا الزّمان والمكان** هما سبب اختلاف الفتاوى بين الإباضيّة في مختلف الأقطار الّتي يتواجدون بها.

-يرى الشّيخ أنّ حقيقة تفسير الدّين بالثّقافة بديهيّة، ناهيك عن تعرّضه إلى مسألة **العُرف** الّذي وصفه بأنّ هدفه عدم تغيير مفاهيم النّاس، كما أنّ المبحوث مع **ضرورة التّجديد وتوظيف "القياس"**، مُقرّا بوجود أحكام تنتفي مع الوقت.

-يبرز عامل التمكّن المنهجي من خلال تشديد الإمام على أنّ **غضّ البصر أتى قبل الحجاب**، على سبيل المثال.

-يؤمن الشّيخ بأنّ القرآن صالح لكلّ زمان ومكان بعكس السنّة، وحَدَثَ أن قارن بين ظروف عهد الرّسول واليوم ليُدعّم رأيه بالحجّة. وأيضا، رآى **الأزمة الحاليّة أزمة تأويل** بعد تطرُّقنا لنموذج **المباعدة للضّرب**، الأمر الّذي يستلزم التّبرئة عُرفيّا تأسِّيا بسنّة الرّسول "ص".

- صرّح الإمام بأنّ الإباضيّة وفرقة المعتزلة الكلاميّة متّفقان ومتشابهان بشكل كبير.

عرض الحالة رقم: 79

تاريخ المقابلة : 13 أوت 2023
مكان المقابلة : سوسة- تونس
لغة المقابلة: العاميّتان الجزائريّة والتونسيّة
مدّة المقابلة: 9 دقائق
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي

بيانات المبحوث:
الجنس : أنثى
الفئة العمريّة : 46 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّجة
المستوى التّعليمي : جامعيّة
المهنة : مرشدة سياحيّة
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : تونسيّة

التقينا بمدينة سوسة التونسيّة امرأةً تشتغل في الإرشاد السّياحي، تنحدر من ولاية القصرين المتاخمة للحدود الجزائريّة الشرقيّة، فجمعنا حوار حول عملها وأوضاع النّساء في تلك المنطقة الّتي وصفتها هي بالمهمّشة.

حدّثتنا المبحوثة عن انخراط فئة كبيرة من النّساء في الفلاحة ضمانا للُقمة العيش، وقد تطوّر الأمر ببعضهنّ إلى إنشاء مشاريع مرتبطة بطبيعة المحصول كصناعة الزّيوت الطبيعيّة والعطور، ممّا أهّلهن إلى **إعالة أنفسهنّ وعوائلهنّ** نظرا لهشاشة تلك الشّرائح الاجتماعيّة، علما أنّ مِنهنّ من يتلقّين دعمًا من الدّولة أو من منظّمات غير حكوميّة لتنمية مشاريعهنّ. وعن استفسارنا بخصوص **فتوى حقّ الكدّ والسّعاية*** إن كانت قد أخذت مجراها، تفضّلت المبحوثة التونسيّة بأنّها لم تشاهد تجسيدا حقيقيّا لهذا الأمر الّذي وجدناها لم تسمع به قطّ، فانصرفنا بالحديث إلى قضيّة **التعدّد** –عُرفيّا– إن كانت شائعة لديهم، لتُشير إلى أنّها تكاد تكون نادرة، مع وجود علاقات حرّة خاصّة من طرف الأزواج الّذين يميلون إلى العمل في المؤسّسات الحديثة خارج المجال القروي. ومع جَلْبِنَا سيرةَ **الحجاب**، أخبرتنا المبحوثة أنّها كانت ترتديه كما هو متعارف عليه في بلدتها؛ أي ذلك التّقليدي المتمثّل في محرمة كبيرة، إنّما خلعته لسببين، أحدهما الانطباع الّذي تتركه كمرشدة سياحيّة في بلد يعتمد على هذا المجال، وأيضا بسبب المنع الّذي طال الحجاب في عهد الرّئيس المخلوع بن علي وما تركه من آثار.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

–فتوى **حقّ الكدّ والسّعاية** غير مفعّلة رغم تنامي فئة النّساء **القوّامات**.

–ارتداء أو خلع **الحجاب** قد يكون نتاجَ إكراهات السّياسة (تتمثّل الصّورة المعاكسة في النّموذج الإيراني).

* تنحصر عند بعض فقهاء المالكيّة على ما هو دون الإرث كغلّة الزّرع مثلا، ويوجد عدم اتّفاق بين المذاهب على القضيّة، إنّما تبنّاها أكثر شيوخ الأزهر.

عرض الحالة رقم: 80

تاريخ المقابلة : 6 ماي 2023
مكان المقابلة : الجزائر العاصمة
لغة المقابلة: الدّارجتان الجزائريّة والتّونسية
مدّة المقابلة: 12 دقيقة
كيفيّة الحوار والتقنيّة المستخدمة : الحوار شفهي باستخدام أداة تسجيل صوتيّة

بيانات المبحوث:
الجنس : ذكر
الفئة العمريّة : 55 سنة
الحالة المدنيّة : متزوّج
المستوى التّعليمي : جامعي / بروفيسور
المهنة : أستاذ جامعي
المستوى الاقتصادي : جيّد
المذهب : مالكي
الجنسيّة : تونسيّة

تلقّينا دعوةً لحضور ندوة حول حوار الأديان في كنيسة السيّدة الإفريقيّة بالجزائر العاصمة، وكان من بين المحاضِرين بها الأستاذ ع.ص وهو دكتور تونسي بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القيروان، تونس، يدرّس الآداب والحضارة الفرنسيّة وأيضا مادّة **الأديان المقارنة**؛ بحيث تناولت مداخلتُه حينها موضوع **المرأة والدّين في الحوض المتوسّطي**، وهي ملخّص مقال علمي نُشر باللّغة الفرنسيّة بباريس.

استرقنا بضع دقائق من وقته بعد أخذ إذن إجراء مقابلة وإيّاه، فتناولت **الإصلاحات الّتي حدثت في تونس حول قضايا المرأة**، قبل أن **يُحدث مقارنة في الأخير بينها وبين النّموذج التّركي**، فتمثّلت أُولى نقاط استفهامنا في **الإصلاحات الّتي قام بها الزّعيم الرّاحل بورقيبة بخصوص المرأة.**

استهلّ حديثَهُ بأنّ الزّعيم بورقيبة بعد استقلال تونس مباشرة وحتّى قبل إعلان الجمهوريّة، كان يعتبر **تحرير المرأة بمثابة أولويّة الأولويّات**، وهذا لأسباب عديدة منها **سبب شخصي** هو حبّه وتعلّقه الكبير بوالدته الّتي افتقدها في الصّغر، الأمر الّذي جعله يتحدّث عنها بتأثّر عميق ويحبّ أن يعطيها هديّة وهي في قبرها.

بالتّالي، كان وراء مجلّة الأحوال الشخصيّة دافع شخصي عاطفي، والدّافع الثّاني هو **قناعة بورقيبة بأنّه لا يمكن تحرير المجتمع التّونسي والرّفع من شأنه إذا كان 50% على الأقلّ منه مهمّشا ومحقورا وبدون كرامة**، ناهيك عن وجود **ممارسات يرتكبها الرّجال ولا يجرّمها القانون**، فلا جهة قضائيّة يمكن أن تلتجئ إليها المرأة، منها **قضيّة التّطليق الّتي تتمّ بمجرّد كلمة لتجد نفسها هي وصغارَها بالشّارع، وهو ما وقف عليه من حالات التشرّد والتسوّل، فقال لا يمكنني تحرير تونس إلّا بتحرير المرأة.**

وعن **الطّلاق** الّذي جعله بورقيبة من صلاحيّات القاضي وحده، يقول الدّكتور ع.ص إنّه **تمّ نزع التّطليق وهو ما يعني أنّ العِصمة لم تعد بِيَدِ الرّجل مثلما هو الشّأن في العديد من الدّول الّتي لازالت تطبّق الشّريعة الإسلاميّة في هذا الرّكن بالذّات** وصارت العصمة بيد القاضي الّذي يُحدث ثلاث جلسات صلح قبل الانتقال إلى مرحلة الطّلاق. كما لا يمكن أن يحدث التّطليق أمام عدل إشهاد أو شيء من هذا القبيل، فأصبحت للمرأة إمكانيّة اللّجوء إلى القضاء مثل إمكانيّة الطّلاق، الأمر الّذي ينتفي في الفقه الإسلامي الّذي لا يخوّل للمرأة حقّ طلب الطّلاق – على حدّ قوله– ذاكرا **الخلع** إنّما الطّلاق لا.

إذن، يقول المتحدّث بأنّ بورقيبة أعطى المرأة الحقّ في طلب الطّلاق، ما اعتبره قفزة في مجال حقوق المرأة. وهنا أعلمناه بأنّ هناك ما يسمّى بطلاق الضّرر في الجزائر، إنّما يبقى أنّها ملزمة بإثباتات ودلائل صعبٌ إيرادها وأربعة شهود لو تعرّضت للخيانة على سبيل المثال، ليُردف بدوره عامل ضغط العائلة والمجتمع شارحا بدارجته: *"المسكينة كيما نقولو في تونس تبلع السكّينة بدمها"* لعدم قدرتها الدّفاع عن حقوقها، في حين أنّ مجلّة الأحوال الشخصيّة أعطتها فعلا الوسائل الضروريّة لذلك.

أضاف القائل هنا بأنّ **بورقيبة حاز أيضا نظرةً اجتماعيّةً جعلته يعتقد أنّه بتحرير المرأة وحمايتها وحماية حقوقها سيضع حدّا لظاهرة الانفجار الدّيموغرافي.** وشرح ذلك بأنّ نظامهم الاقتصادي المرتكز آنذاك على الأرض جعل الفلّاح كلّما كبرت غلّته واغتنى يأتي بامرأة أخرى، فيقوم الزّعيم التّونسي بعمليّة حسابيّة تفيد بأنّه لو كلّ فلّاح ينجب 6 أو 7 صغار من 4 زوجات لن ينتهي الأمر على خير، مسترسلا بأنّ المعدّل حينها في تونس كان 12 طفل من كلّ امرأة، ما جعل بورقيبة يتخوّف من أنّ الأمر سيُودي ببلده إلى الهاوية.

فوق ذلك، استعرض الدّكتور البُعد الإنسانيّ الّذي ركّز عليه بورقيبة والمتمثّل في أنّه يجب تقنين كلّ تلك المواضيع لحماية العائلة، مع ضرورة وضع حدّ لِما وصفه "الحريّة المطلقة الّتي كانت بأيدي الرّجل".

سألنا الأستاذ عن **قراءته لإسقاطات تلك القوانين الّتي سنّها أو فرضها بورقيبة بعد عشرات السّنين**، ليرد: "أعتقد أنّها أدخلت **تغييرات جذريّة وعميقة في المجتمع التّونسي**" قبل أن يطرح السّؤال على نفسه "لماذا ؟" فيجيب بإحداث **مقارنة مع منهج أتاتورك الّذي أرسى قانونا علمانيّا أُسقط بالقوّة على المجتمع التّركي ولم يخترق طبقات المجتمع السّفلى، فبقي فقط على مستوى النّخبة الاجتماعيّة. أمّا في تونس، فقد اختار بورقيبة الاجتهاد، والّذي اقتضى الاستناد على آيات قرآنية ليمنع تعدّد الزّوجات، باعتبار أنّ شرط العدل في التعدّد غير وارد** "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النّساء وإن حرصتم" (النّساء/129).

هنا، ذكّرناه بحيثيّة مرّ بها في مداخلته والمتمثّلة في أمر مهمّ اعتمد عليه بورقيبة بغاية الإقناع، وهي استغلال **الصّورة السّيميولوجيّة**؛ حيث أحضر شيخين من أعلام الزّيتونة ووضع أحدَهما يمينه والآخر يساره، ليصفهما المبحوث بأنّهما من أكبر شيوخ العالم السنّي في ذلك الوقت وليس فقط تونس؛ فهما الشّيخ بن عاشور الّذي

يعتبر مفتيا كوالده الطّاهر بن عاشور أحد كبار مفسّري القرآن ومؤلّف "التّحرير والتّنوير" في 24 مجلّدا تقريبا، مثلما وضع على يساره الشّيخ جعيّط الّذي يعتبر مرجعا كبيرا هو الآخر.

وكخلاصة، انتهى المتحدّث إلى القول بأنّ **بورقيبة سياسي محنّك عرف كيف يوظّف المؤسّسة الدّينية،** مستعملا معها الإقناع وأيضا الضّغط، ومنه، وصل إلى نتيجة جعلت المواطن العادي البسيط الّذي يخاف على دينه – على حدّ وصفه– ولا يريد للدّولة أن تتصادم مع الإسلام يقتنع بأنه **لا تصادم مع الإسلام وبأنّ الاجتهاد ومجلّة الأحوال الشخصيّة من روح الفقه الإسلامي.**

وعن مسألة الأولويّة الّتي جعلت بورقيبة يسارع إلى ضمان حقوق المرأة، أفاد المتحدّث بأنّه فعل ذلك وهو وزير أوّل لم يصبح بعدُ رئيسا، الأمر الّذي حدث عقب إعلان الجمهوريّة بسنة، كما أشار الدّكتور إلى أنّ مجلّة الأحوال الشخصيّة ذاتها لم يوقّع عليها الرّئيس بل الباي باعتبار أن بورقيبة حينها لم يصبح بعد رئيسا، إنّما اعتمد على شعبيّته في تمرير أمر اعتبره أولويّة الأولويّات في وقت كان في قمّة شهرته لأنّه جاء بالاستقلال. وباعتبار بورقيبة كان مدركا بأنّ وهجه سيأتي يوم ويأفل وتنطفئ شعبيّته، سارع إلى تطبيق ما حرص عليه، وهو ما عبّر عنه المتحدّث بكونه ليس من السّهل نظرا إلى أنّه وضع حدّا لأمر دام 14 قرنا، كما أنّه **ليس سهلا التّصادم مع الشّعور الدّيني، ما يعني ضرورة التقاط اللّحظة التّاريخية.** ولمّا انتهينا إلى سؤالنا بخصوص وجود **الزّواج العرفي** في تونس حاليّا قال مباشرة : **"موجود موجود"**، وهي ظاهرة علّلها بحبّ الرّجال لفرض رأيهم باعتبار أنّه لا يعتقد بوجود امرأة تقبل بهذه الصّيغة من الزّواج الّذي لا يحمي حقوقها.

<u>استنتاج أوّلي:</u>

– اكتشفنا من خلال مبحوثنا الدّكتور التّونسي أنّ شخصا واحدا متمثّلا في زعيم الدّولة غَيَّرَ مصير شعب بأكمله بفعل **سبب شخصي متمثّل في عامل بسيكولوجي،** فقاد قاطرة التحوّل الّتي شهدتها تونس بخصوص استرجاع حقوق المرأة، وهذا يذكّرنا **بنزوع الفيلسوف الألماني هيغل Hegel إلى دور الوعي في تغيير مسار التّاريخ،** ناهيك عن إيجاد بورقيبة لحلول سواءً لظلم المرأة أو الانفجار الدّيموغرافي نظرا لعلاقته بنظام خدمة الأرض.

–**تكرّر مؤشّر ضغط المجتمع بدءًا بمؤسّسة العائلة،** مثلما تكرّر واقع **الزّواج العُرفي** نظرا لصعوبة تغيير الذهنيّات.

–يرى المبحوث التّونسي سرّ نجاح النّموذج التّونسي مقارنة بذلك التّركي، حسب تعبيره وتقديره، في اختراق بورقيبة لطبقات المجتمع السّفلى من خلال **الاجتهاد في الدّين** مع استغلال **الصّورة السيميولوجيّة** لرجال الدّين بغية التّأثير على الشّعب ذي التديّن التّقليدي، فنجح في إحداث تغييرات عميقة بعكس العلمنة المفروضة في تركيا، والّتي لاحظنا شخصيّا أنّ **فئة معتبرة من النّخبة التركيّة لم تتقبّلها،** ما يعكس القاعدة الاجتماعيّة "كلّ ما يُفرض يُرفض".