رؤى مغايرة

يصدرها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان العدد الثامن

المرأة بين العولمة والوطننة

(عدد خاص)

العلاقة بين نوع الجنس والمواطنة في فلسطين والجزائر وتركيا

الحركة النسائية في الكويت

المرأة وقانون الأحوال الشخصية في لبنان وإيران

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

• هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. يسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

• يتبنى المركز لهذا الغرض برامجا علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان..

• لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

العنوان:
٩ شارع رستم – جاردن سيتي – القاهرة
الرقم البريدي ١١٤٦١ ص ب ٢١٧ مجلس الشعب – القاهرة
تليفون : ٣٥٤٣٧١٥ – ٣٥٥١١١٢
فاكس : ٣٥٥٤٢٠٠
E-mail: cihrs@idsc.gov.eg

مجلس الأمناء

د. إبراهيم عوض (مصر)
أ.احمد عثماني (تونس)
أ.اسمي خضر (الأردن)
ا. السيد ياسين (مصر)
د. أمال عبد الهادي (مصر)
د. سحر حافظ (مصر)
د. عبد الله النعيم (السودان)
د. عبد المنعم سعيد (مصر)
د. عزيز أبو حمد (السعودية)
د. غانم النجار (الكويت)
د. فيوليت داغر (لبنان)
د. محمد أمين الميداني (سوريا)
ا. هاني مجلي (مصر)
د. هيثم مناع (سوريا)

منسق البرامج
مجدي النعيم

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

هذا العدد

نوع الجنس والمواطنة فى دول الشرق الأوسط
سعاد جوزيف ـــــــــــــــ ص٤

نوع الجنس والمواطنة الاجتماعية فى فلسطين
ريتا جاسمان – إصلاح جاد – بينى جونسون ص١٠

حول نوع الجنس والمواطنة فى تركيا
يشيم أرات ـــــــــــــــ ص١٦

قضايا نوع الجنس، والمجتمع المدنى، والمواطنة فى الجزائر
بثينة شيرييت ـــــــــــــــ ص٢١

روابط البربر والتغيير الثقافى فى الجزائر
چين جودمان ـــــــــــــــ ص٢٥

المنظمات النسائية فى الكويت
هيا المغنى ـــــــــــــــ ص٣١

المرأة وقانون الأحوال الشخصية فى إيران
هوما هود فار ـــــــــــــــ ص٣٥

العلمانية وقانون الأحوال الشخصية فى لنان
مارى روز زلزل ـــــــــــــــ ص٣٩

رؤى مغايرة

مختارات مترجمة من مجلة
"MERIP"
التى تصدر عن مشروع الشرق
الأوسط للبحوث والمعلومات
Middle East Research
And Information Project

المدير التنفيذى "MERIP"
تيرى وولز

المحرر
بورى كينج عيرانى

مساعد المحرر
جيمى بشارة

المسئول عن المطبوعة العربية
محمد السيد سعيد

تصدر عن:
مركز القاهرة لدراسات
حقوق الإنسان

قامت بترجمة العدد
شهرت العالم

قام بمراجعة الترجمة
سهيل شدود

إخراج ورسومات الفنان
أحمد عز العرب

نشرت مقالات هذا العدد فى
MERIP. Jan - March 1996
July - Sept. 1986
Spring 1997

العولمة النسوية والسياسة الوطنية

إلى أى حد يجب القبول بعولمة قضايا حقوق المرأة ؟ الاجابة قد تتعدد ولكنها فى كل الأحوال يجب أن تنطلق من أن حقوق المرأة قد أصبحت عالمية بالفعل مثلها فى ذلك مثل بقية منظومة حقوق الانسان، فالشرعة الدولية لحقوق الإنسان تؤكد فى كل وثائقها الكبرى على حق النساء فى المساواة التامة مع الرجال، وأن قاعدة المساواة هذه تسرى على التمتع بجميع الحقوق الأخرى. ومن نافل القول أن المقصود بعالمية حقوق الانسان ليس فقط مجموع منظومة الحقوق، بل وكل حق فيها، وخاصة حق المساواة لأنه إضافة لقيمته الذاتية هو التجسيد الحقيقى لمعنى الكرامة الإنسانية.

ومن المسلم به أن المساواة كما تفهم فى إطار الاتفاقيات الدولية هى فى نفس الوقت مساواة فى المعاملة أمام القانون، ومساواة فى الفرص للتمتع بالحقوق وتنمية المواهب والمهارات والافادة من نتائج المشاركة فى التنمية.

ويتطلب ذلك بالطبع القضاء على كل صور التمييز ضد المرأة، فى المجال السياسى – بما فى ذلك تقلد جميع المناصب العامة – وفى المجال المدنى – وخاصة فيما يتعلق بإكساب الجنسية والأهلية القانونية والعلاقات الزوجية وحقوق الميراث.

ويترتب على عالمية الحقوق أن تصبح الحركة النسوية عالمية أيضاً. والمغزى التاريخى والنظرى لتلك العالمية هو أن نيل حقوق المرأة لم يعد ممكناً على صعيد وطنى صرف.

ولنقارن ذلك التطور بتطورات سابقة وموازية. فالحركة العمالية "صعدت" إلى العالمية فى غضون النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

ولدينا الآن "عالمية " اشتراكية وكذلك "عالمية " ليبرالية. بل وأصبحت بعض الحركات المهنية والفكرية البحثية عالمية أيضاً. ومن الطبيعى تماماً أن تتقوى تلك النزعة مع إكتساب العولمة الاتصالية مزيداً من القوة.

غير أنه بوسعنا أن نقارن "صعود" الحركة النسائية إلى العالمية مع بعض النزعات المعاكسة فى الإتجاه. وعلى سبيل المثال، فإن الحركة العمالية فى الدول الصناعية المتقدمة كانت قد صعدت للعالمية فى النصف الأخير من القرن الـ ١٩، ثم جمدت أمام تحديات كبيرة خلال النصف الأول من القرن العشرين. أما خلال النصف الثانى من القرن فإنها قد عادت الى التحصن بقلاع الوطنية.

واليوم، فإن الحركة العمالية فى عدد من أكبر وأغنى الدول الصناعية المتقدمة هى المعارضة الأساسية للعولمة. ولا تستهدف تلك المعارضة القضاء على إستغلال رأس المال للعمال فى العالم الثالث، مثلاً . فالعكس هو الصحيح، أى أن العمال فى الدول المتقدمة يعارضون تلك الجوانب من العولمة التى تخالف أو تتناقض مع مصالحهم، مثل قيام الشركات الأمريكية أو الألمانية بالاستثمار فى الخارج، وذلك بسبب ما ينطوى عليه هذا الاستثمار من تصدير فرص العمل الى الدول الأخرى.

ليس هناك إذن عاطفة مع أو ضد العولمة، وإنما هناك مصالح مع أو ضد العولمة. ونحن نعنى بتعبير "مصالح" ليس المصالح الاقتصادية. فقد تكون هذه المصالح سياسية ، كما أنها قد تكون ثقافية. ولا ينفى هذا القول بالطبع الدوافع الانسانية والأخلاقية للعمل على صعيد عالمى.

ما نقصده أيضاً هو أن نوضح من خلال المقارنة حقيقة جوهرية ، وهى أن عولمة الحركة النسائية تمثل استراتيجية لمضاعفة فرص النساء فى الدول المتقدمة لتحقيق الانتصار لقضيتهم العادلة فى مواجهة المعارضة داخل بلادهم ذاتها.

وهذه العولمة تعكس حقيقة ذات تأثير بالغ ومتزايد على كل الأصعدة ، وهى أن الشروط الضرورية لتحقق أى قضية قد أصبحت عالمية، وليست قاصرة على الساحة الوطنية أو المحلية. ويعنى ذلك أيضاً عولمة الصراع على قضايا كثيرة، من بينها قضية المرأة وحقها فى المساواة والقضاء على التمييز.

إن عولمة الصراع لا تعنى بالضرورة أن طرفى أية قضية يتفقان على خوضها على صعيد عالمى. فقد يرغب أحد الطرفين فى عولمة الصراع، بينما ينتهج الطرف الآخر استراتيجية "وطنية". ويعنى هذا المصطلح الأخير إستخدام جهاز الدولة الوطنية لتحقيق انتصار تشريعى أو سياسى فيما يتعلق بالقضية المطروحة وموضوع الصراع.

والواقع أن هذا هو الحال بالنسبة لقضية المرأة. ومع ذلك ، فإن أصحاب "الاستراتيجيات الوطنية" قد يضطرون أحياناً للعمل على صعيد عالمى، وبناء التحالفات المناسبة لذلك.

وعلى سبيل المثال ، تحالف الاسلاميون المتشددون مع رجال الكنيسة الكاثوليكية لمعارضة عدد من فقرات الوثيقة الختامية لمؤتمر السكان والتنمية فى القاهرة ١٩٩٤، وهى الفقرات ذات الصلة بالمرأة والأسرة وتكرر ذلك عدة مرات بمناسبة مؤتمرات للمرأة أو مؤتمرات خاصة بقضايا التقدم الاجتماعى أو غيرها من القضايا العالمية.

والواقع أن هذا التداخل والتعارض بين الاستراتيجيات "الوطنية" وتلك "العالمية" قد يؤدى إلى مفارقات وتوترات عميقة للغاية. إن مصطلح أستراتيجيات وطنية" تشير كما سبق أن أشرت إلى دوافع مصلحية ، وليس إلى عواطف وطنية جياشة بالضرورة. ولكن ذلك لا يستبعد فى أحوال كثيرة أن تؤدى العولمة المتسارعة للصراعات الفكرية والمدنية إلى إثارة المشاعر الوطنية. وقد يحدث ذلك بصورة عمدية عندما يعمد تيار فكرى سياسى ما لإثارة المشاعر الوطنية بهدف قطع الطريق على فكرة أو تشريع. ولكنه قد يحدث أيضاً بصورة تلقائية.

بل إن نفس القطاع الاجتماعى قد يتردد كثيراً فى قبول عولمة قضاياه، حتى لو كان من الواضح أن إستراتيجية العولمة ضرورة تماماً لتحقيق تقدم مهم لهذه القضايا. ومسألة المرأة فى فلسطين المحتلة تمثل حالة من تلك الحالات. فطوال مرحلة التأجج فى النضال الوطنى الفلسطينى من داخل الأرض المحتلة، والذى توج بالإنتفاضة، تحملت المرأة العبء الأساسى للنضال، ذلك أن وسائل وأساليب النضال ذاتها كانت مدنية أكثر منها سياسية. ولو قدر لهذا النضال أن يكمل مسيرته لكان قد وصل إلى منتهاه بالعصيان المدنى الشامل والكامل والذى يصيب بالشلل التام نظام الاحتلال والهيمنة. والمرأة

الفلسطينية التى مثلت حجر الزاوية والمقلاع فى النضال المدنى طويل المدى ستكون حريصة بالضرورة على التمسك التام بالأبنية المدنية وعلى رأسها الأسرة والحاملة.

وينطوى ذلك بدوره على تأجيل للمطالب الخاصة بالقضاء على كل صور التمييز، والتى قد تسبب توترات أو تصدعات لهذه الأبنية، بسبب قوة الثقافة التقليدية. فإذا أضفنا لذلك العامل السياسى والذى تمثل فى جبهة وطنية عريضة شملت التيار الاسلامى المحافظ والمتحفظ بشدة على المطالب الخاصة بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة لأدركنا مدى التوتر الكامن فى العلاقة بين العولمة والوطننة بالنسبة للاستراتيجيات النسوية.

إن المرأة قد تحل هذا التناقض بالقبول الطوعى الكا مل بالتضحيات الضرورية. فالنضال الوطنى يتعلق بإقتراح فضاء للحرية والاستقلال والسيادة لكل الجماعة الوطنية، بينما النضال النسوى يتعلق بالعلاقات التوزيعية داخل هذا الفضاء. ويبدو من الواضح أن الأول ستكون له الأولوية على الثانى ، على الأقل فى فترات ومراحل التصعيد والحسم.

ولكن هذا القبول الطوعى بالتضحية ليس حلاً كاملاً للقضية النسوية، وإنما هو تأجيل مجانى لها. وهذا هو ما تثبته تجربة ما بعد الاستقلال فى التجارب العربية وغير العربية. ذلك أن الأبنية التسلطية التى نشأت بعد الاستقلال وظفت قضية المرأة توظيفاً نفعياً لإضفاء شرعية على ما كان فى الحقيقة هياكلاً اجتماعية وسياسية أبوية إستبعدت إتاحة دور كبير للمرأة. ومن هنا يبدو من المحتم ألا تهمل المرأة قضايا المساواة حتى لو كانت تجد من المناسب أن تضحى مؤقتاً فى مرحلة معينة بتأجيل الضغط لتحقيق تلك المطالب.

ولنتصور المسألة على النحو التالى. فى سياق النضال المدنى الفلسطينى طويل المدى كان نصيب الأسرة من الغذاء أقل بكثير من الظروف الاعتيادية، وتقبلت المرأة الفلسطينية برضاء تام أن تحصل على نصيب أقل من الغذاء لقاء المحافظة على نصيب زوجها وأولادها.

هذا المثل يصلح لتطوير الفكرة التى نطرحها من ناحيتين، فأولاً إن قبول المرأة الارادى للتضحية بنصيبها المساوى من الغذاء لا يجب أن يمتد لبناتها من الاناث ، وذلك لحساب أولادها من الذكور، وإلا أصبح ذلك التمييز القائم على النوع قد صار مقبولاً من الأم، وهو ما يعنى التسليم بعدم المساواة كأمر معطى لا يجب تغييره. وثانياً، فإن القبول بالتضحية لفترة معينة لا يجب أن يعامل كمؤشر لتوزيع الغذاء فى المستقبل أو على نحو دائم.

بينما يجوز أن تؤدى ضرورة النضال نفسه إلى إبداع قواعد توزيعية جديدة بحيث تمنح الأسرة قدراً أكبر من الغذاء لمن يقوم بجهد بدنى أكبر ، بغض النظر عن النوع.

والآن، فلنضع المسألة فى اطار الاختيار بين إستراتيجية الوطنية واستراتيجية العولمة بالنسبة للحركة النسوية. فالنساء الفلسطينيات قدن أو على الأقل قمن بدور جوهرى فى الانتفاضة. ولكن الكفاح المدنى بصورة عامة والانتفاضة بصورة خاصة تنتصر ليس بفضل صفة الاجبار، وليس عبر إلحاق الهزيمة بالآلة العسكرية للخصم، وإنما بفضل كسب تعاطف الرأى العام العالمى، بل وجانب من الرأى العام الاسرائيلى ذاته.

إن نضال المرأة يصبح نضالاً عالمياً من أجل أهداف وطنية. ومن المنطقى للغاية أن تتعاطف معه الحركات النسائية التقدمية والديموقراطية فى الغرب، وفى العالم كله. وهذا التعاطف يقرب النضال المدنى من الانتصار. ولكنه قد يفرض توترات مهمة عندما تفشل القيادات النسائية الأمريكية مثلاً فى فهم قبول النساء الفلسطينيات للتضحية المؤقتة، حيث لا تظهر المطالب النسوية كخط بارز فى الفعاليات النضالية نساء الأرض المحتلة.

ومن الطبيعى للغاية أن تحدث ضغوط على الجانبين. فتضغط قيادات نسائية عالمية على الفلسطينيات لتبنى منظور نسوى للنضال الوطنى، وهو ما قد يضاعف التوتر. ولكن فى المقابل فإن الفلسطينيات سيكون بوسعهن الضغط على القيادات النسائية العالمية لإثبات إخلاصهن لقيمة التحرر ولأهداف النضال ضد الهيمنة والاستغلال عموماً من خلال دعم حقيقى للنضال الوطنى الفلسطينى.

وتشتمل تلك العلاقة إذن على توترات، ولكنها تشتمل أيضاً على مخارج محتملة وجيدة من حيث الشكل والمحتوى التاريخى. وبتعبير آخر، لايبدو أن هناك تناقضاً يصعب حله بين الوطننة والعولمة، كما أن الأخذ بأى منهما لايعنى أبداً إستبعاداً للبعد الآخر. والأرجح أن ثمة إمكانية استراتيجية طويلة المدى لإحداث التكامل بين الوطنى والعالمى، وهو تكامل يقوم على تحريك البعد الإنسانى، ولكنه يجب أن يصاغ فى حقوق مبدئية .

إن تلك الصياغة المبدئية تبدو جوهرية تماماً، ولايجب أبداً التنازل عنها فى أى وقت. ولنكمل المثل الذى ضربناه بالنضالات النسوية الفلسطينية. سوف تكتشف القيادات النسائية الفلسطينية أن نظام عرفات المسمى بالحكم الذاتى يستعيد الهياكل البطريركية الفلسطينية ، وهو ما ينطوى على إستبعاد لدور النساء، وفشلاً فى الإعتراف بحقهن الكامل فى المساواة .

لم يكن الوعى بإمكانية حدوث ردة مضادة للمرأة بعد "الاستقلال" ناقصاً لدى قيادات نسوية كثيرة. ولكن ماذا يعنى هذا الوعى أثناء الانتفاضة ؟ إنه قد يعنى إتخاذ قرار التضحية المؤقتة بالحق فى المساواه، وذلك اعترافاً بأولوية المسألة الوطنية. ولكنه قد يعنى أيضاً الضغط للحصول على عقد أو على إتفاق تتنازل فيه المرأة بوعى عن إثارة قضية المساواة الفورية وذلك فى مقابل تقنينها فى سياق بناء دولة الاستقلال.

كما أن ثمة صياغة أخرى، وربما تكون أرقى من الاختيارين السابقين معا. إذ أن المرأة سواء أقدمت على تأجيل مطالب المساواه التامة أو لم تقدم لابد أن تكون قادرة على قياس الدرجة التى يؤدى بها النضال الوطنى إلى تحرير الرجل من عقيدة تفوقه وهيمنته، وذلك على اعتبار أن الاخلاص الحقيقى لقضية الوطنية تعنى فهماً واستيعاباً صادقاً لقضية المساواة بين الرجل والمرأة والقضاء على التمييز القائم على النوع.

فسواءاً حكمنا على المسألة من الزاوية المعرفية أو من الزاوية السوسيولوجية، لا يوجد فرق بين اعتقاد شعبى بتفوقه على شعب، وإعتقاد نوع (الرجال) بتفوقه على نوع آخر (النساء).

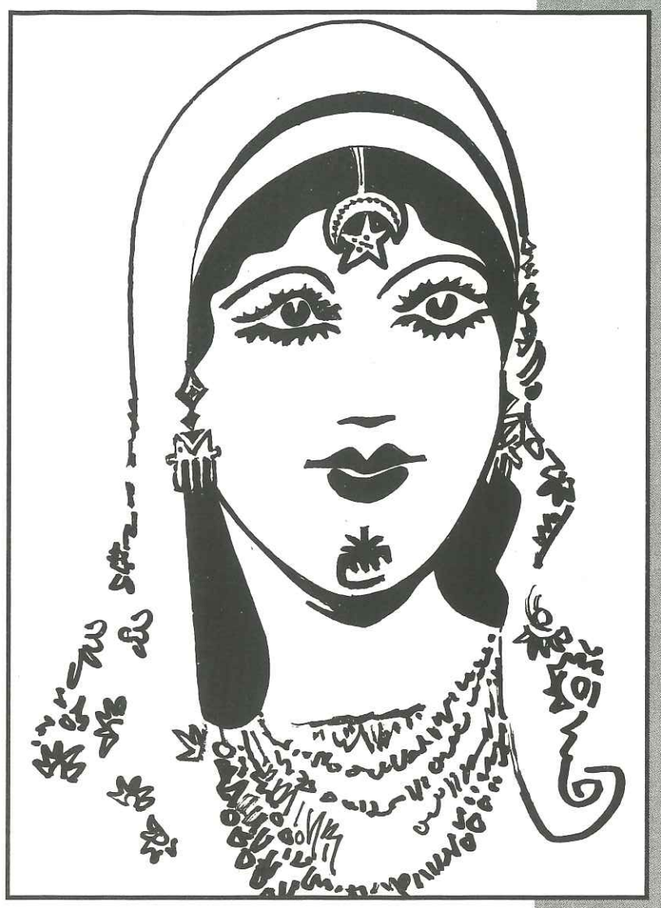
وبهذا المعنى يظل الأفق العالمى للنضال النسوى ضرورياً حتى فى أقصى مراحل تأجج النضال الوطنى، والعكس صحيح. ذلك أن تقدم عملية العولمة لا يجب أبداً أن يقضى على الحق فى وطن مستقل وكامل السيادة ومتساو مع الآخرين. وهذا هو صلب ما نسميه بالقضية النسوية.

رئيس التحرير

نوع الجنس والمواطنة فى دول الشرق الأوسط

على الرغم من النقاش المحتدم فى دول الشرق الأوسط حول قضية حقوق المواطَنة، يغفل بعض المُنظِرين قضية نوع الجنس. وعند تحليل الكفاح من أجل حقوق المواطَنة ودور قضية نوع الجنس فيه، يكمن التحدى فى تحديد وشرح الطرق التى تتفاعل من خلالها قضيتا المواطَنة ونوع الجنس فى إطار الدولة، والدين، والفرد، والمجتمع، دونما اعتماد على تلك القوالب النمطية الجامدة مثل المنطقة أو دولها أو شعوبها.

■ سعاد جوزيف



● **سعاد جوزيف**
من محررى "ميدل إيست ريبورت"، وأستاذة فى مجال الأنثروبولوچيا بجامعة كاليفورنيا، داڤيس.

كان يسبق النقاش الدائر فى الشرق الأوسط حول قضية المواطَنة نقاش حول المجتمع المدنى، والآن يسير الاثنان فى طريقين متوازيين. ونجد أن مناقشة هذه الموضوعات فى الغرب عادة ما تفترض عجز بلدان الشرق الأوسط عن المحافظة على علاقات ديمقراطية بين الدولة والمجتمع[1]. وتطرح مناقشة قضية المواطَنة تساؤلات حول قدرات الحكومات الشرق أوسطية على السماح لأعضائها أو تمكينهم من المشاركة بنشاط فى العملية السياسية. وعلى الرغم من ازدهار تلك النقاشات، فقد تجاهل أغلب المُنظرين، أو أغفلوا، قضية نوع الجنس[2].

لقد اتسم مفهوم المواطَنة منذ نشأته فى الشرق الأوسط، كما هو الحال فى الأماكن الأخرى، بطابع متعلق بنوع الجنس. وعلى الرغم من أن الدساتير مكتوبة بلغة المواطن العام (أى بلغة محايدة من زاوية نوع الجنس)، فإن مؤسسات الدولة والعمليات السياسية كانت تفترض أن المواطن رجل، وأن المرأة هى عضو تابع من الطبقة الثانية من أعضاء المجتمع السياسى. وعلى سبيل المثال، لم تحصل المرأة – فى أى مكان فى الشرق الأوسط – على حق الاقتراع بصورة مبكرة مثلما كان الوضع بالنسبة للرجل؛ وماتزال المرأة فى بعض البلدان غير ممتلكة لهذا الحق. وبالمثل، ناضلت المرأة من أجل الحصول على حق امتلاك عمل تجارى أو حق السفر بدون موافقة والدها أو زوجها – إذ ماتزال توجد بعض البلدان التى تنكر على المرأة هذه الحقوق. وهناك تقارب اجتماعى – ثقافى وسياسى فى مجالات القانون، حيث ترث المرأة بقدر أقل من الرجل، وحيث تُعتبر شهادتها القانونية أقل من شهادة الرجل، وحيث لم تكن تمتلك عادة حقوقاً قانونية بشأن الطلاق أو حضانة الأطفال. كما نجد أن التشريعات الخاصة بالرفاه الاجتماعى عادة ما تعطى المواطنين فوائد على أساس المشاركة فى سوق العمل، وجعل النساء غير العاملات معتمدات على الرجال. ومع كل، تجدر الإشارة إلى أن التمييز بناء على نوع الجنس فى حقوق المواطنين لا يُعد أمراً فريداً فى الشرق الأوسط. فغياب مثل هذا التمييز هو – بطبيعة الحال – الاستثناء فى كافة أنحاء العالم[3].

إن مركزية قضية نوع الجنس فى النضالات المعاصرة من أجل حقوق المواطنة يُعزى، جزئياً، إلى الإنجازات التى حققتها الحركات النسائية وحركات حقوق الإنسان، سواء أكانت هذه الحركات محلية أو دولية. ولكن كانت النساء، والأقليات، والفقراء يحصلون على موقع لهم فى السياسة فى اللحظات التى تبدأ فيها المؤسسات العامة فى فقدان قوتها الاجتماعية – السياسية والاقتصادية. ومن الناحية التاريخية، استطاعت هذه المجموعات غير المالكة لأى قدرة تمكينية تحقيق بعض مستويات من النجاح فى نضالاتها من أجل حقوقها، وذلك فى اللحظات التى كانت فيها الدول القومية، كمواقع للنفوذ، قد بدأت تعانى من تحديات جدية. فالنفوذ آخذ فى الانتقال من القومى إلى المنظمات العالمية متعددة الجنسية، التى أبعدت سلطتها وبرامجها قد أُبعِدت عن متناول المواطن على المستوى القومى.

ومع ذلك، تبقى الدولة القومية موقعاً يتسم بأهمية استراتيجية بالنسبة للمرأة، وكذلك بالنسبة للأقليات. فهى الموقع الذى تنال فيه هذه الجماعات أو تفقد الحماية القانونية والسياسية ضد غيرها من التجمعات السياسية، وخاصة القوى الأبوية والدينية والعلمانية غير الديمقراطية. وعادة لا يوجد لدى المرأة أى مكان تلجأ إليه سوى الدولة من أجل الحماية من العنف المنزلى، والقهر الأسرى، والممارسات الدينية التمييزية، واضطهاد الأحزاب أو الحركات السياسية المعارضة. ويظل نموذج الدولة القومية المجال المركزى لأولئك المعنيين بالحقوق والمسئوليات الكامنة فى فكرة المواطَنة. وتمارس النساء فى الشرق الأوسط ضغوطاً من أجل الحصول على حقوق حصل عليها الرجال بالفعل، مثل حق الرجل فى أن يُعطى جنسيته لأطفاله، وحقه فى الاقتراع، وحقه فى تملك الأعمال التجارية. كما تمارس النساء، فى عديد من المجتمعات الشرق أوسطية، ضغوطاً على الدولة من أجل إصدار قانون علمانى للأسرة يحررهن من القوانين الدينية التمييزية. وعند تحليل النضالات الرامية إلى الحصول على حقوق

..إن قضية نوع الجنس ليست سوى أحد محاور اهتمامات المرأة، إلى جانب محاور الطبقة والعنصر والدين

المواطَنة وإضفاء الطابع المتعلق بنوع الجنس على تلك الحقوق، يكمن التحدى فى تحديد وتفسير خصوصيات تلك النضالات وإمكانيات استمرارها، مع نزع الصفة الجوهرية[4] عن هياكل الشرق الأوسط كمنطقة، دوله أو شعوبه. كما أن تجنب الأفكار النمطية بشأن نوع الجنس يُعد أيضاً من بين التحديات.

إن قضية نوع الجنس ليست سوى أحد محاور اهتمامات المرأة. هناك محاور أخرى تضم: الطبقة، والعرق، والإثنية، الدين، القرابة، وغير ذلك من أمور (مثل السن والزواج). كما أن مواقع الناس فى تلك الشبكات المختلفة تؤثر على علاقاتهم بالدولة. ومن هنا، فإن الأنوثة (femaleness) ليست مقولة مُقيدة على نحو متفرد أو ذات مرجعية ذاتية، ولا نوع الجنس هو ثنائية بسيطة[5].

نزع الصفات الجوهرية عن الشرق الأوسط

إن الشرق الأوسط – وهو بنية جغرافية قامت القوى الأوروبية وقام الباحثون الأوروبيون بتسميتها لأغراض عسكرية – يضم البلدان العربية فى شمال أفريقيا وشرق البحر المتوسط، بالإضافة إلى إيران، وتركيا، وإسرائيل، وأحياناً أفغانستان وقبرص. ويميل الباحثون الاستشراقيون إلى إضفاء الطابع المادى على المنطقة – مُفترضين وجود مجموعة مستقرة من السمات الثقافية التى من شأنها توحيد المنطقة عبر التاريخ. ولكن المنطقة لا تشترك فى الثقافة، أو اللغة، أو الحدود السياسية، أو الرؤية؛ بل يوجد بالمنطقة العديد من الثقافات التى كانت تتغير على الدوام. وحتى الإسلام – الدين السائد، الذى اعتبره المستشرقون وورثة نظريتهم فى التحديث الملمح المُحدد للمنطقة – فيتسم بالتنوع الشديد، ولا يُشكل ثقافة موحدة أو مجتمعاً متماسكاً.

أما الذين يقدمون اسهامات فى هذه القضية، فيتمثل تقييمهم لطبيعة ودلالة الدين؛ الإسلام، والمسيحية، واليهودية، والهوية القومية؛ العربية، والتركية والإيرانية والإسرائيلية فى إضفاء الطابع المتعلق بالجنس على المواطَنة. ونجد فى بعض السياقات أن ديناميات المواطَنة ذات الطابع المتعلق بالجنس تبرز من الأفضلية السياسية للأسرة كوحدة، والأفضلية القانونية للذكور على الإناث داخل الأسرة. وهناك بعض قضايا المواطَنة المتعلقة بنوع الجنس تنتج عن ترسيخ المجتمعات الدينية والسلطة القانونية للقادة الدينيين على أعضاء تلك المجتمعات. وفى بعض السياقات، ينتج عدم المساواة من إدماج نوع الجنس فى الخطاب الخاص بالأسرة أو بالدين كما تطرحه الدولة. فى كل الأحوال هناك بعض الأنماط التى تتسق مع التوجه الأبوى، أو الطبقة، أو الدولة، أو الديناميات الكولونيالية فى مناطق أخرى.

نزع الصفات الجوهرية عن الدول والأمم

تنظر الجماعات النسوية وجماعات حقوق الأقليات عادة إلى الدولة باعتبارها كيانا موحدا لديه مجموعة متماسكة من المصالح والبرامج. وتقود مثل تلك الأفكار إلى استراتيجيات مبنية خطابياً وسياسياً كمعارضة، مع اعتبار الدولة واقعة خارج المجتمع ومسئولة عن عمليات الاضطهاد. وفى بعض الأحيان، وإن كان بدرجة أقل ولكن بفائدة أكبر، يُنظر إلى الدولة باعتبارها تتكون من مجموعات مختلفة ومتصارعة من المصالح التى تُعتبر جزءاً لا يتجزأ من المجتمعات وتعكس الصراعات والتناقضات داخل السياقات المحلية، والوطنية، والعالمية[6]. على كل، فالوحدة المؤسسية للدولة تظل هامة بالنسبة

نوع الجنس والمواطنة في الشرق الأوسط

للنساء، على ضوء القوانين والحقوق والمسئوليات المتعلقة بالمواطَنة وتمنحها الدولة. إن النساء، مثلهن مثل الدولة، موحدات عند مستوى معين كتصنيف متجانس يتحدد من خلال نوعه الجنسي؛ وبهذه الكيفية يقعن - على نحو مُقارَن - فى إطار علاقة مع الحقوق والحماية التى توفرها الدولة. ومع ذلك، فإننا نجد أن هذه الوحدة بين النساء تحددها وتحيط بها نفس العوامل التى تحدد الدولة وتحيط بها؛ فالمصالح المتصارعة داخل الدولة يمكن أن تسير متوازية مع الصراعات بين النساء المنتميات إلى مواقع أو جماعات اجتماعية مختلفة.

ومع ذلك، فإن قضايا نوع الجنس والمواطنة ليست محدودة بالقضايا القانونية، ولكنها تثير أيضاً قضايا الممارسة، وخاصة الممارسات المتعلقة بقضية الحُكم (governance). ولكن الاختلاف قائم بين ما يكفله القانون من حيث المبدأ وما تمر به المرأة من خبرات فى الممارسة. إن تحليل دور الدولة فى مجال حقوق المواطَنة يتطلب الأخذ بعين الاعتبار للمصالح المتعددة والمتصارعة المُمثلة والمتجسدة فى الدولة، علاوة على الإقرار بالممارسات المتناقضة التى تقوم بتنفيذها مختلف هيئات ووكالات الدولة فيما يتعلق بالمرأة.

إن المواطَنة فى الدولة القومية الحديثة هى كيفية ممارسة الحقوق والواجبات[٧]. ومع كل، يكشف الواقع عن العديد من التعقيدات التى لا يمكن قصرها على حدود المواطن العام. يتحدد الناس كأعضاء فى جماعات اجتماعية متعددة، لا يتوافق الكثير منها مع حدود المجتمع القومى. ويمكن أن تقوم الدول القومية بالتفريق بين أفرادها - سواء رسمياً أو بصورة غير رسمية - على أساس الطبقة، أو العرق، أو الدين، وأيضاً على أساس نوع الجنس.

لقد كانت المرأة عاملاً حاسماً فى إنشاء حدود الأمة والحفاظ عليها، وهى كذلك رمز مهم للأمة نفسها، ويتضح هذا فى الدساتير والإجراءات التى تساندها الدولة للإحكام على تحديد النسل وحقوق الأمومة والتكاثر، وإن القوانين المنظمة للزواج والإرث والمواطنة والملكية ليست إلا طرقا رسمية تحدد الدولة من خلالها زمرها الاجتماعية وتدافع عنها. حتى طريقة لباس المرأة، من حجاب وغيره، تصبح جزءا لايتجزأ من الصراع حول وجود الأمة. وحقيقة أن الدول الشرق أوسطية تسمح للرجال بإعطاء جنسيتهم لأطفالهم وزوجاتهم الأجنبيات لهى دلالة على ارتباط النساء فقط بإعادة إنتاج الأمة، إذ لايتوفر لهن الحق ذاته. ومن ناحية أخرى يصبح موضوع الاغتصاب كسلاح فى الحروب، موضوعا مشحونا أكثر وعنيفا أكثر لأنه وبدقة ذو علاقة بالمرأة والأمة، وبالتالى بالحدود داخل الأمة ذاتها.

إن استخدام المرأة - أو على نحو خاص وضعيتها وعلاقاتها بالآخرين - فى المزاعم المتنافسة بشأن الحداثة والتقاليد هو دليل آخر على المركزية الرمزية للمرأة كإحدى العلامات المُحددة للأمة. فالنُظم الداعية إلى التحديث، كماهو الحال فى تركيا وإيران على سبيل المثال، تركز على تعليم المرأة، وإدخالها إلى سوق العمل، وتغيير مظهرها، وإدماجها فى العملية السياسية كعلامة على نجاح عملية التغيير فى دولهم القومية. ولكن الحداثة عادة ما يُحكم عليها من خلال المعايير الغربية، ومن ثم فإن النجاح عادة ما يجرى تعديله وفقاً للسمات غير الغربية المُدركة .ونجد أن الأصولية الإسلامية كانت، جزئياً، رد فعل لعمليات "التغريب" (Westernizing Processes)، وذلك عن طريق استخدام جسد المرأة كموقع لتأكيد الأصالة الثقافية، وإعادة صياغة الأهمية الرمزية والفعلية للمرأة فى تعريفات الأمة.

وعندما يجرى استخدام المرأة كأيقونات للأمة، عادة ما تصبح المرأة أسيرة للهياكل والايديولوجيات الأبوية[٨]. وقد استلزم التوجه الأبوى تفضيل والذكور وكبار السن على المرأة، وتبرير ما يحصلون عليه من ميزات فى علاقات القرابة والنسب وخلالها[٩]. إن مساواة المرأة رمزياً بالأمة عادة ما يقود إلى خضوع المرأة فى الواقع العملى، وذلك من خلال الدعوة للحفاظ على الأسرة "التقليدية"، والقواعد الأخلاقية، والقيم، والسلوك. وفى بعض الأحيان، ينجم عن عمليات الحفاظ على الأمة تحركات من أجل تحقيق قدر من السيطرة على المرأة أكبر مما كان قائماً فى الخيال الماضى.

المواطَنة الفردية أو الجماعية

نجد فى البناء الليبرالى للمواطنة، السائد فى أغلب البلدان الغربية، أن الوحدة المجتمعية هى المواطن الفرد وليست الأسرة أو أى جماعة أخرى. فالأفراد، وليس الجماعات، هم مالكو الحقوق والمسئوليات فى مواجهة الدولة. ومن المفترض أن المواطن كفرد ليس لديه - على الأقل من الناحية المثالية - أى هويات أو ولاءات لأى جماعات أخرى يمكن مقارنتها بالهوية والولاء للدولة القومية[١٠]. ويُنظر للمواطنين الأفراد على اعتبار أن لهم حقوقاً متساوية بالنسبة لدولة محايدة، أى التى لا تفرق بين أفرادها على أساس العرق، أو نوع الجنس، أو الطبقة، أو الإثنية، أو الدين.

أما دساتير أغلب الدول الشرق أوسطية، وعلى الرغم من اشتمالها على أفكار بشأن المواطن الفرد، فإنها تنص أيضاً على بناء المواطن كعضو فى جماعة وطنية جزئية. ومن هنا يمكن القول إن دول الشرق الأوسط لا تميل إلى بناء المواطَنة على أساس فردى على وجه الحصر أو من حيث الجوهر. فالمواطن معتَرَف به رسمياً - بطرق عديدة - كعضو فى وحدات الأسرة، أو الطوائف الدينية، أو الجماعات الإثنية أو القبلية أو غيرها من الجماعات الوطنية الجزئية.

وعادة ما يكون الأمر مرتبطاً بالمرأة عندما تثير الدساتير والقوانين فى الدول الشرق أوسطية أهمية الجماعات الوطنية الجزئية المُشيدة حول العائلة التى يترأسها الرجل. وتدخل المرأة فى الأمة / الدولة كتابع للزوج أو الأب. إن امتلاك الطفل للمواطَنة من خلال والده وليس والدته فى العديد من المجتمعات الشرق أوسطية، إنما يعزز من الرابطة القائمة بين الأب والمواطَنة القومية.

ويكمن أحد أسباب اعتماد المواطَنة على العضوية الأسرية عادة فى أن التوجه الأبوى يربط بين المجتمع المدنى والدولة والسوق والأسرة فى نسيج واحد بمجتمعات الشرق الأوسط؛ مما يدمر الفواصل والحدود التى يعتبرها المنظرون الغربيون ضرورية للديمقراطية. إن مناقشة المجتمع فى علاقته بالمواطَنة عادة ما تنفصل عن المناقشات المتعلقة بالتوجه الأبوى، ومع ذلك فإن التوجهات الأبوية تحتل موقعاً مركزياً فى التنظيم الاجتماعى لغالبية المجتمعات الوطنية والوطنية الجزئية فى الشرق الأوسط. ويتم النظر للمرأة كمواطنة فى سياق موقعها داخل البنية الأبوية، كأم أو زوجة أو طفلة أو شقيقة خاضَعة. ونظراً لأن علاقة المرأة بالدولة تتم من خلال الروابط الأسرية، عادة ما يتم اعتبار النساء والأطفال معتمدين على الرجال. ويصل الأمر حتى إلى الإقرار بأن المرأة عضو هام من أعضاء المجتمع، ولكن هذه الأهمية أو القيمة العالية عادة ما يتم تجريدها وتصويرها من زاوية الأدوار الأسرية للمرأة وتضحياتها، وخاصة كأم. وبمعرفة أهمية الأسرة فى الأبنية الأبوية، من المتوقع أن تواصل المرأة إعطاء الأولوية لأدوارها الخاضعة فى الأسرة، حتى عندما تنال موقعاً أو وضعاً عاماً كفرد، بما فى ذلك - فى بعض الحالات - إذا ما تبوأت أحد المناصب القوية فى الحياة العامة[١١].

إن عملية الإدماج الرسمى وغير الرسمى للمجتمعات الوطنية الجزئية داخل خطاب الدولة القومية وممارساتها يُعيد رسم التوجهات الأبوية فى الشرق الأوسط بقوة بطريقة لا تبدو بهذا الوضوح فى المفهوم الليبرالى الغربى للدولة القومية المتمركزة على المواطن الفرد. وتظل قوانين الأحوال الشخصية (قوانين الأسرة والتى من شأنها تنظيم الزواج، والطلاق، والإرث، وحضانة الأطفال) من بين أحد المجالات القانونية الهامة التى تقوم الدول الشرق أوسطية من خلالها بعملية إدماج رسمية لأحد أشكال المجتمعات الوطنية الجزئية - الطوائف الدينية

- داخل المجتمعات القانونية. ونجد أن كافة دول الشرق الأوسط - ماعدا تركيا وتونس - تُحيل قضايا الأحوال الشخصية إلى السلطات الدينية المُقرة قانوناً، مما يُعرض المرأة إلى السيطرة أبوية النزعة للأقارب الذكور ورجال الدين فى المجتمعات التى تنتمى إليها. وقد أصبحت مجتمعات ضخمة - دينية وإثنية - فى بعض الدول بالشرق الأوسط من بين الهياكل المؤسسية القانونية التى يمكن أن يصبح الأفراد من خلالها أعضاء فى الدولة القومية. ففى لبنان، على سبيل المثال، يجرى تخصيص مقاعد البرلمان على أساس التوزيع المُفتَرَض للطوائف الدينية بين السكان. وجدير بالذكر أن عضوية الفرد فى أى طائفة دينية مُشار إليها فى بطاقته الشخصية.

إن المجموعات «communities» هى قواعد إشكالية للمواطَنة والتمثيل أيضاً، لأنها لا تشكل كيانات متماسكة أو محددة. فالمجتمعات الجزئية - التى تنقسم داخلياً على أساس الطبقة أو الوضعية أو المنطقة أو الدين أو الإثنية أو العرق أو نوع الجنس - لا تربطها بالضرورة مصالح متبادلة مشتركة. ومع تقدير قيمة تلك المجتمعات، لا ينبغى النظر إلى الحقوق أو الالتزامات السياسية المحددة باعتبارها ترتكز على عضوية هذه المجتمعات.

إن الميل لإضفاء طابع جوهرى على المجتمع، وتحديده يزداد عندما تصبح السيطرة على المرأة فى خطر، كما هو الحال بالنسبة لقوانين الأحوال الشخصية. كما أن تمكين المجتمع الوطنى الجزئى يمكن أن يكون بمثابة أسلوب لعدم تمكين المرأة من خلال حصرها داخل التراتبات الخاصة بنوع الجنس. ونجد أيضاً أن دساتير العديد من الدول الشرق أوسطية تعتبر الأسرة الوحدة الأساسية فى المجتمع، وهو الأمر الذى يؤدى إلى تعزيز الهياكل الأبوية التى توقع المرأة فى شراكها. ومن هنا ، تتمثل التساؤلات الهامة بالنسبة للمرأة فيما يلى: ما إذا كانت العضوية فى المجتمع طوعية أم إجبارية، ما إذا كانت هناك بدائل قانونية للقوى القضائية التى تتمتع بها المؤسسات المجتمعية، وكيفية تفضيل الدولة للتوجهات الأبوية التى تضرب بجذورها داخل المجتمع.

وتكمن إحدى الطرق من أجل إضفاء طابع إشكالى على دلالة المجتمعات فى النظر إليها باعتبارها مجموعات مرنة من العلاقات مُنظمة على نحو تراتبى. إن العلاقات المجتمعية تتغير ارتباطاً بالحالات المختلفة. كما أن معنى المجتمع يتغير أيضاً على الدوام - بالنسبة لأولئك الذين يزعمون العضوية أو المعهود إليهم بها. وعلى سبيل المثال، يمكن أن تعتبر إمرأة مارونية نفسها عضوة فى أسرتها أو قريتها ونسبة علاقة ذلك بأى فرد مارونى آخر، كما هو حال المارونى فى علاقته بالرومى الأرثوذكسى، والمسيحى فى علاقته بالدرزى، واللبنانى فى علاقته بالسورى، والعربى فى علاقته باليهودى. ومع معرفة الدلالة الثابتة، والإيجابية فى بعض الأحيان، للمجتمعات، من الأهمية بمكان بالنسبة للمرأة أن تتفاوض بشأن علاقاتها داخل هذه المجتمعات، فى حين تواصل أيضاً تفاوضها كفرد فى السياق الوطنى الأوسع.

المواطَنة والدين

إن الهوية الدينية، فى أغلب بلدان الشرق الأوسط، ترتبط برباط وثيق بحقوق المواطَنة، بغض النظر عن الدين السائد. ومع نهوض الأصولية الدينية، أصبح واضحاً أن جسد المرأة وحقوقها هما من أكثر المناطق التى تثير خلافات عديدة فى الصراع الدائر بين الدولة والمجتمعات الدينية. وتبدو هذه الصراعات جلية، سواء فى إسرائيل - الذى يهيمن فيها اليهود - أو فى لبنان - التى تشتمل على مختلف الأديان - أو فى البلدان الإسلامية بالشرق الأوسط. وهناك بعض الدول (مصر، والكويت، والعربية السعودية) التى ترعى الحركات الدينية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، أو التى تركت السلطة فى يد المؤسسات الدينية فى المجالات الرئيسية مثل قانون الأحوال الشخصية (إسرائيل، ولبنان، والكويت). فى مثل تلك الحالات، عادة ما يجرى التضحية بالحقوق الفردية للمرأة لمصلحة التحالف القائم بين القوى الوطنية والدينية.

إن غالبية دول الشرق الأوسط - ومن ضمنها إسرائيل- ماعدا تركيا وتونس، إما رفعت القوانين الدينية إلى مستوى قانون الدولة، الدينية أو أحالت قوانين الأحوال الشخصية إلى المحاكم الدينية. ونجد فى أغلب الأحوال أن تلك القوانين تطرح الحقوق الأساسية للنساء كمواطنات من خلال أدوارهن كأمهات وزوجات، كما تعتبر أن الأسرة هى الوحدة السياسية الاجتماعية الأساسية، مع تبرير التعريفات الطائفية لتلك الأدوار والالتزامات. وفى إطار هذه العملية، تضع الدولة الأعضاء الدينيين والقانون الدينى فى موقع الأولية على الأعضاء المدنيين أو القانون العلمانى فى المجالات التى تتسم بأهمية كبرى بالنسبة للمرأة. إن هذا التقاطع بين الدين والدولة والنزعة الأبوية إنما يعزز من من زاوية المجموعات المحددة داخل المجتمع للمواطَنة، تلك الرؤية التى تميل إلى التقليص من دور المرأة وحقوقها كمواطِنة.

التوجه الأبوى والقرابة

إن قضايا نوع الجنس، والقرابة، والتوجه الأبوى ترتبط فيما بينها، رغم ما تتميز به كل منها من استقلال ذاتى نسبى. وإذا ما درسنا كل قضية من هذه القضايا على حدة، يمكننا أن نرى على نحو أفضل العمليات التى تجرى فى النُظم المتعددة والتى تميز ضد المرأة. إن الإدماج بين نوع الجنس والقرابة والبنية الأبوية للقرابة والنسب من شأنه إن يتيح للناس النظر إلى المرأة من منظور الأسرة، وأن تقوم الدولة بتحديد علاقتها بالمرأة من خلال دورها كأم وكزوجة. ويعمل هذا لإدماج على تيسير الاعتراف بالمرأة أساساً من حيث اختلافها عن الرجل. ويختلف ذلك جذرياً عن بنية المواطَنة على أساس فردى، وفكرة الديمقراطية كنظام سياسى ترتكز على المساواة بين المواطنين.وتكمن المشكلة فى تحقيق التوافق بين الاختلافات القائمة على الجنس/نوع الجنس ومبدأ المساواة بين المواطنين بغض النظر عن نوع الجنس. ولا تعانى نساء الشرق الأوسط وحدهن من هذا التناقض، فالمسألة مطروحة فى النقاشات النسوية فى كافة أنحاء العالم.

وفى حين يمكن أن تفرض الدولة على المرأة أدواراً وحقوقاً قائمة على التمييز بين الجنسين، نجد أن المرأة تقبل أيضاً هذه الأدوار وتؤكد بنشاط هذه الحقوق - كأم، وكزوجة، وكعاملة، ... الخ. ويبدو ذلك واضحاً، على نحو فظ، فى المجالات التى تشهد عنفاً بين الجنسين. ولكن الدول عادة ما تحجم عن التدخل فى حالات العنف المنزلى ، والتى تعانى منها المرأة فى الأساس. وفى حالات أخرى، يستخدم موظفو الدولة الاغتصاب كأداة للحرب والسيطرة الاجتماعية من أجل تأكيد الهيمنة الأبوية أو الاعتداء على كرامة الخصوم السياسيين.

المجتمع المدنى

هناك القليل من الأدبيات النسوية - واسعة الانتشار اليوم - حول نوع الجنس والمجتمع المدنى والتى تناولت النقاشات الدائرة فى الشرق الأوسط بشأن المواطَنة. ومع استثناءات قليلة[١٢]، نجد أن أولئك الذين يحللون المجتمعات الشرق أوسطية قد تغافلوا عن دور نوع الجنس فى النماذج والممارسات المقترنة بالعلاقة القائمة بين الدولة

نوع الجنس والمواطنة في الشرق الأوسط

والمجتمع. وكما أوضحت كارول باتمان بنشاط، فإن خطابات المجتمع المدنى فى أوروبا الغربية كانت منذ نشأتها مرتبطة بنوع الجنس وأبوية[١٣]. ونظراً لتبنى هذه الخطابات فى الشرق الأوسط، فقد اقترنت الأبنية الغربية المتعلقة بنوع الجنس للمواطنة بالخطابات المطروحة فى الشرق الأوسط ومن الممكن ، فى بعض البلدان القليلة فى الشرق الأوسط، المجادلة بأن العلاقات بين المجتمع المدنى والدولة الجماعات الوطنية الجزئية لا تسفر عن إعادة إنتاج أو تعزيز التوجه الأبوى. كما لايمكن المجادلة بأن بلدان الشرق الأوسط مُحصنة ضد سيلان النفوذ الأبوى من مجالات أخرى. وعلاوة على ذلك، يدعم النظام الدولى التوجهات الأبوية، سواء فى السياق المحلى أو الوطنى.

يلاحظ إن ثنائيات العام /الخاص أو المجتمع المدنى/ الدولة التى عادة ما تحتل موقعاً مركزياً فى الخطابات السياسية الليبرالية حول الديمقراطية، لا تنطبق بسهولة على أغلب بلدان الشرق الأوسط، ويمكن الجدال بأنها تُعد تمثيلاً سيئاً للديناميات السياسية فى الغرب[١٤]. وفى حين يشعر العديد من الباحثين بالاستياء من جراء فقدان التمايز بين هذه المجالات[١٥]، فقد أقر البعض بالدور الذى تقوم به التوجهات الأبوية فى غزل مختلف المجالات فى نسيج واحد.

ونجد فى العديد من البلدان الشرق أوسطية أن علاقات الأسرة والقرابة تتمتع بالأفضلية والتميز سواء بالنسبة للدولة أو بالنسبة للمجتمع المدنى؛ كما تمثل الوسيلة الأساسية للنفاذ إلى مصادر الثروة. وتجرى باستمرار عملية إعادة إنتاج هذه العلاقات عن طريق القادة السياسيين الذين يفضلون أقاربهم وأنسبائهم لملء المواقع العامة أو الحصول على الدعم السياسى. ويبدو ذلك واضحاً حيث يساعد الأقارب بعضهم البعض فى معرفة أماكن تواجد الثروة مؤسسات الدولة، وحيث تعطى الدولة شرعية سياسية لعلاقات القرابة فى المجال السياسى. إن لغة القرابة وعباراتها تتمتع بقوة شديدة فى كثير من المجتمعات الشرق أوسطية، حتى أن الناس يختلقون أحيانا علاقات قرابة غير قائمة كى يتمكنوا من الوصول إلى مصادر الثروة إلى الموارد. ونظراً لأننى طرقت هذا الموضوع، فإننى أود التحذير من الإفراط فى التأكيد على الأسرة. فليس ممكناً أن نفترض وجود شكل معين للأسرة يمكن اعتباره يمثل الأسرة فى الشرق الأوسط، أو حتى داخل أحد هذه المجتمعات. ففى أغلب المجتمعات توجد أشكال عديدة ومتنوعة للعائلة والأسرة المعيشية، رغم الايديولوجيات المهيمنة.

ويتركز النقاش الدائر حول المجتمع المدنى على وجود المنظمات غير الحكومية واستقلالها. فعادة ما يجرى تنظيم المنظمات النسائية فى الشرق الأوسط عن طريق الدولة، وتديرها الأسرة الحاكمة أو أعضاء النخبة، وتهيمن عليها العلاقات الأسرية. وفى بعض الأحيان، نجد أن المنظمات النسائية ليست سوى امتداد للأحزاب السياسية الحاكمة[١٦]. وفى مثل هذه الحالات، يمكن التفاهم بشأن الاستقلال الذاتى من خلال حل وسط أو تسوية.

الألقاب، أو الهبات، أو قيم السوق

وأينما أعتبرت العضوية فى المجتمعات الجزئية أمراً هاماً للعضوية فى الأمة، فإن القادة الطائفيين أو التقليديين عادة مايصبحون المتحدثين الرسميين والممثلين لهذه المجتمعات فى مواجهة مجتمعات أخرى أو فى مواجهة الدولة. ويخلق هذا الأمر العديد من المشاكل بالنسبة للمرأة، ذلك أنه يرتكز على مختلف أشكال العلاقات بين صاحب العمل والعميل. وبناء على ذلك، يتم تمثيل العلا قات بين الدولة والأفراد من خلال القادة المجتمعيين.

إن هذا النمط من علاقات صاحب العمل بالعميل - والتى تنتشر على نطاق واسع فى مجتمعات الشرق الأوسط - تطرح فكرة حقوق المواطن باعتبارها هبة أو منحة. وفى نظام التوزيع هذا، يحصل المواطنون على الحقوق ليس لأن المساواة من حقهم كمواطنين أفراد، وإنما بسبب مجموعات محددة من عمليات التبادل غير المتساوية فى العلاقات الشخصية. ففى بعض الأحيان، يكون صاحب العمل هو نساء أخريات أو منظمات نسائية أخرى، تابعة للدولة أو لمنظمات النخبة من الرجال. فالصراع الدائر فى الكويت بين منظمات النخبة النسائية - التى تعتبر ما تمنحه نوعاً من العمل الخيرى - وبين منظمات نساء الطبقة الوسطى - التى تمارس ضغوطاً من أجل الحصول على حقوق المرأة كمواطنة - يدل على التوتر القائم بين أشكال تمثيل صاحب العمل/العميل والمواطَن الفرد. إن مثل هذه الأشكال لتمثيل صاحب العمل/العميل تعد من بين خصائص المجتمعات السياسية التى تعمل على مأسسة المجتمعات الوطنية الجزئية والحفاظ عليها.

أما النضال من أجل المواطنة فى فلسطين، فيبلور المزيد من التوترات بين مختلف القطاعات الاجتماعية. ونجد أن المقترحات الخاصة بالتشريعات الاجتماعية فى فلسطين يمكن أن تربط حقوق المواطنين فى الرفاه والمعاش والمزايا الطبية بمساهماتهم فى العمل. ومن ثم، فإن الثنائية القائمة بين "العامل" و"العاطل" - وهو تمايز له علاقة كبيرة بنوع الجنس - تصبح وثيقة الصلة بخطاب الحقوق السياسية للمواطنين. ونظراً لأن هناك تدينا فى تمثيل المرأة فى سوق العمل الرسمى، فإن تيسر حصول غالبية النساء على هذه الحقوق يمكن أن يحدث من خلال علاقاتهن بآبائهن وأزواجهن الذين يعملون. وفى إطار تلك المقترحات، فإن مساهمة النساء الاجتماعية - كزوجات وأمهات - فى إعادة إنتاج المواطنين والقوى العاملة لا تؤهلهن للحصول على مزايا مباشرة من الدولة. إن فكرة المواطنة المرتكزة على السوق من شأنها التمييز، على نحو دائم، ضد النساء كأفراد وكجماعة. وتكمن التبعات فى أن العائلات بمقدورها رعاية أعضائها. ومع ذلك فإن شبكات العمل ونُظم الدعم المرتكزة على الأسرة تتعرض لضغوط قاسية وليست مواقع مستقرة للحقوق، كما أنها تعزز من التوجهات الأبوية المحلية. وبالمثل، يُخصص للمرأة فى الكويت السكن، ونفقات الأطفال، ومعونة فى مجال الرفاهية، فقط من خلال علاقتها بالرجل رأس الأسرة. وفى المقابل، سمح العراق، منذ أعوام السبعينيات، للمرأة بأن تحصل على منزل ومخصصات للأطفال ومزايا للرفاهية إذا ما كانت المسئول الأساسى عن إعالة الأسرة أو إذا كانت العائل الأساسى للأسرة.

بنيان الذات

تُعد المواطَنة، فى التقاليد الليبرالية، صفة للفرد، والفرد هو مالك الحقوق. وتتطلب هذه الفكرة أن يكون الناس أفراداً، أولا ومن ثم يولدون بناءً محددا، تاريخياً وثقافياً، للذات. وتُطلق كارول باتمان على هذا المواطن "الذات التعاقدية". ويمكن المجادلة بأن التبعات السيكولوجية الدينامية لهذه المصطلحات تفترض الذات التعاقدية ذاتاً ذكورية. ويمكننى أن أضيف أن الذات الفردية التعاقدية هى أيضاً غربية-مركزية، بيضاء وذات مكاسب طبقية.

ولقد طرحت فى كتابات أخرى وجود أبنية عديدة للذاتية *، سواء عبر الثقافات أو فى داخل أى ثقافة واحدة[١٧]. فى لبنان، نجد أن بنية الذات التى تحظى بدعم واسع (ليست متفردة فى لبنان أو قاصرة عليها) هى البنية العلاقاتية، أى المبنية والمُصانة فى علاقتها بروابط معينة مع آخرين. وترتبط هذه البنية للذات بالفكرة العلاقاتية المتعلقة بالحقوق. فالحقوق العلاقاتية تتولد عن طريق العلاقات وتضرب بجذورها فيها؛ فالمرء يحصل على الحقوق عن

طريق علاقاته مع أناس يتيسر لهم النفاذ إلى الموارد والمكتسبات[١٨]. والمواطَنة فى مجتمع تترعرع فيه الذاتية الترابطية وتُمارس خلالها الحقوق العلاقاتية، إنما يستلزم الاستثمار فى العلاقات التى توفر أشكالاً محددة من أساليب الوصول إلى الموارد. إن المواطنين فى لبنان يمارسون حقوقهم من خلال معرفة أناس يقدمون مطالب بشأنهم، أو يقومون بدور المورّد أو المرتبط بالمورّد. هذه فكرة عويصة بشأن الحقوق ، أصعب من الفكرة المفتَرَضة فى البناء الليبرالى، حيث الحقوق مُلازِمة للفرد المستقل ذاتياً.

ولا توجد علاقات مختلفة مع الدولة فحسب - نظراً للمواقف التى تتحدد عن طريق نوع الجنس، والإثنية، والعنصر، والطبقة، والدين كتصنيفات هيكلية داخل المجتمع - وإنما توجد أيضاً علاقات مختلفة مع الدولة ارتكازاً على أبنية الذات المتضمنة فى معنى أن يكون مواطناً، فضلاً عن الممارسات المتنوعة للحقوق. إن مختلف أبنية الذات تتقاطع بطرق معقدة مع نوع الجنس، والعرق، والطبقة، والإثنية، والدين. وربما - من خلال التفرد - يفقد أشخاص بعينهم حقوقهم أو يساومون عليها. ويمكن أيضاً أن يتسبب الخضوع الهيكلى للفرد داخل الجماعات فى أن يفقد أشخاص بعينهم حقوقهم ،فى المجالين الوطنى والعالمى، أو يساومون عليها.

لقد بدأ القرن العشرون مع نقاش مفعم بالحيوية حول نوع الجنس والمواطَنة، وها هو القرن العشرين يقترب من نهايته ومايزال النقاش دائراً. ويبدو أن القضية ستظل من القضايا الملتهبة فى القرن الحادى والعشرين.

الهوامش:

* الذاتية : كيان الذات وإستقلاليتها وليس أنانيتها

(١) راجع بهذا الصدد:

Yahya Sadowski, "The New Orientalism and the Democracy Debate," Middle East Report 183 (July - August, 1993).

(٢) راجع بهذا الصدد:

Suad Joseph, "Gender and Civil Society, An Interview with Suad Joseph," Middle East Report 183 (July - August 1993).

(٣) راجع بهذا الصدد:

Chantal Mouffe, "Liberal Socialism and Pluralism: Which Citizenship," in J. Squires, ed. *Principled Positions,* (London: Laurence and Wishart 1991); Carlole Pateman, *The Social Contract,* (Stanford: Stanford University Press, 1988); Anne Phillips, *Democracy and Difference,* (Cambridge Polity Press, 1993); Anne Showstack Sassoon, ed. *Women and State: The Shifting Boundaries of Public and Private,* (London: Hutchinson, 1987); Wendy Sarvarsy, "From Man and Philanthropic Service to Feminist Social Citizenship," *Social Politics* 1/3 (Fall 1993), pp. 306 - 325; Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights: Diary of a Law Professor,* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991); Iris Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship," *Ethics* 99, (1989); Nira Yuval - Davis, "The Citizenship Debate: Women,Ethnic Processes and the State," *Feminist Review* 39 (1991), pp. 58 - 68; Nira Yuval - Davis, "Citizenship and Difference," ? ? ? ? at the University of California, Davis, 1995; Sonia Alvarg , *Engendering Democracy in Brazil,* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

(٤) نزع الصفة الجوهرية يعنى اعتبار المقولات مرنة وقابلة للتغير، ويمكن أن يتغير معناها مع تغير السياقات التاريخية، والجغرافية، والثقافية

(٥) راجع بهذا الصدد:

Yuval - Davis, "Citizenship and Difference" , op. cit.

(٦) راجع بهذا الصدد:

Tim Mitchell, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics," *American Political Science Review* 85/1 (March 1991).

(٧) راجع بهذا الصدد:

Sami Zubaida, *Islam, the People and the State. Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East,* (London: Routledge, 1989).

(٨) راجع بهذا الصدد:

Deniz Kandlyoti, "The End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey," *Women, Islam and the State,* (New Tork: MacMillan 1991), pp. 22 - 47.

(٩) راجع بهذا الصدد:

Sund Joseph, "Problematizing Gender and Relational Rights: Experiences from Lebanon," *Social Politics* 1/3 (Fall 1994), pp. 271 - 285.

(١٠) راجع بهذا الصدد:

Yuval - Davis, "Citizenship and Difference", *op. cit.*; also Zubaida, Islam, the People and the State, op. cit.

(١١) راجع بهذا الصدد:

Saud Joseph, "The Mobilization of Iraqi Women Into the Wage Labor Force", Studies in Third World Societies 16 (1982), pp. 69 - 90.

(١٢) راجع بهذا الصدد:

Joseph, "Gender and Civil Society, An Interview with Suad Joseph," op. cit.; Suad Joseph, "Women Between Nation and State in Lebanon," (in Press) in Norma Alarcon, Caren Caplan, Minoo Moallem, eds., Between Women and National Femenism and Global Issues, (Durham: Duke University Press); Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society, (New York: Oxford University Press, 1988); Yuval - Davis, "Citizenship and Difference," op. cit.

(١٣) راجع بهذا الصدد:

Pateman, The Sexual Contract, op. cit.

(١٤) راجع بهذا الصدد:

*Mary Dietz, "Context is All: Feminism and Theories of Citizen*ship," Daedalus 1164 (1987), pp. 1 - 25.

(١٥) للاطلاع على استعراض لهذه القضية، راجع:

Sadowski, "The New Orientalism and the Democracy Debate," op. cit.

(١٦) راجع بهذا الصدد:

Suad Joseph, "Elite Strategies for State Building: Women, Family, Religion and State in Iraq and Lebanon" in Denis Kandiyoti, ed. Women, Islam, and the State, (New York: MacMillan, 1991), pp. 176 - 200.

(١٧) راجع بهذا الصدد:

*Joseph, "Gender and Civil Society, An Interview with Suad Jo*seph," op. cit.

(١٨) راجع بهذا الصدد:

*Joseph, "Problematizing Gender and Relational Rights: Experi*ences from Lebanon," op. cit

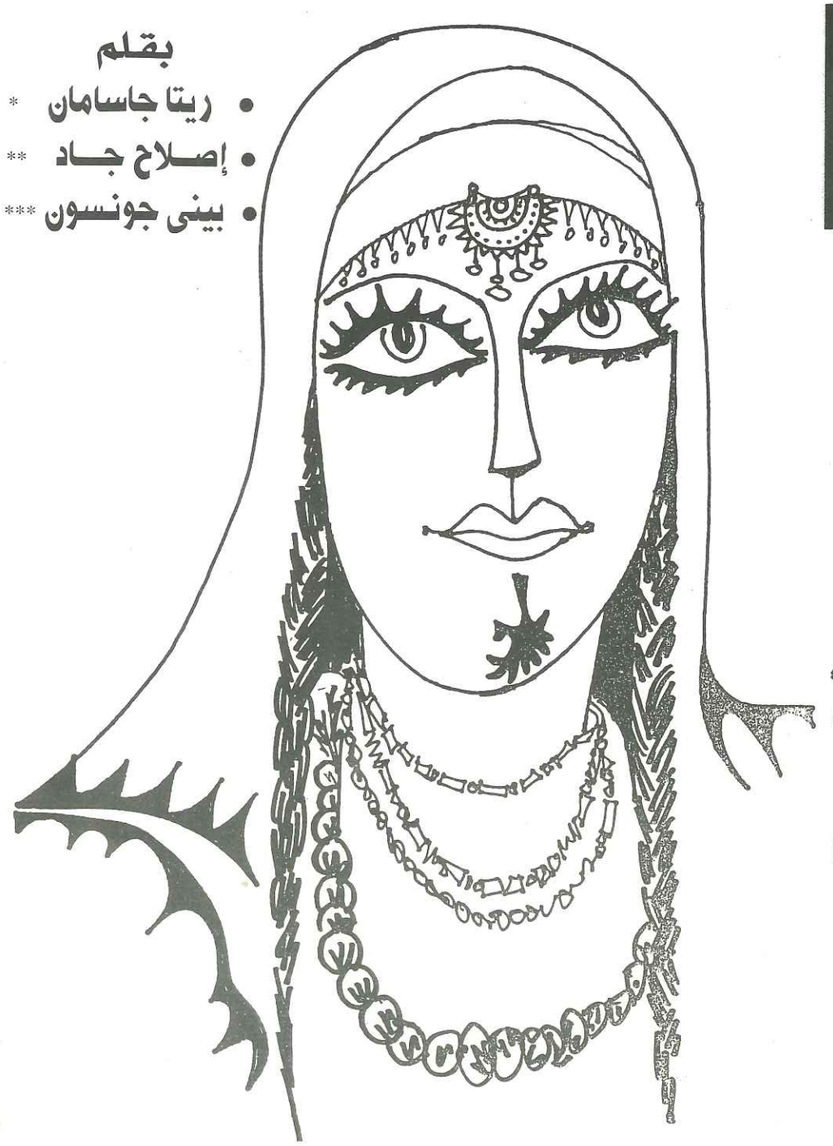
عندما يجرى استخدام المرأة كأيقونات للأمة، تصبح المرأة أسيرة للهياكل والايديولوجيات الأبوية

أمِنْ أجل الصالح العام؟

نوع الجنس والمواطنة الاجتماعية في فلسطين

بقلم

- ريتا جاسامان *
- إصلاح جاد **
- بيني جونسون ***



النسخة الأطول من هذا المقال هى فصل من:

"Gender and Public Policy", Working Paper 2, Women's Studies Program (Birzeit University, October 1995).

(*) **ريتا جاسامان:** عضوة فى "برنامج دراسات المرأة" ، ومديرة الوحدة الصحية بجامعة بير زيت.

(**) **إصلاح جاد:** عضوة فى "برنامج دراسات المرأة" ، وعضوة هيئة التدريس بقسم الدراسات الثقافية بجامعة بير زيت.

(***) **بيني جونسون:** مُحررة مساهمة فى "ميدل إيست ريبورت"، وعضوة فى "برنامج دراسات المرأة" بجامعة بير زيت.

فى حين تهتم ، ولو لفظياً، أغلب العناصر الفاعلة فى صياغة السياسة بعملية بناء الديمقراطية فى فلسطين، هناك قليلون يركزون على قضايا المواطنة والوجبات الاجتماعية، وينبغى أن تقوم السلطة الوطنية الفلسطينية الآن بدور نشط فى تحديد الحدود الاجتماعية للأفراد والجماعات، ويكمن السؤال المطروح فيما إذا مثل هذه السياسات سوف ترتكز على نظام ذى طابع سيلسى للمطالب والتفضيلات أم على حقوق ووجبات المواطن، مع الأخذ بعين الاعتبار قضية نوع الجنس وغيرها من التقسيمات الاجتماعية لفترة تصل إلى نصف قرن، كان الأمر على النحو التالى: أن تكون فلسطينياً يعنى غياب المواطنة الرسمية وما تقتضيه من حقوق وواجبات. لقد كانت العناصر الهامة للمواطنة تكمن سابقاً فى الانتماء للمجتمع الفلسطينى ومؤسساته، أما بعد مجئ السلطة الوطنية الفلسطينية إلى غزة وأريحا فى صيف ١٩٩٤ - بسلطاتها المحدودة وصلاحياتها القضائية المشوشة، واعتمادها على النوايا الإسرائيلية والدولية الحسنة - فقد بدأ عصر جديد تتشكل خلاله حدود المواطنة الفلسطينية. ففى حين تُمنَح المواطنة عادة من خلال الدول فحسب، فإن نقل إسرائيل للمسئوليات فى مجال الصحة والتعليم والسياحة والضرائب والشئون الاجتماعية إلى السلطة الوطنية الفلسطينية - ومؤخراً المسئولية على مدن وقرى الضفة الغربية الواردة فى اتفاق أوسلو ٢ - من شأنه أن يخلق ظروفاً يمكن بمقتضاها للسكان الذى يقطنون فى نطاق الصلاحية القضائية للسلطة الوطنية الفلسطينية أن يتمتعوا بعلاقات مع السلطة الوطنية الفلسطينية تماثل العلاقة بين المواطن ودولته.

وماتزال المواطنة فى فلسطين - سواء أكانت مُعرّفة من زاوية سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية - محل تساؤل، إضافة إلى التبعات العميقة على المرأة والمجتمع ككل. ويبرز هناك صراع يبرز له تبعات جدية بالنسبة للمرأة، ويتمثل فى الصراع بين الالتزامات القائمة على أساس فردى والالتزامات المرتكزة عشائرياً، سواء من زاوية التمثيل السياسى أو عمليات التخصيص الاجتماعى. ويصر الرئيس عرفات على إحياء الأشكال التقليدية ، بل وعادة غير الجديرة بالثقة، من القيادة المرتكزة على أساس عشائرى، كما يشهد على ذلك تعيين مستشار رئاسى لشئون العشائر، والارتفاع المذهل فى أعداد (مخاتير القرى) فى غزة، والترويج للروابط العشائرية من أجل التمثيل السياسى فى البلديات وغيرها من الهيئات مما يستبعد المرأة من المشاركة ويؤدى إلى البخس من قيمة الأحزاب السياسية وتطوير مؤسسات المجتمع المدنى[1]. وبينما تؤكد السلطة الوطنية الفلسطينية حق فرض الضرائب على المواطنين الأفراد، نجد أن أساس وطبيعة التزامات المواطنين ماتزال تتسم بعدم الوضوح.

وعلى الرغم من الاستقطاب السياسى، تنشط الحركة النسائية - بالتعاون مع غيرها من المجموعات الاجتماعية والسياسية - فى التفاوض مع السلطة الوطنية الفلسطينية بشأن الحقوق. ويتركز اهتمامهم على التمثيل الحكومى: فحتى الآن، وبرغم وجود عدد قليل من النساء فى المواقع القيادية (مثل أم جهاد التى تشغل منصب وزيرة الشئون الاجتماعية)، نجد تمثيلاً فقيراً للمرأة فى الوزارات، واللجان، وتقريباً كافة هيئات صُنع السياسة[2]. إن هذا التركيز - الذى يرجع جزئياً إلى الاهتمام الدولى الكبير المُعطى للانتخابات الفلسطينية - قد أسفر عن ظاهرة "ديمقراطية ورش العمل"، تلك الظاهرة الغريبة، وإن كانت واسعة الانتشار. ومع كل ذلك لا تجرى مساواة المواطَنة بمجرد التصويت أو التمثيل فى المؤسسات الحكومية؛ ومن ثم فإن ارتفاع نسبة الناخبين فى انتخابات ٢٠ يناير ١٩٩٦ ليست الإجابة على مأزق المواطَنة الفلسطينية.

وإذا ما اختبرنا الجوانب الأخرى من المواطَنة، فإننا سنجد أنفسنا على الفور فى منطقة متناقضة. إن أحد الفرق البحثية الأربعة - التى تقوم ببحوث مشتركة الآن فى إطار برنامج دراسات المرأة بجامعة بير زيت - كان يستعرض، من منظور يأخذ نوع الجنس بعين الاعتبار، البحوث والتقارير والوثائق السياسية التى تتناول "الالتزامات الاجتماعية والدعم الاجتماعى". ومن بين النتائج الواضحة التى خلُص إليها الفريق أن الجوانب المركزية من السياسة العامة التى عادة ما تشير إلى قضايا الرفاه الاجتماعى - التأمين الاجتماعى وتأمين الدخل، والمزايا الممنوحة لكبار السن، والخدمات الاجتماعية، والإسكان العام، والبطالة والشئون الوظيفية - كانت موضوعاً لتحليل واسع أو نقاش مستفيض أو موضوعاً لعملية صُنع السياسة. وهناك قضية أخرى على نفس الدرجة من الأهمية، تتمثل فى أن الفلسفة الاجتماعية التى تشكل أساساً لحقوق المواطَنة لم تشهد تطوراً فى تلك الوثائق أو فى المجتمع على نطاق واسع.

وفى المقابل، يبدو واضحاً فى الوثائق السياسية التى صدرت مؤخراً - مثل سلسلة تقارير البنك الدولى المعنونة "تطوير الأراضى المحتلة: الاستثمار فى السلام" - وجود تيار مهيمن يعطى أولوية للنمو الاقتصادى قصير الأجل نسبياً. ويأتى ذلك كرد فعل للأزمة الجدية فى العمالة (الذكورية)، كما يعكس الافتراض القائل بأن النهوض بالتنمية الاقتصادية سوف يكفل الدعم لعملية السلام، ويضمن الاستقرار والشرعية للسلطة الوطنية الفلسطينية الجديدة. وهنا، فإن إجراء تحسين على المستوى الاقتصادى - أساساً من خلال تحفيز الاستثمار الخاص وخلق أسواق عمل جديدة وأحياناً مؤقتة (للعمالة غير الماهرة من الذكور أساساً) - يُنظر إليه باعتباره مفتاح التقدم السياسى.

إن لهذه الصيغة قصيرة الأمد تبعات خطيرة بالنسبة للمرأة؛ ففى حين تتسم الاستراتيجيات الاقتصادية (الوظائف والاستثمار) بأهمية كبيرة، إذ تُعد مكملة للبرنامج السياسى، فإن مثل تلك الاستراتيجيات المتوجهة نحو السوق ليست الدواء الشامل الشافى من كل داء؛ فهى تؤدى أيضاً إلى خلق مشكلات وانقسامات جديدة فى المجتمع. فبدون الدعم الاجتماعى لأولئك المحرومين من اقتصاد السوق، من غير المرجح تحقيق الأمان للفرد أو للدولة. ويصدق هذا على نحو خاص على الفترة الراهنة، حيث ينشأ المجتمع الفلسطينى من مرحلة طويلة وعسيرة من الصراع، والاحتلال، وتقلُص الرفاه - تلك المرحلة التى تعرضت فيها رفاهية السكان السياسية والاقتصادية والاجتماعية لأضرار بالغة.

إن الوثيقة التى نستعرضها هنا - "البرنامج العام للتنمية الاقتصادية الوطنية، ١٩٩٤ - ٢٠٠٠"[3] الصادرة عن منظمة التحرير الفلسطينية - تشتمل فى جزئها الثانى ، الفصل الثانى عشر بعنوان "الرفاه الاجتماعى والراحة" - على محاولة نادرة لتقديم سياسة وطنية شاملة بشأن الرفاه الاجتماعى.

ولا يرد بالوثيقة - الصادرة باللغة العربية - اسم المؤلف، ولكنها صادرة باسم "إدارة الاقتصاد والتخطيط بمنظمة التحرير الفلسطينية"؛ أما عن القائم بأعمال التحرير العام لها فمن المعروف أنه الاقتصادى المتميز يوسف صايغ. إن القسم الذى نتناوله بالدراسة من هذه الوثيقة يتكون من ٤٠ صفحة فقط من عدد صفحاتها الإجمالى والبالغ ١٠٠٠ صفحة.

الخطة الرئيسية ... ليست رئيسية

قبل الانتقال إلى مناقشة نص الوثيقة، من المفيد مناقشة السياق الذى صدرت خلاله. ومع الأسف لم يتم توزيع الوثيقة على نحو جيد ، حتى داخل الوزارات وهيئات صُنع السياسة التابعة للسلطة الوطنية الفلسطينية.

إن وجود "خطة رئيسية" يستلزم وجود قدرة على تنفيذ التوصيات السياسية. وفى السياق الفلسطينى الحالى، نجد أن السلطة الوطنية الفلسطينية هى الفاعل الوحيد، من بين العديد من الفاعلين، فى مجال صياغة السياسات الاجتماعية. كما أن هيئات المعونة الدولية، وأحزاب الدولة، وهيئة الأمم المتحدة - المُسلحة بمجموعة هائلة من الأوراق السياسية، وتحليلات الموقف، وتقارير تقييم الاحتياجات التى تفيد باستراتيجيات الهيئات المانحة - تقوم بدور هام متزايد فى مجال التنمية الاجتماعية - الاقتصادية. وعادة ما تقوم هذه الهيئات بصياغة السياسات بدون إجراء تنسيق مناسب فيما بينها، وبدون مشاورات أساسية مع المنظمات المحلية والخبراء المحليين.

نوع الجنس والمواطنة الاجتماعية فى فلسطين

أما بالنسبة لمجال تقديم الخدمات، فقد قامت المنظمات الفلسطينية غير الحكومية - التى تطرح مختلف السياسات الاجتماعية والاقتصادية، سواء الصريحة أو الضمنية - بدور هام فى دعم المجتمع الفلسطينى طوال سنوات الاحتلال. ولاتسعى هذه المنظمات غير الحكومية الآن إلى الحفاظ على دور تقديم الخدمة فحسب، وإنما تسعى أيضاً إلى المشاركة فى عملية صنع السياسة على المستوى المحلى. وهناك فاعلون آخرون - سواء من التقدميين أو المُحافظين - فى هذا المجال، مثل: الحركات السياسية المحلية، والأحزاب، والقوى الاجتماعية؛ هذا فى حين تواصل إسرائيل وضع المعايير، ويلعب الأردن دوراً أقل أهمية وإن كان دالاً.

ومع الاستثناء الممكن للقوى المُحافظة والأصولية وبعض المنظمات الهامة غير الحكومية - ومن بينها المجموعات النسائية - لم تبدأ هذه القوى الفاعلة فى نظم برنامج اجتماعى بعد. وفى نفس الوقت، لا يعمل الإطار القانونى المباشر ولا العقد الاجتماعى الضمنى على تنظيم أو تحديد العلاقة بين السلطة الوطنية الفلسطينية ومواطنيها.

الدعم الاجتماعى

إن عملية الدعم الاجتماعى القائمة فى فلسطين تعمل على عدة مستويات: من خلال العيش مع الأسرة، القرابة، وشبكات العمل الاجتماعى غير الرسمى، والمنظمات غير الحكومية والأحزاب السياسية. ونجد أن النُظم الإسرائيلية المتطورة فى مجالات التأمين الاجتماعى، والصحة، والرفاه تمنح الفسطينيين المقيمين فى القدس بعض الفوائد، فى حين لا تقدم لجان الزكاة الإسلامية، وبدرجة أقل الكنائس ، سوى شكلاً تكميلياً من الدعم.

وهناك إحدى الهيئات الدولية الرئيسية، منظمة أونروا (UNRWA)، التى ماتزال تتولى مسئولية الرفاه الاجتماعى للاجئين الفلسطينيين. وسواء داخل مناطق الحكم الذاتى فى غزة وأريحا أو فى عمليات النقل المحدودة للسلطة فى الضفة الغربية، تمتد السلطة الفلسطينية الآن لتشمل الرفاه الاجتماعى، والتعليم، والصحة؛ هذا على الرغم من أن نطاق السلطة تحده ، بدرجة ما، السلطات والمسئوليات السابقة للإدارة الإسرائيلية المدنية. إن تقييم عام ١٩٩٣ الصادر عن البنك الدولى بشأن خدمات التأمين الاجتماعى المتاحة للفلسطينيين - حيث يعتبرها "ترقيعية، وجائرة، وغير كافية" - مايزال صحيحاً إلى حد كبير.

ومن زاوية الدعم الاجتماعى القائم، فإن نظاماً غير منتظم وسياسى الطابع من المطالب والامتيازات - وهو ما يميز الثقافة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية - مايزال مستمراً - إلى جانب تطور الهياكل البيروقراطية - فى أن يمثل طريقة العمل المتبعة داخل السلطة الوطنية الفلسطينية والأجنحة السياسية. ويعكس هذا النظام شبكات العمل الأوسع نطاقاً المتعلقة بالدعم الاجتماعى والمطالب المتبادَلة التى دعمت الفلسطينيين (وإن كان على نحو غير متساوٍ) وساعدتهم على الاستمرار فى حياتهم اليومية فى ظل الاحتلال(٤). ويمكن لهذه الشبكات أن تمتد، بل إنها تمتد بالفعل، إلى ما وراء الأسرة والأقارب، حتى برغم أن شبكات العمل الخاصة بالأسرة والأقارب ماتزال تحتل موقعاً مركزياً بالنسبة للدعم الاجتماعى الفردى أو الجماعى.

ومن أجل بناء سياسات اجتماعية عادلة وفعالة فى فلسطين، من الأهمية إيلاء عناية أكبر إلى شبكات العمل المرتكزة على الأسرة، بدلاً من افتراض وجودها المستمر وغير الإشكالى فى المجتمع الفلسطينى. إن هذا الافتراض يُعد بوضوح المُرشد للبنك الدولى عند تحديده لخصائص العيش مع الأسرة الفلسطينية باعتبارها "المتصة للصدمات"(٥) والتى سوف تستمر فى امتصاص الصدمات الاقتصادية فى المستقبل، بما فى ذلك الانخفاض الذى قد يحدث فى الأجور الحقيقية.

وتجدر الإشارة هنا إلى عدد من النقاط الهامة. أولاً: لقد تحملت طريقة العيش مع الأسرة الفلسطينية سلسلة من الصدمات الاقتصادية القاسية، بما فى ذلك الآثار الناجمة عن الانتفاضة، وحرب الخليج، وتكرار إغلاق إسرائيل للأراضى المحتلة. ولا ينبغى الافتراض أن قدرة الأسرة على الامتصاص تتسم بـ "مرونة لانهائية"، كما لا ينبغى الافتراض أن مثل هذه الضغوط الواقعة على الأسرة وأفرادها تشكل وضعاً مرغوباً أو عادياً. ثانياً: تنجم عن الضغوط الواقعة على الأسرة مضاعفات حادة بالنسبة للمرأة، إذ أنها "مسئولة عن إعداد وتنفيذ استراتيجيات البقاء لأسرتها، وذلك باستخدام عملها غير مدفوع الأجر من أجل امتصاص الآثار السيئة لسياسات التكييف الهيكلى"(٦). ثالثاً: لا تملك شبكات العمل المتعلقة بالأسرة نفاذاً متساوياً إلى هؤلاء الذيم يدعمون الأسرة معيشياً داخل الأسرة أو داخل المجتمع. وفى دراسة أجريت عام ١٩٩٣، قدمت جير أوفنسون تحليلاً لكيفية تعامل الأسر المعيشية الفلسطينية مع الانخفاض الشديد فى مشاركة الذكور فى قوة العمل نتيجة لاستمرار إسرائيل فى استبعاد العمال الفلسطينيين من سوق العمل الإسرائيلى. وتطرح أوفنسون "شبكة توظيف عائلية"، يمكن بمقتضاها أن يعمل أعضاء الأسرة الآخرون على التعويض عن فقدان أحد الأفراد لوظيفته. وتطرح أوفنسون نقطة وثيقة الصلة بالموضوع، على النحو التالى:

إن فرضية "شبكة التوظيف العائلية" لا يمكن ، بطبيعة الحال، أن تنطبق على الأسرة التى لا يوجد أى عضو من أعضائها ضمن القوى العاملة. إن أغلب الأسر التى تترأسها النساء تقع خارج نظام التأمين الاجتماعى الخاص ، وذلك لصغر حجمها وانخفاض نشاطها فى مجال العمل (٧).

ومع معرفة الحقائق السابقة، يبدو من المناسب النظر إلى الدعم الاجتماعى المرتكز على الأسرة باعتباره يعانى من أزمة، وليس باعتباره يمثل وضعاً راهناً مستقراً. ويبدوا واضحاً أن خدمات الرفاه الاجتماعى المُقدَمة عموماً مُطالَبة، بصورة ملحة، بتقليص بعض الضغوط الواقعة على أعضاء الأسرة المنتجين.

نحو سياسات اجتماعية قومية

ويكمن السؤال المطروح الآن فيما إذا كانت السلطة الوطنية الفلسطينية، بما لديها من موارد محدودة، سوف تتولى مسئولية صياغة وتنفيذ السياسات الاجتماعية على المستوى الوطنى. هل ستركز السلطة الوطنية الفلسطينية ، فى الأساس، على الوظائف الجبرية والأمنية للدولة - كما هو الحال فى مجتمعات ما بعد الكولونيالية فى أماكن أخرى بالعالم النامى - تاركة تطوير السياسات والخدمات الاجتماعية فى يد المعونة الدولية والمنظمات غير الحكومية؟ أم أنها سوف تضطلع بدور مركزى ونشط فى مجال تحديد الحقوق الاجتماعية للأفراد والجماعات؟ هل ستنبنى السياسات والبرامج الاجتماعية على أساس مفاهيم حقوق المواطن والالتزامات العامة، أم من خلال أفكار العمل الخيرى؟ وأخيراً، هل ستضع هذه السياسات بعين الاعتبار قضية نوع الجنس وغير ذلك من تقسيمات اجتماعية فى المجتمع، من زاوية الحقوق وعمليات التخصيص والمطالب الخاصة بالمزايا الاجتماعية؟

إن الوثيقة التى نتناولها بالدراسة لا تجيب على كافة هذه التساؤلات، ولكنها تُعتبر نقطة انطلاق مفيدة للبدء فى نقاش عام وإجراء تحليل للسياسات المتبعة. ويمكن القول بأن القسم الخاص بالرفاه الاجتماعى فى هذه "الخطة

الرئيسية" يتسم بالضعف(٨)، وربما يرجع ذلك إلى أن هناك العديد من الفصول التى تسبقه، وتتناول القضايا الاقتصادية، ففى مقدمة هذا القسم، يولى المؤلف أولوية لقضايا الرفاه الاجتماعى، ويقول:

أما بالنسبة للدولة الفلسطينية، فهناك ضرورة لمضاعفة كافة الجهود من أجل الوصول إلى مستوى الحد الأدنى المقبول للتعامل بجدية مع مشكلات الصحة، والتعليم، والرفاه الاجتماعى، والرفاه الوظيفى، والمجتمع المحلى، والخدمات الأسرية . . . وينبغى على الدولة أن تعتبر ذلك أولوية ، إذ أن تطوير هذا الجانب سوف ينعكس بالإيجاب على القطاعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأخرى فى فلسطين.

وعلى كل، تطرح الفقرة السابقة وجهة النظر الكئيبة التالية بشأن الجدوى المالية:

إن ضمان المساواة الاجتماعية للجميع ، فضلاً عن ضمان رفاه الفرد والمجتمع، يُعد أمراً مستحيلاً فى ظل الظروف السائدة. ومن ثم، تقع على الدولة - فى الفترة المؤقتة - مسئولية تحقيق درجة هامة من الرعاية والرفاه الاجتماعى، وخاصة بالنسبة للطبقات منخفضة الدخل والفقيرة.

إن التناقض القائم بين الفقرتين السابقتين لن نجد له حلاً فى أى بيان واضح لأولويات تخصيص الموارد داخل إطار السلطة الوطنية الفلسطينية أو أى إطار مفهومى آخر لحقوق المواطن الاجتماعية والتزاماته. أما التوصيات المتعلقة بالرفاه الاجتماعى فتتسم بالانتقائية فى الأساس. وعلى كل حال ومن خلال القراءة المتأنية للوثيقة يمكن ملاحظة تجاهل خطير فيما يتعلق بتلبية احتياجات وحقوق جماعات بعينها من السكان، وخاصة المرأة، فضلاً عن وجود بنية ضمنية للالتزامات الاجتماعية تقوم على نوع الجنس وتتسم بالتمييزية.

الحقوق والاحتياجات

إن الالتزامات التأمينية (التأمين الاجتماعى، والتقاعد، والبطالة) تُشتق فى الأساس من إنتاجية السوق، ويُنظر إليها باعتبارهاالفوائد المُستَحقة لمساهمة الفرد الاقتصادية فى المجتمع. أما الفئة الثانية من المشمولين بالرعاية الاجتماعية فتتعلق بالمجموعات الأكثر عُرضة للتأثر، وتحددها الوثيقة على النحو التالى: اليتامى، والفقراء، و"النساء فى ظروف خاصة"، والسجناء، وعائلات الشهداء، واللاجئين، والمُعاقين. ويندرج كبار السن فى الفئتين. وهناك تعريف آخر بالوثيقة للمجموعات الأكثر عُرضة للتأثر يحددها على أساس الاحتياج، فيُشار إليها أحياناً باعتبارها تمثل حالات "الفقر المدقع" أو "الصعوبات الخاصة". إن المرونة فى تحديد حالات العوز والاحتياج، علاوة على ما تحتوى عليه الوثيقة من تنويعات مختلفة لقوائم المجموعات الأكثر عُرضة للتأثر، تعكس عدم الاستقرار فيما يتعلق بالالتزامات.

إن هذا التقسيم الواسع بين الالتزامات وفقاً للحقوق وتخصيص الرفاه وفقاً للاحتياج، قد تم تحديده فى كثير من نُظم الرفاه الاجتماعى(٩). ويتسم هذا التقسيم بالتمييز بين الرجل والمرأة من زاوية أن مساهمة المرأة فى المجتمع خارج نطاق سوق العمل غير مُعتَرَف بها - والمقصود بهذه المساهمة ما تقوم به المرأة من دور من خلال الهياكل الاقتصادية غير الرسمية، وفى داخل الأسرة، وفى مجال تقديم الرعاية، إضافة إلى عمليتى الانجاب وتربية الأطفال.

وفى السياق الفلسطينى، تظل الالتزامات "التأمينية" نسبية، ذلك أن الوثيقة لا تحدد بوضوح دور أو التزام السلطة الوطنية الفلسطينية فيما يتعلق بتقديم الدعم الاجتماعى. وانطلاقاً من سياق مختلف تماماً عما هو قائم فى دول الرفاه الحالية، لا يمكن تحديد الدور الاجتماعى المُفتَرَض للسلطة الوطنية الفلسطينية. هل هو دور يرتكز على تقديم الخدمات لجميع المواطنين؟ لقد عانت غالبية الفلسطينيين من تبعات خطيرة ناجمة عن الاحتلال، تجعلهم يستحقون دعماً اجتماعياً شاملاً وواسع النطاق.

وتظل مثل هذه التساؤلات غامضة أو دون إجابة فى وثيقة منظمة التحرير الفلسطينية. فعلى الرغم من أن الوثيقة تبدأ - على سبيل المثال - بالتشديد على الحاجات المُلحة للاجئين وعائلات الشهداء، لا نجد هذه الاحتياجات مُدرجة فى البرامج الاجتماعية الخاصة، أو حتى فى الميزانية المُقتَرَحة(١٠). إن السياسة ليست مُستقاة من مجموعة مستقرة من الحقوق والالتزامات الاجتماعية المحددة.

أسس المساواة

على الرغم من أن الوثيقة تبدأ بالتأكيد على أهمية تحقيق المساواة بين المواطنين، فإن تناولها للموضوع بعد ذلك يكشف عن أن تعريف المساواة مُعطى من الزاويتين السياسية والإقليمية، دونما اعتبار لعمليات عدم المساواة الخطيرة التى يشهدها المجتمع الفلسطينى على أساس الطبقة ونوع الجنس(١١). وفى القسم المعنون "أهداف البرنامج الرئيسية"، نجد أن الهدف الأول مطروح على النحو التالى: "تقاعد الذكور، وكبار السن من الإناث". وعندما تُطرح قضايا الالتزام أو حقوق المواطن، نجد أنها ترتبط فى الأساس بالعمالة المأجورة. ويمكن أن نجد مثالاً واضحاً فى مناقشة منهج التزامات التقاعد فى نص الوثيقة إذ تنص على ما يلى:

لا يوجد قانون يمنح أسرة المتوفى حق الحصول على راتبه عند التقاعد، أو فى حالة وفاته قبل التقاعد. وتختلف مزايا التقاعد عن المزايا الممنوحة لكبار السن، إذ أن العامل يمضى فى عمله سنوات طوال، ويحق له أن يعيش راضياً وآمناً فى الفترة الباقية من حياته.

فمن ناحية، نجد أن هذه السياسة تبنى نموذجها فى التقاعد/التأمين الاجتماعى بوضوح على حق العامل فى أن يحيا حياة آمنة وكريمة فى الفترة الباقية من حياته، مع تحديد كبار السن باعتبارهم فئة اجتماعية تتمتع بحقوق خاصة. ومن الناحية الأخرى، لا تمتلك عائلة العامل المتوفى أى حق أو مطلب بشأن دعمه الاجتماعى؛ كما أن مزايا كبيرات السن هى التزام يقل عن معاش التقاعد. أى أن الحق فى الخدمات والتأمين والحياة الكريمة يرتكز فى الأساس على العمل المأجور، مما يستبعد غالبية النساء كبيرات السن ، وينفى مساهماتهن الهامة فى التنمية الاجتماعية - الاقتصادية خارج مجال سوق العمل. ومع معرفة أن غالبية النساء فى فلسطين لا يشاركن حالياً فى قوة العمل الرسمية (فمشاركة المرأة فى قوة العمل الرسمية قد تناقصت، وفقاً لأغلب الإحصائيات، منذ عام ١٩٦٧)، فإن نموذج المعاش الممنوح لكبار السن - وهو يضم عناصر من حقوق المواطنين - تقل قيمته من خلال ما يشتمل عليه من معاملة غير عادلة لمختلف المجموعات الاجتماعية.

المرأة فى ظل ظروف "خاصة"

عندما يأتى ذكر المرأة فى الوثيقة، فإنها تنقلص مندرجة تحت فئة "المحتاجين" للمساعدة من أجل التخفيف من ظروف الحياة القاسية، أو ترتبط بالرجال "العاملين"، و"الشهداء"، والسجناء. وهناك قسم وحيد بالوثيقة يحمل عنوان: "رعاية النساء اللاتى يعانين من ظروف خاصة"، وينص على ما يلى:

تلعب المرأة دوراً أساسياً فى المجتمع الفلسطينى، وخاصة بين الطبقات الفقيرة التى تعانى من فقر مدقع. وهناك نساء كثيرات يدعمن عائلاتهن؛ وفى بعض الحالات تدعم المرأة جزئياً الأبن المعاق، وفى حالات أخرى تدعم عائلتها دعماً كاملاً إذا ما كان زوجها شهيداً.

وفى حين تتجاهل الوثيقة مختلف ظروف الحياة المعقدة التى يمكن أن تعانى منها المرأة (إذ لا تفترض وجود امرأة مطلقة، أو هجرها زوجها، أو حتى عزباء)، فإنها تعزز الوضع القائم المُفترَض، الذى ينظر إلى وجود المرأة واحتياجاتها فقط من زاوية علاقتها بالرجل، والأسرة، والأقارب. وتفترض الوثيقة أن المرأة لا تعمل إلا فى حالة غياب الرجل. وحتى فى إطار "الطبقات

نوع الجنس والمواطنة الاجتماعية فى فلسطين

الفقيرة" المحدود، فإن مثل هذا العمل يُعتبر استثناء(أى فى حالات استشهاد الزوج أو إعاقة الإبن)، على الرغم من أن الوثيقة تنص فى موضع آخر على أن ٤٤٪ من مجموع الأسر التى تعانى من فقر مدقع تترأسها نساء.

وعند إلقاء الضوء على المرأة، كما هو الحال فى هذا القسم من الوثيقة، يأتى ذلك فى سياق مسئولياتها الأسرية. وتتجاهل الوثيقة دراسة احتياجات المرأة فى مختلف مراحل حياتها - كفتاة مثلاً أو مراهقة - ولا نجد هذه الاحتياجات مطروحة داخل برامج الترفيه التى تشكل جزءاً كبيراً من التخصيصات المُقترَحة فى الميزانية. إن القوة الدافعة لهذا البرنامج، وما يصاحبها من تركيز على المشورة الاجتماعية للشباب، تبدو موجهة نحو "الشباب العاطل" و"مرتكبى الجرائم من الشباب" والأفراد الذكور الذين يهددون الاستقرار الاجتماعى أو السياسى. وعلى أى حال، فإن التوصيات المُعطاة لموجهى المدارس والكليات ومراكز التدريب تتحدد فى تقديم المشورة الملائمة التى من شأنها مساعدة الشباب، من الذكور والإناث، على مواجهة المشكلات الاجتماعية، علاوة على توسيع فرصهم فى النمو والتطور الإيجابى.

إن الدمج بين احتياجات المرأة واحتياجات الطفل - يضم أحد البنود الخاصة القليلة بالوثيقة مخصصات عند ولادة الأطفال - يرد بالميزانية بمقدار ٩٠ دولار لكل طفل. وفى ظل غياب أى دعم اجتماعى آخر للأطفال والأسر، تحتاج هذه السياسة المناصرة لتعدد الأطفال إلى مزيد من الدراسة، ليس فقط فيما يتعلق بأثرها على المرأة، وإنما أيضاً فيما يتعلق بمجمل التطور الاقتصادى المستقبلى. إن معدلات الخصوبة فى الضفة الغربية وغزة مرتفعة (كانت تبلغ حوالى ٧ مواليد لكل امرأة فى عام ١٩٩٢، ويزيد الرقم عن ذلك فى غزة)(١٢)، ومن المتوقع أن يتضاعف عدد السكان فى غزة (وهى مكتظة بالفعل) خلال الأعوام السبعة عشر القادمة. أما عن المزايا الأخرى؛ فنجد أن التوصية بأجازة أمومة للمرأة مدتها شهران تقل عن توصية منظمة الصحة العالمية بشأن منح المرأة أجازة أمومة مدتها ثلاثة شهور. وهناك ملمح إيجابى يتمثل فى الاقتراح بتأمين ثُلث تكاليف التحاق الطفل بدور الحضانة فى حالة الأم العاملة؛ ومع ذلك ، لا تبدو هذه التكلفة واضحة فى تخصيصات الميزانية.

وبشكل عام، يمكن القول بأن الوثيقة تُحيل تلبية احتياجات المرأة إلى الجمعيات الخيرية والجماعات النسائية، وهو ما يفترض خطأ أن مثل هذه الجماعات قد قلصت دورها إلى رعاية النساء الأخريات اللاتى يعانين من ظروف الفقر المدقع. إن الجماعات النسائية مُوكلة بمهمة رعاية "النساء اللاتى يعانين من ظروف خاصة"، كما يتم حث المنظمات النسائية على إنشاء مراكز للإنتاج الحرفى اليدوى التقليدى، وغير ذلك من المشروعات الصغيرة المُدرة للدخل. إن هذه التوصية لا تضع بعين الاعتبار الخبرة الكبيرة للحركة النسائية فى هذه المجالات، كما لاتضع بعين الاعتبار أيضاً ما تعرض له العديد من تلك المشروعات من إخفاق اقتصادى، مع التأكيد على الحاجة إلى المزيد من الاستراتيجيات الابتكارية والاقتصادية من أجل تدريب المرأة وإدماجها فى أسواق العمل. وبهذه الكيفية، يمكن القول بأن الوثيقة تميل إلى محو تاريخ الحركة النسائية الفلسطينية ودورها، ليس فقط فى مجال الإمداد بالخدمات، وإنما أيضاً فى تطوير نماذج ابتكارية للتنمية الاجتماعية، وفى تنظيم وحشد النساء،وفى المساهمة فى النقاش الدائر حالياً حول حقوق الإنسان/الديمقراطية.

السيطرة أم المشاركة؟

وتؤكد الوثيقة الدور المركزى للسلطة الوطنية الفلسطينية فى السيطرة على عمليتى صنع السياسة والتخطيط. والتخطيط هنا يُنظر إليه باعتباره إجراءً آلياً تقنياً وليس عملية مستمرة تتطلب مشاركة مختلف الفاعلين الاجتماعيين، بما فى ذلك النساء. ويقدم كاتب الوثيقة تصوراً للسلطة الوطنية الفلسطينية باعتبارها القائمة على التخطيط والتنفيذ، مع المنظمات غير الحكومية الموكلة بمختلف المسئوليات المتعلقة بتقديم الخدمات. أما التوصية المتعلقة بـ "المجلس الاستشارى" للمنظمات غير الحكومية، إذا ما جرى تعريفها مرة أخرى، تعّد بمثابة طريقة للأخذ بعين الاعتبار للدروس المستفادة فى البلدان النامية الأخرى، وخاصة العالم العربى - حيث أخفقت السياسة ، ويرجع ذلك تحديداً إلى أنها كانت مفروضة من أعلى.

وهناك ملمح آخر بالوثيقة يثير الارباك، وهو تقييمها للخدمات الاجتماعية التى تقدمها المنظمات غير الحكومية الفلسطينية فى ظل الاحتلال - حيث تُعد المرأة من العناصر الفاعلة الأساسية فيها - باعتبارها منظمات ترتكز على الأجنحة القائمة، كما أنها غير مهنية وتتطلب سيطرة الدولة. وعلى الرغم من وجود الأجنحة والانقسامات السياسية، فإن هذا التقييم يعمل على تحقيق التجانس بين خبرات شديدة الثراء، ويخفق فى إدراك أهمية مساهمة المنظمات المحلية غير الحكومية فى تطوير البنية الأساسية للخدمات الاجتماعية فى النضال ضد الاحتلال. والأمر الأكثر أهمية هو إخفاقه فى إدراك دلالة المنظمات غير الحكومية فى تطوير برامج ابتكارية وفعالة للإمداد بالخدمات، وفى الترويج للديمقراطية والعمل المجتمعى الضروريين لنمو المجتمع المدنى - وهى جوانب احتلت فيها المنظمات النسائية غير الحكومية، ومشاركوها الأفراد ، موقعاً مركزياً. لقد كانت الحركة النسائية، على نحو خاص، القوة القائدة فى توسيع وإعادة تعريف القضايا والاحتياجات الاجتماعية وليس الخاصة - وهو منظور يمكن أن يسهم بدرجة كبيرة فى تطوير المواطَنة الاجتماعية.

وفى فلسطين، فإن القيود الموضوعية للمرحلة الانتقالية، وحداثة عهد السلطة الوطنية الفلسطينية، ومحدودية موارد الدولة والموارد القومية - كلها عوامل تحد من الحركة. ومع كل هذا، فإنه لنفس الأسباب تقريباً نقول إنها فترة حرجة لإرساء الأسس: بالنسبة للسياسات الاجتماعية المناسبة على نحو خاص، وبالنسبة للمواطَنة الاجتماعية والرؤية الديمقراطية للمجتمع الفلسطينى بوجه عام.

وفى حين يسهم - ولو بالكلام - جميع الفاعلين المنخرطين فى صياغة السياسة فى عملية بناء الديمقراطية، والمواطَنة فى فلسطين، فقد ركز قليلون على تطوير مكونات المواطَنة ونظام الالتزامات الاجتماعية الشاملة الذى يقر بالحقوق الاجتماعية للمواطنين ، ويواجه عمليات إنعدام النساواة فى المجتمع، ويحدد مسئولية الرفاه الاجتماعى والحماية الاجتماعية. إن العلاقات بين الجنسين متشابكة بعمق فى جميع جوانب هذا المشروع؛ كما أن المطالبة بعلاقات ديمقراطية بين الدولة والمواطن لا يمكن أن تنفصل عن البحث عن المزيد من الإنصاف فى العلاقات بين الجنسين.

الهوامش:

(١) إصلاح جاد، "تحليل نسوى للقبلية و«الانتخابات البلدية»"، القدس، ١٢ سبتمبر ١٩٩٥.

(٢) فى الانتخابات الأخيرة (٢٠ يناير ١٩٩٦)، تم انتخاب ٤ نساء إلى المجلس الوطنى الفلسطينى الذى يضم ٨٨ عضواً.

(٣) راجع بهذا الصدد:

Department of Economics and Planning, *General Program for National `economic Development, 1994 - 2000,* (Palestine Liberation Organization: Tunis, 1992), unpublished.

(٤) عند دراسة شبكات مماثلة للدعم الاجتماعى فى السياق اللبنانى، تطرح سعاد جوزيف بنية من "الحقوق العلاقاتية" المكتسبة من خلال الاستثمار فى العلاقات، إضافة إلى عملية نشطة من التفاوض والتوسط. ورغم أن لدينا العديد من التساؤلات حول تبعات وضع نُظم المطالب الأربعة غير الرسمية هذه داخل الخطاب المتعلق بالحقوق، فقد كانت ملاحظاتها مفيدة فى تحليل السياق الفلسطينى.

(٥) راجع بهذا الصدد:

World Bank Mission, *Developing the Occupied Territories: An Investment in Peace, Volume II: The Economy*, (World Bank: Washington, D. C. 1993)

(٦) راجع بهذا الصدد:

Diana Elson, "From Survival Strategies to Transformation Strategies: Women's Needs and Structural Adjustment," in Beneria and Feldman, eds., *Unequal Burden: Economic Crises, Persistent Poverty and Women's Work,* (Westview Press: Boulder, 1992), p. 30.

(٧) راجع بهذا الصدد:

Geir Ovensen, *Responding to Change: Trends in Palestinian Houshold Economy,* (FAFO: Oslo, 1993), p. 129.

وهو عبارة عن متابعة للمسح الذى قامت به (FAFO) عام ١٩٩٢ عن الظروف المعيشية.

(٨) إن البيانات العددية الواردة فى هذا القسم غير مرجعية، وأحياناً تكون غير صحيحة، وعادة لا تُدمج المعلومات المتاحة. وهو الأمر الذى يبعث على الإزعاج، مع معرفة النقد الفلسطينى المستمر لإسرائيل لنشرها معلومات وإحصاءات غير دقيقة بشأن صياغة السياسة الوطنية.

(٩) للاطلاع على تحليل حول "نظام الرفاه ذو المسارين"، راجع:

Linda Gordon and Nancy Fraser, "Dependency Demystified : Inscriptions of Power in a Keyword of the Welfare State", *Social Politics* 1/1 (Spring 1994)

(١٠) نجد هنا، فى واقع الأمر، صياغة لتعريف الإسهام فى المجتمع، من زاوية النضال والتضحية من أجل الهدف الوطنى. ويمكن أن يتم استخدام هذا التعريف بصورة سلبية (الأفضلية السياسية) أو بصورة إيجابية (الإقرار بمساهمات الجميع، ويجب اعتبارهم مواطنين متساوين).

(١١) إن تحقيق المساواة فى عملية الإمداد بالخدمات الاجتماعية يتضمن تقسيم الخدمات بطريقة من شأنها تحقيق الاستفادة للجميع، بغض النظر عن الانتماء السياسى أو الموقع الجغرافى.

غالبية النساء كبار السن محرومات من نظام التأمين والخدمات

(١٢) راجع بهذا الصدد:

Geir Ovensen, *Population Characteristics and* Trends, (FAFO: Oslo, 1993), p. 65.

هناك مجموعة من الدراسات ضيقة النطاق تقدم تقريباً نفس معدلات الخصوبة، على الرغم من عدم وجود بيانات واسعة النطاق يمكن الوثوق فيها.

في حين يُعطى القانون المدنى مساواة رسمية للمرأة فى العديد من المجالات، سرعان ما أدركت النسويات أن أساليب تحديد الأدوار القائمة على نوع الجنس تحد من تيسر نفاذ المرأة إلى ميدان العمل العام، كما تُقيد من ممارسة حقوق المواطنة فى تركيا.

حول نوع الجنس والمواطنة فى تركيا

بقلم / يشيم أرات

● **يشيم أرات:** أستاذ مشارك (تخصص سياسة) بجامعة بوجوزيشى، فى اسطنبول، تركيا.

فى صيف ١٩٩٣، قام مندوبو حزب طريق الحق - ٨ . ٩٩٪ منهم من الرجال - باختيار تانسو شيللر رئيسةً للحزب ، وبالتالى مُرشحة الحزب لرئاسة الوزراء. وللمرة الأولى منذ عام ١٩٣٤ - عندما حصلت المرأة على حق التصويت والانتخاب فى البرلمان - تتولى امرأة منصب رئيس وزراء تركيا. وإذا كانت المواطنة تتضمن حقوق ومسئوليات العضوية بالنسبة للدولة، فها هى امرأة مارست بالكامل حقها فى رئاسة حكومة بلدها.

ولم تستطع كافة النساء تحقيق مثل هذا النجاح. من بين ١١٦٩ مندوبا حزبيا، كان عدد النساء ١٢ فقط. ومن بين عدد أعضاء البرلمان فى عام ١٩٩١، والبالغ عددهم ٤٥٠ عضواً، كان هنالك ثمانى نساء فقط. وعندما بدأت تانسو شيللر حملتها الانتخابية، قال عضو بأحد الأحزاب "لا يمكن أن تتولى امرأة منصب رئيس الوزراء، فالمرأة لا تقدر حتى على تولى زمام صلاة جنائزية!". وقال آخرون إن حزبهم لا يستطيع أن يلقى المسئولية على "كتف" امرأة تتولى الرئاسة، بل إنهم يريدون قائداً يستطيعون حمله (حرفياً) على أكتافهم[١]. إن هذه الملاحظات وغيرها، قد كشفت عن حدود التسامح (كان هناك آخرون على جبهات أخرى) مع ممارسة المرأة لحقوقها فى المواطنة.

ربما ما يُلقى المزيد من الضوء على علاقة نوع الجنس بالمواطنة فى تركيا هو ما صرحت به تانسو شيللر علانية من أن أوزر شيللر، زوجها، هو قائد الأسرة فى المنزل؛ هذا على الرغم من اعتراض أوزر شيللر وإصراره على ديمقراطية صنع القرار فى منزلها. وبعد انتخابها رئيسة للوزراء عام ١٩٩٣، جادل مندوبو حزب طريق الحق قائلين إنّ ذلك لم يكن سوى انعكاس طبيعى للتقاليد الإسلامية، فضلاً عن التقاليد التركية والأناضولية. ويتمسك القانون التركى المدنى بأن الزوج هو رأس العائلة[٢]. إن الديمقراطية فى المنزل لا تتوافق مع الديمقراطية فى الميدان العام ناهيك عن ضرورتها؛ ففى بلد تتسم فيه العلاقات الشخصية بالتراتبية، وتقبل فيه غالبية النساء هذا الوضع علانية، ربما ينتج عن ذلك وجود عدد محدود من النساء مندوبات الأحزاب أو عضوات البرلمان، ومن ثم يهيمن الرجال على ميدان الحياة العامة، ويتأتى على النساء شن حملات فى مواجهة الملاحظات ذات الطابع الجنسى.

وبغض النظر عن وضعية أوزر شيللر فى المنزل، كانت تانسو شيللر حريصة كل الحرص على تقديم صورة أمام الجمهور تشبة صورة تاتشر، "المرأة الحديدية"، متحررة من أغلال الاهتمامات النسائية. وعلى الرغم من أنها توجهت للنساء عندما احتاجت إلى أصواتهن، فقد كانت تعمل فى السياسة كالرجال. وقد رسم تورهان سيلشوك كاريكاتيراً فى مجلة Milliyet يبين شيللر جالسة تضع رجلاً فوق الأخرى أمام الرئيس ديميريل وهو سلوك غير ملائم بالنسبة لامرأة تركية . وعادة ما يُطلق اسم "بابا" على ديميريل فى الخطاب الشعبى، واسم "الابنة" على تانسو شيللر. وفى الرسم الكاريكاتورى، يقول "بابا" إلى "ابنته": لم أقل إنك لا يمكن أن تكونى رئيسة وزراء، ولكننى قلت إنك لا يمكن أن تكونى امرأة.

إن دور رئيس الوزراء لا يتفق - فى السياق التركى - مع المرأة. فالمرأة التى تشغل منصب رئيس الوزراء عليها أن تقوم بمختلف الأدوار وتُعيد تعريف حقوقها فى مختلف الميادين. كما يتأتى عليها أن تؤكد على الملأ أنها تقوم بدور المرأة فى حياتها الخاصة، فى حين تقوم بدور الرجل فى ميدان الحياة العامة.

وعلى المستوى الرسمى، تواجه المواطنات التركيات مشكلات مشابهة للمشكلات التى تواجهها المرأة فى الديمقراطيات الغربية. فعلى الرغم من أن المرأة قد اكتسبت رسمياً الكثير من حقوق المواطنة التى يمتلكها الرجل، فإن خبرات المرأة فى هذا المجال تتنوع عبر نطاق واسع يشتمل على العديد من الاختلافات فى الطبقة، والمنطقة، والتدين. ولسوف نشير إلى بعض الأمثلة المعاصرة.

الصفة الرسمية للمواطن

عندما قام مصطفى كمال بتأسيس الجمهورية التركية فى عام ١٩٢٠، بدأ فيما يمكن تسميته "المواطَنة من أعلى"[٣]. كان متوقّعاً من المواطنين اتخاذ موقف سلبى وقبول تلك الحقوق المدنية، والسياسية، والاجتماعية الممنوحة لهم. وسرعان ما حصلت المرأة على نفس الحقوق مثل الرجل، وإن كان مع وجود بعض الحدود. إن القانون المدنى لعام ١٩٢٦، الذى حل محل الشريعة، أعطى المرأة حقوقاً متساوية فى الطلاق والميراث، وألغى تعدد الزوجات، وجعل الزواج المدنى من متطلبات الدولة. وقد جرى منح حق الاقتراع فى عام ١٩٣٤. وعلاوة على ذلك، حدد دستورا عامى ١٩٦١ و١٩٨٢ بالتفصيل الحريات المدنية والاجتماعية المُتاحة للرجل والمرأة دونما تمييز بين الجنسين.

ولكن النسويات اليوم ينتقدن نواقص الإطار القانونى الحالى، وخاصة القانون المدنى وقانون العقوبات. وكما أشرنا سابقاً، فإن القانون المدنى مايزال يعتبر الزوج رأس العائلة (المادة ١٥٣)، ويتوقع من الزوجة أن تخضع لإشراف الزوج (المادة ١٥٢)، ويتيح للزوج أن يختار مكان إقامة الأسرة (المادة ٢١)، ويُجبر المرأة على استخدام اسم عائلة زوجها (المادة ١٥٣)، وفى حالات الطلاق يعطى الأولوية لقرار الأب فيما يتعلق بالحضانة (المادة ٢٦٣).

إن الإطار القانونى، حتى وإن كان يتسم بالمساواة، يُعرّض المرأة فى تركيا إلى نفس المشكلات والتحيزات التى تتعرض لها المرأة فى المجتمعات الغربية الليبرالية. وتطمح تركيا رسمياً فى أن تصبح ديمقراطية غربية ليبرالية، لدرجة أنه من المفترض أن يوقع مواطنوها من النساء على "عقد اجتماعى" يصبحن بموجبه ممتلكات لحقوق المساواة المكفولة دستورياً. ومايزال الطابع الاستبعادى للمفهوم الليبرالى للمواطَنة قائماً. فالنساء يُعاملن ككائنات التى تقع خارج التاريخ، يقمن بأدوار غير هامة فى مجال نوع الجنس عند استخدامهن لحقوقهن فى المواطَنة. وكما أوضحت انتقادات النسويات، فإن كيفية أداء الأدوار فى مجال نوع الجنس يُعد أمراً هاماً[٤] . نظراً لأن الأمهات يحملن مسئولية رعاية الأطفال والقيام بأعمال الطهى والتنظيف ١٢ساعة فى اليوم، هناك ٨ نساء فقط فى البرلمان، الذى يبلغ عدد أعضائه ٤٥٠ عضواً، يشتركن فى تحديد السياسة. وإذا ما شارك الآباء فى العمل المنزلى، قد تتمكن الأمهات على الأقل من الحصول على معلومات والمشاركة كمواطنات نشيطات، ومن ثم تقديم نماذج لأدوار مختلفة أمام بناتهن. إن الأدوار المنوطة بالأم، أو كيفية تحديد هذه الأدوار، ترتبط على نحو وثيق بكيفية ممارسة حقوق المواطَنة فى تركيا (كما هو الحال فى أماكن أخرى). وبالمثل، فبينما ١٣ . ٧٣٪ من الملكية داخل الأسرة تنتمى للرجال و٧١ . ٨٪ تنتمى للنساء، فإن تساوى حقوق الميراث بين الرجل والمرأة كمواطنين متساويين لا يعنى الكثير[٥].

حول نوع الجنس والمواطنة فى تركيا

خبرة المواطَنة لدى المرأة

إن خبرات المواطَنة لدى المرأة التركية ووضعيتها كمواطنة تنعكس على مستوى واحد، فى الإحصاءات المدرسية الرسمية. فطبقاً لأرقام عام ١٩٩٠، هناك ٣١٪ من النساء أميات. كما أن ٤٦٪ من خريجى المدارس الابتدائية و٤١٪ من خريجى المدارس الثانوية من النساء. ومن بين الحاصلين على دبلوم إنهاء التعليم العالى، تبلغ نسبة النساء ٣٥٪[٦]. وفى أى مكان تعيش فيه المرأة، تجد أن سنها ومقدار دخلها يسهمان فى تحديد تيسر حصولها على التعليم. ويرتفع معدل أمية النساء بمقدار الضعف عن معدل أمية الرجال فى المناطق الريفية، وعند النساء كبيرات السن.

كما أن معدلات المشاركة فى القوى العاملة تُعطينا فكرة عن كيفية استخدام المرأة لحقها فى العمل بالنسبة للمواطنين من الرجال. ففى عام ١٩٩٢، كانت المرأة تشكل ٣٢٪ من قوة العمل؛ وكانت ٥٠٪ من مشاركة المرأة فى قوة العمل تقع فى المناطق الريفية. كما تشكل المرأة ٦٥٪ من مجمل العاملين فى الأعمال غير مدفوعة الأجر بالأسرة. ويوضح نشاط المرأة فى ميدان العمل العام وجود تفاوت صارخ مقارنة بنشاط الرجل. ففى عام ١٩٩٥، كانت المرأة تشكل ٣٠٪ من مجموع العاملين فى وظائف الحكومة المركزية، و١٨٪ فقط من مجموع العاملين فى وظائف الإدارات المحلية[٧].

وربما يبدو التفاوت شديداً بين المواطنين والمواطنات فى مجال المشاركة السياسية من خلال المؤسسات الرسمية. وكما أشرنا أعلاه، فإن أقل من ٢٪ من أعضاء البرلمان - البالغ عددهم ٤٥٠ - فى انتخابات عام ١٩٩١ كانوا نساءً. أما انتخابات عام ١٩٩٥، فقد أسفرت عن فوز ١٣ امرأة بعضوية البرلمان - من بين ٥٥٠ عضوا. ولم تزد النسبة عن ٢٪ منذ عام ١٩٤٦، عندما عُقدت فى تركيا أول انتخابات فى ظل التعددية الحزبية. ولم تبد هذه النسبة أى تحسن سواء فى المجالس الإقليمية أو البلدية.

ولا تقدم هذه الأرقام أو المعدلات صورة مناسبة عن خبرات المواطَنة لدى المرأة؛ فالمرأة ترتبط بالدولة بطرق عديدة: فمن ناحية تعمل القوى الأهلية الفطرية على التقويض من إقرار المرأة بحقوقها فى المواطَنة؛ ومن الناحية الأخرى تسعى المرأة بنشاط إلى إعادة بناء علاقتها بالدولة. وسوف نقدم فيما يلى بعض الأمثلة التى تعكس مجموعة من خبرات المواطَنة لدى المرأة.

ناسجات القطن

لاحظت سعاد جوزيف أن خبرة المرأة فى لبنان بحقوقها والتزاماتها ترتبط فى الأساس بالجماعة التى ترتبط بها ارتباطاً مباشراً، وليس بالدولة؛ ويبدو أن هذه الملاحظة تعكس أيضاً خبرة العديد من النساء فى تركيا[٨] . فمن بين النساء العاملات فى نسج السجاد فى وسط الأناضول، قيل لنا أن الآباء يهتفون، عند ولادة الفتيات، قائلين "إنه مصنع"، يمكنهم استبداله والحصول على ربح منه. إن "الحقوق" القليلة التى حصلت عليها تلك النسوة قد بزغت فى إطار سياق القرابة. ففى سياق العلاقات الأسرية تنخرط المرأة فيما يسميه دينيز كانديوتى "المساومة الأبوية"، وتعمل فى نسج السجاد تحت وطأة ظروف قاسية[٩]. ويُمكن اعتبار الدولة مسئولة عن تلك الصفقة غير العادلة التى تحصل عليها أولئك النسوة، فضلاً عن مسئوليتها عن افتقادهن للأمن الاجتماعى. ولكن حقوق ومصالح وامتيازات والتزامات المرأة تنشأ فى إطار علاقات القرابة، والتى تقوم بدورها بتنظيم عملية نسج السجاد. ونجد أن الحموات، وليس موظفو الحكومة، يساعدن فى تنظيم وضمان سيطرة الأبناء والآباء على عمل الناسجات[١٠].

الإسلاميات

إن حقوق المواطَنة، بالنسبة لكثير من النساء الإسلاميات الناشطات سياسياً فى مجال الحياة العامة، هى وسيلة لنشر الرؤية الإسلامية للعالم. وتشارك هؤلاء النسوة فى أنشطة الاحتجاج، ورؤوسهن مُغطاة، فى مختلف المؤسسات العامة، وخاصة الجامعات، أو ينشطن من خلال حزب الرفاه الذى يمثل القوة السياسية الإسلامية الرئيسية فى تركيا. و"العقد" الذى يرتبطن به هو عقد مع الله. إنهن مواطنات المجتمع المقدس، حيث الله هو الذى يحدد الحقوق والالتزامات. ونظراً لأن المجتمع المقدس الذى ينتمين إليه لا يمتلك دولة سياسية، ونظراً لأن عليهن العمل فى جمهورية تزعم أنها علمانية وليبرالية، تلجأ كثيرات منهن إلى الإطار الدستورى وحقوق المواطنين التى تؤكدها الدولة. وتُعرب أولئك النسوة عن حاجتهن إلى تغطية رؤوسهن، بالإشارة إلى حقهن المدنى فى ممارسة الدين دون المعوقات التى تضعها الدولة[١١]. والأمر الذى يتسم بالمفارقة أن هؤلاء النسوة يروجن بذلك لمنظومة معتقدات لا مكان فيها للحقوق المدنية.

وخلال صيف عام ١٩٩٥، أصبحت مطالبة النساء الإسلاميات بالحقوق المدنية من الأخبار الأساسية فى مدرسة الصحة بجامعة سيفاس، والتى تقدم تعليماً للممرضات المهنيات. وبعد عملية معقدة، استغرقت قرناً من الزمان، من أجل إعادة تعريف الحقوق المدنية، أصبح مسموحاً ارتداء غطاء الرأس فى الجامعات منذ صدور قرار المحكمة الدستورية فى ٩ إبريل ١٩٩١. ومع كل هذا، فلم يسمح مدير المدرسة للمرأة التى حصلت على أعلى الدرجات - وهى بينى كارادينيز - أن تقوم بإلقاء خطبة حفل تخرج دفعتها، كما لم يسمح لها باستلام دبلومها وهى ترتدى وشاح الرأس أسفل غطاء الرأس الذى ترتديه الممرضات. وهنا حدثت مشادة حادة، وقدمت كارادينيز بلاغاً للنائب العام، وقالت إنها "ستواصل حتى النهاية السعى للحصول على حقوقها القانونية"[١٢].

النسويات

المثال الأخير الذى نقدمه حول ممارسة المرأة فى تركيا للمواطَنة هو مطالب النسويات المعاصرات. فمنذ باكورة أعوام الثمانينيات، بدأت النساء اللاتى يطلقن على أنفسهن نسويات فى ممارسة النشاط السياسى فى المجتمع المدنى. وعلى خلاف ناسجات السجاد أو الإسلاميات، تنشط النسويات سياسياً من أجل توسيع حقوق المواطَنة، سعياً للحصول على الحرية الشخصية فى السياق العلمانى. وعلى خلاف الوضع فى مصر، فإن احتجاجات المرأة ضد الدولة لم تصبح تقليداً جمهورياً فى تركيا(١٣). ولم يكن إلا فى أعوام الثمانينيات فقط أن سعت النسويات إلى التحرر، بما يتجاوز مجرد الانعتاق من نير العبودية، وبدأت النسوة فى توجيه انتقادات للدولة دفاعاً عن حقوقهن المدنية والاجتماعية.

وعلى الرغم من أن النشاط النسوى - فى شكل مظاهرات عامة، أو مناشدات، أو إصدار صحف - كان متواضعاً فى مداه، فقد عارض بشكل جذرى المفاهيم السائدة بشأن المواطَنة. فلم تقُم النسويات بانتقاد الإطار القانونى للدولة فحسب، فضلاً عن القانون المدنى وقانون العقوبات وغيرهما من القوانين، وإنما سعين أيضاً إلى تقديم تعريف جديد مرتبط بنوع الجنس لعلاقة المواطنين بالدولة، مع إصرارهن على ضرورة اعتبار الأمور الخاصة أيضاً أموراً سياسية فى السياق التركى. وتجادل النسويات قائلات إن خضوع المرأة فى مجال الحياة الخاصة يحتاج لمواجهة سياسية. فالمفهوم المحايد للمواطَنة يتجاهل التبعات السياسية الراديكالية لعملية خضوع المرأة فى مجال الحياة الخاصة.

وفى مقابلة خاصة، أجابت آيس دوزكان على انتقاد يطرح أن نزعتهن النسوية ليست أصيلة قائلة: "ولا حتى ازدهرت الاشتراكية فى السهول المرتفعة فى كونيا (تقع فى وسط الأناضول)". لم تقع النسويات تحت تأثير الغرب، ولكن اهتماماتهن كانت تتشابه واهتمامات النسويات فى الخارج، وقد بذلن جهوداً من أجل إعادة بناء مفهوم للمواطَنة يقوم على أساس نوع الجنس.

إن مفهومهن للمواطَنة يُعتبر جديداً ، ليس لأنهن يدافعن عن إدخال المزيد من القوانين فى مجال المساواة، أو لأنهن أكثر نشاطاً من المواطنين السلبيين، وإنما لأنهن مُسيسات واستطعن لفت الانتباه العام إلى مشكلات المرأة كامرأة، وهى المشكلات التى لا يمكن إيجاد حل لها فى إطار مفهوم المواطَنة المزعوم حياده. لقد كانت حملتهن الأساسية موجهة ضد العنف المنزلى. وبعدها، قُمن بتأسيس "مؤسسة السطح الأرجوانى لإيواء النساء"، وذلك لتوفير المأوى للنساء ضحايا العنف المنزلى. ومع إغلاق غالبية مثل هذه الملاجئ التى أقامتها الدولة خلال الفترة ١٩٩٠ - ١٩٩٢، استطاعت النسويات تأمين الدعم المالى لمؤسستهن من خلال وزيرة الدولة المسئولة عن شئون المرأة . أما عن الصحافة النسوية، فنجد أنها قد ركزت على قضايا اغتصاب الزوجة والتحرش الجنسى[١٤]. كما طرحت النسويات بعض التعديلات على القوانين القائمة بحيث تشمل ضحايا العنف المنزلى، وقُدن الدولة إلى فتح ملاجئ للنساء ضحايا العنف المنزلى. وتجادل النسويات أن القوانين الخاصة بالمساواة ليست كافية: فالمفهوم العادل للمواطَنة يتطلب التحرك من أجل الحقوق المدنية والاجتماعية التى تعترف بالاحتياجات الخاصة للمرأة.

إن خبرات المواطنة لدى المرأة، فى تركيا، تكشف عن مفهوم المواطَنة المحايد إنما تقوم بالفعل على نوع الجنس. لقد خاضت المرأة التركية خبرة المواطَنة بطرق عديدة. ففى حين تجد أن المواطَنة غير وثيقة الصلة بالنسبة للنساء اللاتى تحددن حقوقهن ومسئولياتهن من خلال الجماعات التى ينتمين إليها، هناك أخريات يستخدمن المواطَنة كوسيلة للترويج للنظرة الدينية للعالم والتى لا مكان فيها للمفهوم العلمانى للمواطَنة. ومع ذلك، هناك مجموعة أخرى تعتبر أن المواطَنة هى علاقة قائمة على نوع الجنس وتحتاج لإعادة التعريف من أجل إنشاء مجتمع أكثر مساواة وأكثر عدلاً من الناحية السياسية.

الهوامش

(١) الاقتباسات مأخوذة من:

Filiz Koçali and Serpil Gulgun, "Binaenaleyh Tansu Çiller," *Kim* 15 Guly 1993, p. 55.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠، وراجع بشكل خاص تعليقات حمدى أوشبينارلار وفيغزى سيهانليوجلى.

(٣) للاطلاع على مناقشة لأوجه الاختلاف بين المواطنة من أعلى ومن أسفل، راجع بهذا الصدد:

Bryan Turner, "Outline of a Theory of Citizenship," in Chantal Mouffe, *Dimentions of* Radical Democracy, (London: Verso 1992).

(٤) للاطلاع على نقد نسوى للمفهوم الليبرالى للمواطَنة، راجع:

Carol Pateman, *The Sexual Contract*, (Palo Alto: Stanford University Press, 1988); Kathleen Jones, "Citizenship in a Woman Friendly Polity", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 15/4, 1990; Marry Dietz, "Context is All: Feminism and Theories of Citizenship," Daedalus 116/4, 1987.

(٥) راجع بهذا الصدد:

State Planning Organization (SPO), "Turkish Family Structure, 1992," in *The Status of Women in Turkey. The Turkish National Report to the Fourth World Conference on Women*, (Ankara, 1994), p. 61.

(٦) راجع بهذا الصدد:

State Institute of Statistics, *1990* General

Working Paper # 177, Michigan State University, February 1989.

(١١) راجع بهذا الصدد:

Yesim Arat, "Islamic Fundamentalism and Women in Turkey," *The Muslim World*, January 1990.

(١٢) راجع بهذا الصدد:

Milliyet, July 19, 1995, pp. 1 and 12.

(١٣) حول النسوية المصرية، راجع:

Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation*, (Princeton: Princeton University Press, 1995).

وحول النسويات المعاصرات فى تركيا، راجع:

Yesim Arat, "Towards a democratic Society: Women's Movement in Turkey," *Women's Studies International Forum* 17/2 - 3, 1994.

(١٥) راجع أعداد أبريل ومايو ويونيو ويوليو من المجلة النسوية "بازارتيسى" لعام ١٩٩٥.

Population Census and Formal Education Series.

(٧) راجع:

SPO, "The Status of Women in Turkey," op. cit., pp. 6 - 7.

(٨) راجع بهذا الصدد:

"Gender and Civil Society, An Interview with Suad Joseph," *Middle East Report* 183 (July - August 1993); Suad Joseph, "Problematizing Gender and Relational Rights: Experiences from Lebanon," *Social Politics*, Fall 1994.

(٩) راجع بهذا الصدد:

Deniz Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy, Gender and Society," *Gender and Society* 2/3, 1988.

(١٠) راجع بهذا الصدد:

Gunseli Berik, "Born Factories: Women's Labor in Carpet Workshops in Rural Turkey,"

يتأتى على المرأة فى الجزائر التفاوض بشأن تأمين سبل وصولها إلى الحياة العامة فى مجتمع ممزق بين الانعكاسات الأبوية المتخلفة للدولة الحديثة وبين نزعة الإحياء الإسلامى. ومع ما تواجهنه النسويات فى الجزائر من انتقادات للطابع الأبوى للدولة، نجدهن مستمرات فى دعوة الدولة للتدخل من أجل وضع نهاية للتصاعد الإسلامى المتسارع، وتطبيق سياسات اجتماعية ترتكز على نموذج عالى للمواطنة.

قضايا نوع الجنس، والمجتمع المدنى، والمواطنة فى الجزائر

بثينة شيرييت

لقد حضرت فى عام ١٩٩٣ طقوس رقصة الغيبوبة أو الاستغراق الذهنى التى يُطلق عليها "بنجا"، قامت بتنظيمها المجموعة الوحيدة التى مازالت تؤدى هذه الرقصة فى مدينة تيبيسا التى كنت أعيش فيها فى ذلك الوقت[١]. إن جماعة تيدجانيا فى تيبيسا هى الفرع المتبقى من الطائفة الإسلامية الأفريقية الكبيرة التى كانت تقوم بأداء هذا النوع من الرقص من أجل الشفاء، وخاصة كعلاج لطرد "الأرواح الشريرة". وتعتمد رقصة بنجا على فريق طبول عالى التنظيم، يُصاحب الابتهالات الدينية التى تحتفل بالنبى محمد، وتؤدى دقات الطبول إلى دخول الراقص فى "إغماءة تَحَرُّر".

والأمر المثير للدهشة بالنسبة لأداء رقصة البنجا هو وجود حضور مختلط: رجال ونساء، شباب وكبار، كلهم معاً أمام قارعى الطبول، وتضم قياداتهم امرأة عجوز تتلو الابتهالات الدينية. ويقوم الرجال والنساء على التوالى بأداء الرقص، ويقعون أمام الجمع فى حالة غيبوبة. ويُعبر وضع أجسادهم عن حالة استسلام كامل (على الرغم من تغطية أفخاذ النساء والفتيات دون إبطاء)، وهو الأمر غير المألوف فى مثل هذا المجتمع المحلى الذى تهيمن عليه النزعة الأبوية، فضلاً عن دعائمه وأسسه البدوية القوية.

ومع سحر شدة قرع الطبول، وقفتُ راغبة فى المشاركة فى الرقص، وإن يكن فى احتشام، ولكن عيون زوجى وشقيقاته وزوجات أشقائى كانت ترقبنى عن كثب، وذكّرتنى نظراتهم الخفية بأننى أحمل اسمهم بما يمثله من موقع ومكانة مرموقة فى المجتمع المحلى! إنها أسرة نمطية من الأسر البرجوازية الصغيرة التى تدير عملاً تجارياً صغيراً وذات تاريخ مهنى اكتسبته عبر أربعة أجيال؛ وهى أسرة تعتبر نفسها أسرة مثالية تجمع بين منظومتى القيم: التقليدية والحديثة - إنها صورة نمطية للمجتمع الصغير الذى يتسم بالنزعة الأبوية الجديدة[٢]. لقد رحبوا بوجودى على أساس احترامى لهذا الاختيار - أى مشاهدتى للبنجا باعتبارها فولكلوراً، لكن دونما اشتراك فيها. لقد كنت مقيدة بإظهار سلوكيات تمليها النزعة التطهرية والانضباط الذاتى النابع من كل من التعاليم الإسلامية والعقلانية الحديثة.

ومع انتهاء استعراض البنجا، عاد النظام السائد بما فيه من فصل بين الجنسين وحدود وروابط طبقية. واليوم، تهزنى هذه الصورة للبنجا كانعكاس قوى للنقاشات الدائرة فى الجزائر حول نوع الجنس، وذلك فى إطار إشكالية بناء الأمة ومشروعية الدولة الجديدة، وهو الأمر الذى يقع - فرضاً - فى نزاع مع الولاء التقليدى والولاء القائم على علاقات القرابة المحلية. إن مناقشة وضع المرأة فى المجتمع الجزائرى اليوم يصل إلى استدعاء "شياطين" الأبوية والأبوية الجديدة. وفى هذا السياق، فإننا سوف نستدعى شياطين القرابة، والمجتمع، والدولة فى "غيبوبتهم" فى مجال نوع الجنس، وذلك من أجل قياس الحدود التى تُحيط بتحقيق المرأة فى الجزائر للفردية والمواطَنة فى إطار عملية بناء الدولة القومية على شكل جمهورية.

ولفترة تزيد على خمسة عشر عاماً، اختارت الإجراءات الشعبوية التى اتخذتها الدولة مختلف الاتجاهات الجماهيرية، وذلك بفضل الكفاءة الاقتصادية والتوجه الاجتماعى المساواتى. وكانت أهم الاختيارات تدور حول الإصلاحات الزراعية، وحركة النقابات، والمرأة التى تم إدماجها فى التعليم والصحة والسوق الوطنى للعمل، والمُحافظين الدينيين الذين كان دعمهم لإعلان الاسلام كدين للدولة بمثابة تعويض عَن قبول السياسات الاشتراكية. كما أن قيام الدولة بإنشاء كليات ومعاهد دينية من شأنه إفراز حركة أصولية ذات شفافية كأعوام الثمانينيات.

● **بثينة شيرييت:** تقوم بتدريس التعليم المُقارَن وسوسيولوجيا التعليم بجامعة الجزائر. وهي الآن (من وقت كتابة المقال) زميلة زائرة لمؤسسة بروكينجز في واشنطن العاصمة.

إن الطابع التكنوقراطى لبناء الدولة والأمة خلال تلك الفترة قد أنتج فكرة المواطنة باعتبارها "سلعة". وفى إطار دينامية التغير الاجتماعى المتسارع - من تشكيلة ما قبل صناعية إلى تشكيلة تابعة لما بعد كالونيالية - لا يمكن إدخال حق الاقتراع كحق مجانى. بل بالأحرى، فقد تم التلويح به باعتباره "سلعة للمقايضة" فى مقابل ولاء مرسوم بعناية. وهنا تحديداً كان التفاوض حول النفاذ إلى ميدان الحياة العامة يدور فى مواجهة الحفاظ على الالتزام بشأن حدود المرأة كصانع فردى للقرار فى المنزل.

الدولة وطيف العشيرة فى مواجهة المرأة

لقد أشرت سابقاً إلى التوجه النسوى والنزعة الأصولية باعتبارهما يمثلان طقوس الجزائر للطريق نحو الديمقراطية[٣]. إن الخطاب الايديولوجى الرسمى، الانتقائى والشعبى، يعلن عن الاشتراكية والإسلام (تنص المادة ٢ من الدستور على أن الإسلام هو دين الدولة)، فضلاً عن التوجه الجماعاتى التقليدى (communitatianism). وبهذه الكيفية، فإنه يمد بمصدر قوى لمشروعية الدعاوى المُحافظة التالية ضد النموذج الحديث للمواطن.

ونجد أن النقاشات التى دارت خلال الفترة ١٩٨٢ - ١٩٨٤ فى الجمعية الوطنية الشعبية حول قانون الأسرة لتحديد "المرأة المثالية" فى المجتمعات الإسلامية قد ساعدت على الكشف عن شياطين النزعة المُحافظة فى المجتمع المدنى، والتى قمعتها لفترة طويلة الدولة التكنوقراطية ذات التوجه الأبوى الجديد. وتوضح حالة الجزائر أن الدولة والعشيرة لا تتنازعان بالضرورة عندما يتعلق الأمر بالحد من الوضعية القانونية للمرأة كصانعة للقرار فى المنزل.

وهناك اعتقاد واسع الانتشار هو أن المرأة العربية - المُهمشة فى ميدان الحياة العامة - تمارس السلطة داخل الحدود المنزلية للأسرة[٤]. وفى واقع الأمر، لا يبدو تردد الدولة أكثر وضوحاً فيما يتعلق بمحدودية وصول المرأة إلى ميدان العمل العام، وإنما يبدو بالأحرى فى القيود التى تضعها الدولة على المرأة كصانع فردى للقرار فى عالم الأسرة. ففى هذا الميدان المعزول، دعمت الدولة المحاولات الإسلامية الناهضة لبناء مواطَنة مُعاقة للمرأة الجزائرية. ففى باكورة أعوام الثمانينيات، انخفضت مرتبة المرأة فى قانون الأسرة إلى مرتبة "الأقلية"[٥]. ومن أجل ضمان أن حصول المرأة على حقوق المواطَنة لم يؤثر على المجال الأسرى، كان مطلوباً من المرأة التضحية بوضعها داخل الأسرة.

وتوضح عملية وضع قانون الأسرة موضع التنفيذ أن النخبة السياسية الذكورية تعتبر أن تعاظم مشاركة المرأة فى إدارة أمور الأسرة إنما يهدد الاستقرار المنزلى والتماسك الاجتماعى. وتبدو المفارقة فى أن دور المرأة النشط فى المجال المنزلى يستتبعه تمتعها بكامل حقوق المواطنه، ولكن ذلك من شأنه تقويض التناغم المثالى للعالم الإسلامى من ناحية، والنفوذ الأبوى من ناحية أخرى.

وقصتنا تبدأ مع انعقاد الجلسة التشريعية لعام ١٩٨٢. جاء ذلك بعد حدوث ما أطلق عليه انتفاضة البربر عام ١٩٨٠ واحتجاز قادة الحركتين النسوية والإسلامية، وهى الأحداث التى كانت تُعد علامة على أول تعبير عن السخط المدنى، كما أنها أظهرت التعددية الموجودة داخل المجتمع المدنى الجزائرى[٦]. ولقد أقر المجلس الشعبى الوطنى قانوناً للأحوال الشخصية يُنظم العلاقات داخل المنزل ويرسم حدود موقع المرأة كزوجة وأم تحت وصاية الزوج والأب. وكان القانون يُعبر عن نية الحفاظ على البنية الأسرية العشائرية المهيمنة، ودور المرأة الثانوى داخلها. كما أدخل القانون أيضاً حدوداً على مشاركة المرأة فى ميدان الحياة العامة، وذلك باشتراطه موافقة الزوج على خروج المرأة للعمل - وهى المادة التى لا نجدها فى الشريعة ولا فى مدارس التفسير الرسمية، وإنما تظهر بوضوح فى الأعراف الجزائرية بشأن اعتماد المرأة على قريب أو نسيب من الذكور[٧].

وخلال مناقشات الجمعية الشعبية الوطنية، حاول ما يقرب من عشرة مندوبين تذكير الحاضرين بالمواد الدستورية الخاصة بالمساواة بين الجنسين وعالمية حقوق المواطَنة بالنسبة للجنسين، ولكن محاولاتهم كانت دون جدوى. وقد واجهوا موقف المحافظين الأشداء الذين عارضوا فكرة تساوى الوضع القانونى لكل من الرجل والمرأة. وفى كلمته الافتتاحية، لم يترك وزير العدل أى شك لدى الحضور بشأن موقف بُناة الدولة الرامية إلى التحديث: لبناء "المرجعية التشريعية، فى إطار المبادئ الإسلامية، التى ينبغى أن تضمن حقوق المرأة ووضعها كشريك للرجل وكأم فى المجتمع". وقد قام رئيس اللجنة الإدارية والتشريعية بالجمعية بتوضيح المسألة على النحو التالى: "يقوم الزواج على المساواة بين الزوج والزوجة، ماعدا ما يتعلق بالمسئولية القانونية، والسلطة الأسرية، والامتياز الطبيعى للزوج".

وهناك البعض من المندوبين المُحافظين الذين اعتبروا القانون "ضربة مضادة لأولئك الذين يدافعون عن الآراء العلمانية". وأكد آخرون أن القانون يمثل فرصة من أجل "نبذ العلمانية لأنها حولت المرأة إلى سلعة"[٨]. إن الخوف من العلمانية يشتمل بوضوح على الخوف من فردية المرأة وازدياد إمكانياتها الاجتماعية والجنسية. ولمواجهة ذلك، لم يؤكد المُحافظون على الزواج فحسب، وإنما أكدوا أيضاً تعدد الزوجات كأفضل ضمان للسيطرة الذكورية. قال أحدهم: "إن تعدد الزوجات هو فعل إنسانى يساعد على تقليص معدلات الطلاق"، وأضاف: "وله ما يبرره فى حالة ما إذا كانت الزوجة لا تُنجب أو مصابة بمرض خطير أو إذا كان الزوج يخشى حدوث خلافات زوجية".

إن القانون - الذى لم يوضع موضع التنفيذ أثناء الدورة التشريعية لعام ١٩٨٢ - قد تم سحبه بحذر أمام هجمة المُحافظين، والمسيرات التى نظمتها نساء مستقلات من مختلف الدوائر المهنية، واحتجاجات بعض قدامى المحاربين الذين أقلقهم الإعلان عن مثل تلك المواد التى تمثل تراجعاً وانتكاسة. لقد كان هذا السخط يمثل علامات مبكرة فى سجلات "العصيان المدنى" بالجزائر فى مرحلة ما بعد الاستقلال.

وبعد مرور عشر سنوات، فى عشية أول انتخابات فى ظل التعددية الحزبية عام ١٩٩٢، أعلنت الأحزاب الإسلامية - وعلى رأسها جبهة الإنقاذ الإسلامى - نهاية العلمانية فى الجزائر وتأسيس الجمهورية الإسلامية[٩]. ولقد انكشفت على الملأ الروابط العضوية التى تربط التوق من أجل "اشتراكية من نوع خاص" بطهرانية الإسلاميين. وقد حظيت هذه العملية بمساعدة ما يسمى بمثلى المجتمع المدنى - مندوبى الجمعية الشعبية الوطنية. وقد ظل الحافز الأساسى متمثلاً فى قضية التشريع ووضع المرأة - وبكلمة واحدة: قضية نوع الجنس.

وعلى الرغم من سحب قانون عام ١٩٨٢ للأحوال الشخصية، سرعان ما تصاعد الضغط من جانب الدوائر المُحافظة من أجل إصدار تشريع للأسرة والأحوال الشخصية يتفق وأوامر الشريعة والأعراف التقليدية، وعلى نحو خاص فيما يتعلق بهيمنة العشيرة على الفرد، وخاصة على الإناث. وفى التاسع من يونيو عام ١٩٨٤، صدر قانون الأسرة تحت رقم ١١ - ٨٤. إن كافة مواد القانون - دونما استثناء - تحصر المرأة فى نموذج علاقاتى للاستقلال، سواء فى حالة الزواج أو الطلاق، وسواء فى التمثيل القانونى أو فى أمور الإرث[١٠]. ومن بين الأمور التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنقاش حول تهميش المرأة فى عملية صنع القرار المنزلى، تجدر الإشارة إلى المناورات اليائسة التى قام بها المندوبون المُحافظون أثناء النقاشات التى جرت عام ١٩٨٤ حول تعدد الزوجات كمادة غير مشروطة فى القانون. ولا ينتشر تعدد الزوجات فى الجزائر. إن كلاً من العادات المحلية والطابع المركزى المتعاظم لبنية الأسرة، فى ظل الضغوط الناجمة عن التحول نحو التجارة والتمدن، قد أديا إلى عدم تشجيع تعدد الزوجات. وفى واقع الأمر، فإن المدافعين عن تعدد الزوجات أدخلوا هذه القضية إلى حيز النقاش فى الجمعية من أجل فرض نوع من السيطرة الاجتماعية من خلال ضمان دوام العائلة «والأقارب المباشرين» ودور المرأة الأساسى فى الإنجاب.

قانون الأسرة، والإنجاب، والجهاد

إن قانون الأسرة لعام ١٩٨٤ ليس سوى إعادة إنتاج لمواد الشريعة كما عالجها فقهاء القانون المسلمون فى الفترة الواقعة ما بين القرنين الثامن والثانى عشر. ولكن هناك انحراف واحد عن الشريعة يتمثل فى أن قانون الحكومة كان سيجعل تعدد الزوجات مشروطاً بموافقة الزوجة الأولى، وأيضاً الزوجة الثانية. وكان ذلك كافياً لإثارة اضطراب أدى إلى تحويل النقاش إلى مؤتمر حول تعدد الزوجات. وتنص المادة الثامنة من القانون المُقترَح على ما يلى:

يمكن إبرام عقود زواج مع أكثر من زوجة واحدة فى إطار حدود الشريعة إذا ما كان الدافع مُبرَراً، مع توفر شروط المساواة والنية لتحقيقها، وبعد التشاور مع الزوجة السابقة والمستقبلية. ويمكن لأى من الزوجتين اتخاذ إجراءات قانونية ضد الزوج، أو طلب الطلاق إذا ما أهمل رفضها الموافقة.

وقد مثل ذلك ابتعاداً عن الآية القرآنية الأكثر تساهلاً (سورة النساء، الآية الثالثة):

"وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا"

وسرعان ما قام المندوبون المُحافظون بإدانة هذه المادة بقوة باعتبارها "هرطقة". ولا يوجد فى محاضر السجلات الرسمية أى أثر يدل على مداخلات من جانب الأعضاء العلمانيين. يرد بالمحضر ٦٠ مداخلة، من بينها ٤٥ مداخلة تعارض وضع شروط على تعدد الزوجات. لقد اعتقد البعض من المندوبين أنه من غير الواقعى السماح للقاضى بأن يقرر شروط المساواة، وأن الأمر يجب أن يُترك لضمير الزوج[١١]. ووفقاً للنص العربى من الفقرة الخاصة بالطلاق (المادة ٥٣)، يمكن للزوجة فقط أن "تطلب الطلاق" من زوجها من خلال قاض (ومن ثم فهو تطليق وليس طلاق). ويرى البعض الآخر من المندوبين أن حتى ذلك الحق لا ينبغى منحه للزوجات: "لا يمكن أن يُعتبر تعدد الزوجات سبباً للتطليق، طالما أنه مشروع بموجب الشريعة".

وربما كانت أكثر المداخلات ترويعاً هى تلك المداخلة التى تقول:

إن تعدد الزوجات غير قابل للنزاع، مهما كانت القضية؛ فالدولة الإسلامية ترتكز على الجهاد، وهو الأمر الذى يستلزم مشاركة الرجال فقط. إذن فلمن سوف تُترك المرأة فى حالة الجهاد، وكيف سيتم حماية المجتمع من الفسق إذا لم تجد الأرامل من يتزوجنه؟ ومن هنا، فإن تعدد الزوجات ملزم[١٢].

ومع كل، لم تكن خصوصية منطق النزعة المُحافظة الأبوية هى الكلمة الأخيرة فى الموضوع. فعلى الرغم من هستريا المُحافظين المتصلبين بشأن تبنى تعدد الزوجات المشروط، نجحت النخبة المنتمية للتوجه الأبوى الجديد فى إحباط مناوراتهم وإدخال المادة التى اقترحتها الحكومة. لقد قدم رئيس الجلسة توضيحاً "علمياً" قائلاً: " . . . . طالما تبلغ نسبة الإناث ٥٢٪ والذكور ٤٨٪ من مجموع سكان الجزائر، فإن أربع فتيات - من بين ٥٢ فتاة - سيبقين دون زواج، وسوف يسقطن فريسة للوحدات غير الإسلامية، أو حتى للفسق ومن هنا فإن تعدد الزوجات يجد تبريراً له من الزاوية الإحصائية"[١٣].

ويوضح ما سبق استعانة الدولة بالعلم كخطاب يسهم فى إضفاء المشروعية. لقد أدخلت الدولة نفسها باعتبارها "العارف" الذى يعتمد على التكنوقراطيين والخبراء الذين لا يسهُل على المواطنين العاديين منازعة ما لديهم من كفاءة. إن مأزق نزعة الأبوية الجديدة فى الجزائر يكمن فى أنها تعتمد على كل من الرؤى العالمية المبهمة من أجل مواجهة الآراء الراديكالية والعلمانية، و"البرهان" التقنى العقلانى لإثناء المُحافظين عن رأيهم. إن هذه المناورات النمطية التى تتسم بها الطبقة السياسية فى الجزائر - الجيش، والنُخب البيروقراطية - لم تكن ملحوظة، ذلك أن عمليات بناء الدولة كانت معنية بالبنية الأساسية لميدان النشاط العام - أى التصنيع، وميكنة الزراعة، وقبل كل شئ عمليات التنشئة المنظومة من خلال متابعة النظام المدرسى.

لقد تم الترويج لنموذج دوركها يميان فى "التماسك الاجتماعى"، فى إطار "التضامن العضوى"، باعتباره الآلية المهيمنة للتوافق مع عملية التغير الاجتماعى. ولكن تعزيز التغير قد توقف عند عتبة المجال المنزلى الأسرى، حيث وقفت "التضامنات الآلية" بصرامة ضد غارات الدولة. ففى الجزائر، نجد أن حدود الأسرة مرسومة، على وجه العموم، باعتبارها "حُرمة"، وهو مصطلح ينبع فى أصوله اللغوية من كلمة "حرام". كما أن كلمة "حُرمة" تشير أيضاً إلى الزوجة أوتشير عادة إلى كافة نساء الأسرة. وفى حين ظلت المجالات الأخرى للتنظيم الاجتماعى مرنة بل وتحظى حتى بالترحيب، كان خطاب الدولة فى المشروعية يتسم بانتقائية مُربكة فى قضية نوع الجنس .

إن إدراكنا للتغير الاجتماعى قد ظل، ولفترة طويلة، خاضعاً للتصورات المتولدة عن المنهجين الوضعى والتطورى الذين طرحهما المفكرين الأوروبيين فى القرن التاسع عشر، والذين كانوا هم أنفسهم متأثرين بعمق بالتغيرات التى حدثت فى المرحلة الصناعية والكولونيالية للرأسمالية. لقد تم هذا التنظير الاجتماعى فى ظل غياب التحليل القائم على نوع الجنس. لقد تم تصنيف النساء كـ "رجال"، وهو الأمر الذى لم يؤد إلى حبس خصوصيتهن فحسب، وإنما أدى أيضاً إلى تخريب التفكير الاجتماعى أيضاً. كيف يمكننا تناول المحاكاة فيما يُسمى المجتمعات النامية، ومرونتها فيما يتعلق بالاندماج الهيكلى داخل نظام رأسمالى دولى، وومعارضتها الشديدة للتصورات المعيارية "الحديثة" بشأن الأدوار القائمة على نوع الجنس، علاوة على المعرفة العلمانية؟ كيف يمكننا تفسير انتكاس المجتمعات - المتسمة بالتعقيد - حالما تحاول المرأة الحصول على نوع من أنواع صنع القرار ذاتياً وتحقيق القدرة الذاتية؟

وعند هذه النقطة، يحتاج التنظير الاجتماعى إلى إدخال تصورات أكثر براعة لمختلف أنماط إعادة الإنتاج الاجتماعى فى إطار ما أسميه "مرونة الانعكاسات الأبوية". وعلى الرغم من أن مجال هذا المقال موضوعه لايسمحان بمزيد من الدراسة التفصيلية لتحليل "الانعكاسات الأبوية"، تجدر الإشارة إلى أن احتجاب المرأة كصانعة للتاريخ وكفاعلة فى ديناميات كل من عمليتى الإنجاب وإعادة الإنتاج الاجتماعى، قد ترك أثراً بالتأكيد على التصورات الخاصة بالتغير الاجتماعى.

إن مخاوف المندوبين الجزائريين بشأن "تخفيف" الأدوار والوضعية القائمين على نوع الجنس يمكن مقارنتها بمخاوف نظرائهم الأمريكيين المُحافظين. وبدون الدخول فى تفاصيل، هناك أوجه تشابه مثيرة للاهتمام بين ذُعر أعضاء البرلمان الجزائريين عند مواجهتهم بإمكانية أن تتولى المرأة زمام السيطرة على عملية الإنجاب ومن ثم على عملية إعادة الانتاج الاجتماعى، وبين القتال العنيف الذى يخوضه الأعضاء المُحافظون بالكونجرس الأمريكى لإنكار حق المرأة - كصانع فردى للقرار - فى الإجهاض. إن مثل هذه الصيحات العالية تُعبر - من حيث المبدأ - عن رد فعل حمائى بشأن الدور الإنجابى للمرأة، فى حين تُعبر - ضمنياً - عن رفض إعطائها القدرة جنسياً باعتباره يمثل تهديداً لوضعها كزوجة وأم. إن إشكالية الإنجاب تُعرِض للخطر عملية تيسر حصول المرأة على حقوق المواطَنة.

وعلى الرغم من أن المقارنة بين الجزائر والولايات المتحدة الأمريكية تمس الأمر من الناحية السطحية فحسب، فإنها تشير إلى ردود الأفعال الأبوية الباقية فى الدولة الحديثة، سواء أكانت فى مرحلتها الرأسمالية المتقدمة أو كانت ذات تشكيلة تابعة. إن تشريعها ينبنى على الحفاظ على الميدان الأسرى الخاص، مرتكزاً أساساً على الدور الإنجابى للمرأة ومكانتها فى المنزل.

ونجد أن نفاذ المرأة فى الجزائر إلى ميدان العمل العام - أى تمتعها بحقوق المواطنة - يخضع لديناميات خاصة. ولنضع فى اعتبارنا دخول المرأة إلى

مجالات العمل العام المُحَبَّذة بوجه عام – مثل التعليم، والصحة، والخدمات. إن الدولة تمنح تلك المجالات باعتبارها حقوقاً "دستورية"، ولكنها تستخدم هذا المنح باعتباره "معروفاً". والجدير بالذكر أن غالبية النساء يدركن المسألة على هذا النحو، على كل حال رغم أنهن يواجهن سياقاً اجتماعياً كارهاً إن لم يكن عدائياً. وفى المقابل، من المتوقع أن تقبل النساء مكانة ضعيفة وغير مناسبة كمواطنات، وذلك بقبولهن الاستبعاد عن عمليات اتخاذ القرار الأساسية، وخاصة القرارات المتعلقة بالأحوال الشخصية وتشريعات الأسرة.

إن المواطنات فى الجزائر ينظرن إلى الدولة باعتبارها مُحررة لهن، على الرغم من عمليات الارتداد الهائلة التى تسببت فيها بالنسبة للمسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية. وتواصل النسويات اليوم فى الجزائر مطالبتهن بتدخل الدولة من أجل وقف التصاعد الإسلامى، وتطبيق نموذج المواطَنة فى إطار جمهورية ديمقراطية. ولكن مشروعية الدولة قد تقوضت لدرجة خطيرة من خلال تصاعد الدعوة العالمية لثورة إسلامية عامة. وفى محاولة أخيرة للاستيلاء على السلطة السياسية، يمكن للمرء أن يتوقع أن النُخبة القومية المُهيمنة سوف تواصل، بالتعاون مع الجيش، مناوراتها داخل العلاقات التى أقامتها مع التوجهات النسوية والديمقراطية على السواء. وعلى كل حال يبدو من المتعذر إلغاء عملية انتزاع المشروعية. ولكن الصراع على السلطة سوف ينبع، آجلاً أم عاجلاً ، من المجتمع المدنى على نطاق واسع، مؤدياً إلى نبذ الدولة ككيان مسئول عن اتخاذ القرار/الحماية فى الجزائر. وعندئذ، فإن الدعوة للمواطَنة ستكون مفتوحة أمام الجميع من أجل البناء. وهو الأمر الذى يعنى بالنسبة للمرأة الدخول فى عملية طويلة وشاقة.

الهوامش

(١) اقترح هنا استخداماً متفرداً لرؤيتى الانثروبولوجية، حيث يُعتبر بمقتضاها "المراقب"جزءاً لا يتجزأ من تلك العمليات كفاعل فيها. ولقد تمتعت بالظروف المثاليّة بشأن التحرر والطابع الفردى والنزعة المهنية، والتى كفلها لى وضعى كموظفة فى منصب عام وأستاذة جامعية. إن زواجى من رجل من أسرة ذات نفوذ فى تيبيسا – وهى مدينة صغيرة (تقع على بعد ٧٠٠ كيلومتر تقريباً جنوب شرق الجزائر العاصمة) ذات صفات قبلية متخلفة – قد أعادنى إلى القوانين والأدوار والسلوكيات التى تُعبر عن قيود القرابة والاخلاص لها أكثر من تعبيرها عن الفرد الحر ذاتى الاستقلال الذى يرتبط ارتباطاً مباشراً بمؤسسات الدولة وهياكلها. إن مكانتى كامرأة قد جعلتنى اتحرك عبر خطين متناقضين: أن أظهر كمهنية، وأن اختفى كزوجة.

(٢) راجع بهذا الصدد:

Hisham Sharabi, *Neo-Patriarchy,* (New York: Oxford University Press, 1988).

(٣) راجع:

Boutheina Cheriet, "Feminism and Fundamentalism: Algeria's Rites of Passage to Democracy," in J. P. Entelis and P.C. Naylor, eds., *State and Society in Algeria,* (Boulder, CO: Westview Press, 1992), pp. 171 - 215.

(٤) راجع:

Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Mail - Female Dynamics in Modern Muslim Society,* (London: Al Saqi Books, 1985).

(٥) المرجع الرسمى للأحوال الشخصية فى الجزائر هو قانون الأسرة. والوثائق التى اقتبسنا منها فى هذا المقال تضم:

Law no. 84 - 11", *The Official Journal of the Algerian Democratic and Popular Republic,* (Algiers, Gune 9, 1984); Parliamentary Debates no. 126,1982, nos. 46, 47, 48, 52, 1984. *The Official Journal of the National Popular Assembly (JOAPN),* (Algiers).

وتمثل الثلاث وثائق الأخيرة محاضر نقاشات عامى ١٩٨٢ و١٩٨٤ حول قانون الأسرة. وتجدر الإشارة إلى أن كافة الوثائق باللغة الفرنسية، والترجمة قامت بها كاتبة المقال.

(٦) كان وجود مختلف حركات العصيان المدنى، ما بين عامى ١٩٩٠ و١٩٩٣، من بين الأمور التى اتسم بها الوضع السياسى للمرة الأولى منذ الاستقلال عام ١٩٦٢. وقد ظهرت فى نفس الوقت تقريباً ثلاثة أنماط من الصراع: المطالب العرقية البربرية الخاصة بالاعتراف الرسمى بلغة الأمازيغ البربرية وثقافتهم؛ والمطالب الإسلامية الخاصة بالأسلمة الكاملة للمجتمع الجزائرى؛ والمطالب النسوية الخاصة بالتطبيق الكامل للحقوق الدستورية للمرأة فى المواطَنة، والتى كان يتهددها حينذاك قانون الأحوال الشخصية. إن هذه الأنواع المختلفة للمعارضة داخل الدولة مهدت لاضطرابات عام ١٩٨٨ التى كانت علامة على طريق إلغاء نظام الحزب الواحد.

(٧) للاطلاع على تقييم متعمق للآيات القرآنية التى تتعلق بالوضع الدينى والاجتماعى والقانونى للمرأة، راجع: عبد الحميد الشواربى، الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام، (الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨٧).

(٨) راجع بهذا الصدد: *JOAPN* 126, p.3. يمكن أن يخلط المرء عن طريق الخطأ بين هذه الملاحظة وبين ملاحظة وبيريان بشأن العلمانية وتحول العلاقات الاجتماعية.

(٩) المرجع السابق، ص: ١٠ – ١١.

(١٠) راجع بهذا الصدد:

Boutheina Cheriet, "Specific Socialism and Illiteracy amongst Women: A Comparative Study of Algeria and Tan Zania," (PhD dissertation, University of London Institute of Education, 1987), p. 195.

(١١) راجع بهذا الصدد:

The plenary sessions of 23 - 24 April, 1984 (JOAPN, nos. 46, 47 and52).

(١٢) راجع بهذا الصدد:

JOAPN 46, pp. 19 - 21.

(١٣) عبد العزيز سعد، "نظام تعدد الزوجات فى القواعد الشرعية والقوانين الوضعية"، الثقافة ٩٥، سبتمبر – اكتوبر ١٩٨٦، ص ١٩٧ – ٢١١. قامت كاتبة المقال بالترجمة.

الرقص فى اتجاه الاختلاط

● إن كلمة "mixité" بالنسبة للجزائريين – وهى تعبير عن مفهوم تتم ترجمته على نحو غير ملائم باعتباره يعنى الاختلاط أو السلوك الذى يحكم الاختلاط بين الجنسين – تضم نطاقاً واسعاً من السلوكيات والفروض حول التفاعل بين الجنسين. ومن خلال الرقص، بدأ الشباب فى روابط البربر الثقافية بالجزائر فى إيجاد طرق جديدة للتفكير فى العلاقات بين الجنسين والعلاقات بين الجنسين.

روابط البربر والتغيير الثقافى فى الجزائر

بقلم

چين جودمان

● **چين جودمان:** مُرشحة للحصول على درجة الدكتوراة فى الانثروبولوچيا بجامعة برانديس. وقد فاز هذا المقال بجائزة فيليب شحادة للكُتّاب الجُدد لعام ١٩٩٥.

لقد كانت ليلة حارة أخرى من ليالى شهر أغسطس. كانت هذه هى الليلة الثالثة من بين الليالى الأربع التى شهدت حفلات الزفاف، وامتدت لفترة متأخرة من الليل. وقف عدة مئات من القرويين يرقبون باهتمام شديد، وخاصة عندما بدأت النساء وبعدهن الرجال فى الدخول إلى المكان المخصص للرقص – كان عبارة عن دائرة مُقتطعة من إحدى المربعات التُرابية بالقرية؛ جلست النساء حول أحد جوانبها يتفرجن، بينما وقف الرجال على الجانب الآخر. لقد بدا أن الحفل سيستمر حتى الفجر. كثيرون كانوا على استعداد للسير عبر ممرات الجبل ليعودوا إلى منازلهم. ولكن انتباه القرية كلها تركز فجأة على ثلاثة أولاد صغار، تتراوح أعمارهم من ٩ إلى ١٣ سنة، اندفعوا نحو دائرة الرقص التُرابية. رقص الأولاد بكل ما لديهم، وربط أحدهم وشاح امرأة حول أردافه ليُضفى على رقصه المزيد من التأثير. وتصاعدت الإثارة بعد عدة دقائق، عندما شاركت ثلاث فتيات فى الرقص. رقصت الفتيات، فى بادئ الأمر، داخل دائرة منفردة، كما هى عادة نساء القبيلة. ولكن الأمر لم يدم طويلاً قبل أن يُشكل الأطفال الستة ثلاثة ثنائيات يضم كل ثنائى منها ولدا وبنتا. وفى وسط التصفيق الإيقاعى المتواتر

وصيحات التشجيع التى أطلقها الضيوف فى حفل الزفاف، استمر الأطفال يرقصون لمدة ساعة تقريباً – وهى مدة تزيد بحوالى ثلاث أو أربع مرات عن مدة أغلب الرقصات. والأمر الذى أثار الحشد هو أن نمطاً سلوكياً عميق الجذور – ولذا يُمثل جزءاً من اللاوعى الثقافى – كان آخذاً فى التحول. لم تكن هناك قرابة تربط بين معظم أولئك الأولاد والبنات، الذين كانوا جميعاً فى باكورة مرحلة البلوغ. كان الأخ وأخته يرقصان بالطبع، ولكن ليس مع بعضهما. ومع تصاعد حرارة الرقص، ألقت كل فتاة من تلك الفتيات بـ "الفودة" التى كانت ترتديها – والفودة هى تنورة خارجية ترتديها نساء القبيلة فى الأماكن العامة – فضلاً عن أن كل فتاة كانت مزودة بـ "أجوس" – وهو عبارة عن حزام نسائى سميك ملفوف بقوة حول الأرداف ويشير إلى أهلية المرأة، كما يؤكد جمالها الحسى[1] . لقد بدا الأمر، باستخدام مصطلحات بورديو – كما لو أنه الشئ الذى لا يمكن تصوره وقد انتقل إلى عالم الأشياء التى يمكن تصورها. لقد بدأت عملية تغيير "العقليات" فى الحدوث[2].

لقد رحب الجزائريون بتجربة البلد القصيرة فى الديمقراطية بحماس مبتهج وإحسان بالتمكين. وبعد انتخابات البلديات فى يونيو ١٩٩٠، بدا أن كل جزائرى قد أصبح من رجال السياسة. فالنقاشات حول مستقبل الأمة كانت تحتدم فى سيارات الأجرة وفى المقاهى، وفى غرف المعيشة وعلى الشواطئ العامة. ومع ذلك، فقد كانت السياسية الحزبية الموضوع الوحيد الذى بالكاد ما يُطرح للنقاش. كما أن خطاب الديمقراطية الذى تخلل إلى الثقافة العامة بعد عام ١٩٨٨ قد ساهم فى تأطير وتكثيف النقاشات المحلية التى تدور حول بعض الهياكل الأساسية فى المجتمع الجزائرى – وخاصة الامتيازات الخاصة بالأجيال، والمنافسات القائمة بين العشائر، وعدم المساواة بين الجنسين. وعلى الرغم من توقف عملية التحرير السياسى فى يناير ١٩٩٢، استمر احتدام تلك النقاشات. ويؤكد كثير من الجزائريين أن التغيير الحقيقى للنظام السياسى للبلد يتطلب أكثر من الوعد بإجراء انتخابات. كما تتطلب الديمقراطية، فى رأيهم، أن يُغير الناس من عقلياتهم[3].

وفى عام ١٩٨٧، اقرت الحكومة الجزائرية بحق المواطنين فى تشكيل روابط غير سياسية تتعلق بمصالحهم المشتركة[4]. وبعد أحداث التمرد التى شهدتها الجزائر فى أكتوبر ١٩٨٨، عندما دشنت التغيرات الدستورية بداية نظام التعددية الحزبية[5]، بدأت تلك الروابط فى الانتعاش[6] . أما فى المنطقة القبيلية، وهى موطن ما يقرب من ثُلثى سكان الجزائر البربر[7] ، فقد تعددت الروابط الثقافية للبربر و"تضاعفت كحبات البطاطس"، كما قال واحد من الشباب. ومع حلول نهاية صيف ١٩٨٩، كانت قد تأسست رسمياً ١٥٤ رابطة فى المنطقة القبيلية، وكانت العناصر الشبابية غالبة فى تلك الروابط. وربما زاد العدد الآن على ١٠٠٠ رابطة[8] . بينما كان عدد الروابط فى مناطق الحضر لا يزيد عن بضع عشرات، وتتركز غالبيتها فى القرى الجبلية – وعددها ١٥٠٠ – بالمنطقة.

ويكمن أحد الأهداف الأساسية لهذة الروابط فى الترويج للغة البربر وثقافتهم. وفى هذا السياق، قامت بعض الروابط بتنظيم فصول لدراسة اللغة البربرية، وأصدر البعض الآخر نشرات إخبارية منسوخة أو كُتيبات لغوية. كما قام أعضاء الروابط بتجميع ما اعتبروه رأس مال ثقافى مُعرض للخطر، مثل الأمثال، والفولكلور، والعلاجات الطبية التقليدية، والأسماء "الأصلية" للحياة النباتية والحيوانية، فضلاً عن الصنائع التى أبدعها الإنسان وتوقف استخدامها. وقد قاموا بترتيب هذه المجموعات الثقافية وبوضع لصاقات تصنيفية عليها وعرضها على سكان القرية، فى محاولة لاستعادة الإحساس بالفخر بالتقاليد الريفية التى أساءت إليها الدولة بأن اعتبرتها "متخلفة" ولا تتسق مع العالم الحديث.

ومع ذلك، كان هناك مشروع آخر لدى العديد من الروابط الثقافية، وهو مشروع وإن كان لا يبدو ملموساً، إلا أنه يتسم بطموحه الشديد. فالشباب، فى كافة أنحاء القبيلة، كان يعتبر نفسه مُكلفاً بمهمة تغيير مجتمعه عن طريق إدخال عقليات جديدة، أو طرق جديدة فى التفكير بشأن المسائل المتعلقة بقضايا الجيل، والعشيرة، ونوع الجنس.

تغيير التحالفات

عادة ما يُنظر إلى عملية تشكيل الروابط الثقافية باعتبارها معركة من معارك الأجيال. ففى تجمعات القرية – التى كانت تُمثل تاريخياً موقع كبار السن من الرجال الأقوياء – بدأ الشباب من الرجال يُعبرون علانية عن اقتراحهم بإنشاء روابط، طالبين الدعم من الرجال الأكبر سناً. لقد بدأ هذا التحول قبل عام ١٩٨٩. فقد كان شباب الرجال يلتحقون بالجامعات بأعداد متزايدة، حيث اعتادوا على أن يكون لهم صوت سياسى فى التجمعات والاجتماعات الطلابية، وهو الأمر الذى أعطاهم الأحساس بأن القرارات التى يتخذها آباؤهم وأعمامهم ليست معصومة من الخطأ. كما أدت أحداث عام ١٩٨٨ – ١٩٨٩ إلى التعجيل بهذا التغير، وأتاحت للشباب تأطيره فى سياق أكثر تماسكاً وديمقراطية. وفى العديد من القرى، ترجع بداية أحاديث الشباب داخل تجمعات القرية إلى عام ١٩٨٩، عندما "قُزنا بالديمقراطية"، كما قال رجل من إحدى القرى. واستخدم رجل آخر لغة المساواة لوصف التغير الذى حدث فى توازن قوة الجيل: "نحن نرغب فى التحدث بحرية، وأن تكون لنا حقوقنا، وكل تلك الأشياء".

كما أدت الروابط الثقافية أيضاً إلى قلب التحالفات العشائرية رأساً على عقب. فنتيجة لأن شباب مختلف الأسر – وأحياناً من أجنحة متنافسة بالقرية – كانوا ينظرون إلى الروابط كهدف مشترك، فقد بدأوا يتحالفون مع بعضهم البعض، وليس بناء على أسس التحالف التقليدية. وهو الأمر الذى أتاح بدوره إثارة مسائل ذات طبيعة جذرية. وعلى سبيل المثال، كانت اللجنة القيادية فى القرى تتكون، كما جرت العادة بصورة نمطية، من أفراد يُمثل كل واحد أو اثنين منهم أحد الأصول الأبوية بالقرية؛ ولكن اقتراحاً بديلاً ظهر يقول بأن تتشكل اللجنة القيادية من الرجال الأكثر كفاءة للمهمة، بغض النظر عن الروابط الأسرية. وقد قوبل هذا الاقتراح بمقاومة شديدة.

وعلى الرغم من أن أعضاء الرابطة الثقافية كانوا يزعمون أنهم ينشدون وضع نهاية للتنافسات بين مختلف الأجنحة، كانت لغة التعددية الثقافية تُستخدم أحياناً لإخفاء، وحتى مفاقمة، تلك النزاعات. إن أجزاء القرية الأربعة – وعادة ما تكون متنازعة – كان لديها قواعد واضحة تحظر استخدام "الغرباء" (أى القرويون الذين ينتمون إلى الأقسام

الأخرى) لمنشآتهم. وكانت الاجتماعات الأولى للرابطة الثقافية – التى كان كثير من أعضائها ينتمون إلى قسم واحد – تتم فى أحد المبانى التابعة لقسم آخر كان معقلاً من معاقل دعم جبهة التحرر الوطنى (الحزب الحاكم فى الجزائر منذ الاستقلال). وقد أثارت هذه المسألة رد فعل قوى: القسم الذى يمتلك المبنى طلب من "الغرباء" أن يغادروا المكان، واتهموهم زيفاً بأنهم ينتمون إلى "التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية" الذى يتسم بمغالاته فى النزعة العصرية.

ولم تكن هذه التحولات يسيرة، كما لم يكن يسهل أيضاً تحقيق الإجماع بين شباب القرية. وفى واقع الأمر، لم تأت بعض المواقف المُعارضة للأفكار الجديدة من جانب كبار السن، بل من جانب بعض الشباب من الرجال، الذين رغم عدم تأييدهم للأيديولوجية الإسلامية، كانوا ينشدون إضفاء قيم جديدة على بعض العادات والأعراف ذات الطبيعة المُحافظة بالقبيلة. وقد تحدث واحد من الطلاب الجامعيين، فى بداية العشرينيات من عمره، عن "فجوة الجيل المعكوسة"، التى بمقتضاها يقوم الشباب فى سن السادسة عشرة بتقديم تأويلات أخلاقية، لمن هم أكبر منهم قليلاً فى السن، حول بعض الأمور مثل: الملبس الملائم (على سبيل المثال، عدم ارتداء سراويل قصيرة فى القرية)، أو تصحيح السلوك العام. ومع كل، لم يكن ذلك يعنى إلا مزيداً من التأكيد على أن الشباب قد بدأوا – كما هو الحال فى باقى أنحاء الجزائر – فى المطالبة بصوت سياسى والحصول عليه.

وهناك معركة "العقليات"، وهى أكثر إثارة للخلاف، وكانت تتركز حول "الاختلاط" (la mixté)، وهو مفهوم لا تنقل ثقله الثقافى والانفعالى القوى العبارة الانجليزية (mixed-sex behavior) أى "السلوك الذى يحكم الاختلاط بين الجنسين". ولا تشير كلمة "الاختلاط" لدى الجزائريين إلى مجرد إدخال النساء اسمياً مع الرجال فى المدارس أو أماكن العمل، ولكنها تشتمل على مجموعة كبيرة من السلوكيات والافتراضات عميقة الجذور – وعادة ما تكون راسخة داخلياً على مستوى جسدى لاواع – حول التفاعل بين الرجل والمرأة.

العلاقات بين الجنسين فى القبيلة

إن العلاقات بين الجنسين فى قرى القبيلة، كما هو الحال فى أغلب القرى الجزائرية، تحكمها قوانين عميقة الجذور من شأنها تنظيم سبل التفاعل بين الرجل والمرأة فى الحياة العامة[9] . وهناك قواعد، غير مُقالة، تحكم أين تسير المرأة، وكيف ترتدى الملابس، وكيف تتعامل فى الأماكن العامة. وهناك قيود صارمة تتعلق بكافة السلوكيات الجسمانية – مثل الغناء أو الرقص. كما توجد قواعد أيضاً تخص الرجال، وتتعلق بالسلوك الجسمانى. فعلى سبيل المثال، لا يمكن أن يدندن الرجل أو يطلق صفيراً إذا ما كانت هناك امرأة تسير بالقرب منه. وقيامه بذلك يُثير عدم الاحترام، فضلاً عما يمكن أن يثيره من غضب أقارب المرأة. حتى الأفراد الذين ينتقدون "الأعراف البالية" بصراحة، لا يرغبون عادة فى مواجهة الضغوط السلبية التى تمارسها الأسرة عند انتهاك تلك القواعد.

على الرغم من أن تزايد أعداد النساء اللاتى يلتحقن بالمدارس العليا والجامعات قد ساهم فى توسيع قدرة المرأة على الحركة، نجد أن سير النساء، الشابات أوغير المتزوجات، بمفردهن خارج مربعاتهن السكنية العشائرية مايزال يُعتبر، فى أجزاء عديدة من القبيلة، أمراً يثير الشبهات – فربما تكون المرأة راغبة فى نظرة من رجل أثار إعجابها، أو ربما تكون المرأة – وهو الأسوأ – ساعية إلى لقاء غرامى بعيداً عن الأنظار. ولهذا السبب، عادة ما ترتحل الفتيات المراهقات والنساء الشابات بالقرى القبيلية فى مجموعات عندما يرغبن فى أداء أى مهمة – مثل الذهاب إلى محل البقالة، أو لشراء خبز، أو حتى لزيارة أفراد الأسرة الذين يقطنون فى موقع بعيد بالقرية. ولقد قالت إحدى الفتيات التى أرسلتها والدتها لشراء الطعام إنها توقفت عند حدود المربع السكنى حتى انقضى بعض الوقت، ثم عادت لمنزلها وعللت تأخيرها ببعض الأعذار – كان المحل مغلقاً، أو لم يكن به طماطم. وعندما عرض التلفزيون المصافحة التاريخية بين عرفات ورابين، لم يكن ذهول النساء راجعاً إلى المغزى السياسى للحدث، وإنما ما أدهشهن كان وجود زوجات كلينتون وآل جور، وزوجات الدبلوماسيين، فى صحبة جنود البحرية الأمريكية. هذا لا يمكن أن يحدث فى الجزائر؛ وقد قالت إحدى النساء بدهشة: "ألن يرتاب أزواجهن فى وجود شئ ما؟"

وإذا كان السير فى الأماكن العامة مشكلة، فإن الغناء والرقص فى الأماكن العامة مشكلة أكبر. وكثيراً ما تقوم النسوة بالغناء والرقص مع بعضهن، ولكنهن، بين الفينة والفينة، يختلسن النظر من فوق أكتافهن كى يتأكدن من عدم وجود الرجال. ونجد فى كثير من القرى القبيلية فصلاً بين الجنسين عند الرقص فى الأماكن العامة؛ ففى الاحتفالات العامة – مثل حفلات الزفاف – تمكث النساء فى الساحة الداخلية للمنزل، فى حين يرقص الرجال معاً فى ساحة عامة خارج المنزل. ولكن، قد يوجد اختلاط بين الجنسين فى بعض حفلات الزفاف – حيث الرجال والنساء يشاهدون معاً الرقص، وإن كانوا يجلسون فى موقعين متواجهين وليس مع بعضهم[10]. وأغلب الرقصات نسائية فقط؛ أما رقصات الرجال فعادة ما يصاحبها قرع الطبول. ويمكن لرجال ونساء الأسرة المضيفة، والذين تجمع بينهم روابط القرابة الوثيقة، أن يرقصوا معاً؛ فى حين لا يمكن بأى حال أن يشترك الرجال والنساء، الذين لا تربطهم علاقات القرابة، فى الرقص.

وبالنسبة للرابطة الثقافية التى كل أعضائها النشطاء من الرجال، فإن مواجهة قضية "الاختلاط" فى القرية القبيلية لم يكن بالاقتراح اليسير. وقد انضمت بعض

النسوة اسمياً، ولكن لم تخاطر أى منهن بسمعتها وتحضر اجتماعاً. ويتأتى على الرابطة الثقافية أن تجد استراتيجية أخرى.

البرامج التربوية

إن رقص الأطفال فى تلك الليلة من شهر أغسطس لم يكن مجرد حادثة بريئة. لقد كان نتيجة مباشرة لجهود واعية تهدف إلى تغيير أفكار القرويين بشأن التفاعل بين الجنسين، تلك الأفكار التى كانت الرابطة الثقافية تعمل لسنوات عديدة من أجلها. وبعد إنشاء فرقة مسرحية يمكن من خلال عروضها الفكهة تقديم تعليقات حول بعض الموضوعات - مثل أنماط حياة المهاجرين إلى فرنسا، أو فساد الساسة المحليين - شعر شباب القرية بالاحباط. كان أحد الأسباب يتمثل فى استحالة العثور على إمرأة يمكن أن توافق على الظهور على المسرح، ولذا قام الرجال بالأدوار النسائية. أما السبب الثانى، لم يكن الشباب يشعرون بأن رسالتهم تصل - فقد كان الناس يضحكون على فكاهة العروض المسرحية، ولكن شيئاً لم يتغير. وفى باكورة عام ١٩٩٣، قام رجل مُغامر يبلغ من العمر ٢٦ عاماً واسمه هند (وهو اسم مستعار)، البدء فى محاولة استخدام وسيلة أخرى. كان هند ينشد غرس علاقات "اختلاط" جديدة بين الأطفال، مع إعطاء مثل لباقى القرى. وتحقيقاً لهذا الهدف، أنشأ فريقاً غنائياً للأطفال تحت رعاية الرابطة الثقافية المحلية. وجدير بالذكر أن الأطفال الذين رقصوا معاً فى تلك الليلة من أغسطس كانوا من بين أفراد هذا الفريق.

كان هند يعتبر فريق الغناء وسيلة لتناول المعتقدات والسلوكيات الداخلية المُحيطة بمسألة نوع الجنس. ولم يكن إنشاء الفريق بالأمر اليسير. فقد كان عليه أولاً أن يكافح من أجل الحصول على موافقة مجلس القرية لاستخدام أحد المبانى العامة لأداء البروفات. وبداية حصل على الموافقة، على أساس أن يضم الفريق الأطفال الذين يعيشون فى ذلك القسم من القرية الذى ينتمى إليه المبنى - فقد كانوا يعتبرون الآخرين "غرباء". ولاجتذاب الأطفال، أخذ هند يذهب لزيارة والد كل طفل ويشرح له المشروع ويطلب منه التعاون. وكان يرغب فى البداية فى اجتذاب المراهقين الكبار، ولكن فى كل مرة يطلب فيها من الأب السماح للابنة الكبرى، يجده يقترح الابنة الصغرى. وفى بعض الأحيان، كان الأب يسحب موافقته الأولى دون تعليلات.

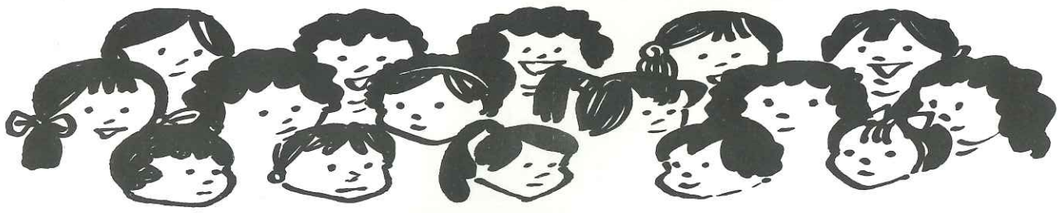
ويصف هند شعوره فى أول بروفة على النحو التالى: "لقد صُدمت". ويضيف قائلاً: "رأيت مجموعة من البنات يَقفن فى أحد أركان الغرفة، ومجموعة من الأولاد يقفون فى ركن آخر. لقد هزنى ذلك الأمر، وأحسست به يقتلنى. إن هؤلاء الأطفال أبرياء . . . وإذا ما كنت قد أنشأت الفريق، فذلك من أجل تغيير وتثوير عقليات الناس، ولكى أقدم لهم مثلاً . . . ". ومع ذلك، لم يقل هند أى شئ للأطفال، وبدأ ببساطة فى تعليمهم بعض الأغانى التى تتناثر خلالها الفكاهة، وذلك من أجل خلق مناخ من الثقة. وبعد عدة أسابيع، بدأت استراتيجيته تعطى نتائج مثمرة. لقد بدأ عمل الفريق يستحوذ على اهتمام الأطفال، حتى أن كلا منهم كان ينسى من الذى يقف بجانبه - فقد يقف ولد بين بنتين، أو العكس. ومع حلول نهاية الصيف، أصبحت الأمور، على حد قول هند، "عادية" بالكامل. ويضيف هند قائلاً: "كان الأطفال يلعبون معاً . . . بدون أية تعقيدات، وبدون أية مشاكل". لقد كانت الأمور تسير على نحو جيد، لدرجة أن الفريق كان قادراً على إثارة انتباه القرية بأكملها، حتى فى تلك الأمسيات الصيفية شديدة الحرارة.

وبعد الأداء الثالث للفريق فى ذلك الموسم بإحدى حفلات الزفاف، أخذ الفريق يحظى بالقبول من جانب عديد من القرويين، وبل وحتى من جانب أكثرهم تشدداً. ولكن تلك الليلة كانت مختلفة: كان حفل زفاف شقيق هند، وسوف يحضره والد هند. وقد تمكن هند - بصعوبة شديدة - إقناع شقيقته دهبيا (وهو اسم مستعار)، البالغة من العمر ١٧ سنة، أن تقوم بأداء مع أحد الأولاد فى الفريق - أى أداء ثنائى - كان قد أعده حول تعقيد العلاقات بين الرجل والمرأة. صعدت دهبيا على المسرح، ووقفت فى مقدمته وتحدثت بوضوح فى الميكروفون الذى كانت تمسك به فى يدها، أمام مئات من ضيوف الحفل.

وفى اليوم التالى، كما يقول هند، "اندلعت الحرب فى البيت". فظهور امرأة شابة فى مكان عام تمسك الميكروفون فى يدها، وأمام القرية كلها، وفى حضور والدها كان يعنى - وفقاً لـ "العقلية" القديمة - التخلى عن الحياء وإثارة الشبهات، ليس حول سمعتها فحسب، وإنما سمعة والدها وأشقائها أيضاً. كان من المتوقع أن ينفجر والدها غضباً. وقد ساد، لعدة أسابيع، صمت قاتل حل محل الغضب العارم. كما أصبح هند أيضاً هدفاً للنميمة فى القرية، وأصبح أى تحرك له موضع شبهة. لقد أصبح مُشتبهاً أيضاً باقتراف أسوأ جريمة فى تصور قرية بيلية - وجود علاقات عاطفية بينه وبين بنات القرية. وكانت والدته تلقى عليه باستمرار، وهى تبكى، بوابل من الأسئلة حول أماكن وجوده.

ومع تعرض هند للهجوم من كافة الجوانب، شعر بوضوح أكبر من ذى قبل بمدى ثقل العادات الثقافية البالية التى كان يقف فى مواجهتها. قال لى: "إن الاختلاط قائم بين جميع المنتمين للغرب". وأضاف قائلاً: "لقد وجدتموه قائماً بالفعل منذ ولادتكم، ذلك أن أسلافكم، منذ قديم الزمان، عاشوا تغيرات كبيرة أتاحت لكم أن تصبحوا كما أنتم عليه الآن . . . ولذا، فالتضحية بأنفسنا الآن هى أمر متروك لنا. فلست أكافح لتحقيق الاختلاط من أجل نفسى، بل من أجل ابنى، ومن أجل المستقبل".

وعلى الرغم من أنه شجع شقيقته على الصعود إلى المسرح، فقد وضع نفسه، بمعنى ما، فى موضع والده. يقول هند: "أنا الذى قمت بتربيتها". ويضيف قائلاً: "[عندما



بدأ والدنا فى محاسبتها على جميع تحركاتها، وكل مليم تنفقه، قُلت لها "لا تأخذى منه نقوداً بعد الآن، وسوف أعتنى بك" . . . ولكننى وضعت شروطاً أيضاً . . . فمن المستحيل إعطاء المرأة فى بلدنا الحرية الكاملة. لا يمكن. ينبغى إعداد المرأة للحصول على هذه الحرية، وهذا ما فعلته معها . . . والآن، هى امرأة مسئولة، ويمكننى أن أتركها تفعل ما تريد . . . فالاختلاط يتطلب الإعداد له".

وكان هند يبدو مدعوماً بالتبعات الراديكالية لجهوده، غير واع بعلاقته المتناقضة فيما يتعلق بمسألة الاختلاط. هناك شباب آخرون فى القرية القبيلية كانوا أكثر وعياً من هند، بل وأكثر قلقاً. نجد مثلاً بوالم، وهو أحد الأعضاء المؤسسين لفريق المسرح المختلط الوحيد فى القبيلة، وشديد الالتزام بقضية "التخلص من الأفكار العتيقة". يعترف بوالم بحزن أن تنشئته قد تركت فيه "جراحاً" لا يستطيع الشفاء منها. وهناك أيضاً مخلوف - وهو يعيش فى باريس وينشط خلال مجتمع القبيلة الفنى. قام مخلوف بتشجيع ابنة أخيه على عدم إخفاء حقيقة أنها تُدخن السجائر وتشرب الخمر، ولكنه أقر بعد ذلك أنه سيكون كاذباً إذا ما قال أن ذلك لم يضايقه على مستوى ما. يقول: "يبدو كما لو أن هناك حرباً تدور داخل رأسى". وعلى كل، ففى حين لا تحول قيمه الثقافية دون رد فعله الداخلى، تعمل هذه القيم على التخفيف من سلوكه.

ولاحظ مؤخراً عدد من الباحثين، أن القواعد الناظمة لنشاط المرأة فى الأماكن العامة تُعد من بين أصعب القضايا الثقافية فى الجزائر(١١). فهى قضية لا تمس فحسب الإحساس بالشرف والاحترام الذاتى لدى الرجال، وإنما تتعلق أيضاً بصياغة هوياتهم الثقافية والسياسية. وإذا ما نظرنا لحالة هند باعتبارها حادثاً محلياً معزولاً، يمكن تفسير مبادرته باعتبارها ببساطة حالة أخرى من حالات اختراق أشكال الرقص الغربى، والتى تحدث فى كافة أنحاء العالم. ولكن، فى سياق الإطار الايديولوجى الذى يحدث خلاله الصراع الأهلى الجزائرى، فإن موقف هند يتخذ دلالة إضافية. إن تشجيع هند لشقيقته على الوقوف على خشبة مسرح القرية، يعنى أنه وضع نفسه على خشبة المسرح الوطنى، مُعلناً تمسكه -وإن كان بصورة جزئية - بمبدأ الاختلاط الذى يثير خلافات عديدة. وباختياره جعل شقيقته مرئية للجميع، فإنه يعلن موقفه السياسى، مميزاً نفسه عن جماعات بعينها، ومُحدداً انتمائه لجماعات أخرى. ومع هذا، فمرة أخرى نجد أن السيطرة على الاختلاط تظل فى إيدى الرجال. ففى هذه القرية بدأ عدد قليل من النساء الشابات فى تبنى سلوكيات جديدة، ولكن ذلك يرجع فقط إلى أن الرجال هم الذين قرروا إمكانية قيام النساء بذلك. وربما يميل المرء إلى المجادلة بأن شيئاً لم يتغير بالفعل، رغم ذلك.

وفى كل الحالات فإن القيام بذلك يعنى إنكار الطرق الحاذقة - التى تتسم بالمفارقة، وغالباً ما تكون غير محسوسة - التى تحدث خلالها التغيرات الثقافية. ربما هناك طفل أو طفلان من فريق الغناء وجدا نفاذاً لخبرات لم يكن من الممكن معرفتها بغير ذلك. وبينما سيشهد القرن القادم، دون شك، استمرار الجدال الدائر حول دور المرأة (والرجل) فى المجتمع الجزائرى، فإن حسمه لن يتوقف فحسب على الساسة، وإنما أيضاً على مجموعة من المواقف الصغيرة مثل تلك المواقف التى تتخذها الرابطة الثقافية فى تلك القرية.

ملحوظة:

يود كاتب المقال إن يتوجه بالشكر إلى حامو عميروش، وجوديث إيرفين، وأرون كابيل، وبرينكلى ميسيك، وين سوارس، وديانا وايل لما قدموه من تعليقات عميقة وثاقبة على المقال. وتجدر الإشارة إلى أن إجراء البحث فى الجزائر وفرنسا - فى الفترة من ١٩٩٢ إلى ١٩٩٤ - كان مدعوماً من: المعهد الأمريكى لدراسات منطقة المغرب، ومؤسسة فولبرايت للتعليم الدولى، ومجلس بحوث العلوم الاجتماعية، ومؤسسة ونر-جرن.

الهوامش

(١) يمكن أيضاً ربط "الاجوس" حول أرداف العروس خلال رحلتها، التى تمليها الطقوس، إلى ينبوع المياه بالقرية، حيث تأخذ بعض الماء وتُعطيه لولد صغير كى يشرب منه - وهو رمز واضح للخصوبة.

(٢) راجع بهذا الصدد:

Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [1972]), p. 21.

(٣) أفاد برادفورد ديلمان أنه خلال بحثه الميدانى (فى عام ١٩٨٩ - ١٩٩٠) عندما كان يسأل الناس عما هو ضرورى لإخراج الجزائر من الأزمة، كانت الإجابة المشتركة بين معظم الناس هى: "علينا أن نغير عقليات الناس". راجع:

"Transition to Democracy in Algeria", in Entelis and Naylor, eds., *State and Society in Algeria* (Boulder:Westview Press, 1992 pp. 31 - 51).

(٤) منح القانون ١٥ - ٨٧ ، الصادر فى ٢١ يوليو ١٩٨٧، حق تشكيل روابط غير سياسية، وذلك قبل أن يتوسع القانون ٣١ - ٩٠ ، الصادر فى ٤ ديسمبر ١٩٩٠، فى هذا الحق بحيث يشمل المنظمات الوطنية. وللاطلاع على تحليل للإصلاحات السياسية التى جرت فى أواخر أعوام الثمانينيات، راجع:

Arun Kapil, L'évolution du régime autoritaire en Algérie: le 5 Octobre et les reformes politiques de 1989, *Annuaire de* l'Afrique du Nord XXIX (CNRS, 1990), pp. 499 - 534

(٥) راجع بهذا الصدد:

Journal Official de la Republiue Algerienne, March 1, 1989, esp.articles 39, 40 (Constitution of February 23, 1989)

(٦) لقد تشكلت العديد من الروابط فى تلك الفترة. وحول الروابط النسائية، راجع:

Zineb Benzerfa-Guerroodj, "Les associations feminines en Algerie", *Journal of Maghrebi Studies* (Spring 1993 1 - 2 /1), pp. 17 - 26.

(٧) كان الإحصاء السكانى لعام 1986 يُقدر عدد القبيليين بثلاثة ملايين نسمة من مجموع السكان المتحدثين باللغة البربرية والبالغ عددهم ٥ . ٤ مليون نسمة. (كان عدد سكان الجزائر يبلغ عندئذ ٢٢ مليون نسمة). راجع بهذا الصدد:

Salem Chaker, *Berbéres 'Aujourd'hui* (Paris, L. Harmattan'1989), pp. 9 - 10.

(٨) راجع بهذا الصدد:

Salem Chaker, "Berber Language and Political Identity in Algeria and Morocco", talk presented at the Massachussetts Institute of Technology, April 25, 1995.

لقد امتدت هذه الظاهرة إلى شمال أمريكا، حيث تأسست، فى عام ١٩٩٢، رابطة أمازيج الثقافية لأمريكا.

(٩) إن نقاشا حول الحركة النسائية فى المناطق الحضرية، فضلاً عن نقاش حول تعقيد حركة كثير من النساء اللائى ينتقلن، على نحو متواتر، من السياقات الريفية إلى الحضرية (بما فى ذلك فرنسا) للعمل أو للدراسة الجامعية، إنما يقع خارج نطاق هذا المقال.

(١٠) ولا يوجد، حتى يومنا هذا، أى تفسير لوجود الاختلاط بين الجنسين فى احتفالات بعض القرى، وعدم وجوده فى احتفالات قرى أخرى. ولا يبدو أن هناك ارتباطاً بين هذه الظاهرة وبين معدل الهجرة إلى فرنسا. وإذا ما سألت أياً من القرويين حول السبب، فإنه يجيب ببساطة: "كان الأمر هكذا دائماً".

(١١) راجع على وجه الخصوص:

Susan Slyomovics, "Hassiba Ben Bounli, If You Could See Our Algeria: Women and Public Space in Algeria", (*Middle* East Report 192 (Jan - Feb, 1995), pp. 8 - 13; Marnia Lazreg, The Eloquence of silence Algerian Women in Question (New York : Routledge, 1994).

المنظمات النسائية فى الكويت

بقلم
هيا المغنى

هيا المغنى..

● باحثة فى مجال علم الاجتماع، وتعمل حالياً فى الإدارة العامة لتقييم التعويضات فى الكويت.

المقال: خريف عام ١٩٩٦

بدلاً من تحدى السياسات المتردية التى تتبعها الدولة فى مواجهة المرأة، عززت المنظمات النسائية الكويتية، إلى حد كبير، حُكم الدولة القمعى والبطريركى. إن كثيراً من الروابط النسائية - الإسلامية أساساً - قد انحازت، وبشكل واضح، لمسئولى الدولة فى حربهم من أجل قمع أى حركة نسوية أصيلة.

إن الجماعات النسائية، مثلها مثل كافة الروابط التطوعية فى الكويت، تخضع لسيطرة الدولة وتمويلها. وتمتلك هذه الروابط مجالس إدارة مُنتَخَبة، ودساتير مُدونة، وعضوية تدفع اشتراكات. ونجد أن القانون ٢٤ لعام ١٩٦٢ الذى يحدد نشاط الروابط - وقد تم تعديله جزئياً عام ١٩٦٥ ومايزال نافذ المفعول - يُعطى وزارة الشئون الاجتماعية والعمل كامل السيطرة والسلطة على الروابط التطوعية. فالوزارة تمتلك سلطة رفض إعطاء تصريح لإنشاء رابطة، أو حل مجلس إدارتها المُنتَخَب، أو حل الرابطة ذاتها إذا ما ارتأت أنها غير مفيدة للمجتمع ككل، أو لا تلتزم بدستورها.

وباعتبار المنظمات النسائية، على وجه العموم، المنتدى الشرعى الوحيد للمرأة الكويتية كى تشارك فى النشاط العام، فقد أدت هذه المنظمات إلى كبت تطور الحركة النسوية؛ جزئياً عن طريق منح نساء النخبة والطبقات العليا سلطة السيطرة على سبل وصول النساء الأخريات إلى مجال العمل العام. وكانت أنشطتهن تتوافق مع تعريف السياسات الرسمية لدور المرأة فى المجتمع،تلك السياسات التى تؤكد الممارسات التقليدية والإصلاح وليس التغيير الاجتماعى. ويبدو ذلك واضحاً من نشأة الحركة النسائية فى أعوام السبعينيات، الحركة المُنادية بالمساواة فى الحقوق، ثم انهيارها بعد ذلك. وقد نشأت المنظمات النسائية الإسلامية فى أعوام الثمانينيات، وتحالفت مع الدولة فى الترويج لنموذج المرأة المثالية. وخلال الفترة المحدودة التى

تلت حرب الخليج، ظل برنامج الحركة النسائية واقعاً بحزم تحت سيطرة الدولة ونساء الطبقة العليا، المُعارضات لأى تغيير فى وضعية المرأة.

ويوجد الآن بالكويت خمس منظمات نسائية مُسجلة رسمياً: الجمعية الثقافية الاجتماعية للمرأة - والتى سُجِّلت عام ١٩٦٣؛ ونادى الفتاة - منذ ١٩٧٥؛ وبيادر السلام - منذ عام ١٩٨١؛ وجمعية الرعاية الإسلامية - منذ عام ١٩٨٢؛ ورابطة النساء المتطوعات لخدمة المجتمع - منذ عام ١٩٩١. ونجد تداخلاً فى عضوية هذه المنظمات (أى بعض النساء يشتركن فى أكثر من مجموعة)، وتقع غالبية النساء العضوات فى فترة منتصف العمر، وينتمين إلى الطبقات الوسطى والعليا. ويرجع انخفاض مستوى العضوية فى المنظمات النسائية ، ١٧٥٢ فى عام ١٩٨٨، أى حوالى ٣٪ من مجموع النساء فى الكويت - إلى السياسات الاقتصادية التى تمارسها بعناية النساء اللاتى يتولين قيادة تلك المنظمات، وذلك من أجل الحفاظ على سيطرتهن على منظماتهن.

باكورة المنظمات النسائية

اقتضى تطور اقتصاد النفط ونشأة الدولة الحديثة فى أعوام الخمسينيات، ضرورة إدخال المرأة الكويتية فى مجال الاقتصاد الوطنى لزيادة المشاركة الكويتية فى قوة العمل، وتقليص اعتماد البلد على العمالة الأجنبية. وقد تمكنت حركة "النهضة" من تيسير عملية الانتقال بعيداً عن الممارسة التقليدية بشأن عزل النساء، إذ ناصرت هذه الحركة، باسم التقدم والحضارة، عملية الانتقال بعيداً عن التقاليد والعادات الجامدة. وكان على رأس هذه الحركة شباب الرجال الذين درسوا فى مصر وينتمون إلى الطبقة العليا.

وفى ظل مناخ التحديث المتسارع وبناء الدولة، تشكلت الروابط النسائية، مانحة المرأة الكويتية نفاذاً إلى مجال النشاط العام الذى كانت مُستبعَدة منه، لفترة طويلة؛ كما منحتها - وهو الأمر الذى يتسم بأهمية كبيرة - وصولاً إلى عالم سياسات الرجال. وفى عام ١٩٦٣، أنشئت الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة، وذلك من أجل توفير مكان للقاء الاجتماعى بين النساء المتعلمات والمنتميات لطبقة التُجّار، ويمتلكن الطاقة والثروة التى تتيح لهن المشاركة فى العمل الخيرى. قامت هذه المجموعة بتوسيع الدور التقليدى للمرأة، المتمثل فى دعم الأسرة وتربية الأطفال، بحيث يشمل دوراً فى الحياة العامة، دون أى تحدٍ لموقع المرأة فى المجتمع.

وشهد نفس العام تشكيل جمعية العالم العربى للتنمية، وكان أعضاؤها من نساء الطبقة الوسطى ، وتركزت نشاطاتهن على القضايا التى كانت الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة تتجنب تناولها - وتحديداً: المساواة بين الجنسين، وحقوق المواطنة للمرأة. لقد قامت جمعية العالم العربى للتنمية بمعارضة السياسات الرسمية المتعلقة بوضعية المرأة، وطالبت بالتوسع فى الحقوق السياسية للمرأة، والمساواة فى كافة مجالات العمل، وتعيين المرأة فى منصب المحامى الخاص من أجل صياغة مشروع قانون الأسرة، ومنع المرأة المتزوجة مخصصات لرعاية الأطفال، وتقييد تعدد الزوجات. وبعد مرور عشر سنوات، أى فى عام ١٩٧٣، نجحت جمعية العالم العربى للتنمية فى إجبار الجمعية الوطنية - وكافة أعضائها من الرجال - على مناقشة قانون للحقوق المتساوية، وهو القانون الذى أثار أكثر المجادلات حدة فى تاريخ الجمعية الوطنية. فلقد طالب المعارضون للقانون - وكانوا يشكلون الأغلبية - الحفاظ على الطابع الأبوى للمجتمع، طارحين أن الإسلام أعطى للرجل والمرأة مسئوليات مختلفة، وجعل الرجال أعلى مرتبة من النساء. أما المؤيدون للقانون، فقد كانوا من القوميين الذين يساندون أيضاً الحقوق الفردية والديمقراطية. لقد أدى طرح قانون الحقوق المتساوية إلى إغضاب مجتمع الرجال، والتهديد بالفوضى السياسية. وبدعم من الحكومة، تجنبت الجمعية الوطنية التصويت على القانون، وأحالته إلى لجنة الشئون القانونية - التابعة للجمعية الوطنية - من أجل مزيد من "الدراسة".

وشهدت فترة منتصف أعوام السبعينيات تزايداً فى تدخل الدولة من أجل حماية الترتيبات التقليدية للأسرة، وتقليص نفوذ الجماعات العلمانية والنسوية. كما حثت الحكومة الإعلام على "مقاومة كافة الأمور التى من شأنها تهديد وجود الأسرة أو تشويه طابع التضامن بين أعضائها"، ونشر الدعاية للقيم الأسرية المرتكزة على طاعة الرجل رب الأسرة وعائلها"[١]. وعلاوة على ذلك، قامت الحكومة بتشكيل قوات شرطة خاصة لمواجهة "الجرائم الأخلاقية"، مع الترويج لمفهوم "الأسرة الواحدة" كوسيلة لتعزيز الولاء للدولة الملكية .

وفى عام ١٩٧٨، أكد الأمير الحاكم فى إحدى خطبه العامة أن حكومته تكرس جهودها من أجل أسلمة المجتمع. وقد شهد نفس العام بدء العمل بقانون الأحوال الشخصية الذى يُضفى المشروعية على سيطرة الرجل على المرأة. فالبنود السابقة فى قانون العقوبات، والخاصة بجرائم العرض (الشرف) والسُمعة، تم تعديلها بحيث أصبحت العقوبات المفروضة على النساء المُذنبات أشد قسوة. وعلى سبيل المثال، زادت فترة عقوبة الحبس بالنسبة للنساء اللاتى يمارسن علاقات جنسية خارج الزواج من خمس سنوات إلى عشر سنوات.

وفى المقابل، طالبت المعارضة العلمانية وحركة حقوق المرأة بإصرار بالحريات المدنية والحقوق الفردية[٢]. أما نادى الفتاة، الذى تشكل عام ١٩٧٥عن طريق مجموعة من نساء الطبقة العليا، فقد وقف إلى جانب جمعية العالم العربى للتنمية، بهدف ممارسة المزيد من الضغوط على الحكومة حتى تُدخل حق الاقتراع فى القوانين التى تُفيد المرأة. ومن أجل تقليص نفوذ المعارضة العلمانية، قامت الحكومة بإغلاق نادى الاستقلال، الناطق باسم الحركة القومية العربية، كما حلت مجلس الإدارة المُنتَخَبة لأغلب الروابط التى تسيطر عليها المجموعات اليسارية والقومية وعينت مجلس إدارة جديداً[٣]. وفى عام ١٩٧٨، وبعد الاتهامات الموجهة إلى جمعية العالم العربى للتنمية بشأن الاحتيال المالى - والتى لم يتم أبداً إثباتها أو التحقيق فيها على نحو ملائم - تم تعيين إحدى المسئولات الحكوميات رئيسة لجمعية العالم العربى للتنمية. وبعد مرور سنتين، استمر خلالهما أعضاء الجمعية فى رفض التعاون مع تلك الرئيسة، قامت الحكومة بحل جمعية العالم العربى للتنمية، مُنهية بذلك حركات حقوق المرأة فى الكويت.

وفى عام ١٩٨١، حصلت جمعية التراث الإسلامى وجمعيتين للرفاه الإسلامى على تصاريح بالعمل. وخلال نفس العام، حصلت أيضاً منظمة بيادر السلام - وهى منظمة نسائية إسلامية - على تصريح بالعمل.وبعد مرور عام، تم إنشاء جمعية الرعاية الإسلامية للمرأة. ومع هذا التوسع فى المجموعات الدينية، كان هناك تفجر مواز فى الكتابات والنقاشات حول "حقوق وواجبات المرأة فى الإسلام". وبدأ ظهور الحجاب الإسلامى، كما ظهر أيضاً نموذج جديد للمرأة. وعلى الرغم من عدم وجود إجماع حول الموقع الذى ينبغى أن تحتله المرأة فى المجتمع، قامت كافة المجموعات الدينية بالدعوة إلى العودة للفضائل والأخلاق النسائية التقليدية، حيث اعتبرت هذه المجموعات أن واجب المرأة الأخلاقى يتمثل فى تقوية الروابط العائلية، وتربية الأطفال، والدفاع عن تقاليد المجتمع وعاداته. وقد تولد خطاب يبرر أهمية الدور المنزلى للمرأة، ويؤكد الاختلافات الطبيعية القائمة بين الرجل والمرأة، وذلك من أجل تقديم أسباب معقولة لعدم تماثل العلاقات القائمة على نوع الجنس فى المجتمع.

إنّ جمعية الرعاية الإسلامية - التى قامت بتأسيسها الشيخة لطيفة الفهد السالم الصباح، زوجة ولى العهد ورئيس وزراء الكويت - تطرح أن المرأة المثالية تعمل من أجل مصلحة المجتمع والأسرة، وتتسم بتدينها ولكن دون تعصب. وقد بدأت جمعية الرعاية الإسلامية فى تقديم فصول لدراسة التطريز، و الحياكة، والطهى الشرقى، وتجويد القرآن.

أما جمعية بيادر السلام - وهى منظمة صوفية قامت بتشكيلها نساء الطبقة

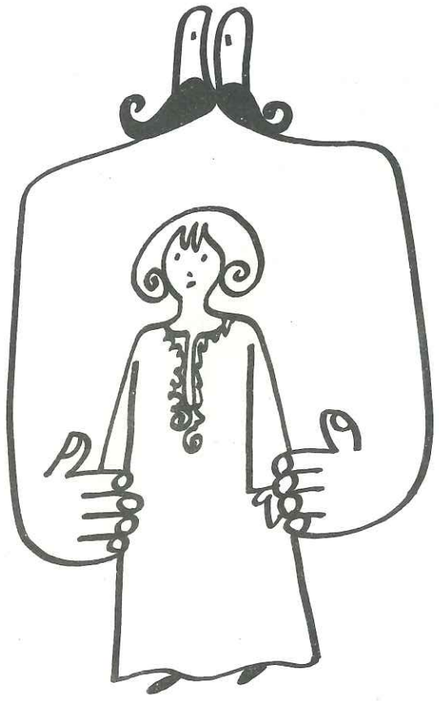
العليا - فقد جعلت اهتمام المرأة يتركز على الله بدلاً من تركزه على الذات، مع التأكيد على تطهير النفس وامتلاك الفضائل الإسلامية. فالمرأة المثالية، بالنسبة لمنظمة بيادر السلام، تخشى الله وتحبه، وتقوم دائماً بالأعمال الصالحة.

وفى صمت، راقبت الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة ونادى الفتاة هذا التطور الذى شهدته الحركة المعادية للنسوية، ولكن المنظمتين لم تفعلا الكثير لمعارضة أو مقاومة الحركة الإسلامية. بل على العكس، فقد استخدمتا مشايعتهما للإسلام لتبرير سلوكهما المُعبر عن رضاهما عن هياكل المجتمع الأبوية. لقد دعمتا فرض الآداب الإسلامية (حياء المرأة واحتشامها)، كما قامتا بتأييد تلك الأسطورة القائلة بإن إنجازات المرأة الكويتية فى التعليم والعمل المأجور مترادفة مع تحرير المرأة. ومع ذلك، قامت كل من الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة ونادى الفتاة بدعم حق المرأة فى الاقتراع، وعملت كل منهما - ولكن على انفراد، على كسب الأصوات للنساء.

وفى عام ١٩٨٠، قدمت الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة التماساً إلى مجلس الوزراء تطالب فيه بتعيين المرأة الكويتية فى المناصب الحكومية العليا. وقد تم بالفعل إباحة تبوأ المرأة لبعض المناصب، مثل منصب وكيل الوزارة فى مختلف الوزارات الهامة، ومنصب عميد الكلية. وجدير بالذكر أن وجود المرأة فى الوظائف الهامة كان يخدم الدولة، كما يخدم الطبقات الحاكمة. لقد أشارت الدكتورة س. م. الصباح فى كتابها "Kuwait: Anatomy of a Crisis Economy" إلى أن دخول المرأة إلى قوة العمل يُعد أمراً مركزياً للحفاظ على التناغم الاجتماعى والاستقرار السياسى، فى حين أن "غياب هذا الاستقرار، فى حالة أمة مثل الكويت، لا يهدد فحسب ازدهار البلد، وإنما يهدد أيضاً ذات وجودها"[٤]. وفى نفس الوقت، أخذت المجموعات النسائية تعمل طوال أعوام الثمانينيات بشكل وثيق مع الحكومة لتعليم النساء كيف يصبحن ربات بيوت جيدات، وكيف يربين أطفالهن فى إطار الثقافة الكويتية. وقامت كل مجموعة منها بإعداد برامجها التعليمية، مع العمل بصورة مستقلة تحت مظلة وزارة الشئون الاجتماعية والعمل. ركزت مجموعة بيادر السلام على الاستهلاك المنزلى، فى حين ركزت جمعية الرعاية الإسلامية و الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة ونادى الفتاة على العلاقة بين الأم والطفل.

وشهدت الفترة التى أعقبت حرب الخليج تطورين رئيسيين. الأول: حولت غالبية المنظمات النسائية اهتمامها نحو خدمة المجتمع. ثانياً: حصل اتحاد الروابط النسائية الكويتية على الموافقة على أنه الممثل الوحيد للروابط النسائية الكويتية خارج الكويت. وقد انضمت كافة المنظمات النسائية، ماعدا الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة، إلى اتحاد الروابط النسائية الكويتية. أما الشيخة لطيفة - التى كانت تشغل بالفعل منصب رئيسة جمعية الرعاية الإسلامية والرابطة التطوعية للمرأة لخدمة المجتمع (تم إنشاؤها عام ١٩٩١) - فقد تم انتخابها رئيسة لاتحاد الروابط النسائية الكويتية. وكان من شأن هذا الموقف أن يعطى لنساء النخبة كامل السيطرة على أنشطة ورموز المجموعات النسائية، كما أعطاها الحق فى الحديث رسمياً باسم المرأة الكويتية.

وقد دعا اتحاد الروابط النسائية الكويتية كافة النساء الكويتيات إلى العمل من أجل تطبيق الشريعة والالتزام بـ "التقاليد الإسلامية والعربية"، متجاهلاً العديد من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التى تواجهها المرأة الكويتية فى حياتها اليومية. وبعد حرب الخليج، تزايدت أعداد النساء الفقيرات اللاتى يترأسن عائلاتهن، كما تدهورت بشدة أوضاع النساء الكويتيات المتزوجات من رجال غير كويتيين. فالأزواج الأجانب، وأبناء النساء الكويتيات لا يتمتعون بجوانب الحماية التى يتمتع بها الكويتيون. والطابع الأبوى للمواطنة فى الكويت يتيح للدولة التنصل من أى مسئولية فى مجال دعم الأزواج الأجانب، وأبناء النساء الكويتيات المتزوجات من رجال غير كويتيين. فالحكومة توفر،



بشكل مباشر، للرجل الكويتى قائد الأسرة ما يلى: الإسكان، ومخصصات للأطفال، والمساعدة غير المشروطة فى مجال الرفاهية. هناك أكثر من ٧٠٠٠ من النساء الكويتيات متزوجات من أجانب، و٧١٨ منهن كُن يتمتعن عام ١٩٩٣ بالمساعدة فى مجال الرفاهية.

وفى عام ١٩٩٣، عندما لجأت النساء الكويتيات المتزوجات من أجانب إلى الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة، تبنت الجمعية قضيتهن وطالبت بأن يتم منح النساء الكويتيات الحق فى منح المواطنة لأطفالهن. وقد ظلت عضوات الجمعية، ولمدة تزيد عن عام، يستخدمن مبنى جمعية الحماية البيئية كمقر لهن، حتى طلب منهن أعضاء مجلس الإدارة - وكلهم من الرجال - أن يبحثن عن مكان آخر لاجتماعاتهن.

وقد كان اتحاد الروابط النسائية الكويتية يدعم سياسات تهميش المرأة التى تمارسها الدولة. وكانت قائدات هذه المجموعة يلقين اللوم على النساء - وليس على الدولة - فيما يتعلق بالمشكلات الاجتماعية القائمة، على أساس أن انهيار الزواج هو خطأ المرأة، وإخفاق الزوج فى دعم زوجته هو خطأ المرأة، ووجود أطفال وزوج أجنبى بلا دولة وبلا وظيفة هو أيضاً خطأ المرأة. وقد نصحن النساء الكويتيات بعدم الزواج من "أجانب" و أن يراعين استقرار أسرهن. لذا، وقد طُرحت قضية حقوق المواطنة للمرأة جانباً باعتبارها لا تمثل أهمية ولا تتفق ومبادئ الشريعة بشأن اختلاف مسئوليات الجنسين.

وفى غضون ذلك، دأبت الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة على محاولة تغيير صورتها السابقة كمنظمة تكرس كامل جهودها للعمل الخيرى. لقد أصبح لها الآن رئيسة جديدة - عادلة الساير - وعضوات جديدات من الطبقتين الوسطى والعليا، وغالبيتهن متعلمات تعليماً عالياً ويتبوأن مواقع إدارية. كما قامت الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة بإعادة صياغة أهدافها بحيث تشمل "رفع المستوى التعليمى والثقافى للمرأة الكويتية، ورفع وعيها بشأن حقوقها

والتزاماتها كمواطنة وكفرد من أفراد الأسرة"(٥). ومع ذلك، أدى إنشاء اتحاد الروابط النسائية الكويتية إلى تقليص سلطة الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة، وأجبرها على البحث عن حلفاء جُدد فى الميدان العام، وخاصة فى جمعية الخريجين وجمعية المحامين. وعلى الرغم من أن هاتين الجمعيتين تؤيدان التوسع فى الحقوق المُعطاة للمرأة، ولكنهما لا تؤيدان منح المرأة كافة امتيازات الرجل، أو تغيير نمط العلاقات القائمة بين الجنسين. وتجدر الإشارة إلى أن الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة غير معنية هى الأخرى بتغيير العلاقة التقليدية القائمة بين الرجل والمرأة. وأثناء المؤتمر الأول للجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة، - والذى عُقد فى شهر ابريل عام ١٩٩٤ تحت عنوان "مؤتمر مابعد تحرير الكويت حول دور المرأة فى التنمية الثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية" - أكدت عادلة الساير أن "دور المرأة فى التنمية الاجتماعية لا ينبغى النظر إليه كمجرد أمر يتعلق بتحقيق، المساواة مع الرجال أو السعى إلى تحقيقها .... ولكنه يتعلق، بالأحرى، بمشاركة الرجل فى تشكيل نماذج اجتماعية جديدة" تتوافق مع التقاليد والأعراف الكويتية. وبكلمات أخرى، تختلف أدوار ومسئوليات المرأة والرجل، والتعاون بينهما ضرورى من أجل تحقيق التناغم والاستقرار الاجتماعى. وتعريف الرجل هو أن زوج / أخ / شريك، تقاسمه المرأة اهتمامات مشتركة.

وتُعد وحدة الأسرة مسألة جوهرية بالنسبة لكل من اتحاد الروابط النسائية الكويتية والجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة. لقد أطلق مؤتمر الأمم المتحدة الرابع للمرأة العنان لغضب لم يشهده أحد من قبل فى المجتمع الكويتى، مع إدانة الإسلاميين للمؤتمر باعتباره مؤتمراً مُدمراً ومؤامرة غربية تهدف إلى تدمير قيم المجتمع الإسلامى. وأثناء المؤتمر، اشتركت عضوات الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة مع اتحاد الروابط النسائية الكويتية وغيرها من المجموعات الأخرى المعادية للتوجه النسوى، وذلك لتقديم احتجاجات ضد الإجهاض، وحقوق الممارسين للجنسية المثليّة، والحريات الجنسية؛ إذ كانت هذه المجموعات تخشى من أن يؤدى ذلك إلى إضعاف السلطة المعنوية للأسرة، والتسبب فى إحداث الفوضى الاجتماعية وعدم الاستقرار. وبانحياز اتحاد الروابط النسائية الكويتية لمسئولى الحكومة، أوضح الاتحاد علانية أنه لن يسمح بتطبيق "أى شئ يتناقض" مع الشريعة الإسلامية، وتقاليد المجتمع الكويتى وثقافته. إن "السلوك العنيد" الذى أظهرته المجموعات النسائية الكويتية فى معارضتها للقرارات المنافية للأخلاقيات الدينية والقيم الأسرية، قد حظى بامتداح الإسلاميين والحكومة.

نظرة نحو المستقبل

إن المنظمات النسائية الكويتية، بما فيها الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة، قد ساهمت فى تقوية أولئك الذين يدعمون خضوع المرأة للحُكم الأبوى. هناك مقاومة شديدة من جانب الدولة، ومجتمع الرجال، والنخبة، ونساء الطبقة العليا لأى تغيير فى مكانة المرأة. كما أن إغلاق جمعية العالم العربى للتنمية - وهى مجموعة نسائية تدافع عن حقوق المواطنة الكاملة للمرأة - يوضح قلق المجتمع الأبوى إزاء استقلال المرأة. وتشترك نساء النخبة والطبقات العليا فى هذا القلق - ومن هنا تأتى التناقضات الموجودة فى الاتجاه النسوى بالجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة، فمن ناحية تدافع الجمعية عن الحقوق السياسية والمدنية للمرأة، وتعارض، من الناحية الأخرى، حق المرأة فى اتخاذ القرارات المتعلقة بالمسائل التى تخص صحتها الإنجابية وحياتها الجنسية. وعلاوة على ذلك، وعلى الرغم من أن الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة ونادى الفتاة يؤيدان حق المرأة فى الاقتراع، وقاما منذ أعوام الثمانينيات بشن حملات من أجل الحقوق السياسية للمرأة، فإنهما لم يبذلا أى جهود لتشكيل تحالف. لقد أدى غياب الوحدة بينهما إلى إضعاف حركة الحقوق السياسية للمرأة، وإثارة الشكوك حول التزام المجموعات النسائية بالفوز بحق التصويت للمرأة. ويبدو من غير المرجح أن توحد الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة ونادى الفتاة قواهما قبل الانتخابات الجديدة فى خريف عام ١٩٩٦، فالانقسام بينهما عميق بحيث إن تخطى هذا الانقسام يتطلب أن تبدأ قائدات المجموعتين فى الارتباط بقضايا المرأة بدلاً من الارتباط بالمجموعات التى يمثلنها.

الهوامش

(١) وزارة التخطيط الكويتية، السياسة الاجتماعية فى أربع سنوات، يونيو ١٩٧٥.

(٢) للاطلاع على تحليل متعمق، راجع:

Mary Ann Tetreault and Haya al-Mughni, "Women, Citizenship and Nationalism in Kuwait,"

وهى ورقة بحثية مُقدَمة إلى المؤتمر السنوى لرابطة الطلاب العالمية، شيكاغو، فبراير ١٩٩٥.

(٣) راجع بهذا الصدد:

Shafeeq Ghabra, "Voluntary Associations in Kuwait: The Foundation of a New System" *Middle East Journal* 45/2 (Spring 1991), pp. 199-215

(٤) راجع بهذا الصدد:

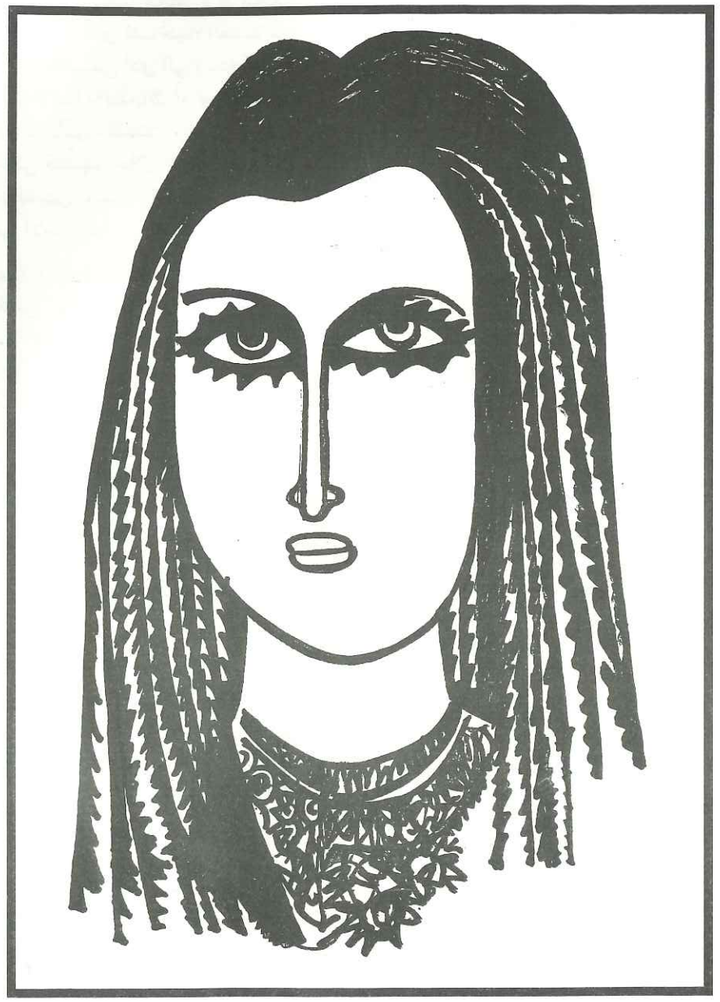
Dr. S. M. al-Sabah, Kuwait Anatomy of a Crisis Economy, (London: Eastlords Publishing Ltd, 1984), p.25

(٥) راجع بهذا الصدد:

WCSS, *Women's Cultural and Social Society* 1963 - 1994, WCSS Publications, April 1994

(٦) الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة، مسيرة الجمعية، مطبوعات الجمعية الثقافية والاجتماعية للمرأة، ١٩٩٤.

المرأة وقانون الأحوال الشخصية فى إيران



مقابلة مع:

مهرانجيز كار

أجرى الحوار: هوما هود فار *

***هوما هود فار:** من محررى Middle East Report وأستاذ مشارك فى مجال الانثربولوجيا بجامعة كمونكورديان مونتريال بكندا.

منذ تأسيس الجمهورية الإسلامية، أصبح قانون الأحوال الشخصية – الذى يحكم الزواج، والطلاق، والحضانة – واحداً من أبرز القضايا، على المستوى السياسى، فى المجتمع الإيرانى. ففى غضون أسابيع من تأسيس الجمهورية الإسلامية، جرى إبلاغ وزير العدل بأن يقوم بإلغاء كافة القوانين التى تتناقض مع الشريعة. وبناء على ذلك، تم على الفور إلغاء مرسوم حماية الأسرة، مما أبطل الإصلاحات المحدودة التى كانت تستفيد منها المرأة سابقاً. ومنذ ذلك الحين، عادت مُنتصرة حالات الطلاق التعسفى، وتعدد الزوجات، وزواج المتعة – والتى كانت جميعها محظورة أو مُقيدة قانوناً فى ضل نظام الشاة – وهو الأمر الذى قلب حياة العديد من النساء رأساً على عقب. فالطلاق التعسفى أدى إلى زيادة كبيرة فى معدلات الطلاق بالنسبة للنساء، سواء الشابات أو فى منتصف العمر. ونتيجة لإلغاء مرسوم حماية الأسرة، فقدت "أرامل الشهداء" – أى النساء اللاتى لقى أزواجهن حتفهم خلال الحرب العراقية الإيرانية – الوصاية والحضانة لأطفالهن. ويُمثل ذلك اعتداء وحشياً على أرامل الشهداء، وعلى باقى الأمة أيضاً.

وعلى الرغم من تأكيد الجمهورية الإسلامية على استقرار الأسرة والزواج كركائز للمجتمع الإسلامى، سرعان ما اكتشفت النساء أن هذه القوانين لم تؤد إلا إلى زيادة عدم الاستقرار فى الزواج. وهناك عديد من النساء الإيرانيات، اللاتى تأثرن سياسيا بالثورة، ظللن متواجدات فى الساحة السياسية، إما كمؤيدات للنظام أو ناقدات له، ومُعبرات عن نقدهن ظاهرياً للمجتمع المُتصَور أنه يتحرك نحو "العدالة الإسلامية". والمرأة ماتزال من الدوائر السياسية الهامة بالنسبة للنظام؛ ولذا كانت الحكومة مُجبرة على أن تضع بعين الاعتبار بعض المطالب النسائية وتقوم بتعديل قانون الأسرة. وفى هذا السياق، أجريت مقابلة مع مهرانجيز كار، وهى محامية نسوية إيرانية صريحة، فضلاً عن كونها كاتبة. وقد التقيت بها فى مايو ١٩٩٥ بمدينة طهران

■ لماذا أصبح قانون الأحوال الشخصية فى إيران يتسم بطابع سياسى، وموضوعاً لمناقشات كثيرة؟

إن النساء من مختلف المعتقدات الايديولوجية والآراء العالمية موحدات حول هذه القضية، ذلك أن جوانب عديدة من قوانين الأحوال الشخصية – مع تفسير شديد التقييد والبطريركية لحقوق المرأة فى "الإسلام" – تنكر الحقوق الدستورية والمدنية للمرأة. فهذه القوانين تسهم فى جعل المرأة مواطناً من الطبقة الثانية فى بلدها. ففى إيران، على سبيل المثال، مالم تحتفظ المرأة بوضوح فى عقد الزواج بهذه الحقوق، لن يكون لها رأى فى المكان الذى ستعيش فيه الأسرة، ولا حتى فيما إذا كانت ستعمل. وبالمثل، غير مسموح للمرأة قانوناً أن تختار زوجها الأول ! وبغض النظر عن سنها، يجب أن يحظى زواج المرأة بموافقة والدها أو قريب لها فى مكانة الأب حتى يصبح الزواج قانونياً. وجدير بالذكر أن جميع جوانب حياة المرأة تتأثر بعمق بقانون الأحوال الشخصية. ومالم نتمكن من إقرار قوانين عادلة ومتوازنة وغير تمييزية فى هذا المجال، سوف تتقلص كافة المكاسب التى حصلت عليها المرأة فى المجالات القانونية الأخرى، هذا إن لم تُلغ تماماً.

■ ما هى أول مؤشرات استجابة النظام لاهتمامات الجمهور بشأن الأسرة وقانون الأحوال الشخصية؟

فى إيران، كما هو الحال فى أغلب بلدان الشرق الأوسط الأخرى، نجد أن حضانة الطفل، فى حالة حدوث الطلاق، مُعطاة تلقائياً ، فى أغلب الحالات، للأب أو لقريب من ناحية الأب، وخاصة عند وجود أطفال آخرين. ويؤدى ذلك عادة إلى أن المرأة التى لا تريد أن تفقد أطفالها تجد نفسها مُجبرة على الاستمرار فى زواج يُسئ إليها، أو أن تتنازل عن حقوقها المحدودة – مثل المهر[1] – فى مقابل الاحتفاظ بحضانة الأطفال. ولقد ألغى مرسوم عام ١٩٦٧ لحماية الأسرة حقوق الحضانة التلقائية للأب، وسمح للمحكمة تحديد الأمر على أساس مصلحة الطفل الفضلى. ومع وجود اقتناع عام بأهمية دور الأم، عادة ما كانت المرأة تحتفظ بحضانة أطفالها، على الأقل حتى تتزوج مرة أخرى. ومع ذلك، فحتى فى هذه المواقف، كانت الوصاية تظل مع الأب أو مع قريب من ناحية الأب، وهو الأمر الذى يعنى أن الأب يحتفظ بحقوق على درجة كبيرة من الأهمية: بإمكانه تزويج بناته قبل أن يصلن لسن النضج (١٨ سنة)، وليس من حق المرأة الحاضنة أن تصطحب أبنائها لخارج البلد بدون موافقه الأب أو المحكمة. كما أن مرسوم حماية الأسرة أعطى للمرأة غير الحاضنة حقوقاً محدودة لزيارة أطفالها. ولقد كان ذلك أمراً هاماً، إذ أن غياب حق المرأة القانونى فى الزيارة كان كثيراً ما يُمثل مصدر عذاب الأمهات المحرومات من حضانة أطفالهن.

إن إلغاء مرسوم حماية الأسرة قد أدى إلى بطلان حتى هذه الحقوق المحدودة. مع تزايد الوفيات نتيجة للحرب العراقية الإيرانية، أصبح أثر إلغاء المرسوم أكثر وضوحاً. فكثير من النساء اللاتى فقدن أزواجهن فى الحرب، فقدن أيضاً حضانة أطفالهن، إذ أصبحت فى يد الجد للأب أو لأحد أقارب الأب، وخاصة مع معرفة أن الحكومة قامت بزيادة المعاش المُقدم لأبناء الشهداء. إن قيام الإعلام بعرض مأزق هؤلاء الأمهات سبب حرجاً للنظام، مما جعل الحكومة ترفع شعار بناء مجتمع إسلامى عادل باعتبارها حكومة للمقهورين. ويتناقض هذا الأمر أيضاً مع الحديث الشريف الذى يجعل من الأمومة أعلى مرتبة للمرأة[2]. ولقد أصبحت العديد من تلك النسوة مُسيسات. إن الحكومة التى استفادت من دعمهن وثقتهن المؤكَدين، تواجه الآن مطالبهن بتحقيق العدالة. وقد قامت مؤسسة الشهداء – وهى مؤسسة تقوم بأنشطة الدفاع عن عائلات، وأمهات، وأرامل، وأطفال الرجال الذين ماتوا فى الحرب – بالدفع تجاه إجراء تعديل فى القانون. وفى النهاية، أصدر آية الله الخمينى إعلاناً تعود بموجبه الحضانة (ولكن ليس الوصاية) لأرملة الشهيد، حتى وإن تزوجت مرة أخرى.

وعلى الرغم من أن هذا المكسب يُعد مكسباً محدوداً يتعلق فقط

المرأة وقانون الأحوال الشخصية فى إيران

بالزوجة التى مات زوجها فى الحرب، فإنه يُعد سابقة هامة. ويشير هذا التغير فى موقف الحكومة إلى أن الكثير من التفسيرات البطريركية ، التى كانت تُقدَم سابقاً كما لو كانت منقوشة على حجر، يمكن تغييرها إذا ما امتلك الجمهور السياسى الذى يطالب بالتغيير قوة كافية. كما يؤدى هذا الموقف أيضاً إلى تقوية الاعتراف القانونى بعلاقة الأم – الطفل، وهى العلاقة التى يُنظر إليها تقليديا باعتبارها أقل أهمية من علاقة الطفل بأقاربه لأبيه. وأخيراً، يبعث هذا الموقف برسالة إلى قُضاة المحاكم المعنية بشئون الأسرة – وهم يتمتعون بقوة هائلة – مفادها أن بإمكانهم التحلى بمزيد من اللين والتساهل تجاه الأمهات فى المسائل المتعلقة بحضانة الأطفال.

■ هل جرت تغييرات أخرى فى قانون الأسرة نتيجة للمطالب التى طرحتها النساء؟

إن حق الرجل فى الطلاق التعسفى، وكونه لا يتوجب عليه تسجيل الطلاق قد أدى إلى خراب شديد فى حياة كثير من النساء – وخاصة النساء فى منتصف العمر اللاتى لا يتوقعن حدوث طلاق، ذلك أن أغلب حالات الطلاق تحدث فى السنوات الأولى من الزواج. إن حالات هؤلاء النسوة – اللاتى عادة مالا يمتلكن مهارات للعمل فى السوق ، أو لا يمتلكن موارد مالية – قد عرّضت النظام إلى النقد، إذ أن معاملة المرأة معاملة كريمة كانت من بين القضايا التى استخدمتها الجمهورية الإسلامية فى حملاتها الدعائية. وكان ينبغى أن يقود تطبيق القانون "الإسلامى" إلى تحقيق الاستقرار العائلى، وليس أن تجد المرأة نفسها فى الشارع بدون أى حماية قانونية أو اجتماعية بعد سنوات من الزواج.

وفى المقابل، أبلغت النساء الصحف والمجلات بقصص عديدة حول ما تعرضن له من ظلم فى المحاكم الإسلامية. هذا، وقد قامت النساء المُسلمات الناشطات والنساء التقليديات، اللاتى يمتلكن قدرة على النفاذ إلى مؤسسات الحكومة أكثر من النساء العلمانيات، باستخدام مواقعهن للمطالبة بالعدالة أمام الجمهور مباشرة والسلطات العليا. ومع إقرار الحكومة بالأزمة فى أواخر أعوام الثمانينيات، قامت بتعديل عقد الزواج، بحيث حلت حقوق تعاقدية محل الحقوق القانونية التى سُلبت من النساء. وقد حصلت المرأة، فى هذا العقد المعيارى الجديد، على حقوق محدودة فى مجال الطلاق، مثلاً إذا تزوج الزوج من إمرأة أخرى. أما الجزء الذى يتسم بدلالة كبيرة، ويُعد أكثر أجزاء العقد الجديد للزواج تناقضاً، فهو ذلك الجزء الذى ينص على تقسيم الملكية التى تراكمت خلال سنوات الزواج تقسيماً متساوياً، مع استبعاد الميراث ومهر الزوجة. وفى حين لا يوجد فى الزواج الإسلامى مشاركة فى الثروة بصورة تلقائية، لم يكن يوجد أبداً أى حاجز دينى يحول دون وضع فقرة فى عقد الزواج لحماية المرأة وإعطائها بعض الدعم المالى عند الطلاق. ولكن، لم يوافق كثير من الرجال، فى الواقع، على مثل هذه الفقرة، وعادة ما يلغونها. وحتى إذا ما وافق الزوج على تقسيم الملكية، فإنه يقوم بنقل الثروة، قبل الطلاق، إلى اسم أحد أفراد أسرته. ومع ذلك، فإن وجود هذه الشروط مطبوعة فى عقود الزواج الآن قد أدى إلى تيسير مباحثات الزواج بالنسبة للعروس، وطالما أن العريس لم يوافق على أى بند من بنود العقد عليه أن يتباحث بشأن إلغائه.

وعلى الرغم من أن عقد الزواج الجديد لا يفى بآمال المرأة، بل ويُعتبر من جوانب عديدة أدنى من مرسوم عام ١٩٦٧ لحماية الأسرة، فإنه يفتح إمكانيات جديدة ، وذلك بإحيائه لعقود الزواج التى لها سوابق عديدة فى التقاليد الإسلامية. وبهذا الصدد، فإن عقد زواج السيدة زينب، حفيدة الرسول، يُعد مثالاً ممتازاً. إن كثيرات من النسويات والناشطات المسلمات فى إيران وغيرها من بقاع العالم الإسلامى يعتقدن أن عقود الزواج هى إحدى السُبل للتوفيق بين عادات وقوانين الزواج وبين مطالب المرأة، وذلك حتى يتحقق إصلاح قانون الأحوال الشخصية – وهو الأمر الذى سيستغرق تحقيقه فترة طويلة. ومع كل، فنحن واعيات بأن عقد الزواج يجب أن يكون، فى أحسن الأحوال، مجرد أداة من بين أدوات عديدة لتحقيق التغيير الاجتماعى، وتحسين وضع المرأة فى ظل الزواج وفى المجتمع.

■ منذ أن بدأ العمل بعقود الزواج المعيارية الجديدة قامت الحكومة بإدخال تعديلات إلى إجراءات الطلاق، وخاصة "أجر العمل المنزلى". كيف حدث ذلك؟

إن حقوق الرجل فى الطلاق التعسفى – والتى لم تتأثر فعلياً بالعقد المعيارى الجديد للزواج – ظلت مصدراً رئيسياً لاستياء النساء. وفى ديسمبر عام ١٩٩١، قامت الحكومة الإيرانية أخيراً بإمرار قوانين "أجرة المثل"، أو أجر العمل المنزلى. فى حين يتأتى على الرجل والمرأة الحصَول على إذن المحكمة قبل إعلان الزواج وتسجيله، فإن القانون لا يحد من حق الرجل فى الطلاق – فإذا تعذر إقناع الرجل بالاستمرار فى الزواج، ينبغى أن تسمح المحكمة بالطلاق. ولكن الدولة حاولت تحقيق العدالة فى إجراءات الطلاق. فإذا ما قررت المحكمة أن الزوجة قد أدت واجباتها الزوجية نحو زوجها، فيمكن أن تحكم المحكمة – بناء على طلب الزوجة – بضرورة أن يدفع الرجل مبلغاً مالياً للزوجة نظير ما قامت به من عمل طوال سنوات الزواج. ولا يتم الطلاق إلا بعد سداد الزوج لهذا

المبلغ، وكافة الالتزامات المالية الأخرى التى يمكن أن توجد نحو الزوجة. والغرض من هذا القانون حماية النساء اللاتى تزوجن قبل صدور عقود الزواج المعيارية الجديدة، فضلاً عن حماية النساء اللاتى وافقن على إلغاء بند تقسيم الملكية فى عقد الزواج.

لقد جاء هذا التغيير نتيجة للجهود الضخمة التى بذلتها النساء الناشطات. وجدير بالذكر أن القوانين الخاصة بأجر العمل المنزلى لا تتناقض مع البرنامج الإسلامى الذى يطرحه النظام، فالمرأة، وفقاً للإسلام، ليس عليها أن تعمل فى منزل زوجها؛ بل ويجب حتى أن تحصل على مكافأة على إرضاع أطفالها رضاعة طبيعية. وطالما تعمل كافة النساء ويدرن منازلهن، ينبغى إذن، فى ظل مجتمع إسلامى عادل، أن يحصلن على ثمار عملهن. ولكن، رغم عدم تناقض قانون أجر العمل المنزلى مع القوانين المدنية والدستورية – وهى أساس جميع القوانين الأخرى فى البلد – واجه هذا القانون انتقادات من جانب كثير من أعضاء البرلمان والقادة الدينيين.

■ كيف تحدد المحكمة للمرأة أجر عملها المنزلى؟

لا يوجد، مع الأسف، خطوط مُرشدة للقُضاة. فكل قاض يصدر قراراً فى كل قضية بناء على رأيه الخاص ووجهات النظر العالمية، واضعاً بعين الاعتبار الوضع المالى للزوج وطول مدة الزواج. ولم تلجأ المحاكم إلى الاستعانة بمشورة الخبراء للمساعدة على تحديد مبلغ التعويض المُستحَق للمرأة. ونظراً لأن كافة القضاة رجال، فلا مكان لصوت المرأة على مستوى صنع القرار، ماعدا بالنسبة لبعض القضاة الذين يحرصون على تطبيق العدالة.

■ مع وضع صعوبات التطبيق موضع اعتبار، هل تشعرين أن هذا القانون يُعد مكسباً بالنسبة للمرأة؟

بالطبع. فعلى الرغم من أن تطبيق هذا القانون يُعد مسألة إشكالية، فأنا أعتبره مكسباً إيجابياً للمرأة. إنه يشير إلى أن المُشَرعين يقرون بوجود جوانب نقص فى القوانين الحالية المتعلقة بالمرأة. ومثله مثل العديد من التغيرات الأخرى، يُثبت هذا القانون أن المُشَرعين والحكومة يفتحون الباب أمام المبادرات الجديدة التى تطرحها النساء اللاتى يُشكلن دائرة أنصار انتخابية هامة، فضلاً عما يمثلنه من قوة سياسية واجتماعية.

■ هل تشعرين أن هذه التغيرات القانونية سوف تؤثر على المجتمعات الإسلامية الأخرى خارج إيران؟

أود أن أقول نعم. فبعد تحرك مُحافظ ومحدود نحو العلمانية، تحولت إيران إلى القانون الدينى، وقامتَ بتقنين القوانين التى كانت فى السابق مائعة وقابلة للتكيف وفقاً لمختلف الحالات. وقد أدى ذلك إلى خلق صعاب اجتماعية وعوائق سياسية أمام النظام. ومع الميل الحالى لاستخدام الدين كأساس لمعارضة الفساد والأنظمة الديكتاتورية، أتمنى أن تقدم خبرة إيران والمرأة الإيرانية بعض الخطوط المُرشدة عند البحث عن بدائل. ومن الممكن أن تتجنب المجتمعات الإسلَامية الأخرى الآلام الاجتماعية والسياسية التى عانت منها إيران نتيجة للإلغاء المتعجل للإصلاحات القانونية، وخاصة تلك الإصلاحات التى تؤثر فى حياة المرأة. إن تفسيراً للقانون الدينى يضع المرأة فى موقع المركز لا يجب النظر إليه كبديل للمطالب العلمانية والديمقراطية، وإنما باعتباره أحد المكونات اللازمة لحدوث تغيير اجتماعى كلى.

الهوامش

ص ١٣، ١٤، ١٥.

المرأة وقانون الأحوال الشخصية فى إيران

مقابلة

العلمانية وقوانين الأحوال الشخصية فى لبنان

(مقابلة مع مارى روز زلزل)

تشغل مارى روز زلزل منصب سكرتير عام التيار العلمانى، كما تمارس مهنة المحاماة فى برمانا، المتن، فى لبنان. وعلاوة على ذلك، تشارك فى برنامج بحثى حول أثر الحرب الأهلية فى لبنان على المرأة (خلال الفترة ١٩٧٥ – ١٩٩٠). وقد قامت بإجراء المقابلة سعاد جوزيف، وذلك فى أيام ٢٩ سبتمبر، و٦ أكتوبر، و١٩ ديسمبر ١٩٩٤؛ ثم قامت بإجراء مقابلة أخرى معها فى ١١ فبراير ١٩٩٧ بغية تحديث المعلومات.

■ ما هو التيار العلمانى؟

لقد تأسس التيار العلمانى عام ١٩٨٠ عن طريق جريجور حداد (وهو أسقف كاثوليكى ومؤسس "الحركة الاجتماعية"، وهى منظمة خدمة اجتماعية)، وعدد من ممثلى الأديان الأخرى. وكُنت من بين المؤسسين. ويضم التيار العديد من التجمعات والأندية والأفراد من كافة أنحاء البلد. ونحن لا نقوم بعمل سياسى، وإنما يتركز عملنا على مجال القضايا الثقافية. ونحن الآن فى مرحلة الارتقاء بالوعى.

■ ما هى أهداف التيار فيما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية؟

يعمل التيار على إعداد قانون للزواج المدنى من شأنه ضمان تحقيق المساواة بين المرأة والرجل، وإعطاء المرأة الحرية لخلق عالمها الخاص. والأمر هنا يتعلق بحقوق الإنسان وتطبيق حقوق الإنسان فى مجال قوانين الأحوال الشخصية. إن العلمانية هى الطريق إلى المساواة وحقوق الإنسان. فقانون علمانى للأحوال الشخصية سيعمل على النهوض بالمجتمع المدنى، كما سيعمل على تيسير الزواج بين أفراد الفئات المختلفة. وبدلاً من العداء القائم على الطائفية، سيتمكن الناس من اكتشاف ثراء أديانهم. فالطائفية تحول دون حدوث ذلك الآن؛ فالأديان تُشكل جزءاً من المشكلة وليست هى الحل.

إن ما يحدث فى الوقت الحاضر هو سوء استخدام خطير للدين. فالساسة والسلطات الدينية يبررون مواقفهم على أساس ما يُسمى بـ "الضرورات الدينية". ولكن عندما تحظى الحقوق بحماية القانون المدنى، لن يستطيع أحد أن يزعم أنه "حامل كلمة" الله، ومن ثم ينفذ خططه الخاصة مدعياً أنه يفعل ذلك باسم الله. وللأسف، هناك عدد قليل من المنظمات تعمل فى مجال الإعداد لقانون مدنى موحد. التيار هو الذى يعمل أساساً فى هذا المجال. وحتى العلمانيين فى البرلمان يخشون من إثارة قضية قوانين الأحوال الشخصية.

ويكمن هدفنا فى عودة المؤسسات الدينية إلى الانشغال بأمور الدين وليس السياسة. إننا نحاول خلق وعى بشأن العلمانية وأنها ليست ضد الدين. بل على العكس، فهى تحرر الدين من المعتقدات الخاطئة وتجعل الحياة الروحية ممكنة. والقانون المدنى هو أمر يتعلق بالحقوق، وليس ضد الروحانية. فهدفنا النهائى يتمثل فى العيش فى مجتمع ديمقراطى يحترم حقوق الإنسان، ونسعى إلى تحقيق هذا الهدف من خلال الوسائل الديمقراطية.

■ كم عدد قوانين الأحوال الشخصية الموجودة فى لبنان؟

من الصعب التحديد. فمفهوم الأحوال الشخصية ليس واحداً فى جميع الفئات الدينية. ففى الشريعة الإسلامية، نجد أن للأحوال الشخصية معنى أشمل لأنها ترتبط بالدين. وفى هذا السياق، تضم الأحوال الشخصية الزواج وتبعاته القانونية، أى أمور مثل الانفصال، والطلاق، والتعويض عن الضرر، والميراث، وحضانة الأطفال. أما بالنسبة للفئات غير المُسلمة، فلا تؤثر الأحوال الشخصية فى الميراث. ومنذ عام ١٩٥٩، والفئات غير المسلمة لديها قانون مدنى فى هذاه الأمور وتنظر فيها المحاكم المدنية.

وتعترف الدولة رسمياً بعدد من الفئات الدينية يصل

■ مفهوم الأحوال الشخصية ليس واحدا فى جميع المجتمعات الدينية

إلى ١٨ فئة فى لبنان. ولكل فئة منها محاكمها وقوانينها الخاصة. وقد تم الاعتراف مؤخراً بمجموعة دينية جديدة - المجموعة القبطية - وهى تعمل حالياً من أجل إعداد قانون أحوال شخصية خاص بها. ويعنى ذلك أنه قريباً سيصبح لدينا ١٩ قانوناً و١٩ محكمة. ومن الناحية الأخرى، فإن التشريع اللبنانى الذى يعترف بـ ١٨ فئة دينية، ينص أيضاً على أن كل من لا ينتمى لأى من هذه المجموعات إنما يتبع القانون المدنى، والذى سوف يتم تطويره بالنسبة للأحوال الشخصية. ومع ذلك، لم يحدث أبداً أى تطوير لقانون الأحوال الشخصية المدنى. إن الزواج المدنى الذى يتم خارج لبنان، تعترف به الدولة اللبنانية. ولكن، إذا ما نشب نزاع فى ظل هذا الزواج الأجنبى، تقوم المحكمة اللبنانية المدنية بتطبيق قانون البلد الذى تم فيه هذا الزواج. وهكذا، نجد أن محكمة واحدة للطلاق فى بيروت تقوم، فى نفس الوقت، بتطبيق قوانين الطلاق المعمول بها فى فرنسا وتركيا وقبرص وكاليفورنيا، وذلك لعدم وجود قانون مدنى لبنانى يفصل فى هذه المسألة.

■ ما هى الاختلافات الأساسية بين قوانين الأحوال الشخصية لمختلف الفئات الدينية؟

هناك العديد من الاختلافات، وسوف أشير إلى البعض منهم فقط. هناك بعض الأديان التى لا تقبل الطلاق (الكاثوليكية على سبيل المثال). وهناك أديان أخرى تقبله، ولكنها تتيح للرجل فقط أن يبادر به - وهنا يمكن للرجل أن يقوم بتطليق زوجته بناء على رغبته فقط.

أما عن تعدد الزوجات، فتعتبره بعض الفئات جريمة تخضع للعقاب. وفى مجتمعات أخرى، تقبله السلطات الدينية العليا كحق مشروع.

وبالنسبة للميراث، نجد أن القانون المدنى اللبنانى لعام ١٩٥٩ لا يُفرق بين الرجل والمرأة. هذا، فى حين أن قوانين الميراث لدى بعض الفئات الدينية تعطى المرأة نصف حصة الرجل.

وحتى بين الفئات الدينية المُسلِمة، توجد اختلافات كبيرة. فالشيعة يفسرون قانونهم بأسلوب يتسم بالمرونة، فى حين يختلف الأمر لدى السُنَّة. فالمرأة السُنية لاترث أباها فى بعض الحالات. وقد تحول كثير من السُنة ألى الشيعة حتى تتمكن بناتهم من الإرث.

كما لا يوجد نظام التبنى القانونى لدى أى مجموعة مُسلِمة. هذا، فى حين أن نظام التبنى مسموح به فى المجموعات المسيحية.

■ كيف يمكن لأولئك الذين لا ينتمون لأى من المجموعات الثمانى عشرة المُعترَف بها الزواج من الناحية القانونية؟

إنهم إما يتزوجون خارج البلد، أو يتحولون إلى إحدى الطوائف المُعترَف بها. وإذا لم يقُم أى رجل دين بتزويجهم، يتأتى عليهم السفر للخارج. وجدير بالذكر أن البهائية هى إحدى الديانات غير المُعترَف بها. إن أفراد هذه الديانة البالغ عددهم ٣٠٠ فرد مضطرون للسفر إلى الخارج من أجل الحصول على زواج مدنى. أما من لا يقدرون على تكاليف السفر إلى الخارج فلا يستطيعون الزواج.

■ كيف يؤثر تعدُد قوانين الأسرة على المرأة؟

تتأثر حرية المرأة ومساواتها تأثراً عميقاً بتعدُد القوانين. وبشكل عام، يتأتى على المرأة أن تتبع دين زوجها. ومع كل هذا، هناك بعض الاستثناءات، وخاصة فيما يتعلق بالزواج

المُسلم/المسيحى؛ فوفقاً للقانون الإسلامى، غير مسموح للمرأة المُسلمة بالزواج من رجل مسيحى. ومع ذلك، مسموح للمرأة المسيحية بالزواج من رجل مُسلم. ومن الناحية الأخرى، لا توافق بعض المجموعات المسيحية على الزواج المختلط بين المسلمين والمسيحيين لأنه يؤثر على التعليم الدينى للأطفال. وفى كلتا الحالتين، فإن اختيارهم سيكلفهم كثيراً. كما يؤثر هذا الزواج المختلط أيضاً على الميرات. فالقانون الإسلامى لا يسمح للمسيحيات بالإرث. ويمكن أن يرث الأطفال من أبيهم، ولكن فقط إذا كانوا ينتمون لدينه. وبالمثل، قد تفقد المرأة ميراثها من أبيها ومن زوجها بسبب الزواج المختلط.

■ ما وضع الطلاق فى هذه الزيجات المختلطة؟

إن الدين الذى يتم الزواج فى إطاره هو الذى يحدد الأمور المتعلقة بالطلاق. أما بخلاف ذلك، فلا يتم الاعتراف بالطلاق. ولنفترض، على سبيل المثال، زواج مارونى تم فى كنيسة مارونية فى لبنان. وبعد ذلك سافر الزوجان وعاشا فى الولايات المتحدة لمدة ٢٠ عاماً وجرى طلاقهما فى محكمة مدنية هناك. ثم تزوجت المرأة مرة أخرى فى قبرص زواجاً مدنياً وعادت إلى لبنان وأمضت ٧ سنوات مع زوجها الثانى، وبعدها طلبت الطلاق. هنا الأمر يسير، لأن الزواج الثانى لم يكن قانونياً فى لبنان. ولكن الزواج الأول يُعد سارياً لأن الطلاق لم يتم فى محكمة من نفس الدين الذى تم فى إطاره الزواج. والاستثناء الوحيد هو عندما يقوم الطرفان بتغيير دينهما، وعندئذ يتم طلاقهما على أساس الدين الجديد.

■ تشير بعض الدراسات إلى ازدياد عدد حالات الطلاق منذ الحرب الأهلية. هل يتسق ذلك مع ملاحظاتك؟

عدد حالات الطلاق أكبر الآن، سواء كانت بمبادرة من الرجل أو من المرأة. لقد ظهر أثناء الحرب نوع جديد من الزواج، وهو زواج المتعة. ولكن الدولة اللبنانية لاتعترف بشرعية هذا الزواج، وتعتبر أن الأطفال، ثمرة هذا الزواج، غير شرعيين.

ومع تعدُد قوانين الأسرة وازدياد حالات الطلاق، يزداد الوضع تعقيداً. ولذا، فإن تطوير قانون مدنى للأحوال الشخصية يمكن أن يُشكل خطوة هامة نحو حل هذه المشكلات.

■ من الذى يمارس ضغوطاً من أجل تغيير قوانين الأحوال الشخصية؟

هناك مصلحة مشتركة لدى القادة الدينيين والسياسيين فى منع أى تحرك نحو العلمانية. وبعض الساسة على اقتناع بأن علمانية تحترم الأديان هى الحل لمشكلاتنا الرئيسية. ولكنهم لا يجازفون، وخاصة نتيجة لقوة المجموعات الدينية سواء مالياً أو اجتماعياً. وهنا، بعض المجموعات العلمانية تحاول تغيير قوانين الأحوال الشخصية. ولكن تغيير هذه القوانين يتطلب أن يطرح ١٠ أعضاء على الأقل فى البرلمان اقتراح التغيير.

■ كيف أثرت الحرب (١٩٧٥ - ١٩٩٠) على تنفيذ قوانين الأحوال الشخصية؟

حدثت بالفعل تغيرات اجتماعية عديدة. فقد تقلصت الضغوط الواقعة على المرأة منذ أن حققت بعض النسوة نوعاً من الاستقلال المالى، وخرجن من الحرب أفضل "صحة" من الرجال. وارتفعت الروح العملية لدى المرأة. كما أصبحت

■ إن ما يحدث فى الوقت الحاضر هو سوء استخدام للدين

■ ظهر أثناء الحرب نوع جديد من الزواج هو زواج المتعة

أكثر قوة نتيجة لتعاملها اليومى مع واقع الحرب. لقد اعتاد الرجل على أن يكون هو "السُلطة"، ويعتمد على السُلطة الموروثة. أما المرأة، فعليها أن تخلق سُلطتها الخاصة. وفى جميع المجموعات الدينية، ازداد عدد النساد اللاتى يطلبن الطلاق. كما أخذ اختيار الزوج يصبح أكثر اعتماداً على ارادة المرأة. وهنا يكمن الفارق فى التطبيق الأفضل للقانون. وعلى الرغم من أن ذلك لن يؤدى إلى تغيير فى القوانين، فمن الممكن أن يغير العقليات التى يمكن أن تقوم ذات يوم بتغيير القانون.

■ هل أثرت الحرب فى سلوك الحكومة تجاه قانون الأحوال الشخصية؟

كلا، فالحكومة تترك هذه المسألة للسلطات الدينية، وهى التى تقف بدورها ضد أى تغيير فى هذا الشأن. ويزعم القادة الدينيون المسلمون أن قوانين الأحوال الشخصية موجودة فى القرآن، ومن ثم لا يمكن تغييرها. أما المجموعات المسيحية، فيمكن أن تقبل فقط تلك التغيرات التى تبقى على سلطتهم. ففى عام ١٩٩١، قامت المجموعات الكاثوليكية بتغيير قانونها للأحوال الشخصية اتساقاً مع التغييرات التى حدثت فى الفاتيكان. ومنذ ذلك الحين وهم يُطبقون هذا القانون الجديد. ولكن المسألة ليست قانونية ولا دستورية لأن التغيير الذى قاموا به لم يمر عبر البرلمان.

ولقد أثار الرئيس مؤخراً قضية الزواج المدنى. وكانت ردود أفعال القادة الدينيين صاخبة، بحيث أن حتى أولئك الذين يؤيدون الزواج المدنى تجنبوا الحديث عن القضية. ولكن التيار وبعض المجموعات الأخرى ساندوا اقتراح الرئيس. وبإمكان الضغط الشعبى فقط أن يغير من موقف الحكومة. ولكن ذلك لن يحدث قريباً، فالحكومة لا تحترم العملية الديمقراطية.

■ كيف تشارك المنظمات النسائية فى عملية إحداث التغيير المنشود؟

لقد نشطت المنظمات النسائية نشاطاً كبيراً. كما أدى نضالها إلى إحداث كثير من التغيرات فى القانون، وخاصة فى السنوات القليلة الماضية. وعلى سبيل المثال، لم تعُد المرأة تحتاج إلى موافقة زوجها كى تُدير عملاً تجارياً أو تسافر للخارج. كما أن شهادة المرأة فى المحكمة أصبحت الآن مساوية لشهادة الرجل. ويمكن القول بأن هذه القوانين قد تغيرت نتيجة لنشاط المنظمات النسائية. والآن توجد نساء فى البرلمان، وعليهن إثبات أنفسهن، حتى برغم أن انتخابهن كان من أعلى.

■ ما هى أهم حقوق المرأة التى تعملون من أجل تحقيقها؟

يُعد التعليم واحداً من أهم الحقوق. ومن الأهمية بمكان بالنسبة للمرأة أن تعرف حقوقها كإنسانة. وينبغى أن تعرف أن كونها إمرأة لا يمثل أى عائق. والمشكلات الأساسية فى لبنان الآن تتماثل بالنسبة للمرأة والرجل. ويصعب التفكير فى حقوق المرأة فقط عندما يكون المجتمع برمته مفتقداً للوسائل اللازمة لتأمين حقوقه. ونحن نرغب، على هذا المستوى، أن نرى تطبيق القانون اللبنانى، ذلك القانون الذى يضم الاتفاقيات الدولية بخصوص حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، وحقوق الطفل.

■ كيف أثرت الحرب على ممارسة المرأة لحقوقها فى لبنان؟

هناك آثار جيدة، وهناك آثار سيئة. فعندما كانت القذائف تتساقط، لم يكن هنالك أهمية إلا

للطوائف الدينية. ولكن المرأة اضطلعت بالعديد من المسئوليات أثناء الحرب. وسواء رغب الرجال أم لم يرغبوا، فقد كانوا مضطرين للسماح لزوجاتهم بالعمل لأنهم كانوا بحاجة إلى المال. ولقد كان من الأيسر بالنسبة للمرأة العمل، فالمرأة لا تتردد فى القيام بأى نوع من أنواع العمل. ويصح هذا القول، بوجه خاص، على نساء الطبقات العاملة.

وهناك مشكلة أخرى واجهناها أثناء الحرب، وهى أن أولئك الذين لا يملكون سوى قدر قليل من المال كانوا يفضلون تعليم أولادهم قبل بناتهم. ولكننا لدينا الآن نساء فى البرلمان، كما يتزايد عدد النساء القاضيات والمحاميات، ... وغير ذلك.

■ هل ستتخذ الدولة مبادرة بشأن إجراء إصلاحات فيما يتعلق بوضع المرأة؟

ليس لدى أى أمل فى تغيير يتعلق بالمرأة ويأتى من جانب الدولة. ومع ذلك، يشهد المجتمع تقدماً اجتماعياً وسياسياً، وتجدر الإشارة إلى أن التغير المحلى أسرع من التغير السياسى الوطنى. وفى نهاية المطاف، فإن التغيير الاجتماعى سوف يؤدى إلى حدوث تغيير سياسى.

الهوامش:

(١) الفئات = الجماعات

• تعنى كلمة:

community ، communities

فئة / زمرة/ تجمع/ طائفة/ مجموعة، لها خواصها الثقافية أو الدينية أو السياسية.

•••••••

••••

■ للحرب أثار سيئة وأخرى جيدة على ممارسة المرأة لحقوقها

هذا العدد

لقد إتسم قانون المواطنة منذ نشأته فى الشرق الأوسط بطابع يتعلق بنوع الجنس، إذ أن مؤسسات الدولة والعمليات السياسية كانت تفترض أن المواطن رجل وأن المرأة هى عضو تابع من الدرجة الثانية من أعضاء المجتمع السياسى.

سعاد جوزيف

يصر الرئيس عرفات على إحياء الأشكال التقليدية من القيادة المرتكزة على أساس عشائرى، والترويج للروابط العشائرية من أجل التمثيل السياسى وغيرها من الهيئات مما يستبعد المرأة من المشاركة ويؤدى إلى البخس بقيمة الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدنى.

ريتا جاسامان

تنظر المواطنات فى الجزائر إلى الدولة بإعتبارها محررة لهن وتواصل النسويات اليوم مطالبتهن بتدخل الدولة من أجل وقف التصاعد الإسلامى، وتطبيق نموذج المواطنة فى إطار جمهورية ديمقراطية، على الرغم من عمليات الإنحدار الهائلة التى تسببت فيها الدولة لمسائل الأحوال الشخصية.

بثينة شيربيت

بدلاً من تحدى السياسات المتردية التى تتبعها الدولة فى مواجهة المرأة، عززت المنظمات النسائية الكويتية حكم الدولة القمعى البطريركى، إذ أن كثيراً من الروابط النسائية الإسلامية أساساً قد اغازت وبشكل واضح لمسئولى الدولة فى حربهم من أجل قمع أى حركة نسوية أصلية.

هيا المغنى