المحور الأول

تأويلات الخطابات السياسية، الدينية والقانونية

La condition féminine en contextes islamiques

Mohamed Arkoun

Introduction : Ce que je refuse de faire.

Je ne lierai pas dès le départ, la condition féminine (CF.) au poids de la religion et à la volonté politique de l'Etat ; la religion et la politique sont en interaction constante avec les grands mécanismes socio-économiques de régulation des conduites individuelles et collectives ; ces mécanismes commandent en même temps la formation de cadres sociaux de la perception, de l'interprétation immédiate du monde, des croyances, des connaissances ; ainsi se forment des traditions et des mentalités collectives qui assurent la reproduction régulière, obligée des conduites dont les origines contingentes et les mécanismes structurels profonds sont perdus de vue : ce qui garantit la perpétuation d'un « ordre » politique, social, économique « fonctionnel ». Les religions ont joué un rôle primordial aux deux niveaux de cet « ordre » fonctionnel frappé de contingence : le niveau apparent des normes (coutumes et lois), des croyances, des rituels, des institutions, des représentations cognitives qui font l'objet d'une transmission par les gestionnaires religieux et politiques de la Cité (*polis, polity, madîna*) ; le niveau structurel contraignant dont la contingence commence seulement à être dévoilée, mis à nu après avoir été enfouie durant des millénaires par les mécanismes linguis-

tiques et sémiotiques de mythification, mythologisation, mystification, idéologisation, c'est-à-dire de voilement, de travestissement, de transfiguration, de symbolisation de la réalité « objective » indépendante de la conscience en un système d'images ou représentations mentales qui vont commander dans toutes les sociétés l'institution sociale de l'esprit et de toutes ses productions (cultures, droit, institutions, croyances, doctrines, etc.

Ce raccourci d'anthropologie historique ne fait pas encore l'objet d'un enseignement systématique qui permettrait de faire émerger à la conscience de tous les citoyens source ultime du pouvoir politique démocratique, les forces obscures qui commandent la formation de tout sujet humain maintenu, on le sait, par les systèmes éducatifs en vigueur dans la division psychologique entre une conscience aliénée, précaire, étroite, « fausse « et un inconscient ou subconscient obscur, insondable et cependant déterminant dans les conduites manifestées des acteurs sociaux. Nous savons à quel point les essais d'archéologie du sujet et des savoirs qui le constituent, les entreprises de déconstruction des systèmes de croyances, de représentations, de connaissances, de pensée perpétués par des traditions sacralisées et sacralisantes, sont à la fois neufs, libérateurs de sens nouveaux (= direction et contenus de la pensée critique) et hélas sans effets significatifs jusqu'à présent la culture civique de tous les citoyens qui décident par leurs suffrages des orientations immédiates et à long terme non seulement dans le cadre de chaque Etat-nation, mais désormais, mondialisation oblige, dans la perpective concrètement pensable de l'émancipation du sujet humain.

Je parle de sujet humain pour repenser les statuts particuliers de la personne, de l'individu, du citoyen ; pour dépasser aussi les contradictions, les confusions, les revendications légitimes, mais conjoncturelles des catégorisations sexuelles, sociales, ethniques, linguistiques, religieuses, nationales, culturelles des luttes d'émanci -pation : je pense aux oppositions homme/femmes ; homosexuels/hétérosexuels ; noir/blanc ; Quraysh/suf - yân, Berbères/Arabes ; Sunnites/Shî'ites, Musulmans/Juifs/Chrétiens/ animistes ; noble/bourgeois, paysan, ouvrier; nationaux/immigrés ; Développés/sous-développés ; colonisateurs/colonisés ; Nord/Sud...

Les processus socio-politiques de catégorisation, d'opposition, d'inclusion et d'exclusion, de promotion et d'abaissement continuent de justifier des volontés de puissance servies par des politiques qui renforcent le recours à des formes mythologico-idéologiques de la connaissance, c'est-à-dire précritiques, indifférentes à la promotion intellectuelle et spirituelle du sujet humain. A cet égard, l'installation à La Haye d'un Tribunal Pénal

International pour juger tous les crimes contre l'humanité ouvre une page nouvelle dans l'histoire de l'émancipation du sujet humain, même si, dans un premier temps, les travaux de cette institution ne présentent qu'un intérêt éducatif en vue de la construction d'un espace mondial de la citoyenneté. La justice humaine restera toujours et partout en deçà de l'espérance de justice, de gouvernance, de liberté qui soulève toute conscience humaine. Il est désormais prévisible que des jalons comme celui-là vont se multiplier à l'horizon 2020 car ils sont rendus structure-llement nécessaires pour accompagner les processus irréversibles de mondialisation.

Les forces qui commandent la production de l'histoire de toutes les sociétés depuis 1989-90 sont :

1) L'entrée de l'humanité dans une étape radicalement nouvelle de la construction du sujet humain, de l'institution sociale-historique de l'esprit humain ;

2) La civilisation de la Raison télétechnoscientifique (information, technologies, savoirs-faire d'experts qui secondarisent jusqu'à l'élimination les fonctions irremplaçables de la critique philosophique par delà les données des contraintes internes aux traditions communautaristes et aux cultures des Etats-nations) et de la Préconisation médiatico-publicitaire (« voilà ce que vous pouvez faire ou être, voilà ce que vous devriez faire ou être » François Taillandier, Frédéric Begbeder, 99fr et beaucoup d'autres);

3) La biotechnologie, les manipulations génétiques et les comités d'Ethique soumis intellectuellement aux contraintes de la pensée jetable ; l'impossibilité philosophique de dire l'Ethique et de nourrir une éthique de la responsabilité par delà les impératifs de conviction enracinée dans un religieux ou un système idéologique laïc non critique.

4) Les mécanismes d'autorégulation du marché, la transformation forcée du Modèle d'Action Historique (MAH) de l'Etat-nation, du socialisme attaché à la défense du service public comme argument de différenciation idéologique dans les campagnes électorales, et le régime libéral de la vérité (J. Rawl : *Liberal philosophy*). Aux Etats Unis, l'inversion de la hiérarchie des instances de décision (la gouvernance politique et la gouvernance de la sphère économique et monétaire) a été réalisée depuis longtemps ; en Europe, elle est en train de s'imposer avec les résistances idéologiques des partisans du contrôle étatique des domaines clefs de l'écono -mie : énergie, transports, pression sur les entreprises par l'impôt et le droit du travail. Voir les trois victoires de la main invisible du marché sur

l'Etat français socialiste : Alcatel se transforme en une entreprise sans usines comme le bureau sans papiers, la banque sans guichet, le commerce sans magasins (passe de 120 à 12 usines) pour se libérer d'un droit du travail commandé par des stratégies électoralistes de l'ancien socialisme d'Etat ; devenir des firmes de matière grise, de recherche, de design, de marketing, de management supérieur pour des usines de sous-traitance délocalisées dans des contextes où l'équation Etat-société-travail en est encore au stade antérieur à celui ingérable du capitalisme de l'âge informatique, de la pensée et des ouvriers jetables ; mesures fiscales de L. Fabius pour attirer les cadres étrangers en France ; initiative d'EDF pour lancer des OPA et des fusions.

Face à ces forces irrésistibles qui obligent des Etats hier collectivistes, autoritaristes à entrer dans l'OMC et le libre marché, il devient dérisoire, irréaliste de s'embourber dans des combats sans issue et perdus d'avance sur les solutions dites « religieuses » pour la gestion de sociétés de plus en plus ouvertes et plurielles. Ce que ni la philosophie libérale qui sous-tend la soumission générale aux lois du marché, ni les néo-imaginaires religieux qui célèbrent le retour de la religion comme source d'inspiration pour une refondation spirituelle et morale du politique, de l'économique, de la connaissance scientifique, du culturel, ne s'attardent à l'examen de la question des régimes de vérité. C'est, en effet, cette question qui surplombe toutes les pratiques empiriques de la gouvernance, du management, des modes de transmission des savoirs, des activités de production et d'échange, de la marchandisation de la recherche scientifique et de la production culturelle. Je parle de régimes de vérité, comme on parle de régimes politiques ou de régimes alimentaires : il s'agit dans tous les cas, de protocoles stricts d'instauration, de régulation, de maintenance de systèmes fonctionnels complexes. Les régimes de vérité sont des constructions contingentes, évolutives, perfectibles ou frappées d'obsolescence comme toutes les croyances, les connaissances, les lois, les institutions, les valeurs, les utopies, les ascensions et les déclins qui jalonnent la vie des hommes et des femmes en société. L'esprit humain en travail dans toutes ces productions est lui-même dépendant des outils de pensée, des configurations des facultés cognitives - raison, imagination, imaginaire, mémoire - des espaces du pensable et de l'impensable, des catégorisations linguistiques du réel et du connaissable qui s'imposent à l'intérieur de chaque groupe ethno-socio-politico-culturel. Les groupes ont ainsi vécu pendant des millénaires sur des régimes de vérité instaurés, diffusés, gérés par des instances religieuses où siègent des divinités médiatisées par des clercs plus ou moins élevés eux-mêmes à des niveaux de sacralisation, sanctification,

divinisation dont les processus de différenciation ont donné naissance à de nombreuses religions qui, toutes, voilent leurs régimes contingents de vérité par la construction sociale-historique d'une Vérité absolue, éternelle, salvatrice, exclusive de toute autre forme de vérité concurrente revendiquée par d'autres groupes.

L'islam n'échappe pas à cette définition linguistique, anthropologique et philosophique de *l'institution sociale-historique de l'esprit* et de toutes les formes, tous les niveaux de vérité qu'il produit sans reconnaître explicitement les enracinements contingents de ses activités en tant qu'esprit. Celui-ci s'est plutôt adonné dans toutes les cultures à des opérations de mythification, de transfiguration, de sacralisation, de sanctification, de symbolisation, de métaphorisation de l'environnement physique, du monde du vivant, des acteurs et des événements de l'histoire. Ce régime de la Vérité religieuse avec un V majuscule a été repris, relayé par le régime moderne de la vérité avec une correction fondamentale qu'on appelle la relation critique de la raison à l'égard de ses propres constructions ; une relation critique qui garantie son indépendance de tout donné extérieur à elle et traduit sa responsabilité intellectuelle dans la quête et l'énonciation des conditions de fiabilité, de validité de l'action politique et morale, d'une connaissance scientifique, du statut philosophique de l'acte cognitif, du sens différencié des effets de sens. Malgré toute cette vigilance critique, toutes les attentions portées aux stratégies méthodologiques et aux postures épistémologiques en vue d'un exercice optimal de sa responsabilité intellectuelle, la raison moderne confrontée aux nouveaux défis de la globalisation, sait plus que jamais qu'elle n'est libérée d'aucune des opérations déjà signalées de la raison prémoderne tant religieuse que philosophique (dans le cadre de la métaphysique classique.) Autrement dit, les sophistications de la vérification expérimentale, la flexibilité des méthodes et la pluralité des postures épistémologiques ne permettent toujours pas de dépasser les contraintes psycholinguistiques, les pesanteurs sociologiques et les conditions politiques de toute articulation du sens qui, au stade de la réception, se transforme souvent en effets de sens.

A ce niveau de l'être-en-devenir du monde habité, il n'y a pas lieu de distinguer la condition féminine de la condition masculine ; c'est le sujet humain qui doit être défendu et protégé contre les forces nouvelles d'aliénation qui viennent ajouter leurs limitations à celles héritées de passés encore mal élucidés. Il faut cependant descendre dans tous les contextes islamiques où la loi dite divine est transformée par les factions en lutte pour le pouvoir, en instrument d'asservissement des corps, des curs et des esprits

pour atteindre des objectifs profanes travestis en idéaux spirituels et moraux.

Telle la perspective de pensée et d'action dans laquelle il faut désormais inscrire toutes les luttes pour les libérations immédiates et les promotions à plus long terme de la condition féminine en contextes islamiques.

Libérations immédiates :

Les lieux de construction de la société civile : L'exemple du Maghreb

1) Stratégies d'insertion, d'intervention de l'acteur marginal, mineur, quasi-sujet, quasi-individu, quasi-citoyen, « esclave de l'esclave » dans une société soumise au régime du néopatriarcat, du *sharaf al-nasab* et du *sharaf al-hasab*, compliqué, aggravé par les nouvelles catégories professionnelles ou classes sociales émergées après les indépendances. Nous n'avons pas une socio-anthropologie précise des forces sociales et des systèmes culturels de représentation et d'action qui ont occupé les instances et les positions clefs du pouvoir dans toutes les sociétés où l'islam est revendiqué comme le Référent ultime et contraignant pour tous les acteurs sociaux.

2) Néopatriarcat vs Modernity : catégorie analytique ; Ideal-Type ou Modèle de production du social-historique ; Principe d'interprétation ; un domaine de théorisation englobant des macrostructures (sociétés, Etats, économie, cultures) ; microstructures (familles, individus, personne/sujet). Moderniser par Révolution ou rationalisation ou les deux combinés (Marx, Weber, Humanisme critique incluant sans réduction la dimension spirituelle/religeuse). Le néopatriarcat n'est traditionnel, ni moderne, ni les attributs de *Gemeinschaft*, ni les traits modernes de *Gesellschaft*.

3) Imaginaire vs Critique radicale. Comment tout acteur peut et doit intervenir dans des contextes où prédominent des mythes, des croyances, des images mentales projetées sur le passé, le présent et le futur, des tabous (*dhihniyyat al-tahrîm*), des forces et êtres invisibles, mais agissants, des pulsions incontrôlables, des désirs refoulés, des aspirations avortées, des projets écrasés, des horizons d'espérance de plus en plus démentis, obscurcis, effacés ?

3) Dialectique des puissances et des résidus. Culture savante avec des catégories idéologiques ; culture populaire dialectes, contes, fables, superstitions), culture populiste avec ambivalences : accès aux mêmes contenus véhiculés par les médias, mais impensés ; résidus de codes de l'honneur désintégrés et décontextualisés, désordre sémantique, rigidités rituelles et violence physique, mais aussi initiatives ambivalentes pour

société civile : aide sociale, support « moral », réappropriation fonctionnelle du religieux pour destituer des Etats prévaricateurs)

4) Objectivement, les femmes forment un corps social d'exception qui justifie un combat spécifique pour une sortie irréversible hors de cette exception. Sociologiquement, fonctionnellement, idéologiquement, elles sont solidaires des nouvelles stratifications sociales de la société néopatriarcale.

Clivages moderne-laïc/islamistes sans révision critique ; recherche d'espaces de collaboration pour société civile. Consensus sur idéologie de combat nationaliste avec Islam et Turâth comme bastion identitaire ; l'école unifie idéologie, détourne et divise le front des femmes ; Pas d'études islamiques pour créer un espace de trans -formation civique avec les islamistes

5) Transmission des savoirs, des traditions, fonds culturel : naissance, circoncision, mariage, fêtes religieuses, mort ; révision espaces privé/public ; femmes confinées dans l'émotion, l'affectif, les croyances superstitions « vraies » moquées par les hommes

6) Participer à la critique de la raison islamique au lieu d'exacerber clivages Rabat/Casa.

7) Le débat moderne sur droit, culture et politique:

Qui légifère : Dieu ? le Prophète ? Les théologiens-juristes (tous des hommes)?

Qui peut modifier la Loi ? Quand et à quelles conditions ?

Qui applique la Loi ? Les juges (tous des hommes) ; puis Dieu le jour de l'apurement des comptes dans le cas du droit de source religieuse.

Une sociologie sommaire de la culture et de la pensée nous enseigne qu'il existe encore un usage de la langue une culture, des canaux de transmission de celle-ci propres aux femmes. Oralité et écriture ; conséquences pour l'intériorisation de contraintes culturelles, de normes, d'interdits, de rituels qui font que la mère agit à son insu contre les filles par la reproduction spontanée, non critique de la tradition utilisée par ailleurs dans les discours identitaires qui ne mentionnent pas ce rôle positif et aliénant des femmes.

Les systèmes éducatifs, les médias, les discours officiels, les intellectuels et 'ulamâ organiques... Le travail des enfants, la prostitution, le suicide des enfants qui se dissimulent sous les bas des camions pour traverser les frontières... sont voulus par les uns, tolérés par beaucoup y compris des

intellectuels et écrivains, ou hauts fonctionnaires, PDG, cadres qui adhèrent à des mentalités répandues sous des régimes autoritaristes aussi bien que démocratiques à une échelle moindre cependant. Ces pratiques et attitudes vont avec les arrogances des discours officiels qui continuent d'attribuer à la colonisation des conduites sécrétées, autolégitimées par les mentalités forgées dans l'ensemble des contextes postcoloniaux. Il faut donc commencer par la dénonciation des blocages mentaux, voire des tragédies programmées dans les « choix » politiques des Etats-nations-partis après les indépendances.

De la sociologie de la vie pratique des femmes à l'Anthropologie de la parenté et de la sexualité dans les différents contextes islamiques; les religions interviennent dans des cultures et des ordres sociaux empiriques déjà mis en place et fonctionnels qui survivent partout aux stratégies de conversion et d'assimilation de chaque religion ou idéologie « moderne » comme celle de la colonisation. Les religions pourchassent les croyances et pratiques jugées contraires à son « noyau dogmatique » et déploient des stratégies de sacralisation, sanctification, intégration dans le nouveau système de critères de véridicité et de normes justes.

Le Maghreb comme toutes les sociétés du Sud, s'ouvre à l'économie de marché et à la concurrence mondiale ; le magazine *Femmes du Maroc* et la littérature islamiste sur le statut domestique/social, privé/public et le rôle des femmes dans la société. Sociologie de la pensée, de la culture, de la connaissance pour évaluer les conditions de la marche vers Etat de droit et société civile. Les femmes continuent d'intérioriser les interdictions, les tabous, les dominations comme des valeurs constitutives de la *Muhsana* : la femme libre (vs esclave), obéissante à l'ordre masculin, largement exclue de la vie politique, voire de tout l'espace public ; attachée à la reproduction et au gardiennage des enfants ; « propriété » du mari qui peut, doit la battre en cas de rébellion déclarée. Comment en sortir ?

Activités éducatives pour transgresser les frontières de classes sociales générées par l'enchevêtrement de la non visibilité politique, d'une bureaucratie et d'une économie fondées sur la *rashwa*, de classes ou groupes sociaux enclavés dans des masses sociales sans recours (Etat occupé ailleurs, classes de consommateurs ostentatoires et prédateurs qui échappent à l'impôt et pressurent ceux d'en bas ; dispensateurs de la culture et de la connaissance scientifique : chercheurs, intellectuels enclavés dans les milieux homologues d'Occident ; enseignants ordinaires tirés vers le bas et séduits par le haut (sort général de la classe moyenne) ; 'ulamâ' organiques ou marginalisés ; hauts fonctionnaires, ingénieurs, managers.

Campagnes d'explication aux hommes et femmes réunis sur les argumentations spécieuses et les aides sociales par les islamistes : les femmes ne doivent pas disputer le travail à l'extérieur ; division public/privé. Education des enfants ;

Travail des enfants ; les fillettes pour le ménage ; Mizwâj, Mitlâq ; la Mut'a sans les effets juridiques ;

La scolarisation : quels contenus, quels maîtres ? Quelle pédagogie ? Quels objectifs éducatifs ? Quels modes d'intervention dans les cultures locales (nomades, montagnards, paysans, citadins, berbérophones, arabophones, francophones) ? Quelle culture civique de rassemblement, de solidarité sociale, d'ouverture interculturelle ?

Faut-il et si oui peut-on parler de religion à l'école ? Par delà le clivage religieux/laïciste.

Qu'est-ce qu'une tragédie historiquement programmée ? Arabisation et islamisation au Maghreb ; al-irshâd al-qawmî ; éducation nationale ; parti radical laïc III République.

Avec la scolarisation surgit le problème de la formation des maîtres, des cadres sociaux de la connaissance, du choix des programmes, des chercheurs pourvoyeurs de connaissances nouvelles, critiques : sciences sociales appliquées.

Réponses pour le long terme

Les femmes, acteurs à part entière dans la Cité : de nouveaux horizons de sens, réduction de la dialectique des puissances et des résidus ou aggravation des ruptures entre quête de sens et volontés de puissance ?

La sortie irréversible hors des clôtures religieuses traditionnelles indirectement soutenues par les cultures et les discours féminins avant la sortie;

Une pensée et une pratique politiques nouvelles ou une banalisation des calculs politiciens, des stratégies de pouvoir, des démocraties électoralistes, des cultures et des pensées jetables ?

L'urgence d'une sortie décisive de la clôture idéologico-islamique où se joue, dans le désordre sémantique et l'ignorance institutionnalisée, le destin du sujet humain, de l'espèce humaine et du monde du vivant. Voici les forces qui ne laissent pas le choix au sujet de cette sortie ; il reste à savoir si la dynamique propre à chaque société travaillée par le fait islamique permet d'exercer le choix sur les voies à emprunter pour la sortie : la voie de l'évaluation critique de l'héritage pour réinvestir dans un nouveau départ de

code existential pour la condition humaine elle-même ; ou la voie de la surenchère idéologique sur l'instrumentalisation du Modèle islamique par l'Etat (étatisation) et une opposition privés l'un et l'autre de toute référence à une redéfinition moderne du statut cognitif des discours religieux fondateurs. Les acteurs politiques « responsables » et la grande majorité des acteurs de la société civile partagent à cet égard les mêmes ignorances, les mêmes indifférences, les mêmes vides culturels, les mêmes impossibilités de respecter les conditions intellectuelles de toute pensée critique. C'est ce que j'appelle l'impensable et l'impensé dans la pensée contemporaine en contextes islamiques.

[On ne peut tout attendre de l'Etat qui cherche lui-même à s'appuyer sur une société civile capable d'initiatives positives dans la formulation des problèmes de société et le traitement des urgences.

travail des instituteurs, médecins, juges, fonctionnaires de la III République et avec la loi de 1901 sur la liberté d'association ; le travail de sensibilisation à la condition féminine ne doit pas rester enfermé dans les classes urbaines, voire les milieux dits cultivés, délaissant à la fois le travail de la recherche et de la critique fondamentale en amont, et celui de la diffusion pédagogique dans les masses abandonnées aux sermonneurs religieux, aux saints marabouts locaux, à une culture populaire évoquée avec dédain par les certains intellectuels (magie, superstitions, rêves de femmes, coutumes, contes, etc.)

P. Joxe ouvre le Coran dans son bureau au sujet du voile et éluder la déconstruction du Mushaf.

Citer les dispositions de la Sharî'a, la Déclaration islamique des DH et éluder les Usûl + la critique de la Raison juridique. Apologétique contre l'Occident corrompu, immoral et matérialiste.

Inversement, militer dans les rangs MLF (Gay Pride, chiennes de garde) avec l'idéologie des Droits de l'Homme et du Citoyen sans la culture philosophique qui a éclairé les luttes pour leur conquête progressive et accompagné leur articulation juridique et la mise en place d'institutions appropriées (pouvoirs législatifs, exécutif et judiciaire) ; sans non plus la culture civique partagée par tous même les classes exclues, exploitées, asservies, maintenues même par le droit en dehors d'une culture d'émancipation fondée sur une philosophie nouvelle de la personne humaine par delà les limitations identitaristes, nationalistes, communautaristes.

L'islam est mon identité, ma philosophie, mon instance ultime de vérité, mon tremplin pour repousser l'Occident ; on intériorise ainsi un

islam de combat idéologique ; pour les femmes, elles aggravent ainsi leur condition de lutte à l'intérieur d'une clôture dogmatico-idéologique où s'enferment volontairement et indistinctement tous les acteurs. Suspicion du discours identitariste, du droit à la différence pour préparer la sortie définitive des formes obsolètes et aliénantes de la « religion ».

Mes auditeurs et mes lecteurs m'ont souvent reproché de n'avoir jamais abordé de front et de façon exhausti- ve les problèmes nombreux et toujours récurrents posés par l'émancipation des femmes en contextes islamiques. Il est vrai que j'ai toujours évoqué cette question incidemment, à l'intérieur d'autres analyses. Cela ne veut pas dire que je minimise la portée multiple et l'actualité brûlante d'un tel sujet; je dois rappeler ici un souvenir personnel lointain et très significatif de l'intérêt que j'ai conçu, dès mes années d'étudiant à la Faculté des Lettres d'Alger, pour le rôle de la femme en milieu maghrébin: en 1951 j'ai donné, en effet, une conférence dans mon village natal à Taourirt-Mimoun (Grande Kabylie) sur le statut coutumier et la place de la femme dans la société kabyle. L'initiative et les propos que j'ai tenus avaient suscité des commentaires, des réactions et des suites dont j'ai dégagé la portée anthropologique dans un texte autobiographique que je crois utile de reproduire en appendice à cet exposé. Les lecteurs et surtout les lectrices vivant en milieu islamique pourront juger de la pertinence des faits rapportés pour une approche anthropologique et non plus étroitement « islamique » de la condition féminine. Depuis cette expérience vécue dans une société archaïque, préislamique et, a fortiori, prémoderne, j'ai toujours rêvé de ce que serait une histoire des sociétés humaines où les femmes contribueraient au moins à égalité, à la gestion effective du destin des êtres vivants et de la planète. On ne peut tirer argument des échecs parfois retentissants de certaines femmes pour soutenir qu'il n'y aurait pas de différence qualitative radicale ; seule une expérience historique concrète, complète, non biaisée serait concluante.

On notera que je parle de contextes islamiques au pluriel et non pas directement d'islam ou de Coran. Il existe, en effet, une abondante littérature qui, depuis ʻAbbâs Mahmûd al-ʻAqqâd dans les années 1930, s'en tient à une présentation plutôt apologétique, hors de toute histoire et de toute sociologie, du statut de la femme dans le Coran, la tradition prophétique et même dans le fiqh. Les écrivains, les intellectuels ont ainsi trop souvent apporté la caution de leur art et de leur autorité scientifique au travail séculaire d'intériorisation des normes et des statuts religieux unilatéralement et arbitrairement imposés aux femmes dans toutes les sociétés. Avec l'émergence des Etats-Nations-Partis uniques dans les années

1950-60, le traitement idéologique de la condition féminine n'a cessé d'aggraver les lourds héritages des systèmes d'inégalités fondés sur les structures anthropologiques de la parenté, de la division du travail, des hiérarchies sociales, de la circulation des biens et des personnes, le tout légitimé, sacralisé, institutionnalisé, intériorisé tant par les hommes que par les femmes grâce aux systèmes religieux de croyances et de non croyances.

C'est pour libérer la réflexion, les analyses scientifiques et les interprétations des généralisations trompeuses qu'autorise le mot-sac « Islam », que j'insiste sur l'importance du concept plus opératoire de contextes islamiques. Il y a contexte islamique partout où se trouvent réunies les 4 données suivantes :

Des formes et des contenus de la croyance qui commandent la formation d'un sujet humain musulman (cf. mon étude sur Le croire et la formation du sujet en contextes islamiques, in Al-fikr al-usûlî wal-stihalat al-Ta'sîl, Beyrouth 1999) ;

1) Un code moral lié au système de croyances et de non croyances où se mêlent plusieurs héritages selon les groupes sociaux et les niveaux de culture ;

2) Un code juridique lié aux grands corpus classiques de fiqh et plus ou moins accueillant aux coutumes locales (al-'amal al-fâsî, par exemple, ou les codes berbères en vigueur jusqu'à l'émergence des Etats-Nations post-coloniaux) ;

3) Des rapports changeants selon les régimes politiques en vigueur entre Etat, religion et société. Dans tous les cas de figure, on peut retenir deux données à communes à l'évolution de ces rapports depuis l'avènement des Omeyyades en 661 : 1) L'islam comme religion de l'Etat est partout et toujours étatisé ; cela veut dire que la liberté théologique d'examen des Textes sacrés reconnue à chaque croyant qui remplit les conditions intellectuelles et scientifiques requises dans tout acte d'ijtihâd, est sous le contrôle direct ou indirect (corps officiel de 'Ulamâ' et magistrats) de l'Etat. 2) Cette étatisation est devenue plus visible, plus systématique, plus policière avec l'avènement récent des Etats-Nations. Cela explique la confiscation actuelle de la sphère spirituelle théologiquement autonome, par le pouvoir étatique qui, en termes de droit moderne, ne jouit nulle part d'une légitimité démocratique.

On voit tout de suite les conséquences multiples – notamment pour la condition féminine – qui découlent de ce passage du mot-sac « Islam » au concept de contextes islamiques. L'histoire critique, déconstructive des

manipulations du sacré religieux et des lois réputées divines qui y puisent leur légitimité et leur inviolabilité pour perpétuer jusqu'à nos jours la domination des hommes sur les femmes, n'a commencé à s'écrire que depuis peu, principalement en Europe. On a pu alors constater la difficulté qu'il y a à inscrire la parole et l'écriture sur un tel sujet dans le cadre d'une définition philosophique et juridique de la personne humaine radicalement libérée de toutes représentations, les croyances, les normes juridiques et morales, les fantasmes sexistes hérités des cultures et des systèmes traditionnels de « valeurs ». Michelle Perrot a apporté une contribution décisive à cette tâche conçue et réalisée selon les exigences du métier d'historien ; un de ses livres porte le titre significatif Les Femmes et les silences de l'histoire. Car les historiographies traditionnelles n'ont jamais considéré la condition féminine comme un objet d'histoire critique qui permet d'éclairer le fonctionnement de l'esprit humain et les aliénations que l'homme impose à sa propre condition d'animal biologique, politique, économique et langagier. Longtemps, la femme comme l'enfant n'ont reçu dans les historiographies que des mentions incidentes, marginales, romanesques, ornementales, métaphoriques ; ce ne sont pas des acteurs à part entière de l'histoire que produisent les hommes adultes, libres, doués de raison, de jugement, de pouvoirs divers. Le cas des Français postrévolutionnaires est à cet égard intriguant ; les républiques successives ont attendu 1945 pour accorder aux femmes le droit de vote ; cette attitude explique une autre contradiction entre l'accès à une pensée des droits de l'homme et du citoyen et les régimes coloniaux qui ont partout séparé les « indigènes » des citoyens français dans des espaces politiques gérés par des gouvernements républicains.

A l'orée du 21e siècle, il n'est plus possible de parler de la condition féminine dans les contextes islamiques en continuant à brandir l'autorité transcendante, inviolable, sacrée et sacralisante de la Parole de Dieu et des traditions prophétiques dûment respectées et incluses par les juristes dans leurs qualifications légales (ahkâm) devenues elles-mêmes intangibles. On en est toujours là pourtant ; les codes du statut personnel ont confirmé partout le statut « divin » de la législation sur la condition féminine ; des régimes en déficit de légitimité juridique et politique puisent dans cette fiction historiquement et théologiquement insoutenable, des survies durables. Les institutions politiques, la magistrature, l'enseignement public, les hiérarchies sociales, les rapports de production et d'échange, le contrôle de la créativité culturelle et de la vie intellectuelle, le traitement démagogique de la question linguistique sont autant d'outils, de leviers

idéologiques, de points d'ancrage du pouvoir mis au service de la traditionalisation des existences collectives sous le voile trompeur de la quête identitaire, des nécessités de la construction nationale et surtout des luttes de libération sans cesse adaptées aux formes changeantes de la domination et de l'exploitation par l'Occident. Les femmes, les enfants, les jeunes des classes marginalisées ou exclues continuent de payer le prix humain le plus intolérable dans le grand jeu en devenir du monde, singulièrement depuis qu'on a proclamé « la fin d'une (certaine) histoire ».

Cela veut dire qu'on ne peut convoquer une fois de plus « l'islam » pour vérifier s'il a favorisé ou compromis dès ses débuts avec les énonciations coraniques, l'émancipation des femmes. C'est là un moyen toujours efficace de maintenir la fiction d'une religion qui aurait anticipé les découvertes et les avancées de la modernité en la matière ; on voile du même coup les opérations de traditionalisation qui retardent l'entrée dans une histoire effectivement libératrice. On ne peut reprocher à certaines femmes militantes de céder elles-mêmes à la tentation apologétique tant que, privées d'une culture historienne critique, elles ignorent que pour les religions, comme pour les révolutions séculières contemporaines, tout commence en mystique et finit en confiscations idéologiques antihumanistes. La distinction courante entre la religion « authentique » pure et vraie du Moment inaugurateur et sa désintégration inexorable à mesure qu'on s'éloigne de celui-ci, fait partie soit de la construction mythique de soi dans toutes les sociétés, soit des stratégies conscientes de dissimulation et de transfiguration du réel vécu par des acteurs sociaux qui visent des intérêts variés. Sans doute doit-on reconnaître des niveaux changeants d'intensité et de fécondité dans la créativité symbolique des hommes dans l'histoire ; les prophètes, les poètes, les penseurs, les saints, les héros civilisateurs sont légions pour illustrer cette dimension de l'existence humaine ; mais le jeu des acteurs qui s'emparent des signes et des symboles mis à la disposition de tous, vient toujours modifier dans un sens positif ou négatif des messages, des doctrines, des visions du monde qui parviennent à s'inscrire durablement dans l'histoire.

En considérant les différents contextes sociaux, politiques, culturels, historiques où l'islam est présent comme facteur parmi d'autres, mais jamais exclusif de production de l'histoire, on est obligé d'élargir l'analyse aux données anthropologiques, sociologiques, linguistiques, sémiotiques qui sont en amont et non en aval du fait religieux. Il est vrai que ce travail de dévoilement des réalités travesties par les discours anciens ne peut avoir d'effets immédiats dans les sociétés qui vivent encore sous le régime

mythologique et sacralisant de la vérité religieuse. Mais il faut bien commencer à rendre possible le passage de ce régime à celui de l'articulation critique de toute forme et de tout type de vérité. Parce que je m'obstine à faire ce travail depuis près de 40 ans, j'en suis venu à mesurer combien les forces de régression intellectuelle en contextes islamiques sont politiquement bien plus efficaces que tous les essais d'élucidation et de dépassement de ce que j'appelle l'ignorance institutionnalisée. Celle-ci handicape, aliène de la même façon les hommes et les femmes qui ont franchi la ligne de partage entre la culture orale de plus en plus dégradée en culture populiste et la culture savante, écrite trop souvent engluée dans les errements idéologiques et les récitations rituelles du discours d'autofondation entrecoupé de rappels des victimisations infligées par l'Occident.

Je maintiens que les voies de la recherche en sciences sociales doivent garder la priorité pour éclairer et renforcer les luttes des femmes pour leur libération qui sera la vraie libération des sociétés globales. Tant que cette recherche restera superficielle, fragmentaire, sans programmes ambitieux conduits par des équipes compétentes, le système éducatif continuera à favoriser l'expansion d'une représentation fausse, dangereuse du passé, du présent et du futur des sociétés. On sait à quel point la religiosité est instrumentalisée pour renforcer des systèmes de domination à tous les niveaux de l'existence sociale. C'est pourquoi ce thème est prioritaire dans tout projet de libération afin d'arracher la religion au monopole des militants et des clercs opportunistes. Dans de tels programmes, les femmes doivent et peuvent jouer un rôle décisif, car elles portent en elles des motivations de dominées face aux dominants et à tant de situations de domination en contextes islamiques, surtout depuis l'irruption des idéologies politico-religieuses avec leurs visions confusionnistes de l'action historique libératrice. C'est là que s'affirmera de façon éclatante la participation des femmes à la construction et à la pratique d'une culture de la démocratie comme à l'introduction d'un système moderne de production et d'échange dans les contextes où continuent de s'imposer des références obligées à un « islam » de moins en moins pensé.

Cependant, avant d'entamer ce parcours, je dois encore répondre à une objection courante. Les femmes en contextes islamiques sont légitimement impatientes d'accéder au statut de personne libre et autonome, de citoyenne active et responsable ; elles ne peuvent attendre une libération incertaine des mentalités par les cheminements complexes et lents de l'érudition, de la connaissance scientifique, de la diffusion d'une éducation humaniste comme fondement nécessaire de toute culture démocratique. Je ne suis

pas de ceux qui disent qu'un nombre grandissant de femmes sont en train d'atteindre ce statut ; il faut donner du temps au temps pour franchir les étapes de l'émancipation sans bouleversements traumatisants pour des sociétés déjà fragilisées par des changements trop rapides et mal ajustés. Je dis au contraire qu'un temps précieux a été perdu depuis les libérations politiques des années 1950-60 ; nous savons que dans bien des pays, des politiques volontaristes d'Etats-Nations-Partis uniques ont imposé des régressions juridiques là où les mentalités et les cultures autorisaient des avancées décisives de la condition féminine. Je ne nommerai pas ces régimes pour éviter des polémiques stériles ; mais je continue à défendre une position peu répandue, mal reçus surtout par les militants nationalistes qui, dans les années de la construction nationale euphorique – au lendemain des indépendances et avec l'aide de la propagande soviétique – soutenaient avec superbe que les anciennes colonies pouvaient brûler les étapes parcourues avec lenteur par les nations européennes « bourgeoises » des 18^{e}-20^{e} siècles ! Les grandes avancées qualitatives de l'histoire ont été acquises grâce à un lent travail de soi sur soi des sociétés comme le prouvent l'enseignement et l'action des prophètes aussi bien que les révolutions intellectuelles et scientifiques qui ont rendu possibles et accompagné les conquêtes économiques, sociales, politiques et juridiques de l'Europe à partir des 16^{e}-17^{e} siècles. Historiquement, l'évolution des sociétés à référence islamique depuis 1945 apporte une autre preuve a contrario de la nécessité pour toute révolution féconde d'allier les mutations intellectuelles et les changements politiques, sociaux et économiques: ni la révolution laïciste kémaliste, ni la révolution socialiste arabe du Nassérisme et du Ba'thisme, ni la révolution dite islamique en Iran et ailleurs n'ont apporté les progrès annoncés et espérés parce qu'aucune n'a pu s'appuyer sur des cadres sociaux de la connaissance capables d'intégrer les acquits positifs de la modernité au point de contrebalancer le poids dominant des institutions et des codes culturels traditionnels. L'absence de ces cadres se fait d'autant plus sentir que les « révolutions » successives qu'on vient de mentionner ont précipité la fuite des cerveaux vers les sociétés dont on croyait pouvoir se libérer.

APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE ET HISTORIQUE DE LA CONDITION FÉMININE

Dans l'usage courant, tant chez les musulmans que tous ceux qui maintiennent les croyances à l'abri de toute analyse critique et explicative, le terme islam réfère indistinctement aux enseignements coraniques, à ceux de

la Tradition prophétique et aux codes normatifs du droit dit musulman, ou encore sharî'a. Les confusions ainsi répandues ont connu une extension psychosociologique sans précédent avec la conjugaison de deux facteurs déterminants depuis les années 1950-60: la croissance démographique a considérablement élargi les cadres sociaux soumis à l'endoctrinement de mouvements nationalistes, puis « religieux » en quête « d'identités »; les Etats-Nations issus des luttes de libération nationale ont introduit dans le système éducatif, c'est-à-dire l'école officielle, un enseignement de l'islam non seulement soustrait à tout examen historique critique, mais coupé des ressources intellectuelles de la pensée islamique classique dans sa période pluraliste (661-1198 = de l'avènement de l'Empire à la mort d'Ibn Rushd). Le fameux slogan qui énonce péremptoirement que « l'islam est toujours également valable en tout temps et en tout lieu » (*sâlih fî kulli zamân wa kulli makân*), souligne clairement l'annulation de toute historicité de la compréhension, l'interprétation, l'application de ce qui est globalement nommé Islam avec un I majuscule dans ce cas. Selon cette conception, l'islam comme système de croyances et de non croyances - celles-ci étant aussi décisives que celles-la dans la définition de la foi orthodoxe - est déjà entièrement énoncé dans le Coran; les disciplines nommées *Usûl al-dîn* et Usûl al-fiqh sont venues renforcer l'annulation d'une historicité qui pourtant était reconnue, au moins comme développement chronologique linéaire, dans la littérature historiographique, la recherche des circonstances de la révélation (*asbâb al-nuzûl*) et la critique du Hadîth . Le Coran lui-même a introduit sans la nommer l'idée riche d'historicité de la norme religieuse en parlant d'abrogation de versets par des « versets meilleurs » (al-nâsikh wal-mansûkh). Cette remarque est importante pour réfuter, aujourd'hui, le dogme de l'intangibilité des normes juridiques définies par des juristes en des temps et des contextes socioculturels sans rapports avec les nôtres aujourd'hui.

La construction psycholinguistique de la croyance et son rôle dans l'organisation et les conduites du sujet humain dépendent largement de la fécondité du champ intellectuel où se pense et s'exprime la vie religieuse. Dans le cas de « l'islam », nous savons que le champ intellectuel n'a cessé de s'appauvrir du 13^{e} au 19^{e} siècle ; le travail de réactivation de la pensée classique à l'aide de fragments d'une modernité toujours suspectée pendant « l'âge libéral » ou Nahdha (1830-1940), s'est avéré éphémère et superficiel quand les mouvements nationalistes de libération ont pris le contrôle du champ politique, social et culturel. Le discours islamique – pas seulement islamiste – actuel, toujours indifférent à l'histoire critique de la pensée, ne

tient guère compte de ces données historiques tant il reste prisonnier des préoccupations normatives et militantes; pas plus qu'il n'intègre l'idée également historique, que toutes les constructions doctrinales et éthico-juridiques remontant à ce qu'on nomme l'âge d'or de la pensée islamique, sont enfermées dans l'espace cognitif médiéval et ne peuvent, de ce fait, être réactivées qu'après une confrontation rigoureuse avec les acquits incontournables de la modernité intellectuelle auxquels s'ajoutent désormais les défis bien plus redoutables de la mondialisation. Ces remarques apparaîtront triviales à tout historien habitué à réfléchir dans le cadre de la connaissance historique critique; mais on sait que celle-ci demeure pratiquement absente, mal transmise, ou intellectuellement inopérante même dans les sociétés fortement travaillées par la rationalité moderne. C'est dans ces sociétés produites par la croyance en un progrès indéfini de la science et des pouvoirs qu'elle procure qu'on commence à reconnaître la nécessité de mieux confronter la raison aux forces telles que l'irrationnel, le merveilleux, le fantastique, l'inconscient, l'inconnaissable, l'insondable ... qu'elle a cru avoir maîtrisé ou pouvoir dédaigner. En même temps qu'elle construit une nouvelle citadelle imprenable grâce à de nombreuses découvertes et des succès technologiques de plus en plus spectaculaires, la raison nouvelle travaille, il est vrai, à sa propre hygiène pour ne pas s'enfermer dans d'autres certitudes fragiles et illusoires[1]. Elle ressasse que partout, le fonctionnement de l'imaginaire social reste conditionné par des forces obscurantistes, des croyances fantasmatiques, des cohérences aventureuses toujours renaissantes, mal contrôlées, peu ou pas élucidées ; l'engouement pour les religions asiatiques, le succès des sectes et des mouvements communautaristes, les dérives idéologiques des revendications nationalistes et identitaires à l'échelle mondiale sont autant de signes de faiblesse, d'inadéquation, voire de démission d'une raison à la fois conquérante, sceptique, relativiste et indifférente aux guerres civiles, au désordre sémantique, aux crises multiples qu'elles impose à toutes les sociétés non occidentales. En tout cela, elle va plus loin encore que la raison des Lumières qui avait relégué les mythologies, les superstitions, les magies, les archaïsmes, les sous-développements matériels et mentaux chez les peuples primitifs, les sociétés traditionnelles, y compris celles qui ont bénéficié des héritages méditerranéens au temps de l'islam classique. Dans les vides et les angoisses générés par le travail simultané de ces forces

(1) Voir *L'irrationnel. Menace ou Nécessité ?* Textes réunis et présentés par Thomas Ferenczi, Seuil 2000.

complexes, vient se réactiver et se réhabiliter un religieux ambigu, aux faces multiples, aux fonctions imprécises allant de la violence négatrice de l'humain au soulagement des exclus, privés de toutes les formes de l'espérance. Peut-on parler encore de fait religieux et de religions au sens des théologies classiques alors que, sous nos yeux, religions et théologies se désintègrent, se recomposent, négocient des compromis avec les pouvoirs séculiers ?

Pour avancer dans la compréhension des problèmes et des données qu'on vient d'exposer, on s'arrêtera à 5 niveaux d'expression et d'élaboration du fait religieux en général, en insistant sur les notions en amont parce qu'elles conditionnent l'émergence, l'articulation et le fonctionnement de toutes les religions particulières: le niveau anthropologique; le niveau sémiologique; le niveau sociologique; le niveau politique; le niveau historique. Caractérisons brièvement chacun de ces niveaux:

1) Le niveau anthropologique .

Toutes les religions – y compris les grandes idéologies contemporaines appelées religions séculières – utilisent pour leurs expressions diverses et changeantes les outils anthropologiques suivants:

1-1) le récit mythique pour la mise en scène dramatique des Origines fondatrices d'un sens nouveau devant régler, éclairer, légitimer un Destin terrestre ouvert sur un Destin eschatologique nouveau; des Figures Symboliques Idéales (les prophètes, puis les saints dans le cas des religions monothéistes) incarnent dans leurs biographies spirituelles et leurs discours paradigmatiques et paraboliques les valeurs et les conduites offertes à la contemplation et à l'imitation pieuse des fidèles;

1-2) le sacré qui assigne une valeur éminente, irréductible, insondable à l'espace-temps de tout accomplissement religieux en situant toutes les pensées et toutes les conduites entre le pôle du sacrilège qui détruit le sacré et celui du sacrifice qui l'exalte et apaise les forces qui y sont attachées;

1-3) le rite qui fixe les gestes et les attitudes et les formules par lesquels les croyances et les non croyances s'incorporent, pénètrent dans le corps pour devenir des habitus échappant au contrôle rationnel et à toute révision éventuelle. En imposant une répétition stricte, individuelle et/ou collective, en des temps et des espaces sacralisés, le rite façonne l'ensemble de la condition humaine et différencie les communautés en liant la vérité des croyances à des gestes, des formules, des lieux, des objets physiques spécifiques à chaque religion. C'est ainsi qu'a près avoir ordonné aux

musulmans de se tourner vers Jérusalem pour prier, le Coran rétablit la Ka'ba dans sa fonction rituelle ancienne de lieu de culte (2, 136/142); de même, l'institution du vendredi comme jour de prière collective pour les musulmans s'inscrit dans la rivalité mimétique avec les juifs et les chrétiens qui s'étaient déjà différenciés par le choix du samedi et du dimanche. La ritualisation poussée des moments essentiels de l'existence (naissance, circoncision, mariage, mort) accentue l'emprise des codes juridico-religieux et des systèmes de croyances et de non croyances qui soudent les membres de la communauté religieuse. Si j'insiste sur ces données décisives dans la formation des mentalités et la mise en place de réflexes individuels et collectifs, c'est parce qu'on les minimise, on les oublie ou met entre parenthèses dans les discours de revendication de la libération des femmes. On ne perdra pas de vue que les femmes précisément ont intériorisé et perpétué dans leurs cultures propres - une mémoire féminine différenciée de celle des hommes - des rituels, des croyances qui demeurent en tension avec ceux de l'islam « orthodoxe » parce qu'ils sont antérieurs à lui. C'est pourquoi il est nécessaire de revenir à la base anthropologique des religions pour comprendre que les rites et les croyances instaurées par elles ne sont que des modalités écologiques, sémiologiques, historiques de moyens d'expression et de réalisation communs à la condition humaine.

1-4) Le merveilleux est une autre dimension essentielle, fondatrice de toute expression et réalisation religieuses de l'existence humaine. J'en ai longuement traité pour ce qui concerne le Coran (cf. mes Lectures du Coran, 2e éd. Tunis 1991). Le merveilleux dont il s'agit est évidemment un outil de la création littéraire en général; il est lié à l'imagination créatrice et nourrit l'imaginaire poétique qui est également à l'uvre dans le discours religieux. Le merveilleux instrumentalisé dans le discours religieux ne se confond ni avec l'émerveillement (*'ajab*) ou « perplexité qui s'empare de l'homme par suite de son incapacité à connaître la cause de telle chose ou la façon d'agir sur elle ou dont la chose agit sur lui », ni avec l'étrange (*gharîb*), ou « tout phénomène merveilleux qui arrive rarement et s'écarte des habitudes connues et des spectacles courants » (les définitions sont de Qazwînî, mort en 682/1283 dans son *'Ajâ'ib al-makhlûqât*). On voit que l'étrange et l'émerveillement sont conceptualisés par la raison analytique, déductive, argumentative, logocentriste; la catégorie du merveilleux visée ici détermine ce que G. Durand a appelé « les structures anthropologiques de l'imaginaire » et tout ce « Monde imaginal » qu'Henry Corbin a décrit chez Ibn 'Arabî et les Spirituels shî'ite. Le merveilleux est inséparable du récit mythique qui transfigure - confère au réel extérieur des figures visibles par

l'il intérieur du cur ou de l'âme - l'ensemble du monde physique et des faits de l'existence concrète en supports métaphoriques et symboliques (les âyât du Coran par exemple) de l'expérience humaine du divin. La connaissance savoureuse et contemplative ainsi élaborée ne s'oppose pas nécessairement à celle construite par la raison logocentriste; elle en diffère par les voies et outils de sa genèse, par les finalités de ses contenus, par la configuration psychologique qu'elle confère à la personnalité de ses producteurs et de ses usagers. Historiquement, cependant, il y a toujours eu un conflit aigu entre le réalisme ontologique revendiqué par la raison littéraliste, logocentriste, historiciste pour tout discours religieux et le symbolisme hyperbolique, intérioriste, initiatique, gnostique d'une imagination confondue avec l'imaginaire fantasmatique. Ce conflit est bien connu dans la pensée islamique sous l'opposition zâhir/bâtin; il a généré des clivages doctrinaux perpétués jusqu'à nos jours; ici encore, du point de vue qui nous occupe - l'émancipation de la condition féminine - il faut retenir une donnée capitale propre aux religions qui n'ont pas encore affronté les épreuves de la critique moderne de la connaissance: depuis que la philosophie et l'histoire - problème à la manière d'Ibn Khaldûn ont été expulsées du champ intellectuel de la pensée islamique, les effets de vérité engendrés par la raison littéraliste et l'imaginaire fantasmatique se sont additionnés pour produire des contextes socioculturels qualifiés globalement d'islamiques, alors qu'il s'agit de formations idéologiques obscurantistes que les sciences sociales, prisonnières de catégorisations rationalistes a priori, n'ont pas su encore déconstruire. Il s'agit de montrer, en particulier, comment la catégorie du merveilleux pervertie en source de représentations fantasmatiques et la raison littéraliste mise au service des manipulations arbitraires des âyât totalement arrachées au discours originaire de structure mythique, ont conduit à la généralisation du désordre sémantique actuel, lui-même érigé en fondement « religieux » de toutes les violences meurtrières. Dans de tels contextes où les violences structurelles mises en place dans les mentalités par des siècles de reproduction rituelle de traditions sacralisantes soustraites à toute critique, éclatent en violences physiques dévastatrices, les femmes, déjà sujettes dans toutes les cultures à toutes les formes de domination, découvrent, une fois de plus, à quel point elles sont demeurées, au sein d'une modernité rêvée, « l»es esclaves des esclaves .

2) Le niveau sémiologique .

Si les religions ont joué un rôle si déterminant dans l'évolution et le fonctionnement de toutes les cultures, c'est parce qu'elles utilisent une

profusion de signes empruntés à tous les systèmes sémiologiques: au-delà du langage, médiateur universel, il y a le langage du corps, la danse, la musique, l'habillement, la nourriture, la cuisine, l'architecture, l'urbanisme, l'ordre social, l'ordre économique, l'ordre politique, l'ordre juridique, l'environnement naturel, les liens avec le microcosme et le macrocosme. L'étude du langage comme système de signes a permis de généraliser la théorie critique du signe à l'ensemble des systèmes sémiologiques. Or les religions n'ont pas encore intégré dans leurs constructions théologiques toutes les conséquences de l'analyse sémiotique et sémiologique pour une révision philosophique de ce qu'elles continuent de nommer le sens et la vérité. L'objectif de cette révision est de problématiser la question du sens : faut-il continuer à accepter un sens transcendant donné par Dieu dans une révélation et que la raison reçoit avec humilité en déployant toutes ses ressources non pour le discuter, en vérifier la validité, mais pour le faire fructifier en une éthique, une politique, un droit, une spiritualité ? Ou doit-on, au contraire, suivre la voie de la voie de la raison moderne qui a conquis son autonomie par rapport à la raison religieuse et qui proclame que le sens résulte toujours d'une articulation linguistique et d'une construction sociale; c'est pourquoi le sens ultime n'est jamais donné; aussi loin qu'on remonte pour désigner un Signifié dernier, on retrouve des genèses et des constructions dont des fragments, ou des « gravats » , selon une riche métaphore filée de Cl. Lévi Strauss (« le mythe est un palais idéologique construit avec les gravats d'un discours social ancien »; cf. une illustration de cette définition dans ma Lecture de la sourate 18 in Lectures du Coran, op.cit.).

On voit que la confrontation est cruciale: de l'option choisie - pour le sens-Vérité donné ou le sens généré et construit sous les pressions de l'action sociale-historique - résulteront une philosophie, un modèle d'action historique, une culture, une civilisation, donc une configuration psychologique et psychique différente de la personne-individu. Concrétisons ces enjeux par l'exemple du « foulard islamique » qui a secoué à deux reprises l'Etat, la société, le peuple et jusqu'à la conscience historique français. En outre, cet exemple nous ramène plus directement à notre sujet : l'émancipation de la femme en contextes islamiques.

Le foulard et plus généralement le voile imposé à la femme dans certaines cultures, est un signe qui renvoie à la sémiologie du vêtement. Quand la religion s'empare du signe, elle y ajoute une valeur sacrée sans supprimer, cependant, la possibilité pour les usagers de le décontextualiser pour lui assigner des fonctions propres au signal. C'est ce qui est arrivé à

Alger lors de la visite du Général De Gaulle pendant la guerre de libération: des femmes qui ne portaient pas habituellement le voile, sont sorties voilées pour manifester devant le représentant de la France la volonté d'indépendance du peuple algérienne en soulignant en même temps, une identité islamique que ce peuple, à ce moment précis, ne réclamait pas unanimement. La même démarche a été répétée en France même par de jeunes lycéennes; ici deux systèmes sémiologiques se sont heurtés de front au sujet du signe vestimentaire : la laïcité, valeur sacrée et sacralisante de la République instaurée par la mise à mort sacrificielle du roi Louis XVI, ne peut lire dans le « foulard » qu'une affirmation religieuse de portée blasphématoire dans l'espace de l'école républicaine; les jeunes lycéennes ont été conditionnées par une « éducation » islamiste qui a transformé des signes affectés de valeur religieuse par la tradition (voile, barbe, moustache, turban, etc.) en signaux à visée politique. Les protagonistes du conflit affirment une valeur religieuse elle-même fort discutable dès les origines du voile, là où l'analyse sémiologique dévoile la mobilité et la plurivocité des symboles, signes et signaux toujours livrés à la manipulation des acteurs sociaux.

On voit à quel point le concept de religion demeure sous analysé même dans une société comme la France qui se flatte d'avoir réussi sa sortie historique hors de toute forme de religiosité. On ne remonte pas en amont du religieux pour définir, comme on vient de le faire, les outils conceptuels, les valeurs, les procédures cognitives, les attitudes mentales qui entrent dans la production et la composition du religieux. Celui-ci est bien une construction sociale toujours recommencée, réappropriée par des forces changeantes et des groupes ethnoculturels dont les sources d'inspiration et les objectifs divergent. Cela apparaîtra plus clairement dans les niveaux d'expression qui nous restent à examiner.

3) Le niveau sociologique.

Ce niveau a retenu l'attention des chercheurs plus que les deux précédents; on ne peut dire, cependant, que l'usage du terme islam a bénéficié des clarifications apportées par des présentations sociologiques qui restent discutables et insuffisantes. Pour la période classique, un exemple de la fécondité de l'approche sociologique des ex -pressions de l'islam vient d'être donnée dans l'opus magnum de J. Van Ess : Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra, vol.1-6, Berlin 1991-1995. Malheureusement, de tels travaux qui pourraient modifier la perception par les musulmans des origines concrètes de leur religion,

demeurent inaccessibles; et il est significatif que les institutions de recherche et les intellectuels ne se préoccupent pas de la traduction d'ouvrages aussi essentiels à une connaissance moderne de l'islam.

En ce qui concerne la période contemporaine, la ligne est difficile à tracer entre la description ethnographique de ruraux, nomades ou montagnards ou une enquête dite sociologique sur des milieux villageois récemment transplantés dans les grandes cités, ou l'émergence de nouvelles classes dans des sociétés effervescentes, soumises à des forces grandissantes de désintégration culturelle qui se traduit, notamment par une perte rapide de repères identitaires et l'expansion corrélative de conduites, d'imageries, de demandes populistes. A vrai dire, les bouleversements qui affectent toutes les sociétés où l'islam joue pour différentes catégories sociales, les rôles de refuge, de repère ou de tremplin depuis les années 1970 n'ont pas encore trouvé d'analystes capables d'adapter à des situations historiques et à des milieux sociaux spécifiques, des appareils conceptuels et des stratégies cognitives conçus dans et pour les sociétés inégalement travaillées par des fragments décontextualisés de la modernité.

C'est ainsi que les modes et les degrés de réception ou de rejet de la modernité dans les sociétés en question ne sont pas encore constitués en objets d'étude prioritaire. Cela permettrait, en effet, de s'interroger sur les types et les niveaux de modernité offerts; sur les canaux et l'efficacité de sa transmission; sur les différences de style et de cheminement des modernités d'expression anglaise, hollandaise, belge, allemande, française, américaine; sur le rôle des missionnaires catholiques et protestants dans la transmission non pas d'une modernité libératrice, mais de tensions non apaisées, de conflits non résolus entre religion et modernité, Eglise et Etat. On peut continuer cette énumération de problèmes non perçus, ou traités incidemment, sinon polémiquement dans le contexte des luttes anticoloniales. L'enquête suggérée ici englobe dans le même mouvement de l'analyse une anthropologie critique de la modernité dans ses lieux d'émergence, de transformation et d'action (les sociétés occidentales) et une sociologie également critique de la réception ou du rejet des types et des niveaux déjà énumérés. On pourrait alors en vis-à-vis identifier les transformations des expressions de « l'islam » dans les divers contextes où il est explicitement invoqué comme référence obligée dans la vie politique, économique, sociale et culturelle. La théorie sociologique d'une construction sociale - historique de la croyance recevrait une solide confirmation face au postulat théologique, toujours en vigueur, d'une distribution de la foi au gré du bon vouloir de Dieu (théorie du badâ' issue

du Coran). La foi elle-même dépend, pour ses expressions et ses manifestations concrètes, des cadres sociaux et des niveaux de culture où elle émerge, se consolide, se fige ou disparaît. Toutes ces observations prennent leur relief et révèlent leur portée pratique quand on examine le niveau politique.

4) Le niveau politique.

Ici, la littérature est pléthorique dans toutes les langues; mais elle traite surtout du fondamentalisme, de l'intégrisme, du radicalisme islamique, de l'islam politique en s'en tenant à la perspective de la courte durée, ou de l'histoire immédiate. Les problèmes de fond touchant à la théologie politique et à la philosophie politique sont traités séparément dans des ouvrages érudits consacrés à un auteur ou une période précise. Il y a à la fois une dispersion et un cloisonnement de l'information, une absence d'articulation entre les visions de la pensée classique et les positions militantes de la pensée contemporaine, une indifférence totale aux tâches urgentes que j'ai définies depuis 1984 pour une critique de la raison islamique. Des thèmes comme autorité et pouvoir, spirituel et temporel, religion et Etat, légitimité et légalité, Etat et société civile, individu, citoyen et personne, valeurs religieuses et valeurs démocratiques, etc., sont abordés dans des essais généralement descriptifs, narratifs, militants, apologétiques, avec un rare souci de cadrage théorique, de problématisation philosophique pour ouvrir de nouvelles perspectives à des évolutions très attendues. C'est ainsi qu'on n'a pas assez clairement montré que l'imbrication du religieux et du politique en contextes islamiques est dû moins à des exigences doctrinales contraignantes qu'à l'étatisation de la religion depuis l'arrivée des Omeyyades au pouvoir jusqu'à nos jours. Tous les Etats postcoloniaux se sont servis de la symbolique islamique avec des bonheurs divers pour combler leur déficit de légitimité; ils ont ainsi engendré les courants fondamentalistes qui se livrent à une surenchère mimétique sur le recours à l'islam « authentique » pour légitimer un pouvoir conquis généralement par la force ou des mises en scène électorales.

Les expressions actuelles de l'islam sont soumises à un double contrôle qui ne s'est jamais exercé avec la même rigueur et continuité dans les périodes antérieures à celle des Etats-Nations-Partis : au contrôle politique par le pouvoir en place, s'ajoute celui d'une opinion publique manipulée soit par le pouvoir, soit par l'opposition religieuse. Cela a engendré un nombre croissant de sujets et de débats refoulés dans le non dit, l'indicible, l'impensable et l'impensé . Tout le discours féminin entre dans ces 4

catégories; mais les hommes sont logés à la même enseigne dès qu'il s'agit de questions qui touchent à la profession de foi islamique, la 'aqîda orthodoxe telle qu'elle a été fixée notamment dans la ligne hanbalite et ash'arite pour les sunnites, ja'farite pour les shî'ite depuis le 4e/10e siècle (cf. La profession de foi d'Ibn Batta, édition et traduction H. Laoust, Damas 1967). Ces mécanismes de contrôle expliquent aussi l'ignorance également partagée par l'ensemble des catégories sociales - riches et pauvres, cultivées et populaires - au sujet de l'histoire de la pensée islamique: à l'exception d'une infime minorité, tous les « croyants » réfèrent à un noyau dur de croyances et de non croyances, d'obligations canoniques, de normes éthico-sociales agrémentées de commentaires apologétiques. C'est par référence à cet islam ahistorique, « incréé » comme le Coran lui-même, apparemment apolitique que les fidèles jugent de l'islamité d'une norme, d'une conduite, d'une solution, d'une opinion. Ainsi, se renforce une mémoire collective qui puise dans une tradition soumise à la pression historique de sélection, mais jamais encore à la critique moderne de sa genèse social-historique et de ses contenus.

5) Le niveau historique.

Je ne m'attarderai pas sur cet aspect parce que c'est le plus exploré surtout par l'érudition orientaliste. On connaît relativement bien les liens entre les grands changements historiques et l'évolution de ce qui est toujours appelé globalement l'islam. Autrement dit la contingence historique des doctrines et des croyances n'est pas toujours suffisamment soulignée pour montrer les fonctions de sacralisation (du califat par exemple, ou du temps ou de l'espace par l'apparition de nouvelles célébrations comme le Mawlid), de ritualisation, d'essentialisation, de substantialisation, de mystification de notions, de normes, d'institutions, de conduites, de visions qui sont vécues par les croyants comme des valeurs religieuses intangibles. L'écriture de l'histoire n'est pas assez purificatrice, désaliénante, démystifiante. Des sujets comme le sacré, la sainteté, la spiritualité sont rarement abordés dans une perpective historique à l'instar des travaux de Peter Brown sur la société et le sacré dans l'antiquité tardive. De telles recherches auraient aidé déjà à diminuer l'imbrication du profane et du religieux, du temporel et du spirituel dans les modes de perception du monde et de l'histoire forgés et imposés par des siècles de confusion et de projection systématique du religieux. (Pour plus de développements sur ce point, je renvoie à mon étude Transgresser, déplacer, dépasser, in L'œuvre de Cl. Cahen, Lectures critiques , Arabica 1996, 1).

On a déjà indiqué comment toute pensée religieuse utilise dans ses constructions doctrinales une stratégie d'annulation de l'historicité. Dans le cas de la pensée islamique, l'une des plus riches illustrations de cette attitude constante est fournie par le débat sur la question du Coran créé. Introduit par les Mu'tazilites, ce débat a opposé les partisans d'un Coran créé dans sa forme matérielle, ce qui permet son insertion dans une certaine historicité et sa reprise aujourd'hui dans le cadre plus large de la modernité; les partisans du Coran incréé, coéternel à Dieu, supra historique et soustrait à tout questionnement sur le comment (théorie du bilâ kayf). On sait que c'est cette dernière position qui s'est imposée depuis l'intervention du calife Al-Qâdir au 5e/11e siècle. L'évolution des cadres sociaux de la connaissance dans les contextes islamiques depuis le 11e siècle n'a pas permis de réactiver un débat si prometteur; la tentative de Muhammad 'Abdu à la fin du 19e siècle a avorté avec la censure exercée même par son soi disant disciple Rachid Ridha.

La longue période dominée par le pouvoir ottoman (1453-1924) a été longtemps présentée comme décadente par rapport à l'âge d'or de la civilisation islamique. De nombreux travaux ont corrigé cette vision; mais ils n'accordent pas assez de place à l'émergence de deux fortes expressions également ahistoriques de l'islam; l'une officielle, fortement étatisée et cependant pauvre en productions intellectuelles novatrices; l'autre populaire, régionale très mêlée aux langues, cultures et croyances locales. Ces deux expressions sont importantes parce qu'elles ont contribué à la genèse historique des formes et des niveaux d'expression de l'islam actuel. C'est pourquoi elles doivent étudiées non par comparaison au passé brillant pour parler de décadence, mais du point de vue d'une sociologie de la réception, du rejet, de l'oubli des uvres classiques, avec les conséquences que cela entraîne pour la période contemporaine. La même enquête doit être étendue aux contextes asiatiques et africains.

Ce rapide parcours permet de fixer une stratégie d'intervention en vue d'une émancipation de la condition féminine en contextes islamiques:

1) Puisque le passage par le noyau dur de l'islam ahistorique a été rendu inévitable par les forces politiques et sociales, il importe de déplacer le débat de la sharî'a confondue avec les codes juridiques au statut cognitif du corpus coranique. Il ne s'agit pas de se disputer à perte de vue sur les exégèses reçues ou nouvelles des versets; cette opération est seconde par rapport à la redéfinition du concept de Révélation. Pour être plus facilement accepté ce travail doit englober les conceptions juive et chrétienne de la Révélation. Plutôt que de reprendre les définitions héritées dans chaque communauté depuis le Moyen Age, on partira des données fournies par les 5 niveaux d'expression du religieux tels qu'on vient de les

présenter. Ce sont là, dira-t-on, des sujets refoulés dans l'impensable et l'impensé, comme on l'a signalé. Un des combats qui incombe aux femmes parce qu'elles sont plus motivées que les hommes, est d'imposer la liberté d'expression et de publication dans le domaine de l'éducation et de la recherche. Cette conquête est antérieure stratégiquement à celle de l'abolition des codes de la famille qui n'intègrent pas la notion philosophique et juridique moderne de l'individu-citoyen-personne (je commenterai ultérieurement ces trois concepts liés par des traits d'union : elle est antérieure parce qu'elle englobe l'ensemble des activités intellectuelles, culturelles, scientifiques et éducatives qui permettront de hâter l'émancipation des femmes et d'en intégrer les conséquences dans un nouveau modèle d'action historique.

2) Si l'on parvient à déplacer la question de la Révélation vers l'étude des mécanismes de production du sens et de la construction socioculturelle des croyances dans toutes les cultures humaines, la sharî'a dérivée du Coran et du Hadîth selon le système cognitif médiéval, recevra à son tour un nouveau statut dans la sphère des normes éthico-juridiques. Cette définition de la sharî'a renvoie à un programme précis de recherche et d'élucidation. On partira de l'idée que la Révélation comme Parole de Dieu ne nous est accessible qu'à travers des corpus de textes recueillis dans des conditions historiques dont la reconstitution exacte dépend de l'historien, non du théologien. Dans les trois traditions juive, chrétienne et musulmane, les corpus résultent d'un travail lent et aléatoire de collection, de sélection, de consignation et, finalement, de clôture définitive des recueils qui deviendront des Livres ou Ecritures saintes. Dans tous les cas, nous sommes ainsi renvoyés à des problèmes de lecture de textes qui représentent des fixations par écrit de discours initialement oraux. Pour le linguiste moderne, il y a là un ensemble de conditions théoriques d'accès au sens qui n'ont pas été perçues par les exégèses traditionnelles. Cela explique la nécessité, aujourd'hui, de reprendre à nouveaux frais, ce que je viens d'appeler l'étude des mécanismes de production du sens et de construction socioculturelle des croyances. Surgit alors la seconde question épineuse dans la redéfinition historique et théologique de la sharî'a: la théorie des Usûl al-fiqh - Sources-fondements de la Loi religieuse - articulée par Shâfi'î (m.820), reprise et élargie par différents auteurs jusqu'au 14^{e} siècle, exige elle aussi une reprise critique tenant compte à la fois des résultats de l'enquête sur le statut cognitif de la Révélation, sur l'authenticité et l'analyse de contenu des corpus de Hadîth, sur la validité procédurale de l'ijmâ' (consensus) et du raisonnement par analogie (qiyâs). Les juristes ont

déjà établi que les spéculations théoriques des Usûl n'ont pas nécessairement conditionné l'élaboration des normes du droit positif (fiqh). Il reste, cependant, que l'étude des Usûl a façonné et enraciné, grâce aux idées de l'ijtihâd et de l'istinbât, ou effort intellectuel pour déduire des textes sacrés les catégorisations divines du bien et du mal, du vrai et du faux, une perception divine de la Loi. Cette perception est renforcée, dans les contextes idéologiques contemporains, non pas par une reprise moderne de la visée théorique des Usûl, mais par l'autopromotion de sermonneurs populaires, de 'ulamâ' officiels, de gestionnaires improvisés du sacré, au rang de docteurs autorisés à énoncer et faire appliquer ce qu'on nomme toujours la sharî'a et non plus fiqh (choix stratégique nécessité par le souci d'autopromotion). C'est là que s'opère, au niveau psycho-sociologique, la rupture décisive entre religion comme expérience spirituelle du divin et le code éthico-juridique transformé en signaux identitaires mécaniquement observés par des groupes et des catégories sociaux en voie de recomposition.

3) La troisième étape dans ce parcours de désaliénation des esprits et de libération des mentalités sera consacrée au réexamen critique de la valeur morale et de la norme juridique à la lumière des enseignements de l'anthropologie juridique, de la philosophie morale et de la philosophie du droit. Notons que ces trois disciplines sont encore pratiquement absentes de la pensée islamique contemporaine : leurs enseignements, leurs problématiques, leurs visées cognitives constituent l'impensé de la pensée islamique d'aujourd'hui. Bien plus, si le courant qui se développe sous le nom d'islamisation de la science parvient à gagner du terrain, il rendra pour longtemps impensables les nouveaux espaces du pensable sans cesse élargis par la recherche actuelle.

L'anthropologie juridique et la philosophie du droit sont deux disciplines encore peu répandues même dans les Universités d'Occident. C'est que le droit positif avance impérieusement sans entrave depuis qu'il s'est libéré de la tutelle théologique et même métaphysique. La philosophie du droit et le philosophie morale deviennent des jeux de l'esprit que le juriste de métier ne consentira à pratiquer que dans la mesure où ils peuvent être intellectuellement séduisants. L'anthropologie juridique est, en fait, une ethnologie, voire un chapitre de l'ethnographie des murs et coutumes de sociétés archaïques. Pourtant l'excision des filles se pratique dans les banlieues européennes et donne lieu à des procès. Une anthropologie appliquée s'impose avec une urgente nécessité en contextes islamiques pour légitimer, dans les mentalités archaïques et traditionnelles, le passage de coutumes et croyances ancestrales au droit moderne de l'individu-citoyen-

personne. C'est une éducation de base pour une meilleure réception de la culture et de la pratique démocratiques.

La philosophie morale n'a été illustrée par aucune uvre marquante en contextes islamiques depuis la publication du Traité d'Ethique de Miskawayh (m.1029) (voir ma traduction annotée en français, Damas 2 éd. 1988). La perte de cette discipline telle que Miskawayh l'a conçue (ouverte à la philosophie, aux sagesses anciennes, à l'histoire, aux valeurs religieuses) est très préjudiciable à la pensée religieuse, politique et juridique. Que la pensée islamique ait négligé cette direction de la réflexion critique sur la valeur morale est un nouvel indice de son repliement exclusif sur une norme religieuse donnée à percevoir comme d'origine divine, sans autoriser par ailleurs la recherche qui démontrerait que cette perception n'a pas de fondements objectifs. Je ne dis pas qu'il suffirait de reprendre le travail de Miskawayh pour réactiver une réflexion sur les fondements, aujourd'hui, de la valeur morale; je songe plutôt à la voie de l'enquête généalogique inaugurée par Nietzschéen, élargie ensuite par les historiens. La redéfinition des fondements d'une morale universalisable et non plus limitée aux cadres fermés d'une communauté religieuse, ou nationale, voire à des groupes éthno-culturels jaloux de leurs identités, pénètre aujourd'hui dans les facultés de médecine, dans les laboratoires de biologie, de physique et de chimie; c'est là, en effet, que la notion de personne humaine est exposée à des dangers extrêmes et exige des interventions lucides et urgentes du législateur.

S'est-on jamais demandé quelle notion de personne est sous-tendue dans le discours coranique, dans le Hadîth qui récapitule une longue mémoire collective, dans le droit positif enfin? Il ne suffit pas de rassembler des textes dits universels en les arrachant au système de pensée qui en conditionne la compréhension et la portée pour proclamer, comme on l'a fait, une « déclaration islamique des droits de l'homme ». On ne peut non plus disserter sur les progrès théologico-juridiques qu'autorise le riche concept de Maqâsid al-sharî'a - les fins visées par la Loi religieuse - travaillé par Shâtibî (m.1388), sans souligner que la raison juridique ne s'émancipe pas de la clôture dogmatique des textes sacrés : nous restons dans l'espace mental médiéval qui se distingue de celui de la modernité par l'autonomie totale de la raison par rapport au donné révélé. C'est dire qu'une critique de la philosophie du droit demeure nécessaire; mais sa pratique fructueuse dépend de tous les parcours précédemment décrits. Ainsi, le débat sur la notion de personne continue à diviser ceux qui défendent la vocation spirituelle de la personne privée dans le sens des promesses religieuses du

salut, et ceux qui s'en tiennent aux droits qui protègent l'individu-citoyen dans l'espace public géré par l'Etat de droit laïc. C'est en raison de ce clivage doctrinal que l'Eglise catholique comme l'Arabie Saoudite n'ont pas signé la Déclaration universelle des droits de l'homme faite par l'O.N.U. en 1948; l'Eglise catholique de France n'avait pas signé non plus celle de 1789. Cette opposition revient régulièrement dans les réunions internationales comme celle du Caire sur la démographie (1994) et celle de Pékin sur les femmes (1995). Le débat demeure obscur parce qu'on n'a guère progressé dans la définition des rapports entre personne, individu, citoyen; espace public, espace privé; religion et société, religion et Etat, spirituel et temporel confondu souvent avec la séparation juridique de l'Eglise et de l'Etat.

CONTRIBUTION DES FEMMES A LEUR ÉMANCIPATION .

On peut considérer que je n'ai pas directement traité du statut juridique des femmes et des conditions de la libéralisation des codes en vigueur dans les sociétés qui se réclament du modèle islamique. Je n'ai pas voulu effectivement enfermer d'emblée l'analyse et la réflexion dans ce que j'ai appelé la clôture dogmatique. Les codes classiques reconnus comme orthodoxes et ceux d'aujourd'hui s'inscrivent à l'intérieur de l'espace mental médiéval et des orthodoxies perpétuées sans critique jusqu'à nos jours. Les stratégies de sortie de cet espace s'appliquent à toutes les sociétés du Livre-livre, aux hommes comme aux femmes. Sans doute, les femmes ont-elles plus à revendiquer que les hommes; mais leur combat pour ces conquêtes particulières devraient s'inscrire d'emblée dans la perspective globale d'une émancipation de la condition humaine. C'est pourquoi, il me semble urgent et décisif qu'un grand nombre de femmes s'engagent dans le programme de recherche, de réflexion critique et d'action que je viens de tracer. L'action pour elles consiste à réclamer les ajustements nécessaires dans le système éducatif et les programmes d'enseignement et de recherche aux Universités les orientations, les disciplines, les sujets, les thèmes, les problématiques qui donnent une place centrale aux statuts, aux fonctions, aux rangs assignés arbitrairement aux femmes par les hommes. Est-il admissible que si peu de femmes soient spécialisées dans l'étude de la pensée islamique, alors que la médecine, le droit et même les sciences exactes en attirent davantage ? Il est vrai que la pensée islamique abordée avec des outils modernes demeure, paradoxalement, une discipline peu choisie parce que l'enseignement en a été longtemps confié aux Universités traditionnelles ou à des facultés de théologie isolées des départements de sciences sociales.

J'ai sous les yeux un livre collectif intitulé Women and politics in the

Third World, édité par une femme Haleh Afshar, Routledge, London 1996. Toutes les contributions montrent l'engagement croissant des femmes dans le combat politique; mais elles confirment la carence que j'ai soulignée dans la participation au combat pour une révolution intellectuelle et culturelle qui permettrait de dépasser plus vite les difficultés et les incompréhensions nées d'une confrontation désordonnée entre des fragments de modernité et des expressions figées de l'islam politique. Les luttes autour du voile, du statut personnel, de l'égalité des droits civiques doivent sûrement être poursuivies; mais elles sont ponctuelles, fragmentaires et d'urgence inégales selon les pays : elles sont inévitables et productives en Iran en raison de la conjoncture politique et des enjeux religieux; le sont-elles autant en Turquie où la contrepartie laïque demeure importante ? Dans tous les cas, elles ne doivent pas détourner des efforts pour démystifier les opérations de sacralisation, de divinisation du droit parce qu'ils bénéficieront à tous les milieux musulmans et aideront à rendre de plus en plus inutiles les combats répétés à l'intérieur de la clôture dogmatique. Même en combinant les deux combats, la route vers une émancipation optimale de la condition féminine en contextes islamiques reste longue et ardue.

BLIOGRAPHIE (pour aller plus loin. On notera la prédominance de la production anglophone dans le domaine de l'histoire du fiqh et des Usûl al-fiqh. Je sais que cette production qui renouvelle considérablement les interprétations traditionnelles et les usages faits de la sharî'a, est quasiment ignorée du public musulman cultivé):

ASTINGTON, Janet Wilde: Comment les enfants découvrent la pensée, éd. Retz, 1999 (L'esprit comme somme mal définie et complexe d'états mentaux : besoins, désirs, émotions, intentions, représentations, raisonnements, mémorisations, imaginations ; l'auteur esquisse une théorie de l'esprit à partir de l'apprentis -sage des enfants)

CALDER, Norman: 1993: Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford, Clarendon Press.

CRONE, Patricia: 1987: Roman, Provincial and Islamic Law, C.U.P. ;

DOUMATO, Eleanor Abdella : Getting God's ear. Women, Islam and Healing in Saudi Arabia and the Gulf, Columbia University Press 2000

FRAADE, Steven D.: 1991: From Tradition to Commentary: Torah and its interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy, SUNY Press.

GOLDINGAY, John: Models for Interpretation of Scripture, Paternoster Press 1995;

GRAHAM, William: Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the sources, with special reference to the Divine Saying, or Hadîth Qudsî, The Hague, Mouton 1977.

GRAHAM, William: Beyond the written word. Oral aspects of Scripture in the history of religion, CUP, 1987;

HALLAQ, Wael B. : Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, Variorum 1992;

HALLAQ : A History of Islamic Legal Theories. An introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh, C.U.P. 1997;

HALLAQ : Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, Oxford, Clarendon Press 1993;

HENDERSON, John B., Scripture, Canon and Commentary: A comparison of Confucian and Western Exegesis, P.U.P. 1991

JACKSON, Sherman: Islamic Law and the State. The Constitutional jurisprudence of Shihâb al-dîn al-Qarâfî, Brill 1996

Journal of Islamic Law and Society : Leiden, Brill 1994...

JOHANSEN, Baber : Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh, Brill, 1999.

KOHLBERG, Etan, 1991: Belief and Law in Imâmî Shî'ism, Variorum 1991.

LAYISH, Aharon:(à paraître): Bedouin of the Judean Desert: Islamization of a Tribal society. A study based on Legal Documents of Arbitrators and Sharî'a court, (Les recherches de cet auteur sont spécialement centrées sur la tension Tradition scripturaire-Loi religieuse vs. traditions orales, coutumes, anthropologie du droit).

LEVERING, Miriam, ed.: Rethinking Scripture: Essays from a comparative perspective,SUNY Press 1989;

LUDEMANN, Gerd: The Unholy in Holy Scripture. The dark side of the Bible, Radius Verlag 1996; London 1997 ;

McCHESNEY, R.D.: Waqf in Central Asia: Four hundred years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889. P.U.P. 1991;

MAGONET, Jonathan: The subversive Bible, London 1997.

MAKDISI, G.: 1997 : Ibn 'Aqîl. Religion and Culture in Classical Islam, Edinburg U.P.

MAKDISI, Georges: Religion and Culture in Classical Islam, E.U.P. 1997;

MALLAT, Shibli: 1993: The Renewal of Islamic Law, C.U.P.

MASUD, Muhammad Kh., MESSICK, Brinkley, POWERS, David ed.:1996: Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas , Harvard University Press.

MASUD, M.Kh.:1995: Iqbâl's Reconstruction of Ijtihâd, Lahore, Iqbal Academy.

NOTH, Albrecht: The early Arabic historical Tradition; A source critical study, 2e ed. with L.I. Conrad, Prince. 1994.

NYIRI, J.C.: Tradition and individuality, Dordrecht 1992;

PEARL, David: 1979: A Text book on Muslim Law, London.

PETERS, F.E.: Muhammad and the origins of Islam, SUNYP, 1994.

RAWLS, John: Political liberalism,

NASIR, Jamal, 1990: The Islamic Law of personal Status, 2nd ed. London Graham and Trotman.

PANDOLFO, Stefania: Impasse of the Angels, University Chicago Press 1997.

PATTON, Laurie L., ed.:1994: Authority, Anxiety and Canon: Essays in the Vedic Interpretation, SUNY.

POWERS, David, 1986: Studies in Qur'ân and Hadîth: The formation of the Islamic Law of Inheritance, Berkeley, UCP.

RIPPIN, A., ed. 1988: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân, Oxford, Clarendon Press.

ROSEN, Lawrence,1989: The Anthropology of Justice. Law as culture in Islamic Society, C.U.P.

RUBIN, Uri, 1995: The eye of the beholder. The life of Muhammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis, Princeton, The Darwin Press.

SERJEANT, R.B.: Customary and Sharî'a Law in Arabian Society, Variorum, 1991.

STEWART, D. J., JOHANSEN, B. SINGER A. 1995: Law and society in Islam, Princeton;

The states of "theory". History, Art and critical Discourse, ed. by D. CARROLL, Columbia U.P. 1990.

VANSINA, Jan: Oral Tradition as History, Wisconsin Press 1985;

WANSBROUGH, John, 1978: The sectarian milieu, O.U.P.

WARNKE, Georgia: Justice and interpretation, MIT Press, Cambridge 1993.

WEINSTEIN, Fred: History and theory after the fall, an essay on interpretation, Chicago 1990

WEISS, Bernard: The search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-dîn al-Amidî, Salt Lake City 92

WHEELER, Brannon M.: Applying the Canon in Islam. The Authorisation and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafî scholarship, SUNY 1996;

WHITE, J. B.: Heracles' Bow : Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law. Madison, U. Wisconsin P. 1985 ;

WHITE, J. B.: Justice as translation: An essay in Cultural and Legal Criticism. U. of Chicago Press 1990.

WILD, Stefan, ed.: The Qur'ân as text, Leiden, Brill 1996.

WILSON, Robert: Genealogy and History in the Biblical World, Yale U.P. 1977;

WOODMAN, A. J.: Rhetoric in classical historiography, Croom Helm London 1988;

(En Français):

GISEL, Pierre :La théologie face aux sciences religieuses, Genève 1999.

HALBWACHS, Maurice : La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective, Paris 1941.

HERVIEU-LEGER, D.: La religion pour mémoire, Cerf 1993

IOGNA-PRAT, Dominique : Ordonner et exclure. Cluny et la Société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, Aubier 1998 ; (faire la critique de notre propre préhistoire pour se donner de l'autonomie de pensée ; la division histoire culturelle, histoire religieuse n'a pas de sens avant le 13^{e}, voire le 17^{e} s. ; la pratique non critique de l'historiographie dans les sciences sociales empêche de conceptualiser ; la bibliographie est devenue un boulot dément : on cite des travaux inscrits dans une tradition qu'on ne prolonge pas).

LACOSTE, J. Yves : Dictionnaire de théologie, PUF 1998 ;

LAMBERT, Jean: Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes, Cerf 1995

LAOT, Laurent : La laïcité, un défi mondial, Paris 1998.

الخطاب حول المرأة بين المناضل والشيخ والزعيم

تونس نموذجاً

محمد الحداد

١) المناضل والشيخ والزعيم

تتمتع تونس منذ عقود بأفضل تشريع يضمن حقوق المرأة بين مجموع الأقطار العربية، من خلال «مجلة الأحوال الشخصية» التي صدرت بعد أشهر قليلة من الاستقلال[١] والتي أصبحت ثابتاً من الثوابت الوطنية. وهي لئن لم تبلغ الدرجة المرجوة من تحقيق المساواة القانونية الكاملة بين الرجل والمرأة فإنها ما فتئت تنقح وتعدل في الاتجاه الإيجابي منذ صدورها إلى الآن[٢]. ولعلها تواصل تطورها إلى أن تكرس نهائياً مقتضيات الدستور التونسي نصاً وروحاً باعتباره لا يفرق بين الرجل والمرأة في مجال المواطنة، وتثبت بالمناسبة أن المجتمعات الإسلامية قادرة على أن تبلغ الأفق الإنساني في مجال حقوق المرأة إذا توفرت الإرادة السياسية الصادقة والإجماع الوطني حول القضايا الأساسية.

على أن صدور «مجلة الأحوال الشخصية» ثم صمودها أمام الحملات المتكررة للمحافظين ثم الأصوليين لم يكن من قبيل الصدفة، كما أن

(١) صدرت في ١٣/ ٠٨/ ١٩٥٦ ونُشرت بالرائد الرسمي التونسي عدد ٦٦ في ٢٧/ ٠٨/ ١٩٥٦ ودخلت أحكامها حيز التطبيق مع بداية سنة ١٩٥٧.

(٢) أدخلت على الصياغة الأولى لمجلة الأحوال الشخصية عدة تعديلات سنوات ١٩٥٨- ١٩٥٩- ١٩٦٢- ١٩٦٤- ١٩٦٦- ١٩٨١- ١٩٩٣. يراجع تفصيل ذلك في: الرصيد القانوني لحقوق المرأة في تونس. منشورات مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة. تونس ١٩٩٩.

تونس لم تكن مهيأة أكثر من المجتمعات العربية الأخرى لتحقيق هذا المكسب. يبدو، على العكس، أن الانطلاقة كانت متأخرة، وقد اشتكى الطاهر الحداد في بداية الثلاثينيات من أن تونس تتميز عن الشرق بأنها لم تتقدم قدر ذرة في النهوض بالمرأة وأن التونسيين معرضون تماماً عن هذا الموضوع[٣]. لكن بعد أقل من ثلاثين سنة قلب الزعيم الحبيب بورقيبة (١٩٠٣-٢٠٠٠) الصورة جذرياً، ولا يمكن فهم هذه الطفرة إلا من خلال استعراض المسار الطويل الذي قطعته قضية المرأة في تونس منذ القرن التاسع عشر، ومن خلال متابعة خطابين احتويا الحديث حول المرأة، وهما الخطاب الفقهي التفسيري والخطاب الاجتماعي المناضل. وقد بلغ التنافس بين الخطابين ذروته عند صدور «مجلة الأحوال الشخصية»، إلا أننا لن نتوقف طويلاً حول هذه المجلة وأحكامها، بل نودّ تعميق الاهتمام بالمشاكل التأويلية التي أثارتها قضية المرأة في المجتمعات الإسلامية دون المشاكل القانونية[٤]، وما تزال هذه المشاكل مطروحة إلى الآن.

ولقد عملنا في العديد من الدراسات السابقة على إثبات ما يلي[٥]:

أولاً، إن قضية المرأة في المجتمعات الإسلامية يمكن التطرق إليها من زوايا عديدة، والزاوية التأويلية هي التي لم تحظ إلى حد الآن بالاهتمام الكافي. فمن الموانع الرئيسية لاستقرار فكرة المساواة أن المرأة علامة لغوية في خطاب الفواعل الاجتماعيين وصورة ذهنية في وعيهم ما زالت مشدودة إلى أنظمة تأويلية قديمة متجمدة. ورغم أن الجانب القانوني ينبغي أن يحظى بالأولية، من جهة كونه الضابط المباشر لوضع المرأة في المجتمع، فإن الممارسة قد تظل مع ذلك دون مستوى القانون والتحرر الحقيقي للمرأة لا يتم إلا بتحرر الثقافة الجمعية من تلك الأنظمة التأويلية. إلا أن التحرر من تلك الأنظمة لا يتحقق بإلغائها بجرّة قلم مع بقائها مستقرة

(٣) الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع. تونس ١٩٨٩. ص ٥٠.

(٤) تتوفر دراسات عديدة حول القضايا القانونية التي تثيرها المجلة ويمكن بصفة خاصة مراجعة الإحالات البيبليوغرافية والتعليقات الثرية التي وضعها القاضي محمد الحبيب الشريف على نص مجلة الأحوال الشخصية.

(٥) يراجع:
- المرأة في العقد السياسي: حدود الخطاب الفقهي حول المرأة. ضمن: حفريات تأويلية (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢). صص ١٤١-١٥٥.
- التشكلات الخطابية: تحليل لامضموني للجدل الإسلامي الحديث حول المرأة. المصدر السابق، صص ١٥٦-١٩٢.
Statut de la Femme musulmane: Problème féministe, Problème herméneutique. Istituto per il Mediterraneo. Roma, 2002.

في الوعي الجمعي والشعور العميق، بل ذلك رهين دراسة تاريخيتها ومرتكزاتها المعرفية لفتح المجال لعلاقات جديدة بالذاكرة الجمعية وتجليات المقدس ومحرمات الجنس.

ثانياً، إن قضية الاجتهاد قضية تحمل مغالطات كثيرة، لأن الفتوى قديماً لا تستند إلى التجانس المنطقي أو البراعة الحجاجية، بل هي مرتبطة بالفقه خطاباً مؤسساتياً له طقوسه وآلياته. والفتوى أداء لغوي إنشائي performatif وينبغي أن يُنظر إليها من جهة كونها خطاباً ممأسساً لا قولاً فردياً يعبر عن مواقف شخصية(٦). وقد ضاعت طقوسها بتهميش المؤسسات الاجتماعية التي كانت تستند إليها، وتحولت وظائفها إلى المتصرفين الصغار في إدارة المقدس، حسب عبارة ماكس فيبر المشهورة، سواء أكانوا من موظفي الحكومات أم من مناضلي التيارات الدينية الجهادية. فتقديم الاجتهادات الحديثة أمر له مبرراته من الناحية الاجتماعية، لكن من الخطأ خلطه بالدراسة العلمية للظاهرات الدينية. فالأهم والأجدى من الناحية العلمية دراسة الأنظمة التأويلية، وهي دراسة لئن ارتبطت بالتراث الديني فإنها ليست دراسة دينية بل دراسة لغوية إبستمولوجية.

ثالثاً، إن الفعل الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية ثلاثة أقسام: الفعل الزعامي والفعل النضالي والفعل المعياري، وكل منها ينتج خطابات. الزعيم ينتج الخطابة السياسية والمناضل ينتج الأدب الاجتماعي. أما الفعل الثالث فهو الأقدم والأكثر رسوخاً وهو ينتج خطابات متعددة تحيط بالفواعل الاجتماعيين من كل جانب وتغمرهم بحضورها. فمن أنماط إنتاجه المختلفة، وهي تشترك جميعاً في المعيارية، الوعظ الديني الذي يزاحم الخطابة السياسية، والفتوى الدينية التي تزاحم القانون، وأساطير الذاكرة الجمعية التي تزاحم التاريخ. فالقضية ليست مواقف متصارعة وحسب، بل صراع بين أنماط خطابية تتنافس في توجيه الرأسمال الرمزي وإعادة توظيفه بهذا الاتجاه أو ذاك. يظل الفعل المعياري قوي الحضور ما دام الأكثر قدرة على تطويع اللغة، وهي الجزء الأهم من الرأسمال الرمزي، لإنتاج وعرض وتسويق هذه التنويعات المختلفة من الخطابات التي تتلاءم مع مختلف أنواع الطلب الاجتماعي. وسنرى مثلاً بمناسبة الحديث عن تفسير «التحرير والتنوير» أن هذا النص آسر باطمئنان القديم فيه ورسوخه، فهو مثل النخلة التي تتحدى بشموخها العواصف، فهذا سر قوته وسبب استمراره، وليس قوته في المحاجة أو براعته في تقديم حلول للنوازل.

(٦) محمد الحداد، حفريات تأويلية...، م م، خاصة ص ٢٧-٢٨.

لقد حللنا هذه المسائل في دراسات سابقة، أما في هذه الدراسة فإننا نكتفي بالإشارة إليها ونحن نستعرض تحول خطابين: الخطاب الفقهي الذي يتحول أدباً اجتماعياً مع الطاهر الحداد (١٨٩٩؟- ١٩٣٥)، والخطاب الفقهي الذي يتحول تفسيراً للقرآن مع الطاهر بن عاشور (١٨٧٩- ١٩٧٣).

والواقع أن هذين التحولين ليسا مخصوصين بالواقع التونسي، إنما يعبِّران عن اللحظتين الأساسيتين اللتين تميزان خطاب الإصلاح الديني عموماً: لحظة الانتقال من فقه النصوص إلى فقه الوقائع مع تأويل النص المقدس بهذا الاتجاه، ولحظة الارتداد من فقه النصوص إلى النص المقدس للتحصن من ضغط الوقائع. وقد درسنا سابقاً هذه الظاهرة المزدوجة من خلال الممثل الأبرز لخطاب الإصلاح الديني وهو محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥). فقد تدرج بين اللحظتين من خلال إبداع نوعين كتابيين، المقالات الاجتماعية التي نشرها في صحيفة «الوقائع لمصرية» بين سنتي ١٨٨٠- ١٨٨٢، والتفسير القرآني الذي درّس في الأزهر بين سنتي ١٨٩٩- ١٩٠٥. وقد امتدت اللحظة الأولى مع تلميذه الأول قاسم أمين (١٨٦٥- ١٩٠٥) من خلال كتاب «تحرير المرأة» وامتدت اللحظة الثانية مع تلميذه الثاني رشيد رضا (١٨٦٥- ١٩٣٥) من خلال الجزء المشترك من «تفسير المنار». وذلك قبل أن تحدث قطيعة مزدوجة: قطيعة قاسم أمين مع خطاب الإصلاح الديني وتوجهه نحو الليبرالية الاجتماعية كما يتجسد ذلك مع كتابه «المرأة الجديدة»، وقطيعة رشيد رضا مع خطاب الإصلاحي الديني وتوجهه نحو السلفية المناضلة كما يتجسد ذلك مع اعتناقه الدعوة الوهابية(٧). وقد عمدنا في بعض المواضع إلى مقارنات سريعة بين محمد عبده وقاسم أمين والطاهر الحداد والطاهر بن عاشور، لكنها مجرد إشارات دون توسع، عسى أن يكون هذا موضوع بحث مفرد. إنما كانت غايتنا التأكيد على قابلية النموذج التحليلي الذي اعتمدنا في دراسة الخطاب الإصلاحي لعبده على أن يطبق على كل الخطابات الإصلاحية رغم اختلاف الحيثيات والظروف المحيطة.

٢) وهم المدنية التي تقوم «على محض جهد الرجال»

لقد شهد القطر التونسي منذ القرن التاسع عشر حركة هجرة أوروبية ما فتئت تتكاثف. وتوافد نحوه إيطاليون ومالطيون ويونان وفرنسيون مدفوعين بالرغبة في إقامة مشاريع تجارية وحرفية وزراعية في قطر قريب من أوروبا بدأ ينفتح باتجاهها نتيجة الضغوط السياسية والاختناق الاقتصادي. وكان لتوافد مئات الأسر الأوروبية

(٧) محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني. بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٣.

على مدى عشرات السنين أثر في تغيير السلوك الجمعي، إذ بدأ مسلمو تونس يلاحظون الفوارق الكبرى بين أنماط السلوك السائدة عندهم منذ قرون وأنماط السلوك الجديدة التي أتى بها الوافدون. وكانت تونس تضم أيضاً أقلية يهودية مهمة تفاعلت مع هذه الأنماط الجديدة بأسرع من تفاعل المسلمين معها، فبدأ الانقسام يتعمق بين الأحياء «الأوروبية» والأحياء «العربية». أما كبار الأغنياء والأعيان والشخصيات ذات الدور السياسي، من مسلمين ويهود وأوروبيين على حد سواء، فكانوا يتعايشون في المناطق الراقية نفسها المتميزة باعتدال الهواء وجمال الموقع، فكان الاختلاط أشد على مستوى «النخبة» والتعارض بين أنماط السلوك أكثر إثارة للتساؤل والجدل.

ومن الطبيعي أن يكون وضع المرأة من المواضيع التي استأثرت بالقدر الأكبر من الاهتمام(٨)، إذ كانت الكثير من النساء الأوروبيات ثم اليهوديات لاحقاً يتصرفن حسب التقاليد الأوروبية كما كانت عليه في ذلك العصر. وكان الأعيان والخاصة من المسلمين الأكثر تحجراً في رفض كل جديد يطرأ على حياة المرأة فلا يرون فيه إلا انحرافاً أخلاقياً واغتراراً بالوافد وخدشاً لشرف الأسر، فتعالوا بأسرهم العريقة أن تنخرط في هذا الانحراف وتنزهوا بنسائهم أن تلحق بهن الريبة وسوء السمعة. ولم يشذ المصلحون عن ذلك، فقد كانوا في الغالب ينتمون إلى الأسر الثرية أو كانوا مرتبطين وثيقا بجهاز الدولة، مثل الوزير خير الدين (١٨٢٢-١٨٨٩) والشاعر محمود قابادو (١٨١٥- ١٨٧١) والمؤرخ أحمد بن أبي الضياف (١٨٠٢- ١٨٧٤) والكاتب محمد بيرم الخامس (١٨٤٠- ١٨٨٩). فهؤلاء المصلحون إما أنهم أهملوا موضوع المرأة ولم يسطروا فيه حرفاً، أو أنهم اتخذوا فيه مواقف محافظة. وقد اقتصر همهم الإصلاحي على أمور السياسة والاقتصاد والعمران دون المجال الاجتماعي، إلى أن انفجر النقاش بحدة عندما أصدر الحداد كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع». وهذا أول مؤلف

(٨) أثارت مسائل كثيرة متعلقة بالسلوك نقاشات واسعة بين الفقهاء، مثل توقّي المسلم من الوباء باستعمال قواعد الحجر الصحي، وقد أفتى بجوازه الشيخ محمد بيرم الثاني (١٧٤٩- ١٨٣١) في رسالة «حسن البنا في جواز التحفظ من الوباء» وأفتى بحرمته الشيخ محمد بن سليمان المناعي (ت ١٨٣١) في رسالة عنوانها «تحفة المؤمنين ومرشدة الضالين»، ومثل لبس المسلم «البرنيطة»، وقد أفتى أغلب الفقهاء بتكفير من أقدم على ذلك، ومنهم الشيخ محمد بن الخوجة الحنفي (ت ١٩٠٧)، ومثل أكل ذبائح النصارى فأفتى محمد بيرم الرابع (١٨٠٥- ١٨٦١) بالجواز إذا كانت بطريقة الذبح والمنع إذا كانت بطريقة القتل، وهي الطريقة الحديثة، ومثل مشاهدة العروض المسرحية، ولم يمنعها فقهاء تونس في الغالب، عكس فقهاء المغرب الأقصى، الخ. فكل هذه المسائل التي كانت محل جدل بين الفقهاء إنما تؤكد اكتساح منظومة سلوكية جديدة الفضاء المادي والذهني لـ«دار الإسلام» ومزاحمتها لثوابته. والملاحظ أن اتجاه الفقهاء كان في الغالب توقي البدعة بتهويل أمر الإقدام عليها، رغم أن الوقائع كانت تسير بالاتجاه المقابل. فلا يمثل الموقف الرجالي من سلوك المرأة والسلوك الرجالي مع المرأة إلا استمراراً لمحاولات الذاكرة الفقهية التحصن من ضغط الوقائع الحادثة.

تونسي حديث حول موضوع المرأة. لكن ذلك لا يعني أن الموضوع لم يطرح قبل ذلك التاريخ، إذ يتعين أن نهتم بنوع من الكتابات ندعوه بـ«المساءلات»، وقد برز في المغرب الكبير منذ بداية الحضور الأوروبي. إنه نوع كتابي يقع وسطاً بين أدبيات الفتوى بالشكل القديم والمجادلة الفكرية كما بدأت تبرز في القرن التاسع عشر. ذلك أن بعض الشخصيات الأوروبية التي أقامت ردحاً من الزمن في المغرب الكبير بدأت تفتح مسالك الجدل مع رجال الدين والأدب وتوجه إليهم الأسئلة والاستفسارات حول الموقف الإسلامي من قضايا عديدة ومنها المرأة. وتراوح الدافع إلى هذه المساءلة من الفضول المعرفي إلى الإحراج إلى محاولة التأثير في تفكير النخبة وسلوكها واستدراجها إلى النمط الغربي. إن هذه المساءلات هي التي دفعت البعض من المثقفين المسلمين إلى أن يبدأوا الخوض في موضوع المرأة. فقد وجَّه أحد الفرنسيين قائمة من الأسئلة حول وضع المرأة في الإسلام إلى الكاتب المؤرخ أحمد ابن أبي الضياف، فردّ عليه برسالة مطولة حررت سنة ١٨٥٦[٩]. وكان ابن أبي الضياف يعدّ من أصحاب المواقف المنفتحة أمام الحضارة الأوروبية ومن ذوي العلاقات الجيدة مع الجاليات غير المسلمة المقيمة في تونس في عهده. وفي سنة ١٨٩٥ أصدر الفقيه محمد بن مصطفى بن الخوجة الجزائري (ت ١٩٢٢؟) كتاباً عنوانه «الاكتراث في حقوق الإناث»[١٠] جمع فيه الأحكام الفقهية المتصلة بالمرأة ليثبت للأوروبيين أن الإسلام كان أول من منح المرأة حقوقها. وكان هذا الفقيه قد أقام مدة في المشرق وتأثر بالأفكار الاجتماعية للشيخ محمد عبده فعمل على نشرها في المغرب الكبير وحذا حذوه في تقريب الإسلام من نفوس الأوروبيين. والراجح أن رسالة محمد السنوسي «تفتق الأكمام أو دراسة عن المرأة في الإسلام» (أو: تفتق الأكمام عن حقوق المرأة في الإسلام؟) المؤلفة سنة ١٨٩٧ لا تخرج عن هذا الإطار، وقد فُقِد نصها الأصلي وبقيت منها ترجمة إلى الفرنسية[١١]. وقد تواصل هذا الجدل في القرن العشرين كما يلاحظ مع عبد العزيز الثعالبي (١٨٧٤– ١٩٤٤) مثلاً.

(٩) نشر د. منصف الشنوفي نص الرسالة مع مقدمة وتذييل في العدد ٥ من حوليات الجامعة التونسية، ١٩٦٨، صص ٤٩–١١٨. ويرجح المحقق أن يكون السائل ليون روش قنصل فرنسا بتونس من ١٨٥٣ إلى ١٨٦٣.

(١٠) الجزائر، مطبعة فونتانة، ١٣١٣/ ١٨٩٥.

(١١) علي الشنوفي، مقدمة تحقيق الجزء الثاني من الرحلة الحجازية لمحمد السنوسي. تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨١. ص ١٩.

٣) وجع الذاكرة أمام المتاح الإنساني

إن انتصاب الحماية الفرنسية بتونس سنة ١٨٨١ قد غيَّر مجموع المعطيات، فقد تزايدت حركة الهجرة الأوروبية نتيجة التسهيلات التي ما فتئت تمنحها إدارة الحماية، كما أصبح الولع بتقليد الغالب أشدّ، وتحررت الأقليات غير المسلمة من ضغط الأغلبية وأسرعت الخطى في مسار «الأوربة» فكراً وسلوكاً. كما شجعت الحماية دخول البنات المدارس الابتدائية والمدارس التبشيرية للتعليم أو التدريب على الحرف.

هيأت الأوضاع الجديدة التونسيين لاستقبال الأفكار الجديدة حول المرأة، وكانت تبلغهم أصداء من أوروبا من جهة ومن المشرق الإسلامي من جهة أخرى. لكن العنصر الأهم هو الحرب الكونية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) التي نقلت وضع المرأة الأوروبية نقلة نوعية وأثبتت جدارتها بالقيام بكل الأعمال إلى جانب الرجل وحطمت أسطورة اختصاصها بالأعمال المنزلية بمقتضى التكوين والطبيعة. فقد بدأت الحركة النسائية تشتد وتتماسك كما كانت تتداخل بالتيارات اليسارية الاشتراكية والراديكالية، وتسربت إلى الفكر التونسي من خلال الصحافة ومن خلال الدعاية الاشتراكية التي بدأت تنتشر مع ظهور النقابات والحركة الشيوعية[١٢]. أما الحزب الوطني («الحزب الحر الدستوري»، تأسس سنة ١٩٢٠) فلئن طرح قضية المرأة في البداية فإنه لم يولها المكانة التي تستحق. ولما غادر عبد العزيز الثعالبي تونس ليقيم في المشرق من ١٩٢٣ إلى ١٩٣٧ خلفه محي الدين القليبي (١٩٠٠- ١٩٥٤) في إدارة الحزب فكانت مواقفه أكثر محافظة في هذه القضية واعتبرها مدخلاً استعمارياً للغزو الفكري والحضاري وكان من المناوئين للحداد بعد صدور كتابه المذكور رغم أن الحداد كان

(١٢) لم يكن تأثير الحرب الكونية فكرياً فحسب بل أثرت أيضاً في السلوك، وهذا الأهم. وقد ورد في العدد الأول من «المجلة الزيتونية» التي كانت لسان حال المحافظين هذه الشهادة: «لما وضعت الحرب الكبرى أوزارها ورجعت الجنود إلى مساقط رؤوسها، بعد ذلك الامتزاج البالغ والارتباط الوثيق بين أفراد مختلف الأمم التي خاضت غمارها وانغمست في حماتها المسنونة، دخلت بعد ذلك الحياة العامة في مضمار تنذر دلائله بالتعقد والفوضى من جراء التفاعل الذي حصل من مزيج أخلاق متباينة وآراء متطرفة، وقد ظهر أثر ذلك بارزاً في حياة الشباب وعلى الخصوص الناحية الأخلاقية منه (...). فراج عنده الأدب الداعر، وغاض فيه الحياء، وفاض على يده الفسوق، فندت عنه الفضيلة، وشاعت بينه الرذيلة، وخبت منه الإنسانية الكاملة، وطغت عليه الحيوانية الضارئة، وتوزعت لذلك أطماعه هنا وهناك حتى كنت تجد ضحاياه في كل مكان ومخازيه في كل منعرج. وهو مع ذلك لا يفكر في شيء تفكيره فيما يبلغ به أبعد غايات التمدن المزعوم، وما درى الغمر أنه يسير بخطى شريعة طائشة نحو التردي في مهواة الانحطاط السحيقة...». الجزء الأول من المجلد الأول، ٠٩/ ١٩٣٦. ص ٤٥-٤٦ (الطبعة المصورة، دار الغرب الإسلامي).

حول الوضع في تونس، وفي المنطقة المغاربية عموماً، في فترة ما بين الحربين، يراجع:
Jacques Berque, Le Maghreb entre deux guerres. Seuil, 1962.

قد ناضل في صفوف هذا الحزب. بل إن مؤسس الحزب نفسه، الشيخ الثعالبي، لم يذهب بعيداً في طرح القضية. صحيح أنه وردت في «روح التحرر في القرآن» (١٩٠٥) فقرات ضد الحجاب، لكن لا يعني رفع الحجاب هنا إلا رفع النقاب عن الوجه. أما بخصوص تعليم المرأة، فإن اللافت للانتباه أن الثعالبي في كتاب آخر أكثر شهرة، وهو «تونس الشهيدة» (١٩٢٠)، الذي صدر أيضاً في باريس بالفرنسية وبمساعدة شخص آخر هو أحمد السقا، لا يورد تعليم المرأة ضمن قائمة المطالب المجموعة في الكتاب والتي مثلت برنامج الحزب الحر الدستوري، فنقرأ في الفقرة المتعلقة بحرية التعليم: «التعليم الابتدائي إجباري بالنسبة إلى الذكور وباللغة العربية»[١٣]، ولا ترد أية إشارة بعد ذلك حول تعليم البنات. ومن المتأكد أن القضية النسوية لم تمثل الشاغل الأول لدى رجال الحركة الوطنية، رغم أن بعض النساء بدأن مبكراً في الانخراط في هذه الحركة والقيام بأعمال بطولية عجز عن مثلها الرجال. إلا أن الظرف الاستعماري كان له وقع حقيقي على الأفكار، بدليل أن بورقيبة نفسه نهج المسلك نفسه ولم يطرح قضية المرأة حتى عندما انقلب على جماعة «الحزب القديم»، مع فارق أن موقفه لم يكن يعكس قناعة فكرية بل كان من باب تحديد الأولويات. وليس هذا الوضع خاصاً بتونس بل إنه يشمل كل حركات التحرر في الأقطار العربية.

في ذاك المناخ المضطرب أصدر طاهر الحداد كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (كتب أواخر سنة ١٩٢٩ وصدر سنة ١٩٣٠) فكان له وقع القنبلة، ودفع صاحبه الثمن غالياً إذ عاش مهاناً منبوذاً إلى أن توفي شاباً سنة ١٩٣٥. فقد صبّ عليه رجال الشرع (الزيتونيون، نسبة إلى جامع الزيتونة) جام غضبهم كأنهم حمّلوه كل تلك التغيرات التي ما انفكت تحصل في البلد رغم إرادتهم وقناعتهم. وكان طاهر الحداد نفسه متخرجاً من جامعة الزيتونة لكنه لم يحصل إلا على شهادة «التطويع»، وقد سُحبت منه هذه الشهادة بعد صدور كتابه وقطعت أمامه أبواب الارتزاق خاصة أنه لم يكن يحسن غير اللغة العربية وكان منحدراً من عائلة متواضعة لا خبرة لها بالتجارة.

على أن عوامل حافة ينبغي أن تراعى عند تفسير الحملة الشديدة التي حاصرت الحداد والقليل من الأنصار الذين التفوا حوله ولفهم دوافع المواقف المحافظة التي صدرت عن مختلف الأطراف ومنها رجال الحركة الوطنية. لقد صدر الكتاب سنة ١٩٣٠ وهي السنة التي مثلت في تاريخ المغرب منعرجاً حاسماً للحركات الوطنية، وقد حدث هذا المنعرج نتيجة استياء طغت فيه التعبيرات الدينية. إن الأزمة الاقتصادية العالمية التي تركت أثرها في المنطقة المغربية بدت ثانوية بالمقارنة بثلاثة أحداث كبرى هي

(١٣) تونس الشهيدة. تعريب حمادي الساحلي. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٨. ص ٢٩٦.

انعقاد المؤتمر التبشيري الضخم المعروف بالمؤتمر الأفخرستي في قلب العاصمة التونسية واكتساح المئات شوارعها في زي المبشرين المسيحيين، والاحتفال الضخم الذي أقيم بمدينة الجزائر بمناسبة مرور قرن على الاحتلال الفرنسي، وصدور الظهير البربري بالمغرب الأقصى. فهذه الأحداث الثلاثة نمّت شعوراً قوياً لدى العدد الأكبر من الناس أن الاستعمار لم يعد يكتفي بالسيطرة على الخيرات بل يريد السيطرة على العقول من خلال التبشير ومحاولة فسخ الهوية الدينية والحضارية الإسلامية على المنطقة أو على أجزاء منها. وكثيراً ما وجد المصلحون أنفسهم في وضع من يتحمل مسؤولية ما أراد أن يحذر منه. فقد حاول الحداد أن يعالج شأن صنفين اجتماعيين أدرك أهميتهما في النهضة الوطنية وخطورة أن يظلا في وضع بائس تستغله القوة الاستعمارية بواسطة مدارسها أو نقاباتها العمالية التي لا تعترف بالقومية المحلية. لكنه غدا متهماً بمساعدة الاستعمار لدعوته إلى إدماج النساء والعمال في الحركة الإصلاحية التي ظلت رجالية نخبوية إلى ذلك التاريخ. وذهب ضحية ظاهرة تكررت في العديد من المجتمعات العربية أصاب عزيز العظمة عندما أسماها «الإدغام بين تصور السيادة الوطنية وبين السيادة على المرأة».

شكلت نظارة الجامعة الزيتونية لجنة من كبار العلماء للحكم في قضية كتاب الحداد وتوضيح الموقف الشرعي من القضايا التي أثارها. فأدانت اللجنة الكتاب وصاحبه، إلا أن أعضاءها لم يتنزلوا إلى مجادلة الكاتب باعتبارهم من كبار العلماء، لكنهم ساندوا الردود التي كتبها آخرون، وصدرت في شكل كتب أو مقالات صحفية. وأهم الردود كتابان. الأول، وهو الأشهر والأكثر متانة في مضامينه، حرّره محمد الصالح بن مراد المدرس الحنفي بجامع الزيتونة وعنوانه «الحداد على امرأة الحداد أو رد الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع». صدر سنة ١٩٣١ وعلى غلافه إجازة النظارة العلمية بجامع الزيتونة. والثاني حرره عمر بن إبراهيم البري المدني وكان قريباً من أوساط الحزب الحر الدستوري وصديقاً لمحي الدين القليبي، عنوان كتابه «سيف الحق على من لا يرى الحق»، وورد أيضاً على غلافه إجازة النظارة العلمية وتوقيع أعضائها وعبارة «قدم هذا الكتاب إلى النظارة العلمية بالجامع الأعظم جامع الزيتونة أدام الله عمرانه فصادقت على ما فيه ووافقت على طبعه ورواجه بين المسلمين حسب أختام شيوخها الأعلام المرسومة في أول الكتاب».

وقد احتوى كتاب الطاهر الحداد المذكور سابقاً وثيقة في غاية الأهمية تتمثل في إجابات مجموعة من رجال الشرع حول قضايا تتصل بالمرأة. فهذه الوثيقة بالغة الأهمية في تصوير وضع الفكر الفقهي حول المرأة في بداية القرن العشرين عموماً. ذلك أنه خطر للطاهر الحداد أن يطرح على كبار العلماء اثني عشر سؤالاً قبل تحرير

كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، كأنه كان يريد أن يدين مواقفهم من طرف خفي. ولعل ذلك ما زاد من نقمتهم عليه بعد صدور الكتاب. فالحداد وجَّه أسئلته إلى أعلى الهرم الديني الممثل بالمشائخ الستة الكبار الذين كانوا مرجع القضاء والتعليم والفتوى. وكانت تونس في العهد الحسيني تحتضن مذهبين فقهيين هما المالكي والحنفي. اختار الحداد ستة شيوخ ثلاثة منهم من المذهب المالكي وثلاثة من المذهب الحنفي، وطرح عليهم، دون أن يُعلِمهم بحقيقة نواياه، اثني عشر سؤالاً أجابوا عنها بكل تلقائية لأنهم لم يدركوا أنه سيعرضها في كتابه.

ويلخص الجدول التالي المواضيع التي دارت حولها أسئلة الحداد، مع ملاحظات حول المشاكل التي تتضمنها.

	موضوع السؤال	أوجه الضرر وغياب المساواة
١	حق المرأة في اختيار زوجها	زواج المرأة دون رضاها وزواجها قبل البلوغ
٢	حق المرأة في فسخ الزواج إذا ظهر في الزوج عيب موجب لذلك ومصيرها إذا ظهر فيها عيب موجب لفسخ الزواج	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٣	مصير الزوجة إذا غاب عنها زوجها غياباً طويلاً	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٤	وقوع الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٥	حقوق المرأة إذا طلقها الرجل	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٦	حق المرأة في طلب الفراق بواسطة القاضي إذا استحالت معاشرة الزوج	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٧	ملاعنة المرأة للرجل إذا رأته يزني	حق الملاعنة للرجل دون المرأة

٨	صحة عقد الزواج إذا أضمر الرجل نية الطلاق	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
٩	حقوق المرأة في البيت	تسلط الرجل على المرأة
١٠	حق المرأة في التصرف في مالها	المرأة أسيرة البيت(١٤)
١١	حق المرأة في تولي شؤون خارج البيت مثل إمامة الصلاة أو القضاء.	المرأة أسيرة البيت
١٢	ما تستره المرأة من جسدها	المرأة أسيرة البيت

كما يلخص الجدولان التاليان أجوبة المشائخ من المذهبين المالكي والحنفي.

أجوبة مشائخ المذهب الحنفي

السؤال	الحطاب بوشناق	عثمان بن الخوجة	أحمد بيرم
١	المرأة الحرة المكلفة تختار زوجها بنفسها قياساً على تصرفها بمالها، ولا يتدخل وليها إلا إذا أرادت التزوج من غير كفء. ويستحسن أن تفوض أمر زواجها لوليها من باب الأدب.	البنت غير البالغة يزوجها وليها فإذا بلغت لا تفسخ العقد إلا إذا كان وليها غير الأب والجد. البالغة تختار زوجها بنفسها ويمكن للولي الاعتراض إذا أرادت التزوج بغير كفء.	المرأة تختار من حيث خلق الرجل وخلقه والولي من حيث الكفاءة.

(١٤) هذه هي الحالة الوحيدة التي يقر فيها الفقه بالمساواة بين الرجل والمرأة، مع استثناءين هما حالة المرأة المبذرة التي يمنعها زوجها عن التبذير، ولا يرد أن من حق الزوجة أن تمنع الزوج المبذر من التصرف بماله، وحالة التبرع، فلا تتصرف المرأة إلا بنسبة الثلث. إلا أن مقارنة هذه المسألة بالمسألتين المواليتين يبين أن المرأة لا يمكن لها أن تنتفع بهذا الحق بما أنها تُمنع من الخروج من البيت. وقد صور الحداد ما كان يحدث واقعياً، إذ يستحوذ الرجل على مالها لأنه لا يمكنها التصرف فيه إلا بواسطته.

٢	تخير المرأة بين فسخ النكاح أو إمضائه إذا ظهرت في الرجل عيوب مثل الجذام والبرص والجنون. أما الرجل فيملك حق الطلاق يمضيه في حالة العيب وغيره.	ليس للزوج أو الزوجة أن يفسخا النكاح بظهور عيب بعده.	لا ترد حرة بعيب مطلقاً.
٣	لا تطلق الزوجة إذا طال غياب زوجها سواء كانت تصلها النفقة أم لا، كما لا تطلق إذا كان حاضراً ولا ينفق عليها لكن الطلاق في هذه الحالة مستحب درءاً للفساد. وقال بعض الحنفية: تطلق بعد أربع سنوات.	لا تطلق المرأة من زوجها ولو غاب طويلاً وتوقف عن الإنفاق عليها.	الطلاق من حق الرجل وحده فلا تطلق امرأة مفقود.
٤	الزواج عقد ينتفع به الرجل ببضع المرأة مقابل ما دفعه من مهر وهو يطلقها متى يريد لأنه إنما يسقط بذلك حقه في هذا الانتفاع.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به.
٥	ليس للمرأة حق الطلاق أو ضمانات إذا طلقها الرجل. لكن يمكن أن تشترط وقت النكاح أن تكون عصمتها بيدها فتطلِّق متى تشاء.	الطلاق حق الرجل يوقعه متى شاء ولا ضمان للمرأة.	ضمان المرأة في حالة الطلاق هو الإمتاع.

٦	لا تطلب المرأة الطلاق من القاضي إلا في حالة الضرر أما سوء المعاشرة فلا يعتبر.	لا تطلب المرأة الفراق لمجرد استحالة المعاشرة.	يمكن للمرأة أن ترفع أمرها للقاضي إذا أساء الرجل معاشرتها.
٧	الزوج ينتفع وحده بزوجته أما الزوجة فلا تنتفع وحدها بزوجها لذلك كان اللعان حقاً للرجل دون الزوجة.	الزوج منتفع وحده ببضع زوجته أما الزوجة فليست منتفعة وحدها بزوجها فلا يحق لها طلب اللعان.	وضع اللعان لحماية النسب فهو للرجل دون المرأة.
٨	زواج الرجل مع إضمار نية الطلاق جائز.	عقد النكاح مع إضمار الطلاق جائز.	إذا كتب شرط الطلاق صار الزواج زواج متعة فهو باطل.
٩	المرأة مساوية للرجل في البيت وليس للرجل أن يأمرها بشيء إلا الفراش.	واجب الرجل الإنفاق على زوجته وواجبها طاعة أمره.	الرجال قوامون على النساء ولا ولاية لهم عليهم عدا حقوق الزوجية.
١٠	المرأة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن زوجها.	لا تتقدم المرأة في الصلاة لأنها تفتن الرجال بصوتها.	الرشيدة مطلقة التصرف بمالها.
١١	لا تصلح المرأة لجميع الوظائف ويمكن أن تتولى القضاء دون إقامة الحدود ويمكن أن تؤم النساء وتتوسطهن.	المرأة البالغة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن زوجها.	المرأة تكون دائماً في المقام الثاني بعد الرجل.
١٢	جسم المرأة عورة إلا الوجه والصوت لكن يفضل أن تحجب الشابة وجهها لانتشار الفساد.	جسم المرأة عورة إلا الوجه والكفين وستر الوجه ليس واجباً.	تستر المرأة كل جسدها حتى الوجه والكفين لانتشار الفساد.

أجوبة مشائخ المذهب المالكي

السؤال	محمد العزيز جعيط	الطاهر بن عاشور	بلحسن النجار
١	الأب يزوج البكر والصغيرة والثيب تختار زوجها.	الأب يزوج البكر بغير رضاها ما لم يضر بها والثيب تختار زوجها.	الأب يجبر ابنته البكر والثيب تختار زوجها بنفسها.
٢	حدوث العيب بالزوج يوجب الخيار للزوجة.	إذا حلت العيوب الموجبة للفسخ بالزوج كانت المرأة مخيرة بين البقاء والفراق. وإذا ظهر العيب بالزوجة وكان قديماً قبل العقد يخير الزوج ويمكن أن يطلب استرجاع المهر.	ظهور العيب السابق على عقد الزواج بأحد الزوجين يوجب للآخر الخيار، أما طروء العيب بعد العقد فيوجب الزوجة الخيار إذا كان من مبطلات النكاح مثل الجذام والبرص والجنون.
٣	تخير المرأة إذا غاب زوجها أكثر من ثلاث سنوات.	لا تطلق زوجة الغائب المعلوم وجوده ما دام يجري عليها النفقة. المفقود في دار الإسلام تطلق زوجته بعد أربع سنوات. المفقود في دار الحرب لا تطلق زوجته إلا بعد مدة التعمير أي الفترة التي يعيشها عادة أمثاله.	المفقود في دار الحرب لا تطلق زوجته إلا بعد انقضاء أمد التعمير والحكم بموته. والمفقود في دار الإسلام لا تطلق زوجته إلا بعد أربع سنين. والغائب المعلوم لا تطلق زوجته إلا إذا ثبت قصده الإضرار بها.
٤	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به ما لم يكن مجنوناً أو فاقد التمييز.	يمضي الطلاق بمجرد تلفّظ الرجل به ولو في حالة غضب.

٥	الطلاق بيد الرجل يوقعه متى يشاء ولا ضمان للزوجة.	لا ضمان للمرأة عند الطلاق.	حق الطلاق بيد الرجل يمضيه متى شاء ويستحب فيه الحكمة والاعتدال.
٦	لا تفرق المرأة عن زوجها إلا في حالة الضرر ولا يعتبر وضع المعاشرة.	تلجأ المرأة إلى التحكيم إذا فسدت المعاشرة وليس من حقها الطلاق.	إذا ساءت المعاشرة التجأ الزوجان إلى الصلح والتحكيم ولا يحق للمرأة الطلاق لذلك.
٧	الرجل يلاعن المرأة في زناها وليس لها أن تلاعنه في زناه.	علة مشروعية اللعان المحافظة على النسب لذلك كان حقاً للرجل دون المرأة.	شرع اللعان لنفي النسب فهو حق للرجل وحده.
٨	يصح النكاح مع إضمار الرجل نية الطلاق.	يصح النكاح إذا أضمر الرجل نية الطلاق ما لم يجعله شرطاً مكتوباً وإلا فهو زواج متعة وحكمه البطلان.	يصح النكاح إذا أضمر الرجل نية الطلاق.
٩	واجب المرأة في البيت رعاية زوجها وواجبه الإنفاق عليها.	الرجل والمرأة مأموران بحسن المعاشرة ومن يمتنع منهما عن واجباته يجبر عليها.	للمرأة في بيتها من الحقوق بقدر ما عليها من واجبات وللرجل القوامة والزعامة.
١٠	تتصرف المرأة الرشيدة في مالها دون إذن الرجل إلا في التبرع.	المرأة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن الرجل إلا في التبرع بأكثر من الثلث.	للمرأة الحرية المطلقة في التصرف في مالها إلا أن تكون مبذرة.
١١	لا تتولى المرأة الإمامة ولا القضاء.	لا تتولى المرأة كل أنواع الوظائف لكن يمكن أن تضطلع بما يناسبها منها.	تتولى المرأة من المناصب ما لا يتناقض وأنوثتها مثل إسعاف الجرحى.

١٢	المرأة عورة عدا الوجه والكفين ويجب ستر الوجه إذا خيف الفتنة.	المرأة عورة إلا الوجه والكفين ولا يجب عليها ستر وجهها وكفيها عن أحد من الناس ولو أجنبياً. ويمكن أن لا تستر شعرها وذراعيها أمام المحارم. يستحب أن تستر وجهها درءاً للفساد.	يجب على المرأة ستر وجهها وسائر بدنها عن الأجنبي فلا يظهر إلا عيناها.

إن المقارنة بين إجابات المشائخ تُبرز العديد من الاختلافات بينهم، لكنهم جميعاً يختلفون في المنهج عن مقاربة الطاهر الحداد التي تعتمد القراءة المقاصدية الراديكالية وتنطلق من المعاينة الاجتماعية وليس من النص، فهو يقول صراحة: «لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتميز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة. وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى» (٢٧).

٤) التحصّن بالذاكرة المقدسة من هول الوقائع

كان محمد الطاهر بن عاشور أحد المشائخ الذين استطلع الحداد رأيهم في القضايا الفقهية المتصلة بالمرأة، ثم كان من الذين أدانوا آراءه وكتابه. وللشيخ ابن عاشور مؤلفات كثيرة أشهرها تفسير «التحرير والتنوير». وإذا قارنا بموضوعية وتجرد التفاسير الحديثة فلعلنا لن نجد أكثر رسوخاً وأفضل بياناً وأجمل عبارة من هذا التفسير، رغم أنه لم يشتهر اشتهار تفاسير أخرى مثل «المنار». بل إن الذهبي لا يذكره في كتابه المشهور «التفسير والمفسرون». وقد يرجع ذلك إلى أسباب كثيرة منها شخصية المفسر.

ولد الشيخ ابن عاشور في تونس سنة ١٨٧٩ في عائلة عريقة في العلم الشرعي، وعمّر طويلاً (توفي سنة ١٩٧٣) ولم يشغل نفسه طوال حياته بغير الدين ووسائله، فكان نابغة عصره في علوم الشرع واللغة. تقلد مناصب دينية عديدة منها مشيخة الإسلام المالكي ورئاسة الجامع الأعظم (جامع الزيتونة). ولم يدنس علمه القديم بالحادث من الأفكار الجديدة، على أن ذلك لم يكن عن جهل بتلك الأفكار بل من قناعة

مفادها أن الإسلام قد سبق إليها ودعا إلى ما هو أفضل منها، فما على المسلمين إلا أن يراجعوا كتاب ربهم وأحكام شرعهم ثم تتضح لهم السبل وتستقيم أمامهم الأمور. لم يكن الشيخ من صنف المناضلين مثل عبده ورشيد رضا وابن باديس، فلم يشتهر شهرتهم.

وقد أشرنا إلى أنه كان من بين أعضاء اللجنة التي أدانت كتاب الحداد. غير أن موقفه جاء مختلفا عندما أصدر الزعيم الحبيب بورقيبة «مجلة الأحوال الشخصية»، التي استعادت المطالب نفسها الواردة في «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، مثل منع تعدد الزوجات وضبط طرق الطلاق وتمتيع المرأة بحقوق فعلية أثناء الزواج والمعاشرة، الخ، عدا التسوية في الميراث.

لماذا تغير موقف ابن عاشور[١٥]؟ هل يعبر هذا التغير عن تطور فكري؟ أم أنه

(١٥) يحيط الغموض تفاصيل هذا الموقف، والأمر الوحيد المتأكد أن الطاهر بن عاشور لم يعلن عن معارضته لهذا النص، على خلاف شيوخ آخرين من طبقته أو من صغار العلماء، وأن عائلة ابن عاشور وهي من العائلات الدينية العريقة لم يُعرف عنها موقف صلب ضد هذا النص الذي عارضه كثيرون بحجة مخالفته صريح الشريعة الإسلامية. وقد صدرت عن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وهو نجل الطاهر، عدة عبارات يُفهم منها المساندة، وكان الفاضل شخصية شعبية ومحترمة ساهمت في النضال الوطني والنقابي وكان من كبار العلماء وتمتع بمكانة مرموقة في ظل الدولة البورقيبية إلى أن سبق أباه بالوفاة سنة ١٩٧٠.

وكانت الصحافة التونسية قد شهدت جدلاً حاداً حول الموضوع بين البورقيبيين والمحافظين استُعملت فيها كل وسائل الدعاية من الطرفين. من ذلك أن بورقيبة عقد اجتماعاً فسر فيه مجلة الأحوال الشخصية بالرجوع إلى القرآن والاستناد إلى مفهوم الاجتهاد، وأحضر معه على المنصة الشيخين محمد العزيز جعيط (شيخ الإسلام آنذاك) ومحمد الطاهر بن عاشور (شيخ جامع الزيتونة آنذاك). وقد ظلت الدعاية الرسمية تستعمل لفترة طويلة هذه الصورة ونشرتها في الكتب والمجلات والمقررات المدرسية، ما أعطى الانطباع لأكثر من جيل أن الشيخ ابن عاشور قد ساند مجلة الأحوال الشخصية. والواقع أن لا أحد يعلم على وجه الحقيقة ما كان تفكير ابن عاشور وهو يحضر هذا الاجتماع الذي قد يكون اضطر إليه أو قبل حضوره من باب التقية. وما أوردنا حول مواقفه في هذه الدراسة يؤكد هذا الافتراض. مقابل هذه الدعاية البورقيبية نشأت رواية منذ تلك الفترة مفادها أن ابن عاشور عبَّر في تلك المناسبة عن اعتراضه على المجلة، وهذا مستبعد لأن كبار المشائخ حاولوا في البداية أن لا يصطدموا والحكومة البورقيبية التي تتمتع بشرعية التحرير في حين كانت مواقفهم في الغالب مهادنة للاستعمار، كما كانوا حريصين على المحافظة على امتيازاتهم الاجتماعية الضخمة، لذلك جاءت المعارضة في الغالب من صغار العلماء. والقليل من كبار العلماء الذين صرحوا بالمعارضة لم يقدموا على ذلك إلا متأخرين، بعد أن تأكدوا أن بورقيبة سوف يجردهم على كل حال من امتيازاتهم وأن مجلة الأحوال الشخصية ليست نهاية المطاف (أغلق بعد ذلك جامع الزيتونة وألغيت الأوقاف التي كانت مخصصة لمدرسيه وفقد العلماء وظائفهم. على أن عائلة ابن عاشور كانت من العائلات الميسورة ولم تتضرر كثيراً بهذا الإجراء). ومع نشأة التيار الأصولي في نهاية السبعينيات اتخذت هذه الرواية صورة أخرى ذات صبغة دعائية واضحة إذ نشر هذا التيار بين أتباعه أن بورقيبة قال للجمع من الحاضرين إن الشيخ الطاهر بن عاشور يساند مجلة الأحوال الشخصية وإنه سيؤكد ذلك أمامهم وأحال إليه الكلمة فقرأ الشيخ آية من القرآن ثم قال: صدق الله العظيم وكذب =

اختلاف في التصرف أملاه خوف السلطان أو الخشية من فقدان المصالح الشخصية؟ هل كان مجبراً على السكوت عند صدور «مجلة الأحوال الشخصية»، حسب الرواية غير المؤكدة التي تنسب إلى الزعيم بورقيبة أنه قام بضغط خفي على كبار رجال الشرع بتونس وصل حد التهديد بالقتل إذا عارضوه صراحة؟ أم هو التناقض بين الفقه والواقع، باعتبار أنه لم يغب على الشيخ أن الواقع سيفرض أحكامه، ناهيك أن نجل الطاهر بن عاشور أصبح بعد ذلك المفتي الأكبر للجمهورية البورقيبية ثم أصبح أحفاده فقهاء الحداثة في الدولة البورقيبية، ومنهم الكاتب والجامعي المعاصر عياض بن عاشور؟

لعل أفضل طريقة لحل الألغاز وإدراك حقيقة المواقف أن نراجع النص الأهم الذي تركه ابن عاشور، النص الذي يفترض أنه تحدث فيه دون تقية وتنزه أن يقول فيه غير الحقيقة، لأنه كان يتحدث فيه باسم الله وفي ظل مقاصده، وهو تفسيره للقرآن المعروف بـ«التحرير والتنوير».

إن العنوان الكامل لهذا التفسير هو «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»(١٦). وهو عنوان يختصر رؤية معينة ليس هنا مجال تحليلها. لكن نشير إلى أن استعمال كلمتي «تحرير» و«تنوير» ليس من باب الصدفة، فهما يقابلان «الحرية» و«الأنوار» اللذين أقحمتهما على المسلمين المنظومة الثقافية الغربية فأصبحا مطلب «العقل الجديد». ولقد سعى ابن عاشور باستمرار إلى أن يثبت أن الإسلام لا يعارض تلك المبادئ الجديدة لكنه في غنى عنها(١٧). كما أن هذا العنوان يختزل تصور المفسر للمعنى والفكر. توجد معانٍ عديدة لكن السديد منها تضبطه قواعد اللغة والبلاغة، وتوجد أفكار مختلفة لكن الصواب لا يتحدد بمجرد التفكير بل باستحصال طرق التعقل السليم من الاعتقاد السليم(١٨). ويغيب الواقع وتطوراته بين

= بورقيبة اللعين، ثم شرع يفسر مدى مخالفة المجلة فصلاً فصلاً آيات القرآن. وقد ساهم في نشر هذه الرواية بين التونسيين الواعظ المصري المتطرف عبد الحميد كشك الذي كان قد خصص خطبة من خطبه المشهورة لثلب بورقيبة، أورد فيها هذه الرواية التي لا تمت إلى الواقع بصلة، فكان الأصوليون في تونس ينشرون تسجيلات منها بالمئات. وليست هذه الرواية الخيالية إلا دعاية مضادة للصورة المشهورة التي ظلت المنشورات الرسمية ترددها لتضفي على مجلة الأحوال الشخصية الشرعية الدينية ممثلة بعالم تونس الأكبر الشيخ الطاهر بن عاشور. وقد ظلت مجلة الأحوال الشخصية الهدف الأكبر الذي سعى المحافظون ثم الأصوليون إلى تدميره لكنهم لم يفلحوا رغم محاولات تواصلت عدة عقود.

(١٦) التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧. ج١/ ص ٨.

(١٧) لخص ابن عاشور مجمل أفكاره حول النظم السياسية والاجتماعية في كتاب «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» (تونس، الشركة التونسية للتوزيع، د ت). وهي أفكار محافظة في الغالب لكنها لا تخلو من طرافة في طريقة الإخراج.

(١٨) يكتب ابن عاشور: «الله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم قد أودع في فطرته قوة الفكر المصيب، فإذا =

المعنى المطلق الذي يتحدد باللغة والبلاغة والتعقل المطلق الذي يصاغ بالفطرة والاعتقاد السليم، لأن الصواب صواب أبداً والخطأ خطأ أبداً، والواقع يتغير لكنه لا يتطور، ومرجع الحق واحد كيفما كانت الاختلافات بين واقع وآخر.

نحتاج حينئذ إلى حفريات تأويلية في صلب الخطاب المؤول للنص المرجعي كي نتبين كيف تنتج آليات تأويلية معينة مواقف من المرأة تستعاد باستمرار، بصرف النظر عن الآراء الشخصية للقائل والواقع الاجتماعي الذي يحيط به. ولا بد من التمييز هنا بين القول والخطاب. فالقول أداء فردي يعكس الجدل التلقائي بين الفرد ومحيطه. والخطاب أداء جمعي يشيّد واقعه باللغة والتأويل ويستند إلى مؤسسات قولية ذات سلطة في المجتمع[١٩]. لا يمكن الحديث عن «مواقف» ننسبها إلى الطاهر بن عاشور إلا من باب المجاز ومن موقع الخروج عن سلطة المؤسسات القولية التي كان يحتكم إليها، وإلا فإن ما يورده الشيخ لا يعتبر من وجهة نظره إلا نقلاً للشرع أو تفسيراً لكلام الإله، فلا مجال فيه للرأي الشخصي. لذلك يكون الأجدر أن نحلل ما يورده في «التحرير والتنوير» من زاوية تحليل الخطاب بدل تقييم المواقف والآراء.

ومع ذلك فإننا لن نضرب صفحاً عن العوامل البيئية التي عرضنا، لأن كتاب الطاهر الحداد أصبح الأفق الفكري للمجتمع، ما يعني أن كل خطاب معاصر له قد حوَّل المسائل التي يطرحها من مجال اللامفكر فيه إلى صنف المغيب عن الفكر. وتفسير «التحرير والتنوير» معاصر لكتاب الحداد، فقد بدأ الشيخ يلقي دروس التفسير في جامع الزيتونة في حدود سنة ١٩٢٠، ثم تأسست «المجلة الزيتونية» سنة ١٩٣٦ فبدأت تنشر التفسير في حلقات، كما نشرت سابقاً مجلة «المنار» تفسير محمد عبده. لكن صاحب التفسير أغلق نصه عن التأثر بذلك الصخب الذي كان يدور حوله، في الظاهر لا في العمق، فلم يعد معاصراً لمعاصريه بل للبيئة التي احتضنت كلام الرب وصاغت مقاصده في لغتها، وغابت أهمية ما تغير في العالم مع الثورات الكبرى وإعلانات حقوق الإنسان، وما تغير في تونس بعد الحرب الكونية الأولى، بالمقارنة مع لحظة الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام التي تمثل التطور الوحيد الجدير بالاهتمام.

إن المسائل التي نحللها لاحقاً، منطلقين من تفسير «التحرير والتنوير»، تتجاوز كونها عرضاً لمواقف المفسر. نودّ أن تكون استكشافاً لعالم ثان بُني بآجر اللغة

= نشل على الاعتقاد المصيب ارتاض عقله بقوانين الفكر المصيب، وإذا نشأ على ضد ذلك سخر عقله لاتباع طريق الخطأ في التفكير وقبول التعاليم الضالة ثم اقتراح تعاليم أخرى إلى أن تتراكم عليه الضلالات والخرافات». أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، م م، ص ٤٧.

(١٩) يراجع كتابنا: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، م م، ص ٢٣.

وإسمنت البلاغة، عالم النص الذي ينافس عالم الوقائع، لأن تفسير «التحرير والتنوير» يُخرج المرأة عن عالمها المباشر ليدخلها عالم النص، فلا مجال للحديث عن امرأة تونسية أو غيرها، بل هي امرأة المطلق التي يحكم أمرها المعنى المطلق ويفصل في شأنها العقل المطلق. فهي تتحول قضية تأويلية مدارها قضايا التركيب والمباني وآلاتها قواعد النحو والبلاغة. عالم الوقائع قائم على التطور، أما عالم النص فهو قائم على العدل. والعدل يتحقق باللغة من حيث هي أداة الفهم الصحيح للأحكام الأزلية. كما أن عالم النص هو عالم الاطمئنان المتعالي عن صخب الواقع وتموجاته وتناحر المصالح فيه. فكيف تتجلى صور المرأة في عالم العلامات الذي يقيم المفسر صرحه في صبر وأناة؟

أ) الجنس والمتعة

ليس الحديث عن الجنس من المحرمات في الثقافة الدينية التقليدية، وإن أصبح كذلك في الثقافة الدينية الحديثة. ينقل ابن عاشور هذه الرواية لابن عباس: كان من أمر أهل الكتاب ألا يأتوا النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة، فكان هذا الحي من الأنصار قد أخذوا بذلك، وكان هذا الحي من قريش يشرحون النساء شرحاً (أي يطأونهن وهن مستلقيات عن أقفيتهن) ومقبلات ومدبرات ومستلقيات، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجتنبني، حتى شري أمرهما (أي تفاقم اللجاج) فبلغ ذلك النبي فأنزل الله «فأتوا حرثكم أنى شئتم» أي مقبلات كن أو مدبرات أو مستلقيات يعني بذلك موضع الولد[٢٠].

الجنس أمر ديني خاضع للمقدس، والإله يراقب الممارسة الجنسية ويقوّمها ويعاقب من يتصرف فيها بهواه. والوحي قناة اتصال بين المتعالي والبشر، فلا عجب أن يكون من بين مكوناته برامج التربية الجنسية.

ولكن، ما مضمون هذا التدخل الإلهي؟ كيف نفهم الآية عدد ٢٢٣ من سورة البقرة: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم...»؟ تتوفر إمكانيتان للتفسير:

الإمكانية الأولى: التدخل الإلهي يدعم الشهوة الرجولية والنزق للتمتع بالجسد الأنثوي كما يقتضي التفوق الجسدي والاجتماعي للرجل.

الإمكانية الثانية: التدخل الإلهي يدفع إلى الانتقال من ممارسة الجنس حسب التقاليد إلى ممارسة المتعة، يرفع الحياء عن الجسد كي تتحرر الممارسة الجنسية.

(٢٠) التحرير والتنوير، ج٢، ص ٣٧٢– ٣٧٣.

وإذا صح المنقول عن ابن عباس، ثم صح تصوير ابن عباس لما كانت عليه الأمور في الجزيرة العربية، فإننا نستنتج وجود تقابل بين نمطين من الممارسة الجنسية، نمط حيي (نسبة إلى الحياء) ونمط متحرر، الأول كان يمارس في المدينة والثاني في مكة، الأول نمط المجتمع الزراعي المنغلق على نفسه والثاني نمط المجتمع التجاري المفتوح.

لكن التدخل الإلهي النبوي في الموضوع يحول الضابط الذي يقوم عليه التمييز من المجال الاجتماعي إلى المجال الديني والانتماء الملّي. قيام الإسلام ديناً مستقلاً عن الأديان السابقة، وعن اليهودية خاصة، يقتضي تميزه عن العادات والمعتقدات السابقة. كان اليهود يمارسون الجنس على حياء ويزعمون أن من أتى امرأته مجبية جاء الولد أحول، فنزلت آية «نساؤكم حرث لكم». فتميز المسلم عن اليهودي بالممارسة الجنسية، بمثل تميزه عنه بنظام المحرمات في الأكل مثلاً. إعادة تأسيس الممارسة الجنسية هي إعادة تأسيس للتحالفات القبلية، إذ ستستهوي النساء والرجال حرية الممارسة الجنسية التي يتيحها الدين الجديد فيخرج الأنصار عن تأثير جيرانهم اليهود ويلتحقون بالقرشيين المهاجرين لتأسيس المجتمع الجديد في كل مقوماته، ومنها الممارسة الجنسية. الجنس يصنع الأمة، بشهادة القرآن نفسه. وقد ورد في سنن الترمذي أن اليهود قالت بعد أن بلغها أمر هذه الآية «ما يريد محمد أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه»[٢١]. وجاء رجلان من الأنصار حليفان لليهود يطلبان من محمد أن يتنازل ويقبل إتيان النساء في المحيض كي لا يغضب اليهود، لكنه رفض. وروى الترمذي أيضاً أن النبي قال «أقبل وأدبر واتق الدبر والحيضة»، وخاض الفقهاء كثيراً في هذا الموضوع بين محلِّل ومحرِّم لهذه الممارسة الجنسية وتلك.

أين المفسر من هذا الجدل البعيد القريب الذي دار منذ قرون في صحراء لا تنفصل فيها الأرض عن السماء؟ إن المفسر غائب بصفته متكلماً، حاضر بصفته ناقلاً. الشخص باهت الأثر، لا يبين إلا من خلال بعض وعي بحساسية الموضوع، إذ يقول قبل التبسط في التفسير: «إنها لمسألة جديرة بالاهتمام على ثقل في جريانها على الألسنة والأقلام»[٢٢]. حياء المفسر يقابل حياء تلك المرأة التي رفضت لزوجها أن يأتيها مستلقية على قفاها تنظر إليه وينظر إليها. لكن نظام الخطاب يرفع الحياء بتغييب القول لصالح الخطاب، كما رفع حياء تلك المرأة بتغييب الإنسان البري لصالح الإنسان الديني (المؤمن)، على ما هو متوقع من طاعتها للأمر الإلهي بعد وروده وإقبالها على ممارسة

(٢١) التاج الجامع للأصول من أحاديث الرسول، ج ٤، ص ٦٢

(٢٢) التحرير والتنوير، ٢/ ٣٧٢.

الجنس حسب أمر ربها ورغبة زوجها. أما أن نستنتج شيئاً عن الممارسات الجنسية في بيئة المفسر فهذا أمر مستحيل، يمنعه الحياء لدى الشخص والنظام في تشكيل الخطاب. نعلم موقف الرب ونبيه وابن عباس دون موقف ابن عاشور، ونحصل على معلومات عن الممارسات الجنسية في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي دون البيئة التونسية في القرن العشرين. ذلك أن الخطاب الديني عالم نصي قائم بذاته قد أبطل كل واقع سوى واقع النص الذي يدور حوله الكلام أبداً. ولما كان التفسير تسديداً لمعنى كلام قديم أزلي فإن الواقع الوحيد الجدير بالاهتمام هو الواقع الذي احتضن تجسد القول الإلهي في النبوة البشرية، بل إن ذلك الواقع نفسه نسبي الأهمية، كما يتضح من خلال موقف المفسر من قضية «أسباب النزول»[٢٣]. فالواقع هو واقع النص الذي يمثل المنفذ الوحيد إلى واقع عصر التنزيل: يحجبه بأن يعيد رسمه ليكون بياناً للنص ولأسباب نزوله، ويحجب به واقع عصر التفسير الذي لا حاجة به لبيان أو توضيح، إلا إذا ما استدعى المقام رد شبهة من الشبهات الحادثة على الحقيقة الأبدية الخالدة.

ب) الدرجة والمماثلة

ورد في القرآن: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم» (٢/ ٢٢٨). هذه من أهم الآيات، فعليها تدور قضية المساواة. الجزء الأول منها يعمم المساواة (أو المماثلة، كما يقول المفسرون). «ولهن مثل الذي عليهن» يقتضي تقابلاً بين الحقوق والواجبات ويفترض بالاقتضاء لا بالتصريح مساواة المرأة بالرجل، لأن حقوقه واجبات للمرأة وواجباته حقوق لها. أما الجزء الثاني فتخصيص وتفضيل للرجل: «وللرجال عليهن درجة». لكن الانتقال من الجزء الأول إلى الثاني مرتبط وثيقاً بلفظ «بالمعروف». معروف من؟ البيئة، أم العقل المطلق؟

يقول ابن عاشور: «في هذا إعلان لحقوق النساء»[٢٤]. لماذا؟ قد يفاجأ القارئ بالسبب، فالسبب الذي يقدمه المفسر سبب بلاغي يتمثل في تقديم الظرف، وهو يدل في البلاغة على الاهتمام بالخبر ويؤشر لمفاجأة وقعه عند السامعين. كان يمكن أن تكون الآية «مثل الذي عليهن لهن»، فتستفتح بالواجب ثم تعلن الحق، لكن القرآن عكس وبدأ بإعلان الحق قبل التذكير بالواجب، فوردت «لهن» قبل «عليهن».

(٢٣) يكتب مثلاً: «أولع كثير من المفسرين بتطلب لأسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك. وأغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا». المقدمة الخامسة للتفسير. ج ١ ص ٤٦.

(٢٤) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٧.

إذا تجاوزنا هذه النكتة البلاغية، نرى هذا الطرح للمسألة منتظراً من الفكر الديني وليس جديداً عليه. متابعة الجدل بين الكنيسة والحداثة حول حقوق المرأة، وحقوق الإنسان عموماً، كان يدور حول هذه الإشكالية ذاتها. الموقف التقليدي للكنيسة المسيحية أن الإنسان، رجلاً كان أم امرأة، خاضع لمجموعة من الواجبات يسطرها الدين والأخلاق، أما الحقوق فليست إلا نتائج مترتبة عن الانصياع إلى تلك الواجبات، أو هي على وجه التدقيق جزاء يتكرم به الإله إلى من انصاع لأوامره. الفكر الديني التقليدي قام على مفهوم الواجب، الذي يقابل أيضاً حقوق الله، وهي العبارة التي كان اختارها الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لتكون عنواناً لأحد كتبه. وفي العصر الحديث كانت الكنيسة تعارض الثورة الفرنسية التي أعلنت حقوق الإنسان بالتنصيص على واجباته تجاه خالقه. على أن الحداثة قامت على مفهوم الحق وليس على مفهوم الواجب، وذلك يتجسد في النصوص المرجعية للعالم الحديث: إعلانات حقوق الإنسان، حقوق المرأة، حقوق الأقليات، حقوق الطفل، الخ.

لكن لا أحد في المسيحية، على علمي، قد حوَّل هذا التقابل القانوني إلى تقابل بلاغي، على ما هو عليه الأمر في التفسير المعاصر للقرآن لدى المسلمين. إذا مضينا بتحليل ابن عاشور إلى نهايته فيمكن أن نصل إلى النتيجة التالية: الإسلام غير معني بهذا التنازع بين «الحق» و«الواجب»، فهو جامع لكليهما حاكم بالعدل ومحقق للوسطية بينهما، على أن ضرورة التربية والتوجيه قد تدفع إلى تقديم الحق على الواجب أو الواجب على الحق بحسب ميل الناس إلى التفريط في هذا أو ذاك.

هذا هو الحل البلاغي لقضية المرأة في الإسلام المعاصر. لكن لما كانت البلاغة غير كافية للإقناع، فإنها تعضد بالواقع فيكون سنداً لها، واقع العبارة طبعاً لا واقع المفسر. يعمل الخطاب حينئذ إلى إقامة تاريخ للجزيرة العربية يكون مفسراً للأساليب البلاغية التي ورد بها النص: إذا تقدم الظرف على الخبر، والحق على الواجب، و«لهن» على «عليهن»، فذلك دليل على أن المرأة كانت مهيضة الجانب في «الجاهلية»، وأن الإسلام جاء بأوّل إعلان لحقوق المرأة. لا سند لهذا التاريخ غير البلاغة، لأن ما يرد من روايات إنما هي مرويات مفسرين كانوا يحلّون ما أشكل من آيات القرآن، فلهذا السبب يحتل ابن عباس الصدارة كما هو معهود. يقول ابن عباس: «كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقاً، من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا»[٢٥].

(٢٥) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٧.

هذا الأثر مهم، لا من جهة كونه نقلاً عن ابن عباس، بل من جهة تقديمه نموذجاً من الانزلاقات الدلالية التي يمكن أن تتحول بالقول من الخصوص إلى العموم، عندما يتخلص القول من تاريخه المباشر ويؤسس تاريخية نصية يقيم عليها عموميته. ابن عباس ليس شخصاً بل ممثل لفاعل جمعي، لكن ما هو الفاعل الذي يمثله من خلال «كنا»؟

تتوفر إمكانيات ثلاث نجد آثارها جميعاً في التفسير متراكمة مثل المتكلسات الصخرية ويمكن استخراجها بالحفريات التأويلية:

الإمكانية الأولى: ضمير الجمع يعود على قريش. نجد أثراً لهذه الإمكانية في قول المفسر: «فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة في معاملة النساء. وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة، فكانت فيهم رقة زائدة»(٢٦).

الإمكانية الثانية: ضمير الجمع يعود على العرب عموماً. فالعرب قبل الإسلام كانوا يحتقرون المرأة فمثَّل الإسلام إعلان ثورة لحقوقها، أي المرأة في الجزيرة العربية تحديداً.

الإمكانية الثالثة: ضمير الجمع يعود على الإنسانية جمعاء. البشرية قاطبة لم تكن تقيم شأناً للمرأة، إلى أن جاء الإسلام بأول إعلان عالمي لحقوق المرأة. «فلما جاء الإسلام بالإصلاح كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق معه مدخل للهضيمة»(٢٧).

يبدأ المفسر من التفسير الأول الذي توجه إليه الروايات لينتهي إلى التفسير الأخير الذي تقتضيه ضرورة إغلاق التاريخ بالتفسير وتسييج النص بالنص. إذا كان الإسلام أول إعلان عالمي لحقوق المرأة فكل ما وقع في التاريخ بعد ذلك، من قمع للمرأة أو من نضالات من أجل حقوقها، في العالم الإسلامي أو في أوروبا، فإنه يعدو شيئاً هامشياً، لأنه لا يفيد في بيان بلاغة النص. ذلك أن المرأة لا تعدو أن تكون علامة لغوية ودالاً لا مرجع له إلا في النص نفسه. إذا كانت فترة ما قبل الإسلام قد ألغيت تاريخياً لتتشكل بدلاً منها صورة بلاغية وظيفتها أن تحل المشكل من النص القرآني وتوضح عبارته ببيان أسباب النزول، فإن فترة ما بعد الإسلام، إلى العالم المعاصر نفسه، لا حضور لها ولو علامة لغوية أو دالاً دون مرجع، لأنها جاءت بعد القول

(٢٦) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٨.
(٢٧) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٨.

الفصل الذي لا قول بعده وبعد الحدث الأنموذجي الذي يشكل محور التاريخ وغايته. قضية المرأة طرحت في الإسلام من خلال الصدمة القيمية التي أحدثها التقاء المهاجرين بالأنصار، أي التقاء مجتمعين فرعيين يحمل كل منهما منظومة قيمية حول المرأة. ومن الواضح أن هذا الالتقاء قد أثار كثيراً من المشاكل، حتى تحول الإله نفسه حَكَماً بين الخصومات الجنسية للمؤمنين، مثل الخصومة التي أشرنا إليها بين الزوج القرشي والزوجة من الأنصار، ومثل الخصومة المشار إليها في سورة المجادلة بين أوس بن الصامت وزوجه خولة أو خويلة بنت مالك، وغير ذلك. فهذه اللحظة المؤسسة لخطاب المرأة في القرآن ينبغي أن تظل الحدث البرادغمي الأساسي الذي يوجه كل الأحداث، حتى أن التقابل بين وضع المرأة بعد الثورة الصناعية وقبلها ينبغي أن يعد أمراً ثانوياً بالمقارنة مع نتائج ذلك التصادم بين المهاجرين والأنصار، باعتباره أحد مكونات الهجرة النبوية التي تمثل محور التاريخ (لذلك اختارها عمر بن الخطاب بداية للتاريخ الإسلامي). كما ينبغي أن يعد هامشياً ظهور الحركات النسائية في أوروبا ثم في العالم والنضالات التي قامت بها شخصيات تاريخية مثل ماري غوز وأملين غولدن وكلارا زادكين، والإسهامات النسائية في العصر الحديث، مع الملكة فكتوريا والكاتبة جورج صند والكيميائية ماري كوري ونحو ذلك، ثم نتائج ذلك كله في المجتمعات العربية منذ انفتاحها على العالم الحديث. المهم ما كان وقع في الجزيرة العربية لأنه وحده قد حظي بشرف التدخل الإلهي لتحقيق العدل بين الجنسين.

نتبين من هذا التحليل وجود بنيتين عميقتين للخطاب حول المرأة: الأولى مركزية العدل بدل الحق، والثانية التحصن من التاريخ بالبلاغة. إذا كانت القضية تنازعاً بين الحق والواجب، فإن الحل لا يعدو تدخلاً عادلاً يمنع أن يفرط في أحدهما لحساب الآخر. الألوهية والنبوة والسياسة قائمة في التصور الديني الإسلامي حول صورة القاضي الذي يفصل المنازعات بالعدل ويعطي كل ذي حق حقه ويمنع بحكمته الفتنة بين الناس، أي يمنع الثورة والانقلابات والتغيرات العميقة في التاريخ وكل أنواع الصراعات من طبقية وجنسية وقومية. إننا حقاً أمام نموذج مختلف لا تنازع فيه بين الحق والواجب، ولا يمكن من خلاله الحديث عن حقوق المرأة، وحقوق الإنسان عموماً، لا بالقبول ولا بالرفض، لأن هذه الحقوق لا تفهم في مرجعيتها التاريخية المعاصرة إلا من خلال التقابل بين الحق والواجب الذي دار حوله التنافس بين الكنيسة والحداثة. أما كيف يتحقق العدل، كيف يتجسد تاريخياً وواقعياً ذلك القاضي العادل الذي لا يغمط صاحب حق حقه، فتلك قضية أخرى. لقد تدخل الإله مرة أخيرة ونهائية ومرجعية لفصل النزاعات بالعدل بين عباده، فكان ذاك التدخل الحدث المحوري في التاريخ من بدايته إلى نهايته، علماً أن البداية والنهاية هما أيضاً من حكي ذلك الإله، فهو الذي أخبر

بما وقع في العهود الأولى وما سيقع في نهاية الزمان. وما حدث بين البداية والحدث المحوري هو قصص للتسلية والعبرة وليس للتشريع، فكذلك حكم ما وقع منذ الحدث المحوري إلى الآن، في انتظار الحدث الحقيقي المتمثل في نهاية التاريخ بنهاية العالم. ثلاثة أحداث ولا شيء بينها يمكن أن يعدّ تحولاً أساسياً، هي الخلق والوحي والمعاد. ليس على البشر حينئذ إلا أن يقيسوا الوقائع على فترة الوحي ويتعمقوا في البلاغة ليجدوا حكم كل شيء.

تتمثل مهمة المفسر حينئذ في الحديث عن اللحظة النموذجية في التاريخ، التي هي الحاضر الممتد وليس الماضي. يقول ابن عاشور: «باختصار، كانوا في الجاهلية يعدون الرجل مولى للمرأة فهي ولية، كما يقولون، وكانوا لا يدخرونها تربية وإقامة وشفقة وإحساناً، واختيار مصير عند إرادة تزويجها، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء. بيد أنهم كانوا مع ذلك لا يرون لها حقاً في مطالبة بميراث ولا بمشاركة في اختيار مصيرها، ولا بطلب مالها منهم... فحدد الله لمعاملات النساء حدوداً شرع لهن أحكاماً، قد أعلنتها على الإجمال هذه الآية العظيمة ثم فصلتها الشريعة تفصيلاً»[٢٨]. وإذا تابعنا التفسير نجدنا باستمرار أمام هذه المقابلة بين المرأة قبل الإسلام والمرأة بعده، مع غياب كل إشارة إلى واقع المرأة المسلمة المعاصرة وسكوت عن الإشكالات الدينية التي أثارها المصلحون مثل قاسم أمين وطاهر الحداد. قبل الإسلام لم يكن عدد الطلقات محدداً، ولا عدد الزوجات، وكانت المرأة تورث كما يورث المتاع ولا حق لها في الميراث، زوجة كانت أو ابنة أو أماً أو عمة أو خالة، ويدوم حدادها على زوجها سنة وأكثر وإذا تزوجت أخذ وليها الصداق. مع الإسلام حدد عدد الطلقات إلى ثلاث وعدد الزوجات إلى أربع وأصبحت المرأة تتمتع بنفسها بالمهر وترث بمقدار النصف ولا تحد على الزوج إلا أربعة أشهر وعشرة أيام، الخ.

على أن ذلك لا يعني أن خط التقدم مطرد، لأن هذه الدرجة التي فضل بها الرجال على النساء تقف حاجزاً دون المساواة المطلقة، لا بصفتها مخالفة للعدل، بل من جهة أنها تحقيق للطبيعة ومراعاة للفطرة، مثل القوة الجسدية التي تحل للرجل تعدد الزوجات، والقوة العقلية التي تجعل حق الطلاق بيده دون المرأة، ورئاسة العائلة التي تجعل نصيبه من الإرث ضعف نصيب المرأة. ويظل المفسر خالطاً بين الثقافة والطبيعة رغم أنه يعيش عصراً برزت فيه نساء رياضيات وكاتبات ومكتشفات ومخترعات، رغم علمه أن المرأة في أوروبا تتعلم وتعمل وتشارك الرجل في أغلب نشاطاته وتولت عرش

(٢٨) التحرير والتنوير، ٢/٣٩٩-٤٠٠.

بريطانيا الإمبراطورية الأعظم في العالم التي تستعمر الجزء الأكبر من العالم الإسلامي[٢٩].

واليوم؟ ذلك مسكوت نص هو الحاضر والماضي معاً، يفسر تارة بأسباب النزول وطوراً بقواعد البلاغة، فيحجب التاريخ بأسباب النزول، ويحجب الحاضر بنكت البلاغة. على أننا لا نعدم مواطن يتسلل فيها الواقع إلى التفسير وتبرز هموم العصر بين المباحثات اللغوية والتشريعية. مثال ذلك تذكير المفسر في أكثر من مرة أن الإسلام كان الإعلان الأول عن حقوق المرأة، ما يعني أنه غير قادر على قراءة القرآن دون التفكير في الإعلان «الثاني» الذي حصل في أوروبا، مثل قوله في إحدى الفقرات: «دين الإسلام حري بإصلاح شأن المرأة، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني والمربية الأولى»[٣٠]، وهي طريقة في الاستدلال قليلة الورود لدى ابن عاشور الذي يتحاشى الخروج عن المسائل النصية. لكن أهم من ذلك جميعاً التفسير الطريف الذي يقدمه ابن عاشور لكلمة «بالمعروف» الواردة في الآية، والذي يفتتح به مسلكاً إصلاحياً من الأسف أنه لم يقع التفطن إلى أهميته. يقول: «المراد به ما تعرفه العقول السالمة، المجردة من الانحياز إلى الأهواء أو العادات أو التعاليم الضالة، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصاً أو قياساً أو اقتضته المقاصد الشرعية أو المصلحة العامة التي ليس في الشرع ما يعارضها»[٣١]. ثم يضيف: «من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح قد سلبها حق المماثلة للابن فدخل ذلك تحت الدرجة، وقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المماثلة للذكر. وقول من منع المرأة من التبرّع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها قد سلبها حق المماثلة للرجل، وقول من جعلها كالرجل في تبرعها بما لها قد أثبت لها حق المماثلة للرجل. وقول من جعل للمرأة حق الخيار

(٢٩) ونجد مقابلاً لذلك لدى عبده الذي كتب أيضاً: «إن المرأة عاجزة بالطبع عن القدرة على جلب لوازم معيشتها ودرء المكروهات عن ذاتها، خصوصاً في أزمنة الحمل وعقب الولادة وسني الرضاع. وما لم يعلم الرجل اختصاصه بها لا يسعى في القيام بحاجاتها والمدافعة عن حقوقها». الأعمال الكاملة، بيروت، ج ٢، ص ٦٩. ويلاحظ أن هذا النص كتب في فترة مبكرة من حياة عبده (١٨٨١) لما يستكشف فيها عياناً العالم الحديث. لكن رشيد رضا يذكر في تقسير «المنار» قولاً في الاتجاه نفسه، وليس واضحاً من السياق ما يرجع منه إلى عبده وما يمثل تفسيراً منه لكلام أستاذه. ومهما يكن صاحب القول فإن ما يلفت الانتباه هو المضمون، فيرد في معرض تأكيد عدم تأهل المرأة للأعمال خارج المنزل: «ولا ينافي ذلك اشتغال بعض نساء الأجانب في هذا العصر بالأعمال المالية، فإنه قليل لا يعول عليه. والأحكام العامة إنما تناط بالأكثر من الأشياء والأصل فيها» (المنار، ج٣، ص ١٠٥). لقد عدت روح العصر استثناء لأن انغماس المفسر في العالم القائم حول النص قد غيب عنه إمكان معاينة ما هو يسير المعاينة حوله، فكان مثل المنجم الذي سقط في البئر وهو في صدد الإخبار بنبوءات النجوم.

(٣٠) التحرير والتنوير ٢/٤٠٠.

(٣١) التحرير والتنوير ٢/٤٠٠.

في فراق زوجها إذا كانت به عاهة قد جعل لها حق المماثلة، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق. وكل ينظر إلى أن ذلك من المعروف أو من المنكر. وهذا الشأن في كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة، أو من تفرقة. كل ذلك منظور فيه إلى تحقيق قوله تعالى «بالمعروف» قطعاً أو ظناً. فكونوا من ذلك بمحل التيقظ وخذوا بالمعنى دون التلفظ»[٣٢].

كان يمكن للمفسر أن يجعل المعروف هو المتعارف عليه في البيئة، فيقحم النص في مجال التاريخ، ويحول الاهتمام من أسباب النزول إلى إعادة استكشاف تلك البيئة، ويفتح المجال للفيلولوجيا في تفسير النص المقدس، كما حصل في المسيحية. لكنه يفضل أن يستبعد هذه الإمكانية و يتحصن بالمطلق، لأن «العقول السالمة» تدرك الخطأ والصواب من ذاتها لا من التاريخ والتجربة، وتدرك الصالح والطالح خارج الزمان وخارج المكان. لكنه يفسح المجال في التالي من القول للتكيف والواقع، لا بمواجهته بالنص، بل بمواجهته بالإمكانات التأويلية التي يتيحها النص. لقد انتهى عصر التأويل لأن الفقهاء تلفظوا بكل الأقوال الممكنة وذهبوا كل المذاهب الجائزة، وما عدا ذلك خروج عن قواعد اللغة والبلاغة وقد أصبحتا ضابطي العقل السليم. أما المفسر فهو يقرر المبدأ كما يرد في النص المقدس وتسمح به تلك القواعد، وأما الفقيه فيجتهد في استخراج الأحكام الجزئية من النص وتفاسيره. تبقى حلقة ثالثة، من يختار بين الأحكام المختلفة أكثرها جدارة بالترجيح؟ هذا مبحث يتعلق بالواقع لا بالنص، فلا يتحمله المفسر ولا الفقيه.

جائز حينئذ أن نستنتج ما لم يصرح به ابن عاشور، وهو أن السلطان هو الطرف الثالث. ذاك مبدأ الإصلاح التشريعي كما حاول إقامته خير الدين منذ البدايات الأولى للإصلاح في تونس، وكما حاول إقامته عديدون في تركيا ومصر والمغرب الأقصى وغيرها. أن نأخذ من بين أقوال الفقهاء ما يناسب العصر. بعبارة حديثة: أن نختار بين الإمكانات التأويلية التي توفرها مدونة مغلقة قد أغلقت ضوابط إنتاجها بتقنين اللغة وقواعدها والقياس وآلياته. يبقى الاختلاف بعد ذلك في الأسس الأنطولوجية، إذ يرى العقل السليم عندما يكون محافظاً أن «الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال من زيادة القوة العقلية والبدنية، فإن الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى وأقوى جسماً وعزماً»[٣٣]. قد يبدو مفاجئاً أن يصبح المفسر داروينياً أمام هذا الموضوع بالذات، لكن الإصرار على تفوق

(٣٢) التحرير والتنوير ٢/٤٠٠.
(٣٣) التحرير والتنوير ٢/٤٠١.

الرجل والدفاع عن استبداده بالمرأة يبرر كل شيء. ولعله جدير هنا أن نعارض هذه الفقرة بما كتب شبلي شميل، المسيحي المارق والطبيب العلماني: «إن امتياز الأنثى على الذكر من صفات الحيوانات المنحطة في سلم النشوء وإن امتياز الذكر عليها من صفات الحيوانات المرتقية»(٣٤). نرى كيف أن النتيجة واحدة، من موقع ديني أو علماني على حد سواء، ما دام المتكلم رجلاً يدافع بالعلم أو الدين أو العقل أو ثلاثتها مجتمعة عن تفوق جنسه.

عندما طرح خير الدين فكرة اقتباس الأقوال الأكثر ملاءمة لحاجيات العصر من المذاهب الفقهية المختلفة، لم يكن يفكر في موضوع المرأة والأحوال الشخصية. بل لعله كان يستبعد الأمر لو عرض عليه، فهو من الذين كانوا يرغبون في تغيير كل شيء عدا وضع المرأة، ولم تؤثر عنه كلمة حول مركزها المتردي في كل ما كتبه من أفكار إصلاحية. لا يجوز حينئذ اعتبار ابن عاشور مجرد مكرر لفكرة طرحت قرناً قبله، ذلك أن تميزه يبرز في جانب نقله هذه الفكرة إلى مجال الأحكام الزوجية. إن من الممكن هنا أن نقيم علاقة ثلاثية بين خير الدين وابن عاشور وبورقيبة.

خير الدين طرح في تونس فكرة إقامة مدونة قانونية تنتقي من أقوال المذاهب ما يناسب العصر. وابن عاشور مهد لانتقال الفكرة من مجال القانون التجاري والمدني إلى مجال الأحوال الشخصية. وبورقيبة أصدر نصاً يمكن أن يقرأ بطريقتين: طريقة القانونيين الذين يرونه مستمداً من التشريعات الحديثة، وطريقة الفقهاء الذين يرونه منتقى من المذاهب الفقهية.

كأن ابن عاشور حلقة الربط بين أب الإصلاح التونسي ومؤسس الجمهورية، فقد نقل الفكرة من مجال المعاملات إلى الأحكام الأسرية، وأثبت شرعية الاختيار بين الإمكانات القولية لكنه ترك للحاكم إثم ما سيختار. إن فكرة الانطلاق هي الفصل بين الشريعة والنص القرآني، أي بين الأقوال المختلفة والمتناقضة التي ترد في مذاهب الفقهاء ومدوناتهم والإمكانات التي يقررها المفسر لا بالرجوع إلى الواقع أو إلى التفاصيل ولكن باعتماد القواعد المطلقة للغة والبلاغة. نحن في هذا المستوى أمام فكرة من الأفكار الرئيسة التي قام عليها الخطاب الإصلاحي، ونجد لها حضوراً لدى العديد من ممثلي هذا الخطاب. لكن الفارق أن تونس قد وجدت الحلقة المفقودة، أي القيادة السياسية التي تقبل على الاختيار بين الأقوال الممكنة ما هو جدير بمقتضيات العصر، وتتحمل إثم ما أقدمت عليه من اختيار. أما المفسر فوظيفته بيان الممكن من الأقوال وليس تعيين الجدير منها بالاختيار حسب المصلحة. ولعل في هذا بعض أسباب صمت

(٣٤) مباحث علمية واجتماعية. بيروت، ١٩٩١. ص ٩٤.

ابن عاشور عن «مجلة الأحوال الشخصية» سنة ١٩٥٦ بعد أن أدان «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» سنة ١٩٣٠.

لأن مجلة الأحوال الشخصية مجلة قانونية لم تقم على أية مصادرة أنطولوجية كما أنها لم تخرق، ظاهرياً على الأقل، مبدأ الاختيار داخل منظومة الممكنات لا خارجها، فهي لم تساو مثلاً بين الجنسين في قسمة الميراث لغياب رأي فقهي سابق يسمح بذلك. أما طاهر الحداد فقد أقدم، في رأي الفقهاء، على ما لم يكن من صلاحياته. فلم يبلغ درجة من العلم باللغة والبلاغة تحل له الاجتهاد أو تفسير القرآن، ولا كان عالماً باختلافات المذاهب ليصدر الفتاوى، ولا كان من رجال الإمارة ليحكم أي الآراء تقتضيها المصلحة. فكان مأخذ ابن عاشور عليه من باب بيان أنه غير أهل للخوض في المسألة، وليس من باب الجدل معه في صلب الموضوع.

الحقيقة أن تفسير ابن عاشور جاء أكثر متانة من «تفسير المنار»، إذ تجنب ابن عاشور أن يكتب ما كتب عبده: «هذه الدرجة التي رفع النساء إليها لم يرفعهن إليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا بعده. وهذه الأمم الأوروبية التي كان من آثار تقدمها في الحضارة والمدنية أن بالغت في تكريم النساء واحترامهن، وعنيت بتربيتهن وتعليمهن العلوم والفنون، لا تزال دون هذه الدرجة التي رفع الإسلام النساء إليها»[٣٥] أو أن يتورط في نظرية مثل تلك التي أوردها رضا في «حقوق النساء في الإسلام» ولخصها في هامش من التفسير بقوله: «إن جميع أمم الأرض الوثنية والكتابية كانت تهضم حقوق النساء وتسترقهن أو تعدهن كالرقيق أو كالحيوان، والإسلام هو الذي أعطاهن جميع الحقوق من دينية ومدنية ومالية، وإن مصلحة البشر في اتباعه ومفسدتهم في مخالفته»[٣٦]. لقد أغلق ابن عاشور التفسير على أن يصبح مجادلة مع العصر، واكتفى بتقرير الحدين الأقصى والأدنى اللذين لا يجوز الخروج عنهما، وتلك الغاية القصوى التي يمكن للخطاب الإصلاحي بلوغها إذا ما بقي مقيداً بقواعد اللغة والبلاغة. مع ملاحظة أن عبده اعتبر معنى الدرجة الرئاسة، أي أن الرجل والمرأة متساويان في كل شيء، سوى أنهما إذا اجتمعا في أمر كان الرجل متقدماً في الرئاسة، مثل رئاسته العائلة، وأنه جعل المعروف يتحدد بالبيئة لا بالعقل المطلق. لكن النتائج متشابهة بين الرجلين رغم هذه الاختلافات، وجوهر المسألة يرجع إلى اعتبار السائد فطرة وطبيعة ما لم يعارضه صريح النص، وبدعة إذا عارضه أو احتمل معارضته واقتضت المصلحة ذلك. حدود الخطاب الإصلاحي هي

(٣٥) المنار، ج٢، ص ٣٠٣.
(٣٦) المنار، ج ٢، هامش ص ٣٠٣.

حدود تأويل العبارة، أما التاريخية فتخرج بنا من الإصلاح إلى التحديث. وليس أبلغ في بيان محدوديته من عجزه أمام قضية المرأة، لكن هذه المزايدة المجنونة في الهروب من الواقع ليست إلا تعبيراً عن كثافة الكبت الفكري والجنسي الذي أصبحت تعانيه الثقافة التقليدية من جراء تهديد جسد المرأة لمنطق وعيها بالأشياء.

ج) القوامة

عندما ذكر القرآن: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم...» (النساء ٣٤). هل كان يخبر بما كان واقعاً أم يقرر ما ينبغي أن يكون دوماً وأبداً؟

يقول ابن عاشور: قيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي[٣٧]. ويضيف: «هذا التفضيل ظهرت آثاره على مر العصور والأجيال، فصار حقاً مكتسباً للرجال، وهذه حجة برهانية على كون الرجال قوامين على النساء. فإن حاجة النساء إلى الرجال من هذه الناحية مستمرة وإن كانت تقوى وتضعف... ويندر أن تتولى النساء مساعي من الاكتساب»[٣٨]. يقول هذا وهو يعيش في القرن العشرين. فالتاريخ هو ما يعرفه من التاريخ: «الجاهلية» و«الإسلام»، صورتان صنعهما التفسير وليس استقراء الوثائق. لكن لنلاحظ خاصة غياب الوعي بقطيعة الحداثة: ما شوهد على مر العصور والأجيال هو البرهان، لا جديد تحت الشمس، لا يتغير شيء مع انتقال الإنسان من العصر الزراعي إلى العصر الصناعي ولا يختلف أمر بعد قيام الثورة الانجليزية والفرنسية والأمريكية وبعد انتشار الفلسفة الحديثة والديمقراطية. «يندر أن تتولى النساء مساعي الاكتساب»، يقول هذا وهو يعيش في القرن العشرين وفي تونس التي وصلت حالياً نسبة المتعلمات فيها من البنات أكثر من نسبة المتعلمين من الذكور وعدد المشتغلات غير بعيد عن عدد المشتغلين. يخبر بما وقع منذ ١٤ قرناً ولم يتصور ما هو حادث وما سيحدث في وطنه بعد سنوات.

وتبدو أحكام النشوز والتأديب مترتبة عن مبدأ القوامة الوارد في الآية السابقة، فالقوامة لا تعني مجرد الاضطلاع بالأعباء المادية للأسرة، إنها أيضاً مسؤولية أخلاقية، وهجر الزوجة زوجها تعد في هذا الإطار تعدياً على الأخلاق. وعليه، يكون واجب الزوج معالجة التعدي على الأخلاق بالتدرج، بأن يبدأ بالوعظ، ثم الضغط ثم التأديب: «واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا

(٣٧) التحرير والتنوير، ٣/٣٨.
(٣٨) التحرير والتنوير ٣/ ٣٩.

عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً» (النساء ٣٤).

ولقد فتح مبحث التأديب بالضرب مجالاً فسيحاً للاختلاف في التفسير الحديث، خاصة أن الأوروبيين كثيراً ما وقفوا عند هذا الحكم للتشهير بالمسلمين، كما يتضح مثلاً من خلال الأسئلة التي طرحت على أحمد بن أبي الضياف. إن حرج ابن عاشور واضح أمام هذا الموضوع. فقد خرج عن منهجه العادي في التفسير باللغة والبلاغة إلى اعتبار الواقع والاستدلال بالعيان، أو بما يبدو له كذلك. يقول: «وأما الضرب فهو خطير وتحديده عسير، ولكنه أذن فيه في حالة ظهور الفساد، لأن المرأة اعتدت حينئذ، ولكن يجب تعيين حد في ذلك يبين في الفقه، لأنه لو أطلق للأزواج أن يتولوه، وهم حينئذ يشفون غضبهم، لكان ذلك مظنة تجاوز الحد، إذ قل من يعاقب على قدر الذنب. على أن أصل قواعد الشريعة لا تسمح بأن يقضي أحد لنفسه لولا الضرورة»[٣٩]. فنرى في هذه العبارة ورود ثلاثة استدراكات متوالية مع الإقرار أن موضوع الضرب خطير وإمكانية التجاوز قوية، وأن الأصل أن لا يكون الشخص خصماً وحكماً في آن واحد. لذلك يفضل تقديم مقترح جديد في المسألة، هو أن يصبح الحكام جهة تنفيذ عقوبة الضرب إذا تأكد نشوز الزوجة ليكون إيقاعهم العقوبة عادلاً. بل إنه يرى جائزاً أن يمنع الحكام الرجال عن ضرب نسائهم إذا تحقق وقوع الضرر. ومن الواضح أن هذا المقترح لا يتضمن مراجعة عقوبة الضرب نفسها، لأن المفسر يزعم أن المرأة ترغب من زوجها أن يضربها ولا ترى ذلك منه اعتداء وأن هذا هو الشأن الغالب، وهذه صورة أخرى من تطويع الواقع للنص بدل استعمال التأويل في تقليص المسافة بينهما. إن المقترحات التي يقدمها الخطاب الإصلاحي تظل محدودة في تعاملها مع القضايا التي تتصل بالمرأة تحديداً. كما أنه لا يتطرق إلى غياب المساواة، ذلك أن الزوج إذا مارس النشوز وأعرض عن زوجته لا يعاقب وغاية ما تتطلع إليه الزوجة الصلح أو الخلع، كما يرد في تفسير آية «وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما والصلح خير...» (النساء: ١٣٠).

د) الحب

الحب يأتي بعد الزواج. النظام العام هو نظام العائلة، لسبب طبيعي هو أن البشر لا يتكاثر بالتناسل الذاتي مثل النبات، ولا التناسل العنيف مثل الحيوان. الزواج هو اختيار للألفة والتواصل بين طرفين، لكنه ليس نتيجة الحب بل الحب نتيجته، «فالزوجان يكونان من قبل التزاوج متجاهلين فيصبحان بعد التزاوج متحابين...وهما

(٣٩) التحرير والتنوير ٣/ ٤٤.

قبل التزاوج لا عاطفة بينهما فيصبحان بعده متراحمين كرحمة الأبوة والأمومة»[٤٠]. على أن ذلك لا يعني أن الرجل واجب عليه أن يشعر بالحب تجاه زوجته، لأن الحب شعور قهري، لذلك ورد «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم...الآية»، فيقوم النظام العائلي على أساس تحديد الواجبات والحقوق على أنها شرع يخضع له الطرفان، ومنه الممارسة الجنسية التي لا تخضع أيضا للحب، فمن فقدت الرغبة في مجامعة زوجها تؤدب وتجبر على مجامعته مادامت له زوجاً، ومن فقد الرغبة في مجامعة زوجته يطلب منه على طريق الندب لا الإيجاب أن يجد معها طريقاً للصلح أو أن يقبل الخلع أي أن يطلقها مقابل مبلغ مالي تؤديه إليه، لكن «لا يكلف الزوج بما ليس في وسعه من الحب والاستحسان»[٤١].

هـ) تعدد الزوجات

يدافع المفسر عن تعدد الزوجات بذكر «المصالح» التي يحققها، وهي أولاً تكثير عدد الأمة بزيادة المواليد وثانياً تمكين كل النساء من الزواج لأن عدد الإناث يفوق عدد الذكور نتيجة الحروب وطول أعمار النساء وثالثاً تجنب انتشار الزنا في المجتمع. لكن المفسر لا يعتبر هذه «المصالح» مرتبطة بنظام اجتماعي منته، إذ إن الحروب الحديثة التي تخاض بالطائرات والقنابل لا تفرق بين النساء والرجال، وعدد الأفراد لم يعد معيار عزة الأمة، والزنا ظاهرة قائمة في كل المجتمعات بتعدد الزوجات أو بدونه. كما لا يتوقف عند مضار تعدد الزوجات في العصر الحديث، على عكس ما فعل عبده. ويتجنب المناقشة الصريحة للعدد أربعة، فإذا كان عدد النساء يفوق عدد الرجال فهل أن النسبة واحد على أربعة؟ وهل تتزوج المرأة بأكثر من رجل إذا ثبت في مجتمع أن عدد النساء أكثر من عدد الرجال؟ وهل تتزوج بأكثر من رجل إذا اتضح أن زوجها عاجز عن الإخصاب وتكثير عدد الأمة؟ وهل تُعدِّد الأزواج إذا خافت على نفسها الزنا؟

وهو يقرّ بعسر تفسير العدد أربعة تحديداً ويقول: «وأما الانتهاء في التعدد إلى الأربع فقد حاول الكثير من العلماء توجيهه فلم يبلغوا إلى غاية مرضية، وأحسب أن حكمته ناظرة إلى نسبة عدد النساء من الرجال في غالب الأحوال، وباعتبار المعدل في التعدد فليس كل رجل يتزوج أربعاً»[٤٢]. فلعله يشير إلى أن التعدد مرتبط بالنسبة بين الرجال والنساء، لكنه لا يصرح بذلك. كما يستند إلى التاريخ النصي الذي يقيمه لنصه، فيقول: «لم يكن في الشرائع السالفة ولا في الجاهلية حد للزوجات، ولم يثبت أن جاء

(٤٠) التحرير والتنوير ١٠/ ٧١.
(٤١) التحرير والتنوير ٣/ ٢١٨.
(٤٢) التحرير والتنوير ٣/٢٢٧.

عيسى عليه السلام بتحديد للتزوج، وإن كان ذلك توهمه بعض علمائنا مثل القرافي، ولا أحسبه صحيحاً، والإسلام هو الذي جاء بالتحديد»[٤٣]. ويلاحظ أن فكرة ارتفاع عدد النساء هي من اختراع المفسرين المعاصرين، لأن هذا الارتفاع لئن كان ملحوظاً فإنه لا يبلغ نسبة الضعف فضلاً أن يبلغ أربعة أضعاف. وكما أن المفسر لا يستند في تفسير حال ما قبل الإسلام إلى الوثائق التاريخية فهو لا يستند أيضاً في فكرة المقاربة إلى إحصاءات باتت متوفرة في عصره وهي دليل على عكس ما يقول. ومن الجدير التوقف على تعليقه حول قول القرافي، فهذا الفقيه كان يريد تطبيق فكرة الوسطية: اليهودية سمحت بتعدد الزوجات دون حد والمسيحية منعته عن رجال الدين وحدّته بزوجة واحدة لغيرهم، والإسلام جاء وسطاً بينهما فسمح بأربع زوجات. هذا التاريخ المسقط على الديانتين التوحيديتين السابقتين للإسلام لم يعد مناسباً للمفسر الحديث، فيعوضه بإسقاط تاريخي آخر ويستبدله بنتيجة واثقة لا تستند إلى سبر حقيقي للشرائع السابقة.

على أن ابن عاشور لا يخون دور المفسر الوفي لمقتضيات اللغة ومنطق الخطاب ولا يسقط على النص القرآني رغبات المعاصرين، لذلك نجده يرفض الفكرة التي أصبحت شائعة حديثاً ومفادها أن عبارة «فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة» أمر بالاقتصار على الواحدة لمن كان عاجزاً عن إعالة الأربع، وهو الوجه الذي كان محمد عبده قد صرف إليه الآية[٤٤]. وحجة ابن عاشور أن باقي الآية تجويز لنكاح الجواري وذلك يترتب عليه نفقة وعيال أيضاً، رغم أن المعنى الأول ممكن إذا اعتبرنا «أو ما ملكت أيمانكم» معطوفة على كلمة «واحدة» وليست مستأنفة بمعنى أنكحوا ما ملكت أيمانكم. كما يحتج أيضاً بأن التحديد قد جاء لمصلحة كما جاء التعدد لمصلحة، فلا يجوز أن تبطل إحداهما الأخرى أو يصبح التحديد عائداً على الأصل بالإبطال. ويتعين أن نلاحظ أن القرار متروك في كل الأحوال للرجل وقد أشار المفسر في مواضع أخرى أن تدخل الحاكم لمنع المباح شرعاً فيه نظر، لذلك يبدو موقفه مسانداً للتعدد رافضاً للحيل الفقهية والتأويلية التي اقترحت حديثاً.

وتجدر الإشارة إلى أن لابن عاشور رأياً طريفاً في موضوع المهر. فاللغة تنجده هذه المرة ليدافع عن رأي حديث. إن المهر قد ينظر إليه على أنه مقابل يدفعه الرجل للتمتع بالزوجة ووضعها تحت تصرفه، وهذه ليست تهمة يرمى بها الإسلام بل

(٤٣) التحرير والتنوير ٣/٢٢٧.

(٤٤) هذا أيضاً موقف علال الفاسي، لكنه يجد مستندات فقهية أخرى لمنع تعدد الزوجات. يراجع مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣. ص ١٨٤.

مقتضى التعريف الذي أورده الفقهاء في كتبهم[٤٥]. والخطاب الإصلاحي يعود إلى الأصول ومنها أصول اللغة. وكلمة مهر لم ترد في القرآن، بل وردت كلمة «صدقات» جمع صدقة، بضم الدال، وهي غير الصدقة بفتحها. والصدقة، بالضم، تعني العطية التي يسبقها الوعد بها فيصدقه المعطي. وجاء في القرآن «وآتوا النساء صدقاتهن نحلة»، والنحلة على قول ابن عاشور هي العطية بلا قصد العوض. وعليه، فإن المهر في الإسلام هو أقرب إلى الهدية، ويدعم المفسر رأيه بأنه لو كان عوضاً عن منافع الرجل من المرأة لاقتضى الأمر تجديد المهر بتجدد المنافع. ومن الواضح أنه يرفض الصورة التي رسخت في المتأخر من كتب الفقه والقائمة على تشبيه الزواج بعقود المعاملات واشتراط المهر الذي يدفع للولي اشتراط الثمن في البيوعات. وهو يقابل كالعادة جديد الإسلام بما يصوره تاريخاً للجاهلية، آنذاك كان الرجل يعطي مالاً لولي المرأة. فالإسلام أبطل العوض ولم يتمسك بالصداق إلا للتمييز بين الزواج وأنواع المعاشرة المذمومة، وجعل ولي المرأة يطالب بالصداق كي لا يغمط الزوج حق امرأته أو يستغل حاجتها في التزوج لإسقاط المهر. على أن الولي مطالب بعد ذلك بتسليم المبلغ إلى المرأة، والزوج مدعو أن يعتبره هدية لا عوضاً، وهذا مضمون الجزء من الآية التي سبق ذكرها.

ومن البين أن الفكر الإصلاحي، وهو يعود إلى الأصول، كثيراً ما ينجح في إثبات أن القرآن أكثر تسامحاً وانفتاحاً من الفقه وآراء الفقهاء. وليس أفضل من تفسير «التحرير والتنوير» لتوضيح ذلك بالحجة والبينة وتأسيس هذا الرأي على تحليل دقيق للعبارات والجمل. وابن عاشور هو أعلم المفسرين المحدثين باللغة دون منازع، وأقدرهم على التفطن إلى دقائق التعابير، كما أنه سخر كل حياته للعلم وعمر طويلاً فجاء تفسيره آية في العمق والتنقيب. لكن المشكل أن هذا الاكتشاف للثورة القرآنية جاء بعد الثورة الأوروبية التي فتحت مجالاً أكبر لحقوق المرأة، لأنّ الظروف أصبحت أكثر ملاءمة. إذا كان القدامى قد أعرضوا عن الإصلاحات القرآنية فمن باب أولى أنهم لم يكونوا مستعدين لما هو أبعد مناطاً منها. لكن الإصلاحات القرآنية تقوم على مفهوم الواجب، فهي تأمر الرجل بأن يؤتي المرأة الصدقة ويعدل بينها وضرتها ويمسكها بإحسان أو يطلقها بمعروف، الخ. أما الثورة الحديثة فهي تقوم على مفهوم الحق الذي يجعل المرأة هي التي تسوي حالها بحال الرجل. لذلك فإن الاكتشاف المتأخر الذي يحققه المصلحون، وابن عاشور في هذا المجال إمام لا يضاهى، يمكن أن يؤدي

(٤٥) مثاله هذا التعريف الوارد في مرجع فقهي «حديث»: «عقد النكاح وضعه الشارع ليترتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة وسائر بدنها من حيث التلذذ». الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت، ط ١٩٩٦، ج ٤، ص ٤.

وظيفتين متعارضتين. فأما أن يفهم منه أن القرآن بدأ ثورة تدعمها الحداثة وتكملها، وهذا كان خط قاسم أمين والطاهر الحداد، أو أن يفهم منه أن الإسلام جاء بالقول الفصل والمذهب الوسط بين تفريط «الجاهلية القديمة» في حقوق المرأة وإفراط «الجاهلية الجديدة» في هذه الحقوق. وهذا خط رشيد رضا في «نداء إلى الجنس اللطيف أو حقوق النساء في الإسلام» ومحمد فريد جدي في «المرأة المسلمة» وابن مراد في «الحداد على امرأة الحداد». أما تفسير ابن عاشور فهو يتعالى عن هذه المجادلات الحديثة، لأن واقع العصر مغيب عن مقوله، ولأن تفسير النص القرآني مناط عنده باللغة والمقاصد الشرعية وأسباب النزول وآراء المتقدمين من أساطين التفسير، ولا شأن للعصر بكل ذلك. ونعلم أن تفسير محمد عبده، الذي احتوى الإمكانيتين، قد وظف بالاتجاهين، استند إليه قاسم أمين كما استند إليه رشيد رضا. أما في تونس فقد سبقت الفترة الأساسية في الجدل حول المرأة من زاوية دينية تاريخ ظهور تفسير ابن عاشور، على أنه قد شارك في ذلك الجدل متخذاً موقفاً محافظاً، كما قدمنا. ولما أصدر بورقيبة مجلة الأحوال الشخصية عمل أيضاً أن يلغي الجدل حولها وفرضها بقوة القانون[٤٦]. ثم تحول الجدل بعد ذلك بين اليسار والدولة البورقيبية بعيداً تماماً عن مجال الدين. ثم جاء الإسلاميون في السبعينيات، متسلحين بتفسير سيد قطب «في ظلال القرآن» وليس بـ«التحرير والتنوير»، وكان زعماؤهم في الغالب من المتخرجين من المدارس الإدارية والتقنية، ولم يكونوا قادرين على فهم المباحث البلاغية المعقدة التي امتلأ بها تفسير ابن عاشور والتي لا يمكن فهم اجتهاداته دون الاستناد إليها. لذلك يغدو صعباً أن نحدد التأثير الاجتماعي لهذا التفسير بالشكل الذي يمكن معه أن نفصل الأمر بالنسبة إلى تفسير محمد عبده. إلا أن المتابعة المتأنية لما كتب في تونس أثناء تلك الفترة الطويلة قد يبرز التأثير البطيء الذي تركه ابن عاشور في الفكر التونسي، وأيضا في الجزائر وليبيا حيث اشتهر تفسيره ولقي رواجاً كبيراً. أما في المشرق فلا يبدو أنه ترك أثراً هاماً، رغم ما يزخر به من كنوز من العلم القديم.

(٤٦) لا تنفصل مجلة الأحوال الشخصية عن توجهات الدولة البورقيبية في بداية الاستقلال والمثل والأهداف التي رسمتها لنفسها ولم تنجح في تحقيقها إلا بصفة جزئية. فمن الملاحظ مثلاً أن إصدار مجلة الأحوال الشخصية قد طرح في إطار توحيد القضاء التونسي، وهو مطلب وطني يستند إلى فكرة المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون وإلغاء الامتيازات أو التقسيمات العرقية والدينية للمواطنين، لذلك عارض الكثير من اليهود أيضاً هذا الإجراء الذي ينزع عنهم امتيازات الأقلية في هذا المجال. يراجع عرض للإطار العام لهذه القضايا في:

Yadh Ben Achour, Bourguiba et le Code de Statut Personnel. In Politique, religion et droit dans le monde arabe. Cérès, 1992. pp 203-226.

Mohamed Kerrou, Laïcité, sécularisation et Islam dans la Tunisie de Bourguiba. Inédit, 1998.

خاتمة

هذه بعض لمحات عن مسالك المفسر أمام النص المقدس، وبعض الأمثلة عن طرق تشييده عالماً ينافس به العالم القائم، كي يتوازى عالم المقدس وعالم المدنس دون أن يلتقيا فليوث كلاهما الآخر. أما «شأن» المرأة، ولا يستعمل ابن عاشور لفظ قضية، فحله التثمين الرمزي La valorisation symbolique. مثال ذلك لفت الأنظار، استناداً إلى البلاغة، إلى أن عبارة «وللذكر مثل حظ الأنثيين» فيها نكتة لطيفة «وهي الإيماء إلى أن حظ الأنثى صار في اعتبار الشرع أهم من حظ الذكر، إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الجاهلية فصار الإسلام ينادي بحظها»(٤٧)، فقد قيس حظ الذكر على حظ الأنثى دون العكس. ولنتذكر ما نقله عن ابن عباس: «كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقا»، لكن ابن عباس يضيف: «من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا»(٤٨).

وبذلك يكون المفسر قد صاغ خطاباً ينافس به خطاب الواقع، كما يمثله السياسي أولاً (الثعالبي، بورقيبة) والمناضل ثانياً (الحداد). ذلك أن ما أردنا تأكيده في هذا البحث هو أن المواقف المتباينة تتحول إلى أنماط من الخطاب تتنازع الموضوع المطروح. يبدو الخطاب السياسي أكثر قدرة على تحقيق تطلعاته وتحويلها واقعاً ملموساً، وهو يتميز بتفادي الجدل النظري عندما تكون موازين القوى في غير صالحه، والاستعداد لاستعمال كل أنواع الاستدلال، مهما كانت متناقضة، ليجمع حوله العدد الأكبر من المقتنعين. فنحن أمام قضية تنازعها الفقيه والمناضل لكن الزعيم هو الذي قدّم لها الحل. فقد نأى بورقيبة بنفسه عن الخوض في الجدل الذي احتد في تونس حول قضية المرأة في الثلاثينيات، بل أثرت عنه بعض المواقف المحافظة. وكان يعتبر أن فتح هذا الملف في فترة الاستعمار مدعاة إلى ما أسماه بـ«ذوبان» الهوية الوطنية، لكنه اعترف بعد ذلك بعقود أنه كان في قرارة نفسه متعاطفاً شديد التعاطف مع القضية وإن لم يفصح عن ذلك، فذكر في حديث نشر سنة ١٩٧٥ ما يلي: «... أثّرت في نفسي مطالعة كتاب الطاهر الحداد (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) الذي بيّن فيه أن الشريعة تبيح القضاء على بعض التقاليد المجحفة مثل حرمان النساء من الإرث ووقف الممتلكات على الذكور دون الإناث استناداً إلى بعض أقوال المذهب الحنفي (..). إن أول عمل قمت به بعد أن توليت مقاليد الحكم في البلاد هو إصدار مجلة الأحوال الشخصية والحال أن الجيوش الفرنسية ما زالت إذ ذاك منتصبة بالبلاد...»(٤٩).

(٤٧) التحرير والتنوير ٣/ ٢٥٧.

(٤٨) التحرير والتنوير ٢/٣٩٧.

(٤٩) ذكره أحمد الدرعي، دفاعاً عن الحداد أو بكت كتب الكبت. تونس، ١٩٧٦. ص ٨ (الهامش).

وكما يتضح من خلال هذه العبارة، عمل بورقيبة على المزاوجة بين دعوى الاجتهاد الديني وتطبيق المبادئ القانونية الحديثة، لكن النجاح الذي حققه يرجع إلى عوامل أخرى، مثل استغلال الكارزمية التي كان يتمتع بها سنة ١٩٥٦ بصفته محرر الوطن من الاستعمار، وقدراته الفائقة على المناورة وقد تجلت في تقسيم مواقف رجال الشرع بتقريب البعض وتهميش الآخرين كي لا يصطدم بهم جميعاً في وقت واحد. لقد نجحت استراتيجيا الزعيم السياسي في تحقيق ما لم يحققه المناضل الاجتماعي الذي كان يريد الإفصاح عن الحقيقة كلها دون مراعاة الظرف وسلطة الخصوم. كما نجحت في تجاوز الحلقة المفرغة التي ظل الفقيه المفسر يدور فيها دون أمل في تجاوز آليات التأويل القديم.

غير أن من الخطأ اعتبار أنه يحسم بذلك القضية. فهو في أوج قوته وزهو انتصاره قد تفوته استراتيجية خطابية أخرى تعبر عن الرفض والتصدي، هي استراتيجية خطاب المفسر الذي يعمد إلى تخليد العالم القديم وقد أدرك أنه لم تعد به طاقة لمحاربة الخطاب الذي فرضه العصر الحديث، فيواصل العالم القديم الحياة والنمو في صلب النص حاملاً عناصر الإغواء للعواطف لعلها تشعر يوماً بالحنين إليه. وما إن تعصف أزمات التنمية، فترتج القناعات في سياسة الدولة، ويفقد الزعيم الكارزمي بعض شعبيته، حتى يخرج العالم القديم من كتب التفسير التي آوته ليصبح برنامجاً سياسياً ومثلاً لفئة من المتصارعين الاجتماعيين.

من جهة أخرى، يبدو الخطاب المناضل ثانوياً بالمقارنة مع خطاب الزعيم، لأنه يعرض الموقف ويعجز عن الدفاع عنه، فهو مدين للسياسي بتحويل تطلعاته واقعاً قائماً. غير أنه يصبح السند في حال الأزمات، لأنه يعيد إلى الذاكرة أن القضية المطروحة ليست مرتبطة بشخص الزعيم أو البرامج السياسية للحكومة بل هي قضية حضارية تقع في صلب الاهتمامات الأساسية للمجتمع.

ومن المرجح أن الخطابات الثلاثة، السياسي والنضالي والديني، ستظل تتنافس الاستحواذ على عمق الوعي الجمعي، ما يعني أن العالم القديم لن يختفي قريباً من الذاكرة بل سيظل حياً فيها ينافس العالم الجديد بل يهدده مع كل أزمة سياسية أو اقتصادية أو غيرها. ما يعني أيضاً أن قضية المرأة لا تقف عند حد المجال القانوني، بل هي أيضاً قضية تأويلية. فمن المهم بمكان دراستها من هذا الجانب وإقحامها ضمن دراسة تأويلية عامة للخطاب العربي المعاصر، خاصة أن سمة المجتمعات العربية عجز الحداثة عن التحقق الحاسم، فلذلك يظل الوعظ الديني مزاحماً الخطابة السياسية، والفتوى مزاحمة القانون، وأساطير الذاكرة الجمعية مزاحمة التاريخ.

أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة في الخطابات الدّينيّة المعاصرة

رجاء بن سلامة

إنّ معركة المشاركة السّياسيّة للمرأة العربيّة قديمة قدم مطالبة النّساء المصريّات بتخصيص مكان لهنّ في البرلمان المصريّ، وحصولهنّ كمستمعات على «مقصورة» في هذا البرلمان سنة ١٩٢٥، ثمّ على مقصورتين. وهي معركة محتدمة متكرّرة، تكرّر محاولات النّساء الكويتيّات الحصول على موافقة مجلس الأمّة على حقّهنّ في التّصويت والتّرشّح، وقد وصلت هذه المحاولات فيما بين سنتي ١٩٧٢ و١٩٩٩ إلى عدد سبعة الخرافيّ، رغم أنّ الدّستور الكويتيّ ينصّ على المساواة بين النّساء والرّجال. وتدلّ نسب المشاركة في البلدان التي تتيح للمرأة بعض حقوقها السّياسيّة، على أنّ هذه المعركة متواصلة. فرغم ازدياد نسبة النّساء العاملات في البلدان العربيّة، وتضاعف نسب المتعلّمات، فإنّ مقياس تمكين المرأة المعتمد من قبل «برنامج الأمم المتّحدة الإنمائيّ»، وهو حصيلة مؤشّرات متوسّط الدّخل للفرد، ونسبة النّساء في الوظائف المهنيّة، وحصّة النّساء في مقاعد البرلمان على التّوالي، «يكشف بوضوح أنّ البلدان العربيّة تعاني من نقص لافت للنّظر»، بحيث تأتي المنطقة العربيّة، رغم ثراء الكثير من بلدانها في المرتبة قبل الأخيرة بين مناطق العالم، ولم تقلّ عنها إلاّ إفريقيا جنوب الصّحراء.[١] وإذا قصرنا نظرنا

(١) انظر تقرير التّنمية البشريّة العربيّة لعام ٢٠٠٢ الصّادر عن برنامج الأمم المتّحدة الإنمائيّ، ص٢٦.

على واحد من المؤشّرات التي تعكس بوضوح مشاركة المرأة في الحياة السّياسيّة هو نسبة تمثيل النّساء في البرلمانات العربيّة، وجدنا أنّ هذه النّسبة لا تتجاوز ٥,٧٪ وهي أضعف نسبة تمثيل برلمانيّ للنّساء في العالم على الإطلاق(٢). وقد ذكّرتني هذه النّسبة الضّئيلة بهذه المقصورة في البرلمان: بالرّكن الصّغير المخبوء المحتشم داخل الفضاء الواسع.

وغايتنا من هذا البحث هي النّظر في مكوّن من مكوّنات هذه الوضعيّة السّياسيّة للمرأة العربيّة، هو الخطاب الدّينيّ الذي تمّ إنتاجه عن أهليّة المرأة لهذه المشاركة. والخطاب ليس مجرّد قول يكشف أو يعبّر عن ممارسة، بل هو نفسه ممارسة وفعل في الواقع يسير وفق قواعد أو آليّات تخلق الموضوع وتضع الحدود والموانع والمعايير. فالسّلطة معطى أساسيّ في مفهوم الخطاب كما عمّقه ميشال فوكو: إنّ الخطاب «ليس فقط ما يترجم الصّراعات أو بنى الهيمنة، بل هو ما يُتصارع من أجله وما يتصارع به، وهو السّلطة التي يراد افتكاكها».(٣) ولذلك فمن المهمّ اعتبار الخطاب الدّينيّ عن أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة ممارسة خطابيّة سياسيّة تدخل في علاقات تفاعل مع الممارسات الأخرى وكثيراً ما تمثّل عائقاً رمزيّاً أو واقعيّاً يحول دون هذه المشاركة، ومن هنا تتأتّى أهمّيّة دراستها وبيان آليّاتها، وبيان مناطق الصّمت والكبت ورفض التّفكير فيها.

ولكنّ أهميّة دراسة هذه الخطابات تتأتّى أيضاً من الامتياز الخاصّ الذي تتمتّع به، خلافاً للخطابات السّياسيّة الأخرى. إنّ الخطاب فعل وممارسة للسّلطة، إلاّ أنّ للخطاب الدّينيّ وضعيّة تلفّظ خاصّة تجعله أكثر قوّة وتسلّطاً من الخطابات الأخرى: إنّه لا يستمدّ قوّته من قدرته الدّاخليّة على الإقناع فحسب بل من امتيازين:

– امتياز المتلفّظ بالخطاب عندما يكون من العلماء بالدّين الممثّلين لهيئة دينيّة، أو من شيوخ الإفتاء، أو من صنف الدّعاة الجدد الذين يلقون دروساً في الدّين من منابر الفضائيّات العربيّة، دون أن تكون لهم أحياناً صفات «الشّيوخ»، ودون أن يحدّ ذلك من قدرتهم على التّأثير في المتقبّلين من المؤمنين.

فهؤلاء المتلفّظون وإن كانوا بشراً يصيبون ويخطئون ويأوّلون، وتتنزّل دعواتهم في سياقات سياسيّة وتجاريّة لا علاقة لها بالدّين باعتباره تجربة روحيّة، فإنّ لهم سلطة رمزيّة يستمدّونها من وظيفتهم الخاصّة ومن إدارتهم على نحو من الأنحاء

(٢) Union interparlementaire: **Les femmes dans les parlements: moyennes mondiales et régionales au 23 Décembre 2002.**

(٣) Foucault Michel: **L'Ordre du discours**, Paris, Gallimard, 1971, p. 12 sqq.

لشؤون المقدّس، ومن إنتاجهم لخطاب دينيّ ومن مراقبتهم للخطابات الأخرى التي تأتي لتنافس خطاباتهم. لا شكّ أن الفتاوى التي ينتجها هؤلاء المديرون للمقدّس اجتهادات شخصيّة غير ملزمة، بل هي متعارضة أحياناً مع القوانين المعمول بها في بلدانهم، إلاّ أنّ لهذه الاجتهادات والآراء قوّة تأثير في مجتمعات تتّسم فيها الحياة السّياسيّة بالفقر وترتفع فيها نسبة الأمّيّة والأمّيّة السّياسيّة بحيث يعوّل النّاس على اجتهادات المفتين أكثر من تعويلهم على مداركهم العقليّة فيما يخصّ أبسط تفاصيل حياتهم اليوميّة بل وفيما يخصّ قضايا الشّأن العامّ.

– امتياز المرجعيّة التي يحيل إليها الخطاب، فالخطاب يكون أكثر تأثيراً في هذه المجتمعات إذا كانت حججه دينيّة أو تحيل إلى الدّين، أي إذا كانت تستند إلى القرآن والسّنّة وما أثر عن الصّحابة والتّابعين من «السّلف الصّالح».

فالحجّة الدّينيّة هي نوع من أنواع «حجج السّلطة» argument d'autorité أي أنّها لا تستمدّ قوّة إقناعها من منطقها الخاصّ أو من تطابقها أو عدم تطابقها مع واقع ما، بل من موقع قائلها أو من المرجع المقدّس الذي أخذت منه وإليه تمّت إحالتها.

ونقصد بأهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة اعتبارها مساوية للرّجل مساواة تامّة في هذا المجال ومنحها الحقوق المترتّبة عن هذه المساواة التّامّة. ونقصد بالمشاركة السّياسيّة كلّ مظاهر الاهتمام بالشّأن العامّ كالانتخاب والتّرشّح وممارسة العمل الجمعيّاتيّ والنّقابيّ والتّعبير السّياسيّ بالتّظاهر في الأماكن العامّة والتّوقيع على العرائض والاعتراض على السّياسة المحلّيّة أو الإقليميّة أو الدّوليّة، ولكنّنا سنركّز بالخصوص على النّقطة الحسّاسة التي يحتد فيها التّوتّر بين مقرّرات الخطاب الدّينيّ والمطالب السّياسيّة النّسائيّة وهي تقلّد الوظائف التّسييريّة على مستوى السّلطتين التشريعيّة والتّنفيذيّة. فالمشاركة السّياسيّة للمرأة تصبح إشكاليّة عندما تتعلّق بالزّعامة والرّئاسة.

فهناك منطقتان تحتدّ فيهما مقاومة مسار المساواة بين المرأة والرّجل، ومقاومة تيّار التّاريخ، هما الأحوال الشّخصيّة من ناحية وتقلّد المناصب التّسييريّة. يعود ذلك إلى أنّ في هذين المجالين بالذّات، لا في مجرّد الخروج للعمل أو للتّعلّم، يبرز بوضوح تقسيم الأدوار الجندريّة المكرّس باسم الشّريعة أو باسم «الخصوصيّات الثّقافيّة» أحياناً، أي تبرز بوضوح رئاسة الرّجل الذّكر، كما تبرز علاقة الانعكاس المرآتيّ بين الفضاءين الخاصّ والعامّ. رئاسة الرّجل في المجال البيتيّ مازالت مستمرّة تدعمها مجلاّت الأحوال الشّخصيّة وتذكر في أكثرها تطوّرا، أي في المجلّة التّونسيّة التي ما زالت تنصّ، رغم تطوّرها النّسبيّ، على أنّ «الأب هو رئيس العائلة». أمّا رئاسة الرّجل

في المجال العامّ فما زال لها أساس قانونيّ في بعض البلدان العربيّة. ولئن اضمحلّ هذا الأساس القانونيّ في أغلب البلدان الأخرى التي مكّنت النّساء من حقوقهنّ السّياسيّة، فإنّ ضعف النّسب المشار إليها يدلّ على أنّ القوانين والعقليّات لا تسير على نسق واحد، فكوكبة القيم والصّور المناهضة للمرأة ولمشاركتها في الحياة العامّة ما زالت فاعلة في سلوكنا المدنيّ وفي الخطابات التي ننتجها، وما زالت مؤثّرة عن وعي أو عن غير وعي في الممارسات الانتخابيّة والتّرشّحيّة للرّجال والنّساء على حدّ السّواء.

وسنقسّم دراستنا للخطاب الدّينيّ عن أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة إلى ثلاثة أقسام: قسم ندرس فيه الحجج التي يقوم عليها هذا الخطاب، وقسم نخصّصه للقاع الأسطوريّ ولما نعتبره مكبوتاً داخل هذا الخطاب، وقسم أخير نستشرف فيه ممكنات الانتقال من «ثقافة الفحولة» التي تكرّس دونيّة المرأة إلى ثقافة المواطنة.

١ – الاستدلال الدّينيّ على أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة

لا ندّعي في هذا البحث استقصاءً ولا استيعاباً لكلّ ما أُنتج من خطابات دينيّة عن أهليّة المرأة، ولكنّ ما نلاحظه انطلاقاً من العيّنات المتوفّرة لدينا هو غلبة الخطابات الدّينيّة التي تعترض على أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة على الخطابات التي تحاول التّوفيق بين الاعتراض وعدم الاعتراض، أو تقف موقفاً وسطاً بين مرجعيّتين مختلفتين: مرجعيّة الفقه الإسلاميّ القديمة ومرجعيّة حقوق الإنسان الحديثة والمعاصرة.

أ – الخطاب الدّينيّ المعترض على أهليّة المرأة

قبل أن نعرض الحجج والآليّات الدّينيّة المقدّمة للاستدلال على عدم أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة لا بدّ من النّظر في حجّة «عقليّة» تتردّد في هذا الخطاب وتتعلّق باعتبارات عن «طبيعة» المرأة واختلافها عن الرّجل.

أ–١ – الاعتبارات «الطّبيعيّة» أو عنف بناء الموضوع

إنّ المعطيات المتعلّقة بمفهوم غائم هو «طبيعة المرأة» تمثّل عنصراً قارّاً في الفتاوى والآراء المنطلقة من مرجعيّة دينيّة، وهي تقوم بوظيفة دعم الحجج الدّينيّة ودعم أزليّتها، لأنّ عالم الطّبيعة يبدو عالماً سرمديّاً بمنأى عن التّحوّلات التّاريخيّة. يظهر الاستدلال على الحجج الدّينيّة بالحجّة الطّبيعيّة مثلاً في إحدى فتاوى عبد العزيز بن باز رئيس هيئة البحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية سابقاً. هذه الفتوى يبطل بها عمل المرأة عامّة وتولّيها المناصب العامّة خاصّة: «وقد حرص الإسلام أن يبعد المرأة عن جميع ما يخالف **طبيعتها** فمنعها من تولي الولاية العامة كرئاسة الدولة والقضاء

وجميع ما فيه مسئوليات عامة لقوله صلى الله عليه وسلم: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة...»[٤]

وهذا الاتّكاء على حجّة «الطّبيعة» لم يكن يخلو منه الخطاب الدّينيّ القديم عن المرأة، فالقرطبيّ (ت١٢٧٣م) صاحب كتاب «البيان في أحكام القرآن» مثلاً يستدلّ على قوامة الرّجل على المرأة بمعطيات طبّيّة قديمة تقدّمها الثّقافة الفلسفيّة والطبّيّة السّائدة في ذلك العصر، وتتمثّل في نسبة الحرارة واليبوسة إلى الرّجل ونسبة الرّطوبة والبرودة إلى المرأة، يقول في شرح الآية ٣٤ من سورة النّساء[٥]: «وقيل للرّجال زيادة قوّة في النّفس والطّبع ما ليس للنّساء، لأنّ طبع الرّجال غلب عليه الحرارة واليبوسة، فيكون فيه قوّة وشدّة، وطبع النّساء غلب عليه الرّطوبة والبرودة، فيكون فيه معنى اللّين والضّعف، فجعل لهم حقّ القيام عليهنّ بذلك، وبقوله تعالى: «وبما أنفقوا من أموالهم».[٦]

فالنّساء حسب هذا التّصوّر القديم رجال ينقصهنّ العقل كما تنقصهنّ الحرارة الحيويّة التي تؤدّي إلى الاكتمال، وتدفع بالأعضاء التّناسليّة إلى الخارج.

إلاّ أنّ حجّة الطّبيعة لم تكن في رأينا مركزيّة لدى القدامى، لأنّ الأدوار الاجتماعيّة كانت واضحة لديهم ومبدأ قوامة الرّجل كان بديهيّاً ومحلّ إجماع الفقهاء والمفسّرين. إنّما أصبحت هذه الحجّة هامّة ومركزيّة منذ أن تزعزع التّقسيم الاجتماعيّ التّقليديّ للأدوار وخرجت النّساء من خدورهنّ في مطلع القرن العشرين، وتأكّد فعل الخروج هذا في وعي الكثير من الرّجال والنّساء. وقد ظهرت كتابات السّلفيّين عن المرأة باعتبارها ردّة فعل على المخاطر التي تتعرّض إليها الصّيغ العلائقيّة القديمة بسبب هذا الاختلال في تقسيم الأدوار[٧]. ونحن نرى أنّ ردّة الفعل هذه تستند إلى إيديولوجية جنسيّة اختلافيّة différentialiste تلحّ على الفوارق «الطّبيعيّة» بين النّساء والرّجال وتجتهد في إيجاد المعطيات الطّبيعيّة الجديدة والنّعوت الجديدة التي تميّز النّساء عن الرّجال، حتّى تبرّر تبعاً لذلك بقاء الأدوار التّقليديّة والبنى العلائقيّة على حالها. ولعلّ ظهور تسمية

(٤) ابن باز، عبد العزيز، **الفتاوى** المنشورة في موقعه من شبكة الأنترنيت: www.ibnbaz.org.sa

(٥) «الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل اللّه بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصّالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ اللّه واللاّتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا إنّ اللّه كان عليّا كبيرا.»

(٦) القرطبيّ: **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، دار إحياء التّراث، ١٩٨٥، القرطبيّ: ٢/ ١٤٣٠.

(٧) انظر تحليلاً للنّموذج الأحاديّ البيولوجيّ القديم الذي يجعل المرأة رجلاً ناقصاً والنّموذج الثّنويّ الحديث الذي يلحّ على الاختلاف الجنسيّ في:
Les mots du monde: **Masculin-Féminin**: pour un dialogue entre les cultures, collectif sous la direction de Nadia Tazi, Editions La Découverte, Paris, 2004, pp. 11-37.

«الجنس اللّطيف» مؤشّر على هذه الرّغبة الملحّة في إبراز الفوارق بين النّوعين الاجتماعيّين، وليس من الغريب أن تظهر هذه التّسمية في عنوان كتاب لأحد روّاد الفكر السّلفيّ، أقصد كتاب رشيد رضا الحامل عنوان «نداء إلى الجنس اللّطيف»، والمنشور سنة ١٩٢٣.

وتؤدّي حجّة الطّبيعة في رأينا وظيفة أخرى خفيّة هي بناء موضوع الخطاب قبل الحديث عنه، وهي عمليّة تبقى غير مصرّح بها ويقدّمها صاحب الخطاب على أنّها من المسلّمات، أمّا مفكّك الخطاب فبإمكانه استخراجها على أنّها من «المفترضات» لا من المسلّمات. فاستخدام معطيات «بيولوجيّة» للاستدلال على وجود اختلاف جوهريّ بين المرأة والرّجل يفترض بناء لموضوع الخطاب على النّحو التّالي: النّساء والرّجال ليسوا كائنات اجتماعيّة تجمع بينها صيغ علائقيّة تاريخيّة ثقافيّة متحوّلة بالضّرورة، بل هي كائنات محدّدة سلفاً وغير خاضعة للتّاريخ، والنّساء بالذّات لسن كائنات بشريّة متعدّدة الأبعاد بحيث تكون المرأة أمّاً وزوجة وتكون كذلك امرأة عاملة أو غير ذلك، بل هي كائن محكوم بالبيولوجيا ومشدود إلى وظيفة الإنجاب وإدامة النّسل. وفي هذا الإقصاء للتّاريخ وللمصير ولتعدّد الأبعاد نجد آليّة أساسيّة من آليّات التّفكير الميتافيزيقيّ والمثاليّ ينقضها الفكر الحديث، وتنقضها خاصّة نظريّة «الجندر». فالجندر مقولة ثقافيّة وسياسيّة تختلف عن الجنس sex باعتباره معطى بيولوجيّاً، وتعني الأدوار والاختلافات التي تقرّرها وتبنيها المجتمعات لكلّ من الرّجل والمرأة. فالبحث في الجندر يعوّض الماهويّة البيولوجيّة بالبنائيّة الثّقافيّة، بحيث يتبيّن لنا أنّ الاختلاف بين الرّجل والمرأة مبنيّ ثقافياً وإيديولوجيّاً وليس نتيجة حتميّة بيولوجيّة.

والاتّكاء على مفهوم «الطّبيعة» يمكّن أيضاً من بناء الثّنائيّات التّقابليّة التي ترسّخ هذا التّصوّر الماهويّ وتعطيه صوراً أخرى جديدة غير صور الحرارة واليبوسة والبرودة والرّطوبة. ترك السّلفيّون والسّلفيّون الجدد هذه الثّنائيّة العتيقة إلى ثنائيّات أخرى أكثر إقناعاً لمتقبّليهم المعاصرين: فالمرأة «عاطفيّة» والرّجل عقلانيّ، والرّجل قويّ والمرأة ضعيفة، أو «لطيفة» أو «رقيقة».

إلاّ أنّ هذا التّجديد للثّنائيّات يبقي على ثنائيّة قديمة قدم الفلسفة اليونانيّة وتتمثّل في اعتبار المرأة سلبيّة والرّجل إيجابيّاً، وهو تصوّر ينطلق من تمثّلات القدامى عن العمليّة الجنسيّة ومن ثنائيّة تفاضليّة هامّة في الفكر الفلسفيّ القديم هي ثنائيّة الصّورة والمادّة. فقد اعتبر أرسطو الذّكر مانحاً للصّورة، أي صورة النّسل من خلال منيّه، واعتبر المرأة موفّرة للمادّة من خلال دم حيضها، بحيث إنّ الذّكر يقوم بالدّور الإيجابيّ النّشيط وتقوم المرأة بدور الوعاء السّلبيّ. وانتهى من هذا الاستدلال إلى أنّ «الذّكر ذكر

بفضل قدرته الخاصّة، والأنثى بفضل عجزها الخاصّ».[٨]

هذه الثّنائيّة التي لم يعد لها من مبرّر في البيولوجيا الحديثة، يحتفظ بها السّلفيّون ولكنّهم يبعثونها في صورة جديدة توهم بالتّطابق بين رؤيتهم للمرأة ومقرّرات العلم الحديث. يقول الشّعراوي مستفيداً من المعطيات البيولوجية الحديثة، وفي الوقت نفسه مؤوّلاً إيّاها حسب ما تقتضيه الإيديولوجية الجنسيّة الاختلافيّة المشار إليها: «إنّ المواقعة بين الرّجل والمرأة يقوم الرّجل فيها بدور إيجابيّ لأنّه يقذف الحيوان المنويّ مؤهّلاً للإخصاب، وهو في هذه الحال يبذل جهداً كبيراً ويسفح طاقة هائلة لقاء قذف هذه المحتويات الحيويّة، ولكنّ دور المرأة سلبيّ لأنّ إفرازاتها أثناء الممارسة الجنسيّة لا تحمل عنصر الحياة في توّها إنّما المقصود من هذه الإفرازات تشحيم الذّكر (القضيب) حتّى يسهل الإيلاج وحتّى لا تصادفه أيّة صعوبة أثناء الإتيان. ولا يحدث الحمل إلاّ عندما يلتحم الحيوان المنويّ مع البويضة وليس كلّ اتّصال جنسيّ تنزل فيه بويضة أنثى، إنّما تنزل هذه البويضة كلّ شهر بصفة دوريّة منتظمة. لذلك فالرّجل دوره إيجابيّ والمرأة دورها سلبيّ أو أقلّ إيجابيّة.»[٩]

ومن البديهيّ أنّ سلبيّة المرأة هذه من الماقبليّات المتنافرة مع مقتضيات المشاركة السّياسيّة باعتبارها فعلاً إيجابيّاً في الواقع، ولذلك فهي ترد على نحو غير صريح في في الحجج الطّاعنة في أهليّة المرأة لهذا الفعل الإيجابيّ: فليست عاطفيّة المرأة وطبيعتها وضعفها إلاّ صوراً من صور هذه السّلبيّة.

ففي هذه المعطيات «البيولوجيّة» أو شبه البيولوجيّة نجد آليّة تبرير إيديولوجيّ هي من أقدم الآليّات وأبسطها، وتتمثّل في تحويل نظام الهيمنة البشريّة الثّقافيّة إلى نظام طبيعيّ سرمديّ.

أ-٢- الانتقال من الطّبيعيّ إلى الإلهيّ:

يتمّ إنتاج الموضوع، موضوع المرأة إذن عبر الماقبليّات «الطّبيعيّة» بحيث تكون المرأة كائناً بشريّاً من نوع خاصّ، ذي بيولوجيا خاصّة تحدّ من «استعداداته الفطريّة» وتبعاً لذلك تحدّ من مجالات تصرّفه. ثمّ تأتي أثناء ذلك الحجج الدّينيّة «النّقليّة» باعتبارها حجج سلطة. وهنا نجد آليّة تبرير أخرى مكمّلة للآليّة الأولى: يتمّ تحويل نظام الهيمنة البشريّة الثّقافيّة إلى نظام طبيعيّ سرمديّ، ولمزيد الإقناع، يتمّ تحويل النّظام

(٨) انظر: موللير أوكين سوزان: **النّساء في الفكر السّياسيّ الغربيّ**، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثّقافة، ص ١٠٣.

(٩) شعراوي، الإمام محمّد متولّي: **الفتاوى**: كلّ ما يهمّ المسلم في حياته ويومه وغده، أعدّه وعلّق عليه د. السّيّد الجميلي، ج١ بيروت، دار العودة، ١٩٨٧، ١/ ١٩.

الطّبيعيّ السّرمديّ إلى نظام إلهيّ سرمديّ هو الآخر ولا يجوز تغييره أو الطّعن في أسسه. فمن السّهل أن نغيّر النّعوت، وأن نسمّي هذا النّظام الطّبيعيّ «إلهيّاً» لإضفاء طابع القداسة اللاّتاريخيّة على ما هو تاريخيّ، وتسمية خروج النّساء إلى الحقل العامّ خروجاً على إرادة اللّه: فممّا صرّح به علي بالحاج زعيم جبهة الإنقاذ بالجزائر (الفيس) أنّ «وظيفة المرأة هي إنجاب المسلمين. إذا تخلّت عن هذا الدّور، فإنّها تخلّ بنظام الله، وتتسبّب في نضوب معين الإسلام.»(١٠)

والحجّتان النّقليّتان المعتمدتان عادة في الطّعن على أهليّة المرأة هما الحديثان المواليان:

-«النّساء ناقصات عقل ودين»، وفي هذا الحديث تذكير بالماقبليّات الطّبيعيّة القديمة (نقص العقل) وقد كانت سائدة في التّصوّرات القديمة عن المرأة. ومن المهمّ التّذكير بأنّ إحدى روايات هذا الحديث ترد في كتاب الحيض من صحيح البخاريّ، أي في كتاب يبحث في تبعات هذه الخاصّيّة البيولوجيّة للمرأة التي انطلق منها أرسطو لبناء تصوّراته عن الإنجاب وعن المنزلة الدّونيّة للمرأة: «... ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبّ الرّجل الحازم من إحداكنّ. قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول اللّه؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرّجل؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تصلّ ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها.»(١١)

يتمّ الرّبط بين الحيض ونقصان قيام المرأة بالتّكاليف الدّينيّة كما يتمّ الرّبط بين «طبيعة المرأة» وعدم أهليّتها للمشاركة السّياسيّة في الفتاوى المعاصرة. حجّة الطّبيعة (الحيض، نقصان العقل، طبيعة المرأة) تأتي لتبرّر وضعاً اجتماعيّاً ثقافيّاً (شهادة المرأة التي تعدّ نصف شهادة الرّجل، عدم أهليّتها لتقلّد الأدوار التّسييريّة) يتحوّل إلى وضع مجسّد للإرادة الإلهيّة والنّظام الإلهيّ.

وقد كان هذا الحديث من أهمّ الحجج التي أوردها السّلفيّون الأوائل في خطابهم عن أهليّة المرأة للمشاركة في الحياة العامّة. فبمجرّد أن أسّس حسن البنّا جماعة «الإخوان المسلمين» سنة ١٩٢٨ شنّ هجوماً على حركة تحرير المرأة، ودعا المرأة إلى القيام بأدوارها التّقليديّة: « فمهمّة المرأة زوجها وأولادها.. أمّا ما يريد دعاة التّفرنج وأصحاب الهوى من حقوق الانتخاب والاشتغال بالمحاماة، فنردّ عليهم بأنّ الرّجال وهم

(١٠) Saadi Noureddine: "La loi au féminin: entre l'universel et le spécifique", in **Droits des femmes au Maghreb: l'universel et le spécifique**, Rabat, Friedrich Ebert Stitfung-Association démocratique des femmes du Maroc, p20.

(١١) البخاريّ: **الصّحيح**، القاهرة، إدارة الطّبعة المديريّة، د.ت، ١/١٣٧.

أكمل عقلاً من النّساء لم يحسنوا أداء هذا الحقّ، فكيف بالنّساء، وهنّ ناقصات عقل ودين.»(١٢)

–الحديث السّياسيّ الذي يتنبّأ بخيبة المجموعات السّياسيّة التي تنصّب امرأة لقيادتها: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة...» وهو حديث قامت عالمة الاجتماع المغربيّة فاطمة المرنيسي بتحقيق تاريخيّ متأنّ وشاقّ لتبيّن ظروف وضعه وعلاقته بالفتنة الكبرى وبمعارضي عائشة في خروجها من حجابها إبّان وقعة الجمل.(١٣) ونحن نرى أنّ العوامل التّاريخيّة البنيويّة أهمّ من العوامل الظّرفيّة الأحداثيّة في ظهور مثل هذا الحديث، فمنع المرأة من تولّي مهامّ الإمامة والسّلطنة والخلافة من النّتائج الطّبيعيّة المنجرّة عن الصّيغ العلائقيّة الأبويّة التي يكرّسها مبدأ قوامة الرّجال على النّساء ومبدأ حجاب المرأة، بالمعنى المؤسّسيّ للحجاب: أي الفصل بين عالم خاصّ تلزمه المرأة ومجال عامّ يتحرّك فيه الرّجل.

أ–٣– آليّات الفقه:

نظراً إلى عدم ورود آية تمنع المرأة صراحة من المشاركة السّياسيّة ومن تولّي المناصب السّياسيّة، ونظراً إلى ظهور مهامّ ووظائف سياسيّة جديدة مختلفة عن الوظائف التّقليديّة التي نظر فيها الفقه القديم، أنتج المعترضون على أهليّة المرأة فتاوى جديدة تستند إلى آليّات فقهيّة تقليديّة وتفضي إلى التّحريم، تحريم الانتخاب والتّرشّح على المرأة. وتتمثّل هذه الآليّات في ما يلي:

– القياس المتمثّل في قياس المشاركة السّياسيّة على «الإمامة والولاية والتّزكية»، وهي مهامّ قديمة لم تعد موجودة في أغلبيّة البلدان العربيّة لأنّها مرتبطة بتركيبات اجتماعيّة سياسيّة قديمة. وهذه المهامّ يشترط فيها الفقهاء القدامى الذّكورة، بل الذّكورة المتحقّقة، لأنّ «الخنثى المشكل» (الخنثى الذي لا يتبيّن جنسه بعد بلوغه) ليس له الأهليّة للقيام بهذه المهامّ. فقد قاس بعض المنتمين إلى تيّار النّهضة بتونس التّرشّح إلى عضويّة مجلس الأمّة على الولاية العامّة، وقاس الانتخاب على التّزكية: «عضويّة مجلس الأمّة ولاية عامّة لما فيها من سنّ القوانين، ومحاسبة السّلطة التّنفيذيّة، وما إلى ذلك من المهامّ المعروفة للسّلطة التّشريعيّة.» والانتخاب «مشورة تتعلّق بذات الشّخص من حيث عدالته. وهذا النّوع من المشورة يسمّيه الفقهاء التّزكية، وهي من مستلزمات أهليّة الشّهادة ونحوها من الولايات العامّة...» و«ليس كلّ من تجوز شهادته تجوز

(١٢) البنّا، حسن: **حديث الثّلاثاء**، سجّلها وأعدّها أحمد عيسى عاشور، مكتبة القرآن، ص ٣٧٠.

(١٣) Mernissi Fatima: **Le Harem politique: le prophète et les femmes**, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 66-81.

تزكيته كما يقول العتيبيّ وابن رشد من كبار المالكيّة، ولا ينبغي لأحد أن يزكّي رجلاً إلاّ رجل، قد رافقه في الأخذ والعطاء وسافر معه ورافقه. يقول مالك في المدوّنة عن صدور التّزكية من النّساء: لا تجوز تزكية النّساء في وجه من الوجوه، لا فيما تجوز فيه شهادتان ولا في غير ذلك، ولا يجوز للنّساء أن يزكّين النّساء ولا الرّجال، وليس للنّساء من التّزكية قليل ولا كثير.» ويقول إمام الحرمين: «إنّ ما نعلمه قطعاً أنّ النّساء لا مدخل لهنّ في تخيّر الإمام وعقد الإمامة، والنّساء لازمات خدورهنّ، مفوّضات أمورهنّ إلى الرّجال القوّامين عليهنّ.»(١٤)

وهؤلاء الفقهاء الجدد يجتهدون بطريقة أخرى ليسحبوا مبدأ القوامة، وهو يهمّ المجال البيتيّ أساساً ويرتبط بالإنفاق، على المجال العامّ. فالقوامة «... لا تكون إلاّ على العاجز أو القاصر أو الضّعيف. والمرأة ضعيفة عاجزة، لذلك كان للرّجل القوامة التّامّة في جميع الشّؤون العامّة. وخصّه المولى عزّ وجلّ بالنّبوّة والرّسالة والخلافة والجهاد والأذان والخطبة وما إلى ذلك، وفرض طاعته على المرأة، ولم يفرض طاعتها عليه. وقال صلعم: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة.»(١٥)

– سدّ الذّرائع، أي أنّ الأمر الذي يفضي إلى أمر محرّم يكون محرّماً. وهذه هي الآليّة المعتمدة في الفتوى التي تحمل عنوان «عمل المرأة من أعظم وسائل الزنا»(١٦) للشيخ عبد العزيز بن باز وهي تشمل عمل المرأة عموماً لا مشاركتها السّياسيّة. فعمل المرأة ذريعة تفضي إلى مقصد ممنوع هو الزّنا، فحكمه حكم الزّنا.

– الإجماع مع سدّ الذّرائع، مع الملاحظ أنّ الإجماع مفهوم غامض اختلف حوله القدامى: أبطله المعتزلة والخوارج، وذهب الحنفيّون إلى أنّه إجماع الأمّة الذي يشمل كلّ المؤمنين وذهب ابن حزم إلى أنّه إجماع صحابة الرّسول فحسب...(١٧) ويمكن اعتبار الإجماع على أيّة حال آليّة من آليّات تأبيد حكم وارد في القرآن أو السّنّة، فحجّيّة الإجماع تتأسّس على نصّ من القرآن أو السّنّة. نجد إشارة إلى هذا المصدر في التّشريع في فتوى محمّد علي قطب الموالية: «أجمع الفقهاء الأقدمون على أنّ المرأة لا تتولّى الإمامة الكبرى (الخلافة) لقول الرّسول: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة، ولأنّ هذه الوظيفة تتطلّب الاختلاط بالرّجال والخلوة معهم، ومفاوضتهم، وهذا محرّم شرعاً،

(١٤) الشّيخ حسين عبد الرّحمان، **الصّباح الأسبوعيّ**، ١٩ أغسطس ١٩٨٥، ص ١١، نقلا عن: لطيف شكري: **الإسلاميّون والمرأة: مشروع الاضطهاد**، تونس، بيرم للنّشر ١٩٨٨، ط٢، ص ١٠٤.

(١٥) علي حبورة/ جلال الدّين بن عصمان، **المعرفة** عدد ٤ سنة ٤ ص٣٢، نقلا عن المرجع السّابق، ص ص ١٠٣-١٠٤.

(١٦) الموقع المذكور على الأنترنت.

(١٧) **Encyclopédie de l'Islam**, 2e éd., IV/1048-1051 (Idjma', M. Bernard).

ولأسباب تتعلّق بتكوين المرأة نفسيّاً وجسديّاً. وأمّا ما عدا ذلك من الوظائف، فالشّأن فيها مختلف بين الفقهاء، فمنهم من يرى أنّ المرأة محظور عليها شرعاً أن تكون قاضية لأنّ ذلك يتطلّب كمال الرّأي وهي ناقصة العقل.»[١٨]

إنّ قياس المشاركة السّياسيّة على أشكال تولّي السّلطة القديمة ينبني على رفض للتّاريخ وللواقع، وعلى مغالطات تاريخيّة سنبيّنها، فمفهوم المشاركة السّياسيّة ذو مرجعيّة ديمقراطيّة مناقضة تماماً للمرجعيّة الفقهيّة. واعتماد إجماع القدامى المفترض على حلول طرحت على مجتمعات تفصلنا عنها مئات السّنين هو كذلك رفض للواقع وللتّاريخ. أمّا سدّ الذّرائع فله في رأينا بنية رُهابيّة هوسيّة: كلّ ما تقوم به المرأة يمكن أن يؤوّل على أنّه مؤدّ إلى الزّنا، بما في ذلك النّظر، بما ذلك كلّ كلمة وكلّ حركة. وهنا تكمن منطقة كارثيّة تؤدّي بالإنسان إلى التّأثّم من كلّ شيء وتحريم كلّ شيء، هي التي نجدها مثلاً في ممارسة الطّالبان إزاء المرأة والثّقافة والفنّ.

ب – الخطاب الدّينيّ التّوفيقيّ

هناك موقف توفيقيّ أوّل يمثّله يوسف القرضاويّ الذي يحظى بشعبيّة كبيرة وبحصص كثيرة في إحدى أهمّ الفضائيّات العربيّة، فقد أفتى بجواز دخول النّساء للمجلس النيابي معلّلاً ذلك بأنّ عدد النّساء في المجلس النّيابيّ لا بدّ أن يظلّ محدوداً، وأفتى بمنع وصولهنّ إلى الولاية العامّة على الرّجال، أي رئاسة الدّولة.[١٩] وهذا يعني أنّ هذا المجتهد يصرّ على اعتبار رئاسة الجمهوريّة خلافة أو إمامة ينسحب عليها مبدأ اشتراط الذّكورة، الذي عمل به الفقهاء والأصوليّون في كلّ ما يتعلّق بالولايات الخاصّة والعامّة. الوقوف في الوسط بين الرّفض والإباحة يدلّ على تردّد بين المرجعيّة الحديثة والمرجعيّة القديمة، ونتيجته هي الإبقاء على التّمييز بين المرأة والرّجل رغم الحدّ الكمّيّ من مجالات التّمييز. إنّه موقف يبقى معارضاً لنظريّة حقوق الإنسان إلاّ أنّه يشعر بالحرج إزاءها، وإن كان ينكرها. فالذي يقفز على حبلين متباعدين يكون في الغالب عرضة للسّقوط القيميّ المتمثّل في إنكار مبدأ المساواة التّامّة بين الرّجال والنّساء، وفي المراوغات التي تهدف إلى البحث عن الحظوة لدى الجميع: لدى النّساء المطالبات بالكرامة والمساواة، ولدى المتحفّظين على اكتساح المرأة المجالات التي ظلّت طويلاً حكراً على الرّجال.

وهناك موقف تجديديّ لا يكتفي بإباحة العمل السّياسيّ للمرأة، بل يعتبره

(١٨) قطب، محمّد علي: **بيعة النّساء للنّبيّ ص**، مكتبة القرآن، ص ٩٥.

(١٩) الأيام، ١٦ أغسطس ٢٠٠٢. نقلاً عن بحث سبيكة النّجّار في «**المشاركة السّياسيّة للمرأة العربيّة**»، منشورات المعهد العربيّ لحقوق الإنسان، تحت الطّبع.

«واجباً». فقد دعت هبة رؤوف عزت إلى اعتبار العمل السياسي للمرأة «واجباً شرعياً يدخل إما في فروض العين أو فروض الكفاية. فلا تنفك عنه المرأة بحال، فشأنها في ذلك شأن الرجل لاشتراكهما في التوحيد والعبودية والاستخلاف وخضوعهما للسنن»[٢٠]. وربّما تنزّل هذا الرّأي في ما أصبح يسمّى بـ«النّسويّة الإسلاميّة»، وهو اتّجاه في التّفكير ينتصر إلى المرأة انطلاقاً من مرجعيّة دينيّة، وينبني على محاولة توفيق صامت وغير مُنظّر له بين هذه المرجعيّة ومرجعيّة حقوق الإنسان الحديثة. وهذا الموقف الذي يعتبر العمل السّياسيّ واجباً دينيّاً وإن كان يخدم قضيّة المرأة فهو يبقى غير مقنع لأنّه يعتمد على الإنكار: إنكار الاختلاف بين الماضي والحاضر، ويستعمل مفاهيم الفقه دون أن يعتمد آليّات الفقه بصفة واضحة. إنّه يعتمد على آليّة إيجاد شرعيّة قديمة لوضعيّة جديدة، ويريد أن يطوّر أحكام الفقه، فيقع في شراك الفقه. فالمنظومة الفقهيّة، رغم كلّ الاختلافات بين المذاهب والآراء، منظومة منسجمة وكلّ متكامل، وهي قائمة على مراتبيّة اجتماعيّة واضحة، أي على «هرم اجتماعيّ أعلاه الرّجل وتليه المرأة، ثمّ العبد ثمّ الأمة ثمّ الطّفل والمجنون».[٢١] ولذلك تقع هذه المجتهدة تحت طائلة الفقه: إنّها تجتهد وتفتي، ومن شروط الاجتهاد والإفتاء «البلوغ والذّكورة والإيمان والعدالة وطهارة المولد إجماعاً، والكتابة والحرّيّة والبصر على الأشهر، والنّطق وغلبة الذّكر والاجتهاد في الأحكام الشّرعيّة وفروعها».[٢٢]

فهل يمكن أن يكون الفقه، وهو منظومة قائمة على التّمييز، منطلقاً للمطالبة السّياسيّة بالمساواة؟ هل يمكن أن نقف على عتبة الفقه دون أن ننزلق في هوّته الجاذبة؟ قد تُطمئن هذه الحلول النّفوس الحائرة المتأثّمة، فتساعدها على عيش تديّنها والتّأقلم مع الواقع الجديد في الوقت نفسه، ولكنّنا لا نظنّ أنّ بإمكانها تحقيق نقلة نوعيّة داخل الإسلام، ولا نظنّ أنّها قادرة على إنتاج مشروع مجتمعيّ يطلق المجال أمام الأفراد ليستنبطوا أشكال عيش جديدة، وأشكال حرّيّات أخرى وإمكانيّات أخرى في تجسيد المنزلة البشريّة. ما يتّسع في جميع هذه المواقف والآراء هو الماضي الذي يلاذ به من الحاضر، أو يتّخذ ملهماً، أو يتعلّل به لإيجاد شرعيّة للحاضر.

٢ – القاع الخياليّ والمكبوتات

ليس الخطاب مبنيّاً على الإرادة الواعية والحجاج العقليّ أو الدّينيّ فحسب، بل إنّه

(٢٠) زكي ميلاد: **تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١، ص٥٦.

(٢١) الشّرفي، عبد المجيد: **الإسلام والحداثة**، تونس، دار الجنوب، ١٩٩٨، ص ١٥٥.

(٢٢) الجزيريّ: **كتاب الفقه على المذاهب الأربعة**، بيروت ١٩٩٨، ١/ ٣٩.

متجذّر في اللاّوعي، حامل معه لقسط من رفض التّفكير. وقد رأينا أن ننظر في مظهرين من رفض التّفكير في الخطاب الدّينيّ عن أهليّة المرأة السّياسيّة، أحدهما يحكم الفكر الطّاعن في هذه الأهليّة، والثّاني يحكم الموقف التّوفيقيّ الذي يودّ مناصرة المرأة انطلاقاً من مرجعيّة دينيّة إسلاميّة.

أ – أسطورة الفحل الحيوانيّ–الزّعيم–الأوحد

إلى جانب المعطيات التي تصنع الموضوع عبر حجّة البيولوجيا، والتي ترد واضحة في الحجاج الدّينيّ المناهض للمرأة، يمكن أن نتحدّث عن أسطورة سياسيّة فحوليّة، نعتقد أنّها تمثّل قاعاً حاضراً غائباً لمناهضة دخول المرأة الفضاء العامّ ولتقلّدها المناصب. ونستعمل مفهوم الأسطورة بمعنى البنية السّرديّة القابعة على نحو غير مفكّر فيه في المخيّلة والمهيكلة إلى حدّ بعيد للذّوات في سلوكها وتصوّراتها. فنحن نرى أنّ صورة الفحل، أي الذّكر القويّ الشّديد المتغلّب على غيره من الذّكور والإناث[٢٣] ما زالت تحكم تفكيرنا الاجتماعيّ والسّياسيّ من الجاحظ (ت٨٦٩) إلى عبّاس محمود العقّاد (ت ١٩٦٤) إلى يومنا هذا. إنّها تندرج في إطار تركيبة فحوليّة–سياسيّة تقتضي بأن يكون الرّئيس ذكراً واحداً متغلّباً، محوّلاً بني جنسه إلى مرؤوسين متبوعين. نجد هذه الصّورة في قلب التّصوّر العربيّ القديم للإمامة والسّياسة، يقول الجاحظ في رسالته عن «النّساء»: «وقضيّة واجبة: أنّ النّاس لا يصلحهم إلاّ رئيس واحد، يجمع شملهم، ويكفيهم ويحميهم من عدوّهم، ويمنع قويّهم من ضعيفهم وقليل له نظام أقوى من كثير نشَز لا نظام لهم، ولا رئيس عليهم. إذ قد علم اللّه أنّ صلاح عامّة البهائم في أن يجعل لكلّ جنس منها فحلاً يوردها الماء ويُصدرها، وتتبعه إلى الكلإ، كالعَير في العانة (القطيع من حمر الوحش)، والفحل من الإبل في الهجمة، وكذلك النّحل العسّالة، والكراكيّ، وما يحمي الفرس الحصان الحجور (ج حجر بالكسر: الفرس الأنثى) في المروج، فجعل منها رؤوساً متبوعة، وأذناباً تابعة».[٢٤] فالسّلطة الفرديّة المطلقة ترتبط بصورة الذّكر الفحل الأوحد في هذا التّفكير السّياسيّ الذي يؤول إلى إلغاء السّياسيّ، عن طريق المماهاة بين عالم البشر وعالم الحيوان، والإعلاء من شأن البيولوجيّ والطّبيعيّ، أو ما يقدّم على أنّه كذلك، على حساب التّعاقد والاصطلاح والاشتراك.

(٢٣) أذكّر بأنّ «فحول الشّعراء» مثلاً هم «الذين غلبوا بالهجاء من هاجاهم مثل جرير والفرزدق وأشباههما» وأنّ الشّاعر علقمة بن عبدة سمّي «الفحل» «لأنّه تزوّج بأمّ جندب حين طلّقها امرؤ القيس لمّا غلّبته عليه في الشّعر.» (اللّسان: فحل).

(٢٤) الجاحظ: **الرّسائل**، تح عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، ١٩٧٩، م٢/ج٣/١٤٩–١٥٠.

أسطورة الفحل المتغلّب تظهر في نصوص العقّاد، وهو من أشهر الكتّاب العرب في منتصف القرن العشرين. يقول متحدّثاً عن العلاقة بين الرّجال والنّساء: «المرأة تستعصم بالاحتجاز الجنسيّ، لأنّ الطّبيعة قد جعلتها جائزة للسّابق المفضّل من الذّكور، فهي تنتظر حتّى يسبقهم إليها من يستحقّها فتلبّيه تلبية يتساوى فيها الإكراه والاختيار، كذلك تصنع إناث الدّجاج، وهي تنتظر ختام المعركة بين الدّيكة أو تنتظر مشيئتها بغير صراع».(٢٥) فالأنثى في هذا التّصوّر الطّبيعويّ الماهويّ ليست ذاتاً عاقلة مريدة، بل هي كائن غرائزيّ يلبّي نداء الطّبيعة خارج منطق الإكراه والاختيار. وبالإضافة إلى أنّها لا تريد ولا تختار، فهي تقف خارج لعبة الصّراع على السّلطة، بما أنّها ليست طرفاً فاعلاً في هذا الصّراع بل موضوع له. إنّها لا تتنافس مع الرّجل، وليست تبعاً لذلك «إيجابيّة»، بل يتنافس عليها الرّجال، وينالها صاحب الغلبة.

إنّ في صورة الزّعيم الأوحد المخلّص المستبدّ، شيئاً من صورة الفحل الأوحد المتغلّب. فللسّلطة الاستبداديّة وجه فحوليّ، أو لنقل إنّ الفحوليّة ليست مجرّد قوانين ومقرّرات تفوّق الرّجال على النّساء، بل هي بنية نفسيّة وفكريّة للدّولة التّسلّطيّة. وهذا ما فهمه قاسم أمين حين تحدّث عن حلقتي الاستبداد: السّاسة مستبدّون بالرّجال، والرّجال مستبدّون بالنّساء. فوضعيّة المرأة ليست بالضّرورة وضعيّة الإناث البشريّة، بل هي عنوان ورمز للمصير الدّونيّ الذي يؤول إليه كلّ مقصيّي النّظام الفحوليّ: النّساء والأطفال والمثليّون والمجانين واللّقطاء والأقلّيات الدّينيّة والعرقيّة وكلّ المجسّدين لـ«المصير النّسائيّ» (le devenir-femme).

وليست هذه المعطيات الأسطوريّة بمعزل عن المعطى الدّينيّ، فالمثال الذي قدّمه الجاحظ ورد في سياق حديثه عن الإمامة باعتبارها رئاسة دينيّة، وما ذكره العقّاد عن صراع الفحول على الإناث مستقى من كتابه «المرأة في القرآن». فالتّركيبة الفحوليّة–السّياسيّة بما تتأسسّ عليه من اعتبارات بيولوجيّة ماهويّة وأسطورة فحوليّة للسّلطة من السّهل أن يضاف إليها بعد دينيّ يزيد في أسطرتها وتأبيدها، فتصبح تركيبة فحوليّة–سياسيّة–دينيّة. يختفي وجه الفحل الحيوانيّ ويظهر فوقه قناع سياسيّ–دينيّ يمثّل وجه الأب الحامي، حامي الحرمات ورافع راية الأمّة. قد تتفاوت درجات دينيّة هذا الأب فيكون «إماماً» أو زعيماً شبه دينيّ، إلاّ أنّه يبقى مع ذلك الزّعيم الأوحد المذكّر. فكما يتحوّل النّظام الطّبيعيّ التي تكون المرأة بمقتضاه وعاء سلبيّاً وكائناً مختزلاً في بعده البيولوجيّ إلى نظام إلهيّ سرمديّ، يختفي الفحل البيولوجيّ المتغلّب، فيتحوّل إلى «إمام» أو أب حام للحمى.

(٢٥) العقّاد، محمود عبّاس: **المرأة في القرآن**، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٤، ط٣، ص ٣٥.

ب – الحلقة المكبوتة في الخطاب الدّينيّ المدافع عن المرأة:

إنّ الفكر متجذّر في اللاّمفكّر فيه كما أسلفنا، ولذلك فمن الضّروريّ أن ننظر في الحلقات المكبوتة من النّظام الرّمزيّ الإسلاميّ اللاّمرئيّ الذي أنتج الصّيغ التّاريخيّة للعلاقة بين الرّجل والمرأة، ولكنّه يواصل الفعل في الذّوات من حيث هو مكبوت، فيولّد أسطرة الأصل لدى الرّافضين لدنونة الفضاء الاجتماعيّ، ويولّد مغالطات الفردوس النّسائيّ المفقود لدى المدافعين عن المرأة... فمن الحلقات المكبوتة من هذا النّظام الرّمزيّ أفضليّة الرّجل على المرأة كما جاءت في القرآن، فهي المسلّمة الكبرى التي كانت تحكم العلاقة بين الرّجل والمرأة ومنها القوامة أي الرّئاسة في المجال البيتيّ التي ينجرّ عنها مبدأ الطّاعة، ومنها الرّئاسات المختلفة في المجال العامّ. أقرّ القرآن بأفضليّة الرّجل على المرأة من خلال الآية: «ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف، وللرّجال عليهنّ درجة، واللّه عزيز حكيم» (البقرة/٢٢٨)، والآية المذكورة سابقاً: «الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل اللّه عليهنّ بعضهم على بعض...» (النّساء/٣٤) وتتّضح أبعاد هذه الأفضليّة الأنتولوجيّة والسّياسيّة في رسالة ابن أبي الضّياف (ت١٨٧٤) عن المرأة: «إنّ الذّكر أفضل من الأنثى، وأبو البشر أوّل مخلوق ومنه ولدت حوّاء أمّ البشر، والأصل أفضل من الفرع، فالذّكر أهّله اللّه للنّبوّة والخلافة في الأرض والقضاء والإمامة في الصّلاة ومباشرة الدّفاع عن الدّين والعرض والوطن...»[٢٦]

حلقة تفضيل الرّجل على المرأة هي المفقودة والمرفوضة في التّأويلات الجديدة، وهي المغيّب المشترك بين المدافعين عن المساواة الفعليّة والمناهضين لها. تغيب مثلاً في تأويل فريدة بنّاني لمبدأ القوامة، رغم أهمّيّة هذا التّأويل في المطالبة بالمساواة بين الرّجل والمرأة. فقد بيّنت الباحثة نسبيّة هذا المبدأ وعدم ملاءمته للعصر، ونقضت الحجج التي ينبني عليها، ودعت إلى مراعاة «سنّة الإسلام في التّدرّج»، ومراعاة تطوّر الواقع المغربيّ، و«طابع التّعميم في الآيات القرآنيّة» إلاّ أنّها لم تذكر الأفضليّة التي يرتّب عنها رغم أنّها ترد في الآية ذاتها التي تنصّ على هذه الصّيغة للعلاقات بين الرّجل والمرأة،[٢٧] وتؤكّدها التّفاسير القديمة على اختلافها.[٢٨]

(٢٦) ابن أبي الضّياف: رسالة في المرأة، تح المنصف الشّنّوفيّ، **حوليّات الجامعة التّونسيّة**، عدد ٥، ١٩٦٨، ص٦٨.

(٢٧) بنّاني، فريدة: «وضعيّة المرأة بالمغرب بين القانون والمواثيق الدّوليّة» في: **المرأة العربيّة: الوضع القانونيّ والاجتماعيّ**، منشورات المعهد العربيّ لحقوق الإنسان، تونس، ١٩٩٦، ص ص ٢٨٠–٨١.

(٢٨) انظر على سبيل المثال: الطّبريّ: **جامع البيان في تأويل القرآن**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٤/٥٩؛ والقرطبيّ: **الجامع لأحكام القرآن**، ٢/ ١٤٣٠؛ وقد تقدّم ذكره؛ والمحلّى والسّيوطيّ: **تفسير الجلالين**، القاهرة، محمّد علي صبيح وأولاده، د.ت، ص ٦٩.

كما يتمّ إنكار هذه الأفضليّة في التّأويل الجديد الذي قام به متولّي شعراوي، وهو أحد الرّافضين لمنظومة حقوق الإنسان من السّلفيّين الجدد، فقد أعاد تأويل الآية المتقدّمة على هذا النّحو: «إذا قيل إنّ فلانا قائم على أمر فلان، فما معنى ذلك؟ هذا يوحي بأنّ هناك شخصاً جالس والآخر قائم.. فمعنى قوّامون على النّساء.. أنّهم مكلّفون برعايتهم والسّعي من أجلهنّ وخدمتهنّ، إلى كلّ ما تفرض القوامة من تكليفات، إذ القوامة تكليف للرّجل. ومعنى «بما فضّل اللّه بعضهم على بعض» ليس تفضيلاً من اللّه عزّ وجلّ للرّجل على المرأة كما يعتقد النّاس، ولو أراد اللّه هذا لقال: بما فضّل اللّه الرّجال على النّساء، ولكنّه قال: «بما فضّل اللّه بعضهم على بعض» فأتى ببعض مبهمة هنا وهناك.. ذلك معناه أنّ القوامة تحتاج إلى فضل مجهود وحركة وكدح من جانب الرّجل ليأتي بالأموال يقابلها فضل من ناحية أخرى، وهو أنّ للمرأة مهمّة لا يقدر عليها الرّجل، فهي مفضّلة عليه فيها.. فالرّجل لا يحمل ولا يلد ولا يحيض...»[٢٩]

هذه الحلقة التي أصبحت مكبوتة مرفوضة في الكتابات المعاصرة عن المرأة، يجب أن نتذكّرها نحن ونؤوّلها، بدل أن تظلّ أشباحاً من الماضي تطاردنا. التّذكّر عمليّة هامّة من أجل تجاوز الجمود والحُصار، سواء تعلّق الأمر بذات فرديّة أو جماعيّة.

إنّ الوليد الذي لم ترغب أمّه في إنجابه، يظلّ يصرخ ولا يخلص من علاقته بقصّة مجيئه إلى العالم، ولا يتخلّص من الصّراخ ومن قصّة الأصل إلاّ إذا رويت له وقيل له: لم نرغب في مجيئك، ولكنّك الآن أصبحت محلّ حبّ ورغبة، وكذلك المرأة. فقد قامت الأديان التّوحيديّة على أنقاض وثنيّة كان للآلهة المؤنّثة فيها دور أساسيّ يحول دون التّوحيد. أمّا الآن فيجب أن تروى هذه القصّة لكي تعي المرأة الآن أنّها فعلاً كانت محلّ نفور واحتقار أصليّين، وأنّها تقدر الآن على التّحرّر من هذا الأصل، أو على الانفلات من أقاصيص الماضي المكبّلة لإبداع أقاصيص أخرى. وهذا ما فعله في رأيي بعض المصلحين الأوائل ممّن يتّسم خطابهم بجرأة أصبحت اليوم نادرة: ففي سنة ١٩٣٠ كتب المصلح التّونسيّ الطّاهر الحدّاد (ت ١٩٣٥) بهذا الوضوح: «لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرّجل عن المرأة في مواضع صريحة. وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعيّة بينهما عند توفّر أسبابها بتطوّر الزّمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التّامّة وروح الحقّ الأعلى، وهو الدّين الذي يدين بسنّة التّدريج في تشريع أحكامه حسب الطّوق»[٣٠].

(٢٩) الفتاوى، ٣/٢٦١-٦٢.

(٣٠) الحدّاد، الطّاهر: **امرأتنا في الشّريعة والمجتمع**، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر، ١٩٨٥، ط٤، ص ٤٣.

٣ – من ثقافة الفحولة إلى ثقافة المواطنة

ليست التّركيبة الفحوليّة–السّياسيّة موجودة في العالم العربيّ فحسب، بل نجد لها أصداء في العالم المتقدّم. يمكن أن نشير إلى اتّجاه في السّوسيولوجيا الأمريكيّة ظهر في السّبعينات من القرن الماضي وسمّي بـ«السّوسيوبيولوجيا». يرى أقطاب هذا الاتّجاه أنّ البيولوجيا هي التي تحدّد في نهاية الأمر «الماهيّة» الأنثويّة والذّكوريّة، فيفسّرون كلّ سلوك بالوراثة الجينيّة وبالوظائف النّورونيّة، ويرون أنّ الجنس قوّة لااجتماعيّة، وأنّ الذّكور خلقوا لكي يتنافسوا على النّساء، وهذا سبب سيطرتهم عليهنّ. بل يذهب بعضهم إلى أنّ الاغتصاب أمر طبيعيّ، لأنّ تنافس الذّكور على الإناث، كما في نصّ العقّاد، أمر طبيعيّ. إلاّ أنّ هذه النّظريّة تبقى في الغرب غير فاعلة وغير مؤثّرة في سنّ القوانين المنظّمة للعلاقات بين النّساء والرّجال، والمنتصفة للنّساء في مجال المشاركة السّياسيّة. وقد بيّنت بعض الأبحاث أنّ هذا الاتّجاه السّوسيوبيولوجيا لم ينتشر ويلق صدى في فرنسا مثلاً إلاّ لدى منظّري اليمين الجديد[٣١]، فهو اتّجاه يظلّ مطوّقاً وغير مقبول.

إنّ النّوازع الذّكوريّة ما زالت قائمة في العالم أجمع، إلاّ أنّ العالم الغربيّ طوّر المعارف والمبادئ والآليّات التي تقيه منها إلى حدّ بعيد. ومن هذه المعارف البحث في «الجندر» أو النّوع الاجتماعيّ وهو بحث يسير في اتّجاه معاكس للسّوسيوبيولوجيا، فهو كما أشرنا يعتبر الفوارق بين النّساء والرّجال ثقافيّة تاريخيّة لا طبيعيّة سرمديّة. ومن المبادئ والآليّات مبدأ المساواة الذي أصبحت له فاعليّة قصوى في شتّى مجالات الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة وآليّة «إنصاف» النّساء (parité) التي نشأت لجعل مبدأ المساواة أكثر فاعليّة في المجال السّياسيّ، بحيث إنّها تمثّل «تمييزاً إيجابيّاً» ظرفيّاً من شأنه أن يساعد النّساء على دخول البرلمانات وحلول المناصب التّسييريّة.

أمّا في العالم العربيّ، فالتّركيبة الفحوليّة السّياسيّة يضاف إليها كما رأينا بعد دينيّ يؤسطرها و«يأمثلها» ويأبّدها. ولكنّ الأدهى هو أنّ هذه التّركيبة الفحوليّة–السّياسيّة–الدّينيّة ليست مهمّشة في الممارسة الاجتماعيّة والسّياسيّة والثّقافيّة. فالبلدان العربيّة تنتج منذ العشرينات على الأقلّ، وتصدّر موجات من الثّقافة المعتمدة لهذه التّركيبة، الملحّة على بعدها الثّالث. هذه الثّقافة المناهضة لخروج المرأة من حجبها، المناهضة لتقلّدها وظائف الزّعامة، مدعومة بالكثير من التّشريعات في الكثير من البلدان العربيّة، مدعومة بالمؤسّسات الدّينيّة الكبرى التي ما زالت رافضة لحقوق الإنسان،

(٣١) Badinter, Elisabeth: **XY: De l'identité masculine**, éd. Odile Jacob, Paris, 1992, p42.

ولحقوق الإنسان للمرأة، بل إنّها مدعومة بالهياكل التّمثيليّة المنتخبة، فالبرلمانات العربيّة لا تسير في الغالب في اتّجاه الاعتراف بأهليّة المرأة ومساواتها التّامّة مع الرّجل، الدّليل على ذلك المثال الذي ذكرناه عن رفض البرلمان الكويتيّ منح النّساء حقوقهنّ السّياسيّة المرّة تلو الأخرى. والدّليل على ذلك مطالبة الكثير من البرلمانيّين المنتخبين بالتّراجع عن الحقوق الممنوحة للمرأة. ففي سنة ١٩٨٨ دعا أحد نوّاب التّيّار الإسلاميّ في «مجلس الشّعب» المصريّ «بعدم تعيين الإناث في الوظائف الحكوميّة من أجل القضاء على ظاهرة البطالة.»(٣٢)

هذه الثّقافة ليست مهمّشة وهي إلى ذلك كلّه ثقافة رائجة، تكاد تهيمن على وسائل الإعلام السّمعيّة والبصريّة، والقنوات الفضائيّة العربيّة التي تخصّص حصصاً هامّة لشيوخ الإفتاء أبرز مثال على رواج هذه الثّقافة وتلبيتها لحاجات الجماهير العريضة. خصوصيّتنا الثّقافيّة إذن هي هذه: لا نتحفّظ على حقوق المرأة فحسب، بل ننتج ثقافة تقدّم ترسانة من الأحكام والفتاوى والتّصوّرات المناهضة للمرأة.

بين التّمسّك بمنظومة فقهيّة صنعت لمجتمعات قديمة، وإكساب شرعيّة معاصرة لأفكار قديمة، وإكساب شرعيّة قديمة لأفكار معاصرة ربّما أمكن لنا أن نجد بدائل أكثر ملاءمة مع الذّات المسؤولة التي نريد أن نبتنيها. إنّها بدائل لا تتطلّب اجتهاداً، بقدر ما تتطلّب جهداً عمليّاً ونفسيّاً. أمّا الجهد العمليّ فيتمثّل بكلّ بساطة في الإقبال على الممارسة السّياسيّة. فلا تكفي مقترحات الإصلاح الدّينيّ بل والتّيولوجيّ لمواجهة بنى الفحولة وتعبيراتها الدّينيّة، بل لا بدّ أوّلاً من إقبال النّساء فعليّاً على المطالبة بحقوقهنّ السّياسيّة والمدنيّة وإقبالهنّ على المشاركة، فالممارسة السّياسيّة هي التي من شأنها أن تخلق المشهد السّياسيّ، وتنضج الفعل السّياسيّ. ولا بدّ ثانياً من أن تنتج الحركة الحقوقيّة العربيّة، أو تواصل إنتاج ثقافة مدنيّة جديدة مبنيّة على المساواة، ومن أن تعتمد استراتيجيّات ناجعة لترويج هذه الثّقافة على النّطاق الواسع حتّى لا تترك المجال واسعا أمام الثّقافة الدّينيّة الفحوليّة المستشرية. أمّا الجهد النّفسيّ فهو الذي سنهتمّ بتفصيله منطلقين من الفرضيّة الموالية: الفحولة ليست بنية للمجتمع وللدّولة معرّضة اليوم للخطر فحسب، بل هي أيضاً بنية نفسيّة للثّقافة السّائدة في العالم العربيّ، ولذلك فقد تجد آليّاتها لدى المدافعين على المرأة أنفسهم. وأقصد بالبنية النّفسيّة الفحوليّة الوضعيّة المتمثّلة أساساً في رفض الفقدان والنّقص، ورفض المستحيل الذي يفرضه الواقع، وطلب القوّة والهيمنة. فربّما آن الأوان لأن ننطلق من فقدان أوهامنا لا من

(٣٢) المصريّ، سناء: **خلف الحجاب: موقف الجماعات الإسلاميّة من قضيّة المرأة**، سينا للنّشر ط١، ١٩٨٩، ص٤٩.

الاحتفاء بها وزيادة تغذيتها، ولأن ندرك أنّ سياسة سحب البساط من الواهمين بالأصل الفردوسيّ المفقود بمشاركة هؤلاء في جزء من أوهامهم لا تزيد إلاّ في تعميم الوهم وزيادة التّمسّك الماليخوليّ به، والماليخوليا هي العجز عن الحداد، أي العجز عن قبول واقع الفقدان، واقع فقدان الوهم وواقع اليتم واستحالة عودة الماضي. وهذا هو شأن الفحولة الجريحة التي ترفض واقع النّقص وتصطدم به.

أ- **فاقد الشيّء هو الذي يمكن أن يعطي.** يمكن أن يشرع في العطاء. يمكن أن ننطلق من الوعي بالفقد لنقول إنّ المشاركة السّياسيّة عموماً لا المشاركة السّياسيّة للمرأة فحسب، أمر لم يكن مفكّراً فيه في الأبيستميه القديمة. إنّه مفهوم يحيل إلى سجلّ المواطنة، بل هو مرادف للمواطنة من حيث هي إسهام في تسيير المدينة. وهذا المفهوم تشكّل في نسيج فكريّ حديث، أي في علاقة بمفاهيم «التّعاقد»، تعاقد الارتباط الذي يكون مصدر السّيادة السّياسيّة، ومفهوم «دولة القانون» التي تعني أنّ سلطة غير شخصيّة هي سلطة القانون فوق كلّ الأشخاص، و«التّفرقة بين السّلط» و«المساواة» واللاّئكيّة التي لا تعني الإلحاد بل تعني أنّ الشّرعيّة السّياسيّة لا يمكن أن تستمدّ من الدّين، لأنّ الممارسة السّياسيّة لا بدّ أن تكون بشريّة وإن نطقت باسم الدّين، وتعني التفرقة بين الخاصّ والعامّ لأنّ العامّ يجب أن يكون مشتركاً، وتعني حياد الدّولة دينيّاً.

فمرجعيّة هذا السّجلّ ليست تراثيّة، والتّقابل بين المرجعيّتين الفقهيّة والدّيمقراطيّة أساسيّ، رغم أنّ المطامح العامّة التي تسيّره توجد في التّراث، أعني التّوق الإنسانيّ، توق كلّ إنسان إلى العدالة والمساواة والحرّيّة. فقد بيّنت بعض الأبحاث العربيّة الحديثة أنّ النّظريّة السّياسيّة التي سادت في تراثنا هي نظريّة مماثلة لنظريّة الحقّ الإلهيّ للملوك يعبّر عنها مبدأ «طاعة الإمام من طاعة الله»[٣٣]، بحيث تمّ ربط هذه الطاعة بالسّعادة، وأصبحت «جزءاً من العقيدة السّياسيّة لأهل السّنّة والجماعة.»[٣٤] وفيما يلي بعض النّقاط الدّالّة على اختلاف المرجعيّة التّراثيّة عن المرجعيّة الدّيمقراطيّة الحديثة:

* لقد اهتمّ الفقه الإسلاميّ الذي أصبح يسمّى «الشّريعة» بكلّ صغيرة وكبيرة في مجال العبادات والمعاملات، ولكنّه لم يقنّن سلطة أولي الأمر على نحو من الأنحاء، ولم ينتج مؤسّسات وآليّات لمراقبة الحكم. بل نجد تبريراً للسّلطة الجائرة في الأبواب المتعلّقة بالخارجين على سلطة الإمام أو «المحاربين على التّأويل» وحكمهم القتل في

(٣٣) انظر البحث الهامّ: عبد اللّطيف، كمال: **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في الآداب السّلطانيّة**، بيروت، دار الطّليعة، ١٩٩٩.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ١٨١.

الغالب، ومن هذه الأبواب باب «الحرابة»[٣٥] و «باب البغي»[٣٦]. فلم يكن يوجد في الممارسة السّياسيّة القديمة سوى ثنائيّ الرّاعي والرّعيّة، وقد كان الفقهاء والعلماء في أحسن الأحوال يكتفون بتقديم النّصائح للخلفاء والأمراء.

*اقتصرت كتب الآداب السّلطانيّة، التي كانت نتيجة تثاقف بين العرب والفرس، على التّدبير السّياسيّ العمليّ خاصّة، ولم تهتمّ بأصل السّلطة وشرعيّتها وعدلها وإنصافها، بل اهتمّت بتبرير انتقال الخلافة إلى ملك عضوض منذ منتصف العقد الرّابع من القرن الأوّل وقامت بوظيفة «تكريس تصوّرات معيّنة للسّلطة وإبراز حتميّة القهر كخاصّيّة ضروريّة لكلّ سلطة في التّاريخ، ولزوم الولاء والطّاعة والصّبر، وهي أخلاق العامّة المطابقة لإرادة التّاريخ ومقتضيات الزّمن، حيث لا مفرّ من السّلطان القاهر العادل، القويّ والمنصف...»[٣٧]

*مبدأ الشّورى الذي يقدَّم اليوم على أنّه بديل ممكن للدّيمقراطيّة قد يمثّل توقاً إلى عقلنة القرار السّياسيّ، ولكنّه لم يتحقّق طوال التّاريخ، ولا يذكر ضمن شروط الإمامة، وهي الرّئاسة العامّة في الدّين والدّنيا، وهو إضافة إلى ذلك يبقى دون المأمول لأنّ هذه الشّورى تتمّ بين أهل «حلّ وعقد» غير منتخبين، وليس من بينهم نساء. فالتّمسّك بهذا النّموذج هو من باب رفض الحداد على الأموات، ومن باب عبادة الذّوات الضّعيفة لأشيائها الخاصّة، وافتخار المنطوي على نفسه بما يعدّه الأفضل والأصلح.

ب- الوعي بالتّاريخ وعي بالنّسبيّة، والوعي بالنّسبيّة وعي بالحدود. وما ينظّم علاقات النّاس في الدّنيا مبصوم بالدّنيويّة وإن كان ينطق باسم الدّين، مبصوم بانتمائه إلى زمانه. ولذلك فلا بدّ من مواصلة بيان تاريخيّة الأحكام الفقهيّة، لا سيّما تلك المتّصلة بمجال المعاملات، ولا سيّما تلك المتّصلة بالمراتبيّة الاجتماعيّة وبتقسيم الأدوار الجندريّة. وببيان تاريخيّة الأحكام الدّينيّة المتّصلة بالمعاملات يعني الوعي بالوظيفة التي كانت تؤدّيها في السّياق الاجتماعيّ الذي ظهر فيه الوحي.

فالخمار مثال على ما يمكن تنسيبه ببيان وظيفته التّاريخيّة وعلاقته بالتّمايز الطّبقيّ. فإضافة إلى كونه مكمّلاً لمؤسّسة «الحجاب»، أي للفصل المؤسّسيّ بين فضاءين عامّ وخاصّ، كان وسيلة تمييز بين الحرائر والإماء كما يفهم من تفسير الآية ٥٩ من سورة الأحزاب[٣٨]: «يَا أَيّهَا النَّبِيّ قُلْ لِأَزْوَاجِك وَبَنَاتك وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ

(٣٥) ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠١، ج٢/٣٧٣ وما بعدها.
(٣٦) ابن جزيّ: **القوانين الفقهيّة**، دار الفكر، دت، ص ٣١٢.
(٣٧) **في تشريح أصول الاستبداد**، ص١١٠.
(٣٨) «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رحيماً».

عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ» جَمْع جِلْبَاب وَهِيَ الْمُلاَءَة الَّتِي تَشْتَمِل بِهَا الْمَرْأَة أَيْ يُرْخِينَ بَعْضهَا عَلَى الْوُجُوه إِذَا خَرَجْنَ لِحَاجَتِهِنَّ إِلاَّ عَيْنًا وَاحِدَة «ذَلِكَ أَدْنَى» أَقْرَب إِلَى «أَنْ يُعْرَفْنَ» بِأَنَّهُنَّ حَرَائِر «فَلاَ يُؤْذَيْنَ» بِالتَّعَرُّضِ لَهُنَّ بِخِلاَفِ الْإِمَاء فَلاَ يُغَطِّينَ وُجُوههنَّ فَكَانَ الْمُنَافِقُونَ يَتَعَرَّضُونَ لَهُنَّ «وَكَانَ اللَّه غَفُورًا» لِمَا سَلَفَ مِنْهُنَّ مِنْ تَرْك السِّتْر «رَحِيمًا» بِهِنَّ إِذْ سَتَرَهُنَّ».(٣٩)

ج- ما يحول دون الاعتراف بأهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة للمرأة هو عين ما يحول دون السّياسيّ، أو ما يقضم فضاء السّياسيّ باستمرار. فواجب الطّاعة في المجالين الخاصّ والعامّ، والبنى الصّهريّة المنجرّة عنه هي المناطق الكارثيّة التي يجب أن نعي بها. واجب الطّاعة الزّوجيّة يصهر الزّوج في الرّئيس، ويصهر الخصم في القاضي، ويحدّ من إمكانيّات التّقاضي بالنّسبة للزّوجة، أي لا يترك مجالاً لسلطة القانون التي يجب أن تكون فوق الجميع. وواجب الطّاعة في المجال العامّ يصهر الأب- الفحل في الرّئيس، ويحول دون السّلطة التي من شأنها أن تحدّ من السّلطة. فالأب يطاع ولا يحاسب لأنّه وليّ النّعمة ومالك الرّقاب، وهو راع لا تسأله رعيّته عمّا يفعل. وإذا كان هذا الأب-الفحل-الرّئيس إماماً يضع قناعاً دينيّاً ويتكلّم باسم الدّين كما في الدّول التّيوقراطيّة، فإنّ وطأة الثّنائيّة الاستبداديّة تشتدّ وتحتدّ. فلا يمكن للسّياسيّ أن يظهر دون تفرقة بين الوظائف والسّلط، ودون وجود سلطة غير شخصيّة تكون فوق الجميع، ودون وجود مجال عامّ معلمن. فالممارسة السّياسيّة لا يمكن إلاّ أن تكون بشريّة، ولا يمكن أن نحاسبها ونقيّمها إلاّ على هذا الأساس.

د- الأنثى في ثقافة الحجب والتّأثّم المنتشرة تولد آثمة، وعليها أن تثبت يوميّاً براءتها. والخمار هو علامة الإثم ودليل البراءة المستحيل، لأنّ الخمار يجب أن يجرّ وراءه كوكبة لا تنتهي من الأفعال والسّلوكيّات الهوسيّة المتناقضة مع الفعل والمشاركة: رفض الاختلاط، رفض الخلوة، رفض المصافحة واعتبار المرأة مواطنة من نوع خاصّ. فما قد يعوق المشاركة السّياسيّة للمرأة هو اختزال المرأة في جنسها، أي في كونها أنثى، تنبعث من جسدها إشعاعات «الفتنة» الفاسدة. لقد انتقلنا من الحجاب بالمعنى الفضائيّ، بمعنى الحاجز الفاصل بين المجال الخاصّ الذي تأهله المرأة المحرّمة والمجال العامّ إلى الحجاب بمعنى الثّوب المسدل على المرأة، وهو ثوب لا يعوقها كثيراً عن العمل والخروج. إلاّ أنّه تجسيد لمنطق التّأثّم الذي يظلّ باسطاً ظلاله على جسدها وعلى المدينة.

(٣٩) **تفسير الجلالين**، موقع عجيب www.ajeeb.com

هـ- مقولة الاختلاف الجنسيّ مقولة خاوية، لا يمكن التّفكير فيها دون مَلْئِها باعتبارات جنسيّة تكرّس هيمنة جنس على الآخر.

وما نلاحظه هو تردّد النّسويّة العربيّة في الغالب بين طرحين لقضيّة المرأة: طرح إنسانيّ يلحّ على الاشتراك بين الرّجل والمرأة في المنزلة الإنسانيّة، وهو الطّرح الذي ظهر منذ كتاب سيمون دي بوفوار عن «الجنس الثّاني» وطرح اختلافيّ يلحّ على الاختلاف، وهو قد يفضي إلى تفضيل المرأة على الرّجل. فلعلّ الحركة النّسويّة العربيّة تغنم كثيراً إذا تمسّكت بكلّ وضوح بالطّرح الإنسانيّ الأوّل وإذا فضحت المقاربات التي «تجوهر» الفوارق بين النّساء والرّجال لغايات تخدم الهيمنة لا المساواة. ولذا فالأفضل أن لا نقول لأطفالنا: هناك جنسان: ذكر وأنثى، بل أن نقول لهم: الإنسان في أيّ مكان يولد فيكون أنثى أو ذكراً أو غير ذلك.

هذه بعض النّقاط في برنامج ينتظرنا هو برنامج ترسيخ ثقافة المواطَنة في الممارسات الخطابيّة والسّياسيّة وفي النّفوس والأفئدة، وفي عقول أطفالنا الصّغار، فالثّقافة أيضاً لا تحبّ الفراغ: حيث تغيب المواطنة والمساواة والدّيمقراطيّة، تحضر الصّور الفحوليّة المطمئنة الخادعة: صور الذّكر المتغلّب المخلّص أو الأب الأوحد الحامي، أو الزّعيم الموزّع لأوهام القوّة والغلبة، فيصعب على النّفوس قبول صور ما زالت باعثة على القلق: صورة المرأة-المواطنة، المرأة غير-المحجوبة، المرأة-الرّئيسة. هذا ما يحصل في عالمنا العربيّ اليوم: ما زلنا أطفالاً سياسيّين يبحثون عن الأب الحامي ويغمضون أعينهم عن القساوة اللاّديمقراطيّة وعن اللاّمساواة الموحشة القابعة خلف الصّور الأليفة.

فقه النساء

صورة المرأة في الفقه القديم

حسن حنفي

١- الصورة والمادة

يعني «فقه النساء» صورة المرأة فى الفقه القديم كما هي عليه دون زيادة أو نقصان، ودون نقد أو دفاع. فإن كانت صورة سلبية، المرأة العضوية فى العبادات والمعاملات، فإنها مسؤولية الفقهاء المحدثين تغيير هذه الصورة إلى صورة أخرى مثل المرأة العالمة، والمرأة العاملة، والمرأة المواطنة، والمرأة المجاهدة، والمرأة رئيسة الدولة، وهى مسائل تعرضها جمعيات حقوق المرأة اليوم. وإذا كان بعض النساء يعترضن على صورة المرأة «البيولوجية»، المرأة الموضوع، المرأة الجنس فى الفقه القديم فإن هذه الاعتراضات تؤخذ بعين الاعتبار عند الفقهاء المحدثين. وقد كان الرسول يسمع اعتراض النساء المسلمات ويستجيب الوحي لهم على مستوى اللغة فكان الخطاب ليس للذكور فقط بل للإناث أيضاً ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾.

ولا يعني «فقه النساء» دور المرأة في الفقه القديم. فالدور يقوم على صورة، والفعل أساسه الإدراك. الصورة هنا أقرب إلى الوضع والمكانة. قد يخرج دور المرأة فى الفعل عن صورتها الذهنية، ومع ذلك تظل الصورة هي الأساس.

ولا يعني «فقه النساء» صورة المرأة في الكتاب والسنّة. فقد حشدت للموضوع عديد من

الدراسات بداية بتجميع الآيات والأحاديث عن المرأة في الكتاب والسنة[١]. وقد تختلف القراءات في تفسير الآيات وتعدد المناهج وإصدار الأحكام بين الإطلاق والتقييد، بين الشريعة والفقه، بين الوحي والتاريخ. وقد يختلف البعض الآخر على درجة صحة الحديث بين الصحيح والموضوع، بين المتواتر والأحادي، القطعي والظني.

وقد ارتبط تاريخ التشريع الإسلامي بالتشريع اليهودي. وكثير من وضع المرأة في الشريعة لها ما يقابلها في الشريعة اليهودية. فالرؤية التاريخية لوحدة التشريع قد تفيد في فهم وضع المرأة وصورتها من أجل تغييرها ما دام الزمان مستمراً، والتاريخ لم ينته مساره بعد.

كما ارتبط التشريع الإسلامى بباقي الشرائع المعاصرة خاصة عند اليونان والرومان غرباً وفارس والهند شرقاً. فالتشريع الإسلامي ليس خارج التاريخ مقطوع الصلة عما قبله وعما يعاصره من الشرائع. هو جزء من التاريخ العام للشرائع الإنسانية. فإذا تغيرت الشرائع المعاصرة من الحضارات القديمة إلى الحضارات الحديثة شرقاً وغرباً فإلى أي حد يؤثّر هذا التغيير في صورة المرأة الآن؟

ويعتمد وصف العودة على «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد[٢]، وهو آخر ما وصل إليه الفقه الإسلامي من إعادة صياغة من فيلسوف مشهود له بالعقلانية والجرأة في النقد من أجل تحرير العقل من الأشعرية والواقع من الأموية، في القرن السادس قبل نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية الأولى في القرن السابع. ويحتم إعادة بنائه في بداية المرحلة الثالثة من مسار الحضارة الإسلامية لإقامة حركة الإصلاح والنهضة من غمرتها، وإعادة الحيوية لها بمزيد من الجذرية والجرأة وقبول التحدي للماضي والحاضر.

وهو كتاب محايد، لا ينتسب إلى أي مذهب فقهي مالكي وهو الأقرب بحكم البيئة والمذهب الغالب على الأندلس والمغرب العربي. يرصد الاختلافات، ويختار أقرب الحلول، ويسمح بإعادة البناء والتأويل طبقاً لظروف العصر.

ولا حياء في الدين. هكذا كانت سنّة القدماء والمحدثين على حد سواء. ولا حرج في الدين. المهم عرض الصور كما هي عليه من أجل تغييرها إذا توفرت الدواعى وتجاوزها الزمن، وتجرأ الفقهاء المحدثون ولم يكتفوا بالدفاع والتجميل السطحي إلى التغيير الفعلي باسم التجديد ضد التقليد، وباسم العصر ومسار الزمان.

---

(١) عبدالحميد أبو شقة

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. انظر أيضاً: «ابن رشد فقيهاً»، مجلة ألف.

التراث الفقهي في النهاية مِنْ صُنع الفقهاء. وهو ليس تراثاً مقدساً في ذاته ولا الفقهاء القدماء مقدسون في ذواتهم مهما علا شأنهم، وعظم قدرهم، واكتملت مذاهبهم مثل المذاهب الأربعة الشهيرة: الحنفية والشافعية والحنبلية والمالكية. وربما إحياء مذاهب قديمة اندثرت مثل الأوزاعى وأبي ثور، وربما إبداع مذاهب جديدة تعبّر عن روح العصر كما أضاف بعض المحدثين المذهب الجعفري كمذهب خامس حتى تُوسَّع آفاق الاختيار، وتُجدَّد طاقات الإبداع في «فقه المجتمع».

وهذا البحث «فقه النساء» مقدمة تجريبية لمحاولة إعادة بناء الفقه القديم في إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه في «من النقل إلى العقل». لا خطأ فيها ولا صواب بل مجرد بيان حدود القديم وإمكانيات الجديد من أجل الخروج على النمطية والإيماء بالصور البديلة.

وهناك فقه يتساوى فيه المسلمون جميعاً بصرف النظر عن الرجل والمرأة مثل الزكاة، والاعتكاف، والأيْمان، والنذور، والضحايا، والذبائح، والصيد، والبيع، والشركة، والرحموت، والتفليس، والصلح، والكفالة، والحوالة، والوكالة، والقذف، والسرقة، والحرابة. فلا فرق بين الرجل والمرأة في هذا الفقه. يختفي التمييز بين الذكورة والأنوثة فيه. فلا هو فقه ذكوري يثور عليه النساء، ولا هو فقه نسوي يغضب منه الرجال. هذا الفقه يبين وجود الفرد أو الإنسان أو المسلم أو المؤمن أولاً قبل أن تتمايز فيه الذكورة والأنوثة. فإمكانية إيجاد فقه عام يتساوى فيه الرجل والمرأة موجودة. إنما المهم توسيع مساحتها والإقلال من مساحة فقه التمايز بين الرجل والمرأة حتى يعم فقه واحد يقوم على المساواة دون تمييز بين رجل وامرأة أو بين مسلم وذمي أو حتى بين مؤمن وكافر، ومؤمن ومرتد ما دام الجميع يعيش في وطن واحد يتساوى فيه الجميع في الحقوق والواجبات.

والتمايز في الفقه القديم في العبادات وفي المعاملات، في موضوع الطهارة وقانون الأسرة والعلاقات الاجتماعية كوضع خاص للمرأة متمايزاً عن وضع الرجل بحكم البنية العضوية للكائن الحي، هو تصور بيئي خالص ناتج عن الثقافة القديمة التى تتركز أحياناً حول «المرأة – البقرة» التي مهمتها الإنجاب، المرأة الولود التي لا تختلف فيها المرأة عن أى كائن حي آخر يتوالد. فإلى أي حد يمكن تغيير هذا الصورة الوظيفية للمرأة إلى صورة إنسانية أخرى تضع الأولوية فيها للمرأة – الإنسان على المرأة – الحيوان؟

وتظهر صورة المرأة في الفقه القديم في قسميه الرئيسين: العبادات والمعاملات. في العبادات صورة المرأة الطاهرة عضوياً في علاقاتها بالله وفي المعاملات صورة

المرأة الولودة في علاقتها بالرجل. فالمرأة في علاقة مع طرفين، رأسية مع الله، وأفقية مع الرجل. مع ذاتها أولاً، المرأة من حيث هي امرأة، علاقة الأنا بنفسه قبل علاقة الأنا بالآخر، قانون الهوية قبل قانون الاختلاف[٣].

أولاً: العبادات

١- **الطهارة:** إن أول صورة للمرأة تبرز في الفقه القديم هي الطهارة من النجاسة وكأن المرأة بمفردها دون قانون ينظم كيانها العضوى تصبح دماً وحيضاً ونفاساً في حاجة مستمرة إلى الغسل أو عورة في حاجة إلى الغطاء أو إثارة الرجل في حاجة إلى ستر أو قاصرة في حاجة إلى ولي. فالطهارة نمط يتكرر من التلوث العضوي إلى الوصاية الاجتماعية.

ولا فرق بين الرجل والمرأة في وجوب الوضوء والغسل. إنما الفرق في الوضوء. في الوضوء يتوضأ كل من الرجل والمرأة بماء مستقل. وفي الوضوء يتوضآن بماء مشترك. الطهارة فعل مشترك بين المرأة والرجل وليس المرأة وحدها. ويظهر ذلك في موضع أسار الطهر، أي فضول الماء من ظهر المرأة أو ظهر الرجل وجواز استعماله من جديد من أى منهما. واختلف العلماء بين التحليل المطلق والتحريم المطلق، على عدة آراء: الأول الجواز فالسؤر طاهر بإطلاق عند أبي حنيفة ومالك والشافعي، لا فرق أن يكون سؤر المرأة أو سؤر الرجل، وهو ما يتنافى مع درجة نظافة الماء الذي تم الاستنشاق والمضمضة وغسيل الأذنين ومسح اليدين إلى المرفقين وغسل الرجلين به[٤]. والثاني يجوز للمرأة أن تتطهر بسؤر الرجل ولا يجوز للرجل أن يتطهر بسؤر المرأة وهو تمايز واضح لأن المرأة والرجل يتساويان في المضمضة والاستنشاق وغسل اليدين والرجلين ومسح الرأس دون التطرق إلى باقي الأعضاء الخارجة على الوضوء والداخلة في الغسل. فالقوامة ليست في السؤر. إنما هي التبعية، تبعية المرأة للرجل. وأولوية الرجل على المرأة في الطعام والشراب والوضوء طبقاً للعادات البدوية القديمة. والثالث الجنابة للرجل مثل الحيض للمرأة مستويان كعامل في الجواز من عدمه. وكلاهما يتعلقان بالأعضاء الخارجية التي يشملها الوضوء. والرابع جوازه من الطرفين إذا شرعا معاً في زمان واحد وليس على التوالي. وفي هذه الحالة يكون الماء

(٣) انظر كتابنا: فشته فيلسوف المقاومة، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.

(٤) والأدلة أربعة: هي اغتسال النبي من الجنابة هو وأزواجه من إناء واحد، حديث ميمونة عن اغتساله من فضلها، حديث الحكم الغفاري في الترمذي عن نهي الرسول الوضوء بفضل المرأة، حديث عبد الله بن سرجس عن نهي الرسول عن الاغتسال بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل إلا أن يشرعا معاً، بداية المجتهد جـ١/ ٣٢-٣٣.

قبل الوضوء والصب ماءً واحداً، وبعد الوضوء ماءً مشتركاً. والخامس عدم جواز سؤر على التوالي أو على التزامن عند أحمد بن حنبل. وهو الرأي الأكثر واقعية والأبعد عن الافتراضات النظرية إذ لا داعي لافتراض نظري ما دام الماء متوافراً. وطرق التحبب والقرب بين الرجل والمرأة كثيرة، والأفعال المشتركة بينهما متعددة في الرياضة والطعام والتنزه والأعمال...

وهو موضوع مرتبط بالبيئة وندرة الحياة. أما الآن فالماء متوفر ولا يحتاج الرجل أن يتوضأ بسؤر المرأة أو المرأة بسؤر الرجل. كان الماء نادراً قديماً، والضرورات تبيح المحظورات. فالوضوء وما يستلزم من مضمضة واستنشاق وغسيل الأذنين واليدين حتى المرافق ومسح الشعر وغسيل الرجل لا يصبح نقياً صافياً إذا ما استعمل لثاني مرة. وتحبب المرأة للرجل أو الرجل للمرأة بالوضوء قد يكون عادة عند القدماء وليس عند المحدثين الذين يفضلون أنواعاً أخرى من المشاركة الجسدية كالرياضة أو النشاطات العلمية والفنية والثقافية.

وإذا كان لمس النساء ينقض الوضوء فهل يجب الوضوء من لمس النساء أو بغير ذلك من الأعضاء الحساسة مثل القبلة والأحضان عند المحدثين؟ وتتفاوت الإجابات عند القدماء بين الإثبات والنفي. فمن لمس امرأة بيده دون حجاب ولا ستر فعليه الوضوء سواء التذّ أم لم يلتذ (الشافعي). واعتبار لمس اليد مصدر اللذة إنما يدل على مجتمع الحرمان. وإذا كان القصد الالتذاذ منه ليس مجرد المصافحة بل الملاعبة والعشق الرومانسي كما تدل على ذلك بعض الأغاني الشعبية[٥]. ولا فرق بين لمس اليدين ونظر العينين[٦]. وهنا يقع التمايز بين الرجل والمرأة. فلِمَ التفرقة بين اللامس والملموس؟ ولِمَ إيجاب الوضوء على الملامس دون الملموس. في حين أنه في الأعراف الشعبية في الزنا، تتحمل المرأة المسؤولية لدرجة الموت في حين أن الرجل لا يتحمل شيئاً. والأب يقتل ابنته أو يقوم نيابة عنه الأخ أو ابن العم أو القريب ولا يُقتل الرجل. في الصغيرة مثل اللمس يكون الرجل هو المجني عليه، وفي الكبيرة مثل الزنا تكون المرأة هي المجني عليها. لذلك آثر فريق آخر من العلماء المساواة بين الرجل والمرأة وإيجاب الوضوء على الاثنين ورأى آخرون وجوب الوضوء من لمس المرأة إذا كانت الزوجة وعدم الوجوب إذا كانت من ذوات المحارم. ولماذا يجب الوضوء من لمس يد الزوجة وهي حلال له؟ وكيف يستثار الرجل من لمس جزء خارجي من زوجته وكلها حلال له؟ وإيثاراً للمساواة بين اللامس والملموس، فضّل فريق ثالث المساواة أيضاً في وجوب

(٥) مثل أغنية «انت عمري» لأم كلثوم حين تقول «هات إيديك ترتاح بلمستهم إيديًّا».
(٦) وذلك مثل النظر «هات عينيك تسرح في دنيتهم عينيًّا».

الوضوء على الرجل والمرأة في حالة تلامس اليدين في المصافحة.

بل ويشتد فريق رابع بإيجاب الوضوء من الملمس إذا قارنته اللذة أو القصد إليها بحائل أو بغير حائل أي وضع منديل أو جزء من «الطرحة» على اليد، ماعدا القبلة فإنهم لم يشترطوا اللذة. فالتشدد في لمس اليد يقابله تساهل في لمس الشفتين (مالك). والأقرب إلى العقل هو عدم وجوب الوضوء من لمس النساء سواء صاحبها لذة أم لم يصاحبها (أبو حنيفة). وإلا ظل الرجل العامل يتوضأ طوال النهار مع كل امرأة يصافحها أو يشعر بالذل والمهانة إن تركت المرأة يده معلقة في الهواء رافضة مصافحته. وقد يثير ستر اليد بقطعة من قماش اللذة أكثر مما يثير كشفها. كما يثير البرقع والحجاب مفاتن العينين وتخيل الأنف والشفتين وباقي قسمات الوجه أكثر مما يستران[٧]. وماذا عن الرئيس وحرمه اللذين يصافحان المئات في طوابير الوداع والاستقبال، نساءً ورجالاً وهو ذاهب إلى صلاة الجمعة أو العيدين؟ وقد تقع بعض المساواة لصالح المرأة على حساب الرجل في موضوعات أخرى مثل لمس الذكر الذي يوجب الوضوء للرجل في حين أن لمس المرأة للذكر قد لا يوجب الوضوء للمرأة. وماذا إذا لمست المرأة فرجها هل يوجب ذلك الوضوء عليها؟ وماذا لو لمس الرجل فرج المرأة هل يوجب الوضوء عليه نصباً أو قياساً؟ إلى هذا الحد بلغت مسائل الفقه القديمة في تصور المرأة بل والرجل أيضاً كبدن تتم إثارته والتلاعب به ذاتياً أو مع الآخر في تصور جنسي شامل للإنسان.

وممارسة الجنس من نواقض الوضوء. وهو ليس خاصاً بالمرأة وحدها بل هو عمل مشترك بين الرجل والمرأة[٨]. ويجب الغسل من التقاء الختانين سواء حدث نزول أم لم يحدث عند مالك والشافعي وأهل الظاهر أو مع ضرورة الإنزال عند فريق من أهل الظاهر. والإنزال هو الخروج سواء بلذة أو بغير لذة عند الشافعي، وبلذة عند مالك. وهو أقرب إلى البداهة والعرف والقاعدة العامة، الغسل بعد الجماع بدافع النظافة لا فرق بين شريعة دينية وسلوك عملي طبيعي تلقائي، ولا فرق بين مسلمين وغير مسلمين، بين متدينين وغير متدينين. ولا شأن له بوضعية خاصة للمرأة وحدها أو مع الرجل. والاستحمام أفضل من الوضوء أي الغسل الشامل للبدن لما حدث فيه من نصيب للعرق بناء على الجهد المبذول في النكاح.

٢- الحيض: ومن موضوعات الطهارة أحكام الدماء الخارجة من الرحم[٩]. وهي

(٧) كان الرسول يلمس عائشة بيده عند السجود. وقبّل بعض نسائه وخرج إلى الصلاة، بداية المجتهد جـ١/ ٣٨-٤٠.

(٨) ﴿أو جاء أحدكم من الغائط أو لامستم النساء﴾، نهاية المجتهد جـ١/ ٣٤.

(٩) بداية المجتهد، جـ١/ ٥٠-٦٤.

ثلاثة: الحيض وهو خروج الدم طبيعياً في حالة الصحة، والاستحاضة في حالة المرض والنفاس مع الولادة. وهي علامات التحول من الطهر إلى الحيض أو من الحيض إلى الطهر، في البداية أو النهاية.

وتتراوح أيام الحيض بين الأكثر خمسة عشر يوماً عند الشافعي، والأقل ثلاثة أيام أو الوسط بينهما، عشرة أيام عند أبي حنيفة. وربما لا يتحدد الأقل بثلاثة أيام أو بيوم وليلة.

ويقال الشيء نفسه في أقل الطهر بين الأكثر بسبعة عشر أو خمسة عشر يوماً أو عشرة (مالك) أو ثمانية أيام أو أكثر الطهر وهو ما لا حد له إلا التجربة والعادة. وربما لا يوجد قانون عام واحد للنساء جميعاً نظراً لطبيعة تكوين كل امرأة على حدة، والفردية التي تتمتع بها[١٠]. كما أنها أمور لا يعرفها الرجال قدر معرفة النساء بها. والفقه ذكوري من وضع الفقهاء. والحائض التي تنقطع حيضتها تحيض يوماً أو يومين، وتطهر يوماً أو يومين حتى ينقطع الحيض تماماً كلما تقدمت المرأة في السن في حوالى الخمسين. وهل تحيض الحامل؟ عند مالك الحامل تحيض. وهو أحد أقوال الشافعى أيضاً وعند أبي حنيفة وأحمد والثوري لا تحيض وإن كان الدم الظاهر دماً فاسداً. وإذا حاضت الحامل أهو حيض أم استحاضة؟ دم الحيض أسود، ودم الاستحاضة أصفر. ولو تمادى دم المستحاضة كان حيضاً وهو ما تقره التجربة وليس الفقه، وتعرفه المرأة أكثر من الرجل. وعلامة الطهر أمور لا تعرفها إلا النساء والأطباء ولا يعرفها الرجال معرفة أولية.

إن كل هذه موضوعات طبية خالصة يعتمد الفقه فيها على آراء الطب الحديث كما اعتمد ابن رشد على آراء بقراط وماليوس[١١]. وتخرج من موضوع الفقه القديم والحديث وتدخل في موضوع العلم الدقيق. ولا يستنبط صورة خاصة للمرأة سلبية أم إيجابية بل هو واقع عضوي صرف. ولا يوجد في الفقه القديم تحليل لبلوغ الرجل والمني والإنزال والانتصاب كما يتم تحليلها عند المرأة. فالرجل ليس موضوعاً للفهم بل هو الفقيه، في حين أن المرأة هي موضوع التحليل.

والحيض يمنع المرأة من الصلاة وليس عليها قضاء باستثناء بعض الخوارج الذين يوجبون القضاء. في حين أنه يمنع من الصوم والطواف والجماع في الفرج. والأهم هو وطء الحائض وما يستباح منها. فهو جائز عند أبي حنيفة ومالك والشافعي فيما فوق

(١٠) «عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أحوال النساء في ذلك ولأنه ليس هناك سنة يعمل عليها كالحال في اختلافهم في أيام الحيض والطهر»، السابق ص٥٤.
(١١) السابق ص٥٤.

الازار. وجائز في كل شيء إلا في موضع الدم عند سفيان وداود. وجائز إذا طالت الحيضة عند أحمد، ولا يجوز عند جمهور من العلماء وهو الشائع في العرف وطء الحائض بعد الطهور وقبل الاغتسال جائز عند أبي حنيفة ولا يجوز عند مالك والشافعي. ويجوز في الفرج فقط عند الأوزاعي. وهي مسألة ذوق وطهارة في النهاية والتمتع بالمرأة كصورة جمالية أكثر منها كموضوع جنسي لقضاء الوطر(١٢). ومن أتى امرأته وهي حائض يستغفر الله عند مالك والشافعي وأبي حنيفة أو يتصدق بدينار ونصف عند أحمد. وعند أهل الحديث في الدم دينار وبعد انقطاعه دينار ونصف.

إلى هذا الحد بلغت الشفقة بالرجل الذي لا يستطيع انتظار انقضاء الحيض. وإلى هذا الحد تقبل المرأة هذا العذاب المزدوج، آلام الحيض وضرورة النكاح. وإلى هذا الحد بلغت أهمية النكاح حتى في الظروف غير المؤاتية. والعرف السائد هو امتناع الرجل والمرأة عن الجنس وقت الحيض. فهو أدعى للنظافة. وقد تعبّر بعض الممارسات الحديثة للجنس عن متعة الجسد من حيث هو جسد، عن العناق واللمس، وعن الجنس بالفم وفي الدبر عن هذه المواقف الفقهية القديمة.

وبعد الحيض يأتي النفاس أقله خمسة وعشرون يوماً عند أبي حنيفة، وعشرون عند الحسن البصري، وأحد عشر يوماً عند أبي يوسف، ولا حد له عند الشافعي. وأكثره ستون يوماً عند مالك ثم تراجع عن ذلك بعد سؤال النساء، وأربعون يوماً عند أبي حنيفة وأهل العلم. وقد تختلف ولادة الذكر عن ولادة الأنثى، فولادة الأنثى تتطلب أياماً أكثر أربعون يوماً للأنثى وثلاثون للذكر. والحكمة في ذلك بداية الطهر من أجل الصلاة والجماع، من أجل إرضاء الرب وإرضاء الزوج وقيام المرأة بوظائفها تجاه الآخر الرأسي والآخر الأفقي، تجاه المعاشرة بالروح والمعاشرة بالبدن.

ثم تنتقل الطهارة من موضوع الوضوء إلى موضوع الطهارة في الصلاة. فكما تؤخر صلاة المسافر والصبي والمغمى عليه كذلك تؤخر صلاة الحائض والمستحاضة(١٣). وهل الحيض مانع من أداء الواجبات بكل وسائل الحفظ الحديثة التي تمنع المرأة من أداء أي فعل بما في ذلك الرياضة والجري والسباحة؟(١٤)

وعلى المستحاضة طهر واحد، وجوباً أو ندباً (مالك) وعند فريق ثانٍ عليها الوضوء لكل صلاة تشدداً. وعند فريق ثالث عليها الإطهار كل يوم وليلة. وكل هذا

(١٢) يروى أن الرسول كان يباشر الحائض بعد شد الازار عليها وقوله «اصنعوا كل شيء بالحائض إلا النكاح»، وقوله لعائشة «اكشفي عن فخذك» للنوم عليها وهي حائض، وقوله أيضاً «إن ٠٠٠٠٠٠٠ ليست في يدك»، وأيضاً «إن المؤمن لا ينجس».

(١٣) السابق ص١٠٢.

(١٤) وذلك مثل التامبون Tampon.

تقنين لحياة المرأة وسلوكها وواجباتها دون أن يسألها أحد رأيها أو يستشير إحساسها أو يقدر مشاعرها الداخلية، ما تريد وما لا تريد، ما تقدر عليه وما لا تقدر. هي موضوع للتقنين وكفى، وحياتها في أيدي الآخرين يقررون مسارها باسم القانون وتطبيق الشريعة، وما عليها إلا الطاعة. لذلك كانت المرأة المتمردة صعبة المنال، توصف بالنشاز، وتستدعى إلى بيت الطاعة، وتحتاج إلى موافقة الزوج لخروجها، وسفرها.

٣- **العـورة:** ثم موضوع الطهارة إلى موضوع العورة وما هو حد العورة في المرأة. ولا يُسأل السؤال نفسه بالنسبة للرجل، ما هو حد العورة فيه. ولماذا يكون هناك حد للعورة في المرأة لإثارتها للرجل ولا يوجد حدٌّ للعورة في الرجل تثير المرأة؟ فالمرأة تثار بجسد الرجل كما يثار الرجل بجسد المرأة.

البدن كله عورة لذلك لزم الدرع والخمار عند أحمد وأبي بكر عبد الرحمن. وكله عورة ما خلا الوجه والكفّين عند الجمهور. وعند أبي حنيفة القدم ليست بعورة مع أكثر ما قيل في جمال قدمي المرأة، نحتاً وتصويراً وشعراُ وغناءً.

إن البدن صورة فنية، وتشكيل جمالي للنساء والرجال على حد سواء كما يظهر ذلك في فنون الرقص خاصة الجمالية. وهناك مسابقات لكمال الأجسام للرجال، ولجمال الأجسام للنساء. ما يظنه القدماء على أنه عورة يظنه المحدثون جمالاً طبيعياً يمكن تقليده في الفن.

ولماذا يكون جزء من الجسد وحده وغالباً ما يتصل بالجنس عورة يجب إخفاؤه والصوت بل والقامة بل حجمه والحضور لا يكون عورة؟ ولماذا لا تكون العورة في المرأة في العينين وفي الشفتين وفي قسمات الوجه وفي اليدين وفي القوام والمشية والتدني والجلوس إلى آخر ما هو معروف في لغة الجسد؟

والجسد باعتباره عورة مرتبط بثقافة الستر والغطاء ثقافة البدو والصحراء. مع أنه في أفريقيا تسير المرأة في الحقول عارية من شدة الحر ولا أحد ينظر إليها باعتبارها عورة. وحالياً لا ينظر الأوربيون إلى العراة على الشواطئ باعتبارهم عورة فقد شبعوا من الجسد ولم يعد يمثل سبقاً لديهم على عكس ثقافة الغطاء والحجاب. وكلها عادات اجتماعية طبقاً لظروف البيئة الجغرافية، حماية الرأس من حرارة الشمس، والوجه من رمال الصحراء كما هو الحال عند الموريتانيين والصحراويين.

ولماذا يكون تمايز بين الحرة والعبدة في حد العورة وكلتاهما امرأة بصرف النظر عن الوضع الاجتماعي؟ وقد تكون العبدة أجمل من الحرة. وقد يعشق الحر العبدة أكثر مما يعشق الحرة، ويخلّدها بشعره ويحزن على فراقها ويرفض بيعها حتى لو عرضت

عليه أموال الدنيا ونعيم الآخرة. والبعض أباح للخادمة أن تكون مكشوفة الرأس والقدمين بينما أوجب الحسن البصري الخمار عليهما معاً، الحرة والعبدة. وهذا التمايز بين الخادمة والسيدة في السلوك العام يجعل الخادمة محط نظرة دونية من الناس. فعليها علامة الخادمة[١٥]. والوظيفة أو المهنة أو العمل ليست سبباً للتمايز الاجتماعي.

وتنتقل العورة من الأحياء إلى الأموات في أحكام الميت وموضوع الغسل. والسبب ليس العورة والإثارة واللذة بل حرمة الأموات وهياج الذكريات وحركة الجسد واحترامه حين النظر. فالرجال يغسلون الرجال، والنساء يغسلن النساء تمايزاً بين الميدانين، عالم الرجال وعالم النساء. فإذا مات الرجل مع المرأة أو ماتت المرأة مع الرجل وليسا زوجين، وهي حالة شبه افتراضية، يغسل كل واحد صاحبه من فوق الثوب غضاً للنظر عند البعض. ويكفي التيمم عند أبي حنيفة والشافعي. وعند فريق ثالث يدفنان بغير غسل عند الليث بن سعد[١٦]. إلى هذا الحد بلغت حساسية الجسد والتوحيد بين الإنسان وجسده. فالنوع هو الذي يحدد طريقة المعاملة بين البشر حتى ولو كانوا رفقة طريق.

أما إذا كانا زوجين تغسل المرأة الرجل ولا يغسل الرجل المرأة. قد تكون المرأة أقوى على حزن الفرق من الرجل. وقد يكون قاسياً على الرجل رؤية الجسد الذي تمتع به وقد أصبح هامداً بلا حراك. وهو رأي أبي حنيفة. في حين ساوى الجمهور بين غسل المرأة لزوجها وغسل الزوج لامرأته. والمطلقة لا تغسل زوجها فلم يعد لها. وقد تتشفى فيه في حين الراجعة تغسل زوجها بعد أن رجعت إليه وارتبطت به من جديد عند مالك. وهى كالمطلقة لا يجوز لها غسل زوجها عند أبي حنيفة والقاسم.

والحال أن الغسل مهنة لا يقوم بها الزوج أو الزوجة، زوجين كانا أم مطلقين، والشائع غسل الرجل للرجل، والمرأة للمرأة بصرف النظر عن درجة القرابة ونوعها. فالعرف هو الذي يغلب على الشرع. والعادات والثقافات هي التى تتحكم في القانون. والمسلمون في اليابان يحرقون موتاهم طبقاً لعادة اليابانيين ويجمعون الرماد في آنية جميلة يضعونها في حديقة المنزل وأمامه ورد يسقى كل يوم. وربما يحيّيه الأهل في الصباح والمساء.

٤- أركان الإسلام: وفي أركان الإسلام الخمسة لا يوجد فرق بين المرأة والرجل في الشهادة وفي الزكاة إنما الفرق في الصلاة والصوم والحج وفي الجهاد وكركن سادس. فالشهادة إعلان وتصريح بالحرية الإنسانية ومساواة الجميع أمام مبدأ واحد،

(١٥) بداية المجتهد جـ١/١١٨-١١٩.
(١٦) بداية المجتهد ص٢٣٣-٢٣٥.

والتضامن بين البشر. والزكاة حق الفقراء في أموال الأغنياء لا فرق بين رجل وامرأة في الالتزام الاجتماعي أي في الأفعال الفردية الخاصة.

ففي الصلاة نفسها ليس على النساء أذان ولا إقامة وحتى لا يبدو الفرق كبيراً بين الرجل والمرأة قال مالك إن أقمن أفضل وقال الشافعي إن أذّن وأقمن أفضل. في حين ساوى اسحق بين الرجل والمرأة في الأذان والإقامة.. وهو أقرب إلى الضرورة اليوم في جمع الأمة وتوحيد طاقاتها وتجنيد قواها[١٧].

أما إمامة المرأة في الصلاة فلا تجوز عند جمهور العلماء ومالك. وتجوز للنساء فقط عند الشافعي. وتجوز على الإطلاق عند أبي ثور والطبري. ولم تجر العادة لإمامة المرأة للصلاة لأن عدد المصلين من النساء أقل من الرجال. ويصلين في آخر المسجد وبينهم وبين المصلين الرجال حاجز وربما يصلين في مكان مجاور أو في طابق علوي. ولا يعقل أيضاً إحضار إمام رجل لإمامة النساء أيضاً فهو أكثر إثارة له ولهن باعتباره الذكر الوحيد. ولا يعقل أن تؤم امرأة واحدة الرجال بحكم العادة والعرف. والأقرب إلى العقل جواز إمامة المرأة للنساء وحدهن في مجتمع النساء. وهى قضية عادة وعرف لم تتغير كثيراً حتى الآن بالرغم من اختلاف الثقافات وتعدد الأجناس.

وتقطع الصلاة إذا مر أمام المصلّي حمار أو امرأة أو كلب أسود طبقاً لرواية شهيرة. وهو ما يستحيل عملاً في المساجد المغلقة وفي المدن. قد يكون القصد أو جذب انتباه المصلّي خارج الصلاة، بالبيئة المحلية. فإذا كانت المرأة قد تثير المصلي فلماذا يثيره الحمار والكلب. ولماذا الأسود دون غيره من الألوان؟ ولماذا لا تقطع صلاة المرأة إذا مر أمامها رجل أو حمار أو كلب أسود أو غير أسود؟ ألا تستثار المرأة من الرجل كما يستثار الرجل من المرأة؟ وإذا كان الحمار والكلب يشتتان الانتباه أمام المصلّي فلماذا الرجل وحده دون المرأة وكلاهما مصليان؟[١٨]

وكما لا تجب صلاة الجمعة على المريض كذلك لا تجب على المرأة، مساواة لها بالمريض. والخلاف أيضاً على المسافر والعبد. المسافر معذور أما العبد فهو مسلم عليه واجبات المسلمين ولا يقلل وضعه الاجتماعي الالتزام بالأحكام الشرعية[١٩]. والتخفيف عن المرأة رفقة لا عزيمة. في حين تجب صلاة العيدين فقد أمر الرسول النساء بالخروج لصلاة العيدين[٢٠]. وهذا يدل على ضرورة مشاركة المرأة في كل

(١٧) بداية المجتهد جـ١/١١٣.
(١٨) بداية المجتهد جـ١/١٨٣-١٨٤. ويروى أن عائشة كانت تعترض الرسول وهو يصلّي.
(١٩) بداية المجتهد جـ١/١٦٠.
(٢٠) السابق جـ١/٣٢٣.

مظاهر النشاط الجماعي. وفي كثير من الأحيان تتقدم المرأة الرجل في النشاط الاجتماعى الحر بل وفى التجمعات الصافية وفي المظاهرات الوطنية.

وفي ترتيب مواضع الرجال والنساء في الصلاة هناك نموذجان: الأول القبلة ثم النساء ثم الإمام ثم الرجال. والثاني القبلة ثم الرجال ثم الإمام ثم النساء. في النموذج الأول النساء قبل الرجال وفي النموذج الثانى الرجال قبل النساء والإمام وسط بينهما في كلتا الحالتين[٢١]. وفي نموذج ثالث يصلي كل فريق على حدة، الرجال بمفردهم والنساء بمفردهن. وفي حالة الحزن العامة لا يلتفت أحد إلى أي من النسقين ولكن جرى العرف في صلاة الجنازة وفي غيرها، أن يقف الإمام ووراءه الرجال ووراءهم النساء بساتر أو بغير ساتر.

وفي ثقافات أخرى، مثل الثقافة الأفريقية لدى المسلمين في جنوب أفريقيا قد يصلّي النساء بجوار الرجال دون حاجز بينهما وراء الإمام، ويجلسون معاً في دروس العصر أو العشاء. ففي الصلاة وفي العلم لا يوجد تمييز بين الرجال والنساء[٢٢].

وفي الصوم هل تجوز قُبلة الصائم؟ وهو سؤال على قُبلة الرجل دون قُبلة المرأة. فالرجل هو المبادر في المجتمع الذكوري[٢٣]. تجوز عند البعض لأنها محدودة الأثر، ولا تجوز عند البعض الآخر خوفاً من النتائج المترتبة على القُبلة. وقد تجوز للشيخ لأنه بعيد عن الإثارة، ولا تجوز للشاب لأنه أقرب إليها في حين أن الشيخ قد يكون متصابياً والشاب قد يكون مستشيخاً. ويصعب تحديد الفارق الزمني بين الشاب والشيخ. وماذا عن الرجل بين الأربعين والخمسين والمرأة أيضاً وهي في قمة التآلف الجنسي؟[٢٤]

فإذا طاوعت المرأة الرجل على الجماع فعليها الكفارة عند أبي حنيفة ومالك ولا كفارة عليها عند الشافعي وداود مع أن المسؤولية على الرجل قدر المرأة في الجماع.

والمفطرون في الشرع الحامل والمرضع لحاجة كليهما للغذاء للجنين قبل الولادة وللطفل بعدها. وهو ما يقرره الطب الحديث أيضاً.

وفي الحج تحج المرأة مع محرم أو زوج أو رفقة مأمونة عملاً بقول الرسول «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع ذي محرم». جعله بعض الفقهاء على الوجوب، والبعض الآخر على الندب. وهو ينطبق على أداء الحج في غياب وسائل

(٢١) بداية المجتهد جـ١/٢٤٣-٢٤٤.
(٢٢) وذلك في مسجد كلبرموتت في كيب تاون بإشراف الإمام الشاب المجتهد رشيد عمر.
(٢٣) السابق ص٣٠٠/٣١٥.
(٢٤) يروى أن النبي كان يقبل وهو صائم. وفي رواية أخرى «أفطروا جميعاً».

الراحة قديماً. أما الآن فقد يقول أحد الفقهاء المحدثين ولماذا لا تحج المرأة بمفردها؟ وهل تفكر في الجنس وهي بين يدي الله في مكة والمدينة؟ فالعلة غير متوافرة في الحج الميسور الآن، وفي استغلال شخصية المرأة وتمردها على أن تكون موضوعاً جنسياً حتى في أشد لحظات الإيمان والصفاء والابتهال. والرجل فالإحرام يعرّي كتفه والمرأة تغطي رأسها دون أن يموت إغراء المرأة بالجزء العاري من الرجل[٢٥].

فإذا ما ولدت في الحج فعليها الاغتسال وإكمال الحج. وهي حالة نادرة الوقوع لأن المرأة الحامل خاصة في الشهر الأخير من الحمل لا تقوى على الذهاب إلى الحج وتخشى على الجنين من فرط الزمام وعظم المشقة[٢٦]. الفقه القديم ينظر لحالات بصرف النظر عن مدى وقوعها لأنه يعرض على النص أكثر مما يعرض على الواقع.

وفي الجهاد لا يجوز قتل المرأة في الحرب، ولا قتل نساء الأسرى، ولا استعباد أهل الكتاب. إنما يكفي السبي من الغنائم. فالمرأة أضعف من الرجل في القتال ومن ثم لا يجوز قتلها. ونساء الأسرى لا يؤخذن بجريرة المحاربين. وأهل الكتاب مؤمنون بالله ولا يجوز استرقاق المؤمن. بل إن السبي انقضى عهده. فقد كان عادة متبعة عند القدماء، عند الروم والفرس والعرب في الجاهلية. وقد انقضى العهد الآن إلا ما يفعله الجنود المحاربون من جرائم الاغتصاب في البلاد المحتلة[٢٧]. والمرأة والطفل والشيخ هم أضعف الناس في الحروب الحديثة التي لا تفرق أسلحتها في الدمار الشامل بين رجل وامرأة أو شاب وكهل أو بالغ وطفل.

ثانياً: المعاملات

١- النكاح: ويعني الزواج أو الارتباط ولكن الفقه القديم صريح فالزواج نكاح، وارتباط جنسي دون باقي أبعاد الارتباط والحياة الزوجية من المودة والرحمة ﴿سبحان الذي خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة﴾.

وهو علاقة بين طرفين وليس علاقة المرأة بنفسها. وتبدأ بالخطبة، ما يجوز فيها وما لا يجوز[٢٨]. فلا يجوز الخطبة على الخطبة مثل خطبة الأخ على أخيه حفاظاً على روح الأخوة. وقد أجاز البعض النظر إليها، كلها عدا السوأتين. ومنع البعض ذلك مطلقاً طبقاً للأصل وهو تحريم النظر إلى النساء. وأخذ البعض حلاً وسطاً جواز النظر إلى الوجه والكفين. وهنا تبدو المرأة موضوعاً للبيع والشراء وموضوعاً للنظر، دون أن

(٢٥) السابق ص٣٣٤-٣٣٥.
(٢٦) السابق ص٣٥٠ وذلك طبقاً لرواية «مرها فلتغتسل ثم لتنهل».
(٢٧) السابق ص٣٩٨/٤٠١/٤٠٧-١٠٨ ويروى عن الرسول قوله «فلا يقتلن ذرية ولا عسيفاً ولا امرأة».
(٢٨) السابق جـ٢/٤.

يكون لها حق مماثل في رؤية الخطيب. وهل تكفي الرؤية دون المحادثة والمشافهة وربما المشاركة في أعمال حتى يتسنّى لكلٍّ منهما التعرّف على الآخر في مواقف عملية تكشف عن شخصيته.

والآن وطبقاً للعرف يتعرف الخطيبان واحدهما إلى الآخر في الجامعات وأماكن العمل وفي النوادي والتجمعات العامة. يتزاوران ويتنزهان ويتعرفان واحدهما إلى الآخر في الحياة العامة والسلوك اليومي. وكلما طالت الفترة زاد التعارف. ويكون الارتباط النهائي بناء على تجربة ومعرفة ومشاركة وذكريات. وقد تظل فترة الخطوبة عند الزوجين من أمتع فترات حياتهما المشتركة قبل أن تغمرها الأولاد ومشاكل التنشئة الاجتماعية.

ويكون الإذن في النكاح بالألفاظ للثيب وعند الشافعي أيضاً باللفظ للبكر، وعند الآخرين بالسكوت للبكر وبالرفض باللفظ. فالبكر يكفيها السكوت حياءً. أما في حالة الرفض بالإعلان والتصريح والقول. أما الثيب التي عرفت الرجال من قبل فباللفظ لما تتمتع به من جرأة وصراحة فيمن تقبل ومن لا تقبل وبما لديها من خبرة أو خبرات سابقة. والعانس مخيرة بين الاثنين لأنها بين البكر والثيب.

واشترط مالك الولاية أي الوسيط الذي يعلن عن رأي البكر وكأنها لا تستطيع أن تعبر عن نفسها إلا من خلال الولي. وهنا الحياء يعارض حقاً من حقوق المرأة وهو الفردية، وتمثيل نفسها بنفسها[٢٩]. أما الثيب فلا وليّ لها لما تتمتع به من شخصية مستقلة وحياة مجربة. وعند أبي حنيفة إن كان كفؤاً لا تشترط الولاية وهو مشروط بمعنى الكفء والمواصفات الموضوعية له. من يكون كفؤاً عند البعض قد لا يكون كفؤاً عند البعض الآخر. وهل الكفاءة في العلم أو المال أو الحسب أو النسب أو السن؟ ويرى فريق أن الولاية سنة لا فرضاً وهو الأقرب إلى الواقع وما وصلت إليه المرأة حالياً من تعليم واستقلال في الشخصية. فالرشد يكفي أي العقل والرشاد في النكاح والمال.

والحديث عن طبع المرأة مخاطرة كبيرة. وأحكامه عامة لا تقوم على أساس علمي إحصائي تجريبي يغفل فردية المرأة وتنوعها طبقاً لحالتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة. ومثل هذه الأحكام أن المرأة ميالة بطبعها إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. ومن ثم لزم الولي لها لترشيدها وكأنها كالثور الهائج يحتاج إلى من يضبطه[٣٠]. وشرط الولاية الذكور. فلا تنفع ولاية النساء على النساء

(٢٩) السابق جـ٢/١٥ ويروى حديث «المرأة أحق بنفسها من وليها» وأيضاً «لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان»، السابق ص١٥.

(٣٠) «المرأة مائلة بالطبع إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. ٠٠٠٠٠٠ الشرع بأن جعلها محجورة =

وهو أيضاً تصور ذكوري للولاية.

ولا يجوز للولي الإنكاح لنفسه نظراً للمصلحة الخاصة في الولاية، وسيطرته على المرأة وطمعه فيها. فالولي بمثابة الأب، يمثل مصالح البنت. وفي حالة تضارب المصالح فقد يغلب الولي مصالحه على مصلحة وليه. وهذا أحد أسباب السماح بتعدد الزوجات مالاً أو جنساً، وله حق الولاية أي الأمر والسيطرة. فمن الأفضل للولية أن تكون زوجة شرعية حفاظاً على حقوقها.

وتتحدد الولاية بدرجة القرابة من المرأة. والأقرب أولى من الأبعد وعند البعض الآخر القرابة ليست شرطاً. فإذا غلب الأبعد كان السلطان هو الولي. ويعني السلطان من يمثله من أولى الأمر ممثل الدولة مثل المأذون وربما الشرطي![٣١]

ولا يجوز عضل الأولياء أي إرهاقهم بالشروط والمطالب. فقد تعترض المرأة لغياب الكفاءة أو الدين أو الرزق من المال الحرام أو كثر الحلف بالطلاق. وقد تحتج المرأة باختلاف النسب أو بالحرية أي أن يكون المتقدم عبداً أو باليسار أي أن يكون فقيراً أو بالصحة أي أن يكون عليلاً أو بالعيوب أي أن يكون في خلقه عيوب. وهذا يدل على أن الولاية ليست أمراً مطلقاً. بل هي محددة بآراء الولية.

ويجوّز مالك نكاح الموالي من العرب ولا يجوّزه أحمد وسفيان. ويوجب أبو حنيفة جواز القرشي من القرشية وهو ما يتعارض مع «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح».

والفقر يوجب فسخ النكاح. وهي نظرية طيفية. وكثيراً ما أحب الملوك عامة الشعب، والأغنياء الفقراء كما تروي بذلك القصص والآداب. وهي سمة من سمات المجتمع التجاري الذي تتحدد قيمه بالفقر والغنى. والآن ينشأ كلاهما فقيرين ويعملان سوياً حتى يصلا إلى حد الكفاية وإشباع الحاجات الأساسية.

والشهادة شرطاً للنكاح أي الإعلان. فلا يجوز النكاح السري. إذ يترتب على النكاح حقوق وواجبات للزوجين وللأولاد. ولا يصح التحايل بأشكال النكاح الحالية، المسيار أو العرفي لندرة توافر الشهود وربما الإعلان النسبي، وليس تبريراً لأوضاع أغنياء الخليج.

والصداق شرطاً للنكاح. ما يدفعه الرجل للمرأة صداقاً لها. كانت العادة أن يأخذ الأب مهراً لابنته لفك ضيقة أو لاستثمار ماله ثم أصبح مساعدة للمرأة في تأسيس

= في هذا المعنى على التأييد مع أن ما يلحقها في المعار في إلقاء نفسها في غير موضع كفاءة يتطرق إلى أوليائها لكن يكفي في ذلك أن يكون للأولياء الفسخ أو الحسبة»، السابق جـ٢/١٣.

(٣١) السابق ص١٧-١٨.

بيتها. وتختلف العادات فيه، ففي بعض البلاد الأوروبية تدفع المرأة للرجل الصداق تحبيباً له في الزواج وتشجيعاً عليه لعزوف الرجال عن النساء واستبدال الصداقة الحرة بالزواج لما في الزواج من ارتباط أدبي والتزام وواجبات. ومن حقوق الزوجية النفقة والكسوة.

وهنا تتحول العلاقات الوجدانية إلى مسائل تجارية، مكسب وخسارة أو اجتماعية إعلان وإشهار حتى يضيع الأصل لحساب الفرع، وتنتهي التجربة لصالح القانون. لذلك انتشرت قضايا الأحوال الشخصية في المحاكم وتفككت الأسر لضياع الأصل فيها وهو المحبة والتراحم والتكافل والتضامن والعيش المشترك.

وقد توجد موانع للزواج مثل: مانع النسب أي تحريم الزواج من الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات، وبنات الأخ وبنات الأخت، والمحرمات بالمصاهرة، وزوجات الأب، وزوجات الأبناء، وأمهات النساء، وبنات الزوجات. ولكل مجتمع له نظام قرابة. وتتغير نظم القرابة بتغير مراحل التاريخ، مثل زواج الأخوات عند قدماء المصريين. وبعض زواج الأقارب مكروه طبياً لما قد يسببه من تشوه في النسل. وليس الزنا محرماً للنكاح إن تابت الزانية وصلح حالها وعند البعض الآخر قد يكون مانعاً وهو حكم قاسٍ على المرأة درء حياتها كلها إلى أحد أفعالها والحكم عليها إما بالعودة إلى الزنا أو بالرهبنة. وهناك مانع الرضاع فالرضاع بمثابة الأخوة. كما لا يجوز الجمع بين الأختين. وهناك مانع العدد إذا ما زاد على أربعة من الأحرار أما الإماء فلا حد عددياً لهم. وهناك مانع الرق. فالعبد يتزوج أمة، والحرة للعبد بشرط موافقة وليها مما يقلل الفوارق بين الطبقات والحر من أمة على الإطلاق أو يشترط عدم الطول والخوف من العنف عند أبي حنيفة ومالك والشافعي. وهناك مانع الكفر وهو ما يتطلب معنى الكفر وهل يوجد اليوم كافر لا يؤمن بأي إله؟ وهناك مانع الدين مثل الذمي. وإذا تزوج الذمي مسلمة عليه التحول إلى الإسلام وهو ما قد يتعارض مع حرية العبادة عند بعض المحدثين في حين إذا تزوج المسلم ذمية تبقى على دينها ويأخذ الأولاد دين الأب مع أن الأم هي المربية وكما حدث لأوغسطين عندما ربته أمه المسيحية وأبوه وثني. ومانع الإحرام مانع وقتي، ساعة الإحرام. ومانع المرض أيضاً مانع وقتي يجوز عند البعض ولا يجوز عند البعض الآخر، فالمريض ليس مسؤولاً عن مرضه. ومانع العدة محدود بوقت العدة والذي ينتهي بالحيض أو بنهاية العمل أو بعدة أشهر، ثلاثة قروء[٣٢].

وهذه الموانع كلها من جهة المرأة كي ترفض ولا توجد موانع تذكر من جهة الرجل لأنه هو الذى يطلب. وكثيراً ما تم تجاوز هذه الموانع إذا حضر الأصل أي

(٣٢) السابق ص٣٨-٤٤.

الارتباط الوجداني بين الطرفين.

وهناك موجبات الخيار للمرأة لتقبل أو لترفض مثل العيوب، عيوب الرجل الجسدية والنفسية، والإعسار بالصداق أو النفقة والكسوة أو العنين، أو الفقد والهجرة والاختفاء أو العتق للأمة المتزوجة فتحصل على حقوق المرأة الحرة. وهذا يدل على استقلال المرأة في حياتها الخاصة وأنه لا سيطرة لأحد على مستقبلها تحت أي ذريعة حتى ولو كان العرف الاجتماعي.

وهناك أنكحة محرمة مثل نكاح الشفار، التبادل دون صداق ونكاح المتعة المؤقت، ونكاح المحلل. ففي الشفار تصبح المرأة مجرد موضوع للجنس وليس علاقة خاصة بين رجل وامرأة. وكذلك الأمر في نكاح المتعة حتى لو حتمته الظروف. أما نكاح المحلل فهو نكاح صوري لم يؤد وظيفة في تعرف امرأة برجل آخر حتى تكتشف عالماً جديداً وربما يعيد الرجل اكتشافها بغيرته عليها. وهى أشكال نادرة الوقوع حيث ازدادت الثقافة وكثر المتعلمون. البعض منها انقضى مثل الشفار وإن كان جائزاً في الثقافات الغربية المعاصرة في جماعات الجنس الجماعي.

٢- الطلاق والاحداد والحجر: والطلاق على أنواع منها البائن وفي مقابله الرجعي، والسني وفي مقابله البدعي، وقت الحيض أو إجباراً، والخلع فدية أو صلحاً أو مبارأة كتعويض عن الطلاق. ويمكن فسخ الطلاق بالردة أو المحرم. ويمكن للمرأة أن تخير بين التمييز والتمليك وهو أمر العصمة. وكلها أمور علاقة الرجل بالمرأة كعلاقة الثابت بالمتحول باستثناء الخلع والعصمة التي تمتلك فيها المرأة زمام المبادرة. وهو أبغض الحلال لأنه يضحي بالأسرة وبالتنشئة الطبيعية للذرية لصالح فراق الزوجين.

ولا يتم الطلاق إلا لفظاً وليس نية أو بألفاظ تشبيهية مثل «ابعدي»، «فارقي»، «انطلقي»، «عودي». فالطلاق أمر جاد لا يتم في لحظات الغضب وبعبارات التشبيه التي تعبر عن مواقف لحظية وليس عن حكم ثابت(٣٣).

والحكمة من الرجعة، الندم، والمراجعة، وأن الواقع أفضل من الممكن(٣٤). وأن الذكريات المشتركة لها دورها في عودة العلاقة بين الزوجين والفرق المؤقت وآلامه قد يكون دافعاً على العودة إلى الحياة المشتركة وإحياء العواطف من جديد.

ولا تتزوج المطلقة قبل انقضاء العدة وهو أيضاً أمر بيولوجي صرف يمكن أن يحول إلى الإعداد النفسي الجديد والتأهيل للحياة الجديدة فليس الرجال على التبادل

(٣٣) السابق جـ٢/٩٦.

(٣٤) وذلك طبقاً للمثل العامي «الشيطان اللي تعرفه أحسن من الشيطان اللي ماتعرفوش».

ويكون لها نفقة المتعة وهو لفظ كريه وكأن علاقة الرجل بالمرأة هي مجرد علاقة جنسية، وأن المرأة تبيع الرجل المتعة وتريد مقابلاً لذلك حين الطلاق.

وقبل الطلاق يبدأ الحكمان من الأهلين للتوفيق والإصلاح قدر الاستطاعة. فوجود طرف ثالث للوساطة أهدأ للنفس وأقرب إلى العقل، وأكثر قدرة على رؤية مصالح الطرفين والتوفيق بينهما.

وأحياناً تتحدد العلاقة بين الرجل والمرأة وكأنهما عدوان في..... (أربعة أشهر) أو الظهر والكفارة أو اللعان والعنف. فالحياة بين الرجل والمرأة لا تقوم على العقاب والعناد وكأنهما خصيمان.

ويعني الاحداد مظاهر الحزن المتبادل بين الرجل وزوجه في حالة الوفاة الشائع «الحداد»[٣٥]. ويجوز الاحداد على الحرائر، المسلمة والكتابية، الكبيرة والصغيرة. وعند البعض الآخر لا احداد على الكتابية ولا على الصغيرة. أما الأمة فلا حداد عليها إن مات سيدها. سواء كان له ولد منها أو لم يكن له ولد. فهل يمكن تقنين الحزن على الموتى بقانون القرابة أو الرق؟ إن العشرة بين الناس لتؤدي في حالة الفراق إلى الحزن. بل إن العشرة بين الإنسان والحيوان أو بين الإنسان والشيء الضائع لتبعث أيضاً على الحزن. ففي العشرة الطيبة بين الرجل والمرأة والمحبة المتبادلة بينهما لا يفرق الموت في الحزن على المسلمة أو الكتابية، على الكبيرة أو الصغيرة، على الحر أو العبد. وكثير من عادات الزواج والأحزان إنما ترجع إلى عهود سحيقة من الزمن في المنطقة العربية الإسلامية مثل حضارات مصر القديمة وما بين النهرين.

أما الحجر فقد قل... الزوجة مع الصغير الذي لم يبلغ سن الرشد والسفيه والعبد والمفلس والمريض. ومن الصغار ذكور وإناث وسن الحجر على النساء والرجال واحد وسن الرشد واحد عندهما معاً عند الجمهور وعند مالك حتى سن الزواج أو بعد ذلك بعام أو عامين من نظر البكورة سن الزواج كعادة العرب. وهو تصور قهري يقع على المرأة دون الرجل. ومن يحجر على الرجل إذا كان في الموقف نفسه الذي استدعى الحجر على المرأة؟

٣- الميراث والرق والقصاص والشهادة والقضاء: والميراث من الفرائض، يخضع لقانون تفصيلي صارم تكون فيه المرأة كزوجة وابنة وأخت وجدة أحد مكوناته. فالميراث من الصلب، للذكر مثل حظ الأنثيين وهو ما يراه الفقهاء قدماء ومحدثين غير مناقض لمبدأ المساواة لأن واحدة هي الأسرة وليس الفرد. كما أن الرجل مكلف بالإنفاق عليها وعلى الأولاد وهي ليست مكلفة بشيء. والجدل مازال قائماً. فإذا انفرد

(٣٥) السابق جـ٢/١٣٢-١٣٤.

الابن فله كل الميراث وللبنت الواحدة النصف. وللبنات الثلاث الثلثان وليس لبنات الابن ميراث من الصلب. وفي ميراث الأزواج فميراث الرجل من المرأة النصف دون ولد، والربع بولد. وميراث المرأة من الرجل الربع دون ولد والثمن بولد. وفي ميراث الأب والابن، فالأب بمفرده له جميع المال ومع الأم يكون لها الثلث. وفي ميراث الأخوة للأم إذا انفرد له السدس، وأكثر من واحد لهم الثلث بصرف النظر عن الذكر والأنثى. ولا يرثون مع أربعة: الأب، والجد، والابن، وابن الابن. وفي ميراث الأخوة للأب والأم أو للأب، للأخت بمفرد النصف، وللاثنتين الثلثان، ذكوراً أو إناثاً. وللجد ميراثه. وللجدات أيضاً السدس في عدم وجود الأم فإن اجتمعن فالسدس أيضاً. والأخ الشقيق يحجب الأخ للأب. وفي حالات أخرى قد يحجب الأخ للأب الأخ الشقيق. وابن الأخ الشقيق يحجب الأخ للأب. وبنو الأخ للأب أولى من بني الأخ للأب والأم. هنا تدخل الأم كعامل مرجح في الميراث في حالة الذرية وعدم الزواج عليها بأخرى(٣٦).

وهنا تظهر صورة المرأة ليس بعلاقاتها العائلية بل أيضاً في علاقاتها بالأشياء، بالمكسب والخسارة، وتنسى الأحزان على الفقيد لصالح المال والعقار المكتسب. لذلك اجتهد بعض المعاصرين في قانون الميراث وتحويله من كم إلى كيف من توزيع لرأسمال وتفتيت له إلى استثمار وتجميع له.

وبالرغم من أن الرق قد انقضى عهده بعد إلغائه منذ أكثر من قرن إلا أن الموضوع ما زال مطروقاً في الفقه القديم ويتناوله المحدثون وكأنه ما زال قائماً. فليس للنساء مدخل في وراثة الولاء إلا من باشرن عتق أنفسهن أو ما جر إليهن ممن باشرن عتقه إما بولاء أو بنسب(٣٧). فولاء المرأة لسيدها القديم أو الجديد بعد بيعها. وولاؤها لنفسها إذا ما عتقت نفسها بنفسها عن طريق تعلم القراءة والكتابة أو الأمومة أو النسب أو إطلاق السراح.

ولا تباع أمهات الأولاد. فالقطط تبحث عن أولادها. وتصبحن أحراراً إذا مات سيدهن. وتبدأ الأمومة بالحمل وليس فقط بعد الولادة وأثناء الرضاعة. ويرى آخرون ملكها قبل الحمل وليس بعده كالأمة. ولا يبقى لسيدها فيها شيء بعد إعتاقها(٣٨).

وفي القصاص، الذكر بالذكر، والأنثى بالأنثى، والذكر بالأنثى بإجماع الأئمة باستثناء الحسن البصري(٣٩). وهو يخضع الآن للقانون المدني الذي يتساوى أمامه الجميع.

(٣٦) السابق ص٣٦٦-٣٩٠.
(٣٧) السابق جـ٢/٣٩٣.
(٣٨) السابق جـ٢/٤٢٤-٤٢٧.
(٣٩) السابق جـ٢/٤٣٣.

والدية في النفوس تتحدد بالذكورة والأنوثة، والإيمان والكفر، والحرية والعبودية دية المرأة نصف دية الرجل وهو إهانة للنفس البشرية. بل إن دية الجنين تحديد إذا كان ذكراً أو أنثى حياً أو ميتاً. ودية الكافر النصف أو الثلث أو النفس بالنفس كما هو الحال عند أبي حنيفة والثوري. والأولى بالمساواة في الدية المرأة والرجل بصرف النظر عن الإيمان والكفر، والحرية والعبودية ﴿ومن قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحيا نفساً فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾[٤٠].

ويدخل عامل الذكورة والأنوثة في أحكام الزنا. فللأمة المحصنة خمسون جلدة، ولغير المحصنة خمسون أيضاً أو تترك بلا حد ويترك الأمر تعزيزاً طبقاً لتقدير السلطان. في حين أن الحرة البكر لها مائة جلدة وتغريب عام. والحرة الثيب لها جلد مائة والرجم بالحجارة. فالعقاب على الحر أقصى من العقاب على العبد. وهي واقعية تستنكفها المثالية وتتفاوت العقوبة بين الجلد والتغريب والرجم هذا بالإضافة إلى صمة النكاح وعدم صحته أو نكاح اليمين. وهي حالات افتراضية خالصة إذ يصعب تحقيق شروط إثبات الزنا، أربعة شهود يرون بالعين دخول المورد في المكحلة أي الفعل الفاضح في الطريق العام. وهو ما تقره أيضاً القوانين المدنية[٤١].

وفي الشهادة، شهادتان من النساء مقابل شهادة رجل[٤٢]. ويؤخذ ذلك من منظور التطور الاجتماعى للمرأة التي لم يكن لها حق الشهادة على الإطلاق إلى أن تؤخذ بشهادة التي تقويها شهادة امرأة أخرى. وقد بلغت المرأة الآن شأناً من التعليم تجعلها شاهدة. فالمرأة العالمة أقدر على الشهادة من الرجل الجاهل.

وفي القضاء لا تكون قاضية. وإن لم تكن شاهدة كاملة فإن القضاء أولى من الشهادة[٤٣]. وقد جرى العرف حتى الآن على أن القضاة من الرجال. وانكسر العرف أخيراً بتنصيب امرأة قاضية. وكذلك الإمامة، إذ لا تجوز إمامة المرأة وهو ما لم يتعرض له ابن رشد. وتجوز عند بعض المجتهدين المحدثين. فالإمام الآن لا يقود الجيوش بل ينوب عنه قواد الجيش. وقد تغيرت كل المحددات القديمة التي كانت تمنع المرأة من تولي منصب الرئاسة.

والخلاصة أن المرأة في العبادات أقرب إلى الكائن العضوى الذى يوجب الطهارة. وفي المعاملات أقرب إلى الشريك الجنسي للرجل من نكاح وطلاق أو شريك مالي في

(٤٠) السابق جـ٢/٤٤٧.
(٤١) السابق جـ٢/٤٧٠. وفي الحديث «البكر بالبكر، جلد مائة وتغريب عام».
(٤٢) السابق جـ٢/٥٠١.
(٤٣) السابق جـ٢/٤٩٦.

الميراث. الطهارة في علاقة المرأة بالله، والقوامة في ما يتعلق بعلاقة المرأة بالرجل. وفي كلتا الحالتين ليس للمرأة وجود مستقل، في علاقة مع نفسها أولاً قبل أن تكون في علاقة مع غيرها. فهي في علاقة مع الله والزوج والأولاد. هي المؤمنة والزوج والأم، والمحجور عليها ومن يقع عليها القصاص. وكثير من عناصر هذه الصورة عادات وأعراف مرتبطة بالحياة القبلية في شبه الجزيرة العربية التي ظهر فيها الإسلام أول مرة.

فلما تحول البعض منها إلى فقه تعددت الآراء بين التشدد واللين، بين المحافظة والتحرر، بين التقليد والتجديد، بين الحرف والروح. ويمكن تحريك صورة المرأة من الجانب المحافظ التقليدي الحرفي إلى صورة أقرب إلى التحرر والتجديد وروح الشريعة. كما أن الطابع التدريجي للشريعة كما وضح في الناسخ والمنسوخ يجعل من الممكن أخذ روح الشريعة دون صرفها. وإذا كانت الشريعة قد غيرت وضع المرأة من اللاشيء إلى المنتصف في حق الحياة والميراث وضمانات الزواج والطلاق والشهادة وإمامة الصلاة فإن روح الشريعة بعد أكثر من أربعة عشر قرناً تتطلب تطويرها من المنتصف إلى المساواة الكاملة.

وهناك اعتراضات داخلية وخارجية الآن على وضع المرأة وصورتها فهل يمكن للفقيه الجديد أن يأخذ هذه الاعتراضات بعين الاعتبار كما أخذها الرسول عندما احتجت امرأة عليه بأن القرآن يذكر الرجال دون النساء ولبّى اعتراضها وكما قَبِل عمر اعتراض المرأة عليه وهي تدافع عن حقوقها وقوله «أصابت امرأة وأخطأ عمر».

إن صورة المرأة في فقه النساء لم تعد في معظمها تلبي حاجات العصر. فالطهارة موضوع للطب. والمعاملات يقننها القانون المدني. إنما المطلوب هو وضع المرأة العالمة، والمرأة العاملة في الريف والمصنع والإدارة والخدمات والوظائف العامة، والمرأة السياسية، المواطنة، والدبلوماسية كسفيرة وربما كرئيسة دولة مثل بنازير بوتو.

وهناك أيضاً المرأة في ذاتها كقيمة مستقلة وليست في علاقتها بالله والزوج أو بالدولة، المرأة الإنسان التي تتمتع بما تنادى به المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، المرأة الأنا قبل أن تغترب في الآخر. وهي في هذه الحالة لا تختلف عن الرجل. فكلاهما مواطن. ومن ثم قد تكون إحدى وسائل تغيير صورة المرأة هي إعادتها إلى أصلها الأول الذي تشارك فيه الرجل وهو المواطن والإنسان. ومن ثم يكون الدفاع عن حقوق المرأة ليس عن طريق عداوتها للرجل بل لنضالهما سوياً من أجل حقوق المواطن وحقوق الإنسان.

خطاب القانون في المرأة وحواره معها

ماري روز زلزل

يخاطب القانون المرأة، يحاورها، أو يخطب فيها، تبعاً لأهليتها ولبلوغها سن الرشد. والأهلية تعني قابلية الإنسان لاستحقاق الحقوق وتحمل المسؤوليات[١]. متى تبلغ اللبنانية سن الرشد؟

تبلغ المواطنة سن الرشد المدني كباقي المواطنين في الثامنة عشرة، فتصبح مؤهلة لحيازة رخصة سوق، ولممارسة حقوقها المدنية «دون استثناء».

كما تبلغ سن الرشد السياسي كباقي المواطنين في الواحدة والعشرين من عمرها، فتصبح مؤهلة للمشاركة في عملية الاقتراع ولممارسة حقوقها السياسية «دون استثناء».

يتدخل القانون بصفته المعبِّر عن الإرادة العامة المرتكزة إلى الدستور[٢] لتحديد القاعدة

(١) القاموس القانوني–ابراهيم نجار وأحمد بدوي ويوسف شلالا– مكتبة لبنان–١٩٨٣.
«الأهلية القانونية هي قابلية الإنسان لتحمل الموجبات واستحقاق الحق. فإذا صلح أن تكون الحقوق له أو عليه فهي أهلية الوجوب، وإذا صلح لاستعمالها فهي أهلية الأداء،... وأهلية الوجوب إما كاملة مطلقة إذا كانت للمرء صلاحية لأن تكون له كل الحقوق، وهو الشائع الآن بعد زوال الرق من العالم المتمدن، وإما قاصرة مقيدة إذا لم يصلح المرء لتكون له بعض الحقوق كالقاصر غير المأذون له، والشخص المعنوي كالشركة فإنه لا يصلح للحقوق التي تخرج عن دائرة أغراضه آخذاً بمبدأ التخصيص، وكالجنين الذي لا تأتيه الحقوق إلا عن طريق الإرث والوصية والهبة، وإما معدومة إذا انعدمت الشخصية معها كالجنين الذي ولد ميتاً، وكالميت بعد دفع ديونه..
وكذلك أهلية الأداء إما مطلقة كاملة، أو قاصرة مقيدة أو معدومة تبعاً للسن والعقل وحسن التدبير والغيبة.
أما سن الرشد فهي «السن التي حددها القانون ليبتدئ منها المرء استكمال أهليته ومسؤوليته».

(٢) إن كلمة دستور هي حديثة العهد نسبياً لا وجود سابق لها في القواميس العربية بدليل أن «لسان العرب» لابن منظور لا يورد لها ذكراً. ترد الكلمة في معجم «محيط المحيط» للمعلم بطرس البستاني المطبوع عام ١٨٧٠، وتأتي الإشارة إلى أنها مؤلفة من كلمتين فارسيتين وأنها تعني «صاحب القاعدة».....أصبحت =

في موضوع الأهلية. والقاعدة في التشريع اللبناني هي المساواة في الأهلية بين المواطنين دون تمييز على أساس الجنس.

الأهلية هي المبدأ وترتبط ببلوغ سن الرشد القانوني، ما لم يتم التصريح عن عدم الأهلية في نص قانوني صريح؛ أي أن انعدام الأهلية أو نقصها هو الاستثناء الذي تحدده القوانين على سبيل الحصر. والمواطنة اللبنانية ناضلت في سبيل حمل القانون على أن يقر لها بالأهلية المدنية والسياسية، وتمكنت بنتيجة نضالها من تحويل خطاب القانون فيها، إلى حوار معها. بالفعل، تمكنت المواطنات والمواطنين من حمل المشترع على الاستجابة لهم وتعديل العديد من القوانين التي كانت تربط عدم أهلية المرأة بكونها امرأة حتى وإن بلغت سن الرشد القانونية.

لكن السلطات لا تزال بين الحين والآخر تعود إلى طرح موضوع الأهلية لتبرير التمييز ضد المرأة، وتتذرع بالمرجعية المذهبية لقوانين الأحوال الشخصية للقول بعدم المساواة في الأهلية بين الرجل والمرأة، وتقحم الله في تفاصيل حياة الناس وهي من شأنهم؛ الله قال كلمته إذ خلق الناس أحراراً متساوين بالكرامة ولم يميز بينهم إلا في التقوى، فكيف ينسب إليه ما يخالف أقواله ومقاصده؟

إن موقف السلطة يثير أكثر من تساؤل في موضوع الأهلية، تشكل مصدر إخلال في الاستقرار القانوني، لاسيما وأنه يطال صفة أساسية في المرأة من شأنها أن تمنعها من اكتساب الحقوق أو تجعلها عاجزة عن ممارستها: فالمرأة مواطنة لبنانية الهوية، تتمتع بالشخصية القانونية وترتقي إلى مستوى الفرد- المواطن المساوي للمواطن الآخر بكفالة الدستور وضماناته؛ وهي أيضاً من الأهلين، أسيرة منزلقات انتمائها الطبيعي، مقيدة الإرادة في نظام طائفي تغيب عنه القاعدة والضمانات القانونية.

يخاطب القانون المواطنين، ويقول إنهم سواسية أمامه، ثم يعود فيثير موضوع عدم أهلية المرأة في الأمور التي تتصل بقوانين الأحوال الشخصية، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل عن مفهوم الأهلية في قوانين الأحوال الشخصية وعن النظام القانوني الذي تخضع له المرأة في إطارها.

قوانين الأحوال الشخصية في لبنان هي «مذهبية» المرجعية، وهي متعددة بتعدد المذاهب. من العودة إليها، نجد أن الحاسم في قضايا الزواج ومفاعيله هو سن البلوغ،

= هذه الكلمة على كل شفة ولسان عام ١٩٠٨، عندما أطاحت ثورة الضباط العثمانيين بالسلطان عبد الحميد الثاني، فأصابت الناس نشوة عارمة اجتاحت النفوس. وذكرت كتب التاريخ أن الناس أخذوا يتعانقون في الشوارع وهم يرددون ويهتفون «دستور، دستور». من كلمة النائب في البرلمان اللبناني المحامي أوغوست باخوس في ندوة حول المجلس الدستوري منشورة في المجلة القانونية الكسليك-العدد ٣ عام ١٩٩٤ منشورات جامعة الروح القدس - الكسليك- كلية الحقوق - جبيل.

أما سن الرشد فهي قابلة للتخطي أكان بإرادة الأولياء أم بإرادة المرجع الديني، وفي الحالتين بغياب إرادة الشخص المعني.

في هذا الإطار لا يعود لمفهوم الأهلية معنى الاستقلال الذاتي، والسيادة على الذات، وبالتالي المسؤولية عن الفعل الشخصي، بل مفهوم «شرعنة العقد» وكفالة القانون لصحة العقد المنظم بالولاية عن «القاصرة».

علماً أن البلوغ يتعلق باكتمال بعض الوظائف الطبيعية البيولوجية المشتركة بين كل الكائنات الحية، فيما الرشد يشتمل على مفهوم الإدراك والتمييز، وهما ميزة الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً.

صحيح أن قوانين الأحوال الشخصية تقر للمرأة بأهليتها للولاية على مالها وتقر بمبدأ فصل الأموال بين الزوجين، لكن موضوع الأهلية لا يقتصر على الولاية على المال، بل يتخطاه إلى ولاية الإنسان على شخصه، أي على نفسه وفكره وجسده.

هل لهذا التوجه في قوانين الأحوال الشخصية مفاعيل على المواطنة التي بلغت سن الرشد واكتسبت الأهلية القانونية لممارسة دورها كمواطنة لجهتي اكتساب الحقوق وتحمل المسؤوليات؟

سأعرض في الجزء الأول لموضوع اكتساب المواطنة اللبنانية الأهلية المدنية والسياسية في القانون اللبناني متوقفة بشكل خاص أمام تعثر القانون وحيرته في الحالتين، ودور المواطنين في الدفاع عن حقوقهم وحمل المشترع على محاورتهم.

ثم أعرض في الجزء الثاني لعودة السلطة لإثارة موضوع عدم المساواة في الأهلية بين الرجال والنساء في معرض تبرير عدم التوقيع على البروتوكول الاختياري لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وانعكاسات موضوع أهلية المرأة على حقوقها وحرياتها لاسيما لجهة تحمل المسؤولية عن الفعل الشخصي وأثره على استمرار ظاهرة العنف الممارس على النساء.

أولاً: اكتساب اللبنانية الأهلية القانونية لدى بلوغها سن الرشد

١- الأهلية المدنية في القانون:

المبدأ هو أن المواطنين اللبنانيين يتمتعون بالأهلية القانونية بمجرد بلوغهم سن الرشد، إلا في الحالات التي يستثنيها القانون صراحة وعلى سبيل الحصر. والأهلية نوعان: أهلية التمتع أي الوجوب، وأهلية الممارسة أي الأداء[٣].

(٣) «إن **أهلية التمتع** هي مقدرة الإنسان على أن يتمتع بالحقوق على اختلاف أنواعها وعلى أن يلزم =

المبدأ أقرته المادة ٢١٥ من قانون الموجبات والعقود التي تنص على أن «كل شخص أتم الثامنة عشرة من عمره هو أهل للالتزام ما لم يصرح عن عدم أهليته بنص قانوني.»

حدد إذن قانون الموجبات والعقود السن التي تكتمل فيها أهلية الشخص للتعاقد بالثامنة عشرة، إذ يفترض القانون أن قدرة الإنسان على الإدراك والوعي والتمييز تكون قد اكتملت فيصبح أهلاً للالتزام كما أنه يصبح أهلاً لتحمل المسؤولية المترتبة على أعماله. والقانون لا يميز بين الرجل والمرأة. أما الذين لم يبلغوا سن الرشد، فإنهم يستفيدون من قرينة عدم الأهلية، وهم بالتالي بحاجة إلى وصي أو ولي يحميهم. أما السفيه والمجنون فيحجر عليه وتعين له المحكمة المختصة وصياً على نفسه وعلى ماله عملاً بقانون حق العائلة العثماني الذي لا يزال معمولاً به في لبنان بالنسبة لهذه المواد، وهو يطبق على كافة الطوائف اللبنانية.

لكن بالرغم من صراحة النص لجهة اكتساب المرأة الأهلية القانونية لدى بلوغها سن الرشد، إلا أن المشترع أبقى على استثناءات عديدة تطال ولاية المرأة على مالها وعلى نفسها على السواء؛ وشكلت صراحة النص المرتكز الذي استندت إليه المواطنات وأيضاً المواطنون لحمل المشترع على تعديل المواد التي تشكل خرقاً لقاعدة أهلية المرأة.

من أبرز الاستثناءات القانونية تلك التي تطال بشكل خاص المرأة المتزوجة، كالتي نصت عليها المادة ٩٩٧ من قانون الموجبات والعقود لجهة عدم الأهلية لدى المرأة المتزوجة لإبرام بعض العقود، ومواد أخرى من قانون التجارة لاسيما المواد ١١

= بالمواجبات التي يفرضها عليه القانون.... إلا أنه يصدف أن القانون يحرم بعض الأشخاص من المحكوم عليهم جزائياً من بعض الحقوق، أو أنه يقضي بأن لا تتمتع فئة من الأشخاص، بسبب درجة نمو قوى أفرادها العقلية أو الجسدية من حق معين يعترف به للآخرين. أما لجهة عدم التمتع بالأهلية بسبب حالة القوى العقلية والجسدية فهي تطبق في حالات قليلة مخصوصة، كعدم أهلية الزواج أو عقد وصية قبل سن معين.... إن عدم أهلية الوجوب هي خاصة تتعلق بحقوق معينة عددها محصور ولا يمكن أن تتعداه إلى غيرها مما لا يؤتى على ذكره في القانون

إن بعض الأشخاص لا يحرمهم القانون من حق التمتع بالحقوق، أي أنه يعترف لهم بأهلية الوجوب؛ لكنه، بالنظر إلى صغر سنهم أو إلى حالتهم العقلية، يمنع عليهم، بغية حمايتهم من عدم خبرتهم وعدم نضوج قواهم العقلية أو من ضعفها أو فقدها، حق ممارستها والتصرف بها فقط؛ فهم يكونون أهلاً للوجوب لكن لا يكونون أهلاً للأداء. ومن أجل تمكينهم من الاستفادة من هذه الحقوق التي يعترف لهم بها، يقضي القانون بإقامة أوصياء عليهم يمارسونها بدلاً وبالنيابة عنهم، أو أن القانون يفرض تعيين مستشار قضائي يعطي بعض الفئات من فاقدي الأهلية الإذن بإجراء بعض العقود. إن عدم أهلية الأداء شرعت لحماية فاقدي الأهلية من قصر وسفهاء ومجانين، وهي لذلك تسمى عدم أهلية حماية.
النظرية العامة للموجبات والعقود – الجزء الأول– د. جورج سيوفي –ص ١٤٢ –١٤٥.

و١٢ و١٣ وأخرى في القانون العقاري المتعلقة بالشهادة:

المادة ٩٩٧ من قانون الموجبات والعقود كانت تنص على التالي:

«لا يجوز لشخص ثالث أن يعقد ضماناً موقوفاً على وفاة امرأة متزوجة بدون إجازة من الزوج، أو على امرأة شخص وضع تحت الإشراف القضائي بدون إجازة المشرف. على أن هذه الإجازة لا تغني عن موافقة فاقد الأهلية نفسه.»

عدلت هذه المادة بتاريخ ٨\١٢\ ١٩٩٥. تعديلات عديدة أدخلت أيضاً على قوانين أخرى باتجاه اكتساب المرأة الأهلية للتمتع ولممارسة حقوقها المدنية، كانت نتيجة الجهود التي قامت بها مجموعة من الرائدات والرواد من فعاليات المجتمع المدني، نذكر بشكل خاص الدراسات التي أعدتها المحامية لور مغيزل، والنضال الذي خاضته مع السيدة ليندا مطر ورفاقها وعلى مؤسسات المجتمع المدني، وبشكل خاص الناشطين في مجال حقوق المرأة وحقوق الانسان، والذي لقي صدى لدى المشترع لارتكازه على مرجعية قانونية واضحة متمثلة بشكل خاص في الدستور والاتفاقيات والمواثيق الدولية التي صدق عليها لبنان. من أبرز التعديلات:

المادة ١١ من قانون التجارة التي كانت تنص على أن المرأة المتزوجة مهما تكن أحكام القانون الشخصي الذي تخضع له لا تملك الأهلية التجارية إلا إذا حصلت على رضى زوجها الصريح أو الضمني.

المادة ١٢: يحق للزوج أن يرجع لأسباب عادلة عن الإجازة التي أعطاها على هذا الوجه مع الاحتفاظ بالمراقبة القضائية عند الاقتضاء، ويذكر هذا الرجوع في سجل التجارة.

المادة ١٣: ان المرأة المتزوجة والمرخص لها حسب الأصول تتمتع بالأهلية التامة للقيام بكل عمل تقتضيه مصلحة مشروعها التجاري.

وإنما يجب عليها أن تحصل على إجازة خاصة إذا أرادت أن تدخل في شركة تضامن أو أن تكون مفوضة في شركة توصية.

وضعت هذه المواد بتأثير من القانون الفرنسي الذي كان يدخل النساء في عداد فاقدي الأهلية، وبشكل خاص النساء المتزوجات.(٤) أبطل العمل في فرنسا بنظام عدم

(٤) Pendant longtemps, les femmes se sont trouvées en raison de leur sexe, placées dans une situation différente et très généralement inférieure a celle attribuées aux homes. Sans remonter au delà du code civil et jusqu'à une époque toute recente, elles n'avaient pas la jouissance des droits politiques ni d'un certain nombre de droits civiques ou civils. Elles ne pouvaient pas notamment être tutrices ni subrogées tutrices curatrices ou faire partie d'un conseil de famille, sauf quand il s'agissait de leurs propres enfants, être témoins dans les actes publics, signer une =

أهلية النساء المتزوجات بمقتضى قانون ١٨ شباط ١٩٣٨ وقانون ٢٣ أيلول ١٩٤٢.[٥]

والمرأة الغربية خاصة المتزوجة لم تتوصل إلى استقلالها الذاتي إلا في منتصف القرن الماضي، إذ كانت تخضع لسلطة الرجل الذي تدين له بالطاعة وله عليها حق التأديب. فالقانون الروماني لم يكن يعترف للمرأة بالأهلية، إذ كانت تخضع في شخصها ومالها لسلطة رب العائلة، paterfamilias، وتنتقل من سلطة الأب إلى سلطة الزوج، ومن لم يكن لها paterfamilias، كانت توضع تحت الوصاية.

كتب بومانوار في أواخر القرن الثامن عشر ما يلي: «من الجائز أن يضرب الرجل زوجته عندما لا تطيع أوامره، الأمر الذي يجدر بأية امرأة فاضلة أن تفعله».

وكان موضوع طاعة الزوجة من المواضيع التي أثارت نقاشات حادة داخل لجنة صياغة القانون المدني الفرنسي: فمسودة نص المادة ٢١٣ أغفلت في صياغتها الأولى الإشارة إلى موجب الطاعة، وكان أن تدخَّل نابوليون لحسم الموقف، إذ كان يعتبر أنه ما دام موجب الطاعة متوقعاً من المرأة، فلا بد من أن يذكر في نص القانون لكي تعرف المرأة ما الذي تتوقعه من زواجها[٦].

وفرض صياغة المادة ٢١٣ من القانون المدني الفرنسي على الشكل التالي: «يتوجب على الزوج حماية زوجته، كما يتوجب على الزوجة طاعة زوجها». علماً أن القانون الفرنسي لم يكن يعرف نظام فصل الأموال. فأموال الزوجة كانت أيضاً للزوج الذي كان له عليها حق التصرف، وكانت سلطة الزوج وموجب الطاعة الملقى على الزوجة وبالتالي نظام عدم الأهلية للمرأة المتزوجة عاملاً لاستكمال وضع اليد من قبل الزوج على أموال زوجته. تغير النظام في فرنسا منذ إقرار مبدأ فصل الأموال بين الزوجين.

ثم عاد وتغير في فرنسا نظام الأموال مذ أتيح للزوجين اختيار أحد النظامين أي فصل الأموال أو الاشتراك بها. فأقر الاشتراك في الأموال كمبدأ، وللأزواج أن يختاروا فصل الأموال إذا شاؤوا فينظما عقداً خاصاً بموازاة عقد الزواج، تحفيزاً للمرأة للاهتمام بأسرتها إذا قررت عدم العمل، وتوخياً للعدل بين الزوجين نظراً لتأثير دور الأمومة بالنسبة للمرأة على عملها وبالتالي على إنتاجها المادي. كان حرمان المرأة من الأهلية

= letter de change. La femme mariée était en outre frappée en tant que telle, d'une incapacité générale d'exercice.
Encyclopedie Dalloz-Etat et capacité des personnes.Tome II-No 28 et suivants.

(٥) جورج السيوفي–المرجع السابق –ص ١٤٦

(٦) Leçons de droit civil - Mazeaud & Mazeaud & Chabas Tome I, volume 3, La famille, 7e édition, par Laurent Leveneur, Montchrestien, P 487 et suivants.

القانونية، وبالتالي الاجتماعية، نتيجة ظروف تاريخية متمثلة بشكل خاص بالنظام البطركي الذي كان سائداً في حينه.

وأستدرك بالقول إن المبدأ في لبنان بالنسبة لكل الطوائف هو فصل الأموال وأهلية المرأة بالولاية على مالها، وهو يدخل في نطاق قوانين الأحوال الشخصية.

بعد التعديلات العديدة التي أدخلت على قانون الموجبات والعقود اللبناني لم يبقَ فيه من المواد التي تميز في الحقوق إلا المادة ٢١١ منه وذلك من موقع حماية المرأة انطلاقاً من المعطيات الموضوعية الواقعية وهي تنص على التالي:

«ان الخوف لا يفسد الرضى إلا إذا كان هو الحامل عليه، وللوقوف على ماهيته وتأثيره يجدر الاعتداد بشخصية المكره (كالنظر إلى سنه أو إلى كونه امرأة أو رجلاً وإلى درجة تعليمه ومنزلته الاجتماعية).»

وقد أوضحت الغرفة الرابعة لمحكمة التمييز[٧] «أن القانون اللبناني يركز في المادة ٢١١ م.ع. على العنصر النفسي للشخص المكره ويترك للقاضي أن يقدر مدى تأثير الوسيلة المستعملة للإكراه عليه آخذاً بعين الاعتبار شخصه وسنه وجنسه ودرجة تعليمه ومنزلته الاجتماعية...»

قانون العمل يساوي بالأهلية بين الرجال والنساء، وقد شكل مع الاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي وقع عليها لبنان في ظل نقابات نشطة وفاعلة الأساس المتين الذي ساهم في تعزيز وضع المرأة في العمل.

قانون العمل اللبناني لا يميز بين الأجراء على أساس الجنس، وهو ينص في مادته الثانية على أن «الأجير هو كل رجل أو امرأة أو حدث يشتغل بأجر عند رب العمل في الأحوال المبينة في المادة السابقة بموجب اتفاق فردي أو إجمالي خطياً كان أم شفهياً.»

ولبنان صادق على عدد من الاتفاقيات التي أدت إلى تحسين وضع العمال نذكر على سبيل المثال بعضها الذي يتعلق بشكل خاص بالمرأة:

– الاتفاقية الأولى رقم ١٠٠ التي اعتمدها مؤتمر العمل الدولي بموضوع «مساواة العمال والعاملات في الأجر عن عمل ذي قيمة متساوية» التي دخلت إلى حيز التنفيذ في ١٩٥٣\٥\٢٣ وصدق لبنان عليها في ١٩٧٧\٦\١،

–الاتفاقية رقم ١١١ بموضوع «التمييز في الاستخدام والمهنة» التي دخلت حيز التنفيذ في ١٩٦٠\٦\١٥ صدق عليها لبنان في ١٩٧٧\٦\١،

(٧) القرار رقم ١٨ الصادر بتاريخ ١٩٩٦\١٠\٣١ نشر في مجموعة باز، ج ٩٦ ص ٢٧٠.

– الاتفاقية رقم ١٤٢ التي دخلت حيز التنفيذ في ١٩\٧\١٩٧٧ صادق عليها لبنان في ٢٣\٢\٢٠٠٠ المتعلقة بالمساواة في العمل مع مراعاة ظروف المرأة العاملة المسؤولة عن أسرتها.

– المواطنة ولية شخصها:

الصراع الطويل الذي قادته المواطنات لإدخال تعديلات على القوانين بحيث يزال التمييز ضدهن وتأمين المساواة بينهن وبين الرجال في الحقوق المدنية، كان في الواقع نضال المواطنة لاكتساب الولاية على شخصها، وهو حق لها، واسترجاع سيادتها على ذاتها التي كانت تتوزعها الطوائف والمجتمع والأولياء من الذكور، بغفلة عن السلطة أو بالتواطؤ معها؛ نذكر أبرز هذه التعديلات على سبيل المثال:

حق المرأة في خيار الجنسية عام ١٩٦٥، حرية التنقل عام ١٩٧٤، إلغاء الأحكام المعاقبة على استعمال وسائط منع الحمل عام١٩٨٣، توحيد سن نهاية الخدمة في قانون الضمان الاجتماعي ١٩٨٧، أهلية المرأة للشهادة في السجل العقاري عام ١٩٩٣[٨] أهلية المرأة لممارسة التجارة دون إجازة الزوج عام ١٩٩٤، حق الموظفة في السلك الديبلوماسي التي تتزوج من أجنبي بمتابعة مهامها ١٩٩٤، أهلية المرأة المتزوجة بإبرام عقود التأمين على الحياة عام ١٩٩٦، الشهادة الطبية قبل الزواج بموجب القانون رقم ٣٣٤ الصادر في ١٨/٥/١٩٩٤، التعليم الإلزامي في المرحلة الابتدائية عام ١٩٩٨، تعديل المادة الأولى من القانون رقم ١٤٩ تاريخ ٣٠\١٠\١٩٩٩ المتعلق بالمساواة بين الموظف والموظفة في الاستفادة من المنافع والخدمات في تعاونية موظفي الدولة. تعديل مواد من قانون العمل بالقانون رقم ٢٠٧ تاريخ ٢٦\٥\٢٠٠٠ قضى بتعديل المواد ٢٦ و٢٨و ٢٩ و٥٢ وغيرها.

لكن نضال المرأة لاستكمال أهليتها وبشكل خاص حقها بالولاية على نفسها والحقوق التي تستتبعها لقي مواجهة من رؤساء الطوائف الذين كانوا دائماً يثيرون موضوع صلاحيتهم الحصرية في نطاق قوانين الأحوال الشخصية التي لا تقبل المساس بها كونها مرتبطة بالدين!

٢– الأهلية السياسية:

اكتسبت اللبنانية أهليتها السياسية لجهتي الترشيح والاقتراع في ١٨\٢\١٩٥٣ تاريخ صدور المرسوم الاشتراعي الذي ألغى التمييز من قانون الانتخاب. ولهذا القانون

(٨) وذلك استناداً إلى الآية التي تنص على «واستشهدوا شاهدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، ممن ترضون من الشهداء، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى.»

قصة تعود أول فصولها إلى الاستقلال:

فالمرأة اللبنانية ملتزمة بالقضايا الوطنية ومناضلة على كل جبهاتها: كانت حاضرة في معركة الاستقلال،[٩] وفي مأساة فلسطين، كانت في عداد الأحرار معنية بكل ما يعني الإنسان والوطن.

في ٢١\١١\١٩٤٣ أعلن استقلال لبنان، وفيما المواطنون يعيشون نشوة الاستقلال عن المنتدب، صدر قانون الانتخاب حاصراً حق الاقتراع بالرجال.

بتاريخ ١٠ آب ١٩٥٠ صدر المرسوم الاشتراعي رقم ٦ حاملاً مفاجأة لكل النساء إذ عدل قانون الانتخاب[١٠] ونصت المادة ٢١ الجديدة على ما يلي:

تشتمل القوائم الانتخابية على أسماء اللبنانيين الذكور والاناث البالغين من العمر إحدى وعشرين سنة كاملة والمتمتعين بالحقوق المدنية والسياسية المتخذين محلاً أصلياً حقيقياً في الدائرة الانتخابية منذ ستة أشهر على الأقل.

ويشترط أيضاً لقيد أسماء الإناث في القوائم الانتخابية أن يكن حائزات شهادة التعليم الابتدائي على الأقل أو شهادة مدرسية تثبت أن حاملتها درست دروساً توازي منهاج شهادة التعليم الابتدائي.

وكل من يعطي شهادة كاذبة أو يستعملها مع علمه بأمرها يعاقب بالعقوبة المنصوص عليها في المادة ٤٦٦ من قانون العقوبات.»

ثارت ثائرة النساء والرجال أيضاً، إذ كيف يقبل اقتراع وترشيح الرجل مهما كانت صفاته، فيما يفترض أن تثبت المرأة أهليتها لممارسة حقوقها السياسية؟ تتالت المطالبات والجهود وأثمرت عن تعديل القانون: في ١٨\٢\١٩٥٣ صدر المرسوم الاشتراعي الذي ألغت المادة الثانية منه الفقرتين الثانية والثالثة من المادة ٢١ من قانون الانتخابات.

وضوح المرجعية القانونية:

إن ما أتاح تعديل هذه القوانين المهينة هو وضوح المرجعية القانونية أي الدستور والمواثيق الدولية التي سعى المشترع إلى تطبيق مبادئها.

الدستور اللبناني الصادر في ٢١/٩/١٩٩٠ على أثر اتفاق الطائف، شأنه شأن

(٩) لبنان القرن في صور ١٩٠٠-١٩٩٩- منشورات دار النهار خاصة تظاهرة النساء والمظاهرات المشتركة عام ١٩٤٣ ص ١٣٩، وعام ١٩٥١، ص ١٧٢.

(١٠) منى مراد ص ١٠٠ من مقالتها "La citoyenne libanaise et le pouvoir politique", Travaux et jours printemps 2003 Université Saint Joseph de Beyrouth.

الدستور الصادر عام ١٩٤٣، لم يميز بين رجل وامرأة بل ساوى بين المواطنين وحرص على تأكيد التزامه شرعة حقوق الإنسان والمواثيق الدولية، ولعله البلد العربي الوحيد الذي أكد التزامه صراحة وفي متن الدستور بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان مما يعطي المبادئ التي تضمنها الإعلان مكانة متميزة ورفيعة في النظام التشريعي اللبناني، الأمر الذي يلزم المشترع بإقرار هذه المبادئ وصيانتها:

جاء في البند ب من مقدمة الدستور ما يلي:

لبنان بلد عربي الهوية والانتماء، وهو عضو مؤسس وعامل في جامعة الدول العربية وملتزم بمواثيقها، كما هو عضو مؤسس وعامل في منظمة الأمم المتحدة وملتزم بمواثيقها والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتجسد الدولة هذه المبادئ في جميع الحقول والمجالات **دون استثناء**.

ويجدر بنا التوقف عند عبارة دون استثناء، وهي بدون شك تعبر عن موقف جريء وملزم.

وكانت المادة ٧ من الدستور وهي ثابتة في كل الدساتير التي عرفها لبنان تنص على أن «كل اللبنانيين سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دونما فرق بينهم».

كما نصت المادة ١٢ من الدستور على ما يلي:

لكل لبناني الحق في تولي الوظائف العامة. لا ميزة لأحد على الآخر إلا من حيث الاستحقاق والجدارة حسب الشروط التي ينص عليها القانون.

كما أن لبنان صدق على اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة في كانون الأول ١٩٥٢ وهي تنص على الحقوق السياسية للمرأة بما فيها «حق النساء في التصويت في جميع الانتخابات، وبشروط متساوية بينها وبين الرجال دون أي تمييز.

كما تتضمن أهلية النساء في أن ينتخبن لجميع الهيئات المنتخبة بالاقتراع العام، والمنشأة بمقتضى التشريع الوطني، بالاضافة إلى الأهلية لتقلد المناصب العامة وممارسة جميع الوظائف العامة المنشأة بمقتضى التشريع الوطني، بشروط متساوية بينهن وبين الرجال بدون تمييز».

كما وقع لبنان على العهدين الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

إن حسن استخدام هذه الأدوات أدى إلى تعزيز حقوق المواطنين رجالاً ونساءً، وأدى بالتالي إلى تعديل القوانين المجحفة بحق المرأة، والتي تتيح لها ممارسة حقوقها كمواطنة والمشاركة في إدارة الفضاء العام.

لكن بالرغم من كل التعديلات التي أدخلت على القوانين، لم يتحسن وضع النساء في الواقع بالقدر الكافي ولم تتحقق المساواة بين الرجل والمرأة، وبقي التمييز على أساس النوع قائماً. وبما أن هذا الواقع ليس حكراً على لبنان أو على الدول العربية فقط، بل هو عام وشامل النساء في أكثر دول العالم، نشأت آلية قانونية دولية لردم الفجوة التي تفصل بين واقع النساء وواقع الرجال، لم يبقَ لبنان غريباً عنها بفضل جهود المواطنين والمواطنات معاً.

ثانياً: الأهلية، خطوة إلى الأمام، خطوتان إلى الوراء

١- خطوة إلى الأمام: اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة

شكَّل تصديق لبنان على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة عام ١٩٩٦ مناسبة حملت أملاً كبيراً بتعديل القانون وبتحقيق المساواة في الواقع: بموجب القانون رقم ٥٧٢ الصادر في ٢٤ تموز ١٩٩٦ أجاز المشترع للحكومة اللبنانية الانضمام إلى اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة متحفظاً على بعض المواد التي تتعلق خاصة بالأحوال الشخصية.

والمشترع اللبناني لم يبد أي تحفظ على المادة ١٥ المتعلقة بالمساواة بالأهلية بين الرجل والمرأة[١١] كما أنه لم يتحفظ على المادة الثانية من الاتفاقية[١٢]، التي تلزم

(١١) تنص المادة ١٥ من الاتفاقية على ما يلي: تمنح الدول الأطراف المرأة المساواة مع الرجل أمام القانون. تمنح الدول الأطراف المرأة في الشؤون المدنية **أهلية قانونية مماثلة لأهلية الرجل ونفس فرص ممارسة تلك الأهلية**. وتكفل للمرأة بشكل خاص حقوقاً مساوية لحقوق الرجل في إبرام العقود وادارة الممتلكات وتعاملها على قدم المساواة في جميع مراحل الإجراءات المتبعة في المحاكم والهيئات القضائية. توافق الدول الأطراف على اعتبار جميع العقود وسائر أنواع الصكوك الخاصة التي لها أثر قانوني يستهدف **تقييد الأهلية القانونية** المرأة باطلة ولاغية. تمنح الدول الأطراف الرجل والمرأة نفس الحقوق فيما يتعلق بالقانون المتصل بحركة الأشخاص وحرية اختيار محل سكنهم وإقامتهم.

(١٢) تنص المادة الثانية من الاتفاقية على ما يلي: تشجب الدول الأطراف جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وتتفق على أن تنهج، بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء سياسة تستهدف القضاء على التمييز ضد المرأة، وتحقيقاً لذلك تتعهد بالقيام بما يلي:

أ- إدماج مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى، إذا لم يكن هذا المبدأ قد أدمج فيها حتى الآن، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال التشريع وغيره من الوسائل المناسبة.

ب- اتخاذ المناسب من التدابير، تشريعية وغير تشريعية، بما في ذلك ما يناسب من جزاءات لحظر كل تمييز ضد المرأة.

ج- فرض حماية قانونية لحقوق المرأة على قدم المساواة مع الرجل، وضمان الحماية الفعالة للمرأة، عن طريق المحاكم ذات الاختصاص والمؤسسات العامة الأخرى في البلد، من أي عمل تمييزي: =

الدولة بانتهاج سياسة تستهدف القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، الأمر الذي حمل على الاعتقاد بأن الباب أصبح مفتوحاً أمام إدخال التعديلات القانونية اللازمة؛ علماً أن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة تعتمد المعنى الشامل لمفهوم القضاء على التمييز، إذ تعتبر في مادتها الأولى أن مصطلح التمييز ضد المرأة يعني: «أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه النيل من الاعتراف للمرأة، على أساس تساوي الرجل والمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو إبطال الاعتراف للمرأة بهذه الحقوق أو تمتعها بها وممارستها لها بغض النظر عن حالتها الزوجية»؛ الأمر الذي يعزز الاعتقاد أن كل المجالات هي تحت ضوء المعالجة.

لكن المشترع اللبناني سجل تحفظه في المادة الأولى من القانون ٥٧٢ لجهة عدم التزام لبنان لا سيما بالمادة ١٦ التي تنص على ما يلي: «تتخذ دول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، وبوجه خاص تضمن على أساس تساوي الرجل والمرأة:...

ج – نفس الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه.

د – نفس الحقوق والمسؤوليات كوالدة، بغض النظر عن حالتها الزوجية، في الأمور المتعلقة بأطفالها؛ وفي جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هي الراجحة.

و – نفس الحقوق والمسؤوليات فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنيهم أو ما شابه ذلك من الأنظمة المؤسسية الاجتماعية، حين توجد هذه المفاهيم في التشريع الوطني؛ وفي جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هي الراجحة.

ز – نفس الحقوق الشخصية للزوج والزوجة، بما في ذلك الحق في اختيار اسم الأسرة والمهنة والوظيفة».

بالرغم من هذا التحفظ ومن غيره، ساد الاعتقاد أن ما بقي من الاتفاقية قادر على المساهمة في تعديل ما يجب تعديله، خاصة بالاستناد إلى المادة الثانية من الاتفاقية.

= د– الامتناع عن مباشرة أي عمل تمييزي أو ممارسة تمييزية ضد المرأة، وكفالة تصرف السلطات والمؤسسات العامة بما يتفق وهذا الالتزام:

هـ– اتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة من جانب أي شخص أو منظمة أو مؤسسة

و– اتخاذ جميع التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريعي منها، لتغيير أو إبطال القائم من القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات التي تشكل تمييزاً ضد المرأة إلغاء جميع الأحكام الجزائية الوطنية التي تشكل تمييزاً ضد المرأة.

وبالفعل، نشأت حركة واسعة تهدف إلى تنزيه التشريع من المواد التي تميز ضد المرأة، وبعد إجراء بعض التعديلات، وبهدف المساهمة في التسريع بتنزيه التشريع، تلقف اللبنانيون واللبنانيات مناسبة المطالبة بالتوقيع على البروتوكول الاختياري التابع لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو)، والهادف إلى تفعيل الاتفاقية.

٢- خطوتان إلى الوراء: البروتوكول الاختياري

شكَّل الموقف من التوقيع على البروتوكول الاختياري دليلاً إضافياً على التراجع الخطير لجهتي الإجراءات (تجاوز مجلس الوزراء لصلاحياته)، ولجهة المضمون (الفوضى في المرجعية القانونية).

أ- الاجراءات:

مجلس النواب هو المرجع المخول من الشعب رسم السياسة التشريعية وإصدار القوانين. لكن هذا المجلس بقي غريباً وبشكل كامل عن موضوع مصير التوقيع على البروتوكول الاختياري، وكانت غائبة عنه أيضاً اللجنة النيابية لحقوق المرأة ولجنة حقوق الإنسان!

وحده مجلس الوزراء تعامل مع موضوع البروتوكول وكأنه معاملة إدارية روتينية. فبعد أن وردت احالة من وزارة الخارجية والمغتربين، مديرية المنظمات الدولية والعلاقات الثقافية إلى وزارة الشؤون الاجتماعية، أحيلت إلى رئيس مصلحة الشؤون الأسرية السيد حسين ماجد في ٢٠٠١/١٢/١، لإبداء الرأي.

وضع السيد ماجد رأيه استناداً إلى الدستور والى التوجه التشريعي العام واستناداً إلى مصلحة لبنان، وكان رأيه إيجابياً ووضع الأسباب الموجبة للتوقيع على البروتوكول، ومن أبرزها: «أن انضمام لبنان إلى هذا البروتوكول يزيد في مصداقيته تجاه العالم بالنسبة للمحافظة على القيم الانسانية وحرصه على حقوق الإنسان وكرامة الفرد والمساواة بين جميع أفراد المجتمع..وضناً بالمبادئ والقيم التي آمن والتزم بها لاسيما ما ورد في مقدمة دستوره من أن لبنان عضو مؤسس وعامل في جامعة الدول العربية وملتزم بمواثيقها وعضو مؤسس في منظمة الأمم المتحدة وملتزم بمواثيقها والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبأن الدولة تجسد كل هذه المبادئ في جميع الحقوق والمجالات دون استثناء.»

ثم أحيل الملف إلى مجلس الوزراء الذي اطلع بدوره على البروتوكول الاختياري، وأحال المجلس الطلب إلى وزارة العدل لاستطلاع رأي هيئة التشريع والاستشارات في الموضوع. وأحال الملف في ٢٠٠٢/١/٢١.

وفي ٢٠٠٢/١/٣٠ صدر عن رئيس هيئة التشريع والاستشارات الرئيس شكري صادر استشارة رقم ٢٠٠٢/٦٥ التي أشارت بعدم التوقيع على البروتوكول، ومن جهتها وزارة الشؤون الاجتماعية ممثلة بالوزير الدكتور أسعد دياب هي أيضاً رأت عدم التوقيع على البروتوكول.

وبنتيجة هذه المراجعات الوزارية، قرر مجلس الوزراء عدم التوقيع على البروتوكول.

إن خطورة هذا الموقف تعود بشكل خاص إلى الوصاية التي يفرضها مجلس الوزراء على المشترع، والمناكفات السياسية والطائفية التي تأتي في كثير من الأحيان على المكتسبات التي يحققها الناس: ان الخطوة التي حققها المشترع بالانضمام إلى الاتفاقية، كان من أبرز مفاعيلها أنها أطلقت دينامية هيئات ومؤسسات المجتمع المدني التي تحلقت حول قضية محقة وتجاوزت من خلالها انتماءاتها الطبيعية، فأتى عليها مجلس الوزراء وأعادها إلى المربع الأول؛ والملاحظ أن ما تتشكى منه السلطة التنفيذية عادة هو إعاقة مجلس النواب لانطلاقتها، وتبرر بها محاولة تخطيه أو حصر صلاحياته.

ب- في المضمون:

ورد في استشارة رئيس هيئة التشريع والاستشارات القاضي شكري صادر ما يلي:

بما أن البروتوكول المطلوب التوقيع عليه يهدف إلى تفعيل الاتفاقية التي انضم إليها لبنان في ١٩٩٦، اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة،

وبما أن المشترع اللبناني عندما أجاز للحكومة الانضمام إلى الاتفاقية المذكورة تحفظ على بعض المواد الواردة فيها المتعلقة بالجنسية وبالزواج، **وأغفل التحفظ** على مواد أخرى من شأنها أن تؤثر على قوانين الأحوال الشخصية الموجودة في لبنان والتي يصعب المس بها، فالمشترع اللبناني لم يتحفظ على ما يلي:

فقرة «و» من المادة الثانية التي تلزم الدولة الموقعة على الاتفاقية على تعديل تشريعاتها الوطنية لإزالة التمييز الموجود بين الرجل والمرأة.

المادة ١٥ من الاتفاقية التي تمنح المرأة أهلية مساوية للرجل في الشؤون المدنية، والفرص عينها لممارسة تلك الأهلية.

البند الأول من المادة ١٦ الذي يقضي بأن تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، حيث اقتصر تحفظه على بعض الأمثلة الخاصة بحقوق الزوجة أثناء الزواج وعند فسخه، وبحقوق الوالدة في ما خص أطفالها والحقوق المتعلقة بالوصاية والولاية.

وبالتالي يتبين أن التحفظات التي وضعها المشترع اللبناني على الاتفاقية لا تشمل أحكام الإرث التي تدخل في باب العلاقات الأسرية المنصوص عليها في المادة ١٦ من الاتفاقية، كما لا تشمل وضعية المرأة عند توقيعها كشاهدة على بعض العقود التي تنظر فيها المحاكم الشرعية أو المذهبية أو الروحية. علماً أن بعض هذه الأحكام، والتي تتعلق بالأحوال الشخصية تتعارض ومبدأ المساواة بين الرجل والمرأة المذكور في الاتفاقية ومن الصعب تعديلها.

لذلك، ترى هذه الهيئة عدم التوقيع على البروتوكول المنوه عنه أعلاه، وفي مطلق الأحوال إعلان عدم اعتراف الدولة اللبنانية باختصاص اللجنة بتعيين التحري....

وصادق على هذه الاستشارة مدير عام وزارة العدل الرئيس عمر الناطور في ٤ شباط ٢٠٠٢.

يتبين أن عدم التوقيع على البروتوكول استند إلى استشارة هيئة التشريع والاستشارات في وزارة العدل؛ والمرتكز الأساسي لرفض التوقيع على البروتوكول هو ما «**أغفل المشترع التحفظ عليه**»، وبشكل خاص موضوع الأهلية.

وتجدر الملاحظة أن هذا التراجع في الموقف من التوقيع على البروتوكول الإضافي، يؤكد مرة أخرى أن إقحام قضايا اجتماعية في المناكفات السياسية وبشكل خاص قضايا المرأة، أدى إلى تجميد حركة المجتمع، وإلى تراجع قضايا المرأة، خاصة وأن المجتمع اللبناني متقدم على نخبه السياسية؛ كما أن العودة إلى التساؤل حول أهلية المرأة يضعنا أمام مسألة عدم تجانس في المرجعية القانونية وعدم وضوح المبادئ التي تحكم التشريع، الأمر الذي يعيق مراكمة التطور، ويحمل الناس على الاعتقاد أن مصيرهم ليس بيدهم، وأنهم لن يكونوا أسياد أنفسهم إلا إذا شاءت السلطة ذلك، وهو منتهى الاستبداد.

فالدستور اللبناني والمبادئ التي اعتمدها هي الأسس التي قامت عليها الجمهورية، وهي تعبر عن العقد الاجتماعي الذي التقى حوله اللبنانيون. الدستور صريح لجهة الالتزام بالمساواة بدون أي استثناء، وبالتالي السلطة ملزمة بتطبيق هذا المبدأ ولا يحق لها تجاوزه واستباق ردود فعل المراجع الطائفية من خلال قرار يتجاوز المواطنين استرضاءً لإرادة مفترضة عند أرباب الطوائف.

ثالثاً: بين بلوغ سن الرشد وسن البلوغ

المساواة بين الرجل والمرأة تقف على عتبة المساواة بالأهلية، وموضوع اكتساب المرأة لأهليتها لم يحسم بعد: إن حقوق المواطنة تتعلق بشكل خاص بإدارة الفضاء

العام. وقد أقر المشترع للمرأة بأهليتها القانونية التي تتيح لها المشاركة في إدارة الفضاء العام منذ بلوغها سن الرشد على قدم المساواة مع باقي المواطنين. لكن القدرة على ممارسة حقوق المواطنة بقيت رهينة في يد النظام الذي يحكم الأحوال الشخصية، وهو يسلم الولاية على نفس المرأة وفكرها وجسدها إلى الولي عليها وإلى المجتمع.

ونظام الأحوال الشخصية مشرذم أصلاً بين الطوائف والمذاهب، لكل منها مرجعياتها الفكرية والتنظيمية،لا يجمعها الا توازن المصالح، ولا يشكل الدستور وهو صاحب القاعدة الموحدة للمواطنين مرجعاً لها. وقوانين الأحوال الشخصية تفسح في المجال في حناياها لاستمرار عادات وتقاليد وأعراف لا تتجانس مع حقوق المواطنة، وتغض الطرف عن بعضها حتى ولو كان متناقضاً مع الدين، لا بل تغطيه وتكسبه القوة الإلزامية التي تنسبها إلى الدين.

١ – الأهلية في قوانين الأحوال الشخصية

أ – الأهلية في الدين: الأصل في الإسلام هو تكريم الله للإنسان، والمساواة في الكرامة بين الناس، وعدم التمييز بين الرجل والمرأة: فالله فضل الإنسان على سائر خلقه، وميزه على سائر الكائنات، كما هو واضح في سورة الإسراء: الآية ٧٠ بقوله تعالى (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً)؛ كما أن الله استحسن الاختلاف والتنوع ولم يجعل منه سبباً للتمييز، كما يظهر جلياً في سورة الحجرات: الآية ١٣ بقوله تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم)؛ إن عامل التمييز الوحيد هو على صعيد التقوى.

وأوضح الكتاب الكريم أن التقوى هي في العلاقة مع الله وحده دون خلقه، إذ قال في سورة النساء: الآية ١ (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء). كما أوضح ببلاغة وصراحة وبطريقة مباشرة أن المؤمنين والمؤمنات الذين خلقهم الله من نفس واحدة هم أولياء بعض، أي لا ميزة للواحد على الآخر، وذلك في سورة الرحمن ٥٥ –٦٠ (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.)

أهلية المرأة للولاية على مالها: فالإسلام أعطى للزوجين حقوقاً متساوية بحيازة الممتلكات وإدارتها، وأقام نظام فصل الأموال، وأعطى الزوجة الحق بالتصرف بأملاكها بدون اذن زوجها،«لها أن تمتلك الدور وسائر أصناف المال بكافة أسباب التملك، ولها أن تمارس التجارة وسائر تصرفات الكسب المباح، ولها أن تضمن غيرها ويضمنها غيرها وأن تهب الهبات وتوصي لمن تشاء غير ورثتها، وأن تخاصم غيرها

إلى القضاء، ولها أن تفعل ذلك بنفسها أو بمن توكله عنها باختيارها»[١٣].

المبدأ في الدين الاسلامي أن المرأة كاملة الأهلية، إذ «ليست الأنوثة، بحد ذاتها، سبباً للحجر في المذهب الحنفي، وفي معظم المذاهب الإسلامية. فأهلية المرأة كأهلية الرجل، ولها في مالها من الحقوق والواجبات كما له في ماله، لا فرق بينهما في ذلك أبداً. وسببه أن الأصل في الشرع هو المساواة بين الجنسين بوجه عام.»[١٤]

المرأة المسيحية العربية على اختلاف طوائفها تمتعت بحقوق عديدة مستقاة من الشرع الإسلامي. فعندما كانت المرأة المسيحية في الغرب تنوء تحت نظام عدم الأهلية الذي يسلبها حقها بالولاية على مالها وعلى شخصها، كانت المرأة المسيحية في الشرق وفي لبنان بشكل خاص تستفيد من نظام فصل الأموال ومن الولاية على مالها التي تجيز لها التصرف بأموالها واستثمارها وإبرام العقود على أنواعها التي أقرها لها المذهب الحنفي؛

لكنها أسوة بالمرأة المسلمة كانت ولا تزال تخضع لنظام عدم الأهلية لجهة الولاية على نفسها: فالمبدأ يقضي بأن يكون «الرجل رأس المرأة»، ومن البديهي أن يطاع الرأس. ومن العودة إلى قوانين الأحوال الشخصية للعديد من الطوائف المسيحية نجد أن القانون يوجب على الرجل حماية زوجته وعلى المرأة الطاعة لزوجها، كما هو مبين أدناه.

لكن التغييرات التي أدخلت مؤخراً على قوانين الأحوال الشخصية للطوائف الكاثوليكية، أتت استجابة للتغير الحاصل في الواقع وفي حركة المجتمع وموقع النساء فيه، لذلك أسست على المشاركة والمساواة: بموجب قانون الزواج للطوائف الشرقية الصادر عام ١٩٩١، تعرف المادة ٧٧٦ البند الأول الزواج «عقد الزواج... ينشئ بين الرجل والمرأة شركة بينهما في الحياة كلها، من طبيعته أن يهدف إلى خير الزوجين وإلى إنجاب البنين وتنشئتهم». كما تنص المادة ٧٧٧ من القانون أن «بالزواج تتساوى الحقوق والواجبات بين الزوجين فيما يتعلق بشركة الحياة الزوجية». كما تنص المادة ٨١٧ على أن «الرضى الزواجي فعل إرادة به يتعاقد الرجل والمرأة تعاقداً لا رجوع فيه، على أن يقدم كل واحد منهما ذاته للآخر ويقبل الآخر لإقامة الزواج».[١٥]

---

(١٣) البهي الخولي، الإسلام والمرأة المعاصرة، دار القلم، الكويت، ط٣، ص٥٣.

(١٤) المحامي الد. صبحي محمصاني – المبادئ الشرعية والقانونية في الحجر والنفقات والمواريث والوصية – الطبعة السابعة – دار العلم للملايين ص ١٤٤ وما يليها.

(١٥) الطوائف الأرثوذكسية تعمل على إدخال تعديلات على قوانينها عرفنا أنها تنحو نحو المساواة والشراكة الكاملة بين الزوجين.

ب – التفاف نظام الأحوال الشخصية على الدين وعلى حقوق المواطنة:

حق المرأة بالولاية على مالها ومبدأ فصل الأموال هي من القواعد التي تتضمنها كل قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في لبنان. وكان قد أقر مبدأ فصل الأموال وحق المرأة بالولاية على مالها توخياً للعدل في ظل تعدد الزوجات والطلاق بإرادة منفردة. لكن عدم إقرار حق المرأة بالولاية على نفسها يؤدي في ظل العادات والتقاليد السائدة إلى الحد من قدرتها على ممارسة حقها بالولاية على مالها، وتحد بالتالي من فعالية نظام فصل الأموال:

إن التضييق على المرأة انطلاقاً من المضمون القبلي الذي يعطى لمبدأ الحشمة ومنع الاختلاط يجعل عدد المستفيدات من نظام فصل الأموال مقتصراً على نخبة صغيرة ومحدودة من النساء المقتدرات، فالمستفيد من مبدأ فصل الأموال هو الذي يملك الأموال، أي المنتج؛ بالرغم من أن حق المرأة بالعمل مكرس قانوناً، وبالرغم من أن قانون العمل يساوي بين العمال رجالاً وإناثاً، إلا أن المرأة بموجب أكثر قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في لبنان تحتاج إلى إذن زوجها للخروج إلى العمل؛ أي أن ممارسة المرأة لأحد حقوقها المكرسة كمواطنة، هو رهن بإذن الزوج بصفته الولي عليها؛ ورجال الدين يروجون لخطاب يجعل من ملازمة المرأة لمنزلها موجباً دينياً، كما يروجون لمضمون قبلي لموجب الحشمة يحول المرأة إلى شيء موجود لخدمة الرجل؛ مما يتيح للرجال أن يتعسفوا وأن يمنّوا على زوجاتهم بحق العمل لقاء استحواذهم على دخلها. كما أننا غالباً ما نجد أن النساء يملكن عقارات وأموال، لكن توكلن إلى الزوج أو الأب أو الأخ مهمة استثمارها.

السلطة الزوجية وولاية الزوج على نفس زوجته:

من القواعد التي بنيت عليها الأسرة في معظم القوانين القديمة هي رئاسة الرجل للعائلة، وسلطة الرجل على المرأة وتعهده لمصالحها[١٦]. وتقابل سلطة الرجل، موجب الطاعة على الزوجة[١٧]. وهذا الموجب تشترك به النساء على مختلف

(١٦) ألغيت في فرنسا السلطة الزوجية ورئاسة الرجل للعائلة بقانون ٤ حزيران ١٩٧٠.

(١٧) «حتى عام ١٩٨٥ كانت السلطة التنفيذية في مصر ممثلة في قوات الشرطة، تجبر الزوجة على المعيشة في المنزل الذي يقرره لها الزوج وهذا ما يسمى ببيت الطاعة. فالطاعة مقابل النفقة. طبقاً لقوانين الشريعة على الزوج مسؤولية النفقة وعلى الزوجة طاعته بما في ذلك البقاء في منزل الزوجية وعدم الخروج منه بدون إذنه. **والفرق الكبير هنا هو في إرادة الزوجة ورغبتها...** والمحاكم قبل قوانين الإصلاح في مصر أعطت الزوج حق وقف النفقة عن زوجته الناشز التي ترفض طاعته، والبقاء في منزل الزوجية لكنها لم تعطه حق إلزامها بذلك واحتباسها بالقوة الجبرية وإجبارها على العيش معها برغم إرادتها. أما القوانين الحديثة فقد أعطته هذا الحق حتى ولو كان الزوج معروفاً بالإساءة البدنية لزوجته.... وقد قمت بالبحث عن =

طوائفهن[١٨] باستثناء المنتميات إلى الطوائف الكاثوليكية منذ عام ١٩٩٢.

يختلف مضمون السلطة الزوجية من طائفة إلى أخرى لا بل من شخص إلى آخر بحسب درجة رقيه وتطوره الإنساني:

في روايته «بين القصرين»، يوجز نجيب محفوظ ببلاغة حالة السلطة داخل الأسرة بقوله: «أنا الرجل، الآمر الناهي، لا أقبل على سلوكي أية ملاحظة، وما عليك إلا الطاعة، فحاذري أن تدفعيني إلى تأديبك.»

تكمن الخطورة في واجب الطاعة أنه يحرم المرأة من استقلاليتها ومن سيادتها على شخصها؛ ويحولها إلى حالة انتظار لقرار غيرها، فتصبح مرغمة على اعتماد الحيلة، وإلا قتلت فيها روح المبادرة والإبداع والمنافسة، وهي في عالمنا اليوم من القيم المثمنة على المستويين الفردي والاجتماعي.....وأكثر، حق التأديب الذي يبقيها في حالة الخوف.

والدين يحدد واجب الطاعة فيما هو مباح شرعاً، لكن التوسع بتفسير ما هو مباح شرعاً بحيث يشمل كل ما يدخل في عداد رغبات الرجل حتى التعسفي منها، أتى على كامل حرية المرأة وإنسانيتها. ويعني واجب الطاعة أن على الزوجة أن تقيم مع زوجها في المسكن الشرعي، وأن تنتقل معه إذا أراد السفر، وحق الزوج في الإشراف على زيارات زوجته وتقييدها، وحق الزوج بمنع زوجته من الاختلاط وتقييد حركتها، منعها من التنقل، منعها من العمل، حقه على جسدها ومشاعرها وأفكارها، وحتى على مزاجها ولباسها[١٩]. كل هذه القيود تجعل من مشاركة المرأة في الفضاء العام خارج قدرتها.

= جذور بيت الطاعة التي لم أجد لها أثراً في التاريخ المصري. وأخيراً وجدت نظاماً مشابهاً للطاعة في القانون الإنكليزي تحت مبدأ التغطية "couverture"..... مما تقدم نخلص إلى أن حق الزوج في احتباس زوجته في بيت الطاعة لم يكن له علاقة بالعرف المصري أو الإسلامي، بل كان تفسيراً للقانون الإسلامي من خلال فلسفة جندرية عكست النظرة الأوروبية للقرن التاسع عشر تجاه الزوج.

النساء العربيات في العشرينات حضور وهوية– تجمع الباحثات–من مقالة أميرة سنبل «المرأة المصرية والإصلاحات القانونية في العشرينات» – ص٢٩٦–٢٩٧

(١٨) ينص قانون الأحوال الشخصية للطائفة الأرمنية الأرثوذكسية في المادة ٤٦ منه «الرجل هو رأس العائلة وممثلها القانوني والطبيعي. على الرجل أن يحمي زوجته وعلى المرأة أن تطيع زوجها»؛ والقانون المطبق على السريان الأرثوذكس ينص في المادة ٣٣ منه على التالي: «الزوجة ملزمة بمطاوعة زوجها بعد العقد، وعليها مرافقته إلى أي محل كان وان نأى إلا عند الاضطرار واقتناع المحكمة الروحية بأعذارها». وتنص المادة ٣٤ من نفس القانون أن «يلتزم الزوج بالإنفاق على زوجته لغرض الطعام والكسوة والسكن، وكذلك الخدمة عند المرض والضعف بحسب حالته المادية». وغيرها العديد من القوانين التي تعتمد المبدأ نفسه.

(١٩) تقول منال م.ع. «شعرت عندما وضعت الحجاب ولبست الزي الديني أنني كالشخصيات الاغريقية التي تضع قناعاً على وجهها فتختفي خلف دورها. لم أعد أنا نفسي، بل مجرد رقم إضافي. أنا مقتنعة أن لا =

أضف إلى ذلك أن ولاية الزوج على شخص زوجته تشمل أيضاً حقه بتأديبها. للرجل أن يضرب زوجته أو ابنته أو أخته إذا لم تطعه، لكن ليس ضرباً مبرحاً، بل بلطافة، كما قال أحد رجال الدين في حديث تلفزيوني ضمن برنامج واسع الانتشار(٢٠): «عليه أن يضربها بلطف، كما نضرب أطفالنا، لا نترك أثراً على أبدانهم، فزوجاتنا كأطفالنا من مسؤوليتنا. والشيخ الجليل نفسه اعتبر أن العنف الممارس على الزوجة ليس عنفاً، بل تأديباً، وأن إرغام الزوجة على مجامعة زوجها وبالقوة، هو من حقوق الزوج، كيف نعتبر أنه يغتصبها إذا كان يمارس حقه؟»

إن هذا الخطاب لم يعد مقبولاً اليوم على الإطلاق، وتكفي مراجعة عيادات الأطباء الذين يعنون بالأمراض السارية وبعضها قاتل، لمعرفة مدى معاناة المرأة التي يغتصبها زوجها ويهديها أمراضاً تؤدي في بعض الأحيان إلى وفاتها. فهل يُرَدُّ عليها بأن الزوج مارس حقه! إن هذا المثل يظهر بشكل فاضح أثر ازدواجية المرجعية على إعاقة التطور: بموازاة السياسة الحثيثة التي تعتمدها الوزارات المعنية بمعاونة مؤسسات المجتمع المدني لمكافحة مرض السيدا (الايدز) وهو من المواضيع التي تتعلق بالصحة العامة للمواطنين، وتقع كلفتها على دافعي الضرائب، تستمر ثقافة أخرى مناقضة تبرر هذه الأعمال وتقضي على كل نتائج السياسات الاجتماعية، وذلك من موقع عقائدي، وخارج إطار السياسة التشريعية العامة للدولة.

ج- بلوغ سن الرشد أم سن البلوغ:

العبرة في قوانين الأحوال الشخصية ليست لبلوغ سن الرشد، إنما العبرة لسن البلوغ. وإذا استرجعنا قوانين الأحوال الشخصية فيما يتعلق بالزواج مثلاً نجد أن القانون يحدد بلوغ سن الرشد ويضع آليات تجاوزها باتجاه تشديد القبضة على الفتاة وليس باتجاه إعتاقها:

من العودة إلى قانون حقوق العائلة الصادر في ٢٥ \١٠\١٩١٧ لاسيما الفصل الثاني المتعلق بأهلية النكاح نجد أن المادة الرابعة منه تشترط لكي تكون المخطوبة

= علاقة للباس بالدين، لكنني لا أريد المشاكل، ألبس على ذوق غيري لكي أرتاح. لكنني لا أرتاح، فأنا أشعر بعبودية وبخيانة لقناعاتي يصعب علي التعايش معها. اللباس مزاج شخصي، كيف يصبح فرضاً دينياً. كيف أقتنع أن الله الذي خلق التنوع لا يتفهم أن يختلف الناس ويتباينوا ولا يريد منهم الا أن يكونوا صوراً طبق الأصل عن بعضهم. لا علاقة لله الذي أعرفه بهذا الجمود والتخلف. لكنني عاجزة عن مقاومة المد العام. أجاريه على أمل أن يأتي يوم تنحل الأمور بدون مشاكل.»
مقابلة لكاتبة البحث مع منال في معرض دراسة قيد الإعداد عن حرية المعتقد.

(٢٠) برنامج سيرة وانفتحت بثه تلفزيون المستقبل خلال شهر كانون الثاني ٢٠٠٤ استضاف فيه فضيلة الشيخ محمد كنعان.

حائزة أهلية النكاح أن تكون قد أتمت السابعة عشرة من العمر.

ثم تعود المادة السادسة لتنص على التالي:

«إذا راجعت المراهقة التي لم تتم السنة السابعة عشرة من العمر وادّعت أنها بلغت، فللحاكم أن يأذن لها بالزواج إن كان حالها يتحمل ذلك وأذن وليها.»

علماً أن العقد لا يتم إلا بواسطة الولي، حتى بالنسبة للكبيرة. والغريب أن قانون حقوق العائلة يتضمن أحكاماً مر عليها الزمن ولم تعد مبررة أكان بسبب التطور العلمي أو لأن الواقع الاجتماعي تجاوزها.

أشهر العدة بين الدين والعلم: تتضمن قوانين الزواج منظومة كاملة حول أشهر العدة، وهي تبرر بالحرص على التثبت أولاً من عدم حمل المرأة لدى عقدها زواجاً ثانياً، وتبرر ثانياً بعدم نسبة ولد إلى غير والده خاصة وأن المبدأ هو في أن الولد هو ابن الفراش. إن هذا الحرص يتحقق أكثر بالوسائط العلمية الحديثة: فبواسطة فحوصات بسيطة، أصبح من الممكن الجزم بحصول الحمل أو بعدمه. كما أن التطور العلمي أصبح يمكن من الجزم بما إذا كان الولد هو ابن الفراش أم لا بمجرد إجراء فحوصات مخبرية بإمكانها حتى تحديد هوية الوالد.

من جهة أخرى، لم يعد هذا الحرص منتجاً خاصة بعد تسويغ عدد من الصيغ المنافسة للزواج التقليدي لاسيما زواج المتعة: تعترض الأطباء اليوم مشكلة، خاصة المختصين بالقضايا النسائية، إذ تراجعهم سيدات حوامل لا يعرفن بالظبط من هو والد الجنين الذي يحملنه. خاصة وأنه مع تسويغ عدم تسجيل الزواج، ومع شيوع عدم إشهاره، يحصل أن ترتبط امرأة بعقد متعة قبل انقضاء العقد الأول. وهذه الحالة قد تطرح أيضاً في معرض زواج المسيار أو العرفي أو حتى الفرندز.

تجاوز القانون في الواقع الراهن: إن أهمية القانون تكمن في قدرته على أن يكون ناظماً لشؤون الناس ميسراً لها وفق مقتضيات العدل. وهذا الدور لم تعد قوانين الأحوال الشخصية قادرة على أدائه. فالقانون مثلاً يفرض حتى على الكبيرة أن تزوج بواسطة وليها، منطلقاً من عدم خبرتها وعدم معرفتها بمصلحتها وبالتالي عدم أهليتها لاتخاذ قراراتها بنفسها بالاستقلال عن وليها.

إن هذا المعطى هو خاطئ وغير واقعي: فمن جهة أولى أصبح متوسط سن الزواج يتجاوز سن الرشد القانوني وهو عادة لا يقل عن الثانية والعشرين. كما أنه في ظل الحياة المعاصرة وانتشار وسائل الإعلان والإعلام والاتصال، خاصة وأن أكثر الفتيات في لبنان تتابعن دراستهن حتى المرحلة الجامعية، لم يعد من الجائز اعتبار الفتاة غير مميزة أو غير راشدة.

ورجال الدين يعرفون تماماً أن مسوغات قوانين الأحوال الشخصية هي تاريخية وليس دينية وأنها لم تعد مبررة، لذلك يتساهلون في مسألة عقد الزواج خاصة للراشدة التي لم يوافق وليها على تزويجها: يلجأ العروسان إلى القاضي طالبين منه، ليس عقد زواجهما، بل تثبيت عقد زواجهما. وفي هذه الحالة، غالباً ما يقوم القاضي بتنظيم العقد.

إن الاستعاضة عن تعديل القانون الذي ثبت باسم الدين، يتم بالتحايل عليه تيسيراً لشؤون الناس، الأمر الذي يفقد القانون قدرته على أن يكون مرجعية ناظمة للحياة الاجتماعية، ويؤدي إلى اختلال القاعدة القانونية، ويسوغ تجاوز القانون.

والعبرة في ذلك هو الحفاظ على النظام السلطوي القبلي، من خلال الإبقاء على المرأة في حالة عدم الاستقلال الذاتي: المرأة غير مؤهلة لاكتساب الحقوق وهي غير مسؤولة عن فعلها الشخصي. ويجدر التنويه بالتعديل الذي أدخل مؤخراً على مدونة الأحوال الشخصية في المغرب والذي منح المرأة حقوقاً عديدة استناداً إلى إقراره لها بالولاية على نفسها.(٢١)

٢ – المسؤولية عن الفعل الشخصي:

إن ما يميز الإنسان الراشد هو قدرته على اتخاذ القرارات وتحمل المسؤولية عن أفعاله الشخصية. ففي حين أن التبعات الناتجة عن أفعال القاصر تقع على عاتق أهله أو أوليائه، فإنه يصبح اعتباراً من بلوغه سن الرشد مسؤولاً عن أفعاله الشخصية ويتحمل منفرداً كامل التبعات عنها. الأمر الذي يفسر بأن بلوغ سن الرشد هو المدخل إلى الاستقلال الذاتي الذي يبلغه الإنسان المواطن–الفرد. والاستقلال الذاتي هو المدخل إلى الحرية.

في النظام القبلي، لم يكن الفرد موجوداً خارج المجموعة، وهو لم يكن مسؤولاً عن تصرفاته الشخصية. وكانت القبيلة تضع نظاماً صارماً لأعضائها ولم تكن تقر لهم بحرية التصرف لأن التبعات الناتجة عن أعمالهم كانت تقع على القبيلة بأسرها التي كانت تتحمل المسؤولية عنها وتدفع الثمن تبعاً لذلك. لذلك كان النظام القبلي يقوم على النظام الهرمي وعلى مبدأ الطاعة: نظراً لشظف العيش ولقلة الموارد، ونظراً بشكل خاص لنظام الثأر الذي كان معمولاً به، كانت القبيلة تحمي نفسها من خلال النظام القاسي الذي تفرضه على أعضائها، خاصة غير المنتجين منهم من النساء والأطفال.

(٢١) صدرت في تشرين الأول ٢٠٠٣، المدونة الجديدة للأحوال الشخصية، وأكدت على أن المرأة شريكة للرجل في رعاية الأسرة وتحمل مسؤولياتها، وأقرت **لها بحقها في الولاية على نفسها ببلوغ سن الرشد** الذي قررته المدونة ببلوغ سن الثامنة عشرة، وهي أيضاً السن الأدنى للزواج، ولها الحق في تزويج نفسها دون ولي من أسرتها.

فكانت تربية المرأة على الطاعة من مستلزمات الأمن في القبيلة، لذلك كانت تواجه كل الخروقات بالعنف: تحسباً لقيام المرأة أو القاصر بأي عمل قد يسبب الضرر للقبيلة، كانت تتخذ الإجراءات الوقائية لمنع حصول الفعل وبالتالي لمنع التسبب بالضرر.

تغير الواقع الموضوعي اليوم، وأصبحت المرأة مسؤولة عن فعلها الشخصي أمام القانون منذ بلوغها سن الرشد. لا بل غالباً ما تكون مسؤولة عن غيرها ومعيلة لأسرتها، ومع ذلك لا تزال تخضع في ظل قوانين الأحوال الشخصية لنظام آخر قبلي يضعها تحت سلطة الرجل الذي يعطى بوصفه وصياً على نفسها، حق تأديبها، كما يؤدي إلى الاقتصاص منها اجتماعياً وقانونياً، مما يؤدي إلى تسويغ ثقافة العنف.

أ – العنف الممارس على النساء:

إن العنف الذي يمارس على المرأة أكان جسدياً أم نفسياً أم اجتماعياً، مباشراً أم غير مباشر، هو من القوة بحيث إن قلة من النساء تتجرأن على تحديه إذا لم تحظين بمساندة خارجية لتمكينهن من المواجهة. وغني عن القول أن أكبر نسبة من حالات العنف الممارس على المرأة يتم داخل الأسرة ويتسبب به الزوج أو الأب أو الأخ؛ ومن الشائع والمقبول عدم اعتباره عنفاً بل حقاً بالتأديب تجيزه القوانين وتشيعه الثقافة العامة.

إن هذا الواقع الجائر والمهين يلقى مواجهة قوية على المستوى الوطني بالاستناد إلى الدستور وروح التشريع والأدوات الدولية:

صدر الإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة في ١٩٩٣/١٢/٢٠، كما اعتبر العنف الممارس ضد المرأة شكلاً من أشكال التمييز؛

فالإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة في المادة الأولى منه ينص على التالي: إن تعبير العنف ضد المرأة هو أي فعل عنيف تدفع إليه عصبية الجنس ويترتب عليه، أو يرجح أن يترتب عليه، أذى أو معاناة للمرأة، سواء من الناحية الجسمانية أو الجنسية أو النفسية بما في ذلك التهديد بأفعال من هذا القبيل أو القسر أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء حدث ذلك في الحياة العامة أو الخاصة.

كما اعتبرت المادة ٢٣ من التوصية رقم ١٢ من التوصيات العامة التي تبنتها لجنة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة على أنه «يشكل العنف الأسري أحد أكثر أشكال العنف ضد المرأة تخفياً». وهو منتشر في المجتمعات كافة. ففي إطار العلاقات الأسرية، تخضع النساء من كافة الفئات العمرية للعنف بكل أشكاله بما في ذلك الضرب المبرح، والاغتصاب وأشكال الاعتداء الجنسي الأخرى، والعنف العقلي وغيره من أنواع العنف التي يذكيها السلوك التقليدي، ويجبر غياب الاستقلال

الاقتصادي كثيراً من النساء على البقاء في أسر علاقات عنيفة. كما يمكن لتنكر الرجال لمسؤولياتهم الأسرية أن تكون شكلاً من أشكال العنف والقهر. وتعرِّض أشكال العنف هذه صحة المرأة للمخاطر، كما تحد من قدرتها على المشاركة في الحياة العائلية والحياة العامة على أساس من المساواة.

أنشئت المحكمة العربية لمناهضة العنف ضد النساء، وصدر عنها بيان العدل النسائي وبيان الحق النسائي في بيروت عام ١٩٩٥ أعلنت خلاله مواقف رافضة للعنف ومقاومة له.

تشير الإحصائيات إلى تزايد كبير في عدد الشكاوى المقدمة من ضحايا العنف، الأمر الذي يؤكد على أن هذه الظاهرة بدأت تخرج إلى الحيز العام وبالتالي دخلت مرحلة المعالجة.

من جهة أخرى، حصل تحول واقعي بوضع النساء بعد أن تعلمن ودخلن سوق العمل، وبعد أن أصبحن يشاركن في الإنفاق على الأسرة، وأصبحت النساء في كثير من الحالات المعيل الوحيد للأسرة، الأمر الذي أدى إلى تغيير في موقعها من الرجل بحيث إنها لم تعد بحالة التبعية الكاملة له التي تتيح له ممارسة العنف عليها.

كما أنه كان للتدريب على حقوق الإنسان، ومحو الأمية القانونية، ونشر التوعية بحقوق المرأة الأثر الكبير على إحداث التغيير.

إن التغيير في الواقع بسبب عدم مواكبته بالتغيير في القوانين، وبسبب عدم وجود سياسة وطنية للقضاء على العنف، لم يؤد إلى مراكمة ثقافة مختلفة، كما أنه لم يؤد إلى إنتاج مؤسسات للحماية من العنف، لذلك لا تزال النساء يقعن ضحايا من يعتبر أنه مسؤول عنها.

ب – العنف القانوني:

في حين يضع القانون نظام حماية للقاصر الذي لا يتمتع بالأهلية، تخضع المرأة في ظل استمرار المبادئ القبلية والبطركية داخل قوانين الأحوال الشخصية لنظام الحماية منها وتشديد العقوبة عليها:

ـ قوانين الأحوال الشخصية:

إن سلب المرأة حقها بالولاية على نفسها هو من أخطر حالات العنف التي تتعرض لها المرأة والتي يتولد عنها كل أشكال التمييز: إن الانتقاص من قيمة المرأة كإنسان هو حالة عنف جوهرية وينتج عنها كل حالات التمييز التي نعرفها في لبنان وفي العالم العربي، وتتستر باسم الدين.

وتنتج عنها أيضاً كل المسائل المتعلقة بإعطاء الجنسية للأولاد، فالمرأة تخسر الجنسية اللبنانية ما إن تتزوج من أجنبي وتطلب شطب قيدها من سجلات الإحصاء. وهي لا تستطيع إعطاء الجنسية لأولادها إلا في حالتين: إذا كان الولد غير شرعي، وإذا كانت قد اتخذت الجنسية اللبنانية بعد وفاة الأب الأجنبي وبقيت حية بعده، إلا إذا رفض الولد التابعية اللبنانية.

النظام الإداري المطبق في لبنان في قضايا قيد «النفوس» هو أيضاً يسهم في الحفاظ على النظام القبلي ولا يعير اعتباراً للمرأة كفرد: تتحدث ناشطة في قضايا العنف ضد النساء[٢٢] أنها دهشت عندما أدركت معنى تسجيل الأولاد على خانة الأب، وانتقال المرأة من خانة أبيها إلى خانة زوجها، فالمرأة ليس لها خانة مستقلة وفردية في سجلات النفوس، وتعتقد أن هذا النظام الإداري هو من المعوقات المادية الأساسية التي تحول دون إعطاء المرأة المتزوجة من أجنبي جنسيتها لأولادها. كما لاحظت العنف الذي يقع على المرأة في حالة الطلاق عندما تضطر إلى الانتقال مجدداً من خانة زوجها إلى خانة أبيها، كما هو مفترض بالإجراءات الإدارية، وأيضاً من اسم زوجها إلى اسم أبيها من جديد، فيما قيود الرجل تبقى ثابتة مهما تحولت أوضاعه الشخصية، وقيود أولادها تبقى على خانة والدهم، فتصبح المرأة في حالة الطلاق في غربة كاملة عن أولادها.

ـ قانون العقوبات:

يعتبر قانون العقوبات من الأدوات الأساسية التي يعتمدها المجتمع للدفاع عن نفسه ضد كل خرق يطال أمنه واستقراره، أو يطال القيم الجوهرية التي يتبناها مجموع المواطنين ذكوراً وإناثاً. وقانون العقوبات اللبناني يعكس في القضايا المتعلقة بالمرأة النموذج القبلي وهو نقيض المواطنة: المواطنة – الفرد تتمتع بالسيادة على نفسها وعلى عقلها وعلى جسدها؛ لكن بعض حريات المرأة الفردية الخاصة لا تزال تعتبر شأناً اجتماعياً عاماً، لاسيما في حقها بالولاية على جسدها. إن تدخل قانون العقوبات لتجريم المرأة في معرض ممارستها حريتها الشخصية الخاصة هو استمرار للخلفية القبلية، ويظهر قانون العقوبات أداة قبلية بامتياز عندما يبرر أو يتسامح مع تدخل «الولي» لمعاقبتها، تلك العقوبة التي تصل حد القتل كما في جرائم الشرف. وهو في ذلك يضحي بالمرأة –المواطنة في سبيل استمرار قيم القبيلة: فيبدو لنا وكأن المجتمع القبلي الذي أوكل للولي مهمة تنفيذ العقوبة على المرأة يتفهم الرجل ويتساهل معه عن إقدامه على إنزال العقوبة بالمرأة.

(٢٢) السيدة تينا نقاش.

والخطورة في موضوع قانون العقوبات، أن القيم التي يدعي الحفاظ عليها، وما يدعوه مصلحة المجتمع تتجاهل التطور الحاصل في المجتمع، مما يظهر التحالف القائم بين السلطة وبين المواقع الأكثر رجعية في المجتمع، التي تستعمل القانون ودوره الإرشادي لتسويغ العنف.

– جريمة الشرف:

احتلت جريمة الشرف مساحة واسعة في النقاش العام، أثارته الجمعيات النسائية وتلك المدافعة عن حقوق الإنسان، واشتركت فيها كل فئات المجتمع لتشجب هذه الجرائم. لكن المشترع لم يتجاوب مع مطلب الناس بإلغاء تساهله مع المجرم في هذه الجريمة المشينة، لكنه دخل في مساومة سياسية أدت إلى إلغاء العذر المحل والإبقاء على العذر المخفف:

المادة ٥٦٢ عقوبات الصادرة عام ١٩٤٣ كانت تنص على أنه:

«يستفيد من العذر **المحلّ** من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنى المشهود أو في حالة الجماع غير المشروع فأقدم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير عمد.

يستفيد مرتكب القتل أو الأذى من العذر **المخفف** إذا فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في حالة مريبة مع آخر».

في ٢٠\٢\١٩٩٩ عدلت المادة ٥٦٢ بحيث أصبحت تنص على التالي:

يستفيد من العذر **المخفف** من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنى المشهود أو في حالة الجماع غير المشروع فأقدم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير عمد.

أي أن التعديل الصادر عام ١٩٩٩ ألغى العذر المحل لكنه أبقى على العذر المخفف، الأمر الذي لا يعكس واقع المجتمع وإرادته، لكن يعكس إرادة المشترع بالحفاظ على البنية التقليدية القبلية.

– أحكام الزنى: الزنى لا يزال يعتبر جرماً جزائياً يعاقب عليه القانون في المواد ٤٨٧ و٤٨٨ و٤٨٩ منه، ويخضع الرجل والمرأة لنظامين متباينين أكان لجهة تحقق شروط الجريمة ولجهة العقوبة المفروضة على مرتكبها وأيضاً لجهة إثباتها. علماً أن أكثر الدول لم تعد تجرم فعل الزنى بل تعتبره خطأً أخلاقياً وإخلالاً بالالتزام التعاقدي. في فرنسا مثلاً لم يعد الزنى جريمة منذ عدل القانون عام ١٩٧٥.

أما اغتصاب الزوج لزوجته فهو لا يزال غير مجرماً، كما أن نقل الأمراض السارية

والايدز (نقص المناعة) من الزوج إلى الزوجة لا يزال يعتبر مشكلة أخلاقية وليس مشكلة قانونية، بالرغم من المخاطر التي تنتج عن هذه الحالات والتي تصل إلى حد التسبب بالموت.

إن كل هذه الأحكام من قانون العقوبات تتعلق خاصة بولاية المرأة على جسدها، وبشكل خاص بحريتها الشخصية، وهي تشكل انتهاكاً لحقوق المرأة–المواطنة.

خاتمة

لقد بلغت اللبنانية سن الرشد وهي مؤهلة للتمتع بحقوق المواطنة وبمسؤولياتها كاملة، لا بل أثبتت أهليتها في أن تكون هي الضمانة والمرتكز: عندما كان الرجال يصنعون الحروب المدمرة كانت النساء تتحالف مع الحياة، فتمسح دموعها وتتابع عملها، لتستمر الأسرة والمجتمع، وليستمر الوطن.

تخطت المرأة خطاب القانون فيها وعنها إلى مرحلة حمله على الحوار معها. لكن للحوار عثراته ومنها أنه يحتمل سوء التفاهم نتيجة الأفكار المسبقة، كما أنه قد يصطدم بالأذن الصماء.

المرأة تسعى إلى المواطنة الكاملة، وتمكنت من الانتصار لنفسها ومن انتزاع بعض حقوقها بعد حوار ساخن مع القانون: إذا كانت المرأة مواطنة مسؤولة أمام القانون عن أفعالها الشخصية، فهذا يستتبع حكماً أن يكون لها الحق بالتمتع بالحقوق. لكن لا يزال بينها وبين القانون سوء تفاهم مرده إلى أن المرأة تريد المشاركة والمساواة، أي المواطنة الكاملة، فيما السلطة تحاول احتواءها وفرض «وصايتها» عليها؛ السلطة تعتبر أنها صاحبة السيادة بدون منازع، وعليها بالتالي أن تفرض هيبتها على «أولادها»، والمواطنة تقلقها لأنها تذكرها أنها هي أسوة بباقي المواطنين مصدر السيادة. يزول سوء التفاهم إذا ما اعتمد الحوار الهادئ والعقلاني، وعندما تقر السلطة للمرأة بحقوق المواطنة. ومشكلة المرأة على هذا الصعيد هي جزء من مشكلة المجتمع مع السلطة.

لكن المشكلة الكبرى هي مع الأذن الصماء: السلطات الدينية هي أيضاً صاحبة حق بالتشريع، وقوانين الأحوال الشخصية هي نطاقها الخاص. لكن هذه السلطات الدينية لا تقبل الحوار، هي تعلن «الحق» باسم الدين، وتضع القواعد غير القابلة للتخطي، وتحسم نتيجة الحوار قبل أن تخوضه. هذه السلطة الدينية تضع نظاماً يحجب عن المرأة أهليتها القانونية من خلال حجب حقها بالولاية على شخصها، أي فكرها ونفسها وجسدها، وتحرمها بالتالي حق التمتع بالحقوق التي اكتسبتها كمواطنة. مشكلة المرأة هنا

مزدوجة: السلطات الدينية لا تحاور، وتسعى إلى حصر حركة المرأة داخل منطقة نفوذها والاستئثار بأحوالها الشخصية. إن إقصاء المرأة خارج الحياة العامة وتهميشها حتى داخل الأسرة يتم باسم الدين. وتعاني المرأة من جهة أخرى من مشكلتها مع الرجل الذي يتمتع بالامتيازات في الفضاء الخاص، فيسلبها حقها بالسيادة على نفسها.

الحليف الطبيعي لتمكين المرأة من التمتع بحقوق المواطنة ورفع الظلم عنها في دولة القانون والحق هو السلطة. لكن السلطة تدعي أنها غير مؤهلة لخوض الحوار في بعض المواضيع، حيث تسود التقاليد و«الخصوصية الدينية والثقافية» غير القابلة للتخطي. وغني عن القول أن كل ما يتسبب بالضرر للإنسان ويمنعه من النهوض هو قابل للتخطي، لا بل من غير الجائز الإبقاء عليه.

إن القيود التي تتحكم بأهلية المرأة وتعيق تمتعها بحقوق المواطنة الكاملة هي من جملة القيود التاريخية التي عرفتها كل شعوب العالم في مرحلة من حياتها وعملت على تخطيها. لكن تحويل هذه القيود التاريخية إلى عقائد دينية ثابتة لحمل الناس على الالتزام القسري بها هو تقليد يدينه خاصة رجال الدين المستنيرين، إذ «ليس محافظة التقليد مع الخطأ» على حد تعبير الشيخ عبدالله العلايلي؛ كما أن استعمال الأدوات القانونية لانتهاك كرامة المواطنين يشكل مخالفة للدستور وللمبادئ الأساسية التي يرتكز عليها: إن الفصل بين الفضاء العام، حيث الحوار مع المواطنين جائز، وبين الفضاء الخاص حيث تتحول حقوق الأهلين وحرياتهم الشخصية إلى إكراهات باسم الدين هو فصل مصطنع، ما دامت هذه القيود تحول دون تمكين المواطنين من ممارسة حقوقهم كمواطنين، وهو لا يعفي السلطة من المسؤولية، ولا يبرر استقالة المواطنين وهو خاصة لا يبرر وقف الحوار.

الخطاب المغربي عن النساء: جذور، مضامين، تحولات

أحمد أوزي

تمهيد:

سعة الإشكال وحدود المقاربة: ليس من السهل مقاربة الخطاب النسائي بشكل عام في أي مجتمع من المجتمعات، وذلك بسبب ما يحف بهذا الخطاب من صعوبات إبستمولوجية وسوسيولوجية.. يلتقي فيها الذاتي بالموضوعي والديني بالإيديولوجي والحداثي بالتقليدي. وتزداد هذه الصعوبة بالنسبة لتحليل ودراسة هذا الخطاب في المجتمعات العربية التي عرفت تطوراً وتغييراً سريعين منذ منتصف القرن الماضي؛ حيث عرفت المسألة النسائية تطوراً واهتماماً كبيرين من لدن الجهات الرسمية والخاصة على حد سواء. وفضلاً عن هذه الصعوبات الشائكة التي تلف الموضوع، نجد صعوبات أخرى لا تقل عن سابقتها، وتكمن في تعدد منتج هذا الخطاب الذي يدور حول قضايا المرأة، فلم يقتصر هذا الخطاب على المرأة وحدها وإنما نجد العديد من الرجال يتناولون بدورهم قضيتها. ونتيجة هذا كله فإن الدارس المتتبع والمحلل لهذا الخطاب يجد نفسه أمام خطاب متعدد الهوية ومختلف المصادر وتؤسسه وتدعمه خلفيات سياسية أو دينية أو اجتماعية أو ثقافية معينة، مما يصعب معه الطرح والمعالجة.

وهناك صعوبة أخرى تتعلق بطبيعة القنوات التي توظفها النساء، لتبليغ خطابهن إلى مختلف

الجهات. فلا يقتصر إسماع صوتهن على النزول إلى الشوارع في تظاهرات بمناسبات مختلفة، كما لا يقتصر خطابهن على العمل الاجتماعي الذي وجدن فيه أرضية خصبة لإسماع صوتهن وتحقيق إرادتهن بالعمل المحسوس والواقعي، وتحسيس الرأي العام، والنساء بوجه خاص، بحقوقهن وواجباتهن وتعبئتهن ضد كل أصناف الميز الجنسي والتهميش، وإنما نجد أيضاً تعدد القنوات التي يسمعن بها صوتهن. فقد وظفت المرأة مجال الإبداع الفني والأدبي بمختلف أشكاله؛ من شعر وقصة ورواية، وفن تشكيلي، وتصوير ونحت.. كما وظفت مجال السينما، ومجال الصحافة النسائية.

إن هذه المواد كلها وغيرها نجدها زاخرة بالخطب النسائية الملتزمة؛ تستخدمها للتعبير عن الذات والكينونة، وللتساؤل عن مكانتها في المجتمع. مما يفرض على أي باحث أن يستقصي هذه المجالات كلها لتكوين فكرة عامة وشاملة عن قضاياها وطروحاتها.

ويمكن القول بشكل عام بأن المرأة قد حققت بفضل جهودها الطويلة المضنية الحصول على جزء هام من الحقوق التي تطالب بها. وقد تم ذلك منذ السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية، وقد تم معظم ما أحرزته من نجاح بفضل مؤازرة هيئة الأمم المتحدة وبعض المنظمات التي كانت تساند الدفاع عن حقوق المرأة وتعتبرها جزءاً لا يتجزأ من حقوق الإنسان، لذلك ظهرت العديد من القوانين والتشريعات الدولية التي تنص على المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات.

أولاً: التشريعات والقوانين الدولية وتحرير المرأة/ التجاوب الوطني معها

لا شك أن المرأة هي المربية الأولى في الأسرة والمجتمع، ولها تأثير كبير في تكوين بنية الشخصية لدى الأطفال، باعتبار شخصيتهم تتكون في السنوات المبكرة، بتوجيه من المنظومة التربوية الأسرية وثقافتها التي تلعب فيها المرأة/الأم دوراً رئيسياً. ومن هنا سعت محاولات التطوير والتحديث في المجتمعات النامية، التي تتطلع إلى محو التخلف إلى تعليم المرأة وتحسين أوضاعها، لتكون عنصراً فعالاً في قاطرة التنمية البشرية. ولهذا نجد أن قضايا المرأة ومسألة تمكينها من القيام بدور فعال في المجتمع غدت من الشعارات الرئيسية في الآونة الأخيرة في العديد من المجتمعات.

ولئن كان الاهتمام بالمرأة وبحقوقها ليس وليد القرن العشرين، فإن شدة الاهتمام العالمي، والذي يعود إلى حوالي نصف القرن الماضي، قد تزايد بسبب التقدم الفكري وتبلور الوعي السياسي وتوسيع الرؤى لتحقيق المزيد من المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، والأدوار في كافة المجالات السياسية والقانونية والاقتصادية في المجتمع.

والواقع أنه بالإضافة إلى المناخ الثقافي والتحرر الوطني وما يواكبه من طموحات في بناء مجتمع ديمقراطي يُبنى على المساواة بين أفراد المجتمع، فإن الأمم المتحدة قد لعبت أيضاً دوراً أساسياً في سن التشريعات الدولية التي وجهت هذه الرؤى، إن لم نقل إنها قادتها. ولهذا يحسن بنا أن نلقي نظرة وجيزة على تلك التشريعات.

١. انعقاد المؤتمر الدولي للنساء الاشتراكيات في كوبنهاجن عام ١٩١٠، والدعوة إلى جعل يوم ٨ مارس[١] يوماً دولياً للمرأة لتحسين أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية.

٢. الاتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة عام ١٩٥٢.

٣. اتفاقية المستويات الدنيا للتأمينات الاجتماعية عام ١٩٥٢.

٤. الاتفاقية الخاصة بتشغيل المرأة عام ١٩٦٥.

٥. الاتفاقية الدولية لعام ١٩٦٥ للقضاء على كافة أشكال التمييز العنصري.

٦. البيان الختامي لمؤتمر مكسيكو حول المرأة عام ١٩٧٥.

٧. اعتبار الأمم المتحدة العقد الممتد ما بين ١٩٧٥ و١٩٨٥ عقداً دولياً للمرأة.

٨. اعتبار المؤتمر الدولي المنعقد بفيينا عام ١٩٩٤ أن حق المرأة حق لا يتجزأ بصفته جزءاً أساسياً من حقوق الإنسان.

٩. مؤتمر بكين لعام ١٩٩٥، الذي يعتبر مَعلمة بارزة في تطور النضال العالمي للمرأة.

إن الدفاع عن حقوق المرأة لم يقتصر على منتديات الأمم المتحدة، وإنما نجد العديد من المنظمات الدولية الأخرى، كالاتحادات النسوية العالمية، والاتحاد الدولي لتنظيم الأسرة، والمجلس العالمي لتعليم الكبار، إلى جانب العديد من المنظمات والاتحادات العالمية ومنظمات المجتمع المدني تبذل بدورها جهوداً كبيرة في هذا المضمار.

إن هذه الأصوات التي تنادي بضرورة تحرير المرأة ومساواتها في كافة الحقوق بأخيها الرجل لم تظهر في فراغ وإنما بسبب الوعي الذي أدى إلى الاقتناع بأن المرأة تشكل نصف المجتمع. ومن ثمة فهي ثروة بشرية هامة تختزن العديد من القدرات العقلية والإبداعية المساهمة في التنمية البشرية. «ذلك أن المجتمع مثل الطائر لا يطير إلا بجناحين؛ وشل جناح المرأة عاهة معيقة لسير المجتمع كله»[٢]؛ ومظهر تخلفها يعكس تخلف المجتمع بشكل عام.

(١) في ٨ مارس عام ١٨٥٧ قامت النساء العاملات بمعامل النسيج في مدينة نيويورك بأمريكا بإضراب عام طالبن خلاله بالمساواة في الأجور بالرجال وتخفيض ساعات العمل اليومي على عشر ساعات.

(٢) د. عبد الهادي بوطالب في كلمته الافتتاحية لندوة المرأة في القرن العشرين. منشورات جمع المؤنث، دار المعارف الجديدة الرباط، ٢٠٠٠

أ. المصادقة على القوانين الدولية: ويُعتبر المغرب من الدول العربية والإسلامية القلائل، التي صادقت على العديد من القوانين والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، مما سهل على السلطات المختصة في هذا القطر اتخاذ قرارات تتعلق بضمان الحقوق الكاملة للنساء في المجتمع(٣).

إن الدستور المغربي يصرح بالمساواة التامة بين النساء والرجال في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فالمادة الخامسة من دستور المملكة، المعدل في سبتمبر ١٩٩٦ ينص على المساواة بين الرجل والمرأة في حقهما معاً في سن التصويت. كما تنص المادة الثانية عشرة من الدستور المعدل نفسه على أن كل المواطنين بإمكانهم ولوج كل الوظائف العمومية بالشروط نفسها، بما فيها بالطبع المناصب الحكومية. وينص القانون المغربي على مساواة المرأة بالرجل في حقوق التشغيل والأجرة، وخاصة في الوظيفة العمومية.

ب. مدونة الأحوال الشخصية: وسعياً لتحقيق هذه المساواة فإن قانون الأحوال الشخصية المغربي أو «المدونة» التي تم تحريرها على شكل ظهير عام ١٩٥٧، تمت مراجعتها عام ١٩٩٣. وقد تم استيحاء بنودها من الاتجاه الإسلامي السني على المذهب المالكي، كما توضح ذلك عدة بنود من المدونة (٨٢، ١٧٢، ٢٩٧). ومنذ هذه المراجعة التي شملت بعض بنود المدونة فإن الانتقادات لم تتوقف، سواء بالنسبة للمدونة في شكلها الأول أو المعدل. وبالرغم من طرح مشروع لتعديلها سنة ١٩٨١ على البرلمان المغربي، فإن هذا الأخير لم يستطع القيام بشيء. وبحلول عام ١٩٩٢ نجد الملك الراحل الحسن الثاني يأخذ المبادرة ويقرر في خطابه بمناسبة ٢٠ غشت، «إنصاف المرأة المغربية». كما أنه ترأس في شهر سبتمبر من السنة نفسها اجتماعاً ضم ممثلات الجمعيات النسائية. وبعد العديد من المناقشات واللقاءات بين الاختصاصيين فإن المدونة عرفت التعديلات التي لحقتها خلال عام ١٩٩٣ والتي أحدثت بعض التغيير في بعض بنودها الهامة؛ مما شكل قفزة نوعية هامة في حماية حقوق المرأة والطفل والأسرة المغربية بشكل عام.

ورغم أهمية هذه التعديلات التي حققت للمرأة المغربية العديد من الحقوق فإن نضالها لم يتوقف، وإنما استمر ليواكب التطورات والتغيرات السريعة، التي عرفها واقعها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في المجتمع، كمساهمة في تطويره وتنميته على كافة الصعد. مما حدا بالأصوات النسائية إلى مضاعفة الجهد لإحداث تعديل جديد

(٣) Khadija Elmadmad, (2000), La femme Marocaine entre l'Egalité et l'Inégalité des Droits, in un Siècle de Femmes.

في قانون الأحوال الشخصية؛ وهو ما انكب عليه العديد من الاختصاصيين في مختلف التخصصات الدينية والاجتماعية والقانونية لمدة استغرقت حوالي سنتين ونصف. الأمر الذي أسفر عنه المشروع الجديد للمدونة، والذي سيعرض على البرلمان المغربي في شهر دجنبر ٢٠٠٣، بعد أن قام جلالة الملك بنفسه، باعتباره أميراً للمؤمنين، بالتدخل والحسم في بعض القضايا الخلافية بين التيارات الفكرية والسياسية والدينية، التي ساهمت في تحرير مشروع المدونة في صورتها الجديدة، والتي حظيت بقبول كل الأطراف، وتلاشت العديد من الخلافات، التي كانت تثير العديد من المخاوف في المجتمع المغربي. وحظيت التعديلات الجديدة برضا الحركات النسائية، واعتبرتها تقدماً كبيراً وانعتاقاً هاماً شملا حقوق المرأة. مما يبشر بقيم جديدة وتصور جديد للعلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع. فالمشروع الجديد للمدونة حقق مطالب وطموح المرأة المغربية في ميدان المساواة بالرجل في مجال رعاية الأسرة، وتقييد حق الطلاق، والتعدد وتنظيم الولاية، وتدبير أموال الزوجي، وغير ذلك. ومما يوضح ارتياح المنظمات النسائية لهذه التعديلات، نذكر ما صرحت به بعض الجمعيات: فقد جاء في بيان المكتب التنفيذي لمنظمة المرأة الاستقلالية: «إن الإصلاحات الجوهرية لمدونة الأحوال الشخصية تتجاوب مع طموح المغاربة وتكفل التوازن». وترى جمعية جسور أن «مشروع قانون الأسرة يعبر عن سنوات من النضال من أجل حاجة أساسية تلك المتعلقة بمواطنة كاملة وشاملة للمرأة المغربية». وتقول الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب: «يتملكني إحساس بالفرحة والارتياح ونحن نعاين أخيراً تحرر وضعية المغربيات وانزياح القيد الذي كان يعوق كل أمل حقيقي لتنمية البلاد». وتصرح الجمعية المغربية للدفاع عن حقوق النساء بما يلي: «نجد أنفسنا مسرورات لقد كان عملاً جريئاً حقاً كقرار سياسي وجدّ إيجابي، الآن تبقى المساطر والإجراءات وكذلك دور العدالة عناصر أساسية لاستكمال تطبيقه على أرض الواقع، بالنسبة لنا، العمل سيستمر وورش آخر انفتح». وقال رئيس العصبة المغربية للدفاع عن حقوق الإنسان: «إن مدونة الأسرة إنجاز كبير وهام فضاؤه الإسلام وعماده الاجتهاد والتبصر».

وقد قال الأستاذ محمد بوستة، رئيس اللجنة الاستشارية الخاصة بمراجعة مدونة الأحوال الشخصية في الدرس الافتتاحي لأكاديمية البحر الأبيض المتوسط بجامعة القاضي عياض بمراكش (٢٠٠٣)، بأن المشروع الجديد للمدونة يشكل «طفرة نوعية جديدة» قطعت الطريق عمن أسماهم بـ«خصوم المرأة».

ج. تطور وضع النساء في المجتمع المغربي/ الإجراءات الداعمة: إن قضية المرأة تفرض نفسها اليوم بحدة في المجتمع المغربي، الذي يعرف تحولاً وتغيراً كبيرين في مختلف المجالات العمرانية، وفي مجال التربية والتعليم، وفي مجال إدماج

المرأة في مختلف قطاعات التشغيل. كما يعرف انفتاحاً هاماً على الاقتصاد العالمي.

إن عوامل التحديث هذه كلها قادت إلى الاهتمام بقضية المرأة، وجعلها تتجاوز اهتمام المرأة ذاتها واهتمام المفكرين، لتغدو قضية تشغل بال القادة السياسيين الذين اقتنعوا بأهمية إشراك المرأة في كل مشاريع التنمية. ومن ثمة أصبحت الدولة تولي اهتماماً كبيراً للمجتمع المدني، والمتمثل بوجه خاص في العديد من الجمعيات النسائية التي تنهض بالعديد من المشاريع الاجتماعية التنموية.

إن الملاحظ الدارس لوضعية المرأة في المجتمع المغربي يجد تحولاً كبيراً عرفته في ظرف زماني جد محدود.

لقد كانت تعيش، قبل الاستقلال، وضعية مزرية أفرزتها صيرورة تاريخية طويلة شارك في حبكها مجموعة من العوامل الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية، عملت على كبح القوى البشرية في المجتمع بكامله. وهي حصيلة عدة قرون ساد فيها العديد من المعتقدات والأعراف البالية، التي عرقلت نمو المجتمع وتطوره، وعملت على تكريس دونية المرأة وتهميش دورها في المجتمع.

وبمجرد حصول المغرب على الاستقلال، وبفضل حركة التحرر الوطني، ونضال كل القوى الحية في المجتمع المغربي، أمكن للمرأة المغربية أن تحقق العديد من المكتسبات، التي يمكن أن يشهد بها كل من عاش فترة ما قبل الاستقلال وفترة ما بعده؛ حيث تم، بدون شك، ردم هوة كبيرة في زمن قياسي. فلقد أمكن العديد من النساء أن يحققن طموحهن في الخروج من الظل إلى الحياة العامة، ويساهمن في تنمية المجتمع. فالمرأة قد دخلت المدارس بدون أن تفرض أي قيود على اختياراتها المعرفية التخصصية، مما أهّلها لأن تتبوأ العديد من المواقع بجانب الرجل. وتقلدت العديد من الوظائف وتحملت العديد من المسؤوليات، التي كانت حكراً عليه. إنها غدت أستاذة جامعية وبرلمانية ووزيرة ومستشارة لأعلى سلطة في البلاد. وهي أيضاً جندية تدافع عن الوطن، وشرطية تنظم المرور وسائقة سيارة أجرة وقطار، وربانة طائرة، وزعيمة في الحركات النقابية، وخطيبة في الجماهير، وربة أعمال، ومديرة في الإدارات العمومية والمصانع.. الخ. إن عدد النساء في البرلمان المغربي بغرفتيه يبلغ ٣٨ امرأة، وهو رقم هام. كما تشير الأرقام الإحصائية إلى أن ٣٥٪ من النساء المغربيات يحملن شهادات جامعية عليا. كما أن ٢٨٪ من العمال النشيطين في المجتمع يتكون من النساء. وتشكل النساء أيضاً ٣٠٪ من موظفي الدولة، فهن يشغلن معظم قطاع الصحة والتعليم والنسيج[٤].

(٤) جاءت هذه الإحصائيات على لسان أمينة المريني في ندوة أجرتها معها القناة التلفزية المغربية الأولى شهر سبتمبر ٢٠٠٣ بعد إعلان مشروع المدونة.

ورغم كل المكتسبات الآنفة الذكر، التي تحققت للمرأة المغربية في العقود الخمسة الماضية، فلا ينبغي مع ذلك للشجرة أن تخفي عنا الغابة الكثيفة، فوضع العديد من الفئات النسوية في المجتمع المغربي ما يزال لا يبعث على الارتياح؛ لأنه لم يتغير بشكل جوهري. فالمرأة ما تزال تفتقد التعامل، الذي يجعلها ذاتاً فاعلة تحقق كيانها كعنصر حي وكمواطنة تتمتع بكافة الحقوق وتتحمل كل الواجبات، انطلاقاً من احتقار كفاءتها وقدراتها(٥). ولذلك فإن نضالها مستمر، وليس ما حققته سوى خطوة ضمن مسيرة طويلة.

لقد أشارت كاتبة الدولة المكلفة بأوضاع المرأة ورعاية الأسرة والطفولة وإدماج المعاقين، في كلمة افتتاح الملتقى الوطني: «جميعاً من أجل محاربة العنف ضد النساء»،(٦) إلى أن الاهتمام بقضايا المرأة في المجتمع المغربي مر بعدة مراحل هي:

– المرحلة التأسيسية: وقد تميزت بتغيير طرق معالجة قضايا المرأة واعتبار النهوض بأوضاعها عاملاً من عوامل التغيير الاقتصادي والاجتماعي، واعتبار حقوقها جزءاً لا يتجزأ من حقوق الإنسان. لقد اهتم المغرب، منذ سنة ١٩٩٢، بالحقوق الأساسية للإنسان، واحترام الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. مما ساعد على فتح حوار وطني حول القضايا المرتبطة بحقوق الإنسان بالمغرب، وإحداث آليات مؤسسية كالمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان والوزارة المكلفة بحقوق الإنسان. وقد ساهمت هذه الإنجازات في خلق مناخ ملائم لإدانة كل ما من شأنه المس بكرامة الإنسان، ويأتي في مقدمة ذلك العنف الممارس على النساء.

ولقد ساعد هذا الانفتاح على مراجعة مدونة الأحوال الشخصية ونزع طابع القدسية عنها، وذلك عام ١٩٩٣. كما تم التوقيع على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد النساء، وتم نشره في الجريدة الرسمية وتبني الإعلان العالمي لمناهضة العنف ضد النساء. كما تلا ذلك مشاركة المغرب في العديد من المؤتمرات العالمية للنهوض بأوضاع المرأة(٧).

– المرحلة الانتقالية: وخلالها بادرت الحكومة إلى الانخراط والتعاون مع مختلف الجهات الوطنية والدولية للتنسيق والتكامل معها في المشاريع والجهود المبذولة للنهوض بقضايا المرأة.

(٥) الندوة الوطنية للنساء الاتحاديات، منشورات الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، ١٩٩٢، ص ٥.

(٦) نشر أطروحته الجامعية حول المرأة والقانون عام ١٩٩٠.

(٧) لقد تقلد فيما بعد عدة مناصب وثيقة الصلة بنضاله وأبحاثه القانونية. فقد كان وزيراً للعدل في حكومة عبد الرحمان اليوسفي، ورئيساً للمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان في حكومة إدريس جطو.

– مرحلة الإعمال والتفعيل: وقد انطلقت منذ سنة ٢٠٠٠، وفيها تم إحداث وزارة مكلفة بأوضاع المرأة ورعاية الأسرة والطفولة وإدماج المعاقين، كآلية هامة للدفع بالقضية النسائية بشكل رسمي. وقد قامت هذه الوزارة بإعداد مجموعة مشاريع قوانين تعزز الحماية القانونية للمرأة مستعينة في ذلك بالاقتراحات الواردة في مذكرات الجمعيات النسائية، والتي تنسجم مع أهدافها.

د. الأمية عائق تحديث المجتمع المغربي وتطويره: إن نسبة النساء الأميات في المجتمع المغربي، بشكل إجمالي، تصل إلى حوالي ٦٧,٥٪. وهي نسبة توضح بدون شك وضعية المرأة ومركزها في المجتمع والعراقيل التي تحول دون نهضتها. إن هذه النسبة تبين، من ناحية أخرى، أن حوالي سبعة ملايين من النساء المغربيات أميات، أي أن سبعة ملايين أسرة تقوم على تربيتها أمهات لا يستطعن القراءة والكتابة، وبالتالي غير قادرات على قراءة وفهم وصفات الطبيب، وكذلك مساعدة أطفالهن في التمدرس.

فالأمية تعتبر من بين العوامل الرئيسية التي تعرقل التطور الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع المغربي. فالاندماج والمشاركة في تسيير دواليب أمور الحياة المعاصرة بما تقتضيه من إنتاج وابتكار، يتطلب، بالضرورة، السيطرة على العديد من المهارات، التي يعتبر التواصل الرمزي عبر القراءة والكتابة أحد أدواتها الأساسية. ومن ثمة فإن آفة الأمية ليست ظاهرة تمس الأشخاص الأميين فحسب، وإنما هي آفة تمس المجتمع بأكمله.

إن انتشار الأمية في صفوف النساء يجعل المجتمع المغربي غير مؤهل بما فيه الكفاية للمشاركة في رهانات وتحديات العصر، والاستفادة منها على الوجه الأحسن. إن التحول المنشود في أحوال السكان رهين بجهود الرجال والنساء على حد سواء وأن تحقيق التنمية الشاملة يرتهن بتعليم المرأة. فالمجتمعات المعاصرة تهمش الأميين وتقلل من دورهم الاجتماعي، مما ينعكس على أوضاعهم النفسية والاجتماعية باعتبارهم معزولين أو مقصيين من أية مسؤولية كما من شأنه أن ينعكس على تطور المجتمع وتقدمه.

إننا نجد أن من بين كل ١٠ نساء ستاً منهن أميات، وهو بدون شك رقم جد مخيف. أما أمية الرجال فتبلغ ٤٣ في المائة، أي بفارق ٢٤ نقطة، وهي نسبة فرق مرتفعة بشكل ملحوظ. مما يعكس التمييز الكامن على مستوى ولوج التعليم بين الجنسين. ومن هنا أيضاً ندرك الصورة السلبية عن وضعية المرأة في المجتمع المغربي، وهي من المؤشرات التي لا يضاهيها أي مقياس آخر عن عدم التكافؤ بين مركزي الرجال والنساء في المجتمع.

ونجد أن النساء القرويات أقل حظاً بكثير من نساء المدن في ولوج المدارس لعدة أسباب اقتصادية واجتماعية وثقافية، حيث نجد أن نسبة النساء الأميات القرويات تبلغ ٨٩٪، مقابل ٤٨,٦٪ في الوسط الحضري.

إن تعليم النساء من أهم الاستثمارات التي يمكن القيام بها من طرف بلد يعمل من أجل مستقبله وازدهاره. ولا يمكن تأسيس النظام الديمقراطي على الأمية والجهل والتخلف.

هـ. الخطاب النسائي في المغرب، عبر واجهة البحث العلمي: لم تقتصر جهود النساء في المغرب على إسماع صوتهن والجهر به على واجهة دون أخرى. ويعتبر منبر البحث العلمي أحد أبرز المواقع التي حققت فيه ذاتها وأبرزت فيه إمكاناتها وقدراتها الفكرية والإبداعية؛ مما جعلها تساهم مساهمة فعالة في الإنتاج المعرفي بمختلف أشكاله.

وتُعتبر الباحثة السوسيولوجية المغربية فاطمة المرنيسي من الباحثات الأوائل اللواتي أعطين انطلاقة أساسية للبحث الميداني عن المرأة في المجتمع المغربي. وقد غدت كتبها ومقالاتها المتسمة بالجرأة العلمية وسيلة هامة لتعرية واقع المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية بشكل عام، وليس في المجتمع المغربي فحسب. إنها افتتحت مجال البحث التجريبي في العلوم الاجتماعية منذ السبعينيات من القرن الماضي، وأتاحت للنساء من مختلف القطاعات الاجتماعية فرصة الحديث عن قضاياهن ومشاكلهن. وواكب هذه الأبحاث والدراسات الأكاديمية صدور العديد من المؤلفات التي تتناول قضايا المرأة ومشاكلها. ولم ينته العقد الثامن من القرن الماضي حتى عرفت عدة جامعات مغربية ظهور مجموعات بحث كثيرة من مختلف التخصصات، تهتم بالمرأة والطفل والأسرة في المجتمع المغربي. نذكر من بينها المجموعات التي قادتها جهود الأساتذة، مثل: عبد الرزاق مولاي رشيد[٨]، وعمر عزيماني[٩]، وعائشة بلعربي[١٠]، وفاطمة الزهراء ازرويل، ولطيفة اجبابدي، وأمينة المريني وغيرهن من الكفاءات الفكرية المغربية. ولقد توجت جهود هؤلاء جميعاً بالعديد من الإصدارات التي ساهمت في التراكم المعرفي. ومن بين هذه المنشورات نخص بالذكر بعضها، بسبب صعوبة جردها لكثرتها وتنوع مجالاتها الفكرية:

(٨) لقد عينت بوزارة الخارجية في حكومة التناوب.

(٩) من كلمة السيد العربي المساري وزير الاتصال في ندوة «المرأة في القرن العشرين» أيام: ١-٢-٣ شتنبر ١٩٩٩، منشورات جمع المؤنث، الرباط، المملكة المغربية.

(١٠) المرجع السابق، ص١٠.

١. إصدار ليلى الشاوني سلسلة نشـر الإنتاج الفكري النسائي سنة ١٩٨٥ تحمل اسم «مقاربات» Approches.

٢. عرفت سنة ١٩٨٧ظهور العديد من الإصدارات النسائية التي أصبحت مراجع أساسية في قضايا المرأة، وكفاحها من أجل المساواة بينها وبين الرجل في الحقوق والمسؤوليات، وفي ممارسة مواطنة كاملة: «وجوه نسائية» (١٩٨٧)، «نساء موزعات، الأسرة/ العمل» (١٩٨٩)، «النساء والسلطة» (١٩٨٨)، «الجسد بالمؤنث» (١٩٩٠)، «تساؤل حول الأزواج» (١٩٩٢)، «أن تكوني بنتاً» (١٩٩٤)، «النساء القرويات» (١٩٩٥)، «النساء والإسلام» (١٩٩٨)، «مبادرات نسائية» (١٩٩٩).

٣. إصدار الأستاذة بلعربي عائشة لسلسلة جديدة سنة ١٩٩٠ نشر فيها العديد من المؤلفات الهامة.

٤. عرفت سنة ١٩٩١ ظهور العديد من سلسلات النشر الأخرى كتلك التي أصدرتها الأستاذة فاطمة الزهراء أزرويل، والتي تحمل اسم «النساء والمؤسسات».

٥. قامت الأستاذة فاطمة المرنيسي بإصدار سلسلة أخرى تحمل اسم «نساء مغرب أفق ٢٠٠٠».

٦. إصدار عمر عزيمان وفاطمة المرنيسي لسلسلة «المغاربة مواطني الغد».

إن كل سلسلة من سلسلات النشر السابقة الذكر عرفت طبع وتوزيع العديد من المؤلفات، مما يصعب معه ذكر أسمائها في هذا المقام. والمهم في الأمر الإشارة إلى أن هذه المؤلفات كانت تتناول في تحليلاتها ودراساتها الواقع المعيش للمرأة في المجتمع، بمداخل ومعالجات متعددة التخصص وزوايا النظر والاهتمام.

٦. ظهور العديد من مجموعات بحث في القضايا النسائية بمختلف الجامعات المغربية، مما جعل بعضها يرقى إلى تأسيس وحدات للتخصص العلمي من أجل إعداد أبحاث ودراسات جامعية، كما هو الحال مثلاً في جامعات القنيطرة والرباط والدارالبيضاء وغيرها.

و. الخطة الحكومية لإدماج المرأة في التنمية: لقد فتحت حكومة التناوب، منذ أن تولت زمام الأمور عام ١٩٩٨، العديد من الأوراش التنموية المتعلقة بالجانب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. فقد انكبت على دراسة قانون الشغل، وقانون الإعلام، والقانون الجنائي، وقانون الاستثمار الاقتصادي، وإصلاح المنظومة التعليمية، ونشر ثقافة المساواة في المجتمع.. ومن هنا فإن خطة إدماج المرأة في المجتمع ليست سوى جزء من المشروع المجتمعي المغربي؛ باعتبار هذه الخطة تستجيب لمجموعة من

الإكراهات التي تواجه المرأة في المجتمع. وهذه الخطة أثارت الكثير من النقاش في المجتمع المغربي وذلك على نحو يبدو فيه للكثيرين أن المغاربة قد انقسموا بسببها إلى قسمين: قسم مع الخطة، وقسم ضدها. وقد صنفت تبعاً لذلك المجموعة الأولى بأنها تقدمية وحداثية؛ في حين صنفت المجموعة الثانية بأنها رجعية وظلامية.

والواقع أن الخطة «مؤلفة من مجموعة من البديهيات التي تكرس مجموعة من الحقوق أدركتها المرأة في خضم ما طرأ على أحوالنا من تطور، قَبِله مجتمعنا وانخرط فيه بفضل عوامل اجتماعية وثقافية وسياسية، موضوعية، وبفضل الأفكار الريادية المنفتحة على العصر والمتشبعة بقيمنا وهويتنا الدينية، على خطى مشروع مجتمعي متكامل نهضت به الحركة الوطنية المغربية»[١١]؛ مثلما هو مشروع رافق تطور المجتمع.

إن أحد زعماء التحرير الوطني المرحوم علال الفاسي أشار في كتابه «النقد الذاتي»، منذ الخمسينيات من القرن الماضي، إلى العراقيل التي تحول دون نهضة المرأة في المجتمع المغربي ودعا إلى الانصياع لتعاليم الإسلام في تحرير المرأة وندد بالواقع الذي كانت تعيشه في بعض المناطق القروية، حيث كانت المرأة تورث مثلما يورث العقار والمال. كما نجده يتحامل على دعاة الحجاب، ويستنكر كذلك تزويج الإناث في سن مبكرة، وبغير إرادتهن؛ كما كان يرفض تعدد الزوجات[١٢].

لقد أدت الجهود المبذولة، سواء على الصعيد الرسمي أو على صعيد جمعيات ومنظمات المجتمع المدني، إلى تغيير أوضاع المرأة المغربية خلال العقود الأربعة الأخيرة. فقد شهدت أوضاع المرأة تطوراً ملحوظاً، مس العديد من المجالات، ومكن نسبة هامة من النساء من فرض أنفسهن وتحقيق وجودهن في العديد من القطاعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. بيد أن هذه النتائج التي تحققت للمرأة في غياب وعي حقيقي وعام بالمسألة النسائية وفي ظل غياب مشروع خطة وطنية متكاملة لم يسلم من إفراز صراعات وخلافات بين الفرقاء الاجتماعيين في المجتمع المغربي، كادت أن تؤدي إلى «شرخ اجتماعي» على حد تعبير البعض. حيث أدى الجدال إلى إبراز فئتين اجتماعيتين: فئة تساند هذا التغيير، وفئة تعارضه.

(١١) الندوة الوطنية: ربيع ١٩٩٢ للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية ـ النساء الاتحاديات. منشورات الحزب.

(١٢) المملكة المغربية، الملتقى الوطني «جميعاً من أجل محاربة العنف ضد النساء»، الرباط (٦ ـ ٧) مارس ٢٠٠٢ الوزارة المكلفة بأوضاع المرأة ورعاية الأسرة والطفولة وإدماج المعاقين..

ثانياً: تيارات وطروحات متعددة ومتناقضة تجاه المرأة

يمكن تصنيف مختلف الرؤى تجاه المرأة، كما تعبر عنها مختلف التيارات، إلى ما يلي:

– الرؤية الأسطورية والغيبية: وهي رؤية تقدم مفهوماً أسطورياً ينظر إلى المرأة من خلال قناع من التقاليد والعادات القديمة التي تجعل منها مخلوقاً لا يمكن مناقشة موضوعها، ومن ثمة يلجأ إلى تهميش قضاياها وتشويهها وإفراغها من كل محتوى. وهي الرؤية التي يختفي أصحابها وراء العادات والتقاليد والهوية والقيم الثقافية والدينية في وجه المشروع الحداثي لتطوير وضعية المرأة، واعتبار مشروع الخطة الوطنية لإدماج المرأة وقانون الأسرة شيئاً لا يمثل استعجالاً بالنسبة للمجتمع المغربي.

– الرؤية السلبية: نجد رؤية ثانية تُقدَّم عن المرأة في المجتمع المغربي، كغيره من المجتمعات الأخرى التي غزتها الايديولوجية الغربية التي تقدم الربح والقيمة الاقتصادية فوق كل اعتبار إنساني، بحيث تقوم هذه الرؤية «بتمييع المسألة النسائية وقولبة صورتها داخل منظور استهلاكي تروجه وسائل الإعلام، التي تجعل جسد المرأة موضوعاً مشيئاً وسلعة للعرض والطلب الإشهاري، مما يؤدي إلى نشر الرؤية السطحية والاستعراضية للمرأة كجسد سلبي غير فاعل، وكذات للفرجة لا ترقى إلى مستوى الوضع الإنساني»[١٣].

الرؤية التي يتبناها اليساريون: تحاول هذه الرؤية أن تضع قضية المرأة ضمن كفاحها ونضالها السياسي والاجتماعي والاقتصادي العام. إلا أن تحرر المرأة وحصولها على حقوقها لا ينفصل عن التحرر المجتمعي العام. فما تهميش المرأة إلا نتيجة للتهميش العام الذي يعاني منه المجتمع، بكل فئاته وشرائحه المتعددة. وهذه الرؤية تمثل موقف النساء الاتحاديات كما عبَّرن عن ذلك في الندوة الوطنية للنساء الاتحاديات التي نظمها حزب الاتحاد الاشتراكي عام ١٩٩٢.

أ. قضايا وهموم النساء المغربيات من خلال خطابهن: إن المتتبع لطبيعة الخطاب، الذي تتداوله مختلف التيارات النسائية في مختلف المنتديات الوطنية والدولية، يمكن أن يستخلص بأنه خطاب متعدد المناحي والأهداف. ومن الصعب، في مقام كهذا، التعرض لمختلف حيثياته. مثلما أن جرد كل اهتماماته يقتضي القيام بعمل أكاديمي واسع للاطلاع على مختلف أشكاله وجذوره ومحركاته الدينامية، مما يتعذر القيام به

(١٣) كتابة الدولة المكلفة بالأسرة والتضامن والعمل الاجتماعي. أشغال اليوم الدراسي حول: «أية شراكة مع الجمعيات للنهوض بأوضاع المرأة في المغرب»، الرباط، في ٢١ ماي ٢٠٠٣.

من لدن شخص واحد ما لم تنكبّ عليه مراكز البحوث المتخصصة. وحسبنا هنا الإشارة إلى أهم القضايا التي تضعها العديد من الجمعيات النشيطة في المجتمع المدني نصب أعينها، كما تثار في العديد من الكتابات واللقاءات الفكرية المختلفة، مع التركيز على نقاط الالتقاء والتقاطع بينها:

ـ مناهضة العنف الموجه ضد النساء وحمايتهن من مختلف أشكاله.

ـ نشر ثقافة المساواة كقيمة وممارسة عبر مختلف وسائل التنشئة الاجتماعية.

ـ إحداث تغيير في مختلف القوانين والتشريعات التي تكرس التمييز ضد المرأة (قانون الأحوال الشخصية، القانون الجنائي، قانون الشغل، قانون الانتخابات، قانون الجنسية، قوانين الوظيفة العمومية..الخ).

ـ تمكين المرأة من المشاركة في مراكز القرار السياسي والتشريعي.

ـ محو الأمية في صفوف النساء بشكل عام والنساء القرويات بوجه خاص.

ـ إنشاء تعاونيات مهنية لدعم النساء وتمكينهن.

ـ تأسيس مراكز المساعدة النفسية والقانونية للنساء المتضررات.

ـ تمدرس الفتاة القروية.

ـ تعزيز الصورة الإيجابية للمرأة في وسائل الإعلام وكل الوسائط التربوية.

ـ دعم القضية الفلسطينية العادلة ومساندة الشعب العراقي في الهجمة التي تعرّض لها في أراضيه.

ـ إنشاء شبكة دولية إعلامية للنساء المغربيات داخل المغرب وخارجه تعد خطة عمل في كل دولة.

ـ نشر إصدارات واضحة حول حقوق النساء والتشريعات المطبقة وقيام الجمعيات الأهلية ووسائل الإعلام بشرحها وتبسيطها للرأي العام.

ب. اهتمامات الخطاب النسائي وأبعاده: يمكن، بشكل عام، أن نبدي مجموعة عامة من الملاحظات حول اهتمامات الخطاب النسائي وأبعاده في التالي:

١. إن تحليل معظم متن هذا الخطاب، على امتداد الربع الأخير من القرن الماضي، ومنذ أن بدأ التحسيس بقضايا النساء، يكشف أن مختلف أشكال هذا الخطاب تتمحور حول إقصاء المرأة وتهميشها والشكوى من الحيف أو العنف الذي يطالها بمختلف أشكاله، إلى درجة اتخذ فيه هذا الخطاب شكلاً تنميطياً، كما يفتقد الدينامية والصيرورة والتغيير لتجاوز نبرته التقليدية.

٢. يفتقر هذا الخطاب في شكله وموضوعه إلى منظومة أو نسق ملتحم؛ بسبب صدوره من جهات متعددة، من جهة، وبسبب انطلاقه من خلفيات ثقافية مختلفة، من جهة ثانية.

٣. ظل الخطاب النسائي معزولاً عن الخطاب السياسي العام، ولم يندمج معه ليصبح خطاباً موحداً، يطرح أهم المشاكل والتحديات التي ترمي إلى تحسين وضعية كافة أفراد المجتمع على كافة مستوياتهم الاقتصادية والثقافية والسياسية.

كما أن الأحزاب السياسية تفتقر إلى مواقف محددة فيما يخص قضية النساء، ففي الحزب الواحد نجد اختلاف المواقف. ومن شأن هذا أن يعرض هذه القضية للمواقف الظرفية وللاستهلاك الخطابي والتوظيف السياسوي الضيق الرؤية والآفاق.

٤. إن هذا الخطاب كثيراً ما يقفز على المكتسبات التي تحققت للمرأة المغربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين. فهو خطاب يهمل أو ينسى الواقع التاريخي، الذي مرت به وضعية المرأة. «فلقد سجلت أوضاع المرأة المغربية، خلال العقود الأربعة الأخيرة، تطوراً ملحوظاً مس العديد من المجالات، ومكن النساء من فرض أنفسهن.. تقف كل التقارير والدراسات الوطنية منها والدولية على هذا التطور الذي عرفته ميادين التعليم ومحو الأمية، والاهتمام بالصحة الإنجابية. وبالموازاة مع ذلك عرفت مشاركة المرأة، في المجال العام، تقدماً كبيراً بالمقارنة مع ما كان عليه الوضع في السابق»(١٤).

٥. يلاحظ أن خطاب النساء المغربيات، في مختلف المحافل الوطنية والدولية، لم ينغلق على واقعهن المجتمعي فحسب وإنما هو خطاب تجاوز ذلك ليحمل معه أيضاً العديد من الهموم القومية والعربية، فقد دافعن عن القضية الفلسطينية، ونددن بالتدخل الجائر في مصير الشعب العراقي.. الخ.

٦. لقد فهمت المرأة المغربية أن مجال العمل الجمعوي يشكل بالنسبة إليها فضاء هاماً باعتباره وسيلة أساسية تستطيع بواسطته التأثير على التغيير الاجتماعي في مختلف أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.. فهو فضاء العمل الحر ومجال هام للتعبير. وهذا ما يفسر بزوغ العديد من الجمعيات والمشاريع ذات الطابع الاجتماعي والتعاوني.

٧. إن مرسلات الخطاب النسائي في المغرب معظمهن نساء جامعيات ونقابيات وعضوات في مؤسسات المجتمع المدني، الشيء الذي جعل خطابهن يعلو على مستوى

(١٤) من خطاب الوزيرة المكلفة بأوضاع المرأة ورعاية الأسرة والطفولة وإدماج المعاقيين. في الملتقى الوطني «جميعاً من أجل محاربة العنف ضد النساء»، الرباط يومي ٦ ـ ٧ مارس ٢٠٠٢.

مدارك معظم النساء في المجتمع، بسبب الأمية المتفشية في صفوفهن.

٨. إن الحركات النسائية الجمعوية، في السنوات الأخيرة، لم تعد تطالب فقط وإنما تجاوزت مستوى المطالب، وبدأت تعمل وتقدم وجهات نظرها لكي تعطي قوة للمبادئ لتطويرها. كما أحدثت العديد من الجمعيات النسائية والتعاونيات ومراكز الاستماع والتوجيه القانوني والنفسي بقصد كسر الصمت، ورفع مكانة المرأة في المجتمع، وصيانة كرامتها، انسجاماً مع هويتنا وثقافتنا الإسلامية، ومع ما جاءت به المواثيق الدولية لحقوق الإنسان عامة.

٩. ينطلق معظم الخطاب النسائي من مرجعية حداثية لينعكف، بعد ذلك، على القيام بالتوفيق بين دعواه والخطاب الأصولي. وكثيراً ما يهمل الانطلاق من الحراك السياسي والثقافي والتطور الاجتماعي والاقتصادي الذي عرفه المجتمع، ومن ثمة اعتبره التيار الديني خطاباً غربياً[١٥].

١٠. معظم مضامين الخطاب النسائي يكشف عن إلحاحه وتموقعه في إطار المطالبة بالحقوق، ولا نجده، في مقابل ذلك، يدعو إلى تحمل المسؤولية والقيام بالواجبات.

١١. يمكن أن نلاحظ أنه، منذ العقد الأخير من القرن الماضي، تداخل الخطاب الجمعوي النسائي مع الخطاب الرسمي للحكومة ومع الخطاب الدولي، وحصل نوع من التشابك بينها في المضامين والمرجعيات والرهانات التنموية[١٦].

خاتمة:

والخلاصة أنه يمكن القول، بالرغم من المكانة الهامة التي تشغلها المرأة المغربية حالياً في المجتمع، في مختلف الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ ورغم كل المكتسبات التشريعية التي أصبحت تعزز مكانتها وتساندها، إن هناك العديد من الصعوبات والعراقيل التي لا زالت تحول دون تبوّئها المكانة اللائقة بها، في ظل التغيرات المحلية والعالمية، التي تفرض إندماجها الكامل في المجتمع من أجل التطوير والتنمية والتحديث.

(١٥) Safaa Monquid (2003) Femmes marocaines actrices du développement, La lettre de la coopération française au Maroc, pp 8-10.

(١٦) أنظر بشأن علاقة المسالة النسائية بالتنمية:

– مصطفى محسن: قضية المرأة وتحديات التعليم والتنمية البشرية، «سلسلة المعرفة للجميع» رقم ١٥، منشورات رمسيس، الرباط، ٢٠٠٠.

إن هناك العديد من الاتجاهات والتمثلات السلبية عن المرأة، ما تزال تسود المجتمع، تتناقل عبر الخطاب اليومي السائد، ولها تأثير كبير في التعامل معها وتمثل دورها الحقيقي في المجتمع. ومنشأ هذه الصور السلبية والاتجاهات السلبية التي نجدها عند النساء أنفسهن، بشكل كبير عامل الأمية التي ترزح تحت ثقلها نسبة كبيرة من أفراد المجتمع، أي ما يناهز ٦٧,٥٪. إن النية السياسية الصادقة والجهود الهامة المبذولة من قبل المجتمع المدني رغم أهميتها لا يمكن أن تحقق أهدافها ما لم تضع مشروعاً مجتمعياً متكاملاً، يسعى إلى معالجة الظاهرة علاجاً شمولياً. ولعل هذا الأمر هو ما حدا بالسياسة الحكومية الحالية، وبمشاريع الجمعيات والمنظمات غير الحكومية إلى الاتجاه نحو موطن الداء لمحاولة علاجه من جذوره الحقيقية. فاتجهت كافة الجهود الحالية نحو إصلاح التعليم وتعميمه في مختلف القرى والأرياف وبخاصة في صفوف النساء اللواتي لحقهن حيف كبير، ولم يلجن المدارس. على اعتبار أن التعليم يعد مفتاح الوعي والتنمية المجتمعية. وبفضله يمكن القضاء على الأمية. كما اتجهت جهود الدولة والمجتمع المدني إلى توظيف كافة وسائل الإعلام لخدمة قضايا الأسرة بشكل عام، وقضايا المرأة والطفل بشكل خاص، بالنظر إلى الحيف الذي لحقهما أكثر من غيرهما.

ولأجل تنفيذ مختلف الاستراتيجيات أنشأت الحكومة المغربية مجلساً أعلى لشؤون المرأة يتكون من القطاعات الحكومية المعنية بالمرأة ومن الجمعيات والمنظمات النسائية ومن القطاعات النسائية التابعة للأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات العاملة في الحقل الاجتماعي ومن مؤسسات البحث العلمي(١٧).

ولعل السؤال الذي يفرض نفسه، ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين ـ الذي تأكد فيه للجميع أن تحقيق المساواة بين الجنسين في أي مجتمع يعتبر أحد المبادئ الأساسية لإرساء دعائم الديمقراطية ودولة الحق والقانون، والتي لا يمكن تحقيقها ما لم يتم الاعتراف التام بدور النساء في المجتمع، وبحقوقهن على قدم المساواة مع الرجال، والعمل على نبذ كل السلوكات التي من شأنها المساس بحق جميع المواطنين ـ هو أنه، في ظل هذه الرؤى الجديدة، التي تشبَّع بها المجتمع، هل ستظل الأصوات النسائية، كما يكشف عن ذلك العديد من كتاباتهن التي بلورت خطاباً يركز بالأساس على أشكال التهميش وإقصاء المرأة والمطالبة بالحقوق؟ ألا يقتضي الأمر التحدي والانتقال إلى مراحل أخرى جديدة من الرهان والتحدي، كمستوى تصور وتحديد هوية كل جنس وتمايزه عن الآخر، وبالتالي البحث عمّا يمكن أن يغني به كل

(١٧) المملكة المغربية، وزارة التشغيل والشؤون الاجتماعية: مشروع الاستراتيجية الوطنية للنهوض بالمرأة، ٨ مارس ١٩٩٧.

واحد منهما ويبدع، والبحث عن أساليب ووضع بنيات جديدة لتأسيس علاقات مثمرة وبناءة[١٨] والبحث أيضاً عن أنماط التفكير المميزة لكل منهما، وما يمكن أن تسهم به على اعتبار جدل التكامل والاختلاف الذي يغني ولا يتناقض؟ وذلك بحثاً عن رؤى وآفاق ومشاريع متناغمة المقومات والأهداف.. قمينة باستنهاض مجتمعاتنا، ووضعها على المسارات السليمة للتنمية والديمقراطية والحداثة..

(١٨) Identité et différence des femmes, colloque, Rabat, 3-6 décembre 2003.

المجتمع والنوع في فلسطين:

نقد لوثائق الوكالات الدولية حول سياساتها العامة[1]

ليزا تراكي[*]

شهدت الفترة التي أعقبت إعلان المبادئ بين منظمة التحرير وإسرائيل في عام ١٩٩٣، اهتماماً متزايداً بفلسطين من جانب وكالات الدعم والتمويل الدولية التي أعدت مجموعة وثائق بهدف تحديد أولويات التمويل بالنسبة لبرامج المساعدات الدولية.

غير أن أحد الجوانب الإشكالية لهذه الوثائق يكمن في درجة موثوقية المعطيات التي توردها وتستخدمها. فالإحصاءات والأرقام الخاصة بالسكان تعاني من نقصٍ مريع، فيما المعطيات حول القطاعات الاقتصادية المختلفة وحول توزّع المشاركة في القوى العاملة تتّسم بالتناقض وعدم الثبات، وبالنقص والعمومية أيضاً.[2] ويمثل التحليل جانباً إشكالياً آخر في هذه الوثائق، حيث إنه مبنيٌّ على افتراضات غير مدعّمة، أو مسبقة، عن المجتمع والثقافة

(١) كان للملاحظات النقدية التي أبدتها زميلاتي في برنامج دراسات المرأة (جامة بيرزيت)، وبالأخص كلّ من بيني جونسون وريما حمامي، دورٌ مهم في تحسين المحاججة المقدمة في هذه الورقة.

(*) حرصاً منا على إيصال وجهة نظر الباحثات الفلسطينيات في برنامج دراسات المرأة الفلسطينية في جامعة بير زيت إلى القارئات والقراء العرب قمنا باختصار هذا البحث المعد من قبل ليزا تراكي في العام ١٩٩٦ وبإذن منها. لا سيما وأننا وجدنا فيه إغناء لموضوع الكتاب، كما أن الإشكاليات المطروحة في هذا البحث ما زالت راهنة. ولذا اقتضى التنويه.

(٢) يناقش سليم تماري الوضع العام للأبحاث عن وفي فلسطين، بما في ذلك غياب المعطيات الدقيقة عن السكان وعن موضوعات أخرى، في مقالته:
"Problems of Social Science Research in Palestine: An Overview" (مشكلات البحث في العلوم الاجتماعية في فلسطين: نظرة عامة) المنشورة في دورية **Current Sociology** المجلد ٤٢، العدد الثاني (صيف ١٩٩٤)، الصفحات ٦٩-٨٦.

الفلسطينيَيْن، وبخاصة ما يتّصل منها بالعلاقات والأدوار والهويات المرتبطة بالنوع. ولدى محاولة تفسير هذه النواقص والعيوب، لا بد من الاعتراف بمحدودية عدد الباحثين والباحثات الفلسطينيات. وكذلك مراكز الأبحاث الفلسطينية، التي يُفترض أن تشكل المصادر الرئيسية والمرجعية لمثل هذه المعطيات والتحليلات. فقد عملت مجموعة من العوامل السياسية والمؤسسية، وكذلك المفهوماتية والفكرية، باتجاه الحد من إمكانية نشوء تقليدٍ راسخ وأساس صلب للبحث في حقل العلوم الاجتماعية في فلسطين[٣]، الأمر الذي يُبقي المجال مفتوحاً أمام التحليلات شبه العلمية، المستندة إلى معطيات غير موثوقة وإلى القبول غير النقدي بالـ«حقائق» المستقاة من مصادرٍ ملتبسةٍ ومشكوك بها.

تدرس هذه الورقة وثائق مختارة تعرض لسياسات وكالات دولية، وذلك من حيث تفحّص الكيفية التي تنظر بها هذه الوثائق إلى المجتمع، وإلى العلاقة فيما بين المجتمع والنوع في فلسطين. وتشكل الدراسة جزءاً من مشروع بحثي أوسع يرعاه برنامج دراسات المرأة في جامعة بيرزيت، يهدف –انطلاقاً من منظور النوع– إلى مراجعة وتقييم الكتابات المتعلّقة بفلسطين في أربعة مجالات، تشمل المجتمع والثقافة. وتهدف الدراسات النقدية للوثائق التي ترسم السياسات العامة بشكلٍ خاص، إلى تحديد الفجوات في الأبحاث القائمة، واستخراج ما في الوثائق من افتراضات وأطر تحليلية، سواء كانت هذه مبيّنة أو ضمنية.

إن الوثائق التي تناقشها الورقة هي[٤]:

لينا حمادة–بانيرجي وآخرون	تحديات وخيارات المرأة الفلسطينة في الضفة الغربية وقطاع غزة[*] (برنامج النوع في التنمية/ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك، ١٩٩٤)

(٣) هذه القضايا يناقشها تماري أيضاً. المصدر السابق.

(٤) عناوين الوثائق بالإنجليزية (لغة إصدارها) هي على النحو التالي:
1. Lina Hamadeh Banerjee, et al., **At the Crossroads: Challenges and Choices for Palestinian Women in the West Bank and the Gaza Strip**; 2. ILO, **Capacity Building for Social Development: Programme of Action for Transition in the Occupied Palestinian Territories**; 3. The World Bank, **Developing the Occupied Territories: an Investment in Peace.** Vol 1 (Overview), Vol. 6 (Human Resources and Social Policy); 4. UNRWA Headquarters, **Human Resource Development and Social and Economic Infrastructure**; 5. Italian Association for Women in Development (AIDoS), **Gender Strategy Paper for the Occupied Palestinian Territories.**

(*) ستجري الإشارة من الآن فصاعداً إلى النصين الإنجليزي والعربي عند الاستشهاد بهذه الوثيقة.

منظمة العمل الدولية	بناء القدرات من أجل التنمية الاجتماعية: برنامج عمل للفترة الانتقالية في المناطق الفلسطينية المحتلة (منظمة العمل الدولية، جنيف، ١٩٩٤)
البنك الدولي	تنمية المناطق المحتلة: استثمارٌ في السلام، المجلد الأول (نظرة عامة) والمجلد السادس (الموارد البشرية والسياسات الاجتماعية) (البنك الدولي، واشنطن، ١٩٩٣)
المقر الرئيس لوكالة الغوث الدولية	تنمية الموارد البشرية والبنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية (وكالة الغوث الدولية، فينّا، ١٩٩٢)
الجمعية الإيطالية للنساء في التنمية (AIDoS)	ورقة استراتيجية للنوع في المناطق الفلسطينية المحتلة (مسودة غير منقحة) (معدة لصالح دائرة النساء في التنمية DG1، مفوضية الإتحاد الأوروبي، ١٩٩٤)

ومن المهم أن نشير منذ البداية إلى أننا نتعامل مع جسمٍ من الأدبيات المُنْتَجَة لغرضٍ محدد، هو تزويد الوكالات الدولية بجملةٍ من التوصيات، أو التعليلات والأسس المنطقية، أو كلاهما معاً، التي تخص سياساتها العامة تجاه فلسطين. وعليه فإن الأعمال التي سنقوم بمراجعتها لم يُرَدْ لها أن تكون علمية أو تحليلية بالمعنى الأكاديمي، مثلما أنها لا تحدد لنفسها هدفاً هو دراسة وتحليل المجتمع الفلسطيني ككل. ومع ذلك، فإنه من الهام رؤية تلك النواحي من المجتمع الفلسطيني التي تعتبرها الوثائق الأكثر أهمية، نسبة للأغراض التي أُعِدَّت من أجلها، والأوثق ارتباطاً بها أيضاً. ومن المهم أيضاً تبيّن كيفية الاستفادة من الأطر التحليلية المعتمدة من المصادر الأكاديمية والأدب المختص بالسياسات العامة، إضافةً إلى رؤية الكيفية التي يجري فيها التذهّن المفهومي للعلاقات والأدوار والهويات المرتبطة بالنوع، وكيف يجري تحليلها. إن هذه المهمة هي ذات أهمية خاصة، نظراً لأن مثل هذه التصورات والتحليلات هي التي تحدد شكل التوصيات بشأن السياسات العامة، وتقررها في الكثير من الأحيان.

تتمفصل مناقشتنا للوثائق المذكورة حول المحاور الرئيسية التالية: (أ) كيفية تذهّن الإطار السياسي والاقتصادي والاجتماعي العام في فلسطين (بـ) تشخيص وتحديد القوى الفاعلة في التحوّل الاجتماعي وديناميات هذه العملية (جـ) الإطار التحليلي المعتمد لفهم العلاقات والأدوار والهويات المرتبطة بالنوع (د) المنهجية

المستخدمة، بما في ذلك أنواع المعلومات والمعطيات واستخداماتها المختلفة.

تجدر الإشارة إلى أن الوثائق قيد النقاش لا تتماثل في نواحٍ عدة. فقد تم إعداد ثلاثٍ منها من قبل طواقم المؤسسات الدولية بالتعاون مع مستشارين (وثائق منظمة العمل الدولية، والبنك الدولي، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي)، بينما صيغت وثيقة وكالة الغوث من قبل عاملين فيها، وهي لا تحوي توصيات بل تقدّم وصفاً للنشاطات الجارية والمستقبلية. أما الوثيقة الخامسة فقد أعدها استشاريون (الجمعية الإيطالية للنساء في التنمية) من خارج الوكالة التي تعاقدت معهم (الاتحاد الأوروبي). وإذا كانت وثيقتان اثنتان تختصان بالمرأة الفلسطينية، فإن الوثائق الأخرى تغطّي مجالاً أوسع وأكثر عمومية.

الإطار الاجتماعي–الاقتصادي

ليس مفاجئاً أن تكون الوثائق «الاقتصادية»، المعدّة من قبل البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية، هي التي تحوي الوصف والتحليل الأكثر تركيزاً للإطار الكلي من بين الوثائق المعروض لها. إن هذه الوثائق، الهادفة إلى تقدير الاحتياجات التنموية للضفة والقطاع وممكنات «التنمية المستدامة» و«بناء القدرات» في فلسطين، تحدد علاقة تبعية المناطق الفلسطينية المحتلة لإسرائيل باعتبارها المعلم الأبرز في الإطار الاقتصادي الاجتماعي. فوثيقة منظمة العمل الدولية تحدد الخصائص البنيوية الرئيسية للاقتصاد الفلسطيني التابع والخاضع للسيطرة الإسرائيلية الكلّية على أنها: قاعدة تصنيعية صغيرة، قطاع زراعي تقليدي يقوم على الوحدات الإنتاجية الصغيرة، و«اقتصاد يوفر احتياطي العمل» (لإسرائيل بالدرجة الأولى ولبلدان الخليج أيضاً)، الاختلالات الكبيرة في الموازين التجارية، الاستثمار الإنتاجي المتدني، وعدم كفاية البنية التحتية (الصفحات ٤–٧). وترى الوثيقة في «الوضع الاجتماعي» انعكاساً للخيارات المحدودة المتاحة للمناطق المحتلة، فهي تحدد «الفقر» كمشكلة بالغة الصعوبة، تنتج بشكلٍ مباشر عن نقص فرص التشغيل، مقدّرةً نسبة الفقراء على أنها ١٧٪ في الضفة الغربية و٣٢٪ في قطاع غزة. وتُعتبر النساء، اللواتي يضطررن في الكثير من الأحيان إلى لعب دور المعيل لعائلاتهن، الفئة الأكثر تضرراً من هذه الناحية (الصفحات i-ii). أما وثيقة البنك الدولي، فتحدد مظاهر الاختلالات البنيوية في الاقتصاد الفلسطيني التابع في الاعتماد الكبير جداً على المصادر الخارجية لتشغيل القوى العاملة، وفي درجة التصنيع المتدنية للغاية، والبنية التجارية التي تهيمن فيها الروابط التجارية مع إسرائيل وتتكشف عن عجزٍ ضخم في الميزان التجاري، وفي النواقص الكبيرة في مدى توافر البنية التحتية والخدمات العامة (صفحة ٥).

وخلافاً للوثيقتين السابقتين، نجد في وثيقتي وكالة الغوث نقصاً غريباً لأية محاولةٍ لرسم الإطار العام في الضفة والقطاع، بل وأنهما تعتبران اللاجئين الفلسطينيين فئةً واحدة (وربما يكمن تفسير ذلك في طبيعة العمل الذي تقوم به الوكالة)، بما ينتج عن ذلك من غيابٍ لأي تناول ذي معنى لخصوصيات البلدان المختلفة التي يقطنها اللاجئون.

ومن منظورٍ سياسي، تجدر الملاحظة أن وكالة الغوث تسير بعكس التيار الدولي السائد عندما تواصل التعامل مع اللاجئين الفلسطينيين كفئةٍ واحدة بصرف النظر عن الأماكن التي يقيمون فيها حالياً. وكذلك فإن الفلسطينيين ما يفتأون يؤكدون على أن اللاجئين يشكلون وحدةً متجانسة، لا بكونهم مقتلعين من أرضهم فقط، بل وبتشاركهم في مطلبهم الواحد أيضاً. وفي هذا الاتجاه، قاوموا المخططات التي استهدفت حل «مشكلة اللاجئين» عن طريق توطين لاجئي الشتات.

فهم العلاقات المرتبطة بالنوع

تخصّص الوثيقتان اللتان تعالجان وضع المرأة الفلسطينية (وثيقتا برنامج الأمم المتحدة الإنمائي وآيدوس) مساحات واسعة لعرض الخصائص الرئيسية للوضع الاقتصادي الاجتماعي العام في فلسطين. ومع ذلك، ونظراً لأن الوثيقتين ليستا عامتين وإنما تركّزان على النساء، نجد أن المعالم المجتمعية التي تُعتبر ذات أهمية في الوثيقتين، والتي يجري إبرازها تالياً، لا تطابق تلك المحددة في وثيقتي البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية. فبينما تقر الوثيقتان المختصتان بالمرأة، بأهمية علاقة التبعية بين المناطق المحتلة واسرائيل في تشخيص الوضع العام، وتأخذان بالإعتبار التشوهات والتفككات الناجمة عن السيطرة العسكرية والاقتصادية الإسرائيلية، فإنهما تعطيان وزناً أكبر لبعض الخصائص والملامح المحددة في التنظيم الاجتماعي وفي الثقافة، التي تعتبرها الوثيقتان ذات أهمية خاصة لفهم وضع النساء في المجتمع.

إن الرأي القائل بوجوب اعتبار هذه الملامح والخصائص ذات أهمية استثنائية عند دراسة وضع المرأة وآفاق تحسينه، هي خاصية تشترك فيها الكثير من الأدبيات الأكاديمية ووثائق السياسات العامة، لا عن فلسطين وحدها، وإنما عن المجتمعات الشرق أوسطية ككل. ويبدو أن الافتراض الكامن خلف هذا الرأي هو أنه لا يمكن السير بشكل صحيح في وصف وتحليل مكانة وأدوار وآفاق النساء دون الرجوع إلى الجوانب الثابتة في المجتمع والثقافة، الضرورية لفهم المرأة. وهذه الجوانب هي: الثقافة الإسلامية والتقاليد المحلية، تنظيم علاقات القرابة، والقيم السائدة.

إن ما ينتج عن هذا التركيز الانتقائي هو إخضاع الكثير من القضايا التي ترتبط

بمكانة وأدوار المرأة في المجتمع –إن لم يكن معظمها– للتحليل المعياري. وبدلاً من البحث في المستوى المادي عن التفسيرات لظواهرٍ مثل تدني مشاركة المرأة في قوة العمل، أو الزواج المبكر، أو محدودية فرص تملّك المرأة، فإن هذه الأعمال تصر على إيجاد التفسيرات في المستوى الثقافي، أي مستوى الخطاب والأيديويوجيات التقليدية والدينية، حتى لو كانت الدلائل على الأرض تشير إلى اتجاهٍ مختلف.

لقد شخّصت عالمة الإنسان التركية دنيز قانديوتي هذه الظاهرة الأعم على انها مشكلة «الاستثنائية الاستشراقية»(*)، وهي مشكلة قائمة منذ زمن طويل، بما ينتج عنها من «حشر [النساء المسلمات]... في عالمٍ [يتميز] بعدم قابليتة المطلقة للقياس والمقارنة»(٥). إن النظرة التي تقول بأن العلاقات والأدوار والهويات المرتبطة بالنوع تخضع في أوساط «المسلمين والشرق أوسطيين» لمنطق ثقافي لا مثيل له في المجتمعات الأخرى (وبخاصة الغربية منها)، قد حالت دون دراسة العوامل والقوى الملموسة التي تشكل وضع المرأة ودورها، بما في ذلك العوامل المرتبطة بالتقاليد والقيم. وإذا كنا سنتناول هذه النقطة لاحقاً، فإنه من الهام ملاحظة أن التقاليد هي في كل مجتمعٍ نتاجات وبناءات مجتمعية، أي أنها تتشكل، ويعاد تشكيلها، وتُكون موضع صراع، ويعاد بناؤها، على أيدي أفرادٍ ومجموعاتٍ على امتداد الزمن. إن التحليلات التي تُرْجِعُ كل الأمور إلى «تقاليد» ثابتة وأزلية، «تحكم» بطريقة ما العلاقات والسلوكيات الاجتماعية، ينبغي التخلص منها لصالح مقاربةٍ تفحص أيضاً العوامل الفعلية والملموسة التي تفسّر هذه العلاقات والأنماط السلوكية.

الفروقات والتفاوتات الاجتماعية

فيما تأخذ الوثائق قيد المراجعة التفاوتات في الظروف المعيشية بين المجموعات السكانية المختلفة كمعطىً، فإنها ليست سوية في معالجتها لقضايا التراتب الاجتماعي، وللتفاوتات فيما بين المناطق المختلفة وبين المدينة والريف، وبين اللاجئين وغير اللاجئين، في المجتمع الفلسطيني. وفيما يتعلق بالتفاوت الرئيسي الأكثر بروزاً من الناحية الجغرافية، أي التفاوت بين الضفة الغربية وقطاع غزة، من اللافت للانتباه أن أياً من الوثائق لا تهتم بدراسة الأسس الاجتماعية للاختلافات من حيث الكثافة السكانية ودرجة الاعتماد على التشغيل في إسرائيل ونسبة اللاجئين بين مجموع السكان. إننا نشير هنا إلى خاصيتين متداخلتين للمجتمع في هاتين المنطقتين، واللتين لهما

(*) «الاستثنائية الاستشراقية»: orientalist exclusivity

(٥) دنيز قانديوتي، «العلم النسوي المعاصر والدراسات الشرق أوسطية» (بالإنجليزية)، في: **النوع والمجتمع: أوراق عمل**، بيرزيت: برنامج دراسات المرأة، جامعة بيرزيت، ١٩٩٥، صفحة ١١

انعكاسات على السياسات العامة الواجب اتباعها. هاتان الخاصيتان هما: حيازات الأرض (ملكيات صغيرة ومتوسطة الحجم في الضفة الغربية، ومزارع كبيرة ومتوسطة في قطاع غزة)، والتراتب الاجتماعي (التجانس الاجتماعي النسبي في الضفة مقابل التفاوتات الطبقية والاجتماعية الحادة في القطاع).[٦] إن أياً من الوثائق قيد النقاش هنا لا تواجِه موضوعة الدينامية الطبقية ومظاهر اللامساواة في المجتمع الفلسطيني (رغم أن وثيقة واحدة، هي الصادرة عن منظمة العمل الدولية، تستخدم مفاهيم العدالة الاجتماعية والإنصاف[*] كمبادئ موجِّهة للسياسة الاجتماعية)، وبالتالي فهي لا تربط العمل التنموي المباشر بإحداث تحولاتٍ في العلاقات الطبقية.

قوى وديناميات التحول الاجتماعي
المد والجزر في حركة قوة العمل

لا يكمن الاهتمام الأول للوثائق المدروسة في إجراء تحليلاتٍ تاريخية لعملية التحول الاجتماعي في فلسطين. ومع ذلك، تُظْهِرُ المراجعة السريعة أن معظم الوثائق تعتبر (إن كان بجلاء أم بأشكالٍ أخرى) العلاقة الكولونيالية الفريدة بين إسرائيل وبين الجزء المتبقي من فلسطين الذي احتُلَّ عام ١٩٦٧، القوة المحركة الأساس للتحول الاجتماعي، بمعنى أنها أطلقت سلسلة من العمليات والاتجاهات التي لمّا تزل تفعل فعلها في التأثير على المجتمع والعلاقات الاجتماعية. ومن بين هذه العمليات، تحظى حركة قوة العمل إلى إسرائيل وبلدان الخليج باهتمام واسع، سواء كان ذلك في فترة أوج هذه الحركة في السبعينات وبداية سنوات الثمانين، أو في فترة الاتجاه المعاكس بدءاً بأواسط الثمانينات ومروراً بمفصل حرب الخليج. غير أن العواقب الاجتماعية للاتجاهات المختلفة في حركة العمل المأجور الفلسطينية – عدا عن النتائج الاقتصادية بالمعنى الصارم– لا يجري رسمها بشكلٍ كامل في هذه الوثائق. فوثيقة منظمة العمل، وإن كانت ترى بوضوح أهمية العمل المأجور وتصف اقتصاديات المناطق المحتلة بأنها «اقتصاد احتياطي العمل»، فضلاً عن ملاحظتها لكون الأجور تشكل مصدر الدخل الوحيد للكثير من الأسر (صفحة ٢١)، فإنها لا تلتفت إلى آثار العمل المأجور وتحويلات العمال من الخارج على مستوى الوحدة المنزلية: أي تأثيراتها من حيث

(٦) سليم تماري، «تحول المجتمع الفلسطيني: التشرذم والاحتلال»، في كتاب: ماريان هايبيرغ وغاير اوفنسن (محررون) **المجتمع الفلسطيني في غزة والضفة الغربية والقدس العربية: بحث في الأوضاع الحياتية**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٤، الصفحتان ١٩–٢٠.

(*) الإنصاف هي هنا الترجمة العربية لكلمة equity، والتي لا يجب خلطها مع كلمة equality، والتي تعني المساواة.

أنماط الاستهلاك وأنماط توزيع الدخل، وتقسيم العمل، والتحصيل التعليمي، من بين عواملٍ أخرى.

أما وثيقة وكالة الغوث فتختار أن تسلط الضوء على النتائج أو التعبيرات السلوكية لفقدان الرجال العمل. وتحوي الوثيقة على تأكيد بأن الأثر الإنساني للبطالة الواسعة نتيجة فقدان العمل في إسرائيل والخليج يتجاوز كثيراً المصاعب الاقتصادية الواضحة. ففي ظل وضع تضاف فيه المعيقات الموضوعة على حق أو فرصة العمل، إلى صعوبات إيجاد عمل في ظروف اقتصادية غير واعدة يتحول العمل إلى امتياز وعلامة فارقة. ويمكن للمعيل التقليدي للعائلة (أو المعيل الأنثى في حالات أقل)، إذا ما تَعطَّل عن العمل فترة طويلة، أن يشعر بأن دوره–وهويته تالياً– كربّ للأسرة بات يهتز ويتهدد. وفي وقت بدأت تثار فيه أسئلة كثيرة حول أنماط السلطة التقليدية، تسهل ملاحظة أن العجز عن إيجاد عمل، يتسبب في الانكسار المعنوي وفقدان احترام النفس.

إن النظر إلى النتائج النفسية للبطالة هو أمر مهم حقاً، وما من شك في أن التقدير الذاتي للرجل ينخفض فعلاً بسبب فقدانه للعمل. ومع ذلك، فإن هذا التبني غير النقدي لنموذج الرجولة السائد محلياً (أو ما يُفترض أنه كذلك) يتجنب، ويلامس بالكاد، القضايا الأكثر أهمية وارتباطاً بالبطالة وحركة قوة العمل. وبالتخصيص، لا ينظر تقرير وكالة الغوث إلى حركة وبطالة قوة العمل الذكورية وأثرهما على استراتيجيات إدارة الوحدات المنزلية، وعلى تقسيم العمل داخلها، وعلى التحصيل التعليمي، وعلى أدوار النساء داخل الأسرة.

وفيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، فقد توجب على النساء (واللواتي يجري دمجهن عادةً في إطار مقولة «الوحدة المنزلية» ويجري إخفاؤهن تحت هذا العنوان) أن يقمن بابتداع استراتيجيات بقاء لعوائلهن، وخاصة في الحالات التي بدأت فيها الوحدة العائلية البطريركية، القائمة على العائلة الممتدة، بما تملكه من نظامٍ متأصّلٍ للدعم الاجتماعي، تُسْتَبْدَلُ بوحدة العائلة النووية. ففي ظل ظروف الضغط والأزمة، أصبح العمل المأجور متدني الأجر، والنشاطات الاقتصادية المصنفة ضمن القطاع غير الرسمي (البسطات، الإنتاج المنزلي) خياراتٍ للنساء المتزوجات وغير المتزوجات (وللأطفال في الكثير من الأحيان أيضاً). ولكن آثار وانعكاسات هذه التحولات في تقسيم العمل على علاقات النوع وعلاقات السلطة داخل العائلة ليست معروفة سلفاً بالضرورة، مثلما لا يمكن استنباطها مسبقاً.(٧)

(٧) في حقيقة الأمر، تقدم الأبحاث الأخيرة التي أجريت في الضفة والقطاع حول مشاركة النساء في النشاطات الاقتصادية غير الرسمية (بما في ذلك بائعات البسطات، الإنتاج الغذائي وإنتاج الملبوسات) =

الوثيقة الأخرى التي تنظر إلى أثر حركة قوة العمل المأجورة الذكورية على وضع النساء، هي الوثيقة الصادرة عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (تحديات وخيارات). بيد أن النقاش الوارد فيها بهذا الخصوص لا يتسم بالانسجام، مثلما أنه يركز بصورةٍ مبالغ فيها على نواحٍ لا يمكن اعتبارها ذات ارتباط حقيقي بالموضوع في إطار دراسةٍ جدية. فيما يخص الانسجام، تورد الوثيقة في الجزء المعنون «النساء في المجتمع الفلسطيني»، أن هجرة الرجال عززت أدوار صنع القرار لدى النساء (كشريكات للرجل) بتحويلهن، فعلياً، إلى ربات الوحدات المنزلية (صفحة ١١، صفحة ٣٤ في الترجمة العربية). وفي جزء آخر (صفحة ٨٧، صفحة ١٠١ في الترجمة العربية)، تذهب الوثيقة إلى القول بأن «هجرة العمال وما تبع ذلك من انخفاض عدد الرجال العاملين في الزراعة، فرض على النساء أن يحللن مكانهم، على شكل قوة عمل رخيصة في الكثير من الأحيان، وفي معظم الحالات كعمل غير مدفوع الأجر داخل المشروع العائلي، وبخاصة في الزراعة والخدمات»، ويستتبع هذا زيادة أعباء المرأة من العمل وزيادة استغلالها. ورغم أن الوثيقة تقر بأننا لا نعرف ما فيه الكفاية عن أثر هجرة وحركة قوة العمل المأجورة على العلاقات المرتبطة بالنوع في فلسطين، وتوصي في ضوء ذلك بإخضاعها للمزيد من الدراسة، فإنه لا يبدو أنها قد استفادت من الأدبيات المتوافرة عن مجتمعات أخرى في العالم الثالث (بما فيها فلسطين) حول ذات الموضوع. فالوثيقة لا تنظر مثلاً إلى كيفية تأثّر العبء الكلي لمسؤوليات المرأة داخل الوحدة المنزلية من جراء استبدال الرجال بالنساء في مهام زراعية محددة. وهي لا تعالج كذلك نتيجةً أخرى لهجرة قوة العمل الذكورية وأثرها على المرأة، ونقصد توقف النساء عن العمل في الزراعة نتيجةً لارتفاع دخل العائلة المتأتي من العمل المأجور. فقد أدى هذا في حالاتٍ معينة إلى تعميق تبعية النساء للرجال داخل الأسرة حيثما أصبح الدخل الوارد من العمل المأجور المصدر الأساسي لثروة العائلة.

لقد أظهرت دراسات انااليس مورس حول النساء الريفيات في فلسطين أن أثر

= دلائل معاكسة لصورة الذكر الذي يشكل المعيل الوحيد للوحدة المنزلية في أوساط الشرائح الأكثر فقراً. أنظر:

١. مركز شؤون المرأة (نابلس) وآخرون، **Self-Employed Women in the Informal Economy of the Occupied Palestinian Territories** (دون ناشر، ١٩٩٤)

٢. اريكا لانج واعتماد مهنا، **دراسة عن المرأة والعمل في مخيم الشاطئ للاجئين في قطاع غزة** (القدس: الملتقى الفكري العربي، ١٩٩٢)

٣. سهى هندية وآخرون، **بائعات الأرصفة: ظاهرة البسطات في الاقتصاد الفلسطيني غير الرسمي** أبحاث متفرقة، رقم ٥، في سلسلة **آفاق فلسطينية**، بيرزيت: جامعة بيرزيت، ١٩٩١.

٤. أعداد مختارة من مجلة **شؤون المرأة** التي يصدرها مركز شؤون المرأة – نابلس.

هجرة قوة العمل المأجور على عمل النساء في الزراعة ليس واحداً في كل الحالات، وأنه يختلف تبعاً للموقع الاجتماعي للوحدة المنزلية، وأكثر من ذلك، تبعاً لأماكن عمل الذكور. ففي الوحدات المنزلية لقوة العمل المأجور المهاجرة إلى بلدان الخليج (ومداخيل هؤلاء أعلى من مداخيل العاملين في إسرائيل)، يكون عمل المرأة في الزراعة محدوداً، نظراً لأن المغتربين يستطيعون تأجير الأرض التي يملكونها، مثلما يملكون المقدرة على استخدام التكنولوجيا الحديثة وعلى توظيف عمل ذكوري مأجور.(٨)

أما بالنسبة لوثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، فإن الأثر الوحيد للعمل المأجور في إسرائيل على العائلة والعلاقات العائلية يُنْظر إليه من الزاوية الأخلاقية–النفسية. «فالعمل في إسرائيل أوجد احتكاكاً بين العمال المأجورين وبين ثقافة ومجتمع غريبين. ووفر لهم أيضاً فرصة التواجد خارج النطاق المباشر لنظام الضبط الاجتماعي الذي يخضعون له. ويُرى في الحرية الاجتماعية التي تتوفر بفعل ذلك لإقامة علاقات جنسية خارج إطار الزواج، وللحصول على المشروبات الكحولية، تهديد لوحدة العائلة». (تحديات وخيارات، صفحة ١٢، صفحة ٣٤ في الترجمة العربية).

الاحتلال الإسرائيلي

يمثل الاحتكاك بالإسرائيليين بصفته أحد المصادر الرئيسية للتغير السلوكي لدى الفلسطينيين، موضوعاً يتكرر في عددٍ من الدراسات عن المجتمع الفلسطيني. فوثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي تعزو الكثير من عمليات التغيير، وبخاصةً على المستوى السلوكي، إلى شكلٍ أو آخر من الاحتكاك بالإسرائيليين أو بالوجود العسكري الإسرائيلي. فعلى سبيل المثال، تسجل الوثيقة ملاحظةً مفادها أن انتشار العنف قد أصبح ظاهرةً عالمية، وتذهب إلى القول بأن العنف الذي يمارسه الجنود الإسرائيليون بحق الرجال الفلسطينيين قد أدى إلى إضعاف مكانة السلطة الذكورية داخل العائلة (وهي السلطة التي يجري تربية الأطفال على احترامها)، مما خلق أجواءً تشجع التمرد لدى الأطفال. وبالإضافة إلى ما سبق، تؤكد الوثيقة أن تضعضع السلطة الذكورية قد نتج عنه ارتفاعٌ في العنف الممارس داخل الأسرة (صفحة ١٥، الصفحتان ٣٧–٣٨ في الترجمة العربية). إن هذا التحليل هو مثالٌ واحدٌ على الادّعاءات غير المدعمة بشأن

(٨) انالیس مورس، «المرأة الريفية في الضفة الغربية: دراسة في تقسيم العمل الجنسي والاقتصاد، والقرابة»، **آفاق فلسطينية** (العدد الخامس، صيف١٩٩٠) الصفحات ١٢٧–١٢٨. يمكن العثور على نقاش أكثر تفصيلاً للمسألة نفسها في أطروحة الدكتوراة التي أعدتها انالیس مورس:
"Women and Property: A Historical-Anthropological Study of Women's Access to Property Through Inheritance, the Dower and Labor in Jabal Nablus, Palestine"
أطروحة دكتوراة، جامعة امستردام، ١٩٩٢. أنظر بخاصةً الصفحات ٢٤–٢٨.

الأنماط السلوكية، وهي تمرد الأطفال والارتفاع في منسوب العنف الأسري في المثال المذكور (الادّعاء الذي يتكرر في وثيقة AIDoS). وهو مثالٌ أيضاً على الافتراض الكامن والضمني بأن المجتمع الفلسطيني لا يخضع، بحكم الاحتلال، لعمليات التغيّر الاجتماعي «الطبيعية».

وبهذا الصدد يمكن تحديد مشكلتين: الأولى هي أن مثل هذه التحليلات تشكل من الناحية الفعلية إعادة إنتاجٍ غير نقدي للانطباعات التي تحملها المصادر الفلسطينية، المعتمدة من جانب معدّي الوثائق، عن الآثار الاجتماعية للانتفاضة، علماً بأن الدلائل الحسية التي يمكن الاستناد إليها لدعم الإحساس السائد لدى التربويين الفلسطينيين (في الفترة التي حضر خلالها فريق البحث إلى فلسطين) عن السلوك غير المنضبط للأطفال، سيان في البيت أو المدرسة، هي شحيحة. وبالمثل، لا توجد مادة بحثية تدعم الادعاء بأن ارتفاعاً قد طرأ في منسوب العنف الأسري، خاصة وأن هذا الموضوع لم يحْظَ باهتمام من جانب الحركة النسوية والباحثين خلال العقود الماضية، [مما يعني أن قاعدة المقارنة التي تسمح باستنتاج حدوث الارتفاع غائبة]. إن ما هو قائم فعلياً هو الوعي المتزايد من قبل النسويات الفلسطينيات، المتأثرات بالخطابات النسوية العالمية، لوجود ظاهرة العنف الأسري، أو لانتشاره الطاغي كما يزعم البعض.

المشكلة الثانية هي: فيما أننا لا نحاجج ضد اعتبار الوضع الكولونيالي للمجتمع الفلسطيني ذا ارتباطٍ وثيق بفهم التغيرات السلوكية الناشئة فيه، فإننا ندعو إلى وجوب إيراد جملة من العوامل المحورية، بما فيها تلك النابعة من أو الناشئة عن ظروف السيطرة العسكرية والاقتصادية الإسرائيلية، لتفسير التغيرات في السلوكيات والممارسة عندما تطرأ. وإذا ما أخذنا قضية السلطة الأبوية وتضعضعها على سبيل المثال، فإن الذي يجب بحثه هو –برأينا– التداخل والعلاقات المتبادلة فيما بين مجموعة من العوامل. هذه العوامل هي هجرة الذكور وغيابهم عن بيوتهم، تهميش الزراعة وسيطرة العمل المأجور، ازدياد فرص الاستقلالية الاقتصادية للأبناء عن عائلاتهم (وللبنات بدرجةٍ أقل)، التحلل التدريجي للوحدة المنزلية القائمة على العائلة الممتدة ونشوء وحدة العائلة النووية، نشوء الولاءات والنشاطات السياسية الخارجة عن إطار العائلة في أوساط الشباب، اعتقال أعداد كبيرة من الشبان ولفترات طويلة في الكثير من الأحيان، إضافة إلى عواملٍ عديدةٍ أخرى. أما دور الاحتلال الإسرائيلي في تسريع أو تشكيل هذه الاتجاهات وإيجاده للإطار العام المحيط بها، فمن الواجب دراسته وبحثه. ليس معقولاً إذن أن يجري التركيز على عاملٍ واحدٍ فقط وحصر الاهتمام به، هو العنف الذي يمارسه الجنود الإسرائيليين تجاه الرجال الفلسطينيين، لتفسير ما يُرى من تفتتٍ للسلطة البطريركية داخل العائلة.

وعلى المستوى البنيوي، فإن معظم الوثائق تعزو –كما أشرنا سابقاً– التغيرات الجذرية في قوة العمل الفلسطينية، والقطاعات الاقتصادية الريئسية والبنية التحتية، إلى الاحتلال الإسرائيلي. غير أن هذه الوثائق لا تشير جميعها بوضوحٍ كافٍ إلى نظام السيطرة والهيمنة الذي فرضته إسرائيل على الفلسطينيين، والآثار والنتائج بعيدة المدى لذلك على الشعب الفلسطيني. يتوفر مثل هذا الوضوح أكثر ما يتوفر في وثيقتي البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية، فيما وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي تتميز بتفاديها لموضوع يمكن الافتراض أنه بالغ الحساسية أو غير منسجمٍ مع سياسات البرنامج.

إن ديناميةً أخرى للمجتمع الفلسطيني لا تبرزها الوثائق هي الاستراتيجيات الفلسطينية في مقاومة نظام السيطرة والهيمنة المفروض إسرائيلياً والتكيف معه في آن. إذ لا تحتوي الوثائق على إقرارٍ بالدور النشط الذي لعبته الحركة الوطنية الفلسطينية منذ أواسط السبعينات في خلق بنيةٍ تحتية من المؤسسات والأطر الجماهيرية التي توفر خدمات في حقول التعليم والرعاية الصحية وفي مجالات أساسية أخرى. ورغم أن هذه الوثائق تشير إلى أن المنظمات غير الحكومية الفلسطينية (وهو التعبير الدارج حالياً) قامت بتقديم خدمات بالغة القيمة خلال العقود الماضية في ظل غياب سلطة الدولة، وإلى أنها ستواصل تقديم هذه الخدمات في المستقبل أيضاً نظراً للقيود المالية التي تواجهها السلطة الفلسطينية، فإنها (أي الوثائق) تفشل في التحديد التاريخي لموقع «حركة المنظمات غير الحكومية»، أي أنها لا ترى أنها جاءت تعبيراً عن الاستراتيجيات التي اعتمدتها الحركة الوطنية الفلسطينية بغية مقاومة الاحتلال وإيجاد الأشكال الملائمة للتعامل مع وضع غياب الدولة.

عهد جديد؟

وأخيراً، فإن الوثائق المدروسة تشترك جميعها في اتخاذها نظرة متفائلة إزاء التغيرات الكبيرة التي سيجلبها الاتفاق بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل والمفاوضات الجارية. البعض من الوثائق، كما هو حال وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، مغتبطٌ بلا تحفظ، دون اعتبارٍ للنتائج الحقيقية التي قد تتمخض عنها الاتفاقات بالنسبة لحياة الفلسطينيين.

تركّز وثيقتا البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية على آفاق التنمية في الفترة التالية لتوقيع الاتفاقات. ورغم أن بعض الوثائق (وبالأخص الوثيقة الصادرة عن منظمة العمل الدولية) تعنى بالتنبيه إلى المشكلات المتوقع بروزها وإلى تحديد العقبات التي ستواجهها السلطة الفلسطينية في تنفيذها لبرنامجها التنموي (أو ما تسميه وثيقة منظمة العمل بـ«الانتقال من التبعية إلى التنمية المستدامة»)، فإنه لا توجد وثيقة واحدة

تبحث أو تحاول استكشاف العواقب والنتائج الاجتماعية للعمليات والاتجاهات الاقتصادية، سواء كانت الجارية أو التي يتوقع أن تطرأ. إذ لا يجري، على سبيل المثال، فحص الثمن الاجتماعي للاعتماد على القطاع الخاص كمحفز أساسي للنمو الاقتصادي. تعالج وثيقتا البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية هذا الموضوع مداورةً، أي بصورةٍ غير مباشرة، وذلك عندما تشيران إلى وجوب تحقيق التوازن بين أدوار القطاعين الخاص والعام (قطاع الدولة).

إشكالية العلاقات المرتبطة بالنوع

قد يكون من الأفضل البدء بالجهة التي لا تنظر وثائقها إلى النوع بشكل يستحق الذكر، سواء كان ذلك في تحليلاتها أو فيما تتوصل إليه من توصيات حول السياسات العامة، ونقصد البنك الدولي. يغيب عن الجزئين الخاضعين للمراجعة من وثيقة البنك الاهتمام ببعد النوع. وهذا مفاجئٌ أخذاً بالاعتبار ما شهده العقد الماضي من إثارة الوعي بقضية النوع والحساسية الإيجابية تجاهها في مختلف الوكالات الدولية الكبيرة. فالجزء الأول من سلسلة البنك الدولي، والذي يحوي نظرة ملخّصة للاستنتاجات والتوصيات الرئيسية التي توصلت اليها الدراسة، لا ذكر فيه إطلاقاً لـ«النوع»، ولا حتى لما يعتبر تصنيفاً إلزامياً الآن عند الحديث عن المجموعات الاجتماعية الأكثر حاجة للحماية، أي الوحدات المنزلية التي تترأسها وتديرها نساء، ذلك أن وثيقة البنك الدولي لا تعدد تحت هذا العنوان سوى المجموعات التالية: المعاقين/ات، المسنين/ات، والأيتام والأرامل (المجلد الأول، صفحة ٢٠). وهذا هو حال المجلد السادس (المعنون: الموارد البشرية والسياسة الاجتماعية)، حيث يتميز هو الآخر بـ«العمى» فيما يخص النوع، فلا يتضمن الملخص الوارد في مقدمة هذا الجزء أي نقاشٍ لمشكلاتٍ أو توصياتٍ خاصة بالنوع. وحتى النقاشات الموجودة في متن التقرير لقضايا السكان، والصحة، والتعليم، والتدريب المهني، لا تتطرق بأي شكلٍ من الأشكال لمشكلات النوع، بل ولا يجري تفصيل المعطيات والإحصاءات حول هذه العناوين حسب الجنس. وإذ يلاحظ التقرير عند مناقشته لموضوع قوة العمل، تدني مشاركة النساء في قوة العمل (صفحة ١٢)، فإنه يصمت عن أسباب هذا التدني، ولا يجهد نفسه عناء معالجة المشكلة التي باتت تحظى بمعرفة واسعة، أي مشكلة قياس مساهمة المرأة في العملية الإنتاجية، وبخاصة عملها الزراعي. إن الذكر الوحيد للمشكلات الخاصة بالنوع هي ملاحظة عابرة يسجلها التقرير حول الأمية في أوساط النساء (صفحة ٣٦)، وأخرى حول الأُسَر التي تديرها نساء. وبنظر الوثيقة فإن قضية الأسر التي تديرها النساء، تعالجها وكالة الغوث عبر برنامجيها في الإغاثة والخدمة الاجتماعية (صفحة ٤٧). ويوصي التقرير بأن يجري

توجيه العوائد المتأتية عن نظام موحد وأكثر مساواة للحماية نحو الفئات الأكثر هشاشة وضعفاً في المجتمع، أي المسنين الذين لا عائلات لهم، والوحدات المنزلية التي تديرها النساء، وبخاصة تلك التي لا تملك موارد ذات قيمة تذكر (صفحة ٤٩).

أما وثيقتا وكالة الغوث الدولية، فتتضمنان معالجات واضحة للقضايا والمشكلات الخاصة بالنوع، وتخصصان مساحة لمناقشة الإجراءات اللازمة لمواجهة التمييز السلبي الذي تتعرض له المرأة. وأكثر من ذلك، فإن استراتيجية الوكالة تأتي في إطار تقليد التخطيط المتصل بالنوع، وذلك من خلال تبنيها لهدفٍ ثلاثيٍ في عملها مع النساء: تمكينهن من اكتساب المهارات والفرص اللازمة للاعتياش، مساعدتهن في التعامل بشكلٍ أفضل مع ما يواجهن من مشكلات اجتماعية ومشكلات داخل الأسرة، وتسهيل عملية تطوير أدوارهن في المجتمعات المحلية التي يعشن فيها (تنمية الموارد البشرية، صفحة ٨؛ وأيضاً: البنية التحتية الاجتماعية والاقتصادية، صفحة ٢٠). تستند هذه المقاربة التي تعتمدها وكالة الغوث إلى أعمال كارولاين موزر وكارين ليفي، اللتين حددتا موازنة الأدوار المشتقة من الأدوار المرتبطة بالنوع كمبدأ من مبادئ التخطيط المتصل بالنوع. وينطوي هذا المبدأ بالنسبة للنساء على تنسيق دورهن الثلاثي، حيث يتعرضن للمتطلبات والاستحقاقات المتنافسة لمسؤولياتهن في مجالات الإنجاب، الإنتاج، والعائلة والمجتمع.[٩] ووفقاً للوثيقتين، فإن هذا المنظور يأتي في الوقت الذي قامت فيه الوكالة بـ«إعادة تحديد أغراض خدماتها الإغاثية عموماً، بحيث أصبح التركيز منصبّاً على الرفاهية الاجتماعية التنموية بدلاً من الإغاثة المباشرة. وقد جرى استهداف النساء بشكلٍ خاص، إقراراً بأنهن يشكلن النسبة الأعلى من بين فئات اللاجئين الأكثر حرماناً» (صفحة ٨).

وتستطرد وثيقة الوكالة، فتورد نتائج وآثار مراكز التدريب النسائية «الجديدة» التي أقامتها في مختلف مناطق عملها عام ١٩٩٠ على المهارات النسوية، حيث تشير الوثيقة إلى عدم جواز تقييم وتقدير آثار البرنامج من زاوية واحدة هي المهارات المحددة المكتسبة من جانب المشاركات في التدريب، وتؤكد على أن «القيمة التربوية لنشاطات مراكز برامج المرأة تؤدي إلى تدعيم دور المرأة داخل البيت. ويمكن أن نلمس تأثير البرامج، في الحجم الأكبر والإنفاق الأعلى لدخل الوحدة المنزلية، وفي درجة الالتزام الأعلى تجاه تعليم الأطفال، وفي تحسّن الوضع الصحي للعائلة ككل. وعلى نطاق أوسع، فإن النساء المشاركات في البرنامج، ويبلغ عددهن ٩١ ألفاً، أثبتن تأثيرهن

(٩) كارولاين او. موزر، **Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training** (تخطيط النوع والتنمية: النظرية، الممارسة والتدريب)، (منشورات روتلِج، ١٩٩٣)، صفحة ٩٥.

في نشر وإشاعة مواقف ومكتسبات شبيهة [للتي اكتسبنها عبر البرنامج] على العائلات الأخرى كلٌّ في محيطها» (صفحة ٩). ورغم عدم الإنصاف الذي قد يترتب على محاكمة هذه الوثيقة «الدعائية» بالمعايير الأكاديمية وبمقاييس السياسات العامة، فإنه من المناسب تماماً الإشارة إلى أنها تبدو غير واعية بالجدل الدائر في الأدب المتعلق بالنوع والتنمية، بما في ذلك تقليد التخطيط المتصل بالنوع الذي تستوحيه الوثيقة نفسها في رسم الاستراتيجية الجديدة لوكالة الغوث. فالادعاءات التي تسوقها الوثيقة أعلاه تتجاهل على سبيل المثال، معالجة مسألة ما إذا كانت النساء المتزوجات قادرات على الانتفاع من البرنامج في ضوء ما يتحملنه من عبء المسؤوليات الإنجابية والمنزلية. ويعوز الوضوح أيضاً كيفية توزع الدخل الذي تحصله النساء عبر المراكز، فيما بين الإنفاق على الوحدة المنزلية وعلى تعليم الأطفال، وبين ضمان وتعزيز وضع النساء أنفسهن، سواء كن متزوجات أو لا. ويلف الغموض أيضاً مسألة ما إذا كانت هناك متنفسات وفرصٌ خارج مراكز وكالة الغوث، تستطيع النساء توظيف مهاراتهن المكتسبة حديثاً فيها، وقد تشمل هذه الفرص مشروعات مدرّة للدخل، تعاونيةً كانت أم فردية، فضلاً عن العمل في قطاع الأعمال المحلي أو في المؤسسات. وهو ما ينقلنا إلى المشكلات الدائمة التي تواجه المشروعات المدرّة للدخل التي تقيمها النساء الفقيرات ومتدنيات التحصيل التعليمي، أو التي تقام لصالحهن. وتطال هذه المشكلات الجوانب المتعلقة بالقروض والتمويل وبالخبرة التسويقية. إجمالاً، يتبين أن العوائد الملموسة لتدريب النساء الفقيرات وغير المتعلمات على مهارات محددة، ليست بالوضوح القاطع الذي تدّعيه الوكالة، هذا إذا ما تعدّينا قيمته التربوية المزعومة.

تقف وثيقة منظمة العمل الدولية، **بناء القدرات للتنمية الاجتماعية**، في تغاير صارخ لوثائق البنك الدولي، خاصة وأنها تنتمي إلى نفس النوع من الأدب. في مناقشتها للعقبات التي تقف في وجه التنمية البشرية والاجتماعية، تشخّص وثيقة منظمة العمل الفقر كإحدى المشكلات الأكثر صعوبة، مضيفةً أن النساء يتحملن أزر هذا الوضع، بما أنهن يضطررن في الكثير من الحالات إلى كسب قوت الوحدة المنزلية من خلال التعاقدات الفرعية ذات الشروط القاسية أو من خلال العمل الذي يكون البيت قاعدته (صفحة ٨). يتميز وضع النساء عموماً بالمشاركة المتدنية في قوة العمل، وبإمكان الوصول إلى مجموعة محدودة جداً من المهن ما يميزها هو تدني الإنتاجية وانخفاض عوائد العمل فيها، وبالتمييز الكبير في الأجور وظروف العمل، وفي نسب الخصوبة العالية (الصفحات ٨ – ١٠). تجدر الملاحظة أن وثيقة منظمة العمل تتعامل بنقدية مع المعطيات عن مشاركة المرأة في قوة العمل، حيث تشير إلى أن المعطيات المتوافرة لا تأخذ بالحسبان مدى مشاركة المرأة في النشاطات الزراعية وفي القطاع

غير الرسمي، وأنها تعكس الفرص المحدودة والشروط اللامتكافئة لمشاركة النساء في سوق العمل المحلي (صفحة ١٠). وتلاحظ الوثيقة أيضاً أن النساء هن اللواتي يجب أن يكن مقصودات عند الحديث عن الحماية الاجتماعية، وذلك نظراً لمكانتهن [المتدنية والمقهورة] اجتماعياً، وعدم امتلاكهن لقوة التفاوض التي تمكنهن من تحسين شروطهن (صفحة ١٠).

من المناسب تسجيل ملاحظتين هنا. أولاً، فيما يتعلّق بالعقبات أمام التنمية البشرية والاجتماعية، وبخاصة ما يتصل بتحسين ظروف النساء، فإنه من المشجع والمنعش رؤية أن وثيقة منظمة العمل الدولية تبتعد عن الأطر التحليلية المعيارية عند النظر إلى هذه العقبات والمعيقات. وسوف نبين أن الكثير من الأعمال الأكاديمية والخاصة بالسياسات العامة عن المرأة، تفعل عكس هذا، وذلك عندما تتناول وثيقتي برنامج الأمم المتحدة الإنمائي وAIDoS.

ثانياً، إذا كان متوقعاً أن يكون تركيز وثيقة من هذا النوع منصبّاً على العمالة وفرص العمل، فإنه مهم مع ذلك رؤية قضية العمالة في الإطار الاجتماعي–الاقتصادي الأوسع، حيث لا تشكل التفاوتات الطبقية والتعليمية والمناطقية أنماط عمالة المرأة وحسب، بل وتحدد إلى أي مدى يكون عمل المرأة مصدراً لـ«تمكينها»[١٠] داخل العائلة والمجتمع ككل. فالإقرار بأن النساء لا يشكلن مجموعةً متجانسة، وبأن نتائج عملهن المأجور خارج البيت متباينة، قد حثَّ على إجراء عددٍ من الدراسات خلال السنوات الماضية. ورغم تناقض التحليلات والاستنتاجات الواردة في هذه الدراسات، فإن من شأنها أن تغني فهمنا لمردود ولأعباء العمل المأجور بالنسبة للمرأة.[١١]

وبالنسبة للإطار العام الذي تقترحه وثيقة منظمة العمل للسياسة العامة، فإنها تحدد ثلاث مجموعات كأهدافٍ لها الأولوية في التوظيف الحكومي والبرامج الاجتماعية. وهذه المجموعات هي الشباب، والنساء، والمعتقلين المحررين حديثاً. ويعلل التقرير

(١٠) «التمكين» هنا هو بمعنى Empowerment

(١١) من المناسب إيراد ملاحظة هنا حول المطلب العام بفتح فرص العمل أمام النساء، وهو مطلب تتقدم به عادة المتعلمات والعاملات من النساء. فقد وجدت انااليس مورس في بحثها الذي أجرته في فلسطين أن «التغاير واضحٌ فيما بين آراء النساء الناشطات لصالح المرأة من جهة، وهن متعلمات ويعملن في وظائف تحظى بالاحترام، وبين النساء الأكثر فقراً والعاطلات عن العمل من جهة أخرى. فالناشطات يملن إلى تأييد مطالبة المرأة بحقها من الإرث، وينتقدن مبدأ «المهر»، ويؤيدن بقوة دخول المرأة حقل العمل مقابل أجر. إن هذه الآراء لا تتناسب والتجارب [الحياتية] الملموسة للنساء الفقيرات والريفيات، والذي يعني العمل بأجر بالنسبة لهن عبء عمل ثقيل جداً، واللواتي لا يستطعن الاستغناء عن الدعم العائلي والحمائلي لصالح المطالبة بحصتهن من الإرث، واللواتي يرين المهر كمصدر هام للملكية....» (النساء والملكية، مصدر سبق ذكره، صفحة ٢٧٢).

شمل النساء كمجموعة لها الأولوية بالإشارة إلى نصيبهن العالي من أعباء الاحتلال والانتفاضة (الصفحات ٢٣ – ٢٤).

كما أن الجزء الثاني من الوثيقة، والذي يعرض لبرنامج عمل مفصّل، يخصص فصلاً لـ «العمالة والإنصاف للمرأة»[١٢]، حيث يرد أن:

التحدي الرئيس في المستقبل هو ضمان أن يُرى إلى قضية مساواة المرأة وتوفير الفرص لها كعنصر جوهري في عملية التنمية أثناء الانتقال إلى الحكم الذاتي، وألاّ يجري التعامل مع هذه القضية وكأنها في مقام الأولويات الثانوية. إن الضغط الاجتماعي المتزايد لقصر دور المرأة على الحيز الخاص سوف يشكل تراجعاً جدياً في النضال الطويل والمشاركة النشطة للنساء الفلسطينيات، وسوف يعيق الاستغلال الكامل والناجع للموارد البشرية في المجتمع الفلسطيني الجديد (صفحة ١٠٠).

وإذا ما نحّينا جانباً القبول غير النقدي للإحساس السائد راهناً لدى بعض الأوساط في فلسطين بأن ردة ذكورية قد ابتدأت في المجتمع الفلسطيني، وكذلك القبول غير النقدي للتوكيد (الذي يتكرر في الكثير من الكتابات عن فلسطين) بأننا على أعتاب ميلاد مجتمعٍ جديد (ربما بدلاً من القول بولادة نظام سياسي واقتصادي جديد)، فإنه من المهم ملاحظة أن وثيقةً كوثيقة منظمة العمل الدولية، تعرض للسياسة العامة، قد دمجت مقولة النوع في تحليلها وفي توصياتها بشأن السياسة العامة. ويبدو أن الوثيقة جادة وأنها لا تقوم بمجرد التأكيد اللفظي على فكرة توفير الفرص الأفضل للنساء.

النساء المسلمات في الشرق الأوسط

ننتقل الآن إلى الوثيقتين اللتين تعالجان موضوع النساء تحديداً: تحديات وخيارات المرأة الفلسطينية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ووثيقة آيدوس المعنونة ورقة استراتيجية النوع. إن المتوقّع في مثل هذه الوثائق هو أن توظّف الأطر التحليلية التي تم تطويرها خلال العقود الماضية من قبل المتخصصات النسويات والعاملات في حقل «النساء في التنمية» و«الجندر والتنمية» (WID / GAD)، وذلك عند وصف وتحليل وضع ومكانة المرأة في المجتمع واقتراح الاستراتيجيات الملائمة لتقديم هذا الوضع وللرفع من مكانة المرأة. إن الأمر المذهل في هاتين الوثيقتين هو انعدام أي إطار تحليلي من النوع المذكور أعلاه في وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، فيما

(١٢) "Employment and Equity for Women"

يتعايش في وثيقة آيدوس إطارٌ كهذا (بصورة غير مريحة) مع إطار آخر يتسم بالتقليدية.

نبدأ بوثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، حيث يرزح وصف وتحليل العلاقات والتراتب المرتبطين بالنوع، تحت ثقل مقاربةٍ معيارية، تحجب في مواقعٍ عدّة الديناميات الفعلية والقوى الاجتماعية العاملة في المجتمع الفلسطيني. فعلى سبيل المثال، يشخص الجزء الحامل لعنوان «النساء في المجتمع الفلسطيني» المشكلات التنموية الأكثر أهمية بالنسبة للنساء على النحو التالي: الحقوق القانونية المحدودة في ظل الشريعة الإسلامية، الإمكانات المقيدة للحصول على المشورة القانونية وعلى القروض أو التمويل، الارتفاع النسبي لمعدلات التسرب من المدارس، الزواج المبكر، الإمكانات المحدودة للوصول إلى المصادر الاقتصادية، القيود المفروضة على حركة النساء، العبء الثقيل للأعمال المنزلية، تفضيل المواليد الذكور على الإناث، وأخيراً العنف الأسري. ولدى تفحص كيفية معالجة هذه العناوين، نجد أن غالبيتها العظمى تخضع للتحليل المعياري في وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. ونقصد بذلك أن التفسير يتم عبر الرجوع إلى العادات والتقاليد والمواقف السائدة، فيما يُهْمَلُ النظر إلى العوامل المادية الأخرى، والتي تقدم –عندما تُؤخَذُ في مجموعها– تفسيراً أقرب إلى الصحة للممارسات والظواهر التي تعددها الوثيقة.

ولغرض التوضيح، نورد مثالين فقط: تسوق الوثيقة قواعد الحياء والحشمة الأخلاقية لتفسير ظواهر تسرب الفتيات من الدراسة، والصعوبة التي تواجهها النساء إن لم يرافقهن أحد أقربائهن الذكور في الالتقاء بالمحامين لشرح مطالبهن واحتياجاتهن إليهم، أو للتوجه إلى المحكمة سعياً للحصول على قروض، وأخيراً لتفسير الحركة المقيّدة للنساء. أما تفضيل الأطفال الذكور، فتفسره الوثيقة من خلال الرجوع إلى القيمة العالية التي يعطيها الفلسطينيون للمحافظة على اسم العائلة: «ينتقل اسم العائلة من خلال الذكور، ولهذا السبب يجري تفضيلهم على الإناث. وفي هذا السياق، فإن المحافظة على استمرارية خط النسب عبر إنجاب الأطفال الذكور هو الطموح الأعلى للرجال والنساء على حدٍّ سواء» (صفحة ٩، صفحة ٣٢ في الترجمة العربية). ليس القصد من جانبنا هو إنكار أهمية المواقف والعادات التقليدية، وإنما التشديد على وجوب وضعها في الإطار الكلي للظروف المادية والعلاقات الاجتماعية التي يعيشها الرجال والنساء.[١٣]

(١٣) تثير عالمة الإنسان الأردنية ستناي شامي نقطةً مشابهة تستحق التوقف أمامها: «إن القيم المجتمعية وايديولوجيات النوع... تلعب دوراً هاماً لا يجوز التقليل من شأنه، غير أنها تعبر عن نفسها بأشكالٍ =

وإذا ما أخذنا مثال تفضيل الأطفال الذكور، فإنه ليس من الصعب رؤية السبب الذي يجعل مجتمعاً فقيراً، لا وجود فيه لنظام حماية اجتماعية مؤسس ورسمي (نظام من صنع الدولة)، يعتمد على الأبناء فيعطيهم هذه الأهمية العالية. لا يكمن الأمر إذن في الهوس الغريزي بالمحافظة على اسم العائلة، بل في الضرورة النابعة من الظروف المادية ومن وقائع التنظيم الاجتماعي. فالأبناء مهمّون بالنسبة للرجال والنساء بقدر ما يشكل هؤلاء مصدراً للدعم المالي وللرعاية في الكبر، وعليه يكون ضمان إنجاب عدد كاف من الأبناء القادرين على توفير متطلبات الأبوين في سن الشيخوخة، أمراً رئيسياً بالنسبة للرجال والنساء. إن هذا النمط من تفضيل الذكور يوجد في مجتمعات فلاحية أخرى في العالم الثالث، وخاصة في الهند والصين غير المسلمتين.

تبرز هنا مسألة تتعلق بالتوتر والنزاع القائمين بين الإطار المعياري الموظف لوصف وفهم البنية والعلاقات الاجتماعية في فلسطين، وبين التغيرات الفعلية التي نراها في المجتمع نفسه. إذ إن وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي تعرض الممارسات الاجتماعية في المجتمع الفلسطيني، شأنها في ذلك شأن أي مجتمع عربي آخر، على أنها نتاجٌ لـ «التقاليد الاجتماعية»: فـ «السلوك الاجتماعي التقليدي» يساعد في تحديد دور المرأة في المجتمع (صفحة ٩، صفحة ٣٢ في الترجمة العربية)، كما أن «التقاليد الاجتماعية لها أهميتها الخاصة في المجتمع العربي نظراً لكونها وريثة التراث الذي يفصل بين عالمي المرأة والرجل، بما يترتب على ذلك من تقسيمٍ واضح للعمل وللمسؤوليات» (صفحة xiii، صفحة ١٦ في الترجمة العربية). كيف يمكن للوثيقة بعد هذا المصالحة والتوفيق بين التغيرات الفعلية والمرئية، وبين التقاليد الثابتة والعصية على التغيير؟ إزاء هذا السؤال تتبنى الوثيقة موقفاً غريباً، فلا تُعرض البنى والممارسات الفعلية كما هي عليه حقيقة، أي كوقائع توجب التعامل معها على الأرض، بل يجري عرضها داخل الإطار المعياري المعتمد. ويبدو الأمر وكأن المجتمع الفلسطيني الحالي، وبخاصة ما في داخله من علاقات مرتبطة بالنوع، يتعذّر وصفها وفهمها دون الرجوع إلى «جوهر» أزلي موروث! بكلمات أخرى، يغدو المجتمع الفلسطيني، كما هو حال المجتمعات العربية الأخرى، عصياً على الفهم على شكل واقعه الراهن، ولا يمكن فهمه بالتالي إلاّ على صورة قربه أو بعده عن جوهره الحقيقي المفترض. إن ما يجري في هذه الحالة هو معارضة الوقائع القائمة بالتقاليد الموروثة، دون إعطاء تقدير للحقيقة

= مختلفة انسجاماً واتفاقاً مع عوامل أخرى. ويتوضح [في الكتاب] أن مفهوم التقاليد لا يمكن استخدامه أو تطبيقة بصورةٍ تبسيطية. ويتوجب أن يتوافر الوضوح الكافي بشأن ما يشمله هذا المفهوم: جملةً من القيم والتوقعات الاجتماعية، وأيضاً تقسيماً محدداً للعمل واستراتيجياتٍ للبقاء في إطارٍ دائم التغير».
(«المقدمة» لكتاب **Women in Arab Society**، مصدر سبق ذكره، صفحة xiii)

القائلة بأن «التقاليد» هي نفسها بناء تاريخي، وكونها كذلك، فإنها تخضع للتبدل الدائم. ويمكن هنا إيراد ملاحظةٍ جانبية مفادها أن مثل هذه الصياغة لمفهوم «التقاليد» ومثل هذا الوزن المُعطى لها في تفسير الممارسات الاجتماعية يتقاطع ويلتقي مع التصورات اليومية الشائعة لدى الفلسطينيين عن التقاليد وعن أهميتها. ويشتبه المرء في ضوء ذلك بأن المحادثين المحليين (المصادر المحلية) لمن كتب الوثيقة، قد عززوا الافتراضات المسبّقة التي جاء كاتبو الوثيقة إلى الميدان وهم يحملونها، بدلاً من دفعهم إلى إعادة النظر في تلك الافتراضات، الأمر الذي يعني أن المحادثين المحليين قد أثّروا بدورهم على الطريقة التي تم فيها تأطير القضايا المعالجة في الوثيقة.(١٤) ويكفي مثالٌ واحد من الوثيقة لتبيان هذا النزاع بين الحقيقي والمثالي المُتخَيَّل:

يجري التقديم لمناقشة موضوعَي الزواج والعائلة في الوثيقة بالتأكيد على أن النساء الفلسطينيات تزوّجن تقليدياً داخل بنى القرابة اللواتي ينتمين إليها، وأن هذا النمط بدأ يتغير مع تشريد الشعب الفلسطيني عام ١٩٤٨ (صفحة ١١، صفحة ٣٤ في الترجمة العربية). ثم تورد الوثيقة نتائج دراسةٍ توصلت إلى أن الزواج من غير الأقارب قد وصل نسبة ٥٣٪، فيما بلغت نسبة الزواج داخل العائلة نفسها ١٧٪ فقط.(١٥) وما دام هذا هو الواقع، ليس واضحاً إطلاقاً لماذا يكون ضرورياً استحضار «التقاليد» عند وصف الاتجاهات الراهنة في المجتمع، هذا إلاّ إذا كان هناك افتراض مبطن بأن هذا المجتمع الذي تحركه التقاليد لم يتغير في الجوهر، وإن كانت بعض نواحي الممارسة الاجتماعية تظهر وكأنها تتغير.(١٦)

(١٤) تنبهت ريما حمامي أيضاً للنزوع القائم في الكتابات عن المرأة الفلسطينية، سواء من جانب الفلسطينيين أو الكتاب غير الفلسطينيين، لتحديد مصادر اضطهاد المرأة في التقاليد السائدة. وتشير حمامي إلى أن مفهوم «التقاليد» ومفاهيم أخرى لا يجري إعادة تعريفها علمياً، وإنما تستخدم وفق معناها اليومي الشائع، دون التدقيق في والالتفات إلى ثنائية التقليدية والحداثة المتعارضة، ودون وعي حقيقة أن الممارسات والخطابات التقليدية تتشكّل في سياق الحياة اليومية على أيدي مجموعةٍ متنوعة من المجموعات الاجتماعية النشطة والتي تمثل رؤىً متصارعة للهوية الجمعية.
أنظر: ريما حمامي، "Contemporary Feminist Scholarship and the Literature on Palestinian Women" (العلم النسوي المعاصر والأدب المكتوب عن المرأة الفلسطينية)، في: **Gender and Society: Working Papers**، مصدر سبق ذكره، الصفحات (٢٠-٢١).

(١٥) المصدر المستشهد به لهذه النسب هو:
هند قطان سلمان، "Palestinian Women and Economic and Social Development in the West Bank and Gaza Strip"
صادر عن UNCTAD (DSD / SEU / Misc. 4)، ١٩٩٣

(١٦) قد يكون مفيداً النظر في هذا الموقع إلى ما كانت توصلت إليه هيلما جرانكفيست في سنوات العشرين، أي قبل سبعين عاماً، بأن ٦٧٪ من حالات الزواج في قرية إرطاس الفلسطينية كانت بين غير الأقارب (٢٤٪ بين الحمائل المختلفة داخل القرية، و٤٣٪ من خارج القرية)، فيما ان ٣٣٪ فقط من حالات الزواج =

يمكن تسجيل الملاحظة نفسها فيما يخص مستوى العلاقة فيما بين الدين والعلاقات المرتبطة بالنوع. وربما أوضح المقتطف التالي نقطتين مترابطتين:

يضم المجتمع الفلسطيني سكاناً مسلمين ومسيحيين. وفي ظل الحكم العثماني، حكمت الأعراف الدينية التقليدية العلاقات العائلية، وحكمت بالتالي النساء أيضاً. ورغم أن الديانتين تعتبران المؤمنين من كلا الجنسين متساويَيْن أمام الله، فإنهما لا يسحبان هذه المساواة على وضع الرجال والنساء في المجتمع. وتشدد الديانتان أيضاً على إطاعة النساء للأزواج. قبل حرب عام ١٩٦٧... تبعت الأنظمة القانونية في [كل من الضفة الغربية وقطاع غزة] النظامين القانونيين الساريين في الأردن ومصر. وقد استمر العمل بهذه القوانين وتطبيقها بعد الاحتلال، بما في ذلك قانون الأحوال الشخصية الذي يحكم الحقوق والواجبات الهامة كافة للرجال والنساء في المجتمع. تتبع هذه القوانين الشريعة المستمدة من القرآن ومن التفسير التقليدي له. (صفحة ٨، صفحة ٣١ في الترجمة العربية)

أولاً: إن الالتفات إلى البعد التاريخي يغيب في العادة عن الدراسات المشابهة لدراسة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وبالتالي فإن ما يتضمنه الاستشهاد السابق من اهتمام بالتاريخ هو منعش. بيد أن أسباب استحضار الفترة العثمانية تحديداً كخلفية ضرورية لفهم النظام القانوني الذي يحكم العلاقات الراهنة بين الرجال والنساء، ليس واضحاً على الإطلاق. إن السبب الوحيد الذي نستطيع تقديمه هو أن الرجوع إلى الفترة العثمانية يؤكد التواصل والاستمرارية الثقافية / الحضارية، ويوحي بالتالي ببيئة اجتماعية وثقافية لم تخضع لأي تغيير. ثانياً: علينا أن نتفحص نقدياً الافتراض الكامن في الاستشهاد السابق بأننا إنما نتعامل في حالة الضفة والقطاع مع مجتمعٍ تظل الأعراف الدينية «تحكمه» بشكلٍ أو بآخر. ونحتاج كذلك لأن نميز بين «المجتمع المسلم» والمجتمع الذي تكون فيه القوانين الخاصة بالعائلة مستمدة من الدين. يسهل احتجاب هذا التمييز في الوقت الذي تتحدّث فيه الخطابات الغربية والمحلية عن قبضة «الإسلام» المحكمة على المجتمع، الأمر الذي يعني أن المسألة لا تكمن في الدمج المركب للقوانين والممارسات الفعلية في المجتمع وحسب، بل وأيضاً في الافتراض القائل إن الإسلام «يحكم» العلاقات الاجتماعية. إن ما ينبغي بحثه هو استخدامات الدين والتديّن والممارسة الدينية، والمعنى والأهمية التي تُعطى لها، من جانب الفئات الاجتماعية

= تمت بين الأقارب (أي داخل نفس الحامولة). أنظر:
Hilma Granqvist, **Marriage Conditions in a Palestinian Village**, vol. 1, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1931, p. 66.

المختلفة، ومن جانب الرجال والنساء. يضاف إلى ذلك بحث مدى احترام الشريعة الإسلامية نفسها ومدى التقيد بها في الحياة العملية من قبل الفئات المختلفة في المجتمع، إذ معروفٌ جيداً أن بعضاً من الحقوق التي تضمنها الشريعة، وبالأخص تلك التي تمنح النساء حق الميراث، يجري تجاوزها في معظم المجتمعات الإسلامية، على يد مسلمين يعدّون أنفسهم مؤمنين يؤدون الفرائض الدينية.

إنه من المفاجئ، في ظل التوافر الحالي لعددٍ كبيرٍ من الأدبيات التي تتناول موضوعي النوع والتنمية، أن لا تستعين وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي بالمفاهيم والأطر التحليلية الأكثر فائدة في هذه الأدبيات. فلا يرد مثلاً أي ذكرٍ لتقليد التخطيط المتصل بالنوع الذي ذكرناه سابقاً، كما أن مفاهيم المصالح والحاجات الاستراتيجية والعملية المرتبطة بالنوع كان بمقدورها أن تكون ذات فائدة من أجل بلورة التوصيات في مجال السياسة العامة، خاصةً لدى التمييز بين تخطيط تلك التدخلات التي من شأنها أن تحسّن وضعية النساء ضمن التقسيم القائم للعمل بين الجنسين، وبين التدخلات اللازمة للتحويل الأعمق لعلاقات اللاتكافؤ القائمة بين الرجال والنساء. وأخيراً، فإن الدور الثلاثي للنساء هو مفهومٌ آخر كان يمكن أن يكون مفيداً في تحديد العوائق والإمكانات التي تتضمنها عملية التنمية.

أما الورقة الاستراتيجية للنوع، التي أعدتها المنظمة التنموية الإيطالية آيدوس لصالح السوق الأوروبية المشتركة، فيمكن وصفها بأنها تعاني من انفصامٍ على المستوى المفاهيمي، حيث تتصارع في داخلها أطرٌ لا يمكن التوفيق بينها حتى تتعايش معاً كأدوات لدراسة وتحليل العلاقات المرتبطة بالنوع. هنا تكمن مشكلتان، الأولى: هناك قدرٌ من عدم الانسجام فيما بين تبنّي الوثيقة الواضح لخطاب الـ WID / GAD الراهن، (بما في ذلك مفاهيم الاحتياجات والمصالح العملية والاستراتيجية المرتبطة بالنوع، ومفهوم دور المرأة الثلاثي)، وبين التبني الضمني لإطارٍ معياري في وصف وتفسير الممارسات الاجتماعية وخصائص التنظيم الاجتماعي. ثانياً، نتيجةً لتبنّي الإطار المعياري، تجد الوثيقة نفسها «مشربكة» في تناقضات وتعارضات عندما تحاول تفسير الممارسات الاجتماعية الفعلية والملموسة. وبتحديدٍ أكثر، تصطدم الافتراضات الموجودة في الوثيقة عن المجتمع والثقافة الفلسطينيين مع الحقائق الموثقة والملامح الملموسة للمجتمع.

لقد تطرقنا فيما سبق إلى مشكلة الافتراضات الثقافية المسبقة، وهي مشكلةٌ توبئ الكثير من الكتابات عن المجتمعين العربي والفلسطيني فيما يخص النوع. ومن هذه الزاوية، تفوق وثيقة آيدوس وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في نظرتها إلى المجتمع والثقافة الفلسطينيين، باعتبارهما «الآخر» المطلق. ولدى مناقشة الوثيقة

لعلاقات النوع، وللاتجاهات الاقتصادية الاجتماعية، والمؤسسات والممارسات الاجتماعية، يظهر مدى تأثرها بدرجة كبيرة بالإطار المعياري. تتضمن الأمثلة على مثل هذه الافتراضات المسبقة ما يلي: تنظّم الأعراف والقيم الدينية والتقليدية العلاقات المرتبطة بالنوع بين العائلات، وبين أفراد العائلة الواحدة (صفحة ١٨)؛ عاشت النساء الريفيات في عالم منفصل (صفحة ١٩)؛ في المجتمعات الشرق أوسطية (ومن ضمنها فلسطين طالما أنها تنتمي إلى الشرق الأوسط) تخفي النساء اللواتي يرأسن وحدات منزلية هذه الحقيقة من أجل حماية أنفسهن من القانون ومن الممارسات التقليدية، لأن التورط مع النظام القانوني والاضطرار للتعامل مع المحكمة، هو عار بالنسبة للمرأة ويمس بشرف العائلة كلها (صفحة٢٢)؛ إن الموانع الدينية والثقافية هي العوامل الأساس في تفسير نسب المشاركة المتدنية للمرأة في النشاط الاقتصادي (صفحة ٣٣)؛ تعتبر الخصوبة العالية أمراً إيجابياً بما أنها تضمن بقاء الأمة، وهي السبب الأساس لتشجيع الأبوين للزواج المبكر لبناتهم (صفحة ٨٤).

إن مثالاً إضافياً من حقل الإنتاج سيوضح التوتر الذي يلازم تبنّي المفاهيم والمقاربات المشتقة من أدبيات الـ WID / GAD من جهة (مفهوم الدور الثلاثي للمرأة مثلاً)، والإصرار على أهمية وضرورة التفسير المعياري من جهةٍ أخرى، علماً بأنه مشتق من الكتابات الاستشراقية حول المجتمع العربي.

تبدأ الورقة بعرض الأهداف المحددة للدراسة، وهي تشمل من بين أشياء أخرى، هدف إعطاء «صورةٍ كاملةٍ ومتماسكة لظروف النساء الفلسطينيات في الضفة الغربية وقطاع غزة، أي أدوارهن الإنتاجية والإنجابية والمجتمعية بغية تحقيق التنمية البشرية المستدامة، وحاجاتهن العملية والاستراتيجية المرتبطة بالنوع، وقدرتهن على الوصول إلى المصادر والتحكم بها» (صفحة٥).

في الجزء المكرس للنشاط الاقتصادي، تتناول الورقة مسألة العوائق التي تحد من مشاركة النساء في النشاطات الاقتصادية خارج المنزل، وذلك بعد أن كانت قد أوردت ملاحظة بشأن لا–مرئية عمل المرأة المنزلي (والذي يشمل في المناطق الريفية نشاطات زراعية مهمة، وأخرى بالقدر نفسه من الأهمية في تربية الحيوانات). إن المفاجئ هنا هو التأطير المعياري للإجابة المعطاة على هذا السؤال الهام. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، حيث يظهر أن كاتبات الوثيقة لسن متنبهات للمزاوجة الصعبة والمزعجة بين هذا التفسير المعياري والتفسيرات الأخرى المقدمة، والتي يجري الاستشهاد ببعضها من الأدب المتوفر. تبدأ الورقة إذن بهذا التأكيد الجازم:

يبدو أن الموانع الدينية والثقافية حيال عمل المرأة هي الأسباب الرئيسية الكامنة

وراء نسب المشاركة المتدنية من جانب النساء في النشاطات الاقتصادية خارج المنزل. فوفقاً لتقرير UNCTAD حول النساء الفلسطينيات، ترفض الكثير من العائلات تشغيل بناتها في إسرائيل...لأنها تعتبر هذا العمل غير جدير بالاحترام... وبالإضافة إلى ذلك، يرى الكثير من الرجال الفلسطينيين أن واجبهم يتمثل في إعالة نسائهم، وبالتالي فإن عمل المرأة «يكون مصدراً للإحساس بالعار من جانب كل المرتبطين بها».... تشترك الكثير من النساء في هذه النظرة، حيث يربطن علائقياً بين العمل خارج المنزل، وبين المكانة الاجتماعية المتدنية، وينظرن إلى هذا العمل على أنه يفتقد الاحترام ما دام ينطوي على الاحتكاك المباشر مع الرجال (صفحة ٣٣).

ثم تستطرد الورقة فتقدم أسباباً ووقائع أخرى، تأخذ بعضها من الدراسات المتوفرة، بما في ذلك تقرير الـ UNCTAD (الأونكتاد)[١٧]، وهي حقائق ذات معنىً ومعقولة، خاصةً من زاوية الدور الثلاثي للمرأة. وعند النظر في هذه الأسباب والوقائع «الأخرى» مجتمعة، فإنها تبدو أكثر أهمية من العامل «الثقافي» أو بنفس درجة أهميته على الأقل. تشمل هذه الأسباب والوقائع ما يلي: النقص في مراكز رعاية الأطفال وبيوت العجزة والمسنين مما يبقي النساء مسؤولاتٍ عن العمل المنزلي؛ التفضيل الواضح لمهنتي التدريس والتمريض اللتين تسمحان بالدمج بين العمل والاهتمام بالمنزل وبرعاية الأطفال؛ وزيادة مشاركة النساء الغزّيات (نسبةً إلى غزّة) في قوة العمل بعد وصولهن سن انقطاع الحيض، الأمر الذي يعني تقلص الوقت المطلوب منهن لرعاية الأطفال. ويجري ذكر التالي كعوامل إضافية: الصعوبات الكامنة في الوصول إلى أماكن العمل البعيدة عن القرى والمنازل، الطبيعة الوضيعة للكثير من الأشغال الموجودة، وانتشار البطالة بين الذكور (صفحة ٣٣-٣٤).

وينسحب عدم الانسجام على العلاقة بين الإطار المعياري والممارسات والاتجاهات الاجتماعية الفعلية. ويظهر وكأن الوثيقة لا تعي هذا التفارق، إلى الحد الذي يجعل المرء يميل إلى الاستنتاج بأن الجاذبية التي يمارسها الإطار المعياري (أي صوغ التفسيرات بالرجوع إلى مجموعةٍ أزليةٍ من التقاليد والقيم) هي قوية إلى الدرجة التي تجعلها تفوق وتطغى على البيّنات التي تقدمها الحياة والتي يرد ذكرها في الوثيقة نفسها. وكما أسلفنا، فإن الورقة تتقدم بمجموعةٍ من الأطروحات والنقاط الأساسية حول المجتمع والثقافة الفلسطينيين، يمكن إجمالها من خلال التأكيد الذي تسوقه الورقة بأن «الأعراف والقيم الدينية والتقليدية التي يجري تناقلها من جيلٍ إلى آخر، هي التي تنظّم العلاقات المرتبطة بالنوع فيما بين العائلات، وفيما بين أفراد العائلة الواحدة»

(١٧) هند قطان سلمان، مصدر سبق ذكره.

(صفحة ١٨). لنأخذ مثالاً على ذلك هو الزواج، حيث تقول الورقة بهذا الصدد: «في معظم العائلات التقليدية، يتمتع الأبناء (الذكور) منذ طفولتهم بقدرٍ أكبر من الحرية ومن سلطة اتخاذ القرار، فيما البنات يُنْتَظَرُ منهن أن يكنّ مطيعات وأن يخضعن لسيطرة العائلة.» (صفحة ١٨). هنا، وفضلاً عن الادعاء الإشكالي بشأن القبضة المحكمة بإطلاق من جانب «جوهر» تقليدي أزلي، تبرز مشكلة التوفيق بين فكرة الابن/الذكر كليّ الجبروت، وبين الاستنتاج الذي تستشهد به الوثيقة من أحد الأبحاث، حول الشكل السائد للزواج، حيث يكمن اختيار الزوجة في يد والدي الرجل الشاب، واللذين يحاولان بهذه الطريقة تدعيم قيم التبعية والسلطة الأبوية التقليديتين (صفحة ٢١). إذ تنقل الوثيقة عن تقرير UNCTAD أن قرار اختيار الزوجة يُتّخذ في ٦٪ من الحالات من قبل الأبوين فقط، وفي ١٧٪ من الحالات يكون القرار مشتركاً بين الأبوين والابن، فيما الابن هو الذي يختار زوجته في ٦٣٪ من الحالات ويطلب بعد ذلك موافقة أبويه. أما نسبة ٢٪ فقط هي التي تقرر وحدها اختيار الزوجة دون الحصول على موافقة الأهل. ومع ذلك، لا يمكن اعتبار هذه المعطيات مساوية للقول بوجود حريات واسعة وسلطة لاتخاذ القرارات لدى الأبناء الشباب.

تتضح سطوة الافتراضات الثقافية المسبقة أيضاً في التوصيات التي تقدمها ورقة آيدوس حول السياسات العامة، رغم أن هذا الأمر يطال الجانب النظري أكثر مما هو عليه حقيقة (وهو شيء يثير التساؤلات). يبدأ الجزء المخصص للتوصيات حول الخطوات العملية بالتأكيد على أن:

«[طريقة] مقاربة قضايا «النساء في التنمية» (WID issues)... في البلدان المتوسطية التي توجد فيها ثقافة إسلامية قوية، هي بكل تأكيد مسألة حساسة للغاية» (صفحة ١١١)؛ فـ«التنمية لا تتأسس على النجاعة الاقتصادية وحسب، بل وعلى الديناميات الاجتماعية–الثقافية أيضاً. إن منهج «الجندر (النوع) في التنمية» هو مقاربة مرهفة تتحسس النواحي الثقافية؛ فبعيداً عن فرض الأفكار «المتغربنة» أو المتجانسة مع ما هو سائد، تشدد هذه المقاربة على الحاجة لتوفير تفسيراتٍ دقيقة ومتأنية للعلاقات الاجتماعية–الثقافية بين الرجال والنساء في مجال التدخّل العملي المحدد.... وفي هذا الإطار، فإن المقاربات لكيفية إدماج الجندر (النوع) في بيئةٍ إسلامية لا بد وأن تكون متنبهة لأشكال التعبير الملموس عنها في كل منطقة» (الصفحتان ١١١–١١٢).

إن النظرة التي يلقيها المرء على التوصيتين الرئيسيتين اللتين تخلص إليهما الوثيقة «في ضوء ما سبق، وأخذاً بالاعتبار الخصائص المحددة للمناطق الفلسطينية المحتلة»، تدفعه إلى التساؤل عما إذا كانت هناك جوانب تجعل هاتين التوصيتين ذات ارتباطٍ حقيقي بالظروف الاجتماعية الثقافية الفريدة لفلسطين. فالتوصيتان تنصان على

دعم تنفيذ «الأعمال الإيجابية التوكيدية بهدف جسر الهوة في الفرص المتوفرة للرجال والنساء؛ وتخصيص (كوتات) للنساء كأساسٍ يحكم تنفيذ المشروعات بغية التغلب على الفجوة القائمة ارتباطاً بالنوع» (صفحة ١١٢). ولما تبقى من التوصيات التي تقدمها الوثيقة ضمن الإطار الذي حددته، ذات الطبيعة الشاملة والعمومية، القابلة للتطبيق في أية بيئةٍ ثقافية كانت.

حول: المعطيات، المصادر والمنهجية

تتركز المشكلات المنهجية والعملية التي ناقشناها حتى الآن في ثلاث قضايا هي المعطيات والمصادر والتحليل. ففي ظل غياب المعطيات الأولية الموثوقة حول النواحي المختلفة للمجتمع الفلسطيني، اعتمد كتّاب الوثائق قيد النقاش وغيرها من الوثائق المشابهة، على أفرادٍ كانوا مصادر معلومات محلية أو «شركاء» للجهة التي تعد الوثيقة، لينتج عن ذلك عملية نسخٍ وإعادة إنتاج غير نقدية لرؤى وتفسيرات هذه المصادر لـ «الوقائع». وقد ضاعف من هذه المشكلة، أن من كتب الوثائق ينقصه التآلف مع الأدب النقدي الصادر حديثاً حول النوع والمجتمع في الشرق الأوسط، وبالأخص ذلك الجزء الذي يتناول قضية العلاقات المرتبطة بالنوع.

وفيما يخص المعطيات والمراجع، تدرك الوثائق قيد الدراسة وبقدر متفاوت مشكلة المعطيات المتوفرة عن المجتمع الفلسطيني. ومن هذه الناحية، فإن وثيقتي البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية هي الأكثر وعياً للنواقص القائمة في المعطيات وللتناقضات فيما بين المتوفر منها. فبعد أن تسجل وثيقة البنك الدولي ملاحظة مفادها أن الأدب المنشور عن الظروف الاجتماعية في الضفة الغربية وقطاع غزة واسع، تؤكد أن الكثير من المعطيات التي تتضمنها هذه الأدبيات تثير جدلاً واسعاً ولا يمكن الاطمئنان إلى دقتها وموثوقيتها (الموارد البشرية والسياسة الاجتماعية، صفحة x). وتذكر الوثيقة غياب الإحصاء الشامل للضفة الغربية وقطاع غزة طوال أكثر من خمسة وعشرين عاماً، وتورد أيضاً أن مصدر الكثير من المعطيات عن المناطق المحتلة هي الجهات الإسرائيلية الرسمية، وأن المعطيات عن القدس الشرقية وعن المستوطنات ليست متوفرة، كما تشير إلى الطبيعة المحددة جداً للإحصاءات الفلسطينية، مما يمنع إخضاعها للمقارنات المقطعية أو الطولية، وإلى الاختلافات بين المعطيات التي تقدمها مصادر متنوعة، وإلى قضايا أخرى في ذات السياق (نظرة عامة، صفحة ١).

كذلك تقر وثيقة منظمة العمل الدولية بندرة وعدم موثوقية الإحصاءات الموجودة. وتأتي المعطيات التي يتضمنها تقريرا وكالة الغوث الدولية من مصادر جمع المعطيات

الموجودة في الوكالة نفسها، وهي تعنى باللاجئين أساساً. إن إحصائية محددة، هي التي تخص أُسَر اللاجئين التي ترأسها نساء (تنمية المورد البشري، صفحة ٨) يتكرر ذكرها في الكثير من التقارير الأخرى.

أما الوثيقتان اللتان تشكل المرأة موضوعهما، فمن الصعب فهم سبب تكشّفهما عن نقصٍ غريب في وعي ما أشرنا إليه من مشكلات تتعلق بالمعطيات. ولا تقف الأمور عند هذا الحد، بل إن الوثيقتين توردان أرقاماً ونسباً مشكوكاً في صحتها، وهي التي كان يمكن إهمالها لو جرت مقارنتها بالإحصاءات التي توفرها مصادر أكثر موثوقية. وإجمالاً، تتميز الوثيقتان بنقصٍ في القدرة على الحكم الصحيح فيما يخص المصادر التي تُنسخ منها «الحقائق». هاكم بعض الأمثلة على الادعاءات الخاطئة أو المثيرة للشك في وثيقة آيدوس: إن المرأة التي تتعدى سن ٢٢ تفقد حقها في رفض من يطلب الزواج إليها وتصبح مرغمة على قبول الرجل الذي يختاره لها أهلها (صفحة ٢١)، تتبع كلٌّ من مصر والأردن الشريعة في نظمها القانونية (صفحة ٢٧)، لا يُتاح للنساء أن يكن قاضيات (صفحة ٢٧)، تكتسب النساء القدرة على عقد اتفاقات قانونية تعاقدية فقط بعد زواجهن وبشرط أن يكنّ ذوات أهلية عقلية وقدرة على إدارة ميراثهن (صفحة ٢٨، علماً بأن المصدر الذي يجري الاستشهاد به هو دراسة إيطالية عن النظم القانونية الإسلامية منشورة سنة ١٩٢٥). إن مشكلة العنف الأسري حادة جداً في الوقت الحالي، ويعود السبب في ذلك جزئياً إلى الأشكال المختلفة من العنف والتي تعرض لها المدنيون الفلسطينيون خلال الاحتلال العسكري [الإسرائيلي] (صفحة ١١٦)، وأن المرأة التي تتعرض للاعتداء لا يمكن لها أن تأخذ خطوات قانونية مباشرة، بل على الرجل الذي يعتبر وليّ أمرها أن يفعل ذلك نيابةً عنها (صفحة ٢٩).

إن التآلف مع المجتمع الفلسطيني بالحدود الدنيا، والقدرة على الحكم بشكلٍ أفضل على المصادر، كان من شأنهما أن يجنّبا وثيقة آيدوس الأخطاء الفاضحة التالية التي وقعت فيها: انه لا يوجد قانون أو تقليد يقضي بفقدان المرأة حالما يتجاوز سنها الـ ٢٢ عاماً حق رفضها لمن يطلب يدها، وأن الأردن ومصر لا يتبعان الشريعة في أنظمتهما القانونية، وأن ذلك صحيح فقط فيما يخص مجال الأحوال الشخصية، أن النساء بمقدورهن أن يصبحن قضاة في فلسطين كما يتبين من وجود قاضية واحدة على الأقل في محكمة السير في رام الله، وأن النساء يملكن الصفة التعاقدية القانونية بصرف النظر عن حالتهن الاجتماعية، وأنه لا يوجد دليلٌ على حدّة مشكلة العنف الأسري في الوقت الحالي، وأن المرأة «المتعرضة للاعتداء» تستطيع أخذ خطوات قانونية بمفردها، إذا كان المقصود هنا القدرة القانونية لا ما هو متبعٌ تقليدياً في بعض التجمعات السكانية.

تَصمُتُ وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عن قضية نوعية وموثوقية المعطيات عن المجتمع الفلسطيني. وكما هو حال ورقة آيدوس، تملأ الادعاءات غير المدعمة، والاستشهادات بالمصادر غير الموثوقة، والأخطاء البينة، وثيقة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، مما يشوهها ويهدد صدقيتها، فنجد مثلاً أطروحات من نوع: الارتفاع في منسوب العنف الأسري نتيجةً لتآكل السلطة الذكورية (ذُكر سابقاً)، عدم قدرة النساء على ممارسة العمل في الجوانب القانونية المتعلقة بالأسرة (صفحة ٨، صفحة ٣١ في الترجمة العربية)، النسبة العالية للأسر التي تديرها نساء في الضفة الغربية (حوالي ٣٧٪) (صفحة ٦، صفحة ٢٩ في الترجمة العربية)، نشوء ظاهرة الأمهات كبيرات السن اللواتي يرعين أبناءهن في غياب المساعدة من جانب البنات (صفحة ١٦، صفحة ٣٩ في الترجمة العربية)، الحالات العصبية (anorexia nervosa)[١٨] كحالة منتشرة في أوساط الفتيات المراهقات (صفحة ٢٨، صفحة ٤٩ في الترجمة العربية) وهلم جراً.

وإذا كانت تقارير فرق البحث من النوع الذي أنتج هذه الوثائق قد تتضمن أخطاءً وعرضاً غير صحيح للحقائق، دون أن تفقد مع ذلك قيمتها كوثائق توجه السياسات العامة، فإن الوضع في حالتنا يزداد تعقداً نتيجةً لشحة وندرة المسوح أو الدراسات الشاملة التي يمكن الاعتماد عليها للخصائص الرئيسية للمجتمع الفلسطيني. وعليه، فإن واحدة من العواقب الجدية للمشكلات المعروض لها أعلاه تتمثل في أن كافة الوثائق المذكورة قد تتحول بدورها إلى مراجع أساسية معتمدة عن فلسطين، تقوم مؤسسات فلسطينية وأجنبية أخرى باستخدامها. وفعلاً، فإن تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي قد بدأ يصير مرجعاً له سلطة معرفية، ومن المرجح أن بعض ما يتضمنه التقرير من «حقائق» وتفسيرات مستقاة من مصادر ملتبسة، سيجري نسخها والاستشهاد بها إلى ما لا نهاية في تقارير أخرى من ذات الطراز.

إن إيجاد العلاج لمثل هذا الوضع ليس سهلاً، إذ إن القدرات البحثية في فلسطين، كما المصادر، تبقى محدودة، فيما ستتواصل (على المدى القريب) البعثات الميدانية المكونة من مستشارين يمكثون فترات قصيرة لغرض إعداد دراسات عن المجتمع والاقتصاد الفلسطينيين، وذلك بهدف توفير القاعدة المعلوماتية التي يحتاجها صانعو السياسات في المنظمات الدولية. إن الحاجة الأكثر ملحاحية هي إجراء تعداد سكاني ومسح إحصائي عام وشامل لفلسطين، وقد بدأت دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية بالإعداد لمثل هذا الإحصاء، وشرعت أيضاً في القيام بالعديد من المسوح التي يتوقع أن

(١٨) هذه الحالة العصبية هي عبارة عن حالة هستيرية ترتبط بالعادة بالفتيات المراهقات، حيث يفقدن شهيتهن للطعام ويبدأن بفقدان الوزن وصولاً إلى الموت في بعض الأحيان.

تزيد نتائجها من معارفنا عن الحقائق الأكثر أساسية فيما يخص المجتمع والاقتصاد الفلسطينيين. إن التعداد السكاني الشامل، إذا ما اقترن بالدراسات القطاعية والفردية المعمقة لنواحٍ مختارة من المجتمع والتي يجب أن تقوم بها المؤسسات البحثية الفلسطينية، هي الحد الأدنى المطلق المطلوب لرسم سياسات سليمة. إننا بحاجةٍ إلى معطيات موثوقة عن المشاركة في قوة العمل، المأجور منه وغير المأجور، إضافة إلى المعطيات عن حجم وحدود وملامح ودور الاقتصاد غير الرسمي، وعن فرص الحصول على الملكية والموارد، واستراتيجيات إدارة الوحدات المنزلية، من ضمن موضوعات أخرى.

ومع ذلك لا يمكن اختزال المشكلة إلى مجرد مصداقية المعطيات ومدى توافرها. إذ تبقى مسألة المقاربة التي يجري اعتمادها، ونعني بذلك الإطار المفهوماتي المحدد الذي يجري استخدامه، وتبقى أيضاً الافتراضات عن المجتمع (وبخاصة عن العلاقات المرتبطة بالنوع)، كما التفسيرات والتحليلات المقدمة. ومن هذه الناحية يبدو أن من كتبن الوثيقتين الخاصتين بالمرأة الفلسطينية قد جئن إلى الميدان بإعاقةٍ مزدوجة، أي بحملهن مجموعة من الافتراضات المسبقة عن المجتمع والثقافة الفلسطينيين، وبعدم معرفتهن بالأدب العلمي النقدي عن المجتمعات الشرق أوسطية. إن نقص المعرفة بهذا النوع من الأدب قد سهّل قبول الكاتبات ونسخهن لما زودتهم به مصادر المعلومات المحلية التي اعتمدنها من معلومات وتفسيرات، وقد تم أخذ كل ذلك على عواهنه دونما تمحيص ولم يجر إخضاعه للفحص النقدي الجدي.

وكتعليق نهائي، من المهم الإشارة إلى أن البعثات التي توكل إليها مهمة تقدير الاحتياجات وبلورة التوصيات حول السياسات العامة تضم في صفوفها، إلى حد كبير، مهنيين من ذوي الكفاءة. بيد أن ذلك لا ينفي حقيقة أن الغالبية العظمى من البعثات لا تنتفع بشكلٍ مناسب وبدرجةٍ كافية من خبرات ومعارف الأكاديميين والمهنيين الفلسطينيين. وباستثناء قلةٍ من الحالات، فإن معظم المؤسسات الدولية توظّف المهنيين الفلسطينيين بصفة مرجعيات ميدانية ومصادر للمعلومات فقط، دون تجاوز هذه الحدود نحو رؤية النتائج الإيجابية التي تترتب على إشراكهم في مراحل التحليل وصياغة التوصيات حول السياسات العامة.

ورغم أننا تناولنا في الأجزاء الأولى من هذه الورقة قضية مقاربة العلاقات المرتبطة بالنوع في المجتمعات الشرق أوسطية، فإنه حري التأكيد مجدداً على أن المشكلة الرئيسية هنا إنما تكمن في هيمنة التصورات الاستشراقية والاستشراقية

الجديدة حول المجتمع وحول العلاقات المرتبطة بالنوع، على الأوساط الأكاديمية والصحفية والصانعة للقرار. حتى العلم النسوي لم ينج هو الآخر من تأثيرات الخطابات الاستشراقية حول الشرق الأوسط، رغم أن هذا العلم باستجوابه للافتراضات والتصورات الجاهزة، يفترض أن يكون محصناً أمامها. إن ملاحظة قانديوتي التي استشهدنا بها قبلاً، فيما يتعلق بحشر حياة النساء المسلمات في قوقعة «عالم يتميز بعدم قابليته المطلقة للقياس والمقارنة»، يطبع أيضاً بعض الكتابات النسوية العلمية عن الشرق الأوسط. وقد لاحظت مارنيا الازرق، في سياق كتابتها عن القضايا النظرية والمنهجية التي تبرز لدى دراسة نساء «أخريات» (وفي حالتها النساء الجزائريات)، أن العلم النسوي يميل، باستثناءات قليلةٍ جداً، إلى الاستمرار في موضعة النساء «المختلفات» في صفة «الآخر» بدون توسطات، باعتبارهن تجسيدات لثقافات تُرى على أنها دونية وتُصنَّف بـ«التقليدية» أو «البطريركية». إن هذا، تضيف الازرق، يتعمق من خلال الانحياز السياسي في تمثيلات الاختلاف، والذي يتوضّح بأفضل شكل من خلال البحث عما هو «مثير» وغريب: ختان الإناث، تعدد الزوجات، الحجاب، وما شابه، وكل ذلك منزوع عن سياقه ومثبت كمطلقاتٍ معيارية(١٩).

ورغم القساوة التي تظهر في هذا الحكم، فإنه يستهدف جوهر المشكلة المتمثل في النظرة إلى النساء المسلمات/أو العربيات/ أو الشرق أوسطيات وكأنهن يعشن في مجتمعات مختلفة بشكل كبير جداً ولها فرادتها، بحيث يتطلب فهمها وقف إجراءات البحث والدراسة المعتادة. بذلك، لا تُطرح الأسئلة الاعتيادية، ولا يجري التعامل مع القوى الاقتصادية والاجتماعية وكأنها ذات أهمية (خلافاً لأهميتها في المجتمعات الأخرى).

إن التحدي يتمثل في تغيير المسار الذي تندفع عليه حتى الآن الكثرة من الأعمال عن النساء وعن العلاقات المرتبطة بالنوع في الشرق الأوسط.

(١٩) Marnia Lazreg, **The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question**, New York and London: Routledge, 1994.

The Reality of Palestinian Women

Samir Qouta

Introduction

This article highlights the condition of Palestinian women from various perspectives-historically, socially, culturally, and politically.

It also tries to assess the magnitude of the psychological suffering of Palestinian women before and after the current Intifada.

Palestinian women have been active since the beginning of the century. The difficult political situation and the consecutive wars their homeland was facing compelled the women's movement in Palestine to concentrate its efforts on welfare activities providing relief to thousands of women and children. Following the 1967 war, women's organizations added to the services they rendered with training programs that enabled women to participate in the wage-labor force. The General Union of Palestinian Women played a major role in organizing women under occupation and in the diaspora to sustain their community and uphold their families. In the late seventies, younger groups of women emerged. These were mainly university students and college graduates who formed women's committees within the various political parties in Palestine who were then working underground. In Palestine today there are five

main political parties and a few smaller ones.

The Women Committees played a major role in the organization of the struggle for the liberation of the homeland, especially during the intifada. While a lot of emphasis was put on political work and the struggle for the liberation of the homeland, little was placed on social issues and the equal status of women.

As the negotiations between the Palestinians and Israelis were started in the early nineties, women began to realize the need for mobilization towards achieving more political and social rights for women. They began to fear the fate suffered by the women of Algeria, who were sacrificed to the achievement of political reconciliation with fundamentalist groups. Women became then more sensitive to the fact that through the long years of struggle for liberation, the issue of equal rights had been neglected.

Within the General Union of Palestinian Women, a school of thought still exists that believes that it is not yet the time to address social issues and that all efforts should be mobilized and concentrated on the liberation of the homeland. This school feels that focusing on equality issues now will divert the attention of the public from more pressing matters related to the continued occupation and harassment of Palestinians. The severe economic hardship and the lack of attention to the practical needs of women make this argument valid. The other school of thought is represented by a coalition of women's committees and organizations and professional Palestinian women who believe that it is always time to address social issues, especially now when the laws and legislation are being shaped. This second school, represented by the Women's Affairs Technical Committee, WATC, believes that the liberation of the homeland cannot be achieved if half of the community are severely discriminated against.

The Women's Affairs Technical Committee was established at the beginning of negotiations between Israel and the PLO in 1992. The PLO then established technical committees for different spheres of life to prepare for the negotiations. The representation of women within these committees was very low. In addition, no committee was established to address women's rights and issues. As women activists demanded the establishment of such a body, the Women's Affairs Technical Committee, WATC, was established. It included sixteen women activists representing three main political groups and some independent professionals. Today, WATC represents women in the four main political parties in Palestine. In addition there are representatives of women's study centers and independent professional women.

As the Oslo agreement began to be implemented, WATC started to mobilize, pressuring the Palestinian Authorities into abolishing regulations that discriminated against women. Under the Oslo Agreement, the legislation that existed in the Palestinian territories before the occupation should be in effect under the rule of the Palestinian authority. Many of these laws discriminate against women (The Palestinian women's movement 1998).

Women were suddenly required to get the permission of "their guardians" in order to obtain passports. Women who wanted to take driving lessons were required to take a male chaperone along. Some banks did not allow women to open bank accounts for their children. WATC's protests ranged from petitions and media campaigns to demonstrations and were successful in getting these regulations reversed. Furthermore, as new laws and legislation were being drafted, they were analyzed by WATC from the perspective of gender, and suggestions for change were circulated widely. Many of these suggestions were adopted by the Palestinian Legislative Council because of WATC's strong lobbying efforts. Women are now able to give their nationality to their husbands and children, and even maintain their maiden names. Passports can now be obtained without the permission of any guardian, and females do not have to be chaperoned while taking driving lessons.

WATC did not restrict its activities to lobbying for equal rights. It provided training to women running for elections, women activists, and other women in government positions. Ministers of the Palestinian National Authorities were lobbied for more representation of women in decision-making posts, and the number of women in these posts grew considerably. Meanwhile, WATC was not very successful in achieving its demand for a quota of 30% for women in the legislative council, and in spite of active campaigns to vote for women, only five women won seats in the eighty-eight seat legislative council.

WATC is now organizing and preparing for more representation of women within the municipal and village council elections. Its activities have developed to include a daily radio program on the official Palestinian radio broadcasting service and a bi-weekly newspaper titled "The Voice of Women."

Still, there are many challenges in improving the conditions of Palestinian women. These challenges however, represent a political and national dilemma for Palestinians. The condition of Palestinian women is

naturally highly affected by the conditions of the Palestinian people as a whole. It is no coincidence that the volatile political situation and the continued unrest and feelings of insecurity that Palestinians have faced during the last three or four decades have led to their having thehighest fertility rate in the world, and a relatively high percentage of early marriage and drop-out rate of secondary school education for girls. One should furthermore observe certain features of Palestinian society that affect the lives of Palestinian women in particular. These include a 99% of the elderly who do not live in homes for the aged, 84% of children who do not go to nurseries, and the fact that most Palestinian women outlive their partners and depend on their children for support. In addition, only 25% of families have some kind of retirement fund, and this mainly through the males in the family.

Relations and Effects of Education, Health and Labour.

A. Education

It is generally assumed that education improves women's opportunity for a greater degree of self-sufficiency, expansion of choices, control over resources and increased freedom of movement. Education also equips women with skills to participate in the public sphere of employment, and increases the feeling that women have the right to choose their own husbands.

The proportion of females enrolled in basic and secondary education increased incrementally between 1975 and 1996: primary education rose from 45.37% in 1975 to 49.05% in 1996. In the preparatory cycle, the percentage rose from 40.54% in 1975 to 46.67% in 1990. The percentage also rose dramatically for the secondary cycle from 36.86% in 1975 to 47.052% in 1996.

Literacy rate: 91.5% of males in Palestine are literate in contrast to 77% of females. The literacy rates improve with the younger generations (Suheir 1998)

B. Health

Discrimination in health care between male and female babies increases the mortality rate of female babies by 20% due to economic, social treatment, and care giving.Between 70-80 mothers in every 1000 cases die annually. This percentage increases in the age group between 15-19 signifying the disadvantages of early marriage. The number also rises to 140/1000 for women aged between 50-54.

Use of contraceptives: 45% of women at one time or another used contraceptive methods. Reasons for not using contraceptives according to a study by PCBS include: menopause 43.6%; not suitable 3.7%; cost 0.6%; lack of knowledge 2.1%; spouse opposition 17.7; own convictions 12.6%; religious convictions 7.3%; opposition of relatives 1.3%. This means that the social norms and beliefs lie behind the opposition to the use of contraceptives.

C. Labor

The percentage of women in the labor force is 11.4%. The following show a strong link between women's education and their participation in the labor force:

- The percentage of women workers in sectors other than the agricultural who have finished more than their secondary education is 39% in WB and 57% in Gaza.
- 40% of women's work is in the education sector; 20% in health and social services; 14% in textiles; 9% in sales, while 10% of males work in education, 6% in health and social services and 4.5% in textiles

Moreover, the highest percentage of females outside the labour force is within the age group 25-54, the lowest between 15-24 and over 55. These results are exactly the opposite for males. The reasons behind these findings is that women usually sacrifice their productive roles in society during their reproductive years especially because of the unavailability of services that would facilitate the work of women (Ibid 1998)

Efforts given by the Authority and Women's organisation to improve the conditions of Palestinian women:

A. Raising marriage age:

The Palestinian Women's Movement has been trying to advocate for a law that would raise the legal age of marriage to 18. Currently, the legal age for marriage is 15 for girls and 16 for boys. The Palestinian Legistive Council is trying to raise the legal age of marriage to 18.

B. Building more schools for girls:

For two years, 1996 and 1997, the slogan of the Ministry of Education has been ''More Schools for Girls''.

C. Transport cost sponsorship:

Through its campaigning work in the field, the Women's Affairs Technical Committee in Palestine has realized that one of the reasons for school drop-out for girls and thus to early marriage was the high cost of transport from remote areas to the nearest secondary schools. According to the statistics of the Ministry of Education, there are 160 secondary schools for girls in the West Bank and Gaza and 65 coeducational secondary schools. Most are located in the main towns. Taking into consideration that there are about 420 Palestinian villages, around 36 refugee camps and cities, this raises the need of secondary schools to over 450. The existing number of 225 schools leaves many sites without the service of a secondary school; thus students, especially in the remote areas of the West Bank, have to use transport and be able to afford it, in order to further their education. Since 1997, WATC has been trying to secure contributions for enabling girls to reach secondary schools by providing them with the cost for transportation. Although, this program cannot present a solution to the problem, a few girls may be saved.

D. Not dismissing married women from school:

Schools do not dismiss girls who get married: The Women's Movement in Palestine is today calling for a regulation that would prohibit marriage before the age of 18. As this may take a long time before it is achieved, and in view of the high percentage of early marriages, the movement saw it as an achievement when the MOE announced in 1996 that girls who get married while still in school will not be dismissed as they used to. Both male and female students who marry while still at school, however, have to visit the school counselor for possible assistance(Mirrwan 2002).

The Impact of trauma on the Palestinian Family(mothers & children)

In September, 2000, a new Palestinian uprising began against the now 34-year old Israeli occupation. The immediate cause of the uprising was the visit of the Israeli Knesset Member Ariel Sharon accompanied by over 1000 Israeli police in full riot-gear to what Jews call the Temple Mount and Muslims, the Noble Sanctuary ("El-Haram A-Sharif") on which sits Al-Aqsa Mosque. Following Friday prayers the next day, Palestinians protested this violation of their holy place, which resulted in Israeli police fatally shooting several unarmed protesters. This event provided the immediate spark for Palestinian protests throughout the West Bank and Gaza Strip, as well as the name for an uprising that continues at this writing–the "Al-Aqsa Intifada." The more distant cause for this second and

more violent Intifada was the increasingly evident failure of the Oslo peace process, whose impetus, ironically, came from the first–mainly non-violent uprising of 1987-93. Instead of a lasting peace between Israelis and Palestinians, Oslo had brought economic de-development (Roy 1995) including high unemployment, a 50% increase in Israeli settlement building and land confiscation, and a decrease in Palestinian freedom of movement and lack of civil liberties.

Our knowledge about the effect of violent trauma on children's mental health derives from the experience of both human-made and natural disasters. Studies on the effect of war on children come from the experience of the Second World War, contemporary conflicts in the Middle East, South Africa, Ireland and Bosnia, as well as the effect of urban violence targeted on American children. Similarly, studies of recent earthquakes in San Francisco and Armenia also provide useful information about children's psychological responses and their potential for recovery.

Some researchers have attempted to define the association between these traumatic events and the development of symptoms (Dunsdon, 1940; Brander, 1941; Ziv & Israeli, 1973; N. Milgram & R. Milgram, 1976; Terr, 1979; Punamaki, 1984; Krupinski, 1986; Corrolissen & Lab, 1987; Bradbum, 1991; Montgomery, 1992; Rosenbaum & Ronen, 1992; Kilng-man, 1992; Macksoud, 1992; Cliff, 1993), including the development of Post Traumatic Stress Disorder, PTSD (Kinzie, Sack, Angell, Manson & Rath, 1986; Pynoos, 1993; Barker, 1990; Green et. al., 1994; Weine et. al., 1995; Dawes, 1992; Dyregrove & Paundalen, 1993; Nader & Pynoos, 1993; Savin et.al.,1996; Macksoud et. al., 1996; Sack et.al.,1997). Other studies have focused on various mediating factors that mitigate the effects of traumatic experiences on children (Rofe & Lewin, 1979; Milgram & 1979; Hobfll, 1986; Hourani,1986; Mahioub, 1990), particularly including family dynamics (Freud & Burlingham, 1942; Fraser, 1974; Ziv & Israeli, 1973; Allodi,1980; Bryce and Walker,1986).

While researchers disagree on exactly how traumatic experiences may affect children's mental health, they consistently report that there is no direct link or relationship between traumatic experiences and a child's mental health. With that said, however, there is some empirical research supporting the assumption that the nature of traumatic experiences prescribes the nature and severity of psychological problems. (Punamaki, 1984; Krupinski, 1986; Carrolissen, 1987; Pynoos, 1987; Brad Burn, 1991; Straker,1992; Klingman, 1992; Dawes, 1992; Bryce, Walker and Peterson 1981).

For example, research on the psychological effects of Lebanon's 15 year Civil War (1975-1990) on Lebanese families indicates that deprived and depressed Lebanese mothers were more likely to be poor parents under these violent conditions than non-depressed mothers (Bryce, Walker and Peterson 1989). In another study [reference1989], researchers investigating the importance of different traumatic events in predicting depression among West Beirut women during Israel's 1982 invasion of Lebanon and war-related circumstances, found that only displacement from home increased depression. Similarly, a study (Rosenbaum & Ronen, 1992) of Israeli children showed that traumatic experiences, such as shelling during the 1990 Gulf War, led to higher level of anxiety in week 1 of the war than in week 5, and greater anxiety at night than during the day. Interestingly, the anxiety of the mothers of these children was higher than that of their children (Rosenbaum & Ronen, 1992).

As the "Al-Aqsa Intifada" continued into its second year, the Israeli army frequently shelled the Palestinian Gaza Strip and West Bank. Until this writing, 559 homes have been destroyed in the Gaza Strip and the West Bank. In addition, 3669 have been shelled. The Israeli army uses a variety of methods to shell or destroy homes. These methods include tank shells, bulldozers, helicopter gunship, and fighter aircraft (e.g. American-made F-16's). Homes have been bombarded and destroyed or made uninhabitable. Many families have found themselves living in tents. When families witness the destruction of their own homes by enemy soldiers, the psychological effects are immense, as the Palestinian home is not only a shelter, but also the heart of family life. There are memories of joy and pain as well as attachment to the families' objects. Home is associated with feelings of security and consolation.

"Home" is highly significant to all human beings, and seeing one's home bombed is traumatic for anyone. For Palestinians refugees, the demolition of their homes is more horrifying as it reawakens the trauma of uprooting in 1948.

"I left my home and went to my parents' house when the shelling started. When I returned to my home in the evening, I found it destroyed. The furniture was scattered and broken. I began to weep. At that moment I began to remember the time when we were uprooted from our country, Palestine. We settled in the Khan Younis camp for 35 years. Then we left the camp to live here in another area in the city."

60-year old woman, Khan Younis

Empirical research about the impact of the poitical violence on women

Taking into consideration this political context, the researchers were eager to explore the phenomena of losing "home" in such situation. Thus, we hypothesize that exposure to shelling and home demotions will result in various behavioral and neurotic symptoms among mothers and their children, and will also lead to a high level of PTSD. Also we can expect that the mothers will develop high rates of psychiatric symptoms and PTSD, and that there is certain correlation ..

For the mothers, we used the following scales:

1- Symptoms Checklist-Revised SCL-90-R: The Symptom Checklist-Revised is a self-report instrument for the assessment of somatic complaints that are associated with generalized feelings of malfunctioning (Derogatis, 1977). The SCL90-R is considered a multidimensional indicator of psychopathology. It covers a wide range of complaints reported by ambulatory psychiatric patients, and can be used for screening and evaluation purposes. The SCL-90-R was translated and validated for use with Arabic speaking populations (Abu Hien, 19–, in press).

2- Neuroticism Scale: E.P.Q. was employed in the applied Arabic version of 23 items. It was translated to Arabic and it was found that the reliability of the scale ranged between 78-83.

3- PTSD for mother: PTSD symptoms were assessed via a list of 15 symptoms draw from Allodi (1990). The interviewer inquired whether the subject had been suffering from each of them for more than one month. Reliability of the scale by Alpha Cronbach was .81.

RESULTS:

1. Trauma exposure:

For children, the most prevalent types of trauma exposure were the shelling of the home 99.2%; being tear gassed 94.9%; witnessed shooting 96.6%; saw funerals 95.8%; saw strangers being injured or killed 51.7%.

For mothers, the most prevalent types of trauma exposure were: 100% saw shooting; 99.5% witnessed shelling their homes; 97.5% were tear-gassed.

Table (1) Prevalence rate of the traumatic experiences of children and their mothers

Direct Personal experience	**Child**	**Mother**
Shelling of the home	99.2%	99.5%
Tear-gassed	94.9%	97.5%
Severe burns	1.7%	2.5%
Shot by live bullets	.8%	4.2%
Shot by plastic bullets	4.2%	1.7%
Head injury with loss of consciousness	2.5%	2.5%
Deprivation of medical help	1.7%	2.5%
Witnessing traumatic events	**Child**	**Mother**
Saw shooting, fighting or explosion	96.6%	100%
Saw stranger being injured or killed	51.7%	62.2%
Saw friend or neighbor being injured or killed	35.6%	50.4%
Saw family member being injured	22.9%	32.2%
Saw funerals	95.8%	95.9%

Table (4) Means and standard deviation for some psychiatric variables of SCL for the Palestinian women before and after the Al-Aqsa Intifada

Variable	**Before Al-Aqsa Intifada**		**During Al-Aqsa Intifada**	
	SD.	**Mean**	**SD.**	**Mean**
Physical symptoms	7.5	8.1	8.6	19.7
Obssessions-Compulsions	5.9	6.9	7.0	16.9
Senstivity	6.6	8.9	6.3	16.2
Depression	8.9	11.2	9.0	24.6
Anxiety	6.2	6.8	6.1	16.6
Hostility	3.6	4.1	3.9	9.0
Phobias	3.9	3.7	6.1	11.8
Paranoia	4.4	4.7	4.4	8.7
Psychosis	5.5	4.8	6.9	11.2

Discussion

This article reports the reality of the Palestinian women in various perspectives, including the description of the psychological suffering of the mother and children who are currently exposed to shelling and bombardment, and the role of trauma-, child-, and mother-related characteristics in determining the symptoms. The results revealed a high level of PTSD: more than a half (55%) of the children suffered from severe level of PTSD symptoms, and a third from moderate level. The percentage corresponds with the levels of PTSD among the Cambodian (Kinzie, et al., 1986; Sack et al., 1995), and South American (Cervantes, et al., 1989) and Bosnia-Herzegovian (Smith et al., 2002) refugee children fleeing atrocities in their home countries. The level of PTSD was considerably higher than was reported among Lebanese and Israeli children (Laor et al., 1997; 22%), but lower than was reported among Iraqi children (Dyregrov et al., 2002; 84%).

The are some context-specific characteristics of the current trauma that may explain the children's high level of PTSD. First, losing one's home means more than an acute disaster for Palestinians as it evokes the memories of being a refugee and fleeing the home land. Shelling and demolition of home also means that families are forced to live in tents or in the houses of the relatives, which both is a reminiscent of the 1948 refugee and a reason for practical and social problems.

There are several documentations of how the current shelling and house demolitions evoke memories associated with the loss of historic Palestine in the 1948 war, which is the initial source of fear and insecurity and deeply affects the inner layers of the Palestinian psyche (El Sarraj, Tawahina, & Abu Hein, 1991). In the same vein, Israeli researchers have shown that combat soldiers whose parents were survivors of the holocaust were more vulnerable to PTSD than controls (Solomon,).

Second, shelling or demolition happens suddenly without prior notice. It is the unpredictability that is considered to be the most traumatic for both humans and primates (Seligman). The methods that the Israeli army employs in shelling, attacks and demolition are psychologically devastating, as the army carries them out suddenly in the middle of the night or sometimes at midday, when people are engaged in their daily life. Third, families are systematically prevented from helping their wounded dear ones, and to bury them with decency and honor. The bereavement process is therefore often inferred by strong feelings of guilt, helplessness, despair and anger. The following description depicts some of the reality of the families studied .

"I can't forget that day, when my husband had been injured after our home had been hit by a missile. My home is near an Israeli checkpoint and one day they started to shell our home. My husband, kids and I tried to cross the wide street, which is close to the checkpoint to another street where we would be able to escape to a safer place. I arrived at the street first with my kids and my husband was behind us. He had almost arrived at that street when a missile hit his leg, knocking him down. My husband's brothers ran to him and one tried to give him some first aid. The ambulance could not get through to take him to the hospital because of the shelling. Our house is on a wide street and the checkpoint is on high ground, so the Israeli soldiers can see everyone passing in the street. Finally, one of our neighbors came with his car and took my husband to the hospital. In the hospital they had to amputate my husband's leg because he was too late getting to the hospital." (Mother of four, 37 years).

Our results confirmed the already classical argument that the way the mother responds to danger and life threat, influences her offsprings. The mother's PTS- symptoms and educational level was the most important determinanta of their children's PTS- and especially avoidance symptoms. Yet, the mother's characteristics determined the symptoms together with child's characteristics and marginally with the trauma exposure. The girls witnessing violence to others and having well-educated mothers with high PTSD showed the highest level of PTS-symptoms. Intrusion symptoms were most common among young girls whose mothers showed a high PTSD, whereas, avoidance symptoms were common among all children, who were personally exposed to trauma, and whose mothers were educated and showed a high level of PTSD. Thus, intrusion symptoms seem to be more a function of child characteristics, and avoidance symptoms of the trauma itself. The result contributes to the hypotheses that PTSD is a dynamic and multi-dimensional concept, and that different models explain the occurrence of intrusion and avoidance (Horowitz, KS: JTS).

Girls were more vulnerable to PTSD, which concurs with the research on children living in war zones (for review, Pfefferbaum, 1997) and peaceful areas (Yule, 2000). In our sample, the gender differences were evident for both categorical (diagnostic) and symptom levels of PTSD. Concerning the specificity of symptoms, girls showed more intrusion, but not avoidance or hyperarousal, than boys. Our results differ from Hadi and Hlabre (1998), who found no gender differences in the severity of PTSD among Kuwaiti children.

The age of the child was not associated with the diagnostic severity of

PTSD, but younger children suffered more from intrusion symptoms than older. Earlier research on the child age and PTSD is discrepant. On the one hand, young children are suggested to be protected due to their less accurate perception and understanding of trauma (Pfefferbaum, 1997; Fivush), and, on the one hand, more vulnerable due to their less effective coping capacities (Weisenberg et al., 1993; Punamäki & Puhakka, 1995). Clinical observations indicate that intrusion symptoms can be very frightening for children. Young Palestinian children reported, for instance, that "the fighting is going on in my head at night", when referring to nightmares. That may explain why younger children were more vulnerable especially to intrusion symptoms.

Our results contradict the findings among Kuwaiti children (Hadi, and Llabre, 1998; Pynoos, 1993) suggesting that only the severity of personal exposure to direct violence and witnessing of violent acts lead to PTSD. Yet, they concur with Israeli research evidencing the important role of parental responses in determining children's PTSD (Bat-Zion, 1996; Solomon).

In our models, witnessing violence towards others was marginally associated with total PSD-score, and direct trauma with avoidance symptoms. The relatively modest trauma-symptom link may be explained by the acuteness of traumatic stress in our study. The families were interviewed while military action was still going on. The life endangering situation apparently affected all children, and the accumulation of trauma was not salient in explaining the general variation of intrusive, hypervigilant and avoidance symptoms.

Both the high level of PTSD among Palestinian children and the importance of their mothers' responses to life-threat, emphasize, again, that a safe home fulfills a basic need and makes it possible to establish secure and adaptive human relationships (Garbarino, Kostelny, & Dubrow, 1992). Tragically, the protective shield that is essential for children's mental health is dramatically destroyed when their families are faced with the shelling and demolition of their homes. It is also important to remember that the atmosphere of military and political violence creates a state of disorganization inside the Palestinian family. Our earlier findings suggested that military trauma was associated with neglecting and non-involved parenting styles, which mediated the negative impact of trauma on child adjustment (Punamäki, Qouta, & El Sarraj). The fact that parents are unable to protect their children and appear to be helpless victims in front of them has an especially devastating impact on child development

(Punamäki, 1987; Lieblich, 1977). Eight-year old Moti typifies this when he said, "Mother, when I hear the shelling, it feels like we're going to die. Can you tell me when the shelling will be over?" The mother tried to calm down her son and told him that it would be safer tomorrow. But when the shelling started again, the mother felt very confused. For her, the shelling and demolitions did not only mean danger to life but challenged a highly intimate and personal question of her task as a mother protecting her children.

The results confirm that in this sample Palestinian children and their mothers have a high prevalence of both direct experience of military trauma and indirect exposure by witnessing assaults to others. The mean amount of exposure is congruent with research by Nader and Pynoos (1993) who used a 10-item trauma scale and reported exposure by an average of five different types of trauma for Kuwaiti children during the Iraqi occupation. In our study, the scale consisted of 12 items and the mean number of traumatic events was six. The exposure was, however more severe as compared to Lebanese children studied by Macksoud and Aber (1996), who used a 28-item trauma scale and reported average exposure to 5.7 traumatic events. The level of family exposure corresponds with the reports by International and local human right organizations. The Israeli government is responsible for the indiscriminate attack on civilian population in the re-occupied areas. Facing validity since tear gassing, home demolitions and injuries due to bullet wounds have been widely reported.

Our study has many faults and can be generalized only to families living in acute danger to life and military destruction. First, our sample is relatively small and focused and prevents all epidemiological conclusions on the national level. Second, to gain a genuine view of how families survive extreme life-endangering situations, the responses of the fathers are also essential. A more comprehensive setting including family resiliency and vulnerable factors could have been more informative.

References

Allodi, (1990)

Allodi, F.A. (1991). Assesment and treatment of torture victims: A critical review. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 179, 4-11.

Adjukovits ( ).

Baker, A., (1990). Psychological Responses of Palestinian Children to the Environmental Stress Associated with Military Occupation, *Journal of Refugee Studies*, 4, 237-247.

Brander, T. (1941). Kinderpsychiatrische Beobachtungen wahrend des Krieges in Finland 1939-1940. *Zeitschrift fur Kinder Psychiatrie*, 7,177-187.

Bryce & Walker, 1985

Cervantes

Cliff, J. (1993). The Impact of War on Children: Health in Mozambique. *Social Science Medicine*, 36,7,843,848.

Dawes, A.(1992). Mental Health in South Africa. *South African Journal of Psychology*, 22,28-33.

Dunsdon, M.I. (1941). A Psychologist's Contribution to Air Raid Problems. *Mental Health*, 2, 37-41.

Dyregrove, A.& Raundalen, M.(1993). A longitudinal Study of War-Exposed Children in Iraq, Presented at the International GCMHP Conference Mental Health and the Challenge of Peace, 13-15 September 1993.KS.

El Sarraj, Punamäki, Salmi, & Summerfield, 1996;

Freud, A. & Burlingham, D.T. (1943). *War and Children*. New York: Medica War Books, Ernest Willard.

Garbarino, J., Kostelny, K. & Dubrow, N. & Pardo, C. (1992). *Children in Danger*, San Francisco: Josey-Bass Publishers.

Hadi, & Llabe (TRAUMATIC STRESS).

Kinzie, J. D., Sack,W.H., Angel, R.H., Manson, S, & Rath, B. (1996). The psychiatric effect of massive trauma on Cambodian children: I The children. *Journal of the American Academy of Child Psychiatry*, 25, 370-376.

Klingman, A.(1992). Stress Reaction of Israeli Youth during the Gulf War: A Quantitative Study. *Professional Psychology, Research Practice*, 23(6), 521-527.

Last, V.(1989). Transgenerational impact of Holocaust trauma: Current status of evidence. *Journal of Mental Health*, 14,17,23.

Laor, 1997

Laor 2001

Llabre, & Hadi

Macksoud, M. (1993). Assessing War Trauma in Children, Journal of Refugee Studies, 7, 34-54.

Macksoud, M., & Aber, J. (1996). The War Experience and Psychological Development of Children in Lebanon. *Child Development*, 67, 72-88.

Milgram, R., Milgram, N.(1976). The Effect of the Yom-Kippur War on Anxiety Level in Israeli Children, *Journal of Psychology*, 94, 107-113.

Nader, K.O.

Nader, K.O., & Pynoos, R.S. (1993). Preliminary Study on Grief Among the Children of Kuwait Following the Gulf Crisis, *British Journal of Clinical Psychology*, 32, 407-416.

Nader, K.O., & Fairbanks, Punamäki, R.L., (1984) Reactions of Palestinian and Israeli Children to War and Violence. *Arab Studies Institute*.

Punamäki, R.L. (1998). The role of dreams in protecting psychological well-being in traumatic conditions. *International Journal of Developmental Behaviour*, 22, 559-588.

Punamäki, R.L. (1987).

Punamäki, R.L., & Puhakka, T.

Punamäki, R.L., Qouta, S., & El Sarraj, E. (2001)

Punamäki, R.L., Qouta, S., & El Sarraj, E. (1996) Models

Qouta, S., Punamäki, R.L. & El Sarraj, E. (1996). House demolition and mental health: the victims and witnesses. *Journal of Social Distress and Homeless*, 6, 203-211.

Qouota, Punamäki, & El Sarraj, 1997

Pynoos, R.S. (1987).

Pynoos,R.S., Frederick, C., Nader, K.,Arroy, W., Steinberg, A., Eth, S., Nunez,F., & Fairbanks, L. (1987). Life Threat and Post-Traumatic Stress in School-Age Children. *Archives of General Psychiatry*, 44, 1057-1063.

Rosenbaum, M. & Ronen, T.(1992). How did Israeli Children and their Parents cope with the Threat of Daily Attacks by Scud Missiles during the Gulf War? Paper presented at the Ministry of Education Conference on the Stress Reaction of Children in the Gulf War. Ramat Gan, Israel.

Roy (1995).

Sack, W.H., Clarke, G.N., & Seeley, J. (1995). Posttraumatic stress disorder across two generations of Cambodian refugees. Journal of American Academy of Child and Adolescence Psychiatry, 34, 1160-1166.

Saigh, (1991)

Weisenberg, M., Schwarzwald, J., Waysman, M., Solomon, Z., & Klingman, A. (1993). Coping of school-age children in the sealed room during scud missile bombardment and postwar stress reactions. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 61, 462-467.

Ziv, A.& Israeli, R.(1973). Effects of Bombardment on the Manifest Anxiety Levels of

تأثير الخطاب الرسمي على رفع شأن المرأة اليمنية في تشريعات وقوانين «الجمهورية اليمنية»

نبيهة صالح

المقدمة

احتلت قضية المرأة مكانة خاصة في جميع الخطابات الرسميه للدولة اليمنية منذ نشوئها عام١٩٩٠م، وأهمها الخطاب السياسي الرسمي المتمثل بأقوال رئيس الدولة وفعالياته ونشاطاته، حيث أعطى أهمية بالغة لحث المرأة والرجل معاً على تفهم طبيعة المرحلة الراهنة على أنها مرحلة تطور ومواكبة للعصر. لذلك وقف الخطاب الرسمي مع تطوير الإنسان اليمني، ونادى بضرورة منحه حق المشاركة الفعلية في عملية التنمية، لأن التهميش والاضطهاد من العوامل التي تعرقل تطور المجتمع. فلا بد من أن يكون الإنسان عنصراً فعالاً، منتجاً ومشاركاً في عملية التنمية الشاملة، والتي لا يمكن حدوثها إلا بمشاركة المرأة فيها. وقد عمل الخطاب الرسمي على إقناع المرأة ذاتها بأهمية المشاركه، ودعا الرجل وكافة القوى المجتمعية إلى مساعدتها، وحثها على ضرورة العمل في جميع المجالات. هذا ما دعا إليه رئيس الجمهورية في خطابه أمام جمهور النساء في المؤتمر الوطني الأول للمرأة اليمنية في١٩٩٧/٣/٣م، وقد حثّ فيه رئيس الحكومة على ضرورة الاهتمام بالمرأة ومراعاة تكافؤ الفرص بينها وبين الرجل على حد سواء[١] باعتبارها عنصراً أساسياً في القوى البشرية

(١) كلمة الأخ الرئيس علي عبدالله صالح بمناسبة انعقاد المؤتمر الأول للمرأة اليمنية. ١٩٩٧/٣/٣م.

المنتجة. إن دعمها في ذلك على مستوى القيادة السياسية نموذج فعلي للخطاب الرسمي الذي طالما نادى بأن المرحلة الراهنة مرحلة تجديد وإصلاح في المجتمع اليمني، ولذلك فهي بالضرورة تستدعي منح المرأة حقها بالمساواة والعدل والحرية، ومن ثم استجابتها للمشاركة الفعلية في مختلف مجالات الحياة.

لا جدال في أن الخطاب الرسمي في اليمن اهتم بحقوق الفرد وواجباته باعتبارها ركائز أساسية مترابطة ضمن الإطار الاجتماعي، والتي تشمل حق الإنسان في الأمان والحرية الفكرية التي تحفظ مكانته كفرد في المجتمع، طالما بات هذا الحق مطمعاً طبيعياً.

هذا ما جسّده بلا شك الخطاب الرسمي الذي ربط بين التطور والحداثة كحتمية تاريخية لانتقال اليمن من مجتمع تقليدي إلى مجتمع مدني، ومواكبة التطور العالمي. لذلك كان الهدف الأساسي للسياسة التنموية في اليمن النهوض بالإنسان اليمني وتطوير شخصيته من جميع الجوانب. فالرجل والمرأة معاً في حقل التنمية، باعتبارهما المورد البشري الهام إلى جانب الموارد الطبيعية. لقد حاول الخطاب الرسمي أن يركّز جلّ اهتمامه على الرجل قبل المرأة، وتوعيته بالمتغيرات الراهنة، لعله يُساعد بنفسه على تحرير المرأة من قيود الجهل والتخلف ويجعل منها إنساناً ذا شأن عظيم.

كما عمل الخطاب الرسمي على المطالبة بمحو الأمية عن طريق نشر التعليم، وعمل على إقناع المواطن في الريف والمدن بضرورة التعليم لما له من أهمية في تحقيق التقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. هذا ما جعل الدولة تحرص على النهوض بالتعليم وتطويره من خلال التخطيط العلمي (Scientific Planning) الجاد والمتواصل لجعل نتائج التعليم تؤثر في تطوير اليمن نحو مستقبل أفضل.

كذلك حث الخطاب الرسمي المرأة والرجل معاً على ضرورة مواكبة المرحلة الراهنة، ووضع جميع تشريعات الدولة وقوانينها لتسهيل وتثبيت حق المواطن في المشاركة في عملية التنمية. ولكن هل تمكّن الخطاب الرسمي، خطاب الرئيس والحكومة والبرلمان، من إقناع المرأة بالاستجابة لمتغيرات العصر؟ وهل تمكّنت التشريعات والقوانين من تنفيد حقوق المرأة؟ وما هي أهم العراقيل التي وقفت في وجه الخطاب الرسمي؟ وأخيراً، وأهم من ذلك، هل استجابت المرأة وكافة قوى المجتمع لعملية التغيير في المجتمع اليمني؟

هذا ما سنجهد في البحث فيه من خلال محورين:

أولاً: دور الخطاب الرسمي في الرفع من شأن المرأة اليمنية في تشريعات الدولة وقوانينها.

ثانياً: مدى استجابة المرأة اليمنية للمتغيرات العصرية.

هذا ما سأناقشه معتمدة على منهجية الملاحظة والتحليل لواقعنا اليمني.

دور الخطاب الرسمي في الرفع من شأن المرأة اليمنية في تشريعات الدولة وقوانينها

إن الخطاب الرسمي المتداول حول النساء في اليمن قد استمد أفكاره من روح الشريعة الإسلامية التي وضعت المرأة في نصب آياتها الكريمة، فلم تفرق يوماً بين إنسان وآخر، وأعطت الفرد حق المساواة في الحقوق والواجبات. نظر الإسلام إلى الفرد في المجتمع، كإنسان، دون أن يحدد انتماءه الديني أو عرقه أو نوعه، بل اعتبره مواطناً له كافة الحقوق والواجبات في بناء المجتمع. حيث إنه لم يكفل الحياة للمسلمين وحدهم، بل أيضاً لغير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي.

من هذا المنطلق نرى أن الخطاب الرسمي بكافة أنواعة يتفق مع الشريعة في بناء القيم والأخلاق التي تهدف إلى التسامح والمحبة والإخاء بين الأفراد في المجتمع، لكنه يختلف في مسألة استغلال الشريعة من أجل تثبيت قيم تقليدية تحرم المرأة حقها في المشاركة في عملية التنمية. هذا ما أشار إليه الرئيس في لقائه مع رجال الدين لتوعيتهم على أهمية دورهم في المجتمع. عندما قال: «عليهم الآن واجب كبير ومسؤولية أكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع الحرص على تقصّي الحقائق والموضوعية والمصداقية، وعلى الحكومة مسؤولية في دعم الخطباء، والمرشدين.»(٢)

من هنا نرى أن الرئيس قد حث الخطاب الديني الذي يهدف إلى الإصلاح على أن يقف ضد الخطاب التقليدي الذي طالما ظل متخفياً وراء القيم والتقاليد الموروثة الخارجة عن مجتمعنا الإسلامي، وفي الوقت الذي حث فيه الإسلام على ضرورة مشاركة المرأة مع أخيها الرجل في بناء المجتمع الصالح الخالي من التمييز النوعي والعرقي...الخ. هذا ما تؤكده الآية الكريمة بقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) الآية (٧٠) سورة التوبة. على هذا الأساس يتضح لنا أن الخطاب الرسمي قد اتفق مع الشريعة في تثبيت قيم حميدة في المجتمع اليمني، وذلك بتنشيط كافة القوى المجتمعية وصياغة خطاب مجتمعي يتفق مع الخطاب الرسمي الذي ساعد بدوره على توعية أفراد المجتمع إلى أهمية المرحلة الراهنة التي تستدعي بالضرورة اشتراك المرأة والرجل في عملية التنمية.

(٢) رئيس الجمهورية في حديثه إلى العلماء والمرشدين والخطباء وأئمة المساجد في محافظة عدن. ٣٠ نوفمبر ١٩٩٥م.

إلا أن الخطاب الرسمي يختلف عن نظيره الخطاب التقليدي المعارض لمسألة إدماج المرأة في عملية التنمية، والذي كشف عن حقيقته في الندوة الدولية عن «الجندر» في عام ١٩٩٩م عندما رفع خطاباً متطرفاً ضد هذه الندوة ووقف من عمل المرأة مثل الشرطي، واعتبر القضاء خارجاً على الشريعة والعادات والتقاليد. هذا ما جعل الرئيس يوجه خطاباً بمناسبة تخرّج أول دفعة من الشرطة النسائية في عام ٢٠٠١م، وكان ذلك رداً على الخطاب الديني(٣). إن هذه الأفكار ما زالت تسيطر على مجتمعنا حتى بعد إعلان الجمهورية اليمنية عام ١٩٩٠م، وشكلت عاملاً معرقلاً لتنفيذ التشريعات والقوانين في بداية التسعينيات. ويعود ذلك إلى أن اليمن تختلف في خصوصياتها عن غيرها من الدول العربية، وذلك في مسألة التقسيم التي جعلت اليمن منقسمةً إلى شطرين، أي نظامين سياسيين مختلفين، الشطر الجنوبي الذي انتهج السياسة الشمولية ذات الخطاب الرسمي الشمولي الذي منح المرأة حقها في المساواة وثبت ذلك في دستور ١٩٧٨م، وعمل على تثبيت القوانين التي تخص المرأة والأسرة، مثل قانون العمل، وقانون الأسرة، وتنفيذها على أرض الواقع. أما الشطر الشمالي من الوطن فقد انتهج نظاماً شبه رأسمالي، إلا أنه نظراً لتغلب القيم والعادات التقليدية الموروثة عزّز الخطاب التقليدي الذي طالما وقف أمام تنفيذ ما جاء به دستور عام ١٩٧٠م الذي منح المرأة حقها في المساواة في جميع المجالات. كما عزز الخطاب التقليدي الأفكار الذكورية التي رفضت ما جاء به التشريع حول المرأة، والقوانين مثل: قانون الأسرة والإرث وقانون العمل.

إلا أنه بالرغم من ذلك، وبعد إعلان الجمهورية اليمنية عام ١٩٩٠م، تأثرت التشريعات والقوانين (State Laws and Statute) في اليمن بالمواثيق والمعاهدات الدولية التي فرضت احترام الإنسان وحقوقه شرعاً، وأهمها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨م، والمعاهدات الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦م، والمعاهدة الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية لسنة ١٩٦٦م، والمعاهدة الدولية بشأن مسألة التمييز والعنصرية. فكان إعلان القضاء على التمييز والعنصرية ضد المرأة الصادر عن الجمعية العمومية للأمم المتحدة في نوفمبر ١٩٦٧م. وعلى هذا الأساس وضعت اليمن التشريعات والقوانين، والتزمت بتنفيذها على الواقع الاجتماعي.

إن الخطاب الرسمي السياسي قد عمل على تعزيز مكانة المرأة اليمنية في تشريعات الدولة وقوانينها التي أتاحت الفرصة للإنسان اليمني أن يحطم قيود الجهل

(٣) كلمة رئيس الجمهورية بمناسبة توزيع الشرطة النسائية ٢٤\٣\٢٠٠١م.

والتخلف التي تقف عائقاً أمام تطور مجتمعنا. كذلك عمل الخطاب الرسمي على مواكبة الحداثة والتطور اللذين يعيشهما عالمنا المعاصر، واللذين أضحيا ضرورة موضوعية تفرضها متطلبات العصر. وتحقيق ذلك يستدعي بالضرورة مشاركة المرأة والرجل معاً في عملية البناء الجديدة وهي العملية التنموية التي لا يمكن تحقيقها إلاَّ على قاعدة المساواة بالحقوق والواجبات. إن حقوق الإنسان وحرياته تقتضي تمتع المرأة بكافة الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على قدم المساواة مع الرجل. هذا ما أكده خطاب الرئيس في كلمته بمناسبة اختتام منتدى الديمقراطيات في أنه يجب أن نعطي المرأة حقها في العمل السياسي حتى لا يصبح الحديث عن المرأة مجرد شعارات إلخ.(٤)

بناءً على ذلك اهتم التشريع في اليمن بأوضاع المرأة، ونادى بضرورة معاملة «المرأة» كإنسان، وفقاً لما جاءت به المواثيق الدولية، ومنها ميثاق جامعة الدول العربية، وما نادى به الإسلام أيضاً. إن التمييز ضد المرأة يتنافى مع كرامة الإنسان، ويمثل عقبة تعترض الإنماء التام لطاقة المرأة في خدمة بلدها وخدمة الإنسانية(٥) مما يحول دون إشراكها على قدم المساواة مع الرجل في بناء المجتمع المعاصر. لذلك فرض الخطاب الرسمي الرفع من شأن المرأة وعمل أولاً وقبل كل شيء على تحرير أفكار الرجل من قيود العادات والتقاليد والأعراف الموروثة، والتي ظلت ردحاً من الزمن تفرض نفسها على مجتمعنا اليمني وتعيق تطوره حتى بعد إعلان الوحدة. وعمل ثانياً على إقناع المرأة ذاتها بأهمية المرحلة.

وضع الخطاب السياسي في اليمن استراتيجية التنمية الشاملة (National Development) من أجل بناء اليمن المعاصر، والتي لا يمكن تحقيقها بدون تطوير الإنسان اليمني. ومن هذا المنطلق عمل الخطاب الرسمي على الاهتمام بالفرد دون تمييز، وتطوير شخصيته من جميع الجوانب. وهذا بالطبع يتطلب في البداية وضع سياسة تعليمية تعمل على تنشئة الطفل في الأسرة أولاً، فهو الذي سيصبح بدوره إنسان الغد. ذلك أن التعليم أضحى على رأس القائمة في استراتيجية الخطاب السياسي الرسمي على مستوى الدولة. وقد ثبتها بعد ذلك وجسدها «الدستور» المنظم لحياة المجتمع اليمني، ونفذها القانون الذي عمل على تثبيت ما جاء به التشريع في قوانين خاصة تحمي المرأة وتعرّفها بحقها الشرعي وواجبها المفروض على المجتمع.

(٤) كلمة الرئيس علي عبدالله صالح بمناسبة اختتام منتدى الديمقراطيات الناشئة. ١يوليو ١٩٩٩م.

(٥) دراسات يمنية العدد٤٤، يوليو-ديسمبر ١٩٩٢م، صنعاء، ص ١٦٨- ١٦٩.
أيضاً Nabiha H. Saleh, Doktrynaislamu I konstytuce panstw arpskich. Warszawa 1993 st 120

كما عمل الخطاب السياسي أيضاً على توعية الرأي العام على استيعاب المرحلة الجديدة لليمن المعاصر، يمن الوحدة وبناء الجيل الجديد الرافض للتمييز العنصري بين الرجل والمرأة.

هذا ما جعل اليمن تلتزم بتنفيذ المعاهدات الدولية حول تطوير الإنسان وإلغاء العنصرية، وفقاً لما أعلنته المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة ١٩٦٧م، عندما أشارت المادة إلى اتخاذ جميع التدابير المناسبة لتوعية الرأي العام وإثارة التطلعات في كل بلد نحو القضاء على النعرات، وإلغاء جميع الممارسات العرقية القائمة على فكرة دونية المرأة(٦). هذا ما أشار اليه الرئيس في لقائه مع كافة القوى الاجتماعية في «الحديدة» حين أكّد على أن المرحلة اليوم هي مرحلة الألفية الثالثة التي تتطلب مشاركة كافة قوى المجتمع، رافضاً الخطاب المعارض لأي تطور يشمل المرأة(٧). فما كان على اليمن إلاّ أن تكون خطوتها الأولى لتنفيذ استراتيجيتها التنموية أن تضمن حقوق المرأة ومساواتها بالرجل. فكانت البداية بمحو الأمية في المجتمع اليمني بما أنها لا تتناسب مع تطور المرحلة الجديدة، وتعتبر السبب الرئيسي في اضطهاد المرأة وعدم فهمها لحقوقها وواجباتها. وهذا ما أعلنته المادة (٥٤) من الدستور في تأكيدها ضرورة أن تكفل الدولة حق التعليم المدني والديني لجميع المواطنين، واعتبرت التعليم الأساسي إلزامياً لكل مواطن ومواطنة.(٨)

هكذا بدأ التشريع يعترف بحق المرأة في التعليم الإلزامي أولاً ومن ثم مساواتها في العمل في جميع المجالات. فعملت الدولة على ضرورة تنفيذ السياسة التعليمية الإلزامية لجميع المواطنين، وجعلت حق الفتاة اليمنية بالتعليم مهمتها الرئيسية، وسهّلت كافة العقبات التي قد تقف عائقاً أمام تعليم الفتاة، مما أدى إلى انخفاض نسبة الأمية بين البالغين ١٥ سنة من ٥٩,٤٪ في عام ١٩٩٤م إلى ٥٤,٨٪ في عام ٢٠٠٠م. كما يبيّن دليل التحصيل العلمي أن التعليم قد حقق تحسناً ملحوظاً للأعوام ١٩٩٧/ ٢٠٠٠م نتيجة ارتفاع معدل القراءة والكتابة للبالغين من ٤١,٨٪ إلى ٤٧،٣٪ في الفترة المذكورة. وهذا يعني أن هناك تحسناً لدى الإناث من٣١,٥٪ إلى ٣٣,١٪. أما في التعليم الجامعي فقد ارتفعت نسبة الإناث لعامي ١٩٩٩–٢٠٠٠م إلى ٢٩,٥٣٤ ألف طالبة في مختلف الجامعات اليمنية(٩).

(٦) دراسات يمنية، مصدر سابق ص ١٦٩. أيضاً dokt-islamuKst 10

(٧) كلمة رئيس الجمهورية، أثناء لقائه بالمسؤولين والفعاليات الاجتماعية بمحافظة الحديده. ٣١ نوفمبر ٢٠٠٠م.

(٨) دستور الجمهورية اليمنية عام ١٩٩٤، صنعاء.

(٩) وزارة التخطيط والتنمية: الجمهورية اليمنية مسيرة عشر سنوات ١٩٩٩–٢٠٠٠، صنعاء، ص ٧١.

من خلال هذه الإحصاءات يمكن أن نستنتج أن الخطاب الرسمي قد لعب دوراً مهماً في خروج الفتاة إلى التعليم. وهذه النسبة تعتبر إلى حد ما إنجازاً عظيماً تحققه الفتاة اليمنية، وهي نتيجة مشرفة، وقد أعطت صورة إيجابية عن اليمن المعاصر. وهذا بدوره أعطى المرأة فرصة للانخراط في المجال الاقتصادي، إذ استجابت للخطاب الرسمي الذي أكد على ضرورة انخراط المرأة في الحياة الاقتصادية ومشاركتها في عملية التنمية الشاملة. وهذا ما أكده الدستور عندما كفلت الدولة تكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية والاجتماعية للرجال والنساء على حدٍّ سواء.(١٠) كما أشار الدستور أيضاً إلى أن المساهمة في المجالات المختلفة، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية حق لكل مواطن يمني دون استثناء، لذلك عمل الخطاب الرسمي على حث المرأة على ضرورة الاستفادة من حقها الشرعي في العمل، حيث أشار الرئيس في المؤتمر الأول للمرأة عام ١٩٩٧م «إلى أن اليوم هو عصر التكافؤ بين الرجل والمرأة على حد سواء، وعلى المرأة أن تسهم إسهاماً فعالاً في عملية التنمية.»(١١) وهذا أدى إلى رفع نسبة النساء العاملات في مختلف الأنشطة الاقتصادية عمّا كان عليه في العقد الأخير من القرن الماضي. مما يعني أن مشاركة المرأة كقوة بشرية في عملية التنمية بات ضرورة ملحة للفترة الراهنة، كما أثبت احتياج سوق العمل إلى هذا العنصر البشري الفعال. وهذا ما تثبته إحصاءات التقرير العام للتنمية البشرية: إن نسبة المشتغلين قد ارتفع بمتوسط سنوي ٣,٨٪ نتيجة ارتفاع مشاركة المرأة إلى٢٢,٧٪ في عام ٢٠٠٠م، بمعدل نمو سنوي من ٨,٢٪ لتصل نسبة المشتغلات إلى ٢٥,٧٪ مقابل ٧٤,٣٪ للذكور.(١٣)

إلى جانب ذلك دعا الخطاب الرسمي إلى ضرورة مشاركة المرأة في الجانب السياسي حتى يكتمل دورها الاقتصادي والاجتماعي، بما أنها قد أصبحت في العقد الأخير من القرن الماضي شريكاً فاعلاً ومتفاعلاً مع كافة متغيرات الحياة في المجتمع اليمني. وقد جسد الخطاب الرسمي حق المرأة في العمل السياسي في دستور الجمهورية اليمنية. حددت المادة (٣١) أن النساء شقائق الرجال ولهن من الحقوق وعليهن من الواجبات بما تكفله الشريعة الإسلامية وينص عليه القانون. كما عمل الدستور على تنظيم العمل السياسي بما يكفل الحق في المواطنة والتعبير عن الرأي، وحق الانتخاب والترشيح، دون تمييز بين رجل وامرأة، باعتباره حقاً لكل فرد في

(١٠) الدستور. المواد ٢٤ –٢٥ –٢٦.
(١١) وزارة التخطيط. تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠ –٢٠٠١م صنعاء.
(١٢) الدستور. المادتان ٤١–٤٢.

المجتمع.[١٣] هذا أيضاً ما أكده الخطاب السياسي لرئيس الجمهورية في المؤتمر الوطني الثاني للمرأة، حيث قال: «إن المرأة نصف المجتمع، لها كامل الحقوق، ويجب أن تكون وزيرة أو في البرلمان وأن تكون في كل مؤسسة.»[١٤] كما دعا أيضاً إلى تفعيل الديمقراطية وحقوق الإنسان في تثبيت حقوق المرأة وتنفيذها كي لا تصبح مجرد شعارات.[١٥] لذلك أعطي القانون أهمية بالغة لأنه يجسد إرادة التغيير ويعبر عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة، ويعمل على تنظيمها.

نتيجة هذا الدعم أصبح للمرأة دور فعال في جميع أجهزة الدولة، وتبوّأت مناصب رفيعة المستوى من مديرة إلى سفيرة ووزيرة، وشغلت وظائف هامة في مكاتب رئاسة الجمهورية وسلك القضاء، ودوراً قيادياً في الأحزاب السياسية، وهذا ما أتاح لها فرصة أن تكون صاحبة قرار ذاتي أولاً ومن ثم قرار سياسي.

لم يقتصر التشريع على تفعيل دور المرأة في الجانب الاقتصادي والسياسي فقط، بل أهتم أيضاً بها في الجانب الاجتماعي كأم وربة بيت، وهذا ما تنص عليه المادة (٣٠) من الدستور: «على الدولة أن تحمي الأمومة، والطفولة...الخ». وهذا يعني اهتمام الدولة بالمرأة باعتبارها النواة الأساسية لتكوين الأسرة والنشء الجديد. لذلك عملت الدولة على وضع الاستراتيجيات والسياسات المرتبطة بحقوق المرأة، كالاستراتيجيات الوطنية للسكان التي تؤكد على ضرورة تطوير التشريعات المتعلقة بحقوق الأم والطفل على هدى القيم الإسلامية، لتكفل للأسرة وأفرادها حقوقاً عادلة. لقد لعب الخطاب الرسمي المتداول حول النساء في المجتمع اليمني دوراً إيجابياً لتثبيت حقوق المرأة المستندة إلى التشريع، بما يجعلها مسايراً لمستوى التغييرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ثم توفير الشروط التي تجعل هذا التشريع ينعكس على حياة الفرد في المجتمع، ويغير في فكره وسلوكه، ويجعل حقوق المرأة المشروعة قانونية، وممكنة الممارسة في الواقع ومتابعة تنفيذها من الجهات المختصة. على سبيل المثال، تم إنشاء اللجنة الوطنية للمرأة عام ١٩٩٦م لمتابعة قضايا المرأة القانونية والتشريعية، وتوعيتها على حقها وواجبها تجاه الدولة والمجتمع.

لذلك أعطي القانون أهمية بالغة، بما أنه يجسد إرادة التغيير ويُعبر عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة، ويعمل على تنظيمها، وذلك في محصلة تاريخية معينة ومحكوماً بدرجة تطور المجتمع، وتستدعي صدوره أو تغييره الضرورات الموضوعية،

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) كلمة رئيس الجمهورية في المؤتمر الوطني الثاني للمرأة اليمنية. ٨-١٠ مارس ٢٠٠٣م.

(١٥) كلمة الرئيس أمام منتدى الديمقراطيات، مصدر سابق.

أي المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية الداخلية والدولية.[١٦]

أي أن القانون يجب أن يكون استجابة لضرورات ومتطلبات التطور والحداثة التي تعتبر مرحلة لا مناص منها في الانتقال باليمن من مجتمع تقليدي إلى مجتمع مدني. وهذا يستدعي بالضرورة الاعتراف بحق المرأة باعتبارها قوة بشرية لها الحق في ممارسة نشاطها على أكمل وجه كفرد في المجتمع ونواته الأساسية.

هذا ما جاء به القانون ليضع الأسس والمعايير والقواعد الحقوقية لتطوير العلاقات الاجتماعية وتنظيمها، والتي تعد الأسرة النواة الأساسية فيها. فعمل الخطاب القانوني على صياغة ما جاء به التشريع في حيثيات دستور الجمهورية اليمنية لعام ١٩٩٤م من خلال صياغة قوانين تخص حقوق المرأة والأسرة والرعاية الاجتماعية في مختلف مجالات الحياة. وكانت البداية في إصدار قانون العمل عام ١٩٩٤م الذي عمل على تنفيذ التشريع في تكافؤ فرص العمل بين جميع المواطنين.

على هذا الأساس منح القانون المرأة الفرصة في العمل والمشاركة في الحياة الاقتصادية جنباً إلى جنب مع الرجل كقوة بشرية هامة في تطوير عملية التنمية، وهذا ما تنص عليه المادة الخامسة من القانون: «إن العمل حق طبيعي لكل مواطن وواجب على كل قادر عليه.» وهذا يعني أن القانون لم يفرق بين المواطنين من حيث الجنس أو العقيدة أو اللغة في شغل الوظائف. فقد أعطى كل ذي حق حقه في العمل دون تمييز.

لقد جاء قانون العمل امتداداً لقانون الخدمة المدنية رقم (١٩) لعام ١٩٩١م مؤكداً على مضمون الفقرة (ج) من المادة (١٢) التي تنص على أن يقوم شغل الوظيفة العامة على مبدأ تكافؤ الفرص والحقوق المتساوية بين جميع المواطنين، وأن تكفل الدولة وسائل الرقابة على تنفيذ هذا المبدأ.[١٧] بهذا تمكن القانون من أن يضع الحدود المناسبة لتشغيل المرأة، فلا نفهم من المساواة والتكافؤ في الفرص تحميل المرأة أعباء ثقيلة تفوق قدرتها البيولوجية. لذلك أكد القانون على عدم تشغيل المرأة في الأعمال الضارة صحياً أو الشاقة، ومنحها كافة الحقوق المرتبطة بها لكونها أماً، مثل الحمل والوضع والرضاعة. إضافة إلى ذلك نرى أن الخطاب الرسمي قد حث على ضرورة الاهتمام بالمرأة العاملة وحمايتها من الازدواجية في العمل بين كونها ربة بيت وموظفة. فنصّ القانون على ضرورة تخفيض ساعات العمل للمرأة الحامل والمرضع، حسب ما جاء في المادة (٤٨) من قانون العمل، ومنحها إجازة وضع براتب كامل مدتها ستون يوماً...[١٨].

(١٦) الجمهورية اليمنية، مسيرة عشر سنوات، مصدر سابق، ص ٧١.
(١٧) المصدر نفسه، ص٣٤٦. أنظر تقرير التنمية، مصدر سابق، ص ٥١.
(١٨) تقرير التنمية، مصدر سابق، ص٦٧ –٦٨.

ساعد القانون أيضاً على تشجيع المرأة على تبوّؤ جميع المناصب في العمل، أو في قيادة الأحزاب السياسية، وخاصة في بعض الوظائف التي كانت تقتصر على الرجل مثل الجيش، والقضاء، والعمل في السلك الدبلوماسي وغيرها من الأعمال التي كانت محظورة على النساء. كما أن صدور قانون الانتخابات العام رقم (٤١) عام١٩٩١م قد شكّل حافزاً للمرأة كي تشارك في العمل السياسي كمنتخبة ومرشحة. إذ تشير المادة الثالثة من القانون أن للمرأة الحق الكامل في الترشيح والانتخاب كالرجل تماماً ما دامت عنصراً فعالاً في عملية التنمية.[١٩] وكان صدور قانون السلطة القضائية عام ١٩٩٨م تعبيراً واضحاً عن أهمية دور الخطاب الرسمي، سواء خطاب الرئيس أو الحكومة أو البرلمان، فقد استجاب للمتغيرات الكونية عندما أعطى المرأة حق تعيينها قاضية في المحاكم أو النيابة العامة حسب ما جاء في المادة (٥٧) من القانون.[٢٠] وتجدر الإشارة إلى أن هذا القانون واجه صعوبات ومعارضة من قبل الخطاب الديني لأنه في نظرهم خروج عن الشريعة. هذا ما جعل الرئيس يؤكد في خطابه في المؤتمر الوطني الثاني أنه ينبغي للمرأة أن تكون في كل مؤسسات الدولة.[٢١]

ويشير التقرير الوطني الخاص بوضع المرأة في اليمن إلى أنها أحرزت تقدماً إلى حد ما في مواقع السلطة واتخاذ القرار. ففي مجلس النواب نجحت امرأتان في الوصول إلى البرلمان المكوّن من ٣٠١ عضو. أما في المجالس المحلية فاستطاعت ٣٥ مرشحة دخول المجالس المحلية في المديريات والمحافضات من إجمالي ٦٠٠٠ عضو، كما أصبحت أمينة عامة لثلاثة مجالس محلية للمديريات. وفي مجلس الشورى امرأتان فقط من بين ١٠١عضو. وفي مجلس الوزراء امرأة واحدة فقط، وفي مكتب رئاسة الجمهورية هناك ١٤ امرأة من إجمالي ١٤٥ موظفاً، بينهم امرأة واحدة بدرجة وزير، وامرأة واحدة بدرجة وكيل. أما بالنسبة للعمل في السلك الدبلوماسي فمن إجمالي ٥٨٥ دبلوماسياً هناك ٢٣ امرأة، بينهن امرأة واحدة برتبة سفير، وامرأتان برتبة وزير مفوض. وفي القضاء بين ١٠٣٧ قاضياً توجد ٢٥ قاضية. وفي الإعلام هناك امرأتان بدرجة مدير عام.[٢٢] يتضح من هذا التقرير أن هناك عدم توازن بين الذكور والنساء، وأن نسبة النساء ضئيلة جداً، وهذا يعود إلى النظرة الذكورية وضغوطات الأفكار التقليدية، ليس بين الذكور وحدهم بل بين النساء أيضاً. وقد يكون ذلك لسببين:

(١٩) مسيرة عشر سنوات، مصدر سابق، ص ٣٤٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

(٢١) خطاب الرئيس علي عبدالله صالح بمناسبة انعقاد المؤتمر الوطني الثاني للمرأة،صنعاء مارس ٢٠٠٣.

(٢٢) التقرير الوطني عن وضع المرأة في اليمن. المؤتمر الثاني. مصدر سابق.

ألأول أن هناك بعض النساء يتأثرن بالخطاب التقليدي المتعصب الذي يرفض إدماج المرأة في عملية التنمية.

ثانياً: يجب أن نتذكّر أن اليمن حديث الديمقراطية. وأن الرجل لم يثق بعد بأن يكون للمرأة دور قيادي، واكتفى بهذه النسبة. واستناداً إلى استطلاع الرأي حول عمل المرأة كوزيرة، مثلاً، وافق ٦٢,٩٪ على ذلك ورفض ٣٧٪.(٢٣)

لم يقتصر القانون على الاهتمام بعمل المرأة فقط، بل برعايتها أيضاً من الفقر والبطالة وحالة العجز. وكان صدور قانون الرعاية الاجتماعية لعام ١٩٩٦م خطوة عظيمة لحماية المجتمع من الفساد. وعمل القانون على تقديم المساعدات النقدية والعينية لأبناء الفقراء والمساكين والمرأة التي لا عائل لها(٢٤). وهذا يعني حرص الدولة على حماية الأسرة اليمنية من شبح الخوف، ومن الكوارث الاجتماعية التي قد تقذف بها في أحضان الشر والجنوح مما يعيق عملية التطور في المجتمع اليمني. وعملت جمعية رعاية الأسرة أيضاً على الاهتمام بصحة المرأة وحمايتها من الأمراض المزمنة، وساعدت المرأة من خلال توعيتها الصحية على كيفية التعامل مع المرض والوقاية منه. أما بالنسبة للأسرة فقد ساعدت الجمعية على توعية المرأة والرجل على تنظيم الأسرة والاهتمام بالصحة الإنجابية للأم والطفل معاً. لذلك تم إنشاء المجلس الوطني لرعاية الأمومة والطفولة، وقد تم تشكيله في العقد الأخير من القرن الماضي. وهذا اهتم بدوره بتنفيذ الاستراتيجيات والسياسات الخاصة، وتصميم برامج ومشاريع فعالة للنهوض بالمرأة والطفل معاً.(٢٥) لذلك كانت الاستراتيجية الوطنية للسكان السياسة الفعالة لحماية الأم والطفل من تحديات المستقبل. فالازدياد العفوي للسكان والتكاثر العددي قد يشكل عائقاً للسياسة التنموية التي تهدف إلى الرفع الكيفي للسكان، وليس الكمي، وهذا يشكّل أحد التحديات التي يقف الخطاب الرسمي أمامها، والذي طالما نادى بوضع تخطيط وبرمجة للسياسة السكانية. وهذا بدوره سيساعد المرأة على أن تقوم بدورها دون قيود.

كما أنه يجب أن نشير إلى الدور الذي لعبه الخطاب الرسمي في أهم إنجاز يحققه اليوم في وضع المرأة الأسري في قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٩٨م الذي جاء امتداداً للقانون الأسري السابق، بعد أن كان هذا القانون مرفوضاً من قبل الخطابات التقليدية الأصولية التي كانت مسيطرة على واقعنا اليمني قبل إعلان الجمهورية اليمنية.

(٢٣) مجموعة من الأساتذة، المرأة والتنمية في الجمهورية اليمنية. وزارة التخطيط. صنعاء ص ١٤٧.
(٢٤) مسيرة عشر سنوات، مصدر سابق، ص ٣٤٥.
(٢٥) تقرير التنمية، مصدر سابق، ص٥٧.

وقانون الأحوال الشخصية هذا قد عمل على حماية المرأة من نظرة الرجل الدونية إليها، كما أعطاها فرصة أن تُدخل على هذا القانون التعديلات التي تراها مناسبة لواقعها الاجتماعي، مثل تعديل موافقة الفتاة على الزواج، والسن القانونية للزواج من قبل المأذون الشرعي. لذلك كان إنشاء جمعية رعاية الأسرة تجسيداً لهذا الاهتمام.

استجابة المرأة اليمنية للخطاب الرسمي المتداول حولها

من خلال ما تقدم توصلنا إلى أن المرأة اليمنية قد ساعدت بنفسها على الاستجابة للخطاب الرسمي ولمتغيرات العصر. ويشهد التاريخ اليمني أدواراً عظيمة لنضال المرأة خلال العصور، وقد كان لها دور بارز في كافة المجالات، وما زالت اليوم تناضل من أجل أن تثبت وجودها، وتعلن عن حقها في المشاركة في عملية التنمية وبناء المجتمع اليمني المعاصر الذي لا يمكن بناؤه بقطب واحد دون الآخر. لذلك كانت استجابة المرأة اليمنية لهذه التحولات تعني أن مستوى وعيها الاجتماعي ارتقى إلى أعلى مراحله نتيجة التحولات التي يعيشها المجتمع.

إضافة إلى ذلك فإن الرجل اليمني والوسط الاجتماعي قد استجابا للمتغيرات العصرية وللدور الفعال للخطاب الرسمي الذي عمل على الاهتمام بتوعية الفرد في المجتمع، وأصدر التشريعات والقوانين التي تنظم هذه المتغيرات. والأهم من ذلك أن المرأة اليمنية قامت بنفسها بمتابعة تنفيذ القوانين التي ترعى وتحمي شؤونها، فعملت على إنشاء جمعيات نسائية تساعد في توعية المرأة اليمنية على حقوقها وواجباتها. ومنذ مطلع التسعينات ساعدت الدولة على الاهتمام بهذه الجمعيات النسوية بهدف تعزيز دور المرأة في عملية التنمية. ومن هذه الجمعيات على سبيل المثال اللجنة العليا للمرأة والتنمية التي تقترح الفعاليات المرتبطة بتنفيذ أنشطة مشروع المرأة والتنمية.

وفي عام ١٩٩٤م تم تشكيل اللجنة الوطنية للمرأة من أجل الإعداد للمؤتمر العالمي الرابع في بكين عام ١٩٩٥م. وضمت عضويتها ممثلات عن جهات حكومية وغير حكومية من أحزاب سياسية ونساء مجتمع وأكاديميات. وقد كان لها دور نشط وفعال في متابعة القرارات التي خرج بها المؤتمر وتطبيقها على مستوى واقعنا اليمني.

وتقوم هذه اللجنة بالتنسيق مع المنظمات والهيئات والوكالات الإقليمية والدولية المانحة في مجال مشروعات المرأة، ومتابعة الخطط والبرامج التنموية العائدة لها إضافة إلى تقييم مستوى تنفيذها، والإسهام في نشر الوعي القانوني بين النساء في جميع محافظات الجمهورية[٢٦].

(٢٦) المرأة والتنمية، مصدر سابق، ص٢٩.

كما طالبت المرأة بضرورة إنشاء مراكز أبحاث أكاديمية تختص بشؤون النساء، فتم إنشاء أول مركز بحثي نسوي أكاديمي في عام ١٩٩٤م في جامعة صنعاء يختص بمواضيع المرأة وتطوراتها الشاملة، وتوعيتها على دورها في المجتمع. وسُمي هذا المركز بوحدة البحوث الاجتماعية ودراسات المرأة. كما اهتم المركز بتقديم البرامج والدراسات العليا التي تساعد المرأة على مواصلة دراستها وإقامة الندوات ونشر البحوث(٢٧). كما تم إنشاء نظير لهذا المركز في جامعة عدن.

إلى جانب المؤسسات الحكومية للخدمة الاجتماعية ظهرت أيضاً آليات وبرامج غير حكومية تختص بشؤون المرأة، مثل اتحاد نساء اليمن الذي تأسس عام ١٩٩٠م، وهو يعمل على تدريب المرأة وتأهيلها في مجالات العمل، ويعمل على تثقيفها في المسائل المتصلة بشؤون حياتها. وهناك أيضاً دور تلعبه جمعية المرشدات، التي تهتم بعقد دورات للإرشاد الأسري وتأهيل المرشدات وتوعيتهم في مجال خدمة المجتمع المحلي، وتنظيم المهرجانات الثقافية والرياضية والفنية.

لم يقتصر اهتمام الجمعيات النسوية على المرأة السويّة بل شمل أيضاً ذوات الحالات الخاصة، حيث تم إنشاء لجنة المرأة المعوقة في ١٩٩٣م، وهي تُعنى بتأهيل المعاقات وتدريبهن وإشراكهن في عملية التنمية، وتمكينهم من الاعتماد على الذات وتكوين حياة مستقلة(٢٨).

إضافة إلى ذلك نرى أن المرأة اليمنية قد عملت على إثبات وجودها في المرحلة المعاصرة، وقد ظهر ذلك في تأسيس أول مؤتمر وطني للمرأة عام ١٩٩٧م، والذي جاء نتيجة للتطورات النوعية في اليمن في ظل التزام الحكومة بإدماج المرأة في كل السياسات، والاستراتيجيات التي تضيّق الفجوة التنموية بين الرجال والنساء. كان المؤتمر تحت رعاية رئيس الدولة، مما يدلّ على اهتمامه بشؤون المرأة. ودعت الضرورة إلى قيام المؤتمر الوطني الثاني للمرأة من ٨-١٠ مارس ٢٠٠٣م، وبرعاية رئيس الدولة أيضاً، تحت شعار المرأة شريك أساسي في التنمية. وكان حصيلة ذلك وضع الاستراتيجيات الوطنية لتنمية عمل المرأة ومن أهم أهدافها زيادة فرص تشغيل المرأة في سوق العمل ضمن المتغيرات الاقتصادية، زيادة القدرة التنافسية للمرأة في سوق العمل من خلال التأهيل والتدريب، وتحسين شروط عمل المرأة وظروفه بواسطة التغطية القانونية التي تضمن الحماية الاقتصادية والاجتماعية..

(٢٧) تقرير التنمية البشرية، مصدر سابق، ص ٦٧.
(٢٨) الجمهورية اليمنية مسيرة، مصدر سابق، ص ٣٤٧.

بالرغم من التدني الملحوظ لنسبة النساء في النشاطات المختلفة مقابل الذكور، إلاّ أن مبادرات المرأة أمام هذه المتغيرات مكّنتها من أن تثبت وجودها، وتستجيب للخطاب الرسمي.

من خلال معايشتنا للواقع الاجتماعي والتحولات الديمقراطية في اليمن نجد أن خروج المرأة إلى المشاركة التنموية في ارتفاع نسبي إلى حد ما، بالرغم من الفروقات العالية بينها وبين الرجل في المجالات المختلفة. إلاّ أن ذلك يعتبر تطوراً في المجتمع اليمني. وارتفاع نسبة زيادة الذكور لا يعني أن هناك إجحافاً بحق المرأة في العمل، بل هو تطور ملحوظ على مستوى استراتيجية بعيدة المدى لمستقبل المرأة. فتعليم الرجل ومحو أميته قد ساعداه على أن يعي أهمية المشاركة بالنسبة لمستقبل الأسرة، وتطويرها باعتبارها النواة الأولى للمجتمع.

فوجود الأسرة المتعلمة يتيح للمرأة فرصة التعلم وحرية التعبير والمناقشة وإعطاء الرأي واتخاذ القرار. وكذلك الأمر بالنسبة لاختيار شريك حياتها، وتنظيم أسرتها إن أرادت أن تختار وسائل تنظيم الحمل. وقد أثبتت المؤشرات الديمغرافية لعام ١٩٩٧م لصحة الأم والطفل أن نسبة السيدات اللاتي يستخدمن وسائل تنظيم الأسرة وصلت إلى حوالي ٢١٪ من مجموع السيدات.[٢٩] وهذا يعبر عن نهضة الوعي الصحي لدى المرأة والرجل معاً.

كما أصبحت المرأة صاحبة القرار في العلاج والسفر للدراسة بمفردها، وقد حصلت على هذا الإنجاز الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي بفضل الدور التحريضي للخطاب السياسي كخطاب رسمي، والذي يعمل على تحرير الفكر الاجتماعي من القيود التي فُرضت على مجتمعنا اليمني والقادمة من خارجه. فالخطاب الرسمي يتفق مع الخطاب الإسلامي المعتدل الذي رفع من شأن المرأة من خلال الحقوق التي كفلها لها، كحقها في تربية أولادها تربية صالحة، وحقها في الحضانة وفي الميراث والعمل، وحقها في التعبير عن رأيها وفي طلب العلم.

إن مجمل هذه المتغيرات ساعدت المرأة على نيل حقها التشريعي والقانوني معاً. وعملت جاهدة على مستوى واقعها الاجتماعي لإقناع أفراد أسرتها من الرجال بأهمية دورها في المجتمع حتى لا تكون مستهلِكة فقط، وعالة على رب أسرتها. وهكذا أصبحت المرأة اليمنية بفضل الخطاب الرسمي امرأة منتجة أيضاً ومشاركة في عملية التنمية الشاملة.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

علينا أيضاً أن لا نتناسى دور الخطاب الإعلامي ووسائل الاتصال في الرفع من وعي المرأة وإطلاعها على كل المتغيرات التي تحيط بها، سواء في الأسرة أو المجتمع بشكل عام. وجدير بالذكر هنا أنه أصبح للمرأة اليمنية، نتيجة هذه التحولات، دور في المطالبة بتعديل كثير من القوانين لتتناسب وواقعها المعاصر. وذلك عبر اللجنة الوطنية للمرأة التي لها الحق في متابعة القوانين ذات العلاقة بالمرأة، والتي قدمت مقترحات بتعديل بعض القوانين، فاستجابت لها الحكومة، وأحالتها على مجلس النواب لإقرارها، ومن ثم المصادقة عليها في رئاسة الجمهورية. مثل على ذلك تعديل قانون الجنسية، بحيث يكون للأم المتزوجة من أجنبي حق انتماء أولادها إلى جنسيتها؛ وقانون السلطة القضائية الذي يتيح للمرأة أن تكون قاضية في الأحوال الشخصية، وإن حرمها الخطاب التقليدي القبلي من هذا الإنجاز العظيم. كذلك بالنسبة لقانون الأحوال المدنية الذي ينصّ على ضرورة أن يعلن الأم أو الأب عن ميلاد الأطفال، ومساواة دية المرأة بدية الرجل في قانون الجرائم رقم (١٢) لسنة ١٩٩٤م.(٣٠)

وهذا يعني أن مؤسسات المجتمع المدني أيضاً قد ساعدت على خروج المرأة من قيود المنظومة الاجتماعية الموروثة التي كبلتها طوال عقود من الزمن. كما ساعدت الجهات أو المؤسسات المانحة على ربط مساعداتها المالية بقضية المرأة. كما ساعدت المؤسسات الدولية على تأهيل المرأة وتدريبها وإشراكها في الجمعيات النسوية وربطها بمؤسسات المجتمع المدني.

من هذا المنطلق أصبح للمرأة اليمنية دور متنامٍ في جميع مؤسسات الدولة، الحكومية وغير الحكومية المتمثلة بمؤسسات المجتمع المدني، وتمكّنت من الوقوف أمام الأفكار الأصولية التي حاولت أن تجد لنفسها مكاناً اليوم، وفي القرن الحادي والعشرين، في أوساط المثقفين من النساء والرجال الذين يطالبون بعودة المرأة إلى «البيت» مستندين بذلك إلى صعوبة خروج المرأة إلى العمل وتركها أسرتها في ضياع المستجدات. وللأسف الشديد أن المرأة المثقفة والمتعلمة بنفسها ساعدت على هذه النظرة، لذلك كانت المهمة شاقة وصعبة أمام الخطاب الرسمي لإقناع هذه الفئات. فقد حث الجمعيات النسوية على الوقوف بوجه الأفكار الأصولية، واتخاذ كافة الوسائل لإقناع المرأة أولاً، ومن ثم الرجل، بمتطلبات المرحلة الراهنة التي تستدعي بالضرورة مشاركة المرأة النشطة في جميع المجالات، لما لذلك من أهمية لتحقيق إنجاز عظيم في عملية التنمية.

(٣٠) المؤتمر الثاني، التقرير، مصدر سابق.

الخاتمة

حاولنا في هذه المقالة المتعلقة بالخطاب العربي المتداول حول النساء أن نركز على الخطاب الرسمي وعلى خطاب الرئيس اليمني كنموذج له، وعلى الجانب التشريعي والقانوني باعتبارهما أهم مظاهر التطور. وقد عمل الخطاب هذا على وضع استراتيجية ثابتة لتحرير الإنسان اليمني من قيود الجهل والتخلف، ووضع سياسات بعيدة المدى للانتقال بالمجتمع إلى المدنية والتحضر. فقد انطلق الخطاب الرسمي من ثلاثة محاور:

المحور الأول: إقناع الشريك الأول للمرأة بتقبل عملية التغير واستيعابها.

المحور الثاني: إقناع المرأة نفسها بدورها وتفهّم مكانتها وحقها في عملية التنمية.

المحور الثالث: إقناع الوسط الاجتماعي بتفهم المرحلة الجديدة، وخلق المناخ المناسب للتوعية والتجديد.

هكذا تمكن الخطاب الرسمي من أن يضع التشريعات والقوانين والخطط الاستراتيجية، مثل الخطة الخمسية الأولى والثانية، أمام تحديات العصر. في سياق ما قدمناه في البحث، وما عرضنا من التقرير العام شأن وضع المرأة، توصلنا إلى الإجابة على الأسئلة المذكورة في المقدمة. فوجدنا أن الخطاب الرسمي للرئيس قد رفع من شأن المرأة، وثبت حقوقها في تشريعات وقوانين الدولة وساهم في التنفيذ على أرض الواقع. كما أننا وجدنا أن الخطاب قد واجه صعوبات تعود إلى الخطاب الديني المتعصب الذي يرفض مشاركة المرأة في التنمية. كما أن الظروف الفردية لم تكن قد نضجت في ذلك الوقت، والوسط الاجتماعي لم يستوعب المتغيرات العصرية. أما بالنسبة إلى الخطاب المجتمعي فقد وجدناه يتغير حسب الاتجاه السياسي الذي ينتمي إليه، وبالرغم من ذلك فإن أغلبية القوى المجتمعية تتفق مع الخطاب الرسمي في تنفيذ استراتيجية الدولة للتنمية.

الاستنتاجات: مما تقدم في هذا البحث توصلنا إلى:

١- انقسام الخطاب الرسمي إلى قسمين بسبب التشطير قبل الوحدة، لذلك نرى الخطاب الرسمي الحديث بعد إعلان الجمهورية عام ١٩٩٠م قد تأثر بالخطاب التقليدي القديم لأنه كان يشكل قوة ضغط على قوى المجتمع، وكان ذلك سبباً في ركود الخطاب الرسمي حتى عام ١٩٩٤م حين إعلان دستور الجمهورية اليمنية.

٢- الضغوطات الدولية والمؤسسات المانحة ذات العلاقة بالمرأة ومؤسسات المجتمع المدني قد ساعدت في تنفيذ بعض التشريعات والقوانين، وتعديل البعض منها، مثل قانون الجنسية، وقانون الجرائم.

٣- انقسام الخطاب المجتمعي حسب الاتجاه واللون السياسي، بحيث وجد الخطاب يؤيد مشاركة المرأة وإدماجها في عملية التنمية، ومن يعارض ذلك، مما كان سبباً في تدني نسبة مشاركة النساء في كل المجالات وفي مؤسسات المجتمع المدني أيضاً.

٤- تأثير النظرة الذكورية في وسط المثقفين، والتي ترفض منح المرأة الثقة بإعطائها دوراً قيادياً، بالرغم من الموافقة على تعليمها ومشاركتها الاقتصادية.

٥- ارتفاع نسبة النساء المشاركات في عملية التنمية في نهاية العقد الماضي، وبداية العقد الجديد عما كانت عليه في الماضي.

٦- أهمية دور الإعلام في توعية الرجل والمرأة معاً بالنسبة لعملية التغيير الاقتصادي والثقافي في العالم، وانعكاسه على واقعنا اليمني.

أما بالنسبة للعراقيل التي وقفت في وجه الخطاب الرسمي فهي:

- ان اليمن حديثة الديمقراطية.
- الزيادة السكانية التي تعتبر عاملاً في زيادة نسبة الفقر، والذي كان سبباً في ظاهرة تدني نسبة التعليم في وسط الفتيات.
- عدم الاستقرار السياسي في بداية عهد الجمهورية من ٩٠-٩٤م.