

# النساء والقضاة والقانون

## دراسة أنثروبولوجية للمحكمة الشرعية في غزة

نهضة شحادة

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية  
رام الله - فلسطين

٢٠٠٩

## **Women, Judges and Law:**

An Anthropological Study of the Shari'a Court of Gaza

by

Nahda Younis Shehada

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian  
Institute for the Study of Democracy  
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine  
2009

ISBN: 978-9950-312-51-7

This book is published as part of an agreement of cooperation  
with the Heinrich Boell Foundation - Germany

جميع الحقوق محفوظة

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين

هاتف: ١١٠٨ ٢٢٩٥ - ٩٧٠+ - فاكس: ٢٨٥ ٢٩٦ - ٩٧٠+  
البريد الإلكتروني: [muwatin@muwatin.org](mailto:muwatin@muwatin.org)  
٢٠٠٩

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة هنريخ بول - ألمانيا

تصميم وتنفيذ مؤسسة ناديا للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع  
رام الله - هاتف ٢٩٦ ٠٩١٩ - ٠٢

---

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس  
بالضرورة موقف مواطن. المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

## قائمة المحتويات

٧	شكر ملخص
١٣	الفصل الأول: المقدمة
١٥	خلفية
١٨	أسئلة الدراسة
١٨	المنهج
٢٠	اعتبارات نظرية
٢٤	إطار تحليلي
٢٦	حدود الدراسة
٢٩	الفصل الثاني: الشريعة، والفقه، والاجتهاد، والتقنين
٣١	الشريعة
٣٣	مناهج الفقهاء
٣٤	الاجتهاد
٣٥	دور العرف في بناء الشريعة
٣٨	التقنين
٤٤	الاجتهاد المعاصر
٤٧	الاجتهاد في المحاكم الشرعية في غزة
٥١	الفصل الثالث: المحاكم الشرعية في مدينة غزة: نظرة عامة
٥٣	نقطة الاتصال الأولى: العرض الحالية
٥٤	الحاجب: عين القاضي وأذنه
٥٥	الأرشيف
٥٨	حجرة انتظار النساء: منتدى نصائح الأقران
٦٢	قاعة المحكمة: حلبة التفاوض
٦٧	النوع الاجتماعي (الجندر) في الحرفة القانونية
٦٨	خلفية القضاة
٧٦	الخلاصة

٧٧	<b>الفصل الرابع: الممارسة اليومية للقضاة: الفكرة العامة في مقابل الواقع</b>
٧٩	الموقف الأخلاقي للقاضي
٨٧	القانون المدون وفطنة القاضي
١٠٠	الخلاصة
١٠٣	<b>الفصل الخامس: حقوق الزوجة في النفقة</b>
١٠٥	السياق الاجتماعي
١١٤	الإطار القانوني
١١٤	الإجراءات القضائية
١٣٣	العائلة الممتدة مصدرًا للنزاع
١٣٨	الخلاصة
١٤١	<b>الفصل السادس: بيت الطاعة</b>
١٤٣	جذور مفهوم الطاعة
١٤٦	رؤى المذاهب
١٤٨	النص القانوني والممارسة المعاصران
١٥٢	وجهات نظر الممارسين
١٥٤	الممارسة القانونية لبيت الطاعة
١٥٧	القضية التي جعلت من بيت الطاعة قضية عامة
١٦٤	الخلاصة
١٦٩	<b>الفصل السابع: التفاوض حول حقوق الحضانة</b>
١٧١	النص القانوني
١٧٩	الحضانة في الممارسة
١٩١	الخلاصة

١٩٣	الفصل الثامن: إصلاح قانون الأسرة الفلسطيني
١٩٦	القانون، والمجتمع، والتغير الاجتماعي
٢٠٠	خلفية: إدماج الشريعة في السلطة الفلسطينية
٢٠٥	النقاش مع الحركة النسائية
٢٠٧	مسودة الحركة النسائية
٢٠٨	تحليل
٢١١	عدم الاتفاق داخل المؤسسة الدينية
٢١٦	مسودة التمييز
٢٢١	مسودة غزة (٢٠٠١)
٢٢٢	أوجه الشبه والاختلاف
٢٢٦	الخلاصة
٢٣١	الفصل التاسع: ملاحظات ختامية
٢٥٥	الملاحق
٢٨١	الهوامش
٢٩٥	المراجع
٣٢١	منشورات مواطن



## شكر

هذه الدراسة نتاج وحدة استثنائية استمرت أربع سنوات. وهي وحدة غير مسبوقة يشعر بها كل طلبة الدكتوراه. بيد أن الحظ كان حليفي، فقيض العديد من الأشخاص الذين وقفوا إلى جوارى، وساعدوني على أنحاء عدة. لهؤلاء جميعاً كل شكري وامتناني وتقديري.

وأود هنا أن أعرب عن تقديري الخاص للقضاة والموظفين والمحامين العاملين في المحكمة الشرعية بمدينة غزة، وكذلك لكل المتقاضيات اللاتي قامت على قضاياهن دراستي هذه. فدون انفتاحهن ومساعدتهن الأصيلية، لم يكن لهذه الدراسة أن تُكتب أصلاً. على أن احترام خصوصيتهن يمنعني عن شكرهن كلاً باسمها. وهنا أود أن أؤكد أن الأسماء كافة التي اشتمل عليها الكتاب فيما عدا اسمي قاضي القضاة ونائبه، هي أسماء غير حقيقية. لقد قمت بهذا التغيير حفظاً لأمانة البحث وخصوصيات جميع من التقيتهم.

وأوجه شكري الخاص إلى باس دي جاي فورتمان، الذي لم يكن معي مشرفاً مشرفاً فحسب، بل أشعرنى باتصالاته وتعليقاته أنني له زميلة، وترك لي الاستقلال الذي طلبته للقيام بمشروعى البحثي. وقد كان التزامه السياسي تجاه حقوق الإنسان للفلسطينيين سندا لي، إذ جعلته ينظر إلى المصاعب التي واجهتني في إطار النضال الفلسطيني الأوسع. وقد عاملني كأحد أفراد أسرته، وكذلك زوجته التي لها مني كل شكر وتقدير على حفاوتها ودفء ضيافتها.

لقد كان لدراية أنليز مورز الواسعة بميدان أنثروبولوجيا القانون الإسلامي، وكذلك تركيزها على المرأة الفلسطينية، أثر كبير على تصور نتائج الدراسة ووضعها في سياقها المناسب. كذلك أتقدم بالشكر إلى ساسكيا ويرينجا التي تركت فريق الإشراف في مرحلة مبكرة من دراستي. وشكري الخاص لمستشارة دراستي الميدانية، ريماء حمادي المقيمة في رام الله، التي لم أستطع الالتقاء بها بسبب سياسة الإغلاق الإسرائيلية، ولكن أحاديثنا ومناقشاتنا عبر الهاتف كانت عظيمة الفائدة بالنسبة لي. وإلى جانب دورها في الدراسة، كانت لي صديقة صدوقة بحق.

كذلك أود أن أعرب عن عميق شكري وعرفاني لعديد ممن ساهموا - عن غير عمد أحياناً - في هذا المشروع البحثي. امتناني الخاص للعديد من أعضاء معهد الدراسات الاجتماعية، وأخص منهم جان نيدرلين يترس، وبيتر دي فالك، وبريدجيت أولافلين.

لقد كانت البنية المؤسسية والفكرية لمعهد الدراسات الاجتماعية خير سند لي في دراستي. وهنا أتوجه بالشكر إلى مورين كوستر، وديتا والنكامب، وأنك فان دن بيرج، وأفي باكسا، وجاكلين ديلايرت، ورييت فان إينسبرجن، وجوي ميسا، ولوب نونيز، وكاتلين فان دير ري، وساسيكا شيفر، وهانز فان فرفين، وميلا فيرسما-أوريارت باسكاران. كذلك أود أن أتقدم بشكري إلى أمين قاسم على تحريره هذه النسخة المختصرة من الكتاب. أما عثمان عثمان الذي قدم ترجمة بديعة وشديدة الأمانة لمحتويات الكتاب، فله مني كل الشكر والامتنان. ولا أنسى في هذا المقام أن أقدم الشكر الجزيل لمؤسسة مواطن في رام الله، التي قدمت لهذا الغرض دعماً مادياً سخياً، وبشكل خاص للباحثة مي الجيوسي التي بادرت إلى فكرة ترجمة الكتاب.

أثناء دراستي في غزة، حظيت بالعديد من الأصدقاء الذين غمروني بمساعداتهم ولم ييخلوا بوقتهم، وبخاصة في أيام الدراسة الميدانية المضطربة. وقد حظيت أنا وأبنائي بمساعدة رائعة من ماجدة السقا، فلها مني جزيل الشكر، ولأبيها وأمها وأخواتها، الذين كان حضورهم دائماً، في وجودي وفي غيابي. كذلك أود أن أعرب عن شكري الكبير لنادية أبو نحلة، واعتماد مهنا، اللتين تفهمتا صعوبات الدراسة الميدانية مع رعاية ثلاثة من الأبناء. كانت المحادثات الهاتفية ورسائل البريد الإلكتروني المتبادلة بيني وبين إصلاح جاد، التي كانت تعد دراستها لنيل درجة الدكتوراه في لندن، على قيمة بالغة وخاصة جداً، وبخاصة عندما يُرهق ذهني فيعلن عليّ العصيان.

إعداد رسالة دكتوراه في سن متقدمة أمر شديد الصعوبة. وتزداد تلك الصعوبة عندما تكون صاحبة الرسالة أمّاً مثلي، كان عليها أن تترك أبناءها الثلاثة وسط الانتفاضة الثانية. وقد أدركت الآن أن سنوات الفراق الطويلة هذه بدلت أدوارنا، فبدلاً من أن أمارس عليهم أمومتني، كانوا هم الساهرون على راحتي غير باخلين بأي دعم. دون حب ثلاثتهم وتشجيعهم، لم أكن لأستمر. فإلى هاني، ابني البكر وأقرب أصدقائي إلى قلبي الآن، وإلى كرم، الذي لا ينفك يرميني برسائله الضاحكة ونكاته الظريفة، وإلى حبيبتي ديانا صاحبة الشخصية القوية، إليهم جميعاً، نور حياتي، آخر كلمات امتناني وعرفاني، ليكون ختامها بهم مسكاً.

نهضة يونس شحادة

لاهاي



## ملخص

استهدفت هذه الرسالة في البداية دراسة التقاطع بين القانون والتغيير الاجتماعي في فلسطين. فقد كان لدينا، كما هو الحال في بلدان نامية أخرى، اهتمام كبير بالقانون بوصفه أداةً للتغيير الاجتماعي. معظم الحكومات والفاعلين السياسيين والحركات الاجتماعية تتبنى موقفاً وضعياً تجاه القانون: بمجرد إصلاح التشريع يُزعم أن التغيير المتوقع قد حدث وتمت حماية حقوق المواطنين. وقد كنت متأثرة بتلك المقاربة، بوصفي عضوة في الحركة النسائية الفلسطينية، وبخاصة خلال الفترة التي تلت اتفاقيات أوسلو، والتي اتجه مختلف الفاعلين السياسيين فيها نحو القانون لتحقيق رؤاهم في الدولة القادمة. وقد كتبت رسالتي لنيل درجة الماجستير في معهد الدراسات الاجتماعية في الفترة بين ١٩٨٩ - ١٩٩٩ حول خطاب السلطة الفلسطينية والإسلامويين فيما يتعلق بقضية إصلاح قانون الأسرة. وكانت نيتي، حتى شرعت في الدراسة الميدانية، أن أعمق معرفتي بإستراتيجيات الحركة النسائية الفلسطينية. بيد أنني عندما توجهت إلى غزة في أواخر ٢٠٠١، منعتني ظروف عملية وسياسية من مواصلة السعي لتحقيق هذا الهدف. حينها توجهت إلى المحكمة الشرعية التي يطبق فيها قانون الأسرة، في محاولة لإنقاذ مشروعني البحثي. وعليّ أن أقر هنا بأنها كانت خطوة متهورة، لأنها لا تستلزم فقط إعادة بناء أسئلة البحث، ولكنها تستلزم أيضاً تأسيس الدراسة على تخصص أكاديمي مختلف تماماً. بيد أن اللجوء إلى المحكمة الشرعية كشف لي عن واقع مدهش، تغافل عنه المطالبون بالتغيير الاجتماعي، للأسف الشديد. وذاك أن التركيز على تفاعل عامة الفلسطينيين وجهاً لوجه في ساحة القانون - وهو مجال لم يلقَ ما يستحق من الدراسة حسب علمي - أوضح لي حقيقة المقاربة الفوقية للقانون. فقد علمني الالتقاء بالممارسين والمتقاضين أن الممارسة القانونية يجب أن تتم دراستها وتمحيصها والاعتراف بها قبل المطالبة بالإصلاح. هذا فضلاً عن أن إجراء الدراسة عن غزة له أهمية خاصة. فغزة، تلك المنطقة الفلسطينية الفقيرة المهملة، يُنظر إليها عادةً على أنها امتداد للضفة الغربية، على الرغم من الاختلافات الهائلة بينهما في الإطار القانوني والبيئة السياسية والاجتماعية (انظر Roy, 1995). وعلى ذلك، فقد سدت هذه الدراسة فجوة في الأدبيات فيما يتعلق بحياة الفلسطينيين في تلك المنطقة.

لقد حاولت هذه الدراسة أن تجيب عن مجموعتين من الأسئلة، ترتبط كل منهما بالأخرى. أولهما متعلقة بالنقاش العام والمعارضة السياسية. وهنا حاولت الدراسة أن تستكشف هوية المشاركين في النقاش ومواقفهم، وكيفية تصور كل

منهم لقانون الأسرة والشعارات التي يستخدمونها للتعبير عن مواقفهم. أما المجموعة الثانية فتركز على الممارسات القانونية في المحاكم؛ حيث سعت الدراسة إلى استكشاف كيفية تعامل القضاة والمحامين والمتقاضين والفاعلين الآخرين مع القانون. واستهدفنا هنا أيضاً إلقاء الضوء على أوجه الغموض في القوانين المدونة، التي تسمح باستغلال القانون. وأخيراً، نظرت الدراسة في تقاطع وتأثير التمايز الاجتماعي السائد بين المتقاضين والقضاة على تطبيق قانون الأسرة. واشتمل ذلك على دراسة الوسائل والمصادر التي يعتمد عليها الفاعلون أثناء التقاضي لتقوية مواقفهم. وركز الفصلان الثاني والتاسع على المجموعة الأولى من الأسئلة، بينما ركزت بقية الفصول على المجموعة الثانية من القضايا.

كشفت الدراسة عن وجود تباين خاص بين التصور الأيديولوجي لقانون الأسرة الإسلامي وتطبيقه السياقي المختلف تماماً. وقد وفرت لنا ملاحظة ما يجري في المحكمة من ممارسات وتحليلها رؤية نضرة لمرامي الفقه، وعدم تماثل النوع الاجتماعي (الجندر) والإستراتيجيات الشخصية، فساهمت بالتالي في توفير فهم أفضل للتطبيق القانوني.

مهدّ الفصل الأول للدراسة، فطرح خلفيتها وقدم أسئلة البحث، والمنهج، والإطار التحليلي والنظري لها. وقد كانت الملاحظة بالمشاركة والمقابلات غير الرسمية هما الوسيّلتان الأساسيتان في الدراسة. كذلك قمت ببحث أرشيفي لدراسة قضايا مختلفة. أما الرؤى النظرية فقد اعتمدت فيها على مور (Moore, 1978; 2000; 2005) وجريفيث (Griffiths, 1992)، وقد جاءت في إطار تخصص سوسيولوجيا القانون الواسع، الذي يضع الحياة الاجتماعية، وليس أهداف المشرعين، في محور الاهتمام (Griffiths, 1992: 157). وقد كانت المقاربة المعتمدة على الفاعل الاجتماعي، والتقاطع الاجتماعي عند نورمان لونج مفيدة من الناحية التحليلية لأنها توفر الأساس لدراسة إمبيريقية لأفعال الفاعلين وردود أفعالهم، دون توقع تصورات محددة مسبقاً.

طرح الفصل الثاني رؤى جديدة لنقاش حول آثار التدوين... فقد أدت إعادة تقييم القانون الإسلامي الكلاسيكي (غير المدون)، وهو نظام شديد المرونة والطوعية، ببعض الباحثين والباحثات إلى التأكيد على عدم مرونة وتصلب مزعومين لقانون الأسرة الإسلامي المدون (Messick, 1993; Tucker, 1998; Sonbol, 1996; Sanadjian, 1996). ويذهب الفصل إلى أن قانون الأسرة المدون لا يُطبق في الفراغ، ولكنه مرتبط بسياق تؤثر في نتائجه رؤية القضاة للعالم، وبنية الدولة، وفعل الناس. إن تدوين قانون الأسرة الإسلامي ليس مرادفاً لنهاية المرونة والطوعية التقليديين للفقه الإسلامي. وحتى نلاحظ التطبيق العملي للقانون، علينا أن نوجد منهجاً مناسباً.

ويخلص الفصل إلى أنه على عكس ما اعتقد بعض المؤرخين من أن قضاة اليوم فقدوا ذاتيتهم، لا يزال قضاة غزة على ولائهم للفقهاء الإسلامي الذي يؤكد على مفاهيم الإنصاف، والاهتمام بالسياق، وحماية الضعيف.

طرح الفصل الرابع السياق الإثنوغرافي للدراسة، وقام -وهو الأهم- ببناء صورة المجتمع، مقدماً معلومات عن حياة الفاعلين وعالمهم في المحكمة ودينامياتهم. وقد قدمنا فيه للقارئ صورة حية للمجتمع الذي نقوم بدراسته، والذي يُنظر فيه إلى المحكمة الشرعية على أنها حلبة التفاوض، والمعارضة، واستغلال مختلف الفاعلين على اختلاف رؤاهم للعالم ومصالحهم. وألقى الفصل الضوء على تعبئة الفاعلين لمختلف أشكال القوة، وقدرتهم على استخدام الوسائل الخطابية والوسائل الثقافية الأخرى لتحقيق أغراضهم.

المطالبة بالنفقة هي أبرز إستراتيجيات المرأة القانونية. وقد كان هذا هو موضوع الفصل الخامس. وفيه استعرضنا الإطار القانوني العام للنفقة، وكذلك الإجراءات القضائية المتبعة فيها. وكانت حجتنا الرئيسية في هذا الفصل هي أن النفقة، التي تعرف علاقات النوع الاجتماعي (الجندر) بين الزوجين على أساس مبدأ "النفقة في مقابل الطاعة" تغيرت عبر الزمن نتيجة لفعل المرأة بوصفها فاعلاً اجتماعياً. فقد استخدمت النساء هذا الحق لتحقيق أهداف تختلف عن تلك التي كان القانون يرمي إليها، وهو ما قد يعني امتلاكهن القدرة على تحويل ما أريد له أن يكون أداة لقمعهن إلى أداة لتمكينهن.

ركز الفصل السادس على التباين بين النص القانوني والممارسة العملية في المحكمة الشرعية، فيما يتعلق بما يعرف ببيت الطاعة. وتمثلت الحجة الرئيسية في هذا الفصل في أن تطبيق مواد بيت الطاعة يتوقف، ليس على نصوص تلك المواد فحسب، ولكن على عناصر سياقية مثل قوة المتقاضين وحكمة القاضي. كما أن هناك عنصراً حاسماً مرتبطاً بالظروف الاجتماعية - الاقتصادية غير الطبيعية السائدة في غزة، التي يشكل اللاجئون فيها ٧٠٪ من السكان. فمستوى معيشة هؤلاء لا يسمح لهم باتساق مع المعايير التي وضعتها المحكمة الشرعية لتجهيز بيت الطاعة، وهو ما أدى إلى تقليص عدد قضايا الطاعة المرفوعة إلى حد كبير.

نظر الفصل السابع في التباين بين نص القانون والممارسة الاجتماعية، فيما يتعلق بالحضانة وحقوقها. وقد حدد الفصل مواطن عدم تماثل النوع الاجتماعي (الجندر) في النص القانوني، التي تميز بين حضانة المرأة وولاية الرجل. وقمنا في هذا الفصل بتقييم الإستراتيجيات التي يتبعها الرجال والنساء في المطالبة (أو الإحجام عن المطالبة) بالحضانة. وقد اعتمدنا في الإطار النظري على مور (Moore, 1978; 2000; 2005) التي درست ثنائية النظام والتغيير في العمل الاجتماعي للقانون. فالنظام (القانون) موجود دائماً، ولكن لا تكون له الغلبة التامة أبداً. فهو يترك فجوات من الضبابية تجعل التغيير، ضرورة لا مناصاً منها. ويوفر التفاعل بين النظام والتغيير مساحة كافية أمام الناس لضبط القانون على مصالحهم. في هذا السياق، لا تخضع الحضانة لنظام القانون فحسب، ولكنها تخضع أيضاً لشبكة العلاقات الاجتماعية، وبخاصة التي يتحرك الأب والأم في إطارها. فالتفاعل داخل الميدان القانوني جزء من شبكة معقدة من الروابط المختلفة. ونتائج أي نزاع بين زوجين تتخطى حدود الحياة " الخاصة " لهما لتشمل أسرتهما وأقاربهما. ويعرف القضاة ذلك تمام المعرفة. لذلك، يحاولون الصلح بين الطرفين، مع التأكد من توبيخ المخطئ وترضية المتضرر. ومن أجل حماية مصالح الأبناء ينظر القضاة للحضانة من خلال عدسة أخلاقية، ولكنهم، في التحليل الأخير، لا يناقشون توزيع الحقوق والواجبات بين الجنسين.

يعود الفصل الثامن إلى الفاعلين السياسيين، ويفصل القول في مقترحات تغيير قانون الأسرة التي أسفر عنها الجدل حول الإصلاح القانوني. وقد أفضى تفاعل مختلف الجماعات السياسية مع بعضها البعض وردود أفعالهم، إلى وضع ثلاث مسودات مختلفة لقانون الأسرة معدة للتقديم إلى المجلس التشريعي. انطلقت المسودات الثلاث من أهمية توحيد قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، وأكدت كل منها، في منطلقها، على الحاجة لتحديث قانون الأحوال الشخصية ليقي باحتياجات الأسرة الفلسطينية المعاصرة. وقد درس الفصل كيفية تصور كل من هؤلاء الفاعلين للتحديث، وكيف طرح كل منهم، أثناء ذلك، مسودته بوصفها تعبيراً عن " الإرادة الاجتماعية " (انظر Welchman et al., 2001; Hammami, 2004). وخلص الفصل في النهاية إلى أن المؤسسة الدينية ليست كياناً موحداً، بل هي منقسمة بين ممارسين يتمتعون بحساسية أكبر تجاه المصاعب التي يواجهها المتقاضون يومياً، وأولئك الذين يقرأون النص بعيون أيديولوجية. أما الفصل التاسع والأخير، فيقدم ملاحظات ختامية ومقترحات بحثية جديدة في ضوء نتائج البحث القائم.

## الفصل الأول

### المقدمة



# الفصل الأول

## المقدمة

تنظر هذه الدراسة في تجليين لقانون الأسرة الإسلامي، يفصح أولهما عن نفسه في المجال العام، بينما يُطبق الآخر كل يوم في المحكمة الشرعية. كنت قد شاركت بنشاط في النقاش الذي أثارته الحركة النسائية في فلسطين، في النصف الثاني من تسعينيات القرن الماضي، من أجل إصلاح نصوص قانون الأسرة الإسلامي. وفي حين كانت خلفيتي في الدراسات التنموية مع التركيز على النوع الاجتماعي (الجندر)، وضعتني دراسة الدكتوراه هذه أمام ديناميات القانون والعدالة الاجتماعية في بيئة مناهضة تماماً للتنمية. وقد دفعني تطبيق القضاة، المتعدد المستويات، للقانون، والإستراتيجيات المبتكرة التي ينتهجها المتقاضون، إلى النظر بعمق أكبر في العلاقة الجدلية بين القانون والعدالة، مع التركيز على المساومات التي تجري داخل ساحات المحاكم.

## خلفية

أُجريت الأبحاث الخاصة بهذه الدراسة بين العامين ٢٠٠١ و٢٠٠٢ في قطاع غزة الذي يبلغ طوله نحو ٤٧ كم وعرضه ١٨ كم، ويعتبر واحداً من أعلى المناطق في الكثافة السكانية على مستوى العالم. نحو ثلاثة أرباع سكان غزة لاجئون مسجلون نزحوا من فلسطين العام ١٩٤٨<sup>١</sup>، وفي الفترة التي أُجريت فيها تلك الدراسة كانت أراضي الغزاويين محاطة بسور مكهرب من ثلاث جهات، فكانوا بذلك أسرى فعليين، وكانوا يعانون من هجمات يومية تشنها الطائرات الإسرائيلية، أو المروحيات، أو

القطع البحرية، أو الدبابات. وقد جعل الاحتلال العسكري الإسرائيلي عملية السفر صعبة ومحفوفة بالمخاطر، نظراً لكثرة نقاط التفتيش وتكرار الغارات الإسرائيلية على البلدات والمدن الفلسطينية.

فنقاط التفتيش هذه عادةً ما تظهر بين عشية وضحاها على الطرق الرئيسية، ويجد الناس أنفسهم مكرهين على الانتظار لساعات، بل وربما لأيام، للحصول على إذن بالمرور. أذكر أنني كنت أحاول الوصول، ذات مرة، إلى منطقة لا تبعد أكثر من ١٥ دقيقة بالسيارة عن مدينة غزة، وكان عليّ الانتظار خمس ساعات عند إحدى نقاط التفتيش قبل أن يُسمح لي بالمرور؛ ثم كان هناك ذلك الشرط بوجوب أن يكون في السيارة ثلاثة أفراد بخلاف السائق، وهو شرط إجباري على كل السيارات. ومن أجل هذا الشرط كان الصبية ينتظرون عند كل نقطة تفتيش ليقفروا داخل السيارات لإكمال العدد في السيارة بين نقطة تفتيش وأخرى، في مقابل ٢٠ سنتاً - هذا المبلغ يمثل دخل أسرهم.

وقد أُلقت تلك الصعوبات بظلالها على دراستنا هذه، حيث فرضت شبه استحالة للسفر إلى قطاع غزة، فكان لزاماً أن تقتصر على مبنى المحاكم الشرعية في مدينة غزة. حصلت على إذن من قاضي القضاة بالقيام بالدراسة في المحاكم، وبدأت في حضور الجلسات بشكل منتظم. سعت إلى الاندماج مع الحضور، فبدأت في الانشراح، وكنت أجلس في المقاعد المخصصة لأسر المتقاضين وأصدقائهم. كانت الأيام الأولى صعبة علي وعلى القضاة، حيث كان بعضهم يعرفني من أنشطتي السابقة في حملة الحركة النسائية من أجل إصلاح قانون الأسرة، وكنت حينها أوجه إليهم انتقادات لاذعة، فكانوا لذلك متشككين في نواياي<sup>٢</sup>. ولكن التحفظ زال بعد بضعة أسابيع، حتى أنهم صاروا يحتسون الشاي معي، وتبادل أطراف الحديث حول موضوعات مختلفة، بل وحدث ذات مرة أن اعترض أحد المتقاضين، وكان رجلاً، على قيامي بتسجيل الجلسة، فدافع عني القاضي قائلاً إنني أعمل لحساب المحكمة. وبعد أن غادر الرجل نصحتني القاضي بلطف أن أتوقف عن التسجيل وأقتصر على تدوين الملاحظات. ومما يشي باحترامهم الصادق لي أيضاً أنهم دعوني لحضور جلسات سرية.

كان المحامون أقل توجساً منذ البداية، ولا أكاد أذكر حدوث ما يعكر الصفو مع أي منهم. أما النساء فقد أمضيت ساعات طويلة أستمع إلى ما تبحن به من قصص عن حيواتهن اليومية، وآرائهن في السياسة، والأهم، رؤيتهن لقانون الأسرة، وأسباب لجوئهن إلى المحكمة الشرعية، وذلك أثناء جلوسنا في غرفة الانتظار المخصصة للنساء. فحتى أفهم تصرفاتهن القانونية، كان عليّ أن أعرف ما الذي جاء بهن إلى المحكمة في المقام الأول، وكيف هي رؤاهن، وكيف تم التعامل مع قضاياهن.



لقد غيرت زيارتي للمحاكم الشرعية من رؤيتي لقانون الأسرة ودينامياته، وكشفت تجربتي هذه عن الهوة السحيقة التي تفصل بين الرواية التي تطرحها مختلف الجماعات السياسية عن قانون الأسرة من جانب، وتطبيقه الفعلي في المحكمة من جانب آخر. وقد هالني التناقض بين الخطاب العام للقضاة عندما يتحدثون عن إصلاح قانون الأسرة وتطبيقهم العملي له، الأقل تشبعا بالأيديولوجية. وأدت بي لقاءاتي مع القضاة والمحامين والمتقاضيات، وكذلك عمليات التفاوض والمساومة المستمرة داخل قاعة المحكمة، إلى إعادة النظر في توجهاتي ومسلماتي. وبعد بضعة أسابيع اتضح لي بجلاء أن البنية الاجتماعية للقانون تختلف اختلافاً بيناً عن القانون الموجود في الكتب.

وقد أدهشتني مرونة القضاة علي وجه الخصوص. فالقضاة، وخلافاً للصورة الشائعة عنهم، يلبعون دوراً كبيراً في حماية المرأة من جور أقربائها من الرجال. فهم يظهرون التعاطف والاحترام مع المرأة، ولا يترددون في توبيخ الرجل لإساءته معاملة زوجته، مستشهدين بآيات قرآنية تحض على احترام النساء والعطف عليهن. وكثيراً ما يلجأ القضاة في تعاملهم اليومي مع المتقاضين إلى المبادئ العامة للشريعة وإلى مصلحة المجتمع. علي أن أقر بأن القضاة ليسوا مجرد منفذين للقانون، ولكنهم أعضاء في المجتمع يعملون في إطار يتسم بتناقض خاص، حيث يسعون إلى حماية الأعضاء الأضعف في المجتمع، مع الحفاظ، في الوقت نفسه، على النظام الاجتماعي القائم.

بمرور الوقت أصبح من الواضح أن جزءاً كبيراً من دراستي لن يتعامل مع القانون المدون أو الشريعة، أو يركز على التناقض بين النظرية والتطبيق فحسب؛ بل ستنصب معظم الدراسة على تحليل المحكمة بوصفها عالماً متشردماً يتحد مؤقتاً لبيح الفرصة للناس للتفاعل، وتعريف مصالحهم ورؤاهم للعالم والدفاع عنها. من هذه الزاوية تغدو المحكمة ميداناً للتفاوض والمساومة والتوفيق والاستغلال.

بعد أن رسخ اقتناعي بأهمية تحليل كيفية تطبيق قانون الأسرة، أصبحت القضية الرئيسية عندي هي استكشاف ديناميات الميدان القانوني الذي يتم من خلاله تطبيق القانون. يظهر الخلل في ميزان القوى جلياً عندما يجري التفاوض حول المصالح ورؤى العالم من خلال وسيط معين هو المحكمة الشرعية. ويرى كوماروف وروبرتس (Comaroff and Roberts, 1981) أن القواعد ليست لها الكلمة العليا دائماً في قاعات المحاكم (انظر أيضاً Moore, 2005b). ويذهبان إلى أن القواعد وعلاقات التقاضي الاجتماعية تتضافر، داخل عالم التقاضي، مع مصالح الأطراف المختلفة. من هي إذن، في ضوء ذلك، الأطراف الفاعلة في الميدان، وما هي دوافع

كل منهم وإستراتيجياته؟ كذلك كانت هناك أهمية خاصة لاستجلاء دور أصحاب الكلمة الفصل في هذا الميدان، أي القضاة، ودوافعهم.

### أسئلة الدراسة

ركزت هذه الدراسة على الأسئلة الرئيسية التالية، والمتعلقة بالممارسات القانونية في المحاكم الشرعية الفلسطينية:

كيف يتعامل القضاة، والمحامون، والمتقاضون، والأطراف الأخرى في المحكمة مع القانون المدون؟

ما هي أنواع التناقض القائمة في القانون المدون التي تسمح للأطراف بالتفاوض حول مواقفهم؟

التمايز الاجتماعي للمتقاضين والقضاة: ما هي مواطن تقاطعه وتأثيره على تطبيق قانون الأسرة؟

ما هي نوعيات الموارد (بما فيها رأس المال الاجتماعي والثقافي) التي تستطيع الأطراف الاعتماد عليها لتعزيز مواقفها؟

كيف تؤثر المشاكل اليومية التي تواجه القضاة، والفقهاء، والمحامين، والمتقاضين في المحاكم (مثل التوترات القائمة بين التغيرات الاجتماعية-الاقتصادية، ومواد النصوص القانونية، وإجراءات التقاضي الإشكالية، وما إلى ذلك) على تصور الفاعلين السياسيين لقانون الأسرة؟

ما هو تأثير التقنين على تطبيق قانون الأسرة المستمد من الشريعة؟

كيف اختلفت عملية التقنين في فلسطين عن مثيلاتها في البلدان الإسلامية الأخرى في أوائل القرن العشرين؟ وما هي مواطن هذا الاختلاف؟

كيف يمكن تصور الاجتهاد في سياق القانون المدون؟ وكيف أثر التقنين على طبيعة الاجتهاد وممارسته؟

### المنهج

لا يوجد شيء اسمه "الوصفات" المنهجية (Patton, 2002)، ولا ينبغي تطوير شيء من هذا القبيل. هذه الدراسة نأت بنفسها عن الأساليب الوضعية القائمة على اللجوء إلى

" مجموعة أدوات " تقنية، واختبار الفرضيات، وعزل " محددات " السلوك الاجتماعي. ولكنها تبنت، بدلاً من ذلك، أسلوباً إثنوغرافياً مفتوح النهاية، جزئياً. فالإثنوغرافيا، بوصفها عملية انعكاسية، تتمثل في " المشاهدة، والاستماع، والملاحظة " والفهم للمعنى (Law, 1994: 50) الذي يفصح عن نفسه وفق منطق الممارسة (Neuman, 1997). وهو ما يعني القيام بالعمل الميداني والتحليل على نحو متزامن، بحيث تشكل الشواهد والنظرية كلا منهما الآخر (Bertaux, 1980).

وقد مزجت في الدراسة بين هذا الأسلوب والمقابلات شبه المرتبة مع القضاة، والمحامين، والمتقاضين، والعاملين في المحكمة. أُجريت المقابلات في شكل " حوارات "، حتى تكون أصدق تعبيراً عن مغزى وسياق الكلمات والإيماءات التي لا تخلو منها المقابلات المركزة. وتم الربط بين البيانات النوعية وتحليل نصوص قانون الأسرة وتفسيراته المختلفة.

ونظراً لأن هدف الدراسة لم يكن الوصول إلى رؤية شاملة، ولكن اكتساب رؤية عميقة للمفاوضات التي تجري بين مختلف الأطراف داخل المحاكم، وكذلك نظراً لأن الظروف السياسية والأمنية في فلسطين تجعل السفر بين المدن والبلدات صعباً ومحفوفاً بالمخاطر، فقد أُجريت الدراسة داخل مبنى المحكمة الشرعية بمدينة غزة فقط. كنت أزور المحكمة كل يوم وأدون ملاحظات تفصيلية عن الحوارات والأحداث ومظاهر التفاعل الأخرى بين مختلف الأطراف هناك. ونجحت في تكوين علاقات مع القضاة وموظفي المحكمة الآخرين. كانت المتقاضيات من النساء أسهل من استطعت الحديث معهم، لأننا كنا نستطيع تجاذب أطراف الحديث في قاعة الانتظار. في بعض الحالات استطعت الحصول على عناوين بعض النساء وقيمت بزيارتهم في منازلهم. اتخذت الحوار سبيلاً للولوج إلى عالم حياتهم اليومية. وقد سهلت لي هويتي العربية، والفلسطينية باختياري، الحديث مع النساء، وموظفي المحكمة، والقضاة.

استخدمت تحليل النص لدراسة مختلف صور قانون الأسرة كما هو مطبق، والصور المقترحة لتطبيقه، مع أخذ اللحظة التاريخية التي ساهمت في تشكيل تلك الصور بعين الاعتبار. وفيما يتعلق بالمعارضات السياسية والنقاش العام، تم جمع بياناتهما من وثائق غير منشورة، ومنشورات، ومحاضر اجتماعات، وقصاصات صحافية، ومواقع إنترنت، ... الخ، وتمت دراستهما. وبالإضافة إلى جوهر مواقف مختلف الأطراف، أوليت اهتماماً خاصاً بخلفياتهم السياسية والطبقية، وأسلوبهم

في اختيار الحجة وعرضها، وكيفية ادعائهم تمثيل "الجمهور". وقد اعتمدت في تلك العملية على تحليل الخطاب (من زاوية علم الاجتماع) وتحليل الإعلام معا (انظر: Torfing, 1999; Weedon, 1987; Fairclough, 1992)

### اعتبارات نظرية

التحولات التي شهدتها قانون الأسرة على المستوى الكلي (macro level) يمكن دراستها بمقارنة النصوص المتتالية للقانون (في قطاع غزة، كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية الصادر سنة ١٨٧٥، وقانون حقوق الأسرة لسنة ١٩٥٤).<sup>٢</sup> غير أن هذا النوع من التركيز لا يمكننا، بذاته، من فهم البنية الاجتماعية للقانون ككل. فللوصول إلى تلك الغاية نحتاج إلى الأخذ في الاعتبار التصرفات المضادة أو الطوعية للأفراد، واحتياجاتهم، بما في ذلك كيفية حدوث التواصل بين الدولة والمواطنين، من خلال العاملين بالمحكمة على سبيل المثال (Griffiths, 1992). المجتمع الفلسطيني تعددي بين مجتمعاته وداخلها، فضلاً عن أن القضاة، والمحامين، والشرطة، والمتقاضين (رجالاً ونساءً) يرون قانون الأسرة من خلال عدسات مختلفة.

يميز جريفيث (Griffiths, 1992: 153) بين مقاربتين للقانون. الأولى مقارنة أدواتية، ترى القانون بوصفه "أداة للهندسة الاجتماعية". ويهتم مؤيدو تلك المقاربة بـ "فاعلية" القانون. أما المقاربة الثانية فهي مقارنة سوسيولوجيا القانون، التي تركز اهتمامها على أمور مثل معالجة النزاع (dispute processing). منطلقات المقاربة الأدواتية ثلاثية الأبعاد؛ حيث ترى أولاً، أن المجتمع يضم أفراداً منعزلين ليست هناك أهمية لاتصالهم الاجتماعي؛ وثانياً، أن التواصل بين القانون والأفراد ممتاز، والناس يفهمون ويعون سيادة القانون؛ وأخيراً، أن للدولة احتكاراً معيارياً للتنظيم، كما لو لم يكن هناك معايير وبنى أخرى سوى قانون الدولة. وقد أدت تلك المسلمات بمؤيدي هذه المقاربة إلى النظر "إلى المصلحة الشخصية المغايرة أو الانحراف" لدى الفرد بوصفه المتهم الأول في عدم الانصياع"، بدلاً من الاعتراف بوجود بنى وتنظيمات متعددة. ويقترح جريفيث (ibid: 155) بدلاً من هذه المقاربة الضيقة إطاراً سوسيولوجياً للتحليل. يتمثل أول مدخل لهذا الإطار في تقدير قيمة الفرد بوصفه كائناً اجتماعياً في الأساس، "الناس الذين يتكوّن منهم المجتمع وكذلك كل أنشطتهم الفردية أو الجماعية هم" اجتماعيون بكل معنى الكلمة". في هذا السياق، تلعب الدولة "دوراً بعيداً أو غير مباشر على أقصى تقدير". ثانياً، التواصل بين "التشريعي والفرد يكاد لا يتم سوى في وجود وسيط". وثالثاً،

تعددية الميدان القانوني، "تنظيم الدولة واحد من الميادين العديدة التي تتم فيها الأنشطة التنظيمية في المجتمع". هذه المقاربة للقانون تضع الحياة الاجتماعية، وليس مرامي المشرعين، في بؤرة الاهتمام (ibid: 157). تستخدم هذه الدراسة إطار التحليل الذي تحدث عنه جريفيث، والذي استلهمه من العمل الدسم لسالي فولك مور (Sally Falk Moore, 1978).

تذهب مور (ibid) إلى أن المرء عند دراسته للقانون والمجتمع ينبغي أن يأخذ في اعتباره الأيديولوجيا، والفعل، والاستمرار، والتغير. ويأخذ هذا الإطار في اعتباره كيفية تصور مختلف الجماعات السياسية للقانون، أيديولوجيا، وكيفية تطبيقه في واقع الحياة، ولماذا استمر في الوجود عبر الزمان والمكان، وكيف جرى تعديله تدريجيا على مر الزمن. يمر القانون، حسبما ترى مور، بعمليتين اجتماعيتين أساسيتين: النظام (order) والتغير. النظام موجود دائما، بشكل أو بآخر، ولكن السطوة لا تكون له أبداً. فدايماً ما يترك فجوات تحتاج إلى ضبط، أي إلى تغيير. ويوفر لنا التفاعل بين النظام والتغير مساحة لرؤية العمليات الاجتماعية بوصفها غير حاسمة على نحو تام. والحسم (النظام) يوجد بفضل حكم الثقافة ودورها وكذلك علاقات اجتماعية معينة في أوقات معينة وأماكن معينة. بيد أن الثقافة والعلاقات الاجتماعية مفعمة بعدم الاتساق، واللبس، وعدم الاستمرارية.

وعلى ذلك، فيمكن تفسير سلوك الناس على نحوين. فهم يحاولون، بوجه عام، أن يبذلوا قصارى جهدهم للسيطرة على حيواتهم بالمزيد من إنفاذ حكم النظام والعمل على ضبط الواقع الاجتماعي وبلورته. ومحاولات "التنظيم الاجتماعي" هذه من شأنها أن تقضي إلى ما تسميه مور "نماذج العادات" التي تهدف إلى تنظيم وتنميط "عادات الناس ورمزياتهم وطقوسهم وتصنيفاتهم، وتسعى إلى تأبيدها" (Moore, 1978: 50). هذا النموذج الثابت له ميزاته الخاصة، حيث يسمح للناس بأن يعيشوا في استقرار نسبي ويمكنهم من توقع القادم، فيتيح لهم بذلك تخطيط حيواتهم والتفاعل مع بعضهم البعض على أساس توقع عقلائي لسلوكياتهم.

ولكن عندما يصبح "النموذج الواعي" غير قابل للاحتمال، يميل الناس إلى البحث عن المواطن غير المحددة أو الغامضة في النموذج ليستخدموها في تحقيق أهدافهم. بل قد يسعون إلى خلق تلك المواطن غير المحددة حتى يوجدوا اتساقاً مع تحديات الحياة الجديدة. وهم بذلك ينخرطون في "عملية ضبط". هذه، من وجهة نظري، هي المنطقة التي تقضي بها الفلسطينيين مصالحهن عندما تلجأن إلى المحكمة الشرعية. فكثيراً ما تبحثن عن فجوات عدم التحديد، أو الغموض أو عدم التأكد القائمة في التفاعل ما بين القانون والعادات الاجتماعية وإطار عمل القضاة

المتعدد المرجعيات، سعياً إلى الوصول إلى مساحة تتيح التعبير عن احتياجاتهن ومصالحهن وتجسيدها. وكثيراً ما تلجأ النساء، في إطار محاولتهن للحصول على العدالة، إلى استغلال تلك البنى والتلاعب بها، وتنجحن في بعض الأحيان في توجيهها لصالحهن.

بالإضافة إلى ذلك، لا ينظر إطار مور إلى المحدد وغير المحدد بوصفهما حالتين ثابتتين، بل بوصفهما عمليتين دائمتي التغير. الثابت الوحيد هو التجدد المستمر. ولو تم تطبيق "ضبط الأوضاع"، وتكرر ذلك وأصبح نمطاً في حياة الناس، فمن المرجح جداً أن يتحول إلى جزء من عملية التنظيم، وهو ما يعني أن كل عملية "تحتوي بداخلها على إمكانية أن تتحول إلى نقيضها التخطيطي" (Moore, 1978: 51).

تؤكد مور أيضاً على أهمية دراسة السياق الذي يعمل في إطاره القانون، والذي يتم فيه، بالتالي، حل النزاعات الأسرية. فمصدر القانون المستخدم في حل النزاعات ليست له الأهمية التحليلية التي للسياق الذي تتم فيه عملية "المرج" (Moore, 1978). فقد ذكرت دويار (Dwyer, 1990) على سبيل المثال أن جوزيف (Joseph, 1990) أكدت على أهمية "الروابط الشخصية" التي تفرض محددات نتيجة التصرف القانوني خلال حل النزاعات في لبنان؛ بينما أكد روزين (Rosen, 1989)، الذي درس عمل المحاكم الإسلامية في المغرب، على أهمية الطبيعة "المفتوحة" للمفاهيم المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية، والتي تمكن الأفراد من تعريف، وإعادة تعريف، علاقاتهم داخل سياقهم

أضف إلى ذلك أن القضاة والمتقاضين يتفاعلون في ظل ما يسميه جلوكمان (Gluckman, 1955: 20-1) "العلاقات متعددة المستويات". هذه العلاقات "تستغرق حيوات الأفراد، بل وحتى الأجيال". كل علاقة هي جزء من شبكة معقدة من الروابط المتعددة. وسوف توضح الفصول ٥، ٦، و٧ أن ما يترتب على أي نزاع بين زوجين يتخطى بمسافات بعيدة حياتهم "الخاصة"؛ بمعنى أن العلاقات الاجتماعية بين الأسرتين تدخل في النزاع بشكل كبير. وما يزيد الصورة تعقيداً كون هذه العلاقات الأسرية (بين أسرتي الزوجين) هي أيضاً جزء من الظرف الاجتماعي الأوسع في غزة، الذي تزيغ فيه، إلى حد بعيد، الحدود الفاصلة بين صلة القرابة، والسياسة، والاقتصاد. نتائج أي شرح يصيب جانباً واحداً من هذه العلاقات المتعددة المستويات تفضي إلى شرح مساوٍ أو أكبر في سلسلة من العلاقات الأخرى. لذلك، كثيراً ما يُلاحظ أن القضاة لا ينظرون فقط في النزاع المعروض عليهم، بل يمتدون بنظرهم إلى الروابط الأخرى التي تمس العديد من المصالح، "والتي قد تستمر في المستقبل" (ibid.). في ضوء هذا المسلك من القضاة، قامت الدراسة بتحليل محاولات القضاة الصادقة لتحاشي انهيار العلاقة الزوجية، على سبيل المثال، لأن الناس (الأسرتين والمجتمع بوجه عام) يجب أن

يستطيعوا العيش في سلام في المستقبل (انظر الفصل الرابع حول سلوك القضاة، والفصل الخامس حول النفقة، والفصل السابع حول الحضانة). لذلك، فالقضاة عندما يتعاملون مع هذا النوع من القضايا يميلون لأن يجعلوا أحكامهم أكثر اتساقاً مع الحلول القائمة على المصالحة والتوفيق.

في سياق قانون الأسرة الإسلامي، تثير ثنائية الممارسات العرفية والقانون المدون قضية كيفية تعريف القانون، أو ماهية القانون. تشير مور (1978) إلى أننا ينبغي ألا نطلق تعبير قانون سوى على تلك القواعد الملزمة التي تُنفذها الحكومة أو الدولة. ويرى علماء الاجتماع أن أفضل رؤية للقانون هي تلك التي تراه ظاهرة اجتماعية (Pospisil, 1971) تشير إلى "كل شكل من أشكال القواعد المتعلقة بتنظيم جماعة في أي مجتمع" (Moore, 1978: 18). وعلى وجه الخصوص، أي شكل من القواعد المتمتعة بسلطة، وترمي إلى أن تطبق على نحو شامل، وتشتمل على التزامات وعقوبات، يجب أن يطلق عليها قانون (Pospisil, 1971). من وجهة نظر مور، يخدم التفريق بين القانون المدون والقوانين "الأخرى" وجهة نظر أيديولوجية معينة. فهذا الفصل ليس له وجود على أرض الواقع. وقد لاحظت مور أنه حتى في المجتمعات الصناعية، حيث يتم تطبيق قانون الدولة المفترض أنه "عقلاني"، نستطيع أن نلاحظ وجود حالات يتم فيها تنحية القانون العقلاني جانبا، في التطبيق. وبالتالي، فالقوانين الرسمية لا تطبق إلا جزئياً، في المجتمعات المعقدة و"البسيطة" على حد سواء، حيث لم تسيطر تلك القوانين (وربما لن تسيطر أبداً) على كل الأنشطة أو التصرفات.

تذهب ويلشمان (Welchman, 2000: 6) إلى أن الممارسات العرفية في فلسطين "تمثل قوة مهيمنة أكبر من 'قانون' [الأسرة]". القانون المدون مختلف عن الممارسة العرفية، ولكنهما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً. وترتبط العلاقة بينهما بعلاقة الدين بالثقافة؛ حيث صدر كل منهما عن منابع مختلفة، ولكن الحوار ظل قائماً بينهما طوال التاريخ، لم يمسه سوء. الثقافة تحتضن الدين والدين يتكيف مع الممارسات الثقافية. وبالتالي، تصبح الحقوق والالتزامات، في سياق قانون الأسرة الإسلامي، خاضعة لكليهما.

هذا فضلاً عن أن القاضي لا يقتصر على اللجوء للقانون العرفي، بل يلجأ أيضاً إلى "مفاهيم" قانونية أخرى موجودة تحت تصرفه، مثل **المصلحة**، و**الاستحسان**، و**حماية الأطراف الضعيفة في المجتمع**، وما إلى ذلك، حتى يضمن تحقيق "العدالة". وتلك، على خلاف القانون المدون، ليست مدونة، ولذلك فهي تحتاج إلى حصافة القاضي لتحقيق. وهذا الإطار التبادلي بين "القانون" و"المفاهيم القانونية" طوره جلوكمان (Gluckman, 1955) الذي قال إن هناك لحظات يتناقض فيها القانون، عند

تطبيقه، مع هدفه (العدالة). عندما يطرأ هذا التناقض يسعى القاضي إلى الالتفاف حوله باستخدام " المفاهيم القانونية ". على أن " المفاهيم القانونية "، وعلى العكس من القانون الذي يفترض أن يكون واضحاً، ومفصلاً، وباتاً، نجدتها عامة وغير محددة من حيث كونها نادراً ما تشير إلى شخص أو شيء بعينه أو حادثة بعينها أو فعل بعينه؛ كما أنها مرنة من حيث كونها مطاطة، ويمكن أن تغطي ظروفًا مختلفة، و/ أو من حيث كونها متعددة في المرجعيات أو التعريفات؛ وكذلك كونها قابلة للتخلل، إذ يمكن أن تتخللها العادات، والقيم، والمسلمات الاجتماعية والفردية؛ ومستوعبة، من حيث كونها قادرة على استيعاب الحقائق الأساسية للدليل في تصنيفاتها. يتعين على القاضي، أثناء نظر الدعوى، أن يحدد تلك التصنيفات - يشير إليها عَرَضاً. تُتاح للقضاة، في عملية التحديد هذه، فرصة إعمال مناهج السوسولوجيا، بما أن الأخلاق العامة تستطيع السيطرة على تكييف المفاهيم المرنة على الظروف الجديدة. يستغل القضاة مرونة المفاهيم - ما توصم به عادة من " غموض " - كما يستغلون تعددية القوانين، لتحقيق العدل (Gluckman, 1955: 364).

أثناء عملي في المحكمة الشرعية، كانت المفاهيم القانونية التي استطعت تمييزها، هي تلك المتعلقة بالمصلحة، والاستحسان، والعادات الاجتماعية، والسلوك الاجتماعي المقبول، والأخلاق العامة للمجتمع. وتنضم تلك المفاهيم المرنة إلى قانون الأسرة لتتيح للقاضي حرية الحركة عندما يعجز القانون المدون عن توفير العدل. وسوف توضح هذه الدراسة كيف يستخدم القاضي هذه المفاهيم المرنة، القابلة للتخلل، غير المحددة، غير المكتوبة للتحايل على القانون المدون وتخطي مواقف يستحيل فيها تحاشي التناقض بين القانون المدون وأهدافه.

### إطار تحليلي

يقوم البحث والتحليل في هذه الدراسة على مقارنة تركيز على الفاعل. تطبيق تلك المقاربة على دراسة التفاوض في المحكمة ينطوي على التركيز على ديناميات التفاعل بين الفاعلين، وكذلك على العوامل / المتغيرات الداخلية والخارجية التي تشتمل عليها مفاوضاتهم. تنطلق الدراسة من العلاقات الجدلية القائمة بين العوامل الداخلية والخارجية؛ إذ أن عملية التفاوض داخل المحكمة تنطوي على عوامل داخلية، مثل السمات الاجتماعية للفاعلين (النوع الاجتماعي، والسن، ورؤى الحياة، والتعليم، والوضع الاجتماعي، ... الخ) وعوامل خارجية متعلقة بانتماء الفاعلين إلى مجتمع ما، أو شبكات اجتماعية أخرى، وكذلك الظروف الاجتماعية - الاقتصادية الأوسع؛ كما أنها تتأثر بتلك العوامل. هذا بالإضافة إلى أن التحليل يأخذ في اعتباره تجارب الناس وتنشئتهم الاجتماعية، أو ما يطلق عليه لونغ (Long, 2001) " تعددية



الواقع " وتأثيرها على التفاوض داخل المحكمة. بعبارة أخرى، وجود أفعال مختلفة يستخدمها فاعلون مختلفون يثبت أن الناس يختلفون في استجاباتهم للظروف البنوية المتشابهة.

تركز الدراسة على عملية صراع القوى داخل المحكمة، التي تتنافس فيه الرؤى حول المعنى، والموارد، والقيم، والتمثيلات. وهي عملية يعبئ فيها الفاعلون مواردهم الاجتماعية ويستخدمون وسائل خطابية وثقافية لتحقيق مصالحهم (Long, 2001: 59). والهدف هو تسليط الضوء على كيفية عمل المرأة والرجل داخل أبعاد ثقافتهم، وكيف يناورون داخل بناهم، وكيف يستغلونها، وكيف ينجحون، أو يفشلون، في نهاية المطاف، في تحويلها لمصلحتهم. وتذهب الدراسة إلى أن المتقاضين (ذكوراً كانوا أم إناثاً) والقضاة هم فاعلون اجتماعيون تربطهم بالآخرين علاقات اجتماعية يمارسون من خلالها " قدرتهم ودرائتهم " (Long, 2001: 16) فيما يتعلق بالاختيار والتصرف، حتى تحت أكثر الظروف تقييداً. ومع ذلك، فتصرفات الناس ليست محددة تماماً؛ إذ تبقى هناك دائماً مساحة للتأرجح وعدم التيقن. وحتى عندما يدخلون في عملية حل نزاع، تظل تلك العملية نفسها عرضة لعدم تمام وعيهم، وبالتالي تؤثر العملية ذاتها على التسوية وعلى توازن القوى الأخير بينهم (Moore, 1978).

ميزة مقارنة الفاعل هذه تكمن في أنها تنطلق من اقتناع بأنه على الرغم من أن بعض المعوقات البنوية المهمة ترتبط، بالفعل، بصرامة القانون وثباته، فإن تأسيس التحليل على فكرة الحتمية النصية فقط يعتبر تبسيطاً مخللاً. كل التنظيمات (وليس قانون الأسرة فقط) وسيطها فاعلون اجتماعيون. يقع مفهوم الفعل البشري (human agency) في محور نظرية لونج، حيث " ينسب للفاعل الفرد [أو الجماعة الاجتماعية] القدرة على تفعيل التجربة الاجتماعية وإيجاد سبل للتأقلم مع الحياة، حتى في ظل أقصى الظروف قهراً (Long, 1992: 22). انظر أيضاً (Long, 1989: 223). الفعل يتطلب توليداً واستغلالاً " لشبكة من العلاقات الاجتماعية وضخ عناصر معينة (مثل الدعاوى، والأوامر، والسلع، والأدوات، والمعلومات) في بعض نقاط التفاعل المحورية (ibid. 23-24). انظر أيضاً (Long, 1989: 223). بيد أن الباحث لا ينبغي أن يقع في فخ التطرف في المقارنة المعتمدة على الفاعل، فيصور الفاعل صانع قرار متطوعاً، وكذلك لا ينبغي أن يفسر السلوك الاجتماعي على أنه متشكل في الأساس بدوافع الفرد وتوجهاته ومصالحه (Long, 2001: 14). يؤكد لونج على أن منظور الفاعل يتيح استكشاف العوامل التمكينية والمقيدة لاختيارات الفاعلين التي يؤثرها المعنى والأفعال، أي " الموقف الثقافي " أو ما يسميه بورديو " الطابع الاجتماعي الثقافي " (habitus) أو " التاريخ المجسد "، وكذلك توزيع القوى والموارد في المجال الأوسع " (Long, 2001: 14)

العنصر التحليلي الثاني هو مفهوم نقاط التقاطع (interface) عند لونج. يشير لونج (Long, 1999: 2) إلى أن "مواقع التقاطع عادةً ما توفر وسائل يستطيع الأفراد والجماعات أن يحددوا بها مواقفهم الثقافية أو الأيديولوجية تجاه من يتبنون رؤى معارضة أو يرمزون لها". بالمعنى الملموس، مواقف التقاطع تميز المواقع الاجتماعية، التي يصبح التفاعل فيها بين الفاعلين مركزاً حول مشكلة إيجاد أساليب "جسر" عوالم الفاعلين الاجتماعية والمعرفية مع بعضها البعض، أو تأقلم أحدها مع الآخرين أو كفاحه ضدها. ولمفهوم نقاط التقاطع هذا أهمية خاصة في دراستنا، لأنه يوفر رؤية لكيفية تفاوض الفاعلين في بعض الأحيان باسم (أو ظاهرياً باسم) "جماعة معينة" (Long, 2001: 69). ينطبق ذلك خاصةً على سلوك القضاة، حيث أنهم في بعض الأحيان بدلاً من أن يمثلوا مواقفهم كقضاة يبدون كما لو كانوا يتصرفون كحمالة للمصالح الاجتماعية الأوسع. وهذه المواقف، كما يرى لونج، توجد لبساً لدى المراقب والمتقاضي على حد سواء. والأهم أن مثل تلك المواقف تضع القضاة في مواجهة معضلة كونهم مسؤولين عن طائفة من الميادين الاجتماعية، والسياسية، والوظيفية. ويؤكد لونج أننا حتى نستطيع تحليل هذه الديناميات المعقدة "من المهم ألا نصدر أحكاماً مسبقة على الحالة، مسلمين بأن بعض التقسيمات أو الولاءات (مثل تلك القائمة على الطبقة، أو العرق، أو النوع الاجتماعي) أكثر جوهرية من تقسيمات أو ولعاء أخرى ... يجب تحديد العلاقة بين الممثلين والجماعات (بعضوياتها المتمايزة) على أساس تجريبي، وعدم اعتبارها من المسلمات" (Long, 2001: 70).

### حدود الدراسة

كما فصلنا القول في صفحة ١٥، فإن تركيز هذه الدراسة تأثر بالوضع السياسي والأمني في فلسطين. فقد أجبرتني صعوبات السفر، الناجمة عن نقاط التفيتش العسكرية الإسرائيلية والهجمات، على قصر بحثي على متابعة العمل في قاعتين من قاعات محكمة مدينة غزة الشرعية بشكل يومي على مدى ١٤ شهراً. بيد أن الفرصة أتاحت لي لمناقشة قضايا متعلقة بتطبيق قانون الأسرة مع قضاة يترأسون محاكم شرعية أخرى في قطاع غزة. كذلك استطعت أن أتحدث هاتفياً مع قاضي القضاة في الضفة الغربية، وأن أطلع على رؤاه فيما يتعلق بالقضايا المتعلقة بقانون الأسرة وإصلاحه. ولكن، على الرغم من أن تحليلي لمحكمة مدينة غزة الشرعية لا يخلو من أهمية لفهم المحاكم الأخرى (وقد أكد عدد من القضاة صحة ما توصلت إليه من نتائج)، فقد استحال عليّ اختبار تلك النتائج بحضور جلسات محاكم شرعية في مناطق أخرى في غزة والضفة.

ينبغي أن أؤكد أيضاً على أن لا نظرية الشريعة الإسلامية ولا تطبيقها يمثل كلاً موحداً. وحتى في محاكم مدينة غزة، لا يتسم التطبيق بالوحدة أو الاتساق. لقد

كان للتفسيرات الفردية، ورؤى العالم، والمشاركات الشخصية دور في كل قضية، وبالتالي فالقضايا لا تمثل إلا شرائح حقائق. لو كان السفر ميسراً، فلربما اشتملت الدراسة على محاكم أخرى وملاحظات حول كيفية عمل القانون في سياقات فلسطينية أخرى، وهو ما كان سيزيد من درايتنا. وربما وفر ذلك أيضاً رؤية مقارنة لعمل المحاكم في السياقات المختلفة.

أخيراً، فإن تعريف الشريعة الإسلامية أمر إشكالي. ولو تجرأنا واستبعدنا الزاوية الدينية، فس نجد آراءً مستقاة من الزاوية القانونية، وأخرى من علم الاجتماع، أو أنثروبولوجيا الشريعة الإسلامية. "الحقيقة المطلقة" حول الشريعة الإسلامية، إن وجدت، تخرج عن نطاق هذه الدراسة وتدخل في ميدان الاعتقاد، والفرق الإسلامية، وربما السياسة.



## الفصل الثاني

الشريعة، والفقہ، والاجتهاد، والتقنين



## الفصل الثاني

### الشريعة، والفقه، والاجتهاد، والتقنين

سوف نستعرض في هذا الفصل، بإيجاز، الأدبيات التي تناولت القضايا المتعلقة بالشريعة والفقه، حتى نوضح بعض الحدود الفاصلة بين المصادر الأصلية (القرآن والسنة)<sup>٦</sup>، والفقه الذي هو نتاج جهد بشري<sup>٧</sup>. وسوف نحاول، كذلك، أن نلقي الضوء على بعض النقاط المتعلقة بتطور الفقه والاجتهاد، وننظر في الجدل حول "أبواب الاجتهاد". ينظر هذا الفصل أيضاً في تضمين العرف في الفقه الإسلامي، وما إذا كان هذا التقليد لا يزال مؤثراً في تطبيق القانون المدون في المحاكم الشرعية المعاصرة. وأخيراً، يتتبع الفصل الخطوط العريضة للتفسير السوسولوجي لعملية التقنين.<sup>٨</sup>

#### الشريعة

ينظم قانون الأحوال الشخصية، الذي تطبقه المحاكم الشرعية، العلاقات القانونية داخل مؤسسة الأسرة للمسلمين في فلسطين. وتنظر تلك المحاكم في مسائل مثل الزواج، والطلاق، والميراث، والحضانة، ... الخ. وقد تم سن قانون الأسرة وفقاً للشريعة، وصدر مدونا باسم "قانون حقوق العائلة في قطاع غزة" لسنة ١٩٥٤، واستند في معظم بنوده إلى كتاب "الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية على مذهب الإمام أبي حنيفة"، الذي جمعه محمد قدرى باشا.<sup>٩</sup>

كثيراً ما يقع الخلط بين المعنى الحرفي للشريعة من جانب، ومصادرها ومناهجها من جانب آخر. فكما يذهب فيكتور (Vikør, 2000)، ينبع معظم الخلاف حول

الشريعة من عدم وجود فكر واحد عما تعنيه. وهو يرى أن الشريعة لم يتم أبداً تعريفها بشكل محدد أو جمعها بشكل منظم في سفر واحد. وأفضل نحو يمكن أن نفهم به الشريعة هو أن ننظر إليها بوصفها مجموعة من طروحات مجتمع المسلمين المشتركة القائمة على أدبيات هي على الرغم من اتساعها، فإنها ليست بالضرورة متسقة فيما بينها، أو مقررّة من سلطة واحدة، ومن هنا تعرف بأنها مجموعة من القوانين غير المدونة.

ظهر الإسلام عند نشأته في الجزيرة العربية وسط مجتمع له قوانينه وعاداته وتقاليده المستقرة منذ زمن، فنحى الدين الجديد جانباً بعض تلك القوانين والعادات والتقاليد، بينما أدمج أخرى في "الشريعة". ومن المهم أن ننظر بعين التقدير إلى عدم إلغاء القرآن والسنة كل القوانين القديمة في شبه الجزيرة العربية، وأنه لم يصم "بالمنافية للإسلام" سوى عادات الجاهلية التي حرّمها القرآن والسنة صراحةً.

من هذا المنظور يصبح القول إن الشريعة هي ببساطة "القانون الإسلامي" مفتقراً إلى تمام الصحة، لأن جزءاً فقط منها مستقى من الوحي، بينما منشأ بقيتها من مصادر أخرى. ويذهب رمضان (Ramadan, 1970: 25) إلى أن "مصطلح القانون الإسلامي" نفسه يعكس، في المقام الأول، فكرة هي أبعد ما تكون عن الفكرة الشائعة حول طبيعة القانون ووظيفته. فالدين بوجه عام يُفهم على أنه الميدان الروحي للمعاني فوق البشرية التي لا يمكن أن تتماهى مع "القانون" الذي هو في الأساس شأن دنيوي. هناك اختلافان أساسيان بين القانون والدين. أولهما متعلق بتمايزهما في التطور، وثانيهما مرتبط بمصدر كل منهما. فالقانون، وعلى الرغم من أن الدين من بواعثه، فإنه خاضع لاحتياجات البشر، وطموحاتهم، وتوزيع القوى في المجتمع. أما الدين، فهو على النقيض من ذلك، قائمٌ على أوامر الله (Ramadan, 1970: 26). ويشير بروهي (Brohi, 1970: 15) إلى أننا سنكون مخطئين لو نحينا جانباً أية إمكانية لتغيير القانون الإسلامي، بحيث يتسق مع تغير ظروف مجتمعات المسلمين، فالقانون الإسلامي ليس إلهياً ولا غير قابل للتغيير؛ حيث أن مواضع قليلة فقط في القرآن والسنة تنص على مبادئ التشريع، بينما تُرك بقية التشريع مفتوحاً أمام البشر ليقرروه حسب مقتضيات المكان والزمان والظروف.

هذا فضلاً عن أن الشريعة ليست اختراعاً حصرياً للمسلمين؛ إذ تنطوي على عناصر من العديد من الأنظمة القضائية لغير المسلمين، مثل قانون البدو في الجاهلية، وقانون التجارة في مكة، وقانون الزراعة في المدينة. لم يتردد الفقهاء، خلال المرحلة الأولى من تطور الفقه، في استخدام المفاهيم القانونية المحلية، مثل



ممارسات العرف في الأراضي المفتوحة، في اجتهادهم. لذلك، رأينا القوانين الرومانية-البيزنطية واليهودية تُتضمن بسهولة في الفقه، طالما لا تتعارض مع القرآن والسنة (40: Botiveau, 1997). وقد جاء أوضح تعبير عن اشتغال الفقه على مختلف الأعراف والقوانين من الإمام مالك، رأس أحد المذاهب الفقهية السنية الرئيسية، عندما أراد الخليفة هارون الرشيد أن يجعل من موطأ الإمام مالك قانوناً موحداً يسير عليه كل المسلمين في الدولة العباسية.<sup>١٠</sup> بل وذهب إلى اقتراح تعليق الموطأ على أستار الكعبة.<sup>١١</sup> ولكن الإمام رفض قائلاً: "يا أمير المؤمنين، لا تفعل فإن أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان وكل معيب (88: Ramadan, 1970; Mālik, quoted in)".

هناك أمران يجب ملاحظتهما في رد الإمام مالك: أولهما أن لا أحد من الصحابة يملك الدراية الكاملة بكل السنة، وثانيهما إشارته إلى أن الصحابة تفرقوا في البلدان، ما يشي بتأثير الثقافات والعادات المحلية على منطق الفقهاء. لذلك، كان الإمام مالك يرى أن نشر كتابه بوصفه مصدر القانون الرئيسي لكل المسلمين ينزع عن الشريعة موطن عظمتها الرئيسي: "اختلاف الفقهاء رحمة للأمم، حيث يسير كل منهم وراء ما يراه صواباً، ولكل حجته، وكلهم يسعون بصدق إلى طريق الله" (ibid.).

### مناهج الفقهاء

الاجتهاد ممارسة فكرية تشتمل على تفسير القرآن والسنة اعتماداً على مناهج مختلفة: "القياس والإجماع"،<sup>١٢</sup> ومبادئ الاستحسان، والاستصحاب أو المصالح المرسل (2: Dwyer, 1990). هذا فضلاً عن أن الدراية بالعرف تعتبر من المؤهلات الأساسية للمسلم حتى يصبح فقيهاً يعتد به

(189: Hallaq 1984; Abū Husayn al-Basrī [d. 436/1044], quoted in).<sup>١٣</sup> ويشير إرجين (1: Ergene, 2003) إلى أن الرأي لا يعني إطلاق العنان للفكر دون رابط، بل يجب أن يتسق الرأي مع القرآن والسنة. وقد حدد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز حدود الرأي بقوله: لا رأي فيما ورد في القرآن... ولا رأي فيما ورد في السنة" (53: Schacht, 1964; quoted in). والواقع أن هوية المجتهد والموضوع الذي يمارس في اجتهاده، كانا، ولا يزالان، من الموضوعات الخلافية الكبرى في سياسات الاجتهاد. فبعيداً عن متطلبات الرأي الفنية؛ أي المعرفة، ينطوي الرأي على حرية الفكر ويظل موضوعاً من الموضوعات التي تلقى معارضة في مجتمعات المسلمين.

كان اختلاف المناهج التي تبناها مختلف الفقهاء السبب الرئيسي وراء ظهور المذاهب المختلفة في الفقه الإسلامي (Botiveau, 1997: 63). فبينما يضع القرآن والسنة المثل الأخلاقية العليا التي ينبغي أن يسير الناس عليها، يتمثل دور الفقهاء في استخدام أدوات التأويل للوصول إلى الأحكام الصحيحة. وحتى يصل الفقيه إلى الحكم الشرعي يتعين عليه إما أن يعود إلى النص أو أن يستنبط الحكم معتمداً على مناهج معينة. ويؤكد عبد العاطي (Abd al-'Ati 1977: 14-15) على أهمية تحديد الخطوط الفاصلة بين الشريعة والفقه؛ حيث يقول: "ربما يمكن تحاشي الكثير من الخلل لو انتبهنا جيداً إلى التمايز التحليلي بين الشريعة والفقه، ولو أدركنا أن المسلمين ينظرون إلى القانون الإسلامي بوصفه يضم عنصرين أساسيين: الإلهي المتيقن أنه جاء بأمر الله أو رسوله وهو ما يطلق عليه الشريعة بالمعنى الحرفي للكلمة؛ والبشري، الذي يقوم على التأويل ويرمي إليه و/أو إلى تطبيق الشريعة، ويطلق عليه الفقه، أو الشريعة التطبيقية".

بهذا المعنى ينبغي النظر إلى آراء الفقهاء على أنها لا تعدو كونها محاولات للوصول إلى الحكم الإسلامي الصحيح. ويشير القاضي موسى إلى أن آراء فقهاء المسلمين كثيراً ما تتغير بتغير الزمن، حيث أنه "من الشائع أن يقول أحدهم شيئاً اليوم ثم يقول شيئاً آخر في اليوم التالي" (موسى، ١٩٥٨: ١٥). فالإمام الشافعي، على سبيل المثال، غير آراءه في مسائل عدة بعد أن انتقل من بغداد إلى القاهرة (Ramadan, 1970: 93). وهو ما يشي بأهمية السياق بالنسبة لعمل الفقيه. لذلك يرى القاضي موسى (موسى، ١٩٥٨: ١٥). أنه ليس من الحكمة القول إن آراء الفقهاء هي الشريعة نفسها. ومما له دلالة المهمة في هذا المقام، أننا لم نجد، طوال فترة تطور الفقه، فقيهاً واحداً يدعي أن آراءه هي الآراء الصحيحة. والأهم من ذلك، أن المذاهب الفقهية نفسها لم توجد أثناء حياة كبار الفقهاء؛ حيث أن ما نعرفه الآن من مذهب حنبلي، وشافعي، وحنفي، ومالكي، إنما أسسها تلاميذ هؤلاء بعد وفاتهم (Ramadan, 1970: 91).

## الاجتهاد

فيما يتعلق بالخلاف حول الاجتهاد، هناك وجهتا نظر على الأقل. واحدة منهما ترى أن باب الاجتهاد المستقل قد أغلق بعد القرن الثالث من الهجرة (حوالي ٩٠٠ ميلادية)<sup>١٤</sup>، في حين تتمسك الأخرى بالعكس.<sup>١٥</sup> ومن أمثلة أصحاب الرأي الأول، الفقيهة النسوية قدسية ميرزا (Qudsia Mirza, 2000: 196) التي تقول إن "إغلاق باب الاجتهاد [...] وتقييد الرأي، وهما وسيلتا التأويل الرئيسيتان في إعادة تفسير قانون الإسلام، أديا مباشرة إلى هذا التقلص في التأويلات التقدمية". وربما

تستند وجهة النظر هذه إلى ما ذهب إليه شاخ (Schacht, 1964: 70-1) من أنه بحلول بداية القرن الرابع الهجري، وصل كل الفقهاء من جميع المذاهب إلى اقتناع بأن المسائل الأساسية قد قُتلت بحثاً واستقرت الآراء فيها، وبالتدرج، صار هناك إجماع على أنه منذ تلك اللحظة لا يوجد من تتوفر فيه الشروط اللازمة للتفكير المستقل في الشريعة، وأن كل النشاط ينبغي أن ينصب، منذ تلك اللحظة فصاعداً، على التوضيح والتطبيق، وعلى أقصى تقدير، تفسير العقيدة كما استقر القول فيها إلى الأبد".

على أن وائل حلاق وجربير عارضا هذا الرأي مستندين إلى إنتاج فقهاء المسلمين خلال القرون التي تلت القرن الرابع الهجري. وطرح جربير (Gerber, 1999: 112) في دراسته للفقه والثقافة بين العامين ١٦٠٠ و ١٨٤٠ أمثلة من فتاوى ابن عابدين والرملي ليثبت أن باب الاجتهاد لم يوصد أبداً، وإن كان ذلك الرأي [أي القول بإغلاق باب الاجتهاد] يدعم شيئاً، فإنه لا يدعم سوى حتمية لا يمكن قبولها.

وقد تتبع حلاق (Hallaq, 1984) مؤلفات المجتهدين المسلمين (خاصةً بعد القرن الرابع) ليثبت خطأ الادعاء بأن باب الاجتهاد قد أُغلق. وذهب إلى أن المجتهدين والاجتهاد لم ينقطعوا عن الوجود، وأثبت أن فكرة "انسداد باب الاجتهاد" لم تظهر إلا في بداية القرن السادس/الثاني عشر، ويضيف أنه: "خلال القرون التالية، أفضت الاختلافات بين الفقهاء -التي عززها غموض بعض المصطلحات الفقهية- إلى فرض استحالة لوجود أي إجماع حول غياب المجتهدين وغلغلق باب الاجتهاد" (Hallaq, 1984: 33).

### دور العرف في بناء الشريعة

لقي دور العرف اهتماماً واسعاً من فقهاء المسلمين. فلم يكن الحسن البصري (ت. ٤٣٦ / ١٠٤٤) منفرداً بالقول بأهمية العرف في بناء الشريعة، بل قال به آخرون مثل السرخسي (ت. ٤٩٠ / ١٠٩٧) الذي ربط، ضمناً، بين العرف والإجماع، مستشهداً على الاعتراف بالعرف بالحديث الشريف: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" وكذلك قول الرسول (صلى الله عليه وسلم): "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن" (cited in Libson, 1997: 147)، وربما كانت تعمية الحدود الفاصلة بين العرف والإجماع (إجماع أهل المدينة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم) إستراتيجية مناورة تهدف إلى استيعاب أشكال متميزة للعرف في سياقات مختلفة.

وقد أكد الفقهاء المحدثون أيضاً، مثل ابن عابدين (ت. ١٨٣٦) على أهمية العرف. ويذكر جربير -الذي درس أعمال فقهاء المسلمين بين العامين ١٦٠٠ و ١٨٤٠ أن ابن عابدين

قال إن الشريعة لم تأت كلها من الوحي، وأن المذاهب "أخذت الكثير من أحكامها من الميدان وليس من الحديث أو القرآن" (111: 1999). بعبارة أخرى: "العرف يعلو على كتب المذاهب، ولا يحرم إلا لو تناقض مع مصالح الناس" (112: 1999). ويعارض جرب بشفة فكرة وجود صراع بين القانون العرفي ونصوص الشريعة. ويشير إلى أن علمنة الشريعة أمر ظل قائماً طوال تاريخ الإسلام دون "أن يغير من إطار قدسيتها الرسمي [...] وأن "العرف كان في واقع الأمر آلية داخلية في الفقه، وليس قوة خارجية تهاجمه من الخارج" (Gerber, 1999: 115).

ويرى مسعود (13: 2001: Masud)، وهو متخصص في الفقه والشريعة، أن الفقهاء عندما أرادوا ترجمة الشريعة إلى نظام قانوني قابل للتفعيل، كان عليهم أن يسبروا أغوار التمثيلات الاجتماعية حتى يستطيعوا تأسيس قاعدة معيارية. ويذهب مسعود إلى أن المعايير القانونية لا يمكن أن تتحقق إلا لو تأسست على معايير اجتماعية. كذلك يرى روزن (Rosen, 1989) أن القانون لم يكن أبداً في صراع مع معايير الناس أو عاداتهم أو أخلاقهم طوال التاريخ الإسلامي، بل على العكس من ذلك، كانت الشريعة الإسلامية ممتزجة دائماً بالسياق الاجتماعي. وقد أكد مراقبته لإجراءات التقاضي في المحكمة الشرعية بالمغرب أن القضاة لا يمارسون عملهم وفق حرفية نص الشريعة الإسلامية، بل يتعاملون مع النص من خلال المعايير السائدة للناس. وقد أكدت ملاحظتي لعمل المحكمة الشرعية بمدينة غزة أن العرف لا يزال يتمتع بأهمية عملية كبيرة، على الرغم من تدوين قانون الأسرة.

منذ العصر الأموي وأحكام القضاة تشتمل على العرف. وقد أثبت إسبوسيتو (Esposito, 1982: 127) أن القضاة في تلك الفترة كانوا يعودون إلى القرآن والسنة، فإن لم يجدوا فيهما حكماً لجأوا إلى ما تعارف عليه مجتمعهم. فعلى سبيل المثال، عادة تقسيم المهر إلى جزأين، عاجل وآجل، كانت تُمارس في مجتمعات ما قبل الإسلام، ولم ينص عليها القرآن أو السنة، ومع ذلك فقد أتبع في مسائل الأحوال الشخصية وأصبحت قانونية في قانون الأسرة المدون. وعلى ذلك، فقد أدمجت الأعراف في الشريعة الإسلامية عن طريق الاعتراف ببعض التقاليد التي كانت سائدة قبل الإسلام، وبإدخال ما جرت عليه عادة المجتمعات في العصرين الأموي والعباسي، واللذين عاش فيهما الفقهاء الأوائل. نستطيع أن نلاحظ أيضاً اللجوء إلى العرف إذا نظرنا في فتاوى المفتين طوال تاريخ الإسلام، والتي كانت تعبر عن آرائهم في المباح والمحرم في سياق معين (Esposito, 1982: 128-9).

المقابلة التالية التي أجريت مع قاض ممارس للقضاء، تلقي الضوء على أهمية العرف في ممارسة المحكمة الشرعية المعاصرة لعملها اليومي.

كلنا نمارس عملنا وفقاً لعاداتنا وتقاليدنا. شخصياً، أفضل الحل العشائري أكثر من المحكمة، لأنه يحفظ للناس كرامتهم، بينما تتسم الآليات "الرسمية" مثل القانون والمحاكم؛ حتى ولو كانت المحكمة الشرعية، دائماً بوجود عناصر العقاب والسلطوية وربما تدخل الشرطة. الحل العشائري يوفر نتيجة أفضل في كل الأحوال، من حيث الحفاظ على الروابط الأسرية، فلم لا نستخدمه إذن؟ في الحل العشائري يشعر الناس أن عزتهم وكرامتهم ومصونتان، ويُحافظ على البنى ويُحافظ على وضعهم في المجتمع الأوسع. عند تطبيق الحل العشائري يُختار الوسيط حسب وزن الأسر المعنية. وهنا تبرز الأهمية المحورية للطبقة والوضع الاجتماعي في حفظ ماء وجه الأطراف المعنية. لذلك، فليس من المحتمل أن يُختار بائع بسيط للتوسط بين أسرتين ثريتين. ينبغي أن يتمتع الوسيط بسلطة رمزية مستمدة من سمعته، ووضعه الاجتماعي، وقوته الأخلاقية. في الحل العشائري، عادةً ما يأخذ الوسيط في اعتباره سياق النزاع، حتى يستطيع أن يحدد إستراتيجية الوساطة المناسبة. القانون وتطبيقه المعاصر لا يأخذان في الاعتبار تلك العناصر؛ حيث يعامل "الناس" على "أساس متساو" لا يعترف بأوجه عدم المساواة المادية والرمزية المتجذرة في المجتمع.<sup>١٦</sup>

هنا يركز القاضي على منهج الموازنة بين البدائل: ما الذي يمكن القيام به لتحقيق الهدف دون أن يفقد الناس كرامتهم؟ بعبارة أخرى، لو كان الدافع وراء الاستصلاح هو إعلاء المصلحة العامة، التي تعني في هذه الحالة التيسير مع الحفاظ على كرامة الناس، فلماذا لا نستخدمه؟ هذا فضلاً عن أن ألفة القضاة بأوجه عدم المساواة الحالية في مجتمعاتهم وتقديرهم لها يساعدانهم على التوصل إلى حلول عملية. هم لا يناصرون التغيير الاجتماعي، بل يسعون، بالأحرى، إلى الحفاظ على النظام الاجتماعي سليماً. الأمر الثاني الذي ركز عليه القاضي هو عملية الوساطة. فهناك قواعد صارمة ينبغي احترامها في تلك العملية. فلو تمت الوساطة خارج المحكمة (أي في المقعد) فالشرط الأساسي هو قبول الأطراف المعنية التام لقرار الوسيط أيًا كان هذا القرار. أكثر العناصر تأثيراً هنا هو سلطة الوسيط التي يستمدّها من مصادر قوة مختلفة، وفوق كل شيء، قدرته على تنفيذ قراره. فعلى سبيل المثال، عندما يقرر الوسيط أن يدفع أحد الطرفين مبلغاً من المال إلى الطرف الآخر، يقوم بدفع هذا المبلغ من جيبه الخاص خلال جلسة التفاوض نفسها، وعندها يصبح الطرف الذي حُكِم عليه بدفع المال بلا كلمة أو قوة في المفاوضات، ويتعين عليه تسديد المبلغ للوسيط لاحقاً.<sup>١٧</sup>

هناك وجهة نظر أخرى حول أهمية العرف، أفصح عنها محام بالمحكمة الشرعية، هو خالد الطيب، الذي مارس عمله في تلك المحاكم لأكثر من عقدين من الزمان، حيث قال لي:

حتى مع تقنين قانون الأسرة، نحاول أن نبذل أقصى ما في وسعنا لإنصاف المرأة. فلو وجدنا الإنصاف في الممارسات العرفية، نقول للمرأة المتقاضية "انسي القانون والمحكمة لأنهما لن يمنحناك ما يمكن أن يمنحه لك الحل العشائري". وذلك أن الوجود عندما يتدخلون، فهم عادةً ما يمنحون المرأة أكثر مما قد يمنحها القانون. ولكن، عندما نجد أن القانون يوفر للمرأة المتقاضية حلاً أفضل، فإننا نمضي فيه. الهدف هنا هو الحصول على أفضل فائدة للمرأة. الآلية ليست مهمة بقدر النتيجة.<sup>١٨</sup>

### التقنين

يتعامل القضاة المعاصرون مع نصوص مختلفة عن تلك التي كان يتعامل معها أسلافهم. فلم يعد القضاة ينظرون في القرآن والسنة وكتب الفقه ليخرجوا بأحكام في القضايا، بل ينظرون في النص المدون لقانون الأسرة. وينصب التركيز على التقنين العثماني والمصري، لأنهما مثلاً سابقة التقنين في البلدان الإسلامية الأخرى.

كان تقنين قانون الأحوال الشخصية عملية تاريخية معقدة أفرزها تفاعل العناصر الاجتماعية، والسياسية، والدينية، التي فرضت ضرورة الدمج بين أطر مرجعية كثيراً ما يظهر التناقض بينها. وقد انطوت هذه العملية، من جانب، على تعبير قوي عن هيمنة الدولة خفف منها كثيراً التجاهل التام لشرعيتها هي، كما انطوت، من جانب آخر، على اعتراف بين بالتغيير الاجتماعي الذي كان يشهده انقلاب القرن العشرين (Botiveau, 1997).<sup>١٩</sup> كذلك انطوى التقنين على الاعتراف ببعض الأعراف، بمعنى أن المشرعين انتقوا بعض الممارسات والأعراف ليعرفوها بأنها "الأعراف الإسلامية". كان الهدف من وراء تلك العملية تحويل الشريعة إلى قانون مدون وملزم يدعي الشمول، وسهولة وصول الناس إليه، وإمكانية تطبيقه على كل المواطنين المسلمين. كان ينبغي أن تظهر كل تلك العناصر، بعناية، في القانون الجديد. وهكذا أضحت التقنين عملية دمج بين مختلف المذاهب (على الرغم من عدم تماثلها في التمثيل أو التقنين) وكذلك وسيلة لممارسة الاجتهاد.

جرت أول محاولة لتقنين الشريعة، في التاريخ الإسلامي، كما يشير بوتيفو (Botiveau, 1997: 156)، في فترة مبكرة نسبياً، وجاءت على يد السلطان العثماني، سليمان القانوني، سنة ١٥٣٤، عندما قام بسن القانون الجنائي. وقد استمد هذا السلطان اسمه (القانوني) من كونه أول مشرع لنظام اعتبر فيما بعد سفر قوانين، تمييزاً له عن الشريعة (ibid.). وقد فرضت تلك الخطوة تحولين جديدين في النظام القانوني للدولة العثمانية. أولهما أن القانون، بدلاً من أن يحدده القرآن

والسنة ومختلف المذاهب، أصبحت الأعراف العثمانية من بين مصادره. وثانيهما، أن القانون الجديد وضعته الدولة وحدها. بعد ثلاثة قرون أدخل العثمانيون القانون التجاري والقانون المدني، في عملية أطلق عليها "التنظيمات"، وذلك من خلال تبني التقنين القائم على النموذج الأوروبي. بعد ذلك ظهرت مجلة الأحكام العدلية (١٨٦٩-١٨٧٦) التي كانت تجميعاً لأحكام الحنفية في القانون المدني (Welchman, 2000).<sup>٢٠</sup> وتتمثل أهمية المجلة في أنها كانت أول محاولة للتقنين من داخل المصادر الفقهية تنشرها سلطة سياسية بوصفها تشريعاً.<sup>٢١</sup> استمرت مبادئ المذهب الحنفي مطبقة في المحاكم الشرعية، ولكن على أساس التقنين منذ تلك الفترة (ibid.).

على أن الحداثة كانت قوة لا يمكن مقاومتها؛ حيث أثرت في كل جوانب الحياة، بما فيها العلاقات الأسرية التي تطلبت اهتمام المشرعين. وليس من الواضح ما إذا كان تقنين قانون الأحوال الشخصية أداة للتحديث أم استجابة له. فبعض الباحثين يرى في عملية التقنين استجابة قانونية لتحديث المجتمع والأسرة. ومن بينهم اسبوسيتو (Esposito, 1982: 91) على سبيل المثال، الذي يرى أن عملية التقنين كانت تعزيزاً لتحول معين في التركيز "من الأسرة الممتدة إلى الأسرة النووية، حدث ببطء في المجتمع المسلم الحديث". هذه العملية، وفق رؤيته، تشي بتموحي المشرعين الأصيل "لتحسين" وضع المرأة والطفل.<sup>٢٢</sup> في بداية القرن العشرين، وبعد عشر سنوات من إصلاح دستور ١٩٠٨ أدخل العثمانيون أول قانون أحوال شخصية من نوعه، وجاء بعنوان "قانون حقوق العائلة العثمانية" ليطبق في المحاكم الشرعية (Welchman, 2000). فيما يتعلق بفلسطين، تشير ولشمان إلى أن هذا القانون نشر فيها رسمياً في ١٧ تشرين الثاني ١٩١٧، قبل شهر واحد من غزو الجيوش البريطانية لفلسطين. ومن سخرية القدر أن العثمانيين الذين نشروا هذا القانون لم تُنح لهم الفرصة لتنفيذه، بل اضطلع البريطانيون بتطبيقه (Welchman, 2000).<sup>٢٣</sup>

ظلت الشريعة الميدان الوحيد لنشاط فقهاء المسلمين، لقرون طويلة، استطاعوا خلالها تطوير وتحديد مناهج خاصة للوصول إلى الأحكام الشرعية، وأسسوا مذاهب فقهية، فظهرت الأدبيات والمصادر الإسلامية المتعددة المرجعيات. على أن عملية تقنين الشريعة انطوت على إعلاء بعض المناهج والأحكام الشرعية إلى مرتبة القانون الرسمي، بينما حطت من شأن أخرى، على الرغم من مشروعيتها.

وقد ميز بوتيفو بين مقاربتين للتقنين. أولهما سياسة ما يعرف بالتلفيق، التي أنقن فيها المشرعون فن صوغ الإجابات الشرعية المنتقاة من تراث مختلف المذاهب ووضعها في قالب قوانين ملزمة. وقد انتقى المشرعون، بعناية شديدة، أجزاء من مختلف المذاهب السنية حتى يستطيعوا أن يدعوا، فيما بعد، أن آراء كل مجتمعات

المسلمين (أي حسب المذهب الذي يتبعه كل منها) قد أخذت في الاعتبار عند الصياغة قانون الدولة المدون.

نستطيع أن نرى مشروع التلفيق بوضوح في التدابير التالية: أخذوا من المذهب الحنبلي منح المرأة حق وضع شروط في عقد الزواج، ومن المالكي تحديد سن دخول الأبناء في حضانة الأب أو الأم (Botiveau, 1997: 220)، ومن الحنفية مبدأ كفاءة الزوج.<sup>٢٤</sup> لقد أصبح منهج التلفيق هذا تراثاً، استخدمته معظم الدول القومية العربية عندما كان (إصلاح) القانون حاضراً على أجدنتها.

ويميز بوتيفو بين ثلاثة مستويات أو مناهج في التلفيق. أولها، عملية معقدة تتمثل في جمع المذاهب الأربعة في تشريع واحد وكتابة نصه، بحيث يصبح قابلاً للتطبيق. أما الطريقة الثانية فتتمثل في التلفيق الداخلي، التي ينتقي فيها المشرعون قواعد وإجراءات معينة من كل مذهب ثم يدمجونها معاً في قانون واحد. أما الطريقة الثالثة فهي خليط من التلفيق الداخلي والخارجي، يأخذ فيها المشرعون قواعد من المذاهب الأربعة، ويضيفون إليها عناصر من أحكام قانونية غريبة عن الشريعة.<sup>٢٥</sup> وقد حظيت سياسة التلفيق بقبول واسع بين عدد من الفقهاء الذين برروها بالحاجة لتوحيد الأمة تحت مظلة قانون واحد، أو بالتركيز على تصلب المذهب الحنفي. ففي مصر، علي سبيل المثال، أشار رجل القانون الشهير السنهوري، سنة ١٩٣٦، إلى أن مسائل الأحوال الشخصية ينبغي التعامل معها تحت مظلة قانون واحد ينطبق على كل المصريين دون الالتزام الصارم بمذهب بعينه؛ حيث قال: "نستطيع أن نختار من المذاهب الأربعة ما يتلاءم أكثر مع الحياة الحديثة". وقد اعتبر السنهوري مجلة الأحكام العدلية (١٨٦٧-١٨٧٧) العثمانية سابقة في تقنين الفقه الإسلامي وتدوينه (al-Sanhuri 1936, cited in Botiveau 1997: 165).

كان المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للدولة العثمانية. وفي العام ١٨٨٠ أصدر العثمانيون قراراً يقضي بالالتزام بالقضاة في المحاكم الشرعية بالمذهب الحنفي فقط في أحكامهم (Botiveau, 1997: 215). والواقع أن جمع محمد قنبري باشا لأحكام الأحوال الشخصية اعتمد على المصادر الحنفية فقط. وفي مصر، قوبل إدخال أحكام من مذاهب أخرى، في مطلع القرن العشرين، بمعارضة الجماعات الموالية لسياسة الدولة العثمانية ومذهبها. وعلى تلك المعارضة يضرب موسى (موسى، ١٩٥٨: ١٥) المثال التالي، في سياق وصفه لمعركة التغيير والإصلاح في مصر خلال السنوات الأولى من القرن العشرين: في سنة ١٩١٤، تم تشكيل لجنة ضمت شيخ الأزهر، ومفتي الديار المصرية، وكبار الفقهاء المصريين، لمراجعة معايير قانون الأحوال الشخصية وإدخال مبادئ وأحكام مستمدة من مختلف المذاهب، بدلاً من الاعتماد على المذهب الحنفي وحده.<sup>٢٦</sup> عملت اللجنة في مشروع الإصلاح هذا طوال عامين،



وأعدت مذكرة تقترح قانون أحوال شخصية جديد. ولكن، في اللحظة الأخيرة، رفض العلماء المحافظون في الأزهر تلك الوثيقة، واصفين الاقتراح بأنه "تلفيق"، وما كان محض "تلفيق"، فهو في نظرهم "باطل".

على أن هذا الموقف لم يكن سوى عقبة صغيرة؛ حيث استمرت قوة الدفع من أجل الإصلاح، وتعلم رجالها كيف يتعاملون مع سياسات تلك القضية.<sup>٢٧</sup> تعامل الإصلاحيون، أولاً، مع الإيحاء السلبي لمصطلح "التلفيق"، فبدأوا يتحدثون عن "التخير"، بدلاً من التلفيق. فهذا المصطلح يشير إلى عملية اختيار أكثر شمولاً واستيعاباً، ويحمل إيحاءً بحرية الاختيار. التخير يعني انصراف همة المشرعين إلى اختيار أفضل الأحكام والتدابير استجابةً لاحتياجات المسلمين، من بين أحكام المذاهب المستقرة.<sup>٢٨</sup> ثانياً، عمد المشرعون إلى استخدام إستراتيجيات أصيلة عدة، ولكنها توصلهم إلى الهدف، وذلك لتحاشي اعتراضات رجال الدين المحافظين في المؤسسة الدينية. فعلى سبيل المثال، لم ينص قانون الأحوال الشخصية المصري الجديد الذي صدر سنة ١٩٢٣ (القانون ٥٦) على تغيير سن الزواج، ولكنه منع القضاة من النظر في قضايا يقل فيها عمر الزوجين عن ١٦ سنة للإناث، و١٨ سنة للذكور. وعلى ذلك، يصبح من حق الذكور والإناث الأصغر سناً إبرام عقود زواج، ولكن ليس لهم الحق، قانوناً، في رفع دعاوى قضائية أما قاضي المحكمة الشرعية (أبو زهرة ١٩٥٠). يشي هذا الأسلوب الخاص في تنظيم سن الزواج بقدرة المشرعين على الاستجابة للتغير الاجتماعي من خلال إستراتيجية غير مباشرة وصلت إلى منع الزواج المبكر.

يطلق بوتيفو (Botiveau, 1997: 216) على تقليص سلطة القاضي والحد من الحرية التي كان يتمتع بها اسم "إستراتيجية الخداع". وقد أصابت تلك الإستراتيجية نجاحاً خاصاً لأن الفقه الإسلامي الكلاسيكي لم يعط تعريفاً محدداً لسُلطان القاضي (ibid.). وقد أدخل المشرعون المصريون المزيد من القيود على حرية القاضي من خلال التعديلات التي تم إدخالها سنة ١٩٣١، في خطوة تدل على الدور المتنامي للدولة في تنظيم العلاقات الأسرية من خلال منع ممارسات اجتماعية معينة، بغض النظر عن مشروعيتها الدينية.

المقاربة الثانية للتقنين تمثلت فيما أطلق عليه بوتيفو "التجديد"، الذي كان يهدف إلى هجر بعض الأحكام والتدابير التي لا تلائم الظروف المعاصرة. ومن أمثلة ذلك المعالجة القانونية للطلاق. فقبل التقنين، كان باستطاعة الزوج إنهاء رابطة الزوجية (دون رجعة) بنطق لفظ الطلاق ثلاث مرات في جلسة واحدة (أبو زهرة، ١٩٥٠: ٣٠٢). ولكن القانون العثماني الصادر سنة ١٩١٧ والقانون المصري الصادر سنة ١٩٢٩ غيرا من هذا الوضع، حيث نصا على أن التطلق المقرون بالعدد كتابة أو رمزاً يعتبر

طلاقاً واحداً، ولا يرقى إلى مرتبة الطلاق ثلاثاً غير الرجعي، وقال إن التلطف بالتطليق يعتبر طلاقاً واحدة بغض النظر عن عدد المرات التي ينطق به الزوج في جلسة واحدة.

جرى أتباع أسلوبين رئيسيين في التجديد. أولهما يعتمد على الآراء الثانوية التي قلما اهتمت بها الأعمال الكلاسيكية في الفقه، وهو ما يعني أن الآراء الهامشية لم تعد بالضرورة قاصرة، بل يمكن تضمينها في القانون المدون. ومن أمثلة ذلك ما قرره العثمانيون من جعل الحد الأدنى لسن الزواج ١٧ سنة للإناث و١٨ للذكور، وهو قرار اعتمد على رأي هامشي للفقيه الحنفي ابن شبرمة (Botiveau, 1997: 250).<sup>٢٩</sup> أما الأسلوب الثاني، فقد استند إلى قاعدة فقهية عامة تسمح لولي الأمر بالتدخل في شؤون القضاة، وهو ما يُعرف بالسياسة الشرعية (التي يمكن ترجمتها في هذا السياق بالسياسة الحكومية)، والتي وفرت للمشرعين مبرراً دينياً للإصلاحات القانونية. ويشير إسبوسيتو (Esposito, 1982: 94) إلى أن هذا الأسلوب "يمنح السلطة السياسية امتيازاً، تستخدمه أتى شاءت، يتيح لها اتخاذ خطوات إدارية لتحقيق المصلحة العامة من أجل ضمان استمرار حكم الشريعة للمجتمع. وهكذا تبقى السلطة القضائية برمتها في يد الحاكم، بحيث يستطيع تحديد أجهزة الإدارة القانونية، وكذلك حدود السلطان القضائي لكل منها. هذه السلطات المتميزة مُنحت للحاكم من أجل ضمان حضور روح حكم الشريعة في الدولة في الميادين التي لم يمسه نص القانون، أو تلك التي لم يُعْطها القانون تماماً".

تفترض عملية التدوين، مسبقاً، أن الدولة وحدها يحق لها تحديد ما هو شرعي وما هو غير شرعي، بغض النظر عن مشروعيتها هي (كدولة) في الأصل (Botiveau, 1997). كذلك انطوى التدوين على تحول أساسي آخر، تمثل في إدخال قواعد وإجراءات لم تنص عليها الشريعة بوضوح (ibid.). كان على الدولة ما بعد الكولونيالية أن تُخضع كل مواطنيها المسلمين للقانون. ولكن الحال لم تكن كذلك مع الفقه الذي يحق فيه لكل جماعة من المسلمين أن يتم التعامل معها وفقاً لمذهبها، فكان لكل منها بالتالي فقهه الخاص. فقد كان من الشائع في مصر، على سبيل المثال، قبل العصر الحديث، وجود أربعة قضاة، بواقع قاض لكل مذهب من المذاهب السنية (Sonbol, 1996)، يستخدم كل منهم مقاربات ومناهج مختلفة للفصل في قضايا أتباع مذهبه. وحتى تستطيع الدولة أن تضع قواعد مُلزِمة، تعين عليها أن تتبنى صيغة من الفقه باعتبارها فقهاً قومياً، وبالتالي بعض الإجراءات التي أصبحت ملزمة حتى لغير المسلمين من مواطنيها. ومن أمثلة ذلك تطبيق قانون الميراث الإسلامي على المسلمين وغير المسلمين على حدٍ سواء (Botiveau, 1997: 355).

من الواضح أن التقنين لم يكن مجرد تجميع لقواعد ونصوص متناثرة، أو إدخال تدابير جديدة بشكل مفاجئ، بل انطوى على عملية اتخاذ قرار حول المعايير الأساسية

التي وضعها القرآن (ibid: 160-1) 1997. كانت أول محاولة من المشرعين للتدخل في المسائل المتعلقة بالطلاق، على سبيل المثال، هي تلك التي شهدها، كما لاحظ بوتيفو (Botiveau, 1997: 244)، قانون حقوق الأسرة العثماني، سنة ١٩١٧، وقانون ١٩٢٠ المصري.

وقد شرح القاضي موسى، عميد كلية الشريعة بجامعة عين شمس بالقاهرة، مبررات التدابير الجديدة بوضوح؛ حيث أشار في كتابه المنشور سنة ١٩٥٨، أي بعد بضع سنين من الثورة المصرية (موسى، ١٩٨٥: ٣٠) إلى أن الإصلاح الذي أدخل في السنوات المبكرة من القرن العشرين، والذي اشتمل على إدخال تدابير وأحكام من مختلف المذاهب، كان مرده جمود مواقف المذهب الحنفي، وعدم اتساقه مع "الحياة الحديثة". ويورد موسى ثلاثة أمثلة على عدم الاتساق هذا: (١) استمرار نفقة المطلقة حتى بعد انقضاء عدتها؛ حيث تحصل بعض النساء على النفقة حتى بعد ثلاثين سنة من الطلاق. (٢) عدم قبول المذهب الحنفي لتطبيق القاضي للزوجة التي اختفى زوجها (في أوقات الحروب على سبيل المثال أو بعد سفره). (٣) عدم قبول المذهب الحنفي بتطبيق القاضي للمرأة التي يعاني زوجها من عيب جسدي، مثل عدم القدرة على الإنجاب.

يعتبر إسبوسيتو (Esposito, 1982: 91) التوسع في الأسباب التي يحق للمرأة بموجبها طلب الطلاق من المحكمة، وكذلك تقييد تعدد الزوجات، وزواج الأطفال، أمثلة على رغبة المشرعين في تعزيز بنى وعلاقات معينة داخل الأسرة "الحديثة". وقد تطلبت عملية إدخال التطبيق القضائي من المشرعين أن ينشئوا تدابير تمكن المرأة من أن تطلب من القاضي الحكم بتطليقها. وكان على المشرعين أن يميزوا، في هذا الصدد، بين ثلاث حالات.

أولاها الطلاق لاختفاء الزوج. فقد كان من نتائج الحرب العالمية الأولى عدم تأكد الكثير من الزوجات من وضعهم الزواجي لاختفاء الزوج، وهو ما أدى بالمشرعين إلى النظر في تلك المشكلة. وبما أن المذهب الحنفي لم يقدم حلاً لها، فقد منح قانون ١٩١٧ العثماني الزوجة حق التحلل من عقد الزواج بعد غياب الزوج لفترة معقولة. وهنا لجأ المشرعون إلى المذهب المالكي (أبو زهرة، 1950؛ سمارة 1987؛ Welchman, 2000)، ثم لجأوا إلى المذهب الحنبلي حتى يشتمل القانون على التفريق للغياب، في الإطار الأوسع للطلاق للضرر (Welchman, 2000). ويتضح تأثير منح المرأة حق طلب التطلاق من المحكمة من عدد تلك القضايا التي رفعتها النساء في محاكم غزة الشرعية. ففي سنة ١٩٢٠، كانت نسبة هذا النوعية من القضايا إلى كل القضايا المرفوعة ٣٠٪. كانت الأسباب المقدمة من النساء كلها متشابهة: انضم الزوج (أو أُجبر على الانضمام) إلى الجيش التركي ولم يعد. لم ترد في أسباب

الدعاوى إشارات لسبب غياب الزوج، ولكن اعتُقد أنه إما لقي حتفه في معركة أو فضل العيش في البلد الذي يخدم فيه. عاد هذا النوع من الدعاوى للزيادة العامين ١٩٧١ و ١٩٧٢ أيضاً، حيث لم يعد عدد من الفلسطينيين الذين شاركوا في المعارك ضد الجيش الأردني في أزمة أيلول الأسود ١٩٧٠. هنا أيضاً كانت نسبة قضايا التطلاق لغياب الزوج مرتفعة: ٢٧٪ من كل القضايا المرفوعة.

السبب الثاني الذي تستطيع الزوجة بموجبه طلب الطلاق من المحكمة هو عدم دفع الزوج للنفقة أو رفضه دفعها. هنا أيضاً لم يعتمد المشرعون على المذهب الحنفي، بل استندوا أساساً إلى المذهب المالكي، والحنبلي، والشافعي (Welchman, 2000: 299). وقد أدخل القانون العثماني ١٩١٧ والقانون المصري ١٩٢٠ تدابير أقل إثارة للخلاف فيما يتعلق بحق المرأة في الحصول على الطلاق لأن الزوج مفقود أو لإصابته بعيب يمنعه من المعاشرة الزوجية. وبعد ذلك اشتمل القانون المصري الصادر سنة ١٩٢٩ على حق المرأة في طلب الطلاق للنزاع والشقاق، وهو مفهوم غامض ثبتت صعوبة إنفاذه. وقد اعتبر بوتيفو (Botiveau, 1997: 244) تلك الخطوة أول تصور واضح للطلاق للضرر. كان المنطق وراء ذلك هو أن النزاع والشقاق يفرضان إلى ضرر الزوجة، وبالتالي يعطيانهما الحق في تطلاق قضائي، لو قدمت للقاضي الدليل على إصابتها بالضرر (Welchman, 2000: 284). هذا الطريق القضائي للحصول على التطلاق كان خطوة أخرى اتخذها المشرعون نحو إصلاح القانون عن طريق التلفيق. وذلك أن المذهب المالكي، وليس الحنفي، هو الذي يسمح للمرأة بالطلاق للنزاع والشقاق. أما المذهب الحنفي، فهو الأكثر تقييداً في منح المرأة حق الطلاق.

### الاجتهاد المعاصر

نستعرض في هذا القسم دراستين مهمتين قامتا بتحليل كفاح القضاة المعاصرين مع النظام القانوني الجديد، ومساحة المناورة التي كانت متاحة أمامهم، وكيف أعادت هذه الظروف الجديدة تشكيل مفهوم الاجتهاد.

### شاهام

قام شاهام (Shaham, 1999a) بدراسة ٢٤ قضية عرضت على أحد القضاة المصريين في القرن العشرين، واستنتج أن القاضي مارس فكرة الاجتهاد، واستخدم هذا المصطلح بطريقة مبتكرة.<sup>٣١</sup> ويرى شاهام أن هذا التحول في المعنى نتج عن التغييرات القانونية التي حدثت خلال القرن العشرين. فالمعنى التقليدي لاجتهاد القاضي كان يتمثل في سعيه للوصول إلى حكم في مسألة لم يكن للفقهاء

رأي فيها من قبل. لذلك، كان على القاضي أن يوجد ويستخدم مناهج معينة. في المقابل، أصبح دور القاضي الحديث أن يمارس التفسير المستقل، ليس للمصادر الأصلية (القرآن والسنة) بل للقانون المدون، وبخاصة في الحالات التي يتسم فيها هذا القانون بغموض كبير. وقارن شاهام بين ممارسة الاجتهاد خلال القرنين الأولين للهجرة والاجتهاد الحديث. خلال القرن الأول، كان القاضي الفرد يلعب دوراً محورياً في الفصل في القضايا المعروضة عليه. ويرجع ذلك إلى الافتقار لمنهجية متفق عليها في تطبيق القانون. هذا فضلاً عن أن محدودية الأدبيات القانونية في الفترة المبكرة للإسلام تركت المجال واسعاً أمام القضاة، ما أتاح الفرصة أمام إبداعهم. في ظل تلك الظروف، كان على القضاة، لا أن يجمعوا بين نصوص القرآن والسنة فحسب، بل كذلك " طائفة متنوعة من التأثيرات القانونية المحيطة " (Shaham, 1999a: 250). وخلص شاهام إلى أن:

الظروف المعاصرة ربما تتطلب من القضاة إبداء مستوى من الإبداع القانوني أعلى بكثير مما أبدوه خلال معظم فترات التاريخ الإسلامي. إن محدودية الولاية القضائية للمحاكم الشرعية، وإنشاء المحاكم المدنية، وغياب تعريف واضح حاسم من الدولة لوضع المحكمة الشرعية مقارنة بسيادة التشريع القانوني، كل ذلك خلق وضعاً من الغموض وعدم التيقن القانوني. وفي غياب منهج قانوني واضح مناسب للوضع الجديد، وفي وضع تعاونت فيه مؤسسة الأزهر مع مطالب الحكومة ولم تُظهر إبداعها في تكييف القانون مع الظروف الحديثة، ظهرت فجوة في النظام القانوني. كان على القضاة [...] ملء هذه الفجوة. وقد دفعتهم الحاجة للفصل في قضايا معروضة على محاكمهم إلى البحث عن منهج قانوني يستهدونه في هذا الواقع الجديد الذي فُرض عليهم (Shaham, 1999a: 451).

ويطلعنا شاهام على معضلة قضاة المحكمة الشرعية في ظروف العصر الحديث. في هذا الصدد، يخبرنا تغير معنى الاجتهاد بالكثير، من حيث كيفية استخدام القضاة المستنيرين له، وكيفية استخدامه، بوجه عام، من قبل المستشرقين والحداثيين. الغموض، وعدم التيقن، والدور المهيمن للدولة، والتقييد التدريجي والصارم معاً لمساحة الحركة المتاحة أمام القضاة أجبرتهم على التكيف مع الظروف الجديدة بالتنقل المستمر، في مرجعياتهم، بين القوانين المدونة ونظامهم القانوني الأساسي القديم (الشريعة). على أن هناك بعض الأسئلة التي لا تزال تحتاج إلى إجابات، وهي تلك المتعلقة بالمقارنة بين المنهج الجديد والمعضلات التي يواجهها القاضي المعاصر، مع تلك التي كان يواجهها الفقيه القديم. ما هو المنطق الذي يستند إليه القاضي المجتهد المعاصر؟ كيف يبرر أحكامه؟ كانت تلك الأسئلة في محور دراسة بوتيفو للعلاقة بين الشريعة والقانون في المجتمعات العربية.

**بوتيفو**

في دراسته للفقہ القانوني في المجتمعات العربية، لاحظ بوتيفو (Botiveau, 1997) أن القضاة في مصر المعاصرة لا يزالون على ولائهم لمبادئ الشريعة، ولا يزالون يكافحون للتوصل إلى حلول تحمي الطرف الأضعف قانوناً. وحتى يستطيع القاضي القيام بذلك، يتعين عليه التغلب على القيود التي يفرضها القانون المدون، واحتواء التوترات الناجمة عن السياسات الاقتصادية والاجتماعية الجديدة للدولة. وحتى يتم له ذلك عليه أن يسلك أحد سبيلين: إما اللجوء لمبدأ العدالة (المعرفة بشكل فضفاض)، وإما الاعتماد على مبدأ المصلحة.

بهذا المعنى، لا تتمثل ممارسة الاجتهاد في إعادة الرجوع للقرآن والسنة، بل، وكما استنتج بوتيفو (Botiveau, 1997: 356)، الانخراط في "تفسير" القانون المدون على أساس الفقه. قد يفرض هذا المشروع الإصلاح إلى نتائج إيجابية في المجالات المتعلقة بالمصارف والتأمين، ولكن عندما يتعلق الأمر بالأحوال الشخصية والقانون الجنائي، فقد يتطور "التفسير" ليصبح ميدان معركة بين الرؤى المتعارضة التي تعكس مصالح سياسية، واقتصادية، واجتماعية، متميزة. "التفسير" يعني العودة إلى تراث قانوني يرى في الفقه حجر الزاوية في التطبيق والمرجعية الأساسية للقضاة. بإمكان النظرية القانونية الإسلامية، بفضل تطورها التاريخي الثري، أن تقدم طائفة واسعة من الإجابات المتعلقة بكيفية تصور فقه جديد يستطيع أن يدعم مشروعية القانون من جانب، ويثبت تكيفه مع الحياة المعاصرة من جانب آخر (ibid.).

لننظر الآن كيف تجري تلك العمليات في المحاكم المصرية وكيف يتعامل القضاة، عملياً، مع هذا النظام القانوني الجديد، ولكن بطريقة مبتكرة. ما هي الإستراتيجيات التي يتبعونها وكيف يصوغون، في بعض الأحيان، حيثيات أحكامهم مستعينين بآيات من القرآن، وبمبادئ الشريعة في أحيان أخرى، مفسرين القانون المدون، بحيث يبرر أحكامهم النهائية؟ الاستعراض التالي نهدف فيه إلى وضع ملاحظتي الخاصة لمجريات الأمور في المحكمة الشرعية بمدينة غزة في سياق ممارسة الاجتهاد المعاصرة.

أشار بوتيفو إلى إستراتيجيات القضاة في محاكم الأحوال الشخصية المصرية، وإلى أنهم يسعون إلى توفير الأسس الشرعية والقانونية التي يتحركون على أساسها. يستخدم القضاة، بشكل منتظم، في حيثيات أحكامهم أسلوب الذكر التدريجي لمرجعيات مواد القانون المدون، ولكنهم كثيراً ما يشيرون، أيضاً، إلى نمط أكثر اتساعاً وأقل إلزاماً، مثل "الأحكام المقبولة لبعض المذاهب"، كما قد

يشيرون أيضاً إلى إطار أكثر عمومية مثل "مبادئ الشريعة". فأحكام القضاة كثيراً ما تذكر "الرأي السائد في المذهب الحنفي" أو "المبادئ المستقرة في الفقه". ويحدث ذلك على وجه الخصوص عندما تنطوي القضية على قرار متعلق بالطبيعة الإلزامية للنفقة. ومن المثير للاهتمام هنا أن القاضي عندما يريد أن يضيف شرعية على حكمه، فكثيراً ما يدعم هذا الحكم "ببعض المبادئ العامة للشريعة".

على أن هناك إستراتيجية مهمة أخرى لاحظها بوتيفو، وتتمثل في كيفية استخدام القضاة لآيات القرآن وللأحاديث، وكيف يوظفونها في مختلف المناسبات. فعندما تتطلب القضية تركيزاً على المودة والرحمة في الزواج، يقتبس القاضي الآية الشهيرة التي تؤكد على الصفتين، في سورة الروم (آية ٢١). فإذا انعدمت المودة والرحمة بين الزوجين، استند القاضي إلى تلك الحقيقة لتبرير حكمه بالانفصال. وعندما يقبل القاضي طلب الزوجة للتفريق للضرر، يقتبس الحديث الشريف "لا ضرر ولا ضرار" لتبرير حكمه. وفي بعض الحالات يعود القاضي لكل المصادر المتاحة أمامه، من قانون مدون، وسنة، وإجماع، وأحكام المحاكم الإسلامية القديمة، في محاولة لتبرير حكمه. ويحدث ذلك، على وجه الخصوص، في قضايا النفقة، عندما يشير القاضي لأهمية تقدير مقدار النفقة بما يتناسب مع دخل الرجل. كثرة الانتقال من الفقه إلى القانون المدون هذه تشي بعدم تساوي المرجعيتين في قوة الحجية. من الواضح أن تلك الممارسة تعكس الخشية من أن تفقد الأحكام بعض قيمتها لو لم تنبئ مشروعيتها على أساس الشريعة (Botiveau, 1997:242).

### الاجتهاد في المحاكم الشرعية في غزة

استعرضنا دراستين تناولتا ذاتية القضاة، إحداهما أجراها مؤرخ متخصص في الدراسات الإسلامية، والأخرى قام بها فقيه يدرس الاقتصاد السياسي للقانون. وقد توصل كلاهما إلى أن القضاة حافظوا على ذاتيتهم وكثيراً ما تحركوا خارج الإطار الصارم للقانون. يرى شاهام في ذلك إحياءً للاجتهاد، بينما يفسر بوتيفو سلوك القضاة من زاوية اعتمادهم على مبادئ العدالة والإنصاف. لم يقيم الباحثان بدراسة إثنوغرافية، ولكنهما اعتمدا على ملاحظة أوجه الشبه في الممارسة، عن طريق دراسة القضايا التي تحفظها الأرشيفات، أو تحليل أحكام محاكم قانون الأسرة.

تشبي الممارسات اليومية التي شاهدها في محاكم غزة بأن القضاة يجدون أمامهم، يوماً، قضايا تحتاج إلى اعتبارها حالات قائمة بذاتها. قناعتي أن القضاة يمارسون اجتهاداً جزئياً، بينما يمارس المفتون الاجتهاد الكلي.<sup>٣٢</sup> يميل المفتون إلى ربط

فتاواهم بالمذاهب الفقهية، بينما يربط القضاة أحكامهم بالمصلحة العامة المباشرة. وكثيراً ما تواجه القضاة قضايا تجبرهم على الاختيار: كيف يمكن الحفاظ على النظام الاجتماعي مع توفير الحماية للطرف الضعيف من خلال أحكامهم؟

كثيراً ما يتجاهل القانون الثراء والتناقض الذي تعكسه مشاكل الحياة اليومية. عندما يكون القانون المدون، تحديداً قانون حقوق الأسرة ١٩٥٤، أصم، يعود القضاة، في حصافة بالغة، بإظهارهم المرجعي إلى مبادئ الشريعة التي تقدر ممارسات الناس حق قدرها وتستوعبها. وفي النهاية يصلون، بالاتساق مع روح الشريعة، إلى حل يحمي الضعيف ويحافظ على رفاه المجتمع.

هذا فضلاً عن أن القضاة لا يعتبرون أنفسهم مجتهدين، ولا ينظر الناس إليهم على هذا النحو. فعندما سألت القاضي الأنصاري عما إذا كان يعتبر مرونته وكده في التوصل إلى حل "عادل" على أساس تعددية المصادر المرجعية نوعاً من الاجتهاد، نظر إلي مندهشاً وقال: "نحن أبعد ما نكون عن الاجتهاد، فهو يتطلب علماً لا نملكه". تشي هذه العبارة بأن التعريف المعياري للمجتهدين والاجتهاد يؤثر حتى على تصور ممارسيه. وعندما سألت قاضياً آخر عن رؤيته للاجتهاد أجابني: "لم تشغلين نفسك بهذه الأسئلة؟ نحن نحاول أن نعطي الحق لأصحابه، لا أكثر ولا أقل [...]"، نحن أبسط بكثير مما تظنين!".

أضف إلى ذلك أن قاضي مدينة غزة لم يتخرج من كلية حقوق، ولكنه درس الشريعة، والفقه، وأصول الدين. يحصل الطلاب في المعاهد الدينية، كما لاحظ أسد (Asad, 2001: 13) على معارف في العبادات أكثر مما يحصلون عليه في المعاملات، التي تتطلب طائفة واسعة من التخصصات الأخلاقية والروحية". وعندما راجع أسد (ibid: 13) أعمال الإصلاحية المصري محمد عبده، لاحظ أن هناك "تربية طقسية" في المدارس الدينية "تلعب دور التمهيد الأخلاقي اللازم لاكتساب الفضائل العقلية المطلوبة في القاضي".

عندما يتم تعيين قاض جديد، تتمثل أول مواجهاته الفكرية في المواجهة مع القانون المدون. فبدلاً من أن يطبق ما تعلمه في معاهد الشريعة، يتعين عليه الإقتصار على حدود القانون المدون المحددة. ويجد نفسه مجبراً على أن يجد سبيلاً للخروج من التناقض بين الشريعة التي تستلهم الأخلاق والأداة المحدودة التي تحت يديه. يوجد هذا الوضع مشكلة أخرى: كيف يستطيع إحقاق الحق باستخدام نص القانون وهجر مصادر الشريعة الثرية؟ هذه المعضلة، التي شاهدتها كثيراً، يتم التغلب عليها بالتحول إلى إطار مرجعي أوسع يمكنه من عقد لواء السيادة للحق.



وكثيراً ما سمعت القضاة، أثناء دراستي الميدانية، يقولون: "ديننا دين تيسير لا تعسير". وفي الأحاديث الخاصة كثيراً ما يضيفون تعليقات مازحة من قبيل: "الفلسطينيون سيدخلون الجنة بغير حساب لأنهم عاشوا ما يكفي من الجحيم في ظل الاحتلال الإسرائيلي".<sup>٢٢</sup> وعندما يواجه القضاة قضايا تتخطى دورهم كقضاة دولة، يتصرفون كما لو كانوا زعماء مجتمع. وقد رأيت القاضي، في إحدى القضايا، ينجح في إعادة امرأة إلى بيتها بعد أن كان زوجها قد طردها منه. وفي حالة أخرى تدخل القاضي لإنقاذ المرأة من إلحاق الضرر بنفسها وبجنينها. وفي إبراز صارخ لسلطته وذاتيته في قضية أخرى، تدخل القاضي لإعادة الأبناء لأهمهم الأرملة بعد أن كان عمهم قد أخذهم منها، ممارساً في ذلك حقه الشرعي والعرفي. في هذه القضية بالذات، لم يخرق القاضي القانون المدون فحسب، بل خرق أيضاً المعايير المستقرة في المذاهب السنية الكبرى.



## الفصل الثالث

المحاكم الشرعية في مدينة غزة: نظرة عامة



## الفصل الثالث

### المحاكم الشرعية في مدينة غزة: نظرة عامة

تقدم في هذا الفصل رؤية عامة مختصرة للمحاكم الشرعية في غزة من الزاوية الإثنوغرافية، نلقي فيها الضوء على السياق الخاص للمحاكم، وعملها، وتقاليدها، وثقافتها، وترتيباتها المؤسسية. سوف يتوفر هذا الفصل أيضاً على تحليل الدور الذي لعبه كل طرف من الأطراف الفاعلة في المحكمة. وقد تم جمع معظم البيانات من خلال المناقشات والمقابلات التي أجريت مع الفاعلين في المحكمة، كما تم الحصول على بعض المعلومات من الوثائق التي تحتفظ بها الأرشيفات. وسوف تعكس بنية هذا الفصل تجربة المتقاضين عندما يأتون إلى مبنى المحكمة.

#### نقطة الاتصال الأولى: العرض الحالجية

يشكل العرض الحالجية نقطة اتصال أولى مهمة للمتقاضين. والعرض الحالجى شخص يعمل مستقلاً، ولكن بإذن من المحكمة، ومهمته للممة شعث رواية المتقاضي لمظلمته، وتحويلها إلى دعوى قانونية. كذلك يقوم العرض الحالجى بملء الاستمارات نيابة عن المتقاضي. وعندما تكون القضية معقدة، بحيث لا يمكن عرضها كاملة في الاستمارة، يقوم هو بكتابة عريضة طويلة، بخط اليد، موجهة للقاضي، يصف فيها كل جوانب القضية، ويرفقها بالاستمارة. وفي معظم الأحيان تتم صياغة العرائض على نحو يتلاءم مع رؤية القضاة للعالم، فيُستشهد فيها بآيات من القرآن الكريم، أو يصور فيها المتقاضي ضحيةً للطرف الآخر. كذلك يقدم العرض الحالجى النصائح للمتقاضين، فيسوق لهم المعلومات المتعلقة بالمدة التي قد يستغرقها نظر القضية،

والتكاليف التي قد تتطلبها، فضلاً عن أنه قد يوحي بمحامٍ معين يراه الأنسب لهذا النوع أو ذاك من القضايا.

كان العرضالحجية الذين التقيت بهم من المتخرجين في كلية الشريعة أو أقسام الأدب العربي. أحدهم، وكان حديث عهد بالمهنة، كان مدرساً بمدرسة ابتدائية في المملكة العربية السعودية، ثم ترك وظيفته ليعود إلى غزة. وقد قال لي: "بعد أن طرقت الكثير من الأبواب دون فائدة، لم يكن أمامي خيار آخر سوى هذا". بعض العرضالحجية ليس لهم دخل آخر سوى هذا العمل، ولكن بعضهم يعمل أيضاً مآذوناً، أو مدرساً لبعض الوقت في المدارس الابتدائية. ولا يتقاضى العرضالحجية مبالغ كبيرة؛ حيث يحصلون على ما بين ٥ إلى ١٠ شواكل إسرائيلية جديدة في الطلب الواحد.<sup>٢٤</sup> بعض المتقاضين يدفع أكثر من المبلغ المطلوب، تعبيراً عن امتنانه لجهد العرضالحجي، بينما يتذمر آخرون من مجرد أنه يتعين عليهم دفع أي مبلغ، وهو ما عبرت لي عنه إحدى المتقاضيات التي قالت: "إنها مجرد ورقة أستطيع أن أملاها بنفسني. ينبغي على المحكمة أن تقدم هذه الخدمة مجاناً". إن ارتفاع معدل إجادة القراءة والكتابة في غزة يعني أن الكثيرين يستطيعون ملء تلك الاستثمارات بأنفسهم، ولكنهم يفتقرون إلى ما يملكه العرضالحجية من دراية بإجراءات المحكمة، وشخصيات القضاة. وبما أن حسن عرض القضية يزيد من احتمالات الفوز بالحكم المطلوب، فإن العرضالحجية يمثلون سبيلاً مهماً للدخول إلى النظام القانوني.

### الحاجب: عين القاضي وأذنه

يُفصل بين الرجال والنساء في مبنى المحكمة الشرعية؛ حيث يحتوي الدور الأرضي بالمحكمة على قاعة كبيرة في الوسط ينتظر فيها الرجال، وتحيط بها قاعتان من قاعات المحكمة، والعديد من المكاتب الإدارية. حجرة انتظار النساء مستورة نسبياً، حيث تقع في مواجهة قاعتي المحكمة ولا يُسمح للرجال بدخولها، على الرغم من عدم وجود باب لها يحجبها عن المرء. بسبب هذا التخطيط، يستطيع الحاجب أن يستدعي امرأة إلى القاعة دون المناذاة على اسمها فيسمعه كل من في المكان. أما الرجال فيتم استدعاؤهم بالمناذاة على أسمائهم بصوت مرتفع. كذلك تمثل طوابق المحكمة فصلاً تراتبياً. فالدور الأرضي مخصص لمكاتب الكتبة وقاعات المحكمة الشرعية، والدور الأول لمكتب نائب قاضي القضاة ومحكمة الاستئناف. كذلك هناك مسجد صغير في الدور الأول، ما يعكس أهمية الصلوات.

الحاجب ليس مجرد حارس؛ إذ يستخدمه القاضي للتعرف على ما يقوله المتقاضون عن قضاياهم خارج قاعة المحكمة. وبمرور الوقت يصبح الحاجب على دراية واسعة بإجراءات التقاضي في المحكمة الشرعية، ويتدخل أحياناً في القضايا قبل أن تصل إلى القاضي. فهو يستمع إلى المتقاضين ويقدم لهم النصيحة، كذلك قد يتطوع لإقناع محامي بتمثيل امرأة فقيرة دون أن يتقاضى منها أجراً، ويقدم النصيحة لأي امرأة تطلب مشورته. ويميل النساء إلى وضع ثقتهم في الحجاب لأنهم يعاملوهن باحترام.

أحد الحجاب، واسمه أبو علي، أمضى ٢٥ سنة في المحاكم، وكان ذا فائدة كبرى بالنسبة لي، حيث كان يطلعني على تواريخ القضايا التي يعتبرها " مهمة "، وكثيراً ما كان يبحث عني حتى أسرع إلى القاعة المجاورة، حيث تُنظر فيها قضية مهمة. كان أبو علي يقدم لي كل صباح كوباً من الشاي وملخصاً عن قضايا اليوم، وأحياناً يقول لي: " يُفضل أن تمضي اليوم في حجرة انتظار النساء؛ لا تحضري الجلسات لأن قضايا اليوم مملّة وليس فيها شيء مهم ". وكثيراً ما كان يتطوع لاصطحابي إلى بيت متقاضية لقضيّتها أهمية في دراستي. كذلك كان يُطمئن المتقاضيات إلى أنني يمكن أن أكون موضع ثقتهن فيما يتعلق بالمعلومات الشخصية.

## الأرشيف

يقع الأرشيف في بدروم مبنى المحكمة، وفيه يتم تخزين سجلات المحكمة، وفيه أيضاً يتم إبرام بعض عقود الزواج. يتولى الأرشيفي، بالإضافة إلى تنظيم السجلات وحفظها، مهمة نسخ وثائق الزواج، والطلاق، والميراث، وغيرها من وثائق، بناء على طلب أفراد الجمهور. ويستطيع الباحثون الاطلاع على محتويات الأرشيف بسهولة، حتى أنني بعد أن حصلت على إذن من نائب قاضي القضاة، بدأت بحثي في التو، وأمضيت وقتاً طويلاً في جمع البيانات من الأرشيف، كما حضرت أيضاً الاحتفالات بعقد الزيجات. كذلك يحصل بعض طلاب الجامعة على إذن باستخدام مواد الأرشيف في أبحاثهم الجامعية. خلال الساعات الطويلة التي أمضيتها في حجرة الأرشيف، انخرطت في أحاديث مع العديد من (موظفي المحكمة المعيّنين) الذين طرحوا أمامي آراءهم حول أساليب وإجراءات المحكمة الشرعية. كان التردد في التفاعل سمّتنا، وأنا والموظفين، في البداية. كنت أجلس في المقعد نفسه كل يوم، وأطلب من الأرشيفي، أبو محمد، بكل أدب، أن يحضر لي سجلاً معيناً أريد التعامل معه. ولكن، بعد أن تقاسمنا العديد من أكواب الشاي وتجادبنا أطراف أحاديث كثيرة، سادت الصداقة بيننا.

يعود أقدم سجلات محكمة غزة، للأسف الشديد، إلى العام ١٩١٨. وقد أخبرني المؤرخ سليم المبيض، الذي يقوم بالتدريس في الجامعة الإسلامية في غزة، بأن محكمة غزة فقدت سجلاتها الأقدم لأنها لم تكن أبداً محكمة مركزية؛ حيث تم إرسال كل السجلات السابقة على العام ١٩١٨ إلى محكمتي القدس وحييفا. هذا فضلاً عن أن الغزو البريطاني لغزة أثناء الحرب العالمية الأولى دفع الناس إلى النزوح شمالاً (إلى حييفا، ويافا، وحلب، ودمشق، وبيروت، وأماكن أخرى)، واصطحب بعض موظفي المحكمة سجلاتهم معهم إلى حيث حط بهم الرحال، في محاولة منهم لإنقاذها.<sup>٣٥</sup> وقد ذكر المؤرخ بشارة دومانى، في ورشة عمل عُقدت في جامعة هارفارد سنة ٢٠٠١، أن أحد سجلات غزة عُثِر عليه في دمشق، وكتب عنه عبد الكريم رفيق مقالة مفصلة رائعة (Doumani, 2001).

يفخر المدير الإداري للمحكمة (وهو قاض أيضاً) بأنه كان أول من لاحظ أهمية السجلات. ففي العام ٢٠٠٠ بدأ تصنيف وتجميع وثائق المحكمة والعقود والسجلات. ولكن بعض الوثائق القيمة لا تزال تحتاج إلى الفهرسة، وبعضها لا يزال ملقى على الأرض تملوه الأتربة، أو تم حرقه لضيق المكان.

يتمثل أحد مستويات الاستفادة من السجلات في استخدامها لتوثيق التاريخ السياسي لقطاع غزة. فعلى سبيل المثال، كانت الأختام المستخدمة في عقود الزواج سنة ١٩٢١ ثلاثية اللغات، حيث كان اسم الدولة (فلسطين) مكتوباً بالإنجليزية، والعربية، والعبرية. في تلك السنة، حلت تلك الأختام محل الأختام العثمانية التي كانت مستخدمة في سجلات ١٩١٨، و١٩١٩، و١٩٢٠، وذلك بناء على أوامر من البريطانيين. وفي ٢٨ أيار ١٩٤٨؛ أي بعد أسبوعين فقط من حرب العرب مع الإسرائيليين، بدأ استخدام الأختام المصرية في العقود. كذلك يمكن قراءة السجلات من زاوية استطرادية؛ حيث تدعم بعض "الحقائق" التي لا تتفق بالضرورة مع "التفاصيل" التي تشي بها روايات الناس. فعلى سبيل المثال، هناك اختلاف واضح في سن الزواج الذي يذكره من تجرى عليهم الدراسات والسن المثبت في السجلات خلال الفترة بين العامين ١٩٢٠ و١٩٧٠. فقد سجلت بعض عقود الزواج المدونة قبل سنة ١٩٢٦ سن العروس ١٠ سنوات، و١١، و١٢ سنة، ولكننا نفاجاً "باختفاء" الزواج المبكر بعد سنة ١٩٢٦، حيث لم تظهر عروس واحدة في العقود يقل عمرها عن ١٥ سنة، كما لو أن الناس أدركت فجأة مساوئ الزواج المبكر. ولكن المنطق يذهب بنا إلى أن الغزاويين أدركوا، بعد سنة ١٩٢٦، القواعد البريطانية المتعلقة بسن الزواج، فبدأوا يثبتونه حسب تلك القواعد، لتحاكي المشاكل. وقد أخبرني بعض القضاة أن المأذون كان يثبت سن الزواج بشكل اعتباطي ليتسق مع قانون الحماية البريطاني (قارن: Moors, 1995).



كيف كان القضاة يتعاملون مع النساء من مختلف الطبقات الاجتماعية في تلك الأيام؟ كانت أسماء السيدات من علية القوم يسبقها اللقب التشريفي هانم أو خانوم. وفي الثلاثينيات كانت هؤلاء النسوة تأتين إلى المحكمة لتعيين وكيل لإدارة أعمالهن أو أوقافهن. في تلك الحالات كانت بعضهن تقمن بالتوقيع في السجل، ما يدل على درايتهن بالقراءة والكتابة، بينما كانت أخريات تستخدمن أختاماً تحمل أسماءهن. هذا فضلاً عن أن بعض القضاة كانوا يتوجهون إلى بيوت تلك النخبة لإتمام إجراءات الوكالة لمحام أو لشيخ لإدارة أعمالهن أو لتمثيلهن في القضايا أمام المحاكم. أما الفقيرات، واللاتي كن عادةً ما ترفعن دعاوى نفقة، فكانت الواحدة منهن تلقب "الحرمة"، وتوقع ببصمة الإبهام، ما يشي بأميتهن. وكن تذهبن إلى المحكمة بمصاحبة وكيل أو وحدهن. لم أستطع التأكد مما إذا كان وجود الوكيل إجبارياً، لأن اسمه كان يظهر في بعض الحالات ممثلاً لامرأة أو لرجل، وفي حالات أخرى كان اسم المتقاضي يظهر منفرداً بغض النظر عن نوعه الاجتماعي.

ينبغي أن يكون الأرشيفي متخرجاً في كلية الشريعة أو حاصلاً على درجة جامعية في الأدب العربي. يفتح الأرشيف أبوابه يومياً من الساعة ٨:٠٠ صباحاً وحتى الساعة ٢:٣٠ مساءً. وفي وقت الظهر يذهب الأرشيفي لأداء الصلاة. يفضل العاملون في المحكمة الصلاة جماعة، وعادةً ما يؤمهم نائب قاضي القضاة في الصلاة. بعد صلاة الظهر، لا يقوم الموظفون، عادةً، بأي تعامل مع الجمهور، حيث يتممون ما أنجزوه من عمل، ويعدون القضايا لليوم التالي. يقوم الموظفون بتسجيل القضايا في السجلات الرسمية، ويجلس بعض القضاة إلى نائب قاضي القضاة لمناقشة قضاياهم معه في الدور الأول، بينما ينشغل الباقون بإعداد القضايا والملفات التي سيتعاملون معها في اليوم التالي.

يتم نقل كل الموظفون إلى أقسام جديدة كل ستة أشهر، حتى يكتسبوا المهارات في كل جوانب عمل المحكمة. كل كاتب محكمة يستطيع أن يؤدي وظيفة المأذون، التي تتطلب قيامه بطقوس معينة. يجلس المأذون إلى مكتب يوضع على زاوية قائمة مع منضدة مستطيلة حولها ستة مقاعد ليجلس عليها أهل العروسين. يجلس وكيل العروس ووكيل العريس بالقرب من مكتب المأذون، وخلفهما العريس والعروس، وخلفهما والدة كل منهما في العادة. تبدأ الطقوس بتلاوة بعض آيات الذكر الحكيم المتعلقة بالزواج، ثم يطلب المأذون من الوكيلين أن يرددا ما سيقول، فيطلب من والد العروس إيجاب ابنته للزواج فيقول "زوجتك ابنتي على سنة الله ورسوله"، فيرد والد العريس "وأنا قبلت على سنة الله ورسوله". ثم يتم تحديد المهر، ويصر المأذون على التأكد من معرفة الطرفين، بوضوح، قيمة المهر المتفق عليه، فيطلب المأذون من والد العريس أن يصرح بالمبلغ المتفق عليه ويطلب من والد العروس أن

يعلن موافقته. ثم يعلن المأذون مبلغ المعجل من المهر ويسأل والد العروس أن يقر بتسلمه له، وهنا يسجل المأذون قيمة المبلغ الذي تم دفعه وقيمة المؤجل منه. عادةً ما يقول والد العروس أنه تلقى كامل مبلغ المعجل من المهر.<sup>٣٦</sup> بعد ذلك يطلب المأذون من الحضور تلاوة الفاتحة في السر. وفي نهاية الاحتفال، يهنئ المأذون الجميع ويقدم نصيحة أخيرة للعروسين: "إن الله أمركم بالمودة والرحمة".

### حجرة انتظار النساء: منتدى نصائح الأقران

حجرة الانتظار، نسخة مصغرة من عالم القطاع الفقير في المجتمع الغزوي. فمعظم النساء (والرجال) الذين يذهبون إلى المحكمة هم من أصحاب الدخل المنخفضة والمتوسطة، وبعضهم لا يملك حتى أجر انتقاله إلى المحكمة ومنها. كذلك ينتمي معظم العاملين في المحكمة للطبقة نفسها. غالبية هؤلاء وأولئك من اللاجئين، والبقية من الشجاعة والزيتون، وهما منطقتان معظم سكانهما من أصحاب الدخل المنخفضة. لذلك، فليس من المستغرب أن تنشأ علاقات صداقة بين العاملين في المحكمة والمتقاضين.

معظم المتقاضيات من ربات البيوت، ولكننا نجد فيهن أيضاً عاملات في مصانع، وتاجرات في القطاع غير الرسمي، وموظفات في الوظائف الدنيا في الجهاز الحكومي، وأخريات. وعلى الرغم من أن الحجاب زي الغالبية منهن، فهناك اختلاف في نوعيته وطرازه، وكذلك طراز الأحذية، ونوعية الحلي الذهبية وكميتها، ... الخ. فالأسورة الذهب عيار ٢١ قيراطاً تضعها الفقيرات؛ إذ هي وسيلتهن لحمل ثروتهن معهن أينما ذهبن، أما نساء الطبقة العليا فتفضلن الحلي الذهبية عيار ١٨ قيراطاً، والتي تحدد قيمتها عوامل غير غيار الذهب أو وزنه، مثل التصميم.<sup>٣٧</sup>

التصور العام السلبي الذي يُنظر به إلى تدخل النظام القانوني الرسمي يؤدي بالعائلات الأكثر ثراءً إلى النأي عن الذهاب بخلافاتها إلى المحاكم. وعندما يحتاجون إلى اللجوء للمحكمة، يفضلون أن يتم ذلك عن طريق محام، دون أن يضطروا لحضور الجلسات.

حجرة انتظار النساء هي المكان الذي تكوّن فيه المتقاضيات شبكات علاقات علي أساس الموقع الجغرافي والتجارب المشتركة. تلك الشبكات تعتبر مصدراً حيوياً للمعلومات والدراية، يشد من أزرها ما يتشارك فيه أعضاؤها من معايير ومواقع جغرافية. وعادة ما يجري التفاعل بينهن بشكل عفوي، فالعلاقات تنشأ سريعاً بين النساء في تلك الحجرة. لو اصطحبت إحداهن طفلها، مثلاً، فسرعان ما تبدأ الأخريات في مداعبته وتقديم الحلوى له؛ هذا فضلاً عن أن الحديث عن الأبناء يكسر

حاجز الجليد في معظم الأحيان. لو كانت إحداهن تتردد على المحكمة منذ فترة، فعادةً ما تسألها الأخريات عن مجريات قضيتها. وأثناء الحديث تتبادل النساء الأفكار، وهو ما قد يشجع بعضهن على الإحجام عن القيام بتصرفات معينة.

في الصيف، تعج حجرة الانتظار بالمراهقات الجميلات اللاتي أتين لتوقيع عقود الزواج. وعادةً ما ترتدين ثياباً صممت لمن هن أكبر سناً، مثل الأحذية العالية الكعب، والجلابيب الزاهية الألوان، وتضعن الكثير من مساحيق التجميل. عندما يكون عمر العروس أقل من ١٥ سنة، يلبسها أهل ثياب امرأة ناضجة، لإقناع القاضي بأنها في سن الزواج. معظم العرائس تقل أعمارهن عن ٢٠ سنة، ولكن هناك بعض الفتيات اللاتي تؤجلن الزواج حتى إتمام الدراسة الجامعية. يعتقد الناس في غزة، بوجه عام، أن الفتاة لو تحطى عمرها ٢٠ سنة، سيصعب عليها أن تعثر على زوج.

نادراً ما تأتي المرأة إلى المحكمة وحدها، بل عادةً ما يصاحبها فرد واحد على الأقل من الأسرة. عندما يصطحب رجل قريبته يجلس في حجرة الانتظار الخاصة بالرجال. ولو أراد التحدث إليها يقترب من حجرة انتظار النساء وقد أحنى رأسه، علامة على الاحترام واللياقة، ثم يهمس لقريبته أن تأتي إليه.

المسنات من النساء عادةً ما تأتين بصحبة الابنة أو الابن أو أبناء الأخوة أو الأخوات، وفي بعض الأحيان في صحبة الجيران أو الأصدقاء. عادةً ما تدير هؤلاء المسنات الحديث في حجرة الانتظار. ربما لأنهن لسن أطرافاً مباشرة في القضايا، وبالتالي تجلسن لفترات أطول من الأخريات. وبذلك تعبرن عن السلطة التي كفلها لهن السن. وعندما ترى إحدى المسنات عروساً جاءت لتوقيع عقد زواجها، تتطوع بتقديم نصائح مطولة لها من قبيل: أحسنني إلى حماك وأطيعيها، فهي ستكون بمثابة أمك. وأحياناً ما تكون النصيحة أكثر تحديداً، وذلك، على سبيل المثال، عندما تقدم النصيحة إلى امرأة حردانة بأن تعرض قضيتها بحكمة، ناصحة إياها بالأ تفريط في الهجوم لأنها لن تجد من يراها، في نهاية المطاف سوى زوجها. ومن ذلك ما قالته امرأة مسنة:

أخوتك مشغولون بزواجتهن وليس بك. أهلك لن يرحبوا بك ومعك هذا العدد من الأبناء. نحن النساء كسيرات الجناح، لا نستطيع الطيران مثل الرجال. كل الرجال سريعو الغضب، ولو تصرفنا على أساس غضبهم فلن يبق أي بيت. حكمتنا هي الأساس الذي يقوم عليه البيت.

أم محمود، أم في أواخر الأربعينيات من عمرها، جاءت إلى المحكمة مع ابنتها التي على وشك الزواج. قالت إن لديها أربعة بنات أخريات، كلهن متزوجات.

كنت أقول لهن يجب أن تتعلمن كيف تعشن، وأن تتحلين بالصبر، وتتعلمن التكيف مع حيواتكن الجديدة. الزواج يعني أن تتعلم المرأة كيف تتكيف مع أسرتها الجديدة. تقاليد مجتمعنا [في الشجاعة، وهي واحدة من أكثر المناطق محافظة في غزة] أن تترك الفتاة المدرسة بعد الصف التاسع، أي عندما يكون عمرها ١٤ أو ١٥ سنة. بعد ذلك تجلس مع أمها في البيت لمساعدتها في الشؤون المنزلية، وكذلك لتتعلم كيف تكون زوجة صالحة.

ثم خفضت أم محمود صوتها، حتى لا تسمعها الحماة الجالسة بالقرب منها:

لقد علمت بناتي أن تكن صبورات. في الأسبوع الماضي أخذ زوج ابنتي الكبرى ذهبها وباعه. قال إنه يريد شراء سيارة ليعمل عليها سائق تاكسي. جاءتني ابنتي باكية ولكني قلت لها: "هذا حقه، فهو الذي اشترى هذا الذهب وله أن يفعل به ما يشاء". كنت أريد أن أهدئها لأنني لو أخذت موقفاً ضده فماذا سأجني؟ قد تعود إلى بيتي ومعها ستة أبناء وأنا بالكاد أستطيع أن أطعم أسرتي".

في بعض الأحيان تُظاير امرأتان بقية الجلوس ضمناً للخصوصية في الحديث، ويتهامسن حول مشاكل الأزواج الجنسية أو الصحية. سألت عدداً من الأمهات لو كن قد أطلعن بناتهن ذوات الخمس عشرة سنة عما يجب أن تتوقعنه في ليلة الدخلة. بعضهن قلن: "إنه واجب الزوج أن يقول لها ماذا تفعل، سوف يكون ذلك سرهن". أخريات أجبن ضاحكات: "في هذه الأيام لا حاجةً بهن لنصيحتي، التلفاز جعل الكل يعرف كل شيء". كان الحديث يتشعب أحياناً، بالتأكيد، إلى الحرب المعلنة على الفلسطينيين: كيف كانت الهجمات الإسرائيلية مرعبة الليلة السابقة، وكم عدد من لقي حتفه، وما هي أعمارهم، وموقع الهجوم، وكيف كانت كل أم تهدئ من روع الأبناء بينما تطلق طائرة أباتشي في المنطقة سعياً وراء المزيد من الأهداف. وكثيراً ما كنت أسمع نساءً في منتصف العمر تقارن أعداد الضحايا بما كان عليه الحال في الحروب السابقة، وهو، كما قالت إحداهن:

عايشت الانتفاضة الأولى، وشهدت حرب ١٩٧٣، ولكني لم أرَ مثل هذه الوحشية. لم تكن إراقة الدماء بهذه الفظاعة أبداً. لقد أصبحت إسرائيل مجرماً لا يرحم. لم يكن يستشهد في الانتفاضة الأولى سوى فلسطيني واحد كل أسبوع تقريباً. الآن أصبحنا كالأنعام، كل يوم ما بين ١٠ و ١٥ جنازة.

وسمعت ذات مرة امرأة في الثانية والأربعين من عمرها تطرح تحليلاً أكثر رصانة، تتبعت فيه التغيرات التي شهدتها بنية صورة "العدو" لدى الفلسطينيين خلال الخمسين سنة الماضية:

ذاكرة الناس ضعيفة. يقولون الآن إنهم لم يروا مثل هذه الفظائع من الإسرائيليين من قبل. كانت حماتي دائماً ما تقارن الانتفاضة الأولى مع ذكرياتها عن ١٩٤٨، والآن تقارن الانتفاضة الثانية مع الأولى. في المنعطفات الشديدة الصعوبة يميل الناس لأن يروا في وضعهم الحالي الأسوأ، ولكني لا أراه كذلك. أشعر أننا والإسرائيليون علم كل منا الآخر كيف يدير الاشتباكات اليومية. لقد طوروا أدوات عنفهم، وطورنا نحن أيضاً أدواتنا.

كانت السياسة موضوع الحوار المفضل، وكانت النساء تنتقدن السلطة الفلسطينية وقيادتها الفاسدة. فالناس هنا، وعلى عكس الحال في البلدان العربية الأخرى، يعبرون بملء أفواههم عن استيائهم من القيادة، ولا يقيدهم الخوف من أجهزة الاستخبارات. كذلك تلقى الولايات المتحدة الانتقاد بسبب سياساتها المنحازة في الشرق الأوسط، ومصر لإذلالها الفلسطينيين عند الحدود، والمملكة العربية السعودية، لريائها السياسي تجاه الفلسطينيين.

تكمُن أهمية تبادل النساء لأطراف الحديث في حجرة الانتظار في أنها تنطوي على تبادل معلومات يفيدهن في قضاياهن. في سياق آخر، يشير لونغ (Long, 1979: 125) إلى أن قدرة المرء على النجاح في تحقيق أهدافه تتأثر بطبيعة شبكة علاقاته الشخصية ومدى اتساعها. وذاك أن شبكة العلاقات تتيح نفاذاً إلى معلومات جوهرية، ومصادر، ودعم اجتماعي. كثيراً من المعلومات تأتي من الممارسة، وهو ما تثبته حجرة الانتظار، حيث تقدم النساء اللاتي تَمَرَّسن طويلاً في التقاضي النصائح للمتقاضيات الجديديات. فلو كانت التي تقدم النصيحة تحرز تقدماً في قضيتها، عادةً ما تميل الأخريات إلى الأخذ بنصيحتها.

تقدم النساء اللاتي مضى على تداول قاضياهن وقتاً طويلاً نسبياً النصائح إلى المتقاضيات "المستجدات" حول كيفية التعامل مع مختلف القضاة. فقد كان هناك، على سبيل المثال، امرأة طال أمد تداول قضيتها في المحكمة إلى درجة أن قاضيين تناوبا النظر فيها. كانت تلك السيدة تنصح أخرى بما يلي: "لو كانت قضيتك مع هذا القاضي [وأشارت إلى إحدى قاعتي المحكمة]، فسوف يطلب منك أن تذكر كل تفاصيل القضية، وتكرريها كل جلسة. عليك إذن أن تذكر كل كلمة قلتها ولا تقولي شيئاً اليوم لتناقضيه في الجلسة التالية. ولكن لو كان ذاك القاضي [مشيرة إلى القاعة الأخرى] هو الذي ينظر فيها، فسوف ينهيه بسرعة، فهو لا يحب الثرثرة. ولكنك يجب أن تكوني في غاية الحرص لأنه شديد الحذق. قد يصدر الحكم في قضيتك دون أن يترك لك فرصة المناورة. في كل الأحوال، لو لم تستريحي للقرار تستطيعين دائماً التوجه إلى الدور الأول، إلى القاضي سلامة [نائب قاضي القضاة] وتشرحي له قضيتك. فهو يحب الاستماع للنساء. عندما

تتوجهين إليه اذرفي بعض الدمع وأنت تروين قصتك، سوف يستمع إليك حينها بمزيد من الإنصات. ولا تظهرين ما تضعين من حلي ذهبية، لأن ذلك سيقبل من تعاطفه معك".

هذا التفاعل وتبادل المعلومات يلفت انتباهنا، ليس لأهمية الروابط العفوية التي تنشأ فحسب، ولكن أيضاً إلى المعنى الخاص للفعل. فالفعل، لو اعتبرناه قدرة الفرد على إحداث فرق في حياة المرء، فهو كامن إذن في العلاقات الاجتماعية، ولا يتم تفعيله إلا من خلال تلك العلاقات (Long, 2001: 17). إن قدرة المرء على تحسين اختياراته أو إحداث فرق في حياته، في هذا السياق، لا تتوقف على ثروته، أو جاذبيته الشخصية، وما إلى ذلك، بل على قدرته على "ترجمة" أهدافه إلى أفعال ملموسة (ibid.).

### قاعة المحكمة: حلبة التفاوض

منذ اللحظة التي تطأ فيها قدما المتقاضي عتبات المحكمة يوضّح له أنه ليس سوى ملتصق للعدالة في مبنى المحكمة. فعلى أبواب القاعات لافتات تحمل تعليمات صارمة حول السلوك، من قبيل التحذير من أن التدخين ممنوع في قاعة المحكمة، وأن على الجمهور التزام الهدوء، وإغلاق الهواتف المحمولة. كذلك تطالع آيات قرآنية عن العدل وعن العبء الثقيل الذي يحمله القضاة على كواهلهم.<sup>٣٨</sup>

يصل القاضي إلى مكتبه في الثامنة صباحاً تقريباً، ويراجع قضايا اليوم لمدة ساعة قبل أن يبدأ النظر فيها بين الساعة ٩:٠٠ والساعة ١١:٣٠ صباحاً. بعد ذلك ينضم إلى بقية العاملين في المحكمة لأداء صلاة الظهر. بعد صلاة الظهر عادةً ما ينظر في القضايا المتعلقة بعبود الزواج فقط، لأنها لا تستغرق الكثير من الوقت.

يقع مكتب القاضي في صدر كل قاعة من قاعات المحكمة. وعلى المكتب يوجد هاتف، والخطم الرسمي، وعدد من الكتب المتعلقة بقانون الأسرة، والتفسير، والفقه، ومصنف كبير. كثيراً ما يستخدم القاضي المصحف ليحلف عليه الشهود اليمين. في الحالات البسيطة، مثل الشهادة على عقد الزواج، يُكتفى بهذا الإجراء، أما في القضايا الخطيرة، عندما يشهد شخص ما في قضية طلاق، على سبيل المثال، على أن الزوج حلف يمين الطلاق على زوجته، قد يلجأ القاضي إلى التعرف على خلفية الشاهد أيضاً. ويشير روزين (Rosen, 1989: 53) إلى أن اجتماع هذه الأساليب يهدف إلى الوصول إلى أصدق تقييم. فالقاضي يريد أن يفهم الحالة الذهنية للشاهد من خلال شواهد تدل مجتمعة على سمات طبيعته، وخلفيته، وسيرته، حتى تصبح نفسيته "واضحة".

أمام مكتب القاضي توجد طاولة مستطيلة متعامدة على المكتب، وحولها أربعة مقاعد أو أكثر، ليجلس عليها المتقاضون ومحاموهم. كذلك يوجد مقعد مخصص للكاتب. أما أقارب المتقاضين ومعارفهم فيجلسون على دكة ملاصقة للجدار. خلال زيارتي الأولى كنت أجلس على هذه الدكة، ولكن بعد بضعة أسابيع بدأ القضاة يدعونني للجلوس بالقرب منهم على مقعد مخصص لأسرار التشاور مع المحامين.

يتعين على القضاة والمحامين في المحاكم المدنية ارتداء رابطة العنق، ولكن ليس هناك قواعد للزي بالنسبة للقضاة أو المحامين في المحاكم الشرعية. ومع ذلك، عادة ما يرتدي القضاة جبة وعمامة. ولا يباشر القضاة النظر في القضايا دون هذه الملابس الرمزية التي تعكس صورة معينة للأصالة والالتزام بالخطاب الإسلامي، وتضفي على حضورهم معنىً دينياً قوياً. حتى في حر الصيف القائل، لا يباشر القضاة النظر في القضايا أبداً دون العمامة.

في قضايا قليلة تتحول الجلسات إلى جلسات سرية، سواء لأن القاضي يرى ضرورة استبعاد الجمهور، أم بناءً على طلب أحد المتقاضين. خلال فترة دراستي الميدانية، لم أرَ قاضياً واحداً يرفض مثل هذا الطلب، بغض النظر عن النوع الاجتماعي للمتقاضي. في العادة، لا يُسمح، في تلك القضايا، إلا بتواجد المتقاضين والكاتب، ولكن في بعض الأحيان تطلب المرأة من القاضي أن يخرج الجميع، بما فيهم الكاتب. وقد حظيت بحضور مثل تلك الجلسات، وفي إحداها قدمني القاضي بوصفي عضوة في المحكمة.

تجدر بنا الإشارة هنا إلى رؤية إصلاحية القرن التاسع عشر، محمد عبده، للمحكمة الشرعية. فقد كان يرى أن المحكمة "تتدخل بين الزوج وزوجه، وبين الأب وابنه، وبين الأخوة، وكذلك بين الوصي والموصى عليه. ولكن ليس لها شأن بالأقارب أيّاً كانت درجة قرابتهم ممن لا يقعون تحت ولايتها القضائية" (Asad, 2001:9). وقد لاحظ أسد أيضاً أن قاضي المحكمة الشرعية "ينظر في شؤون شديدة الخصوصية، ويستمع إلى ما لا يحق للآخرين سماعه. فهو، حتى وهو يقدم إطار العدالة، يلعب أيضاً دور المستودع لكل أنواع أسرار الأسرة" (ibid.).

لا يقوم الكاتب بتسجيل مجريات النظر في القضية كما تحدث. ولكن يقوم القاضي، كل فترة وجيزة، بإملاء ملخصها عليه. وبذلك يتم تسجيل ما يقال بالعامية باللغة العربية الفصحى. وفي نهاية الجلسة، يقوم المتقاضون والقاضي بالتوقيع على محضر الجلسة الذي يتحول، منذ تلك اللحظة، إلى جزء من ملف القضية. يحتوي كل ملف على هذه الملخصات، بالإضافة إلى الطلبات الأصلية ومذكرات الدفاع التي كتبها المحامون. بعد ذلك يقوم الكاتب بتسجيل ملخص للجلسة في السجل،

الذي يتم ترتيبه، وتكويده، وتأريخه، وترقيمه، وفهرسته. يكتب الكاتب كل ذلك بخط عربي جميل، حيث أن جمال الخط من المؤهلات الأساسية للكاتب. تظهر في السجلات توقيعات القضاة وأختامهم (إن وجدت)، بالإضافة إلى توقيعات قضاة محكمة الاستئناف، لو كانت القضية قد عُرضت عليهم. قد يصل هذا الملخص إلى صفحة كاملة إذا ما اشتملت القضية على شهود وقدم المحامون دفوعاً طويلة، وإلا، فلا يتعدى الملخص نصف صفحة. لو استغرقت القضية جلسات عدة، يتم تسجيل ملخص لكل جلسة. في نهاية كل سجل يوجد فهرس. وعلى ذلك، فالسجل عبارة عن "عرض" ملخص لمجريات القضية، وليس انعكاساً دقيقاً لكل ما قيل أو تم التفاوض حوله.

لا يظهر في السجلات جانب كبير من المفاوضات والمساومات. فكون القاضي يتمتع بسلطة إملاء ما يكتب في السجلات يجعله يقرر ما يتم تضمينه أو استبعاده من مواد: المفاوضات الشفوية، الحيل المعتمد عليها في بعض الأحكام، الحلول التي تتم خارج المحكمة، العروض التي تتم داخل المحكمة، وما إلى ذلك، كلها لا تظهر في أي موضع من سجلات المحكمة. وكما سوف نستعرض في فصول تالية، يتم التعامل مع بعض القضايا خارج قاعة المحكمة، حيث ينصح المتقاضين بسحب القضية لأنهم قد يحصلون على نتيجة أفضل، في رأي القاضي، لو تم تطبيق القانون العرفي. لذلك، فليس هناك من سبيل لإعادة تركيب الصورة كاملة إلا لو اتبعنا منهاجاً مناسباً يعتمد على الملاحظة الدقيقة لإجراءات التقاضي اليومية.

يستمتع القاضي بإنصات للطرفين ومحاميهما، وأحياناً ما يقاطع أحدهم معارضاً أو ناصحاً. وقد سمعت القاضي، في بعض الحالات، يعنف رجلاً لاستخدامه كلمات نابية أو غير ملائمة في وصفه لسلوك زوجته. يستشهد القضاة بالآيات القرآنية عند نصحهم للمتقاضين بإظهار المودة تجاه أعضاء الأسرة، وعادةً ما يذكرون في هذا الصدد الآيات المتعلقة بمسؤولية الرجل أو المرأة بوصف كل منهما ولياً للأسرة. ومما يقوله القاضي الكرمي في هذا الصدد: "ينبغي أن يكون الولي عادلاً، طويل البال، عاقلاً". ويؤكد القاضي، أثناء إسدائه النصح، أنه إنما يحاول فقط الوصول إلى أفضل حل، وأن كلماته لا ينبغي أن يستشف منها أنه يريد رفض النظر في الدعوى. وأحياناً ما يقول القاضي للمتقاضين إن قضيتهما قد تستغرق في المحكمة وقتاً أطول مما قد يحتاجه حلها بالسبل الأخرى، وذلك في محاولة منه لإقناعهما بسحب قضية يشعر أنها قد تصل إلى حل أفضل داخل الأسرة. وهو ما عبر عنه أحد القضاة بقوله: "لو اخترت سبيل المحكمة فعليك أن تتحمل ما تستتبعه من مشاق، مثل طول الانتظار. لو كنت مكانك لاخترت الحل الأسهل". عندما تنطوي القضية على أمور خطيرة، يصر القاضي على متابعتها بنفسه.<sup>٢٩</sup> وهو ما



حدث في قضية نور الدين، وهي قضية طلاق معقدة سوف نتناولها بالتفصيل في الفصل الرابع. وفي قضية أخرى قام القاضي، بعد أن استمع لامرأة رفعت دعوى نفقة، بتشجيع المرأة على زيادة مطالبها ورفع دعوى أخرى للمطالبة بدفع التوابع.

يتهم الرجال القضاة، في بعض الأحيان، بالتحيز للمرأة. وعندما سألت القضاة عن رأيهم في هذا الادعاء أجابوني أنهم كلما أعطوا المرأة حقها العادل رأى فيهم بعض الرجال مخالب تستخدمها النساء ضد مصلحة الرجال. وقد قال لي القاضي محمد الأنصاري ذات مرة، إنه يضع في ذهنه دائماً الحديث الشريف الموجه للرجال: "رفقاً بالقوارير"، الذي يوحي بأن المرأة هشة مثل القارورة الزجاجية.<sup>٤</sup> وقد تلقى بعض النساء بالفعل اهتماماً وتعاطفاً من القضاة، ولكن ذلك يعتمد على سلوكها في المحكمة، فتلك التي تكتنفها كل سمات الضحية وتكسوها ملابس شديدة المحافظة تلقى التعاطف.

عادةً ما تستخدم المرأة التي تلجأ إلى المحكمة لغة خاصة في عرض قضيتها على القاضي. فقد تخاطب عقيدته الدينية قائلة: "كيف ستلقى الله في الآخرة إن لم ترد لي حقي؟"، أو تمتدحه بقولها: "أنت والد المسلمين". كذلك قد يخاطب الرجل عقيدة القاضي الدينية، ولكن المفردات التي يستخدمها تختلف، ويختلف معها، بالتالي، أساس التواصل الذي يستند إليه في التفاعل مع القاضي. فقد يقول للقاضي: "أنت لا تتبع الشرع. لقد تأثرت بنعومة صوت المرأة"، وهو ما يعتبر أكبر إهانة يمكن أن توجه للقاضي. ونتيجة لواحدة من تلك الإهانات، اتخذ القاضي موقفاً صريحاً في قضية رجل كان يطلب زوجته في بيت الطاعة، حيث رفض القاضي دعواه لأنه لم يدفع النفقة، وبالتالي لم يف بشروط بيت الطاعة. وهنا استاء الرجل فقال للقاضي: "أنا مسلم وأعرف الشريعة والفقهاء والقانون. ما تقوله خطأ. أنت تكافئ زوجتي على عصيانها، هذا ليس من الإسلام". التحدي الضمني في تلك العبارة، الذي يوحي بأنه يعرف الشريعة أكثر من القاضي سلب الزوج كل أسلحته، وتم رفض دعواه بالطبع.

عندما يقف المتقاضيان أمام القاضي يسأل كل منهما في البداية عن اسمه، وسنه، وعنوانه. كذلك يصير القاضي على الاطلاع على بطاقات الهوية الخاصة بالمتقاضيين والشهود. لو ذكر أحد المتقاضيين عنواناً مختلفاً عن مكانه الأصلي يصير القاضي على إخباره بالمكان الأصلي. ولهذا الإصرار أسباب ثلاثة. أولها إداري، حيث يتعين على المتقاضي، عند ملء استمارات المحكمة أن يذكر، في خانتي مختلفتين، محل الإقامة الحالي، وعنوانه الأصلي. أما السبب الثاني فمتعلق بدور القاضي بوصفه عضواً فاعلاً في المجتمع. فمعرفة القاضي بالمكان الذي ينتمي إليه المتقاضي في

الأصل تمكنه من رؤيته في إطاره الجغرافي، والسياسي، والاجتماعي. معظم القضاة لاجئون، والمكان الأصلي الذي ينتمي إليه اللاجئون، قرى ما قبل ١٩٤٨، لا تزال له دلالاته المتعلقة بالهوية. والسبب الثالث، أن المكان الأصلي يعطي القاضي انطباعاً عاماً عن موازين القوى بين المتقاضين. هذا فضلاً عن أن معرفة القاضي بالمكان الأصلي تجعله في وضع أفضل لتقييم سياق النزاع. وقد حضرت جلسة كانت تضم رجلاً يعمل لحساب السلطة الفلسطينية، وكانت أسرته قد لجأت إلى لبنان في سنة ١٩٤٨، وبالتالي فليس له علاقات حمولة مع الغزائين. وبمجرد أن سمع القاضي ذلك، أحجم عن محاولة التعرف عن مكانه الأصلي لأن الرجل لا يعي دلالة ذلك بالنسبة لتطور القضية. ولكنه ركز، بدلاً من ذلك، على انتمائه الحكومي، لأنه قد يقدم له دلالة حول علاقات الرجل.

إن المحكمة الشرعية مؤسسة اجتماعية - قانونية هدفها حل المشكلات الأسرية. وهي ميدان "التفاوض حول، وإسباغ المشروعية على، حدود القرابة وخطوط السلطة داخل الأسرة وبين الأسر وبعضها البعض، وهي حدود وخطوط لا تتفك تعاد صياغتها" (Doumani, 2001:20)، وهي أيضاً ميدان تتفاعل فيه رؤى العالم الخاصة بالقضاة، والمتقاضين، والمحامين، والكتبة. أثناء تلك العملية، تنجلي طبيعة النزاع، وتظهر توقعات مشتركة أو منقسمة، وتجد المصالح مبرراتها ومنطقها. ونظراً لأن مصادر القوة التي يستطيع أطراف النزاع الأسري النفاذ إليها لا تتساوى، فإنهم يلجأون إلى تعبئة العلاقات الاجتماعية و"استخدام الوسائل الخطابية وغيرها من وسائل ثقافية" للوصول إلى نتائج محددة، بما فيها ربما مجرد الاستمرار في القضية (Long, 2001: 59).

فعلى سبيل المثال، عندما تنطوي القضية على دعوى نفقة، يطرح كل طرف قصة تركز على العنت الاقتصادي الشديد الذي يعانيه، فتطرح المرأة عدم قدرتها على الوفاء بتكاليف الحياة، وعادة ما تستشهد بمبررات دينية واقتصادية. أما الرجل فيستخدم لغة محملة بالتعبيرات السياسية، فيذكر الحصار الإسرائيلي وما نجم عنه من بطالة. أما بالنسبة للقاضي، فيفعل دوره كوسيط إيجابي على حساب حياديته وعدم تأثره العاطفي المظنونين خطأً. فعندما يدعي الزوج معاناته العنت الاقتصادي، يسأله القاضي في العادة أسئلة تلقي بمعظم اللوم عليه، فيقول له مثلاً: "لو كانت زوجتك لا تزال في بيتك ألم تكن لتطعمها؟ وتدفع نفقات علاجها؟ وتكسوها؟ لو أردت أن تقلل النفقات فلتجد سبيلاً لاستعادتها بهدوء".

للحقوق رؤاهم الخاصة حول العالم وأحكامهم المسبقة، خاصة في القضايا المتعلقة بالنوع الاجتماعي (الجندر). فالمرأة التي تضع مساحيق التجميل، حتى وإن ارتدت

الجلاب وغطت رأسها، لا تحظى باحترام واهتمام كاللذين تحظى بهما المرأة المحافظة. بل إن هناك قاضياً أمر امرأة تَضَع مساحيق التجميل على وجهها أن تذهب لبيتها وتزيلها قبل أن تأتي إلى المحكمة.

في معظم القضايا يمثل المتقاضين محامون، ولكن في بعض الأحيان يفضل القاضي الاستماع إلى المتقاضين وهم يروون الوقائع بأنفسهم، حتى وإن حضر معهم محاموهم. ولا يقصر المحامون أنفسهم على نص القانون، بل يلجأون أيضاً إلى الشريعة والمعايير الثقافية بوصفها مرجعيات، عند عرضهم لقضاياهم. فعلى سبيل المثال، كانت هناك قضية أراد فيها الأب الحصول على حضانة ابنته، واستخدم المحامي المعايير الدينية والثقافية لتنفيذ دعوى الأب. ففي أحد الأيام تشاجر الأب مع ابنته في الطريق وضربها ونزع عنها حجابها وأتى المحامي بشهود على تلك الواقعة. فحتى الإهانة المرتبطة بالضرب لم تكن لتكفي لإثبات عدم أهلية الأب، ولكن لأن الحجاب يعتبر جانباً أساسياً في مظهر المرأة العام، فقد احتج المحامي بأن الأب ليس كفئاً لحضانة ابنته. وقد أقره القاضي ورفض دعوى الأب.

يتوجه الفاعلون إلى المحكمة بوصفها الميدان الذي يمكن فيه تحدي المعاني التي يقوم عليها جوهر العلاقات الاجتماعية، وكذلك بوصفها الميدان الذي يمكن أن يكافح فيه من أجل السلطة والشريعة. تتكون المحكمة، بهذا المعنى، من " مجموعة مركبة من الممارسات الاجتماعية والنماذج المعيارية والمفاهيمية، الرسمية وغير الرسمية على حد سواء " (Long, 1992: 36). وتكشف عملية التفاعل داخل المحكمة عن عمليات شديدة الدينامية تتشكل خلالها مبادرات معينة، اجتماعياً من خلال الفعل أو الممارسة. قد تتسم المفاوضات داخل قاعة المحكمة بالتباين الشديد الذي يُحتاج معه إلى بصيرة بدعاوى الناس ومقارباتهم من أجل التوصل إلى تهدئة النزاع. ويحتاج القاضي إلى إظهار موهبة كبيرة في التفاوض حتى يستطيع إقناع الأطراف التي تتمسك برواها، وتقويض رؤى الطرف الآخر في النزاع.

### النوع الاجتماعي (الجندر) في الحرفة القانونية

يخضع المحامون لامتحان قبل السماح لهم بالترافع أمام المحكمة الشرعية. وقد سُمح للمرأة بالترافع أمام المحاكم المدنية في ظل الحكم الإسرائيلي، ولكن هذا الحكم لم يرق بأية محاولة لتطبيق ذلك على المحاكم الشرعية. وبعد إنشاء السلطة الفلسطينية طلبت المحاميات من قاضي القضاة الجديد أن يسمح لهن بدخول الامتحان الذي يخضع له زملاؤهن الرجال. منذ ذلك الحين، أصبح هناك أربع محاميات تترافعن أمام المحاكم الشرعية. واحدة منهن فقط تخصصت في قضايا

المحكمة الشرعية، ولذلك اشتهرت بين القضاة والمتقاضين، بينما تترافع الأخريات أمام المحاكم الشرعية والمدنية على حد سواء.

أثناء حضوري جلسات المحكمة، سمعت القضاة والكتبة ينصحون الفقيرات من النساء أن تلجأن إلى هالة أنور، وهي محامية شهيرة عينها المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان للدفاع عن الفقيرات مجاناً. وكثيراً ما كنت أسمع القاضي يتبادل النكات والحديث الودي مع هالة أنور، معرباً لها عن أن خدماتها أفادت كثيراً النساء الفقيرات. وأحياناً ما يداعب القاضي أحد المحامين الرجال قائلاً له إن هالة أنور قد أخذت الزبائن منهم. وقد قال لي القاضي الكرمي ذات مرة إنه وزملاءه يفضلون أن تتولى هالة أنور قضايا النساء، لأن النساء يسهل عليهن البوح بمشاكلهن الخاصة لمحامية امرأة أكثر من البوح بها لمحام رجل.

ولكن، على الرغم من أن تولي المرأة الترافع أمام المحكمة الشرعية قد أصبح مقبولاً الآن، فلا يزال غير مسموح لها بتولي وظيفة الكاتبة في المحكمة. وقد قيل لي أن قاضي القضاة محمد أبو سردانة، أصدر قراراً سنة ١٩٩٧ يمنع المرأة من تولي تلك الوظيفة في المحكمة الشرعية. ويبدو أن السبب في ذلك يتمثل في التعامل بين الرجال والنساء، فالمحامية تتعامل مع الرجال في المحكمة فقط، بينما يتعين على الكاتبة أن تتعامل مع زملائها الرجال طوال يوم العمل.

في حزيران ٢٠٠٣، وبعد مرور أكثر من عام على مقابلي لقاضي القضاة محمد الأنصاري، قامت المحكمة الشرعية في غزة بتعيين موظفتين من النساء، إحداهما محاسبة، والأخرى أخصائية حاسب آلي. ولكن، لا يبدو أن قاضي القضاة الجديد، الشيخ تيسير بيوض التميمي يوافق على النظام السابق. سوف نتبع في ملحق ٤ تزايد وجود المرأة في المحاكم الشرعية منذ تولي القاضي التميمي منصب قاضي القضاة.

### خلفية القضاة

على عكس قضاة فلسطين أثناء الحماية البريطانية، لا ينتمي معظم قضاة غزة اليوم إلى الأسر البارزة أو الثرية. كانت فرصة الحصول على دبلومة في الدراسات الدينية من جامعة الأزهر بالقاهرة، في الفترة بين العامين ١٩٣٠ و ١٩٦٠ امتيازاً تتمتع به الأسر القادرة على توفير النفقات فقط. وفي أوائل الستينيات، قرر الرئيس المصري جمال عبد الناصر جعل التعليم الجامعي مجاناً للفلسطينيين. وقد أتاح ذلك القرار الفرصة لآلاف الطلبة من أبناء الأسر الفقيرة، وبخاصة اللاجئين، للحصول على شهادات عليا، بما فيها الدراسات الدينية في الأزهر. ولكن، بعد

اتفاقية كامب ديفيد سنة ١٩٧٨، علّق الرئيس المصري أنور السادات هذا الامتحان، وعاد الفلسطينيون لدفع النفقات مرةً أخرى. لقد تغيرت التمثيلات الاجتماعية ورمزيات الوضع الاجتماعي بمرور الزمن، وأصبح خريجو المدارس الدينية اليوم لا يابهون بالحصول على شهادة من جامعة الأزهر.

تزامنت فترة التعليم المجاني مع الانطلاقة الاقتصادية لدول الخليج في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، مع ما صاحبها من تزايد الطلب على المدرسين والمهندسين والأطباء، وهو ما دفع الطلبة لدراسة تلك المجالات والتخرج فيها. من الذي كان ينخرط في الدراسات الدينية إذن؟ من المحتمل ألا يتجه إليها إلا من لم يحصل على درجات عالية في المواد الأخرى في المرحلة الثانوية؛ حيث كانت الدرجات العالية في تلك المواد شرطاً لمتابعة الدراسة في مجالات أخرى غير الدراسات الدينية. لا شك أن هناك عدداً من الطلبة اختاروا الدراسات الدينية بمحض إرادتهم، ولكن نظراً لأن فرص العمل تعتمد على مؤهلات فنية، لم تكن الدراسات الدينية الخيار الأول لمعظم الطلبة. ومن المحتمل أيضاً أن هذا الميدان لم يجذب الكثير من الطلبة لأن الخطاب السياسي المهيمن في العقدين التاليين للنكبة<sup>١</sup> تأثر بشعارات عبد الناصر التي كانت تعبر عن الطموحات الوطنية في إطار علماني. ولم يصبح للدين والخطاب الديني تأثير إلا في سبعينيات القرن العشرين.

معظم القضاة اليوم ينتمون للاجئين، وقد تخرجوا في كليات الشريعة أو أصول الدين بالجامعة الإسلامية. هذه المؤسسات لا تفرض رسوماً دراسية، بل على العكس، تقدم منحا على شكل كتب وبدل معيشة للفقراء من الطلبة. لذلك، فالمؤسسات الدينية هي لفقراء الطلبة ولغير القادرين على التأهل، أكاديمياً، للالتحاق بجامعة.

### إجراءات تعيين القضاة

قبل إنشاء السلطة الفلسطينية كان القاضي يبدأ حياته العملية كاتباً، ثم يترقى ليصبح قاضياً بالمحكمة الشرعية. يحتاج القاضي إلى أكثر من مجرد المعرفة القانونية، فيجب أن يكون على دراية بإدارة المحكمة وحياة المجتمع، وقبل كل شيء، ينبغي أن يتمتع بأخلاق سامية ترشده في كل تحركاته.<sup>٢</sup> يتعلم القاضي أثناء عمله كاتباً كيفيات العمل الإداري والقانوني؛ حيث يتعلم، في الجانب القانوني، إجراءات التعامل مع القضايا؛ أما الجانب الإداري فهو مختلف، حيث يشتمل على تسجيل حجج الزواج، والطلاق، والميراث، والوكالات.

مر الشيخ محمد حرب جودة، وهو اليوم في السادسة والثمانين من عمره، بعملية التعلم هذه. فقد ولد في حيفا ودرس الشريعة في جامعة الأزهر بالقاهرة، والتي استمر فيها تسع سنوات، لأن الجامعة كانت تقبل الطلبة للدراسة في المرحلة

الثانوية، ثم تقدم لهم التعليم الجامعي. في سنة ١٩٤٥، تم تعيين الشيخ جودة كاتباً بمحكمة حيفا الشرعية. وفي العام ١٩٤٦، أنشأت المحكمة الشرعية فرعاً لها في المجدل (جزء من منطقة غزة تحت الحماية البريطانية)، حيث عمل الشيخ جودة كاتباً. بعد حرب ١٩٤٨ عمل لسنة واحدة قاضياً في المحاكم الشرعية بمدينة غزة، ثم أنشأ محكمة خان يونس لتخدم العدد المتزايد من اللاجئين في قطاع غزة. وعمل فيها قاضياً بين العامين ١٩٥٢ و ١٩٨٣، ثم تقاعد.

أما قضاة المحكمة المدنية فيخضعون لتدريب مختلف. فهم يتلقون التدريب والممارسة كمحامين، ثم بعد ذلك يتم تعيينهم قضاة في محكمة الدرجة الأولى. بعد ذلك يترقون في السلم الوظيفي. وعلى الرغم من أن المحامين المدنيين يستطيعون ممارسة المحاماة في المحكمة المدنية والمحكمة الشرعية على حد سواء، فإنهم لا يحق لهم تولي منصب القضاء في المحكمة الشرعية. وحتى فترة قريبة، لم يكن المحامون المتخرجون في كليات الشريعة يستطيعون تولي منصب القضاء إلا بعد أن يتدربوا ككتبة في البداية. في العام ٢٠٠٣، تم إدخال إجراء جديد شرحه لي نائب قاضي القضاة محمود سلامة على النحو التالي:

الآن تعلن المحكمة عن وجود وظائف شاغرة في الصحف المحلية، وتحدد المناطق الجغرافية التي يُحتاج فيها لقضاة. ينبغي أن يكون المترشح حاصلًا على درجة علمية أولى في الشريعة أو أصول الدين. ويخضع لامتحان شفوي وتحريري. نفضل الآن الحاصلين على الماجستير أو الدكتوراه في الدراسات الشرعية من جامعات مرموقة. كذلك لو أثبت خريج كلية الشريعة أو الكاتب كفاءته، فإننا نقوم بتعيينه.

عندما يدخل المترشحون للامتحان الشفوي أسألهم مجموعة محددة من الأسئلة: "أنت زاهب للصلاة في المسجد، وفي الطريق فوجئت بجمهرة كبيرة من الناس، اتضح أنها مشاجرة، فماذا تفعل؟ تكمل طريقك إلى المسجد لتلحق بالصلاة في موعدها أم تتدخل؟ ولو تدخلت فماذا تقول؟ ما هي القيم التي ستركز عليها عندما تتحدث إليهم؟" <sup>٤٣</sup>.

وشرح لي قاضي القضاة أسباب طرح مثل تلك الأسئلة:

أريد أن أعرف ما إذا كان المترشح قادراً على إلقاء خطبة، وما إذا كان على دراية بمشاكل المجتمع اليومية، وما إذا كان مشغولاً بالمشاركة في حل تلك المشاكل. ليس المطلوب من القاضي أن يجلس خلف منضدة ويتبع ما يقوله الكتاب، فتلك المهارة نختبرها في الامتحان التحريري. ولكن يُنتظر منه أن يكون نشطاً في حياة الناس اليومية، وأن يوصل رسالة الإسلام.

الإسلام يعني أننا جسد واحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى. وهناك مسألة مهمة أخرى، وهي أن معظم المترددين على المحكمة الشرعية من النساء الفقيرات. ينبغي أن يتسم القاضي بالحساسية والتعاطف عندما يتعامل مع الفقراء، وينبغي أن يتمتع بحس أخلاقي أصيل عند التواصل معهم. الخلفية الاقتصادية لقضائنا ودراساتهم الدينية ينبغي أن تمكنهم من القيام بتلك المهمة. ينبغي أن يحترموا تقاليدنا الإسلامية والشرقية.<sup>٤٤</sup>

ربما يعود التغيير في كيفية تعيين القضاة إلى زيادة عدد خريجي الشريعة المؤهلين خلال السنوات القليلة الماضية نتيجة لتأسيس الجامعة الإسلامية في غزة. بيد أن هذا التغيير قد أثار بعض الانتقادات. ومنها ما قاله المحامي حسن المصري من أن قاضي القضاة الجديد يميل إلى تعيين قضاة من الخريجين الجدد، وهو ما يعني، من وجهة نظره، افتقارهم للخبرة اللازمة لهذا المنصب.

### العلاقات الداخلية في المحكمة الشرعية

لم يكن لمحكمة ما، في النظام القانوني الإسلامي الكلاسيكي، كما لاحظ روزين (Rosen, 1989)، سلطة أعلى (وبالتالي مكانة أدبية أكبر) من المحاكم الأخرى. وعلى ذلك، فلا ينبغي أن يكون هناك تراتب بين القضاة. أما المحاكم الشرعية في مدينة غزة، فهي مثل المحاكم الشرعية في كل فلسطين، منظمة بشكل تراتبي، حيث يمثل قاضي القضاة السلطة الأعلى، يليه أعضاء محكمة الاستئناف، ثم قضاة محكمة الدرجة الأولى. ويُفترض في القضاة الدراية الواسعة بالقواعد المدونة والتنظيمات التي تنظم علاقاتهم التراتبية. المحكمة، بوصفها مؤسسة اجتماعية، ليست فضاءً محايداً، فهناك دائماً صراع حول القوة والسلطة بين أعضائها، يعكس مختلف المصالح ورؤى العالم. ويمكن أن تخضع أحكام القضاة لمراجعة محكمة الاستئناف، لذلك فهم يبذلون أقصى ما في وسعهم لعدم ترك أي ثغرات في أحكامهم. ومن أمثلة ذلك كيفية تعاون القضاة مع المحامين في تقدير مبلغ النفقة.

عادةً ما يلجأ الزوج إلى محكمة الاستئناف عندما يرى أن مبلغ النفقة الذي قرره القاضي غير مناسب. ولتثبيط هذا المسعى، يتفق القاضي على مبلغ النفقة مع محامي الزوجة، ثم يتأكد من أن السجل قد تم فيه إثبات التزام الزوج بدفع المبلغ. وبمجرد أن يوقع الزوج على القضية في السجل، يسقط حقه في استئناف الحكم لاحقاً. وعندما يكون القاضي واثقاً أن حكمه متسق مع القانون المدون ولا يحتمل مراجعة محكمة الاستئناف، لا يتردد في إبلاغ المتقاضيين بأن لهما الحق في استئناف الحكم لدى السلطة الأعلى.

استئناف الحكم إجراء غير رسمي. فهو يبدأ بتوجه المتقاضين إلى الدور الثاني في مبنى المحكمة ليقولوا لقضاة محكمة الاستئناف أنهم يرون أن الحكم غير عادل. فلو كانت حجتهم مقنعة طلب منهم ملء النماذج الخاصة بالقضية محل المراجعة من قِبَل أعضاء محكمة الاستئناف، ثم يعادون إلى قاضي المحكمة الأدنى. عندما يكون للمتقاضين نوع من العلاقات مع أعضاء محكمة الاستئناف، يوصي أعضاء المحكمة إما بالمعاملة "الخاصة" للقضية من قِبَل القاضي، وإما يصدرون حكمهم فيها.

وقد ضرب لي المحامي خالد الطيب مثلاً على ما يمكن أن يكون لهذه العوامل من تأثير في سير النظر في القضية أمام محكمة الاستئناف؛ حيث قال:

كنت أمثل رجلاً رفعت عليه زوجته قضية نفقة. وكانت قريبة لأحد أعضاء محكمة الاستئناف. وأثناء انعقاد جلسة المحكمة، دخل هذا القريب وهمس في أذن قاضي الدرجة الأولى بأن عليه أن "يراعي" المرأة. كان الزوج عاملاً بسيطاً وكان دخله حوالي ٣٠٠ دينار أردني.<sup>٤٥</sup> عادةً ما تقدر النفقة بما بين ٤٠ و ٦٠ ديناراً أردنياً. ولكن في هذه القضية طلب محامي الزوجة ١٠٠ دينار أردني، بينما تمسكت بالأل يدفع الزوج إلا ٥٠ ديناراً لأن هذا هو المعتاد، ولأن الرجل فقير ولا يستطيع أن يدفع أكثر من ذلك. وكما تقضي العادة عند وجود اختلاف في آراء المحامين، قام القاضي بتشكيل لجنة من ثلاثة أعضاء، واحد يمثل الزوجة، والثاني يمثل الزوج، والثالث يمثل المحكمة. اقترح ممثل المحكمة ١٥٠ ديناراً أردنياً، وهو رقم غير واقعي بالمرّة. هذا العضو عينته محكمة الاستئناف. واستغرقتنا الأمر وقتاً طويلاً وحججاً كثيرة لإقناع قاضي الدرجة الأولى بقبول مبلغ ٨٠ ديناراً أردنياً، على الرغم أنه رقم مرتفع.<sup>٤٦</sup>

يشي هذا المثال بأن انتماء القاضي للمجتمع ومرونته في تطبيق قانون الأسرة سلاح ذو حدين. فالمحكمة ليست مؤسسة منعزلة، ولكنها جزء من المشهد الاجتماعي-السياسي الغزاوي، تؤثر في تحول بنى القوة في المجتمع الفلسطيني وتتأثر، بدورها، بهذا التحول أيضاً.

على أن القضاة لا يستطيعون ضمان تنفيذ أحكامهم. فقد ذكر جربر (Gerber) أن شاخت (Schacht, 1964)، ونيلسون (Nielson, 1985)، وكولسون (Coulson, 1964) أشاروا جميعاً إلى أن قضاة المحكمة الشرعية، وعلى عكس زملائهم في المحاكم الجنائية، لم تكن لهم أبداً سلطة إنفاذ قراراتهم. وفي مدينة غزة، تعتمد المحكمة الشرعية على دائرة التنفيذ لإنفاذ قراراتها، وهو ما يحرر



القضاة، إلى حد ما، من الضغوط التي قد تمارسها أطراف قوية ضالعة في النزاع. وبعبارة القاضي محمد الأنصاري: "تحاشي تنفيذ حكم المحكمة، برشوة أفراد الشرطة، أسهل من منع القاضي من النطق بالحكم نفسه".<sup>٤٧</sup>

القضاة ليسوا مقيمي عدل مثاليين، فأحياناً ما تتداخل مصالحهم الخاصة مع الصراع من أجل القوة والهيمنة. لقد غدت المحكمة الشرعية، في "فلسطين ما بعد أوصلو" بالذات، مؤسسة مكونة من أطراف سياسية فاعلة يعززون قوتهم المؤسسية والخطابية، التي تدعم بنية الهوية الفلسطينية بوصفها هوية إسلامية في الأساس. وقد كان لذلك أثره على الصراع من أجل السلطة والشرعية بين مختلف الأطراف الفاعلة في المشهد السياسي الأوسع.

بعض القضاة يدفعون ثمن الاستقامة والاستقلال، كما كان الحال مع القاضي الكرمي، الحاصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية. كان قاضينا ناشطاً خلال الجدل الذي ثار حول إصلاح قانون الأسرة في أواخر التسعينيات. ودأب على حضور الاجتماعات وإلقاء الخطب، وشارك في ورش العمل وكتب المقالات في الصحف اليومية. وبعد أن شارك في النقاش حول البرلمان النموذجي في أوائل ١٩٩٨، منعه نائب قاضي القضاة من التحدث علناً باسم المحكمة الشرعية. وتم نقله من محكمة غزة، حيث يعيش، إلى محكمة بني سهيلة في الجنوب، على مسافة بعيدة من مدينة غزة. وفي مناسبة أخرى، تم نقل الكرمي إلى محكمة جباليا، بعد نحو عام من عدم رضا نائب قاضي القضاة عن حكم كان قد أصدره في قضية كان أحد أطرافها شخصية بارزة تعمل في السلطة الفلسطينية. كان الرجل يريد أن يطلب زوجته في بيت الطاعة، ولكن القاضي الكرمي قال إن الدعوى غير شرعية ورفضها. وقد شهدت قضية أخرى منع فيها الكرمي الأب من الحصول على حضانة بناته لأنه غير أهل لها. وردت محكمة الاستئناف الحكم وحولت القضية إلى قاضٍ آخر حكم فيها بما يروق لمحكمة الاستئناف (سوف نناقش هذه القضية بالتفصيل في الفصل الثامن).

### نائب قاضي القضاة وبنية القوة في السلطة الفلسطينية

توضح القضية التالية كيف انخرط نائب قاضي القضاة في قضية كان عليه فيها أن يوائم بين خيارات صعبة. فقد كان عليه، من جانب، أن يعطي للمدعية حقها القانوني في المهر المؤجل، وكان عليه في الوقت نفسه أن يحافظ على علاقاته الشخصية بشخصيات قوية في السلطة الفلسطينية، وكان عليه، فضلاً عن هذا وذاك، أن يتصرف بوصفه عضواً في المجتمع الذي ينبغي الحفاظ على نظامه الاجتماعي.

المدعية اسمها مها، امرأة في الثالثة والعشرين من عمرها، تعمل ممرضة، وطلّقت من ابن عمها وهي في التاسعة عشرة، قبل أن يدخل بها، وهو ما وفّر لها فرصة أفضل للزواج مرة أخرى، مما لو كانت قد طلّقت بعد الدخول. على أن سنّها ومهنتها قللا من فرصها. وبعد أربع سنوات من طلاقها تلقت عرضاً بالزواج من أبو إسماعيل، أحد كبار رجال قوات الأمن التابعة للسلطة الفلسطينية، وهو في الرابعة والخمسين من عمره. كان هذا عرضاً جيداً لها، على الرغم من أنه قد سبق له الزواج مرتين، حيث طلق إحداهما في غزة، بينما هجر الأخرى في مدينة جنين بالضفة الغربية. قالت لي مها إن أبو إسماعيل كان يظن أنه يستطيع إقامة علاقة معها دون زواج لأنها ممرضة، ولكنها رفضت.<sup>٤٨</sup>

على الرغم من أنه متزوج وله زوجتان، فقد كانت فرصة لي للهروب من قيود الأسرة. كانت لدي أفكار حول تحرير المرأة، وكنت أؤمن بأن المرأة لا ينبغي أن تباع أو تشتري بالمهر. كنت امرأة عاملة فلم أكن أحتاج لأن يعطيني أي شيء، سوى تأمين مستقبلي. لذلك أصريت على مهر عاجل رمزي ديناراً أردنياً واحداً فقط. كما أنني لم أطلب أي توابع في عقدي، ولكن مجرد الأجل من المهر، وكان مرتفعاً نوعاً ما، حيث كان ٥٠٠٠ دينار أردني.

ترى مها في نفسها امرأة حديثة متحررة. والمهر عندها رمز للقمع، ولكن الزواج لا يزال رمزاً للأمان. موقفها هذا يعكس تغير أنماط المهر. فمنذ السبعينيات، ونتيجة للتغيرات الهيكلية التي شهدتها المجتمع الفلسطيني في التعليم وفرص العمل، أصبحت نساء الطبقة الوسطى أكثر اعتماداً على الحصول على المعجل من الصداق في صورة مهر رمزي، ديناراً أردني واحد على سبيل المثال.<sup>٤٩</sup>

بعد الزواج اكتشفت شخصيته. فهو متسلط وغيور وشكاك، إلى جانب أنه بخيل، وكان يعتمد عليّ في تغطية نفقات المنزل على الرغم من راتبه المرتفع. بعد شهرين من الزواج ألقى عليّ يمين الطلاق. ظللت مطلقة ستة أشهر. وهو الآن يعاشر امرأة جديدة كل ليلة، فهو لا يريد أن يكرر "غلطته". أحاول الآن الحصول على حقوقي. أريد نفقة العدة ومؤخر الصداق. قال لي القاضي "لقد انقضت عدتك فلا يحق لك الحصول على نفقة العدة". نصحني البعض بحل المسألة عن طريق العلاقات الأسرية والتفاوض. ولكن أبو إسماعيل ليست له أسرة أو حمولة هنا، فقد جاء إلى غزة قادماً من اليمن، وليس له من أقارب في غزة يمكن التفاوض معهم.

حاولت مها استخدام وسائل أخرى: "حاولت أن أحل المشكلة من خلال قيادة القوة الأمنية، ولكنهم نصحوني بالتنازل عن القضية. قالوا لي إن أبو إسماعيل أقوى من أي عائلة أو حكومة، وتدعمه قوى الأمن الإسرائيلية". ثم لجأت إلى الاتحاد العام

للمرأة الفلسطينية، "نصحتني بالصمت وعدم تعقيد حياتي، ولكنني لم أستسلم." وقررت مها طرق باب نائب قاضي القضاة وقالت له: "أنت مسؤول عن ضمان طاعة أوامر الله، أريد الحصول على حقوقي من خلالك." ولكن، كما قالت لي: "تفاوض نائب قاضي القضاة مع أبو إسماعيل وأحضر لي ٢٠٠٠ دينار أردني فقط. وقال لي إنني أستطيع أخذ هذا المبلغ أو الاستمرار في رحلاتي غير المجدية إلى المحكمة. رفضت وقلت له: "لو كان أختي أعلى منصباً من زوجي لوضعت أبو إسماعيل في السجن. عار على هذه المحكمة المليئة بالفساد."

كان نائب قاضي القضاة ملجأً لها الأخير، ولكنه لم يكن أكثر اكتراثاً بها من الآخرين. فقد قدم لها ما يعتقد أنه حلاً: نصف مبلغ المهر. لقد فسرت مها سلوك نائب قاضي القضاة من منظور ميزان القوى السائد في المجتمع الفلسطيني. ولكن، نائب قاضي القضاة ليس مسؤولاً عن تقويم الاعوجاج الذي خلقتة اتفاقيات أو سلو وما نجم عنها من توزيع للقوى، بل هو يعمل في إطار البنية نفسها التي تراها مها سلبية. تمثل إنجاز نائب قاضي القضاة في استطاعته الحصول لها على ما فشلت أطراف أخرى قوية في الحصول عليه. وكما سوف نرى في الفصول التالية، ينصح القضاة النساء دائماً بقبول أقل مما تستحقن، لأنهم يفضلون الحصول على أقصى ما يمكن الحصول عليه من خلال حل توافقي بدلاً من النطق بحكم قد لا ينفذ.

توضح هذه القضية الإطار المعقد الذي يتعين على نائب قاضي القضاة العمل فيه. فهو يعمل من خلال مزيج من علاقات القوى ومجموعة معقدة من الظروف المصاحبة لها. لذلك، فعندما نحلل تصرفات القاضي ينبغي علينا الالتفات إلى العديد من مجموعات العلاقات المختلفة التي ينخرط القاضي فيها. ليس هناك خطوط فاصلة واضحة بين الدولة، والمجتمع، والحمولة، والمؤسسات القانونية؛ بل هناك فجوة قوة بدرجة أو بأخرى يمكن استغلالها بشكل أو بآخر في المجال نفسه، أو في مجال آخر على مدى قصير أو طويل. على الرغم من أن مها فشلت في الحصول على صداقها كاملاً، فإن سلوكها في حد ذاته يعبر عن مفهوم خاص للفعل. فالفعال يتطلب إستراتيجية لتكوين أو استغلال شبكة من العلاقات الاجتماعية واستخدام عناصر معينة (مثل الانتماء السياسي، أو الأخلاقي، أو القرابة) من خلال "نقاط اتصال" معينة في التفاعل (Long, 2001:17).

## الخلاصة

قدمنا في هذا الفصل استعراضاً عاماً للمحكمة الشرعية. وقد أوضح الفصل كيف يؤثر مختلف الفاعلين في قرارات المتقاضين وإستراتيجيتهم، وكذلك في قرار المحكمة النهائي. يعتبر مجتمع المحكمة، من زاوية النظر العامة، مجتمعاً متبايناً، اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً وإدارياً، وسياسياً. أنماط التراتب الداخلي تقسم المحكمة إلى إدارة قانونية (القضاة) - وتشمل تراتباً يأتي قاضي القضاة على قمته، ثم محكمة الاستئناف في الوسط، وقضاة الدرجة الأولى في أسفله، بالإضافة إلى أطراف مؤثرة أخرى (الكتبة، والحجاب، والمحامون)، وأخيراً المتقاضون من رجال ونساء. على الرغم من أن الأصول الاجتماعية المشتركة (كلهم لاجئون، على سبيل المثال) بين المتقاضين والقضاة قد تكون لها تأثير قوي على تفاعلهم، فإن الخلافات قد تنشأ بين مواقف المتقاضين والقضاة عند إدارة كل منهم للقاءاتهم. كل الأطراف يملكون القدرة على إحداث تغيير، وقد يؤثرون بذلك على قضايا أطراف أخرى. بهذا المعنى نتحدث نحن عن الفعل.

القضاة والكتبة والحجاب والمتقاضون يلتقي كل منهم بالآخر في نقاط الالتقاء أو التقاطع في العملية القانونية. في تلك النقاط يؤثر كل منهم في تصرفات الآخرين، ويستدخل النتائج ويدمجها في تصرفاته هو. وتلك أيضاً وسيلة للالتحاق أو الإلحاق. وللالتحاق معنى اجتماعي خاص. فالناس تلحق بمشروعات الآخرين (عندما يؤكد الحجاب، على سبيل المثال، لعدد من النساء أنه سيتحدث مع أعضاء محكمة الاستئناف في قضاياهن)، وتلحق الآخرين بمشروعاتهم (محاولة المتقاضيات، على سبيل المثال، التأثير على القضاة من خلال اختيارهن للكلمات). في الممارسة العملية، عادة ما ييسر القضاة، بل وكثيراً ما يدعمون أيضاً، تصرفات النساء القانونية. في بعض القضايا ينسق المحامون مع النساء إستراتيجيات تحركاتهم. وفي قضايا أخرى يحيك القضاة والمحامون إستراتيجيات مشتركة لضمان اضطلاع الرجل بمسؤولياته. ويلعب تدخل القاضي دوراً مهماً في حماية المرأة من استغلال أقاربها من الرجال، فيدفع بذلك "العدل الإسلامي" كما يراه القاضي. العناصر المتعلقة بإحساس القاضي بالعدالة، وحمانيته للضعيف، وانتمائه للمجتمع، وأيديولوجية النوع الاجتماعي (الجندر) بأسرها يمكن اعتبارها جميعاً الإطار الذي نستطيع من خلاله تفسير سلوك القاضي. هذا الموضوع سوف يكون محور تركيزنا في الفصل التالي.

## الفصل الرابع

الممارسة اليومية للقضاة: الفكرة العامة في مقابل الواقع



## الفصل الرابع

### الممارسة اليومية للقضاة: الفكرة العامة في مقابل الواقع

يحلل هذا الفصل سوك القضاة في المحاكم الشرعية بمدينة غزة بمزيد من التفصيل. فالقضاة، وعلى خلاف الفكرة الشائعة التي عادةً ما تُلصق بهم، يلعبون دوراً محورياً في حماية المرأة وضمان حصولها على حقوقها المشروعة. يذهب هذا الفصل إلى أن قرارات القضاة تستند إلى فهمهم للشرعية بوصفها مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تهدف إلى حماية الأطراف الأضعف في المجتمع من جانب، والحفاظ على النظام الاجتماعي من جانب آخر. لا تهتم قرارات القاضي بتاريخ القضية المنظورة أمامه فحسب، بل، وهو الأهم، بالنتائج المحتملة لحكمه على المتقاضين وعلى المجتمع الأوسع من ورائهما (Rosen, 1989).

### الموقف الأخلاقي للقاضي

تميز ليلي أحمد (Leila Ahmed, 1992) تمييزاً واضحاً بين صوتين في الإسلام: الصوت التقني والصوت الأخلاقي. وتذهب إلى أن الصوت التقني (الأرثوذكسي والذكوري) هيمن على الميدان القانوني والمؤسسي، بينما كانت للصوت الأخلاقي الهيمنة بين العامة. وتضيف أن:

الصورة الراسخة للإسلام (الإسلام المؤسسي والقانوني) تعبر عن إسلام مختلف عن الرسالة الأخلاقية التي يسمعها العامة أو يقرؤونها في القرآن، وللأسف الشديد فإن هذا الإسلام غير المتسامح مع أي فهم آخر للدين خلاف

فهمه هو، الذي يتميز بالسلطوية والنزعة الذكورية التي لا تلبس، ومعادة المرأة، كان، ولا يزال، الصيغة الراسخة للإسلام، إسلام القوي سياسياً (ibid.: 225-6).

لو كانت ليلي تشير بكلامها هذا إلى نص فقهي، لما أمكننا معارضة تحليلها؛ ولكن، في سياق العمليات الاجتماعية يصعب علينا كثيراً القبول بهذا التمييز الحاد. فعلى عكس ما يشي به التحليل النصي، تظهر لنا دراسة العمليات الاجتماعية تنوعاً وتعدديةً وتعقيداً، وليس مجرد ثنائية بحثية. فقد أظهرت متابعتنا للمحكمة الشرعية في هذه الدراسة أن القضاة، الذين يمثلون المؤسسة القانونية، وبالتالي يعتبرون في رأي ليلي أحمد ذكوريين وأرثوذكسيين، إنما هم "حماة" المتقاضيات من النساء، الذين يمنعونهن أي أذى قد يريد أقاربهن من الرجال إنزاله بهن. وكثيراً ما يشير القضاة في هذا السياق إلى "العدل، والمحبة، والتعاطف، والرفق، والسلام، والمعاملة الإنسانية" لتعزيز الرسالة الأخلاقية للإسلام.

لقد أظهر البحث الميداني لهذه الدراسة أن الحدود بين الصوتين، وأولئك الذين يعبرون عنهما حدود ضبابية. فهذا التعارض الثنائي المزعوم إنما يعكس موقفاً أيديولوجياً نجده في بعض الأحيان في الكتابات النسوية. وذاك أن سلوك القاضي الحمائي لا تمليه، بكل تأكيد، رغبة في تعويض عدم التماثل من زاوية النوع الاجتماعي (الجندر). فالقاضي، مثله في ذلك مثل كل أعضاء المجتمع، يتأثر بخطاب النوع الاجتماعي (الجندر) السائد، الذي يضفي شرعية على التقسيم غير المتساوي للحقوق والواجبات داخل الأسرة. بيد أن اصطدام القاضي يومياً بمظاهر عدم الإنصاف، والقمع، والظلم الواقعة على المرأة من أقاربها الرجال يزيد من حساسيته تجاه أزمة المرأة.

لقد لاحظت مور (Moore, 1978) أن المهم ليس مصدر القانون ولكن السياق الذي ينفذ فيه. في المحاكم الشرعية، يتمثل هذا السياق في رغبة القاضي في حماية الطرف الضعيف بقدر الإمكان، وفي ظل القيود التي يمارس عمله في ظلها. فقد وبَّخ قاض، على سبيل المثال، زوجاً قال إنه لا يستطيع أن يدفع أكثر من ٣٠ ديناراً أردنياً نفقةً شهريةً لزوجته. وسأله القاضي: "هل تكفيك ٣٠ ديناراً لإطعام نفسك شهراً كاملاً؟ لدفع فاتورة الكهرباء؟ لدفع إيجار المسكن؟ لشراء المنظفات للملابس؟ لشراء غاز الطبخ؟"، ثم أضاف: "كل الرجال سواء، عندما يتقدم الواحد منهم للزواج من امرأة يوحى لها بأنه على استعداد للتضحية بحياته من أجلها، ولكن عندما نطالبه بالوفاء بالتزاماته، يتهرب منها".

القاضي يقيّم خطأ الرجل في ضوء ما يراه المجتمع سلوكاً "معتاداً". وكما رأينا



في المثال السابق، فإن الزوج مسؤول عرفياً، وليس قانونياً فقط، عن الإنفاق على أسرته. وعندما يفشل في الوفاء بمسؤولياته لا يلجأ القاضي للأثار القانونية لهذا الفشل، بل يستدعي مفاهيم مرتبطة بما يعتبره المجتمع، والدين، والأخلاق العامة "سلوكاً مقبولاً".

يستخدم القضاة إستراتيجيات مختلفة لمساعدة المتقاضيات من النساء. ومن ذلك ما حدث في إحدى القضايا المتعلقة بدعوى نفقة رفعتها امرأة ولم تحضر المرأة الجلسة في المحكمة، ولكن القاضي لم يؤجل القضية أو يرفض الدعوى، بل طلب من الحاجب أن يتصل بها هاتفياً ليذكرها بالجلسة. وعندما طلب الزوج من القاضي أن يؤجل القضية لغياب زوجته، قال له القاضي بلطف: "بالتأكيد زوجتك مشغولة بتجهيز أبنائك للذهاب إلى المدرسة". وياشر القاضي قضية أخرى حتى وصلت المرأة بعد حوالي ساعة، ثم بدأ النظر في قضيتها بعد أن حثها على احترام مواعيد المحكمة في المستقبل. وعلى النقيض من ذلك، في قضية أخرى، رفع فيها الرجل دعوى حضانة لأبنائه ووصل متأخراً خمس دقائق، قام القاضي بتأجيل القضية قائلاً له إنه ينبغي عليه أن يحترم مواعيد المحكمة.

كذلك يقدم القضاة للنساء اللاتي تفقن بين أيديهم النصائح حول كيفية التعامل مع دعاواهن القضائية. ومن ذلك تلك القضية التي كانت امرأة فيها متزوجة من فلسطيني يعيش في البحرين. وبعد شهرين من الزواج عادت إلى غزة لسوء معاملته لها، ورفعت عليه دعوى نفقة. كانت تعلم مدى صعوبة إلزامه بالدفع، ولكنها أملت أن تتخذ من تلك القضية سنداً يتيح لها رفع قضية طلاق على أساس عدم دفعه النفقة. سألتها القاضي: "ماذا تريدين؟ لو كنت تريدين النفقة فأنت تعلمين أن الفرصة ضعيفة في الحصول عليها لأنه لا يعيش هنا ولا يحتمل أن نستطيع إلزامه بدفعها طالما يعيش في الخارج. ولكن لو كانت لك رغبة أخرى فصرحي لي بها حتى أستطيع أن أساعدك". فقالت له إنها تريد أن تحصل على الطلاق بأسرع ما يمكن، فنصحها برفع قضية طلاق على أساس "الطلاق للغياب". وعندما سألت القاضي محمد الأنصاري، فيما بعد، عن سبب إسدائه هذا النصح لها أجابني قائلاً: "لو طلبت الطلاق لعدم الحصول على النفقة سوف تستغرق القضية وقتاً أطول من الطلاق على أساس الغياب. لقد أردت أن أجعل الأمر أيسر وأسرع لها".

على الرغم من أن القضاة يؤكدون على أهمية الحفاظ على ترابط الأسرة، فإنهم عندما يستشعرون أن إحدى الأسر التي تكونت حديثاً لا ينتظر منها أن تحافظ على هذه الوحدة، يقومون بمساعدة المرأة على الوصول للحل الأسهل. وهو ما نراه أيضاً في القضايا المتعلقة بالطلاق قبل الدخول، والتي عادةً ما يكون أطرافها من الشباب. فعلى الرغم من أن القضاة يأسفون لانقسام عرى الزوجية، فإنهم

يدركون، في مثل تلك القضايا، أن تأمين مستقبل الفتاة أفضل من محاولة الحفاظ على زواج ليس مقدراً له أن ينجح؛ مع الأخذ في الاعتبار أن الطلاق قبل الدخول يمنح الشابة فرصاً أفضل في الزواج مما لو طلقت بعد الدخول.

يعي القضاة دائماً أنهم يعملون في سياق ما يسميه لونج (Long, 2001) "تعددية الواقع". فهم يعون التحديات التي يفرضها مجتمع يعيش في ظل قيود اقتصادية قاسية، ولذلك يرفضون، على سبيل المثال، طلب الرجل لزوجته في بيت الطاعة لأنها تعمل بأجر خارج المنزل. فقانون الأسرة يجعل عمل الزوجة خارج المنزل مشروطاً بموافقة الزوج، بيد أن القضاة يعتبرون زواج الرجل من امرأة عاملة موافقة عملية على هذا الوضع، فلا يتوقعون موافقة المحكمة على دعم رفضه اللاحق لاستمرار زوجته في العمل.

ففي إحدى القضايا رفع الزوج دعوى طلاق لأن زوجته رفضت طلبه بأن تتوقف عن العمل. وقال الرجل إنه مدير لواحد من أفضل الفنادق في غزة، ولا يحتاج لمرتب زوجته. وعندما تحدثت مع الزوجة قالت إن السبب الحقيقي لرفع زوجها لتلك الدعوى هي أنه يريد تطليقها دون تحمل التبعات المالية لقراره، وذلك أن مؤخر صداقها والتوابع كان كل منهما يبلغ ٦٠٠٠ دينار أردني. وقد رفض القاضي الدعوى في حضور الزوجة، قائلاً للزوج إنه لم يقدم أسباباً كافية للطلاق للنشوز. وفيما بعد صرح لي القاضي بأنه كان يشك في أن الرجل كان يريد إثبات نشوز زوجته حتى يستطيع تطليقها دون تحمل تبعات مالية.

يحاول القضاة أيضاً أن يتأكدوا من عدم استغلال المحامين لموكليهم من المتقاضين. فكثيراً ما قال لي المحامون أن القضاة يحثونهم على الأمانة والمهنية وحسن خدمة الجمهور، وبخاصة النساء. وروى لي أحد القضاة أنه وبخ محامياً على سلوك رآه غير مهني قائلاً له: "أريدك أن تتولى هذه القضية دون أن تتقاضى أجراً من المرأة لأنها فقيرة. لقد كنت أنانياً وأخذت أتعاباً مرتفعة من نساء أخريات".

كان قضاة المحكمة الشرعية بمدينة غزة على دراية تامة بنشاط المنظمات المجتمعية، وأقاموا علاقات قوية مع المنظمات غير الحكومية المنشأة حديثاً التي توفر خدمات اجتماعية، وبخاصة في المجالات المتعلقة بالنزاعات الأسرية. ويشهد على ذلك وعلى اهتمام القضاة بالحياة الأسرية للمتقاضين حوار دار بين القاضي الكرمي ومحام يمثل منظمة غير حكومية توفر مكاناً يستطيع فيه أن يلتقي الأب أو الأم المطلقين بالأبناء. وتضمن المحكمة الشرعية رؤية الأب والأم المطلقين للأبناء مرة في الأسبوع في مكان محايد، على الرغم من عدم النص على هذا الإجراء في قانون حقوق الأسرة بغزة لسنة ١٩٥٤، ولا في كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال

الشخصية. غير أن قانون الأحوال الشخصية الأردني (١٩٧٦) ينص في المادة ١٦٣ على أن "يتساوى حق الأم وحق الأب أو الجد مع غيره ممن له حق حضنته". وتقضي الممارسة المعتادة بمشاهدة الأب أو الأم للأبناء في مركز الشرطة لأنه، كما قال لي أحد القضاة: "المكان المحايد الوحيد المتاح". هذا فضلاً عن أنه يوفر دليلاً رسمياً على أن الحاضن ينفذ الحكم المتعلق بحقوق الزيارة.

في إحدى المرات أبدى القاضي الكرمي اقتراحات عدة لمثل المنظمة غير الحكومية لتحسين جو المكان المخصص بتلك المنظمة لالتقاء الآباء والأمهات بالأبناء. وأشار القاضي في هذا الصدد إلى أنه لو أمكن توفير مرافق للعب الأطفال ولهوهم، سيكون المكان أكثر حميمية؛ كذلك أشار بتقديم الوجبات الغذائية حتى يستطيع الأهل والأبناء تناول الطعام معاً: "تناول الطعام معاً قد يذكر الزوجين بالأيام الخوالي، ربما يهديهم الله". كذلك اقترح توفير جهاز تليفزيون وفيديو لعرض أفلام عن حالات مشابهة، ربما تساعد في إعادة المياه لمجاريها بين الأب والأم. واقترح القاضي الكرمي أيضاً أن تخصص المنظمة غير الحكومية خطأ ساخناً لتقديم النصائح حول تربية الأبناء بوجه عام وحول المشاكل الزوجية على وجه الخصوص: "نحن نمر بأوقات شديدة الصعوبة، والأسرة هي الشيء الوحيد الذي يستطيع الناس الارتقاء في أحضانه. لذلك، فتقديم الدعم للأسرة ليس مهماً من الناحية الاجتماعية والسياسية فحسب، بل إنه يمثل واجباً أخلاقياً ودينياً".

في فترة لاحقة، في كانون الأول ٢٠٠٣، دار نقاش بيني وبين القاضي الكرمي حول مشروعه بإنشاء قسم في المحكمة الشرعية مخصص فقط لتقديم الاستشارات الاجتماعية. وقال لي: "تستطيع إسرائيل أن تزيل آلاف المنازل، ونستطيع أن نبنيها مرة أخرى. ولكن عندما يُدمر بيت [أسرة] فتلك علامة حقيقية على الدمار. لا ينبغي أن نسمح لذلك بأن يحدث".

الحفاظ على الأسرة أهمية قصوى إذن. وربما كانت تلك الأهمية هي التي تدفع القضاة دائماً إلى بذل قصارى جهدهم لإصلاح ذات البين في قضايا الطلاق. فالرجل، كما نعلم، يحق له أن يطلق زوجته متى وأينما أراد. وكل ما عليه أن يفعل هو تسجيل الطلاق حتى يظهر عدد الطلاقات في السجلات. ولكن، عندما يقول رجل للقاضي إنه يريد تطليق زوجته، أي يعرب عن "نيته" في الطلاق، يطلب منه القاضي أن يعود مع زوجته في اليوم التالي للمحكمة. فإذا عاد الزوجان في اليوم التالي، لعب القاضي دور المستشار الاجتماعي، فنصحهم بإعادة التفكير. كذلك يطلب منهما استصحاب الأسرتين في الجلسة التالية حتى يستطيع أن يكون صورة أوضح عن الوضع. وقد يطلب من كل منهما أن يرسل مختار الأسرة للمساعدة في

عملية الوساطة. وكثيراً ما يسدي نصائح من قبيل " فكر في أبنائك وما سوف يحل بهم، سوف تدمر حياتهم ". وفي بعض الأحيان يقدم القاضي نصيحة أخلاقية للزوج ويحذره قائلاً: " المرأة ليست لعبة تلهو بها ثم تتركها متى شئت، إنها مصدر وجودنا ". أو قد يلفت انتباهه إلى ما قد يتسبب فيه الطلاق من إساءة لسمعته قائلاً: " من تلك التي ستقبل برجل مطلق زوجها لها؟ سوف تكون أنت الأكثر تضرراً من قرارك ". كذلك قد يذكر القاضي الرجل بتعاليم الدين قائلاً: " على الرغم من أن الله أعطاك هذا الحق فلا تنس أن أبغض الحلال عند الله الطلاق ". وفي أحيان كثيرة يذكر القاضي الزوج بالعواقب الاقتصادية لقراره: " سوف يكلفك ذلك الكثير. نحن نمر بأزمة، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فلم لا تدخر القرش الأبيض لينفك في اليوم الأسود ". وحتى عندما يكون الطلاق خُلعاً، يذكر القاضي الزوج بأن الطلاق مكلف قائلاً: " سوف تتزوج مرة أخرى وسوف يكلفك ذلك مبالغ طائلة، فلم لا توفر مالك لأغراض أفضل؟ لم لا تنفقه على تعليم أبنائك ".

وقد يلجأ القاضي، بدلاً من ذلك، إلى دعوة محام يتصاف وجوده في قاعة المحكمة لمناقشة القضية مع الزوجين. فالمحامون، بطبيعتهم، يميلون للتدخل. وقد يصطحب المحامي الزوج خارج القاعة ويناقشه في إمكانيات حل المشكلة. في تلك الحالة يحضر لهما " أبو علي"، الحاجب، الشاي ويلقي على مسامع الرجل بعض الكلمات التي قد تشعر الرجل بالندم على قراره، كأن يقول له مثلاً: " صدقني، أنا أعمل هنا منذ ٢٥ سنة، وقد رأيت رجالاً يأتون إلى المحكمة وقد تملكهم الغضب ويرفضون الاستماع لنصيحة القاضي. يطلق الواحد منهم الزوجة ثم يأتي في اليوم التالي طالباً من القاضي المساعدة. اخزي الشيطان وصلي ركعتين بكلي الله يهديك ". كذلك قد يدعو المحامي الزوجين لمكتبه الذي لا يبعد سوى بضعة أمتار عن المحكمة لمساعدتهما في حل خلافهما. هناك أيضاً بديل آخر أمام القاضي، وهو منظمة غير حكومية أنشئت سنة ٢٠٠٠ لتقديم الاستشارات الأسرية. ويوجد عضو من هذه المنظمة على اتصال مباشر مع القضاة. فلو كان هذا الممثل حاضراً أثناء النظر في قضية طلاق، يطلب القاضي منه زيارة الأسرة (بعد الحصول على موافقة الزوج) للمساعدة على التوصل إلى حل. ولكن، لو كان الزوج قد نطق بالفعل بلفظ الطلاق، وأصر على أنه إنما جاء للمحكمة لمجرد تسجيل الطلقة، فلا توضع أية عقبات في طريقه، بل على العكس من ذلك، يحثه القاضي على تسجيل الطلقة.

توضح القضية التالية حيل القضاة عندما تتعلق الحالة بصون النسب. نور الدين، شاب يبلغ من العمر ٢٢ سنة، من مخيم الشاطئ بمدينة غزة، أبرم عقد زواج مع سامية، من الخليل بالضفة الغربية، وعمرها ٣٠ سنة. ولكن أسرة نور الدين لم تقبل الزواج لأن عروسه مطلقة وأكبر منه في السن. بعد إبرام العقد عادت سامية

للخليل للاستعداد للزواج، وخلال الأشهر التالية دأبت على الاتصال بنور الدين وزارته مرات عدة في غزة. ثم جاءت أسرة نور الدين به إلى المحكمة، حيث تم التخليق على أساس أن الدخول بالزوجة لم يتم. ولكن، بعد بضعة أسابيع ظهر نور الدين وسامية في المحكمة مرة أخرى، لأنها كانت حاملاً. شعر القاضي أن المسألة أخطر من أن يستطيع توليها بنفسه، فاتصل تليفونياً بنائب قاضي القضاة للتشاور معه وقال له: "ربما يختفي أو يطلقها مرة أخرى، ويجب أن نحمي نسب الجنين". ووافق نائب قاضي القضاة على اقتراحه بإبرام عقد زوج في الحال واستكتاب نور الدين ورقة يقر فيها بنسب الجنين إليه بعد أن دخل بسامية. وقال القاضي للزوجين: "هذا الإجراء [كتابة الإقرار بالنسب] إنما هو لحمايةكما وإثبات نسب الطفل". ولنا أن نعتقد أيضاً أنه أراد أن يجعل الفضيحة الناجمة عن خرقهما الصارخ للمعايير الاجتماعية في أضيق حدود ممكنة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنه في غزة، عندما يتم إبرام عقد زواج، فإن ذلك لا يعني أن للزوجين "الإذن اجتماعياً" بالمعاشرة الزوجية مباشرة. فالعقد يسمح للزوجين باللقاء والتعامل مع بعضهما البعض والتعرف أكثر كل على الآخر في حضور أعضاء الأسرة. ولكن، حتى تكتسب العلاقة الجنسية بينهما الشرعية، ينبغي أن ينتظرا حتى حفل الزفاف، الذي يمكن أن يكون في غضون يوم أو سنوات عدة بعد توقيع العقد. في تلك الفترة يتم إعداد مسكن الزوجية وتعزيز الصلات بين الأسرتين.

سألت القاضي محمد الأنصاري عن سبب موافقة المحكمة على طلاق نور الدين في غياب زوجته، وما إذا كان من شأن ذلك أن يتسبب في فوضى اجتماعية وليس استقراراً، فأجابني:

نحن نبذل أقصى ما في وسعنا لإحضار الزوجة عند التخليق. فذاك هو إجراؤنا المتبع عادةً. ولكن، كما ترين، سامية كانت من الخليل. وبعد الانتفاضة الثانية لم يعد باستطاعة الناس الانتقال بسهولة بين الضفة وغزة. إلى جانب أن ذلك حق الرجل حسب الشريعة والقانون.

لم تنته تلك القصة عند هذا الحد. ففي صباح اليوم التالي عاد نور الدين للظهور في المحكمة، وهذه المرة مع أمه وثلاثة من أخوته لتطليق سامية مرة أخرى. كان القاضي الكرمي هو الذي ينظر في تلك القضية. وكنت حاضرة عندما حدث هذا التطور الجديد، ولم يكن باستطاعتي الجلوس مكتوفة الأيدي وأنا أشاهد ما اعتبرته كارثة في حياة سامية. أسرعرت إلى القاعة التي كان بها القاضي الأنصاري، وهمست في أذنه أن نور الدين عاد ويريد تطليق سامية. فما كان من القاضي الأنصاري إلا أن

هُرِعَ إلى القاعة الموجود بها القاضي الكرمي، وأُطلِعَهُ على ملخص القضية. وطلب القاضي الكرمي من نور الدين وأسرته الانتظار خارج القاعة، وتركهم منتظرين نحو ساعة. وتوقع القاضي الكرمي أن يلجأ نور الدين وأسرته إلى نائب قاضي القضاة إذا ما أدركوا أن قضيتهم لا تسير على النحو الذي يرومونه، فاتصل بنائب قاضي القضاة وروى له القصة. وأخيراً نادى على نور الدين وأسرته وقال لهم إن الطلاق لا يمكن أن يتم دون حضور سامية إلى المحكمة، فتوجه نور الدين وأسرته إلى الطابق الأول ليتحدثوا مع نائب قاضي القضاة، فقال لهم سكرتيره إنه لا يستطيع مقابلتهم لأنه في اجتماع رسمي.

تطرح تلك القضية ثلاثة أمور مثيرة للدهشة. أولها أن النظر فيها واتخاذ القرار كانا بعد الظهر، وكما ذكرنا في الفصل الثالث، لم يعتد القضاة النظر في مثل تلك القضايا بعد صلاة الظهر. والأمر الثاني أن القاضي الذي أبرم لهما عقد الزواج لعب دور ولي سامية، وهو الدور الذي عادة ما يلعبه الأب أو أحد الأقارب الرجال البارزين. ووفقاً للشريعة الإسلامية، يمكن للقاضي، في ظروف معينة مثل غياب الأب أو عدم موافقته على الزواج، أن يلعب دور الولي، لأنه يعتبر ولي كل المسلمين. حتى أن القاضي الأنصاري تدخل في تحديد قيمة المؤجل من الصداق، وقال لنور الدين: "عليك أن تحدد مبلغ الصداق المؤجل في العقد بـ ٥٠٠٠ دينار أردني، عقاباً لك على خطئك". ويعتبر تسجيل مبلغ مرتفع للصداق المؤجل ممارسة شائعة بين الأسر، باعتباره وسيلة لتأمين مستقبل الزوجة أمام حق الرجل الأحادي في الطلاق. الأمر الثالث أن القاضي نفسه لعب دور المأذون وحرر عقد الزواج، ودون فيه هويات الزوجين، وطرح عليهما الأسئلة التي عادة ما يطرحها المأذون، أو حتى العرضالحجي. كانت تلك أول مرة أشاهد فيها قاضياً يقوم بمثل هذه المهام الصغرى.

عندما انتهى النظر في القضية، قال لي القاضي: "النساء ضعيفات والله يأمرنا بحمايتهن. سمية ضحية زوجها، ولو امتنعت عن حمايتها فلربما قتلتها أسرتها، إذ كانوا سيشكون في أنها قد زنت. أنا أعرف أهل الخليل، إنهم محافظون جداً".

وهكذا نرى أن سلوك القاضي لا يتسق مع الثنائية التي افترضتها ليلي أحمد. فالقاضي هنا يمارس سلطته في اتساق مع الرسالة الأخلاقية للإسلام، التي تعلي قيم الحماية والتعاطف. لم يذكر القاضي فارق السن بين الزوجين، كما أنه لم يعتبر كون سامية ثيباً مثلبة، بل إنه فضلاً عن ذلك نجح في أن يجمع بين قيمتين تعزز كل منهما الأخرى، ونعني بهما: حماية الضعيف والحفاظ على النظام الاجتماعي.

## القانون المدون وفطنة القاضي

نستعرض في هذا القسم أعمال ثلاث كاتبات (Sonbol, 1996; Sanadjian, 1996; Tucker, 1998) ركزن على آثار تدوين القوانين على توزيع الحقوق والمسؤوليات، من زاوية النوع الاجتماعي (الجندر) في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. أقامت ثلاثتهن حججهن في سياق التوجه السائد في الأدبيات، الذي يرى أن للدولة "الحديثة" دوراً في تحسين حقوق المرأة. في تلك الأعمال، يُعرض النظام القانوني في فترة ما قبل الحداثة، على أنه نظام أكثر قمعاً للمرأة من التشريعات المفترض أنها حديثة. وقد عكست أعمال هؤلاء المؤرخات ثراء تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر العثماني، الذي فشل في الالتفات له التيار الشائع قبلهن في الأدبيات. تلك الأعمال دفعت فهمنا لكيفية تفاوض الناس العاديين حول النوع الاجتماعي (الجندر) بوصفه رمزاً، وبوصفه علاقات اجتماعية ملموسة، وكذلك كيفية تعامل الفقهاء والقضاة معه من تلك الزوايا. ولولا مساهماتهن القيمة فلربما بقينا متأثرين بالصور غير المثبتة تاريخياً والجامدة للشريعة الإسلامية وتطبيقها. بيد أنهم في محاولتهن بناء حجج أدق ترد على الرؤى المهيمنة المتطرفة بفضائل الحداثة، لم تلتفتن، للأسف الشديد، لتعقيدات التطبيق المعاصر للقانون المدون.

لاحظت الكاتبات الثلاث أن تدوين قانون الأسرة الإسلامي جعل من الدولة اللاعب الرئيسي في تفسير الشريعة. وأضحت عملية الاستبعاد والتضمين متوقفة على عناصر عديدة، أهمها رؤية المشرعين للعالم، وسلطتهم، ومستوى التطور الاجتماعي - الاقتصادي للمجتمع نفسه. ومال التدوين الذي جرى بعد إنشاء الدولة القومية إلى فرض تفسير معين، وهو ما ينطوي على إضفاء معيارية معينة على الشريعة وتقليص ذاتية القضاة. هذا إلى جانب أن تدوين قانون الأسرة يعني "تثبيت" أدوار وعلاقات محددة للنوع الاجتماعي (الجندر). وتعتقد ثلاثتهن أن ذلك يعني أن تطبيق الشريعة في العصر الحديث لم يعد يتمتع بالمرونة، كما كان الحال في الأزمنة القديمة، التي يُعتقد أن تعددية النظم القانونية كانت سائدة فيها.

اعتمدت أميرة سنبل (Sonbol, 1996) على قضايا الزواج والطلاق للقصّر للتدليل على مرونة المحاكم الشرعية خلال العصر العثماني. فقد اختلفت المذاهب السائدة باختلاف المناطق في مصر، ووفر هذا التنوع للناس تطبيقاً مرناً للشريعة. وتذهب سنبل إلى أنه مع تأسيس الدولة القومية ومجيء الحداثة، نقل القانون المدون المجتمع من الاعتماد على تفسيرات مختلف المذاهب المرنة للشريعة، فضلاً عن العرف، إلى وضع تولت الدولة فيه بناء العلاقات الاجتماعية. وفي قلب التدوين كان تعريف علاقات النوع الاجتماعي (الجندر) من خلال التشريع. وفقاً لوجهة نظر سنبل، فقد احتفظ القانون المدون بتفسير جزئي فقط للشريعة، متجاهلاً وجود مساحة

لاختلاف المذاهب في الماضي. وترى سنبل أن الشريعة لم تكن أبداً ثابتة، بل كانت تواكب العملية التاريخية. الفرق بين الماضي والحاضر هو أن الدولة في الماضي كانت تلعب دوراً صغيراً، بينما أصبحت في القرن العشرين "مُشكلاً واعياً وقاصداً لقوانين النوع الاجتماعي" (Sonbol, 1996: 256).

كانت نظرة منوشهر سانادجيان (Sanadjian, 1996) لعملية التدوين سلبيةً أيضاً. فهي ترى أن تدوين معايير الناس وصياغتها في قالب مواد قانونية جامدة - سواءً جاء تدوين تلك القوانين على يد الدولة القومية أم المستعمر - قد أوجد عملية انتقائية فيما يتعلق باستبعاد العادات وتضمينها. وتوقف ما يتم استبعاده أو تضمينه على عناصر عديدة، شملت رؤية المشرعين للعالم، وسلطتهم، ومستوى التطور الاجتماعي - الاقتصادي للمجتمع. فالناس، بوجه عام، تلتزم بالمعايير الإسلامية، ولكن عندما يتم تدوين تلك المعايير تصبح جامدة نظراً لميل الفقهاء المسلمين لوضع حدود صارمة بين الحلال والحرام، وهو ميل يتناقض مع آيات القرآن التي تقول إن كل ما لم يُحرّم فهو حلال. وقد جعل ذلك تطبيق الشريعة أقل مرونة فيما يتعلق بالتفاعل بين المجتمع وبيئته. لذلك ترى سانادجيان أن التدوين كان وسيلة لاستبعاد العديد من الممارسات "الإيجابية" التي كان مسموحاً بها في السابق.

أما تاكر (Tucker, 1998) فقد أكدت في دراستها للفتاوى وأحكام القضاة في الشام وفلسطين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، أن تطبيق الشريعة كان مرناً ومشمئلاً على العرف. وذهبت تاكر إلى أن مرونة الشريعة وطواعيتها نشأت عن قدرة القضاة على تطبيق الحل المناسب للمشكلات الاجتماعية، كما تدعو إليه مختلف المذاهب. وأضافت أن هذه المرونة لا نستطيع أن نراها اليوم في أي مكان لأسباب عديدة، من بينها تدوين قانون الأسرة. وترى تاكر أن الشريعة الإسلامية (بوصفها مجموعة من القواعد المرنة والتنظيمات الطيبة) وطبيعة القانون الإسلامي (غير المدون الخاضع لفطنة القاضي وذاتية المفتي) كانا في صالح المرأة. فقد كان القضاة ورجال الإفتاء على حساسية عالية تجاه العادات والمعايير السائدة في مجتمعاتهم، لذلك كانت حقوق النوع الاجتماعي (الجندر) وواجباته تخضع للتعديل، في إطار حدود معينة حتى تلائم رؤى الفقهاء للحياة فيما يتعلق بما يمثل العدل. وتخلص تاكر إلى أن التدوين كان يهدف إلى "تثبيت" تفسير نهائي للشريعة، وبالتالي جعلها معيارية مع تقليص ذاتية القضاة. لذلك، كان التدوين وسيلة لتقنين أدوار النوع الاجتماعي (الجندر) وعلاقاته "... بمجرد تدوين القانون تصبح حقوق النوع الاجتماعي (الجندر) وواجباته نقاطاً قانونية لا تقبل الجدل، ولا يحل ضبطها أو تعديلها، اللهم إلا من جهات عليا" (Tucker, 1998: 185). هذا فضلاً عن أن التدوين، من وجهة نظر تاكر، لم يعد يتيح



للقاضي استخدام فطنته، ولا لرجال الإفتاء تفسير الشريعة، وهو ما يستتبع، في سياق تحليل النوع الاجتماعي (الجندر)، الحط من حقوق المرأة. وذاك أن " قدرة أي امرأة على السعي للحصول على حكم قانوني مناسب تماماً لخصوصيات قضيتها يتقلص كثيراً في ظل القوانين والمحاكم غير الشخصية المثقلة بالتطبيق الصارم والدقيق للقانون، من جانب، وعقم مؤسسة الإفتاء القائمة على المجتمع من جانب آخر " (Tucker, 1998: 185). وترى تاكر أن تدوين قانون الأسرة يحفظ علاقات النوع الاجتماعي (الجندر) بينما يقلص سمة المرونة التي تميزت بها عصور ما قبل الحداثة. وتأسف تاكر في النهاية لعدم ظهور مرونة النظام القانوني فيما قبل الحداثة في أي مكان اليوم.

تتفق دراستنا هذه مع سنبل، وسانادجيان، وتاكر في أن التدوين جعل من الدولة اللاعب الرئيسي في تفسير الشريعة. وتتفق معهن أيضاً في أن معظم تطبيقات قواعد الشريعة، في الماضي والحاضر، تستند أيضاً إلى العرف. ولكن، حتى بعد التدوين، لا يزال القضاة، والمحامون، والناس، بوجه عام، يعتمدون على العرف لحل المشاكل الاجتماعية المعاصرة. ومن ذلك أن القضاة والمحامين (بوصفهم ممثلين للمؤسسات القانونية والدينية) والناس (بوصفهم فاعلين اجتماعيين نشطين يسعون إلى حماية مصالحهم) في بحثهم عن الثغرات ومساحات المناورة، في سياق المحكمة الشرعية بغزة، يفضلون إما تبديل الأدوار بين القانونيين المدون وغير المدون، وإما المزج بينهما.

تذهب دراستنا، على أساس البيانات التي تم جمعها من خلال الدراسة الميدانية، إلى أن الشريعة، حتى بعد التدوين، لا تعمل في الفراغ، بل يحدها السياق الذي تؤثر فيه رؤية القضاة للعالم، وبنية الدولة، وفعل الأفراد، جميعاً في رؤية قانون الأسرة الإسلامي وإنفاذه. أما التركيز على عنصر واحد (دور الدولة في هذه الحالة) والتقليل من شأن عناصر أخرى (فعل القضاة والناس) فلا يوفر لنا فهماً مناسباً لما يحدث بالفعل في المحاكم الشرعية المعاصرة. علينا أن ننظر إلى كيفية تفاعل تلك العوامل والفاعلين، وكيف ومتى يتوصلون، خلال تفاعلهم، إلى بناء واقع اجتماعي معين. ما هي أنواع المعرفة/السلطة/الخطاب القائمة وفي ظل أي ظروف يُحَيِّ الفاعلون (بمن فيهم القضاة) القانون المدون جانباً ويولون الأهمية القصوى للعرف؟ ما هي العناصر التمكينية التي تتيح للقضاة التحول بسلاسة بين القانون المدون والعرف وتحفظ لهم، في الوقت نفسه، عدم تخطي حدود الشريعة؟ وما هي التشعبات الاجتماعية الأوسع لمثل تلك العمليات.

إن فهم تطبيق القوانين المتعلقة بالنزاعات يتطلب طرح سؤال: ماذا يفعل الناس في المحكمة؟ وليس إلى أي مدى يطيع الناس القانون؟ (Griffiths, 1992: 157).

ويتطلب منا ذلك تطبيق منهج ملائم يسمح للباحث بملاحظة العملية شخصياً، ويشتمل على فهم كيفية التطبيق الفعلي لقانون الأسرة: ماذا يُضْمَن؟ وماذا يستبعد؟ وكيف تتفاعل الأطراف الفاعلة؟ فمن شأن ذلك أن يقدم لنا بُعد التبصر العميق بالعملية المعقدة المتعلقة بإنفاذ القانون، ويمكننا من تحديد الممارسات، والقيم، والإستراتيجيات وتوصيفها، وكذلك المصالح التي عادةً ما تتناقض، دون أن نصدر حكماً مسبقاً على دور الدولة أو الضرر الذي تسبب فيه التدوين.

اعتمدت الدراسات التي عرضنا لها منذ قليل على مراجعة مكثفة للمادة التاريخية، واستطاع المنهج الذي استخدم فيها أن يقدم لنا تحليلات دسمة وقيمة. بيد أن ثلاثتهن عندما قارنَّ الملاحظات التاريخية بالممارسات الحالية أقمن استنتاجاتهن على تجريدات سياسية، ولم تقدمن مادة قائمة على بحث ميداني، أو دراسات حالة، أو ملاحظات، أو إحصائيات تثبت اختلاف ممارسات اليوم عن مثيلاتها في العصر العثماني. هذا فضلاً عن ميلهن لإيجاد ثنائية تطبيق القانون الإسلامي في حقبة ما قبل العصر الحديث في مقابل تطبيقه في فترة ما بعد الاستعمار/ الدولة القومية الحديثة. وقد جعلهن هذا المنطق يلجأن إلى المزيد من الثنائيات مثل: المدون في مقابل غير المدون، الطوعية في مقابل الثبات، المرونة في مقابل المعيارية، الحديث في مقابل ما قبل الحديث، وفي حالة تاكر، ذاتية القاضي في مقابل موضوعية القانون الملزم. أدت بهن تلك الثنائيات إلى صياغة استنتاج استباقي صاغته تاكر على النحو التالي: "النظام القانوني الذي سمح بمثل تلك المرونة لا نراه في أي مكان اليوم، ولا يمكن في الواقع تصوره في سياق المجتمع المعاصر" (Tucker, 1998: 186).

صورت تاكر وسنبيل وسانادجيان المجتمعات الإسلامية المعاصرة والأفراد داخل الدولة القومية المسلمة كما لو كانوا مفعولين لقانون الدولة. وهو توصيف لا يأخذ في اعتباره قدرات الناس ومعارفهم (Long, 2001)، ويميل إلى تصويرهم ضحايا سلبين لقانون الدولة. كذلك فهو تصوير لا يرى عمليات التفاعل بين فعل الفرد وبنية (بنى) المجتمع، التي تستطيع أن تنقض السلطة القهرية لقانون الدولة.

تؤكد سوسيولوجيا القانون أن هناك مساحة اجتماعية بين الأفراد والتشريع. وفي ذلك يشير جريفيث (Griffiths, 1992: 155) على سبيل المثال إلى أنه من الساذجة أن نعتقد أن المساحة الاجتماعية بين المشرع والفرد هي "فراغ معياري خلوّ من المعايير والبنى باستثناء تلك الخاصة بالدولة نفسها" (الخط المائل في الأصل). وتشير مور (Moore, 1978) إلى أن القانون، حتى في المجتمعات الصناعية، لا يعمل في الفراغ، بل هناك دائماً درجة من عدم الرسمية قد تبتعد عن نص القانون. كذلك أشار جوليفر (Gulliver, 1997: 21) في دراسته للعلاقات

بين إصدار الحكم والتفاوض في تطبيق القانون، إلى أن " بعض المجتمعات تتميز بغياب الأحكام القضائية، ولكن ربما لا يوجد مجتمع يخلو من بعض أشكال التفاوض بوصفه وسيلة للتعامل مع النزاعات ". إن تصوير القانون المدون على أنه غير مرن ومفتقر للطواعية مستمد مما يسميه مسعود (5: 2001, Masud) الرؤية " الوضعية " للقانون. وفي مقابل هذه المقاربة التي تُعرّف القانون من حيث علاقته بالسلطة الجبرية للدولة، هناك مقاربة أكثر ملاءمة نستطيع أن نجدها في اقتراحات جريفيث (155: 1992, Griffiths). فهو يشير إلى أننا حتى نفهم العلاقة بين الناس والقانون، ينبغي أن ننظر للناس باعتبارهم شخصيات اجتماعية، وأن نعي أن كل " نشاط تفاعلي إنما يحدث داخل شبكة معقدة من العلاقات التبادلية والياديين الاجتماعية، وتنظمه، في المقام الأول، تلك الشبكة نفسها ". القانون لا يمر من الدولة إلى مواطنيها عبر كابلات، ولكن وسيطه كيانات اجتماعية مثل الشرطة والمحكمة. الدولة ميدان واحد فقط من بين " ميادين عديدة في المجتمع تحدث فيها الأنشطة التنظيمية ". ويخلص جريفيث (156: 1992, Griffiths) إلى أننا يجب أن نهتم، ليس بغرض القانون، ولكن بالفعل الاجتماعي للقانون، ولذلك، تتوقف النظرية المناسبة للقانون " على نظرية مناسبة للتنظيم الاجتماعي؛ ينبغي أن تكون نظرية سوسيولوجية " .

إن مهمة القضاة أعقد مما تبدو عليه لأول وهلة، فالقاضي عليه أن يتعامل مع فاعلين من مختلف الخلفيات الاجتماعية، ويمتلكون مصادر قوة مختلفة. وتتمثل إستراتيجية القضاة في فهم موازين القوى بين المتقاضين وثقل كل طرف في مجتمعه. ولتحقيق ذلك، يقوم القاضي بسؤال كل من المتقاضيين عن خلفيته الاجتماعية، والأسرة التي ينتمي إليها، والمؤسسة الفلسطينية التي يعمل بها، وأين يسكن، وما إلى ذلك. كذلك يعتمد القضاة على الحُجَاب (وكتبه المحكمة) كوسطاء لمساعدتهم على فهم ما يحدث خارج قاعة المحكمة. وعندما تواجههم قضية صعبة (أي أحد أو كلا طرفيها يتمتع بسلطة واسعة، أو عندما تكون القضية على درجة استثنائية من الخطورة)، يستشيرون قاضي القضاة أو قضاة آخرين للوصول إلى قرار جماعي. ومن الإستراتيجيات الأخرى التي يلجأون إليها تأجيل القضية للأسبوع التالي، إلا لو شعروا بأهمية إصدار حكم سريع فيها. كذلك يحتفظ القضاة بعلاقات واسعة مع قادة المجتمع، وكثيراً ما شاهدت القضاة يطلبون من المتقاضين إرسال مختيرهم للمشاورة. وتتراوح إستراتيجيات القضاة من الوساطة داخل المحكمة إلى تطبيق القانون العرفي، والتفاوض خارج المحكمة، والتهديد والمساومة. وتتشابه وسائل استنباطهم للأحكام كثيراً مع وسائل أسلافهم، حيث يأخذون بالرأي، ويتشاورون (لوصول إلى إجماع)، كما يستخدمون الاستحسان والاستصلاح.

لا تسود ذاتية القضاة في المحاكم الشرعية فقط، ففي "الغرب" المعاصر تلعب ذاتية موظفي المحكمة دوراً مهمة في كيفية سير القضايا. وقد أثبت ذلك بريدج وستين (Bridge and Steen, 1998) اللذان درساً اختلاف سلوك موظفي المحكمة في تعاملهم مع مشاكل الشباب في الولايات المتحدة. وقد لاحظا في دراستهما - التي ركزت على العلاقة بين العقاب و "العرق" - أن الرؤية الذاتية الرسمية تلعب دوراً شبه حاسم في تقييم شخصية المعتدي، التي تلعب بدورها دوراً أساسياً في القرار الذي تتخذه المحكمة. وذهب إلى وجود حاجة لمزيد من الدراسات لاستكشاف كيفية تأثير فلسفات الموظفين الرسميين على أسلوب تصنيفهم ومعالجتهم، وبالتالي كيفية اتخاذهم للقرار. ومن الجدير بالذكر هنا أن تطبيق القانون وذاتية الموظفين الرسميين أفضت في نهاية المطاف إلى خدمة مصالح الرجل الأبيض في المحاكم الأمريكية، بينما يأخذ القضاة في محاكم غزة الشرعية، عادةً، جانب المرأة، على الرغم من مظاهر عدم المساواة بين الجنسين السائدة، التي تمنح الذكور الكثير من المميزات. نحن هنا أمام حالة تُعمّق فيها المحاكم أوجه عدم المساواة بين الأعراق في المجتمع، في مقابل حالة أخرى تحاول فيها المحاكم حماية الطرف الضعيف إلى أقصى حد ممكن.

إن كون تطبيق قانون الأسرة في محاكم غزة الشرعية لا يجري دائماً على نسق واحد يسمح للمرأة بالسعي للتوصل إلى نقاط دعم تستند إليها. ولكن، قد يحتاج علينا معارض هنا، محق في معارضته قائلاً: المرونة يمكن أن تأتي أيضاً ضد مصالح المرأة. المرونة مع الاعتماد على الممارسات العرفية قد تعني أيضاً تبني ما يسمى بجرائم الشرف وإضفاء المشروعية عليها، وتبرير تشويه الأعضاء التناسلية للمرأة، وقبول ممارسات أخرى، وإن تكن أقل عنفاً، مثل حرمان المرأة من الحصول على نصيبها في الميراث تحت شعار "العادات". لتتذكر في هذا السياق قناعة مور التي قالت إنه في واقع الحياة لا يوجد قانون يعمل في الفراغ. فالقانون يُنفذ في سياق معين على يد أناس معينين يتمتعون بنفاذ متفاوت لمصادر القوة، ويدافعون عن قيم ومبادئ معينة. باختصار، القانون مشبع دائماً بثقافة الناس. وحتى نستطيع كشف الستار عن درجة مرونة القانون وكثافتها ومحتواها، علينا أن نستخدم نهجاً مناسباً. وتشير مور إلى أن الآليات غير الرسمية تظل مؤثرة بسبب وجود "طبقات سميكة من الرسمية والتمثيل الذاتي الأيديولوجي [الذي يوجد صعوبة] في اختراقه من أجل التعرف على ما يحدث بالفعل" (Moore, 1978: 30). [الخط الغامق إضافة من الكاتبة]

القانون ليس "خلواً من الثقافة" في الغرب بأكثر منه في الشرق. فليفين (Levine, 2003) تذهب إلى أن قاعة المحكمة ينبغي النظر إليها من خلال عدستين:

ثقافية وقانونية. وتذهب إلى أن القانون الجنائي في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، لا ينبغي الظن بأنه يعكس الحقيقة المطلقة، فهو في حقيقة الأمر قائم على قيم تتسم بالخصوصية الثقافية. وقد قامت بتحليل العديد من القضايا الجنائية لتثبت أن بعض الأقليات في الولايات المتحدة يتم تجريمهم وفق النظام القانوني الأمريكي لمجرد أن لهم ممارسات ثقافية "مختلفة". وقد اقتبست في خاتمة دراستها فوكس (Fox, 1985: xii) في مناهضته لتصوير الغرب للنظم القانونية "للآخرين" على أنها مبالغة في صبغتها الثقافية، وهو ما يفضي إلى الاستنتاج المضاد القائل بأن هؤلاء "الآخرين" بدائيون.

الثقافة والممارسات الثقافية ليست بالثابتة ولا بالسرمدية، فهي تخضع لتفاوض الناس، جماعات وأفراداً. لذلك، فإن توصيف الثقافة في جوهرها كما لو كانت مجموعة من الممارسات التي تنتقل من جيل إلى جيل ليس سوى سلاح أيديولوجي وسياسي يستخدمه المستشرقون الغربيون والأصوليون من السكان الأصليين على حد سواء. فتفاعل الناس (مع بعضهم البعض ومع بيئتهم) كثيراً ما يؤدي بهم إلى تغيير بعض الممارسات بسلاسة، أو التخلي عن بعضها وتبني البعض الآخر من أجل تحقيق رفاههم. لذلك، فليس هناك تصنيف حصري من قبيل "الممارسات العرفية الفلسطينية" يطبقها كل الفلسطينيين في كل زمان ومكان. فهناك تعددية في الواقع الفلسطيني، وتنوع في الممارسات، تؤثر فيهما عناصر متعلقة بتفاعلهم مع بيئتهم.

ليس هناك مفهوم مجرد لـ "مرأة" أو لـ "ثقافة" بطبيعة الحال، لأن ذلك من شأنه أن يوقعنا في فخ الموضوعية والشمولية الزائفين. كذلك لا تدافع هذه الرسالة عن النسبية الثقافية، التي تدافع، في أكثر صورها تطرفاً، عن بعض الأهداف السياسية التي عادة ما تصوغها الجماعات القوية في المجتمع على حساب حصول الناس على حقوقهم كاملة. إن النسبية الثقافية التي يفترض أن تعترف بمعتقدات الناس وعاداتهم داخل سياقاتهم وثقافتهم الخاصة، قد تم استغلالها بإفراط وتفريط من قبل أكثر دعائها تشدداً، الذين أضروا فعلياً بالجماعات الأقل قوة في المجتمع، تحت شعار الخصوصية الثقافية، نساءً كانوا أم أطفالاً أم أقليات عرقية أم جماعات أخرى. كذلك لا تدعي دراستنا هذه أن المرونة، كما عرضناها في السابق، "إيجابية" موضوعياً. ولكنها تؤكد فقط على أن ملاحظات ما يجري في المحاكم أثبتت أن النظام القضائي للمحكمة الشرعية يولي المرونة حقها، وهو ما يدفع مختلف الفاعلين لتبنيها، فيستخدمها كل لضمان قيم ومصالح معينة.<sup>٥٠</sup>

ليست هناك وصفة محددة، كالدفاع عن الثبات مثلاً أو دعم المرونة، لتوسيع خيارات المرأة؛ فثراء واقع المرأة يمكن تصوره على أنحاء مختلفة. كذلك تطرح قوة

النوع الاجتماعي (الجنس) أنماطاً وصيغاً متنوعة ينبغي النظر إليها من زوايا عدة في آن واحد. فعلى سبيل المثال، نظمت الحركة النسائية سنة ١٩٩٦ حملة لحقوق المرأة من أجل الحصول على جواز سفر لنفسها ولأبنائها دون اشتراط إذن الزوج. ونجحت الحملة وتم "منحها" هذا الحق وفق ترتيبات معينة. كذلك نجحت حملة أخرى في إلغاء ما بدا وكأنه ترتيب "ثابت"، يمنع المرأة من تعلم قيادة السيارة إلا لو كانت في صحبة أحد أقاربها الرجال. لذلك، لا ينبغي النظر للثبات والمرونة خارج السياق، كذلك لا ينبغي النظر إليهما على أنهما طرفا نقيض. بل علينا أن نؤكد على الحالات التي كان للثبات أو المرونة فيها تأثير إيجابي، آخذين في الاعتبار "وضعيات المرأة المختلفة" (Moors, 1995)، وهو ما يدعوننا للتعرف على تعددية واقع المرأة والاعتراف بها.

تعتمد هذه الرسالة على الدراسة الميدانية أيضاً لإثبات أن الناس، حتى في ظل تدوين قانون الأسرة الإسلامي، وسواء أكانوا قضاة، أم محامين، أم متقاضين، فإنما هم فاعلون اجتماعيون نشطون، يسعون إلى تحقيق مصالحهم وتحقق قيمهم في المنطقة الرمادية التي خلقها التفاعل بين القانون المدون والمعايير غير المدونة وتعددية مرجعيات القضاة.

فعلى الرغم من أن القانون المدون يفترض فيه أن يحد من ذاتية القضاة، فالواقع أنه قد وفر لهم تكأة مهمة في حالات معينة. فعلى سبيل المثال، لا يحدد قانون الأسرة مبلغ النفقة التي ينبغي اقتطاعها من دخل الزوج، بل تركها لتقدير القاضي. فمبلغ النفقة ينبغي أن يعكس الوضع الاقتصادي للزوج ومستوى معيشة الزوجة. لذلك، تقع على القاضي مسؤولية تحديد المبلغ الذي يستطيع الزوج دفعه. ونظراً لأن القاضي على دراية بالمجتمع وبمن يتقدم للحصول على النفقة (الأسر الفقيرة، النساء والرجال)، فباستطاعته تحديد مبلغ معقول يتفق مع الظروف الاقتصادية للمتقاضين. إن ممارسة الذاتية يمكن أن تعني أيضاً أن القاضي يؤدي عمله في اتساق مع معايير وعادات مجتمعه. وفي هذا السياق، فإن مبلغ النفقة، وكما يعترف حتى القضاة أنفسهم، لا يكفي بالضرورة لتغطية الحد الأدنى من تكاليف الحياة. فالقضاة عند تقديرهم للنفقة يفترضون أن الزوجة تعيش في بيت أهلها وأنهم يتولون رعايتها (من حيث المسكن والمطعم والملبس، ... الخ). هذا الافتراض يأتي في غير مصلحة الغالبية العظمى من طالبات النفقة اللاتي تجدن أنفسهن في مواجهة خيار صعب: إما احتمال عنت الحياة في بيت أهلها وإما الكفاح من أجل الحصول على صفقة أفضل مع الزوج. وتتوقف النتيجة على توقيت وكيفية توجه الزوجة للمحكمة، ومدى الدعم الذي تحظى به من أهلها ومن عائلتها الممتدة ودور

المحكمة (في الحكم لصالحها). وعلى ذلك فممارسة القاضي للذاتية، إنما تأتي في إطار خطاب النوع الاجتماعي (الجندر) الأوسع في المجتمع، مع ابتعاد منه، كثيراً أو قليلاً، عن هذا الخطاب من أجل تحقيق "العدل" كما يراه هو.

وعلى مستوى آخر، لا يمثل التمسك بالنص القانوني أولوية لدى القاضي بقدر ما يمثله الاستقرار الاجتماعي، والمساعدة على الحفاظ على التماسك الاجتماعي، وفي الوقت نفسه، حماية الأطراف الضعيفة في المجتمع. إن الرفاه الاجتماعي "يُخَدَم عندما تلعب الممارسة المحلية دور الحد الذي يتم عنده استيعاب العلاقات التي اختار الأفراد إقامتهما مع بعضهم البعض" (Rosen, 1989: 49). وقد يعني الرفاه الاجتماعي أن الفرد يتعين عليه التضحية بمصالحه الشخصية من أجل خدمة المجتمع الأوسع. فعلى سبيل المثال، يفضل القضاة أن يتوصل الناس لحلول مقبولة من الطرفين بدلاً من اللجوء إلى القانون. فعندما يأتي الأزواج إلى المحكمة طلباً للطلاق ولا تريد الزوجة أن تفقد حقوقها المالية (النفقة، والتوابع، ومؤخر الصداق، ... الخ) يقول القاضي لأسرتها: "سوف أضغط على الزوج لأحصل على أقصى ما يمكن منه، ولكن يجب أن تتحلوا أنتم أيضاً ببعض المرونة". وفي بعض الأحيان، وبخاصة عندما يستشعر القاضي أن المزيد من الخلاف يمكن أن يؤدي إلى عواقب لا ترغب فيها الأسرتان ولا المجتمع الأوسع، يدفع أسرة الزوجة للتخلي عن طلب نفقة العدة.

وحتى عندما لا تتعلق القضية بالنفقة، يهتم القاضي أيضاً بالنتائج المحتملة لقراره، وهو التوجه الذي تشي به قضية امرأة مطلقة في الحادية والعشرين من عمرها، تم النظر فيها في كانون الأول ٢٠٠٣. كانت المسألة تتعلق بمن يحق له أن يكون ولياً للمرأة. فقد نص الأمر رقم ١ بتاريخ ٢٩ آب ١٩٩٤، الصادر من أول قاضي قضاة فلسطين، على أنه من مبادئ الشريعة الإسلامية التيسير على الناس في المعاملات التي تعرض على القضاة الشرعيين، وبخاصة ما يتعلق منها بإجراء عقود الزواج.<sup>١</sup> ثم ينتقل الأمر إلى تفصيل الإجراءات:

وقد يتقدم لفضيلة القاضي خاطبان ضمن اختصاص محكمته لإجراء عقد الزواج، والولي الأكبر للمخطوبة البالغة الرشيدة خارج منطقة السلطة الفلسطينية، ويتعذر عليه الحضور ولها ولي يليه، ففي هذه الحالة تسجل لها حجة بموجب إقرارها وإحضار اثنين من المعرفين تتضمن الإذن لها والزواج بولاية الولي الموجود خشية فوات الكفاء. ومثل هذا إذا تعذر وجود ولي قريب أو بعيد بالنسبة للبالغة الرشيدة، فإن الولاية تكون للقاضي ... لأن الولاية على البالغة الرشيدة ليست ولاية إجبار.<sup>٢</sup>

كرر قاضي القضاة اهتمامه بهذا الأمر بعد ثمانية أشهر، حيث أصدر أمراً في ٢ شباط ١٩٩٥، عبر فيه عن رؤيته بعبارة أدق. وكان نص الأمر:

الولاية في عقد زواج البالغة الرشيدة هي ولاية استحباب [في مقابل ولاية الإيجاب]، فإذا تعذرت ولاية القريب لموت أو بعد في ديار أخرى، فتأتي ولاية من يليه، وإن لم يوجد ولي فالقاضي هو الولي في النكاح حتى لا يفوت الكفء ويلحق الضرر بالمخطوبة، وهذا نص المادتين ٣٧ و٤٠ من قانون الأحوال الشخصية، فينبغي تطبيقه تيسيراً لمعاملات الزواج.

وقد حضرت قضية ذهبت فيها امرأة مطلقة إلى المحكمة، وتُدعى سناء، بصحبة عمها واثنين من أخوتها لإبرام عقد زواجها الثاني. وأمر القاضي عمها بإحضار أبيها إلى المحكمة، ولكنه قال إن الأب يعمل في إسرائيل، ولا يأتي إلى غزة كثيراً. فسأله القاضي: "متى تتوقع مجيئه إلى غزة؟ فأجاب العم: "الأسبوع القادم"، فسأله القاضي: لم أنتم في عجلة إذن من أمركم؟ انتظروا حتى يعود أبوها وحينها تستطيعون إبرام الزواج حتى دون إذن مني".

سألت القاضي فيما بعد لمَ لم يمنح سناء الإذن بإبرام زواجها الثاني فكان جوابه: "هناك رائحة كريهة في هذه الزيجة. لو كان العم صادقاً لانتظر حتى عودة الأب. أشك أنهم يريدون عقد الزواج في غياب الأب، وهو ما يعني احتمال نشوب خلاف بعد عودته. قد يتشاجر الأب مع أخيه وأبنائه وابنته وزوج ابنته الجديد. لماذا تساهم المحكمة إذن في نزاع يُتوقع نشوبه بدلاً من أن تشيع الوثام؟".

قلت له إن ما قام به ضد القانون الذي يسمح لسناء بالزواج حتى في غياب أبيها، فأجابني: "القانون أعمى، ولكننا لسنا كذلك". في اليوم التالي خشي القاضي ألا أكون قد فهمت منطقته جيداً فزادني إيضاحاً لدوافعه؛ حيث قال:

افترضني أن المرأة قررت أن تتزوج شخصاً لا يوافق عليه والدها. وافترضني أنها عقدت زواجها في المحكمة على سنة الله ورسوله. فماذا تتوقعين من رد فعل للأب؟ بعض الآباء ضيقو الأفق، وقد يقتل أحدهم ابنته أو على الأقل يجبرها على الطلاق. مجتمعنا مليء بمثل هؤلاء الآباء ولا نستطيع، كمحكمة، أن نتعامى عن عواقب قراراتنا. فهل من الحكمة أن نعقد مثل هذا الزواج فنخاطر بحياة الابنة؟ ما هو الأكثر أهمية، منح العريس والعروس تصريحاً بالزواج أم إنقاذ حياة الفتاة ومستقبلها؟ هذا فضلاً عن أن الفتيات في مجتمعنا لا تدرين معنى الزواج. فقد تتأثرن بقصص الحب التي تشاهدنها في العديد من القنوات التلفزيونية التي تبث على مدار اليوم، فتتصورن أن الحياة وردية. واقع الحياة صعب. رفضي هدفه إنقاذ الفتاة وأسرتها.



وعلى ذلك، فالوئام الاجتماعي مقدّم على مصلحة الفرد، أو بتعبير القاضي: " نحن نعمل وفقاً لمبدأ درء المضار أفضل من جلب المنافع ."

منطق القاضي هذا كان له صدئاً أيضاً في آراء بعض الشابات اللاتي شاركن في مجموعات نقاش حول القضايا المتعلقة بقانون الأسرة والإصلاح، خلال الدراسة الميدانية الخاصة برسالتنا هذه في ٢٠٠٢. كانت المشاركات من الشابات المرتبطات بالمنظمات النسائية العامة في غزة. بعضهن كن متطوعات في مشروعات رفع الوعي بالنوع الاجتماعي (الجندر)، بينما كانت أخريات من المستفيدات بالدورات التدريبية التي تقدمها منظمات المرأة، في حين تم ضم فريق ثالث لأنهن قد لا تستطعن الزواج دون موافقة أهلهن. قالت نسرين، وهي شابة متخرجة في جامعة بيرزيت: " كيف تستطيع فتاة أن تتزوج دون أن تحظى بمباركة أبيها للزواج؟ وكيف لزوج أن يحترم مثل هذه الزوجة؟ ". إذا أرادت فتاة تأسيس حياة جديدة، فإن موافقة الأهل أمر جوهري بالنسبة لها. وربما تكون مسألة الولي مرتبطة بالقيم المتعلقة بالاعتماد المتبادل بين أفراد الأسرة. فقد قالت إحدى طالبات جامعة الأزهر: " حتى لو أردت أن أعقد قراني دون موافقة أبي، فلتقولوا لي أين لي أن أجد رجلاً يمكن أن يجرؤ على عقد مثل هذه الزيجة؟ من ذا الذي يمكن أن يقبلني دون أسرتي؟ وهل تقبل أسرتي تصرفه هذا وهل تحترمني؟ ".

وقد فسرت سلوى القاسم، مديرة وحدة المرأة بمركز حقوق الإنسان، العوامل التي تقف وراء هذا السلوك بقولها:

إن مسألة الولاية ينبغي قراءتها بوصفها قيمة اجتماعية أكثر من كونها نصاً قانونياً. فالفتاة التي تتزوج دون موافقة أهلها تلقى الازدراء من زوجها وأهله؛ حيث يُنظر إليها، في أفضل الظروف، على أنها بلا عزة. والقضية الثانية تتعلق بما إذا كان هناك رجل يستحق ثقة الفتاة إلى درجة التضحية بأسرتها من أجله. كذلك هناك مسألة أخرى تتعلق بالاعتماد الاقتصادي المتبادل بين أعضاء الأسرة، وبخاصة في فترة الأزمة الاقتصادية الحالية. من الشائع ألا يستطيع الشاب تأسيس حياة جديدة دون مساعدة أسرته، سواء بتوفيرها المهرأم استضافة الزوجين حتى يكسو جناحهما الريش. إن شبكة الحماية مهمة للجنسين على حد سواء في ظل نظامنا. والأهم أن معظم الزيجات تحدث بين الأقارب أو الحمايل. في مثل تلك العلاقات لا يستطيع أحد أن يتصرف منفرداً أو مستقلاً. فنحن جزء من نظام أوسع يهيمن علينا. وحتى لو كان هناك بعض الرجال الأقوياء اقتصادياً، فالاحتمال الأكبر أن يكون سلوكهم الاجتماعي أكثر محافظة من الآخرين، وبالتالي فلا يحتمل أن يتزوج الواحد منهم " امرأة متحررة ". وعلى ذلك، فمسألة الولي لها جذور اقتصادية واجتماعية، أكثر منها قانونية<sup>٥٢</sup>.

يتضح استخدام القاضي فطنته في القضايا المتعلقة بحق المرأة في النفقة. فعندما ترفع امرأة على زوجها دعوى نفقة، يتمثل الإجراء المعتاد في تقدير القاضي مبلغها وإقناع الزوج بقبول هذا التقدير. فإذا لم يرض أحد الطرفين يطلب القاضي من كل طرف أن يسمي ممثلاً له ليجتمع مع ممثل للمحكمة ليقدروا معاً مبلغ النفقة التي ينبغي دفعها. ممثلاً الطرفين يكونان عادةً من الأقارب المطلعين على الأوضاع المالية للطرفين، وبالتالي فهما قادران على تقدير مبلغ النفقة الذي ينبغي دفعه أو الحصول عليه. لو رفض الزوج المبلغ المقترح يقول له القاضي إن البديل الوحيد المتاح أمامه لجنة ثلاثية تعين المحكمة جميع أعضائها، وتتوجه لبيت الزوج ومحل عمله للتحري عن دخله وتحديد النفقة تبعاً لذلك. وهو ما يعني تحمل الزوج نفقات انتقال اللجنة بالإضافة إلى مبلغ النفقة. كذلك فهناك احتمال أن تحدد لجنة المحكمة مبلغاً أعلى من المبلغ المحدد في السابق. يشرح القاضي للزوج تلك النفقات الإضافية والنتائج التي لا يمكن التنبؤ بها، مقترحاً عليه أن يقبل قرار المحكم لأنه أفضل اقتصادياً بالنسبة له. وقد يلجأ الزوج، خشية هذه العواقب، إلى قبول المبلغ الذي اقترحت المحكمة، أو يحاول إصلاح ما بينه وبين زوجته (بتشجيع كامل من القاضي) ليقبل بذلك خسائره الاقتصادية.

في بعض الأحيان يقبل الزوج المبلغ الذي حدده القاضي، ولكن يفشل في الاستمرار في دفعه أو في دفعه على الإطلاق. في مثل تلك الحالات، تخطر الزوجة المحكمة التي تستدعي، بدورها، الزوج للمثول أمامها، فإذا فشل في تبرير مسلكه هذا، حكم عليه بالسجن مدة ٢٠ يوماً. ويتمثل الإجراء المتبع في تلك الحالة في إخطار القاضي دائرة التنفيذ، كتابةً، بسجن الزوج. يستطيع القاضي أن يتخذ هذا الإجراء ثلاث مرات. ولكن بعد قضاء الزوج فترة العقوبة الثالثة لا يبق لدى القاضي وسيلة لإجبار الزوج على دفع النفقة. تلك التدابير حددها قانون أصول المحاكمات الشرعية.

وقد كشفت لي مقابلة أجريتها مع نهلة راضي، محامية حقوق الإنسان التي تزور السجون لتقييم مدى احترام حقوق الإنسان للسجناء، عن تفاصيل مهمة حول كيفية معاملة المسجونين لعدم دفع النفقة:

يتم سجن الرجال الذين لم يدفعوا النفقة في مكان منفصل عن بقية المسجونين. وقد قال لي مدير السجن: "أنا لا أعتبر هؤلاء الرجال مجرمين، فكل ذنبهم أنهم يفتقرون للمال اللازم لدفع النفقة لزوجاتهم. أما الرجال أنفسهم فلم يسمحوا لي بالتحدث إليهم بوصفهم مسجونين "فعلين". وقد قالوا لي: "نحن هنا بسبب قضايا نفقة، ولسنا بمسجونين". وقال لي

أحدهم إنه لن يدفع النفقة حتى ولو تم سجنه مائة مرة، لأن زوجته أرسلته إلى السجن: " كيف أستطيع أن أرى فيها زوجتي؟ الأسرة تعني قبول الحياة بجلوها ومرها، وليس إلقاء الزوج في السجن مع أول بادرة أزمة ".

ولكن، وكما سوف نرى في الفصل الخامس، نجح القضاة في العديد من القضايا في مساعدة المرأة التي ترفع قضية نفقة، من خلال استخدامهم لفطنتهم.

## الخلاصة

أكد هذا الفصل أن قرارات القضاة تستند إلى فهمهم للشريعة بوصفها مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تهدف إلى حماية الطرف الضعيف في المجتمع، من جانب، والحفاظ على النظام الاجتماعي، من جانب آخر. ولإثبات ذلك، نظرنا في بعض الأفكار المهيمنة في الأدبيات، وعارضناها بالنتائج التي توصلت إليها الدراسة الميدانية في المحاكم الشرعية بمدينة غزة. وقد أكد الفصل أن القضاة يمارسون درجة من الفطنة مستندين إلى رؤيتهم هم أنفسهم بوصفهم أعضاء في المجتمع وليس مجرد منفذين للقانون. كذلك أثبت هذا الفصل خطأ فكرة وجود ثنائية الصوت التقني والصوت الأخلاقي في الإسلام، مع هيمنة الصوت التقني على النظام القانوني.

وقد قمنا بتحليل مرونة القضاة وفقاً للإطار النظري الذي طرحناه في الفصل الأول. يوفر التطبيق المرن لقانون الأسرة، على وجه الخصوص، مساحة مناورة يستطيع القاضي من خلالها التغلب على المشاكل الناجمة عن التناقض بين القانون وأهدافه. وعندما تنشأ مثل تلك التناقضات يلجأ القاضي إلى "المفاهيم القانونية"، وهي، على عكس القانون المدون، غير مكتوبة، ومرنة، وغير محددة، والأهم أنها غامضة. وهكذا تعكس مرونة تطبيق قانون الأسرة في غزة مرونة الإطار المفاهيمي الأوسع الذي يعمل القاضي من خلاله. إن ألفة القاضي لمعايير المجتمع وعاداته، وخلفيته التعليمية (في الشريعة والفقہ) ورؤيته لنفسه بوصفه عضواً في المجتمع، هي التي توجهه للتوصل إلى حلول لا تتناقض مع الأخلاق العامة للمجتمع. لذلك، لا يمكن النظر إلى كيفية تطبيق "المفاهيم القانونية" هذه بمعزل عن هوية القاضي المتعددة الأوجه. وهو ما يعني أيضاً أن المرونة قد تتسع أو تضيق وفقاً لمدى تغلغل معايير المجتمع داخل القاضي ومدى تجاوبه مع تلك المعايير.

تتوقف معايير "الصواب" و"الخطأ" على السياق الذي ينشب النزاع داخله. فالقاضي يقيّم المسلك الخاطيء لأحد أطراف القضية بمقارنته بما تعارف المجتمع على كونه سلوكاً طبيعياً. عادةً لا يتطرق القاضي إلى الدلالات القانونية لتصرف الرجل، بل يستدعي المفاهيم المتعلقة بما يعتبره المجتمع، والدين، والأخلاق العامة سلوكاً مقبولاً. ويبدو أن هذا هو المقياس الذي يستند إليه القاضي. ومن المثير هنا أن توجه نفسه، أي وضع الانتهاك في إطار السلوك المقبول اجتماعياً، يتوخاه أيضاً المتقاضون. فعندما يتحدثون مع القاضي نجدهم عادةً ما يشيرون إلى سلطته الأخلاقية والدينية، بدلاً من وضعه القانوني. وكثيراً ما تجد امرأة تخاطب القاضي بـ"أبي المسلمين، وحامي عباد الله" وما إلى ذلك. ويفعل الرجل الأمر نفسه؛ إذ أنه حتى عندما يعترض على قرارات القاضي، يضع اعتراضاته في إطار ديني وأخلاقي.

ما الذي نستطيع أن نخرج به من القضايا التي ناقشناها في هذا الفصل؟ هل المرونة قائمة في فلسطين فقط؟ من الواضح أن إجابة هذا السؤال لا تتم إلا بالقيام بدراسة مقارنة مع المحاكم الشرعية في مختلف بلدان المسلمين. قد يكون لخصوصية محاكم غزة تأثير على تطبيق قانون الأسرة. فلسطين لا تزال تحت الاحتلال، ولا تستطيع دولة أن تفرض قواعدها على المحاكم الشرعية. لذلك، فقد يكون لتلك المحاكم بعض الاستقلال في تطبيق نظام عدالة مختلف. بيد أن تلك الخصوصية تدعم، ولا تضعف، التحليل الذي سقناه في الفصل بكشفها عن تنوع أنماط عمل المحاكم الشرعية، عبر الزمن وباختلاف السياقات على حد سواء.

أهم سؤال يجب أن نطرحه الآن هو السؤال التالي: هل أوجدت التطورات التي حدثت في أعقاب تدوين قانون الأسرة الإسلامي قطيعة مع المرونة والطوعية التقليدية للفقه الإسلامي؟ وبشكل أكثر تحديداً، هل كان للتدوين الأثر الحاد على ممارسة المرأة حقوقها، كما تقترح سنبل، وتاكر، وسانادجيان؟ لو كانت النساء قد عانين في القرن العشرين، فهل كان ذلك نتيجة التدوين؟ هل ينبغي علينا أن نسعى للوصول إلى تفسير لإضعاف حقوق المرأة في الميدان القانوني أم أن علينا البحث عنه في ميادين أخرى؟ إجابة هذا السؤال لا تدخل في نطاق هذه الدراسة، ولكن ملاحظة مجريات الأمور في محاكم غزة الشرعية تشي بأن تدوين القانون الإسلامي لا يوفر بذاته تفسيراً مرضياً لمثل تلك "الردة" في الحقبة المعاصرة. تتفق هذه الدراسة مع ما ذهب إليه تاكر من أننا بحاجة لمعرفة تاريخ القانون الإسلامي حتى نستطيع الإجابة عن الأسئلة الحالية، ولكننا نضيف أن هناك أيضاً ضرورة لتبني منهج ملاحظة مباشرة مناسب حتى نعرف كيف يكافح القضاة والمحامون للحفاظ على الشريعة من جانب، والحفاظ على الوثائم الاجتماعي من جانب آخر.

لم يكتفِ القضاة في محاكم مدينة غزة بدراسة تراثهم فقط فحسب، بل أدخلوا، في أحكامهم وتعاملهم مع المتقاضين، متطلبات الحياة المعاصرة. وعلى عكس ما ذهب إليه تاكر من أن قضاة اليوم فقدوا ذاتيتهم، لا يزال قضاة مدينة غزة على ولائهم لتراث الفقه الإسلامي الذي يؤكد مبادئ العدالة، والاهتمام بالسياق، وحماية الضعيف. بيد أنهم على الولاء نفسه لتقاليد القانون الإسلامي التي تدعم التقسيم الحاد بين حقوق وواجبات الجنسين.

بعد أن استجلينا المبادئ العريضة التي يقيم القضاة أحكامهم عليها، سوف ننتقل الآن، في الفصل الخامس، إلى دراسة كيفية تعاملهم مع المسألة الأكثر عرضاً على أنظارهم، ألا وهي: النفقة.



## الفصل الخامس

### حقوق الزوجة في النفقة





## الفصل الخامس

### حقوق الزوجة في النفقة

يحلل هذا الفصل الإستراتيجيات المختلفة التي تتبناها النساء في المحكمة الشرعية عند مطالبتهن بالنفقة. وعلى الرغم من أننا سنضع النقاش في إطاره القانوني، فإننا لن نجعل من الجانب القانوني للنفقة هدفنا الرئيسي، بل سننظر في كيفية إنفاذ النفقة وتحولها أثناء تطبيقها. نذهب في هذا الفصل إلى أن النفقة، التي تعرّف علاقات النوع الاجتماعي (الجندر) بين الزوجين وفق مبدأ "النفقة في مقابل الطاعة" قد تغيرت عبر الزمن نتيجة فعل المرأة بوصفها فاعلاً اجتماعياً. فقد استخدمت المرأة هذا الحق لخدمة أهداف تختلف عن التي كان يرمي إليها القانون في الأساس، وهو ما قد يعني قدرة المرأة على تحويل ما يفترض أنه أداة قمع إلى أداة لتمكينها.<sup>٤</sup>

#### السياق الاجتماعي

بعد تأسيس السلطة الفلسطينية سنة ١٩٩٤، زاد عدد القضايا المرفوعة في المحاكم الشرعية، وبخاصة قضايا النفقة، بشكل سريع. كانت حدة الزيادة ملحوظة، على وجه خاص، سنة ١٩٩٤ (انظر جدول ٥،١). إذا اتخذنا سنة ١٩٩٣ سنة أساس، فسنجد أن عدد القضايا قد زاد بمقدار الضعف على الأقل، من ١٢٢ قضية سنة ١٩٩٣ إلى ٢٧٣ قضية سنة ١٩٩٤. وكان لقضايا النفقة نصيب الأسد منها، حيث زادت من ٦٢ إلى ١٣٣ قضية في تلك السنة، واستمرت الزيادة في السنوات التالية. وبلغت الزيادة ذروتها سنة ١٩٩٧، حيث بلغت القضايا المنظورة في

المحكمة الشرعية ٩٣٥ قضية، مقارنةً بـ ١٢٢ قضية فقط سنة ١٩٩٣، ولكن نسبة قضايا النفقة ظلت في تزايد في المحكمة الشرعية.

جدول ٥،١: النسبة المئوية لقضايا النفقة مقارنةً بإجمالي عدد القضايا المنظورة أمام محاكم غزة الشرعية، ١٩٩٣ - ٢٠٠١

السنة	إجمالي عدد القضايا	عدد قضايا النفقة	نسبة قضايا النفقة إلى إجمالي عدد القضايا
١٩٩٣	١٢٢	٦٢	٥١
١٩٩٤	٢٧٣	١٣٣	٤٩
١٩٩٥	٤١٤	٢٣٨	٥٨
١٩٩٦	٧١٢	٣٣٧	٤٧
١٩٩٧	٩٣٥	٣١٦	٣٩
١٩٩٨	٦٠٥	٢٧٦	٤٦
١٩٩٩	٦٠٤	٢٧٧	٤٦
٢٠٠٠	٦٢٤	٢٦٠	٤٢
٢٠٠١	٥٤٨	٢٩٨	٥٤

المصدر: سجلات المحكمة الشرعية بمدينة غزة.

الزيادة الهائلة التي حدثت سنة ١٩٩٥، من ٢٧٣ إلى ٤١٤ قضية ربما تعود جزئياً إلى قرار جديد صدر سنة ١٩٩٤ وأوجب رفع قضية منفصلة لكل مطلب. وبذلك لم يعد من الممكن أن تُضم دعاوى متعلقة بالنفقة، والتوابع، ونفقة الأبناء، وأجرة الحضانة، وأجرة الرضاعة، ... الخ معاً في قضية واحدة. وقد أكد القرار على أهمية رفع دعوى نفقة الأبناء، بحيث تكون منفصلة عن دعوى نفقة الزوجة، لأنه عندما "يجمع بين نفقة الزوجة ونفقة الصغار في دعوى واحدة ومعاً، فقد يلحق الضرر بالصغار في تأخير الحكم لهم بالنفقة في حالة الدفع بالنشوز والدفع المقابل في دعوى نفقة الزوجة، مما يؤخر البت فيها وفي دعوى نفقة الصغار".<sup>٥٥</sup> بيد أن المحاكم طبقت هذا القرار إلى أن عاد قاضي القضاة أبو سردانة إلى الأردن سنة ١٩٩٧، وهو ما انعكس على تقلص عدد القضايا من ٩٣٥ إلى ٦٠٥ في سنة ١٩٩٨. وبعد ذلك بفترة، وفي ١٤ تموز ٢٠٠٣، عاد قاضي القضاة التميمي إلى منطقتي سلفه، وأصدر به القرار رقم ٦٩.

على أن تأسس السلطة الفلسطينية وقرار أبو سردانة لا يوفران، وحدهما، سبباً كافياً لتلك الزيادة الهائلة، لذلك علينا أن ننظر في عناصر هذا التغيير السياسي وأثرها على ديناميات العلاقات الاجتماعية. عندما تأسست السلطة الفلسطينية، عاد إلى الضفة الغربية وقطاع غزة عشرات الآلاف من أعضاء منظمة التحرير وموظفيها، حاملين تصاريح إقامة مؤقتة من السلطات الفلسطينية. كان عدد العائدين بعد أوسلو، حسب تقديرات عدد من الكتاب، يتراوح بين ٤٠٠٠٠ و١٠٠٠٠٠. كان العائدون يأملون في أن يحصلوا، بعد فترة، على تصاريح إقامة دائمة، فيستطيعون دعوة أسرهم التي تركوها خلفهم للانضمام إليهم، ولكن مجموعة من العوامل تحالفت عليهم لتحول أحلامهم إلى كوابيس. فقد كان عليهم التقدم بأوراقهم إلى هيئات عدة، ولم يكن من الواضح أي قسم في السلطة مسؤول عن التعامل مع طلباتهم والبت فيها. وازدهرت محاباة الأقارب والمحسوبية. وكانت إسرائيل، صاحبة القرار الحقيقي في قبول أو رفض الطلبات، تتمتع كثيراً في تيسير عودة آلاف الفلسطينيين وتبنت سياسة المماطلة، والرفض، والفيتو، وأضحت تلك السياسة من ميراث عملية أوسلو. وقد حظي عدد من العائدين، في بعض الأحيان، بالأوراق اللازمة من إسرائيل، على سبيل " المكافأة " لقسم معين في الأمن، أو لزعيم معين " لتعاونه ". وهكذا تأثر تطور وانتشار الوساطة بعملية أوسلو نفسها، ولقي منها قوة دفع.

أصيب الآلاف من العائدين بالإحباط وعادوا من حيث أتوا، بينما استمر آخرون وأصبحوا أكثر ضعفاً لأن تصاريح الزيارة الخاصة بهم انتهت صلاحيتها بعد فترة معينة، ولم يعودوا قادرين حتى على مغادرة الأراضي المحتلة، وأضحوا مقيمين غير شرعيين في غزة والضفة الغربية، فتحولوا، عملياً، إلى مسجونين فيهما. وقد حاول بعضهم أن يبدأ حياة جديدة، فطلق زوجته التي كانت لا تزال خارج الأراضي الفلسطينية، وتزوج بغزاوية. ويرى القاضي الكرمي أن مسألة الطلاق بين العائدين ربما تفسر ازدياد عدد قضايا الطلاق من ٣١٧ قضية سنة ١٩٩٣ إلى ٣٨٧ سنة ١٩٩٤ واستمرار زيادتها في السنوات التالية لتصل إلى ٥٧٠ قضية سنة ٢٠٠١.

هناك عامل آخر ربما يكون قد ساهم أيضاً في زيادة عدد قضايا النفقة والطلاق، وهو أن بعض العائدين كان قد غادر غزة قبل ١٠ أو ٢٠ سنة للانضمام إلى منظمة التحرير في الخارج، تاركاً زوجته وأبناءه خلفه دون أن يسوي حالته الزوجية. بعض الزوجات رفعن قضايا طلاق بعيد مغادرة أزواجهن، بينما فضلت أخريات الإبقاء على رابطة الزوجية، ربما انتظاراً لعودة الزوج، قبل الشروع في فسخها. وعندما عاد هؤلاء الرجال رفعت الزوجات/الزوجات السابقات قضايا نفقة أو طلاق.<sup>٥٦</sup> وقد استفادت الزوجات اللاتي رفعن قضايا نفقة من النظام الجديد في

المحاكم الشرعية، الذي تم إدخاله بعد تأسيس السلطة الفلسطينية، والذي يتيح لدائرة التنفيذ اقتطاع مبلغ النفقة مباشرةً من راتب موظفي السلطة.

عامل آخر ساهم في زيادة عدد القضايا وهو الصدام بين نظم القيم لأسر العائدين والأسر الأصلية للرجال في غزة. وذلك أن العائدين من تونس، والعراق، وسوريا، ولبنان، واليمن، ومصر، والأردن، والبلدان الأخرى تعودوا على القواعد السلوكية للمجتمعات المضيفة، وهي أقل محافظة من مثيلاتها في غزة. هذا إلى جانب أن الغالبية العظمى من العائدين كانوا أعضاء في منظمة التحرير الفلسطينية التي كانت قد تبنت قيماً اجتماعية متساهلة. فقد كان الشعار السائد في حركة المقاومة أثناء نضالها في لبنان في السبعينيات والثمانينيات: " نريد التحرير، تحرير الأرض والإنسان "، وهو ما يتخطى التحرير السياسي إلى التحرير الاجتماعي أيضاً. أما المجتمع الغزاوي الذي كان في تلك الفترة تحت احتلال إسرائيلي طال أمده، فقد كان يزداد محافظةً، سياسياً واجتماعياً على حد سواء.

كان الاختلاف بين المجتمعين، أي بين مجتمع الغزاويين "الأصلي"، سواء قصدنا بالغزاويين اللاجئيين في غزة أو سكانها الأصليين، ومجتمع العائدين، واضحاً جلياً في التفاعل اليومي داخل الأسرة. بعض زوجات العائدين لم تعدن قدرات على التعامل مع القواعد والقيود التي يفرضها أنسابهن. وقد عادت معظمهن للعيش في القرية أو المعسكر (المخيم) نفسه الذي تركه قبل ٢٠ سنة. وأجبرتهن الضرورة على البقاء لشهور، وربما أكثر، في بيت الأب والأم والأخوة حتى تستطعن استئجار شقة أو بناء واحدة فوق بيت الأسرة. كان على العائد أن يتوافق مع القيود التي تُفرض على ملابس زوجته، وسلوكها الاجتماعي، ومسلكها داخل الأسرة. بعض الأسر لم تكن قادرة على التعامل مع "الغزو" المستمر لحياتهم الخاصة من قِبَل العائلة الكبيرة للزوج والحمولة. كذلك لقي العائدون عنناً أيضاً في التعامل مع التبادلات الاجتماعية التي تعتبر جزءاً من الثقافة الغزاوية، ونعني بها: الزيارات اليومية، ودعوة الأقارب لأنفسهم، دون سابق إنذار، على العشاء أو الغداء، والسؤال المستمر عن أحوال الزوج والزوجة، والإشاعات والنميمة بين السلايف، والتدخل بالتعليق على سلوك الأبناء ودرجاتهم في المدرسة، ونظام تبادل الهدايا المرهق، وبخاصة عندما يرزق الأقارب بطفل جديد كل تسعة أشهر، ووجوب نجاح الأبناء في المدرسة كل سنة. وبما أن معظم الأسر الغزاوية يتراوح عدد أفرادها بين ٧ و١٥ فرداً، فقد عجز العائدون عن تحمل التغيير.

بعد بضعة شهور قام عدد منهم، بدافع الضرورة، ببناء شقق صغيرة فوق شقق الأخوة. هذا النظام الذي تقطن فيه عائلة الزوج (أهله وأخوته المتزوجون) المبنى نفسه يعني أن باب كل شقة يتوقع أن يكون مفتوحاً طوال اليوم، وهو أمر يناقض

القاعدة في الخارج، حيث احترام خصوصية الأسرة. فمجرد كونهم في بلد مضيف، يتسم أحياناً بالعداء للفلسطينيين، كان عاملاً يدفع الأسر للحفاظ على خصوصيتها. وسط الاحتكاكات المتزايدة، رأى الغزافيون في العائدين أناساً مخربين ثقافياً، أو بتعبير أم غزاوية:

زوجاتهم لا تغطين رؤوسهن، وهم متعجرفون. ابني لا يذهب للمسجد ولم يعد يستخدم لهجتنا، أصبح لين اللهجة مثل الشوام. زوجته لا تصلي، وتدخن. ابنا لعبة في يديها، وليس له كلمة حتى في تربية أبنائه.

وعبر مدرس غزاوي عن المرارة التي يشعر بها تجاه السلطة الفلسطينية وعائديها بقوله:

لقد اقتضوا الجزء الأكبر من كعكة أو سلو. كل فرص التوظيف والتسهيلات الاقتصادية والأمنية تذهب إليهم، ولا نظفر نحن سوى بالفتات.<sup>٥٧</sup> لم يكونوا ليحلموا برؤية فلسطين لولا انتفاضتنا. ينبغي أن يعودوا من حيث أتوا. كان لنا حاكم عسكري واحد في السابق، والآن لا ندري كم حاكم يحكمنا. كل عائد يدعي أنه شخص مهم.

أما العائدون فيطلقون، من جانبهم، على الغزايين المتخلفين أو المحدودين. بعضهم غاضب مما يعتبره عدم عرفان. وقد قال لي أحدهم:

في الغربية عانينا الأمرين لتحريرهم، لم نبن شيئاً عندما كانوا يبنون بيوتهم ويؤسسون أعمالهم. وبعد أن أفنينا شبابنا في الغربية، أصبح علينا أن نبدأ مرة أخرى من الصفر.

على أن آخرين أبدوا تعاطفاً مع مأساة الغزايين المتمثلة في السجن والعزل " غير الإنسانيين ". وقد علق أحدهم على ذلك بقوله:

يولدون ويعيشون ويموتون في الحي نفسه. لا يعرفون ما يجري خارج عالمهم الصغير. إنهم مثل أهل الكهف، لذلك يحتاجون إلى جراحة اجتماعية كبرى ليتواءموا مع عالمنا المتعولم.

وقد غذى الحرب الكلامية عدد من المشاكل الصغيرة. فعلى سبيل المثال، أصدرت إسرائيل بطاقات هوية خضراء للعائدين يبدأ رقمها المتسلسل بالعدد ٤، في مقابل بطاقات المقيمين الحمراء، التي تبدأ بالعدد ٩. وقد أصبح ذلك أداة تمييز قوية بين الجماعتين. وأوضحت " المجموعة الخضراء " أكثر قوة لمجرد ارتباطها بالسلطة الفلسطينية، حتى صار مجرد إبراز أحدهم لبطاقة الهوية، دون أن ينطق ببنت شفة،

كفياً بإطلاع الآخرين على مكانته. هذا فضلاً عن أن العائدين تمتعوا بتسهيلات من قبيل الإعفاء من الضرائب على السيارات، واستخدام لوحات أرقام سيارات متميزة اللون والرقم.

الوضع الجديد جعل حياة بعض العائدين أكثر صعوبة، ولم يكن هناك مفر من وقوع نزاعات. فالمشاركة في الأعمال المنزلية، التي كانت القاعدة لدى بعض العائدين، لم يعد لها وجود. ومن ذلك ما حدث من اعتراض أحد العائدين على طلب زوجته منه أن يساعدها كما كان معتاداً في الغربية، قائلاً لها: "ماذا تقول أمي لو رأته أغسل الصحون؟". حتى الأطفال استوعبوا السلوكيات الجديدة بسرعة كبيرة. فقد قال صبي في الثانية عشرة من عمره لأمه ذات مرة:

كل أبناء عموتي يعاملون كالرجال باستثنائي أنا. لا يطلب أحد منهم تغيير ملاءات الأسرة أو خدمة أنفسهم بأنفسهم. أمهاتهم وأخواتهم يخدمونهم بكل سعادة. إنهم يعلمونهم كيف يصبحون رجالاً حقيقيين.

بعض الزوجات سارعن بالعودة لأسرهن في الخارج. وبعض الرجال لم يستطيعوا التأقلم، فطلقوا زوجاتهم وأعادوهن إلى بلدانهم الأصلية وتزوجوا من غزاويات. ربما ساهمت تلك الديناميات في زيادة عدد القضايا المنظورة أمام المحكمة الشرعية.

كذلك فقد تأثر الزواج والطلاق بعامل سياسي آخر وهو الإغلاق الاقتصادي الإسرائيلي. ففي العام ١٩٩٦، وصلت عملية أسلو إلى طريق مسدود عندما أصبح بنيامين نتنياهو، اليميني، رئيساً لوزراء إسرائيل. واجتمعت مصادر الأراضي إلى منع الفلسطينيين من دخول سوق العمل الإسرائيلية، فوجد مئات الآلاف من الفلسطينيين أنفسهم أسرى حالة فقر مدقع بسبب الإغلاق. ولم يكن باستطاعة سوق العمل المحدود والمشوه في غزة أن يوظف العاطلين. وقد اتبع الفلسطينيون إستراتيجيات عدة للتغلب على تلك الصعوبات، وكان من بينها الزواج والطلاق.

في أواخر الثمانينيات، وبعد اندلاع الانتفاضة الأولى، منعت إسرائيل الفلسطينيين غير المتزوجين من دخول سوق العمل فيها. كانت الفكرة وراء هذا المنع أن الرجل المتزوج سيكون بطبيعته أقل تقبلاً للشعارات الوطنية، وبالتالي أقل "خطراً". واستجابت الأسر لهذا القرار بتزويج أبنائها الذكور، حتى في سن مبكرة جداً، ليستطيعوا الحصول على التصاريح اللازمة لعبور الخط الأخضر.<sup>٥٨</sup>

في العامين ١٩٩٦ و١٩٩٧، أصبح الوضع أكثر تعقيداً. لم يعد باستطاعة أحد الدخول إلى سوق العمل الإسرائيلية، وتم تصنيف الجميع على أنهم "خطرون".

عندئذ تبنت العمالة الفلسطينية إستراتيجية جديدة لتحاشي المرور بنقاط التفتيش ذهاباً وعودة، وتمثلت في: تصاريح الإقامة طويلة الأجل في إسرائيل. وذلك أن النساء الإسرائيليات، بمن فيهن الفلسطينيات الحاملات للجنسية الإسرائيلية، تستطعن الحصول على تصاريح إقامة دائمة أو بطاقات هوية لأزواجهن. ولكن إسرائيل تمنع تعدد الزوجات. بيد أن صوت المعدة يصدح إذا جاءت،<sup>٩</sup> ويجب أن تبقى الأسرة على قيد الحياة. لذلك، قبلت زوجات العمال الطلاق، مؤقتاً، من أجل مساعدة رب الأسرة على الحصول على عمل في إسرائيل لإطعام أسرته.

ولكن السلطات الإسرائيلية سرعان ما اكتشفت تلك الحيلة فجعلت الزواج مشروطاً بكون الرجل أعزب أو مطلقاً لزوجته السابقة طلاقة بائنة. وهكذا عكسوا معيار التصنيف، فلم يعد العزاب أشراً، بل أصبح المتزوجون كذلك. كانت اللعبة القديمة قائمة على أساس النفاذ إلى سوق العمل الإسرائيلية، ثم أصبح الهدف بعد ذلك الزواج من إسرائيلية. القواعد ظلت كما هي بالطبع، ولكن أصبح هناك اختلاف في نوعية "الصفة" المتاحة للعمال الفلسطينيين.<sup>١٠</sup> حتى أمام تلك القاعدة المعقدة لم يستسلم العمال. فمرة أخرى يثبت قانون الأسرة الإسلامي "مرونته" وقدرته على استيعاب ظروف الرجال الصعبة. فباستطاعة الرجل أن يطلق زوجته طلاقة بائنة، ولكن يستطيع الزواج منها مرة أخرى وفق شروط معينة. وتبنى العمال إستراتيجية جديدة: الحصول على طلاق بائن، ثم الزواج من فلسطينية وراء الخط الأخضر، والحصول على تصريح إقامة إسرائيلي، ثم العودة للزواج مرة أخرى من الزوجة السابقة بعقد زواج ومهر جديدين. كان من المفترض أن يكون الزواج من فلسطينية وراء الخط الأخضر وسيلة يستطيع بها العامل الإنفاق على أسرته. ولكن بعض الرجال انتهزوا الفرصة وفروا تاركين أسرهم في غزة دون عائل. وفي تلك الحالة عادة ما كانت الزوجة ترفع قضية نفقة على زوجها. ربما ساهمت تلك القضايا أيضاً في ارتفاع عدد قضايا النفقة.

كان الزواج إحدى إستراتيجيات التوافق التي استخدمها اللاجئون الفلسطينيون بعد النكبة أيضاً. ففي أوائل الخمسينيات كانت الأونروا - التي تأسست لإطعام اللاجئين الفلسطينيين وتقديم الخدمات لهم - في حاجة ماسة لمهنيين للعمل في مختلف أقسامها، وبخاصة في قطاع التعليم. في البداية كانت تقوم بتعيين الفلسطينيين الذين يعرفون الحد الأدنى من مهارات القراءة والكتابة كمدرسين. كثيرون منهم لم يكملوا من تعليمهم سوى المرحلة الابتدائية، أو تعلموا في كتاتيب قراهم وبلداتهم قبل مأساة ١٩٤٨. وبدلاً من أن تدفع لهم الأونروا رواتب نقدية، كانت تمنحهم أنصبة إضافية من الطعام. في أواخر الخمسينيات بعد تخرج الجيل الأول من المدرسين، غيرت الأونروا سياستها فبدأت في تعيين الفلسطينيين الذين تخرجوا لديها، وبدأت تدفع لهم رواتب مرتفعة نسبياً.<sup>١١</sup> وبما أن هؤلاء الخريجين

كانوا قادرين على إطعام أسرهم، فقد قلصت الأونروا جريات أسرهم من الطعام. كان تعريف الأونروا للأسرة هو الأسرة النووية. بيد أن الفلسطينيين يعرفونها بصورة الأسرة الممتدة، التي تشمل الأب، والأم، والأخوات والأخوة، متزوجين كانوا أم لا، وكذلك الجدود والأعمام والعمات والأخوال والخالات وأبنائهم، والأقارب الآخرين. في بعض الأحيان قد يتسع مصطلح الأقارب ليشمل أناساً من القرية نفسها أو الحي ذاته.

وكان على الأسر، حتى تستمر في الحصول على جرياتها دون اضطراب العائليين للتخلي عن وظائفهم، أن تعتمد على تضامنها والاعتماد المتبادل داخلياً، فكانوا يبرمون زيجات صورية بين الأسر. وبذلك، فعندما يتزوج أحد موظفي الأونروا (أو إحدى موظفاته) زيجة صورية يقدم عقد الزواج للأونروا فيثبت بذلك أنه قد أسس أسرة نووية جديدة خاصة به (وفق معايير الأونروا) ولم يعد بذلك عائل أسرته التي ولد فيها؛ وبذلك لا يتم اقتطاع جريات أقاربه المقربين، بما أنهم ليس لهم، على الورق، عائل يرعاهم.

لم يرَ اللاجئون في الزواج السوري تعارضاً مع دين أو قيم ومعايير اجتماعية، وهو ما عبرت عنه أم خليل، وهي لاجئة في السادسة والخمسين من عمرها، بقولها: "إنها مجرد ورقة للحفاظ على الراتب وجريات الطعام معاً". وفي ذلك أيضاً قالت سيدة أخرى تبلغ من العمر ٨١ سنة: "كانت العائلات في حاجة ماسة لإطعام الأطفال. وبما أننا أقارب فنحن نعتمد على بعضنا البعض. فعلى سبيل المثال، عندما يتزوج رجل من ابنتي زواجاً سورياً، فهو ينتظر من ابني أو زوجي أن يرد له الجميل. نحن نساعد بعضنا البعض". وكان يتم ترتيب الزيجات الصورية بين أبناء الحمولة نفسها. فقد يكون العريس ابن عم أو خالة، أو عجوز يفهم مغزى اللعبة ويحصل على نصيبه من تلك العملية (نقداً أو عيناً). بيد أن بعض العرسان لم يفوا بوعدهم بعدم الدخول بالزوجة. وفي هذا تقول أم خليل أيضاً:

لقد حدث ذلك معي. فقد عقدت زواجاً سورياً مع ابن عمي الذي طالب، بعد فترة، بإتمام الزواج والدخول بي، مستغلاً كبر سن أبي وضعفي لأنني ابنة وحيدة ليست لي عزوة ولا أخوة. كان علينا أن ندفع له ما يعادل راتب ستة أشهر حتى يوافق على إجراء طلاق [حقيقي].

في الثمانينيات وأوائل التسعينيات عادت إستراتيجيات استخدام الزواج والطلاق لخدمة المصالح الاقتصادية إلى الظهور مرة أخرى، ولكن دينامياتها كانت مختلفة. فوفقاً لما قاله القاضي الأنصاري:

كان الزواج السوري يقع في الثمانينيات والتسعينيات، حيث يوقع الرجل



عقد زواج، ويحصل على إذن عمل ثم يعود للمحكمة مرة أخرى لتطبيق زوجته. كانت تلك الزيجات تبرم دون دخول بالزوجة، وكان يتم ترتيبها بين الأسر المنتمة للحمولة أو الجيرة نفسها.

وقد لاحظ القاضي الأنصاري ظهور إستراتيجية أخرى في العامين ٢٠٠١ و ٢٠٠٢. كانت تلك الإستراتيجية تهدف إلى الحصول على مساعدة الهيئات الخيرية في ظل الصعوبات الاقتصادية المتنامية باستمرار، حيث كان الزوج والزوجة يأتیان إلى المحكمة لإيقاع الطلاق، والحصول على الوثائق المتعلقة بذلك، ثم يعودان إلى المحكمة بعد أسبوع ليرد الزوج وزوجته (خلال فترة العدة). وبما أن الرجل قد اعتاد على الإمساك بزمام حياته، فلم تكن إستراتيجيات التوافق، مثل الزواج بأخرى خلف الخط الأخضر تمثل مشكلة. ولكن المرأة، ينظر إليها باعتبارها أكثر اعتياداً على "السلوك الدوني" مثل استخدام وثيقة الطلاق "للاستجداء" على أبواب الهيئات الخيرية.<sup>٦٢</sup> وذلك أن المرأة المطلقة تستطيع اللجوء إلى لجان الزكاة، والمنظمات غير الحكومية، ووزارة الشؤون الاجتماعية، وما إلى ذلك من مؤسسات، للحصول على دعم مالي وغير مالي.

يوضح الجدول ٥،٢ عدد عقود الزواج والطلاق المسجلة في المحاكم الشرعية بمدينة غزة.

**جدول ٥،٢: عدد عقود الزواج والطلاق المسجلة في محاكم غزة الشرعية، ١٩٩٣-٢٠٠١**

السنة	عدد عقود الزواج	عدد عقود الطلاق	النسبة المئوية للطلاق مقارنة بالزواج
١٩٩٣	٢٨١٠	٣١٧	١١,٢
١٩٩٤	٣٠٥٢	٣٨٧	١٢,٦
١٩٩٥	٣٣١٦	٤٥٧	١٣,٨
١٩٩٦	٢٨٤٣	٤٨٣	١٦,٩
١٩٩٧	٢٩١٩	٤٨٨	١٧,٧
١٩٩٨	٣١٠٤	٤٨٩	١٥,٧
١٩٩٩	٣٣٠٦	٥٢٤	١٥,٨
٢٠٠٠	٣٤٣٠	٥٢٥	١٥,٣
٢٠٠١	٣٥٥٨	٥٧٠	١٦,٠

المصدر: سجلات المحكمة الشرعية بمدينة غزة.

## الإطار القانوني

يطبق في قطاع عزة قانون حقوق العائلة الذي أصدره الحاكم العام المصري سنة ١٩٥٤. ولكن في الضفة الغربية فقانون الأحوال الشخصية الأردني المنشور في الجريدة الرسمية سنة ١٩٧٦ لا يزال هو القانون السائد. كلا القانونين مستمد من القانون العثماني لحقوق الأسرة والشريعة الإسلامية. تناولت حقوق المرأة في النفقة ثلاث مواد في الباب الخامس من قانون حقوق العائلة، الذي يحمل عنوان "أحكام النكاح". يُبرم عقد الزواج وفقاً لتوازن أساسي بين حقوق الجنسين وواجباتهما، وهو ما تعكسه كل مواد قانون حقوق العائلة. فالزوج مسؤول عن مؤونة زوجته، وهي تدين له، بدورها، بالطاعة. وعلى الزوج أن يوفر لها الملابس والمطعم ومسكن شرعي<sup>٦٣</sup> في مكان يختاره هو. وتنص المادة ٣٩ على "يجبر الزوج على تهيئة مسكن شرعي مع جميع لوازمه لزوجته في المحل الذي يختاره". ويحق للمرأة الحصول على المهر والنفقة بمجرد توقيع العقد. هذا فضلاً عن أن المادة ٣٨ تنص على: "يلزم للزوجة على الزوج المهر والنفقة بمجرد انعقاد النكاح عقداً صحيحاً ويثبت بينهما حق التوارث".

على الزوج أن يعاشر زوجته بالمعروف ويمنحها حق الزيارة. وله أن يسمح لها بمزاولة عمل بأجر أو يمنعها من ذلك. وهي عليها أن تنتقل إلى مسكنه وتفي بواجباتها الزوجية، أي عندما يدعوها للفراش. وتنص المادة ٤٠ على: "تجبر الزوجة بعد قبض المهر المعجل على الإقامة في دار زوجها التي هي مسكن شرعي والسفر معه إن أراد السفر إلى بلدة أخرى إذا لم يكن ثمة مانع [شرعي]". ترتب المذاهب الفقهية السنية الكبرى العلاقات بين الجنسين داخل الأسرة على هذه الأسس، مع بعض الاختلافات التي سنتناولها في الفصل السادس.

## الإجراءات القضائية

عندما ترفع امرأة دعوى نفقة، يقوم القاضي أولاً بمراجعة عقد الزواج حتى يتأكد من صحته. لذلك، يتعين على الزوجة المطالبة بالنفقة أن ترفق عقد الزواج بالنموذج الذي تقدمه، والذي يحتوى على خانات لتدوين الاسم، والجهة والمكان الأصلي للمدعية ولزوجها على السواء (سواء أكانت المدعية من غزة أصلاً أم من فلسطين ما قبل ١٩٤٨). ويجري هذا النموذج على النحو التالي:

أنا ..... زوجة. .... المنزوجة والمدخولة بصاحب العقد الشرعي. لا تزال الزوجية الصحيحة قائمة بيننا. تركني زوجي دون نفقة ولا

منفق ودون حق ولا واجب شرعي. طلبت منه النفقة ولكنه رفض دون سبب شرعي مع أنه مكتسب وكسبه يكفي وزيادة.

لورفعت المرأة دعوى نفقة باسم أبنائها، يقوم القاضي بالتحقق من بطاقات هويتهم أو شهادات ميلادهم ليتأكد من أنهم أبناء الزوج. وللحصول على نفقة الأبناء، يتم ملء نموذج آخر، يتشابه إلى حد كبير في صياغته مع نموذج نفقة الزوجة، فيما عدا إضافة أسماء الأبناء وتواريخ ميلادهم والإقرار بعدم كفايتهم اقتصادياً:

أنا ..... زوجة ..... وقد أنجبت الأبناء التاليين .....  
على فراش الزوجية الصالح. أعمارهم.....ولا  
يزالون يعيشون تحت حضانتني، وأنا أهل لحضانتهم. هم فقراء لا ملك لهم ولا مال  
وتركهم أبوهم دون نفقة ولا منفق.

يسأل القاضي أيضاً الشهود الذين تحضرهم الزوجة ليتأكد من حرص الأم على مصلحة أبنائها. وعادة ما يأخذ القضاة بشهادة الشهود كما هي، ما لم يبدِ الزوج معارضة لها.

لا يناقش القاضي حق الزوجة المطلق في النفقة، لأنه حق أصيل لها، ولكن الآليات المتعلقة بالنفقة وأدوات الحصول عليها ومبلغها وحدودها الزمنية، كلها عرضة للتفاوض. النفقة هي العمود الرئيسي للزواج. وبعبارة القاضي الكرمي، " سواء كان الرجل يعمل أم لا، وسواء كان غائباً أم حاضراً، فحق الزوجة في النفقة قائم. ولا يشترط أن تكون الزوجة فقيرة، فسواء كانت فقيرة أم ثرية فالنفقة حق لها".<sup>٦٤</sup> وهذا الحق أكبر من حق الأبناء في النفقة، إذ أن الأبناء لو لم يكونوا معوزين، أو لو كان لديهم ميراث، فالقانون يعفي الأب من أي التزام بدفع نفقة لهم.

يتحدد مبلغ النفقة باتفاق الطرفين أو عن طريق مخبرين يسميهم القاضي. وتتكون تلك اللجنة من ثلاثة، رجل واحد من أسرة الزوجة والثاني من أسرة الزوج، والثالث تسميه المحكمة. وينص قانون الأسرة على أن النفقة يتم تقديرها وفقاً لدخل الزوج (مادة ٥٧ من قانون حقوق العائلة)، بيد أن ذلك لا يحدث دائماً. فكما يشير المحامي خالد الطيب:

لأسف، هناك تقليد في المحكمة الشرعية يحدد مبلغاً معيارياً للنفقة، أيّاً كان وضع الزوج الاقتصادي. فهذا المبلغ يقدر دائماً بين ٤٠ و ٦٠ ديناراً أردنياً. وحجة القضاة في ذلك أنهم على دراية بالوضع الاجتماعي للنساء اللاتي تطالبن بالنفقة. والواقع أن المطالبات بالنفقة، تأتي بالفعل من أسر فقيرة، ويجد أزواجهن عنتاً حتى في دفع هذا المبلغ الضئيل. طوال حياتي المهنية

استطعت أن أكسب قضية واحدة فقط. كانت قضية نفقة رفعتها زوجة من أسرة بارزة، وقدمت دليلاً على أن خادمة الزوج الفلبينية تتقاضى ٢٠٠ دولار أمريكي في الشهر. وطالبت بحصولها على ٢٥٠ دولاراً، وقبلت المحكمة طلبي لأن الزوج كان راغباً في دفع النفقة.

عادة ما يتهم الأزواج بعضهم البعض في المحكمة بعدم قول الحقيقة. الزوجة والزوج كلاهما يدعي الفقر، وفي معظم الأحيان يقسم الزوج أنه عاطل. وقد عبر أحدهم عن وضعه بقوله: "كنت أعمل في إسرائيل وكان دخلي يتيح لها العيش كالمملكة. ولكن الآن الطريق مسكرة. لا أستطيع حتى دفع نفقة الانتقال إلى المحكمة". القضاة معتادون على تلك الديناميات. لذلك، فعندما يشعرون بعدم إمكانية التوصل إلى اتفاق بين الطرفين في فترة معقولة، يلجأون إلى تهديد الطرفين بتشكيل لجنة لتقدير النفقة. وعادة ما تبدو الزوجات أقل خشية من الأزواج من هذا التهديد.

لو لم يقبل الطرفان بالنفقة التي اقترحها القاضي، قام بدعوة ممثل عن كل منهما إلى المحكمة. وعادة ما يسعى كل ممثل إلى الوصول إلى تقدير أفضل للطرف الذي يمثله، بينما يقترح ممثل المحكمة مبلغاً وسطاً يتسق ومستوى المعيشة في غزة. قد يكون ممثل المحكمة في اللجنة أحد كتابها. وفي بعض الأحيان يقترح القاضي أحد المحامين الذين يتصادف وجودهم في القاعة، بشرط ألا يكون ممثلاً لأي من الطرفين. تتشاور تلك اللجنة لفترة تتراوح بين ١٥ و ٣٠ دقيقة ثم تعود لقاعة المحكمة لإطلاع القاضي على قرارها. فلو كان هناك اختلاف على التقدير حاول القاضي التوسط بين ممثلي الزوجين، وفي معظم الأحيان ينجح في الوصول إلى حل مقبول من الجانبين، حتى وإن استمر كل منهما في التعبير عن عدم رضاه. ولو أصر ممثل الزوج على دفع مبلغ أقل مما تعتبره المحكمة مبلغاً معقولياً (أي ما بين ٤٠ و ٦٠ ديناراً أردنياً)، ذكره القاضي بالنفقات الإضافية التي سيتحملها الزوج لو لم يقبل بهذا العرض.

تُستبعد المحاميات النساء من هذه العملية. والمنطق وراء هذا الاستبعاد، وفقاً لما قاله المحامي عماد حامد هو أن "شهادة المرأة لا تساوي شهادة الرجل، لأن شهادته تساوي شهادة امرأتين". بيد أن القاضي محمد الأنصاري يرى وراء المنع منطقاً آخر، وهو أن "الأمر لا يتعلق بالشهادة في حد ذاتها، ولكن بتجنيب المحامية المرأة عناء مثل هذا العمل. فتلك اللجان تتدخل في نزاعات أسرية، واحتراماً منا لزميلاتنا من النساء ننأى بهن عن التعرض لمثل تلك المشاكل". وعندما أشرت إلى أن المحاميات تتدخلن بالفعل في النزاعات الأسرية بدفاعهن عن طرف ضد الآخر أجابني:

ولكن ذلك اختياري، وليس اختياري أنا بوصفي قاضياً أو محكمة. لا نريد أن نكون مسؤولين عن تعيين محاميات في مثل تلك اللجان لنجد أنفسنا متهمين من الناس فيسألوننا وهل خلت البلد حتى صار علينا أن نعين نساء لتقدير النفقة.

قد لا تكون تلك التفسيرات كافية لفهم السبب في عدم تعيين محاميات في اللجنة. ربما يكون السبب هو أنهن حديثات عهد بالعمل في المحاكم الشرعية.

### إستراتيجيات القضاة والمحامين

كما أشرنا في الفصل الثالث، يجد القضاة في النفقة إستراتيجية مناسبة للضغط على الزوج للدخول في عملية صلح. ففي بعض الأحيان يحدد القاضي مبلغ النفقة في مستوى يجد معه الزوج أن حل نزاعه مع الزوجة أفضل له، اقتصادياً، من دفع النفقة. فالزوج يرى حينها أن النزاع إذا ما استمر، فلن يكون عليه الاستمرار في دفع النفقة فحسب، بل سيجد نفسه عرضة لمطالبات مالية أخرى من الزوجة، مثل حقها في الحصول على قيمة التوابع نقداً، ونفقات الوضع، وملابس الطفل (لو كانت حاملاً)، وأجرة الحضانة وأجرة الرضاعة. إستراتيجية استخدام النفقة هذه التي يتبعها القضاة والزوجات على حد سواء، تلعب دور العامل المحفز للزوج على العودة إلى مائدة المفاوضات.

أما المحامون، فيجعلون من قضايا النفقة جزءاً لا يتجزأ من إستراتيجيتهم. وهو ما شرحتة المحامية هالة أنور بقولها:

أعمل وفقاً للمطالب الحقيقية لموكلاتي، وليس كما يقول الكتاب. فقد نرفع دعوى نفقة، ولا نكمل الطريق حتى الحصول عليها. في بعض الحالات يكفي إرسال إشارة للزوج بأن زوجته تنوي جرّه إلى المحكمة حتى يدرك أن قضيتها يمكن أن تكسبها بسهولة. فعلى سبيل المثال، عندما تترك الزوجة بيتها وهي حردانة، لأي سبب كان، ويكون هدفها أن تدفع الزوج لاستعادتها " بكرامة"، تتمثل إستراتيجيتي في رفع دعوى نفقة أولاً. ثم أطلب من القاضي تأجيل الجلسة مرتين أو ثلاث (وهو ما يعني أسبوعين أو ثلاثة) لإتاحة الفرصة للزوجين للتفاوض خارج المحكمة. في العديد من الحالات يأتي الرجل، أو محاميه، لمكتبي للتفاوض على شروط الصلح.

خلال زيارتي اليومية للمحكمة وجدت أن القضاة والمحامين قد يكون لهم الهدف نفسه في بعض القضايا. وقد تولد لدي إحساس بأن بينهم اتفاق سري فيما يتعلق بمبلغ النفقة التي ينبغي دفعها. وهو ما أكده لي المحامي خالد الطيب، حيث قال:

نعم، في قضايا النفقة نلعب أنا والقاضي والكاتب أفضل ألعابنا. الهدف وراء تلك اللعبة هو الحصول على أكبر نفقة شهرية ممكنة من الزوج. تسير اللعبة على النحو التالي.

يقول القاضي للزوج " عليك أن تدفع ١٠٠ دينار أردني نفقة لزوجتك فما هو ردك؟ وعادة ما يجيب الرجل: " لا أستطيع دفع مثل هذا المبلغ، ولكن أستطيع أن ألزم نفسي بدفع ٢٠ ديناراً أردنياً"، على سبيل المثال. عادة ما يشكو الأزواج من عندهم الاقتصادي ويقولون للقضاة إنهم غير قادرين على توفير مبلغ النفقة المحدد للزوجة. هنا يأتي دوري كمحام فأرفض ادعاء الزوج بأنه لا يستطيع دفع ١٠٠ دينار أردني في الشهر. وحسب اتفاقنا قبل الجلسة، يبدأ القاضي في التفاوض معي قائلاً: " الرجل لا يستطيع دفع ما اقترحناه عليه. هل يمكن أن تقدم بعض التنازل؟" ويستغل الزوج موقف القاضي فيبدأ في التفاوض معي. وهنا أبدو غضباً وأقول للرجل: " نحن لسنا في السوق نبيع ونشتري الطماطم. هذا حق الزوجة الذي نصت عليه الشريعة الإسلامية. هل تريدني أن أخالف إرادة الله؟ أخالف الشريعة؟ وهنا يطلب الكاتب من الرجل الاقتراب منه، ويهمس في أذنه أنه من الحكمة أن يقبل تقدير القاضي لأنه لو لم يفعل فقد يجعله المحامي يدفع أكثر. وبعد التفاوض لفترة أترك لديه انطباعاً بأنني قدمت تنازلاً كبيراً. ويحدد القاضي مبلغ النفقة بما بين ٤٠ و ٦٠ ديناراً أردنياً، وهو النطاق الذي تتحرك فيه قضايا النفقة على أية حال.

لا تنتهي اللعبة عند هذا الحد. فحتى يتحاشى القاضي مشاكل محكمة الاستئناف، يقول للزوج: " الآن قد ألزمت نفسك بدفع المبلغ المتفق عليه ". هذه العبارة عندما تدون في سجل القضية تعني أن الزوج هو الذي ألزم نفسه بدفع المبلغ، وبالتالي لا يظهر أن القاضي هو الذي ألزمه بالمبلغ. نتيجة هذا الإجراء هي أن الرجل لا يستطيع بعد ذلك استئناف قرار القاضي، لأنه هو الذي ألزم نفسه بدفع المبلغ ووقع على السجل الذي ينص على ذلك.

### إستراتيجيات المتقاضيات

كانت قضايا النفقة تمثل دائماً أعلى نسبة من القضايا المنظورة في المحكمة الشرعية. وقد أوضحت دراستي الأرشيفية أن متوسط عدد قضايا النفقة مقارنة بكل القضايا المنظورة في المحكمة خلال ١٩ سنة اختيرت للفحص بين العامين ١٩٢٠ و ١٩٩٢ بلغ ٤٧٪ (بالنسبة لأرقام كل سنة، انظر الجدول ٥،١ في صفحة ١٠٥). على الرغم من أن الإحصائيات تعكس ما حدث في سنوات معينة، فإنها لا تشرح لماذا أو كيف حدث.

لماذا كانت قضايا النفقة بهذه الكثرة؟ لماذا زاد عددها في سنوات معينة أكثر من سنوات أخرى؟ كيف تتوجه النساء إلى المحكمة؟ وكيف تعرضن قضاياهن؟ الاستماع إلى النساء يقدم لنا بعض الإجابات. الحصول على دعم اقتصادي يمثل أحد الدوافع وراء رفع دعاوى النفقة، ولكن هناك دوافع أخرى مستترة وهي أعمق، تحدها الظروف الفردية (Mir-Hosseini, 1993: 78). وحتى تكشف عن المعنى المستتر وربطه بالمعنى الظاهر، سوف نعتمد في هذا الفصل على الإحصائيات المستقاة من أرسيفات المحكمة الشرعية وعلى روايات النساء. وسوف نركز على الفترة التي تلت توقيع اتفاقيات أو سلو والظروف السياسية التي تبذلت بتأسيس السلطة الفلسطينية.

يتبع مختلف الفاعلين إستراتيجيات مختلفة للتأكد من توفير بعض العدالة للمرأة. على أن المناقصيات من النساء لسن فاعلات سلبيات، بل إنهن تتبعن إستراتيجياتهن الخاصة. فالمرأة لا تلجأ للمحكمة إلا بعد أن تكون قد استنفدت كل السبل الأخرى. فمن تعانين من مشاكل زوجية ولا تستطعن العثور على علاج لها في الحل العرفي للنزاع (إدخال الأهل من الجانبين في النزاع، أو دعوة أعضاء الأسرة للوساطة، أو اللجوء لوجهاء المجتمع، أو دعوة شخصيات مؤثرة للوساطة، وما إلى ذلك) عادةً ما تلجأن إلى النفقة لتحقيق أهدافهن. فمن ترفعن دعاوى نفقة لسن فقط من تحتجن بالفعل للنفقة، ولكن من بينهن أيضاً من تردن تحقيق أغراض أخرى، ولكن لا تستطعن نظراً لمحدودية مساحة المناورة التي يوفرها لهن القانون.

ومن أمثلة ذلك قضية سوف نحللها تفصيلاً في الفصل السادس، وهي قضية أم علي. وهي امرأة من أسرة ثرية رفعت دعوى نفقة على زوجها، ولم تكن بالطبع في حاجة للمال، بل كان هدفها الحقيقي الحصول على الطلاق على أساس أن زوجها لا ينفق عليها. وفي أحيان أخرى، تكون الدوافع أبسط من ذلك، كأن تنتزع من الزوج وعداً بعدم إجبار أمه لها على العمل في البيت لساعات طويلة. وفي بعض القضايا تُستخدم النفقة أداة لدفع الرجل لرفع قضية طاعة تقابل مطالبة الزوجة بمسكن منفصل. وفي أحيان أخرى، تتنازل الزوجة عن الدعوى بمجرد أن يعد الزوج بعدم ضربها مرة أخرى. كذلك قد ترفع امرأة قضية نفقة وتتباطأ كثيراً في الموافقة على التنازل عنها، لمجرد إظهار قوتها. ومن ذلك ما روتته لي زوجة ضربها الزوج وأمه وحبسها في غرفتها دون طعام ولا ماء لثلاثة أيام، بزعم أنها زارت أهلها دون إذن الزوج:

"أردت أن أورجيه قوتي، أريد أن أربيه. أريد أن أذله جزء الرعب الذي أعانيه في بيته. سوف يمضي ليالي بلا نوم وأياماً رهيبية. سوف أجعله يتجرجر بالمحاکم. عندما يتعلم كيف يعاملني سوف أتنازل عن القضية".

أسباب وحشية الأزواج لا تعد ولا تحصى. فهي أحياناً ما تتعلق بمطالب الزوج الجنسية. ومن ذلك ما روته لي إحدى الزوجات حيث قالت: "إنه حيوان ولا يعرف كيف يتعامل معي. فهو يضربني لو رفضت أن أنام معه". وعبرت أخرى عن اشمئزازها من عدم اكتراث زوجها بمشاعرها: "في إحدى الليالي وهو مستلق بجانبها هاتف عشيقته وبدأ يشتمني وهو يتحدث أليها. تركت الغرفة باكية ورويت ما حدث لأمه، فضربني وأرسلني إلى أهلي. أنا لست كلبة، أنا امرأة".

عندما يفسخ الزواج، يُلزم الرجل بدفع نفقة الأبناء. ولكن في بعض الأحيان لا يدفع الرجل النفقة ويستمر في تهديد الأم بأنه سوف ينتزع منها أبنائها. في مثل تلك الحالات، قد ترفع الأم قضية نفقة للأبناء، لتتنازل عنها بمجرد أن يتعهد الزوج رسمياً بعدم انتزاع الأبناء منها، أو تهديدها بانتزاعهم.

### الاستخدام الإستراتيجي للتوابع

هناك إستراتيجية أخرى لم تلتفت إليها الأدبيات كثيراً، وتتمثل في استخدام التوابع للضغط على الزوج وإجباره على إعادة التفاوض في شروط الزواج. وتعريف التوابع بأنها القيم النقدية للأثاث أو المقتنيات المنزلية التي يتم تقديرها كجزء من الصداق المعجل تعريف حديث. فعندما ظهرت التوابع في عقود الزواج في الثلاثينيات كان لها وظيفة أخرى، وكانت توحى بمعنى مختلف، وكانت لها دلالة قانونية مختلفة. فقد ظهرت التوابع، حسبما يقول الشيخ جودة،<sup>٦٥</sup> مع ظهور الأسرة والكراسي بوصفها جزءاً من أثاث البيت، لتحل محل المراتب والمقاعد للجلوس.

ظهر أول عقد ينص على التوابع في غزة سنة ١٩٣٨ في سجلات عقود الزواج للمأذون الشيخ نعمان الخازندار. وقد كان لما كتبه في العقد دلالات مهمة؛ حيث حدد المعجل والمؤجل من الصداق على النحو التالي: ٤٠ جنيهاً مصرياً إجمالي الصداق، منه ٣٠ جنيهاً معجلة و ١٠ جنيهاً مؤجلة.<sup>٦٦</sup> وفي الهامش أضاف: "زيادة علي المهر: خزانة بمرايتين". وفي عقد آخر يعود للسنة نفسها حدد: ٥٠ جنيهاً مصرياً إجمالي الصداق، مقسمة إلى ٤٠ جنيهاً مصرياً معجلة، و ١٠ جنيهاً مصرية مؤجلة. وأضاف المأذون في الهامش أيضاً: "وزيادة على المهر خزانة بمرايتين وفرشتين ولحافين وأربع مخدات وسرير حديدي وستة كراسي خيزران".

لهذه الصياغة نتائج قانونية. فهي تعني أن التوابع ليست جزءاً من معجل الصداق، بل هي زيادة. وهنا يكمن الفرق بين النفقة والتوابع: فبينما تعتبر الأولى حقاً مالياً مضموناً، يمكن المطالبة به عند الضرورة، لم تكن التوابع كذلك في ذلك الوقت. فقد كانت، من الناحية القانونية، مجرد هدية، لا تستطيع الزوجة المطالبة بها لاحقاً أو



استخدامها في إطار إستراتيجيتها القانونية. وقد بدأت النساء في استخدام النفقة كوسيلة قانونية في فترة مبكرة، منذ سنة ١٩٢٠، بينما كان للمطالبة بالتابع تاريخ آخر، سوف نعود إليه بعد قليل. استمرت التابع في الظهور في هوامش عقود الزواج في العقود التالية. ويوضح الجدول ٥,٣ عدد مرات ظهور التابع في عينة سنوية عشوائية شملت ١٠٠ عقد زواج لسنوات منتقاة بين العامين ١٩٢٠ و ٢٠٠٠.

**جدول ٥,٣: ظهور التابع في عينة عشوائية من عقود الزواج بمحاكم غزة الشرعية، ١٩٢٠ - ٢٠٠٠ (سنوات مختارة)**

السنة	عدد مرات ظهور التابع	التابع بوصفها مقتنيات منزلية	التابع في صورة نقدية
١٩٢٠	—	—	—
١٩٢٥	—	—	—
١٩٣٠	—	—	—
١٩٣٥	—	—	—
١٩٣٨	٢	٢	—
١٩٤٠	٢	٢	—
١٩٤٥	١٤	١٢	٢
١٩٤٦	١٤	١٣	١
١٩٤٧	٢٥	٢٣	٢
١٩٤٨	١١	١٠	١
١٩٤٩	٢٧	٢٤	٣
١٩٥٠	٢٥	٢١	٤
١٩٥٥	٢١	٨	١٣
١٩٦٠	٤٥	١	٤٤
١٩٦٥	٥٣	١	٥٢
١٩٧٠	٦٢	—	٦٢
١٩٧٥	٩٢	—	٩٢
١٩٨٠	٩١	—	٩١
١٩٨٥	٩٨	—	٩٨
١٩٩٠	٩٥	—	٩٥
١٩٩٥	٩٩	—	٩٩
٢٠٠٠	١٠٠	—	١٠٠

المصدر: سجلات المحكمة الشرعية بمدينة غزة.

ظهرت التوابع سنة ١٩٣٨ في ٢٪ من العقود، ثم زادت لتصل إلى ١١٪ بحلول العام ١٩٤٨. وفي العامين ١٩٤٩ و ١٩٥٠، بلغت نسبة العقود المشتملة على توابع ٢٧٪ و ٢٥٪ على الترتيب. ولكن الناس كانت لا تزال تنظر إليها على أنها مقتنيات منزلية، واستمروا في تفصيلها بكلمات مثل خزانة، سرير، ... الخ. وفي العام ١٩٥٥، كانت التوابع لا تزال في زيادة؛ حيث اشتملت عليها ٢٥٪ من العقود. توازت مع الزيادة السريعة في ظهور التوابع في عقود الزواج ظاهرة أخرى وهي الاستبدال التدريجي لقائمة الأثاث المنزلي بالقيمة النقدية له. وفي السنة نفسها (١٩٥٥) نجد أن ١٣٪ من العقود أوردت قيمة نقدية بدلاً من إيراد المقتنيات المنزلية في صورة توابع. استمر هذا التوجه في العقد التالي، وحتى سنة ١٩٧٠، حيث لم يرد أي ذكر للمقتنيات المنزلية في العقد على الإطلاق، ولكن ظهرت التوابع بقيمتها النقدية فقط. لم يكن ذلك هو التغيير الوحيد. فبدلاً من ظهور التوابع في هوامش عقود الزواج وبوصفها هدايا، تم تعيينها بوصفها جزءاً من الصداق. وأصبح الصداق المعجل يشتمل الآن على القيمة النقدية للأثاث المنزلي التي ينبغي أن يدفعها العريس. كان تغير التوابع من صورة المقتنيات المنزلية إلى الصورة النقدية تدريجياً. ففي البداية كان الصداق ينقسم إلى جزأين، ويتم ذكر التوابع في صورة قائمة بالأثاث المنزلي: على سبيل المثال، " ٦٠ ديناراً أردنياً للخزانة والكراسي ". وبعد بضع سنين لم تعد قائمة المقتنيات المنزلية التي ينبغي شراؤها بوصفها توابع تذكر في العقود. وأصبحت كل العقود المشتملة على توابع تذكر القيمة النقدية للتوابع، دون مزيد تحديد.

هذا التغيير التدريجي للتوابع من كونها استجابة لنمط الحياة الحديث لتصبح جزءاً من الصداق المعجل الذي ينبغي دفعه نقداً، كان له آثار هائلة على الإستراتيجيات القانونية للنساء وللمحامين في المحكمة على حد سواء. لقد أشرنا في السابق إلى أن المرأة بمجرد تلقيها معجل صداقها يصبح لزاماً عليها أن تعيش في بيت الزوج وأن تطيعه ولا تخرج من المنزل دون إذنه. وقد كان لتقسيم الصداق المعجل إلى جزأين أثر كبير في إتاحة مساحة حركة أوسع للمرأة تستطيع من خلالها التفاوض، أثناء حياتها الزوجية، حيث أصبح باستطاعتها ترك منزل الزوجية والذهاب لبيت أهلها غاضبة، ثم تتوجه إلى المحكمة مطالبة بأن يقدم لها الزوج صداقها كاملاً لأنها تلقت جزءاً منه فقط. في مثل تلك الحالات قد يحتج الزوج قائلاً: " ولكنني أعطيتها مهرها وأثنت المنزل بالقيمة المذكورة في التوابع ". وهنا يرد عليه القاضي قائلاً: لقد كتبت أن توابعها مبلغ نقدي وهي لم تحصل على هذا المبلغ بعد. سواء أثنت المنزل أم لم تفعل فتلك ليست مشكلتنا. ينبغي أن تحصل الزوجة على توابعها كما تم تحديدها في العقد. التوابع تم تدوينها قيمة نقدية، وبالتالي ينبغي أن تحصل عليها نقداً.

يوضح الجدول ٥،٤ الأهمية القانونية للتوابع بوصفها أداة قوية في يد المحامين والنساء.

جدول ٥،٤: الربط بين التوابع والنفقة في القضايا المسجلة بالمحاكم الشرعية بمدينة غزة، ١٩٩٨ - ٢٠٠١

السنة	إجمالي عدد قضايا النفقة	قضايا النفقة فقط		قضايا التوابع + النفقة	
		عدد	%	عدد	%
١٩٩٨	٢٧٦	١٦١	٥٩	١١٥	٤١
١٩٩٩	٢٧٧	١٣٢	٤٨	١٤٥	٥٢
٢٠٠٠	٢٦٠	١١٩	٤٦	١٤١	٥٤
٢٠٠١	٢٩٨	١٣٦	٤٦	١٦٢	٥٤

المصدر: سجلات المحكمة الشرعية بمدينة غزة.

في الأعوام ١٩٩٨، و١٩٩٩، و٢٠٠٠، و٢٠٠١، كانت نصف قضايا النفقة التي رفعتها النساء، تقريباً، مصحوبة بدعاوى توابع. وهو ما يعكس زيادة هائلة مقارنة بالسنتين عندما لم يكن أكثر من ٥٪ فقط من قضايا النفقة مصحوبة بدعاوى توابع. وبحلول العام ١٩٧٧ أصبحت نسبة قضايا النفقة المشتملة على توابع ١٢٪. أما الارتفاع الحقيقي في نسبتها فقد بدأ سنة ١٩٨٦ عندما أصبحت ٣٧٪ من قضايا النفقة مشتملة على توابع. وفي العام ١٩٨٨ وصلت النسبة إلى ٥٠٪، واستمرت في التذبذب البسيط حول هذه النسبة.

### إعادة تقدير النفقة

توضح القضية التالية كيف يمكن أن تستغل الزوجة تغير ظروف الزوج الاقتصادية لتطالب بنفقة أكبر سعياً منها لزيادة الضغط عليه للدخول في صلح معها. فقد تركت امرأة بيت زوجها بعد نزاع مع حماتها، وأمرت المحكمة الزوج بأن يرسل إليها ٤٠ ديناراً أردنياً في الشهر. وقالت لي الزوجة:

كانت أمه ترفض هذه الزيجة من البداية. أنا لاجئة من الشاطئ وهم مواطنون من الصبرة [حي في جنوب مدينة غزة]. تعرف علي من خلال أخي، ولم تقبلني أمه يوماً. وبعد ثلاثة شهور فقط من زواجنا أرسلتني إلى أسرتي دون أن تسمح لي حتى بأخذ ملابسي.

وبعد سنة، وخلال الانتفاضة الثانية أصيب الزوج بأعيرة نارية من الجنود الإسرائيليين عند إحدى النقاط جنوب غزة أثناء عودته من عمله. أصبح مشلولاً وتلقى إعانات مالية كبيرة من عدد من المنظمات غير الحكومية والمنظمات الخيرية. عادت الزوجة إلى المحكمة وقالت للقاضي:

عندما قررت المحكمة حصولي على ٤٠ ديناراً أردنياً فقط، كان السبب أنه عاطل عن العمل. وقبلت المبلغ على أمل أن يعرف يوماً ما خطأه ويردني إلى عصمته. أما الآن فقد تلقى أكثر من ١٠٠٠٠ دينار أردني من صدام حسين، وله راتب شهري من وزارة الشؤون الاجتماعية. لقد أصبح ثرياً، وأريد أن يدفع لي ١٠٠ دينار أردني في الشهر.

حضر الزوج إلى المحكمة على كرسي متحرك، وأنكر تلقيه مثل تلك المبالغ وقال لزوجته: " اتقي الله ولا تطلقى الشائعات. لقد فقدت كل شيء والآن تريدان اقتسام الصدقات التي ألتقاها. لم أر يوماً سعيداً واحداً منذ تزوجتك ". طلب منه القاضي ألا يتشاجر معها وسأله إن كان قد تلقى أي أموال. فقال إنه تلقى ١٠٠٠ دولار أمريكي فقط، سوف تُنفق على علاجه. فقال له القاضي: " ألا ترى أن حالتك تحتاج إلى تمييز ورعاية وحنان؟ لم لا تردها؟ وبذلك تضرب عصفورين بحجر واحد: تحصل على تمييز مجاني وتتوقف عند دفع نفقتها ".

رفض الزوج قائلاً: " سوف أتركها مثل الوقف طول عمرها. لن أردها لعصمتي ولن أطلقها. وسنرى من يعاني أكثر ". فرد عليه القاضي محتداً: ألم تتعلم مما حدث لك؟ لا أستغرب أن أرسل الله لك هذه الرسالة، فهو يعلم أي نوع من البشر أنت. اترك المحكمة الآن قبل أن أغضب ".

أجل القاضي الجلسة أسبوعاً. وفي تلك الأثناء تشاور مع محامي الزوجة الذي قدم أدلة على أن الرجل تلقى ٤٠٠٠ دولار أمريكي (وليس ١٠٠٠٠ دولار كما ادعت الزوجة). لم يحضر الرجل الجلسة التالية، ولكن القاضي أصدر حكمه مع ذلك: " النفقة تزيد وتنقص حسب وضع الزوج الاقتصادي. وقد قررنا زيادة النفقة من ٤٠ ديناراً أردنياً إلى ٦٠ ديناراً أردنياً ". بعد الجلسة قالت لي الزوجة: " حتى بعد مصيبتة لا تزال أمه متعجرفة، ولا تسمح لي بالعودة له ولا تسمح له بتطليقي ". من الواضح أن هدف الزوجة كان العودة إلى زوجها وليس زيادة نفقتها.

هناك حالات أخرى تطلب فيها المرأة من المحكمة زيادة نفقتها، مثل حالات التضخم التي تقل معها القيمة الحقيقية للمبلغ المحكوم لها به في السابق. وعادةً ما تتعاطف المحكمة مع مثل تلك الحالات. هذا الترتيب القانوني المتعلق بزيادة النفقة لا يستند إلى قانون حقوق العائلة الصادر سنة ١٩٥٤، الذي لا يحتوي على تلك التفاصيل.

ولكن كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية ينص في مادته رقم ١٧٩ على أن النفقة يمكن أن تزيد لو زاد دخل الزوج، وهذا نصها:

النفقة المقدرة لا تبقى بحال واحدة بعد تقديرها، بل تتغير تبعاً لتغير أحوال الزوجين، بحيث لو قضى بنفقة الإعسار أو بنفقة اليسار بأيسر أحدهما أو أعسر، تقدر نفقة الوسط، وإن أيسر بعد إعسارها تتم نفقة اليسار للمستقبل.

تجدد هنا ملاحظة أن المادة تتحدث عن الزوجين على حد سواء. وليس من الواضح السبب في ذلك، بما أن الرجل هو الذي ينبغي أن يدفع النفقة حسب ظروفه المالية، بغض النظر عن وضع زوجته المالي.

### دعوى النفقة للمطالبة بالحقوق الجنسية

قد تُستخدَم النفقة أيضاً للمطالبة بالحقوق الجنسية. يندر بالفعل استخدام المرأة للقانون، وبخاصة مسألة النفقة، للحصول على حقوقها الجنسية، أو ربما تندر ملاحظة هذا الاستخدام، لأن الزوجة لا تعبر عن احتياجاتها صراحةً في المحكمة، من جانب، ولأن المحاذير الاجتماعية المتعلقة بالمسائل الجنسية لا تسمح للمرأة بالتعبير عن تلك المطالب صراحةً، من جانب آخر. كذلك يندر أن تطلع المرأة أهلها على العيوب أو المساوئ الجنسية للزوج لتحصل بذلك على دعمهم.

قد تطالب المرأة بحقوقها الجنسية تحت شعار الحقوق الإنجابية، أي أن زوجها عاجز جنسياً أو لا يريد الذهاب للطبيب لعلاج إحدى المشاكل الإنجابية. كذلك قد تطالب بحقوقها الجنسية في زواج تعددي لأن الزوج لا يعدل بين زوجاته فيما يتعلق بالنواحي الجنسية. فقد أخبرتني امرأة التقيت بها في المحكمة الشرعية بمدينة غزة بأنها وزوجها كانا يتمتعان بحياة هادئة ملؤها العطف، حتى تزوج بزوجة ثانية ... عندئذ أصبح أكثر إقامة مع ضرتي، يأكل معها وينام في حجرتها، فأصابني الكدر. يقول الله إنه يجب أن يعدل بيننا، ولكن ضرتي، التي قبلتها ورحبت بها [!] أخذت كل شيء مني، حتى حقوقي.

ذهبت إلى بيت أهلها وبقيت هناك شهوراً عدة، ولكن الزوج لم يُعد النظر في موقفه. وتشتكي قائلة: "كنت معه على الحلوة والمرّة". رفعت عليه قضية نفقة ليس لرغبتها في المال، على ما يبدو. فعندما وقفت أمام القاضي طلبت منه أن تكون الجلسة سرية. وأجابها القاضي لطلبها، ولكن سمح لي القاضي، والمرأة بالبقاء. كان زوجها حاضراً أيضاً. وقالت للقاضي:

عشت معه تسع سنوات دون أية مشاكل. فهو عامودي وتاج راسي. كنت على استعداد أن أقدم له قلبي وعيونني لو أراد. لا أستحق أن يعاملني على هذا النحو. أريدك أن تقول له هل ذلك من الإسلام في شيء. إنه رجل طيب، ويقوم الصلاة، ويرتاد المساجد ويصوم الاثنين والخميس. بل إنه وعدني أن نحج معاً. فلماذا لا يأتي إلى حجرتي بعدل الله؟ يقول الله إنه يجب أن يعدل بيننا. أنا لا أحتاج للمال، لا أريد نفقة، أريده هو.

استمع القاضي لها في إنصات، وهو يومئ برأسه. وبعد أن انتهت من حديثها اتجه إلى الزوج وطلب منه أن يرد. لم ينطق الرجل ببنت شفة. وهنا بدأ القاضي في إلقاء محاضرة طويلة حول حقوق الزوج والزوجة وواجباتهما في الإسلام. كانت المحاضرة أشبه بخطبة الجمعة؛ حيث كان القاضي يتحدث بالفصحى ويستشهد بآيات قرآنية، ويسوق الحجة والحجة المضادة. كان من الواضح أنه سعيد بلعب هذا الدور. جزء من خطبته كان مكرساً لشروط تعدد الزوجات:

يجب أن تعامل الزوجات على قدم المساواة وبالعدل. ومن لا يفعل فقد انتكح مبادئ الإسلام. ينبغي أن تنام عدداً متساوياً من الليالي مع كل زوجة.

وتلقت الزوجة أيضاً نصيبها من النصائح:

أنت أيضاً يجب أن تعتني بنفسك، البسي له أفضل الثياب واعتني بنظافتك عندما تذهبي إلى الفراش، وضعي الأطفال في الفراش مبكراً حتى يخلو لكما الجو. ليس هناك من ذنب في أن تتجملي لزوجك. فهو حليك وواجبك أن تجتذبيه.

يبدو أن النصيحة فعلت مفعولها لأن الزوجين تركا المحكمة وقد هدأ التوتر القائم بينهما.

### المطالبة بالنفقة للحصول على الحرية

لا تطالب كل النساء بالنفقة من أجل الصلح مع الزوج، فبعضهن ترفعن تلك الدعاوى للتخلص من الزوج، سواء لأنها لا تحبه، أو لأن لها طموحات أخرى غير الزواج. في مثل تلك الحالات، قد تمنع الزوجة الزوج من ملامستها، وقد تستثير النزاع معه، وتستفزه ليصيبها بضرر جسدي أو قد تتذرع بأي حجة لتذهب لبيت أهلها باكية شاكية من سوء معاملته لها. هذا المسلك أكثر شيوعاً بين الشابات من الزوجات. وفي بعض الحالات تستغل الزوجة عنف الزوج لإتاحة الفرصة لتدخل أهلها. فعلى سبيل المثال، كانت هناك زوجة في التاسعة عشرة من عمرها أتت إلى

المحكمة في صحبة أبيها لرفع دعوى نفقة. وقالت لي إنها لم تكن راغبةً أبداً في هذا الزواج. كانت على علاقة بطالب زميل لها في الجامعة، و " لكنني لم أكن أريد الزواج منه أيضاً. كنت أريد أن أعيش حياتي ". كانت في السنة الأولى بجامعة الأزهر عندما طلبها زوجها الحالي للزواج. لم تسمح له بالاقتراب منها في الليلة الأولى، وفي الليالي التالية، ولمدة أسبوع. بعد ذلك استشاط غضباً وضربها وأخذها عنوةً. في الصباح التالي تشاجرت مع حماتها التي ضربتها هي وزوجها ثم حبسها في غرفتها حتى بعد الظهر، عندما جاء بعض أقاربها لتهنئتها بالزواج. فُتح باب الغرفة وأخذها الأقارب إلى المستشفى، واتصلوا بأبيها الذي قام في الحال بتسجيل شكوى في قسم الشرطة. جاء بها أبوها إلى المحكمة للمطالبة بالنفقة، ولكن بهدف الحصول على الطلاق. قالت لي: " لن أعود له أبداً، أريد إكمال دراستي وسوف أستخدم ذهبي لدفع نفقات الدراسة. ما زلت شابة وأريد الاستمتاع بحياتي ".

الجزء اللافت في قصتها هو اختلاف كيفية روايتها القصة في المحكمة عن تلك التي اتبعتها وهي تروي قصتها لي. كتب الكاتب طلبها، بناء على رغبتها، على النحو التالي:

أنا نائلة هاني العروب من غزة/ الزيتون. بطاقة هويتي رقم ..... أرفع هذه القضية على زوجي راضي مقبول إنشاصي وأمه عليّة عثمان عبد القادر بسبب محاولتهما قتلي وسرقة ذهبي.

ثم بدأت تروي تفاصيل ما حدث لها، وكيف وأين ومتى تم اصطحابها إلى المستشفى. وفي النهاية حددت كمية الذهب بدقة وادعت أنه سُرق منها: خمسة أمل حياتي، وجنيزر حلبي، وثلاثة خواتم، وخاتم زواج، وطقم كامل من ست غوايش، قيمتها الإجمالية ١٤٠٠ دينار أردني. وطلبت من القاضي الأمر بإعادة الذهب لها ومعاقبة الزوج وأمه، وإجبار الزوج على دفع نفقتها. وكانت آخر عباراتها:

أنا امرأة ضعيفة، ولا حول لي ولا قوة. ليس لي سوى الله وأنتم لمساعدتي في الحصول على حقوقي. أثق في أن قلبكم الرحيم سوف يرعاني. لقد اختاركم الله العظيم لتحقيق العدل بين عباده. وسوف يرعى عباده من خلالكم. وليعينكم الله في رسالتكم بتحقيق العدل للضعيف والمظلوم.

وهكذا أخفت الزوجة أجندتها الحقيقية عن المحكمة وكذلك عن أبيها. وقد نجحت في استغلال عنف زوجها أداةً لخدمة أجندتها.

## النفقة وسيلةً للانتقام

قد تستخدم الزوجة دعوى النفقة أيضاً للانتقام من الزوج الذي لم تجد فيه ما كانت تطمح إليه. تزوجت فتاة في الثامنة عشرة من عمرها، وكانت تحمل شهادة إتمام الدراسة الثانوية (أصبحت محامية الآن) من رجل يحمل الشهادة نفسها. كانت هي لاجئة من أسرة ريفية بينما كان الزوج لاجئاً من أسرة بدوية. الزواج بين أبناء البدو والفلاحين ليس معتاداً، ولا نجد بعض المرونة في هذا الصدد سوى بين أبناء البدو وأبناء الفلاحين الذين نزحوا عن فلسطين سنة ١٩٤٨ وأصبحوا لاجئين؛ حيث يبدو أن تجربة اللجوء واشتراك الفريقين في أماكن الإقامة نفسها قد خففا كثيراً من الحواجز بينهما. ويقال إن البدو لا يمانعون في الزواج من نساء الريف. ولكن نساء البدو غير متاحات سوى لأبناء مجتمعاتهن فقط. فالبدو، وفق النظرة الشائعة عنهم، يعلون كثيراً من مفهوم العرض: "من العار أن يقدم المرء عرضه لآخرين".<sup>٦٧</sup> ومع ذلك، يشعر الفلاحون بأنهم "أفضل" من البدو لأنهم يأكلون من عرق جبينهم. ويُنظر إلى البدو على أنهم كسالى، لا شأن لهم بالأرض وزراعتها، وهما لحمة العمل وسداه في أعين الفلاحين.

اتفق البدوي مع والد الفتاة على إكمال ابنته تعليمها والسماح لها بالعمل في مجال تخصصها بعد الانتهاء من الدراسة. وبعد الزواج حافظ الرجل على وعده وأصبحت الزوجة محامية، وهي مهنة لا تزال الهيمنة فيها للرجال. خلال السنوات الخمس التالية ظل الرجل يعمل في أرضه، وهو ما يناقض النظرة الشائعة عن البدو. ولكن، بعد أن أنهت الزوجة دراستها وبدأت تدريسها العملي بدأت "الفجوة الفكرية" بينهما تزداد اتساعاً، وبدأ الرجل يشعر تدريجياً بالحسد وعدم الارتياح. وحتى تزداد حياتهم تعقيداً، لم تستطع الزوجة أن تحمل. وقالت لي: "ذهبت إلى العديد من الأطباء ولم يجدوا عيباً فيّ، وقالوا إن زوجي يجب أن يخضع للفحص، ولكنه لم يوافق على ذلك".

زاد الشقاق بينهما، وتزوج الرجل من امرأة أخرى، ليثبت، على ما يبدو، أنه قادر على الإنجاب. ولكن الزوجة الأولى رأت في أن "تلك مجرد حجة، فهو يعرف جيداً أن العيب فيه. كنت ولا أزال قادرة على الإنجاب. ولكن هدفه الحقيقي هو إنذالي وجعلي أشعر أنه لا تزال له درجة عليّ، بغض النظر عن شهادتي الجامعية في القانون". وقد قالت له غير مرة إنهما لا ينبغي أن ينفصلا بسبب تعليمها، و"لكنه ظل شاعراً بعدم الأمان". عندما تزوج بالأخرى أخذ كل الأثاث من بيت الزوجة الأولى. ولكنه لم يستطع أن يأخذ ذهبها: "بفضل حكمة أمي، التي لم ترض أبداً أن تتركه معي. فهي تعرف سلوك هؤلاء البدو". ورفعت الزوجة عليه قضية نفقة



لأنها، على حد قولها: " لا أريد منه مالا، ولكنني أريد الانتقام منه. ستكون تلك أول قضية في حياتي المهنية "

### النفقة وسيلةً للزواج مرةً أخرى

توضح القصة التالية استخدام النفقة إستراتيجية لتنفيذ أجندة خفية أخرى. طلقت عفاف من محسن منذ عامين، وكان لها ابنان: طفل في الثانية من عمره، وطفلة في الرابعة. كانت حماتها، حسب روايتها، تتدخل دائماً في حياتهم، وكانت تريد تزويج محسن من إحدى بنات أخواله. وبعد أن طلق عفاف تزوج محسن، بالفعل، من تلك القريبة. وقررت الزوجة السابقة وأمها رفع دعوى عليه لزيادة نفقة الأبناء، على أمل أن يقتنع، عند وجوده في المحكمة، بالعودة لزوجته الأولى مرة أخرى. وقد قالت لي عفاف: " حتى ولو كانت له زوجة أخرى، فماذا يعني ذلك؟ الضراير ما ياكلوا بعض ". وقالت لي الأم:

اعتاد أن يأتي لبيتي كل جمعة بعد الصلاة لرؤية أبنائه. لم أسمح له أبداً بالمغادرة قبل تناول الغداء معنا. كنت أمل أن يحن قلبه وهو يأكل مع أبنائه ويلهو معهم. إنه رجل طيب، وكنت أريد استغلال تلك الزيارات لإقناعه بالزواج من ابنتي مرة أخرى.

كانت أم عفاف تريدها أن تعود لمحسن لأن:

عودة ابنتي لمحسن خير لها من حياة المطلقة البائسة. لا يسمح لها أخوتها بالخروج من المنزل، ولا تزور صديقاتها، وتوقف الناس عن التعامل معها. من ذا الذي يريد الزواج منها؟ ربما رجل متزوج، أو مسن، أو أرمل وله عدد كبير من الأولاد.

لم تكن عفاف تريد المال. وقد قالت لي في هذا الصدد: " رفع دعوى لزيادة النفقة مجرد حجة. أريده أن يرانا مرة أخرى وربما ردني إلى عصمته حينها "

### النفقة من أجل الدفع لتغيير السلوك

تستخدم بعض النساء دعاوى النفقة وسيلةً للضغط على الأزواج لتغيير سلوكهم معهن. تلك الحالة توضحها قضية امرأة فلسطينية عادت إلى غزة وهي في السابعة والعشرين من عمرها بعد أن عاشت في القاهرة عدداً من السنوات، تزوجت خلالها

ورزقت بطفلين ثم طُلقَت. بعد عودتها مع أبنائها عاشت مع أخوتها الذين كانوا شديدي الصرامة. لم يكن يُسمح لها بزيارة الصديقات أو الخروج من البيت سوى للعمل (كانت تعمل سكرتيرة في إحدى الوزارات). كانت فرصها في الزواج قليلة، على الرغم من صغر سنها وجمالها، وذلك لأنها مطلقة ومعها أبناء. لذلك، فعندما عرض عليها رجل متزوج وله ستة أبناء الزواج، رأت في عرضه فرصة للهروب من هذا الوضع، وقبلت الزواج منه على الرغم من أنه كان يكبرها بخمسة عشر عاماً. وافق الرجل على استمرارها في العمل حتى تستطيع توفير نفقات رعاية أبنائها الذين كانوا يعيشون مع أمها.

بعد الزواج بدأ في التفاوض معها لحملها على دفع إيجار الشقة ونفقات المنزل. ولكنها رفضت لأنها كانت تريد الاستمرار في دفع نفقات أبنائها. وقالت له:

أنت تقضي ليلة معي وليلة مع زوجتك الأخرى، عليك إذن أن تدفع لي نفقات ١٥ يوماً، وأستطيع أنا تغطية نفقاتي بقية الشهر، بل وسأدفع نصف الإيجار.

ولكنه رفض، فتركت منزله ورفعت عليه دعوى نفقة، فما كان منه إلا أن طلبها في بيت الطاعة. وقد قالت لي:

قال لي محاميّ إنه لا يستطيع أن يطلبني في بيت الطاعة إلا لو دفع لي التوابع والنفقة. لا أريد أن أتركه لأنني لا أريد أن أعود للحياة في ظل قيود أخوتي. ولكنني أردت بهذه الخطوة أن أضع قواعد جديدة لعلاقتنا. أردت أن أوجد أساساً جديدة لا تضر بأبنائي. وفي الوقت نفسه أردت أن أعيش متحررة من ضغوط أخوتي.

### الحدود السياسية للإستراتيجية

في بعض الأحيان تكسب غزاويات قضاياهن ولكن لا تستطعن الحصول على الأموال لظروف خارجة عن سيطرتهن وعن سيطرة المحكمة أيضاً. وهو ما حدث في قضية أمانى، الشابة التي رفعت قضية على زوجها لمطالبته بدفع نفقات الولادة وملابس الطفل في شهر حملها التاسع. كانت أمانى في السنة الثالثة من المرحلة الثانوية عندما تمت خطبتها. كان راتب أبيها ١٠٠٠ شيكل (حوالي ٢٠٠ دولار أمريكي) ولم يكن يستطيع دفع نفقات دراستها، فوافق على تزويجها في سن الخامسة عشرة. ولكنها كانت في نزاعات مستمرة مع حماها بسبب أعمال المنزل، ثم أصابت حماها الغيرة الشديدة بمجرد أن حملت أمانى وأرادت أن تستمر أمانى في القيام بأعمال المنزل على الوتيرة نفسها. خلال الجلسة تلا القاضي دعاها:

أنا أماني غالي الصديق. أنا فقيرة وليس لي تأمين صحي. وقد طلبت من زوجي أن يدفع تكاليف الولادة وملابس الطفل، ولكنه لم يسلمني المال على الرغم من أنه صاحب الحمل وهو المسؤول الأول عنه. لذلك أطلب من القاضي أن يعطيني حكماً يجبر زوجي على تحمل تكاليف ولادة طفلي وملابسه.

ثم نظر القاضي إلى الزوج وسأله: "كم تستطيع أن تدفع؟" فأجاب الزوج "لا أستطيع أن أدفع شيئاً لأنني ليس لي عمل".

القاضي: "افترض أنني أعدت زوجتك إليك الآن، فكيف ستتعامل مع ولادتها؟ أليس واجبك أن تقدم لها كل النفقات؟ إنه واجبك، سواء كنت تعمل أم لا".

الزوج: (صمت)

طلب القاضي من الزوج أن يخرج من القاعة حتى يستطيع الحديث على انفراد مع الزوجة وأبيها.

أماني: "هل يمكن توقيفه؟ إنه لم يدفع لي النفقة منذ فترة طويلة. ومعنا حكم نفقة سابق. لقد قال إنه لا يعمل ولكنه يكذب. فقد تقاول على بناء دور خامس في بناية أحد جيراننا".

القاضي: "بالطبع تستطيعين الحصول على أمر بوضعه في السجن. ولكن دعينا نحاول أن نصل إلى حل يرضي جميع الأطراف. ألا توجد شخصيات بارزة في أسرتك، أو جيرانك أو معارفك؟ شخص يحترم كلاكما كلمته؟ أنا أحتك على أن تتبعي هذا السبيل، فالوصول إلى توافق أفضل من إدخال الشرطة".

والد أماني: "إنها ابنتي ولكنه هو المسؤول عن نفقاتها. الطفل طفله، ولا التزام عليّ بتحمل نفقات زوجته وطفلها".

نظر القاضي في أوراقه برهه. ثم استدعي الزوج مرة أخرى إلى القاعة، وقال له القاضي: "نظراً لأنك لم تبدِ أي نية للتنازل ولا تريد التفاوض، فقد أمرتك أن تحضر إلى المحكمة الأسبوع القادم ومعك ممثل عنك سوف يقوم بتقدير المبلغ الذي سيتعين عليك دفعه. سوف ترسل زوجتك أيضاً ممثلاً عنها، ومن الأفضل أن تحضرا معهما".

في الأسبوع التالي حضرت أماني الجلسة ولكن زوجها لم يحضر ولم يرسل ممثلاً ولا حتى محامياً. فما كان من القاضي إلا أن أملى على الكاتب ما يلي: "نظراً لغياب المدعى عليه، ووفقاً للمادة ١٠٣ من قانون أصول المحاكمات الشرعية، فقد قررنا تعيين أهل الخبرة لتقدير مبلغ تكاليف ولادة الزوجة وملابس الطفل." <sup>٦٨</sup> وطلب

القاضي من ثلاثة محامين تصادف وجودهم في المحكمة أن يقوموا بتقدير نفقات الولادة وتكاليف ملابس الطفل وفقاً للوضع الاقتصادي للزوج ووفقاً لحاله وحال أمثاله. وحتى يعطي المحامين فكرة عن وضع الزوج الاقتصادي، سأل القاضي الزوجة عن مكان عمل زوجها.

أماني: في قطاع البناء.

القاضي: هل يكسب ما فيه الكفاية؟

أماني: نعم، إنه ليس عاملاً بسيطاً فهو متخصص ولديه ما يكفي من الخشب ليقوع عقوداً لتشبيد مباني كبيرة.<sup>٦٩</sup>

القاضي (متحدثاً إلى لجنة التقدير): "هذه الحرمة تريد نفقات الوضع وملابس الطفل. وليس لديها أو لزوجها تأمين صحي. يقول الزوج إنه لا يعمل، ولكن أماني تقول إنه له دخل جيد. فلتتشاوروا معاً ثم تخبرونني كم ينبغي أن تكون نفقاتها".

خرج أعضاء اللجنة من القاعة للتشاور، ثم عادوا بعد بضع دقائق وكان تقديرهم ١٢٠ ديناراً أردنياً. ثم بدأت مفاوضات أخرى بين القاضي والزوجة.

أماني (للقاضي): ليس لدي تأمين صحي، وأنت تعلم كم هي باهظة تكاليف الولادة. كما أنني أوشكت على الولادة ولا أستطيع انتظاره أكثر من ذلك".

القاضي: "نعم أعلم ذلك، ولكن علينا أن نكون واقعيين. المائة والعشرون ديناراً هذه تكفي النفقات. يستطيع والدك أن يدفعها الآن، ثم بعد أن تحل المشكلة مع زوجك، يرد له ما دفع".

أماني: "زوجي لم يدفع لي النفقة، وأبي لا مال عنده ليساعدني الآن. هل تستطيع أن تضعه في السجن؟".

القاضي: "نعم، هذا ممكن، ولكن كما قلت لك في السابق، علينا أن نحاول في الحلول الأخرى الممكنة. ويجب أن أذكرك أيضاً بأن القصف الإسرائيلي مستمر، ونتوقع أن تغزو إسرائيل غزة.<sup>٧٠</sup> كل المسجونين تم إطلاق سراحهم من السجن. لذلك، فحتى لو أمرنا بحبسها فلن تنفذ الشرطة ذلك. أنا متأكد من أن أبيك سيرعاك. بمجرد أن تجدي طفلك في حرك سيسارع زوجك لإعادتك إلى بيته وسيواسيك. عودي لبيت أبيك وانتظري مولودك في سكينه".

ثم ابتسم القاضي وأضاف: " سوف يقذف الله الرحمة في قلب زوجك بمجرد أن يعرف أن ولي العهد قد أهل " .

انتهت القضية بالحكم على الزوج بدفع ١٢٠ ديناراً أردنياً نفقات للولادة وملابس الطفل. لقد أثبتنا في الفصلين الثاني والثالث أن القضاة مرنون. فهم يدعمون مفاهيم التضمن والتفاوض والتوفيق والمصالحة. القضية السابقة مثال واضح على ذلك.

### العائلة الممتدة مصدراً للنزاع

كثيراً ما كنت أسمع المتقاضيات في قضايا النفقة بالمحاكم ترددن مقولة أن المرأة عندما تترك بيت زوجها حردانة لا يسمح لها الزوج وأمه، في العادة، بأخذ أي من مقتنياتها معها، بل إنها كثيراً ما تترك المنزل دون حتى تغيير ما ترتديه من ثياب، وتضع على ملابسها جلباباً فقط. ويقوم الزوج أو أمه بتفتيشها للتأكد من أنها لا تحمل ذهباً معها، قبل السماح لها بالمغادرة. ولكن من المثير في تلك النزاعات أن الزوج لا يسمح لها بمغادرة المنزل وحدها، بل يصحبها ليتأكد من أنها وصلت لبيت أهلها سالمة، ليكون بذلك قد حمى شرفه. بعبارة أخرى، فإن مصاحبته هذه رسالة لأهلها مفادها أنه على الرغم من كونه قد ضربها، على سبيل المثال، فإن ذلك لا يعني أنه لا يحمي زوجته. وذلك أن أسرة الزوجة قد تتسامح مع عنف الزوج تجاه ابنتها، ولكنها لا تستطيع أن تغفر له إرسالها لبيت أهلها دون مرافق. ومسألة منع الزوجة من أخذ مقتنياتها تشي بأن النزاع لا يمس الممتلكات المادية فحسب، بل يتخطاه إلى ما تمثله تلك الممتلكات من مصادر قوة يمكن أن تساعد على تحقيق الأهداف. لذلك يسعى الزوج وأسرته إلى تقليص قدرة الزوجة على إعادة بناء شروط الزواج إلى أقل حد ممكن.

معظم النزاعات الأسرية تنشأ من واقع يفرض على الزوجين الشابين العيش في بيت العائلة الممتدة والتكيف مع القواعد والمعايير التي تضعها الحماة. فالزوج الفقير لا يستطيع توفير مسكن خاص، فيعيش هو وزوجته مع أهله. في مثل هذا السياق، يصعب عليه إرضاء كل الأطراف. وعادةً ما تكون أمه هي الشخص المسيطر على البيت. أما الأب، وبخاصة في ظل الأزمة الحالية التي نجمت عن الانتفاضة الثانية، فتأتي سلطته في المرتبة الثانية لأنه أصبح عاطلاً عن العمل، وبالتالي معتمداً على أعضاء الأسرة الآخرين لتوفير نفقاته اليومية. والأم هي التي تتحكم في ميزانية الأسرة، وتقوم بتقسيم الأعمال المنزلية على زوجات أبنائها وتقرر بنود الإنفاق وفقاً لأولوياتها هي.

تستمر الأسر الممتدة، كما ذكرنا في السابق، في العيش معاً. بيد أنها بدأت في الآونة الأخيرة في تطوير "نمط حياة انتقالي"، لا يتسق تمام الاتساق مع بنية الأسرة الممتدة ولا يعتبر دليلاً أيضاً على ظهور الأسرة النووية المستقلة. "الأسرة الانتقالية" هي تلك الأسرة التي يعيش كل أعضائها معاً في المبنى نفسه مع سكنى الأب والأم، عادةً، الدور الأرضي، وسكنى الأبناء الذكور في شققهم التي يشيدونها تبعاً في الأدوار الأعلى. ويلعب الوضع الاقتصادي للأسرة دوراً كبيراً في تحديد ظروف السكنى. فقد أدت ضغوط أسر الفتيات من أجل إقامة بناتهن في شقق منفصلة، بمعظم الأسر الغزاوية إلى الإيحاء بتوفير مسكن منفصل، بينما هو في الواقع لا يعدو كونه حجرة نوم منفصلة في دور علوي، لا تستخدم إلا في الليل. أما الأنشطة اليومية، بما فيها إعداد الطعام وتناوله، فتستمر ممارستها في شقة الأب والأم. وعادة ما تكافح العروس الجديدة للحصول على استقلالها المكاني واستقلال قرارها. وأكثر إستراتيجية فعالة تستطيع أن تستخدمها في هذا الصدد تتمثل في الاتساع بأسرتها النووية، بإنجاب العديد من الأبناء، فتضفي بذلك مشروعية على مطالبتها بـ "الاستقلال".

عندما ينشب نزاع في الأسرة تعتمد المرأة، في المقام الأول، على مصادرها الشخصية للتفاوض حول القوة. ومن أمثلة تلك المصادر الوظيفة في سوق العمل التي تكفل لها صوتاً أقوى في الأسرة؛ وكذلك وجود أو عدم وجود أبناء ذكور لها؛ وكونها، أو عدم كونها، من أقارب أسرة الزوج. كل مصدر من تلك المصادر يحمل معاني وقوة معينة. كذلك يعتبر ترك الأبناء في بيت زوجها عندما تتركه غاضبة إلى بيت أهلها، من الإستراتيجيات الأخرى للضغط على الزوج. فهذا التصرف يجبره على القيام بالمهام التي كانت تقوم الأم بها في صمت، من توفير الاحتياجات اليومية للأبناء والإصلاح بينهم عندما يقع شجار بسيط، والوفاء باحتياجاتهم الدراسية، والصحية، ووضعهم في الفراش، وغسل ملابسهم. هذا بالإضافة إلى مواجهته لبكائهم المستمر طلباً لعودة الأم. وفي ظل معدلات الخصوبة المرتفعة في غزة، فعدد هؤلاء الأبناء قد يتراوح بين طفل واحد وثمانية أو أكثر، يتعين عليه رعايتهم ويتوقف هذا العدد على المرحلة التي قررت فيها الزوجة ترك البيت.

عندما تترك الزوجة بيت زوجها حردانة، يُتوقع من الزوج أن يسعى لمصالحتها في فترة وجيزة، وأن يضع قواعد جديدة لحياتهما معاً. فإن لم يفعل تحضر الزوجة أباه وأخوتها وغيرهم من الأقارب الرجال للجلوس معه إلى مائدة المفاوضات. فإن لم يفهم الزوج الرسالة، أو لم يرد أن يفهمها، لجأت الزوجة (وأسرتها) إلى دعوة وسيط، ضمناً، للتدخل بين الطرفين. فإن لم تنجح تلك الوساطة كان القانون ملجأ الزوجة الأخير.

ولا يُلجأ إلى الطلاق إلا عندما لا يكون هناك بديل آخر. وقد ذكرت ماجدة زيدون -وهي ناشطة في الحركة النسائية- أن أما قالت لابنتها: "نستطيع أن نتحملك وحدك، ولكن أعيدي أبناءك إلى أهلهم، إنهم ليسوا أبناءنا".<sup>٧١</sup> ومن بين الأسباب الأخرى وراء تفضيل عدم الطلاق: الحرج والعار المقترنين بلقب "امرأة مطلقة"، والقيود التي تفرض على تحركاتها، وعدم الرغبة في وجودها في تجمعات اجتماعية عديدة، والنظرة المختلطة لها، التي تتراوح من التعاطف إلى الخشية. وقد تمنعها أسرتها من الطلاق حتى لا تدمر سمعة أخواتها الأصغر فتتقلص فرصهن في الزواج. وعلى الرغم من ذلك فالطلاق موجود وترتفع معدلاته. وعادةً ما يكون الفشل في دفع النفقة سبباً في رفع دعوى الطلاق. وذلك أن المادة ٩٢ من قانون حقوق العائلة تنص على:

إذا امتنع الزوج عن الإنفاق على زوجته، فإن كان له مال ظاهر نفذ الحكم عليه بالنفقة في ماله. وإن لم يكن له مال ظاهر وكان موسراً وأصر على عدم الاتفاق طلق القاضي عليه في الحال.

في مثل تلك الحالات تقاضي الزوجة زوجها لدفع النفقة، ولكن هدفها الحقيقي يكون الحصول على الطلاق. وعادةً ما لا يكون الزوج راغباً في دفع النفقة أو إعادتها لبيته. وهي، بدورها، تجعل أية محاولة للصلح شديدة الصعوبة، فلا تطلب وسيطاً ولا تؤدي مقترحات أسرتها بحل توافقي.

وقد ترفع المرأة قضية نفقة للمطالبة بمسكن خاص. فقد جرت العادة، اجتماعياً، على أن المرأة تنتقل إلى مسكن زوجها. وهذا التمحور حول مسكن الزوج له جذور في المادة ٣٩ من قانون حقوق العائلة التي تنص على أنه "يجبر الزوج على تهيئة مسكن شرعي مع جميع لوازمه لزوجته في المحل الذي يختاره". في الضفة الغربية جرت عملية الحضرة بشكل أكثر سلاسة، وصاحبته تغيرات هيكلية في الأسرة. فقد أضحت للأجيال الشابة كلمة أقوى نسبياً في تقرير متى وممن سيتزوجون (انظر Moors, 2001). أما غزة، فهي على العكس من ذلك، مثال على التناقض؛ حيث تجمع بين الحضرة المصطنعة والقسرية، وتبعية الأجيال الشابة اقتصادياً، والسكن شبه الإجمالي مع العائلة الممتدة.<sup>٧٢</sup> وقد نتج ذلك عن ندرة الموارد الاقتصادية وضيق المساحة. هذا فضلاً عن أن الحماية عادةً ما تطمح في ممارسة سلطتها وسلطانها. فهي تسيطر على دخل أبنائها، وتتحكم في ميزانية الأسرة، وتقرر ما الذي ينبغي عمله كل يوم وكيف يتم، على الرغم من ادعائها الدائم بأن المشاركة في الأنشطة يعتبر من لحمية الأسرة وسداها.

حالات العنف والضرب وسوء المعاملة كثيرة. مشاكل تلك الحالة المعقدة تصورها

قضية سمية، البالغة من العمر ٢٠ سنة، التي كان قد مضى على زواجها ستة أشهر عندما رفعت دعوى نفقة على زوجها. تشرح سمية الظروف التي دفعته لرفع الدعوى فتقول:

بعد شهرين من الزواج أخذ زوجي وأمه ذهبي البالغ قيمته ١٧٠٠ دينار أردني. قال إنهما يريدان أن يبنيا لي بيتاً. هذا ما ادعياه، ولكني لم أصدقهما. لقد أرادا استغلاله في زواج أخيه. في البداية قال لي زوجي إنها مجرد شكليات لإظهار الذهب أمام أئسابئه الجدد ثم سيعيده إلي. رفضت، حيث كنت أريد الاحتفاظ به مع أمي، ولكنهما اكتشفا خطتي فأخذاه غصباً عني ... تنطوي قضيتي على مطلبين: أريد استعادة ذهبي وملابسي، وأن أعيش في مسكن منفصل " حقيقي " ... زوجي وأسرته يريدونني أن أخدم كالأمه في بيتهم. يريدونني أن أقوم بكل شيء، الطبخ، والتنظيف، والخبيز، وغسل الملابس والصحون، كل شيء، للأسرة كلها. لدي غرفة منفصلة واحدة في الطابق الثاني. وعلي أن أتركها في السادسة صباحاً لأبدأ عملي في البيت، ولا يُسمح لي بالعودة لغرفتي حتى منتصف الليل عندما يعود زوجي من عمله. هو يعمل مدرب كاراتيه وسائق تاكسي أيضاً.

كنت أعيش سعيدة معه في أول شهرين، ولكن بعد ذلك بدأت المشاكل. بدأت أمه تقول له إنني لا أؤدي الأعمال المنزلية كما ينبغي، ما أغضبه مني، وبدأ يضربني. وكانت القشة التي قصمت ظهر البعير عندما حاول أخوه أن يتحرش بي. لم أقل لزوجي وحاولت أن أحل المشكلة بنفسي، ولكن أخا زوجي استمر في محاولاته. وبعد محاولات عدة فاشلة مني لإقناعه بأن يعدل عن سلوكه المشين، أخبرت زوجي وأمه. لم يصدقاني، وقالوا لي إنني امرأة سيئة وأني اختلقت تلك القصة. ضربني زوجي في تلك الليلة وأخذني لبيت أهلي دون ذهبي وملابسي.

عائلة سمية لاجئة من مخيم البريج، بينما أسرة زوجها مواطنون. وقد قالت: "المواطنون أكثر صرامة منا. فهم لا يسمحون لي برؤية أسرتي سوى ساعتين في الأسبوع. ما الذي نستطيع أن نقوله في ساعتين فقط؟ لم أشأ أن أسبب لهم صداماً". رفعت سمية قضية النفقة بعد مغادرتها البيت بعشرين يوماً.

يعطي قانون العائلة، كما لاحظنا في السابق، الزوجة الحق في أن تعيش في بيت منفصل ولها الحق في البقاء عند أهلها حتى يستطيع الزوج توفيره لها. ولكن الزوجة لا تستخدم هذا الحق إلا عندما ينشأ نزاع. وتلجأ النساء إلى استخدام المساحة الرمادية بين المعايير الاجتماعية، والظروف الاقتصادية، والحقوق القانونية



لتحقيق مصالحهن. وهو ما تشي به قضية فاتن ذات التسعة عشر عاماً، والتي كانت قد تزوجت لثمانية عشر شهراً عندما التقيت بها. كان أهل زوجها، وبخاصة حماتها، يسيئون معاملتها. فتركت بيتهم وذهبت لبيت أهلها عندما حملت، وقامت في الحال برفع قضية للحصول على مصاريف الولادة وملابس الطفل، وكسبت القضية. ثم رفعت قضية نفقة وكسبتها أيضاً. عندما التقيتها كان ابنها يبلغ أربعة شهور، وكان زوجها قد ذهب لأهلها للتفاوض. وروت لي رد أهلها عليه:

قال له أبي إننا بصدد رفع قضية أخرى للحصول على التوابع وقيمتها ٣٠٠٠ دينار أردني. لقد استخدمنا هذه الإستراتيجية لأننا أردناه أن يدرك أن التخلص من هذا الزواج سوف يكلفه الكثير. اليوم اقترح محاميي أن يبني لي زوجي حجرتين فوق بيت أهله بدلاً من دفع التوابع. تلك صفقة رابحة بالنسبة لي، فالواقع أن هذا كان هدفي منذ البداية.

كانت فاتن على وعي بقوتها التفاوضية بعد أن أصبح لها ولد: "زوجي هو الابن الوحيد في أسرته وقد كانوا دائماً تواقين لأن يكون لهم أبناء ذكور. وقد أنجبت لهم أول طفل ذكر، وسوف أستمّر في إنجاب الأطفال لهم لو أحسنوا معاملتي". هذا بالإضافة إلى أن "أسرتي قوية، فنحن الذين عثرنا له على وظيفة حكومية، وهو يعلم أنه لو لعب بذيله فإن عمي، الذي يعمل في المخبرات العامة، يستطيع أن يضعه في السجن. لقد عرف الآن قوة عائلتي، وسوف يترك بيت أهله ويبني لي شقة منفصلة".

لقد أشارت إريكا فريدل (Erika Friedl, 1994: 151) إلى أن الصورة التي يتم تصوير نساء الشرق الأوسط فيها تحمل تناقضات. فهن تُصوّرن مقهورات مهيضات الجناح خاضعات للسيطرة، ولكنهن في الوقت نفسه قويات، تدرن الشؤون السياسية وتسيطرن على بيوتهن بساكنيها. وقد ذهبت فريدل في تحليلها إلى أن "الناس الخاضعين، وهم النساء في هذه الحالة، لا يستطيعون أن يكونوا مقهورين وأقوياء في الوقت نفسه فقط، بل ... ويستطيعون استمداد القوة القادرة على إحداث تغيير في شؤونهم وشؤون الآخرين من علاقة عدم المساواة نفسها التي خلقت وضعهم: من الأوضاع الملموسة المعاكسة في حياتهم، من الظروف الوجودية التي أجبروا عليها، أياً كانت درجة عدم ملاءمتها". المساومة والاعتماد على المصادر الذاتية هما فناً هؤلاء الشباب اللاتي تستطعن، عندما تحتجن إلى القانون، أن تحسّن استغلاله.

## الخلاصة

قدم هذا الفصل جانباً مهماً من واقع العائلة الفلسطينية وهو: التفاوض حول النفقة في المحكمة الشرعية. تقوم بنية النوع الاجتماعي (الجندر) في قانون الأسرة على توزيع صارم للحقوق والواجبات؛ حيث يحق للمرأة أن تُرعى، وفي المقابل عليها أن تكون مطيعة. أوضحت القضايا التي عرضناها في هذا الفصل الفرق بين ثراء الواقع الاجتماعي وجفاف النص القانوني، وهو أمر يفرز باستمرار توترات ونزاعات لا تصل إلى حل. النساء، بل والناس عموماً، أقل استجابة للنصوص "الثابتة" منهم للاحتياجات الملموسة، بغض النظر عن رؤيتهم لها أو تعبيرهم عنها ما إذا قرروا الذهاب بها إلى المحاكم، ومتى وكيف يفعلون ذلك. هذا فضلاً عن أن القانون "الثابت" نفسه يحتوى على مناطق غير محددة وأخرى متسمة بالالتباس أو عدم اليقين. النفقة "ثابتة" بوصفها حقاً لا يقبل النقاش. وهو ما جعل النساء، أياً كانت خلفياتهن الاجتماعية أو الاقتصادية، تستغلن هذا الثبات لمختلف الأسباب والدوافع. ومع ذلك، فعلى الرغم مما يعتقد من وضوح إجراءات النفقة، فإن المواد المتعلقة بها في القانون لا تنص بوضوح على كيفية استغلال المرأة لها، ولا متى تقرر ذلك أو دافعها له. وقد نجحت النساء في استغلال عدم التيقن هذا. لذلك يبدو أن الثبات والالتباس، كلاهما كانا في صالح المرأة المطالبة بالنفقة.

فالمرأة تطالب بالنفقة عندما ترغب في الطلاق، وعندما تريد العيش في مسكن منفصل، وعندما تطالب بحقوقها الجنسية، وعندما تريد الانتقام من زوج خائن. وحتى بعد الطلاق، قد تستخدم النفقة إستراتيجية للعودة إلى بيت الزوجية. لقد طورت النساء عدداً لا يحصى من الإستراتيجيات من علاقة النوع الاجتماعي (الجندر) الثابتة هذه، التي تمنح النفقة في مقابل الطاعة. ومن المثير للدهشة أن أولئك الذين يمثل دورهم في الحفاظ على القانون، أي القضاة والمحامين، يقدمون للمرأة وسائل التحايل على القانون، فيساعدونها بالتالي على تعزيز موقفها التفاوضي مع الزوج. وتلك ملاحظة مهمة من زاوية آلية تطبيق القانون. فالنص نفسه يطبق على أنحاء مختلفة في سياقات مختلفة، لأن الفاعلين، قضاة كانوا أم محامين، أم متقاضين "ليسوا مسؤولين فقط عن تعطيل القانون أو الميل به أو تحويره" (Griffiths, 1992: 162)، ولكنهم أيضاً الفاعلون الأساسيون في تنفيذه. وهو ما يعني أن العمليات الاجتماعية المختلفة "تملي نمط التوافق أو عدم التوافق مع القاعدة القانونية التي وضعتها الدولة" (Moore, 1973: 721).

والأهم من هذا وذاك أن عملية رفع دعوى قضائية في حد ذاتها، وبغض النظر عن نتيجتها، هي خطوة تمكينية تؤثر على وضع المرأة في الأسرة. فالقضايا التي عرضناها في هذا الفصل تشي بأن غالبية النساء تستخدم مجرد التوجه للمحكمة

بوصفه جزءاً لا يتجزأ من إستراتيجياتهن وليس مجرد فعل إجرائي. وقد رأينا جلياً في بعض القضايا كيف أن المرأة أحياناً ما تختلق الظروف التي تتيح لها القيام بمثل هذا الفعل. ونظراً لأن تدخل مؤسسات " رسمية " مثل المحكمة في الفضاء الخاص يحمل في طياته رؤى سلبية، فإن مجرد التهديد باستدعاء الزوج أمام المحكمة قد يكفي لتصحيح العلاقة بين الزوجين في بعض الحالات.

إن مفهوم " الفعل " يعتبر أداة تحليلية قوية في فهم/تنظير كيفية قيام المرأة بقلب وضع الهيمنة الذي تخضع له أو مقاومتها، وما إذا كانت المرأة تساهم في إعادة إنتاج تبعيتها، وكيف يحدث ذلك. لو كان الفعل يعني الخيارات التي يتم الانتقاء من بينها لتحقيق رفاه المرء، فهل يعني ذلك أن اتجاه تحرك المرأة ينبغي أن يكون " محددًا مسبقًا " (Mahmood, 2001: 212)؛ بعبارة أخرى، عندما تقرر امرأة أن تتبع بعض الترتيبات لإقناع زوجها، مثلاً، لردّها إلى عصمتها، فهل يعني هذا الفعل أنها تساهم -بشكل أو بآخر- في إعادة إنتاج تبعيتها؛ الاعتراف بفعل المرأة يعني أن نأخذ في اعتبارنا السياق التاريخي والثقافي الخاص الذي خلق الظروف التي تعمل المرأة فيها، ومنتقي من بين خياراتها. في بعض الأحيان نلاحظ أن المرأة تلجأ للقاضي للفت انتباه زوجها، وفي حالات أخرى تلجأ المرأة للمحكمة لاستعادة زواج كان قد انهار؛ بينما نرى عريكتها، في أحيان ثالثة، أقل ليناً وتحديداً أكثر مضاءً. حتى اختيارها أن تعيش مع ضرة هو تصرف يستند إلى درايتها ويقيده السياق الخاص لخياراتها. هذه الأوضاع المختلفة، وبالتالي الظروف المختلفة، تلفت انتباهنا إلى خصوصيات حيوات النساء وإلى تعددية مظاهر الفعل. المرأة تخطط، وتفكر، وتستخدم مهاراتها، ودرايتها، وفنّها في سعيها إلى تحقيق أهدافها. هذا المفهوم العملي للفعل يشي بقدرة المرأة على تنمية قدراتها من أجل الوصول إلى أهدافها.



## الفصل السادس

### بيت الطاعة



## الفصل السادس

### بيت الطاعة

يركز هذا الفصل على التباين بين نص القانون والممارسة الفعلية في المحكمة الشرعية، فيما يتعلق ببيت الطاعة. فعلى الرغم من أن المحاكم تولى بيت الطاعة أهمية كبيرة، لا نجد الكثير من قضايا الطاعة مرفوعة في المحاكم الشرعية بمدينة غزة. تذهب حجتنا الأساسية التي سنطرحها في هذا الفصل إلى أن تطبيق المواد المتعلقة ببيت الطاعة لا تتوقف فقط على نص قانون الأسرة أو تراث الفقه والتفسير، بل تحسم الأمر فيها عناصر سياقية مثل قوة المتقاضين وحكمة القاضي.

#### جذور مفهوم الطاعة

يرجع الأصل النصي لمفهوم الطاعة إلى آيات قرآنية شهيرة مثل (النساء: ٣٤) التي تضع الأسس التي أقام المفسرون المسلمون عليها رؤاهم فيما يتعلق بالنوع الاجتماعي (الجندر):

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً.

على الرغم من اختلاف مفسري العصور الوسطى حول القضايا المتعلقة بطبيعة القرآن والمناهج الواجب اتباعها في تفسيره، فقد ساد الاتفاق بينهم في تفسير

أدوار النوع الاجتماعي (الجندر) وعلاقاته. فالطبري (ت. ٩٣٢ م.) على سبيل المثال، وهو من السلفيين، يقول إن هذه الآية تتعلق بالعلاقة بين الرجل وزوجه، وتعني أن "الرجال أهل قيام على نسائهم، في تأديبهن والأخذ على أيديهن فيما يجب عليهن لله ولأنفسهم".<sup>٧٢</sup> كذلك هناك مفسر آخر ينتمي إلى المدرسة العقلية، وهو البيضاوي (ت. ١٢٨٦ م.)، قارن أيضاً أفضلية الرجل بأفضلية الحاكم على رعيته. وهو يرى أن تلك الأفضلية مردها قدرات الرجل الطبيعية وصفاته المكتسبة.<sup>٧٤</sup> وقد استند المفسرون من المدرستين، على حد سواء، إلى الآية ٣٤ من سورة النساء لتأسيس رؤاهم المحافظة تجاه النوع الاجتماعي، كما تشي بها الاقتباسات التي أوردناها للتو. وقد فصل مفسرون آخرون، مثل ابن حزم وابن عباس، الشروط التي توصم المرأة، عند توفرها، بأنها قد خرجت عن طاعة زوجها. وقد ربط كلاهما طاعة الزوجة بالمتعة الجنسية. فللرجل أن يدعي خروج زوجته عن طاعته فقط عندما ترفض مواقعتها (Nashwan, 1999: 10). لذلك كانت الآية ٣٤ من سورة النساء هي فصل القول في خطاب الهيمنة على النوع الاجتماعي (الجندر) في إسلام العصور الوسطى. وما زالت تلك الآية تمثل القاعدة الأساسية للخطاب الإسلامي الحديث؛ سواء أكان إسلامياً أم تقليدياً (لمزيد من التفصيل انظر: Stowasser, 1998).

وفي العصر الحديث، حتى محمد عبده، ذلك الإصلاحى الإسلامى الشهير الذى كان له تأثير كبير على صياغة الحداثة الإسلامية، لم يتحدّ خطاب النوع الاجتماعى (الجندر) كما تصوّره الآية ٣٤ من سورة النساء. وقد دافع محمد عبده بإخلاص عن تعديل قانون الأسرة من خلال تفسير جديد وحديث للقرآن يراعى النوع الاجتماعى (الجندر)، ولكن، فى اتساق مع الفهم السائد للسورة:

كون الشخص قيماً على آخر هو عبارة عن إرشاده والمراقبة عليه في تنفيذ ما يرشده إليه ... ومنها حفظ المنزل. فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن. والمراد بتفضيل بعضهم على بعض تفضيل الرجال على النساء ... وما به الفضل قسمان فطري وكسبي ... وإنما نرى ذكور جميع الحيوانات أجمل وأكثر من إناثها ... ويتبع قوة المزاج وكمال الخلقة قوة العقل وصحة النظر في مبادئ الأمور وغاياتها ... ويتبع ذلك الكمال في الأعمال الكسبية، فالرجال أقدر على الكسب والاختراع والتصرف في الأمور (انتهى كلام محمد عبده). والمرأة أيضاً يجب أن تكافأ على تبعيتها، على الرغم من كونها مسألة طبيعية، فتمنح أجراً (المهر والنفقة) (نقلًا عن Stowasser, 1998:35).<sup>٧٥</sup>

ومن المثير للدهشة أن الباحثين المسلمين المحدثين يبدون مواقف لا تختلف في محافظتها عن أسلافهم. فعلى سبيل المثال، يعتقد شعبان



(Shaban, 1983; cited in Haddad, 1998: 16-17) أن المرأة ينبغي أن تطيع زوجها. وعليها أن تحافظ على شرف زوجها وماله، ولا تسمح لأحد أن يدخل البيت دون إذن زوجها. وفي المقابل، على الرجل أن يحسن معاملة زوجته. "لا يصح للرجل أن يسمح لزوجته بأن تفعل ما يحلو لها وأن يسير هو على هواها. فلو حدث ذلك لفقد سيطرته على الأسرة. بل ينبغي على الرجل أن يراقب زوجته وأن يتأكد من قيامها بكل فروضها الدينية". ويقتبس شعبان، مثله مثل المحافظين المسلمين الآخرين، حديثاً كثيراً ما يُستشهد به لدعم وجهة النظر هذه: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء فبات غضبان عليها، لعنتها الملائكة حتى تصبح". كما يشير أيضاً إلى الحديث التالي: "لو كنت امرأةً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها". (Shaban, 1983; cited in Haddad, 1998: 16-17).

في هذا السياق، شهدت العديد من القضايا التي تشي بأن الممارسة المعاصرة للقضاة، في اتساقها مع زمانهم، أقل محافظة، وتؤكد أن استخدام القوة في زواج غير سعيد يفضي إلى نتائج عكسية. وهو ما يؤكد ما ذهبت إليه دويار (Dwyer, 1990) من أهمية قراءة النص من خلال أعين الناس، وليس من خلال العرض الأيديولوجي للشريعة الإسلامية.

من تلك القضايا قضية انشراح التي لم يدخل بها زوجها حازم بعد توقيع العقد، وحصولها على مهر كبير قدره ٦٠٠٠ دينار أردني. وقد اكتشفت نقاط عدم توافق جوهرية بينها وبين حازم أثناء فترة الخطوبة. وقالت لي في هذا الصدد: "أنا أحب الشعر وهو يحب السيارات؛ أنا أحب الموسيقى وهو يحب الأكل؛ عندما نجلس معاً لا أشعر بأي انجذاب إليه، لا يثيرني فيه شيء... وقبل كل شيء، أنا لا أريد أمواله، على الرغم من أنني من أسرة متوسطة". ونتيجة لذلك أراد خطيبها أن يطلبها في بيت الطاعة، وقال للقاضي في غضب:

لقد دفعت مهراً كبيراً، لقد كلفتنى أكثر من ست نساء. واشتريت لها شقة في الرمال [حي من أحياء الطبقة الوسطى الراقية] وجهزته بأثاث إيطالي، وتلفزيون، وجهاز فيديو، وديش. كل شيء كان معداً لاستقبالها. بل اشتريت لها سيارة. وبعد أن فعلت كل ذلك رفضت إتمام الزواج. وتريد الطلاق.

نظر القاضي إليه بعطف وحاول أن يفهمه الأمر، فقال:

الزواج في الأساس رابطة بين قلبين. فلو لم يحدث توافق يجب أن تتفرقا. لقد قال الله تعالى في كتابه العزيز: "إمساكٌ بمعروف أو تسريحٌ بإحسان".<sup>٧٦</sup> ليس من عادتنا ولا تقاليدنا أن نحضر عذراء إلى بيت الطاعة.

## فرد الزوج غاضباً:

أرجوك تفهم موقفي. لقد امتهنت رجولتي ورفضتني كما لو كنت حشرة.  
أريدها أن تأتي إلى بيتي ولو ليوم واحد، وسوف أطلقها في الحال إن أرادت.  
لقد أنفقت الكثير في هذا الزواج ولا أريد أن أبدو كالأبله وسط معارفي.

أقنعه القاضي بإعطاء نفسه فرصة أطول لإقناع انشراح، وأجل الجلسة للأسبوع التالي. تم تأجيل الجلسة مرات عدة بعد ذلك، وفي النهاية طلق حازم انشراح في مقابل الإبراء.

حتى نضع تعامل القاضي مع هذه القضية في سياقه الصحيح، دعونا نتذكر كيف ينظم قانون الأسرة حقوق الزوجين وواجباتهما بعد توقيع عقد الزواج. فالمواد ٣٨، ٣٩، و ٤٠ من قانون حقوق العائلة تنص على التزام الزوج بإعداد مسكن شرعي، والتزام الزوجة بالعيش فيه وطاعة زوجها. لذلك، ففي القضية السابقة، كان ما طلبه الرجل من انتقال زوجته إلى بيته والالتزام بواجباتها، في إطار الحقوق التي كفلها له القانون، بما أنه قد أدى ما عليه من مهر ومسكن مؤثث. في ظل رفضها هذا، هل كان له الحق في طلبها في بيت الطاعة؟ القانون ليس واضحاً فيما يتعلق بما ينبغي عمله في مثل تلك الظروف، فهو يضع القواعد الخاصة بالطلاق قبل الدخول فقط. فالمادة ٤٩ من قانون حقوق العائلة تنص على أنه "إذا وقع الطلاق [بقرار من الزوج] قبل الخلوة الصحيحة لزم نصف المهر المسمى. وإذا وقع الافتراق من قبل الزوجة، كما لو طلب الولي التفريق بسبب عدم الكفاءة، يسقط المهر كله. ولكن القانون لم يحدد بوضوح ما الذي ينبغي أن يقرره القاضي لو طلبت الزوجة الطلاق لأسباب أخرى (غير متعلقة بالضرورة، بالكفاءة). ربما قرر القاضي أن يحمي الزوجة، بعد أن لم يجد لها أسباباً كافية لإيقاع الطلاق، فاستخدم "عاداتنا وتقاليدينا" حجة لمنع الزوج من إجبارها على دخول بيت الطاعة. ويبدو أن التوجه السائد في الفقه الإسلامي لا يفضل إجبار المرأة على دخول بيت الطاعة قبل دخول الزوج بها. فقد ذهب سمارة (سمارة، ١٩٨٧: ١٧٦)، على سبيل المثال، في مراجعته لمواقف مختلف المذاهب الفقهية، إلى أن الرجل لو دفع المهر لزوجته عند توقيع العقد، فعليها أن تسلمه نفسها لأنه أدى المطلوب منه. فلو رفضت، دون سبب، فللزوج الحق في استرداد مهره. يبدو أن الفقه يتعامل مع الأزواج قبل الدخول من زاوية الالتزامات المالية فقط.

## رؤى المذاهب

فصل فقهاء مختلف المذاهب القول في حقوق وواجبات كل من الزوجين. فعند

توقيع عقد الزواج ينبغي أن تحصل الزوجة على المهر والنفقة، في مقابل التزامها بالطاعة. وللرجل، بغض النظر عن مذهبه، حقوق واضحة تجاه زوجته: الطاعة،<sup>٧٧</sup> والتأديب،<sup>٧٨</sup> وواجب الزوجة بالتزام بيتها<sup>٧٩</sup> (سمارة، ١٩٨٧). وعندما تختل المعادلة بعدم طاعة الزوجة، يُحتاج إلى التأديب من خلال أعمال عقابية، تبدأ بالنصيحة، ثم الهجر، ثم الضرب. ويُنصح بالأذى يؤدي الضرب إلى إذلال الزوجة، ولا إلى ترك علامات على جسدها.<sup>٨٠</sup> ويقول سمارة (سمارة، ١٩٨٧: ٢٥٣-٤) الذي يقارن رؤى مختلف المذاهب بقانون الأحوال الشخصية الأردني المطبق في الضفة الغربية، إن هناك حاجة لضرب وعقاب بعض النساء اللاتي لا تقمن بواجباتهن الزوجية. وهو يرى أن الإسلام لم يزد عن إضفاء الشرعية على ممارسة قائمة بالفعل وهي ضرب الزوجات. وللضرب ما يبرره عندما تفشل الوسائل الأخرى، وهو أقل ضرراً من تهديد بنية الأسرة. ولكنه يقول، مع ذلك، إن الضرب لا ينبغي أن يترك آثاراً على الجسد. فلو تجاوز الرجل حدوده فللمرأة الحق في مطالبة القاضي بالتفريق بينهما.

ومن الملاحظات المثيرة للاهتمام في نصوص الفقهاء، أن كل المذاهب تربط بين النشوز وتوابعه المالية، حيث لا تحق النفقة للمرأة الناشز. والصفة "نشوز" مشتقة من الاسم "ناشز" أي "مكان مرتفع" أو "مكانة مرتفعة". وبذلك تعني كلمة نشوز أن المرأة اتخذت لنفسها وضعا اجتماعياً أعلى من زوجها، فلو وقع منها ذلك اعتبرت خارجة عن طاعة زوجها. تُعلن المرأة ناشزاً، وبالتالي تسقط حقوقها في النفقة في الأحوال التالية:

- ترك البيت دون إذن زوجها، حتى وإن كان بغرض العبادة أو العمل. وهنا نجد أن الشافعية أكثر صرامة من المذاهب الأخرى، حيث يرون، على خلاف الأحناف، أن الزوجة تصبح ناشزاً لو ذهبت للحج دون إذن زوجها، حتى وإن ذهبت للبيت الحرام ومعها محرم.<sup>٨١</sup>
- ألا تسلم نفسها. يشترط الشافعية أيضاً أن تكون الطاعة مستمرة غير منقطعة،<sup>٨٢</sup> ولو أطاعت الزوجة في الليل وعصت في النهار (أو العكس) اعتبرت ناشزاً. وبالتالي، فلو تركت الزوجة البيت بالنهار وخرجت للعمل، حتى وإن أوفت بواجبات الفراش في المساء، تعتبر ناشزاً.<sup>٨٣</sup>
- أن ترفض السفر مع زوجها. يشي الاستعراض السابق للطرح الأيديولوجي للنوع الاجتماعي (الجندر)، وبخاصة فيما يتعلق بمفهوم طاعة المرأة ببغض النساء، على أقل تقدير. وقد تأثر الخطاب القانوني، ممثلاً في قانون الأسرة كما يطبق في غزة والضفة الغربية، بهذه القراءة المحافظة للآية ٣٤ من سورة النساء.

### النص القانوني والممارسة المعاصران

ينظم قانون حقوق العائلة المطبق في قطاع غزة مسألة الطاعة على النحو التالي: تنص المادة ٣٩ على "يجبر الزوج على تهيئة مسكن شرعي مع جميع لوازمه لزوجته في المحل الذي يختاره". أما المادة ٤٠ فتتص على أنه: "تجبر الزوجة بعد قبض المهر المعجل على الإقامة في دار زوجها التي هي مسكن شرعي والسفر معه إن أراد السفر إلى بلدة أخرى، إذا لم يكن ثمة مانع.<sup>٨٤</sup> وعلى الزوج أن يحسن المعاشرة مع زوجته، وعلى المرأة أن تطيع زوجها في الأمور المباحة". كذلك تنص المادة ٤١ على أنه: "ليس للزوج أن يسكن أهله وأقاربه دون رضا زوجته في المسكن الذي هيأه لها إلا ولده غير المميز، كما ليس للزوجة أن تسكن معها أولادها وأقاربها دون رضا زوجها". ولكن، لا حاجة لموافقة الزوجة حتى يسكن الزوج ولده غير المميز في بيته. كذلك لا يحق للزوجة أن تسكن أولادها وأقاربها دون موافقة الزوج. أما المادة ٦٦ فتتص على أنه: "إذا نشزت الزوجة وتركت دار زوجها وذهبت أو كانت الدار لها فمنعت زوجها من الدخول قبل أن تطلب نقلها إلى دار أخرى تسقط النفقة مدة هذا النشوز".

من الجدير بالملاحظة أن قانون حقوق العائلة لسنة ١٩٥٤ لم يُشر صراحة إلى حقوق الزوج الجنسية، بينما يذكر كتاب أحكام الأحوال الشخصية، الذي كثيراً ما يستند إليه القضاة والمحامون، بوضوح تام إلى الحقوق الجنسية للزوج، والتي تصبح نافذة له بمجرد إبرام العقد ودفع المهر. فالمادة ٢١٢ من الكتاب تنص على أنه: "من الحقوق على المرأة لزوجها أن تكون مطيعة له فيما يأمرها به من حقوق الزوجية، ويكون مباحاً شرعاً، وأن تتقيد بملازمة بيته بعد إيفائها معجل صداقها ولا تخرج منه إلا بإذنه، وأن تكون مبادرة على فراشه إذا التمسها بعد ذلك، ولم تكن ذات عذر شرعي، وأن تصون نفسها وتحافظ على ماله ولا تعطي منه شيئاً لأحد مما لم تجر العادة بإعطائه إلا بإذنه".

بعد إنشاء السلطة الفلسطينية، ذكّر أول قاض للقضاة، أبو سردانة، بقية القضاة بالحدود القانونية لتطبيق الطاعة.<sup>٨٥</sup> وأصدر بذلك تعميماً هذا نصه:

"حكم الطاعة إذا اكتسب الدرجة القطعية لا ينفذ جبراً، لأن الزوجة تؤمر ولا تجبر، إذ لا دليل على التنفيذ الجبري، فإذا امتنعت المحكم عليها بالطاعة دون حق فعقوبتها في الدنيا حرمانها من النفقة للنشوز، وفي الآخرة عقاب الله على معصيتها. وأكرر ما نبهت عليه سابقاً من أن مجرد الحكم بالطاعة المكتسب للدرجة القطعية لا يجيز قطع النفقة المحكوم بها إلا إذا ثبت نشوز الزوجة وامتناعها عن تنفيذ حكم الطاعة إما بكتاب خطي من مدير الإجراء يتضمن توقيعها على رفض التنفيذ، وإما بإقامة البينة الشخصية المقبولة شرعاً على ذلك ضمن دعوى أخرى بقطع النفقة.

وتنص المادة ٣٧ من القانون الأردني (١٩٧٦)<sup>٦٦</sup> المطبق في الضفة الغربية على أن "على الزوجة الإقامة في مسكن زوجها الشرعي". وفي المقابل، نجد أن المادة ٤٠ من قانون حقوق العائلة (١٩٥٤) المطبق في غزة تنص على أنه "تجبر الزوجة على الإقامة في دار زوجها التي هي مسكن شرعي". وقد لاحظت ولشمان (Welchman, 2000: 231-2) أن الاختلاف بين تعبير "على الزوجة..." و"تجبر الزوجة..." ليس مجرد مسألة لغة. فعندما استبدل الأردنيون قانون العائلة رقم ٩٢ لسنة ١٩٥١ بقانون ١٩٧٦ غيروا الصياغة. وقد دل هذا التغيير على أن الزوجة لم تعد تُجبر على الذهاب لمسكن زوجها بمجرد الحكم لصالحه في قضية طاعة.

لا يزال تعبير تجبر قائماً في قانون حقوق العائلة المطبق في غزة. بيد أن الزوجات لا تجبرن، عملياً، على الذهاب للمسكن الشرعي عندما يكسب الزوج قضية الطاعة. ومرد ذلك اختلاف في القانون المطبق في محكمة غزة الشرعية. فقانون أصول المحاكمات الشرعية الصادر سنة ١٩٦٥ يحدد بوضوح حدود التنفيذ القانوني؛ حيث ينص في مادته رقم ٢١٩ على أن: "تنفيذ الحكم يحفظ الولد عند محرمه... يكون قهراً عدا حكم الطاعة ففي حالة امتناع الزوجة عن تنفيذه تعتبر ناشزاً". وبالتالي، فلو رفضت الزوجة الامتثال لحكم المحكمة بالذهاب إلى بيت الطاعة اعتبرت ناشزاً، ولكنها لا تجبر على الذهاب للبيت.

وقد قدم لي المحامي خالد الطيب تفسيراً اجتماعياً لعدم إمكانية إجبار المرأة على الامتثال لقرار المحكمة في هذا الخصوص، حيث قال:

الأثر الاجتماعي الأوسع لمثل هذا التصرف العنيف سيكون أخطر بكثير من مجرد تنفيذ حكم. لذلك كانت المادة ٢١٩ متسقة مع المعايير الاجتماعية في غزة. ويجب أن نعي أن هذا القانون وضعه الحاكم المصري الذي حكم غزة لمدة ١٧ سنة؛ وقد كان المصريون يعرفون طبيعة الأوضاع في غزة.

ينبغي بالفعل أن يؤخذ الوسط الاجتماعي لغزة بعين الاعتبار. فالغزاويون بوجه عام يتحاشون اللجوء إلى تلك الممارسة بالذات في حل النزاعات الزوجية (انظر الجدول ١، ٦). ويرجع جانب من أسباب إحجامهم إلى أن مؤسسة الزواج ليست مجرد علاقة بين فردين، ولكنها أيضاً رابطة بين أسرتين (كما ذهبنا في الفصل الخامس). فهي تنطوي على أناس يتصلون بصلات القرابة داخل الحمولة نفسها. في هذا السياق، يصبح بيت الطاعة مهيناً، ليس للزوجة فقط بوصفها فرداً، ولكن أيضاً لأقربائها، الذين عادةً ما يكونون أقرباء للزوج أيضاً.

جدول ٦,١: قضايا الطاعة المرفوعة في المحاكم الشرعية بمدينة غزة،  
١٩٢٧ - ٢٠٠٠

السنة	إجمالي عدد القضايا	عدد قضايا الطاعة	نسبة عدد قضايا الطاعة إلى إجمالي عدد القضايا
١٩٢٧	١٥٠	٣٠	٢٠
١٩٣٧	١٥٩	١٧	١٠,٧
١٩٤٧	١٣٥	١٤	١٠
١٩٤٨	١٤٨	١٦	١٠,٨
١٩٤٩	٢٣٦	٢٨	١١,٨
١٩٥٠	٤٠٦	١٠	٢,٤
١٩٦٦	٣٦١	١٣	٣,٦
١٩٦٧	١٨١	١٢	٦,٦
١٩٧٧	٢٨٨	١٦	٥,٥
١٩٧٨	٢٥٠	٩	٣,٦
١٩٨٦	٢١٧	١	٠,٥
١٩٨٧	٢٢٤	لا يوجد	لا يوجد
١٩٩٦	٧١٢	٤	٠,٦
١٩٩٧	٩٣٥	١٠	١
١٩٩٨	٦٠٥	٧	١,١
١٩٩٩	٦٠٤	٣	٠,٤
٢٠٠٠	٦٢٤	٧	١,١
٢٠٠١	٥٤٨	٤	٠,٧

المصدر: سجلات المحكمة الشرعية بمدينة غزة.

يوضح الجدول ٦,١ أنه على الرغم من أن إجمالي عدد القضايا ارتفع بشكل كبير في السنة التي تلت النكبة (من ١٤٨ قضية سنة ١٩٤٨ إلى ٢٣٦ سنة ١٩٤٩)، لم ترتفع نسبة قضايا الطاعة في البداية إلا بنسبة ضئيلة فقط (أقل من ١٪)، ثم انخفضت بشكل ملحوظ، من ١١,٨٪ سنة ١٩٤٩ إلى ٢,٤٪ سنة ١٩٥٠. وربما ترجع الزيادة الهائلة في إجمالي عدد القضايا إلى الزيادة المفاجئة في عدد

السكان. فقد كان عدد سكان قطاع غزة عشية النكبة ٧٠٠٠٠٠ نسمة، ولكنه وصل إلى ٢٥٠٠٠٠ بعد تدفق اللاجئين (Roy, 1995). وكان معظم القادمين الجدد من النازحين من بلدات وقرى يافا وبئر السبع في النقب.<sup>٨٧</sup> والواقع أن ما يطلق عليه قطاع غزة اليوم لا يشمل سوى ٢٧٪ من مساحة غزة تحت الانتداب (ibid.). تلك الزيادة المفاجئة في عدد السكان داخل هذه المساحة التي تقلصت، تفسر الزيادة المفاجئة في إجمالي عدد القضايا. بيد أن الانخفاض التالي في قضايا الطاعة يبدو أنه كان مرتبطاً بالظروف الاجتماعية - الاقتصادية والفوران السياسي الذي حدث في غزة في أعقاب حرب ١٩٤٨، حيث كان اللاجئين لا يزالون يعيشون في خيام لعدم توفر مساكن تكفيهم. ومن الصعب أن نتخيل رجلاً يبحث عن مأوى لأسرته ويرفع، في الوقت نفسه، قضية طاعة.

في الفترة بين العامين ١٩٧٧ و١٩٨٧ انخفضت قضايا الطاعة من ٥,٥٪ إلى صفر. وتدعم ولشمان (Welchman, 2000: 381)<sup>٨٨</sup> تلك الملاحظة، حيث أوضحت أن هناك خمس قضايا طاعة فقط مسجلة في محاكم غزة الشرعية في سنوات مختارة (١٩٨٩، ١٩٩٢، ١٩٩٣، و١٩٩٤) مقارنة بـ ١٧ قضية في رام الله، و ٢٠ في نابلس في السنوات نفسها.<sup>٨٩</sup> هذا الانخفاض يمكن أن يفسره التغير المستمر في الظروف الاجتماعية - الاقتصادية: حصل الجيل التالي للنكبة على تعليم رسمي، وتحسنت ظروف حياة الناس وزاد عدد النساء المدربات والمتوظفات. وكانت وكالة غوث وتشغيل اللاجئين التابعة للأمم المتحدة (الأونروا) عاملاً حاسماً في هذا الصدد، حيث تحملت مسؤولية توفير جرايات الطعام، والتعليم، والوظائف، والخدمات الصحية للاجئين الذين شكلوا غالبية سكان غزة. ثم جاء العام ١٩٨٧ الذي كان له أثر سياسي كبير في حياة الفلسطينيين؛ حيث اندلعت فيه الانتفاضة الأولى، ولم تسجل قضية طاعة واحدة في المحكمة الشرعية. ولكن، ينبغي أن نذكر هنا أنه في السنة السابقة على الانتفاضة، أي سنة ١٩٨٦ لم تسجل سوى قضية طاعة واحدة من بين ٢١٧ قضية.

هناك عنصر آخر يجب أخذه في الاعتبار أيضاً، وهو أن "الطاعة" تفرض قيوداً ليس على الزوجة فحسب، ولكن على الزوج أيضاً إلى حد ما. فعندما يختار الزوج أن يحل نزاعه الأسري من خلال طلب الزوجة في بيت الطاعة، ينبغي عليه أولاً أن يعد مسكناً شرعياً يتسق والمعايير التي وضعتها المحكمة الشرعية. لذلك فينبغي على الرجل الذي يختار هذا السبيل أن يكون موسراً. ولمحة سريعة على الأوضاع الاجتماعية - الاقتصادية والديموغرافية لغزة ربما تلقي بعض الضوء على الوضع. ففي مخيم الشاطئ الذي يأتي منه معظم المتقاضين، يعيش ٧٦٠٠٠ لاجئ في مساحة تقل عن كيلومتر مربع واحد.<sup>٩٠</sup> وبالتالي، ففي ظل تلك الظروف يصبح المسكن الذي يتفق ومتطلبات المحكمة الشرعية ضرباً من الرفاهية.

## وجهات نظر الممارسين

تتسم المحكمة الشرعية بالصرامة الشديدة فيما يتعلق بالمعايير التي ينبغي أن تتوفر في البيت الذي يطالب الزوج بدخول زوجته في طاعته فيه. وقد شرح لي تلك المعايير أبو خالد الذي يعمل في المحاكم الشرعية بمدينة غزة، والذي كثيراً ما عينه قضاة الدرجة الأولى لتفقد مثل تلك البيوت، بقوله:

الحصول على موافقة المحكمة على بيت الطاعة صعب للغاية ... فالبيت ينبغي أن يكون في منطقة ليست بعيدة. ويجب أن تتوفر فيه كل التجهيزات التي تحتاجها الزوجة. وينبغي أن يكون آمناً من حيث الأبواب والنوافذ. ولو كان الرجل موسراً فينبغي أن يتفق البيت مع مستوى معيشته ... عندما نقوم بالكشف نحاول العثور على أقل سبب يمكن أن نستند إليه لاعتبار البيت غير شرعي. وبإمكاننا دائماً العثور على مثل تلك النقائص. عدم وجود دقيق للخيزب أو نوافذ آمنة يمثّلان أضرارنا الدائمة. وأحياناً ما نتحجج بأن البيت كتيب، وهو تقدير شخصي، حتى نعلن البيت غير شرعي.

هذه الصرامة تجعل إجبار الرجل على إدخال الزوجة في طاعته في ذلك البيت أمراً صعباً للغاية. ولكن، لو نجح الرجل في إعداد المسكن، فينبغي عليها القبول، وإلا اعتبرت ناشزاً. ومع ذلك، لا يمكن استخدام القوة لضمان تنفيذها للطاعة. هناك عوامل أخرى، بالطبع، يمكن أن تضغط عليها حتى ترضخ؛ فهي متزوجة، ولكنها لا تعيش كامرأة متزوجة ولا تحصل على نفقة، وفوق كل شيء لا تستطيع الزواج مرة أخرى لأن زواجها لم يفسخ رسمياً، فلو أراد الزوج، يستطيع أن يبقيها ناشزاً طول عمرها.

يبدو أن القضاة يفضلون استخدام سلطانهم القضائي في حل نزاعات بيت الطاعة من خلال التوفيق والاتفاق أكثر من تفضيلهم إصدار أحكام غير قابلة للإنفاذ؛ هذا فضلاً عن أنهم يعون أن النزاع عندما يصل إلى مرحلة رفع قضية طاعة، فإن ذلك يعني أن العلاقة قد أصبحت مريرة وتصرف الرجل يصدر غالباً عن رغبة في الانتقام. ومن ذلك ما قاله لي القاضي حسن الكرمي من أن "إجبار امرأة على الذهاب لبيت زوجها دون موافقتها ... يجرح العلاقة بينهما ولا يُتوقع أن يُحل النزاع بمثل هذا الفعل القسري. بل على العكس، يؤدي ذلك إلى توسيع الهوة بينهما والمزيد من تنغيص العلاقة بين العائلتين".

وقال الكرمي إن المسكن الشرعي "ينبغي أن يحتوي على كل الأجهزة الحديثة التي تحتاجها المرأة". هذا التوجه لقي انتقاداً من امرأة التقيت بها في حجرة الانتظار بالمحكمة الشرعية، حيث كانت هناك مع ابنها لرفع قضية طاعة على زوجة ابنها.



كانت المرأة قد عاشت لفترة طويلة في القاهرة ثم عادت إلى غزة سنة ١٩٩٤. قالت لي:

القانون في غزة يكافئ المرأة على سلوكها المشين. فبدلاً من معاقبتها يعطيها الحق في النفقة. وحتى بيت الطاعة هنا مختلف. في مصر يشترط أن يكون فيه حصيرة وقلة فقط. ولكن في غزة فبيت الطاعة شقة كاملة التجهيز. كيف يمكن تأديب امرأة على هذا النحو؟

اختلاف زاوية النظر هذا يعود بنا إلى ما ذهبنا إليه في الفصل الخامس من خطأ ثنائية الإسلام الأخلاقي لعامة الناس وإسلام المؤسسة، كما صورته ليلي أحمد، ذكورياً ومعادياً للمرأة. ففي الحالة السابقة، نجد أن القاضي يبذل كل جهد ممكن لحماية المرأة من العودة قسراً لبيت زوجها، بينما تأخذ الحماة الموقف المضاد.

وقد قال لي القاضي الكرمي إن المسكن، حتى يكون شرعياً، ينبغي أن يقع في المنطقة نفسها التي اعتادت الأسرة العيش فيها، أي لو كان الزوج مقيماً في مدينة غزة فلا ينبغي أن يستأجر مسكناً في مخيم للاجئين أو في قرية نائية. وينبغي أن يكون بيت الطاعة في حي مأهول بالسكان، حتى تجد الزوجة من تلجأ إليه إذا دعت الحاجة. وينبغي أن تكون الأبواب والنوافذ في حالة جيدة. هذا فضلاً عن أن أياً من أعضاء أسرته التي ولد فيها غير مسموح له أن يعيش معها، (أو حتى يزورها) دون موافقتها. ولكن لها هي الحق في أن تدعو أهلها لزيارتها، طالما كانوا من محارمها. هذا بالإضافة إلى أن الرجل يتعين عليه، قبل أن يمكن قبول دعواه، أن يسوي حساباته المالية مع زوجته. بعد ذلك يقوم موظفو المحكمة بالكشف على البيت، وفي العادة لا يقبلون به في الكشف الأول، ويسعون للعثور على أي مثلبة فيه مهما كانت غير ذات بال. ويتذكر القاضي الكرمي العديد من مثل تلك الحالات، وفي ذلك يروي:

أتذكر ذات مرة عندما أرسلنا موظفينا للكشف على بيت عاد أحدهم بتقرير يفيد بأن البيت غير شرعي لأنه ليس به بامية مجففة لتستخدم في الطهي في الشتاء عند عدم توفر الخضراوات الطازجة. وفي حالة أخرى لم يكن بالبيت خيوط وإبر؛ إذ قد تحتاجها الزوجة لإصلاح ملابسها. كانت هناك حالة أخرى أيضاً لم يتوفر في البيت فرن كهربائي، حيث تحتاجه النساء لإعداد الخبز. تلك بالطبع مثالب بسيطة، ولكننا نستخدمها دائماً لكسر إرادة الزوج في إنزال زوجته.

يرى القاضي أنه بالإمكان إعلان الزوجة أو الزوج، على حد سواء، ناشراً. فالزوج يعتبر ناشراً عندما لا يطبق، على سبيل المثال، مبادئ المعاشرة بالمعروف ولو عنف

في ضرب زوجته. في تلك الحالات تقوم المحكمة بتعزيزه. كذلك ظهر نشوز الرجل في كتاب أحكام الأحوال الشخصية، في المادة ٢١١ التي تنص على: "إذا اشتكت المرأة نشوز زوجها ... وثبت ذلك عليه بالبينة يعزر".

ولذلك، يحذر المحامون موكلهم من الرجال من أن بيت الطاعة ملزم، ليس للزوجة فحسب، ولكن للزوج أيضاً، الذي يتعين عليه الحفاظ على البيت دون إمكانية استخدامه. فعائلته التي ولد فيها لا تستطيع العيش فيه، ولا يستطيع بيعه أو تأجيرها، لأن الزوجة تستطيع، بمجرد اكتشافها أن الزوج قد انتهك الشروط، أن ترفع دعوى نفقة أو تفريق. وفي تلك الحالة سوف تعلن المحكمة أن المسكن غير شرعي، ولو أراد الزوج الاستمرار، فسيحتاج إلى رفع دعوى جديدة بكل ما تنطوي عليه من إجراءات.

### الممارسة القانونية لبيت الطاعة

أحياناً ما يتهم الأزواج القضاة بأنهم مفرطون في التعاطف مع النساء أو يقدحون في درايتهم بالفقه. ومن أمثلة ذلك قضية كسب فيها محامي الزوجة قضية نفقة، ولكن الزوج رفض أن يدفع، وقال للقاضي: "لقد تركت البيت دون إذني وتعيش الآن في بيت أهلها ... إنها ناشز ... إنها لا تستحق النفقة. كيف لي أن أدفع لها النفقة وهي على هذه الحال؟ أنا لا أحصل على شيء منها [في إشارة إلى حقوقه الجنسية]" .

القاضي: لا يمكن إعلان المرأة ناشزاً دون أن تكون قد حصلت منك على كل حقوقها المالية. عليك أن تعطيه النفقة والتوابع<sup>٩١</sup> ... ابحث عن وسطاء ليسعوا في حل نزاعكما. لو اخترت الطريق الأول فعليك أن تتذكر أنك ستدفع ما لا يقل عن ٥٠ ديناراً أردنياً لأن راتبك ٢٦٠ ... هل يوافقك ذلك؟

الزوج: لا لا يوافقني بالمرّة، لن أدفع لها شيئاً ما دامت ليست في بيتي. أنا مسلم وأعرف الشريعة والفقه والقانون. ما تقوله خطأ. أنت تكافئها على تمردها. هذا ليس من الإسلام في شيء.

استاء القاضي وأجابه ساخراً: "حسناً نحن لسنا على مثل علمك، ولكن سوف نرى من الذي سينهي تلك القضية؟"، ثم أجل القضية إلى الأسبوع التالي. وقد قال لي القاضي بعد ذلك: "سوف ألقنه درساً. سوف ترين أنني لن أَرْضَى بأقل من ٨٠ ديناراً أردنياً. لم يقبل بالخمسين ديناراً؟ حسناً، سوف يتعلم من الذي يعرف الفقه ومن الذي لا يعرف". تدخل كاتب المحكمة ومحام تصادف وجوده

في القاعة لتهدئة القاضي. وهول الحاجب، أبو علي، لتحذير الرجل بأنه سوف يخسر قضيته بسبب تعليقاته المشينة. فعاد الرجل واعتذر للقاضي قائلاً: "قل لي ما الذي أستطيع أن أفعل مع هذه المرأة؟ لقد أحالت حياتي جحيماً... إنها تمص دمي بمطالبتها التي لا تنتهي، وتحضر لي أخوتها، بين الحين والآخر، لتوبيخي. أريد أن أرببها وألقن أخوتها درساً". لم يرد القاضي على سؤاله، ولكنه طلب منه العودة إلى المحكمة في الأسبوع التالي.

وفي قضية أخرى استخدم القاضي تكتيك التأجيل هذا أيضاً لإقناع الرجل بتغيير موقفه من طلب زوجته في بيت الطاعة. وفي النهاية وافق الرجل على تطليق زوجته على الإبراء وقبلت الزوجة شرطه بالتنازل عن نفقتها ونفقة ابنتها.

هذا الترتيب القانوني المتمثل في تنازل المرأة عن حقوقها المالية في مقابل الطلاق، وهو ما يسمى "المخالعة"، لا نجده في قانون حقوق العائلة لسنة ١٩٥٤، ولكن كتاب أحكام الأحوال الشخصية يخصص له فصلاً طويلاً بأكمله. ذلك هو الفصل ٣٩ بمواده البالغ عددها ٢٤ مادة والتي تمثل المرجع الرئيسي للقضاة في مثل تلك القضايا. في الممارسة، يتفق الزوجان اللذان اختارا هذا السبيل على تنازل الزوجة عن كل حقوقها المالية، أو جزء منها، في مقابل طلاق بائن بينونة صغرى، وهو ما يعني عدم إمكانية عودة كل منهما للآخر دون توقيع عقد زواج جديد بمهر جديد. هناك اعتبار آخر في هذا النوع من الطلاق وهو أنه يتطلب موافقة الطرفين، وأنه بائن. يختلف هذا الطلاق عن الطلاق الأحادي الجانب الذي يقرره الزوج، والذي يتوقف على رغبة الزوج فقط، ويكون طلاقاً رجعياً، أي يحق للزوج فيه أن يرد الزوجة لعصمته خلال فترة عدتها. وقد لاحظت ويلشمان (Welchman, 2000: 272 – 80)، التي راجعت مواقف مختلف المذاهب من هذا النظام، أن الأحناف يرون أن "المخالعة لو كانت لسبب آخر غير الصداق، تسقط معها كل الحقوق الأخرى (وبخاصة المهر والنفقة)". يختلف هذا الموقف عن موقف الشافعية والحنابلة الذين يرون أن "الحقوق الأخرى لا تسقط إلا إذا استخدمت صيغة تنص على ذلك صراحة" (Welchman, 2000: 275).

تتبع المخالعة في غزة المذهب الحنفي؛ أي تتنازل الزوجة عن كل حقوقها المالية في مقابل الطلاق. ويتم الاتفاق على ذلك في المحكمة في حضور القاضي. وقد حضرت عدداً من تلك الحالات، ووجدت أن القاضي يتبع الروتين نفسه مع كل المتقاضين. فالقاضي لا يسأل الزوجة، على سبيل المثال، عن الاتفاق المالي الذي أبرمته مع زوجها، ولكنه بدلاً من ذلك، يحذرهما من أن الطلاق في مقابل الإبراء يعني أنها ستخسر مؤجل صداقها ونفقتها. ويسألها عما إذا كانت تعي تبعات قرارها. فقد يقول لها القاضي: "هذا الطلاق سوف يكلفك كل حقوقك التي كفلتها لك الشريعة. يجب أن تعي ذلك ولا تتسرع. أعيدي النظر في الأمر". وعندما يكون هناك

أطفال، تتنازل الزوجة أيضاً عن حقها في أجره الحضانة وأجره الرضاعة. هذا فضلاً عن أن المخالعة قد تتطلب حمل الأم، وليس الأب، نفقة الأبناء (مادة ٢٨٦ من كتاب أحكام الأحوال الشخصية). وكثيراً ما شاهدت القاضي يعلن المخالعة مع تنازل الزوجة عن نفقة أبنائها.

يقر القانون أي اتفاق بين الزوجين يتعلق بالعوّض، فيضفي بذلك شرعية على مطالب الزوج لقاء قبوله بالمخالعة.<sup>٩٢</sup> وتذهب ويلشمان (Welchman, 2000: 275) إلى أنه من المقبول، ولكن ليس من المحبذ، ألا تتنازل الزوجة فقط عن حقوقها، بل وأن تدفع مبلغاً إضافياً. وعلى ذلك، فكل المذاهب السنّية تقرّ تعويض الزوج عن منحه زوجته الطلاق.

وقد لفتت المحامية هالة أنور انتباهي إلى حالة أخرى تنطوي على استخدام مبتكر لبيت الطاعة من خلال مؤامرة تم الاتفاق عليها بين الزوج والزوجة والمحامي، لاستخدام هذا الحق في التعامل مع أخ مثير للمشاكل.

فقد كانت أديبة، ٢٥ سنة، تعيش في هناء مع زوجها فارس، ولكن زواجهما كان يعاني، على فترات، من الاضطراب بسبب نزاع طال أمده بين فارس وأخيها اللذين كانا شريكين في محل تجاري. وكان الأخ يستخدم أديبة مخلباً كلما أراد إيذاء فارس. وفي ذلك قالت لي:

كلما نشب خلاف بينهما جاء أخي إلى بيتي وأجبرني على مغادرته معه ... وفي أحد الأيام كانت هالة أنور تلقي محاضرة في حيننا، وكنت بين الحضور. وبعد المحاضرة انتحيت بها جانباً وسألتهما ما الذي أستطيع أن أفعله ... فقالت لي إن زوجي لو طلبني في بيت الطاعة، لن يستطيع أخي أن يخرجني منه مرة أخرى. فاتصلت بزوجي هاتفياً وطلبت منه أن يذهب لمكتب هالة أنور ليترتب كل شيء معها. وساعدته هالة أنور على رفع القضية.

ثم روت لي هالة أنور ما حدث بعد ذلك:

جلست مع فارس ورتبت "المؤامرة" معه. اتفقنا على أن يرفع دعوى للحصول على حكم بالطاعة ويرسل نسخة منها إلى الأخ مع أحد وجهاء الأسرة. فمن شأن ذلك أن يوحى للأخ بأن فارس جاد في تصرفه القانوني.

وقد نجح هذا التكتيك، وأرسل الأخ أخته مع هذا الوجيه إلى بيت زوجها.

تتحرك المرأة داخل شبكة معقدة من العلاقات يخضع فيها الولاء والارتباط لإعادة تشكل مستمرة. فهي تختار الارتباط بالأخوة وبعائلتها التي ولدت فيها

عندما تشعر بالحاجة لموازنة قوة زوجها وأهله، ولكنها عندما تجد أن ولاءها وارتباطها بأسرتها التي ولدت فيها يتم استغلالهما إلى درجة قد يصبح معها مستقبلها الشخصي في خطر، تختار تصحيح وضعها والتعبير عن هويتها من خلال أسرتها النووية. لذلك، فعندما شعرت أديبة أن أخاها يحمي مصالحه على حساب مصالحها، أصبح ولاؤها له عبئاً أكثر منه مصدراً للقوة، ففضلت أسرتها النووية عليه، واستغلت الطاعة، التي عادةً ما تستخدم كأداة لقمع المرأة وإذلالها، أداة للتفاوض، والتأقلم وإعادة توزيع القوة.

### القضية التي جعلت من بيت الطاعة قضية عامة

ركزت القضايا السابق ذكرها على عملية التقاضي وكيفية تعامل القضاة والمتقاضين مع بيت الطاعة. أما القضية التالية، فتلقي الضوء على بعد آخر للطاعة. وهي قضية استثنائية لأن الزوجة والزوج كانا من الشخصيات العامة المعروفة في غزة. تلك هي قضية أم علي، وهي ناشطة في الحركة النسائية، ومديرة لأحد مشروعات تمكين المرأة، وتنتمي لأسرة غزاوية ثرية، وهي أخت لشخصيتين بارزتين، أحدهما وزير في السلطة الفلسطينية والآخر ناشط في حقوق الإنسان معروف على المستوى الدولي. أما زوجها فهو طبيب شهير، كان قد عين مستشاراً للرئيس ياسر عرفات بعد إنشاء السلطة الفلسطينية.

كانت تلك أول قضية من القضايا التي تنظر في المحكمة الشرعية وتحظى باهتمام سياسي واسع وتغطية إعلامية ملحوظة. وربما ساهم في انتشار الاهتمام بها أنها جاءت بعد شهور معدودة من حملة الحركة النسائية من أجل إصلاح قانون الأسرة. ومما زاد تلك القضية أهمية أن أم علي كانت أول امرأة في غزة تخرج بنزاعها العائلي إلى المجال العام، وهي خطوة أثارت جدلاً واسعاً حول مواد بيت الطاعة في القانون.

أول ما لفت انتباه الجمهور كان تقدم أم علي للمحكمة بطلب لتطبيقها، ثم قيام أبي علي بالتقدم بطلب للمحكمة لطلبها في بيت الطاعة. وبعد شهور من نظر القضية، كسب أبو علي القضية، ولكن أم علي دعت شخصيات عامة للتجمع في المحكمة الشرعية لدعمها في معارضة الحكم. وتجمع أعضاء من المجلس التشريعي، وممثلون للأحزاب السياسية، وناشطات من الحركة النسائية، وممثلو مختلف أجهزة الإعلام في المحكمة الشرعية، حيث وجهت أم علي كلمة إليهم، ووزعت نشرة صحافية تصف فيها وضعها على النحو التالي:

بعد صراع في أروقة المحاكم الشرعية على مدار أشهر عدة، وتقديم الأدلة والبراهين

التي تؤكد حقي في طلب التفريق، أفاجأ بدعوة تطالبنني بالمثل أمام القضاء للنظر في حكم الطاعة المرفوع ضدي، أي أن المحكمة الموقرة وبدلاً من إنصافي قررت إعادتي مكبلة بالأصفاد.<sup>٩٣</sup>

جرحي عميق، وهو امتداد لجراحات نساء أخريات ما زالت نازفة في انتظار بصيص أمل في تغيير الممارسات اللاإنسانية والمجحفة بحق المرأة كونها امرأة وليست إنساناً.

أستحلفكم بالله أن تحكّموا ضمائرکم وأن يحاول كل منكم رجالاً ونساءً أن يضع نفسه في مكاني اليوم، وأن يفكر في حجم المعاناة والمرارة التي عشتها حتى وصلت إلى هذا الموقف.

اليوم مشاركةٍ غيري من النساء سبقتني، بل ربما فاقت معاناتهن معاناتي ولماذا؟ لأننا وقفنا يوماً متحدين الظلم الواقع علينا، مطالبين بحقوقنا الإنسانية بحياة حرة كريمة.

لم يخطر على بالي أو أتخيل ولو لوهلة واحدة إنني سأدفع ثمناً غالياً لمطالبتي بحقوقي وكأنتي بهذه المطالبة أرتكب جريمة يعاقبني عليها القانون، الذي لجأت إليه أملاً في إنصافي، فيعيدني اليوم مكبلة، وأجدني كغيري من النساء نذبح على مقصلة القانون.

إنني أناشدكم وباسم كل النساء الفلسطينيات اللاتي مررن بهذه التجربة المريرة، أن تقفوا إلى جانبنا اليوم، وتؤازرونا في طلبنا إلغاء هذا الإجراء المهين للكرامة، وأن يعاد النظر في الإجراءات القانونية الأخرى التي تمتهن حرية النساء وكرامتهن.

تجدد الإشارة هنا إلى أن الحركة النسائية، وعلى الرغم من حملتها المكثفة لإصلاح قانون الأسرة، لم تفكر في جعل بيت الطاعة قضية رأي عام، أو أن تدرجها ضمن المواد الواجب إصلاحها حتى تلك اللحظة. بعد مظاهرة المحكمة الشرعية، شكل أنصار أم علي لجنة اشتملت على ممثلين لمختلف الجماعات النسائية، والأحزاب السياسية، ومنظمات حقوق الإنسان، بهدف القيام بتحركات محددة لإلغاء بيت الطاعة. تم إجراء اتصالات مع وزير الشؤون الاجتماعية وعدد من أعضاء المجلس التشريعي لضمهم للحملة. وقام أعضاء اللجنة بتوزيع الأعباء فيما بينهم. فكانت "مشروعات" مسؤولة عن الجانب القانوني في الحملة، وقامت بتوزيع وثيقة داخلية حول الطاعة ليستخدمها أعضاء الحملة كوثيقة استرشادية.<sup>٩٤</sup> وكان مركز تمكين المرأة، الذي كانت تديره أم علي، مسؤولاً عن إعداد دراسة حول الآثار

النفسية - الاجتماعية لمواد بيت الطاعة. أما بقية الأعضاء، فكان عليهم الاستمرار في جهودهم التعبوية واتصالاتهم مع الشخصيات المؤثرة في المجتمع.<sup>٩٥</sup>

وأعد المحامي كارم نشوان دراسة قانونية ذهب فيها إلى أن العلاقة بين الزوج والزوجة ينبغي أن تقوم على قيم "المشاركة، والتعاطف، والمساواة".<sup>٩٦</sup> وأقام خطأ من الحجج القائمة على آراء بعض المذاهب الفقهية، وأثبت، على وجه الخصوص، أن الزوجة ليست هي فقط التي يمكن اعتبارها ناشراً في الشريعة الإسلامية، بل الزوج أيضاً يمكن اعتباره كذلك في أحوال معينة. وذكر أن الإمام مالك قال [ما معناه]: "لو أصبح الزوج ناشراً فللزوجة مقاضاته أمام القاضي. وعلى القاضي أن ينصحه، فإن لم يمتثل أمره القاضي بدفع نفقة زوجته. فلو لم ينصح الأمر بعد كل ذلك، على القاضي أن يأمر بجلد الزوج". وفي نهاية دراسته، اقترح نشوان أن يقوم القاضي بالتفريق بين الزوجين لو أصبح أحدهما ناشراً. وفي تلك الحالة، ينبغي تعويض الطرف المتضرر.<sup>٩٧</sup>

بعد شهور قليلة من تشكيل اللجنة توقفت عن نشاطها، لأن أم علي قررت فجأة، ودون تقديم أي مبررات، أن تعود إلى زوجها.

كانت تلك حملة جماهيرية لإلغاء مواد بيت الطاعة في القانون. وكان لأعضاء الحملة دوافع سياسية، لم تتح لهم الالتفات إلى أن قضايا الطاعة تمثل أقل من ١٪ من إجمالي القضايا في العقود الأخيرة.

لننظر الآن في الأسباب التي حدثت بأم علي للسعي للحصول على دعم المجتمع السياسي في اعتراضها على الطاعة. كانت أم علي تدير مركزاً لتمكين المرأة لعشر سنوات، استطاعت خلالها أن تكوّن شبكة كبيرة من العلاقات مع مختلف المجتمعات في غزة، ونجحت في توظيف أكثر من ٥٠ امرأة.<sup>٩٨</sup> وبدعم من أخيها الناشط في حركة حقوق الإنسان، استطاعت أن تكتسب سمعة مهنية طيبة على المستويين المحلي والدولي. في السنوات الأخيرة أثار مركزها قضايا عدة متعلقة بالعنف ضد المرأة، والاعتصاب، وجرائم الشرف.

في بداية النزاع بينها وبين زوجها، بدأ أبو علي في مفاجئتها بالحضور إلى المركز سعياً للحصول على دليل على كونها على علاقة بأحد زملائها. وكان يستخدم عبارات نابية عند مخاطبتها أمام موظفيها، وكان يسأل المتدربات عما إذا كانت زوجته تستقبل رجالاً في مكتبها وتغلق الباب، واتهمها بأنها تقيم علاقات غير بريئة مع وزراء أو موظفين كبار من ذوي النفوذ.

تداولت المحكمة قضية أم علي سنة ١٩٩٨. عندما التقيت بها سنة ٢٠٠٢ كانت أموراً كثيرة قد تغيرت. فعلى الرغم من أنها كانت لا تزال تدير مركزها، فقد قررت مقاطعة كل ناشطات الحركة النسائية، وقالت لي: "لقد خانتني الوجوه التي وثقت فيها. لقد استخدمت قصتي لتعزيز منظماتهم. لقد حصلن على تمويل لحملة إلغاء بيت الطاعة وكنّ في الوقت نفسه تتحدثن عني بأبشع الأوصاف".

أم علي ابنة إحدى أغنى الأسر في غزة، تزوجت وهي في الخامسة عشرة من عمرها من أبي علي الذي كان عمره حينها ضعف عمرها. وقد وافقت عليه أسرتها لأنه كان ثرياً. وعلى الرغم من صغر سنها فقد استطاعت أن تقنع زوجها بأن يسمح لها باستكمال دراستها الثانوية. ولم يمنعها أولادها الأربعة الذين رزقت بهم من أن تحلم بالحصول على شهادة جامعية. وبعد ١٢ سنة من زواجها، وعلى الرغم من معارضة زوجها، التحقت بجامعة الإسكندرية في مصر، وكانت تدرس في غزة وتسافر إلى مصر لأداء الامتحانات فقط. خلال فترة الامتحانات، كانت تستيقظ في الثانية أو الثالثة صباحاً، وتتسلل إلى الحديقة دون أن توظفه.

عندما حصلت على شهادتها الجامعية لم يسمح لها زوجها بالعمل. وعندما اندلعت الانتفاضة الأولى سنة ١٩٨٧ أرادت أن تصنع شيئاً. بل إنها حتى أرادت الانضمام إلى "فتح"، ولكن الحركة لم تأخذ طلبها على محمل الجد. وفي سنة ١٩٩٠ أطلق أخواها منظمة مجتمعية تقوم بتقديم الدعم النفسي والاجتماعي لضحايا العنف الإسرائيلي، واستطاع إقناع زوجها بأن تعمل معه. في تلك الفترة، اكتشفت حقيقة أوضاع الحياة في غزة. كانت تلك أول مرة تحتك فيها بمجتمع اللاجئين. وتتذكر تلك اللحظات فتقول:

على الرغم من أن معظم الغزويين لاجئون لم أكن أعرف شيئاً عنهم. لم أكن قد رأيت من اللاجئين سوى الخادمت اللاتي كن تعملن في بيتي. لم أكن لأتخيل أن أصادق أو أزاوم أياً منهم. ولكن، في مخيم الشاطئ، الذي لا يبعد عن بيتي سوى ١٠ دقائق، أدركت أن مثل تلك الظروف البائسة للحياة قائمة بالفعل.

معظم العاملين في مركز أخيها من اللاجئين، وقد اكتشفت "أنهم موهوبون" وسرعان ما وجدت نفسها منهم قرباً أكثر من الذي تجده مع "عائلتها الأرستقراطية": وقد أدى بها ذلك إلى إطلاق برنامج لتمكين المرأة، هدفه الأساسي تدريب النساء على المهارات التي من شأنها أن تزيد فرصهن في سوق العمل. ثم أصبح المشروع أكثر انخراطاً في المسائل المتعلقة بالعنف ضد المرأة، وجرائم



الشرف، والاستغلال الجنسي. وأصبح المركز واحداً من أنجح المنظمات في غزة. وبدأت ترى حياتها من منظور مختلف:

فتح عملي عيني، ليس فقط على العالم الخارجي، ولكن على حياتي أنا أيضاً.  
أدركت أنني عشت مع [أبي علي] ٢٥ سنة ولكنني لم أشعر أبداً أنني أحبه ...  
كان غيورا، أسيراً لحب التملك، وأناانياً. كانت أيامي مملة وليالي رهيبية. كان  
يأتيني كما تؤتى البهائم.

واكتشفت بالتدريج أن مشروعها لتمكين النساء الأخريات أسفر عن تمكينها هي أيضاً، وأصبح لديها من الثقة بالنفس ما يمكنها من أن تقول لا. زاد أبو علي من إهاناته الشفوية وغير الشفوية لها: "كلما زدت في مناقشته زاد من عنفه، حتى ظن أنني عاشرت أي رجل قرع بابي". تدخل أخوتها، ولكن دون جدوى. وفي إحدى الليالي عاد إلى المنزل "سكراناً" وبدأ شجاراً، وأخذ كل ملابسها من صوان الملابس وأحرقها. تركت أم علي البيت وذهبت لبيت أبيها. في اليوم التالي اتصلت بمحام لاستشارته في طلب الطلاق.

كما رأينا في الفصل الخامس، يتمثل الإجراء المتبع عادةً في طلب الحصول على طلاق من القضاء في إقامة الزوجة لدعوى نفقة بعد تركها بيت الزوجية. وبعد ذلك يمكن أن تتطور القضية على أنحاء عدة. فلو رفض الزوج دفع النفقة، تستطيع الزوجة إقامة دعوى طلاق على أساس رفض زوجها الإنفاق عليها. هذا هو السبيل الأيسر. ولكن، لو وافق الزوج على دفع النفقة لا تصبح الزوجة قادرة على ادعاء أن زوجها قد تركها بلا نفقة، ولكن عليها أن تلجأ إلى إستراتيجية أخرى، وهي أن ترفع قضية طلاق للنزاع والشقاق. في تلك الحالة، ينبغي أن تقدم للقاضي أدلة كافية حتى يستطيع تقدير ما إذا كانت درجة الضرر الذي نجم عن النزاع والشقاق تبرر طلب الزوجة للطلاق القضائي. وينبغي على الزوجة أن تقدم أدلة كافية على الضرر الذي وقع عليها، وينبغي أن تدعم دعواها بشهادة شهود. لذلك تفضل النساء اتباع السبيل الأيسر، وهو النفقة، أولاً.

جاء الحكم لصالح أم علي في قضية النفقة، وكانت أول امرأة تحصل على مبلغ استثنائي كنفقة. وذاك أن محاميها طلب ٢٥٠ ديناراً أردنياً في الشهر، على أمل أن يراه أبو علي تقديراً مبالغاً فيه للنفقة فيرفض الدفع.<sup>٩٦</sup> ولكن أباً علي، وهو مليونير بمعايير غزة، قبل أن يدفع المبلغ. كان المحامي يعلم أن الأمور لا تجري على الأسس القانونية وحدها. ووضع أبي علي في بنية السلطة في غزة كان مؤثراً، فهو مواطن (أي ليس لاجئاً) وله علاقات قوية مع شخصيات سياسية مؤثرة ومع عدد من

رجال الأعمال المهمين، كما كان مستشاراً للرئيس، ويحتفظ بعلاقة طيبة مع قاضي القضاة. وعلى الرغم من أن أم علي تنتمي إلى أسرة ثرية، ومن أنها أخت وزير وناشط في المحافل السياسية، فإن كل مصادر قوتها تلك لم تكن لتتصد أمام مصادر قوته. فقد تعاطف أخواها معها، نعم، ولكنهما لم يريدوا أن تتحول القضية إلى فضيحة من شأنها التأثير على سمعتهما. وقد قالت إن أخاها لامها على الإضرار بسمعته "لأنني لا أعطي رأسي، وأدخن علناً، وأتحدث مع الرجال دون وجل، وأتناول في نشاطي قضايا حساسة. جعلت مني تلك الأمور في عينيها مجرد عاهرة من الطبقة العليا".

كذلك كان نشاطها وحملاتها لإلغاء العنف ضد المرأة والاستغلال الجنسي وجرائم الشرف، كلها في غير صالحها. وفي ذلك تقول:

ظن الناس أن العمل في مناهضة العنف، والاعتصاب، وجرائم الشرف تقف وراءه أجندة غربية، كما لو أن أجندتنا الوطنية يجب أن تكون العكس: تشجيع العنف، والاعتصاب، وجرائم الشرف.

عندما خرجت أزمتها مع أبي علي إلى العلن، بدأ الرجال أنفسهم الذين كانت تتعامل معهم في اختلاق القصص عنها. واستخدم كبار الموظفين اسمها للتفاخر بصورتهم الذكورية:

قد تسمعين عجوزاً قبيح الوجه يفاخر بغرامياته معي، ويشعر بالفخر عندما يقول أن زوجة مستشار الرئيس الجميلة لم تستطع مقاومة سحره. هذه القصص الشنعاء دمرت ثقتي فيهم جميعاً. لذلك أصبحت أحول مثل تلك الاتصالات الآن إلى سكرتيرتي.

بعد أن كسبت أم علي قضية النفقة، تبنت إستراتيجية أخرى، بما أن الهدف كان الحصول على الطلاق وليس النفقة، وذلك بأن رفعت دعوى طلاق للنزاع والشقاق. وبعد أسبوع رفع أبو علي دعوى طاعة وتدخلت شخصيات سياسية مؤثرة لإقناع أم علي بأنها لا ينبغي أن تفضح نفسها وأسررتها.

وقد تأثرت المحكمة الشرعية التي كانت تنظر في القضية بالجدل الدائر في المجتمع الأوسع. وعندما ادعى محامي أم علي أن أبا علي يهدف إلى الإضرار بزوجته، رفضت دعواه في المحكمة. وقامت المحكمة بالكشف على البيت الفخم الذي اقترح أبو علي أن يرسل أم علي إليه، وقبلته. وأعلن القاضي أن أم علي ينبغي أن تذهب إلى بيت الطاعة، ولكنها رفضت وقررت الاستمرار في معركتها باستخدام التكتيك

نفسه الذي استخدمه زوجها: " لو أراد أن يجعل من حياتنا فضيحة، فلتكن إذن فضيحة لكينا ". وكان هذا هو السبب الذي دفعها للخروج بالقضية إلى الفضاء العام وطرحها للنقاش، مخاطرةً في ذلك بسمعتها.

لام أبناء أم علي أمهم على العار الذي لطخت به اسم العائلة. وتحت هذا الضغط عادت إلى زوجها. وقالت لي: " لم تكن لنا حياة أسرية ولن نستطيع أن نحظى بها بعد ما حدث. ليس لدينا الآن أي شيء مشترك. الجراح عميقة عميقة، من الصعب أن تندمل ".

## الخلاصة

درسنا في هذا الفصل بعض الجوانب القانونية والاجتماعية المتعلقة بجذور بيت الطاعة وتطبيق مواده، مع التركيز على ممارسته في المحاكم الشرعية بمدينة غزة.

هناك تناقض دائم بين النص والممارسة في قانون الأسرة. فقد مرت الممارسة بتغيرات كبيرة دون أن يتم إصلاح نص القانون. وقد تميز تطبيق القانون دائماً بالتعددية، والمرونة، ودرجة من الغموض، بينما ظل النص متمسماً بالجمود، والتقيد، والثبات، وفي بعض جوانبه بالوضوح الظاهري. وبما أن القانون يُتصور أيديولوجياً (Moore, 1978)، فإنه لا يتسق بالضرورة مع نظام اجتماعي، بكل ما فيه من عدم اتساق، وتعارض، وتناقض، وتوتر. وهو ما يشي به التباين الكبير بين الأفراد والمواقف، في المحكمة الشرعية، كما رأينا في هذا الفصل. يشي هذا التباين بأن التغيير الاجتماعي مستمر، على الرغم من التباين الكبير الذي يكسو هذا التغيير، من حيث إيقاعه ودرجته (ibid.).

لقد كان للتدفق الهائل للاجئين على قطاع غزة بعد ١٩٤٨ أثر سلبي غير قابل للارتداد، على حياة الناس الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك على الممارسة القانونية. وكما تشير روي (Roy, 1995: 81) "في ظل انعدام المواد الأولية، والمستودعات المعدنية، وغياب النفاذ إلى الأسواق، إلا عبر ٢٠٠ ميل من صحراء سيناء، ومحدودية الأرض والمياه، لم يكن لقطاع غزة إلا أن يقدم فرصاً اقتصادية ضئيلة". لقد أثرت مأساة النزوح، ليس فقط على اللاجئين، ولكن أيضاً على السكان الأصليين، الفقراء أصلاً، في قطاع غزة. وازدادت ظروفهم المعيشية سوءاً بعد ١٩٤٨، وأصبحوا "لاجئين اقتصاديين" (Roy, 1995: 79). بعد ١٩٤٨ أصبح الغزافيون، سكاناً أصليين كانوا أم لاجئين، معتمدين على الأونروا في الحصول على الطعام، والكيروسين، والتعليم، والرعاية الصحية.

هذه التغيرات العميقة في أنماط كسب العيش في غزة ربما كانت وراء الانخفاض الحاد لطلب الزوجات في بيت الطاعة بعد ١٩٤٨. وقد وجدت ويلشمان (Welchman, 2000) أنه على مدى أربع سنوات لم يتم تسجيل سوى خمس قضايا طاعة في محكمة غزة الشرعية، مقارنة بـ ١٧ قضية في نابلس و ٢٠ في رام الله. فعندما لا يستطيع الرجل أن يوفر مأوى، من أي نوع كان، لا يُتوقع أن يطلب من المحكمة أن تزج بزوجة "عاصية" في مسكن شرعي.

تهدف "الطاعة" إلى الحفاظ على نظام اجتماعي قائم على تراتب النوع الاجتماعي (الجنس). وترى العديد من المذاهب أن قطع النفقة وإعلان المرأة ناشزاً، كافيان للسيطرة على امرأة متمردة. عندما تم تدوين الشريعة كان على المشرعين أن

يجدوا سبيلاً قانونياً للتوافق مع خطاب النوع الاجتماعي (الجندر) للمذاهب من جانب، ولتأسيس تراتب للنوع الاجتماعي (الجندر) على أسس واضحة وإجبارية، من جانب آخر. ولم يكن قطع النفقة كافياً للحفاظ على النظام الاجتماعي. لذلك، لم يكتفِ المشرعون بابتكار بيت الطاعة فقط، بل ووضَعوا آليات لإنفاذه. فوفقاً للقانون الأردني رقم ٩٢ لسنة ١٩٥١، تستطيع الشرطة إجبار المرأة على الامتثال لحكم المحكمة. ولكن، في فترة لاحقة تم استبدال وسيلة الإِجبار هذه بتدخل القاضي لجمع الطرفين على مائدة المفاوضات، إما لاستعادة حياتهم الزوجية وإما لفسخها. الإِجبار ممنوع قانوناً في غزة، ولكن هناك آليات إنفاذ أخرى لا تزال على حالها لم تُمس، وتلك سوف نعود إليها بعد قليل.

وهنا يثور التساؤل حول السبب في وضع المرأة بين خيارين: إما العودة قسراً لحياتها الزوجية وإما الطلاق. يكمن الجواب في الوضع الغامض للمرأة الناشز: فهي ليست متزوجة وليست مطلقة. وبما أن القانون لا يستطيع أن يحمي النظام الاجتماعي دون أن يكون هناك حالة شخصية ثابتة وواضحة، وجب تصحيح الحالة الانتقالية للناشز. كانت القوة هي السبيل المختار لتحقيق ذلك في فترة ما، ثم تطورت تلك المهمة لتصبح من مسؤوليات القاضي. وطالما ظل القانون قائماً على عدم التماثل بين الجنسين، سيستحيل تحاشي هذا الغموض. ولتحاشي مثل تلك "المناطق الرمادية"، أحياناً ما يلجأ القاضي إلى محاولة ثني الرجل عن اللجوء إلى طلب زوجته في بيت الطاعة، وفي أحيان أخرى يتعمى عن الطلاق، الذي يراه أفضل من وضع الناشز، غير المرغوب فيه.

لا يمكن إنفاذ حكم الطاعة لو لم ترغب المرأة في الامتثال له، وكل ما يمكن أن يحدث لها أن تجد نفسها مجبرة على رفع دعاوى مالية على زوجها. ويرجع السبب في عدم استخدام القوة لإنفاذ الحكم إلى أن العار المرتبط بذلك عند تدخل الشرطة أو بأي وسيلة أخرى له آثار اجتماعية أكبر بكثير من الفشل في الحفاظ على قوة القانون. هذا فضلاً عن أن العار عادةً ما يُلطخ سمعة الزوج أيضاً، كما فعل بسمعة الزوجة.

غزة صغيرة المساحة، كثيراً ما يشبهها سكانها بأنها بيت رفيع الجدران، وكثيراً ما يعبرون عن القرب الشديد في علاقاتهم الذي أملت عليهم مسيرتهم التاريخية المضطربة بأنك "لو سعلت في الشمال لسمعك من في الجنوب". فهناك تشعر بأن الكل يعرف كل شيء عن الكل (ويشغف بمعرفة كل شيء عنه). لذلك، فإن ما يدفع الناس للتوافق مع معايير السلوك المقبولة اجتماعياً، ليس نظام الحمولة وحده، بما يفرضه من عقوبات على أعضائه، بل قطاع غزة بأسره، الذي هو أشبه بحمولة كبيرة يخضع فيها سكان القطاع للمساءلة من كل سكان القطاع، وبخاصة فيما

يتعلق بالسمعة والشرف. لذلك، كان إحجام الناس شديداً عن اللجوء لبيت الطاعة.

يتأثر القضاة، كما يتأثر كل أعضاء المجتمع، بخطاب النوع الاجتماعي (الجندر) السائد، الذي يضيف مشروعية على التقسيم غير العادل للحقوق والواجبات داخل الأسرة. لذلك، يدفع القضاة العدالة طالما كان لهم "العادل" لا يؤدي إلى اضطراب معايير المجتمع، ولا يتحدى عدم التماثل بين الجنسين، المتجذر في القانون والممارسة الاجتماعية. وتشبي النظرة المتأنية لقضية أم علي بأن المرأة عندما يبدو منها التمرد، ليس على زوجها بالضرورة، بل على المعايير التي وضعها المجتمع للنوع الاجتماعي (الجندر)، يفضل القضاة إرسالها إلى بيت الطاعة أكثر من السماح لقضيتها بأن تؤسس سابقة.

ناقش هذا الفصل أيضاً الاختلاف الكيفي والكمي في ممارسة مواد بيت الطاعة في القانون، في فترات زمنية وأماكن مختلفة. ففي مصر، كما قالت إحدى المتقاضيات، تختلف شروط بيت الطاعة ونوعيته اختلافاً بيناً. وحتى داخل فلسطين، كان عدد قضايا الطاعة المرفوعة في مدينة غزة أقل بكثير من تلك التي رفعت في رام الله ونابلس في الضفة الغربية، على الرغم من أن عدد سكان مدينة غزة أكبر. لو كان مقدراً لبيت الطاعة أن يختلف بسبب عوامل متعلقة بالأنماط الحديثة في السلوك، لتعين أن تكون هناك قضايا طاعة أكثر في الضفة الغربية، التي تعتبر أكثر تعقيداً وحادثة من الناحية الاجتماعية. ربما تدعو تلك التناقضات والملاحظات التي فرضت تحديات تحليلية إلى هجر مفاهيم "التخلف" في مقابل "التعقيد"، والحادثة" في مقابل "التقليدية". فهناك خصوصيات محلية لا يمكن إدراكها تمام الإدراك إذا ما التزمنا بإطار تحليلي جامع، وبخاصة لو كان هذا الإطار قائماً على ثنائيات متناقضة.

تبقى ملحوظة أخيرة متعلقة بقضية أم علي التي قررت اللجوء للجمهور لإنقاذ نفسها من الضرر الذي وقع عليها من زوجها. فقد حفزها على التحرك نحو الجمهور وعيها الكبير بقوتها وقوة شخصيتها التي اكتسبتها من مشروعها التمكيني. فقد حظيت بتعاطف ودعم من شخصيات سياسية مختلفة، وكذلك من أحزاب سياسية ومنظمات مجتمع مدني عديدة. ولكن هذا الدعم الجماهيري فشل في تعويض التأثير القاسي للفضيحة على أسرتها، وقررت العودة إلى زوجها بعد أن اكتشفت أن تسييس الشخصي له ثمن باهظ. فهناك حدود للمسافة التي تستطيع المرأة أن تسيرها في الخروج بقضيتها للعلن واستخدام الدعوات المفتوحة لخدمة مصالحها.

خلاصة كل ذلك أننا هنا أمام مزيج من عناصر معقدة تحتاج إلى تفكيكها بحرص، حتى نستطيع أن نفهم ديناميات بيت الطاعة. فهناك معايير ينبغي الاعتراف بها، وكذلك الفعل الفردي للقضاة، وأخيراً، الطارئ التاريخي المقترن بمأساة ١٩٤٨. كل تلك العناصر تضافرت لإفراز مثل هذا الواقع.





## الفصل السابع

### التفاوض حول حقوق الحضارة



## الفصل السابع

### التفاوض حول حقوق الحضانة

يدرس هذا الفصل التباين القائم بين نص القانون والممارسة الاجتماعية فيما يتعلق بالحضانة وحقوقها. وسوف نقوم في البداية بتحديد مناطق عدم التماثل بين الجنسين في النص القانوني، فيما يتعلق بالحضانة، الذي يقسم أدوار النوع الاجتماعي (الجنس) إلى صنفين متميزين هما: الحضانة والولاية. بعد ذلك سوف ننقل إلى التعرف على مختلف الإستراتيجيات التي يتبعها الرجل والمرأة في المطالبة (أو الإحجام عن المطالبة) بحقوقهم في الحضانة. وسوف ننظر، خلال سعينا للوصول إلى تلك الأهداف، في كيفية تعامل القضاة مع مختلف جوانب الحضانة.

#### النص القانوني

تتوفر في قانون حقوق العائلة لسنة ١٩٥٤ تفاصيل أقل من تلك التي وردت في كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، فيما يتعلق بالكيفية التي ينبغي على القاضي أن يتعامل بها مع قضايا الحضانة؛ لذلك يعتمد قضاة مدينة غزة بشكل أكبر على كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية على المذهب الحنفي الذي جمعه قدرى باشا. وقد لاحظت ولشمان (Welchman, 2000) أن قضاة الضفة الغربية يسرون على النهج نفسه أيضا. يعكس كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، في تنظيمه لحقوق الحضانة، رؤية معينة للعالم فيما يتعلق بالنوع الاجتماعي (الجنس)، والسن، والنسب، والدين، والأخلاق، ولكن النوع الاجتماعي (الجنس) هو الأساس فيها. فهو يقسم حقوق الحضانة إلى: الولاية

(الحماية، والسلطة، واتخاذ القرار، والنفقة)، التي اعتبرها ميداناً مقصوراً على الأب أو الأقارب الذكور، والحضانة (الرعاية، والإطعام، والملبس، والنظافة الشخصية)، وجعلها خاصة بالأم أو الأقارب النساء (انظر، 1975; Layish, 1999; Welchman, 1998; Zahraa and Malek, 1998; سمارة، ١٩٨٧). ويعكس هذا التقسيم التراتبي للحضانة إلى ميادين مختلفة اتساقاً مع فلسفة النوع الاجتماعي (الجندر) للقانون، التي ترى في الأب صاحب القرار النهائي، بينما قد ترى، أو لا ترى، في الأم مقدمة رعاية.

أبرز جوانب الحضانة أنها لا تنطوي على اتخاذ قرارات مهمة تخص الطفل، أما الولاية فتشير إلى مفاهيم السلطة واتخاذ القرار. تنقسم الولاية إلى قسمين: الولاية على النفس والولاية على المال. وللولي الحق في ممارسة سلطته على النفس وعلى المال في آن واحد. وقد عرفت زهراء ومالك (1998: 157) (Zahraa and Malek) الولاية على النفس بأنها: "القدرة على القيام على شؤون القاصر الشخصية مثل الزواج، والتعليم، والتأديب، والرعاية الصحية، وفرص العمل، وما إلى ذلك". أما الولاية على المال فهي "القدرة على القيام على، وإدارة، وإبرام، التعاقدات وغيرها من تصرفات قانونية متعلقة بممتلكات القاصر" (ibid.).

تقسيم الرعاية إلى حضانة وولاية تقسيم قائم على النوع الاجتماعي (الجندر) بصراحة. فبينما لا تستطيع الأم انتهاك نظام النوع الاجتماعي (الجندر) هذا، يستطيع الرجل تخطي الحدود التي وضعها القانون، كما سوف نرى لاحقاً في هذا القسم. وقد خصص كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية فصلاً كاملاً من ١٤ مادة للمسائل المتعلقة بالرعاية، بينما تناولها قانون حقوق العائلة في مادة واحدة فقط، هي المادة ١١٨ التي نصت على أمر مهم، وهو السماح للقاضي بأن يتيح للأم تمديد فترة حضانتها للابن إلى تسع سنوات وللابنة إلى ١١ سنة "إذا تبين [للقاضي] أن مصلحتها تقضي بذلك". وبذلك زاد قانون حقوق العائلة فترة حضانة الأم، عما نصت عليه المادة ٣٩١ من كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية بسنتين.

لم ينص كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية على أي شروط تصبح الأم معها أهلاً لرعاية أبنائها طالما كانت متزوجة (المادة ٣٨٠)، ولكن الوضع يختلف تماماً لو أصبحت مطلقة أو أرملة، فحينها يتعين أن تتوفر فيها شروط أهلية الحضانة حتى تستطيع أن تكون هي الراعية لأبنائها. وقد وردت تلك الشروط في المادة ٣٨٢ من كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية التي نصت على أن الحاضنة يجب أن تكون "حرة، بالغة، عاقلة، أمينة غير مرتدة". هذا فضلاً عن أنها لو تزوجت من أجنبي، أي غير محرم للأبناء، بعد طلاقها أو ترملها، يسقط حقها

في الحضانة. كذلك تنص المادة ٣٨٣ على أن حقها/واجبها في الحضانة يسقط لو تزوجت، سواء دخل بها الزوج أم لا. ولكنها تستعيد حقها في الحضانة لو فُسخ زواجها من غير المحرم.

يعني ذلك أن القانون يقسم الأمهات إلى صنفين: أمهات لا تزلن متزوجات، فهن أهل للرعاية، ليس لجدارتهن ولكن بفضل وضعهن الزواجي. وبذلك يضع القانون عبء اختبار أهلية الأم الراعية على أكتاف الزوج الذي طالما كان مشرفاً عليها فهي أهل للرعاية. ولكن، بمجرد انقضاء الزواج تنتقل مسؤولية تقييم أهلية الأم للرعاية إلى مؤسسة عامة.

وعندما تفشل المرأة في استحقاق أهلية الرعاية ينتقل حقها في الحضانة إلى نساء أخريات، بنص المادة ٣٨٤. وهنا تتمتع النساء الأقرب للطفل من ناحية الأم بأفضلية عن مثيلاتهن من ناحية الأب. وتنص المادة ٣٨٤ على أنه: "إذا ماتت الأم أو تزوجت بأجنبي ولم تكن أهلاً للحضانة ينتقل حقها إلى أمها، فإن لم تكن أو كانت ليست أهلاً للحضانة تنتقل إلى أم الأب". بعبارة أخرى، عندما تتماثل درجة القرابة من الابن، تكون تلك التي عن طريق الأم أعلى من التي عن طريق الأب. ثم تذكر المادة انتقال الحضانة إلى أخوته أو أخوتها، وهنا أيضاً تميز بين الأخوات "تقدم الأخت الشقيقة ثم الأخت لأم ثم الأخت لأب ثم البنات الأخوات". وتستمر المادة بعد ذلك في سرد بقية الأقرباء الذين تحقق لهم حضانة الطفل في ترتيب صارم.

ولكن هناك ملاحظة مهمة، وهي أن القانون لم يشترط للأم الحاضنة ديناً. فالمادة ٣٨١ تنص على أن "الحاضنة الذمية أما كانت أم غيرها أحق بحضانة الولد كالمسلمة حتى يعقل ديناً أو يخشى عليه أن يألف غير دين الإسلام". وقد نشأ هذا الترتيب عن مبدأ عام في الإسلام يبيح للرجل المسلم الزواج بغير المسلمة، بينما لا يسمح للمرأة المسلمة بالزواج من رجل غير مسلم.

من الأمور الأخرى المتعلقة بحقوق الحضانة، مسألة السفر. فالمادتان ٣٩٢ و ٣٩٣ تنظمان حقوق كل من المطلقين في السفر بصحبة الأبناء القصر. "يمنع الأب من إخراج الولد من بلد أمه بلا رضاها ما دام في حضانتها" (٣٩٢). أما المادة ٣٩٣ فتتص على أن الأم المطلقة تحتاج إلى إذن الأب للسفر مع ابنها القاصر. ولكن لو أرادت السفر إلى بلدها الذي عقد فيه الزواج فلها الحق في اصطحاب الابن دون موافقة الأب، حتى وإن كانت بلدها بعيدة عن محل إقامة الأب.

وعلى ذلك فهناك ستة معايير يتم على أساسها منح حق الحضانة: (١) أن تكون الحاضنة أنثى؛ (٢) عندما توجد حاضنتان على نفس درجة القرابة من الابن، تعلق القرابة للأم على القرابة للأب؛ (٣) الحاضنة الأقرب نسباً من الابن عن طريق الأبوين

تعلو على تلك القريبة عن طريق أحدهما؛ ٤) كل الحاضنات يجب أن تكن محارم، أي لا يستطيع الابن الزواج من إحداهن في المستقبل؛ ٥) لا يشترط أن تكون مسلمة حتى تكون أهلاً للحضانة؛ ٦) لا ينبغي أن تكون متزوجة من شخص ليس بمحرم للأبناء.

تنتقل حقوق المرأة في الحضانة إلى أقارب الابن من ناحية الأب فقط عندما لا توجد نساء على نفس درجة القرابة من ناحية الأم، أو إن وجدن ولكن لم تتوفر فيهن شروط الأهلية. وعندما تنتقل الحضانة إلى القريبات من ناحية الأب، نجد أن هناك ترتيباً مثيراً للاهتمام. فبينما تم ترتيب النساء على حسب درجة القرابة من الابن، مع تفضيل واضح للقريبات من ناحية الأم، نجد أن الترتيب، بالنسبة للذكور قد جرى على حسب الترتيب في الميراث. فالمادة ٣٨٥ تنص على أنه: "إذا فقدت المحارم من النساء أو وجدت ولم تكن أهلاً للحضانة تنتقل للعصبات بترتيب الإرث، فيقدم الأب، ثم الجد، ثم الأخ الشقيق، ثم الأخ لأب، ثم بنو الأخ الشقيق، ثم بنو الأخ لأب، ثم العم الشقيق، ثم العم لأب". ثم تنتقل تلك المادة إلى وضع مبدأ آخر فنقول: "إذا تساوى المستحقون للحضانة في درجة واحدة يقدم أصلحهم، ثم أورعهم، ثم أكبرهم سناً". ثم تضع المادة مبدأ آخر وهو الاشتراك في الدين فنقول: "يشترط في العصابة اتحاد الدين، فإذا كان للصبي الذمي أخوان أحدهما مسلم والآخر ذمي يسلم للذمي لا للمسلم".

وعلى ذلك، فعندما تنتقل الحضانة للعصبات تصبح المعايير كالتالي: (١) الترتيب في الميراث، (٢) درجة الصلاحية ثم الورع ثم الأكبر سناً، (٣) الإسلام، (٤) وضع المحرم. ويلاحظ هنا أن ذوي الأرحام من الرجال يحرمون من حق الحضانة إلا في حالة عدم وجود عصبات متمتعة بالأهلية، بينما في حالة النساء يبادل القانون بين النساء من جانب الأم ومن جانب الأب، مع تفضيل لمن هن من جانب الأم. وعندما لا توجد عصبات أو توجد عصبات فاقدة للأهلية، بسبب الفسق مثلاً أو كونهم غير مأمونين، تنتقل الحضانة إلى صلات الرحم. وهنا، لا يتبع انتقال الحضانة ترتيب الميراث نفسه. ويعود المعيار مرة أخرى إلى درجة القرابة من الأم بالترتيب التالي: "الجد لأب، ثم الأخ لأب، ثم ابنة العم، ثم العم لأب، ثم الخال لأبوين، ثم الخال لأب، ثم الخال لأب" (مادة ٣٨٦).

توضح تلك الحالة قضية أم كامل، وهي جدة لأب لفتاتين آلت إليهما حضانتهم بعد طلاق أمهما ثم زواجهما من غير محرم لهما. لم يدفع الأب نفقة للفتاتين طيلة سبع سنوات بعد انتقال الحضانة إلى الجدة. وقد قالت لي المحامية هالة أنور، التي تولت نقل الحضانة، إن النقل تم دون مشاكل:

عندما انتوت الأم الزواج مرة أخرى طلبتُ من المحكمة نقل الحضانة إلى الجدة قبل وقوع الزواج. تلك هي الإستراتيجية التي أتبعها عادةً للتأكد من استمرار إمكانية رؤية الأم للأبناء. فأنا بذلك أقطع الطريق على الأب الذي يريد إثارة المشاكل لزوجته السابقة بمجرد معرفته بنيتها في الزواج.

كانت الأم قادرة على القيام على نفقة البنيتين، أصيل وريهام، حال وجودهما في حضانة الجدة، لأنها كانت متزوجة من فلسطيني يعمل في إسرائيل ويحصل على راتب لا بأس به. ولكن، بعد اندلاع الانتفاضة الثانية فقد زوج الأم وظيفته وأصبحت الجدة في حاجة لمساعدة مالية، ولكن الأب أيضاً كان عاطلاً عن العمل. لذلك اضطرت أم كامل إلى رفع دعوى نفقة على الأب. وأثناء النظر في القضية، رفض الأب استمرار حق الجدة في الحضانة ورفع دعوى لإعادة البنيتين لوصايته.

كانت أصيل في الحادية عشرة من عمرها، وبالتالي يمكن أن توضع تحت وصاية رجل، أما ريهام، فكانت في الثامنة، وبالتالي تظل في حضانة جدتها. بيد أن القاضي حاول إقناع الجدة بالتنازل عن الاثنتين معاً: "لا نريد التفريق بين الأختين، من الأفضل أن تعيشا معاً تحت جناح والدهما. يجب أن تفرحي للتخلص من هذا العبء وتحمل أביههما له". ثم قال للأب: "رعت أم كامل بنتيك لسنوات طويلة ولم تشكرها حتى. عليك الآن أن تعوضها على حسن رعايتها". وفي النهاية حكم القاضي بعودة الفتاتين لأبيهما. وهكذا خرج الطرفان من المحكمة وقد ربح كل منهما شيئاً.

ينظم القانون أيضاً وضع المحارم بالنسبة للحضانة. فالمادة ٣٨٦ تنص على: "ولا حق لبنات العم والعممة والخال والخالة في حضانة الذكور، ولهن الحق في حضانة الإناث. ولا حق لبني العم والعممة والخال والخالة في حضانة الإناث، وإنما لهم حضانة الذكور. فإن لم يكن للأنثى المحضونة إلا ابن عم فالاختيار للحاكم إن رآه صالحاً ضمها إليه وإلا سلمها لامرأة [من غير الأقارب] ثقة أمينة". يتسق هذا النص مع الشريعة الإسلامية التي تسمح بزواج أبناء العمومة والخوولة. في إطار الانتساب للأب، وفي ضوء الاقتصاد السياسي للعلاقات الأسرية، قد يعكس ذلك تفضيلاً للزواج بين أبناء العمومة. وبذلك يعزز القانون الأواصر بين خط أقارب الأب بمعناه الأوسع، فيجعل من تلك الجماعة موضع التضامن الأقوى في الأسرة.

كما أشرنا في السابق، حدد القانون فترة الحضانة بسن ١١ سنة للإناث و٩ سنوات للذكور. بعد ذلك لا يحق للأم أن تدعي حقاً في رعاية الأبناء، ولا أن ترى لها واجباً في ذلك. ولم يأت تحديد سن القاصرة اعتباراً، بل استند إلى السماح

لها بالزواج في سن التاسعة وفقاً لكتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية. يصور القانون النساء كحاضنات في الأساس، بينما صور الرجال كأوصياء. ولكن، في بعض الأحيان قد يكتسب الرجل صفة الحضانة، ولكن لا تستطيع المرأة في أي حال من الأحوال أن تلعب دور الوصية. فابن عم بعيد أو جد أو عم يستطيع تقرير مستقبل الأبناء، بينما لا تستطيع الأم ذلك.

لماذا تم تطبيق معايير غير متماثلة بين الرجال والنساء عند ترتيب حقوق الحضانة؟ ولماذا تم اتباع ترتيب الميراث مع الرجال بينما اتبع ترتيب القرابة مع النساء؟ يرى سمارة (١٩٨٧: ٣٧٣) أن النساء مقدمات على الرجال في أمور الحضانة لمتعتهن بالعطف والحنان والرفقة والصبر. ويضيف أن ترتيب الحضانة يتحدد وفقاً لدرجة قرابة الحاضنة من الأم لأن الجدة للأم أكثر عطفاً من الجدة للأب. وعلى الرغم من أن سمارة يُفصّل مواقف المذاهب فيما يتعلق بمسألة الحضانة، فإنه يعرب عن تفضيله الواضح للعصبات رجالاً ونساءً على الأقرباء من الرحم. وبتعبيره هو: "إن أصول الشرع وقواعده مشاهدة بتقديم أقارب الأب في الميراث وولاية النكاح ... ولم يعهد في الشرع تقديم قرابة الأم في حكم من الأحكام، فمن قدمها في الحضانة فقد خرج عن موجب الدليل" (سمارة، ١٩٨٧: ٣٧٣). وقد أبدى اتفاقه مع ما ذهب إليه ابن تيمية الذي يقول: "إن الأم قدمت في الحضانة لأنها أنثى لا لتقديم جهتها، إذ لو كانت جهتها راجحة لترجح رجالها ونساؤها على الرجال والنساء من جهة الأب، ولما لم يترجح رجالها اتفاقاً، فكذلك النساء لأنه ليس هناك فرق مؤثر" (سمارة، ١٩٨٧: ٣٧٣). يتسق تحليل ابن تيمية واختلافه مع المذاهب الأخرى، مع منطوق القانون الذي يفضل بوضوح الأقارب من جهة الأب في أمور الميراث، والنسب، والولاية.

يتم توزيع الحقوق والواجبات في أي اتفاق قانوني وفقاً لمنطق واضع القانون وفلسفته. وفي حالتنا هذه يُنظر إلى نفاذ المرأة لأبنائها على أنه واجب وليس حقاً. فالقانون يرتب الحضانة على نحو يؤكد على واجب الحاضنة تجاه حقوق الأبناء. وهنا تعلق مصلحة (حقوق) الأبناء على حقوق الحاضنة. أما في الولاية فيتحول الترتيب إلى واجب الأبناء وحقوق الوصي؛ بعبارة أخرى لا يحق للأبناء رفض وصاية عصبتهم. ومن ذلك، على سبيل المثال، عدم حق فتاة في التاسعة من عمرها في رفض زواج رتبها لها الوصي عليها.

هذا فضلاً عن أن النساء لا ينبغي أن تكن بالضرورة مسلمات حتى تطالبن بحقهن في الحضانة، بينما يصبح الإسلام شرطاً في حالة الذكور. هذا الوضع المتميز الذي تتمتع به غير المسلمات من الأمهات (بوصفهن حاضنات) لا ينم عن سمو



مكانة، بل هو ناتج عن حظر توليهن الوصاية، بينما ينبغي على الرجال -الأوصياء المعتادين- أن يكونوا مسلمين حتى تحق لهم الوصاية.<sup>١٠٠</sup>

هناك نقطة أخرى تنبغي الإشارة إليها فيما يتعلق بالاختلاف بين الجنسين في الأمور المتعلقة بالوالدية. فالقانون لا يناقش حقوق الوصاية للأب، بغض النظر عن مدى أهليته لها. فمن حقه ممارسة وصايته في الأمور المتعلقة بزواج الأبناء، ومستقبلهم، وثروتهم. فقط عندما يبدد الأب ثروة أحد أبنائه يستطيع القاضي تعيين شخص آخر للحفاظ على تلك الممتلكات، ولكن ليس على الابن نفسه (مادة ٤٢٥). وهو ما يتناقض مع ما يطالب به القانون الأم، التي ينبغي أن تكون أهلاً للحضانة. بعبارة أخرى، ينظر إلى الأم على أنها غير أهل في الأصل، بينما يعتبر الأب أهلاً لمجرد كونه أباً.

لا يناقش القضاة القانون، بل يتوقعون من الطرفين الوفاء بواجباتهم في مقابل إضفاء المشروعية على حقوقهم. وعندما يفشل الأب في القيام بواجباته ويستغل حقوقه القانونية في أغراض مشينة، يستخدم القاضي القانون المتعلق بأهلية الأب لحرمانه من حضانة أبنائه. ومن أمثلة ذلك القضية التالية:

عدالة، مدرسة في الخامسة والثلاثين من عمرها في إحدى المدارس الابتدائية التابعة للأونروا، وكانت قد طلقت حديثاً من زياد عندما التقيت بها. تركها زياد مع عشرة من الأبناء، أكبرهم فتاة في الخامسة عشرة، وأصغرهم طفل في الثالثة. رفعت عدالة قضية نفقة للأبناء على زياد، فصدر القرار بأن يدفع ٢٥ ديناراً أردنياً لكل ابن، ليصل إجمالي المبلغ إلى أكثر من ٦٠٪ من راتبه. بعد بضعة شهور حاول زياد، الذي تزوج من أخرى، أن يضغط على عدالة للتنازل عن نفقة الأبناء، وذلك بأن رفع دعوى حضانة لأكبر بنتين (سماهر وإلهام). وعلى الرغم من أنهما كانتا تبلغان من العمر ١٥ و ١٤ سنة على الترتيب، وهو ما يعني إمكانية دخولهما في حضانة الأب قانوناً، فقد انتاب عدالة القلق من أن تتحول ابنتاها إلى خادمتين في بيت زوجة أبيهما.

وحتى تحتفظ بالبنتين وبالنفقة معاً، كان عليها أن تثبت أن الأب غير أهل للحضانة. استعانت بخدمات خالد الطيب، المعروف بأنه واحد من أفضل المحامين في غزة، الذي اعتمدت إستراتيجيته على حادثة قام فيها الأب بضرب ابنته في الطريق العام ونزع حجابها عن رأسها. وبعد أن شهد الشهود بتلك الواقعة، قال خالد الطيب للمحكمة: "الأب ليس أهلاً للحضانة لأنه ضرب ابنته مرتين في الشارع، وأشنع ما قام به أن قام بنزع الحجاب فكشف رأس ابنته في الطريق العام. سماهر مسلمة بالغة شعر رأسها عورة. هذا ليس بتصرف أب يحمي ابنته".

ولكن محامي زياد فسر الواقعة على نحو مختلف. فقد قال للمحكمة " لقد بلغت ابنة موكلي الآن ١٥ عاماً، ووصلت إلى السن الذي تحتاج فيه لحضانة الرجال. أتفق مع زميلي في أن زياد ضرب ابنته في الطريق العام مرتين، ولكنه لم يتعد حدود تأديب الأبناء. الضرب لم يسبب ألماً مبرحاً ... ولو كان رأسها قد انكشف أثناء الشجار، فقد حدث ذلك مصادفةً بالتأكيد "

كان القاضي الكرمي هو الذي ينظر في القضية التي استغرقت جلسات عدة. وفي النهاية حكم بحرمان الأب من حضانة سماهر استناداً إلى المادة ٣٨٦ من كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية.<sup>١١</sup> " الحضانة من الأمور التي لا يمكن تقسيمها، وبالتالي فلو حُكِمَ بعدم أهلية الأب لحضانة سماهر، فهو غير أهل لحضانة أختها للسبب نفسه " ، كما أعلن القاضي.

استأنف الأب الحكم، وأرسلت محكمة الاستئناف القضية إلى القاضي محمد الأنصاري الذي حكم بأن تسلم عدالة ابنتيها سماهر وإلهام إلى أبيهما: " البناتان في سن الدخول في حضانة الرجال ... وعلى أساس المواد ١٦، ١٨، و ٣٨، و ٣٩، و ٤٦، و ٤٨، و ٨١ و ٨٣ من قانون أصول المحاكمات الشرعية، والمادة ٣٩١ من قانون حقوق العائلة، أمرنا الأم عدالة بتسليم سماهر وإلهام إلى أبيهما. وقد أخذنا في الاعتبار الحقائق التالية: (١) حق الأب في الحضانة لا ينقضه أنه لم يتقدم بدعوى قانونية في فترة أسبق. (٢) شهد الشهود بأن الأب مسلم عادي، يعتمد عليه ويستطيع حماية أبنائه. لذلك فهو أهل لإدخال ابنتيه تحت إشرافه. (٣) الشهادة المتعلقة بضرب زياد لابنته يبدو أن بعض الشهود قاموا بتضخيمها. (٤) أهم ما في الأمر أن ابنتيه أصبحتا بالغتين وتحتاجان لحماية الرجال "

استطاع خالد الطيب أن يرتب موعداً مع نائب قاضي القضاة. وذهب لمقابلته في صحنبة عدالة وستة من الأبناء، وشرح له أن زياد لا يريد الحضانة رغبة في رعاية بناته، بل للضغط على الأم للتنازل عن نفقة أبنائها. عندئذ قال نائب قاضي القضاة إنه سيأمر بإعادة النظر في القضية ثم قدم للأم النصيحة التالية:

عليك أن توحى لزوجك السابق بأنك راغبة في التنازل له عن كل الأبناء. أثناء نظر القضية دعي بناتك يطلبون منه أن يأخذهم جميعاً. ونحن من جانبنا سوف نضغط عليه ليأخذ كل الأبناء. لقد تزوج ولا يُتوقع أن تقبل زوجته بجيشك هذا، مخافة أن يدمروا بيتها وحياتها، وبخاصة الشياطين الصغار. فهم ليسوا أبناءها. أفضل شيء أن نرسلهم جميعاً إليها فنقدم لها مفاجأة غير سارة بالمرّة. سوف يجن جنونها، ولكن ذلك سيتوقف على سلوك أبنائك. بمجرد أن تطأ أقدامهم البيت عليهم أن يثيروا الضوضاء، ويكسروا الصحون، ويلعبوا الكرة داخل البيت،

ويديروا التلفزيون ثم يطفئوه ليديروه مرة أخرى. عليهم، باختصار، أن يدفعوا الزوجة لحافة الجنون. سوف يعود لك أبناؤك في اليوم التالي.

أثناء نظر القضية التي كان ينظر فيها القاضي الكرمي، قالت الفتاتان: "لا نريد أن نترك أخوتنا وأخواتنا. لا ينبغي أن يختار والدنا من يأخذ ومن يترك. يجب أن تساعدونا على أن نظل معاً. نود لو ذهبنا لبيت أبينا، ولكن عليه أن يأخذنا جميعاً. لن نذهب وحدنا، إما أن يأخذنا جميعاً أو يتركنا جميعاً". فالتفت القاضي الكرمي إلى الأب وقال له: "لديك فرصة ذهبية لتأخذ كل أبناؤك ليعيشوا معك. طليقتك ليس لديها اعتراض، والأبناء يريدون العيش معك، فما هو قرارك؟" لم يكن أمام الأب سوى أن يأخذهم جميعاً. وفي بيت أبيهم اتبع الأبناء التعليمات، وفي غضون ساعة واحدة، كانوا قد أعيدها إلى بيت والدتهم. كذلك قال نائب قاضي القضاة لعدالة إنه من غير العدل أن يتم اقتطاع ٦٠٪ من راتب زياد، ووافقت على الحصول على ١٠٠ دينار أردني فقط، بدلاً من ٢٥٠ ديناراً.

### الحضانة في الممارسة

تشبي القضايا التي نعرضها في هذا الفصل بالتباين بين القانون والممارسة، ففيها نرى العديد من السبل التي تجري عليها المفاوضات في المحاكم الشرعية. وتتمثل النقطة الأساسية هنا في أنه بينما يرى القانون أن المتقاضين ينبغي أن يصدرا عن نوايا صادقة، لا يتبع الرجال دائماً هذا النهج. القضاة الذين لا يتشككون في حق الرجل في الولاية يجدون صعوبة في الدفاع عن موقف الأب لأنه ينتهك "تقسيم العمل" المنصوص عليه قانوناً، الذي يمنح الأب الولاية ولكنه يطالبه، في المقابل، بالوفاء ببعض المسؤوليات.

قضايا الحضانة، مثلها مثل كل النزاعات الأسرية، لا تصل إلى أبواب المحكمة إلا بعد أن تفشل كل سبل الحل الأخرى، فتشبي، بذلك، بوجود درجة من الاختلاف والضعيفة بين الزوجين، وكذلك بين شبكتي علاقات كل منهما. تلعب الظروف الاجتماعية - الاقتصادية دوراً حاسماً في تقرير مصير الأبناء، حيث إن الحضانة لا تنطوي على رعاية النفس فقط (من جانب الأم في الأسرة)، ولكن على مسؤولية مالية أيضاً (من جانب الأب في الأسرة). يفشل بعض الآباء (أو العصابات) في الوفاء بنفقة الأبناء بسبب ما يعانونه (فعلياً أو ادعاءً) من مصاعب مالية. ويطرحون بدلاً من ذلك تربية الأبناء في بيوتهم، حيث يعتقدون أن هذا الخيار أقل كلفة من الناحية الاقتصادية.

وتزداد الصورة تعقيداً عندما تنطوي قضية الحضانة على أرملة، حيث إن الأرملة تكون هدفاً لضغوط من جهات عدة. فلو أرادت الأرملة الاحتفاظ بأبنائها، عليها أن تحافظ على علاقات جيدة مع أهل الزوج، لأن القانون وحده لن يمنحها الحضانة. وتشهد العديد من القضايا على أن بعض الأنساء يرفعون دعاوى ضد الأمهات لمجرد سوء العلاقات بين الطرفين. ولو كانت أم صغيرة في السن ولها قليل من الأبناء، فعادةً ما تجد نفسها عرضة لضغوط من أهلها هي لتسليم الأبناء لأهل زوجها حتى لا يعوقوا فرصها في زواج جديد.

أما الضغوط التي تواجهها الأرملة التي تريد الحفاظ على أبنائها، في ظل وجود مبلغ كبير من المال، فتشي بها قضية صالحة. تلك أيضاً قضية خاصة لأن الأرملة نجحت في تطويع الممارسات العرفية لصالحها. التقيت بصالحة في ٢٩ حزيران ٢٠٠٢ في حجرة الانتظار بالمحكمة الشرعية بمدينة غزة. كانت صالحة يتيمة من أسرة فقيرة، وكانت في الرابعة والثلاثين من عمرها، وتعمل عاملة نظافة في صالونٍ لتصفيف الشعر. كان زوجها قريباً لها قرابة من بعيد، وتزوجها دون مهر تقريباً، حيث قالت لي: "لم أحصل سوى على دبلة ذهبية". نجحت هي وزوجها الذي كان يعمل سائق تاكسي، في بناء بيت صغير في مخيم الشاطئ، ولكنه لقي حتفه في حادث مروري قبل أن يتم دفع القرض الذي بني به البيت. وعدت شركة التأمين بمبلغ مرتفع نسبياً للأسرة.

كان لصالحة أربعة أبناء: ريم (١٤)، وسعد (١٢)، وسامي (١٠)، ومنى (٧). أخذ الأبناء عمهم حتى يستطيع المطالبة بمبلغ التأمين بصفته وصياً عليهم. هذا بالإضافة إلى أنه كان يريد تزويج ابنه من ابنة صالحة الكبرى. وهددها بأنها لو طالبت بأبنائها فسوف يحرمها من رؤيتهم. كما أشرنا في السابق، تسمح المادة ٣٩١ من كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للأم (المطلقة أو الأرملة) بالاحتفاظ بأبنائها حتى بلوغ الصبي سن السابعة والصبية سن التاسعة. كذلك يتيح قانون حقوق العائلة المطبق في غزة للقاضي أن يسمح للأم بمد فترة حضانتها سنتين، أي حتى يصبح الولد في سن التاسعة، وال بنت في الحادية عشرة، لو رأى القاضي "أن ذلك في مصلحتهم". ولكن، لو تزوجت الأم ينقل القانون حضانة أبنائها إلى قريبة أخرى، وفقاً للترتيب الذي ذكرناه في صفحة ١٧١ من هذا الفصل. وعلى ذلك، فيحق لصالحة، قانوناً، الاحتفاظ بالصغيرين سامي (١٠) ومنى (٧) لو وافق القاضي على ذلك.

بعد أن استمعت لقصتها، اقترحت عليها أن تركز على إقناع عم الأبناء بالسماح لها برؤيتهم كثيراً، لأن المحكمة لن تستطيع مساعدتها. ولكنها لم تتفق معي في الرأي. قائلة: "أعلم ذلك، ولكنني أعلم أيضاً أن القاضي من مخيم الشاطئ، حيث أعيش.

قال لي البعض أنه عادل و عطوف. سوف أجد طريقة لأدخل قاعة المحكمة ... لن أسلم أبنائي " .

دخلت قاعة المحكمة في فترة استراحة قصيرة بين قضيتين، وقدمت نفسها للقاضي قائلة له: " أعلم أن القانون ليس في صالحني ... ولكنني لن أسلم أبنائي " ثم انفجرت باكية وأخذت تقول له:

أنا ولدتهم بالقيصرية، سقيتهم بدماء عيني. طول السنين كنت أحميهم من نسمة الهوا. عيسى، عمهم أخذهم بعد وفاة والدهم. مش كفاية إني ترملت؟ وبين عدالة الله؟

استمع لها القاضي في صمت، ثم حاول أن يقنعها بالتفاوض مع عمهم. ولكن صالحة أصرت على أن يتدخل القاضي، حيث قالت له:

"إنت أبو المسلمين، أنا بنتك بعيون الله. شو ممكن تقول ل الله يوم القيامة؟ أبوهم ضاع، وفلوس التأمين راح تضيع. هسه (الآن) الدور علي. ترضى إنهم يشغلوا بيت عمهم خادما؟ "

لعبت صالحة على هوية القاضي بوصفه رجلاً، ورمزاً للعدالة، وأباً، وحامياً، واستمرت في توسلاتها (مركزة على ضعفها ولكن في عزة) مستخدمة كلمات وعبارات تجعل القاضي يشعر بالعار لو لم يساعدها.

بعد فترة، طلب منها القاضي أن تعود لبيتها وأن ترسل مختار أسرتها للتشاور معه. في اليوم التالي اتفق القاضي والمختار على حل النزاع بين صالحة وعم أبنائها في المقعد. طيلة أسبوع كامل، دأب القاضي، في أوقات راحته، على الاتصال بالشخصيات البارزة في أسرتها ومنهم المختار، الذي كان، في هذه القضية بالذات، مختار أسرة الزوج أيضاً، حيث كانا من الحمولة نفسها.

على الرغم من أن القاضي كان يعلم أن القضية يمكن النظر فيها في المحكمة، فإنه لم يختار هذا الطريق الرسمي، ربما لأنه استشعر أن دقة الوضع تستدعي تدخلاً غير رسمي. إن إدخال المختار في القضية ومحاولة حل النزاع خارج قاعة المحكمة، ليس جزءاً من واجب القاضي الرسمي بالتأكيد. ولكن القاضي، وهو من سكان مخيم الشاطئ، شعر بأن عليه واجب (ربما أسعده) بأن يلعب دور المنقذ، الذي ينظر إليه بتوقير شديد، حتى وإن كان على نحو غير رسمي. هذا التصرف يتسق مع الشريعة الإسلامية التي تتعاطف، كما يشير روزن (Rosen, 1989) مع المظلوم على الظالم. السلوك نفسه نلاحظه في سياقات أخرى. فعلى سبيل المثال، عادة ما يدفع القاضي في المغرب المسؤولية تجاه "الأفراد والعمليات العالية المقام ... أي

الممارسات العرفية التي يعتمد عليها تماسك العلاقات نفسها" (37: ibid.). في نهاية المطاف، ومن خلال آليات التفاوض، والإقناع، والاتفاق، تم التوصل إلى حل يسمح لصالحه بالاحتفاظ بأبنائها، بل ويلزم عمهم بأن يدفع لها نفقتهم.

للقانون العرفي، كمؤسسة، تأثير أقوى من القانون الرسمي. فهو يعمل في سياق يعترف بآليات التفاوض، والإقناع، والاتفاق بأكثر مما يعترف بالعقاب والقوة، وبخاصة في الوضع الفلسطيني، الذي عادة ما يُربط فيه بين العقاب والممارسات الوحشية للاحتلال الإسرائيلي. هذا فضلاً عن أن من يقومون بالوساطة في القانون العرفي عادةً ما ينتمون إلى المجتمع نفسه، أو الحمولة نفسها. فالمختار، على سبيل المثال، عادةً ما يُعرّف بأنه الشخص المخول في المسائل المتعلقة بالحياة "الخاصة". ويكبر أعضاء الحمولة وهم يعون وضعه هذا وسلطته، فهو الذي يقود الأحداث الاجتماعية، ويزور أعضاء الحمولة في الأعياد، ويتخذ القرارات في الأمور ذات الاهتمام الجماعي للحمولة.

عندما يكون في الأمر مبلغ من المال، كثيراً ما نجد الأنساء يحاولون استخدام القانون لانتزاع هذا المال من المرأة. ويسعى القاضي، بقدر الإمكان، لتحاشي حدوث ذلك. ومن أمثلة تلك الحالات، قضية نسرين التي انتهت بها المطاف إلى المحكمة بعد أن رعت أبنائها لخمس سنوات بعد طلاقها ثم مقتل طليقها على يد القوات الإسرائيلية. كان زوج نسرين، العاطل، قد تركها ومعها طفلان دون أن يدفع لها نفقتهما. ورأت هي وأسرتهما أن لا جدوى من رفع قضية نفقة، حيث أنه غالباً لن يستطيع دفعها. عاشت مع أمها وأخوتها، واستطاعت الحصول على عمل في مصنع ملابس. وكانت تترك أبنائها مع أمها عندما تذهب للعمل. كانت حياتها تسير على ما يرام لأن المصنع كان قريباً من محل سكنها، وكانت تستطيع أن ترى الأبناء خلال ساعة الغداء.

بعد مقتل زوجها على يد الجنود الإسرائيليين اعتُبر شهيداً، وخصّصت وزارة الشؤون الاجتماعية، وكذلك بعض المنظمات الخيرية الأخرى، مبلغاً كبيراً من المال للأسرة.<sup>١٠٢</sup> عندها حاول والد الشهيد وأخوته انتزاع الصغار من نسرين حتى يصبحوا هم الأسرة الشرعية للشهيد، وبالتالي يستحقون الحصول على المال. وعندما رفضت نسرين أن تتنازل لهم عن الصغار قرروا رفع دعوى حضانتها، وأحضروا شهوداً ليشهدوا بأنها تعمل في مصنع من الفجر إلى المساء، وبالتالي لا تستطيع رعاية أبنائها. كذلك ادعوا أن أهلها لا يحبون الأطفال، وأنهم كانوا يتركونهم يلعبون خارج البيت، وهو ما يعرض حياتهم للخطر نظراً لظروف الانتفاضة.

سأل القاضي أنسبها هل دفعتم للأطفال أي مبالغ خلال السنوات الخمس الماضية. وعندما أجابوا بالنفي قال لهم: "لماذا لم تفكروا في مصلحة الأطفال قبل أن يُقتل ابنكم؟ ولماذا لم تهتموا بهم إلا عندما أصبح في الأمر أموال؟". وبعد أن استمع القاضي لشهادة الشهود، التي كانت ضعيفة، رفض الدعوى قائلاً إن حقهم في الحضانة يثبت فقط لو تزوجت الأم.

بعد اندلاع الانتفاضة الثانية كثر ورود هذا النوع من القضايا إلى المحكمة، حيث استشهد الكثير من الشباب في تلك الانتفاضة. وكان معظمهم من العزاب أو المتزوجين حديثاً. عندما يكون في الأمر مال، يصبح أبناء الشهداء، عادةً، موضع نزاع بين الأم وأهل الأب، حيث يطالب كل منهما بأن يكون هو الممثل الشرعي لأسرة الشهيد. في العادة، يبادر أهل الشهيد لانتزاع الأبناء من الأم وإعادتها إلى أهلها. كذلك قد يلجأ بعضهم الآخر إلى تزويج الأرملة من أحد أخوة الشهيد.

رأينا في السابق صالحة عندما واجهت مشكلة حضانة خاطب القاضي ليس بوصفه قاضياً، بل بوصفه زعيماً مجتمعياً، بوصفه إنساناً يستطيع استخدام سلطته غير الرسمية لتفعيل الشرع، وبالتالي الحفاظ على الموازنة بين الحقوق والواجبات، وذلك عندما استغل تلك الأخيرة العم لمصلحته. أما القضية التالية، فتصور ما يحدث عندما يُخاطب منصب القضاء في القاضي. كيف يوازن حينها بين الحقوق والواجبات؟ وكيف يتصرف لحماية مصالح الأطفال؟ حتى يتحقق له ذلك، يلعب القاضي دور الوسيط بين الأم وأهل الأب.

كوثر مطلقة ولها ابن في السادسة من عمره. كان زوجها السابق سميح، قد غادر إلى الضفة قبل ظهورها في المحكمة بأربع سنوات، ولم يكن يدفع لها نفقة ابنهما. خلال تلك السنوات كانت كوثر وابنها يعيشان مع أخيها، الذي كان يقوم على نفقتها وابنها، بالإضافة إلى أبنائه السبعة. بعد الانتفاضة الثانية فقد أخوها عمله في إسرائيل. ثم بدأ يتذمر من ابنها وبدأ يصفه بأنه "غريب". وكان يقول لكوثر: "أستطيع بالكاد أن أطعم أبنائي، فلم يتعين علي أن أطعم أبناء الآخرين؟". وقد دفع ذلك الموقف كوثر إلى رفع دعوى على زوجها السابق لمطالبته بنفقة الابن. قالت لي كوثر إن أباها أصبح عنيفاً مع ابنها بعد أن فقد وظيفته: "ظللت طيلة أربع سنوات أعمل كالخادمة في بيت أخي في مقابل إنفاقه على ابني. والآن لم يعد ابني مقبولاً عنده. وكثيراً ما يطرده خارج البيت".

عندما حان موعد نظر القضية ظهر والد سميح في المحكمة لأن ابنه كان لا يزال في الضفة الغربية. وعندما بدأت كوثر في عرض قضيتها انتقدها الجد في عنف صائحاً: "أنت أم بلا شفقة. أري القاضي رُكبة ابنك. ألم يحرقها أخوك؟ دعي

القاضي يعرف أي أخ قاس هو ". نفت كوثر هذا الادعاء وقالت: " كان يلعب خارج البيت فوق وأصيبت ركبته ". فطلب القاضي من الطفل، في حنو، أن يقترب منه، وأجلسه على حجره وبدأ يداعبه. وبالتدريج رفع رجل بنطال الولد وسأله مداعباً: من فعل هذا بك؟ " فنظر الصغير إلى أمه وجده ثم همس في أذن القاضي أن خاله لسعه بكنكة القهوة. وهنا استاء القاضي وصاح في كوثر: " كيف تسمحين لأخيك أن يفعل ذلك؟ أين هذا الخال المجرم؟ يجب أن أضعه في السجن. ماذا يحدث لنا؟ هل هذا هو ما أمركم به الله؟ تحرقون طفلاً بريئاً لأنكم لا تريدونه في البيت؟ ".

حاولت كوثر أن تحول التركيز من الطفل إلى قضيتها، قائلةً إنها لم تأت إلى المحكمة لسماع نصيحة القاضي حول كيف تصبح أما صالحة، ولكن للحصول على النفقة، فقالت للقاضي في تجرؤ: " بدلاً من أن تلومني على ذلك أريدك أن تحكم على أبيه الذي تركه أربع سنوات دون أية مساعدة. نحن نعيش على نفقة أخي. والآن أرفع دعوى نفقة فتلومني أنا؟ عليك أن تسأل جده ماذا أعطانا. لم يرد أن يدفع لنا شيئاً والآن يبدي تعاطفه مع ابني؟ أين كان عندما كنا نتضور جوعاً؟ ... أخي قدم كل شيء لابنهم. وبدلاً من أن يشكروه تريد الآن أن تضعه في السجن. ليس هذا ما أمر به الله ".

كان القاضي يستمع إليها، ولكن عيناه كانتا على الجد، ربما في محاولة لاستشعار رد فعله على مقولة الأم.

الجد: لم أعرف حتى هذه اللحظة أن ابني لم يدفع نفقة. الابن لحمنا ودمنا ولن نتركه يعيش مع أسرة غريبة.

كوثر: أنا أمه، ولست غريبة، وأخي خاله. أنت وابتك اللذان أهملتما لحمكما ودمكما.

القاضي (للأم): لقد قلت كل ما لديك. اتركي الفرصة الآن للجد ليتكلم ولا تقاطعيه.

الجد: أنا رجل عجوز وأستطيع بالكاد أن أعول نفسي. أقترح أن أخذ الطفل معي حتى يعيش مع أهله، دون أن أتسامح في تعذيب خاله له.

القاضي (لكوثر): ما رأيك في هذا الاقتراح؟ لو لم نستطع الوصول إلى الأب وإجباره على دفع النفقة، ولو كان الجد راغباً في رعاية ابنك، فقبولك سينقذك وابنك من كل المشاكل.

كوثر: ليس لي في الدنيا إلا ابني، والآن تريدني أن أتركه مع أناس لم يتذكروه حتى



في العيد أو في رمضان. جده يريد أن يأخذه ليتحاشى دفع النفقة.

القاضي: في كل الأحوال سيتعين عليك بعد سنة أن تعيديه إلى أهله. أستطيع أن أطرح حلاً في مصلحتكم جميعاً. الابن يذهب مع جده، ويعود إليك في العطلات الأسبوعية. وعلى الجد أن يسمح لك بزيارته أنى شئت. خلال الإجازة الصيفية تستطيعين أخذه لفترات أطول. والآن [موجهاً حديثه للجد] لقد اقترفت خطأً جسيماً بتجاهل لحمك ودمك. سوف أعطيك الابن على شرط واحد، أن تسمح لهذه الحرمة بزيارة ابنها أنى شاءت. ولو جاءت لي شاكية، فأقسم أنني سأخذ الطفل لبيتي ولن أسمح لأي منكما بالتلاعب بحياته.

جاءت كلمات القاضي الأخيرة في نبرة الأمر والتهديد معاً. كانت تحمل تهديداً للجد، نعم، ولكنها في واقع الأمر أشعرت الأم أيضاً بأن القاضي يفعل ما فيه مصلحة الابن، وأن قرار القاضي جاء حمايةً لمومتها.

كوثر: سوف أثق في كلمتك وسوف ألقى بالحمل على كتفك. لو أراد الله ذلك فلن أعارض. ولكن أرجوك دعني أصطحبه معي اليوم، أريد أن أقضي ليلتي معه.

القاضي: لا بأس، وأنصحك [موجهاً حديثه للجد] أن تذهب غداً بعد صلاة العصر مع بعض أفراد الأسرة لاستعادة الطفل. أريد أن تحل هذه القضية في هدوء.

بعد أن غادرت كوثر طلب القاضي من الجد أن يمكث برهة. ثم نصحه بأن يأخذ معه بعض الحلوى والملابس عندما يذهب لاصطحابه لأن " ذلك سيهدئ من روع الأم ".

أغرب ما في تلك القضية أن كل ما حدث لم يسجل في سجلات المحكمة، باستثناء عبارة مقتضبة تقول بأن الطفل سوف يوضع تحت رعاية جده. أما الترتيبات المتعلقة بزيارات الصيف، والزيارات الأسبوعية، وحتى المفاوضات التي جرت أثناء نظر القضية فلم تسجل. في ظل تلك الظروف، تصبح الوسيلة الوحيدة لتتبع اجتهاد القضاة اليومي، هي مشاهدته في الحال. كانت حماية مصلحة الطفل متناقضة مع القانون المدون، ولذلك تجاهل القاضي القانون حتى يفي بواجبه كمقيم " للعدل ". قد يذهب البعض إلى أن هذا السلوك متوقع من أصحاب السلطان في النظام القانوني. ومع ذلك، يبقى السؤال عن الأثر الذي يمكن أن يتركه تسجيل مثل تلك التدخلات على تطور النظرية القانونية. لو كان النظام القانوني يعترف بمثل تلك التدخلات ويطالب القاضي بإثباتها كتابةً، لكانت مساهمة " الفقه " اليومي في النظرية القانونية الإسلامية أكبر بكثير.

قد يجد القضاة عند محاولتهم حماية امرأة يشعرون بتضرر حقوقها صعوبات من

قبل من ألقوا الضرر بها، وكذلك قد تأتي الصعوبات من قبل من تحاول المحكمة أن تحمي حقوقها. من تلك الحالات قضية أم هاشم التي ذاع صيتها في الانتفاضة الأولى بوصفها ناشطة، ولا زالت تحظى بالإعجاب لما أبدته من قدرة كبيرة على تنظيم المظاهرات وتقديم التعليم غير الرسمي في تلك الفترة. أم هاشم أم لسبعة أبناء، مطلقة، وجدت نفسها في المحكمة تواجه قضية صراعاً على حضانة اثنتين من بناتها. كانت أم هاشم في الخمسين من عمرها عند نظر تلك القضية، وكانت قد طلقت من ابن عمها أبي هاشم قبل سنتين. كانت تعيش في مخيم الشاطئ مع أبنائها. درست ابنتها الكبرى طب النساء في الاتحاد السوفييتي السابق، وتعيش الآن في عمان بالأردن مع زوجها. أما ابنتها الثانية (٢١ سنة) فكانت قد تخرجت حديثاً في إحدى جامعات غزة. وكانت تعمل مدرسة في مدرسة ثانوية. وكان لأم هاشم ابنان يعملان، أحدهما ضابط شرطة والآخر نادل في مطعم. أما بقية الأبناء فكانوا في مراحل مدرسية مختلفة. وكان بينهما مراهقتان تبلغان من العمر ١٤ و١٦ سنة. وكان أصغر أبنائها صبي في التاسعة من عمره.

بدأت أزمة حياة أم هاشم الزوجية سنة ١٩٩٦ عندما أجبر أبو هاشم على إغلاق ورشة الخياطة التي كان يملكها بسبب الإغلاق الذي فرضته إسرائيل على الأراضي الفلسطينية. أصيب أبو هاشم باكتئاب شديد وأصبح مدمناً للمخدرات. حاولت أم هاشم إنقاذ الأسرة من المزيد من المصاعب الاقتصادية، فبدأت في إعداد وجبات خاصة لأعراس أسر الطبقة المتوسطة. ونجحت بذلك في توفير نفقات تعليم الأبناء، ولكنها لم تستطع الوفاء بالنفقات المتزايدة الناجمة عن إدمان أبي هاشم للمخدرات. اصطحبته إلى مصر حتى يخضع لعلاج إكلينيكي وأنفقت في سبيل ذلك شهوراً وأموالاً، بلا طائل. أصبح الرجل عنيفاً وبدأ يدعو أصدقاء السوء إلى البيت لتدخين الحشيش وشرب الخمر. كان الطلاق نتيجة حتمية، وهو ما حدث بالفعل سنة ٢٠٠٠، ولكن النزاعات لم تقف عند هذا الحد. كان آخر الأحداث متعلق بريم، الابنة التي تعمل مدرسة. فقد أراد أبو هاشم أن تعطيه راتبها، ولكن أم هاشم رفضت. وقد تزامن ذلك مع خطبة الابنة، التي ينبغي الحصول على موافقة عليها، بصفته ولياً عليها. رفض أبو هاشم الموافقة، بل ورفع دعوى حضانة لريم وأختها الصغيرتين.

عندما ظهرت أم هاشم في المحكمة شرحت قضيتها للقاضي الذي كان على دراية أصلاً بالظروف لأنه يعيش في المخيم نفسه. وقال لها: "لا أستطيع أن أكون ولياً لابنتك لو كان العريس كفوّاً ورفض أبو هاشم الزواج دون سبب شرعي؛ وطلب من أبي هاشم الحضور إلى المحكمة في ٣٠ نيسان ٢٠٠٢. في ذلك اليوم جرى الحوار التالي:

القاضي (متحدثاً إلى أبي هاشم): كما تعلم، فقد طلب مسعود يد ابنتك، فلماذا رفضت؟

أبو هاشم: لا أريد أن أزوجه له. أليس هذا من حقي؟

القاضي: إنه ليس حقاً مطلقاً. لقد منحك الله هذا الحق لحماية مصالح ابنتك والحفاظ عليها، وليس لتدمير مستقبلها.

أبو هاشم: سيدي، أنا في الثانية والخمسين من عمري، وهذه أول مرة في حياتي أدخل فيها مبنى محكمة. من العار أن آتي إلى المحكمة لأدافع عن حقوقي كأب. هل يبيح لك شرع الإسلام أن تقلب ابنتي علي؟ هل أمرنا الإسلام بأن نترك لبناتنا تقرير من يتزوجون؟ لو كان هذا ما تعتقد فليس غريباً أن تضرب الفوضى أطنابها في مجتمعنا. قضاتنا أصبحوا فاسدين مثل الآخرين. أفضل الموت على أن أقبل مثل هذا العار.

القاضي: بدلاً من أن تقف هنا شاكياً، كان عليك أن تذهب وتستعلم عن الرجل الذي يريد الزواج منها. لو وجدته رجلاً طيباً كريم الخلق ذا أخلاق حميدة من عائلة شريفة يكسب من عرق جبينه، فلم لا تبارك هذه الزيجة. ولكن دعني أحذرك، لو لم تثبت أن الرجل غير كفاء، فسوف أقوم أنا بدور الولي وسأزوجه له.<sup>١٠٢</sup>

أبو هاشم: هذا أفضل عندي من أن أقبل برجل اختارته هي وأمه.<sup>١٠٤</sup>

القاضي: إن هذه أسعد لحظات حياتها. ولن يطيب لها الزواج دون موافقتك، فذلك يسيء لكما معاً. وسيسيء لصورة ابنتك أيضاً في أعين أهل زوجها. لو كنت مكانك لذهبت وهنأتها وقلت لها "مبروك". صدقني، سيكون ذلك في صالحك. ودعني أقول لك شيئاً آخر. ابنتك تبلغ الآن ٢١ سنة، وقد تكون تلك آخر فرصة لها للزواج. لا يبحث أحد عن امرأة في سنها للزواج، لقد كبر سنها، وكل من هن في سنها لديهن نصف دستة أبناء الآن. أنا واثق أنك لا تريد أن تراها عانساً. نصيحة أخرى: موافقتك سوف تكون في صالحك في قضية ضم البنيتين الأخريين لحضانتك، كن على ثقة من ذلك.

لم يفلح تغيير إستراتيجية القاضي من التهديد إلى الإقناع. وأصر أبو هاشم على عدم قبول الزواج لأن الاختيار لم يكن اختياره. كان القاضي يعلم السبب الحقيقي لرفع أبي هاشم قضية الحضانة، ولكنه لم يواجهه به مفضلاً استخدام الإقناع. أجل القاضي الجلسة للأسبوع التالي. ثم نصح أم هاشم بالوصول إلى حل توافقي مع زوجها، وبدأت السيدة في البحث عن وسيط مناسب.

لم تستطع الحصول على دعم من حمولتها لأنهم أقارب للطرفين معاً. هذا فضلاً عن أنها كانت تشعر أنهم يعادونها "لأنهم يعتبرونني متحررة، لأنني أرسلت ابنتي الكبرى للدراسة في الخارج. وقد كرهوني منذ أيام الانتفاضة الأولى لأنني كنت أعمل مع المجموعة النسائية بالجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين." فهم يقولون إنها جماعة شيوعية. وكانوا سعداء بانتهاء زواجي بكارثة". لذلك قررت أم هاشم أن تستخدم شبكة علاقاتها الاجتماعية والسياسية للحصول على حقوقها، وسعت للحصول على دعم من جماعة الجبهة الديمقراطية. كانت لا تزال تحتفظ بعلاقات طيبة معهم، على الرغم من أنها تركت العمل مع الجماعة منذ وقت طويل. ذهب ممثل عن الجبهة إلى أبي هاشم وتفاوض معه حول "ثمن" قبوله.

ولأن الرجل أدرك أنه لن يستطيع الحصول على راتب ابنته، فقد طلب الحصول على مهرها بدلاً من ذلك. ولكن أم هاشم رفضت قائلة: "إنه حق ابنتي ولا يستطيع أحد أن يأخذها منها، وبخاصة أباه المدمن". كانت أم هاشم في ورطة. فهي لا تريد أن تفقد زوج ابنة جيد، ولكنها تريد لابنتها أيضاً أن تكون لها عزوة عندما توقع على عقد الزواج حتى تحفظ لها كرامتها مع أنسبائها. هذه الكرامة ستتهار لو لم يظهر أبوها في حفل زواج ابنته. لذلك، فقد قالت لأبي هاشم إنها ستعطيه ٣٠٠ دولار أمريكي لو عاد إلى صوابه. كان الاتفاق يقضي بأن يحصل أبو هاشم على المهر كاملاً (٣٠٠٠ دينار أردني) خلال الحفل، ولكن يحتفظ فقط بالمبلغ المتفق عليه. ولكن أبا هاشم لم يف بوعده، وبدلاً من أن يحتفظ بـ ٣٠٠ دولار احتفظ بـ ١٠٠٠ دولار.

في الجلسة التالية، وفتت أم هاشم أمام القاضي صائحة: "هل هذا سلوك أب؟ بدلاً من أن تعطيها هدية تسرق مهرها لتشتري به مخدرات!". حاول القاضي أن يهدئها قائلاً: "المال يأتي ويذهب، ولكن المسألة الأساسية كرامة ابنتك. لقد حفظت ماء وجهها أمام أنسبائها. وتم توقيع عقد زواجها، كل شيء آخر يأتي في المرتبة الثانية".

استمر أبو هاشم في محاولاته لابتزاز أم هاشم للحصول على أكبر مبلغ ممكن منها. واستمر في قضية الحضانة، مصراً على استخدام المحكمة واستغلال القانون لتحقيق أغراضه. لم يكن في استطاعة أم هاشم أن تدفع نفقات المحامين، كما أن شخصيتها السريعة الغضب جعلت المحامين يجدون صعوبة في التعامل معها. وحتى المحامية هالة أنور التي تدافع عن الفقيرات مجاناً، في إطار عملها في منظمة حقوق إنسان فلسطينية، رفضت هي الأخرى أن تدافع عنها لثوراتها المستمرة. وعندما طلب منها القاضي تقديم شهود لإثبات عدم أهلية أبي هاشم للحضانة، لم تستطع أم هاشم إحضارهم لأن حمولتها تقف في صف أبي هاشم.

وطلبت أم هاشم من القاضي أن يستمع لشهادة بناتها. وافق القاضي على ذلك ولكنها لم تظهر معهن في المحكمة لانشغالهن بالامتحانات. كان القاضي يريد مساعدتها فقال لها: "لو كنت اتصلت بي هاتفياً لكننا أجلنا القضية رسمياً. ولكن الغياب دون مبرر، فضلاً عن كونه إبداء لعدم احترام المحكمة، سيسمح لأبي هاشم بحصد نقاط على حسابك". وعندما حضرت إلى المحكمة في الجلسة الرابعة، كان بصحبتها بناتها الصغار. وسأل القاضي الشهود عن أهلية أبي هاشم للولاية على البنات.

القاضي: هل ترى أن أبا هاشم أهل للحضانة؟ قيل أن تجيب عليك أن تعي أن الأهلية تعني أن الأب موثوق فيه وقادر. أعني أنه يجب أن يكون حسن المعشر، طيب الأخلاق، حسن السلوك.

أم هاشم (مقاطعة): قل للقاضي بحق الله هل يصلي أبو هاشم أم لا.

استاء القاضي من المقاطعة وقال: "نحن هنا لسنا بصدد معرفة مدى تقواه. ثم وجه حديث للشاهد قائلاً: "أين ترى مصلحة البنات، هل في وجودهن مع أمهن أم مع أبيهن؟".

الشاهد: في أن تكونا مع الاثنين، الأب والأم.

القاضي (مغتاظاً): لا أريد ردوداً مثالية. أنت تعلم أنهما مطلقان. من معرفتك بأم هاشم وأبي هاشم، من منهما يضمن خير البنات أفضل من الآخر؟

قاطعت أم هاشم القاضي مرة أخرى: "قل للقاضي هل يعمل أبو هاشم أم لا، قل له إن كان يملك قرشاً في جيبه". ثم وجهت حديثها للقاضي: "أنت تعلم أن أباهن مدمن، كيف نسيت ذلك؟ البنات مسؤوليتك. لو أعطيتهن له سوف يحاسبك الله. في كل الأحوال لن يستطيع أحد أخذهن مني. عليك أن تقتلني قبل أن تقرر أن تعطيهما له".

غضب القاضي من مقاطعاتها المستمرة فقال: "هذه هي أطول قضية نظرتها في حياتي. منذ شهر شباط ونحن نحاول الانتهاء منها وكل يوم يظهر فيها أمر جديد. إنها مثل عيش الغراب، كل قضية تخرج منها قضايا لا نهاية لها". ثم حذر أم هاشم من أنها لو قاطعت مرة أخرى فسيأمرها بالخروج من القاعة.

وبدأ المتواجدون في القاعة (المحامون المنتظرون للقضايا التالية، والشرطة، وأصدقاء أم هاشم) في تهدئة القاضي والمرأة. بعضهم قال لها في همس إنها ستخسر قضيتها بسبب انفعالها وارتفاع صوتها. والبعض الآخر وجه كلامه

للقاضي في حث له على الهدوء وقبول الضعف البشري: إنها مجرد امرأة، ماذا تستطيع أن تفعل معها سوى الصبر؟ سوف يجزيك الله على ذلك".

هدأ القاضي، واستمر أبو هاشم في هجومه على أم هاشم: "إنها ليست أمًا صالحة. نعم لا زلت عاطلاً مثل نصف سكان غزة، ولكن أسألها مع من كانت تعمل وكيف كانت تحضر لنا المال عندما كنا معاً. كانت تعمل مع أبو منصور (قائد في قوى الأمن مشهور بالفساد) ولذلك أريد حماية بناتي. لا أريدهن أن تفسدن؟". وهنا فقدت أم هاشم أعصابها تماماً، وهولت حول المائدة التي كانت تفصلها عن أبي هاشم وبدأت في ضربه بحقيبة يدها، وصكت وجهه صارخة فيه: "لا تتحدث عن شرفي بهذه الطريقة، سوف أقتلك إن فعلتها ثانية. أنت ينبغي أن يلقوا بك في الزبالة". وهنا رفع القاضي الجلسة.

خلال الجلستين التاليتين شهد أبناء عمومة أبي هاشم في صالحة. ولم يكن أمام القاضي من خيار سوى أن يأمر أم هاشم بتسليم بناتها لأبي هاشم. استأنفت أم هاشم الحكم في محكمة الاستئناف التي أعادت القضية إلى القاضي طالبة منه المزيد من التحقيق في أهلية الأب. زارت أم هاشم القاضي في بيته الذي يقع في المخيم نفسه الذي تعيش فيه، فاقترحت عليها استصدار شهادة تثبت إدمان أبي هاشم. اقترضت ٢٠٠٠ شيكل إسرائيلي جديد، وسافرت إلى مصر للحصول على هذه الشهادة. وأخيراً انتهت القضية بإعلان القاضي أن أبا هاشم ليس أهلاً ليكون أباً حامياً. قابلت القاضي بعد بضعة أسابيع وسألته عن رأيه في أم هاشم. وأدهشني إعجابه بدفاعها عن بناتها، حيث قال: "هذه المرأة رائعة، إنها بعشرة رجال. لقد قاتلت من أجل بناتها حتى النهاية بشرف وكرامة. وعلى الرغم من أنها اقترفت أخطاءً غبية، فقد أحسنت حماية بناتها".

## الخلاصة

استعرض هذا الفصل تجلي ازدواجية معايير النوع الاجتماعي (الجندر) المتعلقة بالحضانة في النص القانوني، والذي يعكس عدم تماثل ظهر أيضاً في سلوك الأمهات والآباء أثناء نظر القضايا. إن تناول الحضانة من خلال تفاعلها الاجتماعي يضع إستراتيجيات الناس، وليس النص القانوني، في محور الاهتمام (انظر Griffiths, 1992: 157). وهو ما يتطلب منا أن نأخذ في الاعتبار تصرفات الأم والأب الطوعية أو المضادة، وكذلك أن نهتم بالكيفية التي يتم بها التفاعل بين النص والناس من خلال القاضي. هذه المقاربة تفرض علينا أيضاً التعرف على رؤية كل من هؤلاء الفاعلين المختلفين للقانون، وإلى أي مدى تؤثر رؤية النوع الاجتماعي (الجندر)، والطبقة، والدين في تلك العمليات.

أشار الفصل الأول إلى ازدواجية النظام والتغير في الفعل الاجتماعي للقانون. النظام (القانون) موجود دائماً، ولكن لا تكون له الغلبة وحده أبداً. فهو يترك فجوات من عدم التيقن توجد ضرورة للقيام ببعض الضبط، أي التغيير. التفاعل بين النظام والتغير يتيح للناس مساحة كافية لضبط القانون على مصالحهم. وفي هذا السياق، لا تخضع الحضانة لنظام القانون فحسب، ولكن أيضاً للعلاقات الاجتماعية الخاصة التي يتحرك في إطارها الأب والأم. والملاحظ على سلوك الآباء والأمهات محاولاتهم لاستغلال القانون، سواء بالاحتفاظ بالحقوق المكفولة لهم أو بإلقاء الواجبات المرتبطة بتلك الحقوق على أكتاف الطرف الآخر. ونخص بالذكر هنا أن قانون الأسرة يكفل للأب حقوق الحضانة ويربطها بواجباته المالية تجاه الأبناء. ولكن، في الممارسة، عادة ما يميل الآباء بهذا الحق لتحقيق أغراضهم، والتي كثيراً ما لا تتفق مع مرامي القانون. في هذه المنطقة الملتبسة بين الثبات وعدم التيقن يستغل الرجال حقوقهم الثابتة.

وكما رأينا، فإن الأمهات، اللاتي جار عليهن النص القانوني كثيراً، تكافحن لتصحيح عدم التوازن هذا بتحميل الأب وعصبته مسؤولياتهم القانونية. وفي سبيل ذلك تستخدم الأمهات الوسائل المتاحة لهن. ففي إحدى القضايا لجأت الأم إلى الممارسات العرفية، وفي قضية أخرى اعتمدت على العمل المأجور للقيام على نفقة أبنائها. وفي قضية أم هاشم، مزجت الأم بين إستراتيجيات مختلفة، من تفاوض إلى إذعان، إلى معارضة للوصول إلى أهدافها.

كما ذكرنا في الفصل الأول، يتصرف المتفاوضون في إطار "علاقات متعددة الأوجه" (Gluckman, 1955: 20-1). فكل علاقة جزء من شبكة معقدة من الروابط المتعددة. وتبعات أي نزاع بين الزوجين تتخطى حياتهم "الخاصة" بمسافات بعيدة؛ بمعنى أن العلاقات الاجتماعية بين أسرتيهما تتأثر بتلك النزاعات بشكل

مباشر. ويعلم القضاة أن أي تمزق يصيب منطقة واحدة في تلك العلاقات المتعددة الأوجه سيتسبب في تمزق مساو أو أكبر في سلسلة من العلاقات الأخرى. لذلك، يحاول القضاة الإصلاح بين الأطراف، مع الحرص على إرضاء الطرف المتضرر مع توبيخ المخطئ (كما حدث في قضية أم كامل).

عندما يجد القضاة أن الالتزام الصارم بنص القانون قد يؤدي إلى نتائج غير عادلة، يسعون، قدر طاقتهم، لتأويل القانون على نحو يجعله أكثر اتساقاً مع أهدافه. ففي قضية صالحة، على سبيل المثال، لم يرقم القاضي بإعادة تأويل القانون واستخدام القانون العرفي فحسب، بل وتجاهل القانون أصلاً. هذا فضلاً عن أن القاضي يستخدم، إلى جانب القانون العرفي، "المفاهيم القانونية" الأخرى أيضاً. كان الملح الأبرز في هذا الفصل هو محاولة القضاة حماية الطرف الأضعف في العلاقة، أي الطفل. وهنا نجدهم يستخدمون "العدالة الخاصة"، موازنين بين حقوق الطفل وحقوق الأم (أو الأب)، ثم يركزون على حماية الطفل على حساب الحقوق التي كفلها القانون لوالديه. على أن الأمر المدهش هنا، هو اعتماد القضاة على الشفاهية. فالمفاوضات التي تجري خارج المحكمة (قضية صالحة)، والتهديدات (قضية كوثر)، والنصيحة التي تقدم إلى المتقاضية (قضية أم هاشم) ليس لها تسجيل في أي مكان، وبالتالي تفقد النظرية القانونية واحداً من أغنى مصادرها، وهو الفقه اليومي وما ينجم عنه من تعديل مستمر للنظام.



## الفصل الثامن

### إصلاح قانون الأسرة الفلسطيني



## الفصل الثامن

### إصلاح قانون الأسرة الفلسطيني

بين العامين ١٩٩٦ و ١٩٩٨ قادت الحركة النسائية الفلسطينية حملة لإصلاح قانون الأسرة، ضمن مشروع بناء الدولة المنتظرة بعد توقيع اتفاقيات أوسلو بين منظمة التحرير الفلسطينية ودولة إسرائيل العام ١٩٩٣، التي أفضت إلى إنشاء السلطة الفلسطينية. وقد أثارت مبادرة الحركة النسائية ردود فعل مختلفة من مختلف الجماعات السياسية والاجتماعية، أفضت إلى نقاش مكثف لقانون الأسرة في الفضاء العام، إلى درجة أنه اعتبر أول نقاش اجتماعي كبير يجري في التاريخ الفلسطيني.

جرى النقاش في سياق بناء الدولة، وتداخل فيه قانون الأسرة مع الرؤى المتصارعة حول هوية الدولة القادمة وبنيتها السياسية – الاجتماعية. بعد الفراغ من البرلمان السوري، عملت الحركة النسائية، وكذلك المؤسسة الدينية، على الخروج بنص قانوني لقانون الأسرة يتم تقديمه إلى المجلس التشريعي الفلسطيني. ولن تكتمل دراستنا هذه دون دراسة تلك المقترحات القانونية، وسوف نعرضها هنا في شكل إجابة عن الأسئلة التالية: ما هي خلاصة النقاش العام حول قانون الأسرة (١٩٩٧-١٩٩٨) في فلسطين؟ ما هي نوعية النصوص التي أفرزها هذا النقاش؟ وكيف عبر مختلف الفاعلين عن رؤاهم حول النوع الاجتماعي (الجنس)، والإسلام، والشريعة من الزاوية القانونية؟<sup>١٦</sup>

واجهت حملة إصلاح قانون الأسرة معارضة قوية من المؤسسة الدينية والأحزاب الإسلامية. وقد أدى رد الفعل هذا بالحركة النسائية إلى أن تقرر (بعد انتهاء أنشطة البرلمان السوري) أن تعمل على قضية إصلاح قانون الأسرة بإستراتيجية

مختلفة. لذلك، انتهج النشطاء في الضفة الغربية، بالذات، إستراتيجية التعبئة "المحدودة" بدلاً من الحملات الجماهيرية الصاخبة. وهو ما يعني أن التركيز كان على أنشطة من قبيل الالتقاء مع الساسة، وتعبئة صناع القرار، والتأثير في أعضاء المجلس التشريعي، وما إلى ذلك، بهدف حشد تأييد سياسي واسع لرؤاهم حول مسودة قانون الأسرة الجديد. كانت هذه الإستراتيجية تهدف إلى موازنة إستراتيجية الإسلاميين والزعماء الدينيين الذين كانوا يتمتعون بوصول أفضل للجماهير، بفضل وسائل اتصالهم الأفضل، وبفضل خطاب يستثير تراث الناس الديني والثقافي. كانت الحركة النسائية تفتقر إلى هذه القدرة على التواصل مع الجماهير.

ينظر هذا الفصل في ثلاث مسودات خرجت بها الأطراف التالية: الحركة النسائية،<sup>١٠٧</sup> وقاضي القضاة ومقره الضفة الغربية، ولجنة المحكمة الشرعية،<sup>١٠٨</sup> ومقرها غزة. سوف ندرس تلك النصوص الثلاثة مركزين على منطوق كل منها فيما يتعلق بقانون الأسرة الفلسطيني الموحد، والمقدمات المنطقية التي استند إليها في تصور القانون ومفهومه له. وعلى ذلك، فسوف يدرس هذا الفصل الترجمة القانونية لرؤى تلك الأطراف التي تنطلق كل منها من إطار مرجعي خاص. تتعلق القضايا الرئيسية التي سنتناولها بالتحليل بمسائل الولاية، والنفقة، وحضانة الأبناء، والحد الأدنى لسن الزواج، حيث أن تلك كانت نقاط الخلاف الرئيسية خلال النقاش.

### القانون، والمجتمع، والتغير الاجتماعي

القانون مفهوم معقد. " فمن الممكن أن يشتمل على العقيدة القانونية، وأنواع المعايير، مثل المؤسسات، والفاعلين، مثل المحاكم والمحامين والقضاة والموكلين والمواطنين، وأنشطة وقيم الجماعات أو الأفراد، بما فيها الحركات الاجتماعية التي تتبنى نظرية قانونية، والموجهة إلى الأنظمة القانونية بوصفها مجموعة من المصادر التي تحدث تغيراً اجتماعياً أو تسوي النزاعات. عندما نتأمل دور القانون في التغير الاجتماعي، يجب أن نأخذ في الاعتبار تلك الأبعاد المتعددة للقانون " (Anleu, 2000: 10-11).

ونستطيع أن نميز بين مدرستين أساسيتين فيما يتعلق بدور القانون في حياة المجتمعات. أولاهما ترى القانون أداة للحماية؛ حيث ترى في المؤسسات القانونية علاجاً للمشاكل الاجتماعية المتزايدة التي تؤثر على الجماعات الأقل حظاً (Handler, 1978). هذه المقاربة ترى أن القانون يلعب دوراً كبيراً في حماية الجماعات الأقل نفاذاً إلى وسائل القوة الأخرى. وهنا ينظر إلى القانون بوصفه أداة محايدة خالية من أي جوانب سياسية (Scheingold, 1974).

أما المدرسة الثانية فترى أن القانون ليس ميداناً مستقلاً بذاته؛ إذ أن الميدان القانوني يعكس المصالح والاهتمامات والأحكام المسبقة الخاصة بالجماعات المهيمنة (Kessler, 1990: 125). ينشأ القانون، مثله مثل أي مؤسسة اجتماعية أخرى، لا لخدمة احتياجات الأشخاص العاديين، بل لخدمة احتياجات من تأسست تلك المؤسسات القانونية لخدمة مصالحهم (Yngvesson and Hennessey, 1975). وتعمل القوة بحيث لا تصل إلى الأسماع نوعيات معينة من المطالبات (Crenson, 1971). وذاك أن الأقوياء هم في وضع يسمح لهم بوضوح الحدود حول ما يراد إخراسه وما يراد سماعه؛ فعملية فصل المشروع عن غير المشروع في حد ذاتها هي تعبير عن هذا الوضع القوي (Kingdom, 1984). ولإخراص الأصوات غير المرغوب فيها، تُستخدم آليات عديدة، من أمثلتها التهديد بالعقوبات السياسية، ووصم أفعال معينة بأنها ضد وحدة الأمة أو ثقافة المجتمع (Bachrach and Baratz, 1970).

القوة، في النظرية الماركسية، انعكاس للوضع الطبقي. وينظر إلى القانون على أنه مشوَّش للواقع بهدف خدمة مصالح الجماعات المهيمنة. ومن المفاهيم التي تساهم في إنتاج علاقات طبقية غير متساوية مفاهيم مثل المساواة، والحرية، والعدالة (Anleu, 2000). وعلى ذلك، فالقانون " تعبير مشترك عن القوة والأيدولوجية [...] القانون جبهة جماهيرية أيديولوجية تستطيع عادةً أن تخفي الحركة الحقيقية للتكوين الاجتماعي " (Sumner, 1979: 267).

أما بالنسبة للنسويات، فالقانون ميدان يتكون من طرائق متنافسة لتنظيم المؤسسات والعمليات الاجتماعية. وهو أفضل ميدان يمكن فيه اختبار مصادر عدم المساواة بين الجنسين (Weedon, 1987). والقانون، بوصفه مكوناً من مكونات مؤسسات الدولة، يعرّف الخطأ والصواب وفقاً لمجموعة من القيم والمصالح (Jamal, 2001). لذلك فدراسة القانون تتيح لنا فهم الروابط بين الهيمنتين الاجتماعية والثقافية (Fraser, 1997). "إنها تساعدنا على استكشاف التنافس بين تعريفات الأوضاع الاجتماعية المهيمنة وتلك المناهضة للتعريفات المهيمنة" (Jamal, 2001: 260). ولنظرات القانون من النسويات رؤى مختلفة للقانون، تتوقف على المدارس الفكرية التي يتبعنها. ففي حين ترى النسويات الليبراليات القانون قادراً على تضمين تجارب النساء، تراه النسويات الراديكاليات ذكورياً بطبيعته، أما نسويات ما بعد الحداثة "فتنظرن في الكيفيات التي يشكل بها القانون النوع الاجتماعي (الجندر) ويتشكل به" (Anleu, 2000: 67).

من الخصائص الرئيسية للمجتمعات المعاصرة اعتمادها الكبير على القانون بوصفه وسيلة للتغيير الاجتماعي (Singh, 1989). ويُنظر إلى القانون على أنه

جزء لا يتجزأ من المجتمع، فهو "اجتماعي بطبيعته" (Davidson and Gordon, 1979: V؛ انظر أيضاً Moore, 1978؛ Nagel, 1970؛ Kessler, 1990).

وترى أنلو (Anleu, 2000: 2) أنه "خلال القرن العشرين كان هناك اعتماد متزايد على القانون بوصفه سبباً أو مصدراً لإحداث التغيير الاجتماعي المراد. وهو ما يعكس، جزئياً، الطموح إلى دولة الرفاهية وأجندتها الإصلاحية اجتماعياً، التي تعتمد على التنفيذ القانوني للبرامج الاجتماعية وإدارتها بيروقراطياً". بيد أن المراقبين الاجتماعيين بدأوا يناقشون، مؤخراً، معنى التغيير القانوني، وبخاصة مع تزايد أوجه عدم المساواة في المجتمعات (Frohmann and Mertz, 1994: 829). النقطة الرئيسية هنا هي أن التشريع لا يستطيع وحده إحداث تغيير في المجتمع؛ فالتغيير يتأثر، إلى حد بعيد، بعوامل ثقافية مثل مؤسسة الأسرة، والقرابة، ونظام الأنساب والانتساب، والدين، والمتغيرات الاجتماعية - الاقتصادية الأخرى (Singh, 1989). يتطلب التغيير الاجتماعي الاعتراف بالعمليات السياسية الأوسع في مجتمع ما، ولذلك يقترح بعض الكتاب أن المهم ليس وضع التشريعات فحسب، بل متابعة كيفية تنفيذ تلك التشريعات (Singh, 1989)، بينما يقترح آخرون أن التغيير القانوني يجب أن يتوازى مع ديمقراطية سياسية أوسع (Welchman et al., 2002). انظر أيضاً Johnson, 2004). ومن الناحية السوسولوجية، نستطيع أن نرى القانون ميسراً ومعوقاً، لعملية التغيير الاجتماعي، على حد سواء (Smart, 1986: 117). إن النظر إلى القانون بوصفه الإستراتيجية أو المصدر لإحداث تغيير اجتماعي قد يقودنا، بسهولة، إلى "تصور أداتي وإلى السؤال الذي لا مفر منه، والمتعلق بكون تشريعات معينة [...] ناجحة أم لا" (Anleu, 2000: 234). هذا فضلاً عن أن الإصلاحات القانونية يمكن أن يُساء استخدامها من قبل الساسة، أو يعاد تعريفها من قبل رجال الإدارة، وقد تفرز، في نهاية المطاف، محفزات للخصوم ليعبئوا جهودهم لمعارضتها (Ibid.). إن انخراط فاعلين وجماعات مختلفة في النقاش حول القانون يعني أن رؤاهم للعالم يجب أن تُترجم إلى صيغ قانونية، تفضي فيما بعد إلى التنافس حول الحق في السيطرة على القانون (Bourdieu, 1987).

إحداث التغيير الاجتماعي من خلال إصلاح قانوني عملية معقدة، ولا تعتبر الوسيلة المثلى أمام الحركات الاجتماعية لإحداث تغيير. وقد أثبتت التجارب حول العالم أن التغيير القانوني يعد بالكثير ولكن يقدم القليل، لأن القانون - بوصفه ظاهرة اجتماعية - ليس مجرد نص قانوني، ولكنه ينطوي على رؤى وممارسات وسلوكيات للناس، وهو جزء لا يتجزأ من بنية القوة في المجتمع. وتذهب أنلو (Anleu, 2000) إلى أنه من الخطأ أن نعتقد أن عدم المساواة بين الجنسين سببها القانون وحده، على الرغم من أن التشريع عامل قاهر في الحفاظ على عدم المساواة

الاجتماعية. ومن غير الواقعي أيضاً الاعتقاد بأن تغيير التشريعات يستطيع القضاء على ممارسات الناس الراسخة. ولكن، وكما ترى أنلو (Anleu, 2000)، فمن غير المفيد أن نعتقد العكس، فالواقع يكمن في المنطقة الرمادية القائمة بين الدفاع عن الإصلاح القانوني وتجاهل القانون. هذا فضلاً عن أن التغيير القانوني على الرغم من أنه إستراتيجية من إستراتيجيات الإصلاح الاجتماعي، فإنه لا يتوقف على نشاط الحركات الاجتماعية (Ibid.). فقد يعمل القانون على نحو غير متساو، حيث هناك "إمكانية لرؤية القانون على أنه وسيلة للتحريم، ولرؤيته، في الوقت نفسه، وسيلة لإعادة إنتاج نظام اجتماعي ظالم" (Smart, 1989: 117). وأخيراً، النظر إلى القانون على أنه ظاهرة اجتماعية معقدة يعترف بتناقض وظيفته، بمعنى أن القانون يمكن أن يدفع العدالة الاجتماعية في ميدان أو لجماعة معينة، ولكنه، في الوقت نفسه، قد يؤثر سلباً على ميادين أو جماعات أخرى (Anleu, 2000). وهنا تثار قضية التمثيل: من هم وكلاء التغيير الاجتماعي؟ من الذي يمثلون؟ وما هي نوعية المصالح، والاحتياجات، والقيم، والسياسات التي تقف وراء تحركاتهم؟ فالإصلاح القانوني، كإستراتيجية سياسية، قد يكون مفيداً، ولكن من التبسيط المخل أن نظن أنه سيحدث تغييراً اجتماعياً. "أي تغيير قانوني يتطلب تفسيراً، وتطبيقاً، وإنفاذاً، تقوض كلها التغييرات التي يتوقعها النشطاء الاجتماعيون" (Anleu, 2000: 234).

في البلدان التي شهدت احتلالاً طويلاً الأمد، يُنظر إلى القانون على أنه وسيلة لهندسة المجتمع وبناء الدولة. وتعتقد الحركة النسائية والأطراف الفاعلة الأخرى أن تغيير التشريع وسيلة من الوسائل الرئيسية لبناء الدولة. على أن الوضع في فلسطين معقد، لأن اتفاقيات أوسلو لم تكفل سيادة (أي في شكل دولة) مستقلة عن الحكم الإسرائيلي. ومما زاد من صعوبة استخدام القانون لإحداث تغيير اجتماعي في فلسطين، مسألة اختلاف النظام القانوني في غزة عن مثيله في الضفة الغربية، على الرغم من أن هناك بعض سوابق لمحاولات الدمج بين نظامين قانونيين مختلفين يمكن الاعتماد عليها (Robinson, 1997: 52). وقد فرضت الخطوات القليلة التي قامت بها السلطة الفلسطينية لتوحيد التشريع في الضفة وغزة بعض المشاكل السياسية والإجرائية. "ففي كلتا المنطقتين [الضفة الغربية وقطاع غزة]، أدت عدم القدرة على بناء إجماع إلى انتشار الأحكام بالمراسيم؛ كما أدى غياب سيادة القانون المدون والقابل للإنفاذ إلى ظهور الطابع الشخصي، والسري في كثير من الأحيان، في اتخاذ القرار" (ibid.). وزاد من سوء الوضع أن أياً من المنطقتين لا تملك "آلية للتطور القانوني أو لتبني قوانين جديدة؛ ولم يعكس القانون، في أيٍّ منهما، وعلى أي نحو تغيير احتياجات المجتمع الذي يخدمه" (ibid.: 53). هذا إلى جانب

أن هناك عاملاً آخر يجب أخذه في الاعتبار، وهو أن الموضوع عندما يكون إصلاح قانون الأسرة الإسلامي، يصبح التنافس بين الفاعلين السياسيين مجرد ممارسة أخرى لسياسات الهوية (Hammami, 2004: 125).

### خلفية: إدماج الشريعة في السلطة الفلسطينية

كانت عملية بناء الدولة عملية مستمرة في الفترة بين تأسيس السلطة الفلسطينية سنة ١٩٩٤ واندلاع الانتفاضة الثانية في أيلول ٢٠٠٠. فقد تحولت الانتفاضة الثانية، التي كانت مظاهرة حاشدة ضد السياسات الإسرائيلية، إلى مواجهات عنيفة، أفضت إلى إعادة احتلال إسرائيل لمعظم أنحاء الضفة الغربية وقطاع غزة. ونتيجة لذلك، استشهد الآلاف من الفلسطينيين، ولم يعد ممكناً الاستمرار في عملية بناء الدولة.

وقد عرّف فيبر (Weber, 1968: 56) الدولة بأنها ليست فقط مجتمعاً سياسياً " يدعي احتكار الاستخدام الشرعي للقوة المادية داخل حدود جغرافية معينة "، ولكنها أيضاً " سلطة قانونية " (ibid.: 215). كانت الفترة الواقعة بين توقيع اتفاقيات أوسلو (١٩٩٣) والتأسيس الفعلي للسلطة الفلسطينية (١٩٩٤) فترة إعداد. حينها كانت تجري العديد من المشاورات واللقاءات والأنشطة المختلفة في تونس، حيث كانت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية تعد للأسس القانونية، والسياسية، والإجرائية للدولة القادمة. وفي إطار هذا الإعداد تم استدعاء أبو سردانة -وهو باحث رائد وعضو محكمة الاستئناف الأردنية وعضو مؤسس لمنظمة فتح (المنظمة الرئيسية في السلطة الفلسطينية البازغة)- على عجل إلى تونس للمساعدة في وضع الإطار القانوني للدولة المقترحة. وقد وردت الخطوط العامة لرؤية أبو سردانة في كتابه " القضاء الشرعي في عهد السلطة الوطنية الفلسطينية "، الذي عبر فيه عن عرفانه لياسر عرفات " مؤسس دولة فلسطين وعاصمتها القدس الشريف على مبادئ العلم والإيمان والحرية والشورى ".

عرض أبو سردانة رؤاه حول هوية الدولة البازغة في لقاء عُقد في ١٠ حزيران ١٩٩٤، بعد تسعة شهور فقط من توقيع اتفاقيات أوسلو. وقد عبر حينها عن عدم رضاه عن مسودة الدستور التي وضعها أنيس القاسم، أحد كبار الباحثين القانونيين الفلسطينيين، الذي لم يدخل في مسودته مسألة الدين بوجه عام، والشريعة على وجه الخصوص، تاركاً هذا الأمر حتى قيام الدولة الفلسطينية فعلياً (al-Qasem, 1992; cited in Johnson, 2004).<sup>١٠٩</sup> وأثار أبو سردانة التساؤلات حول ثلاثة أجزاء رئيسية من مشهد أي دولة عربية، وهي: الإفتاء،



والمحاكم الشرعية، والأوقاف. وحسب رؤية أبو سردانة، فإن الفقه الشرعي هو الأساس الذي يحفظ المجتمع على الطريق الصحيح، ويحافظ على الأسرة، وينظم العلاقات بين أفرادها. فلمؤسسة الإفتاء الشرعية الأهمية نفسها التي تحظى بها المحكمة الشرعية، ونظراً لوضعها الخاص في المجتمع الإسلامي ينبغي أن تكون هيئة مستقلة (أبو سردانة، د.ت.: ٥١) يرأسها عالم. كذلك لاحظ أبو سردانة أن الأوقاف الإسلامية تشتمل على أصول اقتصادية هائلة، لها تأثيرها المعترف به في الظروف الاقتصادية، والعلاقات الاجتماعية، ورفاه المجتمع، لذلك ينبغي أن تكون هناك وزارة مستقلة للأوقاف الإسلامية (المصدر السابق: ٤٦).

كان اهتمام أبو سردانة الأكبر بوضع المحكمة الشرعية، بوصفها المؤسسة القانونية المهيمنة على علاقات الأسرة للفلسطينيين المسلمين. وفي هذا الصدد اقترح ثلاثة أمور: (١) توحيد قانون الأسرة في الضفة الغربية وقطاع غزة، (٢) تحديث قانون الأسرة، (٣) "أردنة" القانون الموحد. وينبغي أن يكون القانون الموحد أكثر اتساقاً مع القانون الأردني الأكثر تفصيلاً والمطبق في الضفة الغربية، وليس مع القانون المطبق في غزة. كانت رؤية أبو سردانة تتمثل في أن تطوير قانون الأسرة وتحديثه ينبغي أن يسير في اتساق مع مبادئ المصلحة ومع المذاهب الفقهية الأربعة، دون إهمال للمذاهب الفقهية الإسلامية الأخرى المعترف بها. وقد طرح بديلين إجرائيين لتطبيق رؤيته: إما أن تعتمد السلطة الفلسطينية على رجال قضاء على دراية علمية واسعة، ناضجين فكرياً، متجاوبين مع المتغيرات، متسامحين، مرنين، وفوق كل شيء، مستقلين تماماً عن أي تأثير للاحتلال الإسرائيلي؛ وإما أن تستخدم القوانين المطبقة في الضفة الغربية، لأنها، في رأيه، أكثر تقدماً، وبخاصة قانون الأحوال الشخصية. وقد فضل الخيار الثاني على أساس أنه الأكثر سهولة وأنه سييسر عملية التوحيد.

عندما عاد أبو سردانة إلى غزة سنة ١٩٩٤، عمل على تجديد وإصلاح الجوانب الإدارية والقضائية في المحاكم الشرعية حتى تتسق مع أحدث الإجراءات المطبقة في المحاكم الأردنية. كذلك حاول أن يرفع مؤهلات القضاة عن طريق تنظيم ورش عمل متخصصة لإطلاعهم على أحدث الإجراءات في الأردن. وقد أبدى في ذلك صدق عزيمة على تحسين أوضاع المحاكم الشرعية ومؤهلات القائمين عليها في الوقت نفسه. فقد عمل على تحسين مرتبات القضاة لتتساوى مع أقرانهم في المحاكم المدنية، وكانت تلك خطوة على أهمية خاصة، لأن مرتبات قضاة المحكمة الشرعية كانت متواضعة مقارنة بمرتبات زملائهم في المحاكم المدنية. كذلك قام بدمج قضاة المحكمة الشرعية والعاملين فيها في البيروقراطية الحكومية، فجعلهم موظفين حكوميين مائة بالمائة.

وأعلن أبو سردانة أن الكتبة الذين يفتقرون للشهادة الجامعية في المحكمة الشرعية عليهم أن يبحثوا عن عمل آخر. وفي أحد الاجتماعات ذكر القضاة بأن حكم القانون قوضه الاحتلال الإسرائيلي طيلة ربع قرن، لذلك عليهم أن يبدأوا في السعي لإعادة العمل وفق سيادة القانون. وكان قراره الأول استبدال كل العاملين الذين كانوا يعملون في ظل الإدارة الإسرائيلية السابقة، وتم نقلهم إلى إدارات أخرى في السلطة الفلسطينية.<sup>١١٠</sup> وتم استبدال الأختام والشعارات المستخدمة في مكاتب المحاكم الشرعية بأختام وشعارات السلطة الفلسطينية. وتمت طباعة ٢٧ نموذجاً جديداً تحمل شعار السلطة الفلسطينية للاستخدام اليومي في المحاكم. وخلال سنة واحدة من تعيينه، تضاعف عدد القضاة والكتبة في قطاع غزة. كذلك تم تأسيس محكمة جديدة لقرى شرق خان يونس (أبو سردانة د.ت.: ١٦٢-١٦٣) تلاها عدد آخر من المحاكم في مختلف المناطق.

كان أبو سردانة أول وكيل لوزارة العدل لشؤون الإفتاء والمحاكم الشرعية. وبعد بضعة شهور عقد اجتماعاً مع القضاة انتهى ببدء إلى الرئيس ياسر عرفات لتعيين قاضي قضاة لفلسطين، بدلاً من وكيل وزارة (انظر أيضاً 2003; Welchman, 2000). وافق عرفات على الطلب فوراً، وتم إنشاء منصب قاضي القضاة وهو على درجة وزير. وعلى عكس الوزراء الآخرين الذين يخضعون رسمياً كلهم لمراقبة المجلس التشريعي، أصبح قاضي القضاة مسؤولاً أمام عرفات فقط. وبعد أسبوع من تعيينه قاضياً للقضاة، قرر أبو سردانة تعيين نائبين، واحد لغزة والآخر للضفة. هذا الإجراء قد يُفسر على أنه دليل على تأقلم السلطة الجديدة مع القيود التي فرضتها إسرائيل على التنقل بين الضفة وغزة. وفي غضون خمسة أشهر من تعيينه، كان قاضي القضاة يعمل من داخل مبنى فخم جديد تسكنه المحكمة الشرعية في غزة. كذلك شكل أبو سردانة لجنة لدراسة عمل المأذونين. وقرر أن يكونوا خريجي كلية الشريعة أو حاصلين على درجة علمية ماثلة. وعلى المستوى السياسي، أشار إلى أهمية وضع المساجد تحت إدارة وزارة الأوقاف المنشأة حديثاً، وذلك من أجل التأكد من التزام خطباء الجمعة و"حمايتنا" من الاضطراب وتسلب بعض الفصائل (في إشارة ضمنية إلى سيطرة الإسلامويين المتزايدة على المساجد)، وهو ما كان متسقاً مع السياسة العامة للسلطة الفلسطينية وأهدافها الوطنية.

فيما يتعلق بمحتوى قانون الأسرة، أصدر أبو سردانة عدداً من الأوامر (التعميمات) التي تعكس رؤيته للدولة الفلسطينية القادمة، التي تهيمن فيها الشريعة على قانون الأسرة. وفي هذا الصدد، كان هناك عنصران أساسيان لا ينبغي المساس بهما: أولاً الاجتهاد بوصفه تخييراً بين مختلف المذاهب الفقهية المعترف بها،<sup>١١١</sup> وثانياً، التحديث، الذي يجب أن يقوم على مبادئ المصلحة، وأن يكون من يقومون بعملية

الإصلاح وتجديد القانون من المتمتعين بالدراية العلمية، والنضج الفكري، والتجاوب مع المتغيرات، والتسامح، والمرونة. هذا هو الإطار الذي بدأ أبو سردانة من خلاله في إصلاحاته (أو تعديلاته) التدريجية للنظام القانوني للمحاكم الشرعية.

قام القاضي محمد فارس بجمع أوامر (تعميمات) أبو سردانة البالغ عددها ٢٣ تعميماً، في كتيب واحد، تظهر فيه الاهتمامات القانونية والإدارية لأبو سردانة. على الجانب الإداري، اهتمت بعض التعميمات بسلوك القضاة مع المتقاضين في تعاملهم اليومي، بينما تطلعت أخرى بإدارة القضاة للوقت، في حين اهتمت ثالثة بالمسائل الإجرائية أكثر من المحتوى. كانت تعميمات أبو سردانة خاصة بمسائل متعلقة بقانون الأسرة وأصول المحاكمات الشرعية. كذلك وضع يده على بعض المثالب المتعلقة بإجراءات ومسلك محكمة الاستئناف الشرعية العليا، وأصدر بشأنها التعميم رقم ٩٦/٦ في ١٥ أيار ١٩٩٦، وجاء فيه: "العدالة المطلقة التي قررتها مبادئ القضاء في الشريعة الإسلامية تقتضي تجديد الفهم لنصوص مواد أصول المحاكمات الشرعية المطبق حالياً في القطاع، لحين صدور قانون موحد لجميع المحاكم الشرعية التابعة للسلطة الفلسطينية، وذلك باتباع ما يلي بموجب الصلاحيات المخولة لي...".

بعد أقل من ثلاثة شهور على تعيينه، أصدر أبو سردانة أول تعميم له حول دور الولي. وهو التعميم رقم ١ بتاريخ ٢٩ آب ١٩٩٤، وبدأه بمقدمة تحدث فيها عن أن من مبادئ الشريعة "التيسير [لا التعسير] على الناس في المعاملات التي تعرض على القضاة الشرعيين، وبخاصة ما يتعلق منها بإجراء عقود الزواج". ثم شرح أنه "لو كان الولي الأكبر خارج منطقة السلطة الفلسطينية ويتعذر عليه الحضور ... ففي هذه الحالة تسجل لها حجة بموجب إقرارها وإحضار اثنين من الشهود تتضمن الإذن لها والزواج بولاية الولي الموجود ... وإذا تعذر وجود ولي قريب أو بعيد بالنسبة للبالغة الرشيدة، فإن الولاية تكون للقاضي ... وبخاصة أن الولاية على البالغة الرشيدة ليست ولاية إجبار". وكرر أبو سردانة الاهتمام نفسه بعد ثمانية أشهر في ٢ أيار ١٩٩٥، حيث عبر عن وجهة نظره بشكل أكثر تحديداً حيث قال: "الولاية في عقد الزواج ... ولاية استحباب، فإذا تعذرت ولاية القريب ... فتأتي ولاية من يليه، وإن لم يوجد فالقاضي هو الولي في النكاح حتى لا يفوت الكفاء".<sup>١١٢</sup>

يمس هذا التعميم واحداً من أكثر الموضوعات حساسية في النقاش الذي دار حول قانون الأسرة، والذي اختلف فيه القضاة مع الحركة النسائية حول دور الولي. فبينما يشير التعميم إلى أن وجود الولي يجب أن ينظر إليه على أنه أمر مستحب

وليس إجبارياً، فقد عبر التعميم عن خطاب وممارسة يختلفان تماماً عن موقف قضاة المحكمة الشرعية وممارستهم. وسوف نرى فيما بعد، في هذا الفصل، أن المسودة الجديدة لقانون الأسرة الموحد التي وضعها قاضي القضاة التالي، لم تكثف بإعادة تعريف دور الولي على أنه دور إجباري فحسب، بل نصت صراحة أيضاً على عدم صحة الزواج لو لم يقبل الولي به.<sup>١١٣</sup>

هناك تعميم آخر متعلق برفع الدعاوى. فقد كانت النساء ترفعن دعاوى عدة معاً في قضية واحدة، فجاء أبو سردانة وأمر بأن تُختص كل دعوى بقضية قائمة بذاتها. وبذلك لم يعد ممكناً أن تُضم دعاوى نفقة، وتوابع، ونفقة أبناء، وأجرة حضانة، وأجرة رضاعة معاً في قضية واحدة. وكان تفسير أبو سردانة لذلك أن كل دعوى من تلك الدعاوى لها منطقها وتصرفاتها القانونية الخاصة بها، فعلى سبيل المثال قد تستغرق نفقة الزوجة وقتاً أطول، حسب طبيعة النزاع، وهو ما قد يضر بالأبناء الذين سيضطرون للانتظار الفصل في قضية أهمهم.<sup>١١٤</sup>

كذلك تعلق أحد تعميماته بتوحيد العملة التي يُنص بها على قيمة المهر، حيث أمر بأن تكون دائماً بالدينار الأردني، بدلاً من الوضع السابق الذي كان يقدرها كل على هواه بالشيكل الإسرائيلي، أو الدولار الأمريكي أو الدينار. ولم يكن ذلك مجرد توحيد للعملة المستخدمة، بل كان يحمل أيضاً تعبيراً عن الهوية العربية والإسلامية، حيث تم استبعاد عملة المحتل وعملة الدولة التي يُنظر إليها بوصفها داعمه الرئيسي.

ومن التعميمات المهمة ذلك التعميم الخاص بقضايا الطاعة، الذي نص فيه على عدم إجبار الزوجة على الذهاب إلى بيت الطاعة، وعدم قطع نفقتها تلقائياً، بل يجب اتخاذ بعض الإجراءات قبل ذلك. وعندما يصل حكم الطاعة إلى الدرجة النهائية، لا ينبغي تنفيذه قسراً، بل يجب أن تؤمر الزوجة ولا تُجبر. وحساب الزوجة الناشز على الله يوم القيامة. أما فيما يتعلق بالمحكمة، فيكفي أن تُعلن أن الزوجة ناشز. وأوضح أبو سردانة أيضاً أن قضية قطع نفقة الزوجة لا يمكن أن تُرفع إلا بعد أن توقع الزوجة على إعلان رسمي، يشهد عليه مسؤول التنفيذ، تقر فيه بأنها غير راغبة في الالتزام بحكم المحكمة والانتقال إلى مسكن زوجها الشرعي.

ومن أهم تعميمات أبو سردانة تعميمه المتعلق بسن الزواج، وكيفية بنائه لخطابه المتعلق بالزواج المبكر. فقد منع القضاة من عقد زيجات لإناث تقل أعمارهن عن ١٥ سنة قمرية (١٤,٧ شمسية)، ولذكور أقل من ١٦ سنة. وقد افتتح هذا التعميم بالدباجة التالية: " نظراً للأضرار الاجتماعية والصحية والإنسانية التي تترتب على زواج الصغيرات دون سن البلوغ حسب ما هو جارٍ في المحاكم الشرعية بقطاع غزة، وبما أن دفع الضرر مقدم على جلب المصلحة، وبما أنه في المسائل الاجتهادية الشرعية يؤخذ بالأصلح من أقوال الفقهاء تحقيقاً لمصالح المسلمين... " <sup>١١٥</sup>.

تلك كانت أهم الأوامر والتحركات التي أصدرها وقام بها أبو سردانة خلال فترة ولايته التي استمرت أقل من ثلاث سنوات. ومنها يتضح أن المبدأ الرئيسي الذي صدر عن أبو سردانة في تعميماته كان الاتساق مع توزيع القوى غير المتماثل بين الجنسين. ولكن، كما تشير ولشمان وآخرون (7: Welchman et al., 2002)، كانت تعميمات قاضي القضاة استجابة لمطالب عملية أبادها المحامون وقطاع معين في الحركة النسائية.

كان دافع قاضي القضاة في تصرفاته رؤية لتوحيد قانون الأسرة في غزة والضفة، وأسلمة مشروع بناء الدولة خلال الفترة الانتقالية، وتحديث قانون الأحوال الشخصية على أساس تحقيق "المصلحة". هذه الرؤية للتحديث مشابهة لرؤية محمد عبده في القرن التاسع عشر، التي كان يُنظر خلالها إلى احتياجات المجتمع وطموحاته للتغير من عدسة الدين. حاول أبو سردانة أن يجسر الهوة بين الماضي والحاضر باستخدام مفهوم المصلحة، واستنباط الإصلاح من تعاليم طائفة واسعة من المذاهب. كذلك وضع أساس عملية توحيد القوانين بإنشائه لجنة لمراجعة قوانين غزة والضفة. ونستطيع اعتبار رؤيته للتخير من بين المذاهب المختلفة واختيار أفضلها خدمة لمصالح الناس في الحقبة المعاصرة مقارنة معتدلة (على الرغم من أنها ليست بالجديدة) لتدوين الشريعة. كذلك ساهم في إدماج الشريعة في مشروع بناء الدولة في فلسطين؛ فعلى الرغم من أن مسودة الدستور تجاهلت تماماً المحاكم الشرعية والإفتاء والأوقاف جميعاً، فإن مجرد دعوة أبو سردانة إلى تونس، ودعوته قيادة فتح لإدماج تلك الأمور في فلسطين المستقبل، لعبتا دوراً مهماً في ترسيخ وضع المحاكم الشرعية بوصفها أحد الفاعلين الأساسيين في بناء قانون الأسرة الفلسطيني في المستقبل.

### النقاش مع الحركة النسائية

كانت إستراتيجية المساواة هي محرك أنشط قطاع في الحركة النسائية أثناء النقاش حول قانون الأسرة (Hammami and Johnson, 1999; Jad, Giacaman, and Johnson, 2000) وكانت تلك الإستراتيجية هي القوة الدينامية التي وقفت وراء مبادرات مثل إنشاء وثيقة حقوق المرأة (١٩٩٤)، وحملة المرشحات النساء في المجلس التشريعي الفلسطيني، والمراجعات العديدة للقوانين القائمة، وحملات إصلاح قانون الأسرة (Welchman et al., 2002). وكان أحدث تلك الجهود "الحملة الوطنية من أجل قانون الأسرة الفلسطيني" (١٩٩٩)، التي نظمتها عدد من المنظمات النسائية، والمنظمات غير الحكومية، ومراكز حقوق الإنسان، الذين عرّفوا أنفسهم بأنهم مجموعة من الفلسطينيين الذين "يسعون إلى مشاركة

المجتمع في عملية التشريع المتعلقة بقانون الأسرة الفلسطيني القائم على المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات داخل الأسرة. <sup>١١٦</sup> وتمت صياغة الأهداف الرئيسية للقائمين على الحملة في اجتماع عقد سنة ١٩٩٩، وجاءت على النحو التالي: (١) إعداد مسودة قانون أسرة فلسطيني قائم على أساس العدل والمساواة. (٢) إتاحة الفرصة للفلسطينيين من مختلف القطاعات من المؤمنين بالمساواة التامة بالمشاركة في مناقشة واقتراح قانون الأسرة الفلسطيني. (٣) رفع وعي الناس بأهمية حماية حقوق الإنسان داخل الأسرة. (٤) تعبئة التأييد للمسودة المقترحة بين أوساط المشرعين وصناع القرار.

أكد القائمون على الحملة على أهمية النظر إلى قانون الأسرة وإصلاحه على أنها مسألة لا تهم المرأة وحدها، بل تهم المجتمع بأسره. لذلك، فقد اقترحوا توسيع الاتصالات مع الجماعات السياسية، وإشراك الخبراء القانونيين، وتشجيع الصحافيين على الكتابة عنه، واستمرار الحوار مع المجلس التشريعي. <sup>١١٧</sup> وقبل كل شيء، ينبغي أن يطلق على القانون "قانون الأسرة" بدلاً من التسمية غير الملائمة "قانون الأحوال الشخصية". هذه الإستراتيجية الجديدة أفرزها تنازع بين مقاربتين داخل الحركة: مقاربة "المنظمات غير الحكومية" التي رأت في عملية الإصلاح "مشروعاً" من مشروعات المانحين له أنشطة محددة، ومقاربة "بديلة" نظرت إلى الإصلاح القانوني بوصفه جزءاً من عملية اجتماعية - سياسية أوسع (Welchman et al., 2002).

بعد دورات عدة من النقاش، وتحديدًا في ١٧ شباط ٢٠٠٠، تم تحديث أنشطة الحملة وأهدافها، وذلك بالاهتمام أكثر بالربط بين المأساة الوطنية الفلسطينية ووجود قوانين متناقضة ومتضاربة في غزة والضفة. وطرح المجتمعون، على وجه الخصوص وصفاً مفصلاً لنشأة إسرائيل على جزء من فلسطين في ١٩٤٨، وما تلاها من حكم أردني للضفة الغربية، وحكم مصري لقطاع غزة، ثم احتلال بقية فلسطين سنة ١٩٦٧، الذي أخضع الناس في غزة وفي الضفة لأكثر من ألف أمر عسكري إسرائيلي. وقد رأى واضعو المسودة في هذا الوضع سبباً لوجود حاجة ملحة لتوحيد القوانين المهيمنة على فلسطين كأمة. ولاحظ القائمون على الحملة أن التشريعات الجزئية التدريجية لم تعد كافية للوفاء باحتياجات التغيرات الهيكلية في المجتمع الفلسطيني، وأن هناك حاجة لإصلاح قانون الأسرة على الأسس التالية: (١) حقوق المرأة بوصفها حقوق إنسان. (٢) إلغاء كل التدابير التمييزية المباشرة وغير المباشرة ضد المرأة، التي تعكسها القوانين أو السياسات أو الثقافة التمييزية السائدة. (٣) المساواة والديمقراطية داخل الأسرة. (٤) تعريف العمل المنزلي بأنه عمل منتج ومساهمة في رفاه الأسرة. وفيما يتعلق بالإطار المرجعي

للإصلاح، اقترح القائمون على الحملة ثلاثة مصادر رئيسية: إعلان الاستقلال (١٩٨٨)، ومسودة القانون الأساسي، ومقاصد الشريعة. كذلك ذُكرت الوثائق التالية بوصفها ضمن المصادر: وثيقة حركة المرأة ١٩٩٤، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، واتفاقية إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة، واتفاقية الحد الأدنى لسن الزواج، وإعلان حقوق الطفل، والإعلان العالمي لرفض على كل أنواع العنف ضد المرأة. وترى ولشمان وآخرون (Welchman et al., 2002: 30)، أن الحركة النسائية اعتقدت أن الوطنيين سوف يقبلون استخدام الاتفاقيات الدولية كمرجعية لإصلاح قانون الأسرة في ضوء تاريخ الوطنيين الفلسطينيين مع تأطير خطابهم في إطار اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية (انظر أيضاً Jamal, 2001).

### مسودة الحركة النسائية

تبدأ المسودة بمقدمة عن القوانين "الموروثة" المختلفة والمتناقضة في فلسطين، وتوضح الاختلافات بين قوانين الأسرة والقوانين الفلسطينية الأخرى. وتشير إلى أن التشريع في غزة وفي الضفة يتعامل مع الفلسطينيين على نحو مختلف، على أساس محل الإقامة، وأن قانون الأسرة هو الوحيد الذي يميز بين الفلسطينيين على أساس الديانة والانتماءات الطائفية. ثم تصف الوثيقة الفترة التي تلت انتخابات المجلس التشريعي بأنها "ثورة تشريعية".

تمثلت النقاط الرئيسية التي ركزت عليها المسودة في: (١) سن الزواج ينبغي أن يكون ١٨ سنة للذكور والإناث على حد سواء. (٢) عقد الزواج ينبغي اعتباره عقداً بين شريكين متساويين في الحقوق والالتزامات. (٣) ينبغي أن يُنظر إلى المرأة على قدم المساواة مع الرجل من حيث الأهلية القانونية، وبالتالي لا ينبغي أن يقرر وليّ الزواج بالنيابة عن أي منهما، وبخاصة مع تحديد الحد الأدنى لسن الزواج بـ ١٨ سنة. (٤) يصح الطلاق قانوناً فقط إذا تم في المحكمة، ويكون للزوج والزوجة حق متساو في طلبه. (٥) على الحكومة أن تنشئ صندوقاً للنفقات. (٦) بعد الطلاق ينبغي تقسيم الثروة التي تم جمعها أثناء الزواج بين الزوج والزوجة، مع الاعتراف بالعمل المنزلي بوصفه مساهمة في هذا التراكم للثروة. (٧) ينبغي دفع نفقة للزوجة في حالة الطلاق التمسفي. (٨) نفقة الأبناء وحضانتهم يجب أن تكون مسؤولية متساوية للأب والأم خلال الزواج وبعد الطلاق على حد سواء.

وبالنسبة للأسباب الموجبة ارتأى واضعو المسودة وجوب تعديل قانون الأسرة وفقاً للاجتهاد الحديث المستند إلى أحدث الأفكار الدينية. بالإضافة إلى ذلك، ينبغي أن يستند قانون الأسرة، بوصفه قانوناً فلسطينياً، إلى: (١) المادة ٢٩ من

القانون الأساسي التي تنص على أن " الأسرة هي الوحدة الرئيسية في المجتمع "، و٢) إعلان الاستقلال الذي ينص على: " عدم التمييز بين الفلسطينيين في الحقوق العامة على أساس العرق أو الدين أو اللون أو بين المرأة والرجل "، و٣) المادة ٩ من القانون الأساسي التي تنص على: " الفلسطينيون أمام القانون والقضاء سواء " .

## تحليل

تعاني المسودة التي أعدتها الحركة النسائية (انظر ملحق ١) من بعض التوترات:

تنطلق المسودة من مسلمة ضمنية مؤداها أن الدولة القادمة دولة رفاهية سوف تكون مسؤولة عن نفقة الزوجات غير العاملات، وعن إسكان الأم المطلقة، ورعاية الأبناء، وما إلى ذلك. وتدعم المسودة مفاهيم الطلاق الرجعي والبائن كما عرفها قانون الأسرة الإسلامي، ولكنها تضيف عليهما معاني جديدة وتفعلها عبر آليات مختلفة. فهي تنص على أن أي طلاق رجعي ما لم تنه الزوجة عدتها، فإذا انقضت العدة أعلن الطلاق بائناً.<sup>١١٨</sup> هذا فضلاً عن أنها تنص على أنه بمجرد وقوع الطلاق يحق للطرف المتضرر من انتهاء رابطة الزوجية أن يطالب بتعويض، وفي تلك الحالة يعتبر القاضي مسؤولاً عن تقدير مقدار التعويض. ولم تنص المسودة (مادة ٧٦) على كيفية قياس الضرر، ومبلغ التعويض الذي ينبغي الحكم به أو الأساس الذي يُحتسب عليه هذا المبلغ. هذا فضلاً عن أن المسودة على الرغم من دعمها لفكرة الطلاق الرجعي وغير الرجعي، وكذلك الطلاق البائن بينونة كبرى وبينونة صغرى، لم تنص على الظروف التي يستطيع من خلالها القاضي أن يتخذ قراره، بعد أن أضحي هو الحكم في الزواج. الأمر نفسه ينطبق على تأييدها لفكرتي الزواج الفاسد والزواج الباطل، حيث يفتقر كلاهما، في المسودة، إلى مزيد من التبرير أو التفصيل.

تنص المادة ٧٧ على أن الرجل لو طلب الطلاق ينبغي أن تحصل زوجته على نفقة العدة، ولكن، لو جاء الطلب من جانب الزوجة، يسقط حقها في نفقة العدة، ولا يترتب على الطلاق أية مسؤوليات مالية تجاهها. إن المسودة بذهابها إلى أن نفقة العدة هي الحق المالي الوحيد للزوجة بعد انتهاء رابطة الزوجية وترك تقدير قيمتها للقاضي دون مزيد تحديد، أصبحت خطوة للوراء مقارنة بالقانون الأردني الذي يُجبر فيه الزوج الذي أوقع الطلاق بإرادته (فجأة)، على أن يدفع لها تعويضاً يوازي النفقة لمدة تصل إلى سنة كاملة. يبدو أن واضعي المسودة، ونتيجة التزامهم بفكرة المساواة والشراكة المتساوية، قد وضعوا إطاراً قانونياً يعامل فيه الزوجان على قدم المساواة، متجاهلين واقع عدم تمتعهما بمصادر قوة متساوية.



ومن اللافت للانتباه أن واضعي المسودة، على الرغم من مناداتهم بخطاب المساواة وتأكيدهم على المسؤولية الاقتصادية للدولة تجاه مواطنيها، فقد أبقوا على بعض المسؤوليات الاقتصادية التي رتبها الإسلام، ولكن ليس فقط بين أعضاء الأسرة النووية، بل امتدوا بها إلى أعضاء "الأسرة الممتدة". فقد خصصوا، على سبيل المثال، فصلاً كاملاً لنفقة الأقارب؛ حيث نجدهم يرتبون في المواد ٥٣-٦١ نفقة الأبناء، والأب والأم، والأجداد، على أساس فلسفة الشريعة الإسلامية نفسها، مع بعض التعديلات. فالأب والأم وأبناؤهما يعتمد كل منهم على الآخر. والأجداد تحق لهم على أحفادهم رعايتهم اقتصادياً. بل وحتى بعض الأقارب يتمتعون بحقوق مالية تجاه بعضهم البعض في حال المطالبة بها قضائياً. تتناقض تلك الترتيبات مع ما ورد في الصفحة الأولى من مسودة قانون الأسرة، التي نصت على أن الأسرة هي اللبنة الأساسية للمجتمع، وتلتها عبارات عن ترتيبات الزواج. هذا الاعتراف الضمني بالأسرة النووية بوصفها الوحدة الأساسية للمجتمع لا يتسق مع دور المجتمع في السياق الأوسع للقرابة.

ومن أكثر العناصر الصادمة في المسودة ما تعلق فيها بالمرضى العقليين. ففي إحدى المواد نصت المسودة على أن الأسرة ينبغي أن تبني على أسس قوية، وفي مادة أخرى أعطت القاضي الحق في السماح للمرضى العقليين بالزواج لو ثبت أن الزواج في مصلحتهم، ووافق الطرف الآخر (مادة ١٢). هذه المادة استنساخ لمواد عادة ما تقحم في معظم قوانين الأسرة الإسلامية. وهو وضع يشي بتناقض واضح، حيث تؤكد مادة على استقرار الأسرة وصلابتها، في حين تسمح أخرى للمرضى العقليين بتأسيس أسر.

وفي المادة ٩٢ نصّ واضعو المسودة على أن الحضانة مسؤولية الأبوين خلال الزواج. فإذا انفصمت عرى رابطة الزواج أصبحت الأم هي الحاضنة، ويأتي الأب بعدها في المرتبة. ونصت المسودة على أنه في حالة وفاة الوالدين، تنتقل الحضانة إلى أقارب الأبناء. هذا الانتقال، وعلى عكس الشريعة الإسلامية، ذكر دون أي ذكر لترتيب هؤلاء الأقارب. ففي كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية (كما ناقشنا في الفصل السابع)، لا تنتقل الحضانة إلى الأب مباشرة بعد الأم. وإذا لم تكن الأم أهلاً للحضانة ينتقل حقها فيها إلى بقية النساء. فقد نصت المادة ٣٨٤ من كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية على وجه الخصوص على أنه "إذا ماتت الأم أو تزوجت بأجنبي ولم تكن أهلاً للحضانة ينتقل حقها إلى أمها، فإن لم تكن أو كانت ليست أهلاً للحضانة تنتقل إلى أم الأب". في هذا الانتقال للحضانة يتم اعتبار القرابة من الأم أعلى من القرابة للأب في حضانة الأبناء. هذا فضلاً عن أنه في مسألة الوصاية، لا توضح المسودة ما إذا كانت الحضانة تنطوي أيضاً على سلطة كاملة في اتخاذ القرارات المتعلقة بالقاصر أم لا.

يبدو أن واضعي المسودة لم يكونوا على وعي بمعنى هذا الترتيب ودلالاته في الشريعة الإسلامية، أو ربما قرروا تجاهل الأمر برمته تحاشياً لما قد ينطوي عليه من إشكالات، أو ربما يكون هناك تفسير آخر، وهو أنهم كانوا يسعون للتأكيد على فكرة الأسرة النووية التي تعتبر فيها شؤون الأبناء مسؤولية الأب والأم فقط، ولا أحد غيرهما.

من العناصر المهمة في المسودة دعمها لفكرة أن العمل المنزلي عمل منتج. ولكن تلك قضية أعقد من أن يتم التعامل معها وتصحيحها عن طريق قانون الأسرة. فهي تتطلب تعريفاً مختلفاً تماماً لـ "العمل" وإصلاحاً كبيراً في سياسات الدولة، وبخاصة في البنية الاقتصادية. فتقسيم العمل إلى إنتاجي وإنجابي إنما يقع في قلب عدم تماثل النوع الاجتماعي (الجندر). والاعتراف بالعمل المنزلي بوصفه عملاً إنتاجياً في فلسطين يفترض مسبقاً وجود التزام أيديولوجي بتماثل النوع الاجتماعي (الجندر)، بل ونظام اقتصادي مختلف تماماً.<sup>١١٩</sup>

هناك قضية أخرى جديدة طرحتها المسودة، وتتمثل في أن الزوجين يجب أن يتقاسما الثروة التي تم جمعها أثناء فترة الزواج، فيما عدا ما حصل عليه أي منهما عبر ميراث أو هبة. وتعتبر تلك خطوة إلى الأمام، مقارنةً بقانون الأسرة الإسلامي؛ وذلك على الرغم من صعوبة تطبيقها.<sup>١٢٠</sup>

تمثلت القضايا الأساسية في المسودة التي خرجت بها الحركة النسائية في: منع حق الولي، ومنع تعدد الزوجات، والمساواة الاقتصادية بين الشريكين في نفقات المنزل، ونزع أي معنى قانوني أو اقتصادي عن المهر، وإلغاء حق المرأة في الحصول على نفقة من زوجها، وأخيراً، منح المرأة الحق في الانخراط في سوق العمل دون إذن زوجها.

تلك الاقتراحات، وعلى الرغم من تأسيسها لعلاقات أسرية قائمة على المساواة، تتجاهل نظام توزيع القوى الأوسع في المجتمع، كما تغفل أيضاً عن الأساليب المتعددة التي تستخدم بها المرأة تلك المواد القانونية. فكما رأينا في الفصول السابقة، لا يتم استخدام حق المرأة في النفقة أو المهر بشكل مباشر؛ إذ استطاعت النساء أن تخرجن بإستراتيجيات متعددة للمطالبة بتلك الحقوق، وكذلك بمصادر قوة مقبولة اجتماعياً للتفاوض حول حقوق أخرى. فحق النفقة حق اقتصادي بحت، ولكن النساء تستخدمه للتفاوض حول جوانب جوهرية في حياتهن. وينطبق الأمر نفسه على حق المرأة في المهر، حيث تستخدمه المرأة بوصفه مصدرها الاقتصادي الرئيسي، وقد تحوله بإرادتها (على شكل ذهب) إلى زوجها لتسجيل موقف معين يعزز وضعها في الأسرة. كذلك قد تستخدمه في الإنفاق على دراسة أبنائها.

فهناك العديد من الاحتياجات التي تفي بها الوسائل الاقتصادية، مثل المهر، أياً كانت محدوديتها. ما تقترحه الحركة النسائية لا يعدو كونه إلغاءً لمصادر القوة المحدودة التي يوفرها النظام القانوني، على ما فيه من ظلم، دون توفير بديل عملي.

الحديث عن المساواة لا يقدم وسائل مماثلة. فكيف لامرأة عادية أن تستفيد لو مُنحت حق الخروج للعمل في ظل شبه غياب كامل لسوق العمل نفسه؟ الانخراط في العمل المأجور ليس هدفاً في حد ذاته، بل يجب أن يوضع في إطار أوسع هو النفاذ إلى مصادر القوة، ومدى قدرة مثل هذا التعديل على تحويل الزواج إلى مؤسسة أكثر مساواةً. كيف للمرأة العادية أن تستفيد من إلغاء المهر لو لم يتم اقتراح مصدر قوة اقتصادية بديل، وبخاصة في ظل الغياب الكبير للضمان الاجتماعي، والأزمة السياسية السائدة، ووجود سوق عمل شديدة التقييد، والميل فيما يتعلق بالنوع الاجتماعي (الجندر)؟

تعاني المسودة من بعض المسلمات المتعلقة بحقوق المرأة التي تظنها. وقد اعترفت ولشمان وآخرون (Welchman et al., 2002: 27) بصعوبة الدمج بين أوضاع النساء المتعددة داخل البنية الاجتماعية - الاقتصادية الفلسطينية. فالنساء الأقل نفاذاً للعمل المأجور قد تختلف مصالحهن عن مصالح من تتحدثن باسمهن. ينبغي النظر في التغيير الاجتماعي على أساس من هو المستفيد منه، ومصالح من يدافع عنها المنادون بالتغيير الاجتماعي.

### عدم الاتفاق داخل المؤسسة الدينية

التقى العديد من الباحثين المسلمين في رام الله في ١٢ تشرين الثاني ٢٠٠١ في "المنتدى الفلسطيني الأول للفقهاء الإسلاميين والقضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية". أدار النقاش قاضي القضاة تيسير بيوض التميمي الذي بدأ بالمقدمة التالية:

الحاجة ملحة لتشريع فلسطيني ينظم الروابط والعلاقات داخل الأسرة. بعد سنة ١٩٩٤، قرر الرئيس عرفات سريان كل القوانين التي كانت سارية قبل الاحتلال، لذلك لم يحدث فراغ قانوني في المجتمع بعد تأسيس السلطة الفلسطينية. ولكن وجود قانون الأحوال الشخصية فلسطيني موحد في غزة والضفة ضرورة، وذلك لوجود فجوات ونقاط ضعف لا تلبى حاجات المجتمع. كما أن هناك مطالبات لحوطة من الأطر النسوية والأحزاب السياسية والعلماء (رجال القضاء) لمراجعة القانون. وعلى الرغم من ذلك [...] فكما أعلنت عبر وسائل الإعلان، فإن قانون الأحوال الشخصية الموحد هو من اختصاص رجال القضاء (القضاة) ورجال الفقه (القهاء) ورجال القانون

(المشروع) والمجلس التشريعي. وقد قلت أيضاً إن هناك لجنة مشكلة من المتخصصين في غزة والضفة الغربية. واللجنة مستعدة للنظر بعناية إلى أي جهة ترغب في إبداء آرائها. ولكننا فوجئنا، بعد إعلاننا هذا، بأن الشيخ محمود سلامة قد شكل لجنة [في غزة] وأن لجنته أعدت مسودتها. ورفعت هذا الأمر للأخ الرئيس الذي أصدر قراراً بالتعاون مع كامل أعضاء اللجنة، وسنقوم بمراجعة مشروع القانون، وبعد الانتهاء من إعداد المشروع سوف ينشر بالصحف حتى يستطيع أي أحد التعليق عليه، وبعد ذلك سوف يتم تقديمه إلى المجلس التشريعي.

عبرت النقاط التي طرحها التميمي عن احتياجات قطاعات واسعة من المجتمع الفلسطيني، من جانب، وعن الاعتراف بوجود "فجوات ونقاط ضعف" في التشريع القائم، من جانب آخر. ولكنه كان حازماً وواضحاً حول السلطة التي يحق لها تقرير آفاق الأحوال الشخصية، وهم "العلماء" من أي تخصص جاءوا. وهناك نقطة أخرى جديرة بالملاحظة في كلمته، وهي إشارته إلى المجلس التشريعي بوصفه المؤسسة المخولة بالتصديق على قانون الأسرة الجديد.

حدد التميمي بعض الفجوات ونقاط الضعف التي لاحظها في تطبيق القانون. فقد أشار، على سبيل المثال، إلى قضايا النزاع والشقاق، بوصفها مصدر إزعاج وتأخير في المحاكم. وهو يرى أن هناك مصاعب في الإجراءات القضائية، وهي نقطة اتفق معه فيها معظم المحامين والقضاة. ولتسريع إيقاع مثل تلك القضايا وتقليل المصاعب التي تقابل المتقاضين (النساء بالطبع)، اقترح التميمي السماح للقاضي بمزيد من حرية التصرف، محتجاً على ذلك بأن فيه خدمة أفضل للعدالة نظراً لصعوبة تقديم الدليل في تلك القضايا. ولكنه قيد سلطة القاضي هنا بإخضاع حكمه في قضايا النزاع والشقاق لإقرار محكمة الاستئناف.

أما موقفه من التعويض على الطلاق التعسفي الأحادي الجانب، فهو مثال آخر على حساسيته تجاه المشاكل التي تواجهها المرأة في المحكمة، ودليل على توجهه العملي. فقد قال إن التشريع الحالي الذي يمنح المرأة الحق في النفقة لمدة تصل إلى عام، لا يعوضها عن الضرر الذي لحق بها، وبخاصة أن مبلغ النفقة أقل بكثير مما تحتاجه لتغطية نفقات المعيشة. لذلك، فقد اقترح أن يتناسب التعويض مع درجة الضرر. وفي مرحلة لاحقة، اقترح التميمي في مسودته جعل الحد الأقصى للتعويض خمس سنوات.

كذلك كانت حقوق وترتيبات زيارة الأبوين المطلقين للأبناء من بين اهتمامات التميمي. فقد عبر عن عدم ارتياحه للنظام المعمول به حالياً الذي يرى الأبوان

الأبناء، بمقتضاه، في المحكمة أو في مخفر الشرطة، وهو ما يؤدي، حسب رأيه، إلى مشاكل نفسية للأبناء. لذلك، اقترح التميمي في مسودته أن تتم زيارة الأبناء ورؤيتهم في مراكز متخصصة.

كذلك أبدى التميمي عدم ارتياحه للسن الذي تنتهي عنده حضانة الأم في التشريع الحالي، واقترح أن يكون القانون الجديد "أكثر اتساقاً مع الشريعة الإسلامية" في هذا الصدد. لذلك، اقترح رفع الحد الأدنى لسن الزواج حتى يتسق مع سن القدرة المالية، وهو ١٨ سنة. وكان منطقته في ذلك على جانب كبير من الأهمية، إذ قال: كيف يكون سن نفاذ المعاملات المالية، وهي أقل بكثير في أهميتها من تأسيس أسرة، أقل من الحد الأدنى لسن الزواج. وذهب إلى أن تحديد سن الزواج بالبلوغ ليس منطقاً سليماً، لأن حدوث البلوغ يخضع لعوامل المناخ. وكرر أكثر من مرة أن المرجعية عند تعديل القانوني ينبغي أن تكون كل المذاهب الإسلامية، وهو ما يدل مرة أخرى على التزامه بمبدأ التخير. وقد اشتملت أجدثته الخاصة بتحسين عمل المحاكم الشرعية على إنشاء صندوق للأيتام، وصندوق للنفقات، تستطيع الدولة أن تدفع منه النفقة للزوجات اللاتي حكمت لهن المحكمة بالنفقة، ثم تقوم الدولة، بعد ذلك من خلال تجهزتها، بملاحقة الرجل لتسديد مبلغ النفقة.

واختتم التميمي كلمته بملاحظة عامة حول كون الشريعة المرجع الوحيد لتعديل قانون الأحوال الشخصية، فقال:

الشريعة الإسلامية تتسم بالمرونة المطلقة، بحيث تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان. والتشريع الإسلامي هو الذي نرى فيه العدل والموضوعية، والإنصاف، وإحقاق الحق، والبعد عن الهوى. هذا التشريع يتسق مع طبيعة الفطرة الإنسانية، ويعرف ما فيها من رغبات وغرائز يراعيها الإسلام مراعاة تامة.

أما مفتي القدس، الشيخ عكرمة صبري، الذي كان مدعواً لهذا الملتقى، فقد عبر عن الرؤى التالية:

- لا تحق للمرأة التي تعمل خارج البيت نفقة، سواء كانت تعمل بإذن الزوج أو دونه.

- المرأة التي لم تبلغ سن الرشد لا يحق لها رفع دعوى مخالعة. وقد عبر المفتي، في هذا الصدد، عن رفضه لقانون الخلع الذي أقر مؤخراً في مصر (تم إقراره في كانون الثاني ٢٠٠١).<sup>١٢١</sup>

- بالنسبة لتعويض المرأة عن الطلاق التعسفي اقترح المفتي أن تأخذ المحكمة بعين الاعتبار عدد سنوات الزواج.

- اقترح المفتي فرض المزيد من القيود على أهلية الأم للحضانة. فأولاً، ينبغي ألا تكون الأم عاملة خارج البيت. وثانياً، لا يُرد الأبناء إلى أمهم بمجرد زوال السبب الشرعي لعدم أهليتها للحضانة. فالقانون ينص على أن الأم لو تزوجت بغير محرم للأبناء ينبغي أن يؤخذ منها الأبناء. ولكن القانون ينص أيضاً على أن هذا السبب لو زال (أي لو طلقت من غير المحرم) يعاد الأبناء إليها. واحتج المفتي هنا بأن الأطفال ستتنازعهم العواطف لو اعتادوا العيش مع جدتهم أو مع حاضنة أخرى ثم أعيدوا إلى أمهم. كذلك أراد المفتي إسقاط حق الأم التي توفى عنها زوجها في الحصول على أجره حضانة، لأن ذلك "سيثبت وفاءها لأبنائها، ولزوجها المتوفى ولأهل زوجها".

- أوصى المفتي بأن "يستمر سن الزواج كما هو عليه في القانون، أي سن البلوغ. فلو أرادت أسرة الفتاة التبكير أو التأخير بزواجها فهذا شأنهم. تغيير سن الزواج سيؤدي إلى مشاكل".

من الواضح أن المفتي محافظ أكثر من قاضي القضاة. فهو يرى أيضاً أن القرارات المتعلقة بالزواج، والطلاق، والتفريق، والمخالعة لا ينبغي أن تكون في يد النساء. بل يجب أن يستمر التعامل مع النساء بوصفهن قاصرات تتخذ أسرهن قرارات زواجهن، وأزواجهن قرارات طلاقهن، والقضاة تفريقهن ومخالعاتهن. ولا ينبغي أن يعطي القانون المرأة الحق في اتخاذ القرار بحال من الأحوال. ولرؤيته المتعلقة بسن الزواج أهمية خاصة في إطار العلاقة بين الدولة والمواطن. فالمفتي يعبر، بمعنى ما، عن عدم الرضا عن محاولات قاضي القضاة لجعل الدولة مسؤولة عن تقرير سن الزواج، فهو يرى أن الدولة ليس لها الحق في التدخل في الشؤون الخاصة للأسرة.

بل إن خطاب المفتي حول الحضانة أكثر محافظةً من رؤى الفقه الكلاسيكي (انظر الفصل السابع). فعلى الرغم من أن الفقه الكلاسيكي لم يفصل القول كثيراً في حقوق الأبناء، إلا أنه من الواضح أنه اعترف بأن الحضانة حق للأم ومسؤوليتها. ولا نجد فيما يتعلق بحضانة الأطفال في أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولا في ممارسات الصحابة، أو في الفقه مثل هذا التوجه المحافظ.

وكان رد التميمي على رأي المفتي في الخلع: "لو كنت ترى أن الفتاة تحت سن ١٦ سنة لا حق لها في المخالعة، فكيف نقبل بزواجها في هذه السن؟". وأضاف: الزواج المبكر خطير. فالفتاة تدخل الزوجية دون أن تعرف حقوقها ولا ما هو المهر المعجل والمؤجل". وكحل وسط، اقترح التميمي إعطاء الحق للقاضي في السماح للمراهقة بالزواج في حالات معينة.

على عكس ما كان يجري قبل العصر الحديث عندما كان القضاة ورجال الإفتاء يتجادلون في إطار التأويلات المختلفة للمذاهب المختلفة، جرت مقارعة الحجج الحالية في سياق محاولة الدولة تدوين الشريعة، أو بتعبير أدق إعادة تدوين القانون القائم. وبالتالي، نستطيع أن ننظر إلى النقاش الحالي بوصفه صراعاً بين أطراف يسعى كل منها لفرض هيمنة تأويلاته، واعتماد رؤاه في قانون الدولة المدون.

فيما يتعلق بتدوين قانون الأسرة، سقنا في الفصل الرابع رؤى ثلاث كاتبات (Sanadjian, 1996; Sonbol, 1996; Tucker, 1998)، أبدين تحفظات على الوضع الحالي للقانون المدون. وقد أجمعن على أن عملية التدوين تنطوي على درجة عالية من الإقصاء يتم من خلالها استبعاد عدد من التأويلات الإيجابية، وتضمن عدد آخر من التأويلات المحافظة. أما خطاب المفتي، فيعكس تحفظاً آخر على عملية التدوين، يرى في محتوى التدوين نفسه ابتعاداً عن قيود أدوار النوع الاجتماعي (الجندر) وعلاقاته كما طرحها الفقه الكلاسيكي.

ربما تظل علاقات النوع الاجتماعي (الجندر) وأدواره، كما ينظمها قانون الأسرة، موضع نزاع داخل المؤسسة الدينية طالما استمرت تلك الأدوار والعلاقات تشهد تغيراً، وبالتالي تفرض أسئلة حرجة على الإطار القانوني الذي ينظمها. هذا فضلاً عن أن موقف المفتي، وعلى العكس من موقف قاضي القضاة الذي يتبنى رؤى أكثر عملية، إنما يعكس الموقف الأيديولوجي البعيد عن مجريات الأمور اليومية في المحكمة الشرعية (انظر 6: Moors, 2003a). في التحليل الأخير، المؤسسة الدينية، مثلها مثل الحركة النسائية، أبعد ما تكون عن الاتحاد، وهو ما كان له أثر سياسي مهم فيما يتعلق بكيفية الانخراط في حوار مثمر مع هؤلاء الأعضاء، مشرعين كانوا أم فاعلين سياسيين، مع اختلاف ما يبدون من حساسية تجاه المرأة.

قدم كلٌّ من فرعي المحكمة الشرعية مسودة خاصة به، إحداهما من قاضي القضاة، والأخرى قدمتها لجنة تشكلت في غزة برئاسة نائب قاضي القضاة. كان أبو سردانة يريد، في البداية، تشكيل لجنة واحدة لمراجعة قانون الأسرة واقتراح قانون موحد لفلسطين. بيد أن القيود التي فرضتها إسرائيل على التنقل بين الضفة وغزة شلت عمل اللجنة، التي انقسمت، في النهاية، إلى لجتين، واحدة في الضفة الغربية والأخرى في غزة. كذلك تقرر أن تتبادل اللجنتان الأفكار والمقترحات (إلكترونياً) حتى تتوصلا إلى اتفاق حول مسودة مشتركة يتم تقديمها إلى المجلس التشريعي باسم المحكمة الشرعية، ولكن ذلك لم يحدث.<sup>١٢٢</sup> وعلى الرغم من أن تقسيم اللجنة إلى لجتين أملاه عامل خارجي، فقد كان له ما يغذيه من عوامل داخلية. فحتى مع القيود المفروضة على التنقل، كان باستطاعة اللجنة أن تبذل جهداً أكبر لتقديم

مسودة موحدة إلى المجلس التشريعي. ولكن الفشل في تحقيق ذلك يكمن في قلة سوابق التوحيد التي يمكن الاعتماد عليها، والافتقار إلى آلية تطوير قانوني أو تبني قوانين جديدة، وصعوبة الحصول على إجماع حول محتوى القوانين الجديدة، وضيق الأفق السياسي والتنافس حول صغائر الأمور داخل مؤسسة المحكمة الشرعية (انظر 52: 1997: Robinson). وهكذا أصبح التنافس حول غلبة الرؤى المتعلقة بقانون الأسرة ومن الذي ستهيمن رؤاه، يحدث الآن، لا بين أهل الاختصاص وجماعات خارجية أخرى، بل داخل المؤسسة نفسها. وهو ما يشي بوجود أزمة داخل المحكمة الشرعية حول الشرعية والقوة.

### مسودة التمييز

على الرغم من إبقاء التمييز على الصورة العامة لأدوار النوع الاجتماعي (الجندر) وعلاقاته كما هي دون تغيير، فقد طرح بعض الحلول العملية للمشاكل التي تواجهها المتقاضيات في المحاكم الشرعية. وقد تناولت مسودته (التي أوردنا أهم بنودها في الملحق رقم ٢) قضايا متعلقة بسن الزواج، ودور الولي، والكفاءة، والمسكن، والنفقة، وانخراط المرأة في العمل المأجور، والطلاق، والمخالعة، والتعويض عن الطلاق التسعفي الأحادي الجانب، والتفريق، والميراث، والحضانة.

### مقارنة المسودة بالقانون الأردني

تشترك مسودة التمييز والقانون الأردني في الاهتمام بالأمور التالية: الفرق الكبير (٢٠ سنة) في السن بين الزوجين، والتمييز بين النساء على أساس جسدي، أي البكر والثيب فيما يتعلق بسلطة الولي، وترتيب الولاية في خط النسب إلى الأب، وتقدير الكفاءة على أساس قدرة الزوج المالية. أما الجوانب الرجعية في مسودة قاضي القضاة، فهي:

### فما يتعلق بسن الزواج

وضعت مسودة التمييز تراتباً مؤسسياً وأسريراً للفتيات تحت السن حتى تتزوجن. فالفتاة تحت السن القانوني للزواج ينبغي أن تحصل على الإذن من ثلاث سلطات: اثنتان منهما سلطات ذات تراتب ديني، والثالثة هي الأسرة (ولي المرأة). هذا فضلاً عن أن الزوج يجب أن يكون كفتاً. هذا الاقتراح أقل إصلاحاً من اقتراح أبو سردانة، والمستمد من القانون الأردني الذي لا يتيح للقاضي السماح بالزواج للفتيات



اللاتي تقل أعمارهن عن ١٥ سنة تحت أي ظرف من الظروف. الاقتراح الجديد قد يعيدنا إلى وضع كانت البنات فيه حتى في سن التاسعة تحصلن على إذن قانوني بالزواج.

### فيما يتعلق بالمسكن

استبدلت مسودة التميمي العبارة التالية الواردة في المادة ٣٧ من القانون الأردني: "على الزوجة بعد قبض مهرها المعجل الطاعة والإقامة في مسكن زوجها الشرعي". ليصبح النص الجديد كما يلي: "تُلزَم الزوجة بعد قبض مهرها المعجل الإقامة في المسكن الشرعي لزوجها". استخدام كلمة "تُلزم" بدلاً من "على الزوجة الإقامة" قد يوحي بالإجبار أو الإلزام، أي أن يتم انتقال الزوجة إلى مسكن الزوج بالقوة. والمادة المتعلقة بهذا الأمر في القانون الأردني توخت الحيطة في هذا الأمر، بحيث نصت صراحةً على أنها لو لم تنتقل إلى مسكن زوجها اعتبرت ناشزاً، وهو ما قد يعني عدم استخدام القوة. الغموض في صياغة التميمي قد يفسر على أنه تصريح لإجبار الزوجة على الذهاب إلى مسكن زوجها.

### فيما يتعلق بدور الولي

تعزز مسودة التميمي من سلطة الولي في تقرير الزواج. فالزواج دون موافقة الولي يعتبر فاسداً عنده، وهو شرط لم يرد في القانون الأردني. تلك خطوة للخلف، حتى مقارنةً بالمادة ٣٤ من كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، التي تجعل موافقة الولي شرطاً للزواج بين الصغير والصغيرة، ولكن ليس بين من بلغوا سن الرشد. وهي أيضاً خطوة للخلف مقارنةً بمقترح القاضي أبو سردانة في أحد تعميماته التي نص فيها على أن موافقة الولي مفضلة وليست إلزامية.<sup>١٢٣</sup>

هناك مشكلة أخرى متعلقة بصياغة التميمي، وتتمثل في التباين بين المشروعية الدينية والقانونية. وقد ناقشنا تلك النقطة في الفصل الثاني وأشرنا إلى إمكانية حدوث مثل هذا التناقض. أما فيما يتعلق بالمسائل محل المناقشة الآن، يعتبر الزواج الذي لا يشتمل على إذن الولي زواجاً فاسداً، لكنه في نظر الدين (أو على الأقل بعض المذاهب) يعتبر زواجاً شرعياً مائة بالمائة. فما هو إذن الدور الخاص جداً الذي يلعبه الولي في المجتمع، والذي دفع قاضي القضاة إلى وضعه على رأس مسودته، المفترض أنها إصلاحية؟

لننظر مرة أخرى في رؤية مقترح قاضي القضاة للولي، اعتماداً على دراسة حمامي لموقف الفلسطينيين من الشريعة. تذهب حمامي (Hammami, 2004: 135) إلى

أن الشريعة دوکسا وأرثوذكسية في آن واحد.<sup>١٢٤</sup> وقد استخدمت مفهوم بورديو للدوکسا، أي "الأمر المسلم بها التي لا تحتاج إلى دليل" لتحليل الموقف العام من فكرة الشريعة. وأشارت إلى أن "دوکسا الشريعة فيما يتعلق بالأحوال الشخصية أمر معقول [...] لأنها أحد المجالات العامة للقانون التي تتمتع فيها الشريعة بنوع من الاستمرارية التاريخية حتى الآن".

بالمنطق نفسه، تعني دوکسا الولي "أحد جوانب التقاليد والثقافة التي تم استدخالها إلى درجة أصبحت معها ضمن المعتقدات والمواقف الداخلة في نطاق البديهيات التي لا يرقى إليها شك" (ibid.). موقف قاضي القضاة المتعلق بدور الولي يمكن تحليله على أنه محاولة لتحويل ما هو دوکسا لدى الناس إلى أرثوذكسي. بعبارة أخرى، وجود الولي أمر غير قابل للنقاش لدى الناس، عند عقد الزواج. على أننا يجب أن نشير تحفظاً هنا: بعض الناس تعتبر الولي بركة حلت على أسرة الفتاة في لحظة عقد القران، بينما يراه آخرون احتفالاً اجتماعياً "بارتباط" الأسرتين، يتخطى مجرد عقد الزواج بين فردين. للناس إذن، على الإجمال، أساليب لا تحصى للنظر إلى دور الولي، من الزاوية السوسيولوجية. فكل ينطلق من موقفه، ورؤيته للعالم وقيمه. ترى حمامي أن موقع الناس الدوکسي ينبغي تمحيصه، وبخاصة عندما تتحول بعض المؤسسات إلى الأرثوذكسية، أي عندما "تحاول جماعة ما استبدال مجموعة الترتيبات الاجتماعية والسياسية القائمة" بالتأكيد على الدور المحوري للولي.

أضف إلى ذلك أن الدوکسا في رأي حمامي "عقبة أمام اكتشاف مواقف أكثر دقة وتعقيداً وتنوعاً تجاه الشريعة بوصفها أساساً لقانون الأسرة. وبالتالي، فأحد أساليب التغلب على طابع [رؤى الناس] هذا الذي اكتسب صفة "الطبيعية" [...].، يتمثل في طرح تساؤلات تقترب أكثر من مستوى الحاجات والممارسات الملموسة، ولا تستدعي المفهوم نفسه بشكل مباشر". رأينا، في الفصل السابع الذي ناقشنا فيه عدداً من قضايا الحضانة، أن الولي عندما يكون عقبة في حل قضية فعلية، يميل القاضي، والناس عموماً، إلى الاستجابة لاحتياجاتهم العملية بدلاً من التمسك بالولي بوصفه رمزاً، أي كانت أهميته.

لقد كانت مسودة التميمي تقدمية في بعض جوانبها.

### فيما يتعلق باستشارة المرأة

في مسودة التميمي، يتعين على الزوج إبلاغ زوجته بقراره أن يطلقها، على الرغم من أن ليس لها الحق في الاعتراض على قراره. أمر آخر أدخله التميمي، ولا نجده

في القانون الأردني، وهو وجوب إعلام الزوج لزوجته بنيته الزواج من أخرى، ووجوب أن تكون العروس الجديدة على علم بزواجه السابق. هاتان المادتان تقدميتان مقارنة بالمذاهب الفقهية وبالقانون الأردني المدون. أعتقد أن هذا التجديد كان رداً على مطالب الحركة النسائية بتقييد حرية الرجل في الزواج بأكثر من واحدة، وبخاصة إذا أخذنا في الاعتبار الميل التاريخي للزواج بواحدة فقط. وربما لا يفارقنا الصواب أيضاً لو اعتقدنا أن هدف قاضي القضاة كان التعويض عن تعزيز دور الولي بإدخال تلك المادة " الحساسية تجاه النوع الاجتماعي (الجندر) ". بيد أن مسودة التميمي في هذا الصدد كانت أقل تجديداً من معظم قوانين الأحوال الشخصية في البلدان العربية الأخرى.

### فيما يتعلق بالنفقة

تلك واحدة من تجديرات التميمي. ففي حين أن القانون الأردني ينص صراحةً على عدم دفع النفقة للزوجة التي تعمل عملاً مأجوراً دون إذن زوجها (المادة ٦٨، قانون ١٩٧٦ الأردني)، نجد أن مسودة التميمي تعطي الحق للمرأة التي تعمل خارج المنزل في المطالبة بالنفقة لو كان الزوج قد قبل عملها في البداية ثم رفضه بعد ذلك، أو لو أهمل القيام بواجباته في القيام على نفقة الزوجة، فجعل بذلك عملها المأجور ضرورة. وعلى الرغم من أن الحركة النسائية ناضلت من أجل حصول المرأة على حقها في ممارسة حقوقها المدنية، بما فيها الانخراط في العمل المأجور، والذي تناولته هذه المسودة، فإن القضية تحتاج إلى مزيد من إنعام النظر. وذلك أن الانخراط في العمل المأجور ليس هدفاً في حد ذاته، بل يجب أن يوضع في الإطار الأوسع لتمكين المرأة من الحصول على نفاذ أكبر لموارد القوة؛ وفي ظل ما يمكن أن يعد به مثل هذا التعديل، أن يتم تغيير عقد الزواج المائل تجاه النوع الاجتماعي (الجندر). مسودة التميمي لم تتطرق إلى مثل تلك القضايا الأساسية.

### فيما يتعلق بالمخالعة

تعطي مسودة التميمي للقاضي مساحة من حرية الحركة القانونية لتطليق الزوجة من زوجها بناءً على طلبها لو كانت تستطيع أن ترد له المهر، أو أن تدفع له بدلاً أو عوضاً مناسباً؛ بينما لم يرد ذكر في القانون الأردني لمثل تلك الإمكانية، ولكن نص فيها على إمكانية إيقاع الخلع على أساس اتفاق الزوجين. يرى عربي (Arabi, 2001: 188; cited in Welchman, 2004: 6) أن هذا " انشقاق جذري " عن الشريعة الإسلامية. فهذا النوع من الطلاق يحتاج في الفقه " الكلاسيكي "، كما

لاحظت ولشمان (Welchman, 2004: 6) إلى موافقة الزوج. هذا فضلاً عن أن مسودة التمييزي لا تسمح بالمساومة على حقوق الأبناء أثناء التفاوض بين الأبوين. فحضانتهم ونفقتهم ومسكنهم لها حصانة في أي ترتيب يجري بين الأبوين.

### فيما يتعلق بالتعويض عن الطلاق التعسفي أحادي الجانب

تناولت مسودة التمييزي ترتيبات وتعويضات هذا النوع من الطلاق في ثلاث مواد، بينما تناولها القانون الأردني في مادة واحدة فقط. يمتد التمييزي بالتعويض إلى نفقة خمس سنوات، بينما يقصره القانون الأردني على ما لا يتعدى سنة واحدة فقط. هذا فضلاً عن أن التمييزي يعتبر المسكن والأثاث جزءاً من ممتلكات الزوجة عندما يطلقها زوجها تعسفاً، وهي نقطة يختلف فيها جذرياً مع القانون الأردني الذي لا يمنحها مثل تلك الحقوق. ونلمح في تلك المادة صدى للقانون المصري رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ المعروف بقانون جيهان، الذي منحت فيه الزوجة الحق في المسكن عندما يتم طلاقها تعسفاً. مقارنةً بالقانون المطبق في غزة، يعتبر مجرد تعويض الزوجة عن الطلاق التعسفي خطوة هائلة إلى الأمام نظراً لغياب هذا التعويض في قانون حقوق العائلة ١٩٥٤. بيد أن هناك نقطة ضعف قد تسمح للزوج بالتحايل على القانون، ونجدها في المادة ٩٩ التي تعفي الرجل من تعويض زوجته لو أثبت وجود أسباب معقولة لإقدامه على الطلاق التعسفي.

كذلك غاب عن القانون الأردني حق الزوجة في الثروة التي تم جمعها أثناء فترة الزواج. ويبدو أن المادة ١٠٠، فقرة ج، في مسودة التمييزي جاءت رداً على مطالب الحركة النسائية بتقسيم الثروة التي تم جمعها أثناء فترة الزواج. بيد أن الحركة النسائية اقترحت أن يتم اعتبار عمل الزوجة المنزلي مساهمة في جمع الثروة، وهو الأمر الذي لم يُضمّن التمييزي في مسودته. على أن هناك عقبة أخرى قد تظهر لو تم التصديق على هذا القانون، وتتمثل في أنه حتى في حالة مساهمة المرأة في جمع الثروة، تقضي الممارسة الثقافية بأن يتم تسجيل تلك الأصول باسم الزوج.

### فيما يتعلق بالتفريق

يتمثل الاختلاف في أن القانون الأردني (مادة ١١٤) يقضي بأن الزوجة التي تعرف عيب زوجها، أو التي قبلت بهذا العيب بعد الزواج، لا يحق لها طلب التفريق، بينما يسمح به التمييزي لو توفر دليل على استحالة استمرار الحياة بين الزوجين على هذا الأساس. كذلك سمحت مسودته للزوجة بطلب التفريق لو ثبتت عدم قدرة الزوج على الإنجاب، وهو ما لم ينص عليه القانون الأردني.

### فيما يتعلق بالحضانة

الإصلاحات خطوات تقدمية مقارنةً بقانون الأردن لأنها تسمح للأم بالاحتفاظ بأبنائها حتى سن البلوغ. هذا فضلاً عن أن الأم لو لم تتزوج مرة أخرى يحق لها الاحتفاظ بهم حتى يبلغوا سن ١٨ سنة.

### مسودة غزة (٢٠٠١)

أول انطباع تتركه مسودة غزة عند قارئها هو أنها من وضع " لجنة محترفة "، فأسماء وإضعيها ومناصبهم وردت في أولى صفحاتها. كذلك احتوت على قائمة محتويات أدرجت فيها أرقام الصفحات. والأهم من هذا وذاك، أنها احتوت على مقدمة أوضح واضعوها فيها الأسباب والمبررات و" الإطار المرجعي " للفصول التي سترد فيها. كل تلك العناصر لم يرد أي منها في مسودة التيميمي.

تؤكد مقدمة مسودة غزة على أن " قانون الأحوال الشخصية هو أم القوانين وأهمها على الإطلاق؛ كونه ينظم الشؤون المختلفة للأفراد والأسرة والمجتمع على حد سواء، بل من المهد إلى اللحد، بل قبل الميلاد وبعد الوفاة ".

كذلك اعتبرت المسودة الشريعة الإسلامية " المصدر الرئيسي للتشريع "، كما " استفادت من مختلف المذاهب مع تغليب الراجح منها ". لم تتبع اللجنة مذهباً واحداً، بل كانت منفتحة على " التشريعات العربية والإسلامية المقارنة ودراسة تجربة الأشقاء التشريعية والعملية لنبداً من حيث انتهى الآخرون ". كذلك راعت اللجنة " صياغة نصوص واقعية وعصرية ومرنة ". كما درست " المعايير الدولية التي لا تختلف مع الإسلام وتتنكر لعقيدته "، و" نهلت في عملها أيضاً بشكل كبير من المشروع العربي الموحد لقانون الأحوال الشخصية الصادر عن جامعة الدول العربية، الذي أقرته أغلبية الدول العربية ". هذا فضلاً عن أنها أخذت بعين الاعتبار " الأعراف والتقاليد السارية في بلادنا باعتبار العرف مصدراً رئيسياً من مصادر القاعدة القانونية. فهذا المشروع الجديد جمع بين الأصالة والتحديث ".

وكان من بين الموضوعات الرئيسية لهذه المسودة قضية الخلع والشروط الشرعية المنظمة له. وقد انطوت على تفاصيل متعلقة بالمسكن الشرعي، والتفريق، وكذلك قواعد الطلاق التسعفي الأحادي الجانب، وحضانة الأبناء للأم التي لم تتزوج، وما إلى ذلك. وقد أعلن واضعو المسودة في مقدمتها أنهم سوف يطرحون المسودة " للإثراء من قبل مختلف الشرائح في المجتمع الفلسطيني، وذلك لضمان أكبر مشاركة ممكنة من طرف المجتمع الفلسطيني، وستتم مناقشة القانون في العديد من ورش العمل المزمع إقامتها لاحقاً في مختلف محافظات الوطن، فضلاً عن نشر

هذا القانون في مختلف وسائل الإعلام لإبداء الملاحظات عليه، حيث سيتم في ضوء هذه الملاحظات تنقيح مشروع القانون تمهيداً لإعداد المسودة النهائية وإحالتها إلى المجلس التشريعي لإقرارها وفق الأصول الدستورية". وقد أوردنا في الملحق رقم ٣ أهم بنود مسودة غزة التي تناول فيها واضعوها القضايا المتعلقة بالخطبة، وسن الزواج، ودور الولي، والكفاءة، والنفقة، والمسكن، والتعويض عن الطلاق التعسفي، والتفريق، والمخالعة، والميراث، والحضانة.

### أوجه الشبه والاختلاف

تشبه مسودة التميمي ومسودة لجنة غزة بوجود انقسام داخل المؤسسة الدينية بين الممارسين الأكثر حساسية تجاه الصعوبات التي يواجهها الرجال والنساء في المحاكم يومياً من جانب، وأولئك الذين انطلقوا من قراءة أيديولوجية لنص قانون الأسرة من جانب آخر. فالتميمي، ونظراً لطول تمرسه في المحاكم الشرعية، اقترح السماح للمرأة بالحصول على نفقتها على الرغم من انخراطها في قوة العمل، مقيداً زواج الرجل الثاني، ومطالباً بحضور الزوجة الأولى إلى المحكمة عند تلفظ زوجها بيمين الطلاق، فضلاً عن أنه وسّع الأسباب التي يمكن على أساسها طلب التفريق، ورفع التعويض عن الطلاق التعسفي إلى نفقة خمس سنوات، وسمح للأبناء بالبقاء مع الأم المطلقة أو الأرملة حتى سن البلوغ، مع إمكانية الامتداد بهذا السن حتى سن الرشد. على أن مسودة غزة طرحت بعض الاقتراحات "الإيجابية" التي غابت عن مسودة التميمي. فقد اقترحت، على سبيل المثال، فيما يتعلق بسن الزواج عدم تزويج الفتیان أقل من ١٦ سنة، والفتيات أقل من ١٥ سنة. وفي المقابل، نجد أن التميمي فتح الباب أمام القاضي للسماح للفتيات دون سن السابعة عشرة بالزواج دون أدنى شروط، طالما استشار القاضي قاضي القضاة وحصل على إذن الولي. كذلك، فيما يتعلق بدور الولي، نصت مسودة التميمي على فساد الزواج لو تم دون ولي، بينما لم تعتبر مسودة غزة هذا الزواج فاسداً.

يوضح الجدول ٩، ١ أوجه الشبه والاختلاف بين المسودات الثلاث:

جدول ٩,١: القضايا الرئيسية التي أظهرتها المقارنة بين المسودات الثلاث

لجنة غزة	التمييز	الحركة النسائية	
موجودة	غير موجودة	موجودة	المقدمة، والميراثات والمنطق
الخطبة وعد بالزواج	على غير ما ورد في الفقه الإسلامي الكلاسيكي، عرّف الخطبة بأنها عقد بين رجل وامرأة	الخطبة وعد بالزواج، والهدايا في تلك الفترة لا يترتب عليها نتائج قانونية	الخطبة
١٨ سنة للذكور و١٧ للإناث، دون استثناء للفتيات أقل من ١٥ سنة وللفتية أقل من ١٦ سنة.	١٨ سنة للذكور، و١٧ للإناث. وللقاضي السماح لمن هم دون السن بالزواج في ظروف معينة	١٨ سنة للإناث والذكور، دون استثناءات	سن الزواج
التصور نفسه المطروح في الفقه الإسلامي الكلاسيكي	التصور نفسه المطروح في الفقه الإسلامي الكلاسيكي	يجب أن يكون رمزياً ولا يؤثر على العلاقة بين الزوج والزوجة	المهر
تعتبر المرأة قاصراً	تعتبر المرأة قاصراً	شركاء متساوون	وضع الرجل والمرأة في إطار الزوجية
على الرغم من أن دور الولي أساسي، لا يفسد الزواج دونه.	دور الولي أساسي. ودونه يفسد الزواج	لا سلطة للولي	دور الولي
غير محدد	ينبغي أن يتأكد القاضي من موافقة العروس لو كان العريس يكبرها بعشرين سنة أو أكثر	غير محدد	فرق السن بين العروسة والعريس

لجنة غزة	التمييز	الحركة النسائية	
الكفاءة تحددها أعراف الناس.	الكفاءة هي قدرة الرجل على الوفاء بالمطالبات المالية للزواج	غير محددة	الكفاءة
النفقة واجب الزوج، وبالتالي يتم التعامل مع عدم طاعة الزوجة في المحكمة	النفقة واجب الزوج، وبالتالي يتم التعامل مع عدم طاعة الزوجة في المحكمة	الزوجان مسؤولان عن رفاه الأسرة. وبالتالي تُلغى معادلة النفقة في مقابل الطاعة	النفقة والطاعة
المرأة التي انخرطت في عمل مأجور لا يحق لها الحصول على نفقة	تستطيع المرأة الانخراط في العمل المأجور (بموافقة زوجها أو دون موافقته). وتستطيع الحصول على النفقة في الوقت نفسه	جزء من حقوق المرأة المدنية	انخراط المرأة في العمل المأجور (خارج المنزل)
تعدد الزوجات مسلم به	يجب إبلاغ الزوجة الأولى بنية زوجها في الزواج بأخرى. ويجب إعلام الزوجة الثانية بوجود زوجة أولى	يجب منعه	تعدد الزوجات
كما نص عليه الفقه الإسلامي الكلاسيكي	كما نص عليه الفقه الإسلامي الكلاسيكي، ولكن يشترط حضور الزوجة للمحكمة أثناء النطق بالطلاق.	لا يحق لأي من الزوجين تطبيق الآخر، بل يتم الطلاق عن طريق القضاء	الطلاق
للمرأة الحق في طلب الطلاق على الأسس نفسها التي يسمح بها القانون الأردني	للمرأة الحق في طلب الطلاق على أسس أوسع من المتاحة في القانون الأردني	لا يوجد تحديد. كل ما يتعلق بالتفريق القضائي بيد القاضي	مبدأ التفريق



لجنة غزة	التميمي	الحركة النسائية	
للمرأة الحق في طلب التفريق إذا قضى في السجن ثلاث سنوات أو أكثر دون حكم من المحكمة	غير محدد	غير محدد	التفريق في حالة حبس الزوج
كما ورد في كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية	يمكن طلب التفريق على أساس وجود عيوب جنسية أو إنجابية	غير محدد	التفريق بسبب العيوب الجنسية
كما نص عليه القانون الأردني	تعديل بسيط على القانون الأردني	غير محدد	التفريق للشقاق والنزاع
لو أوقعه الزوج يدفع نفقة سنة واحدة للزوجة.	حق للزوج، وعليه دفع نفقة قد تصل إلى نفقة خمس سنوات للزوجة، ولها البيت والأثاث	ممنوع، ولكن لو تضرر أحد الطرفين فعليه أن يدفع تعويضاً للطرف الآخر	الطلاق التعسفي أحادي الجانب
بموافقة الطرفين أو بقرار من القاضي	بموافقة الطرفين أو بقرار من القاضي	غير محددة	المخالعة
كما نص عليهما كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية: حتى ٩ سنوات للصبي، و ١١ سنة للفتاة.	يبقى الأبناء مع الأم حتى سن البلوغ. وللقاضي أن يسمح لهم بالبقاء معها حتى سن ١٨ سنة	يبقى الأبناء مع الأم حتى سن ١٨ سنة	الحضانة والوصاية
نفقة الأبناء مسؤولية الأب. وله الولاية عليهم.	نفقة الأبناء مسؤولية الأب. وله الولاية عليهم.	نفقة الأبناء مسؤولية مشتركة للأبوين	نفقة الأبناء والوصاية عليهم
ولاية الأب والعصبة مستمرة	ولاية الأب والعصبة مستمرة	لا تمييز واضحاً بين الحضانة والولاية	الولاية القانونية

## الخلاصة

اهتم هذا الفصل، جزئياً، بالكيفية التي تمت بها صياغة المقترحات القانونية الثلاثة؛ حيث اعتمد الإطار القانوني، الأطول عمراً، للمؤسسة الدينية على الشريعة، بينما اعتمد الإطار الجديد للحركة النسائية على مزيج من المصادر والأطر المرجعية من بينها الشريعة (على الرغم من أن الاعتماد عليها جاء في إطار أهداف الشريعة).

كذلك تناولنا في هذا الفصل عملية بناء هوية الدولة الفلسطينية القادمة بوصفها كياناً إسلامياً من خلال مبادرات الشيخ أبو سردانة. فمجرد دعوة أبو سردانة (الذي أصبح قاضياً للقضاة فيما بعد) إلى تونس أسست إطاراً تحركت عبره كل الرموز الدينية المرتبطة بالهوية الفلسطينية للسلطة الفلسطينية. وقد نجح أبو سردانة في إدماج الشريعة في مشروع الدولة، بوصفها رمزاً ونظاماً قانونياً لقانون الأحوال الشخصية، في آن معاً. كذلك نجح في جعل المحكمة الشرعية مؤسسة شبه مستقلة، وذلك بتأسيس منصب قاضي القضاة، بدلاً من جعلها تحت إشراف وزارة العدل.

على الرغم من أن عملية إعادة التدوين في فلسطين ما بعد أوسلو تحمل أوجه شبه ملحوظة مع مثيلتها التي جرت عند انقلاب القرن العشرين، وبخاصة فيما يتعلق بالمطالبات والطموحات، وإلى حد ما المنهج أيضاً - كما أشرنا في الفصل الثاني - فإنها قد حدثت في سياق سياسي واجتماعي مختلف تماماً. وقد تتبعنا مختلف الفاعلين في استخدامهم لأساليب مختلفة في الصياغة، مع اشتراكهم في هدف التغيير الاجتماعي الذي عبرت عنه شعارات إصلاح قانون الأسرة وتوحيده، وذلك على الرغم من الاختلاف الكبير في معنى التغيير الاجتماعي عند كل طرف. وهكذا أفرزت ترجمة تلك الطموحات إلى نصوص قانونية صراعاً حول معنى المواطنة، ودور الإسلام والشريعة، وأدوار النوع الاجتماعي (الجندر) وعلاقاته، ودولة المستقبل المثالية.

عندما قارنا عملية التدوين التي جرت في بداية القرن العشرين مع مثيلتها الحالية في فلسطين، برزت عدة عناصر:

- بينما ظهر التدوين "الكلاسيكي" في سياق اعتراف إيجابي بالحادثة مع تطلع الإصلاحيين إلى أوروبا ليستلهموا منها المثل (Asad, 2001)، وسعيهم لإصلاح قانون الأسرة في ضوء هذا الاستلهم، كانت إعادة التدوين فيما بعد أوسلو تصوراً خلافاً للحادثة، ومعناها، وجدواها، ومدى إمكانية تطبيقها، وبخاصة في ظل "التراجع العام للوطنية العلمانية والنمو السريع للحركات الإسلامية" (Moors, 2003a: 4).

- أخذ التدوين في السنوات الأولى من القرن العشرين شكل الحوار بين فاعلين أساسيين وهما: الدولة البازغة، وعلماء الدين. أما الشعب (سواء اعتبرناه المجتمع المدني أم غير ذلك) فلم تكن له مشاركة مباشرة (أو غير مباشرة) في الحوار. أما التقنين الحالي، فقد ظهر في سياق التوتر بين الدولة والمجتمع المدني، الذي اعتبرت فيه الحركة النسائية نفسها ممثلاً للمرأة الفلسطينية وأهلاً للتعبير عن مطالبها.

- على خلاف التقنين السابق الذي اعتمد في إطاره المرجعي على الشريعة والمذاهب الفقهية وأعراف الناس، ظهر التقنين الحالي في سياق الدولة والمجتمع المدني، ما أتاح لأطراف جديدة، ليس المشاركة في النقاش فحسب، بل واقتراح تشريعات مستندة إلى إطار مرجعي مختلف تماماً. ونذكر هنا على وجه الخصوص أن المقترحات التي تقدمت بها المؤسسة الدينية لا تزال تؤكد على كون الشريعة والفقه الإطار المرجعي الوحيد للتقنين، بينما اقترحت الحركة النسائية، المدعومة من أطراف سياسية تقدمية، أطراً مرجعية بديلة ومعارضة تتمثل في مزيج من الوثائق الوطنية (وبخاصة إعلان الاستقلال)، والاتفاقيات الدولية (اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية)، ومفهوم "مقاصد الشريعة" الغامض الذي لا يزال غير معرف بدقة على الرغم من شدة الجدل حوله.

- بالنسبة للمنهج الذي اتبعه واضعو المسودات، فقد استخدم الإصلاحيون الدينيون في بداية القرن ونهايته على حد سواء التخيير والتجديد أو التحديث. على أن الحركة النسائية في نهاية القرن العشرين أنشأت تعريفاً جديداً للتخيير، بحيث لم يعد انتقاءً من بين المذاهب الكلاسيكية، ولكن بين الأطر المرجعية الأخرى: المذاهب الفكرية الوطنية والدولية والدينية يُنظر فيها جميعاً، مع اختيار أكثرها استجابةً لأحلام وطموحات معسكر المساواة في الحركة النسائية الفلسطينية.

- بينما جرى التقنين السابق في سياق كون الدولة المشرع والمنفذ للقانون، جاء التقنين الحالي في سياق يعلن فيه عن وجود فصل بين السلطات، ينبغي في إطاره تقديم التشريع إلى ممثلي الشعب لإقراره. ويشي ذلك، على الأقل نظرياً، بوجود المزيد من التقييد لتطبيق الحكومة والعلماء لما يعتقدونه الصيغة الصحيحة لقانون الأسرة الإسلامي.

- جاء التقنين السابق في سياق يُنظر فيه إلى العلماء على أنهم "أهل الاختصاص"، وإلى تأويلاتهم على أنها التأويلات المعتمدة، فهي بالتالي القول الفصل في قانون الأسرة الإسلامي. أما في السياق الحالي، فتعارض فكرة "أهل الاختصاص"، على الأقل من جانب الحركة النسائية،

وذلك على الأسس التالية: أ) بما أن الحركة هي ممثل النساء الفلسطينيات وطموحاتهن، فهي تطالب بصوت أقوى في التغييرات المتعلقة بقانون الأسرة. ب) على أساس "المصلحة"، لم يعد يُنظر إلى قانون الأسرة على أنه ميدان مقتصر على فقهاء المسلمين، بل أضحى ميدان متخصصي العلوم الاجتماعية، والأطباء، ومتخصصي التنمية، والساسة، أكثر من كونه ميداناً لأي متخصص ديني. ج) على أساس الديمقراطية البرلمانية، أصبحت الكلمة الفصل في قانون الأسرة، بل وفي أي قانون، لمثلي الشعب المنتخبين، وليس لمجموعة من علماء الدين. على أنه تجدر بنا الإشارة هنا إلى أنه لا يوجد تحفظ صريح (علني) على انخراط العلماء في عملية بناء الدولة على الأقل. وبذلك يثير "إدماج الشريعة في بناء الدولة مشكلة غير قابلة للحل، وهي: كيف تتسق دعاوى الديمقراطية والمساواة في المواطنة مع مطالب السلطة الحصرية للعلماء على قانون الأسرة؟ وترداد حدة السؤال على وجه الخصوص في ظل إصرار العلماء على إقصاء الأصوات الأخرى واصمين إياها بأنها "غير مؤهلة" (Moors, 2003a: 9). وهنا، نلاحظ وجود توجه أكثر حرجاً في خطاب الحركة النسائية "الحدائية"، "الديمقراطية"، ليس أقل إقصائية من العلماء، حيث لا مكان عندهم لمن لا يؤمنون بالمساواة الكاملة في المشاركة في الحوار حول قانون الأسرة والإصلاح.

ربما يقدم لنا التحليل السوسيولوجي لخلفيات مختلف الأطراف فهماً أفضل لنصوص قانون الأسرة التي طرحوها. أولاً، خلفية أعضاء المؤسسة الدينية التعليمية منسوبة على الشريعة، والفقهاء، والدراسات الإسلامية، بينما خلفية ناشطات الحركة النسائية التعليمية خلفية تعليم "حديث"، وبعضهن حاصلات على درجات علمية عليا في القانون، والعلوم الاجتماعية، وغيرها من التخصصات "العلمانية". ثانياً، تتعامل ناشطات الحركة النسائية مع جماعات سياسية مرتفعة المستوى الثقافي نسبياً، وتركز المناقشات فيما بينهم على التغييرات الاجتماعية الجذرية والمشاركة السياسية النشطة. هذا فضلاً عن أن غالبية قيادات الحركة تتحدثن لغات أجنبية (الإنجليزية أساساً)، وعلى اطلاع وتماس مع العالم الخارجي من خلال المؤتمرات وورش العمل والدورات التدريبية. وفي العقد الأخير، ومع تزايد تأثير المانحين والوكالات الأجنبية على نمو ما يسمى بمنظمات المجتمع المدني، ازداد تعامل الحركة النسائية مع تلك الوكالات بكثافة، فتأثر أعضاؤها بخطابهم وتبنوا مصطلحاتهم وأطرهم المرجعية. وفي المقابل، تتعامل الشخصيات الدينية مع العامة في المحاكم أو مع الجماعات التي ترتاد المساجد، ويغنى على

محتوى النقاشات بينهم تعزيز السلوك الديني الشخصي أكثر من التركيز على المناذاة بإحداث تغيير سياسي واجتماعي.

ترتبط تلك النقطة الأخيرة بالملاحظة الثالثة، والمتعلقة بالنشاط السياسي للفريقين. فبينما كان للحركة النسائية انخراط كبير في النشاط السياسي اليساري، ظلت المؤسسة الدينية، كمؤسسة، وإلى حد ما كأفراد أيضاً، بعيدة، حتى وقت قريب، عن سياسات الحياة اليومية. رابعاً، على الرغم من أن التحليل الطبقي لا يدخل ضمن الإطار النظري لهذه الرسالة، فعلياً نعتزف بوجود اختلافات طبقية أساسية بين ناشطات الحركة النسائية ووجوه المؤسسة الدينية. فالطائفة المشاركة في النقاش حول قانون الأسرة من الحركة النسائية كانت، بوجه عام من بنات الطبقة المتوسطة العليا الحضرية، بينما كان وجوه المؤسسة الدينية (وبخاصة في غزة)، بوجه عام أيضاً، ينتمون إلى الطبقة المتوسطة الدنيا، ومعظمهم من اللاجئين. خامساً، فيما يتعلق بهوية مواقع الفريقين في علاقتها ببنية الدولة، كانت المؤسسة الدينية داخلية في بنية السلطة الفلسطينية، حتى قبل تأسيسها، بينما كانت الحركة النسائية، وبخاصة المجموعة التي دافعت عن خطاب المساواة، توضع نفسها، في إطار حركة المجتمع المدني التي تحتفظ فيها بمسافة مع السلطة الفلسطينية، وكذلك بتمحيص نقدي مستمر لسياساتها.

تلك الاختلافات أملت تطلعات كل فريق ورؤاه، وبالتالي مقترحاته للتغيير. فالحركة النسائية تهدف إلى بناء دولة فلسطينية على أساس الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين، غير ملتفتة، إلا قليلاً، لتعقيد الواقع الفلسطيني، بينما ينصب الاهتمام الرئيسي للمؤسسة الدينية على الحفاظ على قبضة الشريعة الإسلامية قوية على قانون الأحوال الشخصية، من أجل الحفاظ على الإسلام بوصفه رمز الدولة، وكذلك لفرض أدوار وعلاقات للنوع الاجتماعي (الجندر) على أسس غير متساوية.



## الفصل التاسع

### ملاحظات ختامية





## الفصل التاسع

### ملاحظات ختامية

#### أهمية الدراسة

دأب الإعلام، منذ أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ على تصوير الإسلام والمسلمين على أنهم مصدر عدم الاستقرار في العالم. وقد كان هناك تركيز خاص على فلسطين في إطار هذا الخطاب. تهتم هذه الدراسة بالفلسطينيين، ولكن بدلاً من أن تسعى إلى تقديم دراسة أو رؤية رسمية بديلة، فضلت استكشاف القضايا من داخل المجتمع، آخذة في الاعتبار اختلاف رؤى الناس العاديين في تفاعلهم مع المجال القانوني. لذلك، طرحت دراستنا هذه رؤية مختلفة عن الطروحات السائدة.

لقد أدى الإنشاء الوحشي لدولة إسرائيل على أرض فلسطين سنة ١٩٤٨، وما تلاه من فضائع ارتكبت ضد الشعب الفلسطيني، ببعض الفلسطينيين إلى أن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم أمة "فريدة تماماً"، ذات تجربة تاريخية لا مثيل لها؛ ما جعل يعتقد بأن الأنماط النظرية غير ذات جدوى في حالتنا هذه (Tamari, 1997:18). حاولت هذه الدراسة أن تجمع بين الدقة الإثنوغرافية والتحليل النصي في دراسة واقع محدد للشعب الفلسطيني، وهو: التفاوض حول الحقوق القانونية في المحاكم الشرعية. هذا فضلاً عن أن الدراسات الأكاديمية التي أجريت في السياق الفلسطيني في الماضي، ركزت في العادة على الضفة الغربية نظراً لما لها من أهمية أكبر من الناحية التاريخية، والسياسية، والدينية، والجغرافية. أما غزة فنادرًا ما تناولتها البحوث، ربما لأنها أصغر وأفقر وأكثر عزلة. وكثيراً ما جرى التعامل مع غزة بوصفها امتداداً للضفة الغربية، لمجرد أنها جزء من فلسطين، احتلتها القوات الإسرائيلية في الفترة نفسها التي احتلت فيها الضفة

الغربية. أما الاختلافات بين المنطقتين من حيث الإطار القانوني، والوسط السياسي والاجتماعي لكل منهما، فقد جرت العادة على التجاوز عنه، على الرغم من أهميته الكبيرة (انظر Roy, 1995). من هنا كان تركيز هذا الرسالة على تلك المنطقة الجغرافية المهملة، لتكشف عن ديناميات تفاعل أهلها مع القانون، بما في ذلك الإستراتيجيات التي يتبعونها للتأقلم، وتفاعلهم اليومي مع النظام القانوني، ومحاولاتهم الدءوبة للتأثير على تطبيقه. وقد بنت دراستنا، في هذا الصدد، على الدراسات الحديثة الموازية التي قامت بها باحثات، من أمثال أنليز مورز ولين ولشمان، على الضفة الغربية.

كانت تجربة المرأة الفلسطينية من بين العديد من القضايا التي تناولتها الدراسة. وهنا أيضاً نجد أن الدراسات كثيراً ما ركزت، وبإصرار، على جانب واحد من أدوارها. فادوار المرأة الفلسطينية جرى تحليلها، في معظم الأحيان، من حيث تأثيرها على النضال الوطني، أو تأثير النضال الوطني عليها (انظر على سبيل المثال Taraki, 1989; Peteet, 1991; Jad, 1995, Hiltermann, 1991; Abdulhadi, 1993 1995; Hammami, 1990; 1998). أما دراستنا هذه، فقد ركزت، على خلاف تلك التوجهات، على تجربة المرأة الفلسطينية العادية (والرجل أيضاً) ومبادراتها القانونية في المحكمة الشرعية، وهو ميدان نادراً ما حظي بالدراسة. وقد نظرنا في قانون الأسرة الذي كثيراً ما ينظر إليه على أنه من أمور الفضاء الخاص. وحاولت الدراسة، في طيات استكشافها للحقائق، أن توضح أن المشاكل الأسرية سياسية أيضاً، بل وأن دراسة النزاعات الأسرية في الميدان القانوني تمكننا من تطوير رؤية أكثر اتساعاً ودقة للقضايا المتداخلة للسياسة والقانون والتغير الاجتماعي. من هذه الزاوية، سدت الدراسة فجوة في سوسيولوجيا القانون، وكذلك في دراسة الحل القانوني للنزاعات في المجتمعات التي تشهد درجة مرتفعة من التوتر السياسي والاجتماعي.

### أهمية المنهج

توجهت إلى المحكمة الشرعية وليس لي من سلاح سوى الفضول الأكاديمي والسياسي لفهم واقع الأحوال الشخصية المدهش، على الرغم من كونه واقعا ملموسا، الذي يشهد تفاوضا واستغلالا بشكل مستمر في كل اللقاء داخل تلك المحكمة. وقد كان في ذلك مزية أكثر من كونه قيداً، لأنه سمح لي بفهم المحدوديات التي يفرضها الدفاع عن الإصلاح القانوني دون أخذ الممارسة القانونية في الاعتبار. كان ذلك يعني، من ناحية المنهج، أن عليّ، بدلاً من جمع البيانات الإمبريقية على أساس أسئلة بحثية محددة مسبقاً وإطار نظري، أن أقوم بتأطير أسئلة بحثي وبناء

الإطار النظري أثناء قيامي بالدراسة الميدانية. هذا المنهج غير التقليدي جعلني أراقب الواقع بعين وذهن منفتحين. وكانت النتيجة أن الأدلة والشواهد أجبرتني على الاختلاف مع جانب لا بأس به من الأدبيات حول موضوعات مثل دلالات التدوين، والاجتهاد، وذاتية القضاة، ومبادرات المرأة القانونية، والتغيير القانوني والاجتماعي، وما إلى ذلك. ونتيجة لذلك، تم بناء الإطار النظري والتحليلي في ضوء البيانات التي تم جمعها من الميدان، بدلاً من حشر الواقع في نماذج تفسيرية معدة مسبقاً.

وهكذا ركزت الدراسة على كيفية إنفاذ قانون الأسرة. وحتى يتحقق لها ذلك، تبنت مقاربة إثنوغرافية مفتوحة النهاية جزئياً. وقد وفرت ملاحظة عملية الالتقاء الاجتماعي وكيف تتشكل أهداف الناس، ورؤاهم، ومصالحهم ويعاد تشكيلها من خلال تفاعلهم مع بعضهم البعض - وفرت لي رؤية نضرة لتأثير المنهج، ليس على نتائج الدراسة فحسب، بل وعلى نظرتي أنا للأشياء. وقد أدت بي اللقاءات مع القضاة والمحامين والمتقاضيات، وكذلك عملية التفاوض المستمرة والمساومة داخل قاعة المحكمة، أدت بي إلى إعادة النظر في توجهاتي ومسلماتي السابقة. لقد فتحت تجربة العمل الميداني في المحكمة عيني على أمور كثيرة، إذ سمحت لي بمتابعة قانون الأسرة بوصفه تجربة يمر بها عامة الناس، وكيف تؤثر الخبرات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية على تصرفاتهم القانونية. كنت قادرة على رؤية الكيفية التي يصاغ بها القانون من أعلى، وكيف تعاد صياغته من أسفل.

لقد أظهرت هذه الدراسة وجود بعض التباين بين التطبيق ونص قانون الأسرة. فقد اتسم التطبيق في المحكمة الشرعية بالتعددية، بينما اتسم النص بالجمود، والنقييد، والثبات، وفي بعض الجوانب، بالوضوح الظاهري فقط. وقد اشتمل النص على فجوات ونقاط غموض معينة أتاحت للأطراف الفاعلة بعض المساحة للمناورة. ومما كانت له أهمية خاصة، سلوك القضاة الذي كانوا يتصرفون، وعلى عكس مسلماتي السابقة، اعتماداً على مرجعيات متعددة مستقاة من مصادر مختلفة، بدلاً من اتخاذ النص القانوني نقطة انطلاق وحيدة.

لقد أخرج الباحثون القانونيون، بلا شك، أعمالاً مهمة عن تحول النص القانوني وممارسات المحاكم في السياق القانوني الإسلامي، ولكنهم كانوا يستخدمون في العادة المصادر النصية وحدها: نصوص القوانين المدونة، وسجلات قضايا المحاكم، ... الخ (على سبيل المثال، Welchman, 2000; 2003). أما دراستنا هذه فقد مزجت بين المصادر النصية والمناهج الإثنوغرافية (ملاحظة المشارك والمقابلات غير الرسمية في المحاكم) في تحليلها. وهي بذلك تكون قد بنت على دراسات مثل تلك التي أنتجتها مير حسيني (Mir-Hosseini, 2000b). وقد كان المنهج حاسماً

أيضاً في هذا الصدد؛ حيث سمح لنا بدراسة كيفية تطبيق قانون الأسرة على أرض الواقع، وهو جانب مهم من فهم ديناميكيته. وقد كشف تطبيق القانون في موقع تطبيقه عن الهوية الواسعة بين ثراء تطبيق قانون الأسرة وجفاف نصه القانوني. إن الرؤية القانونية التي تبنتها الأدبيات حتى الآن، تقدم جانباً واحداً فقط، لذلك فقد كانت تحتاج إلى استكمالها بالنظر في تجلياتها من خلال أعين الناس المشاركين في تطبيق القانون والمتأثرين به (انظر Dwyer, 1990).

### تأثير التدوين

كذلك طرحت دراستنا هذه زاوية جديدة على النقاش الدائر في الأدبيات حول تأثير التدوين. فإعادة تقييم الفقه الإسلامي الكلاسيكي (غير المدون) التي رأت فيه درجة عالية من المرونة والطواعية أدت إلى التأكيد على عدم المرونة والجمود المزعومين لقانون الأسرة المدون (انظر Messick, 1993; Tucker, 1998; Sonbol, 1996; Sanadjian, 1996). غير أن نتائج هذه الدراسة دلّت على أن قانون الأسرة المدون لا يُطبق في الفراغ، بل يسوسه سياقٌ، لرؤية القضاة للعالم فيه، وبنية الدولة، وفعل الناس كلها أثرٌ في نتائج تطبيقه. لقد أثبتت البيانات الميدانية أن تدوين قانون الأسرة الإسلامي لم يقض على المرونة والطواعية التقليديين للفقه الإسلامي. إن ملاحظة التطبيق العملي لقانون الأسرة الإسلامي ينبغي أن تتم حيث يجري التفاوض في القضايا. فالناس تستغل القانون والقضاة كثيراً ما يلعبون دور الوسيط في ذلك. وعلى عكس ما يسلم به بعض المؤرخين من أن القضاة قد فقدوا ذاتيتهم في عصرنا الحالي، لا يزال قضاة غزة على ولائهم لتراث الفقه الإسلامي الذي يؤكد مفاهيم العدالة، ومراعاة السياق، وحماية الضعيف. وقد أظهرت الدراسة الميدانية المدى الذي أثر به التدوين على ذاتية القضاة.

استعرضت الدراسة الأدبيات المتعلقة بمختلف المؤسسات القانونية والسياسية طوال التاريخ الإسلامي. وفي إطار ذلك أثارت التساؤلات حول فرضية ليلي أحمد (Leila Ahmed, 1992) القائلة بوجود تمايز بين الصوتين الأخلاقي والتقني في الإسلام. وقد وفرت الدراسة الميدانية أدلة مستقاة من قضايا المحاكم، برهنت على أن التمييز الحاد بين الصوتين الأخلاقي والتقني في الإسلام لا ينهض في سياق إجراءات التقاضي في المحاكم الشرعية بمدينة غزة. كذلك أظهرت ملاحظة "المشارك"، وعلى عكس التحليل النصي للعمليات الاجتماعية، وجود تنوع وتعددية وتعقيد وليس مجرد ثنائية. فالقضاة الذين يمثلون المؤسسة القانونية، يلعبون في بعض الأحيان دور "الحامي" للمتقاضيات، فيحجبون عنهن الأذى الذي قد ينزله الأقارب الذكور بهن. وفي ضوء هذا الواقع، استنتجت الدراسة أن بناء ثنائية بين

جماعتين متميزتين في المجتمعات الإسلامية لا يعكس دليلاً إمبريقياً. فالحدود بين الصوتين وبين من يعبرون عنهما ضبابية للغاية.

على أن الدراسة تطرح احترازاً مهماً. فعلى الرغم من اعترافها بسلوك القضاة الحمائي، لم تتغاض عن رؤاهم المتسمة بالتمييز تجاه النوع الاجتماعي (الجندر). فالقضاة، بوصفهم أعضاء في المجتمع، يتأثرون، رغماً عنهم، بخطاب النوع الاجتماعي (الجندر) السائد، الذي يضيف مشروعية على التقسيم غير المتساوي للحقوق والواجبات داخل الأسرة. بيد أن مواجهتهم اليومية لأوجه الجور، والقهر، والظلم الذي يوقعه على المرأة أقاربها من الرجال، زاد من حساسيتهم تجاه أزمة المرأة. في ضوء هذه المقاربة الدقيقة، حاولت الدراسة أن تمسك بتعقيدات عمل قانون الأسرة الإسلامي.

ألقي الفصل الرابع الضوء على تمسك القضاة بمفهوم العدالة. وزهنا فيه أن هذا المفهوم لا تملية رغبة في تعويض عدم التماثل في حقوق النوع الاجتماعي وواجباته (الجندر). فالقضاة يدفعون العدالة طالما لم يعكس حلهم "العادل" صفو معايير المجتمع، أو يتحدى عدم التماثل في حقوق النوع الاجتماعي وواجباته المتجذرة في القانون وفي الممارسة الاجتماعية. فقد أوضحت قضية أم علي (حللناها في الفصل السادس، صفحة ١٥٧) أن المرأة عندما تبدو في مظهر المتمردة، ليس بالضرورة على زوجها، بل على معايير النوع الاجتماعي التي تبناها المجتمع، يفضل القضاة إرسالها إلى بيت الطاعة بدلاً من السماح لقضيتها أن تسجل سابقة تمرد ناجح.

### تأثير التدوين على الاجتهاد

يقضي المفهوم التقليدي للاجتهاد بالتعامل مع المصادر الأصلية في عملية تأويلية تهدف إلى الخروج بأحكام شرعية. وقد استخدمت دراستنا هذه البيانات الإمبريقية لدراسة الأدبيات المتعلقة بالاجتهاد، وهو موضوع لا يزال الجدل حوله محتدماً في العديد من بقاع العالم الإسلامي. وخلصت الدراسة إلى أن الاجتهاد كان من سمات الفقه الإسلامي طوال التاريخ الإسلامي، ولا يزال يمارس حتى اليوم. وهو ما يتناقض مع الادعاء السائد في الأدبيات من أن أبواب الاجتهاد قد أغلقت.

عندما تم تدوين الفقه لأول مرة، كان الهدف من وراء ذلك توفير تفسير متماسك للشريعة، فيما يتعلق بمسائل الأحوال الشخصية. وشملت التدابير التي تم تبنيها في هذا الصدد نقل بعض قضايا المحاكم الشرعية إلى المحاكم المدنية، وتقيد ذاتية القضاة، وما إلى ذلك، ولكن تلك التدابير تسببت أيضاً في إضفاء الغموض على

الأطر القانونية التي يستخدمها القضاة. وقد اجتمع إلى ذلك الافتقار إلى منهج محدد المعالم للتعامل مع الظروف التي تستجد، والقلق السياسي لدى السلطات الدينية - القانونية الذي كان معوقاً في العديد من القضايا الاجتماعية والقانونية؛ ما خلق فراغاً داخل النظام القانوني. وحتى يستطيع القضاة حل المشاكل التي فرضها هذا النظام الأعوج، قاموا بممارسة الاجتهاد على نحو خاص. فهم يطبقون القانون المدون في الإطار الأوسع لمبادئ العدالة، وحماية الضعيف، والحفاظ على نظام المجتمع. وقد أفضت بنا هذه الملاحظة إلى استنتاج أننا بحاجة إلى إعادة تصور الاجتهاد حتى يستوعب الممارسات المعاصرة للقضاة الذين وجدوا أنفسهم مجبرين، وعلى خلاف أسلافهم، على التعامل مع الحياة "الحديثة"، متسلحين بنصوص قانونية محدودة وغير كافية.

في هذا الصدد، قامت الدراسة بمراجعة مختصرة لنوعين من الأدبيات، أحدهما يزعم "إغلاق باب الاجتهاد" مثل شاخت (Schacht, 1964)، بينما ذهب الآخر للعكس مثل حلاق (Hallaq, 1984). وقد استخدم كل من المعسكرين مناهج ومادة تاريخية مختلفة، تدعم حجته. فقد نظر شاخت، على سبيل المثال، في النصوص التي أنتجها الفقهاء التقليديون، بينما درس حلاق، زمنياً، فتاوى الفقهاء خلال فترات متلاحقة. هذا التضاد في رؤية كل منهما للاجتهاد يشي بأهمية النصوص المستخدمة والمنهج الذي يتم تبنيه في الدراسة. فقد توصل حلاق إلى استنتاجات مختلفة عن تلك التي توصل إليها شاخت لأن أسلوبه الزمني التتابعي ساعده على رؤية ممارسة فقهاء ما قبل الحدثة للاجتهاد بشكل يومي. وعلى عكس العصر الحديث الذي وجد فيه القانون المدون فأجبر القضاة على ممارسة الاجتهاد الشفوية، وفر الوجود الشرعي للمذاهب الأربعة، فيما قبل العصر الحديث، للقضاة مساحة لتسجيل أحكامهم وفتاواهم كتابةً. أما بعد التدوين، فلا نجد مشروعية لاستخدام مثل تلك المواد في أي مكان اليوم، لأسباب سنذكرها بعد قليل.

أفرزت عملية التدوين مجموعة من النصوص القانونية اتسمت بأنها أفقر مما تركته لنا المذاهب الأربعة، التناقض فيها سمة لازمة للفقهاء، ما سمح بتطويع الأحكام القانونية لتتنسق مع احتياجات المجتمع الحالية. وقد فرض التحرك نحو التدوين على القضاة مشاكل غير قابلة للحل: فلو طبقوا القانون المدون كما هو سيضرون لا محالة بالمتقاضين وبالمبادئ الأخلاقية للشريعة، على حد سواء، من خلال الأحكام "غير العادلة"، ولو تخطوا حدود القانون المدون، فسيتهمون بانتهاك القانون. ولحل تلك المعضلة، اعتمد القضاة على الشفاهية. فكل تصرفاتهم وردود أفعالهم وتدخلاتهم و"انتهاكاتهم" للقانون المدون غير مسجلة في أي مكان، وهو أمر مفهوم بطبيعة الحال. وذاك أن كونهم أصحاب السلطة في إملاء ما يُدون

في السجلات سمح لهم باستبعاد وتضمين مواد معينة، والمفاوضات الشفاهية، وقرارات بعض الأحكام، والحلول التي تتم خارج المحكمة، والمقترحات التي تُعرض في المحكمة، كلها لا تظهر في أي موضع من سجلات المحكمة. وبالتالي، فليس في استطاعة أحد أن يتتبع ممارسة القاضي للاجتهاد. في ضوء هذا الواقع، تبقى النتيجة التي توصلت إليها تاكر، والقائلة إن القانون المدون أضر بذاتية القاضي، تبقى مقبولة طالما اقتصرَت المادة المستند إليها على النصوص المكتوبة أو الأرشيفية فقط. فالتدوين يجبر الفقه على اللجوء إلى الشفاهية، وهو ما يعني أن الباحث لن يجد سبيلاً إلى إعادة تركيب الصورة كاملة إلا لو تبنى منها قائماً على الملاحظة وتسجيل ممارسات الاجتهاد اليومية. ومن النتائج الأخرى المترتبة على الشفاهية، أن القضاة لا يستطيعون الاستناد إلى السوابق القضائية. فالافتقار إلى سوابق مكتوبة يجعل من كل قضية حالة جديدة يتم التعامل معها ليس على أساس ما تجمع خلال تاريخ المحكمة، ولكن على أساس ما تجمع خلال تجربة كل قاضٍ منفرداً. لقد فرضت الشفاهية، للأسف الشديد، سترًا كثيفاً على الاجتهاد المعاصر، اخنقت وراءه التجديدات، وطبع خاتم الكتمان على التغيرات التي يشهدها النظام. وبذلك، أصبح كل قاضٍ عالماً قائماً بذاته، تصدر أحكامه عنه وحده وتنتقل شفاهة. والرأي، الذي هو أحد أسس الاجتهاد سترته الشفاهية، فلم يعد هناك تراث يتراكم. وقد أدى هذا الوضع إلى ركود النص من جانب، وانتشار الاجتهاد الشفاهي، من جانب آخر.

أخذت دراستنا هذه في اعتبارها، عند تحليل سلوك القضاة، أربعة عوامل: خلفيتهم التعليمية، وعضويتهم في المجتمع، وتوخيهم للعدالة و"الإنصاف"، وحرية انتقالهم بين مختلف الأطر المرجعية. وقد أظهرت القضايا التي عرضنا لها في دراستنا أن القضاة في ممارستهم اليومية كثيراً ما يتعاملون مع قضايا تحتاج إلى التعامل معها بوصفها حالات قائمة بذاتها. وذلك لأن القانون كثيراً ما يتجاهل الثراء والتناقض اللذين تنطق بهما مشاكل الحياة اليومية. فعندما يكون القانون أصمً، يحول القضاة، بحنكة شديدة، إطارهم المرجعي إلى "المفاهيم القانونية" حتى يحرروا القانون من محدودياته. وفي نهاية المطاف يصلون إلى حلول تتسق مع روح الشريعة، حتى يحموا الضعيف ويحافظوا على صلاح المجتمع.

كذلك أخذ تحليل تصرفات القضاة في اعتباره خلفياتهم. فهؤلاء القضاة لم يتخرجوا في كليات الحقوق، بل في كليات أصول الدين والشريعة. وهو ما أثر على رؤاهم وأحكامهم. فالقاضي يتعين عليه دائماً أن يجد سبيلاً للخروج من تناقض الأخلاق التي تستلهمها الشريعة التي درسها، والقانون المدون المحدود والموضوع تحت تصرفه. هذا الوضع يوجد معضلة أخرى: كيف يستطيع القاضي أن يحق

الحق مستخدماً نص القانون ومتجاهلاً المصادر الثرية الأخرى؟ كيف يستطيع أن يصل إلى حكم شرعي ينفذ مراد الله في إطار القانون المدون، بينما تذكره تجربته اليومية، مرارا وتكرارا، بعدم مثالية القانون المدون مقارنة بالحق الذي توفره الشريعة؟ حل هذه المعضلة يكون دائماً في التحول إلى إطار مرجعي أوسع يساعده على أن يعقد لواء السيادة للحق.

هذا هو الإطار الذي حلت فيه دراستنا سلوك القضاة المساند للمرأة. فقد وفر لنا هذا الإطار تصوراً لتنوع تدخلات القضاة الهادفة إلى حماية المرأة من الاستغلال الذي ينزله بها أقاربها الرجال، وذلك من أجل دفع العدالة الإسلامية كما يرونها. ونستطيع اعتبار العناصر المتعلقة بإحساس القضاة بالعدالة، وحميتهم للضعيف، وعضويتهم في المجتمع، وأيديولوجية النوع الاجتماعي (الجندر) برمتها، كلها مجتمعة الإطار الذي نستطيع من خلاله تحليل سلوكهم.

كذلك سلط هذا الإطار الضوء على التفاعل بين المعايير والقيم الاجتماعية من جانب، وتصرفات القضاة من جانب آخر. فالقضاة ليسوا منفصلين عن القيم التي يتبناها مجتمعهم؛ إذ أنهم لا يشاركون المتقاضين أحياء إقامتهم فحسب، بل ويعرفون تماماً الأفراد ومكانة كل منهم والأحداث التي تقع وقدر كل منها في المجتمع، ولهم صلات قوية بأعضاء المجتمع. لذلك، لا يعتمد قرار القاضي على مسار القضية المنظورة أمامه فحسب، بل هناك جانب آخر أهم بالنسبة له، وهو النتائج المحتملة لحكمه على المتقاضين كأفراد وعلى المجتمع الأوسع من ورائهم (Rosen, 1989). تلك الملاحظات نادراً ما نجدها في الأدبيات.

### سوسيولوجيا القانون الإسلامي

كان فهم البنية الاجتماعية للقانون من بين الأهداف الرئيسية للدراسة. وقد تطلب ذلك أن نعي تصرفات الناس المناهضة للقانون أو المتوافقة معه. فالقانون لا ينتقل من السلطات القانونية إلى المتقاضين عبر "كابلات". فالتواصل بين السلطات القانونية والمواطنين قلما يجري دون وسيط (Griffiths, 1992). وقد تساءلت الدراسة عن كيفية رؤية الفاعلين في المحكمة للقانون؟ وما هي أوجه التوافق أو التعديل التي يقوم بها الفاعلون في المحكمة، متخذي قرار كانوا أم متقاضين؟ وما هي مجالات التكييف أو عدم التكييف؟ ولماذا يحدث هذا أو ذاك؟ وما هي مواطن الغموض في القانون المدون التي سمحت للناس بتكييف أوضاعهم؟ كيف يتم استغلال النوع الاجتماعي (الجندر) والوضع الاجتماعي والطبقة، مجتمعين أو كل على حدة، في إطار عملية التكييف؟ وما هي مواطن عدم التيقن التاريخية أو الزمانية



التي سمحت، ولا تزال، للناس بضبط القانون؟ لم تسعِ الدراسة، وبخاصة عند مقارنة النص بالممارسة، إلى دراسة ما إذا كان قانون الأسرة يتم تطبيقه بفاعلية أو يُطاع، بل كان هدفها الأساسي هو اختبار كيفية عمله سوسيوولوجياً. هذه الدراسة هي التي أظهرت أن القانون أقل تأثيراً مما يعتقد منظرو الهندسة الاجتماعية. فالقواعد، كما تشير سالي فولك مور (Moore, 2005b) لا تسود دائماً. وتعترف سوسيوولوجيا القانون أن القانون يعمل في مجال ثقافي محدد، وفي سياق علاقات اجتماعية مفعمة بعدم الاتساق، والغموض، وعدم الاستمرارية. كانت تلك المقاربة عظيمة الفائدة في غزة.

الهدف المحوري للقضاة هو أن يقدموا للناس ما يرونه "حقاً". ولكن القانون المدون يعاني، عند تطبيقه، من بعض التناقضات فيما يتعلق بهذا الهدف. بيد أن تلك التناقضات تجد الحل في المرونة التي يطبق بها القضاة القانون. فكما ذهبنا طوال هذه الدراسة، يعتمد القضاة على مرجعيات مختلفة متاحة أمامهم. فالقانون المدون هو المرجعية المكتوبة، ولكن "المفاهيم القانونية" غير مكتوبة. تلك المفاهيم القانونية تساعد القضاة على التغلب على صعوبات اتساق القانون مع أهدافه. وقد تعرفت دراستنا هذه على مفاهيم مثل المصلحة، والاستحسان، وحماية الضعيف، والممارسات المقبولة اجتماعياً، وما إلى ذلك، والتي تخدم جميعها هذا الغرض. فتلك مفاهيم مرنة، قابلة للاختراق، غامضة، وغير محددة. لذلك، يستغل القضاة تلك الخصائص فيها للوصول إلى حل "حق". ويستخدم القضاة إستراتيجيات مختلفة عند اعتمادهم على تلك المفاهيم. فقد يتآمرون في حالة ما مع محامي الزوجة لأجل حصولها على أقصى نفقة ممكنة (انظر الفصل الخامس، صفحة ١١٧)؛ وفي حالة أخرى يتآمرون مع المتقاضية للوصول إلى إستراتيجية تحفظ لها أبناءها في حضانتها (انظر قضية عدالة في الفصل السابع، صفحة ١٧١)؛ أو قد يقومون، ببساطة، بإقناع المتقاضيين بأن مصالحهما تكمن في المصالحة وليس في الاستمرار في إجراءات التقاضي الرسمية (انظر الفصل الثالث). وعندما ينجح القاضي في الإصلاح بين الطرفين، فإنه لا يفعل ذلك دون ضمان حصول المتضرر على ترضية من خلال توبيخ المخطئ (انظر قضية أم كامل في الفصل السابع، صفحة ١٧١، وقضية سعاد في الفصل الرابع، صفحة ٨٧). بعبارة أخرى، عندما يؤدي الالتزام الصارم بنص القانون إلى نتيجة غير عادلة، يسعى القضاة جاهدين إلى تفسير القانون على نحو يجعله أكثر اتساقاً مع أهدافه. وقد أظهر الفصل الذي خصصناه للتفاوض حول حقوق الحضانة (الفصل السابع) أن القضاة، في معظم القضايا، لا يقومون فقط بإعادة تفسير القانون المدون، بل ويتجاهلون أهميته (انظر قضية صالحة صفحة ١٧٩).

أضف إلى ذلك أن القضاة ينظرون إلى حقوق المتقاضين في إطار حماية الشخص الضعيف في القضية. هذه "العدالة الخاصة" (انظر Gluckman, 1955) تتجلى في أوضح صورها في قضايا الحضانة. وعندما يوازنون بين مصلحة الأم ومصلحة الأبناء، يفضلون الحفاظ على مصالح الأضعف؛ أي الأبناء. هذا التطبيق للعدالة الخاصة يتم توكيده أيضاً عندما يواجه القضاة قضايا مشتملة على حق الولي. ففي إحدى القضايا رفض القاضي تزويج امرأة ثيب على الرغم من حقها القانوني في تزويج نفسها (انظر قضية سناء في الفصل الرابع، قسم ٢، ٤). وفي قضية أخرى كان القاضي على استعداد لتزويج بكر على خلاف رغبة أبيها (انظر قضية أبو هاشم في الفصل السابع، قسم ٢، ٧). هذه العدالة "الخاصة" جرت موازنتها مع الإطار الأوسع للمخاطر التي قد تواجهها الابنة لو تزوجت ضد رغبة أبيها (قضية سناء)، وحقوق الابنة التي يحافظ عليها لو تجاهل القاضي حق الأب (قضية أبو هاشم). على الرغم من التناقض الظاهري لسلوك القاضي في القضيتين، فقد كان متسقاً مع نفسه؛ حيث كان هدفه الحفاظ على مصالح الابنة في الحالتين.

يتوقف المعيار الذي يزن به القاضي "الخطأ" و"الصواب" على السياق الذي وقع فيه النزاع (انظر Gluckman, 1955). فالقاضي يقيم خطأ المتهم بقياسه على ما تعارف المجتمع على أنه سلوك عادي. فالرجل، على سبيل المثال، مسؤول عرفاً (وليس قانوناً فقط) عن الإنفاق على أسرته. فلو فشل في الوفاء بتلك المسؤولية، لا يعود القاضي، في العادة، إلى التوابع القانونية لهذا الفشل، بل يستدعي المفاهيم المرتبطة بما يعتبره المجتمع، والدين، والأخلاق العامة سلوكاً عادياً ومقبولاً. وقد ظهر هذا المقياس جلياً في العديد من القضايا في الفصل الخامس، التي أجبر فيها الرجل على دفع النفقة، وفي الفصل السادس، التي رفضت فيها قضايا طاعة رفعها أزواج، وفي السابع، التي أجبر فيها رجال على دفع نفقة الأبناء (انظر قضية صالحة). في تلك القضايا نستطيع أن نلاحظ بوضوح التفاعل بين الأعراف والقانون.

ومن الملاحظات المثيرة للاهتمام، أن التوجه نفسه؛ أي وضع انتهاكات الأعراف الاجتماعية في إطار السلوك المقبول اجتماعياً، كان من الأمور التي يحرص عليها المتقاضون أيضاً. فهم عندما يتواصلون مع القاضي، عادةً ما يستثيرون سلطته الأخلاقية والدينية، وليس وضعه القانوني. فنجد النساء كثيراً ما تخاطبن القاضي بلقب أبي المسلمين، وحامي عباد الله، وما إلى ذلك. والرجال يفعلون الأمر نفسه. وحتى عندما يعترضون على تدخل القاضي، يضعون اعتراضهم في صيغة دينية وأخلاقية.

وعلى ذلك، فالمفاهيم القانونية التي يستخدمها القضاة لا تلعب دورها في الفراغ، بل

هي جزء من السياق التاريخي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي لهذا الدور. هذا فضلاً عن أن تلك المفاهيم تتخللها مصالح القضاة والناس وقيمهم ورؤاهم على حد سواء. في هذا السياق، نستطيع أن نتحدث عن "علاقات متعددة الأوجه" قد تأتي فيها عضوية القاضي في المجتمع في مصلحة بعض النساء (قضيتي نور الدين وسعاد في الفصل الرابع، صفحة ٨٧)، وفي غير مصلحة بعضهن الآخر (قضايا أم كامل في الفصل السابع، صفحة ١٧١، وسناء في الفصل الرابع، قسم ٢، ٤، ومها، في الفصل الثالث صفحة ٧٣).

كما أثبتنا في هذه الدراسة، يرى القضاة أنفسهم، ويراهم المتقاضون، ممثلين، ليس فقط للمؤسسة القانونية، ولكن للسلطة الأخلاقية والدينية أيضاً. هذه المكانة الخاصة التي يراهم فيها المتقاضون تسمح للقضاة بإصدار أحكام كان من شأنها أن تفجر اعتراضات اجتماعية وسياسية، لولا تلك المكانة. ففي قضية أبو هاشم، على سبيل المثال (الفصل السابع، قسم ٢، ٧)، وعلى الرغم من أن الأب لم يكن راضياً عن تهديد القاضي المتعلق بولاية ابنته، فقد كان اعتراض الرجل على درجة تدخل القاضي وليس على التدخل في حد ذاته. هذا التدخل نفسه لو كان قد قام به قاضٍ مدني لنظر إليه على أنه انتهاك لحياة الرجل "الخاصة".

إن كون المحكمة تعتمد في الأساس على الشهادة الشفاهية يدفع القاضي إلى استخدام مهاراته البشرية للتأكد من مدى صدق الدليل. فالنظر مباشرة في عيني الشاهد (أو المتهم) وتذكيره بأنه تحت القسم، يمكنان القاضي من التغلب على قصور نظام لا يعترف بالدليل البديل.

وعلى ذلك، فمنطق القضاة القضائي يعمل، من الناحية المنهجية، على أنحاء أربعة مختلفة: الاعتماد على القانون المدون، وتكييف الأحكام على تطور المجتمع (انظر الاعتراف بحق المرأة في الانخراط في عمل مأجور في الفصل الخامس)، والتنقل بين القانون المدون والأعراف، وأخيراً، باتخاذ الرفاه الاجتماعي، والإنصاف، وحماية الضعيف مرجعية أساسية (انظر أيضاً Gluckman, 1955).

### فعل المرأة المتقاضية

يعتبر مفهوم "الفعل" (agency) أداة تحليلية قوية تساعدنا على فهم وتنظير كيفية قيام المرأة بنقض أو مقاومة للهيمنة الواقعة عليها، وما إذا كانت تسهم في إعادة إنتاج تبعيتها، وكيف يحدث ذلك وبأي سبب. لو كان الفعل يعني أن تفضي الاختيارات إلى تحقيق خير المرء، فهل يعني ذلك أن اتجاه فعل المرأة يجب أن يكون "محدداً مسبقاً"؟ (Mahmood, 2001: 212) بعبارة أخرى، عندما تقرر امرأة أن

تقوم، على سبيل المثال، بعمل ترتيبات معينة لإقناع زوجها بردها إلى عصمته، فهل يعني هذا الفعل أنها تساهم بشكل ما في تعزيز وضعها التابع؟ إن الاعتراف بفعل المرأة يستتبع أن نأخذ في الاعتبار السياق التاريخي والثقافي الخاص الذي خلق الظروف التي تعمل فيها المرأة، وتختار من بين البدائل. ففي بعض الحالات، تلجأ المرأة للقاضي للفت انتباه الزوج، وفي حالات أخرى تتوجه إلى المحكمة لاستعادة زواج كان قد انهار، وفي حالات ثالثة تبدو المرأة أقل ضعفاً وأكثر تحدياً. حتى اختيارها أن تعيش مع ضرة هو تصرف يستند إلى درايتها ويحدده السياق المحدد للخيارات المتاحة أمامها. هذه الأوضاع، وبالتالي الخيارات، المتباينة تلتفت انتباهنا إلى خصوصيات حياة المرأة وتعددية مظاهرها. فالمرأة تخطط وتفكر وتستخدم مهاراتها ودرايتها ونها سعيًا لتحقيق أهدافها.

إن مجرد رفع دعوى قضائية، بغض النظر عن نتيجتها، هو خطوة تمكينية تؤثر على وضع المرأة في الأسرة. وتوضح القضايا التي عرضناها في الفصول الرابع والخامس، والسادس أن معظم النساء تستخدمن فعل التوجه إلى المحكمة بوصفه جزءاً لا يتجزأ من إستراتيجياتهن، وليس مجرد فعل إجرائي. بل إن بعض القضايا توضح كيف تقوم بعض النساء بخلق الظروف التي تسمح لهن بالقيام بهذا الفعل. ونظراً لأن تدخل المؤسسات "الرسمية" مثل المحكمة، في الفضاء الخاص يحمل في طياته مشاعر سلبية، فمجرد التهديد باستدعاء الزوج في المحكمة قد يكفي، في بعض الحالات، لضبط العلاقة بين الزوجين. ومن المثير للدهشة، أن بعض من يفترض فيهم الحفاظ على القانون المدون، أي القضاة والمحامين، هم الذين يقدمون للمرأة وسائل التحايل على القانون، فيساعدونها، بذلك، على تعزيز موقفها التفاوضي مع الزوج (انظر الفصل السابع، صفحة ٨٧، والفصل الخامس، صفحة ١١٧). وتلك ملاحظة مهمة من زاوية آلية تطبيق القانون. فالنص الواحد يطبق على أنحاء مختلفة في سياقات مختلفة، لأن الناس، بوصفهم فاعلين، سواء أكانوا قضاة أم محامين أم متقاضين، "ليسوا مسؤولين عن تعطيل القانون، أو الميل به، أو تحويله" فحسب، بل هم أيضاً فاعلون رئيسيون في تنفيذه (Griffiths, 1992: 162). وهو ما يعني أن العمليات الاجتماعية المختلفة "تملي نمط التوافق أو عدم التوافق مع القاعدة القانونية التي سنتها الدولة" (Moore, 1973: 721).

### النوع الاجتماعي (الجنس): الثبات في مقابل الغموض

النساء، بل والناس عموماً، أقل استجابة للنصوص "الثابتة" منهم لاحتياجاتهم الملموسة، بغض النظر عن كيفية رؤيتهم أو تعبيرهم عنها، وذلك إذا ما قرروا التوجه إلى المحكمة وحينما يتوجهون إليها أيضاً. هذا فضلاً عن أن القانون

"الثابت" نفسه يحتوي على مواطن من عدم التحديد، والغموض، وعدم التيقن. وكثيراً ما يبحث الناس عن تلك الفجوات في تفاعل القانون المدون مع العادات الاجتماعية والأطر المتعددة المرجعية التي يستند إليها القضاة، فيعثرون بذلك على مساحة للتعبير عن احتياجاتهم ومصالحهم وتحقيقها. وفي ثنايا محاولات المرأة للحصول على العدالة، كثيراً ما تقوم بالتلاعب بتلك العناصر واستغلالها، وتنجح في بعض الأحيان في تحويلها لصالحها.

إن الناس في تفاعلهم مع الإطار القانوني يستغلون هذا الإطار ويستخدمونه أداة في آن معاً. فهم يستغلون ثبات القانون عندما يناسبهم ويستفيدون من عدم تحديده عندما يكون في ذلك خدمة لمصالحهم. ويتضح ذلك في أوضح صورته في تصرفات النساء فيما يتعلق بالنفقة. فبنية النوع الاجتماعي (الجندر) الخاصة بقانون الأسرة تقوم على تقسيم صارم للحقوق والواجبات، بحيث تتمتع المرأة بحق الرعاية في مقابل طاعتها. والنفقة، على سبيل المثال، ثابتة، بوصفها حقاً لا يرقى إليه شك. تستغل المرأة، بغض النظر عن خلفيتها الاجتماعية أو الاقتصادية، هذا الثبات وتستخدمه لأسباب عديدة وبدوافع مختلفة. فمواد النفقة في القانون، وعلى الرغم مما يقال عن وضوحها الإجرائي، لا توضح كيف ومتى تستخدمها المرأة. وقد نجحت المرأة في استخدام عدم التحديد هذا. فالثبات والغموض، كلاهما في صالح المرأة المطالبة بالنفقة. فالمرأة تطالب بالنفقة عندما تريد الطلاق، وعندما تريد العيش في مسكن منفصل، وعندما تطالب بحقوقها الجنسية، وعندما تريد الانتقام من زوج خائن. وحتى بعد الطلاق، قد تستخدم النفقة كإستراتيجية للعودة إلى بيت الزوجية. لقد طورت النساء إستراتيجيات لا حصر لها من هذه العلاقة المفترض أنها "ثابتة" بين الجنسين، والتي تضع النفقة في مقابل الطاعة.

### العام في مقابل الخاص

تصور لنا قضية أم علي (الفصل السادس، قسم ٦، ٦) كيف أن لجوء المرأة للجمهور قد يدفعها لدفع ثمن أعلى بكثير. فالفضاء العام يفترض أنه ملعب الرجال. والخروج بالمشاكل للعلن ليس من دأب المرأة، ونادراً ما نراها تعرض مشاكلها الخاصة في المنتديات العامة. ولكن إحساس أم علي الشديد بقوتها وقوة شخصيتها التي اكتسبتها من مشروعها التمكيني دفعها للتحرك تجاه الفضاء العام. لقد حظيت بالفعل بالتعاطف والدعم من العديد من الشخصيات العامة والأحزاب السياسية وساندها العديد من منظمات المجتمع المدني. ولكن الدعم الجماهيري فشل في تعويض تأثير الفضيحة القاسي على أسرتها. وقررت العودة لزوجها بعد أن اكتشفت أن تسييس الشخصي له ثمن.

### الطاعة في مقابل النشوز

من بين التحديات التي واجهتها هذه الدراسة التقاؤها بالمفهومين التوأمين، الطاعة والنشوز. وقد أوضحت مراجعة النصوص القانونية والتراث الفقهي أن طاعة المرأة تهدف إلى الحفاظ على النظام الاجتماعي القائم على تراتب النوع الاجتماعي (الجندر). فمختلف المذاهب ترى أن إعلان قطع النفقة عن المرأة وإعلانها ناشراً كافيان للسيطرة على المرأة المتمردة. وعندما تم تدوين الشريعة، كان على المشرعين أن يجدوا سبيلاً قانونياً يتفق مع خطاب النوع الاجتماعي (الجندر) لمختلف المذاهب، من جهة، وأن يؤسسوا لتراتب واضح للنوع الاجتماعي (الجندر) إجباري، من جهة أخرى. وهنا، وجدوا أن قطع النفقة ليس كافياً وحده للحفاظ على النظام الاجتماعي. لذلك اخترع المشرعون مواد بيت الطاعة، بل ووضعوا ما يلزمها من آليات تضمن إنفاذها.

وهنا يثور السؤال عن السبب في القيام بتلك المحاولات. لماذا يجب أن تُجبر المرأة إما على العودة لحياتها الزوجية أو الطلاق؟ يكمن الجواب في الوضع الغامض للمرأة الناشز. فالناشز ليست بالمتزوجة ولا بالملققة. فهي تبقى زوجة لأن عقد زواجها لا يزال سارياً، ولكنها لا تمارس حياتها الزوجية على أرض الواقع. وحتى يحقق القانون هدفه الأساسي المتمثل في حماية النظام الاجتماعي، عليه أن يحدد حالة اجتماعية واضحة وثابتة. لذلك، طور المشرعون وسائل لتقليص الوضع الغامض للمرأة الناشز.

يقودنا هذا التحليل إلى النقطة التالية، والمتعلقة بتصرفات القضاة. فالقضاة لا يتسامحون مع "المناطق الرمادية" مثل النشوز. لذلك، يقومون في بعض الأحيان بتثبيط رغبة الرجل في اللجوء لمواد بيت الطاعة، وفي أحيان أخرى يتعاملون عن الطلاق الذي يعتبر، في نظرهم، بديلاً أفضل من وضع النشوز. استعرضنا في الفصول من الأول إلى الثالث سلوكيات القضاة الحمائية تجاه المتقاضيات، واهتمامهم المزدوج بحماية الضعيف مع الحفاظ على النظام الاجتماعي. هذا السلوك نجده على أوضح ما يكون في قضايا الطاعة. ففيها نرى القضاة يحمون المرأة بمحاولة ثني الرجل عن اللجوء لحقه في الطاعة، ويضعون أمامه الكثير من القيود والعراقيل التي تساعد على جعل الناس إما متزوجين وإما مطلقين. بيد أن دافعهم لهذا المسلك دافع مزدوج، يتمثل في حماية المرأة من العار الذي قد يلحقه بها النشوز، مع الحفاظ على النظام الاجتماعي بعدم السماح بوجود الغموض الذي ينطوي عليه وضع الناشز.

الأمر الوحيد الذي يمكن أن يترتب على عدم تنفيذ المرأة لحكم الطاعة، أنه سيتعين عليها التقدم بمطالبات مالية للزوج. وهنا، قد يطرح المرء، من الناحية السوسولوجية،

سؤالين يرتبط كل منهما بالآخر. أولهما، لماذا تنفرد تلك المادة بأنها الوحيدة غير القابلة للإنفاذ؟ وثانيهما، لماذا لا يلجأ الناس إليها إلا في القليل النادر؟ الجواب الذي يطرحه الممارسون هو أن إنفاذ هذا الحكم قسراً ستترتب عليه آثار اجتماعية واسعة أكثر خطورة من مجرد تنفيذ حكم. بعبارة أخرى، العار المقترن بتدخل الغرباء، أياً كانت طبيعتهم، شرطة كانوا أم غيرها، ستترتب عليه آثار اجتماعية متشعبة أسوأ بكثير من الفشل في الحفاظ على قوة القانون. هذا فضلاً عن أن سعي القاضي لثني الزوج عن رفع هذا النوع من القضايا بالذات يعني منع الوضع من الوصول إلى نقطة يجد القاضي نفسه فيها مجبراً على إعلان المرأة ناشراً.

هناك عنصر حاسم في تلك القضايا، وهو العنصر المرتبط بـ "تراجع التنمية" (Roy, 1995) في غزة، التي يمثل اللاجئون ٧٠٪ من سكانها. فمستوى معيشة أهل غزة لا يسمح لهم بالوفاء بالشروط التي وضعتها المحكمة الشرعية لتجهيز المسكن الشرعي، وهذا العامل مسؤول عن تقليص عدد القضايا المرفوعة إلى حده الأدنى. هذا فضلاً عن أن غزة صغيرة المساحة، ويعرف كل فرد فيها تقريباً كل شيء عن كل فرد آخر. وفي سياق تلعب فيه السمعة دوراً كبيراً في تحديد وزن المرء في المجتمع، ينبغي تحاشي العار المقترن بالنشوز.

### إعادة التدوين: تأثير السياق

قدم الفصل الثاني تفسيراً سوسولوجياً لعملية التدوين وتأثيرها على تطبيق الشريعة في المحاكم. فقد ظهر التقنين كعملية تاريخية معقدة نشأت عن تفاعل عناصر اجتماعية وسياسية ودينية، فرضت ضرورة الدمج بين مرجعيات متعددة في القانون المدون. وفي انقلاب القرن العشرين، ومع ظهور الدول القومية ما بعد الكولونيالية، عمل الإصلاحيون المسلمون ورجال الدولة معاً لتدوين متناثر كتب وقواعد المذاهب الفقهية الإسلامية وجمعها في قانون موحد عُرف باسم قانون الأحوال الشخصية (انظر (Moors, 2003; Welchman, 2000; an-Na'im, 2001; Asad, 2001)). كذلك انطوت عملية التدوين على الانتقاء؛ حيث تم انتقاء بعض الممارسات والأعراف واعتبارها وحدها الأعراف الإسلامية مع تجاهل ممارسات وأعراف أخرى. كان المشرعون يطمحون إلى تحويل الشريعة إلى قانون مكتوب ملزم يدعي الشمول، وسهولة النفاذ إليه، وقابليته للتطبيق على كل المواطنين المسلمين.

وعاد الفصل الثامن إلى قضية التدوين ليقارن بين عملية إعادة التدوين في فلسطين وبين مثيلتها التي كانت قد جرت في بداية القرن العشرين؛ إذ أن عملية إعادة التدوين في فلسطين ظهرت، هذه المرة، في سياق اجتماعي وسياسي مختلف تماماً. فأولاً، اعترف التدوين "الكلاسيكي" إيجابياً بالحدثة وكان يستلهم أوروبا

(Asad, 2001)، جاءت إعادة التدوين، فيما بعد أو سلفاً، لتشي بوجود تصور متناقض للحدث، ومعناها، وجدواها، وقابليتها للتطبيق، وبخاصة في إطار " الانحسار العام للوطنية العلمانية والنمو السريع للحركات الإسلامية " (4: Moors, 2003). ثانياً، اشتمل التدوين في السنوات الأولى من القرن العشرين على فاعلين أساسيين فقط، وهما الدولة والمؤسسة الدينية، بينما ظهرت إعادة التدوين في فلسطين في سياق توتر بين الدولة والمجتمع المدني، كانت الحركة النسائية فيه الفاعل السياسي الرائد في المطالبة بالتغيير الاجتماعي. ثالثاً، على خلاف التقنين السابق الذي اعتمد في إطاره المرجعي على الشريعة، والمذاهب الفقهية وأعراف الناس، سمحت إعادة التقنين الفلسطينية لفاعلين جدد، ليس بالمشاركة في النقاش فحسب، ولكن أيضاً بتقديم مقترحات قوانين مستقاة من أطر مرجعية مختلفة تماماً. في هذا الصدد، اقترح الاستناد إلى الوثائق الوطنية، والاتفاقيات الدولية، ومفهوم ضبابي لمقاصد الشريعة. رابعاً، على الرغم من أن التخير، والتجديد، والتحديث استخدمت جميعها من قبل الإصلاحيين الدينيين في بداية القرن العشرين وفي نهايته، على حد سواء، طرحت الحركة النسائية، في تجديد لها، تعريفاً خاصاً للتخير، بحيث لم يعد اختياراً من بين المذاهب الكلاسيكية، بل اختياراً من بين الأطر المرجعية الأخرى. فقد نظروا في المذاهب الفكرية الوطنية، والدولية، والدينية معاً ليختاروا أكثرها حساسية لأحلام وطموحات معسكر المساواة في الحركة النسائية الفلسطينية. خامساً، في المرحلة السابقة من التقنين، اعترفت الدولة القومية بالزعامة الدينية بوصفهم أهل الاختصاص، بيد أن مفهوم الكفاءة الحصرية هذا لقي معارضة ومناقضة في التقنين الحالي.

بعد أن تتبعنا الدراسة الخطوط العريضة لعملية تطبيق القانون، المعقدة، في المحكمة الشرعية، انتقلت إلى النقاش السياسي، فنظرت في النصوص التي طرحها عدد من الفاعلين. ومن أروع النتائج التي توصلت إليها الدراسة في هذا الصدد، أن المؤسسة الدينية لم تكن فقط منقسمة خلال النقاش الذي جرى، ولكن هذا الانقسام امتد أيضاً إلى طرح مقترحات النصوص المعدلة. وكانت الاختلافات في أوضح صورها بين الممارسين الذين يتسمون بحساسية أكبر للصعوبات اليومية التي واجهها الرجال والنساء، من جانب، وأولئك الذين كانت نقطة انطلاقهم قراءة أيديولوجية للنص. وقد كان التباين كبيراً في استجابة كل من المقترحين لبعض الاحتياجات العملية للمرأة. فالقاضي التميمي الذي كان، ولا يزال، يمارس القانون بوصفه قاضياً، اقترح تدابير تسمح للمرأة بالحصول على النفقة على الرغم من انخراطها في العمل المأجور. مقترح قاضي القضاة هذا، وعلى خلاف القانون الأردني، جعل انخراط المرأة في العمل المأجور، وبالتالي نفقتها أقل اعتماداً على موافقة الزوج. كذلك حد من قدرة الرجل على الزواج بزوجة ثانية، وأوجب حضور الزوجة إلى المحكمة عند



حلف زوجها ليمين الطلاق، ووسع من الأسباب التي تستطيع المرأة الاستناد إليها لطلب التفريق، وسمح للأبناء بالبقاء مع الأم المطلقة أو الأرملة حتى سن البلوغ. تعكس كل تلك الاقتراحات حساسية التمييز وسعيه لجعل النظام القانوني أكثر استجابة لاحتياجات المرأة. وتلك ممارسة تمتُّ بنسبٍ إلى ممارس القانون طوال التاريخ الإسلامي، والذين كانوا يسعون دائماً لتوفيق المعايير الاجتماعية مع الشريعة بالجوء إلى مبادئ الضرورة، والاستحسان، ودفع الضرر، والضرورة، وما إلى ذلك. على أن التناقضات لا تزال قائمة لأن تلك التدابير لم يتم تضمينها بوصفها "معايير" في النظرية القانونية (Masud, 2001: 5).

أما الحركة النسائية، فقد اقترحت إصلاحات يمكن وصفها بأنها تمثل مصالح جماعة معينة من النساء. فالقضايا الرئيسية في مقترحهم الإصلاحية هي: منع حق الولي، ومنع تعد الزوجات، والمساواة الاقتصادية بين الشريكين من حيث الوفاء بالنفقات المنزلية، وإلغاء الدلالة القانونية والاقتصادية للمهر، وإلغاء حق المرأة في النفقة، ومنح المرأة الحق في الانخراط في العمل المأجور دون حاجة لإذن الزوج.

على الرغم من أن تلك المقترحات تبدو خطوات تقدمية على طريق تأسيس علاقات أسرية قائمة على المساواة، فإنها تتجاهل نظام توزيع القوى الأوسع في المجتمع، وكذلك الكيفيات المختلفة التي تنظر بها المرأة لحقوقها القانونية وتستخدمها. يبدو أن الحركة النسائية لم تكن على دراية كافية بالمبادرات القانونية التي تتخذها المرأة العادية، أو أنها ناقضت مصالحها عن غير عمد. فعندما تقترح الحركة النسائية إلغاء النفقة والمهر، قد يتوقع المرء أن تستبدلها بوسائل قوة أخرى. بيد أن النص لم يقترح أي بديل. فالحق في النفقة والمهر ليس حقاً اقتصادياً فحسب، بل هو أداة إستراتيجية توازن عدم تماثل النوع الاجتماعي (الجندر) المتجذر في صياغة عقد الزواج الإسلامي. هذا فضلاً عن أن المرأة طورت إستراتيجيات عديدة لاستخدام تلك الحقوق القانونية واستغلال وسائل القوة المقبولة اجتماعية للتفاوض حول حقوقها. وقد أظهرت الدراسة الميدانية أن المرأة استخدمت حقها في النفقة للتفاوض حول جوانب أساسية في علاقتها الزوجية. الأمر نفسه ينطبق على المهر؛ فإلى جانب أنه يمثل أحد أصولها الاقتصادية، يتم استخدامه أيضاً للتعويض عن العديد من أوجه عدم التوازن في علاقاتها الزوجية (انظر Moors, 1995).

إن الحديث عن المساواة دون وجود وسائل ملموسة يعتد بها لتحقيقه، قد يقوض الموارد النادرة أصلاً، المتوفرة للمرأة. فكيف للمرأة العادية أن تستفيد من حق الخروج للعمل وسوق العمل نفسه -إن وجد أصلاً- شديد التشوه ومدمر؟ كيف

للمرأة العادية أن تستفيد من إلغاء المهر دون أن يُقترح توفير قوة اقتصادية بديلة لها؟ كيف للمرأة أن تستفيد من إلغاء حق الولي عندما تكون وظيفته، في العديد من الحالات، أن يلعب دور آلية تحقيق التوازن؟ قد يكون إصلاح القانون مفيداً كإستراتيجية سياسية، ولكن من التبسيط المخل أن نظن أنه يستطيع تحقيق تغيير اجتماعي، وبخاصة عندما تقوم مقترحاته على أساس شعارات لا تستند إلى وعي حقيقي بالواقع. من سخرية القدر في هذا السياق، أن مقترحات التميمي تبدو أكثر انساقاً مع الاحتياجات العملية للمرأة من تلك التي قدمتها الحركة النسوية.

من هذا المنطلق، تذهب دراستنا إلى أن شعار التغيير الاجتماعي ينبغي وضعه محل تساؤل على أساس تحديد من المستفيدين منه، ومصالح من يتم الدفاع عنها، وأي نوع من المصالح، والاحتياجات، والقيم، والديناميات السياسية تقف وراء تلك التحركات. التغييرات التي اقترحتها الحركة النسائية لا تفيد، بكل تأكيد، النساء اللاتي التقيتهن في المحكمة، واللاتي لم تكن النفقة بالنسبة لهن مصدر دخل حيوي فحسب، بل كانت أيضاً وسيلة لاختراق النظام القانوني. ومن سخرية القدر هنا أيضاً، أن الحركة النسائية هي التي أوقعت " موارد " النساء في حيص بيص.

التغيير الاجتماعي من خلال الإصلاح القانوني أمر معقد، وثبت أنه ليس الوصفة المثالية في كل الأحوال. لقد أظهرت البيانات الميدانية في هذه الدراسة أن القانون ليس السبب الوحيد في عدم تماثل النوع الاجتماعي (الجندر). فالقانون، كظاهرة اجتماعية، ينطوي على رؤى، وممارسات، وسلوكيات للناس، كما أنه جزء لا يتجزأ من بنية القوة في المجتمع. بيد أنه من غير المجدي أن نعتقد العكس؛ أي أن نعتقد أن القانون لا علاقة له بالتغيير الاجتماعي. فالواقع يتطور في المنطقة الرمادية الواقعة بين الدفاع عن الإصلاح القانوني ورفض القانون برمته. النظر إلى القانون بوصفه ظاهرة اجتماعية معقدة يعترف بوظيفته المتناقضة؛ أي بأنه قد يدفع العدالة الاجتماعية لجماعة ما في الوقت الذي يؤثر فيه سلباً على جماعات أخرى أو أفراد آخرين (Anleu, 2000). هذا الأمر يتضح على أوضح ما يكون في مسألة حقوق النفقة للمرأة.

التحليل الذي قامت به هذه الدراسة فيما يتعلق بالتباين بين القانون وتصوره السياسي من جانب، والتطبيق اليومي له في المحكمة الشرعية من جانب آخر، يمكن أن تستخدمه الحركة النسائية لإعادة تقييم إستراتيجيتها. بعبارة أخرى، بما أن قانون الأسرة يتمتع بمرونة وطواعية في تطبيقه، فما هي المقاربة المناسبة والإستراتيجية الصائبة للإصلاح؟ ما هي الإستراتيجية المناسبة التي تعترف بتنوع الأصوات داخل المؤسسة الدينية؟ ما هي الإستراتيجية المناسبة التي من

شأنها المساعدة على توسيع مساحة المناورة أمام المرأة؟ هذا الفهم قد يجعل الجدل الدائر حول الإطار المرجعي لإصلاح قانون الأسرة (سواء قام على أساس الشريعة، أو مبادئها، أو اتفاقيات حقوق الإنسان)، أو إدخال تغييرات رمزية (مثل دور الولي) على درجة أقل من الأهمية، طالما تجاهل التجربة المموسة والاحتياجات والمصالح الفعلية لغالبية القطاع الأضعف من النساء في المجتمع، أي أولئك اللاتي تجدن أنفسهن، في لحظة معينة في حيواتهن، طرفاً في نزاع عائلي يقودهن إلى ساحة المحكمة الشرعية.

### اقتراحات بمزيد من الأبحاث

أجريت دراستنا هذه في غزة، حيث منعتنا الظروف السياسية والأمنية من استكشاف قضايا مهمة أخرى متعلقة بتطبيق قانون الأسرة في مختلف أرجاء فلسطين. وقامت الدراسة بتحليل سلوك قاضيين يتوليان النظر في قضايا المئات من سكان منطقة مدينة غزة. ومسألة مدى إمكانية تعميم نتائج هذه الدراسة تأتي في مرتبة أقل من الأهمية مقارنة بما إذا كانت الدراسة قد قدمت بالفعل رؤى عميقة للمساحة التي يسمح النظام فيها بمرونة تطبيق القانون، وما يمكن أن يترتب على تلك الإمكانيات فيما يتعلق بعمل المحاكم الشرعية الأخرى.

ومن بين القضايا التي لا تزال تحتاج إلى تقييم مسألة مدى انصياع القضاة لمعايير مجتمعاتهم وأعرافها، وبخاصة في المسائل الحساسة مثل الزواج المبكر، والطلاق الأحادي الجانب. فالممارسات العرفية واحدة من العديد من المرجعيات التي تؤثر في أحكام القضاة. وبعض الأسئلة التي تحتاج إلى الدراسة هنا هي: كيف يتوقع أن يتصرف القضاة في السياقات التي يمارس فيها الزواج المبكر على نطاق واسع ويُنظر إليه على أنه إجراء وقائي للذكور والإناث على حد سواء؟ هل ينصاع للعرف المحلي أم يتخذ موقفاً أقرب لحماية العرائس المنتظرين؟ وفي هذا السياق، كيف سيتصورون تلك الحماية؟

لقد أجريت هذه الدراسة في سياق متجانس إثنياً ودينياً إلى حد بعيد. لذلك، هناك حاجة إلى مزيد من الأبحاث لدراسة تطبيق قانون الأسرة الإسلامي في مجتمعات يغلب المسلمون عليها مع تعدد عرقياتها ودياناتها، ترى فيها كل جماعة دينية أو عرقية، وكذلك القضاة والمحامون، والشرطة، والمتقاضون (رجالاً ونساءً) قانون الأسرة من منظور مختلف. نحتاج إلى دراسة كيف ينظر هؤلاء الفاعلون المختلفون إلى القانون، وكيف يتفاوضون حول مصالحهم داخل المحكمة، وكيف يؤثر النوع الاجتماعي (الجنس)، والطبقة، والديانة، والإثنية في تلك العمليات، وإلى أي مدى

يظهر تأثيرها. نحتاج إلى فهم تأثير الهويات الطائفية والإثنية على المتقاضين والقضاة على حد سواء، عند تطبيق قانون الأسرة في مختلف مجتمعات المسلمين.

فضلاً عن ذلك، فقد جرى النقاش حول قانون الأسرة في فلسطين في سياق توتر بين الدولة والمجتمع المدني. لذلك، فسيكون من المفيد أن ندرس النقاش الذي جرى في بلدان قيدت فيها رقابة الدولة (مثل العراق وسورية) الفاعلين الجماهيريين، ثم انفتحت مؤخراً نتيجة تدخلات خارجية (العراق)، أو جرت فيها محاولات لربط قضية الديمقراطية بحقوق النوع الاجتماعي (الجندر) (المغرب، وإلى حد ما سورية).

تشهد مجتمعات المسلمين تغيرات هيكلية عميقة الآن. ونظراً لطابعها النمطي، يُنتظر أن تكون للإصلاحات في المغرب -التي تعكس تغييرات سابقة في القانون المدني المصري (١٩٢٠، ١٩٢٩) والتونسي (من بينها ١٩٥٦، و١٩٦٤) وتتوسع فيها- أصداء واسعة في بلدان إسلامية أخرى جرى فيها تبني تعديلات معينة أو تشهد مناقشة حولها. بيد أن المعايير الاجتماعية الدائمة التطور، التي تختلف اختلافات بينة على المستوى المحلي، لا تزال سائدة إلى حد بعيد في جميع أرجاء العالم الإسلامي، فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، وبخاصة في المناطق الريفية.

لا يزال التغيير يلقي معارضة حامية في العديد من البلدان الإسلامية. ولننظر على سبيل المثال إلى المطالبات الحالية لوقف العمل بقانون الأسرة التقدمي الصادر سنة ١٩٥٩ في العراق (والذي تم تعديله فيما بعد) وفرض قوانين أحوال شخصية خاصة بكل طائفة دينية على حدة. فمن شأن ذلك لو حدث أن يجعل الزيجات بين أبناء الطوائف الدينية المختلفة أكثر صعوبة، تماماً كما هو الحال مع رفض الدولة اللبنانية الدائم الاعتراف بالزواج المدني. والحملة التي قامت بها حركات نسائية مصرية، لمحاولة تقييد حق الرجل في الطلاق والسماح بانتقال جنسية الأم إلى أبنائها، لاقت نجاحاً رسمياً، ولكن التغييرات الأخيرة في القانون لا تزال تواجه مقاومة شرسة في المجتمع.

أهم الأسئلة هي تلك المتعلقة بالسبب في كون النقاش حول قانون الأسرة يتخذ مسارات مختلفة في مختلف الدول العربية. لماذا، على سبيل المثال، تهيمن عليه المطالبة بالامتداد بحق انتقال الجنسية عبر الأم في مصر؟ ولماذا يبدو إقرار الزواج المدني أكثر إلحاحاً في لبنان، بينما يمثل التبني الاهتمام الرئيسي للجزائريين؟ لماذا تبرز قضية تحديد الإطار المرجعي (للإصلاح) الاهتمام الغالب على الفاعلين السياسيين الفلسطينيين، بينما تبرز مسألة المعاقبة على " جرائم الشرف " كاهتمام محوري في الأردن؟ والأمر الجدير بالملاحظة بالفعل، لماذا يتم، بشكل منظم

وتلقائي، تحاشي قضية تساوي المرأة في حقوق الميراث في كل البلدان العربية؟ لماذا تهيمن علاقات النوع الاجتماعي (كما تشي بها المناقشات حول قانون الأسرة) على المشهد الجماهيري، بينما يخفت الاهتمام بقضايا سياسية مهمة ومشاكل اجتماعية ملحة أخرى، مثل البطالة، والفقر، والفساد، والديمقراطية؟

يجب أن يجري تقييم مجمع لدى تلك التغييرات ونتائجها الأساسية، بشكل منظم أو جزئي. ينبغي كذلك وضع أجندة بحثية في مجال أنثروبولوجيا القانون تهدف إلى مقارنة المسارات الوطنية في مختلف البلدان الإسلامية. وينبغي أن تأخذ تلك الأجندة في اعتبارها التنوع الشديد في تكييف الناس لإستراتيجياتهم الشخصية على التغييرات في المعايير المكتوبة مع إقناعهم للمشرعين، في الوقت نفسه، بالاهتمام بالتغير الاجتماعي.

من هذه الزاوية، ينبغي التعامل مع مسائل محورية عدة. فالعديد من نقاط التوتر في المعالجة القانونية لعدم تماثل النوع الاجتماعي (الجندر) لم يحلها المصلحون. ينبغي تحديد الأدوات التحليلية اللازمة لدراسة تلك الفجوات في مختلف السياقات الوطنية والمحلية. فمن شأن ذلك أن يساعد الدارسين في المجال على الوصول إلى تحديد إلى أي مدى تعكس الإصلاحات القانونية فعليا، أيا كانت درجة طموحها، التحولات الجارية في علاقات النوع الاجتماعي، أو تؤثر عليها، في سياق تفشي الفقر، والبطالة، والأمية (وبخاصة بين الإناث). في هذا الإطار ينبغي أن تدرس الأبحاث محتوى الإصلاحات القانونية ونتائجها وأهميتها.



الملاحق





## ملحق ١

### مسودة الحركة النسوية

#### تناولت المسودة أربع عشرة قضية مهمة:

- ١- قضية الهدية المقدمة أثناء فترة الخطوبة تثير عدداً من المشاكل والتعقيدات. لذلك نص المشروع على عدم رد الهدايا بعد فسخ الخطوبة. وللمتضرر من الفسخ الحق في المطالبة بتعويض عن الضرر المترتب على فسخ الخطوبة.
- ٢- الزواج عقد بين شريكين متساويين في الحقوق والواجبات.
- ٣- منع الزواج المبكر لأنه: أ) ينتهك حقوق الزوجين على حد سواء. ب) يحمل آثاراً سلبية على بنية الأسرة.
- ٤- المساواة بين المرأة والرجل في الولاية، وبخاصة أن عقد الزواج يجب أن يوقع عليه الزوجان. الولاية انتهاك لحقوق المرأة، لذلك يجب منعها.
- ٥- ينبغي أن تكون للمرأة حقوق متساوية في الشهادة على عقد الزواج في المحكمة. وقد استند واضعو المسودة إلى أن سبب الشهادة هو مجرد إعلان الزواج. وفي العصر الحديث، يخضع الزواج للتسجيل في المحكمة ولتوقيع القاضي على العقد. وهو ما يعني أن واضعي المسودة يرون في المسألة برمتها تكراراً لا لزوم له.
- ٦- المهر هدية رمزية وليس ثمناً لشراء الزوجة. لذلك، يقترح واضعو المسودة ألا يكون للمهر أي آثار. وقد انتقدت المسودة القانون الحالي الذي يمنح الرجل العديد من الحقوق بمجرد أن يدفع المهر، بينما تصبح الزوجة خاضعة لعدد من الالتزامات بمجرد تسلمه.
- ٧- الأسرة ينبغي أن تكون المؤسسة الحامية لأعضائها. وعلى ذلك، فإن "تعدد الزوجات ليس من أهم المخاطر على الزوجة فحسب، بل على الزوج نفسه والأولاد والمجتمع قاطبة". لذلك، اقترح المشروع منع تعدد الزوجات.
- ٨- تقترح المسودة أن النفقة لا ينبغي أن تكون واجباً على الزوج تجاه زوجته. وقد انتقدت القانون الحالي الذي يسمح للزوجة برفع دعوى طلاق على أساس عدم دفع الزوج للنفقة. ويرى واضعو المسودة أن الأسرة ينبغي أن تقوم على المساواة، وبالتالي، فالزوجان مسؤولان معاً عن رفاه الأسرة، بما أن عمل الزوجة في المنزل يعتبر مساهمة في ميزانية الأسرة.

٩- "مقابل النفقة المزعومة للزوج، أعطته القوانين الموروثة منفرداً رئاسة الأسرة، وألزمت الزوجة بالطاعة. وفي حالة عدم التزامها بالطاعة تصبح ناشزاً ويسقط حقها في النفقة". وبدلاً من هذه العلاقة "غير المتساوية"، اقترحت المسودة أن "الحياة الزوجية تبنى على التشاور والتفاهم والمساواة، وليس على الطاعة والنشوز". وانتهى واضعو المسودة، في هذه النقطة إلى القول إن الزواج "مسؤولية مشتركة".

١٠- انتقدت المسودة فكرة أن الرجل رأس الأسرة: "أعطى القانون الحالي للزوج الحق في منع زوجته من الخروج من البيت للعمل أو لممارسة حقوقها العامة إلا بإذنه". وهو ما جعل "إرادة الزوج فوق سيادة القانون" في رأي واضعي المسودة. لذلك، اقترحوا أن يكون للمرأة الحق في ممارسة حقوقها المدنية دون الحصول على إذن من أي أحد. وتعني تلك الصيغة أن المرأة تستطيع أن تعمل خارج المنزل دون الحاجة لإذن من الزوج.

١١- "إنهاء العلاقة الزوجية من أخطر الأحداث في حياة أي أسرة، فهي لا تهدد الأسرة فحسب، بل المجتمع بأسره". لذلك، جعلت المسودة إنهاء العلاقة الزوجية في يد القضاء. واشترطت لذلك تأجيل البت في طلب الطلاق لفترة تُستغل في محاولة الإصلاح التي تشرف عليها "مؤسسات مختصة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والنفسية". وفي حال فشل محاولات الإصلاح يتم الحكم بإنهاء العلاقة الزوجية. ويكون الحكم بإنهاء العلاقة الزوجية مقترناً بتسوية الحقوق المالية، وحضانة الأولاد، وتنظيم الزيارة للطرف غير الحاضن ومسكنهم ونفقتهم".

١٢- "إنهاء الحضانة في سن مبكرة انتهاك لحقوق الأطفال". ويرى واضعو المسودة أن أكبر خطر يتمثل في "عدم توفير مسكن للأم الحاضنة". لذلك، اقترحوا، حلاً لذلك، أن تؤخذ في الاعتبار القدرات المالية للأب والأم على حد سواء.

١٣- يربط القانون سن الحضانة بالأهلية القانونية للأبناء، وتكون الأم هي أول من له الحق في الحضانة، وينبغي أن يتوفر لها مسكن خاص.

١٤- نفقة المسكن والأولاد تكون على الأبوين معاً عند اقتدارهما. وتعتبر رعاية الأبناء من الحاضنة (الأم في هذه الحالة) مساهمة في نفقة الأبناء. وفي حالة إعسار الزوجة تكون نفقة المسكن والأولاد على الأب منفرداً. فإذا كانت الزوجة قادرة مالياً، فنفقة الأبناء مسؤوليتها. ومن ناحية أخرى، "تتكفل السلطة بنفقة المسكن والأولاد في حالة إعسار الأبوين".

## ملحق ٢

## مسودة التمييزي

على الرغم من إبقاء التمييزي على الصورة العامة لأدوار النوع الاجتماعي (الجندر) وعلاقاته كما هي دون تغيير، فقد طرح بعض الحلول العملية للمشاكل التي تواجهها المتقاضيات في المحاكم الشرعية. وفيما يلي أهم عناصر مسودته:

## حول سن الزواج

حددت المادتان ٣ و ٤ سن الزواج بـ ١٨ سنة للذكور و ١٧ سنة للإناث، بشرط أن يكون الطرفان عاقلين. ولكن، يحق لقاضي محكمة أول درجة أن يسمح بزواج من هم أقل من هذه السن بالشروط التالية: وجود حالات استثنائية، وموافقة قاضي القضاة على الزواج، وأن تكون هيئة المرأة تدل على القدرة (تحمل الوطاء)، وموافقة الولي، وأن يكون الزوج كفتاً.

## حول دور الولي

تنص المادتان ٧ و ٨ على عدم صحة الزواج دون موافقة الولي الذي يجب أن يكون من العصبية حسب الترتيب الوارد في المذهب الحنفي. ويشترط التمييزي في المادة ٩ لأهلية الولي أن يكون عاقلاً راشداً مسلماً (لو كانت المرأة مسلمة). فلو لم يكن الولي قد بلغ سن الرشد، فيشترط إذن القاضي لولايته. وتؤكد المادة ١٢ على عدم اشتراط موافقة الولي في زواج المرأة الثيب. وقد رأت الحركة النسائية في هذه النقطة، أن تصنيف النساء على أساس البكر والثيب نوع من التمييز الجسدي بين النساء.<sup>١٢٥</sup>

## تحت أي ظروف تجري استشارة المرأة

تنص المادة ١٤ على أن القاضي يجب أن يتحقق من رضا المخطوبة بزواج من يكبرها بأكثر من عشرين عاماً. وتنص المادة ١٥ على أن القاضي يجب أن يتحقق من إعلام الزوجة الأولى عند إجراء عقد زواج للمتزوج الراغب في الزواج من امرأة أخرى، مع ضرورة معرفة الزوجة الجديدة بوجود زوجة قبلها.

### تعريف الزوج الكفاء

تنص المادة ١٩ على أن الكفاءة المطلوبة في الزواج هي قدرة الزوج على دفع المهر المعجل، وقيامه بالإففاق عليها. وتنص المادة ٢١، فقرة (ب) على أن المرأة لو تزوجت بغير كفاء، فللولي الحق في أن يطلب من القاضي فسخ عقد الزواج. هذا التعريف الأحادي الأبعاد للكفاءة، أي على أساس قدرة الخاطب المالية، تعريف معاصر. فعلى الرغم من أنه مشابه لما ورد في القانون الأردني، فإنه يختلف تماماً عن التعريف الذي ورد في القانون العثماني الصادر سنة ١٩١٧، والذي تقاس فيه الكفاءة بدرجة التقوى، وقربه في المستوى الاجتماعي والاقتصادي من المرأة، ومتغيرات أخرى ذات صلة بتلك الأمور.

### المسكن

تنص المادة ٢٩ على أن الزوجة "تُلزَم بعد قبض مهرها المعجل الإقامة في المسكن الشرعي لزوجها، والانتقال معه إلى أي مكان يريد ولو خارج الدولة، شريطة أن يكون أميناً عليها، وأن يسكنها في مسكن شرعي، فإذا امتنعت بغير عذر شرعي فهي ناشزة لا نفقة لها".

### النفقة

تناولت مسودة التميمي النفقة في ٢٢ مادة. المادة ٤٨، فقرة (أ) تعرف معنى النفقة بأنها: الطعام والكسوة والسكنى والخدمة والتطبيب ومصاريف الولادة. أما الفقرة (ب) فتتضمن على أن الزوج يُلزم (عن طريق المحكمة) بدفع النفقة إلى زوجته إذا امتنع عن الإففاق عليها أو ثبت تقصيره. وتنص المادة ٤٩ على أن النفقة تجب للزوجة، بعد إبرام العقد مباشرة، وبغض النظر عن انتقالها لمسكن الزوجية.

### الانخراط في العمل المأجور

تنص المادة ٥٠، فقرة (أ) على أن الزوجة التي تعمل خارج البيت بإذن الزوج تحق لها النفقة. ولكن أهم تجديد في مسودة التميمي هو المتعلق بانخراط الزوجة في العمل المأجور خارج البيت عندما يقصر الزوج في دفع النفقة. ففي تلك الحالة، لا يسقط حقها في النفقة (مادة ٥٠، فقرة ب). وتنص المادة ٥١، فقرة (أ) على أنه لا يجوز للزوج الرجوع عن الموافقة الصريحة أو الضمنية على عمل الزوجة؛ كما تنص الفقرة (ب) من المادة نفسها على أن عدم اعتراض الزوج على عمل

زوجته يعتبر موافقة ضمنية. وتنص المادة ٥٢ على أن الزوج لو اشترط على زوجته العاملة، في عقد الزواج، أن تساعد في النفقة على بيت الزوجية، أو أن تتفق على نفسها، فلا يسقط حقها في طلب النفقة، وتلتزم الوفاء بالشرط. وتنص المادة ٥٣ على أن الزوجة إذا نشزت فلا نفقة لها. والناشز هي التي تترك بيت الزوجية بلا مسوغ شرعي. ولكن لو تركت البيت بمسوغ شرعي كإيذائه لها بالضرب أو إساءته عشرتها فلا تسقط نفقتها. وعلى ذلك، فالتمييز يرى صراحة أن العمل خارج البيت يجب ألا يعتبر سبباً لإعلان نشوز الزوجة. وقد كان هذا من أهم مطالب الحركة النسائية أثناء حملة البرلمان السوري، فيما يتعلق بإصلاح قانون الأسرة. من الواضح أيضاً أن التمييز على اطلاع بالمعانة الاقتصادية التي تواجهها الأسر، وأن تعديلاته هذه جاءت استجابة لتغير الوضع الاقتصادي. إذا ما قارنا تلك المقترحات بموقف مفتي القدس، فنسجد أن مقترحات التمييز يمكن اعتبارها خطوة للأمام فيما يتعلق بانخراط المرأة في العمل المأجور.

### حول دفن الزوجة

كانت الأوضاع الاقتصادية أيضاً وراء الاقتراح المتعلق بتكاليف دفن الزوجة عند وفاتها. فبينما يعتبر القانون الأردني الدفن مسؤولية الزوج، ترى مسودة التمييز أنها مسؤولية فقط لو لم تترك الزوجة مالا لهذا الغرض.

### الطلاق

تناولت المواد من ٧٦ إلى ٩٠ مسألة الطلاق. ومن بين التعديلات في هذه المسودة الجديدة ما نصت عليه من أن الطلاق ينبغي أن يتم في المحكمة أمام القاضي بعد إعلام الزوجة الحضور إلى مجلس القاضي. كذلك نصت المسودة على أن القاضي ينبغي أن يحاول الصلح بينهما قبل إعلان الطلاق. وعلى الرغم من أن تلك تبدو نقطة إلى الأمام، مقارنة بالفقه التقليدي، فهي أقل بكثير من قوانين الأحوال الشخصية في بلدان إسلامية أخرى، تشترط قبول الزوجة (وليس فقط إعلامها للحضور إلى مجلس القاضي) لإعلان الطلاق نافذاً (انظر على سبيل المثال فيما يتعلق بآخر قانون أسرة إيراني، ٢٠٠٠a، Mir-Hosseini). لا تحدد المسودة أية عقوبة على من يطلق زوجته خارج المحكمة. ولكن تسجيل الطلاق يبدو في هذه المسودة مهماً، لأن الرجل الذي لا يسجل طلاقه توقع عليه غرامة لا تزيد على ٥٠٠ دينار أردني ولا تقل عن ١٠٠ دينار. ويبدو هنا أن تسجيل الطلاق يخدم غرضين: أولاً الحصول على رسوم التسجيل، وثانياً، الاحتفاظ بسجلات الطلاق في المحكمة

محدثة. بيد أن المسودة لم تنص على أية غرامة في حال عدم حضور الزوجة أثناء النطق بالطلاق.

### المخالعة

عالجت المسودة المخالعة في المواد من ٩١ إلى ٩٨، التي عرف فيها التمييزي المخالعة بأنها نتيجة خلاف بين الزوجين ينتهي بالطلاق بالتراضي في مقابل ما تبذله الزوجة للزوج، سواء كانت مدخولا بها أم غير مدخول. وتنص المادة ٩٣ على أنه إذا لم يتراض الزوجان على الخلع ورفض الزوج الاستجابة لطلب الزوجة فللقاضي أن يحكم لها إذا اقتنع بوجود خلاف بينهما أو سبب تستحيل معه الحياة الزوجية. وللقاضي أن يحكم لها بعد اتباع الخطوات التالية: أ) إمهال الزوجين لفترة لا تقل عن شهر أملاً بالصلح بينهما. ب) بذل القاضي جهده للإصلاح بينهما. ج) انتخاب حكيمين من أهلها من العدول الثقات ليصلحا بينهما وفق قواعد التحكيم المنصوص عليها في هذا القانون.<sup>١٢٦</sup>

تتناول المادة ٩٤ البديل،<sup>١٢٧</sup> وهو مبلغ يتفق عليه الزوجان، فإن لم يتفقا يقدره القاضي بالاستعانة بأهل الخبرة. ولا يجوز أن يكون بدل الخلع التخلي عن حضانة الأولاد أو نفقتهم أو أجره حضانتهم أو إرضاعهم أو أجره المسكن الذي يحضنون فيه. يمكن اعتبار تلك خطوة إلى الأمام مقارنة بممارسة المخالعة الحالية في المحاكم، التي تتنازل فيها الزوجة عن نفقة الأبناء كجزء من اتفاق المخالعة.<sup>١٢٨</sup>

تنص المادة ٩٥ على أنه إذا كانت المخالعة على مال غير المهر لزم أدائه، ولا يتعارض ذلك مع حق الزوجة في المطالبة بحقوقها الزوجية كافة كالمهر والنفقة. هذه الصيغة تختلف عن الممارسة في المحكمة الشرعية، حيث تتنازل الزوجة في العادة عن حقوقها المالية في مقابل "حريتها" (لمزيد من المعلومات حول المخالعة في الضفة الغربية وفي المحاكم الشرعية في إسرائيل انظر Welchman, ٢٠٠٠؛ and Layish, ١٩٧٥).

تنص المادة ٩٧ على أن المخالعة؛ سواء أكانت بإبراء الزوج من حقوق الزوجة المالية أم بحكم القاضي يقع بها طلاقة واحدة بائنة (انظر Moors, ١٩٩٥).

تنص المادة ٩٨ على أنه إذا بطل البديل أو اتفق على المخالعة دون بدل وقع الطلاق رجعياً. لقد ركزت المادتان ٩٧ و٩٨ على الفرق بين نوعي الطلاق. فعندما ينطوي الطلاق على تنازل الزوجة عن حقوقها المالية يصبح طلاقها بائناً. أما عندما لا تتنازل عن تلك الحقوق، يصبح الطلاق قرار الرجل، وبالتالي فهو رجعي.

### التعويض عن الطلاق التعسفي الأحادي

تنص المادة ٩٩ على أن كل طلاق دون مقابل مال أو دون حكم بالتفريق من القاضي يعتبر تعسفاً يستوجب التعويض عنه للزوجة، إلا إذا ادعى المطلق أنه كان بسبب معقول فعليه عبء الإثبات.

نص المادة ١٠٠: أ) أنه للمطالبة الطلب من القاضي الحكم لها بالتعويض عن الطلاق التعسفي على مطلقها، ويحكم القاضي به بما يجبر الضرر الواقع عليها من هذا الطلاق، بما لا يزيد على نفقة خمس سنوات. ب) يكون مسكن الزوجية ولوازمه حقاً من حقوقها إذا ما طلقها متعسفاً دون سبب مشروع وكان حجم الضرر الواقع عليها يبرر ذلك. ج) تشارك الزوجة الزوج في الأموال المنقولة وغير المنقولة إذا أثبت أنها ساهمت في امتلاكه لها، ونسبة ما ساهمت فيه من مالها. وتنص المادة ١٠١ على أنه يدفع التعويض للمطالبة جملة أو مقسطاً حسب حال الزوج يسراً أم عسراً، ولا يؤثر ذلك على باقي الحقوق الزوجية الأخرى لها بما فيها نفقة العدة.

### التفريق

يتعامل هذا الفصل مع التفريق، وهو الطلاق القضائي الذي يوقعه القاضي بعد نظر القضية في المحكمة الشرعية، بناء على طلب من أحد الزوجين. ويمكن اعتبار مسودة التميمي، في هذه المسألة، خطوة للأمام، مقارنة بقانون حقوق العائلة ١٩٥٤ المطبق في غزة. فالتفريق لعيب جنسي، على سبيل المثال، تعاملت معه مسودة التميمي في المادة ١٠٣ التي نصت على أن "الزوجة التي تعلم قبل العقد بعيب زوجها المانع من الدخول أو التي ترضى بالزوج مع العيب بعد الزواج، فلها طلب التفريق إذا ثبت استحالة الحياة الزوجية بينهما". وتنص المادة ١٠٤ على أنه "إذا راجعت الزوجة القاضي طالبة التفريق لوجود عيب، ينظر: فإن كانت العلة غير قابلة للزوال يحكم بالتفريق بينهما في الحال، وإن كانت قابلة للزوال يؤجل الزوج سنة من يوم تسليمها نفسها له أو من وقت براء الزوج إن كان مريضاً، فإذا لم تنزل العلة بعد مضي الأجل ولم يرض الزوج بالطلاق وأصرت الزوجة على طلبها يحكم القاضي بالتفريق". ونصت المادة ١٠٦ على أنه "إذا أثبتت الزوجة عقم الزوج وعدم استطاعته الإنجاب بتقارير طبية قطعية فلها طلب التفريق لهذا السبب".

### التفريق لعدم دفع النفقة

تنص المادة ١٢٠ على أن الرجل لو لم يدفع النفقة قبل الدخول، يصبح الطلاق بائناً، ولكن لو حدث التفريق بعد الدخول فيعتبر طلاقاً رجعيّاً. هذا المبدأ نجده مصاغاً

بالطريقة نفسها في القانون الأردني الذي يبقي الباب مفتوحاً أمام الزوج لرد الزوجة إلى عصمته بعد أن يدفع نفقتها.

### التفريق للنزاع والشقاق

نص المادة ١٢٣ أ) إذا ظهر نزاع وشقاق بين الزوجين فلكل منهما طلب التفريق. ب) إذا اقتنع القاضي بوجود النزاع والشقاق بين الزوجين بذل جهده في الإصلاح بينهما، فإذا لم يتمكن من ذلك أُنذر المدعى عليه في دعوى التفريق بأن يصلح حاله مع الآخر وأجل الدعوى مدة لا تقل عن شهر، فإذا لم يتم الإصلاح بينهما، أحال الأمر إلى الحكّمين (وأن يكونا من ذوي الخبرة والاختصاص).

وتنص المادة ١٢٤ ب) على أنه "إذا عجز الحكّمان عن الإصلاح بين الزوجين قررا التفريق بينهما، ويكون الحكم بحقوق الزوجة حسب نسبة الإساءة منها. ج) إذا جهل الحال، ولم يتمكن من تقدير نسبة الإساءة، يرجع الأمر إلى القاضي للتفريق بينهما مع الحكم للزوجة بسائر حقوقها.

### الحضانة

أدخلت مسودة التميمي العديد من الإصلاحات المتعلقة بالحضانة، مقارنة بالقانون الأردني الحالي:

المادة ١٤٣ أُلغيت العبارات التالية من القانون الأردني (مادة ١٥٥)، والتي تهدف إلى تنظيم مسألة الحضانة والشروط الواجب توفرها في الأم بوصفها حاضنة: "لا يضيع الولد عندها لانشغالها [بعمل مأجور] عنه". وأصبحت المادة المعدلة عند التميمي الآن على النحو التالي: "يشترط في الحاضنة أن تكون بالغة عاقلة قادرة على تربية الصغير وصيانتة، وألا تكون مرتدة ولا متزوجة من غير محرم له، وألا تمسكه في بيت مبغضيه".

فترة حضانة الأم تم تمديدها لتصل إلى سن البلوغ، على خلاف الترتيب السابق في القانون الأردني، الذي يجعل سن الحضانة ٩ سنوات للصبوي، و١١ للصبية. هذا فضلاً عن أن المسودة أضافت اعتباراً آخر نصت عليه في المادة ١٥٠ التي تقول: "للأم التي حبست نفسها على تربية أولادها الصغار وحضانتهم، الطلب إلى القاضي أن يأذن بحضانتهم إلى سن الرشد [أي ١٨ سنة] إذا كان في ذلك مصلحة محققة لهم.



نظمت المسودة حقوق المطلقين في رؤية الأبناء؛ حيث تنص المادة ١٥٢ على أن: "تحديد مكان مشاهدة الصغير يكون بالتراضي"، فإن لم يتفقا يحكم القاضي بالمشاهدة في مراكز الأمومة والطفولة في البلد الذي يقيم فيه الصغير مع الحاضنة أو الحاضن.

نصت المادة ١٥٧ على أن للولي المحرم أن يضم إليه الأنثى البكر إذا كانت غير مأمونة على نفسها. فإن رفضت فلا نفقة لها. وقد اختلفت المسودة في هذه الصياغة عن القانون الأردني (مادة ١٦٥) التي تنص على أن للولي أن يضم إليه الأنثى البكر إذا كانت دون الأربعين، والثيب، إذا كانت غير مأمونة على نفسها. فقد ألغت مسودة التميمي مسألة السن والاختلاف الجسدي بين البكر والثيب.

## ملحق ٣

## مسودة لجنة غزة

## حول الخطبة

على خلاف مسودة التميمي، عرّفت مسودة غزة الخطبة بوضوح، بأنها " وعد بالزواج ويدخل في حكمها قراءة الفاتحة وتبادل الهدايا". وقد عرفها التميمي بأنها عقد، ولكننا لا نجد لذلك مثيلاً في أي قانون أسرة إسلامي، فالخطبة مجرد وعد بالزواج وليست عقداً في حد ذاتها.

## حول سن الزواج

حددت المواد ١٠، ١١، ١٢، و١٣ سن الزواج بـ ١٨ سنة للذكور و١٧ سنة للإناث. كذلك نصت تلك المواد على عدم السماح بعقد زواج للذكر الذي يقل عمره عن ١٦ سنة، ولا للأنثى التي يقل عمرها عن ١٥ سنة. يتسق ذلك مع تعليمات أبو سردانة وما جاء في القانون الأردني. وعلى العكس من ذلك، يفتح التميمي الباب أمام القاضي فيتيح له السماح للفتاة أقل من ١٧ سنة بالزواج دون أي شروط طالما استشار القاضي قاضي القضاة وحصل على موافقة الولي؛ فضلاً عن وجوب أن تبدو العروس قادرة على تحمل أعباء الزواج.

## حول دور الولي

في المادة ١٤ نجد دور الولي أقل أهمية مما ورد عنه في مسودة التميمي. فالتميمي يجعل موافقة الولي شرطاً، بدونه يصبح الزواج فاسداً. أما لجنة غزة، فعلى النقيض من ذلك، لا تعتبر الزواج فاسداً إن لم يوافق الولي. ثانياً، تنص المادة ١٤ على أن الكبيرة التي أتمت السابعة عشرة لوراجعت القاضي بقصد التزوج بشخص فيخبر القاضي وليها بذلك، فإن لم يعترض الولي ... يأذن لها بالزواج. سيسمح لها القاضي إذن (نظرياً على الأقل) أن تحضر مجلس العقد بنفسها وأن توقع على العقد. ثالثاً، للقاضي أن يسمح للمرأة بالزواج، لا أن يكون وليها، وهو ما يعني أنها ستتصرف بوصفها كاملة الأهلية القانونية، وتقوم بالتوقيع على عقد زواجها بنفسها. هذه الصيغة أرقى من حيث الصياغة والمحتوى عن صيغة التميمي.

في المادة ١٥ لا يجيز واضعو المسودة نكاح المجنون والمجنونة ما لم يكن ثمة ضرورة. أما التمييز فيعتبر زواج المجنون والمجنونة أمراً مسلماً به ولا يعارضه.

### حول الكفاءة

تعرف المادة ١٩ الكفاءة على النحو نفسه الذي تعرفها به كتب الفقه الكلاسيكي، أي أنها حق خاص بالمرأة والولي لهما أن يقررا من الكفاء لهما؛ كما جعلها المادة أيضاً مرنة ومرتبطة في تقديرها بالعرف. أما مسودة التمييز، فنقتصر الكفاءة على القدرة المادية، وتعرفها بأنها قدرة الخاطب على دفع المهر والنفقة. سواء اتفقنا مع هذا المعيار أو لم نتفق، فالفرق بين النصين، في هذه النقطة بالذات، يشي بأن لجنة غزة كانت أكثر مرونة من التمييز. كذلك تبدو مسودة لجنة غزة هنا أكثر اتساقاً مع التعريف الأصلي للكفاءة عند أبي حنيفة، الذي يراها في الأساس مسألة عرف. ويترتب على الزواج بغير الكفاء فسخ الزواج، وذلك عندما يقر الولي صراحة أن الرجل غير كفاء. ويمكن فسخ النكاح بسبب عدم الكفاءة قبل ظهور الحمل، أما بعده فلا قول بعدم الكفاءة.

### حول النفقة

تعكس المادة ٦٦ رؤية العالم التي نجدها في القانون الأردني الصادر سنة ١٩٧٦، والقائلة إن المرأة التي تعمل خارج البيت لا نفقة لها. وقد أسقط التمييز هذا الشرط وطرح تأويلات عدة لتقليص استغلال الرجل للقانون عندما تنخرط زوجته في عمل مأجور.

تنص المادة ٩١ على أن المرأة لا تستطيع إبراء زوجها من النفقة قبل أن يفرضها القاضي عليه بحكم، فلو فعلت أصبح إبراؤها باطلاً. ولها الحق في إبرائه من النفقة في حالتين فقط: لو تصالحت مع زوجها وكان القاضي قد أصدر بالفعل حكماً لها بالنفقة. ربما ترمي هذه الصيغة إلى الحفاظ على حق الزوجة في النفقة وتأمينها من ضغط الزوج عليها أثناء نظر القضية.

### حول دفن الزوجة

جاء نص المادة ٧٩ مطابقاً لمثيلتها في القانون الأردني؛ أي أن الزوج مسؤول مسؤولية كاملة عن نفقات تجهيز وتكفين زوجته بعد موتها. أما التمييز فجعل النفقة على عاتق الزوج ما لم تترك الزوجة مالا لهذا الغرض.

### حول المسكن

جاءت صياغة المادة ٨١ أيضاً أفضل من مثلتها عند التمييزي الذي قال بأن الزوجة تُلزم بالانتقال لمسكن زوجها بمجرد إعداده مسكناً شرعياً. أما مسودة غزة فتقول "تسكن الزوجة مع زوجها في المسكن الذي أعده ... إلا إذا قصد من الانتقال الإضرار بها".

المادة ٨٢ تسمح للزوج بأن يسكن معه في بيت الزوجية أو لولده من غير زوجته وأبويه متى كان مكلفاً بالإفناق عليهم، والشرط الوحيد هنا هو ألا يلحقها ضرر من ذلك. وعلى النقيض من ذلك، نجد أن التمييزي وضع شرطاً خاصاً يتمثل في أن ابن الزوج المميز لا يعيش في المسكن الذي تسكنه الزوجة دون موافقتها.

### متى يتم إعلام المرأة

تعدد الزوجات في مسودة غزة مسلم به، ولم تفرص عليه شروط متعلقة بإعلام الزوجة الأولى والثانية بحالة الزوج الزوجية، كما هي الحال في مسودة التمييزي. فالمادة ٨٣ تنص على أن الزوج لا يحق له أن يسكن مع زوجته ضرة لها في دار واحدة إلا إذا رضيت بذلك، ويحق لها العدول متى شاءت. أما التمييزي فيقول بأنهما لا ينبغي أن يعيشا معاً في دار واحدة، ولكنه لا يفصل القول حول ما إذا كان لأي منهما حق الاعتراض، كما فعلت مسودة غزة.

المادة ١٢٢ لا تهتم بحضور الزوجة أثناء تطليق الزوج لها، وتشتراط فقط على الرجل أن يسجل الطلاق في المحكمة خلال ١٥ يوماً من نطقه بالطلاق. ولم تُشر اللجنة لأية عقوبة على من لا يسجل الطلاق، بينما نصت مسودة التمييزي على غرامة قدرها ٥٠٠ دينار أردني لعدم تسجيل الطلاق. لقد أظهر التمييزي اهتماماً أكبر بهذه النقطة، وتعد مسودته فيما يتعلق بهذا الأمر خطوة للأمام مقارنةً بمسودة غزة. فالتمييزي يبدي أهمية (ولو نظرياً على الأقل) لإعلام المرأة وحضورها للمحكمة عندما يريد زوجها تطليقها.

### حول التعويض عن الطلاق التعسفي أحادي الجانب

المادة ١٢٣ تنص على أن الزوجة التي طلقها زوجها تعسفاً يحق لها تعويض لا يتجاوز نفقة سنة واحدة فقط لو أصابها من الطلاق بؤس. وفي تلك الحالة يحكم لها القاضي على مطلقها بحسب حاله ودرجة تعسفه بتعويض لا يتجاوز نفقة

سنة واحدة. أما التمييمى، فيرى أن نفقة سنة واحدة لا تكفى كتعويض، ربما لطول تمرسه فى القانون الأردنى الذى يمنح تعويضاً عن الطلاق التعسفى منذ فترة طويلة. فى هذه النقطة، يعتبر اقتراح التمييمى خطوة للأمام مقارنة بمسودة غزة. والنقطة الثانية هنا، هى الحق فى المسكن والأثاث، اللذين يجعلهما التمييمى حقاً للزوجة بعد الطلاق التعسفى، وهو أمر لم تذكره مسودة غزة.

### حول التفريق

تناولت المادة ١٣٢ التفريق لوجود عيب جنسى. هذه المادة نسخة طبق الأصل من مثيلتها فى القانون الأردنى، حيث يسقط حق الزوجة فى الاعتراض وطلب التفريق لو كانت تعلم بالعيب قبل الزواج أو رضيت به بعد الزواج. أما التمييمى فيتيح مساحة حركة للمرأة التى تعلم بالعيب أو تقبله بعد الزواج ثم تغير رأيها وتطلب التفريق، إذا ما توفر دليل على استحالة استمرار الحياة بينهما.

لا تشير مسودة غزة إلى حالة عجز الزوج عن الإنجاب، بينما يعتبرها التمييمى سبباً يحق للزوجة بموجبه طلب التفريق.

أما بالنسبة للتفريق لعدم دفع النفقة، فالمادة ١٤٦ تتشابه مع مثيلتها عند التمييمى من حيث جعل التفريق رجعياً، أى أن الزوج يستطيع الرجوع فيه لو دفع النفقة.

التفريق للحبس: تبدو المادة ١٤٧ أكثر مراعاةً من مسودة التمييمى لأنها تتيح للزوجة رفع دعوى تفريق لو اعتقل الزوج دون حكم قضائى لمدة ثلاث سنوات؛ أما التمييمى فيشترط لرفع تلك الدعوى إثبات أن المحكمة أصدرت حكماً بسجن الزوج لثلاث سنوات أو أكثر. هنا نجد أن مسودة غزة تقدمية أكثر من التمييمى. ولنا أن نعتقد أن صياغة لجنة غزة فى هذا الشأن كانت استجابة إيجابية لمطالبة الحركة النسائية بأخذ تلك الحالات فى الاعتبار عند دراسة طلب الزوجة للتفريق.

التفريق للنزاع والشقاق: جاءت المادة الخاصة به نسخة طبق الأصل من مثيلتها فى القانون الأردنى.

### حول المخالعة

المواد ١٥٠ - ١٥٧: هنا أيضاً استنسخ واضعو المسودة المواد المشابهة فى القانون الأردنى، مع استثناء وحيد متعلق بنفقة الأبناء ومصاريهم، حيث رفضت المسودة

جعل الحقوق المالية للأبناء جزءاً من تعويض المخالعة، بينما يقبل القانون الأردني اعتبار نفقة الأبناء جزءاً من المساومة على المخالعة. كذلك تمنح مسودة التميمي للزوجين فترة لا تقل عن شهر واحد للصلح، بينما تمنحها مسودة غزة أربعة أشهر. وتشابه مسودة غزة مع مسودة التميمي في النص على اختيار القاضي لحكمين من أسرتي الزوجين لمحاولة الصلح بينهما. وتنص مسودة غزة على أن نفقة العدة والمسكن لا يسقطان إلا إذا جاء ذكر صريح لهما في عقد المخالعة.

تنص مسودة غزة، كما هي الحال في القانون الأردني وعلى خلاف مسودة التميمي، على أن الزوجة التي لم تبلغ سن الرشد لا يحق لها تقدير مبلغ البدل إلا إذا حصلت على موافقة ولي مالها عليه. وفي هذا النص اتساق مع مقترح مفتي القدس الذي اعترض عليه التميمي على أساس أن القانون يجب أن يمنع الزواج المبكر لتحاشي هذا التناقض.

المادة ١٥٧ تنص على أن الحكم بالخلع أمام القاضي يكون طلاقاً بائناً. أما مسودة التميمي، فتميز تمييزاً واضحاً بين المخالعة في مقابل عوض مالي التي يصبح معها الطلاق بائناً، من جانب، والأنواع الأخرى من الاتفاق التي لا بدل فيها، والتي يعتبر الطلاق معها رجعيًا.

## حول الحضانة

على خلاف التميمي الذي أورد تعريفاً واضحاً للحضانة بوصفها في الأساس " حق للطفل"، انطلقت مسودة غزة (مادة ١٦٥) من التمييز الكلاسيكي بين الحضانة والولاية؛ حيث جاء نصها: "الحضانة حفظ الولد وتربيته وتعليمه ورعايته بما لا يتعارض مع حق الولي في الولاية على النفس". في مسودة التميمي لم يتم المساس بسلطة الولي، ولكن تناولتها فصول أخرى.

وقد كررت المسودة الشروط التي أوردها قانون حقوق الأسرة العثماني (١٩١٧) حيث اشترطت في الحاضنة العقل، والبلوغ، والأمانة، والقدرة على تربية المحضون وصيانته، ورعايته، وعدم إمساكه في بيت مبغضيه. كذلك يجب أن تكون سليمة من الأمراض المعدية (مادة ١٦٦)، وأن تحفظ المحضون من الأقارب الذين ليسوا بمحرم له. فقد نصت المسودة في المادة ١٦٧ على أن الحاضنة إذا كانت امرأة يجب أن تكون " ذات رحم للمحضون إذا كان ذكراً؛ وأن تكون خالية من زوج أجنبي عن المحضون". ويتضح المعنى الجسدي للحضانة بوضوح في العبارة التالية، من المادة نفسها: "إذا كان [الحاضن] رجلاً، [يجب] أن يكون عنده من يصلح للحضانة من النساء". هذه المادة تكرر الاحتراز نفسه فيما يتعلق بالفصل بين

الطفل وحاضنه الذكر، أي أن الحاضن لا ينبغي أن يكون محرماً لو كانت المحضونة أنثى: " أن يكون ذا رحم محرم للمحضون إذا كان أنثى "

هذه المسائل على صلة وثيقة بما ناقشناه في الفصل الثامن فيما يتعلق بمبادئ الحضانة في المذاهب الفقهية الكلاسيكية: (١) التمييز بين الحضانة والولاية. (٢) التأكيد على إبقاء المحضونين بعيداً عن الحاضنين غير المحارم. العنصر المشترك في تلك الاقتراحات جميعاً هي النظر إلى الحضانة بوصفها أمراً يجب أن تقوم به امرأة. فحتى عندما يُعطى المحضون إلى حاضن ذكر، يشترط أن تكون لديه امرأة لرعاية المحضون.

أضافت مسودة غزة شرطاً جديداً يتعلق بديانة الحاضنة. فلو كانت الحاضنة هي الأم ولكنها ليست مسلمة يستمر حقها في الحضانة طالما لم يتبين استغلالها الحضانة لتنشئة المحضون على غير دين أبيه. أما إذا كانت الحاضنة غير الأم ودينها غير دينه، أخذ منها في سن الخامسة. هذا الشرط لا نجده في مسودة التميمي ولا في القانون الأردني. وحتى القانون العثماني، لم ينص على أن الطفل يجب أن يؤخذ في سن الخامسة من حاضنته غير المسلمة لو لم تكن أمه. يبدو أن لجنة غزة لم تكتفِ بانتقاء أكثر الشروط صرامة في كل مصدر، بل واخترعت شروطاً أكثر تشدداً لم ترد في أي تنظيم كلاسيكي أو معاصر.

فيما يتعلق بسن الحضانة، استنسخت مسودة غزة ما جاء في القانون العثماني. فالمادة ١٦٩ تنص على أن مدة الحضانة تنتهي باستغناء الغلام عن خدمة النساء، وذلك إذا بلغ تسع سنين، وتنتهي مدة حضانة الصبية ببلوغها إحدى عشرة سنة. وللقاضي أن يأذن بحضانة النساء للغلام بعد تسع سنين إلى إحدى عشرة سنة وللصبية بعد إحدى عشرة سنة إلى ثلاث عشرة سنة إذا تبين أن مصلحتهما تقتضي ذلك. أما التميمي، فكما رأينا في السابق، يمتد بسن الحضانة إلى البلوغ ويضيف في المادة ١٥٠ أنه للأم التي حبست نفسها على حضانة أولادها الصغار الطلب إلى القاضي أن يأذن بحضانتهم إلى سن الرشد. يبدو التميمي في هذه الحالة أكثر استجابة لمطالب الحركة النسائية من مسودة غزة.

فيما يتعلق بمسألة السفر، يبدو أن التميمي قد أتاح للأم حرية أكبر في الاحتفاظ بأبنائها حتى عندما تسافر، لو رأى القاضي أن مصلحتهم في السفر مع أمهم. أما مسودة غزة، فكانت أكثر تشدداً في هذا الأمر. فالمادة ١٧٤، على سبيل المثال، تنص على أن الأم المطلقة الحاضنة ليس لها أن تسافر بأبنائها من قرية إلى قرية دون إذن الأب. والأخطر من ذلك أنها لو استوطنت بلداً يعسر معه على الولي المحضون القيام بواجباته يسقط حقها في الحضانة (مادة ١٧٥). وأخيراً، فيما

يتعلق بمسألة زيارة الأبناء، يبدو التمييز أيضاً أكثر تجاوباً هنا، حيث أنه ينص على أن يزور الأبوان الأبناء في مركز للطفولة لو لم يتفقا على مكان آخر للزيارة، أما مسودة غزة فلم تذكر شيئاً عن المكان الذي يمكن زيارة الأبناء فيه، ولكنها نصت فقط على الحق في زيارة الأبناء (مادة ١٧٧).



## ملحق ٤

## أحدث التجديدات في المحكمة الشرعية

يتناول هذا القسم أحدث التطويرات التي شهدتها المحكمة الشرعية بعد تولية التميمي منصب قاضي القضاة سنة ٢٠٠٢. ولإيرادنا المواد التالية أهميته، وبخاصة في ضوء التحليل السابق للنصوص التي أنتجها التميمي، وملتقى رام الله الذي واجه فيه تفسيرات المفتي المختلفة لأدوار وعلاقات النوع الاجتماعي (الجندر) على أساس الشريعة (انظر الفصل التاسع، وملحق ٢). وللخلاف بين المفتي وقاضي القضاة أهمية خاصة إذا ما درسناه في إطار الصراع على السلطة والشرعية الذي ظهر خلال عملية إعادة التدوين في سياق بناء الدولة. فكما أشرنا في السابق، شهد مشروع بناء الدولة في فلسطين ظهور خطابات متنافسة فيما يتعلق بقضية إصلاح قانون الأسرة، وإعادة تدوينه، وتوحيده. وقد تهادى الجدل حول تلك القضايا حتى بلغ قضايا أكبر مرتبطة بهوية الدولة، ووضع الإسلام، ومعنى/ تعريف المواطنة، والأسس المعرفية والسياسية التي ينبغي أن يقوم التدوين عليها. على أن ضعف السلطة الفلسطينية (الممثلة للدولة القادمة) وتسلسلها وعدم رغبتها في -أو ربما عدم قدرتها على- الاعتماد على سياسات مستندة إلى قاعدة شعبية (Hammami, 2004)، جعلت من الوصول إلى إصلاح شامل لقانون الأسرة يتسم بالحساسية تجاه النوع الاجتماعي (الجندر) أمراً غير محتمل الحدوث.

هذا هو السياق الذي يستعرض فيه الملحق الحالي أحدث التطورات التي طرأت على المحكمة الشرعية. وهو سياق تعين على قاضي القضاة فيه أن يعمل في إطار دولة ضعيفة سلطوية وخطابات متنافسة نبعت من داخل المؤسسة الدينية ومن خارجها على حد سواء. وهنا نستطيع أن نلاحظ ثلاث معارضات: أولاها صراع القوة بين المفتي وقاضي القضاة، الذي تجلى في محاولة المفتي التشكيك في شرعية مقترح قاضي القضاة بتعديل عقد النوع الاجتماعي (الجندر) على أساس تأويلات للشريعة تخالف تأويلات المفتي. وثانيها، نائب قاضي القضاة في غزة، بمحاولته القفز على منصب قاضي القضاة، الذي قام، في تعبير عن الصراع الإقليمي بين غزة والضفة، بوصف مسودة قانون الأسرة الموحد التي قدمها التميمي بأنها "نسخة حمراء" لقانون الأسرة.<sup>١٢٩</sup> وثالثها الحركة النسائية ومختلف الأحزاب السياسية التي اعتمدت على أفكار المساواة في المواطنة وحقوق المرأة للضغط على قاضي القضاة ووصف مسودته بأنها مجتزأة وقاصرة عن أن تعكس التغييرات التي تشهدها التركيبة الاجتماعية - الاقتصادية للمجتمع الفلسطيني. وسط

صراع القوى هذا الذي بلغ ذروته بالنقاش حول إصلاح قانون الأسرة، لم يكن أمام قاضي القضاة سوى التحالف مع العلماء المستنيرين داخل المحكمة الشرعية حتى يخرج برؤيته في الإصلاح التدريجي إلى النور، ببطء.

وقد شرح لي القاضي الكرمي صعوبة القيام بذلك، فقال:

المجموعة المؤمنة بالإصلاح من داخل المحكمة الشرعية تحارب على جبهات عدة. فهناك المفتي الذي يطير بجناحين (أردني وفلسطيني)، والذي يستخدم السياسات الإقليمية في العلاقات الأردنية الفلسطينية لخدمة مصالحه، والعكس صحيح، بينما ليس لقاضي القضاة سوى انتماء واحد. كذلك هناك جبهة أخرى وهي جبهة الحرس القديم في المحكمة الشرعية، الذين يكيفون قضية إصلاح قانون الأسرة على مصالحهم وطموحاتهم الشخصية. هذه المجموعة التي يقودها نائب قاضي القضاة في غزة، الشيخ محمود سلامة، تمنع بعض القضاة من الانضمام إلينا في محاولتنا لإصلاح القانون، وهؤلاء القضاة مترددون لأن سلامة قد يحل محل التميمي بسهولة، فيصبحوا من الخاسرين.<sup>١٣٠</sup>

وضرب لي القاضي الكرمي مثلاً على قدرة قاضي القضاة على إخراس الأصوات التي لا ترى قانون الأسرة والإصلاح من خلال عدسته هو، قائلاً: "عندما شاركتُ في المناقشات حول البرلمان السوري، لم يكتفِ سلامة، نائب قاضي القضاة، بالإيعاز لبعض خطباء الجمعة بإدانتني علناً، بل قام بنقلي من محكمة مدينة غزة إلى محكمة أخرى بعيدة". أما الجبهة الثالثة التي يواجهها قاضي القضاة، فهي، كما أشار الكرمي "الحركة النسائية والأحزاب السياسية التي أضافت المزيد من التعقيد لمهمتنا بوصفهم المحكمة الشرعية بأنها كيانٌ مُتحدٍ تقليدي ينبغي إلغاؤه، وهو أمر لا يقبله أيُّ منا. لذلك، جاء رد بعضنا مدوياً: "لا صوت يعلو على صوت أهل الاختصاص".

بعد توليه منصب قاضي القضاة في ٢٠٠٢، اتخذ التميمي خطوات عدة لتجديد وتحديث إطار عمل المحكمة الشرعية والقانون نفسه. ونستطيع أن نقسم تلك التجديدات إلى الأقسام التالية. أولها، تجديد في المنهج: اتبع مقاربة يتم فيها إدخال الأعمال الإصلاحية تدريجياً من خلال أوامر وتعاميم، بدلاً من انتظار توحيد القانون وتصديق المجلس التشريعي عليه. ثانياً، استخدم نساء في المحكمة الشرعية للعمل في مسائل متعلقة بالاستشارات الأسرية. وتلك خطوة لا تعني مجرد إدخال المرأة المحكمة الشرعية بوصفها متخذة قرار، ولكنها تعزز أيضاً قبضة "الدولة" تجاه

القانون العرفي " والقبلي "، فيما يتعلق بحل النزاعات الأسرية. ويرتبط استخدام قاضي القضاة للنساء أيضاً برؤيته الجديدة المتعلقة بتعيين وكيلات نيابة، كخطوة أولى لتعيينهن، فيما بعد، قاضيات في المحكمة الشرعية.<sup>١٣١</sup> أما العمل التجديدي الثالث فيتعلق بترقية مهارات القضاة وإطلاعهم على أحدث التطورات في تطبيق وتدوين قانون الأحوال الشخصية في البلدان العربية والإسلامية الأخرى. ورابع تلك التجديدات، التوحيد التدريجي للقانون في غزة والضفة من خلال تعاميم. أما الخطوة الخامسة فتتعلق بالإصلاحات الإدارية داخل مؤسسة المحكمة الشرعية. وفي هذا الصدد، تم إصدار عدد من المراسيم الرئاسية لتحسين هيكل المحكمة الشرعية. التجديد السادس هو برنامج كبير تم إطلاقه لتعزيز العلاقات بين المحكمة الشرعية (كمؤسسة) والمجتمع. ويهدف هذا البرنامج إلى رفع وعي المجتمع بمحتوى قانون الأسرة الإسلامي بوجه عام، وبخاصة فيما يتعلق بواجبات ومسؤوليات الزوجين، قبل الزواج، وأثناءه، وبعده.

### زيادة تعرض القضاة للعالم الخارجي

يرى التميمي<sup>١٣٢</sup> أن القضاة ينبغي ترقية مهاراتهم ومنحهم تدريباً أفضل، على المستويين القانوني والاجتماعي.<sup>١٣٣</sup> كان لدى قاضي القضاة خطتان متكاملتان لترقية مهارات القضاة: أولاهما إرسالهم للتدريب في معهد القضاء العالي بالقاهرة، وثانيتهما إطلاعهم على تطورات قوانين الأحوال الشخصية في مختلف البلدان العربية والإسلامية. وقد قال إن من شأن ذلك أن يضع أمام أعين القضاة صورة أوسع لتطبيق قانون الأسرة الإسلامي في سياقات مختلفة ووفق قوانين مختلفة. وحول هذه النقطة الأخيرة، أشار القاضي الكرمي إلى أن:

"قاضي القضاة الجديد يجعل أحلامنا حقيقة. فهو يعطي دفعة كبيرة للإصلاح بإطلاع القضاة على تطور قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية على المستوى الدولي. تلك أول مرة نشارك فيها، كقضاة فلسطينيين في مؤتمرات دولية، زرنا من خلالها قطر، والأردن، وماليزيا، ولدينا خطط لزيارة بلدان أخرى".

وقد وصف الكرمي التطورات التي تشهدها المحكمة الشرعية بأنها ثورية، حيث قال في هذا الصدد:

الاحتلال الإسرائيلي قائم ولكنه يجب ألا يمنعنا عن تطوير مجتمعنا، ويجب أيضاً ألا نبرر به عدم فاعليتنا. المحكمة الشرعية لن تصبح بعد الآن مؤسسة تقليدية؛<sup>١٣٤</sup> علينا أن نعيش عالمنا المعاصر، ونجد حلولاً لتحديات واقعنا. القضاة التقليديون

الذين أغلقوا عقولهم وأعينهم يجب أن يتقاعدوا. فهم لن يستطيعوا مقاومة قوة التغيير. الفن يكمن في معرفة كيف نحافظ على أصالتنا مع إدخال عناصر المعاصرة الضرورية فيها.

يخطط قاضي القضاة لبناء مركز وطني لتدريب القضاة الفلسطينيين في ٢٠٠٤. كذلك سيتم تشكيل لجنة لدراسة الأمور المتعلقة بقانون الأحوال الشخصية. وعلى المستوى الفني، أقامت المحكمة الشرعية علاقات مع محاكم دبي لتبادل الخبرات فيما يتعلق بتطبيق قانون الأسرة في البلدين. كذلك قامت دبي بتمويل مشروع لإنشاء شبكة إنترنت بين المحاكم الشرعية في فلسطين، والأهم من ذلك، تخزين أرشيفات المحكمة على الكمبيوتر.

### استخدام النساء كمستشارات اجتماعيات

استخدام المرأة في المحكمة الشرعية يحمل معاني عميقة فيما يتعلق بمكون النوع الاجتماعي (الجندر) بالمحكمة. ففي ذلك تجديد مزدوج، نرى فيه للمرة الأولى نساءً تستخدمن في المحكمة الشرعية، بل وتتبوأن مناصب اتخاذ قرار. تلك الخطوة اتخذها قاضي القضاة بعد زيارته لدبي التي انبهر فيها بقسم الاستشارات الاجتماعية بالمحكمة الشرعية. وعند عودته صمم على تطبيق الهيكل الذي رآه في دبي مع بعض التعديلات. فبدلاً من استخدام الرجال في قسم الاستشارات الاجتماعية المنشأة حديثاً، كما جرت العادة في المحكمة الشرعية، قرر استخدام أخصائيات اجتماعيات نساء. وفي ذلك قال لي التميمي: "معظم المتقاضيات من النساء، ومن غير المعتاد أن تتحدث المرأة بانفتاح إلى مستشار رجل وتبوح له بتفاصيل حياتها الخاصة". وفي كانون الثاني ٢٠٠٤، تم افتتاح فروع عدة للقسم في الخليل، وقلقيلية، ونابلس، وجنين، ورام الله، وغزة. التميمي متحمس للغاية لهذا المشروع. وسوف أسوق هنا مثلاً سيشرح القارئ معه بطعم هذا الحماس. عندما قال له القاضي الكرمي إنه لا توجد حجرات ولا مكاتب للمستشارات النساء المعينات حديثاً في محكمة غزة الشرعية، كان رد فعل التميمي، المقيم في رام الله، والذي له مكتب في المحكمة الشرعية المركزية في غزة، هو التنازل لهم عن مكتبه الجيد التجهيز حتى تدبر لهم المحكمة حجرات ومكاتب.

موظفات هذا القسم سوف يتبعن مكتب قاضي القضاة مباشرةً. ومن الناحية الإدارية، سوف يرفعن توصياتهن مباشرةً إلى قاضي القضاة، الذي سيقوم بنفسه بالبت فيها. تتمثل آلية عمل المستشارات الاجتماعيات في تلقيهن للتوصيات من القضاة بالتوسط بين زوجين لمساعدتهم على الوصول إلى حل مناسب.

وبمجرد إتمام ذلك يتم قبول القرار كتابةً ويوقع عليه الزوجان، ثم يصدق عليه قاضي القضاة، وبعد ذلك لا تستطيع أية محكمة (ولا حتى محكمة الاستئناف)، رد الحكم. هذه الآلية تلعب معظم دورها خارج قاعة المحكمة إلى حد بعيد، وبخاصة إذا أخذنا في الاعتبار تصور التمييز لها: "هذا المسار في حل النزاعات يعني جعل المحكمة الشرعية بديلاً للحلول العشوائية. المشاكل الاجتماعية تحتاج خبراء لحلها. وبدلاً من الاعتماد على أناس يتمتعون بسلطة قبلية قد يفتقرون إلى الخبرة اللازمة، أنشأنا هذا القسم الذي يتمتع بسلطة المحكمة الشرعية وخبرة الأخصائيين الاجتماعيين. أريد تقليص تأثير العشائر وقوانينها".<sup>١٣٥</sup>

هناك ملاحظة أخرى، ربما تكون أقل أهمية، تتعلق بزي الموظفين في هذا القسم. ففي ٣ كانون الثاني ٢٠٠٤ التقيت باثنتين منهن أثناء محاضرة كان يلقيها عليهن الكرمي. كانتا شابتين من خريجات جامعة الأزهر، إحداهما تردي بنطال جينز وبالطوق قصير (يصل إلى ركبتيها) وإيشارب عادي، والأخرى تردي تنورة طويلة وإيشارب. مقارنةً بزي الجامعة الإسلامية الذي ينبغي على كل الطالبات بموجبه ارتداء الحجاب والجلباب، نستطيع القول إن هذا الزي متحرر.

## التجديد الإداري

اتخذ قاضي القضاة خطوات إدارية عدة:

- ١- صدر مرسوم يوضح العلاقة بين الهيئات التراتبية الثلاث في المحكمة الشرعية: قضاة أول درجة، ومحكمة الاستئناف، وقاضي القضاة.
- ٢- صدر مرسوم لإنشاء "المحكمة الشرعية العليا"، لأول مرة في تاريخ فلسطين، وتتكون من قاضي القضاة رئيساً وعضوية عدد من قضاة محكمة الاستئناف. وستكون هذه المحكمة أعلى سلطة على المستوى الوطني، يستطيع المواطن الاستئناف أمامها إذا لم يرضَ عن حكم المحكمة التي تقع في منطقتة.
- ٣- إنشاء إدارة التنفيذ، بما يعني أن المحكمة الشرعية لم تعد تعتمد على النظام القانوني المدني لتنفيذ قراراتها.
- ٤- بدلاً من انتظار تصديق المجلس التشريعي على القانون الموحد الجديد أصدر قاضي القضاة عدداً من الأوامر التي جعلت القانون المطبق في قطاع غزة أقرب، تدريجياً، من ذلك المطبق في الضفة الغربية، وذلك

يهدف توحيد تطبيق القوانين في المنطقتين. وتمثل أكبر نجاح في هذا الصدد في أمر أبو سردانة بمنع زواج الفتيات أقل من ١٥ سنة في غزة.

٥- تم تقديم قانون يتعلق باستثمار الموارد المالية للأيتام، وآخر متعلق بإنشاء صندوق للنفقة، للمجلس التشريعي للتصديق عليها.

### التوحيد والإصلاح بالتدرج

تم تحديد الأقسام التالية في قانون الأسرة ليتم توحيدها وإصلاحها تدريجياً:

١- ينتوي قاضي القضاة إصدار تعميم يقضي بتحقيق القاضي من موافقة العروس عندما يكون فرق السن بين العريسين أكثر من ٢٠ سنة في غزة؛ حيث أن هذا التحديد غير قائم الآن.

٢- سوف يُصدر قراراً بتطبيق القانون الأردني فيما يتعلق بتعويض الزوجة عن الطلاق التعسفي، وهو أمر يفتقر إليه قانون حقوق العائلة المطبق في غزة.

٣- قال لي القاضي الكرمي إن قاضي القضاة يريد أن يقصر تطبيق الرجل زوجته على قاعة المحكمة فقط. وينتوي نزع المشروعية عن الطلاق خارج المحكمة تدريجياً.

في أوائل ٢٠٠٤ كان قد صدر ١٩٢ تعميماً للتقريب بين تطبيق القوانين في المنطقتين.

### تعزيز العلاقات مع المجتمع

تتعزيز العلاقات مع المجتمع من خلال وسيلتين مجتمعتين: خطب الجمعة والعظات التي ترفع وعي الناس بمختلف القضايا الاجتماعية والدينية، والمنهج الذي تستخدمه الحركات الاجتماعية المعاصرة، والذي تبنته المؤسسة الدينية مؤخراً، من قبيل الاجتماعات العامة، والندوات، والمنشورات. وتتمثل الرسائل التي تحملها تلك الوسائل في توعية المخطوبين حديثاً بحقوقهم وإجباتهم كما نص عليها الإسلام، وتعزيز مبادئ الزواج والمعاشرة بالمعروف، بدلا من التنافس، ورفع الوعي بين المراهقين فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية، والجنسية، والصحية، والأخلاقية المرتبطة بالزواج، ورفع الوعي بحق المرأة في اختيار زوجها، وعدم شرعية رفض

الولي للعريس الكفاء (عضل الولي). يحمل البرنامج، حسبما قال الكرمني، ملامح عدة:

- ١- إقامة تواصل جيد مع المجتمع المحلي من خلال الندوات العامة وورش العمل.
- ٢- بث المعلومات المتعلقة بقانون الأسرة والعلاقات الأسرية، وذلك في شكل محاضرات عن الزواج والطلاق في الإسلام، في مختلف المجتمعات، وبخاصة في المدارس الثانوية، التي تأتي منها معظم العرائس.
- ٣- إصدار جريدة الشريعة، التي تهتم بمسائل الأحوال الشخصية، وتستعرض آراء مختلف المذاهب ورؤاها.
- ٤- التعامل مع المشكلة الاجتماعية المتعلقة بالمرأة المطلقة. في هذا الصدد، أشار الكرمني إلى أن المحكمة مهتمة بالعدد المتزايد للمطلقات منذ الانتفاضة الثانية. وسوف يتم إنشاء برنامج للتعامل مع الآثار السلبية لهذه الظاهرة، بمساعدة المطلقة على أن تصبح مكتفية بذاتها. والواقع أن المحكمة الشرعية لا تستطيع بمفردها أن تتعامل مع تلك المشكلة. ويرى الكرمني أنها مشكلة تحتاج إلى جهد جماعي من المتخصصين في العمل الاجتماعي، وعلم النفس، والاقتصاد، والسياسة.
- ٥- حملة شعبية من أجل حق الرجل والمرأة إضافة شروط إلى عقد الزواج.<sup>١٣٦</sup> وقد أشار القاضي حسن الكرمني إلى أن للمرأة الحق في وضع الشروط التي تراها في العقد، وفق الشريعة ووفق القانون المدون. ولكن الناس اعتادوا على عدم السماح بمثل هذا الأمر. فبعض الأسر ترى في وضع شروط فألاً سيئاً، بينما تراه أخرى علامة على الشك في حسن نية العريس. وفيما يتعلق بهذه الجزئية، يرى التميمي أن الجهل بالمبادئ الإسلامية المتعلقة بحق المرأة في تقرير أمور زواجها منتشر حتى بين الناضجات المتعلمات من النساء. " أحياناً تأتي فتاة في الثانية والعشرين أو الثالثة والعشرين من عمرها مع أبيها لتوقيع عقد زواجها. وعندما أسألها إن كانت لها شروط تود إضافتها للعقد، لا ترد وتنتظر أن يجيب أبوها عن سؤالي. قد تكون خريجة جامعة، ولكنها لا تدري شيئاً عن حقوقها في الإسلام. أتضايق كثيراً عندما أرى هذه النماذج "

سوف يصاحب البرنامج تدريب للمأذونين على أهمية تطبيق هذه الإجراءات في عقود الزواج. وفي هذا الصدد يشير سمير (٢: ٢٠٠٠، Samir) إلى أن أحد الأسباب الرئيسية في فشل تطبيق القانون فيما يتعلق بوضع الشروط في عقود الزواج المصرية يتعلق بمقاومة العديد من المأذونين لفكرة الشروط. ويرفض المأذونون أحياناً في مصر على وجه الخصوص، على الرغم من أنه أمر إلزامي، إبرام العقد لو أرادت المرأة وضع شرط يمنع زوجها من الزواج بامرأة ثانية دون علمها، مدعين أنها بذلك تحرمه من حق مشروع له دينياً. " يتصرف المأذون كما لو كان حامي المجتمع ". وقد أعرب العديد من المأذونين المصريين عن عدم موافقتهم على القوة المزعومة التي توفرها الشروط للمرأة، قائلين إن هذا الأمر تم تفصيله للطبقة العليا في المجتمع (ibid.).

### المنهج

يرى التميمي أن الإصلاح القائم على حملات جماهيرية ومناقشات يخلق ردود فعل مبالغاً فيها من مختلف الأحزاب والجماعات السياسية، حيث يعبر فيها كل عن أجندته ومصالحه. ولكن العديد من القضايا يمكن حلها بالتعاميم، وهي أسهل وأقل إثارة للمشاكل. وفي ذلك قال التميمي: " لقد أحدثنا العديد من التغييرات بالفعل، ولكن بهدوء ". صدر حتى الآن ١٩٢ تعميماً وفق ما قاله الكرمي، بعضها إداري وبعضها متعلق بمحتوى القانون. وهو يرى أن أهم مبدأ هو الحفاظ على نقاء روح الشريعة، أي مرونتها وقدرتها على الاستجابة لتحديات المجتمع المعاصر.



## الهوامش

### هوامش الفصل الأول:

<sup>1</sup> [www.us-israel.org/UN/unwa6.html](http://www.us-israel.org/UN/unwa6.html).

<sup>٢</sup> كنت أنشط بوجه خاص في البرلمان النموذجي للنساء والتشريع بين العامين ١٩٩٧-١٩٩٩، الذي كان جزءاً من حملة الحركة النسائية الفلسطينية لإصلاح قانون الأسرة.

<sup>٣</sup> اسم القانون: كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية على مذهب الإمام أبي حنيفة، جمعه محمد قدرى باشا، وذلك حسبما جاء في نسخته الواردة في دحدوح وآخرون. ١٩٩٦: ١٠٧-٢.

<sup>٤</sup> نعني بكلمة "تنظيمات" في هذا السياق بالذات، فكرة أوسع من مجرد قانون الدولة. فأى معيار أو بنية تنظم حركة الجماعة يطلق عليها "تنظيم".

<sup>٥</sup> تربطهم بالآخرين علاقات اجتماعية يمارسون من خلالها "قدرتهم وبنائهم للمعرفة" داخل بناهم، وكيف يستغلونها، وكيف ينجحون، أو يفشلون، يصف لونج مفهومي الدراية والقدرة بأنهما سمتان للأساليب التي يتبعها الفاعلون الاجتماعيون في محاولتهم حل مشاكلهم، "يتعلمون كيف يتدخلون في مجرى الأحداث الاجتماعية المحيطة بهم، ويراقبون تصرفاتهم هم إلى حد ما، ملاحظين كيف يتفاعل الآخرون مع سلوكهم، آخذين في الاعتبار مختلف الظروف الطارئة" (Long, 1999: 22؛ انظر أيضاً 1-16: Giddens, 1984).

### هوامش الفصل الثاني:

<sup>٦</sup> هناك فرق بين الوحي (القرآن) وأحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) (السنة). بيد أنه من الصعب الوصول إلى تعريف دقيق مجمع عليه للسنة. فالبعض يراها مجموع ما اعتاد عليه الرسول (صلى الله عليه وسلم) من أفعال، ويقال لها (سنة فعلية)؛ بينما يرى البعض الآخر أن السنة نوع من الإجماع، أي ما أجمع عليه المسلمون في زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم) انظر Libson (١٩٩٧).

<sup>٧</sup> المعنى الحرفي للفقهاء هو: "المعرفة الحقيقية للمراد". ومن ذلك حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم): "من أراد الله به خيراً يفقهه في الدين". كذلك يعني الفقه "علم استنباط الأحكام الإسلامية من أدلتها الشرعية، وإذا توسعنا في المعنى فهو يعني مجموع الأحكام الشرعية المستنبطة" (Philips, 1990: 1).

<sup>٨</sup> هناك جدل دائر الآن في عدد من الدول الإسلامية حول الشريعة والتقنين. ويدور هذا الجدل حول كون الشريعة المصدر الرئيسي (في مقابل مصدر رئيسي) للتشريع، وبالتالي صلاحيتها للاستجابة لتحديات الحياة "الحديثة".

- ٩ يطبق في الضفة الغربية قانون الأحوال الشخصية الأردني الصادر سنة ١٩٧٦.
- ١٠ Encyclopædia of the Orient <http://i-cias.com/e.o/index.htm>
- ١١ رغبة الخليفة العباسي تتشابه إلى حد مدهش مع المحاولات المستمرة للدولة القومية الحديثة، بعد الكولونيالية، لوضع نظام قانوني موحد لكل مواطنيها.
- ١٢ يُقصد بالإجماع إجماع العلماء. على أن الاستناد إلى الإجماع يمثل إحدى نقاط الخلاف بين فقهاء المسلمين. فبعضهم يرى أن الإجماع هو إجماع أهل المدينة (خلال العصر النبوي)، وبعضهم يراه إجماع الفقهاء، في حين يراه فريق ثالث إجماع الأمة (انظر (Libson, 1997).
- ١٣ وضع البصري قواعد ينبغي على الفقيه أن يسير عليها حتى يصبح مجتهداً، وهي: الدراية بالقرآن والسنة ومبادئ القياس، التي تستوجب دراية الفقيه باللغة العربية. هذا فضلاً عن أن الفقيه ينبغي أن يكون مقيماً لحدود الله وموضع ثقة من المسلمين (Hallaq, 1984: 289).
- ١٤ على سبيل المثال، Schacht (١٩٦٤) and Lewis (١٩٨٢).
- ١٥ على سبيل المثال، Hallaq (١٩٦٤) and Gerber (١٩٩٩).
- ١٦ مقابلة مع القاضي أنيس أبو سلمان، ٢ آذار ٢٠٠٢.
- ١٧ المعلومات حول آليات الحل العشائري استقيتها من العديد من المقابلات.
- ١٨ مقابلة مع خالد الطيب، ٤ أيار ٢٠٠٢.
- ١٩ يعني بوتيفو بعبارة "في تجاهل تام لشرعيتها" أن الدولة (أي حكامها) لم تُنتخب على أساس يتسق مع القواعد الإسلامية أو التشريعات الديمقراطية المعاصرة.
- ٢٠ اسمها الكامل مجلة الأحكام العدلية.
- ٢١ اتصال شخصي مع ولشمان (أيار ٢٠٠٥).
- ٢٢ شككت الدراسات الحديثة في هذه النظرة النمطية للأسرة قبل العصر الحديث التي تراها أسرة ممتدة في الأساس، قبل ظهور "الحداثة". انظر على سبيل المثال Doumani (٢٠٠٣).
- ٢٣ أشارت ولشمان (٢٠٠٠: ٣٦-٧) إلى أن مجلة الأحكام العدلية لقيت المصير نفسه، حيث تم تطبيقها بوصفها قانوناً مدنياً بحتاً بعد انهيار الدولة العثمانية فقط، عندما دعمها البريطانيون بموجب المادة ٤٦ من دستور فلسطين ١٩٢٢.
- ٢٤ وفقاً لإسبوسيتو Esposito (١٩٨٢: ١٢٨) "فكرة الكفاءة في المذهب الحنفي، التي تتطلب أن يكون الزوج كفوّاً لزوجته في عدد من الأمور، من بينها النسب، والثروة، والمهنة، أمر خاص بالمذهب الحنفي، ويعكس ممارسة مجتمع أكثر طبقية ووعياً بالطبقات من مجتمع المدينة".

فعندما استقر أبو حنيفة في الكوفة صار أكثر استجابة للتكوين الاجتماعي والأعراف الاجتماعية لتلك المدينة.

٢٥ يشير القاضي موسى (١٩٥٠: ٣٢) إلى أن قانون الأحوال الشخصية المصري رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ استمد بعض مواده من المذاهب الأربعة، وبعضها من مصادر أخرى لا تمت بأية صلة للمذاهب.

٢٦ يشير أبو زهرة (١٩٥٠: ٩) إلى أن اللجنة تشكلت من مشايخ المذاهب السنية الأربعة.

٢٧ لمزيد من التفصيل حول الصراع بين الإصلاحيين والمحافظين، انظر أبو زهرة (١٩٥٠)، خاصة مقدمته (ص: ١-١٥). فهو يقول إن الإصلاحيين شكلوا سنة ١٩٢٦ لجنة وضعت مسودة قانون استلهمت آراء الإصلاحي محمد عبده. ولم تجمع المسودة بين أحكام المذاهب الأربعة فحسب، بل ومارست الاجتهاد بمعناه الاجتماعي، أي أعادت تفسير القرآن والسنة دون استناد إلى المذاهب السنية الأربعة. فقد اقترحت اللجنة على سبيل المثال، عدم إيقاع الطلاق لو لم يحصل الزوج على إذن من القاضي. وقد أثارت تلك المادة ثائرة المحافظين في الأزهر. والنتيجة أن المقترح نام في أرشيف وزارة العدل حتى سنة ١٩٢٩ (المصدر السابق: ١٤). ثم تشكلت لجنة أخرى سنة ١٩٢٩ لوضع مسودة قانون جديدة، لم تتضمن مقترحات محمد عبده.

٢٨ أصبحت سياسة الترخير شائعة في مصر، حتى بين النسويات. فوفقاً لشاهام (Shaham, 1999b: 461) اقترحت النسويات المصريات سنة ١٩٩٥ إضافة شروط في عقد الزواج، وروجن لهذا الاقتراح. كان الاقتراح يقضي بإضافة تسعة شروط في الوثيقة الرسمية لعقد الزواج، معظمها يدعم مصالح الزوجة. وقد وجدت النسويات الباحثات عن سند شرعي ضالتهن في مبادئ الترخير التي اعتمدها المشرعون المصريون منذ عشرينيات القرن الماضي. ونادين بتبني رأي المذهب الحنبلي الذي يرى أن أي شرط في عقد الزواج صحيح وملزم طالما لم يتناقض مع النص الملزم في الشريعة (Shaham, 1999b: 476).

٢٩ انظر أيضاً أبو زهرة (١٩٥٠: ٨).

٣٠ يشي تطبيق الإجراءات "الحديثة" كما صورها القاضي موسى مدى ما يمكن أن تقلص به الحدأة قدرة المرأة على المساومة مع زوجها. وذلك إذا ما قارناها بالمذهب الحنفي "قبل الحداثي" الذي يعطي المرأة الحق في نفي حدوث ثلاث دورات حيض (بالحق أو بالباطل)، وبالتالي تستطيع الحصول على النفقة لفترات ممتدة (اتصال مع لين ولشمان في أيار ٢٠٠٥).

٣١ القاضي المشار إليه في دراسة شاهام هو القاضي شاكر (١٨٩٢-١٩٥٨)

٣٢ ذهب حلاق المذهب نفسه، حيث قال إن أحكام القضاة لا تتخطى الأطراف المعنية في النزاع، لأنهم قضاة "جزئيون". أما فتوى المفتي فيرى أنها كلية تُطبق على كل الحالات المشابهة التي قد تظهر في المستقبل (١٩٩٧: ١٥٤). بيد أن تطبيق القانون بوصفه عملية اجتماعية يركز على هذه الأحكام بالذات.

٣٣ القاضي الأنصاري، خلال دراستي الميدانية سنة ٢٠٠٢.

## هوامش الفصل الثالث:

- ٣٤ ٥ شواكل = ١ دولار أمريكي.
- ٣٥ انتزعت القوات البريطانية، بقيادة الجنرال إدموند هنري هايمان النبي، مدينة غزة من الحكم التركي سنة ١٩١٧، أثناء الحرب العالمية الأولى  
(<http://www.palestinehistory.com/gaza.htm>).
- ٣٦ وجدت أن في كثير من عقود الزواج المبرمة في مطلع القرن العشرين كان الناس يتوخون الدقة الشديدة في تحديد مبلغ ما تلقوه من مهر والمؤجل منه، أو ما يطلقون عليه "لحين الطلب". وكان الحرص على ذلك أشد، على وجه الخصوص، في العقود التي تشتمل على مهور صغيرة.
- ٣٧ حول المزيد من التحليل لدلالة الذهب في حياة المرأة، انظر: Moors 2003b.
- ٣٨ تحمل إحدى اللافئات العبارة التالية: "الجمال أبت حمل الأمانة التي يحملها القاضي على كاهله". ة كثيراً ما يُستشهد على المسؤولية الثقيلة التي يحملها القاضي على كاهله بقصة عن الإمام أبي حنيفة، صاحب المذهب الحنفي. تقول القصة أن الخليفة العباسي حاسبه لرفضه تولي منصب القضاء، وكان رفضه قائماً على معرفته بجسامة المسؤولية المتمثلة، ليس في الدراية بنصوص الشرع فحسب، ولكن أيضاً تطبيقه بحيث يضمن تحقيق عدل الله في الأرض. وكثيراً ما يشير قضاة المحكمة الشرعية في مدينة غزة إلى عملهم بأنه مسؤولية جسيمة أبا حتى فقيه في مكانة أبي حنيفة أن يحملها.
- ٣٩ سوف يقدم الفصل الرابع المزيد من التفصيل والتحليل لكيفية ممارسة القضاة لعملهم.
- ٤٠ لقاء مع القاضي محمد الأنصاري في حزيران ٢٠٠٢.
- ٤١ كارثة ١٩٤٨ عندما تأسست دولة إسرائيل على أرض فلسطين، فأجبرت مئات الآلاف من الفلسطينيين على النزوح عن ديارهم ليصبحوا لاجئين؛ سواء في أماكن أخرى في فلسطين، يطلق عليها الآن إسرائيل، أو في ما تبقى من فلسطين، فيما يعرف الآن بالضفة الغربية وقطاع غزة، أو في الدول العربية التي لا يزالون يعانون من التمييز فيها، على الرغم من أنهم يعيشون فيها منذ ٥٠ سنة.
- ٤٢ لقاء مع القاضي محمود سلامة، ٢٧ كانون الأول ٢٠٠٣.
- ٤٣ المصدر السابق.
- ٤٤ المصدر السابق.
- ٤٥ ١ دينار أردني = ١,٦ دولار أمريكي.
- ٤٦ حوار مع المحامي خالد الطيب في ٢٩ كانون الثاني ٢٠٠٢.
- ٤٧ حوار مع القاضي محمد الأنصاري، ٣ آب ٢٠٠٢.
- ٤٨ حوار مع مها في ١٥ آذار ٢٠٠٢. في الستينيات كان عمل المرأة في التمريض يعتبر خطوة

جريمة لأنه ينطوي على تعامل مباشر مع الرجال واحتمال قضاء الليالي في المستشفيات، وهو ما يعتبر انتهاكاً لمعايير النوع الاجتماعي (الجنس). على أن أسر اللاجئيين سمحت لبناتها بممارسة التمريض بسبب الفاقة التي كانت تعاني منها تلك الأسر بعد النكبة، حيث كانت تلك، في كثير من الأحيان، الوسيلة الوحيدة التي تكفل للأسرة البقاء على قيد الحياة والتقدم اقتصادياً واجتماعياً. بيد أن مهنة التمريض أصبحت شائعة بين اللاجئيين في السبعينيات.

٤٩ حول مناقشة مستفيضة لتغير معنى الصداق المعجل، انظر:

.Moors (1995) and Welchman (2000)

### هوامش الفصل الرابع:

٥٠ تشير مور (Moore 2005b: 347)، في ملاحظة مهمة منها، إلى أن "الثقافة فقدت براءتها السياسية". وهي ترى أن "الاختلاف الثقافي عندما يُطرح اليوم لإضفاء المشروعية على الاختلاف القانوني أو تقديم تفسير له، فعادة ما يظهر السياق الثقافي بوصفه مظهراً لهوية جماعية تمت تعبئتها عن قصد في خضم صراع سياسي، ويظهر في جوانب تتعلق بالسلطات، أو عدم المساواة الجماعية، والأطراف الداخلية والخارجية، وغيرها من مظاهر السياسات القومية والعرقية".

٥١ تجدر الإشارة هنا إلى أن دور الولي كان من أول اهتمامات قاضي القضاة عندما تم تعيينه. فعندما تأسست السلطة الفلسطينية أنشأ الرئيس ياسر عرفات منصب قاضي القضاة الذي كان أول من تبوأه القاضي الرائع أبو سردانة، الذي كان قاضياً في محكمة الاستئناف بعمان في الأردن. وعندما ذهب إلى غزة سنة ١٩٩٤ حاول تحديث المحكمة الشرعية إدارياً وقضائياً، بما يتسق مع أحدث الإصلاحات المطبقة في المحاكم الأردنية. وقد غطت أوامر أبو سردانة أموراً متعلقة بقانون الأسرة، وأحكام الفقه الإسلامي. سوف نناقش ذلك بمزيد من التفصيل في الفصل الثامن.

٥٢ أمر صادر بتاريخ ٢٨ آب ١٩٩٤ (بدون رقم)، ورد ذكره في:

M. Faris (2002) 'Regulations of Qadi al-Qudqh During Seven years', Gaza, no publisher.

٥٣ مقابلة مع سلوى القاسم، آب ٢٠٠٢.

### هوامش الفصل الخامس:

٥٤ لاحظت زيبا مير-حسيني (Ziba Mir-Hosseini 2000a: 44) أن هناك اختلافاً بين الطبيعة الحقيقية للنزاع الأسري والسبيل القانوني لعله. وقد لاحظت هي أيضاً في دراستها الميدانية في إيران والمغرب أن قضايا النساء قد تبدأ بدعوى نفقة، وتنتهي إلى المطالبة بالطلاق، أو الصداق، أو أهداف أخرى.

٥٥ تعميم صادر بتاريخ ٢٩ آب ١٩٩٤ ورد في فارس (٢٠٠٢).

٥٦ هناك عامان على أهمية خاصة في قضايا التفريق للغياب، وهما: ١٩٢٠ و ١٩٧١. ففي العام ١٩٢٠ كانت النساء ترفعن قضايا تفريق لانضمام الأزواج إلى الجيش العثماني أثناء الحرب العالمية الأولى وعدم عودتهم. وفي العام ١٩٧١ رفعن تلك القضايا لعدم استطاعة الأزواج العودة مرة أخرى إلى غزة، لاعتقالهم في السجون الأردنية أو لانتقالهم إلى لبنان بعد الهجمات الشرسة التي لقيتها المقاومة الفلسطينية في الأردن.

٥٧ قارنَ تماري (Tamari 1996 a: 2) بين معدلات البطالة بين العائدين وبين بقية السكان. في العام ١٩٩٦، عندما كتب دراسته، كان معدل البطالة بين العائدين ٢٪ فقط، مقارنةً بـ ٣٥٪ بين "سكان الداخل". كان الوضع الاقتصادي للعائدين أفضل بكثير، حيث أن "معظم هؤلاء العائدين (حوالي ٨٠٪) تم توظيفهم في الأجهزة الإدارية للدولة (في الشرطة والوظائف المدنية) فكان وضعهم الاقتصادي أفضل من وضع سكان الضفة وغزة المقيمين". من المثير هنا أن تماري اعتبر معظم العائدين قد تم توظيفهم في أجهزة السلطة الفلسطينية، ولكن الواقع كان غير ذلك. فهناك عدد لا بأس به من العائدين كان يتكون من عائلات، ما يعني أن ربعهم على الأكثر كان يعمل، بينما كان بقيتهم زوجات وأبناء.

٥٨ الخط الأخضر مصطلح يرمز إلى الحدود بين الأراضي التي احتلت سنة ١٩٦٧ وأرض فلسطين ١٩٤٨ التي أصبحت إسرائيل.

٥٩ هذا المصطلح مستعار من المؤرخ الفلسطيني سليم المبيض (مقابلة في ٢٠٠٢).

٦٠ يعتمد هذا التحليل على مقابلة أجريت مع القاضي الأنصاري.

٦١ مرتب المدرس عند التعيين كان ٢٤ جنيهاً مصرياً، في وقت كانت أسرة بأكملها تستطيع أن تعيش بجنيهين مصريين فقط.

٦٢ كشفت المقابلات التي أجريت مع موظفي وزارة الشؤون الاجتماعية عن وجود أساليب مثيرة يتبعها النساء والرجال في التماسهم العون من الوزارة. فقد قال لي أبو حازم، مدير إدارة المساعدة للحالات الحرجة إن النساء الفقيرات عادةً ما تأتي إلى الوزارة للتقدم بطلبات الحصول على مساعدات مالية أو جرايات طعام. بعضهن تدعين أنهن مطلقات أو ليس لهن من يعولهن، وذلك على الرغم من أنهن تأتي إلى الوزارة في صحبة الأزواج الذين ينتظرونهن خارج المبنى. وقد قال إن الوزير يغض الطرف عن عدم مشروعية طلباتهن نظراً لانتشار البطالة في غزة بعد اندلاع الانتفاضة الثانية، التي حرمت معظم الأسر الفقيرة أصلاً من أي دخل يذكر.

٦٣ المسكن الشرعي ينبغي أن يكون مسكناً منفصلاً يقوم الزوج بإعداده. وينبغي أن يحتوي على كل التجهيزات الشرعية. تستطيع الزوجة قانوناً أن تستند إلى المسكن الشرعي عند مطالبته بالنفقة. سوف نناقش الجوانب المتعلقة بذلك في الفصل السابع.

٦٤ حوار مع القاضي الكرمي، كانون الثاني ٢٠٠٢.

٦٥ الشيخ جودة قاض متقاعد يبلغ من العمر ٨٦ سنة. ولد في حيفا وكان قاضياً فيها قبل النكبة، ثم عمل قاضياً في غزة.

٦٦ لاحظت مورز (Moors ١٩٩٥) الأمر نفسه في عقود الزواج في نابلس. على أن استبدال

- المقتنيات المنزلية (عند تسجيل التوابع) بمبلغ نقدي ظهر في سجلات نابلس، كما لاحظت مورز في فترة متأخرة كثيراً عن ظهورها في غزة.
- ٦٧ أعرب العديد ممن شملتهم الدراسة الميدانية، من البدو والفلاحين على السواء، عن هذه الآراء.
- ٦٨ نص المادة كالتالي: "إذا لم يتفق الطرفان في الخصوصات المحتاجة إلى أخبار أهل الخبرة كتحديد مقدار النفقة وأجر المثل أو كان المدعي غائباً تعين المحكمة أهل الخبرة من قبلها رأساً".
- ٦٩ في قطاع البناء لا يعني مصطلح "لديه أخشاب" مجرد امتلاكه كمية منها، ولكنه يعكس أيضاً القدرة على تخزينها ودفع إيجار مكان التخزين، وهو يعني أيضاً أن صاحبها يستطيع استئجار عمال.
- ٧٠ نُظرت القضية في نيسان ٢٠٠٢ بعد الغزو الإسرائيلي لرام الله. كان الكل يتوقع غزواً مماثلاً لغزة.
- ٧١ مقابلة مع مجيدة زيدون، في آب ٢٠٠٢.
- ٧٢ الحضرة مصطنعة بالفعل نظراً لإنشاء مخيمات للاجئين وتوسيع مخيمات قائمة، حيث يعيش ٧٠٪ من سكان غزة في تلك المخيمات، ومعظمهم من أصول فلاحية. لا تزال الأونروا المصدر الرئيسي للطعام، والتعليم، والتوظيف، والخدمات الصحية لمعظم سكان غزة (انظر (Brown 1984; Roy 1995)).

## هوامش الفصل السادس:

- ٧٣ دُكر في: (Stowasser, 1998: 33).
- ٧٤ Ibid.
- ٧٥ أثار تعرض الإصلاحيين المصريين للثقافة والعلوم الغربية على رؤيتهم للدين والمجتمع. فقد قال محمد عبده وزملاؤه الإصلاحيون أن سبب تخلف البلاد اقتصادياً هو عدم قدرة نساؤها على المشاركة في التطور الوطني نتيجة قمعهن داخل الأسرة (Fahmi 1984, cited in Badran 1995). لذلك أصبح تعليم المرأة موضوعاً محورياً للنقاش (Jayawardena 1989). قد يوحي ذلك بأن الخطاب الحدائثي تعامل مع المرأة بوصفها أداة اجتماعية في تطوير المجتمع، ولكنه كان أقل ليبرالية في الأمور المتعلقة بأدوار النوع الاجتماعي (الجنس) وعلاقاته داخل الأسرة (Hatem, 1993; Badran, 1993; Kandiyoti, 1996).
- ٧٦ الآية ٢٢٩، سورة البقرة.
- ٧٧ "الصالحات قانتات" (النساء، آية ٣٤)

٧٨ " واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن " (النساء، آية ٣٤).

٧٩ " فالصالحات ... حافظات للغيب بما حفظ الله " (النساء، آية ٣٤).

٨٠ في العصر الحديث لا يزال معظم المفكرين الإسلاميين يقبلون الاستخدام المعقول للقوة وسيلةً لتأديب الزوجة. فعلى سبيل المثال، ينصع شعبان (Shaban, 1983) الزوج بالترفق وعدم صك وجهها. ولكن هناك من يعتقدون أن الضرب هو الوسيلة الصحيحة للتعامل مع عصيان الزوجة، لأن " كتب علم النفس تخبرنا أن المرأة لا تستمتع بممارسة الجنس إلا لو ضُربت. وعلى الرغم من أن تلك الظاهرة نادرة، فإن لها جذوراً عميقة في جوهر الأنوثة " (Ali Shalaq, 1982; cited in Haddad, 1998: 17).

٨١ سمارة (١٩٨٧: ٢١٩)

٨٢ المصدر السابق.

٨٣ ليس الشافعية فقط هم من يتمسكون بتلك الرؤية، بل يشاركون فيها الأحناف أيضاً. فالمادة ١٦٩ من كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية (المستمد من المذهب الحنفي) تنص على أن الزوجة المحترفة التي تكون خارج البيت نهاراً وعند الزوج ليلاً، إذا منعها من الخروج وعصته وخرجت فلا نفقة لها ما دامت خارجه. كذلك أوردت ويلشمان (Welchman, 2000: 224) المادة ١٥٦ من كتاب النفقات الحنفي لقردي باشا، والتي تنص أيضاً على أن الزوجة لو سلمت نفسها لاحتباس زوجها في المساء ورفضته في النهار، أو سلمت نفسها في النهار ورفضت في المساء فهي ناشز. فعلى سبيل المثال، لو كانت الزوجة امرأة عاملة وتعمل بالنهار لقضاء مصالحها ثم تأتي لزوجها في المساء، فلا تحق لها نفقة.

٨٤ يعني ذلك إمكانية ألا تسافر الزوجة مع زوجها دون أن تصبح ناشزاً.

٨٥ تعميم رقم ٦٩ بتاريخ ٣٠ آذار ١٩٩٧، في فارس (٢٠٠٢).

٨٦ قانون الأحوال الشخصية الأردني الصادر في الجريدة الرسمية سنة ١٩٧٦.

٨٧ سنة ١٩٤٨ لم تكن هناك سوى محكمة شرعية واحدة في قطاع غزة. وفي سنة ١٩٤٩ تم تأسيس أخرى في خان يونس لخدمة سكان جنوب القطاع (لقاء مع الشيخ محمد جودة، ٢٠٠٢).

٨٨ البحث الميداني لدراسة ويلشمان أجري سنة ١٩٩٩.

٨٩ سوف أعود للفرق بين غزة والمدينتين في الضفة الغربية في الخلاصة.

٩٠ <<http://www.us-Israel.org/jsourc/UN/unrwa>>

٩١ نصّ تعميم لقاضي القضاة صادر بتاريخ ٣ آذار ١٩٩٧ على أن فشل الرجل في دفع النفقة لا يمنعه من رفع دعوى طاعة. ينبغي دفع النفقة، فلو لم يتم دفعها وتعدّر على المحكمة تحصيلها منه، فللزوجة الحق في طلب التفريق. وعندما يرفع الزوج دعوى طاعة، ينبغي ألا يكون في ذمته المهر المعجل ولا التوابع، وينبغي أن يكون لديه مسكن شرعي، وألا يكون هناك دليل على



وقوع الأذى منه. وقد أوقف هذا الأمر القضاة عن منع الزوج من رفع قضية طاعة طالما عليه نفقة لم يدفعها (فارس ٢٠٠٢: ٤٩).

٩٢ تنص المادة ٢٧٦ من كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية على أنه "يجوز قضاءً للزوج أن يخالغ زوجته على عوض أكثر مما ساقه إليها".

٩٣ استخدمت أم علي تعبير "مكبلة في الأصفاد" مجازياً؛ حيث أنه من الناحية القانونية، وكما أشرنا في السابق، لا يترتب على عدم الامتثال لقرار المحكمة، إلا إعلان نشوز الزوجة.

٩٤ مشرقيات منظمة غير حكومية تأسست بعد انتهاء أنشطة البرلمان النموذجي مباشرة. كل أعضاء البرلمان السوري تقريباً مستمرين في نشاطهم من خلال تلك المنظمة الجديدة. وقد نصت مشرقيات في بيانها التأسيسي على أنها ستقتصر أنشطتها على قضايا إصلاح قانون الأسرة.

٩٥ وثيقة داخلية حول اجتماع لجنة بيت الطاعة، ٢٢ آذار ١٩٩٩.

٩٦ كارم نشوان هو المحامي الذي أعد الوثائق القانونية للبرلمان السوري. وهو معروف بدعم إصلاح قانون الأسرة على أساس حقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية.

٩٧ كارم نشوان، ١٩٩٩، المسؤوليات والصلاحيات في إطار الأسرة. وثيقة غير منشورة تم تقديمها إلى اجتماع لجنة إلغاء بيت الطاعة، ٢٥ أيلول ١٩٩٩.

٩٨ تم الحصول على هذه التفاصيل من أم علي ومحاميتها سنة ٢٠٠٢.

٩٩ من المثير هنا أن نعلم أن المحامي حدد مبلغ الـ ٢٥٠ ديناراً أردنياً على أساس مقارنة هذا المبلغ بمرتب خادمة أبي علي السيريلانكية.

## هوامش الفصل السابع:

١٠٠ في الضفة الغربية لا يفرض قانون حقوق الأسرة الأردني أي قيود أخرى على حضانة الأم. فلو كانت الأم تعمل خارج البيت، فعليها أن تضمن عدم تأثر مصلحة الابن أو الابنة بغيابها عنه أو عنها. وقد توصلت ولشمان (Welchman, 2000) في دراستها لتطبيق قانون الأسرة الأردني في الضفة الغربية، إلى أن المحاكم الشرعية، في الممارسة، لا تحرم الأم من الحضانة لجرد أنها تعمل، بل تستطيع الاحتفاظ بحضانة الأبناء طالما كانت تترك الأبناء في رعاية شخص مناسب.

١٠١ تنص المادة على أنه لو وجد من ليس أهلاً للحضانة أو لو كان الحاضن فاسقاً أو معتوهاً أو غير مؤتمن لا يوضع المحضون في حضانته. كذلك نصت تلك المادة على أنه في تلك الحالات تسلم المحضونة الفتاة إلى ذي رحم محرم، أي الجد للأُم ثم الخال ثم ابنه، ... الخ. على أن القاضي الكرمي تجاهل ذلك وأصدر حكماً يخدم مصالح البنات وأمهن.

١٠٢ قد يرتفع هذا المبلغ ليصل إلى ١٠٠٠٠ دولار أمريكي، حسب عدد المنظمات الخيرية التي تستطيع العائلة الاتصال بها. في قضية نسرين لم يرد ذكر مبلغ محدد، ولكن نظراً لتصميم أهل الزوج على الحصول عليه، فلا بد أن المبلغ كان كبيراً.

<sup>١٠٣</sup> سند ذلك في الشريعة أن الولي الأكبر يحق له أن يحل محل الولي الأصغر. وبالتالي يستطيع القاضي أن يحل محل الأب. وفقاً لجيبز وكرامرز (Gibbs and Kramers, 1953: 629) فقد ورد مصطلح ولي في القرآن على معانٍ متعددة منها: ولي الدم الذي يحق له القصاص (الإسراء: ٣٣)، وأولياء الله (يونس: ٦٢)؛ كما يطلق لفظ ولي على الذات الإلهية أيضاً: "الله ولي الذين آمنوا" (البقرة: ٢٥٧).

<sup>١٠٤</sup> في آذار ٢٩٩٨، عندما كنت ناشطة في حملة البرلمان السوري، أتاحت لي الفرصة لمناظرة علنية مع القاضي نفسه حول إصلاح قانون الأسرة. وحينها حدث الجمهور قائلاً:  
من غير المقبول أن يصحو الأب ذات يوم ليجد ابنته قد تزوجت من رجل لا يوافق عليه. فهذا يتنافى مع رسالة الإسلام ويتناقض مع عاداتنا وتقاليدها. معظم عقود الزواج تبرم بين شباب وشابات لا يستطيعون التمييز بين الصواب والخطأ. أولئك الذين يريدون إلغاء حقوق الولي غرباء عن مجتمعنا، فهم يهاجمون الوحدة الأساسية في مجتمعنا، وهي الأسرة. إنهم يروجون اجتماعياً لأجندة غربية، بينما يروج زملاؤهم للأجندة نفسها سياسياً. والهدف واحد: تدمير مجتمعنا وديننا.

هذا التناقض الصارخ بين رؤية القاضي السياسية لقانون الأسرة، كما عبر عنها في محفل علني، وموقفه الفعلي في المحكمة الشرعية يقترن بالتناقض بين النص والممارسة. فعند الجدل حول قانون الأسرة كان القضاة متمسكون بالموقف الأيديولوجي لقانون الأسرة، بينما هم، في الممارسة، أكثر استجابةً للحالات الملموسة التي تعرض على أنظارهم. يلفت هذا انتباهنا إلى أهمية التدقيق في أوجه التباين التي تنشأ بين التصور الأيديولوجي لقانون الأسرة الإسلامي من جانب، وتنفيذه في سياقات معينة، والمختلف تماماً، من جانب آخر. يقودنا ذلك إلى استنتاج أن قانون الأسرة، في التطبيق، يشي بمرامي الفقه، وأوجه عدم تماثل النوع الاجتماعي (الجندر)، والإستراتيجيات الشخصية.

<sup>١٠٥</sup> الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين هي أحد فصائل منظمة التحرير الفلسطينية.

## هوامش الفصل الثامن:

<sup>١٠٦</sup> تجدر الإشارة هنا إلى أن الحركة النسائية في الضفة الغربية كانت تستخدم كتاب المحامية أسما خضر (Law and the Future of Palestinian Women, 1998)

مرجعاً لأنشطتها قبل حملة البرلمان السوري وأثناءها. أما في قطاع غزة، فقد نظمت القائمات على الحملة أنشطتهن دون استناد إلى كتاب خضر. لم يرق هذا الفصل بتحليل كتاب خضر لسببين: أولاً، أن ولشمان (Welchman, 2000 and 2003) تناولته باستفاضة. ثانياً، أن هذا الفصل يتناول فترة تاريخية مختلفة، وهي تلك التي تلت أنشطة البرلمان السوري.

<sup>١٠٧</sup> الوثيقة التي سوف يطلها هذا الفصل صدرت بعد البرلمان السوري. وقد وضعتها ناشطات الحركة في الضفة الغربية في السنوات التي تلت انتهاء حملة البرلمان السوري.

<sup>١٠٨</sup> ضمت اللجنة سبعة أعضاء: الشيخ محمود سلامة نائب قاضي القضاة، والشيخ ياسين الجماسي رئيس محكمة الاستئناف الشرعية العليا، والشيخ صابر الفرا عضو محكمة الاستئناف الشرعية العليا، ود. أحمد أبو هلباية المدير السابق لكلية أصول الدين بالجامعة

الإسلامية، ود. إسماعيل الأسطل المدير السابق لكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية، والمحامي فيصل الحسيني المستشار القانوني للرئيس عرفات، والمحامي جميل سلامة المدير العام لمركز الدراسات القانونية والقضائية.

<sup>١٠٩</sup> عندما راجع المجلس التشريعي الفلسطيني القانون الأساسي الذي وضع القاسم مسودته أضيفت إليه مادة نصت على أن: (١) الإسلام هو الدين الرسمي في فلسطين ولسائر الديانات السماوية احترامها وقديستها، (٢) مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع (القانون الأساسي، ٢٠٠٠)

<sup>١١٠</sup> شمل هذا الاستبدال لـ "العمالة الإسرائيلية السابقة" من كانوا يعملون تحت الإدارة الإسرائيلية المباشرة فقط، التي كانت أعلى سلطة في غزة. كان عددهم ثلاثة من بين خمس موظفين فقط. لم يتأثر العاملون بالمحكمة الشرعية بهذا الأمر.

<sup>١١١</sup> أوضح أبو سردانة بجلاء أن المذاهب الأربعة ينبغي الاعتراف بها، بالإضافة إلى المذاهب غير السائدة الأخرى في الفقه الإسلامي.

<sup>١١٢</sup> تعميم ٢ أيار ١٩٩٥، في فارس (٢٠٠٢: ٢١).

<sup>١١٣</sup> خلال دراستي لأرشيفات المحكمة، التي شملت الفترة بين العامين ١٩١٨ و ٢٠٠١، لم أصادف سوى ثلاث قضايا فقط طلبت فيهن المرأة من القاضي أن يكون وليها بسبب عضل الولي.

<sup>١١٤</sup> تعميم (دون رقم) بتاريخ ٢٠ آب ١٩٩٤ في فارس (٢٠٠٢).

<sup>١١٥</sup> تعميم رقم ٧٨/١٩٩٥ بتاريخ ٢٥ كانون الأول ١٩٩٥، في فارس (٢٠٠٢).

<sup>١١٦</sup> مسودة وثيقة المبادئ للحملة الوطنية لقانون الأسرة الفلسطيني، وثيقة للتداول الدولي، ٢ تشرين الأول ١٩٩٩، ص: ١.

<sup>١١٧</sup> محضر اجتماع اللجنة التحضيرية لقانون الأسرة، ١١ أيلول ٢٠٠١.

<sup>١١٨</sup> لا يسير قانون الأسرة الإسلامي على هذا المنطق. فكما أوضحنا في فصول سابقة من هذه الدراسة، هناك حالات مختلفة يكون الطلاق فيها رجعيًا أو بائنًا.

<sup>١١٩</sup> في إيران ما بعد الثورة تم تبني مقاربة تجديدية سنة ١٩٩٣ تستطيع المرأة بموجبها أن تطالب بتعويض عن عملها المنزلي إذا طلقها زوجها. وقد فصل القول في هذا الأمر كار وهودفار (Kar and Hoodfar, 1996: 31): "الرجل الذي يريد تطليق زوجته دون سبب قانوني مقبول عليه أن يدفع لها نفقة وفقاً للشريعة، وكذلك تعويضاً عن عملها المنزلي تحدده المحكمة، قبل تسجيل الطلاق". وقد قالت الكاتبتان أن تلك واحدة من حالات قليلة جداً حصلت فيها المرأة على حقوقها الاقتصادية. على أن الكاتبتين أقرتا بأنه على الرغم من أن القانون منح المرأة الحق في التعويض عن العمل المنزلي، فلا المرأة ولا المحكمة كانت متأكدة من الظروف التي تستطيع المرأة فيها المطالبة بدفع مثل هذا التعويض. وبسبب هذا اللبس، أصدر البرلمان سنة ١٩٩٥ قانوناً يمنح المرأة تعويضاً، إلى جانب المهر والنفقة، قبل تسجيل الطلاق

(Kar and Hoodfar, 1996: 32-3; see also Hoodfar, 2000).

<sup>١٢٠</sup> في القانون الإيراني، بعد الثورة، أيضاً يتم تقسيم الثروة التي تم جمعها أثناء الزواج بين

- الزوجين إذا ما وقع الزوج الطلاق من تلقاء نفسه (Kar and Hoodfar, 1996: 16).
- <sup>١٢١</sup> الخطوة الكبرى للأمام في القانون المصري أن الزوجة يحق لها أن تطلب الخلع من المحكمة بغض النظر عن رغبة الزوج، وحتى لو كان ذلك ضد رغبته.
- <sup>١٢٢</sup> مقابلة مع نائب قاضي القضاة لغزة، الشيخ محمود سلامة، ٢٠٠٢.
- <sup>١٢٣</sup> تعميم بتاريخ ٢ أيار ١٩٩٥، في فارس (٢٠٠٢: ٢١).
- <sup>١٢٤</sup> تعرف حمامي الأرثوذكسية، مقتبساً من بورديو (Bourdieu, 1979: 169) بأنها: " نظام من التلطف، والأساليب المقبولة في التفكير والتعبير عن العالم المحايد والاجتماعي، يرفض الملاحظات الهرطوقية بوصفها تجديفاً" (Hammami, 2004: 134).

### هوامش الملاحق:

- <sup>١٢٥</sup> في اجتماع ٢٦ حزيران ٢٠٠٢ في رام الله، انتقدت مجموعة المنظمات النسائية التي كانت تراجع مسودة التمييز التمييز بين النساء على أساس الاختلافات الجسدية.
- <sup>١٢٦</sup> في القانون الأردني، تستطيع الزوجة المخالعة بموافقة الزوج فقط. وهو ما جاءت مسودة التمييز على نقيضه، حيث تعطي القاضي سلطة أكبر في تقرير الخلع. والواقع أن الإجراءات هنا تفضل المخالعة بموافقة الزوج المسبقة. هذا بالإضافة إلى أن اشتراط مشورة الحكامين تشابه ما لاحظناه في قضايا التفريق للنزاع والشقاق. انظر الفصل الثاني لمزيد من التفصيل في هذا الصدد.
- <sup>١٢٧</sup> أو وفقاً للابيش (Layish, 1975)، التعويض.
- <sup>١٢٨</sup> أشير هنا إلى ملاحظاتي في المحكمة الشرعية أثناء الدراسة الميدانية في العام ٢٠٠٢. وقد شاهدت العديد من قضايا الطلاق في مقابل الإبراء، التي يجعل القاضي فيها تنازل الزوجة عن حقها في نفقة الأبناء جزءاً من الاتفاق.
- <sup>١٢٩</sup> وصف نائب قاضي القضاة لغزة، الشيخ سلامة، التمييزي، بأنه شيخ شيوعي (أحمر) يريد تلوين قانون الأسرة بأفكاره (مقابلة مع الشيخ سلامة في ٤ كانون الثاني ٢٠٠٤).
- <sup>١٣٠</sup> مقابلة مع القاضي الكرمني في ٢٢ كانون الأول ٢٠٠٣.
- <sup>١٣١</sup> في ٢٩ كانون الثاني ٢٠٠٩، تم تعيين قاضيتين شرعيتين في فلسطين، وهي أول خطوة من نوعها في هذا الصدد. انظر: <http://www.alssiyasi.com/?browser=view&EgypID=16565>
- <sup>١٣٢</sup> حوار هاتفي مع التمييزي، في ١٢ كانون الأول ٢٠٠٣.
- <sup>١٣٣</sup> يعني التمييزي بالمستوى الاجتماعي، " جعل القضاة على وعي بالسياق المعاصر الذي يتعين عليهم تطبيق القانون فيه ". وهو يرى أن " الشريعة تستطيع الاستجابة لاحتياجات الناس في أي زمان ومكان. وبالتالي، فلو لم يتم تعديل القانون بسبب المشاكل السياسية في فلسطين،

ينبغي على القاضي ألا يقف مكتوف الأيدي في انتظار أن يُعدّل القانون من تلقاء نفسه. عليه أن يعثر على الحل هنا وهناك".

<sup>١٣٤</sup> استخدام مصطلحات النشطاء السياسيين لوصف المحكمة الشرعية له دلالات كبيرة.

<sup>١٣٥</sup> حوار هاتفي مع التميمي في ١٢ كانون الأول ٢٠٠٣.

<sup>١٣٦</sup> الحق في إضافة شروط في عقد الزواج تم إدخاله في معظم بلدان الشرق الأوسط منذ السنوات المبكرة للقرن العشرين. وكان أول نظام قانوني يمنح هذا الحق هو النظام المتبع في الدول العثمانية مع قانون حقوق العائلة العثماني في ١٩١٧. وتلتها مصر سنة ١٩٢٦. وفي السنوات الأخيرة سارت الدول التالية على النهج نفسه: الأردن (١٩٥١ و ١٩٧٦)، سوريا (١٩٥٣ و ١٩٧٥)، العراق (١٩٥٩ و ١٩٦٣)، إيران (١٩٦٧ و ١٩٧٥)، الكويت (١٩٨٠) (Shaham, 1999b: 465).



مراجع





## ببليوجرافيا

### الكتب والمقالات العربية

- أبو زهرة، م. (١٩٥٠). الأحوال الشخصية: قسم الزواج. القاهرة.
- أبو سردانة، م (د.ت.). القضاء الشرعي في عهد السلطة الوطنية الفلسطينية. غزة: شراكات فنون لطباعة والنشر.
- خضر، أ. (١٩٩٨). القانون ومستقبل المرأة الفلسطينية. القدس: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي.
- سمارة، م. (١٩٨٧). أحكام وآثار الزوجية: شرح مقارن لقانون الأحوال الشخصية. القدس: (د.ن.)
- عبد الحنان، س. (٢٠٠٤). أصول الفقه،  
[http://www.ymofmd.com/books/uaf/istihsan\\_andmaslaha](http://www.ymofmd.com/books/uaf/istihsan_andmaslaha.htm)  
[تمت زيارة الموقع في ١١ مارس / آذار ٢٠٠٤]
- عبده، محمد (١٩٨٠). "تقرير إصلاح المحاكم الشرعية"، في محمد عمارة (محرر)، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج. ٢، ص. ٢١٧-٩٧. بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر.
- محمد، ز. (١٩٩٧). حرب الأخضر والأزرق: حرب العائد والمقيم. السياسية الفلسطينية ٤ (١٣): ١١١-١٦.
- موسى، م. ي. (١٩٥٨). أحكام الأحوال الشخصية في الفقه الإسلامي. القاهرة: دار الكتاب العربي.
- نشوان، ك. (١٩٩٨). مسودة مقتضيات لقانون الأحوال الشخصية الفلسطيني الموحد. غزة: ورقة نقاشية من البرلمان السوري الفلسطيني: المرأة والتشريع.
- اليافي، أ. (١٩٨٣). مكانة الشريعة وشأوها الاجتماعي. دمشق: جريدة التراث العربي.

## الكتب والمقالات الأجنبية

- 'Abd al-'Ati, H. (1977) *The Family Structure in Islam*. Indianapolis: American Trust Publications.
- Abdo, N. (1999) 'Gender and Politics Under the Palestinian Authority', *Journal of Palestinian Studies* XXVIII(2): 38-51.
- Abdulahadi, R. (1998) 'The Palestinian Women's Autonomous Movement: Emergence, Dynamics, and Challenges', *Gender and Society* 12(6): 649-73.
- Abel, R. (1973) 'A Comparative Theory of Dispute Institutions in Society', *Law and Society Review* 8(2): 217-47.
- Abou-Bakr, O. (2001) 'Islamic Feminism? What's In a Name? Preliminary Reflection', *Middle East Women's Studies Review* XV(4) Win/Spr. [Website accessed on 25 September 2001] <[www.amews.org/reviewarticles/islamicfeminism.htm](http://www.amews.org/reviewarticles/islamicfeminism.htm)>.
- Abu-Libdeh, H., G. Ovensen and H. Brunborg (1993) 'Population Characteristics and Trends', in M. Heiberg and G. Ovensen (eds.) *Palestinian Society in Gaza, West Bank and Arab Jerusalem: A Survey of Living Conditions*, pp. 35-80. Oslo: FAFO Publications.
- Abu Zahrah, M. (2004) 'The Fundamental Principles of Imam Malik's Fiqh'. [Website accessed on 22 April 2004] <<http://ourworld.compuserve.com/homepages/Abewley/usul.html>>.
- Ahmed, L. (1992) *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ali, K. (2001) 'Teaching About Women, Gender, and Islamic Law: Resources and Strategies', paper presented at the American Academy of Religion Annual Meeting in Denver, CO. [Website accessed on 3 June 2004] <<http://www.brandeis.edu/projects/fse/pdf%20Files/paper.pdf>>.
- Allen, C.K. (1958) *Aspects of Justice*. London: Steven & Sons Limited.
- Al-Qasem, A. (1992) 'Commentary on the Draft Basic Law for the Palestinian National Authority', in IV *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, pp. 187-211. London and The Hague: University of London, School of Oriental and African Studies, Centre of Islamic and Middle Eastern Law and Kluwer Law International.
- Ameri, A. (1999) 'Conflict in Peace: Challenges Confronting the Palestinian Women's Movement', in A. Afsaruddin (ed.) *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female "Public" Space in Islamic/Ate societies*, pp. 29-54. Cambridge: Harvard University Press.

- Amundsen, I. and B. Ezbi (2002) *Clientelist Politics: State Formation and Corruption in Palestine 1994-2000*. Bergen: Michelsen Institute.
- Anleu, S.L.R. (2000) *Law and Social Change*. London and New Delhi: Sage.
- An-Na'im, A. (2001) 'Rights at Home: An Approach to the Internalization of Human Rights in Family Relations in Islamic Communities', paper presented at the Second Workshop on Islamic Family Law at the Robert Schuman Center for Advanced Studies, European University Institute, in Florence, 21-25 March.
- Antoun, R. (1989) *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- Antoun, R. (1990) 'Litigant Strategies in the Islamic Court in Jordan', in D.H. Dwyer (ed.) *Law and Islam in the Middle East*, pp. 35-60. New York: Bergin and Garvey.
- Arabi, O. (2001) *Studies in Modern Islamic Jurisprudence*. The Hague: Kluwer Law International.
- Asad, T. (2001) *Thinking About Secularism and Law in Egypt*. Leiden: ISIM.
- Atran, S. (1986) 'Hamula Organization and Masha'a Tenure in Palestine', *Man* 21(2): 271-95.
- Aubert, V. (1989) *Continuity and Development in Law and Society*. Oslo: Norwegian University Press .
- Aubert, V. (1997). 'Introduction: Case Studies of Law in Western Societies', in L. Nader (ed.) *Law in Culture and Society*, pp. 273-82. Berkeley: University of California Press.
- Bachrach, P. and M.S. Baratz (1970) *Power and Poverty: Theory and Practice*. New York: Oxford. University Press.
- Badran, M. (1993) 'Independent Women', in J. Tucker (ed.) *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. pp. 29-49. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Badran, M. (1995) *Feminists, Islam, and Nation; Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Barakat, H. (1993) *The Arab World*. Berkeley: University of California Press.
- Bertaux, D. (1980) 'From the Life-History Approach to the Transformation of Sociological Practice', in D. Bertaux (ed.) *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*, pp. 29-46. Beverley Hills: Sage.

- Birbaum, P. (1988) *States and Collective Actions: The European Experience*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Bishara, A. (1998) 'Reflections on the Reality of the Oslo Process', in G. Giacaman and D.J. Lonning (eds.) *After Oslo, New Realities, Old Problems*, pp. 212-26. London: Pluto Press.
- Botiveau, B. (1997) *Al-sharī'a al-islāmiyya wa al-qānūn fī al-mujtama'at al-'arabiyya*. [The Islamic Shari'a and Law in Arab Societies]. Cairo: Sienna.
- Bourdieu, P. (1979) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1981) 'Men and Machines', in K. Knorr-Cetina and A.V. Cicourel (eds.) *Advances in Sociological Method and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro Theories*, pp. 304-17. Boston, MA, London and Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Bourdieu, P. (1987) 'The Force of Law: Toward a Sociology of Juridical Field', *Hastings Law Journal* 38: 814-53.
- Bridges, G. and S. Steen (1998) 'Racial Disparities in Official Assessments of Juvenile Offenders: Attributional Stereotypes as Meditating Mechanisms', *American Sociological Review* 63(4): 554-70.
- Briggs, C. (1988) 'Disorderly Dialogues in Ritual Impositions of Order: The Role of Metaparagmatics in Warao Dispute Mediation', *Anthropological Linguistics* 30 (3- 4): 448-91.
- Brohi, A.K. (1970) 'Introduction', in S. Ramadan, *Islamic Law: Its Scope and Equity*, pp 11-20. Lahore: Shirkat Press.
- Brown, N.J. (1997) *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, S.G. (1984) 'Impact on the Social Structure of Palestinian Society', in N. Aruri (ed.) *Occupation: Israel over Palestine*, pp. 223-55. London: Zed Books.
- Buskens, L. (2003), 'Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere', *Islamic Law and Society* 10(1): 70-132.
- Casper, J.D. (1972) *Lawyers Before the Warren Court: Civil Liberties and Civil Rights*, 1957-66. Urbana: University of Illinois Press.
- Cheater, A. (1989) *Social Anthropology*. London: Unwin Hyman.
- Clegg, S.R. (1989) *Frameworks of Power*. London: Sage.
- Cochran, G. (1971) *Development Anthropology*. New York: Oxford University Press.

- Comaroff, J. (1999) 'Occult Economy and the Violence of Abstraction: Notes from South African Ostcolony, Featured Article: Issues in Debate', *American Ethnologist* 26(2): 279-303.
- Comaroff, J. and J. Comaroff (1997) *Of Revolution and Revolution: The Dialectic of Modernity on a South African Frontier*, vol. 2. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, J.L and S. Roberts (1981) *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Coulson, N.J. (1964) *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Coulson, N.J. (1969) *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Crenson, M.A. (1971) *The Un-Politics of Air Pollution: A Study of Non-Decision-Making in the Cities*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Dahlen, A.P. (2003) *Islamic Law, Epistemology and Modernity*. New York and London: Routledge.
- Dajani, S. (1994) 'Between National and Social Liberation: The Palestinian Women's Movement in the West Bank and Gaza Strip', in T. Mayer (ed.) *Women and the Israeli Occupation: The Politics of Change*, pp. 33-61. London: Routledge.
- Davidson, L. and K. Gordon (1979) *The Sociology of Gender*. Chicago: Rand MacNally College.
- Doumani, B. (2001) 'Qadi Court Records Workshop: Harvard University'. [Webpage accessed on 7 February 2003] <[http://list-socrates.berkeley.edu/~mescha/activities/Harvard\\_workst](http://list-socrates.berkeley.edu/~mescha/activities/Harvard_workst)>.
- Doumani, B. (ed.) (2003) 'Introduction', *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, pp. 1-23. Albany: State University of New York Press.
- Dwyer, D. (1978) *Images and Self- Images: Male and Female in Morocco*. New York: Columbia University Press.
- Dwyer, D.H. (1990) 'Law and Islam in the Middle East: An Introduction', in D.H. Dwyer (ed.) *Law and Islam in the Middle East*, pp. 1-15. New York: Bergin & Garvey.
- Edge, I. (1996) (ed.) *Islamic Law and Legal Theory: The International Library of Essays in Law & Legal Theory*. Dartmouth: Aldershot.
- Eisenman, R. (1978) *Islamic Traditions in Palestine and Israel*. Leiden: Brill.
- Eisenstein, Z. (1996) *Hatreds: Racialized and Sexualized Conflicts in the 21<sup>st</sup> Century*. New York: Routledge.

- El 'Alami, D.S. (1992) *The Marriage Contract in Islamic Law in the Shari'ah and Personal Status Laws of Egypt and Morocco*. London: Graham & Trotman.
- Eley, G. (1993) 'Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century', in C. Calhoun (ed) *Habermas and the Public Sphere*, pp 289-339. Cambridge: MIT Press.
- Encyclopaedia of the Orient* (2003). [Website accessed on 22 November 2003] <<http://i-cias.com/e.o/index.htm>>.
- Esposito, J. (1982) *Women in Muslim Family Law*. New York: Syracuse University Press.
- Ergene, B. (2003) 'Sources and Schools of Islamic Law: Professor Resources'. [Website accessed on 22 November 2003] <[http://college.hmco.com/currentconflict/instructors/history/islamic\\_activities/islamic\\_law/islamic\\_law.pdf](http://college.hmco.com/currentconflict/instructors/history/islamic_activities/islamic_law/islamic_law.pdf)>
- Fairclough, N. (1992) *Discourse and Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fasheh, M. (1982) 'Political Islam in the West Bank', *MERIP Report* 103 (February): 15-16.
- Fawzi, E. (2001) 'Family Law in Egypt: Current Situation and Prospects of Further Development', paper presented in at the Second Workshop on Islamic Family Law, held at the Robert Schuman Center for Advanced Studies, European University Institute, in Florence, 21-25 March.
- Fineman, M. (1991) *The Illusion of Equality: The Rhetoric and Reality of Divorce Reform*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fisher, M. (1991) 'The Uses of Life History', *Anthropological Humanist Quarterly* 16(1): 24-7.
- Fox, R. (1985) *Lions in the Punjab*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Fraser, N. (1993) 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', in C. Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, pp. 109- 43. Cambridge, MA and London: MIT Press.
- Fraser, N. (1997) *Justice Interruptus*. New York: Routledge.
- Friedl, E. (1994) 'Sources of Female Power in Iran', in M. Afkhami and E. Friedl (eds.) *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*, pp. 151-69. London: I.B. Tauris.
- Friedl, E. (2003) 'Tribal Enterprises and Marriage Issues in Twentieth-Century Iran', in B. Doumani (ed.) *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, pp. 151-73. Albany: University of New York Press.

- Frisch, H. (1997) 'Modern Absolutist or Neopatriarchal State Building? Customary Law, Extended Families, and the Palestinian Authority', *International Journal of Middle East Studies*. 29 (3): 341-58.
- Frohmann, L. and E. Mertz (1994) 'Legal Reform and Social Construction: Violence, Gender and the Law', *Law and Social Inquiry* 19: 829-51.
- Gerber, H. (1994) *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany: State University of New York.
- Gerber, H. (1999) *Islamic Law and Culture 1600-1840*. Leiden: Brill.
- Gibbs, H.A.R. and J.H. Kramers (1953) *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society: An Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1987) *Social Theory and Modern Society*. Cambridge: Polity Press.
- Gilsenan, M. (1981) *Recognising Islam*. London: Croom Helm.
- Gluck, S. (1997) 'Palestine: Shifting Sands: The Feminist-Nationalist Connection in the Palestinian Movement', in L. West (ed.) *Feminist Nationalist*, pp. 101-29. London: Routledge.
- Gluck, S. and D. Patai (1991) *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*. New York and London: Routledge.
- Gluckman, M. (1955) *The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, M. (1997) 'Concepts in the Comparative Study of Tribal Law', in L. Nader (ed.) *Law in Culture and Society*, pp. 349-74. Berkeley: University of California Press.
- Goddard, V.A. (ed.) (2000) 'Introduction', in *Gender, Agency and Change*, pp. 1-31. London: Routledge.
- Goffman, E. (1961) *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Gran, P. (1996) 'Organisation of Culture and the Construction of the Family in the Modern Middle East', in A. Sonbol (ed.) *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, pp. 64-78. Syracuse: Syracuse University Press.
- Granovetter, M. (1973) 'The Strength of Weak Ties', *American Journal of Sociology* 78:1360-80.
- Griffiths, J. (1992) 'Legal Pluralism and the Social Working of Law', in B. Brouwer, T. Hol, Arend Soeteman and A. de Wild (eds.) *Coherence and Conflict in Law: Proceedings of the 3<sup>rd</sup> Benelux-Scandinavian Symposium in Legal Theory*, pp. 151-76. Amsterdam and Deventer: Kluwer Law and Taxation Publisher.

- Gulliver, P.H. (1997) 'Case Studies of Law in Non-Western Societies: Introduction', in L. Nader (ed.) *Law in Culture and Society*, pp. 11-23. Berkeley: University of California Press.
- Haan, H.J. de and N. Long, (1997) *Images and Realities of Rural Life*. Assen: Van Gorcum.
- Haddad, Y. (1998) 'Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World', in Y. Haddad and J. Esposito (eds.) *Islam, Gender and Social Change*, pp. 3-30. New York: Oxford University Press.
- Hallaq, W. (1984) 'Was the Gate of Ijtihad Closed?', *International Journal of Middle East Studies* 16: 3-41. Also in I. Edge (1996) (ed.) *Islamic Law and Legal Theory: The International Library of Essays in Law & Legal Theory*, pp. 287-325. Adershot: Dartmouth.
- Hamdan, M. (1998) 'Sheik Jarrar Responds to MP proposals', *Al-Hayat Al-Jadida*, 13 March.
- Hammami, R. (1990) 'Women, the Hijab and the Intifada', *Middle East Report* 20(3&4): 24-8.
- Hammami, R. (1993) 'Women in Palestinian Society', in M. Heiberg and G. Ovansen (eds.) *Palestinian Society in Gaza, West Bank and Arab Jerusalem; a Survey of Living Conditions*, pp. 283-312. Oslo: FAFO Publications.
- Hammami, R. (1995) 'NGOs: The Professionalization of Politics', *Race and Class* (issue on 'Palestine: Diplomacies of Defeat') 37(2): 51-64.
- Hammami, R. (2004) 'Attitudes Towards Legal Reform of Personal Status Law in Palestine', in L. Welchman (ed.) *Women's Rights & Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, pp. 125- 44. London and New York: Zed Books.
- Hammami, R. and J. Hilal, (2001) 'An Uprising at a Crossroad', *Middle East Research and Information Project* 31(219): 2-8.
- Hammami, R. and P. Johnson (1999) 'Equality with a Difference: Gender and Citizenship in Transitional Palestine', *Social Politics*, 6 (3): 314-43.
- Hammami, R and E. Kuttab (1999) 'The Palestinian Feminist Movement: Strategies Towards Freedom and Democracy', *The Alternative Information Center* XV(4). [Website accessed on 11 March 2000] <<http://aic.netgate.net/nfw/April99/9904po3-09.html>>.
- Handler, J.F. (1978) *Social Movements and the Legal System: A Theory of Law Reform and Social Change*. New York: Academic Press.
- Handwerker, W.P. (2002) 'The Construct Validity of Cultures: Cultural Diversity, Culture Theory, and a Method for Ethnography', *American Anthropologist* 104(1):106-23.
- Harris, O. (1996) 'Introduction', in O. Harris (ed.) *Inside and Outside the Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*, pp. 1-19. London: Routledge.



- Hatem, M. (1993) 'Toward the Development of Post-Islamist and Post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East', in J. Tucker (ed.) *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, pp. 29-49. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hatem, M. (1999) 'Modernisation, the State and the Family', in M.L. Meiwether and J. Tucker (eds.) *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, pp. 63-90. Boulder, CO and Oxford: Westview Press.
- Heiberg, M. (1993) 'Education', in M. Heiberg and G. Ovensen (eds.) *Palestinian Society in Gaza, West Bank and Arab Jerusalem; a Survey of Living Conditions*, pp. 131-80. Oslo: FAFO Publications.
- Hilal, J. (2000) 'Secularism in Palestinian Political Culture', Background Paper for *Palestine Case Study for the Comparative Islamic Family Law Project.*; Institute of Women's Studies, Ramallah.
- Hiltermann, J. (1991) *Behind the Intifada*. Princeton: Princeton University Press.
- Hindess, B. (1986) 'Actors and Social Relations', in M.I. Wadell and S.P. Turner (eds.) *Sociological Theory in Transition*. Boston: Allen and Unwin.
- Hirsch, S. (1998) *Pronouncing & Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holmes, O.W. (1881) *The Common Law*. Boston: Little Brown.
- Hoodfar, H. (1996) 'Circumventing Legal Limitation: Mahr and Marriage Negotiation in Egyptian Low-Income Communities', in *Women & Law in the Muslim World Programme: Special Dossier, Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities*, 1(Fall 1996): 121-42.
- Hoodfar, H. (2000) 'Iranian Women, Citizenship, and the Family Code', in S. Joseph (ed.) *Gender and Citizenship in the Middle East*, pp. 287-314. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Hooker, M.B. (1975) *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*. London: Oxford University Press.
- Hunt, A. (1985) 'The Ideology of Law: Advances and Problems in Recent Applications of the Concept of Ideology to the Analysis of Law', *Law and Society Review* 19: 11-37.
- Hunt, A. and G. Wickham (1994) *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance*. London: Pluto Press.
- Jad, I. (1995) 'Claiming Feminism, Claiming Nationalism: Women's Activism in the Occupied Territories', in A. Basu (ed.) *The Challenge of Local Feminisms*, pp. 226-48. Boulder: Colorado
- Jad, I., P. Johnson, and R. Giacaman (2000) 'Transit Citizens: Gender and Citizenship Under the Palestinian Authority', in S. Joseph (ed.) *Gender and Citizenship in the Middle East*, pp. 137-57. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

- Jamal, A. (2001) 'Engendering State-Building: The Women's Movement in Palestine', *The Middle East Journal* 55(2): 256-77.
- Jarrar, N. (2003) *Palestinian Refugee Camps in the West Bank: Attitudes Towards Repatriation and Integration*. [Website accessed on 11 April 2003] <<http://www.shaml.org/zshaml/site/templates/viewBook.aspx?Id=185>>
- Jayawardena, K. (1989) *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Press.
- Johnson, P. (2004) 'Agents for Reform: The Women's Movement, Social Politics and Family Law Reform', in L. Welchman (ed.) *Women's Rights & Islamic Family Law: Perspectives for Reform*, pp. 144-64. London and New York: Zed Books.
- Joseph, S. (1986) 'Women and Politics in the Middle East', *Middle East Report* 16(1): 3-8.
- Joseph, S. (1990) 'Working the Law: A Lebanese Working-Class Case', in D.H. Dwyer (ed.) *Law and Islam in the Middle East*, pp. 143-61. New York: Bergin and Garvey.
- Joseph, S. (1991) 'Elite Strategies: Iraq and Lebanon', in D. Kandiyoti (ed.) *Women, Islam and the State*, pp. 176-201. London: Macmillan.
- Joseph, S. (1993) 'Gender and Relationality Among Arab Families in Lebanon', *Feminist Studies* 19(3): 465-87.
- Joseph, S. and S. Slyomovics (2001) 'Introduction', in S. Joseph and S. Slyomovics (eds.) *Women and Power in the Middle East*, pp. 1-23. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kandiyoti, D. (1988) 'Bargaining with Patriarchy', *Gender and Society* 2(3): 274-90.
- Kandiyoti, D. (1991) 'Introduction', in D. Kandiyoti (ed.) *Women, Islam and the State*, pp. 1-22. London: Macmillan.
- Kandiyoti, D. (1996) 'Introduction', in D. Kandiyoti (ed.) *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, pp. 1-29. London and New York: I. B. Tauris.
- Kandiyoti, D. (1997) 'Identity and Its Discontents: Women and the Nation', Dossier, Women Living Under Muslim Laws series, no. 20, p. 7-23. Grabels, France: International Solidarity Network of Women Living Under Muslim Laws.
- Kar, M. and H. Hoodfar (1996) 'Personal Status Law as Defined by the Islamic Republic of Iran: An Appraisal', in *Women & Law in the Muslim World Programme: Special Dossier, Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities*, 1 (Fall 1996): 7-37.
- Kessler, M. (1990) 'Legal Mobilisation for Social Reform: Power and the Politics of Agenda Setting', *Law & Society Review* 24(1): 121-45.

- Kianfar, S. (2003) *Shari'a, Tariqa & Haqiqa: A Survey of Sufi Philosophy and Islamic Law, Part 2*. [Website accessed on 22 November 2003] <<http://www.sufismjournal.org/history/historysharia2.html>>.
- Kingdom, J.W. (1984) *Agendas, Alternatives, and Public Policies*. Boston: Little Brown.
- Kosik, K. (1976) *Dialectics of the Concrete: A Study on Problems of Man and World*. Dordrecht: Reidel.
- Kuttab, E. (1993) 'Palestinian Women and the Intifada: Fighting on Two Fronts', *Arab Studies Journal* 15: 69-85.
- Law, J., (1994) *Organizing Modernity*. Oxford and Cambridge (Mass.): Blackwell.  
[http://www.emeraldinsight.com/Insight/ViewContentServlet?Filename=/published/emeraldfulltextarticle/pdf/1610190104\\_ref.html](http://www.emeraldinsight.com/Insight/ViewContentServlet?Filename=/published/emeraldfulltextarticle/pdf/1610190104_ref.html)
- Layish, A. (1975) *Women and Islamic Law in a Non-Muslim State*. Jerusalem: Tel Aviv University. Shiloah Center for Middle Eastern Studies.
- Levine, K. (2003) 'Negotiating the Boundaries of Crime and Culture: A Socio-legal Perspective on Cultural Defense Strategies', *Law and Social Inquiry Journal* 28(1): 1-52. [Website accessed on 22 June 2003] <[www.journals.uchicago.edu/LSI/journal/issues/v28n1/281001](http://www.journals.uchicago.edu/LSI/journal/issues/v28n1/281001)>
- LeVine, R. (1984). 'Properties of Culture: An Ethnographic View', in Shweder and LeVine (eds.) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotions*, pp. 67-87. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, D. (1973) 'Anthropology and Colonialism', *Current Anthropology* 14(12): 581-602.
- Lewis, B. (1982) *The Muslim Discovery of Europe*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Libson, G. (1997) 'On the Development of Customs as a Source of Law in Islamic Law: *al-rujuu ila al-urfi ahadu al-qawaidi al-khamisi allati yatabanna alayha al-fiqhu*', *Islamic Law and Society* 4(2): 131-55.
- Long, N. (1979) 'Multiple Enterprise in the Central Highlands of Peru', in S.N. Greenfield et al. (eds) *Entrepreneurs in Cultural Context*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Long, N. (1984) 'Creating Space for Change: A Perspective on the Sociology of Development,' Inaugural Lecture at Wageningen Agricultural University.
- Long, N. (ed.) (1989) 'Encounters at the Interface: A Perspective on Social Discontinuities in Rural Development', Wageningen Studies in Sociology No. 27, Wageningen Agricultural University.

- Long, N. (1990) 'From Paradigm Lost to Paradigm Regained? The Case for an Actor Oriented Sociology of Development', *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 49 (December): 3-24.
- Long, N. (1992) 'From Paradigm Lost to Paradigm Regained', in N. Long and A. Long (eds) *Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*, pp. 16-47. London and New York: Routledge.
- Long, N. (1999) 'The Multiple Optic of Interface Analysis (working title),' UNESCO Background Paper on Interface Analysis. [Website accessed on 3 July 2003] <<http://www.texas.edu/cola/llilas/centers/claspo/THE%20MULTIPLE%20OPTIC%20OF%20INTERFACE%20ANALYSIS.pdf>>.
- Long, N. (2001) *Development Sociology: Actor Perspective*. London and New York: Routledge.
- Long, N. and A. Long (eds.) (1992) *Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*. London: Routledge.
- Lovell, T. (2003) 'Resisting with Authority: Historical Specificity, Agency and the Performative Self', *Theory Culture and Society* 20(1): 1-19.
- Madam, T.N. (1982) 'Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: An Overview', in H. Fahim (ed.) *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Mahmood, S. (2001) 'Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival', *Cultural Anthropology* 16(2): 202-36.
- Makdisi, J. (1985) 'Legal Logic and Equity in Islamic Law', *The American Journal of Comparative Law* 3: 63-92.
- Masud, M.K. (1995) *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*. Lahore: Iqbal Academy; Islamabad: Islamic Research Institute.
- Masud, M.K. (2001) *Muslim Jurists' Quest for the Normative Basis of Shari'a*. Leiden: ISIM Publication.
- Messick, B. (1993) *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.
- Mir-Hosseini, Z. (1993) 'Women, Marriage and the Law in Post-Revolutionary Iran', in H. Afshar (ed.) *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggle for Liberation*, pp. 59-85. London: Macmillan.
- Mir-Hosseini, Z. (2000a) *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*. London: I.B. Tauris.
- Mir-Hosseini, Z. (2000b) *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. London: I.B. Tauris.

- Mirza, Q. (2000) 'Islamic Feminism and the Exemplary Past', in J. Richardson and R. Sandland (eds.) *Feminist Perspectives on Law & Theory*, pp. 187-209. London: Cavendish.
- Moggissi, H. (1999) *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Post-Modern Analysis*. London: Zed Press.
- Moghadam, V. (2000) *Islamic Feminism and Its Discontents: Notes On A Debate*. [Website accessed on 3 July 2000] <[http://www.iran-bulletin.org/Islamic\\_feminism.htm](http://www.iran-bulletin.org/Islamic_feminism.htm)>.
- Moghadam, V. (2001) 'Feminism and Islamic Fundamentalism: A Secularist Interpretation', *Journal of Women's History* 13(1): 42-5.
- Mohanty, C., A. Rosso and L. Torres (1991) *Third World Women and The Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Molyneux, M. (1998) 'Analyzing Women's Movements', *Development and Change* 29(2): 219- 47.
- Molyneux, M. (2001) *Women's Movement in International Perspective: Latin America and Beyond*. New York: Palgrave.
- Moore, S.F. (1973) 'Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study', *Law and Society Review* (7): 719-46.
- Moore, S.F. (1978) *Law as Process: An Anthropological Approach*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Moore, S.F. (2000) *Law as Process: An Anthropological Approach* (1978): New Introduction by Martin Chanock, 2<sup>nd</sup> edition. Hamburg: LIT VERLAG and James Currey.
- Moore, S.F. (2005a) 'General Introduction', in S.F. Moore (ed.) *Law and Anthropology: A Reader*, pp. 1-4. Malden, Oxford and Victoria: Blackwell.
- Moore, S. F (2005b) 'Certainties Undone: Fifty Tubulent Years of Legal Anthropology, 1949-1999', in S.F. Moore (ed.) *Law and Anthropology: A reader*, pp 347-67. Malden, Oxford and Victoria: Blackwell.
- Moors, A. (1995) *Women, Property and Islam: Palestinian Experiences 1920-1990*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moors, A. (1999) 'Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices', in M.L. Meiwether and J. Tucker (eds.) *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, pp. 141-77. Boulder and Oxford: Westview Press.
- Moors, A.(2001) 'Family, state, and civil society in Muslim communities,' paper presented in Florence (21-25 March 2001) at the Second workshop on Islamic Family Law.

- Moors, A. (2003a) 'Introduction: Public Debates on Family Law Reform: Participants, Positions, and Styles of Argumentation in the 1990s', *Islamic Law and Society* 10(1): 1-12.
- Moors, A. (2003b) 'Women's Gold: Shifting Styles of Embodying Family Relations', in B. Doumani (ed.) *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, pp. 101-19. Albany: University of New York Press.
- Muhaisen, W.F. (2000) *The Palestinian Legal System*. [Website accessed on 21 July 2003] <<http://www.ptheyap.org/showcase/politicsandlaw/palestinianlegalsystem.htm>>.
- Mundy, M. and T. Kelly (2002) 'Introduction', in M. Mundy (ed.) *Law and Anthropology: The International Library of Essays in Law and Legal Theory*, pp xv-xxvi. Aldershot: Ashgate and Dartmouth.
- Muslehuddin, M. (n.d.) *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists: A Comparative Study of Islamic Legal Systems*. Lahore: Islamic Publications.
- Mutahharī, M. (1997) *Dah guftar (Ten Speeches)*. Tehran (no publisher).
- Nadel, S.F. (1957) *The Theory of Social Structure*. London: Cohen & West.
- Nagel, S. (1970) 'Overview of Law and Social Change', in S. Nagel (ed.) *Law and Social Change*, pp. 7-15. London: Sage.
- Nashwan, K. (1999) 'Responsibilities in the Family', internal discussion paper presented at a women's movement meeting during the campaign for elimination of the 'house of obedience' provision in the family law.
- Nasir, J. (2002) *The Islamic Law of Personal Status* (3<sup>rd</sup> ed.). The Hague: Kluwer Law International.
- Neuman, W.L. (1997) *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Allyn and Bacon.
- Nielsen, J.S. (1985) *Secular Justice in an Islamic State: Mazalim Under the Bahri Mamluks, 662/1264-789/1387*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut.
- Nielsen, J.S. (2003) 'Contemporary Discussion on Religious Minorities in Muslim Countries', *Islam and Christian-Muslim Relations* 14(3): 325-35.
- Olson, S.M. (1984) *Clients and Lawyers: Securing the Rights of Disabled Persons*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Onar, S.S. (1955) 'The Majalla', in M. Khadduri and H.J. Liebesny, (eds.) *Law in the Middle East*, pp. 292-309. Washington: The Middle East Institute.
- Ortner, B.S. (1991) 'Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture', in R.G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, pp. 163-91. Santa Fe: School of American Research Press.

- Patton, M.Q. (2002) *Qualitative Research and Evaluation Methods*. London and New Delhi: Sage Publications.
- PCBS (1997) (Palestinian Central Bureau of Statistics) *Statistics of Marriage and Divorce in the Palestinian Territories*. Ramallah.
- PCBS (1998) 'The Demographic Survey of the West Bank and Gaza Strip: Series No. 3 – Marriage, Detailed Results, in PCBS (1998) *Men and Women in Palestine, Trends and Statistics*. Ramallah.
- PCBS (2001) *First Bulletin on the Youth in Palestine*. Ramallah.
- Pearl, D. (1987) *A Textbook on Muslim Personal Law* (2<sup>nd</sup> ed.). London: Croom Helm.
- Peteet, J. (1991) *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Columbia University Press.
- Peteet, J. (1999) 'Gender and Sexuality: Belonging to the National and Moral Order', in A. Afsaruddin (ed.) *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female "Public" Space in Islamic/Ate Societies*, pp. 70-88. Cambridge: Harvard University Press.
- Pettman, J.J. (1996) 'Boundary Politics: Women, Nationalism and Danger', in M. Maynard and J. Purvic (eds) *New Frontiers in Women's Studies: Knowledge, Identity and Nationalism*. pp. 187-203. London: Taylor & Francis.
- Philips, A. (1990) *The Evolution of Fiqh: Islamic law & The Madh-habs*. Riyadh: International Islamic Publication House.
- Pospisil, L. (1971) *Anthropology of Law: A Comparative Theory*. New York: Harper & Row.
- Ramadan, S. (1970) *Islamic Law: Its Scope and Equity*. Lahore: Shirkat Press.
- Robinson, G. (1997) 'The Politics of Legal Reform in Palestine', *Journal of Palestine Studies* XXVII (105): 51-61.
- Rosen, L. (1989) *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roy, S. (1995) *The Gaza Strip: The Political Economy of De-development*. Washington D.C. and London: I. B. Tauris, for Institute of Palestine Studies.
- Roy, S. (ed.) (1999) 'The Economics of Middle East Peace: A Reassessment', *The Annual Publication of the Middle East Economic Association*. Stamford: JAI Press, for Centre for Middle Eastern Studies, Harvard University.
- Rupp, L. and V. Taylor (1999) 'Forging Feminist Identity in an International Movement: A Collective Identity Approach to Twentieth Century Feminism', *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 24 (21): 363-86.

- Safi, L. (2001) 'The Intellectual Challenge Facing Contemporary Islamic Scholarship', *American Journal of Islamic Social Science* 18(4): 1-5. [Website accessed on 24 February 2004] <<http://www.amss.net/AJISS/PastIssues/editorial19-2.htm>>.
- Samir, R. (2000) 'Fill in the Blank: The New Marriage Contract Offers More Space for Couples to Stake Their Claims', *Cairo Times* 4 (25): 2-4.
- Sanadjian, M. (1996) 'A Public Flogging in South-western Iran: Juridical Rule, Abolition of Legality and Local Resistance', in O. Harris (ed.) *Inside and Outside the Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*, pp. 157-84. London: Routledge.
- Sanhuri, Abdel-Razzak (1936) *Wujub tanqih al-qanun al-madani al-masri (On the Necessity of Redrafting the Egyptian Civil Code)*, *Majallat al-Qanun wa' l-iqtisad*, 6: 1-142.
- Sarat, A. and T. Kearns (eds) (1999) *Cultural Pluralism, Identity Politics and the Law*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Sayigh, R. (1984) 'Encounters with Palestinian Women Under Occupation', in N. Aruri (ed.) *Occupation: Israel over Palestine*, pp. 269-95. London: Zed Books.
- Sayigh, R. (1993) 'Palestinian Women and Politics in Lebanon', in J. Tucker (ed.) *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, pp. 175-95. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Sayre, W. and G. Olmsted (1999) 'Economics of Palestinian Return Migration', *Middle East Report* (212). [Webpage accessed on 22 March 2004] <[http://www.merip.org/mer/mer212/212\\_olmsted\\_sayre.html](http://www.merip.org/mer/mer212/212_olmsted_sayre.html)>.
- Schacht, J. (1964) *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Schattschneider, E.E. (1960) *The Semi-Sovereign People: A Realist's View of Democracy in America*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Scheingold, S.A. (1974) *The Semi-Politics of Rights: Lawyers, Public Policy, and Political Change*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Seidman, A., R. Seidman and N. Abeyesekera (2001) *Legislative Drafting for Democratic Change: A Manual for Drafters*, London, The Hague, Boston: Kluwer Law International.
- Shaham, R. (1997) *Family and the Courts in Modern Egypt: A Study Based on Decisions by the Shari'a Courts 1990-1955*, Studies in Islamic Law and Society series, vol. 3. Leiden: Koninklijke Brill.
- Shaham, R. (1999a) 'An Egyptian Judge in a Period of Change: Qadi Ahmad Muhammad Shakir, 1892-1958', *Journal of the American Oriental Society* 119(3): 440-56.



- Shaham, R. (1999b) 'State, Feminists and Islamists: The Debate over Stipulations in Marriage Contracts in Egypt', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62(3): 462-83.
- Sharoni, S. (2001) *Rendering Conflict and Peace in Israel/Palestine and the North of Ireland*. [Website accessed on 22 July 2001] <<http://www.evergreen.edu/users2/sharonis/millfinal.htm>>.
- Sh'hada, N. (1999) 'Gender and Politics in Palestine, Discourse Analysis of the Palestinian Authority and Islamists', ISS Working Paper No. 307: Institute of Social Studies, The Hague.
- Singh, I.P. (1989) *Women, Law and Social Change in India*. London: Sangam Books.
- Smart, C. (1986) 'Feminism and Law: Some Problems of Analysis and Strategy', *International Journal of the Sociology of Law* 14: 109-23.
- Smart, C. (1989) *Feminism and the Power of Law*. London: Routledge.
- Smith, P. (ed.) (1993) *The Nature and Process of Law: An Introduction to Legal Philosophy*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Sonbol, A. (1996) 'Adults and Minors in Ottoman Shari'a Courts and Modern Law', in A. Sonbol (ed.) *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, pp. 236-59. Syracuse: Syracuse University Press.
- Sorauf, F.J. (1976) *The Wall of Separation: The Constitutional Politics of Church and State*. Princeton: Princeton University Press.
- Stephan and Nandy Ronart (1959) *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilisation: The Arab East*. Amsterdam: Djambatan.
- Stokke, L. (2001) 'Marriage Patterns', in J. Pedersen, S. Randqall and M. Khawaja (eds.) *Growing Fast: The Palestinian Population in the West Bank and Gaza Strip*. Oslo: FAFO Publications.
- Stowasser, B. (1998) 'Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation', in Y. Haddad and J. Esposito (eds.) *Islam, Gender and Social Change*, pp. 30-45. New York: Oxford University Press.
- Sumner, C. (1979) *Reading Ideologies: An Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Law*. London: Academic Press.
- Sunder, M. (2001) 'Cultural Dissent', *Stanford Law Review* 54(3): 495-568.
- Tabataba'i, M.H. (1990) *Islām va ihtiyājāt-i vaqi'iya har asr (Islam and the Exigencies of Every Age)*. Tehran (no publisher).
- Tamari, S. (1993) 'The Transformation of Palestinian Society: Fragmentation and Occupation', in M. Heiberg and G. Ovensen (eds.) *Palestinian Society in Gaza, West Bank and Arab Jerusalem; a Survey of Living Conditions*, pp. 21-34. Oslo: FAFO Publications.

- Tamari, S. (1996a) 'Comment on the IDRC Discussion Paper "Adaptation in the West Bank and Gaza" by Jill Tansley'. [Website accessed on 14 June 2004] <www.arts.mcgill.ca/mepp/prnr/papers/tamari1.html>
- Tamari, S. (1996b) *Return, Resettlement, Repatriation: The Future of Palestinian Refugees in the Peace Negotiations. Final Status Strategic Studies*, pp. 1-34. Beirut, Washington and Jerusalem: Institute of Palestine Studies. [Webpage accessed on 13 June 2004] <<http://www.arts.mcgill.ca/MEPP/PRRN/papers/tamari2.html>>
- Tamari, S. (1997) 'Social Science Research in Palestine: A Review of Trends and Issues', in R. Bocco and J. Hannoyer (eds) *Palestine, Palestinian: National Territory, Community Spaces*, pp. 17-37. Beirut: Beirut Center of Studies and Research into the Contemporary Middle East.
- Taraki, L. (1989) 'The Islamic Resistance Movement in the Palestinian Uprising', *Middle East Report* 19(156): 30-2.
- Torring, J. (1999) *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford: Blackwell.
- Travers, M. and J.E. Manzo (1997) *Law in Action: Ethnomethodological and Conversation Analytic Approaches to Law*. Aldershot: Ashgate.
- Tuck, R. (1979) *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tucker, J. (1998) *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. California: University of California Press.
- Turner, B.S. (1992) *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London and New York: Routledge.
- Usher, G. (1995) 'Bantustanisation or Bi-nationalism? An Interview with Azmi Bishara', *Race and Class* 37(2): 43-50.
- Van Caengem, R.C. (1973) *The Birth of the English Common Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vikør, K. (1995) 'The Development of Ijtihad and Islamic Reform 1750-1850', paper presented at the Third Nordic Conference on Middle Eastern Studies: *Ethnic Encounter and Culture Change in Joensuu*, Finland, 19-22 June. [Webpage accessed on 22 January 2003] <<http://www.hf-fak.uib.no/Institutter/smi/paj/Vikor.html>>.
- Vikør, K. (2000) 'The Sharia and the Nation State: Who Can Codify the Divine Law?', in Bjørn Olav Utvik and Knut S. Vikør (eds.) *The Middle East in a Globalized World*, pp. 220-50. Bergen: Bergen University.
- Vlopp, L. (2000) 'Blaming Culture for Bad Behaviour', *Yale Journal of Law and the Humanities* (12): 1-20.

- Walby, S. (1996) 'Women and Nation', in G. Balakrishnan (ed.) *Mapping the Nation*, pp. 235-54. London: Verso, in association with *New Left Review*.
- Weber, M. (1968) *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. vol. 1. New York: Bedminster Press.
- Weedon, C. (1987). *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. New York: Basil Blackwell.
- Welchman, L. (1999) *Islamic Family Law: Text and Practice in Palestine*. Jerusalem: WCLAC.
- Welchman, L. (2000) *Beyond the Code: Muslim Family Law and the Shar'i Judiciary in the Palestinian West Bank*. The Hague: Kluwer Law International.
- Welchman, L. (2001) 'Palestine: Staking Out the Territory: Family Law Debates in Transitional Palestine', paper presented at the Second Workshop on Islamic Family Law, at the Robert Schuman Center for Advanced Studies, European University Institute, in Florence, 21-25 March.
- Welchman, L. (2003) 'In the Interim: Civil Society, the Shari'a Judiciary and Palestinian Personal Status Law in the Transitional Period', *Islamic Law and Society* 10(1): 34-70.
- Welchman, L. (ed.) (2004) 'Introduction', in *Women's Rights & Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, pp. 1-15. London and New York: Zed Books.
- Welchman, L., F. Labadi, P. Johnson and R. Hammami (2002) *Islamic Family Law and the Transition to Palestinian Statehood: Constraints and Opportunities for Legal Reform*. [Website accessed on 21 July 2003] <<http://www.law.emory.edu/IFL/cases/Palestine.htm>>.
- Woodman, G. (1999) 'The Idea of Legal Pluralism', in B. Dupret, M. Berger and L. Zwaini (eds.) *Legal Pluralism in the Arab World*, pp. 3-19. The Hague: Kluwer Law International.
- Wurth, A. (2003) 'Staled Reform: Family Law in Post-Unification Yemen', *Islamic Law and Society* 10(1): 12-34.
- Yngvesson, B. (1993) *Virtuous Citizens, Disruptive Subjects: Order and Complaint in a New England Court*. New York: Routledge.
- Yngvesson, B. (1994) '“Kidstuff” and Complaint: Interpreting Resistance in a New England Court', in M. Lazarus-Black and S.F. Hirsch (eds.) *Contested States: Law, Hegemony and Resistance*, pp. 138-53. London: Routledge.
- Yngvesson, B. and P. Hennessey (1975) 'Small Claims, Complex Disputes: A Review of the Small Claims Literature', *Law and Society Review* 9 (2): 219-75.

- Yuval-Davis, N. (1992) 'Nationalism, Racism and Gender Relations', ISS Working Paper No. 130, The Hague: Institute of Social Studies.
- Yuval-Davis, N. (1997) *Gender and Nation*. London: Sage.
- Zahraa, M. and N.A. Malek (1998) 'The Concept of Custody in Islamic Law,' *Arab Law Quarterly* 13(2): 155-77.
- Zubaida, S. (1988) *Islam, People and the State*. London: I.B. Taurus.

## التشريعات

### القوانين المطبقة في المحاكم الشرعية بقطاع غزة

كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية على مذهب الإمام أبي حنيفة (١٨٧٥)، جمعه محمد قدرى باشا، في دحدوح وآخرون ١٩٩٦، صص. ١٠٧-٢.

دحدوح، س.إ. مهنا، وم. سيساليم (١٩٩٦). مجموعة القوانين الفلسطينية، ج. ١٠. غزة.

فارس، م. (٢٠٠٢). تعاميم قاضي القضاة خلال سبع سنوات. غزة.

قانون حقوق العائلة. وضعه الحاكم العام المصري لقطاع غزة بالقرار رقم ٣٠٣ (الجريدة الرسمية ٢٢/٥/١٩٦٥)، في دحدوح وآخ.، ١٩٩٦، صص. ١٠٨-٢٢.

قانون أصول المحاكمات الشرعية، رقم ١٢ (١٩٦٥) أصدره المجلس التشريعي، في دحدوح وآخ.، ١٩٩٦، صص. ١٢٣-٦٥.

### القوانين المطبقة في المحاكم الشرعية بالضفة الغربية

قانون حقوق العائلة رقم ٩٢/١٩٥١ (الجريدة الرسمية العدد ١٠٨١، ٥١/٨/١٦).

قانون الأحوال الشخصية، القانون المؤقت رقم ٦١/١٩٧٦ (الجريدة الرسمية العدد ٢٦٦٨/١٢/١٩٧٦).



# منشورات مواطن

## سلسلة دراسات وأبحاث

النساء والقضاة والقانون : دراسة أنثروبولوجية للمحكمة الشرعية في غزة  
نهضة يونس شحادة

نساء على تقاطع طرق : الحركة النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية الإسلامية  
إصلاح جاد

في المسألة العربية : مقدمة لبيان ديمقراطي عربي  
عزمي بشارة

تمكين الأجيال الفلسطينية : التعليم والتعلم تحت ظروف القاهرة  
تفيدة جرباوي و خليل نخلة

«وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» : الإسلاميون والديمقراطية  
رجا بهلول

فلسطين الى أين؟ تلاشي حل الدولتين (باللغة الإنجليزية)  
تحرير جميل هلال

الطبقة الوسطى الفلسطينية ، بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة  
جميل هلال

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو : دراسة تحليلية نقدية  
(طبعة ثانية - مزودة)  
جميل هلال

نظريات الانتقال إلى الديمقراطية : إعادة نظر في برادغيم التحول  
جونى عاصي

من التحرير إلى الدولة : تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية - ١٩٤٨ - ١٩٨٨  
هلغى باومغرتن

تقاسيم زمار الحى - مقالات  
فيصل حوراني

بروز النخبة الفلسطينية المعولة (باللغة الانجليزية والعربية)  
ساري حنفي وليندا طبر

الحدائة المتقهقرة : طه حسين وأدونيس  
فوصل دراج

صفء في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ - ١٩٤٨  
مصطفى العباسي  
بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

الجلبل ضد البحر  
سليم تماري

من يهودية الدولة حتى شارون : دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية  
عزمي بشارة

تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)  
تحرير : مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمدسن

مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة  
تحرير : وسام رفيدي  
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابولغد ٢٠٠٤

التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات  
ماهر الحشوة

حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ٢٠٠٠-١٩٦٧  
عمر عساف

المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال : سوسولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة الأقصى  
معجدي المالكي واخرون

اسطورة التنمية في فلسطين : الدعم السياسي والمراوغة المستديمة  
خليل نخلة

جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨  
فوصل حوراني

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني  
نضال صبري

هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز  
ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية  
جميل هلال



الحركة الطلابية الفلسطينية : الممارسة والفاعلية  
عماد غياظة

دولة الدين ، دولة الدنيا : حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية  
رجا بهلول

النساء الفلسطينيات والانتخابات ، دراسة تحليلية  
نادر عزت سعيد

المرأة وأسس الديمقراطية  
رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو : دراسة تحليلية نقدية  
جميل هلال

ما بعد اوسلو : حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)  
تحرير : جورج جقمان

ما بعد الازمة : التغييرات البنوية في الحياة السياسية الفلسطينية ، وأفاق العمل  
وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

التحرر ، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث  
وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي  
وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي  
محمد حافظ يعقوب

رجال الاعمال الفلسطينيين في الشتات والكيان الفلسطيني  
ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني  
عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي  
دراسات نقدية

## سلسلة رسائل الماجستير

عن النساء والمقاومة : الرواية الاستعمارية  
أميرة محمد سلمي

التغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي : «حماس» نموذجاً

بلال الشوبكي

المجتمع المدني «بين الوصفي والمعياري»: تفكيك إشكالية المفهوم وفوضى المعاني

ناديا أبو زاهر

النقد والثورة: دراسة في النقد الاجتماعي عند علي شريعتي

خالد عودة الله

حركة «فتح» والسلطة الفلسطينية: تداعيات أو سلو والانتفاضة الثانية

سامر إرشيد

### سلسلة مداخلات وأوراق نقدية

أن تكون عربياً في أيامنا

عزمي بشارة

المنهاج الفلسطيني اشكاليات الهوية والمواطنة

عبد الرحيم الشيخ (محرراً)

الحريات المتساوية حقوق المرأة بين الديمقراطية - الليبرالية وكتب التربية الإسلامية

وليد سالم وإيمان الرطوط

اليسار والخيار الاشتراكي قراءة في تجارب الماضي ، واحتمالات الحاضر

داوود تلحمي

تهافت أحكام العلم في إحكام الإيمان

عزمي بشارة

الديمقراطية والانتخابات والحالة الفلسطينية

وليم نصار

إطار عام لعقيدة أمن قومي فلسطيني

حسين آغا وأحمد سامح الخالدي

نحو أومية جديدة: قراءة في العولمة/ مناهضة العولمة والتحرر الفلسطيني

علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية

جميل هلال

الأحزاب السياسية الفلسطينية والديمقراطية الداخلية

طالب عوض وسميح شبيب

الراهب الكوري . . سَفَرٌ وأشياءٌ أخرى  
زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني : رؤية نقدية  
ناجح شاهين

طروحات عن النهضة المعاقبة  
عزمي بشارة

ديك المنارة  
زكريا محمد

لثلاثا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)  
عزمي بشارة

في قضايا الثقافة الفلسطينية  
زكريا محمد

ما بعد الاجتياح : في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية  
عزمي بشارة

المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين  
وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء  
تحرير مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية  
وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

اليسار الفلسطيني : هزيمة الديمقراطية في فلسطين  
علي جرادات

الخطاب السياسي المتطور ودراسات أخرى  
عزمي بشارة

أزمة الحزب السياسي الفلسطيني  
وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين  
زياد ابو عمرو واخرون

الديمقراطية الفلسطينية

موسى البديري وآخرون

المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة

اسامة حليبي وآخرون

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل

ربي الحصري وآخرون

الدستور الذي نريد

وليم نصار

سلسلة اوراق بحثية

دراسات اعلامية ٢

تحرير: سميح شبيب

دراسات اعلامية

تحرير: سميح شبيب

الثقافة السياسية الفلسطينية

باسم الزبيدي

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي

ملتون فيسك

الصحافة الفلسطينية المقررة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤

سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي

خليل عثمانة

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين

خولة الشخشير

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة

خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الاردن

طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين

محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين  
علي الجرباوي

### سلسلة التجربة الفلسطينية

انتفاضة الأقصى : حقول الموت  
محمد دراغمة

أحلام بالحرية (الطبعة الثانية)  
عائشة عودة

الواقع التنظيمي للحركة الفلسطينية الأسيرة دراسة مقارنة ١٩٨٨-٢٠٠٤  
اياذ الرياحي

مغدوشة : قصة الحرب على المخيمات في لبنان  
ممدوح نوفل

يوميات المقاومة في مخيم جنين  
وليد دقة

أحلام بالحرية  
عائشة عودة

الجري الى الهزيمة  
فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب  
زهير الجزائري

البحث عن الدولة  
ممدوح نوفل

### سلسلة مبادئ الديمقراطية

المحاسبة والمساءلة	ما هي المواطنة؟
الحريات المدنية	فصل السلطات
التعددية والتسامح	سيادة القانون
الثقافة السياسية	مبدأ الانتخابات وتطبيقاته
العمل النقابي	حرية التعبير
الاعلام والديمقراطية	عملية التشريع

## سلسلة ركائز الديمقراطية

التربية والديمقراطية

رجا بهلول

حالات الطوارئ وضمانات حقوق الانسان

رزق شقير

الدولة والديمقراطية

جميل هلال

الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق

منار شوربجي

سيادة القانون

اسامة حليبي

حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية

فاتح عزام

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية

حليم بركات

## سلسلة تقارير دورية

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية

إعداد: جهاد حرب اشرف: عزمي الشعيبي

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية

جميل هلال، عزمي الشعيبي وآخرون

الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية

سنة عبيدات

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم

احمد مجدلاني، طالب عوض



