

جمعية نساء ضد العنف

مواقف من قضايا وحقوق المرأة الفلسطينية في إسرائيل

د. هنيذة غانم - الباحثة الرئيسية

نهاد علي - منقذ الاستطلاع
"ابن خلدون - الجمعية العربية للبحث والتطوير"

غادة أبو جابر - نجم - محررة البحث
مديرة مشروع حقوق المرأة

© حقوق الطبع محفوظة، 2005
جمعية نساء ضد العنف

تم انجاز هذا البحث بدعم من الاتحاد الاوروبي

الباب الأول

مدخل

المرأة الفلسطينية في إسرائيل - صورة وصفية

أهداف البحث

منهجية البحث

أجزاء البحث

الباب الثاني

(إطار نظري)

الفصل الأول: الدراسات النسوية ومسألة الفروق بين الجنسين

مقدمة

قضية المرأة من الفكر الليبرالي حتى الفكر ما بعد الحدائى

نسوية ما بعد الكولونيالية

الفصل الثاني: المكانة الاجتماعية للمرأة العربية

بين التحليلات الثقافية والاجتماعية

التحليل الثقافوي - الدين ومسألة الفروق بين الجنسين

التحليل الاجتماعي الديناميكي

النظام الأبوي - مشهد تاريخي

النظام الأبوي في المجتمع العربي الحديث

العائلة العربية بوصفها وحدة اجتماعية إنتاجية

هندسة الحيّز الاجتماعي وتطويع الجسد

المخزون الثقافي الذكوري: العرض، الشرف والسمعة

دور الدولة في إنتاج التفاوت بين الجنسين

الفصل الثالث: المرأة الفلسطينية في إسرائيل: رؤية نظرية

على حافة المواطنة والقومية

تأثير النكبة - غياب المدينة وهيمنة ثقافة الريف

المرأة، الوطن والقومية

الباب الثالث

النتائج

مقدمة

الفصل الأول: المواقف من مكانة المرأة العربية

التمييز بين احترام المرأة وحقوق المرأة

مستويات الرضا عن مكانة المرأة العربية

كيف نقيّم مكانة المرأة الفلسطينية في إسرائيل؟

مقاربة عمودية: بين الماضي واليوم

مقاربة أفقية اجتماعية

الفصل الثاني: المواقف الاجتماعية من الحقوق العينية

المرأة والتعلم

التعليم بوصفه أداة مقاومة

التعلم، بين الشعار والممارسة

المرأة والعمل

الموقف من العمل بين قيود المجتمع وعراقيل الدولة

العمل حقّ شريطة عدم زعزعة توزيع الأدوار في المنزل

العمل حقّ، لكنّه متعلّق بنوعه

المرأة والعمل السياسي والاجتماعي

الموقف من مشاركة النساء السياسية في ظلّ الصراع القومي والثقافة الريفية

الفصل الثالث: القيم الثقافية والمرأة

العرض والشرف كخطوط حمراء

الموقف من جرائم الشرف

جرائم الشرف: بين التحفظ الديني والتفهم المجتمعي

اللباس: بين كونه أداة مقاومة وأداة تشييء للمرأة

المرأة والزواج

جيل الزواج

زواج الأقارب

تعدد الزوجات

الزواج المبكر

الطلاق

الفصل الرابع: العنف ضدّ النساء: التآرجح بين الرفض والشرعية

حماية المرأة من العنف

الاعتداءات الجنسية ومواجهتها

الاعتداء الجنسيّ في داخل العائلة

الاعتداء الجنسيّ على المرأة من قبل غريب

نشاط الجمعيات النسوية والنسائية: في سبيل تجاوز الواقع

المستوى البنوي

خلق تكامل في برامج الجمعيات النسوية

اقتراحات عينية

الفصل الخامس: المرأة العربية بين عنصرية الدولة وذكورية المجتمع

الباب الرابع

خلاصة

ثبت المصادر

الباب الأول مدخل

يعرض هذا البحث مواقف المجتمع الفلسطيني في إسرائيل من قضايا وحقوق المرأة المختلفة. ويتم ذلك من خلال تتبع المواقف التي تمّ التعبير عنها في مجموعة من المقابلات المفتوحة، والنقاشات في مجموعات بؤرية مختارة، إضافة إلى النتائج التي تمّ التوصل إليها عبر مسح استبائيّ شامل. وبهذا فإنّ البحث الحاليّ يعتمد الدّمج بين أسلوب البحث الكميّ وأسلوب البحث الكيفيّ.

يهدف هذا الدمج إلى التعرف أولاً ومن خلال المسح الاستبائيّ على المواقف من قضايا المرأة ومدى انتشارها. ثانياً، ومن خلال المقابلات والمجموعات البؤرية، إلى فهم معمق للمواقف من حقوق المرأة، وذلك من خلال تتبع التعبيرات والمفاهيم والرؤى التي يصوغها المجتمع في تشكيل مواقفهم. من هنا فإنّ البحث الحاليّ هو بحث فيمنولوجيّ (ظاهراتي)، لأنّه يدرس الظاهرة كما يفهمها ويعبّر عنها المبحوثون/ات ويقوم بصياغة تحليله على هذا الأساس. الاعتماد على المنهج الظاهراتي يعني أنّ التركيز هو على الطريقة التي يعايش بها المبحوثون/ات الواقع ويتخيّلونه ويفسّرونه (Bogdan and Taylor 1975, 2). وهو بحث يتميّز بالتزامه رؤية المواقف والأفعال والعادات من وجهة نظر المبحوثين والمبحوثات.

يأتي اعتماد البحث على الدمج بين أسلوب البحث الكميّ من جهة، والبحث النوعي من جهة أخرى، على خلفية إيماننا العميق بوجود نقص بنيوي في الأبحاث التي تناولت قضية مواقف المجتمع من حقوق المرأة الفلسطينية في إسرائيل والى تحييد الخوض في مواقف المجتمع من قضايا المرأة. فعلى الرغم من توافر صور إحصائية مختلفة عن مكانة المرأة الفلسطينية في إسرائيل، بقي البحث في مكانة المرأة رهينة التداول المكثف في الأقلية الفلسطينية في إسرائيل بوصفها "مشكلة" سياسية، قومية أو اثنية. وكان من نتائج هذا الوضع عدم الخوض في واقع

المجتمع المرگب، والتعامل مع الأقلية كرزمة بحثية واحدة، في الإمكان فهمها وتحليلها عبر مجموعة شيفرات مركزية من قبيل الحداثة - التقليدية، الفلسطنة - الأسرلة، الانفصال - الاندماج، التطرف - الاعتدال.

حتى لَمَّا حضرت المرأة، خصوصاً في الأكاديمية الإسرائيلية، تمّ البحث في واقعها عبر مجموعة مقولات استشرافية تبحث واقعها بانقطاع مريب عن دور الدولة، مركزة على الثقافة الذكورية، حيث عادةً ما تمّ التعامل معها كملحق للحمولة (Ginat and Khazanov 1998)، أو كدلالة على إشكاليات التحوّل إلى الحداثة (لنداو 1993، 17-24) أو للدلالة على عمق الثقافة الذكورية بل واستقلالها عن القوميّ والسياسيّ (كرسل 1981)، أو أنّها حضرت بشكل مبتور في سياق أبحاث عن أوضاع المرأة الإسرائيلية (جال 2003، 98-111)، عدا قلة من الباحثات الإسرائيليات اللواتي بدأن الخوض في واقع المرأة الفلسطينية، وتبيّن مواقف غير تقليدية، نسبياً، تربط النوع الاجتماعيّ والقمع القوميّ (ساعر 2004; Herzog 2005, 2004a, 2004b). إلا أنّ الأبحاث عن واقع المرأة الفلسطينية بقيت محصورةً في منطلقات أكاديمية إسرائيلية تمتنع عن نقد عنصريّة الدولة وتركز على ذكورية المجتمع.

أمّا الإنتاج النظريّ الفلسطينيّ في إسرائيل، عدا قليل من الكتابات، فقد بقي شحيحاً وقاصراً عن إنتاج تصوّرات نظرية متكاملة حول وضع المرأة الفلسطينية ومكانتها كجزءٍ من أقلية قومية أصلاّنية مقموعة تعيش قمع المجتمع الذكوريّ وقمع الدولة العنصرية.

وبالنظر إلى هذا النقص الأساسيّ، سعى البحث التالي إلى توفير رؤية شاملة عن مكانة المرأة الفلسطينية، تقوم على كشف أنماط التفكير والمواقف في المجتمع تجاه قضايا المرأة الفلسطينية في إسرائيل، ويذهب أبعد من الأبحاث الموجودة من حيث ربط المواقف المجتمعية بالثقافة الأبوية، الواقع القومي، السياق التاريخي، والعلاقة مع الدولة.

المرأة الفلسطينية في إسرائيل- صورة وصفية:

تُظهر النظرة السريعة إلى وضع المرأة الفلسطينية في إسرائيل أنها ما زالت تحتلّ دُنيا درجات السلم الاقتصاديّ، السياسيّ والاجتماعيّ، حيث لم تتعدّ نسبة النساء العاملات من الفئة العمرية 15 عامًا فما فوق، عام 2002، أكثر من 17,3% (دولة إسرائيل 2004). وتتفاوت نسبة النساء العاملات حسب الانتماء الطائفيّ، فتصل نسبة النساء المسيحيّات العاملات إلى 39%، في حين لا تتعدّى نسبة النساء المسلمات العاملات الـ14%، ولا تتعدّى نسبة النساء الدرزيّات العاملات الـ19,2% (دولة إسرائيل 2002). وتتأثر هذه النّسب، بشكل مباشر، بشحّ فرص العمل في المناطق العربية وبالإهمال المُمنهَج الذي تتعرّض له هذه المناطق من قبل الدولة (Ghanim 85, 2004). إضافة إلى قلة الحضانات المتوافرة، التي تُعنى بالأطفال في حال قرّرت المرأة الذهاب إلى العمل. وتشير الإحصاءات المنشورة عام 2003 إلى أنّه من أصل 1,700 حضانة موجودة تحت إشراف وزارة العمل والرّفاه الاجتماعيّ، تُعنى بالأطفال أبناء 0-3 سنوات، توجد 36 حضانة، فقط، في الوسط العربي، كما أنّ عدد الأطفال العرب في الحضانات التي تضمّ 82,500 طفل هو 1,750 طفلاً، فقط، أي ما نسبته 2% ("سيكوي" 2003).

وفي ما عدا ذلك فإنّ النساء العربيات العاملات ما زلنَ يعانينَ الإجحاف الشديد. ويُفيد بحث أجرته المؤسّسة العربية لحقوق الإنسان (1998) حول وضع النساء العاملات في القطاع الخاصّ في منطقة الناصرة، أنّ 61% من العاملات يتقاضينَ أجرًا أقلّ من الحدّ الأدنى للأجور، فيما تعمل 72% من النساء من دون أيّ عقد قانونيّ، وأنّ 35% من العاملات، فقط، يتقاضينَ زيادةً على ساعات العمل الإضافية.

أمّا في المجال الاجتماعيّ، فما زالت المرأة تعاني العُبنَ والتمييز السلبيّ، فهي على الأغلب، مطالبة بالمحافظة على سلوكيات اجتماعية صارمة، وباحترام توزيعة الأدوار التي وضعها النظام الأبويّ، وهي محرومة من نصيبها في الميراث حتى الذي ضمنه الشرع لها، وهي المسؤولة عن سمعة العائلة، وعن الحفاظ على قيم العِرض والشرف (حسن 1999, 227). ولا

يمنع هذا أن تكون المرأة ضحية للاعتداءات الجنسية؛ حيث يوضح ممّا يُشير إليه مركز "السّوار" (الحركة النسوية العربية لدعم ضحايا الاعتداءات الجنسية) أنّ نحو 250 امرأة عربية يتوجّهنّ، سنويّاً، إلى جمعيات ومراكز مساعدة ضحايا الاعتداءات الجنسية. 60% من التوجّهات هي لنساء تعرّضنّ للاعتداءات الجنسية داخل العائلة.

وقد وثقت الحركات النسوية الفلسطينية في إسرائيل خلال السنوات 1984-2004 ثلاثاً وثمانين حالة قتل على خلفية ما يسمّى "شرف العائلة"¹، وكانت من بين الضحايا خمس وعشرون حالة توجّهنّ - في مرحلة ما قبل قتلهنّ - إلى الشرطة. وتفترض منار حسن (المصدر السابق، 290) وجود مجموعة من العوامل التي تتركّس العنف ضدّ النساء، خصوصاً جرائم الشرف في المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل: دعم الدولة للحمائية؛ لهدف تأمين ولاء رؤساء الحمائل للدولة. والقانون؛ حيث يتعامل بنوع من التفهّم والتسامح مع قضايا القتل على خلفية ما يسمّى "شرف العائلة". وسلوك الشرطة؛ ففي الحالات التي تهرب فيها الفتاة من البيت لسبب ما، عادةً ما تعيدها العائلة إليه عن طريق الشرطة، التي تقوم بدورها بأخذ تعهّد من الأهل على عدم مسّها، غير أنّ الكثير من الفتيات يصبحنّ جنّاتاً بعد ساعات، ورغم وجود تحوّل معيّن في معالجة الشرطة لقضايا العنف ضدّ النساء، يتمّ استخدام المكانة البنيوية للشرطة كأداة سيطرة في الدولة لقمع الفلسطينيين. وإنّ النظرة السلبية تجاهها؛ لدورها القمعيّ التاريخيّ الذي وصل ذروته في أحداث أكتوبر باستشهاد 13 فلسطينياً بنيرانها، يجعل منها أداة منحازة ومشكوكاً فيها من جهة المرأة التي تعاني العنف. وتناقش نادرة شلهوب - كيفوركين (Shalhub-Kevorkian 2004) تأثير موقع الشرطة كجزءٍ من أدوات الدولة للحفاظ على الأمن في إسرائيل في طريقة تعامل الشرطة مع العنف الموجّه ضدّ النساء الفلسطينيات من جهة، ونظرة النساء المشككة تجاه الشرطة، من جهة أخرى. وتوضّح كيفوركين - شلهوب (المصدر السابق) أنّ العلاقة بين الفلسطينيّ والشرطة هي

¹ نشرت "جمعية نساء ضد العنف" ملصقاً يحمل أسماء 83 امرأة قُتلنّ على خلفية "جرائم الشرف" منذ عام 1984 وحتى عام 2004.

علاقة مشحونة ، وذلك نتيجة خبرات طويلة من الأدوار المنحازة والقمعية التي لعبتها الشرطة منذ إقامة الدولة، مضيفاً أنّ الشرطة تتعامل بتخبّط في مواضيع العنف ضدّ النساء العربيات؛ فمن جهة يتوقع منها القيام بدور عادل تجاه المرأة المعقّفة، غير أنها ملتزمة، من جهة ثانية، أمن الدولة وما يُفرزه من إقصاء وتهميش بل ومعاقبة للعربي/ الآخر.

وعلى الرغم من ذلك فقد سجّلت الشرطة عام 2003 ما يزيد عن 1,700 شكوى لنساء تعرّضن لعنف أسريّ، أمّا عام 2004 فقد تمّ تسجيل 1,539 حالة عنف أسريّ. غير أنّ هذه الإحصاءات لا تقدّم صورة كاملة وحقيقية عن حجم العنف الموجّه ضدّ النساء؛ حيث إنّ الكثير من الضحايا يتكتمن، أصلاً، على الأمر، أو يتوجّهن إلى الاستشارة والمتابعة لدى مؤسسات غير حكومية. فقد سجّلت جمعية نساء ضد العنف في الناصرة زيادة في عدد التوجّهات إلى مركز مساعدة ضحايا العنف الجسديّ والجنسيّ، فسجّل في المركز عام 2003 ما يقارب الـ327 حالة توزعت بين معاناة التحرش الجنسيّ، النفسيّ والجسديّ وطلب الاستشارة القانونية أو الاجتماعية (CEDAW 2005). أمّا عام 2004 فقد تزايد عدد التوجّهات حيث سجّل المركز 421 توجّهًا، أي ما معدّله 35 توجّهًا في الشهر، ويشير ذلك إلى ازديادٍ نسبته 32% على التوجّهات عام 2003. ويّضح من معطيات التقرير الذي نشرته الجمعية أنّ 257 من المتوجّهات تعرّضن لعنف جسديّ، نفسيّ، كلاميّ وماديّ. 160 من المتوجّهات تعرّضن لاعتداءات وتحرشات جنسية. 54 من المتوجّهات طلبن استشارة قانونية أو استشارة أخرى. 72 من التوجّهات كانت من قبل مهنيين يروّن في المركز مرجعية لعلاج هذا النوع من القضايا. إضافةً إلى 69 توجّهًا من سنوات سابقة تمّت متابعتها عام 2004 (جمعية نساء ضد العنف 2005). ويظهر التقرير أنّ 61% من المعتدى عليهنّ جنسيًا تعرّضن للاغتصاب، وأنّه في 59% من حالات الاعتداء كان المعتدي إنسانًا معروفًا للضحية أو من أحد أفراد العائلة، وأنّ 42% من حالات الاعتداءات الجنسية قد تمّت في بيت الضحية، وهذه النوعية من الاعتداءات هي الأكثر خطورة؛ لأنّها تززع نظرة

الضحية إلى المؤسسة الأسرية بما فيها وظيفتها الأب والأم والعلاقات داخل العائلة ومفهوم الحدود. وتبين أنه في 48% من التوجّهات التي وصلت إلى المركز في حالات الاعتداءات الجنسية كانت المعتدى عليهنّ دون سنّ 18 عامًا عند وقوع الاعتداء (المصدر السابق).

ويبدو أنّ المرأة البدوية هي أكثر النساء العربيات المغبونات، ويأتي ذلك على خلفية الأوضاع الاقتصادية المتردّية من جهة، واتّساع ظاهرة الزواج المتعدّد، من جهة ثانية. يشير عليان القريناوي وراجل ليف (Al-Krenawi and Lev-Wiesel 2002) إلى وجود علاقة بين العنف وتعدّد الزوجات؛ حيث يميل الأزواج في هذه العائلات إلى ممارسة العنف أكثر من غيرهم، وعادةً ما يوجّه العنف الأكبر إلى الزوجة الأولى.

أمّا في مجال التعلّم فما زال وضع المرأة العربية في إسرائيل بعيداً عن الإرضاء؛ حيث تصل نسبة الأمية بين النساء إلى 14%². أمّا في التعلّم العالي فإنّ نسبة النساء الحاصلات على شهادة البكالوريوس (B.A.) هي 7,1% مقابل 19% من النساء اليهوديات (CEDAW 2005)، ولا تتوافر إحصاءات عن عدد النساء الحاصلات على لقب الدكتوراة، فيبدو أنّ نسبتهنّ لا تُترجم مؤثراً لسبب ضآلتها.

وبالإضافة إلى العُبن المعيشي الذي تعيشه المرأة العربية في إسرائيل والذي يعانيه، أيضاً، الرجل العربيّ (بحدّة أقلّ) فإنها لا تزال تعاني القمع والعُبن السياسيّين. فحتى يومنا هذا، لم تنجح أيّة امرأة عربية في الدخول إلى الكنيست، عدا ممثلة واحدة عن حزب "ميرتس" الصهيونيّ. ورغم تحقيق النساء بعضَ النجاحات وإعلاء مطالبهنّ بالمساواة حتى داخل الأحزاب³ ما زالت النساء غير ممثلات عن أيّ من الأحزاب العربية. وتشير خولة أبو بكر إلى أنّه حتى عام 1996 لم تشارك أيّة امرأة في تأسيس أيّة حركة أو أيّ حزب سياسيّ، وأنّه في هذا العام، فقط، شاركت

² بالمقارنة، تصل نسبة الأمية بين النساء اليهوديات إلى 4,5%، وتصل بين الرجال العرب إلى 6,2%، في حين تصل النسبة بين الرجال اليهود إلى 2,5% (يُنظر التقرير البديل: CEDAW 2005).

³ رفع التجمّع الوطنيّ عام 1996 شعار "امرأة حرّة وشعب سعيد"، لمزيد من التفاصيل يُنظر إلى (אבנא 1998).

مريم مرعي في تأسيس "القائمة العربية للتغيير"، واحتلت المركز الثالث في قائمة الكنيست، غير أنه، ومع اقتراب موعد الانتخابات، ألغي ترشيحها. وفي مجال السلطات المحلية، وصلت سيّدة واحدة، حتى يومنا هذا، إلى منصب رئاسة المجلس في كفر ياسيف (أبو بكر 1998، 57). كما تشير الإحصاءات، أيضاً، إلى التهميش المؤسّساتي للمرأة العربية من قبل الدولة؛ حيث لم تصل نسبة مشاركة النساء في الهيئات الإدارية للشركات الحكومية عامّة عام 2004 إلا إلى 1,3%، وفي المقابل، وصلت نسبة تمثيل النساء اليهوديات إلى 37% (CEDAW 2005).

ولا يخفى أنّ المرأة الفلسطينية في إسرائيل هي أكثر الفئات تأثراً بسياسات الدولة التمييزية ضدّ الأقلية الفلسطينية في إسرائيل؛ حيث إنّ غياب فرص العمل الملائمة في القرى والمدن، وشحّ المناطق الصناعية، إضافة إلى قلة الحضانات وعدم توافر شبكة مواصلات من وإلى القرى العربية، وإبقاء أكثر من 40 قرية عربية غير معترف بها، وما يعنيه ذلك من حرمان في البنى التحتية الأساسية، كلّ ذلك يعرقل فرص تغيير مكانة المرأة الفلسطينية.

اسئلة البحث

يتمحور البحث حول خمسة أسئلة أساسية، تتفرّع منها أسئلة ثانوية:

1. ما هي أنماط الضبط الاجتماعيّ المتبعة في المجتمع للحفاظ على موازين القوى السائدة التي تكرّس دونية المرأة وتحول دون مشاركتها الفعّالة، سياسياً، اجتماعياً واقتصادياً، ودون نيلها حقوقها؟
2. ما هي المواقف السائدة في المجتمع من قضايا عينية تتعلق بحقوق المرأة مثل الحقّ في العمل، الحقّ في التعلّم، الحقّ في الحماية من العنف، والحقّ في المشاركة السياسية؟
3. ما هي القضايا التي يُبدي المجتمع رغبة في تغييرها وتلك التي يرفض أيّ تغيير فيها، وما هو التغيير المطلوب، وما هي فُضلى الوسائل لتحقيق ذلك؟

4. ما هو الموقف من قضية العنف ضدّ المرأة وإلى أيّة درجة يعتبره المجتمع وسيلة شرعية للـ"تأديب" و "حلّ الخلافات". أيّة حلول يعتبرها المجتمع مُجدية لمساعدة المرأة على الخروج من دائرة العنف؟

5. ما هي درجة معرفة المجتمع بالخدمات المتوافرة لمساعدة ضحايا العنف، الرسمية أو المجتمعية (بما فيها تلك التي تديرها الجمعيات النسوية المختلفة)، وما هو الموقف من جدوى التوجّه إليها. أيّة خدمات مقبولة أكثر على الجمهور؟ وما هو رأي الجمهور العامّ في خطاب الجمعيات النسوية وأساليب عملها؟

من هنا، فإنّ البحث يأمل توفير قاعدة من المعلومات حول مواقف المجتمع من قضايا المرأة، يكون في الإمكان الاستعانة بها من أجل بناء استراتيجيات عمل لإحداث التغيير في مكانتها، وذلك من خلال:

1. الكشف عن أولويّات المجتمع في ما يتعلّق برفع مكانة المرأة والاحتياجات، من وجهة نظر الجمهور.

2. فهم ما يتطلبه التغيير المرجوّ من خطوات وفعاليات من أجل زيادة وعي الجمهور لقضايا المرأة (بما في ذلك قضية العنف) وحثّه على العمل من أجل تغيير الواقع، بما في ذلك الوسائل للتغلب على بعض آليات الضبط الاجتماعيّ من جهة، وآليات تهمة المرأة، من قبل المجتمع نفسه أو ذلك التهميش الناتج عن سياسة الدولة على حدّ سواء.

3. تشخيص المجموعات ذات الجاهزية لقبول التغيير في مكانة المرأة وتلك الراضة له.

4. توفير المعلومات والإحصاءات للمهتمين بالأمر (جمعيات نسوية وأهلية ومؤسسات رسمية محلية وقطرية) لتساعدهم على ملاءمة برامجهم لاحتياجات المجتمع وتطوير خدمات تناسب هذه الاحتياجات كمّاً ونوعاً.

منهجية البحث

إعتمد البحث منهجية بحثية نوعية وكمية متعدّدة، تضمّنت: حوارات في مجموعات بؤرية؛ ومقابلات مفتوحة وعميقة؛ واستنباطاً.

(1) **الحوارات في المجموعات البؤرية:** تمّ اختيار 9 مجموعات بؤرية. تشكّلت المجموعات من ثمان إلى أربع عشرة مشاركة ومشاركاً. وقد توزّعت على النحو التالي:

1. شملت المجموعة الأولى سياسيين (أعضاء كنيست في الماضي والحاضر، رؤساء مجالس محلية وناشطين سياسيين).

2. شملت المجموعة الثانية رجال دين، محامين مختصّين بالقانون الدينيّ ومحامين مختصّين بقوانين حقوق الإنسان والمواطن.

3. شملت المجموعة الثالثة عاملين اجتماعيين، عاملين في مجال الرفاه الاجتماعيّ، وعاملين في مجال التربية والتعليم.

4. شملت المجموعة الرابعة صحافيين من صحف وإذاعات عدّة، ومن الإذاعة والتلفزيون المحليين.

5. شملت المجموعة الخامسة منظمات نسائية ونسوية، تمثّل مجموع التوجّهات المختلفة.

6. شملت المجموعة السادسة طلاباً وطالبات أكاديميين.

7. شملت المجموعة السابعة ربّات بيوت ونساء عاطلات من العمل.

8. شملت المجموعة الثامنة عاملات مصانع.

9. شملت المجموعة التاسعة طالبات ثانويّات.

من الأهمية بمكان أن نشير إلى أنّ نسبة الاستجابة لدعوتنا من قبل المشاركين في المجموعات البؤرية كانت متفاوتة، فمشاركة السياسيين، مثلاً، كانت أسوأ مشاركة، إلا أنّ مشاركة المنظمات

النسائية كانت منقطعة النظير. إختلف مكان عقد اللقاءات؛ حيث عُقدَ جزء منها في الجليل، وجزء آخر في المثلث والقدس.

تمّ اعتماد المجموعات البيورية للمقابلات من أجل تعرّف المواقف من خطاب حقوق الإنسان وحقوق المرأة، ومواقف وتصرفات المشاركين فيها في القضايا المذكورة في أهداف البحث، كما تمّ استخدام النتائج، أيضاً، من أجل بلورة أسئلة الاستبيان الكميّ، إضافة إلى استخدام الخطاب الذي تمّ طرحه كمصدر للوصول إلى أجوبة البحث.

جرى اختيار المشاركين في كلّ مجموعة بناءً على مواصفات محدّدة وقواسم مشتركة فيما بينهم، مع الحفاظ على تمثيلية أنماط تفكير مختلفة وقدرة على التأثير في مكانة المرأة (نشاط في العمل الأهليّ، نشاط في العمل النسويّ، رجال دين وقيادات مجتمعية، نشاط في العمل الإعلاميّ وبلورة الرأي العامّ، قيادات سياسية محلية وقطرية، نساء ورجال من المجتمع، وغيرهم).

مقابلات مفتوحة

تمّ إجراء 36 مقابلة مع رجال ونساء من فئات اجتماعية مختلفة، وقد توزّعت المقابلات على النحو التالي:

1. عضو الكنيسة عن الجبهة، محمد بركة، وعضو الكنيسة عن القائمة العربية، طلب الصانع؛
2. رجال دين يمثلون الطوائف الثلاث (الدرزية، الإسلامية والمسيحية)؛
3. نشيطات في العمل الأهليّ، السياسيّ والنسويّ؛
4. أكاديميون وأكاديميات؛
5. طلاب وطالبات معاهد عليا؛

6. أصحاب وصاحبات مهنة حرّة، عاملات وعمّال، وربّات بيوت.

الاستبيان

تشكّلت استمارة الاستطلاع من 173 سؤالاً مغلقاً وُزّع، تقريباً، على 1,200 مشترك. شمل الاستطلاع 1,200 شخصاً من سنّ 18 سنة فما فوق من ما يقارب الـ30 قرية ومدينة عربية وأخرى مختلطة. ومن أجل إجراء الاستبيان، تمّ اختيار 9 عناقد شملت التجمّعات السكانية الآتية: قرى بدوية في الجليل، مناطق سكنية بدوية في النقب، قرى درزية، بلدات عربية مختلطة، قرى مسيحية، وعرب من داخل المدن اليهودية المختلطة، مدن عربية، مجالس محلية عربية في المثلث وبلدات من ضمن المجالس الإقليمية. عند اختيارنا المناطق السكنية أخذنا بعين الاعتبار متغيّرات واعتبارات عدّة مثل المكان الجغرافي، الفوارق الدينية، كبر البلدة، مكانها وقربها من المناطق السكنية غير العربية، وكذلك الوضع الاجتماعي والاقتصادي للبلدة. يمثل المستطلعون عينةً قطريةً تمثل السكان الفلسطينيين في داخل الخط الأخضر. اختيرت عينة البحث، في كلّ بلدة، بشكل عشوائي من أصحاب حقّ الاقتراع للكنيست. جرى الاستطلاع باللغة العربية من خلال مقابلة أجريت مع المستطلع/ة في بيته/ا وجهاً لوجه، مع الحرص الشديد على عدم وجود طرف ثالث. وحتى في الحالات الاضطرارية (مثل مقابلة فتيات من النقب) إلى وجود شخص آخر، حرصنا على عدم تدخّله في الإجابات عن الاستطلاع أو التأثير في المستطلعات. وقد نُقذ الاستطلاع مستطلعون خلال فترة امتدّت بين كانون الأوّل 2004 وكانون الثاني 2005. نسبة هامش الخطأ البحثي العُلّيا هي 3,7%.

لقد تمّت مراقبة المستطلعين/ات بشكل يوميّ عن طريق الباحثين في الحقل، وعند انتهاء البحث في كلّ قرية أو مدينة تمّ التصديق على نسبة زادت عن 40% ممّن استطلع رأيهم، مع أنّ التصديق على الاستطلعات في الأبحاث لا يتجاوز الـ25% بشكل عامّ.

كما جرى التشديد على عمل المستطلعين، لإدراكنا أهمية وحساسية البحث ولأننا رأينا، إضافة إلى الموضوعية في البحث، الأهمية القيمة له. رغم حساسية البحث كان تجاوب المستطلعين مرضياً؛ حيث نجحنا في الوصول إلى أكثر من 76% من القائمة الرئيسية. إضافة إلى ذلك، فقد تجاوب 67% من المستطلعين معنا من أول اتصال لنا بهم، وتُعتبر هذه نسبة عالية في المقاييس العلمية كلها في مثل هذه الأبحاث.

في النهاية، تمّ اعتماد 1,197 استمارة، حيث ألغيت ثلاث استمارات من العيّنة لأسباب فنية خالصة.

أجزاء البحث

يتوزّع البحث على أربعة أبواب رئيسية، فبعد المقدّمة التي تستعرض المكانة البنيوية للمرأة الفلسطينية في إسرائيل، أهداف البحث وأسئلة البحث ووسائله، تمّ في الباب الثاني، استعراض توجّهات نظرية مختلفة تفسّر العلاقات غير المتكافئة والقمعية بين الرجال والنساء. ينقسم هذا الباب إلى ثلاثة أجزاء، يضمّ الجزء الأول استعراضاً لأهمّ التيارات النسوية وأهمّ المفاهيم التي اعتمدها، فيما تمّ تخصيص الجزء الثاني للدراسات التي تناولت مكانة المرأة العربية. ويمهّد هذا الجزء للدخول إلى فهم مكانة المرأة الفلسطينية في إسرائيل، حيث يتضمّن الجزء الثالث تقديم تصوّر نظري لفهم مكانتها كجزء من المجتمع العربيّ، له خصوصيته التاريخية والقومية.

ويتضمّن الباب الثالث من البحث عرضاً لنتائج البحث كما تمّ التوصل إليها في الاستبيان الميدانيّ، المجموعات البؤرية والمقابلات المعمّقة. أمّا الباب الرابع فيتضمّن تلخيصاً لنتائج البحث الأساسية.

الباب الثاني

(إطار نظريّ)

الفصل الأوّل: الدراسات النسوية ومسألة الفروق بين الجنسين

مقدمة

تميّز النسويّات بين الجنس، بوصفه معطى بيولوجياً، والنوع الاجتماعيّ⁴ كهوية اجتماعية، حيث يُعتبر النوع الاجتماعيّ نتاج علاقات القوة والسيطرة في داخل المجتمع. وعرّفت آن أوكلي (Oakly 1972) الجندر بأنه "ذلك المفهوم غير المرتبط بالجنس البيولوجيّ، حيث إنّ الهوية الجنسية لكلّ من الرجل والمرأة تقوم على أسس اجتماعية وثقافية".

والنوع الاجتماعيّ كهوية اجتماعية لا يقتصر على هوية المرأة بل يعني، أيضاً، هوية الرجل. من هنا، تقول جان فليكس (Flax 1990, 139) "إنّ الرجال والنساء هم سجناء النوع الاجتماعيّ، بطرق مختلفة ولكن متشابكة. وحتى لو ظهر لنا الرجل في الكثير من الحالات بوصفه السجّان أو على الأقلّ الحامي للنظام الاجتماعيّ الأبويّ، فإننا يجب ألا نغفل عن حقيقة كونه محكوماً، أيضاً، بالدور الاجتماعيّ الذي أنيط به لكونه رجلاً".

وقد كانت سيمون ديفوار (Simone de Beauvoir) من أوّل النسويّات اللاتي أعطينَ زخماً بحثيّاً فلسفيّاً للهوية الجنسية للفرد؛ بوصفها نتاج الواقع الاجتماعيّ الذي نعيشه، معبرةً عن ذلك

⁴ لا توجد ترجمة متفق عليها في اللغة العربية لكلمتي "جندر" و"فمنيزم" (Feminism)، حيث تمّت ترجمة كلمة "جندر"، أحياناً، بالهوية الجنسية، النوع الاجتماعيّ والجنوسة، كما تمّت ترجمة كلمة "فمنيزم" بمترادفات مختلفة، فترجمها البعض بحركة التحرّر النسوية، أو النسوية، في حين ترجمها كمال أبو ديب بالأنوثية لاشتقاق رديفتها الإنجليزية من الأنوثة. وقمنا، في إطار البحث، باستخدام الجنوسة والنوع الاجتماعيّ مترادفتين لكلمة "جندر" واستخدمنا الجنسنة والمجنس كمشترقتيها من الإنجليزية "الجندر" (Gendered)، فيما استخدمنا النسوية كمرادفة للـ"فمنيزم".

في كتابها "الجنس الثاني" Second Sex (1953) بمقولتها الشهيرة "إنّ الفرد لا يولد امرأة بل يصبح كذلك".

غير أنّ القول بأنّ الأدوار الاجتماعية للرجل والمرأة تتشكل من خلال النظام الاجتماعي والعلاقات المتشابكة داخله لا يجيب عن السؤال الأساس: هل هناك إمكانية لواقع مغاير، عادل، يعيش فيه الرجل والمرأة على قدم المساواة؟ وإذا كانت الإجابة إيجابية فكيف يمكن الوصول إلى ذلك؟ ما هي أفضل الطرق لتحقيق المساواة؟ لقد كان هذا التساؤل في لبّ العمل النسويّ، وشكل العامل المحرّك للخطاب النسويّ الحديث والقديم، وهو ما سنحاول تعرّفه في هذا القسم من البحث.

ينقسم هذا الجزء من البحث إلى ثلاثة أجزاء فرعية. تمّ في الجزء الأوّل من البحث استطلاع أهمّ الأدبيّات التي تناولت قضية تحرير المرأة منذ بواكيرها الأولى في الفكر الليبراليّ، ثمّ الماركسيّ، الاشتراكيّ والراديكاليّ، وصولاً إلى الفكر ما بعد الحداثيّ ودراسات ما بعد الاستعمار. ولسبب أهميّة الدراسات ما بعد الاستعمارية وعلاقتها المباشرة بواقع المرأة الفلسطينية، تمّ التوسّع بشكلٍ خاصّ في هذا القسم مقارنةً بما سبقه، وجرى إفراد الجزء الثاني للنقاشات والدراسات الخاصّة بالمرأة العربية؛ حيث تمّ التطرّق، بدايةً، إلى الكتابات التي ركّزت على علاقة مكانة المرأة والدين، ومن ثمّ تمّ التطرّق إلى الأبحاث الاجتماعية التي تناولت مكانة المرأة عبر علاقتها بنمط الإنتاج والنظام الأبويّ والموروث الثقافيّ، وقد تمّ التوسّع في هذا الجزء لسبب تطرّقه إلى مفاهيم رأيناها مناسبة لفهم مكانة المرأة الفلسطينية في إسرائيل، كمفاهيم العرض والشرف والثقافة الريفية والأبوية والبُنية الأبوية للعائلة، إضافةً إلى العشائرية والحمائلية، أمّا الجزء الثالث والأخير من هذا القسم فقد تمّ تخصيصه لتقديم رؤية نظرية تساهم في فهم مكانة المرأة الفلسطينية كجزء من المجتمع العربيّ، له خصوصيّته ضمن الدولة اليهودية، مستعينين، في هذا الجزء، بشبكة المفاهيم التي تمّ استعراضها في الأجزاء السابقة من مراجعة الأدبيّات.

قضية المرأة من الفكر الليبراليّ حتى الفكر ما بعد الحداثيّ

تمتدّ جذور الحركة النسوية إلى القرن الثامن عشر، وما رافقه من مطالب ليبرالية لتحرير الفرد. إذ كان الصراع الأساسيّ للنسويات الأول، الثواتي أطلقَ عليهنّ الليبراليات الأول، في الحصول على المساواة القانونية والسياسية للنساء في إطار الديمقراطية الليبرالية البرجوازية في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. لقد أكد الفكر، في تلك الفترة، على ضرورة وأهميّة مشاركة المواطن وأهميّة المساواة للمواطنين أمام القانون ومنحهم الحقوق الفردية، غير أنّ ذلك لم يكن معممًا على أغلبية السكان؛ حيث تمّ استثناء النساء والفقراء والعبيد وبعض الأقليات، فاعتُبر الرجال أوصياء على النساء، ولم ترث النساء الممتلكات ولم يتمكّن من السيطرة على ما يكسبن من أموالٍ أو من أن يكنّ أوصياء على الأطفال بعد الطلاق (تاكر 1995). وقد أدّى التطوّر الاقتصاديّ المتسارع إلى هيمنة ثقافة البقاء للأقوى؛ أي من هو قادر على دخول السوق والمنافسة وتحقيق الربح، واعتُبرت المرأة في هذا السياق كائنًا هشًّا، ضعيفًا وغير قادرة على التحكّم بمشاعرها والتفكير بلغةٍ عقلانيّة، من هنا كان دورها المقتصر على توفير مأوىٍ دافئٍ للرجل بعيدًا عن صراعات السوق، في حين اعتُبر الرجل مخلوقًا اجتماعيًا، عقليًا وقويًا، قادرًا على المنافسة في الحيز العامّ (المصدر السابق).

إنطلقت النسويّات الليبراليّات الأول من أمثال ماري ولستونكرافت (M. Wollstonecraft 1759-1797) من فكرة أساسية مفادها أنّ المرأة ليست أقلّ أو أكثر عقلانية من الرجل أو أكثر التصاقًا منه بالطبيعة، وأنّ الفروق بين الجنسين مردها إلى الدور الذي تلعبه التربية (Wollstonecraft 1975, 23). وهو ما لخصته الباحثة الحديثة كريستين دي ستيفان (Di Stefano 1990, 67) بالقول إنه تمّ حرمان المرأة في القرن الثامن عشر وبشكل غير عادل من

حقّها في نيل الاحترام، وذلك على أساس الافتراض أنّها أقلّ عقلانية من الرّجل وأكثر التصاقاً منه بالطبيعة.

إمتدّ صراع النسوية الليبرالية القديمة على امتداد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، غير أنّ تركيزه على تحقيق المساواة في الحقوق المدنية والمساواة القانونية وعلى المطالبة بالحقّ في التصويت ودخول المؤسسات التعليمية، تطوّر في فكر النسويات الليبراليات الحديثات في القرن العشرين، اللواتي يُطلق عليهنّ "ليبراليات الرفاه الاجتماعي" (تاكر 1995).

أكدت النسوية الليبرالية الحديثة، التي تُحيل إلى بدايات القرن العشرين حتى يومنا هذا، على أنّ الدولة تلعب دوراً هاماً في بلورة وتشكّل الفروق بين الجنسين. من هنا، ركّز عملهنّ على القانون والسياسة، وتأسّس ذلك على المطالبة بالمساواة التامة أمام القانون والحقّ في المشاركة السياسية المتساوية، كما طالبنّ بتدخّل أنشط للدولة، عبر التفضيل الإيجابي للنساء من أجل التعويض من الفروق التي تراكمت عبر قرون طويلة من القمع والتمييز (تاكر 1995).

تؤكّد النسوية الليبرالية الحديثة أنّ الفروق البيولوجية بين الجنسين هي فروق طفيفة وأنّ الفروق الموجودة ناتجة عن التنشئة الاجتماعية والقوانين والأعراف السائدة. من هنا، فقد واصلنّ، في نهج الليبرالية القديمة، التركيز على المجال القانوني مُعتبرات أنّ التغيير في هذا المجال من أجل إنصاف المرأة سيؤدّي، بالضرورة، إلى تغيير مكانة المرأة في باقي المجالات الحياتية (مركز الدراسات النسوية 1995، 18-20). غير أنّ الفكر الليبراليّ تعرّض للكثير من النقد من قبل النظريات النسوية الماركسية، الاشتراكية والراديكالية وما بعد الحداثيّة وما بعد الاستعمار.

تعتبر النسوية الماركسية أنّ مكانة المرأة في النظام الاقتصاديّ وعلاقتها مع أشكال الإنتاج هي السبب الأساس لاضطهادها، وشكّكت، في الوقت نفسه، في جدوى الفكر الليبراليّ مُعتبرة أنّه وليد المصالح البرجوازية لنساء الطبقات المرهفة، ولا يعبر عن المصالح الحقيقية للنساء. كان فريدريك إنجلز أوّل من وضع بياناً ماركسياً عن النوع الاجتماعيّ في "أصل العائلة، الملكية

الفردية والدولة"؛ حيث صدر كتابه عام 1884. تتبّع إنجلز الجذور التاريخية لاضطهاد المرأة، وردّ فيه اضطهاد المرأة إلى نشوء الملكية الخاصة واحتكار الذكور السيطرة عليها. ينطلق إنجلز، في تتبّعه لأصل العائلة، من تحليل ماديّ دياكتيكيّ، مُفترضاً أنّ البشرية عاشت في بداياتها "شيوعية بدائية"، وفي إطار جماعات عشائرية، حيث كانت السلطة في المجتمع والعائلة بيد الأم، ونبع ذلك من أنّ علاقات الإنتاج كانت غير مرگبة وبدائية، فتأسّس الاقتصاد، في مرحله التاريخية الأولى، على قطف الأثمار والصيد وكانت الملكية جماعية، وتوزّع العمل حسب العمر والجنس، غير أنّ المرأة كانت تقوم بأغلبية العمل وتركّزت في يديها القوّة المركزية (الحيدري 2003، 74).

في المراحل التالية ومع تطوّر نمط الإنتاج والتحوّل نحو تدجين المواشي، الرعي والزراعة، ظهرت الملكية الخاصة، وجرى توزيع العمل بشكل جديد؛ فأصبح الرجل مسؤولاً عن السعي والاجتهاد لتأمين الرزق، أمّا المرأة فباتت مسؤولة عن الشؤون المنزلية، وهنا أخذت قرابات الدم تلعب دوراً هاماً، وتكوّنت الأسرة "البطركية" وظهر النظام الأبويّ لتخسر المرأة مكانتها وسلطتها (المصدر السابق). من هنا، رأى فريدريك إنجلز أنّ الحاجة الضرورية لتحرير المرأة تكمن في تحريرها من العبء العائليّ وانخراطها في العمل المنتج في الميدان العامّ، ويتطلّب ذلك تحويل الأعمال المنزلية إلى أعمال عامّة، مثل إقامة المطابخ والمغاسل العامّة وتأسيس الحضانات للأطفال (تاكر، 1995).

إنّ تركيز النسوية الماركسية على دور نمط الإنتاج في إنتاج تبعية المرأة أثار حفيظة النسويات الاشتراكيّات والراديكاليّات، اللاتي رأينَ ضرورة اتباع تحليل اجتماعيّ مزدوج لقمع النساء، يُرفق التحليل الاقتصاديّ بتحليل اجتماعيّ للبنية البطركية. وترى النسوية الاشتراكية أنّ النظام الأبويّ هو صيغو النظام الرأسماليّ وأنّ التأثير متبادل بين النظامين. ولذلك، فقد ناضلنَ ليس ضدّ الرأسمالية فحسب، بل ضدّ النظام الأبويّ-البطركيّ، أيضاً، مُضيفات أنّ النظام الرأسماليّ ينتج

حالة اغتراب للنساء عن ذواتهنّ يترافق مع شعورٍ بعدم القدرة على التحكّم بالمصير وبالعمليات الاجتماعية الجارية. واعتبرت النسوية الاشتراكية أنّ التقسيم الصارم بين الحيّز العامّ والحيّز الخاصّ (Rosaldo 1974) هو نتاج لنسق التفكير الرأسماليّ الذي يميّز بين العمل المأجور وعمل الكفاف. وقد انتقدت النسوية الاشتراكية التجاهل الذي أبدته النسوية الماركسية تجاه قضايا مثل حقّ المرأة في التحكّم بجسدها عبر علاقاتها الجنسية أو الإنجاب على حدّ سواء (مركز الدراسات النسوية 1995، 22-24).

كما انتقد الفكر الاشتراكيّ الموقف الليبراليّ، فقد اعتبرت الاشتراكية (Jagger 1983, 1994) أنّ فكرة الفرد المستقلّ تقود إلى النظرية السياسية، التي تعتبر أنّ لا وجود لشيء غير الأنا، مضيفة أنّ الإنسان هو جزء من مجتمع محليّ وأنّ رغباتنا وخياراتنا تتشكّل وتتبلور عبر العلاقة مع هذا المجتمع.

لقد حلّلت الليبرالية الحديثة والقديمة النظام الأبويّ-البطركيّ واضطهاد النساء على افتراض أنّهما نتاج تاريخ طويل من العمل بقوانين تميّزية ضدّ النساء. في المقابل، ركزت النسويات الماركسيات والاشتراكيات على الأبويّة كنظام شكّله ودعمه النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ الذي يقسّم العمل حسب النوع الاجتماعيّ. أمّا النسويات الراديكاليات فاعتبرنّ الأبويّة-البطركيّة نظام تعسّف وطغيان مستقلاً، يميّز بين الأفراد على أساس جنسهم، حيث عمل، تاريخياً، من أجل زيادة تفضيل الرجل ومراكمة مصادر قوّته (تاكر 1995).

تعتقد النسويات الراديكاليات أنّ اضطهاد الرجل للمرأة هو أهمّ وأقوى أشكال الاضطهاد، ويعتبرنه نموذجاً لكلّ أشكال القمع الأخرى؛ فيررّين أنّ الاضطهاد الجنسيّ جاء أولاً ثمّ عقبه الاضطهاد العرقيّ والطبقيّ والقوميّ. لقد أشارت كات ميليت في كتابها "سياسة الجنس" (Sexual Politics) (Millett 1970) إلى أنّ "الجنس" هو محور التنظيم السياسيّ؛ لأنّ العلاقة بين الذكر والأنثى هي البنية الأساسية التي تتبلور على أساسها علاقات القوّة الأخرى،

وأنه ما لم يتم إلغاء صورة القمع الأبوية فإن أشكال القمع الأخرى، الطبقيّة، القومية والعرقية ستبقى قائمة؛ أي أنّ أيّ إلغاء جذريّ لأشكال القمع الأخرى يتطلب، أولاً، إلغاء القمع الذكوريّ للنساء (Tong 1989, 95-96). توضيح ميليت أنّ الأيديولوجيا الأبويّة-البطركيّة تعمل، من خلال تضخيم الفروق الجنسية بين الأنثى والذكر، على تأكيد سيطرة الرجال والذكورة على المرأة؛ حيث تمرّر هذه الأيديولوجيا من خلال المؤسسات المجتمعيّة، مثل الكنيسة أو المدرسة والجامعة ومؤسسة الزواج والعائلة، فتعمل هذه المؤسسات على تسويق وإعادة تأكيد التبعية النسائيّة، وينتج عن ذلك أنّ المرأة تذكّرت مشاعر دونيّتها مقارنة بالرجل، ولا يستخدم النظام الأبويّ الأيديولوجيا والهيمنة الثقافيّة، فقط، بل يعمد إلى استخدام وسائل إكراه وترهيب مختلفة من أجل ضمان بقائه. ومثل ميليت، كذلك شدّدت مارلين فرننتش (M. French) على أنّ النظام الأبويّ-البطركيّ هو الأب المؤسس لأشكال القمع الأخرى، وأنّ العنصرية الجنسية سابقة لأشكال العنصرية الأخرى كلّها، مضيّة أنّ القدرة على شرعنة السيطرة الذكورية تقود إلى إمكانية شرعنة وتفهم أشكال القمع الاجتماعيّة والسياسية الأخرى. ترى فرننتش أنّ البشر عاشوا في العصور الغابرة في حالة تناسق ووائم مع الطبيعة، ورأوا أنفسهم جزءاً صغيراً من الوجود الكليّ الكبير، حيث وقع على عواتقهم ملاءمة نمط حياتهم لهذا الوجود، مضيّة أنّ المجتمعات الإنسانيّة القديمة عاشت، كما يبدو، في أنظمة اجتماعية أمومية، حيث لعبت الأم دوراً مركزياً في توجيه سياسات البقاء للجماعة في إطار علاقة تناسقية مع الطبيعة التي كانت صديقة المجتمع، غير أنّ المجتمع، مع تضخم تعداده، واجه تناقصاً في مصادر الغذاء، وبدأت الطبيعة تتحوّل من مصدر غذاء سخيّ وصديق إلى مصدر شحّ وضيق، بل كان يجب أن يتمّ حرث، خرم وحفر الأرض من أجل أن تعطي الغذاء، لتتراجع العلاقة بالطبيعة بتدخل البشر الذين عمدوا، أيضاً، إلى تطوير تقنيّات مختلفة تهدف إلى تحرير أنفسهم من تقلبات الطبيعة ونزواتها، وحيثما زادت سيطرة البشر على الطبيعة اتسعت هوّة الانفصال بينهم وبينها، لتصبح علاقة الإنسان بالطبيعة مشحونة بالاغتراب بدل التناسق، وبالتباعد بدل التقارب، بل حتى بالعداوة والخوف. تُضيف فرننتش أنّه

مع تصاعد المشاعر العدائية للبشر تجاه الطبيعة، انبثقت مشاعر الرغبة في السيطرة الذكورية على النساء؛ لأنها ارتبطت في مخيلتهم، لسبب دورها الإنجابي، مع الطبيعة، وأنه مع رغبة الرجل في السيطرة على الطبيعة وصنوها المرأة خلقت الأبوية-البطركية، كنظام اجتماعي هرمي تسلطي مبني على القوة والسيطرة (مقتبس عند: Tong 1989, 100-102).

تعتبر النسويات الراديكاليات أنّ الفروق الوحيدة بين الرجل والمرأة تكمن في عملية الإنجاب؛ فالنساء يحملن ويلدّن، ومن هنا ينبع التساؤل: كيف تتم ترجمة هذا الاختلاف إلى نظام متكامل من اضطهاد النساء والقمع الذكوري؟ إن ارتباط النساء بعمليات الإنجاب، الإرضاع وتربية الأطفال، واعتبار ذلك جزءاً من المسار الحياتي الطبيعي، لم يكن إلا وسيلة استُخدمت من أجل عزلهن عن الحيز العام وتركيز القوة الاجتماعية بأيدي الذكور (تاكور 1995). ونتجه النسويات الراديكاليات إلى التركيز على جسد المرأة ويعتبرته موطناً لسيطرة الرجل؛ حيث إنّه من خلال التحكم فيه واستغلاله وسوء معاملته، استطاع الرجال أن يمارسوا قوة سيطرتهم عليها. وتركز النسويات الراديكاليات في برامجهنّ للتغيير على مسألة التحكم بالإنجاب والنشاطات الجنسية والتحرر من الاعتداءات، كالضرب والتكيل والاعتصاب، وشنّ المعارك ضدّ الصحافة الإباحية (المصدر السابق).

وتركز النسويات الراديكاليات على العلاقات الجنسية في المجتمع؛ حيث يرين أنّ الجنس موضوع مركزي في مأسسة السيطرة الذكورية؛ فالعنف والحاجة إلى السيطرة يُنتجان روتيناً يتمّ من خلاله تعريف السلوك الجنسي المقبول والمفروض، مضيفات أنّ العنف ضدّ النساء يتمأسس في العلاقات الجنسية من خلال الافتراض الاجتماعيّ حول موضوع الجنس الرائي أنّ الرجال "بطبيعتهم" يميلون إلى العنف والسيطرة وأنّ النساء "بطبيعتهنّ" يملن إلى السلبية والخنوع. وبما أنّ السيطرة الرجولية والخنوع النسائي يتحوّلان إلى إيديولوجيا مهيمنة في العلاقة الجنسية، فإنّهما تحوّلوا إلى إيديولوجيا مطبّعة في سياقات اجتماعية أخرى. من هنا، ترى كاترين

ماكينون (C. A. Mackinnon) أن العلاقات الجنسية هي مُستقرّ القوّة الذكورية وأنّ العلاقات الجوسوية المبنية على سيطرة الرجل تجد جذورها في العلاقات الجنسية بين الجنسين (Heterosexuality)؛ حيث إنّ جميع الصور النمطية عن المرأة تجد جذورها في إطار العلاقة الجنسية؛ فـ"النعومة" الأنثوية مصدرها العلاقة الجنسية؛ فلا تتمّ السيطرة عليها إلا بالشيء "الصلب" (الرجل) (Tong 1989, 110).

كانت النسوية الراديكالية بمثابة التيار الذي لم يُقدّ الخوض في نظام الجندر/ الجنس وسير العلاقة المعقدة للنظام الأبويّ فحسب، بل رسم، كذلك، طرق الخروج من السيطرة الأبوية. إقترح التيار النسويّ الراديكاليّ، خصوصاً، بعض الأساليب لتحرير النساء من سجن "الأنوثة".

تعرّض الفكر النسويّ الاشتراكيّ، الماركسيّ، الليبراليّ والراديكاليّ إلى النقد من قبل نسوية ما بعد الحداثيّة؛ حيث اعتبرت هذه النسوية التسليم بأنّ الجنس ليس إلا هوية بيولوجية معطاة خطأً منهجياً، مركّزاتٍ على الدور الأساسيّ الذي تلعبه اللّغة في إنتاج الهويّات الجنسية والجوسوية. ترى نسوية ما بعد الحداثيّة أنّ الجنس والنوع الاجتماعيّ هما، أصلاً، معانٍ سياسية ورمزية، وأنّ حياتنا تتبلور على خلفية تآثرها بنظريات وخطابات وتواريخ متضاربة ومرّبة. من هنا، فإنّ مجرد الحديث عن ثنائية الرجل مقابل المرأة ليس إلا شكلاً من أشكال الإرهاب الميتافيزيقيّ القديم.

شكّكت جوديث باتلر (J. Butler) في كتابها "مأزق الجندر" (Gender Trouble) في التقسيمة الكلاسيكية التي اعتمدها الدراسات النسوية بين الطبيعة/ الثقافة والجنس (Sex) // النوع الاجتماعيّ (Gender). فقد إعتبرت أنّ شخصية الفرد، رجلاً كان أو امرأة، هي مجرد أسطورة رجعية من الواجب تجاوزها؛ حيث إنّ الفرد هو مجموعة من الشيفرات العائمة والمتحركة التي تتلاعب بالاختلافات الاجتماعية بصورة دائمة يصبح معها الحديث عن وجود أيّ مركّب جوهريّ مستحيلاً. إفترضت باتلر أنّ الهويّات الجوسوية هي، أساساً، نتاج للّغة. من هنا، ترفض

إمكانية وجود أيّ مركب أو أيّة نواة قبلية (a priori) ومسبقّة في اللغة، مفترضة أنّ اللغة نظام معان يتكوّن عبر آليات التكرار المستمرة التي يقوم بها الأفراد (Butler 1990).

تشكل اللغة بالنسبة إلى باتلر وسيلة للقوّة والسيطرة، فتعمل القوّة من خلالها لإنتاج فئاتٍ ونماذج وأصنافٍ (Categories) تقسّم العالم وتنتج شروط الانتماء والشرعية. إنّ منظومة المعاني التي تبلور الواقع تُنتج أشكال وجود معيّنة، باعتبارها طبيعية أو مرغوبة، وترفض أشكالاً أخرى، يعني ذلك أنّ كلّ فئة تعمل، أيضاً، كمقياس للانضمام إلى مجموعة معيّنة، وبالتالي، تضمّ اللغة، عملياً، معانيً علنيةً وضمنيةً يترتب، على أساسها، نظام قيميّ وهرميّ للكون.

تعرض باتلر الشكل الأدائيّ للنوع الاجتماعيّ؛ حيث ترى أنّ التمييز بين الجنس كمعطى طبيعيّ - بيولوجيّ لهوية المرأة أو الرجل والنوع الاجتماعيّ كمجموع الأدوار والمعاني الاجتماعية المرتبطة بتلك الهوية الطبيعية، هو تمييز مبنيّ، أساساً، على فرضيّات اجتماعية ترغب في الفصل بين الشرعيّ وغير الشرعيّ وتهدف إلى إقصاء من هم غير مرغوب فيهم من وجهة نظر المجتمع. من هنا، فإنّ "الجنس" هو نموذج يتحوّل عبره الجسد إلى جزء من منظومة المعاني الثقافية؛ أي أنّ الهوية الجنسية "الطبيعية" تتشكل عبر آليات ثقافية تعمل على الجسد وتبلوره وتظهره كأنه ذو معنّى بحدّ ذاته. إنّ تفعيل القوّة الاجتماعية على الجسد عبر المعرفة، التكنولوجيا، الممنوعات، المسموحات، الترتيبات القانونية واللغة يخلق الوهم بوجود هوية جنسية طبيعية وقبليّة نسائية أو رجولية، حيث يشكّل النوع الاجتماعيّ تعبيراً عنها (المصدر السابق). وتتساءل باتلر في إشارة إلى الدور الذي يلعبه ذوو السلطة في بلورة الهويات: من يُمثل عبر اللغة؟ من يخرج من الفئات ومن يضمّ؟ أيّة سياسات يتمّ دحرجها بل إلغاؤها من حقل الفعل حتى كماإمكانية؟ (Butler 2001, 30).

تشير باتلر إلى أنّ معنى الفعل الإنسانيّ عامّةً واللغويّ خاصةً لا ينبع من المعنى الأوّل الذي يريده المتحدث، بل من كون الفعل (الكلام، مثلاً) عودة على نمط عامّ معروف وذو معنّى

اجتماعي معطى. يعني ذلك أنه لا وجود لذات اجتماعية مستقلة تعمل كمصدر للمعنى، إن الذات تتكون دائماً وأبداً عبر الآليات الثقافية، وتشكل مبدأ منظماً للمعاني. هذه أشكال خطابية تتبلور من خلال أشكال الخطاب المختلفة وتعرف الكيان الإنساني كذوات. تفترض هذه النظرة أن هوية المرأة أو الرجل هي هوية أدائية تنفيذية (Performance) أي أن الهوية تتبني من خلال أداءات سلوكية.

تتلاقى دراسات باتلر حول اللغة، إلى حدّ معيّن، مع دراسات المحلّة النفسية ما بعد البنيويّة الفرنسية جوليا كريستيفا (Krestiva 1985)، خصوصاً في ما يتعلق بعملية تكوين الذات، والتي تفترض وجود توتر دائم بين مجالات غير لغوية مثل المشاعر واللغة، وترى أن الذات هي ذات في تكوّن دائم ومستمر؛ أي في "صيرورة"، ما يعني أن أيّة محاولة لتعريف هوية الفرد هي عمل سيزيفي. تفترض كريستيفا أن الإنسان موجود في مسار دائم من التغيير، ولكنها تؤكد أنه موجود دائماً في موقع "المحاكم" من قبل اللغة والمجتمع، اللذين يحدّدان القوانين. يعني ذلك أن ذاتيتنا هي دائمة التشكّل فتعيش صيرورة مؤبّدة، وبالتالي لا يمكنها أن تكون موحّدة، بل مختلفة وتمايزيّة.

غير أن كريستيفا، وعلى العكس من باتلر، تعي تماماً معنى أن تتبني الحركات النسوية الخطاب ما بعد الحداثي بشكل جارف. إلا أن الحديث عن رفض وجود هوية ماهوية والحديث عن أن الهوية الجنسية هي نتاج "مواقع" أو "أداءات" وأنها مجرد نتاج لآليات لغوية هو بمثابة الذهاب بالمطالب النسوية إلى الهاوية؛ لأنه يعني أن لا وجود لهوية أنثوية ولا لنوع اجتماعي؛ حيث إن هذه المفاهيم مجرد نتاجات لغوية وهي، بالتالي، وهمية! من هنا، ومن منطلق وعيها لذلك واعترافها به، تقترح كريستيفا أن تتبني النساء بشكل واع الهوية الأنثوية بوصفها هوية مركبة (Kristeva 1986, 209)، أو كما تقترح الناقدة النسوية تيريزا دي لوريتيس (De Lauretis 1986, 15) "كهوية مركبة من سلسلة اختلافات (Differences) وتنوعات لا تقتصر على

الاختلافات الجنسية، العرقية، الاقتصادية أو الثقافية. بل المجموع الواسع لهذه التنوعات، وفي ظلّ وجودها المتوتر الذي ينقصه قاسم مشترك يجمعها، وفي ظلّ رؤيتها ما بعد الحداثيّة ترى كريستيفا أنّ النسوية عمليّة تمرّ بثلاث مراحل وأشكال عمل:

• أوّلاً، تطالب النساء بالدخول إلى "النظام الرمزي"⁵، (أي إلى العالم الثقافيّ) وهذه هي النسوية الليبرالية التي طالبت بالمساواة.

• ثانياً، ترفض النسويات النظام الرمزيّ (أي المطالبة بأن يمتلنّ في النظام القائم) ويفضّلنّ حرية جديدة مبنية على الاعتراف بوجود الاختلافات (الكشف عن أشكال جديدة للأنا من خلال اللّغة)، هذه هي النسوية الراديكالية.

• ثالثاً، ترفض النساء التقسيمات الثنائية بين الذكورة والأنوثة وتعتبرها ثنائية ميتافيزيقية وهمية، معدّة لإنتاج هويّات نقيّة مبنية على الثنائيات مثل الرجل والمرأة، الذكر والأنثى.

من هنا، فإنّ النسوية بشكلها الأخير هي نسوية تنطلق من وجود الاختلافات والتمايزات، بل تقترض، أصلاً، أنّ الوجود، اليوم، مركّب من هوامش لا نهائية، من دون مركز واحد أو أنموذج هوية واحد.

تكمّن أهمية ما بعد الحداثيّة، التي انطلقت، أساساً، من فرنسا، في أنّها فتحت مجالاً جديداً لنقد النظريات الإنسانيّة عامّة والمؤسّسة على نظرات مُحوّرة حول الذات - المركز (Ego-Centrism)، سواء أكان هذا المركز هو الرجل أم الغرب أم الطبقة، وساهمت بذلك في إذكاء الدراسات ما بعد الكولونيالية (Postcolonialism)، من هنا، فإنّ مساهماتها هي منهجية أساساً، تساهم في تبني نظرة تعدّدية ومركّبة، وتدعم في اتجاه تفكيك البنى الاجتماعيّة المجنّسة، تحليل اللّغة ودورها في بناء الفروق، ورفض الثنائيات الجاهزة، والصور الموحدّة للقمع.

⁵ "النظام الرمزيّ" هو مفهوم مأخوذ عن المفكر الفرنسي جاك لاكان (J. Lacan)، ويُقصد به دخول عالم اللّغة وهو عالم ذكوريّ فالوسيّ، وتقصد كريستيفا أنّ الحركة النسوية الليبرالية طالبت بأن تكون، أوّلاً، جزءاً من النظام الاجتماعيّ الذي عُيّن عنه.

نسوية ما بعد الكولونيالية

أثارت الطروح النسوية الغربية، التي ركزت على الفروق بين الجندر/ الجنس، باعتبارها أساس القمع الاجتماعيّ الأساسيّ الذي يجمع النساء في كلّ العالم، حفيظة الكثير من الباحثات والمفكرات في العالم الثالث وفي الطبقات المقموعة والمهمّشة وفي أمريكا، ممّن صنّفن أنفسهنّ كجزءٍ من العالم الثالث (Third World U.S. Feminism).

يعتمد الخطاب النسويّ ما بعد الكولونيالية (Bhabha 1994; Anzaldua 1991; Mohanty 1991) في فهم العلاقات بين الجنسين، على موضّعة القمع الجنسيّ في سياق التأثير الذي خلفه الاستعمار والكولونيالية الأوروبيين للشرق، وتأثيرهما في بلورة خصوصية الحركة النسوية في المجتمعات المستعمرة، كونها تبلورت في إطار الصراع معهما. ويمنح خطاب ما بعد الكولونيالية رؤية ديناميكية للعلاقات بين المستعمر والمستعمّر، لا تقتصر على تأثير أحاديّ من قبل المستعمر، بل تتعداه إلى رؤية مركّبة للتأثير يصبح معها الحديث عن أيّة ثقافة أصليّة مستحيلًا. ولقد لعبت الهجرات الداخلية (من القرى إلى المدن والبعكس) أو الخارجية (إلى أوروبا، مثلاً) والتغيّر في أنماط الإنتاج والعولمة الاقتصادية والثقافية، دورًا حاسمًا في خلق الثقافات الهجينة، ليس في الشرق وحده بل في الغرب كذلك.

إعتبرت هؤلاء الباحثات أنّ تداول القمع الجنسيّ المعزول عن أشكال القمع الأخرى، والانطلاق منه ببلورة برامج عمل يُراد منها أن تتجاوب مع احتياجات النساء في كلّ العالم، بغضّ النظر عن الانتماءات الطبقيّة، العرقية والإثنية، تداول جزئيّ ومغلوط فيه ومتمركز حول الذات الأوروبية (Westocentric) والتمركز الإثنيّ (Ethnocentric). بدل ذلك، طالبت بفتح الآفاق لفهم نظريّ مركّب وجديد للفروق بين الجنسين، يتزامن مع الكشف عن أشكال القمع الأخرى كلّها،

سواء أكان هذا القمع طبقيًا، إثنيًا، عرقيًا أم قوميًا وتداخلها في إنتاج خصوصيات وتنوع تجارب النساء. ولا تشكك النسويات الناقداً للفكر الغربي في أهمية محور الجنس/ الجندر في القمع الاجتماعي، إلا أنهن يرفضن اعتباره محور القمع الوحيد. وتوضّح أن مكلينتوك (McClintock 1995) أنّ العرق، والنوع الاجتماعيّ والطبقة ليست حقول تجارب منفصلة تتوجد في حالة عزل تامّة عن بعضها، ولا هي قابلة للربط الارتجاعيّ كما في لعبة الـ"ليغو"، بل تتوجد معًا، ورغمًا عنها، من خلال علاقاتها المتبادلة والمتشابكة، سواء أمنّ خلال علاقات تصادمية أم تضادية. من هنا، رفضت المفكرة الهندية تشاندرا موهانتي (Mohanty 1991, 51) النسوية الغربية ودعت إلى تطوير نسوية عالم ثالثة، تعتمد على خطوتين متوازيتين: النقد الداخليّ للنسوية الغربية المهيمنة، والتأسيس لاستراتيجيات عمل نسوية مستقلة ومُوصلة تاريخيًا، اقتصاديًا وثقافيًا.

تشير جياواردينا في مقدّمة كتابها حول مفهوم النسوية والقومية لدى نساء العالم الثالث، إلى أنّ برامج وأطروحات الحركات النسوية في هذه المجتمعات هي، أساسًا، جزء عضويّ من عمليّة التحرّر الوطنيّ التي تخوضها شعوبها. وعليه، فإنّ مدارس النسوية وتحرّر المرأة في هذه المجتمعات هي إنتاج الواقع المركّب الذي تعيشه نساء شعوب العالم الثالث المستعمرة وليس فكرة غربية مستوردة حديثًا من تجربة نساء المجتمعات الغربية (Jayawardena 1986).

تشير الباحثة الفلسطينية نهلة عبود إلى أنّه من العبث محاولة الفصل التعسفيّ بين النضال القوميّ الوطنيّ من جهة، والنضال الاجتماعيّ النسويّ من جهة أخرى، عندما نتحدّث عن حيثيات حركات التحرّر الوطنيّ لدى الشعوب الواقعة تحت وطأة الاستعمار الخارجيّ (Abdo 1991). وبقدر ما هو من غير المنطقيّ، في هذه الحالة، التطرّق إلى قمع المرأة الاجتماعيّ خارج سياق قمعها القوميّ والطبقيّ، كونها تنتمي إلى شعب هو كُله فريسة للاستعمار، بقدر ما هو من السذاجة المطلقة أن نعتبر نصر حركات التحرّر الوطنيّ ضدّ الاستعمار نصرًا مباشرًا للمرأة وقضيتها. إنّ تداخل عوامل القمع القوميّ والطبقيّ والاجتماعيّ وتشابكها بصورة جدلية وبُنوية

في بعضها بعضاً يظهران بوضوح في حالة المرأة الفلسطينية بشكل عامّ، والمرأة المنتمية إلى الطبقات المسحوقة بشكل خاصّ. من هنا، تتبع أهميّة فهم العلاقة بين أشكال القمع المذكورة كافة والتفاعل الجدليّ بينها، عند الحديث عن قضية المرأة الفلسطينية (مكاوي 2002).

وتلخّص نايرة التوحيدّيّ (بهلول 1998، 151) المفكرة الإيرانية مطالب النسوية الغربية بالأمور الأربعة التالية: الاستقلال الاقتصاديّ من خلال العمل خارج المنزل، المساواة السياسية، إلتزام معايير أخلاقية واحدة للمرأة والرجل، وإلغاء الصور النمطية عن طباع الجنسين. وتتساءل التوحيدّيّ "ما الذي أسّس الوعي النسويّ للإيرانيات؟"، وتجبب بكلام ينطبق على المرأة الفلسطينية: "في إيران، كما في بلدان مستعمرة أخرى، امتزجت قضية المرأة بشكل قويّ بقضية الهوية الوطنية، ما أدّى إلى حصول تداخل بين تحرير المرأة والتحررّ الوطنيّ، بين النسوية والوطنية" (المصدر السابق).

كما يشير بهلول إلى أنّ التداخل بين قضية تحرير المرأة والتحرير الوطنيّ كان عاملاً حاسماً في تشكّل النسوية العربية، وهو يجري على أكثر من صعيد، يتمثل أكثرها خطورة بالتداخل بين محاولة الشعب مواجهة المحتلّ المستعمر، من خلال صنع "هوية وطنية" تقوم على أساس اللغة، والقيم والعادات والدين والثقافة وبين قيام المرأة بحمل عبء "حماية الهوية الوطنية"، حيث تظهر في الخطاب الوطنيّ أنّها صانعة الأبطال والمناضلين، "أرضعهم" حبّ الوطن وتعلمهم الاعتراز بالماضي والتراث والوطن (بهلول 1998، 152-153).

وإضافة إلى تداخل قضية تحرير المرأة مع التحررّ الوطنيّ، فإنّ نساء العالم الثالث يعانين تدني مستوى المعيشة إلى ما هو دون الوفاء بالاحتياجات الأساسية، وقد عبّرت عضو في برلمان جنوب إفريقيا خير تعبير عن هذا الوضع حين قالت إنّ الحركات النسوية في الغرب تطالب بالخروج من المطبخ إلى الحيز العامّ، في حين تطالب المرأة في العالم الثالث بأن يكون لها مطبخ، أصلاً. وتعاني المرأة تردّي الأوضاع المعيشية أكثر من الرجل؛ لسبب الامتيازات التي

يحظى بها؛ لسبب البنية الاجتماعية الأبوية، وتفضيله في سوق العمل، وتقلص فرص العمل، إضافة إلى انعدام وجود شبكات داعمة توفر فرص العمل للنساء وتُعنى بالأطفال في ساعات غيابهنّ.

وتنتقد الباحثة الفلسطينية نهلة عبدو (Abdo 1995, 37-40) عدم حساسية النسويات الغربيات في فهم احتياجات المرأة العربية. وتقوم، في هذا السياق، بتلخيص الوصفة التنموية التي تقدّمها الليبرالية الغربية لنساء العالم الثالث، والتي يُفترض بها النهوض بالظروف الاجتماعية للمرأة، وذلك عبر مبدأين: اقتصاديّ بحت، يقضي دمج المرأة في القطاعات الاقتصادية المختلفة، وينظر إلى التنمية من خلال مفاهيم العائدات، حسابات التكلفة، والانفتاح على السوق الاقتصادية، أمّا الثاني فيتلخّص باعتقاد المفكرات الليبراليات "أنّ المرأة سيّدة مصيرها" وأنّ النوع الاجتماعيّ يعتمد على الفرد كفرد وليس على الجماعة.

تشكّك ريتا جقمان في الفائدة المرجوة من زيادة وعي النساء للنوع الاجتماعيّ، بدل العمل على تغيير الأوضاع التي تحيا في ظلّها المرأة، وتقول متسائلة (Giacaman 1995, 37):

وما الفائدة في زيادة وعي المرأة (للنوع الاجتماعيّ) عند النساء الريفيات الفقيرات من أجل تشجيعهنّ على المطالبة بحقوقهنّ في الميراث بموجب قوانين الشريعة الإسلامية، إذا كانت البنى والعادات والتقاليد كلّها تؤدي إلى فقدان شبكة الحماية الاجتماعية والعائلية، وحتى القدرة على العيش، إذا ما أقدمت النساء على هذا العمل.

لقد تأثر الفكر النسويّ الشرق أوسطيّ مباشرةً بالنقد الذي بادرت إليه الباحثات الإفريقيات – أمريكيات المعارضات للفكر النسويّ الليبراليّ، الذي ركّز على مساواة النساء بوصفهنّ أفراداً، وذلك في إطار الديمقراطية الغربية. فقد اعتبرت هؤلاء النسويات أنّ عوامل العرق، الطبقة، القومية والميول الجنسية تؤسّس لأشكال جمعية لا تعيشها المرأة البيضاء؛ لسبب امتيازاتها التي

تحظى بها، كونها جزءاً من الطبقة المهيمنة (Lord 1984; Sandoval 1991, 2000; Hurtado, 1994).
1996; Anzaldua 1994; Hooks 1991

من هنا، فقد اقترحت ايدا هورتو (Hurtado 1994) توجيه التحليل النسوي في الولايات المتحدة إلى سياق نظريّ جديد مؤسس على فهم الفروق والامتيازات (Privilege) المتباينة للجماعات العرقية المختلفة. وتقرّ أورتادو بأنّ أيّة محاولة لإقرار برنامج عمل نسويّ لا يأخذ الاختلافات والامتيازات بشكل جادّ هو عمل محكوم عليه، مُسبِّقاً، بالفشل؛ فلم تُعان المرأة السوداء والنساء الملونات، مثلاً، القمع الجنسيّ فحسب، بل الطبقيّ، أيضاً؛ حيث شكّلت غالبية الطبقة العاملة في الولايات المتحدة. وترى أورتادو أنّ تموقع الأقليات المختلفة بأبعاد متباينة من الرجل الأبيض (صاحب السلطة) في الولايات المتحدة أنتج أنماطاً تبعيّة متباينة حسب القرب/ البعد النسبيّ منه؛ فالرجل الأبيض لم يحتجّ إلى المرأة السوداء من أجل الإنجاب، واستمرارية العرق؛ حيث إن المرأة البيضاء فُعمت، أساساً، من أجل القيام بهذا الدور. من هنا، فإنّ عدم الحاجة إلى غير المرأة البيضاء خلق حالة تباعد بين النساء السوداوات أو الملونات من المركز العائليّ الأبيض صاحب القوة، فيما كانت المرأة البيضاء تقبع داخل دائرة الرجل الأبيض. يعني هذا القرب أنّ المرأة البيضاء تُقمع بشكل مختلف عن المرأة السوداء أو النساء الملونات.

لقد ترافق رفض النسويات الملونات والسوداوات للفكر النسويّ الليبراليّ مع رفض للفكر الماركسيّ الأوليّ والتبسيطيّ، الذي اعتبر التحرير الاقتصاديّ شرطاً لتحرير المرأة. ففي كتابها "وأنا، لست امرأة؟ النساء السوداوات والنسوية"، رفضت بيل هوكس (Hooks 1984) مطالبة بعض الحركات النسوية بخروج المرأة إلى العمل خارج البيت، باعتباره شرطاً لتحريرهنّ. لقد ذكرت هوكس أنّ نساء الطبقة العاملة، عملنّ دائماً خارج البيت في أعمال لا تحمل أيّ اعتراف بأهمّيّتها، ولم يحصلنّ على مقابل ماديّ مقبول. كما شكّكت هوكس في وجود "تجربة نسوية" أو مشكلة نسوية مشتركة لكلّ النساء، غير مرتبطة بمسألة المكانة الاجتماعية والاقتصادية،

واقترحت هوكس، بدل ذلك، بناء نسوية جديدة وحقيقية تقوم على الوعي للفروق كأساس لنجاحها. فترى أنّ النسوية الإصلاحية المرتبطة (أمريكياً) بالمرأة البيضاء والتي تعمل على إصلاح قوانين معيّنة، تعمل، في الواقع، على تطوير شريحة ضيقة من النساء ودعمها في إطار النظام الموجود، وذلك على حساب مصالح غالبية النساء الأخريات. وتضيف هوكس أنّ النسوية الليبرالية تحولت إلى أداة لتحسين المكانة الاجتماعية لنساء الطبقة البرجوازية البيضاء ضمن النظام الموجود، الأمر الذي ترافق مع قبول مبطن أو معلن، أحياناً، بوجود طبقة واسعة من النساء المقموعات والمستغلات ممن يؤمنّ بالأعمال "القدرة" التي رفضنّ القيام بها. تحولت النسوية الليبرالية بذلك، حسب هوكس (هوكس 2002، 18)، ليس إلى شريكة وحليفة للطبقة المسيطرة تمارس التمييز على أساس الجنس فحسب، بل أخذت على عاتقها إدارة أسلوب حياتي مزدوج، تكون المرأة البيضاء في إطاره مساوية للرجل في العمل، أمّا في البيت فهي متساوية حسب مصالحها، فقط. إنّ بناء "أخوة نسوية" (Sisterhood) يعني رفض النسوية الليبرالية والنضال ضدّ أشكال الظلم الاجتماعيّ البطرقيّ كلّها، وهي ممكنة، فقط، إذا تنازلت نساء الطبقات المهيمنة على قوتهنّ في السيطرة وفي استغلال شرائح نسائية ضعيفة. إنّ استخدام المرأة قوة الطبقة أو امتياز العرق من أجل السيطرة على نساء أخريات، يقف عائقاً مؤكّداً أمام "الأخوة النسوية". وتقترح هوكس، بدلاً من ذلك، نضالاً مكثفاً ضدّ العنصرية الجنسية (Sexism)، التمييز الطبقيّ، الاستعمار والرأسمالية. وتدعو هوكس إلى إقامة شبكة أخوة نسوية (Sisterhood)، كأساس للتضامن الاجتماعيّ، فهي تطلب من النساء البيضات العاملات مع النساء السوداوات أن يكنّ، أولاً، معارضات ورافضات للقمع، وتطلب من الرجال العاملين مع النساء أن يكونوا، أساساً، نسويين (Feminst). ورغم أنّ هوكس ترى أنّ بناء "تضامن العمل" أمر صعب، فهو ممكن بل وضروريّ. وعرّفت هوكس النسوية بأنّها حركة لإنهاء التمييز على أساس الجنس، الاستغلال والقمع الجنسيّ (المصدر السابق). إنّ النضال ضدّ التمييز المبنيّ على أساس الجنس مستحيل إذا لم يرافقه نضال ضدّ أشكال القمع الأخرى كلّها، أي عكس ما طالبت به

النسوية الليبرالية من مساواة مع الرجال ضمن النظام الموجود؛ لأنّ نظامًا كهذا يقمع العمّال ويقمع السود وأبناء الأقليات.

تضيف هوكس أنّ نسوية ثورية تعني، ضمن ما تعنيه، التحرّر من النظرات الاستعمارية والاستشراقية، التي تتعاطى مع قضايا من قبيل ختان الإناث في إفريقيا والشرق الوسط، نوادي الجنس في تايلاند، أو تحجيب النساء في الدول الإسلامية، من منطلقات "نسوية ليبرالية". وتشير هوكس إلى أنّ الكثير من النسويات الغربيات يتعاملن مع ختان الإناث بوصفه سلوكًا "بربريًا غير حضاري" ويطحرن التمييز الجنسيّ في هذه الحالات وكأنّه أكثر عنفًا وعنصرية منه في الولايات المتحدة. تعتبر هوكس أنّ هذه النظرة خاطئة في أساسها، وتقدّم بدلاها تبني نظرة نسوية متحرّرة من الاستعمار تختبر، أوّلاً، العلاقة بين الأشكال المختلفة للعنصرية الجنسية وعلاقتها بجسد النساء. تختبر نسوية كهذه، مثلاً، العلاقة بين ختان الإناث في إفريقيا واضطرابات التغذية التي تهدّد حياة النساء (التي هي نتاج مباشر لمطلب الجسد النحيف كنموذج للجمال) في أوروبا وأمريكا. يشدّد تحليل مقارن كهذا على العنصرية الجنسية في الولايات المتحدة (المصدر السابق، 55). ولا يفترض تقبّل الاختلافات نهاية المطب للنسويّ النقديّ؛ لأنّ مطلبًا كهذا وحده، حسب أودري لورد (Lorde 1984)، هو مطلب إصلاحيّ فجّ يتغاضى عن الدور الإبداعيّ والمثمر للاختلافات بين الجماعات؛ لأنّ الفروق يجب ألا تكون مقبولة، فقط، بل تجب رؤيتها نتاج ديناميكية حيوية، تستطيع عبرها إبداعاتنا التآلق. إنّ الاختلافات في هذا السياق اختلافات متشابكة وتبادلية بين قوى مختلفة، تتمتع بالمساواة والاعتراف بأهميّتها، من الممكن عبر قبولها الوصول إلى قوّة قادرة على التغيير. وتقدّم أودري لورد (Lorde 1984) بناء تآلفات بين المهمّشين/ات المقموعات/ين، الفقراء، السود ممّن يعرفون أنّ البقاء ليس خطابًا أكاديميًا بل هو معاناة يومية. تآلفات كهذه بين الشرائح المهمّشة المختلفة قادرة على إنتاج مركز قوّة مُضادّ للنظام الأبويّ المُهيمن؛ لأنّ التغيير، حسب لورد، من المستحيل "أن يتمّ من داخل بيت

السيد أو بأدواته"، بل يتمّ، دائماً وأبداً، بأدوات مضادة ومن خارج بيته. ليس رفض أدوات السيد، بلغة لورد، أداة نضال سياسية فحسب، بل يتعداها، كما تقول تشيلا ساندوفال (Sandoval 2000)، إلى تفكيك الأدوات النظرية المهيمنة في الخطاب الأوروبي الأمريكي المتمركز على الذات، وانتهاج أدوات تحليلية تعمل على تصديع هذا الخطاب.

تقترح ساندوفال في كتابها (The Methodology of the Oppressed) انتهاج انتفاضة نظرية تؤسس لإنتاج وعي مضاد. وتستند ساندوفال إلى دراسات فرانس فانون، هومي بابا، أودري لورد، رولان بارت، ميشيل فوكو، ديريدا وآخرين، لهدف صياغة انتفاضتها النظرية. وقد كان أكثر مساهمات ساندوفال أهمية وضع مفهوم "الوعي المتمايز" كأداة نضالية (Sandoval 1991, 12-14). وفي سياق بحثها حول النساء في العالم الثالث، فسرت هذا الوعي بأنه مرتبط بالنسج "بين وداخل" أربعة أشكال من الوعي - المضاد: وعي "المساواة والحقوق"، الوعي الثوري، وعي "التعالي" ووعي "الانفصالية". إن استخدام هذه التكتيكات النضالية وتحريكها مرتبط برفض حصر الخيار في شكل نضالي واحد. يجب، بدل ذلك، دائماً، انتهاج وتفضيل الآلية الأكثر ملاءمة للمصالح الأنية. إن الوعي المتمايز لا يعني تغييراً في الأهداف الاستراتيجية للحركة النسوية، بل خلق تآلفات مؤقتة بين شرائح تلتقي في مصلحة محدّدة وعينيّة.

وقد أوضحت هورتادو عام 1985 أن النسوية الثورية هي بطبيعتها نمط اجتماعي متمايز بقولها: "عندما تصل المرأة الملونة سنّ المراهقة تكون قد طوّرت مهاراتٍ سياسية غير رسمية للتعامل مع تدخلات الدولة". من هنا، فإن المهارات السياسية التي تتبناها المرأة الملونة أو السوداء مختلفة عن تلك التي تتبناها المرأة البيضاء الليبرالية أو تلك التي اتبعتها النسويات المتطرّفات. لقد تصرّفت المرأة الملونة، دائماً، وكأنها جزء من منظمة سرّية (Gurrilla) تتدرّب عبر الصراعات الحياتية اليومية على مواجهة أدوات الدولة (Hurtado 1989). من هنا، فقد عرّفت

شيري موراغا (Moraga 1981) نسوية العالم الثالث في أمريكا بأنها حرب عصابات (Gurilla Warfare)؛ من حيث كونها طريقة حياة، أسلوب وأداة بقاء. وأضافت، واصفة التجربة اليومية بأنها مُناطّة بالتغلب على المصاعب اليومية، "كيف نقيس ونزن ما يجب أن نقوله أو ألا نقوله، ومتى، ما الذي يجب أن نفعله وكيف ومع من نستطيع أن نتعاون، أن نتصادق ومع من لا نستطيع" (المصدر السابق).

إنّ التآلف بين نساء ينتمين إلى الطبقات المهمّشة والمظلومة كما اقترحته لورد (مصدر سابق) يعني، أيضاً، التآلف بين نساء لا يشتركن في لغة واحدة، ثقافة وعنصر أو إيديولوجيا موحّدة، ولا يتفقن على حلول واحدة. غير أنّ تآلفهنّ يخلق قوّة مضادّة لقوى المركز والثقافة المهيمنة (1981 Anzaldua).

إنّ "التكتيك التمايزي" يعني، ضمن ما يعنيه، تمكين الجماعات المهدّدة من انتهاج أساليب تبدو، أوّل وهلة، مأخوذة من قاموس اللغة الاستشراقية. إحدى هذه الآليات هي "الإغلاق الاعتبائي" للهوية كما عبّر عنه ستيوارت هول (Hall 1988) أو الماهوية الاستراتيجية بلغة غياتري سبيفاك (Spivak 1991). ويعني الإغلاق الاعتبائي للهوية وضع حدود للهوية الجماعة أو الفرد تحميه من الذوبان في ثقافات مهيمنة، أو كما اقترحت سبيفاك (المصدر السابق) تحويل الهوية الجماعية بشكل واع إلى "هوية ماهوية"، وقد اعتادت الأقليات والشعوب المستعمرة لغة استعمارية تتعامل مع هويّاتها على أساس كونها هويّات ساكنة غير متحرّكة، وغير قادرة على التفاعل مع التغيّرات الحداثيّة، بل حتى إنّها نظرت إلى هويّات الشعوب غير الأوروبية نظرة استشراقية تتناسب ومخيّلتهم عن الشرق ولا تعبّر، بالضرورة، عمّا هي عليه بالذات، حتى

تحوّلت صور المخبّلة عن الشرق إلى حقائق غير قابلة للتفكيك. من هنا، فإنّ سبيفاك (المصدر

السابق) تقترح تبني آلية "جوهرية" الهوية، الواعي كآلية مقاومة⁶.

لا تقترح سبيفاك استخدام الآلية الماهوية الاستراتيجية لهدف إعطاء غطاء شرعيّ للرّضوخ للغة المستعمر أو لتبرير تبني مفاهيمه بشكل دائم. وفي السياق الفلسطينيّ في إسرائيل، يعني تبني هذه الاستراتيجية القبول، مثلاً، بهوية "عربية - فلسطينية جوهرية" مع الوعي التامّ لعدم وجود شيء جوهريّ، قبليّ؛ لأنّ الفلسطينيّ في السياق الذي يكافح فيه، مثلاً، في سبيل وجوده وكيانه، لا يستطيع إلا أن "يجمّد" نواة هويته وتمثيلها على أساس كونها "جوهرًا"؛ لأنّ أيّ خيار آخر يعني الوقوع في مطبّ "الميوعة" والتحوّل إلى مجتمع مُذرّر لا يستطيع التجمّع لهدف النضال للحصول على حقوقه. وهذه الاستراتيجية مهمّة بشكل خاصّ في نضال المرأة الفلسطينية في إسرائيل في ظلّ وجود حركة نسوية بيضاء (بغالبيتها وصبغتها) تعمل على وضع جدول أعمال لا يأخذ بالاعتبار خصوصيّة واقع المرأة الفلسطينية في إسرائيل. في وسع الحركات النسوية الفلسطينية استخدام "جوهرية الهوية" بالنسبة إلى المرأة/ الرجل أو الهوية القومية، كآلية تمنع تمييعها داخل الحركة النسوية "اليهودية - الأشكنازية" وتضع حدودًا معيّنة تميّزها، خصوصاً، في ظلّ الاختلافات البنيوية بين الجماعتين.

⁶ لا أدري ما إذا كنت وُفقت تمامًا في الترجمة؛ حيث إنّ "الجوهرية" هنا ترجمة لـ Essencialization ويُقصد بها إظهار الإغلاق الاجتماعيّ المقصود للهوية وإظهارها وكأنها هوية ثابتة غير متحركة، أي ذات ماهية وجوهر دائمين. نجد مثلاً على هذا الاستخدام في ما قام به عالم الاجتماع يهودا شنهاف (שנהב 2003) عبر تبنيه صيغة "اليهود- الشرقيين" للإشارة إلى اليهود العرب، مع علمه التامّ أنّ مفهوم "اليهود - الشرقيين" هو صياغة أشكنازية هدفت إلى قطع العلاقة ما بين اليهوديّ الشرقيّ وتاريخه وانتمائه الثقافيّ العربيّ، وجعل هوية "عربيّ - يهوديّ" إمكانية مستحيلة. إنّ الاستخدام الواعي لآلية "الماهوية الاستراتيجية" يعني تجيّر المفاهيم واستخدامها كآلية مقاومة لخدمة المقموع ومصالحته عبر إكسابها معانيّ جديدة.

الفصل الثاني

المكانة الاجتماعية للمرأة العربية

بين التحليلات الثقافية والاجتماعية

مقدمة

تُجمع الأبحاث التي تناولت مسألة الفروق بين الجنسين، في العالم العربيّ خاصّة والإسلاميّ عامّة، على أنّ المرأة العربية تحتلّ مكانًا دونيًا في البنية الاجتماعية المعاصرة، غير أنّ الأبحاث تختلف في تفسيرها لهذه الدونية والأسباب التي تقف وراءها.

وتعود جذور النقاش حول مكانة المرأة العربية ووضعيتها الاجتماعية إلى نهايات القرن التاسع عشر، في فترة شهدت حالة من الصراع مع القوى الاستعمارية الغربية، كما شهدت، أيضًا، بدايات التثاقف والانكشاف على الآخر.

يُعتبر قاسم أمين من أوائل المنظرين العرب الذين تنبّهوا للعبء الذي تعيشه المرأة العربية في نهايات القرن التاسع عشر. ويُعتبر كتابه "تحرير المرأة" الذي نُشر عام 1897 الفاتحة "الرسمية" لطرح قضية تحرير المرأة كجزء من مشروع التحرر الوطني. لكن لا يعني هذا أنّه أوّل من طرح القضية النسوية؛ فقد سبقته إلى ذلك كتابات مثل هند نوفل مؤسّسة مجلة الفتاة الشهرية (1892) (بارون 1999، 9). إلا أنّ تأثيرهنّ لم يكن واسعًا أو مُثريًا بمقدار كتابات قاسم أمين، الذي تخطى تأثير كتاباته مصر والأقطار العربية إلى دول إسلامية مثل إيران. وتُشير الباحثة الإيرانية افصائنة نجم أبادي (1999، 105) إلى أنّ قضية تعلم المرأة حظيت عند نشر كتاب "تحرير المرأة" بأوّل انتباه كامل ومفصّل في إيران.

لقد كان قاسم أمين (قاسم 1989) أوّل المطالبين بتعلّم النساء، وسفورهنّ، والسماح لهنّ بالتطّلق، ويكفي أن نتذكّر أنّ المرأة لم تكشف عن وجهها إلا بعد ثورة 1919 وأنّ أوّل مدرسة إناث ثانوية حديثة أنشئت عام 1925، وأنّ بعضًا من مطالبه، من قبيل تقييد حرّية الرجل في التطّيق، ما زالت غير منقّذة. يكفي هذا للدّلالة على الجرأة التي تميّز بها قاسم أمين، ومساهمته في خلق وعي اجتماعيّ لواقع المرأة.

قدّم قاسم أمين تحليلًا تاريخيًا، سياسيًا وسيكولوجيًا لتدهور أوضاع المرأة، رده إلى التاريخ الطويل للاستبداد السياسيّ في المنطقة وأثره الاجتماعيّ وتأثيره في مؤسّسات المجتمع كلّها بما فيها مؤسّسة الأسرة. كما انتقد التفسيرات الدينية المنحازة للعلماء والفقهاء، أو على حدّ قوله: "ليس في إمكان أحد أن يُنكر أنّ الدين الإسلاميّ تحوّل اليوم، عن أصوله وأنّ العلماء، إلا قليلاً ممّن أنار الله قلوبهم، قد لعبوا به كما شاعت أهواؤهم حتى صيروه سخرية وهُزواً" (عند أماني صالح وأخريات 2001، 59-60). كما رفض أمين بشدّة التسويغات والمقولات التي ترى أنّ الفروق بين الجنسين في المكانة الاجتماعية مردّها إلى وجود فروق جسدية وعقلية طبيعية بين الجنسين، ويقول (مصدر سابق، 329):

إنّ فاق الرجل المرأة في القوتين البدنية والعقلية، فذلك إمّا لأنّه اشتغل في العمل والفكر أجيالاً طويلة، كانت المرأة فيها محرومة من استعمال القوتين المذكورتين، ومقهورة على لزوم حالة من الانحطاط تختلف في الشدّة والضعف على حساب الأوقات والأماكن.

جاءت مقولات قاسم أمين لتعارض النظرة الاجتماعية التي سادت في نهايات القرن التاسع عشر وما سبقه، من أنّ الفروق بين الرجل والمرأة مردّها إلى الاختلافات الطبيعية بين الجنسين، ولتعارض الفكر التسويغيّ الدينيّ، الذي أكّد على أنّ الدين نظم العلاقات بين الجنسين على أساس التفوق الطبيعيّ للرجل وضعف المرأة، وقد تبعته في هذا الطرح، لاحقًا، إنجي أفلاطون وهدى

شعراوي ونبوية موسى⁷ وملك حفني ناصف⁸. وقد تأسست مجموعة من الجمعيات التي هدفت إلى الرقيّ بواقع المرأة مثل "جمعية ترقية الفتاة" التي تأسست عام 1908 وأخذت منحى إسلامياً، و"الجمعية الفكرية للنساء المصريّات" التي تأسست عام 1914، وضمّت بين مؤسّساتها هدى شعراوي، وهي القائدة النسائية البارزة في عشرينيّات وثلاثينيّات القرن العشرين، وكانت إلى جانبها الأدبية والمفكرة مي زيادة، ثمّ تبعتها جمعيات أخرى مثل "جمعية نهضة المرأة المصرية" و"جمعية أمّهات المستقبل"، التي أسّست عام 1921، وجمعية "المرأة الجديدة" 1919. وتمّت كذلك إقامة سلسلة من المحاضرات أمام طلبة الجامعة المصرية، والتي بدأتها هدى شعراوي في 1908 (أحمد 1999، 186). وقد برز دور النساء السياسيّ منذ بدايات القرن العشرين كمشاركات سياسيّات وأعضاء في هيئات سياسية موازية ومؤيّدة لأحزاب الرجال، ومشاركات في المظاهرات السياسية (المصدر السابق).

ورغم المكاسب التي حققتها الحركة النسوية بقيادة هدى شعراوي، وخصوصاً إعلان التعلّم عام 1923 كأحدى أولويّات الدستور، وإقرار التعلّم الإلزاميّ للإناث والذكور في 1925، كانت مطالب المرأة بالمزيد من الحريّات تتعرّض للنقد من قبل بعض الفئات التي رأت في هذه المطالب تأثراً بالفكر الاستعماريّ الغربيّ. وقد نتج عن ذلك بروز تيارين أساسيين تنازعا حول التفسير الدينيّ لمكانة المرأة. وقد انطلق التيار الأوّل من نظرة دينية كلاسيكية تسويغية تعتمد الفروق البيولوجية أساساً لتفسير الفروق في الأدوار، فيما انطلق التيار الثاني من رؤية نقدية ثقافية تربط اختلاف الأدوار بعلاقات القوة وتشابكها وتنظر إلى الدين بوصفه إحدى أدوات الهيمنة، التي تمّ استغلالها من قبل الرجل عبر قراءات منحازة التسويغ. ومع أنّ الجذور التاريخية

⁷ أول شابة تحصل على الشهادة الثانوية في مصر (يُنظر أحمد 1999، 185).

⁸ أول امرأة تكتب في الصحف العادية غير النسائية بشكل منتظم، حيث نشرت مقالاتها في صحيفة حزب الأمة الليبراليّ العلمانيّ، وكتبت تحت اسم مستعار هو "باحثة البادية" (للمزيد، يُنظر أحمد 1999، 185-186).

لهذا الخلاف تمتدّ إلى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، إلا أنّها ما زالت حاضرة حتى يومنا هذا بقوة، وهو ما سنعرضه في البند التالي من البحث.

التحليل الثقافيّ: الدين ومسألة الفروق بين الجنسين

أعني بالتحليل الثقافيّ محاولات دراسة أو تسويغ مكانة المرأة العربية بأنّها ناتجة عن بُنية ثقافية جوهرية وفوق تاريخية، مستقلة وغير متعلّقة بالظروف الاجتماعية أو السياسية. ونجد أنّ التحليل الثقافيّ عادةً ما يردّ أيّ سلوك اجتماعيّ إلى جذور دينية أو ثقافية، وهو لا يقتصر على باحثين عرب، بل يتعدّى ذلك إلى الفكر الاستشراقيّ كلّهُ، الذي تعامل مع الشرق بوصفه عالمًا تحكمه قيم ثقافية ماهوية جامدة.

يمثّل العقاد أحد أبرز المنظرين الذين فسّروا مكانة المرأة العربية المسلمة بربطها بعوامل إنتولوجية دينية ثابتة. في كتابه "الصدّيقة بنت الصديق" (صدر عام 1943)، تناول عبّاس محمود العقاد سيرة عائشة بنت أبي بكر، ليتخذها مدخلاً تسويغيًا لتوجّهاته الفكرية في مسألة تحرير المرأة في الإسلام. شدّد العقاد على أنّ الدين الإسلاميّ أعطى القِيمومة للرجل على أساس الفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة، واعتبر أنّ الإسلام رأى في دور "المرأة داخل المنزل" خير ما تتولاه من الأدوار. ويردّ العقاد القسمة المجنسة للأدوار في الدين إلى الفروق الجوهرية بين الذكر والأنثى. ويقول (العقاد 1943، 47-48):

المرأة والروحانية: هذا هو المقياس بعينه الذي يُرجع إليه في التفرقة... كلّ ما هو فرديّ روحانيّ، أو اختياريّ إراديّ فهو أقرب إلى خُلُق الرجل. وكلّ ما هو نوعيّ جسديّ أو آليّ إجباريّ فهو أقرب إلى خُلُق المرأة... من هنا صحّ أن يُقال إنّ المرأة كائن طبيعيّ وليست بالكائن الأخلاقيّ.

إعتبر العقاد أنّ المرأة كائن طبيعيّ، أوّلاً لسبب دورها في الإنجاب، وثانياً لسبب تشابه مزاجها مع مزاج الطبيعة؛ فهي سريعة الانفعال وعاطفية، وبما أنّ الطبيعة متقلّبة وغير متوقّعة فالمرأة كذلك، هي الأخرى. أمّا الرجل فهو كائن أخلاقيّ عقلائيّ قادر على التفكير بعقلانية، فهو كالثقافة للطبيعة، تنبع قوّته من العمل الدؤوب الهادف، أصلاً، إلى السيطرة على الطبيعة وتهذيبها، بل إنّ القدرة على السيطرة على الطبيعة هي التي تُنتج الحضارة.

لقد حاول العقاد إثبات المكانة الدونية للمرأة من خلال الكثير من كتاباته، مثل (الإنسان الثاني والمرأة 1912، الصديقة بنت الصديق 1943، هذه الشجرة 1945، المرأة في القرآن 1971). تُعتبر هذه الكتابات مراجع أساسية يستشهد بها الكثيرون من كتابنا المعاصرين الذين يتعاملون مع المعلومات الواردة فيها باعتبارها معلوماتٍ صحيحةٍ تقوم على أرضية شرعية وعلى برهان عقليّ سليم. وتلخّص بشرى قبيسي (قبيسي 1995) هذه المبادئ في النقاط الثلاث التالية:

1. إنّ الرجل سابق على المرأة في الخلق وفي المكانة والدرجة.
2. إنّ الفرق بين الجنسين فرق طبيعيّ وبيولوجيّ لا دور للتاريخ ولا للرجل أو للظروف الاجتماعية فيه.
3. إنّ الرجل متفوّق على المرأة في الميادين كلّها: الطهي، تصميم الأزياء، القدرة البدنية والقدرة الذهنية.

ولا يختلف موقف العقاد عن الموقف التسويغيّ للمنظرين السلفيّين الإسلاميين، الذين نجد التعبير الأهمّ لمواقفهم في الكتابات المبكّرة لقيادات الحركة السلفية. ففي مقالته "العدالة الاجتماعية في الإسلام" أولى سيّد قطب اهتماماً كبيراً لمسألة وضع المرأة في الأسرة والمجتمع. ورغم إشارته إلى أنّ الإسلام ساوى بين المرأة والرجل، نجد أنّ تحليله يقوم على أساس تقرير تفوّق الرجل، نظراً إلى ما يتمتّع به من خصائص بيولوجية ونفسية. من هنا، كان تفسيره في مصلحة الرجل وضدّ المرأة في مسائل الإرث والشهادة والقوامة، فقد حرّرت الطبيعة الرجل من متاعب الأمّة

وهومها، ومن شأن هذا الأمر أن يساعد على توجيه قواه الجنسية والعقلية إلى القضايا الاجتماعية، الأمر الذي يسهم في تطوير الجانب العقلائيّ لديه، بينما تستهلك هموم الأمومة والأعمال المنزلية المرأة، وهو ما ينمّي الجانب العاطفيّ لديها. لذلك، تحتاج المرأة إلى الرعاية والدعم على شكل وصاية من قبل الرجل (عبد الوهّاب 1999).

كما أكّد حسن البنّا أنّ عدم المساواة بين الرجل والمرأة مردّه في الإسلام، في بعض الأحوال، إلى الفوارق الطبيعية "التي لا مناصَ منها بين الرجل والمرأة" (البنّا 1994، 7). كما يضيف البنّا أنّ دور المرأة الأساسيّ نابع من تكوينها البيولوجيّ ودورها في الإنجاب والتربية (البنّا 1994، 11-12). من هنا، وجب قصرُ تعلمها على "ما هي في حاجة إليه بحكم مهمّتها، ووظيفتها التي خلقها الله لها: تدبير المنزل ورعاية الطفل".

كما يرى البنّا أنّ الإسلام حرّم الاختلاط بين الجنسين ورأى فيه خطراً محققاً على المرأة والرجل. فالاختلاط يدفع نحو: "ضياع الأعراض وخبث الطوايا، وفساد النفوس وتهدم البيوت، وشقاء الأسر، وبلاء الجريمة، وما يستلزمه هذا الاختلاط من طراوة في الأخلاق ولين في الرجولة لا يقف عند حدّ الرقة، بل هو يتجاوز ذلك إلى حدّ الخنوثة والرخاوة" (المصدر السابق، 12)، ويخلص البنّا إلى أنّ الإسلام يحرم على المرأة أن تكشف عن بدنّها، وأن تخلو بغيرها وأن تخلط سواها، ويُجيز لها الصلاة في بيتها، ويعتبر النظرة سهماً من سهام إبليس، ويُنكر عليها أن تحمل قوساً متشبّهة في ذلك بالرجل، "أُقيال بعد ذلك إنّ الإسلام لا ينصّ على حرمة المرأة للأعمال العامّة" (المصدر السابق، 12). وقد غالى بعض السلفيّين في التأكيد على تحريم الاختلاط إلى درجة أعلن فيها متولّي الشعراوي في حديثه الأسبوعيّ المتلفز أنّه "طالما دخل الزوج على المرأة وكشف عورتها، فليس لها الحقّ في الرفض أو الاحتجاج أو التمردّ على أيّ شيء يُؤتى بها في حقّها" (عبد الوهّاب 1999، 177).

أمّا في ما يتعلّق بخروج المرأة إلى العمل فقد أوضح الشعراويّ "من أراد أن تخرج المرأة عن مهمّتها فقد أحال وضع الأمور في غير نصابها"، ويوضّح الشعراويّ (الذي فاق ظهوره على

شاشة التلفاز المصريّ، فترات حكم السادات، ظهور الأخير، وما يعنيه ذلك من تأثير جماهيريّ واسع)، أنّ "دور المرأة في البيت أشرف من دور الرجل خارجه؛ لأنّه (أي الرجل) يتعامل مع الأجناس الدنيا في الوجود، فإنّه إمّا مزارع يتعامل مع تربية المواشي والحيوانات وإمّا صانع يتعامل مع المادّة الصمّاء، ولكنّ المرأة تتعامل مع أشرف شيء في الوجود وهو الإنسان، والمرأة التي لا تريد أن تقتنع بهذه المهمّة امرأة فاشلة" (المصدر السابق).

وقد نظر الإسلام السلفيّ إلى مطالب النسويات بالتحرّر نظرة اشتباه وتخوين؛ حيث اعتبرت هذه المطالب بمثابة تعاون (سواء أكان واعياً أم غير واع) مع الغرب الاستعماريّ، وانبهار بالآخر، ومحاولة لتقليده عبر التماثل مع ثقافته.⁹

ومن هنا، تنتقد سلوى الخمّاش الصورة التي ترسمها الأفكار الدينية للمرأة في ذهنية الرجل، وترى أنّها تمثل المرأة مخلوقاً ضعيفاً يُخشى عليه من الزلل، ولا بدّ من حمايتها نفسياً وجسدياً، وسترها عن الأعين، ووجوب أن يكون الرجل الوصيّ القوام عليها، الذي له الحقّ في أن يستمتع بها، سواء أكانت زوجته أم أمة أم جارية، وسواء أكان هذا الاستمتاع مقصوراً على زوجة واحدة، أم أكثر، ووجوب الطاعة له وعدم إباحة حتى بواذر النشوز" (الخمّاش 1981). فكيف يمكن، إذًا، عدم اتهام الإسلام بالانحياز إلى الرجل وهو يركز على نصوص تعبّر عن نزعة ذكورية وعن اعتبار "المرأة شيئاً للمتعة، مخصّصة لإقحام الرجل في العالم البطريركي (الأبوي)". فهي، إذًا، تُشبه لتصبح ملكاً من أملاك الرجل، وهو ملك تجب الحيطّة منه؛ لأنّ وجوده يستتبع حضور الشيطان ووقوع الفتنة وانقلاب النظام إلى فوضى. وترى أيت الصباح أنّ حضور الشيطان ملازم لحضور المرأة؛ لأنّ كلّ فعل جنسيّ يفرض لقاء بين أربعة عناصر: الرجل، المرأة، الشيطان والله. فلقاء الرجل بالمرأة يُفقد عقلها وملكة التحكّم في نفسها، إنّ لقاء مع الشيطان. ولذلك، نجد أنّ البخاريّ والغزاليّ يقدمان نصوصاً تؤكّد على وجوب ذكر الله في أثناء

⁹ بل ذهب البعض إلى تخوين الحركة النسوية جملة وتفصيلاً واعتبارها عميلة للصهيونية والاستعمار، مثل كتاب محمد فهمي عبد الوهّاب (عبد الوهّاب 1979).

ممارسة الفعل الجنسيّ. ولا شكّ، حسب آيت الصباح، في أنّ مثل هذه العلاقات التي احتضنها الإسلام قد أدّت إلى اعتبار ذاتها شيطانيًا. ويمكننا أن نعبر عن تصوّر آيت الصباح لتلك العلاقات من خلال استحضارنا لقول الديالميّ "المؤمن المسلم يعاني تمزّقًا في شخصيّته، حيث تتجاذبه قوتان متناقضتان: الله والمرأة". ويمكننا، حسب الديالميّ، أن نعوض المرأة بالشيطان لنقول: "إنّ التمزّق الحقيقيّ الذي يعانيه المؤمن يكون بين الله والشيطان"، أي بين الخضوع إلى تعاليم ربّه واتباع الشهوات التي تقدّمها له المرأة" (أرفار 1996).

لقد ظهرت منذ بداية القرن العشرين مفكرات ليبراليات عربيات ممّن رفضنّ تسوية الفروق بين الجنسين بتسويغات دينية – بيولوجية؛ حيث اعتبرنّ مثل هذه التسويغات نتاج فكر ذكوريّ مُنحاز وليست نتاج فكر دينيّ، واقتحنّ، بدلاً من ذلك، إعادة قراءة الدين على أساس إنسانيّ غير مُنحاز. وتعدّ ملك حفني ناصف المعروفة بباحثة البادية من أوليات النساء اللواتي رفضنّ تسوية دونية المرأة دينيًّا، ودعت إلى ضرورة الإصلاح المجتمعيّ لإصلاح واقع المرأة، وقد اعتمدت خطابها، أساسًا، على الدّعوة لإصلاح المجتمع المسلم والمرأة المسلمة من خلال الدين، عبر تفعيل قيمه ومبادئه وإعادة تفسير واستنباط ما تعسّف السابقون في تفسيره، معتبرة أنّ الدين مؤسس على العدالة وهو يخلو من كلّ عُيب أو ظلم تجاه المرأة. (عند امانى صالح وأخريات 2001، 61-63).

ويعدّ كتاب نظيرة زين الدين "السفور والحجاب" (1928) علامة هامّة في تطوّر خطاب المرأة والدين. فقد فتّدت مقولات مثل إنّ المرأة أقلّ ضأنًا من الرجل وإنّ الحجاب هو ضمان العفة. وقد طرحت الكاتبة حججًا عقلية ودينية تعتمد تفسيراتٍ جديدةً للقرآن والسنة. كما رفضت زين الدين، أولى مفسّرات الدين في العصر الحديث، تفسيرات أهل الفقه والشريعة، وجاء رفضها معزّزًا بشهادات حول اختلافات المفسّرين في تفسير الآيات المتعلقة بالحجاب؛ فوجدت أكثر من عشرة تفسيرات متباينة، كلّ منها يستند إلى روايات لا دليل عليها، ثمّ قرّرت أن تعود هي نفسها إلى

القرآن والسنة لتبني معرفتها الدينية في هذا الشأن. تصدّت زين الدين إلى مهمّة فحص ومراجعة التفسيرات والآراء الفقهية التي يستند إليها المجتمع في عزل النساء وتحقيرهنّ، خصوصاً بعد أن تحوّلت إلى جزء من المقولات الثقافية الراسخة، وعرضت آراء مختلفة من اجتهادها واجتهاد بعض الفقهاء غير المنحازين. أسست زين الدين آراءها حول تحقيق المكانة العادلة للنساء على مجموعة من المقولات المركزية (عند امانى صالح وأخريات 2001، 66-68): أولاً، إنّ نهضة المرأة المسلمة لن تتحقّق إلاّ بنهضة الإسلام، وإنّ تحرير المرأة رهين بتحرير القرآن والسنة الصحيحة، مبادئ، روحاً ونصّاً من أسرّ القراءات وجمودها التي التصقت بها بشكل تعسّفيّ مغلوّط فيه. ثانياً، إنّ قضية المرأة رهينة بتفكيك ثقافة الاستبداد والقهر. ثالثاً، إنّ الطريق إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، خصوصاً في باب قضية المرأة سيّبله إعمال الدين والعقل وتفاعلهما معاً بإعمال العقل في الدين.

وردّت نبوية موسى على الآراء الذكورية التي سوّغت الفروق بين الجنسين بتسويغات طبيعية مؤقّلة بديباجة دينية، معتبرة أنّ الفرق لا يتعدّى الوظيفة التناسلية، وكتبت عام 1939 في كتابها المرأة والعمل (هلال 1998، 67):

لا يختلف الذكر والأنثى سوى في الوظيفة التناسلية. ولو كان صحيحاً أنّ الغرائز الموجودة عند القطّة (الأنثى) تختلف عن تلك الموجودة عند القطّ (الذكر) لكان صحيحاً القول إنّ الرجل والمرأة يختلفان في قدراتهما الذهنية. ولكن لم يسبق أن ادّعى عالم من العلماء أنّ القطّة (الأنثى) تحب القفز واللعب واصطياد الفئران في حين أنّ القطّ (الذكر) يتّصف بالجديّة والرصانة، وأنّه لا يؤذّي الفئران ولا يُقدم على سرقة اللحوم... يقول الرجل إنّ جسمه أكبر، وعضلاته أقوى، وإنّ حجم دماغه أكبر. وهو يستنتج من هذا وجود مختلف الأنواع من الفروق، غير عابئ بقوانين الطبيعة. ولكنّ الثور أكبر جسماً من البقرة، وهو ليس أفضل منها حالاً فيما يتعلّق بالذكاء.

وتتفق مع هذا الرأي أمينة السعيد التي اعترضت على التفسيرات التسوية لتبعية المرأة؛ حيث ترى أن الإسلام كان أكبر ثورة اجتماعية في تاريخ النساء، حيث سعى لقلب الوضع المنحط للنساء رأساً على عقب، واعترف للمرأة بكامل حقوقها وسلحها بالاستقلال الاقتصادي في أوسع معانيه، وحررها من ولاية الرجل عليها في ما يتصل بجواهر الحقوق ... بل دعا إلى اشتراكها في تدبير شؤون الدين والسياسة (السعيد 1967).

في المقابل، نهجت المغربية فريدة بناني، منذ منتصف الثمانينيات وحتى يومنا، نهجاً مشابهاً لنظيرة زين الدين (1998)، وهو النهج الذي طرحته في 1928، عندما قدمت تفسيرات جديدة ونسوية للدين الإسلامي رافضة التفسيرات الكلاسيكية الذكورية له، ومحاولة إيجاد صيغ مساواتية إنسانية تدعم نظرتها النسوية - الإسلامية. ترى فريدة بناني ضرورة إعادة النظر في الفقه والتعامل معه "بصفته قراءة" من منظور معين. تقول بناني: "إذا أخذنا بالصفة الحقيقية للفقه وهي أنه مجرد اجتهاد في فهم نصوص الشريعة وتفسيرها كان في إمكان أي فرد أن يناقشه، كما أنه مجرد تفسير فقهي بشري من إبداع العقل الإنساني... فكل قراءة هي قراءة غير بريئة... وهو ما يؤكد بعض الفقهاء سواء أفي مقدمة كتاباتهم أم في خاتمتها" (بناني 1993، 23).

تكمن الحاجة، حسب بناني، في إعطاء تفسير تاريخي بديل للفقه المهيمن المنحاز إلى الذكر، وإرساء إطار فكري لا يعتمد على سؤال ما هي حقوق المرأة في الإسلام أو ما هي مكانة المرأة وما هي الفروق بينها وبين الذكر، بل يتعداه إلى تفكيك آليات إنتاج التفسير الذكوري للنص الديني. وهو ما تقترحه فاطمة المرنيسي في كتابها "الحريم السياسي" (2002)، حيث تعيد قسماً من الأحاديث النبوية التي تحط من قيمة المرأة إلى كونها نتاج مصالح أنثوية ونتاج انحياز ذكوري لبعض الرواة مثل أبي بكر. ما لا شك فيه هو أن فكراً كهذا لاقى تحدياً مريباً من قبل مفكرين

تقليديين وسنّيين (أرثوذكسيين)، غير أنّه أثر في الكثير من المفكرات/ين العرب بضرورة تأصيل الفكر النسويّ في السياق الاجتماعيّ العربيّ عامّة، والإسلاميّ خاصّة.

وتؤكّد ليلي أحمد في كتابها "النساء والجنس في الإسلام" (Ahmad 1992) أنّ النظرة الدونية للمرأة وعزلها وتحجيبها ليست جزءاً من الدين الإسلاميّ، إنّما يعود ذلك إلى اكتساب عادات بعض الشعوب التي خالطها العرب بعد ضمّها إلى الدول الإسلامية. وتتفق فاطمة المرنيسيّ مع أحمد في أنّ قمع المرأة هو نتاج ظروف تاريخية ليست دينية، يعود، أحياناً، إلى سيطرة بعض الخلفاء، الذين ينتمون في أصولهم إلى ثقافات قمعت المرأة قبل الإسلام، مثل عمر بن الخطاب، أو إلى مصالح أنية ونفسية لبعض رواة الأحاديث مثل أبي بكر المعروف بكونه الراوي للكثير من الأحاديث النبوية التي تحطّ من قيمة المرأة.

أبرزت أبحاث ليلي أحمد وفاطمة المرنيسيّ أنّ المشكلة لا تكمن في الإسلام كدين سماويّ بل في تفسيره الموجّه والذكوريّ من جهة، وفي التأثير الذي خلّفه الاستعمار، من جهة أخرى. تبيّن ليلي أحمد كيف قام الاستعمار باستغلال المفاهيم النسوية في هجومه على ثقافة العالم الإسلاميّ لهدف شرعنة هجومه عليه. وفي هذا السياق، تنتقد أحمد الدعوة التي أطلقها قاسم أمين في نهاية القرن التاسع عشر إلى تحرير المرأة، باعتبارها تحمل مقولة مبطنّة لتبني الثقافة الغربية (المصدر السابق، 152-153). وتضيف: "ليس الإسلام ولا الثقافة العربية موضوع انتقاد، إنّما هي تلك القوانين والعادات الموجودة في المجتمعات العربية والإسلامية، فقط، التي تعبّر عن مصالح ذكورية استغلالية وعدم اكتراث أو كراهية للمرأة. إنّ المسألة في الأساس هي المعاملة العادلة والإنسانية للمرأة، لا أكثر ولا أقلّ، وهي ليست مسألة المزايا الجيدة في الإسلام أو الثقافة العربية أو الغربية" (المصدر السابق، 167-168).

وتخالف أحمد النسويات اللواتي يدعون إلى مجابهة القيم الثقافية الإسلامية أو المحلية بشكل عامّ، وتستند إلى التجربة النسوية الغربية لتعزيز رأيها هذا؛ فوفق ما تراه، لا يوجد أيّ داع للمواجهة

بين القضايا الثقافية والدينية. وتبيّن، في هذا السياق، كيف أنّ المرأة الغربية عانت، قرونًا طويلة، السيطرة الذكورية والعُبن الاجتماعيّ، ورغم ذلك لم يسبق لأحد أن قال إنّ الطريق الوحيدة أمام المرأة الغربية هي التخلّص من الثقافة الغربية وتبني ثقافة أخرى. من هنا، تتساءل الباحثة: لماذا، إذًا، نفترض أنّ الطريق الوحيدة المفتوحة أمام المرأة العربية تكمن في التخلّص من الثقافة العربية وتبني الثقافة الغربية؟

يأتي حديث ليلى أحمد في سياق الردّ على الاتهامات الموجهة إلى الحركة النسوية العربية باعتبارها نتاجًا لتدخّل الاستعمار في العالمين العربيّ والإسلاميّ، وما يعنيه هذا الأمر من صبغها بصبغة التعاون مع فكر عمل على قمع هذين العالمين. غير أنّ مطلب أحمد، الذي لا يرى داعيًا لحصول مجابهة بين الحركة النسوية العربية والدّاعين إلى الأصالة والاحتفاظ بالتراث، مطلب مثاليّ يفنّده الواقع. إنّ الفصل بين المطالب النسوية من جهة، والمسألة الثقافية والدينية وما يتعلّق بهما من أسئلة حول الأصالة من جهة أخرى، هو فصل مستحيل. ويشير رجا بهلول إلى أنّ هناك سببًا محددًا حال دون حصول صدام بين الحركة النسوية الغربية والثقافة الغربية، وهو سبب غير متوافر لدينا: "إنّ المجتمعات الغربية قد مرّت بفترة الحداثة وعصر التنوير متجاوزةً الكثير من الأفكار والتقاليد الإقطاعية والقروسطية السالفة. وحين بدأ الفكر النسويّ بالظهور في الغرب كانت المرأة الغربية تعيش في إطار ثقافة تحتوي الكثير من المفاهيم اللازمة التي حازت الشرعية، مثل العقلانية، المساواة، الحرية والفردية. ولم يكن في إمكان أحد أن يتّهم المرأة بالتمرد الثقافيّ حين طالبت بالمساواة والمعاملة الإنسانية. ويفسّر هلال الاختلاف بين ظروف الحركة النسوية الغربية والعربية، بأنّ الكثير من المفاهيم والمعتقدات التي تحكم العلاقات بين المرأة والرجل في العالم العربيّ، ما زالت قائمة وبقوّة، وتنتمي إلى فترة ما قبل الحداثة، ودعاتها ما زالوا أحياء يرزقون ويستعملون الحجج التي تحظى بجمهور واسع من المستمعين. ويقفون

على أهبة الاستعداد لمحاربة المطالب النسوية بأسلحة تراثية أو دينية، سواء أكانت قائمة على أساس تفسيرات مغلوطة فيها للدين والتراث أم لم تكن" (بهلول 1998، 139-140).

من هنا، إقترح الباحث أنور ماجد في مقالته "سياسة النسوية في الإسلام" (Majid 1998) عدم ركون المرأة العربية إلى الفلسفة الغربية بل العمل على تحدي النظرات المسبقة المتركمة في القرن العشرين وخلق نموذج تحريري متأصل في التاريخ الإسلامي والقرآن كوسيلة لخلق نسوية إسلامية تثويرية. ويرى ماجد أن عملية تأصيل النسوية في سياق إسلامي محلي يتفادى الوقوع في مطب الاغتراب؛ حيث إن ركون الفكر النسوي إلى أسس فكرية غربية أدّى إلى شعور أكثرية أبناء المجتمع العربي والإسلامي بأنه فكر مُعرض ومفروض، الأمر الذي أدّى إلى التوقع في الأفكار السائدة بدل الانفتاح.

يقترح ماجد التغلب على فكرة الاغتراب من خلال طرح أصلائي (Indegenous) يتجاوز المسلمات التقليدية السنّية في الفكر الإسلامي، من جهة، ويتجاوز الأفكار النظرية النسوية الغربية، من جهة أخرى. إلا أن ماجد لا يحلّ الإشكال بل يزيده تعقيداً، خصوصاً في ظلّ العولمة وما رافقها من تغييرات على المستوى المحلي، والتي أصبح من الصعب معها، أصلاً، فرز المحلي عن الدخيل أو التحكم بالقيم التي يريدها مجتمع ما دون غيرها.¹⁰

يشير طرح المرنيسي من جهة، وطرح ماجد من جهة أخرى، حفيظة العديد من المحللات والمحلّين؛ حيث إنه يركّز على تحليل أحادي يربط بين الدين بقراءاته الذكورية والمكانة المتدنية للمرأة من غير الخوض في تأثير الواقع الاقتصادي أو نمط الإنتاج في مكانة المرأة، وهو ما دعا

¹⁰ من المهم أن نشير، أيضاً، إلى أن العولمة أدت، من جهة، إلى اختزال المسافات وتحول العالم إلى قرية كونية، لكنها أدت، من جهة أخرى، إلى تقوية النزعة نحو المحليّة والتوقع على الذات، الأمر الذي يجد تعبيره خاصّة في تزايد التعصّب الدينيّ والعصبية القومية (الشوفينية). إذ تبدو صور المرأة شبه العارية في الفكرة المصوّرة "فيديو كليب" من جهة، وصورة المرأة المنقبة من جهة أخرى، خير دليل على أن مسار العولمة يتراقص، كما قال الباحث زيغمونت بويم (Bauman 2000) مع مسار محلائية (Localization) مضادّ ينشبت بالأصالة التي تحولت معها المرأة إلى كنانيتها روحاً وجسداً.

حليم بركات إلى القول إنّ طرح المرنيسيّ هو طرح يتجاهل العوامل الاقتصادية ونمط الإنتاج والدور الذي تلعبه العشائرية والعائلية بعلاقتها مع مكانة المرأة (بركات 2004، 261)، فيما تأخذ سعاد جوزيف (Joseph 1998) على أنور ماجد انسياقه إلى لغة تعميمية ماهوية تتحدّث عن "الإسلام" أو "الحكومات الإسلامية"، وهو ما يتجاهل الفروق والاختلافات في هذه التشكيلات، ويردّ السلوكيات الثقافية في الشرق الأوسط كلّها، على تنوّعاتها، إلى "الإسلام".

التحليل الاجتماعيّ الديناميكيّ

إعتبر العديد من الأبحاث الاجتماعية التي تناولت التفاوت بين الجنسين في المجتمع العربيّ أنّ التركيز على العامل الدينيّ أو الثقافيّ من دون أخذ العاملين الاقتصاديّ والاجتماعيّ بجدية، هو خطأ منهجيّ يعيد القمع إلى أسس ماهوية ساكنة. ويشير حليم بركات إلى أنّ محورة البحث حول مكانة المرأة بالتصوّر الدينيّ لدورها الاجتماعيّ من دون أن يؤخذ بعين الاعتبار العامل الاجتماعيّ ونمط الإنتاج إلى جانب دور الثقافة والدولة الحديثة في إنتاج التفاوت بين الجنسين، يُبقي تفسير مكانة المرأة العربية غير كامل وهشاً، وينزع إمّا إلى المثالية وإمّا إلى الاختزالية. ويقترح، بديلاً لذلك، منهجاً ديناميكياً اجتماعياً لفهم مكانة المرأة العربية. ويذهب إلى اعتبار النظام العامّ وتوزيع العمل والمشاركة في الإنتاج والمواقع في البنى الاجتماعية بمثابة المتغيّرات الأساسية، وأنّ الثقافة، من تراثٍ دينيٍّ وعادات وتقاليد، والنزعات النفسية، هي بمثابة المتغيّرات الوسطية؛ أي أدوات الهيمنة والتسوية، وأنّ المكانة الدونية للمرأة العربية هي النتيجة (بركات 2004، 251-260).

يعتمد هذا الجزء من البحث على المنهج الديناميكيّ الذي اقترحه حليم بركات، وبالاعتماد على ذلك، نعرض مجموعة العوامل التي نعتقها هامّة ومركزية في فهم مكانة المرأة العربية، وهي: النظام الأبويّ البطرقيّ وبُنية العائلة الأبوية، تقسيم الأدوار وما يتبعه من هندسة الحيّز

الاجتماعي من حيث الفصل بين العام والخاص، وسياسات تطويع الجسد ومراقبته من خلال شيفرات سلوكية وعادات وتقاليد وقيم تسويغية، بما فيها الدينية، التي تشرعن النظام الأبوي، ودور الدولة باعتبارها مؤسسة أبوية تشرعن تبعية المرأة من خلال جنسنة المواطنة.

النظام الأبوي - مشهد تاريخي

تتبع عدد من الأنثروبولوجيين تطور النظام الأبوي في المجتمع العربي منذ العصور السابقة للإسلام وحتى يومنا هذا، وكان وليم روبرتسون من أوائل رواد البحث الأنثروبولوجي التاريخي في هذا السبق. في كتابه "العائلة والزواج في البلاد العربية القديمة"، الذي صدر قبل أكثر من قرن؛ حيث أشار إلى شيوع "نظام الأمومة" لدى عرب جنوب الجزيرة العربية القدماء. أسس سميث نظريته على مجموعة من الوثائق التاريخية والمواد الأثرية المتصلة بتاريخ العرب البائدة في جنوب الجزيرة العربية، التي تشير إلى أهمية المرأة ومكانتها. ويربط سميث بين شيوع نظام الأمومة والطوطمية؛ حيث يعتقد أن المجتمعات الطوطمية هي مجتمعات تعتمد خط انتساب أمومي لا خط انتساب أبوي. وقد كانت عبادة الحيوان والنبات وصور الطبيعة معروفة لدى عدد من القبائل العربية. من هنا، نلاحظ أن الكثير من القبائل نسبت إلى طوطمها كبنو هلال، وبنو شمس، وبنو بدر. ويلاحظ أن اللغة العربية تختلف عن كثير من اللغات في أنها تؤنث الكثير من ظواهر الطبيعة، مثل الشمس والسماء والأرض والحرب والسلام والقبيلة والدولة والأمة والحكومة. كما عبدت الأوس والخزرج مناة، وعبدت ثقيف اللات. واستمدت هذه الإلهات تأنيثها من اعتقاد العرب بأنها بنات الله، كما يشير بعض نحاة العرب إلى أن اللات هي تأنيث الله. ويذكر بعض الباحثين بقايا الانتساب الأمومي من خلال قولهم إن لفظ الأمة جاء من أم، وإن الخيمة

كانت، دائماً، من ملك المرأة لا الرجل؛ على اعتبار أن الرجل هو الذي ينتقل إليها (الحيدري 2003، 243-244).

كما أشار فلكن (G.A. Willkin) في كتابه "الأمومة عند العرب" إلى أنه مرّ على العرب القدماء ربح من الزمان لم يكن للولد فيه أب حقيقيّ، وذلك لسبب شيوع زواج المشاركة، وشيوع نظام الأمومة (الحيدريّ، 2003، 231). ويضيف هادي العلويّ أنّ الجزيرة العربية عرفت في ماضيها ما قبل الإسلاميّ "المشايعة البدائية" في بعض مظاهرها، خصوصاً تشايع النساء، وكان من بقاياها أشكال الزواج¹¹ التي استمرّت إلى أن ظهر النظام الإسلاميّ (العلويّ 1995، 10-11).

يشير زهير حطب إلى أنّ الانتقال إلى مرحلة الصيد وتدجين المواشي ساعد على إنشاء علاقات اجتماعية جديدة على أساس الملكية الجماعية؛ حيث خصّت الملكية العشيرة ككلّ. وقد تطوّرت هذه الملكية لتصبح مركزاً في يد رئيس العشيرة بحكم مكانته وسلطته، وبذلك تطوّر نظام اجتماعيّ أصبح معه الأب أباً فعلياً، ولسبب الملكية الجماعية للإنتاج، أوجد الزواج بين أبناء العمّ من أجل الحفاظ على الميراث داخل العشيرة وإبقاء الانتساب داخل العشيرة نفسها (حطب 1980، 18).

ويشير إبراهيم الحيدريّ إلى أنّ المرأة العربية تمتعت، قبل الإسلام، بحريّة معيّنة، حيث كانت تكشف عن وجهها مع تغطية شعرها، وكانت تسافر مع الرجال وحدّها، كما كانت للنساء مكانتهنّ الثقافية، حيث ظهرت منهنّ الحكيمات والشواعر والكاهنات، كما كان من واجبات المرأة القيام

¹¹ عرف العرب أشكالاً متعدّدة من أنماط الزواج، من بينها زواج الاستيضاع؛ وهو اتّصال المرأة المتزوّجة برجل آخر من أهل الصحة والشجاعة من أجل الحصول على أولاد يحملون صفاته. إضافة إلى ذلك، فقد عرف العرب زواج المتعة وزواج المشاركة. وكان الولد المنجب من زواج المشاركة يُنسب إلى أبيه الذي تحدّده القابلة. وعرف العرب، أيضاً، زواج المقت؛ وهو أن يتزوّج الابن الأكبر زوجة أبيه المتوفى إذا كانت غير أمّه. كما شاع نكاح البديل؛ وهو أن يقول الرجل للرجل "إنزل لي عن امرأتك أنزل لك عن امرأتي"، وهو زواج يتمّ عن طريق تبادل الزوجات من دون مهر (للاستزادة، يُنظر: الحيدري 2003، 233-34).

بالضيافة في غياب أهلها، إضافة إلى أنها شاركت في مساندة المقاتلين في الحرب من خلال تقديم الدعم المعنوي لهم (المصدر السابق، 233).

غير أن شيوع أشكال من النظام الأمومي بين القبائل العربية قبل الإسلام لا يدلّ، عملياً، على أنّ هذا النمط كان سائداً بين القبائل العربية كلها. فقد تميّز بعض القبائل العربية بتسلط ذكوريّ وبتدني مكانة المرأة بل وانحطاطها. فقد عرف العرب العبيد والقيان والجواري والإماء، وتملكوهنّ عن طريق الأسر والحروب والشراء. كما أنّ بعض الرجال كانوا يقومون برهن بناتهم وزوجاتهم مقابل القروض التي أخذوها من المقرضين. يضاف إلى ذلك أنّ الكثير من القبائل العربية حرّمت الإناث من الميراث، حتى إنّ الأنثى اعتُبرت في أوقات الضيق الاقتصادي عبئاً فكان يتمّ وأدّها حال ولادتها، فهي، عندهم، عالية اقتصادية وغير مثمرة (مصدر سابق). ومع ظهور الإسلام ووضع شرائع اجتماعية جديدة، تمّ إبطال بعض الممارسات التي حطّت من قيمة المرأة مثل وأد البنات، لكن، من جهة أخرى، تمّ إبطال ما تبقى من مظاهر النظام الأموميّ، وتمّت مأسسة مجموعة من القوانين التي سادت في بعض القبائل الذكورية ومنحت القوامة للرجل (العلوي 1996، 35).

إتخذت قِيمومة الرجل على المرأة وضعيتها القانونية في الإسلام بنصّ الآية (34) من سورة النساء: "الرجال قوَّامون على النساء بما فضلّ الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ، فإن أطفعنكم فلا تبعوا عليهنّ سبيلاً، إنّ الله كان عليّاً كبيراً"، وقد فسّر تخصيص الرجل بالقِيمومة عند المفسرين بتفوقه على المرأة بالعقل والعزم والحزم والرأي والقوّة والجهاد وكمال الصوم والصلاة والنبوّة والخلافة والإمامة والأذان والخطبة والنكاح والطلاق، كما بأنّ إليهم الانتساب وهم أصحاب اللّحي والعمائم، ويدمج المفسرون بهذه

الأفضليات مظاهر القِيمومة وأحكامها الشرعية، مظاهر الطبيعة وأحكامها المفترض أنها أصل القِيمومة ومسوّغتها (العلويّ 1996، 35).

النظام الأبويّ في المجتمع العربيّ الحديث:

إفترض عالم الاجتماع الفلسطينيّ هشام شرابيّ في كتابه "النظام الأبويّ وإشكالية تخلف المجتمع العربيّ"، أنّ "بني النظام الأبويّ في المجتمع العربيّ على مرّ الأعوام المائة الأخيرة لم يجر تبديلها أو تحديثها، بل إنّها ترسّخت وتعزّزت كأشكال محدّثة مزيّفة. ذلك أنّ اليقظة العربية أو النهضة العربية التي شهدتها القرن التاسع عشر لم تعجز عن تفتيت أشكال النظام الأبويّ وعلاقاته التدرّجية فحسب، بل عمدت، أيضاً، وبإشاعتها ما أطلقت عليه لقب اليقظة الحديثة، إلى توفير تربة صالحة لإنتاج نوع هجين وجديد من المجتمع/ الثقافة - أي مجتمع/ ثقافة النظام الأبويّ المستحدث الذي نراه ماثلاً أمامنا في الوقت الراهن" (شرابيّ 1987، 22). ومن هنا، فإنّ البنية المجتمعية الأبوية بقيت، حسب الباحثة المصرية شيرين أبي النجا، مرتكزة على نظرتها الأساسية الدونية للمرأة كجسد، وأنّ مظاهر العصرية من تغيير في اللباس وخروج المرأة إلى العمل والتعلم، لم تغيّر حقيقة وضع المرأة ولم تغيّر النمط المعرفيّ للمجتمع (أبو النجا 2003، 11).

يفترض هشام شرابيّ أنّ النظام الأبويّ ترسّخ في البنى الاجتماعية العربية كافة، وبذلك، فإنّ المجتمع ككلّ، وليس العائلة العربية، فقط، يتميّز بكونه مجتمعاً بطرقيّاً هرميّاً، موضحاً أنّ المجتمع البطرقيّ مبنيّ على سيطرة الأب في العائلة، شأنه شأن المجتمع، فالأب هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة بشكليها الطبيعيّ والوطنيّ، حيث إنّ العلاقة بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم، هي علاقة هرمية، فإرادة الأب في كلّ من الإطارين هي الإرادة المطلقة. ويتمّ التعبير عنها في العائلة والمجتمع بنوع من الإجماع الصامت، المبنيّ على الطاعة والقمع (شرابيّ 1987، 22). تردّ ثرياً تركييّ وهدى زريق النظام الأبويّ وهيمنته إلى رغبة الذكر في

"السيطرة" على الجسد الأنثويّ لسبب دوره في العمل الإنجابي، والرغبة الذكورية في ضمان إنتاج أعضاء جدد للجماعة يحملون دم الآباء. وتشير ثريا تركي وهدى زريق إلى أنه "إذا كان جسد المرأة وسيلة لإنجاب أعضاء جدد لتجديد العائلة واستمراريتها، وإذا كانت العائلة وحدة للتفاعل الاجتماعيّ في مجتمع يعتمد خطّ النسب الأبويّ لوضع الحدود بين عائلة وأخرى، فإنّ حماية جسد المرأة والتعامل معه باعتباره ملكًا لزوجها هو الوسيلة الوحيدة لضمان عدم اختراق الحدود بين العائلات، والحفاظ على العائلة كوحدة للتكوين الاجتماعيّ، أي لتوزيع الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية، ومن ثمّ فإنّ حماية هذا الجسد تُعدّ مسؤولية العائلة ككلّ" (تركيّ وزريق 1994).

العائلة العربية بوصفها وحدة اجتماعية إنتاجية:

تشكل العائلة، وفق حلّيم بركات، نواة التنظيم الاجتماعيّ الأبويّ. وهي تشكّل وحدة اجتماعية إنتاجية، وإلى جانب ذلك، فهي أبوية من حيث تمركزها على سلطة ومسؤولية الأب، وهي هرمية؛ حيث يحتلّ فيها الأب رأس الهرم، ويكون تقسيم العمل وتوزيع الأدوار على أساس الجنس والعمر (بركات 2004).

ويصف الباحثون العرب والمستشرقون العائلة العربية بأنها "عائلة ممتدة" ¹² (Extended Family) و"أبوية - بطركية" (Patriarchal, Patrilineal)، وبأنّها تنزع نحو الزواج بين الأقارب وتسمح بتعدّد الزوجات.

ويعرّف حلّيم بركات هذه العائلة الممتدة بأنها عادةً ما تتكوّن من ثلاثة أجيال يعيشون تحت سقف واحد، هي الزوج والزوجة والبنون والبنات مع أهل الزوج وربّما إخوته، أو غيرهم من الأقارب. ينتج عن ذلك تشابك في العلاقات والمصالح والممتلكات. في المقابل، فإنّ العائلة الذريّة

¹² حول التغير في بنية العائلة الممتدة انظر اي ثريا تركي وهدى زريق 1994.

(Nuclear Family) هي العائلة الصغرى التي يعيش فيها الزوج والزوجة والبنون تحت سقف واحد (بركات 2000، 385-388).

ويشير مفهوم العائلة (المشتق، لغويًا، من عال، أعال، يُعيل) إلى علاقات الإعالة والاعتماد المتبادل، وهو ما يعكس الدور الاقتصادي للعائلة، ويُطلق، أيضًا، على العائلة اسم "أسرة"؛ حيث يرى زهير حطب اشتقاقها من الفعل "أزر" ويربطها بالتأزر والتناصر. وفي الحالين، فإنّ المعنى يشير إلى الالتزام المتبادل في مختلف المجالات وإلى علاقات التعاون والتواكل (المصدر السابق، 363).

ويرى سمير عبده أنّ العائلة العربية تتميز بدور الأب المحوريّ ومزاولته رقابة صارمة على أبنائه الصغار والكبار والتحكّم في أخصّ شؤونهم حتى اختيار الأصدقاء. من هنا، استقرّ في وعي الإنسان العربيّ أنّ طاعة الوالدين هي من أهمّ ركائز السعادة في العائلة، فالولد - البنت المطيع/ة هما مصدر فخر واعتزاز، في حين أن المتمرد/ة هما مصدر خزي وعار. ويضيف عبده أنّ عملية التنشئة في العائلة تؤكّد، في كثير من جوانبها، على غرس الشعور بالانتماء العائليّ. فمنذ طفولته، يُلقّن الفرد الولاء والتعصّب للعائلة والإيمان بأنّ مصالحها تأتي في المقدّمة وبأنّ مصالحه ورغباته ينبغي أن تخضع إلى رغباتها (عبده 1985، 8-9).

كان دور العائلة مركزيًا بشكل خاصّ في القرى؛ لسبب نمط الإنتاج الذي اعتمد على العمل العائليّ المشترك في الحقل، ولسبب ضيق نطاق القرية، ما يجعلها كالأسرة الكبيرة، يعرفون بعضهم بعضًا ويتعاطفون مع بعضهم بعضًا، أحيانًا، ويتدخلون في شؤون بعضهم ليشتكوا رقابة قاسية على الأفراد، حيث يعرفون سلوكياتهم وحركاتهم ويقدمون تفسيرات لها، ما قد يؤدي إلى مواقف من التحقير والمعادة. من هنا، تأتي المشاكل العائلية والأخلاقية، وحوادث الثأر على رأس هذه المشاكل (المصدر السابق، 10-11). وفي إطار العائلة، وبموجب العضوية، لا يصبح الفرد مسؤولاً عن تصرّفاته الشخصية فحسب، بل عن تصرّف جميع الأعضاء الآخرين. من هنا،

فإنّ سلوك الفتاة مسلّماً لا يُعتبر مقبولاً، لا يمسّ الفتاة وحدها، بل ينعكس على أفراد العائلة كافة ويمسّهم في الصّميم. وفي هذا الإطار، يقترح حلّيم بركات تفهّم جرائم الشرف "إذ هي، في هذه الحالات، محاولة بائسة من قبل العائلة لاستعادة شرفها في المجتمع الصغير الذي تنتمي إليه، كالحَيّ أو القرية". من هنا، أيضاً، في الإمكان تفهّم جرائم الثأر؛ حيث إنّ كلّ عضو في عائلة القاتل يُعتبر مسؤولاً عن القتل وليس القاتل وحده. وحين يختفي القاتل قد يُقتل أيّ عضو آخر في العائلة (بركات 2000، 363).

وتمتاز العائلة العربية بأنّها هرمية على أساس الجنس والعمر. ويعتبر حلّيم بركات أنّ دونية الصغار ودونية النساء هي ركائز العائلة الأبوية العربية. وفي هذا السياق، نرى أنّ زواج الفتاة أمر عائليّ أكثر من كونه أمراً شخصياً ذاتياً. من هنا، يطغى زواج أبناء العمومة في حين أنّ الزواج بين الجماعات المختلفة دينياً ما زال أمراً نادراً. ولا تسمح العادات والتقاليد للبنات بمفاتحة أو مصارحة عائلتها بموضوع زواجهن. وتقضي العادات والتقاليد، وفق سمير عبده، أن يقوم أهل الزوج، لا أهل الزوجة، باختيار الزوجة الملائمة لولدهم. ويضيف عبده: "بمجرّد زواج الفتاة، تصبح ملكاً لزوجها. يستمتع بها ويتصرّف بها كما يشاء ويسخرها لخدمته وخدمة أبويه وإخوته... إنّ ثقافة المجتمع القرويّ كانت تنظر إلى المرأة بوصفها شيئاً للاقتناء، أي التملك الجسديّ. فهي بالنسبة إلى الزوج عبارة عن ماعون يشبع فيه غريزته الجنسية وينجب الذرية. ثمّ إنّها خادمة تضطلع بالأعمال البيئية وتلبّي مطالب الزوج وأهله" (المصدر السابق).

من هنا، تشبّه نوال السعداويّ علاقات المرأة والرجل في النظام الأبويّ بعلاقات السيّد والعبد، حيث تقوم على أساس سيطرة الرجل على المرأة تماماً كما يسيطر السيّد على العبد، وتكتب السعداويّ (السعداويّ 1974، 110): الرجل يشتري المرأة بمقدّم الصّدق، وينصّ عقد الزواج في أوّل بنوده أنّ الزوجة ملك لزوجها، واجبها الطاعة المطلقة، فإن عصت أو تدمّرت أو

مرضت، أو وهنت، باعها الرجل بحقه المطلق في الطلاق. وتضيف السعداوي (المصدر السابق، 167)، إن تحرير المرأة إنما هو جزء من تحرير المجتمع كله من النظام الرأسمالي.

ويزداد واقع المرأة العربية تعقيداً لسبب التشابك بين الأبوية والقبلية وأخلاقها، ما يميّزها عن الأبوية المتعارف عليها في وسط المثققات النسويات في الغرب. فإذا كانت الأبوية تعني تنظيم الحياة الاجتماعية حول الأب بوصفه مركز التنظيم، فإن القبيلة تتعدى ذلك ليصبح رئيس القبيلة هو المحور وليصبح الولاء العشائري هو الأهم. من هنا، فإن مسائل الزواج أو الطلاق تتعدى كونها أموراً داخلية تخص العائلة فحسب، بل هي موضوع يخص العشيرة والقبيلة. ويشير عبد الله الغدامي إلى أن القبيلة تشكل في المجتمع العربي نسفاً ذهنياً تتعدى وظيفتها تنظيم الحياة الاجتماعية للأفراد إلى تحويل نظم تفكيرهم.¹³ من هنا، نرى أن بعض المجتمعات العربية لم تستطع تجاوز القبيلة والقبلية حتى في علاقتها مع الدولة، فما زالت القبيلة في اليمن، مثلاً، تتمتع بقوة تفوق، أحياناً، قوة الدولة وتتحدى السلطة المركزية في صنعاء (بركات 2000، 359).

يتعرض النظام العائلي الأبوي في العالم العربي إلى تحولات كثيرة في السنوات الأخيرة؛ حيث أدت تغييرات مثل خروج المرأة إلى العمل لقاء الأجر، الهجرة الداخلية والخارجية، وزيادة نسبة التعلم وانخفاض نسبة الأمية، إضافة إلى الآثار المباشرة التي تركتها العولمة، إلى تغيير في القيم المحلية المرتبطة بالعائلة التقليدية ودورها. فقد رصدت الباحثتان ثرياً تركي وهدى زريق تغيير القيم المتعلقة بالعائلة العربية وعلاقتها بالتطورات الاقتصادية والسياسية. وأظهرت الدراسة تحريراً متزايداً في بعض جوانب حياة النساء والشباب، بالتوازي مع التغييرات النسوية والعلائقية للعائلة العربية، أدت إلى حدوث انتقالات فورية ملموسة في محيط القيم. لقد أدى التحول من نمط عائلي للعمل مبني على توارث المهنة إلى العمل المأجور وإمكانية تحقيق دخل

¹³ يقول عبد الله الغدامي إن العربي لا يستطيع التفكير إلا عبر مجاز القبيلة، فهي الوحدة النظامية في حياة العربي وتفكيره (ينظر: عبد الله الغدامي "القبيلة بوصفها نسفاً ذهنياً"، "الحياة" (صحيفة) 21-4-1997، وأيضاً، بركات 2000، 358-359).

مستقلّ، إلى تحوّل العائلة من العائلة الممتدّة إلى العائلة النوواة، ما أدّى إلى تحوّل في القيم الاجتماعية من الجماعية إلى الفردية. كما حصل تغيير في مفاهيم متعلّقة بالمرأة وجسدها؛ فقد بدأت تنهار العزلة بين النساء والرجال لسبب تزايد خروج المرأة إلى العمل والتعلّم، وبدأ مفهوم الحشمة يتعرّض إلى بعض التغييرات النابعة من الاحتكاك المباشر بين الجنسين. غير أنّ مفهوم الشرف المرتبط، حصرياً، بعقّة المرأة الجنسية، ظلّ محورياً في القيم الاجتماعية السائدة، ويبدو أنه الأقلّ تأثراً بالتغييرات البنوية (تركّي وزريق 1994).

ويشير بركات إلى أنّ المشاركة والاستشارة والتعبير العفويّ في داخل العائلة تتزايد بازدياد العلاقات الديمقراطية داخل العائلة العربية في الوقت الحاضر. غير أنّه يتدارك أنّ مثل هذه الظواهر لا يزال محدوداً إذا ما قيسَ بما تطمح إليه الأجيال الفتية. فما زال الكثير من آثار المفاضلة والتمييز والتسلّط على أساس الجنس والعمر راسخاً في كثير من جوانب الحياة اليومية، خصوصاً بالنسبة إلى الإرث وتوفير فرص العمل (بركات 2000، 383).

هندسة الحيّز الاجتماعيّ وتطويع الجسد

يتأسّس النظام الأبويّ الذكوريّ على تقسيمة هندسية مجنّسة للحيّز الاجتماعيّ؛ حيث يتمّ من خلاله تقسيم الحيّز الاجتماعيّ إلى حيّز عامّ، ذكوريّ، وحيّز خاصّ، أنثويّ. فقد اعتبرت ميشيل روزالدو (Rosaldo 1974) أنّ الحيّز الاجتماعيّ مقسّم، ثنائياً، إلى حيّز عامّ (Public Sphere) يتمّ ربطه بالعالم الرجوليّ، وحيّز خاصّ (Private Sphere) يتمّ ربطه بالنساء. تعتبر روزالدو أنّ هذه التقسيمة الثنائية هي تقسيمة عالمية، وتشكّل أداة ثقافية تنظّم العلاقات بين الجنسين. تعرّف روزالدو الحيّز الخاصّ بأنه:¹⁴ "مؤسّسات صغيرة وأشكال نشاطية منظّمة

¹⁴ "minimal institutions and modes of activity that are organized imideately around one or more mothers and their children".

مباشرة حول امرأة أو أكثر وأولادهن" (37, Rosaldo 1974). في المقابل، عرّفت روزالدو الحيز العامّ بأته، فعاليات، مؤسّسات وشراكات تربط، تنظّم، ترتّب وتصنّف جماعات الأمّهات – الأولاد.

يقول المفكّر حسن حنفيّ إنّ هذه التقسيمة هي أكثر صرامة في المجتمعات التقليدية. كتب حنفيّ ما يلي: "في المجتمعات التقليدية المحافظة تعيش المرأة بين الغياب والحضور، الغياب التامّ في النهار، والحضور الكاسح في الليل. ففي الحياة العامّة تغيب المرأة من الصباح إلى المساء. لا تسير في الطرقات، ولا تحضر الندوات، ولا تناقش في الحوارات. صوتها وحضورها بل وجودها عورة. تمّني الموت لهنّ أفضل من تمّني الحياة. فهنّ عورة المجتمع، ونقطة ضعفه، ومصدر فتنة لرجاله (إنّ كيدهنّ عظيم) منذ حواء التي قنتت آدم وأخرجته من الجنّة، حتى فتاة الليل وبائعة الهوى التي تقضي على عفة الرجل، وبراءة الذكورة، وعصمة الأنبياء. وهي الثنائيات القديمة الموروثة بين الظاهر والباطن. فالرجل هو الظاهر المتجلّي، والمرأة هي الباطن الخفيّ. وتتوالى باقي الثنائيات اللغوية المعرفية مثل: الحقيقة والمجاز، المحكم والمتشابه، المبين والمجمل، المطلق والمقيّد، العامّ والخاصّ، الأمر والنهي... إلخ" (حنفيّ 2004).

واستخدمت فاطمة المرنيسيّ ثنائية العامّ والخاصّ لفهم مكانة المرأة في العالم الإسلاميّ. وأحلّت المرنيسيّ عالم الأمّة باعتباره حيز الذكورة العامّ، مقابل العالم الخاصّ البيتيّ باعتباره حيز الأنوثة. يتميّز عالم الأمّة، وفق المرنيسيّ، بأته عالم القوّة والدين، ويقابله عالم البيت هو عالم الجنس والعائلة. وهذه الثنائية تحدّد من يملك القوّة ومن يقود.

تردّ المرنيسيّ ثنائية عالم الأمّة (بوصفه عالم العامّ) والعالم الخاصّ النسائيّ في المجتمعات الإسلامية إلى تصوّر رغبات المرأة الجنسية، وتعود إلى التصرّور الدينيّ الكلاسيكيّ الذي أسّسه

مفكرون دينيون ذوو توجه ذكوريّ كالغزالي¹⁵ من أجل الدلالة على أنّ المجتمع رأى في المرأة كائنًا لا يمكن إشباع رغباته الجنسية، لذا وجب تشديد رقابتها وعزلها، معتبرة أنّ هذا التصوّر حدّد صورة المرأة وكان مصدرًا لقمعها، فهو ليس نتاجًا للإسلام كما أراده النبيّ محمد بل هو نتاج التفسيرات اللاحقة والذكورية (المرنيسيّ 2001، 15-16). وأضافت المرنيسيّ أنّ المجتمعات التي يتمّ فيها عزل المرأة ومراقبتها، تتصوّر، ضمناً، أنّ دور المرأة "فعال"، في حين أنّ تلك المجتمعات التي لا تمارس رقابة على المرأة ولا تفرض ضوابط تحدّد سلوكها تعتبره "سالبًا".

غير أنّ ثنائية العامّ/ الخاصّ أخذت تتعرّض، منذ ثمانينيات القرن الماضي، إلى الكثير من النقد. تشير جوديث تاكر، في هذا السياق، إلى ضرورة توخّي الحذر في استخدام مثل هذه الثنائية، حيث إنّه ورغم أنّ السياسة الرسمية - المؤسسات العامة القادرة على اتخاذ القرارات في ما يتعلق بالمجتمع - عملت، حتى زمن ليس ببعيد، على إقصاء النساء، نجد أنّ النساء شاركن في الأعمال السياسية غير الرسمية التي نُفذت تحت غطاء المجتمع أو العائلة وشكّلت عوامل هامة في صيرورة التطوّر السياسيّ (مثل مساعدة المناضلين وتنظيم حملات التبرّع أو حتى توجيه أعمال بعض السياسيين والقادة من وراء الكواليس). من هنا، ورغم وجود أنموذج الفصل بين الجنسين، نجد أنّ نساء الشرق الأوسط كنّ قريباتٍ من السلطة السياسية، ويعود ذلك، أساساً، إلى استخدام العديد من الآليات غير الصريحة التي تجاوزت هذا الفصل (Tucker 1993).

¹⁵ يمكننا أن نستشفّ صورة المرأة لدى الغزاليّ في النصّ التالي: "فالقول الجامع في آداب المرأة من غير تطويل، أن تكون قاعدة في قعر بيتها، لازمة لمغزلها، لا يكثر صعودها واطلاعها، قليلة الكلام لجيرانها، لا تدخل عليهم إلا في حالٍ يوجب الدخول، تحفظ بعلها في غيبته، وتطلب مسرّته في جميع أمورها، ولا تخونه في نفسها وماله، ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن خرجت بإذنه فمتخّبة في هيئة رثة، تطلب المواضيع الخالية من دون الشوارع والأسواق، متحرّرة من أن يسمع غريب صوتها، أو يعرفها بشخصها، لا تتعرّف إلى صديق بعلها في حاجتها، بل تتنكر على من تظنّ أنّه يعرفها أو تعرفه، همّها صلاح شأنها، وتدبير بيتها، مقبلة على صلاتها وصيامها. وإذا استأذن صديق لبعلها على الباب وليس البعل حاضراً لم تستفهم، ولم تعاوده الكلام، غيرة على نفسها وبعلها. وتكون قناعة من زوجها بما رزق الله، وتقدّم حقه على حقّ نفسها وحقّ سائر أقاربها، منتظفة في نفسها مستعدة في الأحوال كلّها للتمتع بها إن شاء، مشفقة على أولادها، حافظة للستر عليهم، قصيرة اللسان عن سبّ الأولاد ومراجعة زوج" (مقتبس لدى أفرار 1996، 91).

كما تعتبر شيرين أبو النجا أنّ الفصل بين العامّ والخاصّ كان وما زال أداةً ذكوريةً تعمد إلى إبعاد الخاصّ عن سياق النقاش المجتمعيّ وإظهاره حالة ساكنة، تدور أحداثها في المستتر، مكان العواطف والانفعالات ومكان العائلة والملكية. في المقابل، يتمّ طرح العامّ بأثمة مكان العلنية والعقلانية وصنع القرار والدولة. من هنا، فإنّ أبا النجا ترى ضرورة الانتقال على هذه التقسيمية، وتستخدم الروايات النسوية للدلالة على حضور العامّ في الخاصّ والعكس، ففي كتابها "مفهوم الوطن في فكر الكاتبة العربية" تفترض أنّ المرأة عندما تكتب عن وطنها تنطلق من حياتها المَعيشة؛ أي من الخاصّ، من أجل هدم الحدود الوهمية المُقامة بينه وبين العامّ (أبو النجا 2003).

تعيدنا أبو النجا إلى روايات النساء عن الوطن (أحلام مُستغاميّ، سحر خليفة، حنان الشيخ، فدوى طوقان)، وتطرح كيف تعيد الكاتبات التفكير في مسلمات التقسيمية بين العامّ والخاصّ، وذلك عبر الدمج بين العامّ والخاصّ ليشكّلا منطقةً جديدة، أو بالأحرى قديمة سلّط الضوء عليها من جديد (أبو النجا 2003، 18-22).

إضافةً إلى ذلك، فإنّ الفصل بين عالم خاصّ وعالم عامّ هو مدّعاة للتشكيك، خصوصاً في حالة المجتمعات المقموعة سياسياً، مثل المجتمع الفلسطينيّ، العراقيّ، الإيرلنديّ، والمجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل، أيضاً. من هنا، فقد أيدت النسويات اللواتي انتقدن ثنائية العامّ والخاصّ فكرة أنّ الخاصّ هو عامّ؛ لأنّه مشكل، سياسياً. وتؤدّي الممارسات المنهجية للسلطة إلى تدوير الحدود بين العامّ والخاصّ، وإلى خلط المجالين، خصوصاً في ظلّ تسييس الحيز الخاصّ ومصادرتة. وقد يكون أكثر الأمور دلالةً هو موضوع المواطنة وتحديد استحقاق المواطنة وفق العرق. تحدّد الدولة الإسرائيلية - اليهودية، مثلاً، من يستطيع أن يكون شريك الحياة عبر تجنيس الزوج أو الزوجة أو الأبناء الذين ينحدرون هم أو أهلهم من أصول فلسطينية من خارج إسرائيل. وتتعرّض المرأة العربية أو الرجل العربيّ في إسرائيل والمتزوج/ة بشخص من الضفة الغربية إلى الملاحقة، إلى درجة أن يصبح الزوج أو الزوجة عرضة للطرد في منتصف الليل من البيت.

وفي هذا السياق، تلعب الدولة دورًا لا يقتصر على تسييس الخاصّ وتحويله إلى عامّ، بل تظهره بأنّه أقصى حالات العامّ، ولا شكّ في أنّ حرية الممارسات وشرعيّتها، التي يقوم بها التأمين الوطنيّ، مثل التفتيش في غرف النوم للتأكد من أنّ الزوجين يعيشان، معًا، هي أبشع أشكال مصادرة الخاصّ.

يُضاف إلى ذلك، أصلًا، أنّ تقسيمة العامّ - الخاصّ هي تقسيمة طبقية بامتياز. عادةً ما تخرج نساء الطبقات الفقيرة إلى العمل، إمّا في المصانع وإمّا في البيوت، في حين أنّ النساء اللاتي كنّ يبيّئن في البيت هنّ النساء اللاتي توافر لهنّ دعم اقتصاديّ كافٍ "عفاهنّ" من العمل خارج البيت. ولا شكّ في أنّ التحوّلات البنيوية التي تعيشها المجتمعات العربية تؤدي إلى ميوعة التقسيمة بين العامّ - والخاصّ. لا تُلغي هذه التقسيمة الأنطولوجية التي تربط بين العامّ والرجل والخاصّ والمرأة ما يوجد لهذه التقسيمة من جذور دينية دنيوية.

المخزون الثقافي الذكوري: العِرض، الشرف والسمعة

يُعتبر الموضوع المتعلّق بسلوك المرأة الجنسيّ أحد أكثر المواضيع إشكالية؛ حيث يُعتبر الجنس موضوعًا مقدّسًا. من هنا، تُدعى المرأة في اللغة الدارجة "حُرمة"، بما يعنيه ذلك من تحريم على الرجال غير زوجها، ومنها جاءت كلمة "حريم" وتعني الجنس الأنثويّ، عامّة.

وتشكّل منظومة من القيم المحورة حول جسد الأنثى، مثل الشرف، العِرض، العار، العيب والحشمة، مرجعيّات للسلوكيات الاجتماعية، وتوظّف كآليات تعمل مباشرةً على جسد المرأة ومن خلاله، وهي تهدف إلى هندسة العلاقات بين الجنسين، تحديد السلوكيات الاجتماعية لكلّ جنس، وتحميل المرأة مجموعة من الترميزات اللغوية التي تهدف إلى المحافظة على دونيّتها مقابل الذكر. ويشكّل الجنس ساحة مركزية لتحديد سلوكيات الرجل والأنثى. وعادةً ما يتمّ الحديث عن الأنثى من منطلقات تقديس الأمومة والحبّ الطاهر والعفة والكرامة وقدسيّة العلاقات الجنسية من

جهة، وعن مكر المرأة وإغرائها واعتبارها مصدرًا للفتنة من جهة أخرى. تتمّ في المقابل مناقشة الرغبة الجنسية عند الرجل من منطلق فحولته ومن منطلق كون الرغبة الجنسية عند الذكر ميزة طبيعية لا تعوّض. حتى إنّ ابن قيم الجوزية كتب عن الزواج المتعدّد، قائلاً: "أن يكون الله قد قصر عدد الزوجات على أربع، وحلّ امتلاك عدد غير محدود من الإماء، فذلك علامة على رحمته، الكاملة، وعلى كمال الشرع المطابق للحكمة وعلى الشفقة والمصلحة. ذلك أنّ الزواج مطلوب للجماع ورواء الرغبة. ولكنّ هناك بين الناس أولئك الذين تسيطر عليهم الشهوة فلا تكفيهم امرأة واحدة. ولذلك فإنّ الله سمح لهم بأن يتزوجوا بثانية، ثمّ بثالثة، ثمّ برابعة" (الحيدريّ 2003، 279).

وتقابل الصورة الجنسية الفحولية للرجل مطالبة المرأة بالحفاظ على جسدها؛ لأته، أساساً، متاع الرجل، يُمنع كشفه قبل الزواج، أو في سياق علاقات غير مشرّعة اجتماعياً، بل إنّ المرأة التي تخرج عن الهندسة الاجتماعية لدورها السلبيّ تتعرّض للمعاقبة. إنّ قيم الشرف والعرض والسمعة والعذرية هي قيم مركزية من أجل التأكيد على مكانة المرأة والرجل.

يُشير بيتر دود (Dodd 1973, 40) إلى أنّه من الممكن فهم غالبية التشكلات التنظيمية للعائلة العربية عبر فهم مفهوم "العرض" كقيمة للمراقبة الاجتماعية وشرعنة بُنية العائلة العربية الأبوية. ويشير دود إلى أنّ العرض هو قيمة اجتماعية سابقة على الإسلام، فهي ليست نتاجاً له واستمرت حتى يومنا هذا. وتتمّ، عادةً، ترجمة كلمة "العرض" إلى اللغة الإنجليزية بـ "Honor"، غير أنّ هذه الترجمة أثارت حفيظة بعض الدارسين، فقد اعتبر أحمد أبو زيد (Abu-Zeid 1965, 256) أنّ ترجمة كلمة عرض إلى الإنجليزية بـ (Honor) هي مشكلة؛ لأنّ الـ (Honor) هو أقرب إلى الشرف منه إلى العرض. "العرض" هو شكل معيّن من أشكال الشرف ويتأثر بسلوك المرأة الجنسيّ، فقط. من هنا، فهو قيمة تُمكن خسارتها، فقط، ولا يمكن اكتسابها أو استردادها. في المقابل، يرتبط الشرف بسلوكيّات الرجل والمرأة ولا يقتصر على أيّ منهما،

وهو، عادةً، قيمة قابلة للاكتساب. إنّ سلوكياتٍ معيّنة أو نجاحاتٍ مهمّة تجلب لصاحبها الشرف، أو تشرّفه. في المقابل، فإنّ العِرض من الممكن خسارته عن طريق القيام بسلوك "غير مئزّن" من قبل المرأة، فقط. وفي اللحظة التي تتمّ فيها خسارة العِرض لا يمكن استرداده.

تعتبر ليلي أبو لغد أنّ الشرف (Honor) هو شيفرة تحليلية وسلوكيّة، معًا؛ أي ذات مرگبات ذهنية وعملية. في حالته الأولى، هو منظومة قيم، تعريفات، رموز ومفاهيم تحدد الظاهرة وتفسرها. أمّا في حالته الثانية، فهو يوجه ويحرّك الفعل الاجتماعيّ، وينتظم عبر مفاهيم، صيرورات وآليات مراقبة ومعاقبة. إنّ إحدى أكثر الآليات أهمية في فرض النظام الاجتماعيّ المنظم حول العِرض والشرف هي المراقبة العامّة ووضع المرأة، عادةً، تحت منظار المجتمع، ومما لا شكّ فيه أنّ ما يسمى "حكي الناس" و"السمعة" هو أدوات المراقبة العامّة والمستخدمّة من أجل معاقبة المرأة في حالة خروجها عن السلوكيات المفروضة (Abu-Lughod 1986).

تشير يفانا حدّاد (Y. Haddad) إلى أنّ عرض الرجل لا يتعلّق بأعمال الرجل الذاتية بل بقدرته على السيطرة على النساء ومراقبة سلوكهنّ. إنّ العِرض هو قيمة خارجية للرجل؛ لأنّه منوط بسلوك النساء في عائلته - المحافظة على العذرية والحشمة. إنّ المساهمة الكبرى للمرأة في الحفاظ على "الشرف" هي عدم فعل أيّ شيء، بل الحفاظ على عذريّتها، فقط (Haddad 1980).
51. لكن، حسب كيتي وارنوك (K. Warnock) فإنّ الرجال لا يعطون المرأة حتى الحقّ في الحصول على تقدير نجاحهنّ في الحفاظ على العِرض؛ لأنّه مفهوم، ضمناً (Warnock 1990).
23-24. يميّز أبو زيد بين العار والعيب ويشير إلى أنّ "العار" هو أعلى درجة من الخزيّ (Shame) في حين أنّ "العيب" في درجة أقلّ. العار هو مفهوم عربيّ كلاسيكيّ يتعلّق بخرق سلوكيات مرتبطة بالفعل الجنسيّ من طرف المرأة حصراً، تتبعه إسقاطات على الفرد والجماعة. وفي المقابل، فإنّ العيب يُقابل بردّ فعل مباشر تجاه الفرد الذي قام به، من دون أن يكون لذلك تأثير على الجماعة، ويقتصر على التأنيب والتوبيخ، ويهدف إلى ردّ الفاعل عن فعله

(Abu-Zeid 1965, 246). أمّا الخروج الصريح عن السلوكيات الاجتماعية المقرّرة للمرأة في كلّ ما يتعلّق بفعلها الجنسيّ فهو "عار" يكون عقابه حاداً، عنيقاً يصل، أحياناً، إلى درجة القتل الفعليّ الذي يُعرف بجرائم الشرف، أو القتل الرمزيّ، مثل حبس المرأة، منعها من الخروج أو تعنيفها، جسدياً.

وتُعرّف جريمة الشرف بأنها "قتل نفس بريئة (أنثى) لسبب المفاهيم الاجتماعية، التي تختلف من مجتمع إلى آخر ومن زمن إلى آخر، والتي تكرّس ارتباط الشرف بالأنثى ونقاء سيرتها من أيّة علاقة مشبوهة وغير مشروعة بالرجل، الأمر الذي يبرّر قتل الأنثى، غسلاً للعار وحماية للشرف المزعوم." (زغبابة 1998، 1).

وقعت عام 2003 مجموعة من الجرائم في الأردن؛ حيث طعن رجل ابنته 25 طعنة قاتلة لأنّها أبت أن تخبره بالمكان الذي كانت فيه فترة غيابها عن بيتها، التي دامت ثلاثة أسابيع؛ وفي عام 2002 قتل رجل أخته بعد أن رآها "تحادث رجلاً غريباً في حفل زفاف"؛ وفي عام 2001 قتل رجل آخر أخته "بعد أن رأى رجلاً خارجاً من منزلها". ولم يحدث في أيّ من هذه الحالات، ولا في عشراتٍ غيرها من حوادث القتل بدافع "الشرف" التي وقعت في الأردن في السنوات الأخيرة، أن قضى الجاني أكثر من سنة أشهر في السجن (HRW 2004).

وأظهرت أرقام عالمية رسمية أنه في ثمان من أصل عشر حالات من جرائم الشرف في المجتمعات التقليدية، تكون الضحية بريئة من التهمة التي ألصقت بها؛ حيث تُظهر ذلك عمليات تشريح الجثث التي تُشهر حقيقتين مخجلتين، هما أنّ الفتاة التي قتلت ما زالت عذراء وأنّ الجهل ما زال يُطبق على تلك المجتمعات. يتضح من الإحصاءات الرسمية في الأردن أنّ نحو 25 جريمة شرف تُسجّل، سنوياً، وهي تشكّل 25% من جرائم القتل التي تُرتكب كلّ عام، فيما ترى المنظمات المهتمّة بحقوق الإنسان والمرأة في الأردن أنّ هناك الكثير من الجرائم التي لا يتمّ إعلانها أو الكشف عنها (المصدر السابق).

ويتحدّد معنى الشرف في المجتمع مع مصلحته، التي تتغيّر بتغيّر ميزان القوى فيه، فالقوى الغالبة أو الطبقة الأقوى هي التي تحدّد معنى مصلحة المجتمع. ولأنّ الرجل كان، في مختلف عصور التاريخ ولا يزال، هو الأقوى، اقتصادياً، من المرأة، فقد فرض على المرأة معنى شرف يناسبه ويحقّق مصلحته، فكاد معنى الشرف، في ما يتعلّق بالمرأة، يكون مقصوراً على العفة الجنسية (خضر 2002؛ الزيّات 1993، 166). ونتيجة لذلك، برزت التناقضات التي تكتنف كيان المرأة من حيث الازدواجية في التعامل مع جسدها؛ فهو نجس، والعلاقة الجسدية خارج مؤسّسة الزواج خطيئة مميتة أو من الكبائر التي تستحق عليها الرجم. وجسد المرأة وما يطرأ عليه من عوارض نجس، ومع ذلك، فإنّ هذا الجسد نفسه يتمتّع بأهمية لا مثيل لها، كما أنّه يُحاط بهالات وطقوس، ومسهّ مسّ لقسدية الأسرة أو القبيلة وانتهاك (للشرف)، عقوبته القتل، غسلاً للعار في حمى القوانين أو تساهلها (خضر 2002).

تقدّم نادرة شلهوب - كيفوركيان تفسيراً لجرائم الشرف بأنّها جزء من العنصرية الجنسية (Sexism) حيث تصبح النساء ضحايا لجرائم القتل لسبب كونهنّ إناثاً لا أكثر. من هنا، فقتل الإناث ليس مقتصرًا على مجتمع دون آخر (شلهوب - كيفوركيان 2001). وتشير كيفوركيان إلى أنّ ملكية الذكور للنساء سبب رئيسي للعنف من جانب الذكور في الحالات المرتبطة بالعلاقات الجنسية. علاوة على ذلك، تشير إلى أنّ العديد من الدراسات تقترح أنّ إعطاء المبرر لقتل الإناث على أساس "الدفاع عن الشرف" يجعل هذه الجرائم مرنة جدًّا؛ حيث تتسع لمجال واسع من الأشكال. وتقترح كيفوركيان إعطاء تعريف جديد لقتل الإناث ليشير إلى "جميع الأفعال العنيفة التي تسبّب ذعرًا دائمًا لدى النساء أو الفتيات وخوفًا من أن يُقتلن بمبرر "الشرف" (المصدر السابق، 21). من هنا، فإنّ المفهوم الذي تتبناه الباحثة لقتل النساء يشير إلى الرحلة التي تدخل فيها المرأة المعنّفة منطقة الموت أو مسار الموت، الذي يمتدّ على مساحة واسعة بدءًا من شعور الضحية بأنّها تحت التهديد بالقتل وانتهاءً بفقدان حياتها. من هنا، فقد قسّمت كيفوركيان منطقة

الموت هذه إلى أربعة قطاعات أو أنماط: يتعلّق النمط الأوّل بشعور الضحية بأنّها تحت التهديد بالقتل مع أنّه لم يوجّه إليها أيّ فعل لفظيّ أو بدنيّ، وعادةً ما تكون المرأة المنتمية إلى هذه الفئة خائفة من أيّ ردّ فعل مفاجئ في حال اكتشاف العائلة أنّها كانت ضحية سفاح قُرْبى أو اغتصاب أو أنّها فقدت عذريّتها، وتكون الضحية هنا على استعداد للقيام بأيّة خطوة بما في ذلك الزواج بالمغتصب للحيلولة دون افتضاح الأمر. يوجّه النمط الثاني إلى الضحية تهديداً لفظياً وغير لفظيّ بالقتل مثل التلويح بالسكين بطريقة مهدّدة أمام الضحية. ويوجّه النمط الثالث إلى الفتاة فعلاً بدنيّاً (الطعن أو الخنق) ولكن من دون أن ينتهي بها إلى الوفاة. أمّا النمط الرابع فهو القتل الفعليّ للضحية.

أظهرت الدراسة التي قامت بها كيفوركيان عن المجتمع الفلسطينيّ في الضفة الغربية وغزة أنّ النسبة العليا من النساء (كما عبّرت عن ذلك النساء أنفسهنّ) المهّدّات بالقتل على خلفية الشرف هنّ من القرى (18)، تليها المدينة (9)، فالمخيم (6)، فالبادية (1). وفي مجال آخر، وهو وجود النميّة وانتشار الشائعات، كان عدد النساء اللواتي عبّرن عن إحساسهنّ بأنهنّ مهّدّات في القرية (9)، وفي المدينة (6)، وفي المخيم (1)، وفي البادية (0). كما نجد ايضاً، أنّ نسبة النساء القرويات اللواتي عبّرن عن إحساسهنّ بأنهنّ مهّدّات هي العليا (11)، وفي المدينة (5)، وفي المخيم، وفي البادية (0) (كيفوركيان 2001، 42).

دور الدولة في انتاج التفاوت بين النمسين

"كنا نحلم بوطن وبأن نعيش، يوماً، بما نكتب، وأصبحنا نحلم بالألم نموت، يوماً، لسبب ما نكتب. كنا نحلم من أجل وطن نكتب ونموت من أجله. فأصبحنا نكتب لوطن نموت بيده. كنا في بداياتنا نحلم بأن نغترب ونصبح كتاباً مشهورين في الخارج. اليوم، وقد أصبحنا كذلك، أصبح حلمنا أن نعود إلى وطننا ونصبح فيه نكرات قدر الإمكان" (مستغامي 1996).

الشخصي هو السياسي (The Personal is Political) هي الصيحة التي أطلقتها الموجة النسوية في نهايات الستينيات وبدايات السبعينيات. جاء ذلك أساساً لتحدي النظريات الاجتماعية والفلسفية والسياسية التي خاضت في تفصيل الصورة التي يجب أن يكون عليها النظام السياسي للدولة، الآليات التي يجب العمل بها من أجل ذلك، ومعنى الديمقراطية من دون الخوض في العلاقات الغائبة التي تُبنى عليها ساحة الخاص والتأثير المباشر للعام في الخاص. وهو ما حدا جوان لاندز (Landes 1998) أستاذة التاريخ والدراسات النسوية في جامعة بنسلفانيا على تحرير كتابها النسوية: بين العام والخاص، والذي انتقد بشكل لاذع التركيز على العام - الدولة وإهمال الحيز الخاص، وما ترتب عليه من تعميم على تجارب النساء وإبقاء علاقات القوى في العائلة على ما هي عليه (أبو النجا 2003، 25).

وإذا كانت هذه الاحتجاجات قد انطلقت في الغرب من أجل الاحتجاج على ديمقراطية العام وإهمال الخاص، فإنها جاءت في العالم العربي من أجل الكشف عن تورط العام السافر في بلورة الخاص والتحكّم المريب فيه، وهو ما دعا فاطمة المرنيسي في كتابها "الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية"، إلى تفصيل التجبير الذي تقوم به الحركات الأصولية والدولة لقضية المرأة من أجل مصالحها وقت الأزمات، تكتب فاطمة المرنيسي: "إنّ منع الاختلاط (بين الجنسين) والمناداة بانفصال الرجال عن النساء بوصفه وسيلة لأية سياسة مضادة للأزمة، شيء غير جديد في التاريخ الإسلامي، إنه تراث، بل إنه تراث دولة، والمعارضة التي تطالب بالماضي لتفرض احتقار المرأة لم تقدّم شيئاً في هذا المضمار. فالسلطان المسلم الذي يعاني أزمة، ويواجه هيجانات الجوع أو الانتفاضة الشعبية، يبدأ، في الحال، بتطبيق إجراءات يحتلان، دائماً، المقامة في كلّ استراتيجية تصحيح: تدمير المخزون من الخمر، ومنع النساء من الخروج ومن استخدام وسائل النقل التي يستخدمها الرجال" (المرنيسي 1994، 195). وأشارت مي غصوب في كتابها

"المرأة العربية وذكورية الأصالة" إلى الإشكالية نفسها، حيث يتمّ تحجيم النساء تحت دعوى الاستقلال الثقافيّ وأصالة الهوية في مواجهة الغرب الإمبرياليّ (أبو النجا 2003، 26).

وعندما تنطلق النسويّات العربيّات من مقولة الشخصيّ هو السياسيّ، يكنّ خبرات وعارفات، ليس لدور الدولة في تنظيم العلاقات العائلية من خلال القانون والدستور وجنسة المواطنة فحسب، بل، أيضاً، من خلال عمل الدولة (أو الحركات السياسية المعارضة التي تطمح في أن تحكم الدولة، وهي بذلك دول مع وقف التنفيذ) على ترسيخ تبعية المرأة وتسويغ دونيّتها عبر مفاهيم تبتذل الأصالة وتحشرها في جسد المرأة ولباسها، وترمز إلى المرأة والوطن باعتبارهما صينيين، لتكون الدولة كابوس تحرير المرأة بدل أن تكون أداة تحريرها.

وقد شكّلت العلاقة بين مكانة المرأة والدولة موضوعاً لكثير من الأبحاث النسوية، خصوصاً في السنوات القليلة الماضية، وترى هذه الأبحاث ضرورة ربط مكانة المرأة وقمعها ليس بالثقافة العائلية والأبوية-البطركيّة فحسب، بل كذلك بالقمع المؤسّساتيّ في الدولة، والدور الذي تلعبه مؤسّسات الدولة في تكريس دونيّة المرأة وتعظيم القيم الذكورية الأبوية.

وتشير نادية حجاب، في هذا السياق، إلى أنّ مناقشة نوع الجنس في سياق المواطنة الأوسع نطاقاً، تتيح القيام بتحليل أدقّ للتحديات الكبيرة وفهمها، فضلاً عن إدراك مخاطر أشكال المقاومة التي تواجه المحاولات الرامية إلى إقرار المساواة بين الجنسين في المجتمع العربيّ. وترى حجاب أنّ وضع إطار مفاهيميّ يرتكز على مفهوم المواطنة، في الأساس، يشكّل أساساً متيناً للتعبئة من أجل التغيير لغرض تمكين المرأة (حجاب 2002).

تعرفّ سعاد جوزيف (2002) المواطنة بأنّها تلك الإجراءات القانونية التي يحدّد بها رعايا دولة من الدول، وتضيف جوزيف أنّ هذه الإجراءات تبيّن معايير المواطنة وحقوق المواطنين وواجباتهم في علاقتهم مع الدولة، ويبدو أنّ الفكر الكلاسيكيّ حول المواطنة تحدّث عن المواطن بوصفه شخصاً مجرداً محايداً من المنظور الثقافيّ والجنسانيّ، غير أنّ الأبحاث الحديثة تشير إلى

وجود وسائل منهجية تجعل من مشروع المواطنة مشروعًا مجنسًا (Gendered) سواء أفي الممارسة أم من خلال النصوص، وتشير يوفال ديفيز (Yoval-Davis 1991, 1993, 1997) إلى أنّ المواطنة المحايدة ليست إلا أسطورة يفتدّها الواقع.

تشكّل مشكلة عدم المساواة في المواطنة أحد العوامل التي تكرّس دونيّة المرأة العربية، وتعكس ذكورية الدولة، فما زالت دول عربية مثل الكويت والسعودية تحرم المرأة من حقّ التصويت، وما زال تمثيل النساء في جميع الهياكل السياسية في الدول العربية أدنى منه في أيّة منطقة أخرى من العالم. وعلى الرغم من أنّ عدد أعضاء البرلمانات العربية من النساء قد تضاعف تقريبًا خلال السنوات الخمس الماضية منذ عام 2000 ليصبح 6,5% بعد أن كان 3,5%، نجد أنّ نسبة النساء بين أعضاء البرلمانات العربية ما زالت أقلّ كثيرًا من المتوسط العالميّ للبرلمانيّات الذي يبلغ 15,7% حاليًا (تقرير للاتحاد البرلمانيّ الدوليّ). إنّ العدد الأكبر من البرلمانيّات العربيات موجود في تونس والمغرب والأردن، فيما يقلّ هذا التعداد بشكل حادّ في دول الخليج، ويتحوّل الأمر، أحيانًا، إلى مجالس مقصورة على الرجال، فقط، كما هي الحال في السعودية والكويت.¹⁶ وتبدو جنسنة المواطنة جليّة في معظم الدول العربية؛ حيث تلعب القوانين دورًا في تبرير عدم المساواة بين الجنسين عبر تبريرات تستند إلى العائلة، الدين، التاريخ أو إلى صيغ ثقافية أخرى (حجاب 2003؛ جوزيف 2002). وبالنظر إلى القوانين المتبنّاة في العالم العربيّ، نجد تمييزًا صارخًا عامًا في ثلاثة محاور قانونية أساسية: قانون الجنسية، قوانين الأحوال الشخصية وقوانين العقوبات.

ففي لبنان، لا يزال قانون الجنسية يميّز المرأة عن الرجل من حيث اعتماد نسبه لمنح المواطنة؛ حيث "يُعتبر لبنانيًا كلّ شخص مولود من أب لبنانيّ أينما كان محلّ ولادته" وبذلك، يحصر القانون اللبنانيّ رباط الدم بالوالد. وبناء عليه، لا تستطيع الوالدة اللبنانية منح جنسيتها لأولادها،

¹⁶ نشر تلخيص عن التقرير في الصفحة الإلكترونيّة للـ "بي. بي. سي" <http://news.bbc.co.uk/> يوم 3.3.2005.

كما يمنح القانون اللبناني الأم الأجنبية التي اكتسبت الجنسية اللبنانية الحق في منحها لأولادها القاصرين إذا بقيت على قيد الحياة بعد وفاة زوجها، لكنه يمنع هذا الحق عن المرأة اللبنانية الأصل. أمّا في الكويت فما زالت القوانين الانتخابية تستبعد المرأة تمامًا من الإدلاء بصوتها في الانتخابات ومن ترشيح نفسها لنبوء مناصب عامة. أمّا في قوانين الأحوال الشخصية فينصّ القانون إعطاء قيمة أقلّ لشهادة المرأة أمام المحاكم. والوالد هو الذي يحدّد جنسية طفله وفقًا للقانون الإسلامي المطبق في الكويت. كما تواجه المرأة التمييز في القرارات المتعلقة بالطلاق والميراث، طبقًا لأحكام قانون الأحوال الشخصية؛ فتمنع المرأة من أن تتزوج بحرية قبل أن تبلغ 25 عامًا من العمر، إلا بموافقة وليّ أمرها، الذي عادةً ما يكون والدها أو أحد القضاة، وثمة قيود تحدّد من حقّ المرأة في التزوّج بغير كويتي، كما أنّ سنّ الزواج مختلفة بين الرجل والمرأة (17 عامًا للرجل و15 عامًا للمرأة). وما زال يُسمح ويُعمل بتعدّد الزوجات، فيما تتعامل المؤسسة القانونية بتسامح في شأن ما يسمى بـ"غسل العار". ورغم أنّ النساء يمثلن غالبية خريجي الجامعات الكويتية منذ السبعينيات، وما يقرب من ثلث موظفي القطاع العام في الكويت، لا يشغلن إلا أقلّ من 10% من وظائف الإدارة (ملتقى المرأة العربية 2005).

وفي مصر، ما زال يُميّز ضدّ المرأة في شأن الزنا؛ حيث ينصّ القانون عقوبة الزوجة الزانية بالحبس مدة لا تزيد عن سنتين، وتقع العقوبة عليها إذا ارتكبت فعل الزنا في أيّ مكان، في حين يُعاقب الزوج الزاني بالحبس مدة لا تزيد عن ستة أشهر في حال ضبط في فراش الزوجية. وتنصّ المادة 237 من قانون العقوبات أنّ "من فاجأ زوجته حال تلبّسها بالزنا وقتلها في الحال، هي ومن يزني بها، يُعاقب بالحبس بدلاً من عقوبات الأشغال الشاقة، سواء أكانت مؤبّدة أم مؤقتة". يتّضح، وفقًا لهذه المادة، أنّ الزوج الذي يضبط زوجته متلبسة بالزنا يتمتع بعذر مخفّف، لا تتمتع به المرأة التي تضبط زوجها متلبسًا بالزنا (المصدر السابق).

وتؤدّي الاختلافات الطبقية والإثنية بين النساء في العالم العربيّ إلى شرخ في صفوفهنّ وعرقله أيّ عمل نسويّ موحدّ من أجل تغيير المكانة السياسية والقانونية للمرأة في إطار الدولة؛ حيث تلعب الانتماءات الدينية والطبقية والإثنية العرق وغيرها من المتغيّرات أدوارًا أهمّ من نوع الجنس، في تحديد أشكال المواطنة ودرجات الاستفادة منها؛ حيث نجد، على سبيل المثال، المرأة المنتمية إلى الطبقة الحاكمة تغلب مصالحها الطبقية على مصالحها كامرأة، وتصطفّ بولائها إلى جانب الرجال من طبقتها أو دينها أو عائلتها، مرجّحة بذلك هذه الولاءات على التضامن مع نساء أخريات (حجاب 2003؛ Yoval-Davis 1997).

من هنا، فإننا نستطيع أن نلخص بالقول إنّ المرأة العربية تعيش في ظلّ مجتمع أبويّ ذكوريّ شموليّ تشكّل العائلة فيه نواة النظام الاجتماعيّ، وتشكّل الدولة الأداة الحديثة لإعادة إنتاجه. ويرتكز النظام الأبويّ-البطركيّ على مجموعة من القيم الثقافية والعادات والتقاليد التي تشرعنه وتقنّنه، ويعتمد تقسيمه الأدوار وهندسة الحيّز الاجتماعيّ، عبر ربط المرأة بالحيّز البيتيّ والرجل بالحيّز العامّ، ولكنّه يتغلغل إلى الخاصّ ويبيّن العلاقات التسلطية داخله، وتشكّل الدولة، في هذا السياق، أداة أبويّة-بطركيّة حديثة تعمد إلى إعادة إنتاج العلاقات بين الجنسين على أساس دونيّة المرأة وتفوق الرجل.

الفصل الثالث: المرأة الفلسطينية في إسرائيل

رؤية نظرية

ينطلق البحث الحالي من فرضية أنه لا يمكن فهم مكانة المرأة الفلسطينية في إسرائيل أو فهم احتياجاتها، والسبل إلى تطوير آليّة عمل باعتماد نماذج نظرية جاهزة طوّرت في سياقات اجتماعية مختلفة بشكل كبير. ولا يعني ذلك، إطلاقاً، الاستغناء التام عن هذه النظريات، بل يعني العمل على "نسج" أفكار وتحليلات معيّنة في سياق الخصوصية الفلسطينية في إسرائيل.

فقد اهتمّت الدراسات المتعلقة بمكانة المرأة العربية، عادةً، بدور العائلة، القيم، الدين، نمط الإنتاج، والدولة في إنتاج وإعادة إنتاج دونيّة المرأة، فيما عمدت الأبحاث التي تناولت مكانة المرأة الفلسطينية في إسرائيل إلى المنهج الوصفيّ التجريبيّ (Empirical) من جهة، أو إلى الأخذ بالقيم الثقافية أو السياسية من دون ربطها، معاً، في إطار الخصوصية الفلسطينية في إسرائيل، من جهة أخرى، ونادراً ما تمّ وضع نظرية متكاملة تربط بين مكانة المرأة وعلاقتها بحقول القوّة المتعدّدة: الحقل التاريخيّ - الوطنيّ، الحقل السياسيّ - العرقيّ، الحقل الثقافيّ والحقل الاقتصاديّ.

وتكمن خصوصية المجتمعات الأصلانية في عيشها في دول قامت، في كثير من الأحيان، على خرائبها وتحولت هذه المجموعات فيها إلى أقليات في أوطانها. ويشكل الفلسطينيون في إسرائيل أنموذجاً مثاليّاً لمجتمع أصلاّنيّ تحوّل من أغلبية في وطنه إلى أقلية كبيرة، ما يميّزها عن مجموعات أصلاّنية قاربت على الاندثار، كالسكان الأصليين في أمريكا الشمالية أو أستراليا. وهو مجتمع يحمل جنسية دولة قامت على أساس إقصائه وإقصاء حلمه الوطنيّ، ما يخلق تداخلاً بين عوامل السلطة المؤسّساتية والقمع الطبقيّ والعرقيّ، والقمع الثقافيّ والأبويّ-البطركيّ في تشكيل مكانة المرأة.

تقترح الدراسة الحالية فهم مكانة المرأة الفلسطينية في إسرائيل، على أنها نتاج تداخل مجموعة من العوامل من "البنية العرقية"¹⁷ للدولة وما تنتجه من إقصاء للعرب على خلفية أصولهم، والانتماء إلى أقلية قومية فقدت مدينتها وتحولت إلى العيش في ظلّ دولة أقيمت على أنقاض وطنها، تتموقع على هامش المواطنة والوطن (المسلوب)، في تجمّعات سكانية ذات نواة ثقافية ريفية أبوية تفتقر إلى مراكز اقتصادية ذاتية، وتعيش على صدى الإنتاج في المركز الاقتصادي اليهودي حيث تشكل العائلة مؤسسة اجتماعية تنتسج في داخلها علاقات القوة هذه. وينتج عن العيش في دولة معرّفة بأنها دولة اليهود وفي ظلّ الصراع الدائم بين الحلم الفلسطيني والواقع، ترميز مستمر للمرأة لتحوّل من خلاله إلى شيفرة الوطن والقيم الاجتماعية.

¹⁷ تميل الدراسات السوسبيولوجية المختلفة في إسرائيل إلى وصفها بأنها دولة إثنية وأن ديمقراطيتها هي ديمقراطية إثنية، وندر اعتبارها دولة عرقية، وينتج هذا، عملياً، من تحجيم استخدام مفاهيم العرق والعنصرية في المخيلة الإسرائيلية إلى النازية من جهة، ومعاداة السامية من جهة أخرى، ويبدو الأمر جلياً في تعريف كلمة عنصرية في قاموس ابن شوشان، وهو أوسع القواميس العبرية انتشاراً في إسرائيل؛ حيث يرد في تعريف "גזענות - תורת הגזע, ההשקפה הנפשית שהאריים הם בני הגזע הנעלה והמושלם ביותר, ולפיכך רשאים הם לשעבד את שאר הגזעים שהם נחותים ופחותים מהם, הגזענות היתה אחד מעיקריהם של הנאצים בגרמניה ושימשה יסוד לאנטישמיות פרועה ולהשמדת היהודים"، وبترجمة حرفية "العنصرية - نظرية العرق، التصوّر الإجرامي بأنّ الأريين هم العرق الأكثر سموّاً واكتمالاً، وعليه، يُسمح لهم باستعباد باقي الأعراق التي تُعتبر أدنى وأقلّ قيمة منهم، كانت العنصرية أحد المبادئ النازية واستُخدمت أساساً لمعاداة السامية المنفلتة وإبادة اليهود". إنّ هذا المعنى، كما يشير الباحث الشرقيّ أهارون يتسحاق (יצחקי 2003, 33) لا يعمل على إخفاء معنى العنصرية، فقط، بل على رفض وجود إحدى أكثر الظواهر شيوعاً في مئات السنين السابقة، وما رافقها من أحداث تجاه أقليات أخرى مثل التتكيل بالسود في روديسيا وجنوب إفريقيا، العبودية في أمريكا، وتجاه السكان الأصليين في ظل الاستعمار الأوروبي، والأهمّ هو منع الفهم الصحيح لتجترّ العنصرية في إسرائيل، وتحويل الحديث عن إسرائيل والعنصرية في الخطاب المهيمن إلى طابو. نضيف على ذلك أنّ البنية العرقية لدولة إسرائيل متجذّرة في الإيديولوجيا الصهيونية نفسها منذ بدئها التكبير في إقامة وطن لليهود في فلسطين؛ لأنها تأسست على محور رمزيّ ومن ثمّ عمليّ للإنسان الفلسطينيّ الذي سكن البلاد، باعتباره أقلّ مرتبة، وبدائياً، وقد عبّر عن هذا يهودا شنهاف في مؤتمر الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، الذي أقيم في معهد فان - لير في القدس في نيسان 2005 بقوله: إنّّه عندما رفعت الصهيونية شعار أرض بلا شعب لشعب بلا أرض، لم تكن عمياء، ولم تر أنّ في البلاد سكاناً أصليين، بل كانت تعرف ذلك حقّ المعرفة، ورأت في الأفراد البشرية أمراً يختلف عن مجتمع متكوّن له طموحاته؛ فقد كانوا بالنسبة إلى الصهيونية أفراداً مع تركيبة اجتماعية بسيطة من دون وعي قوميّ أو مصالح مشتركة، من هنا، كان من الشرعيّ أن تقوم الصهيونية بتأسيس وطن يعبر عن حلم جماعة قومية متطورة سياسياً على حساب أفراد ذوي بنية قومية غير موجودة. وقد نجد أفضل توضيح لذلك في بنية الدولة اليوم؛ حيث تعتبر الدولة نفسها دولة اليهود، وتشتترط المواطنة الكاملة بالأصل العرقيّ للفرد عبر استخدام تعريف "من هو اليهودي" لتضع حواجز بين المجموعة الفلسطينية واليهودية على أساس الدم وليس على أيّ أساس آخر. ويبقى أنّ نقول إنّ استخدام الإثنية ليس إلا تليفاً لواقع عنصريّ يُراد به الالتفاف حول الواقع، خصوصاً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ الفرق بين الإثنين هو تأكيد العرق على أصل مشترك للجماعة معبر عنه بالفرق البيولوجية وبمشاعر التفوق، فيما تُحيل الإثنية، أساساً، إلى جماعة لها أصل مشترك مع تركيزها على الفروق الثقافية والميراث التاريخي من دون أن تترجم هذه إلى مشاعر تفوق ماهوية.

وتشكّل الثقافة، في هذا الإطار، بما تحويه من قيم دينية ومعتقدات وأعراف وتقاليد عائلية، أدوات هيمنة لتسوية وشرعنة السلوك الاجتماعيّ، بما في ذلك كلّ ما يتعلّق بالنظر إلى دور المرأة ومكانتها. وبالاعتماد على هذا النموذج، فإنّ النظرة إلى مكانة المرأة ليست معطى ثابتاً بل هي نظرة متحرّكة ومرتبطة بالتحوّل البنيويّ لمكانة الفلسطينيّ في الدولة، سواء أكان ذلك بتحوّل الدولة إلى دولة مساواة أم بالتغيير في النمط الاقتصاديّ العربيّ وأشكال التشغيل.

على حافة المواطنة والقومية

تتبع خصوصية مكانة المرأة في إسرائيل من العيش على هامش دولة أقيمت على أنقاض وطنها الفلسطينيّ من جهة، والعيش على هامش الهوية الفلسطينية السياسية من جهة أخرى، أي العيش على الحافة في إطار الدولة وإطار القومية (غانم 2004). تختلف حالة المرأة الفلسطينية عن المرأة العربية الإفريقية، الآسيوية أو الأوروبية؛ حيث عادةً ما تعيش النساء في دول لا تميّز بين سكانها على أساس انتماءاتهم العرقية، الدينية والإثنية، وتُعتبر الدولة دولة مواطنيها (بغضّ النظر عن مدى التطبيق الفعليّ الذي يختلف من بلد إلى بلد).

ينتمي الفلسطينيون في البعد القومي إلى الشعب الفلسطينيّ، غير أنّهم لا يشاركون في صنع القرارات أو النضالات الموجهة إلى تحقيق الاستقلال الفلسطينيّ؛ لسبب مواظنتهم في إسرائيل. وفي المقابل، يعيش الفلسطينيون في إسرائيل على حافة المواطنة، ليس داخلها تماماً أو خارجها تماماً؛ لسبب تأسيسها على "المواطنة المعرّقة" (Racialized Citizenship) حيث تشكّل الدولة أداة لخدمة المصالح القومية لليهود باعتبارهم هدفها الحصريّ. وتستخدم من أجل ذلك العديد من الآليات لتطويع الفلسطينيين في إسرائيل والسيطرة عليهم. يأتي ذلك، غالباً، على أساس مصالحهم الفردية والجماعية.

يتحوّل الفلسطينيون في إسرائيل، في هذا السياق، إلى "استثناء مزدوج"، فهم استثناء الشعب الفلسطيني؛ لسبب مواظنتهم الإسرائيلية، و"استثناء" المواطنة الإسرائيلية؛ كونهم ينتمون إلى الشعب الفلسطيني، يعيشون على حافة المواطنة (المبتورة) وعلى هامش الشعب الفلسطيني في حالة من البينية البنيوية (Structural Liminality) (غانم 2004).

إنّ العيش على الحافة في حالة البينية (Liminality) هو العيش في حيّز بلا مركز، في واقع مليء بالغموض وعدم وضوح الرؤيا، تتجاذب الفرد فيه رغباتٌ وقوىٌ تؤثر في تصوّره لمكانته. وفي حالة الفلسطيني في إسرائيل، يعيش الفرد بين رغبته في تحقيق هوية تفق مواظنته (التي لم يخترها، أصلاً) حاجزاً أمامها، أو تحقيق مواظنته حيث يقف "عرقه"¹⁸ ودمه في وجهه. تُفرز هذه الحالة مشاعرَ اغترابٍ عن الواقع وشعوراً بالعجز عن التحكم في المصير الجمعيّ أو الفرديّ، يرافقه، في كثير من الأحيان، عزوف عن العمل السياسيّ أو التسليم بالواقع والافتناع بعدم القدرة على التغيير، وأحياناً، بعدم الرغبة في ذلك.

إنّ حالة العيش على الحافة هي نتاج التغيّرات التاريخية القسرية التي مرّ بها الفلسطيني في إسرائيل. فبعد النكبة كانت الأقلية الباقية أقلّ من مجتمع وأكثر من جالية، أقلّ من مواطنين (مقارنة باليهوديّ) وأكثر من مجردّ رعايا (رسمياً)، وعند زكريّا محمّد: كان الفلسطينيون في وطنهم ولكنهم غرباء فيه، من هنا، فإنّ تجربتهم تشبه تجربة الفلسطينيين في الشتات أو الضفة الغربية. لقد عايشوا الغرب والاعتراب لكن، أيضاً، الاحتكاك مع الآخر "لقد بقي الفلسطينيون في وطنهم وخارجهم؛ لأنّ الوطن تحوّل إلى دولة الآخر وتحوّل المشهد الفلسطينيّ إلى كومة خرائب أحلت عليه دولة جديدة (محمّد 2002، 81). منذ النكبة وحتى إلغاء الحكم العسكريّ، عاش

الفلسطينيون، إلى حدّ بعيد، كأقلية "غير مرئية" (Invisible) (Jaggar 1983, 74) مقطوعين

¹⁸ يتفق علماء الاجتماع على أنّ "العرق" هو وهم من الناحية البيولوجية، وأنّ المفهوم يشير إلى المعنى الاجتماعيّ؛ حيث إنّ العرق هو الاعتقاد بوجود مجموعة من الصفات التاريخية الجوهرية غير القابلة للتغيّر، تميّز مجموعات بشرية، وينتج عن هذا الاعتقاد النزعة العرقية الاستعلائية التي تعزو صفات سلبية ماهوية أو بيولوجية إلى الآخر، وتعتبره منحطاً، فيما تعزو صفات إيجابية إلى الجماعة المنتمى إليها (يُنظر Focault 1997).

عن العالم العربيّ وبقية الشعب الفلسطينيّ، ومفصولين، أيضاً، عن الشارع اليهوديّ. ويُضاف إلى ذلك أنّ الفلسطينيين كانوا، إلى حدّ كبير، "محميين" (Turner 1979, 18) من الناحية القومية والمدنية؛ فقد كانوا بالنسبة إلى المؤسسة اليهودية الحاكمة مواطنين أعداء "السبب مصالح مشتركة مع العرب في ما وراء الحدود (אוסצקי-לזר 2002)، فيما كانوا بأعين الكثير من العرب "محميين"؛ لسبب اتّهامهم بالتعاون مع الدولة اليهودية، وبذلك دُفع الفلسطينيون في إسرائيل إلى تهيمش (Young 1990, 53-54) متعدّد المستويات (غانم 2004).

وقد ساهم رفع الحكم العسكريّ عام 1966 واحتلال باقي فلسطين التاريخية عام 1967 في تخفيف حدّة هذا التهميش؛ حيث تحوّلت الحدود الجغرافية الفاصلة إلى حدود قابلة للتطويع والاجتياز. وقد تمّ بالفعل اجتيازها عبر الزواج بين الأقارب في الضفة وداخل إسرائيل (خصوصاً في منطقة المثلث)، ودخول الفلسطينيين من الأراضي المحتلة إلى سوق العمل الإسرائيليّة، وتحوّل الكثير من المثقفين الفلسطينيين من إسرائيل إلى العمل في الضفة الغربية، خصوصاً في الجامعات. وترافق ذلك مع دخول مكثّف إلى مؤسسات الدولة اليهودية، سواء أكان ذلك للعمل أم للدراسة في الجامعات. إنّ تحوّل الحدود إلى حدود قابلة للاجتياز في الاتجاه اليهوديّ والفلسطينيّ في الأراضي المحتلة، وما رافقه من انفتاح على الاتجاهين، لم يعن إلغاءها وتحويل الفلسطينيّ في إسرائيل إلى شريك، بل على العكس؛ ساهم ذلك في مأسسة حالة البينية التي يعيشونها ليتحوّل الفلسطينيون في إسرائيل في لغة المؤسسة الإسرائيلية إلى جسر "سلام"، فيما رأت فيهم منظمة التحرير، أساساً، قوّة ضغط انتخابية. في الحالتين، لم يكن الفلسطينيّ في إسرائيل جزءاً شرعيّاً وكاملاً في أيّ من الكيانين، بل كان أقلية تعيش على الحافة من دون دمج كامل أو إقصاء كامل، وهو ما يميّزها عن المرأة العربية أو المرأة في المجتمعات الأخرى (غانم 2004).

وتؤثر حالة البينية، مباشرةً، في وضعية المرأة وفي أساليب نضالها، وفي الإمكان الإشارة هنا إلى مجموعة من الإشكالات المرتبطة بذلك:

1. عمدت الدولة إلى مجموعة من الأساليب الهادفة إلى السيطرة على الأقلية الفلسطينية في إسرائيل، كان أهمها عقد أحلاف مع القيادات التقليدية والحمائلية، وبالتالي تشجيع القوى المعروفة بمعارضتها للتغيير الثقافي، خصوصاً في القضايا المتعلقة بمكانة المرأة.

2. حالة الصدامية البنيوية بين الانتماء الوطني والعيش في دولة متصلة بسلب الحلم الوطني، تعني إشكالية التوجّه إلى مؤسّسات الدولة لمحاربة بعض العادات التي تميّز ضدّ المرأة.

3. تخلق حالة الصراع بين الدولة والانتماء الوطني صعوبة في حسم بعض القضايا المرتبطة، مباشرة، بمكانة المرأة. وتشكّل، مثلاً، قضية الصحة الإنجابية للمرأة أحد هذه الإشكالات؛ حيث تشكّل المرأة الفلسطينية، من جهة، رمزاً وطنياً باعتبارها مصنّعةً للأجيال، ومن جهة ثانية، هي مشكلة ديمغرافية للدولة. إنّ الحسم في اتجاه تشجيع تنظيم الأسرة وانخفاض نسبة الولادات عند المرأة العربية يصبح، في هذا السياق، قضية قومية وسياسية تتعدّى معانيها صحة المرأة.¹⁹

4. تخلق حالة الصراع المستمرّة من جهة، والغبن القومي الذي يعيشه الفلسطينيون في إسرائيل من جهة ثانية، شعوراً بالعيش في حالة طوارئ قومية دائمة يستوجب تحويل الطاقات إلى القضية الأساسية وهي الصراع على الحقوق القومية، في مقابل التنازل، مرحلياً، عن المطالبة بالإصلاح الداخلي، ويعني ذلك تحويل قضية المرأة إلى قضية ثانوية وغير أساسية. من الممكن تجنّب هذه النقطة في حال ذوّنت الحركات الوطنية

¹⁹ وهذا، طبعاً، لا يتعارض مع حقيقة انخفاض نسبة الولادة عند العرب، لكنّه يُظهر إشكالية الدخول في مثل هذا النقاش.

شمولية التحرير، أي عدم الفصل بين تحرير المرأة والتحرير الوطني، بل دمجهما معاً، بوصفهما مشروعاً واحداً لا مشروعين.

5. تخلق حالة البينية وانعدام المركز وضعاً مُربكاً من الناحية الاجتماعية، يتحوّل فيه الفرد إلى مفتش دائم عن مركز ما يتضامن معه ويعطيه معنى لتجربته الإنسانية، وفي حالة هيمنة ثقافة الهزيمة والشعور بالاغتراب الذي يترافق معها، تتحوّل الأقلية إلى مجموعات مُذرّرة تفتقد العصب الذي يجمعها فيصبح ابن الجليل من دون قاسم مشترك عضويّ مع ابن النقب يُشعره بشراكة المصير، لتتحوّل الأقلية بذلك إلى مجتمع مترابط على أساس السلب لا الإيجاب، يربطها التمييز ضدّها، إقصاؤها عن المواطنة الكاملة، عدم حصولها على ميزانياتها الكافية، نسبة البطالة المرتفعة، ارتفاع معدّلات الجريمة... إلخ. في هذا السياق، ينسحب الإنسان إلى علاقاته الأولية ليشعر بالدفء والدعم اللذين لا يلقاهما في مؤسّسات الدولة، ما يصعبّ على الحركات النسوية عملها؛ لأنّه يعني عدم وجود جسم ممثل للعرب قادر على دعم قضيتهم وخلق خطاب قادر على الوصول إلى الشرائح المختلفة في المجتمع. يُضاف إلى ذلك أنّ انعدام الشعور بالمصلحة المشتركة يعني استحالة إيجاد خطاب واحد يتوجّه إلى الجميع.

ويُضاف إلى التأثير الاستراتيجيّ لحالة البينية في مكانة المرأة الفلسطينية غياب المدينة وثقافتها وهيمنة ثقافة الريف، بما يتركه ذلك من تأثير في الثقافة الاجتماعية والسلوك الجمعيّ، خصوصاً في ما يخصّ النظر إلى مكانة المرأة.

تأثير النكبة - غياب المدينة وهيمنة ثقافة الريف

تشكّل المدينة، بشكل عامّ، حيزاً لإنتاج الثقافة العليا، وبالتالي التغيّر الاجتماعيّ. وتُحدّد المدينة، حسب حليم بركات، أولاً: بوظائفها الاقتصادية، السياسية، الإدارية، الاجتماعية، الثقافية، الدينية

والترفيهية أكثر مما تتحدّد بعدد سكانها. وتؤدي تعددية الوظائف المدنية إلى فتح الآفاق لمأسسة العلاقات الاجتماعية وخلق علاقات عمل رسمية تتخطى العلاقات التقليدية من الدرجة الأولى، التي تميّز العلاقات في البادية أو القرية (بركات 2000). ويشير أنطونيو غرامشي إلى أنه "يمكن لعلاقة المدينة - الريف أن تُدرس في أشكالها الثقافية"، ويضيف أن نمط الإنتاج الريفيّ الزراعيّ يُنتج قيمًا ثقافية محافظة تميل إلى التسلّط وإعطاء أهمية كبرى للمكانة الاجتماعية والقيم التراثية، في حين تُنتج المدينة الحديثة ثقافة متنوّعة تتابع الجديد وتتأثر به ويتوجّه نظرها إلى المستقبل، فتكون أكثر انفتاحًا على التغيير. ويضيف الباحث الفلسطينيّ فيصل درّاج أن الوعي الريفيّ يُنتج أفرادًا مأخوذين بالمكانة الاجتماعية وبتكديس رساميل القبول الاجتماعيّ (درّاج 1996، 47-48). من هنا، فإنّ تدمير المدن الفلسطينية في ظلّ النكبة يعني عرقلة استراتيجية للفكر الحدائيّ الفلسطينيّ (بشارة 2000، 15-18).

ويشير الباحثان باروخ كيمرلينغ ويوآل مغدال (קימרלינג ومגדל 1999) إلى الدور الذي لعبته المدينة الفلسطينية قبل 1948؛ حيث شكّلت يافا مركزًا ثقافيًا شرقًا وأوسطيًا، إذ أدّى التطور التجاريّ، وتبادل السلع مع مدن أخرى، إلى ظهور نسيج اجتماعيّ ثقافيّ يمتاز بتعدديته وتنوّعه، لتصبح معه يافا مركزًا ثقافيًا، تشبه إلى حدّ بعيد مدن البحر المتوسط في أوروبا.

وبغياب المدينة وانهيارها انهارت التنظيمات الاجتماعية النسوية التي كانت قد نشكّلت في فلسطين، وعادة ما يغيب عن الباحثين/ات (حتى العرب منهم) أنّ انتماء المرأة العربية في إسرائيل إلى المجتمع الفلسطينيّ لا يعني المشاركة بعادات وتقاليد وقيم ثقافية تاريخية وحالية، فقط، بل الأهمّ من ذلك أنّه يعني أنّ المرأة الفلسطينية، عامّة، تأثرت بفقدان خبرة الحركات النسوية الفلسطينية ومكاسبها، التي انهارت مع النكبة، ما يعني انهيار مسيرة العمل النسويّ مدّة، وبدء العمل مجددًا من نقطة الصفر. كانت المرأة الفلسطينية قد بدأت محاولة التنظّم الاجتماعيّ والسياسيّ منذ بدايات القرن المنصرم، ويعود بنا التاريخ إلى عام 1906 إلى أوّل محاولة لتنظيم

نسائيّ فلسطينيّ؛ حيث شهد هذا العام إقامة منظمة النساء الأورثوذكسيات في عكا، وتمّ افتتاح فرع لها في القدس. ودعت القيّمات على هذه المنظمة الجديدة إلى تحرير النساء وإلى المساواة في الحقوق بين الجنسين، وإلى القيام بالأعمال التطوّعية المجتمعية (Kawar 1996). وفي عام 1929 نُظّم أول مؤتمر نسائيّ فلسطينيّ في القدس، شارك فيه نحو مائتيّ امرأة. وقد ركّز المؤتمر، أساساً، على الأوضاع السياسية التي عصفت بفلسطين في تلك الفترة، وكان من قراراته إدانة وعد بلفور ومقاومة الهجرة اليهودية إلى فلسطين. وقد قام المؤتمر باختيار ثلاث لجان للعمل من أجل مساعدة أيتام الشهداء، جمع التبرعات من أجل دعم النضال الوطنيّ وتنظيم تأهيل عمليّ للنساء (جاد 1991). ومع النكبة، غابت المدينة وتحطّمت الحركات السياسية والاجتماعية دافنة معها تجارب النساء الرائدات وآمالهنّ الاجتماعية، ولم يبقَ في حدود فلسطين، التي أصبحت إسرائيل، سوى أقلية مهدّدة تعيش في القرى وتحمل ثقافة ريف كان، أصلاً، محدود التطوّر والإمكانيات الاقتصادية.

بخسارة الأرض²⁰ نتيجة النكبة والمصادرة المنهجية لها، خسر الفلاح الفلسطينيّ، عملياً، أهمّ محاوره الاقتصادية والتنظيمية، لتحوّل ثقافته الريفية من ثقافة عضوية تعكس نمط معيشة وإنتاج، إلى مجموعة من القيم المغتربة عن حاضرها. تعيش على صدى الديناميكية في المجتمع اليهوديّ ولا تُنتج ديناميتها الداخلية، تتأثر به ولا تؤثر فيه.

وتختلف ثقافة الريف عن ثقافة المدينة؛ لسبب اختلاف نمط المعيشة؛ حيث عادةً ما يتمحور التنظيم الاجتماعيّ في القرية حول العائلة الممتدة، بل إنّ كثيراً من القرى العربية هي مجموعة من العائلات الممتدة تقطن في أحيائها الخاصّة التي تحمل اسمها.²¹ وتتكوّن العائلة الممتدة من عدد من الأسر النووية التي تحمل كُنية واحدة وتعود بنسبها إلى جدّ واحد (بركات 2000، 217-

²⁰ سواء أكان ذلك عن طريق المصادرة المنهجية أم تحوّل العمل فيها إلى عمل غير كافٍ لسدّ احتياجات العائلة.

²¹ أمّ الفحم هي أحد الأمثلة الممتازة؛ حيث تحمل الحارات أسماء العائلات، فنجد حارة الجبارين وحارة المحاجنة... إلخ.

218). وتتصف العلاقات داخل العائلة بالتماسك والعصبية. وتقوم العصبية على أواصر الدم والقربى والتوحد في المصير المشترك، والنزعة إلى تفضيل القيم الجماعية على الفردية. يُضاف إلى ذلك أنّ الوعي الريفيّ يُفرز أفرادًا مأخوذين بالمكانة الاجتماعية وبمراكمة مراسيل المحترمية. وتشكّل العائلة اتجاهًا محوريًا قيميًا هامًا في ثقافة الريف، تنتظم بُنيتهما فيها على أساس الجنس والعمر، وهي تكون بذلك هرمية وأبوية، يحتلّ فيها الأب، عادة، رأس الهرم وبليته، من حيث المكانة، الذكور ومن ثمّ النساء فالأطفال.²² وتشكّل مفاهيم العرض والشرف من جهة، وقيم التعاضد والتكافل من جهة أخرى، قيمًا هامةً في الحفاظ على البنية الأبوية والهرمية للعائلة. وقد أنتج الاعتماد على الأرض في كسب العيش من جهة، وأهمية قيم العرض والشرف من جهة أخرى، نزعة إلى تفضيل الزواج الداخليّ (بين أولاد العم) وذلك لهدف الحفاظ على الأرض ومنع تسربها إلى عائلات أخرى.

وشكّلت القرية الفلسطينية حتى النكبة وحدة اقتصادية اجتماعية، عمل أفرادها، معًا، في سبيل تأمين المعيشة، وتمّ توزيع العمل حسب القدرات، ولم يقتصر عمل المرأة في هذا الإطار على البيت بل تعدّاه إلى العمل في الأرض والتحطيب وتربية الماشية.

ونتيجة إلى محورية الأرض في حياة القرية فقد شكّلت قيمة التعلق بالأرض أهمّ القيم للفلاح، فهي جذوره ومصدر مكانته الاجتماعية، بل إنّ الأرض هي العنصر الأهمّ في تكوين مخيلة الفلاح وذاكرته الشعبية، ومنها يستمد صورته الشعرية ومخزوناتة النفسية اللاواعية (المصدر السابق).

²² إنّ نظرة على الموروث الثقافيّ الشعبيّ الريفيّ تدلّ على ما يحمله من مضامين متناقضة حول المرأة؛ فإذا كان المثل عن الأمّ فهو يكون إيجابيًا في كثير من الأحيان، أمّا إذا كان عن المرأة كأنثى فعادة ما يكون سلبيًا، وأكثفي هنا بالإشارة إلى بعض الأمثلة الشعبية مثل: "لما قالولي ولد اتشدّ حيلي واتسند"، "صباح الحية ولا صباح البنية"، "البننت إمّا جبرها وإمّا قبرها"، "مصايب الدنيا أربعة: الدّين ولو درهم، البننت ولو مريم، الغربة ولو ميل، السؤال ولو وين الطريق". كما خصّصت الثقافة الشعبية مساحة واسعة للأمثال والمقولات المتعلقة بالشرف، أبرزها المثل القائل: "تنتين يوجبين الموت: الأرض والعرض" أو "اللي بتموت وليته من حُسن نيته". ومن الصور الأخرى الإيجابية عن الأمّ: "ريحة الإم بتلم" أو "الجنة تحت أقدام الأمهات". ويبقى التحديّ الأهمّ في تقوية الصور الإيجابية وإعطائها شرعية عامّة على حساب الصور السلبية.

ويستمدّ الفلاح من قيمة الأرض نظرته إلى المرأة، التي عادة ما رآها رمزاً للأرض ومن ثمّ الوطن، ومما لا شكّ فيه أنّ هذه العلاقة تستقي رموزها من الدور الإنتاجي للأرض: الخصب والعطاء من دون حدود.

لقد أدّت النكبة إلى تدمير مدن الساحل الفلسطيني وإلى إقصاء الثقافة المدنية عن المشهد الاجتماعيّ، وإلى تدمير البنية الطبقيّة للمجتمع وتشريد طبقته المثقفة وبرجوازيته. وتحوّلت القرية بثقافتها إلى النمط الاجتماعيّ الوحيد الفاعل؛ إذ لم يبقَ في إسرائيل بعد 1948 غير 170,000 يقيم غالبيتهم في تجمّعات قروية، ولا يشكّلون سوى عُشر الشعب الفلسطينيّ في تلك الفترة (كيمان 1984)، وهم يعيشون حالة عميقة من عدم الطمأنينة والأمان. إنّ مدناً، مثل حيفا ويافا وعكا، أفرغت من سكانها الأصليين. وعملت الدولة الفتية على تنظيف المشهد من جميع الإشارات التي تدلّ على ثقافة صخبت فيها قبل أشهر عدّة، وتمّ إسكان المهاجرين الجدد في البيوت المتروكة، كما بُدلت أسماء الشوارع العربية بأسماء مؤسّسي المشروع الصهيونيّ، وهُدمت مساجد وكنائس (Benvensti 2000). لقد سيطر شعور من الرعب وعدم الأمان على الأقلية التي بقيت؛ لقد كانت هذه أقلية بقايا أشلاء شعب مهزوم، كما عبّر عنها عزمي بشارة (بشارة 1993). ويظهر الجدول، أدناه، التغيّر الدراماتيكيّ الذي طرأ على المدن الفلسطينيّة بعد النكبة:

جدول رقم 1

تعداد السكان الفلسطينيين في إسرائيل، 1947-1948²³

المدينة	قبل النكبة	بعد النكبة
القدس	75	3,5
يافا	70,0	6,3

²³ تشمل الأرقام، بالنسبة إلى الناصرة ويافا، اللاجئين الداخليين ممّن هُجّروا من بيوتهم وبثّوا داخل حدود الدولة اليهودية.

2,9	71,2	حيفا
2,0	34,92	اللد والرملة
16,8	15,54	الناصرة
3,5	15,0	عكا
-	5,31	طبريا

المصدر: لوستيك 1985، 43.

أدت النكبة والانهيار الديمغرافي للمجتمع الفلسطيني في 1948 إلى انهيار البنية الطبقية للمجتمع. لقد هُجرت الطبقة الثقافية، البرجوازية وتوزعت الأقلية الباقية كالتالي (صباغ 1990، 12): مزارعون صغار (قسم منهم من دون أرض)، عمال أجيريون (شكلوا غالبية سكان القرى والمدن المختلفة)، موظفون (غالبيتهم في المجالس العربية أو في مجال التعليم المحلي)، تجار صغار وبرجوازية تجارية اعتمدت على المستهلك العربي.

لم يقتصر أثر النكبة على تدمير المدينة، بل كان لها تأثير واسع، أيضاً، على البنية التنظيمية للقرية. ففي حين كانت القرية قبل النكبة تتميز باعتمادها، أساساً، على العمل في الأرض، تحولت بعد النكبة إلى ملحق هامشي للاقتصاد الإسرائيلي، ويرى عزمي بشارة أن القرى العربية تحولت بفعل النكبة والتهميش والعصرنة القسرية إلى "مصدر عمل لا مصدر شغل، وتحولت إلى مكان نوم لا سوق، وإلى ملجأ وجداني يتيح العودة إلى أحضان العلاقات الاجتماعية الحميمة، وأضحت الوطن المحسوس للغرباء" (بشارة 2000، 29).

إنّ العيش في إطار دولة تقمع العربي وتؤسس مواطنته على أساس منقوص ومعرقن (Racialized) والإهمال البنيوي لاحتياجات العربي الاجتماعية والاقتصادية النابعة عن ذلك، إلى جانب ما تركته النكبة من آثار تدميرية على المجتمع الفلسطيني، أدت إلى أن يتحوّل العرب إلى مجموعة مهمّشة لا تملك أيّ رأس مال اقتصادي أو سياسي أو فكري قادر على المنافسة

والتغيير في إطار الدولة. لقد أضحت الثقافة وما تحمله من قيم رمزية، من حيث لا ندري، بمثابة رأس المال الجمعيّ الوحيد الفاعل بين الفلسطينيين، الأمر الذي أفرز حالة من التخبّط في التعامل معها؛ لأنها تعتبر من جهة "المتراس الأخير للحفاظ على الهوية"، ومن جهة أخرى، هي المتهمة الأولى بالتخلف.

المرأة، الوطن والقومية

منذ بواكر المقاومة الفلسطينية ضدّ الاستعمار البريطانيّ والغزو الصهيونيّ في عشرينيّات القرن الماضي، كانت مشاركة المرأة الفلسطينية في الحيز الجماهيريّ العامّ؛ أي خارج البيت، تنطلق، أساساً، من مشاركتها في النضال الوطنيّ؛ حيث أصبحت قضيتها الاجتماعية حلقة عضوية من حلقات حركة التحرر الوطنيّ بشكل عامّ. فمنذ البداية، واجهت المرأة الفلسطينية المناضلة مسألة تقديم القضية الوطنية على سواها من القضايا الاجتماعية بما فيها تحرير المرأة من القمع الذكوريّ في مجتمعها. فرغم ذهاب بعض التفسيرات إلى وضع اللوم على البنية التقليدية للمجتمع العربيّ الفلسطينيّ آنذاك (Kuttab 1993)، إلا أن ذلك لن يفسّر عدم قدرة قيادة الثورة الفلسطينية على فهم أبعاد التشابك بين عناصر القمع المختلفة. فمثلاً، بينما اهتمت نشاطات المرأة العربية، في بعض أقطار الوطن العربيّ، مثل تونس ومصر، بقضاياها الاجتماعية كحقّ الاقتراع ومنع تعدّد الزوجات... إلخ، تظاهرت المرأة الفلسطينية، آنذاك، ضدّ وعد بلفور والهجرة اليهودية إلى فلسطين (Hiltermann 1991).

يتضح لنا من خلال النظر إلى الثقافة القومية والوطنية أنّ المرأة تحتلّ دوراً هاماً فيها؛ كونها "مربيّة الأجيال" وحامية "الشرف" ومجسّدة "الأصالة". وعندما خسر الفلسطينيّ وطنه وتعرّض للتشريد والقمع، انقضّ على مخزونه الثقافيّ المجنس ليعبّر عن مشاعره ومخاوفه؛ فالأرض لم

تُحتلّ بل "اغٹصبت" والوطن "انٹھك" و"شرف الأمة" سلب، وتحوّلت صورة المرأة الثقافية إلى منبع هامّ في تكوين صورة الذات.

وترى جولي بيتيت (Peteet 1991) وروزماري صايغ (Sayigh 1993) أنّ الرابطة الرمزية القائمة بين فكرة المرأة وفكرة الأمة وتوظيف المرأة كرمز للأمة من قبل الحركات التحررية، كالحركة الفلسطينية التي أسهبت في ذلك، هو أمرٌ بالغ الأهمية في جنسنة الانتماء إلى الجماعات القومية، واقترن "هذا بفرض أشكال من المراقبة السلوكية على المرأة باسم الأمة وباسم التقدّم، ويبدو هذا جلياً في فرض أسلوب لباس معيّن على النساء في فترة الانتفاضة الأولى أو في تحوّل لباس الحجاب إلى شكل نضاليّ في إيران والجزائر. كما في الإمكان رؤية التعبير عنه، اليوم، بتزايد العودة إلى الحجاب بين الفلسطينيات في إسرائيل خصوصاً في المثلاث، وربطهنّ ذلك بالرغبة في المحافظة على هويتهنّ المتميّزة عن النساء اليهوديات (وهو ما تناولناه بشكل مفصّل في تحليل النتائج في فصل "المرأة واللباس").

وقد وظّف الوطنيون والإصلاحيون والقادة، أمثال قاسم أمين، المرأة لرسم صورة متخيّلة لمجتمعاتهم، وقد ذهب أمين إلى أنّ مصلحة "الأمة" تقتضي تعليم المرأة ودمجها في سوق العمل، وتغيير هندامها وإشراكها، رمزياً، في العملية السياسية كشعار للحدّثة (يُنظر: أمين 1989؛ حجاب 2002؛ Ahmed 1992).

لقد تحوّلت اللغة الوطنية في السياق الفلسطينيّ إلى لغة مشبعة بالقيم الريفية والأبوية، وأصبحت المرأة، في هذا السياق، صيوّ الأرض أو الوطن، وأصبح الوطن المسلوب هو الوطن "المغتصب"، "المسيب"، "المباح". وقد عبّر الشاعر راشد حسين عن ذلك خيرَ تعبير في قصيدته "هي والأرض"، حيث تلوم امرأة خطيبها الذي باع الأرض للصهيونية ليدفع مهرها (حسين 1990، 456).

سحبت الحواكير من شعرها

وبعتَ جدائلَ زيتونِها
وأرخصتَ في السوقَ عرضَ السهولِ
وخنتَ وفاءَ بساتينِها
ومزقتَ حلّاماتَ ليمونِها
وبعتَ جدائلَ زيتونِها!
أنفُضْ والدَةَ أَرْضِعْكَ لتستَرَّ عِرْضِي؟!!

ورغم أنّ توظيف علاقة المرأة – الوطن هو استخدام دارج في الثقافات القومية ولا يقتصر على مجتمع معيّن (Yuval-Davis 1997) إلا أن خصوصيته تكمن، في الحالة الفلسطينية، في تحوّل لغة الوطن المجنسنة إلى لغة المثقّف الذي يُفترض فيه تحويل رأس ماله الثقافيّ إلى أداة للتغيير لا لتكريس الصور النمطية.

أدى تحويل المرأة إلى كناية عن الوطن إلى المساهمة في تحويل المرأة إلى شيفرة القومية، لتصبح مع هذا "معقلاً" للنضال في لباسها، شكلها، أسلوب حديثها وسلوكها. وفي سؤال طرحته أمام أحد المثقفين عن رأيه في ما يسمّى "شرف العائلة"، أجاب:

سألوا، مرةً، شخصاً من الأسكيمو: لماذا تستمرّ في العيش في الأيخلو، في حين أنّ الناس في البلاد المجاورة يعيشون في ناطحات السحاب؟ فأجاب الرجل: "سيدي، نحن نتمسك بالأيخلو كيلا ينهار العالم...". ورغم أنّي لا أوّمن بأنّ الحفاظ على سلوكيات معيّنة والتمسك بها سيمنعان انهيار العالم، يُفضّل في واقعنا، اليوم، الحفاظ على قيم معيّنة مثل "شرف العائلة" من أجل الحفاظ على كياننا.

وفي ظلّ العجز الاقتصاديّ الذي يعيشه الفلسطينيون في إسرائيل، والتهميش السياسيّ، القوميّ والثقافيّ، وحالة البلبلّة القومية والعجز عن تحقيق النجاحات، تتحوّل الثقافة بقيمها إلى هدف بحدّ ذاته، ويعني الحفاظ عليها الحفاظ على الوطن نفسه.

وفي هذا السياق، أقترح أن يتمّ فهم العودة الطوعية إلى الحجاب من قبل النساء، والعودة إلى الدين التي يشهدها العالم العربيّ عامّة وكذلك المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل، باعتبارهما وسيلة "مقاومة" في وجه حالة العجز ولغة "المقاومة" الانصهار في ثقافة الآخر. إنّ العودة إلى الثقافة بتوليقاتها الأبوية والتقليدية هي التفوق والانحناء، لعدم القدرة على المواجهة، ولافتقاد المجتمع معطياتٍ تمكّنه من المنافسة في المجالات الأخرى.

كما تطرح رمزية علاقة الوطن - المرأة في الحالة الفلسطينية في إسرائيل إشكالية أمام عمل المنظمات النسوية، يغدو معها الخوض في قضايا قمع المرأة والمناداة بالتغيير محكومًا بالوقوع في مواجهة مع الخطاب المتمرس بالثقافة، والتعامل بالريبة مع هذه المنظمات أو اعتبارها، في أحيان معيّنة، مساهمة في حرب "العدو" لقمع الفلسطينيّ. ولا تقتصر هذه الإشكالية على المرأة الفلسطينية في إسرائيل وحدها، بل تشترك فيه نساء العالم الثالث عامّة. ويزداد الأمر تعقيدًا حين تصبح هذه المنظمات مجبرة على التواصل مع المنظمات النسوية اليهودية لدعم قضايا عينية، وما يتطلبه هذا التواصل من مواجهة مع الفئات المحافظة والتقليدية والدينية.

الباب الثالث

النتائج

مقدمة

إعتمد البحث، كما أسلفنا في المقدمة، دمج ثلاث أدوات بحثية كميّة وكيفية: المقابلات المعمّقة، المجموعات البورية والاستبيان الكميّ، وقد تمّ تحليل النتائج التي وقّرتها كلّ أداة، ومن ثمّ تمّ ربط النتائج ومقارنتها، معاً. من هنا، فإنّ النتائج عُرضت على شكل كولاج مركّب من المعطيات المختلفة.

كان الهدف من استخدام أساليب البحث الكميّة إلى جانب الكيفية، هو الوصول إلى أعلى درجة دقة ممكنة، فالبحث الكميّ يساهم في عرض الواقع الاجتماعيّ مترجماً إلى لغة الأرقام، يزودنا بصورة عن حجم المواقف وعن المجموعات التي تميل إلى اتّخاذ مواقف معيّنة مقابل أخرى، غير أنّ أحد أهمّ أشكاله هو حصر المستطّلع في مجموعة من الخيارات فيضطرّ إلى اختيار واحد منها، من دون أن يكون أمامه فرصة للتعبير بشكل مفصّل عن مواقفه، إضافة إلى استسهال اتّخاذ بعض المواقف، من دون أن يفسّر معنى هذه المواقف بالنسبة إليه، وهو ما بدا لنا واضحاً في الإجابات عن الأسئلة العامّة، مثل الموقف من تطبيق المواثيق الدولية المتعلقة بتحقيق المساواة التامة بين الجنسين؛ حيث فاقت نسبة الموافقة عليها 86% من مجمل المستطّلعين/ات، وهي نسبة مذهلة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الواقع الذي تعيشه المرأة، غير أنّ تناول أسئلة عينيّة حول مواقف محدّدة أظهر صورة مناقضة؛ حيث عبّر، مثلاً، 37,9% عن تفهّمهم لضرب الزوجة إذا خرجت من البيت من دون إذن زوجها. إنّ هذا التناقض هو أحد أشكال البحث الكميّ الذي يختصر الموقف إلى عدد، والفرد إلى رقم، ويحصّره في عدد من الخيارات غير المفصّلة. من

هنا، فإنّ المستطلع يميل إلى اتّخاذ المواقف التي تبدو، أوّل وهلة، برّاقة ولكنّها يتراجع مع الدخول في المعنى العمليّ والتطبيقيّ.

لا يُعنى البحث الكميّ بالفرد بوصفه عالمًا مركّبًا، بل تعنيه مجموعة العوامل، التي من الممكن ترجمتها إلى كمّ. من هنا، فإنّ الاستعانة بالمقابلات المعمّقة والمجموعات البؤرية هدفًا إلى اجتياز مجموعة الإشكالات التي يخلقها البحث الكميّ، إضافة إلى استخدامها كأداة للتعمّق في المواقف المجتمعية التي ظهرت قبل البحث الكميّ (الاستبيان). ويتميّز البحث الكميّ بانتهاجه نظرة شمولية إلى الواقع؛ حيث إنّ المستطلع/ة، سواء أكان فردًا أم مؤسّسة، لا يتمّ اختزاله إلى مجرد متغيّر، أو عامل منفصل، بل يتمّ التعامل معه كجزءٍ من الظاهرة الكلية. في المقابل، يختزل البحث الكميّ الواقع إلى متغيّر، ما يؤثر في فهم الواقع وتحليله. ويسمح لنا البحث الكميّ بالتعمّق في مواقف المستطلع/ة بشكل فرديّ وفهم الطريقة التي يبنون عبرها عالمهم وفهمهم لهذا العالم (Taylor and Bogdan 1975, 5). إنّ الاستراتيجية الأساسية للبحث الكميّ هي فهم الواقع من وجهة نظر المستطلعين/ات. لقد كان الاستبيان وسيلة من أجل الوصول إلى وصف كميّ للمواقف، وأداة من أجل اختبار العلاقة بين المواقف والخلفية الاجتماعية للمستطلع. أمّا الأدوات الكيفية (المجموعات البؤرية والمقابلات المعمّقة والمفتوحة) فكان الهدف منها فهم الواقع بتعقيداته وتركيباته كما عبّر عنها المستطلعون/ات أو كما عبّر عن ذلك بريمان (Bryman 12, 1988)؛ فإنّ البحث الكميّ يلتزم فهم الواقع، المواقف، الأعمال والقيم من وجهة نظر الأشخاص المستطلعين.

وكما أنّ البحث الكميّ تشوبه بعض الإشكاليّات فإنّ البحث الكميّ، أيضًا، لا يخلو من ذلك، وتكمن كبرى إشكاليّاته وأهمّها في التوقّعات المختلفة التي يطوّرها المستطلع/ة والباحث/ة. إنّ المقابلة الناجحة تفترض مشاركة فعّالة وانكشافًا من قبل المستطلع/ة، وهو أمر يتعلّق، إلى حدّ بعيد، بقدرة الباحث الشخصية على خلق الأجواء المريحة والثقة التامة التي تمكّن المستطلع/ة من

الإيجابية، وهو أمر غير مضمون النجاح، خصوصاً في حال طرح أسئلة تُعتبر حسّاسة وشخصية، مثل الموقف من العلاقات الجنسية قبل الزواج، ما قد يخلق توتراً يعرقل المقابلة.

إنّ استخدام الأسلوبين، الكميّ والكيفيّ، كان تكامليّاً؛ فحيث كان الخوف من إشكاليّات البحث الكميّ ساعدنا الكيفيّ، وحين واجهنا إشكاليّات مع الكيفيّ ساهم الكميّ في تجاوزها، وكانت الصورة النهائية عبارة عن كولاج يدمج نتائج الأدوات جميعها.

الفصل الأوّل

المواقف من حقوق المرأة العربية

التمييز بين "احترام" المرأة و "حقوق" المرأة:

ميّزت عالمة الاجتماع نادية حجّاج يوسف (76، 1978 Youssef) في تعريفها لمكانة المرأة بين عنصرين مختلفين: "حقوق المرأة" و "احترام المرأة"، موضّحة: "ينتج الغلط والالتباس في استعمال هذين التعبيرين المختلفين بشكلٍ ترادفيّ، بينما الترابط بينهما عكسيّ في الواقع. لذا فإننا نرى المرأة تتمتع بقسط كبير من احترام المجتمع الذي يمنحها القليل من الحقوق، كما أنّها تتمتع بحقّ المساواة في مجتمعات تنافس فيها الرجل، بينما لا يمنحها، نسيباً، الكثير من الاحترام".

وإلى جانب هذا التمييز الهامّ، نضيف ضرورة التمييز بين المواقف من الحقوق العينية التكنيكية والحقوق الاستراتيجية. فقد أظهر البحث أنّ المواقف من قضية المرأة، تتمايز وتتمفصل في الموقف العامّ من حقوق المرأة في مستويين: المستوى التكنيكيّ المتمثّل بموقف ليبراليّ من القضايا الحقوقية المتعلقة بالحقّ في التعلّم، العمل، الحماية من العنف ورفع الوعي لحقوق المرأة المتعلقة بذلك. والمستوى الاستراتيجيّ المتمثّل برسوخ الشيفرات الثقافية التي تضمن تبعية المرأة للرجل وعدم زعزعة النظام الاجتماعيّ الأبويّ، والمتمثلة برسوخ المواقف المتعلقة بتوزيع الأدوار في البيت، فعلى الرغم، مثلاً، من إيجابية الموقف من العمل والتعلّم، نجد أنّ الخروج إلى العمل لا يرافقه إيمان موازٍ بضرورة المشاركة في الأعمال البيتية، أو أنّ الخروج إلى العمل يبقى متعلقاً بعدم خوض أعمالٍ اعتُبرت رجولية، مثل قيادة الشاحنات، أو أعمالٍ تتطلب مواقف إدارية واتخاذ قرارات، مثل إدارة الشركات والتجارة.

من هنا، وجب التمييز بين هذه المستويات؛ إذ إنّ إبداء الاحترام والتقدير للمرأة لا يعكس، بالضرورة، رغبة المجتمع في تغيير راديكاليّ للأدوار، والعكس صحيح، ويبدو الأمر جلياً من خلال نتائج البحث والتناقضات الظاهرة بين العديد من المواقف، ومن الواضح أنّ المواقف الاجتماعية لم تصل إلى درجة القبول بالمساواة التامة؛ فما زال المجتمع مستعداً لأن "يسمح"، لأن "يعطي"، لأن "يقبل"، معتبراً ذاته القيم على سلوك المرأة. من هنا، فإنّ الرغبة في التغيير تبقى ضمن الحفاظ على "الخطوط الحمراء"، والمتمحورة، عملياً، حول القيم الأبوية والذكورية المتعلقة بسلوك المرأة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ تفصل المواقف بين احترام المرأة وحقوق المرأة التكتيكية والاستراتيجية كان حاضراً لدى غالبية من تمتّ مقابلتهم، فالرجل الذي عبّر عن إيمانه العميق بحقّ المرأة في التعلّم لم يكن، أحياناً، مستعداً لأن يوافق على أن تخرج هذه المرأة إلى العمل، معللاً ذلك بأهمية التركيز على دورها الأموميّ واحترامه بوصفه الدور الأوّل والأهمّ. وكان من نتائج البحث التركيز على أهمية الشرف واعتباره أهمّ قيمة اجتماعية من الواجب الحفاظ عليها، من دون أن يناقض ذلك موقف أغلبية من قوبلوا حول استعدادهم لأن يقدموا كلّ الدعم للفتاة التي تتعرّض للاعتداء الجنسيّ، بل اعتبارها هي الضحية. وهذا الموقف، رغم طبيعته، موقف مناقض للنظرة التقليدية التي سادت سابقاً، والتي حملت المرأة مسؤولية الاعتداء عليها. إنّ وجود المواقف المختلفة والمتناقضة، أحياناً، لدى الشخص نفسه، يدلّ، أساساً، على أنّ الفرد ليس مُقولباً أو محدّداً، بل إنّه كائن يعيش الواقع بوصفه مركباً ومتحرّكاً، ولا يراه على أساس التناقض بين الأبيض والأسود، بين الـ"مع" والـ"ضدّ"، بل يراه ويعبّر عنه من خلال نسج مواقفه بما تقتضيه حاجته الآنية. كما تجدر الإشارة إلى وجود تمايز واختلاف في الإجابات، حسب الجنس، الانتماء الجغرافيّ، المستوى التعليميّ والوضع الاقتصاديّ للمستطلع/ة. فقد أظهرت نتائج البحث الكمّيّ وجود فوارق إحصائية دالة تشير إلى أنّ المواقف من حقوق المرأة تتأثر إيجابياً بارتفاع مستوى

التحصيل العلمي وارتفاع المدخول المادي للفرد، كما أظهرت مواقف أكثر تقبلاً وإيجابية لحقوق المرأة لدى سكان الشمال مقابل الجنوب والوسط، إضافة إلى فوارق إحصائية ونوعية لصالح مواقف أكثر ليبرالية بين الإناث المشاركات في البحث مقابل الذكور.

إنّ المواقف الإيجابية من تمكين المرأة من التعلّم، العمل، الحماية من الاعتداءات وحرية الحركة، لا تعني أنّ المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل قد تجاوز المعوقات والمعتقدات كلّها التي تتعلق بالأدوار الاجتماعية المناطة بالجنسين، حيث إنّ البحث كشف، أيضاً، عن رسوخ مجموعة كبيرة من القيم والمعتقدات الاجتماعية التي تقف في صلب حرمان المرأة من تحقيق إنسانيتها التامة. وأظهر أنّ المفاهيم المتعلقة بالشفيرات السلوكية، مثل العرض والشرف والسمعة ما زالت شيفرات أساسية تحظى بالدعم الكبير وتُعتبر خطوطاً حمراء لا يمكن تجاوزها. من هنا، فإنّ فهم التقبّل المجتمعيّ لحقوق المرأة لا يمكن أن يتمّ إلا في سياق ربطه بهيمنة الفكر الأبويّ المؤسس وليس خارجه، وبوصفه توجّهًا إصلاحيًا وتصالحيًا ضمن الحدود الأبوية وليس ضدها، وهو ما يبدو واضحًا من خلال المواقف الإيجابية شبه التامة من حقّ المرأة في التعلّم مقابل الانقسام في المواقف من إعطائها الحرية التامة (وهو ما سنوضّحه، لاحقًا).

مستويات الرضا عن مكانة المرأة العربية

أظهرت الدراسة وجود نوع من الرضا عن مكانة المرأة العربية، إذ أبدى نحو 64% من المستطلعين/ات رضاهم/نّ عن مكانة المرأة العربية، وبدت المواقف بين الذكور والإناث متقاربة إلى حدّ بعيد، مع فارق بسيط لا يتعدّى 4%. في المقابل، أبدى نحو 36% من المستطلعين/ات عدم رضاهم/نّ عن مكانة المرأة العربية في إسرائيل (الجدول رقم 2).

جدول رقم 2

إلى أيّ مدى أنت راض/ية عن مكانة المرأة العربية في إسرائيل، اليوم؟ (بالنسبة المئوية)

المعدل العام	أنثى	ذكر	
8,8	7,8	9,8	راض/ية تماماً
55,3	52,8	57,6	راض/ية
28,9	31,5	26,3	غير راض/ية
7,0	7,8	6,3	غير راض/ية بتاتاً
100	100	100	المجموع

أظهر الاستبيان أنّ أعلى مستويات الرضا عن مكانة المرأة هو في منطقة النقب، تحديداً؛ حيث أجاب 75,3% بأنهم راضون تماماً أو راضون عن مكانة المرأة العربية، مقابل 64,2% في المدن المختلطة ونحو 65,7% في المثلث ونحو 62,4% في الجليل. في المقابل، عبّر 24,7% من المستطلعين/ات في النقب عن عدم رضاهم/نّ أو عدم رضاهم/نّ التامّ عن مكانة المرأة، كما عبّر عن الموقف نفسه 35,8% من المستطلعين/ات في المدن المختلطة، 34,4% من المثلث ونحو 37,5% من الجليل.

جدول رقم 3

إلى أيّ مدى أنت راض/ية عن مكانة المرأة العربية في إسرائيل، اليوم؟
حسب التوزيع الجغرافي (بالنسبة المئوية)

المدن المختلطة	النقب	المثلث	الجليل	
10,1	28,2	8,3	6,1	راض/ية تماماً
54,1	47,1	57,4	56,3	راض/ية

29,4	16,5	27,0	30,7	غير راض/ية
6,4	8,2	7,4	6,8	غير راض/ية بتاتاً
100	100	100	100	المجموع

كما أظهر البحث تفاوتاً في نسبة الرضا عن مكانة المرأة حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة، حيث أبدى 72% من حملة الشهادة الابتدائية رضاهم التامّ أو رضاهم عن مكانة المرأة العربية، فيما عبّر عن الموقف نفسه 52,9% من الجامعيين/ات. وقد تفاوتت النسبة بشدّة بين هاتين الفئتين في إبراز عدم الرضا، حيث عبّر 28% من حملة الشهادة الابتدائية عن عدم رضاهم أو عدم رضاهم التامّ عن مكانة المرأة العربية، مقابل 47,5% من الجامعيين والجامعيات. وتظهر هذه النتيجة تأثير الوعي بمكانة المرأة على المستوى التعليمي، وقد يكون الأمر متعلقاً بالدور الذي يلعبه التعليم العالي في طرح نظرات اجتماعية بديلة عن النظرة التقليدية لدور المرأة.

جدول رقم 4

إلى أيّ مدى أنت راضٍ/ية عن مكانة المرأة العربية في إسرائيل، اليوم؟
حسب المستوى التعلّميّ (بالنسبة المئوية)

أكاديمي	ثانوي	إبتدائي	
3,4	10,3	10,6	راضٍ/ية تمامًا
49,5	54,9	61,4	راضٍ/ية
39,9	26,4	24,0	غير راضٍ/ية
7,5	8,5	4,0	غير راضٍ/ية بتاتاً
100	100	100	المجموع

كما أظهر الاستبيان وجود اتفاق واسع بين المستطلعين/ات حول ضرورة تحقيق المساواة بين الجنسين في جزء من المجالات لا في كلها. وبدا هذا الميل واضحاً في مجال المساواة في التعلّم؛ حيث عبّر 95% من المستطلعين/ات عن وجوب أن تكون هناك مساواة في هذا المجال، بمن فيهم 81,1% شدّدوا على المساواة التامة، كما أبدى 90,2% رأيهم بضرورة المساواة في الأجور والعمل، ورأى 93,8% أنّه يجب أن تكون هناك مساواة تامة أو مساواة في مجال الحماية من العنف والاعتداءات. وقد انخفضت نسبة من رأوا ضرورة إحداث المساواة في ما يتعلق بالحريات الشخصية، حيث وافق على المساواة أو المساواة التامة 68,6% وفي المقابل، رأى 72,3% أنّه يجب أن تكون مساواة أو مساواة تامة في التمثيل السياسي.

جدول رقم 5

إلى أيّ مدى يجب أن تكون مساواة في كلِّ من المجالات التالية؟ (بالنسبة المئوية)

المجموع	لا توجد حاجة إلى المساواة	مساواة جزئية	مساواة	مساواة تامّة	
100,0	1,2	3,8	13,9	81,1	التعلم
100,0	6,0	25,4	24,0	44,6	الحريات الشخصية
10,0	8,6	19,1	23,4	48,9	التمثيل السياسي
100,0	1,4	4,8	14,3	79,5	الحماية من العنف أو الاعتداءات
100,0	2,8	6,9	16,0	74,2	المساواة في الأجور وحقوق العمل

أظهر البحث أنّ الموقف من إعطاء المساواة التامّة بين الجنسين في مجالات كالتعلم أو الحماية من العنف والعمل، لم يتوقف على فئة دون غيرها، فرغم التفاوتات وافق 91,3% ممّن اعتبروا أنفسهم متديّنين جداً على إعطاء المرأة المساواة أو المساواة التامّة في مجال التعلم، وعبر 95%

ممن اعتبروا أنفسهم متديّنين عن الموقف نفسه، وأيده 96% ممن عرفوا أنفسهم بأنهم متديّنون بعض الشيء ونحو 96,4% ممن اعتبروا أنفسهم غير متديّنين.

جدول رقم 6

إلى أيّ مدى يجب أن تكون مساواة في التعلّم؟

حسب مستوى التديّن (بالنسبة المئوية)

المجموع	لا توجد حاجة إلى المساواة	مساواة جزئية	مساواة	مساواة تامّة	
100,0	2,5	6,2	15,5	75,8	متديّن جدًا
100,0	1,3	3,8	18,6	76,4	متديّن
100,0	1,2	2,8	10,8	85,2	متديّن إلى حدّ ما
100,0	0,3	3,3	10,2	86,2	غير متديّن

ولم تتفاوت النسب كثيرًا في ما يخصّ الموقف من المساواة في حق التعلّم حسب سنّ المستطلع/ة، إلا أنّ تفاوتًا معيّنًا بدا بين مجموعة الجيل التي يزيد عمرها عن 62 عامًا والمجموعات الأصغر، كما بدا أنّ نسبة الموافقة على المساواة التامّة في التعلّم تنخفض مع التقدم في السنّ؛ حيث أجاب 82,6% ممن تراوح أعمارهم بين 18-28 بأنهم مع المساواة التامّة، فيما انخفضت النسبة إلى 72,7% في الفئة التي يزيد عمرها عن 62 عامًا.

جدول رقم 7

إلى أيّ مدى يجب أن تكون المساواة في التعلّم؟

حسب السنّ (بالنسبة المئوية)

المجموع	لا توجد حاجة إلى المساواة	مساواة جزئية	مساواة	مساواة تامّة	
100	1,0	3,4	13,0	82,6	28-18
100	1,0	1,8	14,9	82,2	39-29
100	0,6	5,1	12,5	81,8	50-40
100	2,1	7,1	11,4	79,3	61-51
100	2,3	6,8	18,2	72,7	61 فما فوق

وتتفاوت النسب قليلاً في ما يتعلّق بالموقف من المساواة التامّة في الحريات الشخصية. فقد عبّر 68,3% ممّن اعتبروا أنفسهم متديّنين جدّاً عن موافقتهم على إعطاء المساواة أو المساواة التامّة بين الجنسين، وعبّر عن الموقف نفسه 63,9% ممّن اعتبروا أنفسهم متديّنين ونحو 71,3% ممّن اعتبروا أنفسهم متديّنين إلى حدّ ما، ونحو 71,8% ممّن اعتبروا أنفسهم غير متديّنين.

جدول رقم 8

إلى أيّ مدى يجب أن تكون مساواة في الحريات الشخصية؟

حسب مستوى التدين (بالنسبة المئوية)

المجموع	لا توجد حاجة إلى المساواة	مساواة جزئية	مساواة	مساواة تامة	
100,0	7,5	24,2	20,5	47,8	متدين جداً
100,0	7,6	28,5	25,9	38,0	متدين
100,0	3,1	25,6	24,1	47,2	متدين إلى حد ما
100,0	6,6	21,6	22,6	49,2	غير متدين

أظهر البحث أنّ الفئات الشابة تُبدي مواقف إيجابية في اتجاه المساواة التامة في الحريات الشخصية مقابل الفئات الأكثر تقدماً في السنّ، وقد تم التعبير عن ذلك بموافقة 48,3% من الشريحة التي تنتمي إلى مجموعة السن 18-28 عاماً، على منح المرأة المساواة التامة في الحريات الشخصية، وانخفضت النسبة مع التقدّم في السنّ؛ حيث عبّر عن الموقف نفسه 45,9% من الفئة العمرية 29-39 عاماً، وارتفعت النسبة قليلاً إلى 47,2% في الفئة العمرية 40-50 عاماً. غير أنّ هذا الارتفاع لا يشير إلى تميّز الفئة العمرية هذه؛ لأنّه إذا ما جمعنا بين مواقف المؤيدين للمساواة التامة والمؤيدين للمساواة نجد أنّ النسبة تصل إلى 66% في هذه المجموعة مقابل 71,2% في الفئة العمرية 29-30 عاماً. وتنخفض نسبة التأييد إلى 39,9% في الفئة العمرية 51-61 عاماً، لتصل إلى أدنى درجاتها (29,9%) في الفئة العمرية التي تزيد عن 62 عاماً، ما يدلّ بوضوح على أنّ الفئات الشابة أكثر ليبرالية وتقبلاً للتغيير من الفئات المتقدمة في السنّ.

جدول رقم 9

إلى أيّ مدى يجب أن تكون المساواة في الحريات الشخصية؟

حسب السنّ (بالنسبة المئوية)

المجموع	لا توجد حاجة إلى المساواة	مساواة جزئية	مساواة	مساواة تامة	
100,0	5,0	24,2	22,5	48,3	28-18
100,0	5,7	23,1	25,3	45,9	39-29
100,0	5,7	28,3	18,8	47,2	50-40
100,0	7,9	26,4	26,4	39,3	61-51
100,0	10,4	31,0	28,7	29,9	61 فما فوق

تُظهر هذه النتائج نظرة مجتمعية ليبرالية في ما يخصّ المساواة بين الجنسين، وهي نظرة لا تختلف، مبدئيّاً، عن النظرة الدينية، التي تنطلق من نظرة متساوية في الاحترام بين الجنسين لكنّها تختلف في الموقف من القضايا الحقوقية للمرأة؛ فقد عبّر أحد المشاركين، مثلاً، في مجموعة رجال الدين، عن موقف الدين المسيحيّ من قضية المرأة:

القانون الكنسيّ عند الطوائف الكاثوليكية، على الأقلّ، واضح جدّاً في موضوع المساواة. فالمرأة والرجل يتمتّعان بالحقوق والواجبات نفسها. الفرق الوحيد في قضية الكهنوت؛ حيث لا يمكن أن تكون امرأة كاهناً حسب الكنائس الأورثوذكسية، فالاعتقاد اللاهوتيّ مُستمدّ من كون المسيح رجلاً، من هنا، فإنّ الرجال، فقط، هم من يصلح أن يكونوا كهنة.

كما عبّر أحد رجال الدين عن نظرة إسلامية ليبرالية لا تمنع في أن تكون هناك مساواة بين الرجل والمرأة:

لا يوجد حقّ منعه الإسلام عن المرأة، لا يوجد أيّ حقّ! الإسلام أعطى المرأة الحقّ في الدخول إلى أيّ مجال. وعلى سبيل المثال، توجد في بلدنا سبعة مساجد، وعندما يأتي رمضان تُفرغ مسجداً للنساء فتؤمّ فيه امرأة بالنساء في جميع الصلوات، باستثناء صلاة الجمعة والخطبة. كما تُستثنى المرأة من أن تكون قاضيّاً، في ما عدا المذهب الحنفيّ، غير أنه يحقّ لها أن تكون واليّاً على منطقة ما، إلا أنّها لا تكون خليفة.

أمّا الشيخ موقّ طريف، فقد عبّر عن موقف لا يقلّ ليبرالية واحتراماً لمكانة المرأة الدرزية، بقوله:

الطائفة الدرزية تعتبر المرأة شيئاً مقدّساً... والحقوق التي تُعطى، اليوم، للمرأة موجودة عندنا منذ 1000 سنة؛ فقد منحناها إيّاها منذ القدم... فتملك المرأة، دينيّاً، نصف ما يملكه الرجل... المرأة تملك نصف ما يملكه الرجل.

تعبّر مواقف رجال الدين عن إيجابيّة تجاه المرأة واحترام لها يصل حدّ القدسية، وهو الأمر الذي تمّ التشديد عليه من خلال المقابلات، أيضاً. غير أنّ هذه المواقف لا تعبّر عن الموافقة على إعطاء المرأة الحقوق التامة مثل الرجل، وهو ما أكد التمايز بين احترام المرأة وإعطائها حقوقها. كان من أكثر نتائج البحث إثارة، اختلاف الإجابات وتباينها حسب مناطق السكن الجغرافية للمستطلعين/ات، خصوصاً أنّ أكثر من حَمِيسَ في تطبيق المساواة التامة كان، تحديداً، سكان المناطق التي تعيش المرأة فيها أكثر الأوضاع الاجتماعية قمعاً؛ فقد أبدى 47,4% من سكان النقب موافقتهم التامة على اعتماد المواثيق الدولية، التي تنصّ على إعطاء المرأة المساواة التامة، فيما عبّر عن هذا الموقف 42,5% من سكان المدن المختلطة ونحو 40,5% من المستطلعين/ات في الجليل، وانخفضت النسبة إلى 29,3% في المثّلت.

جدول رقم 10

تنطلق المواثيق الدولية من مبادئ المساواة بين جميع أفراد المجتمع، وتنص أنّ المرأة يجب أن تتمتع بالمساواة الكاملة، ما رأيك في هذا؟ (بالنسبة المئوية)

المدن المختلطة	النقب	المثلث	الجليل	
42,5	47,4	29,3	40,5	أوافق جداً
54,9	32,6	52,4	45,9	أوافق
2,7	15,1	15,4	11,0	أعارض
0,0	4,7	2,9	2,6	أعارض جداً
100	100	100	100	المجموع

ونجد التناقض، أيضاً، بين مستوى التدين وعلاقته بالموقف من اعتماد المواثيق الدولية لتحديد مبدأ المساواة بين الجنسين؛ حيث إنّ 47,2% ممّن عرّفوا أنفسهم بالمتديّنين جداً وافقوا بشدّة على تعريف هذه المواثيق للمساواة بين الجنسين على مستوى الشعار، وهو موقف أكثر حماسة من موقف غير المتديّنين؛ إذ عبّر عن الموقف نفسه 43,4% منهم. ما يعني أنّ الأكثر حماساً في مساواة المرأة هم المتديّنون جداً! ولا يُعبّر من هذا الموقف وجود نسبة عالية من المتديّنين جداً 19,5% ممّن عارضوا أو عارضوا بشدّة ذلك، مقابل 8,5% من غير المتديّنين.

جدول رقم 11

تنطلق المواثيق الدولية من مبادئ المساواة بين جميع أفراد المجتمع، وتنص أنّ المرأة يجب أن تتمتع بالمساواة الكاملة، ما رأيك في هذا؟

حسب مستوى التدين (بالنسبة المئوية)

الجموع	أعراض جدًّا	أعراض	أوافق	أوافق جدًّا	
100,0	5,0	14,5	33,3	47,2	متديّن جدًّا
100,0	3,8	14,2	51,8	30,2	متديّن
100,0	1,3	8,9	48,0	41,8	متديّن إلى حدّ ما
100,0	1,0	7,5	48,2	43,3	غير متديّن

تبدو هذه النتائج محيرة، أوّل الأمر، فما تقوله لنا هو أنّ أكثر المشجّعين للمساواة بين الجنسين هم سكان النقب، وأكثر الفئات حماسة في المساواة التامة هم الأكثر تديّنًا، وهو ما يفنّده الواقع؛ فأكثر النساء قمعًا وتعرّضًا للمهانة الجسدية هنّ نساء النقب، حيث تشير الإحصاءات إلى أنّ أشدّ الأوضاع النسائية غُبنًا موجودة في النقب. تتناقض درجة الرضا عن مكانة المرأة مع الواقع المرير الذي تعيشه المرأة، فأكثر النساء غُبنًا هنّ، تحديديًا، نساء النقب حيث ظهرت أعلى نسبة من الرضا عن مكانة المرأة، وقد أشار "عدنان" وهو احد الناشطين في مجال العمل الاجتماعيّ في النقب إلى صورة مأساوية لواقع المرأة، بتقديمه هذا العرض الإحصائيّ:

نحو 44%-45% من النساء في النقب أميَّات، ونحو 16% من الفتيات هنّ بنات 18-24 سنة، كذلك الأمر بالنسبة إلى نسبة الحاصلات على شهادة البجروت التي تصل إلى 11% لدى بنات 18-24 سنة. أمّا بالنسبة إلى المعطيات الصحية في النقب، فإنّ أكثر من 50% من النساء يُعانيّن فقر الدم، وأكثر من 53% منهنّ يُعانيّن التهاباتٍ في المسالك البولية، كذلك الأمر بالنسبة إلى أمراض المفاصل وغيرها. هذه الأمراض كلّها هي، في الأساس، نتيجة عدم الوعي الصحيّ وكثرة الإنجاب، فما أن تصل المرأة إلى سنّ 30 عامًا تكون أمًّا لـ10 أولاد على الأقلّ... أمّا اجتماعيًا، فهناك قضايا كثيرة محرّمة في شرع الإسلام، إلا أنّها محلّلة ومشروعة، تقليديًا، مثل زواج "البدل" الذي يُعتبر ظاهرة شائعة في النقب، ويقوم، مثلاً، على أن يقدّم شخص يريد الزواج أخته "بدلاً" أو أن يقدّم أب يريد الزواج ابنته "بدلاً" فتنزوج عجوزًا آخرَ (وهو أمر محرّم في الدين)، إضافة إلى شيوع زواج الأقارب الذي يجلب أجيالاً تحمل العاهات. فرغم إدراك الموضوع والخطر

الصحيّ نجد أنّ هذه الظاهرة قائمة بنسبة مرتفعة. بالإضافة إلى الخطر الصحيّ الكامن في زواج الأقارب، وحصر الزوجة بين أفراد القبيلة، نجد أنّه إذا لم يتزوَّج شاب فتاةً من القبيلة نفسها أو العائلة فمصيها أن تُعس، والمصيبة الأكبر هي أنّ هناك جامعيّات يحملن لقب B.A. يواجهن خيارين: إمّا الزواج في القبيلة نفسها بمن هم أقلّ منهنّ كفاءةً أو الزواج على ضرة، كزوجة ثانية.²⁴

فيما أظهرت المقابلات المعمّقة أنّ التديّن المتعصّب يسهم في أدلجة حرمان المرأة من حقّها في الحركة وممارسة حياتها العادية. أسوق هنا قصة خلود، وهي فتاة من عائلة متديّنة جدًّا من قرية في الجليل، حُرمت من التعلّم الثانويّ لمنعها من الاختلاط، تحدّثت هذه الفتاة عن العلاقة بين حرمانها من التعلّم الثانويّ والتعصّب الدينيّ لأبيها:

تعرفّ أبي إلى صديق جديد وكان هذا الصديق إمام الجامع، وهو إنسان متديّن جدًّا، وقد تقربّ منه كثيرًا فاستطاع إقناعه بأنّ الاختلاط حرام وبأنّ البنات ممنوعات من أن يختلطن بالشباب وأصبح يتحدّث عن ذلك في خطب الجمعة وفي دروس الدين، خصوصًا أنّنا في بلد لا توجد لدينا فيه سوى مدرسة مختلطة واحدة، وأصبح هذا الشيخ يسرد للأباء القصص التي تحدث في المدارس، وحيث كان أبي أحد المقرّبين إليه في تلك الفترة فقد أصبح له مثلاً، وصار كلام هذا الشخص بالنسبة إلى أبي مثل كلام مُنزل يؤمن به من دون نقاش، فيكون من الصعب تغيير رأيه.

لقد تحدّث هذا الشيخ عن تحريم اختلاط البنات بالشباب، وطلب منع البنات من الذهاب إلى المدرسة، ما يعني أنّ على البنات الاكتفاء بالتعلّم الابتدائيّ حتى الصف الثامن لأنّه مختلط. وعندما أنهيت الصف التاسع طلب مّيّ أبي أن أكثفي بهذا القدر من التعلّم؛ لأنّه، حسب رأيه، يجب عليّ البقاء في البيت. عندما طلب مّيّ ذلك جُننت؛ فلم أكن أتصوّر أن يحصل لي مثل هذا، فهو بهذه الطريقة يدمّر مستقبلي، فقد كنت أرغب جدًّا بأن أكمل تعلّمي رغم أنّي لم أكن متفوّقة في الدراسة، لكن كان في استطاعتي تعلّم موضوع معيّن فأضمن به مستقبلي. في البداية، حاول أقربائي التخلّص، لكنّ أعمامي، مثلاً، لم يساعدوني... كانوا يؤيّدون تركي المدرسة.

وعندما بدأت السنة الدراسية منعني أبي من الذهاب إلى المدرسة في الأسبوع الأوّل من الصف العاشر، وبعد أن تدخل أحد المعلمين في المدرسة وجاء لإقناع أبي، وافق في النهاية على ذهابي إلى المدرسة وذلك بعد 10 أيام من بداية السنة، فأنهيت الصف العاشر. طلب مّيّ أبي، بعد ذلك، الاكتفاء بهذا القدر، حتى إنّ، وقبل إنهاء الصف العاشر، بدأ يهينني نفسيًا لذلك، لقد أثر هذا الأمر فيّ كثيرًا ومنعني من الدراسة بالشكل اللائق، فلم أحصل على علامات جيّدة في نهاية الفصل، فقد انحصرت تفكيري في أنّي، في النهاية، لن أكمل تعلّمي، فلم تكن لديّ القدرة على التركيز في التعلّم. وفي

²⁴ يُنظر الإحصاءات في المقدّمة.

الأخير، استسلمت لهذا الأمر، فلم أرد تكرار المشكلة التي حصلت في السنة الماضية.

من المهمّ التشديد، هنا، على أنّ حرمان خلود من إتمام دراستها الثانوية لم يكن وليد الإيمان أو القناعة الدينية بأنّ تعلم الأنثى محرّم؛ حيث لم يكن نقاش الأب وموقفه مستندين إلى أهمية التعلم بل إلى شروطه، فلم يكونا مؤسسين على رغبة في الحرمان فحسب، بل إنّ الفتاة أسهبت في تحدّثها عن حزن أبيها؛ لأنه أراد لها التعلم، لكن ضمن شروطٍ واضحةٍ مثل عدم الاختلاط بين الجنسين، وعدم كشف المرأة نفسها أمام الرجال، وهو موقف يعني، عملياً، أهمية التفريق بين الإيمان بالحقّ، مبدئياً، وإمكانية تطبيقه؛ أي بين الموقف الطوباويّ وترجمته العملية الغائبة.

كيف نقيم مكانة المرأة الفلسطينية في إسرائيل؟

أظهرت النقاشات في المجموعات البؤرية والمقابلات المعمّقة وجود موقفين مناقضين لكيفية تقييم مكانة المرأة العربية. يعتمد الموقف الأوّل مقارنة ماضوية عمودية لمكانة المرأة؛ حيث يعتمد الماضي كشاهد ملك ونقطة انطلاق، يبرهن من خلاله على التغيّرات الحاصلة في مكانة المرأة، مقابل مقارنة اجتماعية أفقية تنسج موقفاً من التغيّرات من خلال قراءة الواقع الحاليّ للمرأة عبر نظرها إلى المحيط الاجتماعيّ وتقييم العُبن اللاحق بالمرأة.

مقارنة عمودية: بين الماضي واليوم

إعتمد التيار الذي عبّر عن رضاه عن منجزات المرأة الفلسطينية في إسرائيل على مقارنة تاريخية عمودية. وردّ تقييمه الإيجابيّ لمكانة المرأة إلى الشوط الكبير الذي حقّته المرأة العربية في السنوات الماضية مقارنة بوضعها السابق، وهو موقف لا يعبّر، بالضرورة، عن استكانة وقبول بالأمر كما هو، بقدر ما يعبّر عن تفاؤل معيّن للتطوّر التاريخيّ الذي شهده وضع المرأة.

وقد عبّر عن هذا "سليم" أحد المنتمين إلى الطائفة الدرزية من المشاركين في مجموعة رجال الدين والحقوقيين، من خلال استعراض قصته الشخصية، ونسوقها هنا لما فيها من دلالات:

كانت زوجتي راغبة في إتمام تعلمها الثانوي، غير أنّ المشايخ هدّوا بمقاطعة عائلتي إذا حدث ذلك، فاضطّرت إلى وقف تعلمها الثانوي حتى قبل الجامعة. في النهاية تقدّمت إلى امتحانات البجروت في المنهاج الخارجي ودخلت الجامعة. حدث هذا في فترات متلاحقة بعد الزواج وفي بضعة أيام. وهي، اليوم، أكاديمية جامعية ذات منصب مهمّ. أنا أنظر إلى انطلاقها كفرد وأتعامل معها كحالة دراسية (case study) أتتبعها وأنطلق منها. فقد أصبحت عندنا انطلاقة رهيبية، بعد وضع كان ممنوعاً عن المرأة الدرزية فيه أن تقود سيارة، أمّا اليوم، فقسم كبير جداً من الصبايا يقدن السيارات. كان التعلّم ممنوعاً عن الصبايا، أمّا اليوم، فقسم كبير منهنّ يتعلّمن... الانفتاح، اليوم، هائل، وإذا ذهبت إلى الجامعات فستجدن أنّ النساء الدرزيات موجودات في كليات الطبّ والمحاماة أو يدرسن أيّ موضوع آخر.

تدلّ القصة المقتبسة أعلاه على أنّ مكانة المرأة الفلسطينية في إسرائيل عادةً ما يتمّ تقييمها إيجابياً بالمقارنة مع وضعها في السابق، حيث لم تتمكن غالبية النساء من التعلّم أو العمل والخروج بحرية. الماضي هو شاهد ملك يشهد على تردّي واقع النساء منذ فترة، وهو صحيح إلى حدّ بعيد، في حال أخذنا بعين الاعتبار أنّ التقدّم الإيجابي يُحال، عادة، ليس إلى تغيير القيم الأساسية للنظام الأبويّ بل إلى دخولها مجالات توفّر مكانة اجتماعية جيّدة مثل التعلّم الأكاديميّ أو العمل الذي يتطلب تعلّماً أكاديمياً، فالمرأة لم تكفّ، قطّ، عن العمل في المخايط أو الحقول أو المصانع والبيوت، غير أنّ هذه الأعمال لا تُعتبر أعمالاً ذات قيمة اجتماعية وهو ما أوضحته "مريم":

المرأة العربية في المجتمع، وخصوصاً بنات الجيل الجديد، تعيش تقدّماً وتحسّناً كبيرين مقارنة بالفتاة، قديماً... فإذا عدنا إلى الوراء ونظرنا إلى النساء في السابق نرى أنّ غالبيتهنّ لا يعملن... نراهنّ يلزمن بيوتهنّ، أمّا بنات الجيل الجديد فيتميّزن أكثر بـ"الانفتاح"، حيث يمكنهنّ الخروج للعمل، كما في استطاعتنّ الوصول إلى مراتب عالية في المجتمع...

توضح هذه المقولة أنّ خروج المرأة إلى العمل والتعلّم هما أداة لتحسين مكانتها الاجتماعية، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الحالة السياسية للأقلية الفلسطينية في إسرائيل، وانحسار إمكانيات التقدّم في التراتب الاجتماعيّ، في التعلّم أولاً، وفي الربح الاقتصاديّ، ثانيًا، نجد أنّ المرأة، عملياً،

دخلت هذه المجالات من باب توفيرها كسب رأس مال رمزيّ يسهم في إعلاء مكانتها الاجتماعية ومكانة العائلة التي تنتمي إليها، فهو لا يُعبّر، بالضرورة، عن تحوّل مبدئيّ في النظرة إلى دور المرأة في المجتمع، وهو جزء من عملية لبركة عربية وشرق أوسطية تجد تعبيرها في زيادة نسبة النساء العاملات والمتعلّقات.

مقاربة أفقية اجتماعية

تُقابل مشاعر الرضا عن التغيّرات في وضعية المرأة بمشاعر أخرى مناقضة تعبّر عن عدم الرضا والإحباط، وتجد تعبيرها في وجهة نظر ثلث المستطلعين/ان. تعتمد مشاعر عدم الرضا والإحباط هذه على حجم التغيّرات البسيطة من جهة، والشعور بأنّ هذه التغيّرات لا تمسّ صميم مكانة المرأة ووضعيتها النبوية، من جهة ثانية. وقد عبّرت عن ذلك "راوية" إحدى المشاركات في المجموعات البؤرية، حيث رأت أنّ المقارنة المستمرة بين مكانة المرأة العربية في الماضي والحاضر هي مقارنة إشكالية في حدّ ذاتها:

السؤال: هل أنا كامرأة أريد أن أظلّ أقارن حالي بكيف كانت جدتي وكيف عاشت أمّي؟ طبعاً، إذا أنا نظرت إلى كيف كانت حياة جدتي وبعدها أمّي ومن ثمّ نظرت إلى حالي وإلى ابنتي، أكون متأكدة من أنّنا نمشي إلى الأمام في كثير من المجالات، هذا في حال كُنّا نعيش في عائلات تتعلّم من تجربة الماضي وتحترم كرامة المرأة كامرأة. غير أنّه في الواقع، ليست العائلات كلّها كذلك، ولا يرى الناس كلّهم أنّ هذا الشيء صحيح. في أماكن معيّنة تكون الأمّ متعلّمة، ولكن بسبب عوامل اجتماعية واقتصادية مختلفة وكثيرة، نجد أنّ البنات يُحرمن من هذا الحقّ لأسباب عدّة، منها التزمّت الدينيّ المعين ومنها الأسباب الاقتصادية ومنها الأسباب الاجتماعية.

إنّ تحوّل الواقع الاجتماعيّ وزيادة نسبة تعلّم المرأة لا يعنيان أنّ المجتمع يعيش صيرورة تغيير مرضية، بل قد تكون هذه التغيّرات مجردّ تغيّرات شكلية لا تمسّ العمق، فتبقى مجردّ تغيّرات كميّة من غير أن تُترجم إلى تغيّر نوعيّ، كما عبّرت عن ذلك "عفاف" وهي ناشطة نسوية:

هنالك فروق كمّية، ليست بالفروق النوعية، بين وضع النساء اليوم ووضعهنّ في السابق؛ حيث إنّهُ يُسمح لهنّ، اليوم، بالخروج من أجل التعلّم، لكن في نهاية المطاف، يصعب العمل ضمن الوظيفة المخصّصة (فتقبل بوظيفة) من قبل وزارة المعارف. تقبل بهذا الوضع لأنّه يمكنها من العودة في تمام الساعة الواحدة فتحضّر الطعام في الوقت المحدّد. هي تضمن بوظيفتها أن يتقدّم إليها عريس أفضل، فترفع بهذا المكانة والسعر، أيضاً. كل هذه الأشياء تشير إلى أنّ الوضع ما زال كما كان، بصورة مطابقة تماماً. وأيضاً، من قال إنّ النساء يُباشرنّ العمل؟! فعالية النساء في بلدنا لا يعملنّ وهنالك احتمال نسبته 20% فقط لأن تعمل النساء.

إنّ عدم ترجمة التغيّر الكمّيّ هو إبقاء التغيّرات في مكانة المرأة في بعدها الشكليّ، من غير أن تُزعزع البنية الاجتماعية الأبوية وتقسيمه الأدوار بين الجنسين، عبرت عن ذلك لانا وهي ايضاً ناشطة نسوية:

من المهم جداً أن نميّز بين نوعين من التغيّر. صحيح أنّه طرأ تغيّر كبير جداً على المرأة من 1948 حتى اليوم، وهو تغيّر مدوّن ومكتوب في الأبحاث، لكن من المهمّ أن نميّز بين التغيّر النوعيّ والتغيّر الكمّيّ. تشير الإحصاءات إلى تغيّر هائل في ارتفاع سنوات التعلّم، في نسبة النساء العاملات، في ارتفاع دخل المرأة، كما تشير الإحصاءات إلى تغيّر كبير في المرأة العربية، هو تغيّر في النسب، ولكن هل هناك تغيّر نوعيّ؟ هل هناك تغيّر في الأفكار؟ في القيم؟ في المبادئ؟ في نظرة المرأة إلى نفسها، في نظرة الرجل إليها، في نظرة المجتمع إليها؟ هل هناك تغيّر نوعيّ؟ حسب رأيي، التمييز مهمّ؛ لأنني أرى أنّ الفرق شاسع، التغيّر الكمّيّ واضح جداً لكنّ التغيّر النوعيّ، في رأيي، ليس واضحاً كما يجب، حتى اليوم.

إنّ عدم التغيّر في النظرة إلى المرأة والنظرة إلى التقسيمه الجنسوية للأدوار الاجتماعية، وما يعنيه من دونية المرأة ومن سيطرة الرجل، يحوّل التغيّرات التي تحدث بخروج المرأة إلى العمل والتعلّم، والحرية في التنقل، إلى تغيّرات سطحية لا تغيّر في صميم النظرة إلى المرأة في المجتمع، ولا تساهم في تغيير القيمة المعطاة لعمل المرأة وتعلّمها، بل يصبح عمل المرأة، في هذا السياق، مصدرًا مساعدًا من أجل تحسين الوضع الاقتصاديّ للعائلة، فلا يكون قيمة في حدّ ذاته، وكونه مصدرًا دعم ثانويًا، يُبقي المرأة المسؤولة عن العمل المنزليّ حتى إن خرجت للعمل. وبهذا، فهي

عادة ما تحاول العثور على عمل أو وظيفة لا تُثقل عليها فتسمح لها بترتيب وقتها بين دورها كأمّ وربة بيت أولاً، ودورها كعاملة ثانياً.

ويبقى التساؤل، في سياق البحث، ليس ما إذا كان المجتمع يؤيد منح المساواة للمرأة، بل ماذا يعني بالمساواة التي يريدها، ما هي مضامينها، وأين يتحوّل معنى المساواة التي يريدها المجتمع إلى أداة قمع وشرعنة دونية المرأة، أي ما هي النقطة التي يعتقد فيها المجتمع أنه ما زال يقرّ بمساواة المرأة ويكنّ لها الاحترام، لكنّه، من جهة ثانية، يمارس في حقّها القمع ويقوم بشرعنة التمييز؟

وهذا التساؤل هو وليد الفجوة بين الموقف الذي أبداه المجتمع من تأييده للمساواة بين الجنسين، حتى من قبل رجال الدين الذين لا يرون أيّ عائق جدّي في ذلك، وبين الممارسة. فإذا كان كلّ شيء جيّداً وجميلاً على هذه الصورة، فلماذا يكون الواقع، إذاً، مختلفاً بشكل جوهريّ، إن لم يكن سيئاً؟ لماذا تُقمع المرأة وتعاني موروثاً ثقافياً يتعامل معها بوصفها كائنًا دونياً، وبالتأكيد، بوصفها أقلّ قيمة من الرجل؟ لماذا تشعر المرأة، في كثيرٍ من الأحيان، بأنّها كائن مغترب عن ذاته يعيش حياته ككائن يُعرف من خلال علاقته بالذكر وليس بذاته؟ وبكلمات " ليلي"، وهي امرأة تعمل ممرضة:

... منذ الطفولة، البنت تتبع؛ فهي لا تكون شخصاً مستقلاً، أبداً، رغم أنّ حقوقها في إسلامنا حقوق كاملة متكاملة. إلا أنّها تُمضي حياتها كابنة فلان، وتصبح، في مرحلة من المراحل، بعد ذلك، أخت فلان ثمّ زوجة فلان، وفيما بعد أمّ فلان... تموت الفتاة من دون أن تُعرف هي، من دون أن يُعرف اسمها.

تبدو الصورة المستوحاة من الاستبيان، ومن أحاديث رجال الدين، حتى الآن، وردية إن لم نقل مثالية. إنّ التناول المفصّل الذي سنستعرضه، لاحقاً، للمواقف العينية يوقر لنا صورة مغايرة، فالمجتمع يقرّ بحقوق المرأة ما دامت غير مفصّلة وغير واضحة، غير أنّ مواقفه تبدأ بالتراجع بمجرد البدء بتفصيل معنى المساواة. إنّ الصورة ليست سوداء قائمة لكنها، بالتأكيد، ليست وردية، أيضاً، بل إنّ هذه النتائج المتفائلة والوردية حول الاستعدادية المجتمعية العالية التي

تتخطى الانتماء الجغرافي والتقسيمه الدينية والجنسية تعتمد مضموناً قيمياً خلافاً حول معنى المساواة، حيث يحمل كلّ مستطلع/ة تصوّراً ذاتياً وثقافياً عن معنى المساواة، وهو معنًى قد يكون مناقضاً للمبادئ العامّة للمساواة، مثل الحقّ غير المشروط في الحركة والتصرّف، وهذا ما سنوضحه في الأجزاء اللاحقة من البحث، حيث ستتكشّف أماننا صورة مركّبة ومعقّدة لمعنى المساواة وتحدياتها.

الفصل الثاني

المواقف الاجتماعية من الحقوق العينية

المرأة والتعلم

تشير الإحصاءات المنشورة إلى وجود ارتفاع مستمر في نسبة النساء الحاصلات على شهادات الثانوية العامة وعلى الشهادات العليا، وقد سجلت السنوات الماضية زيادة ملحوظة أصبح معها عدد النساء الحاصلات على هذه الشهادات أعلى من الذكور، فقد بلغت نسبة النساء الحاصلات على شهادة البجروت بين الفتيات الفلسطينيات في إسرائيل 51% مقابل 39% لدى الفتيان. ويتضح من مسح شامل أصدرته دائرة الإحصاء المركزية الإسرائيلية لأعداد الطلاب الجامعيين في الجامعات الإسرائيلية، في العام الدراسي 2003/2002، ولأعداد الطلاب الحاصلين على شهادات الألقاب الجامعية: الأول، الثاني والثالث في العام الدراسي 2002/2001، أن نسبة الطالبات العربيات في الجامعات من بين مجمل الطلاب العرب هي 54,1%، بينما النسبة العامة للطالبات (من اليهود والعرب) بين مجمل الطلاب هي 56,5%. أي أن الطالبات العربيات في مرحلة الدراسة للقب الأول، من بين مجمل الطلاب العرب في هذه المرحلة، يشكلن نسبة 56,1%، وتهبط في مرحلة اللقب الثاني إلى 45,1%، ثم تهبط مرة أخرى في مرحلة اللقب الثالث إلى 25,8% من بين مجمل الطلاب العرب، في حين أن نسبة الطالبات في الدراسة الجامعية لشهادة "الدبلوم" ترتفع إلى نحو 70% (دولة إسرائيل 2004).²⁵

أظهر الاستبيان أن أهم عامل يؤثر في مكانة المرأة العربية هو التعلم، ثم تليه قوة شخصية المرأة، ثم عمل المرأة، إذ اعتبر 84,7% من المستطلعين/ات أن مكانة المرأة تتأثر، بشكل إيجابي، بمستواها التعليمي، ورأى 79,4% أن قوة شخصيتها تلعب دوراً هاماً في تحسين

²⁵ من المهم الإشارة إلى أن هذه الإحصاءات تتعلق بالطلاب والطالبات في الدراسات العليا في إسرائيل، وهي، بالتالي، لا تضم عدداً كبيراً من الطلاب الذين يدرسون في الخارج والذين يفوق عددهم عدد الطالبات لسبب التقييدات الاجتماعية المفروضة على سفر الفتيات للتعلم في الخارج.

مكانتها، وانخفضت هذه النسبة إلى 4,70% في ما يتعلق بتأثير خروج المرأة للعمل. في المقابل، إعتبر 51,3% من المستطلعين/ات أنّ كون المرأة متزوجة يؤثر بشكل إيجابي في مكانتها، فيما إعتبر 51,3% أنّ كونها متديّنة يلعب دورًا إيجابيًا في ما يتعلق بمكانتها. وتُظهر هذه النتائج الأهميّة القصوى التي يوليها المجتمع لموضوع التعلّم.

جدول رقم 12

إلى أيّ مدى يؤثر كلُّ من العوامل التالية في مكانة المرأة العربية؟ (بالنسبة المئوية)

المجموع	يؤثر سلبياً	لا يؤثر	يؤثر إيجابياً	
100,0	10,2	38,5	51,3	كونها متزوجة
100,0	11,6	18,0	70,4	كونها تعمل
100,0	2,7	12,6	84,7	كونها متعلّمة
100,0	14,7	35,2	50,1	كونها متديّنة
100,0	5,1	15,4	79,5	كونها ذات شخصية قوية

وفي حين أظهر البحث عدم وجود فروق إحصائية دالة في تقييم التأثير الإيجابي للتعلّم، أو لأهميّة قوّة شخصية المرأة وفق الوضع الاقتصاديّ للمستطلع/ة، فقد أظهر البحث، أيضاً، وجود تفاوت دالّ إحصائياً، وفق الوضع الاقتصاديّ، في ما يخصّ تأثير كونها متديّنة في مكانتها، إذ إعتبر

41,14% من المستطلعين/ات الذين يزيد معدّل دخلهم الشهريّ عن 6,500 ش.ج.²⁶ أنّ كون المرأة متديّنة يؤثّر بشكلٍ إيجابيّ في مكانتها، في حين اعتبر 49,1% ممّن كان دخلهم في إطار المعدّل أنّ الأمر يؤثّر بشكلٍ إيجابيّ. في المقابل، اعتبر 54% من ذوي الدّخل الذي هو دون المعدّل أنّ كون المرأة متديّنة يؤثّر بشكلٍ إيجابيّ، ليصل الفرق الإحصائيّ بين المجموعة الأولى والمجموعة الأخيرة إلى 12,7%.

جدول رقم 13

إلى أيّ مدى يؤثّر كون المرأة متديّنة في مكانة المرأة العربية؟ (بالنسبة المنوية)

المجموع	يؤثّر سلبياً	لا يؤثّر	يؤثّر إيجابياً	
100,0	19,4	39,2	41,4	معدّل الدخل الشهريّ للعائلة أكثر من 6,500 ش.ج.
100,0	13,8	37,2	49,1	معدّل الدخل الشهريّ للعائلة 6,500 ش.ج.
100,0	13,2	32,8	54,0	معدّل الدخل الشهريّ للعائلة أقلّ من 6,500 ش.ج.
100,0	14,0	35,0	50,0	المعدّل العامّ

كما بدا واضحاً أنّ الفئات الشابة كانت أقلّ الفئات العمرية التي اعتبرت كون المرأة متديّنة يؤثّر، إيجابياً، في مكانتها؛ فقد وافق/ت على ذلك 45,1% من الفئة العمرية 18-28 عاماً، وارتفعت

²⁶ باعتبار أنّ 6,500 ش.ج. هو معدّل الدخل الشهريّ الصافي للعائلة العربية في إسرائيل.

النسبة مع التقدم في السنّ فكانت 46,6% في الفئة العمرية 29-39 عاماً، و 55,4% في فئة 40-50 عاماً، وارتفعت إلى 58,6% في فئة 51-61 عاماً، ووصلت إلى أعلى نسبة (62,5%) في الفئة العمرية التي زاد جيلها عن 62 عاماً.

جدول رقم 14

إلى أيّ مدى يؤثر كون المرأة متديّنة في مكانة المرأة العربية؟ (بالنسبة المئوية)

المجموع	يؤثر سلبياً	لا يؤثر	يؤثر إيجابياً	
100,0	17,2	37,7	45,1	28-18
100,0	14,8	38,8	46,4	39-29
100,0	16,6	28,0	55,4	50-40
100,0	10,0	31,4	58,6	61-51
100,0	8,0	29,5	62,5	62 فما فوق

ويُضح من النظر إلى الإجابات، وفق جنس المستطلع/ة، أنّ النساء أوليّنّ التعلّم الأهمية القصوى، إذ رأت 88,2% من المستطلعات أنّ التعلّم يُعدّ عاملاً إيجابياً التأثير، في مقابل 81,2% من الرجال، واعتبرت 87,6% من المستطلعات أنّ قوّة الشخصية هي عامل يؤثر بشكل إيجابي في مكانة المرأة، في مقابل 71,7% من الرجال؛ أي أنّ الفرق هنا وصل إلى نحو 16%، في حين اعتبرت 76,6% من المستطلعات أنّ خروج المرأة للعمل يؤثر بشكل إيجابي، في مقابل 64,3% من الرجال.

جدول رقم 15

إلى أيّ مدى يؤثر كلُّ من العوامل التالية في مكانة المرأة؟

حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

يؤثر سلبياً		لا يؤثر		يؤثر إيجابياً		
انثى	ذكر	انثى	ذكر	انثى	ذكر	
12,0	8,0	39,0	38,0	48,5	54,0	كونها متزوجة
8,3	14,8	15,1	20,9	76,6	64,3	كونها تعمل
1,7	3,7	10,2	15,1	88,2	81,2	كونها متعلمة
13,9	15,5	38,0	32,3	48,1	52,2	كونها متديّنة
2,5	7,3	9,8	21,0	87,6	71,7	كونها ذات شخصية قوية

التعليم بوصفه أداة مقاومة:

تتبع أهمية التعلم من اعتباره، في المجتمعات المقموعة أو الفقيرة، "رأس المال" الوحيد المتوافر من أجل رفع المكانة الاجتماعية، وفي ظلّ غياب أشكال العمل التقليدية والتأثر بالتغيرات العالمية الاقتصادية، تحولّ التعلم إلى مسار الحراك البديل، وبكلمات أحمد²⁷ وهو رجل متزوج وصاحب

"بوتيك":

... التعلّم، سواء أكان للبنات أم للشباب، هو أساسي لضمان حياة جيّدة... لم تعد هنالك مجالات عمل في الفلاحة، فالشهادات هي البديل الوحيد والمضمون لحياة محترمة مستورة. الشهادة هي سلاح لمواجهة متغيرات الحياة.

²⁷ تمّ تغيير الأسماء واستبدالها بأسماء مستعارة، ما عدا في حالة رجال الدين والسياسيين ممّن يتعدى موقفهم الشخصي إلى الموقف العام.

يُعتبر التعلّم، وفق تعابير اللّغة اليومية، "سلاحاً" يحمي من خفايا المستقبل، ويضمن مساهمة أكثر فعالية للمرأة في تربية أطفالها، إضافة إلى ما يحمله من تأثير قابل للترجمة من أجل تغيير مكانة العائلة الاقتصادية، وبكلمات "سامي"، وهو واحد ممّن تمّت مقابلتهم، ويعمل في التجارة:

في رأيي، تعلّم المرأة هو أساسيٌّ جدًّا ويُعتبر سلاحاً... الوضع الاقتصاديّ، اليوم، جعل الشباب ينظرون إلى أهمية أن تكون الفتاة وزوجة المستقبل متعلّمة وموظّفة، هذا من أجل الدعم الاقتصاديّ الأسريّ، وكذلك من أجل تربية الأطفال ومساعدتهم على القيام بوظائفهم البيئية. على سبيل المثال، إذا تزوّج شخص متعلّم فتاةً أميّة... وخرج لكسب رزقه طوال النهار... إذا عاد الأولاد من المدرسة بوظائف بيئية وطلبوا منها المساعدة فلن تستطيع مساعدتهم على إتمامها، ولذلك ينتظرون حتى يرجع الأب من العمل لمساعدتهم على ذلك. من هنا، فإنّ تعلّم المرأة هو أمر أساسيٌّ ومهمّ جدًّا.

إنّ خروج المرأة للتعلّم لم يعد أمراً خاضعاً للنقاش في أغلبية الدوائر الاجتماعية المحافظة، المتديّنة منها والليبرالية، بل أصبح أمراً مفروغاً منه إلى حدّ بعيد، وقد أصبح الدين مصدراً لتأكيد حقّ المرأة في التعلّم، كما قال سمير، وهو رجل متديّن في أواسط الأربعينيات ويعمل نجّاراً:

الإسلام تسامح، محبّة وعطاء. الإسلام دين. قال الله سبحانه وتعالى "اقرأ..."، "اقرأ باسم ربّك الذي خلق"، لذلك وجب علينا القراءة، أي التعلّم... الله لم يحصر القراءة في الرجل، ولم يعف المرأة من ذلك... الدين شجّع على تعلّم الأولاد والبنات على السواء. الدين الإسلاميّ منطوق، يوجد فيه الكثير من المنطق... أعطانا الله عقلاً لنفكر به، فإذا أعطيت الفتاة الفرصة فستتمكّن من الوصول إلى أعلى المناصب، وسترفع بهذا من مستوى المجتمع ومن مستوى عائلتها.

يُصل التعلّم بالمجتمعات المقموعة، والأقليات القومية كالأقلية العربية في إسرائيل، من منطلق كونه إحدى أهمّ الوسائل القليلة المتوافرة في سبيل الحراك الاجتماعيّ، ورفع المكانة الاقتصادية والاجتماعية للفرد. وتزداد أهميته لدى الفلسطينيين في إسرائيل لسبب انعدام إمكانيّات الحراك الاجتماعيّ الأخرى، فإثر مصادرة الأرض، وتحوّل الفلاحين إلى عمال، وانعدام البنية الاقتصادية المتطورة، أصبح التعلّم أداةً من أجل تحسين الواقع، وتزداد أهميته بين النساء لسبب

قلة الفرص المتاحة أمامهنّ للعمل، إذ إنّ الشابّ يستطيع أن ينهي ثانويته ويتوجّه إلى العمل في أحد المصانع اليهودية أو في الأعمال المتوافرة في المدن اليهودية، غير أنّ النساء، لسبب البنية الاجتماعية الأبوية، لا يتوجّهنّ إلى مزاوله هذه الأعمال وتكون فرصهنّ في الحراك منوطة بدخولهنّ في مسار التعلّم العالي، الذي يضمن لهنّ مكانة اجتماعية من جهة، ومصدرَ رزقٍ جيّدًا، من جهة أخرى.

التعلّم: بين الشعار والممارسة

رغم المردود الإيجابيّ النابع من مجردّ خروج المرأة للعمل يجدر الانتباه، أيضًا، إلى أنّ هذا المطلب لا يعني، بالتأكيد، القبول بكون المرأة كائنًا متساويًا؛ لأنّ خروج المرأة للتعلّم يبقى مشروطًا بمجموعة من الشروط التي تفرضها العائلة أو يفرضها المحيط. فعلى سبيل المثال، ما زال تعلّم الفتاة الدرزية محدّدًا بالجامعات القريبة من مكان سكناها، كما عبّر عن ذلك أمير الذي ينتمي إلى الطائفة الدرزية:

هناك نسبة مرتفعة جدًا من الفتيات (الدرزيّات) اللواتي يخرجنّ للتعلّم، وهو المجال الذي كان يُمنع خوضه قبل 3 سنوات... نحن نفضّل أن يكون مكان التعلّم قريبًا... ففي حيفا يوجد جميع المواضيع... واليوم نحن نقوم بمشروع بناء كلية من أجل توفير الفرصة للفتيات خصوصًا، وأيضًا، لضمان ممارسة حقهنّ في التعلّم...

وتتبع الرغبة في تقييد تعلّم المرأة في أماكن قريبة ممّا يوقره ذلك من إمكانية العودة بعد إنهاء ساعات الدوام إلى البيت، إلى أبناء عائلتها، إذ إنّ المبيت خارج البيت ما زال غير مقبول عند الكثير من العائلات، كما عبّر عن ذلك راشد وهو أب لفتاتين:

أنا أثق بابنتي... أمنحها الثقة التامة، ولكن من دافع خوفي عليها أرفض مبيتها خارج البيت... أنا لا أتمكّن من استيعاب تفكير الأب الذي يسمح لبناته بالتعلّم خارج الدولة لا في القدس فقط... أنا لا أعارض التعلّم في كلية الشريعة أو في جامعة القدس على ألا تنام خارج البيت...

حتى السماح للفتاة بالمبيت خارج البيت يرتبط بوجود رقيب من قبل العائلة قادر على التأكد من سلوكيات المرأة وعدم تعديها الخطوط الحمراء التي يفرضها النظام الرقابي الأبوي، عبّر عن هذا الموقف محمد وهو أب لفتاتين في مرحلة التعليم الثانوي:

أما أن تختار مكان تعلم مثل القدس الذي يجعلني أكون في المحيط.. أو أي مكان آخر قريب من البيت مثل حيفا حتى تتمكن من العودة إلى البيت كل فترة قصيرة أو كل يوم... أنا لن أوافق على أن تتعلم في بئر السبع، فهذا مكان بعيد، بل سأوافق على أن تكون في تل أبيب. أنا أوافق على أن تتعلم في أي مكان على أن يكون أحد من أعضاء البيت إلى جانبها. أما إذا لا يمكن لنا تأمين هذا الوضع فعليها اختيار مكان قريب من البيت.

أما إذا وافق الأب على أن تذهب ابنته إلى الدراسة والمبيت بعيداً عن البيت فإنه يبقى متوجساً، خانقاً عليها أو، بالأحرى، قلقاً من أن تُمسّ سمعتها كما أوضح أحمد:

في إطار الجامعة، أنا لا أقبل بدراسة ابنتي في غرفة شابّ معيّن حتى ساعات متأخرة من الليل - حتى الساعة الواحدة أو الثانية صباحاً - أنا لا أقبل بذهابهما إلى مناطق منعزلة عن الناس، أنا لا أحيّد ذهابهما، معاً، إلى السينما، لكن أنا لا أعارض ذهابهما إلى السينما في مجموعة مكونة من أربع بنات وأربعة شباب. أنا لا أعارض جلوسهما في الكافيتيريا...

يُقرّ المجتمع بأنّ التعلم، من الناحية المبدئية، حقّ من حقوق المرأة، غير أنّ ذلك لا يعني أنّه حقّ غير مشروط، بل هو حقّ يُعطى أو يؤخذ، يُحرّم منه أو يُمنح، حسب الظروف، بل إنّ المجتمع بشرطه هذا يتعامل مع التعلم كنوع من التنازل لصالح الفتاة. من هنا، فإنّ "السماح" للفتاة بالدراسة والمبيت خارج البيت يأتي في سياق وضع مجموعة من الضوابط التي تهدف إلى التأكيد على أنّ من يملك القوة والسيطرة هو الرجل كما أضاف أحمد:

.. لقد منحت الفتاة الثقة منذ البداية بمجرد السماح لها بالانتساب إلى الجامعة... أعين الخطوط الحمراء... وأمتحنها طوال وجودها خارج البيت... أزورها، أسألها عن أحوالها، أحذرها... بالطبع، لن أقوم بالتجنس عليها...

وقد لا يكتفي المجتمع بتحميل المرأة عبء الحفاظ على العادات والتقاليد التي تقمعهما، أساساً، بل يُحجم، أصلاً، عن إبعاد المرأة عن مرمى مراقبته المباشرة، ليكفل أكبر قدر من السيطرة على المرأة وإدارة حياتها، بوصفها تابعاً. من هنا، فهو يصرّ على ألا تضطرّ ابنته إلى المبيت خارج البيت، بل يصرّ على أن تعود، يومياً، إلى البيت كما قال راشد:

أنا أويد أن تتعلم في القدس على أن ترجع إلى البيت يومياً. أنا على استعداد لتوصيلها يومياً... أنا أعارض مبيتها خارج البيت. أنا زرت جامعة القدس وعلى علم بما يحدث فيها... فتاة فاسدة في أخلاقها تتمكن من إفساد 100 فتاة أخرى. أنا أعلم بوجود فتيات لأهل متدينين يدرسن في جامعة القدس... لكن هذا غير مقبول عليّ.

وتُظهر الدراسة أنّ التعلم هو حقّ مقبول لكنّه مشروط، وهو مشروط، أساساً، بأن لا يتحوّل إلى أداة تربك الأدوار التقليدية والسلوكية المتوقعة من المرأة، فعلى المرأة ألا تتخطى العادات والتقاليد والأعراف، وأن تمنع ذاتها من أن تتغيّر؛ أي أن تنال شهادةً من دون أن تدوّت قيمًا اجتماعية جديدة، وبكلمات أمير:

الأمر التي تمنح للمرأة اليوم قد منحناها من ناحية فعلية لنسائنا منذ الماضي البعيد... لا شك أنّ لنا خصوصياتنا من ناحية العادات، التقاليد و"المحافظة" التي نهتمّ بالمحافظة عليها: مثل اللبس، الكمال، المحافظة على الشرف، المحافظة على العادات والتقاليد التي لا تتعارض مع الأمور التي ذكرتها من تطوّر، علم وغيره. لكن للأسف الشديد، كثيرًا ما يترجم العلم والحضارة بصورة خاطئة. للأسف الشديد نحن كثيرًا ما نقلد في تصرفاتنا الغرب... هذا هو الوصف بالنسبة للمجتمع الدرزيّ والعربيّ بشكل عامّ، فإذا كانت الفتاة تتعلم فهي تقوم بارتداء اللباس الأجنبيّ، الغربيّ، الفاحش... نحن نعارض هذا ونؤكد أهميّة تمسّكنا بعاداتنا وتقاليدنا وانتقاء الأمور الجيدة والمفيدة من الغرب، من علم وأمور أخرى تفيد مجتمعنا... إلا أنه يجب علينا في الوقت نفسه التمسك بعاداتنا وتقاليدنا... هذه هي الصورة بشكل عام للوضع الموجود اليوم...

ليس من الغريب أن تتحوّل "الثقة" في السياق المجتمعيّ إلى نوع من الحمل الذي تحمله المرأة على كاهلها، وبدلاً من أن تكون الثقة مصدرًا لتعزيز الذات تصبح ترجمة فعلية لهندسة سلوكيات

المرأة. هذا ما عبّرت عنه إحدى الطالبات الجامعيات التي تمكنت من الوصول إلى الدراسة في جامعة في الجنوب بعد أن توافر لها الدعم من أخيها، الذي يتعلم في المكان نفسه. تقول سناء:

نعم، هذا الأمر (الثقة) يحمّني الكثير من المسؤولية. أولاً عليّ أن أردّ ما زودني به أهلي من دعم ومسؤولية بأمور ترفع رأسهم وسمعتهم أمام الناس وذلك بالمحافظة على ما جنّت به من البلد. كذلك الأمر بالنسبة للمحافظة على سمعة أخي الذي يعيش هنا. هذه مسؤولية كبيرة. أمر آخر هو الآمال التي يطلبونها مني كوني خرجت لأبيت خارج إطار البيت، فالآمال والتوقعات عالية جداً في كلّ شيء حتى في اختيار شريك الحياة. يتوقعون منّي في النهاية اختيار إنسان متعلم ذي مكانة عالية، فلا يجوز لي الارتباط بشخص غير متعلم، وهذا الأمر قد عايشته، فلقد خضت تجربة من هذا النوع إذ أنني أحببتُ شاباً معيئاً غير متعلم، وأردته أن يكون شريك حياتي، لكن أهلي لم يوافقوا على هذا الأمر.

يظهر أنّ القبول بحقّ المرأة في التعلم ضمن الثقافة الأبوية السائدة يُعتبر أداة من أجل "حماية المرأة"، وتزويدها بالسلاح لـ"مواجهة" الظروف المجهولة، فهو ليس اعترافاً مُمنهجاً بأنه حقّ ملزم، بقدر ما هو أداة لتقوية الفتاة في إطار النظام الأبويّ - البطرقيّ السائد، وهو ما أوضحه أحمد:

شهادة المرأة مهمّة لها، لابنتي، وليست لي... هي سلاح وبطاقة دخول للمجتمع ولسوق المجتمع.. حيث تنال الاستقلالية من خلال ممارسة عملها بشهادتها الجامعية، إما بكونها معلمة، طبيبة، صيدلانية أو محاضرة. بعد التعلم الجامعي يتغير مفهوم وفكر الإنسان. الوحدة، الغربية، التعرف على طلاب جامعيين واعين تؤثر على فكر الإنسان، يتوسّع فكره... يعرك الحياة. ستختلف نظرة ابنتي عند ذهابها للجامعة في سنة أولى مقارنة بسنوات متقدّمة، ستعرف التمييز بين الصواب والخطأ، بين الأبيض والأسود، بين الخط الأحمر والخط البرتقالي...

إنّ تعلم الفتاة هو، في الأساس، سلاح لها من المفروض أن تستخدمه في حال تعرّضها لصعوبات حياتية، خصوصاً إذا تزوّجت برجل غير مناسب، أي لم يكن قادراً على القيام بأدواره المتوقعة منه كما أوضح سمير:

اليوم، قليلاً ما نرى أنّ هناك أهالي يزوّجون بناتهم في جيل 17-18 مقارنة مع السّابق... اليوم، المجتمع العربيّ يقدر أهمية شهادة الفتاة وتعلمها كسلاح لها في المستقبل، في زواجها... على سبيل المثال، إذا كان نصيبها زوجاً غير مناسب ستتمكن من العمل لكسب الرزق وإعانة أولادها.

إنّ التعامل مع التعلّم بوصفه سلاحًا يعني أنّ استعماله يتمّ حسب الحاجة، تمامًا كما يُشهر السلاح في ساحة المعركة، وهو سلاح هامّ؛ لأنّه يساهم، أيضًا، كما أظهر البحث، في تعزيز شخصية الفتاة. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ 79,5% من المستطلعين/ات يعتقدون أنّ قوّة شخصية الفتاة هي من العوامل المؤثرة في تحسين مكانة المرأة، نرى أنّ التعلّم هو إحدى الوسائل التي يُعتقد أنّها تساهم في ذلك. غير أنّ الإشكالية التي يجب التنبّه إليها هي أنّ تقوية شخصية الفتاة في إطار الثقافة المجتمعية الأبوية لا تعني تطوير مهارات المرأة، وتعزيز ثقّتها بالذات في معزل عن هذه الثقافة، بل إنّ قوّة الشخصية هي بالأحرى شيفرة تُحيل إلى الحفاظ على السمعة وما تعنيه من دخول في نموذج المرأة المثالية. عبّر عن ذلك أيهم، أحد طلاب علم الاجتماع الذي انتقد "ضعف شخصية" الفتاة الجامعية:

الانتقادات التي أوجّهها هي على ضعف شخصية الفتاة. بمعنى أنني أوجّه الانتقاد للفتاة ضعيفة الشخصية، وليس القوية. هناك العديد من الفتيات الضعيفات الشخصية اللواتي سرعان ما يستسلمن لكلام شاب ما أو لجمال شاب... أو يقمنّ باستغلال فرصة كونهنّ بعيديات عن أهلهنّ وحرّات في تصرفاتهنّ مع الشباب.. وهذه الظاهرة واردة في الجامعة، المدرسة، الكليّة وفي بيوتنا، أيضًا، سواء كانت الفتاة عذراء أو متزوجة... أما إذا تميّزت الفتاة بالثقة بالنفس، وكانت ذات شخصية قوية، فهي ستخاف على شرفها، على احترامها وعلى كرامتها.

من هنا، فإنّ التعلّم لا يتمّ استخدامه بوصفه أداة للتغيير الاجتماعيّ الاستراتيجيّ، بل يتمّ تقنينه بوصفه سلاح المرأة في عالم "الإغراءات" من جهة، وعدم الأمان من جهة أخرى، ليتحوّل التعلّم بذاته إلى أداة إضافية يتمّ توظيفها لتأكيد النظام الأبويّ - البطرقيّ لا لتغييره. وتعبّر عن هذا الموقف رنا، إحدى الطالبات الجامعيات التي تحدّثت عن المراقبة الدائمة لسلوك الطالبات من قبل المجتمع؛ للتأكد من أنّه لا يחדش السلوكيات المقبولة لها كأنثى:

.. أحياناً كثيرة يكون الشخص واثقاً من أعماله، لذلك يسمح لنفسه بالسهر، بالحفلات، بالدراسة حتى ساعات متأخرة... إلا أنه في أوقات معينة ستملين من حديث وانتقاد الناس لك لأتلك ستصبحين وحيدة، شاذة... ولن يتم ضمك في المجموعة.

إنّ التهديد بالمقاطعة أو التهديد الدائم لسمعة الفتاة يُعتبر أداة فعّالة لتحديد سلوك الفتاة المقبول وغير المقبول؛ لأنها امرأة. إنّ تقنين التعلّم في النظام الأبويّ - البطرقيّ هو ما يفسّر عدم ترجمته، دائماً، إلى عمل أو وظيفة لكسب العيش. وهو الأمر الذي أوضحه راشد:

أنا أحبّ أن تكون المرأة أنثى، امرأة بكلّ ما في الكلمة من معنى، متعلّمة ولكن لا تعمل!!..أنا على استعداد لدفع معاش لها على أن تبقى في البيت...أنا لا أؤمن بخروج المرأة إلى سوق العمل خارج البيت...أنا أؤيد تعلّمها ولكن أعارض تماماً عملها خارج البيت. على المرأة أن تتحمّل مسؤولية البيت والزوج لأنّ عملها يأتي على حساب بيتها، وعلى حساب حقوق أولادها... دائماً وأبداً ووفق ما أسمع من أصدقائي فإنّ نساءهنّ العاملات لا يتمكّن من ملاءمة عملهنّ مع الاحتياجات العائلية، رعاية الأولاد، الأهل.. ممّا يدفع بعض الرجال للقيام بالأعمال البيئية.

يُعدّ التعلّم أكثر العوامل أهميّة من حيث الاعتقاد بتأثيره في مكانة المرأة، ولكنّه غير كافٍ لتحوّل العلاقات البُنوية بين الجنسين، فالتعلّم يوسّع من ساحة مناورة المرأة، ومن حيّز حراكها، لكنّه لا يكفي وحده، خصوصاً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّه غير متوافر لجميع النساء، كما عبّرت عن ذلك لانا وهي ناشطة نسوية:

برأيي، التعلّم سمح لجزء كبير من النساء أن يشقوا طريقاً مختلفاً. إلا أنه من جانب آخر يوجد كثير من النساء محرومات من فرصة التعلّم. من هذا المنطلق نتوصّل إلى قضايا أخرى. فقد عملت فترة من الزمن في مدارس النقب، ولاحظت أنّ أسباب القمع على أساس التمييز القوميّ وغيره من التمييز تمنعهنّ من الوصول إلى الجامعات. فإذا وصل عدد من فتيات النقب إلى الجامعات فهذا ليس بالعامل الذي سيؤدّي إلى انقلاب. هنالك حالات تثبت هذا، فعدد من الفتيات البدويات اللواتي تعلّمن في الجامعات تزوجنّ على ضرّة. من هنا نلاحظ أنّ التعلّم ليس هو الذي سيؤدّي إلى انقلاب، بل أنّه مفتاح غير مضمون ومؤكد لفتح باب. لذلك لا بدّ من البحث عن قضايا أخرى من الممكن أن تساعدنا على الانقلاب

إنّ التعلّم، في حالة المجموعات المقموعة، هو إحدى الوسائل المتوافرة للحراك الاجتماعيّ وهو كذلك إحدى الأدوات التي من الممكن الاستعانة بها لتميرير مجموعة من القيم التي تُعيد إلى المرأة إنسانيّتها المُهانة، غير أنّ التعلّم وحده غير كافٍ وغير متوافر للجميع، إذ إنّ حصول المرأة على التعلّم في ظلّ مجتمع ذكوريّ مقموع يساهم، أحياناً، في تعميق الفجوة بين المرأة المتعلّمة والرجل المقموع بيد الدولة، بل قد يصبح سبباً للإحباط والاغتراب، خصوصاً إذا كانت المرأة مضطّرة إلى العودة إلى القرية أو القبيلة والقبول "القسريّ" بالزواج الذي ترتبه العائلة. من هنا، تبقى ضرورة إرفاقه بالعمل على تغيير القيم والعادات السائدة في المجتمع عبر برامج توعويّة، والأهمّ من ذلك العمل على تغيير حالة العُبن الاقتصاديّ التي يعيشها المجتمع، والتي تعمل على مضاعفة القمع الموجّه ضدّ النساء، والعمل على تقليص القمع والتمييز اللذين يتعرّض لهما المجتمع العربيّ من قبل الدولة.

المرأة والعمل

لا يُعدّ دخول المرأة إلى ميدان العمل أمراً جديداً، فقد شاركت المرأة دائماً في الأعمال الزراعيّة، وساهمت في العمل في الحقل إلى جانب الرجل، غير أنّها لم تكن تتلقّى أجراً مباشراً لقاء عملها، بل كان المردود مشتركاً للعائلة، وعادةً ما تحكّم الرجل بالمعاملات الماديّة. ويبقى الجديد هو أنّ المرأة بدأت تمارس أعمالاً غير عائليّة وأصبحت تتلقّى أجراً لقاء عملها. ومع ارتفاع نسبة التعلّم بين النساء، تحوّل عمل المرأة إلى ميادين العمل المهنيّة، مثل العمل في سلك التعليم أو في التمريض والأعمال الحرّة، كالطبّ والمحاماة والهندسة، والأعمال المكتبيّة كالسكرتارية، وذلك إلى جانب ميادين العمل اليدويّ التي لا تتطلب معرفة مهنيّة، في المزارع والمخايط والمصانع.

ترتب على التحوّل إلى العمل المهنيّ المدفوع الأجر تغيير في نمط العلاقات الاجتماعية؛ فلم تُعد المرأة تعمل في دائرة وجود العائلة ومراقبتها، فقط، فقد انطلقت إلى دوائر جديدة مستقلة عن المراقبة العائلية المباشرة، فوَقر لها ذلك حرية أكبر للحركة والمناورة. من هنا، فإنّ عمل المرأة أصبح يُعتبر، في هذا السياق، بالنسبة إلى البعض، مفتاحًا لتغيير استراتيجيٍّ، سيؤدّي، على المدى البعيد، إلى تحوّل في القيم الثقافية والاجتماعية التي تميّز ضدها، وقد اعتبر عضو الكنيست جمال زحالقة عمل المرأة مفتاحًا، تفوق أهميته العوامل الأخرى:

أنا أعتقد أنّ مفتاح التغيير هو عمل المرأة. أن تعمل بشكل مستقلّ. هناك فرق بين أن تعمل المرأة في الاقتصاد الزراعيّ العائليّ، حيث هي تعمل عمليًّا ولا تقبض أجرًا، وبين أن تقبض أجرًا ويكون ملكها، ويكون حساب بنك لها، أي أن تخرج من نطاق العائلة.

وأظهر البحث أنّ حقّ المرأة في العمل يحظى بشريحة مجتمعية عالية، فقد أبدى 77,8% من المستطلعين/ات موافقتهم الواسعة أو موافقتهم على أنّ عمل المرأة المتزوّجة يساهم في تحسين وضع العائلة. فيما أبدى 22,2% المعارضة والمعارضة الشديدة لهذه المقولة.

جدول رقم 16

إلى أيّ مدى توافق/ين على المقولة التالية: "يتطوّر ويتحسنّ وضع عائلة المرأة العاملة المتزوّجة بسبب عملها".

مدى الموافقة/ المعارضة	النسبة المئوية
أوافق جدًا	27,9
أوافق	49,9
أعارض	16,8
أعارض جدًا	5,4
المجموع	100,0

أظهر البحث وجودَ تباينٍ بين الجنسين في الموقف من عمل المرأة المتزوجة؛ فقد أبدى 72,4% من المستطلعين الذكور موافقتهم الواسعة أو موافقتهم على أن عمل المرأة المتزوجة يساهم في تحسين وضع العائلة، فيما أبدت 83,8% من المستطلعات الإناث الموقف نفسه. في المقابل، عبّر 28% من الذكور عن عدم موافقتهم على ذلك، مقابل 16,2% من الإناث. ويبيّن تفاوت النسب هذا أن العمل أصبح مطلبًا يحظى بدعم النساء الكبير.

جدول رقم 17

إلى أيّ مدى توافق/ين على المقولة التالية: "يتطور ويتحسن وضع عائلة المرأة العاملة المتزوجة بسبب عملها".

حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

أنثى	ذكر	
34,7	21,7	أوافق جدًا
49,1	50,7	أوافق
11,9	21,6	أعارض
4,3	6,4	أعارض جدًا
100,0	100,0	المجموع

كما عبّر 88,7% من الأكاديميين والأكاديميات عن اعتقادهم أن عمل المرأة يساهم في تحسين حالة العائلة، ووافق على ذلك 76,2% من الثانويين/ات مقابل 73,8% من ذوي/ات التعلم الابتدائيّ، فيما عارض ذلك 13,3% من حملة الشهادة الجامعية، ونحو 23,8% من ذوي التعلم الثانويّ، وارتفعت النسبة إلى 26,3% لدى ذوي/ات التعلم الابتدائيّ.

جدول رقم 18

إلى أيّ مدى توافق/ين على المقولة التالية: "يتطور ويتحسن وضع عائلة المرأة العاملة المتزوجة بسبب عملها"؟

حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

جامعي	ثانوي	إبتدائي	
33,2	27,1	25,0	أوافق جداً
53,5	49,1	48,8	أوافق
10,1	18,4	18,7	أعارض
3,1	5,4	7,5	أعارض جداً
100,0	100,0	100,0	المجموع

واعتبر 65,1% من المستطلعين/ات أن العمل على منع المسؤولين من التحرش الجنسي يؤثر جداً في حماية حقوق المرأة العاملة، فيما اعتبر 58,6% من المستطلعين/ات أن توفير الاستشارة للنساء العاملات حول سبل تحقيق حقوقهنّ وحمايتهنّ يؤثر جداً، واعتبرت 55,6% أن الضغط على أرباب العمل ومطالبتهم بالحرص على حقوق المرأة في العمل يؤثران جداً في حماية حقوقها. ومن الواضح أن إعطاء ضمان عدم التحرش الجنسي بالمرأة العاملة أكبر نسبة للتأثير، ليس نابغاً من أهمية ضمان جوّ مريح لعمل المرأة فحسب، بل إنه مرتبط، أيضاً، بالأهمية الثقافية للمحافظة على العرض والشرف.

جدول رقم 19

إلى أيّ مدى يمكن لكلّ من العوامل التالية أن يؤثر في حماية حقوق المرأة في العمل ومن بينها المساواة في الأجور وفي فرص القبول للعمل في بلدتك؟ (بالنسبة المئوية)

المجموع	لا يؤثر بتاتاً	لا يؤثر	يؤثر	يؤثر جداً	
100,0	0,9	4,6	38,9	55,6	الضغط على المشغلين ومطالبتهم بالحرص على حقوق المرأة في العمل
100,0	0,4	3,8	37,0	58,8	توفير الاستشارة للنساء العاملات حول سبل تحصيل حقوقهنّ وحمايتهنّ
100,0	1,2	3,9	29,8	65,1	منع المسؤولين في مكان العمل من

ويُعتبر خروج المرأة للعمل أداةً تعمل على منحها الاستقلالية، ويفتح أمامها فرصاً للقيام بمهام اجتماعية جديدة، أو كما عبّرت عن ذلك "سلوى" وهي امرأة تعمل كمصنفة شعر:

من الناحية الاقتصادية، حين تكون للمرأة وظيفة تجني منها معاشاً تصبح مستقلة اقتصادياً. مهمّ جداً أن تكون لديها سيارة ورخصة سياقة... وبمجرد عملها هي تملك استقلالية اقتصادية ممّا يخولها القيام بأعمال أكثر من أن يكون زوجها هو الذي يعمل فقط... لو بقيت المرأة في البيت ولم تساعد في إعالة العائلة لكانت أضعف ولن تسمح لذاتها بالقيام بأمر لأنّ الوضع الاقتصادي يعتمد على الرجل فقط.

رأت أعلى نسبة من المستطلعين/ات أنّ توفير العناية للأطفال في أثناء غياب المرأة خلال ساعات عملها هو أكثر ما يؤثر في خروج المرأة للعمل؛ حيث رأى 74,8% من المستطلعين/ات أنّ الأمر تأثيراً إلى حدّ كبير، في حين رأى 18,7% أنّ الأمر تأثيراً متوسطاً، ورأى نحو 4,4% أنّ الأمر يؤثر قليلاً، مقابل 2,2% رأوا أنّ الأمر لا يؤثر. جاء بعد هذا العامل الاعتقاد بأهمية موافقة الزوج أو الأهل بنسبة 74,5%، فقد رأوا أنّ الأمر يؤثر إلى حدّ بعيد، ورأى 16,4% أنّ الأمر يؤثر بشكل متوسط، واعتبر 4,9% الأمر ذا تأثير بسيط، فيما بلغت نسبة من اعتبر الأمر لا يؤثر 4,7% فقط. وقد جاء بعد ذلك، من حيث الاعتقاد بالتأثير الأعلى، فرص العمل المتاحة في البلد بـ 58,9% ومن ثمّ نوعية المؤهلات المتوافرة عند المرأة بـ 58,2% والحالة الاقتصادية للعائلة بـ 56,7%، والمردود الماديّ للعمل بـ 46,9%، ومن ثمّ قرب مكان العمل من البيت بـ 46,3%، وأخيراً تقبّل الجيران والأقارب لعمل المرأة بأقلّ نسبة، وهي 13,6%.

جدول رقم 20

إلى أيّ مدى يؤثر كلُّ من العوامل التالية على إمكانية خروج المرأة للعمل؟ (بالنسبة المنوية)

المجموع	لا يؤثر	مدى قليل	مدى متوسط	مدى كبير

100,0	38,9	23,8	23,7	13,6	تقبّل الجيران والأقارب لخروج المرأة إلى العمل
100,0	9,8	11,7	32,2	46,3	قرب مكان العمل من البيت
100,0	4,2	4,9	16,4	74,5	موافقة الأهل/ الزوج
100,0	4,1	9,0	40,0	46,9	المردود المادي للعمل
100,0	2,7	6,5	32,6	58,2	نوعية المؤهلات المتوافرة عند المرأة
100,0	2,4	7,1	33,8	56,7	حالة العائلة الاقتصادية
100,0	3,0	7,1	31,0	58,9	فرص العمل المتاحة في بلدها
100,0	2,1	4,4	18,7	74,8	توافر العناية بأطفالها في أثناء ساعات عملها

الموقف من العمل بين قيود المجتمع وعرقلة الدولة

تظهر المعطيات بوضوح أنّ خروج المرأة للعمل يتأثر بالواقع الاجتماعي والسياسي الذي تعيشه المرأة العربية. إذ إنّ عدم توفر بنى تحتية مثل مراكز عناية منظمة بالأطفال يعرقل امكانيات المرأة للخروج إلى العمل. إنّ اعتبار العناية بالأطفال أهمّ عامل يؤثر في خروج المرأة للعمل يُحيل، مباشرةً، إلى المعطيات المنشورة حول انعدام وجود أطر للعناية بالأطفال في القرى والمدن الفلسطينية في إسرائيل، خصوصاً لأجيال 0-3 سنوات، ما يدلّ على حجم العرقلة البنيوية؛ فهناك، اليوم، 1,600 حضانة في الدولة، 25 منها، فقط، موجودة في الوسط العربي (بولوص 2003). يعني هذا، عملياً، أنّ الكثير من النساء الأمّهات لأطفال مضطّرات إلى البقاء في البيت لعدم توفير الدولة أماكن منظمة للعناية بالأطفال في أثناء ساعات عملهنّ.

ولا يؤثر عدم توفير الحضانات والأطر الملائمة للعناية بالأطفال في أثناء عمل المرأة، في عدم خروج المرأة للعمل فحسب، بل يتعدّى ذلك إلى العلاقة بين إمكانية عمل المرأة وموافقة الزوج

والأهل على ذلك، إذ إنّ المرأة الأمّ العاملة تضطرّ إلى التفتيش عن بديل للحضانة، وعادةً ما يكون البديل من عائلتها (أمّها) أو عائلة زوجها (حماتها)، ما يؤدّي، أساساً، إلى التعلّق بموقف الأهل من عمل المرأة. من هنا، لا يبدو مفاجئاً أنّ العامل الذي يلي توافر العناية بالأطفال، من ناحية تأثيره، هو موافقة الزوج والعائلة، ولا يعني ذلك أنّ الأمر مُنطاب بتوافر أماكن العناية فحسب، بل إنّ أحد الأمور التي تترك تأثيراً. إلى جانب ذلك، فإنّ اعتبار موافقة الأهل والزوج عاملاً يحظى بأهمية كبرى نسبة إلى عوامل أخرى، مردّه إلى الاعتقاد الاجتماعيّ الأبويّ بأنّ تحرّك المرأة أمر لا يعينها هي فحسب، بل يُعتبر، أساساً، شأنًا عائلياً يتمّ اتّخاذ القرار والحسم فيه من قبل الأب أو الزوج، باعتباره المرجعية الاجتماعية - العائلية المقرّرة.

وقد أوضحت المقابلات المعمّقة والمجموعات البؤرية أنّ عمل المرأة، الذي يبدو، أوّل وهلة، أمراً مقبولاً من حيث المبدأ ولا تعارضه الأغلبية، يبقى محبّباً ومقبولاً ضمن توافر مجموعة من الشروط، مثل الحاجة أو نوع العمل. وهو لا يعبر، بالضرورة، عن القناعة بأنّه حقّ غير مشروط للمرأة بل عن أنّه ناتج عن الحاجة. ويبدو أنّ الرجال والشبيبة أصبحوا يتوقعون من الزوجة أن تكون مساهمة في اقتصاد العائلة. وقد تحدّث أحد المعلمين عن أنّ الطلاب يعتقدون بأهمية الزواج بامرأة تعمل في وظيفة لا تعرقل عملها كربة بيت، بينما تساهم في الوضع الاقتصاديّ، وهو ما أوضحه عبد القادر الذي يعمل مدرّساً:

عندما أدخل إلى الثواني عشر وأسمع الجيل الصاعد كيف يفكر عن المرأة أخرج مصعوقة. أفكر كيف أنّ هذا الجيل الذي هو الآن ثاني عشر وبعد سنة سيخرج للحياة ما زال يفكر أنّ الحدّ الأقصى لزوجته هو أن تكون معلّمة مدرسة لكي تحضر له المعاش وليس لأنه يؤمن بداخله أنه من حقها أن تعمل وتختار.

كما عبّر عن هذا الموقف محمّد :

من حيث المبدأ، أنا لست ضدّ تعلم البنت ولست ضدّ عملها في الأطر الإيجابية. مثل مهنة معلّمة مدرسة. كونها امرأة فهي أكفأ من الرجل في التعامل مع الأطفال، إما في جيل صغير أو في المدرسة الابتدائية. من خلال متابعتي لأولادي لاحظ أنّ المعلّمة أكفأ من المعلم، فهي التي تقدّم الحنان والعطف. كذلك أنا أؤيد

عمل المرأة المحتاجة للعمل بسبب مرض زوجها أو إصابته بشلل معيّن، على ألا تصبح ظاهرة.

تطرح هذه المقولات أحد أكثر الإشكالات التي تواجهها المرأة العاملة في ساعات غير اعتيادية، مثل الصحافة أو الطبّ والتمريض في المستشفيات أو العمل في المطاعم، إذ إنّ عمل المرأة مقبول من ناحية مبدئية، لكنّه مشروط بإيجاد عمل يمكن المرأة من القيام، أولاً، بواجباتها المنزلية، وهو الدور المتوقع اجتماعياً والذي ذوّته، أيضاً، نساء كثيرات. وتعتبر إحدى النساء العاملات في مجال الصحافة أنّ تذويت المرأة دورها كربة بيت أساساً هو السبب الذي يؤدي بالمرأة إلى التفتيش عن عمل في ساعات دوامٍ تمكّنها من التوفيق بينه وبين كونها، أولاً، ربة بيت، لتعود إلى البيت في الساعة الثانية فتقوم بتحضير الطعام للأولاد والزوج، كما أوضحت عفاف:

يوجد شعور نفسي عند النساء أن عملهنّ { يجب أن يكون } حتى الساعة الثانية أو الثالثة حيث يجب أن تكون في البيت.

تضيف المستطلعة أنّ المرأة التي ذوّتت التوقع الاجتماعيّ منها كربة بيت، أساساً، تصبح شريكة في قمع المرأة التي يتطلّب عملها ساعات عمل طويلة، فتصبح المرأة خائفة ومتشككة في تقدير المجتمع لعملها. وعبرت عن ذلك سماح التي عملت في الصحافة وكانت مضطرةً إلى مزاوله عملها حتى ساعات متأخرة:

أنا في مرحلة معيّنة كنت أعمل حتى الساعة الثامنة؟ وكان التساؤل كيف؟ غير معقول! المرأة نفسها تُشعر المرأة التي تقابلها أنها مقصرة بحقّ أولادها، وبيتها، مع أنني على قناعة أن التي تخرج وتعمل تقوم بواجب بيتها وأولادها ليس أكثر ولكن ليس أقلّ من المرأة التي تجلس في البيت.

ويأتي ذلك التوقع من المرأة بأن تكون، أولاً وأساساً، أمّاً وربة بيت، مترافقاً مع تهميش الدور العائليّ للزوج، حيث تكون هي المسؤولة عن تربية الأولاد، ويكون الزوج مجرد مراقب

خارجي، فينهج المجتمع وكأنّ المرأة أو الأمّ هي المسؤولة عن أولادها، فقط، وأنّ الزوج لا دخل له.

من هنا، يصبح عمل المرأة مقبولاً لكنّه مشروط، كما أسلفنا، بقدرتها على تطويعه لمهمّتها الأولى كربة بيت، وتصبح أكثر الأعمال المحبّدة، في هذا السياق، تلك التي تمكنها من الغياب أقلّ وقت عن البيت ولا تعرقل عملها في داخل البيت، فبدل أن تكون أمّاً وربّة بيت تصبح وظيفتها مضاعفة، فهي أمّ وربّة بيت وعاملة.

وفي سياق التوقّع من المرأة أن تعمل، أوّلاً، كربة بيت يصبح خروج المرأة للعمل غير متعلق برغبة المرأة وإرادتها الذاتية فحسب، بل يكون منوطاً بمستوى الدعم الذي تلقاه هذه الرغبة من المحيط الذي تعيش المرأة فيه، وهو ما اوضحته ليلي:

التغيير لا يمكن أن يحدث إذا كانت المرأة ترغب بذلك فقط (سواء كانت) معلمة أو دكتورة، (إذ يجب أن تحصل) على موافقة زوجها على خروجها للعمل... لا توجد أيّ امرأة على استعداد للقيام بإثارة المعارك داخل البيت من أجل خروجها للعمل إلا إذا وافق زوجها على ذلك.

إنّ خروج المرأة للعمل يصبح في هذا السياق تحدّيًا مثقلاً بالصعوبات؛ ليس لأنّ المرأة تواجه مشاكل عملها ومتطلباته، بل لأنّها تصل إلى مكان عملها مثقلة بالضغوط الاجتماعية والمتطلبات العائلية، أو كما أضافت ليلي:

من ترغب في الانطلاق في أيّ مجال تواجه العديد من الصعوبات وهي: (1) الزوج المتمزّت أو العقل الرجعي؛ (2) بيت العم الذي ينتقد كلّ موقف؛ (3) الجيران المراقبون لها... من هنا فإنّ المرأة التي تحاول الوصول والتقدّم تقوم بذلك على حسابها الشخصي. لا أحد سيأخذ منها حملها كأمّ، كمربيّة وكعاملة النظافة والمطبخ الوحيدة في البيت...

أي أنّ الخروج للعمل يصبح مشروطاً بقدرة المرأة على القيام بأعمال البيت، الاهتمام بالأطفال، إقناع الزوج والمحيط، وقد يكون منوطاً، أيضاً، بعدم خروجها عن "طاعة" الزوج، كما عبّر عن ذلك راشد الذي قال انه مع عمل المرأة ضمن حدود معيّنة وقت الضرورة، وبكلماته:

هل يصحّ ترك المرأة لبيتها وزوجها وأولادها من أجل العمل! أنا لست ضد العمل ولكن وقت الحاجة.

أسهب راشد في شرح المخاوف التي ترافق خروج المرأة للعمل، مشيراً إلى أنّ الخوف الأساسيّ مردّه إلى تحوّل المرأة إلى ذاتٍ مستقلةٍ في غنى عن الدور التقليديّ الذي كان يوفّره الرجل من خلال عمله وتحكّمه بالإنفاق الماديّ على العائلة:

استقلالية المرأة اقتصادياً تجعلها تستغني عن الرجل، عن الرابطة بينهما...
استقلالية المرأة اقتصادياً تجعلها متحررة أكثر.. إنّ عملها واستقلالها الاقتصاديّ يجعلانها كالرجل تماماً.

ينتقد "راشد" الآثار المترتبة على خروج المرأة للعمل إلا في حالات الضرورة، مدبلجاً موقفه بديباجة دينية تقليدية ترى أنّ الدور الأساسيّ للرجل هو الإنفاق الماديّ على العائلة ودور المرأة هو الاعتناء بالأطفال والبيت واحتياجات الرجل، موضحاً:

أنا أنتقد هذا (خروج المرأة للعمل من غير حاجة)، فبأيّ صفة تفعل هذا؟ هي ليست كالرجل! وإذا كانت كذلك فلماذا اختارت أن تتزوّج! في السنوات القادمة ستعارض المرأة عدم إنجاب الرجل وستطالب بأن يحمل مثلها تماماً؟ واجب الرجل إعالة الأسرة والبيت وما للمرأة من مال هو لها وهي حرّة به. حسب الدين الإسلاميّ فإن الرجل مكلف بإعالة المرأة، بالمأكل والمسكن واللبس اللائق والاحترام داخل البيت وخارجه، أنا أقبل الاستقلالية المادية بفتح مشاريع ولكن من غير أن تخرج عن طوع الرجل.

ويبقى المفتاح لفهم الآراء المعارضة لحقّ المرأة في العمل، حيث هو حقّ إنسانيّ غير متعلق بالحاجة الاقتصادية، هو الخوف من تغيير توزيع الأدوار التقليدية بين رجلٍ مُعيلٍ وامرأةٍ مُعالة، وما قد يعنيه ذلك من تحوّل المرأة إلى كائن يتحدّى المنزلة الدونية له، ككائن يجب عليه إطاعة الرجل - الزوج!

العمل حقّ، شريطة عدم زعزعة توزيع الأدوار في المنزل

ارتبط المنزل، ثقافيًا واجتماعيًا، بكونه الحيز الأنثوي؛ فالبيت "مملكة المرأة" بل "إمبراطورية المرأة"، وبوصفه كذلك فإنّ تسيير الأعمال فيه والاهتمام بمجريات الأمور داخله هو عمل المرأة التقليديّ بامتياز، فهي مليكته والرجل ضيفه، وكضيف، من حقّه أن يتلقى أسباب الراحة الكاملة (خصوصًا أنّه يدفع في المقابل ثمن استضافته).

من هنا، لا يعني تقبّل خروج المرأة للعمل قبول التغيّرات المترتبة على ذلك، من توزيع الأدوار داخل المنزل، أو استعداد الرجل لأن يأخذ على عاتقه المشاركة الفاعلة في المهامّ البيئية، بل على العكس تمامًا؛ فقد يصبح خروج المرأة للعمل، في ظلّ عدم توفير وعي اجتماعيّ، ثقلًا بدل أن يكون وسيلة لتحقيق الذات، وهو ما أوضحته لانا:

العمل خارج البيت يمكن أن يكون سيفًا ذا حدّين، فبدل أن تكون على عاتق المرأة مسؤولية البيت فقط، تصبح على عاتقها مسؤولية البيت وعملها، وفي النهاية المعاش ليس لها بشكل شخصي فهو مصروف على البيت أيضًا، فلها، إذا لم يكن إعداد لأطراف الأسرة، الرجل، الابن، الولد بأنه من المفروض أن يساعد أمّه في الأعمال البيئية وليس أن تعود إلى البيت، تحضّر السفرة وتطبخ، وهو يأكل ويقوم وهي التي تنظف الصحون.

وقد عبّرت شمس، إحدى النساء العاملات، عن الصعوبة التي تواجهها المرأة العاملة في ظلّ عدم توزيع الأدوار المنزلية بين الزوجين، بقولها:

مشكلة المرأة العربية أنه ليس هناك دعم ومساعدة من قبل الرجل، يعني هي تخرج للعمل مدّة 8 ساعات أو 6 ساعات وتعود للبيت حيث لا توجد أيّ مساعدة. هذا الشيء يسبّب الضغط ويسبّب لها الإحباط.

إنّ عمل المرأة، خصوصًا المتزوجة، يعني، عمليًا، مضاعفة الجهود الذي تقوم به، فهي تضطرّ، بعد عودتها من العمل، إلى القيام وحدّها بدور عاملة المنزل التي يقع على عاتقها تحضير الطعام والقيام بالواجبات المنزلية، وقد عبّرت عن ذلك شمس بقولها:

المسؤوليات تكبر على عاتق المرأة العاملة. يعني المرأة العاملة حتى لو كان معها نفس شهادة زوجها وتعمل في نفس المجال، ويمكن أن يعمل الاثنان كمعلمين، هو يعود إلى البيت وينام وهي تعمل... الأقلية من الرجال الذين يشعرون مع زوجاتهم ويساعدونهن من ناحية معنوية وعملية.

وقد أظهر الاستبيان عمق ورسوخ الاعتقاد المجتمعي بالدور التقليدي للمرأة، إذ اعتبر 69,9% من المستطلعين/ات أنّ تحضير الطعام هو من واجبات الأمّ، فيما اعتبر 1,3% أنّ هذا هو دور الأب، واعتبر 71,2% من المستطلعين/ات أنّ الاعتناء بنظافة البيت والملابس هو من وظيفة الأمّ في مقابل 0,7% اعتبروه من دور الأب. في المقابل، اعتبر 28,8% أنّ الاعتناء بالنظافة هو من وظيفة الزوجين، فيما عبّرت نسبة مطابقة عن أنّ تحضير الطعام هو واجب الزوجين.

يقابل هذه النظرة التقليدية العميقة لتقاسم الأدوار التقليدية بين الرجال والنساء أنّ 91,0% يعتقدون أنّ الاهتمام بسلوك الأولاد هو دور الزوجين. كما عبّر 91,4% عن اعتقادهم أنّ تحديد عدد الأطفال في الأسرة هو قرار مشترك. في المقابل، اعتبر 79,8% من المستطلعين/ات أنّ اتخاذ القرارات حول التصرف بالأموال يجب أن يكون مشتركاً.

جدول رقم 21

من في اعتقادك يجب أن يقوم بأداء الأعمال التالية داخل العائلة؟
(بالنسبة المئوية)

نوع العمل	الأب	الأم	الاثنان معاً	فرد آخر من أفراد العائلة	المجموع
الاعتناء بنظافة البيت والملابس	1,3	69,9	28,8	0,3	100,0
تحضير الطعام	0,7	71,2	28,0	0,2	100,0
مساعدة الأبناء في تحضير واجباتهم المدرسية	2,3	16,5	80,9	0,3	100,0
الاهتمام بسلوك الأبناء والبنات ومتابعة حل مشاكلهم	1,8	7,0	91,0	0,2	100,0

100,0	0,2	91,4	2,1	6,4	تحديد عدد الأطفال الذين ترغب الأسرة في إنجابهم
-------	-----	------	-----	-----	---

لقد تفاوتت الأجوبة حول تقسيم الأدوار، حسب جنس المستطلع. ففي حين اعتبر 75,7% من الذكور أن الاعتناء بنظافة البيت هو من دور الأم، انخفضت النسبة إلى 63,4% بين الإناث، أي أن الفارق وصل إلى 12,3%. في المقابل، فقد اعتبرت 35,8% من النساء أن الاعتناء بنظافة البيت مسؤولية الزوجين، فيما انخفضت النسبة بين الذكور إلى 22% ليزيد الفارق عن 15%، وقد تشابهت النسب في ما يتصل بالمسؤولية عن تحضير الطعام، إذ اعتبر 76,5% من الذكور أنه من وظائف الأم مقابل 5,8% من الإناث، واعتبر 22,5% من الذكور الأمر ملقى على عاتق الزوجين، مقابل 33,6% من الإناث.

وتشير هذه النتائج إلى ترسخ القيم المتعلقة بتقسيم الأدوار المنزلية واستمرارية الاعتقاد بأن الأدوار التقليدية للمرأة هي المهيمنة، خصوصاً بين الذكور الذين يُعتبرون المستفيد الأكبر من هذه التوزيعة:

جدول رقم 22

من في اعتقادك يجب أن يقوم بأداء الأعمال التالية داخل العائلة؟
حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

نوع العمل		الأب		الأم		الاثنان معاً		فرد آخر من أفراد العائلة	
ذكر	أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	أنثى
2,0	0,7	75,7	63,4	22,0	35,8	0,3	0,2	الاعتناء بنظافة البيت والملابس	
1,0	0,3	76,5	65,8	22,5	33,6	0,0	0,3	تحضير الطعام	
2,8	1,9	18,8	14,2	78,4	83,4	0,0	0,5	مساعدة الأبناء في تحضير واجباتهم المدرسية	
8,5	4,2	1,7	2,5	89,7	93,1	0,2	0,2	تحديد عدد الأطفال الذين ترغب الأسرة في إنجابهم	

0,7	0,3	85,7	74,0	0,8	2,3	12,8	23,4	إتخاذ القرارات حول التصرف بأمالك العائلة
1,0	0,7	87,9	83,2	1,0	1,7	10,1	14,5	إتخاذ القرار حول التصويت في الانتخابات

إنّ رسوخ القيم الاجتماعية المتعلقة بتوزيع الأدوار المنزلية بين الجنسين يعني أنّ قيام الرجل بالمشاركة فيها يستدعي الاستغراب من قبل المحيط، فحتى الطفل يميّز أنّ الأعمال المنزلية هي من واجب المرأة، أو بلغة أحد المشاركين في البحث: جاء أخي ليقف على المجلى ليجلي فأخذت بنته تقول "أبي مثل النسوان".

إن التوزيع الوظيفية للأدوار قد ترسّخت في الذهنية إلى درجة بعيدة، حيث إنّ المرأة أصبحت تراها جزءاً طبيعياً لا ثقافياً. عبّرت عن ذلك رحي إحدى النساء العاملات:

أنا أقول إنّ المرأة هي امرأة والرجل هو رجل. هذا رأيي.. أنا مثلاً إذا ذهبت لزيارة ناس ورأيت أنّ الرجل يقدم الواجب والمرأة جالسة أقل من قيمة الرجل - يمكن أن تنتقديه لأنك غير متعود على هذا.

ولا تقتصر مشاعر الاستغراب من قيام الرجل بأعمال صُنّفت، تقليدياً، بأنّها أنثوية على طبقة بعينها، بل إنّ المرأة المتعلمة والمدرّكة لأهمية اشتراك الزوجين في العمل، تواجه في داخلها مشاعرَ مترددة، أحياناً، تجاه ذلك. تقول أميمة، وهي محامية اعتادت أن تعمل ساعات أكثر من زوجها:

أول ما تزوّجت، بشكل طبيعيّ حمل سلة الغسيل يريد أن يخرج لينشر الغسيل. أنا متذكّرة كان أول جمعة. أول شيء فكرت فيه هو هل يجب أن يخرج أم يجب أن لا يخرج، إذ هل سيراه النس ينشر الغسيل أم لا. أنا فكرت لأنّ المرأة هي أكثر مقيد لنفسها في مجتمعاتنا كلها. في النهاية قلت اسكتي. لا تقولي له. دعيه يعمل لأنه يعمل الشيء الصحيح..

ارتبط الموقف من توزيع الأعمال المنزلية بشكل واضح بالمستوى التعليمي للمستطلع/ة، حيث أبدى أصحاب التحصيل الجامعيّ موقفاً ليبرالياً من المشاركة في الأعمال المنزلية، مقابل آراء

متشددّة أكثر لمن يحملون شهادات ابتدائية. فقد عبّر 84,0% من ذوي/ات التعلّم الابتدائيّ عن اعتقادهم بأنّ الاعتناء بنظافة البيت من مسؤولية الزوجة، مقابل 71,6% من ذوي التعلّم الثانويّ، وانخفضت النسبة إلى 50,7% بين ذوي الشهادات الجامعية. كما عبّر 87,4% من ذوي/ات التعلّم الابتدائيّ عن اعتقادهم بأنّ تحضير الطعام هو من مسؤولية الزوجة، مقابل 73,9% من ذوي التعلّم الثانويّ، وانخفضت النسبة إلى 48,6% بين ذوي الشهادات الجامعية:

جدول رقم 23

من في اعتقادك يجب أن يقوم بأداء الأعمال التالية داخل العائلة؟
حسب المستوى التعلّميّ للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

نوع العمل	الأب			الأمّ			الاثنان معاً			فرد آخر من أفراد العائلة		
	ابتدائيّ	ثانويّ	جامعيّ	ابتدائيّ	ثانويّ	جامعيّ	ابتدائيّ	ثانويّ	جامعيّ	ابتدائيّ	ثانويّ	جامعيّ
الاعتناء بنظافة البيت والملابس	0,9	1,1	1,7	84,0	71,6	50,7	14,8	27,1	47,3	0,3	0,2	0,3
تحضير الطعام	0,3	0,5	1,0	87,4	73,9	48,6	12,3	25,2	50,3	0,0	0,4	0,0
مساعدة الأبناء في تحضير واجباتهم المدرسية	2,2	2,5	2,1	27,2	15,9	5,5	70,4	81,2	92,5	0,0	0,4	0,3
الاهتمام بسلوك الأبناء والبنات ومتابعة حل مشاكلهم	3,4	1,2	1,0	13,0	6,5	1,4	83,6	92,0	97,6	0,0	0,1	0,0
إتخاذ القرارات حول التصرف بأمالك العائلة	24,4	19,9	7,8	2,2	1,2	1,7	73,5	78,2	90,1	0,0	0,7	0,3
إتخاذ القرار حول	21,3	12,0	3,1	1,2	0,4	3,1	76,9	86,5	93,2	0,6	1,1	0,7

												التصويت في الانتخابات
0,7	0,9	0,6	89,8	80,9	73,1	1,7	1,8	1,9	7,8	16,5	24,4	حماية أبناء الأسرة

إنّ العلاقة الطردية بين ليبرالية الموقف من العمل والمستوى التعليمي، مردّها إلى أنّ الكثير من الرجال المتعلمين يتزوَّجون نساء متعلّقات عاملات، يخبرون، أولاً، معنى المردود الماديّ لعمل المرأة ومساهمته في تحسين مكانة المرأة، ويخبرون، ثانيًا، الصعوبات التي تواجهها المرأة العاملة في القيام بالأعباء المنزلية من دون مشاركة الزوج. من هنا، فإنّ المتعلمين أكاديميًا يصبحون أكثر تفهّمًا وليبرالية لأهمية المشاركة في الأعمال البيئية.

العمل حقّ، لكنّه متعلّق بنوعه

كان من النتائج التي توصل إليها البحث أنّ هناك ميلاً كبيراً لتصنيف أعمال أكثر ملائمة للذكور وأخرى أكثر ملائمة للإناث. فقد اعتبر 48,9% من المستطلعين/ات، مثلاً، أنّ إدارة الشركات عمل ملائم أكثر للرجال، مقابل 1,0% اعتبروها أكثر ملائمة للمرأة، فيما رأى 50% أنّها ملائمة للثنتين. كما اعتبر 39,4% العمل في مصانع التعليب والخياطة أكثر ملائمة للنساء، مقابل 7,8% اعتبروه ملائماً للجنسين. وبرز بوضوح الميل إلى اعتبار العمل في التجارة عملاً رجاليًا، إذ رأى 58,9% من المستطلعين/ات أنّ هذا العمل أكثر ملائمة للرجال، مقابل 1,1% رأوه أكثر ملائمة للنساء، وقد اشتدّ وضوح النظرة الجندرية إلى توزيع الأعمال عندما رأى 84,7% أنّ قيادة الحافلات العمومية ملائمة أكثر للرجال، مقابل 1,3% اعتبروها أكثر ملائمة للنساء، فيما اعتبرها 13,7% فقط ملائمة للثنتين.

كانت إحدى النتائج المثيرة في الاستبيان اعتبار العمل في التعليم ملائماً للرجل والمرأة، إذ رأى ذلك 83% من المستطلعين/ات. المثير في الأمر هو أنّ التعليم، خصوصاً، بدأ يتحوّل إلى مهنة

"النساء"، لسبب إمكانية الملاءمة بين متطلباتها والمتطلبات المنزلية، غير أنها، مع ذلك، لا تزال تُعتبر، مجتمعياً، مهنة ملائمة للثنتين.

جدول رقم 24

ما هو مدى ملاءمة الأعمال التالية لكل من الرجل والمرأة؟

(بالنسبة المئوية)

المجموع	غير ملائمة للطرفين	ملائمة للطرفين على حدٍ سواء	ملائمة للرجل أكثر	ملائمة للمرأة أكثر	
100,0	8,0	49,3	22,2	20,5	الخدمات، التنظيف، الفنادق
100,0	0,1	83,0	5,7	11,2	التعليم
100,0	0,2	69,7	8,3	21,8	التمريض
100,0	0,1	50,0	48,9	1,0	إدارة الشركات
100,0	0,2	75,6	23,3	0,9	المهن الحرة (المحاماة، الطب، الهندسة)
100,0	1,9	50,9	7,8	39,4	العمل في المصانع مثل الخياطة والتعليب إلخ...
100,0	0,3	39,7	58,9	1,1	التجارة
100,0	0,3	13,7	84,7	1,3	قيادة الحافلات العمومية

من الواضح أنّ الأعمال التي اعتُبرت أكثر ملاءمة للنساء، مثل التعليم والتمريض والعمل في مصانع الخياطة والتعليب، هي وظائف لا تهدد الرجل من حيث كونه صاحب القرار والقوة في الحيز العام، بل تُموّج المرأة في الوظائف التي لا تكون صاحبة القرار فيها، بل مُتلقية القرار. أمّا الأعمال التي تتركز فيها قوة اتخاذ القرار، مثل إدارة الشركات، أو القدرة على التحكم بالمعاملات، مثل التجارة، أو التحكم بالآلة الضخمة، مثل الشاحنة، فاعتُبرت أكثر ملاءمة

للرجال، وهي أعمال توصف بأنها تحتاج إلى درجة عالية من التحكم والعقلانية والقدرة على المنافسة في السوق الاقتصادية، إضافة إلى أنها تنطوي على احتكاك مع فئات اجتماعية ذكورية لا تتبع قوانين المراقبة التي تفرها المؤسسة الرسمية، مثل المدرسة، أو العيادة الصحية والمخيمة. فالمرأة التي تعمل في التجارة أو تقود الحافلة وسيارة الأجرة، مضطرة إلى النزول إلى الشارع، وأن تتعامل ليس مع الرجال من جميع الفئات الاجتماعية فقط، بل مع الرجال الأغراب الذين لا يمكن توقع سلوكهم تجاه المرأة في عالم رُبط الشارع فيه، ثقافيًا، بكونه حيز الرجل. وحتى مع خروج المرأة إليه للتنقل أو التسوق، تبقى فيه ضيفة لا صاحبة حق، فـ"مملكتها"، كما أسلفنا، هي البيت، لذا عليها أن تسلك في الشارع حسب قوانين السيد - الذكر (من حيث اللباس، أسلوب الحديث والنظرة التي يُفضل أن تكون منخفضة)، فالمرأة، في إطار مساحة العام - الشارع، ضيفة وليست صاحبة حق، يقع عليها واجب حسن الضيافة؛ من حيث عدم زعزعة النظام القائم، وبالتالي تقليل المساحة التي تستخدمها قدر الإمكان، وتقليل بروزها فيه، وفي هذا السياق الذي يشكل فيه الشارع أكبر حيز ذكوري، تتكثف من خلاله علاقات القوة بين المرأة والرجل، تُعتبر فيه حرية الحركة والبروز أو، بالأحرى، حرية السلوك حقًا مقصورًا على الرجل. من هنا، فإن قيادة الحافلة، أي الحق في استخدام الشارع وليس الحلول كضيوف عليه، تصبح أكثر الأشياء مدعاة للاستغراب والرفض. ولا تقتصر المعوقات التي تواجه المرأة على التوقعات الاجتماعية والمعوقات الثقافية، فإلى جانبها تلعب المعوقات البنيوية الناجمة عن التمييز الذي يتعرض له أبناء الأقلية الفلسطينية في إسرائيل، دورًا محوريًا؛ حيث إن عدم توافر أطر عمل قريبة، أو مواصلات سهلة، وقلة دور الحضانات، وانحسار الدعم المادي للسلطات العربية، أدت كلها إلى عرقلة دخول المرأة إلى سوق العمل، وهو الأمر الذي سنخوضه بتفصيل أوسع في باب "المرأة وقمع الدولة".

المرأة والعمل السياسي والاجتماعي:

إرتبطت السياسة، تاريخياً، بكونها جزءاً من الحيز الذكوريّ العامّ، وفي المقابل كان البيت والعائلة حيزاً أنثوياً نسوياً خاصاً. وتُعتبر قضية مساواة المرأة في العمل السياسيّ قضية حديثة في العالم، ووليدة الفجوة التي أفرزتها الأفكار التنويرية حول نظام عالميّ وحقوق فردية جديدة وحول الواقع الاجتماعيّ التفاضليّ للعلاقات بين الجنسين. من هنا، فإنّ تاريخ الصراعات السياسية هو تاريخ نضال الطبقات غير الممثلة والأقليات المغبونة، والنساء، من أجل إتاحة انضمامهنّ إلى النظام السياسيّ التمثيليّ (هرتسوغ 1999, 307)، إلا أنّ نجاح النساء في الوصول إلى تمثيل مساوٍ لا يزال بعيداً عن الواقع، لربّما باستثناء الدول الاسكندنافية.

مشاركة النساء في العمل السياسي في ظل الصراع القومي والعقلية الريفية:

ما زالت السياسة في المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل تُعتبر عملاً لـ"الرجال" وحيزاً ذكورياً، فدخل النساء إليه نادر أو تواجهه العقبات. وقد عبّرت عن ذلك نادرة إحدى الناشطات السياسيات :

أنا في حركة سياسية، كانت الانتخابات في السلطات المحلية، ذهينا وكنت المرأة الوحيدة في الاجتماع، كوّننا لجنة واختاروا بعضهم (الرجال) فقلت وأنا لم لا؟ قالوا أنت لا تستطيعين أن تجلسي مع رجال وتتفاوضين معهم، قلت له من قال لك، هل أنت تقررّ عني؟ لماذا أنا لا؟

وتقلّ نسبة مشاركة النساء في الأحزاب والحركات السياسية كلما ارتفعت الرتبة التمثيلية، إذ إنّ النساء يشاركن في القاعدة الحزبية، إلا أنّهنّ عادةً ما لا يصلن إلى عُليا درجات السلم التمثيلية، ويظهر ذلك جلياً في عدم تمكّن سوى امرأة عربية واحدة، ومن حزب صهيونيّ، من دخول

البرلمان الإسرائيلي، ورغم أنّ الأحزاب العربية تنتظر، عادةً، إلى أهمية المساواة بين الجنسين، إلا أنها لا زالت تمتنع عن تطبيق مساواة تمثيلية للنساء. بل إنّ المرأة التي تتمتع بالقدرات القيادية والالتزام السياسيّ تُواجه من قبل حزبيها، لأئها :

حتى لو كنت نشيطة وفعالة، في اللحظة التي تطالبين أن تكوني ممثلة وأن تصلي إلى مراتب اتخاذ القرارات، فإنّ {الحزب} لا يأخذ بعين الاعتبار تاريخك وكم كنت فعّالة، وأنا عندما أردت أن أرتّح نفسي في حزب تقدّمي واجهت ذلك، وكلّ الأشياء التي أريد أن أتخلص منها في شخصيتي وضعت كقياس لقبول ترشّحي أو عدمه: العائلة، الطائفة، الدين! أصبحت أنا التي لا أهتمّ بطائفة ولا أهتمّ بدين ولا أهتمّ بعائلة، أبحث في مواضيع الطائفة والعائلة والحارة، ويحسب حساب إذا كنت متزوّجة أم لا، يحسب إذا كنت قادرة على جلب الأصوات أم لا، وإن كنت أنا مناسبة في تركيبة القائمة أم لا!.

ويزيد الواقع القوميّ الذي تعيشه المرأة العربية كجزء من الأقلية الفلسطينية في إسرائيل، إلى جانب هيمنة الفكر الأبويّ الريفيّ، من تعقيدات دخول المرأة إلى الصفوف الحزبية الأولى، إذ إنّ قضية مشاركة المرأة تُطرح كأنها قضية اجتماعية ثانوية في خضم المواجهة القومية، ويأتي الخوض فيها على حساب القضية الأولى، قضية المساواة، إضافة إلى أنّ الأحزاب العربية التي تتنافس، عملياً، على سلّة الأصوات العربية نفسها لا تريد "المخاطرة" بترشيح امرأة غير قادرة على جلب حملاتها أو قبيلتها للتصويت لصالحها، ويكون الأمر شبه مؤكد إذا ما ترشّح رجل. وحتى إذا نجحت امرأة في دخول الصفوف الأولى للحزب (وهو أمر متوقع، على كلّ حال، كحالة فردية) تبقى الإشكالية في إمكانية تحويل الأحزاب إلى ساحة عمل مشتركة للنساء والرجال على قدم المساواة، حيث إنّ التشابك الكبير بين العمل الحزبيّ السياسيّ من جهة، والعلاقات الاجتماعية الحمائلية من جهة أخرى، يقلل من نجاح مشروع حزبيّ مساواتيّ.

ويُضاف إلى ذلك أنّ المرأة تمثل في الفكر القوميّ صورة الجماعة عن ذاتها: أمّ الشعب، مهمتها ضمان استمرارية الأمة، من خلال دورها الإنجابيّ ومن خلال تربية الأولاد على حبّ الوطن والانتماء للهوية. من هنا، تُعتبر المرأة رمزاً لحدود الأمة واحترامها (Yuval-Davis 1993)،

وعلى أساس هذه النظرة، لا يتمّ تحديد مساهمة المرأة للجماعة في الحيّز الخاصّ، فقط، بل يتمّ تعظيم دورها هذا، وبترافق هذا التعظيم مع شعور المساهمة للجماعة بما يخفّف من حدّة الشعور بالتمييز الناتج عن جندرة العامّ والخاصّ (هرتسوغ 1999, 330)، وبتشابك الحمائليّة، القومية والثقافة الأبوية الريفية، تتحوّل المرأة العربية إلى احتياطيّ أصوات، تدعم ولا تشارك.

ورغم ذلك، فقد أبدى المجتمع تقبلاً تجاه دخول المرأة العمل السياسيّ، فأبدى 78,0% من المستطلّعين/ات تأييدهم أو تأييدهم الكبير لانخراط المرأة في العمل السياسيّ والاجتماعيّ، فيما عبّر 22% عن معارضتهم أو معارضتهم الشديدة لذلك. ورغم إيجابية هذا المعطى، فإنّ مقارنته بمعطى آخر من البحث، بالموقف من إبقاء القيادة السياسية بين الرجال، يظهر أمامنا أنّ تقبّل دخول المرأة العمل السياسيّ لا يعني الموافقة على أن تتحوّل الساحة السياسية إلى ساحة تشارك فيها المرأة على قدم المساواة؛ إذ أبدى 45,4% من المستطلّعين/ات في الاستبيان موافقتهم وموافقتهم الشديدة على ضرورة إبقاء القيادة السياسية في يد الرجال، رغم أنّ 73,2% أبدوا استعدادهم للتصويت لقائمة ترأسها امرأة. ويُحيل هذا الموقف إلى أنّ المجتمع على استعداد تامّ لاستيعاب بعض التغييرات، ولكنه ما زال متردّداً بل حتى رافضاً لتحويل هذا التغيير إلى تغيير جوهريّ في البنية الأبوية.

تمايزت المواقف من أشكال العمل التي يجب تبنيها والمواقف من العمل السياسيّ للمرأة حسب عوامل الجنس والوضع الاقتصاديّ. فبينما أبدى 70,2% من الذكور التأييد أو التأييد الكبير لانخراط المرأة في العمل السياسيّ والاجتماعيّ فإنّ 86,0% من النساء أبدين تأييدهنّ أو تأييدهنّ الكبير لذلك. وقد عارضه أو عارضه جدّاً 29,8% من الرجال، مقابل 13,9% من النساء. من هنا، يبدو واضحاً أنّ المرأة ترى حاجة ماسّة في دخولها الحقل السياسيّ، فيما يُبدي الرجال تردّداً أكبر حيال هذا الأمر، وهو شيء متوقع على كلّ حال؛ لأنّ العمل السياسيّ لا يُعتبر وسيلة للتغيير الاجتماعيّ فحسب، بل لا يزال يُعتبر أساساً ومصدراً للمكانة الاجتماعية والمحترمية.

جدول رقم 25

إلى أيّ مدى تؤيد/ين انخراط المرأة في العمل السياسي والاجتماعي بشكل متساو مع الرجل؟
حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

المعدّل العام	أنثى	ذكر	
52,3	53,1	51,5	أؤيد
25,8	33,0	18,7	أؤيد جداً
16,7	10,7	22,6	أعارض
5,2	3,2	7,2	أعارض جداً
100,0	100,0	100,0	المجموع

إنّ انخراط المرأة في العمل السياسي في ظلّ اعتبار هذا العمل من اختصاصات الرجل، وفق الفكر التقليدي الأبوي لما يعنيه أيضاً من خوض في الحيز العام واحتكاك بعالم ذكوريّ أساساً، إضافة إلى القوّة على اتخاذ القرار، يتسبّب في خلق عراقيل أمام المرأة التي تريد خوضه. وعبرت عن ذلك نائلة إحدى النساء الناشطات سياسياً بقولها:

عانى أولادي من كون أمهم تعمل في السياسة... لأنّ هنالك خللاً حول هذا الموضوع... فهي لا تعمل بمهنة التعلّم أو التمريض إنما تعمل بالسياسة... في السابق كان أسهل على الرجل الشرقي قبول خدمات المعلمة، الممرضة، السكرتيرة إلاّ أنّه كان يستصعب كثيراً أن تكون المرأة سياسية ذات آراء مستقلة وخاصة بها... وإمكانية انتخابها... برأيي، هذا هو، أيضاً، موقف الرجل الشرقي اليوم، وأكبر دليل على ذلك عدم وجود أية عضوة بلدية، أو وجود مناصب لنساء منتخبة.

وقد يكون خوض المرأة الانتخابات لرئاسة السلطات المحلية إشكالياً بما لا يقاس مع خوض الانتخابات للبرلمان، إذ تتكثف العلاقات الاجتماعية الحمائلية الذكورية، والقيم الأبوية ليصبح خوض المرأة الانتخابات، خاصة في القرى الأكثر تقليدية مدعاةً إلى الاستهتار والفسل. من هنا فقد أوضح عضو الكنيست، طلب الصانع، أنّ ترشيح امرأة للكنيست أو لمنصب رئاسة المجلس المحلي هو أمر مقبول من حيث المبدأ، لكنّه غير قابل للتطبيق العمليّ:

أنا، مثلاً، أريد أن ترشّح امرأة لرئاسة المجلس المحلي... ما هي احتمالات النجاح؟ لا يكفي أن أؤمن أنا كفرد بهذه الفكرة، بل يجب أن نبحث عن مدى استعداد هذا المجتمع لقبول هذه الفكرة. وطالما ترى أن المجتمع غير مستعدّ لقبول هذه الفكرة لن تكون لديك المبادرة، لأنّ لا أحد يرغب في المبادرة إلى شيء تكون نهايته ونصيبه الفشل. هذا الأمر يتطلب الجرأة، ولن تكون سبباً أو مبادراً. الناس يبحثون عن الطريق الأسهل. الطريق الأسهل تقول: لماذا أنا أدخل وأختار أموراً غير مقبولة في المجتمع وأكون حالة استثنائية. أنا أريد أن أكون مع القاعدة، مع الشيء المتبع. وبالتالي نرى أن الحالات الاستثنائية، تقريباً، نادرة جداً في وسطنا. ففي فترة الانتخابات لم أرَ أيّ مرشحة عربية للسلطات المحلية أو للعضوية في السلطات المحلية.

إنّ الفرق بين القبول المبدئيّ لفكرة عمل المرأة السياسي، وبين التطبيق العملي الغائب لهذا الأمر، هو الفرق الذي يفسّر النسبة المرتفعة من تأييد ترشيح النساء في الاستبيان، وعدم وجود أيّ امرأة في المناصب القيادية، ولا يعني هذا أنّ الأمر غير قابل للتغيير، بل يدلّ على العقبات التي يجب أخذها بالاعتبار من أجل تذليلها، فأمام المرأة طرق ضغط لتغيير الواقع، وهو ما أوضحه عضو الكنيست طلب الصانع:

هنالك، أيضاً، دور لمدى استعداد النساء لتدعيم مكانة الممثلة كمرأة. إذ أنّه نلاحظ أنه يوجد، في كثير من الأوقات، ما يشبه الصراع. كلّ واحدة ترغب في إفشال الأخرى. في كثير من الأوقات بدلاً من أن يكون نجاح أيّ واحدة هو نجاحنا كلّنا، التفكير السائد هو إذا أنا لم أنجح فلماذا تنجح هي، وبهذا نصبح كلّنا متشابهات.

أي أنّ من مسؤوليّة النساء ليس تقبّل الواقع فحسب، بل العمل على تنظيم أنفسهنّ والابتعاد عن الصراعات الآنية، عبر تشكيل مجموعات ضغط:

النساء العربيات يشكّلن 50% من المجتمع، فإذا قرّرن أنّهنّ غير مستعدّات للتصويت لقائمة من غير نساء أو لقائمة لا تضمن تمثيلاً نسائياً في موقع متقدّم فإنّ هذا الأمر يمثل عامل ضغط، ولكن لا يوجد حضور لهذا "اللوبي". نحن غير مستعدّات، نحن نملك موقفاً نعمّمه، غير مستعدّات للتصويت لقوائم تستثني المرأة العربية، ولذلك فنحن مستثنيات ومستغنيات عن صوتنا.

كما أظهر البحث تباين مواقف الفئات الاجتماعية، حسب وضعها الاقتصادي، إذ أبدى ذوو الدخل المرتفع موقفاً ليبرالياً أكثر تجاه عمل المرأة السياسيّ، فقد عبر 58,8% من المستطلعين/ات من

ذوي/ات الدخل المرتفع (أكثر من 6,500 ش.ج.) رفضهم أو رفضهم التام لتفضيل إبقاء القيادة السياسية بأيدي الرجال، فيما عبّر عن نفس الموقف 61,7% من ذوي/ات الدخل العادي (ضمن معدل 6,500 ش.ج.)، وانخفضت النسبة إلى 50% بين الفئة التي صرّحت بأن دخلها يقلّ عن 6,500 ش.ج شهرياً.

جدول رقم 26

إلى أيّ مدى تؤيد/ين انخراط المرأة في العمل السياسي والاجتماعي بشكل مساو للرجل؟
حسب الوضع الاقتصاديّ (بالنسبة المنوية)

معدّل الدخل أقلّ من المعدّل	معدّل الدخل ضمن المعدّل 6,500 ش.ج.	معدّل الدخل أكثر من 6,500 ش.ج.	
13,3	17,8	22,0	لا أوافق أبداً
36,7	43,9	36,8	لا أوافق
34,1	25,7	25,1	أوافق
15,9	12,6	16,1	أوافق جداً
100,0	100,0	100,0	المجموع

أوضح الاستبيان أن أكثر الأساليب المناسبة من أجل تمكين دخول النساء إلى التمثيل السياسي، يندرج في إطار زيادة الوعي المجتمعي. فقد رأى 88,0% أنّ زيادة وعي المجتمع لمنح المرأة الحقّ في التمثيل السياسي المناسب قد يكون أسلوباً ناجحاً إلى نجاح جداً. واعتبر 86,4% أنّ انخراط النساء في القوائم والأحزاب الموجودة هو أسلوب ناجح إلى نجاح جداً. كما اعتبر 85,2% أنّ تخصيص كلّ قائمة أو حزب عدداً معيّناً من المقاعد المضمونة للنساء هو أسلوب ناجح إلى نجاح جداً، وجاء بعد هذه الأساليب، بنسبة 65,7%، موضوع إقامة تكتلات للنساء داخل الأحزاب، ومن ثمّ تشكيل قائمة عربية نسائية بنسبة 58,1%، فيما حظي تهديد النساء بمقاطعة الانتخابات بأقلّ نسبة من الدعم، وهي 37,5%.

ويبدو أنّ إعطاء أعلى نسبة لرفع الوعي الجماهيري يدلّ على أنّ الإشكالية الأساسية لدخول المرأة إلى العمل السياسيّ التمثيليّ والقيادي مرتبطة أساساً بقلّة الوعي الاجتماعيّ لذلك، وهو الأمر المرتبط، كما أسلفنا، بالاعتقاد بأنّ دور المرأة الأساسيّ هو في الحيز الخاصّ وليس العامّ، كربة منزل أولاً وكعاملة قادرة على التوفيق بين عملها ومهامّها البيئية. وبما أنّ العمل السياسيّ هو حيز ذكوريّ بامتياز، فإنّ على المجتمع أن يعمل على تغيير قيمه الثقافية المتعلقة بهذه النظرة.

جدول رقم 27

أيّ الوسائل التالية بإمكانها أن تساهم في رفع نسبة النساء في العمل السياسيّ العربيّ المحليّ والقطريّ، بما في ذلك تمثيلها في الكنيست؟ (بالنسبة المئوية)

أعراض هذه الوسيلة	غير ناجح	ناجح	ناجح جداً	
4,2	9,4	49,7	36,7	إنخراط النساء في القوائم والأحزاب الموجودة
8,9	25,4	39,8	25,9	إقامة تكتلات للنساء داخل الأحزاب القائمة
16,9	25,0	33,0	25,1	تشكيل قائمة عربية/ نسائية
32,4	30,1	24,7	12,8	تهديد النساء بمقاطعة الانتخابات
5,3	9,5	46,5	38,7	تخصيص كلّ قائمة أو حزب عددًا معيّنًا من المقاعد المضمونة للنساء
4,1	7,9	37,9	50,1	زيادة وعي المجتمع بأنّ للمرأة الحقّ في التمثيل السياسيّ المناسب

الفصل الثالث

القيم الثقافية والمرأة

العرض والشرف كخطوط حمراء

علق عالم الاجتماع التونسي عبد القادر عرابي على الفجوة القائمة في المجتمعات العربية بين مظاهر العصرية المادية من جهة، والتخلف الثقافي، من جهة أخرى، بقوله: "إنّ المجتمعات المستهلكة للمظاهر المادية للحضارة المعاصرة دون إنتاجها، يبدو فيها التناقض صارخاً بين مظاهر الحضارة المادية الاستهلاكية وبين سلم القيم والمفاهيم المتخلفة التي تسود في تلك المجتمعات. ويتمثل هذا التناقض في العديد من القضايا مثل النظرة إلى المرأة ودورها.. النظرة إلى التنشئة الاجتماعية لكلّ من الولد والبنت، تعدّد الزوجات". ويضيف الباحث أنّ المجتمع الذي لا ينتج الحضارة المادية لا يتمثل قيمها، بل يصبح أكثر محافظة وتمسكاً بعاداته وتقاليده معتبراً إياها قيماً فوق زمانية". وتقع، كما كتب عرابي، في لبّ النظام الثقافي، القيم والعادات والتقاليد والتمثيلات الهادفة إلى الحفاظ على علاقات القوة غير المتكافئة بين الذكور والإناث، وإلى استمرارية الهندسة الاجتماعية للأدوار بين الذكر والأنثى، حيث يشكل جسد المرأة حيزاً تمرّ عبره آليات الضبط الاجتماعي والتطويع، ويصبح شكله، مضمونة وصورة تحرّكة وأدائه منوطة بالنموذج الذي يحدده النظام الأبويّ (عرابي 1999).

ولا يعني، كما أسلفنا، في مقدّمة هذا القسم من البحث أنّ المجتمع الذي يبدي مواقف إيجابية تجاه الحقوق العينية، مثل الحقّ في التعلّم والعمل والحماية، يبدي مواقف ليبرالية في ما يخصّ الشيفرات الثقافية المركزية التي تؤسّس المجتمع الأبويّ، خاصة تلك الشيفرات التي يعدّ الخروج عنها تمرّداً ضدّ هذا النظام كالعرض والشرف. ففي حين يعتبر الموقف من القضايا العينية

التكتيكية استجابة للتطورات الاقتصادية، وللعصرنة المادية المفروضة، فإنّ المحافظة على القيم الأبوية المتعلقة بسلوك المرأة وجسدها تتحوّل إلى أداة لمقاومة الانصهار والغربنة، خاصة في المجتمعات التي تخبر تهديدات استعمارية وثقافية، إذ يتحوّل جسد المرأة إلى خارطة مشقّرة للقومية وحدود الجماعة، وإلى إشارة إلى الأصالة والحفاظ على الهوية، وتحوّل سلوكياتها إلى أدوات للتدليل على الانتماء إلى الوطن أو العروبة. من هنا، يقع على عاتقها أن تتذكّر دائماً مراعاة العادات والتقاليد، أو كما عبّر عن ذلك "سامي":

يجب على المرأة أن تراعي العادات والتقاليد العربية التي نعيشها... أن تفهم ما هو مطلوب منها وأن لا تحاول أن تبتعد عن القيم والمعايير.. أن تحترس من تخطي الأمور التي عليها خطوط حمراء، مثل الشرف، لأنه يفهم عند العربيّ كأمر خطير وحساس جداً... نحن نلاحظ اليوم أنّ الفتاة تبالغ في بعض الأمور في المجتمع. مثلاً من ناحية اللبس، أسلوب الكلام والأمور التي يمكن فيها أن تفهم خطأ... لذلك عليها الحديث بصورة عقلانيّة، منظمة، دون تدهور أو تمرّد على الرجل، على الزوج أو على الأب.

عندما تحضر القيم الثقافية المتعلقة بالمحافظة على العادات والتقاليد إلى جانب تدليلات الهوية "العربية" فإنّها تردّ نضال المرأة من أجل التحرّر إلى حالة صراع ثقافية بين قيم "عربية" أصيلة وبين قيم "غربية"، وتكون المرأة التي تحاول التغيير من خلال سلوكها أو لباسها متمرّدة، أساساً، على الهوية الجمعيّة بل مهدّدة لحدود الجماعة المعرفّة من خلال اللباس. وقد علّقت رلى إحدى المستطلعات الجامعيّات عن إحباطها من تشابه اللباس بين الطالبة العربية واليهودية لدرجة يصبح من الصعوبة معها معرفة هويّتها. قالت:

لقد توقعت (عندما جئت إلى الجامعة) أن تكون البنات العربيّات محافظات، كوننا من بلد عربية تقليدية وليس مثل الوضع عند اليهود، ولكني رأيت شيئاً مغايراً، لا أقول إنّ على الفتاة أن تتحجّب ولكن ليس لبس ضيق، بل أن تلبس لباساً محترماً، وهذا لم أره هنا، إذ إنّ نسبة البنات اللواتي يلبسن لباساً مغريباً كبيرة لدرجة أنني لم أعد أستطيع التمييز بين الفتيات العربيات واليهوديّات.

ويبقى التذكير الدائم الحاضر في الكثير من المقابلات، كما عبّر عن ذلك أحد المستطلعين، "أنّ المرأة هي عربية أولاً، ويجب أن لا تنسى ذلك". من هنا، يقع على عاتقها القيام بالدور المتوقع منها أو "المطلوب" منها، وهو أمر يجب أن يتمّ تمريره لها عبر التنشئة المجتمعية، بوصفه جزءاً من هوية ثقافية أصيلة وعربية.

ويعتبر تطويع المرأة، في الثقافة التقليدية الأبوية، عبر رسم الحدود السلوكية، "أداة حامية"، تهدف إلى تنظيم سلوك المرأة لأنها غير قادرة على القيام بذلك إلا عبرها ومن خلالها، فالمرأة بـ"طبيعتها عاطفية" و "غير عقلانية" تشدّها عاطفتها إلى الهاوية والحضيض، يقول "راشد":

حنان وعاطفة المرأة يوجّهان الأسرة والمجتمع إلى الهاوية، ليس من منطلق كون فكرها غير سليم بل لأنّ المرأة عاطفية ويصعب عليها رفض الأمور. الحياة تتطلب الحدود. ويجب تحديد الحدود للفتاة على أن تعرف معنى الحياة.

إنّ حاجة المرأة للحدود لأنها امرأة هي نتاج أساسي للنظرة الدونية إليها بوصفها كائنًا غير قادر على حماية ذاته، أو قياس سلوكها حسب السياق الذي تكون فيه، وهو جزء من نظرة نمطية تعتبرها كائنًا غير عقلائي، كالطفل تمامًا، تحرّكها مشاعرها وليس عقلها. وتعتبر بعض القيم، مثل العِرض والشرف والسمعة، بمثابة قيم تكمن محوريتها في النظام الاجتماعي الأبوي، وأداة لرسم وتحديد سلوكيات المرأة، عبر استخدام جسد المرأة كساحة لتميرها. فالأب مستعدّ أن تذهب ابنته إلى الصين شريطة أن تحافظ على شرفها، وإن وقف معيق أمام إكمال دراستها فعادةً ما يتعلّق الأمر بالخوف على سمعتها.

تشكّل السمعة إحدى أدوات المراقبة الفعّالة في إطار المجتمع، فهي، وبحقّ رأس مال رمزيّ في المجتمع الأبوي، تمنع الفتاة من خلالها من ممارسة أدوار معيّنة، ويتوقع منها الحديث بنمط معيّن، وتقاس كلّ السلوكيات وفقًا لها. عبّرت عن ذلك رانية إحدى المستطلعات في المقابلة بقولها

:

صعب جدًا جدًا أن تكوني فتاة في بلدي، خاصة أن المجتمع الذي أعيشه مغلق جدًا، والفتاة التي تخرج لوحدها خارج القرية تكون مراقبة، كثير من العيون تترقبها، (العيون السيئة) والنظرة تجاهها تكون سلبية، مثلاً: أول مرة في حياتي أذهب لمشاهدة فيلم في السينما كانت عندما أتيت إلى القدس... كنت خائفة كثيرًا، خائفة من أن يراني أحد أبناء بلدي، خائفة من أن يراني شاب ويعلم من أنا وأني خارجة من السينما الساعة الواحدة أو الثانية ليلاً. ضغط كبير جدًا، إذ إنك تريد أن تتمتع بالحياة، والتمتع بالحياة أن أقوم بأشياء ممنوعة أو غير مقبولة. أنا في النهاية ذاهبة لمشاهدة فيلم بالضبط كما أشاهده في الغرفة، ولكن مع مجموعة أكبر، ولكن مع هذا كنت خائفة جدًا.

ويفسر أحمد أن المخاوف تأتي من اعتبار المرأة العربية كائنًا معرضًا للتشويه بسهولة، فهي

"شاشة" بيضاء كل شيء يلطخها:

إن الفتاة شيء حساس جدًا كالشاشة البيضاء... ماذا يحصل للشاشة البيضاء إذا تعرضت للغبار؟

إن تشبيه المرأة بالشاشة البيضاء هو تشبيه رمزي مكثف، فالشاشة هي قماش خفيف، سريع الاهتراء، ويجب استخدامه بحذر، والأبيض هو رمز للطهارة والعفة، وهو لون واضح لا يمكن إخفاء تلطخه أو كونه باهتًا، ما يعني أن "الشاشة البيضاء" هو تشبيه يراد منه التأكيد على أهمية المحافظة عليه. إن اللحظة التي تتغير فيها هذه الشاشة البيضاء هي اللحظة التي تصبح سمعة العائلة، ككل، محط تشكيك بل إن السمعة هي كل شيء بالنسبة إلى الفتاة، فإذا خسرتها تكون كما لو أنها خسرت عالمها، كما أوضح محمد:

البنت ليست كالولد.. أنا مستعد أن يتعلم ابني في خارج البلاد. ولكن ليس ابنتي.. السمعة هي كنز البنت... تتأثر الفتاة في حال الإساءة لها ولسمعتها... السمعة هي كل شيء!

تتحول سمعة المرأة في إطار النظام الأبوي إلى مفتاح لمكانة المرأة وخارطة العائلة، فإن مُسَّت السمعة تمس العائلة ككل وليس الفتاة فقط. من الجدير الانتباه إلى اللغة المستخدمة من أجل وصف الشرف ووصف المرأة كحاملة له، فهو شاشة بيضاء، يمكن أن يُلوث أو زجاج.. أي شيء يكسره... إلخ. وتأتي هذه المسميات للتدليل على سهولة المسّ به من جهة، وعلى عدم إمكانية

إعادة الأمور إلى سابق عهدها في حال مسّها، لأنّ الزجاج المهشّم لا يمكن إعادة تركيبه كما كان، حتى لو كنّا نملك كلّ الرغبة. أوضح أحمد:

المرأة العربيّة سهلة التكرّر، أي شيء يهشّمها والمرأة العربيّة والمسلمة أكثر وأكثر. أهمّ شيء الشرف. فإذا كان الشرف %100 فكلّ الأمور الأخرى يمكن أن نتعدّها من أقاويل وشائعات، من لبس القصير، تسريحة الشعر، قيادة جيب وفتح مكتب.

ويظهر أنّ هشاشة المرأة في ما يتعلّق بالشرف هي "خاصية ثقافية عربية"، لأنها تميّز المرأة العربية دون غيرها، فإن لم تراعه فإنها لا تخسر على مستوى علاقتها بالرجل فحسب، وإنما، وفي الأساس، على مستوى علاقتها بالهويّة القومية والأصالة.

من هنا، ليس من المفاجئ أن نجد أنّ الاستبيان دلّل على الأهمية الكبرى للعادات والتقاليد في تقرير مكانة المرأة العربية، إلى جانب الأهمية الكبرى المعطاة لعقليّة الرجال. فقد اعتبر %83,3 من المستطلعين/ات أنّ عقليّة الرجال تعرقل، إلى مدى كبير ومدى متوسّط، تحقيق المساواة بسنّ الجنسين، كما اعتبر %82,7 أنّ العادات والتقاليد تعرقل إلى مدى كبير أو إلى مدى متوسّط المساواة بين الجنسين، وأيدّ هذا الرأي %71,8 بالنسبة لعدم الاستقلالية الاقتصادية، وجاء بعد ذلك %67,7 بالنسبة للطبيعة البيولوجية للمرأة، و %63,8 للقيم الدينية ونحو %55,3 لسياسات الدولة تجاه الاقلية العربية. إنّ إعطاء الأهميّة القصوى لدور العادات والتقاليد وعقليّة الرجال تفسّر، إلى حدّ معيّن، صعوبة التغيير في المفاهيم الذكورية المرتبطة بالسلوك الذاتي، وقد عبّر أحمد عن ذلك بالقول:

الشرف قيمة عليا... أنا أوّيدّ استقلالية المرأة مثل اللبس، ولكن أرفض بتاتاً علاقة غير أخلاقية مع شاب، أو حديثها مع شاب يتغرّل ويتحرّش بها. يجب عليها وعلى صديقاتها انتقاء الشّباب في مجموعتها... يجب إخراج الثعالب والذئاب من الحلقة.

جدول رقم 28

إلى أيّ مدى يمنع برأيك كلّ من العوامل التالية تطبيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل؟ (بالنسبة المئوية)

المجموع	لا يؤثر بتاتاً	إلى مدى قليل	إلى مدى متوسّط	إلى مدى كبير	
100,0	22,1	14,1	32,7	31,1	القيم الدينية
100,0	6,7	10,6	35,6	47,1	الأعراف والتقاليد الاجتماعية
100,0	4,2	12,0	36,1	47,7	عقلية الرجال في المجتمع العربي
100,0	23,3	21,5	30,8	24,5	سياسات الدولة تجاه الأقلية الفلسطينية
100,0	16,5	15,8	35,7	32,0	الطبيعة البيولوجية للمرأة والرجل
100,0	10,7	17,5	34,7	37,1	عدم الاستقلالية الاقتصادية للمرأة

وقد اعتبر 61,6% من المستطلعين/ات من منطقة النقب أنّ الأعراف والتقاليد تؤثر إلى مدى كبير على منع المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في إسرائيل، كما عبّر عن الموقف نفسه 48,4% من الجليل، ونحو 45,1% من المدن المختلطة، مقابل 36,1% من المثلث. من المهمّ أن نشير هنا إلى أن الإقرار بأنّ الأعراف والعادات هي من أكثر العوامل التي اعتبر سكان النقب أنها ذات تأثير سلبيّ على مكانة المرأة لا يجب أن يعني أنّ المجتمع يقرّ بضرورة وأهمية قلبها، بل قد يكون ذلك إقراراً بواقع موضوعيّ مفاده أنّ العادات والأعراف هي أكثر الأدوات التي تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات غير المتساوية بين الجنسين.

جدول رقم 29

إلى أيّ مدى تمنع برأيك العادات والتقاليد من تطبيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل؟

حسب المنطقة الجغرافية للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

الأعراف والتقاليد	الجليل	المتلث	النقب	المدن المختلطة
إلى مدى كبير	48,4	36,1	61,6	45,1
إلى مدى متوسط	36,3	38,5	29,1	30,1
إلى مدى قليل	9,5	19,5	3,5	8,8
لا يؤثر بتاتاً	5,8	5,9	5,8	15,9
المجموع	100,0	100,0	100,0	100,0

أظهر البحث أنّ الموقف من العادات والتقاليد متأثر بالواقع الاقتصاديّ والماديّ للمستطلع/ة، حيث أبدى ذوو الدخل العالي موقفاً مؤيداً أكثر لاعتبار العادات والتقاليد معيماً أمام مساواة النساء، إذ اعتبر 57.5 من ذوي الدخل الذي هو فوق المعدل العام (6,500 ش.ج.) أنّ العادات والتقاليد تعيق المساواة إلى مدى كبير، في حين انخفضت النسبة إلى 49,1% من ذوي الدخل الذي يقع ضمن المعدل، وانخفضت النسبة إلى 43,1% من ذوي الدخل الذي كان أقل من المعدل.

جدول رقم 30

إلى أيّ مدى تمنع، برأيك، العادات والتقاليد من تطبيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في المجتمع العربيّ الفلسطينيّ في إسرائيل؟
حسب المنطقة الجغرافية للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

الأعراف والتقاليد	دخل أقلّ من 6,500 ش.ج.	دخل ضمن المعدل 6,500 ش.ج.	أعلى من المعدل 6,500 ش.ج.

57,5	49,1	43,1	إلى مدى كبير
30,8	36,5	37,2	إلى مدى متوسط
6,3	8,5	12,2	إلى مدى قليل
5,4	5,9	7,5	لا يؤثر بتاتا
100,0	100,0	100,0	المجموع

وقد أظهرت النتائج وجود تباين كبير بين المستطلعين والمستطلعات حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة، فقد اعتبر 37,2% من ذوي التعلم الابتدائي أنّ الأعراف والتقاليد تؤثر كثيراً في عرقلة المساواة بين الجنسين، وارتفعت النسبة إلى 48,8% بين الثانويين لتصل إلى 54,8% بين الجامعيين/ات. واعتبرت 11,1% من ذوي التعلم الابتدائي أنّها لا تؤثر، وانخفضت النسبة إلى 5,9% بين الثانويين/ات ووصلت إلى 3,4% بين الجامعيين/ات.

جدول رقم 31

إلى أي مدى تمنع، برأيك، العادات والتقاليد من تطبيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في

المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل؟

حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

الأعراف والتقاليد	إبتدائي	ثانوي	جامعي
إلى مدى كبير	37,2	48,8	54,8
إلى مدى متوسط	37,2	36,1	32,7
إلى مدى قليل	14,5	9,2	9,2
لا يؤثر بتاتا	11,1	5,9	3,4
المجموع	100,0	100,0	100,0

رغم أنّ المستطلعين/ات يعزّون أهميّة كبيرة للعادات والأعراف والتقاليد في تحديد مكانة المرأة الدونية في المجتمع، إلا أنّ الرأي مختلف في ما يتعلّق بالموقف من القيم الدينية، إذ اعتبر 18,8% من المستطلعين/ات من النقب أنّ القيم الدينية تؤثر، إلى مدى كبير، على مكانة المرأة، واعتبر نحو 42,2% أنها ذات تأثير متوسط، فيما اعتبر 27,1% أنها لا تؤثر. أمّا في المدن المختلطة فقد اعتبر 27,7% أنّ للقيم الدينية تأثيراً كبير المدى، واعتبر 25,9% أنّ لها تأثيراً متوسطاً، فيما اعتبر 31,3% أنها لا تؤثر بتاتاً. واقترب موقف المستطلعين/ات من المثلث من الموقف في المدن المختلطة، إذ عبّر 28,8% عن اعتقادهم بوجود تأثير كبير، فيما اعتبر 30,3% أنّ هناك تأثيراً متوسطاً، ونحو 26,4% أنه لا يوجد تأثير على الإطلاق، فيما اعتبر 34,2% من سكان النقب أنّ للقيم الدينية تأثيراً إلى مدى كبير، واعتبر 33,7% أنّ لها تأثيراً إلى مدى متوسط، واعتبر نحو 18,8% أنها لا تؤثر.

جدول رقم 32

إلى أيّ مدى تمنع، برأيك، القيم الدينية من تطبيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل؟

حسب المنطقة الجغرافية للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

المدن المختلطة	النقب	المثلث	الجليل	القيم الدينية
27,7	18,8	28,8	34,2	إلى مدى كبير
25,9	42,4	30,3	33,7	إلى مدى متوسط
15,2	11,8	14,4	13,3	إلى مدى قليل
31,3	27,1	26,4	18,8	لا يؤثر بتاتاً
100,0	100,0	100,0	100,0	المجموع

تمايزت المواقف من تأثير القيم الدينية حسب المستوى الاقتصادي للعائلة. فقد أظهر ذوو الدخل المرتفع عن المعدّل العام ميلاً أكبر لاعتبار القيم الدينية عائقاً أمام مساواة المرأة، إذ عبّر 37,4%

منهم عن اعتقادهم بأنّ القيم الدينية تؤثر إلى مدى كبير على عدم إحداث المساواة، فيما انخفضت النسبة إلى نحو 34,3% بين ذوي الدخل الذي يراوح ضمن المعدل العام، وانخفضت مرةً أخرى إلى 27,8% بين ذوي الدخل الذي هو دون المعدل:

جدول رقم 33

إلى أيّ مدى تمنع، برأيك، القيم الدينية من تطبيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل؟
حسب المنطقة الجغرافية للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

القيم الدينية	ذوو دخل أقلّ من معدل 6,500 ش.ج.	ذوو دخل ضمن معدل 6,500 ش.ج.	ذوو دخل أعلى من معدل 6,500 ش.ج.
إلى مدى كبير	27,8	34,3	37,4
إلى مدى متوسط	35,1	33,6	25,7
إلى مدى قليل	15,2	13,3	10,8
لا يؤثر بتاتاً	21,9	18,8	26,1
المجموع	100,0	100,0	100,0

وتمايزت، بدرجة أقلّ، الإجابات بين المستطلعين/ات من ذوي التحصيل العلميّ المختلف عن التمايز الذي ظهر بالنسبة للعادات والتقاليد. فقد عبّر 59,6% من ذوي التعلّم الابتدائي عن اعتقادهم بأنّ القيم الدينية تعرقل، إلى مدى كبير حتى متوسط، تحقيق المساواة بين الجنسين، فيما ارتفعت إلى 64,4% بين حملة الثانوية ووصلت إلى 67,8% بين الجامعيين/ات.

جدول رقم 34

إلى أيّ مدى تمنع، برأيك، العادات والتقاليد من تطبيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل؟

حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

القيم الدينية	إبتدائي	ثانوي	جامعي
إلى مدى كبير	27,8	30,9	36,3
إلى مدى متوسط	31,8	33,7	31,5
إلى مدى قليل	13,6	15,0	12,7
لا يؤثر بتاتا	26,8	20,5	19,5
المجموع	100,0	100,0	100,0

وقد اعتبر 74,2% من ذوي التعلم الابتدائي أنّ عقلية الرجال في العائلة تؤثر بشكل كبير ومتوسط على إمكانية تحقيق المساواة بين الجنسين. كما عبّر عن نفس الموقف حملة الشهادة الثانوية، وارتفعت النسبة إلى 91,2% بين الجامعيين والجامعات، ليصل الفارق بينهم وبين فئة حملة الشهادة الابتدائية 17%، وهو فارق كبير جداً، ويدل على العلاقة الطردية بين مستوى التعلم ومكانة المرأة.

جدول رقم 35

إلى أي مدى تمنع، برأيك، عقلية الرجال من تطبيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في

المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل؟

حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

عقلية الرجال	إبتدائي	ثانوي	جامعي
إلى مدى كبير	39,7	47,3	58,2
إلى مدى متوسط	34,5	38,3	33,0
إلى مدى قليل	18,5	10,7	7,5
لا يؤثر بتاتا	7,4	3,7	1,4
المجموع	100,0	100,0	100,0

تتبع الأهمية القصوى التي أعطيت للعادات والتقاليد وعقلية الرجال من هيمنة الثقافة الأبوية من جهة، ومن الدور الذي يلعبه الذكور في التأكيد على إنتاج وتنفيذ القيم الأبوية، إذ إنّ الثقافة الأبوية التي تعتبر المرأة مالكة لقيمة الشرف، تنصّب الرجل حامياً ومسؤولاً عن التأكد من عدم المساس به. وتشكل الشيفرات السلوكية المعبر عنها بمفاهيم السمعة والعرض والشرف، شيفرات مؤسسة ومركزية في إنتاج وإعادة إنتاج الهيمنة الثقافية الأبوية. وتعاني المرأة، أساساً، من هيمنة هذه القيم، حيث تقع على كاهلها مسؤولية ملاءمة سلوكها، طريقة حديثها، أسلوب لباسها، بل وأحياناً تفكيرها، للهندسة الاجتماعية لأدوار الجنسين. ولا يقتصر تأثير هيمنة الثقافة الأبوية على فئة دون أخرى، بل يشمل جميع النساء، حتى من يحاربن من أجل المساواة بين الجنسين، بل أكثر من ذلك، إن عدم تحدي هذه الشيفرات السلوكية وتقبلها يعدّ أمراً هاماً من أجل اكتساب الشرعية المجتمعية، ومن ثمّ إمكانية العمل مع المجتمع. عبّرت عن ذلك "عفاف":

"السمعة"، الاسم، اللباس، هي (معينات) أشعر بها "على جلدي". على سبيل المثال في إحدى الدورات النسائية التي أقيمت في بلدي قبل رمضان، سألتني بعض النساء إذا كان بإمكانهنّ التدخين خارجاً. رغم تواجدهنّ كمجموعة مكوّنة من 10 نساء. ألا يعتبر هذا الوضع ضابط اجتماعي؟ أم أنّ هذا أيضاً ثمرة خيارهنّ؟!...نحن نقوم بمراعاة المشاعر من منطلق الخجل والخوف..

إنّ وضع سلوكيات المرأة تحت الاختبار الدائم، والأهمية الكبرى المعطاة للحفاظ على السمعة، يؤثّران، بشكل إستراتيجي، على إمكانيات المرأة وقدرتها على التحرك. فالمرأة العاملة أو الطالبة لا توجه طاقتها إلى خوض المتطلبات والالتزامات التي يملها عليها مجال نشاطها فقط، بل تجد نفسها في مواجهة مباشرة أو غير مباشرة مع مجموع النظم والأعراف التقليدية التي تطالبها بالسلوك وفق مجموعة قواعد. عبّرت عن ذلك آية إحدى الطالبات الثانويات:

المشكلة في جيلنا، نحن نستطيع أن نفهم بعضنا بعضاً. المشكلة أننا لو تعلمنا سوف نعيش في نفس المجتمع. فهناك صورة للبنات المثالية يصورها المجتمع، من خلال أخلاق معينة على الفتاة أن لا تخترقها وعندما تخالف

البنات هذه القوانين حتى لو كانت مؤمنة بأن ما تعمله صحيح فإن المجتمع يضع عليها "إكس".

الموقف من جرائم الشرف

كان من أكثر الأمور تدليلاً على تمفصل الموقف من قضايا المرأة، حسب نوع القضية المطروحة، وفيما إذا كانت القضية متعلقة بالحقوق العينية والاحترام، أو كونها متعلقة بالموقف الذهني من العلاقات التفاضلية بين الجنسين، هو التأكيد على حقوق المرأة في العمل والتعلم وتنمية الشخصية القويّة من جهة، وما يعنيه ذلك من تسامح وإيجابية مقابل تفهم القتل على خلفية ما يسمّى "شرف العائلة" والدور الحاسم للعرض والشرف والسمعة كما تمّ الإسهاب فيها، خاصة في المقابلات. فقد أجاب 11,2% (126 فرداً) أنهم يتفهمون جداً القتل على خلفية ما يسمّى "شرف العائلة"، وعبر 19,5% (224 فرداً) عن تفهمهم لذلك، أي أنّ 30,7% من المستطلعين/ات أبدوا تفهماً للقتل. ومن المهمّ هنا لفت الانتباه إلى الفروق والتباين في الإجابات بين الجنسين. فقد أبدى 25,1% من الذكور تفهمهم لهذا القتل، ونحو 12,8% تفهمهم الكبير، أي أنّ 37,9% من الذكور أبدوا تفهم القتل، فيما أبدت 13,0% من الإناث تفهمهنّ للقتل، ونحو 9,1% تفهمهنّ الكبير، أي أنّ 21,1% من النساء أبدين تفهمهنّ للقتل. إنّ فارق 18,8% بين الذكور والإناث يشير إلى نوع من الشرخ في النظرة لجرائم الشرف بين الجنسين، ويدلّل على أنّ القتل هو، أساساً، أداة الذكر - الرجل، وأنّ شرعيّته بين النساء تتراجع.

جدول رقم 36

ما رأيك في القتل على خلفية ما اصطلح على تسميته بـ"شرف العائلة"؟

بين جميع المستطلعين/ات، وحسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المنوية)

الإناث	الذكور	كلا الجنسين	
13,9	25,1	19,5	أتفهم
9,1	12,8	11,2	أتفهم جداً

32,2	32,2	32,2	لا أتفهم
44,8	29,9	37,3	لا أتفهم أبداً
100,0	100,0	100,0	المجموع

تأثر الموقف من جرائم قتل المرأة بالمستوى التعليمي والانتماء الجغرافي للمستطلع/ة، وكذلك بالوضعية الاقتصادية، ففي حين أبدى 43,3% من حملة الشهادة الابتدائية تفهمهم أو تفهمهم الكبير لهذه الجريمة، فقد عبّر 29,1% من حملة وحاملات الشهادة الثانوية تفهمهم/نّ وتفهمهم/نّ الكبير لذلك، وانخفضت النسبة إلى 20,5% بين حملة وحاملات الشهادات الجامعية.

جدول رقم 37

ما رأيك في القتل على خلفية ما اصطلح على تسميته بـ"شرف العائلة"؟
حسب التعلّم الجامعيّ للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

جامعيّ	ثانويّ	إبتدائيّ	
14,8	19,0	25,0	أتفهم
5,7	9,2	18,6	أتفهم جداً
29,7	34,4	30,1	لا أتفهم
49,8	37,3	26,3	لا أتفهم أبداً
100,0	100,0	100,0	المجموع

كما أظهر الاستبيان أنّ الجماعات الموسرة تبدي تفهمًا أقلّ لجرائم الشرف، إذ عبّر 22,1% من ذوي الدخل الذي فاق 6,500 ش.ج عن تفهمهم/نّ أو تفهمهم/نّ الشديد لجرائم الشرف، وعبّر 21,4% من ذوي الدخل الذي هو ضمن معدّل 6,500 ش.ج عن نفس الموقف، وارتفعت النسبة إلى 36% بين ذوي الدخل الذي هو دون 6,500 ش.ج، شهرياً.

جدول رقم 38

ما رأيك في القتل على خلفية ما اصطلح على تسميته بـ"شرف العائلة"؟

بين جميع المستطلعين/ات، وحسب معدل الدخل العائلي للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

دخّل أقلّ من 6500 ش.ج	دخّل ضمن المعدّل 6500 ش.ج	دخّل أكثر من 6500 ش.ج	
22,4	15,3	15,5	أتفهّم
14,0	6,1	6,6	أتفهّم جدًّا
31,8	33,6	31,9	لا أتفهّم
31,8	45,0	46,0	لا أتفهّم أبدًا
100,0	100,0	100,0	المجموع

أظهر الاستبيان أنّ المواقف من جرائم الشرف لا تختلف، بشكل كبير، بين المستطلعين/ات في المثلث والجليل والمدن المختلطة، غير أنّ الموقف اختلف في النقب حيث عبّر 52,7% عن تفهّمهم أو تفهّمهم الكبير للقتل على خلفية ما يسمّى بـ"شرف العائلة". في المقابل، عبّر 29,4% من المستطلعين/ات من الجليل عن تفهّمهم أو تفهّمهم الكبير للقتل، وأبدى نفس الموقف 28,3% من المستطلعين/ات في المثلث، ونحو 23,0% وهي أقلّ نسبة للتفهم بين المستطلعين/ات من المدن المختلطة.

جدول رقم 39

ما رأيك في القتل على خلفية ما اصطلح على تسميته بـ"شرف العائلة"؟

حسب المنطقة الجغرافية (بالنسبة المئوية)

المدن المختلطة	النقب	المثلث	الجليل	
14,4	20,3	18,0	20,0	أتفهّم
9,0	32,4	10,3	9,4	أتفهّم جدًّا
28,8	20,3	40,2	32,2	لا أتفهّم
47,7	27,0	31,4	38,4	لا أتفهّم أبدًا
100,0	100,0	100,0	100,0	المجموع

جرائم الشرف: بين التحفظ الديني والتفهم المجتمعي

أظهرت المقابلات المعمقة وجود تشابه بين مواقف رجال الدين الراضية لجرائم الشرف، وعبر عن ذلك كل من الشيخ كمال خطيب، والمرشد الروحي للطائفة الدرزية موفق طريف، والأب الأرشمندريت عطا الله حنا. وأوضح الشيخ كمال خطيب الموقف الإسلامي كالتالي:

هذا الأمر مرفوض شرعياً، وهو مرفوض رفضاً باتاً لماذا؟ أولاً الذي يقوم على عملية القتل الذي نسميه الحد هو الولي، وهو هذا ليس شأن فلان ولا أخ تلك التي ارتكبت الخطأ. من الممكن أن يعتبر لآخ أو الاب نفسه ولي أمرها، لكن هو أصبح ولي أمرها عصبياً عاطفياً ليس شرعياً، ولي أمرنا جميعاً هو الحاكم المسلم. عندما يكون هو الذي يأمر بأن يطبق الحد على فلانة وعلى فلان. لذلك أنا ليس لي الحق أن أقيم الحد على أي كانت حتى لو كانت لا سمح الله أختي، هذا هو جانب بمعنى أن الشرع لا يسمح لمن تقوم أخته بعمل كهذا ان يقيم الحد عليها بل يجب ان يقوم بذلك الولي الشرعي. ثانياً توجد ضوابط شرعية لاقامة الحد، نحن بحاجة إلى شهود ليس بواحد أو اثنين ولا ثلاثة بل أربعة.

أما موقف الدين الدرزي فقد عبر عنه الشيخ موفق طريف:

نحن ضد العنف وضد القتل أو ما يسمى بالقتل على شرف أو بالقتل لأسباب أخرى. نحن نمنعه ونرفضه من ناحية دينية. القتل ممنوع دينياً على خلفية شرف العائلة... العقاب حسب الدين هو حرمان ديني للابد لكل من يقوم بعمل كهذا...

كما عبر الأب عطا الله حنا عن موقف ديني مشابه بقوله:

" نحن نرفض تماماً القتل أيًا كانت أسبابه، ولا نتقبل إطلاقاً القتل على خلفية الشرف أو غيره".

المشكلة هي أن شرف المرأة يمس، أيضاً، في حال تحدثت المرأة مع رجل لا تربطها به علاقة قرابة عائلية، أو في حال زواجها من غير رضا أهلها، وهو غير مرتبط فقط بفقدان العذرية، وإذا كانت المرأة توصف بأنها مثل "الشاشة البيضاء" فإنها قد تدفع ثمن ذلك حياتها إذا سلكت مسلكاً لا يتلاءم وإرادة العائلة، وقد أوردت ربي إحدى النساء الناشطات من الجنوب قصة قتل فتاة مريضة:

قبل أشهر قتلت فتاة عمرها 19 سنة عانت من حالة نفسية وتعرضت للعنف الجسدي من قبل أخيها، ما دفعها للهرب إلى عائلة أخرى. وبمجرد الهرب من البيت تسود فكرة الهرب مع شاب، أو لهدف الدعارة. إلا أن هذه الفتاة هربت لسبب تعرضها للعنف من قبل أخيها... بعد قتلها من قبل أخيها وإجراء الفحص الطبي وجد أن البنت عذراء. عند ذلك قامت الأم برفع الأعلام البيضاء على بيتها وبيوت الآخرين حتى تبرئ شرف عائلتها.

إن رفع الراية البيضاء هي عادة متبعة في مناطق الجنوب، تأتي لتبرئة سمعة البنت بعد أن تكون قد دفعت حياتها ثمناً للشكوك. وعلى الرغم من أن الضحية لم تحاول إلا حماية نفسها من عنف أخيها المتكرر، إلا أن القضية الحاسمة هي خروجها وتمردّها على سلطة الأخ الذي نكل بها، واعتبرها ملكاً خاضعاً لسيطرته يجب تطويعه بكل الأدوات المتاحة، من عنف وإذلال، وهو أمر يبقى مقبولاً ما دام المجتمع يعطي حق السيطرة للرجل، بل إن العمل غير المقبول هو التمرد على ذلك ومحاولة إنقاذ النفس، ويبقى أن رفع الراية البيضاء يهدف إلى التدليل على أن الشرف يظل مهمّاً حتى بعد أن قُتلت الفتاة، فهو رأس مال عائليّ وليس فردياً. من المهم الإشارة هنا إلى أن القتل على خلفية شرف العائلة بات، في كثير من الحالات، بهدف التغطية على جرائم تمّ تنفيذها لأسباب أخرى، قد تكون مادية أو لوجود نزاعات عائلية، غير أن استخدام غطاء القتل على خلفية الشرف يأتي من أجل تبرير تلك الجرائم وتلقي التفهم من قبل المجتمع، أو التخفيف القضائي، غير أن المأساة في كونه نوع القتل الذي يلقي التبرير، أصلاً.

إنّ الشرعية العالية التي بلغت أكثر من نصف المستطلعين/ات في منطقة النقب، تثير التساؤلات الصعبة حول نوعية الحياة التي تعيشها المرأة - الأنثى في ظل وجود قانون غير مكتوب يحلّ دمه، وما يعنيه هذا من ناحية أن النظام الأبوي لا ينتج عبر هيمنة الثقافة الأبوية فقط، بل عبر استخدام الحقّ بإماتة الإناث كحالة تنفيذية قصوى. إماتة وليس قتلاً مجرماً يستحقّ العقاب. فهو ليس إلا إلغاء لجسد لا يستحقّ الحياة. من هنا، فإنّ مأساوية القتل على خلفية ما يسمّى بـ"شرف العائلة" تكمن في تحوله إلى "قانون الأب" المؤسّس، فلا يتعلّق قتل المرأة لكونها، مثلاً، قد فقدت

عذريتها، بل قد يكون نتاج خروج المرأة عن أيّ من القيم أو الخطوط التي تحددها عائلة معينة.

تطرق "رافت" وهو أحد المقابليين الجامعيين عن حادثة قتل لامرأة من قريته:

هذه المرأة كانت متزوجة من شخص غريب عن البلد، .. أدمن هذا الزوج على شرب الخمر... لقد تعرّضت الزوجة للضرب المبرح والعنف من قبله... طلقت هذه المرأة حين كانت حاملاً... رجعت إلى البيت، إلا أنّ هنالك، أيضاً، لم تلق الاستقبال من قبل الأهل بصورة طبيعية... أنجبت طفلاً واختارت الحياة في مينة يهودية... هناك أقامت لها حياة خاصة بها، قد تفهم من قبل الطائفة كنهج حياة يتميّز بالحرية الزائدة والتمرد على القيم والمعايير... أحاطت هذه المرأة الكثير من الشائعات ككونها زانية أو كامرأة لا تسير وفق المعايير والقيم ما أدى في نهاية المطاف إلى أن قام أخوها بالبحث عنها مدة 4 سنوات أو أكثر حتى استطاع العثور عليها وإقناعها بزيارة البلدة بحجة أنّ والدها مريض. لقد تمّ في النهاية قتلها أمام صيحات جماهير غفيرة من القرية التي أيدت فعل أخيها...

لم تقتل هذه المرأة جسدياً فقط، بل قتلت أولاً اجتماعياً عبر إقصائها عن المجتمع وتصنيفها ضمن من لا يستحقون الحياة، في خانة الموت قبل إماتتها. إنّ قتلها أمام حشد من الجمهور الذي صفق للقاتل واعتبره بطلاً، ليس إلا تنويجاً للفكرة المؤسسة للنظام الأبوي القائلة بأنّ المرأة هي كائن متهم يجب عليه، دائماً، أن يثبت عبر سلوكه وجسده أنه يسير وفق خارطة النظام القائم. من المهمّ الإشارة هنا إلى أنّه أحياناً يكون عمل ما مشيئاً من وجهة نظر عائلة معينة، في حين يمكن لعائلة أخرى أن تعتبر هذا العمل طبيعياً. تحدّثت إحدى النساء ذوات الباع الطويلة في العمل الجماهيريّ كيف منعها أخوها، مثلاً، من شراء مرسيدس لأنّ ذلك عيباً وهو ما أوضحته نائلة:

أنا أملك المال وأرغب في شراء سيّارة مرسيدس، إلا أنّ أخي الكبير عارض وذلك بحجة أنّ قيادة سيارة مرسيدس عيب لأنّ من تقودها تكون إما بسيارة أبيها أو بسيارة زوجها، فهل كون أبي وزوجي قد رحلا ولم يكن عندهما سيارة مرسيدس لا يحقّ لي قيادة سيارة من هذا النوع؟! فأجاب قائلاً: نعم، حتى لا يقولوا إنّ فلانة تقود المرسيدس. إقتنعت بوجهة نظره ولم أعد أرغب بشراء مرسيدس.

وتظهر نتائج الاستبيان أنّ حفاظ المرأة الفلسطينية على عذريتها قبل الزواج ما زال يعتبر عاملاً هاماً جداً، بل إنّ الانفصال عن الزوجة في حال اكتشاف الزوج عدم عذريتها هو انفصال مقبول ويتمّ تفهّمه من قبل المجتمع.

أبدى المستطلعون/ات من المناطق الجغرافية المختلفة تفهّمًا لانفصال الرجل عن المرأة، إذا اكتشف بعد زواجه منها أنّها غير عذراء. فقد عبّر 76,8% من المستطلعين/ات في النقب عن موافقتهم أو موافقتهم الشديدة على انفصال الرجل، فيما عبّر عن نفس الموقف 68,6% من الجليل ونحو 62,9% من المدن المختلطة، وتقلّصت النسبة إلى 55,7% في المثلث.

جدول رقم 40

إذا تزوّج رجل بفتاة واكتشف أنّها غير عذراء من الطبيعيّ أن يفصل عنها.

حسب التوزيع السكانيّ (بالنسبة المئوية)

المدن المختلطة	النقب	المثلث	الجليل	
17,7	11,6	11,1	8,9	لا أوافق أبدًا
19,5	11,6	33,2	22,5	لا أوافق
31,9	22,1	31,7	35,9	أوافق
31,0	54,7	24,0	32,7	أوافق جدًّا

وقد أظهر الاستبيان وجود فوارق إحصائية دالة حول العلاقة بين الإجابة والموقف من تفهّم طلاق الرجل من المرأة في حال اكتشاف عدم عذريتها، والواقع الاقتصاديّ للمستطلع/ة. إذ أظهر ذوو الدخل الذي فاق المعدّل العام تفهّمًا أقلّ، وظهر ذلك خاصة في مدى التفهّم، إذ عبّر 7,5% عن عدم موافقتهم إطلاقًا، في مقابل 17,6% من ذوي الدخل العالي. في المقابل، وافق 38,6% من ذوي الدخل المنخفض، بشدّة، على الانفصال عن المرأة غير العذراء، مقابل 19,8% من ذوي الدخل العالي.

جدول رقم 41

إذا تزوّج رجل بفتاة واكتشف أنّها غير عذراء فمن الطبيعيّ أن يفصل عنها.

حسب مستوى الدّخل (بالنسبة المئوية)

معدّل الدخل أعلى من 6,500 ش.ج.	معدّل الدخل ضمن 6,500 ش.ج.	معدّل الدخل أقلّ من 6,500 ش.ج.	
17,6	11,7	5,7	لا أوافق أبداً
30,2	23,4	21,1	لا أوافق
32,4	37,0	32,8	أوافق
19,8	27,9	38,6	أوافق جداً

اختلفت الآراء حول قضية العذرية حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة. حيث عبّر 20,3% من حملة الشهادة الابتدائية عن عدم موافقتهم، أو عدم موافقتهم أبداً، على أن ينفصل الرجل عن المرأة في حال اكتشاف أنها غير عذراء، وعبّر عن نفس الموقف 32,2% من حملة الشهادة الثانوية، وارتفعت النسبة إلى 52,6% بين حملة الشهادة الجامعية. وقد عبّر 79,9% من حملة الشهادة الابتدائية عن موافقتهم أو موافقتهم جداً على ذلك، وانخفضت النسبة إلى 67,7% بين الثانويين/ات ووصلت إلى 47,4% بين الجامعيين/ات:

جدول رقم 42

إذا تزوّج رجل بفتاة واكتشف أنها غير عذراء فمن الطبيعي أن ينفصل عنها.

حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

جامعيّ	ثانويّ	إبتدائيّ	إذا تزوّج رجل بفتاة واكتشف أنها غير عذراء فمن الطبيعي أن ينفصل عنها
17,5	9,9	5,0	لا أوافق أبداً
35,1	22,3	15,3	لا أوافق
27,8	34,2	38,1	أوافق

19,6	33,5	41,6	أوافق جداً
------	------	------	------------

وعلى الرغم من التفهم الذي أبداه المجتمع للقتل على خلفية شرف العائلة، فإن المجتمع أظهر أنّ أنسب وسيلة للتعامل مع حمل الفتاة غير المتزوّجة هو تزويجها من مسبّب الحمل. فقد أشار 90,9% إلى أنّ الحلّ المناسب أو المناسب جداً هو تزويج المرأة من الرّجل الذي سبّب الحمل، فيما أيّد التوجه إلى مساعدة الشؤون الاجتماعية 79,8% وأيّد معاقبة الرجل المسبّب للحمل 76% من المستطلعين/ات، وأيّد معاقبة المرأة 53,5% وأيّد الإجهاض 68,1%. من المهمّ الإشارة هنا إلى أنّ تقبّل أسلوب مواجهة لا يعني إلغاء غيره، أي أنّ الإجهاض قد يترافق مع معاقبة الفتاة والرّجل. المثير في هذه النتائج هو أنّ معاقبة الرجل المسبّب للحمل حظي بتأييد أكبر من معاقبة الفتاة، وهو أمر لا يجد تعبيره في الواقع، إذ إنّ على الأغلب تتمّ معاقبة الفتاة، وقد يكون السبب غير نابع بالضرورة عن الرغبة في دعم المرأة بقدر ما هو تعبير عن نظرة مسبّقة ترى أنّ المرأة، كما أظهرنا، عاطفية أكثر من الرجل الذي يُنظر إليه ككائن أكثر عقلانية، وأنّه يحسب أعماله، والأهمّ هو أنّ المرأة هي "ملك" عائلتها، فإذا حملت من خارج الزواج فإنّ الأمر هو بمثابة اعتداء على العائلة ككلّ.

جدول رقم 43

لو حدث أن حملت فتاة عزباء من أسرتك، ما هو الأسلوب الأنسب، برأيك، لمعالجة الأمر؟

(بالنسبة المئوية)

غير مناسب بالمرة	غير مناسب	مناسب	مناسب جداً	
13,6	18,3	29,7	38,4	الإجهاض
7,3	12,9	38,0	41,8	التوجه إلى قسم الشؤون الاجتماعية
17,2	29,3	32,1	21,4	معاقبة الفتاة

6,7	17,3	33,5	42,5	معاقبة الرجل المسبب للحمل
5,0	4,1	20,5	70,4	تزويج الرجل المسبب للحمل

تظهر هذه المعطيات أنّ المجتمع يستخدم القتل كحالة قصوى للوضع، خاصةً في حال فشل في التعامل مع الموضوع من خلال الوسائل المتوافرة، إذ أظهر الاستبيان أنّ خيار تزويجها هو أكثر الأساليب ملائمة، ولا يعني هذا أنّ المعاقبة مرفوضة، إذ ما زال 53,5% يعتبرها ملائمة أو ملائمة جداً إلا أنها من أقلّ الأساليب الملائمة، على الأقلّ إذا ما نجحت الأساليب الأخرى، مثل الزواج أو الإجهاض، وخاصةً إذا استطاعت العائلة المحافظة على الأمر طيّ الكتمان في إطار العائلة المصعّرة.

اللباس بين ترسيم حدود الجماعة القومية وتشبيء المرأة

يشكل اللباس إحدى أدوات تقنين العلاقة بين الجنسين. ويتعدّى الخوض في موضوع اللباس البعد العملي للباس إلى النقاش الدينيّ والسياسيّ. وتختلف الآراء بين رجال الدين حول الأسلوب الأنسب للباس الإسلاميّ، غير أنّ هناك اتفاقاً واسعاً يكاد يكون شاملاً على أنّ الدين فرض لباساً ملتزماً على المرأة، وعادةً ما يعرف هذا اللباس بأنه وضع غطاء على الرأس ولبس الجلباب الفضفاض. وعلى الرغم من تنوّع التركيبة الدينية للفلسطينيين في إسرائيل بين مسلمين ومسيحيين ودرّوز إلا أنّ هناك اتفاقاً على أهميّة أن تقوم المرأة بارتداء لباس "محتشم" (والذي يختلف معناه بين قرية وأخرى). وقد غطت المرأة المسيحية قبل النكبة وجهها، بل واعتبر غطاء الوجه لباس المرأة المدنيّة مقابل اللبس الفلاحي للمرأة مكشوفة الوجه في القرى، ومع التحوّل عن غطاء الوجه واللبس التقليديّ الفلاحي، وتشابه أنماط اللباس الحديثة بين القرية والمدينة وبين أبناء الديانات المختلفة، أصبح موضوع لباس المرأة خاصة المسلمة قضية تشغل بال رجال الدين

والمحافظين الذين أصبحوا يرون في الأمر خروجًا عن العادات والقيم الدينية ونوعًا من "التقليد الأعمى للغرب". وفي ظلّ تسييس الدين والتحوّل من الدين الشعبيّ إلى الدين السياسي، تحوّلت قدرة الحزب الدينيّ على فرض اللباس الدينيّ علامة على شعبيّته ونجاحه.

تفسّر الحركات الدينية السلفية أهميّة تغطية الجسد الأنثويّ إسلاميًا بأنه يهدف إلى الحفاظ، أساسًا، على المرأة، لأنّ جسد المرأة هو جسد ثمين من غير المعقول عرضه، وقد فسّر هذا الموقف

الشيخ كمال خطيب:

أنا أقول للأخت وللمرأة أيًا كانت، إنّ جسدها في الأصل هو درّة ثمينة وعادةً الدرة الثمينة تخبأ... عذراً يعني إن كان لديّ ذهب أنا لا أضعه أمامك على الطاولة أو أمام كلّ شخص يأتي عندي للبيت. أكيد أنني أخبئه في مكان لا تقع عليه كلّ الأيدي. وجسد المرأة أنا أعتبره درّة ثمينة يجب أن تكون مصنوعة، لؤلؤة، واللؤلؤة عادةً أين تتواجد؟! في الصدفة التي ليس من السهل كسرها وليس كلّ جسم في البحر يستطيع كسر الصدفة حتى يحصل على اللؤلؤة. أنا أعتقد أنّ هذه الصدفة يجب أن تكون مصنوعة ومحافظًا عليها جيدًا، أوّلاً قبل اللباس المحافظة عليها عن طريق تفكير سليم. فكونها تعترّ هي بجسدها بقولها إنّه ملكي، هذا لا يجب أن يجعلها تعرضه بالميدان وتبيعه بالمجان وهي تعلم أن هنالك ذنابًا كثيرة جائعة في الشارع. أنا أذكر مثال هو اللحم، فهو لا يعرض اللحم التي يبيعه في الشارع، لأنه لا أحد يتقدّم لشرائها، لذلك أنا أقول للمرأة إنّ جسدها وإن كان هو ملكها الخاص نعم، فليس لها الحق أن تفرط به بسهولة أبدًا.

يعبر هذا الموقف عن رؤية عميقة تتعامل مع المرأة على أساس أنّها كائن جسديّ يسان ويخبأ أو يعرض ويستثمر كسلعة، ومن وراء هذه المقولة تغيب المرأة بوصفها كائنًا إنسانيًا. وسواء تمّ عرض الموضوع من منطلق التعامل مع الجسد بوصفه درّة يجب أن تخبأ أو درّة جميلة يجب أن تعرض في عروض ملكات الجمال فإنّ المنطق المحرّك هو واحد، وهو اختصار المرأة إلى جسد ("شيء")، تحدّد قيمته وصورته حسب متطلبات الآخرين. وفي ظلّ الثورة الإعلامية المرئية ودخول الفضائيات إلى كلّ البيوت، تقريبًا، تُواجه الفتاة بسيل من الصور الغنائية لنساء صغن كأجساد للعرض مقابل صور للمرأة المستقيمة والمحافظة مغطاة

الرأس، ويصبح الأمر وكأنّ المرأة موجودة أمام خيارين، إمّا أن تكون على هيئة نجمة غنائية أو على شاكلة امرأة محبّبة وهو ما أوضحته "عفاف":

كيف لأمة كاملة بأن تتواجد أمام خيارين. إمّا نانسي عجرم أو عمرو خالد ولا يوجد بين بين. إنّ تركيز الإعلام، تخصيص الموارد وأغلبية الرسائل الموجهة للشباب، النساء والمجتمع تتسلط بأغليبتها نحو هذين الخيارين.

وتكمن إشكالية التعامل مع المرأة من منطلق جسدها ما ينتجه من ضغوط اجتماعية تنصبّ على طريقة التصرف الأمثل بهذا الجسد، ومدى الاهتمام والطاقة الذاتية والجمعية التي تهدر من أجل الظهور به بما يتناسب والتوقعات وهو ما أوضحته رائدة ابنة السادسة عشرة:

أبي ليس متديناً وحتى إنه حديثاً بدأ يصوم رمضان. هو لا يصلي. لكن عندما كنت أذهب إلى بيت جدّي أبو أمّي كان يتواجد هناك خالي وهو شيخ متديّن على الآخر كنت أرى بنظراته تحقيراً لي. كنت أشعر بأنّي حشرة، وكأنه يقول لي أنت الوحيدة التي تلبس هكذا بين جميع بنات خالك. وجدّي نفس الشيء، كان كلّ الوقت يقول لي تديّني. أختي الكبرى لا تلبس المنديل وجدّي غضبان عليها ولا يتحدّث معها. نحن ثلاث بنات في البيت. أختي الكبيرة غير موافقة على لبس المنديل، وتقول إنّ هذا تحدّ، هم يريدونني أن ألبسه وأنا لا أريد لأني غير مقتنعة ولأني أريد أن أذهب إلى الجامعة وهذا غير مقبول عليّ. لا أريد أن أغيّر كلّ حياتي من أجل المنديل. فالجميع من بيت جدّي غضبوا عليها ولا يتكلمون معها، فهي تقول أنا غير مستعدة لأن أتديّن لكي أرضي خالي وغيره. أنا أريد أن أتديّن ديناً صحيحاً وليس من أجل إرضاء أحد.

وفي مقابل الضغط الذي تتعرّض له بعض الفتيات من أجل لبس الحجاب، فإنّ أخريات يتعرّضن لضغط معاكس يطلب منهنّ فيه خلع الحجاب لانه لا يتوافق مع مواقف الزوج أو مزاجه كما قالت "دعاء" التي تدرس في الصف العاشر الثانوي:

إذا كان هناك أهل يجبرون بناتهم على التديّن فإنّ الوضع عندي عكسيّ. أمّي مثلاً تديّنت قبل عدّة سنوات وطوال الوقت يدور نقاش بين أمّي وأبي لأنّ أبي لا يقبل بذلك. أبي لا يقبل المنديل.

يبقى الموضوع الأهم ليس نوع اللباس بل الشرعية المجتمعية المعطاة من أجل التعامل مع جسد المرأة بوصفه موضوعاً للتقرير والتدخل من قبل أفراد العائلة، فهم يتقبون فيه، يرسمون صورته، ويحدّدون طريقة عرضه، بل يتحوّل اللباس إلى أداة من أجل كسب الشرعية المجتمعية والتقبّل، كما ذكرت "ربى" الناشطة في العمل الجماهيري في منطقة الجنوب:

نحن نطمح إلى تغيير المجتمع على أن يتقبّل أيّ ثقافة من الخارج مثل اللبس الخاص... أنا شخصياً لبست الحجاب حتى يتقبّلني المجتمع.

ولا يتعلّق موضوع اللباس بالضغط الذي تتمّ ممارسته على المرأة بل بتحوّل اللباس نفسه إلى أداة لتقييم المرأة التي ترتديه، بل يصبح دليلاً على الاستقامة التي تستدعي التبريكات، كما عبّرت عن ذلك "عفاف":

كم مدى السعادة الحقيقية التي يعبرّ عنها الآخرون الذين يباركون لكلّ من تتحجّب بسبب خروجها من فئة الجنون ودخولها فئة العققلين. كيف يكون شعورك عندما تواجهين هذه الانتقادات والملاحظات الدائمة التي تدّعي بأنّ من يتحجّبن أجمل وأحسن.

تحول لباس المرأة في الشرق الأوسط خاصة، والعالم الإسلاميّ عامة، اليوم، إلى موضوع تتجاوز تبعاته النقاشات التقليدية حول لباس المرأة، ولم يعد الخوض به يتعلّق فقط بمدى ملاءمته أو عدم ملاءمته للتطور، بل أصبح محلّ تداعيات وتراكمات نفسية، ثقافية وسياسية ودينية. لقد أصبح الخوض اليوم في موضوع الحجاب، أيضاً، خوضاً في أسئلة تتعلّق بالهوية والهجرة على الإسلام والهوية القومية. وفي حالة الفلسطينيين في إسرائيل تحوّل الحجاب في بعض الأحيان إلى ممثل رمزيّ للهوية، وقد عبّرت عن ذلك "رويدة" وهي إحدى الفتيات المحجّبات:

أنا اعتزّ بنفسني عندما أمشي في الخضيرة ويوقفونني ويفتسونني. فمثلاً: عندما أذهب مع ابنة عمّتي غير المتديّنة يفتسونني أنا وهي. لا أشعر

بالشرف لأني أنا أريد أن أحافظ على هويتي وعلى ديني. فليفتشوني كل متر وليس كل مترين. أنا اشعر بحرية أكثر في هذا اللباس. وأنا في لباسي الديني يستطيعون أن يميزوني بأني عربية مسلمة، أما اللواتي لا يلبسن لباساً دينياً فلا أحد يميزهن.

إنّ نوع اللباس في حالة المجتمعات المهذّدة يصبح معقلاً للتعبير ليس عن التدين فحسب، بل عن الهوية الجمعية وإعادة تأكيد الهوية الجمعية. من هنا، تتعقد، أيضاً، إشكالات الخوض في هذا الموضوع، لأنّ النقاش لن يقتصر فقط على حرية المرأة في اختيار ما يلائمها من اللباس، بل سيتجاوز ذلك إلى النقاش حول العلاقة القائمة بين اللباس والهوية والصراع القومي.

وما لا شك فيه هو أنّ الأحداث العالمية التي عملت على إنتاج معادلة تساوي بين الإسلام من جهة، والإرهاب من جهة أخرى، إلى جانب القمع المنظم من قبل الدولة تجاه سكان المدن المختلطة، قد أثرا على انتشار ظاهرة العودة إلى الدين والحجاب، إذ أصبح الحجاب بمثابة "مقولة سياسية" ونوع من مقاومة الصورة المتهمة للإسلام. تقول كفاح إحدى الناشطات في اللد والرملة:

تنتشر اليوم في البلد ظاهرة هي التدين ولبس الحجاب وهي نتاج للضغط الذي يتركز عليهنّ (النساء)، فالعالم يوجّه أصابع الاتهام ضدّ الإسلام والمسلمين... الوضع صعب في العالم، إضافة إلى ذلك فإنّ وضع البلد تركنا أمام شعور بأنه لن نخسر شيئاً... التقرب من الله يساعدنا نفسياً، إذ أنّ هذا هو أقلّ ما يمكن عمله...

إنّ لجوء المرأة إلى التدين والتجّب ناتج عن الضغوط التي تعيشها لكونها جزءاً من أقلية مقموعة، وعلى خلفية انتمائها الديني. لقد تحوّلت العادات والتقاليد إلى معقل لبعض الفئات الاجتماعية تحتمي بها، وتستخدمها من أجل الحفاظ على الهوية الجمعية. وصفت إحدى الناشطات، في مدينة اللد والرملة، العلاقة بين فقدان الوطن، القمع المأسس للدولة والعودة إلى العادات والتقاليد، فقالت كفاح:

عائلة الـ1,000 فلسطيني الذين بقوا هنا ما بعد الـ48 شتتت أملاكهم، أفراد عائلتهم كبيرة... هذه تعتبر كارثة بالنسبة لكل عائلة بقيت هنا ما بعد الـ48. المجتمع العربي في الرملة بأفراده الـ1,000 شعروا بعدم التأثير على الحضارة الحديثة التي دخلت أجواء الرملة ما بعد الـ48، ممّا دفعهم إلى الحفاظ أكثر على أقليتهم، والتمسك بعاداتهم وتقاليدهم... كلّ العادات والتقاليد مثل قضية المرأة، اللبس والعمل هي ردّ فعل على ما يحدث... فرؤية تصرّفات اليهود تجعلهم يحصرون المرأة أكثر وأكثر.

إنّ العودة إلى العادات والتقاليد هي أداة المجموعات المقموعة التي خسرت رأس مالها الاقتصادي والثقافيّ وبقي لها رأس مالها الرمزيّ، وهو يؤثر، أوّل ما يؤثر على مكانة المرأة، لتصبح مقموعة النظام الذكوريّ ومقموعة النظام العنصريّ للدولة والمواطنة، تضبف كفاح:

قضية العادات والتقاليد أصبحت مهمّة جدًّا لأنّه إذا خسرت كلّ شيء لا يتبقى أمامك سوى الحفاظ على هذا الجانب، الأمر الذي يؤثر على وضع المرأة في المجتمع. بمعنى أنّ الوضع اليوم يختلف وزاد سوءاً، إذ أنّ هذه الفترة تميّز بالبلبلّة في تصرّفات الجيل الجديد الذي ينظر إلى التطور في العالم على أنّه لا يقتصر على اللبس والمظهر وكذلك الخروج بصحبة الشباب. هذا الشيء الذي يحدث في المدينة يؤدّي إلى أن يفقد الجيل الصغير انتماءاته التي كانت أساساً محبطة ومخيفة بشكل عام...

وفي ظلّ الانكشاف على المجتمع الإسرائيليّ من جهة، وعلى الثقافات الغربيّة عبر الشاشات من جهة أخرى، وما يرافق ذلك من مشاعر مبلبلّة من رغبة في التقليد والمحاكاة ومشاعر أخرى بالتهديد، فإنّ التركيز على جسد المرأة وظهوره يتحوّل إلى وسيلة لضبط حدود الجماعة، وقد يفرض على المرأة الامتثال للباس معيّن لسبب إرادة العائلة وهو ما اضافته كفاح:

غالبًا، لا يحدث التدين برغبة حرّة من المرأة وإنّما يجبرها الأب أو الزوج على ذلك... وأنا أعرف حالات بحث الشباب فيها عن فتيات مديّنات من أجل الزواج منهن... يوجد ضغط على النساء من قبل الرجال، إذ يجبرون المرأة على التدين... العودة إلى الحجاب هو نتاج الإحباط الموجود بشكل عام....

إنّ تسييس لباس المرأة المعزّز بالقيم الأبوية الذكورية ينتج العراقيل أمام تربية الفتاة بما يتلاءم

مع رغباتها الإنسانية والذاتية، تقول "عفاف":

يوجد احتمال لأن لا تكون ابنتي مختلفة عن الولد كنتيجة لتربيتي، ولكن بظروف المجتمع هي تختلف عن الولد، تربيتي مختلفة ولكن جميعنا ننتمي إلى مجتمع واحد. فهي متضايقة على سبيل المثال لسبب عدم أدائي لواجب الصلاة، ففي أحد الأيام قالت لي عليك بالصيام حتى لا "تفضحيني" في البلد - وعلى الرغم من عدم مضايقتها من كون أبيها لا يصوم ولا يصلي - من هنا نلاحظ أنه حتى الدين، تعاليمه وواجباته تعدّ من واجبات النساء وليس من واجبات الرجال فقط. فكون عيش ابنتي في ضغط اجتماعي معين هو ناتج مفتعل - هي التي تميّز بين "عرب إسرائيل" و"عرب الـ 48"²⁸ منذ الصف الثاني- بهذه السرعة أصبحت تعيش هذه الضغوط، فهي تصرّ على أن أصوم حتى لا أجلب لها "الفضيحة".

وتشير نتائج الاستبيان إلى أنّ موضوع وضع الحجاب أو عدمه يُعتبر، من ناحية معيّنة، موضوعاً يجب أن تقرّره المرأة، إذ أشار ما يزيد عن 80% من المستطلعين/ات إلى موافقتهم على اعتباره موضوعاً تقرّره المرأة، غير أنه، وكما أسلفت، فإنّ هذا القرار، أصلاً، هو نتاج لمجموعة من الضغوطات التي قد تكون غير موجّهة بشكل واضح ومباشر، بل إنّها قد تكون، أيضاً، رمزية، وكنّا نتاج للأجواء المحيطة، كما عبّرت عن ذلك "سلمى" إحدى الطالبات الثانويات :

لقد ذهب أهلي إلى الحج عندما كنت في الصف التاسع، وعندما رجع أهلي من السعودية تحولا إلى متدينين جداً. ألبساني الجلباب وأنا في الصفّ العاشر، ولم أكن مقتنعة حينها بذلك. تأثرت برأي أمي بأن الجلباب أستر من القميص والبنطلون والتنورة. مع أنني لم أكن ألبس اللباس الضيق، وكان قميص المدرسة الذي ارتديه يصل إلى الركبة تقريباً ويغطي كلّ شيء. أما اليوم فقد اقتنعت أنّ الجلباب ليس فقط لباساً دينياً، بل اقتنعت أنّه أستر للبننت أكثر.

²⁸ يقصد من ذلك على ما يبدو التمييز بين المعنى السياسي لمفهوم عرب إسرائيل كمفهوم يختصر الهوية القومية وعرب 48 وما يعنيه من استحضار للهوية القومية.

أو كما عبّرت "رجاء" وهي، أيضاً، إحدى الطالبات الثانويات التي قرّرت ارتداء الحجاب:

في السنة السابقة لم أكن أفكر بالتديّن. كنت ألبس القصير، تنورة قصيرة شيّال. أكثر من واحد ذكر الموضوع أمامي. ما رأيك بأن تتديّني. ورأيت أنّ الحق معهم.

وتتلاقى أهمية لباس المرأة وتحويله إلى شأن جمعيّ وعائليّ مع النظرة السائدة حول أهميّة محافظة المرأة على سمعتها وعلى إظهار الصورة المثلى التي يريدها لها المجتمع كامرأة مستقيمة ومحافظة.

جدول رقم 44

إلى أيّ مدى توافق/ين مع المقولات التالية؟

المجموع	أوافق جداً	أوافق	لا أوافق	لا أوافق أبداً	
100,0	40,7	39,9	9,8	9,6	من حق المرأة اختيار لبس الحجاب أو عدمه
100,0	32,4	33,7	23,4	10,5	إذا تزوّج رجل بفتاة واكتشف أنها غير عذراء فمن الطبيعيّ أن يفصل عنها
100,0	12,0	23,9	40,1	24,0	مفهوم حرية المرأة هو مفهوم غربيّ ومستورد
100,0	24,2	33,7	28,3	13,8	الدور الأساسي للمرأة في المجتمع هو كونها أم وربة منزل

تباينت المواقف حول حقّ اختيار المرأة للباس الحجاب أو عدمه حسب المناطق الجغرافية. فقد عبّر 26,9% من المثلث عن عدم موافقتهم التامة، ونحو 16,3% عن عدم موافقتهم اعتبار لبس الحجاب حقًا اختياريًا، ليكون بذلك 43,2% من المستطلعين/ات، في هذه المنطقة، معارضين لحقّ المرأة في اختيار لبس الحجاب، فيما عبّر 26,8% من المستطلعين/ات في النقب عن موقفهم المعارض والمعارض جدًا لذلك، وتقلّصت النسبة في الجليل إلى 12,8%، وإلى 10,8% في المدن المختلطة. إنّ هذه الفجوة الكبيرة، خاصة بين المدن المختلطة والجليل من جهة، في مقابل المثلث، قد تكون متعلّقة بالتنوّع الدينيّ في تلك المناطق مقابل التشكيلة الدينية الإسلامية الواحدة في المثلث. كما يمكن ردّ الفرق بين المثلث والنقب إلى أنّ الدين الشّعبيّ هو الشكل الأكثر انتشارًا في النقب، مقابل حالة التسييس الدينيّ في المثلث.

جدول رقم 45

من حقّ المرأة اختيار لبس الحجاب أو عدمه، حسب التوزيع الجغرافيّ للمستطلعين/ات

المدن المختلطة	النقب	المثلث	الجليل	
5,4	16,3	26,9	4,6	لا أوافق أبدًا
5,4	10,5	16,3	8,2	لا أوافق
34,8	22,1	37,6	43,3	أوافق
54,4	51,1	19,2	43,9	أوافق جدًا
100,0	100,0	100,0	100,0	المجموع

كما أظهر الاستبيان وجود فروق بين وجهات نظر الجنسين في ما يتعلّق باختيار المرأة للباسها، إذ اعتبرت 45,2% من المستطلعات أنّ من حقّ المرأة اختيار الحجاب أو عدمه في مقابل 36,3% من الرّجال. أمّا بالنسبة للانفصال عن المرأة في حال اكتشاف أنّها غير عذراء، فقد رفض 6,2% من الذكور ذلك مقابل 14,8% من الإناث، فيما أبدى 37,4% من الذكور الموافقة الشديدة على انفصال

الرجل عن المرأة في مقابل 27,5% من الإناث. إنّ هذه النظرة المتمايزة بين الذكور والإناث منوطة بكون المرأة هي الضحية المباشرة لهذا الانفصال، وبكون العذرية موضوعاً هاماً، في الأساس، للتأكيد على سيطرة الرجل على المرأة والحفاظ على ذلك.

جدول رقم 46

المواقف من مقولات مختلفة

حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

أوافق جداً		أوافق		لا أوافق		لا أوافق أبداً		
أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	
45,2	36,3	38,1	41,5	7,6	11,9	9,1	10,3	من حقّ المرأة اختيار لبس الحجاب أو عدمه
27,5	37,4	30,6	36,9	27,2	19,6	14,8	6,2	إذا تزوّج رجل بفتاة واكتشف أنها غير عذراء فمن الطبيعي أن يفصل عنها
9,3	14,8	19,8	27,9	41,9	38,1	29,0	19,3	مفهوم حرية المرأة هو مفهوم غربيّ ومستورد

وفي السياق ذاته، من المهمّ الإشارة إلى تباين وجهات النظر بين الجنسين فيما يتعلّق بمفهوم حرّية المرأة. ففي حين أبدى نحو 42,7% من الرجال موافقتهم، أو موافقتهم الكبيرة، على الاعتقاد بأنّ حرّية المرأة هي مفهوم غربيّ، أبدت 30% من المستطلعات ذلك الموقف. كما عبّرت 29% من الإناث المستطلعات عن عدم موافقتهنّ التامة على هذه المقولة، مقابل 19,3% من المستطلعين الذكور.

ولقد تمايزت المواقف في ما يخصّ الموقف من عذرية الفتاة أو عدمها حسب الفئات العمرية المختلفة؛ فقد أبدت الفئات الشابة رفضاً أكبر للانفصال عن الفتاة في حال تبين عدم عذريتها. وبلغت نسبة الراضين في الفئة العمرية 18-28 عاماً، 37,5%، وكانت مشابهة بين أبناء 29-39 حيث وصلت إلى 38,9% وانخفضت إلى 30,6% بين أبناء 40-50 عاماً، ووصلت إلى 27,5% في فئة 51-61، لتتخفّف إلى 16,3% في الفئة العمرية التي زاد جيلها عن 62 عاماً، لتظهر بصورة واضحة، أمامنا، فجوة كبيرة بين الأجيال المتقدّمة والصغيرة.

جدول رقم 47

إلى أيّ مدى توافق/ين على المقولة التالية "إذا تزوّج رجل بفتاة واكتشف أنها غير عذراء فمن الطبيعي أن ينفصل عنها" حسب جيل المجيب/ة (بالنسبة المئوية)

المجموع	أوافق جداً	أوافق	لا أوافق	لا أوافق أبداً	
100,0	32,3	30,2	25,3	12,2	28-18
100,0	29,8	31,3	26,1	12,8	39-29
100,0	31,2	38,2	20,8	9,8	50-40
100,0	39,1	33,3	3,22	4,3	61-51
100,0	36,0	47,7	10,5	5,8	62 فما فوق

المرأة والزواج

إعتبر 98,1% من المستطلعين/ات أنّ أكثر العوامل المؤثرة، أو المؤثرة جداً، على إنجاح العلاقة الزوجية هو احترام الزوجين لبعضهما، يلي ذلك بـ95% أن تكون للفتاة الحرية في اختيار شريك حياتها، ومن ثم بـ94,9% تكافؤ المؤهلات العلمية بين الرجل والمرأة. وتتنخفض النسبة إلى 76,1% في ما يتعلق بخروج المرأة للتعلّم والعمل، ونحو 67,1% حول قبول المرأة لدورها

كربة منزل وأم فقط. وتنخفض النسبة مرة أخرى إلى 57,7% إذا كانت الزوجة متعلمة أكثر من الزوج، وتصل إلى 47,8% في ما يتعلق بكون دخل المرأة أكثر من دخل الزوج.

جدول رقم 48

كيف يؤثر كل من العوامل التالية في تنجيح العلاقة الزوجية؟

المجموع	يؤثر سلباً جداً	يؤثر سلباً	يؤثر إيجابياً	يؤثر إيجابياً جداً	
100,0	7,9	34,4	45,6	12,1	إذا كانت الزوجة متعلمة أكثر من الزوج
100,0	0,6	4,5	47,1	47,8	تكافؤ في المؤهلات العلمية بين الرجل والمرأة
100,0	9,9	42,2	37,7	10,1	إذا كان دخل المرأة أكبر من دخل الرجل
100,0	4,0	19,9	50,3	25,8	خروج المرأة للتعليم والعمل
100,0	5,0	27,8	41,7	25,5	قبول المرأة بدورها كربة منزل وأم، فقط
100,0	0,3	1,5	21,6	76,5	إحترام الواحد الآخر
100,0	1,1	3,9	30,5	64,5	أن تكون للفتاة الحرية في اختيار شريك حياتها/ زوجها

جيل الزواج

إعتبرت غالبية المستطلعين/ات (54,6%) أن سنّ الزواج المثلى للفتاة هي بين 22-25 عاماً، فيما اعتبر 35,8% أن السنّ المثلى هي 18-21 عاماً. يعني هذا الأمر، عملياً، أن أكثر من 90% من المجتمع الفلسطيني يعتبر أن سنّ الزواج المثلى هي فوق سنّ 18 عاماً. كما أظهر الاستبيان أن هناك اختلافاً واضحاً بين سنّ الزواج المفضلة للشباب والفتاة. إذ اعتبر 72% من المستطلعين/ات أن سنّ الزواج المفضلة للشباب هي فوق 26 عاماً، في حين اعتبر 8% أن هذه السنّ هي السنّ المفضلة لزواج الفتاة. وتجدر الإشارة هنا إلى إمكانية وجود علاقة بين الموقف من تعلم الفتاة والدعم الذي يحظى به، ومن اعتبار سنّ 22-25 عاماً السنّ المثلى للزواج، إذ إن الفتاة، عملياً، تكون قد أنهت دراستها الجامعية، أو ما بعد الثانوية.

السنّ المفضّلة لزواج الشاب والفتاة:

جدول رقم 49

ما هي سنّ الزواج المفضّلة من وجهة نظرك للفتاة/ للشاب؟

حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

سنّ الزواج المفضّلة للشاب	سنّ الزواج المفضّلة للفتاة	
0,1	1,5	أقلّ من 17
3,5	35,8	من 18 – 21
24,4	54,6	من 22 – 25
72,0	8,1	من 26 فما فوق
100,0	100,0	المجموع

جدول رقم 50

ما هي سنّ الزواج المفضّلة من وجهة نظرك للفتاة/ للشاب؟

حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

سنّ الزواج المفضّلة للشاب		سنّ الزواج المفضّلة للفتاة		
أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	
0,2	0,0	1,3	11,7	أقلّ من 17
2,9	4,1	30,9	40,7	من 18 – 21
19,4	29,1	57,7	51,5	من 22 – 25
77,6	66,7	10,1	6,1	من 26 فما فوق
100,0	100,0	100,0	100,0	المجموع

تباينت المواقف من سنّ الزواج بين حملة الشهادات المختلفة، ففي حين اعتبر 50,8% حملة الشهادات الابتدائية أنّ السنّ المفضلة لزواج الفتاة هي بين 18-21 عامًا، اعتبر 68,1% من حملة الشهادة الجامعية أنّ السنّ المفضلة هي 22-25 عامًا، فيما اعتبر هذا الأمر 54,1% من حملة الشهادة الثانوية، وانخفضت النسبة إلى 42,8% بين ذوي التعلّم الابتدائيّ.

جدول رقم 51

ما هي سنّ الزواج المفضلة من وجهة نظرك للفتاه/ للشباب؟

حسب المستوى التعلّمي (بالنسبة المئوية)

سنّ الزواج المفضلة للشباب			سنّ الزواج المفضلة للفتاة			
جامعيّ	ثانويّ	إبتدائيّ	جامعيّ	ثانويّ	إبتدائيّ	
0,0	0,0	0,3	0,3	2,1	1,5	أقلّ من 17
1,0	3,2	6,5	18,0	36,6	50,8	. من 18 - 21
15,3	25,3	31,4	68,1	54,1	42,8	. من 22 - 25
83,7	71,6	61,8	13,6	7,2	4,9	من 26 فما فوق
100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	المجموع

زواج الأقارب

يفسّر انتشار مفاهيم السمعة والشرف والشرعية الاجتماعية العالية التي تحظى بها، المواقف من زواج الأقارب، من جهة، والمواقف من الزواج المبكر والمتعدّد، من جهة أخرى. فقد أظهر الاستبيان أنّ 35% من المستطلّعين/ات يؤيّدون زواج الأقارب، مقابل 65% يعارضون ذلك. أي أنّ نحو ثلث المستطلّعين/ات هم ممّن يؤيّدون زواج الأقارب. وتعتبر هذه النسبة كبيرة جدًّا،

في سياق انتشار المعرفة حول الأمراض الوراثية النابعة من زواج الأقارب وحملات التوعية المرافقة، ولا يفسرّها سوى هيمنة الثقافة الأبوية الريفية التي تشجّع وتدعم الزواج داخل العائلة، سواء أكان ذلك لهدف الحفاظ على أملاك العائلة، أم بدافع الأحقية التقليدية لابن العمّ في الزواج بابنة العمّ.²⁹

جدول رقم 52

ما هو موقفك من زواج الأقارب؟ (بالنسبة المئوية)

4,1	أويّد جدًّا
31,0	أويّد
39,8	أعارض
24,9	أعارض جدًّا
100,0	المجموع

تأثرت المواقف من زواج الأقارب بسنّ عينة البحث، فقد أبدت الفئات الأكثر شبابًا موقفًا أكثر رفضًا لزواج الأقارب من الفئات العمرية المتقدمة. ف فيما أيدّ وأيّد جدًّا 32,8% من الفئة العمرية الشابة 18-28 زواج الأقارب، ارتفعت النسبة إلى 38,8% في الفئة 51-61 عاما ووصلت إلى 54,7% بين من زاد عمرهم عن 62 عامًا. وبهذا لا يكون، أماننا، فارق، فقط، بل فجوة تراوح 22% بين الفئة الشابة والفئة المتقدمة في السنّ.

جدول رقم 53

ما هو موقفك من زواج الأقارب؟

حسب جيل المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

62 فما	61-51	50-40	39-29	28-18	
--------	-------	-------	-------	-------	--

²⁹ أو كما يقال في المثل الشعبي: "ابن العمّ ينزل عن الفرس".

فوق					
8,3	6,0	5,3	4,1	2,7	أؤيد جدًا
46,4	32,8	29,2	28,9	30,1	أؤيد
26,2	38,1	39,8	43,2	40,1	أعارض
19,0	23,1	25,7	23,8	27,2	أعارض جدًا
100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	المجموع

كما أظهرت نتائج الاستبيان وجود تباين في المواقف من الزواج بين الأقارب حسب المستوى التعليمي، ففيما أؤيد، وأؤيد جدًا، 45,4% من ذوي الشهادة الابتدائية زواج الأقارب، انخفضت النسبة إلى 33,8% بين حملة الشهادة الثانوية، وانخفضت إلى 27,5% بين حملة وحاملات الشهادة الجامعية. في المقابل، أبدى 54,6% من ذوي التعلّم الابتدائي معارضتهم ومعارضتهم الواسعة للزواج بين الأقارب، وارتفعت النسبة إلى 66,2% بين حملة الشهادة الثانوية، لتصل إلى 72,5% بين الجامعيين.

جدول رقم 53

ما هو موقفك من زواج الأقارب؟

حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

جامعي	ثانوي	إبتدائي	
1,4	3,7	7,7	أؤيد جدًا
26,1	30,1	37,7	أؤيد
45,4	38,9	35,8	أعارض
27,1	27,3	18,8	أعارض جدًا

100,0	100,0	100,0	المجموع
-------	-------	-------	---------

وتنتشر ظاهرة الزواج بين الأقارب خصوصاً في منطقة الجنوب، إذ تُحرّم الفتاة البدوية من الزواج في خارج القبيلة، بل، أحياناً، في خارج العائلة، ليتحوّل موضوع زواجها إلى موضوع عائليّ أو عشائريّ بدل أن يكون موضوعاً شخصياً. كما عبّرت عن ذلك "هبة" حين تحدّثت عن واقع المرأة في منطقة الجنوب:

إذا لم يتزوَّج شاب فتاة من نفس القبيلة أو العائلة فمصيرها أن "تعنس". المصيبة الكبرى هي أنّ هنالك جامعيّات مع لقب B.A. يواجهن خيارين: إما التزوَّج من نفس القبيلة مع من أقلّ منها من جانب الكفاءة، أو أن تتزوَّج على ضرة، كزوجة ثانية.

إنّ حشر الفتاة في خيار القبيلة يضعها أمام واقع كئيب، فإمّا الرضوخ أو التمرد في ظلّ غياب إمكانيّة الحوار. تعيش الفتاة في الخيار الأوّل حياتها مغتربة عن ذاتها ومجموعة، أمّا إذا تمردت فإنّها تصبح مطاردةً ومهدّدةً. وكما عبّرت "ربى":

هنالك الكثيرات لا يستطعن الصمود أمام هذا التناقض. إحدى القصص الواقعية تسرد حياة فتاة صغيرة قرّرت القبيلة تزويجها ابن عمها في المستقبل. هذه الفتاة أنهت صف ثاني عشر ودرست في الجامعة اللغة الإنجليزية. تعرفت من خلال هذا الإطار الجامعي على صديقات مما أدى إلى توسع آفاقها وفكرها. أما ابن عمّها فقد أنهى الصف الثامن وخرج إلى سوق العمل وهو مُطمئن من حتمية زواجه من ابنة عمّه. فعندما إنتهت الدراسة الجامعية أرادوا أن يزوجوها من ابن عمّها إلا أنها رفضت... مع العلم بأنّ هنالك شاباً آخر تقدّم للزواج منها. وعلى الرّغم من أنّه ملائم لها أكثر من ناحية فكرية، إلا أنّ أهلها رفضوا ذلك... أصرت الفتاة على عدم الزواج من ابن عمّها. في ليلة وضحاها اختفت من القرية وهربت مسافرةً إلى خارج البلاد منذ سنة 1994.

تعدّد الزوجات

يمنع القانون الإسرائيليّ الزواج بأكثر من امرأة، ويُعدّ من يقوم بذلك مخالفاً تجب معاقبته حسب القانون. ورغم ذلك، ما زال بعض الرجال يلتقون على القانون بالزواج المتعدّد، من خلال عدم تسجيل الزواج في الوزارة الإسرائيلية، أو الزواج بعقد خارجي أو تسجيله تحت مسمّيات غير الزواج (الرفقة والصحبة).

إضافة إلى الشرعية المجتمعية للزواج بين الأقارب، ما زال المجتمع متفهّمًا لزواج الرجل بأكثر من واحدة مشروطًا موافقته بنوعيّة الأسباب التي تدعو إلى ذلك. فقد أبدى 65,1% من المستطلعين/ات تفهّمهم لزواج الرجل بأكثر من امرأة في حال لم تكن المرأة تنجب. وعبر 49,1% من المستطلعين/ات عن تفهّمهم لذلك في حال أصيبت الزوجة بمرض مزمن، كما أبدى 13,3% من المستطلعين/ات تفهّمًا لذلك إذا كان الرجل يتمتع بإمكانيات مادية، فيما تفهّم 10,6% من المستطلعين/ات زواج الرجل بأكثر من امرأة إذا كانت "المرأة" تنجب الإناث.

جدول رقم 54

إلى أي مدى يمكن أن تتفهّم/ي زواج رجل بأكثر من امرأة في كل من الحالات التالية؟
(بالنسبة المنوية)

لا أتفهّم مطلقاً	لا أتفهّم	أتفهّم إلى حدّ بعيد	أتفهّم إلى حدّ بعيد جدًا	
21,4	13,5	37,1	28,0	إذا كانت الزوجة لا تنجب
63,5	23,2	10,2	3,1	إذا كانت للرجل إمكانيات مادية
27,7	23,2	33,1	16,0	في حال أصيبت الزوجة بمرض مزمن
68,4	21,0	7,3	3,3	إنجاب الزوجة للإناث، فقط

65,0	24,4	6,8	3,8	إذا كان عمل الرجل بعيداً عن بيته
------	------	-----	-----	----------------------------------

جدول رقم 55

إلى أي مدى يمكن أن تتفهم/ي زواج الرجل بأكثر من امرأة في كل من الحالات التالية؟
حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المنوية)

لا أتفهم مطلقاً		لا أتفهم		أتفهم إلى حد بعيد		أتفهم إلى حد بعيد جداً		
انثى	ذكر	انثى	ذكر	انثى	ذكر	انثى	ذكر	
24,3	18,5	16,7	10,4	35,8	38,2	23,3	32,8	إذا كانت الزوجة لا تنجب
72,3	54,8	19,0	27,5	7,4	12,9	1,4	4,8	إذا كانت للرجل إمكانيات مادية
31,9	23,5	24,6	21,9	29,2	37,0	14,3	17,6	في حال أصيبت الزوجة بمرض مزمن
74,5	62,4	18,1	23,8	5,4	9,1	2,0	4,6	إنجاب الزوجة للإناث، فقط
72,0	58,1	19,6	29,1	5,4	8,3	3,0	4,5	إذا كان عمل الرجل بعيداً عن بيته

ولا يختلف الموقف المجتمعي من تعدد الزوجات عن الموقف الديني التقليدي (الإسلامي)، إذ إن

الدين الدرزي والدين المسيحي يمنعان ذلك)، فهو أمر مقبول ضمن شروط معينة. وقد فسّر ذلك

الشيخ كمال خطيب:

الأصل في الإسلام هو الزوجة الواحدة، وليس التعدد، وجود التعدد هو خيار آخر لظروف يبررها الشرع، وإن حصلت ظروف تستدعي الزواج من ثمانية أو ثلاثة نعم الشرع لا يقيد ولا يحرم، ولكن ضمن محاذير أهمها قضية العدل .

إنّ الرؤية الدينية التقليدية، كما هي حال الرؤية المجتمعية التقليدية، تنطلق من احتياجات الرجل بوصفها الاحتياجات المفهومة. في المقابل، يقع على كاهل المرأة توفير هذه الاحتياجات. من هنا، فإنّ الموقف المجتمعيّ يشرّع للرجل، ضمن سياقات معيّنة، الزواج بأكثر من امرأة، فهو هدفه ومنطلق تكوينته الثقافية. تقول "هبة" من النقب إنّ انتشار الزواج المتعدّد لا يقتصر على فئة معيّنة في منطقة الجنوب:

حتى الأكاديميون أنفسهم يطبقون ظاهرة تعدّد الزوجات... فزوجته الأولى ابنة عمّه والزوجة الثانية معلّمة من الشمال بعد أن أصبح مفتش معارف ذات منصب ومتعلّم.

جدول رقم 56

إلى أيّ مدى يمكن أن تتفهم/ي زواج الرجل بأكثر من امرأة في حال كانت الزوجة لا تنجب؟

حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

المجموع	لا أتفهم مطلقاً	لا أتفهم	أتفهم	أتفهم جداً	إذا كانت الزوجة لا تنجب
100,0	19,0	8,0	38,8	34,2	إبتدائيّ
100,0	21,0	13,3	36,0	29,7	ثانويّ
100,0	24,7	20,3	37,6	17,3	جامعيّ

ولم تظهر فروق كبيرة بين الجيل الشاب والجيل المتقدم في السنّ في ما يتعلق بالموقف من الزواج بأكثر من امرأة في حال كانت لا تنجب، بل إنّ الفئات المتوسطة العمر هي التي أبدت تفهمها الأقلّ لهذا الأمر. فقد أبدى 64,9% من الفئة 18-28 عاماً تفهمهم أو تفهمهم الكبير للأمر، وانخفضت النسبة بشكل طفيف إلى 63,3% في الفئة 29-39 عاماً وإلى 59,1% في الفئة 40-50 عاماً، لترتفع، ثانية، إلى 72,9% في الفئة 52-62 عاماً فتستقر على 72,8% بين من تعدّت سنّهم الاثنين والستين عاماً.

جدول رقم 57

إلى أي مدى يمكن أن تتفهم/ي زواج الرجل بأكثر من امرأة في حال كانت الزوجة لا تنجب؟

حسب جيل المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

المجموع	لا أتفهم مطلقاً	لا أتفهم	أتفهم	أتفهم جداً	إذا كانت الزوجة لا تنجب
100,0	21,1	14,1	36,5	28,4	28-18
100,0	21,2	15,2	37,2	26,4	39-29
100,0	26,7	14,2	33,5	25,6	50-40
100,0	20,0	7,1	33,6	39,3	61-51
100,0	15,9	11,4	48,9	23,9%	61 وفوق

ورغم الاشتراطات الدينية للزواج المتعدد نجد أن المجتمع، أصلاً، لا يعتمد النصّ الديني، بل

يناور الزوجات، ويتعامل معهنّ بوصفهنّ ملكه الخاصّ. تضيف "هبة":

هذه الوضعية تعكس معاملة الزوج لزوجاته كمعاملته مع الحيوانات. على سبيل المثال إذا كنت تتصرفين اليوم جيّداً أنا سأعاملك معاملة حسنة أنت وأولادك، وإذا لم تتصرفي بشكل جيّد سأعاقبك بالزوجة الثانية والثالثة. أنت لا تفعلين لي معروفة ولي حق الاختيار. لا توجد هنا علاقة طبيعية كتلك الموجودة بين الزوجين، وفي حالة غضب أو مشكلة بينهما يذهب إلى الزوجة الثانية أو الثالثة... كلّ زوجة تنجب ما يقارب 10 أولاد وتسرد الكثير من القصص الحقيقية عن آباء لا يعرفون أسماء أبنائهم... تسرد أحداث قصة شخص من عائلة معيّنة متزوج من 3-4 نساء أعجب بفتاة معيّنة وأرادها وإذا بها حفيدته.

ومتلما تدفع المرأة غير المتعلّمة ثمن ظاهرة انتشار الزواج المتعدد، فإنّ النساء المتعلّقات يجدنّ

أنفسهنّ يدفعنّ ثمن العُرف القبليّ الذي يرفض زواج الفتاة في خارج القبيلة. تقول "هبة":

تقريباً، في أغلبية البيوت التي دخلتها تفشّت ظاهرة تعدّد الزوجات. رجل واحد متزوج من أربع نساء. وبرأيي الخاص هذه الظاهرة هي سرطان مجتمعنا. حسب القوانين والقضاء البدوي لا يوجد إمكانية لتزويج الفتاة من عائلة أخرى، ولذلك ومن أجل حماية البنت فإنها تتزوج كضرة ثانية أو

ثالثة، حتى الآن أن هذا هو حال الأكاديميات، لا يوجد أمامها خيار. هذه الظاهرة أخذت الشرعية من مجتمعنا بنظر الأكاديميين.

الزواج المبكر

ما زال الزواج المبكر يشكل عائقاً أمام تطوّر مكانة المرأة العربية. ويبدو أنّ أحد الأسباب الرئيسية التي تقف وراء انتشار هذه الظاهرة بين الفتيات هو التمييز الصارخ الذي لا تزال تعانيه المرأة، المتعلق، أساساً، بالتعامل مع المرأة من خلال منظومة القيم الأبوية المتعلقة بالعيب والعار والسترّة. فقد اعتبر 77,3% من المستطلعين/ات أنّ مفهوم السترّة هو العامل الأهمّ الذي يساهم في انتشار ظاهرة الزواج المبكر لدى الفتيات. فيما اعتبر 75,2% من المستطلعين/ات أنّ خوف الوالدين من عدم زواج ابنتهم يؤثر تأثيراً كبيراً جداً أو تأثيراً كبيراً في انتشار الظاهرة. وأشار 68,7% من المستطلعين/ات إلى أنّ رغبة الرجل في الزواج بفتاة صغيرة السنّ عاملٌ ذو تأثير كبير جداً أو كبير في انتشار هذه الظاهرة.

جدول رقم 58

إلى أيّ مدى يمكن لكلّ من العوامل التالية أن تؤدي، برأيك، إلى انتشار ظاهرة الزواج المبكر لدى الفتيات؟ (بالنسبة المئوية)

المجموع	لا يؤثر	إلى حدّ ضئيل جداً	إلى حدّ ضئيل	إلى حدّ بعيد	إلى حدّ بعيد جداً	
100,0	4,5	6,3	20,5	32,8	35,9	رغبة الرجل في الزواج بفتاة صغيرة
100,0	2,9	5,0	16,9	42,1	33,1	خوف الوالدين من عدم زواج ابنتهم
100,0	2,5	6,1	14,1	38,4	38,9	مفهوم "سترّة البنت"
100,0	11,1	12,2	23,1	33,4	20,3	الأوضاع الاقتصادية الصعبة
100 و0	3,5	8,3	23,0	34,4	30,8	خوف الفتيات من عدم الزواج

تُعتبر السترة في الثقافة الأبوية من أهم الأدوات التي تُقنّ العلاقات بين الجنسين، وتحمل في طياتها معاني العِرض والشرف وضرورة الحفاظ عليها، وتشكّل سترة الفتاة هدف العائلة، ولا تتمّ إلا بزواج يحفظ المرأة و"يستر" عرضها. من هنا اعتبارها أكثر العوامل تأثيراً في انتشار ظاهرة الزواج المبكر.

ويُضاف إلى ذلك أو حتى ينتج عنه أنّ العائلة، التي ترى أنّ مستقبل الفتاة يجب أن يكون في إطار سترتها، حين تقف أمام خيار تعلم الذكر أو الأنثى تفضّل تعلم الذكر كما أوضحت "لانا":

الظلم واضح، ففي الدراسة يفضّل الولد عن البنت، وخاصة إذا لم تساعد الأوضاع الاقتصادية.

وفي ظلّ سياسة التمييز ضدّ الإناث وتفضيل تعلم الذكر من جهة، وعمق مفهوم السترة من جهة أخرى، فإنّ سقف تطلّعات الفتاة ذاتها ينخفض ويصبح الزواج هو المصير الذي يجب الحلم به وملاذ مختصر إلى شكلياته يُدغدغ أحلام الفتيات الصغيرات، عبرت عن ذلك "ليلي":

أمام الفتاة لا تكون إمكانيات كثيرة، نظرتها تصبح بسيطة لأنّ ثقافتها بسيطة، همها الوحيد هو أن تتزوَّج وأن تدور وترقص في العرس.

وفي هذا السياق، فإنّ الفشل الكبير الذي قد تواجهه المرأة هو عدم تزوجها وبقاؤها عزباء، فتكون عرضة لنظرة المجتمع السلبية، الذي يصفها بالعانس، ولا يقدر نجاحاتها؛ لأنّ دورها الأوّل هو أن تكون أمّاً وزوجة، فنجاحها يُقاس، أوّلاً، بقدرتها على الامتثال لهذا الدور ومن ثمّ تأتي نجاحاتها العلمية وغيرها. وقد عبّرت عن هذا الرأي إكرام، وهي عاملة اجتماعية تبلغ الخامسة والثلاثين وغير متزوَّجة بقولها:

اليوم يمكن أن تأتي صبية يكون عمرها 35 سنة أو 40 سنة غير متزوَّجة ولكن هذه المرأة ناجحة في المجتمع وناجحة في المهن وتعرف التعامل مع مجتمعها وتصنع مصالحة بين قيمه وبين قيمها. هذه البنت التي عمرها 40 سنة وما زالت غير متزوَّجة مكانتها الاجتماعية منخفضة لأنه لا يقف بجانبها رجل، مكانتها

الاجتماعية مهما كانت، كل النجاح الذي تنجحه في المجتمع، كل معاشتها مع المجتمع وتبني قيمه أو عدم تبنيها ليست هذه المشكلة. طالما لا يوجد بجانبها رجل فهي ناقصة.

وتضيف "إكرام":

وكأن المجتمع يقول للمرأة: مهما نجحت طالما أنه لا يوجد وراءها رجل، ولا يهتم ضعيف أو غير ضعيف، مساند أو غير مساند غير مهم، تبقى المرأة ناقصة ما دامت غير متزوجة!

الطلاق

إنقسمت آراء المستطلعين/ات حول مدى تفهم الحالات التي تطلب فيها المرأة الطلاق، فقد أبدى 56,7% من المستطلعين/ات تفهمهم أو تفهمهم الكبير لطلب المرأة الطلاق في حال كان الرجل مريضاً نفسياً، فيما أبدى 42,3% عدم تفهمهم أو عدم تفهمهم الكبير لذلك. وأبدى 79,7% تفهمهم إذا كان الزوج يعنف زوجته، فيما أبدى 67,1% تفهمهم لذلك إذا تزوج الرجل بامرأة ثانية. ومُنحت أقل نسبة من التفهم لطلب الطلاق إذا كان الرجل عاجزاً جنسياً، إذ وقفت النسبة على 39,5% ممن أبدوا استعداداً لتفهم كبير أو كبير جداً لذلك، فيما عبّر 60,5% عن تفهم ضئيل أو ضئيل جداً لذلك.

جدول رقم 59

إلى أي مدى يمكن أن تتفهم/ي مطالبة المرأة بالطلاق في كل من الحالات التالية؟
(بالنسبة المئوية)

إلى حدٍ بعيد جداً	إلى حدٍ ضئيل	إلى حدٍ بعيد	إلى حدٍ بعيد جداً	
27,5	21,5	29,2	21,7	إذا كان الزوج مريضاً نفسياً
41,6	13,6	38,1	6,7	إذا كان الزوج يعنف زوجته
15,1	38,5	24,4	22,0	إذا كان الزوج عاجزاً جنسياً
27,5	25,2	29,3	18,0	إذا كان الزوج يعنف الأولاد
40,3	17,6	26,8	15,3	إذا تزوج الرجل بامرأة أخرى
36,8	20,2	34,8	8,2	إذا لم يتوافر الانسجام بين

الزوجين				
14,0	19,5	27,1	39,4	إذا أقام الزوج علاقة غرامية مع امرأة أخرى

تباينت الآراء بين الذكور والإناث حول مدى تفهم مطالبه المرأة بالطلاق؛ فعلى سبيل المثال، عبّرت 49,8% من النساء عن تفهمهنّ الكبير جدًّا لمطالبه المرأة بالطلاق في حال تعرّضها للعنف من قبل الزوج، في المقابل، كانت نسبة الرجال 33,4%. كما أبدت 50,3% من المستطلعات تفهمهنّ الكبير جدًّا لمطالبه المرأة بالطلاق في حال تزوج الرجل امرأة ثانية، فيما عبّر عن الموقف نفسه 30,3% من المستطلعين، أي أنّ الفرق بين الجنسين وصل إلى 20%. بدأ الفرق واضحًا، أيضًا، في حالة تعنيف الزوج للأطفال، إذ أبدت 33,0% من المستطلعات تفهمهنّ الكبير جدًّا لطلب المرأة الطلاق، في المقابل، أبدى الموقف نفسه 21,9% من المستطلعين، أي أنّ الفرق كان 12,1%. تجدر الإشارة إلى أنّ الفرق يتقلص جدًّا في تفهم طلب الطلاق في حال كان الرجل عاجزًا جنسيًا، إذ عبّرت 15,8% من النساء عن تفهمهنّ الكبير جدًّا، مقابل 14,4% من الرجال.

جدول رقم 60

إلى أي مدى يمكن أن تتفهم/ي مطالبه المرأة بالطلاق في كلّ من الحالات التالية؟
حسب الجنس (بالنسبة المئوية)

إلى حدّ ضئيل جدًا		إلى حدّ ضئيل		إلى حدّ بعيد		إلى حدّ بعيد جدًا		
انثى	ذكر	انثى	ذكر	انثى	ذكر	انثى	ذكر	
18,5	24,9	20,2	22,9	31,1	27,2	30,1	25,0	إذا كان الزوج مريضًا نفسيًا
4,4	9,0	12,0	15,3	33,8	42,4	49,8	33,4	إذا كان الزوج يعنف زوجته
21,1	23,0	39,5	37,4	23,6	25,2	15,8	14,4	إذا كان الزوج عاجزًا جنسيًا

14,6	21,4	21,9	28,5	30,5	28,2	33,0	21,9	إذا كان الزوج يعتف الأولاد
11,9	18,6	13,9	21,3	23,8	29,8	50,3	30,3	إذا تزوج الرجل بامرأة أخرى
6,2	10,1	20,2	20,1	32,8	36,7	40,7	33,1	إذا لم يتوافر الانسجام بين الزوجين
9,3	18,6	16,6	22,5	25,5	28,8	48,6	30,1	إذا أقام الزوج علاقة غرامية مع امرأة أخرى

أما في حال حدوث الطلاق، فقد ظهر أنّ الغالبية الساحقة ما زالت تفضّل الاحتكام إلى المحاكم الشرعية بدل المدنية، إذ رأى 77% من المستطلعين/ات أنه يجب اتباع قواعد المحكمة الدينية، فيما رأى 23% أنه يجب اتباع القانون المدني.

جدول رقم 61

في حالات الطلاق، ما هي القواعد التي يجب اتباعها للحكم في قضايا النفقة أو حضانة الأولاد؟
(بالنسبة المئوية)

النسبة المئوية	
23,0	القانون المدني
77,0	القانون الديني
100,0	المجموع

واختلفت الآراء حول القانون الذي يجب اتباعه حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة، فقد عبّر 14,8%، فقط، من حملة الشهادة الابتدائية عن ضرورة اتباع القانون المدني، ووافق على ذلك 20,9% من حملة الشهادة الثانوية، وارتفعت النسبة إلى 36,7% بين الجامعيين والجامعات.

جدول رقم 62

في حالات الطلاق، ما هي القواعد التي يجب اتباعها للحكم في قضايا النفقة أو حضانة الأولاد؟

حسب المستوى التعليمي للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

جامعي	ثانوي	إبتدائي	
36,7	20,9	14,8	القانون المدني
63,3	79,1	85,2	القانون الديني
100,0	100,0	100,0	المجموع

كما أظهر الاستبيان أنّ الموقف من تطبيق القانون المدني أو الشرعيّ في حالات الطلاق يتأثر بالمكانة الاقتصادية للمستطلع، إذ أبدى أصحاب الدخل الشهريّ الذي يفوق الـ6,500 ش.ج. ميلاً أكثر وضوحاً من ذوي الدخل المنخفض إلى تطبيق القانون المدنيّ، حيث عبّر 30,8% من ذوي الدخل المرتفع عن تأييدهم لتطبيق القانون المدنيّ، مقابل 29,3% من ذوي المعدل العادي (6,500 ش.ج.)، فيما انخفضت النسبة بشكل حادّ إلى 17,9% بين ذوي الدخل الأقلّ من 6,500 ش.ج.

جدول رقم 63

في حالات الطلاق، ما هي القواعد التي يجب اتباعها للحكم في قضايا النفقة أو حضانة الأولاد؟
حسب المستوى الاقتصاديّ للمستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

معدل دخل شهريّ	معدل دخل شهريّ	معدل دخل شهريّ	
أكثر من 6,500 ش.ج.	6,500 ش.ج.	أقل من 6,500 ش.ج.	
30,8	29,3	17,9	القانون المدنيّ
69,2	70,7	82,1	القانون الدينيّ

100,0	100,0	100,0	المجموع
-------	-------	-------	---------

وأظهر الاستبيان أنّ الموقف من تطبيق القانون المدنيّ أو الشرعيّ في حالات الطلاق يتأثر إلى مدّى معيّن بالجيل؛ إذ أبدت الفئة الشابّة والمتوسطة العمر تقبّلاً أكبر لتطبيق القانون المدنيّ، حيث عبّر ذلك 26,0% من فئة 18-28 وارتفعت النسبة إلى 28% بين فئة 40-50 فيما بدأت بالانخفاض بعد هذا العمر لتصل إلى 18,7% بين فئة 51-61 وحتى 11,5% بين الفئة العمرية التي تعدّت سنّها 62 عاماً.

جدول رقم 64

في حالات الطلاق، ما هي القواعد التي يجب اتباعها للحكم في قضايا النفقة أو حضانة الأولاد؟
حسب سنّ المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

62 فما فوق	51-61	40-50	29-39	18-28	
11,5	18,7	28,0	22,7	26,0	القانون المدنيّ
88,5	81,3	72,0	77,3	74,0	القانون الدينيّ
100,5	100,0	100,0	100,0	100,0	المجموع

الفصل الرابع

العنف ضدّ النساء: التّأرجح بين الرّفص والشرعية

العنف هو أي عمل مقصود أو غير مقصود يُرتكب بأية وسيلة بحق المرأة لكونها امرأة ويلحق بها الأذى أو الإهانة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ويخلق لديها معاناة نفسية أو جنسية أو جسدية من خلال الخداع أو التهديد أو الاستغلال أو التحرش أو الإكراه أو العقاب أو أية وسيلة أخرى، وإنكار وإهانة كرامتها الإنسانية أو سلامتها الأخلاقية أو التقليل من أمن شخصها ومن احترامها لذاتها أو شخصيتها أو الانتقاص من إمكانياتها الذهنية والجسدية. وهو يتراوح بالعادة ما بين الإهانة من خلال الكلام حتى القتل. ويُمكن أن يُمارس العنف ضدّ المرأة من قبل أفراد أو جماعات أو مؤسسات بشكل منظم أو غير منظم، وهي ظاهرة عالمية (سنيورة وعبد الهادي 1994، 2).

عبّرت غالبية المستطلعين/ات عن عدم تفهّمهم لضرب النساء. غير أنّ نسبة غير بسيطة على الإطلاق ما زالت تتفهم ضرب النساء. فقد أبدى 36,8% تفهّمهم أو تفهّمهم الكامل لضرب المرأة في بعض الحالات، إذا لم تكن تعتنى بأطفالها، وأبدى 37,9% تفهّمهم أو تفهّمهم الكامل لضرب المرأة في بعض الحالات، إذا غادرت بيت الزوج من غير علمه، فيما عبّر 26,6% عن التفهّم أو التفهّم المشروط في حال نشوب خلاف بين الزوجين، وأبدى الموقف نفسه 22,2% في حال كان الخلاف مع عائلة الزوج.

جدول رقم 65

هل يمكن أن تتفهم/ي قيام الزوج بضرب زوجته في كل من الحالات التالية؟

(بالنسبة المئوية)

لا أتفهم	أتفهم في بعض الحالات	أتفهم	
72,3	18,1	9,6	إذا كانت ربة البيت غير ناجحة، مثلاً، لا تحافظ على نظافة البيت جيداً أو لا تجيد الطهي
63,2	23,6	13,2	إذا كانت غير مهتمة بالأطفال
62,1	25,5	12,4	إذا غادرت البيت من دون علم زوجها
76,3	15,8	7,9	إذا رفضت، أحياناً، ممارسة العلاقة الجنسية مع زوجها
72,4	21,0	6,6	إذا نشب خلاف بينها وبين الزوج
77,7	16,3	5,9	إذا نشب خلاف بينها وبين عائلة الزوج

إنّ خروج المرأة من البيت من غير إذن زوجها أو إهمالها للأولاد، واعتبار ذلك أكثر الأسباب مدعاةً لتفهم ضرب المرأة، منوط، إلى حدّ بعيد، بالتوقع أن تكون، أساساً، أمّاً وربّة بيت، حيث تمتثل لدورها كزوجة من خلال إطاعة زوجها والخضوع لإرادته عند الخروج من حيّز البيت، وحيث تمتثل لأموئمتها من خلال الاهتمام بالأطفال. إنّ الخروج عن هذا الدور هو، عملياً، خروج عن دورها الأهمّ.

تجدر الإشارة، هنا، إلى تناقض معيّن بين عدم تفهم ضرب الزوجة التي ترفض إقامة علاقة جنسية مع زوجها (76,3%) والموقف الذي أبداه المجتمع من عدم اعتبار إرغام الزوجة على إقامة العلاقة الجنسية اغتصاباً؛ فقد رأى 23,4% من المستطلعين/ات أنّ إرغام الزوج زوجته على إقامة علاقات جنسية لا يُعتبر اغتصاباً؛ لأنّ ذلك من حقوق الزوج، فيما رأى 35,4% أنّه

رغم أحقية الزوج في ذلك يُعتبر الأمر اغتصاباً؛ أي أنّ 58,8% رأوا أنّ إرغام الزوج زوجته على إقامة العلاقة الجنسية لا يُعتبر اغتصاباً، فيما رأى 41,2% أنّ ذلك يُعتبر اغتصاباً. ورغم أنّ إرغام الزوجة على إقامة العلاقة الجنسية يُعتبر اغتصاباً وعملاً عنيفاً حسب القانون، يُرى أنّه لا يُعتبر كذلك لدى المجتمع.

جدول رقم 66

بعض النساء المتزوجات يشتكين أنّ أزواجهنّ يُرغمونهنّ على إنشاء علاقة جنسية، هل يحقّ ذلك للزوج، أم أنّه اغتصاب؟

23,4%	هذا أحد واجبات الزوجة تجاه زوجها
35,4%	لا يحقّ له ذلك ولكنه لا يُعتبر اغتصاباً
41,2%	هذا يُعتبر اغتصاباً
100,0%	المجموع

تجدر الإشارة إلى وجود تفاوت في وجهات النظر حول اعتبار إرغام الزوج زوجته على إقامة الجنس اغتصاباً في أجوبة الرجال مقابل النساء؛ فقد رأى 28,5% من الرجال مقابل 18,3% من النساء أنّ هذا أحد واجبات الزوجة، فيما رأى 35% من الرجال مقابل 47% من النساء أنّ ذلك يُعتبر اغتصاباً.

جدول رقم 67

بعض النساء المتزوجات يشتكين أنّ أزواجهنّ يُرغمونهنّ على إنشاء علاقة جنسية، هل يحقّ ذلك للزوج، أم أنّه اغتصاب؟

حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

أنثى	ذكر	
18,3	28,5	هذه إحدى واجبات الزوجة تجاه زوجها
34,5	36,5	لا يحق له ذلك ولكنه لا يُعتبر اغتصاباً
47,4	35,0	هذا يُعتبر اغتصاباً
100,0	100,0	المجموع

وينبع هذا التفاوت، إلى حدّ بعيد، من النظرة إلى دور المرأة المتزوجة؛ إذ إنّ دورها في إشباع الزوج وإطاعته ليس جزءاً من الثقافة الأبوية السائدة فحسب، بل هو من المنظومة الدينية التي تعتمد الآية (34) من سورة النساء، التي تعطي القِيمُومة للرجل: "واللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ، فإنّ أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلاً". وهي نظرة تشترك فيها، أيضاً، الديانة المسيحية؛ فقد ورد في الإصحاح الخامس (22-25) من رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس ما يلي: "أيها النساء اخضعنّ لرجالكنّ كما للربّ، لأنّ الرجل رأس المرأة كما أنّ المسيح، أيضاً، رأس الكنيسة. وهو مخلص الجسد. ولكن كما تخضع الكنيسة للمسيح كذلك النساء لرجالهنّ في كلّ شيء. أيها الرجال، أحبوا نساءكم كما أحبّ المسيح، أيضاً، الكنيسة وأسلم نفسه لأجلها"، فالمرأة التي ترفض إطاعة زوجها تُعتبر خارجة عن الدين، ومن المهمّ لفت الانتباه إلى أنّ ضرب النساء لا يحظى بشرعية ذكورية فحسب، بل يحظى بتفهّم المرأة نفسها، وهي الضحية المباشرة للعنف. فقد أبدت 33,3% من النساء تفهّماً معيّناً لضرب المرأة إذا لم تهتمّ بالأطفال، فيما أبدت 32,4% من المستطلعات تفهّماً معيّناً لذلك إذا غادرت المرأة البيت من غير إذن زوجها. في المقابل، أبدى 43,3% من الذكور تفهّماً أو تفهّماً معيّناً لضرب المرأة

إذا غادرت البيت من غير إذن زوجها، وأبدى الموقف نفسه 40,1% من الرجال إذا لم تكن تعنتي بالأطفال.

جدول رقم 68

هل يمكن أن تتفهم/ي قيام الزوج بضرب زوجته في كل من الحالات التالية:
حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

لا أتفهم		أتفهم في بعض الحالات		أتفهم		
أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	
66,6	59,9	22,1	25,0	11,3	15,1	إذا كانت غير مهتمة بالأطفال
67,6	56,7	24,0	27,0	8,4	16,3	إذا غادرت البيت من دون علم زوجها
80,6	72,0	12,9	18,7	6,5	9,3	إذا رفضت ممارسة الجنس مع زوجها، أحياناً
76,9	68,0	18,2	23,7	4,9	8,3	إذا نشب خلاف بينها وبين الزوج
81,8	73,7	12,6	20,0	5,6	6,3	إذا نشب خلاف بينها وبين عائلة الزوج

إن تفهم ضرب المرأة في حال إهمالها الأولاد أو الخروج من البيت مرتبط، إلى حد بعيد، بالدور المتوقع للمرأة، وهو أن تكون، أساساً، ربة بيت وأمّاً، حيث تقع على كاهلها مسؤولية الاهتمام بالحيّز العائليّ والامتثال لطاعة زوجها داخله، ويكون، بذلك، الخروج من غير إذن الزوج خروجاً عن طاعة الزوج، ومناقضاً لمفهوم السترة، وما يعنيه من امتثال لقرارات الزوج، الذي يُعتبر صاحب السيادة العائلية، وتهديداً لصلاحياته الواسعة في السيطرة، كما أنّ عدم الاعتناء بالأطفال هو فشل في صميم دورها الاجتماعيّ المتوقع، كمربية الأجيال والمسؤولية عن تنشئتهم، فإذا أهملت في ذلك تكون قد زعزت التوزيعة الأساسية للأدوار بين رجل يهتمّ بالجانب الاقتصاديّ ويعمل في الحيّز العامّ وامرأة تعمل على تنشئة الجيل الصاعد في الحيّز الخاصّ. هي توزيعة تكون فيها المرأة ممنوعة من

اتخاذ القرارات حول زمن خروجها والمكان الذي تخرج إليه، فهي ملحق الرجل الذي يقرّر متى وإلى أين في إمكانها الخروج، كما أوضح "راشد":

إنّ المرأة عورة.. من هنا يلزم وجود قيم ومسؤول عنها. ومنعاً للشبهات يجب أن يكون زوجها على علم بخروجها من البيت.

أمّا في ما يخصّ الاعتقاد بانتشار ظاهرة العنف ضدّ النساء، فقد عبّر 58,5% عن معرفتهم بوجود حالات عنف ضدّ النساء، كان من بينهم 28% قالوا إنّه، بناء على معرفتهم، يُستعمل العنف بنسبة 1-2 بين كلّ عشر نساء، فيما رأى 15,8% وجود ذلك بنسبة 3-5 بين كلّ عشر نساء، ورأى 14,8% أنّ الظاهرة موجودة في أكثر من خمس حالات بين كل عشر نساء. في المقابل، عبّر 41,5% عن عدم معرفتهم بحجم انتشار الظاهرة.

جدول رقم 69

بناء على معرفتك، يُستعمل العنف ضدّ المرأة والفتاة في:

%	
28,0	1 – 2 من مجموع 10 بيوت
15,8	3-5 من مجموع 10 بيوت
14,8	أكثر من 5
41,5	لا أعرف
100,0	المجموع

حماية المرأة من العنف

في ما يتعلق بالأساليب التي من الممكن أن تستخدمها المرأة للتعامل مع قضية العنف، انقسمت الآراء، وكانت أكثر وسيلة حظيت بالدعم هي الاستعانة بالعائلة أو أحد الأعيان؛ إذ عبّر نحو

87,9% عن تأييدهم لذلك، ومنهم 54,9% أيّدوا ذلك بشدة. وقد كانت أقلّ نسبة دعم لترك البيت؛ إذ دعم ذلك 22,3% من المستطلّعين/ات، ومنهم 9% أيّدوه بشدة. في المقابل، أبدى 55,5% موافقتهم على إبعاد الرجل عن البيت، فيما عارض ذلك 44%، ومنهم 15,8% عارضوا ذلك بشدة. أمّا في ما يخصّ التوجّه إلى خدمات الرفاه الاجتماعيّ، فقد عبّر 62,9% عن تأييدهم لذلك، كما أبدى 65,7% الموقف نفسه بالنسبة إلى الاستعانة بالخدمات التي توقّرها الجمعيات النسوية، وقد انخفضت النسبة في ما يتعلق بالاستعانة بالشرطة، إذ أبدى 33% موافقتهم على ذلك، فيما عارضه وعارضته 67% من المستطلّعين/ات.

جدول رقم 70

إلى أيّ مدى تؤيّد/ين اعتماد كلّ من الوسائل التالية لحماية المرأة أو الفتاة في حال تعرّضها للعنف من قبل والدها، أخيها أو زوجها (بالنسبة المنوية)

أعراض جدًّا	أعراض	أويّد	أويّد جدًّا	
46,3	31,4	13,3	9,0	ترك البيت
39,4	27,6	20,6	12,4	الشكوى لدى الشرطة
18,9	18,2	38,8	24,1	الشكوى لدى قسم الرفاه الاجتماعيّ
17,6	16,6	41,2	24,5	التوجّه إلى خدمات المساعدة التي تقدّمها الجمعيات النسوية
4,0	8,0	33,0	54,9	طلب تدخّل العائلة أو أحد الأعيان
15,8	28,6	32,0	23,5	إبعاد المعتدي عن البيت
9,3	21,4	40,6	28,7	حماية المرأة نفسها بأيّة طريقة

وقد أكّد الكثيرون/ات، ممّن قوبلوا، على أهمية تتبّع التدرّج في مواجهة العنف ضدّ النساء، وبدا واضحاً أنّ التوجّه إلى الشرطة يجب أن يكون آخر الخيارات. كما عبّر عن ذلك الشيخ موفق طريف، رافضاً التوجّه إلى الشرطة إلا بعد استنفاد جميع الوسائل الممكنة داخل المجتمع لحلّ المشكلة:

أنا أؤكد على إعطاء فرصة في البداية قبل التوجه إلى القانون، أو أنه على الشرطة التروي قبل التصرف رأساً باتهام.. أو تقديم لوائح اتهام بل عليها إعطاء الفرصة ونحن نسعى لهذا فلنا لقاء مع وزير الامن الداخلي وقائد الشرطة لهذا الشأن... هذه الأمور لها قانون... نحن نطلب منهم على الأقل التوجه لقادة محطات الشرطة في وسطنا بأن يعطوا الفرصة في بداية الأمر لأهل الخير الكثر الذين يسعون إلى حل المشاكل...

وتمّ إبداء التحفظ من ترك المرأة البيتَ واعتبر حلاً قد يُعقد الأمور بدل أن يساهم في تدارك المشكلة وحلّها. عبّر عن هذا الموقف الشيخ كمال خطيب:

إنسانة معينة تشكي من وضع معين وتتوجه إلى جمعية نسوية مع احترامي للجميع ليس الحل هنا هو في سرعة تشجيع المرأة على ترك بيتها والخروج منه بمعنى لا يهيك شيء فهو قد ضربك... يوجد لدينا ملجأ للنساء المضروبوات في محل معين لا يعلم به احد سوانا! لا هذا ليس الحل أنا لا أعتبر أن الحل يجب أن يكون في هذه الطريقة بالتعامل مع مشكلة متواجدة في البيت. هنالك حل قد وضعه الشرع قد تكون هذه المرأة استنفدته وقد تكون لم تستنفده. "وإن خفتن شقاقَ بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها، إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما". انا أو من بانه تتواجد حلول قبل أن يكون اخر علاج الكي، أي قبل إخراج المرأة من بيتها وذهابها إلى مركز النساء المضروبوات. انا أو من بان هنالك رجالاً يستحقون السجن وعدم الزيارة لانهم لا يستحقون ان يكون أزواجاً، لكن هذا الشيء لا ينطبق على كل الحالات، هذا لا ينطبق على ان كل اشكالية تعرض على موظفة الشؤون الاجتماعية في المجلس المحلي تدعي بأن تنصح المرأة حالاً بالذهاب إلى الشرطة.

بل إنّ بعض القصص التي تبدو مستعصية، أحياناً، وغير قابلة للحلّ، قد يكون من الممكن حلّها في حال تجنّب حشر الشرطة في القضية. وقد تحدّث الشيخ موفق طريف عن إحدى هذه القصص:

أنا قد عالجت آخر قضية وتمحورت حول خلاف دار بين شاب وزوجته، لهذين الزوجين توجد ابنتان أو ابنه... لقد كان عنف في العائلة مما دفع الزوجة إلى تقديم دعوى ضدّ زوجها في الشرطة... مع العلم أنّ الزوج موظف كبير.. لذلك فإنّ هذا التصرف من قبل الزوجة سيؤثر سلبيّاً على الزوج مما يجعله يفقد عمله... فيما بعد عندما سعت أنا لتسوية الأمور فيما بينهم... جاء أبوها وأبوه طالبين مني بأن أسويّ فيما بينهما... كانت الجلسات طويلة وغالباً ما استمرت حتى ساعات متأخرة ما بعد منتصف الليل... في البداية رأيت أن حل القضية مستحيل لأنهما كلاهما يطالبان بالطلاق.. كأنه شيء معقد ولكن بعد عدة جلسات مع الطرفين استطعنا

والحمد لله تقريبيهما... فأنا لا أنسى المنظر الذي رأيته عندما قمنا بإعادة الزوجة إلى بيت زوجها حيث ظهرت عواطف المحبة، الاشتياق والحديث المتبادل من قبل الطرفين... اثناهما أصبحا يبكيان ويتساءلان لماذا قمنا بتقديم مثل هذه الشكاوى. هنا المشكلة لأن القضية تعقدت في الشرطة إذ ان الشرطة تبدي تحجراً، فلا نستطيع التصرف على الرغم من أنّ المشكلة قد حلت... يجب إعطاؤهم الفرصة بعيش حياة جديدة... إذا بقي القانون بهذا الشكل فلن يسنح بالتصرف ما بعد الصلح في العائلة... فإذا طرد هذا الشخص من عمله لسبب الشكاوى التي قدمت ضده من قبل زوجته... أنا لا أستطيع أن أصرم فيما سيحدث في المستقبل حيث سيوجه اليها الاتهام بأنها هي السبب في ذلك... هنالك أمور تتناقض مع القانون.

يتصلّ التحفظ من حشر الشرطة أو التوجّه إلى المؤسسات المهنية، في حلّ المشاكل المتعلقة بالعنف الأسريّ، بالثقافة الأبوية السائدة التي ترى في العلاقات العائلية شأنًا خاصًا يجب أن يُحلّ في هذا الإطار، والامتناع عن مناقشته في الحيز العلنيّ العامّ، وبما أنّ السترة تعني، أيضاً، التسرّ والسكوت، فالاستعانة بالشرطة عملٌ عكسيّ ينتج عنه "الفضيحة" والتداول العامّ لعلاقة المرأة والرجل، وبما أنّ المشاكل الزوجية ظاهرة موجودة ولا بدّ من التعامل معها، فإنّ حلّها يجب أن يكون من خلال استفاد الأدوات المجتمعية المتوفرة، من قبيل مساعدة العائلة أو تدخّل الوجهاء ورجال الدين، وكلهم ذكور.

الاعتداءات الجنسية ومواجهتها

الاعتداء الجنسيّ داخل العائلة

أظهرت الدراسة وجود تباين في دعم الأساليب التي يجب اتخاذها في حال تعرّض المرأة للعنف الجسديّ مقابل العنف الجنسيّ، فخلافاً للتردد الذي أبداه المستطلعون/ات في التوجّه إلى الشرطة في حال العنف الجسديّ، أبدى المستطلعون/ات تأييداً لتدخّل الشرطة في حال تعرّض الفتاة لاعتداء داخل الأسرة، فقد أبدى 68,5% من المستطلعين/ات تأييدهم الكبير أو المتوسط لتوجّه المرأة إلى الشرطة، كما أبدى 78,5% تأييدهم الكبير أو المتوسط للتوجّه إلى العاملة الاجتماعية،

وأبدى الموقف نفسه 74,5% بالنسبة إلى التوجه إلى الجمعيات النسوية. في المقابل، فقد نصح، إلى حدّ بعيد أو متوسط، 39,1% من المستطلعين/ات المرأة بالتكتم على الأمر خشية العار، وأبدى 40,4% الموقف نفسه خشية انحلال العائلة. تجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ الإجابات تشير إلى بلبلّة معيّنة بين المستطلعين/ات، إذ إنّ النصح بالتوجّه إلى الشرطة يفترض، مباشرة، عدم التكتم على الأمر، إلا أنّ قسمًا من المستطلعين/ات، نحو 10% على الأقل، نصحوا بالتوجّه إلى الشرطة من جهة، وبالتكتم على الأمر خشية العار، من جهة أخرى.

جدول رقم 71

في حال تعرّض فتاة أو امرأة إلى اعتداء جنسيّ من قبل أحد أقربائها، إلى أيّ مدى تنصح/ين عائلتها باتّباع الوسائل التالية؟ (بالنسبة المنوية)

لا أنصح	إلى حدّ ضئيل	إلى حدّ متوسط	إلى حدّ كبير	
20,7	10,7	14,9	53,6	التوجّه إلى الشرطة
11,1	14,4	25,4	49,1	التوجّه إلى الجمعيات النسوية للاستشارة والدعم
8,4	13,4	22,2	56,0	التوجّه إلى العاملة الاجتماعية
47,6	13,3	14,6	24,5	التكتم على الأمر خشية العار
46,7	12,9	15,3	25,1	التكتم على الأمر خشية انحلال العائلة

وقد رأى الشيخ موقّق طريف أنّ الاعتداء الجنسيّ يتطلّب تدخل الشرطة، على العكس من الاعتداء الجسديّ، الذي يجب محاولة حلّ مشكلته من خلال المجتمع المقرب:

بالنسبة لحالات عنف مثل الاغتصاب يجب تدخل الشرطة ويجب معاقبة المعتدي بأقصى العقوبات الممكنة مع تقديم علاج له.

غير أنّ تأييد التوجّه إلى الشرطة لا يعني الموافقة على إخراج الفتاة من البيت في حال كان المعتدي من العائلة، يضيف الشيخ موقّق طريف:

أنا ضد أن تخرج الفتاة لتستقرّ في مؤسسة... بل على المذنب الخروج من البيت.

وقد كان من المواقف المثيرة التي جاءت في البحث اعتبارُ الاعتداءات الجنسية داخل العائلة نتاجاً للتغيرات التي حدثت في المجتمع العربيّ وربطها بعدم التزام الفصل بين الجنسين حتى داخل العائلة، كما عبّر عن ذلك الشيخ كمال خطيب:

إنّ النبيّ عليه الصلاة والسلام يقول في الحديث الشريف: "إياكم والدخول على النساء. قالوا يا رسول الله أرأيت الحموم؟ قال الحموم هو الموت" فأقول في كتابي يومها ان الرسول عليه السلام حذر حتى اقارب الزوج من الخلو بالزوجة، لانه توجد اخطاء تقع، وانا استندت من معطيّاتهم حيث ان 72% من الاعتداءات هي من الدائرة القريبة، اذاً لماذا لا نذهب إلى الضوابط الشرعية؟! لماذا نقول ان خلوة الاخ من زوجة اخيه حرام؟ خلوة ابن العم مع زوجة ابن العم حرام؟ خلوة الصديق من زوجة اخيه حرام؟ انا اقولها باعتزاز واؤمن بها واطبقها.

تتناقض هذه النظرة مع المعطيات حول الاغتصاب داخل العائلة، إذ إنّ الاعتداء وخصوصاً على القاصرات والقاصرين يتمّ، في الكثير من الأحيان، من قبل المحارم الذين سمح لهم الدين بالاختلاط بهم، مثل الأب أو الأخ، فقد اوضحت جمعية نساء ضد العنف في تقريرها نصف السنويّ للعام 2004 أنّ أعلى نسبة من الاعتداءات تتمّ داخل بيت الضحية، حيث وصلت النسبة إلى 43% من مجمل الاعتداءات. وفي نسبة عالية جداً من الاعتداءات (64%) كان المعتدي إنساناً معروفاً للضحية أو أحد أفراد عائلتها أو زوجها.

الاعتداء الجنسيّ على المرأة من قبل غريب

أمّا في حال تعرّض المرأة لاعتداء من قبل غريب، فقد تميّز الموقف، هنا، بوضوح أكبر وأكثر موافقة على ضرورة التوجّه إلى طلب المساعدة من الأطراف المختلفة في مجال دعم الضحية ومعاقبة المعتدي، فقد أشار 70,9% من المستطلّعين/ات إلى أنّهم ينصحون الضحية، وبشكل كبير، بالتوجّه إلى الشرطة، فيما عبّر 12,2% عن عدم نصحتهم بذلك، ونصح 63,1% إلى حدّ بعيد

بالتوجه إلى العاملة الاجتماعية، ونحو 58,9% نصحوا بالتوجه إلى الجمعيات النسوية للاستشارة، فيما نصح، إلى حد بعيد، 26,0% بالتكتم على الأمر خشية العار، وأبدى، إلى حد بعيد، 37,2% نصيحتهم بضرب المعتدي، فيما عبّر 30,9% عن عدم نصحهم القيام بذلك.

جدول رقم 72

في حال تعرّض امرأة إلى اعتداء جنسيّ من قبل غريب، إلى أيّ مدى تنصح/ بين عائلتها باتّباع كلّ من الوسائل التالية: (بالنسبة المئوية)

لا أنصح	إلى حدّ ضئيل	إلى حدّ متوسط	إلى حدّ بعيد	
12,2	5,5	11,5	70,9	التوجه إلى الشرطة
8,2	11,5	21,5	58,9	التوجه إلى الجمعيات النسوية للاستشارة والدعم
7,1	10,4	19,4	63,1	التوجه إلى العاملة الاجتماعية
46,8	12,5	14,8	26,0	التكتم على الأمر خشية العار
30,9	12,6	19,3	37,2	ضرب المعتدي ومعاقبته

تشير جمعية نساء ضد العنف في تقريرها للعام 2004 إلى أنّ ارتفاعاً ملحوظاً طرأ على توجه الأهالي الذين يتعرّض أولادهم للاعتداء إلى المركز، وتشير الجمعية إلى أنّ 18 توجهًا من التوجهات التي وصلت إلى المركز (من أصل 160) كانت من قبل أهالٍ تعرّض أطفالهم لمحاولات اعتداءات جنسية أو لحالات اغتصاب. وخلال معالجة هذه القضايا قام الأهل بمرافقة أطفالهم للعلاج الطبيّ والنفسيّ بإرشاد طاقم المركز، ورغم أنّ هذا الارتفاع بحاجة إلى مراقبة وتأكّد من أنّه ارتفاع غير طارئٍ وأنه سيستمر لاحقاً، جاء معبراً عن موقف غالبية المستطلعين/ات في إطار المقابلات المعمّقة، الذين أكّدوا على ضرورة دعم المرأة المعتدى عليها

واعتبارها ضحية يجب الوقوف إلى جانبها، من أجل مساعدتها في تخطي الآثار النفسية للصدمة،
كما عبّر عن ذلك "أحمد"، الذي ردّ بضرورة مواجهة الأمر في حال كان المعتدى عليها ابنته:

ابنتي هي المعتدى عليها، لم تواجه هذا الحادث من خلال موافقتها، شأنها
شأن من أصيب بحادث طرق... يصعب التفكير بالموضوع... صعب علي
أن أتحمّل مجرد التفكير باحتمال حدوث هذا الاعتداء لأقرب الناس مني...
لا أستطيع تكهن ماذا سيكون رد فعلي إزاء هذا الحادث. هذا أشبه بالكابوس.

إنّ الاعتداء الجنسيّ وما يعنيه من مسّ عميق للضحية، يتحوّل إلى كابوس لما يعنيه، أيضاً، من
تأثير في مستقبل الفتاة وفي "سمعتها" و"سمعة" العائلة وما يحمله من مسّ لأهمّ القيم الثقافية
المتمثلة بالشرف. من هنا، فإنّ الكثيرين ممّن تمّت مقابلتهم في البحث عبّروا عن عدم إمكانية
مواجهة الأمر بالأساليب العقابية التي توقرها الشرطة، فقط، فأوا ضرورة معاقبة المعتدي
معاقبة جسدية، يضيف "أحمد":

هذه القضية من الصعب تمنيتها للعدو!.. العمل الأكبر خطورة في الدنيا،
خطر جداً، أنا سأقوم باستخدام كلّ الوسائل المتوافرة في الدنيا من أجل
اختفاء المعتدي عن الوجود.

فيما ردّ على السؤال نفسه أحد المشاركين في المقابلات بأنّه سيقوم بالانتقام، قائلاً: سأنتقم بشدة
من المعتدي ومن أهله.
ومع ذلك، نجد إلى جانب هذا الرأي رأياً مشكّكاً في أنّ الاعتداء الجنسيّ منتشر بشكل كبير، وفي
أنّه يشكّل مشكلة بين النساء المسلمات خصوصاً، وهو موقف يذنب الضحية ولكنه مستعد
لدعمها، عبّر عن ذلك أحد المستطلعين بقوله:

هنالك عدد قليل جداً لفتيات مسلمات مغتصابات... لا حاجة لتضخيم
الموضوع.. أنا أوكد أنه على المجتمع احتضانها ودعمها... أنا سأقوم
بدعمها كإنسانة معتدى عليها، لا ذنب لها... لو كانت ملتزمة بالشكل
الصحيح لما اعتدي عليها، ولكن على الرغم من ذلك يجب دعمها
واحتضانها وفق الأصل والمبادئ.

نشاط الجمعيات النسوية والنسائية: في سبيل تجاوز الواقع

أخذت الجمعيات النسوية والنسائية الفلسطينية في إسرائيل على عاتقها العمل من أجل تدعيم مكانة المرأة العربية، والخطو بها نحو مكانة اجتماعية مؤسّسة على احترام إنسانيتها وحقوقها الفردية والمجتمعية. واقترح المشاركون في المجموعات البؤرية والمقابلات المعمّقة مجموعة من الاقتراحات التي قد تساهم في تطوير الأداء المهنيّ للمراكز والجمعيات النسوية. وفي الإمكان تقسيم هذه الاقتراحات إلى اقتراحات عينيةّ واقتراحات بُنيوية. فشملت الاقتراحات البُنيوية ثلاثة اقتراحات رئيسية: التمييز بين الأهداف العملية والاستراتيجية والأهداف النسوية والنسائية، تحديد رؤية استراتيجية للحركات النسوية وتقسيم العمل بين الجمعيات والمراكز. أمّا، عينيّاً، فقد تمّ اقتراح مجموعة من المبادئ، كان أهمّها العمل على توعية مجتمعية للجنسين.

المستوى البُنيويّ

• التمييز بين العمليّ والاستراتيجيّ، النسائيّ والنسويّ

تميّز ماكسين مولينيكس (Molyneux 1985) بين المصالح الاستراتيجية والمصالح العملية (Practical) للنسويات، وكذلك بين المصالح النسائية والمصالح النسوية. إذ يفترض مفهوم المصالح النسائية مجموعة مصالح مؤسّسة على التشابه البيولوجيّ، تتعلق بمجموعة عوامل مثل الطبقة، الإثنية، والنوع الاجتماعيّ. في حين أنّ المصالح النسوية هي التي تطوّرها المرأة (أو الرجل) من دون أن تكون لها علاقة بالموقع الاجتماعيّ وتتعلق مباشرة بدلالات النوع الاجتماعيّ وخصوصيته. من هنا، فإنّ المصالح النسوية قد تكون استراتيجية أو عملية، ويُستنبط كلّ منها بوسائل مختلفة ويحتوي على مجموعة معانٍ مختلفة حول الذات النسوية (المصدر السابق، 232)، وتعرّف موسير (Moser) الاحتياجات الاستراتيجية النسوية، بأنّها تلك

الاحتياجات التي تميّزها المرأة نتيجة تبعيتها للرجل، وتختلف هذه الاحتياجات باختلاف الأوضاع وترتبط بتقسيم الأدوار، القوة والسيطرة، وقد تتضمن قضايا قانونية، عنقاً منزلياً، وسيطرة المرأة على جسدها. وتساعد مواجهة الاحتياجات الاستراتيجية للمرأة في الحصول على قدر أكبر من المساواة، بل وفي تغيير القيم والأعراف التي ترسخ تبعية المرأة. وعادةً ما يتم وصف الاحتياجات النسوية الاستراتيجية بأنها لبّ الخطاب النسوي الذي يعمل على الإزالة الجذرية لأسباب القمع، غير أنّ موزر (Moser 1992) تأخذ على العمل النسوي الاستراتيجي مساهمته في تجاهل المطالب الحياتية اليومية للنساء، وتقترح، تبعاً للنيكراغوية مولينيكس، العمل، أولاً، على الاحتياجات العملية للمرأة، وتعرّف هذه الاحتياجات بأنها تلك التي تميّزها المرأة في إطار دورها الاجتماعيّ المقبول، وهي لا تتحدّى التوزيعة التقليدية للأدوار أو تبعية المرأة ومكانتها الدونية، لأنها عبارة عن استجابة لاحتياجاتها المباشرة في سياق معيّن. إنّ هذه الاحتياجات هي عملية من حيث تمحورها حول القصور في ظروف الحياة، مثل توفير المياه، العناية الصحية، وتوفير فرص العمل. وتشير مولينيكس (Molyneux 1985, 233) إلى أنّ الاحتياجات العملية لا تتبع الأهداف الاستراتيجية مثل تحرير النساء أو المساواة بين الجنسين، ولا تتحدّى أنماط التبعية القائمة، رغم أنّ هذه الاحتياجات غالباً ما تكون نتيجة مباشرة لهذه الأنماط.

• تحديد الرؤية الاستراتيجية

أكدت المشاركات كما أكد المشاركون في المجموعات البؤرية والمقابلات المعمّقة أنّ أهمّ ما يقع على عاتق الحركات النسوية هو تحديد رؤيتها الاستراتيجية حتى لا تغرق هذه المؤسسات في البرامج العملية وحدّها، عبّرت عن ذلك "لانا" حدى الناشطات في العمل النسوي:

من المهم ان نمتلك موقفاً إستراتيجياً يشرح ما هي أهدافنا وموقفاً عملياً لتطبيق ما نرغب به. برأيي الكثير من الحركات النسائية حتى العالمية منها غرقت في الموقف العملي ونسيت الموقف الإستراتيجي. نسيت هذه الحركات بأنه من المفترض من الجانب العملي أن تصل إلى مدى أبعد من هذا. لذلك علينا أن نقرّر إلى أي مدى سنصل وفق سياق الحدث.

إنّ تبنيّ الهدف الاستراتيجي لا يعني العمل على الأهداف البعيدة الأمد فقط، بل يعني، أساساً، توجيه الجمعيات والمراكز المعنية بالفعاليات والمشاريع التي تقوم بها في سبيل الوصول إلى تحقيق رؤيتها الاستراتيجية، ويسبق هذا تحديد الاحتياجات الحقيقية للنساء الفلسطينيات في إسرائيل وتمييز نوعية هذه الاحتياجات، تضيف "لانا":

باعترادي إته بالرغم من تواجد الجمعيات النسائية إلا أننا لم نتوصّل بعد إلى الاحتياجات الحقيقية للنساء. على الرغم من العمل على أحد الجوانب (العنف)، إلا أنه يتغيب حضور جوانب أخرى. وهذه القضايا متواجدة في النقب والمثلث ومنها قضية حرمان المرأة من التعلم، قضية تعدّد الزوجات... لم تتخيل تواجد لمثل هذه القضايا وهذا نابع من عدة أسباب تعود أولاً، إلى تأثير جزء منا بالنساء اليهوديات. ثانيًا، إلى كون غالبية النشاطات متعلّقات ومستقلات اقتصادياً مما يجعلهن يباشرن العمل في القضايا من المحيط القريب منهن. فهذه القضايا مختلفة تماماً عن محيطهن.

خلق تكامل في برامج الجمعيات النسوية

من الأمور التي ستساهم في تحسين وتطوير أداء الجمعيات النسوية والنسائية هو خلق برامج تكاملية بين هذه المراكز، يُقصد بذلك عدم تخصيص الطاقات في عمل معيّن بل أخذ الاحتياجات المختلفة وتقسيم الأدوار بين الجمعيات، على أن تكون البرامج تكاملية لا صدامية أو مكثفة على برامج معيّنة دون غيرها، ويمنع ذلك خلق تنافس على مصادر التمويل نفسها أو اهتماماً بمجموعات نسائية دون غيرها، وقد عبّرت عن ذلك إحدى العاملات في الحقل النسويّ منتقدة منهجية العمل القائمة :

أولاً، جزء منها وهي عبارة عن مجموعات صغيرة تحاول أن تعمل على الموضوع نفسه، الأمر الذي يؤدي إلى تنافس. ثانيًا، المصادر محدودة جدًّا، الأمر الذي يؤدي إلى التنافس على المصادر المادية، التمويل... برأيي الفعل الحقيقي- غير متواجد- هو إنشاء أشكال جديدة من المنظمات النسائية. اليوم يوجد نماذج لـ NGO تقليدي، وهو مجموعة تعمل على مشاريع تتلاءم مع مصالح وأجندة الممول واقتراحاته. على سبيل المثال أنا أقترح أشكالاً جديدة للنساء، مثل تنظيم نساء على أساس قطاعي، نساء فلاحات وأخرى عاملات، نساء تابعات لقطاع مهنيّ معيّن. يجب إقامة قضايا نقابية تعالج وتتجاوب مع الحاجات العملية. والسبب كونه تنظيمًا يؤدي إلى نوع من

التمكين. نحن نفتقد لشكل منظمة أو حركة نسائية تجتمع على مصلحة مشتركة معيّنة لمجموعة معينة.

إقتراحات عينية

رأى 94,4% من المستطلعين/ات أن البرامج التي تعمل على مكافحة العنف ضدّ النساء وتسعى لتقديم المساعدات الفعلية للضحايا هي برامج مناسبة ومناسبة جداً، كما رأى 95,9% أن برامج التوعية الموجهة للأفراد حول حقوق المرأة هي برامج مناسبة حتى مناسبة جداً، أعقب ذلك، بنسبة 93,1%، الموقف من البرامج المعدّة لتقوية شخصية المرأة، ومن ثمّ، بنسبة 93,5%، البرامج التي تُقدّم من خلالها الاستشارة عن القوانين التي تحمي حقوق المرأة. وكان الدعم الأقل لكن المرتفع مع ذلك، بنسبة 85,3%، متعلقاً بالموقف من البرامج التي تعمل على تغيير قوانين الدولة والإجراءات التي تحمي المرأة وحقوقها، فيما اعتبر 14,8% هذا الأسلوب غير مناسب.

جدول رقم 73

الجمعيات النسائية تقوم بنشاطات متنوعة من أجل تحسين مكانة المرأة والحفاظ على حقوقها، أيّ من هذه النشاطات تراها/ترينه مناسباً لتحسين مكانة المرأة في بلدتك؟

(بالنسبة المنوية)

غير مناسب أبداً	غير مناسب	مناسب	مناسب جداً	
0,5	3,5	37,7	58,2	برامج توعية لأفراد المجتمع حول حقوق المرأة
1,0	5,9	38,9	54,2	برامج تكتسب الفتاة والمرأة من خلالها شخصية أقوى
0,8	6,7	37,9	54,6	برامج تُقدّم من خلالها الاستشارة عن القوانين التي تحمي حقوق المرأة
2,3	12,5	39,9	45,4	برامج تعمل على تغيير قوانين الدولة والإجراءات التي تحمي المرأة وحقوقها
1,6	3,4	31,7	63,2	برامج تعمل على مكافحة العنف ضدّ المرأة والفتاة وتقديم المساعدة الفعلية لضحاياها

ركز المستطلعون/ات المشاركون/ات في المقابلات والمجموعات البؤرية على أهمية أن تُوجّه الفعاليات والدورات والنشاطات التوعوية إلى الجنسين وعدم قصرها على فئة النساء، لأنّ المشكلة ليست توعية المرأة المقموعة لواقعها فحسب، بل المساهمة في تغيير نمط تفكير الرجل صاحب القوّة والسلطة، الذي ما لم يتمّ العمل معه فسيجتهد في المحافظة على مكانته وقوّته :

اختراق المجتمع الرجالي من قبل المؤسسات النسائية حسب رأيي يجب أن يكون إستراتيجية معينة مهمة جداً... مركزية. ليس فقط توعية نساء... أن تتمرد المرأة أو تقوم ضد الرجل... يعني ok تتمرد ولكن "تخربوا بيتها". نحن لا نبغى أن "نخرّب بيتها". نحن نريد أن نشعر أن عندها قوة، عندها وعي، ممكن أن تتعامل مع رجالها أو مع الرجال من حولها بشكل معين وأن لا يخرّب بيتها من جهة أولى. نحن يجب أن نشغل على الرجال الذين حولها. هكذا نساعدنا. أن لا نعلمها السباحة ونوقعها في نصف البحر. هذا غير كافٍ. حسب رأيي يجب على المؤسسات النسائية بأن تشغل على الرجال وليس كما يحصل.

وقد عبّر أحد الرجال المشاركين عن أهمية اتباع برامج توعوية غير مقتصرة على النساء بل معدّة للجنسين، بقوله:

نحن نتعلم أن نكون محامين ودكاترة ومهندسين ولكن لا نتعلم كيف نكون أزواجاً أو كيف نكون معاشرين للطرف الآخر. هذا كله موجود عندنا بالسليقة لماذا إذاً لا يتم عمل مجموعات ولو على نطاق لترح هذه الاشياء مثل علاقة زوج-امرأة، اب-ابن الوالدين-الابناء.

وقد أشار المشاركون والمشاركات في البحث إلى أنّ أهمية العمل على توعية الجنسين تمنع خلق فجوة في التفكير بين الجنسين، أو خلق حالة اغتراب للنساء اللاتي يكنّ واعيات لواقعهنّ ولكنهنّ غير قادرات على التغيير، وقد عبّرت "رناد" وهي إحدى العاملات الاجتماعيات عن المخاوف من البرامج التوعوية أو برامج التمكين التي تعمل مع النساء، فقط، بقولها:

هناك شيء يخيفني عندما نتكلم عن أمثلة في نطاق العمل، أحد الأشياء التي كنت أفكر فيها دائماً بيني وبين نفسي وأفكر فيها أيضاً بصوت مرتفع، إذا أخذت فئة معينة من الفتيات أو النساء اللواتي بنظري هن مضطهدات وأعلمهم شيئاً جديداً، سأخذ مثال التربية الجنسية التي نلقها في الفترة الأخيرة وأخذ بنات في الثاني عشر وأعطيهم ورشة عمل عن موضوع التربية الجنسية ونقول إن هذا شيء خاص فيك وبعد ستة أو سبع شهور يكون عندي أربع قتيلات، هذا أتحدث فيه كثيراً في هذا الوقت، وأطرحه لأنه من المهم أن نضع المقاييس والأشياء التي نريد الحديث عنها، ما مدى أهمية أن أتحدث عن هذه الأشياء أم لا، أن تكون عندي القوة عندما أريد أن أقيم لوبي أو مجالس نسائية. أن لا ينتظرنني أخي في البيت أو زوجي أو ابن عمي يتحدث عني كذا وكذا ويمكن أن أتعرض لأشياء – هل يوجد شيء من هذا النوع.

وقد طرحت "نسرين" التي تعمل في المدن المختلطة بعض المشاكل التي واجهتها نتيجة تطبيق برامج تمكين نسوية مقتصرة على النساء:

الجميع يعرف المدن المختلطة. ما هو وضع الإنسان الذي يعيش في المدينة المختلطة، فهو أولاً عربي وعنده عادات وتقاليد، وثانياً منكشف لكل الوضع اليهودي، والإدارة اليهودية تطلب منا إقامة برامج موازية للوسط اليهودي، مما يدخل الفتاة العربية في صراع مرير بينها وبين نفسها فهل تنفذ ما يطلبه منها المجتمع وان تلبس الدبلة في جبل 18، ام تخوض مستقبلاً آخر؟ هذا مهم جداً وأنا أطرحه لأنه مخيف جداً وحدث هذا الشيء معنا، أخذنا فئة معينة من الفتيات وأقمنا لهن دورة "تمكين"، وللأسف فقد هربت أربع بنات من المجموعة لملاجئ النساء المضروبات لأنهن عندما اعترضن على شيء معين كقضية زواج أو أردن الخروج للعمل ودخلن الى صراع { مع العائلة} ..

وقد اقترح العديد من المشاركين/ات أهمية العمل على برامج توعوية للجنسين من مراحل الطفولة، وعدم البدء بمراحل عمرية متأخرة يكون فيها قد تم صقل شخصية الفرد:

من خلال عملي مع جيل الطفولة المبكرة بإرشاد الأهالي حسب رأيي يجب العمل منذ الطفولة المبكرة، حتى قبل ثلاث سنوات لأن عملية التنكيل بالبنات تبدأ من جيل صغير. هذه بنت معنا هذه لا شيء، أنا لي حق أن أنظر إليها من فوق أنها هي لا شيء، أنا الولد أنا شيء كبير كوني ولد، حتى نلاحظها في أشياء صغيرة أن الولد حتى لو خلع ملابسه مرة يسمح له الأهل، يعني التوعية تكون للأهل والأبناء أنه مسموح له أما البنات فيجب أن تخفي دائماً، يجب أن لا يظهر منها أي شيء، أنا لا أقول أنه يجب أن يظهر لكن قضية ماذا يقول الشيء، الشيء يقول أنه أنت مسموح لك حتى أن تقف بالشارع ويقضي حاجته في الشارع، هنا ينظر للبنات على أنهم لا شيء

حتى باللعب، حتى أنه في جيل صغير أنه هل أبكي مثل البنات؟! هذه دونية للمرأة من جيل صغير وخسارة إذا أردنا العمل يجب أن نبدأ من هناك. شكراً جزيلاً.

ويوضح هذا الرأي أنّ العمل مع الأطفال يبدأ بعدم التمييز في التعامل معهم على أساس جنسهم، وعدم تعزيز مشاعر التفوق أو الدونية لكلّ جنس؛ بالعمل على تعزيز مشاعر إنسانية غير مجنسة ومنحازة إلى جهة دون أخرى، وفي الإمكان العمل على ذلك من خلال الحضانات، والاستمرار بعدها عبر تقديم دورات إرشادية للحاضنات والأهالي ومن ثمّ للمعلمين، حول أساليب التعامل مع الجيل الصاعد.

تجدر الإشارة إلى أنّ المستطلعين والمستطلعات أبدوا موافقة على المشاركة في الفعاليات التي تقوم بها المنظمات والمراكز النسوية والنسائية، فقد أبدت/ت 71,2% تأييدهم/نّ لمشاركة نساء من عائلتهنّ في نشاطات الجمعيات النسوية، في المقابل أبدت 19,6% تحفظهم ونحو 9,3% معارضتهم. وتباينت المواقف من ذلك بين الجنسين، ففي حين أبدت 80,5% من الإناث تأييدهنّ، أبدت 16,9% من الذكور، فقط، تأييدهم، كما أبدت 14,9% من الإناث تحفظها مقابل 24,2% من الذكور، وعارضت ذلك 4,6% من النساء مقابل 13,9% من الذكور. ويعني ذلك أنّ النساء يجدنّ مبرراً وحاجة وإرادة من أجل المساهمة في تغيير واقعهنّ أكثر من الرجال.

جدول رقم 74

هل تؤيد/ين مشاركة النساء والفتيات من عائلتك في نشاطات هذه الجمعيات؟

حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

أنتى	ذكر	المجموع	
80,5	61,9	71,2	أؤيد
14,9	24,2	19,6	أتحفظ
4,6	13,9	9,3	أعارض
100,0	100,0	100,0	المجموع

أما في ما يتصل بمدى الاستعداد للمشاركة في التطوع في الجمعيات النسوية، فقد عبّر 43,1% عن أنهم مستعدون جداً، 37,9% قالوا إنهم مستعدون، فيما قال 16,2% إنهم غير مستعدّين، وقال نحو 2,8% إنهم غير مستعدّين أبداً. تباينت، هنا، أيضاً، الآراء بين الجنسين؛ إذ أبدت النساء حماساً أكبر للتطوع في الجمعيات النسوية مقابل 38,0% من الذكور الذين عبّروا عن استعدادهم الكبير؛ فقد وصلت نسبة النساء إلى 48,4%. بينما عبّر 18,7% من الرجال عن عدم استعدادهم ونحو 3,8% عن عدم استعدادهم التام، مقابل 13,7% أعلن عدم استعدادهنّ ونحو 1,7% عدم استعدادهنّ التام.

جدول رقم 75

هل أنت مستعدة/ة للتطوع أو التبرع في/لـ هذه الجمعيات من أجل تطوير عملها وتكثيف نشاطاتها؟

حسب جنس المستطلع/ة (بالنسبة المئوية)

أنثى	ذكر		
48,4	38,0	43,1	مستعدة/ة جداً
36,2	39,5	37,9	مستعدة/ة
13,7	18,7	16,2	غير مستعدة/ة
1,7	3,8	2,8	غير مستعدة/ة أبداً
100,0	100,0	100,0	المجموع

الفصل الخامس

المرأة العربية بين عنصرية الدولة وذكورية المجتمع

كانت الدولة، في هذا البحث، الغائب الحاضر؛ فلم يحملها المستطلعون/ات مسؤولية مباشرة عن مكانة المرأة، كان المبحوثون والمبחותات غالبًا ما يعلنون: "نحن جزء من أقلية مقموعة"، أو "نحن أقلية في دولة تميّز ضدنا". وينتقلون من دون تعليق، إلا في ما ندر، إلى الحديث عن المكانة الدونية للمرأة في المجتمع، وعن القيم والعادات والتقاليد، وأهمية التوعية والعمل مع مختلف الفئات، ودور المرأة العاملة وأهمية التعلم، ويسهبون في ذلك كله، والدولة كانت غائبة!

ولو تخيلنا أنفسنا نقوم بالبحث نفسه في مكان آخر، في الأردن، مثلاً، أو في مصر أو في المجتمع اليهودي، فهل ستكون الدولة غائبة، أيضاً؟ هل كان في الإمكان الحديث عن تحسين مكانة المرأة من دون التطرق إلى دور الدولة ومؤسساتها ووزاراتها؟ نشك في ذلك؟ الدولة لا تغيب إلا إذا كانت تخبر، في عمق التجربة، بأنها ليست مرجعية يُمكن الاعتماد عليها، وهي تغيب، أساساً، لأنّ التوقعات منها متواضعة، بل متواضعة جداً، وعندما تحضر فهي تحضر كظلّ غيمة يتبدّد بسرعة الدخول إلى النفاش في الأمور التي نملك فيها زمام المبادرة، المجتمع، الثقافة، القيم، العادات، ولربما التمثيل السياسي.

كيف نفهم، إذًا، غياب الحديث عن دور الدولة وهي التي تسنّ قوانين عنصرية كقانون المواطنة، تهدّد عبره النساء المتزوجات في المناطق المحتلة بعدم تجنيس أولادهنّ، أو تقوم، في منتصف الليل، بطرد النساء المتزوجات داخل الخط الأخضر، اللاتي لم يُوافق على منحهنّ لمّ شمل، وتحضر بقوة في فصل المرأة، قسرياً، عن علاقاتها العائلية مع أهلها الذين يعيشون خلف الجدار، وتخطّط لمحاصرة الخطر الديمغرافي للعرب المتمثل برحم المرأة العربية؟

الحقيقة هي أنّ تجربة العربيّ مع الدولة تفسّر، إلى حدّ بعيد، هذا الغياب المفهوم، فهي تحضر، عادة، للقمع، وتغيّب حين يكون الأمر متعلّقًا بالقيام بدورها كدولة وليس كعسكر، فقط. فهي تغيّب عن المساهمة في توفير أماكن عمل للنساء، أو في إدخال المدارس إلى القرى غير المعترف بها. تغيّب عن تدعيم المدارس العربية (أو أنّها تحضر لتضع المنهاج، فقط)، تغيّب عن توفير مواصلات منظّمة، من القرى العربية إلى المدن، فتقلّل بذلك من إمكانية خروج المرأة للعمل. تغيّب عن تدعيم دور الحضانات أو إقامتها، لثراكم العراقيّ أمام المرأة العاملة، وهي تغيّب، أساسًا، في الوقت الذي يُراد فيه حضورها وتحضر في الوقت الذي يُرجى فيه غيابها.

ويجد غياب الدولة تعبيره في القمع المؤسّس الذي يتعرّض له الفلسطينيّ في وطنه، في ارتفاع نسبة البطالة، بين النساء خصوصًا، وفي شحّ الفرص التي توقّرها الدولة لعمل المرأة، إضافة إلى عدم توفير شبكة دعم لخروج المرأة للعمل مثل الروضات وبيوت الحضانة. وتشير الإحصاءات إلى أنّ القرى العربية هي مناطق تتركز فيها البطالة. وقد وصلت نسبة البطالة بين العرب في هذا العام إلى 13,4% مقابل 9,8% بين اليهود. وبلغت نسبة النساء الفلسطينيات العاملات عام 2001 نحو 22% من النساء اللاتي تُراوح أعمارهنّ بين 25 وبين 54 سنة، مقارنة بـ 77,3% من النساء اليهوديات العاملات من الشريحة العمرية نفسها ونحو 77% من الرجال الفلسطينيين في إسرائيل. وانخفضت (CEDAW 2005) النسبة بين النساء العربيات بنات 15 سنة فما فوق، (البالغ عددهنّ 374,8 ألف امرأة عربية) عام 2003؛ فقد كانت 17,3% (دولة إسرائيل 2004)، وتبقى النسبة، في الحالين، أقلّ من نسبة النساء العاملات في مصر أو لبنان، حيث وصلت نسبتهنّ عام 2000 إلى 30% من مجمل القوّة العاملة، وأقلّ، أيضًا، من نسبة النساء العاملات في الأردن؛ حيث كانت في العام نفسه 25% (World Bank 2002). وتوضّح هذه المعطيات أنّ المرأة الفلسطينية في إسرائيل هي في أدنى مستويات التحصيل في مجال العمل،

سواء أقررت المرأة العربية أم بالمرأة اليهودية، بل إن نسبة النساء الفلسطينيات العاملات أقل من المعدل الشرق أوسطي والإفريقي عمومًا، الذي يبلغ 25%، وهي أقل نسبة في العالم. وإذا ما قارنا بين الموافقة المجتمعية المبدئية المتقبلة لعمل المرأة، كما بدت لنا في هذا البحث، وواقع تشغيل النساء، اتضح لنا أن الرغبة في العمل تعرقها مجموعة من العوامل السياسية البنيوية التي لا ترى في المرأة الفلسطينية هدفًا مشروعًا في برامجها؛ إذ إن المرأة الفلسطينية بوصفها تنتمي إلى أقلية مقموعة تتأثر، أولاً، بسياسات الدولة القمعية وممارساتها الغابنة تجاه هذه الأقلية؛ حيث ما زالت أكثرية القرى والمدن العربية تفتقر إلى فرص التشغيل المناسبة، فلم يوجد في المناطق العربية عام 2004 سوى 3,2% من المناطق الصناعية المدعومة من قبل وزارة الصناعة، وقد خصّصت هذه الوزارة 10% من ميزانيتها، فقط، لدعم المناطق الصناعية في الوسط العربي وتطويرها، إضافة إلى ذلك، تفتقر المناطق العربية إلى الخدمات الجماهيرية كالمواصلات المنظمة من القرى العربية إلى المدن القريبة، كما لا تتوافر دور الحضانات التي تضمن وجود مكان مريح للطفل في ساعات عمل الأم (CEDAW 2005)، وفيما تُعتبر الدولة المشغل الأساسي للنساء اليهوديات، فإنها ما زالت قاصرة عن تقديم مستوى لائق من التشغيل للمرأة العربية. فلا توجد في القرى العربية، تقريبًا، مكاتب أو شركات حكومية قادرة على استيعاب النساء، ونتيجة لذلك، فإن نسبة النساء العربيات العاملات في القطاع العام أقل بكثير من نسبة النساء اليهوديات. وصل عدد النساء العاملات في القطاع العام سنة 1972 إلى 45,920 امرأة، من بينهنّ 3,290 امرأة عربية، فقط، أي 7,2% من مجموع النساء اللاتي عملن في هذا القطاع. وقد وصل العدد عام 1983 إلى 104,165 امرأة، من بينهنّ 3,900 امرأة عربية، فقط، أي 8,9% من مجمل النساء اللاتي عملن في القطاع العام، ووصل العدد سنة 1995 إلى 184,640 امرأة، منهنّ 25,200 امرأة عربية، فقط، أي ما نسبته 13,6% من المجموع العام (بولص 2003). وتجدر الإشارة إلى أن 82% من النساء العربيات في القطاع الخاص مشغلات من قبل وزارة الصحة. أمّا الباقيات فموزّعات على خمس وزارات أخرى، فيما لا توجد أية امرأة

في وزارة العلوم، الأمن الداخلي، المواصلات، البنى التحتية، الإسكان، السياحة (المصدر السابق).

يخلق هذا واقعاً مغيباً، تشحّ فيه فرص العمل أمام الجميع، إلا أنّ المرأة هي أوّل وأكثر المتضرّرين منه؛ فهي تضطرّ إلى الاكتفاء بالبحث عن عمل ضمن "العرض المتوافر" في القرية أو في المدينة التي تسكنها لتكتفي، في كثير من الأحيان، بمردود يقلّ عن المعدل العامّ وضمن شروط عمل مجحفة.³⁰ ولا تعمل الدولة على تهميش المرأة الفلسطينية، فقط، بل تعمل على إلغاء فرص النهوض البنيويّ بمكانتها؛ لسبب سياستها القمعية ضدّ العرب، وتفيد الإحصاءات المنشورة أنّ العرب هم الأفقر في الدولة؛ حيث بلغ معدل الفقر بين العرب 37,6% مقابل 13,5% في الوسط اليهودي، هذا بعد إضافة مخصّصات التأمين الوطني، فقد بلغ قبل هذه الإضافة 31,3% بين اليهود ونحو 52,8% (سيكوي 2003) أو كما أوضحت "كفاح" الناشطة في المدن المختلطة:

تعمل الأوضاع الاقتصادية المتردية للمجتمع العربيّ على زعزعة البنية الاجتماعية، للرجال والنساء، ويساهم ذلك في القمع الذي يجد تعبيره في حالة التردّي المستمر لواقع الفلسطينيين في المدن المختلطة.
إذا كان وضع الرجل العربيّ مغيباً داخل المدينة، التي تعيش هذه الصورة من الضعف والتفكك، فلا بدّ من أن يكون وضع المرأة أضعف ومزعزعاً أكثر.

من هنا، فإنّ المرأة العربية في إسرائيل لا تواجه الموروث الاجتماعيّ، فقط، الذي يتعامل معها بوصفها أقلّ مرتبة من الرجل، فيوجب مراقبة سلوكيّاتها والاهتمام بالألا تخرج عن الدور الجنسيّ المعدّل لها، بل تخبر على جسدها معنى انتمائها إلى أقلية فلسطينية مقموعة، فهي تُحرم من العمل لأنّ الدولة لا تخلق فرص عمل في بلدها، وهي معرّضة للحرمان من التعلّم لأنّها تسكن قرية غير معترف بها تفتقر إلى مدرسة، أو حتى إلى كتاب، فالتعلّم، بوصفه حقّاً مقبولاً، يحظى

³⁰ للمزيد، يُنظر إلى تقرير الجمعية العربية لحقوق الإنسان 1998.

بأهمية مبدئية في المجتمع ولا يتوافر لجميع النساء؛ إذ إنّ النساء اللواتي يعشن في القرى غير المعترف بها، في منطقة الجنوب، خصوصاً، محرومات من فرص التعلّم أو، كما عبّرت عن ذلك "هبة" التي كانت قد تمكنت من إكمال تعلّمها لسبب عيشها مع عائلتها في بئر السبع:

بنات عمّي غير معترف بهنّ، وهذا ينعكس على أرض الواقع بكون ابنة عمّي لا تستطيع إكمال تعلّمها الثانويّ لعدم وجود مدرسه ثانوية. فأصبح حلمها، الآن، أن تتمكن من إكمال تعلّمها حتى صف التاسع. أمّا أنا فأحلم بالحصول على الدكتوراة!

إنّ بئر السبع، بوصفها مدينة يهودية، توفّر للمرأة مجموعة من المؤسسات الداعمة، يصبح سقف المرأة فيها مرتفعاً، بينما تُحرم المرأة التي تسكن القرى غير المعترف بها من حقّها في إنهاء تعلّمها الثانويّ، ولأنّها أنثى في مجتمع ذكوريّ ومواطنة منقوصة الحقوق، تُحرم من فرصة تحويل جدّي في مسار حياتها، إنّ إحجام الدولة عن خلق فرص العمل، وتدخّلها السافر في منع الاعتراف ببعض القرى، والعمل على إفقارها إلى المؤسسات، يعمل، عمليّاً، على إرجاء فرص تغيير مكانة المرأة إلى أجل غير مسمّى، ويساهم في انتشار ظاهرة الزواج المبكر، حيث إنّ المرأة التي تعيش في ظلّ انعدام فرص التعلّم أو العمل وتلزم بيتها، تجد نفسها محصورة بين خيار الزواج وانتظار الزواج! أوضحت "هبة":

إنّ التعلّم هو حقّ أساسيّ، الناس في النقب محرومون منه... الأهل لا يمانعون في إرسال أبنائهم الشباب لإكمال تعلّمهم الثانويّ في قرى مجاورة ومعترف بها، ولكن، ولأسباب تقليدية مثل سفر البنات مع الشباب في نفس الباص، يمنع الأهل البنات من إكمال تعلّمهنّ خارج القرية. مع العلم أنّ الأولاد هم أولاد أعمامهنّ... هذا هو السبب الأساسيّ لاستقرار البنات بعد جيل الصف التاسع في البيت.

وهنا، تجدر الإشارة إلى حجم التمييز بين المدارس العربية واليهودية، حيث أظهر المسح الذي قامت به دائرة الإحصاء الإسرائيلية أنّ الدولة تخصّص 12 ضعفاً من ميزانيتها للطالب في المدارس الدينية اليهودية ممّا تخصّصه للطالب العربيّ، فتخصّص 10,700 ش.ج. للطالب في المدارس الدينية، مقابل 862 ش.ج. للطالب العربيّ. من هنا، فإنّ إحدى نتائج هذا الإهمال أنّ

5% ممّن أنهبوا دراستهم الثانوية توجّهوا إلى التعليم العالي مقابل 53% من سكان المدن اليهودية المؤسسة اقتصادياً ونحو 20% من سكان مدن التطوير (دولة اسرائيل 1990).

إنّ غياب الدولة في هذه الحالة ليس غياب الوليّ السلبيّ، بل إنّ غيابها الفاعل، عبر مصادرة إمكانيات تغيير المكانة الاجتماعية للمرأة، فحرمان المرأة من التعلّم هو تدخّل فاعل لسدّ الطرق أمامها لتحصيل علميّ عالٍ، وإدخالها في مسار الإعداد للزواج المبكّر. ويبقى أن نشير إلى أنّ هذا الغياب الفاعل للدولة هو غياب يفرز منظومة قمع المرأة وينشّط عوامل ترسيخ دونيتها. إنّ تلاقي المجتمع الأبويّ المحافظ مع الدولة العنصرية يساهم في مُراكمة العراقيّ البُنويّة أمام تحرير النساء ويُبقينّ أسيرات واقع غابن.

الباب الرابع

الخلاصة

ما زالت نساء العالم يعانين الغبن الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وإن اختلف شكل المعاناة وحدتها أو تجلّي صورها من مجتمع إلى آخر ومن طبقة إلى أخرى. ورغم أنّ غالبية دول العالم تبنت مواثيق دولية تحرّم الظلم والتمييز على أساس الجنس، تبقى هذه المواثيق مشاريع نظرية أكثر منها عملية، خصوصاً في المجتمعات التي تعيش أوضاعاً سياسية متقلّبة وصراعات قومية مستمرة، حيث تصبح النساء حاملات عبء الجماعة القومية المقموعة والنظام الأبويّ الغابن، وهو الوضع الذي تعيشه النساء الفلسطينيات بمن فيهنّ النساء الفلسطينيات في إسرائيل.

لقد انطلق البحث الحاليّ في فهم مكانة المرأة الفلسطينية في إسرائيل من خلال كونها تنتمي إلى مجتمع أبويّ ذكوريّ يعيش في دولة تميّز ضده كإقلية قومية أصلانية. وافترض البحث أنّ المرأة الفلسطينية في إسرائيل تواجه ثلاثة مستويات من القمع: القمع على أساس قوميّ كجزء من الأقلية الفلسطينية، والقمع على أساس النوع الاجتماعيّ في داخل المجتمع الفلسطينيّ الذي تنتمي إليه، والقمع على أساس كونها جزءاً من جمهور النساء اللاتي يعشن في دولة ذكورية معسكرة. وقد اعتمد البحث في فهم مكانة المرأة على دمج ثلاث أدوات بحثية كميّة وكيفية: المقابلات المعمّقة، المجموعات البؤرية والاستبيان الكميّ، وقد تمّ تحليل النتائج التي وقّرتها كلّ أداة، ومن ثمّ تمّ ربط النتائج ومقارنتها معاً، وكان الهدف من استخدام أساليب البحث الكميّة إلى جانب الكيفية، هو الوصول إلى أعلى درجات الدقة الممكنة.

أظهر البحث أنّ المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل هو مجتمع مركّب من وجهات نظر متفاوتة ومختلفة في ما يتّصل بتقييم مكانة المرأة، دورها الاجتماعيّ، شكل العلاقة بين الجنسين والأساليب الأفضل لتطوير مكانتها، وكذلك النظرة إلى أساليب الضبط الاجتماعيّ.

ففي ما يتصل بتقييم مكانة المرأة العربية، برزت وجهتا نظر أساسيتان: وجهة نظر تعتمد مقارنة ماضوية عمودية تقيّم مكانة المرأة اليوم إيجابياً من خلال سرد إنجازاتها، مقارنة بواقعها في الماضي. مقابل مقارنة أفقية تشكك في هذه النظرة الإيجابية، وتعتبر أنّ التغيير الحاصل هو تغيير شكليّ لم يتغلغل إلى صلب العلاقات التسلطية الأبوية، وأنّ التغيّرات الملحوظة ليست إلا تغيّرات كميّة لم تزرع الموروث الثقافيّ الذي يتعامل مع المرأة ككائن دونيّ.

وقد كشف البحث عن أنّ المواقف من المرأة تنقسم إلى مواقف تُحيل إلى حقوق المرأة وإلى مواقف تُحيل إلى احترام المرأة، وأظهر أنّ احترامها لا يتناقض والرغبة في استمرار السيطرة عليها؛ فالرجل الذي عبّر عن احترامه الشديد للنساء، أو رجل الدين الذي وضع المرأة في مكانة عُليا كمقدّسة وشدّد على ضرورة تكريمها، لم يكن على استعداد للإقرار بضرورة المساواة بين الجنسين. كما أظهر البحث أنّ المواقف من الحقوق تتمفصل في مستويين: مستوى الحقوق العينيّة ومستوى الحقوق الاستراتيجية؛ ففي حين تُعتبر الحقوق العينيّة استجابة للتغيّرات المجتمعية ومتطلبات العصرنة، تتعلق الحقوق الاستراتيجية بالعلاقة بين الجنسين في النظام الأبويّ، المتمثلة بالسيطرة على المرأة من خلال القيم والشيفرات الثقافية، كالعرض والسمعة وتوزيع الأدوار في المنزل. لقد أظهر البحث أنّ المجتمع يُبدي استعداداً واسعاً للاعتراف بحقوق المرأة العينيّة مثل الحقّ في التعلّم والعمل والحماية من العنف، إلاّ أنّه ما زال غير مستعدّ للقبول بهذه الحقوق بشكل جارف، عبر شرطها بمجموعة من المطالب المترافقة، التي تأتي، عملياً، لتكرّس النظام الأبويّ من خلال عدم الإقرار بحقّ المرأة في حرية الحركة والسيطرة على الجسد وإقامة علاقات ندية مبنية على المساواة التامة مع الرجل، فتبقى المفاهيم الأبوية المتعلقة بالسمعة والشرف وتفهمّ ضرب المرأة أو قتلها (في بعض الحالات) عبارة عن بوالص تأمين لضمان إعادة إنتاج علاقات السيطرة بين الجنسين. تجدر الإشارة إلى أنّ المواقف تمايزت في كثير من الأحيان، حسب جنس المستطلع، الانتماء الجغرافيّ والمستوى التعلّمي والاقتصاديّ والجيل؛

فكانت الفئة الأكثر تعلّمًا والفئة الشابة أكثر ميلاً إلى تبني مواقف إيجابية من حقوق المرأة. كما أظهر البحث علاقة واضحة بين الوضع الاقتصادي ودرجة اللبرلة تجاه تفهم قضايا المرأة؛ حيث زادت نسبة التقبّل لحقوق المرأة بين الفئات الموسرة عنها في غيرها.

يُمكن القول إنّ أكثر الحقوق تلقياً لأعلى نسبة من الدعم والشرعية هو حقّ المرأة في التعلّم؛ فقد أبدى أكثر من 95% من المبحوثين ضرورة إعطاء مساواة أو مساواة تامّة للمرأة في التعلّم، وقد أوضحت النقاشات التي جرت في إطار المجموعات البؤرية والمقابلات أنّ التعلّم أصبح يُعتبر "سلاحاً" للمرأة يحميها من تقلبات الزمان ويضمن لها وظيفة محترمة توفر لها مصدر رزق مستقبلياً، غير أنّ التعلّم ليس حقاً غير مشروط، بل هو حقّ مسيخ بشبكة حماية أبوية كضرورة حفاظ الفتاة على سلوكيات مقبولة في الجامعة، أو، أحياناً، اشتراط عدم نومها خارج البيت بل التعلّم والعودة إلى البيت، يومياً. ورغم ذلك، نجد أنّ التعلّم هو الحقّ الوحيد الذي نال عالياً درجات الشرعية والتقبّل، يليه، من حيث الاعتراف بأهميته، ضرورة حماية المرأة من العنف والاعتداء؛ إذ رأى أكثر من 93% أنّه يجب ضمان المساواة في الحماية من العنف للنساء، غير أنّ هذه النتيجة إذا ما أخذناها بحرفيتها تتناقض وتفهم ما يقرب من 40% من المبحوثين للقتل على خلفية شرف العائلة من جهة، وتفهم ضرب الزوجة، بنسبة مماثلة، في بعض الأحيان؛ كخروجها من غير إذن الزوج أو إهمال الأولاد، وقد يكون الأمر نابغاً من التناقض بين رغبة المبحوث في التماثل مع القيم الإنسانية العامّة من جهة، والعادات المترسخة من جهة ثانية، إذ تغلب الأخيرة عندما يتمّ التطرّق إليها بصيغة مباشرة لا عامّة. وعلى كلّ، كانت هذه إحدى نتائج البحث الهامة؛ حيث إنّ المبحوثين والمبحوثات أبدوا مواقف حمسة في مواقف معيّنة وأبدوا معارضة لبعض تجلياتها في الاستبيان ذاته؛ فعلى سبيل المثال، أبدى 45,4% من المشاركين/ات في الاستبيان موافقتهم وموافقتهم الشديدة على ضرورة إبقاء القيادة السياسية في يد الرجال، رغم أنّ 73,2% أبدوا استعدادهم للتصويت لقائمة ترأسها امرأة، ويجدر التذكير، هنا، بأهمية الفصل بين الموقف

الاستراتيجي والتكتيكي؛ لأنّ خوض قائمة ترأسها امرأة الانتخابات بين قوائم أخرى يرأسها رجال، لا يعني، عملياً، زعزعة النظام الأبوي بل استيعاب العمل النسوي في إطاره، أمّا التحوّل الجذري لتركيبية القيادة السياسية، من قيادة رجالية إلى قيادة مشتركة للرجال والنساء، فهو أمر مختلف يقع في صميم التحوّل إلى مجتمع مساوياً لا أبوي. من هنا، فإنّ الاستعداد لتقبّل حقوق المرأة يبقى قائماً ما دامت هذه الحقوق لا تعمل على تغيير السيطرة الذكورية، بل إنّ المجتمع يرغب في أن يرى امرأة في الكنيسة وامرأة في السلطة المحلية؛ إذ إنّ 85,2% من المشاركين في البحث يرون في تخصيص كلّ قائمة أو حزب عددًا معيّنًا من المقاعد المضمونة للنساء وسيلة تساهم في رفع نسبة النساء في العمل السياسي العربي المحلي والقطري، بما في ذلك تمثيلها في الكنيسة، أي أن تعمل المرأة من خلال الإطار الأبوي لا خارجه؛ إذ كانت أقلّ وسيلة حظيت بالدعم من أجل رفع نسبة تمثيل النساء هي تهديد النساء بالمقاطعة، حيث كانت النسبة 37,5%. وقد نال حقّ المرأة في العمل شرعية مرتفعة، إذ عبّر 82,6% من المشاركين/ات في البحث عن موافقتهم على حقّ المرأة في العمل إذا رغبت في ذلك، وأبدى 77,8% من المستطلعين والمستطلعات موافقتهم الكبيرة أو موافقتهم على أنّ عمل المرأة المتزوجة يساهم في تحسين وضع العائلة، بل اعتبر البعض عمل المرأة مفتاحًا للتغيير الاستراتيجي، سيؤدي، على المدى البعيد، إلى تحوّل في القيم الثقافية والاجتماعية التي تميّز ضدّها. وكما كان الأمر بالنسبة إلى التعلّم فإنّ قبول حقّ المرأة في العمل غير المشروط، أوّل وهلة، يبقى مقبولاً ضمن توافر مجموعة من العوامل غير المتعلقة، دائماً، بالمرأة أو بالمجتمع، بل بالدولة، مثل توفير أماكن عمل قريبة وحضانات للعناية بأطفال الأمّ، أو توفير شروط عمل جيّدة أو حتى مواصلات منظّمة إلى أماكن العمل إذا كانت غير قريبة. كما أنّ عمل المرأة مقبول شرط ألا يتحدّى الجندرة البنيوية للعمل؛ إذ إنّ أعمالاً مثل سياقة الشاحنات أو التجارة وإدارة الشركات تبقى أعمالاً غير ملائمة للمرأة، كما أنّ أفضل الأعمال والمهن هو الذي يسمح للمرأة بالتوفيق بين دورها الأساسي كأمّ وربّة بيت، من وجهة نظر أبوية، كالتعليم أو الأعمال التي لا تتطلب ساعات عمل طويلة، بل إنّ

النساء اللاتي يعملن في المهن الحرة التي تطلب ساعات عمل غير اعتيادية، كالصحافة أو السياسة، يواجهن ضغوطات اجتماعية تحملهنّ مشاعر التقصير في واجبهنّ الأول "كأمّهات وربّات بيوت". بالإضافة إلى ذلك، فإنّ القبول بعمل المرأة خارج البيت لا يعني قبول إعادة توزيع الأدوار بشكل أوتوماتيكيّ؛ إذ إنّ أعمالاً مثل تحضير الطعام وتنظيف البيت لا تزال يُنظر إليها كأعمال نساء حتى لو عملت المرأة، ما يعني، عملياً، أنّ المرأة التي تخرج للعمل يتضاعف عبئها؛ فالى جانب كونها ربّة بيت تصبح عاملة، أيضاً.

كانت الأعمال التي اعتُبرت أكثر ملاءمة للنساء، مثل التعليم والتمريض وفي مصانع الخياطة والتعليب، وظائف لا تهدّد الرجل حيث هو صاحب القرار والقوّة في الحيّز العامّ، بل إنّها تُموّج المرأة في الوظائف التي لا تكون فيها صاحبة القرار، بل متقلبة القرار. أمّا الأعمال التي تتركز فيها قوّة اتخاذ القرار، مثل إدارة الشركات، أو القدرة على التحكّم بالمعاملات كالتجارة، أو التحكّم بالآلية الضخمة كالشاحنة، فاعتُبرت أكثر ملاءمة للرجال، وهي أعمال توصف بأنّها بحاجة إلى درجة عالية من التحكّم والعقلانية والقدرة على المنافسة في السوق الاقتصادية. إضافة إلى أنّها تنطوي على احتكاك مع فئات اجتماعية ذكورية لا تتبع قوانين المراقبة التي توفّرها المؤسسة الرسمية، مثل المدرسة، أو العيادة الصحية والمخيطّة. فالمرأة التي تعمل في التجارة أو تقود الحافلة وسيارة الأجرة مضطّرة إلى النزول إلى الشارع، وأن تتعامل ليس مع الرجال من جميع الفئات الاجتماعية، فقط، بل مع الرجال الأعراب الذين لا يمكن توقع سلوكهم تجاه المرأة في عالم ربط الشارع فيه، ثقافيّاً، بكونه حيّز الرجل.

إنّ المواقف الإيجابية من حقوق المرأة في التعلّم، العمل، الحماية من الاعتداءات والعنف، لا تعني أنّ المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل قد تجاوز المعيقات والمعتقدات كلّها التي تتعلق بالأدوار الاجتماعية المُناطة بالجنسين، إذ كشف البحث، أيضاً، عن رسوخ مجموعة كبيرة من القيم والمعتقدات الاجتماعية التي تقف في صلب حرمان المرأة من تحقيق إنسانيتها التامة. وأظهر

البحث أنّ المفاهيم المتعلقة بالشفيرات السلوكية مثل العِرض والشرف والسمعة، ما زالت شيفرات أساسية تحظى بالدعم الكبير وتُعتبر خطوطاً حمراء لا يمكن تجاوزها. من هنا، فإنّ فهم التقبّل المجتمعيّ لحقوق المرأة لا يمكن أن يُفهم إلا في سياق ربطه بهيمنة الفكر الأبويّ المؤسّس لا خارجه، وبوصفه توجّهًا إصلاحيًا وتصالحيًا ضمن الحدود الأبوية لا ضدها، وهو ما يبدو واضحًا من خلال المواقف الإيجابية شبه التامة من حقّ المرأة في التعلّم مقابل انقسام المواقف من منحها الحرية التامة.

أما في ما يتعلق بالموقف من الزواج والطلاق فقد رأى 98,1% من المستطلعين/ات أنّ أكثر العوامل المؤثرة أو المؤثرة جداً في نجاح العلاقة الزوجية هو احترام الزوجين بعضهما بعضاً، فيما رأى 95% أنّ حرية الفتاة في اختيار شريك حياتها هي من أهمّ العوامل التي تساهم في نجاح العلاقة الزوجية، ورأى 94,9% أنّ التكافؤ في المؤهلات العلميّة بين الرجل والمرأة يساهم في نجاح العلاقة الزوجية. واعتبر 54,6% من المستطلعين/ات سنّ الزواج الأكثر ملاءمة للفتاة بين 22-25 عاماً، فيما اعتبر 35,8% أنّ السنّ الأكثر ملاءمة 18-21 عاماً.

كما أظهر الاستبيان أنّ هناك اختلافاً واضحاً بين سنّ الزواج المفضلة للشباب والفتاة؛ حيث رأى 72% من المستطلعين/ات أنّ سنّ الزواج الأكثر ملاءمة للشباب هي فوق 26 عاماً مقابل 8% رأوا أنّ هذه هي السنّ المفضلة لزواج الفتاة. ورأى 77,3% من المستطلعين/ات أنّ مفهوم السترة هو العامل الأهمّ الذي يساهم في انتشار ظاهرة الزواج المبكر عند الفتيات. فيما رأى 75,2% من المستطلعين/ات أنّ خوف الأهل من عدم زواج ابنتهم يؤثر تأثيراً كبيراً جداً أو تأثيراً كبيراً في انتشار الظاهرة. وأشار 68,7% من المستطلعين/ات إلى أنّ رغبة الرجل في الزواج بفتاة صغيرة السنّ عامل ذو تأثير كبير جداً إلى كبير في انتشار هذه الظاهرة.

كما أبدى 65,1% من المستطلعين/ات تفهمهم لزواج الرجل بأكثر من امرأة في حال لم تكن المرأة تنجب. وعبر 49,1% من المستطلعين/ات عن تفهمهم لذلك في حال أصيبت الزوجة بمرض مزمن. كما عبّر 13,3% من المستطلعين/ات عن تفهمهم لذلك إذا كان الرجل يتمتع بإمكانيات مادية، فيما تفهم 10,6% من المستطلعين/ات زواج الرجل بأكثر من امرأة إذا كانت "المرأة" تنجب الإناث.

وانقسمت آراء المستطلعين/ات في مدى تفهم الحالات التي تطلب فيها المرأة الطلاق، فقد أبدى 56,7% من المستطلعين/ات تفهمهم أو تفهمهم الكبير لطلب المرأة الطلاق في حال كان الرجل مريضاً نفسياً، فيما أبدى 42,3% عدم تفهمهم أو عدم تفهمهم الكبير لهذا، كما أبدى 79,7% تفهمهم إذا كان الزوج يعنف زوجته فيما أبدى 67,1% تفهمهم لذلك إذا تزوج الرجل بامرأة ثانية. فيما أعطيت أقلّ نسبة من التفهم لطلب الطلاق إذا كان الرجل عاجزاً جنسياً، إذ وقفت النسبة على 39,5% ممّن أبدوا استعداداً لتفهم كبير أو كبير جداً لذلك، فيما عبّر 60,5% عن تفهم قليل أو قليل جداً لذلك.

أما في حال وقوع الطلاق فقد ظهر أنّ الغالبية الساحقة ما زالت تفضّل الاحتكام إلى المحاكم الشرعية بدل المدنية، إذ رأى 77% من المستطلعين/ات أنّه يجب اتباع قواعد المحكمة الدينية

فيما رأى 23% أنه يجب اتباع القانون المدني. تجدر الإشارة إلى تأثر الموقف من القانون الذي يجب اتباعه بالمستوى التعليمي للمجيب/ة؛ فقد رأى 14,8%، فقط، من حملة الشهادة الابتدائية ضرورة اتباع القانون المدني، ووافق على ذلك 20,9% من حملة الشهادة الثانوية، وارتفعت النسبة إلى 36,7% بين حملة الشهادات العليا.

لقد أظهر البحث أن المجتمع يرى أن العادات والتقاليد (82,7%) وعقلية الرجال (83,8%) هي أكثر هذه العوامل تأثيراً، وكان من المثير أن القيم الدينية والبنية البيولوجية كانت من أقل العوامل التي رأى المجتمع أنها ذات تأثير؛ بمعنى أن المجتمع يعي أن المشكلة لا تكمن في بنية المرأة البيولوجية كما يطرح ذلك مفكرون تقليديون وسلفيون، ولا هي في القيم الدينية كما يذهب البعض، بل هي كامنة في الثقافة بما تحويه من قيم وعادات، وفي عقلية الرجل التي تتبلور في ظل الثقافة. غير أن هذا الاعتراف لا يعني رفض هذه الثقافة، ونجد خير تجلياته في المواقف التي ظهرت في المجموعات البورية والمقابلات المعمقة، حيث كان التركيز على أهمية احترام الثقافة من جهة، وضرورة التقيد بالخطوط الحمراء لهذه الثقافة من جهة أخرى، وهو ما تمّ التعبير عنه من خلال التشديد على خصوصية ثقافته العربية من حيث اهتمامها بالشرف والسمعة والانضباط السلوكي واختلافها بذلك عن ثقافات أخرى. وتداخل في المواقف من القيم الثقافية المتعلقة بسلوك المرأة عوامل تأثير خارجية خصوصاً العلاقة بين الجماعة و"الآخر" في ظلّ مشاعر التهديد والقلق على الهوية، سواء أكان الآخر الإسرائيلي بثقافته أم الغرب بتجلياته المختلفة، الاستعمارية الثقافية، أم الإمبريالية الأمريكية، إذ يتحوّل سلوك المرأة ولباسها إلى شكل من المقاومة لتعليم حدود الجماعة وتمييزها، وإلى سدّ أمام الذوبان في ثقافات أخرى مهدّدة.

أمّا في ما يتعلق بالعنف ضدّ النساء ومواجهته، فقد أظهر البحث موقفاً مرتبگًا وغير حاسم بل ومتناقضاً. فمن جهة، رأى 93,8% من المبحوثين أهمية العمل على مواجهة العنف ضدّ الفتيات والنساء، بما في ذلك العنف الجسدي والكلامي، باعتبار الأمر مشكلة اجتماعية، وقد أبدى أكثر من 79% من المستطلعين/ات تفهمهم لطلب المرأة، التي تتعرّض للعنف من جانب زوجها،

الطلاق. ومن جهة أخرى، فإنّ هذا الموقف يتعارض مع الموقف من جرائم الشرف، إذ أبدى ما يقرب من 40% من المبحوثين تفهّمهم للقتل على خلفية شرف العائلة، واعتبر 58,8% من المبحوثين والمبحوثات أنّ إجبار المرأة على إقامة علاقة جنسية مع الزوج، حتى لو كان غير مقبول، لا يُعتبر اغتصاباً.

كما انقسمت الآراء في ما يتعلق بالأساليب التي من الممكن أن تستخدمها المرأة للتعامل مع قضية العنف في العائلة، في حين كانت أكثر الوسائل التي تمّ دعم استخدامها هي الاستعانة بالعائلة أو أحد الأعيان (87,9%)، فيما كانت أقلّ نسبة دعم لترك البيت (22,3%). كما أكد الكثيرون/ات ممّن قبلوا على أهمية تتبّع التدرّج في مواجهة العنف ضدّ النساء في العائلة، وبدا واضحاً أنّ خيار التوجّه إلى الشرطة في حال العنف الجسديّ داخل العائلة لا يحظى، في هذه الحالة، بالكثير من الدعم، إذ وافق على ذلك 33% فقط. غير أنّ الدراسة أظهرت وجود تباين في دعم الأساليب التي يجب اتخاذها في حال تعرّض المرأة للعنف الجسديّ مقابل العنف الجنسيّ، فعلى العكس من التردّد الذي أبداه المستطلعون/ات في التوجّه إلى الشرطة في حال العنف الجسديّ، أبدى المستطلعون/ات تأييداً كبيراً لتدخّل الشرطة في حال تعرّض الفتاة لاعتداء جنسيّ داخل الأسرة (53,6%) وكذلك للتوجّه إلى العاملة الاجتماعية (56,0%) والتوجّه إلى الجمعيات النسوية (49,1%). أمّا في حال تعرّضت المرأة لاعتداء جنسيّ من قبل غريب، فارتفعت النسبة، إذ أبدى (70,9%) نصّحهم الكبير بالتوجّه إلى الشرطة، ونحو (63,1%) بالتوجّه إلى العاملة الاجتماعية، كما نصّح (58,9%) بالتوجّه إلى الجمعيات النسوية.

وفي ما يخصّ الجمعيات النسوية ومعرفة المجتمع للخدمات المتوافرة لمساعدة ضحايا العنف، فقد اقترح المشاركون في المجموعات البؤرية والمقابلات المعمّقة مجموعة من الاقتراحات التي قد تساهم في تطوير الأداء المهنيّ للمراكز والجمعيات النسوية، حيث راوحت الاقتراحات بين عينيّة وبنويّة. وشملت الاقتراحات العينية ضرورة العمل على توعية مجتمعية للجنسين وعدم التركيز على النساء وحدهنّ؛ لأنّ الأمر يخلق اغتراباً بين الجنسين ويعزّز الفجوة. كما اقترح البعض

ضرورة إقامة دورات تثقيفية للرجال حول حقوق النساء، وتدعيم تعلم النساء وفتح دور الحضانات وتوفير أماكن العمل. أمّا في الجانب البنيوي فقد أكدت المشاركون/ات على ضرورة تمييز الجمعيات النسوية بين الأهداف العملية والاستراتيجية والأهداف النسوية والنسائية وتحديد رؤية استراتيجية للحركات النسوية وتقسيم العمل بين الجمعيات والمراكز.

وقد أظهر الاستبيان أنّ 62,6% من المشاركين فيه على معرفة بوجود الجمعيات النسوية، فيما أشار 53,8% إلى أنّ هذه الجمعيات تنشط أو تنشط، أحياناً، في بلدهم.

لقد كان من نتائج البحث المثيرة، لكن المفهومة إلى حدّ بعيد، الغياب الكبير لدور الدولة في التأثير في مكانة المرأة، إذ لم يحملها المشاركون/ات مسؤولية كبيرة عن مكانة المرأة. وكما أشرنا، فإنّ المستطلعين/ات كانوا يعلنون في بداية الحديث: "نحن جزء من أقلية مقموعة"، أو "نحن أقلية في دولة تميّز ضدنا"، وينتقلون من دون تعليق، إلا في ما ندر، إلى الحديث عن المكانة الدونية للمرأة في المجتمع، وعن القيم والعادات والتقاليد، وأهمية التوعية والعمل مع مختلف الفئات، ودور المرأة العاملة، وأهمية التعلم، ويسهبون في كلّ ذلك، أمّا الدولة فكانت غائبة!

وإذا ما قارنا بين الموافقة المجتمعية المبدئية المتقبّلة لعمل المرأة، كما بدت لنا في هذا البحث، وواقع تشغيل النساء، اتضح لنا أنّ الرغبة في العمل تعرقلها مجموعة من العوامل السياسية البنيوية التي لا ترى في المرأة الفلسطينية هدفاً مشروعاً في برامجها؛ إذ إنّ المرأة الفلسطينية بوصفها تنتمي إلى أقلية مقموعة تتأثر، أولاً، بسياسات الدولة القمعية وممارساتها الغابنة تجاه هذه الأقلية. حيث ما زالت أكثرية القرى والمدن العربية تفتقر إلى فرص التشغيل المناسبة، وإلى الخدمات الجماهيرية كالمواصلات المنظّمة من القرى العربية إلى المدن القريبة، كما لا تتوافر دور الحضانات التي تضمن وجود مكان مريح للطفل في ساعات عمل الأمّ. من هنا، فإنّ المرأة العربية في إسرائيل لا تواجه الموروث الاجتماعيّ، فقط، الذي يتعامل معها بوصفها أقلّ مرتبة من الرجل، فيوجب مراقبة سلوكياتها والاهتمام بالأ تخرج عن الدور الجنسويّ المعدّ لها، بل

تخبر على جسدها معنى انتمائها إلى أقلية فلسطينية مقموعة، فهي تُحرم من العمل لأنّ الدولة لا تخلق فرص عمل في بلدها، وهي معرّضة للحرمان من التعلّم لأنها تسكن قرية غير معترف بها تفتقر إلى مدرسة، أو حتى إلى كتاب، فالتعلّم، بوصفه حقًا مقبولاً، يحظى بأهمية مبدئية في المجتمع ولا يتوافر لجميع النساء، ما يعني حرمانها من فرصة تحويل جدّي في مسار حياتها، إذ إنّ إحجام الدولة عن خلق فرص العمل، وتدخلها السافر في منع الاعتراف ببعض القرى، والعمل على إفقارها إلى المؤسّسات، يعمل، عملياً، على إرجاء فرص تغيير مكانة المرأة إلى أجل غير مسمّى، ويساهم في انتشار ظاهرة الزواج المبكر، حيث إنّ المرأة التي تعيش في ظلّ انعدام فرص التعلّم أو العمل وتلزم بيّتها، تجد نفسها محصورة بين خيار الزواج وانتظار الزواج. إنّ غياب الدولة في هذه الحالة ليس غياب الوليّ السليبيّ، بل إنّ غيابها الفاعل، عبر مصادرة إمكانيات تغيير المكانة الاجتماعية للمرأة، فحرمان المرأة من التعلّم هو تدخل فاعل لسدّ الطرق أمامها لتحصيل علميّ عالٍ، وإدخالها في مسار الإعداد للزواج المبكر. ويبقى أن نشير إلى أنّ هذا الغياب الفاعل للدولة هو غياب يفرز منظومة قمع المرأة وينشّط عوامل ترسيخ دونيتها. إنّ تلاقي المجتمع الأبويّ المحافظ مع الدولة العنصرية يساهم في مُراكمة العراقل البنيوية أمام تحرير النساء ويُبقين أسيرات واقع غابن.

ثبت المصادر

العربية

أبو النجا، شيرين (2003). مفهوم الوطن في فكر الكاتبة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة.

أحمد، ليلي (1999). المرأة والجنوسة في الإسلام. القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة.

أفرار، علي (1996). صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلمي. بيروت: دار الطليعة.

أمين، قاسم. (1989 {1899}). "تحرير المرأة"، الأعمال الكاملة. القاهرة: دار الشروق.

أفصانة، نجم أبادي (1999). "تصنيع زوجة متعلمة في ايران". عند: ليلي ابو لغد (محررة)، ترجمة نخبة من المترجمين، الحركة النسائية والتطور في الشرق الاوسط. القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة.

البناء، حسن (1994). المرأة المسلمة. القاهرة: مكتبة السنة.

الحيدري، إبراهيم (2003). النظام الابوي واشكالية الجنس عند العرب. بيروت: دار الساقى.

الخماس، سلوى (1981). المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف. بيروت: دار الحقيقة.

السعداوي، نوال (1974). المرأة والجنس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 3.

السعداوي، نوال (1977). الوجه العاري للمرأة العربية. القاهرة: دار الشرارة للطباعة والنشر.

السعيد، أمينة (1967). "المرأة العربية وتحدي المجتمع، من واقع الغياب إلى حضور مغامر". محاضرات الندوة اللبنانية، السنة 21، العدد 12/11.

السوار (2001). صوت النساء (نشرة لمرة واحدة تصدرها جمعية "السوار").

المرنيسي، فاطمة (2001). ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة إجتماعية. ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 3.

المرنيسي، فاطمة (1994). الخوف من الحداثة: الاسلام والديموقراطية. ترجمة محمد ديبات، دمشق: دار الجندي.

المرنيسي، فاطمة (2002). الحريم السياسي: النبي والنساء. ترجمة عبيد الهادي عباس، دمشق: دار الحصاد، ط 2.

المؤسسة العربية لحقوق الإنسان (1998). اوضاع النساء العاملات في القطاع الخاص في الناصرة. الناصرة: المؤسسة العربية لحقوق الإنسان.

العقاد، عباس محمود (1912). الإنسان الثاني او المرأة. القاهرة: دار الكتب.

العقاد، عباس محمود (1943). الصديقة بنت الصديق. القاهرة: مطبعة المعارف.

العقاد، عباس محمود (1945). هذه الشجرة. القاهرة: دار سعد للطباعة.

العقاد، عباس محمود (1971). المرأة في القرآن. القاهرة: دار الهلال.

العلوي، هادي (1995). "المرأة في الجاهلية، المرأة في الاسلام". مجلة النهج، العدد 41.

العلوي، هادي (1996). فصول عن المرأة. بيروت: دار الكنوز الادبية.

الغزالي، ابو حامد (1995). إحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتب العلمية.

الغذامي، عبد الله (1997). "القبيلة بوصفها نسفاً ذهنياً". الحياة (صحيفة)، يوم 21-4-1997.

بارون، بث (1999). النهضة النسائية في مصر الثقافة والمجتمع والصحافة. ترجمة لميس النقاش، القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة.

بناني، فريدة (1993). تقسيم العمل بين الزوجين في ضوء القانون المغربي والفقہ الاسلامي - الجنس المعياري. مراكش: سلسلة منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية.

بركات، حليم (2000). **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6.

بركات، حليم (2004). **الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي**. بيروت: دار رياض الريس للنشر.

فرجاني، نادر (2002). **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2002**. نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي.

بهلول، رجا (1998). **الفكر النسوي الليبرالي**. رام الله: مواطن.

بشارة، عزمي (2000). **العرب في إسرائيل نظرة من الداخل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة.

حسين، راشد (1990). **الاعمال الكاملة**. الطيبة: مركز احياء التراث العربي.

دراج، فيصل (1996). **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية**. بيروت: دار الاداب.

مكاوي، ابراهيم (2002). "جدلية الوطني والنسوي في نضال المرأة الفلسطينية". **كنعان**، العدد 104، (نيسان).

مناع، هيثم (1980). **المرأة في الإسلام**. بيروت: دار الحداثة.

عبد الوهاب، ليلي (1994). **العنف الأسري: الجريمة والعنف ضد المرأة**. دمشق وبيروت: دار المدى للثقافة والنشر.

عبد الوهاب، محمد فهمي (1979). **الحركات النسوية في الشرق وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية**. القاهرة: دار الاعتصام.

مستغامي، احلام (1996). "ان تكون كاتباً جزائرياً". **المرأة العربية في مواجهة العصر: بحوث ونقاشات الندوة التي نظمتها نور**. القاهرة: نور، دار المرأة العربية للنشر.

مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي (2001). **تقرير حول وضع المرأة الفلسطينية بالاستناد إلى اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة**. القدس: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي.

مركز الدراسات النسوية (1995). **مبادئ أولية في اتجاهات النظرية النسوية (مقالات موجزة مترجمة من اللغة الانجليزية)**. القدس: مركز الدراسات النسوية.

زين الدين، نظيرة (1998 {1928}). **السفور والحجاب**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.

زغبابة، منى (1998). **جرائم الشرف في الأردن**. عمان: إتحاد المرأة الأردنية.

الزيات، لطيفة (1993). **"كتاب المرأة"**، هاجر. القاهرة: سينا للنشر.

جاد، اصلاح (1991). "تطور الدور السياسي للمرأة الفلسطينية حتى الانتفاضة". **مجلة شؤون المرأة**، (نابلس)، عدد (أيار).

حطب، زهير (1980). **تطور بني الاسر العربية**. بيروت: دار الانماء العربي.

حنفي، حسن (2004). **النساء بين الغياب والحضور - ثنائية الحياة تتطلب عودة المرأة إلي موقعها في الحرية، جريدة الزمان**، العدد 1728، يوم 2004 - 2 - 11.

كيفوركين، نادرة (2001). **قتل النساء في المجتمع الفلسطيني**. القدس: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي.

سعيد، خالدة (1970). "المرأة العربية كائن بغيره لا بذاته". **مواقف**، عدد 12، ص 91-94.

سعيد، ادوارد (1997). **الثقافة والامبريالية**. ترجمة وتقديم كمال ابو ديب، بيروت: دار الاداب.

سنيورة، رندة وريم عبد الهادي (اعداد) (1994). **العنف ضد المرأة ظاهرة عامة ام خاصة؟** الرام: مؤسسة الحق.

عبد الوهاب، ليلي (1999). "تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية". عند: مجموعة من المحررين، **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

عبد، سمير (1985). **المنزلة الجنسية للمرأة العربية**. بيروت: دار النصر.

عرايبي، عبد القادر (1999). "المرأة العربية بين التقليد والتجديد". عند: مجموعة من المحررين، **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

غصوب، مي (1991). **المرأة العربية وذكورية الاصاله**. لندن: دار الساقى.

شعراوي، هدى (1935). **دور المرأة في النهضة الشرقية**. القاهرة: مطبعة مصر.

שראבי, هشام (1987). **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة.

صباغ, زهير (1990). **فلسطينيو 1948: نضال مستمر**. القدس: مركز الزهراء للأبحاث.

تاكر, جوديث (1995). "النسوية الغربية القديمة ومسألة الفروقات بين الجنسين". **دراسات المرأة**. ترجمة زهرة الخالدي, بير زيت: معهد الدراسات النسوية, جامعة بير زيت.

تركي, ثريا وزريق, هدى (1995). "تغير القيم في العائلة العربية". **المستقبل العربي**, السنة 18, العدد 200 (تشرين الأول).

العبرية

אוסצקי-לזר, שרה (2002). "הממשל הצבאי כמנגנון שליטה באזרחים הערבים: העשור הראשון, 1948-1958". ח. גרבר וא. פודה (עורכים), **יחסי יהודים ערבים בארץ ישראל-פלסטין, החברה המזרחית הישראלית**. ירושלים: מאגנס.

אל-האג', מאג'ד (1991). **חינוך ותמורה חברתית בקרב הערבים בישראל**. תל אביב: המרכז הבינלאומי לשלום במזרח התיכון.

באבא, הומי (1994). "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח קולוניאלי". **תיאוריה וביקורת**, מס' 5.

באטלר, ג'ודית (2004). **טענת אנטיגונה: יחסי שארות בין חיים למוות**. תרגמה דפנה רז, תל-אביב: הוצאת ריסלינג.

באטלר, ג'ודית (2001). **קוויר באופן ביקורתי**. תרגמה דפנה רז, תל אביב: הוצאת ריסלינג.

בולוס, סוניה (2003). **השתלבותן של נשים ערביות בשוק העבודה הישראלי: מכשולים והצעות לפתרון**. ירושלים: האגודה לזכויות האזרח.

בשורה, עזמי (1993). "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל". **תיאוריה וביקורת**, מס' 3.

בשאהר, עזמי (2000). "הערבים בישראל: עיונים בשיח פוליטי שסוע". ר. גבזון וד. הקר (עורכים), **השסע היהודי-ערבי בישראל: מקראה**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

גאנב, אסעד (1996). "הפלסטינים בישראל חלק מהבעיה ולא מהפתרון: שאלת מעמדם בעידן של שלום". **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים**, מס' 41-42.

גודווין, ז'ן (1994). **מחיר הכבוד: נשים מוסלמיות מפירות את השתיקה בעולם האסלאמי**. תרגמה בת שבע מנס, אור יהודה: ספרית מעריב.

גל, נעמי (2003). **אלימות נגד נשים, נורמה או סטייה?** אשקלון: המכללה האקדמית אשקלון, קו אדום - הוצאת הקיבוץ המאוחד.

גראמשי, אנטוניו (2004). **על ההגמוניה: מבחר מתוך "מתברות הכלא"**. תרגם א. אלטרס, תל אביב: רסלינג.

הוקס, בל (2002). **פמיניזם זה לכולם - פוליטיקה מכל הלב**. חיפה: הוצאת פרדס.

חסן, מנאר (1999). "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה". דפנה יזרעאלי ואח' (עורכות), **מין, מגדר פוליטיקה**. תל-אביב: קו-אדום - הקיבוץ המאוחד.

יצחקי, אהרון (2003). **המסכה: מבוא לאסטרטגיה האתנית של המשטר במדינת ישראל-מחקר השוואתי**. הרצליה: כותרות - הוצאה לאור.

לאנדאו, יעקב (1993). **המיעוט הערבי בישראל: 1967-1991 - היבטים פוליטיים**. תל-אביב: עם עובד.

לוסטיק, איאן (1985). **הערבים במדינה היהודית: שליטת ישראל במיעוט לאומי**. חיפה: מפרש.

סער, עמליה (2004). "על מיניות של רווקות בקהילה הפלסטינית בישראל". **תיאוריה וביקורת**, גיליון מס' 25.

ע'אנם, הוניידה (2004). **תפקידם ומעמדם של האינטלקטואלים הפלסטינים בישראל**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, ירושלים: האוניברסיטה העברית.

קיימן, צ'ארלס (1984). "אחרי האסון: הערבים במדינת ישראל 1948-1950". **מחברות למחקר ולביקורת**, מס' 10 (דצמבר).

קימרלינג, ברוך ויואל ש. מגדל (1999). **פלסטינים – עם בהיווצרותו: למן המרד נגד מוחמד עלי ועד לכינון הרשות הלאומית**. ירושלים: כתר.

קרסל, גדעון מ. (1981). "הריגת האחות, הריגת הבת: רצח לשם כבוד המשפחה". **המזרח החדש**, מס' 30.

רוזנפלד, הנרי (1964). **הם היו פלאחים**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

الإجليزية

Abdo, Nahla (1987). **Family, Women and Social Change in the Middle East: The Palestinian Case**. Toronto: Canada Scholar Press.

Abdo, Nahla (1991). "Women of the Intifada: Gender, Class and National Liberation". **Race and Class**, 32(4).

Abu-Lughod, Lila (ed.) (1998). **Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East**. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Abu-Lughod, Lila (1986). **Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society**. Berkeley, CA: University of California Press.

Abu-Lughod, Lila (1992). **Writing Women's Worlds: Bedouin Stories**, Berkeley, CA: University of California Press.

- Abu-Zeid, Ahmed (1965). "Honour and Shame among Bedouins of Egypt". J. G. Persitanyu (ed.), **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Ahmad, Leila (1992). **Women and Gender in Islam**. New Haven, CT: Yale University Press.
- Al-Haj, Majid and Henry Rosenfeld (1990). **Arab Local Government in Israel**. Boulder, CO: Westview Press.
- Al-Krenawi, Alean and Rachel Lev-Wiesel (2002). "Wife Abuse among Poligamous and Monogamous Bedouin Arab Families". **Journal of Divorce and Remarriage**, 36(3-4).
- Al-Torki, Sorya and Camillia Fawzi El-Solh, (1983). **Arab Women in the Field: Studying Your Own Society**. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Ann-Kanaaneh, Rhoda (2002). **Birthing the Nation: Strategies of Palestinian Women in Israel**. Berkeley, CA: University of California Press.
- Anzaldúa, Gloria (1987). **Borderlands/La Frontera**. San Francisco, CA: Aunt Lute.
- Appadurai, Arjun. (1990) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". **Public Culture**, 2(2).
- Augustin, Ebba (ed.) (1993). **Palestinian Women: Identity and Experience**. London: Zed Books.
- Badran, Margot and Mariam Cook (ed.) (1990). **Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing**. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Badran, Margot (1995). **Feminist, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt**. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bauman, Zigmund (2000). *Globalization: the human consequences*. New York: Columbia University Press
- Beauvoir, Simone de (1953). *The second sex* translated and edited by H. M. Parshley. New York : A. A. Knopf.
- Bhabha, Homi K. (1986). "Remembering Fanon: Introduction". Franz Fanon, **Black Skin White Mask**. Charles L. M. (trans.), London: Pluto Press.
- Bhabha, Homi (1990). "The Third Space: Interview with Homi Bhabha". J. Rutherford (ed.), **Identity: Community, Culture, Difference**. London: Lawrence and Wishart.
- Bhabha, Homi (1994). **The Location of Culture**. London and New York: Routledge.
- Baron, Beth (1994). **The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press**. New Haven, CT: Yale University Press.
- Benvenisti, Meron (2000). **Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948**. M. Kaufman-Lacusta (trans.), Berkeley, CA: University of California Press.
- Bogdan, R., and S., Taylor, 1975, **Introduction to Qualitative Research Methods**, Canada: John Wiley and Sons, Inc.
- Bryman, A., 1988, **Quantity and Quality in Social Research**, London: Unwin Hyman.
- Butler, Judith (1990). **Gender Trouble**. New York: Routledge.

- Chatterjee, Partha (1986). **Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse**. Minneapolis, MN: University of Minnesota.
- Collins, P. Hill (1991). **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment**. New York: Routledge.
- Dodd, Peter C. (1973). "Family Honor and the Forces of Change in Arab Society". **International Journal of Middle East Studies**, 4 (January), 40-54.
- Flax, Jane (1990). **Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West**. Berkeley, CA: University of California Press.
- Ginat, Joseph and Anatoly M. Khazanov (eds.) (1999). **Changing Nomads in a Changing World**. Brighton: Sussex Academics Press.
- Giacaman, Rita, Islah Jad and Penny Johnson (2001). "For the Common Good? Gender and Social Citizenship in Palestine". S. Joseph and S. Slyomovics (eds.), **Women and Power in the Middle East**. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (1980). "Palestinian women Patterns of Legitimation and Domination". E. Zureik and K. Nakhleh (eds.), **The Sociology of the Palestinians**. London: Croom Helm.
- Haddad, Yvonne Yazbeck and John L. Esposito (1997). **Islam, Gender and Social Change**. New York, NY: Oxford University Press.
- Hall, Stuart (1988). "'New Ethnicities' in Black Film, British Cinema". **British Film Institute/Institute for Contemporary Arts (ICA)**, Document no. 7.

- Hasso, Frances (1998). The 'Women's Front' Nationalism, Feminism and Modernity in Palestine". **Gender and Society**, 12(4).
- Hatem, Mervat (1999). "Modernization, the State, and the Family in Middle East Women's Studies". Margaret Meriwether and Judith Tucker (eds.), **Social History of Women and Gender in the Modern Middle East**. Boulder, CO: Westview.
- Herzog, Hanna (2004a). "'Both an Arab and a Woman': Gendered Racialized Experiences of Female Palestinian Citizens of Israel". **Social Identities**, 10.
- Herzog, Hanna (2004b). "Absent Voices: Citizenship and Identity Narratives of Palestinian Women in Israel". A. Kemp *et al.* (eds.), **Israeli in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges**. Sussex: Sussex University Press.
- Herzog, Hanna (2005). "Shifting Boundaries: Palestinian Women Citizens of Israel in Peace Organizations". Andre Levy and Alex Weingrod (eds.), **Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places**. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hijab, Nadia (1988). **Womanpower: The Arab Debate on Women at Work**. New York, Cambridge University Press.
- Hillmann, Michael C. (1987). **A Lonely Woman : Forugh Farrokhzad and her Poetry**. Washington, DC: Three Continents Press and Mage Publishers.
- Hiltermann, Joost (1991). **Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories**. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hooks, Bell (1991). **Yearning: Race, Gender and Cultural Politics**. London: Turna Round.

- Hooks, Bell (1984). **Feminist Theory from Margin to Center**. Boston, MA: South End Press.
- Hurtado, Aida. (1994). "Relating to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color". Anne Hermann and Abigail Stewart (eds.), **Theorizing Feminism**. Boulder, CO: Westview Press.
- Hurtado, Aída (1996). **The Colour of Privilege: Three Blasphemies on Race and Feminism**. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Jaggar, Alison M. (1994). **Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics**. Boulder, CO: Westview Press.
- Jaggar, Alison M. (1983). **Feminist Politics and Human Nature**. Totowa, N.J: Rowman & Allanheld.
- Jayawardena, Kumari (ed.) (1986). **Feminism and Nationalism in the Third World**. London: Zed Books.
- Joseph, Suad (1998). "Comment on Majid's 'The Politics of Feminism in Islam': Critique of Politics and the Politics of Critique". **Signs** (Journal of Women in Culture and Society), 23(2).
- Kandiyoti, Deniz (1996). "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies". Deniz Kandiyoti (ed.), **Gendering the Middle East: Emerging Perspectives**. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Kawar, Amal (1996). **Daughters of Palestine**. Albany, NY: State University of New York Pres.

- Kawar, Amal (1993). "National Mobilization, War Conditions, and Gender Consciousness". **Arab Studies Quarterly**, 15(2).
- Kristeva, Julia (1982). **Powers of Horror: An Essay on Abjection**. Leon S. Roudiez (trans.), New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia (1991). **Strangers to Ourselves**. Leon S. Roudiez (trans.), New York: Columbia University Press.
- Kuttab, Eileen (1993). "Palestinian Women in the Intifada: Fighting on Two Fronts". **Arab Studies Quarterly**, 15(2).
- Landes, Joan. B. (1998). **Feminism: the Public and the Private**. New York: Oxford University Press.
- Lorde Audre (1984). **Sister/Outsider**. Trumansburg, NY: Crossing Press.
- Majid, Anouar (1998). "The Politics of Feminism in Islam". **Signs** (Journal of Women in Culture and Society), 23(2).
- Mcclintock, Anne (1995). **Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context**. New York: Routledge.
- Mernissi, Fatima (1993). **Women and Islam: A Historical and Theological Inquiry**. Oxford: Blackwell Publishers.
- Mernissi, Fatima (1991). **The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam**. Mary Jo Lakeland (trans.), Boston, MA: Addison-Wesley.

- Mernissi, Fatima (1975). **Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society**. New York: Schenkman.
- Mohanty, Chandra (1988). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". **Feminist Review**, 30.
- Mohanty, Chandra (1988). "Can the Subaltern Speak". Nelson, C & Grossberg (eds.), **Marxism and the Interpretation of Culture**. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Molyneux, M. (1985). "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, State and Revolution and Nicaragua". **Feminist Studies**, 11(2).
- Moser, Caroline (1992). "Mistaken Assumptions in Current Housing Policies Consequences of Gender-Blind Housing Policies at the Project Level". Lise Ostergraard (ed.), **Gender and Development A Practical Guide**. London & New York: Routledge.
- Nashat, Guity, and Judith Tucker (1998). **Women in the Middle East and North Africa**. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Oakley, Ann (1972). **Sex, Gender, and Society**. London: Temple Smith.
- Oakly, Ann & Mitchell, Juliet (eds.) (1997). **Who's Afraid of Feminism**. Harmondsworth: Penguin.
- Peteet, Julie (1991). **Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement**. New York: Columbia University Press.
- Rich, Adrienne C. (1986). "Notes towards a Politics of Location". **Blood, Bread, Poetry**. London: W.W. Norton.

- Rosaldo, Michelle. 1974. *Woman, Culture and Society: A theoretical overview*. In *Woman, Culture and Society*. M. Rosaldo and L. Lamphere, eds. Stanford: Stanford University Press.
- Sabbagh, Suha (ed.) (1989). **Palestinian Women of Gaza and the West Bank**. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Sabbagh, Suha (ed.) (2002). **Arab Women: Between Defiance and Restraint**. New York: Interlink Publication Group.
- Sa'di, Ahmad (2002). "Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity". **Israel Studies**, 7(2).
- Sandoval, Chela (2000). **Methodology of the Oppressed**. London and Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Sandoval, Chela (1991). "US Third World Feminism: The Theory and Methods of Oppositional Consciousness in the Postmodern World". **Gender**, 10.
- Sayigh, Rosemary (1993). **Too Many Enemies**. London: Zed Books.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadira (1999). "Law, politics, and violence against women: The case-study of Palestinian-Israelis". **Law and Policy**, 21(2).
- Shalhoub-Kevorkian, Nadira (2004). "Racism, Militarisation and Policing: Police Reactions to Violence against Women in Israel". **Social Identities**, 10(2).
- Sharabi, Hisham (1988). **Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society**. New York: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Ch. (1991). **The Postcolonial Critic**. London: Routledge.

Di Stefano, Chritine (1990). "Dilemmas of Difference". Linda J. Nicholson (ed.),
Feminism / Postmodernism. New York and London: Routledge.

Tong, Rosmary (1989). **Feminist Thought: A Comprehensive Introduction**.
Boulder, CO: Westview Press.

Tucker, Judith (ed.) (1993). **Arab Women: Old Boundaries**. New Frontiers.
Bloomington, IN: Indiana University Press.

Warnock, Kitty (1990). **Land Before Honor: Palestinian Women in The Occupied Territories**. New York: Monthly Review Press.

Wollstonecraft, Marry (1975). **A Vindication of the Right of Women**. Carol H.
Poston (ed.), New York: W.W. Norton.

Walby, Sylvia (1990). **Theorizing Patriarchy**. Oxford: Blackwell.

Warnock, Kitty (1990). **Land Before Honor: Palestinian Women in The Occupied Territories**. London : Macmillan Press.

Young, Iris (1990). **Justice and the Politics of Difference**. Princeton, NJ: Princeton
University Press.

Youssef, Nadia H. 1978, "The Status and Fertility Patterns of Muslim Women". L.
Beck and N. Keddie (eds.), **Women in the Muslim World**. Cambridge, MA:
Harvard University Press.

Yuval-Davis, Nira (1997). **Gender and Nation**. London: Sage Publications.

Zureik, Elia (1979). **The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism.**
London: Routledge & Kegan Paul.

أوراق عمل، مواد إلكترونية وتقارير

بالعربية

القادري، نضال (2005). "المرأة بين الواقع والمرتجى في النظام الأبوي البطريكي: دراسة مقارنة" (نشر على الصفحة الإلكترونية امان – المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة).
http://www.amanjordan.org/aman_studies/wmview.php?ArtID=822

الأندري، امل (2004). "جرائم الشرف: من الكتاب الى الإنترنت". الحوار المتمدّن، عدد 817، يوم 27-4-2004.

<http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=17456>

جمعية نساء ضد العنف (2004). تقرير نصف السنوي حول توجهات نساء وفتيات ضحايا عنف واعتداءات جنسية لمركز المساعدة في الفترة ما بين كانون الثاني وتموز 2004. الناصرة: جمعية نساء ضد العنف.

جمعية نساء ضد العنف (2005). التقرير السنوي لمركز مساعدة ضحايا العنف والاعتداءات الجنسية لسنة 2004. الناصرة: جمعية نساء ضد العنف.

جوزيف، سعاد (2002). المواطنة والنوع الاجتماعي (الجندر) في العالم العربي (ورقة عمل عرضت في منتدى التنمية الرابع للبنك الدولي حول المرأة في العالم العربي: نحو مواطنة متساوية). برنامج الأمم المتحدة الإنمائي - برنامج إدارة الحكم في الدول العربية.

<http://www.pogar.org/publications/gender/suad/gendera.pdf>

حجاب، نادية (2003). المرأة مواطنة هي أيضاً: قوانين الدولة وحيات المرأة. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي وبرنامج إدارة الحكم في الدول العربية.

<http://www.pogar.org/publications/gender/nadia/summarya.pdf>

خضر، اسمى (2002). "قتل النساء علي خلفية شرف العائلة". الرقيب، السنة 6، العدد 30.
<http://www.phrmg.org/arabic/monitor2002/Aug2002.htm>

داغر، فيوليت (2005). "العنف في المجتمعات العربية: آليات تكوينه وإعادة إنتاجه" (نشر على الصفحة الإلكترونية امان – المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة).
<http://www.amanjordan.org/studies/sid=34.htm>

محمود، هادي (2005). **العنف ضد النساء** (نشر على الصفحة الالكترونية امان – المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة).

http://www.amanjordan.org/studies/sid=41.htm#_ftn1

ملتقى المرأة العربية، 2005.

<http://www.awfarab.org>

مراقبة حقوق الإنسان (HRW) (2004). **تكريما للقتلة: جرائم الشرف من العدالة في الاردن**.

www.hrw.org/Arabic/reports/2004/Jordan-honor-htm

الاتحاد البرلماني الدولي (2005) "حضور متزايد للنساء العربيات".

http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle_east_news/newsid_4316000/4316379.stm

بالعبرية

מדינת ישראל (2004). **השנתון הסטטיסטי לישראל**. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, מספר 55.

מדינת ישראל (2004). **מועמדים ללימודי תואר ראשון, סטודנטים ומקבלי תארים, תשס"ב-תשס"ג: תכונות דמוגרפיות ופריסה גיאוגרפית**. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

מדינת ישראל (2002). **סקר כוח אדם**. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

מדינת ישראל (1990). **רשויות מקומיות בישראל 1990**. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

משטרת ישראל (2005). **דו"ח אלימות מינית בישראל לשנים 2003-2004**. הוצג בפני הוועדה לקידום מעמד האישה בכנסת, ביום 22.2.2005, פרוטוקול מס' 164.

עמותת סיכוי (2003). **דו"ח עמותת סיכוי ל- 2002-2003**. א. גאנב וש. דיכטר (עורכים), ירושלים: סיכוי - העמותה לקידום שוויון אזרחי.

بالإنجليزية

Abdo, Nahla (1995). "Women and the Informal Economy in Palestine: A Feminist Critique". In: **Gender and Development**, Working Paper #3, Beirzeit :Beirzeit University.

Amnesty International (2004). "Amnesty International Launches Global Campaign to Stop Violence against Women". **Press Release** (05/03/2004).

Amnesty International (2004). "Making Violence against Women Count: Facts and Figures - A Summary". **Press Release** (05/03/2004).

Amnesty International (1997). **Amnesty International Report 1997**. London: Amnesty International.

CEDAW (2005). **NGO Alternative Pre-Sessional Report on Israeli's Implementation of the United Nations convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women, submitted in January 2005 to the pre-sessional working group.**

(http://www.arabhra.org/publications/reports/PDF/CEDAW_2005_OPT.pdf).

HRW - Human Rights Watch , (2003). **Climate of Fear: Sexual Violence and abduction of Women and girls in Baghdad** . Vol. 15, No. 7.

(<http://hrw.org/reports/2003/iraq0703/index.htm>)

Giacaman, Rita (1995). "International Aid, Women's Interest and the Depolitization of Women". In: **Gender and Development** (Gender and Society), **Working Paper #3**, Birzeit University.

Hammami, Rema (1995). "Commentary: Feminist scholarship and the literature on Palestinian women." **Gender and Society (Working Paper)**. Birzeit: Women's Studies Program, Birzeit University.

World Bank (2002). **GenderStats: Database of Gender Statistics.**

<http://genderstats.worldbank.org>.