دوريـــة دراســـات المـــرأة ٤

الحركة النسائية الفلسطينية: قضايا منهجية، مفاهيمية ونظرية
أيلين كتاب ونداء أبو عواد

خصائص وسمات العمل النسوي والنسائي داخل الأراضي المحتلة العام ١٩٤٨
جنان عبده – مخول

الحركة النسوية والموازنة بين مبدأي المساواة والاختلاف
إصلاح جاد

المرأة والميراث... بين النظرية والتطبيق
عايدة عايش

آليات ومسببات القوة والسلطة للنوع الاجتماعي داخل الأسرة الفلسطينية
أيمن عبد المجيد

الخطاب القانوني للنساء الفلسطينيات
مها مستكلم نصار

تطبيق القوانين الصحية على المرأة المريضة من قبل الممرضين /ات
سهيلة قراعين

خلفيات وأبعاد اعتراضات الدول العربية على اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (اتفاقية سيداو)
يسرى محمد

جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY
معهد دراسات المرأة

دورية دراسات المرأة

المجلد رقم ٤، ٢٠٠٧

دورية نسوية لدراسات المرأة
والنوع الاجتماعي

جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY

معهد دراسات المرأة

المحرران: جميل هلال (بالعربية)
بني جونسون (بالانجليزية)

هيئة التحرير: اصلاح جاد
ايلين كتاب

© جميع الحقوق محفوظة
معهد دراسات المرأة، جامعة بيرزيت، 2007
ص.ب.: ١٤ – بيرزيت – فلسطين
هاتف: ٢٩٨٢٩٥٩ – ٠٢ – ٩٧٠، فاكس: ٢٩٨٢٩٥٨ – ٠٢ – ٩٧٠

للمزيد من المعلومات:
http://home.birzeit.edu/wsi

ISBN 9950 – 322 – 03 – 0

السعر:
٢٠ شيقل (محلياً)
٨ دولارات (دولياً)

يود معهد دراسات المرأة تقديم الشكر لمؤسسة فورد – القاهرة
لدعمها دورية دراسات المرأة

تصميم وتنفيذ مؤسسة **ناديـــا** للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع

المحتويـــات

المقدمة ٥

الحركة النسائية الفلسطينية: قضايا منهجية، مفاهيمية ونظرية ٧

أيلين كتاب ونداء أبو عواد

خصائص وسمات العمل النسوي والنسائي داخل الأراضي المحتلة العام ١٩٤٨ ١٧

جنان عبده– مخول

الحركة النسوية والموازنة بين مبدأي المساواة والاختلاف ٥٥

إصلاح جاد

المرأة والميراث... بين النظرية والتطبيق ٧١

عايدة عايش

آليات ومسببات القوة والسلطة للنوع الاجتماعي داخل الأسرة الفلسطينية ٨٩

أيمن عبد المجيد

الخطاب القانوني للنساء الفلسطينيات ١٠٧

مها مستكلم نصار

تطبيق القوانين الصحية على المرأة المريضة من قبل الممرضين /ات ١٢٥

سهيلة قراعين

خلفيات وأبعاد اعتراضات الدول العربية على اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (اتفاقية سيداو) ١٤٥

يسرى محمد

مقدمة

هذا هو العدد الرابع من دورية دراسات المرأة التي يصدرها معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت. يضم العدد الجديد مجموعة متنوعة من الأبحاث والكتابات الجديدة لأساتذة المعهد وخريجيه. كما يضم مقالات من أكاديميين من فلسطين وخارجها تساهم في تعميق فهم قضايا النوع الاجتماعي في المجتمع الفلسطيني. ويرحب المحرران بالدكتورة روزماري صايغ (بيروت، لبنان) كمساهمة – في الجزء الإنجليزي في هذا العدد من الدورية– بمقال مشوق يتناول حكايات "البيت"، كما ترويها النساء الفلسطينيات في مخيمات اللاجئين في لبنان، حيث يدعو المقال إلى إعادة صياغة مفهوم البيت كحيز للتأريخ وبناء الدولة الوطنية. وتعكس دعوة صايغ إلى اعتماد منهجية تفاعل ومشاركة، إضافة إلى مشروع بحث جماعي، اهتماما عريقا لمعهد دراسات المرأة، وبالتالي هي دعوة مرحب بها. و تقدم ليزا تراكي، في نفس الجزء من الدورية، مقالا عن أحد المشاريع البحثية الجماعية للمعهد ("ثلاثة مجتمعات محلية في زمن الحرب") يعالج مفاهيم المجتمع المحلي، والهوية والمكان في ثلاثة مواقع في محيط مدينة رام الله، وهو مشروع قيد الإنجاز.

يبرز تواصل الاهتمام في انجازات، ومشكلات وآفاق الحركة النسائية الفلسطينية في مقال أيلين كتاب ونداء أبو عواد ومقال جنان عبده– مخول الواردين في الجزء العربي من هذا العدد. يلقي المقال الأخير – وهو جزء من مشروع شامل لمعهد دراسات المرأة يتناول دراسة الحركة الوطنية الفلسطينية في التجمعات الفلسطينية المختلفة – الضوء على دور الحركة النسائية والنسوية في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٤٨. وتقدم هديل رزق– قزاز، في الجزء الإنجليزي من العدد، تحليلا مثيرا للبرامج التي قدمتها المنظمات غير الحكومية النسائية لتدريب نساء ترشحن في الانتخابات المحلية والتشريعية.

تساهم حنان حلبي وبني جونسون، في إطار مشروع للمعهد، بمقالين باللغة الإنجليزية يتناولان النساء الفلسطينيات غير المتزوجات، وهو موضوع بقي مهملا حتى اللحظة.

تستخدم حلبي معطيات إحصائية من الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني لتعرض ملامح النساء غير المتزوجات، في حين تعتمد بني جونسون على المقابلات لتفحص عملية الاختيار والفعل الذاتي والمسؤوليات في حياة هذه الفئة من النساء.

ويبرز تنوع الموضوعات التي يتناولها طلبة الدراسات العليا في المعهد في الأطروحات والأوراق البحثية التي يشملها الجزء العربي من الدورية. وتراوح هذه من موضوع السلطة والقوة داخل الأسرة الفلسطينية (مقال أيمن عبد المجيد)، إلى موضوع النساء والميراث (مقال عايدة عايش)، إلى موضوع الخطاب القانوني للمرأة الفلسطينية (مقال مها مستكلم نصار)، إلى موضوع تطبيق القوانين الصحية على المرأة الفلسطينية المريضة (مقال سهيلة قراعين)، إلى موضوع خلفيات وأبعاد اعتراضات الدول العربية على اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (مقال يسرى محمد).

يفتتح هذا العدد بابا جديدا، في الجزء الإنجليزي، يحمل عنوان "نقطة نقاش" يعالج في هذا العدد تقريرا لمؤسسة هامة عن العنف ضد النساء والفتيات الفلسطينيات. كما يشمل العدد تقريرا عن حلقة نقاش أدارها المعهد لمجموعة العمل المعنية بدراسة الأسرة العربية يتضمن عرضا للمداخلات والنقاشات والأفكار الجديدة التي تم تداولها حول الأسرة العربية في حلقة النقاش المذكورة.

يوّد كل من معهد دراسات المرأة والمحرران، أن يضموا صوتهم إلى أصوات الاحتجاج الفلسطينية الواسعة التي ارتفعت ضد قرار وزير التربية والتعليم (من الوزارة المستقيلة) بمنع تداول، بل وإعدام، كتاب يتناول التراث الفلكلوري الفلسطيني من مكتبات المدارس الحكومية. الكتاب يحمل عنوان "قول يا طير"، وهو من تأليف الزميلين الدكتور شريف كناعنة، والدكتور إبراهيم مهوي. وكتاب "قول يا طير" من الكتب التي لا بديل عنها ليفهم طلبة المدارس تراثهم وهويتهم الثقافية، فما يرد في الكتاب هو حكايات وقصص تتناقلها وتعيد روايتها النساء الفلسطينيات منذ أجيال لا تحصى؛ في هذه الحكايات والقصص أصوات جداتنا التي لا يجب لأحد إسكاتها.

المحرران

رام الله، آذار ٢٠٠٧

الحركة النسائية الفلسطينية:

قضايا منهجية، مفاهيمية ونظرية

أيلين كتّاب / نداء أبو عواد

لم تختلف بدايات نشأة الحركة النسائية الفلسطينية وظروفها عن مثيلاتها من الحركات النسائية في العالم العربي. فقد انبثق معظمها، ومنذ بدايات القرن الماضي، في رحم الحركات الوطنية المقاومة للاحتلال العسكري الأجنبي لأراضيها. ولكن، مع منتصف القرن الماضي فُرض على الحركة النسائية الفلسطينية واقعاً جديداً ميّزها عن غيرها من الحركات النسائية العربية وحتى العالمية، تمثل بالتهجير القسري من موطنها. سيطر الكيان الصهيوني في نهاية حربه الأولى مع الدول العربية في العام ١٩٤٨ على ما يقارب ٧٨٪ من الأراضي الفلسطينية، وشرّد وهجّر قسرياً ما يزيد على ٦٨٠ ألف فلسطيني من مدنهم وقراهم إلى ما تبقى من الأراضي الفلسطينية وإلى الدول العربية المجاورة. انعكست حالة اللجوء والتشتيت الجغرافي للشعب الفلسطيني ولحركته السياسية والوطنية على سمات الحركة النسائية الفلسطينية وخصائصها ومكوناتها، حيث تبلورت الحركة في بيئات سياسية اجتماعية اقتصادية متباينة، ارتباطاً بالدولة المضيفة للاجئين.

جاء مشروع بحث الحركة النسائية الفلسطينية الذي ينفذه معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت كمحاولة طموحة لتنفيذ بحث ميداني معمق للحركة النسائية، ضم ولأول مرة في تاريخ دراسة الحركة النسائية غالبية المنظمات النسائية الفلسطينية

في مختلف أماكن وجودها في التجمعات الفلسطينية الرئيسية. فقد شمل البحث المنظمات النسائية الفلسطينية في الضفة الغربية، وقطاع غزة، والأراضي المحتلة في العام ١٩٤٨، والأردن، ولبنان، وسوريا، ومصر. وقد انطوت الدراسة على العديد من التحديات التي فرضها واقع التشتيت الجغرافي الذي تعيشه الحركة النسائية الفلسطينية. وربما يكون أحد أهم التحديات، قدرة فريق البحث على تطوير إطار نظري ومنهج تحليلي لمعطيات البحث الميداني الغنية والمتنوعة قدر التنوع الجغرافي، والفكري، والأيديولوجي، والسياسي، والبنيوي، والبرنامجي للحركة النسائية.

تلقي الورقة الحالية، الضوء على بعض الجوانب المنهجية، والمفاهمية، والنظرية المرتبطة بالبحث، نبدأها بالقضايا المنهجية.

مكونات الحركة النسائية

نُوقشت في بداية البحث مسألة تحديد مكونات الحركة النسائية الفلسطينية. فقد فرض تنوع المنظمات النسائية وتعددها في مناطق الدراسة المختلفة الحاجة للتعامل بحذر مع المسألة. وقد حُددت مكونات الحركة النسائية وفق رؤية عامة للبحث، مع مراعاة خصوصية كل منطقة، بالاعتماد على تعريف الحركة النسائية الذي يعتبر مفهوماً إشكالياً وجدلياً بحد ذاته. وقد تمت مراعاة شرطين أساسيين في تحديد المنظمات التي يشملها البحث، أولها توفر شرط تبني المنظمة لبرنامج عمل يهدف إلى تعبئة وتنظيم النساء الفلسطينيات، و/أو تقديم برامج تهدف إلى تطوير وتغيير أوضاعهن الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية. وارتبط الشرط الثاني في برنامج المنظمة النسائية السياسي المقاوم أو بالحد الأدنى الرافض للاحتلال الصهيوني. وبناءً على الشروط السابقة، فقد تم استثناء جميع الجمعيات الخيرية النسائية من البحث، واعتبر الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية بكل فروعه مكوناً أساسياً من مكونات الحركة، وكذلك المنظمات النسائية الجماهيرية المنبثقة عن منظمات المقاومة الفلسطينية وفصائلها، إضافة للمؤسسات النسوية التخصصية.

كما تعامل البحث مع المنظمات والجمعيات النسائية الإسلامية الجماهيرية كأحد المكونات المهمة للبحث، وبخاصة أنها تمكنت خلال العقدين الماضيين من الوصول لقاعدة عريضة من النساء الفلسطينيات واستقطابهن في العديد من الأنشطة. وكان بعض المنظمات قد أظهر بعض التحفظ على إشراك الحركة في البحث. ويعود بعض

أسباب تحفظ هذه المنظمات إلى أنها ترى التيار السياسي الإسلامي الفلسطيني تياراً سياسياً يرفض اعتبار منظمة التحرير الفلسطينية ممثلاً شرعياً ووحيداً للشعب الفلسطيني، وأنه يدعم برنامجاً اجتماعياً مناهضاً لحقوق المرأة الاجتماعية في بعض الجوانب.

أما في الأراضي الفلسطينية المحتلة في العام ١٩٤٨، فقد كان الأمر أكثر تعقيداً، وذلك نظراً لتشابك العلاقة ما بين المنظمات النسائية العربية الفلسطينية من ناحية، ومؤسسات الدولة الصهيونية والمنظمات الصهيونية واليهودية من ناحية أخرى. ولكن استناداً إلى شرط ضرورة تبني المنظمة برنامجاً سياسياً مقاوماً أو رافضاً لشرعية الاحتلال الصهيوني، فقد شمل البحث في منطقة الداخل المحتل المؤسسات النسوية الفلسطينية فقط، علما بأنه شمل اتحاد النساء الديمقراطيات في الداخل على اعتبار أن الاتحاد يرفض شرعية الاحتلال للمناطق المحتلة العام ١٩٦٧، ويقوم بتنفيذ برنامجه النسائي الاجتماعي بشكل مستقل عن الجانب الإسرائيلي.

فريق عمل مرتبط بالحركة النسائية

برزت القضية المنهجية الثانية لدى اختيار فريق البحث المساند في المناطق الجغرافية المختلفة، وكيفية الموازنة بين امتلاك الباحثة لمهارات البحث الأكاديمي الميداني المعمق من ناحية، وتوفر حد أدنى من المعرفة بواقع الحركة النسائية ومكوناتها في منطقة البحث من ناحية أخرى. فالانحياز لصالح المهارات الأكاديمية ربما يقودنا لفقد حلقة التواصل مع مكونات الحركة النسائية، وإلى عدم فهم الديناميكيات وآليات العمل للمنظمات النسائية. أما الانحياز لاختيار باحثات من داخل مكونات الحركة النسائية، فقد يضعنا أمام قضية تتعلق بمستوى موضوعية البحث ودقة مخرجاته، وذلك ارتباطاً بقدرة الباحثات على التعامل بحيادية مع منظماتهن النسائية. وكان من الصعب ضمان تحقيق هذا النوع من التوازن في جميع المناطق، فعلى سبيل المثال، تمت الاستعانة بعدد من طالبات معهد دراسات المرأة وخريجاته لتنفيذ العمل الميداني في بعض المناطق، في الأراضي المحتلة، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة ضمان تحقيق التوازن المطروح. وتشير مخرجات البحث في بعض المناطق الأخرى إلى عدم التزام جميع الباحثات في تطبيق عنصر الحيادية اتجاه المنظمة المبحوثة، علما بأن جهوداً جدية بذلت لمراعاة ضمان تمثيل معظم المنظمات النسائية في إطار فريق البحث أينما أمكن.

الضفة الغربية وقطاع غزة مركز الثقل في موضوع البحث

لسنوات عديدة، تأرجح مركز ثقل الحركة النسائية ما بين داخل الوطن وخارجه، ومع ذلك لعبت منظمات الحركة النسائية في الداخل دوراً مهماً في بلورة الحركة النسائية الفلسطينية. واكتسبت الحركة النسائية في الضفة الغربية وقطاع غزة صلابة ونضجاً ومكانة خاصة لوجودها على أرضها، ولموقعها المتقدم في الصراع مع الاحتلال الصهيوني. وازدادت أهمية التركيز على دراسة الحركة النسائية في هاتين المنطقتين نظراً لعودة معظم عضوات الهيئة القيادية للاتحاد العام للمرأة الفلسطينية وبعض فروعه في الخارج إلى الوطن، إثر توقيع اتفاقيات أوسلو العام ١٩٩٣. إضافة إلى حالة التوتر التي نشأت بين قيادة الداخل الشابة وقيادة الخارج، بعد عودة القيادة التاريخية للاتحاد العام، وتراجع دورها كهيئة قيادية لجميع فروع الاتحاد إلى هيئة تعمل جاهدة لخلق برامج محلية شكلت نوعاً من التدخل في صلاحيات قيادة الداخل. هذا الوضع عزز من أهمية إعطاء وزن أكبر لهذه الساحة، حيث تم إجراء ما يزيد على ١٦٠ مقابلة في الضفة الغربية وقطاع غزة، لضمان تمثيل جميع مستويات العضوية من مختلف أطياف المنظمات النسائية، بما فيها الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية، والأطر النسائية، والمؤسسات النسوية. فيما اقتصرت المقابلات في الخارج على عدد أقل؛ نظراً لتراجع نشاط الفعل النسائي في الخارج، ولصعوبة توفير مستلزمات بحث موسع في الخارج، ولصعوبة متابعته من قبل فريق البحث في المعهد.

المنظمات النسائية شريك أساسي في إعداد البحث وتنفيذه

أما القضية المنهجية الأخرى التي أثيرت عند بدء وضع الخطوط العامة للبحث، فتتعلق بدور الحركة النسائية ومساهمتها في عملية البحث، وكيفية دمجها في مراحله المختلفة. فهدف البحث دراسة الحركة النسائية، وفي الوقت ذاته محاولة خلق حالة من الجدل داخل الحركة حول بعض القضايا العامة المشتركة بينها، التي قد تساعد على بلورة برنامج عمل مشترك في وقت لاحق. كما أن البحث عن الحركة النسائية هو بحث لأجلها، فليس المقصود مجرد إجراء بحث أكاديمي يتم تنفيذه بصورة فوقية ليوضع في المكتبة الفلسطينية. فمع كل التركيز على هذا المنظور، فإن المساهمة تحققت بشكل متواضع من خلال ورش عمل نظمت بحضور ممثلات المنظمات النسائية لنقاش احتياجاتهن البحثية، وتضمينها في إطار أسئلة البحث، إضافة إلى نقاش سبل مشاركتهن في البحث، إلا أنه كان هنالك صعوبة في التزام المنظمات النسائية في استمرار النقاش، وذلك بسبب انشغالها.

أصوات العضوات في قاعدة المنظمات النسائية

في العديد من الدراسات المتعلقة بالحركة النسائية الفلسطينية، انصب تركيز الباحثين على مقابلة الهيئات القيادية في المنظمات النسائية. ومن هنا كان الاهتمام بتحديد ثلثي المقابلات لصالح عضوات الهيئات العامة والوسيطة في المنظمات النسائية في المناطق الجغرافية المختلفة أحد توجهات البحث الحالي، مع الأخذ بعين الاعتبار مراعاة عدم تهميش الريف والمخيمات. لقد كشف تحليل المقابلات عمق الفجوة بين الهيئات القيادية والقاعدية على صعيد المعرفة والوعي بأهداف المنظمة، والحقوق المختلفة للمرأة، والقضية الوطنية عموماً، وتحديداً في صفوف العضوات التي انخرطن في المنظمات النسائية خلال الأعوام الأخيرة، أو الصغيرات في السن، أو ممن لم يتمكنّ من إنهاء تحصيلهن العلمي أو الانخراط في سوق العمل.

استنتاجات أولوية لنتائج البحث

تباين في انتشار استخدام المفاهيم ومضامينها بين المنظمات النسائية في المناطق المختلفة

ارتبط ظهور وتداول مفاهيم مثل "حركة اجتماعية" و"نسوي" و"نسائي" "ومأسسة" و"دمقرطة"، و"نوع اجتماعي"، و"تمكين"، وغيرها من المفاهيم المرتبطة بالحركة النسائية وعملها بخصوصية تجربة الحركة والمنظمات النسائية في كل منطقة من جهة، وبمدى انفتاحها على الأجندة النسوية الدولية وتأثرها بها من جهة ثانية، وتأثرها بمؤسسات التمويل الأجنبية من جهة ثالثة. وينتشر استخدام المفاهيم السابقة في بعض المناطق، فيما يغيب عن مناطق أخرى. وقد حُمّلت هذه المفاهيم مضامين وأوزاناً تتباين من منطقة لأخرى، ففي الأراضي الفلسطينية المحتلة في العام ١٩٤٨، اعتمد مفهوم النسوية كمفهوم محوري موجه للعمل النسائي هناك لغالبية المؤسسات النسوية المتخصصة. وقد يعود ذلك في بعض أسبابه إلى انبثاق أول المراكز النسوية الفلسطينية داخل الأراضي المحتلة في العام ١٩٤٨ من رحم المراكز النسوية اليهودية العربية المشتركة. وتبنت المؤسسات والجمعيات بغالبها أجندة راديكالية تركز على قضايا العنف ضد المرأة، وقضايا الشرف ،وقانون الأحوال الشخصية، مع تغييب للقضايا الوطنية. وقامت هذه المراكز لاحقاً بإعادة الاعتبار للقضايا الوطنية بفعل تطور الأحداث السياسية، وحجم التمييز الممارس ضد الفلسطينيين داخل الخط الأخضر، إضافة إلى تأسيس بعض المؤسسات العربية الفلسطينية باستقلالية كاملة عن المؤسسات الصهيونية. وبرز الاختلاف حول المضامين بين المواقع عند محاولة

تحديد مكونات الحركة النسائية في الداخل في من يمثل جوهر الحركة النسائية وقلبها هناك، حيث رأت في البداية أن المؤسسات والجمعيات النسوية التخصصية هي الجوهر، وليس التنظيمات النسائية ذات الامتداد الجماهيري النسائي.

كان الوضع مختلفاً نوعاً ما في الضفة الغربية وقطاع غزة اتجاه الأسباب التي ساهمت في نشر استخدام مثل هذه المفاهيم، وكذلك في مضامين بعضها. ويمكن عزو انتشار المفاهيم السابقة في الأراضي الفلسطينية المحتلة في العام ١٩٦٧ إلى أسباب عدة، منها: أولاً، الاتصال الجاري بين بعض أقطاب الحركة النسائية الفلسطينية مع الحركة النسائية العالمية ومؤسسات التمويل الدولية. ثانياً، تراجع البرنامج الوطني لبعض المنظمات النسائية وتغيير رؤيتها وبرامجها وإستراتيجياتها بالاتجاه النسوي المحض وفقاً للمنظور العالمي والدولي. وتكرّس هذا التحول لدى البعض، كردة فعل على تأخر الأحزاب السياسية في توفير الحماية للنساء اللواتي تعرضن للملاحقة من قبل الجهات المحافظة والسلفية في الانتفاضة الأولى. وشكلت الأطر والاتحادات النسائية الجماهيرية جوهر الحركة النسائية بالنسبة للمبحوثات، على عكس ما طرح في الأراضي الفلسطينية المحتلة العام ١٩٤٨، وفي المناطق التي خضعت لرقابة الدول المضيفة وارتبطت بمواقف سياسية واضحة من تلك الدول اتجاه مؤسسات التمويل الدولية لمؤسسات المجتمع المدني التي غابت فيها مفاهيم مثل النسوي، والمأسسة، والنوع الاجتماعي.

كما كان واضحاً من مراجعتنا أيضاً أن المفاهيم واستخدامها ارتبطت بمستوى التعليم والوضع الاجتماعي، فكانت أكثر ترويجاً لدى النخبة القيادية للحركة، ولم تتسلل من حيث اللفظ أو المضمون في القاعدة الجماهيرية إلا عند مجموعة بسيطة منها، انخرطت في العمل النسوي منذ السبعينيات وبقيت تشكل نواة الهيئات العامة في مناطق متفرقة من قرى الشمال والجنوب في الأراضي المحتلة منذ العام ١٩٦٧.

واستكمالا لهذا النقاش، لا بد من أن ننوه إلى أن النخبة القيادية لدى الحركة النسائية الفلسطينية كانت أكثر انسجاماً مع المفاهيم الجديدة التي انبثقت من الخطاب النسوي العالمي (global)، وبخاصة ما بعد التسعينيات بسبب تقارب النخبة وانفتاحها على العالم الخارجي، من خلال المؤتمرات الدولية والتمويل الأجنبي. أما بالنسبة للقاعدة الجماهيرية والهيئات العامة بشكل عام، فقد بقي الخطاب أكثر انسجاماً مع البعد المحلي (local)، انعكاساً للعلاقة التفاعلية بين وعيهن والبيئة المحلية التي كانت مصدراً أساسياً لخبرتهن وخطابهن. هذا ومن الجدير بالذكر أن هنالك بعض عضوات من

الهيئات المحلية والقاعدية في مناطق مختلفة في الأراضي المحتلة قد استخدمت بعض هذه المفاهيم، ولكن دون أي وضوح مكتمل لمضمونها؛ مثلما تم عند استخدام الخطاب والمصطلحات الماركسية من قبل قواعد الأحزاب اليسارية دون أي فهم لمضمونها، ما زاد من اغتراب هذه الأحزاب.

الخبرة الجمعية (المؤسساتية) جزء لا يتجزأ من الخبرة الشخصية

كان من الملاحظ في معظم الحالات التي تمت فيها اللقاءات مع قيادات نسوية أنها تركزت على الحياة الشخصية والعائلية كجزء لا يتجزأ من الحياة المجتمعية والمؤسساتية. فكان من الصعب في بعض الأحيان أن يتم فصلها. فكانت المقابلة هي بمثابة تاريخ اجتماعي وسياسي للعائلة والشخصية النسوية، بالإضافة إلى المؤسساتية والتنظيمية. فكل ما حاولنا فهم كيفية التوازن ما بين المسؤولية والانتماء المؤسساتي والحزبي لدى النساء في القيادة مقابل الحياة والمسؤولية العائلية، كان هنالك صعوبة وتحدٍّ لنا في فصل العام عن الخاص، أو فصل الرسمي عن غير الرسمي في الخبرة العملية للنساء، ما يؤكد أن هنالك علاقة جدلية ما بين الخاص والعام، وكلاهما يغنيان بعضهما البعض. فالمرأة تواجه تحديات شخصية أمام استمرارها في العمل المؤسساتي، وبخاصة السياسي منه، وهذا التحدي يكسبها مهارات إدارية وحياتية يمكنها من لعب دور قيادي في المؤسسة.

ومن الملاحظ أن الخبرة الشخصية العائلية والمهنية لدى القيادات النسوية كانت من أحد العوامل الأساسية التي دفعت ودعمت المنظمة النسوية في الأراضي المحتلة. فمع أنها عاشت الظروف السياسية والاجتماعية نفسها، فإن التمايز بين المنظمات النسوية المختلفة لا يقتصر فقط على الرؤية والأيديولوجيا، بل على الشخصية النسوية القيادية وظروف حياتها الفردية الاجتماعية والمهنية.

الفئوية السياسية والنسوية

مع أن هنالك مراحل من العمل النسوي كان فيها التنسيق والعمل المشترك على قضايا نسوية ببعدها الوطني والسياسي والاجتماعي مميز، فإنه هذه العملية انتابها مد وجزر، فالحالة السياسية تبقى العامل الأساسي في تحديد درجة التنسيق بين المنظمات النسائية والنسوية. فمثلاً الحالة السياسية الراهنة وما يتخللها من تناقض

داخلي سياسي بين الفئات والحركات السياسية المختلفة تعكس نفسها تلقائياً على المنظمات النسوية، وبخاصة الأطراف المتنازعة الرئيسية فيها. فالانتماء الحزبي الفئوي الضيق ما زال طاغياً على أسلوب العمل السياسي.

فالمقابلات البحثية الميدانية التي حدثت قبل الأزمة السياسية الراهنة من فوز الحركة الإسلامية في الانتخابات التشريعية عكست نوعاً من التفاهم والانسجام والعمل المشترك بين جميع المنظمات النسائية في الأراضي المحتلة. إلا أن هذه الرؤية والانسجام تغيرا بعد الانتخابات، فتوسعت التناقضات الداخلية بينها، وتقلص العمل المشترك بين المنظمات النسائية المختلفة، وأصبح الهم العام هو الوطني. هذه المرحلة تتشابه، ولو بشكل نوعي، مع مرحلة ما بعد اتفاق أوسلو، التي أثرت بشكل مباشر على شرذمة الحركة النسائية الفلسطينية.

المواطنة مقابل الهوية الوطنية الفلسطينية

لاحظنا أن هنالك تنافراً و تناقضاً داخل صفوف الفلسطينيين في المنطقة المحتلة العام ١٩٤٨ واللاجئين في الشتات بين المواطنة والهوية الوطنية، وبخاصة بعد حدوث الانتفاضة الفلسطينية الأولى في العام ١٩٨٧. شعر الفلسطينيون في الشتات – لبنان، سوريا والأردن – بالتناقض في مواطنتهم لدول غير ديمقراطية لا تمثل هويتهم وحقوقهم الوطنية.

أما بالنسبة للنساء في منطقة ١٩٤٨، فالتناقض بين المواطنة والهوية الوطنية تكشفت حين أخذت فئة من النساء حلاً براغماتياً في تعريف أنفسهن كمواطنات في دولة إسرائيل، ما أثر على برنامجهن وأجندتهن النسوية مقابل كثرة من النساء اللواتي عرفن الدولة الصهيونية كدولة عنصرية احتلالية حرمتهن من حقوقهن الأساسية. كيف يمكن حل هذا التناقض وتشكيل مظلة نسائية ممثلة للنساء في مناطق ١٩٤٨ يبقى لغزاً لا حلَّ له في هذه المرحلة الراهنة.

الحركة النسائية الفلسطينية: جماهيرية أم تخصصية؟

عندما قمنا بمراجعة سريعة لبرامج معظم المؤسسات النسوية، بما فيها بعض الأطر النسوية في الأراضي المحتلة في ١٩٦٧، ومعظم المؤسسات النسوية في مناطق ١٩٤٨، استنتجنا أن جميع هذه البرامج متشابهة من حيث أنها ترتكز على مفهومين أساسيين:

أولهما "المساواة"، في إطار نيل حقوق متساوية مع الرجل، وثانيهما "التمكين" من خلال آليات موجهة تتبنى الخطاب والآليات الدولية المنبثقة عن المؤتمرات الدولية تستخدم التدريب، وورش العمل، والتثقيف حول حقوق المرأة في مجالات مختلفة كآليات أساسية دون أي رؤية نقدية أو مساءلة للمفاهيم المستخدمة.

فمع أن هنالك قيمة اجتماعية لهذه البرامج، فإن القضية الأساسية التي نود التركيز عليها هي كيفية نقل الأجندات الدولية إلى الواقع المحلي بأدوات غير فلسطينية وغير مسيَّسة، ولا تعتمد على آليات مناسبة لتغير وضع النساء المستهدفات، وتحديداً الفقيرات. لذا، يبقى السؤال المطروح للحركة النسائية هو موقع القضايا المصيرية والأساسية على أجندات الحركة النسائية مثل قضية الفقر، واللاجئين، والسجينات، والحكم الصالح، وهي تمثل قضايا نسوية بجوهرها السياسي ولا تنفصل عن القضايا الوطنية.

خصائص وسمات العمل النسوي والنسائي

داخـــل الأراضـــي الـمحـتـلـــة الـعـــام ١٩٤٨

جنان عبده – مخول

تشكل الورقة التالية جزء من سلسة أوراق ضمن مشروع بحث الحركة النسوية الفلسطينية الذي قام به معهد دراسات المرأة بجامعة بيرزيت بتمويل من (المؤسسة الدولية الإنمائية للأبحاث- كندا)، ويمثل هذا المقال تكثيفاً للفصلين الثالث والرابع من دراسة مطولة للباحثة جنان عبده-مخول بعنوان أنوية الحركة النسوية في فلسطين ٤٨: نشأتها، واقعها، ووجهتها المستقبلية والتي بدأ العمل عليها عام ٢٠٠٤ وانتهى عام ٢٠٠٦. وجنان عبده-مخول باحثة مستقلة وناشطة في العمل الأهلي الجماهيري. حاصلة على لقب أول في العمل الاجتماعي والعلاج بالفنون، ولقب ثانٍ في التربية الاجتماعية، من جامعة حيفا. مهتمة بقضايا المرأة والتأريخ الشفوي والعمل الجماهيري والتربوي، ساهمت في تأسيس وإدارة بعض الأطر ومن ضمنها النسوية، ومنها: خط الطوارئ لمساعدة النساء العربيات ضحايا الاعتداءات الجنسية في حيفا ١٩٨٧؛ ائتلاف البديل لمحاربة "جريمة شرف العائلة" ١٩٩٤؛ تنظيم كيان النسوي ١٩٩٨؛ مركز الطفولة المبكرة في حيفا ١٩٩٧، جمعية حوار للتربية البديلة ٢٠٠٠. وللكاتبة إسهامات كتابية وبحثية عدة.

تقديم

البحث التالي حول الحركة النسوية في فلسطين ٤٨ مأخوذ من بحث موسع يقوم به معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت، اعتمد هذا البحث على ٢٤ مقابلة أجريت في الفترة ما بين ١٢/ ٢٠٠٤ وحتى ٧/ ٢٠٠٥. يتناول هذا البحث واقع الحركة النسوية الفلسطينية وأطرها في مختلف مناطق وجود الشعب الفلسطيني، ويهدف إلى تحديد ملامح لمستقبلها. يركز سؤال البحث حول مدى توفر مقومات حركة نسوية فلسطينية في هذه المناطق، وهل تشكل الأطر النسائية والجمعيات النسوية القائمة منظمات الحركة النسوية؟ وإن لم تكن كذلك، فما هي المقومات والإمكانية لتحولها لحركة جماهيرية تستقطب قطاعات مختلفة من النساء.

ويستعرض هذا الجزء خصائص العمل النسوي والنسائي وسماته[١] في مناطق ١٩٤٨، وذلك وفقاً لمحاور عدة، ومن خلال فهم السياق العام الذي تشكلت فيه هذه الأطر وتعمل ضمنه حالياً، وأثره على وجهاتها المستقبلية. ويركز البحث على نشاط الجمعيات النسوية،[٢] وأطر نسائية سياسية[٣] مرتبطة بالأحزاب السياسية من الصف الوطني.[٤] وقد اضطر المحرر للاستغناء عن المراجع والملاحق ليتسنى نشر أكبر جزء ممكن من هذا البحث، ولأن البحث الكامل سينشره معهد دراسات المرأة لاحقاً.

---

[١] لم يشمل البحث الحالي الجمعيات الخيرية الإغاثية القائمة؛ كونها لا تشكل جزءاً من الحركة النسوية.

[٢] هي الجمعيات المسجلة رسمياً التي تعرف نفسها أو نهج عملها كنسوي، باعتبار النسوية حركة فكرية اجتماعية تعمل من أجل التغيير المجتمعي والاجتماعي وتطالب بتحرير المرأة من أشكال القمع والتمييز كافة الممارسة ضدها بمستويات مختلفة. وضم البحث ٧ أطر، وهي: الجمعيات القطرية: السوار، كيان، نساء ضد العنف، الطفولة، الزهراء، نساء وآفاق، إضافة إلى اتحاد "معا". وأجريت ضمنه ١٣ مقابلة.

[٣] يقصد بها في هذا البحث، الأطر النسائية التي تتبنى بالأساس أجندات سياسية مباشرة، وتهدف إلى تفعيل وتنشيط النساء في العمل السياسي وحشدهن بهذه المواقع. وشمل البحث إطارين هما حركة النساء الديمقراطيات (على الرغم من أنها مسجلة كجمعية تم تصنيفها في هذا الباب بسبب أجندتها السياسية) واتحاد المرأة التقدمي، إضافة إلى مقابلات أجريت مع نساء من حركة أبناء البلد نشطن سابقاً في إطار لجنة المرأة التقدمية في الثمانينيات. ومجموع المقابلات في هذا الجزء بلغ ٦ مقابلات.

[٤] شمل البحث ٥ مقابلات أجريت مع نواب كنيست عرب عن ٣ كتل برلمانية (الحزب الشيوعي الإسرائيلي، الحركة الإسلامية، والحزب العربي، التجمع الوطني الديمقراطي، إضافة إلى مقابلة مع ممثل عن حركة أبناء البلد.

محاور البحث

تناول البحث المحاور التالية:

أولاً: دمقرطة العلاقة داخل الجمعيات النسوية والأطر النسائية:

تخضع الجمعيات النسوية إلى طبيعة كونها جمعيات مسجلة وفق قانون الجمعيات، ما يلزمها بنوع من الديمقراطية ويحتم عليها العمل وفقاً لدستور الجمعيات الذي يفرض الديمقراطية شرطاً بنيوياً. وتبدي غالبية أدبيات الأطر وعياً لأهمية أن تكون ديمقراطية، وتطالب بتطبيق الديمقراطية في المجتمع وفي مؤسسات الدولة. وللإجابة عن مدى تطبيق هذه الديمقراطية داخل الجمعيات، تم التطرق لأربع نقاط، هي:

١. الانتخابات الداخلية وعقد المؤتمرات: "تدار الجمعيات بواسطة هيئاتها المنصوص عليها في أنظمتها الداخلية، وتخضع للرقابة والمساءلة. ويكون عليها إدارة دفاتر وسجلات محاسبية وتعيين مدقق حسابات عند الضرورة، وتضمين أنظمة الجمعيات أحكاماً تمنع تعارض المصالح بين الجمعية وأعضائها".[٥] وأكدت جميع المشاركات من الجمعيات النسوية، وكذلك من حركة النساء الديمقراطيات المسجلة كجمعية، أن الإطار الذي ينتمين له هو ديمقراطي فكراً وممارسة، وأنه يقوم بالمطلوب وفق قانون الجمعيات؛ فتعقد اجتماع الهيئة العامة التي يتم فيها انتخاب الهيئات وإقرار الأجندة والمشاريع، وتعيّن لجان مراقبة، وتتخذ لها مدقق حسابات خارجياً. أما اتحاد المرأة التقدمي، فإنه لا يبغي التحول إلى جمعية، وقد كان بصدد التحضير لعقد مؤتمره الأول ولانتخاب هيئاته.

يبين البحث أن قضية إدخال وجوه جديدة على إدارات الجمعيات ليس بالأمر السهل دائماً. كما أن الجمعيات لا تعمل جميعها على هذه القضية بشكل نشط. وذكرت بعض المشاركات من بعض الجمعيات أنها تلاقي صعوبات في تجنيد وجوه جديدة للهيئة الإدارية، ونوهت بعضهن إلى أن إدارة جمعيتها لا تشهد تغيراً كبيراً في عضواتها. وأُعطيت لذلك

---

[٥] عن "مبدأ حرية الجمعيات"، داخل كتاب: آفاق العمل الأهلي الفلسطيني. إصدار: اتجاه– اتحاد جمعيات أهلية عربية، ٢٠٠٣. ص ٤–٦.

تفسيرات عدة، منها: قلة المتقدمات على الترّشح للمنصب، وصعوبة الالتزام بالاستمرار بالعمل، وعدم وجود وعي كافٍ لدى النساء في قضية التطوع، والالتزامات التي يتطلبها هذا الموقع من المرأة كبيرة، منها التفرغ الزمني الذي يأتي أحياناً على حساب التزاماتها العائلية والمهنية، كما يشكل البعد الجغرافي عاملاً معيقاً، حيث تنشط الجمعيات قطرياً، إلا أن مراكز غالبيتها في المدن.

٢. عضوية الجمعيات: "يتضمن مبدأ حرية الجمعيات حرية الانضمام إليها والانسحاب منها، وللجمعية حق وضع الشروط الخاصة بالعضوة فيها".[٦] وبالنسبة للجمعيات النسوية تكون العضوية فيها على أساس فردي. وهناك من حول العضوية على أساس تمثيل جماعي، إضافة للعضوية الفردية (الزهراء). وحددت الجمعيات النسوية، كل منها على حدة، شروطاً إضافية للانتساب في عضويتها وفقاً لأنظمتها الداخلية، وهي: حد أدنى لعمر المنتسبات، واشتراط النضوج الفكري والوعي النسوي، كما في جمعية السوار، حيث تتطوع العضوة في تقديم المساعدة للمتوجهات.

وتأتي العوامل الجغرافية لتشكل معيقات بوجه المنتسبات، كون غالبية الأطر تتمركز في منطقة الشمال بالأساس، وبخاصة في حيفا والناصرة، ما يحد من عدد المنتسبات إليها من مناطق أخرى، ويعيق وصولهن إليها، وبخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار إشكالية كون غالبية النساء العربيات غير مستقلات من ناحية الحركة والتنقل، الأمر الذي يحدد بدوره الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها جمهور المنتسبات، وغالباً ما يكون من الأكاديميات القادرات عملياً على التنقل، والمستقلات مادياً. إضافة إلى ذلك، هناك معيقات فكرية أيديولوجية؛ فكون بعض الأطر تعرّف نفسها كنسوية أو علمانية، فإنها تحد بهذا من نوعية المنتميات إليها. وتأتي الإستراتيجيات المتبعة –كإصدار البيانات والتظاهر– كما في حالات قتل النساء مثلاً، التي تعتبر لدى الكثير من النساء ثورية جداً، وتشكك في قيم قائمة وممارسات مجتمعية، لتحد بدورها من نوعية النساء المنتسبات وتقصرها بشريحة معينة.

---

[٦] المصدر السابق.

وتنعكس محدودية العضوية في هذه الأطر في إشكال عدة، أبرزها، كون عدد المنتسبات لا يتعدى العشرات، على الرغم من أن عدد المستفيدات والمستفيدين من خدماتها يصل المئات، وكون جمهور العضوات لا يتغير بشكل كبير، وفي بعض الأطر يبقى هو ذاته من سنة لأخرى، وعدم انتشار رقعة العضوية جغرافياً وانحصارها في منطقة الشمال وفي المدن بالأساس، كما أن غالبية المنتسبات هن من النسويات الأكاديميات والعلمانيات.

أما بالنسبة للأطر النسائية السياسية كحركة النساء الديمقراطيات، فهي تطرح ذاتها على أن عضويتها مفتوحة للجميع، شرط أن توافق العضوة على طرح الجمعية وتلتزم به. وبالنسبة لاتحاد المرأة، هناك اتفاق مبدئي أشارت إليه المشاركات من التنظيم، على أن المنتسبات يتماثلن مع الخط السياسي الفكري المطروح، ويستثنى الإطار انضمام نساء تتناقض مفاهيمهن مع الأسس القومية الوطنية المطروحة. وعدد كبير من المنتسبات لهذين الإطارين هن عضوات في الأحزاب التي ينشطن إلى جانبها.

٣. آليات صنع القرار: "يحق لكل شخص بالغ المشاركة في تأسيس وإدارة الجمعيات والانتساب إليها، وذلك من أجل تحقيق هدف أو أهداف لا يبتغى منها اقتسام الربح". إن مفهوم اتخاذ القرار في هذا البند شمل مواضيع أوسع من تحديد برامج وأجندات الجمعية، ومنها آليات صنع القرار داخلياً وكيفية تحديد المصاريف وإستراتيجيات العمل والعلاقات الخارجية، بما فيها التوجه لمصادر التمويل، وإقامة علاقات مهنية وائتلافات مع أجسام أخرى، والعلاقة مع الدولة وغيرها. وبالنسبة للجمعيات النسوية، فإن تحديد الأجندة السنوية يتم رسمياً وفقا للخطة السنوية التي يقرها الاجتماع العام، ويكون على الطاقم الوظيفي مسؤولية تنفيذها، وعلى الهيئة الإدارية مسؤولية مراقبة تطبيقها. وغالبية هذه الجمعيات هي جمعيات تخصصية مهنية، يتم فيها تركيز مسؤوليات وصلاحيات كبيرة لدى الطاقم الوظيفي، وبخاصة لدى المديرة العامة. لقد وجد بعضها صيغاً تنظيمية تضمن تعادلاً معيناً ومشاركة ما بين طاقم وظيفي وإدارة دون الحاجة للرجوع دائماً للطاقم العام أو الإدارة كلها. وقد تأثر اتخاذ القرار في الجمعيات في السنوات الأخيرة بشكل مطرد إيجاباً من الجمهور المستهدف من قبل هذه الجمعيات. وتشكل ميسرات المجموعات حلقة وصل لإسماع صوت النساء المستفيدات من الخدمات وإيصالها للجمعية.

يستدل من البحث كذلك أن وجود وظيفة مديرة عامة بالجمعية لا يعني كونها تنظيم فرد، أو أن الإدارة والأطقم مغيبة من عملية التأثير وصنع القرار. فتحديد الوظيفة بحد ذاته لا يولد وضعاً كهذا بالضرورة، وما يولده أو يمكن أن يولده هو من يقف بهذا المنصب، ومن هي الشخصية التي تشغله. لقد سمعت بعض الانتقادات على أن آلية صنع القرار في بعض الجمعيات هي للشخص الواحد (المديرة)، وأن ذلك ينعكس أيضاً في العلاقات والتنسيق بين الجمعيات، وأيضاً مع الأطر الأخرى. وقد تبين أن تركيز الصلاحيات لدى المديرات يؤدي إلى تركز المعلومات ونقص في تفاصيلها لدى الهيئة الإدارية، وبخاصة في قضايا تتعلق بمصادر التمويل وبتفاصيل عن المشاريع أو قضايا تتعلق بالتنسيق مع الأطر الأخرى ومعلومات عنها.

تتشابه الأطر النسائية السياسية فيما بينها في آلية صنع القرار، فيكون للفروع صلاحيات في اتخاذ القرار بأمور محلية، ويكون للهيئات العليا والمركزية صلاحيات أعم وأوسع تتعلق بالتنظيم ككل، وبالرؤية والسياسة الموجه لها.

٤. كيفية تحديد البرامج: "يحق للجمعيات تعديل أنظمتها بحرية، بما في ذلك الأهداف ومجالات النشاط".[٧] وجرى في التسعينيات –وهي فترة انطلاق الجمعيات النسوية– تحديد برامجها وإستراتيجيات عملها بناء على رؤية المُؤَسِسات الناشطات والعاملات فيها. وتركزت هذه، بالأساس، على كسر حاجز الصمت الملقى على قضية العنف ضد النساء، ومد يد العون للضحايا والمطالبة بمعاقبة المعتدين. وشكلت الخبرة المهنية في المجالات العلاجية والاجتماعية لمؤسِسات هذه الجمعيات موجهاً حول كيفية التعامل مع هذه المواضيع، بما في ذلك مع أجهزة السلطة، وفي تحديد برامج الجمعية وآليات عملها. في سنوات الألفين بلورت الجمعيات النسوية القائمة مشاريع وإستراتيجيات مجددة وخرجت من حدود العمل على قضايا العنف إلى العمل على قضايا إضافية تهم النساء؛ كقضايا العمل، والبطالة، والفقر، وطرحت حقوق

[٧] المصدر السابق.

المرأة بسياقها الجماعي، واستعمال آليات المرافعة المحلية والدولية. وقد تم دمج العمل التنموي بالتمكيني. وعلى الرغم من تحوّل هذه الأطر نحو المأسسة، فإن تحديد برامجها أصبح أكثر مشاركة من قبل الجمهور المستهدف. وقد اتسعت كذلك رقعة العمل جغرافياً. وبدأت النساء المشاركات بالمجموعات البؤرية والبرامج بأخذ دور مباشر وفعال في تحديد برامج الجمعية ومشاريعها والتأثير عليها. وتحدد الأطر النسائية السياسية برامج عملها وفقاً لخطط سنوية، وكذلك وفقاً للاحتياجات المحلية في المناطق المختلفة.

ثانياً: تأثير النسوي والقومي على أجندة الجمعيات النسوية والأطر النسائية:

عند الحديث عن أجندة منظمات الحركة النسوية لا يمكن تجاهل العلاقة ما بين النسوي والقومي أو تبعات الوضع السياسي عليها؛ كونها تشكل جزءاً من أطر وهيئات المجتمع المدني الفلسطيني الذي تطوّر بمجمله في ظروف تاريخية ذات سمات خاصة؛ فقد تحوّل من شعب ذات سيادة على أرضه، إلى أقلية قومية لا تحظى بحقوق الأقليات، ويُميّز ضدها في مختلف المجالات. ولا تشكل مؤسسات الدولة القائمة مؤسساته القومية التي يمكن أن يتماثل معها. ويبقى السؤال ما هو التوازن القائم بين التيارين، النسوي والقومي؟ وهل يغيب أحدهما الآخر، أم يأتي مكملا له؟!

يبين الفصل الأول من البحث أن واقع المرأة الفلسطينية منذ النكبة مروراً بالحكم العسكري ولغاية اليوم، جاء انعكاساً لواقع الشعب. فقد ارتبطت منظمات الحركة النسائية الفلسطينية في المرحلة الأولى منذ النكبة مباشرة ولغاية السبعينيات بالحركة الوطنية، وجاءت أجندتها سياسية بالأساس. فعملت حركة النهضة التي قامت بعد النكبة مباشرة العام ١٩٤٨، ومن ثم حركة النساء الديمقراطيات بجانب الحزب الشيوعي، وتبنت المطالب ذاتها، وطرحت شعار الحق بالبقاء والحياة على أرض الوطن، والحق بالعيش وبتوفير فرص العمل، والحق في التعلم. وعملت هذه الأطر في ظروف صعبة تحت ظل الحكم العسكري وتقييد الحريات. وقد جاء نضالها طبقياً–عمالياً وطنياً متشابكاً. وكان للنساء دور نشط في أحداث يوم الأرض، وفي الانتفاضة الشعبية، لحماية الأرض والمسكن والحفاظ على الكرامة والهوية.

وفي عقد السبعينيات، بدأت نماذج العمل العصامي النسائي اللاحزبية وذات الأجندات النسائية وليس السياسية فقط بالظهور بين الأطر النسائية؛ كجمعية النساء العكيّات. فقد عملت الجمعية على تأهيل مهنيات في مجال التربية وتوسيع حيز العمل للنساء، ومدهن بقروض مالية لتدعيمهن اقتصادياً. وهذا النموذج تم تبنيه في مناطق أخرى كالناصرة والمثلث لاحقاً. وركزت هذه الجمعيات على الحق في العمل والتعلم الذي أُعتبر منصة للتقدم والحراك الاجتماعي، وشهدت هذه انخراطاً قطاعياً أكبر للنساء في العمل المأجور داخل البلدات العربية وخارجها، وتحولن لشريكات أساسيات في الاقتصاد العائلي، وبقي النقاش مفتوحاً فيما إذا أدى ذلك إلى تغييرات في مكانتهن الاجتماعية. كما شهدت هذه الفترة ارتفاعاً ملحوظاً في نسبة المتوجهات للتعليم الأكاديمي، وبداية انخراطهن في الحركة الطلابية.

وتعتبر المرحلة الثالثة التي ظهرت مع بداية الثمانينيات فترة التعددية في الحركة السياسية النسائية، حيث برز في هذه الفترة تنظيم "المرأة التقدمية"، بجانب أبناء البلد، وجاءت انعكاساً لتبلور الحركة الطلابية، ولأخذ المرأة دوراً نشطاً فيها. وقد دار خطاب وأجندة التنظيم في إطار المحور السياسي القومي، وتحدث عن حقوق أقلية قومية سياسية بالأساس، وتعامل مع المرأة من خلال هذه الرؤية، لكنه توقف تدريجياً بعد نشاط دام سنوات.

وبرز في المرحلة الرابعة مع بداية التسعينيات أنوية العمل النسوية الأولى داخل أطر نسوية قائمة، ومن ثم كجمعيات نسوية مستقلة. وشهدت هذه الفترة بداية التركيز على حقوق المرأة الفرد، ونوعاً من الفصل بين الأجندة السياسية القومية والأجندة النسوية. وشددت هذه الجمعيات على كونها لا حزبية. وعلى الرغم من أن معظمها أكد على انتمائه القومي، فإنها تحدثت عن حقوق فردية كجزء من حقوق الإنسان، وصب مطلب الحقوق الجماعية في مفهوم المواطنة.

ويمكن رؤية المرحلة الراهنة منذ بدء سنوات الألفين كمرحلة تعددية في الفكر النسوي لدى الجمعيات النسوية. لقد ساعد ظهور جمعية نساء وآفاق التي تعرف نفسها كنسوية وتهدف إلى تحليل الخطاب الديني على توضيح التعددية في الخطاب النسوي، وبخاصة بروز خطاب ديني وآخر علماني. وشهدت هذه الفترة مجدداً تعددية سياسية في الأطر النسائية السياسية مع ظهور اتحاد المرأة التقدمي الذي يطرح فكراً قومياً ويطرح قضايا المرأة ضمنه.

وعلى الرغم من أن الهوية القومية موجودة في وعي القائمات على الجمعيات النسوية، كما في أدبياتها، فإن ذلك لا ينعكس بشكل نشط في أجنداتها وبرامج عملها، وذلك على الرغم من أن غالبية القائمات عليها كن أو ما زلن من الناشطات سياسياً وحزبياً، ومن الناشطات في الحركة الطلابية في الجامعات، ويحتل بعضهن موقعاً قيادياً في الأحزاب من الصف الوطني. وتتحدث أدبيات غالبيتها عن انتمائها القومي، وكونها جزءاً من أقلية يُمارس ضدها اضطهاد وقمع دون أن تغيب القمع الذكوري الأبوي لها من أفراد مجتمعها. وتقول هوية السوار: "إن نضالنا لا بد وأن ينطلق من انتمائنا القومي، إلا أن هذا الانتماء يتطلب معاينة نقدية للمفهوم الجوهراني واللاتاريخي للقومي".[٨] وتقول هوية الزهراء: المرأة العربية الفلسطينية تعاني إجحافاً مركباً كامرأة في مجتمع أبوي، وكجزء من أقلية قومية داخل المجتمع الإسرائيلي". وعلى الرغم من ذلك، فقد كان غيابها وغياب صوتها الجماعي كقطاع جمعيات نسوياً بارزاً خلال انتفاضة الأقصى في فلسطين ٤٨، ومجزرة شفاعمرو العام ٢٠٠٥. وجاءت مشاركتهن فردية أو من خلال انتمائهن السياسي والحزبي. وتفتقر هذه الجمعيات للحراك على المستوى الشعبي في القضايا الوطنية كما النسوية.

وقامت الجمعيات النسوية والأطر النسائية السياسية من جهة، والأحزاب من جهة أخرى، في وضع معادلة لتقسيم الوظائف بينها. وهذه التقسيمات آخذة بالتغير نوعاً ما جراء مبادرات تقوم بها بعض الجمعيات لتغيير الوضع القائم. وتشهد سنوات الألفين طرق أمور جديدة والعمل على قضايا إضافية وبإستراتيجيات جديدة تخص العمل الجماعي ومن منظار تحصيل حقوق المواطنة للمرأة الفلسطينية. وقد بدأت مؤخراً بعض التحركات لدى جمعيات نسوية باتجاه أخذ دور نشط في العمل السياسي. فأطلقت جمعية نساء ضد العنف حملة إعلامية تطالب بإشراك المرأة في العملية السياسية، وبحقها في التمثيل ضمن الهيئات السياسية القائمة، وبحقها في صنع القرار. وقامت بحثٍّ رؤساء السلطات المحلية والأحزاب على التوقيع على شبه ميثاق وطني في قضايا المرأة. ويبقى السؤال حول مدى تأثير الحملات الإعلامية في تغيير واقع النساء اليومي، ووصولهن لمواقع صنع القرار مفتوحاً ويتطلب فحصه

---

[٨] هوية السوار. منشور العام ٢٠٠٤، وأيضاً داخل موقع الجمعية.

www.assiwar.org.

آليات إضافية. كما تقوم عضوات اتحاد "معاً" بالعمل مع النساء لرفع الوعي لديهن في الحق في الانتخاب، وتشجيعهن بممارسته، وتحث النساء على تغيير أنماط تصرف قائمة كتنازل الزوجة لزوجها ليقوم بالإدلاء بالصوت بدلها.

إلا أن هذه المبادرات تبقى تخص بعض الجمعيات ولا تطرح كأجندة أو قضية نسوية مشتركة، عدا عن أن طرحها بالتزامن مع فترة الانتخابات وعدم العمل على القضية باستمرار يثير تساؤلاً حول إمكانية إحداث تغيرات فكرية لدى النساء في مفهوم صنع القرار ودورهن فيه. كما أن هذه الحملات تحصر المشاركة في صنع القرار في مفهوم المشاركة في اتخاذ القرار، بمعنى تحديدها في قضية التصويت والانتخاب ولا تتعداه لمفاهيم أخرى.[٩] كما أن حصر صنع القرار بهذا المفهوم الضيق يستثنى الموقف الرافض لأخذ دور في عملية الانتخابات للكنيست الذي تتبناه بعض القطاعات النسائية وغير النسائية، كما هو الحال مع أبناء البلد والحركة الإسلامية على سبيل المثال، مع العلم أن نسبة المقاطعين للانتخابات ارتفعت في الانتخابات الأخيرة بشكل ملحوظ.

وتتفاوت الجمعيات النسوية فيما بينها في الأجندة النسوية وفي حدة طرحها وإستراتيجيات عملها. وعلى الرغم من أن جميعها تدعو لتغيير البنية الأبوية للمجتمع وتفكيك نظام القوى السائد الذي يكرس دونية المرأة وينعكس في تعامل مؤسساته، فإن هناك جمعيات براغماتية على أرض الواقع تطالب بمنح النساء امتيازات وإحداث تحسينات في أوضاعهن، وتكرس في عملها الأدوار والمهن التقليدية للنساء، وتقوم بمشاريع تنموية ضمن هذا المفهوم. وقد تحدثت بعض المشاركات أن هذه الإستراتيجية هي الواقعية والممكنة،

---

[٩] من الجدير ذكره أنه خلال فترة إجراء البحث وبعد إنهاء المقابلات قامت اثنتان ممن تمت مقابلتهن (حنين زعبي وعايدة توما)، بترشيح أنفسهن للقوائم الحزبية المرشحة لانتخابات الكنيست؛ حنين من خلال حزب التجمع الوطني الديمقراطي، وعايدة من خلال الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة. وبينما استمرت حنين حتى النهاية، فإنها لم تنجح في الوصول للموقع الثالث الذي تنافست عليه بعد حصول مرشح آخر على عدد أكبر من الأصوات. أما عايدة التي كانت قد رشحت نفسها للموقع الثاني فأعلنت عن انسحابها في يوم الانتخابات دون أن تعطي نفسها خوض التجربة، أو أن تعطي النساء إمكانية لترشيحها أو انتخابها وفق روح الدعاية التي رفعتها جمعية نساء ضد العنف التي تشغل فيها وظيفة المديرة العامة. فتم جراء ذلك انتخاب رجلين في الموقعين المذكورين. بالمقابل، نجحت مرشحة عربية – ناديا الحلو في الوصول من خلال حزب صهيوني– حزب العمل، لموقع مضمون في القائمة يضمن لها دخول الكنيست.

ومن هذا المنطلق انتقدت إستراتيجيات العمل الراديكالية التي تتبناها جمعيات أخرى. هذا الاختلاف يمكن رؤيته كمؤشر لوجود تيارات نسوية حتى وإن لم تكن مبلورة.

هناك جمعيات وأشكال تعاونية نسوية سابقة كانت قد طرحت إستراتيجيات راديكالية كجمعية الفنار وائتلاف البديل، عندما خرجت في التسعينيات بالمظاهرات والتظاهرات للتنديد بقضية القتل على خلفية ما يسمى بشرف العائلة. ويصب توجه جمعية كيان الداعم لمجموعة من النساء النسويات المثليات ضمن هذا التصنيف، حيث اعتبرها بعض المشاركات من الجمعيات النسوية، ومنهن من أبدين عدم تفهمهن لحضن هذه المجموعة من قبل الجمعية المذكورة. ويثار هنا سؤال حول مفهوم ومعنى شعار حق المرأة على جسدها وعلى تصرفاتها، في حين تبدي بعض هذه الجمعيات عدم تقبل أو تفهم لحق تلك المجموعة بالتأطر والعمل بشكل علني وبدعم جمعية نسوية.

في النهاية، يمكن القول إن التوازن غير قائم لدى الجمعيات النسوية بين الأجندة النسوية والقومية. وتأتي الغلبة فيه للقضايا النسوية بالأساس. وهي تعمل، ومن منطلق نسوي، وضمن مفهوم حقوق الإنسان، على تحصيل حقوق المواطنة الكاملة والمتساوية للنساء المقموعات على مستويات عدة. وعلى الرغم من أن الربط قائم بين الوضع السياسي والاقتصادي، وواقع التمييز القومي الحاصل والمتبع اتجاه الأقلية الفلسطينية وبين المكانة المتدنية للنساء الفلسطينيات، فإن معالجتها ورؤية الحل تأتي ضمن مفهوم وإطار المواطنة، حتى وإن طرحت الأبعاد المدنية والقومية لقضية ما كقضية فقر النساء التي أثارتها على حدة مؤخراً جمعية نساء ضد العنف. وتأتي شعارات الحملة التي رفعتها جمعية نساء ضد العنف "لتركز على حق المرأة في العمل وحقها في الحياة دون عنف" لتصب في هذا المفهوم، وتعرضها ضمن رؤيتها كقضية مواطنة عندما تتوجه من خلال الحملة إلى الدولة، وتطالبها بأخذ مسؤولياتها في توفير فرص وأماكن عمل للنساء، وكقضية مجتمع عندما تتوجه للمجتمع لأخذ دوره في تحمل مسؤولية إزالة المعيقات المجتمعية من أمام المرأة للخروج للعمل.

أما الأطر النسائية السياسية، فهي أقرب في رؤيتها لقضايا المرأة وفي تعاملها وإستراتيجياتها إلى الأحزاب السياسية، وأجنداتها سياسية بالأساس. وتنطلق من فكرة أنه لا يمكن الحديث عن تحرر نسائي دون تحرر سياسي وقومي، أو

تغيير طابع الدولة. ومقابل العمل الفردي "امرأة–لامرأة" الذي بدأته الأطر النسوية في التسعينيات، والذي يشدد على البعد التدعيمي الفردي، نجد أن الأطر النسائية السياسية تشدد على حشد الصفوف وتنظيم النساء لأخذ دور في النضال السياسي. وفي حين جاء عمل الأطر النسوية بداية لتوفير خدمات فردية للنساء والعمل على سن قوانين وتعديل أخرى كقانون العنف في العائلة، وقانون الأحوال الشخصية، وسن الزواج، ومحاربة ظاهرة تعدد الزوجات المنتشرة في مناطق معينة، تميّز عمل الأطر النسائية السياسية في عقد مؤتمرات وتنظيم مظاهرات والمشاركة في نشاطات الأحزاب السياسية؛ فركزت حركة النساء الديمقراطيات في بداية عملها –إضافة إلى معالجة قضايا اللاجئين– على قضايا العمل والتعليم، وبخاصة للنساء، وذلك لرفع مكانة الأقلية الفلسطينية ككل ولرفع الوعي السياسي للمرأة وتجنيدها لأخذ دورها في النضال السياسي.

يبدو، للوهلة الأولى، أن الأطر النسائية السياسية تعالج القضايا النسائية من منظور سياسي فقط، وأن أجنداتها لا تعكس نشاطاً نسوياً، ولكن الأمر ليس كذلك. تقول إحدى قياديات النساء الديمقراطيات أن للحركة تاريخياً، ومن خلال مندوبتها الدائمة في هيئة الأمم وعضويتها في اتحاد النساء العالمي، الدور الريادي في إحضار ميثاق حقوق المرأة إلى البلاد وتوزيعه على أعضاء الكنيست في حينه، وأنهن طالبن بالاعتراف بيوم المرأة العالمي. كما أشارت إلى أن الحركة في فرعها بالناصرة كانت وراء إقامة جمعية نساء ضد العنف، وتشغيل خط الطوارئ العربي، وأن الحركة موجودة بشكل نشط في المظاهرات المنددة بالعنف ضد النساء.

وعن معادلة النسوي والقومي في طرح وأجندة أطر نسائية سياسية أخرى، نرى أن اتحاد المرأة التقدمي يؤكد على "أنه لا يكتفي بطرح الفكر الوطني الديمقراطي، وإنما يستقي بطرح فكره من الفكر النسوي أيضاً".[١٠] وعليه، فإن نشاطه وبرامجه تهدف إلى تغيير سياسي وليس إلى تسجيل أكبر عدد من النشاطات يشارك بها أكبر كم من النساء. ومع أنه يعمل على حشد النساء سياسياً، فإنه يصبو لتغيير واقع المرأة الاجتماعي والعمل الفردي أيضاً مع

[١٠] اتحاد المرأة التقدمي. "إعلان منطلقات وأهداف"، مسودة ثانية، بقلم: عرين هواري، ٤ أيار ٢٠٠٥.

النساء. ويأتي السعي إلى تغيير الواقع الاجتماعي غير منفصل عن فهم الواقع اليومي والقومي للجماهير في طرحه.

يطرح هذان الإطاران –حركة النساء الديمقراطيات واتحاد المرأة– وعياً نسوياً سياسياً يعكس فكرة أنه لا يمكن فصل النسوية عن السياق العام الذي تعيشه الأقلية الفلسطينية. لكن بينما يأتي عمل حركة النساء ضمن رؤية العمل العربي اليهودي المشترك، ولتغيير واقع النساء ككل، وتعامل الدولة معهن، فإن اتحاد المرأة يعمل مع النساء العربيات فقط ولأجلهن ضمن رؤية قومية. وعلى الرغم من تبني هذه الأطر لقضايا نسوية، فإن طرحها الأساسي والأكثر جرأة هو في القضايا السياسية، وبخاصة فيما يتعلق بوضعية ومكانة الأقلية الفلسطينية في الدولة، وفي علاقاتها مع باقي أطراف المجتمع الفلسطيني. كما أن قيام الأحزاب والهيئات السياسية بوضع القضايا الوطنية على سلم أولوياتها وتأجيلها معالجة القضايا الأكثر حساسية كقضايا العنف، دفع الجمعيات النسوية لقلب كفة الميزان بوضعها هذه القضايا على رأس سلم أولوياتها، فأجلت هي أيضاً العمل على السياسي والعام. هذه هي العلاقة الجدلية القائمة بين الجمعيات النسوية والحركة الوطنية بشقيها النسائي والعام في تعاملها مع النسوي والقومي على أجنداتها.

ثالثاً: العلاقة مع الأحزاب والتنظيمات السياسية ومواقف الأحزاب من قضايا المرأة:

يبين هذا المحور نوعية وماهية العلاقة القائمة والمرجوّة ما بين الجمعيات النسوية والأطر النسائية وما بين الأحزاب، وذلك بناء على آراء وتقييم مشاركين من كلا الطرفين، وعمله فيما يتعلق بقضايا المرأة.

- العلاقة مع الأحزاب من وجهة نظر الجمعيات والأطر النسائية

تعرّف الجمعيات النسوية نفسها على أنها غير حزبية، وتؤكد أدبياتها وأقوال مندوباتها المشاركات بالبحث على الاستقلالية الفكرية والتنظيمية والمادية. وتجمع أن لا تأثير للأحزاب عليها أو على أجنداتها. هذا، على الرغم من كون بعض القائمات عليها؛ سواء من أطقمها أم إداراتها ذات انتماء سياسي واضح، ومنهن المنتميات حزبياً، وبعضهن يشغلن مواقع مركزية متقدمة داخل الأحزاب.

ومع أن استقلالية الجمعيات النسوية عن الأحزاب وعدم تبعيتها لحزب دون آخر لا تعني القطيعة عنها، بل من المفروض أن يخدم الأمر مصلحتها، بمعنى أن الحيز المفتوح أمامها يكون أوسع، حيث لا تكون مضطرة لحصر ذاتها للتعامل مع حزب دون آخر. وأكدت المشاركات في البحث على أنهن يتوجهن لجميع أعضاء الكنيست العرب من الصف الوطني لتجنيدهم لتبني قضايا المرأة. لكن، بعد التدقيق وبعد سماع أقوال أعضاء الكنيست أنفسهم، تبين أن غالبية التوجهات لهم تأتي عملياً من أطر تتماثل مديراتها وإداراتها مع حزبهم أيديولوجياً. كما تبين أن هناك بعض الجمعيات التي توصف على أنها تتماثل مع حزب معين، وتصبغ بصبغة سياسية أو حزبية معينة، وإن لم ترغب في ذلك، كون القائمات عليها من الحزبيات أو من المنتميات إلى أحد التيارات السياسية الموجودة. ولذا، فإن الفصل عملياً غير مطبق بشكل كلي.

كما تبين إنه على الرغم من الاستقلالية الفكرية المعلنة عن الأحزاب، فإن توجه الجمعيات النسوية العلمانية بالأساس يكون للأحزاب اليسارية والعلمانية الوطنية، وبخاصة فيما يخص معالجة قضايا تغيير قوانين لها انعكاساتها على البنية الاجتماعية الداخلية كقضية قانون الأحوال الشخصية التي تبناها الحزب الشيوعي أيضاً، بينما عارضت الأمر الحركة الإسلامية، كما قال النائب دهامشة، كون التغير يضر برأيه بصلاحيات المحاكم الشرعية التي تعتبر إحدى المؤسسات الوطنية. أما في القضايا الأخرى التي تخص النساء كقضايا العمل والبطالة التي ترتبط بسياسات حكومية وتمييز قومي، فبإمكان الجميع أن يلتقي.

هناك نوع من تقسيم العمل الوظيفي الضمني، ليس في وعي هذه الجمعيات والأحزاب فحسب، وإنما أيضاً في عملها؛ بمعنى أن الجمعيات النسوية تعالج قضايا المرأة وتمدها بالخدمات، بينما الأحزاب تعالج القضايا الوطنية. ولم يبرز إجماع حول تحليل أسباب هذا التقسيم؛ فالبعض رأى بهذا التقسيم وضعاً طبيعياً ويدل على الدور التكاملي وليس التنافسي الذي تقوم به الجمعيات أمام الأحزاب. والبعض الآخر رأى أن الوضع لا ينبع من تقسيم وظيفي، وإنما من نوع من الاتكالية والتقصير عن دور في المجال الوطني من قبل الجمعيات النسوية، وتقصير من قبل الأحزاب للمبادرة لمعالجة قضايا النساء.

أما بالنسبة للأطر النسائية السياسية الوطنية (حركة النساء الديمقراطيات، واتحاد المرأة التقدمي)، وتقييمها للعلاقة مع الأحزاب، فيمكن القول إنه وعلى الرغم من تأكيد مندوباتها المشاركات في البحث على الاستقلالية عن الأحزاب في صنع القرار، فإنهن كن قد أكدن في تحليلهن للعلاقة مع الأحزاب على وجود علاقة ارتباط فكري وانتماء أيديولوجي للأحزاب المقربة منها. ورأين أن هناك ترابطاً فكرياً بين القضايا التي يعالجها الحزب/ وتعالجها الحركة/الإطار، وأن الحزب شجع عضواته على إقامة أطر نسائية. كما أكدن أن ذلك لم يؤثر سلباً على أطرهن، بمعنى استقلاليتهن في اتخاذ القرار، وفي تحديد الأجندة، وأنهن يعملن تنظيمياً إلى جانب الأحزاب وليس كجزء منها. من جهة أخرى، أكد أعضاء الكنيست من الجبهة الديمقراطية والتجمع الوطني على كون العلاقة القائمة مع المنظمات النسائية القريبة منهم علاقات تكاملية تنسيقية مع وجود استقلالية تامة لها، وأن كون الأجندات والأيديولوجيات متقاربة أو متطابقة، لا يعني تدخل الحزب في أمور الحركة/الإطار النسوي الداخلية، أو في أجنداتها. هذا مع العلم أن عمل هذه الأطر يصب في مصلحة الحزب كونها قادرة على الوصول لقطاعات نسائية لا يصلها الحزب.

من بين النساء الناشطات سياسياً من ترى أن انشغال النساء الحزبيات في القضايا النسائية يهمش دورهن السياسي ويحد منه. ومن هذا المنطلق، فهن يدعون إلى انخراط النساء في العمل الحزبي. لكن عدم نجاح تجربة لجان العمل النسوية التي سميت بالدائرة النسوية في التأثير على أجندة حزب التجمع الوطني الديمقراطي، كانت وراء المبادرة لإقامة اتحاد المرأة التقدمي. وأكدت ورقة الإعلان عن إقامة الاتحاد أنه "لن يقوم بوظائف الحزب، بل سيغني فكر الحزب، وسوف يضيف بعداً نضالياً جديداً ... ولكن ما هو مرفوض تماماً .. هو تحويله إلى ذراع للعمل الحزبي الضيق، وإلى تكتيك للوصول إلى كم النساء من أجل خدمة أهداف حزبية ضيقة، لا تحترم إرادة النساء، ولا

[11] إعلان منطلقات وأهداف، مسودة ثانية، أيار ٢٠٠٥.

تحترم أهداف الاتحاد أو الحزب".[١١] وفي جميع الأحوال تتفق النساء الناشطات بأطر الحركة الوطنية والأطر النسائية السياسية على أنه لا يمكن معالجة قضايا المرأة بمعزل عن السياق السياسي العام كأقلية قومية في دولة تميز ضدها.

وبالنظر إلى تأثير هذه الأطر والجمعيات على الأحزاب، وبخاصة مع وجود ناشطات نسويات في بعضها، ومدى انعكاس ذلك على أجندات الأحزاب وفي مبناها التنظيمي وفي أدبياتها وممارستها، يتضح أن هناك تبايناً داخل التنظيم نفسه في تقييم هذا الدور وأثره؛ فهناك من ينظر للأمر بإيجابية، ويرى أن النسويات داخل الأحزاب أحدثن تغيرات في أجنداتها. في حين أكدت أخريات أن تأثيرهن السياسي غير ملموس.

- العلاقة مع الجمعيات من وجهة نظر الأحزاب

انعكست قضية العلاقة الضيقة بين الجمعيات النسوية والأحزاب في نقص المعلومات عن جمعيات معينة، وعن نشاطاتها لدى بعض ممثلي الأحزاب المشاركين في البحث. كما برزت لدى بعضهم عدم معرفة بالفروقات القائمة بين هذه الجمعيات والتمايزات فيما بينها. واتهم بعضهم الجمعيات بأنها لا تعالج قضايا النساء الأساسية كالعمل والفقر، وأنها تقوقعت حول قضايا العنف. وبما أننا نعرف أن بعض هذه الجمعيات قد بدأت العمل على هذه القضايا، فإن ذلك يمكن أن يكون بمثابة مؤشر إضافي لخلل في التنسيق وفي نقص تبادل المعلومات. وهي قضية تقع ضمن مسؤولية الجمعيات النسوية بالأساس. لكن هذا الأمر لا يعفي الأحزاب من مسؤوليتها في فحص ما يدور في هذا الحقل وخارج جدران البرلمان بهذا الخصوص.

يوجد إجماع لدى الأحزاب والتنظيمات السياسية على رؤية هذه الجمعيات وتعريفها باعتبارها مراكز خدمية مهنية وليست حركات جماهيرية، وأنها لا تستطيع التحول إلى حركة بسبب كونها جمعيات، وذلك على الرغم من الإقرار بأهمية العمل الذي تقوم به. فقد أثنى الجميع على الدور المهم الذي أحدثته في تغيير أجندات، وفي التأثير حتى على الأحزاب. وقد أثنى ممثلو الأحزاب في تقييمهم وتعريفهم للحركة النسوية على البعد الجماهيري والامتداد بين النساء وشرائح المجتمع المختلفة ووصولها

للقاعدة. وأثنوا بشكل خاص كل على دور الأطر النسائية السياسية القريبة منهم والتي نجحت، من وجهة نظرهم، في العمل الجماهيري الذي تقوم به، ويرون فيها نموذجاً لحركة نسائية. فأثنى النائب مخول على دور النساء الديمقراطيات، وكذلك فعل النائب زحالقة بالنسبة لاتحاد المرأة، وشدد النائب دهامشة على دور نساء الحركة الإسلامية الناشط، وأكد إغبارية على نشاط ووعي الرفيقات المنتميات لأبناء البلد.

ويوجد تفاوت بين الأحزاب في رؤيتها لأشكال العلاقات المفترض أن تكون بين الجمعيات النسائية/الأطر النسوية والأحزاب. فهناك من يرى أهمية لوجود حركات جماهيرية نسائية إلى جانب الأحزاب، وذلك للوصول لقطاعات أوسع من النساء، التي لا تستطيع الأحزاب أن تصل إليها (مخول، زحالقة، إغبارية). وهناك من يرى أهمية لأن تحافظ الجمعيات النسوية على طابعها المهني التخصصي وأن لا تحاول أن تحل مكان الأحزاب، أو نقل القيادة إليها، لأنها غير قادرة جماهيرياً على ذلك، وهو ما تحاول بعض الجمعيات أن تقوم به، وفي ذلك محاولة لإلغاء دور الأحزاب. فقد شدد النائب مخول أن مشكلة الجمعيات تكمن في أنها لا تعرف حجمها، وأنها اعتقدت أن بإمكانها أن تحل مكان الأحزاب، ومكان الحراك الاجتماعي والصراع الاجتماعي والطبقي، وذكّر كيف أفرز الحزب الشيوعي نساء قياديات من داخله يقفن اليوم على رأس بعض الجمعيات النسوية، وكان داعماً لهن. وانتقد إغبارية ظاهرة عدم التحزيب التي تنميها الجمعيات عندما تنقل الكوادر القيادية من الأحزاب للجمعيات. هذا النقد تم توجيهه لقطاع الجمعيات ككل، وليس فقط النسائية أو النسوية منها.

ويتضح أن الغالب هو انعدام أو نقص التنسيق الجماعي المأسس والمنظم بين الأطر النسائية والنسوية كقطاع وبين الأحزاب، وأن الموجود هو عمل عيني يدور حول قضايا معينة. ولربما يعود ذلك بالأساس لكون الأطر النسوية والنسائية لا تنسق بين بعضها البعض في كثير من الأحيان، ولافتقارها لإطار نسائي جامع. نوّه إلى هذه النقطة ممثلو بعض الأحزاب المشاركون بالبحث. وجراء هذا الوضع، ما زالت قضايا أساسية كالفقر والبطالة وصحة النساء لا تعالج على مستوى عام وبشكل جماعي وبتنسيق مشترك بين هذه الأطر والجمعيات وبين الأحزاب. فكل يعمل على حدة، وأحياناً دون أن يعرف الواحد عن عمل الآخر.

يوجد إجماع بين الأحزاب والحركات السياسية على أهمية وجود تمثيل نسائي في المواقع السياسية في الأحزاب، وعلى أهمية تدعيم المرأة لتصل لمواقع متقدمة. وهناك من يرى أن لا حاجة للتخصيص، وأن يترك الأمر للفرز الطبيعي، ليوصل النساء؛ سواء للكنيست أم للسلطات المحلية أم للجنة المتابعة، كما أكد النائب دهامشة. في حين أن هناك من يرى أن الأمر لن يتم بالفرز الطبيعي، وعليه فقد عملت هذه الأحزاب على تخصيص الحد الأدنى من الأماكن (الحزب الشيوعي، أبناء البلد، الحزب العربي)، في حين أكد نائب التجمع أنه على الرغم من اتخاذ القرار بتخصيص حد أدنى داخل الحزب للنساء، فإن الفرز الطبيعي قد أوصل عدداً من النساء أكبر من العدد المخصص في قائمته. وكما يظهر، فإن الاختلافات الأيديولوجية في فهم قضية المرأة والنظرة إليها بين الأحزاب يولد اختلافاً بالاستراتيجيات وبالمكان الذي تحتله هذه القضايا على سلم أولويات الحزب، وفي تبني مواقف عملية من قضايا المرأة.

وأكد جميع النواب أن قضايا المرأة موجودة على أجنداتهم وفي عملهم البرلماني. فقال النائب دهامشة إن الحركة الإسلامية تندد بالعنف ضد النساء من منطلقات أخلاقية ودينية، وتعالج قضايا المرأة كجزء من قضايا المجتمع من خلال رؤية شمولية. وأكد النائب مخول أن الحزب الشيوعي لم يطرح قضية المرأة كرد فعل على تطور النقاش النسوي والقضية النسوية ونشوئها وظهورها على السطح، وإنما سبق ذلك بكثير، وأن قضية المرأة مطروحة كقضية واحدة من القضايا المركزية في برامجه. وأكد النائب زحالقة اهتمامه البرلماني المباشر بقضية إيجاد أماكن وفرص عمل للنساء. ويرى أن هذه القضية هي المفتاح لحل مشاكل المرأة، ويضعها من ناحية الأهمية مع قضية التعليم والأرض. وعلى الرغم من ذلك، سمعت انتقادات بأن قضية النساء ليست موجودة حقيقة على أجندة الأحزاب أو ليست مطروحة بالشكل الكاف، مع وجود تفاوت بينها، وأن طرحها هو صوري لمصالح انتخابية على الأغلب.

أما حول وجود نساء وجمعيات نسوية في مواقع اتخاذ القرار، كالبرلمان ولجنة المتابعة، فقد كان هناك إجماع لدى المشاركين على أن عدم وجود نساء عربيات في هذه المواقع، ومن خلال الصف الوطني هو

شيء معيب، لكنهم لا يؤيدون وجود امرأة بأي ثمن، في مواقع كهذه. فقد شدد البعض (الحزب الشيوعي، وأبناء البلد، والتجمع) على أن الأساس هو الفكر والأيدولوجيا، ولا يكفي دعم امرأة لمنصب كهذا لأنها امرأة. ونوهوا للمشكلة القائمة في الأدوات السياسية وقوانين اللعبة التي لا تفرز بشكل طبيعي نساء بهذه المواقع على الرغم من وجود مقومات وقدرات، وبخاصة في المجالس المحلية المبنية على تركيبة حمائلية ورجعية. ورأى الجميع أن مشكلة نقص التمثيل النسائي في لجنة المتابعة مثلاً، تكمن بالصيغة، بمعنى من وكيف وعلى أي أساس، وبخاصة مع غياب إتحاد نسائي. فالجمعيات النسوية لا تشكل جسماً نقابياً أو تمثيلياً. وقد أجمع المشاركون على أهمية دخول نساء أو جسم نسائي منتخب لهذه الهيئة، وليس من خلال تخصيص صوري عشوائي.[١٢] وتحدث النائب زحالقة (التجمع) عن أهمية العمل على إيجاد صيغة توافقية معينة، ريثما يحدث التغيير المرجو. وأكد النائب دهامشة أهمية أن يكون الانضمام لإطار كهذا من خلال الفرز الطبيعي، ورأى النائب مخول أهمية الوصول من خلال جسم منتخب أو نقابي، وشدد إغبارية على ضرورة عمل النساء على إقامة اتحاد نسائي منتخب، أو تخصيص مواقع بالأحزاب لدخول النساء لهذه الهيئة. وشدد النائب الصانع على أن المسؤولية في النهاية تقع على النساء، وأن التحرك يجب أن يأتي من قبلهن لتغيير الوضع القائم، وأنه يدعم مبادرات كهذه لو حصلت، لكنه لن يبادر لها بنفسه.

رابعاً: برامج وأجندات الأطر النسوية بين الخدمية والتمكين

بدأت الجمعيات النسوية القائمة عملها كجمعيات خدمية تخصصت غالبيتها في موضوع مساعدة النساء المعنفات وضحايا التنكيل الجنسي. فعملت، إضافة إلى تقديم الدعم المباشر للضحايا، على توعية النساء بحقوقهن، وعلى إحداث تغيرات مجتمعية وقانونية لحماية النساء ولمجتمع أكثر ديمقراطية وانفتاحاً اتجاه نسائه.

---

[١٢] تجدر الإشارة إلى أن عدداً كبيراً من الجمعيات النسوية المشاركة بالبحث تنشط في عضوية وإدارة اتحاد الجمعيات الأهلية العربية (اتجاه).

وجاءت المبادرة لإقامة هذه الجمعيات من قبل نخبة من الأكاديميات النسويات الناشطات في موضوع حقوق المرأة، وغالبيتهن من الناشطات السياسيات أيضاً. لكن نخبوية الجمعيات لم تمنعها من الوصول لمجموعات مختلفة من النساء. لقد جاء العمل التمكيني مرافقاً ومنذ البداية للعمل الخدمي، إضافة إلى الدعم النفسي للنساء ومرافقة الضحايا من النساء لتلقي المساعدات الطبية والقضائية. وبدأت هذه الجمعيات بتشكيل مجموعات دعم للنساء المعنفات. هذا النموذج التدعيمي تم تطبيقه مع مجموعات أخرى من النساء، ومن خلال أنوية ومجموعات عمل محلية توزعت على مناطق مختلفة، وشملت مواضيع متنوعة كتوسيع دائرة معرفة النساء وإعطائهن المعلومات الكافية بأمور مختلفة. كما تحولت إلى منصة لإسماع أصواتهن واحتياجاتهن وللتفكير المشترك والجماعي على إيجاد حلول لقضايا شخصية تعكس صعوبات عامة يواجهها جمهور النساء. وتشكل مجموعات التمكين نموذجاً بارزاً لدى غالبية الجمعيات النسوية، وجرى تطويرها إستراتجيات عمل بناء على حاجات النساء.

ويمكن القول إن القضايا التي تعالجها هذه الجمعيات اليوم وتطرحها على أجنداتها تنبع بالأساس من النساء المشاركات بالمجموعات. بينما يكون دور الجمعيات والمهنيات فيها ترجمة الاحتياجات إلى مشاريع، وتجنيد التمويل الكافي لها، وتشجيع الاعتماد على النفس لدى النساء، وتشجيعهن على أخذ دور نشط وفعال في إيجاد الحلول لقضاياهن أو معالجتها بأنفسهن مع دعم الجمعية. وكان تشكل البيوت الانتقالية التي توفرها جمعية نساء ضد العنف نموذجاً لذلك، حيث تساعد النساء على إيجاد عمل بعد أن ساعدتهن على التدرب على مهنة. وتأتي الحملة التي بادرت إليها هذه الجمعية تحت شعار "العمل حق لكل إنسان"، متأثرة بالأفكار التي طرحتها النساء الموجودات في الملاجئ حول التخوف من المستقبل والتخوف من عدم إيجاد مصدر دخل وأمان اقتصادي.

وتعي غالبية الجمعيات النسوية أهمية التحول من عمل خدمي إلى عمل تمكيني تنموي. فقد جاءت المشاريع الخدمية كبلورة وانطلاق لمشاريع تنموية وتمكينية. ولا يلغي التحول إلى العمل التنموي العمل على الصعيد الخدمي، فلا تزال هناك حاجة لمشاريع خدمية كخطوط الطوارئ. وعليه، وعلى الرغم من محاولة هذه الجمعيات طرق العديد من القضايا وإعطاء أجوبة لكثير منها أو مطالبة المؤسسات المختصة والدولة بتقديم الحلول، فلا تزال هناك قضايا

أساسية أخرى غير مطروقة، أو غير مطروقة بشكل كافٍ، حتى اليوم. وتقف على رأس هذه قضية فقر النساء المرتبطة بالسياساتً الاقتصادية للدولة، وهناك قضية صحة النساء الفلسطينيات.

كما أن هناك قضايا أساسية ما زالت خلافية بين مجموعات وجمعيات نسوية ونسائية مختلفة. منها قانون الأحوال الشخصية الذي لم يحظَ بالتأييد الوطني والقومي التام، بل لقي معارضة بين أوساط وطنية ودينية محددة من منطلق رؤية أن تقليص صلاحيات المحاكم الشرعية يصب في سياسة ضرب المؤسسات الوطنية، باعتبار المحاكم الشرعية جزءاً منها، وبالتالي يخدم بشكل معين سياسات الدولة. كما لقي هذا التعديل في القانون معارضة شديدة من قبل أوساط نسائية دينية تنتمي للحركة الإسلامية، حيث أصدرت جمعيات نسائية عدة بياناً يستنكر قرار لجنة الدستور في البرلمان التصويت لصالح تعديل القانون.[١٣] وتبقى قضايا أخرى خلافية بين الأطر النسوية ذاتها؛ كقضية الموقف من التعامل مع الشرطة والاشتكاء إليها في قضايا العنف الأسري والتنكيل الجنسي، ومحاولة التأثير على سياساتها. هذه القضية أثيرت للنقاش بحدة داخل الأطر النسوية في أعقاب أحداث تشرين الأول ٢٠٠٠.

خامساً: أسلوب عمل الجمعيات النسوية بين الجماهيرية والمأسسة:

إضافة إلى قضية إدراج النسوي والقومي على أجندات الجمعيات النسوية والأطر النسائية السياسية، هناك اختلاف إضافي بينهما كقطاعين، يمكن حصره في نقطتين أساسيتين، هما: الجماهيرية مقابل المأسسة، والعمل التطوعي مقابل العمل الوظيفي مدفوع الأجر. فقد برز تمايز واضح في إستراتيجيات العمل بين القطاعين. فالجمعيات النسوية تميل إلى العمل التدعيمي التمكيني من خلال حث النساء على بلورة أنوية عمل محلية. وتأتي المأسسة في عملها لتضمن استدامتها. وترفض بعضها من منطلق مبدئي إقامة فروع لها، ولا تبادر أخرى إلى فعل ذلك، بينما يتمثل الأسلوب البارز لدى الأطر النسائية السياسية في الانتشار وإقامة الفروع، وحشد النساء للاصطفاف، وأخذ دور بالعمل السياسي والحزبي.

---

[١٣] خبر بعنوان: "عرب ٤٨ يرفضون تعديل قانون الأسرة"، ١٨/٧/٢٠٠١. موقع إلكتروني: إسلام اون لاين. نت.

تقوم الجمعيات النسوية، التي هي بغالبيتها خدمية، على العمل الوظيفي المدفوع الأجر للأطقم المهنية التي تعمل فيها ضمن هيكلية محددة. وتعمل هذه الجمعيات على تقديم خدمات عينية وتمكين النساء على المستوى الفردي والجماعي محلياً، من خلال إقامة أنوية عمل محلية تحول بعضها إلى جمعيات محلية تكمل العمل بنفسها وتصل لجماهير أخرى من النساء، بالإضافة إلى العمل القطري والتشبيك بين النساء بناء على مواضيع عينية كمشروع الحاضنات في جمعية كيان، ومشروع المستشارات بجانب رؤساء السلطات المحلية في جمعية الزهراء، ومنتدى مجموعات العمل في جمعية نساء ضد العنف.

إن اهتمام هذه الجمعيات في تقديم الخدمات وفي إحداث تغييرات مجتمعية ومساعدة النساء في مواقعهن على تحصيل حقوقهن كنساء وكمواطنات دولة، وتدعيمهن لا يهدف إلى تعبئة النساء وحشدهن، ولا يتبع ذلك كإستراتيجية عمل، كما أن الانتشار بالنسبة لها لا يشكل هدفاً. وعليه، ترفض هذه الجمعيات من المنطلق ذاته إقامة فروع لها في مناطق أخرى إضافية. وهي تصل إلى هذه المناطق إذا كانت هناك حاجة مهنية وعينية لذلك، وتعمل بالأساس على تدعيم المجموعات المحلية القائمة أو إقامتها ومرافقتها من بعيد حتى تستطيع أن تعتمد على ذاتها وتستقل. وبالتالي، بقيت قاعدة هذه الأطر ضيقة بمفهوم جمهور النساء المنتسب إليها على الرغم من أن قاعدة عملها واسعة وقطرية.

مقابل نموذج العمل هذا، يتميز عمل الأطر النسائية السياسية وبحكم كونها كذلك (كالنساء الديمقراطيات) أو لكونها تبغي أن تكون كذلك (كاتحاد المرأة التقدمي) في العمل الجماهيري. وتسعى إلى التعبئة وتنظيم قطاعات واسعة من أفراد المجتمع، وتنتشر في مناطق مختلفة من خلال إقامة فروع وأنوية، وتعتمد على العضوية الطوعية المفتوحة في صفوفها ولقطاعات مختلفة من النساء، فتجمع في عضويتها نساء من أجيال ومناطق وطبقات اجتماعية مختلفة.

ويمكن القول إنه على الرغم من التراجع النسبي في عدد المنتميات والمنتظمات في صفوف حركة النساء الديمقراطيات، وبخاصة أمام المد الديني الذي استقطب نساء من القاعدة الجماهيرية التي اعتمدت عليها أيضاً هذه الحركة، فإن البعد القاعدي والانتشار الجماهيري يبقى هو الأبرز في شكلها التنظيمي. ويعود ذلك لأيديولوجيتها السياسية التي تعمل وفق مفاهيم الاستغلال الطبقي وتتبنى بشكل مباشر وواضح قضايا النساء العاملات ضمن المواضيع

الأساسية التي تعالجها. كما يحاول "اتحاد المرأة التقدمي" أن يحذو الطريق ذاته في مفهوم توجهه إلى القاعدة الشعبية والعمل إستراتيجياً بشكل ينظم القاعدة ويجذبها. فيتبع إستراتيجية الاجتماعات العامة والمؤتمرات الشعبية والاحتفالات والمحاضرات العامة المفتوحة التي تجري في المناطق المختلفة، ويحاول الوصول للنساء من خلال فروع محلية وقطرية من الشمال إلى الجنوب. وتدير بعض الفروع نساء محليات من العامة وليس أكاديميات ونخبويات على الرغم من أن الإطار المركزي يشمل نخبويات بنسبة أكبر. وعلى الرغم من ذلك، فإن عملها على الانتشار من خلال الفروع يجعلها جماهيرية في طموحاتها وفي طريقة عملها.

وهناك ضمن الجمعيات النسوية القائمة التي لا تشكل جزءاً من الحركة الوطنية النسائية نماذج لجمعيات يطغى عليها الطابع الجماهيري، ويمكن اعتبارها نموذجاً وسطياً كالزهراء، واتحاد "معا". وهي جمعيات ونماذج عمل تحاول أن تكون جماهيرية، ونساؤها مرتبطات بالقاعدة بالأساس، على الرغم من وجود أكاديميات بينها. وتشكل النساء المنتميات للقاعدة؛ سواء من البلدة أم من البيئة ذاتها الأساس لهذا التنظيم، منهن من بدأ العمل كتنظيم محلي كالزهراء، وعلى يد نساء محليات، وقد بدأ العمل على حشد النساء من خلال مؤتمرات شعبية سنوية ونشاطات جماهيرية جمعت عشرات وأحياناً مئات النساء، لكنها تحولت مع الوقت إلى تنظيم قطري، وتصبو لأن تكون شبكة نسائية، وقامت بتغيير شروط العضوية فيها لتعطي مكاناً لانضمام نساء على أساس جماعي لتمثيل جمعيات ولجان نسائية. هذه الجمعية (الزهراء) لم تحسم داخلياً، حتى الآن، قضية تعريفها كنسوية أو نسائية، وربما يعود ذلك لتحولها من الجماهيرية الواسعة التي انطلقت منها، وحشد النساء إلى نموذج ممأسس أقرب ما يكون إلى جمعية مهنية خدمية منه إلى حركة جماهيرية.

بالنسبة لقضية التطوع مقابل العمل الوظيفي مدفوع الأجر، نرى أنه وعلى الرغم من كون الجمعيات النسوية تضم عضوية منظمة تعتمد أساساً على التطوع وتكون هيئاتها الإدارية تطوعية، فإن طبيعة عملها التخصصية تتطلب وتعتمد المهنية في كوادرها، فتدير العمل المهني نساء بأجر مدفوع، بينما نرى أن التطوع والعمل التطوعي هو ما يميز بالأساس عمل الأطر النسائية السياسية، كما أكدت على ذلك ممثلات حركة النساء الديمقراطيات. وتشغل مركزات اتحاد المرأة وظائف جزئية وأساس العمل هو تطوعي.

سادساً: سياسات التمويل وأثرها على الجمعيات النسوية وجدول أعمالها:

إن سيطرة الحكومة على معظم الموارد الاقتصادية في البلاد، وإفقاد الفلسطينيين مصدرهم الأساسي للدخل، والتحكم في الإنتاج والعمل، والسيطرة على قنوات الاتصال واستيراد الأموال، وفرض تقييدات على تجنيدها، جعلتهم فئة سكانية ضعيفة اقتصادياً لا تستطيع التأثير في عملية الإنتاج والتوزيع وزيادة حصتها في ذلك. ويكرس ذلك بدوره ضعفها السياسي والاجتماعي، حيث لم تتمكن حتى اليوم من بناء اقتصاد مستقل عن الدولة.

أمام هذا الواقع، لجأت الجمعيات الأهلية كجزء من مؤسسات المجتمع المدني الفلسطيني هناك إلى البحث عن التمويل الخارجي غير الحكومي لدعم نشاطاتها. وقد ساعد الاهتمام الذي أبدته مصادر تمويل أوروبية كنسية بالأساس في الثمانينيات بهذه الشريحة من الفلسطينيين ودعمها لها على ارتفاع ملحوظ بعدد الجمعيات. وتزايد مع الوقت اهتمامهم بدعم المشاريع التطويرية وتركيزهم على النواحي الإنسانية وليس الإغاثة فقط.

إن لمصادر التمويل أجنداتها وأهدافها. ويكون "لأجندة الممول تأثير مباشر على أهداف وأجندة المشاريع والبرامج، وبالتالي على أجندة المؤسسة المدعومة. وقد يكون مقتصراً على التعامل المهني وعلى طرق ووسائل العمل والتقييم ومراقبة التنفيذ، وهذا تأثير مقبول ومحمود. وقد يتعدى ذلك إلى مستويين إشكاليين: الأول، هو أفضليات الدعم؛ فتجد الجمعيات قد بدأت بإنتاج المشاريع المتلائمة مع أفضليات الممول، ما يزيد ارتباطها بالمصادر الخارجية. المستوى الثاني عندما تكون لمصادر الدعم أجندات سياسية، وهذا أمر غريب ومرفوض".[١٤] وقد كان للاتحاد الأوروبي أدوار متناقضة؛ مثل دور المتبرع، ودور اللاعب السياسي في الصراع الفلسطيني–الإسرائيلي، كما أثرت بشدة السياسات الداخلية والأهداف الإستراتيجية للدول الأعضاء التابعة للاتحاد الأوروبي.[١٥]

---

[١٤] "آفاق العمل الأهلي الفلسطيني"، مصدر سابق، ص ٣٦–٣٧.

[١٥] المصدر ذاته، ص٢٦.

وشهدت مرحلة ما بعد اتفاقيات أوسلو انحساراً في المصادر الأوروبية، قابله ازدياد مطرد في اهتمام وتمويل المصادر اليهودية الأمريكية ومن منطلق اهتمامها بديمقراطية الدولة. وجاءت الاستجابة مشروطة بالرغبة في التأثير على عملية السلام. وضمن هذه الرؤية، بدأت الصناديق الأخيرة (الأمريكية) تدعم وتشجّع مشاريع التعايش أو المشاريع اليهودية العربية المشتركة، التي زاد الضغط باتجاهها، وبخاصة بعد أحداث سبتمبر العالمية وأحداث أكتوبر المحلية (انتفاضة الأقصى في فلسطين ٤٨).

وقد "تأثرت الجمعيات النسوية في الداخل كباقي الجمعيات من الأجندة الأجنبية. وفي كثير من الأحيان كان دمج الموضوع النسوي بمواضيع أخرى كالتعايش وسيلة لرفع احتمالات التمويل وليس نتاجاً لحوار أو أيديولوجية ترجح اعتبارات التيار النسوي على التيار القومي أو غير ذلك. وأحياناً تشترط الصناديق شروطاً ذات مردود إيجابي لمجموعة معينة. فمثلاً في مؤتمر دوربان كان أحد شروط التمويل لأحد الصناديق مقروناً بالتمثيل النسائي، وقد شكل آلية ضغط مباشرة لدفع النساء للمشاركة في هذا المؤتمر".[١٦]

لكن على الرغم من التفاهم الضمني الموجود بين الجمعيات النسوية ومصادر التمويل، التي تحث على دمقرطة المجتمع وتطبيق حقوق الإنسان ومن ضمنها حقوق المرأة، فقد شهد بعض التغيير توجه بعض هذه المصادر إلى الجمعيات النسوية كجزء من القطاع الأهلي العام بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١. كما أن مصادر تمويل محلية حكومية أيضاً غيرّت في توجهها للجمعيات بعد أحداث أكتوبر ٢٠٠٠ بالاتجاه التضييقي والمشترط لبرامج التعايش.

وقد انعكست التغيرات المذكورة في أشكال عدة، من أبرزها الضغط على تغيير مواقف كما حدث بعد مؤتمر دوربان، حيث طالبت بعض مصادر التمويل كصندوق إسرائيل الجديد الذي يمول عدداً لا بأس به من الجمعيات الأهلية ومنها النسوية والمشاركة بالبحث، أن تقوم بسحب توقيعها على المذكرة التي تعرّف دولة إسرائيل كدولة عنصرية. هذه المواقف تضع الجمعيات في موقف حرج؛ فمن جهة، تشكل هذه المصادر أحياناً كثيرة مصدر تمويل أساسياً إن

---

[١٦] المصدر السابق، ص ٣٢.

لم يكن الوحيد، ما يعني أن الاستغناء عن هذه المصادر يشكل عاملاً مهدداً لاستمرارية عملها، وبخاصة أمام محدودية مصادر التمويل، وبعد أن قامت مصادر التمويل الأخرى، وبخاصة الأمريكية، بإعادة فحص هويات الجمعيات وانتماءاتها وحتى أسمائها. هذا التدقيق انعكس أيضاً في التدخل باتجاه فرض رقابة خارجية دولية لصرف الأموال ولمصادرها.

هذه التغيرات في سياسات التمويل تصعب من جهة عمل الجمعيات النسوية فتحاول هذه الجمعيات بدورها أن تكون انتقائية بمعنى أن تتجاوب مع الطلبات التي تلائم فكرها، والتي لا تشكل تغيراً في نهجها، لكن الثمن الذي يمكن أن تدفعه هو وقف هذا التمويل، ما يسبب لها أزمة مؤقتة أو دائمة، وبخاصة لتلك التي لا تملك مصادر دعم بديلة، أو مبالغ كبيرة تمكنها من الاستغناء عن هذا التمويل.

أمام هذه التغيرات الحاصلة في سياسات التمويل، وبخاصة باتجاه فرض أجندات ومواقف سياسية، رفضت جمعيات معينة من الصف الوطني التوجه أصلاً لمصادر تمويل كهذه، وبخاصة الأمريكية منها. وبحث القائمين على الجمعيات منها والواعين لأهمية التمويل الذاتي عن مصادر بديلة تلائم سياساتها أجنداتهم. ولكن على الرغم من وعي القائمين على هذه الجمعيات لأهمية الاعتماد على الذات وتطوير مصادر دعم بديلة ومحلية ضمنها، فلم تنجح هذه الجمعيات حتى اليوم بإيجاد مصادر تمويل محلية جراء ضعف البنية الاقتصادية الفلسطينية وتبعيتها للدولة، وأمام التقييدات المفروضة من قبل الدولة بهذا المجال، على الرغم من نجاح بعض الأطر والتيارات السياسية كالحركة الإسلامية وأبناء البلد في الاعتماد على الذات وتطوير نموذج عمل عصامي. وبشكل عام، ما زالت الجمعيات مقيدة ومصادر تمويلها محدودة، وتحديداً تلك التي لا توافق على التنازلات المطلوبة.

أما الأطر النسائية السياسية، فإن تمويلها بالأساس محلي وبدعم حزبي ويعتمد على الاشتراكات، كما في اتحاد المرأة التقدمي، وكما في حركة النساء الديمقراطيات، وكذلك على تبرعات شخصية. والتمويل في هذه الحالة يأتي غير مشروط بتنفيذ مشاريع أو برامج معينة، وتحتفظ القائمات على التنظيم بحرية اختيار المواضيع والإستراتيجيات.

سابعاً: العلاقة والتنسيق بين الجمعيات/الأطر النسوية/النسائية فيما بينها

تبين من خلال البحث، ومن أقوال المشاركات وجود نماذج وأشكال عدة للتنسيق والعلاقات القائمة فيما بينها. والتنسيق القائم موجود غالباً بين بعض الجمعيات النسوية، وينعدم تقريباً مع الأطر النسائية السياسية أو النسائية الأخرى القائمة على الساحة. ويأتي هذا التنسيق/التعاون في أشكال عدة تتدرج ما بين الحد الأدنى (دعوة للمشاركة بأيام دراسية، ومؤتمرات، ومحاضرات، تقوم به أو تركزه إحدى الجمعيات، وهو ما يتم التوجه به للجميع)، والحد الأقصى لأشكال التعاون (ائتلاف يجمع أطراً عدة حول قضية عينية كائتلاف البديل، أو اتحاد جمعيات محلية عدة كاتحاد معاً، أو لجنة عمل حول قضية عينية (ad hoc) أو لجنة عمل دورية/سنوية كلجنة كتابة تقرير سيدو، التي تضم بين صفوفها ليس جمعيات نسوية فحسب، وإنما أيضاً جمعيات حقوقية وحقوق إنسان ليست عربية فقط). لكن هذه تستثني، دون سبب واضح، جمعيات نسوية أخرى (كالسوار، ونساء وآفاق، والزهراء التي هي خارج الإطار). هذه اللجان ينتهي عملها مع انتهاء الموضوع، أو أنها تتحول إلى إطار ثابت مع شكل تنظيمي معين كلجنة الأحوال الشخصية التي تدار عادة من قبل أحد الجمعيات المشاركة في تأسيس الإطار. وبين هذين القطبين، وجدت أيضاً أشكال تعاون أخرى، منها تنظيم مؤتمرات ومظاهرات وإصدار بيانات لتبيان موقف من قضية معينة.

هناك نماذج تنسيق أخرى قائمة ليس فيما بينها مباشرة، وإنما من خلال الاندماج بأطر تعاونية وتشبيكية أخرى كاتجاه– اتحاد الجمعيات الأهلية العام وكجزء من القطاع الأهلي العام (في عضويته حالياً من الأطر المشاركة بالبحث نذكر: السوار، كيان، الزهراء، نساء وآفاق، أو ائتلافات إسرائيلية كشبكة مراكز مساعدة ضحايا الاعتداءات الجنسية (تنشط داخله جمعية نساء ضد العنف) أو الائتلاف النسائي الحيفاوي (تنشط ضمنه كيان)، إضافة إلى شبكات إقليمية عربية أو شرق أوسطية أو عالمية لن نفصلها هنا.

انتقدت بعض المشاركات أشكال التنسيق والتعاون التي تأتي بالأساس لتعمل ضمن حلقة مغلقة انتقائية تقوم على علاقات شخصية للقائمات على هذه الأطر، حيث يتم استثناء الجمعيات النسائية الأخرى، وحتى النسوية التي تعمل على قضايا مشابهة دون أي مبرر أو تفسير منطقي لذلك. ويأتي الاستثناء أيضاً

ليشمل أطراً نسائية سياسية. ومن تبعات التنسيق المحدود والضيق بين الجمعيات النسوية عدم نجاحها –بعضهن عبرت عن عدم رغبتها– في عقد مؤتمر نسوي فلسطيني عام أسوة بالمؤتمر النسوي الإسرائيلي الذي تشارك فيه بعض هذه الأطر، أو في عدم الرغبة في إقامة اتحاد امرأة فلسطيني في هذه المناطق. وفي هذه القضية وعن أهمية عقد مؤتمر كهذا أو جسم ائتلافي كاتحاد عام للمرأة، تفاوتت الآراء بين المشاركات؛ فبينما تحدث البعض عن عدم وجود أرضية خصبة ومهيأة لذلك، قال آخرون أن لا ضرورة لهذا وأن الشكل القائم حالياً –اللجان– يفي بالمطلوب، وأبدت أخريات الاهتمام بعقد المؤتمر وإقامة الاتحاد، وتحدثن عن ضرورة ذلك للنهوض بالحركة النسوية، وتساءلن هل حقاً هناك صعوبة في تشكيل هذا الجسم؟ بعض الادعاءات التي سمعت عن أن بعض الأطر يقوم عمداً بإعاقة هذا الأمر خوفاً من خسارة تمويل لمشاريعه جراء تحويل التمويل إلى الاتحاد.

لم تطرح المشاركات من الجمعيات النسوية قضية الانتماء السياسي أو الحزبي لعضواتها أو أطقمها كقضية خلافية أو مركزية في تحديد العلاقات والتنسيق بينها. لكن من المعروف –وبعض المشاركات تحدثن عن ذلك بشكل علني– أن بعض القائمات على الأطر هن من الناشطات السياسيات المنتميات لأحزاب معينة. ولربما يكون لذلك الأثر في صبغ التنظيم بصبغة معينة، حيث تنقسم النساء المنتميات للجمعيات النسوية القائمة بين ثلاثة تيارات سياسية، هي: الجبهة الديمقراطية، التجمع الوطني، أبناء البلد. وعلى الرغم من أن القائمات على الأطر ذاتها نوهن إلى أن لا تأثير لذلك على العلاقات الداخلية أو الخارجية، فإننا نرى أن غالبية العاملات أو العضوات في الإطار ذاته ينتمين للتيار الحزبي أو السياسي ذاته على الأغلب.

ثامناً: علاقة الجمعيات/الأطر النسوية/النسائية في فلسطين ٤٨ بالدولة اليهودية ومؤسساتها

لا بد أن يأخذ تحليل علاقة الجمعيات/الأطر النسوية/النسائية في فلسطين ٤٨ – كجزء من مؤسسات المجتمع المدني الفلسطيني– بالدولة اليهودية ومؤسساتها، باعتبار أن هذه الدولة لا تشكل امتداداً للمجتمع الفلسطيني ولا تحقيقاً لطموحاته، بل هي واقع احتلال فرض عليه، وتحدث في ظله انتهاكات لحقوق الفرد والجماعة. من هنا، فإن علاقة الجمعيات الفلسطينية ككل، ومن

ضمنها النسوية، مع الدولة، ليست علاقات تكاملية، بل إن بعضها موجود في صراع دائم وتوتر مع الدولة، وبعضها يرفض إعطاء الشرعية لها أو لمؤسساتها.

جاء عمل بعض الجمعيات النسوية ليسد فراغاً في تقديم الخدمات للنساء في مجالات عدة نتج عن تقصير حكومي في تقديمها، وجراء سياسات تمييز مستمرة ومخططة انعكست مباشرة في نقص الميزانيات والخدمات أو انعدامها بشكل فاضح للأقلية العربية. وتشكل الدولة في هذه الحالة جزءاً من الجهاز القامع للنساء كعربيات وكنساء في دولة ذكورية تعتمد سياسة عسكرية احتلالية. إن علاقة هذه الجمعيات بالدولة ومؤسساتها مركبة جداً. فهذه الدولة التي تقمع الأقلية الفلسطينية والتمييز العنصري ضدها على أساس قومي في تقديم الخدمات وإعطاء الميزانيات، هي نفسها الدولة التي تقدم الخدمات، وهي أحياناً قد تكون العنوان الوحيد أمام النساء لطلب الحماية كما في حالة العنف المجتمعي والعائلي، وتتحول لتكون العنوان للاشتكاء وتقديم الدعاوى لوقف الاعتداء على النساء.

فعندما تتعاون الجمعيات مع مؤسسات الدولة على إقامة ملاجئ للنساء "المضروبات" أو لتغيير قوانين لمصلحة النساء أو تطالبها بفعل ذلك، فهي إنما تقوم بذلك بهدف حماية المرأة الفرد ولتحصيل حقوقها كإنسانة وكمواطنة. وعندما تطالب الجمعيات الدولة بتقديم خدمات وميزانيات وأخذ دورها في إيجاد أماكن عمل وتوفير أماكن عمل داخل البلدات العربية أو بالقرب منها، وحين تطالبها بتوفير خطوط نقل وسفر داخل البلدات العربية لتسهل حركة النساء، وحين ترفع التقارير للمحافل الدولية لتبين مستوى التمييز ضد الأقلية الفلسطينية واتجاه النساء، والمنعكسة في حالات الفقر والبطالة، فإنها تفعل ذلك في سياق كونها حقوقاً مدنية.

هذه العلاقة المركبة ما بين الجمعيات النسوية والدولة بمؤسساتها المختلفة، تعكس أيضاً توتراً وأحياناً تناقضاً قائماً ما بين حقوق الفرد وحقوق الأقلية القومية. هذه العلاقة مرفوضة من بعض القطاعات التي تعتبر أن أي تعاون مع الدولة ومؤسساتها هو بمثابة قبول بوجودها، بينما هي تستمر في تنكرها لحقوق الأقلية الفلسطينية. من هذا الموقع أيضاً، يأتي أحياناً الاتهام للجمعيات النسوية من قبل جماعات داخل التيار القومي أو الديني الرافض للفصل ما بين رؤية الدولة كمحتلة ومنتهكة لحقوق الأقلية، وما بين التعامل معها كعنوان لتلقى الشكاوى على أساس المواطنة أو حقوق الإنسان، التي ترى أن الجهاز

الحكومي ذاته –كما الشرطة والمحاكم– الذي تشتكي إليه هذه الجمعيات هو جهاز القمع نفسه اتجاه الفلسطينيين كأقلية قومية. هذا الجهاز الذي نشتكي إليه في قضايا العنف والتنكيل الجسدي والجنسي اتجاه النساء العربيات من قبل الرجال العرب، هو الجهاز ذاته الذي يقمع تظاهراتنا ويقوم بالاعتقالات السياسية أيضاً ضد نساء ناشطات، ويحاول أن يبتز النساء وأن يستعمل مفاهيم القمع الجنسوية ذاتها التي تحاول هذه الأطر النسوية محاربتها، حيث تستعمله الشرطة أيضاً كسلاح ضد الناشطات السياسيات. وهذه الإشكالية في التعامل مع أجهزة ومؤسسات الدولة كالشرطة انعكست بشكل واضح بعد أحداث سياسية ليس في تعامل المؤسسات فحسب، بل أيضاً في وعي النساء الفلسطينيات. فقد شهدت الجمعيات النسوية، كما جاء في تقرير رفعته بعض الجمعيات إلى "سيدو" (لجنة الأمم المتحدة للقضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة) حول هبوط كبير في نسبة المشتكيات العربيات للشرطة بعد أحداث أكتوبر ٢٠٠٠ (انتفاضة الأقصى في فلسطين ٤٨).

يشكل جهاز الشرطة والتعامل معه أحد أكبر الإشكالات التي تواجه الجمعيات النسوية الخدمية، وبخاصة التي تهتم بقضايا العنف ضد النساء في تعاملها مع مؤسسات الدولة. فهي، من جهة، تعي وترى أن هذا الجهاز نفسه – الشرطة– هو موضع اتهام في كثير من الأحيان، وبخاصة في تعامله مع قضايا العنف والقتل على خلفية شرف العائلة، حيث يقوم أفراد الشرطة في كثير من الأحيان بتعريض النساء المشتكيات للخطر نتيجة محاولات عقد صلحة بيتية وإعادة المرأة لزوجها أو إعادة الفتاة للعائلة أو لأحد "الأعيان"، أو تجاهل الشكاوى، ما أدى في النهاية لموت عدد كبير من هؤلاء النساء.[١٧] هذا الجهاز، وعلى الرغم من سياسته التي تكرس "مفاهيم وممارسات رجعية" في مجتمعنا كالقتل على خلفية ما يسمى بـ "شرف العائلة" عندما لا يطبق سياسة القبضة الحديدية كما في الحالات الأمنية، فهو يبقى للأسف أحياناً كثيرة العنوان الوحيد أمام المشتكية لتلقي المساعدة ووقف العنف والتهديد بالقتل أو بممارسة أشكال أخرى من العنف، وبخاصة عندما يأتي التهديد من قبل مقربين لها ومن داخل مجتمعها.

---

[١٧] لمزيد من التفاصيل عن هذا الأمر، يمكن مراجعة تقارير البديل لمحاربة جريمة شرف العائلة، وجمعية نساء ضد العنف، وأيضاً تقرير السيدو الأخير.

تبدي الشرطة والنيابة "تفهماً" لعاداتنا وتقاليدنا فقط بما يكرس عادات رجعية ويضمن استمرارها في مجتمعنا. وفي هذه الحالات لا تعمل الشرطة على تقديم حلول جذرية ومعالجة العنف المجتمعي، بل كثيراً ما تتعامل مع عنفنا الداخلي وفق سياسة "فخار يطبش بعضه". بذلك تكرس أجهزة الدولة دونية المرأة والفتاة، وبخاصة الفتاة العربية، وتشجع استمرار أنماط التفكير والممارسات الذكورية القمعية والعنيفة اتجاه النساء، وهي بهذا تضمن تسويق فكرة "تقدمها وتطورها" مقابل "رجعيتنا وتخلفنا". وتخدم هذه النظرة نمط تفكير استشراقي عنصري.

تحاول الجمعيات النسوية أن تحافظ على التوازن في تعاملها مع الدولة ومؤسساتها. وتعي بشكل واضح الإشكاليات القائمة. فهي لم تتحول لأذرع للسلطة على الرغم من وجود علاقات تمويل مباشر من الدولة لبعض مشاريع بعض الجمعيات، كما في خطوط الطوارئ وملاجئ النساء. هذا الأمر تعيه الأطر النسوية وتتخبط فيه، وتحاول أن "تمشي بين النقط"، وتحافظ على التوازنات البراغماتية.

تحاول الدولة ومؤسساتها أن تستغل حاجة بعض الجمعيات إليها في أخذ موافقة وتصاريح لتطبيق بعض مشاريعها كدورات الاستكمال والمحاضرات، وبخاصة الموجَهة لجمهور الطلاب وقطاع المهنيين من معلمين وعمال اجتماعيين ومستشارين تربويين، لتقوم بالضغط عليها لإجراء تغييرات في مضامين الدورات وأهدافها، كما حدث مع جمعية السوار التي كانت تتحدث عن بعد قومي وسياق سياسي، وعند رفض الجمعية الانصياع لهذه المطالب رفضت الوزارة إدخال المشروع للمدرسة.

تعي القائمات على الجمعيات النسوية محاولات مؤسسات الدولة التأثير عليها مستغلة ارتباطها التمويلي ببعضها، لتغيير سياساتها وأجنداتها أو حتى التأثير من خلالها سياسياً وعلى الرأي العام. فأكدت بعضهن أن بعض هذه المؤسسات التي يتعاونَّ معها كلجنة مكانة المرأة البرلمانية، تحاول أن تقوم بذلك.

أما عن الأطر النسائية السياسية، فيمكن القول إن علاقتها بالدولة أوضح، وبالتالي أقل ارتباكاً وتعقيداً بسبب أجندتها السياسية الواضحة، التي ترى علاقتها بالدولة من خلال رؤية الإطار الجماعي للقضية القومية، ومن خلال

مطلب الحصول على حقوق الأقلية القومية، وعلى حقوق المواطنة. ويحجب عدم ارتباطها التمويلي بمؤسسات الدولة واستقلالها التمويلي عنها إمكانية تدخل الدولة وأجهزتها في أمورها باستثناء محاولات التدخل تحت شعار "الإدارة غير السليمة" من قبل مسجل الجمعيات، أو من خلال التدخل الأمني في أعمال بعضها –الحديث هنا ليس عن الجمعيات النسائية بل الجمعيات ككل– واقتحام مكاتب ومصادرة مواد مكتبية وأدبيات، كما حدث –على سبيل المثال– مع جمعية الجيل الجديد المدارة من قبل حركة أبناء البلد في حيفا. وبالنسبة للنساء في اتحاد المرأة التقدمي وأبناء البلد، أوضحت المشاركات عدم وجود أي تعاون أو أي تفكير بالتوجه للدولة ومؤسساتها. كما تواجه حركة النساء الديمقراطيات تضييقات عليها وعلى عملها كقضية رفض وزارة التربية الإسرائيلية الاعتراف بالحضانات التي تديرها الحركة؛ بهدف تضيق الخناق على هذه النشاطات. وقد نجحت في ذلك نوعاً ما، حيث تقلص عدد الحضانات التي تشغلها الحركة بشكل بارز.

تؤكد هذه الأمور مجتمعه أنه لا يمكن الحديث عن تحرر فردي للنساء دون ربطه بالسياق العام لتحرر الأقلية القومية الفلسطينية التي تنتمي لها هذه النساء، ولإمكانية تحرر النساء من الفكر والسيطرة الذكورية المجتمعية.

تاسعاً: العلاقة مع الأطر والمؤسسات والجمعيات النسوية والنسائية الإسرائيلية

تعاني النساء الفلسطينيات في فلسطين ٤٨، كما اليهوديات الإسرائيليات، كل في مجتمعها، من ممارسات مجتمعية أبوية ومن قوانين دولة عسكرية تتبع نظاماً أبوياً تميز على أساس النوع الاجتماعي، إضافة للقمع الطبقي، وتنعكس في مختلف المجالات كالعمل، والبطالة، والفقر، والعنف. وقد أثير السؤال دوماً داخل الأطر النسائية والجمعيات النسوية حول إمكانيات العمل ورؤيتها لأشكال النضال، وهل تكون باتجاه العمل المشترك تحت شعار الأخوية النسوية أم الفصل والعمل الأحادي الطرف، مع بعض التنسيق أو دونه. وللعامل القومي ولطابع الدولة أهميته في هذا النقاش؛

[١٨] للتوسع حول هذا الموضوع، راجع/ي في البحث الحالي – الفصل الأول: تشكل أنوية الحركة النسوية الفلسطينية (١٩٨٨–١٩٩٩)، ص ١١.

كون النساء الفلسطينيات يعانين من قمع إضافي لأنهن ينتمين لأقلية قومية يمارس التمييز والقهر ضدها، بينما تنتمي النساء اليهوديات لمجتمع الدولة الحاكمة القامعة.

وشهدت بداية التسعينيات انطلاق أنوية العمل النسوية الفلسطينية، بعضها ضمن أطر نسوية إسرائيلية كمراكز مساعدة ضحايا الاعتداءات والتنكيل الجنسي التي تبنت فكرة الأخوية النسوية، وبعضها جاء مستقلاً كإطار فلسطيني من بدايته. وشهدت بعض الأطر التي تبنت فكرة الأخوية النسوية إشكاليات وخلافات داخلها أدت إلى فك الشراكة وانفصال المجموعة العربية عنها في إطار تنظيمي جديد، كما حدث في مركز ضحايا الاعتداءات الجنسية في حيفا. وتفسر هوية التنظيم الجديد –السوار– الذي انشق عنه، أن الأمر حدث عندما حاولت النسويات اليهوديات داخل الإطار المشترك الهيمنة والتسلط،[١٨] ما يؤكد أن العمل المشترك والاتفاق على قضايا نسوية لا يضمن دوماً الاتفاق على المواقف السياسية، ولا يحل الإشكالية النابعة من المواقف السياسية المختلفة، وأحياناً المتناقضة. فقد قامت –مثلاً– جمعية نساء وآفاق في بداية طريقها بفحص إمكانية تعاون مع "كوليخ" (وهي جمعية دينية نسوية يهودية شرقية)، إلا أن هذه العلاقة لم تستمر عندما تبين لها أن الجمعية المذكورة تحوي نساء مستوطنات.

وقد كان لبعض مصادر التمويل دورها أيضاً في حث الشراكة العربية اليهودية في العمل على القضايا النسوية وقضايا المرأة، الأمر الذي تبنته بعض الجمعيات كونه لا يتناقض مع طرحها، بينما تصدت له بعض الجمعيات ذات التوجه القومي ورفضته من منطلق رفض التدخل الخارجي، ومن منطلق رفض الفكرة كمبدأ. إلا أن موقف الرفض هذا لشراكة نسوية عربية يهودية الذي تبنته –مثلاً– جمعية السوار لم يستثنِ الحصول على تمويل من صندوق إسرائيل الجديد، والتوجه إليه بطلب التمويلَ في قضايا ومشاريع أخرى لا تصب في مجال التعايش.

في حين قامت حركة النهضة النسائية التي تأسست العام ١٩٤٨ من قبل ناشطات في الحزب الشيوعي بالتوحد مع مجموعة نساء يهوديات يساريات وأقمن معاً حركة "النساء الديمقراطيات" العام ١٩٧٣ كحركة مشتركة ما زالت تنشط حتى اليوم وتحمل أجندة يسارية موحدة. بينما لا تزال القضية غير محسومة ولا يوجد إجماع عليها لدى اتحاد المرأة حديث العهد. فبينما

تصرح أدبياته وورقة إعلان المنطلقات والأهداف، رؤيتها إيجاباً بخصوص إمكانيات التعاون مع أطر نسوية وسياسية يهودية ومع ناشطات نسويات يهوديات، مع التشديد على مبدأ الندية في التعامل، وأيضاً على مبدأ الالتقاء على الحد الأدنى المشترك في المواقف السياسية، بما يعني الموافقة على الثوابت الوطنية، فإن بعض القائمات حالياً على التنظيم يرّين إشكالية في الأمر، بينما لا تعارض ذلك أخريات.

نجد اليوم أن هناك علاقات تنسيق ومشاريع مشتركة وائتلافات ما زالت قائمة بين أطر وجمعيات نسوية إسرائيلية وأخرى نسوية فلسطينية: كيان، نساء ضد العنف، الطفولة، نساء وآفاق، أو أطراً وجمعيات نسائية كحركة النساء الديمقراطيات، لا ترفض هذه الأطر العمل المشترك أو التعاون على أساس الندية بهدف إحداث تغييرات داخلية في مبنى المجتمع وفي مؤسسات الدولة ولمصلحة النساء. ويأتي العمل النسوي هنا كجزء من رؤية النضال المشترك للمجموعات المقموعة، والتعاون في العمل حول قضايا تعاني منها النساء في المجتمع الإسرائيلي الذكوري، ورؤية الوحدة كقوة ضاغطة تزيد من احتمالات النجاح باتجاه فرض تغييرات مدنية على مستوى قوانين وحقوق مواطنة تخص النساء أو تنعكس عليهن. فتنشط جمعية نساء ضد العنف ضمن شبكة اتحاد المراكز لمساعدة ضحايا الاعتداءات الجنسية التي تضم تسعة مراكز أخرى. ويشكل كيان جزءاً من الائتلاف النسوي الحيفاوي الذي يضم بداخلة أيضاً مركز المرأة للمرأة، ومركز مساعدة ضحايا الاعتداءات الجنسية، وخط الطوارئ للعائلة. وينشط مركز الطفولة ضمن شبكة "مشاركة" التي تضم عدداً من الأطر والجمعيات العربية واليهودية المختلطة. كما تضم لجنة العمل والمساواة في قضايا الأحوال الشخصية أطراً حقوقية وقانونية إسرائيلية، منها "جمعية حقوق المواطن في إسرائيل" و"لوبي النساء في إسرائيل".

وبناء على رؤية هذه الأطر والجمعيات وتصريحات المشاركات فيها، تبين أن تعاون وشراكة بعضها مع مؤسسات الحركة النسوية الإسرائيلية لا يقف بتضاد مع فكرة التعاون مع مؤسسات وأطر الحركة النسوية العربية والفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة، أو في فطاع غزة والشتات، ولا يشكل بالنسبة لها إشكالية في الهوية.

عاشراً: العلاقة مع الحركة النسوية الفلسطينية في المناطق المختلفة

عرّفت المشاركات من الجمعيات النسوية والأطر النسائية أطرهن بأنها عربية فلسطينية. ويندرج هذا المركب في الهوية مقابل الهويات الأخرى، وبخاصة النسوية. ويتفاوت انعكاسه في أدبياتها وبطاقة تعريف هويتها من تنظيم لآخر، ومن جمعية لأخرى. وتركز أدبياتها على كونها جزءاً من أقلية قومية، وعلى أن معاناة النساء الفلسطينيات مواطنات الدولة اليهودية تعود لمركبين أساسيين هما: البنية الأبوية والتركيبة الاجتماعية الداخلية، والتبعية لأقلية قومية في الدولة اليهودية. ومن هذا المنطلق تضع قضية التواصل على أجندتها، وتعمل على ذلك بمستويات مختلفة ومتفاوتة من إطار لآخر. بعضها نشط وبعضها أقل نشاطاً. وتقوم جمعية الزهراء كما ذكرت المشاركات بمشروع مشترك مع شبكة المنظمات الفلسطينية ومركز الدراسات النسائية. ويعمل مركز الطفولة ضمن مشروع تدريب الباحثات والمدربات الفلسطينيات مع أطر من الضفة الغربية وقطاع غزة ومخيمات اللجوء في كل من الأردن ولبنان. والمؤسسات القائمة على تنفيذ المشروع، هي: مركز الدراسات النسوية في القدس، ومركز شؤون المرأة في غزة، وجمعية النجدة الاجتماعية في بيروت، والمعهد الدولي لتضامن النساء في عمان، إضافة إلى مركز الطفولة–الناصرة. وتقوم جمعية نساء ضد العنف ومركز المرأة للإرشاد القانوني بالقدس بالتعاون وتبادل الخبرات بينهما. وقامت جمعية السوار قبل أعوام عدة بدورة تدريب متطوعات في نابلس. وقد توقف هذا المشروع بسبب الحواجز وعدم إمكانية متطوعات السوار من الوصول إلى نابلس. كما تقوم جمعية سيدرة (إحدى جمعيات اتحاد معاً) التي تشغل مشروع النسيج بالتواصل مع نساء عاملات من الخليل، وأيضاً مع جامعة بيرزيت. وما يميز هذه العلاقات كونها عينية على الأغلب، وتقوم بين إطارين؛ واحد من فلسطين ٤٨، والآخر من الشتات أو الضفة وقطاع غزة، أو بين إطار من فلسطين ٤٨ وأطر عدة من الطرف الآخر. ولا تأتي هذه العلاقات على شكل عمل جماعي قطاعي مشترك ما بين جمعيات عدة من فلسطين ٤٨ وبين جمعيات عدة من الطرف الآخر. كما أن الحديث لا يدور عن علاقات طويلة الأمد تستمر لسنوات عديدة. لكن بعض هذه الجمعيات كالسوار والزهراء تشارك –من خلال كونها جزءاً من الاتحاد العام للجمعيات الأهلية (اتجاه)– في مبادرات ولقاءات يقوم بها الاتحاد بالتعاون مع شبكة المنظمات الأهلية، أو بعض الأطر والتنظيمات الفلسطينية في الضفة، أو في مناطق الشتات، وتستفيد من هذه التشبيكات والعلاقات.

وبسبب واقع الاحتلال والإغلاق، توقفت غالبية مشاريع التواصل أو تعرقلت، لكن الرغبة في التواصل قائمة كما عبرت عنها غالبية المشاركات. وتنجح عضوات الأطر النسائية السياسية بتخطي الحواجز والتواصل والالتقاء مع مثيلاتها في الطرف الآخر أحياناً على الحواجز. ويأتي متحدياً لهذه الحواجز وللسياسة التي تعكسها. ويكون التنسيق هنا غالباً على أساس تماثل فكري سياسي بين شقي التواصل الفلسطيني.

حادي عشر: العلاقة مع الحركة النسوية العربية:

على الرغم من أن طرح الهوية ببعدها القومي واضح وأساسي لدى بعض الجمعيات النسوية، وينعكس في أدبياتها كالسوار مثلاً، أو النسائية كاتحاد المرأة التقدمي، أو النساء في أبناء البلد، فإن هذا لا ينعكس في إقامة علاقات دائمة، وفي تواصل مستمر مع حركات نسوية أخرى بالعالم العربي، ولا يشكل الهم الأساسي الذي يشغل بال هذه الجمعيات والأطر، ولا يتم العمل على قضايا إقليمية مشتركة تهم النساء العربيات أو التعامل مع قضايا تعاني منها النساء العربيات؛ كونهن جزءاً من دول العالم الثالث مثلاً، وإنما يغلب على العمل القائم مفهوم تبادل الخبرات والتجارب. هناك جمعيات نسوية كجمعية نساء ضد العنف، ومركز الطفولة، تنشط مديراتها كممثلات عن جمعيتهن في شبكات إقليمية وعربية كشبكة. لكن، بشكل عام، فإن هذا البعد القومي العربي الإقليمي لدى الجميع لا يأتي بالدرجة الأولى في سلم أولويات عمل الجمعيات والأطر المذكورة، حيث تركز الجمعيات والأطر المذكورة بالأساس وبالدرجة الأولى على القضايا المحلية وتحاول أن تحدث تغييرات في وضعية المرأة الفلسطينية ضمن مجتمعها المحلي؛ سواء بالعمل أمام المجتمع أم بالعمل أمام مؤسسات الدولة.

وبالتالي، فإن التواصل يأتي هنا ليس على أساس قومي، وإنما على أساس نسوي بالأساس؛ أحياناً تأتي العلاقات مع العالم العربي ببعدها الديني والثقافي، وأحياناً يكون التواصل على أساس تدريب وتبادل خبرات عينية، بينما نرى أن حركة النساء الديمقراطيات تاريخياً شهدت مقاطعة في أحيان كثيرة من منظمات نسوية ونسائية قومية في الدول العربية؛ كونها حركة مشتركة يهودية عربية، على الرغم من مواقفها الواضحة من الاحتلال ومن أجل إقامة الدولة الفلسطينية. لكن يبدو أن مجموعات عربية بدأت تلتقي بها سراً، كون

الموقف العلني هو مقاطعة إسرائيل، ويمكن أن تفسر العلاقة مع هذه المجموعة بأنها قبول بإسرائيل وتطبيع للعلاقات معها. ونرى أيضاً أن الناشطات سياسياً يشاركن، ومن خلال أطر مختلفة، في مؤتمرات ونشاطات إقليمية عربية من خلال الأحزاب أو الجمعيات أو من خلال العضوية في اتحاد الجمعيات، كما حدث العام ٢٠٠٢، حيث شاركت ممثلة عن جمعية كيان وأخرى عن جمعية السوار في المؤتمر الذي عقد بالقاهرة بمبادرة اتجاه، وبالتنسيق مع جمعيات مصرية، وكان بعنوان "فلسطينيو ٤٨ يطرقون أبواب العالم العربي".

توصيات

يستوجب غياب الثقة والشعور بالاستثناء أو الهيمنة بلورة ميثاق أخلاقيات داخل الحركة النسائية الفلسطينية في أراضي ٤٨ وتبني الميثاق الذي أصدره اتجاه– اتحاد الجمعيات (٢٠٠٦) بهذا الصدد. كما يستوجب بناء تحالفات واضحة المعالم؛ سواء أكانت ثابتة شاملة أم مؤقتة عينية، وتحديد طبيعة علاقة الجمعيات النسوية بالأطر النسائية، ومن ضمنها الإغاثية والدينية والسياسية وفحص إمكانية تطوير العلاقة فيما بينها، وتبني فكرة إقامة مؤتمر نسوي فلسطيني كخطوة أولى لفحص إمكانية بناء إطار ائتلافي نسائي جامع.

كما يستدعي السعي إلى تعزيز دور الجمعيات النسوية والنسائية من جهة، وإلى اعتماد التوجه التقاطعي أي أخذ دورها كمؤسسات وكأفراد في الاتحادات والأطر والجمعيات القائمة، أي عدم حصر دور المرأة في الجمعيات النسوية، والسعي إلى تعزيز دور الأطر النسائية السياسية وحثها على أخذ دورها في قضايا النساء الفردية والعامة، وفتح مجال الحوار بينها على الرغم من الاختلاف السياسي.

وهناك حاجة بسبب غياب الرؤية الجماعية إلى فحص إمكانيات بلورة العلاقة مع الأحزاب والحركات السياسية، وضبط ذلك من خلال ضبط علاقة الجمعيات ككل بالأحزاب كقطاع عمل أهلي مقابل قطاع حزبي، أو الحركة السياسية المنظمة. كما ينبغي، نظراً لضعف التواصل والعلاقة مع المؤسسات الفلسطينية الأخرى في الضفة الغربية وقطاع غزة والشتات بشكل مبنى مع رؤية بعيدة المدى وشاملة، أن تحدد الجمعيات ما إذا كان الأمر أولوية لها، وأن تبادر لخلق علاقات جماعية أو الاستفادة من علاقات توفرها تحالفات واتحادات قائمة (اتجاه، شبكة المنظمات الأهلية الفلسطينية في الضفة والقطاع، شبكة المنظمات الفلسطينية في لبنان)، وتحديد مستوى العلاقة المطلوب وأشكالها ضمن رؤية مستقبلية.

الحركة النسوية والموازنة

بين مبدأي المساواة والاختلاف

إصلاح جاد

ما زال الجدل محتدماً في الأوساط النسوية الغربية حتى اللحظة، حول أي من الإستراتيجيات أفضل اتباعها لصالح النساء: تشريع قوانين خاصة بجنسهن تضمن حماية المرأة، أم قوانين محايدة تطبق بمساواة على الجميع لتحقيق ما يلزم لدحر أشكال التمييز كافة ضدهن (Eisenstein, 1989). يرى البعض أن المساواة التامة في الحقوق والواجبات هي الطريق، بينما يرى البعض الآخر أن النساء يختلفن عن الرجال في دورهن في الحمل والإنجاب، وبالتالي يجب أن يتمتعن بحقوق وواجبات مختلفة نظراً لهذا الاختلاف البيولوجي. جاذبية مبدأ المساواة بين الجميع تقبع في الإقرار بالاختلاف بين كل فرد وآخر، ولكن على الرغم من هذه الاختلافات؛ سواء في الثروة، أم المكانة الاجتماعية أم الجنس أم غيره، فإن المبدأ الناظم للعلاقات بين الجميع هو مبدأ المساواة التامة. وحسب النظرية الليبرالية إذاً، فإن مساواة الجميع أمام القانون هي ما تضمن حقوقاً متساوية للجميع، حتى وإن كان هناك عدم مساواة فعلية على الصعيد الاجتماعي[1] (Phillips, 1993).

---

[1] نظرت النسويات الغربيات في القرن التاسع عشر إلى بعض القوانين الحمائية للنساء في العمل، التي حدت من دخولهن لبعض المهن التي صنفت كخطرة، أو تحديد ساعات العمل، أو عدم العمل في المهن الليلية، كتشريعات أدت في النهاية إلى تحقيق صالح الرجال وليس حماية النساء، إذ عملت على سيطرة الرجال على كل المهن ذات العائد المرتفع (Phillips, 1993: 44).

أما من يدافع عن الانطلاق من الاختلاف لتشريع القوانين، فيرى أن الافتراض الليبرالي بمساواة الجميع أمام القانون كان واجهة غطت على أشكال عديدة من التمييز بين الأفراد والمجموعات، قائمة على أساس اللون، والعرق، والطبقة، والدين، والنوع الاجتماعي، وأن الفرد المجرد في القوانين الذي لا هو رجل ولا امرأة ثبت بالتجربة أن المعني كان الرجل الأبيض من الطبقة الوسطى (Eisenstein, 1989). فالنساء –مثلاً– وبعد عقود طويلة من تطبيق مبدأ المساواة في النظرية الليبرالية، ما زلن مهمشات في مجال السياسة، كما في غيرها من الميادين. إذ لا تتراوح نسب تمثيل النساء في برلمانات العالم مثلاً أكثر من ٦٪ (Phillips, 1993). لذا، رأى البعض أن المساواة لن تتحقق للنساء إلا بعدما يعاد الاعتبار لتقسيم العمل الجنسي بين الرجال والنساء، وبعد إعادة الاعتبار للظروف التي يتم فيها "رعاية الأطفال وتنظيف البيت" (Phillips 1993:43). فعندما يعاد الاعتبار لتلك الاختلافات المبنية اجتماعياً، ويتم العمل على إزالتها، عندها فقط يكون لمفهوم المساواة معنى. أما الادعاء بالمساواة مع الإقرار في الوقت نفسه بالاختلاف وإهمال معالجته، فهذا لن يغير من وضع النساء شيئاً. إذ أن نقطة البدء للدعوة لتحرير النساء، حسب هذا الرأي، يجب أن تنطلق من كونهن مختلفات، إذ لماذا المطالبة بالمساواة والدخول في مجالات عمل قاسية، مثل الرجال، بينما النتيجة ستكون أسوأ للنساء مقارنة بالرجال. المرجو إذاً من هذه الدعوات تأسيس المساواة على ما أطلق عليه "تعددية متعددة" (Multiple Plurality)، التي يؤخذ فيها الاختلاف بعين الاعتبار، ولا يهمل مثلما في شعار المساواة التامة، إذ يجب أن تؤسس المساواة على إقرار التنوع والاختلافات بين الأفراد حسب الجنس، والعرق، والدين، والإعاقة ... الخ.

انتقد هذا التوجه الأخير أيضاً نظراً لوجود اختلافات ليس بين الرجال والنساء فحسب، بل بين النساء أنفسهن وبين الرجال أنفسهم كما بين الجنسين. إذ نظر للمرأة الحامل مثلاً كمختلفة عن غير الحامل أو المرأة المعاقة عن المرأة السليمة الجسد ... وهكذا. فالنظرة لكل النساء كأمهات مثلاً هو بالسوء نفسه كالنظر إليهن كرجال (Eisenstein 1989).

توّسع مفهوم الاختلاف في الغرب ليشمل أشكالاً من الاختلاف بين النساء، وبخاصة فيما يتعلق بجنسانية المرأة والرجل. إذ نظر إلى الجنسانية السوية بين رجل وامرأة كأساس يقاس عليه أنواع أخرى من الجنسانيات (العلاقات الجنسية المثلية مثلاً)، الأمر الذي أدى إلى انتشار العديد من الحركات بين الرجال والنساء المطالبة بالاعتراف بهويات جنسانية مختلفة لكل من الرجال والنساء (مجموعات مثلي الجنسية). أما في دول العالم الثالث، فتشعب الجدل حول موضوع الاختلاف ليشمل أشكالاً أخرى

من الاختلاف حسب العرق، أو الدين وغيرهما، لضمان تمثيل المواطنة للشرائح والمجموعات كافة التي تعيش في مجتمع ما (Yuval-Davis & Werbner, 1999).

طبق في دول العالم الثالث مفهوم الاختلاف لكي يقدم نموذجاً نسائياً مختلفاً للممارسة السياسية.[٢] ففي أمريكا اللاتينية –مثلاً– دفعت بعض الكتابات النسوية بفكرة أن أسس السياسة تختلف عندما تمارسها النساء. إذ نُظر إلى سياسة الرجال على أنها تقوم على المنافسة، وتحقيق المصلحة الذاتية وممارسة القوة بإخضاع الأضعف. أما سياسة النساء فتقوم على قيم تعاونية وديمقراطية، وتتجه نحو تحقيق صالح العائلة والمجتمع المحلي، وبذا تنزع لتحقيق صالح المجتمع بشكل عام. بهذا الشكل، رُئي مفهوم الاختلاف كأساس يقوم عليه شكل مختلف للسياسة، يعتمد على وعي سياسي مختلف للنساء عن الرجال، ولوعي يقوم على القيم الأخلاقية والفضيلة، وهو الشيء غير المعترف به في الممارسة السياسية السائدة في عالم الرجال (Ruddick 1980, Diamond and Hartsock, 1981).

انتقد هذا التوجه من البعض الآخر الذي رأى أن الإقرار بتفوق المرأة الأخلاقي في مجال ممارسة السياسة في المجال العام قد لا ينفي التخوف من تثبيت مفهوم الاختلاف بين الرجل والمرأة. فممارسة المرأة للسياسة ليست بالضرورة دائماً وفقط تقوم على مفاهيم الأمومة والديمقراطية والرعاية. كما أن النظر للنساء فقط كحاملي الفضائل الأخلاقية والمسؤولات عن تحقيق الصالح العام في المجتمع، قد يهمل فهم الذكورة وممارستها السلبية، ويتركها دون مواجهة أو نقد، ما يجعل التقسيم الجنسي للأخلاقيات كقاعدة لعدم المساواة العامة في المجتمع (Toronto, 1993). لذا، اقترح البعض الآخر توجهاً مغايراً يبتعد عن تثبيت أخلاقيات المرأة، ويركز على فهم وإظهار ما تفعله النساء في الواقع. هنا تم التركيز على إعادة تقييم ورد الاعتبار لأدوار النساء في الإنجاب والرعاية بهدف وضعها في سياق علاقات القوة السائدة في المجتمع، التي على أساسها تحدد الامتيازات والاستحقاقات للأفراد والمجموعات. هنا انتقل الحديث من القيم والأخلاقيات إلى التركيز على تحليل السياسات العامة التي تخطها الدولة، وبخاصة فيما يتعلق بتخطيط السياسات الاجتماعية كأحد المؤشرات المهمة التي تحدد مفهوم مواطنة النساء ومشاركتهن الإيجابية في تحقيقها (Toronto 1993, Lister 1997).

---

[٢] ترونتو (Tronto) مثلاً تقول بوجود نظام قيمي وأخلاقي مختلف للنساء عن الرجال، يستند إلى قيم مثل الرعاية والعناية وأهمية حب الأم. كما يقوم أيضاً على وصل العلاقات الإنسانية وعلى حب السلام (Tronto, 1993: 61).

هذا لا يعنى عدم الاهتمام بالجوانب الأخلاقية التي قد تتفوق بها النساء في ممارسة السياسة، ولكن إذا أخرجت من المجال الخاص للعام قد تكون مفيدة في محاربة الفساد والبيروقراطية والمحسوبية، والسعي وراء تحقيق المصلحة الذاتية التي تتميز بها ممارسة الرجال للسياسة (Wilde 1999 cited in Molyneux 2001). كما قد تكون مفيدة في إدخال بعض الجوانب الأخلاقية في ممارسة الدولة لسياساتها، بحيث تعيد تحديد أولوياتها في اتجاه أكثر إنسانية، وأكثر عدالة وأكثر ديمقراطية. وهو الشيء الذي لا تنفع فيه زيادة عدد النساء في البرلمانات أو الحكومات فحسب، بل يستلزم وجود قوى فاعلة ومنظمة في المجتمع تدفع بهذا الاتجاه.

يرى كثير من الكتاب في العالم العربي أن القوانين العربية بمجملها تقوم على رؤية مختلفة للنساء عن الرجال، وأن هذه الرؤية ما زالت تقوم، كما كان في الغرب سابقاً، على الاعتقاد بالاختلاف البيولوجي بين الرجل والمرأة، وبالتالي اختلاف الأدوار بينهما. فعادة ما تعكس القوانين النظرة للرجل كرب للأسرة ومسؤول عن إعالتها، والمرأة كتابع له ومسؤولة عن رعاية البيت والأطفال. هذه النظرة عكست نفسها في العديد من القوانين التي سنتها الدولة العربية الحديثة. فمثلاً قوانين الضمان الاجتماعي تقر استحقاقات للرجل تختلف عن تلك التي للمرأة. فراتب التقاعد للرجل العامل –مثلاً– يمكن أن تستمر أسرته في الاستفادة منه بعد وفاته، بخلاف ما يحدث مع المرأة. كما لا يجوز للمرأة التي دفعت اشتراكات الضمان الاجتماعي طيلة حياتها أن تنقل استحقاقاتها إلى أولادها المعالين أو إلى أبويها المعالين (تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ١، دون تاريخ). كما أن قوانين الجنسية تقر إعطاء جنسية الأب لزوجته وأطفاله، بينما لا تقر الحق نفسه للمرأة. وفي قوانين الأحوال الشخصية، تختلف ولا تتساوى الحقوق التي تعطى للرجل في الزواج، والطلاق، وحضانة الأطفال مع الحقوق المعطاة للمرأة. وما زالت بعض الدول الخليجية تحرم المرأة من حقها في المشاركة السياسية؛ سواء في التصويت أم الترشيح. هذا على الرغم من أن معظم الدساتير العربية تقر مبدأ المساواة بين الجميع، ولا تأخذ بالاختلاف الجنسي كأرضية لإقرار حقوق مختلفة (تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ١ و٢، دون تاريخ، جوزيف 2003. Hijab 2001, Hijab and El Solh 2003).

تتعدد الأسباب وراء هذا التمييز ضد النساء العربيات، القائم على أساس "طبيعتهن المختلفة"، فمنها دور الدولة التي تكرس البطريركية، وسيطرة الرجال على النساء من خلال القوانين التي تسنها، ومنها ما هو متعلق بدور المؤسسات الدينية التي تدعمها الدولة، التي ترسخ قيم الاختلاف الطبيعي بين

الرجال والنساء (Barakat 1993، جوزيف ٢٠٠٣)، ومنها ما يرجع إلى دور الحركات الإسلامية المعاصرة[٣] التي كرست ثقافة اختلاف النساء عن الرجال، وعن تكامل أدوارهن، وليس مساواتهن. كما كرست تلك الحركات التوكيد على وظيفة المرأة داخل البيت، وترويض هويتها وجنسانيتها وحصرهما في إطار دور المرأة الرئيسي كزوجة وأم (إمام، ٢٠٠٤، رؤوف، ٢٠٠٤، و٢٠٠٢). كما يرجع أيضاً لطرق بناء الذات الذكورية العربية، التي يشعر فيها العربي أن رجولته مرتبطة بالسيطرة والتحكم في السلوك الجنسي للزوجات، والأخوات، والقريبات بشكل عام، وهو ما يكرس النظرة للمرأة كتابع وليس كمساو للرجل (إمام، ٢٠٠٤).

غالباً ما تركز بعض الأوساط الغربية والاستشراقية على رؤية أن أصل النظر باختلاف للنساء يرجع لرؤية العرب لجنسانية[٤] (النشاط الجنسي) الرجل والمرأة في المنطقة العربية، لتقدم نموذجاً للرجل الشبقي، متعدد الزوجات، المغالي في إظهار وتحقيق ذكورته. وهي رؤية تقدم نموذجاً للمرأة المقموعة جنسياً، المسيطر على جسدها الذي يتعرض لأنواع القمع والقهر والتحكم والعزل كافة؛ سواء عن طريق تقطيع أجزائه الجنسية أم تحجيبه أم قتله إذا تم التصرف به خارج نطاق الزواج. في مقابل ذلك، تنتقد النسويات العربيات، على الرغم من نجاحهن في صياغة مطالب مهمة للنساء؛ سواء على مستوى المطالبة بالحق بالعمل والتعليم والمساواة في الحقوق الأخرى، فإنهن يتجنبن الخوض في موضوع الجنسانية الذي يدخل في نطاق المحرمات الثقافية؛ إما خوفاً وإما خجلاً (Kandiyoti, 1996: 14).

يُرجع البعض أساس رؤية المرأة ككائن مختلف وغير متساو مع الرجل في القوانين إلى الشرع الإسلامي الذي نظر باختلاف بين جنسانية[٤] الرجل وجنسانية المرأة. فالرجل عقلاني وقادر على ضبط النفس، والمرأة عاطفية وتفتقد القدرة على ضبط نفسها. وترجع تلك الفروقات "الجوهرية" المزعومة، التي تستند إليها البنية الاجتماعية

---

[٣] على الرغم من تشابه الخطابات البلاغية أحياناً بين الحركات الإسلامية المختلفة، فإنه يجب التأكيد على عدم تماثل تلك الحركات، إذ تختلف فيما بينها حسب السياق العام الذي تعمل به كل حركة، وحسب علاقتها بالدولة، وأيضاً المحتوى الأيديولوجي الذي تبثه. فمنها –مثلاً– من يشجع عزل النساء عن المجال العام (كما في بنغلاديش) ومنها ما لا يمانع تعليم المرأة وعملها (كما في مصر)، ومنها ما يوافق على الإجهاض مثلاً في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل (السودان). إلا أن المتفق عليه هو النظر للمرأة ككائن مختلف طبيعياً والتركيز على تغطية جسد المرأة لإظهار الحشمة كوسيلة لدرء الإباحية وانفلات الجنسانية في المجتمع.

[٤] تعني الجنسانية النشاط الجنسي للشخص.

للفوارق في النوع الاجتماعي، إلى فوارق بيولوجية وسيكولوجية واجتماعية وجنسية. هنا يرى البعض أن النظرة "الإسلامية" للرجل والمرأة تعتمد على فصل صارم بين عالم الاثنين، وكل ما من شأنه أن ينتهك هذا الفصل يؤدي لاضطراب خطير ويعتبر مصدراً للشر والفوضى. لهذا، يتطلب النظام الاجتماعي أن يتحكم الرجل/الذكر بجنسانية وجسد المرأة/الأنثى. فإذا انفلتت الجنسانية الأنثوية من عقالها، وتعذر ضبطها، يمكن أن يؤدي ذلك إلى الفوضى الاجتماعية (الفتنة) (عبد الوهاب بوضبة، ١٩٩٨). لذا، فإن جنس الفرد يعتبر عاملاً حاسماً في تحديد وتقرير أنواع الرقابة والوقاية ضد الفتنة، كما يحدد أسس الاختلاف بين الرجل والمرأة.

وعلى شاكلة العديد من الأديان الأخرى، ليس للإسلام تراث جامد أو سكوني أو يمثل وحدة متراصة صلبة. فقد تفاعل مع الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في فترات تاريخية محددة وفي مناطق جغرافية معينة، ليضمن بقاءه واستمراره. لذا، يصعب تحديد الجوهري بالنسبة للإسلام في تنظيم السلوك الجنسي، وبخاصة في ظل تواجد العديد من المذاهب الفكرية الإسلامية المختلفة التي تتعايش أحياناً في المجتمع الواحد نفسه، ما يجعل الحديث عن رؤية "إسلامية" واحدة للأمر غير دقيق. كما أن حقل معرفة كيفية تأثير وتفاعل الإسلام مع مختلف الأنظمة الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية في جنسانية المرأة في المجتمعات الإسلامية ما زال البحث فيه قليلاً. ومع ذلك، هناك إقرار بأن الإسلام، على العكس من الثقافة الغربية/المسيحية، أكد على الدوافع الجنسية، وعلى حق الرجال والنساء بإشباع رغباتهم الجنسية، وتحررهم من الإثم والخطيئة، على أن يتم إشباع الحاجة الجنسية والمتعة ضمن إطار النكاح الشرعي (مرنيسي، ١٩٧٥).

يشار أيضاً إلى أن الحداثة –كما في تجربة الحركات الوطنية المناهضة للاستعمار في المنطقة العربية– أضافت مزيداً من القيود على قدرة المرأة على التركيز على قضاياها الجنسانية. فقد طرحت الحركات الوطنية أدواراً متناقضة للنساء. إذ أتاحت، من جهة، للعديد من النساء المشاركة في الحياة العامة، الأمر الذي يفكك ويخلخل أدوار النوع الاجتماعي التقليدية، إلا أنها، من جهة أخرى، رّسخت دور النساء كتابعات وكرموز حاملة لتقاليد وتراث الأمة (Kandiyoti, 1991). لقد عملت النخب الوطنية ما بعد الاستقلال على التحكم في الاستقلال الذاتي للنساء، وبخاصة فيما يتعلق بالجنسانية، للحفاظ على دور النساء في إعادة إنتاج الهوية والجماعة القومية، إذ حجبت معظم دساتير تلك النخب عن المرأة العربية الحق في منح جنسيتها لزوجها الأجنبي ولأولادها منه. كما حرّمت الإجهاض وتساهلت مع تعدد الزوجات، ومع تقليص العضو الجنسي

للمرأة، وتساهلت مع جرائم الاغتصاب والقتل على خلفية "الشرف". بهذا الشكل، يرى البعض أن التعريفات الحديثة، التي رسختها الدولة العربية أسست الأنوثة على قاعدة إنكار حق المرأة في التحكم الذاتي بوظائف جسدها الإنجابية والجنسية. كما أن القبول بالسيطرة البطريركية على الرغبة الجنسية الأنثوية، التي شدد الفقهاء المسلمون على حق المرأة في إشباعها بالكامل (Musallam, 1983: 30)، هو جزء من هذا التعريف العصري للأنوثة (حاتم، ٢٠٠٤: ١٠١). فقد أشارت حاتم، على سبيل المثال، إلى أن النساء المصريات المتزوجات، قبل تأسيس الدولة الحديثة على يد محمد علي، تمتعن بحرية اتخاذ القرارات المتعلقة بتوقيت الحمل، والتحكم بعدد الأطفال. وفي حين أن الحق بعدم إنجاب الأطفال لم يكن مقبولاً على الصعيد الاجتماعي بشكل عام، فإن النساء امتلكن سيطرة عملية معتبرة على طاقتهن الإنجابية" (حاتم، ٢٠٠٤: ٩٥).

ومع تنامي بعض الحركات الأصولية والدينية المحافظة والمعاصرة، أخذت النظرة لجنسانية المرأة منحى أكثر محافظة وأكثر قمعية إزاء الكثير من الممارسات التي كانت مقبولة في فترات تاريخية إسلامية مختلفة.[٥] فقد زاد التشديد على النظر لجسد المرأة "كعورة"، ومناهضة الإجهاض، والموافقة على "تشريع" ختان الإناث، وتشجيع تعدد الزوجات "لحل مشاكل العنوسة" (إمام، ٢٠٠٤).

---

[٥] تدين بعض النسويات في الوقت الحالي مواقف الثقافة العربية اتجاه جسد المرأة التي تركز على إعادة بنائه بما ينسجم مع جنسانية مقبولة للمرأة في المجتمع. تلك المواقف التي تقبل استئصال بظر المرأة، أو "ترميم" غشاء عذريتها، أو القتل على خلفية الشرف، أو منع الإجهاض (السعداوي ٢٠٠٤). هذه الإدانة تم انتقادها من البعض الآخر؛ لأنها "تعكس افتراضات الفكر "الحديث" أو "الغربي"، ولاسيما الحركة النسوية الغربية، وعلى فرضيات التراث الغربي العام للفكر السياسي فيما يتعلق بالكرامة الجسدية والاستقلال الشخصي والسياسي للفرد" (ليلى أحمد، ٢٠٠٤: ٧٢). انتقدت أحمد هذا المنظور بأنه يرسخ النظرة الاستشراقية الغربية التي تجمد رؤية الثقافة العربية، وتتجاهل تاريخيتها، وبالتالي تدينها كثقافة "دونية" مقارنة بالثقافة الغربية. يتجاهل هذا المنظور الإجابة عن تساؤل متى تم النظر لجسد المرأة "كعورة"؟ ولماذا؟ فعلى الرغم من أن التراث العربي القديم المكتوب، الذي تناول موضوع الجسد أو ما كان على صلة به، غير مكتشف بالنسبة للقسم الأعظم منه، فإن هناك القليل من الدراسات التي أشارت لاختلاف النظرة لجنسانية المرأة وجسدها عما هو سائد حالياً. فقد سمحت معظم المذاهب الفقهية الإسلامية –مثلاً– في العصور الوسيطة بمنع الحمل، على الرغم من أن قلة قليلة منها لم توافق عليه. كما أباحت غالبيتها العظمي الإجهاض، على الرغم من وجود إجماع أقل على هذه المسألة. وفيما يتعلق بمنع الحمل، فإن القضية الخلافية من الناحية الشرعية التي أفرزت معظم الجدل بين الفقهاء، لم تكن تدور حول ما إذا كان مباحاً، بل حول ما إذا كان بمقدور الزوج ممارسته دون موافقة الزوجة. أما حق المرأة في الامتناع عن الحمل فلم يكن مسألة خلافية بين الفقهاء، ولم تتم مقاربته إلا بشكل عابر في الكتابات. وهي نقطة توطد أنه كان يمارس ويعتبر من الأمور التي لا خلاف عليها من الناحية الشرعية. وجادل بعض الفقهاء فيما إذا كان من الواجب على الزوجة أخذ موافقة الزوج للامتناع عن الحمل، وأفتى معظمهم بعدم وجوب ذلك (أحمد، ٢٠٠٤: ٧٦).

يستند الخطاب الإسلامي المعاصر على إبراز قضية الاختلاف البيولوجي والجنسي والنفسي بين الرجل والمرأة. إذ نرى في خطاب سيد قطب –مثلاً– حصر دور المرأة الأساسي في البيت، وفي تربية الأطفال ورعايتهم، وبالتالي رفض فكرة المساواة أمام القانون. لكن في الوقت نفسه، جرت محاولات حديثة لتأصيل فكرة التكامل بين الرجل والمرأة بدلاً من المساواة على أسس أكثر قرباً لمفهوم المساواة. ففي فلسطين، مثلاً، تقدم حركة المقاومة الإسلامية (حماس) قراءة جديدة لمفهوم قوامة الرجل في الأسرة، قراءة قائمة على المشاركة والديمقراطية "ليسوس الرجل أو يدير" الأسرة وليس أن يستبد بها (الزهار، ١٩٩٩). ومثال آخر من مصر ينطلق من إمكانية تأسيس علاقات تقوم على المساواة داخل الأسرة، على أن يتم الحفاظ، وفق هذه الرؤية، على بنية الأسرة وعلى دعمها. ونُظر إلى الفقر، وليس إلى الدين، كعائق أساس يحد من إمكانية تحقيق المساواة، إضافة إلى تسلط الدولة على المواطنين (رؤوف، ٢٠٠٢، و٢٠٠٤). إن هذا يعني أن مبدأ المساواة في حد ذاته ليس مرفوضاً، ولكن بشرط أن تتم حماية تعاضد الأسرة وتكاملها من وجهة نظر بعض الإسلاميين.

أدى التثبيت الواسع لحقوق المرأة في الشرائع الدولية إلى دعم مطلب المساواة والانطلاق منها، وهو ما أثر على العديد من الحركات النسوية في العالم. وتم التركيز على المطالبة ببعض القضايا التي تأخذ خصوصية واقع المرأة بعين الاعتبار، مثل المطالبة بكوتا نسائية في المؤسسات السياسية. ونجحت تلك الإستراتيجية في رفع نسبة تمثيل النساء في مؤسسات الدولة، وفي الأحزاب السياسية في أمريكا اللاتينية على سبيل المثال من ٦٪ إلى ٢٠–٣٠٪.[٦] ولم يستقر الاتفاق عليها بعد، حول ما هي أفضل الإستراتيجيات التي يجب على الحركات النسوية اتباعها لتحقيق علاقات نوع اجتماعي أكثر عدلاً وأقل تمييزاً ضد المرأة. فمثلاً يرى البعض ضرورة إعادة بناء مفهوم جديد للمواطنة، بحيث يصبح الاختلاف الجنسي غير ذي معنى (Moumffe, 1992). بهذا، يصبح الهدف المنطقي لأية تشريعات نسوية هو تحقيق المساواة، وليس تكريس الاختلاف في القوانين.

---

[٦] أثار هذا تساؤلات جديدة حول جدوى تمثيل هؤلاء النسوة لمصالح واحتياجات النساء المختلفة والمتنوعة، التي لم يتم تحديدها أو الاتفاق عليها مسبقاً. ولكن وعلى الرغم من هذا الجدل، لوحظ أن النساء في البرلمانات هن من يتعاملن بجدية والتزام اتجاه قضايا الأسرة وحقوق المرأة مقارنة بالرجال (Jones, 1997 cited in Molyneux 2001).

في إطار هذا الجدل ما زال موضوع المساواة في القوانين الخاصة بالمرأة العربية في حالة حراك مستمر. إذ سجلت بعض الدول العربية تقدماً في إصلاح قوانينها باتجاه أكثر مساواة للمرأة. ففي المغرب –مثلاً– نص قانون العمل الجديد للعام ٢٠٠٤ على مبدأ المساواة بين الجنسين في العمل والأجور، في الوقت نفسه أخذ بمبدأ الاختلاف ليجرم التحرش الجنسي في أماكن العمل، وأطال فترة إجازة الأمومة من ١٢ إلى ١٤ أسبوعاً (تقرير الأسكوا، رد المغرب، ٢٣:٢٠٠٤). كما أخذ مبدأ المساواة بعين الاعتبار عند تعديل قانون الأحوال الشخصية المغربي فيما يخص تحمل المسؤوليات الأسرية والتكافل العائلي، وعمل على تصعيب شروط تعدد الزوجات (مصدر سابق: ٢٤). كما زادت نسبة تمثيل النساء في الهيئات التقريرية للبلاد؛ مثل البرلمان المغربي من ٠,٦٪ العام ١٩٩٧ إلى ١٠,٨٪ العام ٢٠٠٢ (المرجع السابق: ٥). وفي سوريا، ارتفعت النسبة من ٢,٣٪ العام ١٩٧٣ إلى ١٢٪ في دورة البرلمان السوري الثامنة للعام ٢٠٠٣–٢٠٠٧ (أسكوا، رد سوريا ٢٩:٢٠٠٤). كما زاد تشديد العقاب على جرائم الاغتصاب في كلٍّ من المغرب ومصر،[٧] للحد من ظاهرة العنف ضد المرأة.

أما فيما يتعلق بالسياسات، فقد خطت العديد من الحكومات العربية خطوات مهمة في سبيل مساواة المرأة في التعليم وفي الخدمات الصحية ومعدلات العمر المتوقع. إذ ارتفع معدل عدد سنوات التعليم المدرسي للإناث من ٠,٥٪ العام ١٩٦٠ إلى ٤,٥٪ العام ١٩٩٩. وسجلت سنة ٢٠٠٠ في المدارس الابتدائية عبر المنطقة ٩ فتيات مقابل ١٠ فتيان، وفي المستوى الثانوي يتقلص الفارق فهناك ٧٤٪ من الفتيات و٧٧٪ من الفتيان، أما التسجيل الإجمالي للفتيات كنسبة مئوية من تسجيل الذكور فقد ارتفع من ٧٥٪ إلى ٩٠٪ العام ٢٠٠٠ (البنك الدولي، ٢٠٠٥). كما تعيش النساء حياة أطول وأسلم. فمنذ العام ١٩٨٠ وحتى العام ٢٠٠٠، ارتفع العمر المتوقع لديهن ١٠ سنوات تقريباً، ويعود ذلك إلى تحسن مستوى الرعاية الصحية وانخفاض الوفيات عند الإنجاب. كما تدنت مستويات الخصوبة بشكل كبير من ٦,٢ إلى ٣,٣ أولاد للمرأة الواحدة، وذلك ما بين العام ١٩٨٠ والعام ٢٠٠٠. جزء من هذا التدني يرجع للتوسع في تعليم النساء. فالنساء المتعلمات ينزعن للزواج في سن أكبر، وإلى استعمال وسائل

---

[٧] حدث تغير إيجابي في التشريع الخاص بعقوبة مرتكب جريمة الاغتصاب. في القانون القديم كان من الممكن للمغتصب أن يفلت من العقاب بالزواج من الضحية. الآن لا يمكنه الإفلات من العقوبة المشددة حتى من خلال الزواج (أسكوا، رد مصر ٨:٢٠٠٤). وفي المغرب ألغي التمييز بين الرجل والمرأة في حال ارتكاب أحد الطرفين لجريمة قتل في حق الآخر (أسكوا، رد المغرب ٥:٢٠٠٤).

منع الحمل. كما لعبت سياسات الحكومات دوراً حيوياً في الترويج لعائلة قليلة العدد (البنك الدولي، ٢٠٠٥). ومع ذلك، ما زالت عقبات تقف في طريق تحقيق مبدأ المساواة. ففي الكويت رفض البرلمان الكويتي القانون الخاص بإعطاء المرأة الكويتية حقوقها السياسية، وإن سنت بعض القوانين التي تعزز مبدأ الاختلاف وتعزز دور المرأة الإنجابي، مثل إقرار إجازة وضع براتب لمدة شهرين، وإجازة أمومة بنصف راتب لمدة ستة أشهر، وإنشاء حضانة في الوزارات والشركات وأماكن العمل (أسكوا، رد الكويت ٢٠٠٤:٢). وما زالت معظم قوانين العقوبات في العالم العربي تميز بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بما يطلق عليه "جرائم الشرف"، التي تقضي بتخفيف العقوبة على الرجل في حالة مفاجأته وقتله زوجته أو أحد فروعه أو أحد أصوله أو أخته إذا كانت المرأة في حالة مريبة مع آخر. كما تميز القوانين العربية في العقوبة المفروضة على مرتكب فعل الزنا. فالرجل الزاني يحاكم من شهر إلى سنة، بينما عقوبة الزانية هي الحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين، وهو ما يرسخ الاعتقاد بفكرة اختلاف جنسانية المرأة عن الرجل (Hijab 2001, Hijab& El Solh 2003). أما على مستوى السياسات، فعلى الرغم من التقدم في مجال تعليم الإناث وتقدم الخدمات الصحية وانخفاض معدلات الخصوبة، فإن نسبة مشاركة النساء في القوة العاملة ما زالت هي الأدنى في العالم. فبينما تشكل النساء ٤٩٪ من السكان، وفي بعض الدول ٦٣٪ من طلاب الجامعات، فإنهن يشكلن ٢٨٪ من القوة العاملة فقط (البنك الدولي، ٢٠٠٥: ٢٩). لهذا، ما زال كل شخص عامل يعيل أكثر من شخصين عاطلين عن العمل، وهذا معدل يفوق ضعف واقع العمال شرق آسيا (المرجع السابق). ومن المرجح أن تكون هذه التبعية الاقتصادية للرجال هي الأساس الذي يبنى عليه التمييز في القوانين المختلفة، وبخاصة في قوانين الأحوال الشخصية التي تنطلق في معظمها من واقع أن النساء تابعات ومعالات من الرجال.

تظهر التقارير اختلافات بين النساء أنفسهن. إذ يشير تقرير البنك الدولي (٢٠٠٤) إلى أنه في فئات اجتماعية واقتصادية معينة، يؤثر التحيز للنوع الاجتماعي على معدل بقاء الإناث على قيد الحياة. فمن بين المواليد الجدد، الذين تعتمد فرص بقائهم على صحة الأم ورعايتها أثناء الحمل، تعكس معدلات الوفيات في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا الميزة البيولوجية المتوقعة للإناث، وهي بقاء مزيد من البنات على قيد الحياة. أما بالنسبة إلى الرضع والأطفال الذين هم تحت سن خمس سنوات، والذين يعتمد بقاؤهم على قيد الحياة على عوامل غذائية وبيئية وأخرى تتعلق بعوامل إدارة رعاية الطفل، فإن البنات يشهدن معدلات وفيات أعلى. ففي مصر مثلاً، نجد أن البنات اللاتي يولدن في مناطق ريفية لأمهات تعليمهن قليل أو غير متعلمات معرضات للخطر

بشكل خاص. فبالنسبة إلى البنات اللاتي يولدن لأمهات يكن تعليمهن أقل من التعليم الابتدائي، فإن معدل وفيات الرضع والأطفال تحت سن ٥ سنوات ضعف مثيله بالنسبة للبنين تقريباً. وبالمقارنة، فإن المعدل بالنسبة للبنات اللاتي يولدن لأمهات تعليمهن في مستوى الثانوي أو أعلى، يصل إلى ٨٠٪ من نسبة الأولاد.

وفي ظل تكريس معظم الدساتير العربية أهمية الأسرة، قد يكون من المجدي للحركات السياسية والاجتماعية الفاعلة في المجتمعات العربية أن لا تقدم مفهوم المساواة في مقابل الاختلاف، لكن يفضل النظر إلى المفهومين وجدوى اتباع أحدهما حسب الإطار العام لكل مجتمع وحسب موازين القوى السائدة. فالالتزام بمفهوم عام كالمساواة قد لا يمنع من الاعتراف بأن عدم المساواة الاجتماعية تتطلب معايير واستحقاقات مختلفة للنساء عن الرجال، مثل وجود قوانين تقر بهذا الاختلاف –مثلاً– في قضايا الطلاق (بيت الزوجية للمرأة الحاضنة مثلاً، منع تعدد الزوجات ... الخ)، أو التدخل للحد من قضايا العنف الأسري، أو تقديم استحقاقات لرعاية الطفولة وحماية حقوق الأمهات العاملات. فالتمييز لصالح النساء هنا لا يخل بمبدأ المساواة، ولكن قد يكون أحد السبل لتصحيح وضع من انعدام العدالة ساد لفترة طويلة. ففي ظل مقاومة مبدأ الحقوق الفردية للنساء بناء على مبدأ المساواة التامة، قد يكون من المجدي اتباع إستراتيجية تأخذ الأسرة مدخلاً لها للمطالبة ببناء الأسرة على أسس ديمقراطية. كما أن التأكيد على أن عدم المساواة بين أعضاء الأسرة قد يكون المسبب الرئيس لتفككها. فقوانين الجنسية –مثلاً– التي تحرم أطفال المرأة العربية المتزوجة من أجنبي من جنسيتها لا تقبلهم المدارس الحكومية، ويضطرون لدفع مصروفات التعليم الخاص العالية الكلفة، كما لا يسمح لهم بالعمل في الوظائف الحكومية، ولا التملك، وهو ما يسبب إنهاك الأسرة مادياً ومعنوياً. كذلك الأمر فيما يخص قانون الأحوال الشخصية، الذي يعطي الرجل الحق في تعدد الزوجات، وما يسببه هذا التعدد من إهمال للزوجة الأولى ولأطفالها، عدا عن الصدمة النفسية للأم ولأطفالها من فقدان الزوج لامرأة أخرى وأطفال آخرين. وفي هذا الصدد، قد تكون المطالبة بإعادة تقدير دور المرأة في الإنجاب، وتقديم هذا الدور كوظيفة اجتماعية وليست فردية، وهو ما يعني أولاً الاعتراف بها كذلك، وثانياً تقديم الاستحقاقات الاجتماعية اللازمة لدعمها، وبالتالي استخدام ذلك كأساس لوضع تشريعات مناسبة تساعد النساء على الجمع بين دورهن في العمل وفي الإنجاب (ساعات رضاعة، حضانات مرتبطة بالعمل، إجازات ولادة لكلا الزوجين). وهكذا يصبح مفهوم المواطنة حاملاً في طياته كلاً من مبدأ المساواة والاختلاف في آن، دون أن يخل ذلك بتحقيق عمومية مفهوم المساواة.

وجد الجمع الخلاق بين مفهومي المساواة والاختلاف ازدهاراً في أماكن أخرى من العالم، حيث كانت سنوات التسعينيات مسرحاً للعديد من الحركات النسوية في العالم التي تخطت انقسامية مساواة–اختلاف في سبيل الوصول لوضع يتم فيه قبول الاختلاف في ظل إطار عام للمساواة (Lister, 1997).

شكل المساواة القائم على الفرد المجرد مرجعاً للعديد من الشعوب والمجموعات للانطلاق منه لتحقيق قدر أكبر من المساواة والعدالة في واقعهم، إذ كثيراً ما استخدم مبدأ المساواة مرجعاً لقياس مدى الغبن أو التهميش الواقع على البعض، الذي كان محفزاً للنضال لتحقيق قدر أكبر من العدالة والمساواة الفعلية. كما أنه لا يوجد بديل في الأفق عن افتراض الشخص المجرد كنقطة انطلاق لتعميم أي قاعدة قانونية. فالمساواة تتطلب الشمولية، والتجرد، والعمومية. لكن في الوقت نفسه هذا التجرد لا يعنى أن لا يتم الأخذ بعين الاعتبار بالفردانية، والخصوصية والتنوع (Eisenstein, 1989) مثل خصوصية أوضاع النساء. إذ أن التجربة التاريخية تظهر أن الشخص المجرد الرجل ليس مثل المرأة. وانطلاقاً من هذه الاختلافات، وبالرجوع لمبدأ المساواة للشخص المجرد قد تتمكن النساء من النضال على جبهتين: جبهة المطالبة بالمساواة وفي الوقت نفسه تأسيس تلك المطالبة على واقع الاختلافات بين الرجال والنساء كما بين النساء وبعضهن البعض والرجال كذلك.

المراجع العربية:

- عبد الوهاب، نادية، وعبد الهادي، آمال (١٩٩٥). الحركات النسوية في العالم العربي، القاهرة: مركز دراسات المرأة الجديدة.
- مركز دراسات المرأة الجديدة (١٩٩٧). المرأة والقانون والتنمية، القاهرة: مركز دراسات المرأة الجديدة.
- المرنيسي، فاطمة (٢٠٠٤). "المفهوم الإسلامي حول الجنسانية الأنثوية الفاعلة"، في (محرر) بينار ايلكاركان، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، دمشق، بيروت وبغداد: دار المدى للثقافة والنشر.
- المرنيسي، فاطمة (٢٠٠٤). "العذرية والبطركية"، في (محرر) بينار ايلكاركان، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، دمشق، بيروت وبغداد: دار المدى للثقافة والنشر.
- أحمد، ليلى (٢٠٠٤). "الثقافة العربية والكتابة حول جسد المرأة"، في (محرر) بينار ايلكاركان، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، دمشق، بيروت وبغداد: دار المدى للثقافة والنشر.
- حاتم، ميرفت (٢٠٠٤). "حرفنة؛ الصحة والسيطرة على جسد المرأة باعتبارهما نزعة حديثة لتوسيع دور الحكومة في مصر القرن التاسع عشر"، في (محرر) بينار ايلكاركان، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، دمشق، بيروت وبغداد: دار المدى للثقافة والنشر.
- سنبل، أميرة (٢٠٠٤). "الاغتصاب والقانون في مصر العثمانية والحديثة"، في (محرر) بينار ايلكاركان، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، دمشق، بيروت وبغداد: دار المدى للثقافة والنشر.
- أبو عودة، لمى (٢٠٠٤). "جرائم الشرف وبنية الجندر في المجتمعات العربية""، في (محرر) بينار ايلكاركان، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، دمشق، بيروت وبغداد: دار المدى للثقافة والنشر.
- إمام، عائشة (٢٠٠٤). "اليمين الديني الإسلامي (الأصوليون) والجنسانية"، في (محرر) بينار ايلكاركان، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، دمشق، بيروت وبغداد: دار المدى للثقافة والنشر.

- رؤوف، هبة عزت (٢٠٠٤). "المرأة والدين والأخلاق– من هنا نبدأ" في المرأة والدين والأخلاق، نوال السعداوي وهبة رؤوف، دمشق/بيروت: دار الفكر المعاصر.
- قطب، سيد (١٩٨٢). معالم في الطريق، بيروت/القاهرة: دار الشروق– ط ٩.
- السعداوي، نوال (٢٠٠٤). "عن المرأة والدين والأخلاق"، في المرأة والدين والأخلاق، نوال السعداوي وهبة رؤوف، دمشق وبيروت: دار الفكر المعاصر.
- الزهار، محمود (١٩٩٩). "المرأة والمشاركة السياسية"، ورقة قدمت لمؤتمر "المرأة الفلسطينية بين تحديات الواقع وطموحات المستقبل"، غزة في ١٦/٨/ ١٩٩٩.
- البنك الدولي (٢٠٠٥). النوع الاجتماعي والتنمية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا: المرأة في المجال العام، البنك الدولي (للترجمة العربية) لندن وبيروت: دار الساقي.
- اليونيفيم (صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة) (٢٠٠٤)، تقدم المرأة العربية، اليونيفيم، مصر –المكتب الإقليمي للدول العربية.

أوراق مؤتمرات:

- الزهار، محمود (١٩٩٩). "المرأة والمشاركة السياسية"، ورقة مقدمة للمؤتمر الثاني للمرأة بعنوان "المرأة الفلسطينية بين طموحات الواقع وطموحات المستقبل"، غزة، آب ١٩٩٩.

مراجع بالإنجليزية:

- Diamond, I and Hartsock, N. (1981). 'Beyond Interests in Politics: A Comment on Virginia Sapiro's "When are Interests Interesting?"' American Political Science Review, vol. 75, no. 3, pp 717-23.
- Eisenstein, Zillah (1989). The Female Body and the Law, University of California Press, Berkeley.
- Molyneux, Maxine (2001). Women's Movements in International Perspective: Latin America and Beyond, Institute of Latin American Studies, Palgrave, UK.
- Mouffe, Chantal (1992). Dimensions of Radical Democracy, Verso, London.

- Pateman, Carol (1992). 'Equality, Difference, Subordination: The Politics of Motherhood and Women's Citizenship', in Beyond Equality and Difference, (eds.) G. Bock and S. James, Routledge, London.
- Phillips, Anne (1987). Feminism and Equality, Blackwell, London.
- Phillips, Anne (1993). Democracy and Difference, Polity Press, Cambridge UK.
- Pringle, Rosemary and Watson, Sophie (1992). '"Women's Interests" and the Post-Structuralist State', in (eds.) Michele Barrett and Anne Phillips Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates, Polity, Cambridge.
- Raouf, Heba Ezzat (2002). Rethinking Secularism…Rethinking Feminism, www.islamonline.org 1/7/2002.
- Ruddick, S. (1980). 'Maternal Thinking', Feminist Studies, vol. 6, no. 2.
- Segal, Lynne (1987). Is The Future Female?, Virago, London.
- Tronto, J.C. (1993). Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care, Routledge, New York and London.
- Weedon, Chris (1999). Feminism, Theory, and the Politics of Difference, Blackwell, UK.
- Young, Iris Marion (1990). Justice and the Politics of Difference, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Yuval-Davis, Nira &Werbner, Pnina (1999). Women Citizenship and Difference, Zed Books, New York and London.

المـــــرأة والميـــــراث ..

بيـن النـظـريـة والتـطـبيـق

عايدة عايش

هذه ورقة بحث قدمت في إطار برنامج المرأة والقانون والتنمية إلى معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت بتاريخ ٢٠٠٦/٦/١٥، أشرفت عليها د. إصلاح جاد، وقد جرى تحريرها واختزالها (بما في ذلك الاستغناء عن الملاحق والمراجع باللغة الإنجليزية وبعض المراجع العربية) لتتلاءم مع معايير النشر في دورية دراسات المرأة.

تتناول الورقة الأسباب الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تعيق تطبيق القانون الشرعي الذي يخول المرأة حق الميراث. وتسعى الورقة إلى تقصي أسباب الفجوة القائمة بين قانون الميراث وبين تطبيقه على أرض الواقع على الذكور والإناث، من خلال ربط ذلك بالسياق الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والقانوني.

في المنهجية

اعتمدت الورقة على المنهجية التالية في البحث الميداني:

أولاً: إشراك مجموعتي نقاش بؤري من طالبات السنتين الأولى والثانية في كلية صحة المجتمع، للتعرف على الأسباب التي تحرم النساء من الحصول على حقوقهن في الميراث أو المطالبة بها، إضافة إلى معرفة مواقف الطالبات أنفسهن من قضية الميراث. وقد تم اعتماد هذا الأسلوب لأنه يشجع روح التفاعل والنقاش بين أعضاء المجموعة، بما يمكّن الباحث من الاستفادة من هذا التفاعل، واستنباط أفكار تتيح مناقشة الموضوع بطريقة أعمق. كما تساعد عملية النقاش المشاركين على اكتشاف وجهات نظرهم، وطرح أسئلة يجدون صعوبة في طرحها في المقابلة الفردية.

ثانياً: إجراء مقابلات فردية معمقة: تم إجراء ست مقابلات فردية معمقة مع رجال ونساء من الديانتين المسيحية والإسلامية، الأمر الذي يمكّن من الوصول إلى معلومات غنية ومعمقة حول موضوع الميراث الذي يعتبر من المواضيع الحساسة، ويدخل في صلب العلاقات العائلية والشخصية، وبالتالي الخصوصية التي توفرها المقابلة تكون مفيدة.

ثالثاً: مقابلة امرأتين تقدمتا إلى المحكمة للحصول على حقوقهن من الميراث.

وقد اختيرت العينة بحيث تشمل نساء من الديانتين المسيحية والإسلامية بأعمار متباينة، ومستويات تعليمية مختلفة ومن مناطق سكنية مختلفة (قرى ومدن) في الضفة الغربية. وتركزت محاور النقاش في المقابلات على الاستفسارات التالية: هل هناك معرفة لكيفية تقسيم الميراث حسب الشريعة الإسلامية؟ ما مدى حصول النساء على حقهن في الميراث؟ ولماذا لا تطالب النساء بحقهن في الميراث؟ وما هي الأسباب التي تدفع النساء للمطالبة بحقوقهن في الميراث؟ وهل هناك نساء قمن بالمطالبة بالميراث؟ وهل يعتبر خروج المرأة للعمل ومشاركتها بالإنفاق سبباً لحصولها على نصيب متساوٍ لنصيب شقيقها؟ لماذا يعارض "المجتمع" إعطاء النساء حقوقهن في الميراث؟ ما هو الحل من أجل جعل النساء يطالبن بحقوقهن في الميراث؟ ما هي نوعية الأشياء التي تستطيع النساء أن يرثنها دون مشاكل؟ لماذا تقوم النساء بالمطالبة بحقوقهن في الميراث عن طريق المحكمة؟ كيف ينظر "المجتمع" إلى المرأة التي

تطالب بحقوقها؛ سواء مباشرة مع أخوتها، أم عن طريق المحكمة؟ متى لا يلوم المجتمع المرأة التي تطالب أو تأخذ حقوقها في الميراث؟ هل تتأثر علاقة الأخوة والأخوات بعد مطالبة النساء أو حصولهن على حقوقهن في الميراث؟ هل يتعامل المجتمع مع النساء اللواتي ليس لهن إخوة كما يتعامل مع النساء اللواتي لهن إخوة بالنسبة للميراث؟

وقد اعتمدت ورقة البحث التعريفات التالية للمصطلحات الفنية التي استخدمها:

- الملكية: سلطة التمتع المطلق بشيء مادي معين، التي يحوزها صاحب هذا الشيء، فالملكية حق عيني يخول صاحبه الاستئثار بكل منافع الشيء الذي يرد عليه، ويتمثل ذلك في ثلاثة عناصر هي: الاستعمال، الاستغلال، التصرف (الخولي، ١٩٩٤: ٥٩).
- الميراث: انتقال المال من ذمة شخص توفي إلى ذمة شخص حي أو أكثر. ففيه يخلف الوارث المورث في ماله، وذلك بناء على واقعة مادية هي الموت" (الخولي، ١٩٩٤: ٧١)
- العصبة بالغير: هي كل أنثى صاحبة فرض احتاجت في عصوبتها إلى الغير، وشاركت ذلك الغير العصوبة فترث في التعصيب لا بالفرض.
- الفرض: سهم أو نصيب مقدر للوارث في الكتاب أو السنة أو الإجماع.
- العرف: هو اعتياد الناس على سلوك معين، في مسألة معينة، مع اعتقادهم بأن هذا السلوك ملزم، وبضرورة مجازاة من يخالفه.

مراجعة الأدبيات

يأخذ النقاش عند التطرق إلى القضايا التي تتعلق بالمرأة العربية منحنى المقارنة بين وضع المرأة قبل مجيء الإسلام وبعده. وهناك من يرى أن مكانة النساء كانت قبل الإسلام أفضل مما باتت عليه بعده. وتعتقد ليلى أحمد أنه كان هناك اتساع لنطاق الأنشطة المتاحة للمرأة من خلال قيام النساء بالمساهمة الفعالة وأدوار الزعامة والقيادة في المجتمع، بما في ذلك المجالان الحربي والديني. وقد تقلص هذا الاستقلال وتلك المساهمات مع نشأة الإسلام، وبخاصة بفعل مؤسسة الزواج الأبوي، بوصفه الزواج الشرعي الوحيد، وما تبع ذلك من تحولات اجتماعية لاحقة (أحمد، ١٩٩٩: ٤٦).

وعلى الرغم من قيام النساء بأدوار السيادة والمساهمة في قضايا المجتمع الأساسية، فإنهن لم يكنَّ يتمتعن بالحق في الميراث، حيث كان القانون العرفي فيما يتعلق بالميراث قبل الإسلام، يهدف إلى إبقاء الملكية في القبيلة حفاظاً على قوتها. وكان الميراث يذهب للرجال الذين يدافعون عن القبيلة، ويحرم من الميراث من لا يمارس القتال وركوب الخيل والفروسية. والمرأة لم تحرم من الميراث فحسب، بل اعتبرت كالمال المنقول الذي يورث، إذا مات عنها زوجها أصبحت جزءاً من ممتلكاته، يحق لأيٍّ من أبنائه أن يرثه ويتصرف به كيفما شاء، ولا يحق لها الزواج ثانية إلا إذا أذن لها وارثها. ولذا، اعتبر البعض أن الإسلام بتعديله لنظام الميراث القائم، قام بإصلاح نظام غير عادل، أدى إلى تحسن مكانة النساء بشكل مهم.

ونظراً لأن الشرع الإسلامي يمنح المرأة حق الميراث وحق الملكية الشخصية، فقد كانت نساء الطبقة الوسطى، في الأراضي التي كانت تخضع للحكم العثماني، عادة ما يتمتعن بالملكية، ويمارسن أنشطة عمل متنوعة؛ كبيع الأراضي والعقارات وشرائها، وإيجار الدكاكين، وإقراض الأموال مقابل فائدة. فقد كشفت دراسات حول وضع المرأة في القرنين السادس عشر والسابع عشر في تركيا والقرن الثامن عشر في حلب والتاسع عشر في القاهرة، أن المرأة كانت ترث بالفعل، وأنها كانت على استعداد للذهاب إلى المحكمة عندما تشعر بحرمانها من الميراث دون وجه حق الملكية (أحمد، ١٩٩٩: ١٢٠).

وفي فلسطين لم يعتبر الميراث وسيلة شائعة في وصول النساء إلى المصادر الاقتصادية، مع أن الشريعة الإسلامية تضمن لهن نصيباً في الميراث. وتاريخياً، كانت مشكلة النساء في ميراث الأرض في فلسطين تعود في الدرجة الأولى إلى تفتت ملكية الأرض. وقد أدت وراثة الأرض من قبل الكثير من الأبناء الذكور على مدى أجيال، إلى تقسيم الأرض إلى قطع صغيرة فأصغر، ما جعلها وحدات غير مجدية اقتصادياً. ولذا، تمت رؤية حق النساء في الميراث كتهديد لمقدرة إخوتهن على وراثة أرض كافية من أجل تشكيل قاعدة اقتصادية للعائلة بأسرها. ومن هنا بادلت المرأة الفلاحة حقها في ميراث الأرض مقابل ضمانة الدعم الاقتصادي والاجتماعي من قبل إخوتها (حمامي، ١٩٩٤).

قانون الميراث المعمول به في فلسطين

يتبع كل من المسلمين والمسيحيين المقيمين في فلسطين قوانين الشريعة الإسلامية في تقسيم الميراث. وفي المناطق التي كانت خاضعة للحكم العثماني، كان قانون الملكية يخضع لنظامين قضائيين مختلفين، بحيث تحدد طبيعة الملكية لكل حالة النظام المعتمد. النظام الأول وهو نظام الملكية التامة (الملك) والملكية المنقولة وغير المنقولة، حيث كانت الملكية تحت هذا النظام تتبع الشريعة الإسلامية. والنظام الآخر هو نظام الأراضي الميرية، حيث كانت معظم الأراضي الزراعية في فلسطين أراضي ميرية، وكانت الرقابة على الميرية في أيدي الدولة العثمانية، ولكنها أصبحت بقانون سُنَّ العام ١٨٥٨ تعطي حق التصرف للأشخاص الذين يحافظون على الأرض. واعتمد جزء من هذا القانون على الشريعة الإسلامية، فيما اعتمد جزء آخر على الممارسات السابقة للأتراك. وحسب هذا القانون، فإن الملكية للورثة تنتقل بالتساوي بين الذكور والإناث. وهذا المبدأ في تساوي الجنسين في الميراث أصبح ينظم أشكالاً أخرى من حق التملك في قانون أصدر العام ١٩١٠ سمي قانون الانتقال (زيادة، ١٩٨٧).

تنحصر أسباب الإرث في الشريعة الإسلامية في ثلاثية الزواج والقرابة والتعصيب، وأنواعه ثلاثة هي: الإرث بالفرض وهو بمثابة ميراث بالتخصيص؛ أي أن أصحاب الفروض يأخذون فرضهم أو حصتهم المحفوظة من التركة قبل أي وارث آخر، وترث المرأة بالفرض في ثماني حالات في حين يرث الرجل في أربع، وصاحبات الفروض هن ثمان؛ الزوجة، الأم، البنت، بنت الابن مهما نزلت درجة أبيها، الأخت الشقيقة، الأخت لأب، الأخت لأم، الجدة الصحيحة.

وترث المرأة بالتعصيب كونها عصبة بالغير أو عصبة مع الغير؛ أي إذا كانت تشترك في جهة القرابة بدرجة واحدة كالأخ مع أخته الشقيقة أو أخوته، وكبنت الابن مع ابن مساو لها في الدرجة ولم يحجبهم من هو أقرب منهم درجة. ففي هذه الحالات، ترث الأنثى نصف ما يرثه الذكر. والحالات التي ترث فيها الأنثى بالتعصيب هي: البنت، بنت الابن، الأخت لأبوين، الأخت لأب.

الإرث بالرحم، ذوو الأرحام هم الأقارب من غير أصحاب الفروض أو الأعصاب مثل أولاد البنت، والجد غير الصحيح، والجدة غير الصحيحة، وأبناء الأخوة لأم، وأولاد الأخوات، وبنات الأخوة. فإن لم يوجد للمتوفى ورثة من أصحاب الفروض والعصابة، فإن ذوي الأرحام يرثون التركة.

وقد نصت الآية: "للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو أكثر نصيباً مفروضاً" (سورة النساء، آية: ٧). وألحقت هذه الآية بآيات أخرى تفصّل نصيب كل وارث. لكن الآية التي تثير جدلاً ونقاشاً، بين الإسلاميين السلفيين من جانب، والإسلاميين التجديديين والنسويات من جانب آخر هي الآية التي تنص على: "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" (سورة النساء، آية:١١).

اعتبر الإسلاميون أن هذه الآية تعالج حالة واحدة في النصيب من الميراث، وهي حالة الأخوة والأخوات، ويعتبرون أنه لا يجوز التعميم من خلال ذلك بالقول إن الإسلام يعطي للرجل مقدار حصتي المرأة، حيث توجد هناك حالات كثيرة من القرابة وصلة الرحم ونوع الوارثين يساوي الشرع بينهم من الميراث. ويرى الإسلاميون السلفيون من أمثال (النجار، ١٩٩٥) أن سبب التمييز الحاصل بين الذكور والإناث من الأولاد يتمثل فيما يقع على الرجل من واجبات الإنفاق، فإذا تزوج الرجل يعطي زوجته مهراً، ويعدّ لها مسكناً، وينفق عليها من ماله؛ سواء أكانت غنية أم فقيرة، وينفق أيضاً على والديه وأخوته القاصرين في حال وفاة الأب، ولم يترك والده ميراث، والقاعدة المعتمدة هنا هي قاعدة (الغنم بالغرم)؛ أي الحقوق يجب أن تتناسب مع الواجبات (النجار، ١٩٩٥: ٦٦). وهم يبررون حصول الزوج من ميراث زوجته ضعف حصة الزوجة من ميراثه، بالسبب نفسه، أي الإنفاق، حيث يلتزم الرجل بالإنفاق على أولاده. ويعتبرون أن النصيب في الميراث يساوى بين الذكر والأنثى مثل حالة الأبوين اللذين يرثان أولادهما، وكان للمتوفى ولد ذكر "ولأبويه لكل منهما السدس مما ترك إن كان له ولد" (سورة النساء، آية: ١١) حيث يرث كل منهما السدس، لأن واجبات الإنفاق سقطت وخفت التبعات والمسؤوليات المالية.

وهناك حالة أخرى يتساوى فيها الذكور والإناث من خلال نصيب الأخوة والأخوات لأم، فلو كان الوارث أخاً لأم أو أختاً لأم فالحال واحدة، إذ يكون السدس لهذا الوارث ذكراً كان أم أنثى، ولو كانوا اثنين أو أكثر وهم من الذكور والإناث فيكون لهم ثلث تركة المتوفى. وهذا الثلث يوزع بالتساوي لا فرق بين ذكر وأنثى، وهنا نلاحظ أيضاً أن هذه الحالة ليس فيها أعباء على الوارثين ولا مسؤوليات مالية، لذلك تساوى فيها ميراث الرجل والمرأة (النجار، ١٩٩٥).

ويعتقد الإسلاميون أنه إذا قامت المرأة بالإنفاق بسبب ضيق حال الزوج، أو بسبب إعساره، أو بسبب ارتفاع مستوى المعيشة، أو لأي سبب آخر، فإنها بعملها هذا متطوعة

ومحتسبة في عملها أجراً، كما يعتبر المال الذي قامت بإنفاقه هو دين لها عند زوجها. وعليه، فإن الإسلام جاء فأثبت للمرأة ميراثاً من أبيها وزوجها وأخيها وأرحامها، بعد لم يكن لها شيء من الميراث قبل الإسلام.

ويعتقد الطاهر الحداد أن الإسلام إذا كان قرر حظ المرأة أقل من حظ الرجل فإنه قرر ذلك بناء على كفالة الرجل للمرأة، ولكنه لا يوجد سبب لتخليد هذه الحالة. فالإسلام نفسه قد تجاوز هذه الحالة في كثير من أحكامه، فقرر للمرأة حريتها المدنية في وجود الاكتساب وتنمية المال بالتجارة وغيرها من التصرفات وحقق لها وصف الذمة. ويعتبر أن حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة في مواقع صريحة، حيث يقول "ليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن، ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى" (الحداد، ١٩٩٩: ٣١).

تأثير تقنين الشريعة على وضع المرأة

اعترف الفقه الإسلامي في بداية القرن العاشر رسمياً بالمذاهب القانونية القائمة (الحنفي والشافعي والحنبلي والمالكي)، واعتبرها نهائية، وأصبح واجب الفقيه منذ ذلك الحين ينحصر في تقليد من سبقوه لا الاجتهاد في الأحكام. ونتيجة لهذا، تم تخصيص القانون الذي تشكل على مدى القرون الإسلامية الأولى وتكريسه بوصفه التعبير الكامل والصحيح للقانون الإلهي (أحمد، ١٩٩٩ والنعيم، ٢٠٠٣). ونتيجة لذلك، لم يبقَ في القانون أي أثر لما أكده الإسلام من المساواة والعدالة كحق من حقوق النساء (أحمد، ١٩٩٩: ٩٤). وانتقد البعض موقف الإسلاميين من المرأة من منطلق فقهي بحت. وارتأى هذا البعض أنه لا يمكن حل مشاكل المرأة العربية المعاصرة إلا من خلال فهم إسلامي أصيل للمرأة كما ورد في الكتاب والسنة. واعتبر أن أخطاء أساسية ارتكبت في الحقبة التاريخية السابقة عند تقويم وضع المرأة، واعتبر أن تحرير المرأة بدأ في الإسلام في عهد النبي، وقد أخذت المرأة كل الحقوق التي يمكن أن تأخذها، ولكن الإسلام لم يدعِ ثبات الحال (شحرور، ١٩٩٧: ٥٩٣–٥٩٧).

واعتبر عدد من الكتاب أن الإسلام اتبع نهج التدريج بتحرير المرأة، لأنه لا يسمح بقفزات فجائية قد تؤدي إلى تدمير المجتمع، وأنه وضع أساساً في الكتاب، بحيث تحل هذه الأمور مع سياق الزمن التاريخي. وقام البعض (شحرور، ١٩٩٧) بالتفريق بين

آيات القرآن الحدودية والآيات الحدية، واعتبرت آيات الإرث التي وردت في القرآن آيات حدودية لا حدية، واعتبر أن إعطاء الأنثى نصف حصة الذكر هو حد أدنى، وهذا الحد الأدنى يكون في حالة عدم مشاركة المرأة في المسؤولية المالية للأسرة، أما في حالة المشاركة فتنخفض الهوة بين الذكر والأنثى حسب نسبة المشاركة، وما تفرضه الظروف التاريخية. ويأخذ البعض على الخطاب الديني تمسكه بمناقشة الآيات القرآنية في حدود "معاني النصوص مهدراً المغزى، حاكماً على التاريخ بالثبات وعلى دلالة النصوص بالجمود" (أبو زيد، ١٩٩٢: ٢٢٢).

سبب تخلي النساء عن نصيبهن من الميراث

على الرغم من وجود القوانين التي تعطي النساء نصيباً في الميراث، ووعي النساء بحقوقهن في معظم الحالات، فإن الكثير من النساء يقمن بالتخلي عن نصيبهن لصالح الذكور في عائلاتهن وبخاصة للأخوة. وقد اتفقت معظم الأدبيات المراجعة في اعتبار أن السبب الرئيس الذي يمنع النساء من المطالبة بحقوقهن يكمن في حاجة النساء للدعم والحماية الذكورية.

ووجدت مورز أنه إذا تخلت المرأة عن نصيبها من الميراث لإخوتها، فإنها تؤكد على روابطها مع القرابة الذكورية وتقويها، حيث لهذه الروابط أهمية كبيرة للنساء. وإذا طالبت المرأة بنصيبها من الميراث، فإن هذه العلاقة تنقطع حالاً، وتصبح المرأة غير قادرة على مطالبة أخوتها بالمساعدة والدعم. وسواء أكانت النساء من المدينة أم من القرية، فإنهن يعترفن أنه من المهم وجود الأخوة للأوقات الصعبة (مورز، ١٩٩٥). ويستمر الاعتماد على الدعم والحماية الذكورية من القرابة في المجتمع الفلسطيني، حتى بعد زواج المرأة وانتقال مسؤولية الإنفاق من أخوتها الذكور إلى مسؤولية زوجها. فالمرأة المتزوجة تريد أن تضمن استمرار الدعم والحماية، وتريد أن يستمر أخوتها بزيارتها وإحضار الهدايا لها في المناسبات، حيث أن هذه العلاقة الجيدة تعزز مكانتها أمام عائلة زوجها. واعتبرت جوزيف أن النساء يتخلين عن نصيبهن من الميراث لإخوتهن، حيث اعتبر ذلك النوع من الممارسة نوعاً من التأمين أو الضمانة لحصولها على الحماية لها ولأولادها من قبل أخوتها (جوزيف، ١٩٩٧).

وإذا كانت الثقافة المجتمعية التي تحول دون مطالبة كثير من النساء بنصيبهن من الميراث في المجتمع الفلسطيني إذا كان لديهن إخوة، فإن الثقافة ذاتها تؤيد حق النساء، اللواتي ليس لديهن إخوة في الحصول على نصيبهن من الميراث نظرياً. وترى مورز

أن المرأة التي ليس لها إخوة لديها أسباب وجيهة للمطالبة بنصيبها من الميراث، حيث تدرك أن أعمامها هم بشكل عام أقل اهتماماً برعايتها، ولا يمكنها الاعتماد عليهم لتوفير احتياجاتها كاعتمادها على إخوتها. وإن عدم وجود إخوة يشكل عاملاً مهماً في عدم لوم المجتمع لها لمطالبتها بحقها في الميراث. هذا على صعيد نظري، لكن في الواقع تواجه المرأة دون إخوة صعوبة في الحصول على حقها في الميراث. ووجدت مورز أن الأعمام يحاولون تجاهل طلب المرأة بحقها لسنوات طويلة إذا كانت متزوجة، ويعتمد حصولها على شيء من نصيبها على وضع زوجها في المجتمع. أما إذا كانت غير متزوجة، فإن عمها يعتبر حارساً على أملاكها ووليها في الزواج. ولتجنب مشاكل حول الميراث، فإنه يسعى لتزويجها لولد من أولاده، وبهذه الطريقة يضمن عدم ذهاب الأرض للغريب. وتقوم بعض النساء بالمطالبة بنصيبهن من الميراث إذا ضغط الزوج على زوجته للمطالبة. والنساء من المناطق الحضرية يحصلن على جزء من نصيبهن من الميراث، لأنهن ينحدرن من عائلات غنية، ويريد الرجال رفع مكانتهن عن طريق منح أخواتهم جزءاً من حقهن في الميراث. واعتبر ميراث النساء هنا انعكاساً للوضع الطبقي (مورز، ١٩٩٥).

ووجدت مورز في فلسطين أن ثروة الأغنياء تبقى في العائلة تحت سيطرة الذكور، وإذا كان في حوزتهم أموال فإنهم يقومون بشراء نصيب أخواتهم، أو يسمحوا لأخواتهم بالحصول على جزء من الدخل الناتج عن الميراث إذا كان على شكل منتج، وفي العادة تحصل النساء في تلك العائلات على أقل من نصيبهن. لكن إن كانت معظم الملكية هي الأرض، فإن الذكور لا يورّثون النساء بتاتاً، ويعتبرون أن المرأة المتزوجة التي تحصل على نصيبها من الميراث، تنقل جزءاً كبيراً من الأرض إلى غرباء (مورز، ١٩٩٥).

وعلى الرغم من صعوبة حصول النساء على نصيبهن من ميراث الأرض، فإن الوضع يختلف إذا كان الميراث عينياً، وبخاصة إذا كان من الذهب، حيث يعتبر وضع النساء هنا أفضل. وفي العادة، تقوم الأم بإعطاء ابنتها جزءاً من ذهبها، ولكن إذا كان الذهب هو الملكية الوحيدة للعائلة، فإنه لا يعطى للبنات. وبعض الآباء يقومون بتسجيل جزء من أملاكهم لبناته، والبعض الآخر يقوم بتقسيم الميراث وهو على قيد الحياة تطبيقاً للشرع، وخوفاً من ألا ينصفوا بناته بعد وفاته. وينظر إلى تسجيل جزء من الملكية باسم الزوجة كتأمين اقتصادي لها خوفاً من أن لا يعتني أولادها بها بعد وفاة زوجها. وفي حالة أخرى يتم تسجيل الأملاك باسم المرأة إذا كان المالك لا يسكن في فلسطين خوفاً من اعتبار أملاك غائبين، وبالتالي يستولي عليها الاحتلال الإسرائيلي (مورز، ١٩٩٥).

النسويات والقوانين

ترى النسويات (عربيات وغير عربيات) أن الإسلام حقق بعض العدل للمرأة عندما جعل لها نصيباً واضحاً من الميراث، ولكن هذا الحق اعتبر مناسباً للسياق الاجتماعي والثقافي الذي وجد في ذلك الوقت، حيث كان الرجال يسيطرون على ثروات القبيلة، وكانوا مسؤولين عن الإنفاق. وبما أن تغيرات دخلت على دور المرأة وبدأت النساء، بأعداد متزايدة، بالمشاركة في العمل المدفوع الأجر، والمشاركة في مسؤولية الإنفاق، فقد زادت المطالبة النسوية بضرورة إحداث تغيير في قوانين الأحوال الشخصية في الوطن العربي، وإسقاط التمييز في الميراث لصالح الذكور. واستندت النسويات في هذا الجدل إلى أن مذهب الشيعة الإمامية استطاع أن يجعل نصيباً للمرأة من الميراث مساوياً لنصيبً للرجل، والبنت الوحيدة تحجب الميراث كما يحجبها الولد الذكر (أبو زيد، ١٩٩٢)، حيث اعتبر ذلك أقرب إلى المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات الإسلامية، والتي باتت تفرض على المرأة المسلمة المشاركة في تكاليف الزواج وإعالة الأسرة. واعتبرت أسمى خضر أن أبرز وسائل تجريد المرأة من ملكيتها، التذرع بعدم مسؤوليتها عن الإنفاق لتبرير إجبارها على التنازل عن حقوقها في الملكية بفعل الضغط الاجتماعي (خضر، ١٩٩٨).

قانون الأحوال الشخصية هو من أكثر القوانين التي سعت النسويات العربيات إلى إحداث تغيير فيه، لأن في هذا القانون إجحافاً بحق المرأة، ولأن هذا القانون هو البعد الوحيد من الشريعة الذي تمكن بنجاح من مقاومة الاستعاضة عنه بمدونات أوروبية خلال الحقبة الاستعمارية، وحافظ على بقائه في وجه مستويات وأشكال مختلفة من علمنة الدولة ومؤسساتها في العديد من الدول الإسلامية منذ الاستقلال (النعيم، ٢٠٠٣).

اعتمدت النسويات العربيات النظرية الليبرالية الكلاسيكية، حيث ركزن على الحقوق القانونية للنساء وعلى المساواة. وفي فلسطين، نالت قضية القوانين والتشريعات حقها من الجهد النسوي طيلة الفترة التي امتدت من اتفاق أوسلو وحتى انتفاضة الأقصى (١٩٩٤– ٢٠٠٠). وكانت هناك قناعة لدى المنظمات النسوية بأن القانون هو أداة للتغيير الاجتماعي، مع رفع شعار الوصول إلى قوانين تعتمد على المساواة وحقوق الإنسان. كما اعتمدت النسويات العربيات على إعادة قراءة القرآن وتفسيره من منظور نسوي بهدف تجنب مجابهة مع المجتمع.

كانت حجة النسويات العربيات، بما فيهن الفلسطينيات، أن الإسلام انتهج التدرج في تشريع الإحكام، ما يعني عدم ثبوت وجمود الحالة على مر الأزمان. فعلى سبيل

المثال، اعتبرت فريدة بناني أن القرآن لم يقم أي تمييز بين الجنسين في تنظيم العلاقات الاجتماعية وممارسة الحقوق المدنية. ويعني هذا أن المبدأ العام هو المساواة بين الجنسين في الحقوق الاجتماعية للفرد. واعتبرت أن القيود التي شرعها الفقه الإسلامي تستند إلى أسباب اجتماعية وتاريخية معينة، وقد تجاوزتها الأحداث والظروف الاجتماعية القائمة وانتفت علتها، حيث اعتمدت على القاعدة الفقهية التي تقول "الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً"، وذلك ما تم تشريعه من قيود هي أحكام وقتية، مبينة على علة متبدلة وهي من عمل البشر ليست لها أية صبغة قدسية، من الممكن مخالفتها واستبدالها بأحكام اجتهادية أخرى لتغير العلة التي استدعت الاجتهادات الأولى (بناني، ١٩٩٥: ٩٧–٩٨). واعتبرت ليلى أحمد أن قانون الأحوال الشخصية هو الحجر الأساس في نظام التمييز الذكوري الذي وضعه الإسلام الرسمي، والمحافظة عليه دون مساس حتى الآن يدل على وجود قوى مسيطرة داخل مجتمعات الشرق الأوسط تصر على استمرار السيطرة الذكورية على المرأة (أحمد، ١٩٩٩: ٢٦٠).

تقول النسوية ساما عويضة: "وعلى الرغم من قصور القانون عن مساواة المرأة والرجل في الميراث، فإن العرف الاجتماعي – الذي ما زال معمولاً به في العديد من مناطق الضفة الغربية وقطاع غزة ولاسيما في الريف – يمنع المرأة بحكم التقاليد من أخذ حصتها القانونية في الميراث، ولا يوجد قانون جزائي رادع اتجاه ذلك يعمل على فرض العقوبات على كل من يخالف قانون الأحوال الشخصية كفرض عقوبة السجن على من يحصل على حجة وراثة دون أن يذكر بها أسماء الإناث الوارثات حفاظاً على الإناث من النظرة المجتمعية التي تحرمها من نصيبها في الإرث، ما يتعارض مع الفقرة (د) من المادة (٢) من الاتفاقية التي تنص على "فرض حماية قانونية لحقوق المرأة على قدم المساواة مع الرجل، وضمان الحماية الفعالة للمرأة، عن طريق المحاكم ذات الاختصاص والمؤسسات العامة الأخرى في البلد، من أي عمل تمييزي" (عويضة، ٢٠٠١).

والأمر ذاته أكدته مورز بقولها: "إن النساء الفلسطينيات على الرغم من أن القانون الأردني، إضافة إلى الشرع الإسلامي يعطيانهن الحق في نصيب من الإرث، فإنهن لا ينلن ولم ينلن شيئاً من الملكية عن طريق الميراث. وهن لا يطالبن بنصيبهن في الإرث إلا في حالات خاصة. إنهن يعتبرن أخذ الأرض من إخوتهن أمراً معيباً، فالرجل مجبر على التكفل بأسرته، في حين يوجد للمرأة من يتكفل بها. وعلى الرغم من أن المرأة هي في واقع الأمر مستثناة في الميراث، فإن عدداً لا بأس به من النساء يتمتع بشكل من أشكال الملكية. ويتمثل هذا بشكل أساسي فيما يحصلن عليه عند الزواج" (مورز، ١٩٩٠: ١٢٣).

وفي مسح الملكية والوصول إلى المصادر الذي أجراه الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني العام ١٩٩٩ تبين أن ٨٢،٢٪ من النساء في الريف الفلسطيني لم يحصلن على حقوقهن من الميراث، وكانت نسبة النساء اللواتي حصلن على حقوقهن الكاملة من الميراث ٨،٨٪، فيما حصلت ٩٪ على جزء من حقها في الميراث. وعلى صعيد الملكية الفردية، أشارت النتائج إلى أن حوالي ٥٢٪ من الذكور و٨٪ من الإناث من الفئات العمرية ١٨ سنة فأكثر، يمتلكون بيتاً أو عقاراً أو حصة في بيت أو عقاراً في الأراضي الفلسطينية الممثلة العام ١٩٦٧ (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، مسح الملكية والوصول إلى المصادر، ١٩٩٩: ١٩).

وترى مورز ضرورة الانتباه لاعتبارات الطبقة الاجتماعية، ووجود أو عدم وجود ورثة آخرين والفئة العمرية عند مناقشة الأسباب التي تمنع النساء من الوصول إلى الميراث أو تشجع على ذلك.

عرض لنتائج البحث وتحليلها

يتضح من الأدبيات والمقابلات التي تمت، أن وجود قانون حول الميراث لم يمكّن معظم النساء، وبخاصة في الريف من الحصول على نصيبهن من الميراث، إذ يتم التعامل مع النساء في هذا الجانب من منطلق العرف الاجتماعي الذي يعيب على المرأة الوصول إلى حقوقها في الميراث.

ومن الاعتبارات التي تحدث عنها المبحوثون والمبحوثات التي تحول دون حصول المرأة على حقها في الميراث أن المرأة غير مسؤولة عن الإنفاق، وبالتالي يتوجب تعزيز دور الرجل في الإنفاق عبر زيادة نصيبه من الميراث على حساب نصيب أخته. وبرز من خلال المقابلات مفهوم أن الزواج هو ضمانة المرأة أكثر من أي شيء آخر، إذ ربط الزواج بواجب الإنفاق من قبل الزوج. واتضح من المبحوثين المسيحيين أن فكرة أن الزواج هو زواج أبدي (بسبب غياب إمكانية الطلاق) كان من أهم الأسباب التي استدعت عدم حصول النساء المسيحيات على حقوقهن من الميراث. وعبر المبحوثون المسيحيون عن ذلك بالقول إن "الزواج أبدي والمسيحيات لا يطلقن، وبالتالي الذي عند زوجها يعتبر عندها، لأن الميراث يذهب إلى الأولاد (ما يجمعه الرب لا يفرقه أحد)".

لقد ظهر بوضوح أن خوف النساء من مقاطعة إخوتهن لهن سبب جوهري للامتناع عن المطالبة بحقهن في الميراث، حيث ارتبطت المطالبة بالميراث بمقاطعة الإخوة للأخوات. فقد عبر عن ذلك المبحوثون المسلمون، في حين عبر المبحوثون المسيحيون عن تأثر

العلاقات نوعاً ما. وعبرت المشاركات في مجموعة النقاش البؤري عن ذلك بالقول "البنت تريد الاحتفاظ بعلاقة جيدة مع أخيها، لأنه عادة بعد المطالبة أو حصول البنت على ميراث تنقطع العلاقة بينهم، وبالتالي سوف تقوى عين زوجها عليها".

ومن الأسباب الأخرى لعدم حصول النساء على حقوقهن عدم وجود آليات لتطبيق القانون. فالقانون في فلسطين (كما تقول مورز) ما زال يلتزم الصمت حول زمن تقسيم الميراث ووجوبه. ولذا يبقى الميراث في الممارسة العادية غير مقسم رسمياً لفترة طويلة. وقد عبرت عن ذلك إحدى مجموعات النقاش البؤري بالتساؤل "لماذا لا يعاقب القانون الأخ الذي يحرم أخته من الميراث؟"، ورأت أنه يجب تفعيل دور القانون من أجل حصول النساء على الميراث.

كما عبر بعض المبحوثين، وبخاصة المسيحيين، بالقول إن حصر الإرث والتسجيل في الطابو كان عاملاً مهماً في سؤال الأخوات إذا كن يردن الحصول على ميراثهن، ما يعني إعفاء كثيراً من النساء من الحرج الناتج عن المطالبة، حيث اعتبر عدد من المبحوثات أن هذا يساعد المرأة على أخذ جزء من ميراثها، وبخاصة إذا كانت، على سبيل المثال، بحاجة إلى أرض للبناء عليها، "لأنه بدون التسجيل في الطابو لا يوجد أحد يسأل أخواته".

وظهر زواج الأقارب وزواج البدل كسبب آخر من أسباب عدم حصول النساء على حقوقهن في الميراث، خوفاً من انتقال الأرض من عائلة إلى أخرى، حيث عبر أحد المبحوثين عن ذلك، ولخص عدم حصول المرأة على حقها في الميراث بالقول "حتى لا تنتقل الأرض من عائلة إلى أخرى، ولا تصبح لدى عائلة أراض أكثر من الأخرى، حيث يعتبر معيار القوة في القرية هو مدى تملك هذه العائلة من الأراضي".

ذكرت المبحوثات أن الخجل هو أحد أسباب عدم مقدرة المرأة على المبادرة للحصول على حقوقها في الميراث، حيث لا تمتنع النساء عن أخذ نصيبهن من الميراث أو جزء منه إذا قام الإخوة بإعطائهن ذلك. إحدى النساء عبرت عن ذلك بالقول: "جزء من رفض البنات لنصيبهن من الميراث هو الخجل، ٧٠٪ منه خجل".

محدودية الأرض التي تملكها الأسرة لعبت دوراً في عدم وصول النساء إلى حقوقهن في الميراث، حيث تمتنع الأخوات عن المطالبة، كما كشفت مورز عن ذلك على الرغم من أن نساء المدينة يحصلن على جزء من ميراثهن، إلا أن النساء اللواتي لا يكون عند عائلاتهن ميراث كبير يتنازلن عن حقهن.

لم تظهر المقابلات أن التعليم والعمل مدفوع الأجر دفعا المرأة للمطالبة بحقوقها، بل أبرزت هذه المقابلات تحلي المرأة بالخجل الشديد في مواجهة إخوتها، وأدى عملها إلى استغنائها عن الميراث بحجة أنها ليست بحاجة إليه كونها تعمل. كما برز ميل لعدم تفريق المرأة بين حقها في التعليم وحقها بالميراث كحقين منفصلين، وعبرت إحداهن عن ذلك بالقول "البنت أبوها علّمها ودفع على تعليمها كثيراً، وبالتالي لا تريد أن تأخذ (نصيبها من الميراث) ويكفي أنه علمها".

بينت المقابلات أنه إذا كان المجتمع متشدداً في منح النساء المتزوجات حقهن في الميراث، فإنه قد يكون أكثر تساهلاً مع النساء غير المتزوجات ولا يوجد أمل كبير في زواجهن، ولم يكن في هذا الموقف اختلاف بين المسيحيين والمسلمين. وعبر أحد الرجال عن ذلك بقوله: "المرأة غير المتزوجة تأخذ جزءاً من الميراث، حيث يقوم الإخوة بإعطائها جزءاً أو الأب يكتب لها جزءاً من ممتلكاته".

كما اتضحت صحة الرأي القائل إنه عندما تتخلى الأخت عن نصيبها من الميراث، فإنه تصبح هناك علاقة تبادلية غير معلنة بينها وبين إخوتها؛ الأخت تتنازل مقابل الحصول على الدعم والحماية، فإذا توقف هذا الدعم، فإن هذا يعني الإخلال بالعقد غير المكتوب. لذلك، تقوم المرأة بالمطالبة بحقها في الميراث الذي تنازلت عنه. فقد ذكرت إحدى المبحوثات: "قدمت دعوة على أخوي لأن معاملته سيئة معي".

كما تبين أن عدم وجود إخوة من الأسباب التي تؤدي إلى تمكين النساء من الحصول على حقوقهن في الميراث. لكن المقابلات أوضحت أن النساء المسيحيات دون إخوة يرثن جميع الميراث. ويتبع المسيحيون في هذه الحالة الشيعية وليس السنة، ولكن في حالة النساء المسلمات يمكن أن يمتنع العم عن إعطاء ابنة أخيه أي جزء من الميراث. وعبر أحد الرجال المسيحيين عن ذلك بالقول: "البنات اللواتي ليس لديهن إخوة يورثن الأرض وجميع الممتلكات". وقالت إحدى المبحوثات المسلمات: "إن الأعمام قي العادة يأخذون نصيب بنات أخيهم المتوفى إذا لم يكن لديه أولاد ذكور يأخذون جميع الأرض".

شكل الفقر عاملاً مهما في مطالبة النساء بميراثهن حتى لو أدى ذلك إلى مقاطعة الإخوة، حيث أكد عدد من المبحوثين أن الفقر هو أحد الدوافع المهمة للمطالبة بالميراث. وأظهرت المقابلات أن أعمار النساء اللواتي طالبن أو حصلن على حقهن أو جزء من حقهن من الميراث هن فوق الأربعينات. وكانت حمامي قد وجدت أن العمر، وليس التعليم، هو من يسهل وصول النساء إلى الموارد.

خلاصة

بينت الأدبيات والمقابلات أنه يتم التعامل مع ميراث النساء بالعرف وليس كما تنص عليه الشريعة الإسلامية. وكانت العادات والتقاليد هي العامل الأبرز الذي أشار إليه المبحوثون والمبحوثات في منع حصول النساء على حقوقهن، ويبدو أن سطوة العادات والتقاليد هي أقوى بكثير من النص القانوني نفسه، سواء عند المسلمين أم المسيحيين.

كما بينت المقابلات أن هذا التشدد هو أكثر عند المسيحيين منه عند المسلمين، ففي قرية مثل قرية عابود لم نجد امرأة مسيحية متزوجة واحدة أخذت ميراثها، ومجرد التحدث حول الميراث قوبل باستهجان كبير من قبل أهالي القرية. وظهر أن زواج الأقارب والبدل ليس معيقاً للنساء المتزوجات للحصول على الميراث فقط، ولكن الزواج المسيحي الذي لا يسمح بالطلاق يمكن أيضاً اعتباره من الأسباب المعيقة لحصول النساء المسيحيات المتزوجات على حقوقهن في الميراث. وإذا كانت قرية عابود تسترعي الاهتمام بموقفها من الميراث، فهذا لا يعني أن جميع القرى التي فيها مسيحيون لا توريث فيها للنساء المتزوجات. كما أكدت الدراسة أن فرص النساء في المدينة في ميراث العقارات والأراضي ليست كبيرة، كونها تبقى بأسماء الذكور، ويستفيد منها الذكور. ولم يختلف موقف النساء المبحوثات في المدينة عن موقف النساء في القرية إزاء المطالبة بالميراث.

لعب عمل النساء دوراً سلبياً في مطالبة النساء بالميراث، حيث عزز لديهن عدم الحاجة المادية، وبالتالي التخلي عن المطالبة بالميراث. وهذا يعني عدم اعتبار الميراث حقاً شرعياً يتوجب أخذه حتى لو لم تكن المرأة بحاجة إليه. كما تم الربط بين تعليم البنات وبين التخلي عن الميراث، حيث نظرت النساء إلى تعليم الأهل لهن ليس كواجب وكحق بل كمكرمة من الأهل، وبالتالي يستدعي التنازل عن الميراث. فلم ينظر إلى الحق في التعليم والحق في الميراث على أنهما حقان منفصلان.

بينت الدراسة الحاجة الكبيرة لتفعيل القانون وإيجاد آليات لتنفيذه، لأنه هو الذي سوف يساهم في حصول النساء على حقوقهن. وتفعيل دور القانون يقع على عاتق المؤسسات الحقوقية بشكل عام، والنسوية بشكل خاص.

ولا تخفي الدراسة الحاجة إلى رجال الدين، من أجل المساعدة في تطبيق النص الشرعي للميراث، وهنا يأتي دور الحركة النسوية لتوظيف هذا لصالح النساء، وعدم

الاعتماد على المناداة بشعار المساواة، لأن المبحوثين والمبحوثات عبروا عن أن القانون بنصه الحالي هو منصف للمرأة، ويعارضون المساواة في الميراث حتى لو باتت المرأة تشارك في الإنفاق.

وعلى الرغم من أن النساء لا يطالبن بالميراث لرغبتهن في المحافظة على علاقة جيدة مع إخوتهن، وبالتالي تعزيز مكانتهن داخل الأسرة، أو خوفاً من لوم المجتمع لهن، فإن هناك حالات تتخلى فيها النساء عن ذلك، وبخاصة في حالة فقر النساء، أو إذا تم تحريضهن من قبل الأزواج. والحالات التي تقدمت فعلاً للمحكمة للحصول على الميراث يمكن الاستفادة منها في التوعية، حيث يوجد عدم وضوح في آليات المطالبة عن طريق المحكمة. فالنساء اللواتي تقدمن بقضايا للمحاكم حصلن على نصيبهن أو جزء منه، لأن إخوتهن خافوا من الفضائح.

وقد كشفت الدراسة أن حظوظ النساء اللواتي ليس لهن إخوة هي أفضل في الحصول على الميراث من النساء اللواتي لديهن إخوة. ولكن ظهر اختلاف بين المسلمين والمسيحيين، حيث أن البنت المسيحية تحجب الورثة، عن الأعمام، في حين أن عم المرأة المسلمة يمكن أن يحرمها من ميراثها. والمرأة غير المتزوجة لها حظ في الحصول على جزء من الميراث، حيث يعتبر ضمانة لها، ولأن الميراث يعود للإخوة أو أبنائهم في حالة وفاتها ولا يذهب للغريب. والأرملة أيضاً مرشحة لتلقي الدعم من إخوتها، كما يبقى منزل العائلة أيضاً مفتوحاً للنساء في حالة الطلاق أو الترمل، أو في حالة عدم الزواج.

بعض المراجع:

- أبو زيد، نصر حامد (١٩٩٢). نقد الخطاب الديني، القاهرة: سنا للنشر.
- أحمد، ليلى (١٩٩٩). المرأة والجنوسة في الإسلام.
- الحداد، الطاهر (١٩٩٩). امرأتنا في الشريعة والمجتمع، القاهرة: مطبعة المدني.
- الخولي، جمال (١٩٩٤). إثبات الملكية في الوثائق العربية، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- النجار، إبراهيم (١٩٩٥). حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية، عمان: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- بناني، فريدة (١٩٩٥). حق تصرف الزوجة في مالها، مراكش: دار يتنمل للطباعة والنشر.
- حمامي، ريما (١٩٩٤). المجتمع الفلسطيني في قطاع غزة والضفة الغربية والقدس العربية، الفصل العاشر، النساء في المجتمع الفلسطيني، بيروت– لبنان: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- حمامي، ريما (١٩٩٨). المرأة الفلسطينية: "الوضع الراهن: الاقتصاد والعمل"، رام الله: برنامج دراسات المرأة – جامعة بيرزيت.
- خضر، أسمى (١٩٩٨). القانون ومستقبل المرأة الفلسطينية، رام الله: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي.
- شحرور، محمد (١٩٩٧). الكتاب والقرآن، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.
- أناليس مورز (١٩٩٠). "المرأة الريفية في الضفة الغربية: دراسة في تقسيم العمل الجنسي والاقتصاد والقرابة"، آفاق فلسطينية، مجلة أبحاث جامعة بيرزيت، (ترجمة عارف أحمد الحجاوي) العدد ٥.
- برنامج دراسات التنمية، تقرير التنمية البشرية: فلسطين–٢٠٠٤، جامعة بيرزيت.
- الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (آب ١٩٩٩). مسح الملكية والوصول إلى المصادر، رام الله – فلسطين.

آليات ومسببات القوة والسلطة

للنوع الاجتماعي داخل الأسرة الفلسطينية

أيمن عبد المجيد[1]

تخص هذه الدراسة العلاقات بين أفراد الأسرة، حيث ما زالت الأسرة تشكل نواة رئيسية من النظم الاجتماعية ولاقت اهتماماً واسعاً لدى علماء الإنسان والاجتماع، وبخاصة بعد التغيرات التي جرت على الأسرة في المجتمعات الراهنة، من حيث البناء، والوظيفة، والهيكلية، والعلاقات الداخلية. وتوحي معظم الأدبيات أن السلطة داخل الأسرة تمركزت، بشكل عام، بيد الرجال، على الرغم من التحولات المختلفة التي دخلت على واقع الأسرة. وتناولت الأدبيات العلاقات بين الرجال والنساء بسياقات مختلفة؛ فمنها من تناول الأسرة كوحدة واحدة دون النظر إلى العلاقات داخلها، وبخاصة الدراسات المحلية. ونظراً لشح الدراسات المحلية نوعاً وكماً التي تناولت الأسرة المعيشية الفلسطينية بالتحليل الشمولي على أساس النوع الاجتماعي، فإن هذا البحث يشكل مساهمة لفهم أعمق للعلاقات بين الرجال والنساء داخل الأسرة، من خلال دراسة عملية اتخاذ القرار، وإدارة الموارد، وتقسيم العمل المنزلي داخل الأسرة الفلسطينية من وجهة نظر النساء والرجال والأبناء إلى حد ما.

---

١ باحث ومنسق بحث في برنامج دراسات التنمية التابعة لجامعة بيرزيت. قدم هذا البحث "رسالة ماجستير" استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في المرأة والقانون والتنمية من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت (آذار، ٢٠٠٦) بإشراف الدكتورة ريما حمامي.

وتقوم عمليات اتخاذ القرار وإدارة الموارد وتقسيم العمل المنزلي على إستراتيجيات ومنهجيات مرتبطة بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي للأسرة المعيشية، حيث تجتمع عوامل ورؤى وتغيب أخرى في منح سلطة أو قوة تؤثر في متخذ القرار وكيفية اتخاذ القرار، وفي تحديد المتحكم بموارد الأسرة. ومن الأهمية أيضاً النظر إلى الآليات والإستراتيجيات التي يتم من خلالها توزيع الموارد وخصخصتها. كما يرتبط بالسياق ذاته تحديد وتوزيع الأدوار والمسؤوليات داخل الأسرة.

النوع الاجتماعي كمنهج تحليلي

ترى نظريات النوع الاجتماعي بضرورة إعادة التفكير في عملية اتخاذ القرار وتوزيع الموارد في الأسرة. فلا ينبغي تفسير الاعتماد المتبادل على أنه تعاون –أو يفترض درجة معينة من التعاون– ضروري لبقاء الأسرة متماسكة، وأن عدم التعاون يؤدي إلى تفتيتها. ويخص السؤال الرئيس كيفية وأسباب حصول صراع داخل الأسرة. وتأتي الإجابة عن هذا السؤال في أن وضعيتي الرجل والمرأة مختلفتان من حيث المسؤوليات وتقسيم العمل والأدوار وتوزيع الموارد، ولكل منهما أولويات مختلفة عن الآخر في عملية الإنتاج والتوزيع. ونظراً لأنه ينظر إلى الأسرة على أنها المكان الرئيس لتقليل المخاطر المحدقة بأفرادها، فإنه يجري معالجة و/أو إدارة الصراع، والإدارة تكون بإنهائه، أو السيطرة عليه، أو جعله يبرز بشكل أكثر وضوحاً.

هناك عوامل وعلاقات تتفاعل وتتشكل داخل الأسرة وخارجها تؤثر على إمكانيات وموارد الرجال والنساء؛ فحيث تكون الإدارة توزيعية وليست مركزية نجد أن لدى النساء موارد في الأسرة وعلاقات خارجها، وهذا ما يستجلب عقاباً أقل في حال عبرت النساء عن الصراع بشكل صريح. كما قد يُفرض التعاون على النساء، ويتم هذا تحديداً في الأسر الخاضعة للنظام البطريركي (الأبوي). وهناك إمكانيات لأن تحدث مساومة، وتعاون، وصراع، في إطار الأسرة الواحدة عند اتخاذ قرارات مختلفة.

المنهجية

اعتمدت الدراسة الراهنة على منهج بحثي كيفي، وعلى اعتبار أن الرؤية الشمولية –التي تتفحص بعمق كل تفاصيل الحياة الأسرية– للأسرة المعيشية تساهم بشكل أفضل في تحليل الآليات والعوامل الفاعلة في العلاقات بين الرجال والنساء داخل

الأسرة، في سياق تحليل المعاني والعملية التي يضفيها المبحوثون/ات للظاهرة وفهمهم لها. ويهتم هذا المنهج البحثي بدراسة التجربة والعلاقات كما هي داخل الأسرة المعيشية، ويتم التحليل من خلال الحديث مع المبحوثين/ات ومناقشتهم/ هن، فالمعلومة المستقاة منهم/ هن هي بالأساس مادة التحليل. كما يهتم هذا المنهج بتحليل العلاقات داخل الأسرة المعيشية، وبآليات عملية التفاوض والصراع والمساومة بين الرجال والنساء، وكيفية اتخاذ القرارات الاقتصادية، وتبني المفاهيم الاجتماعية داخل الأسرة المعيشية.

العينة

أجريت المقابلات في محافظتي رام الله وبيت لحم، خلال شهر شباط ٢٠٠٥، وتم اختيار نماذج أسر متنوعة، بحيث تضمنت العينة تنوعاً ديموغرافياً وطبقياً وسياسياً واجتماعياً. وسّهل الوصول إلى بعض الأسر في هاتين المحافظتين وجود باحثتين خبيرتين مساعدتين للباحث في العمل الميداني.

وتم إجراء أكثر من مقابلة مع كل أسرة باعتماد بعدي الجنس والعمر، وبالتالي تمت مقابلة الزوج والزوجة، كما تمت مقابلة بعض الأبناء والبنات في الأسر التي لديها أبناء أعمارهم أكثر من ١٤ سنة. وقد تناولت الدراسة ١٤ أسرة فلسطينية، ومقابلة ١٤ زوجة داخل هذه الأسر، كذلك مقابلة ١٣ زوجاً (رفض أحد الأزواج إجراء المقابلة بعد تحديد الموعد)، في حين تمت مقابلة ٦ بنات و٥ أولاد لخمس أسر من ضمن العينة العامة.

وتضمنت الحالات قيد الدراسة ١٤ أسرة، خمس أسر فيها الزوجات عاملات، وتسع فيها الزوجات غير عاملات. وكنّ من فئات عمرية مختلفة في العقود الثاني والثالث والرابع والخامس، ومستويات تعليمية ما بين الأمية وبين حاصلات على دراسات عليا. وكان من بين الأسر الأربع عشرة أسرتان بدون بنين، وتنوعت أعمار الأطفال والأبناء لدى الأسر الأخرى؛ فأسر أبناؤها كبار ومتزوجون، وأسر أطفالها رضع وما بينهما. كما كان الأزواج من فئات عمرية مختلفة (في العقود الثاني والثالث والرابع والخامس والسابع)، ومستويات تعليمية تدرجت ما بين الأمية والدراسات العليا.

المشكلات والتحديات المنهجية

كانت أجواء المقابلات التي أجراها الباحث ودية وتفاعلية. ورفض بعض الأسر تسجيل المقابلات، وتمت الاستجابة لذلك. واعتمدت الأسئلة الموجهة للأسر على دليل أسئلة تضمن قضايا مرتبطة بإشكالية البحث، وتم تدوينها من قبل الباحث ومساعدتيه أثناء المقابلة.

وتمثلت أبرز المشكلات والتحديات التي واجهت الباحث، في عملية اختيار الأسر المبحوثة. فقد اضطر الباحث إلى الاستعانة بباحثتين ميدانيتين خبيرتين لمساعدته من أجل كسر القيود في التعامل مع الأسر المبحوثة. وقد رفض العديد من الأسر فكرة البحث (١٠ أسر)، ما اضطر فريق البحث للبحث عن أسر بديلة. وقد جاء الرفض الأكبر من الأسر المثقفة والعاملة بادعاء ضيق الوقت. وفي أسرة واحدة رفض باقي أعضاء الأسرة غير الزوجة إجراء مقابلات معهم.

كما كانت بعض الأسر تعطي إجابات مقتضبة، فمهما حاول الباحث طرح الاستفسارات الإضافية تبقى الإجابة محدودة، ما يشير إلى تحفظ الأسرة على نوع وطبيعة ونطاق المعلومات التي ترغب في الإدلاء بها. فعلى سبيل المثال؛ شكلت الأسئلة المتعلقة بالعلاقة الجنسية بين الزوجين قضية يحذر التطرق إليها بتاتاً، وكان الخيار إلغاء المقابلة إن تم الإصرار على طرحها، ولهذا أسقطت من الدراسة. كما اعتبرت بعض الأسر أن بعض القضايا التي طرحت في المقابلة غير مهمة بسبب رغبتها في عدم الخوض فيها. كما سعى الزوجان في بعض الأسر إلى إظهار الاتفاق بينهما في بعض القضايا، حيث كان النقاش مشتركاً. كما برز ميل للمبالغة في توصيف الوضع العام لدى بعض الأسر.

أما فيما يتعلق بالتحديات التي واجهت الدراسة فتمثلت في التغلب على وجود حاجز بين الباحث والأسر المبحوثة بسبب جنس الباحث، حيث كانت بعض الأسر ترفض فكرة وجود باحث يقابل الأسرة بشكل عام، ويتحدث مع كل أفرادها عن مختلف القضايا الخاصة بهم، وبخاصة مع الإناث منهم، وكانت الجلسة الأولى من البحث في غالبها تذهب إلى كسر الجمود ورفع الحواجز ليتسنى لنا كباحثين خلق جو إيجابي أثناء المقابلة.

كما ساهم وجود باحثتين تتمتعان بخبرة في مجال البحوث الميدانية الكمية والنوعية، إضافة إلى دراستهما المتخصصة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، إلى جانب الباحث، في التغلب على العديد من الحواجز مع الأسر، وبخاصة في إجراء المقابلات

مع الزوجات والبنات، وفي تحديد المواعيد المختلفة للمقابلات. وتبين أن الزوجات يفضلن الحديث بشكل منفصل في حال غياب باقي أفراد الأسرة، ليكون لديهن مجال أوسع من الحرية في "تفريغ" الهموم والمشاكل، في ظل غياب الزوج عن المنزل.

ومن الصعوبات التي واجهت الباحث تكرار تحديد المواعيد مع الأسر، حيث ظهر عدم التزام الأسر بالمواعيد المحددة، ما أجبر فريق البحث لإجراء أكثر من زيارة ليتسنى له مقابلة الزوج وباقي الأسرة. كما أدى طول المقابلات وتكرار الزيارات إلى بعض الملل لدى جزء من الأسر، ما سبب بعض الإحراج لدى الباحث وزميلتيه.

النقاط الرئيسية التي خلصت إليها الدراسة:

كان من أبرز ما خلصت إليه الدراسة ما يلي:

أولاً: حول توزيع المصادر وإدارتها

لقد شكل الدخل المادي المصدر الرئيس لموارد الأسرة. وتبين أن للمساهمين في دخل الأسرة دوراً مركزياً في عملية الإدارة والصرف للموازنة وبأشكال مختلفة. فقد سادت الإدارة المشتركة بين الرجال العاملين والنساء العاملات، في حين سادت الإدارة الفردية المسيطرة من قبل الرجال في أسر النساء غير المساهمات في الدخل النقدي.

وساد الأسر نوعان من الخطاب: أولاً، خطاب ولغة للنساء العاملات عبر عن ثقة أكبر مقارنة بخطاب النساء غير العاملات. في حين عبرت لغة الرجال في أسر النساء غير العاملات عن السلطة والسيطرة. فعلى سبيل المثال، وفيما يتعلق بلغة النساء ربات البيوت، ساد، بشكل عام، خطاب من نوع "هو اللي بقرر، ما عمره طرح موضوع قدامي، هو اللي بتحكم وهو المتصرف". أما لغة النساء اللواتي يعملن فمالت إلى إبراز الحوار والنقاش. فقد قالت إحداهن؛ "إحنا مع بعض مسؤولين، الاشي الخاص في أنا اللي بقرر فيه". وركزت لغة الرجال المتزوجين نساء لا يعملن على السيطرة. يقول أحد هؤلاء الرجال؛ "أنا المسؤول أنا اللي بقرر أنا بعطيهم مصروفهم". بينما كانت لغة الرجال المتزوجين نساء يعملن مختلفة، إذ يقول أحدهم؛ "طبعاً يتم النقاش مع زوجتي ... في حوار".

ثانياً: حول تقسيم العمل والأعباء داخل الأسرة الفلسطينية

ما زالت علاقات النساء غير العاملات تتمركز بشكل رئيسي داخل الحي والبيت، في حين تكون هذه العلاقات (أي داخل الحي والبيت) محدودة للرجال، وتمتد علاقاتهم ومعاملاتهم داخل السوق والمؤسسات المجتمعية. بالنسبة للعاملات فالصورة معكوسة، حيث يحد عمل النساء من علاقاتهن وتواصلهن مع الجيران، وتتسع علاقاتهن مع السوق والمؤسسات المجتمعية كما هو الحال مع أزواجهن العاملين. وتقول النساء غير العاملات إنهن يتبادلن الزيارات مع الجيران، ويقمن علاقات جيدة مع الحي. في حين ذكرت النساء العاملات أن علاقاتهن مع الجيران ومع الحي ضعيفة بسبب عملهن، وأنهن نادراً ما يجدن الوقت لبناء علاقات مع الجيران. وأبرز الرجال محدودية علاقاتهم مع الجيران ومع الحي، التي تقتصر على المناسبات.

ويقع على كاهل النساء الأعباء المنزلية ورعاية الأسرة. ولوحظ أن النساء بغض النظر عن أوضاعهن التشغيلية خارج المنزل يعملن أضعاف الرجال. فالنساء العاملات يعملن أضعاف الرجال العاملين في الأسرة نفسها، وإذا كانت هناك مشاركة للرجال فهي في العادة محدودة وهامشية.

وأكدت نتائج المقابلات أن النساء العاملات يعملن ساعات أطول في المجالين الإنتاجي والإنجابي معاً مقارنة مع النساء غير العاملات، بينما تعمل النساء غير العاملات ساعات أطول في العمل المنزلي ورعاية الأسرة. كما بينت نتائج الدراسة أن الأعباء تكون أقل على النساء اللواتي لا يوجد لديهن أولاد، بينما يزداد عبء الرعاية على النساء في الأسر ذات الأطفال، ويقل هذا العبء لدى الأسر التي يكون أولادها مراهقين وكباراً في العمر.

وأشارت نتائج البحث أن النساء غير العاملات لديهن توجهات إيجابية نحو العمل المنزلي مع وجود نزعات عدم الرضا، في حين كانت توجهات النساء العاملات والمتعلمات سلبية أو حيادية اتجاه العمل المنزلي. هذا واقتصر دور الرجال لدى بعض الأسر على المساعدة التي يعبرون عنها في خطاباتهم، وبخاصة لدى أسر النساء العاملات والمتعلمات.

ثالثاً: حول عملية اتخاذ القرار والخلافات داخل الأسرة

تبين أن نوع القضية المطروح بشأنها اتخاذ القرار لها تأثير، ولكن ليس بالقدر المرتبط بطبيعة العلاقة بين الزوجين. كما تبين أن النساء كن أكثر إقراراً من الرجال بوجود مشاكل وخلافات داخل الأسرة. كما كانت النساء والرجال الأقل تعليماً أكثر صراحة ومباشرة في الحديث عن المشاكل والخلافات داخل أسرهم.

ويمكن القول إن عوامل عدة تؤثر بشكل مباشر وبشكل غير مباشر على القدرة التفاوضية للنساء؛ من هذه العوامل ما هو مادي، ومنها ما هو معنوي. وتستخدم المرأة عدداً من الإستراتيجيات بهدف التأثير على إدارة الصراع، منها: السكوت، الحرد، الحوار.

وفيما يتعلق بالآليات والعوامل الرئيسية التي ساهمت في دعم النساء وقوتهن التفاوضية والتشاركية داخل الأسرة في المجالات المختلفة، فقد كان لعمل النساء ومشاركتهن الاقتصادية دور بارز في تعزيز مشاركتهن في عملية اتخاذ القرار داخل الأسرة. كما ساهم هذا العامل في تمكينهن من لعب دور مركزي في إدارة ميزانية الأسرة ومصادرها، وحفز النساء للطلب المباشر والتفاوض مع الرجال حول العمل المنزلي وإعادة تقسيمه. كما ساهمت عوامل أخرى كوجود ملكية للنساء في تعزيز وضعهن في السياق ذاته. وساهمت عوامل أخرى في تقوية الموقع التفاوضي للنساء (وبخاصة النساء غير العاملات) مثل العمر، ونظرة النساء لذواتهن، والعلاقة ما بين الرجال والنساء، ودور كل منهما، ومواقف الأهل، ومدى دعمهم للزوجات، وكذلك النظرة لقيمة الأولاد ودورهم داخل الأسرة.

ومن العوامل التي لعبت دوراً مؤثراً على العلاقات بين أفراد الأسرة، ما يلي:

أولاً: المشاركة الاقتصادية ودمج النساء في سوق العمل:

تساهم مشاركة النساء في النشاط الاقتصادي المنتج على خروجهن للمجال العام. وعمل هذا على إعطاء النساء قدرة معينة، لكنها قدرة لم تساعدهن على تخفيف الأعباء في المجال الإنجابي. فلم تتوفر خدمات عامة توفق ما بين دمج النساء في سوق العمل ومسؤولياتهن الإنجابية، بل أصبح العمل خارج المنزل

عبئاً إضافياً عليهن، ودون أي مساهمة تذكر للرجال. كما عملت مشاركة النساء الاقتصادية على مساهمتهن ومشاركتهن في عملية اتخاذ القرار، وفي إدارة موازنة الأسرة ومواردها.

وتبين الأقوال التالية للنساء توجهاتهن للمشاركة في العمل والإنتاج (الدخل)، وأثر ذلك على تمكينه بشكل عام داخل الأسرة:

- "يمكن أن يكون الدخل مصدر قوة مساعداً من ناحية الاستقلالية الاقتصادية، وفي النهاية تعتمد بصورة أو بأخرى على شخصية الزوجة" (امرأة تعمل بأجر).
- "نعم، بالنسبة لي يعتبر العمل والدخل مصدر قوة وقت الأزمات، حيث لدي استقلالية اقتصادية، فهذا يعمل على تشكيل شخصية معينة أقوى" (امرأة تعمل بأجر).
- "الدخل ليس مصدر قوة، أنا لا أعمل" (امرأة لا تعمل بأجر).
- "لو أشتغل بعتبره مصدر قوة إلي وبروح وين ما بروح ولا بسأل عنه (تقصد زوجها)" (امرأة لا تعمل بأجر).
- "بتوقع مصدر قوة لو إني بشتغل" (امرأة لا تعمل بأجر).

كما أن المشاركة الاقتصادية للنساء لم تؤدِّ إلى تفكيك وتغيير جذري فيما يتعلق بالدور الإنجابي للنساء. كما حدّ عمل المرأة خارج المنزل من قدرتها على إقامة علاقات داخل الحي، حيث تصبح علاقاتها الرئيسية في المجال العام ويصبح مجالها الخاص مقتصراً بشكل أساسي على علاقاتها الأسرية، وفي التواصل مع الأقارب والأهل وإن بشكل محدود.

وقد ساهمت ملكية بعض النساء غير العاملات في تعزيز دورهن ومشاركتهن بعملية اتخاذ القرار. كما شكلت مواقف بعض الأزواج دعماً وتقوية لزوجاتهم. كما يساهم كبر عمر المرأة في بعض الأسر في تحسين وضعهن التفاوضي. وعلى سبيل المثال؛ قالت زوجة في العقد الخامس إنها تشعر بقوة حجتها في الحوار مع الزوج نتيجة خبرتها التي تتمتع بها في الحياة.

ثانياً: المشاركة السياسية:

تعزز المشاركة السياسية خروج النساء للمجال العام ونسج علاقات أقوى مع المؤسسات المجتمعية، حيث دعم هذا من قدرة النساء على التأثير داخل الأسرة.

ثالثاً: الأطفال نعمة أم نقمة:

تركّز العبء الرئيسي في رعاية الأبناء على النساء (سواء للنساء العاملات أم لغير العاملات)، مع مشاركة محدودة جداً للأزواج. وتنظر النساء لموضوع وجود الأطفال بنظرتين مختلفتين؛ نظرة تعتبر الأطفال مصدر تمكين للنساء في عملية التفاوض مع الزوج وفي عملية المشاركة في اتخاذ القرار، وكذلك ضمانة للمستقبل. ونظرة أخرى تعتبر الأطفال مصدر إضعاف للنساء عند حدوث صراع بين الزوجين، حيث تكون الزوجات أكثر تنازلاً من الأزواج في إخفاء الصراع مراعاة للأطفال. كما تنظر المرأة للأطفال من زوايا عدة من حيث تأثيرهم على وضعها العام في الأسرة، كما تشير أقوالهن:

- "الأولاد مصدر قوة وقت الأزمات" (امرأة غير عاملة بأجر).
- "وجود الأولاد مصدر قوة بالنسبة لي، ولو الله يعطيني ولد آخر عشان أكون في وضع أقوى" (امرأة غير عاملة بأجر).
- "الأولاد، أعتبرهم مصدر قوة لأنهم هم اللي إلي في الدنيا، وممكن يطلعوا أعطل من أبوهم بس بتحب الوحدة إلهم، وهم في بعض الأحيان بكسروا الظهر والواحد بنصت (يسمع) وبتراجع عشانهم (من أجلهم)" (امرأة غير عاملة بأجر).
- "الأولاد مش مصدر قوة لأنهم في بعض الخلافات بشعر إنهم بكسروا الظهر. مثلاً لما بختلف على أي إشي بخص الأولاد بتمشكل أنا وزوجي وفي النهاية زوجي بعطي القرار" (امرأة غير عاملة بأجر).
- "يمكن أن الأولاد بشكلوا مصدر ضعف بالنسبة للزوجة في وقت الأزمات خصوصاً إذا كانوا في سن صغير" (امرأة عاملة بأجر).
- "لا يوجد لدي أولاد، ولكن أيضاً لو كان لدي لكانوا مصدر قوة وقت الخلافات" (امرأة عاملة بأجر).

رابعاً: مصادر الدعم المعنوية للنساء:

ساهمت عوامل عدة وبدرجات متفاوتة في دعم النساء في مجالات مختلفة، كما ساهمت بعضها في سحب قوة من بعض نساء أخريات.

يشكل دعم الأهل والأقارب عاملاً مساعداً إضافياً، وبخاصة للنساء غير العاملات. وبينت النتائج أن كل أسرة لديها عوامل تختلف عن الأخرى في تمكين النساء؛ فالأهل والأقارب يشكلون مصدر قوة بالنسبة لبعض النساء، في حين لا يكون لهم أي أثر إيجابي، بل من الممكن أن يكونوا ذوي تأثير سلبي في بعض القضايا. ولكن كانت المرأة تلجأ إلى الأهل والأقارب، وبخاصة في قضايا الصراع الخفي بالنسبة للنساء غير العاملات. ففي حالة زوجة عمرها ٢٣ سنة (زوجة غير عاملة) لعب أهلها موقفاً داعماً لها، بينما في حالة زوجة ٢٨ سنة (غير عاملة) ساهم الأهل بشكل سلبي على وضعها الأسري.

وفيما يلي بعض أقوال النساء حول الموضوع:

- "لا يشكل الأهل أو الأقارب أي مصدر قوة أو ضعف في وقت الأزمات، وذلك بسبب عدم السماح للأهل التدخل في الخلافات الزوجية" (امرأة عاملة).
- "الأهل مصدر قوة جيد" (امرأة عاملة).
- "ممكن أن يكون الأهل مصدر قوة في مجالات، ولكن في مجالات ثانية يمكن أن لا يكون الأقارب والأهل مصدر قوة وقت الأزمات" (امرأة غير عاملة).
- "الأهل وأخوتي مصدر قوة بالنسبة إلي في وقت الأزمات والمشاكل" (امرأة غير عاملة).
- "ما في حدا بالنسبة إلي مصدر قوة من الأهل والأقارب" (امرأة غير عاملة).
- "الأقارب والأهل ليسوا مصدر قوة بالنسبة إلي" (امرأة غير عاملة).

وتضيف بعض النساء أن هناك مصادر قوة معنوية تساعدها في المشاركة في عملية اتخاذ القرار داخل الأسرة؛ من أهمها الحب والعطف بين الزوجين، حيث يوفر هذا الجانب مصدر دعم إضافياً وتغيير ولو بسيط في موقف الرجال وخلق فرصة أمام النساء في إقامة شراكة في بعض القرارات.

وربطت النساء مصادر الدعم الإضافية بالعاطفة والمشاعر، كما هو موضح في الأقوال التالية:

- "حب الزوج للزوجة وارتباطه بها مصدر قوة" (امرأة غير عاملة).
- "هدوء الزوجة مصدر قوة في وقت الأزمات، وأيضاً المسالمة وعدم الإجابة عليه لما يكون غاضباً" (امرأة غير عاملة).
- "كثير بظل يدخل ويقاتل بس بحبني كثير، بس ما بشعرني إنه بحبني" (امرأة غير عاملة).
- "الحب والود والتفاهم والوقت الزمني إلي بقضية مع الزوج هو مصدر قوة بالنسبة لي" (امرأة غير عاملة).
- "الحب والتفاهم بيني وبين زوجي هو مصدر للقوة وقت الأزمات" (امرأة عاملة).

أبرزت مراحل الحياة المختلفة لدى النساء إمكانيات مختلفة للقوة لديهن، حيث كانت النساء الأكبر عمراً أكثر ثقة في ذواتهن وأوسع مساهمة في اتخاذ القرارات وإدارة موارد الأسرة.

كما كان للارتباط بين الزوجين أثر في تأسيس قاعدة من العلاقات بينها، حيث بينت النتائج أن الأزواج الذين كان تاريخ ارتباطهم قائماً على الحب وخارج دائرة الزواج التقليدي أسساً لعلاقات أكثر ديمقراطية وتشاركية نسبياً، كما كان حال الزوج والزوجة اللذين تزوجا عن معرفة وبعد قيام علاقة شخصية وسياسية بينهما.

خامساً: المواقف المفاوض عليها:

هناك أهمية للموقف من القضية المختلف عليها، حيث يشكل الموقف مصدر قوة لطرف على حساب آخر، وفي تحديد مصير أو مستقبل القضية المختلف عليها. فالنساء اللواتي خضن تفاوضاً حول قضية مختلف عليها، وتحدثن عن حلول منطقية بحوزتهن لحل المشكلة سبب الخلاف امتلكن قوة تفاوضية. وعلى سبيل المثال، الموقف الذي تبنته إحدى الزوجات اتجاه قضية بيع أرض للأسرة، في الوقت الذي كان الزوج مصمماً على بيع قطعة أرض تمتلكها الأسرة دون حاجة لذلك. فقد أصرت الزوجة على أن الأرض ضامن أساسي

لمستقبل الأبناء ومستقبل أفضل للأسرة، وبعد صراع دام أسبوعين تراجع الزوج عن موقفه. وهناك مثال الموقف الذي تبنته زوجة أخرى في قضية زواج ابنتها وإخراجها من المدرسة، حيث كان قرار الزوج إخراج البنت من المدرسة وتزويجها، وكان عمرها ١٦ سنة فرفضت الزوجة بإصرار لصغر البنت واعتبار الدراسة ضمانة لمستقبل البنت، وخاضت صراعاً كان من الممكن أن يؤدي إلى الطلاق لو لم يعدل الزوج عن قراره. كما أضافت بعض النساء إلى ذلك أن القناعة بصواب موقف الزوجة يشكل مصدراً إضافياً في دعم النساء في الحوار والنقاش على بعض القضايا.

سادساً: الصراع الخفي والعلني:

يسعى بعض النساء في الدخول في صراع خفي مع الأزواج من خلال اللجوء إلى الأهل، أو من خلال الاعتماد على الأبناء. سادت معظم الأسر حالات من التفاوض والمساومة والصراع أيضاً، ودخلت بعض الأسر في صراع علني كما أشرت سابقاً، حيث كادت أن تؤدي إلى شق بعض الأسر. وكان الخروج من حالة الشق هذه عبر تقديم تنازل من قبل الطرفين. وفي معظم الأسر المبحوثة كانت النساء من قدم التنازل من أجل الحفاظ على الأسرة. وكانت النساء اللواتي لا يتنازلن في قضايا الخلاف يقدمن تنازلات في قضايا أخرى. فالزوجة رفضت إخراج ابنتها من المدرسة وتزويجها، تنازلت عن حق بنت أخرى في الزواج من شاب كانت تريده، لصالح موقف الزوج المعارض لذلك. كما دللت نتائج الدراسة أن الرجال لا يتنازلون بسهولة، وأن النساء يساومن ويقاومن ويفاوضن ويخضن الصراع من أجل الحصول على الحقوق وخلق شراكة في رسم مستقبل الأسرة، ولكنهن كن أكثر استعداداً للتنازل والتضحية والإيثار من أجل المحافظة على تماسك الأسرة ومستقبل الأبناء. كما يعتمد الرجال على السلطة في الأساس في إدارة الصراع داخل الأسرة، وإذا كان بعض الأزواج يضطر للتعامل مع بعض القضايا الصراعية، فإنه يقوم بذلك من منطلق تعزيز سلطته بشكل أساسي، وليس من باب التفاوض أو المساومة مع الزوجة.

كما أشارت نتائج البحث الميداني إلى أن النساء الأضعف يسعين دائماً للحصول على مصادر دعم مختلفة، ومن خلال قوة الموقف الذي يفاوضن على أساسه.

هناك عوامل وظروف ظهر أن لها علاقة مباشرة وغير مباشرة في إضعاف قدرات النساء التفاوضية، وأبرز هذه العوامل:

١. الضغط الاجتماعي على الزوجة، وبخاصة من العائلة الممتدة، فعلى سبيل المثال، عند حرد إحدى الزوجات غير العاملات (٢٨ سنة) وعودتها إلى بيت أهلها، كان هناك ضغط واضح من الأهل وأقاربها لعودتها إلى بيت زوجها، ونجحوا في فرض العودة عليها.

٢. وجود أطفال داخل الأسرة والحرص على التماسك من أجلهم.

٣. وجود مشاكل إنجابية لدى بعض النساء. فإحدى النساء (٢٢ سنة) التي لم تكن تنجب استخدمت لغة تنم على الضعف كقولها؛ "هو أقدر مني على أخذ القرارات، ودايما بقنعني بوجه نظره". هذا على الرغم من أنها متعلمة وعاملة، وزوجها غير عامل.

٤. الزواج المبكر، الذي يضعف من قدرة الزوجة التفاوضية مع الزوج.

٥. المواقف السلطوية التي يتبناها الأزواج في علاقاتهم مع زوجاتهم.

سابعاً: الأنظمة الاجتماعية التقليدية:

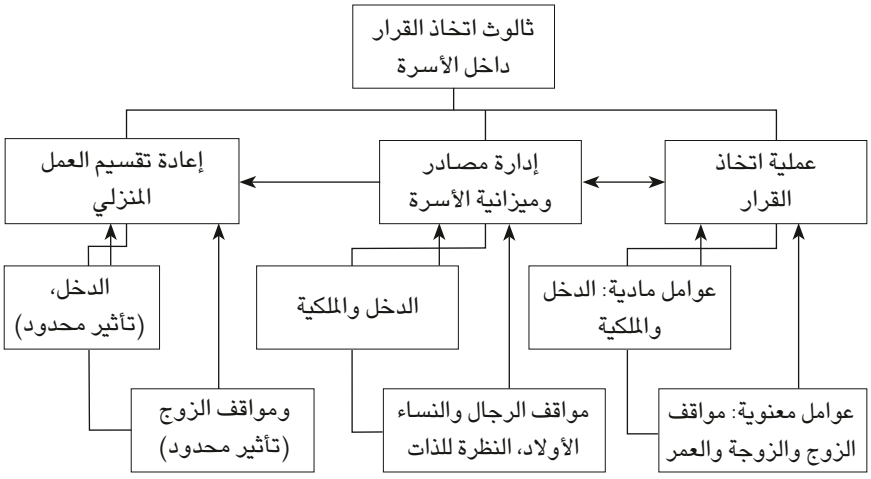
ما زالت العلاقات السلطوية (البطريركية) تمثل واجهة عاتية أمام المرأة مقيدة استقلاليتها. وعند سؤال الرجال داخل الأسر حول القرار النهائي في القضايا المختلفة، كانت الأجوبة أن القرارات المركزية يتولاها الرجال، وهذا نابع من قناعاتهم بأن القضايا المركزية يجب أن تخضع لإرادتهم. وتجلى ذلك في خطاب الرجل داخل معظم الأسر، حيث عكس هذا الخطاب أيديولوجية سلطوية، حيث يسعى الرجل إلى إدارة ما هو قائم أكثر من العمل على تغييره. ويتضح هذا من المقتطفات التالية من أقوال الرجال:

- "القرارات الرئيسية بيدي، وأحياناً في بعض القرارات بنتشاور ولكن القرار النهائي إلي".
- "القرارات في كل الأمور والقضايا معي".
- "القرارات المتعلقة بالصرف والقضايا الرئيسية أنا اللي بقرر، والقرارات مثل الزيارات هي اللي بتقرر".

- "على الأغلب القرارات الرجل هو اللي بقرر بتكون بصورة ضمنية في الشكل الخارجي مشتركة، وفي الحقيقية الرجال اللي بقرر، والقرارات المستقبلية بكون القرار النهائي للرجل، والقرارات الاجتماعية على الأغلب للمرأة القرار النهائي".

ثامناً: الثالوث التحليلي للعلاقات بين أفراد داخل الأسر:

تداخلت العلاقة بين ثالوث اتخاذ القرار، وإعادة تقسيم العمل المنزلي، والمساهمة في إدارة موارد ميزانية الأسرة. وهذا التداخل يظهره الشكل التالي مع توضيح أهم العوامل التي ساهمت في ترابط العلاقة أو ضعفها.



يوضح الشكل السابق كيفية تدخل عوامل مادية ومعنوية في تمكين النساء وخلق الشراكة في عملية القرار وتوزيع الموارد داخل الأسرة. وتمثل أبرز العوامل المادية في الدخل والملكية للنساء غير العاملات. ومن العوامل المعنوية الداعمة، وبخاصة لغير العاملات، مواقف الزوج من القضايا المختلفة، وقوة موقف كل منهما حيال الموضوع الذي تتم المفاوضة عليه. كما يلعب العمر عاملاً رئيسياً في بعض القرارات الخاصة بالنساء. فالنساء الكبيرات في العمر أكثر استقلالية من صغيرات العمر.

ويتضح أنه كلما كانت المرأة تساهم في إدارة موازنة الأسرة، دعم ذلك من دورها في عملية اتخاذ القرار، وفي تقويتها في الضغط على الزوج من أجل الشراكة في العمل المنزلي، وهو أمر ما زال محل نقاش وجدل واسع داخل معظم الأسر، وما زالت مشاركة الرجال فيه تقدم من باب المساعدة وليس من باب أن دوره داخل الأسرة يتطلب ذلك.

وبرز أن أقوى النساء العاملات في العينة امرأة تمتلك بجانب العمر (٤٨ سنة)، ميزات تتمثل في العمل والمشاركة السياسية، وفي طريقة الزواج غير التقليدية، وفي انفتاح مواقف الزوجين اتجاه القضايا المختلفة.

أما أضعف النساء العاملات فمثلها الزوجة الأصغر عمراً (٢٢ سنة) وبقاؤها دون إنجاب، وقلة ثقتها بنفسها، والعلاقة التقليدية بين الزوجين. وتقع معظم النساء العاملات بين الحالتين السابقتين.

أما بالنسبة للنساء غير العاملات، فكانت من أقوى النساء زوجتان (الأولى ٤٨ سنة والثانية ٤٠ سنة). وساهم في قوة الزوجة (٤٠ سنة) ملكيتها لمنزل تقوم بتأجيره وتحصل من خلاله على دخل شهري، بينما ساهم عمر الزوجة ٤٨ سنة في قوتها بجانب قيامها بتحمل مسؤولية الأسرة لفترة طويلة أثناء مرض الزوج. كما ساهم في تقوية شخصيتها الصراع الخفي الدائر مع عائلة الزوج.

ومثل أضعف النساء غير العاملات (من الأسر المبحوثة) زوجة عمرها ٢٨ سنة. وما ميز هذه الحالة بشكل رئيسي زواجها المبكر وصغر عمرها، وضعف ثقة الزوج في قدراتها. وجاء ترتيب باقي النساء غير العاملات ما بين الحالتين المذكورتين، مع أهمية التوضيح أن قوة النساء غير العاملات بقيت منقوصة مقارنة مع النساء العاملات.

خلاصة:

تؤكد الدراسة على أن عمل المرأة ذات الأجر المدفوع يساهم بشكل رئيس في تقويتها. ولكن هناك عوامل إضافية معنوية تساهم في تقوية المرأة مثل العمر، ونظرتها لذاتها، ومواقف الرجال من القضايا الأسرية المختلفة، والدعم المعنوي الخارجي من العائلة، ووجود الأبناء، والمشاركة السياسية. ومع غياب العمل المدفوع الأجر، تلعب العوامل الأخرى المذكورة دوراً مساعداً من الممكن أن يعيد بعض التوازن لصالح النساء غير العاملات.

ومن أهم هذه الاستنتاجات التي خرج بها البحث:

- لم تناقش الأدبيات المتعلقة بالعلاقات داخل الأسرة، بشكل كافٍ، الأبعاد العاطفية والمشاعر داخل الأسرة بين الرجال والنساء، وكيف تؤثر المشاعر العاطفية والحب على المواقف داخل الأسرة بين الزوجين، وكيف تعمل على تقوية دور المرأة في عملية اتخاذ القرار وفي توزيع الموارد.
- التدرج في عملية اتخاذ القرار: لم تتطرق الأدبيات إلى المستويات المختلفة من عملية اتخاذ القرار (التدرج في القرارات)، حيث تعاملت الأطر النظرية معها كعملية بمستوى واحد، وكانت النظرة عامة للقرارات من حيث أهميتها وإستراتيجيتها بالنسبة للأسر، دون التطرق أن للقرار نفسه مستويات مختلفة، وداخل كل مستوى توجد قرارات روتينية تتعلق بالعمل اليومي الذي يسهل حياة الأسرة وأفرادها (من تأمين الاحتياجات اليومية والرعوية للأسرة والأبناء)، وقرارات مهمة تتعلق بالإستراتيجي ترتبط بمستقبل الأسرة وأفرادها؛ من تعليم الأبناء، والاستثمار في مشاريع لمستقبل الأسرة، وشراء منزل ... الخ. كما أن هناك درجات للمشاركة في عملية القرار، من الممكن أن تكون المشاركة متدرجة (محدودة، أو متوسطة، أو عالية) حسب القوة التي تمتلكها النساء.
- اعتبرت الدراسة أن من شأن تعزيز القدرة التفاوضية لدى النساء تقوية دور المرأة في عملية اتخاذ القرار. ولم تتطرق النظريات إلى هذا الموضوع، وأن النساء تزيد قوتهن من خلال تبني بعض المواقف بجانب منطقها التفاوضي على مختلف القضايا.
- لم تشر النتائج الرئيسية إلى أن عمل النساء أو امتلاكها موارد مادية أو معنوية أخرى كان له أثر ملموس على توزيع وتقسيم العمل المنزلي داخل الأسرة (الدور الإنجابي)، بل أضافت مشاركة النساء الاقتصادية أعباء إضافية عليهن. فالمشاركة الاقتصادية للنساء لم تجعل الزوج يشارك في الدور الإنجابي (مع وجود مشاركة محدودة ومتدنية في بعض الأسر). لم يفحص هذا الجانب من قبل الأدبيات التي تطرقت للموضوع، بل كانت الافتراضات السائدة لدى هذه النظريات أن قوة النساء ومشاركتهن الاقتصادية تعمل على إعادة تقسيم للعمل المنزلي، وهذا ما لا يحصل. لم تتمكن الدراسة الحالية من التحقق من أسباب ذلك.

- ارتكزت الأدبيات التي تطرقت للموضوع قيد البحث على فرضيات، بينت الدراسة الحالية عدم دقتها والحاجة إلى فحصها بشكل أعمق، أبرزها:

١. أحد الافتراضات أن الرجال الأكثر تعليماً أكثر تحاوراً وأقل سلطوية مقارنة بالرجال غير المتعلمين، بينما برزت مواقف لرجال متعلمين لزوجات غير متعلمات في الدراسة، حيث تشير هذه المواقف إلى أن الرجال المتعلمين في هذه الأسر كانوا يحملون خطاباً سلطوياً، وكان أحدهم أكثر دكتاتورية وسلطوياً في العلاقات مع أفراد الأسرة.

٢. من الافتراضات الأخرى أن الأسر ذات الدخل المحدود (الفقيرة) تلقي بعبء إدارة الموارد على المرأة، لأن عليها أن تتدبر أمور الأسرة ضمن الميزانيات المحدودة جداً. في حين أشارت نتائج الدراسة –فيما يتعلق بالموارد– إلى أن فقر الأسرة لا يؤثر بأي صورة على عملية إدارة موارد وموازنة الأسرة أو على أدوار النساء والرجال فيها، إذ بقيت إدارة الموارد المحدودة لدى الأسر الفقيرة مع الرجال، وهذا بحاجة إلى تدقيق أعمق وأوسع.

تؤكد الدراسة أن اللاتوازن واللامساواة بين الرجل والمرأة داخل الأسرة يرتبط بالقوة والسلطة التي تكون غير ثابتة ومرنة، وتحدد من خلال المساومة وحسب الموارد المتوفرة للأفراد (وتكون هذه الموارد مادية أو معنوية).

الخطاب القانوني للنساء الفلسطينيات

مها مستكلم نصار

هذه المادة حلقة دراسية في القانون أعدتها الباحثة مها مستكلم نصار كجزء من استيفاء شروط درجة الماجستير في معهد دراسات المرأة، وقد أشرف على الحلقة د. إصلاح جاد. وجرى اختصار المادة وتحريرها - بما في ذلك الاستغناء عن الملاحق والمراجع - مع التركيز على نتائج البحث.

تقديم

موضوع هذا البحث هو قانون العقوبات الفلسطيني المعدل عن قانون العقوبات الأردني العام ٢٠٠٣ بالقراءة الأولى، ولم يتم حتى اليوم إقراره بالقراءتين الثانية والثالثة، وبذلك يبقى قانون العقوبات الأردني هو المطبق حتى يومنا هذا. ومع أنه ما زال مشروع قانون، فإنني سأتناول كيف تعاملت مواده المختلفة مع الجنايات التي ترتكب بحق المرأة الفلسطينية التي تعبر عن درجة من التمييز تبدأ بعملية التشريع التي يقوم بها أصحاب النفوذ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وأغلبيتهم من الذكور، فيسيّرونها إما حسب مصالحهم الاقتصادية، وإما حسب معتقداتهم الاجتماعية، رغبة منهم في استبقاء الاتزان للنظام الاجتماعي وتكريس الأبوية.

تستمر عملية التمييز بعد خروج النصوص من بين أيدي المشرع، فيصبح الحد الأدنى من النصوص حول الاغتصاب والعنف والنفقة مثلاً غير قابل للتنفيذ، أو بالأحرى يواجه بمعيقات حقيقية تجعل تطبيقه أمراً مستحيلاً في بعض الأحيان. فبين سلطات التشريع والقضاء والتنفيذ، تسقط العديد من القضايا التي تمس مباشرة كرامة المرأة، وتنعكس سلباً على وضع الأسرة التي تشكل المرأة عمودها الفقري، وما لذلك من تبعات سلبية على مشاركتها في العملية النضالية، وفي العملية التنموية.

تناولت الأدبيات الفلسطينية حول التشريعات موضوع القوانين بشكل عام، والقليل منها تخصص في انعكاس هذه القوانين على وضعية المرأة. أما النسويات الفلسطينيات، ومعظمهن من القانونيات اللواتي يعملن في مراكز متخصصة كالحق، ومركز المرأة للإرشاد القانوني، ومعهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت، فقد عالجن قضايا العنف والاغتصاب والزنا والزواج والطلاق والإرث كلاً على حدة. ومن هذه الأبحاث ما تطرق إلى قضايا التشخيص والتحليل، وبعضها تقدم بتوصيات لقوانين من شأنها أن تحسن مكانة المرأة في المجتمع. أما العقوبات، فلم تأخذ حيزاً كافياً من البحث.

موضوع هذه الورقة يدور حول العقوبات كونها الضابط لتنفيذ وتطبيق القوانين الأخرى، وتنظيم العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة وخارجها. وأخذت بعين الاعتبار مجموعة من ملاحظات وتوصيات مؤسسات المجتمع المدني على مشروع قانون العقوبات الفلسطينية الذي أعد العام ٢٠٠٣، وتم نشره في كتاب وضعية المرأة الفلسطينية في ظل مشروع قانون العقوبات الصادر عن مركز المرأة للإرشاد القانوني العام ٢٠٠٥. ومع أنني أرى أن هذه التعديلات المقترحة على قانون العقوبات لم تتحدَّ المؤسسة الأبوية بموروثها الثقافي وبنيتها الذكورية، فإنها تعديلات لامست جوانب في النصوص، ولم تلامس جوهر القانون. فهي سعت إلى إصلاحات تستهدف الحد الأدنى من المساواة التي من المفترض أن يعبر عنها بحيادية في هذا القانون، وبخاصة أنه مستمد من وثيقة الاستقلال الفلسطينية التي نصت صراحة على المساواة بين جميع أفراد المجتمع، بغض النظر عن الدين، والعرق، والجنس.

ساهمت الحركة النسوية الفلسطينية في هذه النقاشات، وأغنتها بالتجربة العملية التي كونتها من خلال امتدادها الجماهيري. لكن التساؤل يبقى عن مدى استجابة النساء للتعديلات المقترحة على هذه القوانين، وهو تساؤل يقع في جوهر هذا البحث. ويعد اتحاد لجان المرأة الفلسطينية كإطار جماهيري نسوي لعقد مؤتمره الرابع على شرف

اليوبيل الفضي لتأسيسه، كجزء من الحركة النسوية، ولطرح قضايا المساواة والعدالة الاجتماعية بمنظور تقدمي علماني، وقد شارك الاتحاد في اللجنة التحضيرية لقانون الأسرة الفلسطيني الموحد، الذي أنهى نقاشاته حين اندلعت الانتفاضة الفلسطينية الثانية. كما كان الاتحاد قبل ذلك قد شارك بصفة غير رسمية في البرلمان الصوري الذي أقامه مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي.

الإعداد لهذا المؤتمر طرح على قيادته وقاعدته أسئلة حول مدى تقبل النساء الفلسطينيات المنضويات تحت هذا الإطار للخطاب النسوي التقليدي على ضوء تنامي التيار الإسلامي. كما برز بوضوح ثلاثة أجيال في الاتحاد، حيث أصبحت تضم قاعدته العديد من الشابات. هذا البحث يحاول أن يجيب عن افتراض أن هنالك استعداداً لدى النساء لمناقشة التعديلات بإيجابية لا ترتبط بضيق أفق افترضه البعض استناداً إلى ازدياد المحجبات داخل الإطار.

بعض الأدبيات

انتقدت الراديكالية النسوية كلاً من الليبرالية والماركسية في موضوع العام والخاص، واعتبرت الخاص يقع في نطاق العائلة والجسد، حيث موطن اضطهاد النساء وفصلهن عن المجال السياسي، وهو أرضية لعدم المساواة، ودعت إلى تفجير الخاص من خلال الوعي النسوي، بحيث نرى الخاص في العام، كما دعت إلى قضاء جديد وعلاقات جديدة بين الحياة والقانون. اعتمدت نسوية ما بعد الحداثة نظرياً على أن التطور الاقتصادي الرأسمالي الذي أفضى إلى تمزق الهويات الذاتية للحياة الحديثة، وبالتالي تناقضت مع طرح نظرية نسوية واحدة لتحقيق المساواة، كما فعلت الراديكاليات، ودعت إلى التركيز على الواقع الذي تعيشه النساء، ودراسة انعدام الثبات والتناقض في الأنظمة القانونية.

ينحدر مفهوم نسوية العالم الثالث من الاتجاهات التي يتم تطويرها من قبل نساء في الجنوب ونساء من أصول غير أوروبية في الشمال، ومنطلقة في أكثر الأحيان من حركة النساء اللواتي انخرطن في الصراع الوطني من أجل التحرير، والجدير بالذكر أنه من أبرز الاتجاهات التي تبنتها النساء العربيات، وبخاصة في فلسطين. وأهم ما تطرحه أن النساء في الغرب يعانين بسبب البعد الطبقي والنوع الاجتماعي، بينما النساء في هذه المجتمعات يعانين من الاضطهاد بسبب العرق والامبريالية، ما يستوجب التشديد على الأحوال المحلية في حياة النساء، وإدراك الأولويات عند

إطلاق الشعارات. فعلى سبيل المثال، كيف تطرح قضية تكافؤ الفرص في العمل، بينما لا يوجد فرص عمل للجنسين. وبالتالي، يجب أن يؤخذ التساؤل حول موقع النساء في المجتمع أهمية التساؤل نفسه عن موقع المجتمعات التي تعيشها نساء العالم الثالث.

الإصلاح الليبرالي في العالم العربي والإسلامي وفي فلسطين أخذ طابعاً مختلفاً، وذلك بسبب كون القوانين الخاصة بالأسرة والأحوال الشخصية مصدرها الشريعة الإسلامية، أما بقية القوانين التي لا يوجد فيها نصوص صريحة في القرآن أو السنة، فهي قوانين وضعية استمدت معظمها من التشريع الليبرالي الفرنسي، فجاءت هجيناً لا هو ليبرالي ولا هو إسلامي. لقد مرت الإصلاحات القانونية في هذه المجتمعات بمراحل ارتبطت بالاستقلال السياسي والتغيرات في الاقتصاد الرأسمالي العالمي، وظهرت مجلة الأحكام العدلية العام ١٨٧٦ كأول محاولة لتقنين القوانين الإسلامية على الشاكلة الأوروبية، ولكنها لم تتطرق إلى قانون العائلة والأحوال الشخصية. واعتبر البعض أن التقنين والتحديث في قانون العائلة الإسلامية –مثلاً– في العهد العثماني أنه لم يعطِ نتائج إيجابية، بل ترك آثاراً سلبية تمثلت في توجه النساء إلى الصراع من أجل الحقوق السياسية والتعليم والتوظيف. وعارض بعض آخر هذا الطرح، من خلال عرض الدور الإيجابي للقضاة في المحاكم في تعاملهم مع النساء، ليس من خلال النصوص فحسب، بل لاعتبارهم للحالات الخاصة للنساء. واستند هذا الموقف إلى التميز بين الصوت الفني وبين الصوت الأخلاقي لأحكام الشريعة، وما يطرحه هذا التمييز من إمكانية هدم الدين للبطركية من خلال إبراز ما هو موجود في الشريعة حول تمجيد المرأة على حساب الأصولية التي تبرز اضطهاد المرأة. وانتقد البعض التحديث في القوانين أيضاً؛ كونها بعيدة عن السياق الاجتماعي، ما جعلها مرفوضة من قبل المجتمع، وأكد آخرون على أن إدخال المزيد من أحكام الشريعة سيؤدي إلى تغيير القوانين.

وفي ظل التوجهات السابقة من علمنة القوانين وتطبيق الشريعة وتحديث القوانين الإسلامية، تلعب القوانين العرفية في هذه المجتمعات دوراً لا يستهان به؛ سواء من حيث تأثيرها السلبي أم الإيجابي أحياناً. ففي المجتمعات التي تخضع فيها الإناث لسيطرة الذكور من قبل أفراد الأسرة التي يرأسها الأب، تتحول جميع الأسر إلى ملك للعشيرة وزعيمها، فتسود قوانين عرفية تسمح بالختان وجرائم الشرف واغتصاب المحارم، وتصبح الدولة الحديثة بأكملها صورة للعشيرة. وتولى البعض تبيان الآثار السلبية المترتبة على هذه القوانين العرفية من خلال قضية الحريق في مصنع الولاعات.

وهذا هو الحال في المجتمع الفلسطيني عندما يدرج جريمة القتل على خلفية الشرف في خانة القضايا الخاصة، ليسقط حق المجتمع في التعامل معها. واعتبر البعض في السياق ذاته أن العنف ضد المرأة يمثل تشكيلاً للذكورة، فالقضاة لا يستدعون المادة ٣٤٠ في القانون الأردني الذي ما زال يطبق في فلسطين حتى الآن لعقاب القاتل على خلفية قتل النساء. مع أننا لا نستطيع إنكار بعض الإيجابيات للأعراف، وبخاصة في حالة وجود شعب تحت الاحتلال، فقد لعبت القوانين العرفية دوراً مهماً في عدم سفك الدماء على الخلافات العائلية وإباحة الدماء. ففي ظل غياب السلطات التنفيذية والقضائية التي من شأنها أن تطبق القانون، فإن الأعراف لعبت دوراً في تخفيف حدة التوجهات نحو الانتقام، وكذلك تحت الاحتلال، وعدم الثقة بقوانينه، كما لعبت الأعراف دوراً في الحفاظ على الهوية كنوع من الاستقلال عن قوانين الاحتلال.

حول المنهجية

قمت بتوزيع ٨٠ استبياناً تضمن أسئلة مغلقة وعلى عينة عشوائية من قاعدة اتحاد لجان المرأة الفلسطينية في مناطق الشمال والجنوب والوسط، شملت مدناً وقرى ومخيمات للاجئين. وتضمنت الاستمارة أسئلة استمزاجية حول مدى تقبل الاقتراحات لتعديل قانون العقوبات. كما أجريت مقابلة مع الأستاذة حليمة أبو صلب وهي إحدى العاملات في مركز المرأة للإرشاد القانوني اهتمت تاريخياً بدراسة قضايا للنساء ومتابعتها، وتطوعت في تنظيم ١٦ ورشة عمل حول قانوني الأحوال الشخصية والعقوبات في مقر الاتحاد كان آخرها يوم الخميس ٢٠٠٦/٦/١، وقد أجريت المقابلة يوم الثلاثاء الموافق ٢٠٠٦/٥/٣٠. ولقد قمت بحضور الورشة الأخيرة ووثقتها مسجلة، وناقشت فيها ١٦ عضوة اتحاد لجان المرأة الفلسطينية من قرى رام الله.

كما قمت بفحص خمس حالات اغتصاب أو قتل لنساء تم فيها اتخاذ قرار قضائي، وكان الهدف من وراء ذلك رؤية مدى تطبيق وتنفيذ الإجراءات، بالاستناد إلى القوانين الموضوعة. بعد ذلك قمت بتفريغ البيانات الكمية باستخدام برنامج الـ (SPSS) وتفريغ البيانات الكيفية ارتباطاً بالأبعاد الثلاثة التالية:

- مدى استجابة النساء لتعديل القوانين.
- مدى تطبيق هذه القوانين.
- أثر الحجاب على توجهات النساء.

الإطار النظري

نظرياً، تتبع التعديلات المقترحة على قانون العقوبات لإطار التشريع الليبرالي الحديث، الذي يعتبر القانون الأداة الوحيدة لتحقيق المساواة بين أفراد المجتمع، ويعتبر القانون محايداً وعقلانياً، فإن استدعت التطورات السياسية والاقتصادية تغير القواعد الناظمة في المجتمع، فإن إصلاح القوانين يتم من خلال بنية القانون نفسه وليس من خلال تفكيك البنى الاجتماعية والأبوية والطبقية التي جاءت به. ونظراً لارتباط قانون العقوبات الفلسطيني بقانون العقوبات الأردني (في الضفة الغربية) وقانون العقوبات المصري الذي وضعه المندوب السامي تحت رقم ٧٤ سنة ١٩٣٦ في غزة –وهو مطبق حتى الآن تحت اسم قانون فلسطيني– ونظراً لكون الفلسطينيين في جميع مواقع الشتات يخضعون لقانون عقوبات البلدان التي نزحوا إليها، فإن نقاش التعديلات في قانون العقوبات له أبعاد مميزة عندما نتحدث عن قانون عقوبات فلسطيني موحد. وبالتالي، فإنه في الإطار الليبرالي التحديثي لا يستجيب لقضية المساواة في الحقوق بين المرأة والرجل، لا من حيث المواطنة، ولا من حيث قضايا الفصل بين العام والخاص. وبالتالي، فإنني أشارك نقد التحديث الليبرالي. كما أنني لا أتفق مع الراديكالية في اعتبار أن النساء لا يختلفن، وأن أجسادهن هي موطن استغلالهن، وفي اعتبار أن كونهن لهن الجسد نفسه فهن متشابهات من حيث استغلالهن في الخاص والعام. هذه المقولة تتناقض مع حقيقة اختلاف السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي للنساء، ما يفرض عليهن توجهات مختلفة حول أولويات قضايا انعتاقهن. أتفق إلى حد ما مع نسوية ما بعد الحداثة في الإطار العام، وبخاصة فيما يتعلق بنسويات العالم الثالث، وأميل إلى العلمانية التدريجية في الربط ما بين طرح نسوية ما بعد الحداثة في مجتمعات العالم الثالث، وبخاصة في فلسطين. وفي هذا السياق، أطرح هنا التعريف الذي استخدمته لكل من المفاهيم التالية:

- القانون: هو مجموعة القواعد التي تنظم علاقات الأفراد في المجتمع، فتصبح ممارسات أفراده من خلاله مقبولة أو غير مقبولة. وتعتمد صياغة القانون على القوة المؤثرة سواء اجتماعياً أم اقتصادياً أم سياسياً في المجتمع.
- الحق: عبارة عن مفهوم يشتق من القانون، وبالتالي فإن اشتقاقه يخضع لمصلحة المشرع، وهو ما يفرز أدواراً مختلفة للأفراد في المجتمع، ويعطي شرعية لهذه الأدوار.
- العدالة الاجتماعية: مفهوم أوسع يشمل العلاقة ما بين القانون والحق فيما يخدم القضايا الاجتماعية الخاصة بعلاقة القوة والسلطة مع الحق. وبكلام آخر، فإذا

افترضنا تساوي الحقوق للأفراد تحت مظلة القانون، فإن ذلك لا يحقق العدالة الاجتماعية طالما الأفراد ليس لديهم قدرة على اكتساب حقوقهم، أو أن الوعي بالقوانين لا يؤدي بالضرورة إلى التغيير في علاقات القوة في المجتمع، بل هنالك ضرورة لوجود قوة جماعية تعمل على الضغط باتجاه تنفيذ هذه القوانين تمتلك الصلاحيات. وأن هناك أبعاداً أخرى يجب أخذها بعين الاعتبار عند نقاش علاقات القوة داخل المجتمعات (طرح نساء العالم الثالث).

- القضاء: هو عبارة عن تفعيل لمجمل القضايا التي تربط ما بين الحق والعدالة الاجتماعية والقانون. و في الدول العربية تاريخياً استند القضاء إلى مجمل أحكام الشريعة ونصوصها والقوانين الوضعية والأعراف. لعب القضاة دوراً لا يستهان به في اشتقاق القوانين بالاجتهاد أو القياس أو الفتوى، واعتمدت العديد من الأحكام على شخصية القضاة وقدرتهم على استنباط أحكامهم من المذاهب المختلفة أو الأنظمة المتعاقبة من القوانين في فترات زمنية مختلفة.

نبذة تاريخية

طرحت اتفاقيات أوسلو لأول مرة مسألة قيام دولة فلسطينية، التي كان لها انعكاسات ملموسة على جميع مناحي حياة الفلسطينيين الذين سارعوا إلى اعتبار هذه المرحلة مرحلة البناء والتحضير لمؤسسات الدولة القادمة.

ولعل الضغوط الأمريكية الإسرائيلية من أجل إجراء إصلاحات في مؤسسات السلطة سرّعت في استنهاض حركة النقاش الواسعة في أوساط مؤسسات المجتمع حول طبيعة المرحلة القادمة من حيث التوجهات التنموية والاقتصادية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وفصل السلطات، ودور القوانين والتشريعات وملاءتها للوضع الفلسطيني. لكن هذه الاتفاقيات تضمنت إخضاعاً فلسطينياً لموافقة الجانب الإسرائيلي على وضع تعديلات على القوانين. وفي العام ١٩٩٣، أصدر الرئيس الراحل أبو عمار مرسوماً رئاسياً نص على سريان مفعول جميع القوانين المعمول بها، ومن ضمنها ٤٠٠٠ أمر عسكري إسرائيلي إلى حين إصدار القوانين الفلسطينية التي من ضمنها قانون العقوبات الذي لم يقر حتى اليوم. وعلى ضوء التحضيرات لإعداد هذا القانون، نشطت الحركة النسوية ممثلة بالاتحاد العام والأطر النسوية والمراكز المختلفة في الضفة الغربية وقطاع غزة نشاطاً ملحوظاً في نقاش مشروع

القانون، رافعة "شعار شركاء النضال، شركاء في القرار". وجاء تشكيل طاقم شؤون المرأة في أوائل التسعينيات كذراع نسوي للمفاوضات من قبل بعض أقطاب الحركة النسوية، وكذلك من بعض المستقلات وممثلات مراكز نسوية متخصصة، التي وافقت في حينها على إطار المفاوضات كمحاولة نسوية للمشاركة في العملية السياسية عبر المشاركة في الهيئات أو اللجان التي انبثقت عن الوفد المفوض على المستويات المختلفة.

وجاءت نتائج الانتخابات للمجلس التشريعي ١٩٩٦ لتعكس مزاجاً مجتمعياً وطنياً وحزبياً تعامل مع النساء كأدوات تنفيذية للبرامج والسياسات في خضم النضال الوطني، وحرمانهن من المشاركة في القرار السياسي، بحيث نجحت خمس نساء فقط في الوصول إلى المجلس التشريعي من أصل ٨٨ عضواً. وهذه الحقيقة أثرت على الحركة النسوية باتجاهين:

- الاتجاه الأول: هو إعادة تقييمها لبرامجها ولعلاقتها مع القاعدة النسوية على المستوى الجماهيري، ولعلاقتها بالأحزاب خاصة، وبالحركة الوطنية عامة. وسآتي لاحقاً على تحليل موضوعة التوازن بين النسوي والوطني وتجليات ممارستها على أرض الواقع في فترات زمنية مختلفة.
- الاتجاه الثاني: ضرورة بذل المزيد من الجهد فيما يتعلق بالقوانين التي تبدو حيادية في التعامل مع المرأة بشكل متساوٍ مع الرجل، بما في ذلك ما جاء في وثيقة الاستقلال عن تساوي الحقوق والواجبات لجميع المواطنين بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الدين. لكن هذه القوانين عندما تطبق على الخاص (الأسرة والأحوال الشخصية) تساهم، على الأرجح، في عزل المرأة. وبالتالي، فهي بحاجة إلى تعديل ومتابعة في تطبيقاتها على أرض الواقع. ويقع في هذا الإطار مدى التزام السلطة لاتفاقيات عدم التمييز ضد المرأة العالمية.

أفرز الجدل على مستوى الإصلاح القانوني اللجنة التحضيرية لقانون الأسرة الفلسطينية، وقد ضم ممثلات عن الحركة النسوية بمختلف اتجاهاتها، وعن ممثلين لمؤسسات المجتمع المدني، وممثلين للأحزاب السياسية، ولجنة متابعة قانون العقوبات الفلسطيني التي تشكلت فيما بعد. وتخلل هذه الفترة انعقاد البرلمان الصوري الذي واكبته صراعات اجتماعية حول مفهوم التعديل في القوانين والاعتراضات من قبل التيار الديني، وتصاعد الهجوم على النساء المشاركات فيه باعتبارهن مستوردات للأفكار الغربية. وجاءت النتيجة تحت وطأة هذه

الصراعات بعقد مصالحة ما بين الخطاب الإسلامي والخطاب الليبرالي (كما حدث مع الليبرالية النسوية في مصر). وقامت لجان مختلفة بإعداد توصيات مشاريع قوانين لطرحها للنقاش على المجلس التشريعي لإقرارها. وحملت هذه التوصيات هدفين: يتعلق الأول في المجال العام وتجلياته في القوانين التي تهتم بالمشاركة السياسية التي تمكن النساء من الوصول إلى مصدر القرار وحماية النساء في سوق العمل والحياة العامة. ويتعلق الثاني في المجال الخاص، وأقصد قوانين الأحوال الشخصية وقانون الأسرة الموحد وقانون العقوبات.

لقد برز من خلال النقاشات ثلاثة اتجاهات حول الإصلاح القانوني، هي التالية:

- يدعو الأول إلى تطبيق قوانين الشريعة الإسلامية نصاً صريحاً وواضحاً.
- يدعو الثاني إلى تفسير أفضل للقوانين أو اجتهاد أفضل في تفسير أحكام الشريعة، ما يكفل حقوقاً للمرأة اعترفت بها الشريعة ولم تعترف بها أو تجاهلتها الأعراف والتقاليد.
- يدعو الثالث إلى علمنة القوانين ارتباطاً بالسياق الموضوعي الخاص. وغلب هذا الطرح على أوساط النخب النسوية والمثقفات والمتمرسات سياسياً.

النقاش حول تعديل مشروع قانون العقوبات الفلسطينية

يعود قانون العقوبات إلى العهد العثماني العام ١٨٥٨، وهو مستمد أصلاً من قانون العقوبات الفرنسي للعام ١٨١٠. وتم تعديل قانون العقوبات في مراحل مختلفة ليواكب التطورات الاقتصادية والسياسية في العالم، أما قانون العقوبات المطبق في الضفة الغربية فكان، ولا يزال، يطبق القانون الأردني بحذافيره؛ لأن قانون العقوبات الفلسطيني لم يقر سوى بالقراءة الأولى، ويحتاج إلى قراءتين بالإضافة إلى شهر إعلان قبل أن يصبح ساري المفعول.

لقد واكب هذا المشروع جهود بذلتها مؤسسات المجتمع المدني عبر تقديم اقتراحات لتعديل مشروع القانون. وكما ذكرت سابقاً، برزت ثلاثة اتجاهات في صفوف الحركة النسوية الفلسطينية. وبما أن قانون العقوبات هو قانون وضعي، باستثناء ما يتعلق بجرائم السرقة، والزنا، والسكر، والردة، التي جاء فيها نص ديني صريح بجلد الزاني والزانية ٨٠ جلدة من غير المتزوجين، والرجم حتى الموت للمتزوجين، وقطع يد السارق، وتغريم من يسكر بثمانين جلدة. لكن هذه القوانين تم تعديلها في العهد العثماني الذي فرض ١٨

قطعة ذهبية على السارق بدل قطع يده مثلاً. ومن الجدير بالذكر أن نصوص الشريعة قد ساوت بين الزاني والزانية، ولم تجرم المغتصبة، وتساهلت حينما شددت الشروط في إثبات قضايا الزنا بعكس ما تتبعه الأعراف. وتمحورت أبرز النقاشات في التعديلات حول العنف والقتل على خلفية الشرف واغتصاب الأطفال وغاب في القانون كلياً ذكر صريح لاغتصاب الرجل لزوجته، وهو ما عالجته دراسة مركز المرأة للإرشاد القانوني (٢٠٠٥)، وكذلك الخوف من اللجوء إلى القانون لعدم الثقة بالجهات التنفيذية والخوف من الفضيحة. أما بالنسبة لاغتصاب الزوجات، فقد تم تداولها كنوع من أنواع العنف ورفضها كظاهرة اغتصاب من قبل نسبة كبيرة من الرجال والنساء على حد سواء.

وجاءت أهم الاقتراحات لتعديل القانون الذي أقر بالقراءة الأولى التي قدمها المجتمع المدني على النحو التالي:

١. المادة ٣٠: عدم جواز صدور عفو خاص في جرائم الخيانة العظمى والتعذيب والتعديل، تضمن إضافة الاغتصاب كجريمة غير محصنة بمواجهة العفو الخاص.

٢. المادة ٨٥: تنص على عدم عقاب من أجرم بفعل كممارسة لأداء واجب مقرر بمقتضى الشريعة، وهذا النص ينطوي على إشكاليات، وبخاصة أن هناك تناقضاً بين أحكام القانون مع الشريعة بالنسبة للعقوبات؛ فمثلاً –فيما عدا دول الخليج– لا تقطع يد السارق ولا ينفذ الرجم ولا القتل في حالة الردة. ولهذا، فقد نجد مثلاً من يقوم بضرب أو رجم أو قتل رجل لا يصلي أو يصوم على خلفية الواجب الديني، والاقتراح للتعديل هو أن لا يطبق العقاب إذا وقع الفعل المجرم كممارسة لحق أو أداء لواجب مقرر بمقتضى القانون.

٣. المادة ٢٠٨: اعتبرت السن القانونية للزواج ١٥ عاماً تماشياً مع قانون الأحوال الشخصية الأردني. وهنا يبرز تناقضان؛ الأول مع اتفاقية حقوق الإنسان التي تحدد سن الطفولة حتى ١٨ عاماً. والثاني مع نصوص أخرى تحدد الأهلية القانونية بسن ١٨ عاماً، فكيف يكون الفرد غير مؤهل قانونياً ومؤهل للزواج؟

٤. المادتان ٢٥٧ و٢٥٩: فرّق القانون بين جريمة الاغتصاب على طفلة عمرها أقل من ١٥ عاماً وطفلة بين ١٥ و١٨ عاماً لعدم توفر الأهلية. ففي حالة الاغتصاب يجب التشدد في العقاب على الجاني بغض النظر عن درجة القرابة. كما أن القانون أنزل العقوبة من ٧ سنوات كما في القانون الأردني إلى ٣ سنوات. والاقتراح أن يحدد السن بأقل من ١٨ عاماً والعقوبة المشددة على أفراد الأسرة كافة، مع إضافة فقرة تتعلق بإثبات نسب المولود.

٥. المادة ٢٣٥: هذه المادة تعبير صارخ عن التمييز، حيث نص القانون بالعذر المخفف لمن فاجأ زوجته في فراش مع غيره، وبالعذر المخفف لامرأة إذا فاجأت زوجها في فراش الزوجية. وهذا يترك المجال مفتوحاً أمام العقوبة التي يستحقها الرجل إذا وجد في فراش غير فراش الزوجية مع من هي غير زوجته. لذا، اقترح التعديل بشطب فراش الزوجية.

٦. المادة ٢٧٠ (جرائم التحرش الجنسي): تطرقت الفقرة الثانية من المادة إلى عقوبة لا تزيد على سنة لمرتكب التحرش الجنسي ضد طفل أو امرأة في مكان عام، ويلاحظ أن القانون حصر فعل التحرش في الأماكن العامة؛ أي أن الدولة ترفع يدها عن التحرش الذي في الحيز الخاص (البيت). ويقترح التعديل تحديد العقوبة بمدة لا تزيد على ٦ أشهر في الفقرة الأولى، ومدة لا تقل عن سنة إذا وقعت في الأماكن العامة، مع إضافة التشديد الوارد في المادة ٢٧٥ للأب والأم وبقية أفراد الأسرة.

٧. المادة ٢٦٨ (الدعارة والبغاء): القانون موجه ضد المرأة التي تمارس الدعارة بعقوبة لا تزيد على سبع سنوات، وبهمل شريكها في الدعارة أو من استخدمها لهذا الغرض. لذا، جاء الاقتراح ليشمل كل ذكر وأنثى اعتادت ممارسة البغاء برضائها، يعاقب بالسجن مدة لا تزيد على ٧ سنوات، وكذلك يعاقب من يرتاد محل البغاء ليتلقى خدمات جنسية بالعقوبة نفسها.

٨. المادة ٢٧٨ (جرائم الزنا): جاء في هذه المادة شهادة أربعة رجال على الزنا أو القبض عليه متلبساً أو اعترافه. وهذا تكريس لدونية المرأة وعدم الاعتراف بأهليتها ومساواتها مع الرجل. فالعقوبة المترتبة على فعل الزنا يجب أن يتحدد بمقاييس أكثر. فلا ينبغي أن يتم الأخذ بالشريعة عندما نريد ونتركها عندما نريد لأهداف مبطنة تعمل على تخفيف عقوبة الرجل والمبالغة في عقوبة المرأة. وهنا أود أن أطرح الرأي التالي:

- أولاً: التشدد في شهادة أربعة رجال في الشريعة يمكن تفسيره على أن الدين حرم العلاقة الجنسية خارج إطار الزوجية.
- ثانياً: بما أن قانون العقوبات شدد العقوبة على ممارسة التحرش الجنسي في الأماكن العامة، واعتبر ذلك من سلطة ضبط الدولة كأمر يحدث في الحيز العام، وأهمل ما يحدث في الحيز الخاص، فإن تدخله هذه المرة في الخاص يعبر عن تناقض صريح في فهم الحريات الشخصية والتدخل فيها.

- ثالثاً: مع تطور العلم توجد طرق طبية لإثبات الزنا دون اللجوء لا إلى التلبس ولا إلى الاعتراف إذا سلمنا أنه جريمة يعاقب عليها القانون.

٩. المادة ٧٠: التكتم على الجنايات الواقعة في إطار الأسرة. لم يتم نص بهذا المعنى واقتصر النص على تجريم التكتم على التجاوزات في مكان العمل. فما هو عقاب الطبيب الذي تزوره امرأة على جسدها علامات ضرب مبرح، وفي حالة غيبوبة، ويتكتم على هذه الجريمة ولا يبلغ عنها الشرطة للبحث عن الجاني، مفترضاً أنها قامت بفعل شائن لتستحق عليه الضرب وهذه خصوصية للعائلة.

١٠. الضرب المفضي للموت، وهذه مادة غير موجودة، ويجب إضافتها بنص قانوني يشدد على معاقبة كل من يضرب زوجته وأولاده، أو من أحد أصوله بالسجن لمدة سنة، ويمكن أن تكون العقوبة ذات طابع آخر.

١١. لم يرد نص واضح لعقوبة الرجل الذي يتخلى عن بيته أو أولاده أو زوجته أو يتخلف عن دفع النفقة في حالة الطلاق.

١٢. لم يتطرق مشروع قانون العقوبات الفلسطيني إلى المادة ٦٢ في القانون الأردني التي تسمح باستخدام ضرب الآباء للأبناء بهدف تأديبهم، وهذا الإهمال في انتقاد هذه المادة من المشرع الفلسطيني يفتح الباب واسعاً لإجازة ضرب البنات وقتلهن على خلفية تأديبهن (هكذا تم إطلاق صراح قاتل ابنته في رام الله، لأنه قام بفعلته بهدف تأديب ابنته ... وأمثلة متعددة على ذلك) (المقابلة مع الأستاذة حليمة أبو صلب).

١٣. الجدير بالذكر هنا أن ما تم تعديله في القوانين الأردنية بالنسبة للعذر المحل والعذر المخفف (مادة ١٦، ١٩٦٠) لا يطبق في المحاكم المدنية الفلسطينية، حتى وإن كانت المحاكم الشرعية تطبق قانون العقوبات الأردني.

حول نتائج الاستبيان

وزعتُ ٨٠ استبياناً استعدتُ منها ٧٦. وكانت الملاحظات على العينة كما يلي:

- عدد المتزوجات يقارب عدد غير المتزوجات.
- مثلث القرى نصف العينة والمخيمات ١٥٪، والبقية كانت للمدن ٣٥٪.
- النساء اللواتي انتمين للإطار لمدة أقل من سنتين شكلن الجزء الأكبر من العينة،

وهذا دليل واضح على انخراط الشابات في الإطار. وبالتالي بإمكاننا الافتراض أن الجيل الجديد له تأثير وبصمات واضحة على مستقبل الإطار، وهو ما يجب أن نأخذه بعين الاعتبار لدى تشكيلنا للخطاب النسوي.

- عدد المحجبات تقريباً مساوٍ لعدد غير المحجبات، في الاستبيان، وعليه يمكن تحليل نتائج الاستبيان بطريقة منطقية وسهلة كمياً، آخذين بعين الاعتبار أن حلقة النقاش التي جرت بتاريخ ٢٠٠٦/٦/١ تشكلت أغلبيتها من المحجبات، وعدد كبير منهن شابات. أما من حيث نساء الاستبيان فكانت كالتالي:

١. ٧٥٪ من العينة توافق بشدة على اعتبار الاغتصاب جريمة غير محصنة للعفو.

٢. ٣٦٪ لا يوافقن بشدة على عمل القتل وإيقاع الأذى بالاستناد إلى الواجب الديني، مقابل ٦,٦٪ يوافقن بشدة، و٢٣,٧٪ يوافقن، و٢٨,٩ لا يوافقن. ومن هنا نستطيع أن نجمل نسبة عدم الموافقة بـ ٦٦٪، وهو ميل واضح من قبل المشاركات إلى استخدام القانون الوضعي بدلاً من الأحكام الدينية.

٣. أما بالنسبة للقتل على خلفية الارتداد عن الدين، فهنالك ٣٦,٨٪ لا يوافقن بشدة، و٢٥٪ لا يوافقن، بينما الموافقة والموافقة بشدة كانتا ٢٢,٣٪. هذه النتيجة قد تبدو غريبة، لكن قد يفسرها السؤال الذي يليه، والذي ترتفع فيه نسبه الموافقة على العقاب بخصوص القتل على خلفية الارتداد إلى ٤٢٪؛ أي تقريباً نصف العينة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن ١٠٪ أجبن بلا أعلم.

٤. ٦٤٪ من العينة أجبن بعدم الموافقة على قطع يد السارق، ولكن الغالبية تتفق مع حاجة السارق لإطعام أطفاله، ما يتضح أن عقاب السارق يجب أن يخضع لقوانين أخرى. وهنا أجد صعوبة في التفسير، ربما النتيجة جاءت بسبب عدم وضوح السؤال.

٥. وافق ٧٥٪ على تحديد قانون الزواج بسن الـ ١٨ (بموافقة عادية وبموافقة مشددة)، بينما كانت نسبة عدم الموافقة ٢٢٪.

٦. ٧٤٪ أيدنّ التشدد في العقوبة لمرتكب التحرش الجنسي إذا كان من أفراد الأسرة، وعدم التشدد فقط في حالة الأم والأب (القانون يشدد في حالة الأم وإن علت والأب وإن علا، ولا يشدد على الفروع).

٧. ٧٨٪ يؤيدنّ عقاب من يقوم بتزويج فتاة بغض النظر عن سنها من رجل لا ترغب في الزواج منه.

٨. ٦٢٪ من العينة تؤيد تعديل القانون، بحيث تخفف عقوبة المرأة التي تفاجئ بزوجها مع غيرها في فراش غير فراش الزوجية.

٩. ٨٠٪ يؤيدن عقاب من يقوم بالتحرش الجنسي في داخل الأسرة، وليس فقط في الأماكن العامة، مقابل ١٣٪ لا يؤيدن ذلك، وهذه نسبة مقارنة ليست قليلة.

١٠. ٦٦٪ يوافقن على عقاب شريك المرأة التي اعتادت الدعارة مع عقابها هي، مقابل ١٦٪ لا يوافقن، و١٨٪ أجابت بلا أعلم. وقد أفسر ذلك بميل المجيبات إلى عدم أخذ موقف من الرجل بناءً على تقييدات المجتمع الجنسية المفروضة على كل منهما.

١١. ٧٩٪ يؤيدن توجه المرأة التي تتعرض للضرب للشكوى إلى الجهات القانونية لاتخاذ عقوبة. وهذا ما يتناقض مع نتائج فرز مركز المرأة للإرشاد القانوني (٢٠٠٥)، الذي جاء بنتيجة أن غالبية النساء لا يتوجهن إلى الجهات القانونية، إما خوفاً من الفضيحة وإما عدم ثقة بهذه الجهات وقدرتها على تطبيق القانون على الجاني. وبرأيي، فإن الاختلاف نابع من العينة، فعينة مركز المرأة للإرشاد القانوني تختلف عن العينة التي أخذتها في مجال بحثي، وهي قاعدة اتحاد لجان المرأة الفلسطينية. وأعتقد هنا أنه من الممكن القول إن كلتا العينتين تمثل المجتمع الذي أخذت منه، وهما تكشفان عن تفاوت في وعي النساء لهذه القضايا من جهة، ويكشف دور الحركة النسوية في توعية تلك النساء على الرغم من محدوديتها من جهة أخرى.

١٢. ٦٥٪ يؤيدن اللجوء إلى الأقارب أو الأصدقاء أو مركز حقوق الإنسان في حالة لم توافق المرأة على تقديم الشكوى للجهات الرسمية لاتخاذ العقوبة. وهذا مزاج يعكس بوضوح دور الأعراف والتقاليد وأهميتها ودورها في حياة المرأة الفلسطينية. وقد يعكس أيضاً ثقتها بأن الحل العائلي أفضل من الحل القانوني. وجذور هذه المسألة تنبع أساساً من عدم الثقة بالجهات القانونية.

١٣. ٨٩٪ يؤيدن نصاً صريحاً لعقاب من لا يدفع النفقة أو يتخلى عن عائلته في حالة الطلاق.

١٤. ٦٣٪ من نساء العينة لا يؤيدن العلاقة خارج إطار الزواج في حالة البالغين غير المتزوجين مقابل ٢٠٪ لا يرين ضرورة لإيجاد قانون لعقابهم. والملفت للنظر هنا أن ما نسبته ١٧٪ كان ممن أجبن بلا أعلم. وأفترض أن ليس لديهم موقف من هذه المسألة وهي قضية غير متوقع أن تؤخذ بحيادية.

يمكن تقسيم الأسئلة إلى مجموعتين: الأولى تستكشف ميول التعديلات من حيث الواقع الإنساني، التي لا تمس جوهر التدين، إلا إذا تعمدت المرأة ربطها بالأصول الدينية بشكل مباشر أو غير مباشر. وهذه الأسئلة تضم قضايا الاغتصاب كجريمة غير محصنة للعفو، وتحديد قانون سن الزواج بـ ١٨ سنة، وتشدد القانون في حالة اغتصاب الأشقاء أو أفراد العائلة كما هو الحال مع الأم والأب، وإجبار الفتاة على الزواج ممن لا ترغب، وتخفيف عقوبة الزوجة إذا فاجأت زوجها في مكان غير فراش الزوجية، وعقاب مرتكب التحرش الجنسي داخل إطار العائلة، ومعاقبة شريك المرأة التي اعتادت الدعارة، وموضوع النفقة. ومن خلال الإجابات عن هذه المجموعة من الأسئلة ظهرت فروق بسيطة بين المحجبات وغير المحجبات، وميل عالٍ باتجاه التغيير الذي تم اقتراحه في هذه النقاط.

أما المجموعة الثانية، فتستكشف المقارنة بين المحجبات وغير المحجبات من خلال أسئلة فيها بعض التوجهات المرتبطة بقضايا التدين. وهي الأسئلة الخاصة بقتل المرتد عن دينه، والجريمة المبررة بالاستناد على أحكام الشريعة كقطع يد السارق، وعقاب المرتد وممارسة الجنس لغير المتزوجين. وقد جاءت النتائج على نحو يبرز فروقاً بين المحجبات وغير المحجبات، وبخاصة في السؤال حول الاحتكام إلى الشريعة، فيحال القيام بجريمة قتل أو ضرب. وهنا تكمن الخطورة في تبرير ضرب النساء بالاستناد إلى حكم الشريعة، حيث يتم تفسيره بصورة مجردة (التأديب) وليس لدي إثبات ربما لعدم وضوح السؤال على أن الإجابة كانت تستهدف الحيز العام للفعل أو الحيز الخاص بالمرأة. كما ظهر تباين واضح في قضية قتل المرتد عن دينه في نسبة ١١:٦ لصالح القتل، ولا يظهر فرق واضح عند طرح العقاب بدلاً من القتل. بينما ١٦:٣١ لا يؤيدن القتل وقد تبدو هذه النتيجة مفاجئة، إلا أن تفسيرها يقع في الإجابة عن السؤال الذي يليه، حيث تقاربت نسبة من يؤيدن العقاب لنسبة من لا يؤيدن العقاب. واتضح أن المحجبات لديهن ميل أعلى للعقاب، بمعنى آخر ازداد عدد المحجبات اللواتي وافقن على العقاب بدلاً من القتل.

وأخيراً بالنسبة إلى ممارسة الجنس خارج إطار الزوجية للبالغين وغير المتزوجين، فمع أنه عكس تبايناً واضحاً بين المحجبات وغير المحجبات، فإن امتناع أكثر من ١٠٪ عن الإجابة –وهو ما يشكل أكبر نسبة امتناع بين الأسئلة كلها– يشير إلى عدم تشكل موقف من هذه القضية على الرغم من أن الأغلبية لم توافق على هذه العلاقة.

قراءة في النتائج

لا تضعنا النتائج أمام تباينات صارخة تجعلنا نقف أمام فئتين من النساء مختلفتين في ميولهن الاجتماعية العامة في الوقت الذي جمعهن نضال تاريخي في معاركة الاحتلال. وبرأيي، فإن هذه الحقيقة يجب أن تؤخذ بعين الجدية في الخطاب النسوي الذي أصبحت صياغته اليوم إحدى المهام التاريخية للحركة النسوية التي من شأنها أن تدفع بمصالح النساء من خلال تبني القواسم المشتركة بين مجموع النساء إلى الأمام بدلاً من أن تدفعها إلى الخلف عبر رفع شعارات الاختلافات في المواقف الاجتماعية تعود إلى الاصطفاف السياسية. فبعد أن فازت حركة "حماس" بأغلبية مقاعد المجلس التشريعي، تم طرح برنامجها الاجتماعي من ناحية، والسياسي من ناحية أخرى كمعيقين للقضية الفلسطينية. إنني معنية هنا بمناقشة البرنامج الاجتماعي وليس البرنامج السياسي.

إن كان صحيحاً التمييز بين الحاجات العملية والمصالح الإستراتيجية للنساء والقوى، وضرورة تحديد الإمكانيات الدافعة لتحويل الحاجات العملية إلى مصالح إستراتيجية، وإن كان صحيحاً أننا ندرك الحاجات العملية للنساء الفلسطينيات، فنأخذ في التشابه بدلاً من الاختلاف، فإن ما علينا أن نقوم به هو استخدام القوى التحويلية للوصول إلى المصالح الإستراتيجية. وبما أن القوانين تلعب دوراً مهماً في تعزيز المصالح الإستراتيجية للنساء، وذلك بتمكينهن من الوصول إلى فرص التكافؤ والمساواة والعدالة، فإنه يقع على عاتق الحركة النسوية أن تجد السبل الكفيلة لربط الحاجات العملية بالمصالح الإستراتيجية. وهذا لن يتحقق إلا إذا اعترفنا أساساً بأن النساء الفلسطينيات لهن احتياجات تقع في الخاص والعام، ويعبران عنها بصراحة وطلاقة كما جاء في حلقة النقاش التي أقيمت في مقر الاتحاد، وكشفت أن الحجاب الذي يشكل بمظاهره عنوان المد الديني المتصاعد يخفي تحته عقلية نسوية منفتحة، ليس فقط على النقاش وإنما على التغيير.

إن ثنائية الخاص – العام لها مضمون مختلف في حياة النساء الفلسطينيات إبان التطور الاقتصادي وليس إبان التغير السياسي، بالتحديد لو كشفنا النقاب عنه وأخرجناه من حيز

التلقائية الموجودة في صدور النساء كأمر معطى إلى حيز النقاش، لاستطعنا أن نفهم لماذا تقبل المرأة الفلسطينية بأن تمضي عمرها في المجال العام (النضال الوطني والعمل) وهي غير معترف بدورها، ولماذا تقبل أن تمضي عمرها في الحيز الخاص (المنزل، والإنجاب، ورعاية الأطفال)، وببساطة قد يطلّقها زوجها ويطردها منه. وباستطاعتنا أيضاً أن نفسر ميولهن نحو التعديل في القانون لحماية مصالحهن، بغض النظر عن درجة تعليمهن أو تدينهن أو أعمارهن. وهذه الحقيقة التي أراها تعبر عن المصلحة المشتركة للنساء في قضية التغيير. أؤكد أن الحركة النسوية تواجه تحدياً اليوم في المضمون السياسي، وليس في الموضوع الديني. النضال النسوي ما زال قائماً ضد العقلية الذكورية الأبوية بغض النظر عن توجهاتها السياسية أو الدينية. فلم يكن من السهل إنجاز قانون الكوتا في ظل النظام السابق، كما أنه لن يكون من السهل إنجاز قوانين تكفل المساواة وتكافؤ الفرص في ظل النظام الجديد. كما أود التأكيد في هذا السياق على أن القوانين ليست وحدها كفيلة بإنجاز التغيير، فهنالك المزيد من الجهود التي يجب أن تسخر على أصعدة أخرى. فالمرأة التي لا تعي مضمون القانون من الصعب جداً أن تمارسه.

بعض المراجع باللغة العربية

- البكري، حنان (١٩٩٥). "الواقع القانوني والاجتماعي للمرأة في الضفة الغربية"، في: من المرأة والعدالة والقانون، رام الله: مؤسسة الحق.
- عبد الحميد، مهند (٢٠٠٥). "جرائم الشرف الوجه الآخر لوأد البنات"؛ www.amin.org.
- كيفوركيان، نادرة (٢٠٠٥). قتل النساء في المجتمع الفلسطيني، القدس: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي.
- سنيورة، رندة (٢٠٠٠). "الضغط والتأثير من أجل قانون أسرة فلسطين: تجربة البرلمان الصوري الفلسطيني: المرأة والتشريعات". ورقة مقدمة إلى المؤتمر العالمي حول "قانون الأسرة الإسلامي في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، النظرية، والممارسة، وفرض الإصلاح".
- مركز المرأة للإرشاد القانوني (٢٠٠٥). "وضعية المرأة الفلسطينية في ظل مشروع قانون العقوبات"، رام الله: مركز المرأة للإرشاد القانوني.
- اتحاد لجان المرأة الفلسطينية (٢٠٠٣). "اللائحة الداخلية المعدلة"، رام الله: اتحاد لجان المرأة الفلسطينية.

ممارسة القوانين الصحية وتطبيقها

على المرأة المريضة من قبل الممرضين/ات

سهيلة قراعين

محور ورقة البحث هذه هو النوع الاجتماعي والقانون، وهي تدخل في إطار نيل درجة الماجستير من معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت. وقد خضعت الورقة، المؤرخة بتاريخ ٢٠٠٦/٦/١، للتحرير والاختزال مراعاة لشروط النشر في دورية دراسات المرأة. وأشرفت على البحث د. إصلاح جاد.

تقديم

تركز هذه الدراسة على العنف الموجه ضد المرأة في مجال الرعاية الصحية من خلال فحص مدى معرفة الممرضين والممرضات بتطبيق القوانين الصحية على المرأة المريضة، وفحص ما إذا هناك أي تمييز من قبلهم عند تطبيق القوانين على الجنسين. ويتوفر القليل من الدراسات المحلية حول هذا الموضوع، وقد أجريت دراسة مشابهة للتي أقوم بها، لكن الدراسة الحالية تخص فئة واحدة من العاملين الصحيين ومؤسسة واحدة.

بعض الأدبيات

على الرغم من التغيرات التي طرأت على أوضاع وقضايا العنف الموجه ضد المرأة فيما يتعلق بمجال الرعاية الصحية، فإنه ما زال هناك العديد من الإشكاليات والعوائق التي تواجه المرأة، فيما يخص قلة القوانين وغياب النصوص المباشرة والصريحة التي تنص على حماية المرأة من العنف الموجه ضدها، أو من الناحية الصحية. هذا إضافة إلى النظرة التقليدية للعائلة والمجتمع والدولة وتأثير البعد الديني، التي يطغى عليها المنظور الذكوري.

العنف ضد المرأة يعني "أي فعل عنيف تدفع إليه عصبية الجنس ويترتب عليه، أو يرجح أن يترتب عليه، أذى أو معاناة المرأة؛ سواء من الناحية الجسمانية أو الجنسية أو النفسية، بما في ذلك التهديد بأفعال من هذا القبيل أو القسر، أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء حدث ذلك في الحياة العامة أم الخاصة" (المصدر: المادة ١، الإعلان العالمي للعنف ضد المرأة، ١٩٩٣).

اعتبر البعض (أبو دحو وآخرون، ١٩٩٥) في كتابهم أن المرأة هي تابعة للرجل منذ بداية سيطرة الرجل على الملكية الخاصة، فممارسة العنف ضدها هو واحد من أشكال السيطرة. وقد وقف القانون، ومنذ القدم، إلى جانب الرجل. فالقانون الإنجليزي العام ١٨٧٠ أجاز للرجل ضرب زوجته في حال كانت أداة الضرب غير سميكة، حيث عرف القانون باسم "قانون الإبهام" (أبو دحو وآخرون، ١٩٩٥).

وما جاء في الديانات الأخرى الإسلام والمسيحية واليهودية يدعم ما جاء في النص القانوني الإنجليزي. فقد ورد في النص الإسلامي المأخوذ من حجة الوداع كما روى الترمذي على لسان النبي محمد "ألا واستوصوا بالنساء خيراً، فإنما هن عوان عندكم، ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك، إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضرباً غير مبرح، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً. ألا وإن لكم على نسائكم حقاً، ولنسائكم عليكم حقاً، فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئ فرشكم من تكرهون، ولا يؤذن في بيوتكم لمن تكرهون. ألا وإن حقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن" (الترمذي؛ ٣٠٨٧).

أما في المسيحية، فقد قيل "ليخضع بعضكم لبعض بتقوى المسيح، أيتها النساء اخضعن لأزواجكن خضوعكن للرب، لأن الرجل رأس المرأة، كما أن المسيح رأس الكنيسة التي هي جسده وهو مخلصها. وكما تخضع الكنيسة للمسيح فلتخضع النساء لأزواجهن في كل شيء" (رسالة القديس بولس إلى أهل أفسس ٥: ٢١-٢٤).

فالإسلام هو وليد لحضارة عربية ذكورية تحمل الكثير من التوجهات التي تعزز من مكانة الرجل وتعطيه السيطرة على المجتمع بشكل عام، وعلى المرأة بشكل خاص؛ أي أن هناك قسمة وظيفية بين عالمين؛ عالم الأمة وهو عالم الرجال (القوة)، بالمقابل هناك عالم الخاص (البيتي) عالم النساء المرتبط بالجنس والعائلة.

التيار الإسلامي التقليدي تيار مسيطر في الثقافة الدينية والشعبية والرسمية في المجتمعات العربية، إضافة إلى أصحاب المذاهب الأربعة، حيث شكلت آراءهم لبنة الأفكار التقليدية بالنسبة لقضايا المرأة في الإسلام، التي في معظمها تشرّع سيطرة الرجل (المصري، ٢٠٠٠).

وعند التطرق للحديث عن الانتهاكات لحقوق المرأة الصحية في المجتمع الفلسطيني، نجد من يقول إن هذا ما هو إلا فتنة جاءت من الخارج، وهذه الأحاديث خارجة عن عاداتنا وتقاليدنا، ولا يتم طرحها إلا من أجل خلق المشاكل والفتن في المجتمع، وهي إن وجدت فأسبابها تعود للفقر الذي تعيشه الفئات المهمشة، حيث "الآفات الاجتماعية" (المصري، ٢٠٠٠).

في عقد السبعينيات تغير الوضع إلى الأفضل نوعاً ما، حيث تم تخطي فكرة ما كان يقال على لسان السابقين (المنظرين والقانونيين والفقهاء والعامة) إن العنف ضد المرأة قضية فردية خاصة ومحصورة وهامشية، وليست ذات تأثير على المجتمع. فقد تمت إعادة دراسة قضية العنف ضد المرأة. فقد لوحظ زيادة معدلات الانتحار والعنف في الأسرة، كما استطاعت الحركات النسوية إزالة الصمت المحيط بمشكلة العنف، وطرحه كقضية اجتماعية ذات أهمية تتطلب المعالجة (أبو دحو، وآخرون، ١٩٩٥).

شهد عقد السبعينيات جهداً هائلاً متميزاً في موضوع العنف ضد المرأة والتميز ضدها، حيث طرح الموضوع في العديد من المؤتمرات الدولية المهتمة بقضايا المرأة، منها مؤتمر المكسيك العام ١٩٧٥، وكوبنهاغن العام ١٩٨٠، ونيروبي في العام ١٩٨٥ تحت إشراف الأمم المتحدة. كما عقد العديد من المؤتمرات الأخرى التي كان لها صدى كبير كمؤتمر فينا لحقوق الإنسان ١٩٩٣، وصدر بعده الإعلان العالمي لمناهضة العنف ضد المرأة. كما تم تعيين مقررة لمتابعة قضية العنف ضد المرأة في العام ١٩٩٤، ولعبت لجنة اتفاقية إلغاء التميز ضد المرأة أيضاً دوراً مهماً في قيادة الجهود الدولية لمناهضة العنف ضد المرأة. لكن هذه التغيرات الإيجابيّة نوعاً ما، لا تخفي بعض الإخفاقات كالتي تمثلت في فشل احتواء اتفاقية إلغاء التمييز ضد المرأة مادة مستقلة واضحة

حول قضية العنف ضد المرأة، بل ذكرت بشكل غير مباشر، أي أن الاتفاقية لم تزل اللبس عن بعض الموضوعات (عبد الهادي، ٢٠٠٤).

تنظر الحركات النسوية للاتفاقات الدولية وميثاق الأمم المتحدة على أنها حيادية اتجاه قضية التميز والعنف ضد المرأة. فعلى الرغم من وجود النصوص التي تؤكد على المساواة وعدم التميز ضد المرأة، فإنها لا تنص على حقوق واضحة، وبخاصة فيما يتعلق بقضية العنف ضد المرأة. فالاتفاقات تهتم بالبعد الإنساني بين الجنسين، وليس ببعد النوع الاجتماعي (الجندر) الذي يعطي الأهميّة لأدوار واحتياجات واهتمامات الحياة المختلفة فيما بين الرجل والمرأة.

الوضع لم يتغير، فلا يوجد ما ينص بشكل صريح على معاقبة من يخالف أو يتعدى على حقوق الآخرين، ما يؤدي إلى استمرار الممارسة اليومية للعنف ضد المرأة؛ سواء في إطار المنزل (المجال الخاص) أو خارجه (المجال العام)، بسبب افتقار القوانين للقدرة على المعالجة والتشخيص الجيد. فمن أجل تغيير الوضع وتحقيق المساواة المنصوص عليها، لا بد من تحقيق العدالة الاجتماعية؛ أي النظر والانتباه للاختلافات الموجودة بين الرجل والمرأة؛ سواء في المجال الخاص أم في المجال العام؛ أي العمل على دمج وجهة نظر النساء في المنظور العام للحقوق والمصالح الإنسانية. فواقع المرأة مختلف عن واقع الرجل فيما يخص الاستقلالية داخل الأسرة، وفيما يخص عملية الوصول إلى الموارد (مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، ٢٠٠٠).

العنف ضد المرأة موجود في كل أنحاء العالم، ولا يقتصر على مكان بعينه. فالعنف ليس مرتبطاً بالوضع الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو السياسي، أو العرقي، أو الديني أو الثقافي، حيث نجد تلاقياً بين جميع المستويات حول قضية العنف، والحماية القانونية التي توفر لمرتكب العنف تمثل بحد ذاتها الفكر الذكوري، ما يترتب عليه استطاعة أي شخص (الرجل) القيام بالعنف ضد المرأة، دون التعرض للعقاب (المصري، ٢٠٠٠، وعبد الهادي، ٢٠٠٤).

يؤدي عدم الاهتمام أيضاً بوجود اختلاف ما بين الرجل والمرأة في المجال الصحي، إلى انتهاكات للحقوق الصحية وتعطيل الوصول إلى الخدمات الصحية وتحديد نوعيتها وشروطها، إضافة إلى تقاطعها مع تأثيرات أخرى كالطبقة الاجتماعية، والعرقية، والانتماء الإثني ... الخ (WHO, 1998). فمن المعروف أن العنف ضد المرأة يؤثر سلباً على صحتها من نواح عدة (جسدية، نفسية، جنسية وغيرها) ما يستدعي التدخل من قبل القائمين على مجال الرعاية الصحية لتوفير الحماية لها (عبد الهادي، ٢٠٠٤).

وتشير اتفاقية القضاء على كافة أشكال التميز ضد المرأة، ومنها المادة رقم (١٢)، إلى أهمية اتخاذ الإجراءات المناسبة لضمان المساواة وعدم التميز ضد المرأة في ميدان الرعاية الصحية. كما تشير المادة إلى أهمية التميز الإيجابي لصالح المرأة الحامل من خلال توفير الخدمات الصحية المناسبة لها خلال الحمل والولادة، وعلى رأسها الخدمات الصحية المجانية إذا اقتضى الأمر، والتغذية الكافية أثناء الحمل وما بعد الولادة (مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، ٢٠٠١).

فلسطينياً، نجد أن وضع الرعاية الصحية المقدمة للمرأة هي على غرار ما يحصل في دول العالم. فالمرأة الفلسطينية لا تختلف عن غيرها من نساء العالم من ناحية الحقوق الإنسانية.

وقد أدى انشغال المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال، ووقوف المرأة بجانب الرجل في النضال ضد الاحتلال إلى تهميش القضايا الاجتماعية، وبخاصة قضية العنف ضد المرأة، مع أنها قضية مهمة وأساسية في بناء مجتمع متماسك وديمقراطي. ولذا أدركت الحركات النسوية أن قضية العنف ضد المرأة هي قضية مهمة مثل باقي قضايا المجتمع، ما جعلها تدرك وتربط قضية العنف بالوضع السياسي والاجتماعي الموجه ضد المرأة؛ سواء أكان محلياً أم خارجياً (المصري، ٢٠٠٠).

هناك فجوة بين الذكر والأنثى من الناحية الصحية، حيث يوجد هناك تباين بين المناطق: فقد ذكر كتاب "أوضاع المرأة الفلسطينية، إدارة صحة وتنمية المرأة" بعض المعطيات الإحصائية التي توضح التباين الحاصل في مجال الأمور الصحية. فمثلاً، نجد تفاوتاً بين الضفة الغربية وقطاع غزة في نسبة الإعاقة العقلية، وفي كلتا المنطقتين نجد أن نسبة الإعاقة العقليّة عند الإناث هي الأعلى، ونجد أن نسبة الإعاقة في غزة أعلى منها في الضفة الغربية. ويعود التفاوت إلى أسباب عدة، منها ما يتعلق بالوراثة، ومنها ما يتعلق بالمعتقدات والعادات السائدة في كل منطقة، ومنها ما يعود لتأثير الاحتلال والتشريد وغيرها.

وتعاني المرأة في المجتمع الفلسطيني من العنف الموجه ضدها على صعيد صحي، وأسري، وقانوني، ومجتمعي، وثقافي. وهو ناشئ في مجمله على النوع الاجتماعي، واعتبار أن شرف المرأة يكمن في جسدها، وأن مكان المرأة الطبيعي هو المنزل ورعاية الأطفال والزوج، وليس من مهماتها أن تفكر في العمل والإنفاق على أحد. ولكن قد يحدث أن تكون المرأة فهي المعيلة الفاعلة والمساهمة الأكبر في دخل الأسرة (وزارة الصحة الفلسطينية، ١٩٩٩).

وأشارت دراسة بعنوان "انتهاكات حقوق المرأة الصحية في الضفة الغربية"، أن معرفة المرأة لحقوقها الصحية محدودة، ما أدى إلى شيوع ظاهرة استخدام العنف (بمعناه الواسع) ضد المرأة في المؤسسات الصحية. كما تبين أن معرفة بعض العاملين الصحيين بحقوق المرأة الصحية محدودة. لذلك، جاءت هذه الدراسة لتؤكد أهمية الوصول إلى أفضل الخدمات الصحية، باعتبار أنه حق لكل إنسان، وليس فقط النظر إلى مفهوم الحقوق الإنجابية والجنسية. فالمرأة من حقها –مثل الرجل– أن تحصل على أفضل الخدمات الصحية المقدمة، ومن حقها الحصول على الحماية من التمييز على أساس النوع الاجتماعي أثناء تلقيها العلاج، أو الوصول إلى معلومات الإنجاب، إضافة إلى حمايتها من مختلف أنواع التمييز (مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، ٢٠٠٠).

يفحص هذا البحث موضوع تطبيق القوانين المتعلقة بحقوق المرأة المريضة من خلال فئة واحدة من العاملين الصحيين هي فئة الممرضين/ات في أحد مستشفيات القدس، والتأكد مما إذا كان هناك تمييز أثناء تلقي العلاج على أساس النوع الاجتماعي، ومما إذا كان هناك تميز بين مريضة وأخرى بناء على مكانة المرأة في المجتمع (مكان سكنها، دخلها، مستوى تعليمها، عائلتها، موصى عليها أم لا)؟ كما يفحص البحث التباين بين الممرضين/ات، فيما يخص المعرفة بحقوق المرأة. وقد أجريت دراسة شبيهة للتي أقوم بها من قبل مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، لكنها مختلفة عنها في بعض الأمور من ناحية تحديد المؤسسة الصحية، ومقابلة شريحة واحدة من العاملين الصحيين وهم الممرضون/ات في معظم أقسام المشفى التي لم تقتصر على الأقسام المتعلقة بصحة المرأة، بل شملت الأقسام التي يتلقى الرجل علاجاً فيها أيضاً. ودراسة المركز خصت العاملين الصحيين بشكل عام (أطباء، فنيّي أشعة، فنيّي مختبر، ممرضين/ات)، ولم تفصل بينهم على أساس النوع الاجتماعي، كما تناولت مؤسسات صحية عدة.

المنهجية

استهدف البحث أولاً، قياس مدى معرفة الممرضين/ات بحقوق المرأة الصحية أثناء تلقيها الرعاية الصحية؛ سواء عند التشخيص أم أثناء تقديم العلاج. وثانياً، فحص ما إذا كان هناك تميز في تقديم الرعاية على أساس النوع الاجتماعي. وثالثاً، التيقن من نظرة الممرض/ة لقضية العنف الموجه ضد المرأة.

هناك شح في الدراسات حول موضوع صحة المرأة الفلسطينية، حيث في الغالب يتم التطرق للأمور الإنجابية (كالحمل والولادة)، وقلما يتم التطرق للأمور الصحية والحياتية الأخرى

للمرأة. والقوانين القائمة لا تحمي المرأة من العنف بسبب غياب نصوص خاصة وواضحة. والأهم هو سيطرة الفكر الذكوري على المؤسسة الصحية ومؤسسة العائلة والدولة.

وقد خص البحث المرضين/ات في مشفى المطلع – القدس، وهو مشفى خاص، ممن تراوحت أعمارهم/ن بين ٢٣–٤٢ عاماً.

واستخدم البحث الأسئلة المغلقة كأداة لجمع البيانات، ومن ثم يتم الخروج بنسب إحصائية. كما اعتمد أسلوب البحث الكيفي عبر توجيه الأسئلة المفتوحة لمساعدة المبحوث والباحث على الاستفاضة في الإجابة. وقد تمت تعبئة ٢٠ استمارة من المرضين/ات. وتمت مقابلة المرضين/ات لدى تعبئة الاستمارة، وتم اختيار العينة كعينة قصديّة. ويعمل في المشفى ٦٨ ممرضاً/ة، وتمت تعبئة الاستمارة من قبل ١٠ ممرضين و١٠ ممرضات، موزعين على أقسام مختلفة في المشفى في قسم العناية المكثفة، والجراحة، والباطني، وغسيل الكلى، ووحدة التنظير، والعناية بالمسنين، وقسم الأطفال، وقسم الأشعة والكيماوي.

واحتوت الأسئلة على بيانات تعريفية خاصة بالباحث، وأسئلة ديموغرافية اجتماعية واقتصادية عن المبحوث، وأسئلة مغلقة قسمت إلى قسمين: قسم (أ)، وقسم (ب). خص قسم (أ) حقوق المرأة، وأوقات الانتظار، ومعاملة المرضين/ات للمريضة والمريض. أما قسم (ب) فخص أسئلة حول الانتهاكات التي يتعرض لها المرض/ة، والشكاوى التي تتقدم بها المريضة. أما الأسئلة المفتوحة فكانت عن سياسة المشفى، وصلاحيات المرض/ة، وقضية التمييز ضد المرأة من حيث مكانتها في المجتمع، وسؤال أخير حول ما إذا كان هناك أي توصيات أو تعليق قد يفيد البحث.

المفاهيم

استخدمت التعابير الفنية بالمضامين التالية:

- العامل الصحي: هو المستخدم الذي يعمل كطبيب أو ممرض أو فني أشعة أو فني مختبر أو علاج طبيعي وغيرة (دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية، ١٩٩٥).
- المشفى: هو مؤسسة طبية تقوم بتوفير خدمات تشخيصية وعلاجية لمختلف الظروف الطبية؛ جراحية كانت أم غير جراحية، وتقدم معظم المستشفيات أيضاً خدمات لمرضى العيادات الخارجية، وبخاصة خدمات الطوارئ. (دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية، ١٩٩٥).

- الصحة: عرفتها منظمة الصحة العالمية بأنها حالة من الرفاهية جسدياً وعقلياً واجتماعياً، وليست مجرد خلو من المرض أو العاهة (منظمة الصحة العالمية، ١٩٩١).
- الرعاية الصحية: هي الفحص الأولي والرعاية الشاملة المتواصلة، بما فيها التشخيص والعلاج الأولي والإشراف الصحي وإدارة خدمات الصحة الوقائية والحالات المزمنة (دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية، ١٩٩٥).
- العنف: "هو أي عمل مقصود أو غير مقصود يرتكب بأية وسيلة بحق المرأة لكونها امرأة، ويلحق بها الأذى أو الإهانة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ويخلق لديها معاناة نفسية وجنسية من خلال الخداع أو التهديد أو الاستغلال أو التحرش أو الإكراه أو العقاب أو أية وسيلة أخرى، وإنكار وإهانة كرامتها الإنسانية أو سلامتها الأخلاقية، أو التقليل من أمن شخصها ومن احترامها لذاتها، أو شخصيتها، أو الانتقاص من إمكانياتها الذهنية والجسدية. ويتراوح العنف بالعادة ما بين الإهانة، من خلال الكلام والقتل. ويمكن أن يمارس العنف ضد المرأة من قبل أفراد أو جماعات أو مؤسسات بشكل منظم أو غير منظم، وهي ظاهرة عالمية" (سنيورة، وعبد الهادي، ١٩٩٤: ٢).
- العنف ضد المرأة: "(المادة ١) هو "أي فعل عنيف تدفع إليه عصبية الجنس ويترتب عليه، أو يرجح أن يترتب عليه، أذى أو معاناة المرأة، سواء من الناحية الجسمانية، أو الجنسية، أو النفسية، بما في ذلك التهديد بأفعال من هذا القبيل، أو القسر، أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء حدث ذلك في الحياة العامة أو الخاصة" (الإعلان العالمي حول العنف ضد المرأة، الاتفاقيات والإعلانات والمبادئ الصادرة عن الأمم المتحدة، ١٩٩٣).

تحليل الاستمارة والنتائج التي تم التوصل إليها من خلال المقابلات

أ. الاستمارة المغلقة

من خلال تحليل الاستمارة عن طريق برنامج (SPSS)، تم الحصول على المعطيات التالية:

- تراوحت أعمار المبحوثين ما بين ٢٣-٤٢ عاماً.
- الدخل الشهري لأغلبية المبحوثين (أو ما يعادل ٧٥٪) يقع ما بين ٦٠١-٩٠٠ دولار أميركي، في حين كان دخل ٢٥٪ ما بين ٣٠١-٦٠٠ دولار أميركي.

- حوالي ٥٥٪ من المبحوثين حاصلون على درجة البكالوريوس.
- أغلبية (٦٥٪) المبحوثين متزوجون.
- عمل نحو ٥٥٪ في المهنة لأكثر من عشر سنوات.
- المسمى الوظيفي لأغلبية المبحوثين (٦٠٪) هو ممرض/ة قانوني/ة، وتوزع الباقي على مسميات أخرى.

كما تبين ما يلي:

- دخل المبحوثين أعلى من دخل المبحوثات. فدخل أغلبية المبحوثين تراوح ما بين ٦٠١ دولار أميركي و٩٠٠ دولار أميركي، في حين كان للمبحوثات ما بين ٣٠١–٦٠٠ دولار أميركي.
- نسبة المبحوثين المتزوجين أعلى من مثيلتها لدى المبحوثات.
- نسبة الحاصلين على درجة البكالوريوس أعلى بين المبحوثين، في حين تركزت الدرجة العلمية للمبحوثات في ما يعرف بالعملي(practical) ، وفي الدبلوم المتوسط.
- سنوات العمل في المشفى أعلى عند النساء من الرجال.
- المسمى الوظيفي للغالبية من الجنسين هو ممرض قانوني، بينما اقتصر مسمى رئيس قسم الممرضين على الرجال فقط دون النساء، ما قد يدل على أن الرجل هو الذي يسيطر على مراكز اتخاذ القرار.
- تعرض الممرضين للصراخ وللسب وللإهانة أكثر من الممرضات. ولم يتعرض أي من الطرفين للتحرش أو الضرب.

شملت الاستمارة المغلقة أسئلة للمرضين والممرضات لاستكشاف مدى معرفتهم ومعرفة المؤسسات الصحية بفلسطين بالحقوق الصحية للمرأة، وأسئلة حول مدة انتظار المريضة لتلقي العلاج، ومعاملة المرضى لمعرفة ما إذا هناك تميز قائم على النوع الاجتماعي. وطرح الجزء الثاني من الاستمارة أسئلة حول الانتهاكات والشكاوى؛ سواء الموجهة من قبل الممرض/ة أو متلقي الرعاية الصحية.

فيما يلي نتائج البحث للجزء الأول من الاستمارة:

جدول ١: نصت المواثيق الدولية والمحلية على أن هناك حقوقاً صحية للمرأة، ما مدى معرفتكم كممرض/ة بهذه الحقوق؟

الحقوق كما هي معرّفة أدناه	نسبة الممرضين والممرضات الذين قالوا إنهم يعرفون	نسبة الممرضين الذين قالوا إنهم يعرفون	نسبة الممرضات اللواتي قلن إنهن يعرّفن
الحق ١	٦٥٪	٤٣٪	٢٢٪
الحق ٢	٧٠٪	٣٥٪	٣٥٪
الحق ٣	٨٥٪	٤٥٪	٤٠٪
الحق ٤	٩٥٪	٥٠٪	٤٥٪
الحق ٥	٨٥٪	٤٥٪	٤٠٪
الحق ٦	٩٠٪	٤٥٪	٤٥٪
الحق ٧	٩٥٪	٥٠٪	٤٥٪

يبين الجدول أن أغلبيّة المستجوبين أكدوا على معرفتهم بالحق المذكور، لكن عندما تم فصل نسبة الممرضين عن الممرضات، تبين أن الممرضين هم أكثر إلماماً من الممرضات بالحقوق التالية:

- الحق١ الذي نص على حق المرأة في الحصول على أعلى مستوى ممكن من الرعاية الصحية.
- الحق ٣ الذي نص على حق المرأة في الحصول على خدمات صحية ذات نوعية جيدة وآمنه.
- الحق ٤ الذي نص على حق المرأة في الحصول على معلومات صحية.
- الحق ٥ الذي نص على حق المرأة في الاحترام أثناء تلقي الرعاية الصحية.
- الحق ٧ الذي نص على حق المرأة في السرية الخصوصية عند تلقي الرعاية الصحية.

أما فيما يخص الحق ٢ الذي نص على الحق في الحصول على عناية شاملة، والحق ٦ وهو الحق في التشاور والاختيار في تلقي الخدمة الصحية، ففقد تساوت نسبة الممرضين والممرضات بالمعرفة في حقوق المرأة الصحيّة، أما باقي النسب فهي موزعة على الخيارين (لا) و(لا أعرف).

جدول ٢: حسب تجربتك الشخصية، هل هذه الحقوق مطبقة في المؤسسات الصحية في فلسطين؟

نوع الحق	نسبة المرضين والممرضات الذين أجابوا "نوعاً ما"	نسبة المرضين الذين أجابوا "نوعاً ما"	نسبة الممرضات اللواتي أجبن "نوعاً ما"
الحق ١	٧٥٪ نوعا ما	٣٥٪	٤٠٪
الحق ٢	٨٠٪ نوعا ما	٣٥٪	٤٥٪
الحق ٣	٧٠٪ نوعا ما	٣٠٪	٤٠٪
الحق ٤	٥٥٪ نوعا ما	٢٠٪	٣٥٪
الحق ٥	٦٠٪ نوعا ما	٢٥٪	٣٥٪
الحق ٦	٦٠٪ نوعا ما	٢٥٪	٣٥٪
الحق ٧	٦٥٪ نوعا ما	٣٠٪	٣٥٪

أغلبية المستجوبين (من ممرضين وممرضات) قالوا إن الحقوق المذكورة مطبقة "نوعاً ما". لكن عندما تم فرز الإجابات حسب النوع الاجتماعي تبين أن المرضين أكثر علماً أو إدراكاً بما يجري في المؤسسات الصحية الفلسطينية من الممرضات، وذلك من خلال إجابتهم بأنه يوجد تطبيق للحقوق في البنود السبعة كافة، بينما جاءت إجابات معظم الممرضات تحت بند "نوعاً ما" أو "لا أعرف". فمن التعليقات التي وردت أثناء تعبئة الاستمارة ما جاء على لسان الممرض المبحوث بناءً على تجربته، حيث يقدم لهم دورات وورش عمل أكثر مما هو متوفر لدى المستشفيات الحكومية. ويدعم هذا ما ورد في كتاب "انتهاكات حقوق المرأة الصحية في الضفة الغربية وجهة نظر النساء والعاملين في القطاع الصحي" الصادر عن مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، ٢٠٠٠، الذي ذكر أن المعرفة بالحقوق الصحية للمرأة تعتمد على الجهة المشرفة على المؤسسة الصحية، حيث كان هناك سلم للأفضلية بدأت في الإغاثة وصولاً إلى لجان الاتحاد الصحي، ما يبين أن الخاص أفضل من الحكومي.

جدول ٣: كم من الوقت تنتظر المرأة المنتفعة عادة للحصول على الخدمة الصحية؟

مدة الانتظار	ممرضون وممرضات	ممرضون	ممرضات
أقل من ٣٠ دقيقة	٢٠٪	٢٠٪	٠٪
٣٠ دقيقة – ٦٠ دقيقة	١٠٪	١٠٪	٠٪
أكثر من ٦٠ دقيقة	٢٠٪	٥٪	١٥٪
حسب الحالة	٥٠٪	١٥٪	٣٥٪

أجابت الممرضات بنسبة أعلى من الممرضين على أن فترة الانتظار تعتمد على الحالة إن كانت طارئة أم غير طارئة. وغالبية الممرضات أجابت أن المريضة تنتظر أكثر من ساعة، بينما أجابت غالبية الممرضين أن فترة الانتظار تدوم ما بين نصف ساعة وساعة.

جدول ٤: كيف ترى تعامل العاملين في المؤسسة الصحية مع المرأة التي تتلقى الرعاية؟

نوع المعاملة	النسبة العامة	نسبة الممرضين	نسبة الممرضات
ممتازة	٪٥٥	٪٤٠	٪١٥
جيدة جداً أو جيدة	٪٤٠	٪١٠	٪٣٠
مقبول	٪٠	٪٠	٪٠
سيئة	٪٠	٪٠	٪٠
لا أعرف	٪٥	٪٠	٪٥

وصف ٥٥٪ من المستطلعين (ممرضين وممرضات) معاملة العاملين بالممتازة، وكما يظهر من الجدول فنسبة الممرضين الذين أجابوا بأن المعاملة ممتازة كانت أعلى من الممرضات، في حين جاءت الإجابة الأعلى للممرضات تحت بند المعاملة جيدة جداً/ جيدة. ممرضتان وممرض ذكروا أن الممرضين هم الأكثر حنيّة اتجاه المرأة المريضة مما هم عليه اتجاه الرجل المريض، لأسباب منها أنها ضعيفة، وقوة تحملها للمرض أقل، بالإضافة إلى أسباب تتعلق بجنسويتها.

جدول ٥: من خلال وجودك في المؤسسة الصحية، هل لاحظت أن التعامل مع الذكور أفضل من التعامل مع النساء أثناء تقديم الخدمة؟

التعامل مع الذكور أفضل	النسبة (ممرضون وممرضات)	نسبة الممرضين	نسبة الممرضات
نعم أفضل	٪٣٠	٪١٥	٪١٥
نعم أفضل إلى حد ما	٪٧٠	٪٣٥	٪٣٥
لا	٪٠	٪٠	٪٠

يوضح الجدول أن الممرضين والممرضات أشاروا بشكل متساوٍ إلى أن هناك أفضلية في التعامل مع الرجل أثناء تقديم الخدمة، على الرغم مما ورد في جدول ٤ من أن نسبة ٥٥٪ يعاملون المرأة معاملة ممتازة، و٤٠٪ معاملة جيدة. ويمكن ربط الاثنين معاً من أن المعاملة الجيدة للمرأة مردها النظر إليها كمخلوق أضعف وأكثر جهلاً من الرجل.

ومن هنا تفضيل التعامل مع الرجل. ومن هنا أيضاً اعتبر بعض المرضين المرأة "أكثر غلبة" من الرجل، وأقل إدراكاً منه عند الحديث معها عن المرض والعلاج.

جدول ٦: هل تعرضت أثناء تأدية العمل لأي انتهاك من قبل المراجعين للمؤسسة (مرضى، مرافقين، زوار؟)

تعرضت لانتهاك	النسبة الإجمالية	نسبة المرضين	نسبة المرضات
نعم	٧٠٪	٤٠٪	٣٠٪
لا	٣٠٪	١٠٪	٢٠٪

اعتمدت في تحديد مفهوم الانتهاك أو (العنف) على إعلان مناهضة كافة أشكال العنف ضد المرأة الذي أقرته الجمعية العمومية للأمم المتحدة في قراراها رقم ٤٨/ ١٠٤ للعام ١٩٩٣ المادة رقم (٢) البند (٢) الذي يحدد العنف الجسدي والجنسي والنفسي الذي يشمل الاغتصاب، والاعتداء الجنسي، والتحرشات، والإهانة في موقع العمل والمؤسسات التعليمة وغيرها. وشمل مفهوم الانتهاك: الصراخ، السب، الضرب، الإهانة، التحرش الجنسي.

ويبدو أن المرضين أكثر انتهاكاً من المرضات لأنهن، في العادة، يتجنبن تعريض أنفسهن لمثل مواقف كهذه للأسباب التي ذكرت.

وتعرُّض المرضين من ناحية الصراخ والسب أكثر من المرضات. أما باقي الانتهاكات، فلم يذكرها أحد من المستجوبين، فقط أحد المرضين ذكر أنه تعرض للإهانة. وقد يكون السبب وراء ذلك اعتبار أنه من العيب، حسب ما ورد على لسان المستجوبين، أن يخرج صوت المرأة فهو عوره. كما تميل المرأة إلى الخجل أو التردد بالمطالبة بحقها حتى لا يقال عنها إنها قوية أو مسترجلة، بينما الرجل (المرض) معروف أنه ليس خجولاً، ودائماً في حالة عجلة، فهو أكثر حمية وعصبية من المرأة (المرضة).

جدول ٧: هل سمعت عن امرأة تقدمت بشكوى؟

امرأة تقدمت بشكوى	النسبة بشكل عام	نسبة المرضين	نسبة المرضات
نعم	٥٥٪	٢٥٪	٣٠٪
لا	٤٥٪	٢٥٪	٢٠٪

ما يجلب الانتباه هو أن نسبة المرضات اللواتي سمعن بامرأة تتقدم بشكوى أعلى من مثيلتها بين المرضين. وأغلبية الشكاوى كانت موجهة نحو سلوك منافٍ للأخلاق، وكانت

نسبتها أعلى عند المرضين من المرضات، أما فيما يتعلق بالشكاوى الأخرى، فكانت من نوع: تريد علاجاً فورياً دون تأخير، أو شكوى ضد الطعام، أو السرير، ... وهكذا.

جدول ٨: ضد من كانت الشكوى؟

ضد من الشكوى	النسبة الإجمالية	نسبة المرضين	نسبة المرضات
عامل تنظيف	٪١٠	٪١٠	٪٠
طبيب/ة	٪٢٥	٪٠	٪٢٥
ممرض/ة	٪٤٠	٪١٠	٪٣٠
الإدارة	٪٠	٪٠	٪٠
جميع ما ورد	٪٥	٪٥	٪٠
لا ينطبق	٪٠	٪٠	٪٠
أخرى	٪٥	٪٥	٪٠

أكثر نسبة شكاوى كانت موجهة ضد المرضين/ات، ومن ثم الطبيب، ثم عامل التنظيف وذلك لأن المرضين/ات يحتكون ويتعاملون مع المرضى أكثر من غيرهم. وظهر من الأمثلة التي وردت أثناء المقابلات أن المرضى يتذمرون من طول الانتظار بسبب عدد المرضى الكبير الذين ينتظرون طبيباً واحداً لمعاينتهم لعدم توفر أطباء مختصين، ما يسبب الجدل والتذمر. ومن الأمثلة الأخرى الإحساس بأن المرض/ة لم يعطِ المريض حقه في الرعاية والعلاج، ما يتسبب بحدوث احتكاك. وفي بعض الأحيان، يرغب المرضى في تلقي علاج فوري، لكن يطلب منهم الانتظار باعتبار أنهم ليسوا بحالات طارئة.

جدول ٩: لمن وجهت الشكوى في مؤسستك؟

الجهة التي قدمت لها الشكوى	النسبة الإجمالية	نسبة المرضين	نسبة المرضات
الإدارة /رئيس القسم	٪٥٠	٪٢٠	٪٣٠
الشرطة	٪٠	٪٠	٪٠
النقابة	٪٠	٪٠	٪٠
لا أعرف	٪٥	٪٥	٪٠
أخرى حدد/ي	٪٠	٪٠	٪٠
لا ينطبق	٪٤٥	٪٢٥	٪٢٠

كانت نسبة الإجابة الأكبر من الشكاوى قدمت لرئيس القسم أو إدارة المشفى، التي أجاب على غالبيتها المرضات. فنطاق الشكوى لم يخرج عن المشفى، وكانت الأمور تحل داخليا. وعبرت المرضات عن جرأة أكبر من المرضين في الحديث عن موضوع الشكاوى. فقد أظهر المرضون تردداً في الحديث عن الموضوع ربما خوفاً من الإدارة.

جدول ١٠: هل ترى أن هناك مماطلة (تأخراً) من قبلك في تقديم الخدمة الطارئة باعتبار أن المرأة كائن أدنى اجتماعياً من الرجل؟

هل هناك مماطلة في تقديم الخدمة للمرأة؟	النسبة الإجمالية	نسبة المرضين	نسبة المرضات
نعم	٪٢٠	٪١٠	٪١٠
لا	٪٨٠	٪٤٠	٪٤٠
أخرى حدد/ي	٪٠	٪٠	٪٠

بنظر غالبية المرضين والمرضات لا توجد مماطلة في تقديم الخدمة للمرضى. لكن ٢٠٪ اعتقدوا أن هناك مماطلة. والأغلبية اعتبرت أن المرض لا يمكن المماطلة فيه، فهو حالة إنسانية؛ سواء أكان المريض رجلاً أم امرأة، فهو واجب مطلوب القيام به. كما تبين من بين الإجابات أنه يوجد نظام رقابة يحد من إمكانية المماطلة في تقديم العلاج.

ب. الأسئلة المفتوحة في الاستمارة

احتوى الجزء الثاني من الاستمارة على خمسة أسئلة ستتم مناقشة الإجابات عنها كل على حدة.

السؤال الأول: هل تعتقد/ي أن من المهم مراعاة حالة المريضة نفسياً واقتصادياً أم أن هذا ليس من اختصاصك؟

أغلبية المرضين/ات أجابوا بنعم، وأن المعني يراعي/تراعي الحالة النفسية والاجتماعية. لكن عندما تم الفصل بين المرضين والمرضات، تبين أن عدد المرضين (١١) ممن أجابوا بنعم كانت أعلى من عدد المرضات (٨). أما باقي الإجابات فذكرت أن الموضوع ليس من اختصاص الشخص المعني، أو أنه لا يعرف. البعض أجاب أنه من اختصاصنا، وآخرون قالوا حتى لو أنه ليس من اختصاصنا لكننا نراعي الحالة النفسية للمريضة بطريقة غير مباشرة من خلال الإصغاء، أو من خلال مساعدتهم للتوجه إلى مؤسسات خاصة يمكنها

أن تساعد المريض/ة في الحصول على الرعاية النفسية والاقتصادية، أو إرشادهم للذهاب إلى عامل/ة نفسية لمساعدتهم. ففي المشفى يوجد فقط عاملة اجتماعية. كما ذكر ممرض في قسم غسيل الكلى إنهم يقومون في بعض الأحيان بجمع التبرعات للمريضة.

السؤال الثاني: هل تهتم الإجراءات الإدارية بالأمور الماليّة أكثر من الأمور الأخرى؟

أجابت الأغلبية أنه إذا كانت حالة المريض/ة طارئة يتم إدخاله/ها إلى المشفى قبل الدفع أو المطالبة بدفعة أولى، ومن ثم يستكملون عملية الدفع. وكان عدد الممرضات اللواتي أجبن بلا أقل من الذكور (٥ مقابل ٦). أما الإجابات بنعم (أي الاهتمام بالإجراءات المالية قبل العلاج) فكان عدد الممرضات أعلى من الذكور (٣ مقابل ٢).

الإجابات تدعم ما ورد في جدولي ٨ و٩ من أن الممرضات هن أكثر جرأة في الحديث عن المشاكل الموجودة في المشفى؛ سواء من ناحية الأمور المتعلقة بالإجراءات الإدارية (المالية) أم في موضوع الشكاوى الموجهة ضد المؤسسة نفسها. وربما يعود السبب إلى أن الممرضين الذكور لم يشعروا بالراحة في الحديث في هذه الأمور التي قد تؤدي إلى إيقاعهم في مشكلات، وقد يعرضهم لخسارة وظيفتهم، وبخاصة في ظل الوضع الاقتصادي السيئ الذي تمر به البلد، والرجل حسب المفهوم السائد هو المعيل الرئيس للأسرة. في حين كانت الممرضات أقل حذراً تجاه كونهن نساء وأقل خوفاً على فقدانهن العمل. كما وجدت أن المرأة أكثر ميلاً للحديث في أمور كهذه من الرجل، فهي لديها حب المعرفة بما يجري حولها من أقاويل وأحداث.

السؤال الثالث: هل يتم استخدام الستائر في المشفى عند فحص المريضة؟

أغلبية المستجوبين ذكرت أنها تستخدم الستائر في المشفى عند فحص المريضة، وباقي المرضى من الرجال والأطفال. واعتبر أن من حق كل مريض/ة أن تكون له الخصوصيّة أثناء الفحص.

وتبين من خلال تحليل الأجوبة أن عدد الممرضين الذين أجابوا بنعم هي أعلي من عدد الممرضات (١٠ مقابل ٨). وعندما قمت بتوجيه هذا السؤال إلى الممرضتين اللتين كانتا مناوبتين في قسم الأطفال في ذلك الوقت حول استخدام الستائر في الغرف أجابتا بلا. وعندما سألتهما عن السبب أجابتا أنه يوجد في القسم غرفة خاصة تتم معاينة كل مريض/ة فيها بشكل منفصل، فوجود ستائر في الغرفة يعيق الحركة. وأكدتا أن سياسة المشفى لا تسمح بدخول الرجال إلى غرفة المريضة،

وأنه يسمح للرجال الجلوس فقط في المكان المخصص للزيارة، حتى لو كان أب المريض/ة. وأغلبية النساء متحجبات وينزعن الحجاب في الغرفة، وبخاصة عند النوم، ومنهن من يرضعن أطفالهن. وعلى الممرض أن يطرق الباب قبل الدخول إلى غرفة المريضة للأسباب التي ذكرت. ومنهن من قالت: "هو أصلاً صعب إنو يطلع للرجال تصاريح بما أن أغلبية المرضى هم من الضفة والقطاع". وعندما سألتهن ألا يعد تميزاً وتحيزاً ضد الرجل أن يمنع من البقاء مع أطفاله وإعطاء الأولوية للأم أو أي امرأة تقوم بسد مكانها، أجبن "أن عند شعبنا الرجل لا يهتم فالأم هي التي ترعى أطفالها".

السؤال الرابع: هل هناك تمييز بين متلقيات العلاج بناء على مكان سكنها، تعليمها، دخلها، تأمينها الصحي، مكانتها في المجتمع (بنت من؟ موصى عليها من أحد)؟

لا يوجد تميز كانت الإجابة الطاغية. فقد جرى التأكيد أنه لا يوجد فرق بين مريضة وأخرى. وكان عدد الممرضين الذين أجابوا بلا ٧ مقابل ٨ من الممرضات. لكن عدد الممرضين الذين قالوا بوجود تمييز ٣ مقابل ٢ من الممرضات. البعض من الجنسين أكد وجود تمييز، وأنه يصعب توصية من شخصية معروفة في الحقل الطبي أو الاجتماعي. والبعض قال التعامل مع امرأة متعلمة واعية لما يقدم لها من علاج وواعية بأن لها الحق يختلف عن التعامل مع امرأة غير متعلمة وغير واعية لحقوقها. البعض اعتبر أن المريضات "كثيرات غلبة" قياساً بالمرضى من الرجال.

السؤال الخامس: هل لديك/ي أي توصيات تريد/ين أضافتها على ما هو موجود؟

فيما يتعلق بأي إضافة على الاستمارة سواء تعليق أو توصية. أجابت الأغلبية بأنه لم يكن لديها تعليق، حيث أجابوا بأن أسئلة الاستمارة شاملة لجميع الأمور، وأن عدد الممرضين/ات الذين لم يكن لديهم أي تعليق كانت ٦:٦. كذلك الذين علقوا هم أيضاً متساوون في العدد الممرضين ٤ والممرضات ٤. ومن التوصيات التي ذكرت كان التالي:

- على الجميع تلقي العلاج نفسه، ولا فرق بين مريض ومريضة، حيث أن هذا النص أجمعت عليه الغالبية.
- من المهم عمل دورات توعوية للممرضين/ات بحقوق المرضى جميعهم وليس فقط المرأة.

- من الضروري إدخال مساق يتعلق بحقوق المرضى وكيفية التعامل معهم في الجامعات التي تدرس التمريض، أو ما يتعلق بالأمور الصحية، حيث أن ما يدرس حالياً هو مجرد أخلاقيات التمريض.
- يجب أن يتم إقرار قوانين واضحة من قبل المجلس التشريعي فيما يتعلق بأمور الرعاية الصحية والعمل على تطبيقها على أرض الواقع، وليس مجرد إصدار قرارات.
- أن تكون هناك دورات توعوية للمرأة بحقوقها الصحية.
- المطالبة بتوفير الأمن والحماية للممرضين/ات لمزاولة أعمالهم بأريحيه أكثر، وذلك بسبب تعرض البعض للانتهاك أثناء تأدية عملهم.

خاتمة

تبين هذه الدراسة وجود تمييز ضد المرأة على أساس النوع الاجتماعي، سواء فيما بين الممرضين/ات من ناحية المعرفة بالحقوق، وفيما بين المرضى ذكوراً وإناثاً من ناحية تقديم العلاج والرعاية الصحية لهم، وبأن هناك تميزاً في تقديم العلاج ما بين مريضة وأخرى وفق الوضع الاجتماعي والمستوى التعليمي.

هناك حاجة لدراسة تمثيلية وأكثر شمولية لتوضح التميز الحاصل على أساس النوع الاجتماعي ولفهم أسباب وآليات استمراره.

المراجع:

- أبو دحو، جميلة، والحاج يحي، محمد، وكتاب، أيلين (١٩٩٥). المرأة الفلسطينية وبعض قضايا العنف الأسري. رام الله: مركز بيسان للبحوث والإنماء.
- سنن الترمذي، حديث حسن صحيح رقم ٣٠٨٧:
- http://www.islamweb.net/ver2/archive/showHadiths2.php?BkNo=4&KNo=48&BNo=10.
- المصدر: الإعلان العالمي للعنف ضد المرأة. الاتفاقيات والإعلانات والمبادئ الصادرة عن الأمم المتحدة.
- المصري، إبراهيم (٢٠٠٠). العنف ضد المرأة دراسة تحليلية. رام الله: جمعية المرأة العاملة الفلسطينية.
- دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية، "إحصاءات الصحة في الضفة الغربية وقطاع غزة"، ١٩٩٥.
- رسالة القديس بولس إلى أهل أفسس ٥: ٢١ – ٢٤.
- سنيورة رندة، وعبد الهادي، ريم (١٩٩٤). العنف ضد المرأة ظاهرة عامة أم خاصة؟، رام الله: مؤسسة الحق، ص ٢.
- عبد الهادي، آمال (٢٠٠٤). "الخروج من دائرة العنف، دليل مناهضة العنف ضد النساء".
- مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي (٢٠٠٠). انتهاكات حقوق المرأة الصحية في الضفة الغربية .. وجهة نظر النساء والعاملين في القطاع الصحي، رام الله.
- مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي (٢٠٠١). وضعية المرأة الفلسطينية، بالاستناد إلى اتفاقية القضاء على كافة أشكال التميز ضد المرأة، رام الله.
- منظمة الصحة العالمية (١٩٩١). "مؤشرات حول ممارسات الصحة".
- وزارة الصحة الفلسطينية (١٩٩٩). "أوضاع المرأة الفلسطينية في الضفة الغربية ١٩٩٥–١٩٩٧".
- WHO, Women Health and Development, Gender and Health: Technical Paper, 1998.

خلفيات وأبعاد اعتراضات الدول العربية على اتفاقية القضاء على كافة أشكال التميز العنصري ضد المرأة (اتفاقية سيداو)

يسرى محمد

قدم هذا البحث في حزيران ٢٠٠٦ في إطار برنامج المرأة والقانون والتنمية لدرجة الماجستير في معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت، وقد جرى تحرير البحث (شمل استثناء الجزء الخاص بمراجعة الأدبيات) بما يتلاءم مع متطلبات النشر في دورية دراسات المرأة.

تقديم

تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة في شهر كانون الأول من العام ١٩٧٩، وأصبحت نافذة المفعول في ٣ أيلول من العام ١٩٨١ بعد مصادقة ١٦٠ دولة عليها من أصل ١٨٥ دولة عضواً في الأمم المتحدة. وقد انضم فقط اثنتا عشرة (١٢) دولة عربية من أصل اثنتين وعشرين (٢٢) الأعضاء في جامعة الدول العربية إلى هذه الاتفاقية. والدول المنضمة هي: الأردن، الجزائر، جزر القمر، العراق، الكويت، المغرب، تونس، لبنان، ليبيا، مصر، اليمن، وجيبوتي.

يصعب فهم اعتراضات الدول العربية على القانون الدولي الخاص بإلغاء التمييز ضد المرأة (اتفاقية سيداو) دون معرفة الأسباب والمعطيات التي أفضت إلى ذلك، حيث أن الاعتراضات لم تأتِ من فراغ، وإنما ارتبطت بواقع موضوعي، هو مزيج ما بين الاقتصادي والاجتماعي. إن الغلاف الديني الذي تغلف به أنظمة الحكم العربية رفضها لإلغاء التمييز ضد المرأة، ما هو إلا ذريعة لتبرير الرفض. إذ أن الدين يستعمل الآن لتثبيت توجهات هذه الأنظمة من خلال تفسير النصوص لخدمة هذه الأنظمة. لذلك، سأحاول من خلال هذا البحث أن أقف على الأسباب التي أفضت في المحصلة النهائية إلى هذه النتيجة السلبية، مع تركيز على الواقع الاجتماعي الاقتصادي بمركباته وعناصره وعلاقته في رفض مساواة المرأة بالرجل في المجتمعات العربية وعلى الرغم من إن الغالبية العظمى من الدول العربية رفضت إلغاء التمييز في جوانب معينة، فإننا لا نستطيع الادعاء بأن الدوافع والحيثيات متشابهة، أو أن جميعها انطلقت من المنطلقات نفسها، نظراً لتباين الواقعين الاجتماعي والاقتصادي بينها. لكن تبقى بعض السمات السياسية والاجتماعية والثقافية المشتركة بين هذه الدول التي تفسر موقفها المعارض لاتفاقية إلغاء التمييز ضد المرأة.

لن يتسنى لنا تحليل الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية والثقافية لجميع الدول العربية في بحث قصير كهذا، ولذا سنكتفي بتقديم صورة عامة، مع التركيز على الوضع في مصر، باعتبارها الدولة العربية الأكبر. لذلك، سينطلق البحث من فرضية أن أنظمة الحكم في البلدان العربية غير معنية بمساواة الرجل بالمرأة، لأسباب ترتبط بانعدام الديمقراطية، والموروث الثقافي التقليدي، وتخلف الواقع الاجتماعي الاقتصادي الذي ينتج مفاهيم متخلفة. تلجأ معظم الدول العربية إلى استخدام سلطه الدين كوسيلة لتسهيل السيطرة على المرأة وتعميق تبعيتها للرجل. ومن هنا، رفض القبول بالقوانين والتشريعات الدولية التي تطالب بإلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وفي مقدمتها اتفاقية سيداو التي اعتمدت في الثامن عشر من كانون الأول من العام ١٩٧٩، بحجة أن هناك خصوصية للمجتمعات العربية، من منطلق ديني وموروث اجتماعي، وهو ما لا سند له في الشريعة الإسلامية.

كما أن ضعف الحركات النسوية وقصورها النضالي من أجل تغيير الواقع، يسهم في استمرار أنظمة التمييز ضد المرأة، ويعيق دمج المرأة في عمليات التنمية.

اعتمد البحث منهج تحليل المضمون من خلال مراجعة المواد المكتوبة ذات الصلة بالبحث، كما أجريت مقابلة مع فضيلة قاضي قضاة فلسطين، القاضي تيسير بيوض التميمي،[١] وتضمنت أسئلة مفتوحة لتقصي رأي الإسلام فيها.

المناخ الدولي الذي ولدت فيه اتفاقية سيداو

شهدت السبعينيات من القرن الماضي مداً ثورياً في العالم وانتصار حركات تحرر عديدة. كما شهدت صعوداً للأفكار التقدمية على مستوى أممي. وشهدت حقبة الستينيات والسبعينيات وصولاً إلى الثمانينيات نشاطاً للحركات النسوية على مستوى العالم قبل أن تبدأ الدول الاشتراكية بالتفكك، وبروز اتجاهات يمينية سعت، ونجحت إلى حد كبير، إلى تفكيك نظام الرعاية الاجتماعية في الدول الرأسمالية الأوروبية، وظهرت أصولية سلفية أرست مناخاً ساهم في تعميق تبعية المرأة للرجل على مستويات عدة.

عايشت حركات تحرر في العالم العربي وخارجه في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي مداً ثورياً، كان له تجلياته المختلفة، وبخاصة الاجتماعية، وتحديداً في خدمة علاقات الرجل بالمرأة. والمقصود تطوير العلاقة باتجاه المساواة بين الرجل والمرأة. ففي الثورة الجزائرية شاركت المرأة إلى جانب الرجل في النضال ضد الاستعمار الفرنسي. وبعد انتصار الثورة تبوأت مواقع مهمة وتوفرت لها فرص أوسع للعمل والتعليم والمشاركة السياسية، أما في كوبا فقد مكّن انتصار الثورة المرأة من المشاركة بشكل متكافئ مع الرجل في بناء المجتمع والدولة، إضافة إلى ما حظيت به المرأة من فرص في الدول الاشتراكية، مقارنة مع المراحل التي سبقت ذلك. وفي مصر، كانت حقبة جمال عبد الناصر إيجابية بالنسبة لمشاركة المرأة. وفلسطينياً شاركت المرأة بفعالية في الثورة ومؤسساتها، وخاضت المعارك النضالية جنباً إلى جنب مع الرجل.

لكن الأمور لم تبقَ تسير في الاتجاه ذاته، إذ أن تغيراً سلبياً طرأ على المستوى العالمي. فقد كان الغزو السوفييتي لأفغانستان بداية لتبلور وتعاظم نفوذ القوى الدينية السلفية، والإسلام السياسي. وكان ذلك بداية تحجيم لدور المرأة، من خلال فرض الحجاب وإغلاق المدارس، وحصر دورها في الشؤون البيتية والإنجاب، بخاصة بعد انسحاب الجيش

---

[١] أجريت المقابلة في دار القضاء في رام الله بتاريخ ٠٥/٠٤/٢٠٠٦.

السوفييتي وانتصار حركة طالبان وسيطرتها على الدولة. لكن ما يمكن التأكيد عليه هنا، أنه على الرغم من اعتراضات الدول العربية على بنود في اتفاقية سيداو، فإن هذه الاتفاقية قد أفضت إليها أجواء عالمية كانت مهيأة، ولو لم يكن الأمر كذلك لما جاءت الاتفاقية.

معارضة الاتفاقية بذرائع تشريعية ودينية

ولدت الاتفاقية في مناخ دولي موات، حيث كانت الدول الاشتراكية قائمة وتشكل ثقلاً دولياً على جميع المستويات. وكانت عملية المد الثوري على مستوى العالم مستمرة، قبل أن تتعرض لانتكاسات جدية بعد سنوات. وكانت الثورة الفلسطينية في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات أي ما قبل الاجتياح للجنوب اللبناني في العام ١٩٨٢، تعيش أفضل مراحلها، وكان لها تأثير أبعد من المستوى الإقليمي الفلسطيني، وحتى أبعد من المنطقة العربية، نظراً لما كان يربط الثورة الفلسطينية من علاقات مع عدد من حركات التحرر في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

ومعروف أن أيه اتفاقية دولية لا تولد من فراغ، وإنما تكون عبارة عن محصلة لموازين القوى الدولية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية. من هنا، فإن حقبة السبعينيات ومطلع الثمانينيات وفرت المناخ المناسب لاتفاقية تدعو إلى القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

تحفظت الدول العربية على بنود معينة في هذه الاتفاقية، وهي المواد التالية: المادة الثانية (٢) وتتعلق بحظر التمييز في الدساتير والتشريعات الوطنية، المادة السابعة (٧) وتتعلق بالحياة السياسية والعامة، المادة التاسعة (٩) وتتعلق بقوانين الجنسية، المادة الخامسة عشر (١٥) وتتعلق بالمساواة في الأهلية القانونية والمدنية، المادة السادسة عشر (١٦) وتتعلق بالزواج والعلاقات الأسرية، المادة التاسعة والعشرون (٢٩) وتتعلق بالتحكيم بين الدول الأطراف. وهذا يعني الإحجام عن تطبيق الاتفاقية، ما يؤدي إلى الانتقاص من حقوق المرأة. بل يمكن اعتبار هذه التحفظات انتهاكاً للأعراف الدولية. الاختلاف بين موقف دولة عربية وأخرى من الاتفاقية عكس التباين الاقتصادي– الثقافي بين هذه الدول، فمثلاً ليس مستغرباً أن لا يكون لليمن الجنوبي أي تحفظ على الاتفاقية باستثناء آليات التطبيق، إذا ما علمنا أن النظام اليمني في الجنوب، كان نظاماً اشتراكياً، وقد حظيت المرأة في ظله بامتيازات واضحة، حيث كانت ظروفها مختلفة بشكل جذري عن المرأة اليمنية في الشمال. إن اليمن في سنة ١٩٧٤ على الرغم من العادات المحلية السائدة، عملت على تحرير المرأة من الروابط التقليدية المبنية على رابطة الدم، وأدمجت المرأة كإنسان

ذي فاعلية في التنمية الوطنية اقتصادياً وسياسياً. ويلاحظ أن معظم اعتراضات الدول العربية استندت إلى الإدعاء بأن في الاتفاقية بنوداً تتعارض مع الشريعة الإسلامية، كما كان حال دول البحرين ومصر وليبيا والمغرب التي تحفظت على المادة ٢,[٢]

فيما أدخلت تحفظات على المادة ١٦[٣] بكاملها أو جزئياً من جانب البحرين ومصر والعراق والكويت وليبيا والمغرب وسوريا، في حين أدخلت المملكة العربية السعودية تحفظاً عاماً يشمل أية اختلافات بين الشريعة الإسلامية والاتفاقية. "إن معظم الدول في الشرق الأوسط ومنها الدول العربية والإسلامية، غالباً ما تلجأ إلى الأصالة والجذور والتقاليد، أي إلى الإسلام. فالدول الإسلامية الحديثة وضعت الأسرة ضمن أولوياتها، واعتبرت المرأة وما يتعلق بحياتها الخاصة مثل الزواج وتعددية الزوجات والدور الإنجابي خارج الاهتمام" (كانديوتي، ١٩٩٣: ٢٨٥).

---

[٢] نص المادة ٢ على ما يلي: "تشجب الدول الأطراف جميع أشكال التمييز ضد المرأة وتوافق على أن تنتهج، بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء، سياسة القضاء على التمييز ضد المرأة، وتحقيقاً لذلك تتعهد بالقيام بما يلي: أ- تجسيد مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى، إذا لم يكن هذا المبدأ قد أدمج فيها حتى الآن، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال القانون والوسائل المناسبة الأخرى. ب- اتخاذ المناسب من التدابير التشريعية وغيرها، بما في ذلك ما يقتضيه الأمر من جزاءات لحظر كل تمييز ضد المرأة. ج- إقرار الحماية القانونية لحقوق المرأة على قدم المساواة مع الرجل وضمان الحماية الفعالة للمرأة، عن طريق المحاكم الوطنية ذات الاختصاص والمؤسسات العامة الأخرى من أي عمل تمييزي. د-الامتناع عن الاضطلاع بأي عمل أو ممارسة تمييزية ضد المرأة، وكفالة تصرف السلطات والمؤسسات العامة بما يتفق وهذا الالتزام. هـ- اتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة من جانب أي شخص أو منظمة أو مؤسسة. و- اتخاذ جميع التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريع، لتعديل أو إلغاء القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات القائمة التي تشكل تمييزاً بالتمييز على أساس الجنس.

[٣] نصت المادة ١٦ على ما يلي: "١- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التميز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، وبوجه خاص تضمن، على أساس تساوي الرجل والمرأة؛ أ- الحق نفسه في عقد الزواج. ب- الحق نفسه في حرية اختيار الزوج، وفي عدم عقد الزواج إلا في رضاها الحر الكامل. ج- الحقوق والمسؤوليات نفسها أثناء الزواج وعند فسخه. د- الحقوق والمسؤوليات نفسها كوالدة، بغض النظر عن حالتها الزوجية، في الأمور المتعلقة بأطفالها، وفي جميع الأحوال، تكون مصالح الأطفال هي الراجحة. هـ- الحقوق نفسها في أن تقرر بحرية وبشعور من المسؤولية عدد أطفالها والفترة بين إنجاب طفل وآخر، وفي الحصول على المعلومات والتثقيف والوسائل الكفيلة بتمكينها من ممارسة هذه الحقوق. و- الحقوق والمسؤوليات نفسها فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنيهم، أو ما شابه ذلك من الأنظمة المؤسسية الاجتماعية، حين توجد هذه المفاهيم في التشريع الوطني، وفي جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هي الراجحة. ز- الحقوق الشخصية نفسها للزوج والزوجة، بما في ذلك الحق في اختيار اسم الأسرة، والمهنة، والوظيفة. ح- الحقوق نفسها لكلا الزوجين فيما يتعلق بملكية وحيازة الممتلكات، والإشراف عليها، وإدارتها والتمتع بها، والتصرف فيها، سواء بلا مقابل أم مقابل عوض ذي قيمة. ٢- لا يكون لخطوبة الطفل أو زواجه أثر قانوني، وتتخذ جميع الإجراءات الضرورية، بما فيها التشريع، لتحديد سن أدنى للزواج، ولجعل تسجيل الزواج في سجل رسمي أمراً إلزامياً.

كما أن الشريعة الإسلامية استعملت كذريعة لمعارضة الاتفاقية أو التحفظ على بنودها من قبل بعض الدول الإسلامية الأخرى. فكان هناك اعتراض من إيران، واعتراضات جزئية من بنغلاديش، وماليزيا، وموريتانيا. والتعارض الديني مع بنود الاتفاقية لم يكن مرتبطاً بالشريعة الإسلامية فقط، فإسرائيل أدخلت تحفظات على المادتين ٧ و١٦، مستندة إلى قوانين غير محددة (www. Unhchr.ch). تنص المادة السابعة على القضاء على التمييز ضد المرأة في الحياة السياسية والعامة للبلد، كما تكفل للمرأة الحق في التصويت في الانتخابات، والمشاركة في صياغة سياسة الحكومة، وتنفيذ هذه السياسة، والمشاركة في جميع المنظمات والجمعيات غير الحكومية التي تعنى بالحياة العامة والسياسية للبلد. أما بالنسبة للمادة ١٦، فانظر هامش رقم ٣.

استندت مواقف الدول العربية إلى الاعتراض على المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، ورفض المساواة في الميراث، وبعض القضايا المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية، بما فيها الحق في الدخول في الزواج واختيار الزوج وفي المساواة في الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وفسخه، والمساواة في الحقوق المتعلقة بالأطفال.

شكل الدين والشريعة جوهر الاعتراضات العربية والإسلامية على الاتفاقية، لكن من موقع رفض المساواة، والتمسك بما هو لصالح الرجل، وإهمال الحقوق التي نص عليها الدين والشريعة لصالح المرأة. لكن الجوهر الحقيقي للرفض يعود، ليس للدين، وإنما لأن المجتمعات العربية مجتمعات أبوية، تقوم على تفضيل الذكر عن الأنثى، وعلى التعامل مع الأنثى كتابع للرجل، وكخادمة ومرافقة له. وهذا التمييز له جذوره في التربية الأسرية وفي برامج التدريس وفي المجتمع بشكل عام (شرابي، ٢٠٠٠: ٢١٢–٢٢٤).

الموقف المصري من اتفاقية سيداو بين الأبوي والديني والجنسية المصرية

نظراً لأن المجال لا يتسع لمناقشة وتحليل جميع مواقف الدول العربية من الاتفاقية، سيتم تناول موقف مصر من الاتفاقية لمجموعة من الأسباب، هي:

١. إن مصر هي كبرى الدول العربية.

٢. إن ما كتب عن وضع المرأة المصرية، هو أكثر مما كتب عن واقع المرأة في دول عربية أخرى.

٣. إن حالة الحراك والتفاعل الاجتماعي بين الرجل والمرأة هي الأوضح في مصر، وبخاصة أن المجتمع المدني المصري قطع أشواطاً متقدمة عن مجتمعات أخرى، بالإضافة إلى دور الثورة المصرية في العام ١٩٥٢.

ليس من الممكن قراءة التحفظات المصرية من اتفاقية سيداو بشكل مجرد. لقد حققت مصر بعد ثورة ٥٢ جملة من الإنجازات المحلية والعربية والقومية والعالمية. فنظام الحكم بقيادة جمال عبد الناصر ضيق الهوة بين الأغنياء والفقراء، وجعل التعليم مجانياً، ما أتاح الفرصة للفقراء الالتحاق بالجامعات، جنباً إلى جنب مع الميسورين، وهذا لم يكن متاحاً قبل ثورة الضباط الأحرار. كما أنه قام بمصادرة الأراضي من الإقطاعيين وأعاد توزيعها، إضافة إلى تأميم قناة السويس، والبدء في التأسيس لبنية اقتصادية وطنية منتجة، فأسس عدداً كبيراً من المصانع، وربط بعضها بالإنتاج الزراعي. وباتت الصناعات المصرية تصدر إلى الأسواق العربية، والعديد من أسواق الدول في آسيا وإفريقيا. إلى جانب ذلك، فقد شهد الوضع الاجتماعي حراكاً إيجابياً في مصر، وزاد إقبال الفتيات على التعليم، وأصبح للمرأة إسهامها الثقافي والإعلامي والفكري والسياسي. وأدت سياسات الإصلاح الزراعي التي اتبعها عبد الناصر إلى تطوير الخدمات العامة للمواطنين. كما تم الاعتراف بالدورين الإنجابي والإنتاجي للمرأة، وتعاملت الدولة مع قضية الإنجاب كقضية عامة وليست خاصة، واعتبر الدور الإنجابي بمثابة دور إنتاجي. وانعكس هذا في التشريعات التي شملت منح المرأة على خمسين يوم إجازة أمومة مع ضمان حقها بالبقاء في الوظيفة. وكذلك تم القضاء، إلى حد ملموس، على التمييز ضد المرأة في العمل والتعليم انطلاقاً من نظرة اشتراكية اعتمدت كذلك في سوريا والعراق، حيث اعتبرت الحركة والاتحادات النسوية أذرعاً من أذرع الدولة، واعتبرت المرأة عنصراً مهماً في التنمية المجتمعية (حاتم، ١٩٩٢: ٢٣٢).

شهدت فترة جمال عبد الناصر نهضة ثقافية غير مسبوقة على صعيد الإنتاج الثقافي، ونشاط الإنتاج السينمائي والمسرحي والفنون الأخرى. وتحولت مصر إلى مركز ثقافي على مستوى عربي وشرق أوسطي، علاوة على التأثير الذي أحدثته في أفريقيا.

أما عربياً ودولياً، فقد ساهمت مصر في ظل حكم جمال عبد الناصر، بشكل فاعل في دعم حركات التحرر الوطني العربية كثورة الجزائر، والثورة الفلسطينية، وكذلك مساعدة الجمهوريين في اليمن عن طريق إسنادهم بقوات مصرية والدخول في حرب مع الملكين، على الرغم من أن هذا كان مكلفاً لمصر بشرياً واقتصادياً. وعلى مستوى دولي، كان لعبد الناصر دور مهم في تشكيل مجموعة دول عدم الانحياز إلى جانب تيتو وسكارنو. بمعنى أن مصر أصبح لها دور عالمي، وتحول عبد الناصر

إلى رمز لشعوب العالم التي ترنو إلى التحرر. هذا الدول جلب لعبد الناصر العداء من الإمبريالية وإسرائيل، فكان العدوان الثلاثي العام ١٩٥٦ وحرب حزيران ١٩٦٧ (عبدالله، ٢٠٠٣: ١٣٠-١٣١).

احتاج عبد الناصر إلى سنوات لكي يتسنى له إعادة تشكيل الجيش وتحديثه وتهيئته لحرب مقبلة تستهدف استعادة الأراضي العربية التي احتلت في العام ١٩٦٧. وقد كان لذلك ثمن باهظ تمثل في الانكفاء الداخلي. فالاستعداد للحرب يحتاج إلى تسليح وتدريب، ويحتاج إلى اقتصاد عسكري. لكن عبد الناصر توفي قبل أن يتسنى له قطف ثمرة استعداداته العسكرية (عبد الله، ٢٠٠٣: ١٤٢-١٤٥)، ليخلفه السادات الذي خاض حرب أكتوبر بإعداد وتهيئة من سبقه. لكن السادات أرادها حربا تحريكية تهدف إلى توصيله إلى تسوية مع إسرائيل بمباركة أمريكية. وهذا ما كان فعلاً في العام ١٩٧٧، حينما وقع السادات على معاهدة كامب ديفيد مع إسرائيل، لتبدأ مرحلة سياسية جديدة، توج فيها السادات تبعية مصر الاقتصادية والسياسية للولايات المتحدة الأمريكية. ويوضح هلال "إن هذا الواقع ضمن نظرية التبعية يتم تفسيره على أنه يؤدي إلى تحويل هذه الدول إلى دول طرفية، تدور في فلك المركز، ونتاجه تآكل دور الدولة، وضعف السيطرة السياسية والاقتصادية" (هلال، ٢٠٠٥: ١٦). وهذا ما بات ينطبق على الوضع المصري.

شهدت فترة السبعينيات ما سمي بسياسة الانفتاح الاقتصادي، التي أتاحت للشركات والرساميل الأجنبية الاستثمار في مصر، إضافة إلى تصفيات ممتلكات القطاع العام وبيعها للقطاع الخاص، ونشاط الكمبرادور الذي جعل من مصر سوقاً لمنتوجات الغرب، على حساب المنتوج المصري الوطني، فظهرت الفئة التي أطلق عليه بالقطط السمان.

تحول الاقتصاد المصري إلى اقتصاد تابع، إذ أخذ النظام يعتمد على مساعدات أمريكية أصبحت تشكل أداة ضغط على النظام. وتراجعت العلاقات الاقتصادية المصرية مع الدول العربية التي عارضت كامب ديفيد. ولتثبيت حكمه، لجأ السادات إلى كم الأفواه المعارضة، وملاحقة الأحزاب المعارضة والصحف، وفرضت رقابة على كل الاتجاهات الناصرية واليسارية. واستخدم النظام رجال الدين في الهجوم على المفكرين من الجنسين الرجال والنساء، مثال على ذلك، الهجوم على الكاتبة نوال السعداوي وسجنها في نهاية حكم السادات، كونها من المعارضين لاتفاقية كامب ديفيد مع إسرائيل، وتكفيرها بعد صدور روايتها (سقوط الإمام)، التي وصفها مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر بأنها تسيء إلى الدين الإسلامي، كونها احتوت على

تجارب لنساء من دول إسلامية وعربية تعرضن للقهر والظلم، ولأنها تناولت تجارب عدد من المعارضين لأنظمة الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي. تقول السعداوي، "إن السادات كان يسمي نفسه الرئيس المؤمن، وأخذ الدين ستاراً للقهر والاستبداد. والإمام هنا هو الزعيم السياسي الذي يستخدم الدين ويوظفه لأغراض سياسية، والإدانة تلحق بكل من كانوا على شاكلته" (محسن، ٢٠٠٤: ١٦).

كما فرضت الرقابة على القصيدة الشعرية والأغنية، وجرى معاقبة من يكتب شعراً، أو من يلحن قصيدة ضد النظام، كما حصل مع الشاعر أحمد فؤاد نجم، والفنان الشيخ إمام في منتصف السبعينيات. أصاب التراجع في عهد السادات قضية المرأة، وأدى التنافس ما بين الحركة الإسلامية والنظام، إلى قيام النظام بتعديلات في قوانين الأحوال الشخصية. وهي تعديلات جاءت بقرار من الرئيس. لقد بتنا أمام نظام رجعي، يعزز ما يخدم سياساته، فالاقتصاد المنفتح، قدم أفلاماً هابطة؛ فلا بأس من أن تبيع المرأة جسدها، لكن ليس من حقها، بمفهوم حقبة السادات، أن تبدع وتنتقد وتعارض.

اتكأ السادات على عدد من رجال الدين الذين تبرعوا بالفتاوى لتبرير تصرفاته وتشبيه كامب ديفيد بصلح الحديبية. ضمن هذه الأجواء، يمكن التعامل مع التحفظات الرسمية المصرية على بعض البنود من اتفاقية سيداو. إننا نتحدث عن واقع اقتصادي تابع، ونظام قمعي، وعن تراجع الدور القومي والأممي لمصر. لذا، كان من المتوقع أن يكون لهذا انعكاساته السلبية على وضع المرأة. ولا تعني مقارنة حقبة السادات بحقبة عبد الناصر بالنسبة لوضع المرأة وحقوقها أن هذا الوضع كان نموذجياً في عهد عبد الناصر. تقول حاتم: "إن تبني نسوية الدولة، حيث اعتبرت الحركة والاتحادات النسوية أذرعاً من أذرع الدولة، واعتبرت المرأة عنصراً مهماً في التنمية المجتمعية، وتفعيل دور المرأة في المؤسسات الحكومية والعامة التابعة للدولة دون تنظيم النساء في أجسام نقابية أو حزبية خاصة، من قبل عبد الناصر غير قادرة على تحقيق المساواة ما بين الرجل والمرأة، وتسببت في عدم دخول النساء الحركة النسوية؛ كونهن حصلن على رعاية الدولة. كما أنها أبقت النساء تحت سيطرة المجتمع الأبوي البطريركي، ولم تتطرق لقضايا الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق. مع أنها حققت فرصاً متساوية للمرأة المتعلمة في سوق العمل كما الرجال، في حين اقتصر عمل النساء الفقيرات فقط في الزراعة" (حاتم، ١٩٩٢: ٢٤٠).

لكن الأمور تقاس بنسبيتها، فجذور التحفظات المصرية على بنود في اتفاقية سيداو عميقة، وهي أبعد من حقبة السادات، بيد أن الحقبة المذكورة وفرت مناخاً مناسباً وتربة خصبة، في حين صدر في فترة عبد الناصر قوانين كان فيها ما هو لصالح المرأة.

التحفظات المصرية على الاتفاقية

تتمثل البنود التي تحفظت عليها مصر في الاتفاقية في الفقرة ٢ من المادة ٩، والمتعلقة بمنح المرأة حقاً مساوياً لحق الرجل فيما يتعلق بجنسية أطفالهما، دون إخلال اكتساب الطفل المولود من زوج لجنسية أبيه. تحفظت مصر على هذه الفقرة وقت التوقيع، وجرى التأكيد عليها عند التصديق (إصلاح، ٢٠٠٦: ٢٤٠-٢٤٢). وجاء هذا التحفظ مؤكداً التفريق بين الرجل والمرأة من منطلق النظام الأبوي، من حيث التذرع بالخشية من اكتساب الطفل جنسيتين في حال اختلاف جنسية الأبوين. ويؤكد التحفظ أن على الطفل أن يكتسب جنسية أبيه، على اعتبار أن ذلك لا يخل بمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة (www.Unhchr.Ch). ويتمثل السبب الحقيقي وراء هذا الموقف في منع المرأة المصرية المتزوجة من أجنبي من إعطاء جنسيتها المصرية لطفلها. وفي هذا إجحاف بحق المرأة والطفل في الوقت ذاته، حيث يجد الطفل نفسه يعيش سنوات مع أمه دون أن يتجنس بجنسيتها. إن عدم منح جنسية الأم للطفل يحرمه من امتيازات كثيرة كالتعليم المجاني، والعمل في القطاع الحكومي، ويصبح حاله شبيهاً بحال اللقيط، ويوضع أمام اختيارات صعبة (www.elaph.com).

تعتبر نصوص القانون المصري التي تناقش مسألة الجنسية (القانون ٢٦ سنة ١٩٧٥) أن الذي يكتسب الجنسية هو الذي يلد لأب مصري دون قيد أو شرط، ولا عبره لتعدد ميلاد الأجيال في الخارج، إذ تعتبر هذه الأجيال جميعها مصرية فور الميلاد، على الرغم من ميلادها في الخارج، بل يظل هؤلاء الأولاد مصريين طالما كان الأب مصرياً وقت الميلاد (www.elaph.com).

ومن ضمن المواد التي تحفظت عليها مصر، المادة ١٦ في اتفاقية سيداو، التي تنص على أن تكون " الحقوق نفسها لكلا الزوجين فيما يتعلق بملكية وحيازة الممتلكات والإشراف عليها وإدارتها والتمتع بها والتصرف فيها، سواء بلا مقابل أم مقابل عوض. الحقوق والمسؤوليات نفسها فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنيهم" (اتفاقية سيداو). ويعني هذا التحفظ رفض المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق، وهو ما يشكل انشداداً للعادات والتقاليد وجوانب ومعينة من الموروث الثقافي. لكن هناك من يقول إن الدين ساوى بين الرجل والمرأة، وإن عدم المساواة هو مرتبط بالثقافة الموروثة ويستشهد بالآية: "إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم".

اعتبر قاضي القضاة الفلسطيني الشيخ تيسير بيوض التميمي، أن الدين الإسلامي لا يفرق بين الرجل والمرأة، وأن منع منح جنسية المرأة لطفلها، ليس له أيه خلفية دينية، وبيّن أنه في الدين الإسلامي ينادي الطفل باسم أمه، وفي يوم القيامة ينادى الإنسان باسم أمه وليس أبيه. لذا، فإن حرمان الطفل من جنسية أمه يتعارض بشكل صارخ مع توجهات الدين (قاضي قضاة فلسطين، مقابلة خاصة بالبحث، ٠٥/ ٠٤/ ٢٠٠٦). إضافة إلى التحفظات على الحق نفسه في عقد الزواج، والحق نفسه في حرية اختيار الزوج، والتمتع بالحقوق والمسؤوليات نفسها أثناء الزواج وفسخه. وتنسحب المساواة على الحقوق بالنسبة للأطفال، وفيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية عليهم.

وحسب ما هو قائم، لا تستطيع المرأة أن تزوج نفسها إلا بوجود ولي أمر ذكر، سواء أكان الأب، أم الجد، أم جد الأب، ثم الأخ والعم، المهم أن يكون من له رابطة دم مع الأب. إلا أنه ما يحصل في الواقع يمكن أن يفسر على نظرة إلى المرأة كقاصر، كونها لا تستطيع تزويج نفسها دون ولي، حتى ولو وصلت إلى أعلى المناصب. ويستند هذا إلى التركيبة المجتمعية الأبوية، ولا علاقة له بالتشريع الإسلامي، فخديجة بنت خويلد زوجة الرسول الأولى، زوجت نفسها للرسول الكريم. ويؤكد قاضي قضاه فلسطين أن المرأة يحق لها أن تشترط المساواة في عقد الزواج، وأن تتساوى في الحقوق مع الرجل، وكذلك في الطلاق، وأن تطلب الخلع بسبب النزاع أو لمجرد الضرر، أو بسبب السجن، أو العقم، أو المرض المنفر. وانتقد الشيخ تأخر الإجراءات القضائية في مصر بالنسبة للمرأة كونها ما زالت تتعامل وفق الأحكام القضائية العثمانية، وتتعامل بقانون العائلة العثماني لسنة ١٩١٧، ويقول إن أساليب التقاضي وإجراءاته في هذا الجانب طورت في فلسطين.

لا تعود إعاقة إجراءات الخلع إلى الدين، وإنما إلى إجراءات القضاء. ومن المواد التي تم التحفظ عليها، المادة ٢، التي تنص على شجب الدول الأطراف جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وتنص على أن تنتهج بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء سياسة تستهدف القضاء على التمييز ضد المرأة. لقد تحفظت مصر على المادة ٢ بجميع مكوناتها وعناصرها، لأنها تتحدث عن مساواة وإدراج هذه المساواة في التشريعات؛ بمعنى أن الدولة المصرية رفضت إلزام نفسها قانونياً بالمساواة.

يعني التمييز ضد المرأة، وعدم مساواتها بالرجل، التعامل معها كتابع ملحق، وحصر دورها في مهمات محددة، لا يجوز القفز عنها أو تجاوزها، ويعني تقييد دورها وتطويق طموحاتها، وحشرها في مربع تحاصره العادات والتقاليد والموروث الثقافي والتفسيرات الخاطئة للنصوص الدينية، أو استعمال هذه النصوص لترسيخ وتعزيز التميز بين الرجل

والمرأة. "ولهذا، فإن النصوص التي تتطرق إلى النظام الأبوي هي على الأغلب نصوص تتناول مشكلة المرأة، ولهذا بقي النظام الأبوي في النص العربي يحضر كبنية سوسيولوجية بوصفها مؤسسة للقمع والقهر المعمم ضد المرأة" (السعداوي، ١٩٧١: ٢٥).

كما نوهت الكاتبة المصرية نوال السعداوي إلى الأخطار الجسيمة التي تسببها عملية التفرقة، لصالح الرجل ورفض المساواة، وكيف يمكن أن ينعكس ذلك على المرأة اجتماعياً ونفسياً وإنتاجياً، بالمعنى الاقتصادي. وقد عزت السعداوي ذلك، كما هشام شرابي، "إلى التنشئة الاجتماعية منذ الطفولة واستمرارها في مراحل الحياة الأخرى، حيث تستند هذه التنشئة إلى عادات وتقاليد وموروث ثقافي، وإلى سعي الأنظمة الحاكمة لتثبيت معطيات اجتماعية في المجتمع، في إطار الحفاظ عليه مقولباً جامداً بعيداً عن الحراك الديناميكي، لكي يظل النظام السائد سائداً أطول فترة زمنية" (السعداوي، ١٩٧١: ٢٧).

إن رفض مساواة الرجل بالمرأة، فيما يتعلق بحقها في إعطاء جنسيتها لطفلها، وحقها المتساوي مع الرجل في الزواج وشروطه، والطلاق، والخلع، والحقوق المدنية الأخرى، يوقع على المرأة أضراراً مختلفة، منها:

١. أضرار نفسية؛ فعدم المساواة تسبب شعوراً بالقهر، حينما لا ينصفها المجتمع، وحينما لا تنصفها القوانين، إذ تشعر أن هناك من يحاول تصنيفها بمرتبة متدنية، لصالح الإبقاء على السيادة الذكورية.

٢. أضرار اجتماعية؛ ينعكس عدم المساواة في النشاط الاجتماعي للمرأة ومكانتها الاجتماعية، وقصور دورها على هذا الصعيد، حيث أن تبعيتها للرجل في البيت وفي الشارع وفي المؤسسات، وفي مكاتب جوازات السفر، يجعلها تعيش حالة من اللااستقرار كونها غير مستقلة، بسبب غياب الاعتراف بها كائناً اجتماعياً متكاملاً متكافئاً في الفرص والإمكانات، وحقها في اتخاذ القرارات فيما يخص جسدها وعدد أطفالها، والفاصل ما بين الطفل والذي يليه" (اتفاقية سيداو). أي تختزل المرأة "إلى مجرد جسد ولا يقف عند هذا الحد من الاختزال الجنسي، بل يمنح للرجل حق انتزاع هذا الجسد من صاحبته. فالرجل هو الذي يملك الجسد، وهو الذي ينتج له نظام استجاباته واشتغالاته وتعبيراته، حيث الرجال وحدهم لهم حق الكلام حتى فيما لا يملكونه" (المرنيسي، ١٩٩٠: ٢٣١).

٣. أضرار حقوقية؛ فالإجحاف بحقوق المرأة، والتحفظ على مساواتها مع الرجل، ورفض إدراج المساواة في القوانين المدنية، كما في حال مصر، التي تحفظت

على سبيل المثال على مادة ١٦ في اتفاقية سيداو، أن ذلك ينقص من حقوق المرأة ويجعلها مهمشة، ويجعل نظرتها إلى القوانين من باب أنها متحيزة ولا تنصفها، وبالتالي فإن تعاملها مع هذه القوانين يكون عبارة عن خضوع بالإكراه؛ أي أن المرأة تتعامل مع قوانين فرضت عليها فرضاً. لقد فقدت المرأة العربية كثيراً من حريتها، وفرضت عليها قيود لم يعرفها أهل الجاهلية. ويفسر هذا التحول باكتمال تطور المجتمع العربي الإسلامي نحو الأبوية الذكورية الناجزة مع نشوء الدولة القائمة في جوهرها السياسي والتشريعي على اقتصاد التملك الخاص من طرف الرجل (العلوي، ١٩٩٦: ٣٢).

٤. أضرار ثقافية؛ التمييز ضد المرأة هو نتاج ثقافة مجتمعية، تعطي الرجل السيادة، وتدعي أنه يتمتع بقدرات أكبر من المرأة، جسدية وعقلية ومهارية. وهذا يناقض العلم، ويناقض التجربة أيضاً، فكم من امرأة أثبتت أنها يمكن أن تكون أقدر وأكفأ بما في ذلك في مهمات قيادية أولى. إذن، المرأة فيما لو أتيح لها المجال وأعطيت فرصة مناسبة ومتكافئة تستطيع أن تنجح في أعقد وأصعب المهمات. فثقافة أن المرأة هي أقل إمكانية، وأقل قدرة، هي ثقافة خاطئة وتمييزية.

٥. أضرار دينية، هنا تختلف الاجتهادات والتفسيرات، وتعدد المراجع، وبالاعتماد على الخلفية والمستوى التنويري لهذا المرجع أو ذاك.

تحفظت مصر على المادة ٢٩، الفقرة ٢ من اتفاقية سيداو[٤] بدواعٍ تغلق الباب أمام أي تدخل قانوني على مستوى دولي، إدراكاً منها بأن أي تحكيم سيُعرض عليها تطبيق قرارات تكون في المحصلة النهائية لصالح المرأة، بما في ذلك البنود التي تحفظت عليها. لذلك، جاء التحفظ من قبل مصر على هذه النقطة تحديداً لكي يتسنى للنظام الحاكم اتخاذ القرارات بخصوص المرأة وفق حساباته وضمن مقاييسه ووفق ما يعتبره خصوصية المجتمع المصري، ما يعني وجود مواقف مبيتة سلفاً ضد المساواة.

يتناقض الموقف المصري هذا مع ما ورد في البيان الختامي للمؤتمر العام لاتحاد المحامين العرب في الدار البيضاء، ٢٠-٢٣/٠٥/١٩٩٣، الذي خلص بنتيجة هي

---

[٤] تنص المادة ٢٩، الفقرة ٢ على ما يلي: "لأية دولة طرف أن تعلن لدى توقيع هذه الاتفاقية أو التصديق عليها أو الانضمام إليها أنها لا تعتبر نفسها ملزمة بالفقرة أ من هذه المادة. ولا تكون الدول الأطراف الأخرى ملزمة بتلك الفقرة إزاء أية دولة طرف أبدت تحفظاً من هذا القبيل".

"وحدة حقوق الإنسان، وعدم قابليتها للتجزئة، وأنه لا سبيل لتحقيق التمتع الكامل ببعض هذه الحقوق في ظل إهمال الديمقراطية أو تجاهل الحقوق الأخرى، وأن الطريق لمواجهة المأزق في بلادنا يتطلب المشاركة الواسعة وإعمال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلى جانب الحقوق المدنية والسياسية" (العنبتاوي، ١٩٨٣).

وحين أردت أن أتعرف على موقف الدين من اتفاقية سيداو، ومن إلغاء التمييز ضد المرأة، أجريت مقابله مباشرة مع الشيخ تيسير بيوض التميمي قاضي قضاة فلسطين، وشرحت له الهدف من إجراء المقابلة، مع توضيحات حول برنامج دراسات المرأة في الجامعة. وتبين لي أن معرفته بالاتفاقية معرفة عامة، معتبراً أن مصدرها غربي وتخدم أغراضاً غربية. لكن حين تناولت بنود الاتفاقية بنداً بنداً معه، فسرعان ما كان يؤكد أن الإسلام لا يتعارض مع تلك المبادئ، وأنه لا يعارض من قريب ولا من بعيد إعطاء فرص متساوية للمرأة مع الرجل في أوجه الحياة المختلفة. ورأى أن الإسلام يتفق بالنسبة إلى اتفاقية سيداو مع ما يلي:

- حق المرأة في المساواة التامة مع الرجل، ولا يوجد نصوص قطعية تخص المرأة دون الرجل.
- حق المرأة في منح جنسيتها لأطفالها، معتبراً أن المرأة لها حق الأفضلية على الرجل في هذا الحق، لأن لها حق الحضانة والتربية، ولا يجوز حرمان الأطفال من جنسية أمهم.
- حق المرأة في تسجيل الأموال والممتلكات باسمها، انطلاقاً من حقها الكامل في الميراث، ولا يجوز أن تتخارج المرأة عن إرثها، إلا بعد فرزه ومعرفتها التامة، حتى لا تقع تحت تأثير الضغط العائلي.
- حق المرأة المساوي للرجل في الطلاق، وحقها في أن تطلب الخلع في حالات النزاع، والسجن، والضرر، والعقم، والمرض المنفر.
- حق المرأة في الحفاظ على كرامتها وجسدها وصونهما من مواطن الابتذال.
- حق المرأة في الامتثال والتقاضي أمام القانون مساوياً لحق الرجل، ولا يحق أن تقتل المرأة على خلفية شرف الأسرة، ولو كانت هناك جريمة ثابتة، يجب أن تقدم للقضاء. ولا يجوز أن يأخذ الأهل والعائلة (كالأب، أو الأخ، أو الأم) القانون بأيديهم.

- حق المرأة في المساواة التامة دون تميز كما هو الرجل، والقوامة أنها حق للمرأة وليس كما يفسرها البعض كطغيان واستبداد من الرجل، وهي حق من حقوق المرأة في الإسلام على الرجل.
- حق المرأة في اختيار الزوج، ويجب رفع سن الزواج حتى ١٧ سنة، والابتعاد عن التزويج المبكر للفتاة.
- حق المرأة في التعليم. ويجب أن يرفع سن التعليم الإلزامي حتى الثانوية، وهذا يؤخر سن الزواج.
- حق المرأة في المشاركة في الحياة السياسية، وشكل الحكم في البلد، لأن المرأة نصف المجتمع.

يشكل عدم مساواة المرأة بالرجل عائقاً للتنمية من منطلق أن تحديد حركة المرأة واختلاطها بحجة الحرام، يحرمها من الانخراط في الكثير من النشاطات التي تطلب تفاعلاً يومياً وقريباً من الرجل، ابتداء من العمل في المصنع، وانتهاء بعملها في الجيش، والشرطة، وجميع الأذرع الحكومية. إلا أن التعاطي مع المرأة بدونية، ومنعها من الخروج إلى الحياة بكل تشعباتها، يسهم في تحييد طاقات نسوية كثيرة، وكل طاقة يتم تحييدها تكون على حساب الاقتصاد الإنتاج– التنمية. فلا تنمية بدون المرأة، ولا تنمية بنصف مجتمع فقط. والتنمية هنا ليست مقتصرة على العملية الإنتاجية فحسب، وإنما أيضاً على التنمية البشرية التي تستدعي تثقيف المرأة وتأهيلها لتكون قادرة على رعاية أسرتها بشكل معاصر. فالأم الجاهلة المقيدة بالممنوعات ستنقل الاضطهاد الواقع عليها إلى أطفالها، وعلى وجه الخصوص إلى بناتها. فالجهل يجر جهلاً، والتنوير لا بد وأن ينبثق منه تنوير ومعرفة وإدراك. إن حصر دور المرأة في جوانب هامشية محدودة لا يحصد سوى مشاركة هامشية من المرأة، أي أن إنتاجها المادي والثقافي سيكون هامشياً. لذلك، "فإن تقييد المرأة وحرمانها من المساواة هو بالتالي حرمان للمجتمع من جزء كبير من طاقاته وإمكاناته. وأعتقد أن المرأة قد تضيف إلى الوطن ما لا يستطيع الرجل أن يضيفه، فكما للرجل قدراته، أيضا للمرأة قدراتها وذهنيتها وأسلوبها" (شعبان، ٢٠٠٢: ٩٩).

خلاصة:

إن تحفظ معظم الدول العربية على نقاط في اتفاقية القضاء على كافة إشكال التمييز ضد المرأة ليست مستغربة، بل إن المستغرب أن لا تكون تحفظات، ما دمنا نتحدث عن أنظمة تابعة، تحكم وتسيطر بأفكار وتوجهات رجعية، وتستخدم وتوظف المفاهيم

الاجتماعية السائدة لخدمة توجهاتها. لذا، واستناداً إلى الحيثيات التي طرحت في هذا البحث، يمكن لنا تسجيل الاستنتاجات التالية:

١. إن الموقف الفكري إزاء أية قضية يرتبط بطبيعة العلاقات الاقتصادية الاجتماعية السائدة في المجتمع، إذ تترك هذه العلاقات انعكاساتها على قضية المرأة، وحقوقها والموقف من مساواتها مع الرجل.

٢. تستخدم النصوص الدينية في الاتجاه الذي يخدم الموقف الأصلي للمستشهد والمستند إلى هذه النصوص. فإن كان متنوراً فإنه سيحاول توظيفها إيجاباً، وإلا فإنه يستخدم النصوص الدينية لغرض التمييز ضد المرأة، وتثبت تبعيتها، مثل "الرجال قوامون على النساء". وهنا أشير إلى أن استخدامات الدين في معظم الدول العربية، كانت ولا تزال لتثبيت النظام القائم. والكثير من الحكام استخدم رجال الدين في فتاوى لتبرير مواقفه كما فعل شيوخ في الأزهر، حينما شبهوا معاهدة كامب ديفيد بصلح الحديبية، بهدف تسويق سياسة السادات.

٣. من الخطأ التعامل مع الأنظمة العربية كسلة واحدة. وحتى في إطار التخلف الاقتصادي والاجتماعي. هناك تباين بين نظام وآخر. وهذا التباين ينعكس على الموقف من المرأة. فالنظرة إلى المرأة في تونس تختلف عن السعودية، وفي لبنان أو سوريا تختلف عن الكويت ... وهكذا. وهذا ما جعل المواقف متباينة أيضاً من اتفاقية القضاء على كافة أشكال التميز ضد المرأة. فالنظام السوري الأقرب إلى العلمانية كانت تحفظاته مخففة، لأنه كان من الصعب عليه أن يناقض شعاراته ويعطي موقفاً سلبياً من اتفاقية تنصف المرأة، وأيديولوجية حزب البعث تقر بأن للمرأة دوراً قيادياً مساوياً لدور الرجل، في المجتمع وفي مؤسسات الدولة. وفي تونس مثلاً، فإن الحرية التي تمارسها المرأة تنحصر في جوانب معينة، صحيح أنها تتمتع بحقوق مدنية كثيرة. لكن حريتها السياسية محدودة ومقيدة كما الرجل، ولو افترضنا أن امرأة ما عملت في حزب مناهض معارض للسلطة، فإن الحرية هنا تتوقف وتنتهي.

في مصر التي أعطيتها تركيزاً في هذا البحث، فقد تبين كيف أن الواقع الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي كان يصوغ ويحدد مستوى الحرية التي حظيت بها المرأة. وإذا كان عهد جمال عبد الناصر قد قارب المرأة من الرجل في العمل والتعليم والمشاركة في الوظائف الحكومية، فإن التميز ضد المرأة لم يلغَ ولم ينتهِ. وهنا، فإن الأمور تقاس بنسبيتها، لكن وضع المرأة في

مرحلة جمال عبد الناصر كان أفضل من فترة السادات. فقد انعكس الوضع في فترة الانفتاح وتبعية الاقتصاد المصري للمراكز العالمية وتصفية القطاع العام سلباً على الطبقات الشعبية المصرية، وكذلك على المرأة. وبالتالي، فإن التحفظات المصرية على بنود في اتفاقية سيداو، انطلقت من واقع اقتصادي مأزوم، ومن بنية اجتماعية وسياسية أثقلت على العمال والفلاحين والطبقة الوسطى والمرأة. وهذا ما يفسر التحفظات وطبيعتها ودلالاتها.

٤. كيف نفسر وضع المرأة في الكويت، حيث مستوى دخل الفرد فيها عالٍ، والمرأة كانت مستثناة من الانتخابات حتى وقت قريب. لعل التفسير يكمن في أن الدخل هنا مرتبط بالبترول، وليس نتيجة بنية اقتصادية إنتاجية متطورة أفرزت بنيه اجتماعية متقدمة. إن المال الموجود في أيدي الأفراد هنا، يستعمل في الاستهلاك الفردي وربما ضد المرأة في التعامل معها بدونية أو اللجوء إلى تعدد الزوجات، أو استعمال المال من قبل الرجل، في صرف ذلك على الشهوات والتعامل مع النساء كسلع تشترى ... أتحدث عن بنية اقتصادية اجتماعية تكون أساساً لمجتمع مستقل بموارده وصناعته وإنتاجه، ويمارس سيادته على أرضه، ويرتقي بالثقافة والفن والإعلام والتعليم بمستوياته وتخصصاته كافة، فأنا لا أقصد ما لا يركب تركيباً على عقليه تعيش في غير عصرها.

وإذا كان الوضع في فلسطين فيه تمايز عن بعض الدول العربية الأخرى، بحكم الثورة الفلسطينية، وتأثير الأحزاب والقوى العلمانية، إضافة إلى الأطر والمؤسسات غير الحكومية، فإن المرأة هنا على الرغم من الأشواط التي قطعتها لا تزال بحاجة إلى الكثير، ومن الأمثلة على ذلك النقاشات الحادة التي صاحبت التحضير للقانون الانتخابي التشريعي حول المرأة ونسبتها.

وعليه، فإن إزالة التحفظات عن هذه الاتفاقية أو المعاهدات ذات الصلة بالمرأة، تتطلب جهوداً ومبادرات من قبل الحركات النسائية، التي يجب أن تربط نضالها بنضال الأحزاب اليسارية والقوى الديمقراطية ورجال الدين المتنورين، إضافة إلى تواصل جهود المرأة العربية وتعزيزها عبر التنسيق المشترك الذي يهدف إلى توليد مناخ نسوي تقدمي يرسخ قناعة مجتمعية ومؤسساتية بأن المساواة هي لصالح المجتمع، ولصالح تقدمه وبنائه؛ لأن لا مجتمع يبنى بناء صحيحاً بتحييد أو قمع نصف طاقاته أو حتى ربعها.

بعض المراجع:

- حمد، النور (أبريل ٢٠٠٢). حقوق الإنسان في الفكر العربي، التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نموذجاً، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- عبد الله، حسن (٢٠٠٣). الحضن الدافئ والعصا الغليظة، رام الله: نقابة الصحافيين الفلسطينيين.
- العلوي، هادي (١٩٩٦). فصول عن المرأة، بيروت: دار الكنوز الأدبية.
- العنبتاوي، منذر (حزيران ١٩٨٣). "دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي"، المستقبل العربي، السنة السادسة، العدد ٥٢.
- محسن، سميح (كانون الثاني ٢٠٠٤). "الفكر المقموع المؤسسة الدينية والرقابة على المكتوب"، تسامح، العدد ٧، السنة الثانية، رام الله.
- المرنيسي، فاطمة (١٩٩٠). الحريم السياسي "النبي والنساء"، ترجمة عبد الهادي عباس، دمشق: دار الحصاد.
- هلال، جميل (٢٠٠٥-٢٠٠٦). "قضايا القانون والتنمية والنوع الاجتماعي في الشرق الأوسط وفلسطين، تشكل الدولة القومية الحديثة: مناقشة لإطار نظري"، برنامج الماجستير المرأة والقانون والتنمية، جامعة بيرزيت.

English References:

- Hatem, Mervat. November-December/1993 .“Political Liberalization, Gender and the State” in Rex Brynen et al. (ed.). Political Liberalization and democratization in the Arab World (vol.1).
- Kandiyoti, Denis."Women Islam and the state” in: Middle East Report, No. 173.
- Moser.caroline.1993. Theory, practice and training. Gender planning and development. London and New York.
- Nasser, Heba. 2005-2006. “Structural Adjustment and Women’s Employment in Egypt” (Mimeo). Gender, Development and Law in the Middle East and Palestine, Birzeit University.

مراجع الإنترنت:

- http://www.elaph.com/ElaphLibrary/2004/10/18769.htm
- http://www.Unhchr.Ch/html/menu3/b/ecedaw.htm