7

دورية دراسات المرأة

مراجعة التشريعات الفلسطينية
من منظور النوع الاجتماعي والمبادئ الدولية لحقوق الإنسان
ريم البطمة

عن "المجتمع المدني" وفلسطين
علاء العزّة

تحت نير الاستعمار والنزاع المسلّح
قانون لا يرتقي لطموح المساواة... أفضل من غياب القانون
مها أبو دية

حول الوضع الاقتصادي للنساء العربيات في يافا:
من العولمة إلى الاقصاء
امطانس شحادة

الصراع الطائفي وقانون الأسرة (الأحوال الشخصية)
في مصر المعاصرة
إعادة النظر بخصخصة الجنسانية والدين
في دولة ما بعد الكولونيالية
صبا محمود

معهد دراسات المرأة

جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY

دوريـــــــة دراســـــــات الـــمـــرأة

المجلد 7 ❖ 2012

دورية سنوية لدراسات المرأة
والنوع الاجتماعي

معهد دراسات المرأة

جامعة بيرزيت

المحرران:
سوسن وادي (بالعربية)
بني جونسون (بالانجليزية)

هيئة التحرير:
إصلاح جاد، ريما حمامي، أيلين كتاب، لينة ميعاري

حقوق الطبع محفوظة **لمعهد دراسات المرأة**

ISBN 978-9950-322-07-3

منشورات معهد دراسات المرأة، جامعة بيرزيت، عام ٢٠١٢
صندوق بريد: ١٤، بيرزيت، فلسطين
تلفون: ٢٩٨٢٠١٣ ٢ ٩٧٢+
فاكس: ٢٩٨٢٩٥٨ ٢ ٩٧٢+

للاتصال من العالم العربي، الرجاء استخدام الرقم الدولي ٩٧٠

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

السعر:
٤ دولارات (محليّاً)
٨ دولارات (دولياً)

تصميم: Palitra Design
طباعة: ستوديو ألفا

قائمة المحتويات

مقدمة ٥

مقالات

مراجعة التشريعات الفلسطينية ١٠
من منظور النوع الاجتماعي والمبادئ الدولية لحقوق الإنسان
ريم البطمة

عن «المجتمع المدني» وفلسطين ٢٩
علاء العزّة

تحت نير الاستعمار والنزاع المسلّح ٣٤
قانون لا يرتقي لطموح المساواة... أفضل من غياب القانون
مها أبو دية

حول الوضع الاقتصادي للنساء العربيات في يافا: من العولمة إلى الاقصاء ٤٣
امطانس شحادة

الصراع الطائفي وقانون الأسرة (الأحوال الشخصية) في مصر المعاصرة ٥٣
إعادة النظر بخصخصة الجنسانية والدين في دولة ما بعد الكولونيالية
صبا محمود

في القسم الإنجليزي:

ريما حمامي حول الحكم أم منظومة الحكم، أرونا راو حول النوع الاجتماعي والحكم، نادرة شلهوب-كيفوركيان حول القوانين الإسـرائيلية، «المواطنة» والأسـرة الفلسـطينية، هدى الصدّا حول حقوق المرأة في مصـر ما بعد ٢٥ يناير، كلياني مينون - سن حول الجنسانية والدين في دولة (ما بعد) الاستعمار

مقدمة

في مداخلتها الرئيسية للمؤتمر السنوي، الذي عقده معهد دراسات المرأة عام ٢٠١٢، رافقت بروفيسور صبا محمود (جامعة كاليفورنيا، بيركلي) الحضور في رحلة فكرية رحبة بهدف إعادة التفكير في "العلاقة بين قانون الأسرة، النوع الاجتماعي والصراع الطائفي".

انطلاقًا من دراسة مفصّلة للأحداث التي حصلت مؤخرًا في مصر نتيجة الصراع بين الأقباط والمسلمين، والتي أطلق شرارتها حالات زواج بين الديانتين ومزاعم اختطاف نساء قبطيات وإجبارهن على التخلّي عن ديانتهن واعتناق الإسلام؛ انطلاقًا من هذه الخلفية قدّمت محمود عرضًا تحليليًا شارحةً كيف أنّ "الصراع ما بين الأديان ببُعديه الجنساني والجنسي... يمكن فهمه أفضل فهم كنتاج للمفارقات الفريدة الناتجة عن الخصخصة المتزامنة للجنسانية والدين في سياق الدولة الحديثة ما بعد الكولونيالية".

وبدلاً من اعتبار قانون الأسرة المنطلق من الشريعة الإسلامية من مخلّفات النظام البطريركي، عدّت صبا محمود هذا القانون مكوِّنًا من مكوّنات المشروع الوطني الحديث مُظهِرةً أنّ "إحقاق حقوق المرأة"- وهو عنوان المؤتمر السنوي الرابع ٢٠١٢ - يتطلّب التعامل مع قضايا معقدة وشائكة، من ضمنها "العلمانية" التي وصفتها ب "توأم الدين السيامي".

مداخلة بروفيسور هدى الصدّا الهامّة حول نشاط حقوق المرأة في مصر "ما بعد ٢٥ يناير" هي مثال ممتاز للتعقيد الذي يشوب مسألة "إحقاق حقوق المرأة" وقد تكرّمت الصدّا بالسماح لدوريتنا إعادة نشر هذه المداخلة. تشير الصدّا في مقالتها إلى ردّة الفعل العنيفة ضد حقوق

المرأة، وبخاصة ضد الإصلاحات التي لحقت بقانون الأسرة في عهد مبارك والتي وصفها المعارضون بـ "قوانين سوزان"، نسبةً لسيدة مصر الأولى سابقًا. "معارضة ومكافحة متلازمة السيدة الأولى"، بحسب الصدّا، تعني استعادة التاريخ العريق لنشاط النساء المستقلّ.

تعكس عناوين وبرامج المؤتمرين السنويين الأخيرين لمعهد دراسات المرأة (٢٠١١ و٢٠١٢) بصدق سعيَ الأكاديميين والناشطين لفهم المسار المعقّد للقانون والنوع الاجتماعي في فلسطين (وفي كل مكان آخر) الرازحة تحت السيطرة الإستعمارية، في عالم الإمبراطورية وفي منطقة تحصل فيها تحوّلات سريعة. فمؤتمر عام ٢٠١١، المعنون "الحكم والنوع الاجتماعي في عصر الإمبراطورية –مراجعة نظرية"، قد افتتح جلساته بمداخلتين رئيستين زوّدت الحضور بنموذجين مختلفين تمامًا، مثمرين ومحفِّزين؛ يستخدم أحدهما بإبداع نظرية سياسية حديثة والآخر خطاباتٍ تنموية قائمة على الحقوق. ريما حمامي، عضوة هيئة تَدريسية في المعهد، قدّمت وصفًا مقنعًا ل"سياسات الحياة وسياسات الموت" في فلسطين وحاججت في دلالاتها العالمية. في هذا العدد من الدورية، نعرض مقتطفًا موجزًا من مداخلة حمامي التي تتساءل "الحكم أم منظومة الحكم؟" وتجادل بشكل مقنع لصالح منظومة الحكم رابطةً إياها بالسلطة الفلسطينية. نأمل في هذا السياق أن تصبح "المداخلات" ملمحًا منتظماً من ملامح الدورية فيستدعي المساهمات.

في مداخلتها الرئيسية لعام ٢٠١١، التي تتناول "النوع الاجتماعي والحكم، المطالبة بالحقوق في السياق (ما بعد) الاستعماري"، تشاطر أرونا راو حمامي قلقها حول الحاجة لتفكيك خطابات وممارسات "الحكم" (وهي-الممارسات- بالتأكيد غير محايدة من منظور النوع الاجتماعي) كما أهمية أخذ الإرث الاستعماري وواقع (ما بعد) الاستعمار في الاعتبار. مع ذلك، تتخذ راو من النوع الاجتماعي والحكم نقطة انطلاق لتجادل لصالح اتّباع مقاربة متكاملة للتغيير المؤسساتي، مقدِّمةً نماذج للعمل استنادًا إلى تجربتها الطويلة في قضايا النوع الاجتماعي والتنمية.

راو ومتحدثة رئيسية أخرى، كلياني مينون، سلّطتا الضوء على دراسات النوع الاجتماعي والفعاليات المجتمعية في مضمار المساواة بين الجنسين انطلاقًا من الهند، مرورًا بجنوب شرق آسيا وانتهاءً بفلسطين، وكذلك التبادلات والنقاشات المستقبلية. في نسخة مختصرة من ورقة لمينون تشرّح فيها المشروع الاقتصادي الهندي -"الهند الساطعة"- ودراستها لارتفاع نسبةً العنف ضد المرأة المرافق لهذا المشروع، تسلّط الضوء على التداعيات المترتبة عن مشروع نيوليبرالي أساسي في اقتصاديات اليوم المعولمة.

خلَال جلسات المؤتمر السنوي الرابع ٢٠١٢، بحثت بروفيسور نادرة شلهوب – كيفوركيان في شكل آخر من أشكال العنف كتلك التي تمارَس من قبل القوانين الإسرائيلية التي تمنع الأزواج الفلسطينيين من الضفة الغربية وغزة من الإقامة مع شركائهم في أراضي أل ٤٨، بما في ذلك القدس الشرقية. وتشرّح كيفوركيان في دراستها الخطاب الإسرائيلي حول قانون عام ٢٠٠٣ المواطنة والدخول إلى إسرائيل والتعديلات التي لحقت به، كما تُجري المقابلات مع نساء فلسطينيات تعايشن عواقب هذا القانون؛ وبهذا التشريح تُظهر بحدّة القانون كمصدر مدمّر للعلاقات الأسرية وللحياة الحميمة كما تُبرز عملية التوأمة المعقّدة بين نوع من "اللاهوت الأمني" و الأجندة الديموغرافية الداعمة لهذا القانون العنصري.

وأخيرًا، تكمّل مساهمة بني جونسون للمؤتمر السنوي الثالث ٢٠١١ تحليل ريما حمامي لـ"منظومة الحكم" والسلطة الفلسطينية بعرض تركّز فيه على إعادة تشكيل التعاقد

الاجتماعي الفلسطيني في مجال ما بعد أوسلو المضطرب، مطلّةً على انبثاق "الفقراء" وتحوُّل قضيّة السجناء السياسيين لتصبح على هامش السلطة منزوعة السيادة كما على هامش المشروع السياسي الفلسطيني.

في القسم العربي، الذي يعرض نسخة مترجمة لمداخلة بروفيسور صبا محمود للمؤتمر السنوي ٢٠١٢، تقدّم ريم بطمة من معهد الحقوق في جامعة بيرزيت مراجعة وتقييمًا لأجزاء أساسية من القانون الفلسطيني من منظور حقوق المرأة، مجادلةً بأنّ "الإصلاح القانوني يجب أن يترافق مع مبادرات للتغيير أوسع نطاقًا كي يكون أداة فعالة في معالجة قضايا المساواة بين الجنسين". أما علاء العزة، المحاضر في الأنثروبولوجيا في جامعة بيرزيت، فقدّم ورقة في مؤتمر المعهد ٢٠١١ حيث جادل في الحاجة لأنموذج بديل للمجتمع المدني مستقلٍ عن أنماط الحكم والبُنى "الدولاتية" (بما في ذلك بالطبع الاحتلال الإسرائيلي). في إشارته لتجربة الانتفاضة الفلسطينية الأولى جادل العزّة بأن المجتمع الفلسطيني كان قادرًا على إدارة شؤونه بنفسه مقترحاً إمكانية مواصلة العمل على أساس محلّيٍّ تطوّعي. خلال المؤتمر السنوي ٢٠١١، قدّم امطانس شحادة، الباحث في العلوم السياسية في مركز مدى الكرمل-حيفا، ورقة تناول فيها الوضع الاقتصادي للنساء العربيات في إسرائيل - بشكل خاص في مدينة يافا- عازيًا تهميشهن لكلٍ من السياسات الإسرائيلية المتعلّقة بالإسكان والتخطيط المدني وكذلك لتبعات العولمة الاقتصادية التي لم يتم تناولها في البحث محليًا. أخيرًا، وفي المؤتمر السنوي ٢٠١٢، قدّمت مها أبو ديّة، مديرة مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، ورقة عرضت من خلالها الإستراتيجيات القانونية من منظور النوع الاجتماعي خلال مرحلة ما بعد أوسلو، الإنجازات والإخفاقات.

اختتم المؤتمر السنوي ٢٠١١ جلساته بدائرة مستديرة ضمّت شهاداتٍ من حي الشيخ جرّاح في القدس الشرقية قدّمتها نساء من عائلات كلٍ من "الغاوي"، "حنون" و"الكرد" وقفن في وجه حركة الاستيطان الإسرائيلية التي مارست جميع أشكال القوة من أجل انتزاع أملاك عائلاتهن وطردهن من بيوتهن. هذه الشهادات، بالإضافة إلى زيارة إلى حي الشيخ جرّاح، حفّزت كلياني سن مينون لكتابة مقالة ثاقبة، ومؤثّرة في آن، تمّ نشرها في دورية هندية (يمكن قراءتها من خلال موقع معهد دراسات المرأة) ما يُظهر أواصر التضامن التي يمكن للتبادل الأكاديمي أن يصوغها ناهيك عن درس المقاومة الذي تقدّمه تلك النساء في وقتنا الحالي. وتقتبس مقالة كلياني كلمات ميساء الكرد متخذةً إياها عنوانًا لمقالتها: "سوف نبكي لكننا باقياتٌ هنا": النساء في فلسطين يتصدَّيْن لطرد والاقتلاع".

مقالات

مراجعة التشريعات الفلسطينية
من منظور النوع الاجتماعي والمبادئ الدولية لحقوق الإنسان

ريم البطمة
نيسان ٢٠١١

لا يعكس التحليل، أو التوصيات الصادرة عن هذا التقرير بالضرورة وجهة نظر برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) . هذا التقرير هو تقرير مستقل يَسَّرَهُ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.

تشكل المادة التالية جزءًا من تقرير كبير من خمسة أقسام تمّت كتابته بتكليف من برنامج الأمم المتحدة الإنمائي واختزل هذا التقرير (بما في ذلك إغفال المراجع والمصادر وقائمة المقابلات) لمقتضيات التحرير وللضرورات التي يمليها حجم دورية دراسات المرأة، وضمانًا لتعدد المساهمات فيها. تتضمّن هذه المادة حقوق المرأة في مجالين: ميدان الحياة الخاصة والعلاقات الأسرية وكذلك منظومة العمل والخدمة العمومية كما تشمل التوصيات الصادرة عن التقرير .

مقدمة

يقوم الهدف الرئيسي لهذا التقرير على إجراء مراجعة وتقييم للتشريعات السارية في الضفة الغربية وقطاع غزة من منظور النوع الاجتماعي، وذلك للوقوف على مدى مواءمة هذه القوانين للمواثيق الدولية. ويتطلب ذلك تحليل هذه القوانين ضمن إطار مجموعة من المعايير الأساسية التي ترتكز عليها مجمل المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق المرأة، وخاصة اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو). هذا يعني النظر إلى القوانين وغايتها في: تحقيق المساواة والقضاء على التمييز سواء على مستوى حقوق المواطنة، والحقوق العمالية، والمساواة في ظل قانون العقوبات والقوانين الجنائية، وكذلك في قوانين الأسرة والمساواة في إطار الزواج. كما تشمل مراجعة القوانين من منظور النوع الاجتماعي والمواثيق الدولية التأكد من حق المرأة في الهوية القانونية والتحرر من العنف القائم على أساس الجنس بالإضافة إلى توفير الحماية الاجتماعية للمرأة وتعزيز مشاركتها في كافة ميادين الحياة وتمتعها بالحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

كما تقوم هذه الدراسة على موازنة ما بين فرضيات أساسية متعلقة بالقانون والإصلاح. فهي ترتكز على فهم أن القانون يأخذ معناه في ظل السياق الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي يتبلور فيه، وأن هناك ما بين السياق والنص تفاعل متبادل. إن هذه الدراسة لا تفترض أن القوة الأساسية للإصلاح تكمن في تغيير النص القانوني وحده، وإن كانت تقر بأن القوانين التمييزية عادة ما يتم استعمالها ضد الطرف الضعيف، وإنما في النهج والطريقة التي تجري

فيها عملية الإصلاح وطريقة وضع النص في علاقته مع السياق.

هذا الإطار التحليلي في فهم القانون يتطلب من القانوني، عند صياغته وإقراره للقانون ومن أجل التغيير، أن يقوم بمحاولة خلخلة الفرضيات الأساسية التي بني عليها التمييز في القانون؛ وليس فقط تحقيق المساواة الرسمية من جهة، وكذلك توسيع مساحة الدراسة التي تبنى عليها السياسة التشريعية لتشمل علاقة القانون مع القوانين الأخرى، وأبعاد النص وآثاره وعلاقته مع السياق.

وتسعى هذه الدراسة إلى الإجابة على التساؤلات التالية:

- ما هي المعايير والمبادئ الدولية لحقوق الإنسان والمتعلقة بالمرأة؟ وما مدى الالتزام الفلسطيني بها؟
- ما هي الضمانات الدستورية لتحقيق المساواة بين الجنسين والقضاء على التمييز بينهما؟ وما مدى توافق هذه الضمانات مع المعايير الدولية؟
- هل تستجيب القوانين السارية وبعض مشاريع القوانين لهذه المعايير الدولية؟ وما هي الثغرات التي تعاني منها هذه القوانين سواء القائمة منها أم المشاريع، وما هي الأولويات والاحتياجات؟ وما هي المعيقات في هذا المجال؟ وما هي التعديلات اللازمة لمواءمة هذه القوانين مع المواثيق الدولية؟
- ما هو النهج المتبع في الإصلاح من قبل الهيئات الرسمية وغير الرسمية، وما هي محدوديته؟

أدوات الدراسة

تقوم هذه الدراسة على الاعتماد على الأدبيات والمنشورات والتقارير التي صدرت وكانت قد ناقشت القوانين الفلسطينية من منظور النوع الاجتماعي آخذة بعين الاعتبار التحليلات المختلفة للنصوص والتوصيات الصادرة عن هذه الدراسات. كما تم دعم هذه الدراسة بإجراء مقابلات فردية شبه رسمية مع عدد من المؤسسات الحكومية والمنظمات غير الحكومية. الهدف من هذه المقابلات كان التعرف على التوجهات والأولويات والبرامج المختلفة اتجاه الإصلاح القانوني والقوانين من منظور النوع الاجتماعي. كما تم الإطلاع على بعض قضايا المحاكم في قضايا مختلفة مرتبطة بقضايا المرأة وحقوقها والمبادئ القانونية التي ترتكز عليها.

أولاً: حقوق المرأة في ميدان الحياة الخاصة والعلاقات الأسرية

ترتب الاتفاقيات الدولية على الدول الأعضاء ضرورة اتخاذ التدابير والإجراءات اللازمة لضمان المساواة في الحقوق الناتجة عن عقد الزواج وأثناء الزواج وفي حال فسخه، وكذلك لضمان حرية الاختيار والرضى وعدم الانتقاص من أهلية المرأة القانونية للقيام بالتصرفات المدنية والتجارية.[١] كما أكدت هذه الاتفاقيات على ضرورة ضمان المساواة في الحقوق والمسؤوليات في كافة المسائل العائلية ومنها تنظيم الأسرة ورعاية الأطفال، بالإضافة إلى المساواة في

الحقوق والمسؤوليات تجاه الأطفال، بغض النظر عن الحالة الزوجية، وضمان حرية العمل واختيار اسم الأسرة والمساواة في حقوق الملكية. كما أكدت الاتفاقيات على ضرورة ألا يكون لخطوبة الطفل أو زواج الأطفال أي أثر قانوني وأن يتم تحديد حد أدنى للزواج وإلزامية تسجيل عقود الزواج وتوثيقها.[٢] كما تم اعتبار تعدد الزوجات خروجًا عن مبدأ المساواة وفقا للمواثيق الدولية.[٣]

يهدف هذا الفصل إلى دراسة مدى مواءمة قانون الأحوال الشخصية للالتزامات الدولية الواردة في الاتفاقيات السابقة الذكر، كما يهدف إلى تبيان التوجهات المختلفة والآراء والأولويات المتعلقة بهذا القانون. كذلك سيتم التطرق إلى قضايا أساسية أثير النقاش حولها وتحديد شكل الممارسة القانونية بشأنها في المحاكم. هذه الدراسة تتناول ذلك في قسمين الأول حول قانون الأحوال الشخصية والتوجهات المتعلقة به، والقسم الثاني يتعلق بقضايا جوهرية في قانون الأحوال الشخصية وفي الممارسة العملية.

١. قانون الأحول الشخصية والتوجهات المتعلقة به

أ- الإطار القانوني لمسائل الأحوال الشخصية

يعالج قانون الأحوال الشخصية والمنظومة المرتبطة به القضايا التي ترتبط بالعلاقات الأسرية والنتائج التي تترتب على هذه العلاقات، ويشمل ذلك الخطبة وأحكام عقد الزواج وما يترتب عليه من حقوق وواجبات ونفقة ومهر وحضانة الأولاد، كما يتضمن أحكام الطلاق والنسب والوصية الواجبة، أما أحكام الميراث والوقف، وإن كانت تخضع لمفهوم الأحوال الشخصية إلا أنها منظمة بقوانين خاصة، ويقوم النظام المبني عليه قانون الأحوال الشخصية للمسلمين على اعتبار الزواج عقدًا مبنيًّا على مجموعتين متقابلتين من الالتزامات والحقوق والتي هي مبنية على أدوار مختلفة للمرأة والرجل؛ فمثلا يلتزم الزوج بالنفقة وتوفير الحياة الكريمة للزوجة في مقابل التزام الزوجة بالطاعة، كما يسمح القانون بوضع أية شروط في عقد الزواج على أن تكون متوافقة مع الشريعة. كما يقوم هذا النظام على وجود ذمم مالية مستقلة لكل من الزوج والزوجة.

قانون الأحوال الشخصية للمسلمين هو قانون مبني على مبادئ الفقه الإسلامي، وخاصة الحنفي منها؛ ولكنه في ذات الوقت قانون منظم ضمن الأطر الرسمية للسلطة، بحيث تختص المحاكم الشرعية بالنظر في المنازعات المتعلقة بقضايا الأحوال الشخصية. هذه المحاكم يكون على رأسها الهرمي المحكمة العليا الشرعية الذي يتولى رئاستها قاضي القضاة وفي ذات الوقت يتولى إدارة الجهاز القضائي.

يتمحور موضوع الأحوال الشخصية في فلسطين حول عدة ازدواجيات. فمن جهة يسري في الضفة الغربية قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (٦١) لسنة ١٩٧٦،[٤] أما في قطاع غزة فيطبق الأمر رقم (٣٠٣) لسنة ١٩٥٤ بشأن قانون حقوق العائلة.[٥] أما الازدواجية الثانية فهي تتعلق باختلاف قانون الأحوال الشخصية مع اختلاف الدين أو الطائفة، فالقانونان سابقا الذكر يطبقان على المسلمين وأمام المحاكم الشرعية، في حين أن لكل طائفة من الطوائف المسيحية قانونها وأنظمتها الخاصة التي تطبق على رعاياها وأمام المحاكم الكنسية. فعلى سبيل المثال، تطبق طائفة الروم الأرثوذكس قانون الأحوال الشخصية للمسيحيين الأرثوذكس

وقانون البطريركية الأرثوذكسية رقم (٣٢) لسنة ١٩٤١، أما طائفة اللاتين فتطبق قانون الأحوال الشخصية المعمول به في الأبرشية البطريركية اللاتينية الأورشليمية، وطائفة الأقباط تطبق قانون الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس الذي أقره المجلس الملي العام للأقباط لسنة ١٩٣٨.

وفي المجمل تتشابه في كثير من الأحيان أحكام هذه القوانين في نظرتها إلى المرأة ووضعها وهي مرتبطة بعضها ببعض في كثير من المواضيع، مثل سن الزواج، وإن كانت تختلف في مواضيع أخرى مثل الطلاق. أما بالنسبة لأحكام الميراث فهي ذات الأحكام بالنسبة لجميع هذه الطوائف. وعليه سوف تقتصر هذه الدراسة على قانوني الأحوال الشخصية للمسلمين المطبقين في كل من الضفة الغربية وغزة اللذين يمتد أصلهما إلى قانون العائلة العثماني لسنة ١٩١٧ والذي (قانون العائلة العثماني!) ارتكز بشكل أساسي على الفقه الحنفي كمصدر للتشريع.

ب- التوجهات والآراء المختلفة حول قضايا الأحوال الشخصية

بعد إنشاء السلطة الوطنية الفلسطينية في العام ١٩٩٤، تم تداول عدد من اقتراحات لمشاريع قوانين تهدف إلى إجراء تغييرات في قانون الأحوال الشخصية وتوحيده، فهذا القانون له تاريخ من التداول والاتفاق والاختلاف حول مضمون كيفية التغيير في مجاله ويمكن تقسيم الآراء الواردة حوله إلى ثلاثة آراء:[٦]

الرأي الأول: يرتكز إلى الحفاظ على قانون الأحوال الشخصية ضمن الإطار الحالي على أساس أنه تطبيق شامل للشريعة الإسلامية وأن أية تغييرات عليه يجب أن تكون وفق نفس النهج، إذ أن الشريعة الإسلامية تقوم على مبدأ العدالة والمساواة وأن المشكلة الأساسية تكمن في عدم التزام الناس بالحقوق الشرعية وعدم معرفة المرأة أيضا لحقوقها الشرعية،[٧] وقد تبنت الحركة الإسلامية (حماس) وبعض أعضاء المؤسسات الدينية وبعض أعضاء المجلس التشريعي هذا الرأي، ولم يكن هذا التوجه هامشيا من الناحية الشعبية.

الرأي الثاني: يرى ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية مع مساحة أكبر من الاجتهادات والخيارات الفقهية، ولكن ضمن إطار الشريعة الإسلامية. وهو اتجاه تلتقي فيه بعض الأطر النسوية والحقوقية مع بعض أعضاء المؤسسة الدينية.

أما الرأي الثالث فيرى تطبيق مبدأ المساواة والنوع الاجتماعي كما هو منصوص عليه في وثيقة إعلان الاستقلال والمواثيق الدولية، وبالتالي الدعوة إلى قانون مدني للعائلة يطبَّق أمام المحاكم النظامية وكان هذا توجه البعض الآخر من الأطر النسوية والحقوقية.[٨]

توصلت النقاشات إلى مجموعة من نقاط الاتفاق في بعض المسائل مثل رفع سن الزواج للذكور والإناث إلى ١٨ سنة، إلا أن قضايا كثيرة لم يتم الاتفاق عليها ولذلك لم تتمّ مناقشة مشروع قانون الأحوال الشخصية في المجلس التشريعي حتى الآن. كما تم تداول عدد من المسودات والمحاولات للخروج بقانون أحوال شخصية موحّد وجديد، وحتى وقت قريب تم تداول مسودة لمشروع قانون الأحوال الشخصية التي تم إعدادها من قبل ديوان قاضي القضاة الشرعي وأخرى حالية يقوم بإعدادها ائتلاف الأحوال الشخصية، والذي يضم مجموعة من المنظمات الأهلية الناشطة في مجال مناصرة قضايا المرأة.

من الجدير بالملاحظة هنا، أن الأطر النسوية تؤسس الكثير من نقاشاتها على مركزية قانون الأحوال الشخصية لإحداث تغيير جوهري لصالح المرأة، إذ تعتبر التغيير في مجال

هذا القانون أساسيًّا لتمكين المرأة في مجالات أخرى من الحياة.[٩] صحيح أن قانون الأحوال الشخصية يعتبر أساسيًّا في إحداث التغيير في القطاعات الأخرى، إلا أن ذلك مرتبط أيضا بالتغيير في هذه القطاعات الأخرى، فالتمكين الاقتصادي يعطي معنى مختلفًا لقانون الأحوال الشخصية وأحكامه، كما أن مسائل الأحوال الشخصية ليس فقط بالنصوص القانونية التي يتضمنها القانون وإنما أيضا في الممارسة القانونية أمام المحاكم.

بناءً على ما تقدم، يمكن تلخيص التوجهات الأساسية التي تتعلق بموضوع قانون الأحوال الشخصية بأن هناك إجماع على ضرورة توحيد القانون وتحديثه، لكن هناك اختلافات أساسية حول حجم التغييرات التي يجب تضمينها في القانون وحول مضمونها والمرجعية التي يجب أن ترتكز عليها هذه التغييرات، وأن هناك تركيز من قبل الأطر النسوية على مركزية القانون بالنسبة للقوانين الأخرى وأن هناك استقطابات أيديولوجية حول التغييرات في هذا القانون وقد تم التوصل إلى نقاط اتفاق في بعض القضايا.

٢. قضايا جوهرية في قانون الأحوال الشخصية وفي الممارسة العملية

أ- قضايا جوهرية في قانون الأحوال الشخصية

أكدت وثيقة المرأة لعام ٢٠٠٨ الصادرة عن الاتحاد العام للمرأة والأطر والمؤسسات والمراكز النسوية على عدة مبادئ أساسية في ما يتعلق بالأحوال الشخصية. من هذه المبادئ حق المرأة في الزواج وتأسيس عائلة وحقها في التمتع بالمساواة في كافة الحقوق الناتجة عن الزواج أو عند انحلاله. وقد أبرزت الوثيقة ضرورة رضى المرأة لصحّة عقد الزواج، ودعت المشرِّع إلى تبنّي سن الثامنة عشرة سنة كحد أدنى للزواج واشتراط التسجيل الرسمي في عقد الزواج والطلاق وضرورة إجراء الفحص الطبي قبل الزواج. كما أكدت الوثيقة على ضرورة الحد من تعدد الزوجات والسماح بالزواج الثاني استثناءً وبموافقة القاضي ضمن شروط معينة ومع علم الزوجة الأولى والثانية، كما أكدت على حق المرأة في الحصول على تعويض عن الطلاق التعسفي وضرورة إعطائها الحق في طلب التفريق القضائي في حال وجود أسباب تبرر عدم جدوى استمرارية الرابطة الزوجية، وفي ذات السياق دعت إلى تفعيل دور صندوق النفقة لإعالة النساء وتقرير حق الأم في الحضانة.

حددت الأطر النسوية والحقوقية النقاشات الأساسية في ظل قانون الأحوال الشخصية بستة نقاط هي في مجملها نقاط يتعارض فيها القانون الفلسطيني مع المواثيق الدولية، وخاصة سيداو. هذه النقاط هي سن الزواج، الولاية على المرأة، شهادة المرأة، تعدد الزوجات، الطلاق، الحضانة والأموال المشتركة. ونلاحظ أن موضوع الميراث خارج عن دائرة النقاش الأساسية في المساواة ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى توجهات إستراتيجية، وليست مبدئية، بعدم الخوض في موضوع الميراث الآن وإنما ملاحقة ظاهرة حرمان المرأة من الحصص الإرثية وفقا للتقاليد والأعراف السائدة في بعض المناطق، كما أن هذه النقاط الواردة هنا لا تشكل جميع المطالبات التفصيلية المتعلقة بالمرأة في قانون الأحوال الشخصية وإنما أهم هذه المطالبات. وسنورد هذه الملاحظات في سياق القوانين الحالية ومشروع قانون الأحوال

الشخصية الصادر عن ديوان قاضي القضاة، مشروع قانون الأحوال الشخصية الذي هو قيد الدراسة من قبل اللجنة الوطنية.[١٠]

سن الزواج

يأتي موضوع سن الزواج في قانون الأحول الشخصية مخالفا للاتفاقيات الدولية بما في ذلك اتفاقية سيداو. إذ يجيز قانون الأحوال الشخصية الساري في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة زواج من هم دون سن الثامنة عشرة؛ وهو بذلك يتناقض أيضا مع القوانين الفلسطينية الأخرى خاصة قانون الطفل والقانون المدني الذي يحدد سن الرشد بسن ١٨ سنة. فسن الزواج، وفقا للقانونين، هو ١٤ سنة وستة أشهر في الضفة، و١٤ سنة في غزة.[١١] هنالك شبه إجماع على ضرورة رفع سن الزواج ليصل إلى ١٨ سنة ميلادية لينسجم ذلك مع سن الأهلية والرشد في القانون المدني وكذلك مع قانون الطفل إلا أن الاختلاف يكون على الاستثناء لهذه القاعدة.

مسألة الشخصية القانونية والولاية

الوليُّ، وفقا لقوانين الأحوال الشخصية، هو أحد الأقارب من الذكور من طرف الأب وهو ما يطلق عليه عادة بالعصبة. هناك ترتيب منصوص عليه في مذهب أبي حنيفة مفاده أنه ما لم تكن الولاية قد انتقلت للقاضي فتكون لأحد هؤلاء العصبات،[١٢] والولاية تعني أن هناك بعض التصرفات لا يترتّب أثرها القانوني ولا يُعتد بها إلا بموافقة الولي كالزواج ضمن موضوع الأحوال الشخصية إذ تحتاج المرأة لرضى وليّها لتزويجها. إن الظاهر من قراءة النصوص القانونية في قانون الأحوال الشخصية وتطبيقها في المحاكم يفيد في أخذ القانون الفلسطيني بضرورة موافقة الوليّ على زواج المرأة، وهذا يعني أن المرأة لا تستطيع تزويج نفسها خلافا لما أقرته الاتفاقات الدولية من المساواة في عقد الزواج وحق المرأة في الأهلية القانونية، إذ يسمح القانون للمرأة عضل الولي في حالة تعسفه في استعمال حقه في الولاية إذا ما رفض تزويج المرأة بمن هو كفؤ حسب الشريعة الإسلامية، ولكن يكون ذلك بناءً على دعوى ترفع إلى القاضي وليس كإجراءٍ إداري.

اشترط مشروع قانون الأحوال الشخصية الصادر عن ديوان قاضي القضاة لصحة عقد الزواج رضى الولي،[١٣] أما مشروع قانون الأحوال الشخصية الذي هو قيد الدراسة من قبل ائتلاف قانون الأسرة فقد أقر بحق كل من بلغ سن الرشد بتزويج نفسه بنفسه.[١٤] ويرى قاضي القضاة بأن مسألة الولاية مرتبطة بالدين،[١٥] في حين يرى العديد من الأطر النسوية أنه أخذ برأي متشدد من الفقه الإسلامي وبأن الفقه الحنفي لا يعتد بالولاية في تزويج المرأة الراشدة.

كما يرتبط موضوع الشخصية القانونية أيضا بموضوع الشهادة، فشهادة المرأة في قانون الأحوال الشخصية تعتبر أقل من شهادة الرجل، خاصة في مسائل الزواج والطلاق، ويعتبر ذلك انتقاصا من الشخصية القانونية للمرأة بما يخالف الاتفاقات الدولية ويميز ما بين المرأة والرجل.[١٦]

تعدد الزوجات

يجيز قانون الأحوال الشخصية الساري في الضفة الغربية وقطاع غزة زواج الرجل من أكثر من امرأة على ألا يتجاوز ذلك أربع نساء، ولا يتطلب في حال التعدد سوى العدل والمساواة بين الزوجات،[١٧] وقد اعتبر القانون عينه الشرط الوارد في عقد الزواج والمتضمن الاشتراط بعدم الزواج من أخرى شرطاً صحيحاً،[١٨] في حين رتب مشروع قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، الصادر عن ديوان قاضي القضاة، التزامًا على عاتق القاضي بأن يتحقق من إعلام الزوجة الأولى بالذات عند تنظيمه لعقد زواج الرجل من امرأة أخرى مع ضرورة معرفة الزوجة الجديدة بوجود زوجة سابقة.[١٩] أما مشروع قانون الأحوال الشخصية قيد الدراسة من اللجنة الوطنية فيحاول حصر التعدد بشروط موضوعية محددة ومحاولة حماية المرأة من آثار تعدد الزوجات، لذلك يشترط أن يكون ذلك بإذن المحكمة وبمعرفة وقبول الزوجة الأولى والثانية وأن يكون الزوج قادرا على توفير مستلزمات الحياة المادية، هذا مع الاحتفاظ للزوجة الأولى بحقها في طلب التطليق للضرر مع الاحتفاظ بكافة الحقوق.[٢٠] هذا وقد أصدر قاضي القضاة قرارا في تاريخ ٢٥ آذار ٢٠١١ يفيد بأن على الرجل إعلام زوجته الأولى والثانية قبل أن يقوم القاضي بقبول إتمام الزواج.

الطلاق والتفريق القضائي والخلع

يملك الزوج، وفقا لقوانين الأحوال الشخصية، الحق المطلق في الطلاق وبإرادة الزوج المنفردة، أما الزوجة فإنها لا تتمتع بذات الحقوق المتساوية في إنهاء العلاقة الزوجية مع أنها تستطيع أن تشترط في عقد الزواج الاحتفاظ بحقها في تطليق نفسها، ويأتي موضوع الطلاق من ضمن المواضيع التي تعامل فيها المرأة بتمييز خلافا لأحكام اتفاقية سيداو. فللمرأة الحق في طلب التفريق القضائي وفي الإبراء القضائي، إلا أن هذا الحق ليس مُطلقا كحق الرجل، فمسألة التفريق القضائي تتطلب بعض الشروط الموضوعية لتحققها مثل هجر الزوج والشقاق والنزاع وغيرها، أما حالة الإبراء العام فهي تتطلب موافقة الطرفين على الطلاق في مقابل إبراء الزوج من كل الالتزامات المادية المترتبة على عقد الزواج أو من جزء منها. أيضا، لا يشترط في القوانين السارية في فلسطين أن يحدث الطلاق داخل المحكمة، وإنما قد يحدث الطلاق الأثر القانوني حتى لو تم إيقاعه خارج المحكمة، الأمر الذي قد يسبب ضررا للمرأة في حال عدم علمها به. لذلك فإن الكثير من مطالبات الأطر النسوية والحقوقية تتركز حول توسيع إمكانية أن يكون من حق المرأة أن تطلب الطلاق بشكل متساو مع الرجل وتضييق مساحة أن يكون الرجل متعسفا في هذا الطلاق. لذلك عادة ما تتمثل هذه الحلول في أن يكون هناك تعويضٌ منصفٌ للطلاق التعسفي من قبل الزوج وأن يتضمن القانون فرصا أخرى للمرأة في أن تطلب التفريق القضائي على أساسها مثل وجود زوجة ثانية وغيرها، وأن يكون من حق المرأة أن تطلب الخلع حتى لو بدون رضاء الزوج على ألا يرتب الطلاقُ أثرَه إلا إذا وقع داخل المحكمة. هذا وقد صدر عن ديوان قاضي القضاة قرار يقضي بأن يكون الطلاق في المحكمة وأن أي طلاق خارج المحكمة سوف يرتب غرامة على إيقاعه، ورغم أن ذلك يعتبر خطوة جيدة باتجاه حصر موضوع الطلاق داخل المحاكم، إلا أن ذلك لا يعني أن الطلاق لا يرتب أثره خارج المحكمة.[٢١]

الحضانة

يعطي قانون الأحوال الشخصية الأردني الأم حق حضانة الصغير، سواء أكان ذكرًا أم أنثى حتى سن البلوغ. بينما أعطى قانون حقوق العائلة للقاضي بأن يأذن بحضانة الأم للصغير بعد سن سبع سنين إلى تسع سنين، وللصغيرة بعد هذا السن وإلى إحدى عشرة سنة، إذا تبين أن مصلحتهما تقضي بذلك.[٢٢] ويرتبط بموضوع الحضانة عدة أمور وهي أنه وفقا للقانون السائد فإن مسألة الحضانة لا تأخذ بعين الاعتبار مصلحة الطفل الفضلى وفقا لما هو مقرر في الاتفاقات الدولية والقانون الأساسي الفلسطيني وقانون الطفل الفلسطيني، وإنما ترتبط بمجموعة من الحقوق التي لها علاقة بالكبار. من هنا فإن الدعوات في ما يتعلق بالحضانة بأن يكون أساسها مصلحة الطفل، ثانيا: أن تكون هناك حقوق متساوية للوالدين في الحضانة، في حالة وفاة أحد الوالدين تنتقل الحضانة لمن بقي حيا، وإذا انتهت العلاقة الزوجية تكون حقًا للأم ثم للأب ما لم تقتضِ مصلحة الطفل غير ذلك ولا ترتبط بزواج الأم.[٢٣] المشروع الفلسطيني الصادر عن ديوان قاضَي القضاة أعطى للأم التي حبست نفسها على تربية أولادها الصغار وحضانتهم الحق في الطلب من القاضي بأن يأذن بحضانتهم إلى سن الرشد بتوافر المصلحة. كما ترتبط مسألة الحضانة بحق المشاهدة، إذ يخلو كلٌّ من قانون الأحوال الشخصية الأردني وقانون حقوق العائلة من أية نصوص تنظم عملية المشاهدة. وفي الممارسة أيضا يصدر القاضي عادة الأحكام دون أن يذكر فيها مكان المشاهدة.[٢٤]

الأموال المشتركة

يقوم الزواج في قانون الأحوال الشخصية الساري في فلسطين على وجود ذمة مالية مستقلة للزوجة عن تلك التي للزوج، فالزوج هو المكلف بالإنفاق على الزوجة وفقا لهذا العقد لذلك لا يوجد مفهوم للأموال المشتركة في هذا القانون، أما على أرض الواقع فإن المرأة هي شريك أساسي للرجل في تحمل الأعباء المادية والاقتصادية للأسرة، سواء في عملها خارج المنزل أو في عملها داخل المنزل. وفي كثير من الحالات لا يعترف القانون بما ساهمت به المرأة كون هذه المساهمة غير موثقة وغير ملزمة قانونيا، وإنما تُعتَبر من قبيل التبرع. وبالتالي، وفي حالات الوفاة أو الطلاق، يكون الطرف الخاسر دوما هي المرأة إذ أنها في كثير من الحالات لا تستطيع إثبات مساهمتها، ويقوم مفهوم الأموال المشتركة على اعتبار مساهمات المرأة ما بعد الزواج في الأموال المنقولة وغير المنقولة التي تجمع بعد الزواج بين الزوجين، ويقوم أيضا على اعتبار أن عمل المرأة داخل المنزل هو إنفاق على الأسرة، ويظهر ذلك جليا في محاولة تضمين مسودة قانون الأحوال الشخصية الصادر عن اللجنة الوطنية بعض البنود التي تعطي المرأة الحق في الأموال التي تمت المساهمة بها عند الزواج ومع اعتبار عمل المرأة في البيت جزءًا من هذه المساهمة.

باستعراض بعض النقاط الأساسية في القانون فإنه يمكن القول أن هذه النقاط تتناقض مع الاتفاقيات الدولية وأن ذلك يستدعي تعديل هذا القانون وتوحيده بما يحقق هذه الملاءمة، وقد توصلت الأطر النسوية إلى اتفاق في شأن بعض هذه النقاط مع القضاء الشرعي، ولكن ليس هناك اتفاق على جميع النقاط.

ب- قانون الأحوال الشخصية في الممارسة العملية

أشارت دراسات عدة إلى أن الممارسة العملية في المحاكم الشرعية تتسم بالحراك الاجتماعي والقانوني في تطبيق بنود قانون الأحوال الشخصية، فمن جهة أشارت هذه الدراسات إلى الدور الأساسي للقضاة الشرعيين في تفسير النص القانوني وإيجاد فقه ممارسة قانوني حيوي،[٢٥] وأن النص القانوني في المحاكم الشرعية يفهم من خلال تعدد المرجعيات التي يستند إليها القضاة في حكمهم والمبادئ التي يتم إعمالها، والاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يتم مراعاتها عند التعامل مع القضايا المطروحة.[٢٦] وقد أشارت هذه الدراسات كذلك إلى الدور الفاعل للنساء الفلسطينيات في الوصول إلى نتائج تحقق مصالحهن، إذ في كثير من الأحيان تستفيد النساء من الثغرات الموجودة في القانون ومن وجود حالة من الغموض وعدم اليقين ما بين القواعد المعيارية المقنَّنة وبين العادات الاجتماعية والإطار المرجعي المتعدد للقضاة والتي أدت في كثير من الحالات إلى وصول النساء إلى العدالة.[٢٧]

إذا ما نظرنا إلى القانون من زاوية الممارسة فإن أبعادًا أخرى للقضايا الأساسية قد تظهر لدينا، إذ يظهر في كثير من الأحيان أن مسائل الأحوال الشخصية قد لا تكون فقط مسألة مواءمة ما بين القانون والاتفاقيات الدولية. هذا لا يعني قبول أحكام القانون كما هي، وإنما يعني أن مرجعيات التغيير قد تختلف وتتنوع، فلو أخذنا على سبيل المثال مسألة رفع سن الزواج إلى سن الرشد، ورغم أنها مسألة هناك إجماع عليها، فإن الاعتبارات المتعلقة بالموضوع متعددة. فقد أظهرت بعض الدراسات في ما يتعلق بالزواج المبكر في فلسطين أنه مرتبط بتعدد العوامل والأسباب التي تؤثر في سن الزواج والتي تتقاطع كلها مع بعضها لتفسر وجود هذه الظاهرة ومنها عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية وقانونية تتعلق بالمرأة والرجل. فعدم تعليم الرجل مثلا قد يؤدي إلى حالات الزواج المبكر بالنسبة للنساء، كما قد يعتمد زواج المرأة في سن مبكر على عدم وجود فرص عمل للمرأة في السوق، وهكذا. لا يمكن تفسير الظاهرة بالنظر إلى عامل واحد دون الآخر وإن العامل القانوني هو أحد هذه الأسباب لكنه ليس العامل الوحيد. ويقصد بالعامل القانوني أن القانون يسمح بالزواج لمن هم دون سن الرشد ١٨.

بتتبع المنطق الذي وفرته الدراسات لتفسير ظاهرة ارتفاع وانخفاض سن الزواج في فترة معينة على غيرها فإن ممارسته ستستمر حتى في ظل وجود منع قانوني. فالقانون ليس المرجعية الوحيدة التي يلجأ لها الناس لتبرير تصرفاتهم، كما أن الدين ليس هو المرجع الوحيد، وكذلك الحال بالنسبة للعادات والتقاليد. هذا يعني أنه لا يمكن معالجة موضوع الزواج المبكر فقط من خلال القانون وحده، وإنما أيضا من خلال مجموعة من البرامج المترابطة الاجتماعية والاقتصادية التي توجه للفئات والمناطق الاكثر عرضة للزواج المبكر. وجود سياسة تشريعية سليمة تقتضي تتبع الأثر الذي قد ينتجه القانون في ظل ظروف معينة مثل استمرار الزواج تحت سن ١٨، ولكن خارج القانون. كما تعني أن يقوم المشرع بدراسة لمجموعة الإجراءات التي يجب اتخاذها والتي قد يكون منها النص على عقوبة رادعة في قانون العقوبات تجرم الزواج دون السن القانوني أو دون إذن من القاضي. في مجمل مشاريع القوانين التي يتم تداولها إلى الآن هناك إقرار برفع سن الزواج إلى الثامنة عشرة سنة، سواء في مشروع قانون الأحوال الشخصية الصادر عن ديوان قاضي القضاة أو ذلك الذي تعمل عليه اللجنة الوطنية لقانون الأسرة.[٢٨] الاختلاف يكمن في حجم الاستثناءات ولمن يعطى الحق في تقرير هذه الاستثناءات وهل هي للقاضي وحده أم لجهات أخرى مثل وزارة الشؤون

الاجتماعية أو غيرها. كما أن مسودة قانون العقوبات الجديد قد تضمنت النص على تجريم تزويج الأطفال تحت عمر ١٨ و دون إذن من القاضي.[٢٩]

كما قد تظهر الممارسة العملية مثلا أهمية أنظمة وتصنيفات قانونية معينة في حصول النساء على مساحة أكبر للمناورة. تطوير نظام النفقة من المواضيع التي تأتي ضمن هذا الإطار؛ فقد أوردت بعض الدراسات أهمية النفقة للمرأة كوسيلة للمفاوضة والمساومة في الحصول على حقوقها في الطلاق وفي غيره من المسائل الأسرية.[٣٠] قد يكون من المفيد زيادة فاعلية نظام النفقة من خلال جعل نظام المطالبات داخل إطار النفقة أكثر استجابة للواقع الراهن ومتطلباته. من ذلك تطوير نظام صندوق النفقة بحيث تصبح كل نفقة دَيْنًا للصندوق في ذمة الرجل وليس قصر عمله على مسألة الحاجة، أي أن يتحول صندوق النفقة إلى المؤسسة التي تطالب بالنفقة من المحكوم عليه بالنفقة.

فمسائل الأحوال الشخصية ليست فقط النصوص القانونية التي يتضمنها القانون وإنما أيضا الممارسة القانونية في المحاكم. وقد أبرزت دراسات القانون والمرأة في عدة دول عربية و في فلسطين أن القضاة في المحاكم الشرعية يميلون إلى الاستجابة للتغييرات الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية في مجتمعهم. كما يميلون إلى التعامل مع النصوص من خلال اللجوء إلى مصادر متعددة، ومبادئ مختلفة وذلك لحماية الطرف الضعيف في العلاقة وهي المرأة. هذا يعني أن هؤلاء القضاة أكثر انفتاحا على التغيير والإصلاح .

توفر الاتفاقيات الدولية، منها «سيداو»، شرعية ومعايير دولية للمطالبات النسوية اتجاه تغيير القوانين؛ إلا أن التغيير على أرض الواقع، وخاصة في مجال الأحوال الشخصية، في ظل وجود استقطابات متعددة وظروف اجتماعية واقتصادية وسياسة معينة، يتطلب أكثر من ذلك. فقد يكون من المفيد الانطلاق من الممارسة ومحاولة التأثير لصالح النساء في محاور كثيرة من هذا المجال، وهذا يتطلب إجراء دراسات تتولى تحديد ما هي هذه الحاجات من وجهة نظر الفاعلين الأساسين، وليس فقط من الناحية الإجرائية، وإنما أيضا من ناحية كيف تستعمل النساء المحاكم، ومن هي الفئات التي تستعمل المحاكم وما هي حاجاتها وغيره.

ثانيًا: حقوق المرأة في منظومة العمل والخدمة العمومية

جاءت مواد الاتفاقيات الدولية لتؤكد على الحق في العمل وعلى جملة من حقوق المرتبطة به وعلى أن يتمتع الجميع بهذه الحقوق على أساس من المساواة وعدم التمييز، سواء أكان ذلك في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أو في العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.[٣١] وقد جاء تنظيم موضوع العمل والمرأة في المادة (١١) من «سيداو» إذ دعت الاتفاقية الدولة الأطراف إلى اتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في ميدان العمل لكي تكفل لها على أساس تساوي الرجل والمرأة نفس الحقوق ولا سيما: الحق في العمل بوصفه حقاً ثابتاً لكل البشر، الحق في التمتع بنفس فرص التوظيف بما في ذلك تطبيق معايير اختيار واحدة في شؤون التوظيف، الحق في حرية اختيار المهنة والعمل، والحق في الترقي والأمن الوظيفي وفي جميع مزايا وشروط الخدمة، والحق في تلقي التدريب وإعادة التدريب المهني، بما في ذلك التلمذة الحرفية والتدريب المهني المتقدم والتدريب المتكرر، الحق في المساواة في الأجر بما في ذلك الاستحقاقات، والحق في المساواة في

المعاملة في ما يتعلق بالعمل المتعادل القيمة، وكذلك المساواة في المعاملة في تقييم نوعية العمل، الحق في الضمان الاجتماعي ولا سيما في حالات التقاعد والبطالة والمرض والعجز والشيخوخة وغير ذلك من حالات عدم الأهلية للعمل، وكذلك الحق في إجازة مدفوعة الأجر، الحق في الوقاية الصحية وسلامة ظروف العمل بما في ذلك حماية وظيفة الإنجاب. وتبقى الحقوق والمعايير التي أقرتها منظمة العمل الدولية أيضا أساسية وجوهرية في معالجة المواضيع المتعلقة بالعمل فهناك مجموعة من الاتفاقات في منظومة العمل الدولية ولعل من أهمها اتفاقيات معيار العمل الدولي للمساواة وعدم التمييز،[٣٢] وهما الاتفاقية رقم (١٠٠) بشأن المساواة في الأجور،[٣٣] أما الثانية فهي الاتفاقية الدولية رقم (١١١) بشأن التمييز في الاستخدام والمهنة والتوصية التي تحمل ذات الرقم.[٣٤] كما تشكل اتفاقية الأمومة رقم (١٨٣) لسنة ٢٠٠٠ الصادرة عن منظمة العمل الدولية والمتعلقة بحماية المرأة العاملة وطفلها في حالة الحمل والوضع والرضاعة ومنح إجازات الأمومة وحمايتها من التمييز على أساس النوع الاجتماعي المتعلق بدور المرأة الإنجابي.

من خلال مراجعة المعايير الدولية المتعلقة بحقوق المرأة العاملة فيمكن القول أن مقومات هذه المبادئ تتمحور حول الأسس التالية: المساواة وعدم التمييز في الأجر، في شروط الاستخدام والتوظيف، وفي المعاملة و في الاستحقاقات، في التدريب المهني وإعادة التدريب، في الضمان الاجتماعي. كما تضمن المعايير الدولية أن يتم حماية الأمومة وما يترتب عليها من مسؤوليات عائلية، ضمان العمل اللائق والسياسة التشغيلية.

يهدف هذا الفصل إلى مراجعة قوانين العمل من منظور حقوق المرأة العاملة والنوع الاجتماعي. ويقوم هذا الفصل على تبيان حقوق المرأة في إطار القوانين الناظمة للعمل، ومن خلال توضيح بعض القضايا الأساسية في قانون العمل وقانون الخدمة المدنية.

٥,١ حقوق المرأة العاملة في إطار القوانين الفلسطينية الناظمة للعمل

أ- الإطار القانوني الناظم للعمل

ينظم قانون الخدمة المدنية رقم (٤) لسنة ١٩٩٨، وتعديلاتُه، الالتزامات والحقوق المترتبة على الوظيفة العمومية. فالموظف في الوظيفة العمومية هو الشخص المعين بقرار من جهة مختصة لشغل وظيفة مدرجة في نظام تشكيلات الوظائف المدنية على موازنة إحدى الدوائر الحكومية. أما قانون العمل رقم (٧) لسنة ٢٠٠٠ فيتعامل مع العاملين في القطاع الخاص وينظم القانون الأحكام المتعلقة بِعقود العمل الفردية وعلاقات العمل الجماعية ويحدد شروط وظروف العمل وسلامته، كما ينظم عمل النساء والأحداث وإصابات العمل والأمراض المهنية والتشغيل والتدريب والتوجيه المهني. ويرتبط بهذين القانونين كل من قانون التقاعد العام رقم (٧) لسنة ٢٠٠٥،[٣٥] وقانون التأمينات الاجتماعية رقم (٣) لسنة ٢٠٠٣ وهو قانون تم إصداره ولكن لم يدخل حيز التطبيق، وذلك لأسباب منها ما يتعلق بالتكلفة الاقتصادية للقانون إذ يحتاج هذا القانون لتطبيقه إلى موارد مالية لم يتم رصدها بعد.[٣٦] كما يعود عدم تطبيق القانون إلى عدم الوصول لرؤية حول آليات هذا التطبيق هل يتم دفعة واحدة أم يتم تطبيقه

تدرجيا.[٣٧] في ظل هذا التخبط حول قانون التأمينات الاجتماعية جاء قرار بقانون رقم (٦) لسنة ٢٠٠٧ ليحسم الموضوع بإلغاء قانون التأمينات الاجتماعية ونص بأن ينطبق قانون التقاعد العام بحق العاملين في القطاع الخاص.[٣٨]

هذا وتنتمي القوانين المتعلقة بالعمل والخدمة العمومية في المنظومة القانونية الفلسطينية إلى تلك التي صدرت في ظل السلطة الوطنية الفلسطينية، والتي حرص فيها المشرِّع في كثير من الحالات على تضمين القانون مبادئ المساواة وعدم التمييز إذ يعتبر القانون إجمالا بأنه على توافق مع المبادئ الدولية. ويؤسس القانون لمجموعة من الحقوق الأساسية للمرأة والتي تشمل مبدأ عدم التمييز في ظروف وشروط العمل.[٣٩] كما حظر القانون العمل الإضافي للمرأة الحامل ما بعد الولادة بستة أشهر.[٤٠] وعلى حق المرأة العاملة في الحصول على إجازة وضع مدتها ١٠ أسابيع، منها على الأقل ٦ أسابيع بعد الولادة، وعدم جواز فصلها بسبب الإجازة إلا إذا أثبت صاحب العمل أنها عملت أثناءها.[٤١] كما قرر القانون حق المرأة العاملة في الحصول على فترة رضاعة لطفلها.[٤٢] هناك ثغرات في مجال حقوق المرأة العمالية سنقوم بتوضيحها لاحقا، إلا أنه بالإجمال يقوم القانون على المساواة وعدم التمييز في الحقوق، كما يوفر ضمانات للمرأة العاملة في حالة الإنجاب، والرضاعة.

ب - قانون العمل على صعيد الممارسة

وبالرغم من أن قانون العمل يراعي المساواة في أحكامه إلا أن القانون ومنظومته التشريعية مطروحان للدراسة والمراجعة الآن، فالقانون لم يرتقِ إلى تحقيق المرجو منه في النهوض بقطاع العمل وتوفير الحماية للعمال أو المساهمة في تحسين مشاركة المرأة في سوق العمل أو حتى في رضى أصحاب العمل.[٤٣] كما أن القانون لم يؤدِّ إلى المساواة بين الجنسين في مجال الحقوق، فلا تزال هناك فروقات في الأجر ما بين النساء والرجال.[٤٤] كما أن مشاركة المرأة في سوق العمل في فلسطين تعتبر متدنية، إذ أن نسبة مشاركة النساء كما أشار مسح القوى العاملة في عام ٢٠١٠ ١٤,٧٪.[٤٥] كما أشارت دراسات أخرى إلى تركز المرأة في المؤسسات الكبرى وأن ٨١ ٪ من المؤسسات الصغيرة والمتوسطة ليس لديها أية نساء عاملات.[٤٦] ويرجع البعض أسباب ضعف القانون إلى:

- أن القانون صدر ليحقق التوحيد ما بين التشريعات التي كانت سارية قبله ولكنه لم يرتكز على سياسة تشريعية واضحة،[٤٧] ويتطلب وجود سياسة تشريعية واضحة دراسة للواقع والسياق الذي سيطبق فيه القانون، وهذا يتطلب من الناحية التقنية أن يتم دراسة الإمكانات المالية والإدارية التي تترتب على التشريع في مجال معين، وأن يتم إجراء دراسات متكاملة لواقع العلاقات المختلفة التي سينظمها القانون على أرض الواقع وأثر هذه العلاقات على إنفاذ القانون وتطبيقه وكيفية التي يراد من القانون إحداث التغيير فيها.[٤٨]
- كما عزى البعض الإشكالية في قانون العمل إلى ضعف إمكانيات وفعالية الجهاز التفتيشي.[٤٩] فوفقا لقانون العمل تتولى وزارة العمل الرقابة والتفتيش على مدى التزام المنشآت العمالية بأحكام قانون العمل وبتطبيق قواعده، وتتلخص الإشكالية الأساسية لهذا الجهاز في ضعف الموارد البشرية والمادية للقيام بمهام التفتيش كما أن هناك حاجة إلى زيادة كفاءة الجهاز من خلال التدريب والتأهيل وتطوير نظام خاص بالتفتيش.[٥٠]

- ومن الأسباب الأساسية الأخرى ضعف فاعلية العمل النقابي نتيجة لتأسيسه وعدم وجود إطار قانون ناظم للعمل النقابي.[٥١]
- كما ساق البعض أسبابًا تتعلق بأداء الجهاز القضائي في القضايا العمالية وعدم نص القانون على تنظيم قانوني يسمح بإنشاء محاكم عمالية خاصة تتولى النظر في القضايا العمالية على وجه السرعة وبأن ذلك قد حد من قوة تطبيق القانون على أرض الواقع، هذا وإن كان المجلس القضائي قد حدد محاكم للنظر في القضايا العمالية .[٥٢]

إلا أنه من خلال تتبع النقاش والتقارير والنشرات والدراسات حول حقوق المرأة في ظل قانون العمل فإن هناك إشارة إلى أن المشاركة المتدنية للمرأة الفلسطينية في سوق العمل وتركيز توجه المرأة للمنشآت الكبرى التي لديها أنظمة واضحة في العمل أن الموضوع يخرج عن إطار وجود المساواة الرسمية فقط.[٥٣] هذا الموضوع يتلخص من خلال النظر إلى عدة محاور تتعلق بالجانب الحقوقي والتشريعي هذه المحاور هي :

- المحور الأول: أن مشاركة المرأة في سوق العمل مرتبط بمحددات السوق وأنه كلما ارتفع سقف حقوق المرأة كلما قلت فرص المرأة في العمل وذلك لإحجام أصحاب العمل عن تشغيلهن، فالمرأة في ظل منظومة متقدمة من الحقوق تظهر كعبء على أرباب العمل؛ وبالتالي يكون الحل إما تقديم تنازلات حقوقية على أرض الواقع أو الخروج من سوق العمل.
- المحور الثاني: يركز على أن زيادة مشاركة المرأة في سوق العمل من منظور حقوقي يرتبط من جهة بزيادة وتحسين شروط العمل وحقوق المرأة العاملة بما يراعي الأدوار الإنجابية، والوظيفية والمجتمعية للمرأة. أي أنه كلما زاد سقف الحقوق الممنوحة للمرأة وسقف الحماية كلما زادت فرص ورغبة المرأة في المشاركة في سوق العمل.
- المحور الثالث: هو ارتباط معادلة عمل المرأة، بتطوير مفاهيم المواطنة الاجتماعية. والتي من أهم ركائزها توفير نظام للضمان الاجتماعي، تدخل حكومي لتحمل أعباء ونفقات إعطاء فرص متساوية للمرأة في سوق العمل، تفعيل برامج وآليات تساعد على تحمل المسؤوليات العائلية والعمل خارج المنزل، ومنها توفير دور حضانة مرتبطة بأماكن العمل.
- المحور الرابع: أن تحسين عمل المرأة مرتبط، بتحسين آليات تطبيق وتنفيذ القانون، من خلال تفعيل جهاز التفتيش، وتطوير برامج التدريب، وتحديد حد أدنى للأجور.

وقد قامت دراسة أجريت لصالح منظمة العمل الدولية - برنامج الألفية، بمراجعة قانون العمل من منظور النوع الاجتماعي،[٥٤] وقد اعتبرت الأستاذة بثينة سالم، مدير عام الدائرة القانونية، أن هذه الدراسة تعتبر أساسية ومهمة من وجهة نظر الوزارة،[٥٥] وقد خلصت هذه الدراسة إلى عدة توصيات رئيسية من أهمها: زيادة فاعلية جهاز التفتيش ومراجعة لنظام التدريب المهني وتفعيل برامجه لإعطاء فرص أكبر للنساء في سوق العمل وإقرار قانون للضمان الاجتماعي، وحتى يتم ذلك ضرورة توفير آليات لتوزيع نفقات مشاركة المرأة ما بين أصحاب العمل والحكومة وإيجاد برامج وآليات لتخفيف عبء المسؤوليات العائلية على المرأة مثل فتح حضانات في مناطق قريبة من عمل المرأة بالإضافة إلى إجراء تعديلات على بعض بنود قانون

العمل وغيرها. وقد قامت المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن) بإعداد دراسة واقتراح قانون ضمان اجتماعي فلسطيني.[٥٦]

قضايا أساسية في قانون العمل وقانون الخدمة المدنية

أ- قضايا في قانون العمل

أخرج القانون شريحة خدم المنازل من الفئات المشمولة بالحقوق والالتزامات الواردة فيه، كما أن القانون أيضا استثنى أفراد أسرة صاحب العمل من نطاق تطبيقه. حيث نصت المادة (٣) من القانون بقولها « تسري أحكام هذا القانون على جميع العمال وأصحاب العمل في فلسطين باستثناء: ٢. خدم المنازل ومن في حكمهم على أن يصدر الوزير نظاما خاصا بهم. ٣. أفراد أسرة صاحب العمل في الدرجة الأولى. لم يصدر حتى الآن أي تشريع ينظم عمل عمال المنازل، أو من في حكمهم، مع العلم أن أغلب العاملين في هذا الإطار هم من النساء، وفي ظل غياب أي تنظيم تشريعي لعمل هذه الفئة فإن حقوقهن تكون عرضة للانتهاك في كثير من الأحيان. كما أن القانون أخرج أفراد الأسرة من نطاق الحماية، وإذا علمنا أنّ ٣٠,٦٪ من المنشآت الصغيرة والمتوسطة هي ملكية عائلية، فإن هذا يعني إخراج الكثير من العمال من إطار الحماية.[٥٧] وهو أيضا إخراج لفئة من النساء خارج إطار الحماية القانونية لقانون العمل، وتأتي الفئة المتضررة أكثر في هذا السياق فئة العمالة الريفية. كما أن عدم اشتمال هذه الفئة من العمال يكرس مفاهيم نمطية لا ترى في عمل النساء داخل المنزل جزءًا من العمل المنتج الذي تترتب عليه حقوق والتزامات، لذلك فقد دعت العديد من الدراسات إلى شمول هاتين الفئتين في نطاق القانون.

كما أثير في معرض نقاش قانون العمل وحقوق المرأة مسألة الحد الأدنى للأجر، إذ نص القانون في المادة ٨٦ منه على أن يقوم مجلس الوزراء، بناء على توصية من وزير العمل، بتشكيل لجنة للأجور على أن تضم في عضويتها ممثلين عن العمال وأصحاب العمل والحكومة. ووفقا للمادة ٨٧ من القانون، فإن هذه اللجنة تهدف إلى «دراسة السياسات العامة للأجور ومدى ملاءمتها لمستوى المعيشة وتقديم التوصيات بشأنها إلى مجلس الوزراء وتحديد الحد الأدنى للأجور على أن يصدر به قرار من مجلس الوزراء. كما أكدت المادة (٨٩) من القانون على أنه « لا يجوز أن يقلّ أجر العامل عن الحد الأدنى المقر قانوناً». وقد تم تشكيل اللجنة إلا أنها لم تباشر عملها إلى الآن، وهناك جدل حول جدوى وضع حد أدنى للأجور ما بين المؤيدين الذين يرون بجدوى ذلك لحقوق العمال وحقوق المرأة العاملة وما بين المعارضين الذين يرون بأن تحديد حد أدنى للأجور قد يؤدي إلى نتائج مضرة بالعمال. إلا أن التقارير التي عالجت موضوع المرأة في ظل قانون العمل، وكذلك وثيقة حقوق المرأة خلصت إلى ضرورة تحديد حد أدنى للأجور لسد ثغرات تمييزية في الممارسة على أرض الواقع وذلك لكون عمل المرأة يتركز في قطاعات حيث الفوارق بين معدل أجور النساء العاملات مقارنة بالعاملين الذكور.[٥٨]

قضايا في قانون الخدمة العامة

ركّز المشرِّع الفلسطيني في قانون الخدمة المدنية على تحقيق المساواة الرسمية ما بين الرجل والمرأة في العمل، إلا أن القانون كرس في بعض الأحيان المفاهيم الموجودة في قوانين الأحوال الشخصية في أن الرجل هو المعيل. وبالتالي منح قانون الخدمة المدنية العلاوة الاجتماعية للزوج فقط إذا كانت زوجته ملتحقة بالوظيفة العامة ومشمولة بالأحكام القانونية الواردة في قانون الخدمة المدنية، حيث تنص المادة رقم (٥٣) على « إذا ما كان الزوجان موظفين بالخدمة المدنية فتدفع العلاوة الاجتماعية للزوج فقط».

هذا وتشير الدراسات إلى وجود حالات تمييزية في الواقع، فالنساء في الوظيفة العمومية تتركز في الوظائف الدنيا من الهرم الوظيفي. إن هذا قد يعطي إشارات إلى وجود تطبيقات تمييزية في الترقية وتكافؤ الفرص في مجالات متعددة، كما أنه يعطي إشارات تمييزية من ناحية المشاركة السياسية للمرأة في السلطة الوطنية الفلسطينية، فالوظيفة العمومية في كثير من الحالات خاصة العليا منها هي وظائف سياسية وليست فقط تقنية، وبالتالي فمشاركة المرأة السياسية في هذه الوظائف محدودة.[٥٩]

من هنا نلاحظ أن التوجهات في ظل قانون العمل هي مختلفة عنها في كل من قانون الأحوال الشخصية وقانون العقوبات. فالتساؤلات الأساسية تنطلق من ضرورة توفير مجموعة من الإجراءات والتدابير التي تساهم في تفعيل دور قانون العمل، وتهيئة الظروف المناسبة التشريعية والاقتصادية والاجتماعية لزيادة تمتع المرأة بحقوقها.

ثالثًا: التوصيات

في ما يتعلق بالإطار العام:

١- تعزيز القدرة السيادية والاقتصادية والسياسية للسلطة الوطنية الفلسطينية، وليس فقط قدرتها التشريعية.

٢- دراسة وتطوير إجراءات وآليات توطين الالتزامات الدولية في النظام القانوني الفلسطيني. وذلك بهدف تحويلها إلى التزامات يمكن الاحتجاج بها أمام المحاكم وليس فقط إطار مرجعي نظري.

٣- استكمال مشروع توحيد القوانين ما بين الضفة الغربية وقطاع غزة. مراجعة القوانين الفلسطينية بطريقة تكاملية بهدف تحقيق الانسجام ما بين القوانين الفلسطينية وبعضها البعض وما بينها وبين القانون الأساسي. تطوير آليات البرمجة والتخطيط في العملية التشريعية. تطوير سياسات تشريعية واضحة ومحددة تهدف إلى تعزيز القدرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع الفلسطيني

٤- تطوير آليات، وإجراءات دراسة الآثار التشريعية للقوانين والتشريعات في إطار ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية معينة. والذي يتطلب توسيع حدود الدراسات القانونية إلى خارج الفقه القانوني، وذلك للنظر في مدى توافق قواعد ومؤسسات جديدة مع بقية النظم القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكيفية أداء هذه القواعد والمؤسسات في إطار هذه الظروف السياقية.

٥- عمل دراسات اجتماعية قانونية، تهدف إلى تطوير معرفة جديد عن القوانين في سياق

عملها، وذلك من نقل العملية الإصلاحية من إطار التشريعات وسن القوانين، إلى إطار الممارسة.

٦- تطوير الممارسة القانونية في المحاكم على أساس من المبادئ الدستورية التي أقرها القانون الأساسي، وجعل الحقوق التي ترتكز عليها المرأة في مطالباتها جزء من الإطار القانوني للحكم والمرافعة في المحاكم الفلسطينية. ويتطلب ذلك العمل على إستراتيجية قانونية لإدراج المبادئ الدستورية المتعلقة بالمرأة في الممارسة القانونية. عمل برامج تدريبية للقضاة والمحامين. تطوير برامج الدفاع عن قضايا الشأن العام.

بالنسبة للقوانين المختلقة:

٧- في ما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية فلابد من أن يتم تعديل هذا القانون وتوحيده بما يحقق مصلحة وحقوق أكثر للنساء ويتلاءم مع الاتفاقات الدولية. ذلك يتطلب مجموعة من التغييرات الأساسية والتي تشمل، على سبيل المثال وليس الحصر، رفع سن الزواج ليتلاءم مع سن الرشد، تعطيل البنود المتعلقة بالولاية وإعطاء المرأة كما الرجل الحق بتزويج نفسها أو توكيل غيرها بذلك، إعطاء ذات القيمة القانونية لشهادة المرأة كما الرجل، ضبط تعدد الزوجات في إطار يحفظ حقوق المرأة ويقلل من الضرر الناتج على المرأة من ذلك، اعتبار مصلحة الطفل الفضلى عند تقرير الحضانة ومنح المرأة حقوق متساوية بالرجل في مسألة الحضانة، توسيع دائرة حق المرأة في طلب الطلاق، وضبط الحق المطلق للرجل في ذلك، تضمين القانون بنود تتعلق بالأموال المشتركة واعتبار المساهمات التي تقدمها المرأة في الزواج عند انحلال العلاقة الزوجية بالوفاة أو الطلاق.

٨- كما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية تطوير ودعم نظام صندوق النفقة ودعمه ليصبح من حق النساء اللجوء إلى هذه الصندوق مباشرة.

٩- عمل دراسات معمقة عن عمل المحاكم الشرعية، والممارسة القانونية في هذه المحاكم وطريقة وصول النساء إلى العدالة في ظل وجود ظروف اجتماعية معينة. ودراسة حاجات النساء في هذا النظام والبناء عليها.

١٠- بالنسبة إلى قانون العقوبات هناك حاجة إلى إجراء تغييرات جوهرية في قانون العقوبات بما يتلاءم مع الاتفاقيات الدولية ويطور قدرة القانون على توفير الحماية للمرأة.

١١- بناء نظام لتوفير المعلومات الممنهجة عن ظاهرة العنف ضد المرأة، في المجتمع وفي إطار العدالة الجنائية أيضا.

١٢- مشروع القانون يقدم رؤية جيدة إلا أنه في بعض الأحيان يكرس بعض المفاهيم التي يسعى إلى محاربتها، خاصة في مجال الحريات. لابد من إعادة النظر في هذا المشروع من منظور الحريات وليس فقط من منظور الحماية.

١٣- هناك حاجة إلى توسيع عملية الإصلاح في نظام العدالة الجنائية ليشمل ليس سن القوانين وتطوير الإجراءات. وإنما أيضا التركيز على الممارسة القانونية في المحاكم

كمضمون. هناك حاجة لدراسة التوجهات القانونية للقضاة وطريقة إعمالهم للقواعد القانونية.

١٤- تطوير برامج تهدف إلى متابعة العمل القضائي في المحاكم وقضايا المرأة من خلال تطوير برامج للتعقيب على قرارات المحاكم، تطوير آليات لتجميع قرارات المحاكم بكل درجاتها المتعلقة بالمرأة. تطوير عمل الصحافة القانونية.

١٥- بالنسبة إلى قانون العمل: هناك حاجة إلى أجراء تعديلات على قانون العمل وقانون الخدمة العامة لتشمل فئات تم إخراجها من نطاق الحماية وفقا للقانون الحالي. هناك حاجة إلى تحديد حد أدنى للأجور.هناك حاجة لأن يتولى القانون إنشاء محاكمة عمالية تنظر إلى قضايا العمال. هناك حاجة إلى دعم وتطوير نظام التفتيش في وزارة العمل، دعم وتقوية العمل النقابي، دعم نظم التدريب المهني والتأهيل.هناك حاجة إلى بناء نظام للضمان الاجتماعي. وآليات للمشاركة من قبل الحكومة في تحمل أعباء تكاليف عمل المرأة. عمل برامج تساعد في تخفيف المسؤوليات العائلية عن المرأة، من خلال توفير دور حضانة في أماكن العمل أو قريبة منها، توفير برامج لتقديم المساعدة ورعاية الكبار الذين يحتاجون لرعاية أسرية.

١٧- بالنسبة إلى قوانين الانتخابات والمشاركة السياسية: هناك حاجة إلى إرادة سياسية بتعيينات للنساء في وظائف عليا في الحكومة. تطوير التشريعات النقابية والحزبية. ولكن أيضا دراسة محددات مشاركة المرأة على أرض الواقع.

١ المادة ١٦ من سيداو

٢ المادة ١٦ من سيداو

٣ التوصية رقم ٢١، تفسير مبدأ المساواة في الزواج والعلاقات الأسرية، لجنة القضاء على التمييز ضد المرأة. الدورة ١٣، ١٩٩٢

٤ الجريدة الرسمية الأردنية: عدد ٢٦٦٨، تاريخ ١٩٧٦/١٢/١، صفحة ٥٥١.

٥ الوقائع الفلسطينية، (الإدارة المصرية): عدد ٣٥، تاريخ ١٩٥٤/٦/١٥، صفحة ٨٦٩.

٦ انظر حول هذه الآراء المختلفة حول قانون الأحوال الشخصية جاد وآخرون ٢٠٠٣، ص ١٨٦، كما أنظر أيضا،
SH'HADA, N., ١٩٩٩

٧ جاد وآخرون ٢٠٠٣، ص١٨٧

٨ المرجع السابق

٩ مقابلات مع عدد من العاملين في الأطر النسوية والحقوقية أجريت في آذار في كل من رام الله وغزة.

١٠ في عام ٢٠٠٨ تم إنشاء لجنة وطنية لمناقشة قانون الأحوال الشخصية، المسودة المتوفرة لهذه الدراسة هي المسودة الأولى لعام ٢٠١٠.

١١ ويشترط قانون حقوق العائلة لسنة ١٩٥٤ أن يكون سن الخاطب ١٨ سنه فأكثر، وسن المخطوبة ١٧ سنه فأكثر. مع إعطاء
الاستثناء للقاضي بتزويج من هي أقل من ١٧ سنة. على أن يكون الحد الادنى لهذا الاستثناء ٩ سنوات للخاطبة و ١٢ للمخطوب.
كما أن قانون العقوبات الساري في قطاع غزة يمنع تزويج من هي دون سن ١٥ إلا إذا كانت بالغة وكان هناك شهادة طبية بذلك.
وهذا يعني أن السن الدنيا للزواج هو حوالي ١٤ سنة في قطاع غزة. وتضمن قانون الأحوال الشخصية الأردني لعام ١٩٧٦ حظر
الزواج إلا إذا كان الخاطب قد أتم ١٦ من عمره، والمخطوبة أتمت ١٥ من عمرها. في حين اعتبر قانون الأحوال الشخصية
الاردني أنه يقصد السنة القمرية الهجرية استناداً لنص المادة (١٨٥) من قانون الأحوال الشخصية الأردني. أي أن السن الدنيا
لزواج المخطوبة في القانون الأردني هو ١٤ عاما وستة أشهر.

١٢ أنظر مثلا المادتين (١١، ١٢) من قانون حقوق

العائلة لسنة ١٩٥٤.
١٣ مشروع قانون الأحوال الشخصية في المادتين (٨،١٠).
١٤ المادة ١٣ من مسودة مشروع قانون الأحوال الشخصية.
١٥ مقابلة مع سماحة الشيخ يوسف ادعيس، قاضي القضاة الشرعي، ٢٠١١\٣\٢٩. رام الله: ديوان قاضي القضاة.
١٦ **الريس، ناصر** ص٦٩
١٧ المادة (٤٢).
١٨ المادة (٢٤).
١٩ المادة (١٦).
٢٠ المادة (١٥)
٢١ مقابلة مع سماحة القاضي يوسف ادعيس، القائم بأعمال قاضي القضاة الشرعي، ٢٠١١\٣\٢٩، رام الله: ديوان قاضي القضاة.
٢٢ المادة (١١٨).
٢٣ المادة ٧٩ من مشروع قانون الأحوال الشخصية الصادر عن اللجنة الوطنية.
٢٤ **وحدة المرأة المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان** ٢٠٠٣. الوضع القانوني للمرأة في منظومة قوانين الأحوال الشخصية. المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان: غزة . ص٤٢
٢٥ **ويلشمان، لين** ٢٠٠٣. قانون الأسرة الإسلامي. رام الله: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي.
٢٦ **شحادة، نهضة** ٢٠٠٩. النساء والقضاء والقانون: دراسة أنثروبولوجية للمحاكم الشرعية في غزة. رام الله: مؤسسة مواطن.
٢٧ المرجع السابق ص٥
٢٨ تم إنشاء لجنة وطنية لمناقشة مشروع قانون الأحوال الشخصية في عام ٢٠٠٨ وقد أصدرت اللجنة عدة مسودات في ذلك الشأن.
٢٩ المادة ٤٢١ و٤٢٢ من مشروع قانون العقوبات المسودة الاخيرة نيسان ٢٠١١
٣٠ **شحادة، نهضة** ٢٠٠٩. ٣٥٥
٣١ حيث نصت المادة (٧) من العهد الدولي على أن لكل شخص الحق في التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية تكفل على
وجه الخصوص: مكافأة توفر لجميع العمّال كحد أدنى أجراً منصفاً ومكافأة متساوية لدى تساوي قيمة العمل دون أي تمييز، على أن
يضمن للمرأة خصوصاً تمتعها بشروط عمل لا تكون أدنى من تلك التي يتمتع بها الرجل وتقاضيها أجراً يساوي أجر الرجل لدى
تساوي العمل.
٣٢ وقد اعتبر اعلان منظمة العمل الدولية بشأن المبادئ والحقوق الأساسية في العمل هاتين الاتفاقيتين من بين الإتفاقيات
الثمانية الأساسية التي يلتزم الدول الاعضاء بها. إذ تعتبر وفقا لذلك المساواة وعدم التمييز من المعايير الدولية للعمل ومنظمة
العمل الدولية.
٣٣ تم اقرارها في المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية في سنة ١٩٥١. ودخلت حيز التنفيذ في عام ١٩٥٣.
٣٤ تم اقرارها في المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية في سنة ١٩٥٨. ودخلت حيز التنفيذ عام ١٩٦٠.
٣٥ الوقائع الفلسطينية: عدد ٥٥، تاريخ ٢٠٠٥/٠٦/٢٧، صفحة ١٦.
٣٦ **نصر، خديجة حسين** ٢٠١١. مراجعة النوع الاجتماعي في التشريعات المتعلقة بالعمل، رام الله: مواطن ص ٤.
٣٧ المرجع السابق
٣٨ المرجع السابق
٣٩ المادة ١٠٠
٤٠ المادة ١٠١
٤١ المادة ١٠٣
٤٢ المادة ١٠٤
٤٣ مقابلة مع الاستاذة بثينة سالم، مدير الدائرة القانونية في وزارة العمل، ٢٠١١\٣\٣١، رام الله: وزارة العمل. وقد أشارت الاستاذة
أيضا إلى أن وزارة العمل قد سألت معهد الحقوق في جامعة بيرزيت بعمل مراجعة لقانون العمل الفلسطيني والتشريعات الثانوية
المرتبطة به.
٤٤ أنظر في هذا الشأن **المؤقت، فاطمة و درعاوي،** داوود ٢٠١٠. مراجعة قانون العمل الفلسطيني من منظور النوع
الاجتماعي ومعايير العمل الدولية. منظمة العمل الدولية – المشروع التشاركي لإعلان الألفية وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي
٤٥ كما هو وارد في مسوح وإحصائيات دائرة الإحصاءات الفلسطينية، مسح القوى العاملة في فلسطين ٢٠١٠. كما ورد في الموقع الالكتروني للدائرة والتي تم الإطلاع عليها بتاريخ ٢٠١١\٠٣\١١.
http://www.pcbs.gov.ps/DesktopModules/Articles/ArticlesView.aspx?tabID=٠&lang=en&ItemID=١٧٠٦&mid=١٢٢٣٥
٤٦ **معهد الحقوق** ٢٠١٠. المنشآت الصغيرة والمتوسطة بين النص والتطبيق :مواضيع مختارة.

معهد الحقوق -جامعة بيرزيت: رام الله. ص٣١
٤٧ المرجع السابق
٤٨ **نصر، خديجة حسين** ٢٠١٠، ص٣
٤٩ أبو هنطش، أبراهيم وصلاح، عبيدة ٢٠١٠. تقييم مدى الالتزام بتطبيق قانون العمل الفلسطيني، ماس: رام الله. ص٣٤
٥٠ المرجع السابق
٥١ المرجع السابق ص٣٦
٥٢ المرجع السابق ص٣٧
٥٣ ----------
٥٤ **المؤقت، فاطمة ودرعاوي**، داوود ٢٠١٠. مراجعة قانون العمل الفلسطيني من منظور النوع الاجتماعي ومعايير العمل
الدولية. منظمة العمل الدولية – المشروع التشاركي لإعلان الألفية وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي.
٥٥ مقابلة مع الاستاذة بثينة سالم، مدير الدائرة القانونية في وزارة العمل، ٢٠١١\٣\٣١، رام الله: وزارة العمل
٥٦ **المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)** ٢٠١٠. نحو قانون ضمان اجتماعي لفلسطين. المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن): رام الله .
٥٧ **معهد الحقوق** ٢٠١٠. المرجع السابق. ص٢٧
٥٨ المؤقت، فاطمة و الدرعاوي، داوود ٢٠١٠. ص ٣٣
٥٩ **البرغوثي، بلال و جبارين، سامي** ٢٠٠٧. التمييز في الوظيفة العامة: دراسة فقهية قانونية وتحليلية للواقع في فلسطين. مركز الديمقراطية وحقوق العاملين: رام الله. ص٨٥

عن «المجتمع المدني» وفلسطين

علاء العزّة

«عندمـا يتمأســس الفلســطينيون، عندمـا يصبحــون أمّــة كأي أمّــة
(دولة ـ قومية) لن أكون في صفهم»

جان جينيه

قد تكون الجملة/الموقف الذي يتخذه جينيه من القضية الفلسطينية من أكثر المواقف تعبيراً عن البعد الاخلاقي للتضامن مع فلسطين. هذا الموقف المنسجم الرافض لآليات القهر والسيطرة المنتجة في السياقات الدولاتية، أي عندما تطبع عمليات القهر في نموذج الدولة الممؤسس. إن الرفض عند جينه منطلق من موقف افتراضي بنصر الفلسطينين في ثورتهم وتأسيس دولة، فما بالنا بواقع اليوم حيث يتمأسس الفلسطينيون ويتحولون إلى منظومة حكم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحالة الاستعمار ذاتها .

إن مداخلتي منبثقة من التساؤلات المطروحة اليوم حول المجتمع المدني ومقولاته عالمياً وفلسطينيًّا، ولكن قبل البدء في تبيان الإجابة على تساؤل قدرة المجتمع المدني على إيجاد منظومة حكم بديلة أم لا. و إن كانت الإجابة بنعم، يكون السؤال التالي: كيف؟ وإن كانت بلا، يتفتّق السؤال لماذا؟ من الواجب علينا الإيضاح أنّ التساؤل ينبع من مجموعة من المسلّمات المعرفية التي تقصر الإجابة في ثنائية القدرة وعدم القدرة. بكلمات أخرى، تمّت صياغة التساؤل المطلوب التصدي له ضمن منظومة معرفية محددة سلفاً. يعني ذلك القبول مسبقًا بمقولات المجتمع المدني وصياغته النظرية السالفة. وهنا تكمن إشكالية القراءة النظرية لموضوعة المجتمع المدني وتحديداً ضمن السياق الكولونيالي.

من أجل تجاوز تلك الإشكالية تنطلق هذه المداخلة من افتراض أساسي يقوم على أن قوة المخيال-power of imagination هي قوه حقيقة تتفوق على ـ مفاهيم ـ البنى الاجتماعية أحياناً وتتفق أحياناً أخرى مع الممارسات الاجتماعية. بكلمات أخرى، هل يمكن تخيل عالم جديد ومجتمع مختلف جذرياً عما هو موجود؟ وتحديداً: هل يمكن تخيل منظومة إدارة وتسيير (وليس حكم) غير منطلقة من مسلّمات الفكر السياسي التقليدي؟ أعتقد أن أهمية المخيال تكمن في تمكيننا من تجاوز مستوى التحليل إلى مستوى التكوين.

إن تمكين المخيال في الأساس يحتاج إلى تفكيك للمفاهيم المطروحة من خلال التأصيل لها في أنثروبولوجيا الفكر وليس في تاريخ الفكر[١]. وأقصد هنا إعادة موضوعة المفاهيم في تأريخيتها الثقافية كمنظومة سردية-narrative - أكثر من كونها منظومة معرفية موضوعية -objective- أو معيارية- normative-. ونقصد هنا بالسردية، تلك المنظومة القصصية المتكاملة حول قضيةٍ ما تفيدُ معنىً غائيًّا وتُروى بأثر رجعيّ لتجعل القضية منطقية وذات معنى.

سردية المجتمع المدني:

إن سردية المجتمع المدني في الأساس تعتمد على عناصر القصة الكوزمولوجية للسياسة والمجتمع. تبدأ أصول الحكاية من لحظة الانتقال من «حالة الطبيعة» إلى «حالة المدنية»- في مقاربة رمزية عند البعض وتاريخية عند الآخرين. وهنا تكمن أول عناصر الخرافة المعرفية المتمركزة حول الذات الاوروبية. ضمن هذا الخطّيّة يعيش الانسان بحسب قوانين الطبيعة التي تتراوح بين كونها حالة صراعية منفلتة العقال، أو حالة رومانسية متناغمة وطيبة أصلانياً. ومن ثم يحدث الانتقال إلى حالة المدنية أو حالة المجتمع وافتراض نشوء «العقد الاجتماعي» بين ما سمي «مجتمع» وما سمي «دولة». تزداد عناصر القصة إثارةً في ظل التحولات الكبرى في أوروبا حيث الانقسام بين الحيز العام والحيز الخاص، وبالتالي افتراض المجمتع ذرّاتٍ منتاثرة من الذوات البرجوازية المذكّرة،-بتعبير آخر المواطن الذكر[٢]. وينطلق من نفس التصورات الكلاسيكية قطبا الفكر السياسي، اللبرالي والماركسي، ليتفقا على الفصل (الاعتباطي برأيي) بين المجتمع والدولة. لكنهما يختلفان في توظيف الدولة ووظائفها، فالأولى تراها حاميةَ الأمن والملكية الفردية والثانية تراها أداة في يد الطبقة البرجوازية مالكة وسائل الإنتاج- من أجل زيادة السيطرة على باقي عناصر المجتمع المنتجين. وهنا يكون مفهومُ المجتمع المدني حيّزَ الصراع الطبقي عند ماركس ومجالَ الهيمنة الثقافية للبرجوازية -إلى جانب القوة القسرية- عند غرامشي وعند الطرفين لا يحمل دلالة تحليلية إطلاقاً. أما الفكر الليبرالي فيحمِّله دلالاتٍ موضوعيةٍ ومعيارية في ذات الوقت، فهو ذلك المجتمع المتكوّن من منظمات ومجموعات طوعية خارجَ حيز الدولة والسوق والعائله[٣]. وبالتالي يفترض عقلانيةً فردية واهتمامًا بالشأن العام من أجل حماية الافراد من بطش الدولة ومن تقلبات السوق. رغم اختفاء المفهوم من حيز القص السوسيولوجي لفترة طويلة، إلا أنه عاد للشيوع مرة أخرى بصورة أيدلوجية في أواخر مراحل الحرب الباردة عن الدول الاشتراكية السابقة أو في أحسن الأحوال (إذا ما افترضنا حسن النوايا وتغيُّب عناصر الأدلجة) أصبح مفهوم المجتمع المدني تأطيرًا مفاهيميًا للنضال الشعبي في أوروبا الشرقية ضد سيطرة الدولة على جميع مفاصل الحياة في تلك المجتمعات. أما أخيرًا فيحمل المفهوم معاني «تنموية» الطابع من خلال التشكيلات الخطابية للأمم المتحدة ومؤسسات برتن وود التي ترى في المؤسسات غير الحكومية وكيلة توفير الخدمات الأساسية وبديلاً عن الدولة التي أصبحت القبضة المرئية لليد الخفية لرأس المال أو السوق ومصالحه[٤].

فلسطينيًا: المجتمع المدني وخرافة الكيانية

فلسطينيًا، يتم استخدام مفهوم المجتمع المدني ضمن عدة مستويات أهمها معياريّ، وأعمقها حضوراً هو الأيديولوجي وثالثها هو المجتمع المدني وخطاب التنمية. منذ تشكيل السلطة الفلسطينية دار الحوار حول المفهوم ومادية إمكانية استخدامه كأداة للتحليل. وقد بدأ هذا النقاش بالتساؤل حول إمكانية وجود مجتمع مدني أم لا؟ وكانت الإجابات في معظمها ضمن شروط السردية ذاتها بحيث كانت ذات أكثر من طابع.

أولاً: طابع معياري. أي قياس وجود المجتمع المدني بناءً على شروط تشكل المفهوم كأداة

وصفية في أوروبا الصناعية في القرن التاسع عشر أو تَبْيِئَتِه من خلال قراءة الشروط الموضوعية من خلال التساؤل عن وجود المجتمع الفلسطيني كَحالة موحّدة أو غياب الدولة ككيان مجرد أو غياب السوق المستقلة أو عدم التخلص من العلاقات والمجموعات الإرثية -وأيضًا التساؤل عن إمكانية إدراجها ضمن المفهوم.

ثانيًا: أيديولوجياً. أي تلك الآراء التي اعتبرت أن وجود تلك الكينونة المسماة المجتمع المدني هي أحد شروط وجود الديمقراطية (وهنا نتحدث عن الجغرافيا التي تديرها السلطة الفلسطينية). من خلال وضع المجتمع المدني المتخيل كنقيض للحكم السياسي وضاغط على السلطة لتحقيق استقلالية أكبر للمجتمع. وهذا الموقف المنطلق من الفهم الليبرالي للدولة وعلاقتها بالمجتمع في محاولة لاستنساح التصورات السوسيوـ سياسية في القرن التاسع عشر في أوروبا.

ثالثًا: كان الاستعمال التنموي للمفهوم يأخذ بعدًا إغاثيًا وخدميًا من خلال الدعم الدولي للمؤسسات غير الحكومية والتي تضفي الطابع الخيري على تقديم الخدمات للمجتمع أكثر منه طابع الحقوق في تلك الخدمات. من هنا يكون التساؤل ما أهمية مفهوم «المجتمع المدني» وهل يساعدنا على فهم أو تغيير الواقع المعاش؟ وحتى إن أخذنا التوصيف الليبرالي جدياً، فهل عناصر هذا المجتمع هي حالة واحدة؟ هل هي منسجمة في قراءتها للدولة والسوق والبُنى الإرثية؟ أنا أؤكد الإجابة بِلا. بالتالي، فإنّ نقد المفهوم والدعوة إلى إسقاطه من تحليلاتنا ضرورة.

ولكن ألا يمكنا أن نعطي الحق للآخرين في بناء توصيفاتهم عن ذواتهم؟ إذا ما كانت جميع المؤسسات الفلسطينية تجتمع على قبول توصيف المجتمع المدني، فما المشكله في ذلك؟ قد تكمن المشكلة في ما يحمله المفهوم من إرث نظري واستخدام أيديولوجيّ الطابع أو غياب الفائدة من استخدامه فلسطينيًا سواء في التحليل أو في التحوِيل الاجتماعي. وهذا يرجعنا إلى ضرورة إعادة الاعتبار لقوة المخيال التي من الممكن أن تساعدنا في الإنعتاق من شروط الأنموذج-paradigm - السياسي المنتج من ذلك الإرث النظري والسردية سالفة الذكر والتي تم إعادة إنتاجها في التصور عن إدارة المجتمع الفلسطيني.

للولوج إلى ذلك ينبغي تشخيص بعض منطلقات أنموذج الفكر السياسي الفلسطيني والتي يمكن وصفها بالتالي: هزيمة سياسية لحركة التحرر الفلسطيني وتحوّل الدولة من جزئية في فكر التحرر إلى معبود مقدس -fetish-، وانتقال الخطاب والممارسة من مرحلة التحررِ إلى بناء الدولة. وهنا تم تطبيع حالة التفاوت الطبقي -الاجتماعي والإداري-السياسي في الأرض المحتلة، ومأسسة عملية إدارة المجتمع من خلال عملية أدائية -performance- تؤدَّى أمام المُشاهِد العالمي من أجل قبولنا في نادي الدول أو عالم المتحضّرين. ضمن هذه الشروط، يصبح مفهوم المجتمع المدني واضحًا دون مواربة؛ أي منظومة المؤسسات المرتبطة بنيويًا بالسلطة والشرط الاستعماري.

في ظل هذا الواقع حصلت عملية الهيمنة على المؤسسات المدنية السابقة لوجود السلطة في الأراضي المحتلة ٦٧. فقد كانت هذه المؤسسات (نقابات، نوادي، جمعيات خيرية، مؤسسات فنية وحقوقية ..الخ) بمثابة الهيكل المدني الذي حاربت فيه منظمة التحرير شرعيةَ الاحتلال وشرعية الأردن في الضفة الغربية على الأقل حتى بداية الانتفاضة الأولى.

حيث كانت هذه المؤسسات المحلية هي الوجه المكشوف للتنظيمات المختفية وحامل الوعي السياسي التحرري، أي أن دورها التنموي كان مرتبطًا بالمشروع التحرري ذاته. بكلمات أخرى، كانت هذه المؤسسات في حالة صراع وجودي مع الاحتلال ومؤسساته ولم تكن كما هي اليوم مُشرْعنة للمشروع الاستعماري ومدخلاته. وهنا يمكن وصف هذه المؤسسات بالقوة النقيضة الموحدة في هدفها السياسي القادم على تفكيك بنى سلطة الاحتلال على الأرض وإدارة المجتمع إدارة ذاتية (تجربة الانتفاضة الأولى).

أما بعد نشوء السلطة فقد استبعدت هذه المؤسسات من عملية بناء النموذج السياسي وتحولت إلى هياكل مُفرَغة لدعم نموذج السياسة التي تفرزها القيادة السياسية. أما نشوء المؤسسات غير الحكومية القائمة على التمويل الكبير والتي أصبحت نموذجًا لما يسمى المجتمع المدني فقد اعتمدت إلى حدٍّ ما، في نموذج إدارتها لدورها الخدمي أو التبشيري، على نفس عملية الفصل والهرمية بين المؤسسة والجمهور وأنتجت حكومات غير حكومية تتلاشى فيها روابط العمل الطوعي مع التركيز على الادارة المالية (المحاسبية من أجل إرضاء المموّلين) وليس الحكم أو الإدارة وعملية صنع القرار[٥].

ملاحظة أخيرة:

إن عملية تجاوز الهزيمة هي بالضرورة مرتبطة بإعادة الاعتبار لمفهوم التخيل. إن قدرتنا على تخيّل واقع جديد مرتبطة بالضرورة بمشروع سياسي وثقافي يعيد الاعتبار لحالة التحرر الوطني. إن أكثر عناصر التشويه التي حصلت في بنية وممارسة المؤسسات الاجتماعية الفلسطينية هي تفريغها من مشروعها الاجتماعي ممارساتيًّا واستدخالها لأنموذج العمل السياسي بعد أوسلو، أي السلطة المشروطة استعماريًا. إن أي مشروع متخيَّل يجب أن يخرج من هذا الأنموذج ليس نظريا وإنما ممارسةً.

إن فشل عمليات التنمية والتنظيم الكبرى سواءً عالميًا أو فلسطينيًا تجبرنا اليوم على إعادة النظر في عملية إدارة المجتمع[٦]. إن منطق مؤسسات الدولة القائم على تنظيم المجتمع من أعلى إلى أسفل ينهار في كل لحظة تحدث هزة سياسية أو إرادة استعمارية في فلسطين (كما حدث في الانتفاضة الثانية). لذلك من الواجب علينا أن نعيد الاعتبار لمفهوم «المحلي» أي العمل ضمن مقاييس جغرافية صغيرة تجعل أفراد المجتمع مشاركين في عملية صنع خياراتهم الإدارية ضمن محلياتٍ صغرى. قد لا يكون هذا هو الحل الأمثل على المستوى البعيد إلا أنه إحدى وسائل التخفيف من حدّة الضربات التي يمكن أن نواجهها في حال سقط نموذج البناء المؤسساتي الدولاتي.

إن ما يميز المرحلة الحالية هو الدور الإغاثي الذي تلعبه المؤسسات غير الحكومية والحكومية في انسجام مع منظومة الشرط الاستعماري، والذي تعتمد فيه على الدعم الخارجي ضمن منطق ماذا نحتاج؟ أي البحث عن التمويل لما هو غير متوفر. إن التفكير في عمليات البناء التنموي المحلي يجب أن ينطلق من منطق ما هو متوفر والبناء عليه. إن أي عملية إدارة للمجتمع يجب أن تنطلق مما هو موجود ماديًا وثقافيًا.

لا شكّ في أن هذا المنطق ينقلنا إلى ضرورة وجود خطاب أخلاقي متزامن مع عملية التفكير محليًا. ونقصد بالأخلاقي هنا تعزيز مفاهيم المساوة في اتخاذ القرار، مفاهيم

العطاء، توفير البيئة لاستهاض القيم الأخلاقية الكامنة في المجتمع كاقتصاد الهدية والأعطية، آليات حلّ المشكلات الاجتماعية، وإن بُنيَت على منظومة عائلية، إعادة الاعتبار للبُنى النقابية والحزبية المنسجمة مع عملية ترتيب الأوضاع المحلية. إن كل ذلك يتطلب منا نظرية للممارسة الثورية وليس نظرية للثورة ذاتها.

١ أميز هنا بين تاريخ وأنثروبولوجيا الفكر. فعادة ما يقصد بتاريخ الفكر البحث في السياق الثقافي والاجتماعي المنتج له وربط العلاقات بين منظومات الافكار وتاريخها والمنتجين لها. ما أقصده بأنثربولوجيا الفكر هو البناء "المنطقي" للنظريات المعرفية والتعامل معها كسردية مبنية ثقافيًا تتشكل وتشكل الواقع أكثر من قيامها بتحليله. رغم أهمية مفهوم الخطاب والتشكيلات الخطابية، إلا أني أفضل استخدام مفهوم السردية كونه يخفف من مركزية متلازمة الخطاب/السلطة. فالسردية بهذا المعنى منتجة كتشكيلات خطابية، إلا أن أحد أهم عناصر قوتها هو في سلطتها الذاتية وتركيبها المنطقي.

٢ سواء تعاملنا مع هذه الأطروحات على مستوى رمزي ودلالي أو تاريخي، فإن الحالتين تصلان بنا إلى نتيجة متقاربة وهي التصور الأوروبي عن مجتمع إنساني واحد، تطوري خطي ينتهي تاريخه عند اللحظة الأوربية العاقلة/الحداثية. أما في ما يخص الحيز العام والحيز الخاص، فإن الفصل بينهما قد تعرّض لنقد شديد من قبل الفكر النسوي لما يحمله من تحييد لموقع المرأة من التاريخ السياسي. وقد تعرض هابرماس لنفس النقد رغم أن محاولته لم تكن أيديولوجية خالصة، إلا أن قصر تاريخ قراءة نشوء الحيز العام على الذكر البرجوازي/المواطن تعرض للنقد بنفس المنطق.

٣ يتراوح الفكر الليبرالي بين إدراج السوق والمؤسسات الربحية ضمن تصنيف المجتمع المدني من عدمه. أما عند جرامشي، فإن المجتمع المدني مختلف تمامًا؛ فهو السياق الذي تفرض من خلاله القيم الثقافية للطبقة البرجوازية من خلال القوة الناعمة على المجتمع بحيث تصبح عملية السيطرة مركّبة الطابع (الدولة وأجهزتها البوليسية والمجتمع المدني والثقافة المهيمنة). يضيف البعض ما يسمى بالمؤسسات الإرثية (الولاءات ما قبل الحداثية كالعائلة والطائفة) كنقيض للمدنية والمجتمع المدني.

٤ يقدم مفهوم المجتمع المدني ضمن منظومة عمل المؤسسات المعولمة اقتصاديًا باعتباره حيزًا مهمًا لتقديم خدمات تنموية، وفي هذا عملية تقسيم أدوار بين الدولة والسوق والمجتمع المدني. على الرغم من أن هذا الادعاء يصف المجتمع المدني على أنه بديلٌ تنموي للسوق والدولة، إلا أنه في حقيقة الأمر تصالح كامل مع كليهما ونقيض كامل للحركات الاجتماعية وتحديدًا في السياق الاستعماري كما في حالة فلسطين.

٥ تعتمد هذه القراءة على مجموعة غير بسيطة من الأدبيات (كتب، مقالات، وتحليلات) التي ناقشت بشكل مباشر أو غير مباشر واقع الأراضي المحتلة ومفهوم المجتمع المدني.

٦ منذ فترة غير قصيرة طرحت مسألة حلّ السلطة في الأراضي المحتلة، على الرغم من قناعتي بعدم جدية الطرح. إلا أن فرص انهيار مشروع الكيانية السياسية الذي تتبناه أوساط السلطة من الممكن جدًا أن يتعرض للانهيار نتيجة السياسات الاستعمارية. وهنا فإن ما أحاول الحديث عنه هو كيف يمكن التخفيف من آثار ذلك على المجتمعات المحلية، على الأقل في مرحلة الصدمة الأولى لذلك. مع القناعة الكاملة بأن هناك قوة اجتماعية- ثقافية نقيضة كامنة في المجتمع قادرة على إعادة التوزان والاستقرار الاجتماعي.

تحت نير الاستعمار والنزاع المسلّح

قانون لا يرتقي لطموح المساواة... أفضل من غياب القانون

مها أبو دية[١]
مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي

في هذه المداخلة سيتم عرض مسيرة المركز منذ تأسيسه عام ١٩٨٩ حيث باشر أعماله بشكل عملي في هذا العام قبل أن يتم تسجيله بشكل رسمي في القدس عام ١٩٩١. سيتم التطرق إلى عمل المركز بشكل خاص، ونتاج تفاعلات الحركة النسوية الفلسطينية ومسيرتها النضالية مع الحركة النسوية وحركة حقوق الإنسان العالمية بشكل عام. سأستعرض تجربة المركز في تقديم الخدمات القانونية والدعم الاجتماعي للنساء المتعرضات للعنف والتمييز القائم على النوع الاجتماعي وأيضا مساهمة المركز في تطوير السياسات والإجراءات لدعم وحماية هذه الفئة من النساء في ظل الاحتلال/الاستعمار الصهيوني وفي ظل وجود سلطة فلسطينية بدون سيادة على الأرض، وذلك من خلال تحليل واقع وإمكانيات الحركة النسوية الفلسطينية ضمن السياق المحلي و الإقليمي والعالمي .
سيتم أيضا عرض مساهمات المركز في تقديم الخدمة القانونية وخلق وعي نسوي ومجتمعي للتأثير على البيئة التشريعية في قضايا التنمية المجتمعية في إطار السلطة الفلسطينية من خلال تطوير السياسات والإجراءات والتشريعات التي تهدف إلى المساواة وعدم التمييز على أساس النوع الاجتماعي وذلك من خلال عرض لاستراتيجيات العمل ضمن المتغيرات المحلية والإقليمية في موازين القوى .
خلال العرض سيتم تسليط الضوء على التحديات التي واجهت المركز كنتيجة لخطاب المركز الحقوقي في مجتمع يشعر بتهديد متزايد كنتيجة لممارسات الاحتلال، الأمر الذي يعمل على تحويل المجتمع إلى مجتمع محافظ يتمسك بخطاب الخصوصية الدينية والثقافية.

عندما بدأ المركز مسيرته عام ١٩٨٩ لم يكن بالطبع على علم بما ستصل إليه الأمور بعد عشرون عاما حيث كان الاحتلال الإسرائيلي هو المهيمن على كافة مناحي الحياة وكانت عملية دعم النساء في تلك الفترة هي الهدف الأساسي للمركز. إلا أن التفاعل المستمر مع المتغيرات السياسية ووضوح الرؤية والبرنامج والأهداف والمثابرة في العمل في كل مرحلة، قد مكّننا من تطوير قدراتنا لنعمل على التأثير على جميع مكونات العملية التشريعية والسياسات

والإجراءات الخاصة بالمرأة.

إن مضمون القانون هو أحد جزئيات المعادلة الخاصة بتغيير التشريعات، أما الجزئية الأخرى والتي لا بدّ من العمل عليها فتتعلق في تعزيز الثقافة القانونية والمراقبة وصولا إلى تحقيق العدالة. كل ذلك يتطلب التأثير على صانع القرار من أجل إقرار تشريعات منصفة وعادلة، بالإضافة إلى جهود التوعية بالحقوق وتكريس الثقافة القانونية.

ففي فترة الحكم العسكري للاحتلال الإسرائيلي والتي تمّ تأسيس المركز خلالها لم نكن نستطيع أن نتفاعل مع الاحتلال الإسرائيلي فيما يخص القوانين المدنية والأوامر العسكرية، ولا حتى مع المشرّع الأردني بالنسبة للقوانين الشرعية، وعليه فقد كانت المداخل الوحيدة المفتوحة أمامنا هي برامج محو الأمية القانونية والتوعية والتثقيف لفئات مختلفة من المجتمع بالإضافة إلى برامج تقديم الخدمة الفردية للنساء.

فيما يخص استراتجيات عمل المركز فسأقوم بعرضها من خلال تقسيم مسار عمل المركز **على محطات تاريخية** معينة وتقديم تحليل للواقع المحلي من منظور نسوي فلسطيني. لن أتطرق لتحليل الواقع النسوي الإقليمي والدولي وذلك لمحدودية توجه المداخلة، مع التأكيد على أنه وفي جميع المراحل كانت للمركز تفاعلات ومداخلات حافظ فيها المركز على بعده العربي والدولي على مستوى الحركة النسوية وحركة حقوق الإنسان الإقليمية والعالمية وبالتالي حافظ على البعد الاستراتيجي للعمل النسوي الفلسطيني .

فترة التأسيس ١٩٨٨ – ١٩٩١ (الانتفاضة الأولى)

تقديم خدمات أساسية

المستوى المحلي: تميزّت هذه الفترة بقيام الانتفاضة الشعبية ضد الاحتلال الإسرائيلي والتي شاركت فيها جميع فئات الشعب، وتمّت مواجهة الانتفاضة ببطش شديد من قبل قوات الاحتلال الإسرائيلي حيث تمّ فرض حظر التجوال للسكان وإبقائهم داخل منازلهم لفترات طويلة ومتصلة، والقيام بعمليات واسعة من الاعتقالات بين فئات الشباب. كما تميزت أيضا هذه الفترة بتنفيذ سياسة رابين الشهيرة والمعروفة «بسياسة تكسير العظام» والتي كانت موجهة بشكل خاص ضد الشباب الفلسطيني المنتفض ضد الاحتلال، والتي كان يتم تطبيقها في كثير من الأحيان أمام الأطفال والأسر في الوقت الذي كان فيه أي نشاط مجتمعي يعتبر تهمة أمنية عقابها السجن لفترات معينة. في ظل أجواء هذه الانتفاضة الفلسطينية الأولى كان هناك دورا مميزا لعمل الأطر النسوية، في الوقت الذي كان فيه أيضا خطابا واضحا وإستراتيجية واضحة لربط الأجندة الاجتماعية مع الأجندة الوطنية. وعلى مستوى الشتات فقد كان هناك أيضا نشاطا متميزا للاتحاد العام للمرأة الفلسطينية في المؤتمرات الدولية وكان هناك توافقا ما بين الداخل والخارج فيما يتعلق بالخطاب الحقوقي النسوي.

على المستوى الإقليمي تمّ التأكيد على أن منظمة التحرير الفلسطينية هي الممثل الشرعي والوحيد للفلسطينيين وتم إعلان استقلال الدولة عام ١٩٨٨.

أما **على المستوى الدولي** فقد كانت هذه الفترة متأثرة بعقد الأمم المتحدة للمرأة والذي رفعت خلاله شعارات المساواة والتنمية والسلم، وتمّ وضع المسؤولية على حكومات الدول لإلغاء كافة أشكال التمييز ضد النساء. وفي هذه الفترة كان هناك نشاطا نسويا حقوقيا عالميا

مميزا وعقدت عدّة مؤتمرات عالمية متخصصة بقضايا المرأة نذكر منها على سبيل المثال مؤتمر مكسيكو سيتي١٩٧٥ ، مؤتمر كوبنهاجن ،١٩٨٠، مؤتمر نيروبي ١٩٨٥، مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان ،١٩٩٣ حيث تَمّ التأكيد على تداخل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والمدنية وكان هناك نشاطا مميزا للحركة النسوية العالمية لإنجاح هذا المؤتمر، ومن ثم بيجين ١٩٩٥، وبيجين +٥، وبيجين+١٠ . وفي جميع هذه المؤتمرات كان هناك تواجدا نسويا فلسطينيا مميزا وتمّ تسليط الضوء على القضية الفلسطينية بجميع أبعادها من منطلق نسوي وضمن مواضيع التخصص المختلفة.

في هذه الأجواء العالمية والمحلية تمّ تأسيس مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، فعلى المستوى الداخلي زادت أشكال العنف المختلفة والممارسة من قبل الاحتلال الإسرائيلي تعقيدا للمشاكل الأسرية القائمة وكان لا بدّ من التعاطي معها بشكل مسؤول، وأيضا من منطلق حقوقي نسوي لارتباط القائمات على هذا المشروع بالرؤيا والخطاب الحقوقي النسوي، وعلى المستوى التنظيمي فقد كان هناك تحديا فعلى المستوى الداخلي كان هناك اختلافا في الرأي بين الناشطات حول أولويات التعامل مع القضايا الخاصة في مرحلة التصعيد السياسي، أما على المستوى العام فقد كان لا بدّ من ارتباط شخصيات نسوية ومهنية معروفة بهذا المشروع لتعطي الأمان للنساء المتوجهات من حيث احترام الخصوصية وفي ذات الوقت عدم تعريض العمل أو المتوجهات للبطش أو التحرشات الإسرائيلية وخاصة أن فئة النساء في ضائقة هي غالبا ما تكون الفئة المستهدفة للإسقاط من قبل قوات الاحتلال.

إستراتيجيات العمل:

إنّ عملية التأثير على التشريعات لها مكونات مختلفة، ولكل مكوّن آليات عمل مختلفة، وفي هذا المجال فقد انطلقنا من الاحتياجات الفردية للنساء، لأن الفرد هو الأساس بالنسبة لنا دون أن نتجاهل دور الثقافة الاجتماعية وتأثيرها الكبير على وضعية المرأة. ومع مرور الوقت وبناء على المتغيرات السياسية تمّ بناء علاقات مع المؤسسة التشريعية وأصحاب القرار المختصين للمشاركة في تغيير السياسات والتشريعات بما يخدم قضايا النساء والمجتمع.

ففي الفترة التأسيسية تمّ العمل على المستويات التالية:

على المستوى الفردي: بدأت المراحل الأولى لتأسيس المركز بالشعور بأهمية تلبية الاحتياجات الأساسية للنساء والمتعلقة بحقوقهن داخل الأسرة وفي الفضاء الخاص. فتمّ تطوير برامج توعية بالحقوق ضمن القوانين القائمة والمطبقة نظرا لوجود خلط كبير ما بين الأعراف والقوانين والحقوق. وفي هذا المجال فقد تمّ تنظيم حلقات توعية من قبل محاميات المركز في جميع مناطق الضفة الغربية من قرى ومخيمات ومدن، ومن خلال مسار التوعية هذا كان يتم تقديم استشارات فردية وتبني بعض القضايا في المحاكم والتي كانت جميعها في المحاكم الشرعية والكنسية حيث توجد أغلب قضايا النساء.

على مستوى الثقافة الاجتماعية: كانت الأعراف التقليدية للمجتمع الذكوري هي السائدة وكان هناك تغييب كامل لأي نقاش مجتمعي حول القضايا الاجتماعية.

على المستوى المؤسساتي: من خلال تمثيل بعض قضايا النساء في المحاكم بدأت عملية التشبيك والعمل مع المؤسسات ذات الاختصاص في قضايا الأسرة والمجتمع من محاكم شرعية وكنسية وغيرها من مؤسسات ذات علاقة.

على المستوى القانوني: كانت سلطات الحكم العسكري الإسرائيلي تشكّل المرجعيات التشريعية والقانونية القائمة، وبالطبع فكان لا يمكن لهذه السلطات أن تشكّل أي عنوان وطني يؤتمن له، بينما كانت الأردن هي المرجعية بالنسبة للمحاكم الشرعية.

١٩٩٢ – ١٩٩٥ فترة مدريد وأسلو

نحو المساهمة في التطوير التشريعي

اتّسمت هذه الفترة بنقاشات مكثفة داخلية حول هوية المركز كمركز حقوقي يتعامل مع القضايا القانونية والحقوقية للنساء، ونقاش موضوع المرأة والتنمية والقانون، وعلاقة القانون بالتنمية، ومسؤولية الدولة في القضاء على التمييز في وقت شكّلت فيه هذه القضايا أيضا نقاشات نسوية على المستوى العالمي بشكل عام. وبالتالي كان هناك نقاش حول الدور الذي يمكن أن يقوم به المركز في التعامل مع السلطة الفلسطينية القادمة لترسيخ حقوق النساء ومبدأ المساواة في القانون، وبدأ النقاش الطويل حول تاريخ العملية التشريعية في فلسطين من قبل دول الاستعمار والاحتلالات المختلفة، وما طرأ عليه من تغييرات في ظل الاحتلال الإسرائيلي حيث تمّ تهميش القضاء الفلسطيني، وقد اكتشفنا آنذاك بأننا لا نمتلك المعرفة الكاملة حول القوانين المطبقة والتي تخص النساء وبالتالي كان لا بدّ لنا من تطوير معرفتنا في هذا المجال، وعليه فقد قمنا بالبحث والمسوح القانونية المتخصصة بمشاركة نساء من مختلف الأطر النسوية في النقاشات حول تاريخ العملية التشريعية في فلسطين والتشريعات المطبقة.

على المستوى الفردي: تمّ تطوير برنامج الخدمات حيث ازدادت عدد النساء المتوجهات لطلب المساعدة القانونية في الوقت الذي ازداد فيه أيضا الطلب على برامج التوعية والتثقيف القانوني.

الثقافة الاجتماعية: استمر العمل النسوي العام في هذه الفترة على كسر حاجز الصمت حول العنف الأسري والتمييز ضد النساء والذي بدأه مركز الدراسات النسوية في مؤتمر وطني عقد في قاعة مدرسة الفرندز في رام لله عام ١٩٨٩ تلاه مؤتمر المرأة والعدالة و القانون الذي نظمته مؤسسة الحق عام ١٩٩٥ وبين هذين المؤتمرين أقيمت عدة ورشات عمل تناولت البحث في هذه المواضيع.

على المستوى المؤسساتي: كانت فترة قدوم كوادر السلطة الفلسطينية من الشتات وبدايات بلورة العمل المؤسساتي في تلك الفترة. وعلى مستوى المحاكم الشرعية فقد تمّ توطيد العلاقات مع المحاكم الشرعية التي أخذت تحول الحالات للوحدة القانونية في المركز لتبنيها ومتابعتها.

على المستوى القانوني: في هذه الفترة ابتدأت عملية البحث والدراسات وتمّ البدء بعملية إجراء مسح للقوانين القائمة والتي تخص النساء بهدف تقديم اقتراحات لتعديلها. وأيضا من خلال متابعة القضايا الفردية تمّ الكشف عن الحالات الملحة للنساء والتي يجب أن تعطى الأولوية لإيجاد الحلول له، وبرز موضوع النفقة كأبرز قضية ملحة تواجه النساء.

١٩٩٦-٢٠٠٠ بناء مؤسسات السلطة

المطالبة بالحقوق/البرلمان الصوري الفلسطيني: المرأة والتشريع وتداعياته

تميزت هذه الفترة بتفاعلات نسوية وحقوقية مع الجهات التشريعية والتنفيذية المختلفة والتي ابتدأت أن تأخذ دورها حديثا بهدف الإقناع والتأثير لتبني تشريعات تحافظ على حقوق النساء. وقد ساهمت الجهود السابقة في برامج التوعية القانونية والأبحاث القانونية بزيادة الوعي وتطوير الخبرات والكفاءات النسوية والمجتمعية في عمليات الضغط والتأثير وتعاضدت القوى الديمقراطية في المجتمع الفلسطيني لفتح باب النقاش العام ومواجهة القوى الاجتماعية السلفية والتي استغلت نشاطات البرلمان لتعزز وجودها على الساحة كبديل سياسي للسلطة الفلسطينية . واعتبرت المداولات خلال جلسات البرلمان وفي الإعلام والمجتمع هي أول حالة فلسطينية يتم فيها نقاش عام لقضايا العقد الاجتماعي.

على المستوى الفردي: استمر المركز بتقديم الخدمات القانونية والاجتماعية للنساء المتوجهات ولكن في بيئة مؤسساتية مختلفة عن السابق حيث تواجدت المؤسسات التنفيذية الفلسطينية من مراكز شرطة ونيابة ومحاكم وكان لا بّد من المشاركة والتعاون مع هذه المؤسسات الجديدة لإيجاد حلول للقضايا الاجتماعية. وأصبحت مراكز الشرطة والمحاكم الشرعية ومؤسسات المجتمع المدني هي العناوين التي نعمل معها والتي توجه الحالات للمركز.

على مستوى الثقافة الاجتماعية: إضافة إلى نقاش القوانين والتشريعات والعادات والتقاليد التي تؤثر على دور ومكانة المرأة تمّ أيضا إدماج نقاش حول الدولة المدنية وأهمية فصل السلطات وذلك من خلال تعامل المؤسسات الرسمية مع القضايا الاجتماعية. وفي هذا المجال فقد كانت الحلول الفردية والعشائرية هي المفضلة ولو على حساب المتوجهات، ولم تكن هناك أية إجراءات واضحة توجه العمل ضمن التخصص والنظام والقانون، وكانت الاجتهادات الفردية هي السائدة.

على المستوى المؤسساتي: تفاعل المركز مع كل التطورات السياسية في تلك الفترة والتي كانت تؤثر على المسار التشريعي والسياساتي للمجتمع، ففي العام ١٩٩٦ كانت انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة، كذلك انتخابات رئيس السلطة الفلسطينية، حيث شاركنا كمركز في برامج التدريب والتعبئة للمشاركة في الانتخابات التشريعية الأولى في فلسطين. هذا إلى جانب الاستمرار في العمل مع المحاكم الشرعية والتي بدورها تفاعلت مع المتغيرات السياسية. وفي هذه الفترة تمّ إقرار إجراء فحص الخاطبين قبل إجراء عقد الزواج للتعامل مع ظاهرة مرض الثلاسيميا في فلسطين وكان للمركز دور كبير في تحريك هذا الموضوع. كما وفي هذه الفترة أيضا تمّ فتح أول مركز إيواء للنساء المعنفات من قبل جمعية الدفاع عن الأسرة في نابلس .

على المستوى القانوني: على خلفية النقاشات المجتمعية في فترة البرلمان الفلسطيني الصوري : المرأة والتشريع حول دور المجلس التشريعي وأصحاب التخصص في القضايا التشريعية تمّ تثبيت مبدأ أن المجلس التشريعي هو مصدر التشريع الوحيد في كافة القوانين بما فيها قوانين الأحوال الشخصية.

٢٠٠٠-٢٠٠٥ الانتفاضة الثانية

الاحتلال الإسرائيلي ما زال مستمرا

بعد الانغماس الكامل في برامج بناء مؤسسات الدولة كانت الانتفاضة الثانية بجميع أبعادها السياسية والعسكرية بمثابة قرع الجرس للصحوة بأن إسرائيل لن توافق على إقامة دولة مستقلة ذات سيادة في الأراضي التي احتلتها عام ١٩٦٧. وقد احتاج المركز أن يعيد ترتيباته الداخلية فيما يخص البرامج وآليات العمل بما يمكننا من الوصول إلى النساء في جميع أماكن تواجدهن.

على المستوى الفردي: كنتيجة للعمليات العسكرية التي استهدفت إعادة احتلال المدن والقرى في الضفة الغربية، وازدياد عمليات القتل واستهداف المدنيين، وازدياد الشعور بعدم الأمان في المساحة العامة ولا سيما بعد إقامة الحواجز العسكرية وبناء الجدار الذي يستهدف استكمال السيطرة وتهويد مناطق الضفة الغربية لم تستطع النساء في هذه الأجواء الوصول إلى المركز الكائن في بيت حنينا/مفرق ضاحية البريد في القدس لطلب المساعدة، وبالتالي كان لا بدّ من تغيير إستراتيجية العمل لتسهيل عملية وصول النساء للخدمات فخلافا لتوجه النساء إلى مقر المركز في القدس أو فتح مقرات جديدة في مناطق جديدة فقد تمّ تطوير برنامج بناء القدرات للمؤسسات المحلية ودعمها وذلك حتى تتمكن من تقديم ذات الخدمات التي يقوم بها المركز، وفي هذا المجال يوجد حاليا مؤسسات في كل من سلفيت وطولكرم وطوباس بالإضافة إلى مقرّات المركز في كل من الخليل وبيت جالا ورام الله وجميعها تقدّم الخدمات القانونية والاجتماعية للنساء المتوجهات أو المحولات من قبل مؤسسات أخرى.

أما على مستوى ممارسات الاحتلال فقد بدأ التوجه لتوثيق قصص النساء التي تعرّضت للعنف العسكري الإسرائيلي من أجل تطوير خطاب المقاومة النسوي في مواجهة العنف الممنهج على المجتمع الفلسطيني من قبل الاحتلال الإسرائيلي.

على مستوى الثقافة الاجتماعية: كان مركز المرأة أول من سلّط الضوء على أهمية إدماج قرار الأمم المتحدة ١٣٢٥ كمرجعية قانونية ذات بعد نسوي تتعلق بالحرب والاحتلال، هذا عدا عن معاهدة جنيف الرابعة وذلك لتعميق البعد النسوي للخطاب الحقوقي في موضوع الحماية والمحاسبة في أوقات النزاع المسلح.

على المستوى المؤسساتي: خلال مسيرة عمل المركز تأكدنا بأنه ومهما تغيرت الظروف السياسية العامة فإن القضايا الاجتماعية ستبقى مستمرة، فستستمر عمليات الزواج والطلاق وقضايا الحضانة والنفقه... الخ. وبما أن الأطر التقليدية لاحتواء المشاكل الاجتماعية أصبحت تتراجع بشكل تدريجي كنتيجة لسياسة تقطيع التواصل ما بين الأسر بسبب الاغلاقات من جهة، والسياسات الاقتصادية المهيمنة والتي تسبب الإفقار المستمر للمجتمع من جهة أخرى، فقد نمت الحاجة لايجاد أطر حامية بديلة للأسر المنكشفة والنساء المتعرضات للعنف والإساءة حتى لا يتم استغلالهن، وفي هذه المرحلة تمّ إنشاء مركز طوارئ لحماية النساء من العنف وتمّ تشكيل صندوق النفقة.

على مستوى القرار القانوني: في هذه الفترة اتخذ مجلس الوزراء القرار الخاص بحماية النساء من العنف وعلى مستوى المحاكم الشرعية تمّ تشكيل دوائر الإصلاح والإرشاد الأسري في المحاكم الشرعية ٢٠٠٣/٢٠٠٤ .

٢٠٠٦-٢٠٠٧/ تغيير في الخارطة السياسية

وصول الإسلام السياسي للسلطة

اتسمت هذه الفترة بالنقاشات السياسية الفلسطينية الداخلية حول دور السلطة والآداء الحكومي وخاصة بعد قبول حركة حماس لخوض الانتخابات ورفعت شعارات العدالة الاجتماعية ومقاومة الفساد. وفي هذه الفترة ارتفع صوت النساء في حركة حماس وقوي الخطاب الإصلاحي الديني حول القضايا الاجتماعية. في الوقت الذي انقسمت الحركة النسوية ما بين هذين الخطابين. وكنتيجة للأجواء العامة فقد تمّ تغيير استراتيجيات العمل في المركز وتأجيل نقاش قانون الأحوال الشخصية حيث شعرنا أنه وضمن هذه التجاذبات السياسية فقد أصبحت الساحة الفلسطينية غير مهيأة لنقاش قانون الأحوال الشخصية ضمن إطار حقوقي نسوي، في حين استمرينا في العمل على القوانين والتشريعات والسياسات التي تحمي النساء من العنف لشعورنا بأن هذا الموضوع لن يكون موقع معارضة شديدة من قبل الإسلام السياسي.

على مستوى الفردي: لم يتأثر برنامج تقديم الخدمات القانونية والاجتماعية مع أي متغير سياسي على الساحة الفلسطينية. في حين استمر أيضا برنامج التوعية بالحقوق والثقافة القانونية لفئات النساء والشباب.

على مستوى الثقافة الاجتماعية: نجح الإسلام السياسي في الانتخابات التشريعية. وقد كان للمركز مساهمات كبيرة في استمرار النقاش المجتمعي من خلال وسائل الإعلام وورشات العمل والندوات حول قضايا التمييز والعنف ضد النساء في الفضاء العام والخاص. وقد ساهم المركز أيضا في تطوير آليات حماية للنساء المعنفات، وكان له دورا كبيرا في فتح مركز «محور» لحماية النساء المعنّفات والذي يدار من قبل وزارة الشؤون الاجتماعية. واستمر العمل مع المحاكم الشرعية من خلال برنامج تقديم الخدمات والتدريب الذي كان يقوم به المركز مع دوائر الإصلاح والإرشاد الأسري.

على المستوى القانوني: كانت هناك محاولة استكشاف التوجهات الفعلية من ناحية الممارسة في قضايا المرأة والمجتمع للحركة الإسلامية بعد الوصول للسلطة.

٢٠٠٧-٢٠١٢ التعامل مع واقع الانقسام

بما أن المركز يتعامل مع القضايا الاجتماعية على مستوى الخدمات الفردية والإجراءات والسياسات والتشريعات، فإن هذه القضايا تبقى قائمة بغض النظر عن المتغيرات السياسية، حيث يجب الاستمرار في التعامل معها. هذا وبالإضافة إلى الانقسام الجغرافي الناتج عن ممارسات الاحتلال والسيطرة على مدينة القدس وفصلها عن بقية المناطق، جاء الانقسام الفلسطيني ليفصل قطاع غزة عن الضفة الغربية، ولننتهي بواقع عدم تجانس التشريعات والقوانين المطبّقة في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة والقدس، الأمر الذي عكس نفسه على الأسر الفلسطينية بشكل خاص ولا سيما تلك التي تعرض أحد أفرادها لزواج مختلط (ونعني بالاختلاط هنا اختلاط المناطق الثلاثة) والتي غالبا ما كان ينتج عنها رحلة عذاب طويلة. فعلى المستوى الاجتماعي فإن هذا الانقسام قد عزز السياسة الصهيونية الهادفة إلى تحويل الشعب

الفلسطيني إلى مجموعات سكانية منفصلة يسهل السيطرة عليها لتمرير عملية تهويد باقي الأراضي المحتلة في الضفة الغربية ودفع غزة إلى أحضان مصر.

على المستوى الفردي: عمل المركز على تطوير إجراءاته لتسهيل عملية تقديم الخدمة للنساء ليتم التركيز على القضايا الأكثر تعقيدا وتحديدا القضايا المرتبطة بتعدد واختلاف القوانين ما بين الضفة الغربية وقطاع غزة والقدس، وهذه هي القضايا الأكثر التي ترد على مقر القدس.

الثقافة الاجتماعية: أصبح موضوع القتل على خلفية ما يسمى «بالشرف» موضوع يتناوله الإعلام بشكل واضح وصريح وأصبح هناك موقف مجتمعي واضح ضد هذا النوع من القتل خاصة بعد فضح قتل الطالبة آية البرادعية العام الماضي ومقتل السيدة نانسي الزبن أمام المارة في وسط مدينة بيت لحم عام ٢٠١٢ مما فرض اتخاذ قرارات رئاسية عليا للحد من ظاهرة قتل النساء.

على المستوى القانوني: اتسمت هذه الفترة باتخاذ عدة قرارات ذات البعد الاجتماعي والتي تساهم في حماية النساء. ففي عام ٢٠٠٨ كان هناك قرارا لمجلس الوزراء بتشكيل اللجنة الوطنية لمناهضة العنف ضد المرأة وفي عام ٢٠٠٨ أيضا تمّ تشكيل وحدات حماية الأسرة والطفل في الشرطة. في عام ٢٠٠٩ تمّت المصادقة على اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة «سيداو».

أما بالنسبة للأحوال المدنية ففي عام ٢٠١٠ صدر تعميم يعطي الحق للنساء بالاحتفاظ بأسماء عائلاتهن ويعطي الحق للأم الأرملة باستصدار جوازات سفر لها ولأبنائها.

وفي عام ٢٠١١ صدر مرسوم رئاسي بتعديل قانون العقوبات وتمّ اتخاذ قرار في مجلس الوزراء بتبني نظام مراكز الحماية من العنف. في الوقت الذي أتخذ فيه أيضا قرارا من مجلس الوزراء بتشكيل اللجنة الوطنية لتشغيل النساء.

أم بالنسبة للمحاكم الشرعية وفي أعوام ٢٠١١ و ٢٠١٢ فقد تمّ إصدار التعميمات الإدارية التالية :

- إعلام الزوجة الأولى عند الزواج الثاني
- عدم التخارج قبل مرور أربعة أشهر وتقييم التركة
- الطلاق للرجال من خلال دعوى في المحاكم الشرعية؟؟؟
- الخلع قبل الدخول للفتيات المعقود قرانهن
- إقرار حق الاستضافة وإضافه المشاهدة في قضايا الحضانة
- إعطاء السلطة التقديرية للقضاة في قضايا الطلاق التي ترفعها النساء في ما يعرف بالنزاع والشقاق.

وماذا بعد

السؤال الأساسي الذي دائما يوجه للحركة النسوية والمراكز النسوية هو ماذا حققت وماذا أنجزت. وجوابي دائما للمتشككين هو سؤال مواجه أيضا في ظل تراجع دور الأحزاب السياسية التقدمية من كان سيحمل البرنامج الاجتماعي؟ وأين سنكون نحن كمجتمع لو لم يكن هناك أحد يدق الجرس ويتابع تبني السياسات الحامية اجتماعيا بهدف توفير الحماية وإنجاز

التغيير؟ علينا دائما أن ننظر حولنا، وأن ننظر للعالم ومتابعة ما يحدث للمجتمعات في ظل الحروب والنزاعات العسكرية وحتى الكوارث الطبيعية، سيما وأننا نعلم جيدا بأننا مستهدفون كمجتمع وبأن ترابطنا الاجتماعي مستهدف أيضا من قبل الممارسات الاحتلالية الصهيونية.

في كل المراحل وخاصة في ظل مرحلة لا يوجد فيها أفق سياسي وكنتيجة تزداد الأمور الاجتماعية تعقيدا, فلا بدّ من الاستمرار في دعم الأفراد والأسر المنكشفة لأن عدم الانتباه للقضايا الفردية يعني انهيار في القيم الاجتماعية والأخلاق الاجتماعية التي تحافظ على تماسك الجماعة، ولأن السكوت على ذلك سيقودنا حتما نحو الانهيار الاجتماعي. وعليه فإن هذه المسؤولية هي مسؤولية جماعية لا بدّ للعمل عليها كل في موقعه سواء أكان موقعا حكوميا أو غير حكوميا، فهذه المسؤولية لا يمكن أن تقتصر على الحركة النسوية والمراكز النسوية. وفي هذا المجال أيضا فلا بدّ من الاستمرار في تطوير قدرات المؤسسات العاملة في مجال تقديم الخدمات للنساء وللعاملين فيها والقائمين عليها بهدف مراكمة الخبرة والتطوير المستمر للعمل.

أما على مستوى الثقافة الاجتماعية فإننا نعلم أن التغيير الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق ما بين ليلة وضحاها وبأن المجتمع نفسه هو أكبر ضابط للجريمة وأن أي عنف ضد النساء والأطفال مهما كان شكله يعتبر جريمة ليس بحق الفرد فقط ولكن بحق المجتمع ككل لأن هذا النوع من العنف يفرز أمراضا نفسية في كثير من الأحيان تنتج عنها ممارسات غير سويّة اجتماعيا إن لم تكن جرائم ضد المجتمع. لذلك يجب تشجيع الاستمرار في النقاش المجتمعي حول جميع القضايا الاجتماعية وتطوير واستمرار الحوار والجدل المجتمعي حول قضايا القيم والأخلاق والحقوق، والتي وبجوهرها هي قضايا تتعلق بالعقد الاجتماعي بهدف تطوير بيئة داعمة أكثر للمرأة. كما يجب المحافظة على النقاش المجتمعي الخاص بتحديد دور الدولة وفصل السلطات واحترام الرأي الآخر دون تمييز على أساس الجنس أو الدين أو اللون أو الطبقة الاجتماعية، بالإضافة إلى ضرورة تعزيز دور الرقابة الاجتماعية لكل من تسول له نفسه بالتسبب بإيذاء الفرد والمجتمع.

أما على مستوى المؤسسات الفلسطينية فهناك أهمية للاستمرار في نقاش القضايا التشريعية والسياساتية لأنه حتى ولو لم يحدث التغيير بالسرعة المطلوبة فعملية النقاش والتفاعل بحد ذاتها تساهم في إحداث هذا التغيير.

وفي النهاية فمهما كانت المتغيرات السياسية على المستويين المحلي والإقليمي فالمجتمع الفلسطيني موجود وموجود في كل الأماكن وعلينا المحافظة على هذا الوجود والمحافظة على ما يجمعنا ونستطيع فعل ذلك وهذا قرار نحن من يملكه ومن يقدر على تنفيذه.

١ إحدى مؤسسات والمديرة العاملة لمركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، وهو مؤسسة فلسطينية أهلية مستقلة وغير ربحية تعمل على مناهضة التمييز ضد المرأة. ويهدف الى المساهمة في بناء مجتمع فلسطيني ديمقراطي على أساس مبادئ المساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية. ويعمل المركز في إطار أجندة نسوية واضحة، تستند إلى المعايير الدولية لحقوق الإنسان.

حول الوضع الاقتصادي للنساء العربيات في يافا: من العولمة إلى الاقصاء

امطانس شحادة[١]

تهدف هذه الورقة المساهمة في دراسة الحالة الاقتصادية للنساء الفلسطينيات في المدن الساحلية (أو ما يسمى إسرائيليًا بـ المدن المختلطة)، بواسطة دراسة حالة النساء الفلسطينيات في مدينة تل أبيب-يافا. إذ تحاول هذه الورقة التطرق لعدد من الجوانب البحثية التي غابت لغاية الآن عن الدراسات التي تناولت المكانة الاقتصادية للنساء الفلسطينيات. ففي حين تناولت الأبحاث القائمة، وعلى الرغم من اختلاف المشارب الفكرية والتوجهات، وضع النساء الفلسطينيات في إسرائيل عامة، لم تتعمق في دراسة الفروقات في الاوضاع الاقتصادية للنساء بين المناطق الجغرافية المختلفة في إسرائيل، أو تأثير خصوصية مكان السكن على الاوضاع الاقتصادية للنساء الفلسطينيات؛ ولم تتناول بشكل معمق الاوضاع الاقتصادية للنساء العربيات في مدن الساحل (المدن المختلطة)؛ ولم تتعمق في دراسة تأثير اندماج إسرائيل بالاقتصاد العالمي (العولمة الاقتصادية) من حيث التغيرات في مبنى الاقتصاد والصناعة في إسرائيل منذ منتصف التسعينيات، على الحالة الاقتصادية للنساء الفلسطينيات. وخاصة أن مدينة تل أبيب-يافا تعتبر أكثر المدن والمناطق الإسرائيلية تأثرًا واندماجًا بالاقتصاد العالمي لدرجة تسميتها «"مدينة معولمة".

لا تغفل هذه الورقة أهمية التعامل البحثي مع خصوصية حالة النساء الفلسطينيات في إسرائيل عامة، والنساء العربيات في يافا خاصة، من حيث وجود سياسات اقتصادية حكومية تعمل على إعاقة تطوير وتنمية الاقتصاد العربي والمجتمع العربي. وعلى الرغم من عدم التطرق المباشر لتلك السياسات في هذه الورقة، لا بد من الاشارة إلى وجود سياسات حكومية تتعامل مع الاقتصاد كمصدر قوة قومي وكأدوات سيطرة تجنَّد لصالح مجموعة الأغلبية في دولة إسرائيل (شحادة ٢٠٠٦). ففي الحالة الإسرائيلية لا يمكن فهم تأثير خصائص الحيز ومكان السكن وتأثير العولمة الاقتصادية على النساء العربيات دون دمجها بالسياسات العامة

١ باحث في مركز مدى الكرمل: المركز العربي للابحاث الاجتماعية التطبيقية، حيفا. هذه الورقة هي صيغة ملخصة لبحث أوسع حول حالة النساء الفلسطينيات في يافا- تل أبيب، سينشر في وحدة الدراسات النسوية في مدى.

المنتهجة تجاه العرب في المدن الساحلية-المختلطة والسياسات العامة التي ترى في الاقتصاد جزءًا من المصالح القومية، ودون الأخذ بعين الاعتبار وجود سياسات تتيح لمجموعية قومية إمكانيات التعامل مع التغيرات التي تفرضها العولمة الاقتصادية على اقتصاد تل أبيب-يافا، بينما تُقصي مجموعة أخرى من تلك الامكانيات بغية الحفاظ على الوضع القائم وتقاسم الوظائف والتراتبية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تمكن المجموعية اليهودية من بسط سيطرتها والحفاظ على تفوقها.

سوف نوضح هذه الادعاءات من خلال دراسة المعطيات المتوفرة في خصوص الحالة الاقتصادية للنساء العربيات في يافا منذ منتصف التسعينيات ولغاية الآن.

منهجية البحث

تستند ورقة الموقف هذه إلى تحليل معطيات رسمية لدائرة الاحصاء المركزية، خاصة استطلاع القوة العاملة التي تشمل معطيات حول المشاركة في أسواق العمل، والبطالة، وتوزيع المشاركة وفق الفروع الاقتصادية والمهن. كما تستند أيضا إلى استطلاعات الدخل الصادرة عن مؤسسة التأمين الوطني. وهنا لا بد من التنويه إلى محدودية المعطيات الرسمية المستعملة في هذه الورقة، إذ أن معطيات دائرة الاحصاءات المركزية تتناول معطيات العمل الرسمي فقط ولا توفر أي معطيات حول العمل غير الرسمي أو العمل المنزلي ولا تعتبر العمل غير المأجور وإدارة العائلة عملاً اقتصاديًا. كما أن عدد النساء العربيات من يافا الذي تشملهن عينيات الاستطلاعات الرسمية لدائرة الاحصاء المركزية يكون قليلاً في العادة، ويصعب اعتبارهن عينة تمثيلية عن النساء العربيات في يافا، الأمر الذي يفرض توخي الحذر في الاستنتاجات. لكن، على الرغم من تلك النواقص، فإن تلك المعطيات هي الوحيدة المتوفرة التي تمكن من إجراء بحث مقارن منذ منتصف التسعينيات لغاية الآن.

بغية رصد الحالة الاقتصادية للنساء العربيات في يافا ودراسة تأثير التحولات الاقتصادية نتاج العولمة على النساء العربيات في يافا، سوف نقارن بين مؤشرات اقتصادية أساسية للنساء العربيات في يافا والنساء العربيات عامة في إسرائيل. وبغية رصد الفروقات في تأثير العولمة الاقتصادية على النساء العربيات واليهودات، التي تفسر في حالتنا بالسياسات الحكومية وسياسات السلطة المحلية المختلفة للفئتين، سوف نقارن بين مؤشرات اقتصادية للنساء العربيات واليهوديات في تل أبيب-يافا ، في فترات زمنية مختلفة، قبل وبعد الاندماج الكامل للاقتصاد الإسرائيلي في العولمة ونضوج تأثيراتها في السنوات الاخيرة.

السياسات الاقتصادية تجاه الفلسطينيين

تتعدّد أسباب تدنّي مدى انخراط النساء الفلسطينيّات في سوق العمل. ويتحمّل المجتمع الفلسطينيّ جزءًا من المسؤوليّة تجاهها، لكنّ عنصريّةَ الدولة وسياساتِ التهميش والتمييز التي تنتهجها الدولة، تجاه الأقلّـيّة العربيّة عامّةً، تُشكّل العائقَ الأساسيَّ حيال تقدُّم المكانة الاقتصاديّة والاجتماعيّة للمجتمع الفلسطينيّ بعامّة. كذلك تساهم هذه السياسات، باستخدامها

غطاء المبرّرات الثقافويّة كإحدى الآليّات، في إعادة إنتاج وتعزيز دونيّة المرأة الفلسطينيّة معيقةً بهذا تقدُّمَها الاجتماعيّ (همّت زعبي ٢٠٠٩؛ كراوس ويناي ٢٠٠٠). وفقًا لرجا الخالدي، فإن التشديد على الجوانب الثقافوية لتبرير الدونية الاقتصادية للنساء الفلسطينيات، لدى صنّاع القرار في إسرائيل، تأتي للتضليل وإخفاء واقع الاختلافات الاقتصادية وعدم منالية النساء العربيات الوصول لمراكز التشغيل ومراكز الاقتصاد (خالدي ٢٠٠٨) وتأتي في خدمة السياسات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين في الداخل عامة.

بالإضافة إلى السياسات العامة المعمول بها تجاه عامة الفلسطينيين في إسرائيل، والتي تُطبق أيضا في مدينة يافا (يفتحآيل ويعقوبي ٢٠٠٣)، نجد في مدينة تل أبيب-يافا سياسات لتهويد المكان واستغلال عوامل اقتصادية بغية تهجير وتفريغ السكان العرب من يافا (شنيل ٢٠٠٧). السياسات الحكومية وسياسات السلطة المحلية في تل أبيب يافا تحدُّ إلى حد بعيد من قدرة النساء العربيات على التعامل ومواجهة اسقاطات العولمة الاقتصادية.

وعليه، بغية فهم الحالة الاقتصادية للنساء العربيات في يافا يتوجب علينا دمج تأثير نتاج العولمة مع تأثير السياسات الحكومية، والسلطة المحلية، والخلفيات الأيديولوجية الاقتصادية المعمول بها تجاه الفلسطينيين في إسرائيل عامة، وتل أبيب-يافا خاصة، والتي تتيح المجال وتمكن مجموعة قومية من التعامل والتأقلم مع التغيرات الاقتصادية وتُقصي مجموعة أخرى- الأقلية الفلسطينية (شحادة ٢٠٠٦؛ Semyonov et al 1999).

اقتصاد العولمة

منذ بداية التسعينيات إزدادت وتيرة تحوّل الاقتصاد الإسرائيليّ من نظام "إشتراكيّ استيطانيّ"، إلى نمط الاقتصاد الرأسماليّ، اقتصاد السوق المحرَّر والاندماج بالاقتصاد العالمي. وتتجلى مظاهر اندماج الاقتصاد الإسرائيلي مع الاقتصاد العالمي في منطقة المركز عامة، وتحديدا في مدينة تل أبيب. إذ تتفق الأبحاث الأكادمية الإسرائيلية على تحول مدينة تل أبيب إلى مدينة معولمة بامتياز. فقد تحول مبنى الاقتصاد والصناعة من اقتصاد تقليدي، يرتكز على صناعات تقليدية تشغل قوى عاملة بأعداد كبيرة إلى اقتصاد حديث متطور، اقتصاد التقنيات الحديثة، والخدمات المالية والاقتصادية، وتنامت فروع الاتصالات والبنوك والسياحة (Felsenstein & Ergas 2002; Menahem 2000; Shoval 2002). هذه التحولات ساهمت في زيادة عدم المساواة الاقتصادية بين السكان، خاصة بين اليهود والعرب والمهاجرين الجدد وفقا لغيلا مناحييم (Menahem 2000).

مراجعة التحولات في مبنى التشغيل وفقا للمهن في تل أبيب يافا منذ العام ١٩٩٢، يوضح ارتفاعًا في حصة المهن الأكادمية والمدراء من ٩٪ إلى ١٨٪ في العام ٢٠٠٨، وتراجع في نسبة العمال المهنيّين وغير المهنيّين من ٣٥٪ في العام ١٩٩٢ إلى ١٥٪ في ٢٠٠٨. وهي من الاسقاطات البارزة للتحولات في مبنى الاقتصاد المحلي المصاحبة للعولمة وإعادة تقاسم المراحل المختلفة للإنتاج بين أقطاب الاقتصاد العالمي وشركاتها عابرة القارات.

كما تشير معطيات المشاركة، وفقا للفروع الاقتصادية، إلى تراجع حصة العاملين في الفروع الاقتصادية التقليدية، مثل البناء والزراعة والصناعة من ١٨٪ من مجمل العاملين في العام ١٩٩٢ إلى ٩,٥٪ في العام ٢٠٠٨، ونمو فروع الخدمات المالية والبنوك من ١٨٪ إلى ٣١٪.

المدن المعولمة وعدم المساواة

هنالك عدة نظريات في تفسير تأثير التحولات الهيكلية في اقتصاد المدن الكبيرة وتحولها إلى "مدن معولمة" على الترتابية الاقتصادية وعلى السكان، من تلك النظريات:

١- عدم ملاءمة مهنية (Job-Skill mismatch) وفي هذه الحالة وبسبب تنامي الاقتصاد الجديد تتراجع فرص تشغيل السكان من ذوي مستويات التعليم المنخفض، لذلك تؤثر التحولات الاقتصادية والصناعية سلبا في الشرائح غير المتعلمة، بسبب عدم مقدرتهم على الاندماج في فروع الاقتصاد الجديد. ترتفع معدلات البطالة وتنخفض معدلات المشاركة في أسواق العمل وتزداد فجوات الدخل (Kasarda 1983; Waldinger 1996).

٢- على عكس ذلك، تدعي نظريات "الهيكلة الجديدة" أن التغيرات في مبنى الاقتصاد في المدينة المعولمة من المفروض أن تؤثر إيجابا على مستويات المشاركة في أسواق العمل وانخفاض معدلات البطالة لدى كافة الشرائح التعليمية، لكنها في المقابل توسع هوة عدم المساواة بين شرائح المجتمع، إذ تزيد الهوة بين الفئات ذات مستويات التعليم العالي والتعليم المنخفض. في هذه الحالة توفر عملية بناء الاقتصاد الجديد فرص عمل للسكان ذوي مستويات التعليم المرتفعة وتحسن من مستوى الدخل. وتوفر في المقابل فرص عمل للسكان ذوي مستويات التعليم المنخفض في فروع الخدمات والصيانة للفروع الاقتصادية الجديدة (Sassen 1998; Menahem 2000).

في كلي الحالتين، أي مهما تكن النظرية التي تفسر تأثير "المدينة المعولمة" على شرائح السكان المختلفة، لا تتعمق تلك النظريات، في معظمها، بسياسات السلطات المحلية في خلق الفجوات بين السكان ووظيفة السياسات العامة في خلق الفجوات. كذلك لا تتعامل النظريات تلك مع خصوصية حالة النساء وتأثير العولمة على شرائح النساء.

العولمة من منظور نسوي

من وجهة نظر النوع الاجتماعي-الجندري فإن عملية العولمة منحازة وفقا للنوع الاجتماعي، للذكور، وتخدم رأس المال العالمي، ومباني القوة القائمة في المجتمعات وفي النظام العالمي (Nagar et al 2002). من الاسقاطات البارزة للعولمة من منظور نسوي، أن عملية العولمة - والتي تشمل الانتقال من نمط الصناعة الفوردستي، وتراجع تدخل الدولة، وتليين شروط وظروف العمل، وتراجع مكانة العمل المنظم، وتزايد المنافسة العالمية، وانتقال الصناعات التقليدية من الدول المتطورة إلى الدول النامية، ساهمت بتأنيث العمل والفقر.

ويعني هذا تنامي العمل الجزئي، العمل من المنزل، وتزايد المقاولات الخارجية، وتنامي البطالة وانخفاض الدخل في الكثير من الفروع الاقتصادية التقليدية (نادرة شلهوب-كيفوركيان ١٩٩٩; Nagar et all 2002; Moghadam 1997). فنجد أن معظم فرص العمل المتاحة أمام النساء، نتيجة التغيرات الاقتصادية من العولمة، هي ذات دخل منخفض وذات مكانة متدنية أو أنها أماكن عمل غير مستقرة ومؤقتة، وتؤدي إلى تنامي العمل في الاقتصاد غير الرسمي، وفي مشاريع اقتصادية بيتية، في ورشات ومشاريع صغيرة. على الرغم من المكانة المتدنية

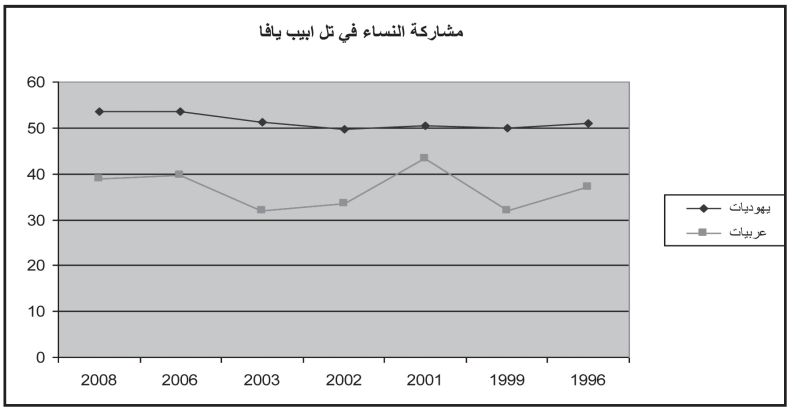
والدخل القليل لهذه الوظائف، تقبل الكثير من النساء بها قصرا. هذه الوظائف وأنماط العمل لا تغير، بطبيعة الحال، من فروقات الدخل والمكانة والتأثير للنساء مقابل الرجال (Marianne et all 2000; Moghadam 1999).

أبحاث أخرى أشارت إلى أن عملية العولمة الاقتصادية قد أدت إلى نتيجين بارزتين، وهما: تحويل النساء إلى عاملات من جهة وإلى متخصصات من جهة أخرى. في المحور الأول ازداد عدد النساء العاملات في الأعمال اليدوية والعمل المهني وغير المهني ذات الدخل المنخفض والشروط المرنة والعمل غير المستقر. أما في المحور الثاني فقد ازداد عدد ونسبة النساء العاملات في مهن متخصصة في القطاع العام، والوظائف الحكومية، والتعليم، والتمريض، والطب وما إلى ذلك (Moghadam 1999).

لكن، في حالة النساء الفلسطينيات في إسرائيل عامة، وفي مدينة تل-أبيب يافا خاصة، لا يمكن التعامل مع العولمة الاقتصادية كعملية حيادية تترجم وفقا لقواعد الاقتصاد الحر، ولا يمكن تجاهل السياسات الحكومية القائمة أو سياسات السلطات المحلية، التي تتوسط بين العولمة الاقتصادية والأوضاع الاقتصادية لشرائح المجتمع المختلفة.

حالة النساء العربيات الاقتصادية في يافا:

توضح مؤشرات اقتصادية أساسية أن هناك اختلاف كبير بين وضع النساء العربيات واليهوديات في يافا وبعض الفروقات بين النساء العربيات في يافا مقارنة مع النساء الفلسطينيات في إسرائيل عامة. من مقارنة معطيات مشاركة النساء العربيات في أسواق العمل في يافا مع مشاركة النساء اليهوديات نجد:



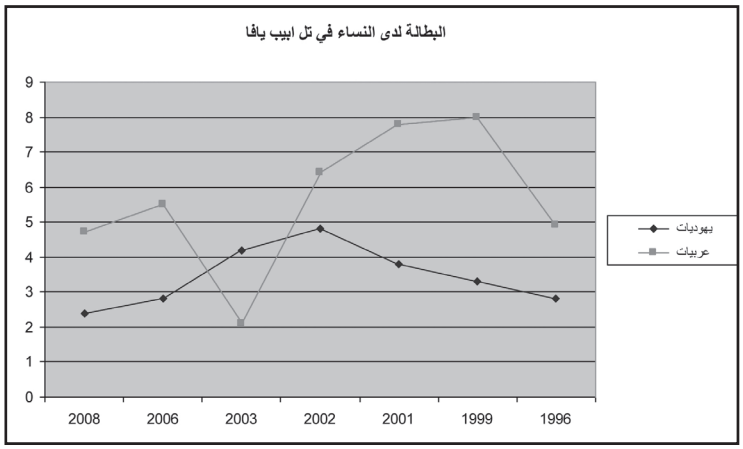
- معدلات مشاركة النساء العربيات في أسواق العمل غير مستقرة وتتغير بوتيرة عالية، على عكس مشاركة النساء اليهوديات الثابتة إلى حد كبير.
- مشاركة النساء العربيات انخفضت بين الاعوام ٩٦ و٩٩، أي في الفترة الاولى للتحولات الاقتصادية في تل أبيب-يافا والاندماج في الاقتصاد العالمي وتحول تل أبيب إلى مدينة معولمة، ومن ثم ارتفعت نسب المشاركة بين الاعوام ٩٩ و ٢٠٠١ وعادت وانخفضت بين

الاعوام ٢٠٠٢ لتعود وترتفع بين الاعوام ٢٠٠٣ و ٢٠٠٨. بينما تحافظ معدلات مشاركة النساء اليهوديات في سوق العمل على مستوى ٥٠٪ منذ عام ٩٦ لغاية ٢٠٠٢، لترتفع مجددا إلى ٥٥٪ في العام ٢٠٠٨. مما يشير إلى أن التحولات في الاقتصاد المحلي لم تؤثر بشكل جدي على نسب مشاركة النساء اليهوديات في تل أبيب-يافا ، وأن تأثر مشاركة النساء العربيات في أسواق العمل أعمق وأسرع.

- مشاركة النساء العربيات في يافا منخفضة مقارنة بالنساء اليهوديات؛ لكنها أعلى من معدل المشاركة في أسواق العمل لدى النساء العربيات عامة في إسرائيل، إذ أن معدل مشاركة النساء العربيات في أسواق العمل عامة كان في بداية التسعينيات نحو ١٣٪ وبلغ في الاعوام الأخيرة قرابة ٢٢٪.

من هنا نعتقد أن التفسيرات الاقتصادية البحتة لا تفسر وتيرة التغيرات في مشاركة النساء الفلسطينيات في يافا. إذ أنه من غير المتوقع أن تتغير معدلات التعليم بشكل كبير في فترات قصيرة، كما أن المبنى الاقتصادي لا يتغير بوتيرة عالية، ومنالية إيجاد فرص عمل لا تتغير بهذه السرعة. بل على الأرجح أنّ للتغيرات الاقتصادية المحلية وللأوضاع السياسية، تأثير على معدلات المشاركة والبطالة، كما أنها تحدد أنواع العمل وطبيعتها.

الفروقات البنيوية في الأوضاع الاقتصادية بين النساء العربيات واليهوديات تنعكس أيضا في معدلات البطالة الاكثر إرتفاعا لدى النساء العربيات على مدار الفترة (ما عدا العام ٢٠٠٣ الذي يمكن أن يكون نتيجة عدم دقة في المعطيات أو انحراف في العينية البحثية)، كما يوضح الرسم البياني التالي.



مؤشرات المشاركة والبطالة لا تروي كافة تفاصيل تأثير السياسات المعمول بها تجاه النساء العربيات في يافا وتأثير العولمة الاقتصادية.

لكي نوضح الفروقات في المكانة الاقتصادية بين النساء الفلسطينيات واليهوديات في تل أبيب -يافا، علينا التطرق بالإضافة إلى معدلات المشاركة والبطالة، أيضا إلى معدلات الأجور وأنماط العمل والفروع الاقتصادية والمهن.

نلاحظ من معطيات المشاركة وفقا للفروع الاقتصادية، أن ثمة تحول بارز في الفروع

الاقتصادية التي تشارك فيها النساء العربيات في يافا. بالمجمل:

- عملت في العام ٩٢ الغالبية العظمى من النساء العربيات في فرع الصناعة (٤٢٪) وفي أدنى سلم المهن. وكانت النساء العربيات مغيَّبة تقريبا عن فروع الخدمات المالية والعقارية والخدمات الخاصة، كما كانت مغيَّبة عن فروع الخدمات العامة والظائف الحكومية. على امتداد الفترة نلاحظ تغيرًا في أنماط المشاركة وفقا للفروع الاقتصادية، إذ انخفضت بشكل تدريجي وكبير المشاركة في فروع الصناعة، وتنامت فروع البيع بالجملة والمفرق والعمل المنزلي. بالتوازي، كان هناك ارتفاع في فرع الخدمات العامة، وهذه التحولات تطابق إلى حد بعيد التفسيرات المطروحة في النظريات النسوية للعولمة.
- على عكس أنماط المشاركة للنساء العربيات عامة، لا يستوعب فرع الخدمات العامة-الحكومية غالبية النساء العربيات العاملات في يافا، التي تصل نسبتها قطريا إلى قرابة ٤٠٪ من النساء العاملات، كون هذه الخدمات توفر بغالبيتها من قبل السلطات المحلية العربية وباللغة العربية. أما في يافا، وبسبب غياب سلطة محلية عربية وتوفير هذه الخدمات عن طريق بلدية تل أبيب وبواسطة موظفين يهود، لا يوفر هذا الفرع مكان تشغيل أساسي للنساء العربيات الأكاديميات أو من ذوي مستويات العليم العالي.
- بسبب التغيرات في مبنى الاقتصاد والصناعة في تل أبيب تتوجه نسبة كبيرة من النساء العربيات للعمل في مجال البيع في الجملة والمفرق وهي عادة في مصالح عربية تقع في الأحياء العربية والحيز العربي، توفر خدمات للسكان العرب وللزبائن اليهود. من هنا قد توفر مخرجًا أو ملجأ تشغيليًّا للنساء العربيات كونها أقرب إلى مكان السكن والى البيئة العربية. كذلك هناك قسم من النساء العربيات اللواتي تعملن في مراكز تجارية يهودية كبيرة أقيمت في السنوات العشرة الاخيرة، توفر فرص عمل للنساء العربيات غير المتعلمات. لكن هذه الوظائف وأنواع العمل عادة ما تكون وظائف غير مهنية، مؤقتة، بدون إمكانيات تقدُّم وذات دخل منخفض، أي تنامي العمل غير المهني ذات المكانة المتدنية، وهي وظائف مؤنثة ومفقرة في أغلب الاحيان.
- أما النساء اليهوديات فهن ممثّلات، في السنوات الاخيرة، في فروع الخدمات المالية، البنوك والتأمينات، الخدمات العامة، والمبيعات. وهي تتشابه مع التحولات الحاصلة لدى السكان عامة في تل أبيب.

هذه التغيرات تتناسب مع الادعاءات النظرية لتحول مدينة تل أبيب يافا إلى مدينة معولمة، وقد أثّرت إيجابا على ارتفاع معدلات المشاركة في أسواق العمل لدى النساء الفلسطينيات، وهو ارتفاع قسري في كثير من الحالات بغية مقاومة الفقر والتهميش، لكنه كان في الأساس في فروع اقتصادية مكملة أو فروع الخدمات للاقتصاد الحديث، وهي وظائف مؤنثة ومفقرة وفقا للنظريات النسوية. متابعة مشاركة النساء وفقا للمهن تعزز هذا الادعاء.

مقارنة تقسيم النساء العاملات وفق المهن، يوضح أن ثمة تحولات جدية لدى النساء العربيات في يافا. ففي بداية التسعينيات عملت معظم النساء الفلسطينيات في مهن الاعمال اليدوية المهنية وغير المهنية في فروع الصناعة والزراعة (٦٦٪)، واحتل العمل المكتبي المكانة الثانية في تشغيل النساء العربيات، وكانت قلة قليلة منهن تعملن في المهن الحرة. مقابل ذلك كان توزيع عمل النساء اليهوديات حسب المهن متنوع، لكن بالاساس في فروع العمل المكتبي وأعمال يدوية وفي الصناعة وفي المهن الحرية والتقنية.

مع مرور الوقت وتغيير في مبنى الاقتصاد والصناعة نلاحظ في العام ٢٠٠٨ أن ٢٥٪ من

النساء العربيات اللواتي تعملن، تعملن في فروع المهن اليدوية غير المهنية وهي في أدنى سلم التدريج المهني. وهذا يدل على أن النساء العربيات مرغمات أكثر من النساء اليهوديات على العمل في المهن المؤنثة الصعبة والمفقرة، بسبب غياب بدائل أو رأس مال بشري يتيح اندماجهن في مهن أفصل، بسبب السياسات المنتهجة حيالهن.

نرى أيضا أن فرع المبيعات والخدمات تحول إلى ملجأ تشغيلي للنساء العربيات، إذ يعمل في هذه المهن قرابة ٣٠ ٪ من النساء العربيات. قرابة ١٩٪ من النساء العربيات تعملن في العمل المكتبي، بسبب تنامي فرع الخدمات الخاصة (المحاماة والهندسة والحسابات) التي تزود في المناطق العربية وللسكان العرب في الأساس. وتعمل ١١٪ في المهن مهن حرة، وفقط ٥,٥٪ في مهن أكادمية.

أما النساء اليهوديات فقد كان هناك ارتفاع في نسب المهن الاكادمية والعلمية، من ٨,٥٪ إلى ١٧,٤٪، وارتفاع في مهن المدراء والمبيعات والخدمات. كما هناك ارتفاع في مهن عاملات المبيعات والخدمات. من جهة أخرى هناك انخفاض كبير في المهن اليدوية في مجال الصناعة والزراعة ومهن العاملات غير المهنيات، مما يتماشى مع تفسيرات المدن المعولمة.

لتوضيح الحالة الاقتصادية للنساء العربيات في يافا، نضيف للفروقات التي أوردناها حتى الان، عرض معدلات الأجور للنساء العربيات واليهوديات في تل أبيب-يافا. تلك المعطيات توضح أن دخل النساء اليهوديات كان في العام ٢٠٠٧ ضعف دخل النساء الفلسطينيات. إذ بلغ معدل دخل النساء العربيات قرابة ٤٠٠٠ شيكل مقابل ٨٠٠٠ لدى النساء اليهوديات.

معدل دخل النساء العربيات العاملات في يافا أكثر انخفاضا من معدلات الدخل لدى النساء العربيات عامة في اسرائيل، ومن معدلات الدخل في تل أبيب ومعدلات الدخل لدى النساء اليهوديات في تل أبيب، بل إن الفرق في معدلات الدخل توسع منذ العام ١٩٩٣ لغاية العام ٢٠٠٧. يعود هذا في الاساس إلى تركيبة الفروع الاقتصادية والفروع المهنية التي تعمل بها النساء العربيات في يافا.

	١٩٩٣	١٩٩٩	٢٠٠٣	٢٠٠٧
نساء عربيات في يافا	١١١٩	٢٧٤٩	٣٣٢٦	٣٨٠٠
نساء عربيات قطري	١٦٦٩	٣٠٤٦	٤١١٥	٤٣٥٣
النسبة	٠,٦٧	٠,٩٠	٠,٨	٠,٨٧

معدلات الدخل للنساء العربيات

من هنا يمكن الادعاء أن النساء اليهوديات في يافا استفدن من التحولات الاقتصادية ومن عملية التخصص، على عكس النساء العربيات. إذ ارتفعت نسبة مشاركتهن في العمل، لكنهم انخرطوا في الفروع الاقتصادية والمهن المؤنثة والمفقرة. تحول تل أبيب-يافا إلى مدينة معولمة يوفر فرص عمل أكثر للنساء العربيات مقارنة بعامة النساء الفلسطينيات البعيدات جغرافيا عن المراكز الاقتصادية، لكن بظروف وشروط عمل أسوأ، وتعد الوظائف التي يوفرها اقتصاد العولمة للعربيات في يافا في أدنى التدريج الاقتصادي.

في حالة النساء العربيات في يافا ينتج هذا الوضع أيضا بسبب السياسات الحكومية والمحلية التي تتعامل مع الاقتصاد كرافعة لتحقيق أهداف قومية، حين تترجم، تشمل مجالات التعليم، الصحة، المواصلات والبنى التحيتية. إذ لا يمكن للفرد في مثل هذه الظروف تطوير رأس مال بشري يتحدى ويتغلب على العوائق البنيوية وحدة. وهنا تفشل قوة السوق الحر وكل ما يشاع حول «حتمية العولمة» أو «عدم المقدرة على مواجهة تيارات العولمة» في التغلب على تشويه حركة السوق كونها تخدم مشروعًا قوميًّا كولنياليًّا.

الخاتمة

متابعة مؤشرات اقتصادية حول حالة النساء الفلسطينيات في مدينة تل أبيب -يافا، مقارنة مع النساء اليهوديات هناك، ومع النساء الفلسطينيات عامة (في إسرائيل) بينت أن ثمة اختلاف في تأثير العولمة الاقتصادية بين النساء اليهوديات والعربيات. كان للنساء اليهوديات إمكانية للتأقلم مع التحولات في مبنى الاقتصاد والاستفادة منه، أما النساء الفلسطينيات، فكان تأثيرهن مغايرًا. نعم دفعت التحولات الاقتصادية في مدينة تل أبيب-يافا النساء الفلسطينيات إلى الاندماج في أسواق العمل، لكنها في المقابل رفعت مشاركتهن في المهن والفروع الاقتصادية المؤنثة، منخفضة الدخل، ذات الإمكانيات المحدودة للتقدم والتطور، التي لا تتطلب مستويات تعليم عالية، والتي هي في أدنى سلم الفروع المهنية والدخل وفي الاقتصاد التقليدي القديم الذي يوفر خدمات للاقتصاد الحديث. لذلك لم تغير من مكانتهم الاقتصادية بشكل جدي، مقارنة مع النساء اليهوديات في يافا.

تعتقد هذه الورقة أن سبر أغوار الحالة الاقتصادية للنساء العربيات في يافا يتطلب أبحاثًا مكمِّلة لهذه الدراسة الاولية، دراسة تتعمق في السياسات المحلية المنتهجة تجاه السكان العرب في يافا عامة والنساء العربيات خاصة. بالإضافة، فإن فهم تجربة النساء الفلسطينيات في يافا بصورة أعمق، يتطلب دراسات تنتهج أساليب بحثية مختلفة، نوعية في الاساس، تقوم على دراسة معمقة لحالة النساء العربيات في يافا، وتعمل على رصد وفهم تجارب النساء على أرض الواقع، ودراسة الاقتصاد غير الرسمي والآليات التي تستعملها النساء العربيات في يافا للتعامل مع التغيرات الاقتصادية.

قائمة مراجع

الخالدي، رجا ٢٠٠٨. ستّون عامًا على قرار تقسيم فلسطين: أيّ مستقبل لاقتصاد الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل؟ **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة**، ٧٣، ٢٤-٣٦.

زعبي، همت ٢٠٠٩. "النساء الفلسطينيات في سوق العمل الإسرائيلي"، **مجلة جدل**، العدد الرابع، تشرين الاول.

شحادة، إمطانس ٢٠٠٦. **إعاقة التنمية: السياسات الاقتصاديّة الإسرائيليّة تجاه الأقلّيّة القوميّة العربيّة**. مدى الكرمل – المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة.

مونتيرسكو، دانئيل، ٢٠٠٧. المجتمع الفلسطيني في يافا: تقرير اجتماعي- اقتصادي. شتيل، مشروع المدن المختلطة.

بويميل يائير، ٢٠٠٧. ظل أزرق أبيض: سياسية المؤسسة الإسرائيلية تجاه المواطنين العرب في إسرائيل- في السنوات ١٩٥٨-١٩٦٨. حيفا: بردیس.

يتسحاق شنيل، ٢٠٠٧. معا ولوحدنا: العرب في المدن المختلطة، جامعة تل أبيب: مركز موشه ديان.

Felsenstein Daniel. and Yaron, Ergas. 2002. "Tel Aviv as a High Tech 'Hot Spot': Does Location Really Matter?," in Felsenstein D., Schamp E. and Shachar A. (2002) (eds), Emerging Nodes in the Global Economy: Frankfurt and Tel Aviv Compared, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, pp. 109-130.

for Feminist Political Engagement," Signs. 26: 1213-1228.

Kraus, Vered, and Yuval Yonay. 2000. "The Power and Limits of Ethnocentrism: Palestinians and Eastern Jews in Israel, 1974-1991." British Journal of Sociology 51(3): 525-51.

Marianne, Marchand, and Anne, Runyan. 2000. Gender And Global Restructuring: Sightings, Sites And Resistances: Sightings, Sites And Resistances. New York: Routredge. Pp 1-22.

Menahem, Gila, 2000. "Jews, Arabs, Russian and Foreigners in an Israeli City: Ethnic Divisions and the Restructuring Economy of Tel Aviv, 1983-96," International Journal of Urban Research, 24(3): 634-652.

Moghadam, Valentine. 1997. Wome, Work and Economic Reform in the Middle East and Norh Africa. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Moghadam, Valentine. 1999. "Gender and Globalization: Female L abor and Women's Mobilization," Journal of World-Systems Research, 2: 367-390.

Nagar, Richa; Lawson, Victoria; McDowell, Linda; Hanson, Susan. 2002. "Locating Globalization: Feminist (Re)readings of the Subjects and Spaces of Globalization," Economic Geography, 18(3):257-284.

Sassen, Saskia. 1998. The Global City: New York, London, Tokyo. Princeton: Princeton University Press.

Semyonov, Moshe, Noah Lewin-Epstein, and Iris Brahm. 1999. Changing labor force participation and occupational status: Arab women in the Israeli force. Work, employment, and society, 13(1):117-131.

Yiftachel, Oren and Haim, Yacobi. 2003. "Urban ethnocracy: ethnicization and the production of space in an Israeli 'mixed city," Society and Space 21(6): 673 – 693.

الصراع الطائفي وقانون الأسرة (الأحوال الشخصية) في مصر المعاصرة

إعادة النظر بخصخصة الجنسانية والدين في دولة ما بعد الكولونيالية

صبا محمود

صبا محمود، بروفيسور في الأنثروبولوجيا في جامعة بيركلي-كاليفورنيا، لم تتمكن_لأسباب صحية_ من المجيء الى رام الله لإلقاء كلمتها في مؤتمر ٢٠١٢ الذي أقامه معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت، فألقتها عبر الفيديو من مكتبها، وتبع ذلك طرح أسئلة والإجابة عليها. في عرضها الغني والمعقد، والذي ينشره معهد دراسات المرأة في لغته الأصلية (الإنجليزية) في القسم الإنجليزي من هذا العدد، تسبر محمود حيز صراع رئيسي بين المسلمين والأقباط في مصر – الزواج ما بين الأديان والتحول الديني. في هذا العرض، قدمت محمود دراسة تفصيلية للصراعات، وخصوصا الاتهامات المتعلقة باختطاف نساء وتغيير ديانتهن، وتبين بطريقة مقنعة أن ذلك مبنيّ بشكل ملموس على «أزمة في الطلاق القبطي»، كما يكشف ذلك أيضا "توترا أساسيا متأصلا في مشروع القومية الحديثة". تعيد محمود التفكير حيث تقول "العلاقة بين العائلة والقانون والنوع الاجتماعي والصراع الطائفي من خلال دراسة تاريخ قانون الأسرة المصري وإحالة الدين والجنسانية المتزامن إلى المجال الخاص في الفترة الحديثة." يتقدم معهد دراسات المرأة بالشكر لصبا محمود ومجلة إثنولوجست الأمريكية American Ethnologist للسماح لنا بنشر هذه المقالة "الصراع الطائفي وقانون الأسرة في مصر المعاصرة" والتي نشرت تحت ذات العنوان في هذه المجلة الأمريكية، مجلد ٣٩، رقم ١.

في الشهور التي أعقبت سقوط نظام مبارك، شهدت مصر عددا من الصدامات العنيفة بين المسيحيين الأقباط والمسلمين والذي يناقض ما ظهر من تضامن إسلامي قبطي خلال الاحتجاجات التي أدت إلى «ثورة ٢٥ يناير[١].» على الرغم من الملايين التي تجمهرت في الشوارع، تصف قصص الانتفاضة بفخر واعتزاز كيف لم يحدث أي اعتداء على أي من الكنائس، وكيف اجتمع المسلمون والأقباط لصياغة مستقبل سياسي جماعي بطريقة لم تحدث منذ ثورة ١٩١٩. هذا المظهر للوحدة المسيحية الاسلامية خلال فترة الاحتجاجات يتناقض مع التوترات الطائفية المتصاعدة التي ملأت الصفحات الأولى للصحف في عهد نظام مبارك خلال العقد الماضي. حملت مظاهرات ميدان التحرير الأمل بأن الصراعات الدينية ربما هي اشارة

لعصر قد ولى، والذي كان نتاج نظام سياسي مدمر ومجرد من الإنسانية، وليس سمة من سمات المجتمع المصري. لقد وضعت انفجارات العنف ما بين الأديان في فترة ما بعد مصر مبارك هذا الأمل موضع النسيان، حيث جاءت الضربة القاصمة في ٩ تشرين الأول ٢٠١١ عندما قُتل أكثر من ٣٠ قبطيا وجرح أكثر من ٢٠٠ منهم. لم يكن العنف هذه المرة من عمل المسلمين المتطرفين، بل من عمل الجيش ذاته الذي أطلق النار على الأقباط المحتجين سلميا، ودفع بمركبات مسلحة بين الجماهير المتجمعة ليس بعيدا عن ميدان التحرير، واستخدم وسائل الاعلام التي تديرها الدولة لإصدار نداءات للمسلمين «لحماية» الجيش المصري من «الغوغاء المسيحية» (هنداوي وميشل ٢٠١١). هذا الاستخدام الوحشي والانتهازي للقوة أدى إلى سيطرة شعور بين الأقباط والمسلمين بأن الحكومة العسكرية الانتقالية لا تختلف عن نظام مبارك من حيث إدامة العنف الطائفي لخدمة غايات شائنة.

على الرغم من أن كل حادثة من الأحداث الطائفية لها طابعها الخاص بها، إلا أنه يوجد بعض العوامل المشتركة لإشعال التوتر في الوقت الحاضر، كما كان يحدث في ظل نظام مبارك. ومن أهم هذه العوامل القوانين المعرقِلة أو المقيِّدة لبناء وترميم الكنائس، التحول الديني والزواج ما بين الأديان، والثقافة التمييزية ضد الأقباط التي تحول دون مشاركتهم المتساوية مع المسلمين في الحياة المدنية والسياسية للبلاد[٢]. وعلى الرغم من وجود نُخب قبطية نشيطة وقوية، فإن القليل منها ممثل في الجيش والقضاء والحكومة. وفي الوقت ذاتهً، يتعرض الأقباط الفقراء وذوو الدخل المحدود للتمييز الذي يفلت منه نُظراؤهم من المسلمين – جميع هذه الأمور عززت الشعور بين الأقباط بأنهم مواطنون من الدرجة الثانية في بلدهم[٣]. إضافة لهذه العوامل العامة، شهدت الخمس عشرة سنة الماضية اعتداءات متزايدة على الأقباط وممتلكاتهم المجتمعية والخاصة، والتي مرت دون أي ملاحقة قضائية من قبل الحكومة، حيث تتهم مجموعات حقوق الانسان شرطة أمن الدولة (مباحث أمن الدولة) سيئة السمعة، بالتحريض على هذه الاعتداءات في الماضي، ويشك الكثيرون بأن اعضاء هذا الجهاز لا زالوا يلعبون دورا في إثارة العنف، كما كان واضحا في الاعتداءات الأخيرة التي شنتها الحكومة العسكرية ضد المحتجين الأقباط. يتمسك المصريون، الذين يخشون التأثيرات المدمرة للصراع الديني، بالأمل بأن حكومة ديمقراطية منتخبة حديثا سوف تقوم بإصلاح القوانين التمييزية، وبناء بنية من المساءلة والملاحقة القضائية، التي لن تسمح لمثيري ومحرضي العنف الطائفي بالإفلات من العقاب. بينما يخشى آخرون من أن الإصلاح الحكومي، على الرغم من أهميته وضرورته، قد لا يكون كافيا لمعالجة القوى العامة المنظمة التي تستمر في اختطاف المشاريع المدنية والسياسية التي تعمل على تقليل الخلافات الدينية (بدلا من أن تفاقمها)، وذلك بحكم أن التوترات الطائفية لها جذور عميقة في المجتمع المصري

في هذا المقال القصير، أركز على سبب رئيسي من أسباب الصراع الطائفي المستمر في تعطيل إمكانية التعايش السلمي بين الأقباط والمسلمين: قضايا الزواج بين الأديان والتحول الديني، والذي جذب أيضا في الفترة الأخيرة، انتباه وسائل الإعلام الدولية. من المهم جدا التوضيح من البداية أن الصراع حول التحول الديني معقد، ونتاج ممارسات تمييزية للدولة تجعل التحول من الإسلام إلى المسيحية أمرًا صعبًا، بينما تسهِّل التحول من المسيحية إلى الاسلام. أركز هنا في هذا المقال على التحول الديني المرتبط إلى حد كبير بالزواج المختلط بين الأديان، والذي كان سببا في سلسلة من الصراعات الدينية في مصر ما قبل وما بعد الثورة. ونظرة خاطفة وسريعة للعشر سنوات الماضية للصراع الإسلامي- القبطي تكشف أن عددا

كبيرا جدا من الحوادث الطائفية أثارتها إشاعات حول علاقة حب بين شخصين من ديانتين مختلفتين، أو اختطاف امرأة أو زواج. هكذا تماما كان الحال في ١١ أيار/مايو ٢٠١١ عندما اندلعت الصدامات في حي امبابا، أحد أحياء الطبقة العاملة، والذي أدى إلى مقتل ١٢ شخصا وجرح عشرات. وهذه الحادثة لا تختلف عن حوادث أخرى حصلت في الماضي، فقد بدأت هذه الحادثة عندما انتشرت إشاعة بأن رجلا مسلما جاء إلى حي امبابا يبحث عن زوجته، التي ادعى بأنها أشهرت إسلامها قبل عام ولكنها اختفت فجأة (كيركباتريك، ٢٠١١ب). فقد ادعى هذا الرجل بأن عائلتها القبطية اختطفتها واحتجزتها عنوة في إحدى الكنائس المحلية، وهو ادعاء أنكره سكان الحي الأقباط وشرطة الحي. ولكن، عندما انتشرت الشائعات بأن مجموعة من المسلمين السلفيين أتت للاعتداء على الكنيسة، تدهورت الأوضاع وساءت بسرعة ونتج عن ذلك معركة مسلحة بين مجموعات من المسلمين ومن الأقباط على مرأى من الشرطة، التي وقفت متفرجة ولم تفعل أي شيء لإنهاء أعمال العنف[٤]. وفي نهاية تلك الليلة، أحرق المسلمون المتجمهرون في المكان كنيستين في الحي ونهبوهما، مما أثار غضب المجتمع القبطي بسبب الإفلات من العقاب الذي سمح بحدوث الإعتداءات[٥].

تبين الشائعات والإدعاءات التي قدمت البنية السردية لهذه الحادثة نمطا يعتبر حتى الآن مألوفا لدى المراقبين للصراع القبطي – الإسلامي. وقبل سنة من الآن، في تموز/يوليو ٢٠١٠، تطورت حوادث مشابهة لهذه الحادثة عندما اختفت امرأة قبطية تدعى كاميليا زاخر، وهي زوجة كاهن قبطي، من بيتها. وقام زوجها باتهام المسلمين باختطاف زوجته وإجبارها على اعتناق الإسلام والزواج من رجل مسلم. نتيجة لتلك الحادثة وذلك الاتهام، نزل الأقباط إلى الشوارع وطالبوا الدولة بالعثور على كاميليا زاخر وإعادتها إلى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ولعائلتها. وبعد أيام قليلة، استطاعت قوات أمن الدولة تحديد مكان كاميليا زاخر وإرجاعها إلى عائلتها، التي سلمتها للكنيسة القبطية، والتي أعلنت بسرعة أن كاميليا لم تشهر إسلامها ولكنها تركت بيتها لأسباب تتعلق بزواجها (رامز وعبد الصبور ٢٠١٠). سُجنت زاخر في الكنيسة القبطية حتى ظهورها على التلفزيون بعد سنة تقريبا[٦]. ونتيجة لتلك الحادثة، بدأت مجموعات مسلمة بحملات عامة اتهمت الكنيسة باختطاف زاخر بتواطؤ مع الدولة وطالبت «بإعادتها» للمجتمع الإسلامي؛ وتوالى بعد ذلك عدد من الاعتداءات على كنائس قبطية مما جعل عددا كبيرا من المجتمع القبطي يربط ما بين الاعتداء المميت وغير المسبوق بالمتفجرات على كنيسة مشهورة في الاسكندرية (ا كانون الثاني/يناير ٢٠١١) والاحتجاجات حول الجدل المتعلق بكاميليا زاخر[٧].

قبل ست سنوات، انتشرت قصة مشابهة عن امرأة تدعى وفاء قسطنطين، وهي أيضا زوجة كاهن قبطي. بعد اختفاء هذه المرأة، اتهم الأقباط زميلا مسلما يعمل معها في نفس المكان باختطافها وإجبارها على اعتناق الإسلام. نزل آلاف الأقباط المسيحيين إلى الشوارع مطالبين قوات أمن الدولة بإرجاع وفاء قسطنطين إلى الكنيسة؛ واستخدم بابا الأقباط في ذلك الوقت، شنودة الثالث، علاقته الشخصية مع الرئيس المصري آنذاك، حسني مبارك، لمتابعة هذا المطلب. وبناء على أوامر رئاسية، ألقت قوات أمن الدولة القبض على وفاء قسطنطين وسلمتها إلى السلطات الكنسية التي أعلنت بسرعة أن وفاء لم تعتنق الاسلام وهي متمسكة بدينها. ومنذ ذلك الوقت لم تشاهد ولم تسمع وفاء قسطنطين، ويقال أنها تعيش معزولة في دير في وادي النطرون. هذه فقط بعض الأمثلة المعروفة جيدا عن نموذج الصراعات الطائفية التي تحدث في مصر؛ بينما توجد أمثلة عديدة لا حصر لها حول علاقات وارتباطات عاطفية

بين الأديان والتحول الديني لنساء.

الاختلاف الديني والجنساني

تبدو هذه القصص شعارا لأهمية رمزية منسوبة للنساء بأنهن منتجات لثقافة وتقاليد المجتمع، حتى أنهن كنساء يشغلن مناصب لإدعاءات أوسع حول الثقافة والهوية والأرض. وكما لاحظت بعض الناشطات النسويات بتهكم، قد تكون النساء أشياء مثل هذه القصص (لإنقاذهن أو نكرانهن) ولكن نادرا ما يكنّ مواضيع أو وكلاء هذه القصص (ماني، ١٩٩٨). وفي هذا المجال، يمكن للمرء استذكار الدور المحوري الذي لعبته شخصية المرأة المختطفة في عدد من الأساطير – مثل هيلانة طروادة وقصص راما وسيتا – للتفكير كيف أن النوع الاجتماعي والجنسانية كانا سببا رئيسيا على مر التاريخ لنشوب صراعات ملحمية حول الأرض والفضيلة. كما يعزز هذا الادعاء ما شكله رمز جسد المرأة بشكل ملحوظ في التاريخ الحديث في جميع الصراعات القومية والمجتمعية تقريبا (سواء كانت إثنية أو عرقية أو دينية)[٨]. وبالنظر إلى هذه الأنماط، يبدو أن هذه الجدالات المصرية ليست سوى مثال آخر للقلق الذي يلازم علاقات القوة عبر الخلافات الجنسانية والنوع الاجتماعي.

في الفترات التي تبعت ذلك، أعتقد أن هذا الأمر أصبح اكثر حكمة من خلال طرحه للحديث ومع ظهور العلم الحديث حول العلمانية، وخصوصا نظام علمانية الدولة للاختلاف الجنساني والديني. وفي سياق هذا الجدل، أقول بأن الأبعاد الجنسية (الجندرية) والجنسانية للصراع ما بين الأديان (من نوع الصراع الذي أصفه هنا في مقالتي) يمكن فهمهما بأفضل حال كنتاج للتناقضات الفريدة التي أنتجتها الخصخصة المتزامنة للجنسانية والدين، في ظل دولة ما بعد الكولونيالية الحديثة. ومع ذلك، فإن تداخل الدين والجنسانية هذا يكشف عن بنية معيارية تتقاطع مع التقسيم الغربي وغير الغربي، حيث تتخذ في مجتمعات مثل مصر شكلا خاصا في مأسسة قانون الأسرة المبني على الدين (الذي يعرف أيضا بقانون الأحوال الشخصية) في التاريخ الحديث[٩]. في هذا النموذج، تُمنح الطوائف الدينية المعترف بها من قبل الدولة حكما قضائيا ذاتيا على الشؤون الأسرية، مما يخلق غالبا هوسا (تركيزا عقليا) مؤذيا بين الهوية الدينية وقضايا النوع الاجتماعي (الجندر) والجنسانية. وأي محاولة لإصلاح قانون الأسرة، تعتبره الطوائف الدينية (وخصوصا الأقليات الدينية) انتهاكا لحقها الجماعي بالحرية الدينية وخرقا لسيادتها على مجال تعتبر أن لها عليه سلطة قضائية[١٠]. وفي نقاشي هذا، وعوضا عن رؤيتي لهذه المقاومة كمثال بسيط على التصلب الديني والمجتمع الأبوي، لا بد من التفكير بطريقة نقدية كيف أن السلطة العلمانية الحديثة عملت على تحويل مفهوم الهوية الدينية «للأسرة» والعلاقات الداخلية المجتمعية، غالبا من خلال تعميق أنماط سابقة للنظام الهرمي الديني واختلاف الجنس (النوع الاجتماعي).

للمسيحيين الأرثوذكس الأقباط، الذين يشكلون ١٠٪ من عدد سكان مصر، قانون أسرة خاص بهم يختلف عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، ويختلف أيضا عن قانون الأحوال الشخصية لخمس طوائف مسيحية أخرى. فقانون الأسرة الارثوذكسي القبطي يمنع حاليا الطلاق والزواج الثاني إلا في حالات ارتكاب أحد الزوجين علة الزنى أو تغيير الديانة. وبما أن قوانين الأسرة الاسلامية أكثر تساهلا في هاتين الحالتين، يعتنق النساء والرجال الأقباط أحيانا

الدين الاسلامي لكي يحصلوا على الطلاق ويتزوجوا ثانية. كانت وفاء قسطنطين وكاميليا زاخر متزوجتين من كاهنين قبطيين، وأفادتا بأنهما تعانيان من مشاكل زوجية معهما، مما أثار الجدل بين كثير من الناس بأن القضية لم تكن قضية تغيير الدين بقدر ما كانت تتعلق بقانون الأسرة القبطي ذاته. وبعد حادثة وفاء قسطنطين بفترة قصيرة، كتبت كريمة كمال، وهي صحفية قبطية مشهورة ومؤلفة كتاب معروف على نحو واسع حول تاريخ قوانين الطلاق والزواج عند الأقباط، «لقد فتح تفجير أزمة وفاء قسطنطين الباب (لنقاش عام) ... علاقة الأقباط بالدولة من جهة وعلاقتهم بالكنيسة من جهة أخرى. ولكن القضية الأهم (التي برزت في المقدمة) كانت أزمة الطلاق القبطي المستمرة منذ حوالي ثلاثين سنة بدون أي حل» (٢٠٠٦:١٢). تتابع كمال (٢٠٠٦: ٢٣، ٣٢) مقتبسة إحصائيات جمعتها من مناطق مختلفة من مصر، والتي تعتبر أن اعتناق الاسلام يعتبر سببا رئيسيا للطلاق بين الأزواج الأقباط. ومن الملاحظ أن اعتناق الرجال الأقباط للدين الاسلامي يخضع لحسابات مختلفة عن حسابات النساء: فبينما يستطيع الرجل المسيحي الذي يعتنق الدين الاسلامي أن يبقى قانونيا متزوجا من امرأة مسيحية، فإن المرأة المسيحية التي تعتنق الإسلام يصبح زواجها من رجل مسيحي باطلا بسرعة وفقا لقانوني الأسرة الاسلامي والمسيحي. مع وجود هذا المركب من القوانين، من السهل أن نرى لماذا يعتقد كثير من نقاد الكنيسة القبطية أن المرأة القبطية التي تعاني من وضع زواجي صعب، قد يغويها اللجوء إلى تغيير دينها بهدف إبطال زواجها تلقائيا بالقانون.

وتشير كمال إلى أنه بينما سمح في الماضي عدد من الباباوات للأقباط بالطلاق تحت ظروف مختلفة، فإن البابا شنودة الثالث ألغى هذا الإذن بمرسوم بابوي في ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٠ (مكرر في ١٩٩٦) معتبرا الطلاق والزواج الثاني انتهاكا لأوامر الكتاب المقدس. تناقش كمال بأن سياسية البابا شنودة الثالث تشجع فعليا الأقباط على ارتكاب الزنا، أو تغيير دينهم للخلاص من أوضاع صعبة من حالات الزواج. تقدم كمال التماسا لتبني قانون ١٩٧٩ برعاية الدولة والذي جرت صياغته بالتعاون مع خمس طوائف مسيحية أخرى من أجل وضع قانون أحوال شخصية مسيحي موحد يجعل من الطلاق والزواج الثاني أكثر سهولة للمسيحيين الأقباط الأرثوذكس (كمال، ٢٠٠٦: ١٨-١٩، ٢٤). لكن البابا شنودة الثالث قاوم مثل هذه المحاولات على أساس أنها تخالف وصايا الكتاب المقدس، وتشكل تدخلا غير شرعي في حق الطائفة القبطية بالحرية الدينية التي يضمنها الدستور المصري. ومن الملاحظ أن البابا ليس وحده يرى القضية على هذا النحو، حيث أن عددا كبيرا من الأقباط يرى في المحاولات التي ترعاها الدولة لإصلاح قانون الأحوال الشخصية القبطي انتهاكا للحرية الدينية لمجتمع الأقلية. والمثير للسخرية في ما يتعلق بهذا الموقف أن لهؤلاء الأقباط حليفا يتمثل في الأخوان المسلمين – وهي أكبر جماعة إسلامية سياسية في مصر ينظر إليها الأقباط كخصم منذ زمن طويل – على أساس أن قانون الأحوال الشخصية يمثل جوهر وصميم التقاليد الدينية ويجب عدم العبث به (كيركباتريك، ٢٠١١ أ).

وتبدو الأمور أكثر تعقيدا عندما نفكر بالمعايير والأنظمة المصرية التمييزية التي تحكم التحول الديني. عندما يحاول المسلمون التحول إلى الديانة المسيحية، يواجهون سلسلة من العقبات من بين أهمها، رفض الدولة تقديم اعتراف رسمي بالتحول مما يجعل الامر مستحيلا لمعتنق الدين الجديد أن يحصل على الوثائق القانونية الضرورية لممارسة الحياة المدنية والسياسية اليومية [١١]. وعلى الرغم من عدم وجود قانون واضح وصريح يمنع التحول من

دين إلى آخر، فإن الدولة المصرية، تجعل عمليا، التحول من الاسلام إلى ديانة أخرى أمرا مستحيلا، تقريبا، بينما تسهّل العكس. للمرة الأولى في عام ٢٠٠٧، أخذ متحول من الاسلام إلى المسيحية قضيته إلى المحكمة الإدارية العليا طالباً اعتراف الدولة بتحوله إلى المسيحية وأن يُنَص على دينه الجديد في بطاقة هويته (ابراهيم ٢٠١٠). ومنذ ذلك الوقت، اكتسبت هذه القضية مزيدا من الأهمية عندما أحضر محامون أقباط، بمساندة الكنيسة القبطية، قضية تتضمن عددا من المتحولين السابقين إلى الاسلام والذين يريدون التحول ثانية إلى المسيحية (يُدعون العائدين) إلى المحكمة الدستورية العليا، وهذه القضية لا زالت مؤجلة حتى الآن. نظرا لهذه التركيبة من العوامل (عوامل داخلية وخارجية للمجتمع القبطي)، من السهل أن نرى لماذا يعتبر التحول الديني للنساء القبطيات وزواجهن من مسلمين مصدرا مستمرا للقلق بين الأقباط، وقد ثبت أن هذا الامر يشكل قضية تفجيرية في مصر.

يتجلى هذا القلق بوضوح تام من خلال اعتقاد شائع في المجتمع القبطي حول وجود مؤامرة إسلامية منظمة لخطف الفتيات القبطيات وإجبارهن على اعتناق الاسلام. وعلى الرغم من الطبيعة الجدلية لهذا الإدعاء، يجري تداول أخبار على نحو واسع في وسائل الاعلام القبطية المحلية وفي الشتات، حول فتيات قبطيات أُجبرنَ على اعتناق الاسلام. أفادت مقالة نشرتها صحيفة المصري اليوم بأنه «منذ سقوط نظام حسني مبارك، ارتفع عدد الأسر التي تبحث عن مساعدة بخصوص ادعاءات باختطاف (بناتها)» (بيتش، ٢٠١١). تفيد هذه المقالة بأن هذه الإدعاءات قابلة للطعن؛ حتى أن المحامين الأقباط الذين يسجلون هذه الشكاوي غالبا ما يبقى لديهم شك فيما إذا جرى حقا اختطاف النساء القبطيات، على الرغم من انتقادهم للضغوط الكبيرة التي تشعر بها الشابات القبطيات لاستيعاب روح القيم الاسلامية الناتجة عن حكم الأغلبية. لقد زاد رجال الدين المسلمون الامور اشتعالا من خلال الادعاء بوجود مؤامرة قبطية لاختطاف النساء المسيحيات اللواتي اعتنقن الاسلام لإجبارهن على الرجوع إلى المسيحية.

خلال الخمس سنوات الأخيرة، أو حوالي ذلك، تدخلت الحركة الإنجيلية الأمريكية في هذا السياق السريع التأثر من خلال تضخيم ادعاءات الاختطاف لجذب الانتباه الدولي لهذه القضية. في عام ٢٠٠٩، المنظمة الدولية للتضامن المسيحي، وهي منظمة انجيلية تعتبر جزءا من شبكة عالمية مكرسة لإطلاق حملات ضد اضطهاد المسيحيين في جميع أنحاء العالم مع تركيز خاص على البلدان الإسلامية، نشرت تقريرا بالشراكة مع المؤسسة القبطية لحقوق الانسان. هذا التقرير لا يسعى فقط إلى «توثيق» مؤامرة إسلامية منظمة تعمل على اختطاف النساء القبطيات وإجبارهن على اعتناق الاسلام (المنظمة الدولية للتضامن المسيحي والمؤسسة القبطية لحقوق الانسان ٢٠٠٩)، إنما يرفع مستوى اتهامات خطف النساء القبطيات إلى «عبودية جنسية» تعتبرها وزارة الخارجية الأمريكية جريمة (بموجب قانون حماية ضحايا الاتجار بالبشر) وبموجب بروتوكول الأمم المتحدة حول الاتجار بالبشر[١٢]. يهدف هذا التقرير إلى الضغط على البيت الأبيض (أوباما بشكل خاص) والأمم المتحدة لتقصي حالات اختطاف النساء القبطيات من قبل مسلمين في مصر ورفع دعاوٍ قضائية ضدهم. كما يستغل التقرير بشكل واسع، خطاب ما بعد تفجيرات ١١ أيلول للعنفً الاسلامي المتأصل وكراهية النساء، ويصور النساء القبطيات بأنهن ضحايا ضعيفات لممارسات الرجال المسلمين الشرهة، والتي هي «راسخة في التقاليد الاسلامية التي تشرْعِنُ العنف ضد النساء غير المسلمات» (المنظمة الدولية للتضامن المسيحي والمؤسسة القبطية لحقوق الانسان ٢٠٠٩:١). وبصورة بالغة الأهمية، يناقش هذا التقرير (جنبا إلى جنب مع حملة واسعة يعتبر التقرير جزءا منها) بأن

التحول الديني للنساء القبطيات يشكل انتهاكا لحق حرية الدين للمجتمع القبطي بشكل عام. وهذا التقرير لا يحتوي على أي ذكر لدور الكنيسة القبطية في احتجاز النساء مثل كاميليا زاخر ووفاء قسطنطين، مصورا القضية كأمر يتعلق بحق مجموعة أقلية بحرية الدين. وضمن هذا الإطار، يبرز خضوع المرأة القبطية للسلطة الدينية القبطية كعمل نموذجي يؤمّن ممارسة جماعية لحرية الدين في المجتمع – ومن خلال فعل ذاك، فإنه يعزز التركيز العاطفي والنفسي بين الهوية الدينية والنظام المبني على النوع الاجتماعي للعلاقات الجنسانية والعائلية.

علمنة قانون الأسرة (قانون الأحوال الشخصية)

ينظر غالبا إلى دوام وثبات قوانين الأحوال الشخصية المبنية على الدين في مصر، وبشكل أوسع في الشرق الأوسط، كإشارة للعلمنة غير الكاملة (المنقوصة) لهذه المجتمعات، وفشل دولة ما بعد الكولونيالية في الفصل بين الدين والدولة. ولدى المقارنة بينها وأكثر الديمقراطيات الليبرالية الغربية، حيث تقوم المحاكم المدنية في الفصل في العلاقات الأسرية، يبدو استمرار العمل بقانون الأحوال الشخصية المبني على الدين كشيء أثري وقديم. وغالبا ما يتم فهم هذا الوضع الحالي بأنه جزئيا نتيجة الثقافات والقيم الدينية العميقة في المجتمعات الشرق أوسطية، وجزئيا نتيجة السياسة الكولونيالية التي امتنعت عن التدخل في الشؤون الدينية للشعوب المستعمرَة. ويجادل البعض بأن القوى الاستعمارية التي وضعت القوانين العلمانية المدنية وقانون العقوبات في البلدان التي استعمرتها لقطع الطريق أمام تدخل الدين فيها، تركت قوانين الأسرة (الأحوال الشخصية) دون المس بها للحكم الذاتي الديني بامتياز للشعوب الأصلية في هذه المجتمعات.

ونتيجة لذلك، فإن قوانين الأسرة المبنية على الدين في مجتمعات مثل مصر، تبين الصفة المتصلبة والمتمردة التي كان من الضروري علاجها من خلال القوة العلمانية للقانون المدني. والفرضية هنا هي، لو انخرطت هذه المجتمعات في عملية كاملة للعلمنة، ولو قامت القوى الاستعمارية بواجبها، لجرى إلغاء قانون الأسرة المبني على أساس الدين، آخذا معه المعايير والعادات الأبوية للعلاقات القائمة المتأصلة في العقائد الدينية.

يعتبر هذا التفسير ضعيفا لعدة أسباب. نبدأ بأن تداخل القانون الديني في نطاق الأسرة لا يعتبر انتهاكا صارخا للمبادئ العلمانية بقدر ما هو نتاج ترحيل متزامن للدين والأسرة والجنسانية الى النطاق الخاص بموجب نظام الحكم العصري. وكما يناقش طلال أسد، تقديس السلطات الكولونيالية للدين في قانون الأسرة لم يكن إشارة لتسامحها مع الديانات المحلية بقدر ما كان جزءا من «الصيغة العلمانية لخصخصة الدين» (٢٠٠٣:٢٢٨)، وساعد ذلك بدوره في ضمان التمييز التأسيسي بين العام والخاص الذي يعتبر أساسيًا للعلمانية السياسية. إن خصخصة هذه الجوانب من الحياة الاجتماعية لا تعني، بالطبع، أنها تقع خارج اختصاص الدولة؛ فضلا عن ذلك، أصبحت هذه الجوانب أكثر انتظاما من خلال الدولة المركزية وعقلانياتها السياسية المختلفة (لم تعد تدار من قبل المفتي والقسيس والعادات العرفية المألوفة والمعارف الاخلاقية الأبرشية). لذلك، فإن قانون الأسرة، تحت إشراف الدولة العصرية، ليس مجرد أداة لتنفيذ القانون الإلهي، ولكنه أحد تقنيات الحكم العصري والنظام الجنساني.

قانون الأسرة كمجال قانوني مستقل ليس سوى اختراع حديث لم يكن موجودا في شكله الحالي في فترة ما قبل الحداثة. فمثلا ـ لم يتضمن فقه الشريعة الكلاسيكية القديمة مجالا منفصلا لما يسمى «قانون الأسرة.» وكما يبين مؤرخو الشرق الأوسط، إن ما يترافق الآن مع جوهر وصلب الدين (المسيحي والإسلامي على حد سواء)، أي، قانون الأحوال الشخصية أو قانون الأسرة، ليس سوى مزيج مشكل من فلسفات فقهية دينية وعرفية مختلفة، أصبحت تملك صفة ذاتية متميزة في العصر الحديث (أنظر كونو ٢٠٠٩؛ تاكر ٢٠٠٨). ومن خلال قراءة مقارنة لعقود الزواج من الأزمنة القديمة حتى الأزمنة الحديثة في مصر، تبين أميرة سنبل (٢٠٠٥) أن الأسرة لم تكن مرتبطة بمفهوم كوحدة اجتماعية مسؤولة عن إعادة إنتاج المجتمع، ولا مرتبطة بالأزواج والنسل في فترة ما قبل الحداثة، كما جاءت في قانون الأسرة الحديث. إن المفهوم الحديث للأسرة – الذي يُفهم كوحدة قانونية يتم تشكيلها بصورة أساسية من خلال رابط الزواج – يتناقض مع شبكة القرابة والنسب الراسخة في نظام الحقوق والواجبات التي شكلت بأثر رجعي ما يدعى «الأسرة» في فترة ما قبل الحداثة. وبالتناقض مع ذلك، حتى عند وضع الأسرة ضمن النطاق الخاص في القرن التاسع عشر، أصبحت الأسرة مكانا رئيسيا لتدخل مشاريع الاصلاح الاجتماعي الذي أخذته الدولة على عاتقها. في مصر ومنذ أوائل عام ١٩٣١، أصبحت الأسرة مرتبطة بالمجال الدال للنظام العام للشريعة ومحاكم الملل (غير الاسلامية)، ومع حلول عام ١٩٥٦، أعلن جمال عبد الناصر أن الأسرة أساس المجتمع (أنظر بولارد ٢٠٠٥). لقد كان التحول التاريخي أحد التأثيرات الهامة لهذه العملية، المصاغ في مفهوم «الأسرة»، والذي جرى تجميعه من شبكة واسعة من علاقات القرابة والنسب إلى الأسرة النووية، وما يرافقها من مفاهيم وأفكار الزواج والزواج الرحيم والحب البرجوازي [١٣]. وكما هو الحال في أي مكان من العالم الحديث، أصبحت الأسرة في الشرق الأوسط مرتبطة بالخصوصية والتأثير والروحانية والتنشئة والإنجاب – وهي أيديولوجيا مختلفة عن الفردية والعقلانية التنافسية للمجال العام والسوق.

وبما أن قانوني الأسرة الاسلامي والقبطي غير منصفين للمرأة (في ما يتعلق بالطلاق والميراث وحضانة الأطفال وما إلى ذلك)، وغالبا ما يعتبر السبب في ذلك (عدم إنصافهما للمرأة) هو صفتهما الدينية، مما يعطي أملاً بأن علمنة هذين القانونين سوف تؤدي إلى مساواة النوع الاجتماعي. لكن، ومع أنه وبدون أدنى شك تعتبر المرأة تابعة للرجل في تقاليد كلتا الديانتين، فإن عدم مساواة النوع الاجتماعي لا يمكن فهمه من حيث الدين فقط. وكما تبين أعمال عدد من المؤرخين، عندما أصبحت الأسرة أساسا لحداثة المجتمع في الشرق الأوسط، أدى ذلك في غالب الاحيان إلى مزيد من عدم مساواة النوع الاجتماعي، وبخاصة ضمن مؤسسة الزواج. ووفقا لجوديث إ. تاكر، على سبيل المثال، فإن النساء المسلمات في فترة ما قبل الحداثة كن يتمتعن بمرونة أكبر بوضع شروط في عقود الزواج.

خلال عهد المماليك، أدخلت شروط مختلفة في عقود الزواج مثل السماح للزوجة بطلب الطلاق إذا شرب زوجها الخمر، أو فشل في إيواء ودعم أطفالها من زواج سابق. في العهد العثماني، تواصل توسيع حقوق العروس من خلال اشتراط تعاقدي: يمكن للمرأة إدخال شروط في عقد الزواج بحيث يعطيها ذلك الحق بالطلاق في حال قيام الزوج بعدد من الأمور من ضمنها الزواج من امرأة ثانية وتغيير مكان السكن ضد رغبتها (٢٠٠٨:٦٢).

لقد اختفت تقريبا في العصر الحديث قدرة المرأة على وضع مثل هذه الشروط، عندما «أدخلت الدولة نظام مؤسسة الزواج، وسعت بوعي ذاتي في وضع ممارسات زواج مواطنيها

ضمن توافق وتناغم رؤيتها للحداثة» (تاكر ٢٠٠٨:٧٠). في رفضها الاعتراف بشروط ما قبل الزواج التي تضاف إلى عقود الزواج، تجادل سنبل بأن المحاكم الحديثة منعت بشكل فعال «الطريقة الأهم التي تستطيع المرأة بها التحكم بزواجها» (٢٠٠٥:١٨٣) وبالتالي الحصول على الطلاق. وربما يكون أكبر مثال على تقليص قدرات المرأة للتفاوض على الطلاق في ظل الدولة الحديثة، هو خلق ما يسمى «بيت الطاعة» الذي أعطى الدولة السلطة على اعادة المرأة بالقوة والإجبار إلى بيت الزوجية في حال تركت المرأة زوجها بدون موافقته (تاكر ٢٠٠٨:٧٤). وليس مستغربا أن يجري تبني شرط «بيت الطاعة» في قانون الأسرة القبطي لأن هذا الشرط لا يتعلق بخصوصية دين ما، إنما يتعلق الأمر بحرمة وقداسة الأمة التي يجب على جميع المواطنين دعمها[١٤].

ومن المؤكد أن الأساس الديني لقانون الأسرة المصري مختلف عن قوانين الأسرة العلمانية في المجتمعات الليبرالية الغربية، ولكن يوجد فيه سمات نموذجية تتقاطع مع هذا الفاصل أو التقسيم. تتشارك قوانين الأسرة المبنية على أساسٍ الدين لمجتمعات ما بعد الكولونيالية في علم أنساب عالمي جرى تحليله مؤخرا من قبل منظرتين في القانون، جانيت هالي وكيري ريتيش (٢٠١٠)، في دراسة مرجعية حول قانون الأسرة المقارن. في هذه الدراسة تناقش هالي وريتيش أن قانون الأسرة الحديث ظهر لأول مرة في القرن الثامن عشرٍ كمجال قضائي مستقل مختلف عن مجالات تنظيمية أخرى، وجرى تبنّيه عالميا. تبين المنظرتان أن قانون الأسرة الحديث، بالمقارنة مع مجالات قضائية أخرى، يظهر صفات «استثنائية» من ناحيتين على الأقل. أولا، على الرغم من الإدعاء بأنه وصفي، يتضمن قانون الأسرة ادعاءات معيارية حول المساكنة والزواج والجنسانية وتقسيم العمل على أساس الجنس الذي يتعلق بمجال الواجب والمكانة والعاطفة (بالتناقض مع مجال الحقوق والإرادة والعقلانية). ثانيا، يعتبر قانون الأسرة استثنائيا من حيث أنه من المفترض أن ينبعث من، ويعبّر عن، «روح قيم الشعب» وتقاليده وخصوصياته وتاريخه. بهذا المعنى الهام، يختلف قانون الأسرة عن قانون التعاقد الذي يوضع جنبا إلى جنب معه، والذي يُفهم كـ «المجال الحقيقي» للكونية. وبكلمات هالي وريتيش «هو في طبيعة قانون التعاقد حتى يصبح الشيء ذاته في كل مكان وفي طبيعة قانون الأسرة لكي يختلف من مكان إلى آخر» (٢٠١٠:٧٧١). ووفقا لهذا المنطق، ففي حين فرض المستعمرون الأوروبيون نماذجهم من القوانين التجارية والجنائية والإجرائية في البلدان التي استعمروها، فإن قوانين الأسرة التي وضعوها قد انبثقت من قوانين الدين والعُرف والعادات للشعوب الأصلية. وبقدر ما كانت الديانة تفهم بأنها تجسد «الروح الحقيقية» للشعب المستعمَر (يعيد إلى الذهن البناء الإستشراقي «للشرق» ككيان ديني وروحي)، ليس مستغربا أن يأتي قانون الاسرة مبنيًّا على أساس التقاليد الدينية للمجتمعات التي كانت القوى الاستعمارية قد حكمتها خلال فترة ١٥٠ سنة. ومن الجدير بالذكر، تماما كما جرى اختراع قانون الأسرة من بقايا تقاليد عرفية وقانونية، هكذا كان الإجماع وأحادية تفسير التقاليد الدينية التي كان من المفترض أن يتوافق معها قانون الأسرة الذي جرت صياغته حديثا. ولذلك ليس مستغربا أن مناصري قانون الأسرة الاسلامي والقبطي والمدافعين عنه في مصر يعتبرون هذا القانون من نفس الطبيعة والجوهر كما هو الدفاع عن التقاليد الدينية ذاتها.

تفسر كلٌ من هالي وريتيش علم الأنساب العالمي الذي يتضمّن قوانين الأسرة المبنية على أساس الدين، ولكن من المهم أيضا فهم الخصوصية التاريخية لقانون الأسرة الشرق- أوسطي. والجدير بالذكر أيضا، أن قوانين الأسرة المبنية على أساس الدين في مصر، مستقاة من نظام

سياسي اجتماعي أوسع يرجع إلى العصر العثماني، حيث جرى وضع الاختلاف الديني في إطار مفاهيميّ وتنظيمه بطريقة مختلفة عن نظام دويلات ما بعد الكولونيالية المقحم فيه الآن. وكماً هو معروف، منحت الامبراطورية العثمانية في ظل نظام الملل (millet) جميع الطوائف الدينية غير المسلمة (معروفة بأهل الذمة) استقلالية قضائية وتحكّمًا بشؤونهم الداخلية (من ضمنها الزواج وعلاقات أخرى). كانت هذه الاستقلالية القضائية إحدى الوسائل الرئيسية التي استعان بها العثمانيون ليتمكنوا من فرض الحكم على تنوع هائل من الديانات على مدى ستة قرون. ومن الجدير ذكره أيضا أن هذا "النموذج غير الليبرالي للتعددية" (كيمليكا ١٩٩٥:١٥٦) كان مختلفا عن النموذج الليبرالي من حيث أنه كان يتم تبرير كل استقلالية طائفة دينية ليس من حيث حقوق مجموعة مقابل حقوق فرد، إنما من حيث نظام سياسي كان فيه الاختلاف مهما وأساسيا. لم يهدف العثمانيون أن يحولوا سياسيا الاختلاف إلى تماثل. عوضا عن ذلك، جرى دمج مختلف المجموعات الدينية المتقاربة من خلال نظام تراتبي عمودي احتل فيه المسلمون المكانة الأعلى. تحولت نواحي مختلفة من هذا الترتيب القديم ببطء خلال القرن التاسع عشر، وجرى استبدال نظام الملل بنظام الدولة-الامة الذي يقوم على أساس مبدأ المساواة المدنية والسياسية – مع استثناء رئيسي واحد هو استقلالية التشريع للطوائف الدينية في كل ما يتعلق بشؤون الأسرة. هذا التحليل كان متناغمًا مع الأصل الذي تعقبته هالي وريتتش في ما سبق أعلاه، بأنه كان من المفترض بقانون الأسرة أن يتماثل مع، ويعكس، "الروح الحقيقية للناس" وتقاليدهم. إن أحد العناصر العامة لنظام الملل العثماني الذي استمر على حساب الأقليات غير المسلمة هو أن قانون الأسرة الإسلامي ما زال مستمرا كقانون الدولة الذي تخضع له حالات الزواج ما بين الطوائف المسيحية وغير المسيحية على حد سواء[١٥]. وبالمثل، فإن منع المسلمين من التحول إلى المسيحية والقيود المفروضة على إظهار الديانات غير المسلمة، هي أيضا من بقايا النظام العثماني. ومما لا ريب فيه، أن جميع هذه الأحكام تؤثر سلبا على الاقليات الدينية المصرية (ليس فقط الأقباط، وإنما أيضا البهائية التي أصبحت مرئية أكثر وكذلك الأقلية المسلمة الشيعية).

جميع هذه العناصر يمكن اعتبارها دليلا على علمانية مصر غير الكاملة (المنقوصة) بقدر ما يبقى الاسلام جزءا لا يتجزأ من عملية الدولة، وبذلك تفضح المبدأ العلماني لحيادية الدولة تجاه الدين. إن مثل هذا النقاش يتجاهل الكثير من الأدبيات العلمية الحديثة حول العلمانية، وهذا يبين أن العلمانية في مرحلة التاريخ الحديث نادرا ما كانت حول حيادية الدولة تجاه الدين[١٦]. في الواقع، أعادت العلمانية تمفصل الدين ضمن خطوط معيّنة في جميع المجتمعات (عبر الفجوة ما بين الغرب واللا- غرب) الذي صيغ بناءً على فهم سائد للدين متجذّر في التقاليد الدينية ذات الأغلبية. فالعلمانية في هذا الفهم لا تشكل مجردً حاجز يفصل بين الدِّين والدولة، ولكنها تجعلهما متضافرين بطريقة وثيقة، لكنه تضافرٌ تشوبه التناقضات والمفارقات. وإذا ما أخذنا هذه القدرة على الفهم كنقطة بداية، نبدأ بإدراك ان أحد التناقضات اللازمة في علمانية مجتمعات الشرق الأوسط هي تماما مثل أن تصبح السلطة الدينية هامشية للسلوك المتعلق بالشؤون المدنية والسياسية، فإنها في الوقت ذاته تحصل على مكانة ذات امتياز في نظام المجال الخاص (الذي تصنف ضمنه العائلة والدين والجنسانية). في الشرق الأوسط، وبدون شك، ينتج هذا جزئيا عن إقحام جزء من النظام السياسي الاجتماعي القديم في نظام الدولة-الأمة الحديث. وهو أيضًا أحد منتجات التقسيم المؤسسي للعلمانية بين العام والخاص، الذي من جهة يصنف الدين والجنسانية (العائلة جزء منه) الى الأخير (الخاص)،

ويجعل الاثنين أي الدين والجنسانية نتيجة للسابق (العام). (يتضح هذا في المكانة المركزية الممنوحة «للعائلة» كوحدة اجتماعية مسؤولة عن بناء الدولة-الامة الحديثة والمجتمع الحديث). إن التضافر المتناقض للدين والدولة في مصر وفي الشرق الأوسط بصورة عامة، ليس تعبيرا عن التدين الجوهري لهذه المجتمعات ولا تشخيصا لعلمانيتها غير الكاملة، إنما هو تحول آخر للشخصية ذات الوجهين للعلمانية الحديثة، التي لا محالة يرتبط فيها «الدين» بتوأمه السيامي «العلماني» وهو تضافر غالبا ما ينكره أولئك الذين يتكلمون باسمه.

ملاحظات ختامية

باختصار، قلت أن قانون الأسرة، المبني على أساس الدين في مصر الحديثة، يضمّ جزئيّة من نظام الملل العثماني إلى الحسابات السياسية لديمغرافيات الغالبية - الأقلية القومية. وعند إقحامه في سياق الدولة – الأمة، يقوم هذا النموذج المتغير للسلطات القضائية المتعددة على توتر أساسي وجوهري بالنسبة لمشروع القومية الحديثة: من جهة، يحتاج هذا المشروع إلى تسوية الخلاف (المكرس في مبدأ المساواة السياسية والمدنية)، ومن جهة أخرى، يقسم قانون الأسرة القائم على أساس الدين المواطنين إلى طوائف قانونية منفصلة، مما يفاقم خلافاتها. ولنقل ذلك بطريقة أخرى، عند وضع هذه الجزئية الأقدم من نظام الملل ضمن قواعد القومية والمساواة المدنية والسياسية فإنها تجعل من الاختلاف مسألة إشكالية، وتعيد ضبطه حسب معيار الأغلبية والأقلية (الذي يُعتبر بحد ذاته وسيلةً لحل الخلاف). ضمن هذا الإطار، لا يمكن فهم أية محاولة للأقلية من أجل الحفاظ على الخلاف سوى تهديد للوحدة الوطنية. وبهذا المعنى، وفي ذات الوقت الذي تعكس فيه الأزمة الحالية للعلاقات الاسلامية – القبطية تصعيدًا في التحيّز والعصبية الطائفية للمجتمع المصري، فإن تلك الأزمة هي كذلك نتاجٌ للتوترات البنيوية الذاتية للدولة ما بعد الكولونيالية، ولنموذج التوافق ما بين الدولة والدين الذي جرى تبنيه في الفترة الحديثة (أنظر محمود في الصحافة).

تواجه مصر ما بعد الثورة تحديات متعددة، ومن أهمها تخفيف الصراع ما بين الأديان. كما أن قضية العلمانية تبدو كبيرة، ويعمل الكثير من المصريين الليبراليين والراديكاليين على خلق مصر "علمانية حقا وفعلا"، مصر يتلاشى فيها التمييز الديني والصراع الطائفي. هذه أهداف وجيهة من الصعب تخيل مجتمع سلمي متعدد الأديان من دونها. ومع ذلك، وخلال هذه اللحظة من الأمل وإعادة البناء، من الضروري أيضا التفكير بنظرة نقدية كيف أن علمانية سياسية – بجهاز دولة حديثة وأيديولوجيا قومية – ليست ببساطة آليةً حيادية في عملية التفاوض بين الخلاف الديني والجنساني. إضافة إلى ذلك، تهدف العلمانية السياسية إلى تحويل كليهما في تلك العملية وليس فقط تسوية الخلافات، وإنما تفاقمها وتعيد اصطفافها بطرق فريدة ومتناقضة.

وعلى الرغم من عدم وجود أي شكوك بأن نظام مبارك وسياساته الفاسدة قد فاقمت التوترات بين المسلمين والأقباط من خلال التلاعب بالجهتين لإنجاز غاياته وغايات نظامه الانتهازية (ويبدو أن الحكومة العسكرية استمرت في نفس التوجه)، فسيكون من السذاجة القول أن توترات الصراع الطائفي في مصر ستذوب في مصر ما بعد الثورة. الكثير من أسباب هذه التوترات بنيويٌّ – مثل النظام القضائي المتعدد (الذي يعتبر قانون الأسرة جزءا

منه) والهوية الاسلامية للدولة والحسابات القومية لهويات الأغلبية – الأقلية التي تزن المساواة السياسية والمدنية بطريقة مختلفة. إن أي محاولة لمعالجة نتائج وعواقب هذه الترتيبات السياسية يجب أن لا تقر فقط بخصوصية المجتمع المصري، إنما أيضا تعترف بأن العلمانية ليست ببساطة جوابًا وحلاً للمشكلة، ولكنها أيضا جزء منها. وهذا لا يعني أننا نستطيع أن نرفض بكل بساطة نماذج سياسية علمانية، لكنّ ذلك يتطلب منا أن نأخذ في الاعتبار ونفكر بنقاط قوة وضعف هذه النماذج بطريقة لا تعمل على إحياء الانقسام الديني والعلماني الانفعالي القديم. أما في خصوص امكانية ارتفاع الأحزاب السياسية الاسلامية أو الليبرالية أو القبطية في مصر إلى مستوى هذا التحدي، يبقى أن نرى ذلك.

ملاحظات

شكر وتقدير. جاء الدعم لهذا البحث وكتابة هذا المقال من خلال منحة برخردت Burkhardt من المجلس الأمريكي للمجتمعات المتعلمة، ومؤسسة كارنيغي ومبادرة هنري لويس حول الدين والشؤون الدولية.

١. عملت في مصر منذ عام ١٩٩٥. يحلل كتابي الأول (محمود ٢٠٠٥) مشاركة المرأة في حركة التقوى في القاهرة. أعمل حاليا على مشروع كتاب يقوم بتحليل سياسات الحرية الدينية للأقليات غير المسلمة في مصر ما بعد الكولونيالية ضمن السياق الاوسع للقوانين الدولية المتعلقة بالحرية الدينية وحقوق الأقليات. حول هذا المشروع الأخير، أنظر محمود في الصحافة.

٢. تستمر الادلة على مثل هذا النوع من التمييز في إفساد العلاقات الاسلامية القبطية في مصر ما بعد مبارك. على سبيل المثال، عندما جرى تعيين رجل قبطي محافظا في منطقة قنا من قبل الحكومة الانتقالية الجديدة في نيسان ٢٠١١، احتج المسلمون على هذا التعيين. وكما يفيد ماريز تادروس (٢٠١١)،على الرغم من ان السبب الظاهر للاحتجاج كانت علاقات المرشح بنظام مبارك، ولكن كان واضحا أن المشكلة تكمن في هويته القبطية.

٣. للحصول على لمحة عامة قصيرة حول التمييز الذي يواجهه الأقباط في مصر ما بعد الكولونيالية، أنظر سليمان ٢٠٠٩.

٤. من غير الواضح فيما إذا كانت هذه الاعتداءات من عمل ما يدعى بالسلفيين – نوع من الإسلاميين المتعصبين الذين اكتسبوا شهرة بعد حقبة مصر مبارك لاستهدافهم الصوفيين والأقباط والنساء غير المحجبات في مصر. في أعقاب أحداث أمبابا، أنكر عدد من المواقع التي تصف نفسها بأنها سلفية مشاركة السلفيين في هذه الأحداث. للحصول على قصة شاهد عيان وهو عضو في منظمة حقوق انسان ترصد الصراعات الدينية، انظر المبادرة المصرية للحقوق الشخصية ٢٠١١ب. وللحصول على تقرير استقصائي حول أحداث أيار ٢٠١١ الذي نشرته نفس المنظمة، انظر المبادرة المصرية للحقوق الشخصية ٢٠١١أ.

٥. جهاز أمن الدولة والبوليس السري متهمان منذ فترة طويلة ليس فقط بالتساهل إزاء الاعتداء على الأقباط، إنما أيضًا بالتحريض عليه. للحصول على تقرير حول هذه التهمة، انظر المبادرة المصرية للحقوق الشخصية ٢٠١٠.

٦. ظهرت كاميليا زاخر على التلفزيون في ٧ أيار ٢٠١١ مع زوجها وابنها لتعلن أنها لم تعتنق الاسلام وأنها لم تحتجز في الكنيسة ولكنها تركت منزلها بسبب مشاكل زوجية. فسّر بعض المصريين الاعتداء على كنيسة أمبابا بعد أربعة ايام من ظهور زاخر وإعلانها عدم اعتناق الاسلام على التلفزيون كانتقام من قبل الاسلاميين المتطرفين لتصفية الحسابات. انظر تادروس ٢٠١١ للحصول على نقاش حول هذه النقطة.

٧. انتشرت إشاعات بأن جهاز امن الدولة كان منخرطا في تفجير كنيسة الاسكندرية لتشتيت المعارضة السياسية ضد الحكومة. كشفت ملفات تسربت من مكاتب أمن الدولة بعد الانتفاضة المصرية بتورط حبيب العدلي، وزير الداخلية في عهد مبارك، في تفجيرات الاسكندرية. أنظر الرشيدي ٢٠١١.

٨. في الهند، على سبيل المثال، انتشرت قصصٌ حول اختطاف النساء في فترة الصدامات الهندوسية الاسلامية في أوائل القرن العشرين مما أدى إلى تقسيم شبه القارة، أنظر داتا (Datta) ١٩٩٩.

٩. بعيدا عن مصر، يطبق قانون الأسرة المبني على أساس الدين في بلدان مختلفة مثل الهند وإسرائيل ولبنان وماليزيا وإندونيسيا. في لبنان وحده، يوجد ١٥ قانونًا للأسرة يختص كل منها بطائفة دينية مختلفة.

١٠. قد يكون من المفيد هنا أن نعيد إلى الأذهان الجدل حول أسطورة شاهبانو في الهند. في عام ١٩٨٥ حكمت المحكمة العليا بأن تدفع شاهبانو، وهي امرأة مسلمة مطلقة، نفقة لزوجها السابق، وهو حكم مناقض لقانون الأسرة الاسلامي ولكنه منسجم مع قانون الإجراء الجنائي في الهند. احتجت الأقلية المسلمة في الهند على هذا الحكم كتدخل غير منصف من قبل الدولة في شؤون المسلمين عليها حكم ذاتي قانوني، وقررت الحكومة إعفاء النساء المسلمات من متطلبات قانون الإجراء الجنائي. لمزيد من التحليل حول السياق الطائفي الذي جاء ضمنه هذا النقاش أنظر أغنز (Agnes) ٢٠٠٧.

١١. من الإلزامي على المصريين التصريح عن ديانتهم على بطاقة الهوية الشخصية، التي بدونها لا يستطيعون تدبير شؤونهم في المجتمع. يواجه الأقباط صعوبات ليس فقط في توثيق تحولهم الديني في سجلات الدولة ولكن أيضا في بطاقات هوياتهم. ونتيجة لذلك، فإن معظم المتحولين من الاسلام إلى المسيحية يحاولون تجنب ذلك بعدم الحصول على اعتراف الدولة.

١٢. جرى تبني بروتوكول منع وقمع ومعاقبة الاتجار بالأشخاص وبخاصة النساء والأطفال من قبل الجمعية العمومية للأمم المتحدة عام ٢٠٠٠. للحصول على تحليل معمق للتعبئة المسيحية الإنجيلية التي أدت إلى إقرار بروتوكول الأمم المتحدة وتشريع الولايات المتحدة ضد الاتجار بالبشر (أيضا في ٢٠٠٠)، أنظر برنشتاين (Bernstein) ٢٠٠٧.

١٣. حتى لو كان تعدد الزوجات مسموحًا للذكر في مصر، وفقا لتعاليم الإسلام، تبقى العائلة النووية هي النموذج السائد. حول هذه النقطة، أنظر ابو لغد ١٩٩٨.

١٤. جرى إلغاء هذه المؤسسة في عام ١٩٦٧. للمزيد حول هذه القضية، أنظر سنبل ٢٠٠٥ وتاكر (Tucker) ٢٠٠٨.

١٥. الجدير بالذكر، في بلدان كثيرة في الشرق الأوسط (مثل سوريا والأردن)، يخضع الزواج ما بين الطوائف الدينية في جميع الطوائف المسيحية لقانون أسرة إحدى الزوجتين غير المسلمتين. أنظر برغر (Berger) ٢٠٠١.

١٦. لا أستطيع أن أكون عادلا لهذا الأدب في هذا الحيز القصير. للحصول على لمحة عامة، أنظر أسعد ٢٠٠٣، أسعد وآخرون ٢٠١٠، تيلور (Taylor) ٢٠٠٧ و ورنر (Warner) وآخرون ٢٠١٠.

References

Abu-Lughod, Lila, 998. The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics. In Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East. Lila Abu-Lughod, ed. Pp. 243–269. Princeton: Princeton University Press.

Agnes, Flavia, 2007. The Supreme Court, the Media, and the Uniform Civil Code Debate in India. In The Crisis of Secularism in India. Anuradha Dingwaney Needham and Rajeswari Sunder Rajan, eds. Pp. 294–315. Durham, NC: Duke University Press.

Asad, Talal, 2003 Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press.

Asad, Talal, Judith Butler, Saba Mahmood, and Wendy Brown, 2010. Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech. Berkeley: University of California Press. Al-Masry al-Youm, August 8. http://www.almasryalyoum.com/en/node/484562, accessed November 7.

Berger, Maurits, 2001. Public Policy and Islamic Law: The Modern Dhimmi in Contemporary Egyptian Family Law. Islamic Law and Society 8(1):88–136.

Bernstein, Elizabeth, 2007. The Sexual Politics of the "New Abolitionism." Differences 18(3):128–151. Christian Solidarity International and Coptic Foundation for Hu- man Rights 2009 The Disappearance, Forced Conversions, and Forced Marriages of Coptic Christian Women in Egypt. http://www. csi-int.org/pdfs/csi coptic report.pdf, accessed October 17, 2011.

Cuno, Kenneth, 2009. Disobedient Wives and Neglectful Husbands: Marital Relations and the First Phase of Family Law Reform in Egypt. In Family, Gender, and Law

in a Globalizing Middle East and South Asia. Kenneth Cuno and Manisha Desai, eds. Pp. 3–18. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Datta, Pradip Kumar, 1999. Carving Blocs: Communal Ideology in Early Twentieth-Century Bengal. London: Oxford University Press.

Egyptian Initiative for Personal Rights, 2010. Two Years of Sectarian Violence: What Happened? Where Do We Begin? An Analytical Study of January 2008-2010. https://eipr.org/en/report/2010/04/11/776, accessed November 7, 2011. 2011a 'Adala al-Shari'a: Taqrir al-Tahqiq al-Midani fi Ah- dath al-'unf al-Ta'ifi bi Imbaba Mayu 2011. http://eipr.org/ report/2011/05/14/1158, accessed October 17. 2011b EIPR Blog Post: Attacks on Mar Mina Church in Imbaba, Giza. https://eipr.org/en/pressrelease/2011/05/08/1151, accessed October 17.

Halley, Janet, and Kerry Rittich, 2010. Critical Directions in Comparative Family Law: Genealogies and Contemporary Studies of Family Law Exceptionalism. American Journal of Comparative Law 58(4): 753–775.

Hendawi, Hamza, and Maggie Michael, 2011. Egypt: Christians and Police Clash in Cairo for Second Day. Huffington Post, October 10. http://www.huffingtonpost.com/ 2011/10/10/egypt-christians-police-clash n 1002983. html#s399210, accessed October 11.

Ibrahim, Ekram, 2010. Admin Court Suspends Conversion Case. al-Masry al-Youm, April 27. http://www.almasryalyoum.com/en/node/37640, accessed October 17, 2011.

Kamal, Karima, 2006. Talaq al-Aqbat. Cairo: Dar Merit.

Kirkpatrick, David. 2011a Egypt's Christians Fear Violence as Changes Embolden Islamists. New York Times, May 30. http://www.nytimes. com/2011/05/31/world/middleeast/31coptic.html, accessed October 11,. 2011b Muslims and Coptic Christian Clash Again in Egypt. New York Times, May 15. http://www.nytimes.com/2011/05/16/world/middleeast/16egypt.html? r=1&ref= daviddkirkpatrick, accessed April 12.

Kymlicka, Will, 1995. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Clarendon Press.

Mahmood, Saba, 2005. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Sub- ject. Princeton: Princeton University Press. In press Religious Freedom, the Minority Question, and Geopol- itics in the Middle East. Comparative Studies in Society and History 14(2).

Mani, Lata, 1998. Contentious Traditions. Berkeley: University of California Press.

Pollard, Lisa, 2005. Nurturing the Nation: The Family Politics of Modernizing, Colonizing, and Liberating Egypt 1805–1923. Berkeley: Univer- sity of California Press.

Ramiz, Yusuf, and Mahir Abdul Sabbur, 2010. Camilia ghabit 5 ayyam wa zaharit fi 'amn al- dawla wa ikhtafit fi al-kanisa. Al-Shorouk, July 25. http://www.shorouknews.com/ContentData.aspx?id=271682, accessed November 7, 2011.

El-Rashidi, Yasmine, 2011. Egypt: Why Are the Churches Burning? New York Re- view of Books, May 17. http://www.nybooks.com/blogs/ nyrblog/2011/may/17/egypt-why-are-churches-burning/, accessed October 17.

Soliman, Samer, 2009. The Radical Turn of Coptic Activism: Path to Democracy or Sectarian Politics? In Political Protest in Egypt. Nicholas Hopkins, ed. Pp. 135–154. Cairo: American University in Cairo Press.

Sonbol, Amira, 2005. History of Marriage Contracts in Egypt. Hawwa 3(2): 159–196.

Tadros, Mariz, 2011. Sectarianism and Its Discontents in Post-Mubarak Egypt. Middle East Report 41(2):26–31.

Taylor, Charles, 2007. A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tucker, Judith E., 2008. Women, Family, and Gender in Islamic Law. New York: Cambridge University Press.

Warner, Michael, Jonathan VanAntwerpen, and Craig Calhoun, eds., 2010. Varieties of Secularism in a Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press.

القسم الإنجليزي

Arabic Section