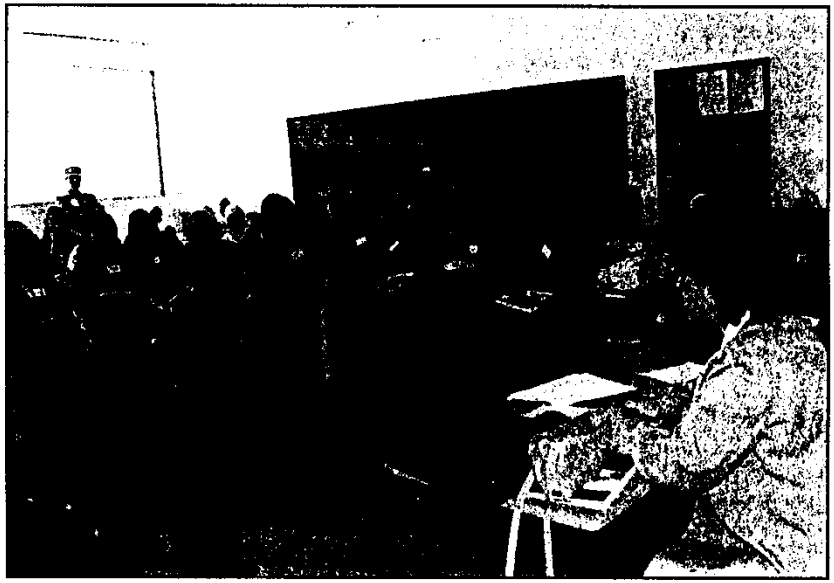
96007

المـــــرأة والسياسية

الندوة الافتتاحية لمؤتمر المرأة العربية

تـنـاقـض المـطـالـب بين قيادة المرأة وتقهقرها

د. خـولـة ابـو بـكـر
كـلـيـة - عـمـيـق يـزراعـيـل



جانب من المشاركات في جلسة العمل

تناقض المطالب بين قيادة المرأة وتقهقرها

الحديث عن ضرورة تغيير مكانة المرأة في العالم العربي ليس بالجديد أو الثوري أو العصري.

تزخر أدبيات العالم العربي بكتابات مكثفة، رجالية ونسائية منذ منتصف القرن التاسع عشر تطالب المجتمع بالنظر بشكل مغاير لقضية المرأة ومساواتها بالرجل وخاصة في موضوع التعليم، العمل، والمشاركة السياسية.

ليس بالإمكان نقاش مكانة المرأة العربية في أي مرحلة تاريخية، سابقة أم راهنة، وفي أي من المجالات سواء الثقافة، العمل، السياسة، المبنى الإجتماعي وغيرها بمعزل عن فحص مكانتها في الدين الإسلامي الذي يشكل العمود الفقري للمبنى الثقافي وبضمنه المبنى القيمي للعالم العربي.

تحت مظلة وتأثير الدين الإسلامي تعيش النساء العربيات[٢] في العالم العربي. يختلف واقعهن ويتفاوت خلال الفترات التاريخية، وبداخل كل دولة، بحسب التفسيرات التي تمنح للآيات القرآنيةوللسنة النبوية. وتشكل هذا القاعدة المنطلق الأساس لنشاط القيادات النسائية العربية الباحثات، المفكرات، قيادات المنظمات الغير حكومية، وغيرها من القياديات في الحقل (لمزيد من التفاصيل أنظر علي أفرفار، ١٩٩٦؛ فاطمة المرنيسي. ١٩٩٦؛ فالنتين مقدم، ١٩٩٣).

عند ظهور الإسلام، كانت الإقتراحات الإجتماعية التي جاء بها ثورية لفترتها فيما يخص مكانة عامة النساء وطبقة العبيد منهن. لاحقا شكلت بعض هذه القوانين الأسباب الأساسية التي ساهمت في تخلف مكانة المرأة وإستحالة مساواتها بالرجل إلا إذا جرى تعديل على القانون الإسلامي أو على تفسيره[٣] أو إذا تبنت المجتمعات العربية قوانين مدنية ملزمة ومستبدلة للقوانين الدينية. هنالك

أربع قوانين قرآنية سمحت للرجل الإدعاء القانوني والأسرى في تفوقه على المرأة وهي:

١. القوامة: أي الرجال قوامون على النساء وتتضمن القوامة الولاية. وتكون الولاية للوالد أو الجد من طرف الوالد أو للزوج أو للدولة (العلوي، ١٩٩٦).

٢. الشهادة: شهادة إمرأتين تساويان شهادة رجل واحد.

٣. الإرث: للذكر مثل حظ الأنثيين.

٢- القصد هنا نساء مسلمات ومسيحيات حيث أن النساء المسيحيات في العالم العربي التقليدي تأثرن من نمط الحياة العام المفروض على المرأة المسلمة، وهن أقرب اسلوب حياتهن للمسلمات منه للنساء المسيحيات الغربيات.

٣- مثلما حدث في لدى الطائفة الدرزية التي انشقت عن الاسلام وحرمت تعدد الزوجات وساوت في موضوع الارث بين الذكور والاناث، ومثلما حصل في الاصلاحات المدنية التي نصت في تونس منذ سنوات السبعينات.

٤. الطلاق: الحق للرجل بلفظه وفصل الزواج حالاً. (للمزيد أنظر أفرفار، ١٩٩٦).

ساهم قانون القوامة وما تلاه من قوانين مأسست التفاوت القانوني/ ديني بين مكانة الرجل والمرأة على عملية نقل المجتمع الجاهلي من النمط الأبوي. إذا أضفنا لهذه القوانين قانون التعددية الذي سمح للرجل بالزواج من أربع وإمتلاك ما يستطيع من الجواري فإن النمط الإجتماعي الذي ساد لم يسمح للمرأة بالمساواة القانونية أو الدينية أو المدنية وبالتالي لم يسمح بالمساواة الإقتصادية مع الرجل.

هنالك مطلب ديني آخر، كثر الجدل حول تفسيره ولكنه صمم مبنى السلوك المجتمعي الجنوسي (gender) وهو موضوع الحجاب. تفاوتت التفسيرات الدينية علي مر تاريخ الإسلام تحاول الإجابة على مفهومه: هل يعني الحجاب حجب جسد المرأة بعضه أو معظمه عن الجمهور أم حجب المرأة عن عالم الرجل أم حجب نساء الرسول رفعاً لمكانتهن الدينية والإجتماعية؟ (أبو بكر ١٩٩١؛ ١٩٩٢، Ahmed). مازال العلماء ورجال الفقه يتناقشون حول هذا وتستعمل التفسيرات وتعتمد عليها مواقف إجتماعية وسياسية لأفراد فئات ودول.

يعد خطاب الحجاب من أهم الخطابات الدينية/ إجتماعية/ سياسية التي تحرك مكانة المرأة العربية في نسيج المجتمع العربي فتتقدم خلال فترات تاريخية معينة وتتأخر خلال فترات أخرى مثلما حدث في تغيير موقع النساء بعد التغييرات السياسية في تركيا في سنوات العشرين، الجزائر بعد عام ١٩٦٢، إيران بعد ثورة ١٩٧٩، اليمن بعد ثورة ١٩٦٧، وأفغانستان بعد ثورة ١٩٧٨ ثم التغيير السياسي في عام ١٩٩٦ (للتفاصيل أنظر ١٩٩٣، Moghadam).

أوجد الحجاب في تاريخ المجتمعات الإسلامية والعربية الفاصل البارز بين مجالي الخاص والعام حيث أصبحت الأسرة، وخاصة حياة النساء بداخلها وراء أسوار المنزل وحيطانه تشكل الخاص، وأصبح التعريف بالحريم من المدلولات الإجتماعية المحترمة التي ترمز للمكانه الإقتصادية والسياسية المتفوقة. فالرواية الدينية تؤكد أن المرأة التي تستطيع أن تعيش من وراء حجاب/ حريم[٤] هي التي لها قيم* أو ولي يعيلها ويفي بحاجاتها. تغلغلت الرواية الدينية داخل الإجتماعية وأصبحت المرأة التي تختار أن تخرج للحيز العام، سواء لأسباب إقتصادية أم بهدف النشاط السياسي تخالف قانون الحجاب/ الحريم المتغلغل في الفكر العربي. حتى المرأة الفلاحة التي عملت في السهول المفتوحة فعلت ذلك تحت حراسة مجموعة النساء او الرجال من المسؤولين عليها. سوف تتطرق هذه الورقة لاحقا لامثلة سياسية راهنة يعتمد تفسيرها وتحليلها على قانون الحجاب/ الحريم.

٤- توجد علاقة نفسية وثيقة بين مفهوم الحريم، الحرم، الحرام والحرمان.

تتأثر مكانة المرأة العربية بالواقع السياسي والإقتصادي للدولة وتكون أول من يدفع الثمن في حالة النكوص. عاش العالم العربي إستعماراً عثمانياً منذ أواخر القرن السادس عشر ثم إستعمارات غربية (فرنسية، بريطانية، إيطالية) منذ بداية القرن التاسع عشر. تبنت بعض فئات المجتمعات العربية خاصة المدنية منها، بعض التأثيرات من الغرب المستعمر، مثل ضرورة فتح المدارس للبنات عمل النساء والزي الغربي. عند طرد الإستعمار (كما كانت التجربة في الجزائر أو في مرحلة محاولة طرد آثاره (كما كانت التجربة في إيران في فترة الشاه) أصبحت الدعوة السياسية الرجالية تؤكد على إرتباط قوانين لباس المرأة وخروجها للحياة العامة مع الفكر الإستعماري. حملت النساء مسؤولية التأثير البين حضاري الحاصل نتيجة للإستعمارات العالمية ودعيت لإنكار لتغيير، بما فيه ما أدى لتحسين ظروفها مثل فكر المساواة الجنوسية، حتى تثبت إخلاصها للثورة والتعريب.

تكررت تجربة العالم العربي الذي حاول التخلص من تأثير الإستعمار في تبني ثلاث أسس للتغيير: أ) أسلمه جهاز الدولة، ب) تعريب جهاز الدولة وخاصة التعليم والإعلام و-ج) وضع العائلة في مركز الإهتمام المجتمعي. تؤكد فالنتين مقدم (١٩٩٣) في دراستها حول عصرنة النساء في الشرق الأوسط أن الدعوة المجددة للزواج المبكر وزيادة عدد الأولاد في الفترة المعاصرة محت إنجازات طالب بها دعاة تغيير مكانة المرأة خلال عشرات السنين.

قيادات نسائية عربية: حالة تغيير خاصة وليست حالة تغيير إجتماعي

إن من يقود التغيير عادة هم فئة من الرواد والمبادرين ذوي التركيبة الثقافية، الإقتصادية، الفكرية، الإجتماعية، والسياسية النخبوية. من الضروري أن تتوفر أحدى أو مجموعة التركيبات الآنفة الذكر حتى يظهر التغيير في أرض الواقع. مع كل هذا، إن تجربة العالم العربي أثبتت أن التغييرات التي قادتها النساء بقيت في ظل نشاطات الحيز العام وعلى هامشه. ليس لأن ما دعت له النساء لم يكن مهما أو أن العمل نفسه لم يكن موفقاً بل للأسباب التالية:

١) قوبل دائماً أي عمل ريادي لمرأة كنشاط شاذ عن الصيغة العامة لنشاط مجمل النساء، يخص صاحبته الرائدة ولا ينسحب على نشاط كافة النساء من حولها.

٢) إن متابعة الظروف الخاصة التي سمحت لبعض النساء بالريادة والبروز تؤكد على وجود طبيعة علاقة خاصة في خطواتها الأولى. أي يخلو تاريخ النساء الرائدات العربيات حتى مطلع القرن من نساء رائدات لم يأخذ رجل رائد أو متميز بيدهن ضمن هذا نجد نساء الرسول وبناته وبعض نساء أو بنات الخلفاء أو الحكام أو النخبة.

من هنا نخرج بنتيجتين:

أولاً: لا نستطيع أن نعتبر ريادة المرأة العربية فاتحة طريق أمام جميع بنات جنسها إنما نموذجاً تستطيع البعض الإحتذاء به أو تعزيز معنواتهن بسبب وجوده فخروج النساء للقتال مع المحاربين في مراحل نشر الإسلام الأولى لم تتحول "لسنة" دينية كما أنها لم تساهم في التنشئة للمساواة بين القدرات أو الحقوق الجنوسية في العالم الإسلامي والعربي. كذلك الأمر بالنسبة للنساء اللواتي حاربن لاحقاً لتلقي التعليم بجميع مراحله، أو الخروج للعمل، أو مزاولة الحياة السياسية بجميع أشكالها، حقق نجاحاتهن ولكنهن لم يحضرن طريقاً ممهدة لجميع النساء.

ثانياً: الظروف الدينية/ الإجتماعية لم تترك المجال أمام المرأة العربية مفتوحاً لتقرر بنفسها عملية التغيير في الحياة الشخصية أو الإجتماعية بمعزل عن دعم الرجل. ولأن الرجال الرياديين والغير تقليديين قلائل (وخاصة في عصر إنحطاط الدولة الإسلامية، وهو الأقرب تاريخياً للعصر الحديث) نجد أن الرياديات قلائل.

تعتبر القوانين الدينية الخمس المذكورة آنفاً من الأسباب التي تؤثر على مفهوم العمل الريادي ومفهوم دعم الرجل للمرأة أو التدخل في شؤونها. إن تحليل عملية تخطي الرائدات الحيز الخاص وخروجهن للحيز العام يؤكد أن المرأة تجرؤ على هذه الخطوة طالما أنها تأكدت وإستطاعت أن تقنع بأن بخطوتها يكمن العطاء للصالح العام أكثر من المسلك التقليدي، وهو بقاؤها في الحيز الخاص. لقد أقنعت النساء المجاهدات في فترة الرسول بحاجة الجيش لخدماتهن أكثر من بقائهن في البيت. ولكن في فترت الهدوء العسكري أو الركود الإقتصادي لم تستطع أن تقنع بأن المشاركة في الحيز العام أفضل للمجتمع من الإحتجاب الحريمي.

نحاول هنا إستعراض بعض تجارب نساء رائدات خلال التاريخ العربي الإسلامي القديم والحديث كنماذج خاصة تعكس الصورة العامة للمرأة العربية:

* إن عائشة زوجة الرسول كانت مرجعاً دينياً لتفسير القرآن والتأكيد على الأحاديث النبوية الصحيحة وتعليم السنة. إكتسبت خبرتها هذه بسبب كونها من أذكى نساء الرسول وإبنة أول وأهم مؤيديه (أبو بكر الصديق). لم تساعد مكانتها هذه باقي النساء للوصول لدرجة المرجعية الدينية مثلها، على العكس تماماً فلقد بدأت تعاني لأسباب سياسية فرضها عليها علي إبن أبي طالب بعد وفاة الرسول ووفاة والدها. وبالرغم من كون عائشة أكثر المسلمين خبرة في الدين الإسلامي وأحوال المسلمين لكن لم يطرح إسمها لأن تصير خليفة رسول الله بسبب إشتراط الخلافة بالذكورة. بالإضافة بعد وفاة الرسول لم تتكرر تجربة المرأة القاضية التي عينها الرسول ولم يتفق أصحاب المذاهب والمجتهدين في موضوع إمامة النساء وإجازة بعضهم أمام مصليات فقط. أي أنه حصل تقليص شديد خلال سنوات

معدودة في المكانة الجديدة التي فسحها الإسلام للمرأة (للمزيد أنظر ١٩٩٢ ، Leila Ahmed العلوي، ١٩٩٦).

* أثناء المعارك الإسلامية الأولى طلب خالد بن الوليد من النساء اللواتي خرجن مع الجيش الإسلامي أن يحملن سيوفهن ويقتلن أي هارب من المعركة سواء كان من الجيش الإسلامي أو من البيزنطيين. وحتى يحافظ على عدم قتل المسلمين الذين كانوا بطبيعة الحال قليلي العدد، عدل أبو سفيان الطلب بأن ترجم المحارب المقاتل المسلم الهارب بالحجارة ويضربنه بالعصي حتى يعود للقتال (العلوي، ١٩٩٦) لاحقاً عندما زاد عدد المسلمين وتطورت أساليب القتال، لم تعد المجتمعات العربية الإسلامية تسمح لنسائها بالإنضمام للجيش أو الإنتماء لفرق محاربة.

* السيدة سكينة إبنة الحسين إبن علي كانت مثقفة بمقاييس زمانها وكان تفتح منزلها للقاء الشعراء والأدباء والناقدين. تقبل المجتمع نشاطها لنسبها الذي كان درعاً واقيا" لها. ولكن نشاطها لم ينتقل لكافة النساء منذ فترتها حتى ليوم حيث نجد أن العصر الذي تلاها أحتجبت به النساء عن الظهور بتاتاً أمام الرجال (الأبروشي، دون ذكر سنة الإصدار) من الأمثلة الراهنة أن إحدى المهنيات الأكاديميات إمتنعت عن السفر لوحدها ليوم دراسي مع إثنين من زملائها الذين تعمل معهم في نفس المكتب وتراهم يومياً على مدار سنوات. إن تحليل هذه الظاهرة هي في تغلغل مفهوم الحجاب. فيعتبر مكان العمل في هذه الحالة الحيز الخاص، الذي تسمح المهنية لنفسهابلقاء زملائها به، ولكن يعتبر السفر إنتقالاً للحيز العام حيث يعتبر الإختلاط خدشاً للحياء العام ومخالفة لتعاليم الفصل بين الجنسين.

* أثناء العصر العباسي برزت السيدة زبيدة زوجة الخليفة هارون الرشيد وإبنة جعفر المنصور عميد الدولة العباسية. وكانت شريكة كاملة للخليفة في الحكم، يستشيرها في شؤون الدولة وتأخذ قراراتها السياسية والإقتصادية المستقلة. لكن هذا لم يجعل في الدولة وزيرات أو مستشارات لشؤون الدولةوغيرها (الأبرشي، دون ذكر سنة الإصدار) بالإضافة لم يدون تاريخ تلك الفترة مناصفة بينها وبين هارون الرشيد مثبتاً لشراكتها التامة في الحكم.

* هنالك بعض الشيخات (الخبيرات الدينيات) والفقيهات والطبيبات، والملكات اللواتي عرفن بنباهتهن وخاصيتهن (العلوي، ١٩٩٦ ؛ المرنيسي، ١٩٩٤) ولكنهن لم يدخلن التاريخ العربي الرسمي أو التاريخ الإجتماعي بسبب هيمنة الخطاب التسجيلي الرجولي. وهكذا لم تتزحزح تجربتهن المفاهيم العامة لدونية قدرات النساء حيث نظر إليهن على أنهن نسيج وحدهن ولا يعكسن النسيج العام للمرأة.

* لا يركز تاريخ الأدب العربي على شاعرات برزن مثل بروز الخنساء إما لأن النساء لم يكن يتثقفن ويخضن عالم الإبداع مثل الرجال وإما لأن الإبداع النسائي كان يقصى عن المقياس المتداول

للإبداع ومواضيعه بالرغم من أنه في فترة العصر العباسي كانت النساء خاصة القيان، متفرغات تماماً للأدب لم يتداول شعرهن ضمن التيار الأدبي المركزي في أي فترة من الفترات تبنى الفكر العربي القديم والراهن مبدأ القوامة ومبدأ الولاية على المرأة حتى أنه عندما تبرز أدبية ما، مثل الروائية أحلام المستغانمي أو الشاعرة سعاد الصباح في السنوات الأخيرة على ساحة الإبداع العربية فإن الإدعاء الأول تواجهه المرأة المبدعة هو "هنالك رجل كتب لها إبداعها ونقلته بدورها تحت إسمها".

تدل السير الذاتية وتأريخ حياة الرائدات في العصر الحديث لوصول مستوى ثقافة وقدرات معظمهن للعالمية سواء من حيث فن الكتابة، الصحافة، الخطابة، السياسة، القيادة النسائية، التربية وما أشبه. فمثل إن تتبع تطور الصحافة العربية يؤكد على الزحم الهائل في الصحافة النسائية من حيث الكاتبات ومحررات الصحف وصاحباتها، منها اليومية ومنها الأسبوعية العربية والأجنبية حيث واكبت مضامينها النقاش العالمي في موضوع مكانة المرأة (بارون، ١٩٩٩).

من جهة أخرى تعكس تلك السير تجربة متكررة تتلخص بأن المرأة الرائده واجهت بنفسها الكثير من العراقيل والرفض للطرق التي قررت إستخدام طاقاتها بها ونظر لها المجتمع على أنها أنثى قبل أن ينظر لها على أنها صاحبة عطاء. الأمثلة على هذا كثيرة أورد منها عينة: رائدة مثل نبوية موسى التي تكنى ب "رائدة تعليم الفتيات في مصر الحديثة" كانت أول من حصل على شهادة البكالوريوس في مصر عام ١٩٠٧، أول معلمة للغة العربية وأول مديرة مدرسة وأول من أدار مدرسة للمعلمات وأول مفتشة في وزارة المعارف بالرغم من كل هذا كانت تلاحق وتناقش حول سفورها وشكل ملابسها بالرغم من كونها شديدة التمسك بالقيم الدينية الإسلامية وحرصها على الظهور باللباس الديني المحتشم (مقدمة بقلم رانيا عبد الرحمان وهاله كمال، داخل: نبوية موسى، ١٩٩٩).

مثال آخر هو تجربة ملك حفني ناصف، باحثة البادية التي كانت أول فتاة مصرية تحصل على شهادة الإبتدائية الحكومية عام ١٩٠٠، وأول من تخرج من مدرسة المعلمات ومن أوائل وأهم الصحافيات وصاحبات الموقف المنشور في العالم العربي. طالما قيست قيمة كتاباتها بكتابات قاسم أمين وطالما طرح السؤال عمن يكون السباق من بينهما في طرح قضية المرأة. كانت ملك حفني ناصف من الجرأة والعملية حيث قدمت عام ١٩١٠ قائمة مطالب للبرلمان المصري لتحسين وضع المرأة المصرية. بالرغم من كل هذا كانت تعيسة في حياتها الزوجية لا تملك زمام نفسها لم تعرف بزواج زوجها عليها ولم تستطع أن تفعل أي شيء بعد أن عرفت. لاحقاً تناستها الذاكرة العامة المصرية والتاريخ الرسمي وأسقطوا دورها في الدعوة لتغيير مكانة المرأة وأكدوا على أدوار الرجال السابقين والمعاصرين لها كرواد وحيدين في الحقل (مقدمة بقلم هدى الصدة، داخل: ناصف، ١٩٩٨).

تعكس تجربة رائدة أخرى وهي درية شفيق معاناة المرأة الرائدة التي تتخذ مواقفاً إجتماعية سباقة لمجتمعها تنشرها، تناقشها، وتدافع عنها. ويكون الثمن أن تقدر وتحترم بين جميع المجتمعات الغربية عنها التي قرأت لها وسمعتها وتهاجم وتنتقد وتلاحق حتى وفاتها أوإنتحارها قهراً وضيقاً بردود فعل مجتمعها الذي أرادت أن تخدمه وتنير الطريق له. لقد كانت درية شفيق من أوائل النساء المصريات والعربيات اللواتي آمن وطالبن بالمساواة بين النساء والرجال وقضت عشرات السنوات تحاضر وتكتب عن هذا على المستوى المحلي والعالمي. إتهمت درية شفيق بأنها تحاول أن تسيء للمرأة المصرية وللأسرة المصرية ولصورتها الإجتماعية في العالم لأنها حكت بعقل ناقد وفكر طالب بالمساواة الحقيقية (سينثيا نلسون، ١٩٩٩).

إن متابعة السير الشخصية لنساء عربيات أخريات كتبن عن أنفسهن أو كتب عنهن أمثال هدى شعراوي، لطيفة الزيات، نوال السعداوي، فدوى طوقان، وأخريات يعكس أن المجتمع العربي على المستوى الخاص، الأسرة الأصلية للمرأة أوالزوج وأسرته والمجتمع القريب من حولهم يتعامل مع المرأة الرائدة أولاً على كونها مرأة تخضع في أي مرحلة من حياتها للقوانين الدينية وتكون عملاً ثانوياً لا يحميها ولا يمنع عنها تحكم المجتمع القريب أو البعيد بها كأنثى.

من أكثر الأمثلة مفارقة هي تعامل المجتمع مع المرأة أثناء فترات الثورة. لقد إشتركت النساء الجزائريات فعلياً في الثورة. كان مع الثوار ما يقرب ١٠,٠٠٠ إمرأة معظمهن قمن بأدوارهن التقليدية مثل الطبخ والغسل والتطبيب. بعض النساء حملن القنابل داخل ملابسهن التقليدية حيث لم يكن الجيش الفرنسي يجرؤ على الإقتراب منهن وتفتيش أجسادهن لتخوفه من مفهوم العفة والحشمة لدى العربيات كانت بعض الثوريات شريكات للتخطيط والتنفيذ في العمليات الفدائية.

أثناء الثورة قبل الثوار نمط الزواج المدني بين الثوار وكانت هذه هي المرة الأولى التي يتزوج بها الشباب الجزائري بغير وساطة الأهل. أصبحت المجاهدات الجزائريات مثالاً يحتذى ومصدر إيحاء لأجيال على طول وعرض العالم العربي. بعد الثورة مباشرة انتقد السكرتير العام للدولة، محمد خضر، "تحرر" المجاهدات الجزائريات وإعتبره تشبهاً بالغرب وتمسكاً بالنهج الإستعماري واتهمهن بالاهتمام بالرقص والغناء لا غير، أي يتشبهن بالنساء الاوروبيات. (١٩٩٣، Moghadam) وهكذا بسبب إعادة تعريف الحدود المدنية/ إجتماعية للمرأة أجهضت محاولة لتغيير أوضاع النساء الجزائريات بعد الثورة وحصل تقهقر في مكانتهن، هذه المرة على يد رجالات الثورة أنفسهم.

ومن التجربة الفلسطينية أن المجاهدات الفلسطينيات اللواتي أصرر على الإنضمام لصفوف الثوار المحاربين كمحاربات متساويات واجهن صعوبات في إقناع المحاربين في الجنوب اللبناني بحقهن في

النوم داخل خيمة واحدة مع المحاربين بكامل ثيابهن العسكرية، لئلا ينتقدهن المجتمع أو الدين (الخليلي ١٩٨١). أي أن الفكرة الطاغية على العقل الثوري ما زالت تخضع لتأثير معنى الحجاب وضرورة الفصل الجنوسي.

تقبل التغيير الذي يضمن صالح الرجل:

لم يكن التغيير الإجتماعي أبداً من المواضيع سهلة التقبل على المجتمع مع هذا يعرف الرجال تسخير التغيير الإجتماعي لصالحهم. لقد إستغل المجتمع الفلاحي طاقات العمل للمرأة الفلاحة ولم يسمها إمرأة عاملة بالرغم من إعتماد العمل الزراعي على طاقاتها وطاقات أطفالها. عندما أصبح خروج المرأة المدنية للعمل ضرورة مثلاً عند فتح المدارس الخاصة بالبنات، إبتعد الرجال عن الزواج من المرأة العاملة لئلا يعيرهم المجتمع أنهم غير قادرين على إعالتها. كان الشاب الفلسطيني حتى قبل ثلاثين عاماً يشترط على عروسه أن تترك عملها حال خطبتها أو زواجها فإذا لم توافق أبطلت الخطوبة بسبب التغيير السريع في مستوى الحياة والغلاء المرتفع بالنسبة لمعدل الدخل، تغيرت المعادلة وأصبح الشاب الفلسطيني يشترط في عروسه أن تكون عاملة ذات دخل يستطيع أن يستعين به وأن لا تكون عالة إقتصادية عليه. هنا عندما شعر المجتمع بما يستفيده من عمل المرأة المأجور، غير مفاهيمه وقيمه. بالمقابل فإنه لم يغير مفاهيمه في توزيع الأدوار المعتمدة على الجنوسة (Gender) داخل الأسرة العربية. فما زال الرجل العربي بغض النظر عن جيله، ديانته، مستوى ثقافته، ومهنته يعطي لنفسه الشرعية بأن يحدد لزوجته ساعات عملها ونسبة وظيفتها وضرورة إشتراكها في نشاطات مثل الأيام الدراسية أو حتى الإستكمالات المهنية الضرورية في عملها وحضورها أو تخلفها عن إجتماعات عمل مهمة، ويؤيده المجتمع في ذلك. هنالك نساء في جميع المهن ومختلف الدرجات العلمية اللواتي يسمعن تهديداً من الزوج بأنه سيوقفها عن العمل إذا لم تنفذ جميع مطالبه أو إذا حكم هو عليها بإهمال ما. بالإضافة، لا توجد سياسة إجتماعية لتغيير توزيع الأدوار فيما يخص الحياة الخاصة داخل الأسرة، بما فيها العناية بالبيت والأولاد. حتى أن حديث المجتمع العام يلوم المرأة العاملة التي تستعين بالخدمات الجماهيرية مثل الطعام الجاهز. هنا يتلاءم حكم المجتمع على المرأة العاملة مع الحكم على "ربة البيت التي ا تقوم بمهامها" وحتما نرى أنه ينظر للمرأة العربية التي تعمل خارج بيتها على أنها في الأساس ربة بيت أضافت لساعات يومها مهام وظيفة أخرى تنال عليها أجراً.

إن "سياسة الإذن" هذه هي إستمرارية مباشرة لمبدأ القوامة الذي يعشش في الذات العربية ويسمح للرجل العربي بالحكم على المرأة من منطلق كونها أنثى وليس من منطلق قدراتها وإنجازاتها. نتيجة لهذا نرى النقص الشديد في عدد النساء اللواتي يتبوأن مراكز قيادية في مواقع عملهن. يبرز هذا في

سلك التعليم حيث تشكل النساء العربيات نسبة عالية منه في درجات التعليم الإبتدائي، وتقل النسبة في التعليم الثانوي، وتبدأ في الإنحسار لتصل نسبة أقرب للصفر في مجال التفتيش والإدارة. ففي عام ١٩٩٩ كانت مديرات المدارس الإبتدائية في لواء الشمال هي ٣,٧٪ ونسبتهن في نفس المنطقة في المدارس الإعدادية هي ٥,٥٪. أما في مدارس لواء حيفا فإن نسبة المديرات يصل إلى ٣,٧٪. كيف تكون النسبة الأكبر من العاملين في سلك التعليم هي من النساء وتكون معظم الإدارة بيد الرجال؟ للجواب يجب أن نعود لمفهوم القوامة. وهنا يجب أن نفحص تأثيره في الحياة الخاصة والحياة العامة على قيادية المرأة في مكان عملها.

لقد ذكر سابقاً أن الرجل العربي وخاصة المسلم يتحكم بكامل الحرية التاريخية/ الدينية في تصرفات الزوجة بما فيها المهنية بما يفهمه هو من حق القوامة. هنالك بعض المذاهب التي آمنت أن من حقوق الزوج الطاعة حتى لو أمر زوجته بعدم الذهاب للعبادة في المسجد. يقتبس العلوي (١٩٩٩) الغزالي الذي أوضح شأن طاعة المرأة للرجل "النكاح نوع رق، فهي رقيقة له فعليها طاعة الزوج مطلقاً في كل ما طلب منها في نفسها مما لا معصية فيه". (ص٣٦). كما أن الديانة المسيحية جاءت بتعاليم واضحة تطلب من المرأة أن يكون الرجل "رأسها" والناطق عنها "أيها النساء إخضعن لرجالكن كما للرب الرجل هو رأس المرأة كما هو أن المسيح أيضاً رأس الكنيسة..." (العلوي، ١٩٩٦، ص ٨١).

هذا هو المناخ الذي عاشت داخله المرأة العربية تاريخياً. تشهد الفترة الراهنة تحولات كبيرة فيما يخص خروج المرأة من الحيز الخاص للحيز العام بسبب العمل المأجور. بالرغم من عدم وجود قوانين القوامة والولاية والحجاب في أماكن العمل، إلا أنها موجودة في الذات الجماعية العربية.

لذا، نرى أن العاملين في أماكن العمل المشتركة يتجمعون في حلقات من نفس الجنس، وهذا شكل آخر من الحجاب الإجتماعي (عدم الإختلاط). كما ونجد أن النساء يتورعن عن الصدارة والبروز في القيادية في إبراز الذات أو القدرات الفردية ويقللن من المشاركة في آرائهن وإقتراحاتهن بسبب الحشمة والحياء المراقبتان بواسطة الذات الجماعية. بينما يرى العامل الذكر نفسه متصدراً لزميلاته بحكم كونه الذكر بينهن حتى لو أن قدراته المهنية لا تفوق قدراتهن. يعتمد الكثير من الموظفين على العلاقات الإجتماعية الشخصية مع المسؤولين عنهم في السلم الهرمي كوسيلة لنقلة في التراتبية المهنية. لا تستطيع النساء إستعمال هذه الوسيلة بسبب الحياء والحشمة وتأثير الحجاب على الفكر والقيم العربية. ومن إحدى الوسائل لطرد النساء من إدارة الحيز العام هي إثارة الشائعات حول سلوكهن الشخصي/ القيمي وإقناع المجتمع بأنهن ساقطات أخلاقياً، أي لا يصلحن للإدارة أو القيادة. إن تبني

هذا النهج هو مساعدة للمجتمع لتبوأ منصب "الولي" على المرأة، حيث يشترط بالولي الوصاية على المرأة وحسن الرعاية والتهذيب.

تناقض المطالب من المرأة القيادية:

يرافق ريادة المرأة العربية شعور طاغ بالتقصير والإهمال والمراقبة الإجتماعية، لا يعيشه رفيقها الرجل. في مقابلات ميدانية وعمل عيادي مع مجموعة من النساء القياديات يتضح أن المرأة العربية القيادية تتوقع من نفسها الجمع بين أدوار تقليدية ريادية جديدة تتطلب كل منها طاقات عاطفية وذهنية وساعات عمل كثيرة. فجميع النساء السياسيات اللواتي قابلتهن لبحث ميداني أكدن على وضع الأسرة والبيت ضمن أولوياتهن إلى جانب عملهن خارج البيت ونشاطهن الحزبي أو الإجتماعي. ليس في هذا الموقف أي شائبة وليس من حق أي إنسان فرض سلم الأولويات على الآخر. وهذه هي المشكلة المركزية، حيث أن النساء لم يخترن لأنفسهن. بالنسبة لهذه المجموعة، ومجموعة أخرى من الرياديات في مجالات مهنية وإجتماعية أخرى، تتوقع كل إمرأة من نفسها أن تقوم بكل دور كما لو أنه كان الدور الوحيد في حياتها ويسبب هذا لهن ضغوطات نفسية وإجتماعية متنوعة وتعاني معظمهن من تضارب في المطالب ومن ثقل التوقعات، حيث عليها القيام بتنفيذ عدة مهام لجهات مختلفة في نفس الوقت. إن معظم النساء السياسيات متزوجات ولهن أولاداً في أعمار متفاوتة، ويطلبن من أنفسهن متابعة شؤون البيت والأولاد والمدارس ومساعدة جميع أفراد الأسرة بكل مطلب وحضور جميع اللقاءآت السياسية والقيام بنشاطات إجتماعية مختلفة. إن تعددية الجهات التي تحتاج طاقة المرأة الرائدة تسبب في معظم الأحيان تراجع المرأة عن معظم أو بعض هذه النشاطات. لقد لامت إحدى القائدات السياسيات نفسها على تخلفها عن إحتفالات المدرسة حيث لم تكن إلى جانب أطفالها في تلك المناسبات ورأت أنها لم تقم بكامل دورها كأم، وأكدت أخرى أنها كانت تأخذ أولادها لكل إجتماع سياسي حتى لا يلومها أي أحد بالإهمال إن هي تركتهم في عهدة أي أحد فضاق بها زملاؤها السياسيون وإضطرت لأن تختصر من نشاطاتها، بينما إعتذرت ثالثة عن كل نشاط سياسي حتى يكبر أطفالها.

في المقابلات معهن، أكدت بعض النساء المتزوجات بقيامهن بطهي الطعام العربي التقليدي لأسرتهن يومياً. لماذا كان هذا من المواضيع التي أثارتها النساء السياسيات؟ إن المرأة الريادية موجودة تحت مجهر المجتمع التقليدي الفاحص، برجاله ونسائه لسلوك المرأة الريادية. وحتى تعطي شرعية لتبنيها النشاط السياسي أي الخروج للحيز العام والمشاركة في تغيير ملامحه تحتاج المرأة للتأكيد من كفاءتها في الحيز الخاص. فلا يكون النشاط السياسي "هروباً" أو "إهمالاً" وإنما "إضافة". يبدو أن

المرحلة الأولى من التغيير هي المرحلة التي يجب أن تجمع بها المرأة كل الأدوار، التقليدية والجديدة كضريبة شخصية لفرض واقع التغيير حتى يتحضر المجتمع ويتقبل وضعية التخصص حيث تخصص بعض النساء في العمل كمديرات لشؤون المنزل وأخريات يتخصصن للعمل خارجه[٨].

إن مثل حالة الدمج بين جميع الأدوار تعكس التناقض في المطالب حيث ينتقد بعض المجتمع سلبية المرأة الغير فعالة وينتقد قسمه الآخر نشاط المرأة الفعالة. وفي جميع الأحوال لا يقترح المجتمع أي تغيير يساهم في تفعيل المرأة. لا تشفع نجاحات المرأة. لا تشفع في أحد الميادين الأخرى. فلا يقبل المجتمع وضعاً لا تعتني المرأة السياسية بأسرتها لأيام متتالية لإنشغالها السياسي أو أن تعلن أنها لا "تعرف" تنظيف المطبخ. مثل هذه السلوكيات طبيعية جداً ومتوقعة ومقبولة من زملائها الرياديين.

عندما تتآكل المرأة الريادية نفسياً ومهنياً وعاطفياً تراكم الأدوار والطلبات وتناقضها لدى مرأة واحدة تكون هذه القضية شخصية. ولكن عندما تعاني الغالبية العظمى من الرائدات منها فإن هذا يدل على أنها ظاهرة إجتماعية ونفسية ترافق الرائدات. إن جميع الحلول لإشكالية تناقض المطالب الموضوعة أمام المرأة العاملة خارج بيتها والمرأة الريادية في جميع المجالات الإجتماعية والسياسية هي حلول شخصية وليست إجتماعية بالرغم من أن الريادة هي في محصلته النهائية خدمة للصالح العام. بالإضافة لكل هذا فمن غير المستغرب أن تهاجم المرأة الرائدة على سلوكياتها تجاه أفراد أسرتها أو إنتقاد الحلول التي تبنتها وإعلان تقصيرها في المجال الشخصي والعام على الملأ كجزء من الحملات الجماهيرية ضدها.

وبهذا يولي كل ذكر في المجتمع نفسه قيماً وولياً على الرياديات "لتقويم" سلوكهن في المجال العام.

الرائدات السياسيات بين الفلسطينيات داخل إسرائيل:

ليس صدفة أن يحصل "العمى الإنتقائي" أي أن النساء يختفين من أمام ناظري صانع القرار لحظة الحاجة لتعيين مسؤولين سواء داخل المدارس أو عليها. صورة مشابهة نجدها في مجال النشاط السياسي.

لقد شاركت النساء الفلسطينيات في العمل السياسي منذ بداية القرن. التأمت النساء النشيطات ضمن جمعيات أقيمت رسمياً الأولى من بينها في عكا عام ١٩٠٤، وعملن لدعم السياسة العامة الفلسطينية في إطار العمل الإجتماعي والتربوي والرفاه. أقامت النساء ضمن جمعيات أو كشخصيات خاصة مبرات ومدارس وجمعن التبرعات للمحاربين ضد الإنتداب البريطاني وعقدن الإجتماعات وكتبن المناشير ورفعنها للمندوب البريطاني ولعصبة الأمم.

أشتركت النساء في المظاهرات والإضرابات وكن من العناصر المساهمة في إنجاح إضراب الستة أشهر عام ١٩٣٦ من منطلق إيمانهن بالثورة وفهمهن لأهمية إستعمال سلاح الإضراب (أبو بكر، ١٩٩٨).

نقابل اليوم في مجال العمل السياسي الجيل الرابع من النشيطات السياسيات. هل ساهمت المائة سنة الأخيرة على تغيير أدوارهن؟

إن تتبع تجربة السياسيات الفلسطينيات في الداخل يؤكد على عدة حقائق:

١) ما زال المجتمع العربي، وبضمنهم الرجال والنساء العرب يرون بالنشاط السياسي للمرأة كقائدة نشاطاً لا ضرورة لها به ولا عطاء خاص لها ضمنه.

٢) يعتبر القياديون العرب في قوائم الإنتخابات المؤقتة أو في الحركات والأحزاب السياسية أن وجود المرأة النشيطة هو لخدمة الحزب في جلب مصوتات نساء وليس بهدف إدماجها في صدارة القائمة أو الحزب.

٣) تجد المرأة النشيطة سياسياً الإحترام الكاف لقدراتها وطاقاتها من الرجال السياسيين طالما أنها تنشط ضمن العمل النسائي. عندما تبدأ تقارن نفسها جماهيرياً بزملائها الرجال تختفي إشارات المدح والتأييد السابقتين.

٤) تواجه الرائدة السياسية النقد الشديد من المجتمع ومن زملائها لقيامها بنشاطات يومية داخل الحزب من منطلق الحكم عليها كأنثى. مثلاً يتهامس المشتركون إذا ما تأخرت المرأة في إجتماع إمتد لساعة متأخرة من الليل. هنا يبرز قانون الحجاب والإحتشام ويطغى على البيانات الإجتماعية الثورية لقوائم الإنتخابات أو الأحزاب.

٥) ترفض القيادة الحزبية مطالب النساء إعتبار قضايا المساواة الجنوسية من القضايا الأهم في السياسة الإجتماعية. تعاير المرأة وتتهم على أنها تثير مطالب ثانوية في أهميتها لأن القضايا الإجتماعية تتراجع في حالة عدم الإستقرار السياسي.

بالرغم من أن تجربة النساء العربيات في التصويت للبرلمان ثم العضوية به كانت سابقة لتجارب بعض النساء الأوروبيات إلا أن هذه التجربة لم تكن رافعة لتغيير مكانة المرأة العربية على صعيد المشاركة السياسية أو أصعدة حياتية أخرى، ولم تؤد لتسارع مشاركة باقي النساء في باقي دول العالم العربي في عملية الإنتخاب.

حتى عام ١٩٩٩ لم تدخل البرلمان الإسرائيلي أي إمرأة عربية كما وأن وجود النساء العربيات السياسيات في النشاط المحلي كان وما زال محدوداً جداً. هنالك عدة أسباب لهذه الظاهرة:

أولاً: إن الذات الجماعية العربية تأثرت من الحديث "لن يفلح قوم ولو أمرهم إمرأة" وتسير في حياتها اليومية بحسبه. من الصعب بعد تبني مبدأ القوامة كنهج حياة يومي أن يرى الناس بعد أكثر من ١٤٠٠ عام بالمرأة قائدة طبيعية لهم.

ثانياً: إن خروج المرأة القائدة للحيز العام يحرج الرجال القوامون عليها أمام المجتمع الرجلي المعني بالثبات بينما تريد هي التغيير. لقد واجهت النساء المبادرات للعمل السياسي أو الإجتماعي تحديات إجتماعية جارحة مثل التساؤلات المتهكمة: ألا يوجد رجل غيرك في الأسرة ليتحدث عن السياسة؟

ثالثاً: العمل السياسي، سواء المحلي أم العام به عائد من قوة أو مكانة أو مكسب إقتصادي. يتصدى عادة الرجل الولي أو القوام أمام المرأة السياسية كي تعود المكاسب له شخصياً.

إحدى النساء اللواتي نشطن على الصعيد المحلي وأرادت أن تتنافس في الإنتخابات المحلية واجهت رفضاً قاطعاً من أخيها، ليس من زوجها لأنه لم يكن نشطاً سياسياً حتى إقترحت الأخت أن تنشط فرأى أنه "أولى" أن يتبوأ المناصب الإجتماعية وربما الإقتصادية المرافقة لهذا الدور.

رابعاً: يقبل الرجال المنافسة بينهم ويعلمون كيف يتعاملون مع سياسة المنافسة على القوة بينما من غير المقبول عليهم المنافسة مع المرأة، لأن القاعدة هي الطاعة وليس المنافسة. من تجربة إحدى النساء النشيطات أن أخاها وزوجها تنافسا في قائمتي إنتخابات وكان هذا مفهوماً ومقبولاً عليهما ولكنها عندما إقترحت طرح إسمها للمنافسة صار الإثنان ضدها لأن كل منهما رفض أن تكون المنافسة بينه وبينها.

خامساً: يستغل الرجل حاجة المرأة التي تريد أن تنشط سياسياً بتأييدها أمام المجتمع فيمسك القرار ما شاء من الوقت من منطلق القوامة والولاية. إحدى النساء السياسيات إضطرت أن تنتظر ثماني سنوات حتى قرر زوجها أن يمنحها موافقته الشخصية والإجتماعية. إذا لم تفعل ذلك فإن بمقدوره النشر بين الجمهور عدم رضاه عن نشاطها فتستغل هذه الحقيقة ضدها جماهيرياً. حيث أن السياسي يجب أن يقنع من حوله بالقيادة، فإذا لم تستطع إقناع أهل بيتها فهذه شهادة منهم بعدم جدارتها.

سادساً: يحتاج السياسي عامة لموجه أو "لأب روحي" وبما أن الخبرة موجودة بيد الرجال فإن الآباء الروحيين هم رجال. تسبب هذه الحقيقة الحرج الإجتماعي لبعض النساء النشيطات اللواتي يحتجن التوجيه والدعم لأنهن يعرفن أنه عليهن نهج مبدأ "الإحتجاب" الذي يتناقض مع حاجاتهن السياسية. هنالك النشيطات السياسيات اللواتي أثيرت حولهن الشبهات وأستعملت ضدهن الإشاعات لإرتباطتهن بموجهين أو آباء روحيين يهوداً أو عرباً. من تجربة إحدى النشيطات السياسيات

أنه بالرغم من إدراك السياسيين أهمية التشاور والتداول مع الزملاء إلا أنهم كانوا يعللون أحاديثها كعلاقة شخصية غرامية. أثر هنا أيضاً مبدأ الحجاب ومبدأ الفصل على النهج العام للزملاء/ المنافسين السياسيين. أستنفذت هذه القضية من النشيطة السياسية طاقات ذهنية وعاطفية كثيرة كما وشغلت أسرتها وأصدقاءها من حولها. بالنسبة لمرأة أخرى متزوجة أثيرت الشائعات من حولها عندما برزت كقائدة أصلية ذات قدرات فذة. حتى تسكت الشائعات جندت زوجها وأهله للدفاع عن سلوكها كزوجة وأم.

سابعاً: دفع بعض الرجال بنشيطات سياسيات غير كفؤات لحلبة السياسة لأسبابهم الشخصية، السياسية أو غيرها. إن من شروط الريادة ضمان النجاح والبروز إيجاباً في الحيز العام.

بسبب عدم الكفاءة فلقد أساءت بعض النشطات الفاشلات لصورة النساء في الحيز العام وهنا يحكم سلباً على مجموع النساء مثل كل أقلية من خلال الحكم على أحد أفرادها وتعميمه.

ثامناً: بالرغم من أن الشعار العام هو إعطاء الفرص لمساواة النساء إلا أن المجتمع يتجند عادة لتوفير الفرص للرجل وليس للمرأة وخاصة إذا كان النزاع على موقع وحيد بسبب "صيغة معادلة الصفر" حيث يتسلط مفهوم القوامة على مفهوم المساواة. إحدى النشيطات السياسيات الفلسطينيات تفوقت على زميل لها في التصفيات الأولى في إنتخابات لأحد المراكز وكان تفوقها عليه شبه مضمون في التصفية النهائية فما كان منه إلا أن جمع زملاءه وتوجهوا لزوجها يترجونه إقناعها أن تترك المجال لزميلها بالفوز لأن هذه فرصته الوحيدة. وأكد الرجال المتداولون بما فيهم زوجها، بأنه من الواجب مساندته للفوز بالمنصب لأنه "معيل وحيد في عائلته بينما هي متزوجة من رجل ميسور يستطيع إعالتها". تؤكد هذه التجربة على أن الرجل العربي يفتخر بقوامته وبولايته على المرأة وخاصة إذا ما كانت ذات مكانة لأن هذا يرفع من شأن قدرته على الولاية أكثر مما يفتخر بمساواتها له لأن المساواة تمنع فرصة توليه أمرها.

تاسعاً: ينظر الفلسطينيون، مثل العالم العربي كله للسياسة الوطنية على أنها تسبق السياسة الإجتماعية وتحتل الدرجة الأولى في أولويات أي مجتمع. عندما تطالب النشيطات السياسيات طرح سياسة المجتمع تجاه المرأة ضمن أجندة العمل اليومية للحزب أو للحركة يكون الجواب عادة أن نشاط الحزب يجب أن يتمحور حول ضمان الديموقراطية المدنية ويليها موضوع الديموقراطية الجنوسية. إن عدم مشاركة النساء العربيات في ترتيب أجندة المجتمع والتأثير عليها يتأثر هو أيضاً من مبدأ القوامة حيث يفرض الرجال السياسيون في جميع أنظمة الحكم في العالم العربي على جميع النشيطات أجندة نقاش قضايا المرأة: توقيتها، وتيرتها، والأطر التي تناقش بها.

عاشراً: من نفس المنطلق لم يضع أي حزب أو حركة سياسية فلسطينية داخل إسرائيل أمام ناظريه تبني سياسية التمييز المفضل للنساء الفلسطينيات كأيديولوجيا. إن الأحزاب العربية، الفاعلة على صعيد محلي أو منطقي لا تأخذ قرارات تخرج عن حيز الوضع الراهن المقبول. وهنا لا يمكن الإشارة لأي منها على أنها ثورية على صعيد السياسة الإجتماعية.

بالإمكان تلخيص ما سبق بأن الرائدات لا يبتعدن عن فلك الحكم الإجتماعي التقليدي، حتى لو كانت نشاطاتهن أو حياتهن اليومية غير تقليدية أبداً. من جهة أخرى تنقص المجتمع سياسة تغيير إجتماعي حيث يكون بند المرأة أحد محاوره الأساسية.

المرأة والبيئة الإجتماعية والسياسية للأحزاب الفلسطينية داخل إسرائيل:

عاش المجتمع الفلسطيني في القرون الخمسة الماضية تحت هيمنة ثقافية وسياسية غربية: عثمانية، بريطانية، ثم يهودية. إن التجربة التاريخية تثبت أن الإنسان المحتل المقهور يقمع الفئات المستضعفة في بيئته. وكلما ساءت الأوضاع الإقتصادية والسياسية فإن تسلط الرجل وإستبداده في الأسرة الأبوية، ضد الزوجة والأولاد يزدادان.

يعتبر التعليم من أهم العناصر التي تساهم في تغيير مكانة الفئات داخل المجتمع. بسبب الظروف السياسية للفلسطينيين نظر لتعليم المرأة على أنه سلاح ذو حدين للمجتمع، بحيث بإمكان المرأة المتعلمة خدمة مجتمعها أو التخلي عن قيمه والإبتعاد عن طلباته. حتى يضمن المجتمع بقاء النساء تحت كنف السلطة التقليدية خرجت المرأة لتلقي العلم ضمن مظلة من الإلتزامات القيمية والإجتماعية. فنجد أن معظم الفتيات العربيات ينظرن للتعليم على عمل وليس وسيلة تثقيف أو بناء ذات أو رافعة للتغيير الإجتماعي النوعي. من جهة أخرى أصبح التعليم خلال السنوات الثلاثين الأخيرة من أهم الأسباب الشرعية التي تسمح للفتاة أن تعيش فترة إستقلالية نسبية عن الأسرة. لذا نجد أن الكثير من الفتيات اللواتي يصبون لخوض التجربة يطالبن بتلقي التعليم في مناطق بعيدة عن أماكن سكناهم. نجد أن التجربة الجامعية تسمح للقيادات الأصلية أن تبرز وتأخذ دورها في قيادة الطلاب. ولكن مع عودة الخريجات لقراهم ومدنهم سرعان مايسرن ضمن الخطوط المرسومة مسبقاً من قبل المجتمع التقليدي ولا يحاولن محو هذه الحدود أو توسيعها.

بالإضافة نجد أن الزملاء الذين كانوا يناقشون حق الفتاة الجامعية في المساواة يغيرون مواقفهم الإجتماعية بعد عودتهم لقراهم ومدنهم حيث يتبنون بأنفسهم النهج الإجتماعي السائد ويغيرون ترتيب سلم أولواتهم القيمي.

بالرغم من أن تعليم الفتاة أصبح من المواضيع المتفق عليها إجتماعياً، إلا أننا ما زلنا نجد أن الأسر

توقف فتياتها عن التعليم إذا "أساءت" سلوكها الشخصي أو الإجتماعي بحسب حكمهم أو إذا ما تعرضت الأسرة لأزمة إقتصادية وإحتاجت لمدخول الفتاة كعاملة بسيطة.

عادة ما نجد أن الأخوات الغير متعلمات يتجندن للعمل لتعليم أخواتهم من الذكور ولكننا لا نجد العكس. لأن المجتمع ما زال يرى بالإستثمار بالذكر إستثماراً في تدعيم مبنى الأسرة بينما يرى في الإستثمار بالأنثى إضعافاً له لأنه إستثمار لصالح الآخرين (الزوج المستقبلي وعائلته).

حتى يقنع المجتمع العربي الذي طالما نظر للمرأة على أنها عالة وولية وناقصة عقل ودين بتغيير روايته يجب أن يرى أمامه نماذج النساء التقليديات. تعتبر الثقافة من أهم الوسائل لتقديم المرأة بشكل متفاوت. مع الوقت أصبح موضوع الثقافة من الشروط الأساسية الموضوعة أمام المرأة العربية حتى تندمج في الحياة السياسية والتجارية.

بدل أن يسلك المجتمع مسلك التمييز الإيجابي (Affirmative Action) بأن يسهل عملية دمج النساء وضع أمامهم شروط إنتساب لم يضعها للرجل وبهذا ساهم أكثر في أقصائهن عن العمل السياسي والإجتماعي. يدعي القياديون أن المجتمع يجب أن يتساهل في موضوع القيادة وأن المكان القيادي يتوفر فقط للأفضل. إن هذا المقياس لا ينطبق على قيادة الرجل حيث يستطيع الرجل أن يستبدل فعاليات ونشاطات معينة بمواقع سياسية مطلوبة. أما المرأة فإنها لا تستطيع أن تطالب بتحويل ١٠ سنوات من العمل التطوعي مع المسنين لأسهم سياسية في أي حزب. إن حسابات الخاص والعام بالنسبة لطاقات المرأة تتبع معيير خاصة بالنساء وليس معايير إجتماعية عامة.

إكتفى البعض في التغييرات التقنية في أساسها التي حصلت على مكانة المرأة أي خروجها للتعليم واعمل ولم تطرح مسألة جوهرية هذه التغييرات أمام مجتمعها للمداولة. في حديث مع أحد المسؤولين في كتابة مناهج تعليم في المدرسة الإبتدائية حول غياب نصوص عن الأسر التي يتساوى بها الرجال والنساء في المسؤوليات العائلية قيل: "يجب أن لا يثير كتاب التعليم حفيظة المجتمع". أي أن وزارة المعارف لا ترى بنفسها رافعة للتغير الإجتماعي إنما وسيلة للمحافظة على المبنى الإجتماعي بما فيه مكانة المرأة العربية.

في مسح أجريته لأحد مناهج اللغة العربية المعمول به من صف ثاني إبتدائي حتى سادس إبتدائي كانت في الخمس كتب مجتمعة ٢٨ شخصية نسائية توزعت كالتالي: ١٧ أما، ٤ بنات، ٤ زوجات، ربة بيت واحدة (بدون زوج)، وإمرأة مهنية واحدة. أما تحليل الصور التي تظهر بها النساء فيؤكد على دورها في إعداد الطعام أو تنظيف البيت. بالرغم من أن النسبة الأكبر من النساء العربيات الموظفات هي معلمات وبالرغم من أن النسبة الأكبر التي تعمل مع هذه الأجيال في المدارس هي من المعلمات

الإناث فلم تسمع أي ملاحظة أو إنتقاد أو طلب تغيير مثل كتابة نصوص تعكس صوراً جديدة من حياة المرأة مثل صورة الأسرة التي تكون ربتها معلمة في مدرسة إبتدائية مثلاً. عند الحديث مع معلمين ومعلمات عن آرائهم حول الموضوع كانت الخلاصة أن " التغييرات الإجتماعية المطلوبة كثيرة لذا علينا أن ألا نبالغ في الإنتقادات وأن لا نستعمل المعايير الغربية حتى نتمكن من تنفيذ القليل من الطلبات " .

ما عدا نزاعات عمل لعاملات يرفضن الإساءة لوضعهن بين الحين والآخر ، لا نجد أن أي فئة من النساء الفلسطينيات يثرن كمجموعة وكفئة لوضعهن السياسي ، الثقافي ، القيمي ، الإقتصادي أو الإجتماعي . على العكس فنجد أن الكثيرات تبنين وذوتن الرواية الإجتماعية السائدة حولهن دون أي محاولة للنقد أو التحليل أو أنهن تآكلن من ثقل المطالب بالتغيير الجوهري .

الرأس الضيق لهرم السلطة في إسرائيل:

فقد الفلسطينيون نخبتهم القيادية عقب الحرب عام ١٩٤٨ وبقوا حتى عام ١٩٦٦ ممنوعين من المشاركة في صنع القرار السياسي على الساحة الإسرائيلية . قررت نقابة العمال العامة (الهستدروت) والأحزاب الصهيونية ضم أعضاء عرب لصفوفها لمصالحها الخاصة أولاً وللتأكيد على الديموقراطية الإسرائيلية ثانياً . وحتى تقنع هذه التنظيمات أنفسها بأنها دمجت العرب حقاً في القيادة فلقد أقصت موقعاً متفقاً عليه لعربي . من جهة أخرى أوجدت إسرائيل تقسيمة داخلية بين الشعب الفلسطيني حيث شرذمته لأديان وطوائف ومناطق جغرافية . فأصبح على العرب النزاع فيما بينهم على الكرسي الوحيد الممنوح لهم . عندما بدأت النساء الفلسطينيات في المطالبة بالإنضمام لصفوف القيادة في البرلمان إضيفت فئة جديدة لمجموعة المتنازعين . بينما شرع الفلسطينيون المنافسة والإنتخاب على أساس ديني بين المسلمين ، المسيحين والدروز وعلى أساس جغرافي إثني بين سكان المثلث والنقب مقابل سكان الجليل وعلى أساس جيلي بين جيل الشباب مقابل جيل المتقدمين في السن ، وعلى أساس عقائدي (مثل الجبهة والحزب الشيوعي) لم يشرع المنافسة على أساس جنوسي وكان الجواب القاطع " أن الفترة حرجة تاريخياً ولا تسمح بإعطاء قضية المرأة موطيء قدم " .

طالما بقيت الأحزاب العربية أحزاباً صغيرة وبقيت الأحزاب الصهيونية " تهدي " لعرب مكاناً ضيقاً واحداً في رأس الهرم فإن النساء العربيات لن يكن من أولويات الإختيار الإجتماعي . مثل هذا الإختيار لتغيير قيمي أساسي الذي لم يحصل بعد في المبنى الفكري والعقائدي للمجتمع .

تلخيص:

تحتاج مكانة المرأة تغييراً في المفاهيم الأساسية اليومية والتاريخية للمجتمع . حيث أن الدين الإسلامي يعتبر الهيكل العظمي للثقافة العربية منذ نشأته وحتى العصر الراهن فمن الضروري فهم ماهية النصوص وطبيعة تعاملها مع جوهر العلاقة بين الرجل والمرأة وبين الديانة والمرأة . خضعت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لتفاسير كثيرة وتفاوتت هوامش المساواة الممنوحة للمرأة المسلمة بحسب هذه التفاسير . معظم المطالب في العالم العربي اليوم التي تدعو لتغيير مكانة المرأة تطلب هذا معتمدة على الشريعة الإسلامية في توسيع حرية المرأة وفي العودة للنص وتفسيره من جديد بما يتلاءم وواقع المجتمع العام . أما الوضع الراهن للمرأة فيتأثر بخط قيمي بدايته في الجاهلية والإسلام الأول مروراً بالتأثيرات التاريخية المختلفة التي أثرت على مكانة المرأة حتى وقتنا الحالي . ففي نفس الحي نجد نساء يعشن بما يتلاءم وجميع العصور . وأحياناً تعيش نفس المرأة تجارب تعامل على نمط معاملة النساء في جميع العصور . فتدفع للأمام في بعض الأمور وترغم على التقهقر بأخرى . كل هذا لأن المجتمع العام لم يبدأ بعد ، بوضع سياسة إجتماعية معاصرة له ، وبضمنه قضية المرأة .

تعيش المرأة العربية الرائدة في مجالات الحياة المختلفة حالة من التناقض العضوي حيث تكون قيادية ومستقلة في بعض المجالات بعض الوقت وتعيش تحت ضغوطات مفروضة عليها بسبب تقسيم الأدوار الأسرية أو بسبب الإسقاطات في المجال الخاص والعام لمفاهيم القوامة والحجاب . تؤدي هذهالتناقضات في نهاية المطاف لتآكل في الدور الريادي أو في جودته أو في عدد الرائدات في ساحة التغيير العربية .

لقد أثبتت التجربة التاريخية العالمية أن وضع المرأة لم يتغير في أي مجتمع قبل أن تصبح قضيتها قضية المجتمع كله وليست مشكلتها الذاتية .

قائمة المراجع

المراجع العربية:

أبو بكر، خولة. (١٩٩١) رفع الحجاب عن العقل. **كنعان** ٣: ٢٤-٣١.

الأبراشي، محمد عطية. (دون سنة إصدر). **مكانة المرأة في الإسلام**. القاهرة: مكتبة مصر.

الخليلي، غازي (١٩٨١ ط٢) **المرأة الفلسطينية والثورة دراسة إجتماعية ميدانية تحليلية**. عكا: دار الأسوار.

المرنيسي، فاطمة. (١٩٩٤) **السلطانات المنسيات: نساء رئيسات دولة في الإسلام**. ترجمة عن الفرنسية جميل معلى وعبد الهادي عباس) دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع.

العلوي، هادي. (١٩٩٦) **فصول عن المرأة**. بيروت: دار الكنوز الأدبية.

الصدة، هدى (١٩٩٨ ط٣) باحثة البادية. داخل: ملك حفني ناصف **نسائيات**. القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة. **(الطبعتان الأولى والثانية من الكتاب صدرتا عامي ١٩١٠، ١٩٢٥)**.

أفرفار، علي. (١٩٩٦) **صورة المرأة بين النظور الديني والشعبي والعلماني**. بيروت: دار الطليعة.

بارون، بث (١٩٩٩) **النهضة النسائية في مصر: الثقافة والمجتمع والصحافة**. (ترجمة عن الإنكليزية لميس النقاش). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

نلسون، سينثيا. (١٩٩٩). **إمرأة مختلفة: درية شفيق**. (ترجمة عن الإنكليزية نهاد أحمد سالم).

القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ونور: جمعية المرأة العربية.

عبد الرحمان، رانية، وكمال هالة. (١٩٩٩ ط جديدة). نبوية موسي: ذكريات معلمة. تقديم. داخل نبوية موسي **تاريخي بقلمي**. القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة.

المراجع الانجليزية:

Badran" M. (1996). **Feminists" Islam" and nation.** Cairo: The American University in Cairo Press.

Mernissi" F. (1996). **Women's rebellion and Islamic memory.** London: Zed Press.

Moghadam" V.M. (1993). **Modernizing women: Gender and social change in the Middle East.** Cairo: The American University in Cairo Press.

المراجع العبرية:

אבו בקר, ח"אולה (1998). **בדרך לא סלולה: נשים ערביות במנהיגות פוליטיות בישראל.** בית ברל: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.