تعدد الزوجات

الخطاب والممارسة في المجتمع الفلسطيني

إعداد: الباحثة رهام ابو العسل

إصدار: لجنة العمل للمساواة في قضايا ألاحوال الشخصية 2012

تعدد الزوجات

الخطاب والممارسة في المجتمع الفلسطيني

إعداد: الباحثة رهام ابو العسل
مرافقة اكاديمية: د. ايزيس نصير

إصدار: لجنة العمل للمساواة في قضايا ألاحوال الشخصية

حقوق الطبع محفوظة
تشرين أول 2012

لجنة العمل للمساواة في قضايا ألاحوال الشخصية
ص.ب. 313، الناصرة 16000
بريد الكتروني: p.status@gmail.com
فاكس: 04-6553781
هاتف : 04-6462138

www.pstatus.org

تحرير لغوي: رؤى ترجمة ونشر
تصميم وانتاج: اندرجراوند ستوديو
تحرير: هبة يزبك

كلمة افتتاحية:

تعمل لجنة العمل للمساواة في قضايا الأحوال الشخصية منذ عام 1995 على مجابهة التحدّيات التي تواجهها النساء الفلسطينيّات في كل ما يتعلّق بقضايا الأحوال الشخصية، وعلى مواجهة التمييز الحاصل بحقّ المرأة، بشكل عام. ومن هنا فإنّ عمل اللجنة واسع ومتفرّع ما بين العمل القانونيّ والمجتمعيّ والمبادرة إلى رفع وضعية النساء في قضايا الأحوال الشخصية على الأجندة العامة.

يأتي هذا البحث ليسلّط الضوء على ظاهرة تعدّد الزوجات، كجزء من عملنا ومجهودنا الدؤوب لمحاولة فهم الواقع والتعمّق في مسبّبات وتجليات الظاهرة المبطّنة والعلنية، لنتمكّن من خلاله من بناء برامج عمل وتطوير آليّات مهنية لمواجهة الظاهرة، سعيًا إلى إحداث تغيير اجتماعيّ يضمن النهوض بمكانة المرأة ويكون مبنيًّا على أساس المساواة بين الجنسين، وخاليًا من الممارسات المجحفة بحق النساء، فنحنُ نرى أنّ تعدّد الزوجات هي ظاهرة خطرة، تنطوي على إجحاف صارخ بحقّ النساء وعلى مسّ مباشر بكرامتهنّ، وهو أمر يتطلّب منّا جميعًا العملَ بمسؤولية تامة لمكافحة هذه الظاهرة ومواجهتها، خصوصًا أنّ مخاطرها تهدّد مجتمعنا، أسره ونساءَه.

إنّ إصدار بحث يتناول ظاهرة تعدّد الزوجات في مجتمعنا الفلسطيني بات حاجة ملحّة لاستمرارية عملنا في الحقل وحتى يتسنّى لنا فهم الظاهرة وتركيباتها على المستويات المختلفة. يأتي هذا البحث لاستجلاء منابت الظاهرة ومسبّباتها والوقوف عند تجارب النساء والرجال من خلالها، ولتوضيح مواقف المجتمع تجاهها. وبذلك يكون هذا البحث بمثابة مرآة تعكس واقع النساء الصعب في منظومة تعدّد الزوجات، وتبرز التبعات الاجتماعية، النفسية والاقتصادية الواقعة على المرأة والعائلة عمومًا من جرّاء العيش في ظلّ هذه المنظومة وما يرافقها من مواقف مجتمعيّة مبرّرة لها.

لقد تطلّب إصدار بحث بهذا العمق والحجم تكاتف العديد من الجهود الداعمة، وهنا نتقدّم بالشكر للباحثة رهام ابو العسل على الجهد الرائع والعمل المهني والجادّ لإنجاز هذا البحث ، كما نشكر الدكتورة إيزيس نصير، المحاضرة في جامعة دينيسون، الولايات المتحدة، لمرافقتها الأكاديميّة للبحث في كلّ مراحله. ونقدّم أيضًا شكرنا لصندوق هاينرخ بل على تمويله البحث.

هذا البحث لم يكن ليصدر ويتحقّق لولا موافقة النساء والرجال على المشاركة فيه، ولولا الثقة التامة التي أبدوها جميعًا، ونشكرهنّ/م جميعاً لإعطائنا فرصة الدخول إلى عالمهنّ/م، وإلى حيّزهنّ/م الخاصّ، وإتاحة المجال لنا لمشاركتهنّ/م تفاصيل حياتهنّ/م العائليّة والزوجيّة.

كما نودّ أن نشكر عضوات لجنة العمل للمساواة في قضايا الأحوال الشخصية على مرافقة البحث ومتابعته، ونخصّ بالشكر هنا السيدة عايدة توما سليمان، السيدة عرين هواري، والمحامية بانه شغري بدارنة، على الاهتمام ومراجعة البحث وتقديم الملاحظات المثرية.

نأمل أن يكون هذا العمل بمثابة مرجع بحثيّ، تثقيفي ومهنيّ، لكل العاملات/ين مع النساء والمهتمّات/ين برفع مكانة المرأة والنهوض بمجتمعنا الفلسطينيّ عاليًا.

هبه يزبك

مركّزة لجنة العمل للمساواة في قضايا الأحوال الشخصية

شكر

أقدّم شكري الجزيل للمشرفة الأكاديميّة د. إيزيس نصير على مرافقتها الأكاديميّة المخلصة وإنسانيّتها العالية.

كما أوجه شكري لكلّ من:
عضوات لجنة العمل للمساواة في قضايا الأحوال الشخصية على إضاءاتهنّ المهمّة خلال سير البحث، وأخصّ السيّدة راوية لوسيا–شماس، والسيدة عرين هواري، والسيّدة هبة يزبك لتطوّعهنّ في توجيه المجموعات البؤرية. كما اتقدم بالشكر للمحامية بانه شغري – بدارنة لمراجعتها الدقيقة وملاحظاتها المثرية، والمحامية راوية ابو ربيعة لمتابعة البحث وقرائته العميقة.

جميع الزملاء والزميلات العاملين والعاملات في الحقل الذين قاموا بتعريفي على مشاركين ومشاركات للبحث، سواء أكان للمقابلات الفردية أو للمجموعات البؤرية، وأخصّ السيّد شاكر ابن بري، مركز الشبيبة في قسم المعارف – مجلس تل السبع – الذي خصّص من وقته وجهده الكثير لتقديم هذه المساعدة.

كما أتقدّم بالشكر لكلّ من ساعد/ت في تعريفنا على النساء والرجال الذين تمّت مقابلتهنّ/م، وأخصّ كلاً من: المحامية إنصاف أبو شارب – منتدى "معًا"، النقب، على المساعدة في الوصول إلى نساء النقب ومقابلتهنّ؛ العاملة الاجتماعية إلهام عودة إغبارية – مركّزة مشروع ترميم الأحياء في البلدة القديمة – الناصرة؛ عبير صالح – ناشطة جماهيرية؛ وحسن الصانع – مركّزة مشروع القيادة الشابة في جمعية نساء اللقية، على مساهمتهن في تنسيق المجموعات البؤرية.

العاملات في تفريغ المقابلات المسجّلة وتدوينها: مريم بصول، شفا إسماعيل، ورامة صالح.
الطالبة كولين كوث في جامعة دينيسون – الولايات المتّحدة، على المسح الذي أجرته لقسم من المراجع العلميّة.

وأخيرًا، أقدّم جزيل الشكر لجميع المشاركات والمشاركين في البحث، سواء في المقابلات المعمّقة أو المجموعات البؤرية، الذين سمحوا لي بالإطلال على عوالمهم/نّ، وقاموا/نَ بإشراكي بتجاربهم/نّ بكثير من الصدق والشفافية. إنّ استعدادهم/نّ لعرض تجاربهم/نّ الشخصية ومواقفهم/نّ، جعل هذا البحث ينبضُ بالحياة ويتشبّع بالمعاني.

لهم/نّ جميعًا جزيل شكري.
رهام أبو العسل

تـمهيد

يتناول هذا البحث قضية تعدّد الزوجات – وهو ما يُعرف في القاموس الغربي بالـ بوليجيميا (Polygamy) – في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل، في مختلِف المناطق الجغرافية وفي مختلِف شرائحه الاجتماعية. يعتمد هذا البحث منهجية البحث النوعي وأدواته، ويتم من خلال إجراء مقابلات معمّقة مفتوحة مع أزواج وزوجات يعيشون في منظومة زوجية متعدّدة الزوجات، بالإضافة إلى مجموعات بؤرية لشرائح مجتمعية مختلفة يتم رصد مواقفها من هذه القضية.

لقد اقتصرت جُلّ الدراسات التي بحثت ظاهرة تعدّد الزوجات بين الفلسطينيين في إسرائيل على العرب البدو في منطقة النقب، حيث تنتشر الظاهرة بشكل معلن جدًّا، وتقدّر نسب انتشارها بما يُراوِح بين 20 و 30%[1]. وتتعامل هذه الأبحاث مع العرب البدو كمجموعة انتماء منفصلة عن المجتمع العربي، وهو الأمر الناتج عن محاولات الدولة المستمرة تقسيم الأقلية الفلسطينية إلى طوائف وجماعات وعدم الاعتراف بها كأقلية قومية. وقد تعاملت معظم هذه الأبحاث مع قضية تعدّد الزوجات بمنظار استشراقي، لتعزو بذلك أسباب هذه الظاهرة إلى الثقافة البدوية السائدة ومنظومة العادات والأعراف المُتبعة لدى البدو، من دون الخوض في الواقع السياسي، الاقتصادي والاجتماعي وتأثيراته المركبة عليها، ومن دون التطرّق إلى السياسات العنصرية المنهجية وإلى القمع المؤسساتي وتأثيرها على واقع النساء الفلسطينيات، بدوياتٍ كنّ أو ريفياتٍ أو حضريات. ويأتي هذا الأمر كما يصفه سعيد (1995) نتيجة القصور والمحدودية الناتجة عن تجاهل ثقافة أخرى وتحويلها من جوهر خالص وتعريتها من إنسانيتها. وفي الوقت الذي تجنّبت فيه هذه الأبحاث الواقع السياسي بعنصريته تجاه النساء الفلسطينات، كما الرجال، تميّزت، أيضًا، بعدم دراستها وتحليلها لهذه الموضوعة من منظار شمولي يركز على فهم الاشتباك القائم بين عنصرية الدولة وذكورية المجتمع، ومن دون التوقف عند فهم الديناميكيات المختلفة في تفاعل هذه العوامل معًا.

لقد أتت هذه الأبحاث بمعظمها كميةً، وقد حصرت البحث في المقارنات المختلفة بين الزوجة الأولى والزوجة الثانية، وسلّطت الضوء على التأثيرات النفسية التي تتعرض لها الزوجة الأولى لسبب زواج الزوج، مقارنة بالزوجة الثانية، وباعتبار الزوجة الثانية هي صاحبة المكسب، فتختصر القضية بذلك في تقسيم النساء إلى فئتين، ويتم التركيز على الزوجة الأولى كضحية مقابل الزوجة الثانية التي تصوَّر كأنها الرابحة. تُعرض بذلك النتائج بشكل سطحي ومبتور، من دون التعمق بجوانب هذه القضية كافة. وتركز بذلك النتائج على الزوجات اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج مرة ثانية، لتتمحور في

---

1 تقرير أعدّته أورلي لوطان من مركز البحث والمعلومات في الكنيست، وقُدّم إلى لجنة رفع مكانة المرأة، سنة 2006.

الغالب حول التأثيرات النفسية التي يعانين منها إثر تعدّد الزوجات، كتدنّي التصوّر الذاتي ومعاناتهنّ من أزمات نفسية أخرى وبحدة أعلى، مقارنة بالزوجات الثانيات، بالإضافة إلى التطرق لوضعية الأولاد والصعوبات التعليمية والاجتماعية التي يواجهونها (Al Krenawi، 1999، 2000، 2001، 2002، 2006).

وفي حين يشهد المجتمع الفلسطيني في إسرائيل "إعادة إحياء" لهذه الممارسة في مختلف مناطقه وشرائحه الاجتماعية، فقد جاءت هذه الدراسة للبحث في منابتها، العوامل التي تولدها وتكرس وجودها، والسياق الذي يشجّع تناميها أو يعيق انتشارها. وتهدف هذه الدراسة إلى فهم الديناميكيات التي يحتويها هذا النسق من الحياة العائلية وتحليله، منطلقة، أولاً، من وجهة نظر النساء أنفسهنّ اللواتي يعشن تعدّد الزوجات، ومن وجهة نظر رجال آخرين متعدّدي الزوجات، ورصد التأثيرات المختلفة الناجمة عنه. وفي محاولة لفهم الخطاب المجتمعيّ الدائر حول القضية يُخصّص البحث حيّزًا محدودًا لعدد من المجموعات البؤرية من شرائح اجتماعية مختلفة، ويحلّل الخطوط العريضة للحوارات التي جرت فيها.

لذلك، فقد تمّ الاعتماد في هذا البحث على منهجية البحث النوعيّ لكي يؤمّن دراسة هذه الظاهرة من خلال وجهات نظر الأفراد الموجودين داخل هذه المنظومة، ومن خلال إجراء مقابلات معمّقة تفسح المجال أمام المشاركين والمشاركات في البحث لصياغة وجهة نظرهم، مواقفهم وطرق تعاطيهم معها بلغتهم، وكما يعبّرون عنها هم لا كما يتم تداولها عن بعد، ليرصد بذلك مقولاتهم/نّ وتفسيراتهم/نّ وأسلوبهم/نّ وطرائقهم/نّ في صياغة هذه الوضعية، وفي التعاطي معها، وليقف بالتالي عند العوامل التي تشجع إحياءها من جديد. بينما تتم دراسة المواقف المجتمعية تجاه هذه الظاهرة والتفسيرات التي يوردونها لتوسع انتشارها، وذلك من خلال حوارات داخل مجموعات بؤرية.

يبدأ هذا البحث بتخصيص حيّز مركزي للنساء اللواتي يعشن في منظومة متعدّدة الزوجات: زوجات قام أزواجهنّ بالزواج بامرأة أخرى، وزوجات ثانيات قمن بالزواج برجل متزوج. ويأتي هذا التخصيص كجزء من محاولة كسر التوازنات القائمة المبنية على "إخراس" النساء في مجتمع ذكوري، يهيمن فيه صوت الرجل باستمرار، وكذلك لإفساح المجال أمام الزوجات "الثانيات" كأفراد وكمجموعة تحمل تصوراتها، وأسبابها ومواقفها وصياغاتها لهذه المنظومة. إن إعطاء الحيّز المركزي للنساء، أساسًا، يأتي ليموضعهنّ في مركز البحث كذوات يعبّرن عن أنفسهنّ، ولا يُبقيهنّ كموضوعات يتم التحدث عنهنّ. وهو بذلك بحث ليس عن النساء بل معهنّ، ويفسح المجال لإعلاء أصوات طالما تم إخراسها. في الوقت الذي كانت دراسة الرجال هي المحور التقليدي للقسم الأعظم من الأبحاث، وإذ كان يُفترض في كثير من الأحيان أن المرأة تقطن مجالاً خاصًا سكونيًا وغير

دينامي اجتماعيًا، وحتى غير متمايز، فإن النساء كنّ بكلّ بساطة غائبات (ويب، 2000 :15). وقد تم اختيار المقابلات المعمّقة من أجل تأمين مُناخٍ يُتيح لهنّ الخصوصية والأمان ويساعدهنّ في التعبير عن أنفسهنّ بشكل أعمق وأكثر حرية، وذلكً لخصوصية الموضوع المطروح وما يُمكن أن يحمل بين طيّاته من مشاعر صعبة وحيثيّات بالغة الخصوصية، وما تحويه العلاقة الزوجية من ديناميات متوترة وموترة، وحيث يطفو الجنس بكلّ إشكالياته كثيمة مركزية تظهر، أحيانًا، بشكل مستتر، وأحيانًا أخرى بشكل صريح. تستطيع هذه الآلية إتاحة الفرصة لكلّ امرأة ورجل للتوقف عند قصة حياته/ها – Life Histiory، والتوقف عند مفاصل مهمة وحاسمة في نشأته/ها، والمركبات التي ساهمت في كينونته/ها، المعاني التي تعرف بها نظرته/ها لتعدّد الزوجات.

وعندما يستحضر هذا البحث صوت الرجال، فمن المهم كذلك التأكيد على أنه لا يأتي ليخدم الأجندة الذكورية أو يرد على أصوات النساء، بل يأتي كاستمرار في تفكيك هذه الأصوات، وفهم العوامل المتعدّدة التي يتفاعل فيها والتي تُفضي إلى تكوين هُويته وأنماط ارتباطاته، وكذلك من أجل التركيز على تحليل التمايز بين وجهة نظر الرجال والنساء وربطها بالتمايز القائم في الأدوار الاجتماعية لكليهما، ولعلاقات القوة القائمة بينهما.

ينطلق البحث أولاً، من الأخذ بعين الاعتبار الأنماط الحياتية المتعدّدة التي جرى إلقاء الضوء عليها، سواء في المقابلات المعمّقة أم في المجموعات البؤرية. ويأتي هذا منسجمًا مع تبنّي المنطلق الذي يؤكّد التعدّد وفهم التجربة الإنسانية، وفرادة النساء (وكذلك الرجال)، لتفضي هذه الإطلالة إلى معايشة حيوات متعدّدة وإلى تلمس أساليب متنوعة في التعاطي مع هذه المنظومة. وبقدر ما يحاول هذا البحث الابتعاد عن "جوهرة المرأة" الذي لا بدّ أن يُفضي إليه كلّ شكل من أشكال الاندراج في النمطية ونمطية الأنساق والأدوار الاجتماعية، بقدر ما يطمح كذلك إلى الوصول إلى ترسيم بُنيويّ للمعيش النسائي أولاً، عبر محاولات اختراق هذه النمطية. فالتشديد على تنوّع الممارسات والعمليات طريقة لتجاوز الجوهرية والقوالب النمطية من شتى الصنوف. لكن ويب (2002) تشير إلى أنه كون النتائج النمطية نتائج صلبة جدًا، يُعاد إنتاجها وتحمل سطوة اجتماعية، خصوصًا حين يتعلق الأمر بالتصورات الشعبية عن دور كل من الزوج والزوجة، وكلّ ما يغلّفه المجتمع من تصورات للزواج ولتعدّد الزوجات، فلا جدوى في نفي حقيقتها بكلّ بساطة والتطلع إلى تجاوزها، لأن رفض الاشتباك معها هو بمثابة تجاهل أو استهانة بسطوة القيم الثقافية السائدة التي تثبت في سائر المجتمعات أن مقاومتها عمومًا أصعب من استيعابها.

وثانيًا، يجتهد هذا البحث في الحرص على الانتباه إلى أن الانتصار للخطاب الثقافي يجب ألاّ يحجب الذات العائشة والقائلة والعاملة، فهي مُنتِجة للثقافة كما هي نِتاج عنها، وهي موجودة

في تفاعلات دينامية تتجاوز التناقضات النمطية المنحصرة في الثنائية النمطية – حداثة/تقليد، خاصّ/عامّ، داخل/خارج، دين/دنيا، ذات فردية نشطة/ذات جمعية معطلة. بل إن هذه العناصر جميعًا تتداخل وتتشابك في حركة لولبية تشير إلى درجات وتلوينات تتطلب التظهير. لذا فإن هذا البحث يأتي بمنطلقاته تلك لتقصّي الحقيقة المَعِيشة، بعيدًا عمّا يُقال ويُتداول. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن اعتماد المقابلات المعمّقة والمجموعات البؤرية كآليتيْن أساسيتيْن في البحث، لا يُفضي إلى اعتبار هذا البحث شاملاً وممثِّلاً لكلّ حالات الزواج المتعدّد الزوجات، ولكلّ المواقف المجتمعية المتعلّقه بها، وإنّما من الأجدر اعتباره مساهمة في استشراف قضية تعدّد الزوجات بمنظار مختلف عن السائد، وفي سدّ فجوة معرفية ما زالت فارغة.

أمّا المنطلق الثالث للبحث فيأتي من اعتبار قضية تعدّد الزوجات كسائر قضايا النساء في جوهرها قضايا إنسانية لا تنفصل عن قضايا الرجال، كذلك فهي من ثمّ جزء جوهري أصيل في قضية الوجود الاجتماعي للإنسان، في واقع تاريخي محدّد، وهو الذي يحدّد، عبر شروط علاقاته الاجتماعية التي هي تعبير عن شروط علاقات الإنتاج، وضعية الرجل ووضعية المرأة معًا في نسقها الاجتماعي والثقافي والفكري (أبو زيد، 1999 :85). ولا شك في أن العودة مجدّدًا إلى مناقشة تعدّد الزوجات بشكل خاصّ وقضايا النساء في العالم العربي والإسلامي كافة، لا تنفصل عن نموّ الظاهرة التي يطلق عليها أصحابها عادة اسم "الصحوة الإسلامية"، بينما يسميها البعض الآخر "الإسلام السياسي"، وتسمّى في الإعلام الغربي "الأصولية الإسلامية". وأيًا كانت الصفات التي تلحق بالظاهرة في تسمياتها المختلفة، فإن حضورها مركزي في إثارة الأسئلة التي كنّا نظنّ جميعًا أن خطاب النهضة قد قدّم الإجابات الحاسمة عنها، خصوصًا تلك الأسئلة التي تتعلق بحقوق المرأة في الشريعة الإسلامية.

يستدعي الخوض في تعدّد الزوجات في المجتمع الفلسطيني، الخوض في مكانة المرأة الفلسطينية واختراق التفاعلات العلائقية بين الجنسين، بكلّ ما تحملها من توترات وصراعات في بُنية اجتماعية تقوم على التمييز بين الجنسين وعلى تأكيد الفصل بينهما بمختلف الوسائل والمؤسسات. وعمليًا، إن الدخول في هذه القضية يعني وُلوج أكثر المناطق حظرًا، ويعني الحفر في مناطق شخصية جدًّا ومحمّلة بالكثير من المعاني، وباعثة لكثير من المشاعر التي طالما اعتُبرت واحدة من "التابوهات" في المجتمع، التي لا يُمكن الحديث عنها. فالتطرّق إلى تعدّد الزوجات يعني، في الأساس، التطرّق إلى مؤسّسة الزواج ومفهوم المشاركين والمشاركات في ما يتصل بها، وإلى مفهوم العلاقة الزوجية والجنسانية، والجنس كموضوع طالما اعتُبر تقليديًا من المحرمات، في حين أنه يشكل أعمق العوالم الداخلية لكينونتنا، وكذلك أكثر الساحات التي تخبّر عن علاقات القوى السائدة بين الجنسين والديناميكيات القائمة في العلاقات الجنسية التي يتفاعل فيها الرجال والنساء، وفي أشكال تعاطيهم/نّ مع موضوع الجنس كثيمة حاضرة غائبة في بعض الأحيان، أو متخفية من وراء مقولات عديدة تتمظهر بأشكال مختلفة لتكشف عن نفسها كميكانيزم مهم في الهندسة الاجتماعية.

ورغم عدم وجود إحصائيات دقيقة عن نسب تعدّد الزوجات في المجتمع العربي في إسرائيل، تبقى النسب الموجودة في النقب إحصائيات تقديرية، غير أن ممارسة تعدّد الزوجات آخذة في الاتساع في المجتمع الفلسطيني، ليس في الجنوب، فقط، بل في المدن والبلدات العربية كافة. وقد تبدّى هذا الأمر بوضوح في أثناء سير البحث. وتعود الإشكالية الإحصائية إلى كون ممارسة تعدّد الزوجات مخالفة جنائية حسَب البند 176 من القانون الجنائي الإسرائيلي، عقوبتها السجن لمدة أقصاها خمس سنوات. وفي حين ينتشر تعدّد الزوجات، فإن عدد الزيجات المتعدّدة الزوجات المسجلة في دائرة السكان لا يعكس الواقع الحقيقي.[2] يقوم بذلك غالبية الأزواج المتعدّدي الزيجات من خلال الالتفاف على القانون، عبر عدم تسجيل الزواج في دائرة السكان والاكتفاء بعقد زواج خارجي يُعقد بحضور شهود ويثبّت في كثير من الحالات في المحكمة الشرعية[3] (أبو ربيعة، 2008). فيُعتبر هذا العقد حسَب الشريعة الإسلامية عقد زواج شرعيًا، بينما يُعرّف حسَب القانون الإسرائيلي كزوجين يعيشان معًا من دون زواج.[4] تطبيق العقوبة غير قائم تقريبًا، ويعود هذا الأمر، أولاً، إلى الثغرة القانونية في مبنى القانون، والتي لا تتيح المخالفة طالما لم يظهر أنّ الزواج مسجّل رسميًا. غير أن هذا العامل ليس الوحيد في تنفيذ القانون، بل يبقى العامل الأكثر حسمًا في تعامل مؤسسات الدولة وعدم قيامها بفرض القانون باعتبار تعدّد الزوجات ممارسة تتعلق بـ"الثقافة" الخاصة، والتي لا داعي للتدخل فيها. وبذلك يتم باسم "الحساسية الثقافية" تجاهل هذه المخالفات، في الوقت الذي لا تجد هذه "الحساسية" لها مكانًا في سياسات هدم البيوت ومصادرة الأراضي وكلّ الممارسات التعسفية الأخرى، التي تمارسها الدولة تجاه المواطنين العرب.

إن وجود القانون الإسرائيلي الذي يمنع تعدّد الزوجات، واعتبار الأزواج المتعدّدي الزيجات مُخالفين لهذا القانون، له أثر بالغ على تجاوب الأفراد في هذا البحث ومشاركتهم في المقابلات المعمّقة. وقد تبدّى هذا الأمر بحدّة أكبر لدى الرجال الذين توجّسوا من البحث ورفضوا المشاركة فيه أو تهرّبوا بشكل غير مباشر من المشاركة، ممّا خلق صعوبة بالغة في الوصول إليهم. أمّا النساء فقد كنّ أكثر استجابة، غير أن التوجّس والخوف بقيا ملازمين لهنّ قبل المشاركة في المقابلة، وكذلك في أثنائها، مما دعاهنّ إلى التأكد باستمرار من أن هُويّاتهنّ ستبقى في البحث مجهولة. وهذا ما تم فعلاً، فقد تم الاهتمام بإبقاء المشاركين والمشاركات مجهولي/ات الهُوية واستبدال أسمائهم/هنّ بأسماء مستعارة

2 يُظهر تقرير الكنيست الذي قُدّم إلى لجنة رفع مكانة المرأة، أن المعطيات الرسمية تشير إلى عدد قليل سنويًا من الزيجات المتعددة الزوجات، ففي سنة 2005 على سبيل المثال، سُجّل أربع وعشرون زواجًا متعدد الزوجات، ثمانية عشر زواجًا منها تم في إسرائيل وستة زواجات خارجها.

3 تشير أبو ربيعة في العدد الخامس والخمسين لعام 2008 من مجلة عدالة الإلكترونية، إلى مقارنات في السنوات الواقعة ما بين 2000 و2004 بين المحاكم الشرعية في البلاد والمحكمة الشرعية في بئر السبع، يظهر فيها أنه في حين منحت المحاكم الشرعية في مناطق مختلفة من البلاد تراخيص بنسب قليلة للزواج المتعدّد الزوجات، وصلت نسبة التراخيص التي أصدرتها المحكمة الشرعية في بئر السبع إلى 66٪. ومعنى ذلك أن المحكمة الشرعية في بئر السبع تعطي في غالبية الحالات تراخيص للزواج المتعدد الزوجات.

4 وما يُعرف حسَب تعريفات المؤسسات الإسرائيلية كـ « يدوعيم بسيبور» (معروفون بين الجمهور).

وعدم عرض المعلومات الأساسية عنهم/هنّ بشكل دقيق، والاستعاضة عن ذلك بمعلومات عامّة. فتم الاكتفاء بعرض المنطقة الجغرافية التي يقطنونها بدلاً من أسماء البلدات والمدن، توخّيًا للحفاظ على السرية. والتوجّس لم يكن مردّه الجانب القانوني، فقط، بل يعود كذلك إلى خصوصية الموضوع وما يتطلبه من كشف لتفاصيل شخصية يعتريها الكثير من القلق والإرباك والجاهزية للانكشاف وتلمّس المشاعر وتحديدًا بالنسبة إلى المشاركات، وما يرافقه من مقاربة لعوالم داخلية شائكة يعتريها الكثير من الخوف والألم.

يبقى التحكم بجنسانية المرأة، الأداة الأقوى للنظام البطريركي في غالبية المجتمعات. ويتحقّق هذا الأمر من خلال آليّات معقدة من الاستغلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي، بما في ذلك الإخضاع عن طريق الإكراه والعنف. لذا فإن الغوص في قضية تعدّد الزوجات بأوساط الفلسطينيين في دولة إسرائيل، يعني التطرق إلى مكانة المرأة الفلسطينية وإلى علاقات القوة القائمة بين الجنسين، وكذلك إلى علاقة المجتمع الفلسطيني، رجالاً ونساء، بالسلطة السياسية. في هذا السياق المركب، تتعرض النساء الفلسطينيات إلى أشكال مختلفة من القمع والاضطهاد، وهو نِتاج لتمييز مثلث يبدأ، أولاً، من كونهنّ نساء يعشن في عالم ذكوري كسائر نساء العالم؛ وثانيًا، من كونهنّ يعشن في مجتمع عربي محافظ يقمع محاولاتهنّ للتحرر؛ وثالثًا، لكونهنّ فلسطينيات يعشن في دولة تميّز ضدّهنّ وضدّ سائر أبناء شعبهنّ على خلفية قومية (Espanioly، 1994). تُظهر جميع المعطيات أن النساء الفلسطينيات في إسرائيل موجودات في الصفوف الخلفية وعلى هامش الحياة السياسية والاقتصادية، فيتموقعن في أسفل السلم الاقتصادي، السياسي والاجتماعي. ورغم التحسّن الذي طرأ على وضعية النساء في بعض المجالات، تُظهر المعطيات التي يتزايد انتشارها في السنوات الأخيرة واقعًا متردّيًا للنساء الفلسطينيات في مختلف المجالات.

لقد عمّم "مشروع المرأة الفلسطينية في الموازنة الحكومية"[5] في ذكرى يوم المرأة العالمي في سنة 2010، إحصائيات تشير إلى أن نسبة الفقر بين النساء العربيات تصل إلى 56.8%، ونسبة مشاركتهنّ في سوق العمل لا تشكل سوى 23.2%، وهي أقل من نصف نسبة النساء اليهوديات المشاركات في سوق العمل، وأقل من نسبة مشاركة النساء العربيات في دول عربية محافظة. ورغم أن مجال التعليم بين الإناث كان أكثر المجالات التي أحرزت فيه النساء تفوّقًا كبيرًا، فإن هذا الإنجاز لم يُترجم في زيادة وجودها في سوق العمل أو في المشاركة السياسية، ولم يستطع كذلك إحراز تغيير جوهري في مفاهيم الجنوسة والأدوار الاجتماعية، مما يُبقي غالبية النساء في تبعية اقتصادية واجتماعية للسلطة الأبوية.

5 خبر في الموقع الإكتروني – بانيت، في تاريخ 2010/3/8 بعُنوان "بيان المرأة الحكومية في الموازنة الحكومية بـ 8 آذار".

وتُعتبر المشاركة السياسية للمرأة من أكثر المجالات التي تعاني النساء العربيات فيها من التهميش. فرغم الدور الوطني الذي لعبته النساء في الصراع القومي قبل النكبة وبعدها، فمستوى المشاركة والتمثيل السياسي للنساء بقي متدنّيًا. وعلى مدار سنوات طويلة لم يقُم أيّ حزب عربي (أو عربي – يهودي مشترك، كالجبهة الدمقراطية للسلام والمساواة والحزب الشيوعي) بإيصال أية امرأة عربية إلى البرلمان الإسرائيلي، إلا في الانتخابات الأخيرة للكنيست عام 2008، حين قام حزب التجمّع الوطني الديمقراطي بترشيح عضوة الكنيست الحالية حنين زعبي، التي تُعتبر اليوم أول نائبة عربية في الكنيست تمّ انتخابها من خلال حزب عربيّ. بينما ما زالت النائبات المنتخبات في المجالس المحلية والبلديات لا يتجاوزن عدد أصابع اليد الواحدة. وقد كانت أبو بكر (2001) عَزَت هذا التدنّي إلى حواجز ذاتية أخلاقية عند النساء، تستمد جذورها من ثقافة العيب والحرام، عندما يأتي الحديث عن خروج النساء إلى الحيّز العامّ، وكذلك إلى حواجز خارجية كثيرة نابعة من الوضع السياسي للأقلية الفلسطينية، ومن الحسابات الداخلية للأحزاب المبنية على التمثيل الفئوي والمنطقية التي تهتمّ الأحزاب بالحفاظ عليها رغم تعارضها مع أيدلولوجياتها المعلنة.

وقد كشف البحث الذي أجرته غانم (2005) في خصوص مواقف المجتمع الفلسطيني من قضايا المرأة، أن المواقف من المرأة تنقسم إلى صنفين: مواقف تحيل إلى حقوق المرأة ومواقف تحيل إلى احترام المرأة. وأظهر أن احترامها لا يتناقض والرغبة في استمرار السيطرة عليها؛ فالرجل الذي عبّر عن احترامه الشديد للنساء، أو رجل الدين الذي وضع المرأة في مكانة عُليا كمقدسة، وشدّد على ضرورة تكريمها، لم يكن على استعداد للإقرار بضرورة المساواة بين الجنسين. وقد أظهر البحث أن المجتمع يُبدي استعدادًا واسعًا للاعتراف بحقوق المرأة العينيّة، مثل الحق في التعلم والعمل والحماية من العنف، كاستجابة للتغيرات المجتمعية ومتطلبات العصرنة، بينما ما زال غير مستعد للقبول بهذه الحقوق بشكل جارف عبر شرطها بمجموعة من المطالب المترافقة التي تأتي، عمليًا، لتكرّس النظام الأبوي من خلال عدم الإقرار بحق المرأة في حرية الحركة والسيطرة على الجسد وإقامة علاقات ندية مبينة على المساواة التامة مع الرجل، فتبقى المفاهيم الأبوية المتعلقة بالسمعة والشرف وتفهّم تعنيف المرأة أو قتلها (في بعض الحالات) عبارة عن بوليصات تأمين لضمان إعادة إنتاج علاقات السيطرة بين الجنسين.

يحلل شرابي (1993) السيرورة التي مرت بها المجتمعات العربية في المائة عام الأخيرة، من جراء اصطدامها بالحضارة الغربية والتغيير الذي طرأ عليها نتيجة هذا الاصطدام، مشيرًا إلى أن هذا التغيير لم يؤدِّ إلى استبدال النظام القديم بنظام جديد، بل إلى تحديث القديم، فقط، من دون تغييره جذريًا، لينبثق عنه نظام أبوي مستحدث بحضارته المخضرمة التي نعيش اليوم في ظلها. ينتج عن هذا التصادم مجتمع يمتلك كلّ مظاهر الحداثة الخارجية، إلاّ أنه يفتقر إلى القوة

والتنظيم والوعي الداخلي. وتظهر أشد تجليات هذا النظام المستحدث في العائلة الأبوية التي تتمتع بمظاهر خارجية تبدو "حديثة"، إلاّ أن بُناها الداخلية تبقى متجذرة في القيم الأبوية وعلاقة القربى والعشيرة والطائفة والجماعة العرقية، ليتشكل بذلك نظام ليس تقليديًا بالمعنى التراثي، كما أنه ليس معاصرًا في المعنى "الحداثوي"، بل هو خليط غير متمازج من القديم والحديث ومن التراثي والمعاصر في الوقت نفسه. وتُعتبر مؤسسة الزواج بأشكالها المختلفة وما تحويه من تفاعلات مركبة، أكثر المؤسسات الاجتماعية التي تعكس هذا الواقع الاجتماعي الاقتصادي والثقافي للنساء الفلسطينيات وكذلك للرجال. فرغم أن معدل سن الزواج ارتفع بسنة ونصف خلال العقود الثلاثة الأخيرة لدى الرجال والنساء (ويُعتبر ارتفاع مستوى التعليم عاملاً مؤثرًا في هذا الارتفاع)، فالزواج المبكّر ما زال منتشرًا، وما زال يتم تزويج الكثير من الفتيات وهنّ دون السن القانونية للزواج (Saa'r، 2007). ومع اتساع التغيرات المجتمعية واشتباكها مع الكثير من العوامل الاقتصادية والسياسية، يُعاد إدراج آلية الزواج المبكّر كآلية عملية للتحكم بالعلاقات بين الجنسين ولمواجهة واقع جديد لم يعُد لسلطة العائلة القدرة على التحكم به، لسبب العوامل الخارجية التي تتغلغل بقوة والتي تُفقد العائلة سيطرتها وقدرتها على إحكام تفعيل آلية الفصل بين الجنسين.

وضمن هذا السياق يتم في أغلب الأحوال إساءة استخدام الدين باعتباره أداة قوية للسيطرة، من أجل شرعنة انتهاكات حقوق المرأة الإنسانية (ايلكاركان،2004: 12). يعمل الخطاب الديني كما تشير حداد (80–47 :2003)، وبشكل متزايد، على طرح القيم الإسلامية المتعلقة بدور النساء والأسرة والنظام الاجتماعي، ليس بصفتها الوصفة السماوية للإنسانية فحسْب، إنما، أيضًا، بكونها آخر معاقل المقاومة ضدّ الفوضى الشاملة التي يغزو الغرب فيها المجتمعات العربية والإسلامية، وباعتبار الخطاب الديني تعبيرًا حضاريًا عن واقع جديد يرفض التبعية والهيمنة الغربية ويعتبر الصراع مع الغرب ليس عسكريًا أو سياسيًا فحسْب، بل صراعًا حضاريًا، أيضًا. من هذا المنطلق يقوم الخطاب الديني (كما فعل قبله الخطاب القومي) بتحميل النساء عبء التمثيل المادي والرمزي لمتغيرات وثوابت الثقافة التقليدية والعصرية. إذ يعتبر هذا الخطاب المرأة والعائلة ركنيْن أساسييْن في هذا الإطار، وبناء على ذلك اعتُبرت المرأة حاملة الحضارة الرئيسية و"صائنة التراث" المضطلعة بدور المعقل الأخير ضدّ التغلغل الأجنبي.

إن تعاظم الخطاب الديني في المجتمع الفلسطيني حقيقة ملموسة تظهر انعكاساتها على مختلف الأصعدة، وتتخذ العودة إلى فرض الإسلام على الحياة الخاصّة والعامّة أشكالاً عديدة، تنعكس في إيلاء المزيد من الاهتمام للممارسات الدينية، كالصلاه وانتشار لباس الحجاب وتعزيز الممارسات العازلة بين الجنسين، وكذلك في ممارسة تعدّد الزوجات. يتشابك هذا الخطاب مع حالة الإقصاء والتهميش السياسي والاقتصادي والثقافي الذي تعيشه الأقلية الفلسطينية في دولة تعتبر وجود

هذه الأقلية "خطرًا ديموغرافيًّا"، وتمارس سياسات عنصرية منهجية تدفعها للعيش على هامش الدولة. وأمام هذا العجز والتشرذم تلجأ الذات الجريحة إلى الهروب إلى الماضي، إلى هُويتها الذاتية الأصلية، إلى الرجولة في صيغتها المألوفة، وبذلك تتم إعادة صياغة ممارسة تعدّد الزوجات كـ "فعل وطني" يتم إعلاؤه من على المنابر، وتُصبح مخالفة القانون الإسرائيلي إعلان "مواجهة"، وتُعتبر مطالبة أحد أعضاء الكنيست الممثل عن الحركة الإسلامية – الشق الجنوبي بالسماح بممارسة تعدّد الزوجات، أبلغ تعبير عن ذلك.[6]

6 خبر عن الموقع الإكتروني – إيلاف، بعُنوان « نائب في الكنيست الإسرائيلي يطالب بالسماح بتعدد الزوجات » في تاريخ 9 تشرين الثاني 2006: http://www.elaph.com/ElaphWeb/Entertainment/2006/11/189553.htm. حيث دعا عضو الكنيست عباس زكور إلى تغيير القانون الإسرائيلي والسماح بتعدّد الزوجات.

الفصل الأول: الخلفية النظرية

تعدّد الزوجات - نظرة عامّة:

تعود جذور المصطلح – تعدّد الزيجات – Polygamy إلى اليونانية، وهو في معناه الواسع، يُفهم على أنه يحتوي وحدات زواج متعدّدة ومتزامنة للفرد، فيكون بذلك مصطلح بوليندراري – Polyandary – تعدّد الأزواج – يعني زواج امرأة واحدة برجلين أو أكثر، في حين يُستخدم المصطلح – بوليجينيا – Polagany – تعدّد الزوجات – عندما يقوم رجل بالزواج بامرأتين أو أكثر. أمّا الشكل الثالث من تعدّد الزيجات فيُطلق عليه مصطلح بوليجيناندري – Polygynandry، ويصف سيناريو لمجموعة من الزيجات تقوم فيه امرأتان أو أكثر بالزواج برجلين أو أكثر بشكل متزامن. وتُعتبر البوليجينيا – Polygany، المعروفة، أيضًا، بالبوليجميا – Polygamy، الأكثر انتشارًا من بين الأشكال الأخرى (Valsnire، 1989).

كانت العلاقة الزوجية الأولى التي انعكست بين الرجل والمرأة في الديانتين اليهودية والإسلامية، علاقة أحادية، أي أنها نسجت بين رجل واحد وامرأة واحدة. وهي العلاقة التي جاءت في العهد القديم بين آدم وحواء. حيث تم تصويرها كأول علاقة إنسانية وكأول وحدة زواج بين شريكين اثنين. لكن جذور تعدّد الزيجات بكلا نوعيه – الرسمي وغير الرسمي – تعود إلى الشيفرات الشرعية القديمة للبشرية. ووجودها اليوم يقوم حيثما تتواجد ظروف معيّنة – اقتصادية ودينية – تضمن استمراريتها. لقد جاءت التوراة مُبيحة تعدّد الزوجات، وهناك العديد من الأمثلة على ذلك في العهد القديم، مثل قصة سارة التي كانت عاقرًا فعرضت على زوجها أن يتزوج بأَمَتها (جاريتها) هاجر، من أجل أن تلد له، فولدت اسماعيل (Learner، 1986: 13). واستمرت هذه الممارسة في العصور الوسطى إلى أن تم تحريمها في القرن الحادي عشر، بإصدار منع من المجمع الكنَسي في ألمانيا، سرعان ما تم تعميمه في مختلف أنحاء أوروبا.

انبثاقًا من جذورها اليهودية، عادت هذه الممارسة لتزدهر من جديد في مجتمعات مسيحية مختلفة. لم يأت الإنجيل بنص يحرّم تعدّد الزوجات، لكن جاءت التشريعات الكنَسية وقرارات المجامع لتمنعها. وفي أوروبا – ورغم أن الكنيسة قامت في القرون الوسطى بوضع الشرائع التي تحرّم تعدّد الزوجات – سُمح – كما يبدو – في الوقت نفسه لبعض الملوك والأمراء بممارسة تعدّد الزوجات. فقد

كان وجود رفيقات رسميات لملوك فرنسا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، أمرًا متبعًا. وواحد من الأمثلة على ذلك، الملك هنري الثاني، الذي قام بالارتباط بعشيقته المعروفة ديانا دي بيوتيري، في حين كان متزوّجًا بكاثرين دي ميديس. وقد كان للملك هنري وعشيقته ديانا رقم ترميزي مشترك، حيث يحمل أول حرف من اسميهما، وكان يتم التوقيع على الرسائل الرسمية باسميهما معًا. وكذلك في انجلترا، فقد كان للملك شارلز الثاني المتزوج بالملكة كاثرين عند وفاته عام 1685 أربعة عشر ولدًا غير شرعي، من سبع نساء أخريات معروفات كعشيقاته. كما لم تعترض الكنيسة عندما قام بعض الملوك والنبلاء، كالملك شارلمان، باتخاذ زوجتين له، وكذلك فعل الملك فريديك غليوم الذي عقد زواجه على امرأتين بموافقة رجال الدين البروتستانت. إلى أن قامت الكنيسة المسيحية بجميع مذاهبها بعد ذلك، بإعلان قرار يمنع تعدّد الزوجات، حتى لو كانت الزوجة غير قادرة على الإنجاب، فلم ترَ الكنيسة في العقم سببًا للطلاق أو تسويغًا لتعدّد الزوجات (العشا،2004).

بقي بذلك فصيل انشق عن طائفة المورمون المسيحية، مخالفًا هذا المنع. فكانت قد وجدت هذه الممارسة لها مكانًا بين جماعة من المنشقين عن طائفة المورمون المسيحية في أمريكا، وكما يُشير ألتمان وجينات (Altman & Ginat، 1996) فإن هذه الجماعة تُعرف باسم كنيسة المسيح الأصلية للقديسين العصريين، وهي فصيل أصولي ومتطرف انشق عن كنيسة المورمون منذ القرن التاسع عشر وأقام كنيسته عام 1830 بقيادة جوزيف سميث، الزعيم الروحي لهذا الفصيل، الذي ادعى نزول الوحي عليه ودعا إلى ممارسة تعدّد الزوجات، وهو ما أطلق عليه مصطلح "الزواج السماوي" كفريضة دينية. يدّعي أتباع هذا الفصيل اليوم، أنهم خلفاء ومتابعو طريق زعيمهم الروحي، ويسكنون بمعظمهم غرب الولايات المتحدة. تمارس هذه الجماعة تعدّد الزوجات كعقيدة دينية تتبنّى مبادئ عديدة، منها أن حياة العائلة المستقرة تعتمد على وجود زوج – أب يؤدّي دوره في العائلة كقائد ديني واجتماعي. تطالب هذه الجماعة بمنحها حرية أكبر في اختيار العلاقات الزوجية، منع الإجهاض، والمناداة بإقامة عائلات متينة الروابط ذات مبنى ديني منظم وصارم، يقوم على الفصل في الأدوار الجندرية بين النساء والرجال، حيث تمارس النساء أدوارهنّ في الاعتناء بالمنزل وتربية الأطفال، بينما يقوم الرجل بإعالة العائلة. من جانبها، تعتبر هذه الجماعة أن إنجاب الكثير من الأولاد مبدأ في غاية الأهمية بالنسبة إلى الرجال في هذه الطائفة. ورغم أن تعدّد الزوجات يُعتبر مخالفة قانونية، ورغم أن هناك أصواتًا داخل الكنيسة المورمونية، التي تضم أكثر من 9 ملايين شخص، تنتقد هذه الممارسة، لا تزال هذه الجماعة تمارس تعدّد الزوجات، بادعاء أنهم خلفاء القائد الروحي جوزيف، وأصحاب الحقيقة.

والواقع، أن كلّ الأديان، وخصوصًا الهندوسية والبوذية واليهودية والمسيحية والإسلام، نشأت قبل قرون عديدة في مجتمعات أبوية تقليدية، وضمن تراث اجتماعي وثقافي معيّن. فقد كان نظام الرِّقّ

في هذه المجتمعات، مثلاً، مقبولاً بداهة، كإحدى ركائز التركيبة الاجتماعية، كما كان استرقاق نساء العدوّ المهزوم أمرًا طبيعيًّا. يشير العشا: أن الديانات كلّها تؤكد على دونية المرأة وتبعيّتها، وتطالبها بالخضوع للرجل وإطاعته، وقد ثبَتت هذه المفاهيم وما رافقها من أحكام في الكتب المقدسة، واعتُبرت جزءًا من الدين، وذلك في نظام الزواج وتعدّد الزوجات والطلاق، انطلاقًا من نصوص القرآن والسُّنة وأحكام الفقهاء القدامى وتشريعات القوانين الحديثة والمناقشات التي سبقت أو رافقت وضعها وتعديلاتها (العشا، 2004).

يعرّف الأنثروبولوجيّون تعدّد الزوجات – البوليجميا – polygamy، بكونه "علاقة زوجية يقيمها زوج واحد مع عدة زوجات" (Low، 1988: 189). هذا النوع من الزيجات قائم في ثقافات تغطّي أكثر من 850 مجتمعًا عبر العالم، في إفريقيا، آسيا، الشرق الأوسط، شمال أمريكا وأوقيانوسيا(Altman & Ginat، 1996؛ Hartung، 1982؛ Valsiner، 1889) . وفي حين أن نسبة انتشار الزواج المتعدّد الزوجات غير معروفة، فإنّ هذه الممارسة موثّقة في 80% من المجتمعات عبر العالم (Bergstrom، 1994). وقد تصل نسبة النساء اللواتي يعشن ضمن زواج بوليجمي إلى 50% في بعض المجتمعات (Abu lughod، 1986)، أو حتى إلى ما يزيد عن 50% (Calwell & Caldwell، 1993)، فتعدّد الزوجات في دول صحراء إفريقيا يُعتبر منظومة زوجية منتشرة ومتبعة (Lesthaeghe، Kaufman & Meekers، 1989؛ van de Waalee، 2005). وهي منظومة تبتكر نفسها من جديد في ظل تغييرات اجتماعية خارجية. ففي دول صحراء إفريقيا والتي تبلغ 22 دولة (باستثناء ناميبيا) نسبة النساء المتزوجات في الأعمار ما بين 15–49 مع زوجة أخرى (واحدة على الأقل) تصل إلى 11.4%في زيمبابوي، 26.5% في ساحل العاج، وتصل إلى 53% في غينيا. أمّا نسبة الرجال المتزوجين بأكثر من امرأة فتُراوح بين 4.9% في زيمبابوي، 14.1% في موزمبيق، وتصل إلى 36.7% في غينيا(Bove & Valeggia، 2009). ويُراوح عدد الأشخاص الذين يعيشون في الولايات المتحدة في عائلات متعدّدة الزوجات ما بين 30 و50 ألف شخص.

النساء والإسلام وتعدّد الزوجات

الجذور التاريخية لتعدّد الزوجات في الجزيرة العربية:

تتبّع عدد من الأنثروبولوجيّين تطور النظام الأبوي في المجتمع العربي منذ العصور السابقة للإسلام وحتى يومنا هذا، وكان وليم روبرتسون سميث من أوائل روّاد البحث الأنثروبولوجي التاريخي في هذا السياق في كتابه "العائلة والزواج في البلاد العربية القديمة" الذي صدر قبل أكثر من قرن. فقد أشار سميث إلى شيوع "نظام الأمومة" لدى عرب جنوب الجزيرة العربية القدماء، وأسس نظريته على مجموعة من الوثائق التاريخية والمواد الأثرية المتصلة بتاريخ العرب البائدة في جنوب الجزيرة العربية، التي تشير إلى أهمية المرأة وتبوُّئها مكانة اجتماعية عالية. وقد ذكر فلكن (G.A. Willkin) في كتابه "الأمومة عند العرب" ما نصّه "مرّ ردح من الزمان على العرب القدماء لم يكن للولد فيه أب حقيقيّ، وقد استند بذلك إلى شيوع زواج المشاركة الذي أدّى إلى شيوع نظام الأمومة" (الحيدري، 2003 :231).

ويُتابع الحيدري أنه من الصعب الوصول إلى أدلّة قاطعة على وجود نظام الأمومة في الجزيرة العربية، غير أن العديد من الأنثروبولوجيّين يسُوقون أدلة متعدّدة على وجود بقايا الانتساب إلى خط الأم في المجتمعات العربية، حيث تكشف نظم الزواج والتقاليد والعادات والطقوس المرتبطة بعبادة القمر عن أن القبائل العربية القديمة عرفت هذا النظام، وأن القبائل العربية لم تكن تعرف نظام الزواج؛ إنه لم يكن بمقدروها معرفة الأب، كما هو الحال في النظام الأبوي، الأمر الذي جعل الولد يتبع أمه ويتعلق بها في جميع الأمور. ومن الأدلة على ذلك شيوع كلمة بطن التي استعملها العرب، وما زالوا يستعملونها حتى اليوم، بمعنى العائلة أو العشيرة، والتي تشير إلى زمن كانت فيه المرأة مصدر العائلة ومحورها، إلى جانب اعتقاد العرب بانتقال الصفات الطبيعية من الخال إلى الولد حيث قيل "الولد يشبّ على أخلاق خاله" و"ثلثا الولد لخاله" و"خير الرجال من تخوّل" وغيرها (الجوزي داخل الحيدري، 2003 :242).

وفيما يخصّ نظم العلاقات، فقد عرفت الجزيرة العربية في ماضيها البعيد "المشايعة البدائية" في بعض مظاهرها، المتمثلة بـ"شيوعة النساء"، وقد كان من بقاياها أشكال الزيجات التي استمرت حتى نهاية العصر الجاهلي، ولكنها لم تكن نظامًا شاملاً، وغالبًا ما كانت ممارسات فردية. كانت النساء من فئات معيّنة تقع ضمن قبيلة أو عشيرة أو بطن، يتزوّجن بأكثر من رجل واحد ويُطلق على هذا الزواج "نكاح الرهط"، والرهط من الرجال ما بين ثلاثة أو تسعة، وقد وردت أخبار عن نساء كان

لهنّ تسعة أزواج في وقت واحد، على أنه من النوادر ويقتصر على أوساط معزولة، فهو من بقايا شيوعية النساء التي ترجع إلى طور مبكّر من الجاهلية. والمراهطة قديمة، وهي من لوازم المشاعية الصرفة المتصلة ببواكير المجتمع البدائي. وفي نهاية العصر الجاهلي، كانت المرأة قد انفصلت عن "شيوعة النساء" بعد أن استقرّ نظام العائلة الأبوية كمنحًى غالب في المجتمع الجاهلي (العلوي، 1996: 18).

وكان العرب في الجزيرة العربية قبل الإسلام، قد عرفوا أنواعًا من نظم الزواج، فإلى جانب زواج الاستبضاع – وهو اتصال المرأة المتزوجة برجل آخر من أهل الصحة والشجاعة حتى يتبيّن حملها من ذلك الرجل، من أجل الحصول على أولاد نجباء شجعان – كان هناك زواج المشاركة وزواج المتعة. إلاّ أن زواج المشاركة لا يؤدي إلى عدم معرفة الأب وتحديده، لأن المرأة الأم التي كانت تطلب نجابة الولد، كانت تعرف أبا المولود. وكذلك بالنسبة إلى زواج المتعة، وهو لأجَل قصير، وهذه المدة المعيّنة مهما قصرت، فإنها تكفي لأن تحدد انتساب الولد إلى زوج أمه الأخير. ومما جاء في كتب التاريخ، أن أم قضاعة تُوفّي عنها زوجها مالك بن حمير وهي حامل، فتزوجها معد بن عدنان، فولدت له قضاعة على فراشه فتبنّاه ونسب إليه. (الحيدري، 2003: 232–233). كذلك فقد كان نوع آخر من الزواج، وهو ما دُعي بنكاح العمرة، وهو انتقال الزوج إلى بيت الزوجة، ويُمكن اعتباره من بقايا الزواج الأمومي والعائلة الأمومية (العلوي، 1996: 21).[7]

ومن أقدم الأخبار حول نظم الزواج عند العرب القدماء، ما جاء به السائح اليوناني المعروف سترابو (Strabo) في معجمه الجغرافي من أن "الأملاك عندهم مشتركة وتخص جميع أعضاء العائلة التي يرأسها شيخ، وهو أكبرهم سنًّا، ولهم جميعًا امرأة مشتركة يختلفون إليها، فمن جاء منهم قَبْلاً دخل عليها وترك عند باب الخلا عصاه ليشير بذلك إلى اختلائه بها، لكنها في الليل لا تجامع إلاّ أكبرهم سنًّا" (الجوزي، داخل الحيدري، 2003: 245). ومع إمكان شيوع نظام تعدّد الأزواج (Polyandrie) ونظام المشاركة (Heterismus) لدى عرب الجزيرة العربية القدماء، يرى الحيدري (2003) أن ما نقله سترابو فيه من الشك ما فيه في صحة نقله إلينا، حيث يظهر – بالاعتماد على كتب التاريخ والأنثروبولوجيا والرُّقُم الأثرية – أن العرب عرفوا تعدّد الأزواج وليس زواج المشاركة، وأنهم لم يكونوا قد عرفوا زواجًا مستمرًّا ترتبط فيه المرأة برجل معيّن ولأجَل غير مسمًّى، بل كانوا يفضّلون الزواج المؤقت – والمقصود بذلك زواج المتعة – على غيره، وذلك لسبب تجوالهم وتنقلهم المستمرين في الصحراء. وكان الزواج المؤقت شائعًا بين العرب حتى ظهور الإسلام، وكان النبي محمد قد أباح زواج المتعة ثم حرّمه الخليفة عمر بن الخطاب فيما بعد.

7 يتابع العلوي في هذا الخصوص أن هذا النوع من الزواج كان استثنائيًا في العائلة الجاهلية الأبوية في العموم، وهوغير تابع إلى التقاليد التي استقرت على أبويتها الصارمة منذ الإسلام، إنما ترجع إلى ظروف عائلية أو اقتصادية، ويسمّي العراقيون الرجل الذي يعيش مع أهل زوجته « قعيدي »، دلالة على التصغير الموحي بعدم الاحترام.

تتابع المرنيسي مقتبسة من البخاري والأصفهاني عن هذه الأنماط الأمومية المناقضة للأنماط الذكورية القائمة، ويتعلق الأمر بالحالات التي كان الطفل فيها لا يحمل نسب أبيه الحقيقي (كما هو الحال في زواج المتعة أو زواج المرأة بعدة رجال)، أو يتعلق بالحالات التي تحتفظ فيها الزوجة بالحق المطلق في طرد (تطليق) الزوج إذا شاءت وفك رابطة الزواج بمجرد حركة بسيطة كإسدال ستار على باب مضجعها كناية عن نفورها من الزوج. وقد سُمّي هذا النمط من الزواج بزواج "الصديقة" كما نعته المفضّل الضبّي في الأمثال، حيث تتمتع فيه المرأة بحرية جنسية ترمز إليها سلطتها المطلقة على بيت الزوجية، أي الخيمة التي كانت تستقبل فيها زوجها. كان زواج "الصدّيقة" (مشتق من كلمة صديق) نمطًا من القِران، ينتسب فيه الأطفال إلى قبيلة الأم، ويتم هذا القِران بموجب اتفاق متبادل بين امرأة ورجل يُقيم بعده الزوج في ديار عشيرة زوجته التي تحتفظ بحقها في الانفصال عنه متى شاءت. أمّا في زواج البعل أو الملكية، فإن الأطفال ينتسبون إلى الزوج الذي يتمتع بوضعية الأب للأطفال والبعل بالنسبة إلى زوجته، أي أنه السيد والمالك في هذا النمط من الاقتران. والفكرة العامّة المستقاة من وصف البخاري هي ما نستخلصه نفسه من تحليل "جرترود سترن" أو "روبيرستون سميث" بوجود عدة أنماط من الارتباطات الجنسية خلال العصر الجاهلي. ويبدو أنه في جزء من هذه الأنماط لم تُعتبر أبوة الدم ذات أهمية، ويترتب على ذلك غياب مفهوم العفة (المصدر السابق).

غير أن شيوع أشكال من النظام الأمومي بين القبائل العربية قبل الإسلام لا يدل، عمليًّا، على أن هذا النمط كان سائدًا بين القبائل العربية كلها. ففي أجزاء كثيرة من الجزيرة العربية كانت النساء يعامَلن معاملة المتاع الذي لا حقوق له في مجتمع يسوده الذكور على النحو المطلق (اسبوزيتو، 2003). ويشير الحيدري (2003: 233) إلى تميّز بعض القبائل العربية بتسلط ذكوري وبتدني مكانة المرأة، بل وانحطاطها؛ فالعائلة الجاهلية أبوية في العموم. وقد شاعت لدى بعضها نظم زواج أخرى كان أغلبها مُهينًا لكرامة المرأة وحقوقها، منها نكاح المَقْت، وهو أن يستولي الابن الأكبر على زوجة أبيه المُتوفّى إذا كانت غير أمه، واستيلاؤه عليها يعني وضعها تحت وصايته، وذلك على اعتبار أن زوجة الأب جزء من الميراث الذي يرثه عن أبيه، أو أن يزوجها لآخر ويستولي على مهرها (العلوي، 1996: 18). كذلك فقد شاع عندهم "نكاح البدل"، وهو أن يقول الرجل للرجل "انزل لي عن امرأتك أنزل لك عن امرأتي"، وهو زواج يتم عن طريق مبادلة الزوجات من دون مهر. وكذلك "زواج البغايا" والذي عُرف بين بعض القبائل في الجزيرة العربية قديمًا. وقد أطلق العرب على النساء اللواتي يؤجرن أجسادهن اسم "الصويحبات". وكان بعض الرجال يرتضون لأنفسهم الزواج بواحدة من صويحبات "الراية الحمراء" التي ترفع رأس الخيمة، لمشاركتهن مهنة البغاء ولغيرها من الأسباب (الحيدري، 2003: 233).

كذلك يشير العلوي (1996: 18) إلى أن الزواج الضرائري كان عاديًا وغير خاضع لحد أعلى من الزوجات. وبالإضافة إلى ذلك، فقد عانت المرأة الجاهلية مما سُمّي "العضل"، وهو منع المرأة من قبل أخيها أو والدها من الزواج بغريب أرادته لصالح قريب يريدها، فينهى عنها لكي يتزوجها، وإن رفضته تُمنع من الزواج، وهذا هو "العضل". وتم التشديد على "زواج الأكفاء"، أي زواج العربية بالعربي، وعدم السماح بزواجها بأعجمي، ويشمل ذلك بين العرب زواجها في عشيرة أو قبيلة أدنى مكانة. وقد تمسّك الأمويّون بعد الجاهليين بهذا المنع فجعلوه حكمًا شرعيًا، ورغم أن عمر بن عبد العزيز قام في زمن خلافته بإبطاله، فإنه ما زال مستمرًا حتى اليوم، وقد اتسع مدى هذا المنع بعد الإسلام ليشمل منعها من الزواج برجل ليس على دينها، فتُمنع المسلمة العربية من الزواج بمسيحي عربي، وهو محرّم شرعًا.

مأسسة الزواج في الإسلام:

تشير المرنيسي (2001: 63) إلى أن روبرستون سميث رأى في كتابه "القرابة والزواج في فجر الإسلام" أن القرنين السادس والسابع الميلاديين، شكّلا مرحلة انتقالية في تاريخ القرابة العربية. وهو يرى أن مجيء الإسلام رافقته مجموعة من العلاقات الجنسية التي تسير في اتجاهين، ما بين النظام الأمومي والأبوي الأول، وكان هذان النظامان الموجودان حتى الفترة التي عاش فيها الرسول متعارضين، إذ إنهما لم يكونا خاضعين لقوانين مختلفة فحسب، بل كانا يؤديان إلى "فروق أساسية في وضعية المرأة وبُنية العلاقات الاجتماعية عمومًا". وفي تطرقه إلى هذا التعارض بين هذين الاتجاهين يقارن العلوي (1996: 32) ما بين الحُريات التي فقدتها المرأة والتي تمثلت بتقييد الاختلاط، المنع من السفر، القيمومة والعِدّة، مقابل الحقوق التي حسّنت من مكانتها من جهة أخرى.

مع ظهور الإسلام ووضع شرائع اجتماعية جديدة تم إبطال بعض الممارسات التي حطت من قيمة المرأة، مثل وأد البنات، لكن من جهة أخرى، تم إبطال ما تبقى من مظاهر النظام الأمومي، وتمّت مأسسة مجموعة من القوانين التي سادت في بعض القبائل الذكورية ومنحت القِوامة للرجل (العلوي، 1996: 53). لقد هدفت البُنية الأسروية الإسلامية الجديدة التي أحدثت ثورة على تقاليد الجزيرة العربية ما قبل الإسلام، إلى إقامة بُنية أسروية ترتكز على سيادة الرجل وانفراده بالمبادرة فيما يخصّ الزواج والطلاق. فالتعدّد والطلاق وتحريم ارتكاب الزنى وضمانات الأبوة، كلها مؤسسات ساهمت في تسهيل الانتقال من البُنية القديمة التي كانت ترتكز فيها الأسرة على نوع من حق المرأة في تقرير مصيرها، إلى البُنية الجديدة التي ترتكز فيها الأسرة على مبدأ سيادة الرجل. وقد ترجمت هذه القيود لتتمظهر في الزواج، وكنموذج على هذه التغيّرات يظهر الاختلاف الذي طرأ على زواج المتعة في الفترة الجاهلية بالمقارنة بالزواج الإسلامي الأرثوذكسي؛ فتشير المرنيسي (2001: 68) إلى أن زواج المتعة في حينه كان يخرق مبدأين أساسين للنموذج الأمثل للعلاقة الجنسية في الإسلام وهما: أولاً، أنه يُعطي طابعه المؤقت والشخصي قدرًا من الحرية للمرأة يوازي حرية الرجل، سواء فيما يتعلق بعقد الزواج أم فسخه، في حين يمنح الزواج في الإسلام هذه الحقوق للرجل دون المرأة، ويجعل موافقة المرأة خاضعة لموافقة زوجها، ويحدّ من حريتها في الطلاق ويجعلها رهينة بقرار القاضي. أمّا المبدأ الثاني فهو أنه يترتب على هذا النوع من الزواج قواعد أبوية مخالفة للقواعد التي يرتكز عليها الإسلام في هذا المجال، وخصوصًا القاعدة التي تفرض أن يكون الأب المعترف به اجتماعيًا هو الأب الذي أنجب الولد من صلبه. وتُورد المرنيسي وصف روبرستون سميث ذلك: "ليس زواج المتعة في النهاية إلاّ راسبًا من نمط الزواج المرتبط بقانون الأمومة الذي حرّمه الإسلام وعدّه موازيًا للزنى، بما أنه لا يمنح الزوج ذرية شرعية تعترف بها قبيلته ويكون حق الإرث داخل هذه القبيلة".

اتخذت قيمومة الرجل على المرأة وضعيتها القانونية في الإسلام بنص الآية (34) من سورة النساء: "الرجال قوّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم. فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ، فإن أطعنكم فلا تبغُوا عليهنّ سبيلاً، إن الله كان عليًّا كبيرًا". وقد عزا المفسرون هذه القِوامة إلى تفوّق الرجل على المراة بالعقل والعزم والحزم والرأي والقوة والجهاد وكمال الصوم والصلاه والنبوّة والخلافة والإمامة والأذان والخطبة والنكاح والطلاق. ويدمج المفسرون هذه الأفضليات مظاهر القيمومة وأحكامها الشرعية، مظاهر الطبيعة وأحكامها المفترض أنها أصل القيمومة ومسوّغتها (العلوي، 1996: 53). وإذا كان الأمر كذلك فإن المرأة كانت تتمتع بقدر كبير من الحرية في تقرير مصيرها، في حين أن النظام الإسلامي يقف موقفًا عدائيًّا واضحًا من كلّ مبادرة تقوم بها المرأة لتقرير مصيرها في ما يخص عقد الزواج، كما ينصّ ذلك شرط وجود الولي لإتمام هذا العقد. ويشكل الخوف من تقرير النساء لمصيرهنّ محور النظام الأسروي (المرنيسي،2001: 46).

وحسَب الصرّاف (2001: 46)، فإن تعدّد الزوجات لم يكن مظهرًا من المظاهر الاجتماعية القائمة في حياة مكة في الفترة التي اعتنقت فيها المدينة راية الإسلام. ويبدو أن هناك استمرارية تاريخية تربط بين ممارسة تعدّد الزوجات الإسلامي وبين جذوره العبرية والتوراتية، والتي تم اكتسابها عند هجرة المسلمين إلى المدينة، وذلك مع الأخذ بالاعتبار أحادية الزواج الذي كان سائدًا بين قبيلة قريش والنبي مع فجر الإسلام وربطها بثقافة تعدّد الزوجات اليهودية القائمة في المدينة، وما تم من تعايش بين النبيّ محمد وأتباعه من الأنصار، وبين القبائل المسيحية واليهودية، حيث قام النبي في أثناء وجوده في المدينة بالزواج بأرملة تُدعى سوداء، رغم عقد زواجه على عائشة الذي تم في مكة، ثم قام بعقد زواجه على عدد من النساء حسَب ما تمّت الإشارة إليه، من منطلقات أخلاقية، إنسانية، سياسية وتشريعية.

سمح الإسلام – كما يورد الحيدري (2003: 258) – تعدّد الزوجات محددًا ذلك بأربع، في زمن كان هنالك فيه من رجالات ثقيف ممّن لديهم عشرات الزوجات أو أكثر قبل الإسلام، حيث جعل منه حقًّا مشروطًا (في حين حرّم تعدّد الأزواج على المرأة لأسباب تكوينية واعتبارات اقتصادية – اجتماعية، ربما كانت ترتبط بإثبات أبوّة المولود ونسبه ورعايته)، وذلك حسَب الآيتين التاليتين من سورة النساء اللتين وردتا في القرآن:

"وإن خِفتم ألاّ تُقْسِطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مَثنى وثُلاث ورُباع فإن خِفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألاّ تعُولوا" (4:3)

"ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرَصتم، فلا تميلوا كلّ الميل فتذروها كالمُعلقة وإن تُصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفورًا رحيمًا" (4: 129)

خطا الإسلام بذلك خطوة هامة بتحديد حدّ أعلى هو أربع زوجات، في وقت كان للزوج عشر زوجات وأكثر، وكما يُشير العلوي (1996: 40–41)، فإن القرآن لم يُشرع الضرائرية وإنما قيّدها بحدّ أعلى، وفي تفسيره للسبب الذي لم يجعل النبيّ محمد يرجع إلى شرع المسيحية، فيُلغي تعدّد الزوجات، يرى العلوي أن الإسلام في طوره الأخير الذي تحدّدت ملامحه في فتح مكة، لم يعد نبوّة خاصّة كاليسوعية، بل تماهى في نبوّة ودولة كاليهودية، وكان من مستلزمات هذا التطور الإبقاء على الضرائرية لحاجة العرب والمسلمين لتكثير أعدادهم ضمن توسّعات الدولة الإسلامية وفتوحاتها، ومن إجراءاته جعل الزواج يُشبه الوجوب. ومن ناحية أخرى، فقد ارتبط حضّ الإسلام على الزواج بنظرته إلى الجنس كضرورة طبيعية للإنسان، شرط أن يُمارَس ضمن علاقة شرعية تحرّم الزنى، لكن – وفي تعارض تام مع الوعظ الديني بالتعفّف والصبر – حدّدت الشريعة كمجاراة للجنسانية الذكورية إباحتها ما كان سائدًا قبل الإسلام، وهو التسَرّي[8]. وإن كان الإسلام قد حاول أن يضع لهذه العادة غير المنضبطة بعض المعايير والقواعد التي تحدّ من امتهان المرأة والتعامل معها بوصفها متاعًا أو متعة، فإن التأويل الفقهي لهذه المعايير والقواعد قد خرج بها عن سياق المساواة، وأعاد زرعها من جديد في سياق سيطرة الذكر وتحكّمه بمصير النساء (أبو زيد، 1999).

في هذا السياق، فإن تقليص عدد الزوجات إلى أربع حسَب العلوي (1996: 40) يُعتبر خطوة أتت في مجرى الإصلاح الذي تقوم به الثورات للمجتمعات القديمة، وقد استعجل أبو ذَر الغِفاري وصاحبه روزبة فالتزما العائلة الوحدانية الصرفة، مع الامتناع عن التسَرّي، وكانت هذه الثورة الاسماعيلية وبنتها القرمطية التي ألغت الزواج الضرائري، ولو أنها لم تستمر، شأنها شأن التحوّلات الثورية المجهَضة دومًا في آسيا. وفي دائرة الفكر كان المِعَرّي هو المروّج الأكبر للعائلة الوحدانية، لكنّ ثورته هو الآخَر بقيت في بطون الكتب، وانفرد الدروز فيما بعد بإبطال الضرائرية.

ومع إباحة الإسلام للرجل حق الزواج بأربع، فقد اشترط العدل بينهنّ والقدرة على الإنفاق. ويشير العشا (2004: 90) إلى تفسير الفقهاء للعدل بين الزوجات بالتمييز بين نوعين من العدل: الأول هو العدل المُستطاع والثاني هو العدل المستحيل. وقصد بالعدل المُستطاع العدل المادي الواجب على الرجل تجاه زوجاته (أي المساواة بينهنّ في القسمة والنفقة وغير ذلك من الأمور المادية)، أمّا العدل المستحيل فحسَب تفسير الفقهاء، هو غير واجب على الرجل المعدّد، والمقصود به الجانب العاطفي والجنسي، فحسَب تفسيراتهم لا يستطيع الإنسان السيطرة عليه لأنه لا يدخل ضمن قدرته. واختلف

8 وتعني اتخاذ السراري والجواري.

المفسرون حول مسألة اشتراط الإسلام أن يكون تعدّد الزوجات محددًا بمَثنى وثُلاث ورُباع فحسْب، مع الاحتفاظ بنظام التسري بعد أن كان مباحًا بين العرب قبل الإسلام يمارسونه من دون تحديد. ثم هناك اختلاف في تفسير تعبير "مَثنى وثُلاث ورُباع"، فزعم البعض أن الإسلام أباح التعدّد بغير حصر، بحجة أن هذا التعبير ورد على سبيل المثال لا الحصر. ومن هنا فقد زعم البعض أن العدد المباح هو تسعة وذلك بتفسير العبارة على أنها تقصد (اثنين وثلاثًا وأربعًا، فيكون المجموع تسعًا)، لا بل إن أحدهم زعم أن العدد الجائز من النساء هو ثماني عشرة زوجة، لأن العبارة تعني في رأيه اثنتين اثنتين وثلاثًا ثلاثًا وأربعًا أربعًا، فيكون المجموع ثماني عشرة (العطار، 1976: 126-131).

يمنح الإمام أبو حامد الغزالي تسويغه لتعدّد الزوجات من أجل تحصين الرجل بقوله: "ومهما كان الباعث معلومًا فينبغي أن يكون العلاج بقدر العلة، فالمراد تسكين النفس، فلينظر إليه في الكثرة والقلة... ومن الطباع ما تغلب عليها الشهوة بحيث لا تحصّنه المرأة الواحدة (يعني التحصين لدى الإنسان المتزوج عدم ارتكابه للزنى) فيستحب لصاحبها الزيادة على الواحدة إلى الأربع" ليعني بذلك التعدّد – في ما يعنيه – أنّ اندفاع الرجل الجنسي قد يفرض مضاجعته لأكثر من شريكة واحدة، حتى يخفف من توتره الجنسي، الروحي والجسدي على السواء (أبو حامد الغزالي، داخل المرنيسي، 2001: 38).

تَعتبر المفكرة المغربية المرنيسي (2001) تعدّد الزوجات كأحد ميكانيزمات الهيمنة الذكورية التي وُضعت من أجل ضبط النساء. في الفصل الأول من كتابها "ما وراء الحجاب" الذي صدر في سبعينيّات القرن الماضي، والذي أصبح عملاً كلاسيكيًّا في تطرقه لجنسانية المرأة في الإسلام، وريادِيًّا في تشديده القوي على الجنسانية، تحاول المرنيسي جذب الانتباه إلى التناقض القائم في المجتمع الإسلامي بين ما يُمكن وصفه بـ"نظرية علنية" وأخرى "ضمنية" عن الحياة الجنسية، أي وجود نظرية مزدوجة للديناميّات الجنسية في النصوص الدينية المقدسة والتفسيرات التاريخية للإسلام. ففي حين ترى "النظرية الصريحة" أن حياة الرجل الجنسية تتسم بطابع فعّال، وتنظر إلى الجنسانية الأنثوية للمرأة باعتبارها كائنًا سلبيًّا مستكينًا (منفعلاً) يسعى للمتعة بالاستسلام والخضوع، فإن "النظرية الضمنية" – كما انعكست في تفسير الإمام الغزالي للقرآن – "تعطي المرأة دور الصياد والرجل دور الضحية المستكينة" (فتعطيها، بالتالي، دورًا فاعلاً).

ومن أجل تسليط الضوء على ديناميّات النظرية الضمنية تقارن المرنيسي كتابات الغزالي بالبناء الفرويدي للجنسانية الأنثوية، باعتبارهما يمثّلان الثقافتين الإسلامية والغربية/المسيحية، لتخلُص إلى أنه – وعلى الضدّ من الثقافة الغربية/المسيحية – جرى الإقرار في الثقافة الإسلامية بأن الجنسانية الأنثوية "فاعلة"، وهو إقرار له مضامين مهدِّدة للنظام الاجتماعي. ولذلك فإن أمان

النظام الاجتماعي مرتبط بضمان فضيلة المرأة وعفّتها، ثم إشباع حاجاتها. وبكلمات المرنيسي: "المرأة فتنة، ومثال لما يتعذر ضبطه والسيطرة عليه، ومثل حي لأخطار الجنسانية وإمكانيتها لإيقاع الفوضى الهائجة". ويُمكن "اعتبار البُنية الاجتماعية الإسلامية برمّتها كهجوم على (ودفاع ضدّ) القوة الفوضوية للجنسانية الأنثوية... ولذلك يجب ضبط النساء لكيلا يُصرف الرجال عن واجباتهم الاجتماعية والدينية، كما أن بقاء المجتمع رهينٌ بخلق مؤسسات ترسّخ الهيمنة الذكورية عن طريق عدة ميكانيزمات، من بينها الفصل بين الجنسين وتعدّد زوجات المؤمن" (المرنيسي، 2001: 17). بهذا فقد نهجت المجتمعات الإسلامية نهجًا مخالفًا جدًّا (للمجتمعات الغربية) حيث لم تهاجم الحياة الجنسية ولم تحط من شأنها، ولكنها هاجمت المرأة كتجسيد ورمز للفوضى، إنها الفتنة، والمركز لما لا يُمكن التحكم به، والتجسيد الحي لأخطار الجنس وطاقته الهدّامة بلا حدود. فيكتب الكاتب الجزائري "الفتنة هي في ذات الوقت غواية وتحريض على العصيان، وسحر وتمرد. لأن الرجال يتمرّدون على إرادة الله حين يسقطون تحت طغيان النساء" (Boudhiba، 1985).

يشكل هذا التسليم بفعالية حياة المرأة الجنسية اعترافًا يزعزع كيان النظام الاجتماعي، وتترتب عنه نتائج تمسّ مجموع بُنية هذا النظام. لكن إنكار الطبيعة المماثلة للحياة الجنسية لدى كلٍّ من الرجل والمرأة، يشكل هو الآخر اختيارًا حاسمًا وبعيد الدلالة. وهناك من يفترض أن العديد من المؤسسات الإسلامية كانت استجابة للحاجات الجديدة التي ترتّبت عن تفكك التقاليد القبلية الجماعية، ووسيلة حماية ضدّ انعدام الضمانات الناتج عن ذلك، وتعدّد الزوجات يشكل إحدى هذه المؤسسات. فالرسول الذي اهتم بمصير النساء المطلقات والأرامل واليتامى، قرر خلق نظام مسؤول يمكّن من ربط النساء الوحيدات وأولادهنّ بمجموعة أسروية، فيحميهم فيها رجل لا يكون قريبًا فحسْب، ولكنه زوج، ويدعّم هذه النظرية بأن القرآن الكريم قد شرّع التعدّد بعد هزيمة أحد التي لقي فيها الكثير من المسلمين حتفهم. وبالإضافة إلى ذلك، فقد هدف الرسول إلى إعادة دمج النساء في وَحدات تضامن جديدة بعد أن جُرّدن من حماية القبيلة لهنّ، حتى لا يبحثن عن الحماية في علاقات جنسية مؤقتة يعتبرها الإسلام زنًى. لقد وُجّهت الميولات الجماعية نحو الجهاد الإسلامي، أمّا الميولات الفردية فقد عبّرت عن نفسها أساسًا في مؤسسة الأسرة التي مكّنت من خلق روابط جديدة، وطرق جديدة لتمرير الممتلكات معزّزة بضبط صارم لحرية المرأة الجنسية (المرنيسي، 2001: 71).

ومع ارتباط حضّ الإسلام على الزواج بنظرته إلى الجنس، يُشير العشا (2004: 18) إلى أن كتابات فقهاء المسلمين التي استخدمت تعبير "النكاح"، والذي يعني أصلاً "الوطء"، للتعبير عن الزواج، ناتجة عن التركيز على الجنس وعلى مدى الاهتمام الذي أولوه وشدة اهتمامهم بإشباع غريزة الرجل الجنسية، خوفًا من ارتكاب الزنى، الأمر الذي جعلهم يقصُرون هدف الزواج على هذا النطاق الضيّق. فهدف الزواج عندهم هو إباحة الرجل لأنثى بطريقة شرعية، لذلك تدور جميع تعاريفهم

للزواج – وإن اختلفت الصياغة – ضمن عقود التمليكات وهو "عقد وضع لتملك المتعة بالأنثى". وتقتصر تعاريف بعض الفقهاء للزواج على أنه "عقد يملك به الرجل بضع المرأة". ولسبب خجل الكتاب المعاصرين من هذه التعاريف ومن اقتصارها على العلاقة الجنسية، فقد تم إدخال تعديلات تشير إلى أهداف الزواج الأخرى، منها إنجاب الأولاد والتعاون بين الزوجين، والإشارة إلى الزواج كمودّة وألفة وائتلاف. لكن يرى العشا أنه رغم استخدامهم التعابير الجميلة ومحاولاتهم إضفاء صيغة عصرية على كتاباتهم، فقد بقيت لا تختلف عن نظرة الفقهاء القدامى في الجوهر.

يتفق جميع المشاركين في النقاش حول مكانة النساء العربيات على أن القرآن وسنة الرسول قد حرّرا النساء من الظروف غير المقبولة التي سادت الجزيرة العربية قبل الإسلام. فمن بين الحقوق التي ضمنها الإسلام للنساء حق الحياة، والتعلّم، وإدارة الأعمال، والإرث، والاحتفاظ بالملكية، والاحتفاظ بأسمائهنّ (حداد، 2003: 54). فُرضت بعض القيود على الزواج في مجتمع كانت للرجال فيه حقوق غير مقيّدة في الزواج والطلاق. كان القرآن صريحًا في تقرير المساواة الدينية والمعنوية للنساء مع الرجال أمام الله، إلاّ أن المرأة ظلت خاضعة للرجل داخل العائلة، التي ظلت حقائق المجتمع الأبوي وقيمه منعكسة عليها. تحصل المرأة على حصة أقل من الميراث، وتُعتبر شهادتها نصف شهادة الرجل في مجتمعات كانت تعتبر الذكور أكثر تمرّسًا في الحياة العامّة، إضافة إلى كونهم المسؤولين بالدرجة الأولى عن إعالة الأسرة وسلوكها (إسبيزيتو، 2003: 17).

بداية الجدل حول تعدّد الزوجات والدعوة إلى التغيير:

لقد بدأ الجدل حول تعدّد الزوجات في نهايات القرن التاسع عشر، وذلك مع قدوم التأثير الأوروبي إلى الشرق الأوسط واحتكاك العالم الإسلامي بالغرب. وقد كانت مصر وتركيا أول الدول التي أجرت إصلاحات في قضايا النساء المتعلقة بالتعليم وتعدّد الزوجات. كانت مصر الأولى من بين الدول العربية التي انكشفت على الغرب وسياسة واليها محمد علي باشا الانفتاحية وتبنّيها برنامجًا متميّزًا في التحديث. نتج عن ذلك بلورة حركة تنوير وخطاب نهضة بادرت إلى طرحه شخصيات معروفة أمثال الشيخ رفاعة الطهطاوي (1801–1873) الذي دعا إلى تعليم الجنسين، آتيًا بحجج إسلامية، وتبعه الشيخ محمد عبده وقاسم أمين. نادت تلك الشخصيات بمنح المرأة المساواة مستخدمين حججًا إسلامية تحديثية. (أبو زيد، 1999). يُعتبر محمد عبده أهم ممثل للحداثة الإسلامية المبكرة في العالم العربي، وقد قام بالتعبير بوضوح عن تحديث بعض الممارسات التي يقوم بها بعض المسلمين في مصر، ودعّم إعادة فتح الطريق أمام الاجتهاد مناديًا المسلمين إلى النظر في المصادر الروحية لدينهم كمنبع لإلهامات جديدة. وأعطى هذا المسلمين، رجالاً ونساء، أداة ليفسروا بها لأنفسهم من جديد وليطبّقوا القواعد الإسلامية في حياتهم (بدران، 2000).

هدف عبده إلى "تجديد" الأخلاقية الإسلامية وإصلاح الهياكل الاجتماعية التقليدية التي كانت سائدة في أيامه، وخصوصًا في مصر، عن طريق العودة إلى الإيمان الديناميكي والأخلاقية النقية، كما عرّفتها الأجيال المسلمة الأولى. وقد أحدث منهج عبده الجديد القائل بالفصل ما بين العبادات (قوانين الواجبات الدينية والمعاملات، وقوانين التعامل الاجتماعي) في القرآن والشريعة، اختراقًا راديكاليًا في "كيفية قراءة" التعاليم والأوامر القرآنية. وجادل أنه في الوقت الذي تقع فيه العبادات بطبيعتها خارج مجال التغيير التفسيري، فإن المعاملات تتطلب بطبيعتها التفسير والتكييف من كلّ جيل من المسلمين على ضوء الحاجات العملية لعصرهم (ستوواسر، 2003: 98).

قاده تفسيره الخاصّ لقوانين القرآن الاجتماعية إلى عدد من التفسيرات الإبداعية الجريئة للقرآن، وإلى فتاوى مثلها، في خصوص قضايا المرأة، كان أهمها ممارسة تعدّد الزوجات. فطالب بتقييد تعدّد الزوجات تقييدًا يقرب من المنع منطلقًا من مبادئ الإسلام نفسه، ومستندًا إلى القرآن نفسه. وجادل أن تعدّد الزوجات كان ممارسة سليمة بين المؤمنين الأوائل، إلا أنه تحول في زمانه إلى ممارسة فاسدة للشهوة غير المكبوحة دونما عدالة أو إنصاف. "الأمة التي تمارس تعدّد الزوجات لا يُمكن تثقيفها. لقد تنزل الدين لصالح الناس، فإذا ما أخذ أحكامه بالإضرار بالجماعة بدلاً من فائدتها... فإن تطبيق ذلك الحكم يجب أن يتغيّر تبعًا للحاجات المتغيرة للجماعة"، مشيرًا إلى وجود الاستثناءات مثل الزوجة العاقر، غير أنه أشار إلى أن ذلك يجب أن يقرره قاضٍ. لم يأتِ عبده باجتهاده من أجل النساء لذاتهنّ، إنما كوسيلة لإحداث الولادة الأخلاقية الجديدة للمجتمع الإسلامي التي لم يجدها عبده ممكنة إلاّ من خلال "إعادة أسلمة" الأسرة. وقد انطلق من الافتراض بأن وضع المرأة مرتبط سببيًا بسلامة الحياة الاجتماعية ككلّ أو بتردّيها، كما يتضح ذلك في الوحي القرآني، إلاّ أن الأمة "تأخذ من الوحي ما هي متهيئة له فقط. (المرجع السابق).

انتقد محمد عبده "أبو الإسلام الحديث" تعدّد الزوجات كوحدة غير مستقرة في الأوقات العصرية، وطالب بتقييدها، وحسَب اعتقاده، فإن تعدّد الزوجات شرع في زمن النبي محمد كنتاج لسياق اجتماعي معيّن، غير أن وجهة القرآن هي أحادية الزواج، وبما أنه طلب المساواة بين الزوجات، فإن تطبيق هذه الإمكانية مستحيلة. يتوجّه نقد الإمام محمد عبده في نص جدير بالإبراز: "رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرّفون الزواج بأنه (عقد يملك به الرجل بضع المرأة). وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئًا آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلّها خالية من الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كلّ منهما من الآخر. وقد رأيت في القرآن الشريف كلامًا ينطبق على الزواج ويصحّ أن يكون تعريفًا له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدّن جاءت بأحسن منه، قال الله تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّة ورحمة"

(الروم/21)، والذي يقارن بين التعريف الأول الذي نزل من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا، وسرى منهم إلى عامّة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج حيث صار عقدًا غايته أن يتمتع الرجل بجسم المرأة ليتلذذ به، ويتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية التي رتبوها على هذا الأصل الشنيع" (محمد عبده، 1881 داخل أبو زيد، 1991).

وكما تشير بدران (2000) فقد نادى تلميذه قاسم أمين بالفكرة نفسها. عام 1908 وفي كتابيه "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة"، اللذين شكّلا إلهامًا ومرجعيْن أساسييْن للحركة النسْوية في مصر استخدم أمين حججًا إسلامية تحديثية ليسوّغ نداءه إلى إحداث إصلاحات. فنادى بوجوب أن يُقضى على إساءة استخدام الطلاق وتعدّد الزوجات، فحسَب وجهة نظره اعتبر قاسم أمين تعدّد الزوجات إهانة للنساء، وحسَب رأيه ليست هناك امرأة ترضى بأن تشاركها زوجها امرأة أخرى (أمين، 1993). وقد طالب بإلغاء تعدّد الزوجات بشكل مطلق معتبرًا إياه "عادة" لم تعد قابلة للتطبيق مع متطلبات الحياة العصرية.

ترى ستوواسر (2003) أنه رغم تلك التفسيرات الإبداعية الجريئة للقرآن يبقى تفسير عبده مكتوبًا بالأسلوب التقليدي للتفسير القرآني، أي بتفسير النص آيه بآية. كما يرى أن هذا الاجتهاد لم يأتِ من أجل النساء لذواتهنّ، إنّما لإحداث الولادة الأخلاقية الجديدة للمجتمع الإسلامي التي لم يجدها عبده إلاّ من خلال "إعادة أسلمة الأسرة". وقد انطلق من أن الافتراض بأن وضع المرأة مرتبط سببيًّا بسلامة الحياة الاجتماعية ككلّ، أو بتردّيها، كما يتضح ذلك في الوحي القرآني. ورغم ذلك، يعتبر أبو زيد (1999 :65) أن "التأويل" العقلاني الذي أسّسه محمد عبده كان مدخل النهضويين لفهم الإسلام، إذ كان هذا التأويل بدوره محاولة لجعل الإسلام ينطق بقيم التقدّم والمدنية والحضارة ليتابع من بعده تلميذه قاسم أمين التأكيد على حاجة العقل في فهمه للدين إلى مبادئ العلم والمدنية. يتابع أبو زيد بأن هذا التصور لوحدة المعرفة أفضى إلى جعل "العلوم الدينية" جزءًا من منظومة المعرفة الإنسانية، بمعنى أنها علوم يجب أن تخضع للآليّات والإجراءات المنهجية نفسها في الفهم والتفسير والتحليل. وبذلك فإن قضية المرأة وما يتعلق بها من نصوص دينية كانت حافزًا ضمن حوافز أخرى عديدة لكي يقترب خطاب النهضة من حدود إنتاج وعي علمي للدين ودلالة نصوصه، الأمر الذي لم يقُم به فقهاء المسلمين، الأمر الذي جعلهم عاجزين عن إدراك هذا الوعي.

استهدفت الرائدات النسْويات من خلال استخدامهنّ هذه الأفكار – كما تشير بدران (2000: 198–206) – لمنطق الإسلاميين المعاصرين، تحسين أداء العائلة من خلال كبح جماح سوء

استعمال الرجال لامتيازاتهم، وخصوصًا الطلاق وتعدّد الزوجات، وإهمال الرجال لواجباتهم فيما يتعلق بإعالة الزوجة والأطفال. وحاولت الرائدات، أمثال هدى شعراوي ورفيقاتها، من خلال الاتحاد النسائي، تغيير قانون الأحوال الشخصية بشكل يحمي العائلة المعاصرة، ومن ضمن مطالبه منع تعدّد الزوجات ووضع حدّ لحرية الرجل المطلقة في تطليق زوجته وشجب باب الطاعة والمطالبة بإزالته كليًا. غير أن هذا الملف بقي أقل الملفات التي طرأ فيها تغيير. ووضعت العائلة الأبوية، كما وضع التنظيم القانوني للعائلة بواسطة مؤسسات الأزهر الإسلامية (والتي لم تكن متجاوبة مع آراء الشيخ محمد عبده التحديثية) النساء أمام مهمة بالغة الصعوبة. وكان انتقاد الرائدات لقانون الأسرة معتدلاً، إن لم يكن محافظًا، ولم يتحدّين فكرة أن العائلة تستند إلى توزيع الحقوق والمسؤوليات التي يكمّل بعضها بعضًا، رجالاً ونساء، والتزمن وجهة النظر القائلة بأن أدوار الرجال والنساء العائلية مقدّرة بموجب الدين، الأمر الذي جعل الكثيرين/ات يوجّهون/يوجّهن الانتقادات للاتحاد، ويُرى أن القائدات النسْويات لم يقمن بتحدّي جوهر النظام الأبوي.

وتتابع بدران (2000) فتتطرق إلى التجارب الشخصية لرائدات الحركة النسْوية وتأثير هذه التجارب على بلورة وعيهنّ النسْوي، فكانت الكاتبة ملك حفني ناصف الملقبة بباحثة البادية، من رائدات الحركة النسائية التي طالبت بتقييد تعدّد الزوجات منطلقة من تجربتها الشخصية حين دبر لها والدها زواجها بزعيم بدوي ثري، اكتشفت بعد انتقالها للعيش معه في منطقة الفيوم أنه متزوج، فكتبت عن معاناتها ومعاناة نساء أخريات من تعدّد الزوجات مشيرة إلى مدى انتشار تعدّد الزوجات حيث تكاد جميع النساء ممّن حولها يكنّ على مثل حالها، وأن جميعهنّ حين تسألهنّ إن كُنّ يُحببن أزواجهنّ أجبن بلا، وأنهنّ يفضّلن أن يرَيْن أزواجهنّ موتى على أن يرَيْنهم متزوجين بنساء إضافيات. وقد أصرت باحثة البادية على أن الطلاق أخف وطأة من تعدّد الزوجات. فالأول بؤس يُضاف إلى الحرية، بينما الثاني بؤس يُضاف إلى تقييد الحرية.. إن الرجل المتزوج باثنتين أو بأكثر يجب أن يُعيّن وزيرًا للمستعمرات. وفي تجربة مشابهة، تركت هدى شعراوي زوجها (الذي يكبرها بثلاثة عقود وقد كان وصيًا عليها بعد وفاة والدها ومتزوجًا بأخرى) عندما عاد إلى زوجته الأولى، وعادت إليه عندما وافق على أن يكون أحادي الزواج بها، فقط.

وفي حملته لتغيير قانون الأحوال الشخصية كانت التزامات الاتحاد النسائي المصري بالإسلام جلية، مؤكدًا على أن الإصلاح المرجوّ في إطار القانون الإسلامي، أي الشريعة الإسلامية. لم يوافق الاتحاد النسائي المصري إطلاقًا على القانون المدني للعائلة الذي تبنّته تركيا، غير أنه أشاد ببعض مكاسب النساء في تركيا وعلى وجه الخصوص إلغاء تعدّد الزوجات وإعطاء الرجال والنساء حق الطلاق. وفي عام 1924 عندما افتتح البرلمان الجديد، جعل الاتحاد النسائي واللجنة المركزية للسيدات الوفديات مسائل التحكم في الطلاق وتعدّد الزوجات قضايا عامّة للمرة الأولى (المرجع السابق).

طالب الاتحاد النسائي بأن يُسمح للرجل بأن يتزوج مرة ثانية في حال كانت زوجته الأولى عاقرًا أو مريضة بمرض لا شفاء منه، فقط. وكان تعدّد الزوجات أمرًا يُمارس بشكل منتشر بين نساء الطبقة العليا. ورغم إمكانية أن يكون بعض النساء قد وجدن الوضع محتملاً، أحيانًا، فإن الرائدات جادلن قائلاتٍ إن تعدّد الزوجات يُهين المرأة المعاصرة ويضرّها نفسيًا. وهاجمن تعدّد الزوجات، أيضًا، باعتباره تهديدًا للعائلة. وأصرّت سيزا نبراوي إحدى الناشطات المركزيات على القول: "إن تعدّد الزوجات يهدد العائلة أكثر من أي شيء آخر". كما قالت هدى شعراوي لجريدة الأهرام "إنه يمثل هجومًا على كرامة الزوجة والأم وعقبة تواجه إقامة بيت منسجم يولّد القوى الأخلاقية التي تشكل وتوجه المواطن الصالح". وجادلن في أن التحديد الإسلامي للعدد الأقصى للزوجات بأربع يجب أن يُفهم في سياق أوضاع المجتمع العربي في حينه. وكان هذا التحديد الإسلامي بأربع زوجات خطوة واقعية بدرجة كبيرة نحو إنهاء تعدّد الزوجات، بدلاً من تقرير هذا الإنهاء فورًا وبشكل كامل (بدران 2000: 203–204).

اقترحت سنة 1926 اللجنة المؤلفة لإصلاح قانون الأسرة في مصر عدة اقتراحات تتعلق بتعدّد الزوجات، منها إعطاء الزوجة الحق في الاشتراط على زوجها في عقد الزواج ألاّ يتزوج عليها، وتقييد تعدّد الزوجات قضائيًا بشرطين: قدرة الزوج على الإنفاق على زوجاته، والعدل بينهنّ، معتبرَيْن من قبل الفقهاء واجبين، من الناحية الدينية، على الرجل المعدد. وتجعل اقتراحات اللجنة هذين القيدين يخرجان عن التكاليف الدينية إلى التطبيق القضائي. ولكن رجال الدين اعترضوا حينها بشدة على هذه المقترحات، ما أدى إلى طي المشروع وإغفال البحث عنه. وصدر عام 1929 أخذ ببعض المقترحات المتعلقة بتعدّد الزوجات وكانت حجة رجال الدين وما زالت، أن الرجل وحده هو "المرجع في تقدير خوفه من العدل، وهو المطالب في ما بينه وبين الله بتطبيق الحكم المناسب لما يعرف من نفسه ولا سبيل ليد القانون عليه". واستند رجال الدين في تسويغهم هذا، أيضًا، إلى ما كان متبعًا في هذا الشأن منذ عصر الرسول (العشا، 2004).

بعدها بسبع سنوات، كان شيخ الأزهر الشريف يكتب في "مجلتي" في صالح تعدّد الزوجات. وفي عام 1939 نجحت الرائدة منيرة ثابت في الحصول على مقابلة مع الشيخ التالي للأزهر الشريف، الذي قدّم حججًا اجتماعية واقتصادية لصالح تعدّد الزوجات. وأكد اتهامه للرائدات النسْويات بتفضيل المرأة الحضرية على الريفية، إذ إن الرجل العامل في الأرض يحسب قوّة عمله الإنتاجية بعدد زوجاته وأولاده. أمّا بالنسبة إلى نساء المدن، فقد اقترح الحلّ الفردي المبنيّ على "العصمة"، أو أن تنصّ المرأة في عقد زواجها أن يلتزم الزوج عدم اتخاذ زوجات أخريات. وبطبيعة الحال، فإن الراغب في الزواج كان عليه أن يلتزم شرط تعاقده. وفي حملتها لتقييد تعدّد الزوجات قانونًا، اقترحت منيرة ثابت فرض عقوبات شديدة على الرجال المخالفين وحطّت من قدر النساء اللواتي

يقبلن بزواج فيه تعدّد. وربّما كانت خبرتها السابقة كزوجة ثانية لعبد القادر حمزة قد أثّرت في موقفها (بدران، 2000).

وكانت الحملة النسْوية ضدّ تعدّد الزوجات نضالاً ضدّ عادة تلفظ آخر أنفاسها. فإن تعدّد الزوجات كان ينمو بشكل أقل شيوعًا بين الطبقتين العليا والوسطى. أمّا بين الطبقة الدنيا والفلاحين، فعلى النقيض من تأكيدات شيخ الأزهر، فقد حدّ الفقر من هذه الممارسة بشكل دائم. ومع أنّ الحملة كانت أكثر من حرب ضدّ ممارسة اجتماعية متداعية، فإنها كانت هجومًا على السيادة الأبوية، المعبَّر عنها في علاقات قانونية، والمؤدية إلى توريط النساء نفسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا. ولم تقبل النساء حجة أن تعدّد الزوجات كان في صالح النساء، لأنه يُحقق لهنّ الإعالة بدلاً من تركهنّ بلا عائل، إذا ما طُلقن، وبالفعل، فقد ربطن بين تشجيعهنّ على حق النساء في العمل وبين أمنهنّ (المرجع السابق) إستمرت محاولات الاتحاد لدفع هذين المطلبين خصوصًا عام 1936، حين أنشأت الحكومة لجنة تتولى تقنينًا كاملاً لقوانين الأحوال الشخصية، لكن من دون جدوى. وفي مشروع سنة 1943، الذي لقي تأييدًا هذه المرة بفتوى من شيخ الأزهر، محمد مصطفى المراغي، يشير العشا (2004: 95–96) إلى أن هذا المشروع قد فشل في التحول إلى قانون بسبب معارضة بقية رجال الدين، وتكرر الفشل في الأعوام 1945، 1953 و1960. واستمر النقاش حول تقييد التعدّد بين مؤيدين ومعارضين إلى أن وضع مجمع البحوث الإسلامية حدًا له، وقرر في مؤتمره الثاني، المنعقد في القاهرة في أيار/ مايو عام 1965 "أن تعدّد الزوجات مباح بصريح نصوص القرآن الكريم بالقيود الواردة فيه، وأن ممارسة هذا الحق متروكة إلى تقدير الزوج، ولا يُحتاج في ذلك إلى القاضي".

ترى ستوواسر (2003: 92–108) أن بروز اتجاهات جديدة في التفسير الإسلامي المعاصر للقرآن، وعلاقتها التبادلية مع النماذج الإسلامية المعاصرة للقضايا الجنوسية، حثّت الكثيرين والكثيرات من الكتاب الحداثيين على اقتراح مواقف جديدة لإشكالية النص القدسي وتشيكلته الحضارية. وفي حين يميل المفكرون الإسلاميّون التقليديّون إلى التعامل مع النص كأزلي والتأكيد على الطبيعة المطلقة وبالتالي اللازمنية للوحي القرآني، فإن الحداثة تعي عددًا من المواقف الجديدة والمتباينة من الإشكالية القائمة ما بين الطبيعة الأزلية للقرآن والتحديد الحضاري اليومي. وإن معظم الأبحاث تُكتب الآن بصيغة أبحاث نظرية بدلاً من وضعها بصيغة تعليقات قرآنية. وبذلك فإنها في كتابها "المرأة والقانون" تقوم أمينة ودود، كما يفعل آخرون وأخريات غيرها، ضمن المحاججة من منظور نسْوي إسلامي، بالتمييز بين مستويين نصيين في القرآن: "النص السابق" والقائم على القرآن تاريخيًا وثقافيًا و"النص الأكبر" الواسع ذي القيمة الكونية الأساسية أو الثقافية، وهي تميّز بين ثلاثة أنواع من التفسير القرآني، هي: التقليدي والتفاعلي والتقديسي، وتعيب على التفسير التقليدي ميثودولوجيته التجزيئية وافتقاره إلى إدراك الوحدة الموضوعية في بُنية القرآن، وترى أن

العيب الأكبر هو أن جميع التفاسير التقليدية للقرآن وضعها رجال. وضمن هذا الإطار تبدأ بقراءة بعض الآيات من سورة النساء المتعلقة بقِوامة الرجال على النساء تركز على الفحوى لتُفضي إلى تفسير مختلف.

في محاولته لدحض التشريع المطلق لتعدّد الزوجات (أبو زيد، 1999: 217) يقول في أن النصوص تحمل دلالتها بصمات زمنها وتحيل بدلالتها إلى واقع الحياة – الواقع الاجتماعي – الذي تنزّلت فيه، ومن هنا لا بد من التفريق بين "الجوهري" و"العرضي"، بين "الثابت" و"المتغير" في دلالة تلك النصوص. ومع تغيّر الأحوال الاجتماعية، وتحسّن وضعية النساء في المجتمع، تُمكن قراءة النصوص الدينية في دلالتها التاريخية، من أجل استنباط الجوهري والثابت من وراء العرضي والمتغيّر. إن القراءة الحرفية وحدها هي التي تقف عند العارض، لأنها قراءة تستبعد السياق الاجتماعي للتنزيل ومن ثم للأحكام التي يتضمنها. لقد نزلت "سورة النساء" بعد موقعة أُحد في السنة الرابعة للهجرة، ولذا فقد كان من الطبيعي أن تتناول كثيرًا مما يتعلق بقضايا المرأة التي أثيرت بعد هزيمة المسلمين واستشهاد عدد كبير منهم، وما نتج عن ذلك من وجود عدد كبير من اليتامى والأرامل وضرورة فهم الأحكام في ضوء افتتاحية السورة التي تؤكد مفهوم "المساواة" الأصلية في بدء "الخلق والتكوين" من جهة، لتنتقل السورة في الآية الثانية مباشرة إلى بيان حقوق اليتامى. وفي هذا السياق يرد موضوع النكاح: "وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب، ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالك إنه كان حُوبًا كبيرًا. وإن خفتم ألاّ تُقسِطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مَثنى وثُلاث ورُباع، فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدةً أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألاّ تعُولوا". ليؤكد بذلك على صيغة الشرط التي تربط بين الإباحة وبين الخوف من عدم العدل مع اليتامى، ليؤكد كلاهما معًا أن الأمر ليس أمر تشريع دائمًا، وإنما هو تشريع مؤقت لمعالجة موقف طارئ.

عندما تُناقَش المشكلات الاجتماعية – ومشكلة المرأة خصوصًا – من منظور الدين والأخلاق تتبدّد جوانب المشكلة، وتتوه في ضباب التأويلات الأيديولوجية النفعية للنصوص الدينية. الأهم من ذلك أن المناقشة من منظور الدين والأخلاق تُعدّ إخفاء متعمدًا للبعد الاجتماعي والاقتصادي من جهة، وتجاهلاً قصديًا لعلاقة المرأة بالرجل في سياقها الحقيقي وإطارها الفعلي من جهة أخرى. ولن تؤدي التأويلات النفعية الأيديولوجية للنصوص الدينية إطلاقًا إلى تغيير وضع المرأة – والوضع الإنساني عمومًا – سلبًا أو إيجابًا، إذ ليس بتأويل النصوص الدينية يحيا الإنسان، وإذا كان الخطاب الديني ينطلق دائمًا من مناقشة أية قضية من ثابت فكري لا يقبل النقاش – هو مرجعية النصوص الدينية وشمولها لكلّ جوانب الوجود الطبيعي والاجتماعي وهو المبدأ المعروف باسم "الحاكمية" – فإن الاكتفاء بموقف السجال مع أطروحاته يعني التسليم بهذا المبدأ. لذلك لا بدّ من مناقشة المشكلة بعيدًا عن آلية السجال بالتأويل الأيديولوجي النفعي للنصوص (أبو زيد، 1999: 87).

النساء العربيات بعد التحرر الوطني ما بين المشروع القومي والمشروع الإسلامي

تُظهر التجربة – وكما تشير جاد (2001) – أن معظم الدول العربية اتبعت بعد حصولها على الاستقلال سياسات جديدة تُظهر الدولة بمظهر مختلف عن الفترة التي عاشها المجتمع تحت السيطرة الاستعمارية، وقد تناولت بهذا الصدد الكثير من الدراسات سياسات ما يُطلق عليه دول ما بعد الكولونيالية (Post – Colonial State) وتأثيرها على النساء. ركّزت هذه السياسات، أساسًا، على إقامة المشاريع الصناعية والزراعية الضخمة لزيادة معدلات الدخل ورفع مستوى المعيشة، وقد مكّنت هذه السياسات الدول من توفير العديد من الخدمات في مجالات: الصحة والتعليم والعمل والضمانات الاجتماعية. ولتأكيد الاستقلال السياسي والاقتصادي وتحقيق زيادة في الإنتاج ومعدلات الدخل، شرعت تلك الدول في تغيير وتعديل العديد من القوانين التي تحد من مشاركة النساء في سوق العمل أو الحياة السياسية، وفي ترويج نموذج "المرأة الجديدة"، هذا النموذج الذي يُظهر المرأة كعاملة ومجنّدة، كمتعلمة ومثقفة.

غير أنه في الوقت الذي استعارت فيه الحكومات المسلمة الشيء الكثير من مؤسسات الغرب في مجال التطوير السياسيّ والاقتصاديّ والقانونيّ، أقلعت بشكل عامّ عن استبدال قانون الأسرة الإسلاميّ بالقوانين المدنية الغربية، واكتفت بإصلاحه من خلال تشريعات أُقرّت في قوانين الزواج، الطلاق والميراث. كان الإحجام عن استبدال قانون الأسرة بالأحكام الغربية اعترافًا ضمنيًّا، إن لم يكن معلنًا بخطورة وحساسية القضايا المتعلقة بالنساء والأسرة في التاريخ الإسلامي والتقاليد الإسلامية (اسبوزيتو، 2003). ولذا، فغالبًا ما كانت هذه الإصلاحات تُعقلن وتكتسب شرعيتها من خلال استخدام المبادئ الإسلامية والأساليب القانونية في الإسلام.

وكما في معظم الإصلاحات الحديثة، جاءت هذه الإصلاحات من جانب الدولة، وليس من جانب الشعب، وتم طرحها من الأعلى لا من الأسفل. ولم تكن منبثقة عن رغبة ومطالبة الشعب والزعماء الدينيين، بل من الحكّام وأقلية من نخبة المحدثين. وقد فرضت أو شرّعت من الأعلى، مُسوّغة في الغالب بالاعتقاد بأن القلة المتعلمة والمتنورة "الحديثة" هي التي ترسم المستقبل للقطاع المحافظ من المجتمع الأكثر "تقليدية" والأقل تنوّرًا وحظًا (إسبوزيتو، 2003). وقد ظهر التوتر والنزاع بين التقليد والحداثة في المسارات المبهمة والمتناقضة من حيث المكاسب التي أحرزت في مجال التعليم والتشغيل في الوظائف الحكومية، في الوقت الذي بقيت هذه المكاسب تعيش جنبًا إلى جنب مع قيم العيب والشرف التقليدية المستمدة من "طقوس البكارة" والخوف من فقدان العذرية.

بغض النظر عن المناقشات التي أبقت التغيير الراديكالي تحت السيطرة النسبية، فإن التحديث في الواقع قد ترك أثرًا خطيرًا في حياة النساء وعلاقتهنّ ضمن الأسرة. وقد كثّفت مجموعة من العوامل الجديدة عملية التغييرات في السبعينيّات. وشملت تلك العوامل التقلّبات الاقتصادية الدرامية لسنوات السبعينيّات والثمانينيّات، وزيادة هجرة اليد العاملة (خصوصًا بين الشباب الذكور) ومشاركة المرأة في العمل المأجور، وأيديولوجية الدولة والسياسة وتنامي الحركة الإسلامية، والنِّتاج الدولي، مثل دراسات وتوصيات الأمم المتحدة ومطالب النسْوية الغربية (حداد، 2003: 55). تتابع حداد بذلك للتطرق إلى الدور المركزي (والمتناقض) الذي خبرته النساء في التاريخ العربي الحديث بيد الإسلاميين والقوميين على حد سواء، حيث طالب الطرفان النساء بمطالب متناقضة. فالنساء بالنسبة إلى الأيديولوجيات القومية والإسلامية، عبارة عن عنصر أساسي وحساس لحفظ الأمة. يرى الإسلاميون أن الخطر الرئيسي للغرب حضاري أكثر من كونه سياسيًّا أو اقتصاديًّا. فالتبعية الحضارية تجرد المرء من الإيمان والهُوية، وتدمّر بذلك الإسلام والأمة الإسلامية على نحو يفوق كثيرًا الدمار الذي يمكن أن يأتي به الحكم السياسي. وضمن هذه الرؤية اعتُبرت المرأة والعائلة ركنيْن أساسييْن في هذا الإطار، وأصبحت بالتالي حاملة الحضارة الرئيسية وصائنة التراث، المضطلعة بدور المعقل الأخير ضدّ التغلغل الأجنبي، وبذلك لم يعد الحجاب مجرد علامة على الحياء بل أصبح رمزًا للدفاع عن الإسلام وحماية الأسرة، ومن ثم الهُوية الإسلامية للمجتمعات المسلمة.

في حين يؤكد الإسلاميون على أنه بدلاً من الميل إلى تحديث الإسلام والمجتمع (وهو الأمر الذي يقرنونه بالتغريب والعَلمانية)، فإن المَهمة الراهنة يجب أن تكون أسلمة المجتمع أو إعادة أسلمته. فقد حاولت الحركات الوطنية المناهضة للاستعمار تحديث الإسلام، وقد ظهرت النتيجة، أيضًا، ببلورة خطاب وطروحات متناقضة لأدوار النساء. إذ فسحت الأنظمة الجديدة من جهة، للعديد من النساء مجال المشاركة بشكل أكبر في الحياة الاجتماعية، الأمر الذي يفكك ويهدم العلاقات والأدوار الجندرية التقليدية، إلاّ أنها من جهة أخرى، تعاملت هي كذلك مع النساء كأمهات وحاملات لتقاليد وتراث الأمة، وأدى هذا الأمر إلى انبثاق استراتيجيات جديدة للسيطرة على النساء وخصوصًا فيما يتعلق بالجنسانية، للحفاظ على/ وإعادة إنتاج هُوية وتفرّد "الجماعة". في نهاية المطاف، أعادت الحركات الوطنية والمناهضة للاستعمار التوكيد على – والأسوأ من ذلك أنها ضيّقت – بارامترات السلوك الأنثوي المقبول ثقافيًّا من خلال ممارسة الضغط على النساء بالالتزام بشروط الخطاب القومي (Kandiyoti، 1996).

ومع استمرار تزايد نفوذ التيارات الدينية اتخذت العودة إلى فرض الإسلام على الحياة الخاصة والعامة أشكالاً عديدة، من إيلاء المزيد من الاهتمام للممارسات الدينية (كالصلاة، والصوم والملبس) إلى ظهور المنظمات والحركات والمؤسسات الإسلامية. أصبح الإسلام قوة سياسية واجتماعية مهمة،

تقربت الحكومات من الإسلام لتعزيز شرعيتها ولتعبئة الدعم الشعبي، وتحدّت المنظمات والأحزاب الإسلامية إخفاقات الوضع القائم مدعية بأن "الإسلام هو الحل" وداعية إلى إصلاحات اجتماعية وسياسية. تتصدر الجنوسة والقضايا المتعلقة بها مكانًا بارزًا في هذا الخطاب حيث أصبح مشروع التحديث فيه موضع تشكيك، نتيجة تحدي البدائل الإسلامية للخطاب الوطني والعَلماني. وقد واجهت الدول والحكام المسلمون التهديد من جانب أولئك الذي يتحدّثون عن إخفاقات الدولة ويصوغون تذمراتهم وحلولهم في خطاب إسلامي (اسبوزيتو، 2003: 13).

أدى نمو التيارات الإسلامية وفشل الأنظمة الحاكمة في إرساء قواعد الديمقراطية والعدالة بين مواطنيها إلى تعرض النساء العربيات لانتهاكات جدية (البزري، 1995؛ أبو زيد، 1999؛ النقاش، 2003؛ حتاتة، 2000). فيرى حتاتة (2000) أن مرحلة ما بعد الحداثة قد انعكست على واقع النساء حاليًّا بشكل سلبيّ أكثر منه إيجابيًّا، حيث ما زالت فيها الغالبية العظمى من النساء العربيات تعاني من تفاوت وضعهنّ من بلد لآخر، وجُلّهنّ يرزحن تحت ثقل مفاهيم تنتقص من إنسانيتهنّ وأهليتهنّ وحقوقهنّ، فنسبة الأمية مرتفعة جدًّا، ومشاركتهنّ في سوق العمل قليلة. ومع تنامي الحركات الأصولية، فهناك تصاعد في حدة الخطابات والممارسات القمعية "جنسيًّا" في العديد من المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي زاد من خطر التهديد الموجه إلى النساء اللاتي يرفعن أصواتهنّ – كأفراد وجماعات – للمطالبة بالتحرر الجنسي (ايلكاركان، 2004: 15).

يرى حتاتة (2000) والنقاش (2003) أن هناك تداخلاً ما بين الأنظمة السياسية الحاكمة والحركات الأصولية رغم ما يظهر بينهما من تناقض ظاهري. فسياسات الليبرالية الجديدة التي أدت إلى انتشار الفقر والبطالة وخصخصة المؤسسات وانسحاب الدولة من قطاع الخدمات الاجتماعية، حوّلت النساء فيها إلى سلعة استهلاكية في حين يفرز هذا الواقع الإسلام السياسي والتيار الأصولي الذي يزداد قوة ويعمل بدوره على التمسك بقيم وعادات رجعية خاصة بقضايا النساء، وكلا العاملين يلتقيان معًا لإجهاض مسيرة تحرر النساء. وبذلك، فإن العالم العربي يعيش اليوم خطاب ردّة، كما يشهد تخلفًا يطالب بعزل النساء عن الحياة العامّة والعودة بهنّ إلى عصر الحريم و"وأدهنّ" داخل الحجاب، وهو ما يُصوّره أبو زيد (1999) كعملية "دفن" النساء على سطح الأرض.

دساتير الدول العربية وقانون العائلة: مساران متناقضان في قضايا المرأة وتحررها

من الواضح لدى الكثير من المراقبين أن الأهداف التي وضعها الزعماء الوطنيّون المختلفون حول ما يجب على المجتمع أن يحققه إزاء النساء، قد تداعت بفعل التقاليد التي كرستها الدساتير الوطنية المختلفة. ففي الوقت الذي أكدت فيه على مساواة الجنسين أمام القانون، احتوت جميع الدساتير على فقرة تؤكد على أن الشريعة هي القاعدة النافذة، وهي إشارة يفهمها جميع المعنيين بتقبل المبدأ الإسلامي بكون الرجال قوّامين على النساء (حداد، 2003).

رغم الاختلافات القائمة بين الدول العربية ما بعد الاستعمار في مساراتها التحديثية، تشير حجاب (2003) إلى أن هذه الدول بقيت تجتمع في قانون الأسرة والأحوال الشخصية، حيث بقي في معظم هذه الدول كما هو، من دون أن يُمس، ثم أدخلت عليه بعض الإصلاحات بدلاً من استبداله. بقي الاختلاف بين الدول العربية في التفسيرات التي تُمنح للآيات القرآنية وللسنة النبوية وللقوانين الإسلامية، التي تسمح للرجل بالادعاء القانوني بتفوقه على المرأة في القِوامة، في الشهادة والإرث وفي الطلاق (أبو بكر، 2001). أدّت هذه الفجوة إلى وجود تناقض بين دساتير هذه الدول التي تبنّت مسارات تحديثية في جميع مستويات أجهزتها السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والتربوية، والتي تنصّ على عدم التمييز على أساس العرق والجنس، وما بين قوانين الأسرة والأحوال الشخصية، والتي تضع النساء في مكان لا يُحسدن عليه (حجاب، 2003).

تنص دساتير الشعوب العربية على عدم التمييز على أساس العرق، أو الجنس أو المعتقد، تبعًا لما يتطلبه القانون الدولي ومواثيق الأمم المتحدة. وهكذا فهي تضمن الحقوق السياسية المتساوية للنساء العربيات اللاتي يستطعن الترشّح والانتخاب في جميع الدول العربية ذات البرلمانات (باستثناء الكويت). تتماشى تشريعات العمل العربية التي شرعت خلال القرن العشرين هي الأخرى مع المعايير الدولية. إلاّ أن قوانين الأسرة التي تنظم الحقوق والمسؤوليات في الزواج والطلاق وحضانة الأبناء والميراث، لا توفر المساواة بين الجنسين لأنها طُوّرت ضمن الإطار الإسلامي في جميع الدول العربية. ولأن التشريعات طُوّرت بشكل مستقل، فإنها تحمل مجالاً واسعًا في التفسير. ففي حين حققت تونس مساواة تكاد تكون تامة بين الرجال والنساء ضمن الإطار الإسلامي، يؤمّن القانون المصري "التعادل" بدلاً من المساواة، وفي البحرين لم تضع الدولة قانونًا ينظم العلاقات الأسرية، وقد أنيط إصدار الرأي القانوني بالقضاة الذين ترك لهم تفسير الشريعة على نحو مباشر وحسَب ما يرونه مناسبًا. وهكذا تخلص حجاب (2003) إلى أن معظم قوانين الأسرة بشكلها الراهن تتعارض في واقع الأمر مع

أحكام الدساتير وقوانين العمل المشرعة. فعلى سبيل المثال، يُمكن للدستور في بعض الدول العربية أن يضمن حق العمل، ويُمكن أن يكون قانون العمل فيها منصفًا، ولكن قانون الأسرة قد يسمح للزوج بأن يشترط على زوجته الحصول على موافقته من أجل العمل خارج المنزل.

وبالاعتماد على التعديلات القانونية في المنطقة لقانون العائلة الذي تمّ في مصر، سوريا، الأردن، المغرب، الهند وباكستان، يصف جون اسبوزيتو الأسلوب الذي تمّت فيه صياغة الدول الحذرة في توظيف القيم الشرعية من أجل تأسيس الهُوية الإسلامية لهذه التعديلات، وهي بذلك تصوغ خيطًا – علاقة بين المعاصرة القانونية والسوابق القضائية التقليدية (Esposito، 1994). من خلال التشديد على إعلام الزوجة الأولى أو الزوجات السابقات بخصوص الزواج، ومن خلال إعطاء القوة للمحكمة لأن تقرّر قدرة الرجل المادية على إعالة عائلة أخرى، فهناك إمكانية لرفض المحكمة لتعدّد الزوجات إذا تبيّن أن إمكانية الإساءة قائمة، وكذلك ضمان الطلاق لزوجة تتذمر من معاملة غير متساوية. أعطت بعض القوانين العربية الحديثة الزوجة حق طلب التطليق بسبب زواج زوجها بأخرى، شرط أن تشترط ذلك في عقد الزواج. واعتمدت هذه القوانين هنا على المذهب الحنبلي الذي يرى صحة هذا الشرط في الزواج. وبذلك، فقد اختارت هذه الدول التسوية. ترى يمني (Yamani، 2008) أنه رغم أن هذه التعديلات ركزت أساسًا على العامل المادي لتعدّد الزوجات، ولم تقضِ بالآثار الأخرى لتعدّد الزوجات، استطاعت أن تقلل من عدم العدل المادي.

إنّ مصر هي واحدة من الدول العربية المصدّقة على ميثاق الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ النساء، وهو الأداة الدوليّة الأبعد مدًى لضمان المساواة ما بين الرجال والنساء. ويُعتبر التصديق على أية مواثيق للأمم المتحدة التزامًا من جانب الحكومات، بجعل قوانينها الوطنية متماشية مع الميثاق، إلاّ في حالة تحفّظ الحكومات على فقرات محدّدة. كان لمصر تحفظاتها كما كان للعديد غيرها من دول العالم. شملت تحفظات مصر التحفظ التالي على المادة 16: الخاصة بمساواة الرجال والنساء في جميع الشؤون المتعلقة بعلاقات الزواج والأسرة في أثناء الزواج وعند انحلاله. وينبغي أن لا يتعارض ذلك مع أحكام الشريعة الإسلامية، حيث تحصل النساء على حقوق تعادل حقوق أزواجهنّ من أجل تأمين توازن عادل بينهما. ويأتي هذا احترامًا لقدسية المعتقدات الدينية الراسخة التي تحكم العلاقات الزوجية في مصر والتي ينبغي أن لا توضع موضع تساؤل (حجاب، 2003).

يعني هذا أن النساء، من جانب، يجب أن يحصلن على المساواة التامة مع الرجال ما دامت مصر قد صدّقت على الميثاق. ومن جانب آخر، عندما يصل الأمر إلى تفاصيل تنفيذ الميثاق، فإن حقوق النساء تُقيّد بالاستناد إلى أرضيّات لا يحق لأحد أن "يضعها موضع تساؤل". إن حقيقة كون قانون الأسرة

قد نشأ ضمن الإطار الإسلامي، تعني في واقع الأمر أن في وسع النساء أن يحصلن على المساواة خارج البيت، ولكن ليس داخله. وترى حاتم (2003: 189) أن هذا التناقض بأشدّ تجليّاته تمثّل في رفض عبد الناصر الاستجابة بفاعليّة للالتماسات التي تقدّمت بها بعض نساء الطبقتين الوسطى والعليا، لإدخال الإصلاحات على قانون الأسرة على النحو الذي يقيّد الطلاق وتعدّد الزوجات. وقد قامت دول أخرى بوضع بعض التعديلات مُتجنّبة فرض منع مباشر ضدّ تعدّد الزوجات، وذلك تخوّفًا من التيارات الدينية، فوضعت تقييدات تقنية وفرضت عقوبات جنائية على من يخالف هذه التقييدات. وتعتبر حاتم أن ترك قوانين الأحوال الشخصية على حاله هو علامة فارقة من علامات الاختلاف الثقافي وانعدام المساواة الجنوسية، تُنكر فيها الدولة على النساء حق المساواة في الحصول على الطلاق وتتساهل إزاء تعدّد الزوجات. وفي حين لم يكن تعدّد الزوجات يشكل في مصر في أفضل حالاته سوى مؤسسة وممارسة هامشية، فإن إبقاءه قانونيًّا قد أبرز علامة ثقافية مهمة على حضور الامتياز الذكوري. فحرمان النساء من المساواة في حق الحصول على الطلاق قد أكد الوضع النسائي القانوني التبعي في الأسرة، وبذلك فإن الأدوار التي أعطيت للرجال والنساء في الميدان الأسري كانت تهدف إلى أن تكون ممثلة لعلامات الاختلاف الثقافي، وحين ناشدت ممثلات نساء الطبقة الوسطى عبد الناصر عام 1967 في خصوص تغيير هذه القوانين التي بدت شاذة في مجتمع الحداثة الجديد، فقد ردّ عليهنّ بأنه ينبغي لهنّ التوجّه إلى المؤسسة الدينية التي تملك القول الفصل. ويُعتبر هذا الموقف المتراخي من القوانين المدنية تناقضًا كبيرًا مع الطريقة التي طوّرت بها الدولة العَلمانية تفسيراتها الاقتصادية للإسلام.

مضى خمسون عامًا حتى ظهرت تغيّرات ذات أهمية لصالح النساء في قانون الأحوال الشخصية، وجاء التغيير في مرسوم قانون أصدره أنور السادات، بضغط من زوجته جيهان السادات. اعتبر القانون المصري رقم 44 لعام 1979، أن تقييد التعدّد يكون عن طريق شرطي الإنفاق والعدل، ويتمّ منح المرأة الحق في طلب الطلاق في حال تزوّج زوجها بأخرى، وإن لم تشترط ذلك في عقد النصّ. وكان من بين الموقّعين على هذا القانون، شيخ الأزهر ومفتي الجمهوريّة ووزيرا الأوقاف والعدل. ولكن رجال الدين المحافظين هاجموا هذا القانون الذي سُمّي "قانون السادات" وسُمّي، أحيانًا، "قانون جيهان" نسبة إلى زوجة الرئيس المصري أنور السادات. ووجّه المعارضون نقدهم بشكل خاصّ إلى صياغة المادة السابقة، لأنها تعتبر مجرّد الزواج بزوجة ثانية ضررًا على الزوجة الأولى، ورأوا فيه حكمًا صريحًا على ما أباحه الله، بأنّه ضرر وظلم (العشا، 2000). ولم يُكتب لهذه الصياغة في الحقيقة عمر طويل، فصدر بعد اغتيال الرئيس السادات، عام 1981، أمر من المحكمة الدستورية العليا بإلغاء قانون السادات، وصدر في العام نفسه أمر من المحكمة الدستورية العليا بإلغاء قانون الأحوال الشخصية لعام 1979، وأعقب الإلغاء عام 1985 صدور قانون جديد تمّ إجراء بعض التعديلات عليه، ولكن بقي أهم ما ظهر فيه أنه لا يعتبر مجرّد زواج الرجل بزوجة إلغاء

لحقّ الزوجة في طلب الطلاق أوتوماتيكيًا إذا تزوّج زوجها بأخرى، وأصبح عليها التوجّه إلى المحكمة وإثبات الضرر اللاحق بها من قبل زوجها كشرط للموافقة على الطلاق. من خلال القانون الذي سُنّ بهذا الخصوص، فإن باقي التعديلات ضمنت للمرأة حقّ الطلاق في حال معارضتها لزواج زوجها، غير أنّ الكثير من الأمهات، عمليًا، لا يطلبن الطلاق ويستمرِرْن في تحمّل كلّ التبِعات المادية بشكل منفرد، حيث إن الطلاق من المُمكن أن يجعلهنّ، في الكثير من الحالات، في حالة من العوز، وأن يؤدّي، بالتالي، إلى فقدانهنّ حضانة أطفالهنّ ممّن هم فوق سنّ السابعة (Mashhour، 2005). تشير بدران (2000) إلى أنه في ليلة سفر الوفد النسائي المصري إلى نيروبي، لحضور مؤتمر المرأة الذي نظّمته الأمم المتحدة عام 1995، تمّ إصدار قانون آخر أقلّ حدّة من القانون الأول، حيث أدركتِ الدولة أنّه ليس من المناسب أن تحمل النساء شكواهنّ إلى هذا الاجتماع الدوليّ.

وفي الأخير، فإن مساعي التحديث من جانب الدولة قد عملت بثبات على إضعاف الدعم التقليدي وأنظمة التوسط، ويزداد الآن اعتماد النساء على مؤسسات الدولة وتشريعاتها من أجل حماية حقوقهنّ. ولكن في المساحة الحرجة التي تخصّ العلاقات داخل الأسرة، لا يوفر القانون في العالم العربي الحقوق المتساوية للرجال والنساء. ويعود ذلك إلى أن النقاش حول أدوار النساء قد أدير ضمن الإطار الإسلامي (حجاب، 2003: 118). ويتعرض هذا الأمر لمساءلة متزايدة من قبل النسْويين/ات العرب، الذين يطرحون تونس كمثال، مشيرين/ات إلى كونها قد طوّرت قانون الأسرة لديها ضمن الإطار الإسلامي، لكنها فسرت قوانين الشريعة على نحو يتيح المساواة بين الرجال والنساء.

تعدّد الزوجات في الدستور التونسي:

لم يغيّر الانتداب الكولونيالي الفرنسي في تونس من قانون الأحوال الشخصية المحافظ، والذي تم العمل حسَبه منذ مئات السنين. وقد كان المذهب المالكي المتبنّى في منطقة شمال إفريقيا قد أتاح تعدّد الزوجات، ومنح الرجل حق الطلاق من جانب واحد فقط، وحرم النساء من حقهنّ في الميراث. ذلك بالإضافة إلى عدم تحديد سنّ دُنيا للزواج، وطلب موافقة وليّ أمر العروس، فقط، حين تقدّم رجل للزواج بها، ما أتاح بذلك الزواج بالإكراه. وفي مجال الميراث، فقد سمح للنساء بنصف ما يرثه الرجل. ويُعتبر إصدار "قانون الأحوال الشخصية" المعروف باسم "المجلة" عام 1957 بعد أن حصلت تونس على استقلالها، "ذروة مسار طويل من التطور الفكري بين الحكام السياسيين في تونس" (Salem، 1984). كان المفكر التونسي والباحث في العلوم الدينية، طاهر الحداد، قد نشر كتابًا في العشرينيّات من القرن الماضي تحت اسم "Our Women in Law and

Society". تم في أعقابه سحب جميع شهاداته التي تلقاها من المركز الديني "الزيتونة" وطرده من عمله. سار الحداد في هذا الكتاب على خطى محمد عبده ومحدثين آخرين، محاولاً إثبات أن الدين ليس مسؤولاً عن الوضع المنحطّ للنساء، وأنّ النص القرآنيّ ليس أبديًا، بل ينتمي إلى سياق تاريخيّ، وأن الدين الإسلامي هو دين الواقع، ولذلك فهو يتطوّر بموازاته وحسَبه، إن الميل في الدين والقرآن هو نحو تبنّي توجه تدريجي في ملاءمة القوانين الإسلامية للواقع المعاصر. اعتبر حداد أن القرآن وقوانينه لم يمنحا المساواة التامة للنساء، بسبب التقييدات التي فرضها المجتمع العربي في تلك الفترة، ولذلك تكمن الحاجة في تبنّي خطة تدريجية وراء خطوة من أجل إحداث التغيير. وقد كان الموقف الرسمي التونسي للعلماء موقفًا معارضًا بشدة لهذه الأفكار، وقد كان الحداد عضوًا في حزب الدستور، الذي وقف على رأسه بورقيبه، الذي قاد تونس نحو الاستقلال.

استطاع الطاهر حداد بذلك أن يتجاوز إلى حدّ ما مسألة "التأويل المضاد" أو "القراءة الأخرى" للإسلام ولنصوصه، فيطرح مفهوم "النسبية" و"التاريخية" تفسيرًا لأحكام الإسلام عن المرأة. ويرى الطاهر أنها ليست أحكامًا نهائية، بل هي أحكام نابعة من وضعيّة المجتمع الذي أنزلت فيه، ولذلك تُمكن قراءة النصوص الدينية في دلالتها التاريخية من أجل استنباط الجوهري والثابت من وراء العرضي والمتغير، ليرى أن القراءة الحرفية وحدها هي التي تقف عند العارض، لأنها قراءة تستبعد السياق الاجتماعي للتنزيل ومن ثم للأحكام التي تضمّنها (أبو زيد، 1999: 67). وقد تمّ إصدار هذا القانون بعد أقلّ من ستة أشهر من حصول تونس على الاستقلال، وحتى قبل أن يتم إصدار النسخة الأولى من الدستور، وقد قام الرئيس بورقيبة ببلورة قانون الأحوال الشخصية كوثيقة تكسر القانون الإسلامي من دون التخلي التام عنه، وتصوغ بشكل راديكالي قانون عائلة بتوجه عَلماني. ومن أهم المتغيّرات في القانون الجديد من منظور الذين يطالبون بتطبيق القرآن تطبيقًا حرفيًا أمران: الأول منع تعدّد الزوجات، والثاني جعل الطلاق مرهونًا بحكم القضاء لا مرتهنًا بإرادة الزوج. ليكون بذلك قانون الأحوال الشخصية العربي الوحيد الذي تجرأ على منع تعدّد الزوجات، حيث تنص المادة 18 منه أن: كلّ من تزوج وهو في حالة الزوجية وقبل فك عصمة الزواج السابق، يعاقب بالسجن لمدة عام وبخطية (غرامة) قدرها مائتان وأربعون ألف فرنك، أو بإحدى العقوبتين (أبو زيد، 1999: 283).

قام بورقيبة بجعل تعدّد الزوجات خارج القانون، معلّلاً شرط القرآن بأن إحلال المساواة بين الزوجات هو أمر مستحيل، وأضاف في تطوير نقاشه أن تعدّد الزوجات مثل الرقّ يجب أن يُحرم، وأن ممارسته كانت مرتبطة بوحي من سياق معيّن. وقد تبنّى وجهة نظر محمد عبده في أن التعميم في القرآن هو للزواج الأحادي الزوجة، وأن التعدّد استثناء. بالإضافة إلى ذلك، ذكر وزير العدل التونسي السويسي أنّ منع تعدّد الزوجات يعتمد على العديد من القرون التي تبيّن فيها أن الزوج لا يستطيع

معاملة زوجاته بمساواة. تبع إعلان القانون الجديد فتوى من العلماء التونسيين، حيث تم من خلالها إسكات الأصوات المعارضة ورد الفعل الشعبي (Charrad، 2002؛ Mashhour،2005) . لم يقم بورقيبة الذي تمتع بكاريزما عالية وصلاحيات واسعة بإدارة ظهره للتزكية الدينية، بل جعل الشيخ محمد الفاضل بن عاشور يقرأ على الملأ قوانين مجلة الأحوال الشخصية في يوم إعلانها بحضور مشايخ الزيتونة.[9]

وأيًّا كانت الحجج والأسانيد التي يُمكن للمشرع التونسي أن يقدّمها فإن أبو زيد (1999: 286) يشير إلى أن السلفيّ سيجد مجالاً للطعن فيها. إذ يستند دعاة تطبيق أحكام الشريعة في اعتراضهم على الأمرين السابقين إلى أن القانون "يحرّم ما أحل الله"، فإذا كان الله قد أباح تعدّد الزوجات في قوله تعالى: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مَثنى وثُلاث ورُباع فإن خِفتم ألاّ تعدلوا فواحدةً أو ما ملكت أيمانكم..." فإن تحريم هذا المباح ومنعه يُعد مناهضة لشرع الله (أبو زيد، 1999). ويتابع أبو زيد فيشير إلى أنه رغم إمكانية اعتماد المشرع التونسي، حينما وضع مادة تحريم تعدّد الزوجات أو منعه، على بعض القواعد الفقهية الخاصة بالمصالح المرسلة أو "درء المفاسد" أو أيّ اعتماد فقهي آخر، فإن لدعاة التطبيق الحرفيّ للشريعة أن يدخلوا في سجال عنيف حول معاني تلك القواعد الفقهية ومجالات تطبيقها، بل يمكن لهم أن يدّعوا أن تعدّد الزوجات من المباحات المنصوصة، والتي لا يمكن أن تتعارض مع أية قاعدة من تلك القواعد الفقهية، ويكفي أن يُثار مبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص" لينتهي النقاش.

عكَس هذا القانون العديد من العوامل المهمة، والتي إن عكست أمرًا فقد عكست اهتمام الرئيس بورقيبه بمكانة النساء، النابع من التزامه بالمُثل الوطنية والاجتماعية التي تضعف مكانة الدين وتعزز مشاركة المواطنين في حياة الدولة. وبذلك، فبدلاً من أن تنتظر النساء "التحرر" ما بعد الاستقلال، قام بورقيبه بجعل نهوضهنّ جوهر مشروعه الوطني "وتحرير" النساء حتى قبل سَنّ قاعدة لحقوق دستورية لكلا الجنسين. فبدلاً من الوصول إلى أعلى من الأسفل، فإن "المشروع الوطني" في تونس افتقر إلى المشاركة المباشرة للنساء التونسيات، أو لأشخاص آخرين خارج دائرة النُّخب السياسية، وبدلاً من ذلك فقد تم "إنزال" القوانين. ورغم أن المنظمات النسائية كانت موجودة في تونس قبل الاستقلال، فإنها لم تلعب دورًا في إصدار تشريع قانون العائلة، الذي موضعهنّ – للمفارقة – تحت الأضواء كرمز لـ "تحرير" المرأة العربية (Charrad، 2002؛ Mashhour، 2005).

كان نجاح الرئيس بورقيبه في تحقيق هذا الهدف ناتجًا عن إبطال العلاقات القبائلية كمبدأ تم حسَبه إدارة المجتمع التونسي (charrad، 2001: 222). وتخلص شاراد إلى ذلك من خلال

9 من مقال للكاتبة آمال موسى في صحيفة الشرق الأوسط في تاريخ 7 آذار 2005، بعُنوان « الجزائرية على خطى التونسية: مليون توقيع ضدّ تعدد الزوجات».

مقارنتها لثلاثة نماذج مختلفة لتطوّر ثلاث دول من المغرب العربي بعد التحرر من الاستعمار، من خلال تعزيز أو إلغاء التحالفات بين الدولة القومية الفتية وبين المجموعات القائمة على أسس علاقات القرابة العائلية أو القبائلية. النموذج الأول وهو المغرب، نموذجًا لتحالف كامل بين الدولة القومية وبين المجموعات القبائلية، والذي أدّى إلى تبنّي قانون عائلة محافظ. بينما تورد النموذج الثاني – الجزائر، نموذجًا لتطور الدولة من خلال تحالف جزئي مع تلك المجموعات، وإنها بذلك تتخبط بين عدد من الخِيارات وتطبق، في نهاية المطاف، قانونَ عائلة محافظًا. وفي النموذج الثالث تتطور الدولة القومية بشكل مستقلّ نسبيًّا عن المجموعات القبائلية، وتعلن، مباشرة، قانونَ عائلة ليبراليًّا توسع فيه حقوق النساء القانونية كما هو حال تونس.

في حين منح قانون العائلة في المغرب الأهمية الكبيرة للقاعدة الأبوية، كحجر أساس في بناء التكافل الاجتماعي المبنيّ على أسس قبلية، وعزّز القوى البطريركية المؤثرة على المرأة، ليس من قبل زوجها، فقط، بل، أيضًا، من قبل أبناء عائلتها وأقاربها من الرجال، فإن القضاء على هذه العلاقات المبنية على أسس قبائلية قد أضعف سيطرة المؤسسة الدينية على الدولة ومنح القيادة السياسية في تونس حيّز أوسع لإقرار الإصلاحات. وبذلك فقد غيّر قانون الأحوال الشخصية في تونس من مميّزات العائلة كمؤسسة، وزعزع قوّة المؤسسات التي كانت مسؤولة في السابق عنها. تبنّى هذا القانون توجّهًا جديدًا تم فيه تعريف العائلة كوحدة أصغر، يُمنح فيها للعلاقة بين الأزواج الحيّز الأساسي والمركزي، وليس للقرابات الأبعد (المرجع السابق).

تنصّ المادة السادسة من الدستور المساواةَ لجميع المواطنين في الحقوق والواجبات أمام القانون. وتم في المادتين 20 و 21 إقرار حق النساء في التصويت والتعيين في مناصب عامّة. ألغى قانون الأحوال الشخصية تعدّد الزوجات، الأمر الذي جعل منها الدولة العربية الوحيدة التي اتخذت هذه الخطوة، وأقر الطلاق بشكل قضائي من خلال المحاكم المدنية، ومنح النساء الحق في التوجه إلى المحاكم وطلب الطلاق. أقر كذلك حدًّا أدنى لسنّ الزواج (خمس عشرة سنة للفتاة وثمانية عشر عامًا للفتى) وجعله مشروطًا بموافقة الفتاة لاغيًا الحاجة إلى وجود وصي (الولي)، بالإضافة إلى منح النساء حق حضانة أولادهنّ القاصرين.[10] وقد تم إجراء تعديل على سنّ الزواج عام 1964، وذلك نتيجة لرغبة الحكومة في رفع سنّ الزواج، لتُصبح السنّ الدُّنيا للزواج للفتاة سبع عشرة سنة، وللفتى عشرين عامًا. لقد هدفت هذه الإصلاحات إلى تقليص دور العائلة في اختيار الشريك أو الشريكة، وخفض نسبة الولادة وتحقيق استقرار أكبر في الحياة الزوجية (المرجع السابق).

---

10 راجع/ي: html.www.tunisienfo.com/documents/options/chapter3 في الموقع الإلكترونيّ: Human Rights in Tunisia: Option and Accomplishment.

رغم تثبيت هذه الإصلاحات، فإن قانون الأحوال التونسي أكد على أنه في العلاقات بين الزوجين، يبقى الرجل هو رب العائلة. وفي المادة 23 يلزم القانون المرأة إطاعة زوجها، وهو بذلك قد أبقى المرأة في مرتبة ثانية، كما كانت عليه الحال منذ عقود كثيرة. ترى سالم (Salem، 1984) أن الفرضية القابعة خلف قانون الأحوال الشخصية التونسي تنبثق من التقسيمة التقليدية بين الرجل والمرأة، حيث يكون الرجل مسؤولاً عن إعالة أسرته ماديًا مقابل مسؤولية المرأة الخاصّة بإعادة الإنتاج، أي ولادة الأولاد. ويظهر تردّد هذا القانون في وضعية النساء الاقتصادية، إذ يتخبّط في أسئلة الميراث، لذا فإنه حافظ على القواعد الإسلامية في هذا الخصوص، والتي بقيت المرأة من خلالها ترث نصف ما يرثه الرجل. يتمثّل التجديد الذي أتى به قانون الأحوال الشخصية في حال تمّ تقسيم الميراث مسبّقًا بين الرجال في العائلات الموسّعة، إذ مال القانون إلى صالح العائلة النواة، وبذلك ارتفعت حصّة المرأة في الميراث.

كان الهدف من سلسلة من الإصلاحات التي بادر إليها الرئيس بن علي منذ عام 1992، تقليص انعدام المساواة المتجسّد في تفوّق الرجل اقتصاديًا على المرأة. وبذلك فقد تم، مثلاً، إقرار الشرط في أن يقوم الزوجان "بالتعامل باحترام متبادل ومساعدة بعضهما بعضًا في إدارة البيت ورعاية الأولاد" (Salem، 1984)، وبذلك حلّت هذه الجملة مكان ما أقرّ سابقًا، أنّ "على الزوجة إطاعة زوجها واحترام حقوقه الخاصة". ألزمت هذه التعديلات القانونية موافقة الأم عند زواج أولادها القاصرين، ومشاركتها في إدارة أمور أولادها. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تم تأسيس صندوق يضمن دفع النفقة ودعم الأولاد في حالة طلاق الزوجة، حيث يتم الدفع من خلال هذا الصندوق حسَب قرارات ملزمة للمحاكم في حال وجود ظروف تمنع الزوج من دفع مستحقات الزوجة المادية.

سرت هذه التعديلات كذلك على قوانين المواطنة والقوانين الجنائية وقانون العمل. فبما يتعلق بقانون المواطنة، فقد مُنحت المرأة المتزوجة برجل غير تونسي الحق في أن تسجل أولادها بشكل قانونيّ على اسمها (عام 1997 مُنح المواطن المولود لأم تونسية وأب غير تونسي الحق في الترشح للبرلمان). كما أن الإصلاحات في القانون الجنائي فرضت عقوبات صارمة على العنف داخل العائلة خصوصًا بين الأزواج. أمّا في مجال العمل فقد فرض التعديل عدم التمييز بين الرجال والنساء في جميع مجالات العمل.[11] ومن أجل ضمان حق النساء المتزوجات برجال لا يحملون الجنسية التونسية، فإن "القانون الدولي الخاصّ" والذي أقِرّ عام 1998 ينصّ أنه في حال كان الزوج مولودًا في دولة تسمح بتعدّد الزوجات، فإن المسؤولين عن القانون المدني هم المخوّلون منحه هذا الترخيص للزواج، وذلك، فقط، بعد أن يُثبت الزوج خطيًا عدم التزامه زواجًا آخر.

11 Aol:African Online News:Tunisia Gender Profil

استطاعت تونس – كما تشير مشهور (Mashhour، 2005) – تحقيق هذا الإنجاز، لأنها كانت قادرة على خلق قاعدة مشتركة ما بين القانون الإسلامي والمساواة الجندرية، أكدت فيها على هُويتها كدولة إسلامية بخلاف تركيا، حيث جاء قانون الأحوال الشخصية عَلمانيًا ومستندًا إلى القانون السويسري، ولأنها اختارت توجّهًا ليبراليًا مبنيًا على تبنّي الاجتهاد في قضيّة تعدّد الزوجات وحقّ المرأة في الطلاق، واعتمدت تفسيرات ليبراليّة للنصوص الإسلامية منبثقة من وحي القرآن والسنة، في خصوص المساواة الجندرية، ضمنت منذ ذلك الحين حقوقًا متساوية للنساء والرجال، مسوِّغة ذلك من خلال استحالة تحقيق المساواة بين الزوجات كما تشترط الآية القرآنية. ولذا في الإمكان المحاججة بأنه رغم اتّهام الرئيس بورقيبه بكونه عَلمانيًا من قبل الجماعات الإسلامية، إلاّ أن جميع التفسيرات التي تبنّاها في خصوص تعدّد الزوجات جاءت استنادًا إلى القيم الإسلامية ومبدأ المصلحة العامّة.

تتابع مشهور (Mashhour، 2005) أنه بما أن هذا الاجتهاد الليبرالي والإصلاحات التشريعية قد أتت من "فوق" وأن النظام السياسي ما زال مقيّدًا – محاصرًا، فإن تثبيت هذه الإصلاحات يبقى معتمدًا على مدى تجذّر الإصلاحات الليبرالية، والمساحة التي من الممكن أن يصل إليها في المجتمع التونسي، وحجم الدور الذي يلعبه الجهاز التربوي، الإعلام والمؤسسات الدينية. وبما أنه نتيجة للعادات الاجتماعية البطريركية معظم التفسيرات السائدة تفسيرات محافظة، يحتّم الأمر بلورة اجتهاد نسْوي، وذلك من أجل إلقاء الضوء على التناقض بين التفسيرات البطريركية والقيم الإسلامية الأصيلة. غير أن غيلمن (Gilman، 2007)[12] تتوقف عند العقبات التي تواجهها المنظمات النسْوية في تونس ضمن سياسة تضييق الحريات التي تنتهجها سياسة الرئيس بن علي، والتي يتم من خلالها التعتيم على نشاطها إعلاميًا كسائر عمل منظمات المجتمع المدني الأخرى، الأمر الذي يصعب من عملها.

إصلاحات جديدة على قانون العائلة في المغرب والجزائر ومصر:

في حين بقيت سائر الدول العربية تتبنّى قانونَ عائلة محافظًا وتقليديًا، تشهد السنوات الأخيرة تغييرات جِدية على هذا القانون في المغرب والجزائر، وحاليًا في مصر، وحركة نشطة من قبل منظمات المجتمع المدني، وعلى رأسها المنظمات النسائية التي تطالب بتغيير قانون الأحوال الشخصية ومختلِف القوانين التي تميّز ضدّ النساء، لتتصدّر بذلك قضية تعدّد الزوجات الأجندة العامّة.

12 للمزيد من الاطلاع، انظر/ي: Sarah E.Gilman (2007): Feminist Organizing in Tunisia In Patriarchy to empowerment: Negotiating Transnational Linkages and the State Women's participation, movement and Rights in the Middle East, North Africa and South Asia.edited by Valentine Moghadaim. 97-118.

استطاعت بذلك المغرب اللَّحاق بتونس بقانون جديد للأحوال الشخصية، وذلك بعد 48 سنة من سَنّ القانون التونسي، حيث تمّ سَنّ قانون جديد للأحوال الشخصية عام 2004. فبينما قام النظام الحاكم في تونس بتشريع قانون يمنع تعدّد الزوجات منذ بداية إرساء قواعد الحكم من الأعلى، فقد تم في المغرب، مؤخّرًا، سَنّ قانون يضع شروطًا كثيرة على تعدّد الزوجات تجعل إمكانية تطبيقه شبه مستحيلة، فقد أعلن ملك المغرب، محمد السادس، في العاشر من تشرين الأول/أكتوبر عام 2003، في خطاب له بمناسبة افتتاح السنة التشريعية للبرلمان، مشروع إصلاح قانون الأحوال الشخصية المغربي المعروف باسم "المدونة". وقد أعلن الملك المغربي هذه الإصلاحات لـ "المدونة" في إطار صلاحيته الشرعية كـ "أمير المؤمنين" قائلاً: "لا يمكنني بصفتي أميرًا للمؤمنين أن أحِلّ ما حرّم الله أو أن أحرّم ما أحَلّ الله" (العشا، 2004).

لعبت الحركة النسْوية في المغرب دورًا مركزيًّا في دمقرطة الحيّز العامّ، وفي إدخال مفاهيم نسْوية، وشقّت بذلك الطريق أمام صنّاع القرار والأحزاب السياسية لإجراء هذه التعديلات، كما استطاعت بذلك إثارة قضايا عامّة بشكل غير مسبوق، لتنشر أفكارها النسْوية وتتغلغل في الحيّز العامّ، وتحوّل قضايا النساء والجندر إلى قضية وطنية موضوعة بقوّة على الأجندة العامّة، وهي بذلك سبقت وقادت هذه التحرّكات نحو تعديل قانون العائلة (Sadiqi & Ennaji، 2006). جاءت المقتضيات الجديدة لمدونة الأسرة بمجموعة من القواعد الإجرائية والموضوعية التي رفعت من مستوى تقنين وتقييد التعدّد، من المدلول الأخلاقي إلى التزام قانوني مراقب مسموح به في حالات استثنائية، حمايةً للهندسة الاجتماعية للأسرة، مع الحفاظ على الرخصة المنصوصة في الآية الكريمة، التي تبيح التعدّد مع شرط العدل. وهكذا، ولتوضيح المنطلقات التي ركّزت عليها اللجنة العلمية التي كُلِّفت وضعَ مدونة الأسرة، فإن المدونة الجديدة ذهبت في ديباجتها إلى التذكير ببعض المقاصد فيما يخصّ معالجة مسألة تعدّد الزوجات على المستوى القانوني. تستعرض الكاتبة الإيرانية حسيني (Hosseini، 2007) الأحداث والمحطات التي لعبت دورًا في الوصول إلى هذه الإصلاحات (من خلال مقارنة ما بين المغرب وإيران)، عازية هذا النجاح إلى عوامل وأحداث خارجية وداخلية، التقت معًا لتفتح باب الاجتهاد من جديد باعتباره بوابة مهمة في الوصول إلى التغيير. وفي حين لم يكن للحركة النسائية في تونس دورٌ أساسيٌّ في النضال من أجل تغيير هذا القانون، تظهر حسيني الدور المؤثر الذي لعبته الحركة النسائية في الضغط والمطالبة من أجل سَنّ القانون الجديد.

كانت المحاولات الأولى لتغيير القانون الذي سُنّ عام 1957 قد بدأت بعد عقد من سَنِّه، غير أن جميع هذه المحاولات باءت بالفشل حتى عام 1993، إذ بدأت النقاشات الشعبية مع نهايات الثمانينيّات في خصوص قانون العائلة باحتلال حيّز أكبر، وربطت النساء نضالهنّ من أجل حقوق النساء بالنضال من أجل حقوق الإنسان، مصطفّاتٍ بذلك في صفوف العَلمانيين، ومكثّفاتٍ من

نشاطهنّ ومطالباتٍ بتغيير القانون، الأمر الذي اعتبره الملك الحسن الثاني حسّاسًا جدًّا (وقد تعاظم في المقابل دور الإسلاميين، واستطاعوا كسب قاعدة واسعة كقوّة معارضة رافعين شعار العودة إلى الشريعة). نظّمت المنظمات النسائية حملة من أجل جمع مليون توقيع لتغيير القانون، فقرّر الملك في هذا الوقت التدخّل داعيًا ممثلاتٍ عن المنظمات النسائية إلى القصر الملكي، ومصرّحًا بأنه لن يسمح بأن يكون القانون الإسلامي قضية للنضال السياسي، ومشدّدًا على دوره كخليفة المؤمنين، وكونه صاحب القرار في منح المصداقية للتفسير في الإسلام من خلال الاجتهاد. إثر ذلك تشكلت لجنة كانت واحدة، فقط، من أعضائها الواحد والعشرين امرأة، وذلك من أجل إعداد مسوَّدَة للقانون قُدِّمت للمنظمات النسائية قبل سَنّها، إذ طالبهنّ الملك بالتوصّل إلى اتفاق مع اللجنة، وفي سبتمبر من العام 1993، وحين كان البرلمان قد حُلّ، قام الملك الحسن الثاني بإعلان الإصلاحات في قانون الأحوال الشخصية، وذلك من خلال مرسوم ملكي. غير أن هذه الإصلاحات حافظت على حقوق الرجال في الطلاق وتعدّد الزوجات، في حين منحت بعض الحماية من الإساءات من قبل الرجال، من خلال هذه الامتيازات، فعلى سبيل المثال، تم منع الرجل من الطلاق من دون قرار من المحكمة، وألزمته دفع تعويض مادي لها. غير أن هذه الحمايات بقيت متواضعة ولم تلائم مطالب الحركة النسائية التي استمرت في المطالبة بإصلاحات أبعد من تلك (المرجع السابق).

عام 1998 دعا الملك الحسن الثاني زعيم المعارضة، إبراهيم اليوسفي، إلى تشكيل الحكومة، وبالتعاون مع المنظمات النسائية عرضت الحكومة الجديدة خطة عمل من أجل تحسين مكانة المرأة المغربية، وكانت إحدى نقاط الخطة تعزيز القوة النسائية، دامجة الإصلاحات في القانون الجنائي، قانون الجنسية وقانون العائلة. تعتبر الإصلاحات المقترحة راديكالية، إذ إنها تستند إلى قاعدة المساواة في الزواج، وقد تم عرض مسوّغات هذه الإصلاحات من خلال العقيدة الإسلامية نفسها، مستخدمين/ات مصطلح الاجتهاد. وفي حين رحّبت المنظمات النسائية بهذه الخطة، عارضها الإسلاميون بشدة. وبعد وفاة الملك الحسن الثاني عام 1999، أعلن ولي العهد، الملك محمد السادس، رغبته في انتهاج انفتاح سياسي أوسع وتحصيل حقوق النساء. وقد تبع هذه التحركات فترة من النقاشات الحادة والمكثفة تُوِّجت بمظاهرة في الرباط في آذار 2000، شارك فيها 40 ألفًا من المطالبين/ات بالانفتاح. وفي مقابل ذلك خرجت التيارات الإسلامية في كازابلانكا في مظاهرة مضادة وصل عدد المشاركين فيها إلى 100 ألف متظاهر/ة. وقد طالب كلا الجانبين الملك الشاب بالتدخل كأمير للمؤمنين. عام 2001 قام الملك بتكليف لجنة علمية من ستة عشر عضوًا استشاريًّا من أجل إصلاح القانون، ضمّت ثلاث نساء وثلاثة عشر عالمًا إسلاميًّا. تابعت اللجنة عملها واحتدّت النقاشات واتّسعت الفجوة بين المنظمات النسائية وبين المعارضة الإسلامية، إلى أن وقعت التفجيرات في كازابلانكا عام 2003، التي كانت وراءها جماعات من الإسلاميين المتطرفين، لتُحدِث تغييرًا جذريًّا في التوازن السياسي القائم. حاولت الأحزاب الإسلامية صرف أية علاقة لها بهذه الجماعات، وفي الوقت نفسه قامت

المنظمات النسائية بالدفع باتجاه الإصلاح. وبعد 13 شهرًا من النقاشات المكثفة، قدّمت اللجنة مبادئ القانون الجديد للبرلمان لمناقشته، وليتم إقراره بإجماع تامّ وإصداره من خلال مرسوم ملكي في كانون الثاني 2004. يُعرّف القانون الجديد الزواج كشراكة متساوية تجاه العائلة معتمدًا لغة المدرسة المالكية ومفاهيمها، جاعلاً بذلك الرجال والنساء متساوين على أرضية متساوية في تأسيس أو إنهاء الزواج. حصلت النساء في المغرب بذلك على إصلاحات راديكالية، تعزو الكاتبة كسبها إلى عوامل خارجية وداخلية التقت معًا لتفتح الباب أمام الاجتهاد. وبالتأكيد، فإنها تحققت من خلال سلطة الملك محمد السادس، أكثر من أنها جاءت لنجاح الجدل الفقهي الدائر.

وفي الوقت الذي شدّدت فيه حسيني (Hosseini، 2007) على أهمية الانطلاق من داخل النسْوية الإسلامية وتطوير باب الاجتهاد واستبعاد الخطاب النسْوي العَلماني، من أجل النجاح في تغيير قانون الأسرة، ترى ميهالاشي Mihalachi[13] أن الحركة النسائية في الجزائر لا تنطلق من بوابة الاجتهاد ولا يظهر في أدبياتها أنها تتبنّى النسْوية الإسلامية، وأنها استطاعت رغم ذلك إحراز تقدّم جدي في السنوات الأخيرة في الضغط من أجل تغيير قانون الأسرة، وعملت التنظيمات النسائية في السنوات الأخيرة لتشكيل ائتلاف "عشرون سنة تكفي" (وذلك بعد حوالي عشرين سنة من سَنّ قانون العائلة الجزائري عام 1984)، الذي تشكل في 8 آذار 2003 تحديدًا لرمزيته، وهو يوم المرأة العالمي. ويمثّل هذا التنظيم ائتلافًا لجماعات نسائية عديدة من الجزائر وفرنسا، هدف إلى تحريك القوى من أجل إعادة إحياء النقاش ضدّ قانون الأسرة الجزائري في صيغته منذ عام 1984، التي تعكس تمييزًا واضحًا ضدّ النساء، طارحًا رؤية عصرية نسْوية عَلمانية أدمجت بين عناصر المساواة والهُوية السياسية، وأقصت العوامل الدينية بعيدًا، ولم تعتمد إعادة قراءة وتفسير النصوص الدينية في مشروعه.

لقد تبنّت الحكومة الجزائرية اقتراح إدخال تغييرات جذرية على قانون الأحوال الشخصية، وذلك بإلغاء شرط الولي في زواج الفتاة (وهو ما تراجعت عنه الحكومة أمام ضغط الإسلاميين)[14]، وتقييد تعدّد الزوجات برخصة من القاضي، في الوقت الذي احتوى مقترح المشروع منع تعدّد الزوجات حتى لو كانت الزوجة موافقة على ذلك. وأعلن الرئيس عبد العزيز بوتفليقه، إثر ذلك، إدماج سلسلة من الإصلاحات على قانون الأسرة وسط استمرار المعارضة الشديدة للتيارات الإسلامية، حيث أعلن الحزب الإسلامي "حركة الإصلاح الوطني" و"جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" التغييرات المقترحة أنها "خرق صارخ للشريعة الإسلامية ومسّ لمقوّمات الشخصية الجزائرية ذات البُعد العربي

13 مقال حُمّل من الإنترنت، من دون سنة نشر، للكاتبة إيرينا ميهالاشي بعنوان: The Eljerian Family Code: Muslim or Modern؟

14 من مقال للكاتبة آمال موسى في صحيفة الشرق الأوسط في تاريخ 7 آذار 2005، بعُنوان «الجزائرية على خطى التونسية: مليون توقيع ضدّ تعدّد الزوجات».

الإسلامي". وقال الشيخ عبد الرحمن شيبان، رئيس جمعية "العلماء المسلمين الجزائريين" إن الشروط الموضوعة في تعدّد الزوجات قد تدفع بالرجل ليطلق لكي يقترن بالتي يرغب فيها، وطالب نوّاب البرلمان برفض السلبيات التي وردت في تدابير الحكومة في أثناء التصويت عليها، قبل أن تصبح قانونًا ساري المفعول "فالأمر يتعلق بحماية المجتمع من الانهيار". وقال ميلود قادري، رئيس برلمانيي "حركة الإصلاح الوطني"، في خصوص تعدّد الزوجات والطلاق إن "نصوص القرآن والسنة واضحة في هذا المجال، فإذا طلّق الرجل زوجته لا يحق للقاضي أن يمنعه من ذلك"[15]. وقد أوضح بيان الحكومة أن هذه التعديلات التي تبنّتها تستجيب لتوجيهات رئيس الجمهورية، وتتماشى مع الدستور ومبادئ الشريعة الإسلامية، مع اللجوء إلى الاجتهاد. ورغم أن هذه الإصلاحات لم تلغِ تعدّد الزوجات، بل قيّدته، إذ أصبح يتطلب موافقة الزوجة الأخرى في المحكمة، الأمر الذي اعتَبرته المنظمات النسائية غير كافٍ، ولا يلبّي واقع المجتمع الجزائري وواقع النساء، بل إنه يحافظ على اللامساواة والتمييز، تظلّ هذه التعديلات خطوة مهمة في تأسيس مساواة قانونية بين الرجال والنساء (المصدر السابق).

وفي مقارنة بين سيرورة القانون التونسي وبين مشروع القانون الجزائري، يظهر أنه في مقابل الإرادة الذكورية للقانون التونسي ووقوفها وراء "اللجنة القانونية" للمرأة التونسية، نجد أن قانون الأسرة الجزائري الجديد – كما أطلق عليه – تقف وراءه روح وقوة إرادة نسائية هائلة، وأن الظفر بمليون توقيع من النساء، بالإضافة إلى اعتبار وزيرة الثقافة والفنون، خليدة تومي، أول من طالب بتجاوز قانون الأسرة القديم، والتحرك القويّ للجمعيات النسائية. كل هذه العلامات العالية الرمزية تدل على وجود حَراك اجتماعي يقوده فعل نسائي، وهي نقطة تُحسب لفائدة المرأة الجزائرية بصرف النظر عن القانون الجديد.[16]

أمّا في مصر، فقد ورد، مؤخّرًا، أنه تم تقديم مشروع لتعديل قانون الأحوال الشخصية في شباط 2009، يتضمّن تقييد تعدّد الزوجات، الأمر الذي يُثير جدلاً فقهيًا وقانونيًا ساخنًا. وتتضمّن التعديلات الجديدة المقترحة موادّ شائكة، أهمها فرض قيود على تعدّد الزوجات، حيث تلزم النصوص المقترحة الزوج توفيرَ مسكن خاصّ للزوجة التي لم تُنجب أو التي قام زوجها بتطليقها بقرار منفرد. وكانت وزارة العدل قد تسلّمت هذا المشروع الذي أعدّته جمعيات حقوق المرأة تمهيدًا لطرحه على البرلمان المصري. ويبدو أنّ اقتراح القانون يُثير جدلاً بين الفقهاء أنفسهم، ففي حين يؤيّد البعض مقترح القانون ويعلّق أحد الأساتذة في كلية أصول الدين في جامعة الأزهر بأنه لا وجود لما يُسمّى تعدّد الزوجات في الشريعة الإسلامية أصلاً، مفسّرًا بأن الآية اقتصرت على أمّهات اليتامى، فقط،

15 مقال في صحيفة الشرق الأوسط في تاريخ 20 آب 2004، بعُنوان: «الجزائر تتبنّى تعديلات جذرية في قانون الأحوال الشخصية، والتيار الإسلامي يقول إنها مخالفة للشريعة».

16 مقال للكاتبة آمال موسى في صحيفة الشرق الأوسط في تاريخ 7 آذار 2005.

مستدلاً على ذلك بقول الآية "وإن خِفتم ألاّ تُقسِطوا في اليتامى فانكِحوا ما طاب لكم من النساء مَثنى وثُلاث ورُباع"، موضحًا أن الجملة الشرطية "وإن خِفتم" فعل الشرط فيها "خِفتم" وجوابه "فانكِحوا"، في حين يرفض أساتذة آخرون صدور قانون يقيّد تعدّد الزوجات باعتباره يتنافى مع أحكام الشريعة[17]. وقد نشرت الجماعة الإسلامية في مصر، مؤخّرًا، على موقعها الإلكتروني مقابلة مع مفتي الديار المصرية السابق، الدكتور نصر فريد واصل، في نيسان 2009، شنّ فيها هجومًا عنيفًا على مشروع قانون الأحوال الشخصية الجديد، معتبرًا إياه يحمل من المخالفات الشرعية الكثير، بشكل يهدّد مصر ويفتح الباب أمام انتشار الرذيلة وشيوع مظاهر المجادفة والعشيقات، بل ويسدّد ضربات قاضية للكيان الأسري الإسلامي، متهمًا وقوف جهات مشبوهة وراءه.[18]إن البحث عن هُوية (عربية وإسلامية) أصيلة، وعدم الفصل التام بين الدين والدولة (خصوصًا عندما يتعلق الأمر بقانون الأسرة)، والإحساس بأنّ الغرب ما يزال يسيطر على التنمية الاقتصادية والثقافية، تعني جميعًا أن طرح مقترحات التغيير ضمن صيغ إسلامية، بدلاً من الصيغ الغربية، أكثر حكمة وأمانًا. وهذا هو السبب – كما يشير أحمد – الذي يجعل "المصلحين والنسْويين يحاولون تكرار التوكيد (بمثابرة لامعة وبراعة في أغلب الأحيان) على أن الإصلاحات التي يسعون لها لا تحمل أيّ خروج على الإسلام، وأنها في الواقع منسجمة معه، وهي، إن لم تكن مطابقة حرفيًا ونصيًا للتكوين الأساسي للثقافة، فهي منسجمة مع ما هو موجود في الروح التي لا تعبّر عنها الكلمات". ولأن الجدل حول أدوار النساء في العالم العربي ليس مجرّد جدل حول أدوار النساء داخل الأسرة، كما تشير حجاب (2003: 122)، بل هو، أيضًا، جدل حول دور الإسلام في الدولة، وهو وثيق الصلة بالبحث العربي عن الاستقلال السياسيّ والاعتماد على الذات في الاقتصاد والهُوية الأصلية، يتمّ البقاء فيه ضمن الإطار الإسلامي، وبالتالي فإنه يبقى مثل إبرة الحاكي القديم عندما تنحشر في ثُلمة فتعمّق خدش التناقضات أكثر فأكثر.

---

17 مقال في صحيفة الشرق الأوسط في تاريخ 3 شباط 2009، بعُنوان: « مصر: مشروع قانون جديد يقيّد تعدد الزوجات يُثير جدلاً فقهيًا وقانونيًا. يؤيّد فيه الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، الأستاذ في كلية أصول الدين في جامعة الأزهر، ويُتابع « قال الله تعالى « النساء » ولم يقل الفتيات، لأن المرأة إذا تزوّجت وطُلّقت ومات عنها زوجها، وقفت في صف النساء وليس في صف البنات، وقد طبّق النبي – صلى الله عليه وسلم – ذلك في زواجه، حيث لم يتزوج بكرًا غير السيدة عائشة رضي الله عنها، وباقي نسائه كُنّ إمّا آرامل وإمّا أمّهات يتامى، وإمّا مات عنهنّ أزواجهنّ، وبالتالي فإن تعدد الزوجات ليس مطلوبًا في الإسلام بنصّ آيات القرآن الكريم، والتعدد شُرع، فقط، للنساء وأمّهات اليتامى، من أجل مصلحة اليتامى.. بينما يرفض الدكتور عبد الحكيم الصعيدي، الأستاذ في جامعة الأزهر، صدور قانون تعدد الزوجات باعتباره.. مؤكدًا أن الشريعة في مجال الأحوال الشخصية قد جاءت بأحكام لا غبار عليها، وسمحت بتعدد الزوجات، وبالتالي لا يجوز تقييده بقانون وضعي بحجة الاجتهاد.. فضلاً عن وجود قاعدة تؤكد أن لا اجتهاد مع النص ».

18 مقابلة مع مفتي الديار المصرية السابق، نصر فريد واصل، على موقع الجماعة الإسلامية في تاريخ 2009/4/27. بعُنوان: "نصر فريد واصل: جهات مشبوهة تدعم الحملة ضد تعدّد الزوجات والختان".

تعدّد الزوجات في الفترة الحالية: دالة في خط تصاعدي

كان هناك إجماع بين الكتاب الأكاديميين على أن ممارسة تعدّد الزوجات آخذة بالانخفاض في الشرق الأوسط والمجتمعات الإسلامية، وذلك نتيجة التقييدات الاقتصادية وانتشار التعليم، والتي تجعل الكثير من النساء يرفضن هذا الترتيب نتيجة قدرتهنّ المكتسبة في التطلع نحو زوج يقمن معه شراكة توافقية (وهبة، 1978: 71). بالإضافة الى ان الانتقال من مبنى عائلة متسعة إلى عائلة نواتية، يتمحور حول الوحدة الزوجية بين الشريكين، الزوج والزوجة، كنقيض لأهمية الرابط العائلي السابق للعائلة الموسعة. وقد دلت الإحصائيات في البلدان العربية في بداية القرن العشرين على انخفاض في هذه الممارسة، إذ وجد خالد شاتيلا في دراسة له في الثلاثينيّات حول الزواج عند المسلمين في سوريا، أن خمسة في المائة من المتزوجين تزوّجوا أكثر من زوجة واحدة، وأن هذه الظاهرة هي أكثر انتشارًا في الريف منها في المدينة. وبالنسبة إلى المعدلات العامّة في البلدان العربية، فقد كانت في الربع الثالث من القرن العشرين في تدنٍّ، إذ بلغت اثنين في المائة بين المسلمين في لبنان، وبلغت نحو أربعة في المائة في سورية، وثمانية في المائة في الأردن، و4.6 في المائة في اليمن (بركات، 407:2000).

ورغم هذا الانخفاض، فقد أعيد إحياء هذه الممارسة وذلك انطلاقًا من منتصف السبعينيّات وحتى اليوم، وهي في ازدياد مستمر وشعبيتها في توسع كبير. في بحثها الواسع والحديث عن تعدّد الزوجات في المملكة العربية السعودية، تقوم الباحثة مها اليمني (Yamani، 2008) برصد التغييرات الداخلية والخارجية في المملكة، والتي أدّت، مؤخّرًا، إلى اتساع ظاهرة تعدّد الزوجات في المملكة بشكل عامّ وفي منطقة الحجاز بشكل خاصّ.[19] لقد قامت يمني من خلال بحثها بمقابلة نساء ورجال

19 تشير الباحثة مها يمني إلى أن تعدد الزوجات لم يكن منتشرًا في الماضي بين الحجازيين، الذين تعود جذورهم إلى قبائل غير عربية أتت الحجاز في زمن الصليبيين، واستوطنت في مكة منذ قرون، وتسلّم كثير منهم مناصب مهمة في الحكومات خصوصًا تلك المناصب التي لها علاقة بموسم الحج. وقد واجهت هذه العائلات تمييزًا ومعاملة دونية من قبل القبائل النجدية التي تعتبر نفسها الأعلى مرتبة، كونها من سلالة عربية نقية. وفي حين اتصفت منطقة الحجاز بطابعها المنفتح، الكوزموبليتاني، وعدم انتشار ظاهرة تعدد الزوجات فيها، فقد وُجدت هذه الظاهرة دائمًا في نجد، حيث القبائل العربية. ظهر خلال البحث أن عددًا كبيرًا من الزوجات الثانيات هنّ نساء نجديّات تزوّجن بأزواج حجازيين (بالإضافة إلى زوجات غير سعوديات، سوريات، مصريات، لبنانيات، ومؤخّرًا مغربيات، يتزوّجن برجال حجازيين). وقد اتهم أحد المتقابلين النزعة نحو التهميش الاقتصادي للمواطنين الحجازيين، التي بدأت مع ولاية الملك فهد في الثمانينيّات، والتي هدفت إلى تدمير التاريخ والعادات المحلية من خلال الجهاز التربوي الحكومي المضادّ، والتدمير المنهجي للمواقع التاريخية والأثرية، وقد اتخذت هذه الهجمة على الهُوية التاريخية للحجاز شكلاً في تصوير الحياة في المنطقة كأنها ابتدأت مع الحكم السعودي. في هذا التفضيل الاقتصادي تم تفعيل ضغط على الحجازيين لتبنّي الهُوية النجدية من خلال تقليد أنماط الحياة، وإن بقي بذلك الحجازيّون يُعتبرون مواطنين أقل درجة من النجديين. وقد بدأ بذلك تعدّد الزوجات يظهر بين الإثنوقراط الحجازيين الذين عملوا على مقربة من النجديين، والذين تأثروا بأسلوب حياتهم. وبعد ذلك بدأت هذه الظاهرة بالانتشار بين المتعملين، وخصوصًا بين أساتذة الجامعات وطواقم العاملين في المستشفيات. فمن خلال تعدد الزوجات يسعى الرجال الحجازيّون للتدرج في السلم الاجتماعي من خلال بناء روابط دم مع الطبقة الحاكمة من أهل نجد، وذلك بعد أن غدوا أصحاب ثروات نتيجة الثروة النفطية وما جمعوه من أموال في السبعينيّات. تميل النساء النجديات، اليوم، أكثر إلى الزواج برجال حجازيين، وفي تعبير امرأة نجدية متزوّجة، اليوم، برجل حجازي ثري ضمن زواج متعدّد الزوجات، تقول: «إنني أناسب غناه، بينما هو يناسب نسبي».

من منطقة نجد والحجاز، يعيشون في منظومة عائلية متعدّدة الزوجات، وبالاعتماد على أدبيات أكاديمية وشعبية ومقارنات بين أدبيات ماضية وحاضرة، تشير إلى أن التراجع الذي حدث في تعدّد الزوجات في المملكة العربية السعودية في السنوات والعقود الماضية من القرن العشرين، قد أعقبه منذ منتصف السبعينيّات إعادة إحياء هذه الزيجات، وهي آخذة بالتوسع والانتشار في الحاضر.

في تحليلها لهذا الازدياد ترصد يمني العديد من الأسباب والعوامل الداخلية والخارجية، التي تتلخص بالتقاء مجموعة من الأحداث السياسية والاقتصادية التي اجتمعت معًا لتُعيد إحياء هذه الظاهرة. وقد استدعت معها بذلك سياسات حكومية مطعَّمة دينيًا تدعو الرجال والنساء في المملكة إلى الزواج المتعدّد الزوجات. تحلّل يمني الدور الذي تلعبه الدولة في الترويج لتعدّد الزوجات والذي لا يُمكن المرور به من دون التوقف عنده. فتُشير إلى ما قامت به الدولة من ترويج لتعدّد الزوجات من أجل هدفين: الأول زيادة السكان والقوى العاملة، والثاني خلق توازن بين الذكور والإناث، ذلك التوازن الذي يختلّ عادة بسبب الحروبات، حيث الكثير من الرجال يُقتلون. أمّا اليوم، إذ هناك عدد قليل من الرجال ينضم إلى الجيش، والنسبة بين الرجال والنساء تميل لصالح الرجال، فتظهر أسباب أخرى تقف وراء إعادة إحياء هذه الممارسة، ومنها تأثير الثورة الإيرانية، إذ وضعت الجمهورية الإسلامية الإيرانية نفسها كمنافسة للسلطة الإسلامية في المملكة السعودية، بادعاء كونها القائدة للأمة الإسلامية، وبدأت تتحدّى مختلِف جوانب سياسات المملكة السعودية. وكرد فعل على ذلك، فقد بدأت المملكة بتعزيز وتأكيد الصورة الإسلامية للدولة، فقام الملك فهد بتلقيب نفسه بخادم الحرمين الشريفين عام 1986. في حين قامت الثورة الإيرانية بإعادة مأسسة الحجاب، ووضع تعليمات صارمة ضدّ النساء المسافرات للخارج بدون إذن من رجالهنّ، وإعادة إحياء زواج المتعة. وقد انعكس ذلك كلّه في السياسات الجندرية للدولة. ورغم أن إيران شيعية المذهب، بينما الدول العربية بغالبيتها سُنية، بقيت هذه الاختلافات بين كلا المذهبين صغيرة جدًا في الكثير من القضايا المتعلقة بالنساء. ومن المهمّ بهذا الصدد الإشارة إلى أنه في عام 1990 قام الرئيس الإيراني، هاشمي رفسنجاني، بإلقاء خطبة روّجت لإعادة مأسسة زواج المتعة كمؤسسة إسلامية طبيعية، واضعًا بذلك بديلاً للممارسة الغربية القائمة فيما يُعرف بالـ" العيش معا" – (المساكنة). أدّى هذا الأمر إلى قيام القادة الدينيين السعوديين والعلماء بإصدار فتوى جديدة بعد فترة قصيرة يشرّعون فيها زواج المسيار – "السفر"[20]. وبالأخذ بعين الاعتبار أن الكثير من السعوديين المتزوجين يقومون بالزواج بأخريات في أثناء سفرهم لمصر، لبنان وسوريا، فإن واحدًا من أسباب قيام الدولة بالترويج لتعدّد الزوجات ناتج عن الرغبة في إعادة رأس المال السعودي للاستثمار في الداخل. إن خلق بديل محلي لهذه الزيجات الخارجية، وتشجيع تعدّد الزوجات بشكل غير منظم، دون السيطرة عليه، يشكّل جزءًا من الميول الحالية في المملكة لتشجيع السياحة الداخلية، وبالتالي إعادة رؤوس الأموال للاستثمار في الداخل.

20 وهو تشريع الزواج للرجال الذين يسافرون لاتخاذ زوجة في فترة ابتعادهم عن البيت.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن ارتفاع نسبة البطالة بين النساء والرجال، وكون النساء المتزوّجات لا يشكّلن جزءًا من القوّة العاملة وغير محسوبات في الإحصائيات الوطنية، فإن التشديد الأكبر على الدور المنزلي للنساء، ويصوّر عمل النساء في الإعلام كسبب مركزي للعنوسة والطلاق. كذلك فإن الاستقرار في الزواج لسنوات طويلة يساهم في صياغة ركائز مستقرة تجعل من الزوجين قادرين على أخذ دور فاعل في القضايا السياسية والصعوبات الاقتصادية، وفي المقابل، فإن نمط الحياة المراهق والميول الرومانسية وعدم الوضوح العاطفي المرتبط بأولئك الرجال والنساء، يتطلب توظيف كلّ الطاقات، ويحدّ من إمكانية بلورة مستوًى عالٍ من الوعي السياسي، وأخذ دور فاعل في المطالبة بإحداث التغيير (المصدر السابق).

تشير اليمني إلى كيفية استخدام الإطار الديني كأداة لتطبيق سياسة الدولة، فالمواقف الدينية في المملكة السعودية تنبثق عن الطبيعة السياسية المؤسسية للدولة، والأشخاص القيّمون على السلطة الدينية هم بحدّ ذاتهم موظفون حكوميون، وبذلك فإن أية فتوى أو أيّ قرار ديني يتخذونه في خصوص أية قضية، تتم الموافقة عليه من قبل الحاكم أولاً، قبل إعلانه. وبذلك، فإن الترويج لتعدّد الزوجات مع التفضيل الدينيّ لذلك، يظهر في عدّة مستويات في الإعلام والمجتمع، ويتضمّن هذا الترويج الإعلاميّ مختلِف الصحف والمقالات ومجلات إعلانات الزواج، التي تتصدّرها آيات قرآنيّة تمنح الترخيص الحكوميّ من خلال أئمّة المساجد المحلّية، وكذلك من المفتي الأكبر، أي السلطة الدينية الأعلى في الدولة، وتعرض هذه المستويات المذكورة خدمات تنسيق وملاءَمة بين الأزواج. وبذلك فإن كلّ هذه المرجعيات الدينية تشرّع تعدّد الزوجات باسم القيم الإسلامية والمصلحة العامّة. وينعكس ذلك في الدعوة التي خرج بها رئيس هيئة كبار العلماء، عام 2001، إلى جميع النساء السعوديات إلى قبول تعدّد الزوجات كجزء من قبولهنّ للدين الإسلامي، وذلك من خلال فتوى قام بإصدارها.

من خلال هذا التعاون بين المؤسسة الدينية والمؤسسة الحاكمة، يقوم إعلام الدولة بالتجند والانضمام إلى موظفي مؤسسات الدولة الدينية في خلق صورة وهمية عن وجود ازدياد في عدد الإناث. يصوّر بذلك العدد الوهمي الإضافي من النساء كمؤشّر للوباء الوطني للعنوسة والطلاق، اللواتي عليهنّ بذلك مشاركة نساء أخريات في رجالهنّ، وذلك من أجل المحافظة على الحصانة الأخلاقية للمجتمع وتجنّب الوقوع في الرذيلة. وبذلك توصم النساء المتزوجات اللواتي يرفضن زواج أزواجنّ بأخريات بأنهنّ غير مسلمات وأنانيات تجاه أخواتهنّ المسلمات، ويستمرّ تذكيرهنّ بواجبهنّ الإسلامي في الصبر والطاعة حتى تجاه أكثر الأزواج المتعدّد الزوجات تنكيلاً. وفي المقابل، يُوصى الرجال بالمعاملة الحسنة تجاه زوجاتهم كما فعل النبي محمد في زمنه. كلّ ذلك يُطرح أمام النساء كمكافأة لهنّ لصبرهنّ خلال هذه الكارثة الوطنية المصطنعة، من أجل تحقيق الهدف الأسمى لوجودهنّ وهو إنجاز واجبهنّ الدينيّ في تحقيق الأمومة. تُستبدل بذلك المتطلبات الإسلامية

التقليدية في الأمان الاجتماعي بالأمان من خلال الحصول على ذرية تقوم بالاعتناء بهم لدى مرضهم وعجزهم (المرجع السابق).

إن "الصحوة الإسلامية" التي بدأت منذ السبعينيّات والثمانينيّات أتت بقيم جديدة بدأت تتغلغل من خلال التعاليم في المساجد وجامعات الدولة، وعبر المحاضرات البيتية في البيوت الخاصّة وجمعيات البرّ والإحسان للداعمين للحركة. أظهر بحث يمني أن بعض الزوجات اللواتي تمّت مقابلتهنّ، واللواتي كُنّ يعشن حتى الثمانينيّات ضمن ثقافة زواج أحادي الزوجة، أشرن في المقابلات إلى أنّهن بدأن يستقبلن في بيوتهنّ ضيفات، وبشكل غير متوقع هُنّ نساء عزباوات طالبات جامعيات، يُعبّرن عن رغبتهنّ، بشكل مباشر، في أن يشاركن الزوجات في أزواجهنّ من خلال زواج متعدّد الزوجات، وقد وجد البحث أن ازدياد تعدّد الزوجات مرتبط بشكل وثيق بهذه العوامل الدينية – السياسية. ومع تزايد عدد الأئمّة في المساجد الذين يتصرّفون كدعاة، ويقومون بالتنسيق بين العائلات من أجل الزواج بين المحليين، فيعملون في البحث عن زوجات وأزواج والملاءَمة بينهم، حسَب التعاليم الدينية، فقد أظهر البحث أن العديد من الزيجات قد تمّت بهذه الطريقة. يتجنّد الإعلام إلى الدعوة إلى تعدّد الزوجات، وإن هذا التعاون بين الدولة والمؤسسات المحلية ظاهر، ونموذج ذلك "المشروع الخيري للدلالة على الزواج"، وقد تم البدء بهذا المشروع من خلال الشيخ عبد العزيز الغمدي، بتخصيص مقال ثابت في جريدة "المسلمون" بعُنوان: "نصف الدين". واستمرارًا في هذا التوجّه، فقد تم تأسيس هذا المشروع في أحد المساجد في جدة قبل أن يصبح مشروعًا حكوميًّا هو عبارة عن وكالة ومكاتب تحظى بالكثير من الاهتمام الإعلامي، وتقوم بالتنسيق بين نساء عزباوات ورجال متزوجين، ويتم ذلك من خلال دعاة وداعيات يبحثون عن مرشحين ومرشحات ويلائمون فيما بينهم من خلال أساليب يسمح بها الله، على حدّ تعبيرهم. مؤسس المشروع الشيخ الغمدي، هو كاتب ديني معروف يقوم بنشر تجربته الشخصية، إذ قام بالتزوج بامرأتين من خلال المشروع، بالإضافة إلى زوجته الأولى، وهو عازم على الزواج برابعة حتى كتابة هذه السطور (المرجع السابق).

في المقابلات التي تمّت في بحث يمني (Yamani، 2008) مع أزواج متعدّدي الزوجات، تم التأكيد من قبل الأزواج على أن زواجهم الثاني جاء بمبادرة وحَفْز من الإعلام والطروحات التي جعلت الزوج يعتقد أنه لم يحصل على صفقة عادلة في زواجه الأول، وأن من حقه أن يبحث عن السعادة الحقيقية مع زوجة أخرى يشعر معها بالاكتفاء. إن الترويج لهذا الزواج يعرض صورة الزوجة الثانية كمثالية قادرة على سد الفجوات، وفشل الزواج الأول يقود الرجل إلى الاعتقاد أنه في الزواج بأخرى سينعم بالزوجة الكاملة. إن السبب الأكثر وضوحًا في السعودية – وكما تشير – يعود إلى الاعتقاد المتنامي أن تعدّد الزوجات هو حق إلهي للرجل لا يُمكن تحدّيه، مثله مثل الطعام والمسكن، من دون الاهتمام بمستوى الأساسيات التي يُمكن أن يوفّرها الرجل لزوجاته.

يصور كتّاب إسلاميّون تعدّد الزوجات كمقياس للحصانة المجتمعية مقابل العلاقات خارج إطار الزواج، وهو يشكل بذلك حصانة دينية مقابل التأثيرات غير الأخلاقية. وكوسيلة لتعزيز الحصانة ضدّ الأمراض المُعدية التي من المُمكن أن تقع نتيجة علاقات جنسية غير معروفة، وبهذا يُبدي الكتّاب استغرابهم من الزوجات اللواتي يرفضن أن يقوم أزواجهنّ بالزواج بأخريات ويقبلن بعلاقاتهم خارج إطار الزواج. وقد أظهر البحث أن لا مكان لهذا الادعاء، فقد عبّر ثمانية أزواج من بين خمسة عشر زوجًا عن أنّ عدم اكتفائهم من الزوجة الأولى هو السبب الذي دفعهم إلى الزواج، لكن كان هناك رجل واحد، فقط، من بين خمسة عشر، اعتبر أن الزوجة الثانية استطاعت أن تُشعره بالاكتفاء الجنسي، في حين بلغ العدد ستّة من الرجال من بين خمسة عشر، في صفوف مَن يمارسون زواج المِسيار المؤقّت وهم بعيدون عن البيت. تُظهر نتائج البحث أنه حتى في حال تعدّد الزوجات، عبّر الأزواج عن أن تعدّد الزوجات لا يمنعهم عن إقامة علاقات جنسية خارجية بحثًا عن التجديد، وأن الرجال الذين يستمرون في البحث المتواصل عن الشعور بالاكتفاء سيستمرون في فعل ذلك، إمّا خارج إطار الزواج بشكل غير شرعي وإمّا من خلال ترخيص ديني (المرجع السابق).

وبالإضافة إلى ما يُظهره البحث من ازدياد في تعدّد الزوجات في المملكة العربية السعودية، تُجمع الأدبيات الأكاديمية على أنه قد تم إحياء مؤسسة تعدّد الزوجات في مختلِف بلدان الشرق الأوسط العربية الإسلامية في السنوات الأخيرة. ويُنظر إلى هذا التزايد كجزء من الموجة السياسية في اتجاه "الصحوة الإسلامية". فقد شهد تعدّد الزوجات ازديادًا ملحوظًا في مصر، الأردن، والسودان حيث قام الرئيس بتشجيعه علنًا. وهو في ازدياد كذلك في ماليزيا وإيران منذ أن قامت حكومة الخميني بإعادة تثبيت تعدّد الزوجات وزواج المتعة. وبكلمات ليلى أحمد، فإن: "المكاسب التي أحرِزت قبل الثورة في قضايا المرأة تم إبطالها" (Ahmad، 1982: 233).

يتعلق إحياء تعدّد الزوجات أو تقويضه بما يتبناه صنّاع القرار من مواقف ووجهات نظر. ويظهر هذا الأمر جليًّا فيما جرى في حرب إيران والعراق، والتي تلاها تشجيع غير مباشر لكلّ رجل أعزب كان أم متزوجًا بمنحه مبلغًا ماليًّا في حال تزوج أرملة شهيد تُوفي زوجها في الحرب. ورغم أن قانون الأحوال الشخصية في العراق يمنع الرجل من الزواج بأخرى بدون إعلام زوجته الأولى وأخذ موافقة من المحكمة، فالرئيس صدام حسين لم يتوجه إلى المحكمة عندما تزوج الزوجة الثانية، وقد ذهب أبعد من ذلك عندما قام بإلغاء متطلبات القانون القائم ومطالبة الزوجات بمنح أزواجهنّ الموافقة على الزواج ثانية بدون التوجه إلى المحكمة. وفي حين لم يكن تعدّد الزوجات موجودًا في موريتانيا، فيبدو أنها أصبحت ساحة جديدة لهذه الممارسة، وذلك حسَب مقابلة تم بثّها في التلفزيون مع أحد المحللين الرسميين المحافظين. وفي الجزائر تدل الإحصائيات على زيادة في تعدّد الزوجات منذ حصول الدولة على استقلالها. ورغم أن القانون المدني العَلماني في تركيا يمنع تعدّد الزوجات منذ

عام 1926، فإن تركيا تعيش حالة من إحياء تعدّد زوجات غير رسميّ، لكنّه دينيّ صالح كزواج إسلاميّ. ومن أجل احتواء المشاكل التي تتتالى في أعقاب هذا الزواج، فقد قامت "المنظّمة من أجل الرجال المسلمين في تركيا" بقيادة أحمد بلديز، بالمطالبة بالاعتراف بصلاحية هذه الزيجات من قبل رجال الدين وأئمّة المساجد. كما تزيد عن اثنين وأربعين في المائة، على الأقل، نسبة القرى التركية التي ما زالت تفضّل طقوس الزواج الدينية، بالإضافة إلى الرجال المتزوجين الذين يختارون الزواج الديني، وذلك لكي يستطيعوا التهرّب من العقوبة الناتجة عن تحريم تعدّد الزوجات غير المعترف به من حيث الوثائق من قبل رجال الدين (إبراهيم، 2001 داخل يمني، 2008). وتشير ايلكاركان (2004) إن واحدة من كلّ عشر زيجات في تركيا تضم أكثر من زوجة واحدة، حيث يقوم الرجل بالزواج بأخرى من خلال عقود دينية لا تمنح المرأة أية حقوق قانونية ملزمة.

عندما تمّت مناقشة أسباب إحياء تعدّد الزوجات في العالم العربي، وذلك خلال ندوة بعُنوان "ندوة عن النساء في السينما في العالم العربي"، صرّح الفنان المعروف نور الشريف (والذي لعب دور البطولة كزوج ناجح متعدّد الزوجات في المسلسل التلفزيوني المثير للجدل الذي يتعاطى تعدّد الزوجات – "الحاج متولّي") بأن موقع النساء كما هو مصوّر في السينما المصرية، يتوافق، عادة، مع سياسة القوّة الحاكمة. وأشار نور الشريف إلى عدد من الأفلام التي شكلت نقطة تحول لصالح النساء، والشروط التي خلقت خلال فترة حكم الرئيس جمال عبد الناصر والرئيس السادات (حيث لعبت زوجة السادات، السيدة جيهان، دورًا فعّالاً، وكانت داعمة لحقوق النساء). وقد ناقش التقليعات الحالية في السينما المصرية والتي وصلت ذروتها في "الحاج متولّي"، الذي لعب فيه دور البطولة. صوّر المسلسل تفاصيل أحداث حياة عائلية سعيدة متعدّدة الزوجات، وقد تم بثّه عبر قنوات الأقمار الاصطناعية للعالم العربي برمّته، ليُثير عاصفة أعقبها الكثير من حلقات النقاش المتعلقة بتفضيل تعدّد الزوجات. ورغم تفسيرات وسائل الإعلام والجمهور للرسالة التي حملتها حلقات هذا المسلسل، قام الفنان نور الشريف في محاولة للموازنة بين ردود فعل الجمهور المتباينة، وذلك لاسترضاء مجموعات النساء الغاضبة التي ظهرت في "المعسكر الآخر"، مصرّحًا في النهاية بأن المسلسل يعتمد على وقائع تاريخية تصويرية للطريقة التي كانت مُتبعة في ذلك الوقت، ولا تُمثّل حياة العائلات المتعدّدة الزوجات في الحاضر.[21]

وفي ماليزيا هناك تقييدات محمية على تعدّد الزوجات الإسلامي الذي يقع تحت دائرة رئيس الوزراء. ورغم ذلك، فكون الدين هو قضية الدولة فإن التقييدات على تعدّد الزوجات مرّت بتعديلات في أوقات مختلفة. وقد تمّ إلغاء القانون الذي يشترط إعلام الزوجة مسبّقًا بقرار الزوج الزواج

21 مقال لجبريل وبوغزار في جريدة الشرق الأوسط، في تاريخ 17 آب 2003، بعُنوان: « ندوة « المرأة والسينما » في أصيلة بدأت بالشكوى والاحتجاج على « غول الرقابة ».

بامرأة أخرى، مسوّغين ذلك بأن القرآن لم يضع هذا الشرط. إن وجود حدود قومية داخل مالي سهّل ممارسة تعدّد الزوجات "العابر للحدود"، وصعّب من الحدّ من هذه الظاهرة. فهذه القوانين تمّ تمييعها في ولاية بيرليز التي تقع على بُعد 500 كيلومتر شمال العاصمة كوالا لامبور. وهذا الواقع جعل أكثر من 100 رجل من المحليين يتخذون زوجة ثانية. هؤلاء الرجال كانوا يتسللون إلى دول مجاورة حيث تعدّد الزوجات فيها مسموح. لم يعد الرجال يحتاجون إلى موافقة زوجاتهم على زواجهم الثاني، ومعدّلات تسجيل الزواج أصبحت بأسعار معقولة. قدرة الرجل على إعالة عائلتين ظلّت واحدًا من المتطلبات للسماح بتعدّد الزوجات. وفي أوغندا، عندما عرض البرلمان مقترح قانون قائمة العلاقات المنزلية، الذي سيتيح في حال قبوله المجال للحصول على موافقة من الزوجة الأولى قبل زواج الرجل بأخرى، فإنّ أكثر من 1،000 مسلم، من ضمنهم نساء، تظاهروا ضدّ تمرير مقترح القانون في العاصمة كامبالا.[22]

وحسَب تقرير جنيف المعتمد على منظمة الأبحاث للتنمية الاجتماعية التابعة إلى الأمم المتحدة، فهناك عودة إلى تعدّد الزوجات بين الأقليات المحلية المسلمة والمهاجرين في الدول الأوروبية، ومن بينهم مهاجرون قادمون من بلدان الاتحاد السوفييتي سابقًا، مثل كازاخستان، أوزبكستان وطاجكستان. يُمارَس تعدّد الزوجات كذلك بين المهاجرين في فرنسا رغم أن القانون يفرض أحادية الزواج. ففي بعض البلدات مثل ليس موريكس في محافظة بوفيلايز قرب باريس، يزداد التبليغ بتعدّد الزوجات ليصل إلى ثمانين عائلة، يبلغ عدد أفراد كلّ عائلة عشرين فردًا، مع عدد إجمالي يقارب الألف طفل في جميع هذه العائلات. بعض هذه العائلات يعتاش من مخصصات الضمان الاجتماعي التي تخصصها الدولة. يُسمح للزوجة الثانية أو الثالثة أو الرابعه بالهجرة والانضمام إلى زوجها في فرنسا، لأن الأولاد يُعتبرون "فرنسيين"، ما يعني أنهم مواطنون فرنسيّون. وفي ألمانيا، فإنّ الكاتبة التركية كيلا كيليك كتبت في كتابها "الطير الغريب" متّهمة جيرهارد شرويدر بتعزيز المعاملة المذلّة للنساء المهاجرات، ومن ضمنها تعدّد الزوجات. وفي كندا، وحسَب صحيفة أتاوا، ففي أعقاب تشريع زواج المثليين في القانون الكندي، بدأت الحكومة الكندية بدراسة مستعجلة في بحث التأثيرات الاجتماعية والقانونية لتعدّد الزوجات، وذلك استعدادًا لتحدّيات دستورية من قبل الأقليّات المسلمة التي تدّعي حقّها في ممارسة تعدّد الزوجات كحقّ دينيّ (yamani، 2008).

22 خبر في قناة الBBC في 29 أيار 2005 بعنوان « Uganda 'Polygany' bill protest ».

الطروحات المؤيدة لتعدّد الزوجات: توجّهات دينية وتحليلات مناهضة لها

تزخر الأدبيات المدافعة عن تعدّد الزوجات بالكثير من الطروحات، ويقدّم هؤلاء الكتّاب عددًا كبيرًا من الحجج لتسويغ المحافظة على هذا النظام في العصر الحديث. وفي الواقع، إن هذه المهمة التي يُصّرون على أدائها في غاية الصعوبة، إذ يبذلون أقصى الجهود في البحث عن تسويغات لنظام لم يكن، سابقًا، في حاجة إلى تسويغ (العشا، 2004: 101). وترى يماني (Yamani، 2008) أن الطرح المؤيِّد لتعدّد الزوجات هو طرح دفاعي، يتم فيه مهاجمة ما يروه كحركة ضدّ الإسلام المتجذرة في الغرب الفاسد. حيث تُعتبر معارضة تعدّد الزوجات حرب انتقام ضمني لكلام الله وتعاليم رسوله وحملات استشراقية غربية.[23] ينطلق الكتّاب المسلمون المناصرون لنظام تعدّد الزوجات من أن الإسلام لم يُنشِئ هذا النظام، وأنه كان شائعًا عند العرب في الجاهلية وعند الكثير من الشعوب الأخرى، ومقبولاً في مختلِف الديانات. ويعتبرون أن الإسلام وضع حدًّا للفوضى التي كانت منتشرة عند العرب في الزواج بعدد غير محدود من النساء، وأباح التعدّد كضرورة اجتماعية، ولكنه نظّم هذا التعدّد ووضع له شرطي الاقتصار على أربع والعدل بينهنّ. فيقول مفتي الديار المصرية السابق، الدكتور نصر فريد واصل: "الأصل في الأشياء الإباحة والتعدّد حق كفله الشارع الحكيم.. أمّا محاولة التدخل وفرض قيود شديدة على هذا التعدّد، فهو أمر مرفوض شرعًا.. إن تعدّد الزوجات مشروع ومنصوص عليه في القرآن وهو حكم شرعي"[24]. ويرى رئيس لجنة الفتوى في الأزهر أنه "لا يجوز أن نتحدى نصوصًا شرعية أقرّها الكتاب والسنة، كقضية تعدّد الزوجات، لأنها نصوص قطعية الثبوت والدلالة وتحدّيها يعني خروجًا على النصوص الشرعية"[25].

ويورد أنصار تعدّد الزوجات المسوّغات العديدة لهذه الممارسة يعدّدها العشا (2004): ازدياد عدد الإناث على الذكور بشكل عامّ في الأحوال العادية، نقص عدد الرجال بتعرضهم للموت في الأحوال الاستثنائية كالحروب والثورات والكوارث، عقم الزوجة أو إصابتها بمرض يمتنع معه الاتصال الجنسي، شيخوخة الزوجة، البرود الجنسي عند الزوجة، كره الزوج لزوجته، طباعها الشاذة،

---

23 في مقابلة مع مفتي الديار المصرية، الدكتور نصر فريد واصل، في تاريخ 2009/4/27 في موقع الجماعة الإسلامية – مصر، بعُنوان: "جهات مشبوهة تدعم الحملة ضدّ تعدد الزوجات والختان"، يقول إن المطالبة بمنع تعدد الزوجات والختان "مسعًى للانضمام إلى ركب من يحاربون الفضيلة ويسعون لتكريس الرذيلة، وينفذون أجندة غربية هدفها نشر الرذيلة وتمجيد العهر والتفسخ الأخلاقي..." وعن رأيه في إقامة المؤتمرات الأوروبية التي تسعى لمنع الختان يقول: "إن هذه المؤتمرات لا تسعى لصالح الأمة ولا تضمر خيرًا، بل تأتي في سياق مساعي الأمم المتحدة وعبر مؤتمرات السكان للقضاء على كيان الأسرة المسلمة، والمشاركة في مثل هذه المؤتمرات لتخريب العقيدة الإسلامية هو عار على كلّ مسلم، ويجب على جميع العلماء إطلاق صرخة تحذير من خطورة إخضاع عقيدتنا وشرعنا لجهات أجنبية".

24 المقابلة المذكورة أعلاه.

25 خبر في موقع الحقيقة الدولية « نافذة على مصر »، بعُنوان « الفقهاء يختلفون حول قانون مشروع تعدّد الزوجات »، في تاريخ 2009/2/17.

إنجاب الزوجة للإناث، فقط، ورغبة الرجل في الحصول على الأولاد الذكور، كثرة الأيام التي يتعذر فيها على الزوجة المعاشرة الجنسية في الحيض والحمل والنفاس والمرض، شدة الرغبة الجنسية لدى بعض الرجال، ما لا يكتفي معه بزوجة واحدة، قدرة الرجل على ممارسة الجنس حتى سِنّ متأخرة بخلاف المرأة، وقدرته على الإنجاب في سِنّ متأخرة بخلاف المرأة، كثرة أسفار الرجل وحاجته إلى امرأة في مكان إقامته، رعاية صلة القربى حيث قد يكون للرجل المتزوج قريبة لا يؤويها أحد غيره، عودة الزوجة الأولى المطلقة إلى زوجها السابق المتزوج بغيرها، ربط الصلات بين العائلات، إصلاح النسل، تصحيح لغلط بين رجل وامرأة يؤذيها في سمعتها وكرامتها ولا دافع إلى ذلك إلاّ بأن يتزوج بها، ولو كان متزوجًا. وفي تعرضهم إلى حاجة النساء يورد الكتّاب: حاجة النساء إلى من يكفلهنّ ويقوم بشؤونهنّ، إنقاذ النساء العازبات من الدعارة، سدّ احتياج المرأة إلى النسل، سدّ احتياج المرأة إلى الجنس، حلّ مشكلة الزنى، حلّ مشكلة إنجاب الأولاد غير الشرعيين والمشردين، زيادة الأيدي العاملة، زيادة عدد السكان وخفض عدد السكان.

والحجج المستعملة كثيرًا لتسويغ التعدّد هي عقم الزوجة أو مرضها أو شيخوختها أو كره الزوج لها. ورغم أن جميع الحجج السابقة للتعدّد تطابق وجهة نظر ومصالح الرجل المختلفة، فإن معظم الكتّاب المسلمين يؤكّدون على أن إباحة التعدّد كانت أساسًا لصالح المرأة وتكريمًا لها وإنقاذًا لها من الدعارة، وحفظًا للمجتمع من تدهور الأخلاق. وقد كتب عباس محمود العقاد، كأحد المناصرين لتعدّد الزوجات، عن هذه الممارسة أنها "إحدى وسائل تحرير المرأة التي تأخذ بيدها من حياة فيها الكآبة والمهانة أو الابتذال، إلى حياة زوجية كريمة وأمومة فاضلة تحس تحت ظلالها بالعزّة والطهارة والشرف" (العقاد، 1976: 84). ويشير العشا (2004) إلى ما كتبه الكتّاب الإسلاميّون كالبهي الخولي، الذي اعتبر أن كلّ زواج معناه استنقاذ امرأة من التسكع في الحانات وغير الحانات، إلى كرامة البيت وشرف الزوجة، وما تكتبه غادة الحرسا في كتابها "الإسلام وتحرير المرأة" عن أن إباحة تعدّد الزوجات ما هو إلاّ تكريم للمرأة حتى لا تكون متاعًا حرامًا تنجب من سفاح. ويرى عبد الحليم محمود في كتابه "أوروبا والإسلام" أنه إذا زال تعدّد الزوجات فإن الدعارة سوف تتفشى في الأقطار العربية وتنشر آثارها المخربة.

بذلك يدّعي هؤلاء الكتّاب أن منظومة تعدّد الزوجات، في الواقع، وسيلة لتحرير المرأة. فهو يرفعها من حال الإذلال، الأسى والبؤس، إلى حال الزوجة النبيلة التي تُتيح لها الطهر، والكرامة والشرف. وقد جادل أحد المؤلفين بأن "تعدّد الزوجات أحد مظاهر تحرير المرأة، فهو يعزّز إرادتها من حيث عدم قدرة الرجل على الزواج بنساء أخريات من دون إذنها". يُصرّ علي عبد الواحد، أحد الكتّاب الإسلاميين، على أن تعدّد الزوجات لا يظهر إلاّ في المجتمعات المتقدّمة على نحو متميّز، ويدّعي أن كثيرًا من علماء الاجتماع يعتقدون أن هذه الممارسة سوف تتسع وسوف تتبنّاها مجتمعات أخرى

ما إن تصل إلى مرحلة الحداثة والتقدمية. وهو يرى أنه "من الخطأ ربط تعدّد الزوجات بالمجتمع البدائي، في الوقت الذي يُعتبر فيه تعدّد المحظيات علامة من علامات المجتمع التقدمي" (إسبوزيتو، 2003).

ومن خلال الأدبيات الواسعة المؤيِّدة لتعدّد الزوجات التي يعرضها الكتّاب الإسلاميّون المعاصرون من مختلِف الدول العربية، يكتب الإسلامي الجزائري، خاشع حقي، في كتابه "تعدّد الزوجات أم تعدّد العشيقات"، ويكتب عماد الدين حقي كتابًا بعُنوان "امرأة واحدة لا تكفي"، مكرريْن النقطة نفسها التي ترى في تعدّد الزوجات حلاً للنساء غير المتزوجات وحماية لهنّ ضمن إطار زواج، بدلاً من أن يُصبحن "عشيقات" لرجال متزوجين. ويتكلم رجل آخر بتعابير الإعلانات التجارية في مجلة اليمامة، فيقول: "تزوّج واحدة واحصل على الثانية مجانًا .. إن كثيرًا من الأسر لديها عدد من البنات، والعنوسة خطر يداهمهنّ ويحد من مصيرهنّ. فلو أخذ أرباب تلك الأسر بهذا الاقتراح لساهم ذلك في تشجيع الأخوين أو الصديقين على التزوج بأختين أو صديقتين، وسوف يساهم ذلك في زيادة الزيجات واضمحلال العنوسة" (بركات، 2000: 408).

ويشير العشا (2004: 103) إلى أنه تبقى الحجة الأكثر استعمالاً عند الكتّاب المعاصرين، هي ازدياد عدد النساء على عدد الرجال في الأحوال العادية في كلّ المجتمعات. يصوّر هذا الطرح الجوانب الإيجابية لتعدّد الزوجات، فالزواج بالأعداد المتزايدة من النساء العزباوات والمطلقات والأرامل، حلّ لمشكلة اجتماعية تتمثل بحمايتهنّ من الفوضى الجنسية حسَب تعبيرهم، من خلال ارتباطهنّ برجال مسلمين يقومون على حمايتهنّ والاعتناء بهنّ. ويكتب السيّد، مؤلف كتاب "فقه السنة": "هذه الزيادة توجب التعدّد وتفرض الأخذ به لكفالة العدد الزائد وإحصائه، وإلاّ اضطُرِرْن إلى الانحراف واقتراف الرذيلة، فيفسد المجتمع وتنحلّ أخلاقه، أو يقضين حياتهنّ في ألم الحرمان وشقاء العزوبة، فيفقدن أعصابهنّ وتضيع ثروة بشرية كان يُمكن أن تكون قوة للأمة وثروة تُضاف إلى مجموع ثرواتها".

يلجأ الكتّاب الإسلاميّون، غالبًا، إلى تعبيرات العلوم الحديثة ومصطلحاتها بُغية تسهيل عملية الإقناع، ويستخدمون هنا على نطاق واسع كلمة "الإحصاء"، ولكن من دون أن يتقدّم أيّ منهم بإحصاء فعلي للبرهنة على التفوّق العددي للنساء على الرجال. وقد دلّ إحصاء نُشر عام 1973 بشكل واضح على التفوّق العددي للرجال على النساء في غالبية الدول العربية. ويُضيف الشيخ محمد متولي الشعراوي في "أحكام الزواج والطلاق والخُلع" إلى ما جاء أعلاه، أسبابًا أخرى يجوز بها تعدّد الزوجات، تتلخّص بكون الزوجة عاقرًا لا تلد، وعدم قدرتها على إرضاء احتياجات زوجها الجنسية. بينما لا يقوم الشعراوي بعرض حلّ لمشاكل النساء اللواتي يعانين من معضلة مشابهة وأزواجهنّ غير قادرين على إشباع احتياجاتهنّ الجنسية. ويسوّغ العطار في السعودية هذا الأمر

بقوله: "إن سُنّة الله في الكون... جعلت المرأة لا يصلح لها نظام تعدّد الأزواج، بينما يصلح للرجل نظام تعدّد الزوجات، ذلك أمر واضح من وجود رحم للمرأة.. بينما لم يكن للرجل مثل ذلك الرحم.. وبالتالي تعارضت طبيعة المرأة مع نظام تعدّد الأزواج، خشية أن يأتي الجنين من دماء متفرقة فيتعذر تحديد المسؤول عنه اجتماعيًا وقانونيًا (العشا، 2004).

يُكرّر الشعراوي الموقف التقليدي أنه من المعروف بيولوجيًا أن احتياجات الرجل البيولوجية أكبر من احتياجات المرأة، وأن الرجل القادر ماديًا على إعالة أسرتين، له الحق في الزواج بامرأتين أو أكثر، بدلاً من أن ينتهك عِرض أخريات. ورغم أن الشعراوي، شخصيًا، متزوج بامرأة واحدة فقط، فتعاليمه تناسبت مع ميل الكثير من أتباعه من متعدّدي الزوجات في المملكة السعودية. وهذا ما يعتمده كذلك المصلح الإسلامي الراديكالي، سيّد قطب، في تأييده لتعدّد الزوجات، مسوّغًا ذلك بالاختلافات البيولوجية بين الرجال والنساء، حيث يؤمن بتعدّد الزوجات كجزء من الحكمة الإلهية، فيرى أن العوامل البيولوجية أملت على المرأة الحمل تسعة أشهر، فهذا يعني أن الرجل يستمر في أثناء فترة الحمل في الإنتاج مع الثلاث نساء الأخريات. فالإسلام منح الحق للرجل في الزواج بأربع نساء، بالإضافة إلى كون فترة خصوبة الرجل واسعة، وتصل إلى السبعينيّات وأكثر من حياته، بينما تنتهي هذه الفترة لدى النساء في الخمسينيّات أو أقلّ. إذًا، هناك فجوة تتمثّل بنحو خمسٍ وعشرين سنة من الخصوبة والإنتاج بين الرجل والمرأة. ويرى الشعراوي أن الادعاء أن تعدّد الزوجات يخلق الأزمات والعلاقات المشحونة داخل العائلة، ادعاء باطل، لأن هذه الوضعية من الممكن أن تكون قائمة في كلّ عائلة أحادية الزوجة كانت أو متعدّدة الزوجات. وإن الادعاء القائل بأن تعدّد الزوجات يخلق انعدام مساواة بين الزوجات، ما هو إلاّ ادعاء غربي تغلغل في المجتمع الإسلامي، وإن تعدّد الزوجات وتشريعه في الإسلام واضح جدًا ولا لبس فيه، ولا تُمكن مناقشته (yamani، 2008).

ويرى ابراهيم الجمل، مؤلف "تعدّد الزوجات في الإسلام"، ما يراه قطب من حيث اختلاف طبيعة التكوين الجسماني بين الرجل والمرأة، وكون الرجل أكثر طلبًا للأنثى في الغالب. ويكتب أن إحدى غايات التعدّد، أيضًا، هي إصلاح النسل، فالإسلام أباح تعدّد الزوجات "ليكثر النسل، ويكثر عدد النابغين الذين بهم وحدَهم تتمّ الأعمال الكبيرة". ومن الجدير بالذكر هنا، أن جميع الكتّاب المسلمين يؤكّدون، أيضًا، على أن التعدّد ضروري للرجل بغض النظر عن إنجاب الأولاد أو عددهم أو جنسهم. وهذه الضرورة مُسوَّغة بقُوةِ شهوةِ الرجل الجنسية، حيث لا يُمكنه الاكتفاء بزوجة واحدة. يُضاف إلى ذلك كثرة الأيام التي يتعذر فيها على المرأة الممارسة الجنسية، وهي أيام الحيض والحمل والنفاس والمرض. وتستشهد كوثر كامل عليفي عام 1985 لدعم هذه الحجة، بما كتبه الإمام الغزالي المتوفّى عام 1111م.: "ومن الطباع ما تغلب عليه الشهوة حيث لا تحصنه المرأة الواحدة، فيستحبّ لصاحبها الزيادة عن الواحدة إلى الأربع، فإن يسّر الله مودّة ورحمة واطمأن قلبه بهنّ، وإلاّ فيُستحبّ له

الاستبدال" (العشا، 2004). ومن هذا التوجّه ينطلق مفتي الديار المصرية السابق في حديثه عن ضرورات تعدّد الزوجات، قائلاً: "إن من يحدّد هذه الضرورة هو الشخص نفسه الذي يستطيع معرفة قدراته وظروفه"[26].

يشير بركات (407:2000) إلى أنه في مطلع الثمانينيّات، أعد الشيخ صبحي الصالح دراسة لمعهد الدراسات النسائية في العالم العربي (كلية بيروت الجامعية)، ردّد فيها التسويغات نفسها التي ذكرت أعلاه، موضحًا أن من حق المرأة أن تشترط على زوجها ألاّ يتزوج عليها، فتكون عصمتها بيدها، وتستطيع بذلك رفض التعدّد أو القبول به، بينما لا تملك أختها الغربية إلاّ خِيارًا واحدًا وهو رفض التعدّد. في تسويغاته لتعدّد الزوجات يشير الصالح إلى الضرورات الاجتماعية التي ذكرت سابقًا، كانتشار الإسلام بفضل التكاثر العددي وضرروات شخصية كإصابة الزوجة بمرض مزمن أو بسبب عقمها، بينما يحب الزوج الذرية، ولذا فخَشية وقوع الرجل في الفحشاء، يكون تعدّد الزوجات ضرورة. ويعلق بركات على ذلك بأنه لا يخطر في بال الصالح وهو يردد هذه الأمور، أن الزوج يُمكن أن يكون مصابًا بمرض مزمن وأن يكون عقيمًا، وأن الزوجة قد تحب الذرية وأنها تخشى من الوقوع في الفحشاء. وحين يصوّر أن للمرأة الخِيار في رفض التعدّد أو القبول به، ينسى أنها لا تملك ما يمكله الرجل من حقوق ويتجاهل الأمور والأوضاع والضغوط الاجتماعية والعائلية التي تُفرض على المرأة، وتَضطَرّها إلى سلوك ما أعد لها مسبّقًا. وبكلمات أخرى، يقول بركات: "يبدو أن الشيخ صبحي الصالح لم يتساءل حول ما إذا كان يحق للمرأة تعدّد الأزواج حين تنشأ عندها ضرورات اجتماعية وشخصية، كي يكون منسجمًا مع نفسه. ولو فعل ذلك لرفض كلاً من نظام تعدّد الزوجات وتعدّد الأزواج على أنهما ينتقصان من كرامة الآخر، رجلاً كان أو امرأة".

من خلال تحليلها لرأي الإمام الغزالي في المجتمع الإسلامي تشير المرنيسي (2001) إلى أن مؤسسة تعدّد الزوجات وبناء على ما يورده الغزالي، ما هي إلاّ مؤسسة تعكس هشاشة الروابط الزوجية، وإن هذا الرابط الزوجي يصبح هشًّا من خلال مؤسسة تعدّد الزوجات. وهي تنظر إلى تعدّد الزوجات كمحاولة لمنع تنامي العاطفة في وحدة الزواج، فالرجال يجعلون أنفسهم كذوي قيمة ليس من خلال السعي للكمال، بل، ببساطة، من خلال خلق وضعية تنافسية بين الإناث. يحتاج الرجال المتعدّدو الزوجات إلى استثمار عاطفيّ أقلّ مع كلّ زوجة. وحتّى في المجتمعات المسلمة المعاصرة التي تعاني اقتصاديًا، وحيث تعدّد الزوجات ليس رائجًا، فإن التهديد الثابت من قبل الأزواج بجلب زوجة أخرى هو تهديد حقيقي قائم كذلك في العائلات الأحادية الزوجة. يكتب عبد الله الجعيثن في صحيفة الرياض مقالة بعُنوان: "لا تدفعي زوجك إلى الزواج عليك". قال فيها: "وهل هناك امرأة

26 من مقابلة لمفتي الديار المصرية السابق، الدكتور نصر فريد واصل، في موقع الجماعة الإسلامية، في تاريخ 2009/4/27.

تدفع زوجها إلى الزواج عليها؟ الجواب: نعم. وهنّ كثيرات فوق ما نتصور. إنها تفعل ذلك بإهمالها له وعدم اهتمامها به. إهمال المرأة لزوجها هو السبب الأول الذي يدعو الرجل في أنحاء العالم إلى البحث عن زوجة أخرى.. فإن همّه في الليل والنهار هو الزواج عليها لتأديبها والانتقام منها، ولعله يجد عند الأخرى ما يحقق ذاته ويشعره بأهميته" (بركات،2000: 408).

في تفسيرها لهذا المنطق ترى المرنيسي (2001: 39) أنه يسود الاعتقاد – مبدئيًا، حسَب تأويل الفقهاء – أن للرجال والنساء ميولات غريزية متشابهة، غير أن للرجال الحق في أربع شريكات شرعيات لإرضاء هذه الميولات، في حين أن على المرأة الاكتفاء برجل واحد في أفضل الأحوال، وأحيانًا بأقلّ من ربع رجل. إن تعدّد الزوجات ضروري لإرضاء اندفاع الرجل الجنسي، ويمكن أن نتساءل عمّا إذا كان الخوف من الوضعية المُضادّة – امرأة بأربعة أزواج – هو أساس الافتراض الذي توصف المرأة بموجبه بالنَّهَم الجنسي، والذي يشكل محور البُنية العائلية. وبما أن الهندسة الاجتماعية تعتبر الفرد المكبوت جنسيًا شخصًا إشكاليًا وعنصرًا مشوشًا على الأمة، فإن التوجّس من النساء سيكون أكبر، بما أن المؤسسات هي التي تسهر على كبتهنّ الجنسي. وتتابع المرنيسي مشيرة إلى أن للتعدّد تأثيرًا نفسيًا على إحساس الرجال والنساء بالكرامة، فهو يرسّخ التصور الذي يملكه الرجال عن ذواتهم ككائنات جنسية قبل كلّ شيء، ويعزز البُعد الجنسي للخلية الزوجية، وهو كذلك وسيلة يمارس بها الرجل إذلال المرأة ككائن جنسي، بما أنه الدليل الأكبر على عجز هذه المرأة عن إرضائه. وتسلّم الحكمة الشعبية بوظيفة التعدّد في إذلال المرأة: "ذل امرأة بأخرى".

ترى إيفلين العقاد (Accad، 2005) أن للجنسانية إمكانية ثورية على درجة من القوة، حيث إن العديد من السياسيين، رجالاً ونساء، يشعرون بالخوف منها، ويفضّلون إنكار أهميتها وتقديم الحجج على عدم محوريّتها مقابل العوامل الأخرى، مثل المحددات الاقتصادية والسياسية التي من الممكن بسهولة تمييزها كعوامل رئيسية في إنتاج الثورة. ولذا فهي تؤمن أنه طالما يستمر إسكات النقاش حول الجنسانية ويستمر هذا الإنكار لأهمية ومحورية الجنسانية بالنسبة إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية في الشرق الأوسط، وطالما لا تدمج الثورة الجنسية ضمن الثورة السياسية، فلن يكون هناك تحول حقيقي في العلاقات الاجتماعية. فالتغيير – حسَب العقاد – يجب أن يبدأ بالعلاقة الحميمية الجنسية والأسرية، وهو أمر جوهري من أجل تطوير عملية تبادل الحب، الحنان والمشاركة المتساوية. وفي صميم هذه العملية الاعتراف بالجسد الأنثوي كمبعث للّذة والاعتراف بنشاطه الجنسيّ بدلاً من قمعه. تشير العقاد إلى أن العلاقات الجنسية القائمة في المجتمعات العربية لا تُبنى على المتعة أو الرقة أو الحب، بل على الإنجاب والحفاظ على عذرية البنت أو ما يُسمى بشرف العائلة، وتقييد المرأة والسيطرة عليها لزيادة مكانة واعتبار الذكر.

إحداث هذا التغيير سيخلق أسسًا أكثر رسوخًا وأمانًا للتغيير في المجالات الحياتية الأخرى – السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والوطنية، باعتبارها تتصف – في أغلب الأحوال – بصِلات هيمنة مشابهة. وقد توصلت العقاد إلى هذه النتيجة من خلال دراسة بحثية واسعة عبر الشرق الأوسط، قابلت فيها نساء من المناطق الريفية والحضرية واستفسرت منهنّ عن الجنسانية والعلاقات مع الرجال، أزواجًا كانوا أو أشقّاء أو أبناء، وقد ظهر بوضوح أن الجنسانية تشكل همًّا مقلقًا واهتمامًا بالغ الأهمية بالنسبة إلى النساء، ومن بينهنّ نساء عديدات تُخضعهنّ بيئتهنّ لنظام تعدّد الزوجات وتجبرهنّ على ارتداء الحجاب. وقد عبّرن عن غضبهنّ على ظروف حياتهنّ ورغبتهنّ أن تعيش بناتهنّ في ظروف مختلفة. تخلُص العقاد إلى أنه إذا لم يخضع موقف الناس إلى تحول عميق، وإلى تغيير جذري يطرأ على الطريقة التي يدركون بها السلطة والحب، فلن يكون هناك حلّ لهذه المعضلة المستعصية (المصدر السابق).

تعدّد الزوجات من وجهة نظر أنثروبولوجية: هيمنة لوجهات نظر الرجال

ركّزت أغلب الدراسات والأبحاث حول موضوع تعدّد الزوجات من خلال باحثين أنثروبولوجيين راقبوا ودرسوا الظاهرة من وجهة نظر أنثروبولوجية، اعتمدت، غالبًا، على وجهة نظر الرجال في ممارسة تعدّد الزوجات (Ware، 1979)، كما تمّت دراسة تعدّد الزوجات من خلال مفاهيم الخصوبة (Caldwell & Caldwell، 1990). ولا تختلف هذه الأبحاث في تعاملها مع النساء عمّا سبق من تحليلات ذكورية بعيدة كلّ البعد عن التحليل الشمولي في فهم السياقات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية وتأثيراتها المختلفة. وفي المجتمعات التي تنتشر فيها هذه الظاهرة، كالقبائل المختلفة في إفريقيا والصحراء الغربية، جرى الاهتمام بالجانب الوظيفي لهذه الظاهرة، وما تخدم من أهداف وجودية وتأقلمية لمؤسسة العائلة كمنظومة اجتماعية – بيئية. يتمّ في هذا التوجّه التركيز عادةً على الدوافع الاقتصاديّة التي تلعب دورًا مهمًّا في وجود تعدّد الزوجات، وعلى موضوع الموارد الماديّة وكيفيّة إدارة معيشة الزوجات والأولاد داخل عائلة متعدّدة الزوجات. اهتمّت هذه الأبحاث بدراسة تعدّد الزوجات من منظور الخصوبة والإنتاج وإعادة الإنتاج، أمّا فيما يتعلق بالديناميكيات القائمة، فيتمّ التطرّق على الدوام إلى موضوع التعاون المشترك بين الزوجات وإدارة

الصراع المشترك، والذي يتركّز، أساسًا، حول الموارد المادية من دون التطرّق إلى العوامل النفسية والصراع القائم حول الموارد العاطفية للنساء.

تميّز الأدبيات في المجتمعات الإفريقية بين أربعة عوامل لتعدّد الزوجات: الاقتصادية، الثقافية، السياسية، والجنسية. تضمّ العوامل الاقتصادية مستوى مساهمة النساء في الإنتاج الزراعي، إمكانيات الخصوبة والولادة لدى النساء ووجود مقدار كبير من الثروة الموروثة. يميل الرجال إلى الزواج بأكثر من زوجة حيث تؤدي زيادة مجموعات العمل إلى زيادة الإنتاج. كذلك فإن تعدّد الزوجات من المُمكن أن يُفسّر من خلال قيمة إعادة الإنتاج لدى النساء وليس من خلال مساهمتهنّ المباشرة في العمل. ففي المجتمعات حيث تُعتبر العائلة الوحدة الأساسية للإنتاج الاقتصادي، تزدهر العائلة حسَب حجم قوة العمل الذكورية. لذا فإن الزوجات يستخدمن كوسائل من أجل توسيع قوة العمل من خلال الخصوبة والولادة. كما أن هناك عائلات تتملك مقدارًا كبيرًا من الثروة المتوارثة، وهناك حاجة إلى ذكور يرثون هذه الثروات، فيكون تعدّد الزوجات إمكانية من أجل ولادة أكبر عدد من الأولاد الذكور لكي يرثوا هذه الثروات (Shahd، 2001).

وتلعب العوامل الثقافية دورها حين يُنظر إلى تعدّد الزوجات كمؤشّر لمكانة اجتماعية. فتعدّد الزوجات يزيد من عدد الذكور في العائلة، لأنّ الزوجات هنّ أمّهات للأبناء. والأبناء في عائلات متعدّدة الزوجات هم رمز النجاح في الحياة. لذا فإنّ الرجل المتعدّد الزوجات الذي يطمح إلى عدد أكبر من الذكور، يكون مالكًا لأملاك كثيرة تتطلب عددًا كبيرًا من الأبناء لكي تتوسّع. فتعدّد الزوجات، إذًا، علامة على الغنى والنجاح في الحياة. وللعوامل السياسية دور فاعل في تعزيز هذه المنظومة، إذ من المُمكن أن يكون تعدّد الزوجات نابعًا من الحاجة إلى كسب حلفاء بين العائلات الموسّعة، وذلك من أجل خدمة مصالح سياسيّة مُعيّنة للأفراد. في بعض المجتمعات، وتحديدًا في المجتمعات الريفيّة، موقع الزعامة يتم من خلال زواج حلفاء بين العائلات، ويُزوّد بدعم خاصّ من أجل الحصول على قوة سياسية. لذا يُمكن للرجال أن يمارسوا تعدّد الزوجات من أجل تأمين وسيلة لتلقي دعم واسع من قبل الحمولة (المصدر السابق).

وفي التطرق إلى الدوافع الجنسية، فقد لاحظ علماء أوصاف الأجناس- الإثنوغرافيّون، حدوث تعدّد الزوجات في مجتمعات تتبنّى تابوهات طويلة المدة على ممارسة الجنس بعد الولادة، تصدر، استثنائيًا، على النساء. في هذه المجتمعات هناك احتمالات كبيرة لأن يقوم الزوج باختيار زوجة أخرى كمنفَذ جنسي شرعي خلال فترة تحريم العلاقة الجنسية مع الزوجة الوالدة. نرى أن جميع هذه الأسباب تأتي من وجهة نظر الرجال كأزواج يمارسون تعدّد الزوجات. لكن لم تقتصر هذه التحليلات على تفسير دوافع الرجال، فقط، بل قامت، أيضًا، بتفسير الدوافع التي تدفع بالنساء كذلك

إلى القبول بزواج متعدّد الزوجات، من خلال وجهات النظر نفسها، ومن خلال التحليل الوظيفي. ومن الأطر النظرية الأخرى التي تُستخدم لتفسير التنوّع والاستمرارية لحياة العائلات المتعدّدة الزوجات، الإطار السلوكي- البيئي وعلم نفس النمو. يتبنّى بذلك بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين السلوكيين- البيئيين نظرية حماية المصادرResource- defense theory، ويدعم باربير، مؤخّرًا (Barber، 2008) في بحثه هذه النظرية التي ترى أن أسباب تعدّد الزوجات، في الأساس، أسباب وظيفية، وتتعلق، تحديدًا، بحماية المصادر. وهذا يعني أن النساء يعِشنَ في هذه المنظومة لأنها تلبّي مصالحهنّ، ويُحقّقنَ من خلالها فوائد، وليس لأنهنّ مجبرات وخاضعات لرجال يقمعوهنّ ويتحكّمون بهنّ.

حسَب هذه النظرية، فإن تعدّد الزوجات عبارة عن إستراتيجية خِيارية لإعادة الإنتاج، تزداد مع المصادر المحمية. يدعم هذا التوجّه باربير بنتائج بحثه، التي أظهرت أن تعدّد الزوجات، الذي يزداد في الدول الاستوائية التي تملك أراضي واسعة قابلة للاستصلاح وتقسيمة غير متساوية للثروات، يُدعم من خلال نظرية مصدر الحماية التي تُبيّن أن أسباب تعدّد الزوجات أسباب تأقلمية، حيث ظهر أن ضمان الموارد الحياتية، قلّة الرجال، وارتفاع أعباء الأمراض المُعدِية، هي أسباب تعدّد الزوجات. أي أن تعدّد الزوجات هو سلوك وظيفي، وبذلك فإن الفَرَضية الوظيفية هي ما أثبِتت في هذا البحث. بينما لم يظهر أن للعوامل الثقافية أو الدينية تأثيرًا على وجود تعدّد الزوجات (المصدر السابق).

تستمد هذه النظرية جذورها من سلوكيات الحيوانات حيثما يقوم الذكور من الطيور في التنافس على الإناث من خلال احتكار منطقة طيور غنية ونامية. وبالتطبيق على الإنسان، فإن نظرية حماية المصادر تشير إلى أن الزوجات المشتركات يُحقّقن نجاحًا متساوي القيمة من حيث الخصوبة، ومستوًى جسديًا شاملاً، وذلك من خلال مشاركة رجل ثري، بينما يبتعدن عن الزواج الأحادي الزوجة ويتركنه للأزواج الفقراء، وبذلك تكون إستراتيجية تعدّد الزوجات إستراتيجية مثمرة تزداد مع ازدياد المصادر المحمية (Hames، 1996).

على فرض أن صيغة الزواج تتلاءَم مع الظروف البيئية والاجتماعية بشكل يدفع إلى تطوير نجاحات الخصوبة للأفراد، فإن العديد من التفسيرات لتعدّد الزوجات قائم. تفسير حماية المصادر يفترض أن الموارد الاقتصادية محمية من قبل الرجال، وذلك من خلال امتلاكهم للأرض أو الحيوانات المنزلية أو المال. امتلاك الأرض يُقابل، وظيفيًا، المنطقة التي يحتكرها الطيور. فبدل أن يتنافس الرجال بشكل مباشر على النساء، يقوم الرجال بالتنافس على النساء من خلال التنافس على موارد الخصوبة لديهنّ. في المقابل، فإن النساء – من جهتهنّ – يخترن الرجال بناء على نجاحهم في التنافس وفي الحصول على موارد إنتاجية حيوية. وبالإضافة إلى اختيار الرجال بناء على مواردهم، تختار النساء كذلك

الرجال بناء على امتلاكهم لجينات جيّدة أو قوة جسدية متوارثة. حماية المصادر من المُمكن أن يكون لها امتيازات، حيث إن وجود تعدّد زوجات من المُمكن أن يساعد اقتصاد البيت في إنتاج الثروة. فعلى سبيل المثال، مجهودات الزوجات من المُمكن أن تجتمع معًا من أجل فوائد مشتركة، كالمشاركة في رعاية الأولاد. وفي المقابل، هناك أنثروبولوجيّون آخرون تساءلوا حول مدى ملاءمة هذه النظرية للواقع، وهناك آخرون لم يوافقوا عليها بتاتًا (Borgerhoff–Mulder، 1987؛ Hames، 1996؛ Marlowe، 2000).

الباحث السلوكي – البيئي مولدير، يدعي أن العوامل المادية والبنيوية تحث أو تخلق تأثيرات عديدة على جودة العلاقات القائمة بين الزوجات وتحوّلها، وأن درجة اعتماد الزوجة المادي على زوجها تحدد مستوى رضاها ورغبتها في التعاون أو التنافس مع الزوجة الثانية. من هنا، فإنه كلما كان اعتماد الزوجة المادي أكبر على زوجها تكون حدة الصراع بينها وبين الزوجة الثانية أكبر. ولذا، فإذا كانت دوافع الصراع ناجمة أكثر عن عوامل بُنيوية، فإنه في الإمكان أن تختفي هذه الصراعات في مجتمعات كثيرة. وجد مودلير (Modler، 1989، 1992) في أبحاثه في شرق إفريقيا أنه ولسبب انخفاض مستوى اعتماد الزوجات ماديًّا على أزواجهنّ، فإن الصراع القائم بين الزوجات قد انخفض. وبشكل متواز، ازداد مستوى التعاون المشترك بينهما. كما تُظهر نتائج بحث مارلو (Marlowe، 2007) أن قوة الرباط الإنساني تزداد مع التقسيمة الجنسية للعمل، التي يُشدّد عليها في المناطق البعيدة في خط الاستواء، المبنية على مجتمعات في النموذج العابر للقارات. فالصراعات حول مصادر إعادة الإنتاج – الخصوبة بين الرجال والنساء، تنتج عن حاجة كبيرة إلى التعاون في ظروف بيئية قاسية مع مصادر طعام متاحة بشكل ضئيل. النساء في هذه المناطق يعتمدن أقلّ على الزوج في تزويدهنّ بالطعام من خلال الصيد، الأمر الذي يُضعف من الرابط الزوجي ويزيد من حالات تعدّد الزوجات.

وفي مقابل الأبحاث التي أظهرت أن الصراع المشترك بين الزوجات يظهر من خلال التنافس على موارد الرجل، كانت هناك أبحاث أنثروبولوجية أخرى معتمدة على تحليل عميق للمعطيات، خصوصًا عندما يتم تحليلها من قبل باحثات نساء. فقد أظهرت النتائج أن الصراع لا يظهر لسبب التنافس على الموارد المادية للزوج، إنما ينبع من الازدواجية التي تشعر بها النساء بسبب مشاركة أزواجهنّ لنساء أخريات (Allen، 1974؛ Burbank، 1994؛ Meekers and Franklin، 1995؛ Mpran، 1990؛ Jankowiak et al.، 2005).

لم يدّعِ جانكوك ورفاقه (Jankowiak، Sudakov & Wilreker، 2005) عدم أهمية الظروف البيئية التي تؤثر على خلق هذا التعاون المشترك بين الزوجات، لكنهم توصلوا – ومن

خلال دراسة لتسعة وثلاثين مجتمعًا ثقافيًا، معظمها غير إفريقية – إلى أن النساء في هذه المنظومة لم يقُمن بتطوير هذا التعاون البرغماتي من منطلق الانسجام مع الزوجات الأخريات وتقبلهنّ لهذه المنظومة، إنما، غالبًا، ما تسود العدائية والتوتر العلاقات بين الزوجات، وغالبًا ما تستقبل الزوجات زواج أزواجهنّ بكثير من التوتر، الخوف، القلق والشعور بالفقدان. في بحثهم المعمّق لفهم طبيعة هذا التعاون ودوافعه، وبالاختلاف عن الأبحاث السابقة حول الصراع المشترك والتعاون المشترك بين الزوجات، التي ركّزت، فقط، على ثقافة واحدة أو على مِنطقة جغرافية واحدة، قام ويليام جانكويك وزملاؤه بتوسيع الحيّز، حيث احتوى التفاعلات القائمة بين ثقافات عديدة حول العالم، وتمّ كذلك تعريف العوامل المادية، الاجتماعية، والعاطفية التي من المُمكن أن تُضعف أو تقوّي العلاقة بين الزوجات، لتتميّز ردود فعلهنّ على هذا الأمر بالقلق، الإحباط والعدوانية. 88% من المجتمعات أظهرت مستوًى عاليًا من صراع الزوجات، وقد بدا لغالبية النساء بشكل جليّ أن العائلة المتعدّدة الزوجات تعني عائلة مدنية وليست بيتًا عاطفيًا، وأن منظومة العائلة المتعدّدة الزوجات لا تحقق الاكتفاء العاطفي ولا الجنسي لهنّ، وهذا لا يعني أن كسب الموارد المادية أو تحسين احتياجات الأولاد ليس ضمن أهدافهنّ. غير أن متطلبات النساء المادية أو احتياجات الأطفال ما هي إلاّ تعبير ميتافوري عن حاجة النساء العاطفية والجنسية. من المهم الإشارة إلى أنه من المُمكن أن تسود العدائية في حالات الزواج الأحادي الزوجة، لكن نادرًا ما يتّسم مجتمع كامل بهذه العدائية. بينما يختلف هذا الأمر في العائلات المتعدّدة الزوجات، حيث مستوى الصراع وحدته واستمراريّته في هذه العائلات أعلى وأكبر ممّا هو عليه في العائلات الأحادية الزوجة.

تُظهر النتائج أن معظم النساء في الزواج المتعدّد الزوجات يقمن بتبنّي إستراتيجية تعتمد على إدارة الصراع مع النساء الأخريات بشكل براغماتي في الحياة اليومية. كما أظهرت النتائج أن قبول المرأة للزوجة الأخرى وتعاونها معها، لا يعني – بالضرورة – أن العلاقات القائمة بينهما متينة وحميمية أو داعمة. يتضح أن غالبية النساء يخترن التعامل مع الزوجة الأخرى بمحور يبدأ من تعاون براغماتي ويصل إلى عدائية ظاهرة. وقد أظهرت النتائج كذلك أنه لا توجد علاقة بين مستوى منالية النساء لوسائل الإنتاج وبين مستوى الصراع بين الزوجات. كما يظهر أن التنافس على احتياجات الأولاد بين الزوجات عامل أساسي في الصراع بينهنّ. وقد تم تثبيت الفرضية "أولادي أولاً"، وبهذا يخلص جانكوك ورفاقه إلى أن التشديد على العوامل البُنيوية في الصراع والتعاون بين الزوجات من قبل الباحثين السلوكيين – البيئيين، أمر منقوص. ومن أجل الوصول إلى صورة كاملة يجب الأخذ بعين الاعتبار احتياجات النساء الجنسية والعاطفية. وهي بخلاف فرضية المدرسة السلوكية الإيكولوجية، التي ترى أنه من المُمكن أن يكون الصراع غير قائم بين الزوجات في العائلات المتعدّدة الزوجات. وقد ظهر بذلك أن الصراع موجود في غالبيّة العلاقات القائمة بين النساء، وأنّ التعاون القائم بين النساء يدور حول تعاون براغماتي يأتي من أجل ترتيب الأمور الحياتية والتأقلم

مع احتياجات الحالة، مثل الرعاية الصحية. وهذا الأمر لا يقلّ أهمية عن وجود شريكة تساعد في إدارة أمور حياتهنّ اليومية. ظهر أن رغبات النساء الجنسية ومصالحهنّ علامة دالة على الصراع القائم بين الزوجات. فإذا كانت هذه المنظومة الزوجية تخلق عائلة أساسيّة تتركّز في رجل واحد، فإنّها تخلق، أيضًا، نساء يتطلّعن نحو علاقة حصرية مع رجالهنّ. إن هذه الحقيقة تفسر الاحتكاك المستمر ومشاعر العدائية العميقة.

لا ينكر جانكويك وآخرون (Jankowiake et al.، 2005) أن العوامل السلوكية – البيئية لا تؤثر على الزوجات في قبولهنّ أو رغبتهنّ في البقاء في هذه المنظومة (هذه الدوافع والحاجات غير قائمة)، لكنهم يشيرون إلى أن هناك عوامل عديدة كمتطلبات الولادة، عدد الأولاد، وجود مجموعة من القيم والمواقف التي تتشارك فيها النساء، الحاجة إلى العناية بالأولاد، أو عوامل أخرى مرتبطة بالنظام الإنتاجي. فهذه كلّها عوامل تجعل المرأة تكبت رغبتها الجنسية وحاجتها للتفرّد عاطفيًّا دون غيرها مع رجل آخر، وذلك من أجل تدبير أمور عائلتها وأولادها في مجتمعات تواجه فيها النساء مسؤوليّات صعبة ومحيطًا غير داعم.

قليلة هي الأبحاث التي تعمّقت في الدوافع التي تقود النساء من مختلِف المجتمعات والثقافات إلى قبول منظومة الزواج المتعدّد الزوجات، سواء أكُنّ زوجات أوائل[27] أم ثانيات، وانطلقت من وجهات نظر النساء أنفسهنّ. لكن من الواضح أن الأبحاث القليلة التي قامت بذلك أظهرت – بشكل جليّ – المواقف والمعتقدات الثقافية السائدة التي تؤثر على النساء في قبولهنّ لهذه المنظومة. ويُعتبر البحث الذي أجري في جنوب إفريقيا أبلغ تعبير على تأثير البُنى السياسية – الاقتصادية وتأثير العرق والطبقة والسياسات العنصرية على حياة النساء، وبالتالي على مساهمتهنّ في تعزيز ممارسة تعدّد الزوجات. حيث تصبح هذه الممارسة إستراتيجية بقاء وحياة (Anderson، 2000). لقد أجري هذا البحث في فترة نظام الفصل العنصريّ – الأبرتهايد، وظهر من خلاله أن العديد من النساء يخترن بأنفسهنّ الزواج المتعدّد الزوجات حتى بدون تفعيل ضغوطات من العائلة عليهنّ، ويفضّلنه على الزواج العادي، وتكون العلاقة الحيوية – بالنسبة إليهنّ – مع الزوجة الأخرى للزوج وليس مع الزوج. ومن خلال نظرة عميقة إلى هذه الخِيارات، يُظهر هذا البحث العلاقة القائمة بين الفقر وسياسات التمييز العرقي، وتأثيره على تكريس ظاهرة تعدّد الزوجات، الذي يدفع النساء – بالتالي – إلى اختيار الزواج المتعدّد الزوجات بأنفسهنّ. فالفقر وانعدام فرص العمل أمام النساء السود، ومنعهنّ من العمل في مناطق البيض، إلاّ في حال كونهنّ متزوجات (حيث إن القانون يمنع أية امرأة سوداء من العمل في الييوت في مناطق البيض إلاّ إذا كانت متزوجة)، أسباب مركزية تحرم النساء من فرص العمل والاستقلالية، وتجعلهنّ في حاجة ماسة إلى المساعدة من نساء أخريات. يكون تعدّد

27 المقصود هو جمع لمفردة الاولى والتي تصف المرأة الاولى التي تزوجها الرجل.

الزوجات بالنسبة إلى أولئك النساء إستراتيجية تمكّنهنّ من الانتقال من الريف إلى المدينة والعيش مع زوجة أخرى بشكل تعاونيّ، حيث تُقدَّم للنساء المساعدة في تربية الأولاد، وذلك لعدم قدرتنّ المادية على إدخال الأولاد إلى حضانات ومراكز رعاية. ترى النساء في ذلك الزواج المتعدّد الزوجات حلاً يتيح لهنّ تلقّي الدعم والمساعدة من قبل الزوجة الأخرى.

استطاع هذا البحث فهم خِيارات النساء متجاوزًا المفاهيم المتداولة، وذلك استنادًا إلى فهم هذه الخِيارات من قبل النساء أنفسهنّ. وقد استطاعت بذلك النساء التعبير عن التسهيلات التي من المُمكن أن يحصلن عليها من خلال هذه المنظومة، فتشير غالبيتهنّ إلى المقدار الأكبر من الاستقلالية والحرية التي يتمتّعن بها كأفراد في منظومة كتلك، فالنساء المشاركات يعتقدن أن الزوجات في الزواج المتعدّد الزوجات يتمتّعن بحرية أكبر في الحركة من الزوجات في الزواج الأحادي الزوجة، مع علمهنّ أن الزوجات الشريكات سيقُمن بحلّ المشاكل في أثناء غيابهنّ. وقد كان الربح الاقتصادي واحدًا من اعتبارات هذا الخِيار بين العديد من النساء. فواحدة من النساء كانت تقوم بشكل دائم برحلة تدوم أسبوعًا، فتقضي أسبوعًا كاملاً في منطقة حضرية لبيع بعض المُنتَجات التي تحصل عليها بأسعار رخيصة في جوهانسبورغ، بينما يبقى أولادها مع الزوجة الثانية التي تقوم بالاعتناء بهم. تشير هذه الزوجة أنها كانت ستكسب دخلاً أقلّ لو كانت متزوّجة في زواج أحادي الزوجة. لتؤكد بذلك جميع المشاركات أن الاعتناء بالأطفال هو السبب المشترك لهنّ لقبولهنّ الزواج المتعدّد الزوجات (المرجع السابق).

وقد أظهر البحث أن هناك جملاً متكررة من قبل النساء العزباوات، النساء المتزوجات في زواج أحادي الزوجات، والنساء في الزواج المتعدّد الزوجات، وهي أن "المرأة لا تستطيع تربية طفل بمفردها"، أو "الأخوات دائمًا سيساعدن بعضهنّ بعضًا"، أو "النساء الإفريقيات لا يستطعن تربية الأطفال بمفردهنّ كما النساء البيض". وفي كلّ الأحوال، فإن التعبير "بمفردها" تعبير يعني من دون مساعدة نساء أخريات بالغات، بينما غياب أو حضور الزوج يبدو غير مهم بالنسبة إليهنّ. أشارت النساء إلى أن المدينة مكان سيئ لتربية الأولاد، ولذلك فهنّ يفضّلن إبقاء الأولاد في مكان سكناهنّ في المناطق الريفية، حتى لو تم السماح لهنّ بإحضار الأولاد إلى منازل البيض. لقد أشرن إلى أنهنّ مُضطرّات للعمل من أجل إنقاذ أولادهنّ من الجوع، وأنهنّ في حاجة إلى وجود أحد ليبقى مع أولادهنّ في الوقت الذي يذهبن هنّ فيه للعمل في المدينة (المرجع السابق).

إن المساعدة في تربية الأولاد كانت المنفعة الأهم للزواج المتعدّد الزوجات حسَب النساء أنفسهنّ. العديد من النساء قمن بمقارنة أوضاعهنّ بأوضاع النساء البيض المتزوجات في زواج أحادي، واللواتي يتمعن بمستوًى اقتصادي عالٍ وفي استطاعتهنّ إدخال أولادهنّ إلى حضانات ومراكز رعاية يومية،

وبذلك ينجحن في تربية أولادهنّ "بمفردهنّ". وفي حين أنّ ما يجري في جنوب إفريقيا هو طلب محدود للعمل يدفعه البيض للسود، فإنّ هذه الحالة من المُمكن أن تزيد من قيمة وأهمية تعدّد الزوجات، وذلك من أجل النجاح في رعاية الأطفال. فمراكز رعاية الأطفال هي أطر مهمّة من أجل النجاح في إدارة شؤون البيت. في مثل هذه الظروف، القليل من النساء اللواتي يعشن في عائلات نووية، يستطعن وضع أولادهنّ في أطر كتلك. حكومة الأبرتهايد تحاول إبقاء النساء السود حيث وُلِدن، وتشغيل رجال سود في مناطق البيض الصناعية، الأمر الذي يؤدّي إلى نقص في الرجال المستعدّين للزواج ونقص في السكن في الريف. ومن أجل البقاء، تختار الكثير من النساء مشاركة بعضهنّ بعضًا. فالنساء اللواتي يبحثن عن عمل في مناطق البيض المدنية، يبحثن عن أخوات، زوجات – شريكات أخريات، حموات، من أجل المساعدة في رعاية الأطفال. لذا يصبح الزواج المتعدّد الزوجات في هذه الحالة، عبارة عن عَقد بين النساء من أجل إعالة الأطفال، أكثر منه عَقدًا بين الرجال من أجل إعالة النساء. ولسبب ذلك، فإن تعدّد الزوجات يُكرَّس في جنوب إفريقيا، وذلك للأسباب نفسها، كتلك الترتيبات التي تزداد في مناطق أخرى من العالم ومن ضمنها الولايات المتحدة.

ومن المثير للانتباه غياب الرجل – الزوج معنويًّا وعدم وجود دور فعّال له في حيوات النساء. إذ أشرن إلى أنهنّ لا يمارسن علاقة من المشاركة كما هو الأمر في الغرب. سخِرت جميع النساء المشاركات من إمكانية أن يكون زوجهنّ رفيقًا وشريك حياة، بينما اعتبرن الزوجة الثانية رفيقة درب وشريكة، كما أن العلاقة معها تدوم لمدًى بعيد أكثر من العلاقة مع الزوج. فالمرأة السوداء التي تعمل كخادمة في بيوت البيض، من المُمكن أن لا تجد الوقت الكافي لتقضيه مع زوجها حتى يتمكّن من أن يكون لها رفيقًا وتكون في صحبته، فقوانين الأبرتهايد لا تسمح لأيّ أحد غير الخادمات بالبقاء في أحياء البيض في الليل. وفي الغالب، يقوم الجيران بالتشكّي إلى الشرطة إن شاهدوا رجالاً غرباء لدى الخادمة.

يفترض هذا البحث – بناء على هذه النتائج – أنه في جنوب إفريقيا وأماكن أخرى، يبدو أن العائلات المتعدّدة الزوجات تعرض صيغة مجسرة – توسطية، رغم أنها، اسميًّا، تبدو وكأنها تُقاد من خلال الرجال، إلاّ أن العائلة في الواقع تزيد من عدد النساء كحالة مرتبطة بتأمين إمكانيات – توحيد الجهود من أجل تلبية احتياجات الأطفال. في المسؤوليات المادية التي تتحملها النساء في الزواج المتعدّد الزوجات، تتشابه هذه النتيجة في بُعد معيّن مع ما أظهرته الباحثة المصرية شهد (Shahd، 2003)، في بحثها الذي أجرته في إحدى مناطق الريف المصري. ففيما يخصّ مسؤولية الزوج المادية تجاه الزوجات والأولاد، أظهرت النتائج أنه في معظم الحالات، لا يقوم الزوج بتقسيم موارده المادية بين الزوجات وأولادهنّ بشكل متساوٍ. ويظهر هذا الأمر بشكل واضح في طبقة الفلاحين العُليا والدنيا، بينما يحافظ الفلاّحون من الطبقةً الوسطى على مساواة أكثر في هذا المجال. ففي الطبقة

الدنيا ظهر أن وجود الزوجات في البيت نفسه معًا، لا يضمن أن يقوم الزوج بتقسيم موارده المادية بشكل متساوٍ بين الزوجتين. وفي مثل هذه الحالات تقوم الزوجة التي لا تحصل على موارد كافية لها ولأبنائها بالبحث عن مصدر رزق آخر تقوم من خلاله بإعالة نفسها وأولادها بشكل مستقلّ. ورغم ذلك، فإن هذا الأمر يجعل العديد من النساء يرين أن هذه الاستقلالية المادية تمنحهنّ كذلك استقلالية في اتخاذ قرارات مصيرية تتعلق بأولادهنّ كمسألة التعليم مثلاً، حيث تصرّ نساء كثيرات على تعليم أولادهنّ وعدم السماح للزوج بوقف تعليمهم وإخراجهم للعمل معه في الفلاحة. وتقول النساء إن لهذه الاستقلالية تأثيرًا سلبيًّا من حيث مسؤولية الزوج المادية، فعندما يرى الزوج أن الزوجة قادرة على تأمين متطلباتها ومتطلبات الأولاد، يتنصّل من تقديم واجباته تجاه الأولاد وتجاهها، لكن لهذه الاستقلالية، من ناحية أخرى، تأثير إيجابي من حيث الحرية في اتخاذ القرارات. تورد إحدى النساء مثالاً على ذلك، بإصرارها على عدم إخراج بناتها للعمل في الأرض، رغم أن زوجها كان يعتقد أن له الحق في فعل ذلك. أمّا هي – ولسبب استقلاليتها المادية وعدم ارتباطها – فقد أصرّت على أن تبقى البنات في البيت وتخصيص هذا الوقت لدراستهنّ. تُظهر النتائج أن الأزواج يقومون بتحمل مسؤولياتهم المادية تجاه الزوجات اللواتي يشاركنهم العمل في الحقل، أمّا الزوجات اللواتي يرفضن ذلك، فيقوم الأزواج بالتنصّل من مسؤولياته تجاههنّ وتجاه أولادهنّ.

تتحمل الزوجات مسؤولية رعاية البيت والأولاد، بينما يتنصّل الأزواج من مسؤولياتهم، وليس هذا فحسْب، بل حتى إن الأزواج يقومون بطلب المال من زوجاتهم العاملات. ففي عائلات الفلاحين من الطبقة الدنيا، حيث يستصعب الزوج تحمّل أعباء إعالة عائلته وعدد أولاده الكبير، خصوصًا عندما تطمح الزوجات في تعليم أولادهنّ، الأمر الذي يحتاج إلى موارد مادية، تقوم الزوجة بنفسها بالعمل وتأمين دخل إضافيّ لا تتقاسمه مع الزوج، إنما تبقيه معها حيث تؤمّن احتياجاتها واحتياجات أولادها، وبذلك ينسحب الزوج من تحمّل هذه المسؤوليات وتصبح الزوجة هي المسؤولة (في حالة عيش الزوجات معًا في البيت نفسه، لا توجد إثباتات على أن الزوج في الطبقة العليا لا يساوي ماديًّا بين زوجاته وأولاده، كذلك الأمر بالنسبة إلى الطبقة الوسطى من الفلاحين (Shahd، 2003).

تعدّد الزوجات وتأثيراته على الصحة الجسدية والنفسية للزوجات

نادرًا ما اهتمت الأبحاث بالعلاقة القائمة بين تعدّد الزوجات والصحة النفسية للنساء. ففي الوقت الذي يتم فيه التركيز على الصحة العامّة والخصوبة، لا تحظى الصحة النفسية للنساء بالقدر نفسه من الاهتمام، رغم أن الاضطرابات النفسية والنيورولوجية وصلت إلى 10.5% بين النساء من مجمل الأمراض العامّة عام 1990، ومن المتوقع أن تصل إلى 15% عام 2020 . ورغم ذلك، فإن تأثير هذا الأمر في الدول النامية ما زال يفتقر إلى الدراسة والتقييم (Murray & Lopez، 1996).

رغم الاختلاقات الثقافية والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات، يظهر أن التأثيرات النفسية لتعدّد الزوجات متشابهة لدى النساء في مختلِف المجتمعات، فالنساء العربيات في الشرق الأوسط وفي بلدان أخرى يبلّغن عن نسبة عالية من الضغوط النفسية، ومستوًى أعلى من التنكيل الكلامي، العاطفي، الجسدي، والجنسي، من قبل أزواجهنّ. كما يُبلّغن بنسبة أعلى من التقدير الذاتي المنخفض والوحدة الشديدة. وبينما يختلف الوضع الاقتصادي، الاجتماعي، والثقافي بين صحراء إفريقيا وبين العالم العربي، تُظهر نتائج الأبحاث أن المميّزات الشخصية في الأداء العائلي وتأثيره على الصحة النفسية للنساء متشابهة في كلا الحالتين (Bove and Valeggia، 2009).

في نهاية الثمانينيّات وبداية التسعينيّات من القرن الماضي، بدأ الاهتمام بهذا الجانب يزداد من قبل الباحثين/ات، وتجمّعت بذلك معطيات كثيرة، وتشكّل جسم معرفي نشره باحثون من مختلِف المشارب العلمية التي بحثت تأثير تعدّد الزوجات على النساء والأطفال (alkrenawi، 1999). وأخذ اهتمام الباحثين/ات يتزايد في دراسة تأثير مبنى العائلة المتعدّد الزوجات على الصحة النفسية للنساء (Al-Issa، 1990؛ Al-Krenawi et al.، 2001؛ Alkrenawi et al.، 2002؛ Nsir & Al-Qutab، 2005). فقد أشار البحث الذي فحص العلاقة بين العوامل الثقافية وعوارض الأمراض النفسية، الذي قام به العيسى في الجزائر (Al-Issa، 2000)، تبيّن أن تعدّد الزوجات عامل يدلّ على زيادة الضغوطات العائلية، التي من الممكن أن تساهم بشكل واضح في تعرّض النساء والأولاد لأمراض نفسية. وقد تابعت الأبحاث التي تلته إظهار نتائج متشابهة.

معظم الأبحاث التي درست الوضع النفسي للنساء ركّزت على نوعين من المقارنات: الأول مقارنات

بين نساء في زواج أحادي الزوجة[28]، ونساء في زواج متعدّد الزوجات. أمّا المقارنات الأخرى فهي بين نساء أوائل ونساء ثانيات في زواج متعدّد الزوجات. تُظهر مختلِف الدراسات التي بحثت الجانب النفسي للنساء الزوجات في عائلة متعدّدة الزوجات، التأثيرات النفسية السلبية على سلامة الصحة النفسية للنساء، معتبرة تعدّد الزوجات عاملاً يدل على زيادة الضغوط في العائلة، ويساهم في تطور أمراض نفسية بين النساء (Alekrenawi، 1999، 2001، 2006؛ Bove & Valeggia، 2009؛ Chaleby، 1985، 1987؛ Ozkan et al.، 2006؛ Slomin-Nevo & Alkrenawi، 2006) (القريناوي وسلونيم – نيفو، 2002) (تسيفيكيل وباراك، 2002). حيث يرتبط تعدّد الزوجات بتوترات داخل العائلة واضطرابات نفسية بين النساء. الأمر الذي يتجسد بنسب عالية من الاضطرابات النفسية لدى النساء الموجودات في إطار زواج متعدّد الزوجات، مقارنة بعددهنّ النسبيّ في المجتمع.

ظهر هذا الأمر بشكل جليّ في البحث الذي أجرته شلبي (Chaleby، 1985، 1987) في عيادات الصحة النفسية الخارجية ومستشفيات الصحة النفسية في الكويت. فظهر أن نسبة النساء الكويتيات اللواتي يتلقين علاجًا نفسيًا من بين النساء الكويتيات المتزوجات في زواج متعدّد الزوجات كبيرة جدًا، ولا تتناسب مع نسبهنّ في المجتمع. كما تبيّن أن معدّل اللواتي يعانين من اكتئاب وعوارض عصابية بين النساء المتزوّجات في زواج متعدّد الزوجات أكبر بكثير من النساء المتزوجات زواج أحادي الزوجة.

نتائج مشابهة ظهرت في البحث الذي أجراه القريناوي (Alkrenawi، 2001) بين نساء بدويات من النقب أوائل في زواج متعدّد الزوجات، وبين نساء متزوجات في زواج أحادي الزوجة، يتلقين علاجًا في عيادات الصحة النفسية الخارجية. فقد أظهرت نتائج بحثه أن كلا المجموعتين تعاني من عوارض لاضطرابات متعدّدة ومؤشرات عالية لتعبير جسدي عن ضائقة نفسية (somatization)، عصبية، اضطرابات في الشهية وصعوبات في الذاكرة. لكن من الواضح أن هذا المستوى يظهر بشكل أعلى وكبير بين النساء المتزوجات ضمن زواج متعدّد الزوجات. وقد ظهر مرة أخرى أن النساء الأوائل في زواج متعدّد الزوجات يعانين أكثر من مستوى تقدير ذاتي منخفض، ومستوى عالٍ من الوحدة. تكررت هذه النتائج في البحث الذي أجراه القريناوي وسلونيم – نيفو (2002)، الذي قارن، أيضًا، بين الحالة النفسية، الأداء العائلي ومستوى الاكتفاء من الحياة الزوجية، بين مجموعة من النساء في زواج متعدّد الزوجات ونساء في زواج أحادي الزوجة. فظهر أن النساء في الزواج المتعدّد الزوجات يعانين أكثر من مشاكل نفسية، وقد بلّغن عن مستويات أعلى من الاكتئاب، القلق، العدائية، والرُّهاب. كما أن المعدل العامّ لعوارض ما بعد الصدمة (PSDI و PST) كان

28 علاقة زوجية بين زوجة واحدة وزوج.

أعلى، كما بلّغن عن تقدير ذاتي منخفض ومستوًى منخفض من الاكتفاء من الحياة الزوجية، وأداء عائلي مقرون بالمشاكل، مقارنة بالنساء في الزواج الأحادي الزوجة.

وفي المسح الذي أجرته تسيفكيل وباراك (2002) بين النساء البدويات في موضوع منالية الخدمات الصحية، تبيّن أن41% من النساء اللواتي يعشن مع زوجات أخريات يتعاطين أدوية يومية من قبل الطبيب، مقابل 26% من النساء اللواتي يعشن في إطار أحادي الزوجات. وقد تم التبليغ عن مستوًى عالٍ من أعراض الاكتئاب وصل إلى 31%، ومستوًى منخفض من التقدير الذاتي وصل إلى 27%، وقد ارتفع كلما ارتفع عمر النساء. وفي بحث أجري في الأردن لهدف بحث العوائق التي تقف أمام تشخيص الاكتئاب، ظهر أن تعدّد الزوجات عامل تم ذكره بشكل متكرّر كمسبّب للنزاعات العائلية التي تؤدي إلى الاكتئاب بين النساء. وهي نتيجة مشابهة لنتيجة بحث سابق أجري في سوريا أظهر أن تعدّد الزوجات عامل خطر (risk factor) لتطور الاكتئاب بين النساء في الزواج المتعدّد الزوجات، من ذوات الدخل المنخفض (Nsir and Al-Qutab، 2005).

وفي مقارنات بين الحالة النفسية للنساء اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج بأخرى من بعدهنّ، وبين الحالة النفسية للزوجات الثانيات، تُظهر الأبحاث اختلافات واضحة بين المجموعتين، حيث إن مستوى الأزمات النفسية للنساء الأوائل أعلى ممّا هو عليه لدى النساء التاليات. وقد تركّز الكثير من هذه الأبحاث في المقارنة بين الزوجات "الكبيرات" والزوجات "الصغيرات". كما يتم التمييز بينهنّ في الأبحاث السابقة، حيث يُطلق على الزوجة الأولى الزوجة الكبيرة ويُطلق على الزوجة الثانية الزوجة الصغيرة، من حيث الاختلاف في مستوى الصحة النفسية. وتُظهر هذه المقارنات أن مستوى التقدير الذاتي متدنٍّ بشكل أكبر بين النساء "الكبيرات"، مقارنة بالنساء الثانيات أو "الصغيرات". كما أنهنّ يعانين من مستوًى أعلى من الوحدة (alkrenawi، 1998، 1999، 2001؛ Ozkan et al.، 2006). كما تبيّن أن الزوجات الأوائل يبلّغن بعلاقة أضعف مع الزوج، مقارنة بالزوجات الجديدات. في حين يظهر أن الزوجات الثانيات يبلّغن بمستوًى أعلى من الاكتفاء من العلاقة الزوجية (Alkrenawi، 1999؛ Alkrenawi، Graham & Izzeldin، 2001).

لقد أظهر البحث الذي أجراه القريناوي (Alkrenawi، 2001) بين نساء بدويات يتلقين العلاج في عيادات الصحة النفسية في النقب، وجود نسبة أعلى من الاضطرابات النفسية وخصوصًا الوحدة، ومستوًى متدنٍّ من التقدير الذاتي بين الزوجات "الكبيرات" مقارنة بالزوجات الثانيات. يعزو الباحث هذه الوحدة إلى الانسحابية التي تعيشها الزوجة الأولى وانعزالها عن الأطر الاجتماعية التي تنتمي إليها. وبين تلك النساء وُجدت نسبة عالية من القلق ومن آلام الصدر. تتعزز هذه الوحدة بالعزلة والإحساس بالعجز، عندما تندمج هذه العوارض مع عدم قدرتها على حلّ مصدر

مشاكلها. وبالإضافة إلى ذلك، فقد أظهر البحث وجود علاقة بين مستوى التقدير المتدنّي لديهنّ وولادة عدد كبير من الإناث، وكذلك وجود علاقة بين التقدير الذاتي المنخفض وبين ما تعتقده النساء، بكون أزواجهنّ ينظرون إليهنّ كنساء كبيرات في السنّ. لقد ظهرت بشكل واضح فروقات كبيرة بين المجموعتين في نظرتهما إلى جودة العلاقة الزوجية، فتبيّن أن النساء "الكبيرات" في زواج متعدّد الزوجات يبلّغن بعلاقة قائمة – بالكاد – مع أزواجهنّ، وقد كانت الجملة الأكثر تكرارًا من قبل أولئك النساء، أنهنّ يعتبرن أنفسهنّ نساء مطلّقات، فلا أحد يهتم بهنّ، أو "أعتبر نفسي أرملة، فمنذ أن تزوج زوجي بأخرى، هو في نظري ميت"، أو "رسميًا لنا أزواج، لكن، فعليًا، لا أزواج لنا". وقد أشارت بعض المبحوثات إلى أن أزواجهنّ لا يقومون بزيارتهنّ ويتركونهنّ وحيدات في مواجهة مسؤوليات الأولاد ومتطلباتهم. إن هذه الردود تشير بوضوح إلى أن أولئك النساء يشعرن بالإهمال من قبل أزواجهنّ، جسديًا، جنسيًا، عاطفيًا ووظيفيًا.

وقد كانت شلبي قد أشارت في أبحاثها (chaleby، 1985، 1987) إلى الزوجات اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج عليهنّ، الكبيرات في السنّ اللواتي يعانين الاكتئاب، المعالجات في العيادات الخارجية أو المشافي، حيث تم إدخال بعضهنّ المستشفى لأن أزواجهنّ أرادوا التخلّص منهنّ، وقد يكون بعضهنّ قد دخل المستشفى كوسيلة للهرب من حدود العائلة (chaleby، 1985، 1987). وصفت الكثير من الأبحاث أن النساء يتلقين زواج أزواجهنّ كفجيعة (Alkrenawi، Graham & Izzeden، 2001؛ Hassouneh– Phillips، 2001؛ Ozkan et al، 2006). فعندما قام القريناوي، غراهام وعز الدين (Alkrenawi، Graham & Izzeldin، 2001) بالمقارنة بين نساء فلسطينيات أوائل وثانيات في مخيمات اللاجئين في قطاع غزة، وجدوا فروقات كبيرة في مستوى الاكتفاء ومستوى التعبير الجسدي عن ضائقة نفسية (somatization) وفي مستوى التقدير الذاتي. فمستوى الاضطراب الجسدي الناتج عن الوضع النفسي بين النساء الأوائل، كان أكبر في خمسة أصعدة: الاضطرابات الجسدية الناتجة عن ضيق نفسي، الحساسية الشخصية، الاكتئاب، القلق العامّ والرُّهاب. في حين يظهر أن مستوى التقدير الذاتي منخفض أكثر، كون النساء يشعرن بفشل شخصي. وقد رأى الباحثون أن الانتقال من مبنى عائلي أحادي الزوجة إلى مبنًى متعدّد الزوجات، له تأثير الفاجعة على النساء ويقارنونه بالطلاق. في إطار النزاع حول الموارد تدخل الزوجات في حالة قلق على مستقبل أولادهنّ، الأمر الذي يزيد من احتمال تعرضهنّ لاضطرابات نفسية.

في بحث مشابه أجراه التركي اوزكان وآخرون (Ozkan et al، 2006) في المناطق الريفية من تركيا، تم فيه استطلاع ثلاث مجموعات من النساء: الأولى مجموعة من النساء الأوائل، والثانية من النساء الجديدات في زواج متعدّد الزوجات، والثالثة من زوجات في نظام زواج أحادي الزوجة،

أشارت النتائج إلى وجود فروقات واضحة ما بين النساء "الكبيرات" و"الجديدات" واللواتي يعشن في منظومة أحادية الزواج، من حيث الاضطرابات النفسية التي يُعبّر عنها بالاضطرابات الجسدية. فقد كانت النسبة الأعلى لهذه الاضطرابات بين النساء "الكبيرات"، إذ برز بوضوح أن النساء "الكبيرات" يتعرضن لضغوط نفسية أكثر من الأخريات. وتعزو الأبحاث هذا الاختلاف إلى كون الزواج الثاني عادة ما يكون من منطلق الحب وليس من خلال ترتيبات عائلية، الأمر الذي يدفع بالزوجة الأولى جانبًا ويجعلها تشعر بالإقصاء والنبذ، ممّا يؤثر على مستوى التقدير الذاتي لديها. إن الانتقال من مبنًى عائليّ أحادي الزوجة إلى مبنًى متعدّد الزوجات، يتسبّب بتغيّرات مُفجعة لدى الزوجات الأوائل، حيث تكون تداعيات هذا الأمر على حالتهنّ النفسية شبيهة بتلك التأثيرات التي تعيشها النساء المطلقات أو الأرامل. وكما يبدو، فإن أولئك الزوجات يتعاطين مع هذا الحدث باللجوء إلى الانفصال والتعبير عن الضيق النفسي من خلال عوارض جسدية، كوسيلتين لمواجهة الفجيعة (Ozkan et al، 2006).

تجدر الإشارة إلى أن معظم الأبحاث ركّزت على الوضع النفسي للنساء الأوائل، وعزت الاضطرابات والضغوطات النفسية إلى النساء الأوائل، مع الإشارة الإمبيرية والضمنية إلى كون النساء الثانيات يتمتعن بمستوًى أعلى من الاكتفاء من العلاقة الزوجية، والإشارة، ضمنيًّا، إلى كون المرأة الثانية لا تعاني من هذه الاضطرابات. من خلال بحث كمّيّ يُظهر القريناوي وليف- فيزيل (Alkrenawi and Lev-Wiesel، 2002)، في مقارنة بين مجموعة من النساء البدويات في النقب المتزوجات زواجًا أحادي الزوجة، وبين زوجات في زواج متعدّد الزوجات، الاختلافات بشكل كبير في مستوى التنكيل والشعور بالتماسك النفسي. إذ تُشير النتائج إلى مستويات عالية من الشعور بالتماسك النفسي ومستويات منخفضة من التنكيل بين النساء في الزواج الأحادي، مقارنة بالنساء في الزواج المتعدّد الزوجات.

واستمرارًا لرصد التأثيرات السلبية لتعدّد الزوجات على الحالة النفسية للنساء، قامت حسونة – فيليب (Hassouna- Phillips، 2002) ببحث التجارب المعيشية لنساء مسلمات يعشن في أمريكا ويتعرضن للتنكيل، مُبيّنة الأشكال والطرق التي يكون فيها تعدّد الزوجات والتنكيل، في بعض الأحيان، ظاهرة متداخلة ومتشابكة. لم تنطلق الباحثة من الاتجاه أعلاه في المقارنة بين الزوجة الأولى والثانية، بل بحثت في مستوى التنكيل الذي تتعرّض له كلا الزوجتين انطلاقًا من اعتبار تعدّد الزوجات بحدّ ذاته فعلاً منكِّلاً للزوجة الأولى، كما هو للزوجة الثانية. من خلال مقابلات معمّقة ومجموعات بؤرية تم إجراؤها، أظهرت النتائج أن جميع النساء يتعرضن لأشكال مختلفة من التنكيل، وأن تعدّد الزوجات بحدّ ذاته صيغة من صيغ التنكيل التي تتم ممارستها تجاه النساء، فالتمييز في المعاملة بين الزوجات، وكون الزوجات شاهدات على التنكيل بالزوجة الأخرى، كلها

مواضيع متشابه للمشاركات في البحث. وقد أبلغت جميع النساء المبحوثات عن تعرّضهنّ لمعاملة غير عادلة مقارنة بالزوجات الأخريات، وجميعهنّ اعتبرن هذا الأمر تنكيلاً عاطفيًا بهنّ، وفشلاً دينيًا من جانب الأزواج. تُظهر النتائج أن النساء يعتبرن منظومة تعدّد الزوجات منكِّلة بحدّ ذاتها، لكنهنّ يشعرن بأن هذا التنكيل نابع من كون أزواجهنّ يمارسون تعدّد الزوجات بشكل غير مقبول وغير عادل، ممّا يجعل من زواجهم الثاني عملاً منكِّلاً، بحدّ ذاته. عبّرت بذلك معظم المشتركات عن قناعتهنّ- اعتقادهنّ أن تعدّد الزوجات بحدّ ذاته ليس ممارسة تنكيلية، إنما يكمن التنكيل في معاملة أزواجهنّ غير العادلة لهنّ، عندما لا يُمارس تعدّد الزوجات حسَب الشريعة الإسلامية، وباعتبار انعدام العدل ممارسة تنكيلية وهدّامة عاطفيًا. وحيث إن معظم المشتركات مؤمنات بأن الله أعطى الحق للرجال في أن يتزوجوا أربع نساء، فإنهنّ لم يتساءلن حول انعدام المنطق في هذه الممارسة بشكل عامّ، مُبدياتٍ مستوًى معيّنًا من القبول لتعدّد الزوجات. وفي حين رأت بعض المشتركات أن تعدّد الزوجات لا يناسبهنّ بشكل شخصي، كانت أخريات ممّن اعتقدن أنه يجب إلغاء تعدّد الزوجات بشكل تامّ.

تتابع الباحثة في إشارتها إلى أن عجز الزوجة عن منع زواج زوجها بأخرى والأهمية الثقافية لسلامة وحدة العائلة، يحرمان المرأة من قوتها ويخلقان بُنية من التنكيل والتعاسة. في مثال على ذلك وعلى التنكيل النفسي الذي تعرّضت له إحدى المشاركات، تشير إلى أن زوجها أجبرها على حضور مراسيم زواجه بالزوجة الأخرى، حيث أحضر العروس وأقاربها إلى بيتها، وطلب منها أن تشهد المراسيم، الأمر الذي لم تستطع أن تُشرك فيه أحدًا من معارفها الأمريكيين غير المسلمين، لأنها شعرت بالحرج والعار. وفي نظرة إلى الوراء، ترى أن موافقتها على هذا الأمر كانت خطأ، لكنها من ناحية أخرى، تعتقد أنها سارت في اتجاه ما يُمكن أن يكون منطقيًا في محاولة لإنقاذ زوجها، وذلك تلاؤمًا مع توقعات المجتمع الاسلامي منها. وقد تم اعتبار تعدّد الزوجات شكلاً من أشكال التنكيل النفسي عند ارتباطه بالتمييز وعدم المساواة، حيث لم يُطبق المبدأ الإسلامي القاضي بالعدل بين الزوجات بين جميع المشتركات. ففي حين تذمّرت إحدى المشاركات من إهمال زوجها وقضائه معظم أوقاته وبرامجه الاجتماعية مع زوجته الثانية، أعربت الزوجة الثانية عن إحساسها بالتمييز، كونها مضطرة إلى الخروج للعمل من أجل إعالة نفسها. إن هذه الاختلافات تعكس الاختلافات الذاتية لمفهوم العدل. الزوجة الثانية اعتبرت نفسها "لا أحد" في زواجها، لأن زوجها يبدو بشكل واضح أنه يفضل زوجته الأولى عليها. وتعتقد هذه الزوجة الأمريكية أن زوجها تزوجها من أجل الحصول على إقامة له ولزوجته في أمريكا، فقط، وهو بحدّ ذاته نوع من أنواع التنكيل.

تشير الباحثة إلى أن التنكيل الذي تتعرض له النساء في الزواج المتعدّد الزوجات يصبح معقدًا جدًا، ويصبح هذا التعقيد ظاهرًا بشكل أكبر عندما يتم الأخذ بعين الاعتبار أن الزوجات الأخريات

من الممكن أن يلعبن دور المجرم أو أن يكُنّ شاهدات على التنكيل. وقد تبيّن من قصص المشتركات أن التنكيل بمختلف أشكاله، عادة ما يحدث بعلم الزوجة/ات الأخريات، فرغم وجود بالغ آخر في البيت، فإن عنف المنكّل غير المسيطَر يزداد، بينما تكون الزوجات الأخريات عاجزات عن إيقافه، أو اخترن عدم التدخل للحدّ منه. تسرد إحدى المشتركات الضرب المبرح الذي تعرّضت له من قبل زوجها عندما بدأ بضرب رأسها في الحائط، حاولتِ التخلص منه فهربت إلى الزوجة الأخرى تستنجد بها، رغم العلاقة المتوترة القائمة بينهما. وفي حين استطاعت أن تجد ملجأ لديها، تسرد المشتركات قصصًا لتنكيل قاسٍ لم تقبل الزوجة الأخرى فيه التدخل وحماية الزوجة، فتُخبر إحدى المشتركات أنها كانت تسمع زوجها عندما يقوم بضرب الزوجة الأخرى في غرفتهما فتصغي لصوت يخرج كالعصفور من فمها وتقوم بتفقدّها بعد أن يترك الزوج البيت، فقط. هناك حالات كان التنكيل العاطفي أو/و الجنسي مستمرًا فيها، ففي بعض الأحيان كانت الزوجة الأخرى مجنّدة لجانب الزوج. في هذه الحالات وصفت المشاركات تنكيلاً يتعرضن له ليس من قبل الأزواج، فقط، إنما من قبل الزوجة الأخرى، أيضًا، قد يصل في بعض الحالات لاعتداءات جسدية تجعل الزوجة مُضطرة إلى اللجوء إلى زوجها. رغم أن إحدى المشتركات أوردت مثالاً على تعرّضها للضرب من الزوجة الأخرى، رأت الزوجة في زوجها مصدرًا للحلّ، وهي تعتقد أن زوجها هو المسؤول عن المحافظة على العلاقة بين الزوجات. إن هذه الترتيبات تجعل النساء متعلقات بشكل مطلق بالأزواج من أجل حلّ خلافاتهنّ وتجعل من دور الرجل أكثر مركزية في حياة العائلة من أيّ وقت كان (Hassouna-Philips، 2002).

يظهر بشكل واضح أن الباحثات النساء يدرسن تعدّد الزوجات من خلال التركيز على الدلالات العاطفية في حياة الزوجات المشتركات (Jankowiak، Sudakov &Wilreker، 2005). ويبدو أن لهذا الأمر تأثيرًا في تغيير التوجه في البحث الذي أجراه حديثًا سلونيم – نيفو والقريناوي (Slonim-Nevo & alkrenawi، 2006) في عائلات متعدّدة الزوجات في النقب، حيث تعدى البحث المقارنة بين النساء الأوائل والثانيات، وكان أكثر شمولية، إذ كان البحث نوعيًا، وتم من خلاله مقابلة 10 عائلات بدوية، وتم في كلّ عائلة مقابلة خمسة أفراد: الزوجة الأولى، الزوجة الثانية، الولد البكر للزوجة الأولى، الولد البكر للزوجة الثانية، والزوج، حيث تم اختيار خمس عائلات باعتبارها عائلات مستقرة، وخمس عائلات مع مشاكل أسرية. تم إجراء مقابلات معمّقة مع المشتركين والمشتركات، وتم من خلالها رصد مواقف ومشاعر النساء الثانيات كما الأوائل، وقد خلُص البحث إلى أن تعدّد الزوجات في كلا النوعين من العائلات وفي أفضل ظروفه، أمر مؤلم جدًا، وتحديدًا للنساء والأولاد. ورغم أن هذا البحث لم يتطرق إلى تحليل تداعيات هذا الألم من منظور نسْوي، ولم يفكك البُنية الذكورية ودورها في إنتاج هذا الألم، فقد استطاع أن يبحث في الظاهرة بشكل أكثر شمولية ممّا كان عليه في الأبحاث السابقة، واستطاع التعامل مع آثار تعدّد الزوجات

على مختلِف الأفراد الموجودين في هذه المنظومة، فخصّص للزوجات اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج بأخريات، وبحث مواقفهنّ ومشاعرهنّ تجاه زواج أزواجهنّ، كما تم منح مساحة للزوجات الثانيات. استحضر البحث – لسبب منهجيته النوعية – قصص حياة مؤلمة للنساء اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج بأخرى، وقصصًا للزوجات الثانيات من العائلة نفسها. وقد أظهرت النتائج أن النساء الثانيات اللواتي تزوجن برجل متزوج، أجبرن على هذا الاختيار أو اعتبرن أنهنّ غير محظوظات في قدرهنّ. وقد ذكرت إحدى المشاركات التي أجبرت على الزواج بسلفها المتزوج بعد وفاة زوجها الشاب، الأمر الذي لم تكن تتصور أنه سيحدث لها يومًا ما، مشيرة إلى أنه لا توجد امرأة ترضى بمشاركة زوجها مع أخرى، لكن القدر أجبرها على ذلك. كما تحدّثت إحدى الزوجات عن أن قرار زواجها بزوج آخر جاء نتيجة لرضوخها لقرار والدها وتصميمه على تزويجها رغم رفضها له.

تعدّد الزوجات وتأثيره على الأولاد:

أظهرت الأبحاث وجود تأثيرات مباشرة وغير مباشرة على الحالة النفسية للأولاد في منظومة الزواج المتعدّد الزوجات. وكون التأثيرات المباشرة ناتجة عن التغيير في تقسيمة الموارد بين الزوجات، الأمر الذي يقلص من الموارد النفسية والمادية التي يحتاجها الأولاد، ويؤثر على حياتهم ومسار تطورهم. أمّا التأثيرات غير المباشرة فتحدث لسبب التغييرات التي تطرأ على الأم، والانتقال إلى حياة زوجية مختلفة بكلّ ما يترافق معها من ضغوطات نفسية ومشاعر مُفجعة تعيشها الزوجة وتؤثر على أدائها كأم (alkrenawi et al.، 2001).

تم بحث التأثيرات النفسية لتعدّد الزوجات على الأولاد من خلال فحص مستوى اندماجهم التعليمي والاجتماعي في المدرسة وعلاقتهما بمستوى الصراع العائلي ومدى القرب من الوالدين. قام القريناوي ولايتمان (Alkrenawi & Lightman 2002) بمقارنة بين مجموعة من طلاب المدارس البدو في النقب من عائلات أحادية الزوجة، وطلاب من عائلات متعدّدة الزوجات. وقد قام الباحثان بفحص مستوى الصراع من خلال فحص ثلاثة مجالات للصراع العائلي: العلاقات بين الولد والأب، العلاقات بين الولد وأخوته، وفي العائلات المتعدّد الزوجات تم ضمّ الأخوة من الزوجة الثانية، أمّا المجال الثالث فهو العلاقة بين الأب والأم. وقد أظهرت النتائج وجود اختلافات واضحة في مستوى التحصيل التعليمي ومستوى التأقلم الاجتماعي للطلاب في المدرسة بين المجموعتين. فقد تبيّن أن الطلاب من العائلات المتعدّدة الزوجات كان تحصيلهم التعليمي ومستوى تأقلمهم الاجتماعي أدنى بشكل بارز من مستوى الطلاب من العائلات الأحادية الزوجة. فالأولاد من العائلات المتعدّدة الزوجات أظهروا صعوبات واضحة في التأقلم في بيئة الصف وفي العلاقات مع الأولاد والمعلمين

والنظم المدرسية. إذ تنتقل المشاكل الاجتماعية من البيئة البيتية داخل هذه العائلات لتظهر في المحيط التعليمي وتعيق تأقلمهم الاجتماعي في المدرسة. وقد أشار الباحثان بذلك إلى أن أولئك الأولاد يتعرّضون لإجحاف تعليمي مزدوج، كونهم يعيشون التمييز التعليمي مع باقي الأولاد، لكونهم عربًا بدوًا، بالإضافة إلى الصعوبات الاجتماعية الناتجة عن تعدّد الزوجات.

وبالإضافة إلى النتائج المتشابهة في خصوص الأداء التعليمي التي وجدتها أبو كف (2004) بين الأولاد من عائلات أحادية الزوجة وأخرى متعدّدة الزوجات، بين الأولاد البدو في النقب، قامت كذلك بفحص الفروقات في التمثيلات الوالدية القائمة في عالمهم الداخلي وعلاقتها بمستوى تأقلم الأولاد في سنّ 11–13. وقد أظهرت النتائج وجود اختلافات بين الأولاد من عائلات أحادية الزوجة وآخرين من عائلات متعدّدة الزوجات، في خصوص تصور آبائهم، خصوصًا في تمثيل الطموح بين المجموعتين، حيث ظهر أن الأولاد في العائلات الأحادية الزوجة يتصوّرون آباءهم أكثر طموحًا، مقارنة بالأولاد من العائلات المتعدّدة الزوجات. إن العائلة الأحادية الزوجة تبدو أكثر طموحًا في عالم الأولاد الداخليّ مقارنةً بالأب المتعدّد الزوجات، كما ظهر وجود فروقات بارزة في مستوى الأداء التعليمي، فأداء الأولاد التعليمي من العائلات المتعدّدة الزوجات بدا أقلّ بكثير، مقارنة بالأولاد من العائلات الأحادية الزوجة.

ويُبرز العيسى (Al–Issa، 2000) في بحثه الذي أجري في الجزائر، والذي فحص العلاقة بين العوامل الثقافية ومستويات العوارض للأمراض النفسية، أن تعدّد الزوجات هو مؤشر دالّ على زيادة الضغوطات في العائلة، التي من المُمكن أن تساهم في الإصابة بأمراض نفسية بين الأمهات وبين الأولاد. وقد دعمت هذه النتائج بحثًا سابقًا من قبل ايبان، الغزالي، بن عثمان وأبو صالح (Eapen، Al–Gazali، Bin–Othman، and About–Saleh، 1998) في دراستهم حول الاكتئاب العيادي والميل إلى التفكير المستمر في الموت بين الأطفال في دولة الإمارات العربية المتحدة. فقد وجد الباحثون علاقة واضحة بين تعدّد الزوجات وبين الاضطرابات المصنفة حسب المرجع التشخيصيّ الإحصائي للاضطرابات النفسية Diagnostic and statistical manual of mental disorders، Fourth edition (Dsm–iv) diagnoses)) لدى الأولاد في سنّ المدرسة. وقد جرت هذه الدراسات في دول تعدّد الزوجات فيها مسموح قانونيًا ومقبول اجتماعيًا.

ورغم أن كلا البحثين اللذين أجراهما البدور وزملاؤه (Elbedour، Bart & Hektner، 2000، 2007) بين المراهقين البدو في النقب في خصوص فحص تأثير مبنى العائلة المتعدّدة الزوجات على تحصيلهم العلمي وعلى صحتهم النفسية، لم ينجحا في إظهار اختلاف بينهم وبين

أولاد جيلهم من العائلات الأحادية الزوجة، إلا أن جميع الأولاد، ذكورًا وإناثًا، شدّدوا في البحث الذي أجراه القريناوي وسلونيم – نيفو (Alkrenawi & Slonim–Nevo، 2006) على أن العائلة المتعدّدة الزوجات هي مؤسسة غير ناجحة، مُبدين عدم رغبتهم في إقامة عائلات متعدّدة الزوجات في المستقبل. قصص كثيرة من التمييز والإهمال والغضب جاءت على لسان الأولاد في العائلات التي تعاني من مشاكل. فقد أشارت المشتركات إلى أنه من المخجل للمرأة أن يقوم زوجها بالزواج بأخرى، وأنهنّ لن يقبلن بالزواج بزوج متزوّج رغم تقدّم رجال متزوّجين للزواج بهنّ، لأنهنّ يدركن أن زواجًا كهذا لن ينجح أبدًا، كما يبدو الأمر جليًّا لهنّ من خلال معرفتهنّ. كما أبدى الأبناء عدم رغبتهم في الزواج بأكثر من امرأة في المستقبل، وتفضيلهم إقامة عائلة والزواج بامرأة واحدة، فقط.

وأخيرًا وفي دراسة عابرة للثقافات شملت سبعين دولة قام بها باربير (Barber، 2000) في موضوع النسب بين الجنسين كمنبّئ عابر للثقافات على تنوع العنف والجريمة، ظهر أن هناك مستوًى أعلى من الجريمة في المناطق التي ينتشر فيها تعدّد الزوجات. ويعزو الباحث هذا الأمر إلى انعدام الرعاية الأبوية للأولاد، وقد اعتمد الباحث في هذا التفسير على المعطيات التي ترصد وجود مستوًى عالٍ من العنف في المجتمعات التي لا يوجد فيها لشخصية الأب حضور في البيت وفي حياة العائلة.

النساء الفلسطينيّات في إسرائيل

التحوّلات السياسيّة وأثرها على حياة الفلسطينيين في إسرائيل:

لم يحظ المجتمع الفلسطيني في الداخل باهتمام الباحثين/ات والكتاب والكاتبات إلا بشكل قليل، بينما كانت الأدبيات التي تطرّقت إلى الشعب الفلسطيني في المناطق المحتلة وفي الشتات كثيرة، وهي تتعرّض لجوانب معيشة الشعب الفلسطيني المختلفة، وللمستويات الجغرافية، السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والتاريخية كافةً. وقد اعتنت هذه الأدبيّات باللحظات التاريخية المركزية في حياة الفلسطينيين، ومن ضمنها النكبة وما خلفته من تشريد ولجوء ومنافٍ، وكذلك بالمرحلة الثانية المتمثّلة باحتلال الضفّة الغربية وقطاع غزة عام 1967. بيد أنّ الغالبيةً العظمى من هذه الأدبيّات ركّزت على الفلسطينيين تحت الاحتلال الإسرائيلي في المناطق المحتلة، وعلى اللاجئين في البلدان العربية والشتات، متجاهلة بذلك الفلسطينيين الذين بقوا في إسرائيل بعد عام 1948، وكذلك الخصوصية الجندرية للنفي والقمع. لهذا السبب، تميّزت تجربة الفلسطينيين في الداخل بالصمت المطبق حيالها، وبقي الفلسطينيون في الداخل، حتى أمد قريب، يعانون من تجاهل الطرفين الإسرائيلي والعربي، فمنظّمة التحرير الفلسطينية كانت تعتبرهم، حتى العقود الأخيرة، مواطنين إسرائيليين، ولم تشملهم في خططها في السيادة والاستقلال وفي حق تقرير المصير (Abdo، 2002). بينما اعتبرتهم إسرائيل خارج السياق الإسرائيلي، لا بل عملت على حصر طموحهم في حدود الدولة وعلى هامش الدولة (مخول، 2002).

يشكّل الفلسطينيون في دولة إسرائيل اليوم 16% من السكان، ويبلغ عددهم (باستثناء سكان القدس المحتلة وهضبة الجولان)[29] 1،229،000 نسمة (الإحصاء السنوي لإسرائيل، 2008). ويتركّز الوجود العربي الفلسطيني في ثلاث مناطق رئيسة في البلاد، حيث تصل نسبتهم في الشمال إلى 71.6%، ويشمل لواء الشمال 53.7%، ولواء حيفا 17.9%، وفي المركز تصل نسبتهم إلى 14.6%، ويشمل لواء تل أبيب 1.5% ، ولواء المركز 12.1%، وثلاث قرى القدس المحتلة عام 1948 1.03%، أما في الجنوب – النقب – فتصل النسبة إلى 13.8%.[30] وتعتبر الناصرة أكبر مدينة عربية، إذ يبلغ عدد سكانها 66.33 ألف نسمة، والمدينة الثانية هي أم الفحم في المثلّث، ويبلغ عدد سكانها 44.400 ألف نسمة، أمّا المدينة الثالثة فهي رهط في الجنوب، ويبلغ تعداد سكانها 43.700 ألف نسمة، وتليها الطيّبة التي تضمّ 35.500 ألف نسمة (الإحصاء السنوي لإسرائيل، 2008).

---

29 يبلغ عدد سكان مدينة القدس 250 ألف نسمة، ويبلغ عدد سكان الجولان المحتل 19 ألف نسمة، وحسب دائرة الإحصاء المركزية يتمّ ضمّهم إلى مجمل السكان العرب في الدولة، فيكون بالتالي عدد السكان الكلّي 1،498،000، وتعادل نسبة كافة المواطنين العرب 20،2%).

30 موقع ركاز: http://www.rikaz.org/ar/index.php?s=palestinias__in__israel – المسح الاقتصادي-الاجتماعي: الفلسطينيون في إسرائيل 2007.

يُعتبر المجتمع الفلسطيني داخل إسرائيل البقيةَ الباقية من الشعب الفلسطيني الذي مرّ، حسب بابيه (2007)، بتطهير عرقيّ منهجيّ[31] عام 1948 اقتلع خلاله أكثر من نصف سكّان فلسطين الأصليين، أي ما يقارب 800 ألف نسمة، ودُمّرت 531 قرية، وأخلي أحد عشر حيًّا مدينيًّا من سكّانه. ولم يبق سوى 150 ألف فلسطيني، تحوّل 20–30% منهم إلى مهجّرين داخل وطنهم. شهدَ المجتمع الفلسطيني الباقي تحوّلات جذرية حوّلته من أغلبية إلى أقليّة قومية تعيش في وطنها بعد أن جرّدت من معظم مصادر استمراريّتها.

جسّدت القوانين الإسرائيلية التي سنّت بعد قيام الدولة، والقوانين والأنظمة الموروثة منذ فترة الانتداب البريطاني، أبرز دليل على سياسة التمييز، إذ قامت السلطات الإسرائيلية باستغلال القوانين الانتدابية بما يتناسب مع المصلحة اليهودية، فأبقتها سارية المفعول، كقانون الطوارئ لسنة 1945، والذي تمّ بموجبه فرض نظام الحكم العسكري على المناطق المختلفة في البلاد بهدف تقييد حركة الفلسطينيين، كما ألغيَ بمساعدة هذه الأنظمة العديد من التنظيمات السياسية، ونُفيت قياداتها أو تمّ وضعها تحت الاعتقال المنزلي، كما قامت السلطات الإسرائيلية، بالاعتماد على هذه الأنظمة، بتنفيذ هدم البيوت وتنفيذ الاعتقالات الإدارية وغيرها. ولكي يتسنّى لها فعل ذلك، فقد قامت بإصدار العديد من القوانين خصّيصًا للاستيلاء على الأراضي ونزع ملكيّتها من أصحابها، بذرائع مختلفة منها التطوير، الاستيطان، الأمن والمصلحة العامة، وتمّ تسجيل حوالي 92% من أرض فلسطين باسم دولة إسرائيل أو باسم مؤسّساتها (واكيم، 2002).

اضطرّت الأقليّة الفلسطينية في إسرائيل، البالغة نسبتها 17% من مجمل السكّان، إلى تدبّر أمرها بـ 3% من الأرض فقط. وبذلك، يسمح لها بالبناء والعيش على 2% من الأرض فحسب، أما الـ 1% المتبقّي فهو معرّف بأنه أراضٍ زراعية لا يمكن البناء عليها. بكلمات أخرى، يعيش اليوم 1،3 مليون نسمة على 2% من الأرض، وحتى مع تخصيص الأراضي الذي بدأ في التسعينات، فإنّ سياسة الصندوق القومي اليهودي بقيت كما هي مستثنية الفلسطينيين من الفائدة التي يمكن أن يوفّرها فتح سوق الأراضي أمام الجمهور عامة، أي يهود إسرائيل. وفي حين لم يتوقّف الأمر عند منع الفلسطينيين من التوسّع على الأراضي التي هي ملك لهم، وتعدّاه في السبعينيات إلى مصادرة الكثير من الأراضي التي كانوا يمتلكونها من أجل بناء مستعمرات يهودية جديدة في الجليل، فقد جرت مرة

31 يدافع الكاتب إيلان بابيه عن نموذج التطهير العرقي ويستعمله بدلاً من نموذج الحرب كأساس وموجه للبحث العلمي والنقاش العام بشأن أحداث عام 1948، وهو يرى أنّ غياب نموذج التطهير العرقيّ كأداة للبحث يُفسّر، جزئيًا، لماذا أمكن استمرار إنكار النكبة طوال هذه الفترة المديدة ومحوها من الذاكرة العامة العالمية، فـ"الروايتان التاريخيتان الرسميتان بشأن ما حدث في فلسطين 1948 تتجاهلان مفهوم التطهير العرقي، ففي حين تدّعي الرواية الإسرائيلية أنّ السكان المحليين غادروا البلد "طوعًا"، يتحدّث الفلسطينيون عن "النكبة" التي حلّت بهم، وهذا أيضًا تعبير مراوغ كونه يحيل إلى الكارثة نفسها أكثر ممّا يحيل إلى من أوقعها وإلى سبب فعله ذلك، وقد جرى تبنّي مصطلح "النكبة" لأسباب مفهومة كمحاولة لمواجهة الثقل المعنويّ للهولوكوست اليهودية، لكنّ تجاهل من أوقعها ساهم، إلى حدّ ما، في استمرار العالم في إنكار أنّ ما جرى في فلسطين سنة 1948 كان تطهيرًا عرقيًا. للمزيد عن الموضوع، انظر/ي كتاب التطهير العرقي في فلسطين.

أخرى في العقد الحالي مصادرات إضافية للأراضي المتبقية من أجل بناء الجدار الفاصل وشقّ طريق سريع جديد (بابيه، 2007: 251).

عاش أبناء المجتمع الفلسطيني بعد الاحتلال في عزلة عن الجزء الآخر من شعبه في الضفة الغربية وقطاع غزة وعن باقي الشعوب العربية وضمن نظام عسكري استمرّ حتى عام 1966، وقد فصلهم عن الشارع اليهودي أيضًا، وحدّ من حرية تحرّكهم وتدخّل في تفاصيل حياتهم اليومية، وما زالت الدولة لا تعترف بهم كأقلية قومية حتى اليوم، وتتعامل معهم على أسس منهجية من التمييز العنصريّ. كان الخوف كما تشير عبده (2002: 122) مميّزًا أساسيًا في تجربة الفلسطينيين في الداخل بعد قيام الدولة، وهو "الخوف من دولة استطاعت أن تهزم كل الجيوش العربية معًا، الخوف من مجازر أخرى كمجزرة دير ياسين وكفر قاسم والطنطورة، الخوف من أن يطردوا خارجًا، أن يُطردوا ويُقتلعوا من جذورهم، كما حصل مع سائر أبناء شعبهم، وبكلمات أخرى إنه الخوف من التجرّد والنفي ومواجهة المجهول إذا تبنّوا هويّة قوميّة أخرى، أو أن يُدمغوا بصفة العدو من قبل إسرائيل"[32]. كان الفلسطينيون بالنسبة إلى المؤسّسة الحاكمة مواطنين أعداء بسبب مصالح مشتركة مع العرب في ما وراء الحدود (أوساتسكي- لازار، 2002)، وفي الوقت نفسه كانوا "ممحيين" بأعين الكثير من العرب لسبب اتّهامهم بالتعاون مع الدولة اليهودية، وبذلك دفع الفلسطينيون في إسرائيل إلى تهميش متعدّد المستويات (غانم، 2004).[33]

إنها حالة العيش على حافة المواطنة كما تصفها غانم (2004)، ليس داخلها تمامًا أو خارجها تمامًا، وهو السياق الذي يتحوّل فيه الفلسطينيون إلى "استثناء مزدوج"، فهم استثناء الشعب الفلسطيني لسبب مواطنتهم الإسرائيلية، و"استثناء" المواطنة الإسرائيلية كونهم يعيشون على حافة المواطنة (المبتورة) وعلى هامش الشعب الفلسطيني في حالة البينية البنيوية ((Structural Liminality. إنّ العيش على الحافة في حالة البينية (Liminality) هو العيش في حيّز بلا

32 وفي توجّه الدولة المنهجيّ بعدم الاعتراف بالفلسطينيين كأقلية قومية تشير عبده (2002) إلى ما عمدت إليه الدولة من تقسيم الفلسطينيين لطوائف وحمائل، فاعتبرت المسلمين منهم عربًا، وتعاملت مع المسيحيين على أنّهم ليسوا بعرب، ومع الدروز على أساس عدم انتمائهم لا دينيًا ولا قوميًا للشعب الفلسطيني. أمّا البدو فقد تعاملت معهم كعرب، لكن ليس كفلسطينيين. وقامت إسرائيل بذلك بعزل الدروز عن جذورهم وانتمائهم لشعبهم منذ قيام الدولة، من خلال إقناع مشايخ الطائفة بعقد اتفاق مع الدولة فُرضت بموجبه على الذكور من الطائفة الدرزية الخدمة في الجيش، وقد فعلت الأمر ذاته مع البدو.

33 تتوسّع الكثير من الأدبيات في تحليل مستويات القمع التي مارستها الدولة ضد الأقلية الفلسطينية من خلال فرض أجهزة تحكّم ورقابة شديدين وعرقلة تطوير مؤسّسات وتنظيمات فلسطينيّة مستقلّة، غير أنّ هذا الأمر لم ينجح في طمس الهويّة القومية للفلسطينيين. بعد رفع نظام الحكم العسكري كانت حرب 1967 أول مفصل من المفاصل التي شكلت هوية الفلسطينيين على الصعيد القومي، حيث جاء احتلال إسرائيل للضفة الغربية وقطاع غزة ليجمع من جديد الفلسطينيين داخل الخط الأخضر مع بقية الشعب الفلسطيني في المناطق المحتلة ويخفّف من حدّة العزلة التي أطبقت عليهم، ومع بداية السبعينيات برز بوضوح المركّب الفلسطيني في الهوية القومية، أو ما يطلق عليه الباحثون "الفلسطنة". وقد رأى البعض أنّ هذا التوجّه إنما يعكس راديكالية وتطرّفًا قوميًا يتناقض والانتماء للمواطنة الإسرائيلية ويهدّدها، بينما يعتبر سموحة (Samooha، 1992) أنّ هذه الراديكالية وهذا التطرّف في التوجّه للدولة ما هما سوى عملية تسييس يمرّ بها الفلسطينيون، وهي نتيجة حتميّة لمفاصل عدّة طبيعية في مسيرة تطوّرهم، عمّقت وعيهم ورفضهم السياسة العنصرية التي تنتهجها الدولة.

مركز، وفي واقع مليء بالغموض وبعدم وضوح الرؤيا، وتتجاذب الفرد في هذه الحالة رغبات وقوى تؤثّر في تصوّره لمكانته. وفي حالة الفلسطيني/ة في إسرائيل، يعيش الفرد بين رغبته في تحقيق هويّة تقف مواطنته (التي لم يختارها أصلا) حاجزًا أمامها، أو تحقيق مواطنته حيث يقف "عرقه" ودمه في وجهه. تفرز هذه الحالة مشاعر اغتراب عن الواقع وشعورًا بالعجز عن التحكّم بالمصير الجمعي أو الفردي. يُرافقه، أحيانًا كثيرة، عزوف عن العمل السياسي أو التسليم بالواقع والاقتناع بعدم التغيير، لا بل بعدم الرغبة في ذلك، أيضًا.[34]

34 لا يعني هذا الأمر أنّ الأقلية الفلسطينية واجهت السلطة بعجز واستسلام، بل تبرز الأدبيات محطّات سياسية ووطنية مفصليّة في مسيرة الشعب الفلسطيني عملت على بلورة هويته وتأكيد انتمائه القومي، وقد بدأت علامات إعادة النضال المنظّم تظهر بشكل واضح في بداية السبعينيات، وسبق تلك المرحلة علامات بارزة في المواجهة تمثلت في تأسيس لجنة الدفاع عن الأراضي منذ الخمسينيات، والتي قامت بمبادرة من الحزب الشيوعي وشخصيات وطنية مستقلة بهدف التصدّي لمصادرة الأراضي العربية. وقد أدّى الحزب الشيوعي دورًا مركزيًا في تنظيم مقاومة النظام العسكري وفي مقاومة تلك السياسات تجاه المواطنين الفلسطينيين. وبدأت تظهر بوضوح مؤشّرات نضال سياسيّ منظّم ومواجهة مع السلطة من خلال بناء العديد من الأطر والمؤسّسات التي عملت خارج البرلمان، حيث أقيمت عام 1974 اللجنة القطرية للمجالس العربية المحلية وانبثقت عنها لجان متابعة مهنية قطرية لقضايا التربية والتعليم والصحة والرفاه الاجتماعي، وفي عام 1975 بادر الحزب الشيوعيّ لإقامة لجنة الدفاع عن الأراضي العربية والاتحاد القطري للطلاب العرب، كما ظهرت حركة أبناء البلد كحركة وطنية راديكاليّة وتشكّلت الجبهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة من الحزب الشيوعي وأوساط أخرى لتلعب دورًا محوريًا في التصدّي لسياسات المؤسّسة الإسرائيلية وفي تعزيز الانتماء الفلسطيني وقيادة النضال الفلسطيني في الداخل. (روحانا والصالح وسلطاني، 2004). وكان يوم الأرض، وهو كما يشير الحاج (1997)، نقطة التحوّل الأولى للفلسطينيين في الداخل، وأهمّ المفاصل التاريخية في مسيرة الشعب الفلسطيني. لقد شكّل هذا اليوم المواجهة الجماهيرية الأولى بين الشعب الفلسطيني والنظام الإسرائيلي، وقد أتت إثر الإضراب العام الذي أعلنته لجنة المتابعة في 30 آذار 1976 احتجاجًا على نيّة السلطة الإسرائيلية مصادرة المزيد من الأراضي العربية. وكانت نتيجته مواجهات دامية بين المتظاهرين وقوات الجيش والشرطة الإسرائيلية، قُتل فيها ستّة فلسطينيين، كان من بينهم ثلاث نساء. تحوّلت أحداث يوم الأرض إلى مناسبة وطنية سنوية بين الفلسطينيين في إسرائيل وخارجها تحيي ذكراها سنويًا كافة الأحزاب والأطر السياسية. أكّد الفلسطينيون، وبالتحديد منذ أحداث يوم الأرض، على الانتماء لهويّتهم القومية كفلسطينيين، وطالبوا بحقوق متساوية مؤكّدين ارتباط مصيرهم وتحقيق مطالبهم بحقّ تقرير المصير للفلسطينيين في المناطق المحتلة، رافعين شعار السلام والمساواة (الحاج، 1997). وصل هذا التضامن أوجه مع اندلاع الانتفاضة الأولى عام 1987، إذ لم يعبّر الفلسطينيون في الداخل عن هذا التضامن من خلال إرسال المعونات الغذائية وتنظيم المظاهرات فحسب، وإنّما من خلال موضعة القضيّة الفلسطينية كجزء لا يتجزّأ من قضيّتهم ((Rouhana،1997،1991. وفي منتصف الثمانينيات ظهرت قوى جديدة على الساحة وتحوّل النقاش السياسي الداخلي، حيث ابتدأ ذلك مع إقامة الحركة التقدّمية للسلام والمساواة، والتي نافست الحزب الشيوعي والجبهة على أصوات الناخبين، وظهر التيار الإسلامي وتأسّس حزب التجمّع الوطني عام 1995 كحزب ينطلق من الطرح القومي الديموقراطي وازدادت حدّة المنافسة الداخلية ووصلت أوجها عام 1996، ولا شكّ في أنّ هذه المشاركة المكثفة للقوى العربية جاءت متأثّرة من التغييرات التي رافقت اتفاقيات أوسلو بين إسرائيل ومنظّمة التحرير الفلسطينيّة (الحاج، 2007). وقد بدأ كذلك التيّار الإسلامي في الثمانينيات بالظهور على الساحة مشاركًا في انتخابات السلطات المحلية، وقام هذا التيّار بتأسيس شبكة من الخدمات والمؤسّسات الأهلية، الاجتماعية والدينية على الأخص في مدينة أم الفحم. (على سبيل المثال: مؤسّسات لتأمين العلاج لمدمني المخدّرات، عيادات طبية مجانية، فعاليات رياضية وغيرها من الفعاليات والمؤسّسات الغائبة إلى حدّ ما لدى المجتمع الفلسطيني في إسرائيل (Rouhana،1997). ويندرج هذا التوجّه ضمن فكرة إقامة "مجتمع عصامي" غير مرتبط بمؤسّسات إسرائيلية، وهناك من يرى أنّ هذا التوجّه انبثق في أعقاب أحداث أكتوبر 2000، غير أنّ علي (2007) يرى أنّ انتفاضة الأقصى وضعت هذه الفكرة على الأجندة اليومية لكن جذورها تعود إلى السبعينيات من القرن العشرين. من خلال "المجتمع العصامي" تسعى الحركة الإسلامية، وعلى رأسها الشيخ رائد صلاح، زعيم الشقّ الشماليّ، إلى خلق بديل لوضعية الإنسان المسلم – العربي – الفلسطيني في إسرائيل والمجتمع العربي عامة في إسرائيل. يعتبر الهدف المركزي لفكرة "المجتمع العصامي" إقامة مجتمع متناغم يدير مؤسّساته وحياته بقواه الذاتية محرّرًا من الضغط الذي تفعّله المؤسّسة الإسرائيلية على العرب الفلسطينيين في إسرائيل على الصعيد الشعبيّ والصعيد الشخصيّ، وقد أقرّ مخطّطيه غاياته على مدار السنوات، والتي يتم تطبيقها في مرحلة أولى بإقامة مؤسّسات محلية، وفي المرحلة الثانية بتحويل هذه المؤسّسات إلى تنظيم أمّ، ويقترح الشيخ صلاح في البداية إقامة مصانع، شركات تجارية، شركات تخطيط وتصدير زراعي، حظائر، مزارع، شركات زراعية، شركات زراعة بحرية، مدارس جماهيرية، مستشفيات، بنوك، نقابات مهنية ومؤسّسات أخرى.

لقد شكّلت الأقلية الفلسطينية في إسرائيل موضوعة مركزية في دعاية بعض الأحزاب الصهيونية في الانتخابات الثامنة عشرة للكنيست عام 2009، لا سيّما دعاية حزب "يسرائيل بيتينو" (إسرائيل بيتنا) بقيادة أفيغدور ليبرمان[35]، وتعتبر مشاريع القوانين المتعدّدة التي طرحت في الأشهر الأولى لعمل الكنيست الحالية تعبيرًا عن ازدياد مظاهر العنصريّة وتركيز مجهود الدولة الإسرائيلية على ترسيخ دونية المكانة السياسية والقانونية للفلسطينيين في إسرائيل. ويشير شحادة (2009) إلى بعض منها مثل مشروع قانون نزع المواطنة، إذ أعلن وزير الداخلية، مطلع شهر حزيران من عام 2009، عن نيّته في طرح قانون لتعديل المواطنة، تعاد بموجبه لوزير الداخلية صلاحية نزع مواطنة سكان إسرائيل دون مصادقة المستشار القضائي والمحكمة، وذلك لأسباب سياسية أو موقف أيديولوجي للمواطن، وخصوصًا في الحالات التي يقتنع فيها الوزير بأن الفرد يعمل ضد الدولة أو ضد الشعب اليهودي. وأسوةً بذلك تتواصل الجهود لتكديس العقبات أمام الحصول على المواطنة، ولا سيّما الطلبات التي يقدّمها فلسطينيو المناطق الفلسطينية التي احتلّت عام 1967 ومواطنة دول عربيّة، فمن خلال التعديلات التي أدخلت منذ عام 2003، يُمنع لمّ شمل العائلات الفلسطينية.[36] كذلك، يطلب مشروع القانون إضافة شرط التصريح بالولاء من أجل الحصول على المواطنة، ويعني ذلك الالتزام بالإخلاص والولاء لدولة إسرائيل كدولة يهودية صهيونية ودمقراطية، ولرموزها وقيمها ولمن يملك استحقاق بطاقة الهويّة.

وفي محاولة للتحكّم بأفكار الفلسطينيين ولرسم حدود الذاكرة الجماعية، تهاجم الدولة أحد المكوّنات التأسيسية للهوية الجماعية للفلسطينيين، وهو إحياء ذكرى يوم النكبة كيوم فجيعة، والذي يقوم فيه الفلسطينيون بمسيرات جماهيرية للقرى المهجّرة والمهدّمة. ففي مطلع شهر نيسان 2009 قدّم حزب "يسرائيل بيتينو" مشروع قانون أطلق عليه لاحقًا اسم "مشروع النكبة" لحظر يوم استقلال دولة إسرائيل كيوم فاجعة. وقد تبنّت الحكومة هذا الاقتراح، ومن المفترض طرحه على الكنيست باسم الحكومة، وهو ما سيضمن حصوله على أغلبية برلمانية. يعتبر شحادة أنّ هذه المقترحات تعكس السلوك العام للمجتمع الإسرائيلي في تعامله مع المواطنين الفلسطينيين باعتبارهم مصدر تهديد أو تهديدًا "كامنًا" في أقلّ تقدير في بعض الأحيان، ويتّخذ التهديد الكامن هذا دلالة أمنية عسكرية، ويتّسم، في أحيان أخرى، ببُعد ديمغرافي أو تهديديّ لطابع الدولة كدولة يهودية، فالخطر الكامن في مشاريع القوانين لا ينبع فقط من احتمال اجتيازها مسار التشريع اللازم

35 حزب "يسرائيل بيتينو" هو الحزب الذي يتزعّمه أفيغدور ليبرمان، الذي يشغل اليوم منصب وزير الخارجية الإسرائيلية بعد دخول حزبه في ائتلاف حكوميّ مع حزبي "الليكود" و"المعراخ" لتشكيل الحكومة الحاليّة.

36 وقد عرّفت هذه التعديلات بأنّها مرسوم أو تعديل مؤقّت، وكما يبدو فإنّ الكنيست الثامنة عشرة ستوجّه الجهود، في الأساس، نحو تحويل التعديل المُؤقت إلى تعديل ثابت، وذلك من خلال اقتراح تقدّم به حزب "الليكود" يقضي بحظر قانونيّ دائم بخصوص منح المواطنة للفلسطينيين سكان الأراضي المحتلة أو مواطني الدول العربية الذين يتزوّجون بإسرائيليين. في الشرح الملحق بمشروع قانون المواطنة والدخول إلى إسرائيل، تتكشّف بوضوح أهداف القانون، ووفقًا له يُعتبر العرب جميعًا أعداء، وأمّا زواج الفلسطينيين بأحبائهم فما هو إلا مؤامرة ضد طابع إسرائيل اليهودي.

وانتهاكها المكانة السياسية والقانونية للمواطنين الفلسطينيين ومطالبها بمحو الذاكرة الجماعية والهوية القومية على نحو قانونيّ، بل كذلك في كونها تبثّ رسالة لعموم المواطنين مفادُها أنّ انتهاك حقوق المواطنين الفلسطينيين هو أمر مشروع.

النساء الفلسطينيات ما بين قمع الدولة المنهجيّ وقمع المجتمع الأبويّ:

يتميّز النقاش الذي يتناول قضايا النساء الفلسطينيات بمسارين، يرى الأوّل منهما التحسّن الذي طرأ على واقعهنّ، أمّا الثاني فيشير إلى أنّ هذا التحسّن ظاهريّ أكثر من كونه جوهريًا. هنالك وجهتان أساسيّتان تنزعان نحو التغيير بين النساء الفلسطينيات في إسرائيل. يتجسّد الاتجاه الأوّل في ارتفاع مستوى التعليم ونسبة المشاركة في سوق العمل كتعبيرٍ عن سيرورة الحداثة. أمّا التوجّه الثاني فهو يتمثّل في العودة إلى الدين، وهي غالبًا ما تتميّز بمعارضة مسارات الحداثة في صيغها الغربية. (Haj-Yahia، 2000). وعند الرغبة في تقييم وضع المرأة الفلسطينية تبرز وجهتا نظر أساسيّتان فيما يتصل بتقييم مكانة المرأة الفلسطينية ودورها الاجتماعي. تعتمد وجهة النظر الأولى مقاربة ماضويّة عموديّة تقيّم مكانة المرأة اليوم إيجابيًا من خلال سرد إنجازاتها، مقارنةً بواقعها في الماضي. أمّا وجهة النظر الأخرى فهي ترتكز على مقاربة أفقيّة تشكّك في هذه النظرة الإيجابية، وتعتبر أنّ التغيير الحاصل هو تغيير شكليّ لم يتغلغل إلى صلب العلاقات التسلّطية الأبوية (غانم، 2005).

لقد أحدثت التغييرات السياسية والاقتصادية في واقع الأقلية الفلسطينية تحوّلات اجتماعية بدت سماتها بوضوح في مبنى العائلة الفلسطينية وفي مكانة النساء، وأظهرت وجود اتجاهات مختلفة ومتناقضة. ورغم أنّ مناصري التوجّه السابق لتقييم مكانة النساء الفلسطينيات في إسرائيل أجمعوا على وجود تغييرات إيجابية في مكانة النساء، من خلال تقييم مجال التعلّم والعمل والازدياد الملحوظ في نسبة النساء الفلسطينيات المتعلّمات ومستوى مشاركتهنّ في سوق العمل، إلا أنّ الأبحاث الحديثة تظهر أن هذه التغييرات هي كمية وليست نوعية، وأنّ النساء الفلسطينيات يعانين من إقصاء وقمع مزدوجين من قبل سياسة الدولة العنصرية والنظام البطريركي للمجتمع العربي (الحاج، 1983؛ Abu Baker، 2003؛ كركبي- صباح، 2009؛ علي وجوردوني، 2009؛ غانم، 2005).

يعتبر عالم الاجتماع الفلسطينيّ شرابي (2000) أنّه حدث تغيير كبير في المجتمع العربي، خلال المائة سنة الأخيرة، من جرّاء اصطدامه بالحضارة الغربية الحديثة. إلا أنّ هذا التغيير لم يؤدِّ إلى استبدال النظام القديم بنظام جديد، وإنّما أدّى فقط إلى تحديث القديم دون تغييره جذريًّا، فانبثق عنه النظام الأبويّ المستحدث وحضارته المخضرمة التي نعيش في ظلّها. يضيف شرابي: "إن هذا المجتمع يمتلك كافة مظاهر الحداثة الخارجية إلا أنه يفتقر إلى القوّة والتنظيم والوعي الداخلي، وهذه هي العوامل التي تتّسم بها التشكيلات الحديثة. لذلك، فمهما كانت المظاهر الخارجية – مادية وقانونية وجمالية – للعائلة المستحدثة المعاصرة ومجتمعها "حديثة" فإنّ بُناها الداخليّة تبقى مجذّرة في القيم الأبوية وعلاقات القربى والعشيرة والطائفة والجماعة العرقية، والنظام القائم في المجتمع العربي اليوم، ليس نظامًا تقليديًّا بالمعنى التراثي، كما أنّه ليس معاصرًا بالمعنى "الحداثوي"، بل هو خليط غير متمازج من القديم والحديث، من التراثي والمعاصر. وفي ثنائية التقليد/ الحداثة ناحية هامة تتميّز بها كافة المجتمعات الأبوية "المحدثة" إذ يصعب الوقوع على فرد أو مؤسّسة حديثين حقًّا أو تقليديين حقًّا" ص (61).

يتّفق شرابي مع عالم الاجتماع بركات في وصف بنية العائلة العربية حيث تعتبر الأسرة العربية نواة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي التي يستمدّ الأفراد منها وجودهم، وهي في بنيتها أبوية بطريركية من حيث تمركز السلطة والمسؤوليّات والامتيازات، فيحتلّ الأب رأس الهرم، وهي كذلك هرمية لا يزال التمييز فيها قائمًا على الجنس والعمر والتنشئة السلطوية. في مبنى بطريركي كهذا، تعيش المرأة تحت سيطرة الرجل وتكون تابعةً له، ويكتسب الكبار أولويّة عن الصغار، ويكتسب الأبناء أفضليّة على البنات، ولكون العائلة وحدة إنتاجية اقتصادية ونواة للتنظّم الاجتماعي فإنّ القرارات الأساسيّة تصبح شأنًا عائليًّا وليس شأنًا فرديًّا، ويتمظهر هذا الأمر بشكل جليّ في ما يتصل بالقرارات المتعلّقة بالزواج والطلاق وتنشئة الأطفال، ففي هذه الحالات كلّها تكون الأولوية تقليدًاللعائلة التي تهيمن على حياة أعضائها (بركات، 2000؛ Barakat،1993).[37]

يتوقّع الأب التقليديّ من أفراد عائلته الطاعة والامتثال لمشيئته والتجاوب مع رغباته وتعليماته من دون تساؤل، ويحرص على عدم السماح لأفراد الأسرة بمناقشته والتدخّل في شؤون حياته. في نسق

37 يذكر بركات(362:2000) أنه من الخطأ الاستنتاج، بناءً على هذا الوصف للواقع الاجتماعي للأسرة العربية، بأنّ العائلة ثابتة في عالم متغيّر. إنّما هي لربّما أكثر مقاومة للتغيير من المؤسّسات الاجتماعية الأخرى في بعض الحالات، لشدّة ارتباطها بشؤون المعيشة اليوميّة ولاستمرار تمركز الاقتصاد حول الوحدة العائلية، وبقدر ما يضعف هذا التمركز تقلّ قدرة العائلة على مقاومة قوى التغيير. وبذلك فإنّ العائلة العربية ليست واحدة في مختلف الحالات والأزمنة. وفي حين يشير بركات إلى بنية العائلة التي ترى في الإنسان عضوًا أكثر منه فردًا مستقلاً، فإنّه يعتبر كلّ تصرّف أو قرار مستقلّ (خصوصًا من قبل المرأة) خروجًا على وحدة العائلة وتنكّرًا لجميلها. كما أنه يشير، أيضًا، إلى الجانب الإيجابي لهذه البنية حيث" تقوم العلاقات الأسرية على التعاون والتضحية والالتزام الشامل غير المحدود وغير المشروط من دون تحفّظ. وهذا ما يعزّز إحساس أفراد الأسرة الراسخ بالاطمئنان والاستقرار النفسيّ لعدم الخوف من مواجهة الأزمات والنكبات المحتملة .. ينعم بذلك الفرد بدفء العلاقات الحميميّة، وينشأ مستبطنًا للقيم الأسرية ومتمسّكًا بالثقافة العامة التي تعتبر العائلة إحدى دعائمها الأساسيّة ان لم تكن الدعامة الأهمّ".

من علاقات القوّة المتميزة يملي عليهم من فوق إلى أسفل أوامره وإرشاداته وتعليماته وتهديداته، ويكون عليهم أن يستجيبوا باحترام وطاعة. وكثيرًا ما تُنسب للأب صفات شبه متعارضة، فيعتبر من ناحية رؤوفًا، محبًا، عادلاً، غفورًا، رحيمًا، جليلاً، كريمًا، ودودًا، مانحًا، مكافحًا من أجل خير العائلة، ومُضحّيًا بصحّته وراحته. كما يعتبر من ناحية أخرى غضوبًا، متسلّطًا، مُهيمنًا، قهّارًا، قاسيا في عقابه. (بركات، 2000: 368) [38] ومع التغيّرات التي طرأت على المجتمعات العربية من عوامل خارجية وداخلية يبدو الآباء، حسب شرابي (2000)، بهذه الوضعية "كورثة سلطة لا يعترفون بضمورها ولا يعملون على خلق سلوك متلائم مع هذا الضمور." فالثقافة الأبوية التقليدية بأنظمتها الخاصة بالحماية والقسر والشهامة والطاعة هي سلسلة أوضاع لم تعد قائمة. إنّ الأبوية التقليدية بأنظمتها الخاصة بالحماية والقسر لا يمكن أن تحيا في العالم الحديث، ليس لأنّها "تقليدية"، بل لأنّها لم تعد كذلك. ص (98).

لقد أثّرت حالة البينية التي وصفَتْها سابقًا غانم (2004)، وأحدثت التغييرات السياسية تحوّلات جذرية على مبنى العائلة الفلسطينية، وبدت سماتها بوضوح على موقع النساء داخلها. إذ وجد الشعب الفلسطيني نفسه بعد قيام الدولة في واقع جديد تجرد فيه من كلّ ما يملك، ليعيش بالتالي على حافة المواطنة وعلى أنقاض الوطن، وبعد أن كان بمعظمه ريفيًا يعتمد أساس اقتصاده على الزراعة، تحوّل غالبية الفلاحين إلى عمّال خارج قراهم بعد أن فقدوا أراضيهم (الحاج، 1983). يُؤمن القرويّ إيمانًا راسخًا، حتى أعمق أعماق وعيه، بأن "الكرامة في الأرض"، وأنّ الفلاح يفقد ملكيّته وسيطرته حين يفقد ملكيّته على الأرض. إنّها مورد رزقه ومصدر اعتزازه وطموحاته وآماله ومكانته الاجتماعية، بل هي محور علاقاته، ومقرّ جذوره في الحياة والممات (بركات، 2000: 214). لقد أثّر تدمير المدن الفلسطينية في ظلّ النكبة في عرقلة إستراتيجيّة للفكر الحداثيّ الفلسطيني. ولمّا كانت المدينة تشكّل حيّزًا لإنتاج الثقافة العليا، وبالتالي للتغيير الاجتماعي، فقد بقيت الحمولة الوحدة الاجتماعية الأساسية التي يتمركز حولها المجتمع الفلسطيني بكلّ ما تحمله من ثقافة ريفية محافظة تميل إلى التسلّط وإلى إعطاء أهمية كبرى للمكانة الاجتماعية والقيم التراثية. وقد كان الحاج (Al-Haj،1988: 254) قد أشار، قبل أكثر من عقدين، إلى أنّ المجتمع الفلسطيني لم يقم بهدم المباني الاجتماعية التقليدية في سيرورة تطوّره واتجاهاته نحو العصرية، بل عمل على إعادة تشكيلها من جديد وملائمتها حسب محدوديّاته وفرصه البنيوية. إنّ مسيرة الحداثة التي رافقت قيام الدولة لم تغيّر نمط العائلة العربية الموسّعة وإن كان قد تقلّص، إلا أنّه ما زال قائمًا على المستوى النفسيّ، إن لم يكن على المستوى العمليّ (الحاج، 1987).

---

38 في تطرّقه اللاحق للدين وللعائلة يشابه بركات بين صورة الأب وصورة الله في أذهان المؤمنين والمؤمنات، حيث تظهر حدّة التشابه من خلال الأسماء الحسنى في الإسلام، فكلاهما يوصف بأسماء الرحمة والتجبّر في آن معًا، وتطلق على كلّ منهما الأسماء المستمدّة أصلًا من وظائف دور الأب في المجتمع العربيّ، والتي تشدّد على جوانب الرحمةً والعطاء كالرحيم والغفّار والوهّاب والمجيب والودود مقابل صفات التجبّر والعقاب كالقادر والجبّار والمتكبّر والمذلّ والرقيب والقويّ والمتعالي والغضوب والمعاقب.

وهكذا، بقيت الحمولة على امتداد ستّين عامًا من العيش في دولة إسرائيل الأداة السياسية المركزية على المستويين المحلّي والقطري، وهذا ناتج عن محاولات الدولة الحثيثة في ترسيخ الحمولة كأداة مريحة لتحريك واستقطاب المصوّتين وضرب الراديكالية السياسية، لكنه ناتج كذلك عن الثقافة السياسيّة المحليّة (Al–Haj & Rosenfeld،1990). وتشير هرتسوغ (2003) إلى وجود علاقة وطيدة بين استمرار الصراع الفلسطيني – الإسرائيلي وبين استمراريّة مؤسّسة الحمولة كعامل يكرّس دونيّة مكانة النساء الفلسطينيات. ففي ضوء استمرار الصراع واستمرار التهميش والإقصاء المنهجيّ للعرب داخل دولة إسرائيل، تحوّلت العائلة إلى محور التكافل والدعم الاجتماعي والقومي الذي يستمدّ منه الفلسطينيون وجودهم. وبذلك، تمّ تحميل النساء مهمّة الحفاظ على الثقافة ونقلها إلى الأجيال القادمة، ليدفعنَ بالتالي الثمن الأكبر لهذه المهمّة.

إن فقدان الرجل الفلسطيني لأرضه كما أشار مرعي ومرعي (Mari & Mari، 1985) هدّد الهويّة الرجوليّة لديه، فشعوره بفقدان أرضه وفقدان موقعه وحاضره ومستقبله، وتبعيّته للمؤسسات الرسمية، جعلته يرى في بيته الحيّز الوحيد لفرض ما فقده من سيطرة، وللتعويض عن شعوره بالعجز. ويظهر التعبير عن هذا العجز بأكثر تجلياته في موقع المرأة الفلسطينية وفي التعامل مع قضاياها باعتبارها تحمل عبء التمثيل المادي والرمزي لمتغيّرات الثقافة التقليدية والعصرية. وتُعتبر جرائم قتل النساء على خلفية ما يسمّى بشرف العائلة أكثر الوجوه تجلّيًا لهذه الحالة. لقد اقترفت مئة جريمة قتل منذ عام 1991 حتى تشرين الثاني من عام 2009[39]. وتشير حسن (1999) إلى أنّ النساء الفلسطينيّات يقعنَ ضحية لمجتمعهنَّ الذي يرفض زعزعة سيطرته الأبوية، كما يقعنَ ضحيةً للنظام الإسرائيلي الذي يكرّس الموقع الدونيّ للنساء الفلسطينيات ويتبنى إستراتيجية تعتمد على تكريس التقاليد وتعزيز مفهوم شرف العائلة من خلال تطبيق سياسية منهجية يتّبعها عند توجّه النساء إلى مراكز الشرطة، وهي سياسة منهجية تقوم، في الأساس، على التجسير بين المرأة وعائلتها والتوجّه إلى وجهاء حمولتها لإعادتها بذلك إلى أيدي قتلتهنّ، كما تكرّس المبنى الحمائليّ والأنماط الاجتماعية السائدة.

يتحوّل الماضي والتشبّث به كما تشير عبده (Abdo، 1994) إلى أكبر مصدر يستمدّ الفلسطينيون سعادتهم منه ويعتمدون عليه في الحفاظ على هويّتهم، وبذلك فقد دفعت المرأة ثمن قمع مجتمعها وقمع الدولة معًا، فارتفاع معدّلات الإنجاب بين النساء الفلسطينيات في الداخل، كما في المناطق المحتلة، ما هو سوى شكل من أشكال استغلال النساء، وفي حين حاولت إسرائيل الحدّ من الفلسطينيين عدديًا فقد جاء رد الفعل عكسيًا، وسواء أكانت ردود الفعل تلك تتّسم بطبيعة اقتصادية أو باعتبارها وسيلة لتأكيد الهوية فما من شكّ في أنّ المرأة كانت الضحية الأساس لردّ الفعل الوطنيّ هذا.

39 ورقة مقدّمة من جمعية "نساء ضد العنف" إلى اللجنة البرلمانية لرفع مكانة النساء وإلى لجنة الرفاه والصحّة.

لقد كان مجال التعلّم أكثر المجالات التي أحرزت فيها النساء تطوّرًا ملحوظًا. ففي حين كانت نسبة النساء الأكاديميّات بين المسلمات في السبعينيات تصل إلى 2.6% فقط، وبين المسيحيات إلى 7.4%، فإنّ هذه النسبة وصلت، في سنوات الألفين إلى 15.3% بين المسلمات، وإلى 39.1% بين المسيحيّات. رغم ذلك فإنّ هذا لا يعني أنّ ارتفاع مستوى التعلّم لدى النساء الفلسطينيات هو تغيير جوهريّ في وضعية النساء، وتشير غانم (2005: 180) في بحثها بخصوص مواقف من قضايا وحقوق المرأة الفلسطينية في إسرائيل إلى أنّ التغييرات الملحوظة ليست سوى تغيّرات كميّة لم تزعزع الموروث الثقافيّ الذي يتعامل مع المرأة ككائن دونيّ. فرغم أنّ المجتمع أظهر استعداده لتقبّل حقوق المرأة العينيّة، كالحقّ في التعلّم والعمل والحماية من العنف (وقد كان أكثر الحقوق تلقيًا لأعلى نسبة من الدعم والشرعية هو حقّ المرأة في التعلّم، إذ أبدى أكثر من 95% من المستطلعين ضرورة إعطاء مساواة أو مساواة تامة للمرأة في التعلّم، باعتبار أنّ العلم هو "سلاح" للمرأة يحميها من تقلّبات الزمان ويضمن لها وظيفة محترمة توفّر لها مصدر رزق في المستقبل)، إلا أنّ هذا المجتمع غير مستعدّ لتقبّل هذه الحقوق بشكل جارفٍ، ولم يبدِ استعداده للقبول بحقّ المرأة في الحركة والحرية على الجسد والندّية في العلاقات والمساواة التامة بين الجنسين. وتبقى المفاهيم الأبوية المتعلّقة بالسمعة والشرف وتفهّم ضرب المرأة أو قتلها (في بعض الحالات) بمثابة بوليصات تأمين لضمان إعادة إنتاج علاقات السيطرة بين الجنسين.

تتشابه نتائج بحث كركبي – صبّاح (2009) مع النتائج أعلاه، فرغم أنّ بحثها أظهر دعمًا من قبل المجتمع لانخراط المرأة في سوق العمل، ولتمثيلها السياسيّ لحمولتها، وقد أظهر علاقة واضحة بين مستوى التعلّم وبين المواقف من مكانة المرأة بخصوص انخراطها في سوق العمل وفي مدى تحرّرها من ضغوط الحمولة، ومن إمكانية مشاركتها السياسية وتمثيلها للحمولة، إلا أنّ هذا التغيير في القيم لم يكن شاملاً، بل يظهر أنّ مواقف المجتمع بشأن مكانة النساء يبقى على المستوى الشعاراتي أكثر منه على مستوى الممارسة. ففي حين عبّر معظم المستطلعين من الرجال عن تأييدهم لخروج النساء إلى العمل، إلا أنّ ثلثيهم ما زالوا يعتبرون دخلها مُكمّلاً لدخل الرجل، وأنّ خروجها إلى العمل مشروط بقيامها بواجباتها داخل المنزل وبقيامها بأدوارها التقليدية كالعناية بالأطفال ورعاية المنزل. ورغم أنّ المستطلعين أكّدوا على حرية النساء في اختيار مواقفها السياسيّة، إلا أنّ نصفهم أكّدوا على أنّ رأي الزوج هو الحاسم في حال وجود خلاف بين الزوجين حول الموقف السياسي. كما ظهرت هذه الفجوة أيضًا في الموقف من تأثير الحمولة على مكانة النساء، فرغم أن أغلبية الرجال لم يعارضوا تمثيل امرأة للحمولة، إلا أنّ هذه المواقف لم تُترجم في سلوكيّاتهم، وفي حال أرادت النساء اختراق الحيّز العام، فإنّ الحمولة تبقى الطريق الوحيدة أمام النساء لفعل ذلك. وتخلص كركبي إلى أنّ هذه التغييرات التي طرأت على موقف المجتمع من المرأة هي تغييرات عملية تأتي لتلائم مبنى العائلة النوويّة. بعبارة أخرى، لقد تمّ تبنّي قيم عصرية بخصوص مكانة

المرأة لكنّ بشكل يحافظ على التراتبية البطريركية التي تقف في أساس مواقع القوّة. عمليًّا، إنّ دخول المرأة سوق العمل وتعلّمها لا يحرّرانها من مكانها في الحيّز الخاص، وذلك كي يتمّ ضمان سيطرة الهيمنة الذكورية والقوانين البطريركية في الحيّز العام. ما زالت التغييرات في مكانة النساء كميةً وليست نوعيةً، ورغم إنجازات المرأة التعليمية والمهنية يبقى مبنى الحمولة هو الطريق الوحيدة للنساء لاختراق الحيّز العام وتحقيق المشاركة السياسيّة.

وفي حين استطاعت بعض النساء تخطّي بعض العقبات التي يضعها مجتمعهنّ البطريركي من أجل اختراق الحيّز العام، يُلقي يوناي وكراوس (2009) الضوء في بحثهما على العوائق البنيوية التي تضعها الدولة وسياساتها المنهجية في وجه النساء الفلسطينيات. يرى يوناي وكراوس أنّ ارتفاع نسبة النساء المتعلّمات لم ينعكس في زيادة انخراطها في سوق العمل بسبب العوائق التي تضعها الدولة. ففي حين وصلت نسبة النساء الأكاديميّات في السبعينيات بين المسلمات إلى 2.6% فقط، وبين المسيحيات إلى 7.4%، فإن هاتين النسبتين ارتفعتا في سنوات الألفين إلى 15.3% بين المسلمات، وإلى 39.1% بين المسيحيّات. كما أنّ متوسّط سنّ الزواج ارتفع وقلّت نسبة الولادات، لكن رغم هذه المؤشّرات جميعًا فإنّ نسبة اختراق النساء الحيّز العام لم ترتفع، ولم يظهر أنّ هذه الإنجازات لم تترجم في سوق العمل فحسب، وإنما ظهر أيضًا انخفاض في مستوى مشاركة النساء الأكاديميات في العمل، وظهرت عودة إلى ارتفاع معدّلات الإنجاب، وخصوصًا بين النساء المسلمات، الأمر الذي يعزيانه إلى انعدام الفرص أمام النساء، وإلى عدم وجود أيّ خيار أمامهنّ سوى العودة إلى المنزل وتعزيز دورهنّ الإنجابي. ويتّفق خطّاب (2009) في اعتباره العوائق البنيوية والإجحاف المُنهج السببَ المركزي في انخفاض نسبة مشاركة النساء في سوق العمل، وهو أمر ناتج عن قيام الدولة، بشكل منهجيّ، بإقصاء البلدات والمدن العربية عن المشاريع التطويرية، وعدم الاستثمار في المجتمع العربي كإنشاء بنية تحتية صناعية، ونقص مناطق التطوير ومصادر التمويل وبرامج الدعم. يُضاف إلى ذلك قيام الدولة بوضع عوائق بيروقراطية أمام المبادرات المحلية، كأقامة مشاريع صناعية. وبهذا، فإنّ الأكاديميين الفلسطينيين يُواجهون تمييزًا فظًّا من قبل أصحاب العمل اليهود الذين يفضّلون توظيف اليهود على العرب حتى عندما يتمتّع الفلسطيني بكفاءات أعلى. بدورهنّ، تواجه الأكاديميات الفلسطينيات صعوبة تفوق ما يواجهه الأكاديمي الفلسطينيّ نتيجة للتمييز والعنصرية والأحكام المسبقة التي تضعها الدولة من ناحية، وقيم مجتمعها البطريركي، من ناحية أخرى.

تعمل أغلبية النساء العاملات في المجالات الخدماتيّة البسيطة. على صعيد العمل المهنيّ، والأكاديمي تحديدًا، تظهر الإحصائيات أنه رغم ارتفاع نسبة الأكاديميات، إلا أنّ وصولهنّ إلى وظائف عالية هو أمر معدوم، ففي مجال التربية والتعليم العالي هناك عدد محدود من المحاضِرات في الجامعات.

وفي حين تمكّنت النساء في السبعينيّات والثمانينيّات من العمل داخل قراهنّ في مجال الزراعة أو صناعة النسيج، إلا أنّهنّ غير قادرات اليوم على إيجاد أماكن عمل، وذلك نتيجة للتطوّرات الحاصلة في السوق المحلية والعالمية الناتجة عن تغييرات بنيوية في الاقتصاد وعن العولمة وعن اتفاقيات السلام في الشرق الأوسط، حيث أدّت إلى انخفاض كبير في الفروع الصناعية والتقليدية من ناحية، وإلى ارتفاع في فروع الصناعة والاقتصاد الجديدة، من ناحية أخرى، وقد كثرت ظاهرة نقل المصانع إلى دول نامية، حيث الأيدي العاملة فيها أقلّ كلفةً (فارس، 2001؛ حمود 2001؛ Khattab، 2002).

تمكّنت نسبة قليلة من النساء الفلسطينيات من الانخراط في سوق العمل، إلا أنّ هذا الأمر لم يترافق مع تغيير مفاهيم الجنوسة والأدوار الاجتماعية. يظهر بحث علي وجوردوني (2009) أنّ زيادة انخراط النساء الفلسطينيات في سوق العمل وظهور بعض التغيّرات العملية في تقسيم المهمّات والمسؤوليات المنزلية بين الزوجين، بشكل يتّجه أكثر نحو المساواة في الأدوار، ما هي إلا وليدة اضطرارات بنيوية ناتجة عن الوضع الاقتصادي الصعب الذي يجبر الكثير من النساء على الخروج للعمل، ويدفع بالتالي الرجال، بشكل أكبر، إلى تحمّل مسؤوليات منزليّة أكثر ممّا كان سابقًا. إن أعمالا مثل تحضير الطعام وتنظيف البيت لا تزال بمثابة أعمال نساء، حتى لو عملت المرأة خارج البيت، ما يعني عمليًا، أنّ المرأة التي تخرج للعمل يتضاعف عبئها، فإلى جانب كونها ربّة بيت تصبح عاملة أيضًا، كما أنّ عمل المرأة مقبول شرط ألا يتحدّى الجندرة البنيوية للعمل، إذ أنّ أعمالاً مثل سياقة الشاحنات أو التجارة وإدارة الشركات تبقى أعمالا غير ملائمة للمرأة، كما أنّ أفضل الأعمال والمهن هو الذي يسمح للمرأة بالتوفيق ما بين دورها الأساسيّ كأمّ وربّة بيت، من وجهة نظر أبوية، وبين التعليم أو الأعمال التي تتطلب ساعات عمل طويلة، بل إن النساء اللاتي يعملن في المهن الحرّة التي تتطلّب ساعات غير اعتيادية، كالصحافة أو السياسة، يواجهن ضغوطًا اجتماعية تحمّلهنّ مشاعر التقصير بواجبهنّ الأول كأمّهات وربّات بيوت (غانم، 2005). وإذا أرادت المرأة تحقيق استقلاليتها وكيانها فهي تحتاج إلى إثبات شرعية خروجها للعمل بما يعود على عائلتها من منفعة اقتصادية (أبو بكر، 2001).

إن أكثر أشكال هذه المعوقات ينعكس في التمثيل السياسي ومشاركة النساء الفلسطينيات في العمل السياسي وداخل الأحزاب، إذ إنه رغم أن بعض النساء فاعلات سياسيًا، ومن بينهنّ مَن وصلنَ إلى مستوى تعلّم عالٍ، إلا أنّ هذا التحصيل لم يسعفهنّ في الوصول إلى مواقع سياسية داخل الأحزاب (أبو بكر، 2001)، وما زال عدد العضوات المنتخبات في المجالس المحلية والبلديات لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة. تعزو أبو بكر (1989، 2000) هذا التدنّي إلى الحواجز الداخلية المرتبطة بثقافة العيب والحرام عند خروج النساء إلى الحيّز العام، وكذلك إلى الحواجز الخارجية

المتعلقة بالاعتبارات الفئوية والمنطقية للأحزاب العربية التي كثيرًا ما يكون هناك تناقض بين شعاراتها وممارساتها تجاه التمثيل النسائيّ. ويتطرّق غانم ومصطفى (2009) إلى العامل الحمائلي والحمولة في السياسة المحلية، فرغم محاربة البعض للبنى التقليدية في المجتمع، إلا أنّ التصويت الحالي يأتي، في معظم الحالات، من اعتبارات حمائلية.

العائلة والزواج:

تفتقر الأبحاث الحديثة التي عنت بحيوات النساء الفلسطينيات إلى التطرّق لمجال الزواج والديناميكيّات الداخلية التي تميّزه، إذ لم تتطرق هذه الأبحاث إلى دراسة مفهوم الزواج والتغييرات التي طرأت عليه والديناميكيات المختلفة التي تميّز هذه المؤسسة في العقود الأخيرة. واكتفت بعض الأبحاث بالإشارة إلى التغييرات التي طرأت على مبنى العائلة وتحوّلها من عائلة ممتدّة إلى نواتية، الأمر الذي أحدث تحسّنًا على موقع النساء وأدوراهنّ (جرايسي، 1991). في حين أظهرت دراسات أخرى عدم دقّة هذه التقييمات، وأكّدت على أنّ نمط العائلة العربية الموسّعة لم يختفِ، وإن كان قد تقلّص، وهو قائم على المستوى النفسي إن لم يكن على المستوى العملي، وقد عادت الحمولة إلى إنتاج مبانيها من جديد وإلى فرز مبنى بطريركيّ جديد (Neopatriarchy).

عادت الحمولة للعب دور أساسي في السيطرة على النساء، وتحديدًا في مجال الزواج. تشير ساعر (2007) إلى أنّه رغم أنّ معدّل سنّ الزواج بين النساء والرجال ارتفع بسنة ونصف السنة، خلال العقود الثلاثة الأخيرة، مع أخذ التنوّعات والاختلافات داخل الطوائف المختلفة بعين الاعتبار. وكان لارتفاع مستوى التعلّم بين النساء تأثير واضح على ارتفاع سنّ الزواج، إلا أنّه، وكما هي الحال في سائر المجالات، ثمّة اتجاهان مختلفان يسيران بين هذه النظم البطريركيّة التي من المهمّ الانتباه إليها أكثر، وكذلك للتوتّرات البنيوية القائمة بينها، والتي تشكّل النظام الجندريّ للنساء الفلسطينيات في إسرائيل خاصة، العائلة، الدولة والتجمّعات القوميّة – الإثنية، وتقييم العوامل القامعة والعوامل المقاومة والديناميكيات البنيوية المرتبطة معًا.

ترى ساعر أنه في حين تفرز الطبيعة البطريركية لهذه النظم المختلفة تجارب حادة من القمع المُمنهج، فإنّها تولّد، في الوقت نفسه، منافسة بين هذه النظم تكرّس دونية النساء، كما أنها تفسح لبعض النساء من خلالها حيّزا مهمًّا للمناورة، وقد استطاعت نساء كثيرات تحقيق إنجازات جوهرية من خلالها، سواء أكان على الصعيد الفردي أو الجماعي، كما طوّرت من مكانتهنّ بشكل دراماتيكي في مجالات التعليم، الصحة العامة والصحة الإنجابيّة والحقوق الفردية، وفي مستوى المعيشة، كما

مكّنت أعدادًا ليست بقليلة من نساء قادرات وحازمات حقّقن ذواتهنّ واستطعن الوصول إلى إنجازات كبيرة. ويعتبر الزواج وأنماطه أحد المجالات التي تظهر من خلالها الاتجاهات المختلفة للمجتمع الفلسطيني ولحركية النساء داخل تلك المنظومات المختلفة، وفي الوقت الذي بقي الزواج فيه التزامًا ثقافيًا لكلا الجنسين، وبالنسبة إلى النساء تحديدًا فقد اعتبر طقسًا مذبحيًا يعبّر عن انتقال المرأة إلى مرحلة بلوغها، وتم تزويج أعداد كبيرة من الفتيات دون سنّ الثامنة عشرة، وكذلك قبل سنّ السابعة عشرة، ثمّة، في المقابل، أعداد متزايدة من النساء المتعلّمات في الأربعينيات من عمرهنّ وهنّ غير متزوّجات، ومن اللافت أنّه رغم محاولات وصم هؤلاء النساء وتهميشهنّ إلا أن الكثير منهنّ، وخاصة أولئك اللواتي حقّقن إنجازات تعليمية ومهنية عالية، قد نجحن في كسب الاحترام والسلطة داخل عائلاتهنّ ومجتمعاتهنّ (Sa'ar، 2007).

لقد أظهر بحث غانم (2005) أنّ المجتمع الفلسطيني داخل إسرائيل يحمل مواقف تقليدية من الزواج والطلاق، إذ اعتبر 54،6% من المستطلعين/ات أن سنّ الزواج الأكثر ملاءمة للفتاة هو ما بين 25–22 عامًا، فيما اعتبر 35،8% أنّ السنّ الأكثر ملائمةً هي 21–18 عامًا. وهذا يعني عمليًا أنّ 90% من المجتمع الفلسطيني يعتبر أن السنّ الملائمة لزواج الفتاة هي 18 عامًا وما فوق. كما أظهر البحث المذكور أنّ هناك اختلافًا واضحًا بين سنّ الزواج المفضّلة لكلّ من الشاب والفتاة، حيث أعتقد 72% من المستطلعين/ات أنّ سنّ الزواج الأكثر ملائمة للشاب هي فوق 26 عامًا، مقابل 8% رأوا أنّ هذه هي السنّ المفضّلة لزواج الفتاة. واعتقد 77،3% أنّ مفهوم السترة هو العامل الأهمّ الذي يساهم في انتشار ظاهرة الزواج المبكّر لدى الفتيات، في حين رأى 75،2% من المستطلعين/ات أن خوف الأهل من عدم زواج ابنتهم يؤثّر تأثيرًا كبيرًا جدًا أو تأثيرًا كبيرًا في انتشار الظاهرة. وأشار 68،7% من المستطلعين/ات إلى أنّ رغبة الرجل في الزواج بفتاة صغيرة السنّ هي عامل ذو تأثير كبير إلى كبير جدًا في انتشار هذه الظاهرة.

كما يُفسّر البحث المذكور انتشار مفاهيم السمعة والشرف والشرعية الاجتماعية العالية التي تحظى بها المواقف من زواج الأقارب من جهة، والمواقف من الزواج المبكّر والمتعدّد، من جهة أخرى. فقد أظهر استطلاع الرأي أنّ 35% من المستطلعين/ات يؤيّدون زواج الأقارب. وتعتبر هذه النسبة كبيرة جدًا في سياق انتشار المعرفة حول الأمراض الوراثية النابعة من زواج الأقارب وحملات التوعية المرافقة، ولا يفسّرها سوى هيمنة الثقافة الأبوية الريفية التي تشجع وتدعم الزواج داخل العائلة، سواء أكان ذلك لهدف الحفاظ على أملاك العائلة، أو بدافع الأحقّية التقليدية لابن العم في الزواج بابنة العمّ. وتنتشر ظاهرة زواج الأقارب خصوصًا في منطقة الجنوب، إذ تحرم الفتاة البدوية من الزواج في خارج القبيلة، وفي خارج العائلة أحيانًا، لتحوّل موضوع زواجها إلى موضوع عائليّ أو عشائريّ بدل أن يكون موضوعًا شخصيًا (المرجع السابق) وفي القسم المخصّص لتعدّد الزوجات

تظهر النتائج أنّ المجتمع ما زال متفهّما لزواج الرجل بأكثر من امرأة واحدة مشترطًا موافقته بنوعية الأسباب التي تدعو إلى ذلك. فقد أبدى 65،1% من المستطلعين/ات تفهّمهم لزواج الرجل بأكثر من امرأة في حال لم تكن المرأة قادرة على الإنجاب. وعبّر 49،1% من المستطلعين/ات عن تفهّمهم لذلك في حال أصيبت الزوجة بمرض مزمن، كما أبدى 13،3% من المستطلعين/ات تفهّمًا لذلك إذا كان الرجل يتمتّع بإمكانيّات مادية، فيما تفهّم 10،6% من المستطلعين/ات زواج الرجل بأكثر من امرأة إذا كانت "المرأة" تنجب الإناث. وبهذا، لم يختلف الموقف المجتمعيّ من تعدّد الزوجات عن الموقف الديني التقليدي، فهو أمر مقبول ضمن شروط معيّنة. وتشير الباحثة إلى أنّ هذا التناغم بين الرؤية الدينية التقليدية والرؤية المجتمعية التقليدية ينطلق من احتياجات الرجل بوصفها احتياجات مفهومة. في المقابل، يقع على كاهل المرأة توفير هذه الاحتياجات. يشرّع الموقف المجتمعي للرجل، ضمن سياقات معيّنة، الزواج بأكثر من امرأة، فهو هدفه ومنطلق تكوينته الثقافية (غانم، 2005).

يظهر هذا الموقف بوضوح أكبر في أدبيّات الحركة الإسلامية، ففي دراسة ميدانيّة تعرضها مجلّة **إشراقة**، وهي مجلّة أسرية اجتماعية صادرة عن مؤسسة الرسالة التابعة للحركة الإسلامية – الشقّ الشمالي في أم الفحم، يُعرض تعدّد الزوجات في أكثر من مرّة كحلّ لمشاكل مثل "العنوسة" و"الخيانات الزوجيّة". ومن الأمثلة على ذلك مقابلة أجرتها المجلّة مع الدكتور سليمان الخالدي، المحاضر في علم الاجتماع والتربية، حول بحثه في ظاهرة العنوسة، حسب تعبير المجلّة، وكان قد أجراه عام 2004 وقام فيه بدراسة أسباب المشكلة وازديادها من وجهة نظر إسلامية. شمل هذا البحث 320 فتاة وامرأة من "الوسط العربي المسلم". ووفقًا لنتائج البحث فإنّ 84% من المستطلعة آراؤهنّ رأينَ أنّه كلما فسدت الأخلاق بين أفراد المجتمع ازدادت الظاهرة. وبالنسبة إلى الحلول الممكنة القائمة، تظهر نتائج البحث أنّ 28% من المستطلعة آراؤهنّ رأينَ أنّ تعدّد الزوجات هو أحد الحلول الممكنة. ويعقّب الباحث على هذه النتيجة في المقابلة مع مجلّة **إشراقة** قائلاً: "طبعًا، لا أحد يستطيع أن ينكر أن تعدّد الزوجات من الممكن أن يكون حلاً لهذه المشكلة، خصوصًا أنّ الإسلام والشرع يجيز ذلك، لكن العوائق قائمة ومن بينها العادات والتقاليد والقانون الإسرائيلي الذي لا يسمح بذلك ... من منطقة لأخرى تختلف المعايير، فعند العرب في النقب يتمّ التعدّد بشكل عاديّ، وحسب دراسة سابقة أجريتها عام 2000 تخصّ عرب النقب تبيّن، أنّ 42% من الرجال لديهم أكثر من زوجة"[40].

وفي عدد آخر من المجلّة ذاتها تمّ نشر تقرير بعنوان "مهما تعدّدت الأسباب... لا مبرّر للخيانات

40 مجلة إشراقة: مجلة أسرية اجتماعية، ثقافية دعوية صادرة عن مؤسسة الرسالة، أم الفحم، العدد 73 سنة 2007. ومن الجدير بالذكر أن مديرة هيئة التحرير وهيئة تحرير المجلّة جميعهنّ نساء.

الزوجية"، وتمّ فيه عرض قصّة حقيقية من القصص التي ترد للمجلة عن أحد الأزواج الذي وقع في حبّ فتاة ورغب في الزواج بها، خاصة أنه لم يكن سعيدًا في حياته الزوجية، غير أن أهل الفتاة رفضوا ذلك رفضًا باتًا، الأمر الذي أدّى إلى إقامة علاقة جنسية بينهما أجبر أهلها فيما بعد على القبول بالأمر الواقع، فزوّجوه ابنتهم دون شروط منعًا للفضيحة. ويخلص التقرير إلى أنّ "هذه القصّة التي سردت تمّت معالجتها بالزواج، إلا أنّ هناك الكثير من الأزواج الذين توجد لديهم احتياجات خاصة بهم وهم بحاجة لزوجة ثانية، إلا أنّهم لا يجرأون حتى على طلب الزواج، لأن سيوف المعارضة سوف تشهر في وجوههم وستنهال عليهم التهم وكأنهم أجرموا، ويُنعت كل من يقدم على هذه الخطوة بالرجل الهامل والعياذ بالله، لذلك يلجأ العديد من الأزواج، خاصة الذين لا يمنعهم الوازع الدينيّ، إلى إقامة علاقات محرّمة لإشباع رغباتهم واحتياجاتهم خارج إطار الزواج"[41].

إنّ حالة الصدامية البنيوية بين الأقليّة الفلسطينية والدولة وبين الإنتماء الوطني والعيش في دولة متّصلة بسلب الحلم الوطنيّ، كما تشير غانم (2004)، تفرز إشكاليات تؤثر على مكانة المرأة الفلسطينية وأساليب نضالها، وتخلق إشكالية في التوجّه إلى مؤسّسات الدولة لمحاربة العادات التي تميّز ضدّ المرأة. وتخلق حالة الصراع المستمرّة من جهة، والغبن القومي الذي يعيشه الفلسطينيون من جهة ثانية شعورًا بالعيش في حالة طوارئ قومية دائمة يستدعي تحويل الطاقات إلى القضية الأساسية، وهي الصراع على الحقوق القومية في مقابل التنازل مرحليًا عن المطالبة بالإصلاح الداخلي، ويعني ذلك تحويل قضية المرأة إلى قضية ثانوية وغير أساسية. وقد بدأ المهتمّون بالمجتمع العربيّ الفلسطيني في الداخل، أخيرًا، الإشارة إلى هذه الخسارة المتواصلة التي تتعرّض إليها النساء نتيجة للصراع السياسيّ الدائر.

كتبت حجّار (Hajjar، 1998) عن هذه الصدامية أثناء خوض التنظيمات النسوية الفلسطينية في منتصف التسعينيات نضالهنّ من أجل تعديل القانون الذي أقرّته الكنيست، والذي طالبت فيه بمنح النساء العربيات حرية الاختيار في التوجّه إلى المحاكم المدنية في حالات الطلاق إلى جانب المحاكم الدينية، كما هو الأمر بالنسبة إلى المواطنين اليهود. كانت الكنيست قد عدّلت القانون بحيث ركّز صلاحيات الحكم في قضايا العائلة في محكمة القضايا العائلية مستثنيةً بذلك المواطنين العرب، رجالاً ونساءً، من إمكانية التوجّه إلى محكمة العائلة المدنية في معظم القضايا العائلية، مثل النفقة وحضانة الاطفال وتقاسم الأملاك، وإبقاء المحاكم الدينية كخيار وحيد أمامهم يمكنهم التوجّه إليه، والتي غالبًا ما يتمّ التعامل مع النساء فيها بحسب الأعراف الدينية للطوائف المختلفة، فتضع النساء في مكانة متدنّية مقارنةً بالرجال، ويواجهنَ بالتالي قوانين مجحفة. كان هذا الإنجاز أبلغ تعبير عن حالة الصدامية البنيوية، فهو يضع التنظيمات النسوية فيها بين المطرقة والسندان، ويجعل المحاكم

41 مجلة إشراقة، العدد 79، تقرير بعنوان « مهما تعدّدت الأسباب... لا مبرّر للخيانات الزوجية ».

المدنية بديلاً للمحاكم الدينية ووسيلة للتنوير والتحرّر في حين ما تزال الهيئة القضائية بمحاكمها ممثّلةً للسلطة الإسرائيلية ومساهمةً في جوانب عدّة في الظلم والتمييز اللذين تقترفهما السلطة بحق النساء.

تعتبر قضية تعدّد الزوجات أبلغ نموذج على حالة الصدامية تلك. وتتجلّى هذه الصدامية في التصريحات التي أطلقها عضو الكنيست عباس زكور، ممثل الحركة الإسلامية، من على منبر الكنيست، عند ضمّ ليبرمان للحكومة عام 2006 (والذي كان قد نعت العرب بأنهم خطر ديموغرافي على الدولة، ودعا إلى إجراء عمليات تطهير عرقيّ وطرد مليون عربيّ من إسرائيل وتهجيرهم إلى دول عربية)، والتي دعا فيها النساء العربيات إلى إعادة تفعيل دورهنّ الطلائعي في جعل أرحامهنّ مصنعًا إستراتيجيًّا للإنجاب، كما دعاهنّ إلى تشجيع أزواجهنّ على تعدّد الزوجات من أجل زيادة الإنجاب ومواجهة مشروع ليبرمان. وأعلنت لجنة العمل للمساواة في قضايا الأحوال الشخصية، في بيان أصدرته في هذا الشأن، أنّ تصريحات النائب زكور هي عينها مثالٌ للشرعية التي تغذّي هذه الظاهرة المتفاقمة في مجتمعنا، والتي تنظر إلى الزواج كوسيلة للتكاثر فقط. ووجّهت اللجنة عناية النائب زكور إلى أنّ المرأة هي شريكة في العلاقة الزوجيّة، وليست مجرّد رحم للإنجاب، وأن التعامل مع المرأة على أنها مخلوق كرّست حياتها للإنجاب ولتربية الأطفال يشتمل على إساءة للمرأة وللدور الفاعل الذي تقوم به في مجالات الحياة المختلفة".[42] كما استنكرت حركة السوار النسوية العربية لدعم ضحايا الاعتداءات الجنسية هذه التصريحات، وأشارت في بيانها إلى أنّه "ليس جديدًا قصر دور النساء في العمل السياسي والنضالي بالأرحام، فما أكثر ما أشارت المشاريع السياسية وحتى التحررية منها إلى دور المرأة الإنجابي، وأحيانًا حُصرت المرأة في هذا الدور". وتابع البيان مشيرًا أنّ مقولات السيّد زكور "لا تشدّد على كرامة الأفراد ولا على رفاهيّتهم، ولا تعزّز قدرتهم على العطاء من أجل مجتمعهم ولا تحترم فردانيّتهم". وأضاف البيان أن محاربة الفاشية والعنصرية تأتي بنضال النساء والرجال والوقوف في وجه الظلم والاضطهاد وفي تطوير المشروع السياسي عند فلسطينيي الداخل من خلال بناء مجتمع تقدّمي، يملك وعيًا للمصلحة العامة والتزامًا لكافة أبنائه وبناته.[43]

---

42 بيان للصحافة صادر عن لجنة العمل للمساواة في قضايا الأحوال الشخصية، بتاريخ 3-11-2006.

43 موقع أمان- المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة. مقال بعنوان: "حركة السوار ترفض تصريحات النائب زكور التي اعتبر فيها المرأة مصنعًا إستراتيجيًّا للإنجاب".

الفصل الثاني: منهجية البحث

أسئلة البحث المركزية:

كيف يمارس المجتمع الفلسطيني في دولة إسرائيل تعدّد الزوجات، وكيف يتعامل مع هذه الظاهرة؟

ما هي الأسباب التي تشرّع هذه الظاهرة؟ وما هي المؤثرات التي تساهم في بلورة هذه المواقف؟ ما هي العوامل التي تكرّس استمرارها؟ وما هو دور الموروث الاجتماعي، المبنى البطريركي للمجتمع الفلسطيني وعلاقات القوى بين النساء والرجال، دور المؤسّسة الدينية وموقفها من الظاهرة ومن تطبيق القانون الإسرائيلي، موقف المؤسّسة الحاكمة ومنظومة القوانين ومدى تطبيقها- في تعاظم هذه الظاهرة ؟

منهجية البحث

اختيار العيّنة

اتّبع البحث منهجية البحث النوعيّ، واعتمد آليّتين: مقابلات مفتوحة ومعمّقة، ومجموعات بؤرية. استخدمت المقابلات المفتوحة للنساء والرجال. ويتّبع البحث طريقة التاريخ الشخصي للحياة (Life History) وذلك بالتركيز على الدلالات والمعاني التي تقف خلف الحقائق الموضوعية، وتخصيص الاهتمام بما يعرضه المشاركون والمشاركات، من وجهة نظرهم/هنّ الخاصة، وما يتضمّنه ذلك من تفسيرات يرونها للمراحل المتعاقبة لتطوّرهم/نّ ونشأتهم/نّ.

المقابلات المعمّقة: تمّ إجراء تسع عشرة مقابلة معمّقة ومفتوحة. اثنتا عشر من بينها أجريت مع زوجات يعشن في زواج متعدّد الزوجات: ثمانٍ من هذه المقابلات أجريت مع نساء تُعتبر كلّ واحدة منهنّ "الزوجة الأولى"، ومع أربع نساء يُعتبرنَ "زوجات ثانيات"، أي أنّهن تزوّجنَ من رجل متزوّج. أمّا الرجال فقد تمّ إجراء سبع مقابلات مع رجال متزوّجين من أكثر من امرأة.

أجريت هذه المقابلات مع رجال ونساء من مختلف المناطق الجغرافية في البلاد. توزّعت المقابلات التي أجريت مع النساء كما يلي: أربع مقابلات مع نساء من منطقة النقب، خمس مقابلات مع نساء من منطقة الجليل المركزي، مقابلتان مع امرأتين من منطقة الجليل الشمالي، ومقابلة مع امرأة من منطقة المثلّث. أمّا الرجال فقد تمّ إجراء ثلاث مقابلات مع رجال من منطقة النقب، وثلاث مقابلات مع رجال من منطقة الجليل، ومقابلة واحدة مع رجل من منطقة المثلّث. وقد تم إجراء جميع المقابلات خلال عام 2009.

المحاور المركزية في المقابلات التي أجريت مع النساء:

1) الخلفية العائلية للزوجة قبل الزواج: مولدها، نشأتها، طفولتها، الموارد والإمكانات والفرص التي أتيحت لها تعليميًّا ومهنيًّا.

2) قصة الزواج: قرار الزواج، مفهومها للحياة الزوجية، حياتها الزوجية، الاستقلالية الاقتصادية والاجتماعية التي تتمتّع بها، مستوى المشاركة ودورها في اتخاذ القرارات المتعلّقة بحياتها الزوجية.

3) الزوجة الأولى– العيش كامرأة لزوج له زوجة/ات أخرى/يات: الأسباب التي تعزوها النساء لزواج أزواجهنّ، وردّ فعل الزوجة على قرار زوجها الزواج من امرأة أخرى، وموقفها في التعاطي مع الواقع.

4) الزوجة الثانية– الأسباب التي دفعت الزوجة الثانية للقبول بالزواج من رجل متزوّج، وكيفيّة اتخاذ القرار بالزواج من رجل متزوّج: دوافعه، من شجّع؟ من عارض؟ من اتخذ القرار؟

5) الصعوبات الذاتية والمجتمعية التي تواجهها النساء بعد الزواج، وموقف المحيطين بها من وضعيّتها، وتأثيره في تعاطيها مع هذه الوضعية.

6) انعكاس هذه الصعوبات على الحياة الأسرية وعلى الأطفال.

7) العوائق التي تقف في وجه النساء في التصدّي لهذه الوضعية، والموارد التي تحتاج إليها النساء والتي من الممكن أن تمكّنهنّ من مواجهة هذه الوضعية بطرق مختلفة (من وجهة نظر النساء أنفسهنّ).

المحاور المركزية في المقابلات التي أجريت مع الرجال:

الخلفيّة العائلية والاجتماعية: مولده، طفولته، نشأته والموارد والإمكانيّات التي أتيحت له مهنيًا وتعليميًا. موقعه الاقتصادي والموارد المادية التي يملكها كرجلٍ وكزوج.

قرار الزواج الأوّل، ومفهوم الزواج والحياة الزوجيّة لديه.

موقف الرجل من تعدّد الزوجات ومن تعدّد زوجاته بشكل خاصّ، والدوافع التي يعزوها الزوج لقرار زواجه الثاني؟ العوامل التي شجّعته على اتخاذ هذه الخطوة.

موقف المجتمع من قراره، مَن شجّعه؟ مَن حاول التأثير عليه للعدول عن هذه الخطوة؟ موقعه الاقتصادي والموارد المادية التي يملكها كرجلٍ وكزوجٍ وتأثيرها في اتخاذ قراره.

العيش كزوج لعدّة زوجات: الامتيازات والصعوبات التي يواجهها كزوجٍ وأب، ورأيه في مدى تأثير تعدّد زيجاته على حياته الأسرية وعلى الأطفال.

المجموعات البؤرية:

تمّ إجراء خمس مجموعات بؤرية. جزء من هذه المجموعات تضمّن مشاركات من مختلف مناطق البلاد، وجزء آخر كان على مستوى محلّي وكانت المشاركات فيه من المنطقة الجغرافية نفسها أو من البلدة نفسها.

1) مجموعة نساء عزباوات في مدينة الناصرة.

2) مجموعة نساء « ربّات بيوت » قطرية من مناطق الشمال والمثلث ومنطقة حيفا.

3) مجموعة نساء « ربّات بيوت » في قرية اللقية في النقب.

4) مجموعة « ربات بيوت » في مدينة الناصرة.

5) مجموعة عمّال/ات اجتماعيين/ات من منطقة الناصرة.

المحاور الأساسية في المجموعات البؤرية:

موقف المشاركين/ات من تعدّد الزوجات.

الأسباب التي يرون أنّها شرعية ومقبولة لتعدّد الزوجات، ومدى تقبّلهم/نّ لهذه الأسباب.

الشروط التي يعتقدون أنّها في حال وجودها تمكّن من إقامة عائلة متعدّدة الزوجات وتجعلها أمرًا أسهل.

موقف المشاركين/ات من القانون الإسرائيلي الذي يعاقب جنائياً الرجل على تعدّد الزوجات.

موقف المشاركين/ات من قضايا أخرى تتعلّق بحقوق النساء، كالتعلّم، العمل، الحرّيات الشخصيّة.

سير البحث:

تمّ تقصّي نساء ورجال من مختلف مناطق البلاد بالاستعانة بناشطين/ات في مجالات العمل الجماهيري والجمعيات الأهلية في مناطق مختلفة، ومن خلال اتصالات هاتفية معهم تمّ عرض البحث وأهدافه ومنطلقاته، مع التشديد على المحافظة التامة على السرية. لقد أبدى الكثير من النساء والرجال تحفّظاتهم، ورفضوا المشاركة، وكانت هذه الصعوبة بارزة بشكل أكبر لدى الرجال. جزءٌ من الرجال كان قد تمّ فحص استعدادهم للمشاركة من قبل الزوجات اللواتي تم إجراء مقابلات معهنّ، غير أنّهم رفضوا. وجزءٌ آخر من الرجال تهرّبوا بشكل غير مباشر بحجج مختلفة، ودون ذكر سبب معيّن. أمّا النساء اللواتي أبدينَ موافقتهنّ على إجراء المقابلة، فقد عبّرنَ هنّ أيضًا عن تخوّفهنّ، وكان هاجس بعضهنّ في أن يتمّ الكشف عن هويّاتهنّ الشخصية قد ظهر خلال المقابلة أو عند نهايتها، وقد عبّر العديد من النساء المشاركات عن هذا التوجّس، وعن خشيتهنّ في أن تتسبّب هذه المقابلات في تدمير حياتها أو هدم بيتها. في المقابل، لم يبدِ الرجال الذين وافقوا على المشاركة في البحث تخوّفهم من استخدام المقابلات ومضمونها في البحث. كان من الواضح أنّ استعداد الرجال من منطقة النقب للمشاركة في البحث أكبر، ويبدو أنّ هذا الأمر مردّه النسب العالية التي تنتشر فيها ظاهرة تعدّد الزوجات هناك، والتي يتمّ التعامل معها بشكل علنيّ ودون ارتياب كممارسة مقبولة مجتمعيًا.

تمّ التأكيد على إجراء المقابلة بشكل فرديّ ودون حضور أيّ شخص، وفي ظروف تضمن الخصوصية، ومن دون وجود تشويشات خارجية. امتدّت المقابلات ما بين ساعة – ساعة ونصف الساعة، وفي مرّات قليلة تجاوزت المقابلة هذه المدّة واستمرّت ساعتين . جرى قسم من هذه المقابلات في منازل الزوجات في أوقات وجود الزوجة وحدها في البيت، وتمّ إجراء مقابلتين مع زوجتين في

مكاني عملهما، أما القسم الثاني فقد جرى خارج منازلهنّ، وذلك لكون المنزل حيّزًا متوتّرًا لا تستطيع النساء فيه التعبير عن أنفسهنّ بشكل مريح، وكبديل تمّت الاستعانة بمنازل أقارب خصّصوا لنا مكانًا ننفرد فيه. أمّا الرجال فقد تمّ إجراء خمس مقابلات معهم في مكان عملهم، ومقابلتين في منازلهم.

الفصل الثالث

نتائج البحث:

المقابلات المعمّقة مع النساء:

قائمة بتفاصيل النساء العامة (الأسماء مستعارة)

الاسم	السنّ	سنوات التعلم	السنّ عند الزواج	عدد سنوات الزواج	عدد الأولاد	العمل	السكن
مي	42	12-ثانوي	17	25	5	مربّية	الجليل المركزي
زهرة	63	0	16	46	1	ربّة منزل	الجليل المركزي
عليا	36	10	21	13	3	ربّة منزل	الجليل الأعلى
ندى	35	8	14	21	4	ربّة منزل	الجليل الأعلى
فاطمة	44	0	14	24	12	ربّة منزل	النقب
نجوى	42	3	21	21	3	ربّة منزل	النقب
زهى	52	0	17	32	8	ربّة منزل	النقب
جميلة	44	8	21	23	8	ربّة بيت	النقب
سلمى	42	15	38	9	2	مديرة مؤسّسة حضانات	المثلّث
وهيبة	37	13	26	15	8	ربّة منزل	الجليل المركزي
سمية	41	9	23	16	4	ربّة منزل	الجليل المركزي
شمس	33	10	20	13	3	معتنية بالمسنّين	الجليل الأعلى

سيتمّ عرض نتائج المقابلات المعمّقة مع النساء والرجال حسب المحاور الأساسيّة:

المحور الأوّل: نشأة النساء

يظهر أنّ متوسّط عمر المشتركات هو اثنان وأربعون عامًا. تراوح أعمار أغلبيتهنّ ما بين 33–44 عامًا باستثناء اثنتين هما زهرة البالغة من العمر 63 عامًا وزهى البالغة من العمر 52 عامًا. وفي التركيز على عدد سنوات تعلّم النساء المشاركات كمورد حاسم وأساسيّ في خلفيّاتهنّ الشخصية، تُظهر النتائج أنّ عدد سنوات تعلّم غالبية النساء قليلة، وأن أغلبيتهنّ لم ينهينَ دراستهنّ الثانوية. هناك ثلاث نساء فقط من بين المشتركات أنهين دراستهنّ الثانوية، امرأة واحدة من بينهنّ فقط وهي سلمى حاصلة على اللقب الأوّل في موضوع التربية، بالإضافة إلى استكمالات أخرى في مجال الطفولة. أمّا وهيبة فقد أنهت المرحلة الثانوية وتلقّت دورة في أحد المعاهد في مجال الديكور. أما المرأة الثالثة فهي مي وقد أنهت دراستها الثانوية بعد زواجها. في حين أن هناك ثلاث نساء لم يذهبنَ أبدًا إلى المدرسة، اثنتان منهنّ بدويّتان تعيشان في منطقة النقب (المرأة الثالثة من النقب لم تذهب إلى المدرسة سوى 3 سنوات) وهما زهى وفاطمة، في حين تأتي زهرة من إحدى قرى الشمال. أمّا باقي المشتركات فتراوح سنوات تعلّمهن بين ثماني إلى عشر سنوات.

لا يمكننا التطرّق إلى حيوات النساء المشاركات واللواتي يعشن في منظومة زواج متعدّد الزوجات دون التوقّف أوّلاً عند نشأتهنّ وتنشئتهنّ وفهم الإمكانيات والموارد التي أتيحت لهنّ منذ صغرهنّ، والتي تلعب دورًا مركزيًّا في بلورة شخصيّاتهنّ ووعيهنّ، وبالتالي خياراتهنّ، ويقف على رأس ذلك قضيّة التعليم. إنّ التطرّق إلى قصص النساء المشاركات وإلى طفولتهنّ والموارد التي أتيحت لهنّ منذ صغرهنّ فتحت الأبواب على مصراعيها عند مدخل البحث للقمع المزدوج الذي تعيشه النساء الفلسطينيات في دولة إسرائيل بسبب المجتمع الأبويّ وموروثه الاجتماعي الذي يتعامل مع المرأة بدونيّة وبوصفها أقلّ مرتبةً من الرجل، وكذلك لقمع الدولة المنهجيّ تجاه الأقليّة القومية التي تنتمي إليها. يظهر أن هذا التقاطع قد أدّى إلى حرمان معظم النساء المشاركات من التعلّم.

إنّ انعدام المساواة الجندريّة ومحدودية الموارد التي أتيحت لهنّ في طفولتهن ظهرا واضحين تمامًا، إذ لم يتمّ التركيز من قبل العائلة النواة، لدى معظم المشتركات، على التعلّم كقيمة عليا ومهمّة،

وقد حرمنَ، في أغلبيتهنّ، من فرصة التعلّم بشكل مباشر لكونهنّ من الإناث، ومن منطلق التعامل معهنّ كأقلّ مرتبة من الذكور. ولذلك، فعندما تعود زهرة إلى الوراء سنوات كثيرة، فهي تبلغ من العمر اليوم ثلاثة وستّين عامًا، تعبّر عن ذلك بقولها: **"أنا من لّما وعيت ما تعلّمت إشي، كنت بالصفّ البستان، بدّي أفوت عالصفّ الأوّل ما خلّوني، وضلّيتني أشتغل، كنّا فلاحين .. أمّي تروح عالفلاحة وأنا أضل بالبيت".**

ورغم أنّ زهرة تعتبر أكبر المشاركات سنًّا، ورغم أنّ حرمانها من التعلّم كان أمرًا سائدًا في حينه، إلا أنّ المشاركات الأخريات من الشابات صغيرات السنّ أشرن كذلك إلى توجّه مشابه لدى عائلاتهن في قضية تعليمهنّ. فرغم التحسن الملحوظ الذي طرأ منذ منتصف السبعينيات، والذي تُرجم بارتفاع ملحوظ في نسبة تعلّم الفتيات، إلا أنّ معظم المشاركات واجهنَ ظروفًا معيقة لتعلّمهنّ، ووصفنَ ظروفًا مشابهةً تمّ فيها حرمانهنّ من التعلّم. فندى التي تبلغ من العمر خمسة وثلاثين عامًا، والتي ولدت وترعرعت في إحدى قرى الشمال، تعلّمت حتى الصف الثامن فقط، وتمّ تزويجها وهي في الرابعة عشرة من عمرها رغمًا عنها، ومع زواجها لم تعد قادرة على التفكير في التعلّم، بل صبّت كلّ طاقاتها في محاولة النجاح في الدور الذي ألقي عليها كزوجة وكأمّ.

كذلك هي حال عليا، فقد نشأت في مدينة توفّرت فيها الأطر التعليمية في مكان سكناها. أنهت عليا الصف العاشر ولم تواصل تعلّمها لقرار والدها وقفه، وتفضيله عدم خروجها من البيت لما يحمله ذلك من مخاطر على سمعتها، فتقول: **"أبوي كان صعب شوي. قلّي خلص أقعدي بالبيت، كان خايف علينا من السمعات إللي منسمعها".**

وكذلك الأمر بالنسبة إلى جميلة، وهي في الرابعة والأربعين من العمر، وقد ولدت وترعرعت حتى زواجها في مدينة الرملة قبل انتقالها إلى منطقة النقب. تعلّمت جميلة حتى الصف الثامن، وهي تقول: **"أبوي طلّعني لإنه أمّي مرضت، يعني بيني وبينك عجزت وبطلت تقدر تمشي وخَواتي وإخوتي كانوا زغار، كنت حابة أكمل تعليمي، بس فش نصيب، بتعرفي لما فش حدا يقوم بالبيت مش ضرورة إنك تتعلّمي".** حرمت جميلة من مواصلة تعلّمها لأنّ والدها ألقى عليها دور العناية بوالدتها من منطلق كونها فتاة ومن منطلق عدم الإيمان بأنّ التعلّم حقّ أساسيّ لا يمكن انتزاعه.

أمّا النساء المشتركات اللواتي نشأن وترعرعنَ في قرى غير معترف بها في منطقة الجنوب (نجوى وزهى وفاطمة)، وكذلك في الشمال (شمس)، فقد واجهنَ، إلى جانب التمييز الجندريّ من داخل أسرهنّ، افتقار قراهنّ إلى مدارس، وانعدام الأطر التعليمية القريبة من منطقة سكناهنّ، الأمر

الذي حال دون دخولهنّ المدرسة، أو أدّى إلى قطع تعلّمهنّ. تجيب زهى، ابنة الثانية والخمسين، التي لم تذهب بتاتًا إلى المدرسة لعدم وجود مدرسة في قريتها قائلة:

"ولا خشيتها المدرسة، بتمنى لو إني قريتلي كم سنة، ولأنه في كتير ناس ما بحبّوا يعلّموا البنت، الولد آه بس البنت لا، يعني إخواني راحوا عالمدرسة بس البنات لا". قام والد زهى بإرسال أولاده الذكور للتعلّم خارج القرية، أمّا زهى وأخواتها من البنات فلم يكن واردًا بالحسبان خروجهنّ خارج حدود القرية، وذلك لكونهنّ من الإناث.

في العائلات غير المحظوظة اقتصاديًا وثقافيًا، غالبًا ما تواجه الفتيات في تجاربهنّ وعيشهنّ اليوميّ العراقيل والمعوّقات، ويتعرّضنَ إلى التمييز الجنسيّ الصارخ، فيُفضَّل الأخوة الذكور عليهنّ، وتُمارس على البنات السلطة والهيمنة، وأحيانًا العنف أيضًا، خاصة عندما يتعلّق الامر بالخروج للفضاء العام. عمليًا، حرمت جميع النساء المشاركات من الوسائل الحاسمة في المعرفة والتواصل مع العامل الخارجيّ نتيجة توليفة محكمة من القمع البنيويّ الممارس عليها، كجزء من أقلية عربية تتمّ ممارسة مختلف السياسات العنصرية تجاهها. تتجلّى هنا هذه السياسات، بوضوح، في عدم اعتراف الدولة بالعديد من القرى العربية في مختلف أنحاء البلاد، الأمر الذي يعني حرمان هذه القرى من أبسط الخدمات، كالمياه والكهرباء وإقامة الأطر المختلفة التي تُعنى بشؤون السكان صحيًا وتعليميًا. لم توفّر الدولة الأطر التعليمية الأساسيّة في القرى غير المعترف بها، وقد أدّى ذلك إلى حرمان العديد من النساء من الحقّ في التعلّم كحقّ أساسيّ من حقوق الإنسان. ترفض الدولة الاعتراف بهذه القرى كجزء من عملية منهجية تهدف إلى إخلاء هذه المناطق وتفريغها من سكّانها الأصلانيين، وتوسيع المشروع الاستيطاني اليهودي فيها. ويتقاطع هذا القمع مع القمع الأبويّ الذي تعيشه النساء في مجتمع ذي بنية هرمية مهيكلة كالمجتمع العربيّ، تتموقع النساء فيها في مرتبة دونية، ويتمّ، باستمرار، تفضيل الذكور عن الإناث. تعبّر طفولة نجوى التي تبلغ من العمر اليوم اثنين وأربعين عامًا عن ذلك، وهي تسرد خلفيّة طفولتها قائلة:

"تربيت بعيلة كبيرة عندي حداعشر أخ وأخت، وعشنا منعزلين بعاد عن المدينة حسب شغل أبوي، والعائلات كانت بعاد عن بعض وحاولوا يفتحوا مدرسة قريبة منا بس ما نفع، وفي منهم كانوا يودّوا ولادهن عالمدن، فأبونا ودا إخواني الصبيان بس البنات لا، ولما انفتحت المدرسة ولإنه كنا بعاد عن بعض كان بدّها سيارة، وبديت أروح عالمدرسة، كان عمري تسع سنين والمدرسة كانت لصف سادس، ولما انتقلنا للمدينة- لرهط- كان صرلي زمان مبطلة تعليم وحسيتها صعبة أرجع عصف سابع وأنا كبيرة وما رجعت مع إني كنت حابة أتعلم وما كان في تعليم للكبار وبعد فترة إتجوّزت".

وتروي شمس التي ولدت وعاشت في إحدى القرى غير المعترف بها في منطقة الشمال خروجها للتعلّم في إحدى القرى القريبة – دير الأسد – من قريتها غير المعترف بها، والتي تفتقد إلى الأطر التعليمية، وإلى كلّ وسيلة مواصلات، وهي تصف رحلة عذاب يومية كانت تعيشها مع زميلاتها في الذهاب إلى المدرسة. تصف شمس ببكاء الطريق الشاقة التي كان عليها السير عليها من قريتها الحسينية إلى دير الأسد برفقة صديقاتها، والتي كانت تحتاج إلى ساعة ونصف الساعة من السير على الأقدام، فتقول:

"إحنا ربينا على القلة والحرمان .. كنّا نتغلّب كتير بالشتا، سيل ومجرى مي، الشارع يكون متل البحر، في مرّة كنّا أنا وريتا وخضرة وبدنا نقطع الشارع والشارع بحر وعيونا مقزّزات من كتر البرد، مسكنا بإيدين بعض، حطّينا الشنطات من ورا، والمي تطلع على شنطاتنا، مسكنا هيك وصرنا نصرخ ونصرخ لحد ما أجا شاب مش من المنطقة كان مارق بالصدفة، قلّي وين رايحات يا ويلكو من الله، خلّيكوا واقفات، أجا مسك إيد ريتا، وقلْنا كلكو إمسكوا بريتا وطلعنا .. وضلّينا نركض ونركض تحت الشتا.. شفنا موتنا بعيوننا .. أنا انحرمت من كل إشي، من مدارس، من كل إشي، من عطف وحنان .. كانوا في بنات يروحوا رحلات بالمدرسة، أنا واحدة من الناس اللي ولا مرة رحت على رحلة إلا مرة واحدة بصف تاسع على جبل الشيخ، كانت أمّها لريتا تقولها خلّي شمس تروح، قولي لإمها إنه أنا بدفع عنها بس إمي كانت تقول هي شمس ما بدها، حتى كانت تيجي الرحلة مرّات وما أقول لإمّي".

كانت شمس طالبة مجتهدة جدًّا وطمحت في إكمال دراستها، إلا أن الضائقة المادية الصعبة التي عانت منها عائلتها اضطرّتها إلى ترك مقاعد الدراسة في الصفّ العاشر، حيث أجريت لوالدها عملية جراحية في رجله وتغيّبت عن المدرسة لتساعد العائلة في تربية المواشي، وهي مصدر رزق العائلة الأساسي، وبعد مرور أربعين يومًا، حاول أحد المعلّمين أن يساعدها في العودة إلى المدرسة موضحًا للإدارة ضائقة العائلة المادية. لكن، رفض مدير المدرسة طلبها لأنّ السنة الدراسية كانت قد أوشكت على الانتهاء، وبذلك توقّفت شمس عن التعلّم في الصف العاشر ليبقى حلمها بعيدًا عن التحقّق.

يرتبط العمل ارتباطًا وثيقًا بمستوى التعليم، حيث أنّ أغلبية النساء لم يحصلن سوى على سنوات قليلة من التعلّم وانتقلن بعد زواجهنّ، وقد كُنّ في سنّ صغيرة، للعمل كربّات بيوت. ويظهر أن من بين اثنتي عشرة مشاركة، كانت هناك اثنتان فقط تعملان خارج المنزل. الأولى هي مي التي بدأت العمل بعد زواج زوجها، والثانية هي سلمى التي أنهت تعلّمها الجامعيّ، وكانت من الأوائل

اللواتي انخرطنَ في العمل في مجال الطفولة المبكّرة في المؤسّسات الرسمية الحكومية، وكذلك في الجمعيات، فقامت بالعمل في إحدى المؤسّسات الرائدة في هذا المجال، ثمّ انتقلت لإدارة مؤسّسة أخرى في بلدتها، وقد استطاعت بعد ذلك إنشاء مؤسّسة حضانات خاصة قامت على إدارتها قبل زواجها وما زالت حتى اليوم. أمّا وهيبة التي كانت تعمل قبل زواجها والتي عملت في مجال الخياطة فقد توقّفت عن العمل بعد زواجها. وبالنسبة إلى بقيّة النساء فهنّ لا يعملن ولم يعملنَ في السابق خارج المنزل.

المحور الثاني: أشكال زواج النساء

يتّضح من النتائج أنّ متوسّط عمر زواج النساء اللواتي قام زوجهنّ بالزواج من أخرى هو تسعة عشر عامًا. ويظهر أنّ الزواج المبكّر هو سمة مشتركة لهنّ. وتعتبر حالة ندى الأكثر تطرّفًا إذ قام أهلها بتزويجها في سنّ الرابعة عشرة.

زواج من خلال العائلة:

لقد تمّت معظم الزيجات من خلال العائلة والأهل. وقد تمّ بذلك تزويج معظمهنّ، من رجل لم يكنّ يعرفنَه إطلاقا، قام أهله بالتوجّه لعائلات المشاركات وتحديدًا للرجال منهم. فقد تزوّجت زهرة، أكبر النساء سنًّا بين المشتركات، قبل 46 سنةً من شخص تقدّم لوالدها. **"صار عمري 17 سنة .. وأنا كبرت .. طوّلت .. أجا بدّوا يحكي فيي، أعطاه أبوي، أنا ما حكيتش آه أو لا"**. في ذلك الوقت استمرّت خطبتهما تسعة أشهر لم تتبادل فيه الحديث مع خطيبها إطلاقًا إلى أن تمّ الزواج. وبشكل مماثل، تزوّجت فاطمة في الرابعة عشرة من شاب يكبرها بثلاث سنوات بناء على ترتيب عائليّ، حيث قام أهله بالتقدّم لخطبتها عن طريق بعض الشيوخ والمعارف. وكانت جميلة في الثامنة عشرة من عمرها عندما تقدّم لخطبتها شاب يعرفه أخوها، واستمرّت خطوبتهما سنتين لحين ترتيب متطلّبات الزواج. أمّا نجوى وزهى فقد تزوّجتا في الواحدة والعشرين من العمر. وتعتبر زهى أنّ هذا العمر متأخّر للزواج بالنسبة للفتاة، لكنّ هذا التأخّر يعود لمرض والدتها وحاجة العائلة في بقائها للاعتناء بها، الأمر الذي تسبّب في تجميد خطوبة كانت قد تمّت قبل المرض، ثمّ تمّ فسخ

الخطوبة، إلى أن تقدّم لها شاب آخر من خلال عائلته، فتزوّجته دون التعرّف عليه كباقي الزوجات.

اعتبر الزواج تقليديًا كما يشير بركات (2000: 388)، شأنًا عائليًا ومجتمعيًا أكثر من كونه شأنًا فرديًا. فقد اعتادت العائلة على ترتيبه متجاوزة سعادة الفرد (وخاصة المرأة)، في ضوء مصالحها وطموحاتها ومفاهيمها. تجسّد الأشكال التي تمّ بها زواج النساء المشاركات في هذا البحث البنية الذكورية للمجتمع بعاداته وتقاليده، حيث يعتبر الزواج في بنية كتلك بمثابة ميكانيزم مركزيّ في تثبيت النظام الاجتماعي وتكريس المصالح الأبوية. في بنية كتلك تزوّجت غالبية النساء من خلال ترتيبات عائلية تظهر فيها ثقافة الزواج في المجتمع بوصفها "صفقة" تتمّ بين طرفين لا صوت ولا خيار فيها للمرأة. عمليًا، إن إمكانيات الخيار غير موجودة أصلا في مجتمع يحكمه الفصل بين الجنسين، ويتعامل مع أيّ لقاء بين امرأة ورجل كمدعاة للشبهات، ويحصر الفتيات في الفضاء الخاصّ. تتّخذ النساء في مجتمعنا من الأسرة مرجعية أساسية لهنّ، لأنّ درجة انخراطهنّ في الفضاء العام أقلّ، وهو في بعض الأحيان مجرّد مكان للعبور، وليس مكانًا للحياة وللتفاعل. في هذا الوضع، يرسم الأهل إستراتيجيات مختلفة تتمثّل في إفساح هامش من الحرية لأبنائهم من الذكور كي يبنوا علاقات مع العالم الخارجي، أو في مراقبة هذه العلاقات والسعي إلى إبقاء الفتيات خاصة ضمن حدود الفضاء الداخلي. ويبقى ارتياد الإناث للفضاء العام مراقبًا، الأمر الذي يحدّ من قدرتهنّ على اكتساب تجارب اجتماعية تيسّر لهن الاستقلال الذاتي، وفي الحالات المتطرّفة تعيش الفتاة محاصرةً من كل الجهات، من المجتمع والأسرة، وكذلك من الآباء والأمهات.

تعبّر زُهى عن ذلك بقولها:

"كان زمان مش زي اليوم، لا ييجوا يشوفوا ولا هو بيشوف، الله يرحمه أبوه (المقصود والد زوجها). حكى مع أبوي وين الزلام بيتلاقوا في القهاوي بيحكوا وهيك، وإجوا النسوان عنا وشافوني. وعمامي وعمّاتي قالوا هدول الناس كويّسين، فقلت خلص اللي بتشوفوا كويس".

الزواج كأعلان صلح بين عائلتين مُتنازعتين:

أمّا ندى الشابة التي تبلغ من العمر اليوم خمسة وثلاثين عامًا فقد تزوّجت وهي في الرابعة عشرة من عمرها. تقدّم شاب لخطبتها من خلال الأهل. لم تكن ندى ترغب في الزواج في هذا العمر، إلا أنّ أهلها ضغطوا عليها للقبول. وقد جاء هذا الزواج كعلامة لإنهاء عداء بين العائلتين بهدف توطيد

العلاقات بين الطرفين، وكإعلان لإنهاء النزاعات القائمة ليتوّج هذا الصلح بزواج يثبّت العلاقات بين الطرفين. كانت ندى طالبة مجتهدة ولامعة في صفّها، وكانت ترغب في إكمال دراستها، لكنّ زواجها منعها من إكمال حلمها ونقلها، بشكل حادّ، من دور طفلة تخطو الخطوات الأولى نحو بناء ذاتها كفتاة ومراهقة، إلى دور زوجة، لتصبح بين ليلة وضحاها زوجة بكلّ ما يتطلبه هذا الدور من نضوج اجتماعيّ وعاطفيّ.

في المجتمعات القائمة على بنية قبليّة هرمية، كالمجتمع العربي، وهي بنية غير ديمقراطية ومنحازة ضد النساء وصغار السنّ بحكم طابعها الأبوي والذكوري، تُعتبر مؤسّسة الزواج من أكثر الميكانيزمات التي تعكس علاقات القوى المبنية على إخضاع المرأة للرجل[44]. يهيّئ المجتمع فتياته خلال التنشئة الاجتماعية، منذ الصغر، للدور الأساسي والوحيد في الحياة، وهو دور الزوجة والأم. ولا يسمح بتطوّر علاقات خارج إطار الزواج، ويوظّف الزواج المبكّر، كآلية اجتماعية عملية لإدراج العلاقات الجنسية في إطار مؤسّسة الزواج. ومن هذا المنطلق تسير فترة الخطوبة ضمن حدود واضحة وتقييدات شديدة، تهدف، جميعها، إلى المحافظة على عفّة المرأة.

تصوّر قصّة زواج ندى هذه البنية بأكثر وجوهها تطرّفًا، حين تسرد ما يلي:

"قبل أكثر من عشرين سنة كانت عيلة جوزي بدها أختي وأختي رفضت ومن بعدها صار في عداوة مع إنهن كانوا كتير صحاب قبل مع أهلي، بالفترة اللي كانت مقطوعة العلاقة بيناتهن كنت أروح اشتغل مرّات مع جوز أختي اللي هو أخوهن، شافني عمّي (والد زوجها)، وقال إنّه بدّوا يرجّع الصحبة من أوّل وجديد، أجا عند أبوي، قاله أبوي إنها زغيرة، قاله عمّي ما تخافش أنا بحافظلك عليها، بوقتها أنا ما كنتش معنية بالمرة، كنت طالبة شاطرة وكنت حابة أكمل تعليمي ... إحنا المجتمع العربي معروف، بقوليلك البنت خلص لبيتها ولأولادها ولجوزها يعني بطلعوش، فش حدا بهتم فيها، شو تقاسيم حياتها، إيش هي بدها".

تزوّجت ندى من شخص يبلغ من العمر اثنين وعشرين عامًا، وهي لم تكن تعرفه مطلقًا من قبل، كما لم تكن تعرف عائلته، وانتقلت للسكن في بلدة أخرى. كان الوحيد الذي اعترض على زواج ندى هو أحد إخوتها، الأمر الذي جعل زوجها فيما بعد يفرض عليها مقاطعته، ويعنّفها جسديًا حين يعلم أنّها قامت بالتحدّث معه.

44 من المهمّ الإشارة إلى أنّ المجتمع الأبوي يستخدم ميكانيزم الزواج كآلية لتطويع أفراده ليس الإناث فحسب بل الذكور منهم أيضًا، وهذا ما يظهر عند التطرّق إلى أشكال الزواج لدى الرجال في المقابلات معهم، وكانت النتائج متشابهة حيث يتمّ التعامل مع زواج الشاب كأمر عائليّ، وينشأ من خلال ترتيب عائليّ بين رجال العائلتين.

تعارف عابر:

تعرّفت مي التي ولدت وترعرعت في إحدى قرى الشمال على شاب من عائلتها الموسّعة في حفل زواج لأحد أقرباء العائلة، فأعجبا ببعض وتمّت خطوبتهما لبضعة شهور. عند الزواج كانت مي تبلغ من العمر سبعة عشر عامًا، وكان زوجها حينها في التاسعة عشرة من العمر. انتقلت مي للعيش حيث يسكن زوجها، وقامت بمتابعة تعلّمها الثانويّ وقد أنهت شهادة الثاني عشر بعد الزواج. كذلك الأمر بالنسبة إلى عليا التي تعرّفت على زوجها من خلال مقابلته بعض المرّات لدى إحدى قريباتها، وتقدّم لخطبتها، وكانت تبلغ من العمر إحدى وعشرين سنةً، بينما كان هو يكبرها بثلاث سنوات. دامت فترة خطوبتهما ثلاث سنوات، وبعد الزواج سارت حياتهما الزوجيّة بشكل جيّد.

في المجمل، لم تستطع النساء التعبير عن تصوّر شامل لمفهوم الزواج، وهذا يعود إلى العديد من العوامل، لكن من الواضح أن الخلفية التي عاشتها النساء، وزواجهنّ المبكّر، يعكسان بظلالهما على عدم تطور شخصياتهنّ، وعدم تطوّر قدرتهنّ على بناء تصوّر للزواج خارج عن التفكير النمطيّ السائد. إنّ شحّ الموارد التعليميّة، وعدم وجود جوّ أسريّ يشكّل لها فضاء للتجديد ويساعدها على بناء هوية منفردة، بل إن كون هذا الجو الأسريّ بمثابة حاجز يحدّ من تطوّرها ويكرّس تبعيتها ويعطّل مسار الاستقلال الذاتي الذي من المفروض أن يقودها لبناء مشروعها الشخصي والأسري الخاص بشكل مستقلّ عن الأسرة النووية، كلّها عوامل تجتمع معًا وتخلق ثقافة زواج مشوّهة ومبتورة. لكنّ هذه المحدودية لم تمنع النساء من التعبير عن توقّعاتهنّ من الزواج رغم عدم توصّلهنّ إلى تعريف مقوّماته كمؤسّسة داعمة اجتماعيًّا وذاتيًّا على الصعيد المعنويّ والرمزيّ، يتمّ التفاعل فيها بين الرجل والمرأة من منطلق التفاهم والاحترام، وتشكّل منظومة توفّر الأمان والارتقاء لأفرادها.

تختصر جميلة هذه النظرة بكلمات قليلة تتشابه فيها بشكل كبير مع ما عبّرت عنه الأغلبيّة بقولها:

"يمكن أوّل سنتين ما كنتش عارفة كيف الحياة الزوجية بس بعد ما بتجرّب وبتقسى بتعرّف كيف الحياة، والزلمة كمان أوّل ما بتوخديه يعني قبل ما توخدي بتكونيش تعرفيه على حقيقته، وبعد ما تتجوزي بتبدي تعرفي شوي شوي الزلمة كيف هو، مع إنو فترة خطبتي قعدت أنا سنتين ونص، خطبت وأنا عمري تماني عشر وتجوزت عالعشرين، يعني فترة الخطبة صار شوية مشاكل وقعدت ست أشهر كنت بدي أدشّر ... بس بعدين مشيت ... كنت بتوقع إنّه الزواج يعني أعيش مع رجل بطبطب علي ويحنّ عليّ ويكون في تفاهم بينا".

رغم انحسار ثقافة الزواج لدى النساء المشاركات، وهو ما سيظهر، لاحقًا، بشكل حادّ أكثر في مقابلات الرجال، إلا أنّ هذا الانحسار لم يكن حصريًّا عليهم، وهو يعكس النظرة السائدة في المجتمع العربي، بمعظم أطيافه وتنوّعاته، ليس لدى "الجيل القديم" فحسب، بل كذلك لدى شرائح الشباب بكلّ ما يمكن أن يحملوه من قيم قد تبدو جديدة وحداثيّة، لكنها تحمل في طيّاتها منظومة قيميّة تتشابه في جوانب كثيرة في اتجاهها التقليديّ المحافظ. أظهر بحث إقليميّ حديث أجري في سبع دول عربية ضمّت البحرين، تونس، الجزائر، مصر، لبنان، المغرب واليمن، واشتمل على شريحة واسعة من الفتية والفتيات من مختلف الشرائح المجتمعية، لفحص مواقفهم بخصوص قضايا عديدة، ومن بينها الزواج، أنه رغم أنّ النظرة إلى الزواج تشهد تغيّرًا مستمرًا في المجتمعات العربيّة، إلاّ أنّ شريحة الشباب العرب ما زالت تتبنّى موقفًا تقليديًّا تجاه الزواج منطلقةً من أنّ "الزواج نصف الدين"، كقيمة سائدة تحدّد الدور التقليدي لمؤسّسة الزواج القائم على هدف تكوين الأسرة والإنجاب. وقد ظهر اختلاف بين البلدان بخصوص مدى أهمية الحصول على موافقة الأهل، ففي حين نزع الشباب في لبنان وتونس –كدولتين أكثر انفتاحًا – إلى اعتبار الزواج قرارًا فرديًّا، فقد أبدى الشباب في اليمن – كمجتمع تقليديّ ومحافظ أكثر – ميلاً أكثر إلى الاهتمام برأي الأهل والمساعدة في الاختيار والاستئناس برأي الأمّ والأب وكبار الأسرة.[45]

المحور الثالث: موقف الزوجة الأولى من قرار زوجها الزواج من امرأة أخرى

يتم التمييز في هذا المحور بين عاملين: الأوّل، وهو يستعرض الأسباب التي تعزيها النساء لزواج أزواجهنّ. والثاني، هو ردود فعلهنّ على تعدّد الزوجات، وأشكال تعاطيهنّ مع هذا التعدّد من حيث الواقع المعاش.

الأسباب التي تعزيها النساء لزواج أزواجهنّ[46]

45 البحث أجري من قبل فريق بحثيّ إقليمي ونشر في كتاب بعنوان الفتاة العربية المراهقة – الواقع والآفاق. إعداد مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث – كوثر. 2007.

46 من المهمّ التأكيد هنا على أنّ هذا القسم يتعامل مع الأسباب من وجهة نظر الزوجات أنفسهنّ، وليس الأسباب المعلنة لأزواجهنّ.

التهرّب من المسؤوليّات العائليّة:

تزوّجَ زوج مي من امرأة أخرى بعد أربع عشرة سنة من زواجهما، وقد مرّ على زواجه الثاني إحدى عشرة سنة حتى الآن. في حينه، كانت مي ما زالت ربّة بيت، وكان زوجها الذي بدأ حياته العمليّة كحرفيّ قد وسّع أعماله وأصبح مقاولاً، الأمر الذي حسّن، أيضًا، من مستوى حياتهما الاقتصاديّ. في السابق، مرّت مي وزوجها بظروف مادية صعبة، وقد نجحت في تخطّيها من خلال حرصها على تدبير أمور منزلها ومصروفاته. تميّزت حياتهما الزوجية طوال تلك السنين بالاستقرار، ولم تحتوِ على مشاكل زوجية تذكر. لذلك، فقد صدمت مي من قرار زوجها الذي جاء مفاجئًا، وهي التي تعترف أنّها تحبّه جدًّا وتثق به ثقة تامة، ولم يخطر ببالها في أيّ وقت من الأوقات أنه من الممكن أن يقوم بالزواج من امرأة أخرى. كان لمي وزوجها خمسة أولاد عندما تزوّج، أصغرهم كان في الخامسة من العمر، وكان هناك طفل يكبره عمره عشر سنوات واسمه طارق. كان طارق قد تعرّض، قبل سنوات، لحادثة منزليّة إثر سقوطه من علوّ، وهو ما جعله طفلاً يعاني من إعاقة جسدية وعقلية كبيرة. بذلت مي جهدًا كبيرًا للعناية بابنها ومتابعة علاجاته في مؤسّسات طبيّة مختلفة. تقول مي إنّه في إحدى مناسبات العائلة لفت نظرها ونظر كلّ الأقرباء اهتمام زوجها بإحدى قريباته وهي شابة عزباء، الأمر الذي جعلها تسأله عمّا يجري بينهما. بعد مرور بضعة أيام طالبت مي زوجها بتفسير سلوكه والتقيا بعيدًا عن البيت فأخبرها أنّه يحبّ قريبته وأن هنالك علاقة تجمعهما واعدًا إياها أن يكون هذا الأمر مؤقتًا، ولم يذكر أنّه يريد الزواج منها، ومن ضمن ما قاله لها: **"بوعدك إنها فترة وبدها تمرق وأنا برجع للبيت وبتركها"**. انهارت مي عند سماعها لهذا الخبر ورفضت ما يقوله. **"بطلت أقدر أتمالك نفسي، حسيت إني مخنوقة، بدّي أموت، يعني مش قادرة أتحمّل الصدمة من قوّتها، قعدت أعيّط وأقوله من شان الله شو إنت عم تعمل؟، حرام عليك، حرام عليك منظلم الأولاد قبالنا، بتخايلش إنه في إشي بالحياة ممكن يستمرّ بينا"**.

تتابع مي: **"قعدت، فكرت كتير، شو بدّي أعمل؟ كيف بدي أحكي مع الولاد؟ كيف بدّي أفهّمهن إنه هذا الإشي بده يصير؟ ما تخيّلتش إنه هدا الإشي ممكن يصير، ما تخيّلتش إنه بده يصل لزواج، كنت عم بحلم إنه هو عم بخرّفني، كأنه شايفة حلم، ما قدرتش أصدّق"**. ومنذ تلك اللحظة انقلبت حياة مي رأسًا على عقب وبدأت الخلافات والمشاحنات بينها وبين زوجها. بعدها بفترة قصيرة وفي صبيحة أحد الأيّام أبلغها بأنه لن يعود إلى البيت في ذلك اليوم لأنّه سيقوم بالزواج، وإنه قام باستئجار بيت للزوجة الثانية وسيبيت فيه. تتحدّث مي باكية وتقول بانفعال كبير:

"حكى وأنا صافنة أعيّط، روحي طلعت، أنا كنت أحبّه كتير، عشان هيك ما قدرتش أكرهه بهديك اللحظة، بس بعدين اختنقت .. تخايلي واحدة جوزها بيوم وليلة ما تلاقيه بالبيت، كأنّه ميت، يعني لما الولاد روّحوا من المدرسة شافوني قاعدة، تتخيّليش كيف عبطت الولاد كلّهن بحضني وقعدّتهن، كنت عم بحس حالي عم بموت، فش حدا حوالي، مش قادرة أقول لأهلي شو عم بصير، بس الإشي كان كتير صعب ولحد إسّا بتذكره، أديش صرله وقت بس بضل حاسة حالي مخنوقة، مرّات بتنفتح السيرة لا شعوريًا وإحنا بالشغل بقولهن بقدرش أتذكّر إشي، بقدرش أحكي عن إشي، بقدرش، بحس الإشي إسّا عم بصير قدّام عيني، صعب صعب، لما خبّرت الولاد، ياه... ابني الكبير إنجن لحد اليوم بقولي بقدرش أنسى هداك اليوم، بقدرش أنساه".

اعتقدت مي في حينه أنّها السبب في ذلك بناء على ما قاله لها زوجها من أنها أهملته. واعتقدت مي أنّ اعتناءها بعائلتها وبابنها الذي يعاني من إعاقة وما ألحق ذلك بها من تعب جسديّ ونفسيّ، ربّما هو السبب في إهمال زوجها وحاجاته، الأمر الذي دفعه إلى الزواج من امرأة أخرى. إنّه الدور المتجذّر لدى مي ولدى معظم النساء في مجتمع يربّي نساءه على اعتبار أنفسهنّ عنصرًا يُسخّر من أجل تأمين الراحة للرجل، وتلبية احتياجاته العاطفيّة والجنسيّة، ويتعامل مع الرجل كعنصر منتج مُعفى من دور الرعاية والاهتمام ببيته وزوجته وأولاده. ورغم أنّ مي تحمّلت مسؤولية رعاية ابنها المريض وعانت كثيرًا جدًا، فإنّ زوجها لم يشاركها في ذلك، وإنّما حمّلها مسؤولية التقصير بواجباته، الأمر الذي دفعها إلى الإحساس بالتقصير، وقد عبّرت عن ذلك كما يلي:**"لوّمت حالي، أنا مش فاضيتله.. وأنا من ناحية جنسية مش معطيته إللي بدّو إياه .. وهو عنده هاي الغريزة موجودة أكثر من اللازم .. هو بقول إنّه مش معطيتني حقّي كيف أنا بدّي.. أنا زلمي عندي هذا الإشي موجود، بدّي إيّاته برغبه وبدّي إيّاته كتير .. وإنت دايمًا مشغولة بالولاد ومشغولة بالولد ونفسيتك تعبانة"**. وتقصد مي "بالأشي" الجنس. أمّا حاليًا فهي ترفض هذا التبرير وترى أنّ زوجها فعل ذلك للهرب من الواقع الموجود ومسؤوليّاته تجاه هذا الواقع. وتقول إنه حتى لو كانت المشكلة في العلاقة الجنسية، فإنّ الحلّ يكون بعلاجها." **قلتله ولا مرّة بتنحل الأمور بهاي الطريقة ولا مرة، لو كل واحد بحل مشكلته كيف إنت حلّيتها معناته فش واحد خالي، فش واحد ما عنده مشكلة بالبيت .. هدا هروب من المسؤولية اللي بدها تنحط علي وعليك، بدّك ترميها علي، بس عشان هيك"**.

تتيح إمكانية تعدّد الزوجات، كما أشار القريناوي وفيزيل (Alkrenawi & Lev-Wiesel، 2002)، للرجال التصرّف حسب رغباتهم الآنية عندما يتعلّق الأمر بالعائلة والزواج، فخيار الزواج

من امرأة أخرى يعني تجاهل المشاكل الزوجيّة، كالخلافات حول الأدوار والوظائف وتقسيمة العمل بينهما، وحول العلاقة الجنسية والمشاكل المادية. مشاكل كتلك لا شكّ أنها تولّد مشاعر سلبية لدى الطرفين، وتجعل الكثير من الرجال، في ظلّ إتاحة خيار تعدّد الزوجات، يهربون من التعامل مع هذه المشاكل وطرحها والعمل على حلّها. تقوم مي بذلك بتسليط الضوء على النمط الذي من الممكن أن يكون سائدًا في العلاقات الزوجية، حيث تتراكم الأعباء والمسؤوليات، وما يولّده ذلك من توتّرات في العلاقة الزوجية يتمّ حلّها من قبل الزوج برميها خلف ظهره والبحث عن زواج آخر، مع انعدام الوعي لطلب مساعدة مهنيّة وعلاجية والتوجّه لاستشارة زوجية من الممكن أن تساعد الزوجين في التغلّب على صعوباتهما.

قام زوج عليا، أيضًا، قبل حوالي سنة، وبشكل مفاجئ، بالزواج من أخرى. وقد جاء هذا الزواج بعد خلافات زوجية عابرة حول الأولاد وإدارة البيت، والتي تتكرّر في بعض الأحيان كما في كل بيت، حسب وصف عليا. خرج على أثرها زوجها من البيت وبات بضعة أيّام في بيت والدته التي تسكن قربهم. بعدها تمّ إجراء صلح بينهما من قبل أقارب من عائلة الزوج، وعادت حياتهما الزوجية مستتبّة كما كانت سابقًا. لكنّ زوج عليا جاءها بعد بضعة أيّام وأخبرها أنّه تزوّج من أخرى. **"قلّي عايزك بموضوع، قعدت أتخرّف أنا وإياه، بقول لي في شغلة بشرط ما تضايقي، أنا مش رح أقصّر فيكي وراح أدير بالي عليكي وعالأولاد، فكّرت إنّه مريض أو في إشي من هالنوع، بقولي عليا تجوّزت عليكي .. إنصدمت، إنهارت أعصابي ... ما توقّعتش بالمرّة، طحيته، قلتله بعدك واقف اطلع من البيت، إجوا الأولاد سألوني مالك قلتلهن أبوكو تجوّز عليّ، وصاروا يبكوا البنات والأولاد"**. بعد ذلك طلبت عليا الانفصال، الأمر الذي رفضه الزوج، فتوجّهت بدايةً بشكوى إلى المحكمة الشرعية مطالبةً زوجها بنفقة بينما ترك هو البيت وأصبح يبيت عند الزوجة الثانية. تعتقد عليا أنّ زوجها قام بالزواج من أخرى بسبب خلافاتهما السابقة، لكنها لا تبرّر له قيامه بالزواج من أخرى لهذا السبب. جرت بعد ذلك مساعي صلح من خلال الأقارب، فعاد الزوج إلى بيته على أن يقوم بالانفصال عن الزوجة الثانية، الأمر الذي لم يحصل.

أمّا **ندى** فقد صدمت من زواج زوجها. فرغم وجود الخلافات المستمرّة بينها وبين زوجها إلا أنّها صُدمت كذلك من زواجه الثاني. فحياة ندى الزوجية تميّزت بالخلافات الشديدة التي لم تخلُ من العنف تجاهها من قبل الزوج. ومن الجدير بالذكر أنّ زوج ندى يعمل محقّقًا في الشرطة، غير أنّ زواج زوجها من أخرى جاء في الوقت الذي كانت ندى تعاني فيه من مشاكل صحية في القلب، وكانت تتلقّى العلاج في إحدى المستشفيات في منطقة المركز، وهو ما اضطرّها إلى البقاء بعيدًا عن البيت لعدّة أشهر، ولم تتلقّ خلالها الرعاية والاهتمام من زوجها. مرّت ندى بعملية خطرة في القلب وعند عودتها من المستشفى عرفت أنّ زوجها قد تزوّج من امرأة أخرى. عندما دخلت ندى إلى البيت

وجدت امرأة غريبة في بيتها، فأبلغها زوجها أنّه قام بالزواج من أخرى. صُدمت ندى من المشهد وطلبت منه إخراج الزوجة حالاً من البيت. رفض الزوج في البداية ذلك، الأمر الذي دفع ندى للتوجّه إلى المحكمة وطلب أمر إبعاد له وللزوجة عن البيت. تعزي ندى زواج زوجها لمرضها ولافتراضه أنّها لن تشفى يحسب ما قاله لها بعد ذلك، غير أنّها تتدارك بعد سماعها لنفسها، لتعتبر أنّ هذا الوضع لا يبرّر له هذا الزواج، وأنّ زوجها تهرّب من مسؤوليّاته كزوج وكأب في رعاية بيته، وفضّل الزواج عن القيام بمسؤوليّاته وإصلاح علاقته بها وتقديم الرعاية لها في الوقت الذي كانت فيه بأمسّ الحاجة لمثل هذه الرعاية.

تقول ندى إنّ زوجها كان يتوقّع أن تستسلم هي لهذا الأمر الواقع وتعيش مع الزوجة الأخرى في البيت نفسه. وعن جدالها مع زوجها حول زواجه تقول ندى بألم إن زوجها اعتقد أنّها لن تشفى، بل أنّها على حافة الموت: **"قلي أكتر من مرة أنا ما كنت أعرفً إنك رح تقومي من العملية .. كنتي بالمستشفى، مين أحسنلي أروح أنا أطلع مع بنات وأنام معاهن وإلا أجيب واحدة بالحلال .. بالوقت اللي كنتِ فيه مريضة أنا ما لقيت حدا يكوي لي ملابسي ويطبخ لي"**. تفاوضت ندى مع زوجها مطوّلاً لإقناعه بترك زوجته الثانية، خاصة وأنه لا يوجد أولاد حتى اليوم بينهما، وأبدى الزوج موافقته على ذلك. لكن، يتّضح بعد ذلك لندى أنّ ما أبداه زوجها كان مجرّد أكاذيب. وهو، مثله مثل زوج مي، سكن مع زوجته الثانية في بيت آخر، ويقوم بالتردّد باستمرار على البيت، ويحاول استئناف علاقته بزوجته باستمرار، في الوقت الذي قرّرت فيه ندى الطلاق منه، وكانت في خضمّ هذه الإجراءات في الفترة التي أجريت معها المقابلة. وسيتمّ تناول هذا الجانب بشكل موسّع، لاحقًا.

كان موضوع الجنس يطلّ من خلف الكثير من المقولات والحوادث التي ذكرتها مي وعليا وندى. فقد أشارت مي إلى أنّ زوجها سوّغ زواجه الثاني أمامها بحاجته الجنسية التي لم تقم مي بتلبيتها لتعاظم الأعباء المنزليّة عليها ولرعايتها المكثفة لابنهما الذي تحوّل إلى شخص ذي إعاقة، ولديه احتياجات خاصة. عملت مي كلّ ما في وسعها لتحمّل المسؤوليّات والأعباء الكثيرة التي ألقيت عليها، (مع ما يتضمنه ذلك من جهد نفسيّ كبير للخروج من أزمة إعاقة ابنها، وما تبعه من ضيق نفسيّ كبير)، بينما لم يتحمّل زوجها هذه الأعباء، ولم يقم بمشاركة زوجته في الرعاية والاعتناء بأولاده. وتشير عليا إلى التفكير المباشر لدى من حولها من أقارب، والذين شكّوا في أنّ عليا لم تقم بتلبية احتياجات زوجها الزوجية، الأمر الذي دفعه إلى الزواج من امرأة أخرى، وهي تعبّر عن ذلك قائلةً:

"بلكي إنت قصرتي فيه .. يعني من نظافة بس ما أظن، من ترتيب ما أظن، الأولاد ما أظن وإلا من هديك الشغلة". وعند التطرق للمقصود بـ"هديك الشغلة"

تقول عليا: "الجنس، النوم، أنا مش ممكن أقصّر بجوزي، إذا بطلب منّي ما بقوله لا، لما يكون معك بالبيت وبيجي يطلب مني وجسمي تعبان هو بفهمني، تاني يوم ممكن. وأني بقصر بجوزي بهاي الشغلة، الناس هيك بتفكر، لما زوج بتجوّز على مرته بصيروا يقولوا أبصر شو شايف عليها أو مش معطيته حقّه، هيك بالزبط أنا سمعتهن، يعني أنا لازم أقول قدّام العالم كلّه جوزي نام معي الليلة عشان أثبت لهم".

تعود عليا للتطرّق إلى الربط الوثيق بين تعدّد الزوجات وبين مفهوم الجنس، وتصف أصواتًا ممّن حولها من أقارب وأصدقاء، والذين تراود لهم مباشرة عن العلاقة بين زواج زوجها من امرأة أخرى وبين الحاجة الجنسية له كرجل، والتي لا بد أنّها ناتجة عن عدم قدرة الزوجة الحالية – عليا – على إشباع هذه الحاجات. إن مثل هذا التفكير يعكس، بوضوح، النظرة السائدة للعلاقة الزوجية التي تكون الزوجة فيها طرفًا في هذه المنظومة من أجل تلبية حاجات الرجل الجنسيّة. تتشابه بذلك عليا مع ما عبّرت عنه مي في فقرة سابقة حين استعرضت السبب المعلن لزواج زوجها من امرأة أخرى. تظهر لنا مقولات عليا ومي النظرة التي يتعامل بها المجتمع مع المرأة ومع دور الزوجة كمستودع للرجل لتفريغ حاجاته الجنسيّة، وهي نظرة تظهر انعدام ثقافة الزواج وانعدام التصوّر الناضج المبنيّ على الاحترام والمشاركة في العلاقة الزوجيّة. تقوم القيم الثقافية وعملية التنشئة المجتمعية بتجذير مفهوم مشوّه للعلاقة الجنسية لدى النساء، إذ تُجذّر في نفسية المرأة كواجب لا بدّ منه. إنها النظرة السائدة في تكريس الفروق القائمة بين الجنسين حول الجنس، حيث يصوّر الجنس بأنه مُلك أو حقّ للرجل، بينما تتحمّله المرأة فقط من أجل استمرار النوع ومن أجل حسن سير المجتمع.

من هنا، يؤثّر النظام البطريركي في تسخير المرأة وتطويع جسدها لسدّ احتياجات الرجل ضمن ثقافة تعود لجذور عائلية يتمّ فيها الفصل بين الجنسانية والحب والحميمية التي تعتبر أهمّ مقومات العلاقة الجنسية. ويتمّ بذلك ترسيخ القيم التي تشدّد على فاعلية الرجل الجنسية مقابل سلبية النساء، في الوقت الذي يتعارض هذا الأمر مع النظرية الضمنية للمجتمع الإسلامي القائمة على الاعتراف بفاعلية المرأة الجنسية. وقد زخرت كتابات الفقهاء الإسلاميين بهذا التوجّه. يقول النفراوي في كتابه "الروض العاطر" إنّ النساء لا يرتوين أبدًا ولا يكففنَ عن المضاجعة، وإنّ تعطّشهنّ للنكاح لا يلبّى على الإطلاق. ويكتب ابن سلمان في "عودة الشيخ إلى صباه" ما يؤكّد مضمون سلفه في الرغبة الجنسيّة عند المرأة. وهو يذهب إلى ما يفيد أنّ بعض النساء أثبتنَ أنّ شهوة المرأة تفوق عدّة أضعاف شهوة الرجل، وأنّ أضعف رغبة جنسية عند المرأة أقوى من أقوى رغبة جنسية عند الرجل (غصوب، 2002: 246). لذلك فإنّ عدم قدرة مي على تلبية احتياجات زوجها الجنسية ليست نابعة، بالضرورة، من تفوّق زوجها عليها في احتياجاته الجنسية، وإنّما هو كامنٌ في

النظام الاجتماعي القائم وفي توزيعة الأدوار المكرّسة القائمة على انعدام المساواة، وفي ثقافة الزواج الذكورية التي لا تتيح للمرأة تلبية احتياجاتها الجنسية، بل تدفعها إلى الاهتمام بالآخرين والتضحية من أجلهم.

يلعب الفصل بين الجنسين، وعلاقات القوّة غير المتساوية بينهما، دورًا أساسيًّا في خلق حواجز نفسية بين المرأة والرجل، ما يجعل "الخوف" والحياء في مركز التجربة الجمعية للنساء. ويقودنا ما أشارت إليه عليا ومي وأخريات، وتحديدًا في المجموعات البؤرية لاحقًا، إلى السؤال عن تأثير الجذور الأيديولوجية والثقافية للعلاقة بين الجنسين ومفهوم العلاقة الجنسية، وإلى التطرّق لميزات العلاقة الجسدية، ولصورة الجسد، حيث تُبنى من خلال حاجات الفرد وتجربته وانفعالاته، وتنمو وتتغذّى عبر التجارب المتعدّدة التي تتأثّر بالعلاقة مع العالم ومع المحيط الخارجي. وتسأل جبران (2006) كيف تتصرّف النساء عند الزواج في مجتمع يكبتهنّ ويحرمهنّ من أيّة علاقة قبل الزواج، وكيف يتصرّفن وهنّ اللواتي تربّين على أنّ الجنس مقرف وحرام وعيب، وكيف تستطيع المرأة أن تعيش جسدها بعد الزواج مع رجل من خلال الجماع، وكيف ستشعر باللذة وتتوصّل إلى أن تتحرّر بجسدها وهو المحروم من اللذة. وهنا يشير بركات (2001: 364) إلى أنّه ليس من الغريب أن لا تنشغل الزوجة في العائلة بحاجاتها ورغباتها الذاتية حتى درجة نكران الذات، وأن تحرص على أن تحقّق ذلك من خلال عنايتها بأولادها، وإهمال نفسها بعد الزواج والإنجاب وعلاقتها بزوجها لدرجة لا يعود يشكّل فيها الزوج بالنسبة لها مصدرًا من مصادر سعادتها ونموّها الذاتي، وحين تكون المرأة تعسة في علاقاتها بزوجها، فقد تنصرف عنه إلى أولادها كليةً مكتفيةً بأن تستمدّ سعادتها من سعادتهم. وهو ما تخبرنا به العديد من المشاركات، حيث تظهر فجوة كبيرة بين توقّعات النساء من الزواج وحاجاتهنّ مقابل ما يبديه الرجال.

عدم الإنجاب أو عدم إنجاب الذكور:

بخلاف الحالات السابقة، لم تُفاجأ كثيرًا زهرة عندما جاء زوجها معلنًا لها رغبته في الزواج من أخرى. كان ذلك منذ سنوات بعيدة، فزهرة تبلغ من العمر حاليًا أربعة وستّين عامًا، وقد قام زوجها بالزواج قبل حوالي ستة وثلاثين عامًا. كانت زهرة قد أنجبت ابنة وحيدة بعد اثني عشر عامًا من زواجهما، وأصبح عمر ابنتها ثماني سنوات. تقول زهرة إنّ عائلة زوجها كانت تحثّه، باستمرار، على الزواج من أخرى لإنجاب المزيد من الأطفال، وكان هذا الأمر يثير في داخلها مشاعر مُؤلمة. كانت زهرة قبل ذلك قد حاولت العلاج، وحملت عدّة مرّات وأجهضت، وقد أعلمها الأطبّاء أنّ إمكانية

الحمل لديها مقرونة بإجراء عملية خطرة للغاية. وبعد تفكير وحوار مع والدتها قرّرت زهرة عدم إجراء العمليّة والتخلّي عن فكرة الحمل مجدّدًا، تاركةً لزوجها أن يقرّر كيفما يشاء.

كذلك حال نجوى، البالغة من العمر اثنين وأربعين عامًا، فقد مرّت بظروف مشابهة، إلا أنّ هذا الأمر لم يكن منذ سنوات بعيدة، كما هي الحال لدى زهرة، بل منذ بضع سنوات. ففي السنة العاشرة لزواجها وأثناء حملها بمولودها الثاني علمت نجوى أنّ زوجها قرّر الزواج بأخرى، وأنّ الزوجة القادمة هي قريبة لها. كانت نجوى قد عانت من مشاكل صحيّة في الإنجاب وأنجبت طفلتها الأولى بعد خمس سنوات من زواجها. تعتقد نجوى أنّ زوجها أنشأ علاقة مع الزوجة الثانية بداية كلهو، وهي كانت تشكّ قبل ذلك أنه يقيم علاقات مع أخريات، وكانت تشكّ بقيامه بنسج علاقات أخرى مع زميلات في العمل. لكنها لم تفكّر مرّة أنّ الأمر من الممكن أن يصل حدّ الزواج. لم يخبر زوج نجوى زوجته بقراره بشكل مباشر، إنّما سمعت هي ذلك من خلال الجيران والحيّ والأقارب. كان سبب الزواج، حسب تبرير الزوج وعائلته، هو الرغبة في إنجاب أولاد، فنجوى أنجبت ابنة واحدة، ورغم أنها كانت حاملاً في المولود القادم إلا أن التحضيرات للزواج كانت قد نظمت قبل علمهم بحملها، حتى إنّ زوجها فوجئ من خبر هذا الحمل، وتلقّى الخبر بشكل سلبيّ. نفى زوج نجوى في البداية نيّته في الزواج، غير أنّه بعد ذلك أصبح يتلقّى مكالماته التلفونية مع الزوجة الثانية المستقبليّة على مسمع من نجوى، الأمر الذي أدّى إلى احتدام الخلافات بينهما. تقول نجوى: **"أنا كنت متوقّعة يتجوز، بس فاجأني أنها قريبتي"**. في يوم زفافه طلب زوجها منها أن تترك البيت وتصطحب ابنتهما لكي لا تكون الابنة شاهدة على الزفاف. **"قلّي ما لازم تضلّي بالدار، لا إنت ولا البنت ... إنه ما نشوف إشي وطلعنا أنا وإياها .. قضيت يومي عند أهلي، هو طلب منّي"**.

رغم أنّ القريناوي (2001) يشير إلى أنّ إنجاب البنات يعتبر من الأسباب التي تدفع الرجال إلى تعدّد الزوجات بين العرب البدو، إلا أنّه من الواضح أن ذلك لا يقتصر على البدو فقط، بل يشمل المجتمع العربيّ برمّته. فالمجتمع يقيّم مكانة المرأة ومدى الاحترام الذي تستحقّه بناءً على ما تنجبه من أولاد ذكور يحملون اسم العائلة ويحافظون على استمراريتها، وهم "عزوة"، حسب وصف محمد، أحد الرجال المشاركين في البحث، والذي قام بتشجيع أخيه على تعدّد الزوجات، لأنّ زوجته الأولى أنجبت إناثًا، وعلى اعتبار أنّ المرأة هي المسؤولة عن ذلك، وأنّ الإناث لا يضيفون للعائلة وزنًا واعتبارًا لأنّهن يتزوّجنَ من أغراب وينتقلنَ إلى عائلة أخرى ولا يحملنَ اسم العائلة. في مجتمع تكون العائلة فيه هي المؤسّسة المركزية في حياة الأفراد، ومنها يستمدّ الفرد الحماية والبقاء، يصبح الهدف الأسمى توسيع العائلة كآليّة لتوسيع السيطرة والنفوذ لتكون النساء والأطفال ضحاياها.

تحفيز الرجال للرجال على الزواج من امرأة أخرى:

تزوّج زوج جميلة التي تسكن في منطقة النقب من امرأة أخرى قبل تسع سنين، أي بعد مرور أربعة عشر عامًا من زواجهما. وقد كانت جميلة حاملاً في ابنها الأصغر وتحتاج لمتابعة طبية مستمرّة. تقول جميلة إنّ زوجها كان يردّد أمامها، أحيانًا، مسألة تفكيره في الزواج من امرأة أخرى، وأنّ زواجه جاء بتشجيع من أصدقائه الرجال الذين يتجمّعون عادةً قرب البيت في غرفة خارجيّة. **"كانوا بيجوا صحابه عنّا وبقعدوا وبقولوا إذا إنت زلمة تجوز ويحكوا كلّ الوقت من هالحكي، هدا الحكي عنّا موجود دايمًا، إنّه يعني إذا إنت زلمة تجوز وإذا انت مش قادر تتجوّز معناته إنت محكوم لمرتك"** – هكذا تصف جميلة الدافع لزواج زوجها.

تصف زهى ظروفًا تحفيزية مشابهة أحاطت بزوجها. تزوّج زوج زهى من امرأة أخرى بعد مرور عشرين سنة على زواجهما. تقول زهى إنّ زوجها تزوّج بسبب تشجيع الرجال الآخرين له للزواج دون وجود أي مشاكل زوجية بينهما. **"كانوا أيام هالشباب يلتموا ويعملوا اجتماعات وهدا بقول كلمة وهداك بقول كلمة ... قالوله إتجوز .. وإتجوز، ولّما شافهم أعطاهم كلمة منه وصعب يتراجع فيها واللي بتراجع عندهم مش زلمة .. قلّي أنا بدّي أتجوز.. عارف إنّك مش مقصرة ... ولا رايح أجيب أحلى منك، أما خلص طلعت مني الكلمة وبدّي أكمل .. وقال ولا يهمكوا كل إشي ببقى علي بس من بعدها صار الوضع معاه يوم أسوأ من يوم"**. صُدمت زهى بشدة من هذا الخبر واعتبرته دمارًا لبيتها ولأولادها، وحاولت إقناعه بالعدول عن رأيه، إلا أنّه بقي مصمّمًا على ذلك، فتزوّج من امرأة تبلغ من العمر ثلاثة وعشرين عامًا، بينما كان هو في منتصف الأربعينيّات، وكانت هذه المرأة قريبة له من منطقة الشمال. رفضت زهى أن تعيش الزوجة معها وفي بيتها، وقام الزوج بتسكين الزوجة الثانية ببيت مستقلّ بالقرب من بيته الأوّل.

أمّا فاطمة فقد جاء قرار زوجها الزواج من أخرى بعد ستة عشر عامًا على زواجهما على أثر زيارة قام بها لأقرباء له في الأردن. تقول فاطمة إنّ أقرباءه عرضوا عليه تزويجه إحدى بناتهم، فجاء وأعلمها بقراره. ورغم أنها أبدت معارضتها إلا أن زوجها بقي مصمّمًا على قراره، وبعد زواجه استمرّت علاقة فاطمة بزوجها رغم نشوء الكثير من الخلافات والمشاكل، إذ انتقل للسكن مع الزوجة الجديدة، وكان يتردّد على بيت فاطمة من وقت لآخر.

لم تأتِ الإشارة إلى هذا السبب من قبل النساء كمحاولة للتفتيش عن عامل "خارجيّ" يلقونه على المجتمع للتخفيف من وطأة الوضع، وإنما ظهر هذا السبب كذلك في مقابلات الرجال التي اعتبر أحد المشاركين فيها أنّ التزامه في الزواج أمام رجال آخرين في أحد المجالس الرجالية كان الدافع

الأساسيّ الذي حثّه على الزواج من امرأة أخرى. وعاد هذا الأمر ليطفو في الحوار الذي دار في المجموعة البؤرية في منطقة النقب، حيث أشارت النساء المشاركات فيها إلى أن العديد من الرجال يقومون بممارسة تعدّد الزوجات بسبب التشجيع الذي يتلقّونه من رجال آخرين، فالأمر يدخل الرجل في اختبار لإثبات مدى رجولته وقدرته على اتخاذ خطوة كهذه.

إذًا، يتحوّل تعدّد الزوجات إلى علامة من علامات الرجولة في سياق يعيش فيه الرجل العربي بعيدًا من مصادر القوّة الحقيقيّة، سواء الاقتصادية منها أو السياسيّة. يعود الرجل العربي الجريح والمقصى سياسيًّا للبحث عن رجولته الضائعة في الحيّز الخاص، وللتعبير عن جنسانيّته بمطلق ذكوريّتها. وبذلك، يشتري الرجل وهمَ السيطرة في سياق يعيش فيه في الحقيقة عاجزًا. ويدخل في لعبة دور المسيطر ويعبّر فيها عن سلطته وتسلّطه اللذين لا يجد لهما مكانًا في الحيّز العام. ويصبح "الرهان" على النساء والقدرة على تنفيذ هذا الرهان العلامة التي تثبت هذه الرجولة المفقودة، لتتناقل النساء بذلك من أيدي أب/ أخ مسيطر إلى أيدي زوج آخر مسيطر من خلال كلمة واحدة لا غير، وعبر لحظة زهو طفولية يعيشها الرجل، تدغدغ مخيّلته الذكورية وقيمه التي نشأ عليها في النظر للمرأة كمتاعٍ يُشترى ويباع.

ردود فعل الزوجة على تعدّد الزوجات - محور يمتدّ من رفض وتمرّد إلى قبول ورضوخ للأمر الواقع:

الزوجات اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج من امرأة أخرى يُقسمنَ إلى قسمين في ما يتعلّق بموقفهنّ العام من تعدّد الزوجات. لقد أجمعت النساء على رفضهنّ ومعارضتهنّ قيام أزواجهنّ بالزواج من امرأة أخرى، وسردن المعاناة التي يعشنها بسبب ذلك. غير أنّ مواقف النساء انقسمت من قضيّة تعدّد الزوجات بمنظورها العام. فبعض النساء عارض، بشكل تامّ، تعدّد الزوجات، مثل مي وندى، واعتبرنَ أن زواج أزواجهنّ هو مهانة قصوى لهنّ وخيانة زوجية كاملة، مُعتبراتٍ أنه تحقير لكيانهنّ ولكرامتهنّ ولكافة النساء. من المهم الإشارة هنا إلى أنّ مي ترفض تعدّد الزوجات من خلال كونها امرأة متديّنة، ترتدي غطاء الرأس وتمارس طقوس الصلاه اليوميّة. أمّا ندى فلم تعرب عن تبنّيها لنمط متديّن وهي ترتدي ثيابًا عصرية. بينما عبّرت باقي النساء المشتركات عن أن تعدّد الزوجات ممارسة مشرعنة دينيًّا، وكانت جميع النساء المشاركات في هذه المجموعة من المقابلات من

منطقة النقب، اللواتي نسبن اعتراضهنّ لتعدّد الزوجات إلى عدم "عدل" أزواجهنّ وإهمالهنّ لهم ولمسؤوليّاتهنّ، وهي تتطابق بذلك مع نتائج حسونة- فيليب (Hassouneh-Phillips،2001) التي ظهرت في بحثها مع نساء مسلمات يعشن في الولايات المتحدة ضمن تعدّد الزوجات. وكان هناك مَن اعتبرن تعدّد الزوجات ممارسة شرعية كقمر وسمية اللتين أبدتا تناقضًا في هذا الموقف، الأمر الذي يعزى للتمزّق الداخلي الذي تعيشه بقية المشاركات بين المنظومة القيمية التي استقينَها من المجتمع وبين تجربتهنّ الشخصية بكل ما تحويه من قسوة. وقد انعكست هذه المواقف في ممارساتهنّ وسلوكيّاتهنّ بعد الزواج بالأشكال التالية:

تمرّد ضمن إطار الزواج:

ترفض مي فكرة تعدّد الزوجات كليًا، وترى أنه بالرغم من التشريع الديني للظاهرة إلا أنّه "**غلط**"، وأن متطلبات الحياة لا يمكن أن تتيح هذه الوضعية. منذ أن علمت مي بقرار زوجها الزواج اعتبرت أنّه من المستحيل استئناف علاقتها الزوجية معه، وتقول مي إنه في اليوم الذي أعلمها فيه أنه سيخرج ليقوم بإجراءات الزواج، أعلمته أنه إذا خرج من البيت الآن فلا عودة له، غير أن ذلك لم يحصل تمامًا. فزوج مي انتقل بالفعل للعيش مع زوجته الجديدة في بيت قام باستئجاره، لكنه بقي يتردّد على البيت يوميًا أو بضع مرّات في الأسبوع ليرى الأولاد، وهو ما زال اجتماعيًا في نظر الجميع زوجًا لها، وقد حاول باستمرار استئناف علاقته الجنسيّة بها، غير أنها أصرّت على قطع هذه العلاقة. وبدأت بممارسة حياتها وتحمّل مسؤوليّات البيت والأولاد بشكل شبه مستقلّ. ورغم كل ذلك إلا أنّها لم تطلب الطلاق حتى اليوم. في داخلها رغبة شديدة في تنفيذ ذلك، وسنأتي لاحقًا للأسباب التي تعيقها عن اتخاذ هذا القرار. تقول مي إنها حتى الآن تفكّر بالطلاق "**أنا بدّي كتير، أنا بفكّر بحياتي ومن حقّي إني أرجع أعيش**". بالرغم من أنّ مي تعتبر متزوّجة في نظر المجتمع وتتصرّف في المناسبات المتعلّقة بالأولاد كزوجة، إلا أن مي تبدي موقفًا واضحًا من زوجها، حيث تظهر على مدى السنوات ثباتًا واستمرارية في عدم استئناف علاقتها الزوجية به واقتصار التعاطي معه كأب لأولادها واعتبار نفسها مطلّقة فعليًا.

أمّا عليا وندى فيتميّز موقفهما من زوجيهما بالبلبلة وعدم الثبات. وتتشابه كلتاهما في شكل التعاطي مع الأمر من حيث التأرجح بين الرفض والأمل. رفض أن تكون الواحدة منهما زوجة أخرى لزوج له أكثر من امرأة، والأمل في أن يعود زوجها عن خطوته ويطلّق زوجته الجديدة ويعود لاستئناف حياتهما كما كان في السابق. إنّ التأرجح بين هذين الطرفين يجعلان عليا وندى تتنقّلان وتتردّدان في موقفهما وسلوكهما مع زوجيهما، فتارةً تستأنف عليا كما ندى حياتها الزوجية، وتحاول

تجاهل وجود امرأة أخرى معوّلة على تغيّر الوضع، وتارةً ترفض هذا الواقع وتفاوض زوجها على ترك الزوجة الأخرى، وعندما تتأكّد من أنّ زوجها ما زال يخفي عليها استمرار زواجه تتمرّد وتعلن العصيان. كلتا الزوجتين، عليا وندى، تبقيان بذلك داخل دوّامة تعصف بهما وتجعل حياتهما مليئة بالتوتّرات وعدم الاستقرار.

تعبّر عليا عن هذا التناقض بين قبول الأمر الواقع وبين الرفض والتمرّد في قولها التالي:

"لما رجع بقولي مالك هيك نافرة مني قلت له بصراحة لما معك واحدة تانية بحياتك كيف بتقبل على حالك تقرب علي، قلّي خلص إنت تركزي بهاي القصة ... أنا شو يعني بدّي أضحك على حالي وعلى حساب كرامتي .. أنا مش عارفة أصل لقرار، أنا بقول يا ريت يرجع بس هو مش راضي يتركها ... صارلي فترة بقعد لحالي بآخر الليل، بفكر وبقول لحالي إنّي أحاول أتقرّب له وأرجع عشان الأولاد، مش عشان إشي تاني، أنا بصراحة تعبت، كل إشي علي، طلبات الولاد كتيرة وكلّه ضغط .. مش عارفة شو أساوي، حاسة بضياع .. أنا عايشة بدوّامة".

ويزداد هذا التخبّط لدى عليا بوجود معارضة شديدة من قبل أولادها، وتحديدًا البنت الكبرى التي تبلغ من العمر ستة عشر عامًا، فهي تضغط باستمرار على والدتها لرفض زواج والدها الثاني وعدم القبول به، الأمر الذي يجعلها تتمزّق بين ما يحاول زوجها فرضه عليها وبين موقف الابنة الذي يمثّل، عمليًا، صوت عليا الداخليّ. أمّا زوج عليا، فهو حينًا يعلن لها أنه سيقوم بالانفصال عن الزوجة الثانية، وحينًا آخر يؤكد أنه سيستمرّ في علاقته الزوجية مع الزوجة الثانية محاولاً إقناعها بتجاهل الصعوبة العاطفيّة التي تعيشها.

بشكل مشابه، ترفض ندى تعدّد الزوجات ليس فقط من منطلق تجربتها الشخصية بل من قناعتها بكون هذه الوضعية مهينةً للنساء، وهي ترفض التشريع الدينيّ الذي يلوّح به كثيرون، فتقول:

"قلت له (للزوج) ممكن أقبل ضرب، أقبل إهانة، أقبل أي شي، بس مرا تانية ما بقبلها يعني لو كان عندي عشر أولاد، أنا معك ما بقدر أكمل إذا في مرا تانية .. إحنا اليوم مش غنم وعايشين بحظيرة، يعني إحنا مش حيوانات، الزلمة ساعة يروح مع هاي وساعة مع هاي، وآخر شي بده يرجع للي إله".

يتشابه موقف ندى ومي في تعدّد الزوجات، إلا أن ندى أقرب إلى قمر في السلوك القائم على

التأرجح بين الرفض والقبول، فندى تعيش هذه الحالة منذ زواج زوجها، أي منذ خمس سنوات. إنه تأرجح بين الامتثال والامتناع دون اتخاذ قرار ثابت بخصوص قطع علاقتها بزوجها. قامت ندى باستئناف علاقتها الزوجية مع زوجها عدة مرّات، بين فترة وأخرى، على اعتبار ما يعلنه لها عن انفصاله عن الزوجة الثانية حسب طلبها، لكن سرعان ما تكتشف ندى في كلّ مرة من جديد أنّ هذا الانفصال لم يتمّ كما يدّعي، وأنّ علاقته الزوجية بالزوجة الثانية مستمرّة على حالها. طلبت ندى الطلاق منذ اللحظة الأولى من علمها بأمر زواج زوجها لكنها بقيت تعود على هذا القرار باستمرار، وقد مرّ نحو خمس سنوات على زواج زوجها حين قرّرت الانفصال بشكل نهائيّ والتوجّه للمحكمة المدنية لطلب الطلاق، حيث تتلقّى المرافقة القضائية من إحدى الجمعيّات النسوية، إلا أنه يبدو بين السطور أنّ ندى ما زالت مُتردّدة.

رضوخ للأمر الواقع:

في خطاب يتجذّر فيه واجب المرأة في طاعة الرجل تصبح معارضة المرأة لزواج زوجها وتعدّد زوجاته معصية تجعلها تتمزّق ما بين صراعها الداخلي الذي تؤجّجه مشاعرها من مهانة وألم وتحقير لها، وبين منظومة القيم المتجذّرة داخلها، والتي عاشت وترعرعت عليها جميع النساء وتماهت معها – تماهت مع قيمها الذكورية التي تجعلها تعيد إنتاجها من جديد من خلال إعلان تأييدها لتعدّد الزوجات واعتبار هذه الممارسة حقًّا للرجل. إنّه التماهي مع القاهر، وهي وسيلة دفاعية نفسية تساعد المرأة على التعاطي مع وضعيتها من خلال تذويت القهر وتبنّي المقهورين لقيم وآراء ومواقف القاهر تجاههم.

فزهرة التي انجبت ابنة واحدة وكانت تعاني من مشاكل صحية حالت دون حملها لم تستطع الوقوف بوجه زوجها وضغط عائلته المستمرّ بالزواج من أجل إنجاب المزيد من الأولاد، وحظي هذا السبب بمصادقة مطلقة من المجتمع، وإن لم يتّخذ الزوج نفسه قرارًا كهذا فإن المحيط يدفعه باستمرار عبر الضغط عليه لتزويجه من امرأة ثانية. في مجتمع قائم على التمييز بين الجنسين، يعتبر إنجاب الذكور ذخرًا للعائلة ولامتدادها، أمّا الإناث فينظر إليهنَّ ككائنات منقوصة، يصبح تعدّد الزوجات هدفًا ساميًا وأمرًا لا تستطيع الزوجة رفضه أو التمرّد عليه، فهي لا تملك الحقّ في الاعتراض. تعبّر زهرة عن ذلك قائلة:

"أنا آخر مرّة رحت أتحكّم قالوا لي بدنا نعملك كمان عملية، بس هاي العملية صعبة، رحت حكيت لإمي. أمّي قلتلي يمّا يا زهرة إذا إنت متّي هو بدّو يتجوّز

وبنتك بدها تتربّى تحت إيدين النسوان، خليكي طيّبة وربّي بنتك، وإذا بدّو يتجوز ما يتجوّز .. قلتلها ولا الضالين آمين. بصمت بالعشرة وقلتله روح اللي بدّك إياه تعمله أعمله، أنا خلص لا عدت أتحكّم ولا بدّي أولاد، هاي البنت كافية وزيادة، بدّك تضل متلي ضل، ما بدّك إنت حر ... قلّي أنا بدّي أتجوّز، قلتله ما تتجوّز، أنا مش زعلانة، قلي بدّك تدوّري لي .. والله رحت عند تنتين ثلاثة وما صار بينهن نصيب .. فداروا أهله يدوّروا ولاقوله واحدة وتجوّز بدون عقد".

لا يعطي المجتمع هذا التشريع لو كانت الحالة معاكسة، أي في حال لم يكن الرجل قادرًا على الإنجاب والمرأة لا تعاني من مشاكل، بل يتوقّع منها أن تقبل هذه الحال وتساند زوجها، بل حتى أن تتستّر على عجزه اعتبارًا لرجولته. أمّا زهرة فلا سبيل لها سوى الرضوخ، وكان يعني زواج زوجها قدوم الزوجة الثانية للعيش معها في البيت نفسه. مع كلّ ما يرافق ذلك من ألم ومعاناة، وهي تعبّر عنهما بقولها:

"شو حسيت؟، شو ممكن مرا تحس بهيك وضع!! (وتصمت طويلا). حسيت إشي بدهن يوخدوه مني .. حسيت حدا أخد كل اللي بنيته .. أنا صرلي ببني دار عشرين سنة، فيه من الملحة للخميرة حتى تيجي وحدة تقولك إلي النص بالنص، ساعتها كيف أنا بدّي أحس، مش عالزلمة، بلاش الزلمة، بس عالتعب اللي حطّيته ببيتي".

تعتبر حسونة- فيليب (Hassouneh-Phillips، 2001) في بحثها المميّز بين العائلات العربية المسلمة في أمريكا أن تعدّد الزوجات هو ممارسة تنكيلية بحدّ ذاتها تتعرّض لها النساء، مشيرةً إلى عمق هذا التنكيل حين تكون الزوجة شاهدةً على طقوس زواج زوجها. هذا ما عاشته زهرة عندما طلب زوجها منها أن تقوم بنفسها بالتفتيش عن عروس له، فقامت بزيارة ثلاث عائلات لتخطب لزوجها، ثمّ لتكون شاهدة على التحضيرات التي أجرتها عائلته لعرسه. تصف زهرة بألم اللحظات التي راقبت فيها نساء العائلة يقمن بتحضير الحنّة للعروس القادمة، وما ارتدينه منً ملابس احتفالية قمن بشرائها خصيصًا لحفل زواج زوجها، فتقول:

"أنا ضليتني ببيتي لمّا راحوا جابوها، أنا كنت قاعدة بالبيت وكنت عاملة قهوة سادة واستقبلتهن وصبّيتلهن قهوة، ولما فاتت العروس أخدت بنتي ونزلت نمت عند دار أبوي ... شو حسيت؟ الله بعلم، يعني من جوّا فش حدا بعلم بحدا!! الحمدالله .. تاني يوم الصبح روّحنا وقعدنا إحنا وإيّاها هي بأوضة وأنا بأوضة".

أبدت جميع النساء اللواتي قام زوجهنّ بالزواج من امرأة ثانية استياءهنّ ومعارضتهنّ لتعدّد الزوجات انطلاقًا من تجاربهنّ الشخصية التي يتخلّلها الكثير من الألم والمعاناة. غير أنّ النتائج تظهر كذلك انشطارًا بين الموقف الشخصيّ من تعدّد الزوجات الناتج عن تجربتهنّ الشخصية وبين تشريعهنّ للظاهرة. فالزوجات يصفن معاناتهنّ ويظهرن اعتراضهنّ ورفضهنّ لما قام أزواجهنّ به، لكن معظمهنّ شرّعن تعدّد الزوجات كظاهرة وفكرة، وينسب قسم من النساء معاناتهنّ لعدم التزام الزوج بالعدل الذي ورد في النصّ القرآني الذي أباح التعدّد. لأنّ (المقهور لا يستطيع تحمّل استمرار القهر والتوق للحرية، وفي نفس الوقت يقوم إذا لم يستطع تغيير الواقع المرير بتغيير رؤيته لهذا الواقع ليراه بمنظار جديد، بمنظار القاهر، ما يعطي معنى وتبريرًا لقهره من جهة، ويجعله يحظى، ولو بشكل وهميّ، بقسط من القوّة التي يحظى بها القاهر) دويري (1997: 217). تتربّى الفتاة كي تعبّر عن نفسها من خلال القوانين والمعايير الذكورية. كيف ستعبّر النساء عن أنوثتهنّ وهنّ غير واعيات لمسألة تجعل المرأة في عالمنا تهرب من داخلها لتحاول العيش من أجل مجتمعها و/أو عائلتها – عشيرتها، وتلغي ذاتها. وتجد هذه الأزمات لها مكانًا في جسم المرأة، حيث دلّت الأبحاث على نسب عالية تعاني منها النساء من اضطرابات نفسية كالاكتئاب والأوجاع الجسدية التي لا يوجد لها عارض عضويّ، إنّما هي نتيجة الأزمة النفسية التي تعيشها، والتقدير الذاتي المنخفض الذي تعيشه نسبة عالية من الزوجات لإحساسهنّ بالفشل في دورهنّ كزوجات، عدا عن نظرة المجتمع التي توجّه إليهنّ أصبع الاتهام وتحمّلهنَّ مسؤولية التقصير.

هكذا تبدي نجوى قبولها تعدّد الزوجات استنادًا إلى التشريع الدينيّ الذي يجيز تعدّد الزيجات، وتعبّر عن ذلك وهي تبكي بقولها:

"الصراحة أنا بتطلع من ناحية دينية واجتماعية، ما بفكر بس من ناحية نفسية، لا، بفكر ككل، من ناحية دينية إذا بقرر الرجل يتجوز، حتى لو عنده ولاد، بس كان مقتدر من ناحية مادية، مقتدر يدير العيلتين وما يظلم عيلة عشان يأسس عيلة جديدة، ويهد عيلة تانية، إذا بقدر ليش لأ، أولا بيستر من ناحية اجتماعية، بعالج من ناحية اجتماعية، في كتير بنات، الحاجة معروفة ما بنقدر ننكرها، البنات أكتر من الولاد، ساوي إحصائية تعالي عالبيوت، نسبة البنات أكثر، إذا واحد بساوي حاجة وبمشي بحسب الدين ليش لأ ... صحيح جوزي تجوز علي وأنا لحد اليوم بعاني من جيزتي .. بس.." ثمّ تصمت نجوى من الحرقة.

تعتقد نجوى أن عدم العدل الذي يسلكه زوجها مردّه إلى عدم تديّنه وأنه لو كان متديناً لعدل في تصرّفاته تجاهها كزوج، وهي بذلك تتشابه مع النساء في البحث الذي أجرته حسونة– فيليب، حيث

لم تعتبر معظم المشتركات أن تعدّد الزوجات، بشكل عام، هو ممارسة تنكيليّة، بل نسبن التنكيل الذي يتعرّضون إليه إلى عدم "عدل" الزوج ولسوء تطبيقه للتعدّد.

كانت نجوى قد حاولت إقناع زوجها بالعدول عن هذا القرار إلا أنه بقي مصرًّا على الزواج رغم أنها أبلغته أنّها حامل (وهي التي كانت قد أنجبت بنتًا واحدة أصبح عمرها خمس سنوات)، غير أنه تلقّى هذا الخبر بغضب لتكتشف حينها مشروعه في الزواج. بعد زفاف زوجها عادت نجوى إلى بيتها، بينما انتقل زوجها للعيش مع زوجته الثانية في بيت أهله القريب من بيتها. تمّ استئناف علاقتها الزوجية دون التفكير بالانفصال أو طلب الطلاق أو مطالبة زوجها بالانفصال عن الزوجة الثانية. وبقيت الخلافات تدور بينهما حول عدم تحمّله مسؤوليّات البيت وإهماله لها ولبناتها، وبحسب ما تصفه نجوى لعدم "عدله". لم تفكّر نجوى بالطلاق بتاتًا، فهذا من ناحيتها **"حرام .. الحمد لله عندي بنات وعايشة مليح"**. فما يمكن أن يحدث في حال الطلاق، حسب رأي نجوى، هو أصعب من كونها تعيش كزوجة **"متروكة"**.

بذلك يظهر التناقض والبلبلة في موقف قسم من النساء، فرغم المعاناة الكبيرة التي تصفها جميع النساء اللواتي تزوّج أزواجهنّ بامرأة أخرى ويعشن في زواج متعدّد الزوجات، إلا أن موقف الزوجات أنفسهنّ متناقض ما بين التجربة الشخصية وبين الموقف العام من تعدّد الزوجات. إن العديد من النساء، وخاصة المشاركات من منطقة الجنوب، شرّعن تعدّد الزوجات كظاهرة في حال استطاع الزوج العدل بين الزوجات، وفي حال كان يملك إمكانيات مادية عالية وكان قادرًا على تأمين احتياجات كلا البيتين. لكنّ ذلك لا يلغي لديهنّ الشعور بالإهانة والألم الذي يتسبّبه زواج الزوج. يتغلّب بذلك مفهوم الطاعة الذي يدعو المرأة دائمًا إلى الامتثال والرضوخ كأهمّ وظيفة للمرأة، وهي وظيفة يمكن أن تفقد من خلالها وجودها إذا تمرّدت على سلطة الرجل.

يتشابه موقف جميلة بما يحويه من تناقضات مع موقف نجوى، وفي حين تتحدّث نجوى بحزن وألم، فإنّ حديث جميلة يتميّز بالغضب العارم. ترى جميلة أنّ تعدّد الزوجات مشروط بالعدل بين الزوجات واقتدار الرجل على إعالة كلا الطرفين. **"اللي مش قادر يقوم بواحدة أنا بفضل يضله عليها .. شوفي في حالات كتيرة بصير فيها تعدّد زوجات، المهم يعدل من التنتين ويمشي بحق الله، وما يقصر في واحدة ولا يترك الحمل كلّه على واحدة، المرأة اللي مش قايمة بواجبها من حقّه يتجوّز عليها"**.

في الوقت ذاته تقول جميلة إنّ على الزوج أن يحترم مشاعرها **"مش يقل من قيمتها ويهينها ويسبّ عليها ويغلط عليها، كمان المرا إلها مشاعرها واحترامها وكيانها وزي ما هو إله**

حقوق كمان هي إلها حقوق". ترى جميلة أنّ الأزواج، بشكل عام، غير أوفياء لزوجاتهم. **"لو تضوي أصابعك العشرة ما بطمر فيه. كل حياتي واقفة معاه، عمري ما قصّرت معاه في إشي .. هو عندو يا إنّو بتمشي متل ما بدّي يا ما بتلزميني بالبيت"**. تقول جميلة إنّ زوجها يتعامل بعنف تجاهها وتجاه الأولاد، الامر الذي يجعلها دائمًا تقف أمامه وتعترضه لتحمي الأولاد ولا تدع أحدًا من أقربائه يتدخل في حياتها.

كذلك الأمر بالنسبة إلى فاطمة، فهي تتحدّث عن الأمر بعدم اكتراث يخفي خلفه الكثير من المرارة والتسليم بالوضع القائم. **"هني عادات البدو يتجوّزوا، أخوي كان متجوّز ثلاثة .. شو بدّي أقول"**. وترى زهى، كما جميلة ونجوى وفاطمة وأيضًا عليا (من الشمال)، أنّ هناك أسبابًا يجوز فيها للرجل الزواج من عدّة نساء، وعلى رأس هذه الأسباب تقصير الزوجة الأولى في واجباتها الزوجيّة والعائليّة تجاه زوجها.

لقد كان واضحًا أن صياغة النساء للأسباب التي دفعت أزواجهنّ إلى الزواج من أخرى تحدّد، بشكل مركزيّ، موقفهن من ازواجهن وتعاملهن اللاحق معهم. وبكلمات أخرى، إنّ النساء اللواتي رأين أنّ أزواجهنّ قمن بذلك لانعدام مسؤوليتهم وهربًا من أداء دورهم ولم يقبلن التبريرات التي عرضها الأزواج أمامهنّ، فقد كانت سلوكيّاتهنّ تجاه الزوج أكثر حزمًا وثباتًا. مي، مثلا، رفضت تبرير زواج زوجها لتقصيرها في تلبية احتياجاته الجنسية، واعتبرت أن ما قام به زوجها ما هو سوى تهرّب من مسؤوليّاته وخيانة مطلقة لها. وقد انطلقت بعد ذلك لتتخذ موقفًا يرفض بشكل مستمرّ وقاطع استئناف علاقتها به، بينما قامت نجوى التي تعتبر أن تعدّد الزوجات ممارسة شرعية وهي تختلف مع زوجها لعدم عدله، باستئناف علاقتها الزوجية ومن ضمنها الجنسية بحسب رغبته، فور زواجه الثاني، وهي دومًا متخبّطة في هذا الجانب وتعيش صراعًا مستمرًا في داخلها، ينعكس في الصعود والهبوط المستمرّ في علاقتها بزوجها وأحساسها بالإهانة من جهة، وولائها لمفهوم الطاعة الذي تتبنّاه والذي يتطلّب منها رضوخًا لهذه الوضعيّة القاسية، من جهة أخرى.

المحور الرابع: الزوجة الثانية - الأسباب التي دفعت النساء إلى الزواج من رجل متزوّج

ظهر أنّ متوسّط عمر زواج النساء اللواتي تزوّجن من رجل متزوّج هو 26 عامًا. وهو عمر يعتبر في أوساط محافظة متأخّرًا للزواج، وهو عادةً ما يميّز الزوجة الثانية، والتي يشكّل عمرها عاملاً حاسمًا في اعتبار أنّها لم تعد صالحة للزواج، وأن قطار الزواج قد فاتها، وأنّ إمكانية تقدّم عريس يقربها جيلاً أصبحت أقلّ احتمالاً. وبالتالي، يصبح زواجها من رجل متزوّج بمثابة تسوية – قيمتها تقلّ وعليها التنازل والقبول بنصف رجل.

التخلّص من السلطة الأبوية والحاجة إلى الحبّ:

تزوّجت سلمى في سنّ ثمانية وثلاثين عامًا برجل متزوّج تعرّفت عليه أثناء عملها، فنشأت بينهما علاقة حبّ انتهت بالزواج. كانت سلمى قد خطبت عدة مرّات في السابق، أوّلها وهي في سنّ ستة عشر عامًا، وقد كانت طالبة في الصفّ العاشر، وكان الخطيب ابن عمّها. عند نهاية مرحلة الدراسة الثانويّة تغيّرت مشاعر سلمى تجاه هذا الشاب، وقرّرت فسخ الخطوبة رغم معارضة أفراد عائلتها، وقد أدّى ذلك إلى مشاكل بين العائلتين ما زالت تداعياتها بادية حتى اليوم. تابعت سلمى الدراسة وحصلت على شهادة حضانة مؤهّلة، ثمّ بدأت العمل في مجال الطفولة وشقّت طريقها المهنيّ والتعليميّ بشكل عصاميّ، إذ التحقت بإحدى الجامعات في البلاد وبدأت تعمل في النهار وتدرس ليلاً لتمويل دراستها. خلال ذلك تمّت خطوبتها من شاب كان قد تقدّم لها عن طريق أهلها، فقبلت وتمّ إجراء عقد زواج رسميّ قبل مراسيم الزواج، لكنّ سلمى لم تشعر بالانسجام مع خطيبها وبعد خطوبة دامت سنة قرّرت إنهاء العلاقة وفسخ الخطوبة، الأمر الذي حمّلها الكثير من الأعباء المالية والضغوطات الاجتماعية. في تلك الأوقات لم تتلقّ سلمى أيّ دعم من عائلتها نهائيًا.

"كان في عقد رسمي ... فإذا بدّي أتركه بدي أكون مطلقة .. عالورق طبعًا.. وفي بتدفعي تكاليف كتيرة .. لازم تدفعيله مصاري عشان تطلقي ... قعدنا سنتين بالمحاكم .. ومصاري ماكنش معاي وأبوي ما بدّو يساعدني وأخوي كمان، وحاولوا، وضربوني أكثر من مرّة وأنا حاولت أنتحر، بالآخر أخذت قرار من القاضي .. حتى زمان كان يسأل القاضي: ليش ما بدّك إياه؟ قلتله بدّي أجهّز (وتقصد التجهيزات للعرس وتبتسم

ساخرة)، كان بوقتها مبلغ كثير كبير عليّ، 7000 شيكل، رجّعت كلّ الأغراض اللي كان يجيبها، الذهب اللي جابه وهيك .. وعملنا اتفاق وطلّقنا". كانت سلمى تذهب لجلسات المحكمة وحدها. كانت أخواتها البنات يدعمنها في خطوتها، بينما عارضها والداها وإخوتها الذكور، بشكل تام.

اضطرّت سلمى إلى دخول هذه المواجهة بمفردها. فكانت تتوجّه إلى جلسات المحكمة وحيدة، إلى أن تمّت الإجراءات وتمّ الانفصال. بعد سنتين من فسخ الخطوبة ارتبطت سلمى للمرّة الثالثة بشاب أحبّته وكان يجمعهما انتماؤهما الفكريّ والحزبيّ لأحد التيارات العلمانية والراديكالية، لكنّ أهله عارضوا هذه العلاقة، إذ رأوا، حسب تعبيرها، أنها صبية **"قوية"** و"**مدشرة مرّتين"**، وقالوا له **"ما بتقدرلها، وبعد أسبوعين من قراية الفاتحة أجبروه أهله على إنهاء العلاقة .. وهيك انحسبوا علي ثلاثة عرسان .. بعدها وبعمر ثمانية وعشرين سنة بطل حدا يتقدّملي .. الصراحة الثمن كان غالي .. هو تجوز بالآخر زواج تقليدي .. بنت عمرها 18 سنة، كان عمري صار 28 سنة .. صبية طويلة، حلوة ومش متعلّمة طبعًا ولا تعتبر هداك التهديد عليه"**.

بقيت سلمى عزباء في الوقت الذي تزوّج فيه جميع أخواتها وإخوتها وصديقاتها، فاستمرّت في تطوير مهنتها، كما مارست كتابة الشعر، الأمر الذي كانت قد بدأت به منذ مراهقتها. غير أن سلمى عاشت مع شعور بالفراغ العاطفي تعبّر عنه بقولها:

"مع كل اللي صار معاي من حقي أتجوز .. يكونلي بيت، أستقر .. كان برضه في مشاكل مع إخوتي، كان واحد من إخوتي كتير يضايقني وين رايحة؟ ووين جاي؟. من ناحية ثانية أبوي بلّش يتغيّر تجاهي وصار يسمع من برا عن الشعر اللي كنت أكتبه شغلات إيجابية، فبلّش يتغيّر معي ويحترمني أكثر. لكن أنا بلش فراغ كبير بحياتي، فراغ عاطفي، فراغ اجتماعي، يعني صاحباتي كلهن تجوزوا، إلهن أولاد، يعني لو بدي أروح دايما أحس إنه في إشي ناقصني، برضه أنا حقّي أتجوز ويكون إلي أولاد".

في الثالثة والثلاثين من عمرها وبعد أن كانت سلمى قد قطعت شوطًا كبيرًا في مسارها المهنيّ، حيث عملت في عدة مؤسسات تربوية وكان لها مساهمة كبيرة في تطوير مجال الطفولة في منطقة سكناها، قامت بافتتاح مؤسّسة حضانات خاصة بها تقوم اليوم على إدارتها بنفسها. تعرّفت سلمى على زوجها الحالي من خلال عملها، وهو رجل متزوّج وأب لستّة أطفال، وتصف سلمى طفولته

التعسة للغاية، فقد توفّي والده وهو طفل، وقام أهل أمّه بتزويج أمّه لآخر بينما تربّى هو لدى جدّته من طرف والده. حين كان في السادسة عشرة من عمره نشب حريق في بيته وتوفّيت جدّته وأخته، فقام أعمامه بعد ذلك مباشرة بتدبير زواجه، وهو في السابعة عشرة من عمره، من ابنة عمّه التي تكبره بسنة. عن تطوّر هذه العلاقة تقول سلمى:

"عندما عرض عليّ هذا الحبّ كان صعب للغاية بالأول .. أنا مش محتاجة حماية، أنا بحاجة لمشاركة، كان رجل قوي، هو اللي مر عليه كتير بحياته خلاه يتحمل كتير .. حدث إشي بداخلي. كان من الصعب بالأوّل أتقبل الفكرة بس بعدين من إلحاحه ودخوله بقوّة بحياتي خلص صار ييجي عالبيت عنّا وعقد صداقة مع والدي وحكى لأبوي كمان، كنّا نحكي عن جيزة بس فش خطوبة عمليًا .. فحكى مع أبوي وأبوي وافق. أنا متأكدة شو أبوي فكّر: كبرت، صارت فوق الثلاثين، خواتها تجوزوا، وبالرغم من إنه عنده ستة أولاد، مش ولد ولا ولدين وعنده زوجة جدًا قوية، فأبوي وافق، ولّما أجا سألني صارت وتجوّزنا".

لم تقم سلمى مراسيم عرس كباقي الأعراس **"ما عملتش عرس زي اللي بعملوه .. ذهب ما أخدت .. لليوم عندي شعور إنه زواج أقل من الزواج العادي، مش محترم زي الزواج العادي .. يعني مع الشاب اللي خطبني وتركني كان عندي أحلام أخرى، العرس، علاقاتنا، طلعاتنا، كل إشي .. علاقتي بعيلته لليوم محدودة، ما عندي علاقة بعيلته إلا مع إمّه وخواته".**

أمّا عن الأسباب التي دفعت سلمى الشابة المستقلة ماديًا إلى هذا الزواج، فقد أشارت إلى قضيّتين أساسيّتين، الأولى هي التخلّص من سيطرة أخوتها على حياتها، وقد عبّرت عنه بالشكل التالي:

"اليوم فش حدا بقدر يتحكم فيي من إخوتي، يعني تخايلي لو ضليت عند أهلي وما تجوّزت، أخوي كان قاسي علي، كان يضل يسألني ويتطلع عالساعة ومرّات يضربني، ممنوع أتاخر عن البيت ويسأل مين هدا اللي بتصل فيكي؟ وليه هيك شعرك؟ بالذات إني أنا بحكي عن مشاعري وعن الحبّ وحرّيتي اللي هي أهم إشي، اليوم بطلع وبنزل على راحتي، جوزي منفتح، كان متدين بس اليوم هو ماشي معاي وين ما بدّي بروح ... تلبية حاجاتي الجنسية والجسدية والجانب الاجتماعي بعملك هدوء نفسي واستقرار عاطفي، يعني لما بكون أسهر أنا وإياه بالليل مع البنات بكون كتير سعيدة، هني بلعبوا حوالينا، أنا كسبت بناتي، كسبت

استقرار معين، مزبوط ممكن مرات العيلة تعرج، مرات ممكن ناقصها أشياء هون وهناك، بس من جوّاتي بحبّها وبتحبني .. لما وقعت قبل فترة وانكسروا رجلي وأكعابي كان يحملني زي البنات الزغار، يفوّتني عالحمام ويعتني فيي، أمي اليوم ختيارة، لما كنت لازم أفوت عالعلمية كنت بحاجة لحدا حدي وهو يكون حدي يمسك بإيدي ويمسحلي دمعتي، يجبلي لقمة، هو إنسان رائع، مرات بزعل مني مرّات بزعل منه، ووجود بناتي بحياتي ساعدني أني أفهمه وأفهم مشاعره تجاه ولاده وبفهمه كأب كيف ممكن يقدّم لأولاده كل إشي، بتخايل لو بنتي كانت بحاجة لإشي وأنا ما أعطيتها".

أمّا القضية الثانية فهي رغبتها في تكوين عائلة وممارسة دورها الأموميّ، وعن ذلك تقول سلمى:

"أنا سألت حالي هدا السؤال .. إنت مستقلة وبتشتغلي وبتروحي وبتيجي .. شو الحاجة كان، بالعكس المصروفات زادت والمسؤوليات زادت، في ولاد هون بالصورة، في بيت، بجوز أنا بحاجة لرجل، لحب، لولاد بشكل شرعي، يعني سألت أبوي مرة بتسمحلي أجيب ولاد بدون ما أتجوّز؟ هو ما استوعب قلي كيف يعني تجيبي ولاد بدون ما تتجوزي ... لو كنت عايشة ببلد بسمح بهيك إشي كنت أكيد بفكر بهيك إمكانية".

بالرغم من معطيات سلمى وخلفيتها التعليمية والمهنية فهي تشير إلى كونها امرأة مستقلة اقتصاديًا وناشطة سياسيًا في إطار حزبيّ يُعتبر راديكاليًا للغاية، وهو ما من شأنه أن يثير الكثير من التساؤل حول الأسباب التي دفعت بها إلى الزواج من رجل متزوج، إلا أنّ قصّة سلمى تحديدًا تسلّط الضوء على عدة نقاط، أوّلها هو أنّ الاستقلالية الاقتصادية والإنجازات المهنية والتعليمية التي حقّقتها وأخريات غيرها ما زالت حتى الآن غير كافية لكي تحصل المرأة على حريتها وتملك مصيرها بيدها، ولا يزال المجتمع يرفض تقبّلها طالما بقيت دون زواج، أي من دون رجل تتبع له. وهذا بالضبط ما ورد في نتائج بحث غانم (2005) حول المواقف من حقوق المرأة، إذ أظهر أنّ المجتمع يبدي استعدادًا واسعًا للاعتراف بحقوق المرأة العينية، مثل الحق في التعلّم والعمل والحماية من العنف، إلا أنه ما زال غير مستعدّ للقبول بهذه الحقوق بشكل جارف، عبر شرطها بمجموعة من المطالب المترافقة، التي تأتي عمليًا لتكرّس النظام الأبوي من خلال عدم حقّ الإقرار بحقّ المرأة في حرية الحركة والسيطرة على الجسد وإقامة علاقات ندية مبنية على المساواة التامة مع الرجل.

الذكور في العائلة هم من يتحكّمون بحياة سلمى ويقيّدونها ويقيدون حركتها، الأمر الذي يجعلها

ترى في الزواج المنفذ للتخلّص من هذه السلطة الأبوية. وتبقى ترسّبات المجتمع الأبوي متجذّرة في تكوين شخصية الرجل الفلسطيني الذي لم ينجح الإطار السياسي اليساري ذو النزعة الراديكالية في خلق تحوّل جوهري في شخصية من أحبّته سلمى، ليخضع في النهاية لرغبة عائلته التي لم تر أن سلمى زوجة ملائمة، لأنها شابة غير نمطية وغير نموذجية، وتشكّل بالنسبة لهم تهديدًا، بل فضّلوا أن يرتبط بفتاة صغيرة غير متعلّمة ولا تعمل لكنها تتمتّع بالجمال. إذً، فالزواج شأن عائليّ وليس فرديًا ولا مكان لحرية الاختيار ولفردانية الفرد. من هنا، خضع هذا الشاب لرغبة أهله وعاد ليتبنّى المعايير التقليدية لزوجة المستقبل. شكّلت هذه العلاقة بالنسبة إلى سلمى منعطفًا مركزيًا أثّر بشكل كبير على مسار حياة سلمى، إذ وجدت نفسها وحيدة، وقد فاتها قطار الزواج.

غير أنّ قرار سلمى الزواج من رجل متزوّج لا ينسجم مع التوقّع النمطي لهذه الزيجات. تكسر قصّة سلمى التفكير النمطيّ في ما يتعلّق بالمجتمع وموقفه من المرأة التي تتزوّج من رجل متزوّج. ففي أغلب الأحيان، تكون حاجة المرأة لزوج اقتصادية، فهي تريد زوجًا يقوم على إعالتها حيث لا تملك هي استقلالية اقتصادية واجتماعية. أما سلمى فتشير إلى علاقة حبّ جمعتها بزوجها، وهي علاقة لاقت الرفض المطلق والاعتراض الشديد من المجتمع. وتذكر سلمى ظروفًا (سيظهر فيما بعد أنها تتشابه مع قصص أحد الرجال في المقابلات المعمّقة، والذي أرغم على الزواج من زوجته الأولى بحسب رغبة العائلة). في المقابل، الزوج كما زوجته الاولى، هو ضحّية لنظام ذكوريّ، أيضًا فرض عليه الزواج من ابنة عمّه في سنّ صغيرة. لقد كانت هناك خلافات كثيرة بين زوج سلمى وزوجته الأولى، لكن فكرة الطلاق لم تُطرح أبدًا. إن زواج زوج سلمى بها وبقاءه بشكل رسميّ زوجًا للثانية هو، عمليًا، تحايل أو تسوية بين النظام البطريركي وبين النزعة لإقامة شراكة زوجيّة غير نمطيّة.

وفي الوقت الذي تزوّجت فيه سلمى باتفاق واضح بينها وبين زوجها على كل تفاصيل حياتهما المشتركة، فإنّ زوجي سمية ووهيبة أخفيا على زوجتيهما أنهما تزوّجا من قبلهما، ولم تعلما بذلك إلا عن طريق الصدفة.

"ظل رجل ولا ظل حيطة":

تعرّفت وهيبة على زوجها من خلال عملها في مجال الخياطة في أحد المصانع الإسرائيلية حيث كان زوجها، وهو من سكان الضفة الغربية المحتلة، يعمل في إحدى المناطق العربية. كانت وهيبة تعرف أنّ الزوج مطلق وله ثلاثة أولاد، ولديه مستند يؤكّد ذلك. تزوّجت وهيبة وهي في الثالثة والعشرين من العمر، كأيّ زواج عاديّ، واستقرّا في منطقة سكناها. كان زوج وهيبة يتردّد بين الحين

والآخر على بلدته، وفي معظم الأحيان كانت ترافقه، لكنها ظلّت تجهل حقيقة أنه غير مطلّق. علمت وهيبة أنّ زوجها لم يكن مطلّقًا بعد مرور ثلاث سنوات فقط، وقد كانت حاملاً في طفلها الأول. صُدمت، لكنها لم تطلب منه أن يُطلّق زوجته الأولى.

أمّا سميّة فقد كانت تعيش في بيت عائلتها في إحدى قرى الجليل وعرفت زوجها الذي جاء يبحث عن زوجة من بلد آخر من خلال المعارف. كان عمرها في حينه ثلاثة وعشرين عامًا، وكانت تعمل كمساعدة لوالدها، وتتلقّى مقابل ذلك مبلغًا قليلاً من المال من قبل مؤسّسة التأمين الوطني. لم تعرف سمية أنّ خطيبها متزوّج إلا قبل شهرين من زواجهما، ولم يخبرها هو نفسه، بل عرفت عن طريق أشخاص عرفوه. صُدمت لكنها كما تقول كانت قد تعلّقت به ولم تعد قادرة على التراجع. بعد ذلك عرفت أنّ لديه أربع بنات، وأنّه يبحث عن زوجة أخرى لينجب منها أولادًا ذكورًا. **"كان الحب غالب على كل إشي وزي ما تقولي الجهل وأنا ولا مرة حبيت بحياتي وفكرت إنه هدا هو الحب .. وأهلي بسطاء ووافقوا على هدا الشي"**. وافقت سمية على الانتقال من بلدتها والسكن حيث يقيم زوجها، وفي البيت نفسه مع زوجته الأولى وبناته. اليوم، تقول سمية: **"لو وضعي ووضع أهلي كان أحسن كان بضلني عزابية عند أهلي ولا أحمل مسؤوليات وأعاني وكل ما كبروا أولادي بدهن اهتمام أكتر وبدك تضلك حاطة هدف قدّامك إنه تضلي محبوبة قدّام الكل"**.

قصّة شمس: "ختيار يحترمني ولا شاب يهيني":

تختصر شمس سبب زواجها من رجل متزوّج بالمقولة المعروفة: **"ختيار يحترمني ولا شاب يهيني"**. تنبع وجهة نظر شمس من تجربة زواج سابقة عاشتها ولم تدم سوى شهرين، حيث كانت تبلغ من العمر تسعة عشر عامًا في حينه. وكما تمّ تزويج ندى، كما ذُكر، كصلح بين عائلتين، هكذا كان الدافع أيضًا من تزويج شمس، فقد نشأت خلافات بين العائلتين في فترة سابقة، وجاء زواجها ليصلح ذات البين بين العائلتين. لم يدم الزواج طويلا لأنها تعرضت للتنكيل والضرب، وعادت إلى بيت أهلها بعد شهرين من زواجها، وباشرت بإجراءات الطلاق. تعتبر شمس أنها ضحية لأهلها الذين تعاملوا معها كسلعة مقابل الصلح مع العائلة الثانية. أثّر هذا الأمر على نفسية شمس، فقد عانت من اكتئاب لفترة من الزمن وتقدّم لها شباب عازبون إلا أنها كانت ترفضهم. وحين تقدم زوجها الحالي لم تتردّد رغم أنه متزوّج ويبلغ من العمر سبعة وأربعين عامًا، وذلك على اعتبار سمعته الحسنة

وأخلاقه التي تشهد لها البلد كلّها. وانطلاقا من أنّ عدم الإنجاب هو سبب شرعي لزواج الرجل، فقد كان أهمّ عنصر في تفضيلها له هو سمعته الجيدة في البلدة التي تسكن فيها، حيث يكنّ له الجميع الاحترام، ويعرفونه بطباعه الجيدة. ولم تر شمس أن هناك عائقًا في كونه متزوّجًا، فالزوجة الأولى هي من بادرت لتزويجهما، وزارت بيت عائلتها واعتبرتها بمثابة أمّها. وهي تصف بذلك زوجة قامت بفعل ما قامت به زهرة، حين رضخت لقرار زوجها مرغمةً وقامت بنفسها بالتفتيش عن عروس له.

المحور الخامس: ردّ فعل المجتمع على تعدّد الزوجات

المجتمع يقبل ما يفرضه الرجال- التعدّد خطأ لكن لا بديل إلا التعايش معه:

أشارت معظم المشاركات إلى أن المجتمع المحيط تقبّل زواج أزواجهنّ وتعامل مع الزوجة الجديدة كزوجة شرعية، وتعاطى معها اجتماعيًّا من خلال زوجها كأيّ زوجة أخرى. وقد تفاوت مستوى هذا القبول من محيط امرأة لأخرى، ولو استطعنا تقييم مستوى هذا القبول من خلال محور لظهر أنّ الأمر تراوح ما بين بعض التحفّظ وبعض القبول، ليصل في طرف المحور لتشجيع ودعم كبيرين. فهناك من أشارت إلى أنّ أفرادًا من المجتمع، وخاصة من المحيط القريب للعائلة، أبدوا في البداية استياءهم أو تحفظهم من قرار الزوج بالزواج مرة ثانية، وأشاروا إلى أنّ هذا القرار خاطئ، غير أن تقييمهم هذا لم يعن أنّهم أيّدوا الزوجة الأولى في طلبها من زوجها إلغاء هذا الزواج، بل تركّز في محاولة إقناعها بقبول الأمر الواقع، أي قبول وجود امرأة أخرى في حياة زوجها وقبول نفسها كزوجة أولى لرجل متزوّج من زوجة أخرى.

كانت مي المشاركة الوحيدة التي تلقّت دعمًا كبيرًا من عائلة زوجها المقرّبة، وتحديدا من والدة زوجها وأخواته العزباوات القاطنات مع والدتهنّ، كما أنها تلقّت دعمًا كبيرًا من عائلتها. تقول مي

إنّ المحيط القريب منها اعترض على هذا الزواج ابتداء من عائلة الزوج القريبة وعائلتها. تصف مي ردّة فعل أهلها قائلة:

"أهلى ما صدقوا، أهلي ما كانوا يشوفوا ولا مرة من هدا اللي عمله، ما حدا صدق، الإشي كان كتير صعب عليهن .. أمي صار عندها سكّري من تحت راس هاي المشكلة وأبوي صار عنده جلطة"، وقد قاطعت عائلتها زوجها لسنين طويلة. إلا ان ذلك لا يلغي بعض التلميحات لمي عن مسؤوليّتها ولومها من قبل أخواتها. وتقول مي: "أهلي مثلا يقولولي، خياتي يقولولي معقول إنت ما اهتميتي فيه كتير؟ يمكن انتبهت للبيت وللأولاد أكتر، بلكي عشان طارق (ابنها الذي أصبح معاقًا) إنت طول الوقت تعبانة ومتضايقة؟".

اتّضح لمي لاحقًا أنّ الأقرباء من العائلة الموسّعة، كأخواله وأعمامه، الذين أبدوا معارضتهم لزواج زوجها استأنفوا علاقتهم به من خلف ظهرها معربين عن التزامهم بالحفاظ معه على علاقة مستمرّة وما تحويه من زيارات ومناسبات اجتماعية أخرى. بينما بقي موقف الوالدة والأخوات رافضًا لخطوة الابن، رغم أن الزوجة الثانية هي ابنة الخالة، وبقيت مي تتلقّى الدعم المعنوي والمادي منهنّ. وهنا يجدر الذكر أنّ والدة الزوج وأخواتها يسكنّ في نفس البناية التي تسكن فيها مي وأولادها، ويبدو أنّ الدعم المعنوي والمادي الذي منحوه لمي كان له أثر كبير في صمودها وفي إصرارها على موقف واضح لا يتغيّر من زوجها، وكذلك في قدرتها على تجاوز هذه الأزمة والانطلاق للحيز العام والانخراط في سوق العمل، وكل ما رافق ذلك من تدعيم وتعزيز لشخصيتها. يؤكد هذا الأمر حاجة النساء الماسة لهذا الدعم العائلي ولتلك المؤازرة، فالنساء اللواتي لم يقمن من قبل بأخذ زمام الأمور بأيديهنّ واعتمدن في كل تفاصيل حياتهم على الرجال (الأب، الأخ، ثم الزوج) يحتجن لمرجعية مجتمعية تدعم موقفهنّ وتقف إلى جانبهنّ لكي يستطعن إحداث تغيير أو اتخاذ قرار لا يتماشى ورغبة الزوج (التطرّق إلى تأثير الدعم على تعاطي مي مع هذا الأمر وعلى موقفها الثابت من زوجها).

أمّا عائلة ندى فلم تستقبل زواج زوج ندى برفض تام، ولم تبدر عن العائلة أية خطوة تظهر ذلك. ويبدأ هذا القبول من عائلتها، وتحديدًا والدها الذي عارض تركها بيتها ومجيئها إلى بيته. لم تحصل ندى على دعم منهم، وعندما تركت ندى بيتها بعدما اكتشفت زواج زوجها، وجاءت إلى بيت أهلها، طالبها والدها وآخرون من العائلة بالعودة إلى بيتها. أمّا عائلة زوجها فلم تبد اعتراضًا بل استقبلت الزوجة الثانية بترحاب، وقامت إحدى سلفاتها باستقبال الزوجة الثانية بعد مراسيم الزواج وتحضير العشاء لهما. تقول ندى عن موقف الرجال من عائلتها أو من طرف زوجها أنهم مؤيدون لزوجها، إذ يرى رجال العائلة أن زوجها أخطأ بزواجه من أخرى، ويعتبرون أنّ ما قام به **"نزوة"**، لكن على

ندى تقبّل الوضع القائم والتعايش معه بحيث تستمرّ حياتهما الزوجية كأيّ زوجين آخرين، وعليها أن تتقبّل، أيضًا، تنقّله بين بيتين وعائلتين. **"صارت نزوة بحياته والمفروض أنا أتقبّلها، أعيش فيها وأتحايد أنه هو متجوز، مش مهم، بقدر يروح على بيته هدا وبيته هدا، مش أول واحد ولا آخر واحد ... هيك كلهن قالولي"**. هذا هو مضمون ما سمعته ندى من أقرباء زوجها.

وفي الوقت الذي طالبت فيه عائلة زوج ندى أن تتقبّل ندى زواج زوجها، فإن المحيط الأبعد تعامل مع هذا الأمر بالسخرية غير المباشرة على ندى وعلى الوضعية بشكل عام. رأت ندى في عيون المحيطين من أصدقاء ومعارف بعيدين الكثير من الهمس واللمز بسبب هذه الوضعية. ففي كثير من المرّات التي كانت ترافق زوجها لمناسبة اجتماعية كأمسيات أو سهرات في أماكن عامة كانت ترى في عيون من يرافقونهم الكثير من الهمس والضحك، وهو ما كان يزيد من ضائقتها. **"يعني بتحسّي حالك زي إنت مهرّج وفايته"**. كان يتّضح لندى فيما بعد أن زوجها كان برفقة زوجته الثانية في هذه الأماكن نفسها ومع أولئك الأصدقاء أنفسهم.

يظهر ذلك الازدواجية التي يتعامل فيها المجتمع مع قضية تعدّد الزوجات. فالمجتمع يرفض أو ينتقد ما دام الأمر بعيدًا عنه، ولا يقوم بفعل ذلك بالضرورة من مكان إبداء الدعم للمرأة، إنما من منطلق الاستهزاء والسخرية بها، الأمر الذي يوجّه لزوجة مثل ندى إهانة بالغة. وتقوم عليا بدورها بوصف سيناريو مشابه لما تصفه ندى، فعائلة زوجها، بمن في ذلك أعمامه وأخواله وإخوته وأخواته، لم تؤيّد زواجه الثاني، واعتبروه تسرّعًا، إلا أنّهم بادروا، بعد الخلاف الذي نشب بينها وبين زوجها، إلى عقد الصلح بينهما، ودعوها إلى تقبّل الأمر الواقع. تقول عليا إنّ النساء من أقارب زوجها بدأن يستقبلن زوجها الذي يقوم بزيارتهنّ برفقة زوجته الثانية، في الوقت الذي يكرّرون أمامها دعوتهنّ لها أيضًا لزيارتهنّ، مؤكّدات لها أنّها **"ستّ الكل"**. في المحيط القريب حولها شعرت عليا، كما شعرت مي، أنّ أخواتها يذنّبنها فيما حصل، فلربّما كان هذا الزواج نابعًا عن تقصير عليا تجاه زوجها.

جميلة تشير إلى ردود فعل مشابهة لما سبق ذكره، فأفراد عائلة زوجها، من أولاد أعمام وإخوة وأخوات، عارضوا في البداية زواجه الثاني، وقد جاءت المعارضة، أساسًا، بسبب شروط الزواج التي فرضتها عائلة الزوجة الثانية المتمثّلة بدفع مهر يبلغ نحو ثلاثين ألف دينار، ولم يكن الرفض ناتجًا عن سبب آخر، كرفض مبدأ تعدّد الزوجات، مثلاً. لكنهم سرعان ما شاركوا في مراسيم الزفاف، بل جاءوا يطالبون جميلة بالمشاركة في طقوس التحضيرات للحنّة والتحضيرات الأخرى للعرس. **"الكل**

أجا لابس ومبسوط ومتهندم ويوم الحنّة بيجوا بقولولي تعالي روحي معنا وأنا ما رحت". وقد أدّى هذا الأمر فيما بعد إلى خلق مشاكل وتوتّرات بين جميلة وعائلة زوجها. أمّا زهى فتشير إلى أنّ الرجال من طرف عائلتها، وتحديدًا أزواج أخواتها، حاولوا ثني زوجها عن هذا الزواج، رغم أنّ أحدهم متزوّج من أخرى وتجربته صعبة، غير أنّ زوجها لم يقبل بنصيحتهم. كذلك، عارض جزء من إخوته زواجه وحاولوا ثنيه. أمّا باقي الرجال من أقربائه ومن عائلته الموسّعة، كأولاد أعمامه، فقد شجّعوه على ذلك.

عدم الإنجاب أو عدم إنجاب الذكور ترخيص تامّ للتعدّد:

هناك عدد من الزوجات أشرن إلى أنّ أزواجهنّ تلقين الدعم المجتمعيّ، بل إن المحيط العائلي القريب هو من شجّع وحفّز الرجل على القيام بالزواج من امرأة أخرى، بدءًا من العائلة المقرّبة له. تقول نجوى: **"أهله ساعدوا كتير بالتحضير للزواج، حتى في السكن هو ساكن عندهم، ساعدوه ووقفوا معاه كتير بحجة إنه مش رح يضل بدون ولد .. بقولوا إنه إنت بتطولي تتخلفي، تجّجوا بهاي الحجّة"**[47]. كانت تحضيراتهم ومساعدتهم لابنهم تجري سرًّا ومن دون علم نجوى، ولذلك فعندما أعلمت نجوى زوجها أنّها حامل غضب وقال لها إنّ هذا الحمل في غير موعده، ولم تستطع نجوى أن تفهم غضب زوجها، وصُدمت جدًّا من ردّة فعله على هذا الخبر السار بالنسبة لها، وكان هذا الأمر هو ما جعلها تبحث عن السبب إلى أن اكتشفت أخيرًا أن هناك مشروعًا لتزويج زوجها.

تتابع نجوى مشيرة إلى ما طالبها به الجميع من عدم التعبير عن غضبها أو اعتراضها، وكان من ضمن هؤلاء أهلها هي. أمّا في إطار الدائرة الموسّعة، كالجيران مثلا، فتقول نجوى إن ثلاث جاراتها يعشن في تعدّد زوجات، اثنتان هما زوجتان ثانيتان والثالثة هي زوجة أولى لزوج تزوّج بعدها بأخرى. **"عايشين بتعدّد زوجات، بس يمكن مش عايشين، يعني لما تفكّري باللي حواليكي، النسبة عالية، يعني إشي عادي صار، بس اللي مش عادي إنه الزلمة ينعوج، يعني ما يمشي دغري"**. وتشير إلى أن هناك العديد من الأشخاص ممّن حولها الذين ينظرون إليها نظرة شفقة، وهناك في المقابل آخرون ينظرون إليها نظرة احترام. **"في ناس بقولوا يا حرام، الله يعينها جوزها مش عندها ... الجيران بقولوا كل الاحترام الها رمته وراها"**.

47 للتذكير، أنجبت وهيبة بنتًا وعند زواج زوجها كانت حاملاً في الشهر السابع.

كانت عائلة زوج زهرة، بشكل مشابه لما مرّ معنا، مشجّعة وداعمة لابنها في زواجه بامرأة أخرى. وقد ذكر سابقًا أنّ زهرة نفسها قامت بالبحث عن زوجة أخرى لزوجها عندما أصرّ على الزواج. وفي ذلك ما يربط زهرة، كزوجة، بسمية وشمس، كزوجتين ثانيتين، فقد أشارتا إلى اشتراك الزوجة الأولى بمراحل مختلفة في الزواج نفسه، فقد ذكرت شمس أنّ زوجة زوجها قد أتت بنفسها إلى بيت عائلتها وطلبت يدها، وأكّدت للعائلة ولشمس أنها ليست معترضة، وأنّ زواج زوجها يأتي فعلا بسبب مشاكل في الإنجاب موجودة لديها. كذلك الأمر بالنسبة إلى سمية التي أخفى زوجها في فترة التعارف عليها أنّه متزوّج وأب لثلاثة بنات وزوجته الأولى هي ابنة خالته، لكن عند الزواج تشير سمية إلى أن الزوجة الأولى شاركت في مراسيم الزواج منذ بدايتها، فقد زارتها في بيتها وخطبتها لزوجها واشترت لها الثياب وأمورًا أخرى.

عندما يتعلّق الأمر بمشاكل في الإنجاب، أو في إنجاب البنات فقط، يبدو عندها أن المرأة الأولى لا تشعر بأنّ لها الحقّ أصلا في الرفض أو التمرّد على هذه الخطوة، بل إنها، في معظم الحالات، تكون هي من تدبّر الزوجة الثانية وتقوم بترتيبات العرس. يبدو ظاهريًا أنّ النساء يفعلن ذلك وهنّ راضيات ومقتنعات، رغم أنّ النساء عبّرنَ عن الألم الكبير الموجود في داخلهنّ، وعن قناعتهنّ بأنّ زواج أزواجهنّ غير مبرّر إنّما يأتي رضوخًا لضغوطات المجتمع.

تشير عليا، في ما يتعلّق بموقف المجتمع وسلوكه تجاه هذه القضيّة، إلى استهداف الرجال لها ممّن حولها في الحيّ، منذ أن عرف أمر زواج زوجها وخلافاتها معه. لقد أصبحت عليا مستهدفة من قبل العديد من الرجال الذين يتحرّشون بها تلفونيًا، أو بشكل مباشر، عارضين عليها إقامة علاقة. وهي تصف الأمر كما يلي: **"اللي حابب يتعرف علي واللي بقولي شو ناقصك وأنا بنفعك أحسن من جوزك. بتصلوا فيي بالليل بدهن يتعرّفوا، لحد إسا في واحد لاحقني وين ما بروح، بتعاملوا معي زي كأني سلعة، غرض بدهن يوصلوا لاشي، يعني بفكّروا إنه جوزها تركها فإحنا منتعرف عليها".**

الزوجة الثانية ومدى قبول المجتمع لزواجَها:

في الوقت الذي تشير فيه الزوجات أعلاه إلى ما لمسنه من معارضة خجولة ورفض محدود تجاه زواج زوجهنّ للمرة الثانية، تأتي النتائج لتتناسب مع ما تشير إليه الزوجات الثانيات. فمعظم الزوجات الثانيات لم يواجهنَ رفضًا كبيرًا لهنّ بالذات عندما أتى زواجهنّ بهدف الزوج المعلن في الإنجاب أو إنجاب الصبيان، وقد أبدت عائلاتهنّ وعائلات أزواجهنّ قبولاً لهنّ واستعدادًا للتعاطي معهنّ اجتماعيًا.

لهذا الأمر، تشير شمس إلى تشجيع الجميع لزواجها، وكانت زوجته الأولى قد قامت بنفسها بزيارة شمس وعائلتها وأكّدت لها ولعائلتها موافقتها على الزواج. أخوات شمس شجّعنها واعتبرن في هذا العرض فرصة ذهبية لها، وطالبنها باستغلالها وعدم التردّد، خوفًا من بقائها من دون زواج، ومن تقلّص فرصها في المستقبل. فشمس، وبعد زواج فاشل استمرّ شهرين لا غير، أصبحت امرأة مطلّقة، وبعد هذه التجربة مرّت بضائقة نفسية، تلقّت في أعقابها علاجًا نفسيًّا، وهو ما يجعلها في نظر المجتمع، كغيرها من النساء المطلّقات، امرأة درجة ثانية. كان عدم إنجاب الزوجة الأولى الأولاد سببًا شرعيًّا قوبل بشكل عاديّ ولاقى الدعم والتفهّم من الجميع. شمس تدرك أنه رغم موافقة الزوجة الأولى، فإنّ هذه الموافقة لا بدّ أنّها جاءت بسبب عدم وجود خيار آخر لهذه الزوجة. **"قلتلي شو بدّي أعملّه، بدّو أولاد، وأنا بقدرش أخلف، خلّيه يتجوز"**[48]. لم تشر شمس طبعًا إلى أي نبذ أو انتقاد لموافقتها على هذا الزواج. لم يتّهم شمس أحد بأنّها تهدم بيتًا وما إلى ذلك من كلام، باعتبار أن هذا الزوج لا بيت له ما دام لا أولاد له.

أمّا وهيبة التي لم تعلم عند زواجها بأنّ زوجها كان متزوّجًا قبلها، فهي تعيش في بلد بعيد كليًّا عن بلدة عائلة زوجها وزوجته، الأمر الذي خلق سياقًا مختلفًا، وهي تقول إنّ عائلة زوجها تدعمها وتستقبلها دائمًا عندما تقوم بزيارتهم مع زوجها وأولادها بين حين وآخر. أما عائلتها فقد استاءت عندما علمت بأنّ زوجها متزوّج، لكنها لم تحثّها على الانفصال أو على اتخاذ خطوة ما، وهي اختارت بالتالي عدم إثارة المشاكل أو توريط إخوتها بخلافات لن تأت بطائلٍ حسب رأيها.

معارضة شرسة:

لا يعني ما تمّ ذكره اعلاه أنّ جميع الزوجات الثانيات يجدنَ قبولاً تامًّا لزواجهنّ. فتجربة سلمى مختلفة للغاية، وهي تشير إلى كثير من المعارضة المجتمعية لزواجها. تقول سلمى إنّها مرّت بالكثير من التخبّطات التي بقيت تلازمها حتى في أسبوع الزواج، وجزء كبير من هذه الصعوبة له علاقة بالضغوطات الاجتماعية ونقد المجتمع لقرارها وما سمعته من مواقف حولها.

تقول سلمى إنّ المجتمع انقسم إلى قسمين: قسم أيّد الزواج وشارك في الاحتفال المتواضع الذي أقيم، وقسم عارضه وقاطعه. كان مَن عارضوا هذا الزواج من أقاربها المقرّبين كزوج أختها الذي رفض زواجها من رجل متزوّج . كذلك، فإنّ جزءًا من صديقاتها عبّرنَ عن استيائهنّ من قرارها،

48 هذا الموقف يتشابه مع ما ورد سابقًا حول موقف زهرة الزوجة الأولى التي أنجبت بنتًا واحدة والتي اضطرّت إلى الذهاب بنفسها للتفتيش عن زوجة لزوجها باعتبار أنّ لا خيار لها سوى ذلك.

بالإضافة إلى جزء من الجيران الذين عبّروا عن استغرابهم وأبدوا معارضتهم. أمّا أخوات سلمى ووالدتها فكنّ الوحيدات اللواتي دعمنها إلى جانب والدها. وقد اعتبرت سلمى أنّ موافقة والدها لم تأتِ من منطلق دعم خيارها واحترامًا لعلاقة الحبّ التي تعيشها مع هذا الرجل، إنما من موقفه التقليديّ الذي يجعلها بذلك امرأة متزوّجة ولا يبقيها امرأةً عزباء، مع كلّ ما يرافق عزوبيّتها من قلق وخطر على سمعتها وشرفها وما يخلق من إشكاليّات له كأب ولعائلته.

إنّ المعارضة الشديدة التي واجهتها سلمى كانت من خلال النظرة والأحاديث التي كانت تنقل لها من أشخاص ليسوا بالضرورة على صلة قريبة بها، بل من أشخاص تعرفهم بشكل سطحيّ للغاية، أو حتى لا تعرفهم مطلقًا. وعن هذه الصعوبة تعبّر سلمى قائلة: **"كنت أحس إنه الناس بتوكل بلحمي، كنت أشعر إنه لحمي بوجعني، كان يصلني حكي وتيجيني تيلفونات، ما كنش سهل، أقول لحمي بوجعني، ليش الناس بتوكل فيه؟ كان كتير صعب وبجوز هدا السبب اللي ما عملت عشانه عرس كبير، يعني حتى يوم سهرتي الصبح رحت عالشغل، اشتغلت للضهر وروّحت"**.

بالرغم من أن سلمى إنسانة ذات نزعة علمانية في سلوكياتها ونمط حياتها وقد انتمت في ماضيها لحزب سياسي علمانيّ، إلا أنها تستخدم اليوم الخطاب الديني لكي تحصل على شرعية المجتمع لزواجها ولتظهر التناقض بين سلوكيات الناس المتدينة في كل مناحي حياتهم وبين موقفهم من زواجها، فتتحدّث بأسف وانتقاد لهذا التناقض وتقع هي نفسها في فخه: **"حتى النساء المتديّنات بقولوا مزبوط وشرعي بس إذا في حاجة .. بالإضافة إنه كان الاتهام إنه كان الي علاقة معه، عملت علاقة مع متجوّز، كانوا يتهموني ويحكوا علي، مثلا، إنه هو عنده أولاد، إنه أنا بدي آخد رجل من أولاده، ومن زوجته"**.

تعتقد سلمى أن المجتمع واجهها برفض شرس لأن المجتمع يعارض تعدّد الزوجات، لكنها لا تلتفت إلى أن نموذج تعدّد الزوجات الذي طبّقته لا يتطابق مع هذه المنظومة من حيث المضمون التقليدي له (وقد أظهر البحث تقبّلاً واضحًا له)، إنما من حيث الشكل، وهو عمليًّا عند التمعّن فيه عبارة عن بديل للطلاق الذي لا يتجرّأ الكثيرون من الأزواج على الإقدام عليه. وبالتالي، فإنّ تعدّد الزوجات في هذه الحالة ليس سوى التفاف حول الطلاق ووسيلة لسلمى ولزوجها للتسوية ما بين حاجاتها ومشاعرها وبين حاجات زوجها ومشاعره كأفراد، وبين التزامه كأب وما يفرضه المجتمع من التزامات وتقييدات عليه. فقد اشترطت سلمى قبل زواجها أن تنحصر علاقة زوجها الزوجيّة والجنسيّة بها فقط، ومع زواجهما انتقل الزوج للعيش بشكل ثابت مع سلمى. اقتصرت علاقة زوجها بالزوجة الأولى في حدود زياراته إلى بيتها لغرض الالتقاء بالأولاد وقضاء الواجبات الاجتماعية تجاه الأقارب معهم.

كان عدم اللجوء إلى تطليق الزوجة الأولى موقفًا نابعًا من رغبتها في إبقاء المجال أمام زوجها لممارسة دوره كأب بشكل مريح، إذ يستطيع زيارة أولاده، وهو أمر سيصبح محالاً عند وقوع الطلاق ليس فقط لما قد يسبّبه الطلاق من مشاكل زوجية مع الزوجة الأولى، وإنّما في الأساس لتحريم هذا اللقاء دينيًّا بين الرجل وطليقته، باعتباره أصبح رجلاً غريبًا، الأمر الذي تمّت الإشارة إليه أيضًا في المجموعات البؤرية وفي إحدى المقابلات مع أحد الأزواج. عمليًّا، قام هذا الزوج بالطلاق، بينما بقي زوجًا رسميًّا واجتماعيًّا.

ينطوي تعدّد الزوجات في هذه الحالة على أبعاد أخرى تسلّط الضوء على البنية الذكورية للمجتمع الذي كرّس زواج الأقارب والزواج المبكّر كإستراتيجية أساسية في حفظ النظام القائم وإخضاع أفراده لمجموعة من القوانين والنظم التي تقمع حريته الفردية وتقمع إمكانيات الخيار، وتجعل من الزواج أداة إخضاع وقمع مركزية في الحفاظ على هذه البنية. فقد تم تزويج زوج سلمى في المرة الأولى في السادسة عشرة من عمره من ابنة عمّه التي كانت تكبره بعام، وذلك بعد حادث تراجيديّ أودى بحياة جدّته وأخته اللتين عاش معهما طفولته بعد طلاق والدته. وجد زوج سلمى نفسه أبًا وهو قاصر وأنجب خمسة أولاد من زوجة لم يخترها كما لم تختره، وتميّزت علاقتهما الزوجيّة بخلافات شديدة وصلت حدّ قطع علاقته الزوجية منذ أكثر من سنتين قبل تعارفه على سلمى. وكان قد بدأ بإجراءات الطلاق التي جمّدها بعد ذلك بناءً على طلب سلمى. ولهذا، فإنّ السؤال هنا هو: هل فعلاً قاوم المجتمع زواج سلمى لأنّه يرفض قضيّة تعدّد الزوجات ويتصدّى لها، أم أنه قاوم شخص سلمى التي ينظر إليها هذا المجتمع بتوجّس كونها امرأة " قوية" و"مدشرة"، كما أشارت سلمى لصورتها في نظر عائلة الشاب الذي أحبّته سابقًا – والتي أجبرته على تركها وعملت على اقترانه بشابة تقليديّة بعيدة عن هذه المواصفات – من إنّها امرأة تحمل سجلا إشكاليًّا في نظر المجتمع يسجّل لها الخطوبة من شابين وتركهما، وهي بالتالي خطر وتهديد على المجتمع الذي قفز دون تردّد ليوجّه سهامه نحوها بشكل حادّ. هل كانت ستلقى سلمى كلّ هذه المعارضة لو كانت امرأة بمواصفات أخرى؟ وهل كان زوجها سيلقى نفس هذه المعارضة التي وجّهها له المجتمع بشكل أساسي؟ هل كان سيُواجه كل هذه المعارضة لو أبدى رغبته في الزواج لأنّه يريد الإنجاب، أو لأنه يعلن عن أسباب أخرى تلقى الدعم والقبول؟ من الواضح أنّ الإجابة هي النفي.

المحور السادس: الصعوبات الذاتية والمجتمعيّة في العيش كزوجة في زواج تعدّدي

كان الألم هو العامل المشترك لجميع النساء الاثنتي عشرة اللواتي قمنَ بالبوح بوجعهنّ وما يعايشنَ من صعوبات داخل هذه المنظومة من الزواج. وقد ظهر وجود ثلاثة أشكال – أنماط – لمنظومة تعدّد الزوجات في اليوميّ المُعاش: الأول، حين تقوم الزوجة بطرد الرجل لينتقل إلى العيش في بيت الزوجة الثانية ويبقى يتردّد على البيت الأول دون المبيت فيه. والثاني، حين تبقى الزوجة موافقة على وجود الزوج الذي يقسم بذلك وقته بين البيتين ويتواجد بشكل دوريّ، فيكون يومًا في البيت الأوّل ويومًا في البيت الثاني. والثالث، حين تقوم الزوجتان بالعيش معًا في البيت نفسه.

إهمال ماديّ وعاطفيّ - أزواج يتركون البيت وينتقلون للعيش مع الزوجة الثانية:

أشارت الزوجات اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج من أخرى إلى قضايا شائكة عديدة. فقد ظهرت أنماط متعدّدة في ممارسة هذه المنظومة. كانت النساء المشاركات من منطقة النقب أكثر النساء تضرّرًا من تعدّد الزوجات. إذ ظهر بشكل صارخ الإهمال المادي والعاطفي الذي تتعرض له الزوجات والأولاد من قبل الأزواج الذين تركوا البيت وانتقلوا للعيش مع الزوجة الثانية، وإهمال الزوجة الأولى والأولاد. تقول نجوى التي أصبحت أمًا لثلاث بنات – حيث أنجبت الابنة الثانية بعد زواج زوجها بأشهر قليلة وحملت بعد ذلك للمرّة الثالثة بعد زواجه – أنّ زوجها سكن مع زوجته الثانية حسب خياره في بيت قريب من بيتها، وبقي يتردّد على البيت بوتيرة محدودة، تصل أحيانا إلى مرّة في الشهر، أو أقل من ذلك، ولمدّة تكاد تصل إلى ساعة من الزمن، وتعبّر نجوى عمّا يولّده هذا الإهمال قائلةً:

"عايشة لحالي، أنا ما بفكر فيه كتير كزوج، أنا معتبرة حالي ترمّلت ... بحس (وينحبس الكلام وتصمت نجوى متأثّرة ثمّ تتابع)، بشوف إنه بنتي تأثرت، بتأثروا الصراحة، بسألوني هدا السؤال هو أبونا وإلا مش أبونا؟ بقولهن أبوكم. الكبيرة بتعرف بس الزغار لا. كتير بحسّوا بنقصه بس بحاول أنا أغطّي، تخيّلي لو ما كنش هو ساكن قريب منا كنت ناوية أقولهن إنه بالسجن، أو ببلد تانية بس هيك هني شايفينه إنه هو ببيته وعايش مع أولاده

.. صعب، هديك اليوم قالت بنتي الكبيرة لحياتها أبوكم مات، هدا مش أبوكم .. إنجنّت البنت الزغيرة ... بس الزغار ما بستصعبوا لأنهن طلعوا عالحياة ما لاقوه، صحيوا عالدنيا وما شافوه في حياتهن، وشاكات في الأمر إنه يكون مش أبوهن .. بس البنت الكبيرة ماخدة موقف منه وزعلانه عليه كتير، لما بيجي عالبيت وهو عادة ما بيجي كتير بتحكي عليه وبتشكي بتقولي أنا زعلانة منه كتير". وتتابع نجوى قائلة: **"بطل في إحساس إنه موجود بحياتنا،.. وبنتي عندها مشكلة بالكتابة وترفض تروح عالمدرسة، ما بزورهن ولا بعرف إشي عنهن، بقولي أنا متكل عليك، بقوله زورهن بترفع معنوياتهن شوي، المدير قعد مع البنت وشاف شو مالها بس إنت شارك معنا شوي قالي هو أنا فاضي؟ قال أنا عشان أعيّشكوا لازم أطلع من قبل السبعة، قلتله تعال إحكي معها يمكن تسمع منك شوي، كل الناس تشوفني كيف أودّيها المدرسة غصب عنها، بس لما أحكي معها تقولي خلص يمّا أنا بكرا ما أزعلك".**

تقول نجوى إن زوجها يحاول تأمين حاجيات البيت المادية لكنه في النهاية راتبه محدود ووضعه المادي صعب، وبالتالي فإنّ الكثير من الأمور الأساسية غير متوافرة لديها، الأمر الذي دفع نجوى إلى العمل في الخياطة، وهي حاليًا تفكّر في إنشاء حضانة بيتية.

رغم ذلك لا ترى نجوى أن هذا الأمر هو أكثر ما ينقص العائلة، وهي تشير إلى غياب الزوج المعنوي والعاطفي عن حياة أولادها. **"حضوره أنا عندي أهم، أهم من المصاري والفقر والغنى، أنا ما بحسه إنه بسلّم أولوياتي، لكن الحنان والعطف من أبوهن يغني عن كتير أشياء، إنه البنت تلاقي أبوها يطبطب عليها، يخرفها، هدا يغني عن أشياء كتيرة، بس للأسف مش موجود هدا، أغلب الحكي بحكيه معنا عالتلفون بقوله إنه هو مهمل، بصير يقولي إنت لابسك شيطان"**. يمارس زوج نجوى حياته الزوجية والوالدية مع عائلته الثانية على مرأى من بنات نجوى، وكثيرًا ما يكنّ شاهدات على ذلك عن قرب، إذ من الممكن أن يروه خارجًا في سيّارته مع أولاده لنزهة ما، بينما لا يبادر لذلك مطلقًا مع نجوى وبناتها.

وتركز فاطمة على الضائقة المادية الصعبة التي عانت هي وأولادها منها بعد زواج زوجها وانتقاله للعيش مع الزوجة الأخرى في بلد آخر. فزوج فاطمة سائق شاحنة وكل مدخوله يكاد لا يكفي لتسديد دفعات المشكنتا (قرض الإسكان) ومصاريف البيت الأساسيّة من ماء وكهرباء وإلى ما ذلك من متطلبات. لم يعد زوج فاطمة قادرًا على الالتزام بأعباء عائلته المادية، الأمر الذي جعلها تلجأ لعائلتها وإخوتها لمساندتها ماديًا. رغم ذلك، استمرّت علاقة فاطمة بزوجها وواصل هو تردّده على البيت بين حين وآخر، وأنجبت أربعة أولاد آخرين منه بعد زواجه الثاني، لكنها تستدرك قائلةً:

"خلص لمّا قرّر إنه يتجوز ما ضلّت المحبة متل قبل، بحسّه مش جوزي، الإشي تغيّر كتير حسيته صار لواحدة تانية، بالنسبة إلي مات". تقول فاطمة إن أولادها لم ينجحوا في دراستهم، وإن لغياب والدهم أثرًا كبيرًا في ذلك. كانت تتوقّع من زوجها أن يشاركها في رعايتهم ودراستهم. **"أنا الحين بالليل بقعد بفكّر، كان نفسي الولد يبقى متعلّم، يطلع شاطر، أنا عندي ولد يقولوا لي عنه شاطر خدي بالك منه وصل صف ثامن بس لو لقي حدا يضل معاه ويسنده كان طلع منه حاجة، اليوم بشتغل بالباطون .. بفكّر بالحاجات اللي راحت وبتحسّر، بنخنق، بتحسّر مش على حب ولا على غرام بس عشان مستقبل الولاد"**.

تصف مي صعوبات الحياة بعد زواج زوجها بالكثير من الحرقة والألم، وهي تعتبر من النساء اللواتي أحرزن تغييرًا في حياتهنّ بعد زواج زوجها، فهذا دفعها أكثر نحو الاستقلاليّة وعدم التعلّق الماديّ أو العاطفيّ به.

"يعني تشوفي جوزك اللي بتحبيه وعايشة إنت وإياه مع بعض ومرة واحدة يصير مع وحدة تانية وأبو لأولاد تانيين مش أولادك، أولاده متهنيين بشغله وأولادي محرومين من هاي الأشياء، هو بقول لي أنا عم بقدّم لهم بس كذب ولا إشي قدّم". كانت ظروف مي وزوجها المادية جيّدة قبل زواجه الثاني، إلا أنه بعد الزواج تضعضعت أعماله، ومع التزاماته بفتح بيت جديد وتكاليف الإيجار ومصاريف الأولاد لم يعد يقدّم لمي وأولادها أيّ شيء من التزاماته المادية. أصرّت مي على تعليم أولادها، وأمّنت من خلال عملها أقساط المدارس الخاصة التي كان أولادها يتعلّمون فيها، فقرّرت الخروج إلى العمل وقامت بتأمين تعليم ابنها الجامعيّ الذي تخرّج حديثًا من كليّة الحقوق، وعن ذلك تقول مي:

"أنا طلعت واشتغلت هاي صارلي السنة الثامنة بشتغل، اشتغلت هون (إحدى مراكز الرعاية التابعة لخدمات الرفاة الاجتماعي)، وهاي صار لي السنة الثالثة، واشتغلت قبل بمحل في مؤسّسة عشان أسد حاجيات أولادي، حتى النفقة بتهرّب منها وألف مرة صار البوليس مدوّر عليه عشان بدفعش، شو بطلعلي أنا؟ شواقل لأنّه أولادي صفوا أغلبهن فوق الـ 18 .. لما كان معه كان يعطيهن بس لمّا انكسر وخرب بيته وقعد فترة كبيرة بدون شغل خلص كله انعكس علينا، عشان هيك مرقنا إحنا ظروف صعبة وبطّل في تفاهم وكل ما يفوت عالبيت مشكلة وضرب وتكسير، لآخر إشي قرّرت التجئ للمحكمة الشرعية وأطلب نفقة، توجّهت لعاملتي الاجتماعية وهي اللي شجّعتني إني أروح عالمحكمة يومتها، وهنّي ساعدوني وطلعولي محامي".

تلقّت مي من مؤسسة التأمين الوطني مخصّصات النفقة، بينما لم يدفع هو شيئًا، وما زال التأمين يلاحقه ويطالبونه بتسديد ديونه. ومع تفاقم أزمته المادية لم يعد زوج مي قادرًا على استئجار بيت للزوجة الثانية، فقرّر بناء بيت لها في الطابق العلوي من بيت مي، الأمر الذي رفضته مي رفضًا شديدًا، وولّد خلافات وصلت حدّ العنف بينهما وتوجيه شكوى ضدّه في الشرطة. استطاعت مي بتصميمها منع زوجها من الإقدام على هذه الخطوة. وبذلك يستمرّ حاليًا في العيش مع زوجته الثانية وأولاده الثلاثة في الإيجار وبظروف مادية صعبة.

لهذه المحطّات تأثير كبير على وضعية مي النفسية، وقد أشارت مي إلى أنها في مرحلة معيّنة من زواج زوجها انهارت كليًا، غير أنّها استطاعت بعد ذلك النهوض والمواجهة. ورغم مرور سنين ليست بقليلة على هذا الزواج إلا أنّ الألم ما زال يحفر عميقًا في داخلها، فمي التي استطاعت لملمة نفسها المبعثرة والتصرّف بشكل حازم وثابت تجاه زوجها، لم تدخل في دائرة الأمل في عودة زوجها إليها، ولم تفاوضه بعد زواجه على ذلك. بالرغم من كلّ هذا التصميم إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ كلّ ذلك من خلفها بل هو ألم مستمرّ تعبّر عنه مي خلال سير المُقابلة بكثير من الانفعال والبكاء الحار، فتقول:

"مرّات لا شعوريًا بحس إنه كل الأشياء اللي مريت فيها بترجع قدّام عيني، يعني حتى لو بكون عم بتفرّج عمسلسل بالتلفزيون بصير أتخيل حالي كأنه الشيء صاير معي، بشوف حالي صرت أعيّط، مرّات لحالي هيك وأنا بالبيت بكون قاعدة أنا والولاد بكون أتخرّف أنا وإيّاهن بشوف حالي صرت أعيط. بقولهن بعرفش يمكن أنا مضغوطة كتير بدّي أطلع اللي جوّاتي بقدرش، قدما بخنق بحالي بصير أعيّط .. أنا إلي عليه كل الحقوق وكل إشي لإني أنا مرته، بس أنا دعست على حالي في كل إشي، متت بالنسبة إلي وموّتت حالي وأعصابي وجسمي من إحدعشر سنة".

اضطرّت مي أن تتحمّل مسؤوليات الأولاد والبيت بشكل كامل. **"تعوّدت إنه أعمل كل شيء لوحدي. بالبداية كان صعب الشي، يعني بعد ما صارت المشكلة كان لازم أنزل بطارق (الابن الذي يعاني من إعاقة) على فحص بتل أبيب، وما كنش صار لي زمان ماخدة رخصة السواقة، وبحياتي ما سافرت لتل أبيب لحالي، سافرت وسقت كلّ الطريق لحالي، بس وصلت المستشفى صرت أعيّط على طول حسّي، كيف أنا جاي وصلت بالسيارة وماخدة طارق وغامرت وما خفتش ووصلت فيه، من بعدها تعلّمت فش إشي اسمه خوف، فش إشي اسمه مستحيل".**

يحضر زوج مي للبيت مرّتين أو ثلاثة خلال الأسبوع في ساعات المساء. ورغم أنّه متنصّل حاليًا،

بشكل تام، من مسؤوليّاته المادية تجاه البيت، إلا أنّه عند حضوره يمارس دور الرقيب ويحاول فرض قرارات معيّنة تتعلّق بلباس الابنة ومدى حشمته، وكل ذلك بأسلوب عصبيّ. تقول مي إنّ الأولاد يحاولون إشراكه في أمورهم، لكنه يتجاوب حينًا، ويبقى سلبيًّا، حينًا آخر. وتصف مي الإهمال الذي يتعرّض له أولادها من خلال التطرّق إلى تفاصيل صغيرة ذات دلالات كبيرة، فتقول:

"الأولاد تعوّدوا إنه أبوهم مش موجود بالبيت، ولّما بشوفوه مع مرته التانية بكون عندهن غضب، بتطلعوا عليه بنظرة غضب كإنهن عم بقولوا اله شو إنت عم بتساوي فينا ... مرّات كان يكون معاه مصاري، أقوله ولادي مش مشتهيين الأكل بس الولد كمان بحب أبوه يوخده ويشتريله، أنا باخدهن وبجيبهن، فكّر بالأولاد شوي، ولا مرّة أجا عبالك توخدهن؟ حتى لو عالبلد توخدهن تطعميهن رغيف فلافل، هدا ولد بضل زغير بديش توخدهن على محل تاني، بحبّوا يطلعوا مع أبوهن، يقولي أنا مش فاضي".

عند التطرّق لما يتعرّض له الأولاد من تأثيرات نفسيّة بسبب هذه الوضعية تورد مي حادثة وقعت لابنتها وهي طالبة في الصف الخامس قبل حوالي سنة فتقول: **"بنتي قوية، جريئة بتخافش من حدا باجتهادها ومجهودها وما بهمها حدا، استفزّتها بنت بالمدرسة، تخانقت هي واياها قدّام كل أولاد المدرسة، إجت البنت بتقولها روحي ضبّي حالك بكفي أبوي مش متجوز على إمي، بكفي إحنا عايشين مع أبوي، بنتي فقدت عقلها، راحت عالبنت معطتلها شعرها وخرمشتها من وجهها، ما قدرتش تطلع هدا الغضب، قتلتها موّتتها من القتل وانفصلت عن المدرسة ثلاثة أيام ... قدّيش الإشي بوجعهن لحد اليوم".**

في المناسبات التي تتعلّق بأولادها تشعر مي بصعوبة أشد، وتصف بانفعال شديد تخرّج ابنها وحفل زفاف ابنتها. فقبل سنتين تزوّجت ابنتها وأقامت لها حفلاً في إحدى القاعات مصرّة على منح ابنتها زفافًا سعيدًا كباقي بنات جيلها، وكذلك في حفل تخرّج ابنها من المرحلة الثانوية ثمّ الجامعية، فتقول:

"أدّيش الأم والأب بربوا الولاد ولما بصير في تخرّج للولد، قدّيش الأم بتحب تروح هي وجوزها عند ابنها، حتى ابني محمد لما تخرّج من مدرسته أنا رحت لحال وهو راح لحال، بنتي نفس الشي، يوم عرسها ما حسيته .. تخيّلي إنك رايحة على سهرة بنتك ومن البيت للقاعة تبكي". وعندما تخرّج ابن مي من الجامعة من كليّة الحقوق طلب من أمّه ألاّ تأتي بمفردها كما فعلت في تخرّجه من المدرسة، فتقول:

"قلّي ابني أنا ما بنسى هداك اليوم لّما إنت إجيتي على حفلة التخرّج من المدرسة، إنت لحالك وأبوي لحال، قدّيش الشي وجّعني وقتها، قدّموه بالمدرسة طالب مثاليّ ومميّز وطلع حكى كلمة .. عشان هيك بدّك تيجي إنت كمان مرة على حفل تخرّجي بالجامعة كمان مرة لحالك وهو لحاله؟؟ بحياتك يمّا ما تقبلي بهدا الشي، قلتله أنا رح آجي على حالي عشانك ورحت هداك اليوم أنا وابوه واتحمّلت اللي اتحمّلته، شو بدّي أساوي، طلعنا مع بعض بالسيّارة بس خلص، إحنا بعالم وهو بعالم، يعني في حلقة مفقودة بالنصّ، لّما الواحد قلبه بموت مشاعره كمان بتموت!!".

الأمر يكون أكثر إرباكًا وألمًا عندما تكون المناسبة الاجتماعية خاصة بأحد الأقارب. في تلك المناسبات تلتقي مي بزوجها وهو برفقة أولاده وزوجته. **"أنا بهيك مناسبات بحاول أتجنّبه، كأني ما بعرفه، يعني لما بكون معي طارق بالعرباي، يعني ما بتلفّت تلاه ولا هو بفكّر يساعدني عليه ... الولاد بصيروا يسألوا طيب ليش هو موجود معهن ومش موجود معنا؟ مش إحنا إلنا حق فيك .. كنت أتجنّب كل مرة نكون فيها بعرس أو بعزى ودايمًا بسأل قبل عشان أعرف إذا هنّي عازمينها بلغي أنا روحتي، بتنازل، بصيروا بناتي يقولوا لي شو إحنا ذنبنا، بدنا نروح عند عمتو ليه إنت بدكيش تروحي؟"**.

وبشكل مشابه، قام زوج ندى باستئجار بيت لزوجته الجديدة بعد أن نجحت ندى في الحصول على أمر بإبعاده هو وزوجته عن البيت، فانتقل للسكن مع الزوجة الثانية، لكنه استمرّ في التردّد على بيت ندى. تسكن ندى، كما مي، في طابق علوي من بيت عائلة زوجها. وتعيش ندى منذ خمس سنوات في توتّرات وخلافات حادة، وقد قرّرت الانفصال عن زوجها خلال هذه السنوات الخمس أربع مرّات، وكانت تتراجع عن هذا القرار وتستأنف العلاقة بعد أن يتعهّد لها زوجها بأنّه سيقوم بالانفصال عن الزوجة الثانية، ثم سرعان ما تكتشف ندى من جديد أنّ زوجها لم يفعل ذلك[49]. تقول ندى إنّها اعتقدت أنّ توجّهها إلى المحكمة لطلب النفقة سيكون وسيلةً للضغط عليه لكي ينفصل عن الزوجة الثانية ويعود إلى البيت. **"فكّرت أنّه هيك هو بغيّر حاله .. أنا كنت متوقّعه إنه لّما بدّي أفتح ملف بالمحكمة يعرف النهاية ويشوف إنه رح يخرب بيته وبيت ولاده، فكرت إنه يفكّر بأسلوبي بس هو كل اللي كان خايف إنه لّما أتطلق آخد حقوقي"**. حاليًا، يتواجد زوج ندى ساعتين كل يوم في البيت، وبسبب طلب ندى الطلاق مؤخّرًا وبسبب الإجراءات التي باشرت بها في المحكمة المدنية فإن تواجده محدّد بساعات معيّنة وكثيرًا ما تتخلّل ذلك توتّرات.

49 ومع تسلسل الأحداث تكتشف ندى أنّ هناك زوجة ثالثة ورابعة، كلّ واحدة تعيش في مكان مختلف خارج بلدتها. خلال السنوات التسع منذ زواجه الأول وحتى اليوم عادت ندى إلى زوجها أربع مرّات، بعد أن كان يتعهّد في كل مرة أنه سيطلّق الزوجة الثانية أو الزوجات الأخريات. لكن، كان يتّضح لاحقًا أنّ ذلك لم يحصل.

ترى ندى أنّ آثار هذه الوضعية تظهر جلية على أحد أبنائها الذي كان طفلا عندما بدأت هذه المشاكل، وهو يبلغ من العمر الآن اثنتي عشرة سنة. **"كل الأشياء السلبية تشرّبها .. بنرفز، بضرب، بقاتل، بقلّد أشياء كتيرة إللي إنت ما تقدري تسيطري عليها، الجيران متأثّرين منه كتير، بضربلهن أولادهن بيجوا يشكولي وصعب تيجي تقولي للناس عنّا وضع صعب، إللي بتيجي تقولي مرة إبنك ضرب إبني روحي عالجيه وهو بيجي يسألني يمّا أنا مجنون، أنا بمسكه وبقوله معلش يمّا إنت مش مجنون بس هيك بظهر بتصرّفاتك، وفش حاجة وإنت ماشي تلطش الأولاد .. كمان البنت عمرها إسّا 18، بصراحة بتقدرش تشوفوه لأبوها ومش لأنه أنا بحطّلها هدا الإشي براسها".**

يحاول زوج ندى، كزوج مي، التملّص من دفع مستحقّات النفقة التي أقرّتها المحكمة مؤخّرًا بشكل مؤقّت قبل صدور الحكم النهائي بخصوص حضانة الأولاد، وهذا يدفعها حاليًّا للاستدانة لغرض تأمين حاجيات الأولاد التي يرفض زوجها دفعها. لا تستطيع ندى الخروج للعمل بسبب وضعها الصحّي وهي تتلقّى مخصّصات إعاقة من التأمين الوطنيّ، لكن المبلغ الذي تتلقّاه خفض مؤخّرًا، ولم يعد بإمكانها تأمين كل ما يحتاجه البيت والأولاد، بينما يتلقّى الزوج راتبًا جيّدًا، فهو يعمل محقّقًا في الشرطة. **"يعني اليوم جاي علينا أعياد، فاتوا المدارس، كلياته صعوبة بصعوبة ومع أعصاب، يعني اليوم رافض يعطيني مصاري وأنا بدّي أشتري فواكه عيد وبدّي أشتري أغراض للبيت، مرّات أنا بحكيش معه بخلّي الولاد يطلبوا بقولهن أنا بدّيش اشتريلكوا خلّوا أمّكم تدبر حالها، ليه؟ عشان أضطرّ إنه أحكي معاه".** يحاول زوج ندى بمختلف الوسائل الضغط عليها وابتزازها للعدول عن طلب الطلاق، وفي جلسات المحكمة يحاول إظهار وجود علاقة زوجية كاملة مع زوجته لدحض ادعاءاتها. ويشترط الاعتناء بأولاده باستئناف علاقتهما، لذلك حين يطلب الأولاد منه الخروج لنزهة يشترط عليهم أن تأتي ندى معهم، وحين ترفض ذلك يرفض اصطحابهم، وبهذه الحالة فإنه في السنوات الثلاث الأخيرة لم يخرج الأولاد بتاتًا لأيّ نزهة برفقته. لا يتوانى زوج ندى عن محاولاته في استئناف علاقته الجنسيّة معها حتى اليوم، وهو يقول لها بأصرار: **"أنا بدّي إيّاكي، بدّي أنام وأقوم معك زي أيّ زوج وزوجة"**

أما زهى فإنّ زواج زوجها الثاني، حسب تعبيرها، دمّر حياتها وحياة أولادها، فزوجها بات شبه غائب عن البيت، وانتقل للعيش في بيت زوجته الثانية، ولم يعد قادرًا على تحمّل الأعباء والمسؤوليات الملقاة عليه. هكذا عبّرت زهى عن الإهمال اللاحق بها وبأولادها:

"تغيّرت حياتنا من نعيم لجحيم ... الأولاد لو تشوفي حالتهم، تغيّر معهم بشكل بطل يحن عليهم، بطل يطّلع فيهم ويهتم .. صرت دايمًا أتجادل معاه ونتخانق أنا

واياه، كل ما ييجي اقعد أبكي، مش طايقة أشوفه، الأولاد لما يشوفوا هالمشاكل يحزنوا، كل ما تصير مشكلة في الدار بحسّوا فيها لحد اليوم .. كان زمان ييجي من الشغل ويقعد بين أولاده ويوكل ويشرب معهم واللي بدّه شي يعطيه وإلي بده يروح يكسي بيوخده عمحل يكسيه واللي بدّه مصاري بيعطيه، اليوم بعد هالجيزة صارت كلّ مصاريفه عليها (على الزوجة الثانية)، وصار يقولهم ما معي، الولد بدّو يتخرّج من سابع لثامن نشّف ريقه وهو يقوله يا يابا بدّي أواعي وبدّي حقّ الامتحانات، يقولوا ما معي .. مرّات بجيب إشي خفيف عالبيت بس ما بدفع مي ولا كهربا ولا كتب للأولاد ولا كإنه موجود .. أصغر ولد عندي بقولي هدا مش أبوي، هدا أبوهم هنّي .. يعني بطل يهتم لتعليمهم .. بس منشوفوا بجيبلها أشياء كتيرة عالطالعة وعالنازلة، بطلع هو واياها وبيسهروا.

بالرغم من كل ذلك تستمرّ زهى في علاقتها الجنسية مع زوجها انطلاقًا من كون هذه العلاقة "حاجة" و"واجب"، وفي بعض الأحيان وسيلة للحصول على الموارد المادية التي تؤمّن لها حاجاتها وحاجيات بيتها، فتتحوّل العلاقة بذلك إلى ما يشبه علاقة الدعارة وليس العلاقة الزوجية مع كل ما يترافق ذلك من تحقير وامتهان لزهى. **"شوفي هم الزلام كلهم جنس واحد، حاجة بدّه إيّاها منك بوخدها، أما إنت إذا بدّك منه شي ما يعطيكي .. بسوّي قدامي حركات يعني متلا أنا ممنوع اركب معاه في السيّارة، مانعني ما بدّو أطلع بالسيّارة خلص ولا كأنّي مرته ولا كأنه بعرفني بعد كل هالعمر .. بس معها بوخدها وبجيبها".**

تزوّج زوج جميلة من أخرى وعاش في بلدة أخرى وتركها غارقة في ديون أقساط المشكنتا (قرض الإسكان) وديون أخرى كبيرة وتنصّل من كل مسؤولية مادية، بينما استمرّت جميلة في تدبير شؤون بيتها من خلال عملها في مجال الخياطة ومخصّصات التأمين الوطني، وبقي يقسم وقته بشكل دوريّ بين جميلة وبين الزوجة الثانية ليبيت كل ليلة في بيت. قبل حوالي السنة ومع تدهور العلاقات بين جميلة وزوجها قرّرت التوجّه إلى المحكمة وطالبت بدفع نفقتها. **"كان ييجي علينا شهر رمضان فش أكل بالبيت إلي ولأولادي للفطور، يعني الواحد يوكل على قدّه ويشرب على قدّه"**. بعدها انقطعت العلاقة الزوجية بينهما ولم يعد زوجها يتردّد على البيت مطلقًا. يرى الأولاد خارج البيت. ورغم أنّ جميلة تحاول ألا تزجّ بالأولاد في خلافاتهما إلا أنّها ترى تأثير هذه الوضعية سلبًا عليهم. **"حاقدين عليه، مع إنّي دايمًا ما بحكي قدّامهم".**

أزواج بقوا في البيت ويتردّدون على الزوجة الثانية:

أما زوج عليا فلم يترك البيت، فمبيته بقي في بيته في حين يتردّد على بيت الزوجة الثانية. بالرغم من أنّ زوج عليا بقي يبدي مسؤولية أكبر تجاه التزاماته المادية للبيت ولم يتنصّل من مسؤوليات البيت والأسرة بشكل تامّ، فيقدّم بهذا لزوجته مبلغًا من المال الشهريّ لكنه يترك باقي المصروفات على كاهل عليا، خاصة عندما تتوتّر العلاقات بينهما بسبب موضوع زواجه، الأمر الذي يجعلها تتحمّل مسؤولية تأمين باقي المتطلبات وحدها. ولكون عليا تواجه هذا التغيير حديثًا، فإنّ الصعوبات تظهر بحدّة أيضًا. تقول عليا إنّ حياتها العائلية كانت تختلف كليًا قبل زواج زوجها، فقد كانا يقومان معًا بالتسوّق وبشراء احتياجات البيت، وكانا يمارسان معًا حياة اجتماعية عادية تتخلّلها زيارات لأفراد عائلته وعائلتها، وكان زوجها يعود إلى البيت يوميًا، فيجلس مع أولاده باستمرار. أمّا اليوم فهو غائب عن البيت لساعات طويلة ولا يعود إلا في منتصف الليل. ويظهر هذا الغياب جليًا في المناسبات الخاصة والأعياد، ففي شهر رمضان الماضي اتفقت عليا مع زوجها بعد صلح تمّ بينهما على أن يعود إلى البيت ويشاركهم الإفطار، غير أنّه اشترط عليها أن يتناوب بينهم وبين زوجته الثانية، فيكون يومًا معهم ويومًا معها، لكن عليا رفضت ذلك وألّحت عليه أن يكون في ذلك اليوم في البيت، فحضّرت أصنافًا من الطعام التي يحبّها وانتظرته مع أولادها طويلا على المائدة، إلا أنّه لم يحضر. **"صرت أعيّط وما أكلت، قلتلي بنتي ليه بتعيّطي؟ إنت اللي عليكي عملتيه، إنت عزمتيه وهو ما إجا، معناه أبوي مختارها هي مش مختارك، والبنات تضايقوا يعني مرّت علينا أول سبع أيام برمضان ما أكلناش بالمرّة. وأنا اللي صار لي تلاتة عشر سنة عند دار عمي أكون برمضان ومنفطر مع بعض عيلة واحدة"**. أمّا اليوم فإنّ زواجه أيضًا أثر على علاقتها بعائلته وخلق أجواء مشحونة باستمرار، خاصة أنّ عائلته تقبّلت زواجه الثاني.

وعن وضعية أولادها، تصف عليا الآتي: **"بناتي لحد إسّا مصدومات ولحد إسّا ما بحكوا مع أبوهن، لا أنا ولا هنّي، بس بفوت عالبيت بنام، بيجي الساعة 12 أو واحدة بنام، بياكل عند إمه أو عند مرته التانية .. بحس متل الأغراب حتى الأغراب أحسن منا، يعني هو بغرفة وأنا بغرفة صارلنا أربع شهور هيك .. حالتي النفسية مش منيحة، بناتي حالتهن النفسية تعبانة، لا بروحوا ولا بيجوا، صارلهن شهرين ولا على محل، إنه أبوهن مش معهن بتتعب نفسيّتهن، بصيروا يتفشّشوا ببعض ويتغاوشوا، بتغاوش أنا وإياهن كتير، وبالمدرسة عم تستصعب البنت الكبيرة، بحياتها ما كانت هيك عم بقولولي بالمدرسة إنها بتفتح الدفاتر وبتشرد بإيش ما كان"**.

زوجات يتقاسمن البيت نفسه:

كان السبب المعلن لزواج زوج زهرة هو الرغبة في إنجاب الأطفال، في حين لم تستطع زهرة أن تنجب سوى طفلة، ولم يكن من خيار إلا أن تعيش الزوجة الثانية في البيت نفسه مع زهرة إذ لم تكن تسمح حالة زوجها المادية بإقامة بيت آخر. كان ذلك قبل سبع وعشرين سنة. عن التغييرات التي طرأت على حياتها تقول زهرة: "**كتير تغيرت الحياة، يعني لّما هي بدها تكون بغرفتها هو عندها، لّما أنا بدّي أكون بغرفتي وهو عندي يصير في توتّر، البني آدم لحم ودم .. مش حجر، لّما بدّو يعاملني أحسن هي تتضايق، لّما بدّو يعاملها أحسن أنا نفس الشي أتضايق، يعني كتير صار في توتّر في البيت، إحنا بالبيت مش طبيعيّات**". زهرة تتحدّث عن تسعة عشر عامًا عاشتها وتعيشها حتى الآن في هذه الوضعية. ترى زهرة أن ظهور زوجة أخرى في البيت لم يغيّر من موقعها، إذ بقيت هي صاحبة القرار فيما يتعلّق بالبيت، فهي تعمل في فلاحة أرضهم منذ زواجها وما تكسبه من عملها يبقى معها وهي من تدير شؤون البيت. كما ترى أن زوجها بقي يحترم قراراتها فيما يتعلق بأمور البيت، وبقي يفضّلها عاطفيًا. "**المحبّة كانت إلي، بس هو أخدها عشان الخلف، مش أكتر، حبني ما حبها .. مثلاً كنّا بدنا نشتري شغلة يسألني أنا، بدنا نطبخ طبخة يسألني أنا .. هي بتعرفش ولا إشي وما بسألها**". إلا أنّها تدرك أن هذا الأمر لم يكن صدفة، بل جاء بسبب أنّ الزوجة الثانية لم تستطع الإنجاب، ولو حصل وأنجبت الزوجة الثانية، فإنّ هذا الموقع سيتغيّر ولا شكّ عندها أن زوجها سيفضّل الزوجة الثانية عليها وسينقل لها الصلاحيات التي كانت تتمتّع بها. "**يعني لو إجاها أولاد بضل يحبني؟؟ لا .. لو إجاها ولاد وصار عندها صبيان بتكون محبتها أكتر، بتكون معزّتها أكتر .. بس ربّنا ما أعطاها وضل يحبني أنا**". وعن التوقّف عند موقع الزوجة الثانية يمكن الانتباه إلى الموقع الدونيّ الذي بقيت تعيشه الزوجة الثانية، تقول زهرة: "**كانت تتذمّر على هيك بس ما حدا كان يرد عليها .. كانت تزعل وتروح عند أهلها وأنا ما أتدخّل .. هو يروح يرجّعها .. بس أنا ما أتدخّل .. هديك اليوم سمعتها تقوله أنا شو ماخدة منك ما إنتو حاطيني خدامة، قلها مش عاجبك بطلي، لإنّه لا معقود عقدها ولا معموللها إشي مبين، يعني ما معه مصاري إللي يحطّلها رصيد بالبنك، بحياته ما عمل مصاري، كان يوخد "نيخوت" (إعاقة)، صرله 12 سنة ويا دوب مصروفات البيت وهيّاها قاعدة بتوكل وبتشرب، قاعدة متل ما إحنا قاعدين .. ما تضل قاعدة مش كيف ما كان مساعدتني (وتضحك)**".

بعد مرور تسع عشرة عامًا تتحدّث زهرة عن الزوجة الثانية كأنّها ضيفة في البيت. وهي لا تعتقد أنّ سكن الزوجة الثانية في بيت منفصل سيكون، بالضرورة، أخفّ وطأةً عليها، بل تفكّر أنّ هذا الأمر كان سيجعل زوجها يهملها ويهمل مسؤولياته تجاه البيت كليًا. لكن، الآن وبعد مرور كل تلك

السنين، تقول زهرة إنّ الخلافات بينها وبين الزوجة الثانية ما زالت قائمة رغم أنهما تديران حياتهما معًا وتحضّران طعامًا مشتركًا، وتتقاسمان كلّ شيء في البيت، وتمارسان حياتهما الاجتماعية معًا، ورغم أنّ ابنة زهرة تكنّ لها مشاعر الاحترام وتتعامل معها بودٍّ.

ما زالت زهرة التي تزوّج زوجها قبل خمسة وعشرين عامًا تتذكّر حتى اليوم الإساءة والألم اللذين عانتهما ابنتها بسبب زواج والدها. وهي تسرد ما جرى خلال تحضير الحنّة لعرسه، حيث اجتمعت النساء محتفلات لخلط الحنّة للعروس، ومن المتّبع أن يشترك في ذلك الأطفال والطفلات تيمّنًا بإنجاب الأطفال للعروسين. كانت ابنة زهرة حاضرة في هذه التحضيرات التي تعدّها عمّاتها وعمّات والدها، وتقول زهرة:

"نزلوا عند إمه جبلوا الحنة، عنا العادة بجيبوا ولاد يحطوا إيد ولد بالحنة عشان العروس تجيب ولاد، مدّت إيدها بنتي عالحنة قاموا ضربوها على إيدها، لحد إسّا بتقدرش تسمع حدا بجبل حنّة، يعني كانت بنت عشر سنين، مش زغيرة، لحد إسا إذا بتشوف حدا بجبل حنة عروس بتقعد تعيّط".

لا تنتهي الصعوبات التي وصفتها النساء اللواتي تزوّج زوجهنّ من زوجة ثانية عندهنّ فقط، بل تظهر النتائج أنه من الممكن أن تعاني الزوجة الثانية حالة مشابهة شكلا ومضمونًا. فالزوجات الثانيات يعشن كذلك صعوبات مشابهة ويعانين وأولادهنّ الكثير من الصعوبات التي تنعكس في غياب الزوج عن حياة أسرته وزوجته لصالح العائلة الأولى والزوجة الأولى. وفي حين تتحدّث زهرة عن تجربتها كزوجة أولى في العيش مع زوجة ثانية، مع كلّ ما يرافق ذلك من إحساس بالاقتحام والسطو على بيتها، فإنّ هذه الصعوبة لا تقلّ حدّة من وجهة نظر زوجة ثانية تأتي بعد زواجها للعيش في البيت نفسه مع الزوجة الأولى.

تقول سُمية التي جاء بها زوجها منذ اليوم الأوّل لزواجها للعيش مع زوجته الأولى وبناته في ظروف سكنيّة صعبة للغاية عن العيش المشترك لها مع الزوجة الأولى: **"صعب، صعب كتير، بدك تعيشي بحرمان، وبيوم وليلة يكون عندك عيلة وأربع أنفار أم وبناتها، تاني يوم تبدي تشتغلي لعيلة مش على راحتي أنام وأفيق، بدّك تفهمي إنك مش مستقلة، بدك تفهمي هدا الإشي لحالك وتعملي بحسبه، هيك عشت وربّيت البنات بعدين خلفت ابني وخلفت وخلفت توصلت لأربعة ... أول ما بديت عيشتي عالفرشة، عالأرض، بعدين عالصوفا، افتحها إلي ولابني، بعدين اشتريت صوفا إلي ولابني ووحدة بتنام حدو ووحدة بأوضة تانية ... مجبورة تقومي بالجهتين، مجبورة تتحمّلي كل إشي".**ولكي تستطيع سمية تحمّل

هذه الوضعية التي يقوم زوجها بممارسة علاقته الزوجية والجنسية مع الزوجة الأولى في نفس المكان، فإنّها تقرّر التجاهل ومنح علاقتها الزوجية تسمية أخرى، فتقول:" **بدّك تحطّي مشاعرك بمحل تاني، يعني ما تهتمّي أو إنه تنظريله إنه هو مجرّد أخوك وموجود مع مرته، بدّك تعملي هاي الحسابات، مش إنه جوزك وتغاري عليه .. هو جوزي صحيح وكل واحدة بتغار على جوزها بس هاي الحياة وبدّك تتحمّليها**".

تصف سمية علاقتها بالزوجة الأولى والتي يتضمّنها الكثير من الدعم المتبادل في مشقّات الحياة، فالزوجة الأولى وبناتها يعتنين بأولادها باستمرار، كما فعلت سمية في الماضي حين ساعدت الزوجة الأولى في تربية بناتها، وتجمعها بها وببناتها علاقة متينة مبنية على الدعم. أمّا عن دور الزوج في هذه المسؤوليّات فإنّ سمية تختصره بجملة وحيدة لا غير تعقبها تنهيدة عميقة **"عنّا زوج"**.

في نهاية المطاف أصبحت سمية والزوجة الأولى شريكتين تتكبّدان نفس الصعوبات وتعيشان مصيرًا مشتركًا وتواصلان العيش معًا من أجل أولادهما مع زوج يبدو، من حديث سمية، أنه مارس تسلطًا وقمعًا تجاههما. تبدي سمية تفهّمها للزوجة الأولى في الوقت الذي أصبحت هي معها في نفس الخندق، وتقول: "هي مش قوية، مش جبارة، بسيطة، هي كستني، هي اشترت لي ملابس وأعطتني ذهباتها، هي بدها السترة وأنا بدّي السترة، هي بدها السترة، بدهاش تكون مطلقة، مرا مستورة، لو بدها الفضيحة كانت توجّهت لأهلها وقالتلهن جوزي بدّو يتجوز علي، برضه ما قالت لأهلها، أجا خطبني لحاله وتجوزني لحاله من غير حدا معه". وتتابع سمية فتقول عن قبولها للأمر الواقع بكلّ صعوبته: **"لما إنت بدّك تعيشي وصرت بهدا الوضع بدك تبقي ماشية فيه وتتحمّليه، بكل إشي بدك تضغطي على حالك، الغيرة بصرش أنا ضرة تانية ما بصير استحل على اللي قبلتني بدارها وأعملها مشاكل .. يعني إنو بدي أرضى بالموجود وهي بدها ترضى، يعني خلص"**.

كذلك شمس، فقد عاشت في السنة الاولى لزواجها مع الزوجة الأولى في نفس البيت، غير أن ظروف زوج شمس المادية أتاحت له بناء بيت مستقل وكان ذلك شرطا مسبقا لزواجهما. وفي الوقت الذي تلمح فيه سمية للمعاملة السيئة والتسلط الذي تعيشه هي والزوجة الاولى من قبل الزوج فإن شمس تتحدث عن علاقة زوجية داعمة ومتفهمة يتخللها الاحترام وهذا ما جعلها تختصر وصف زواجها سابقا بمقولتها " ختيار يحترمني ولا شاب يهيني" . تشير شمس إلى الدعم العاطفي الذي تلقّته من زوجها وإلى استمرار حياتها معه في تفاهم وانسجام، كما تشير إلى بناء علاقة قريبة وحميمة مع زوجته الأولى التي تساعدها في تربية أولادها، وتقدّم لها كل العون. تذكر شمس أن

أولادها يحبون الزوجة الأولى وهم متعلّقون بها بشكل كبير، فهي تهتمّ باستمرار بهم وتمنحهم دلالاً واهتمامًا كبيرين. في الفترة التي سكنت شمس مع الزوجة الأولى كان زوج شمس يبيت ليلة في غرفتها وليلة في غرفة زوجته الأولى. منذ بضع سنين لم يعد زوج شمس على علاقة جنسيّة مع زوجته الأولى، وذلك استجابةً لطلب الزوجة الأولى كما تشير شمس.

إلا أنّ هذا الجانب لا يخفي لشمس ما يستتر خلف كل ذلك من ألم تعيشه الزوجة الأولى. فهي تدرك صعوبة ما تعانيه الزوجة الأولى من ألم لعدم قدرتها على الإنجاب، وللمرارة التي تعتصر قلبها لتغيّر وضعيّتها الزوجية. وترى شمس هذا الألم من خلال شرود الزوجة الأولى في كثير من الأوقات، وكذلك هربها المستمرّ إلى بيت أهلها في كل مرة تعلم فيه أن شمس حامل. تحاول شمس قدر استطاعتها التخفيف عنها، لذا ففي كل مرة تذهب الزوجة الأولى إلى بيت أهلها مدعيةً أنها ترغب في قضاء بعض الوقت لديهم، تقوم شمس وزوجها بزيارتها للاطمئنان عليها ومطالبتها بالعودة إلى البيت، كما تعبّر لها عن أهمية وجودها في حياتها وفي حياة الأولاد.

تدعم الزوجتان بذلك الواحدة الأخرى، وهذا ما بيّنته شهد (Shahd، 2001) في بحثها في الريف المصريّ، حيث ظهر أنّه حينما يكون الفارق في العمر بين الزوجة الأولى والزوجة الثانية كبيرًا للغاية، ولم تقم الزوجة الأولى بإنجاب الأولاد، تتقلّص المنافسة بين الزوجات. تقوم شمس بذلك بالتعاطي مع الزوجة الأولى لزوجها كأمّ لها لا كزوجة، تقدّم لها الدعم والمساعدة الكاملة في تربية ورعاية الأولاد. بينما تتعامل الزوجة الأولى مع شمس كابنة لها. يبدو أنّ الأحساس بتدنّي مرتبة الزوجة الأولى في هذه الحالة لعدم إنجابها ولإحساسها بالنقص، بل بانعدام دورها كليًّا لكونها زوجة من دون أولاد، يجعلها تنسحب بنفسها إلى هذا الموقع وتتّخذ لها دورًا يعوّضها عن خسارتها لزوجها.

أمّا وهيبة التي اكتشفت بعد مرور حوالي ثلاث سنوات أنها الزوجة الثانية لرجل له بيت وعائلة وزوجة أولى في إحدى مناطق الضفة الغربية المحتلة، فهي تبكي بصمت وتتحدّث عن الأوقات التي يقضيها زوجها في بيته الأول، وما يرافق ذلك من صعوبات، خاصة في الأوقات الحرجة، إذ صادف أن ولدت أكثر من ولادة من دونه، واضطرّت إلى التعاطي مع هذه المواقف وحدها، وإلى اللجوء لإخوتها لمساعدتها. "**بهاي اللحظات بمضيها عياط، شو بدّي أساوي، بضلني كل الوقت أعيّط ... ما بحكي**". حاليًا، تضطر وهيبة أن تقضي أيام الأعياد مع أولادها من دون زوجها الذي يصرّ على قضاء أيام العيد مع عائلته الأولى وأهله، ويعود في اليوم الثالث أو الرابع، الأمر الذي يعود على أولادها بكثير من الوحدة والحزن. "**بكونوا يستنوا فيه بالدقيقة.. دايمًا بسألوني الولاد وين بابا راح؟ وينتا بابا بيجي" بابا وين بنام؟ وين بتحمّم؟ وين بوكل؟ عند مين بنام؟ البنات دايمًا بسألوني ليش بدّو يروح؟؟ بس إذا بدّي أقولها وين بدّو يروح رح تفهم؟؟ بتفهمش**

إشي، الولد إللي أكبر بصف ثالث لو أشرحله ليل نهار بفهمش .. هدا الحكي بدّو ليصير ابن عشرين تيدور براسه".

وهيبة تعاني حاليًا حالة من الاكتئاب وتفكّر في بعض الأحيان بالانفصال عن زوجها، غير أنها تخشى على أولادها وتفكّر أنّ هذا الأمر سيحرم أولادها من والدهم. عمليًا، يقضي زوج وهيبة أيامه متنقّلاً ما بين الضفّة الغربيّة والجليل، ويتقاسم بذلك ما يكسبه من راتب محدود في العمل في الجليل بين البيتين. تبثّ وهيبة الكثير من العجز والحزن والألم الصامت: **"بدّي أتقبل الوضع، إذا بضل أفكر بضلني أتعب، بس راسي كتير مدووش، الأفضل أخلي كل يوم بيومه .. شو أعمل يعني .. بدّي أحرمهن منه، شو أعمل، إذا بنفصل ممكن هو ياخدهن مني، يعني مش قادرة أعمل إشي، كل موقف بدّي أفوت فيه بدّي أفوت بصعوبات، صرت أتقبّل الوضع بأي إشي، عشان ما أخلّي الولاد يحسّوا بشي"**. تقول وهيبة إن أصعب موقف يمرّ عليها في حياتها اليومية مع زوجها عندما يحدث خلاف بينهما، وبشكل عام فإنّ الخلافات تدور حول الوضع الماديّ واحتياجات البيت المادية التي لا يستطيع زوجها تأمينها. **"بطلع بقولي أنا مروّح، بطرق الباب بلبس أواعيه وبروح، هاي أصعب إشي علي، إني أنا مروّح"**. يعقب ما تقوله وهيبة الكثير من الصمت المدوّي.

أما سلمى التي تعيش في ظروف أفضل من المشاركات الأخريات كزوجة ثانية من مختلف النواحي الاقتصادية والمهنية والزوجية – فزوجها يتواجد بشكل ثابت في البيت منذ زواجه منها واستطاعا بناء بيت مستقلّ بهما كان لسلمى مساهمة مادية أساسية فيه بينما بقي زوجها يتحمّل مسؤولياته المادية والمعنوية كاملة تجاه بيته وأولاده من الزواج الأول من خلال زيارته ومتابعاته شبه اليومية لهم. وفي الوقت الذي ترى سلمى ما حقّقه لها هذا الزواج من اكتفاء عاطفي وجنسي وأمومي وبناء عائلة يسودها الحبّ والاحترام – إلا أنّ ذلك لا يلغي الصعوبات الكثيرة التي تواجهها سلمى وزوجها في تمزّقه بين مسؤولياته تجاه أولاده وانعكاس ذلك على نفسيّته، وبالتالي على علاقتهما الزوجية، وما يولد في بعض الأحيان لديها الأحساس بالذنب فتقول: **"في مرات كانت مرته تمنعه يشوف الولاد ولما كان يحاول يفوت البيت تجيبله البوليس، كان يفوت بأزمة والأزمة تأثر على علاقتنا ومشاعرنا، كان يشعر باشتياق كبير للولاد، كنت أشوف إني أنا أخذته من أولاده وأشعر شعور سئ، كنت أعيش مع تأنيب ضمير وقلق، أقول لحالي أنا السبب وكان يأثر هدا الشي على علاقتنا، اليوم الولاد كبروا، البنات قسم منهن تجوز وهو بروح على بيوتهن، أما بالبدايات فكانوا كلهن زغار وبحاجة إله".**

تختلط مشاعر سلمى بين الأحساس بالإقصاء والنبذ وبين الشعور بالذنب تجاه أولاد وبنات زوجها.

تصف سلمى إحدى المواقف الحرجة حين اقتضت الحاجة نقل إحدى بناته إلى المستشفى وأخذ موافقته لإجراء عملية طارئة لها في منتصف الليل **"فقنا الصبح، فتح تلفونه على الستة وإلا في رسائل، بنته الكبيرة صار في عندها نزيف وكانوا يحاولوا يوصلوله بالليل، بتعرفي شو شعرت؟؟ حسّيت إنّي سيئة، إنه هو إنسان سيء، إنهن هنّي بدّهن أبوهن ومش ملاقيينه .. صح هو بحكي دايمًا معهن وبكون عندهن وبزورهن وبقصرش من واجباتهن .. بس أكيد بشعروا بغيابه وأكيد هدا إشي صعب كتير عليهن"**.

ولكي تتغلّب سلمى على هذه المشاعر تجتهد لكي تقدّم ما يمكن تقديمه لهم/ن فتروي عن إحدى المرات التي احتاجت فيها إحدى بنات زوجها مبلغًا من المال للتسجيل للجامعة ولم يكن مع زوجها المبلغ المطلوب فذهبت وباعت قطعتي ذهب كانت قد تلقّتهما من والدتها ومن زوجها عند ولادتها ابنتها وباعتهما وطلبت من زوجها إعطاء المبلغ لابنته، بعد ذلك سألته إن كان قد أعلم ابنته أنها هي من أمّنت لها هذا المبلغ وانزعجت عندما قال زوجها لها إنه لم يخبر ابنته بذلك فتقول: **"سألته، قلت لها إنه أنا بعت إسوارتي عشان تقدّمي الامتحان؟ تضايقت .. طيب ليه ما قلتلها"**. ينبع أهمية هذا الأمر بالنسبة إلى سلمى من الرغبة التي عبّرت عنها بكلماتها قائلةً: **"بلكي تحسّنت العلاقة، بلكي يصيروا يحبّوني أو يقبلوني"**.

وبينما خفّت حدّة هذه الوضعية مع بلوغ أولاد زوجها، غير أنّ الشعور بالإقصاء الاجتماعي الذي تعيشه ما زال مستمرًا على حاله. تتحدّث سلمى بألم عن الإقصاء الذي تعانيه كزوجة ثانية هي وبناتها وشبكة العلاقات الاجتماعية المحدودة جدًا التي تتعاطى معها بسبب هذه الوضعية.

"مع جوزي ما إلنا علاقات اجتماعية كثير غير إمّه وأهلي زي ما قلتلك، يعني أنا واياه ما منروح على محلات، حتى لمّا يدعى على عرس المكتوب إللي بيجي من جهة عيلته بصل عالبيت إللي بحارته إللي هو ساكن فيها، بروح لحاله أنا ما بروح معه، قبل شهر تجوّزت بنت جوزي، أخد بناتي وراح عالسهرة، شعوري كان سيء، طلعت عند أمّي عيطت عيطت، كمان إله دار عم بالناصرة كان عندهن عرس بعتولي دعوة باسمي، ما خلانيش أروح، راحوا بناته ومرته يعني هنّي بسيارة وهو بسيارة، بس أنا ما إليش علاقة فيهن، بتشعري إنك أقل، مش الزوجة الشرعية إللي عندها مكانتها، زواجنا برّاني .. بناتي بسألوني، خصوصًا الكبيرة ليه منروحش عند دار عمو عمر، أو عند دار عمو ناجي وكمان العلاقة مع إخوتهن بتكونش دايمًا واضحة، وهاي من الأسباب اللي خلتني أفكّر أجيب أختها عشان ما تضلهاش لحالها. دايما كنت أقول لجوزي خدها عرّفها على إخوتها ودايمًا كان يقولي لسّه بدري لحد ما التقوا، هو كان مع بنتي والتقوا بمكتبة يعني كان

رايح يشتريلهن كتب، وأخدها معه وكان هدا أول لقاء بس بريت البيت لما رجعت بتقولي بسوني وعبطوني بس لما بابا دار ضهره اتجقلموا علي، عملولي حركات وصارت تعيّط ... لحد اليوم بتصلوا عالبيت بدهن أبوهن بقولوش مرحبا .. بس بدّي أبوي .. في رفض إلي، رفض واتهام إنه أنا إللي فرقت بين إمهن وأبوهن إنه أنا إللي .. مع إني متأكدة لو مش أنا كان رح يتجوز وحدة غيري .. بس في إشي بالواقع إنه الولاد عاشوا بدون أبوهن، هاي السنة التاسعة صارلي متجوّزة".

لا بدّ من الإشارة كذلك إلى أنّ أوضاع سلمى الاقتصادية مختلفة عن الكثير من النساء الزوجات الثانيات من حيث المستوى التعليمي والاقتصادي، فزواجها لم يأتِ من منطلق البحث عمّن يعيلها، بل على العكس فهي المعيلة المركزية للبيت، وقد قامت من مدخولها وعملها بشراء قطعة أرض وبنت بيتها حيث كانت مساهمتها هي الأساس، بينما يذهب حتى اليوم مدخول زوجها لأولاده من الزواج الأوّل.

محاولات مستمرّة من الأزواج لاستمرار العلاقة الزوجية مع الزوجة الأولى وإخفاق الزوجة في الطلاق.

تصف جميع الزوجات التي قام زوجهنّ بالزواج من امراة أخرى ممارسات متشابهة من قبل الأزواج يظهر فيها أنّ جميع الأزواج حاولوا الحفاظ على علاقات زوجية وجنسية مع زوجاتهنّ الأُوليَات. ويبدو كذلك أنه في حين تقوم الزوجة الأولى بصدّ هذه المحاولات بشكل تام أو متردّد، فإن الزوج يستمرّ بشكل متواصل في محاولاته استئناف هذه العلاقة ومحاولة إقناع الزوجة الأولى بتقبّل الأمر القائم وقبوله كزوج له امرأة أخرى والتزامات أخرى.

يحاول زوج ندى الضغط عليها بشتّى الوسائل لاستئناف علاقتها الزوجية. **"كتير محاولات منه .. يعني مرات بجرب إنه يغتصبني، بجرّب لما منكون قراب من جلسة محكمة بحاول يبيّن للمحكمة إنه كنا مرّات مع بعض، مثلا بقولّي قدّام المحكمة إنه نام معي، أنا بقول لا فش منه، بقول مبلا حلّفها، أنا مرّات بقول آه جرّب بس مش إني قبلانة، أنا بديش أتشكّى عليك عشان بدّيش أحبسك .. كتير محاولات حتى قدّام ولادي بتصير الشغلات، هو فش عنده حدود لشيء، إنت شايف الأولاد موجودين المفروض أي إشي بدّك تحكيه**

أو تعمله مش قدّامهم، هو بستفزّني من خلال الأولاد مرّات بدّه يمزح معاي مرات ببقى قاعدة بيجي بنط علي عارفني إنّه قدّام الأولاد بديش أظهر شي بس إسا من شهر وجاي بطل في احتمال، يعني بشو بدّي احترمه، بجادلني بقولي تطلعي على المنيح إللي مرّات كنت أعمله، بقوله أي منيح إنت عملتلي بحياتك من لما تجوّزت ... أنا اليوم فاهمة جوزي، هو متمسّك فيي عشان ما يدفع الأشياء إللي عليه".

واجهت مي موقفًا مشابهًا، فزوجها كذلك حاول باستمرار استئناف علاقته الزوجية والجنسية معها إلا أنها رفضت ذلك بشكل قاطع. تشير مي إلى أنّ زوجها حتى الآن يحاول استئناف علاقته الجنسية بها لكنها ترفض ذلك بشدة، لأنها تعتقد أن زواجه من امرأة أخرى هو خيانة لها. **"كيف بدّي أتقبل هدا الشيء منه وأنا حسيته إنه خانني؟ خيانة زوجية كاملة هو خانني، يعني لو قعد معي وصارحني وقال واحد تنين تلاتة قديش كان الشي أهون من هيك، قدّيش كان ممكن تتعالج الأشياء ... مستحيل بني آدم يعيش مع اتنتين ويكون عادل بينهم، مستحيل ولا بأي شكل من الأشكال، ولا من ناحية مادية ولا من ناحية اجتماعية، إلا ما يضل الشيء مش مزبوط .. هو فكّر إنه بالبداية أنا أنهار ويصير إللي بدّو يصير وينطرد من البيت ويصير مشاكل وبعدين خلص أنا انحط تحت الأمر الواقع وتمشي الحياة طبيعية ويرجع ويفوت عالبيت ويمارس حياته الطبيعية كأنّه فش شي، بس أنا متقبلتش هدا الشيء ولحد اليوم بتقبّلش".**

يتعلّق شكل العلاقة الزوجية التي تتشكل بعد زواج الزوجة بموقف الزوجة. فالأزواج جميعهم أبدوا مبادرتهم لإستئناف علاقتهم الزوجية بزوجاتهم بالرغم من زواجهم من نساء أخريات وبالرغم من أن جزءًا منهم انتقل للعيش مع الزوجة الثانية. لكن، يتحدد شكل العلاقة بموقف الزوجة الأولى، فالزوجة التي اعتبرت أن ما قام به زوجها هو خيانة لها وتتخذ موقفًا رافضًا لفكرة تعدّد الزوجات، بشكل عام، تحافظ على موقف ثابت من زوجها ومن علاقته بها. مي هي نموذج لأولئك النساء، فبالرغم من أنها لم تطلب الطلاق وما زال زوجها يتواجد في البيت بعض الأوقات، إلا أنها تعتبر رسميًا واجتماعيًا امرأة متزوّجة، مع أنها فعليًا هي امرأة مطلّقة ومعيلة وحيدة لعائلتها.

نساء أخريات رفضن زواج زوجهن لكنهنّ اعتبرن أن علاقتهنّ بأزواجهنّ من الممكن أن تعود إلى مجراها الطبيعي إذا قام الزوج بالانفصال عن الزوجة الثانية، وعاد إلى كنف البيت. لقد تحوّل شكل العلاقة بين ندى وزوجها أو عليا وزوجها إلى شكل غير ثابت، فتارةً تستأنفان علاقتهما بالزوج وتارةً تقطعانها وتتأرجحان ما بين التفكير بالطلاق وما بين محاولة قبول الصلح والعمل على إصلاح هذه العلاقة. أمّا النساء اللواتي يتقبّلن تعدّد الزوجات كظاهرة ويتبنّين الموقف الذكوري لتفسير أسبابها

ودوافعها، فقد وصفن معاناتهنّ في هذه المنظومة الزوجية ملقيات سبب هذه المعاناة على عدم العدل الذي يسلكه أزواجهنّ وعلى التمييز اللاحق بهنّ. فنجوى الزوجة التي تعدّد الدوافع التي من الممكن أن تكون من وراء تعدّد الزوجات والشبيهة بالخطاب الذكوري السائد كتفوّق عدد الإناث في المجتمع على الذكور وغير ذلك، تقبل الأمر الواقع ولا تفكّر بالطلاق، رغم الإهمال الشديد الذي تلاقيه من زوجها الذي يجعلها تشعر بصراع داخلي بشأن قبولها للعلاقة الجنسيّة التي يبادر إليها زوجها بين فترة وأخرى والتي تكون، حسب وصفها، "كالسرقة"، فزوجها يستغلّ غياب الزوجة الثانية التي تسكن قربها أو يستغلّ انشغالها ويأتي لوقت قليل ليقيم معها علاقة جنسية مع أخذ الاحتياط من جانبه لكي لا يجعل نجوى تحمل، الأمر الذي تعتبره نجوى "حرام"، وهو ما دفع نجوى إلى التوجّه لأحد الشيوخ واستشارته إن كانت هذه العلاقة التي تقام وكأنّها بالسر والسرقة هي حرام.

"كل مرة بستغل وقت غيابها، هي بتشتغل وبيجي شوي، العلاقة الجنسية لحد هلا مستمرّة، لحد هلا بحاول بس على قدر الحاجة. نهار أو ليل مش مهم بالنسبة إله، يريدني والعلاقة الجنسية موجودة، بس أنا بطرده مرّات الصراحة، لإنّي ما بدّي علاقة جنسية، وما بدّي أهين حالي، هو بيجي بس على قدر حاجته للعلاقة الجنسية وبروح، ولمّا برفض يقعد يتخانق معي ويقولي إنت بتكفري، صلاتك رايحة لله، أنا زوجك بالحلال وما بجيكي بالحرام، بس الحقيقة أنا بحسّها بالحرام، ما بحسّها إنها حلال .. هو حلال بس بيجي بساويه بشكل إنّه حرام، يعني بصراحة لما تكون العلاقة بين واحد وواحدة بالحرام، مش متجوّزين وفي علاقة جنسية بحرصوا على إنّه ما تنكشف العلاقة وهو هيك بالزبط بعمل".

لكي تستطيع نجوى العيش مع معاملة زوجها السيّئة وأهماله الشديد لها ولبناتها، تلجأ لإلقاء اللوم على زوجته الثانية وتحميلها مسؤولية ابتعاده عنها. إنها الطريق الأسلم للتعاطي مع قبح سلوكياته وهو إيجاد تبرير يعفيه من المسؤولية أو يلقي بجزء من هذه المسؤولية على كاهل امرأة وليس رجلا ليبقى بذلك كزوج يتنقل بين كلتا المنظومتين دون تحمّل مسؤولياته. يسخّر زوج نجوى، عنصر المنافسة في إدارة حياته وتعدّد زوجاته ليجعل من كلّ زوجة تجتهد من أجل الحصول على رضاه وإثبات جدارتها وهذا عمليًّا ما تحاول نجوى في مختلف المفترقات أن تقوم به. وبذلك فهي تشير إلى سوء معاملة الزوجة الثانية لزوجها، فهي تصرخ وتقوم بإعلاء صوتها عند خلافاتها مع الزوج بينما تظهر نجوى استياءها من ذلك لتؤكد تفوقها على الزوجة الثانية بطاعتها وعدم التمادي على زوجها. وهي تزجّ بذلك نفسها داخل منافسة تجتهد فيها في تأكيد طاعتها وإظهار مآثرها على الزوجة الثانية.

"هي (الزوجة الثانية) ساكنة مع أهله، يعني نسمع بعضنا، يعني أنا مش مبسوطة بس بعرف إنها عايشة أسوأ من عيشتي، تخانقت هي وإياه، بس هي ما تطاوعه، تاكل قتل، أنا صارلي عشرين سنة عمره ما ضربني، بتعجّب بقول ليش؟.. أنا معاه كتير كتير أصرخ، أما ضرب فلا، أمّا هي معها كل يوم الصبح، يعني لدرجة إنه من سنتين كان في صراخ من ذمة الله على الفجر، مع الأذان وهو يزعق ويصرخ عليها والصبح صار معه نوبة وساووله سنتور .. اول ما تجوزها حرام كان في اله اتصالات معي وكان ييجي عندي بس لما كان يروح على طول عندها على طول تصير طوشة، بضل هو وإياها مشاكل مشاكل .. يجاكرها وييجي لعندي .. بستغل فرصة غيابها وييجي يقول بدي آكل .. أنا إللي اكتشفت إنه هو ما بكرهني، بس هي بتحاول تكّرهه فيي، هي بتشتغل وهو بستغل لما تروح مرّات وبجيني".

إنها الديناميكية نفسها التي تصفها جميلة كذلك، والتي جعلتها تدور باستمرار داخل هذه الدائرة لتكتشف في النهاية أنّ ذلك لن يجدي نفعًا وتصل إلى الاستنتاج التالي: **"جوزي كل تفكيره** الجنس، إذا بنام عندك وبوخد إللي بدّو إياه بعملك إللي بدّك إياه، إذا لا، بتركك وبقولك فيكي تحلّي مشاكلك لحالك".

المحور السابع: العوائق التي تقف أمام النساء في كسر منظومة تعدّد الزوجات

"كلّه إلا الطلاق":

يظهر من خلال المقابلات أن النساء يفضّلن عدم اللجوء إلى الطلاق لأسباب عديدة، يقف على رأسها نظرة المجتمع القاسية تجاه المرأة المطلقة. والتي تعتبر من وجهة نظرهنّ أنها اسوأ من كونهنّ

زوجات يعشن في منظومة متعدّدة الزوجات. غالبية المشاركات نفينَ كليًّا التفكير بالطلاق، غير أن جزءًا منهنّ، يفكّرن ويرغبن في تحقيقه، إلا أنّهنّ لا يجدن الدعم المناسب ممّن حولهنّ ومن المجتمع، ابتداءً من أفراد العائلة النواة ومن العائلة الموسّعة كالأخوة والأخوات والآباء والأمّهات الذين ينصحون الزوجة عادةً بعدم اللجوء إلى الطلاق، فجزء من عائلات الزوجات يفضّلنَ بقاء ابنتهم مع زوجها عن تحوّلها لامرأة مطلّقة. كذلك، هناك من نصح بناتهنّ بعدم التوجّه إلى الطلاق حرصًا على الحقوق وخوفًا من فقدان هذه الحقوق سواء في ملكية البيت أو النفقة. ولذلك، إن التفكير بالطلاق يبقى لدى غالبيتهنّ رغبة داخليّة لا يستطعن تحقيقها أو كبديل يفكّرن به بين فترة وأخرى. بينما تبقى هناك نساء لا يفكّرن بالطلاق نهائيًّا رغم معاناتهنّ الشديدة. يظهر أن الصعوبات التي تواجه النساء في عدم اتخاذ قرار الطلاق تتعلّق بعدة عوامل، كعدم تلقّيهن الدعم من العائلة القريبة من آباء وأخوة وأخوات، أو بسبب الصعوبة الداخلية التي تواجهها الزوجة في تحوّلها لامرأة مطلقة، وما يرافق ذلك من نظرة دونية ينظر بها المجتمع إلى المرأة المطلقة. وكما أن هناك عاملاً يتجسّد في رفض الأولاد لفكرة طلاق والدتهم لنفس الأسباب. إنّ القيام بالتغيير يحتاج إلى الشعور بالثقة، والثقة لا تأتي بغير سند، والسند يأتي من مرجعية معيّنة. والمرجعية التي تحتاج إليها النساء، في الأساس، هي مرجعية العائلة وحين لا تحصل عليها تأتي النتيجة في قبول الأمر والواقع.

يظهر أنّ ندى هي الزوجة الوحيدة التي باشرت في إجراءات الطلاق، والتوقّف عند حالتها يظهر عمق الصعوبات التي تتعرّض لها أي زوجة أخرى في نفس وضعيّتها. إذ يبدو أنّه بالرغم من استمرارها في هذه الخطوة إلا أنّها ما زالت متردّدة وتتخبّط ما بين الاستمرار في هذه الإجراءات وبين استئناف علاقتها الزوجية والتخلّي عن الطلاق. كانت ندى قد طلبت الطلاق في السابق في المحكمة منذ حوالي خمس سنوات، وكانت تتراجع كل مرة من جديد عن متابعة المسار القضائي أملاً في إصلاح علاقتها بزوجها. أمّا حاليًّا فقد توجّهت إلى المحكمة المدنية وقد حصلت على مرافقةً قضائيّةً من قبل إحدى المحاميات العاملات في إحدى الجمعيات النسوية.

تقول ندى إنّ مثل هذا القرار هو صعب للغاية، لأنّه يعرّضها لابتزاز مستمرّ من زوجها ولمحاولات حثيثة من قبله لثنيها عنه. فمنذ أن عرف زوج ندى عن البدء من جديد في الإجراءات القانونية بالطلاق بدأ يمارس تجاهها كافة أصناف الابتزاز والتنكيل لثنيها عن ذلك، ولكي ينجح زوج ندى في إحباط خطوتها فإنه يقوم باستمرار بمحاولات لتشويه صورتها وسمعتها أمام الأولاد وذلك عن طريق التشكيك بأخلاقياتها كانتقاد لباسها واعتباره غير محتشم والتشكيك بتحركاتها ومحاولة تقييد حركتها خارج البيت أو اتهامها بوجود علاقة لها مع رجل، وأنها تنوي الزواج فيما بعد لتثير بذلك المخاوف لدى الأولاد وتجعلهم يطالبونها بالعدول عن هذا القرار. بالإضافة إلى ذلك، تشير ندى، أيضًا، إلى الضغط المجتمعيّ الذي يمارس على أولادها من قبل أولاد آخرين، بما يحمله من

تجريح لهم فتقول: **"إبني متأثّر كتير بهدا الوضع، بقولي ماما ما بدّي تطلقيه، يعني يضلّوا ينادوا عليكي مطلقة؟"**. بالإضافة إلى ذلك، فإن ندى لا تتلقّى دعم عائلتها، وتعبّر عن ذلك في حديثها قائلة:

"فش حدا معي اليوم، بعد ما مرقت العملية (عملية قلب) رحت لعند أبوي وقلتله بدّي أطلقه بس فكرة الطلاق ما عجبت أبوي، لما صرت أروح لعند أهلي صار أبوي يظهرلي إنه مش عاجبه اللي بصير، قعدنا يوم نتناقش، قلي إذا إنت بتطلقي ما بتعودي تفوتي بيتي، قلتله ماشي أنا بروح على ملجأ، بستأجر بيت، الدنيا ما بتخلى، بروح وين ما كان، بس الناس رح تحكي عليك كمان، إنه بنتك مستأجرة بيت وهو عنده بيت، قلتله يابا إنت جوزتني غصب عني، بس أنا اليوم المفروض آخد قراري لحالي، أنا مش قادرة أكمل .. قعدت شهرين حرب أنا واياه وبطل يحكي معي .. قلّي شو يعني إذا تجوز عليكي، مش أول واحد بتجوز على مرته وصار بدّو يقنعني أقبل، قلتله إسمع يابا هو مزبوط مش أول واحد بتجوز على مرته بس أنا مش المرا إللي بتقبل بهيك وضع، أنا ما بقبل أكون متل باقي النسوان إللي قبلوا زلامهن يتجوّزوا عليهن، يعني أنا إحساسي ما بقدر أتحكّم فيه".

بالإضافة إلى عدم تلقّي ندى الدعم من عائلتها المقربة بخصوص طلاقها، فهناك، أيضًا، الآراء التي تسمعها ممّن حولها كالجارات، والتي تنقسم بين معارضات ومؤيدات. تقول ندى إنّ النساء اللواتي يتفهّمن رفضها لقبول هذا الزواج ويدعمنها في قرار الطلاق هنّ القريبات من حيث السكن منها واللواتي يطلعن عن قرب عن معاناتها، وعالمات بما يدور في حياتها من تفاصيل صعبة، أما البعيدات اللواتي لا يعرفن مدى معاناتها فلا يؤيّدونها في هذه الخطوة. **"إللي من بعيد بقولوا عشان أولادك خليكي ببيتك ما تطلعي من بيتك، طيب إذا لقدّام أجا حكى ببنتك بدهن يقولوا وين أبوها وليش هاي المرا مطلقة وليش وليش ... المجتمع دايمًا بوخد الإشي السلبي، المجتمع اليوم لا عاجبه طريقة لبسي، لا عاجبه إنّي أطلع وإن طلعت بحكوا علي وأنا بالبيت بحكوا عليّ بكل الجهات، بسمع وبطنش، لمّا أنا بفوت على بيتي وببكي ما فش حدا بيجي بطبطبلي .. ومرّات الواحدة بتستسلم، لما أخدت القرار بالطلاق كنت لحالي، فش أب واقف معي، زوجي من ناحية تانية بضغط علي، وكان ممكن إني أتقبل الوضع، بس كل واحدة عندها قوة ولازم تدور عليها بحالها، بس في إللي بوخدوا وقت طويل وأنا قعدت تسع سنين أفكر، يمكن لو واحدة تانية كان صارت زهقانة بس أنا اليوم قرّرت"**تشير مي إلى عامل مشترك مع ندى وهو الصعوبة التي يشعر بها أولادها في وصم أمّهم بصفة "مطلقة"، وهي إمكانية تفكّر فيها وترغب داخليًا في تنفيذها. فتعبّر عن ذلك بقولها:

"فكّرت أتشكّى عليه بالمحكمة الشرعية وأطلب الطلاق، بس إبني الكبير ما خلاني، بقولي يمّا أنا ما بكون ابن مطلقة، كمان أنا ما بقدر إنه يعايروني الولاد فيها، بدّك الولاد يقولولي يا ابن المطلقة!.. شوفي مجتمعنا العربي قدّيش وضعية المرا صعبة لما بتكون مطلقة، لو بدها تدير بالها على حالها مية مرة، بس بتضلها نظرة مجتمعنا قاسية عليها كتير".

فكّرت زهى بالطلاق في البداية وعن ذلك تقول: **"طلبت الطلاق، بس إخوتي قالوا ولادك زغار وإنت بعدين ما بتقدري تدبّريهم، قعدت عند أهلي وقلت لا يمكن، ما بروح إلا هون، صار يجيب ناس ويودّي ناس مشان يعني يأثروا علي، قالولي ولادك زغار، كان أكبر واحد فيهم بصف عاشر، رديت عليهم ورجعت .. لما بشوفه بطلع هو وإياها قدام عيني بفكر لو إني بعيدة، لو إني اتطلّقت وأبعدت كان أحسن، كنت ارتحت .. أنا متندّمة إني ما اتطلقت، لو اتطلقت كان ضليتني بعيدة عنه وفي مثل بقول لا عيني تشوف ولا قلبي يحزن، وكنت أخدت معاشي أنا وولادي، قبل فترة مرقت الشتوية والولد ما كان عندو حفاضات والدنيا مطر والغسيل مش ناشف، تزاعلت أنا واياه ورحت قعدت عند أهلي شهرين، وقلت ما برجع وطلبت الطلاق وما بدّي أروح أشتكي عليه، وعيوا إخواني وقالولي هدا عيب وبتتبهدلي وإنه ولادي محتاجين لأبوهم ومستقبلهم .. بقول لو إنه يا ربي سبحان الله لو إنه هداه وإخواني عينوا طلاق ووقفوا معاي وصار في طلاق كانت الوحدة بتتريح .. لإنّه فش غير هدا الحل، كل واحدة بتجوز جوزها عليها أحسنلها تتطلق وتزتّوا من دربها لإنها مش رح تشوف يوم معه إلا المهانة .. الواحدة ما تجوزت الزلمة علشان يعملها عصاي".**

بكلمات أخرى قامت عائلة عليا بإحباط قرارها بالطلاق: "قالولي بطلعوكي من البيت ووين بدك تتشحططي وين بدّك تعيشي، إوعك تطلبي الطلاق لإنه مش رح توخدي إشي من حقوقك، إذا هو بطلق منوافق بس إذا إنت بدّك ولا إشي بطلعلك". وهو مضمون لا يختلف عمّا قيل أيضًا لجميلة التي تقول:

"أنا فكرت بالطلاق كتير، بس في حاجز هون بخلّي الواحدة ما تطلب الطلاق .. أبوي كان يحكيلي راح تخسري كل إشي، رح هو يوخد كل إشي، إذا بدّك تروحي عمحكمة وترفعي عليه قضية وتطلبي نفقة بينما وإنت قاعدة بدارك بطلعلك عليه نفقة .. يا ريت اتطلق .. عن نفسي أنا خلص نزل من عيني .. هو بالنسبة إلي إنسان ميت وأنا حكيتله إنه أنا مش مستعدة أرجعلك، أنا ما بدّي إياك لإني

بحكي لحالي بقول لشو أرجع؟ عشان أرجع للمهانة والمذلة".

أمّا نجوى فقد كانت الوحيدة كزوجة أولى والتي لم تفكر بالطلاق بتاتًا معللة ذلك بقولها:

"إنه تطلبي الطلاق في الدين حرام، إذا كان في سبب آه، مزبوط هو مش عادل معنا، بس أنا بفكر من ناحية اجتماعية تخيّلي لما العيل (الولد) يكبر ويقولوا أبوه مطلق إمه، حتى في المدرسة صعب، صعب تهدمي، يعني أهون عالولد أو البنت يكون أبوها متجوّز وعايش خارج البيت بس ما يكون مطلق، هاي الحاجة عنا مش كويسة بالمرة، بصيروا يوجّهوا اتهامات على المرا، بنظرولها نظرة مش كويسة، هادي مطلقة، حتى ببطلوا يسمّوها باسمها، بصيروا ينادوها المطلقة، المطلقة إجت والمطلقة روحت، عشان هيك ما في سبب أطلق، بس لو استقل من ناحية مادية وما أعود أحتاج أحكي معاه".

أما فاطمة فقد قامت قبل ست سنين بالتوجّه إلى المحكمة الشرعية وطلب الطلاق. أي بعد مضي أكثر من 10 سنين على زواج زوجها من امرأة أخرى، وقد كان عمرها 36 عامًا. **"اطّلقت بعد كتير وقت، بعد ما زهقت من هاي العيشة ارتحت، كنت لا معلّقة ولا مطلّقة، الحين ارتحت، لمّا تطلّقت خلص اليوم تريّحت، قبل أفكّر وينتا رح ييجي أو ما ييجي، استنّى يتّصل تلفون، اليوم تريّحت خلص ما بيجي".**

وكان من بين الزوجات الثانيات اللواتي أظهرن معاناة واضحة سُمية ووهيبة، حيث عرفتا أن زوجيهما متزوّجان فيما بعد، وقد اعتبرتا أنهما دخيلتان على هذه المنظومة وعليهما قبول الحالة كما كانت من قبلهما. فوهيبة التي اكتشفت بعد ثلاث سنوات أن زوجها متزوّج من قبلها، وله أولاد وعائلة لم تفكّر بالطلاق من زوجها ولم تفكّر بأن تطلب من زوجها تطليق زوجته الأولى. **"هدا ما بصير"**. ومع استمرار زواجها وازدياد الصعوبات المتعلّقة بزواجه الأوّل وتدهور صحّتها النفسية فإنّها لا تفكّر بالطلاق بسبب الأولاد.

تشير وهيبة إلى أنّ ما يمنعها من الانفصال والطلاق عن زوجها هو الأولاد، وما تتلمّسه من حاجتهم إليه "أنا ما بدّي أحرم الولاد من أبوهم، الولاد كل إشي بالدنيا، بدهن يسألوني وين بابا؟ وين راح؟ وبدّي أضطر أفوت بمواضيع أكبر وأكبر، بدّي أضطر أفوت بأسئلة وعندي ولد بضل يسأل ومستحيل يسكت".

بالإضافة إلى كلّ ما ورد، من الجدير ذكره أنّ بعض النساء، وكذلك الرجال، في المقابلات المعمّقة

وفي المجموعات البؤرية، أشاروا عند التطرّق إلى تجنّبهم الطلاق باعتبار أنه سيصبح عقبة تقف أمام الزوج عند وجوده في بيت الزوجة الأولى، حيث سيصبح ذلك محرّمًا دينيًّا، ولا يجوز لها الانكشاف والتواجد مع زوجها عندما يحضر إلى البيت لرؤية أولاده، وهذا الأمر هو ما جعل سلمى ترفض أن يقوم زوجها بتطليق زوجته الأولى، حرصًا منها على استمرار علاقة زوجها بأبنائه بشكل سليم وضمن بيئتهم الطبيعية بعيدًا عن مراكز اللقاء التي يلجأ إليها الأزواج في حالات الخلافات. حاليًا، ومع بلوغ أولاد زوجها وزواجهم، وبالتالي توافر إمكانيّة أن يقوم زوجها بالحفاظ على علاقة بهم من خلال زيارتهم في بيوتهم، يطرح موضوع الطلاق مجددًا، لكن ما يقف عائقًا هو رفض الزوجة الأولى له، وما يترتّب عنه أيضًا من دفع للمستحقّات، وهو أمر غير قادرٍ على تأمينه في الوقت الحالي.

عدم تطبيق قانون منع تعدّد الزوجات:

رغم أنّ القانون يعتبر تعدّد الزوجات مخالفة جنائية، تصل عقوبتها إلى خمس سنوات سجن، إلا أنّ الجهات المسؤلة عن تطبيق القانون لا تطبّق هذا الأمر. لم تقم أية زوجة من الزوجات اللواتي تزوّج زوجهنّ من أخرى بتقديم شكوى ضدّه بسبب ذلك سوى ندى، التي يوجد لديها مستند، هو عبارة عن عقد زواج خارجي كان قد عقده أحد الشيوخ.

ترى نجوى أنّ الزوجة غير قادرة على التوجّه إلى الشرطة وتقديم شكوى ضدّ زوجها، لأنّ هذا الأمر يكبّدها ثمنًا باهظًا يتجسّد في نبذ عائلة الزوج لها وطردها وتطليقها. **"أنا ما فكّرت أروح أشتكي، لإنه مجتمعنا صعب، حرمة تتشكى على جوزها ما بخلّيها في الدار تبعته ولا في بيئته، المرا إللي بتطلع عنا وبتتشكّى على زوجها بتطلق فورًا، حتى لو زوجها ما طلّقها إخوانه بطلقوها، العيلة كلها بتعاديها، أبوها بعارضها، مين بده يساندها، أهلها يمكن يذبحوها، في عنّا زوجات قدموا بس خلص تنسى بهاي الحالة إنها ترجع، وتخيّلي هي تكون مشاركة للي بدو يصير للولاد، يمكن أبوهن يرضى يوخدهن منها، لو قدّمت شكوى على طول بصير علي وعلى أعدائي، بس ما في قانون بخالف، ولا واقف مع المرأة، كمان المأذون إللي عم بجوز لازم يتخالف، إللي بعقد العقد كمان هو بشارك، هو إله جزء وعليه مسؤولية، ولو إنه بس مرة تصير بعيلة كان كل العائلات بتخاف وبتصير عبرة، حتى الشاهد لازم يوخدوه عالشرطة، يغرموه غرامة مالية، بلاش حبس، إحنا عنّا المصاري أصعب من السجن، لو الشاهد بتخالف ما بعاود يعيدها"**.

عمليًا، تشير نجوى بذلك إلى الكثير من النساء اللواتي يتواجدن في نفس وضعيّتها، واللواتي لا يستطعن اللجوء إلى القانون. وتقول ندى إنّ ما يمكن أن يساعد الزوجة، في هذه الحالات، هو أن يأخذ القانون مجراه، وأن تقوم الشرطة والجهات القضائية بمعاقبة مخالفي القانون، الأمر الذي لا يحدث. بالإضافة إلى ذلك، توجّهت ندى إلى جهات مهنيّة، مثل مكتب خدمات الرفاه الاجتماعي في منطقة سكناها، كما أنّها تتلقى اليوم مرافقة قضائية من إحدى الجمعيات النسوية في قضية الطلاق، والتي ترى فيها موردًا مهمًّا في تدعيمها.

انعدام الاستقلاليّة الاقتصادية لدى النساء:

تقول مي عن دخولها إلى سوق العمل بعد أزمة زواجها ما يلي:

"أفضل شي صار لي بهالأزمة إني طلعت واشتغلت، لما صار عندي كل هالمسؤوليات والولاد عندهن كتير طلبات، سألت حالي، شو الأفضل، الولاد يضيعوا، أبطل إبني من المدرسة التي تعوّد عليها؟ كان من قبل المشكلة إللي صارت بيني وبين أبوه بتعلم بمدرسة خاصة، شو ذنبه اليوم أطلعه من المدرسة إللي تعوّد عليها، قلت بحالي متل ما أعطيت إبني الأوّل كمان بدّي أعطي إبني التاني، والمدارس الخاصة بتكلّف كتير كل شهر، سألت حالي ليش أنا ما بفكرش أروح أشتغل، توجّهت لمكتب "يديد" قلتلهن أنا بدي أشتغل ومش عارفة ألاقي شغل، سألوني شو بحب وقلتلهن إنه أنا بحب أشتغل كتير بتحضير الأكل، قالولي شو رأيك بشغل طباخة بمؤسّسة للأولاد إللي مع إعاقات، ورحت على مقابلة وقدّمت سيرة ذاتيّة، قلتلي المديرة أنا متحمّستلك، وخصوصًا لإنه عندك ولد مع إعاقة متل الأولاد الموجودين بهاي المؤسّسة، وأنا شاعرة إنك قد المسؤولية، وبديت بالشغل وأثبتت حالي، بقيت خمس سنين لحد ما إتجوّزت بنتي رنا، صار صعب علي ومع وجود إبني المعاق وكلّ مسؤوليّاته فقرّرت أفتش عن شغل تاني تكون أوقاته ملائمة مع أوقات إبني، أنا تعوّدت عالشغل وصار بالنسبة إلي مصدر بعيل فيه أسرتي بدل ما أقعد بالبيت وأحط إيدي على خدّي، مبلغ النفقة إللي بطلعلي مش أكتر من ألف شيكل، وهدا المبلغ شو بدّو يعملي؟ سألت حالي ليش أنا ما بتعلّمش؟ ليه ما بفوت دورة، شو ناقصني؟ الدنيا ما وقفت لأنّه صارت معي هاي المشكلة، أنا عندي عيلة وعندي سيارة وبتحرّك وبروح وباجي وبعرف لغة، بعد ما تجوّزت بنتي قعدت فترة 3 أشهر بدون شغل انصرعت، خلص تعوّدت على الشغل وعلى مدخول تاني يساعدني

في البيت، واجتني فرصة الشغل هون (أم بيت في إحدى المؤسّسات التابعة لمركز الخدمات الاجتماعيّة)، كان بالنسبة إلي زي حلم وحقّقته، سمعت عنه بالصدفة وتوجّهت لمديرة القسم في مكتب الشؤون، كنت بالصدفة رايحة أسلّمهم أوراق بخصوص طارق، إتقدّمت للوظيفة وفي المقابلة انبسطوا كتير منّي وشافوا فيي الإنسانة المناسبة والحمد لله بشتغل ومبسوطة كتير بشغلي .. هاي الضربة قوّتني، وحسّيت إنه قوّتي استمديتها من ولادي لإنهن موجودين حولي ومعي .. يعني لمّا تخرّج محمد ما تتخيّلي كيف كان شعوري، بعد الحفلة أجا جابلي الشهادة وقلّي خدي يمّا هدا تعبك، مسك الثوب إللي كان لابسه ولفني فيه، قلّي إنت تعبتي وضحيتي واشتغلت مناوبات متواصلة وضحيت، صار هو يبكي وأنا أبكي، كان صعب ومفرح بنفس الوقت، تشوفي إبنك طالع قدّام الكل ويعطوه شهادة امتياز ويحمدوا بأخلاقه، الكل يسلّم علي، ساعتها حسيت إنّه الدنيا صحيح ما خلصت، في بعد شي الواحدة بحاجة تتمسّك فيه".

إنّ وضع النساء اللواتي لم يخرجن إلى العمل يبقى مختلفًا، بشكل كبير، عن وضع الأخريات. إنّ مي التي استطاعت عبر عملها تحقيق استقلالية مادية واجتماعية وذاتية كبيرة أحدثت نقلة نوعية في حياتها وحياة أولادها. بل أحدثت تغييرًا جذريًّا في حياتها مقارنةً بما كانت عليه في فترة زواجها، حيث كان زوجها هو المعيل الوحيد للعائلة، وهي لم تخرج من قبل للعمل بتاتًا. استطاعت مي تحويل أزمتها الشخصية والزوجية إلى فرصة للتطوّر والازدهار المهنيّ والشخصيّ، وقد أشارت إليه كثيرًا بفخر واعتزاز. استطاعت مي بخروجها إلى العمل أن تحقّق جزءًا من داخلها كان في سبات. إنّ نجاحها في عملها يزوّدها بالكثير من الشعور بالاكتفاء والرضى، خاصة أنها تعمل اليوم في إطار يعتني بأولاد في ضائقة، الأمر الذي يجعلها تعمل من خلال تعاطف وتفهّم كبيرين لاحتياجات هؤلاء الأولاد، رابطةً بذلك ما مرّ عليها وعلى أولادها من صعوبات، وموظّفة هذا الربط لصالح أولئك الأطفال.

أمّا النساء اللواتي لم يتمكّنَّ من الخروج إلى العمل لأسباب لم يتمّ فحصها في هذا البحث لكنّ جزءًا منها كان واضحًا من خلال الخلفية الأساسية للنساء المتعلّقة بمحدودية إمكانيّاتهنّ التعليمية والعملية، فمعدّل سنوات التعلّم لدى أغلب النساء المشاركات كان قليلاً، وأغلبيّتهنّ لم يسبق لهنّ أن خرجن إلى العمل، ولم يتلقّينَ أيّ تأهيل مهنيّ في أيّ حرفة أو عمل، الأمر الذي يجعلهنّ معتمدات بشكل أساسيّ على إعالة الزوج. يتنصّل الكثير من الأزواج من واجباتهم تجاه الزوجة الأولى والأولاد، الأمر الذي يجعل معظم هؤلاء الزوجات يعشن في عوز ماديّ صارخ هنّ وأولادهنّ. كما هي الحال لدى زهى وعليا وفاطمة. وبالطبع، إنّ هذه الضائقة لا تقتصر، بالضرورة، على الزوجات الأوائل فحسب،

وإنّما أظهر البحث، أيضًا، أنّ الزوجات الثانيات كذلك يعشن هنّ أولادهنّ في هذه الضائقة، كما هي حال وهيبة وسمية.

تقول زهى، ابنة الجنوب، عن عدم تمكّنها من العمل ما يلي: **"لو في شغل ببلادنا كان الوضع بكون أفضل، بس هون الوضع مش متل الشمال، في الشمال في شغل بس عنا هون فش تشتغلي ولا تضلي تكسري نفسك عالغرض وتطلبي، يعني مثلا بدّك تروحي للدكتور وهذا إشي مستحيل، بدّك تشتري دوا، بتترجيه بتقولي أعطيني مصاري بقولك ما معاي، بتطلع روحنا لحد ما يجبلنا الغرض، يعني بالموت، بقولولي الولاد بدنا مصروف، بقولهن إنتو اطلبوا منه .. أبوي مرض بالمستشفى بقوله بدّي أروح أزوره ما بدّه، بدّي أروح عالدكتور ما بيرضى ياخدني"**.

كذلك عليا التي تزوّج زوجها حديثًا فإنّها تقول: **"لو كان بإيدي شغل ووضعي المادي منيح ما بكون بحاجة إله، شو بدّي فيه، بعيش أنا والأولاد أحسن عيشة، شو بدّي بزلمة يكون بس بالاسم بالبيت"**.

عمليًا، يظهر أنّ العمل والتعليم هما مصدر دعم وقوّة للنساء. وفي حال توافرهما فإنّ المرأة تصبح قادرة على اتخاذ قرارات مستقلّة وعلى فرض ما يناسبها.

توجّه مؤسّسات الدولة للنساء العربيّات:

يعبّر صوت جميلة عن صوت نساء عربيّات كثيرات يتعرّضن لتمييز عنصريّ وقوميّ لكونهنّ نساء عربيّات، ويبرز هذا الأمر في مخصّصات الضمان الاجتماعي في مؤسّسة التأمين الوطني، وينعكس على وضعها الاقتصادي وعلى قراراتها الأسريّة. **"وضع المرأة اليهودية بكتير أحسن، كوني أنا عربية بخليني أعاني من تمييز، متل ما الدولة بتدعم المرا اليهودية إنها تكمّل حياتها وتكون مستقرّة وتعيش حياتها متل ما لازم، كمان المرا العربية بطلعلها نفس الشي، ليش إحنا أقل منهم دايمًا؟ هم ربنا أعطاهم التعليم والنور والله ما أعطانا، إحنا منطلع ومنروح ومنشوف وعارفين كل إشي، لمّا أنا عندي عيلة وواحدة متلي يهودية متل ما هي بتروح عالتأمين وبتختم كمان أنا بختم شو المعنى إنه هي بتوخد 2،500 شيكل**

وأنا باخد 1300، ليش بتقبض عن أولادها أكتر من ما أنا بقبض؟ يعني ليش إحنا مش زيهم، ليش حقنا ضايع؟".

كانت مساندة أهل زوجها، وتحديدًا الحماة والأخوات، عاملا حاسمًا في تماسك مي واستمرارها في أداء دورها كأمّ، وتحمّل كامل المسؤوليات التي ألقيت عليها. ترى مي أن هذه المساندة المعنوية، وفي بعض الأحيان المادية أيضًا، ساعدتها كثيرًا في تحمّل كلّ المشقّات وفي تخفيف مشاعر الألم والتعب والوجع التي ترافقت مع زواج زوجها.

"أنا بالبداية انهرت تمامًا، لكن بعدين قويت، أنا بقول عن حالي إني قويت وإني استعدت قوتي بنفسي، لإني أنا إنسانة ومن حقّي أعيش حياتي، أنا ما عملت غلط، ومش ذنبي إنه صار معي هيك، مع إنه مجتمعنا العربي قد ما بدّي أقولك قاسي، قاسي كتير .. بس أنا كل ما بدّي أجدّد قوّتي بتطلع على ولادي وبستمد القوّة منهن، هدا تعبي، وهدا أنا إللي حقّقته وهدا إللي أخدته من الدنيا، هذا الزرع إللي أنا زرعته واليوم أنا عم بحصده".

المقابلات المعمقة مع الرجال:

الاسم	السنّ	سنوات التعلّم	عدد سنوات الزواج	السنّ عند الزواج الأول	السنّ عند الزواج الثاني	عدد الأولاد	العمل	السكن
عمر	37	يدرس الحقوق، حاليًا	20	21	31	5	أعمال حرّة	الجليل
خالد	43	فوق ثانوي	24	19	36	9	صاحب محطّة تاكسيّات	النقب
جمال	58	إعدادي	42	19		19	سائق باص	النقب
صلاح	53	فوق ثانوي	34	19	42	15	سكرتير مجلّس محلي	النقب
ناصر	51	ثانويّ	23	24	43	4	عضو بلدية	المثلث
أحمد	81	–	65	21	51	18	متقاعد	الجليل
حسن	46	فوق ثانوي	25	21	29	6	إمام جامع	الجليل

المحور الأول: الخلفية

يظهر أنّ متوسّط عمر الرجال هو اثنان وخمسون عامًا. أصغر المشاركين سنًّا الذي يبلغ من العمر سبعة وثلاثين عامًا، يليه خالد الذي يبلغ من العمر ثلاثة وأربعين عامًا، ثمّ حسن ابن السادسة والأربعين عامًا. أما جمال وناصر وصلاح فهم في الخمسين من العمر. وبذلك، فإنّ أحمد هو أكبرهم سنًّا، وهو يبلغ من العمر إحدى وثمانين سنةً. يظهر أنّ عمر الرجال عند زواجهم الأول كان عشرين سنة ونصف السنة. أمّا سنوات تعلّمهم فهي أعلى من النساء. ثلاثة من بينهم تلقّوا تعلّمًا فوق ثانوي، فعمر يدرس حاليًا المحاماة، وصلاح قام بإكمال دراسته بعد المدرسة الثانوية في أحد المعاهد وعمل في مجال المساحة، وخالد درس في كلية تكنولوجية بعد المدرسة الثانوية، ولم يكن سوى أحمد بينهم مَن لم يذهب مطلقًا إلى المدرسة. أمّا جمال فقد أنهى تعلّمه في المرحلة الإعداديّة.

المحور الثاني: قرار الزواج الأوّل ومفهوم الرجل للحياة الزوجية

تزوّج جميع الرجال أوّل مرةٍّ في سنّ صغيرة، معظمهم كان في سن التاسعة عشرة من العمر. وقد جاء زواج جميع الرجال دون تعارف مسبق، إنّما من خلال ترتيب عائليّ، حيث كان للآباء، وفي بعض الحالات للأمهات، حقّ تقليدي في تقرير زواج أبنائهم، لتمنح لهم/نّ بذلك سلطة كبيرة لم يكن لمعظم الرجال فيها أيّ خيار، فمعظمهم صغار في السنّ ولم يُظهروا استعدادًا مسبقًا لهذه الخطوة. أشار البعض من بينهم إلى أنّ موافقته على هذا الزواج جاءت رغبةً في إقامة علاقة مع فتاة دون فهم مسبق لمترتّبات الارتباط والزواج والمسؤوليّات الملقاة عليه كزوج وأب. عبّر الرجال المتقدّمون في العمر (أواسط الخمسين من العمر) عن تقبّلهم لهذا الوضع باعتبار أنّ ما فرضه الأب عليه من هذا الترتيب هو لا شك نابع من معرفته لمصلحته كابن، بينما ظهر أنّ الرجال الأصغر سنًّا، مثل خالد أو عمر، ممّن تزوّجوا في سن صغيرة، يظهرون انتقادًا في الوقت الحالي لهذا الفرض الذي مورس عليهم. أظهرت المُقابلات كذلك أنّ الرجال لا يملكون تصوّرًا ناضجًا لمفهوم الزواج. يمكن تصنيف الأسباب التي يوردها الرجال لزواجهم ولظروف ترتيباته كما يلي:

الزواج كفرصة للتعرّف على امرأة:

في مجتمع لا يسمح بالاختلاط بين الجنسين ويتسلّح بمفهوم العفّة والشرف. فإن وجود أيّ شكل من أشكال العلاقات، كالصداقة بين الجنسين، هو أمرٌ مثيرٌ للشبهات. نظرًا للقيود المفروضة على اللقاء بين الجنسين يبدو الزواج الفرصة الوحيدة للقاء بالجنس الآخر، في مجتمع يحكم قبضته في السيطرة على هذا الفصل. ويترتّب على هذا الفصل بين الجنسين المنع المطلق لكل لقاء بين الرجال والنساء الذين لا تربط بينهم علاقة قرابة أو زواج، وينقسم بذلك المكان الاجتماعي إلى قسمين: الأمكنة الخاصة بالرجال من جهة، والمكان الخاصّ بالنساء من جهة أخرى، وهو المكان المنزلي. وحين تنعدم إمكانيّة اللقاء بالجنس الآخر كحيّز للانكشاف على الآخر وبلورة الشخصية الذاتية يصبح الزواج المنفذ الوحيد لتحقيق ذلك. يعبّر خالد الذي تزوّج في سنّ تسعة عشر عامًا عن ذلك بقوله:

"الصراحة أنا ما اخترت زوجتي، كنت بالشغل، إمّي اتصلت علي قالت لي إحنا بدنا نخطبلك بنت فلان، قلت خلص ماشي، ما كانت الحياة متل اليوم، البنت اليوم تطلع وبتمشي وتروح، أنا قصتي ما كان في تعارف من قبل بالمرّة". اختارت له بذلك ابنة خالته، وكان في ذلك الوقت قد أنهى تعلّمه في إحدى الكليات التكنولوجية في الجنوب حيث مسكنه، وانخرط في سوق العمل في مجال السفريّات.

لم يكن لدى خالد في حينه أيّ تصوّر أو مفهوم للزواج. بالنسبة إليه، إنّ الزواج هو فرصة للتعرّف على فتاة في مجتمع يضع الكثير من التقييدات على أيّة علاقة قد تنشأ بين الجنسين خارج إطار الزواج الرسمي. ويتابع قائلاً: "**بوقتها أنا تحمّست، كان عمري ثماني عشر ونص، بحياتي ما طلعت مع أي واحدة بالدنيا، يعني أول ما تعرفت عالزواج مع مرتي، وأول مرة بالحياة بقرب من مرا، قعدت شهرين ما أقدر أعمل ولا إشي معها، بعد شهرين طلعنا بعدين لبرّا وحجزنا بفندق، بقول بعقلي اليوم لو ما تزوّجت، كنت زغير وما كنت جاهز إنّي أتجوّز، لإنّه الزواج بده مسؤولية، والتزام، بدك تلتزم بلوازم وبكل الدنيا، إللي بدهن يتجوزوا لازم يكونوا مش أقل من ثلاثين سنة**". زوجة خالد، أيضًا، كانت صغيرة في السنّ، وبلغ عمرها سبعة عشر عامًا. لم يتحمّل خالد في بداية زواجه مسؤوليات البيت، وقد سكن مع عائلته، وبدأ في العمل وتكوين نفسه تدريجيًّا لينتقل بعد ذلك إلى بيت مستقلّ وينجب أربعة صبيان وبنتًا.

الزواج كآليّة للحفاظ على مصالح العائلة الاقتصادية:

أشار عمر، مثل خالد، إلى أنه وافق على الزواج من نفس المنطلق، فهو لم يكن قد أقام أية علاقة مع فتاة، واعتقد أنّ خطوبته ستمنحه ذلك[50]. كان عمر يطمح في متابعة دراسته الجامعية، غير أنّ ظروف عائلته الاقتصادية ووجود أخ يكبره يتعلّم في الخارج أجبره على الانخراط في العمل، وكان قد أنشأ مع والده مشغل خياطة. تزوّج عمر من فتاة تعمل في المخيطة التي أقامها والده وعمل هو فيها. كانت عائلة عمر ترتبط بعلاقات صداقة مع عائلة تلك الفتاة، بينما هو لم يكن يعرفها سابقًا. يقول عمر: **"أنا اليوم بعتبر إنّه زواجي كان بهدف الحفاظ على "المصلحة"، أبوي عرض علي هذا الزواج وأنا باعتقادي ورؤيتي للموضوع إنه هو اختار بالأساس ومش أنا، هو قال لي إنها رح تحافظلك على المصلحة، هي بتشتغل بالخياطة، بس أنا ما كان هدا حلمي، كان عندي طموح كبير وأبوي ما فهم ولا توقّع طموحي، كان عمري عشرين سنة وما كان عندي علاقات مع بنات ولا اتصالات، ففكّرت إنّي أوافق، أشوف شو يعني جيزة، أتعرف عالزواج، بس وقتها ما كان عندي فهم إنه الزواج رح يأثّر على طموحاتي".**

خلال فترة الخطوبة التي استمرّت سنتين ظهرت الكثير من الخلافات بينه وبين خطيبته، وتردّد عمر كثيرًا وفكّر عدة مرّات بفسخ الخطوبة، إلا أنّ عائلته ضغطت عليه لعدم الإقدام على ذلك. لم يلقَ عمر أيّ توجيه من أفراد عائلته، ولم يتلقّ تشجيعًا لفسخ الخطوبة.

"الكل وقف جنب أبوي .. كان بدّي حدا يوقف جنبي لإنّي كنت بدّي أحقّق رغبات كتير إلي، ومن ناحية ثانية كان بدي حدا يساعدني ويوجّهني لإنه كنت يوم أقول لأبوي بدي ويوم أقوله لا، كنت وقتها بتدرب بمجال الكراتيه ومتمسك كتير فيه، إجيت لأبوي قلت له إذا بتساعدني أكمل بالكراتيه بوافق على الزواج، يعني لحد هاي الدرجة، كنت بدي أتقدم بهدا المجال ووصلت للحزام الثالث، كانت الكراتيه حلمي وكنت بدي أصير أعلّم، وافق هو على هدا الموضوع وأنا وافقت على الزواج، كتير مرات بفترة الخطوبة جربت أفسخ الخطوبة بس لإنه عنا بمجتمعنا العربي في احترام زايد أو سلطة زائدة للأب على الابن، لمّا كنا نصل لدرجة الفسخ كان ييجي أبوي ويرضيني ويقولي عيب والناس ومش الناس .. وهي كانت تيجي وترضيني وأنا بوقتها كنت مراهق وكنت بعدني مش مجرب علاقات تانية، كانت ترضيني،

50 من المهمّ الإشارة إلى أنّ عمر تعرّض للسجن وهو في الصف الحادي على خلفية نشاطه السياسيّ ومشاركته في إحدى المظاهرات المعارضة لسياسة الدولة القامعة ضدّ الفلسطينيين، وقد حكم عليه بالسجن مدة عام كامل، ليعود بعدها لمتابعة دراسته وإنهاء الصفّ الثاني عشر في مدرسة أخرى.

أقعد أنا واياها وأرضى لحد ما ترجع المشاكل كمان مرة وهيك كمل بعد ما تجوّزنا .. ما كان عندي رؤية واسعه عن الزواج وإنه الزواج مسؤولية، كمراهق كنت بدي أحقق طموحاتي ورغباتي وبدي أتجوز".

وفي حين كان والد عمر هو من اختار زوجة ابنه فقد اختار جدّ صلاح لحفيده زوجته، وتزوّج هو أيضًا في سنّ تسعة عشر عامًا. يصف صلاح ذلك فيقول: **"ما كان اختياري زي ما موجود اليوم، بالوقت هداك أنا جدي إللي زوجني حتى مش أبوي زوجني وأبوي ما يعلم .. كان زواج بدل، بنت جدي تجوّزت لعيلة وجدي قال لهم إنتو كمان عندكم بنت وقرّرت أجوز إبن إبني، أنا ما كان لي علم بالمرة، أجا قال لأبوي إنه أنا جوزته خلص بس لأجل الصدفة أو لأجل الحظ البنت أنا بعرفها، يعني جارتنا، يعني إحنا هون عيلة مش من بلد بعيدة أو بلد تانية"**. في البداية رفض صلاح هذا الأمر غير أنّ ضغوطات جدّه ووالده جعلته يرضخ في النهاية لقرارهما فيقول: **"أنا ما كنت بدّي أزعّل جدي إللي بادر بهاي المبادرة، لإنه واضح إنه العمل إللي قام فيه لمصلحتي فما كان إلا إنه أتجاوب مع الموضوع".**

أمّا جمال وأحمد وناصر وحسن فلم يعبّروا بتاتًا عن تصوّرهم للحياة الزوجيّة ومفهومهم لهذا الارتباط. فجمال تزوّج، أيضًا، في سنّ تسعة عشر عامًا من امرأة في مثل سنّه لم يعرفها، إنّما عرف عائلتها وإخوتها من خلال زواج أحد إخوتها بابنة عمّه. وأحمد الذي تزوّج وهو في الواحدة والعشرين من عمره من ابنة عمّه يقول: **"ما كنّا نتعرّف على بعض زي اليوم"**. أمّا ناصر فقد تزوّج امرأته الأولى أيضًا من خلال الأهل. كان كلاهما يبلغ من العمر أربعةً وعشرين عامًا.

بشكل مشابه، أنهى حسن دراسته الثانوية في مكان سكناه ثمّ تابع تعلّم الشريعة في الضفّة الغربية، وقد عُيّن أمامًا لأحد المساجد في منطقة الجليل. حين كان في سنّ إحدى وعشرين سنة تزوّج للمرّة الأولى من خلال الأقارب، وهو يقول: **"دلّوني عليها أهل الخير، كمان هي متعلمة الشريعة، وتمّ الزواج"**.

المحور الثالث: الزواج الثاني - موقف الرجال من تعدّد الزواج

ينطلق جميع الرجال في تفسير زواجهم الثاني برصد أسباب ومحفّزات مختلفة، وهم يشيرون إلى قائمة طويلة من الأسباب التي من الممكن أن تدفع بالرجال عامةً إلى تعدّد الزوجات. تجتمع مختلف هذه الأسباب في منطلقها بتشريع هذه الممارسة وبحشد من التسويغات الدينية ذاتها المتمثّلة في الآيات القرآنية التي حلّلت للرجال تعدّد الزوجات. هنالك إجماع تامّ بين جميع الرجال المشاركين على اعتبار تعدّد الزوجات حقًّا شرعيًا وقضيّةً مقبولةً وممارسةً عاديّةً. يتلاصق مع هذا الموقف بشكل لا يمكن فصله بتاتًا التشريع الدينيّ الذي يبيح هذه الممارسة ليكون هذا التشريع قضية ملازمة ترافق مختلف القضايا التي تمّ التطرّق إليها، ويُضاف إلى ذلك أنّ الرجال يعتبرون أنفسهم يتمتّعون بامتيازات لمجرّد كونهم رجالاً، وهم يؤمنون بتفوّقهم على النساء وانعدام إمكانية المقارنة بينهم كرجال وبين زوجاتهم كنساء في الحقوق والواجبات. عمليًا، انطلق جميع الرجال من الإيمان المعلن والضمنيّ بقوامتهم على النساء، الأمر الذي يجعل تعاملهم مع المرأة بوصفها "شيئًا"، موردين لذلك كل التفسيرات الذكورية الممكنة.

كان عمر هو الرجل الوحيد الذي أقدم على الزواج للمرّة الثانية بسبب المشاكل الزوجية الحادة القائمة مع زوجته. أمّا باقي الأزواج المشاركين فقد ذكروا أسبابًا أخرى متنوّعة. اعتبر جميع الأزواج أن تعدّد الزوجات هو حقّ شرعيّ لهم، مُستندين بذلك إلى الشرع والدين كحقّ غير قابل للنقاش. ورغم أنّ جميع المشتركين قد رصدوا أسبابًا مختلفة ومحفّزات متنوّعة لإقدامهم على تلك الممارسة، إلا أنهم أجمعوا على اعتبار تعدّد الزوجات ممارسةً وسلوكًا مقبولين، وأنه حلّ طبيعيّ يستمدّ جذوره من منظومة الثقافة السائدة ومن القيم الاجتماعية والدينية التي تتلاءم مع هذا التعدّد. بل ذهب جزء منهم إلى حدّ تصوير "منافع" تعدّد الزوجات" و" جماليّة" الحياة الزوجية مع تعدّد الزوجات. كما وصف إمام المسجد حسن مدى مساهمة هذا التعدّد في تحسين حياتهما وفي تهيئة ظروف أفضل لهم كرجال. كان خالد هو الرجل الوحيد الذي اعتبر أنّ إقدامه على الزواج مرةً ثانيةً هو خطأ وهو نادم عليه، وهو يرى أنّ زواجه الثاني ألحق به وبحياته الكثير من التعب والمشاكل، لكن ذلك لا يقف عن هذا الحد، فخالد لا يقول ذلك من منطلق أنّ تعدّد الزوجات كمنظومة هو أمر مسيء للحياة الزوجية، إنّما يردّ ذلك إلى كونه لم يجد التفاهم والاستقرار مع الزوجة الثانية، وأنّ هذا الأمر يدفعه الآن إلى التفكير في الزواج بامرأة ثالثة لتحقيق ما لم يستطع تحقيقه حتى الآن في العيش في زواج يتضمّنه الحبّ والتفاهم.

هنالك بعدٌ ثانٍ ينعكس في محوريّة الرجال وفي انطلاقهم جميعًا من رؤية وتحليل كافة تجلّيات هذه الممارسة من كون الرجل هو المحور. يستحضر كافة الرجال خطابًا يرى في الرجل/الذكر أساسًا، ويجعله في بؤرة الاهتمام وفي مركز الحركة. فجميعهم يسوقون مواقفهم من اعتباراتهم وحاجاتهم ورغباتهم كرجال دون أن يأخذوا حاجات النساء ورغباتهن ومواقفهن بعين الاعتبار. عمليًا، قام جميع الرجال بإلغاء وجود النساء، سواء إن كنّ الزوجات اللواتي تزوّجنهنّ أوّلا أو إن كنّ الزوجات الثانيات، ليتمحور معظم حديثهم على أنفسهم كرجال، وما يقدّمه تعدّد الزوجات لهم في منظومة زوجية توفّر لهم إطارًا أسريًا أفضل. إن تركّز الرجال بذواتهم جعلهم يبدون عدم اكتراث يصل، في أحيان معيّنة، حدّ إنكار موقف الزوجة الأولى أو الثانية، وتأثيرات تعدّد الزوجات عليهنّ كنساء، وتداعيات هذه المنظومة سلبًا على حياتهنّ.

هذا الاستناد إلى الشريعة في تأكيد الفروق النوعية وفي تحقيق مشروعية عدم المساواة يمهّد الطريق إلى الحديث عن الأنثى وعن "الجنس اللطيف" الذي تتحدّد مهمّته في تخفيف العناء عن الجنس الخشن وتهيئة المناخ البيتيّ والأسري الذي يمكّنه من ممارسة الحياة، الإنتاج والعمل. في هذا التصوّر يتمّ إلغاء المرأة/الأنثى لحساب الرجل/الذكر إلغاءً شبه تامّ، وتصبح مهمّتها كلّها هي تلبية طلباته وتأمين حاجته، بدءًا بفنجان الشاي وانتهاء بالعلاقة الجنسيّة، بحيث تكون بمثابة وعاء لرغباته الجنسية، وليس ثمّة تبعات يتحمّلها الرجل في علاقته بالمرأة سوى أن يمنحها الغذاء والمسكن، أي إنّها علاقة أشبه بعلاقة التابع والمتبوع، والعبد والسيّد.

من هنا، يمكن تصنيف الأسباب التي أوردها الرجال كالتالي:

تعدّد الزوجات بسبب خلافات زوجية حادة - تسوية بين الواجب الأبويّ وتحقيق حياة زوجية هانئة.

كان الحافز الذي دفع عمر قبل حوالي ستّ سنوات هو الرغبة في ممارسة حياة زوجية هانئة تتجنّب الطلاق باعتباره أسوأ الحلول. فبعد فترة وجيزة من زواج عمر الذي جاء كما تمّت الإشارة سابقًا في سنّ صغيرة وبناءً على ضغوطات عائلته بدأت الخلافات والمشاكل تتطوّر بين عمر وزوجته التي تفصله عنها، حسب وصفه، فجوة فكرية كبيرة في تصوّرهما لمفهوم الحياة الزوجية. فزوجة عمر – الذي كان ناشطًا سياسيًا وقضى فترة سنة كاملة في السجن أثناء تعلّمه الثانوي، وهي

فترة يعتبرها حاسمة في حياته، حيث صقلت شخصيّته سياسيًّا واجتماعيًّا– كانت في نظره زوجة تقليديّة رفضت الخروج عن دورها التقليديّ وتمسّكت بدورها كزوجة وأمّ، الأمر الذي رفضه عمر، وحين أراد تحقيق طموحاته التي تتجاوز العمل في مشغل العائلة من خلال التعلّم والتطور لم يجد منها الدعم والمساندة. يقول عمر: **"اكتشفت إنه الفرق بيني وبينها كبير، وبدأت المشاكل تتطوّر"**. ورغم أنّ علاقته الزوجيّة استمرّت في التدهور، إلا أنّه أنجب خلال هذه الفترة ثلاث بنات وصبيًّا. بعد مرور سبع سنوات قرّر عمر الزواج من امرأة أخرى. خلال هذه السنوات كان عمر قد حقّق استقلاليّة اقتصاديّة، إذ ترك مشغل والده وعمل في مجال الأعمال الحرّة، وافتتح متجرين ضخمين ليزدهر وضعه الاقتصاديّ بشكل ملموس.

ينفي عمر تأثير العامل الاقتصادي في قراره المتعلّق بتعدّد الزوجات، إذ يشير إلى أنّ وضعه الاقتصادي كان يمرّ في حالة تدهور شديدة عندما اتخذ قراره دون تراجع بتعدّد الزوجات، وقد تبلور هذا القرار في داخله نتيجةً لاستمرار الخلافات وازدياد حدّتها ونتيجة للنصائح التي سمعها من بعضٍ ممّن حوله في أنّ الحلّ يكمن في تعدّد الزوجات.

"كتير سمعت نصائح إنه إنت لازم تتجوّز، ناس تقولي اترك وناس تقولي لا تترك، حتى أخوي كان يقولي أنا لو محلّك كنت بتجوز، وأنا ما بصير أضلني هيك مغلّب. المفروض أنا كمان أشوف حياتي، بعدني شاب صغير ومفروض أشوف حياتي وأنا عمري بعده 28 سنة".

يقول عمر إنه اقتنع بضرورة الزواج مرة أخرى غير أن وجود أربعة أولاد جعله يتردّد كثيرًا ويتخوّف من أن يأتي زواجه على حسابهم. ولذلك، رأى أنّ الحلّ الأنسب يأتي من خلال تعدّد الزوجات، وبدأ يبحث عن زوجة، غير أنّه في كل مرّة كان يشير لعائلته عن فتاة معيّنة كانت عائلته تذكر علّة ما فيها كمحاولة، كما يرى عمر، لثنيه عن الزواج. بقي الوضع على حاله إلى أن تعرّف عمر عن طريق الصدفة المحضة قبل حوالي ستّ سنوات على شابة أردنيّة الأصل تتعلّم في البلاد في إحدى الجامعات من خلال بعثة خاصة، فجمعته بها علاقة أخفى في بدايتها عليها أنّه متزوّج، وكشف لها الأمر بعد أن توطّدت علاقتهما، الأمر الذي لم يثنها بعد ذلك عن استمرار هذه العلاقة. تمّت خطوبة عمر التي حاول والده منعها، وتعاون مع الزوجة الأولى على ذلك، غير أنّ هذا الأمر لم يُثنِ عمر عن قراره، فتمّت الخطوبة واستمرّت سنتين إلى أن انتهت بالزواج. وبذلك يصبح عمر زوجًا لزوجتين.

يرى عمر أنّه في حال وجود خلافات وعدم تفاهم بين الزوجين، ولم يكن لديهما أطفال، فإنّ الحلّ

المثاليّ هو الطلاق، لكنه يرفض الطلاق بتاتًا لحلّ هذه الخلافات في حال كان للزوجين أولاد، ويرى أنّ الحلّ الأمثل هو تعدّد الزوجات، ليعتمد بذلك على التشريع الدينيّ الذي أجاز تعدّد الزوجات. ويعبّر عن ذلك قائلاً:

"الدين والشرع يمنح للرجل تعدّد الزوجات، ولو ربنا ما كان شايف الأمور من البداية ما كان حلل إنه يكون في زوجتين، بس ربنا شايف إنه عشان ما نطلّق ونترك الولاد. مزبوط كمان من ناحية دينية ربنا حلّل الطلاق، بس من ناحية تانية في حل أنسب، يعني في رجال دين بشرحوها بطريقة تانية، أنا بفكر ربنا قلنا إنه في طلاق بس في حل أمثل إنه تجوز كمان واحدة وعيش معها وعيش مع التانية، يعني خد راحتك إنت مع الزوجة إللي بدك إياها، بس إدّي واجب للزوجة إللي ما بدك إياها وصار عندك أولاد منها، لمّا فش ولاد الحل الأمثل إنه تعطيها حريتها وتوخد حريتك، ما فش فيها جدال، أمّا لما يكون في ولاد أنا ما بفضل ولا أي زوجين إنهم يطلقوا".

يلجأ عمر للتسويغات الدينيّة في الوقت الذي بلور وعيه السياسيّ والاجتماعيّ في سنوات بلوغه في حركة الشبيبة الشيوعية ودفع ثمنًا باهظًا مقابل نشاطه السياسيّ أثناء فترة تعلّمه الثانوي. ولم يغيّر عمر من انتمائه السياسيّ، فهو لا يزال حتى اليوم يتماهى مع هذا، ويعتبر أنّ السنة التي قضاها في السجن كانت سنة حاسمة في بلورة وعيه السياسي، الأمر الذي يعكس، بوضوح، الفجوة القائمة بين هذا الوعي ووعيه الاجتماعي والجندري، ويجعل خطابه ازدواجيًا. عمر شاب في مقتبل العمر، وهو يبلغ سبعة وثلاثين عامًا، ومن هنا فهو يعكس شريحة من الجيل الجديد، ويعبّر عن مواقف ووجهات نظر الكثيرين من أبناء الجيل الثالث للأقليّة الفلسطينيّة في إسرائيل، فقد استطاع بمجهوداته الشخصية التحرك ضمن الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي ذي الموارد المحدودة، وتحقيق إنجازات مهمّة على صعيد عمله. يتبنّى عمر نهج حياة عصريًا بمختلف سلوكيّاته وسلوكيّات زوجاته، فعمر لا ينطلق في حديثه من كونه رجلاً متديّنًا كما فعل غيره من المشاركين، وهو فخور بالإنجازات العلمية التي حقّقتها زوجته الثانية، فهي حاصلة على اللقب الثاني في أحد المواضيع العلمية، وتمارس هي أيضًا نهج حياة عصريًا، بعيدًا عن مظاهر التديّن من ناحية الثياب والمظهر ومسلكيّات الحياة. ويقوم هو، حاليًا، بدراسة موضوع الحقوق، ويطمح كما أشار في المقابلة في العمل في مجال حقوق الإنسان. يرغب عمر في ذلك في الوقت الذي يشرّع لنفسه تعدّد الزوجات، وهو يلجأ إلى التشريع الدينيّ لتبرير خياره، فيقوم بتبنّي وجهة نظر ذكوريّة، ويتعامل بالذكوريّة نفسها التي مُورست ضدّه حين فرض والده عليه الزواج في سنّ مبكّرة، وحرمه من تحقيق أحلامه وطموحاته، وكذلك من حقّه كفردٍ في اختيار شريكة حياة.

إنّ عدم تجذّر الفكر العلماني الذي نشأ عليه عمر هو السبب الذي جعله يلجأ إلى التشريع الدينيّ دون وجود أيّ نظرة نقدية تجاه هذا التشريع، ودون وجود وعي لهذا التناقض وهذا الانشطار. يبدو أنّ الوعي السياسي لا يضمن، بالضرورة، وعيًا جندريًا. فالبُنى الاجتماعية التقليدية والقيم الثقافية السائدة تبقى هي الطاغية ليرتدّ عمر إلى مرجعيّات تجعله يتعامل مع مشكلة خلافاته الزوجية، ويبحث عن حلّ ذكوري، يتناقض كليًا مع بذور الوعي السياسيّ الذي نشأ عليه. في مجتمع تتزايد فيه مظاهر التديّن، وينحى أكثر فأكثر نحو تبنّي الخطاب الدينيّ، يصبح اللجوء إلى التشريع الدينيّ حلاً أسهل وأكثر قبولاً من أيّ حلّ آخر.

وكما أنّ النساء تتبنّى الرفض التامّ في تنفيذ الطلاق أو تستصعبه، فهكذا أيضًا يعبّر عمر عن اعتقاده في أنّ الطلاق هو أسوأ الحلول. يعتقد عمر أنّ العلاقة الزوجية قائمة، في الأساس، بسبب الأولاد، وهي جزء من واجباته التي يقدّمها تجاه زوجته. إنّ انطلاق عمر في التعامل مع علاقته بزوجته الأولى كالتزام عائليّ وليس كعلاقة إنسانيّة تقوم على التفاهم والحميميّة يجعله يرى في إمكانيّة العيش كرجلٍ لأكثر من أمرأة إمكانيّة واردة.

تعدّد الزوجات - نتاج تشجيع مجتمعيّ للتعدّد والبحث عن "السعادة المتخيّلة"

يبدو أنّ إعلان خالد الزواج من امرأة ثانية كان عبارة عن لحظة امتحان وإثبات لرجولته مقابل رجال آخرين كدليلٍ على قدرته وقوّته. وبذلك، يصبح تعدّد الزوجات بمثابة ممارسة تتلاءم وتوقّعات المحيطين من خالد. يعيش خالد في منطقة النقب حيث ينتشر تعدّد الزوجات بنسب عالية أكثر ممّا هي الحال في مناطق أخرى.

رغم أنّ خالد لم يُعانِ من مشاكل زوجيّة كما هي حال عمر، إلا أنّه لم يشعر بالرضى والاكتفاء العاطفيّ من زواج تمّ في ظروف مشابهة لزواج عمر، حين قامت والدته باختيار عروس لابنها وهو في سنّ التاسعة عشرة. وتمامًا كما وافق عمر على زواجه كفرصة لإقامة علاقة والتعرّف على امرأة، هكذا أيضًا وافق خالد على اختيار والدته. تُفسّر لنا هذه الظروف الأرضَ الخصبة الموجودة لدى خالد للتجاوب مع أصوات من رجال آخرين تدعوه لتعدّد الزوجات. هكذا يصف خالد قراره بتعدّد زوجاته، حيث يتم ممارسة تعدّد الزوجات في منطقة النقب بوتيرة أعلى منها من مناطق أخرى في

البلاد، ويصبح التعدّد قضيةً يمتحن فيها الرجل مدى رجولته. قام خالد بالزواج من امرأة ثانية بسبب الضغوطات التي تعرّض لها من قبل أقاربه من الرجال. ويبدو أنّ حلقات اجتماع الرجال في أماكن قريبة من بيوتهم وثقافة "الديوان" المألوفة في النقب تستحضر، بشكل دائم، قضيّة تعدّد الزوجات، حيث يقوم بعض الرّجال بتشجيع بعضهم البعض على اتخاذ هذه الخطوة، وهو الأمر الذي برز، أيضًا، في المجموعة البؤريّة التي تمّت في النقب وفي المُقابلات المُعمّقة مع نساء النقب، وقد وصفت زهى حيثيّات مشابهة لتلك التي يصفها خالد هنا والتي دفعت بزوجها إلى الزواج من امرأة أخرى.

يعتبر خالد أنّ زواجه الثاني "غلطة"، وهو يقول: **"غلطة، حبّ استطلاع، طلعت بضحكة، كلمة قلتها، مش عارف شو إللي خلاني أعملها"**. لقد أتت الدعوة من بعض رجال العائلة في إحدى الجلسات التي يتسامر فيها الرجال عادة، **"لمّا بتقعد العيلة مع بعض بصير في نقاش عائلي بين بعض، كنّا قاعدين بديوان، حكينا عن الزيجة الثانية، أجا واحد بقولي لازم إنت التاني تتزوّج، قلتلهن هتولي عروس وأنا بتزوّج"**. وهكذا عرض عليه أحد أبناء عمومته أن يزوّجه من ابنته، وهي شابة تبلغ من العمر سبعة وعشرين عامًا، كان قد تمّ سابقًا فسخ خطوبتها. يقول خالد إنه تسرّع في ذلك، وإنه رغب في التراجع عن كلامه، إلا أنّ ذلك يعتبر عارًا **"فتّشت على سبب، كنت بدّي أفسخ الخطوبة، بس بتعرفي شرف العيلة كان صعب، صعب جدًا جدًا"**. لا يستطيع خالد اليوم تمييز الأسباب التي دفعته إلى الزواج وتفسير انصياعه لهذه البنى الذكورية، **فيقول "يمكن الواحد ما كان مركّز بوقتها، يمكن ما كنت واعي على حالي"**.

ورغم ندم خالد على زواجه الثاني إلا أنّ هذا الأمر لا يعني أنّه يرفض تعدّد الزوجات، بل إنّ فشل زواجه الثاني يجعله الآن مصمّمًا على البحث عن زوجة ثالثة ليحقّق الزواج الذي يطمح إليه والذي يتخلّله الحبّ والتفاهم، فإذا لم يتحقّقا لا يكون ذلك زواجًا، حسب رأيه. **وهو يقول: "أنا لليوم بدوّر، أنا عمري 43 سنة، خلص أجا الوقت، شفت حالي هياني خلص، بدّي أحقّق الزواج، كلمة الزواج بدّي أحقّقها، أنا لحد اليوم ما عشت الزواج"**. ورغم أنّ وضع خالد الاقتصادي يعتبر جيّدًا، إذ يملك محطّة تاكسيات، وهو قادرٌ من ناحية مادية على تحمّل أعباء عائلتيه، إلا أنّه لا يرى أنّ هذا العامل هو الذي يحفّز الرجل على تعدّد الزيجات، فحسب قوله: **"الرجل لمّا بدّو يتزوّج بتزوّج وبقول الرزقة على الله"**.

بين طيّات ما يقوله خالد يبدو أنّه اتخذ قراره بتعدّد الزيجات في لحظة تسرّع قد ندم عليها، غير أنّه من الواضح أنّ هذا القرار جاء من خلفية معيّنة، فعمر الذي تزوّج دون خيار، ومارس حياة زوجية دون استعداد اجتماعيّ وعاطفيّ لهذه الحياة ومتطلّباتها، يطمح اليوم في البحث عن علاقة

تمنحه الاكتفاء العاطفي والسعادة دون أن يعرف تحديدًا مقوّماتها وشكلها وكيفيّة الوصول إليها، ودون أن يدرك دوره داخل هذه العلاقة. عمليًا، إنّ هذه المهمّة صعبة للغاية بالنسبة إلى خالد ومعظم الرجال الذين ترعرعوا في مجتمع بطريركي لا يقوم على تربية أبنائه وبناته على قيم الحرية والعدالة والمساواة بين الجنسين، ولا يعمل على خلق مفهوم تقدّمي لمؤسّسة الزواج وللحياة الزوجية، بحيث تكون قائمة على المشاركة والاحترام والمساواة. وبذلك، يؤكّد خالد، رغم فشل زواجه الثاني وربّما بسبب فشله، أنّ رغبته في الزواج مرةً ثالثةً تأتي أملاً في العثور على هذا الزواج المنشود الذي لم يجدْه في زيجاته السابقة. يُعتبر بذلك خالد نموذجًا للرجال الذين أشارت إليهم يمني (Yamani، 2008) في بحثها في المملكة العربيّة السعودية، إذ إنّ ثمانية أزواج من ضمن خمسة عشر زوجًا ممّن أقدموا على تعدّد الزيجات، ذكروا أنّ عدم شعورهم بالاكتفاء من الزواج الأول هو سبب التعدّد لديهم، لكن أشار رجل واحد فقط من بين ثمانية إلى أنّ زواجه الثاني جعله يشعر بالاكتفاء، بينما عبّر الباقون عن عدم تحقيقهم ذلك، وعن أنّ تعدّد زوجاتهم لم يحدّهم من إقامة علاقات جنسيّة خارج إطار الزواج بحثًا عن التجديد، وأنّ الرجال الذين يستمرّون في البحث المتواصل لتحقيق هذا الاكتفاء سيواصلون فعل ذلك إمّا خارج الزواج وإمّا بشكل شرعيّ، من خلال وصاية دينيّة، كاستخدام زواج المسيار ومختلف الوسائل الأخرى.

بشكل مشابه، يعبّر جمال الذي تفصله عن خالد سنوات كثيرة – إذ يبلغ من العمر ثمانية وخمسين عامًا –، بشكل أكثر مباشرةً، عن عدم الشعور بالاكتفاء من زواجه الأوّل، الأمر الذي دفعه إلى تعدّد الزوجات، وهو يشير إلى أنّه، كسائق باص، اعتاد التجوّل كثيرًا في مختلف المناطق والعمل في مناوبات طويلة، لكن كما يذكر: **"صرت أشعر إنه في شي ناقص، يعني مرّات كنت أشتغل ورديات تنتين وأرجع يكونوا كلّهن نايمين، ما ألاقي مرا تطيّب بخاطري، تسألني شو بدّك، شو عايز .. ما في. أنا كزوج ما كنت مقتنع، كان عندها نوع من عدم الاهتمام، يعني تهتمّ بالولاد وتحافظ عليهن بس بالنسبة إلي ما كانت تهتم فيي، حاولت التفاهم معها بس ما في فايدة، أنا أحب الحياة المتحضّرة، لكن ما كان في تجاوب معي"**. وفي إطار عمله وضمن سفرياته إلى الضفّة الغربية تعرّف جمال على بعض الأشخاص الذين عرّفوه على عروس، وقام بالزواج منها، ثمّ انتقلت من الضفّة للعيش معه في منطقة النقب. لم يشر جمال إلى صعوبات أو تخبّطات في اتخاذ قرار كهذا، وكان في سرده التفاصيل يتعامل مع تعدّد الزوجات كسلوك متّبع ومألوف، لا يحتمل نقاشات كثيرة، كما لم يتطرّق إطلاقًا إلى زوجته الأولى وموقفها في حينه، أو إلى انعكاسات هذا التعدّد عليها.

لا يكتفي جمال بالإشارة إلى عدم رضاه واكتفائه من حياته الزوجية، بل يورد توليفة من الدوافع المرافقة لذلك، يعتبر أنها بمثابة أرباح جانبية ناتجة عن تعدّد الزواج، ومنها الإنجاب وزيادة عدد

الأولاد، وهو سبب وجيه لتعدّد الزوجات. كما يعتبر جمال أنّ الزواج من امرأة ثانية هو "شجاعة".

كبر الزوجة الأولى:

كان صلاح وناصر وحسن قد أشاروا إلى أنّ تعدّد الزوجات لم يأتِ مطلقًا بالنسبة إليهم لسبب عدم رضاهم أو اكتفائهم من الحياة الزوجية. كان قد مرّ على زواج صلاح من زوجته أربعة وعشرون عامًا، وولد له تسعة أولاد. يعمل صلاح في المساحة، أي في مجال تعلّمه وتخصّصه، أمّا زوجته فهي ربّة منزل. بعد أربعة وعشرين عامًا على زواجه قرّر صلاح الزواج مرةً ثانية. يؤكّد صلاح أنّ السبب الذي دفعه إلى ذلك لم يكن نابعًا من مشاكل زوجيّة أو من عدم رضاه عن الزواج الأوّل، وهو يردّ أسباب زواجه إلى ما يلي:

"ما كان عندي أي مشاكل مع مرتي الأولى نهائيًا، بالعكس هي حرمة محترمة، الشيء الوحيد إللي خلاني أفكّر بالزواج إنه مرتي جابت أحد عشر بطن وفي جيل الأربعين بدا يبيّن التعب عليها، وطبعًا الرجل نشاطه أزود، ففكّرت إنه كمان عشر سنين جايات إذا الله مد بعمر الإنسان بكون الوضع صعب على الرجل لإنه مرته بتكون تعبانة ... أنا بقولك اليوم لمّا بدها تعملّي فنجان القهوة بتتصعّب إنها تقوم وتروح، عندها بنات والبنات هنّي إللي بعملوا شاي، بعملوا قهوة".

في البداية لم يتطرّق صلاح إلى حاجاته الجنسية، وهنا من المهمّ الإشارة إلى الشعور بالحرج أو الرغبة في عدم كشف هذا الجانب. مع ذلك، أشار صلاح في موضع آخر من المقابلة إلى هذا الجانب بشكل مباشر، وذلك في خضمّ الحديث عن عدله بين زوجاته، مستثنيا بذلك العلاقة الجنسية التي يرى أنه يمارسها بوتيرة أعلى مع زوجته الثانية الأكثر شبابًا، مسوّغًا ذلك بحاجاتها هي كزوجة ثانية لا لنفسه. وهو يتشابه بذلك مع رجال آخرين ممّن يعتبرون أن تعدّد الزوجات هو حقّ حكريّ. يعتبر صلاح شخصًا متديّنًا، وهو ينتمي إلى الحركة الإسلامية الناشطة في منطقة الجنوب، وينشط ضمن هذا الإطار، وهو يردّ تعدّد زوجاته، كما باقي الرجال، إلى التشريع الدينيّ.

إنّ اللغة المستخدمة توهم السامع/ة، للوهلة الأولى، بتبجيل المرأة، لكن هذه اللغة، في الحقيقة، تحوّل المرأة إلى شيء ما، وما قد يبدو على أنه احترام موجّه لها، ليس هو في الحقيقة إلا من ذلك النوع من الاحترام الذي تتحدّد أهميّته بمدى نفعيّته بالنسبة إلى المالك/الرجل. يتحدّث صلاح بفخر عن تعامله المحترِم لزوجاته، فالزوجة الأولى، رغم زواجه الثاني، تتمتّع بمكانتها واحترامها،

وهو لا يرى أيّ تناقض بين زواجه الثاني وبين نظرته نحوها، ويتحدّث بفخر عن قدرته على تأمين احتياجات زوجاته من مأكل ومسكن وغير ذلك. بهذا الأسلوب، كما سنرى لاحقًا، يتعامل أيضًا كلّ من ناصر وحسن وأحمد وجمال.

ينطلق صلاح من أنّ دور الزوجة يتمثّل في خدمته وتأمين حاجيّاته الجسدية والجنسية كزوج، ولذا ففي حال أصبحت الزوجة غير قادرة، أو في حال أصبحت مهيّأة لأن تكون غير قادرة، على تأمين حاجيّاته، فإنّ من حقّه أن يتزوّج مرّة أخرى. لا يعتبر صلاح أنّ قرار تعدّد زوجاته إهانة لزوجته الأولى. وهو يرى أنّ تعدّد الزوجات قضيّة عادية ومتّبعة طالما استطاع الزوج تأمين احتياجات زوجاته وأولاده. لذلك، تزوّج صلاح مرّة أخرى، وهو في سنّ اثنين وأربعين عامًا، من امرأة تبلغ من العمر سبعة وعشرين عامًا، وهو لم يتعرّف عليها قبل الزواج وإنّما تزوّجها من خلال تنسيق الأمر مع عائلتها.

تعدّد الزوجات - الزواج من أرملة الأخ كشرط للحفاظ على الأولاد.

يقول أحمد البالغ من العمر ثمانين عامًا إنّه قام بتعدّد الزوجات من خلال زواجه بأرملة أخيه التي اشترط أهلها عليه أن يتزوّج منها لكي تبقى مع أولادها في عائلة الزوج المُتوفّى. كان أحمد هو مَن نصح أخاه بالزواج مرّةً أخرى عندما لم تنجب الزوجة الأولى سوى إناثٍ، لاعتباره أنّ الذكور "عزوة"، وبالفعل فقد أنجبت الزوجة الثانية أولادًا ذكورًا. بعد وفاة أخيه، وبسبب خلافات جرت بين أرملة أخيه، أي الزوجة الثانية، وبين الزوجة الأولى وبناتها، قامت الزوجة الثانية بأخذ أولادها والتوجّه إلى بيت عائلتها، الأمر الذي جعل أحمد يلحق بها ليعيدها إلى بيتها حفاظًا على الأولاد، وعندها كان شرط عودتها من بيت عائلتها أن يقوم هو بالزواج منها.

"قالوا لي، إسمع، هاي الحرمة ما دام فش عندها جوز أنا ما بخليها هناك، يا إمّا بتتجوّزها يا إمّا دبّر حالك، قلتلهن ليش لأ وهدا إللي صار ورجعت المرا ورجعوا الولاد معها ... يعني جبروني أخدها جبر .. إحنا تجوّزنا عشان أضب ولادها". يقول أحمد إنّه لم يكن يفكّر بالزواج من امرأة ثانية، لكنّه لم يجد غضاضةً في ذلك. يعتبر أحمد أنّ زوجته الثانية جاءت في وقتها، إذ إنّ زوجته الأولى كانت قد بدأت تعاني من مرض السكّري ووضعها الصحّي بدأ بالتدهور، وهو يُعبّر عن رضاه عن زواجه الثاني.

تعدّد الزوجات من أجل الإنجاب.

إنّ السبب المعلن لزواج ناصر الذي جاء بعد عشرين عامًا من زواجه الأوّل هو رغبته في إنجاب الأطفال، كما ذكر بداية. فزوجته الأولى أنجبت ولدًا واحدًا كان يبلغ من العمر أربعة عشر عامًا عند زواجه الثاني. يؤكّد ناصر، كما أشار من قبله صلاح، أنّه لم تكن هناك مشاكل وخلافات زوجية مع زوجته الأولى. يقول ناصر: **"بجوز السبب الرئيسي بالنسبة إلي هو الأولاد، أمّا لواحد تاني بدّو يتجوّز من امرأة تانية ممنوع نسأله عن السبب، لإنّه في عنّا متل بقول البيوت أسرار، أنا الحمد الله ربّ العاملين ما كان عندي مشاكل ولا مرّة، أنا بسنة الـ 2000 والـ 2001 صار عندي مشاكل بالشغل، يعني كنت متريّح وكان معاي مصاري بس ما فكّرتش إني أتجوّز، بعد ما صار عندي مشاكل بالشغل فكّرت إنّي أتجوّز، ليش بعرفش".**
وعن توقيت ناصر لهذا القرار ومرور سنوات كثيرة كان مكتفيًا فيها بولد واحد، وعن السبب الذي جعله يفكّر بعد كل هذه السنوات برغبته في إنجاب المزيد من الأولاد، يقول: **"لإنّي كنت مشغول بالشغل، كان ماخد كل وقتي، لمّا صار عندي وقت فراغ فكّرت بهاي الأمور، أو بحالتي خلّينا نسميها بسبب الولد، صرنا نشوف حوادث كتير بالطريق، إنه بطلع الولد الصبح برجع المغرب بجنازة وحدثت كتير إنه إللي عندهن ولد أو ولدين فقدوهن وبجوز الحوادث من هدا النوع أعطتني دافع إني أفكّر بالموضوع، لحد سنة الألفين وواحد فاتت الشغلة براسي".**

يشير ناصر، مع ذلك، بشكل مباشر، إلى دوافع أخرى غير معلنة لهذا الزواج ترتكز في أساس اعتبار حاجات الرجل الجنسية غير متناسبة مع حاجات المرأة الجنسيّة، وهو يستهلّ الحديث في هذا الجانب عن الرجال بشكل عام، ثمّ يتطرّق إلى وضعه هو بشكل غير مباشر، وسيتمّ التوسّع حول هذا الموضع في الفقرة القادمة.

"العفّة" - تعدّد الزوجات للتحصين الجنسيّ:

رغم تحدّث حسن بشكل مستفيض عن تعدّد الزوجات وموقفه منه والأسباب التي تدفع الرجال إلى ذلك، إلا أنّه أبقى نقاشه في الإطار العام بعيدًا عن الدافع الشخصيّ، وهو لم يستطع التحدّث بشكل مباشر وصريح عن السبب الذي جعله يمارس تعدّد الزوجات، وعندما تطرّق إلى السؤال الذي ألزمه

بالتحدّث عن قراره الشخصيّ والأسباب التي دفعته كرجل إلى الزواج من امرأة أخرى – خصوصًا أنّه شدّد سابقًا على عدم اتخاذه هذا القرار بسبب مشاكل زوجيّة، كما فعل قبله صلاح وناصر – فقد ذكر ما يلي:

"في قضية تعدّد الزوجات يستطيع الإنسان أن ينوي تطبيق أمر مباح فيه ثواب من خلال الستر، الستر على فتاة مستورة تربت في بيت الفضيلة، فاتها القطار، يستطيع كذلك أن ينوي العفاف في هذا الزمن العصيب المليء بالمعاصي على مستوى العياذ بالله، يعني الكل بعرف الإنسان المتديّن هو بشر ليس نبي ولا ملاك والبشر معرض للخطأ والصواب للمعصية وللطاعة، فهذا الإنسان الذي يتّقي الله عز وجل في هذا الزمن العصيب لا يجرؤ على أن يعصي الله تبارك وتعالى، لكن يستطيع أن يحصن نفسه بما أحلّه الله .. كثير من أصحابي قالوا لي ليه شو السيرة مرتك الأولى منيحة وبنت عيلة ومتديّنة، قلتلهن يعني أميرة؟ قالوا طبعًا أميرة، قلتلهن لكن الحمد الله أنّها أميرة وهيك بدوّر على كمان أميرة بصير عندي أميرتين".

ستر المرأة والعفّة هما الدافعان اللذان يذكرهما حسن لقراره تعدّد الزوجات. كانت زوجة حسن عند زواجه الثاني حاملاً في الشهر السابع بالابن الرابع، ويؤكّد عدم وجود أي خلافات مع زوجته، وبالطبع فإنّه يستند بذلك إلى التشريع الديني ويسوق موقفه فيتحدّث بلغة التمرّس بالدين انطلاقًا من مكانته كإمام مسجد ودارس لعلوم الشريعة، وبلغة الوعظ والإرشاد يورد التالي:

"نحن نعود بكل تصرّفاتنا، اعتقاداتنا وأقوالنا إلى تعاليم الدين الإسلامي، دين جميع الأنبياء .. وإلى القرآن الكريم كلام الله تعالى والإسلام الذي أباح تعدّد الزوجات بشرط العدل لأن رب العالمين قال: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم"، والنبي كذلك تزوّج بأكثر من واحدة، والصحابى والصالحون، لكن بحكم ابتعاد الناس في هذه الأيّام عن مصدر العزّة والكرامة وعن هذا الدين العظيم كثير من الأمور بلاقوها غريبة بالمجتمع، أنا استطيع أن أضرب عدة أمثلة بدون ذكر أسماء، كثير من رجال الأعمال بطلعوا مثلا على أوروبا، عالصين، على مصر، عالأردن بحجّة الأشغال، وزوجاتهم لا يعلمون ما يصنعون هناك، ربّما الواحد يكون له مئة خليلة أو صاحبة أما هدا مخفي .. لكن الإنسان السويّ الذي لا يقترف ولا يقترب من الحرام يتزوّج مثنى وثلاث ورباع ويعدل ولا يعصي الله تعالى في معصية واحدة .. كتير ناس بكون متلا عندهن أعذار لكن خوفه من أهله ومن أهل زوجته ومن

المجتمع بمنعه، فيذهب للسفر بحجة التجارة ويرتكب المعصيات ويرجع إلى بيته محترم موقر، قد يكون هذا الرجل لا يجد هذا الشيء في بيته لإن الإنسان من وجهة نظر إيمانية يستطيع أن يتزوّج اثنتين أو ثلاث أو أربع ولا يقترف معصية واحدة لانه الشرع أباح تعدّد الزوجات وحرّم أمور أخرى .. ولم يشترط الإسلام إن كانت الزوجة مريضة أو بها مثلا شيء معين أو لم تنجب الأطفال. الإسلام ليس فقط في هذه الحالات يبيح للرجل أن يعدّد الزوجات وحتى لو لم يكن هناك أي مرض أو أي سبب وإلا قد يجد الإنسان أن حياة النبي (صلعم) والصحابة الكرام والسلف الصالح اللي هم قدوتنا. وقال النبي ما يصلح آخر الأمة إلا من صلح به أولها، والإمام الغزالي كان يقول من له من الصحابة الثلاث والأربع ومن كان له اثنتان لا يحصوا ... إلإسلام أباح هذا الأمر، نحن لا نفرضه، نقول فقط من استطاع بشرط أن يعدل .. أنا أتحدّى أي رجل متزوّج من امرأة واحدة في العشرين أو الثلاثين أو الأربعين ولا يطمح أو عالقليلة يفكر إنو يكون عنده زوجتين أو ثلاث أو أربعة، إذا كان متدينًا وإذا ما كان متدينًا، يبحث عن حلول فيها ما هو محظور أو ما هو شرعًا .. لإنسان مستقيم لا تكفي الرجل امرأة واحدة".

يلتقي بذلك حسن مع ناصر في هذا الجانب، فقد تطرّق ناصر إلى هذا الأمر قائلاً:

"إذا منرجع من الأول إنه الله سبحانه وتعالى أعطانا المسلمين حق نتجوز من ثنتين وثلاثة وأربعة لحكمة معينة مش عبث وإحنا لو رجعنا للوراء بعد الحروب كانوا ياخذوا عشيقات، اليوم خلينا نحكي بالحلال، بلاش نروح عالحرام وحتى بعرف من ناس عن واحد إللي تجوز من ثانية وساعة ما تجوّز مرته عارضته وكانت تعاير فيه وهي بتعرف إنه جوزها كان يروح عند الروسيات وساكته ومش هامها إنه بروح بس ممنوع يتجوّز، شوفي الفرق بين الثنتين يروح عالحرام يروح عالروسيات يعمل إللي بدّو إياه أمّا بالحلال ساعتها هي عارضت".

"إنّ مشكلة الحديث في قضايا المرأة – حريتها أو تعليمها أو مساواتها بالرجل، فضلاً عن زيّها ومكانتها الإنسانية في المجتمع – من منظور النصوص الدينية والفكر الديني، أنه حديث يظلّ مرتهنًا بآفاق تلك النصوص من جهة، وينحصر في آليّات السجال مع أطروحات الخطاب الديني العميقة الجذور في تربة الثقافة من جهة أخرى، وكلا الأمرين يؤدّي إلى حصر المناقشة في إطار ضيّق، وهو إطار الحلال والحرام. وهو إطار لا يسمح بالتداول الحرّ للأفكار. فضلا عن أنّه إطار يحصرنا في دائرة تكرار الأسئلة القديمة المعروفة، الأمر الذي يفضي بنا إلى الاكتفاء بالوقوف عند حدود بعض

الإجابات الجاهزة المعروفة سلفًا في هذا التيّار أو ذاك من تيّارات الفكر الدينيّ القديم أو الوسيط أو الحديث" (أبو زيد، 1999).

يُعاد طرح مسألة "تعدّد الزوجات" باستحياء، أحيانًا، وبشكل سافر، أحيانًا اخرى، في سياق سجاليّ بوصفها أفضل أخلاقيًا، وأقلّ ضررًا من الوجهة الاجتماعية، إذا قورنت بفوضى العلاقات الجنسيّة الحرة في الغرب، أو بمَن يسلكون كما الغرب في المجتمع العربيّ، ومن هم بعيدون عن الدين والتديّن من وجهة نظر الإمام حسن والشيخ ناصر. إنّ هذا الخطاب يقسم المجتمع إلى قسمين؛ مؤمنين وكفّار، والدفاع عن "تعدّد الزوجات" في سياق المساجلة يقوم على افتراض ضمنيّ هو أنّ "طبيعة" الرجال تختلف عن طبيعة النساء. كما ردّد الرجال المشاركون الخطابَ ذاته الذي يكرّره جميع الكتّاب الإسلاميين سواء أكانوا من المتزمّتين أو من المعتدلين. إنّ قسمًا من الأزواج يطرح خطابه على استحياء وبحذر، كما فعل عمر في المقابلة معه، خوفًا من أن يفهم بأنّه يدعو إلى تعدّد الزوجات، وهو ينطلق من كون تعدّد الزوجات لديه أمرًا استثنائيًا أو حلاً اضطراريًا جاء بسبب خلافاته الزوجيّة، وأنّ تعدّد الزوجات لديه كان بمثابة تسوية ما بين حاجته ورغباته الشخصية وما بين مصلحة أولاده التي تقتضي عدم تطليق والدتهم، ليرى في الزواج من امرأة أخرى حلّ وسط يضمّ كلا الأمرين. أمّا عمر فيعبّر عن حقّ الرجل في تعدّد الزوجات، وعن صواب خياره في تعدّد زوجاته، من منطلق أنّه حلّ عمليّ لخلافاته الزوجيّة.

يقوم ناصر وحسن وصلاح بمناقشة قضيّة تعدّد الزوجات من منطلق أيديولوجي يجعلهما يدعوان بين أوساطهما إلى ممارسة هذه المنظومة من نافذة الاختلافات البيولوجيّة التي تجعل العديد من الرجال يتمتّعون بطاقة جنسيّة كبيرة لا تستطيع امرأة واحدة أن تلبّيها. وهنا لا بدّ من التذكير بأنّ كليهما يلعبان أدوارًا فاعلة في المجتمع، فناصر هو عضو بلدية في إحدى المدن العربيّة، وحسن هو إمام مسجد في مدينة أخرى، وهما لا يتردّدان في العمل في أوساطهما على تشجيع تعدّد الزوجات، باعتبار أنّه أمر مباحٌ وأنّ هنالك رجالاً – ليس كلّ الرجال – يحتاجون إلى تعدّد الزوجات كحلّ لمنع الزنى.

وهكذا يتمّ حصر الحلّ في طرفين نقيضين، فإمّا إباحة الزنا، وإمّا إباحة تعدّد الزوجات، ولتبرير الإجابة الضمنية في بيّنة السؤال يتمّ تحويل حالات الشذوذ من وضعيّتها الشاذة إلى قانون من قوانين الوجود الثابتة. وهي رغبتهم الجنسيّة التي يدّعون أنها أكبر من أن تلبّيها زوجة واحدة. بالنسبة إلى عمر فإنّ الأمور تُقاس أيضًا بنقيضين، فإمّا الطلاق وضياع الأولاد وهدم البيت، وإمّا تعدّد الزوجات دون البحث عن صيغ أخرى للحلّ تُطرح من ضمنها إمكانيّة الطلاق من الزوجة الأولى، ودون أن يعني هذا الانفصال تفكيكًا للبيت أو ضياعًا للأولاد.

إنّ كلاً من حسن وناصر وكذلك صلاح يأتون بالأسباب التي تجعل الرجل غير مكتفٍ جنسيًّا بزوجته من منطلق أنّ رغبات الرجل الجنسية تفوق حاجات المرأة بسبب الطبيعة البيولوجيّة للمرأة المختلفة عن طبيعة الرجل البيولوجية. إنّ التركيز على الجانب البيولوجي وتجاهل الشروط المحدّدة للوضع الإنساني بشكل عام وللواقع الاقتصادي، الاجتماعي والفكري وما يفرزه من علاقات غير متوازنة في شروط الإنتاج، وبالتالي في وضعية الرجل والمرأة، يؤدّيان إلى الدخول في سجال تتحدّد الحركة فيه من خلال هذا البُعد الوحيد الذي يؤدّي، في الواقع، إلى نفي المرأة ككائن إنسانيّ واستبدالها بأنثى، ويتمّ بهذا تحويل الخلية الزوجية إلى خلية جنسيّة، ويصبح الرجال كائنات جنسية تُلقي على النساء في داخل هذه الخلية مهمّة تلبية حاجات الرجال الجنسيّة لا غير، ويتمّ اختزال مفهوم الزواج والعلاقة الجنسيّة، بأبعادها العاطفيّة الوجدانيّة، إلى ازدواج غريزيّ لا غير.

يعتقد ناصر، كما صلاح، أنّ رغبة الزوجة الأولى في الممارسة الجنسيّة تتقلّص مع تقدّمها في العمر، الأمر الذي يجعل الرجل بحاجة إلى امرأة أخرى لسدّ حاجاته الجنسية، وهذا ما يجعل علاقته الجنسية مع الزوجة الأولى أقلّ من الزوجة الثانية. يعتقد ناصر أنّ النساء، بشكل عام، ومع اقترابهنّ من سنّ الخمسين من العمر، وربّما قبل ذلك بكثير أيضًا، لا يبقين فعّالات جنسيًّا. وهو يقول: **"ما بفكّر إنه النساء إللي ممكن يكونوا أمهات ومرّوا بولادات عندهن رغبة جنسية عادية زيهن زي أزواجهن .. بالنسبة للمرأة وبسبب الولادات وكونهن أمهات بتصير قضية الجنس أمر ثانوي بحياتهن، المرأة بعد الولادات وهموم الدنيا بتربية الأولاد الجنس بصير بمرتبة متأخرة عندها، بتصير بس بدها ترضي زوجها بهدا الجانب"**.

بعد أن طلّق ناصر زوجته الثانية لأنّها لم تلد عاد وتزوّج مرّة ثالثة، ليخلط بذلك بين رغبته في الإنجاب وبين حاجاته الجنسيّة التي يعتقد أنّ زواجه الثاني قد حفّزها. وهو يقول: **"إللي بتجوّز ثنتين أو ثلاثة صعب يرجع عند مرا واحدة، برجع كأنه عزابي، بشعر الواحد إنه في عنده نقص من ناحية عِشرة ... طبعًا أنا برجع للسبب الأوّل إنه بدّي أولاد وبجوز زادت عندي الرغبة بالقضية هاي"**. ويقصد ناصر بقوله "بالقضيّة هاي" الممارسةَ الجنسيّة التي يعتبرها مكسبًا من مكاسب تعدّد زيجاته، بالإضافة إلى إنجاب الأولاد.

يكرّر حسن ما ذكره سابقًا ناصر وصلاح، فأحد الأسباب التي تدفع الرجال إلى تعدّد الزوجات حسب رأيه هو حاجة الرجل الجنسية التي تفوق حاجة المرأة، ولذا فإنّ زوجةً واحدةً لا تسدّ احتياجات الرجل الجنسيّة. وهو يقول:

"يعني اليوم مثلا امرأة معيّنة في فترة الحمل في شهرها السادس أو السابع أو الثامن والتاسع. في خلال هذه الشهور الأربعة وفترة النفاس أربعين يوم وهدا كمان شهر وفترة الرضاعة، إذا منجمعهن على بعض خلال هاي الفترة تستطيع المرأة أن تتخلّى عن غريزتها الجنسية تخليا شبه كامل، في هذه الفترة ماذا يفعل الرجل المتديّن؟؟ إذا هو يريد الاستقامة وطاعة الله، والإسلام أعطى الحلول وأباح تعدّد الزوجات بشرط أن يعدل وهو يستطيع شو المانع؟؟ غير المتديّن لا تفرق معه. أناس غير متدينين ما بتفرق معهن بهاي الفترة أو بغيرها فهو يتوجه لطرق ومجالات أخرى".

يمثّل حسن وناصر في هذه المواقف الكثيرَ من الرجال، ويمكن التوقّف هنا عند ما ذُكر أعلاه، فثمّة العديد من القضايا التي طُرحت. القضيّة الأولى هي حسمهما التامّ لسلبية النساء الجنسية مقابل فاعلية الأزواج، وعدم قدرتهما على رؤية المرأة أمًّا وامرأةً في الوقت نفسه. فالأمومة تعني أنّ النساء يتخلّينَ عن فاعليّتهنّ الجنسية ويكرّسنَ طاقاتهنّ لأولادهنّ، حسب اعتقادهما. أمّا القضية الثانية فتظهر في تحميل حسن وناصر المسؤولية الضمنية للنساء عند خيانة أزواجهما لهما، وبالتالي إعفاء الرجال من مسؤولية الالتزام تجاه الزوجات، بل هنالك توجيه مباشر للنساء بعدم التقوى وعدم السير وفق تعاليم الدين، فالمرأة التي تعلم بقيام زوجها بممارسة الزنى مع نساء أخريات وترفض أن يقوم زوجها بالزواج من أخرى تصبح إنسانة متّهمة بالتقصير دينيًّا، وتصبح هي المسؤولية عن ارتكاب زوجها هذه المعصيات.

عند تطرّقه إلى الاختلافات البيولوجية يتحدّث ناصر مؤكّدًا وجود هذه الاختلافات وتبعاتها، وهو يتناول هذا الموضوع بشكل مشابه لما عبّر عنه حسن. يقول:

"لما المرا بجيبها ولدين أو تلاتة بتبطل تتفضى لزوجها بتصير تتفضى لولادها، لهذا السبب اليوم الرجل بصير يشوف شغلات بالشارع وبالتلفزيون وبكل محل إللي بتثيره من ناحية جنسيّة وبدّو يشبع رغباته .. امرأة واحدة ما بتكفي، طبعًا مش لكل الرجال، في بعض الرجال لا تكفيهم امرأة واحدة، وبالأخص ساعة ما بصير عندهم ولاد .. وعشان هيك مشرّع الزواج بأربعة. حتى لو تزوّج الثانية وايضا صار في أولاد .. الرجل من ناحية جنسية يختلف عن المرأة".

عمليًّا، يقوم ناصر بالتطرّق إلى الاختلافات في الأدوار الاجتماعية وليس في الأدوار البيولوجية التي لا تتعلّق بالفروق في الحاجة الجنسية، بل بالفروق في الأدوار النمطية للمرأة والرجل دون

أن يدرك الفرق بين الاثنين، ودون أن يرى أنّ عدم إعادة صياغة الأدوار بين الجنسين وعدم تحمّل الرجل–الأب لدور الرعاية هو ما يجعل الكثير من الزوجات منهكات جسديًا وأقلّ فعاليةً جنسيًا.

تبدأ الدعوة إذًا من "عدم المساواة" في حقائق بيولوجية عن الفروق النوعية بين الرجل والمرأة، ومن اختزال المرأة/ الإنسان إلى "أنثى". يرى ابو زيد إنّ مثل هذا الطرح للمشكلة يقدّم تبريرًا أكثر ممّا يقدّم تفسيرًا. فتفسير تلك السيادة التاريخيّة للذكر على الأنثى يجب أن ينطلق من إنثربولوجيا التطوّر لا من "الطبيعة" البيولوجية والارتكاز على مشاهدات المجموعة الحيوانية، إن صحّت هذه المشاهدات أصلاً. فقياس الإنسان على الحيوان يتجاهل حقيقة كون الإنسان كائنًا ثقافيًا. ونتيجة لمثل ذلك الطرح يتحوّل "التعدّد" – الشذوذ – إلى قانون طبيعيّ. لكن علينا أن نقرّر أنّ ذلك الطرح يختزل الوجود الإنسانيّ في إطار الكائن البيولوجيّ، الذي لا تاريخ له سوى تاريخه الطبيعيّ، ولا ثقافة له تفصل تاريخه عن تاريخ الكائنات الطبيعية الأخرى. إن القول بأن "الذكر" يتمتّع بدرجة نهم جنسيّ أعلى من درجة نهم الأنثى، وذلك بسبب انشغال الأنثى لفترة تطول أو تقصر بعمليّة "الإنجاب"، سواء عن طريق الحمل أو عن طريق احتضان البيض، هو قول لا دليل علميًا عليه. أمّا الاستناد إلى واقع تحوّل "الجنس" إلى تجارة في بعض المجتمعات، فهو بدوره يغفل حقيقة المشكلة في تلك المجتمعات، ويكتفي باتخاذ هذه الأوضاع المخزية مبرّرًا لتقنين امتهان المرأة. إنّه تحليل مسجون في سجن البيولوجيا التي يتعامل معها باعتبارها "جوهر الوجود الإنساني"، حيث تتحوّل القضية إلى قضية "الذكر والأنثى، في حين أنّ القضيّة هي قضية "الرجل والمرأة"، وهي قضيّة ذات بعد ثقافيّ اجتماعي تاريخي (أبو زيد، 1999: 228).

ينطلق جميع الرجال المشاركين الذين تطرّقوا إلى الجنس وإلى حياتهم الجنسية في البحث معتبرين أنفسهم رجالاً يتمتّعون بطاقة جنسية تفوق بشكل كبير الطاقة الجنسية لدى زوجاتهم، الأمر الذي يسوّغ بالتالي تعدّد زوجاتهم، مُغلّفين هذا التسويغ بخطاب دينيّ مردّه خطاب الحلال والحرام، فهم بخطوتهم هذه يقومون بتحصين أنفسهم ضمن الإطار الدينيّ، وباتّباعهم التعاليم الدينية التي تجيز لهم ذلك فهم لا يرتكبون المعصيات كغيرهم من الرجال الذين يقيمون علاقات جنسيّة خارج إطار الشرع والدين من خلال اتخاذهم عشيقات لهم أو تردّدهم على نساء يُمارسنَ الدعارة. ينطلق الرجال من هذا الخطاب بادّعاء أنّ الزوجات سالبات غير فعّالات جنسيًا، الأمر الذي يجعل من اتخاذهم زوجة أخرى بمثابة حلّ شرعيّ لسدّ احتياجاتهم الجنسيّة.

ثنائيّة المرأة - ما بين العذرية والغواية

يضيف المشاركون، في خضمّ تناولهم هذا الجانب، أسبابًا أخرى عامة تدفع نحو تعدّد الزوجات، ومنها الغواية التي يتعرّض لها الرجل من قبل المرأة. يرتبط هذا السبب بسبب سابق صاغه حسن ضمن الحديث عن "العفّة"، وهو يتطرّق، مع آخرين غيره، إلى موضوع الغواية الذي تمّ طرحه، أيضًا، في المجموعات البؤريّة بنفس المضمون والشكل، بحيث تصوّر المرأة كمبعث للإغراء، الأمر الذي يخرج الرجل عن سيطرته ويحفّز غريزته الجنسية، وهو ما يقتضي اللجوء للتحصين، وتعدّد الزوجات هو إحدى وسائل التحصين.

يقوم ناصر بالحديث عن المرأة كمصدر للغواية، وكسبب يدفع الرجل إلى الزواج من أجل تحصين نفسه، وهو يأتي بحادثة معتبرًا أنها "نكتة"، لكي يوصل رسالته، فيقول:

"في نكتة عن مرا كل يوم الصبح كانت تصحى تلاقي كتفها مبلول، قالت مرّة بدّي أشوف من وين بتيجي المي هاي. المغرب حطّت راسها وعملت حالها نايمة، أجا زوجها نام جنبها وفتح التلفزيون، صار يشوف المذيعات وكل ما يغيّر من محطة لمحطّة يقول هاي النسوان ويتف على مرته .. يعني الأشياء إللي بشوفها الواحد بالشارع وبالتلفزيون بدّو حل إلها، يا بفتش عليها بالحلال يا بفتش عليها بالحرام".

"يتميّز المجتمع الإسلامي بتناقض بين ما يمكن نعته بـ"نظرية علنية" وأخرى "ضمنية" عن الحياة الجنسية، أي بنظرية مزدوجة عن ديناميكية الجنسين. وتتمثّل الأولى في الاعتقاد السائد، في الوقت الحاضر، بأنّ حياة الرجل الجنسية تتّسم بطابع فعّال، في حين أن حياة المرأة الجنسية هي ذات طابع سالب، وتتّضح النظرية "الضمنية" المكبوتة في اللاوعي الإسلاميّ من خلال مُؤَلف الإمام الغزالي الهام "إحياء علوم الدين"، حيث يرى فيه أنّ الحضارة مجهود يهدف إلى احتواء سلطة المرأة الهدّامة والكاسحة. ولذلك، يجب ضبط النساء لكي لا ينصرف الرجال عن واجباتهم الاجتماعية والدينية، كما أنّ بقاء المجتمع رهينٌ بخلق مؤسّسات ترسّخ الهيمنة الذكورية عن طريق ميكانيزمات، من ضمنها الفصل بين الجنسين وتعدّد زوجات المؤمن" (المرنيسي، 2001).

تلقي المرنيسي الضوء، في الحقيقة، على اعتراف المجتمع الإسلامي بفاعلية المرأة الجنسية بشكل ضمنيّ لتختلف بذلك عمّا يظهر في التقليد الغربي المسيحيّ وكما تصوّره النظرية الفرويدية في التحليل النفسيّ لسلبية المرأة الجنسية. وتضيف أنه إذا تتبّعنا النظرية الضمنية حول حياة المرأة الجنسية، حسب آراء الغزالي، سنرى أنّ المرأة تلعب دور الصائد والرجل دور الفريسة السلبية بينما

تمنح النظرية المعلنة – الماشّية (machismo) – الرجل دور الصائد والمرأة دور الفريسة، وهذه النظرية هي التي يتمّ التعامل معها في الوقت الراهن لدى الرجال والنساء، لأنّها متجذّرة بعمق في التصوّر الذي يملكونه عن ذواتهم. وفي حين يتمّ النظر إلى المرأة في النظرية المعلنة ككائن دونيّ وضعيف، فإنّ الإمام الغزالي يعتبر أنها أكثر العناصر تهديدًا للنظام الاجتماعي. ولذلك، يبدو النظام الاجتماعي كما لو أنه محاولة هادفة إلى كسر شوكة هذه السلطة وتجميد مفعولها. إنّ المجتمعات التي تعمل على إنقاذ العفّة قبل الزواج بعزل الفتاة العذراء وفرض كافة التقييدات على حركتها، أو باللجوء إلى الوسائل الخارجية كوضعها الحجاب، هي مجتمعات تتصوّر ضمنيًا أنّ دور المرأة فعّال، في حين أنّ تلك التي لا تمارس مراقبة على المرأة ولا تفرض ضوابط عليها وتحدّد سلوكها تعتبره سلبيًا (المرنيسي، 2001).

إنّ أحد تمظهرات غياب الفهم المتبادل بين الجنسين يكمن في اعتبار الفعل الجنسيّ، وتحديدًا خارج إطار الزواج، من مسؤوليّة المرأة وحدها، بينما يُصوّر الرجل كمَن لا حول له ولا قوّة في هذا السياق. يوقع هذا الخطاب بعض الرجال المشاركين، ومنهم ناصر، في تناقض صارخ، فمن جهة يصوّر ناصر المرأة الزوجة أنّها سلبية جنسيًا وغير قادرة على سدّ احتياجات زوجها، وهو ما يحتّم تعدّد الزوجات، ومن جهة أخرى يقوم بعرض المرأة كفعّالة جنسيًا، بحيث تغوي الرجل، وهي مغرية وخادعة، ويُعتبر الرجل أكثر حساسية وعرضةً للغواية تجاهها. إنّ هذا الأمر يتناقض مع فلسفة قوامة الرجال على النساء التي يلجأون إليها. فناصر وحسن ورجال آخرون في البحث انطلقوا من اعتبار أنفسهم يتمتّعون بقدرات عقليّة وبمهارات حياتية تفوق قدرات ومهارات النساء، الأمر الذي يجعلهم أقدر على إدارة شؤونهم وشؤون النساء. تعزو هذه الفلسفة صفة "العاطفيّة" بشكل نمطيّ للنساء مقابل "العقلانية" للرجال، وهو ما يستحضر تساؤلاً تلقائيًا عن سبب عدم فاعليّة هذه العقلانيّة وهذا التمرّس وهذه القدرة في السيطرة على عدم الانفعال والتصرّف مقابل غواية النساء.

بالإضافة إلى ذلك، إنّ هذا التوجّه يحمل في طيّاته تقسيمًا نمطيًا راسخًا في الذهنية الذكورية تُقسم النساء وفقًا له إلى صنفين: نساء سلبيات و"فاضلات" مقابل نساء غير فاعلات جنسيًا و"مغويات"، وهي نظرة تتّصف بالشيزوفرينيا الاجتماعيّة كما تصفها المرنيسي (2004: 245)، وتنبع من الانفصام التام الذي يقيمه النظام البطريركي بين الحبّ والجنسانيّة: فالرجل يجعل الزوجة التي "يحترمها" جامدة وباردة، ويختار لمتعته امرأة من "مكانة أدنى"، أي الجارية في الماضي والبغي في وقتنا الحالي، لتكون النتيجة الحتمية لهذا الانفصام العنّة التي حدّدها فرويد بوصفها ظاهرة سيكولوجية يعجز فيها الرجل عن أداء الفعل الجنسي مع الشريكة التي تعتبر "مثالية"، تبعًا لمعاييره الخاصة، والتي يحترمها، ولا يستطيع القيام بالفعل الجنسيّ إلا مع امرأة يشتريها أو يحتقرها كفعل باثالوجيّ لأشخاص لا يقدرون على تشويه أنفسهم بما فيه الكفاية ليصبحوا مكتملي

الرجولة تبعًا لنظام يخاف جسد المرأة. وبذلك، يحوّل الرجال أنفسهم إلى قذارة لتلويث شريكاتهم، ولنفس السبب يحوّلون الفعل الجنسي إلى فعل تدميريّ وتحقيريّ، فالعذراء التي فقدت عذريّتها تصبح امرأة منحطّة، أمّا الرجل فيخرج كطائر العنقاء الخرافيّ من بين الركام أكثر نقاءً ورجولةً. تتابع المرنيسي (2004) في المقال نفسه معرّفةً هذه الحالة سيكولوجيًّا بالشيزوفرينيا، حيث يعيش الرجال في تناقض فصاميّ، على درجة من الكلية والشمولية، بحيث لا يستطيع الأفراد من الرجال ولا مجتمعات برمّتها قبوله كأمر صحيح دون تدمير ذاتهم. تكرّس هذه الوضعية الفعلَ الجنسيَّ كفعلٍ بطريركي لرجل لم يتخلّص من الخوف المرعب لتفاهته فيما يتّصل بالأمّ الواهبة للحياة، والذي لم يصبح أبدًا بالغًا بما فيه الكفاية لرؤية المتعة الجنسية كعلاقة بين أنداد متساوين وليس كآليّة لفرض تراتبية وفرض سلطة وفرض سيطرة، وبالتالي التجريد من الإنسانية.

إنّ الخطاب الذي يدعو إلى تعدّد الزوجات من منطلق مواجهة الغواية التي يتعرّض لها الرجل بسبب المرأة وما تبثّه من شهوة وفتنة هو خطاب يتعامل مع الأنوثة كمرادفٍ للشيطنة، ويحوّلها إلى كائن محرّك للغرائز وباعث على الفتنة، ليلقي بذلك مسؤولية عدم قدرته على تهذيب غريزته الجنسية، حتى يصبح الحلّ الوحيد هو تعدّد الزوجات، وفرض الحجاب وكل ما كان يمارسه العربي البدوي في الجاهليّة. إنّه المعادل الموضوعي لعملية "الدفن" على سطح الأرض مقابل الوأد الجاهلي كما يراه أبو زيد (1999) درءًا مقدّمًا للشبهات وعملاً بالمبدأ الفقهيّ الأثير "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، والذي يعني جوهريًّا المحافظة على الحال كما هي، مهما كان حجم التخلّف، إذا كانت الحركة وتحقيق المصلحة يحتملان – مجرّد احتمال – أن يفضيا إلى بعض المفاسد.

ازدياد عدد الإناث على الذكور

تتماشى الأسباب والدوافع الأخرى التي يوردها الرجال لتعدّد الزوجات مع ما سبق أن أوردوه من أسباب دفعتهم شخصيًّا إلى الزواج، وهي تنطلق من نفس المنطلقات التي تمّت الاشارة إليها في البداية، ومن صميم فلسفة القوامة، تحديدًا. يأتي الإمام حسن بسبب آخر يستدعي تعدّد الزوجات، وهو تفوّق عدد الإناث على عدد الذكور، وهو يقول:

"هنالك عدّة أحكام وعدة حكم وعدة إيجابيات يعني إذا بدنا نتناول القضية بحديث النبي (صلعم) عندما أخبرنا في الزمان يقل الرجال وتكثر الإناث عالذكور حتى يكون لأربعين امرأة قيم واحد، روحي عالمستشفى شوفي المواليد قدّيش نسبة الإناث عالذكور يعني إذا الإنسان ضل عواحدة خلينا ننظر للموضوع شوفي

الزيادة لما الإنسان بوخد أربعة، قديش هيك منقضي على نسبة العوانس الموجودات في المجتمع. في فتيات صار عمرهن ثلاثين وأربعين وعباب الله، تضلها هيك ولاّ تفوت عواحدة كزوجة رابعة وتنجبلها ولد ولدين .. الإحصائيات بتقول إنه نسبة النساء سبعة على واحد، يعني على كلّ ألف رجل في قبالهن سبعة آلاف امرأة، على مستوى مصر ومستوى أندونيسيا والجزائر والعراق، فوتي على أي بيت وشوفي قديش عدد البنات فيه".

يكرّر حسن هنا نفس الإدعاءات التي تطرحها الأدبيّات ووسائل الإعلام المختلفة التي ينكشف لها المجتمع الفلسطيني، وتلك الخطابات التي تتردّد بكثافة في المجتمعات العربية من خلال كتّاب إسلاميين وشخصيات يُعتبرون مرجعيّات دينية مهمّة، وهم يعدّدون أهداف التعدّد وغاياته مُعتمدين على معطيات أظهرت الإحصائيّات العلميّة أنّ لا أساس لها من الصحّة. يرى الشعراوي، كما تشير يمني (Yamani، 2008) في تطرّقه إلى النسبة الكبيرة من النساء غير المتزوّجات واللواتي يقبلنَ أن يكنّ زوجات ثانيات، أنّ هذه الصيغة هي الأمثل، إذ تمنحها الشرف والاحترام وتسدّ احتياجاتها بشكل شرعي. وفي هذا المعرض لم يتطرّق الشعراوي إلى آلاف الشباب المصري العاجزين، بسبب الأوضاع الاقتصادية، عن تأسيس بيت مع امرأة من هؤلاء النساء غير المتزوّجات، رغم أنّه يرى أنّ تعدّد الزواج هو الحلّ الأمثل لهؤلاء النساء وهو الحلّ للحدّ من الزنى.

تعدّد الزوجات كفعل وطنيّ:

يشير ناصر إلى تعدّد الزوجات كـ"دافع وطني"، وهو يشرح ذلك كما يلي:

"الزواج من امرأة تانية مش بس ممكن يكون بهدف الإنجاب، في رجال بتطلعوا على الموضوع من ناحية وطنية، اليوم إحنا مشكلتنا مع إسرائيل في العامل الديموغرافي، عند الفلسطينيين مش رح تصير دولة إنسي الموضوع، مشكلتنا مع إسرائيل قضيّة العدد".

يبدو أنّ دعوة عضو الكنيست عباس زكور تلقى صدًى ويتمّ توظيفها في تشريع تعدّد الزوجات. فناصر، عمليًا، يقوم بتغليف تعدّد الزوجات بغلاف وطنيّ، تماما كما فعل عضو الكنيست عباس زكور من على منصّة الكنيست عام 2006، حين ردّ، بشكل ناريّ، على تصريحات أفيغدور ليبرمان، زعيم حزب المعارضة في حينه، يسرائيل بيتينو، بقوله: "أدعو الجماهير العربية من على منصّة

الكنيست إلى استعمال المصنع الإستراتيجيّ، وبما أنّ الإسلام يجيز الزواج بأكثر من امرأة واحدة، فأقول إنّه وردًا على تصريحات ليبرمان يجب أن يتحوّل المسموح إلى واجب وخاصة في هذه الدولة، وأدعوكم إلى الزواج من أكثر من امرأة واحدة وعلى كلّ امرأة إنجاب أكثر من عشرة أولاد"[51].

يحاول ناصر تحويل تعدّد الزوجات إلى ممارسة "مقاومة" في دولة لا تسمح بتعدّد الزوجات وتمارس سياسة عنصرية منهجية تجاه الأقلية الفلسطينية. ويرى حسن أنّ عدم اتساع، أو تراجع، قضيّة تعدّد الزوجات في مراحل سابقة يعود إلى الابتعاد عن الالتزام بالدين. يربّي حسن أولاده على الالتزام بالدين، ولذلك فبالنسبة له إنّ التزام بناته الشابات وزوجاته اللباس الدينيّ هو أمر حتميّ، ولا يمكن أن يستبدله مقابل أيّ ثمن يمكن أن يعرض عليه. تتعلّم بنات حسن في الجامعات الإسرائيليّة، وإحداهنّ على وشك إنهاء دراستها في معهد التخنيون، أمّا الابنة الثانية فستبدأ دراستها الجامعية في إحدى الكلّيات قريبًا، وهو يتحدّث عن إنجازاتهنّ الدراسيّة بفخر، شرط أن يتمّ ذلك من خلال تبنّي نمط حياة متديّن، ومن خلال رفض مظاهر التحرّر والانفتاح، لذلك فهو لم يسمح ولا يقبل بأيّ حال من الأحوال أن تخرج احدى بناته في رحلة مدرسيّة مع مبيت، وينحصر خروجهنّ إلى الحيّز العام من أجل تحصيل العلم، فقط. وتمامًا كما يحوّل حسن قضية ارتداء زوجته وبناته الحجاب إلى صراع قوى بين التعاليم الإسلامية والتراث الإسلامي والعادات والأصول وبين غربنة الدولة الإسرائيلية لجعلها ساحة مقاومة سياسية بين الدولة والفلسطيني في إسرائيل، فهو يعرض تعدّد زوجاته كعلامة أخرى من علامات هذه المقاومة التي يبدو أنّه الرابح الأساسيّ فيها.

51 موقع أمان – المركز العربي حول العنف ضد المرأة. مقال بعنوان "حركة السوار ترفض تصريحات النائب زكور التي اعتبر فيها المرأة مصنعًا إستراتيجيًا للإنجاب".

المحور الرابع: الزواج قرار حكريّ للزوج

يرى أبو زيد (1999)أنّ الخطاب المنتج حول النساء في المجتمعات العربية المعاصرة هو خطاب في مجمله طائفيّ وعنصريّ، فهو يتحدّث عن مطلق المرأة/ الأنثى ويضعها في علاقة مقارنة مع مطلق الرجل/ الذكر. وحين تحدّد علاقة ما أنّها بين طرفين متقابلين أو متعارضين، ويلزم وفقها ضرورة خضوع أحدهما للآخر واستسلامه له ودخوله طائفًا منطقة نفوذه، فإنّ من شأن الطرف الذي يتصوّر نفسه مهيمنًا أن ينتج خطابًا طائفيًا عنصريًا بكلّ معاني الألفاظ الثلاثة ودلالاتها. ليس هذا شأن الخطاب الديني وحده، بل شأن الخطاب الشعبي والإعلامي السائد شعبيًا وإعلاميًا.

لهذا الخطاب جذوره في بنية الثقافة العربية بكافة روافدها وتجلّياتها وبكامل مستوياتها، وهو يؤكّد الدلالات المستنبطة على مستوى بنية الوعي الإنساني. لم يلتفت الرجال المشاركون في البحث في قرارهم الزواج من امرأة ثانية لموقف الزوجة الأولى، باعتبار أنّ موقفها غير قابل للأخذ بالحسبان من قبلهم. فالمعارضة أو "الزعل"، حسب تعبيرهم، أمرٌ عاديّ وعابر، والزواج بامرأة ثانية لا يحمل في طيّاته إهانةً أو أذًى للزوجة الأولى. يعبّر عن ذلك صلاح بقوله:

"إشي طبيعي عندنا يتجوّزوا الرجال تنتين، يعني ما في إهانة لها، لا أبدًا، بتكون إهانة إلها في حالة إنه الرجل ما يعدل، لمّا الرجل بيعدل بين زوجاته ما بتكون إهانة للمرا، بس إذا الرجل ما عدل وقصّر في واجبها أو في حقوقها بتكون مهانة .. ما كان وارد إنه تقول لي لا تتزوّج، ولو عارضت كان ممكن تصير مشاكل، لكن طبعًا هذا ما بغيّر من قراري، رح أتجوّز نعم، القرار بالنسبة إلي هو قرار ما في تراجع عنه .. ساعة ما فكّرت وقرّرت بموضوع الزواج من تانية ولا شي بالعالم بمنعني".

تكرّرت هذه المقولات عند معظم الرجال، فقد أكّدوا أنّ قرارهم في الزواج كان قرارًا محسومًا وأنّ معارضة الزوجة أو أيّ شخص آخر لا تأثير لها إطلاقًا على هذا القرار.

يسوّغ صلاح لنفسه هذا القرار باعتبار أن تعدّد زيجاته هو حقّ له، مستندًا بذلك إلى كلّ الأسباب التي ذكرت سابقًا من قبله ومن قبل رجال آخرين، والتي تشرّع من وجهة نظره هذا القرار. يرى صلاح أنّ الشرط الوحيد في تحقيق الزواج الثاني هو عدم التقصير في واجباته تجاه الزوجة الأولى والأولاد، ويقصد بهذا الواجبات المادية. عندما تزوّج صلاح كانت امرأته حاملاً في الشهر السابع.

بحث صلاح عن زوجة من خلال الأقارب والمعارف الذين أشاروا عليه بفتاة تبلغ من العمر ثلاثة وعشرين عامًا، في حين كان يبلغ هو من العمر اثنين وأربعين عامًا، ولا يرى صلاح أن الفرق بينهما كبير، وهو يقول: **"هذا الفرق أبدًا مش كبير، أنا تزوّجت بعمر اثنين وأربعين سنة، تزوّجت شاب ما في أي إشي الحمد الله، لو كنت أكبر في السن كان بكون الفرق كبير"**. وكان شرط عائلة الزوجة الثانية هو تأمين بيت منفصل لها، فقام صلاح ببناء بيت في قطعة الأرض التي يملكها قرب بيته الأوّل.

يقول ناصر إنّه عندما قرّر الزواج فكّر بكل الصعوبات التي من الممكن أن يواجهها، ولذلك قرّر أوّلاً الزواج من امرأة من خارج منطقة سكناه، وتحديدًا من منطقة الضفّة الغربيّة المحتلّة. **"ما دوّرت على بنات من عنّا مع العلم إنه في كتير بنات خلينا نسميهن عوانس أو ما فش عندهن مشكلة يتجوّزا وينزلوا على ضرة، بس أنا دوّرت وطلبت من الأصحاب يفتشوا لي على ناس أوادم هاديين إللي تعمل حسابها إنها بدها تنزل على ضرّة، عشان هيك دوّرت بالضفة .. عنّا بمجتمع عرب الـ48 النساء متطلبات أكثر، قليلات إللي بقبلوا بالأمر الواقع إللي موجودات فيه، يعني ممكن تفوت على ضرّة بس بعدين بتبدا المشاكل، بالضفّة الواقع مختلف وفش عندهم مشكلة من الزواج من تانية وتالتة ورابعة من ناحية اجتماعية ومن ناحية قانون .. المجتمع عندهم متقبّل الزواج من أكتر من واحدة أكتر من عنّا"**. وكما ذكر سابقًا بأنّه من الممكن أن يتمّ تعدّد الزوجات دون وجود مشاكل زوجيّة، لذلك يقول: **"لمّا واحد بده يتجوّز من امرأة ثانية ممنوع نسأله عن السبب لإنه في عنّا مثل بقول البيوت أسرار، في أسباب كثيرة"**. يؤمن ناصر بأنّ الرجل حين يقرّر الزواج بزوجة ثانية فهو غير ملزَم بتوضيح الأسباب التي تدفعه إلى ذلك.

قام ناصر بالزواج دون علم زوجته واستأجر للزوجة الثانية بيتًا في المدينة التي يعمل فيها، وهو يقول: **"عملت الشي بسرية، يعني هي أوّل على آخر بدها تعرف، بس أنا ما حكيتلها لإنه مستحيل امرأة بالعالم توافق إنه زوجها يتجوّز عليها، مستحيل، أمّا بصورة عامة النسوان بقبلوا بالوضع القائم"**. يرى ناصر أنّ اعتراض الزوجة على زواج زوجها هو أمر يتعلّق بالسياق الاجتماعي الذي هي فيه، والذي ينتقد هذه الظاهرة، أي أنّ اعتراضها يأتي نتيجة اعتراض المجتمع، بينما هناك مجتمعات أخرى تتقبّل تعدّد الزوجات، وبالتالي فإنّ النساء لا يعترضنَ بل يعتبر هذا الأمر سلوكًا عاديًا. **"هاي المعارضة بس عنّا هون إحنا عرب الـ48، في النقب مثلاً فش مشكلة من هالنوع، المرا ما بتعترض"**. فقد اختار ناصر أن يتزوّج دون علم زوجته، ثمّ يعلنُ الأمرَ فيما بعد ليضعها تحت الأمر الواقع، **"النسوان بالآخر بقبلوا بالوضع إللي بنوجدوا فيه"**. للتمهيد كان ناصر يلمّح أمام زوجته بنيّته في الزواج، وكانت زوجته تبدي معارضتها. بعد

مرور ثلاثة أشهر من زواجه علمت زوجته الأولى بالأمر من خلال آخرين ممّن حولها. وعن عدم إعلام زوجته الأولى بزواجه وعن تعارض هذا الأمر دينيًا وأخلاقيًا، يقول ناصر إنّ إعلام الزوجة ليس شرطًا من ناحية دينية، وبكلماته: **"ما أظن إنه إعلامها وموافقتها شرط، ما بعرف إذا هدا شرط، لا لا هو مش شرط، هادا خلّينا نسميه حق إلي مش حق إلها".**

كان ناصر يتوقّع أن يتطوّر الحال بمسارين، فإمّا أن تبقى زوجته معترضةً وتطلب الطلاق، وإمّا أن توافق، وهو الأكثر ترجيحًا، وبذلك يعيش مع كلتيهما. وعلى افتراض تصميم زوجته على الطلاق فهذا لا يعني من ناحيته هدمًا لبيت ولعائلة: **"أنا كنت متوقع إنه ما يصير عندي مشاكل لإنه مش رح أسمح إنه يكون مشاكل، في احتمالين للموضوع يا بتقبل بالوضع القائم يا بتقول لي يا عمّي بدنا نتطلق، يا بتطلب الطلاق يا تقول لي ما تيجي عالبيت، ما فش مشكلة، أما مشاكل مش رح أسمح يكون عندي مشكلة .. ليس حتمًا إنه الطلاق هو هدم لعائلة وبيت، هدم البيت بصير إذا الرجل بترك البيت كليًا وما بعود يسأل عنهم وما بتابعهن وما بنفق عليهن".**

بعد ثلاث سنوات قام ناصر بتطليق زوجته الثانية لأنها كانت تعاني من مشاكل صحيّة ولم تستطع الإنجاب. يصف ناصر عملية طلاقه من زوجته الثانية بأنها عملية إعادة "بضاعة فاسدة" لأصحابها، فيقول:

"كانت صعبة المزبوط المرا التانية إللي تجوّزتها، شعرت إنهن غشّوني بالموضوع، شو يعني غشّوني بالموضوع ولهدا السبب أخدت موقف وبالآخر طلّقتها، أنا ساعة ما رحت طلبتها كانوا عارفين إنه أنا بدّي أتجوّز عشان بدّي أولاد، البنت كان عندها مشاكل طبية من قبل وإللي أهلها كانوا بعرفوا إنه مش رح تحمل وهذا كان السبب الآخر عشان أطلقها، طبعًا طلّقتها وأعطيتها شو بطلعلها، طلعت أخدتها من دار أبوها أخدتها عالمحكمة وطلّقتها بالمحكمة الشرعيّة".

بعد ذلك تزوّج من امرأة أخرى أيضًا بنفس الطريقة وبنفس المواصفات، فكانت هي أيضًا من الضفة الغربيّة. حين تزوّجت كانت تبلغ من العمر سبعة وعشرين عامًا، أمّا ناصر فقد كان يبلغ من العمر سبعة وأربعين عامًا. قام بالعيش معها أثناء اختلاقه لبعض الأعمال في تلك المنطقة مخفيًا زواجه عن زوجته الأولى كما فعل سابقًا، إلى أن اكتشفت ذلك بنفسها. وكما جرى في الزواج الثاني هكذا كان في الزواج الثالث، أيضًا، إذ حين علمت الزوجة الأولى قامت بزيارة الزوجة الجديدة، وبعد ذلك اقترحت على زوجها أن يحضر الزوجة الجديدة ويسكنها بالقرب منها، فقام ناصر باستئجار بيتٍ

بالقرب من بيته وهو حاليًا يقسم وقته بين البيتين، ومباته كذلك مناصفة. أنجبت الزوجة الثالثة ثلاثة أولاد.

أمّا بخصوص حسن وعلاقته بالزوجة الأولى وما يراه وما يمكن أن يسبّب لها هذا الزواج من ألم ومهانة فيقول: **"هاي الإنسانة أنا اخترتها بالبداية لأنّها متديّنة، لإنّه النبي (صلعم) قال: انكحوا المرأة لأربع لمالها ولجمالها ولحسبها ولدينها فافخر بذات الدين تربت يداك. بعدين النبي قال: من رزقه الله امرأة صالحة فقد أعانته على شطر دينه فيلتقي الله في الشطر الآخر، يعني إذا هي كانت من البداية متدينة وبنت أصل وفاهمة الدين هي لا تعترض على حكم الله عز وجل ولا تعترض على شرع الله ما دام متوفّر عندها بيت ومش ناقصها شي والزوجة التانية عندها بيت ومش ناقصها شي. مرات بتحصل مشاكل بين زوج وزوجته بدون تعدّد زوجات ومرّات إللي بكون عنده ثلاث نسوان عايش عيشة أحسن من إللي عايش مع واحدة .. في مثل عامي بقولوا فيه للضرّة وين رايحة يا جديدة، رايحة أعمل بخت للعتيقة .. حتى مع التعدّد الحياة بتكون أجمل".**

يتابع حسن قائلاً إنّ عامل التديّن هو العامل الذي يجعل النساء يَقبلنَ بتعدّد الزوجات، وهو يفسّر ذلك كما يلي:

"المرأة إللي مش متديّنة بتقول لزوجها اطلع اعمل إللي بدّك أمّا أنا ما بنزل على ضرة حتى لو راح أرتكب المعصيات لإنها مش متدينة، يعني لا تنظر إلى الأمر من ناحية إيمانية، ما بتفرق معها طلع على الصين على اليابان على الأردن على مصر، أما عند أهل الإيمان إلها اعتبارات. المرأة المتدينة هل تقبل أن زوجها يقع في الفاحشة أو في المعصية مقابل أن تمنعه من أن يخطو هذه الخطوة؟ إذا كانت هي مُؤمنة تقيّة نقيّة لا تقبل ذلك. إنت توجّهتي لإنسان إللي هو إمام مسجد، وهادا الكلام مسجّل، إحنا منشرح الأمر من ناحية إيمانية من ناحية دينية وإسلامية ونربطه بالواقع .. قد يكون عند بعض النساء استغراب أو كذا لكن إللي برجع لشرع الله برضى .. بعدين كل إنسان وذكاؤه وإقناعه".

يتجاهل الإمام حسن عندما يتطرّق إلى موضوع الزوجة الأولى موقفها الرافض، ويستعرض من خلال كلامه موافقة ضمنية لزوجته باعتبارها زوجة متديّنة، لكنّ هذه الموافقة سرعان ما يتبدّى أنّها لم تكن، بل إنّ هناك محاولات كثيرة من قبلها ومن قبل أهلها لثنيه عن قراره. حاول حسن عدم التطرّق لهذا الأمر، بل أعطى انطباعًا في البداية كما لو أنّ تعدّد زوجاته جاء بموافقة ضمنيّة

من زوجته. لقد تزوّج حسن في المرّة الثانية بعد تسع سنوات من زواجه الأوّل، وكان ذلك قبل خمسة عشر عامًا، ووصف ردّ فعل زوجته بالاستغراب في البداية، غير أنه عند التعمّق في حيثيات الحالة يظهر أن معارضة زوجة حسن كانت فعّالة وواضحة، وقد تجنّدت عائلتها لمحاولة ثني حسن عن خطوته، وبذلك فقد توجّهوا إلى الشيخ رائد صلاح لكون حسن إمام مسجد، وهو بدوره اجتمع معه، غير أنّ حسن ناقش الشيخ رائد صلاح متسلّحًا بالتشريع القرآني، مؤكّدًا أنّه لا يعمل ما يخالف شريعة الله، الأمر الذي لم يستطع دحضه الشيخ رائد صلاح وباقي من اجتمع معه، كما يصف هو الأمر. يقول حسن إنّ استغراب زوجته طبيعيّ، وهو ناتج عن غيرة النساء المميّزة لهنّ، غير أنّه بذكائه وبقدرته على الإقناع استطاع أن يتغلّب على ذلك، ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ حسن، كسابقيه، لم يتطرّق أصلاً إلى هذا الجانب إلا بسبب الأسئلة العينيّة التي تمّ توجيهها إليه بشكل مباشر، والتي تتعلّق بموقف الزوجة، ومن دون هذه الأسئلة الموجّهة فإنّه، كما غيره، ينطلق في الحديث عن تعدّد زيجاته من فرضيّة ضمنيّة مضمونها موافقة زوجته على هذا التعدّد، أو من فرضية ضمنية ترى أن لا اعتبار لتلك المعارضة. وقد لخّص موقفها بالاستغراب فقط. يقول حسن كسابقيه إنّه حتى لو بقيت زوجته معترضةً، فإنّ ذلك لا يثنيه عن قراره، لأنّ معارضة الزوجة نابعٌ من غيرة طبيعيّة، وهذه المعارضة لا أهمّية لها بنظر الرجال.

"من ناحية دينية، الغيرة لا شيء أمام أمر قد يحدث بسبب ممانعة الزوجة لزوجها، إذا هي مانعت قد تحصل أمور أصعب من قضية الغيرة. الغيرة ما هي شيء طائل". وفي حال مانعت زوجة الإمام حسن، ونحن هنا لا نعرف فعلاً إن وافقت أصلا، يقول: "يستطيع الإنسان أن يقوم بهدا الأمر حتى لو مانعت، لأنّه العصمة بيد الرجل .. إذا أراد الرجل ممارسة تعدّد الزوجات وإذا هو قد حاله يخطوها ولا يشترط موافقة المرأة الأولى".

لا يعتبر حسن تعدّد الزوجات مُسيئًا للزوجة الأولى ولصحّتها النفسية، وهو يقول: **"لا يوجد خطر، هذا الأمر لا يؤثّر على النفسية، ليه؟ لأنه هدا الشرع. ورد في القرآن وفي السنّة والله أعلم بنا من أنفسنا، إذا طبق الإنسان هذا الأمر كما أراد الشرع وفق التعاليم الإيمانية لا يعود بالضرر عالنفسية .. فش ضرر نفسي، لا يصل الأمر لضرر نفسي لأنه لو كان في ضرر نفسي الله تعالى يعلم السر وأخفى وأدرى .. هذه الحال لا توصل لضرر .. إللي إنت بتحكي عنه ضرر لا يؤدّي إلى أعراض. هذا أمر الضرر قد يكون شيء موقت يوم أو يومين ثمّ تستقر، هنالك ضرر دائم وضرر طائش والضرر الطائش ينتهي".**

بذلك فقد تزوّج حسن زوجته الثانية البالغة في حينه ستّة وعشرين عامًا من خلال المعارف الذين

عرّفوه بأهلها، وهي من قرية قريبة من مدينته. يقول حسن إنّ زوجته الثانية وافقت على الزواج منه رغم أنه رجل متزوّج، لأنّها إنسانة متديّنة وعائلتها متديّنة، وبهذا فقد فضّلته على رجلٍ أعزب غير متديّن. كان حسن يبلغ من العمر تسعة وعشرين عامًا حين تزوج مرة ثانيةً. سكنت الزوجة الثانية في بيت والدة حسن وهو طابق أرضي، بينما كانت الزوجة الأولى تسكن في الطابق الأعلى، إلى أن قام حسن بعد فترة ببناء بيت منفصل في نفس البناية في الطابق العلوي.

لا يتطرّق أحمد، شأنه في ذلك شأن الرجال الآخرين في البحث، إلى ردّ فعل الزوجة الأولى إلا عند سؤاله عن ذلك. يقول أحمد إنّ زوجته « **زعلت** »، لكنّ ذلك لم يَحُل دون هذا الزواج. يعتقد أحمد، شأنه شأن غيره من الرجال المشاركين في البحث، أنّه يحقّ للرجل الزواج من أربع: « **هدا الدِّين وإحنا ما نقدر نتدخّل فيه .. ما في واحد يقدر يقول لي ما تتجوّز .. هاي حياتي وأنا حر فيها. حتى لو الزوجة الأولى عارضت .. حتى لو بتكون معارضة، إلها حقوق بتوخدها .. يعني مثلا مصروفها، مصروف البيت، وإنه مش أحطهن مع بعض وأسكر عليهن، لازم أعمل لكل واحدة بيت** ». وبعد وفاة الزوجة الأولى تزوّج أحمد من امرأة ثالثة تبلغ من العمر أربعة وثلاثين عامًا، وبالتالي قطع علاقته مع الزوجة الثانية فعليًا.

"**فش واحدة بالدنيا بتقبل إنه الزلمي يتزوّج زوجة تانية**" – هذا ما يقوله ناصر وهذا ما عبّر عنه جميع الرجال المشاركين بكلمات شبيهة. هذه الجملة تكرّرت من جميع الرجال، وهم يعتبرون أنّ هذا الأمر جزءٌ من طبيعة الإناث، ويربطون بينه وبين الغيرة، ولا يعيرون لهذا الرفض ثقلاً في قراراتهم لأنهنّ "قليلات عقل ودين".

يقول عمر عن زوجته الأولى وعن مدى ما أظهرته من معارضة "**هي لازم تعرف إنه من ناحية دينية ومن ناحية شرعية هدا شي عادي، شي متفق عليه بالدين إنه يكون متزوّج أربعة مش بس ثنتين**". أمّا خالد فيقول: "**بحطهن تحت الأمر الواقع، فش جدال**". هكذا يعبّر خالد عن رغبته في الزواج من امرأة ثالثة. ويقول جمال إنّه لا يشكّ في أنّ امرأته استاءت من زواجه، لكنّ هذا الأمر لم يأخذه في حساباته.

المحور الخامس: ردود فعل المجتمع - تأرجح بين تحفّظ سلبيّ وبين تشجيع فاعل

تنوّعت ردود فعل المجتمع التي يشير إليها الرجال بخصوص قرار الرجل وممارسته تعدّد الزوجات، لكن معظمها اتّسمت بقبول هذا الظاهرة، بينما كانت المعارضة محدودةً وخجولة ووصل الطرف النقيض إلى حد تشجيع المجتمع على تعدّد الزوجات. فأفراد المجتمع المتمثّل بالأقارب والأصدقاء من الرجال في منطقة الجنوب يشجّعون الرجل على تعدّد الزوجات، ويعتبرون طرح هذه الفكرة على رجل بمثابة امتحان لرجولته، ويمارسون ضغطًا عليه، ليصبح تعدّد الزوجات في دائرة الرهان ويصير بمثابة "لعبة" يلجها الرجل من دون القدرة على الخروج منها. هذا ما أشار إليه خالد وهذا هو ما دفعه إلى الزواج في حينه مرة ثانية، وهذا ما أشارت إليه في المقابل النساء اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج من أخرى (زهى وجميلة)، وما استفاضت في الحديث عنه النساء اللواتي شاركن في المجموعة البؤريّة في منطقة النقب.

في الجهة المقابلة، يشير عمر إلى أنّ المجتمع البعيد عنه لا يتقبّل تعدّد زيجاته، الأمر الذي يخلق المرارة لديه. وفي حين تحدّث عمر بأسف عن عدم تفهّم المجتمع لتعدّد زيجاته، فقد عبّر الرجال الآخرون المشاركون عن عدم اكتراثهم لردود فعل المجتمع، ولم يخصّصوا حيّزًا كبيرًا لهذا الجانب في المقابلات. اعتبر المشاركون أنّ موقف المجتمع لم يكن عاملاً حاسمًا في اتخاذهم هذا القرار، وهو غير مؤثّر حاليًا على سير حياتهم كأزواج لأكثر من زوجة. من الواضح أنّ هناك اختلافًا في مستوى تقبّل المجتمع في أوساط الرجال المشاركين من منطقة النقب، حيث تنتشر هذه الظاهرة هناك بمستوى يفوق ما هو في مناطق أخرى من البلاد، وفي أوساط الرجال المشاركين من مناطق أخرى. فموقف المجتمع من تعدّد الزوجات بين الرجال المشاركين من منطقة الجنوب كان يراوح ما بين التحفّظ (في حالة واحدة فقط أشار جمال إلى أنّ إخوته نصحوه بعدم التورّط في هذه الوضعية) وبين تقبّل، لا بل تشجيع الرجل على الزواج من أخرى، كما هي الحال في قصّة خالد الذي يعتبر أنّ تشجيع الأقارب له من أخوالٍ وأعمام كان هو المحفّز الأساسيّ لاتخاذه هذا القرار (اليوم، يستمرّ هذا التشجيع مع رغبة خالد في الزواجً من امرأة ثالثة). بالنسبة إلى الرجال المشاركين من النقب فإنّهم يعتبرون أن تعدّد الزوجات هو ممارسة عادية ومقبولة في المنطقة، ولا يتمّ التعامل معها كممارسة خارجة عن المألوف. في الحقيقة، يبدو أنّ الرجال عامة من مختلف المناطق لم يسمحوا لأيّ صوت معارض بأن يعلو، ابتداءً من داخل البيت، أي من الزوجة والأولاد، وانتهاء بأشخاص آخرين في دوائر أوسع، منطلقين بذلك من كونهم هم فقط أصحاب القرار، ولذلك فقد أشاروا جميعًا في بادئ الأمر إلى عدم

مواجهتهم معارضة. إنّ الانطلاق من هذه الوضعية جعل معظم الرجال يتجاهل موقف المجتمع، ويتغاضى عمّا يمكن أن يسمعه من مواقف مخالفة لموقفه، وبالتالي فقد جعل بعض الرجال يعتبرون أن المجتمع لم يعارض، لا بل حتى أنه يفترض أن المجتمع، والمقصود هو الرجال في المجتمع، يحسدونه على جرأته، لعدم قدرتهم على التصرف بهذه الجرأة، كما يعبر عن ذلك حسن وناصر.

يصل بحسن الأمر حدّ قوله: **"الكل بحسدوني .. الكل بتمنى يكون عنده تنتين أو ثلاثة، بس مساكين بطلعش بإيدهن شي، كثير منهم لا يستطيع أن يخطو هذه الخطوة"**.

هنالك تجاهل تامّ من قبل الرجال لردود فعل المجتمع. وقد كان عمر وحسن الوحيدين اللذين أشارا إلى معارضة العائلة القريبة ومحاولاتها ثنيهما عن قرارهما. فعمر واجه هذه المعارضة من والديه، ويبدو أن هذه المعارضة كانت متغيّرة وازدواجية كما يصفها عمر:

"هنّي بدهن إياني أتجوّز ومن ناحية تانية ما بدهن، حطوني بموقف محير، كل مرة كنت أقولهم عن وحدة يحطّوا فيها مية علّة .. سمعت نصائح كتير، إنه إنت لازم تتجوّز، ناس تقولي اترك وناس تقولي لا تترك، أخوي كان يقولي لو أنا محلّك بتجوّز". ولهذا فقد كان أهله يشيرون في كل مرة إلى "علّة" عندما يطرح أمامهم اسمًا لفتاة. أما عن موقف المجتمع حيال تعدّد زيجاته بعد الزواج، فيلحظ عمر عدم تقبّل المجتمع، ويقول إن المجتمع لا يتقبّل تعدّد الزوجات، وهو يعبّر عن أسفه لهذا الأمر.

أمّا حسن الذي لم يتطرّقْ إلى هذا الجانب مُطلقًا، وحاول التهرّب منه، واجتهد ليصف قرارًا ومسارًا مقبولاً يضطرّ تحت ضغط الأسئلة للاشارة إلى معارضة عائلة زوجته، فيقول: **"في البداية دار عمّي توجّهوا لبعض المشايخ ومن ضمنهم الشيخ رائد صلاح. كنت بدأت بالتفكير بهدا الموضوع من سنة الـ 1986، بس أنا كان إلي عنده سؤال هل عندك ما يحرم؟ فقال لأ. في البداية دار عمّي عارضوا .. هل إنت بتضمن إنه دار العم كلهم نفس القلب والفكر والتقوى؟ في البداية بحاولوا بس أنا بقول إللي عنده دين وإيمان ويرى إنه إللي قباله لا يخالف شرع الله يستطيع أن يخطو هذه الخطوة وطبعًا لا يترتّب إغلاق بيت على حساب فتح بيت، وأنا أيضًا أنصح ألا يخطو هذه الخطوة"**.

يجمعُ جميع الرجال (عدا عمر) على عدم وجود معارضة، ليتّضح لاحقًا أنّ الأمر نابع عن عدم سماحهم بإصدار أيّ صوت معارض. يقول خالد عن ردّ فعل أولاده وعن عدم مواجهته معارضة: **"في احترام إلي. فش حدا بجادل"**. وبشكل مشابه، يعبّر صلاح عمّا كان في حالته، فيقول إنه

عندما أبلغ أولاده وزوجته لم يكن هذا الأمر بهدف الحوار، فقراره اتخذه لنفسه، وأن الحديث عن ذلك لأفراد عائلته جاء في مستوى إعلامهم فحسب.

"ولادي الاثنين الكبار قالوا ما عنا مشكلة، بناتي انقسموا في منهن عارضوا وفي منهن قالوا إحنا مع أبونا خليه يتجوّز .. إللي اعترضوا أكيد فكروا إنه في كتير حالات بتنظلم فيها الأم، المرا الأولى هي وأولادها وما بعودوا يصرفوا عليهم، من هدا المنطلق هم عارضوا". أما في الدائرة الأوسع فيقول صلاح إنّ المجتمع لم يتدخّل في قراره، فلا كان معارضًا ولا مشجّعًا. **"أصلاً أنا ما بعنيني الناس شو بتقول وإذا منيح للناس أو مش منيح للناس، أنا بفكر شو منيح لي شخصيًا .. الناس برّا، ما حدا يجرؤ يحكي بهدا الموضوع، أنا ما حدا بسترجي من إللي حوالي ومن برا يحكي معي فيه، لإنه فش شي غلط فيه"**.

أمّا الرجال المشاركون من مناطق أخرى من البلاد فقد أشاروا إلى أن موقف المجتمع ينقسم ما بين متحفّظ ومشجّع على تعدّد الزوجات، إلا أنّهم جميعًا أكّدوا أن هذا التحفّظ لم يؤثر بتاتًا على قرارهم. معظم الرجال يعزون تحفّظ المجتمع من تعدّد الزوجات إلى وضع المجتمع الفلسطيني في داخل إسرائيل، وانصياع المجتمع للقانون الإسرائيلي الذي يمنع تعدّد الزوجات وابتعاد المجتمع الفلسطيني عن الدين، وبذلك فإنّ جزءًا منهم يعتبر أنّ مخالفة القانون الإسرائيلي هي تحدّ للمؤسّسة الإسرائيليّة ولمنظومة القوانين الموضوعة فيها. يصبح بذلك تعدّد الزوجات تحدّيًا للنظام وإعلانَ عودة إلى الأصول.

وعن تفرّد ناصر بقراره، يقول ما يلي:

"صار عنّا بعض الزيجات بالمدينة أعطت نظرة سيئة عن موضوع تعدّد الزوجات، لإنه صار عندهم مشاكل، بصيروا يقولوا اطّلع على فلان واطّلع على فلان، بس أنا بالنسبة إلي ما سألت حدا مع إنه أنا متجوز "بدل"، بس ما سمحت لحدا يتدخّل بأموري الشخصية .. أنا ما سألت مرتي، بس كنت أحكي قدّامها .. عنّا تسعين في المية من الرجال لو الأمور بتنفتح قدّامهم ما في عندهم مشكلة يتجوّزوا من زوجة تانية، بس خلينا نسميه الضغط الاجتماعي والقانون هو إللي بمنعهم يتجوّزوا من امرأة تانية"

بكلمات أخرى، يقول حسن عن تفرّده في القرار: **"أنا شيخ البيت .. أنا أخدت الخطوة لإنّه قبلنا أخدها الصحابة رضي الله عنهم، سيّدنا عثمان وسيّدنا أبو بكر وكثير من الأئمّة**

الأعلام إللي هم نشروا العلم في مشارق الأرض ومغاربها، هدا الموضوع مفهوم ضمنًا بس حاليًا هدا غريب عنّا إحنا عرب الـ48، لإنه هم أصلا شو بفهموا بالإسلام؟ شو بفهموا بالدين؟ اليوم بحكم ابتعاد الناس عن مصدر العزّة والكرامة وعن هذا الدين العظيم كثير من الأمور بلاقوها غريبة بالمجتمع".

بشكل مشابه، يعبّر أحمد عن عدم اكتراثه بموقف المجتمع في المرّتين اللتين تزوّج فيهما، وهو يقول: **"أنا لمّا بدي أتجوز ما أسمع من حدا، أنا بسمع رأيي أنا، أنا إللي بدّي أتجوّز".**

المحور السادس: الحياة الزوجية من وجهة نظر الرجال المتعدّدي الزوجات

تعدّد الزوجات كدليل على قدرة الرجل وحنكته:

يجتهد معظم الرجال المشاركين في إظهار سير حياتهم بشكل إيجابيّ وعاديّ كأزواج متعدّدي الزوجات، بل حتى إظهار الامتياز الذي يعيشونه في هذه المنظومة. يؤكّد جميع المشاركين أن تعدّد الزوجات وكيفية المعايشة السليمة هما بيد الرجل، وأن الرجل الحكيم يستطيع أن يتغلّب على المشاكل وأن يبني هذه المنظومة لتسير بشكل عاديّ، ويقضي، بالتالي، على إمكانية نشوب الخلافات والتوتّرات، ويجعل جميع الأطراف راضين عن الأمر الواقع. وعند التطرّق إلى بعض الصعوبات، فقد بقيت جميعًا ضمن المجال التكتيتيّ والعمليّ، من دون استعراض صعوبات عاطفية للموضوع.

أشار جميع الرجال إلى أن الوضع الاقتصادي للرجل وقدرته على إعالة بيتين، شرط مهمّ في تعدّد الزوجات، غير أن جميعهم اعتبروا هذا الشرط غير كافٍ، حيث يبقى العامل الأكثر أهمية هو قدرة الرجل على التوفيق بين كلا الزواجين، وأن هذا الأمر مرتبط بحنكة الرجل وحزمه وقدرته في التغلّب على المشاكل التي قد تنشأ لسبب تعدّد الزوجات. فشخصية الزوج وحكمته هما الشرط الأساسي والعامل الأهمّ لتعدّد الزوجات. يتمسّك جميع الرجال بمفهوم العدل، وَفق وروده في الآية القرآنية،

معتبرين أن جميعهم (ما عدا خالدًا الذي اعترف بأنه غير عادل) يطبّقون هذا الجانب. وبالنظر، عميقًا، في مقصدهم، يظهر أن الرجال يلخّصون مفهوم العدل بالجانب المادّيّ، حيث إنهم يقومون بالصرف على احتياجات البيتين بشكل متساوٍ تمامًا، وهم بذلك يرون أن زواجهم الثاني لم يهدم البيت الأول، لأنهم لم يُهملوا احتياجات البيت والأولاد. ولكن عند التطرّق إلى إمكانية تحقيق هذا العدل بعلاقتهم العاطفية والجنسية مع زوجاتهم، فقد اعتبر جميع الرجال أنه من المستحيل تطبيق هذا الأمر، وأنهم كرجال غير ملزمين بتحقيقه.

"أول شي إنه يكون متدين يراعي حرمات وحدود الله في هذا الأمر، أن يتقي الله وتكون شخصيته قوية وما بتغلب عليه العواطف، يحكّم الشرع والعقل". يؤكد حسن من جديد أنه ليس بإمكان كلّ رجل أن يخطو خطوة كتلك، وأن الأمر لا يتعلق بالوضع المادّيّ، فقط، إنما الأهم تعلقه بمستوى تديّنه، وهو بذلك يجعل من ممارسة تعدّد الزوجات دليلاً على قدرة الرجل في السيطرة، وسمة من سمات الرجولة التي يطمح كلّ رجل إلى أن يتّسم بها.

ويتطرّق غالبية الرجال إلى التعاطي مع تعدّد الزوجات كدليل على كبر المسؤولية، وبالتالي، على تميّز الرجل كرجل، فيقول جمال إنه لا يستطيع كلّ الرجال الزواج بأكثر من امرأة، لأن هذه الوضعية تحتاج إلى كثير من المسؤولية. فتعدّد الزوجات دليل على قدرة الرجل وحكمته في التحكم والسيطرة على أكثر من زوجة، ويُعطي مثالاً: **"في واحد تزوّج وحدة، وبعد شهرين طلقها، ما قدر يوقف بالمسؤولية. وفي ناس تجوّزوا ثلاثة وأربعة ومدبّرين حالهم"**.

وبكلمات حسن، فإن تعدّد الزوجات **"أحلى أحلى أزبط لي لإنو فوق وتحت** (ويقصد بذلك بيتيه، حيث تسكن الزوجة الأولى في الطابق السفليّ والثانية في العلويّ). **بالليل وبالنهار مندخل عبيت ومنطلع عبيت. حياة يعني جميلة جدًا ... الزوجة الأولى ارتاحت من الغسيل والكوي، لأنه الزوجة الثانية قلتلي أنا مستعدة إنه غسيلك وكويك وأكلك وأصحابك يكونوا بمسؤوليتي، لأنها قبلت تفوت كزوجة ثانية ... الحمدالله، إحنا عنّا كلّ يوم جمعة بعد صلاة الجمعة وليمة بكون فيها الكلّ .. بتكون قايمة القيامة بالبيت وكلّ شي بكون على أكمل وجه، بتربّوا الأولاد ضمن العيلة الكبيرة، يعني في صار انسجام"**... ويضيف حسن أن الحياة التي فيها تعدّد زوجات جميلة جدًا، فيسودها التفاهم والانسجام بين الزوجات والأولاد، وذلك، أيضًا، يرجع إليه هو، لكونه يتعامل مع الطرفين بعدل. **"كلّ الرجال إللي بشوفونا بتحسروا عحالهن، إنه ليش فش عنّا تنتين، الكلّ بتمنّى يكون عنده ثنتين أو ثلاث، بس مساكين ما بطلع بإيدهن"**.

أمّا جمال الذي أحضر زوجته الثانية للعيش مع الزوجة الأولى في البيت نفسه، فيصف بعض صعوبات التعدّد التي استطاع التغلّب عليها: **"في غلبة شويّ.. لكن الإنسان إللي عنده أعصاب قوية بتغلّب عالمشاكل، يعني في واحد بعد شهرين طلّق المَرَة، ما قدِر يتحمّل، أنا تحمّلت المشاكل.. أنا كنت متحمّل وقايم بالواجب"**. يختصر جمال المشاكل "بغيرة النسوان"، ويقول إن زوجته الأولى اعترضت على الزواج، لكنه وضّح لها أن هذا الزواج **"مِش مضرّة، وإنه المَرا التانية بتجيب كَمَان ولد ولدين، وهادا كمان مليح لأولادك. واقتنعت"**. بعد عدة سنوات قام جمال بالانفصال عن زوجته الثانية التي طلبت الطلاق، بعد أن أنجب منها أربعة صبيان وابنتين، إثر خلافات بينهما، ليتزوّج بعد ذلك بزوجة ثالثة. لم ترضَ الزوجة الأولى باستئناف علاقتها بزوجها، لكنه لا يتطرّق إلى هذا الموضوع، بل يعرضه من خلال الكثير من الأسئلة الاستفسارية. وحاليًّا، يقوم بالتردد على بيت الزوجة الأولى من دون التحادث مع زوجته، التي يبدو أنها ترفض التواصل معه. تزوج جمال للمرة الثالثة بامرأة من منطقة الشمال، قام أحد أصدقائه بتعريفه بأهلها، وهي في سنّ الواحدة والثلاثين، وأنجب منها ولدًا وابنتين. أصبح جمال بذلك أبًا لتسعة عشر ولدًا.

كذلك ناصر، الذي يرى أن لا صعوبات أو مشاكل ظهرت بسبب تعدّد زوجاته. ويرجع الأمر – حسَب رأيه – إلى أنه لا يسمح بظهور المشاكل. ويُضيف أنه تسود اليوم علاقة ممتازة بين زوجاته والأولاد. يقول ناصر إن زوجته – وبعد أن علمت بزواجه – ذهبت معه لزيارة الزوجة الثانية، وتعرّفت إليها وتصادقت معها وطلبت منه أن ينتقل للعيش معها في البلد نفسه. بقي ناصر متزوجًا الزوجة الثانية مدة ثلاث سنوات، إذ اتضح وجود مشاكل طبية لديها تمنعها من الإنجاب، فقرر تطليقها.

بعد تطليق الزوجة الثانية، يقول ناصر إنه شعر بأنه أعزب. إنّ تطليقه الزوجة الثانية جعلها تشعر بأنها "ارتاحت" بعد الطلاق، لكنّ راحة زوجته لم تكن في الحسبان، فرغبته في إنجاب المزيد من الأولاد – حسَب تعبيره – هي الأهمّ. لم يكتفِ عمر في هذه المرحلة من البحث بتصريحه السابق بأنّ الهدف من زواجه هو الإنجاب، بل تطرّق، أيضًا، إلى العلاقة الجنسيّة، معتبرًا أن رغبته الجنسية بسبب زواجه الثاني قد تعاظمت، ولذلك فقد فكّر في الزواج مرة أخرى. تزوج ناصر بالأسلوب نفسه بامرأة أخرى من منطقة الضفة الغربية، متسترًا على زواجه، كما في المرة السابقة، وسكن معها فترة سنتين في مكان سكناها، معلّلاً غيابه عن بيته بعمل كان قد قام به، كحجة لِبيته خارج البيت. ومرة أخرى علمت زوجته بذلك من آخرين، وبعد الاستفسار منه اقترحت عليه إحضارها والعيش قريبًا منهم، فقام باستئجار بيت بقرب بيته الأول. وحاليًّا، تسكن هناك الزوجة الثانية التي أنجبت ولدًا وبنتًا. **"كنت مِتوقع إنه ما يصير عندي مشاكل لأنه أنا مش رح أسمح إنه يصير في مشاكل، في احتمالين للموضوع: يا بصير مشاكل، يا بتتقبل الوضع القائم، يعني يا بدنا نتطلق، يا بتقبل بالوضع الموجودين فيه... وهادا إللي صار معي. أمّا مشاكل مش**

رح أسمح تكون عندي مشاكل". يقسّم ناصر وقته مناصفة بين البيتين، ويعتقد أن زوجتيه راضيتان عن ذلك، ويرى اليوم امتيازات كونه متعدّد الزوجات، من حيث إنجابه للأولاد. كما يعتبر أن وضعه المادي الجيّد شرط من شروط تعدّد الزوجات. ويرى ناصر أنه ناجح في خلق توازن بين زيجاته، وأن العلاقات بين زوجتيه متينة وجيّدة جدًا، وأن علاقة الزوجة الأولى بأولاد الزوجة الثانية، أيضًا، متينة، وأن الأولاد يرون فيها أمًا ثانية، وبذلك فإن تعدّد الزوجات بالنسبة إليه منظومة تلبّي احتياجاته كافّة.

كذلك الأمر بالنسبة إلى صلاح، الذي يعتبر نفسه زوجًا ناجحًا جدًا في إدارة عائلتين، وأن هذا الأمر راجع إلى قوة شخصيته. فيصف صلاح كيفية إدارته بنجاح لمنظومة تعدّد الزوجات، كالتالي:

"واحدة من المشاكل إللي بتصير بين الزوجين لّما الرجل بتزوج على مرته، إنه بهمل الزوجة الأولى، وهون أنا بهذه القضية ما ظلمتها وما أهملتها.. عملت نظام يومي، لأني إنسان متدين بتعامل بالشرع وبالإيمان، لأنه كلّ المشاكل إللي بتصير بتكون منبعها الرجل، البنت (أي زوجته) بتعرف إنه أنا متجوز، وهنّي عارفين إنه أنا مش رح أضل نايم في البيت، أنا بعدل، بنام يوم هون ويوم هون، أنا ما بجيب حاجة عالدار إلاّ بتكون للجهتين، مستحيل أجيب قطف عنب لبيت ولبيت لا، أنا يوم الجمعة بروح بشتري للبيتين لأنه هدول أولادي وهدول أولادي". لصلاح أربعة أولاد من الزوجة الثانية، وعن دوره المنزلي في تربية الأولاد يقول: **"أنا فعّال في أشياء كتيرة في البلد، والصحيح فِشّ عندي وقت كتير أقعد بالبيت... ما عندي دور برعاية الأولاد، عندي دور طبعًا مع الأولاد في المدارس، إذا بعملوا مشاكل، أمّا بطبيعة الحال المَرا في الدار أكثر منّي، لأنه أنا بشتغل ساعات كثيرة"**. ويصف صلاح العلاقة بين البيتين كعلاقة ممتازة، عازيًا سبب ذلك إلى نفسه، فيقول: **"إللي بزبّط الشّي الأب، لِيش العلاقات كْوَيْسة بين الولاد؟ لأنه أنا كلّ يوم الصُّبح بعطيهم مصاري للمدرسة، إللي بده إشي بجيبله، ما بوخد قسم وقسم لا، مثلاً بدّي أشتري ملابس لقسم باخد الكلّ، الكلّ علاقاتهم كْوَيْسة مع بعض لأنه ما بشعروا إنه أبوهم مفضّل حدا على حدا.. لو كنت بعرف إنه أنا بظلم مرتي الأولى وأولادي ما تزوجت"**.

بشكل مشابه، يصف أحمد أداءَه لدوره بشكل ناجح، كزوج وأب لعائلتين:

"فِشّ صعوبات .. كلهن مبسوطات، فِش واحدة من النِّسوان بتحكي كلمة على التانية، لأنه النِّسوان علمك بتشلّخ بعضها، بِتْعاير بعضها، وما بتخلّي. أنا عندي فِش منّه هادا .. أنا ما بحبّ طلعان الحسّ ومِش على كيفها تحكي وتقاتل". يقول أحمد إن حياته الزوجية

كانت تسير بشكل هادئ ومن دون وجود مشاكل تُذكر، بعدما تزوّج بأرملة أخيه بقي في بيته مع الزوجة الأولى، وكان يذهب إلى الزوجة الثانية عندما يريد أن يقيم علاقة جنسية معها، فقط. يُعرّف أحمد هذا الأمر كما يلي: **"بمارس علا الأولاد هي بتربّيهم، أنا بروح أزورهم زيارة، أمّا أنا بداري وممنوع وَحْدِة من النِّسوان – بلا مؤاخذة – تيجي من هناك لهون، العلاقة الجنسية إللي حكيت عنها مِش ممكن تكون إلاّ ببيتها"**.

إن المعايير التي وضعها جميع الرجال للدلالة على نجاحهم في تعدّد الزوجات، لَهِي معايير تقليدية ونمطية جدًّا؛ فتقسيمة الأدوار والمهامّ التي يصفونها، تُظهر أن دور الرعاية ملقًى بالكامل على الزوجة، وأن اهتمامهم بأولادهم وعدم تقصيرهم في واجباتهم الأبوية، يتمحوران في فلك الرقابة وتأمين احتياجات الأولاد العملية، من دون التطرّق إلى الاحتياجات العاطفية للأولاد، ومن دون الانطلاق من وجود تقسيمة متساوية تعتمد على الاشتراك مع الزوجة في عملية التربية والرعاية. وفي الوقت الذي اجتهد فيه معظم الرجال لتأكيد قيامهم بمسؤولياتهم كآباء تجاه أولادهم بدون تقصير، حتى خالد الذي أشار إلى أنّه "غير عادل"، وأنه لا يُدير منظومة تعدّد زوجاته بشكل متكافئ، ما يجعله يغيب أيامًا قد تصل حتى شهر عن الزوجة الثانية، لم يعتبر أن هذا الغياب يعني عدم قيامه بدوره كأب تجاه الأولاد الذين أنجبهم، فهو يقوم بالاتصال بهم باستمرار ويؤمّن لهم احتياجاتهم، من دون التطرق إلى ما تعكسه هذه العلاقة الزوجية المختلّة على الصحة النفسية لأولاده، وعلى مسار تطوّرهم العاطفي والاجتماعي. وبشكل مشابه، وصف أحمد دوره كأب، فهو الذي قام بالزواج بأرملة أخيه، وقد أنجب منها أولادًا، بينما بقي يقطن في بيته الأول مع الزوجة الأولى. يعتبر أحمد أنه مارس دوره كأب بشكل كامل، كأيّ أب آخر، مؤكدًا بدوره على الجانب المادي وعلى قدرته في فرض هذا الأمر الواقع بقوة سيطرته، الأمر الذي جنّبه اعتراض زوجته الأولى.

كان عمر وخالد هما، فقط، من تحدّثا عن الصعوبات التي يواجهانها لسبب تعدّد الزوجات. غير أنه من المهمّ الإشارة إلى أن خالدًا لا يعتبر أن هذه الصعوبات ناتجة عن التركيبة البُنْيَوية لهذه المنظومة، إنّما يعزو ذلك إلى عدم رضاه عن اختياره للزوجة الثانية. وبالعودة إلى تفاصيل زواج خالد، لا بدّ من الإشارة إلى أن خالدًا تزوج بشابة بتشجيع من أقاربه من رجال العائلة، وقد قام أحد أقاربه بعرض ابنته عليه ليتزوجها، الأمر الذي لم يستطع بعد ذلك التراجع عنه، وبالتالي، فقد بدأ هذا الزواج وما زال مستمرًّا من دون أن تكون له رغبة حقيقية في ذلك. أمّا عمر، فرغم توسّعه في وصف هذه الصعوبات، فهذا الأمر لا يغيّر من قناعاته بأن هذه المنظومة هي الحلّ الأفضل لوضعيته، وحيث يختلف عن خالد بكونه اختار زوجته الثانية، وحقّق بذلك ما كان يطمح إليه من العيش مع زوجة يجمعه بها الحب والانسجام، وتشكّل بالنسبة إليه مصدر دعم معنويّ، فتشجّعه وتسانده في

التغلّب على هذه المشاقّ.

اعتبر خالد من البداية أن زواجه الثاني كان "غلطة". لكن من رحم هذه "الغلطة" أنجب خالد أربعة أولاد، في زواج تعمّه الخلافات والتوترات فيقول: **"من أول ما تجوزت بدأت المشاكل، ما بعتقد إنه في زلمة متجوز تنتين وسعيد بحياته، بغض النظر إذا كان في مساواة أو ما في... أنا من ناحيتي عادي، ما بقسم أيامي بين البيتين بالنُّص، وين بدّي بنام، ممكن أكون شهر هون وكم يوم هناك، أنا بقولك فِشّ مساواة عندي.. فِشّ مشاكل بين التنتين، بَسّ الحقد والكراهية جواتهن، يعني فِشّ زعل وخناقات، بَسّ الكراهية جُوّا بقلبهن"**. وكما ذُكر، سابقًا، لا يعني موقف خالد من تعدّد زوجاته أنه يعارض هذه المنظومة، بل إنه يعتقد أن الصعوبات الحالية التي يواجهها نابعة من اختياره للزوجة الثانية، وأنه، حاليًا، يفكر في الزواج بثالثة، حيث يختار هذه المرة امرأة حسَب رغبته، وباختياره، لكي يستطيع أن يحقّق معها ما لم يحقّقه، حتى الآن، في أيّ زواج.

وكان عمر الزوج الوحيد الذي تحدّث بتوسع عن صعوباته كزوج، لسبب تعدّد الزوجات، رغم أن ذلك لا يغيّر في اعتقاده أن هذه المنظومة هي الحلّ الأفضل لحالته. ومن المهمّ الانتباه هنا إلى أن عمر حصر هذه الصعوبات في الجانب العمليّ للأداء في هذه المنظومة، وفي الجانب الوظيفي الذي يتصل به فيها، من دون التطرق إلى الجانب النفسي، حيث يرى كذلك المكسب من هذه المنظومة، وذلك بكونها تجعله يحافظ على أسرته الأولى وأولاده الذين يصف علاقته القريبة بهم، وتعلقهم الكبير به، ويبتعد بذلك عن الطلاق الذي يؤمن بأنه سيهدم بيته الأول ويؤذي أولاده. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ عمر كان الرجل الوحيد الذي أظهر أنه يمارس دوره بشكل يختلف عمّا وصفه الأزواج الآخرون. وهذا لا يعني أنه يقوم بدوره كأب تشاركيّ، وغير نمطيّ حتى النهاية، لكنه بالمقارنة مع الأزواج الآخرين، كان من الواضح أن رعايته لأولاده واهتمامه بهم يبدوان في مستوًى أعلى من مستوى باقي الرجال. وفي وصفه لسير منظومة تعدّد زوجاته، يعتبر عمر أن تقسيم وقته بين البيتين بشكل دوريّ، كان الحلّ الأنسب، **"الحياة مع تنتين صعبة، مِش سهلة، صعبة، فيها سلبيات وفيها إيجابيات، بَسّ مِش سهلة، صعبة جدًا.. لأنه أنا عندي أولاد، وبالدرجة الأولى أنا بدّي أقدّم واجبات الأولاد على أكمل وجه، عشان هِيك أنا ما قبلت الطلاق، لأني عارف إنه إذا طلقت رح أوصل لوضع إنه الأولاد يعيشوا بظروف نفسيه صعبة، حاولت قد ما بقدر أسيطر على هذا الوضع، إنه ما يعيشوا بهاي الظروف، عشان هيك اضطريت إنه أقسم وقتي يوم هون ويوم هون"**.

قام عمر في البداية بالسكن مع الزوجة الثانية في بيت منفصل، غير أنه، وبعد مرور عدة أسابيع،

واجه صعوبات في هذا التنقل، وفي عدم قدرته على متابعة أمور أولاده، فقرّر تقسيم وقته مناصفة، حيث يبيت ليلة في بيت الزوجة الأولى، وليلة في البيت الثاني. فاجأ هذا الترتيب الزوجة الجديدة التي كانت تعتقد أن عمر سيعيش بشكل ثابت معها، وأن علاقته بزوجته الأولى ستبقى على حالها، غير أنها تقبلت الأمر، على حدّ تعبير عمر، بل عملت على مساعدته في تحسين علاقته بزوجته.

في تلك المرحلة، كانت علاقة عمر الزوجية بزوجته الأولى تعمّها التوترات والخلافات، ولم تكن بينهما أيّة علاقة جنسية، وقد كان دخوله البيت ومَبيته من أجل أن يكون مع الأولاد، فقط. لكن بعد مرور فترة، يقول عمر إن تغيّرًا جذريًا نحو الأفضل طرأ على زوجته الأولى، الأمر الذي أدّى إلى استئناف علاقتهما الجنسية كذلك، منذ نحو سنة ونصف.

"بالبداية ما كان علاقة عادية بيني وبين الزوجة الأولى، ولليوم بعدها الحساسية موجودة، أول سنة وتاني سنة لحد تقريبًا سنة ونص، صار في تغيير جذري، قعدت أنا مع مدير الخدمات النفسية ببلدة معيّنة، وصرنا نروح زيارات عائلية، أثّروا علينا كتير وأنا أثّرت عليها، عشان هيك تغيرت... علاقتي بزوجتي الأولى رجعت طبيعية زَيّ أي زوج ودار عمه، وأيّ زوج ومرته، بَسّ طبعًا بضلّ أحسّ إنه في فرق بيني وبينها، لأنّي مجبور، مُضطرّ أربّي الأولاد تربية صالحة وسليمة، حقهن علي أعطيهن هذا الشي، مجبور أنا أتحمّل، أتحسّر، أرفض، في كتير شغلات أنا برفضها وما بِدّي إيّاها، بَسّ في عندي أربع ولاد".

يعتبر عمر أن علاقته بالزوجة الأولى تأتي من منطلق الالتزام بأولاده وبيته، أمّا في علاقته مع الزوجة الثانية فهو يشعر من خلالها بالاكتفاء العاطفيّ والجنسيّ والانسجام الفكريّ، ويلقى التفاهم والدعم من جانبها. فزوجة عمر الثانية أكاديمية حاصلة على اللقب الثاني في أحد المواضيع العلمية، وهي من شجّعت عمر، حاليًا، على مواصلة دراسته. فيعبّر عمر عن تفضيله للزوجة الثانية، قائلاً:

"يعني الصراحة كتير مرّات لمّا بروح مقابلات خارجية أو على الجامعة وأماكن عامّة، بفضّل إنه تكون هبة معي، هي (الزوجة الأولى) كثير مرّات بتقول لي إنت بتوخد هبة معك على هاي الشغلات ... أنا بجاوبها لأنه إنت من البداية ما كنتِ تتقبلي إنك تروحي معاي على كتير أمور، بالأول أنا كنت مرتفع من ناحية اقتصادية، ما حدا كان يتوقعها بجيلي، سبعة وعشرين سنة. ما كنت تساعديني، ما كنت تتواجدي معي، ما كنت تدعميني معنويًا، كنت بَسّ بالبيت زوجة، ربة بيت، أكثر من هيك ما كنت تدعميني ... هبة بالعكس، موجودة معي خطوة بخطوة، بتساعدني، حتى من ناحية تعليم، أكثر إنسان دعمني إني أروح أتعلم

هي هبة .. عشان هيك مرات كتيرة بكون علي اختار مع مين اروح،اختياري دايما اني اخد هبه معي".

غير أن هذا التفضيل – وكما تمّت الإشارة سابقًا – لم يمنع عمر من استئناف علاقته الزوجية مع الزوجة الأولى، من دون التوقف عند هذه الصعوبة العاطفية وعند الصعوبة في ممارسة علاقة جنسية مع زوجة يعتبر أن علاقته بها تنبع من فلسفة "الواجب". ويبدو أن عمر الذي قام بالزواج بأخرى، تحديدًا لسبب خلافاته الزوجية الحادّة، التي كانت تصل في كثير من المرّات إلى القطيعة الجنسية، عادت الأمور لتسير بشكل سلس لديه، وذلك للتغيّر الذي طرأ على تعامل زوجته معه، والذي يُحيل أسبابه إلى المنافسة التي تولّدت لسبب التعدّد، فيعبّر عن ذلك، بقوله:

"في مَثل عربي بقول المَرَا ما بردّها غير مَرَا، يعني لّما إنت جبت زوجة تانية صار في منافسة، صارت المَرَا الأولى تشوف إنه هاي المَرَا (الزوجة الثانية) عم تعطيني السعادة عم ترضيني، عم بتقدّم لي إللي أنا بِدّي إياه، وشافت من بعيد إني أنا عايش أنا وِيّاها ومبسوط... فصار في عندها صراع داخلي، إنها ليش هي عَم تقدّم هيك، ليش هي عَم تساوي هيك، ليش هي، ليش هو متقبّلها، الصراع الداخلي أجبرها إنها تتغيّر معي، عشان هيك بقولوا المَرَا ما بجيبها غير مَرَا، يعني المَرَا بتجيب الصراع الداخلي للضّرّة إللي إلها، مجبورة تصير تتعامل مع جوزها بطريقة غير إللي كانت تتعامل بالأول. تغيّر في نمط حياتها، تغيّر في أسلوب حياتها، وهاد ممكن يؤثر بالآخِر إنه الزوج ينحط في وضع إنه هيّاها عم بتعاملني مليح، فأنا مجبور أتعامل مع البيتين أو مع زوجتي كزوجة عادية".

إن المنظور الذي يتعامل به عمر في تحليله لوضعيته، يستقي جذوره من منظومة القيم السائدة التي تعزو سلطة الكيد إلى النساء، وتنطلق من الحكمة الشعبية القائلة "ذُلّ امرأة بأخرى". إنها وسيلة تواصل إذلال المرأة ككائن جنسيّ، لعجزها عن إرضائه. وهي وسيلة تنتقص من التعامل الإنساني للرجل مع ذاته قبل المرأة، لأنها تعمل على تجميد طاقاته باللجوء إلى عنصر المنافسة بين زوجتين، بدل التعاطي بتفاصيل علاقته الزوجية بشكل عميق، والوصول إلى حلّ للصراعات والخلافات، من خلال هذه الثنائية التي من الممكن أن تُتيح له فرصة لتطوير ذاته المتشظية، ورفع مستوى الوعي الذاتي وتدريب نفسه على التعاطي مع الآخر وتطوير وسائل اتصال ناضجة ومسؤولة في التعامل مع المشاكل. يعبّر بذلك عمر عن الكثير من الحالات، التي يقوم بها الأزواج بالهرب من التعاطي مع الخلافات الزوجية، وكلّ ما يرافق المؤسسة الزوجية من مسؤوليات وأعباء، إلى زواج ثان كحلّ أسهل يتطلب طاقات نفسية أقلّ بكثير من تلك التي يتطلبها التعاطي مع المنظومة القائمة بكلّ

إشكاليّاتها. استطاع عمر، عمليًّا، إخضاع الزوجة الأولى لهذه المنظومة التي يتمّ إدخال الكثير من النساء إليها، في محاولة لاستعادة رضى الزوج والامتثال لنظام تجتهد فيه من أجل إثبات جدارتها وتفوّقها على الزوجة الثانية، وهو ما يُدخلها في حالة من التمزّق الداخليّ بين رفضها لهذه الوضعية وامتثالها لها، بينما يتنقل الزوج حسَب رغباته وميوله، من طرف إلى طرف، متجاهلاً الصعوبة التي تواجهها كلتا زوجتيه، والشعور بالإهانة. فعمر لم يتطرق إلى الصعوبة التي تواجهها الزوجة الأولى، والتي جعلها تعدّد زوجاته زوجةً من المرتبة الثانية.

"عندها مزاجية بالحياة، إذا اليوم هي مزاجها تضحك بوجهي بتضحك، ولّا أنا مِش عندها وبرجع تاني يوم مزاجها بكون مقلوب، وهادا بأثر فيّي، أنا لازم أعيش على مزاج شخص تاني؟؟". لم يتطرق عمر إلى الدوافع التي تجعل زوجته الأولى تعيش هذه المزاجية، ولم يلتفت إلى أن وضعية تعدّد زيجاته هي جزء أساسي من هذا الأمر. عندما طُلب منه الإجابة عمّا يُمكن أن يتوقعه من زوجة يقوم زوجها بإشراك امرأة أخرى في حياته ثم يعود إليها، يعترف عمر بالصعوبة النفسية التي تعيشها هذه الزوجة (وكذلك الزوجة الثانية)، والتي لا بدّ أنها مصدر هذه المزاجية، وعندما يصل إلى الإفصاح عن عدم قدرته على إيجاد حلّ لها، يهرع عمر إلى الحلّ الجاهز الذي لا يكلّفه عناء إيجاد حلّ آخر أكثر تعقيدًا، فيُخرج من جَعبته الكليشيه الدّينيّ، قائلاً: **"بَسّ هي لازم تعرف إنه من ناحية دينية ومن ناحية شرعية هادا شي عادي، شي مُتفق عليه بالدين إنه يكون الرجل متزوج أربعة مِش بَسّ ثنتين"**.

ترى المرنيسي (2001: 122) أن تعدّد الزوجات وما فرضه الدين من عدل كشرط في تعدّد الزوجات، هو آلية، أيضًا، تمنع الرجل من ممارسة أكثر حقوقه حميمية، أي الاتصال الجنسي بالزوجة التي يختارها، وفي اللحظة التي يرغبها. إن تطبيق النظام الدوري على الزوجات يعني بالنسبة إلى الرجل أن عليه ألاّ ينقاد لرغبته إذا تعلق الأمر بزوجة لا يكون الدور عليها، وحين يضمن هذا النظام النُّدرة وسط الوفرة، فإنه لا يجبر الإنسان على التوزع العاطفي فحسْب، بل يعزّز، أيضًا، قاعدة الاستبدال، فالرجل مُجبر على أن يجامع امرأة لا يرغب فيها، وألاّ ينقاد لجاذبية امرأة أخرى رغم أن الأمر يتعلق بزوجته.

وقد عبّر عمر عن هذا الانشطار، بقوله:

"صار في علاقات جنسية عادية، أنا بتمم العلاقة الجنسية معها بَسّ أنا ما بحسّ دايمًا بِاللّي لازم أحسّ فيه، بَسّ، طبعًا، مع هبة، الزوجة الثانية، بحسّ في تفاهم بيني وبينها، في تناسب بالأفكار، أفكارها بتناسب أفكاري، قريبة جدًّا منّي،

بحِسّ إنّي مبسوط معها وبعيش حياة سعيدة معها".

إن تجذّر الخطاب السائد في ذهنية عمر يجعله يفسّر ويسوّغ تعدّد زوجاته وَفق المعايير والشروط الموضوعة للتعدّد، لكي يثبت بذلك مصداقية هذه المنظومة. غير أنه من الواضح أن عمر بذلك يصل إلى العديد من المفترقات التي تجعله يبدو متناقضًا في خطابه وفي مواقفه وآرائه، خصوصًا لكونه شخصًا غيرَ متديّن، ولا ينطلق في تفسير تعدّد زوجاته من منطلق دينيّ، كما يفعل حسن وناصر وصلاح، بل إنه يستعين بهذا التشريع في بعض المفترقات. يُعتبر عمر نموذجًا للشاب الذي قمعته البُنْية الذكورية حين فرضت عليه زواجًا لم يرغب فيه، وهو، الآن، يستخدم آليّات هذه البُنْية الذكورية نفسها لكي يحيا، جزئيًا، نمطًا مخالفًا يحقّق فيه رغباته ويمارس علاقة لم يُتِح له المجتمع ممارستها. بينما يقوم في الشقّ الثاني بمواصلة تبنّي قيَم المجتمع الذكوريّ. تكمن المفارقة هنا في تسخير عمر للبُنْية الذكورية بكلّ ما تحويه من قيَم اجتماعية ومُباحات دينية، لكي يحقّق نمط زواج يقوم على حرية الاختيار. يكرّس هذا التوجّه حالة الانشطار ويخلق الكثير من البلبلة والتناقضات.

يتطرق عمر كذلك إلى الصعوبة القائمة في العلاقات بين الزوجتين، والتي تخلق الكثير من الارتباك في المناسبات الاجتماعية كالأعياد والالتزامات الاجتماعية. ففي البداية، كانت الزوجة الثانية تتنازل وتختار أن يتركها ويخرج مع العائلة الأولى، غير أن عمر – ومع إنجاب الزوجة الثانية طفلتها – لم يرضَ بهذا الأمر، وحاول أن يجمع بين زوجتيه، لكي يتسنّى كذلك للأولاد من الزوجة الأولى وابنته من الزوجة الثانية، أن يكونوا معًا. لم تكن هناك علاقات بين الزوجتين. وقبل فترة، يقول عمر إنه قرر جمعهما وخلق تواصل بينهما لكي يتربّى الأولاد من الزوجة الأولى وابنته من الزوجة الثانية في جوّ مريح، غير أن التوترات بينهما وصلت إلى درجة العنف والتهجّم على بعضهما بعضًا، الأمر الذي جعله يقرر المحافظة على بُعد بينهما.

طبعًا، يعتبر عمر أن المشكلة ليست في هذه المنظومة وفي دوره الأساسي، بل يُلقي بالصعوبات القائمة على كلتا الزوجتين وصداماتهما، كعامل من العوامل الصعبة في تعدّد الزوجات. **"قبل فترة أصلحتهِن مع بعض، حكوا مع بعض يوم، ومرة ما حسّيت إلاّ هنّي بتقاتلوا، وصلت بيناتهِن للعنف وأنا حبّيت إنه تظلّ العلاقة سطحية أحسن، حسّيت إنه أحسن لي بَسّ لحدّ ما وصلت لوضع لا يطاق، بطّلت أتحمل، لمّا بكون في مناسبة للأقارب، للعيلة أو مناسبة عيد وبِدّي أطلع مع العيلة، بِكون جدًا صعب، هذه أصعب شغلة".**

رغم أن عمر يقول إنه اختار منظومة تعدّد الزوجات لمصلحة الأولاد، وفضّل عدم الطلاق لكي يجنّب أولاده الضرر النفسي الذي يلحق تبعات هذا الطلاق، فالوضعية الجديدة التي يتقاسم فيها

أولاده وقتَه مع بيت آخر وعائلة أخرى؛ إذ أنجب من زواجه الثاني طفلة، تُلقي بظلالها على حالتهم النفسية. فعمر يشير إلى أن هناك تراجعًا في تحصيلهم التعليمي، وقد قام باستشارة صديق له اخصائيّ نفسيّ، ولفت نظره إلى أن ذلك يعود إلى عدم وجوده بشكل كافٍ معهم. **"قلّي صديقي إنه مُمكن التأثير لأنه إنت مِش عَم تقعد معهم كفاية، مِش عَم تعطيهم كفاية، وهذا الشي أثّر عليّ أنا، أنا بِدّي أعطي بَسّ في عندي كمان عيلة وبِدّي أعطي هون وأعطي هناك"**.

حاليًا، يعمل عمر على بناء بيت ثانٍ في الطابق الأعلى، فوق بيته الأول، ليسكن مع زوجته الثانية فيه، لكي يستطيع أن يكون وقتًا أكثر مع أولاده، ومتابعة أمورهم عن كثب، ورغم أن الكثير من الأقارب نصحوه بالحفاظ على بُعد بين البيتين، يرى عمر أن هذا هو الحلّ الأنسب لكي يستطيع متابعة أولاده عن كثب وسدّ هذه الفجوة.

بالإمعان فيما يورده الرجال لوصف منظومات تعدّد الزوجات التي يديرونها، فالعودة إلى تحليل المرنيسي(2001) تُمكّننا من فهم التجاهل التامّ للرجال للجانب العاطفيّ والشعوريّ لتعدّد الزوجات، والذي لم يتطرق له أحد سوى عمر، الذي لمّح بشكل محدود إلى البُعد العاطفيّ وإلى معنى الحب والاكتفاء العاطفيّ الذي حققه من خلال زواجه الثاني، غير أنه استمرّ في تبنّي الخطاب السائد، وبدا بوضوح تجذّر المفاهيم الذكورية في تسويغه ووصفه لحياته كزوج متعدّد الزوجات. فجميع الرجال يصفون المنظومة الزوجية المتعدّدة الزوجات بجانبها الوظيفيّ، مشيرين إلى الجوانب التي تمنح فيها هذه المنظومة حياتهم إضافة نوعية مهمّة، تتركّز، في الأساس، في الجانب الأوّليّ للجنس وبعده البيولوجيّ. إن انطلاق معظم الرجال من التعامل مع منظومة تعدّد الزوجات كمنظومة حيوية وفاعلة، يعود، في الأساس، إلى تجذّر الأدوار النمطية بين الجنسين وإلى التصوّر السائد للمرأة ولدورها في المجتمع وفي الخلية الأسرية، والتي تُنتج تصوّرًا ومجموعة من المفاهيم القِيَمية المنتقصة للعلاقة الزوجية، التي لا تقتصر على الأبعاد السابقة، فقط، بل تتعدّاها ببُعدها العاطفيّ والمعنويّ. ويفسّر دويري (1997) هذه المواقف من خلال التطرق إلى بُنْية المجتمع العربي، حيث التبعية شبه الكاملة للفرد العربي لعائلته، اجتماعيًا واقتصاديًا، تحول دون انبثاق شخصية فردية مستقلة، وبالتالي فالعلاقات الحميمية بين الأفراد ليست بين شخصيات مستقلة، كما هي الحال في مرحلة العلاقات الحميمية (Intimacy)، بل بين شخصيات كلّ منها تابعة وخاضعة لسلطة العائلة ولقيم المجتمع. إنها علاقات بين جماعات أكثر ممّا هي علاقات بين أفراد، فالزواج هو زواج بين عائلتين، وغالبًا ما لا يتمّ إلاّ بموافقة العائلتين على الارتباط والنسب، والصداقة والعلاقات الحميمية عادة ما تكون بين الأقارب أولاً، وإذا نشأت صداقة بين شخص من خارج العائلة يؤدّي هذا، غالبًا، إلى صداقة بين عائلتيهما معًا.

إعفاء الرجل من العدل بين الزوجات في العلاقة الجنسية:

يرى جميع الرجال أن العدل الذي يؤكدون تطبيقه بين زوجاتهم، لا ينطبق على حياتهم الجنسية. فهم كأزواج معفيّون من تطبيق هذا الجانب. ويرون أن العدل الذي يقصدونه هو العدل المادي، وهو ما يطالبهم به الشرع. لا يربط الرجال تفضيلهم لزوجة على أخرى بسبب الارتابط العاطفي الذي قد ينعكس في العلاقة الجنسية وممارساتها، إنما يعزون ذلك التفضيل إلى جاهزية المرأة لتلبية احتياجاتهم الجنسية، أو إلى حاجتها كزوجة إلى تلبية حاجتها الجنسية، والتي هي حسَب رأيهم، تختلف من زوجة إلى أخرى لسبب العمر وفترات الحمل، الولادة، والرضاعة.

رغم أن ناصر يرى أن مفتاح هذا التوازن هو العدل بين الزوجات، فإنه لدى التطرق إلى العلاقة الجنسية، لا يرى أن إمكانية العدل واردة هنا، انطلاقًا من أن الزوجة الأولى، ومع تقدّمها في السنّ، تكون حاجتها الجنسية أقل بكثير من حاجة الزوجة الثانية الأصغر سنًّا، والتي كانت تبلغ حين تزوّجها سبعة وعشرين عامًا. **"ساعة الواحد لمّا يبقى عايش مع وَحَدِة عمرها خمس وعشرين أو ثلاثين، بكون في فرق بينها وبين وَحَدِة عمرها خمسين. يعني بشكل عام لمّا الرجل بتزوج كمان مَرَا بتلاقي الزوجة الأولى بتغيّر طريقة حياتها ومتطلباتها بتزيد من ناحية جنسية، بَسّ من ناحية طبيعية المَرَا إللي بالخمسين بتشبع خلص وأقل كمان"**.

بشكل مشابه، يعتبر صلاح أن العدل في هذا الجانب مستحيل، وذلك لأن متطلبات الزوجة الثانية جنسيًا والأصغر سناً، من المؤكد أكبر من متطلبات الزوجة الأولى، التي لا ترغب بذاتها في إقامة علاقة جنسية. لذلك فهو يمارس الجنس مع الزوجة الثانية بوتيرة أعلى بكثير من ممارسته الجنس مع الزوجة الأولى. يعتقد صلاح كما ناصر أن الزوجة التي تتقدم في السنّ تتقلص حاجتها الجنسية، وهي التي لا ترغب بذلك. **"المَرَا الكبيرة ما بتفكر بالليلة إللي بنام عندها من ناحية جنسية، احترامها موجود على الكلّ، من المؤكد إنه حاجتي الجنسية كرجل مِش متساوية مع الزوجة الأولى.. إمكانية العدل بهادا المجال مستحيلة، لأنه هادا الشي إنت ما إلك سيطرة عليه"**.

بعد أن تُوفيت زوجة أحمد الأولى، قام أحمد بالزواج للمرة الثالثة، هاجرًا بذلك الزوجة الثانية، أي أرملة أخيه. يقول أحمد إنه كان بحاجة إلى أن يتزوج لكي يأتي بامرأة تدبّر أمور البيت، وبما أن الزوجة الثالثة كانت أصغر سنًّا، تبلغ من العمر ثلاثين سنة في حينه، فقد فضّلها على الزوجة الثانية.

وفي حين أن المشاركين بمعظمهم أكدوا أن العدل الجنسي مستحيل، فمن الواضح أن هذا الأمر لم يفعلوه بفعل عاطفتهم، أو لسبب تكوين علاقة عاطفية مع أخرى، إنما جاء تلبية لحاجاتهم الجنسية التي يعتقدون أن الزوجة الشابة قادرة على تلبيتها أكثر من الزوجة الأولى التي تقدّمت بها السنّ، وهذا ما دفع بأحمد إلى هجر زوجته الثانية عندما تزوج بزوجة ثالثة، قائلاً: "بنت تلاتين مش زي بنت خمسين".

إن تحليل سير الخلية العائلية الذي يوفّره المجتمع العربي لأبنائه وبناته في مجال العلاقات الجنسية، يُتيح لنا فهم الديناميكيات القائمة بين الجنسين، ويُتيح كذلك فهم منظومة تعدّد الزوجات كتعبير بالغ عن هذه الديناميكيات، فيُتيح لنا بالتالي فهم الرجال المشاركين (وكذلك المشاركات) وفهم تفاعلهم وتعاملهم في منظومة تعدّد الزوجات، التي انطلقوا جميعًا في تفسيرها وتسويغها من خلال الدين والتشريع الديني الذي يُبيح لهم تعدّد الزوجات. تورد المرنيسي (2001) أن تفسير هذه التشريعات الدينية التي استقاها العديد من العلماء والفقهاء الذين يحملون ذهنية ونفسية ذكورية وتفسيرات بطريركية لها، تعود بجذورها إلى التصور الأوّليّ للمرأة ولدورها في المجتمع، فتبعًا للإمام للغزالي، فإن زوجة المؤمن المثالية هي المرأة الحسناء المحبة لزوجها التي تشبع رغبات زوجها والتي يقوم زوجها بإشباع رغباتها الجامحة ليضمن استتباب النظام الاجتماعي السائد. أمّا العشق، فهو تهديد لسيطرة الرجل على المرأة وعلامة من علامات فقدان السيطرة وخضوعه للمرأة وإذلاله وعبوديته، وهذا يعني زعزعة النظام الاجتماعي القائم على سيطرة الرجال. لذا فإن الوضع الأفضل هو الوضع الذي يُخوَّل الرجلُ فيه التحكمَ بزوجته، ويتجاهل الجانب المعنويّ لهذه العلاقة. وتتابع المرنيسي أنه حين يعترف الغزالي بأن الزواج يوازي العبودية بالنسبة إلى المرأة، بما أنها مجبرة على طاعة زوجها بشكل مطلق، فهذا، عمليًا، ما يشجّع الزوج في المجتمع الإسلامي على لعب دور السيّد وليس العشيق، لأن هذا العشق بين الزوجين يهدّد بُنْية أساسية في الهندسة الاجتماعية.

إن السيطرة التي يمارسها جميع الرجال المشاركين تتمظهر في سلوكياتهم داخل هذه المنظومة، التي تتجاهل بشكل واضح وضعية الزوجات ومشاعرهنّ تجاه هذا التعدّد، وتنطلق في تصوّر منظومة ناجعة بل ومثالية. فيصبح الاتصال الجنسي محاطًا بمجموعة من الاحتياطات والطقوس، التي تهدف إلى خلق مسافة عاطفية بين الزوجين وتحويل لقائهما إلى فعل وظيفيّ أوّليّ يتلخّص بالقذف والإخصاب. وتضيف المرنيسي (117:2001): "إن الخلية الزوجية أخطر من الاتصال الجنسي الذي يتّصف بسمة الزوال، حيث إن الحب الإيروسي يُمكن أن يكبر ويتفتح في إطار ليغدو شيئًا أكثر اتساعًا وشمولية، وقد يتحوّل إلى خطر يشغل المؤمن عن هدفه الأساسي في الحياة وهو عبادة الله... ويُمكن أن نعتبر ذلك عنصرًا يفسّر هشاشة العلاقة الزوجية كهندسة قانونية واجتماعية، ويُمكن، بالتالي، أن نفهم، مثلاً، تعدّد الزوجات والطلاق، وكذلك النظرة المأساوية للحب كتدمير وطيش

وحُمق. إن الهندسة الاجتماعية قائمة بشكل تمنع معه الحميمية وتحدّ منها حتى لا تتسع وتغدو مهدّدة". وتتابع المرنيسي ان عبادة الله هي هدف الوجود، وهي حب سام يتعالى على الارتباطات الدنيوية، والعلاقة العاطفية الشهوانية تهدّد هذه العبادة، لأنها تُتيح المجالَ للرجل والمرأة للالتحام روحيًا وتعمّق الإحساس الداخلي بإدراك الأمان عن طريق حب شهوانيّ يتعارض تعارضًا كليًا مع العبادة. ولأن الخلية الزوجية تشكّل خطرًا دنيويًا حقيقيًا، فلقد تمّ إضعافها بواسطة ترتيبين قانونين: التعدّد والطلاق.

إن تجذّر هذا التصوّر في ذهنية الرجل، وليس الرجل فقط، بل المرأة كذلك، يتجلّى بأزخم تعبيراته في منظومات متعدّدة الزوجات، كما وصفها المشاركون، حيث تنعدم فيها الحميمية بين الزوجين، وهي الحالة التي يستطيع فيها كلا الجانبين ممارسة علاقة عاطفية بشكل حرّ والتعبير عن ذاتيهما بشكل صادق وحقيقي، وتعرّف ذاتيهما من خلال الانكشاف على الآخر ومشاطرته مشاقّه وضعفه وطموحاته. في الوقت الذي ينظر فيه جميع الرجال إلى الزواج كمؤسسة اجتماعية وظيفية، من دون إدراكه كحيّز عاطفي، يصبح تعدّد الزوجات ممارسة ميكانيكية يستطيع الرجل ممارستها من دون تخصيص طاقات ومن دون استثمار عاطفي يتطلب منه نضوجًا ووعيًا ذاتيّيْن. بل تصبح الإمكانيات العملية والموارد المادية ومستوى إحكامه وسيطرته على النساء، هي العامل الأهم لاستمراريتها، وبناء عليه يُقيّم مدى نجاعتها. بسبب هذا الأمر رأى كلّ من حسن وناصر وأحمد وجمال وسائر المشاركين أن تعدّد الزوجات منظومة ناجعة وفعّالة وقادرة على تلبية احتياجاتهم، وهم يشيرون إلى امتيازاتها التي تصل حدّ التغزل بجماليّتها، كما وصفها حسن.

من خلال تحليلها لرأي الإمام الغزالي في المجتمع الإسلامي، تشير المرنيسي (2001) إلى أن مؤسسة تعدّد الزوجات، وبناء على ما يورده الغزالي، ما هي إلاّ مؤسسة تعكس هشاشة الروابط الزوجية، وأن هذا الرابط الزوجي يصبح هشًا من خلال مؤسسة تعدّد الزوجات. وهي تنظر إلى تعدّد الزوجات كمحاولة لمنع تنامي العاطفة في وحدة الزواج. فالرجال يجعلون أنفسهم كذوي قيمة ليس من خلال السعي للكمال، بل، ببساطة، من خلال خلق وضعية تنافسية بين الإناث. يحتاج الرجال متعدّدو الزوجات إلى استثمار عاطفي أقلّ مع كلّ زوجة. وحتى في المجتمعات المسلمة المعاصرة التي تعاني اقتصاديًا، وحيث تعدّد الزوجات ليس رائجًا، فإن التهديد الثابت من قبل الأزواج بجلب زوجة أخرى، هو تهديد حقيقيّ قائم كذلك في العائلات الأحادية الزوجة.

المجموعات البؤرية:

من المهم الإشارة إلى أن المجموعات البؤرية لا تمثّل الشرائح المجتمعية كافة، وهي، في الأساس، تعكس مواقف ووجهات نظر النساء، وتحديدًا نساء يمثّلن فئة واسعة من نساء مجتمعنا اللواتي يعملن كربّات بيوت، ومتوسط مستوى سنوات تعليمهنّ يُراوح بين المرحلة الإعدادية والثانوية. وفي حين ضمّت مجموعة ربّات البيوت القطرية نساء من شريحة عمرية بالغة أكثر، حيث يُمكن التخمين أن متوسط العمر فيها يتجاوز الخامسة والأربعين، فإن مجموعة ربّات البيوت التي أقيمت في أحد أحياء الناصرة ضمّت نساء شابّات يُتراوح متوسط أعمارهنّ بين الخامسة والثلاثين، والأربعين عامًا. وحين تم اختيار مجموعة نساء عزباوات، من المهمّ الإشارة كذلك إلى أن هذه الشريحة لا تعكس كلّ شريحة النساء العزباوات، لكنها تعكس شريحة واسعة من النساء العزباوات اللواتي لا يتمتّعن بمستوًى عالٍ من التعليم، وهنّ غير منخرطات في سوق العمل. وهذه الشريحة نرى أنها أكثر النساء عُرضة للدخول في منظومة تعدّد زوجات، وقبول الوضع، لعدم تدعيمها، أساسًا.

المحور الأول: موقف المشاركين والمشاركات من قضية تعدّد الزوجات

أظهرت الحوارات في المجموعات البؤرية وجود آراء مختلفة في خصوص تعدّد الزوجات. ورغم الاختلافات بين المجموعات والفروقات في التعاطي مع القضية، بدا واضحًا وجود مسارات مترابطة تُفضي جميعها إلى بعضها بعضًا في جميع المجموعات البؤرية. لقد كان من الواضح أن قضية تعدّد الزوجات قضية مثيرة للجدل، عندما يتم طرحها تُظهر الآراء والمواقف ازدواجية وتضاربًا. وقد كان التناقض والبلبلة هما المميّز الأساسي لهذه الحوارات. أمّا المميّز الثاني لجميع المجموعات البؤرية، فهو مصبّها، إذ بدا واضحًا أنه رغم المضامين والآراء المختلفة التي من الممكن أن تطفو، فجميع الطروحات تصل في النهاية لتصبّ في النقاش حول المساواة بين الجنسين والعلاقات الشائكة بين الرجل والمرأة، والمكانة الدونية التي تعيشها النساء في المجتمع، والتمييز الذي تتعرّض له. وعمليًا، ما كان سيظهر ذلك التناقض الصارخ بين ما يُمكن أن تحمله المشاركات وكذلك المشاركون (رغم قلّتهم) في بداية الحوار من مواقف مؤيّدة لتعدّد الزوجات، أو الأسباب التي يعزونها إلى إقبال الرجال على هذه الممارسة، وبين ما يُمكن أن تُشير إليه المشاركات أنفسهنّ من غبن وظلم تتعرّض لهما. كانت المواقف بشكل عامّ من تعدّد الزوجات تتفاوت على محور، في طرفه الأول المعارضة المطلقة

لتعدّد الزوجات، وفي الطرف الثاني التأييد المتحمس له. وقد كانت غالبية المواقف تعارض تعدّد الزوجات بشكل عامّ، ثم تشرعه في حالات وظروف معيّنة. وتختلف حدّة هذا التشريع من مجموعة إلى أخرى باختلاف العوامل الجغرافية والتعليمية والاقتصادية للمشاركين والمشاركات. فقد ظهرت في مجموعة النساء ربّات البيوت القطرية أصواتٌ أوضح، تعبّر عن مواقف رافضة لتعدّد الزوجات إطلاقًا، بينما لم يكن هذا الأمر متبدّيًا بالوضوح والثبات نفسيهما في مجموعات أخرى، كمجموعة نساء النقب أو مجموعة النساء العزباوات.

لقد ظهر في جميع المجموعات شبه إجماع على تشريع تعدّد الزوجات في حالات وظروف معيّنة، وتحديدًا في حالة عدم إنجاب الزوجة ومرضها (تحديدًا في مجموعة نساء النقب، نساء الناصرة، النساء العزباوات). بينما ظهر أن هذا التشريع الذي وجد له بعض الأصوات في المجموعة القطرية لربّات البيوت، لاقى انتقادًا مباشرًا من مشاركات أخريات. إذ كان الصوت السائد في مجموعة ربّات البيوت، والتي ضمّت نساء من منطقة الجليل والمثلث، صوت موقف معارض لتعدّد الزوجات. بينما علت بعض الأصوات التي شرعت تعدّد الزوجات في أوضاع معيّنة تتعلق، في الأساس، بحالتين: الأولى مرض الزوجة وعدم قدرتها على أداء دورها المنزلي والزوجي، والثانية عدم الإنجاب. غير أن هاتين الحالتين لم تلقيا التأييد عند معظم النساء، ممّا حرّك الحوار في اتجاه مكانة المرأة في المجتمع والظلم الذي تتعرض له. وتعبّر عن هذه المعارضة إحدى النساء ربّات البيوت، قائلة:

"إللي بِدّي أحكيه إنه في ظلم كبير للزوجة الأولى والثانية، الظلم النفسي، يعني بالنسبة للوضع المادي ما بتفرقش معها الزوجة الأولى ولا الثانية، بَسّ المعاملة والعشرة هو هاد إللي بهدم المرأة وبهدم حياتها".

وتتابع امرأة أخرى:

"أنا بعرف إنه الزلمة لمّا بتجوز من مَرَا تانية مِش بَسّ بظلم مرته الأولى، بظلم حاله كمان، اليوم الوضع بسمحش للواحد يتحمّل مسؤولية بيت واحد، كيف إنه يتجوز كمان وَحَدِة ويجيب اولاد، يعني هو ظلم مَرَته الأولى واولاده، وظلم حاله، منشان متعة ليلة، أو إنه شوفوني يا ناس تجوزت تاني مَرَة".

وتنضمّ ثالثة، لتقول:

"هادا ظلم وقسوة بحقّ المرأة وحقّ الولاد وحقّ الرجل نفسه، مستحيل الرجل

يتزوج أكثر من وَحَدِة ويعدل فعلاً أو يلبّي كلّ المتطلبات إللي بدها ايّاها الأسرة، ويقدر يعدل بشكل كامل... الزوجة الأولى هي الضحية الأولى والزوجة التانية هي الضحية التانية، الزوجة الأولى بمنعوها كيف تختار شريك حياتها وما بهيئوها تتعامل مع جوزها وما بسمحولها تعترض على تصرفاته، والضحية الثانية الزوجة الثانية، النساء العزباوات إللي بقبلوا بهيك زواج، وبخلوهن يقبلوا يفوتوا على ضرة".

وعندما أشارت إحدى المشاركات إلى أن تعدّد الزوجات يُمكن أن يتم إذا وافقت الزوجة الأولى على ذلك، فقط، وبشروط معيّنة وفي حالات خاصّة كمشكلة الإنجاب أو المرض، فقد عبّرت نساء أخريات عن رأيهنّ في أن لا زوجة توافق على ذلك إلاّ مرغمة، وتورد إحداهنّ حالة لقريبة تعرفها، قام زوجها بالزواج بعد محاولات مستمرة منه لكي تقبل، فتقول:

"مستحيل امرأة تقبل إنه جوزها يتجوز كمان مَرَا". وتضيف أخرى: "مستحيل تقبل المَرَا، ولا وَحَدِة بتقبل إنه وَحَدِة تانية تشاركها بجوزها، حتى لو وافقت بكون غصب عنها أو فوق إرادتها".

وتعتبر امرأة أخرى أنه لا يُمكن للزوجة أن تقبل بزواج زوجها، كما يُمكن أن يُشاع: **"هادا مِش بَسّ ظلم، هادا قتل لحرية المرأة، مِين مُمكن تسمح لزوجها إنه يتجوز كمان عليها، إلاّ إذا بكون الإشي غصب عنها وغصب عن كرامتها".**

استحضرت النساء بذلك قصص الكثير من النساء ممّن حولهنّ، واللواتي يتعرضن للظلم لسبب تعدّد الزوجات. وتورد إحدى المشاركات قصة لامرأة تعرفها قام زوجها بالزواج بأخرى رغم قبولها مرغمة، فتقول:

"لمّا الزلمة بفكر يتجوز مَرَا تانية وتفوت الفكرة براسه ويبدا بدّو يحققها بنهدّ عمود ورا التاني من عمدان البيت، لأنه شفنا شغلات كتير والتجارب قدّامنا هي بتأكد.. البيت بنهدّ". وتورد مشاركة أخرى حالة تعرفها عن زوجة قام زوجها بالزواج بامرأة أخرى بحجة عمله خارج منطقة سكناه، معلّلاً تعدّد زوجاته بتحاشي ارتكابه الزنى، فتقول: "أجا قلها مين أحسن أدور بالحلال ولاّ الحرام.. وبعد جدالات وافقت مرغمة ... وطلع من البيت ومن حياتها. بقي الزواج عالورق، أنا سألتها بحالي إنه إنت ما بيجي على بالك إنه هو بيجي عندك وينام عندك،

بتقولي لا خلص من ناحيتي هو انتهى وبتلاقي الغصة بحكيها".

يتناسب هذا الأمر مع ما جاء في المقابلات المعمّقة مع النساء اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج بقبولهنّ، وقد تبيّن خلال المقابلات أن النساء، عمليًا، يحاولن بكلّ إمكانياتهنّ رفض الأمر ومنعه والاعتراض عليه، إلى أن يصلن إلى طريق مسدود، فيستسلمن ويعلنّ القبول ظاهريًا. وهذا ما عبّرت عنه "زهرة" في حينه عندما قام زوجها بالزواج لهدف الإنجاب واضطُرّت تحت ضغطه إلى الذهاب بنفسها لطلب يد أكثر من عروس من أهلها، بينما كانت في داخلها تتمزّق ألمًا.

في مجموعة نساء النقب، والتي ضمّت كذلك نساء أزواجهنّ متزوجون بامرأة أخرى، اتفقت النساء كذلك على معارضة تعدّد الزوجات والإشارة إلى الظلم الذي تتعرض له النساء، وتحديدًا الزوجة الأولى. وقد ركّزت المجموعة في حوارها على الظلم الذي تتعرض له الزوجة الأولى ولَوْم المجتمع لها والمكانة الدونية التي يتمّ وضعها فيها من قبل المجتمع، مقابل الاعتراف والشرعية والمكانة التي تتمتع بها الزوجة الثانية. أشارت غالبية المشاركات في هذه المجموعة إلى الإقصاء الذي تعيشه الزوجة الأولى وزعزعة مكانتها، حيث ينطلق المجتمع من التعامل معها كزوجة غير صالحة، متّهمًا إياها، بشكل مباشر وغير مباشر، بتقصيرها وفشلها في دورها كزوجة.

وفي حين عبّرت مجموعات النساء ربّات البيوت على اختلافها، عن اعتراضها على تعدّد الزوجات، فقد طغى على مجموعة النساء العزباوات ميلٌ نحو تأييد هذه الممارسة، انطلاقًا من التجارب الشخصية للمشاركات أنفسهنّ، اللواتي يعتبرن أن تعدّد الزوجات ممارسة تُتيح لهنّ فرصة الزواج وتحقيق ما لم يحصلن عليه حتى الآن. لكن من المهم الإشارة إلى أن هذا لا يعني أن جميع المشاركات عبّرن عن تأييدهنّ لتعدّد الزوجات، بل ظهرت كذلك أصواتٌ ترفض ذلك، وترى في قبول عرض للزواج بزوج متزوج أمرًا مهينًا لهنّ، مبدياتٍ تعاطفهنّ مع الزوجة الأولى، وما تتعرض له من ظلم وإهمال لسبب زواج زوجها.

كان من بين الأصوات التي علت تأييدًا للظاهرة، أصوات تعتبر تعدّد الزوجات هو الحلّ الأنسب لهنّ، وقد عبّرت إحداهنّ عن ذلك، قائلة:

"يعني الكلّ بقول حرام الزوجة الأولى، بَسّ كمان إحنا من حقنا نعيش، طيّب زيّ ما كلّ إشي إلك، لوينتا بدنا نضلّ هيك؟ أكيد القصة عالحالتين صعبة، يعني هديك الليلة لمّا بكون نايم مع مرته الأولى رح أضلّ صاحية وأفكر كلّ الليل، شعور صعب، مِش هويّن بَسّ شو بدنا نساوي، في بنات كتير، أنا بصراحة معروض عليّ

إني أتزوج من واحد متزوج وأكون المَرَا التانية، وأنا بأيّد هادا الإشي، بَسّ المشكلة بالقانون إنه ما بعطيني حقوقي، الشرع الإسلامي بعطي بَسّ بدولة إسرائيل ممنوع، القانون مِش مع الزوجة التانية".

وفي المقابل، وكما تمّت الإشارة إليه سابقًا، فقد ظهرت أصواتٌ تعارض هذا الموقف، وتشير إلى الظلم الذي يلحق بالزوجة الأولى، مشيراتٍ إلى حالات يعرفنها، ممّن حولهنّ من الرجال، ومن بينهم من يعتبرون أنفسهم شيوخًا، لكنهم يُهملون الزوجة الأولى ويُلحقون بها الأذى.

أمّا نساء النقب فقد عبّرن عن استيائهنّ من تعدّد الزوجات، غير أنهنّ – كما مجموعة ربّات البيوت – اعتبرن المرض وعدم الإنجاب وتقصير الزوجة في واجبات الزوج، سببًا شرعيًّا للزواج. وكان هذا هو الصوت السائد في المجموعة. وبشكل مشابه، تعاملت مجموعة ربّات البيوت من مدينة الناصرة مع الموضوع، فبدأت المجموعة بصوت يعبّر عن هذا التأييد، لتقول إحداهنّ:

"إذا بحوج الأمر ليش لأ، إذا المَرَا بتحوج جوزها يعني مِش غلط، إذا بتقصر بواجباته، إذا كانت مريضة فممكن الزوج يتزوج زوجة ثانية".

بينما عبّرت أخريات عن رفضهنّ لهذا الموقف، لتقول إحداهنّ: **"تعدّد الزوجات بشتت العيلة، وإذا المَرَا بتتحمل فبَسّ عشان أولادها، وبالآخر ما بتطلع ببياض الوجه".**

أمّا في المجموعة البؤرية للعاملين والعاملات الاجتماعيين والاجتماعيات، فقد ظهرت المعارضة بشكل واضح لتعدّد الزوجات من قبل جميع المشتركات النساء، بينما جاء التشريع لحالات خاصّة ولظروف معيّنة من قبل المشاركين الرجال في المجموعة، الذين أبدوا تفهّمًا لممارسة تعدّد الزوجات في حالات معيّنة، كمرض الزوجة، ليتناسب خطابهم هذا مع الخطاب السائد.

اعتبرت جميع العاملات الاجتماعيات أن تعدّد الزوجات طعن وخيانة للزوجة، وهو انعكاس للسيطرة الذكورية للرجل في المجتمع. وقد عبّر عامل اجتماعيّ واحد من بين المشاركين من الرجال عن موقف مشابه لموقف العاملات الاجتماعيات المشاركات. فتقول إحدى العاملات الاجتماعيات معبّرة عن اعتراضها على تعدّد الزوجات: **"أنا ضدّ تعدّد الزوجات، إذا إحنا مننظر للحياة الزوجية السليمة ما بصير يكون في واحد صاحب سلطة والتاني محكوم، تعدّد الزوجات يعني في علاقة بين طرفين واحد حاكم وواحد محكوم، وبهيك علاقة مِش ممكن يكون في مشاركة وتفاهم، وهادا طبعًا بنعكس على التربية والأولاد، كيف مُمكن يتربّى ولد**

ببيت إذا الزوج ما اهتم بمشاعر زوجته والزوجة ما اهتمت بمشاعر زوجها، كيف مُمكن يهتموا بمشاعر أولادهن؟".

وتقول عاملة اجتماعية أخرى: **"أنا بربط تعدّد الزوجات بالملكية، تعدّد الزوجات معناه إنه الرجل بتملك أكتر من امرأة، الانطلاق بهاي الحالة من إنه المرأة عنصر أضعف ومسكينة وبحاجة لكنف الرجل عشان يدعمها"**.

انطلقت العاملات الاجتماعيات بذلك من مواقفهنّ الشخصية، وكذلك من تجاربهنّ المِهْنية في التعامل مع عائلات متعدّدة الزوجات، وما يُعايِنّه من ظلم وإهمال لجميع أفراد هذه المنظومة. فترفض العاملات المقولة التي تعتبر أن هناك نساء يقبلن بزواج أزواجهنّ، وأن هناك إمكانية لإدارة منظومة زوجية متعدّدة الزوجات برضى جميع الأطراف. فتقول إحدى المشاركات:

"تعدّد الزوجات بيجي من منطلق إنه الرجل هو إللي بقدر وهو إللي مسموح له. وعادة بيجي الرجل وبحط المَرَا تحت الأمر الواقع، بكون صار متجوز عليها وبقولها تعالي اختاري، وهي شو بدها تختار؟؟ يا بتتطلق يا إمّا بتدخل بصراعات مع المجتمع إللي بطالبها إنه ترضى وتضل على ذمته، يعني بكلّ الأحوال هادا ظلم وكبت للمرأة".

وقد تبدّى هذا الأمر بوضوح كبير في المقابلات المعمّقة مع النساء اللواتي عارضن بكلّ قوّتهنّ قرار أزواجهنّ الزواج مرة أخرى، بينما لم يُعِر الأزواج اهتمامًا لهذه المعارضة. وذهب جميع الرجال في المقابلات المعمّقة للتحدّث عن موافقة الزوجات وعدم تعارض زواجهم الثاني مع موقف الزوجة الأولى، بينما أظهرت الأسئلة المتعاقبة عكس ما يقولونه.

وفي الوقت الذي كان فيه موقف العاملات الاجتماعيات من تعدّد الزوجات رافضًا بشكل مطلق لتعدّد الزوجات، بدأ التشريع له تحديدًا من قبل رجلين مشاركين، إذ عبّر الأول منهما عن عدم اقتناعه الشخصي بهذه الممارسة، بينما أظهر تفهّمه لأشخاص يستطيعون ممارستها كآلية وظيفية تساعد الأفراد وتلبّي احتياجاتهم في حالات وظروف معيّنة، فيقول:

"إذا أنا بِدّي أحكي عن نفسي كفرد من ناحية مشاعر، فأنا ضدّ تعدّد الزوجات، كشخص صعب يكون عندي ازدواجية بالمشاعر، لكن الإشكالية إنه رؤيتنا نابعة من الملفات – الحالات إللي منشتغل فيها، بَسّ الواقع إنه في كتير حالات تعدّد

زوجات بتخدم وظائف اجتماعية كتيرة، وفي كتير حالات تعدّد زوجات ما بتوصل لعنّا كمكتب خدمات اجتماعية، إللي بصل عنّا هي الحالات إللي فيها مشاكل اقتصادية، بَسّ في حالات تعدّد الزوجات بتخدم مجتمعنا، متلاً موضوع الخلفة ومواضيع كتيرة إللي الشخص بجيب كمان زوجة، ومن ناحية دينية كمان في نظرة دينية إلها فلسفتها الخاصة إللي ما منقدر ندخل فيها بنقاش.. في أشخاص عندهن الطاقات والقدرات نتيجة لظروف معيّنة، وبقدر يقسم المشاعر ويتواصل جنسيًا بشكل متساوي، وبربّي أولاد المَرَا الأولى وأولاد المَرَا التانية بشكل متساوي، ويعلّم أولاد المَرَا الأولى ويوصلهم للجامعة وأولاد التانية كمان، ومتل ما بجيب على هادا البيت خمس أكياس بجيب للبيت التاني نفس الإشي.. يعني في حالات كتيرة في واقعنا منشوفها ناجحة جدًا في الزواج المتعدّد ومحافظين عالتوازن".

أمّا العامل الاجتماعي الثاني، فقد تابع بالروح نفسها، قائلاً:

"أنا بشكل شخصي برفضه، بَسّ من جهة ثانية لازم ما يكون في رفض عالإطلاق وقبول عالإطلاق، إذا بِدنا نكون منطقيين لازم نبحث كلّ حالة بشكل منفرد، إذا بِدنا نحكي عن سلامة العيلة والراحة النفسية وراحة الزوج، الحل الوحيد بكون بتعدّد الزوجات، لأنه بحفظ العيلة والمَرَا وبضلّ الرجل موجود بالبيت. يعني إذا بحط هذا الحلّ مقابل إنه الزلمة يفلت بطبريا وبحيفا ويجيب كلّ الأمراض الصحية إللي مُمكن تكون بعلاقات مِش مزبوطة، في هون سلامة مجتمع وسلامة أفراده والأساس هو الزواج من وَحَدِة ومِش تعدّد الزوجات، تعدّد الزوجات هو الاستثناء .. في عنّا خلط حتى في استخدام الدين بمحلات بصير العدل أو الاستطاعة، هادا بطّل تعدّد زوجات هادا صار اسمه بطر، وإذا المفهوم هيك بكون زيّ ما أنا بقدر اشتري سيارة أو تنتين معناه أنا بقدر أتجوز أربعة، هادا مفهوم خاطئ وهون الزلمة لا بفكر بسلامة عيلته ولا بإنشاء أسرة ولا بكلّ المفاهيم إللي إحنا منحكي فيها، بَسّ في حالات محدّدة وواضحة، يعني إحنا منحكي عن تعدّد الزوجات كأمر سيّئ، بَسّ في ظواهر كتير أسوأ، مزبوط في رجال بضلّوا متجوزين وَحَدِة ومُمكن يكونوا دايرين مع الروسيات، وإذا ما حدا بعرف عنه بضلّ الاحترام تاعه موجود، علمًا إنه مُمكن يسبب مآسي كتيرة، تعدّد الزوجات مقبول في حالة إنه هو كان وسيلة متل ما هو دينيًا شرع لسبب واضح، واللي هو حلّ لشغلات الهدف منها نحافظ على العيلة وسلامة المجتمع".

يعكس هذا الموقف الفجوة القائمة في المجموعة البؤرية بين المهْنيين كرجال والمهْنيات كنساء، ففي الوقت الذي استطاعت الهوية المهْنية للعاملات الاجتماعيات بلورة فكر ذاتيّ ومهْنيّ ناقد تجاه قضايا المرأة ومن ضمنها تعدّد الزوجات، يبدو أن المهْنيين الرجال ما زالوا يتبنّون مواقف تقليدية تتأرجح ما بين القيم الذكورية السائدة والتي تشرع الظاهرة، وبين المواقف المهْنية التي تكشفهم على مفاهيم ومعايير مختلفة. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن هذا الموقف لا يمثّل جميع الرجال المهْنيين المشاركين، فقد كان لمهْنيّ آخر في المجموعة البؤرية موقف معارض تمامًا لتعدّد الزوجات، يتشابه في وضوحه مع موقف المهْنيات.

المحور الثاني: الأسباب التي تدفع الرجال إلى تعدّد الزوجات

يمكن تقسيم الأسباب التي تمّت الإشارة إليها من قبل المجموعات إلى قسمين: أسباب مباشرة وأسباب غير مباشرة. وعمليًا، فإنّ الخوض في الأسباب التي تجعل الرجال يمارسون تعدّد الزوجات هي المرحلة الثانية في مسار المجموعة، والتي تتكشّف فيها مواقف المشاركين والمشاركات من تعدّد الزوجات كمرآة تعكس المواقف من حقوق المرأة ومن المساواة بين الجنسين.

لقد أوضح التطرق إلى الأسباب التي يعتقد المشاركون والمشاركات أنها تدفع الرجال إلى تعدّد الزوجات ظهور آراء مختلفة، قسم منها يحمّل المسؤولية للرجال، ويرفض قبول هذه الأسباب لتشريع تعدّد الزوجات، ويُشير إلى انعدام المسؤولية والنضوج لدى الرجال الذين يمارسون هذه المنظومة. بينما تمّت الإشارة في المقابل إلى أسباب تلقى القبول، وتسوّغ للرجل تعدّد زوجاته، وتلقي باللائمة والمسؤولية على الزوجات والنساء. وقد طغى هذا التوجه في معظم المجموعات البؤرية. وعمليًا، فقَد تشابهت جميع المجموعات البؤرية (ما عدا مجموعة المهْنيين والمهْنيات) في تبنّي خطاب ذكوري يفسّر ويحلّل القضية من وجهة نظر ذكورية، وقد كان هذا الأمر يتفاوت بين مجموعة وأخرى، من حيث حدّة هذا التوجّه. فمجموعة ربّات البيوت القطرية أظهرت تنوّعًا وميلاً نحو طرح أسباب لا تشرع للرجل تعدّد الزواج، وتعتبره قرارًا غير مسؤول، نابعًا من سيطرته وعدم اكتراثه لزوجته ولزواجه، مشدّداتٍ على الظلم الذي يلحق بجميع أفراد هذه المنظومة، ومنتقداتٍ العديد من الأسباب التي يتمّ تداولها مجتمعيًا كأسباب شرعية لتعدّد الزوجات. بينما اختلف هذا الخطاب في مجموعة النساء

العزباوات ونساء النقب، اللواتي مِلن أكثر إلى تسويغ تعدّد الزوجات في حالات معيّنة وتحميل الزوجة مسؤولية هذه الخطوة، وإلقاء اللوم عليها.

إن جميع المشاركات في المجموعات البؤرية، اللواتي عبّرن عن رفضهنّ لتعدّد الزوجات، أشرن إلى الغُبن الذي يلحق بالنساء في المجتمع العربيّ، ليس فيما يتعلق بتعدّد الزوجات فقط، بل فيما يتعلق بكلّ قضايا المرأة، والنابع، أساسًا، من عدم المساواة القائم بين المرأة والرجل والمكانة الدونية للنساء. أمّا في باقي المجموعات، فكانت هذه الأصوات أقلّ حدّة، حيث كان الخطاب السائد فيها خطابًا يبدأ، أساسًا، بتشريع تعدّد الزوجات في حالات معيّنة، ليُفضي، أحيانًا، إلى تلمّس التمييز وانعدام المساواة والعدالة، لكن من دون أن تستطيع النساء وضع الإصبع على الأسباب، الأمر الذي جعل خطابهنّ يغرق في التناقضات والبلبلة. وهي النتيجة الطبيعية لما تعايشه كلّ مشتركة تحاول التماهي مع الخطاب السائد كحلّ أسلم وأقلّ صدامية مع المنظومة القِيَمية التي ينقلها لها المجتمع، ومع تجارب شخصية يعمّها الظلم والتمييز. إن هذا الصراع بين اتجاهين مختلفين جعل خطاب المشاركات ازدواجيًا في مناحٍ عديدة.

لدى التطرّق إلى حركية هذه المسارات المتشابهة، ظهرت كذلك مضامين متشابهة في جميع المجموعات، حوت في داخلها تضاربًا بين وجهات النظر المعارضة لتعدّد الزوجات في التطرّق للموقف العامّ، ليظهر، فيما بعد، وعند التطرّق إلى الأسباب من وراء هذه الممارسة، أمران: الأمر الأول هو تشريع هذه الممارسة في حالات معيّنة. وقد كان عدم الإنجاب ومرض الزوجة عاملَيْن مشتركيْن لجميع المجموعات البؤرية، ومن بينها كذلك أصوات الرجال في مجموعة المهْنيين والمهْنيات. أمّا الأمر الثاني فهو ظهور مواقف تعتبر تعدّد الزوجات ممارسة سلبية وتلقي بالمسؤولية فيه على الرجل الذي لا يقوم باحترام زوجته الأولى وبيته، ومواقف أخرى تحمّل الزوجة المسؤولية على لجوء زوجها إلى الزواج بأخرى لسبب "تقصيرها"، ذلك بالإضافة إلى عوامل أخرى تتضمّن وتعلن، أحيانًا، بشكل مباشر، مسؤولية النساء جميعًا في إغراء الرجل الذي لا يستطيع إلاّ أن يتجاوب مع هذا الإغراء. ويجعل هذا التفسير جميع المشاركات، وتحديدًا النساء، يقعن في فخ التناقض والبلبلة؛ فتارة يتعاطفن مع الزوجة ويُشرن إلى سوء تصرّف الرجل وعدم وفائه، وتارة يعزين هذا الأمر إلى "طبيعته". وعمليًا، تبنّت معظم النساء الخطاب السائد حول تعدّد الزوجات، وقد كان موضوع تشريع الزواج دينيًا أمرًا متفَقًا عليه لدى النساء، ولم تظهر بين المشاركات نساء يطرحن تفسيراتٍ أخرى للآيات القرآنية التي تُجيز التعدّد، بل إنهنّ تعاملن مع هذا التشريع كأمر مسلّم به، ولا يحملَ في طيّاته معانيَ أخرى. فعمليًا، لم تُبد المشاركات في المجموعات البؤرية وجهة نظر نقدية تجاه التفسيرات المختلفة للتشريع الديني لتعدّد الزوجات وإمكانية التعارض معه. يبدو أنّ النساء يخشين إبداء معارضتهنّ لهذه التفسيرات وتبنّي تفسيرات أخرى تحدّ من هذا التشريع.

الأسباب المباشرة:

مرض الزوجة وعدم إنجابها:

أكّد المشاركون والمشاركات في جميع المقابلات أن مرض الزوجة وعدم إنجابها، هما سببان مركزيان لتعدّد الزوجات. وقد قوبل هذان السببان بشكل عامّ، وبين مجموعات النساء تحديدًا، شبه إجماع وتفهّم.

تقول إحدى النساء من مجموعة ربّات البيوت القطرية:

"إذا الزوجة بتكون مريضة مرض مزمن أو مشلولة مسموح للرجل يتجوز زوجة ثانية، تدير بالها عليهن وتصلح شأنهن وبكون في صبايا ما في حدا يرعاهن، فش أم ترعاهن، ليه ما يتزوج ويحافظ على بيته وعلى مرته وكمان ما يروح يدور برا على الروسيات، يعني بنظري يتزوج لما المرا مريضة وأولادها صغار بالبيت بحاجة لامرأة تديره، يعني لما مرا مشلولة شو بتتوقعي منها للموضوع.. في تأثيرات إيجابية بس نكون معتدلين في الاختيار".

وقد رأى قسم من النساء أن التعدّد بذلك، هو حق للرجل ما دامت زوجته توافق على ذلك، وتعبّر إحدى المشاركات عن ذلك:

"إذًا من ناحية ثانية من حقه إذا في تفاهم بينه وبين مرته الأولى، وهي موافقة وقادر يلبيلها طلباتها ورغباتها، من حقه بس يكون في شروط".[52]

وتقول واحدة من المشتركات في مجموعة النساء العزباوات: **"لما بتكون مريضة مضطر يتجوز".**

وتنطلق معظم النساء بذلك من قبولهنّ بالدور التقليدي للمرأة، والذي يركّز على دورها في رعاية البيت وأداء الواجبات المنزلية للأولاد والزوج، فالرجل **"بحاجة لمرا تقوم فيه".** كما عبّرت إحدى النساء في مجموعة ربّات بيوت الناصرة، وأما حين تعجز عن ذلك فإن تعدّد الزوجات أمر مشروع.

---

52 وهنا لا بد من التذكير بالنقاش الذي أشير إليه سابقًا، والذي عبّرت فيه النساء بعد تطور الحوار عن قناعتهنّ بأنه لا يمكن للزوجة الأولى – ولا في أيّ حالٍ من الأحوال – أن توافق، إنما تأتي موافقتها ظاهرية، رغمًا عنها.

لم توافق جميع النساء على هذا الموقف، واعترضت بعضهنّ على ذلك واعتبرت أن عدم الإنجاب أو المرض ليس سببًا مسوِّغًا لتعدّد الزوجات. وانتقد الكثير من الأصوات هذا التشريع لهاتين الحالتين، متسائلات عن الفرق الذي يتعامل به المجتمع مع الرجال في حال كانت الحالة ضدّيّة، وكان الرجل هو من يعاني من مرض أو من مشاكل في الإنجاب، وتوقعات المجتمع من الزوجة قبول هذه الوضعية، متسائلات لماذا يتعامل المجتمع مع هاتين الحالتين بمكيالين؟ وقد عبّرت إحدى النساء في مجموعة ربّات البيوت القطرية عن ذلك بقولها:

"إذا هي مريضة يتحملها الزلمة.. ما هي تحملته وتحملت أولاده، هو وقت المرض بدوش يتحملها، ما هو هدا ظلم بحد ذاته لما يروح يتجوز عليها".

وتتابع أخرى: **"الرجل أناني، المرا دايمًا بتضحي وهي الضحية، يعني لمّا الرجل بخلفش ليش المرا بتقبل وبتضل مستعدة تعيش معاه كلّ حياتها، من دون ما يكون عندها خلف، أمّا عِنّا الزلمة إذا المرا بتخلفش بلاقيها حجة، هذا ظلم"**. وتضيف مشاركة أخرى:

"بعرف واحدة قعدت خمسة وعشرين سنة مع جوزها وما أجاها ولاد، هي ما صارحت من مين السبب، منها أو من جوزها، بس بتحكي إنه هي بتتعالج لدرجة إنه وصلت إنه خواته قالولها أخونا خلص لازم يتجوز، تصوروا لوين الظلم واصل. لو كانت المشكلة فيها كان الرجل تجوز، ولمّا المرا بتصير مريضة هو لازم يتجوز، بس لمّا الزلمة مريض بقولولها لا هدا نصيبك ولازم تعيشي معه".

وفي التوجه نفسه، فقد تابعت النساء في المجموعة نفسها ليُعبّرن عن رفضهنّ للتشريع الذي تتبناه نساء أخريات لزواج الزوج عند مرض الزوجة الأولى، فتقول إحداهنّ:

"لمّا الزلمة بنشل المرا بتضلها قاعدة مع أولادها وهي مجبورة تخدم فيه، يعني في شخص بعرفه مرته مريضة وضل صابر عليها وعنده أولاد زغار، وهو بروح بطبخ ومرته من ناحية أعصاب كانت مريضة جدًا، يعني مش إنه حالة استثنائية".

لكن هذه الاعتراض ظهر، فقط، في هذه المجموعة ولم يظهر هذا الموقف نفسه في المجموعات الأخرى، بل تمّ التعامل مع هاتين الحالتين كحالتين يشرع فيهما الزواج للزوج بشكل مطلق، من دون وجود انتقاد على ذلك.

تقصير الزوجة في واجبات زوجها:

لقد احتلّ هذا السبب حيّزًا مركزيًّا في المجموعات البؤرية، وقد تمّ التطرق إليه عند الدخول في مسارات أخرى، أفضت إلى تلمّس القضية بمنظار شمولي، وخلقت حوارات جعلت الكثير من النساء يُغيّرن مواقفهنّ التي تبنّينها في بداية الحوار، مقارنة بنهاية الحوار.

لقد تطرّقت بعض النساء إلى الأسباب التي تجعل الرجل يتزوّج بسبب تقصير الزوجة الأولى في الاهتمام به، وعبّر العديد منهنّ عن تقصير الزوجة في واجباتها تجاه البيت وتجاه زوجها، التقصير في واجبات الزوج، وإهمالها لنفسها، على اعتبار أن اعتناء المرأة بنفسها هو واجب على المرأة تلبيته، من أجل الرجل لا من أجل نفسها، وهو جزء من الوظائف والمهامّ الملقاة عليها، ضمن واجباتها تجاه زوجها. وقد ظهر هذا التشريع لهذا السبب بشكل أكثر حدةً في مجموعات نساء النقب، ومجموعة ربّات البيوت المحلّية في الناصرة، وكان أكثر حدةً في مجموعة النساء العزباوات.

تقول إحدى النساء من مجموعة ربّات البيوت القطرية:

"فش زلمة بتجوز بيوم وليلة بدو يكون الشي مر عليه سنين وأيام، الزلمة بلف وبشوف وبشتغل والواحد بلحق الجمال.. بكون مشتغل ومارق عليه بنات حلوات ومرتبات، بلاقي مرته بأواعي الدار وشغل ومي وريحتها طبيخ، يمكن نفسه يروح يلاقي مرته مرتبة يمكن هذا الشي معدوم عِنّا وتتابع أخرى في الاتجاه نفسه، لكن مع الإشارة إلى الأسباب التي تجعل الزوجة تهمل بنفسها، والتي تعود إلى كبر المسؤوليات الملقاة عليها، فتقول:

"المرا عليها كلّ المسؤوليات، هي بتروح عالمدرسة، هي بتجيب أغراض، هي لازم تنظف البيت، هي لازم تساوي كلّ إشي، وبتحاول تنقص من ميزانية نفسها عشان تصرف عالبيت، النتيجة بتكون إنه هي من ناحية صحة بتزيد بالوزن، بتبطل تهتم بحالها، مش مهتمة تعمل إشي مخصص إلها ولجوزها، مش مهتمة تعمل زاوية مخصصة إلها ولجوزها، هدا بِأثر إنه هو يطلع برا، يدور لإنه في إشي ناقص".

رغم هذا الموقف المتماثل مع الزوجة وما تتحمله من مسؤوليات وأعباء تجعلها تضحّي من أجل البيت والأسرة، فهذا الموقف، عمليًّا، يحمّل الزوجة المسؤولية ويتوقع منها أن تعمل من أجل أن تلائم ذاتها لاحتياجات البيت والأسرة واحتياجات الزوج، باعتبارها هي المسؤولة عن استمرارية هذه المنظومة الزوجية في جميع المستويات، بينما لا يطالب الرجل – بالمقابل – بتحمل مسؤوليات مشابهة.

لقد عبّرت مجموعة نساء النقب بغالبيتهنّ عن اعتقادهنّ أن للزوج الحق في الزواج مرة أخرى إذا كانت الزوجة الأولى **"غلطانة"**، بحسب تعبير بعض النساء. فتقول إحداهنّ: **"إذا كانت ما بتخلف وما بتحترمه، ما في انسجام زوجي بحقله يتجوز"**. وتقول أخرى: **"أو إنها منقصة بواجباته يعني ما بتهتم فيه"**. في هذه الحالة، اعتبرت غالبية النساء أن هذا السبب مسوِّغ لزواج الزوج.

تشير مجموعة النساء العزباوات إلى أن عدم اهتمام الزوجة بزوجها دافع لتعدّد زواجه، فتقول إحداهنّ: **"من الأسباب، مثلاً، إنه هي ما بتهتم فيه، ما بتهتم بلبسه، بأكله، تحطله أكل أو تلبس فستان حلو، ليش ما تقعد معاه وتاكل معاه وتهتم فيه"**.

وتتابع امرأة ثالثة، فتقول:

"المرا لازم تقعد مع زوجها تهتم فيه، تحطله أكله، يعني لّما يرجع من الشغل تقعد معاه تقوله يعطيك العافية مش بدنا وبدنا وبدنا". **وتضيف أخرى: "المرا لازم تعطيه كلّ احتياجاته في الليل وفي النهار مش بس بالنهار، في نساء ما ودهنّ"**.

تكرّر هذا السبب في مجموعة نساء الناصرة: **"ولا زلمة بتجوز إلاّ ما يكون سبب يعني، مثلاً، إذا زوجته ما بتقوم بواجباته"**.

وتشير امرأة أخرى من المجموعة نفسها، قائلة:

"أنا بوافق يتجوز زوجي عليّ إذا في أشياء ناقصته، إذا كنت مريضة، إذا مش قايمه بواجبه مثل اللازم، يعني في كثير أشياء ممكن تنقص عالزلمة". لكن هذا الأمر قوبل بالرفض من نساء أخريات، وقد عبّرت إحداهنّ عن ذلك قائلة: **"هي المرا شو مجرد حيط بالبيت"**.

كان تقصير الزوجة في واجبات الزوج محورًا مركزيًّا في حوار النساء العزباوات، اللواتي من الأسهل عليهنّ التفتيش عن أسباب لدى الزوجة، لكي يشرعن بذلك للزوج زواجه بامرأة أخرى، ولكي يشرعن بذلك لأنفسهنّ الزواج برجال متزوجين: **"في نساء بتجبر الزلمة يتزوج عليهنّ.. في نسوان مش قايمه بواجب جوزها وولادها"**. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن دور الزوجة في تلبية حاجة زوجها، كان أمرًا اتفق عليه بين جميع المشاركات من النساء العزباوات، حتى من كانت منهنّ معترضات على تعدّد الزوجات.

عبّرت النساء العزباوات عن هذا السبب، معتبرات هذا الوضع تسويغًا للرجل الزواج بأخرى، من خلال ما تقوله إحدى المشاركات:

"ممكن المرا بتكون هي اللي بتشتغل بالبيت وهي اللي بتتحكم بالمصروف وبتْهِت عليه، بتصير مشاكل وليش مش عامل هيك وليش مش مساوي هيك، وإنه بطّالبّه يشتغل شغل البيت، كمان هذا الوضع بزهقه وبصير يطلع لبرا، بلاقي واحدة يصاحبها يحكيلها ويشكيلها، وهيك شوي شوي بتطور العلاقة وبتجوزها".

وتابعت أخرى قائلة ومبدية تفهمها للرجل: **"المرا ممكن تكون مقصرة بجوزها من ناحية نفسانية.. أو إنه بتضلها كلّ الوقت بالمطبخ، بتضلها بنفس الأواعي، علشان هيك الزلمة مرات بنهزم من البيت، الزلمة لمّا بلاقيش راحة بالبيت بطلع، بدو يشوف المرا مرتبة، يعني ليش الزلمة بنهزم من البيت يعني خلي عصفور بقفص وهالباب معكوس بدو يهج ويطلع".**

وتضيف أخرى:

"المرا بتكون مقصرة بجوزها إذا ما بتحترمه، عيب المرا يطلع صوتها على جوزها، الاحترام هو كلّ إشي، وبهاي الأيّام فش احترام، إذا اختلفت المرا هي وجوزها لازم يضل صوتها واطي ومش لازم ترفعه ولا مرة عليه".

لم تتحدث المشاركات عند التطرق إلى هذا السبب عن إمكانية الطلاق كحلّ لهذه الخلافات الزوجية، وتمّ الانطلاق لدى غالبيتهنّ من اعتبار الطلاق خارج إطار الحوار، وكأنه لا يشكّل بديلاً أو حلاً عند الخلافات الزوجية.

يعود بنا هذا الوصف إلى ما أشارت إليه المرنيسي (35:2001) بالنظرية الغزالية عند تحليل وضعية المرأة، "فالمجتمع الإسلامي في رأي الغزالي ينقسم إلى قسمين: فئة تنتج المعرفة وتطلبها كطريقة لعبادة الله وطاعته، وفئة أخرى تستهلك (بضم التاء) من طرف هذه الفئة المنتجة ثقافيًا، وتتكون من النساء". إننا ندرك من خلال حديث الإمام الغزالي عن الجنسين، أن هناك عنصرًا منتجًا وعنصرًا آخر يسخّر للعنصر الأول (النساء)، ولذلك فإن مفكرًا شامخًا كالإمام الغزالي يسقط في شرك تقسيم المؤمنين إلى فئتين، لكلّ فئة دورها المتباين والمتناقض مع دور الأخرى في المجتمع الإسلامي: الرجال، وهم يشكّلون الفئة التي تنتج فكريًا، والنساء وهنّ يشكّلن الفئة المسخّرة لخدمة الحياة الجنسية لدى هؤلاء. وذلك يتناقض مع روح الرسالة الإسلامية التي تحث على المساواة بين

المؤمنين كمساواة مطلقة، حيث إن الإسلام لا يميّز، مبدئيًا، بين المؤمنين، إلاّ بدرجة تقواهم". عمليًا، ما قالته النساء وما ذكره الرجال في المقابلات المعمّقة، هو استمرار لاستحضار هذه النظرية بكلّ ما تمّ تذويته منها عبر السنين، لتبقى حاضرة أكثر من أيّ وقت مضى عند التطرق إلى الهندسة الاجتماعية، وإلى دور المرأة في النظام الاجتماعي القائم.

تنطلق بذلك جميع المشاركات من اقتناعهنّ بأن دور المرأة الأساسي هو خدمة الرجل وتلبية جميع احتياجاته، لتتشابه هذه القناعة بذلك مع الخطاب الذكوري الذي ظهر بوضوح في مقابلات الرجال. إنها الرسائل المجتمعية المتجذرة في وعي النساء، والتي يقوم المجتمع ببثّها باستمرار خلال عملية التنشئة الاجتماعية، التي تكرّس الأدوار الاجتماعية للجنسين، حيث تضع في مسؤولية النساء الحفاظ على الزوج والزواج وتعفي الرجل من أية مسؤوليه له في هذه المنظومة.

من الطبيعي بذلك أن تتمّ مطالبة النساء بما لا يستطيع فعله إلاّ "قوى خارقة"، وهذا هو، عمليًا، ما يدفع النساء باستمرار إلى إلغاء ذواتهنّ ورغباتهنّ واحتياجاتهنّ من أجل إرضاء الرجل، والسعي باستمرار من أجل إثبات جدارتهنّ كزوجات ناجحات. وأمّا الفشل فيعني عدم جدارة هذه الزوجة بهذه المرتبة وعدم كفاءتها، وهي حالة تدخل إليها معظم الزوجات اللواتي يقوم أزواجهنّ بالزواج بأخريات. وعندما تدور معظم النساء في فلك هذا الدور، ساعيات لتحقيق النجاح وإثبات أنفسهنّ ونجاحهنّ للمجتمع، فإن الفشل يعني الدمار وفقدان كلّ ما تملك. عندما يتمّ تجريد النساء من كلّ مصادر القوة والتحقيق الذاتي، المهْنّي والتعليمي، فهذا يعني أن النساء تجرّدن من الدور الوحيد الذي كلّفهنّ المجتمع القيام به، وفشلن فيه. إن هذه المواقف المجتمعية التي تظهر في المجموعات البؤرية، تشير إلى المواقف الاتهامية التي تتعرّض لها النساء اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج بأخرى، والتي يوجّه المجتمع بها أصابع الاتهام لهنّ.

وقد أشارت معظم النساء الزوجات في المقابلات المعمّقة إلى تعرضهنّ لاتهامات مباشرة أو تساؤلات وتلميحات من المجتمع، لتقصيرهنّ في واجباتهنّ تجاه الزوج. لقد ذكرت مي كزوجة أولى، ما مرّت به حين قامت بتحمّل جميع مسؤوليات المنزل ورعاية الأولاد، وتخصيص الكثير من جهدها لابنها الذي أصبح يعاني من إعاقة من دون أن يشاركها الزوج هذه الأعباء، وحين قرر الزواج علّل قراره بإهمالها له وعدم تخصيص وقتها وجهدها لراحته ولإشباع غريزته الجنسية، التي يدّعي أنها كبيرة، والتي لم تعد مي قادرة على سدّها. حين يدرك الرجل أن دور زوجته قائم، فقط، من أجل سدّ احتياجاته والسهر على خدمته، ولا يدرك دوره كشريك لها في هذه الخلية الزوجية، يصبح تعدّد الزوجات نتيجة حتمية غير قابلة للنقاش.

كان من الواضح أن النساء غير قادرات على تحليل الأسباب العميقة، وهو ما يوقعهنّ في تناقض، فالمرأة نفسها التي أوردت حالة لزوج قام بالزواج بأخرى لأنّ زوجته لم تكن تعتني به، أبدت تفهمّها لذلك، وأكّدت أهمية أن تأتي الزوجة الثانية لتهتمّ بالزوج وتقوم بالاعتناء بملبسه وأناقته. ثم تابعت هذه المرأة حديثها بعد ذلك ليتبيّن أن هذا الزوج نفسه، كرّر زواجه بثالثة، لكنها هذه المرة، لم تستطع فهم سبب ذلك، ومن دون أن تأتي بتسويغ له (وقد فشلت جميع النساء المشاركات في تفسير زواجه الثالث). وقد عبّرت تلك المشاركة عن استغرابها حين قرر ذلك الرجل أن يتزوج بامرأة ثالثة، ثم تابعت لتقتبس تبريره، فتقول:

"مرته الثانية ذهب، يعني ما بتخليه يطلع غير والبنطلون مكوي والقميص مكوي ومزبط والعطر وكلّ اللوازم.. أمّا السبب ليش تجوز من الثالثة ما بقدر أجاوبك.. صار يقول إنه مرته الثانية عصبية، أنا حكيت معاه، قلتله مرتك كويسة ونظيفة وكلّ إشي عندها مزبّط، قال لي يا وردة إنت ما بتعرفي شي، قال لي هي عصبية وما بتتحملني وبتتعصبن على الولاد، وأنا ودي واحدة هادية وأنا لقيت واحدة هادية اللي هي بتتحملني وما بتعصّب عليّ، يعني أمشي عالشغل وأنا بالي رايق".

تعترض بعض النساء على المواقف التي تحمّل النساء مسؤولية تعدد الزيجات، فيتطرقن إلى الوضع الاقتصادي الذي لا يُتيح للنساء التفكير في الاهتمام بأنفسهنّ، فيُلغين ذواتهنّ وحاجاتهنّ لمصلحة حاجات البيت والأولاد. **"الزلمة عِنّا بحط غريزته قبل أولاده، إحنا النساء بشكل عامّ منقمع أنفسنا عشان الأولاد وعشان البيت وعشان الزلمة، وأنا كامرأة بتنازل عن كثير من حقوقي، وعن كثير أمور بكون بدّي إياها، وبقول معلش الوضع والحياة وعشان أولادي وعشان حياتي. بس الحقيقة إنه أنا بتنازل عن حقوقي، وجوزي بشوفها عند واحدة ثانية، هي بتوخد هاي الأمور مش أنا".**

بشكل شبيه، أفضى الحوار الذي دار بين نساء النقب إلى موقف مشابه لما وصلت إليه مجموعة ربّات البيوت العامّة. فبرغم التشريع الذي عبّرت عنه النساء في هذه المجموعة لتعدّد الزوجات، واتهام الزوجات الضمنيّ بتقصيرهنّ تجاه الزوج، كسبب مركزي في زواجه الثاني، تمّ توسيع النقاش، وتوجيه بعض الأسئلة التي تحمل في طياتها حافزًا نقديًا تجاه الخطاب السائد، شجع الكثير من المشاركات على إبداء مواقف وآراء مختلفة عمّا عبّرن عنه مع بداية الحوار، وبذلك فقد اتخذ مسار الحوار منحًى مختلفًا. وبهذا، فالمشاركات أنفسهنّ اللواتي شرعن تعدّد الزوجات في بداية الحوار، هنّ أنفسهنّ من عبّرن عن نظرتهنّ النقدية إلى انعدام المساواة بين النساء والرجال، والأدوار الاجتماعية المكرسة للرجل والمرأة، والتي تطالب المرأة بتحمّل جميع أعباء المنزل وأمور التربية والرعاية، بينما

تعفي الرجل من هذا الجانب، الأمر الذي يجعل النساء يشعرن بالتعب والإرهاق، بينما يُلقي الرجل بمسؤولياته ويذهب للزواج بامرأة أخرى. تطرّقت إحدى النساء إلى هذا الجانب، وهي المرأة نفسها التي أشارت إلى أن تقصير الزوجة في واجبات زوجها، يُعطي الزوج حقًّا شرعيًّا في الزواج بأخرى، فتقول:

"المفروض صار في مساواة، المرا صارت متساوية بالرجل، المرا بتقول للزلمة أنا والله تعبانة أنا بشتغل زيي زيك، فبدك تشتغل معاي، والرسول كان يعاون مرته في بيته، في عِنّا فئة من الرجال اللي ما دخلهن ولا بإشي، في زلام بتحملوا إنه يساعدوا نسوانهن، في زلام ما بتحملوا، إحنا مجتمع عِنّا إذا كان الزوج عصبي بضرب بغضب إنت لازم تتحملي عشان أولادك، عِنّا مسموح يعمل كلّ إشي".

وبالروح نفسها، تطرّقت النساء في النقب إلى هذه الوضعية: **"إذا هنّي متفقين هي تطلع تشتغل عشان الحالة المادية ومتطلبات البيت، هي بتطلع معاه عالشغل لمّا بترجع هي لازم تطبخ وتساوي كلّ إشي، هو كمان لازم يفهمها، بس هو مش رح يفهمها، هي عليها كلّ شي بالبيت، الأولاد والدار، وهنّي ما خصهن بإشي بالدار، وهي كمان إلها حق معاك هي من الصبح لليل بتشتغل، تعال إنت شوف الدار شو ودها مرتك، مش شرط الحياة الزوجية هو بس الجنس".**

عمليًّا، يبدو من المجموعات البؤرية أن النساء في البداية يكرّرن الخطاب المجتمعي السائد، الذي ينطلق من اعتباراته البطريركية، لتكون النساء بذلك حاملات وصائنات النظام الاجتماعي القائم. غير أن الأمر لا يقف، دائمًا، عند هذا الحد، فالقليل من الأسئلة الحافزة تجعل بعض النساء يعِدْن بالتواصل مع أنفسهنّ ومع حاجاتهنّ ومع ما يواجهنه من غبن وظلم، لتعود الأسئلة ذاتها تطفو على السطح من جديد.

تُظهر هذه الحوارات الفجوة القائمة بين توقعات الرجال من الزواج وتوقعات النساء منه، ففي الوقت الذي يرى فيه الرجل أن الزواج مؤسسة تقوم من أجل خدمته وتأمين جميع احتياجاته، من دون التطرق إلى مسؤولياته كأب في تحمل أعباء الأسرة ورعاية الأولاد (والتركيز، فقط، على قدرته المادية في تأمين احتياجات العائلة المادية، وهذا ما كان واضحًا في المقابلات مع الرجال)، فإن النساء في لحظات انكشافهنّ الحقيقية، وعندما يستطعن التخلي عن الخطاب السائد وإلقاءَه بعيدًا، فإنهنّ يعبّرن عن توقّعاتهنّ من الرجل كزوج بالمشاركة والمساندة والدعم المعنويّ. وقد عبّرت إحدى النساء عن عدم تفهّم الرجل لزوجته لعدم تحمله المسؤوليات التي تتحملها، قائلة:

"في رجال ما بشعروا مع زوجاتهن، إنه المرا بتكون تعبانة وهو بكون عنده قوة أكثر من اللازم، بدو إنه كلّ ليلة ينام مع مرته، والمرا مش دايمًا مهيأة، يعني هي مهيأة باللبس والتزبيط، أمّا مرّات يبقى في عطل مش جاي عبالي، هاي مشكلة كبيرة في البيوت.. لو هو بكون معها وبشتغل معها بصير يحس فيها".

وتتابع امرأة أخرى، قائلة:

"إحنا النساء محتاجات للتعاطف والاحترام والحب، هاي بالنسبة إلنا أهم من هاي "الشغلة"، أنا بالنسبة إلي العبطة والبوسة والحِنية والاحترام قدام الولاد، أهم من هاي الشغلات".

وفي المفترق الذي تمّ فيه التطرق إلى هذه القضية، أشار العديد من النساء إلى عدم الاكتفاء الجنسي الذي من الممكن أن يعيشه الكثير من النساء، وان عدم المساواة القائمة بين الزوجين في أداء دورهما وفي تلبية احتياجاتهم، فتقول إحدى المشاركات في مجموعة نساء الناصرة:

"ومين قال إنه بس المرا بتكون تعبانة، كمان الزلمة بكون تعبان، ليه المرا بتسكت وبتقبل، في نسوان يمكن تكون غريزتهن أقوى من غريزة الزلمة، بس إحنا بالمجتمع العربي ممنوع المرا تطلب هيك إشي".

وتتابع أخرى من المجموعة نفسها، قائلة: **"إحنا تربينا إنه عيب نحكي بهاي الأشياء".**

وتعبّر عن ذلك، أيضًا، إحدى النساء في مجموعة ربّات البيوت القطرية، فتقول:

"المجتمع ذكوري، الزلمة مسموحله كلّ إشي، أمّا المرا حتى لو زوجها عنده نقص ما بتسترجي تقول، هو حتى لو بده منها هاي الشغلة (الجنس)، بوخدها غصب عنها. العلاقة.. الجنس، العلاقة بين الرجل والمرا وحتى الولد مسموحله كلّ إشي، مهما منقول الولد زي البنت، قديش بتحاولي بتلاقي الولد أبوه بعطيه وإنه هو الصح والبنت هي الغلط، ومرات بتكون في أشياء بين الزلمة والمرا، بس المرا ما بتسترجي تحكي إشي، أنا أحكي على جوزي، بتصير تقول شو أشمّت الناس بجوزي، في أولاد، في بنات، ما بصير أدمّر حياتي وحياة أولادي وبناتي من تحت راس شغلة، بتسكت حتى لو هو غلطان، والزلمة من هو ولد وشاب وزلمي بضل متنمرد على المرا".

تتناقض هذه المقولات مع ما حاول الرجال في المقابلات المعمّقة تأكيد صوابه، وهو فاعلية الرجل الجنسية مقابل سلبية المرأة وبرودها، وهنا تأتي هذه المقولات لتدحض هذا الرأي، فالمرأة ليست سلبية جنسيًا، لكن المجتمع هو من يربّيها على السير في هذا المسار، وتبقى هذه الحالة دليلاً على عفّتها وحيائها، وهي غير قادرة على التعبير عن حاجاتها خجلاً وخوفًا، وليس لسبب فروقات بيولوجية قائمة بينها وبين الرجل.

عدم اكتفاء الرجل بامرأة واحدة

لقد أشارت العديد من المشاركات في جميع المجموعات إلى أن أحد الأسباب التي تدفع الرجل إلى تعدّد الزوجات، هو أنه لا يكتفي بزوجة واحدة ويستمر في البحث، دائمًا، عن أخريات، وهو سبب يحمل في طياته تسليمًا بهذا الأمر، كجزء من "طبيعة الرجل" ومن الأداور المولودة معه، وليس كدور مكتسب يتطور ويصقل من خلال التنشئة المجتمعية التي تربي الولد الذكر على دور "الصائد" الذي يبحث باستمرار عن نساء، كجزء من طبيعته، وبالتالي التسليم بها كحقيقة لا يُمكن تجاوزها.

أشارت نساء النقب إلى أن "الزلمة عينه بتزوغ"، وهذا سبب يدفعه للزواج، فهو يريد التنويع. وقد تكرّر هذا الأمر في باقي المجموعات. تقول إحدى المشاركات في مجموعة النساء العزباوات: **"في زلام بجهلوا على كبر، بسن الأربعين"**. وتقول مشاركة أخرى: **"أول سبب إنه الزلمة عينه فارغة، مش مستكفي باللي عنده، فش ولا زلمة على الكرة الأرضية راضي ومكتفي"**.

وتعبّر امرأة أخرى عن ذلك، بالإشارة إلى رغبة الرجل في تبديل زوجته بأخرى أكثر شبابًا، فتقول:

"الرجال بدهن كلّ الأنواع، لمّا بتعتق بتركها، أنا بعرف حالتين الله معطيهن أولاد وصاروا جامعيين، وعندهن كلّ إشي، جمال ومصاري، بعد عشرين سنة تجوز الزلمة الثانية، وهو عالطريق للزواج الناس كلّها برّا بتسأل شو ناقصك؟ أنا بالنسبة إلي الرجال بدهن كلّ الأنواع، لمّا بتعتق المرا بتركها".

وهنا تربط المشاركات هذه "الطبيعة" بدور الإغراء الذي تمارسه النساء والفتيات على الرجال، لحثهم بذلك على الزواج. وعمليًا، تقوم النساء مرة أخرى بإعفاء الرجل من مسؤوليته تجاه زواجه،

وتلقي باللوم على المرأة التي تقوم بإغرائه، وهو الخطاب الذكوري ذاته الذي ظهر في المقابلات المعمّقة مع الرجال، والذي يقوم المجتمع بإرضاعه لأفراده رجالاً ونساءً، والتماهي معه واجتراره من دون توقف.

تربط النساء المشاركات بين "العين الزايغة" للرجل وبين "الحرية" الحديثة التي تتمتع بها "بنات اليوم"، التي تعبّر النساء عن استيائهنّ منها، حيث تقوم النساء بإغراء الرجال، فتكون النهاية تعدّد الزوجات.

تقول إحدى النساء في مجموعة ربات بيوت الناصرة: "اليوم البنات والنسوان بغروا، الزلمة لمّا بكون شيخ ولحيته هالقد إلاّ ما يتطلع ويلتفت نظره.. اليوم بنت السِّطَّاش والسَّبعطاش بتلفت نظر ابن الخمسين سنة بلبسها ومكياجها، بشعراتها وبمشيتها بالشارع". وتتابع أخرى من المجموعة نفسها، قائلة: **"البنات اليوم بتغري كثير، ما بهمهن إذا الزلمة متجوز أو هيك، في بنات مستعدة تعطي حالها ومالها بس تعال تجوزني".**

بالروح نفسها، عبّرت النساء العزباوات عن ذلك:

"لبس الصبايا المغري، الزلمة بفور دمه، يمّا ما أحلاها، طلع لبسها... يعني واحدة حلوة ولابسة، معلوم إنه بدو يتطلع عليها، بدو يتجوز، بنجن، لأنه لبسها مغري، صار اللبس أكثر مغري".

تعود هذه المقولات لتربط المرأة بالفتنة والشيطنة والإثارة، وتصوغ تعدّد الزوجات كميكانيزم ناجع من أجل تحصين الرجل من خلال مؤسسة شرعية، إلى جانب ميكانيزمات أخرى كالحجاب من أجل فرض ضوابط أحكام الفصل بين الجنسين. وقد تساءل قاسم أمين (1970) في هذا الخصوص، قائلاً: "هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة؟ واعتبر الرجل أعجز من المرأة عن ضبط نفسه والحكم على هواه؟". من الواضح أن المشاركات كرّرن بذلك الخطاب السائد من دون التمعّن فيه، ومن دون نقده. إنه التماهي مع خطاب الأقوى والخضوع لقواعده. وعمليًّا، تقوم الثقافة الأبوية التي تتغلغل في بناء شخصيات النساء والرجال بتأطير المرأة كمبعث للفساد ومصدر للفتنة، تعمل باستمرار على إخراج الرجل عن سراطه المستقيم، وتتحمل بذلك مسؤولية زلّته. إنها قصة حواء التي أغوت آدم وأوقعته في الخطيئة ليُطرد من الجنة، التي تغلغلت بعمق في النسق الذهنّي العامّ. والتي تعبّر عن تجذّرها العميق مقولات النساء وتفسيراتهنّ وما يوردنه من تسويغات للرجال. ويقوم المجتمع بثقافته الأبوية بإعادة إنتاجها من جديد.

الحالة الاقتصادية للزوج

تشير يماني (2008) في مقدمة كتابها "تعدّد الزوجات والقانون في المملكة العربية السعودية"، إلى اعتبار الثراء أحد العوامل الأساسية في توسع ظاهرة تعدّد الزوجات الحديثة في السعودية، خصوصًا بين فئة المتعلمين من الحجازيين الذين استطاعوا جمع ثروة مادية كبيرة بعد الثورة النفطية، ويقومون بالزواج مرة أخرى بالنساء النجديات المنحدرات من أصول عربية عريقة، ليكون اقترانهم بهنّ سلّمًا للارتقاء الاجتماعي، وقد عبّرت إحداهنّ عن ذلك، قائلة: "إنني أناسب غناه وهو يناسب نسبي". غير أن هذا العامل لم يجد له حيّزًا واضحًا، وتمّ التطرق إليه بشكل عابر، إذ يبدو أنه عامل هامشيّ، فتعدّد الزوجات الذي كان ينتشر في الماضي بين مشايخ البدو لكونهم يملكون موارد أكبر، لم يعد قائمًا في مجتمع مجرد من الموارد الاقتصادية ويعيش على هامش الحياة الاقتصادية للدولة،

ولذلك فقد تمّ التطرق إلى هذا الأمر بشكل عابر. فأشارت مجموعات ربّات البيوت ونساء النقب والناصرة، إلى كون الرجل مقتدرًا اقتصاديًا، كعامل يدفع الرجل إلى الزواج: "**اليوم الزلمة لّما يكون معه مصاري أكثر من طاقته بصير بدو يطلع مع هاي ويساوي مع هاي وكثير شغلات**".

كما عبّرت بطريقة مشابهة إحدى المشاركات من مجموعة ربّات البيوت، فقالت: "**الحالة المادية بشوفها إنها براس الإشي، الرجل إللي معاه مصاري ووضعه الاقتصادي منيح أول تفكير بفكر فيه هو إني بدي أتجوز كمان واحدة، هذا غالبًا**". لكن هذا العامل لم يحتلّ حيّزًا كبيرًا في المجموعات البؤرية، وذُكر بشكل عابر. رغم أنه عامل مركزي في الأبحاث الأنثروبولوجية، التي أظهر العديد منها أن النساء اللواتي يعشن في مناطق شحيحة الموارد، يفضّلن الزواج برجل ثريّ متزوج يؤمّن للزوجة احتياجاتها، بدلاً من الزواج برجل أعزب لا يملك موارد اقتصادية تمكنهنّ من العيش الرغيد.

أسباب غير مباشرة:

تشجيع رجال الدين وأئمة المساجد (المشايخ)

لقد أظهر بحث يماني الحديث (2008) في المملكة العربية السعودية الدور المركزي الذي تلعبه المؤسسة الدينية في الترويج لتعدّد الزوجات، والتوجّه المنهجي الذي يرتكز على الدعوة إلى ذلك من قبل أئمة المساجد المحلية، الذين يروّجون باستمرار لنشر الممارسة، ويعملون من خلال أجهزة الإعلام الرسمية لذلك. وقد أكّد العديد من الأزواج في ذلك البحث أن لدور الإعلام والطروحات الدينية المشجعة تأثيرًا بالغًا في إقدامهم على تعدّد الزوجات.

هناك تزايد مستمر في السنوات الأخيرة – حسَب يماني – في عدد أئمة المساجد الذين يتصرفون كدعاة ويقومون بالتنسيق والملاءمة بين الأزواج وعائلات فتيات لم يتزوّجن بعدُ، من أجل التعارف بين الأطراف حسَب ما يسمح به الشرع. وقد وصل هذا الأمر إلى مؤسسة العمل من خلال افتتاح مكاتب ووكالات يرأسها شيوخ، كالشيخ عبد العزيز الغمدي، ومشروعه، "المشروع الخيري للدلالة على الزواج"، والذي ابتدأ، أولاً، من خلال مقال يومي ينشر في إحدى الصحف بعُنوان "نصف الدين"، ليتحول بعد ذلك إلى مشروع يتلقى الدعم الحكومي. وتورد يماني التشريع الصريح الذي أصدره رئيس هيئة كبار العلماء عام 2001 كفتوى جديدة، والذي دعا فيه جميع النساء السعوديات إلى قبول تعدّد الزوجات كجزء من قبولهم للدين الإسلامي.

عندما يتزايد الخطاب الديني في المجتمع ويحتلّ مكانًا رئيسيًا في بلورة السلوكيات والممارسات المتبعة في المجتمع، تصبح هذه الشخصيات بنظر أفراده مرجعية يتمّ أخذ رأيها ومواقفها بعين الاعتبار، كما يتمّ تقليد سلوكها. ويبدو أن المجتمع الفلسطيني يستورد – كما يستورد الكثير من المُنتَجات الثقافية الأخرى – هذا النهج، ويعمل على تطبيقه. إن الترويج لتعدّد الزوجات الذي يتمّ نشره، حاليًا، من خلال رزمة بغلاف دينيّ، يشكّل ضغطًا كبيرًا على مجتمع يفتقر إلى التوازن، ويعيش على هامش الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة.

وتشير إحدى المشاركات في مجموعة النساء القطرية إلى الفتاوى الدينية الحديثة، الصادرة في منطقة المثلث، قائلة:

"عِنّا بمنطقة إم الفحم طلّعوا فتوى لازم الزلمة يتجوز أربعة، ومنسمع عن فلان تجوز بالسر، كان برام الله أو بالخليل، وتزوج عشان شغله، ولأنه ببقى وبنام برّيت

البيت ولازم يتجوز... عملوا إحصائية قديش نسبة الفتيات العزباوات من جيل ثلاثة وعشرين وفوق، طلعت نسبة كبيرة كثير، فبِديوا يقولوا إنه كلّ رجل ياخد فتاة عزباء من شان يقللوا أو ما يضل فتيات عزباوات.. هذا التشجيع بأثّر بالنسبة للناس المتدينة، هذا الإشي مقدس، ومن ناحية دينية لمّا الرسول كان يتزوج ما كانوا يفكروا ليش تزوج مسيحية، وإنه هو كان بدو ينشر الدعوة الإسلامية، يعني هذا ابن خالي ولا بيوم من الأيام تخيلت إنه ممكن يتجوز".وتضيف على ذلك امرأة أخرى:

"في ظاهرة هيك، هنّي شباب إللي عملوا هاي الإحصائيات، بكفرمندا بالذات عملو لجنة وطلبوا من الكلّ إنه ينشر هاي الفكرة، وبصيروا ينشروا من قرية للثانية، مثلاً بصيروا يقولوا إنه فلان الفلان متجوز وعنده هالقد أولاد، وعنده بيت وبطلب بنت من هدول البنات (العزباوات)، في حدا بخصني من كفرمندا، ابن خالي وهو من الناصرة، كان مارق من كفرمندا يصلي، قالوا له شو رايك في كذا وكذا، قلهن آه، أنا مقتدر وباخذ وحدة، وعرّفوه على واحدة من عرابة، جاب المرا الثانية عالناصرة وتقاتلت هي والأولى، فعاود رجّعها على عرابة واستأجرلها محلّ، وحياته اليوم مثل الدوامة".

تحدثت نساء النقب عن وضع مشابه، حيث يقوم أشخاص ملقّبون برجال "الدعوة" بالدخول إلى البيوت والتقصّي عن النساء العزباوات، وتعريف رجال متزوجين بهنّ وتزويجهنّ. وعبّرت إحداهنّ عن ذلك، قائلة:

"في ناس بعملوا على إنهن يلمّوا البنات إللي مش متجوزات، بضلهن يلفوا عالبيوت، بعطوهن معونة، بقولوا إنّه بدنا نلم النسوان .. نجوزهم .. في إللي بيجوا بعد صلاة العصر وبقولوا والله في بيت فلانة الفلانة شو رأيك تتجوزها، وصارت إنه راحوا أخدوا الزلمة وجوزوه، والمرا ما بتعرف .. يعني كلفة الزواج كلّها بتيجي من شيوخ الدعوة، وفي كثير شباب ماشيين بالدعوة، إللي هنّه بهدوا الناس وبدعوهم يتجوزوا ثنتين وثلاثة".

وقد عبّرت النساء عن أن هذا الأمر يشجّع الكثير من الرجال على الزواج. لكنهنّ لم يستطعن نقضه أو انتقاده. كيف ستستطيع النساء دحض هذه التوجّهات عندما تأتي من شخصيات تمثّل لهنّ مرجعيات دينية؟

من الواضح أن النساء اللواتي يستمددن مواقفهنّ ووجهات نظرهنّ من خلال الاعتماد على مرجعيات دينية، تشكّل بالنسبة إليهنّ جزءًا مركزيًا من منظومة المعايير القيمية والأخلاقية التي يستمددن منها ممارساتهنّ، لا يستطعن رفع صوتهنّ في وجه هذا التشريع، لأن معارضتهنّ له تعني تخلّيهنّ – حسَب اعتقادهنّ – عن الدين، أي تجرُّدهنّ من هُويتهنّ. وهذا ما يفسّر عدم تطرق المجموعات البؤرية إلى مناقشة هذا التشريع، والتعامل معه كأمر مسلَّم به (كما ظهر ذلك بوضوح في المقابلات المعمّقة مع النساء). كان من الواضح أن النساء المشاركات لم يُبدين معرفة في الآيات القرآنية التي تشرع تعدّد الزوجات، ولم يكرّرن سوى بعض الكلمات التي تجيز التعدّد، من دون امتلاكهنّ نظرة نقدية، أو اعتمادهنّ على تفسيرات جديدة تنقض هذا التشريع. ولذلك فقد بقي هذا التشريع مغلّفًا بتحفظ خجول.

أمّا في مجموعة النساء العزباوات، فقد أشار جزء منهنّ بإيجابية إلى ظاهرة تشجيع الشيوخ للرجال، من أجل الستر على البنات، "**فالبنات اليوم أكثر من الزلام**"، حسَب ما قالته إحداهنّ. وقد ظهرت أصوات مؤيدة لهذا التوجّه وأصوات أخرى معارضة، فقالت إحداهنّ، موردِة ذلك لتعزيز موقفها الداعم لتعدّد الزوجات، قائلة: "**الشيوخ ما حلّلوا من دون سبب، بس بدل ما البنت تطلع برّا وتطلع مع هاد وتطلع مع هاد، تتجوز. وفي شيوخ بقولوا إنه الشرع بسمح، وأنا كمان سمعتها من إمام جامع مش أي واحد، بقول أنا، مثلاً، بفضّل الزلمة يتجوز جيزة ثانية، ولمّا سألته ليه، حكى إنه في نسبة بنات اليوم بتطلع كثير**".

تشكّل هذه الدعوات المنهجية من قبل شخصيات دينية وأخرى سياسية، بالنسبة إليهنّ، مرجعيات دينية تضع النساء في حالة عجز وعدم قدرة على المواجهة. وحين تحتلّ القيم الدينية والدين مساحة أساسية في تكوّن شخصياتهنّ ومواقفهنّ ونهجهنّ في الحياة، فإن هذا الترويج يضع النساء في حالة صراع ما بين الخطاب الديني الذي يتبنّيْنه، وبين هذا التشريع الصادر من صميم القرآن.

لم تستطع النساء الاقتراب من التشريع الديني الذي يُجيز تعدّد الزوجات، واللجوء إلى تفسيرات جديدة. وظهر أن النساء في المقابلات المعمّقة – كما في المجموعات البؤرية – لا يمتلكن الأدوات الكافية لدحض هذا التشريع والجدال فيه، انطلاقًا من رؤية جديدة تحمل تفسيرات جديدة، مما يُبقي النساء في دائرة تكريس الظلم وعدم العدل والتلويح بشرط العدل الذي يفرضه التشريع القرآني في حال عدم تطبيقه. ولذلك، فإن النساء، بأغلبهنّ، تعاملن مع هذا التشجيع كأمر واقع لا يُمكن نقده والاقتراب منه، لاعتقادهنّ أن الرجال يملكون هذا التشريع. وقد عبّرت إحدى النساء عن ذلك بقولها: "**المشكلة إنه الرجل عينه قوية لأنه الشرع معه**".

وفي المجموعة البؤرية للعاملين/ات الاجتماعيين/ات، تورد إحدى العاملات الاجتماعيات توظيف التشريع الديني في قضية تعدّد الزوجات، من خلال حالة شخصية لقريبة لها، فتقول: "**في إنسانة قريبة لزوجي وكان زوجها قبل فترة متجوز عليها وطلّق، واليوم كمان مرة عم بفكر بالموضوع، بهديك الفترة كان متدين وكلّ الوقت وهو يستخدم غطاء الدين، ويقول الشيوخ قالوا لي وسمحولي، وفعلاً، الشيوخ سمحوله وطلبوا موافقة الزوجة، وهون القضية. كيف الزوجة بتوافق؟ "بقلعطلها" حياتها عشان توافق، لحدّ ما وصلت لمرحلة إنها توافق، يعني بتقوله حلّ عنّي وتجوّز**".

إن الإطار الذي يتحرك فيه أولئك الأشخاص هو ذلك التشريع، إذ يغلفون تشجيعهم لممارسة تعدّد الزوجات من منطلق الآية القرآنية التي تجيز التعدّد.

ويشير أحد العاملين الاجتماعيين إلى هذا الأمر، معبّرًا عن الإشكالية التي يواجهها المجتمع الفلسطيني، وإلى اعتبار الدين مركبًا من مركبات الهُوية، فيقول: "**في عِنّا صراع إحنا فلسطينيي الـ 48 في الداخل، بالنسبة لكلّ مفهوم الهوية مع السلطة، عشان هيك فشّ عِنّا مؤسسة دينية واضحة، وفي أئمة مساجد من عدة أنماط، منهم ممكن يكون "شاباك"**[53]**، وبتشوفي كثير من أئمة المساجد ممكن تعطي شرعية لتعدّد الزوجات**".

وقد برز هذا الموقف بوضوح في المقابلات المعمّقة مع إمام أحد المساجد وأحد المشايخ، الذين يمارسون تعدّد الزوجات وينشطون بشكل صريح وعلنيّ في نشر هذه الممارسة، فالإمام حسن يُجيز لنفسه فهم التعاليم الدينية، وينطلق من أن معارضي تعدّد الزوجات يجهلون أمور الدين، ومتأثرون من الدولة الإسرائيليلة والغرب. وبذلك، فإن هذه المعارضة، عمليًا، هي نِتاج لتخلّي المجتمع عن أصوله وتراثه وابتعاده عن الدين وتعاليمه، بينما تشريعه لتعدّد الزوجات يأتي من دراية بشؤون الدين، ما يجعله مرجعية، وهو بذلك يستسيغ كلّ مواقفه الذكورية انطلاقًا من التشريع الديني، ومن الآيات الواردة، متبنّيًا بذلك التفسيرات التي تتناسب مع ذكوريته ومع نظرته الدونية تجاه النساء.

ويُعتبر ما قاله أحد العاملين الاجتماعيين في شرح هذا الواقع دقيقًا، فقد قال: "**واقع الإسلام في إسرائيل إنه فِشّ إلُه مرجعية، عِنّا الإسلام السياسي إللي برز من الحركات الإسلامية، وفي عِنّا الناس التقليديين جدًا إللي بتأرجحوا، والطرف الثاني رجال الدين، وهِم، عمليًا، تابعين للسلطة، اليوم ما منقدر نحكي عن قيادة دينية اجتماعية، في قيادة دينية سياسية، ولّما منحكي عن واقع اجتماعي منحكي عن تضارب مصالح**".

53 جهاز المخابرات الإسرائيلي.

سياق اجتماعي مشجّع: رجال يحثّون رجالاً على تعدّد الزوجات:

أشارت نساء النقب إلى الضغط الاجتماعي الذي يواجهه الرجال من رجال آخرين، وتشجيعهم للرجل على الزواج المتعدّد، كعلامة لإثبات رجولته. **"هاي ظاهرة، هُون بصيروا الزلام يشجعوا بعض، بقولوا لواحد، مثلاً، إذا بتتجوز الطقم علينا، أو إذا بتتجوز بعطيك ألف دولار، وإذا بقول ما معي مصاري بصيروا يقولوا أنا منّي ألف وواحد ثاني بقوله أنا الطقم عليّ وأنا بجيب بدلة العريس، يعني بدعموه، المُهمّ بسّ يتجوز.. والزلمة إذا ما بروح يتجوز بصيروا يقولوا حاكمتك مرتك، وحصلت يعني إنه راح واحد تجوز بَسّ لأنه الزلام هيك بلشوا بِحكوا لُه".**

كان هذا الأمر قد ظهر بوضوح في المقابلات المعمّقة التي تمّت مع نساء النقب، حيث أشارت زُها وجميلة إلى أن زواج زوجيهما، جاء لسبب تشجيع أقاربهما من الرجال هذا الزواج.

الزواج المبكّر:

أشارت مجموعة نساء النقب إلى الزواج المبكّر كسبب أساسي يؤدي إلى تعدّد الزوجات، حيث ينتشر بشكل عامّ في منطقة النقب، ويجعل الرجل بعد مضي بضع سنين يفكر في الزواج بأخرى، وقد عبّرت عن ذلك إحدى المشاركات قائلة: **"مرات كمان بكون الزواج عِنّا من بنات زغار، الزلمة بروح بجيب بنت سِطّاش أو سبعطاش، ما بكون واعي للمسؤولية، ما بكون واعي لإشي، هو بكبر بصير بدّو يقرّب عالثلاثين، العقل بصير يفكر عندو أنا ما كنتش متجوز، يعني كثير حصلت مع ناس زي هيك، بتحصل هون عِنّا كثير، خالي مدير مدرسة، تخيّلي، بعد ما جوّز أولاده تجوّز مرة ومرتين".**

وبشكل متصل مع ما ذُكر عن الزواج المبكّر، أشارت نساء النقب إلى الحواجز المجتمعية القائمة بخصوص الزواج، والتي تجعل الكثير من العشائر ترفض تزويج بناتهم من عشائر من خارج منطقة سكناهم، أو من عشائر أقل مكانة، أو عشائر متواضعة حجمًا واقتصادًا، الأمر الذي يحرم الكثير من الشابات فرص الزواج بمن يرغبن، فيتمّ تزويجهنّ بقريب من داخل العائلة والعشيرة، حتى لو كان متزوجًا. وعن ذلك تعبّر إحدى النساء المشاركات، قائلة:

"لو كمان أهلنا يوافقوا يعطونا إللي إحنا بدنا إياه، مثلاً، أنا كنت حابّة شخص من وين ما كان، مِشْ شرط من البلد، ممكن يكون من حورة، من تل السبع، إللي أهلي يوافقوا إنه أتجوزه، ما بكون عِنّا بنات كثار، بَسّ في عائلات لَحَدّ اليوم ما بتقبل.. هاي عادة مسبقة إللي أخذوها من أجدادنا.. إنه البنت لازم تضّل بالعيلة، ومِشْ القصد بَسّ ولد العم، القصد إنه تكون عيلة أو عشيرة ثانية، يعني، مثلاً، أنا من دار الصانع، أو إنّي بِدّي أتجوز من نفس اللقية، من عيلة الأسد، أهلي بما إنهم من دار الصانع بعارضوا، لأنه في عائلات، مثلاً، برهط أو تل السبع، إللي مسموح نتجوز منهم، لأنهن من نفس المستوى.. من ناحية الجاهة.. في بنات إللي حبّوا شباب من عيلة ثانية، أهلهم حكولهم إنتم اخترتوا شباب إللي أهاليهم بشتغلوا كلّ حياتهم عِنّا، بيرعوا غنم بالزراعة، بَسّ اليوم ما عاد في زراعة ولا مواشي، ويعني الناس كلّها مستوى واحد، بَسّ هنّي بعدهن بهاي العقلية، بَسّ أنا بسأل ليش أخوي بحقلُه يتجوز من وين ما ودُّه، وأنا كبنت ما بحقلي، ولا ودنا نغيّر؟ هدول البنات إللي بوصلن لجيل الثلاثين والأربعين، لو أعطوهن الخيار من وين بدهن، ما كانوا ضلّو بنات من دون زواج، ولا بنفكر إنه يا حرام صار عمرها ثلاثين وأربعين سنة، ليه ما يتجوزها ولد عمها.. المجتمع بصير يطلع على هاي البنت نظرة شفقة، يا حرام ما تجوزت، الله يبعتلها ولد الحلال، يعني حتى لو هي مِش مفكرة بهاي الأشياء، دايمًا المجتمع بذكّرها، وبتصير الفكرة إنه بلاش يطلعوا يتجوزوا من بَرّا، من الأردن، خليهن يتجوزوا بنات المنطقة، بَسّ اليوم مِش كلّ البنات بتوافق، بنات المنطقة كمان عندهن وعي، وما بوافقوا إنهن يتجوّزوا وينزلوا على ضره".

تشير هذه المشاركة بذلك إلى البعد الطبقي، حين يشتبك مع التوجّه الأبوي القامع للفتاة ولاختيارها لشريك حياتها، وإلى الثمن الباهظ الذي تدفعه الفتيات نتيجة نزعة المجتمع البدوي الكبيرة إلى الزواج الداخلي، كاستمرار لنمط الزواج السائد في المجتمع العربي منذ قرون، والذي يقوم فيه الأفراد بالزواج في العائلة نفسها لاعتبارات كثيرة، تتصل بالاستمرارية والوجود والحفاظ على المصالح المشتركة. إن تمسك المجتمع بهذا التوجه لا يحرم الفتاة من حرية اختيار شريك حياتها فحسْب، بل يجعلها مرشحة لتكون زوجة لرجل متزوج، لكن امتيازه يكمن في كونه من العائلة نفسها.

وقد أفضى التطرق إلى الزواج المبكّر إلى الخوض في مفهوم الزواج وانعدام النضج العاطفي والاجتماعي لدى الأزواج المقبلين على الزواج. لقد توصلت الحوارات إلى هذا المنحى نتيجة الاختلافات في المواقف والنقاشات التي دارت بين المشاركات، حول الأسباب المباشرة التي تجعل الرجل يمارس

تعدّد الزوجات، والتي تفتح الباب أمام أسئلة أخرى تتعلق بموازين العلاقات القائمة بين الجنسين وانعدام المساواة بينهما، الأمر الذي قد دفع العديد من المشاركات إلى التعبير عن رفضهنّ لهذه التعليلات، واعتبارها مسوِّغًا للرجل ولاستمرار ظلمه وسطوته على المرأة. وقد رأت العديد من النساء أن هذه الأسباب (ومن ضمنها مرض الزوجة وعدم إنجابها) يجب ألاّ تُلقى على مسؤولية المرأة، بل على المجتمع الذي لا يعمل على بلورة مفهوم تشاركي للزواج، ولا يهيئ رجاله ونساءه لهذه العلاقات. وقد عبّرت إحدى المشاركات عن ذلك، بقولها:

"كلّ هذا الموضوع من الأساس لأنه فِشّ وعي، حسَب رأيي، لمّا إنتِ بتختار وبتكون واعي وفاهم ومارق كلّ المحطات بحياتك، إللي منها سنّ المراهقة إللي بحدد كلّ إشي، لمّا بتصل لمشكلة في حياتك وبتعرفش تحلّها بتكون حجة إنه أنا لازم أتجوز، ولأنه إحنا لمّا منتزوج مِش عن وعي ونضج، لو كنّا فاهمين لوين رايحين ما بصير هذا الإشي، يعني شو ما كانت المشاكل لقدّام إحنا منقدر نحلّها، ولمّا الواحدة بتتزوج وهي واعية، ما بتصير شغلة إنه المرا تهمل نفسها، فِشّ إشي عن هالشكل، أنا بقول".

وتتابع أخرى، قائلة: **"الحلّ لهاي المشكلة مِشّ تعدّد الزوجات، الحلّ هو الوعي، وهذا الوعي مِش بيوم وليلة بيجي، هذا الوعي عملية تربوية إللي بتستمر وبتغيّر نظام الأسرة ونظام المجتمع، ونظام السياسة، يعني كثير بدها عشان تتحقق، مِش هْوَيّن".**

وتورد إحدى النساء تجربتها الشخصية: **"لمّا تركني جوزي كان عمري 18 سنة، اليوم عمري 35، بَسّ الفرق إنه اليوم أنا واعية، لو كنت بوقتها مثل اليوم كنت بتصرف مع المشاكل إللي واجهتني بطريقة ثانية... الحق عالأهل بربّوا وبفكروا إنه بَسّ نجوّز الأولاد، وفِشّ لا حوار ولا تفاهم".**

وتطرقت نساء النقب بشكل عابر إلى هذا الجانب، فقالت إحداهنّ: **"مِش كلّ إشي عالمرا، البنات بتجوزوا وهنّي مِش واعيات، ولا هِنّي عارفين شو يعني الجنس، ومِش بَسّ هيك، يعني في حاجات كثيرة، يعني ما في توعية".**

وقد فتح هذا الباب النقاش على مصراعيه للحديث عن حقوق النساء ومواقف المجتمع من حقوقهنّ، والتمييز الذي تعاني منه النساء من قبل المجتمع، وموقف المجتمع الذي يشرع للرجل ما لا يشرعه للمرأة، كما للحديث عن كلّ منظومة الزواج ومقوّماتها ودور المجتمع.

وفي حين تطرقت النساء في النقب إلى القمع الذي تتعرض له الفتيات، بحرمانهنّ من اختيار شريك حياتهنّ، فقد أشارت النساء العزباوات إلى أمر مشابه يواجهه الرجال، أيضًا، حيث يتمّ الزواج المتعدّد لسبب وجود خلافات زوجية ناتجة عن عدم زواج الرجل برغبته، بل باختيار عائلته، فتذكر إحدى المشاركات ذلك، قائلة: **"ممكن إنه أجبروه إنه يتجوزها، إنه بنت عمي ولا جارتي، أو إمه قالت له لازم توخذ هاي، وبعد عشر/ عشرين سنة قلبه رشق لوحدة ثانية .. مرّات العِلم بكون سبب، فبصير في فجوة بين الزلمة والمرا".**

وقد تمّ الوقوف عند ذلك بشكل موسّع في حالة عمر في المقابلات المعمّقة، حيث قام والده بالضغط عليه للزواج بشابة ترتبط عائلتها بعلاقة صداقة مع عائلته، الأمر الذي أدى بعد ذلك إلى احتدام الخلافات الزوجية بينهما بعد الزواج، ولجوئه – فيما بعد – إلى الزواج بامرأة أخرى. وكذلك خالد الذي قامت والدته باختيار خطيبته له وهو في سنّ التاسعة عشرة، ليجد نفسه متزوجًا في سنّ صغيرة، الأمر الذي يجعله حتى اليوم، ورغم زواجه الثاني، يشعر بأنه لم يمارس الزواج ولم يحققه.

المحور الثالث: الشروط التي يجب توفّرها لتعدّد الزوجات

أجمعت النساء على أن "العدل" في تعدّد الزوجات أمر لا يمكن أن يتمّ، وأنه شرط لا يضمن سير منظومة متعدّدة الزوجات بشكل سليم. وتركّز الحديث في هذا المحور على الظروف التي تدفع النساء إلى القبول بالعيش في منظومة متعدّدة الزوجات، سواء كانت هي الزوجة الأولى أم الزوجة الثانية، فانها تجعل كلتيهما تعيشان حياة زوجية شاقة وصعبة جدًا.

وفي حين ظهر العديد من الأصوات في مجموعة ربّات البيوت القطرية وربّات بيوت الناصرة، المنادية بتفضيل الطلاق على الاستمرار في تعدّد الزوجات، فقد اتفقت أغلب النساء في النقب على أن الموقف الأفضل للمرأة التي يقوم زوجها بالزواج عليها، هو أن تبقى في بيتها وترعى أولادها ولا تتّجه للطلاق.

وقد عبّرت إحدى النساء المشاركات في مجموعة ربّات البيوت العامّة عن تفضيلها الطلاق، قائلة:

"إذا المرا مريضة أو لأي سبب آخر، أفضل أن يكون طلاقها، لأنه صدمة لفترة معيّنة، ولا أنه تظل مصدومة كلّ الوقت، يعني لمّا بتجوز، بدو يكون عذابها على مدى السنين، فالطلاق بكون أفضل، بكون صعب لفترة معيّنة وبعدين بتتعايش مع الوضع إللي هي فيه".

رغم أنه ظهرت أصوات تحمّل المسؤولية للنساء أنفسهنّ، لكونهنّ يقبلن بزواج أزواجهنّ أو يقبلن بالزواج برجل متزوج، فهناك أصوات أخرى أشارت إلى الأسباب التي تجعل النساء يقبلن بهذه المنظومة، مشيرات إلى الحواجز التي تقف أمام النساء وتمنعهنّ من الانفصال عن أزواجهنّ ومن اللجوء إلى الطلاق. لقد عبّرت النساء عن فهمهنّ للأسباب التي تجعل أخريات يقبلن بالزواج بزوج متزوج، لتتناسب هذه التفسيرات مع ما أوردته النساء في المقابلات المعمّقة.

معظم النساء – وكما ظهر، أيضًا، في المقابلات المعمّقة – لا يطلبن الطلاق لعدة أسباب، يقف على رأسها تجنّب الوصمة المجتمعية السلبية بتحولها إلى إنسانة "مطلقة"، مع كلّ ما يترافق مع ذلك من نبذ مجتمعي لها ولأولادها. وقد أظهرت المقابلات المعمّقة أن معظم النساء لم يتلقين الدعم العائلي من أسرهنّ، بل قمن بإقناع النساء بالعودة إلى بيوتهنّ وقبول الأمر الواقع. إن معظم النساء تابعات اقتصاديًا واجتماعيًا لأزواجهن، وهذه التبعية تكبّل قرارهنّ في الانفصال، والبديل القائم الوحيد أمامهنّ هو رجوعهنّ إلى بيت الأهل وتحولهنّ إلى عبء عليهم. وعن ذلك تقول إحدى المشاركات:

"المرا بتقبل أو بتسمح لأنه هون بيجي دور الأهل، إذا تطلقتي وين بدّك تروحي، يعني إذا كان إلك إخوة بدك تكوني خدامة لنسوانهن، وهاي بصراحة موجودة عِنّا، يعني وين بدّي أروح، لا بضل ببيتي، يعني أنا بضل ببيتي وإنت دبّر حالك". وأشارت النساء إلى أن المرأة مستعدة لأن تتحمل كلّ الأذى الذي يلحق بها بسبب تعدّد الزوجات، لأنها تختار الوضعية السيئة من بين الأسوأ، فالطلاق هو أسوأ الوضعيات بالنسبة إلى النساء، وقد عبّرت نساء النقب عن أن الطلاق يقلّل من مكانة المرأة، بينما استمرارها كزوجة يبقيها بعين المجتمع أكثر احترامًا من خلال قول إحداهنّ: **"المطلقة وهي وأولادها مِش زَيّ إللي بتكون عند جوزها"**.

وانقسمت آراء النساء في مجموعة الناصرة بين نساء يفضّلن طلب الطلاق في حالة تزوج زوجهنّ بامرأة أخرى، وبين نساء يرفضن ذلك حرصًا على سلامة البيت والأولاد وعدم اللجوء إلى الطلاق، لكي لا يُحرم اللقاء بين الزوج والزوجة في حال لقائه بأولاده. **"لمّا بتكون مطلقة حسَب الشرع والدين ممنوع تحكي معه، أمّا لمّا يكون متجوزها حتى لو في هجر، بَس بِظل يقدر يوخذ دوره كأب، يعني يسيطر، بكون إلُه تأثير عالأولاد حتى لو كانت شو ما كانت قوية، من**

دون الأب بتقدرش للأولاد".

أمّا النساء اللواتي عبّرن عن تفضيلهنّ للطلاق فقد عبّرن بذلك عن الحل الأفضل، لا عن الحل الذي من الممكن بالفعل أن تقوم النساء باتخاذه. تقول إحدى النساء اللواتي يفضّلن الطلاق: **"أنا بالنسبة إلي الطلاق هو الحل، لأنه الوحدة بتبقى من دون كرامة، حتى لو شو ما صار هي رح تظلها على جنب"**. وبشكل مشابه تعبّر مشاركة أخرى، فتقول: **"أنا بالنسبة إلي بفضل الطلاق يعني باخذ ولادي وبعرف إنه أنا وولادي لحالنا عايشين من دون مشاكل، بشتغل بعلمهن شو بدهن، أمّا مِش يكون عندي زوج يوم معاي ويوم مع وحدة ثانية، لأنه بتصير مشاكل.. زَيّ ما هو له كرامة أنا كمان إلي كرامة... كثير ولاد بتربوا من دون أب"**.

أمّا مجموعة العاملين والعاملات الاجتماعيين، وإلى جانب اعتراض غالبية المشاركين والمشاركات فيها على تعدّد الزوجات، فقد أبدوا تفهمهم لقبول الزوجة الأولى بالبقاء في منظومة متعدّدة الزوجات، لتتشابه في تحليلها مع ما أوردته النساء في المقابلات المعمّقة، حيث يكمن هذا القبول في الصعوبة المجتمعية في اللجوء إلى الطلاق، فتقول إحدى العاملات الاجتماعيات:

"من المفروض إنه يكون في إنهاء لعلاقة وبداية لعلاقة جديدة، بَس مِش دايمًا الزوجة بتحب يصير هيك، في نساء أهون إلها إنُّه يتجوز عليها ولا تكون مطلقة، وتظّل لحالها بالدنيا، وأنا هون بشوف إنُّه لازم يكون في احترام لهذا القرار، لأنُّه لَه أسبابه".

غير أن التطرق إلى هذا الجانب وسّع النقاش حول مكانة المرأة المطلقة في المجتمع، ودور المؤسسات المجتمعية والحكومية المختلفة في تعزيز المرأة المطلقة وتدعيمها اقتصاديًا ومهْنيًا واجتماعيًا، لكي تستطيع اتخاذ قرار بالطلاق في حال قام زوجها بالزواج بامرأة أخرى، والانفصال عنه.

أفضى التطرق إلى الطلاق إلى الإشارة إلى أهمية تدعيم المرأة المطلقة اجتماعيًا واقتصاديًا ومهْنيًا؛ **"كثير من النساء برضوا بتعدّد الزوجات عشان ما ينحطوا بخانة المطلقة، وضعية المطلقة بتختلف عن الأرملة، وحتى في مؤسسة التأمين الوطني مكانة المرأة المطلقة تختلف عن مكانة الأرملة في كثير من الحقوق، وفي كثير من الحقوق إللي المرا لازم توخذها من خلال التمكين الاقتصادي والتأهيل المهْنيّ، إللي ما بتحصل عليها المرأة المطلقة، المرا بتفضل تبقى بخانة المتزوجة"**.

وبالقدر نفسه الذي تحدثت فيه النساء عن الأسباب التي تجعل الزوجة الأولى تقبل بالبقاء مع زوجها بعد زواجه بأخرى، فقد أوردن كذلك الأسباب التي تجعل نساء أخريات يقبلن الزواج برجل متزوج، فتقدّم الفتيات بالعمر وما يعانينه من تقييدات في عائلاتهنّ، سبب مركزيّ يجعلهنّ يقبلن الزواج. تقول إحدى المشاركات من مجموعة ربّات البيوت: **"في بنات بقبلوا عشان ما يعنسوا، يعني ظل رجل ولا ظل حيط، يعني الشباب الصغار بتجوزوا بنات سبعطاش وثمنطاش وتسعطاش، بنت الواحد وعشرين بطل حدا يطلع عليها.. الوحدة بتشوف أختها أصغر منها متجوزة ورايحة وجاي، وهي لا بتطلع ولا بتنزل، فبتقبل تتجوز واحد أكبر منها تربيله ولاده، بَسّ تروح وتطلع وتعيش حياتها"**.

وتعبّر إحدى النساء عمّا قالته الكثير من المشتركات عن الأسباب التي تدفع النساء إلى هذا الزواج قائلة: **"في بنات إللي ما تزوجوا وعايشين ظلم كبير من قبل الأهل ومن قبل الناس إللي حولهن... في بنات كثير بقولوا بفوت على ضرة ولا بضلني بالبيت، أحيانًا بكون في حالات عنف بالبيت...، أو بكونوا الأهل معقدين، بمنعوها تروح وتيجي وتشتغل، وبفرضوا عليها بَس تظل بالبيت"**.

وهنا تورد إحدى المشاركات تجربتها الشخصية، فقد تزوّجت في سنّ التاسعة عشرة برجل لم تعرفه قبل الزواج، واستمر هذا الزواج بضعة أشهر، حيث اتّضح لها أنه يعاني من عجز جنسيّ. بعد مرور تسعة أشهر على طلاقها تزوّجت برجل متزوّج، وقد علّلت السبب الذي دفعها إلى القبول بهذا الزواج كما يلي: **"إمي بالأول رفضت، ما قبلت تجوزني جيزة ثانية، أجا أخوي الكبير قلي تطلعي، إذا ما بدّك توافقي بتقعدي خدامة لنسوان الإخوة، أجيت قلتله إذا إنتِ يا أخوي بتقول هيك، إنشا الله عالعكازة أنا بدّي أطلع من هون، وتجوزنا، بَس – الحمد لله – جوزي محترم وإيدمي، عايشة معه وحريتي بإيدي وين بدّي بروح وشو بدّي بجبلي"**.

وقد جاءت النساء العزباوات ليعبّرن بشكل مباشر عمّا قالته النساء الأخريات، ويُشرن إلى حاجتهنّ إلى هذا الزواج، فتقول إحداهنّ:

"هذا الزواج يمكن يأَمّن لك أشياء ما بقدر أخوكِ أو أبوكِ يأمنوها. يعني إللي بتسمعيه من أبوكِ أو من أخوكِ مِش مثل إللي بتسمعيه من حبيبك أو من جوزك، أنا بحاجة – بلا مؤاخذة – مِش بَس للعلاقة الجنسية، أنا كمان بحاجة إنُّه أصحى الصبح وألاقي جوزي حدّي يحكي معي، أنا عارفته إنه هو متجوز، بَس أنا كمان محتاجة لكلمة حلوة، يعني بعطيكي مثال، إذا صحّلّي شاب عزّابي ما

كنت بتردّد، بَس لمّا الوحدة بتصير بالأربعينات، يا بيجيكي أرمل يا متجوز.. وأنا من حقي أعيش".

النساء العزباوات اللواتي يعتبرن أنهنّ تقدّمن في السنّ، يعلمن جيّدًا أن فرص زواجهنّ برجل أعزب يتناسب مع سنّهنّ أصبحت معدومة في مجتمع يوجه شبابه إلى الزواج بمن هنّ أصغر منهنّ، الأمر الذي يبقي أمامهنّ الزواج برجل متزوج هو الخيار الوحيد. وتعبّر عن ذلك إحدى النساء العزباوات، قائلة:

"وين بدّك تلاقي شاب عمره بالأربعينات وبعده عزابي، وحتى لو كان ابن الأربعين بعده عزابي، بروح بوخذ بنت العشرين.. عشان هيك إذا ييجي واحد متجوز من الصبح بتجوزه".

وتشارك إحدى النساء العزباوات بتجربتها الشخصية، فتقول: **"أنا اليوم بحب واحد متجوز عنده خمس أولاد، وحالته الاقتصادية سيئة، بَس إذا بيجي بقولي هاتي نتجوز بتجوزه من الصبح".** وتشير نساء أخريات إلى تعدّد الزوجات كحل مناسب للنساء العزباوات اللواتي لا يملكن مصدر معيشة، ويحتجن إلى زوج يقوم بتأمين احتياجاتهنّ الأساسية. فتقول إحدى المشاركات:

"البنت عيار ما كبرت بصير تعدّد الزواج الحل الوحيد قدامها.. من وين بدها تصرف على حالها، لا عندها إخوة يهتموا فيها ولا نسوان إخوة، فبتوخد واحد متجوز على أساس إنُّه يأمن لها بيت، يأمن لها معيشتها". وتشير أخرى إلى حاجة المرأة في المجتمع إلى سند، فتقول: **"المرا لحالها فريسة سهلة، الزلام بنظروا لها كفريسة سهلة. الزلمة بهيك حالة عالقليلة سند".**

يصبح تعدّد الزوجات الحل الأسلم لحماية الفتاة التي تقدّمت بالسّنّ، وفي الوقت نفسه، يُصبح تجسيدًا وعُنوانًا لغياب الفهم المتبادل الذي ميّز العلاقة بين الجنسين عبر القرون. هذا الافتقار إلى الفهم المتبادل هو نتيجة غياب المساواة، أو الظلم الذي يستمر في الازدياد والانتشار كلّما ساد الخمول الاقتصادي، والعجز السياسي، وحيث تكون تعرية العادات والتقاليد أكثر عمقًا ومكرًا، لأن المجتمع ينكرها أو لا يدركها. إن أشدّ الظروف مأساوية، في الألفية الجديدة، هو ذاك الذي يعيش في ظله الأفراد والجماعات باستكانة وسلبية، بينما تدهمهم التغيّرات من كلّ صوب، وهم يرفضون الاعتراف بحدوثها، وبالتالي يكونون غير مستعدين لاتخاذ خِيارات جديدة، لتتركز كلّ الطاقات، بالتالي، لإعادة إنتاج القيم الأبوية بأشكال جديدة تبدو أكثر عصرية لكنها في الحقيقة ما زالت تحمل

المضمون الأبويّ نفسه. تُخبر بذلك إحدى المشاركات في مجموعة النساء العزباوات والتي تعتبر نفسها امرأة ترفض الكثير من المسلَّمات المجتمعية، حيث تقوم بالتطرق إلى مفهوم العذرية، وهو الموضوع الذي يحتل طروحات النساء، وتحديدًا في مجموعة النساء العزباوات، من خلال ما عبّرت إحدى المشاركات، قائلة:

"أنا بفضل أتجوز جيزة ثانية ولا أغلط مع حدا وأضلني مكملة معه وأرضى، أنا بدّي أتجوز وعشان هيك بصاحب فلان وأنا عارفة إنُّه متجوز، عشان هدفي إنُّه أتجوز، أنا مِش هدفي إنُّه أغلط وأخرّب حالي وأفقد عذريّتي، عشان مرة وحدة، ومثل ما قلتلك، شاب عزابي، مثلاً، مِش رح ييجي يوخذني أنا بنت الأربعين أو حتى الثلاثين، أنا بقبل أتجوز جيزة ثانية لأنُّه أنا كمان عندي غريزة وأنا بحاجة لهاي الشغلات، فِش وحدة ما عندها الحاجة ومِش بَس للإشي الجنسي، كمان للكلمة الحلوة، علشان هيك بفضّل أتجوز من واحد متجوز، ولا أغلط مع واحد فِش منه زواج، أنا إلي صاحبات بطلعوا مع شباب ومع زلام متجوزين، ممكن الوحدة تطلع مع صاحبها ليلة أو يومين أو ثلاثة بالشهر، فلِيش ما يتجوزها، يعني أنا إلي جسمي وعندي غريزتي وبحاجة كمان للكلمة الحلوة، أنا مِش بغار ولا بحسد بَس بقول لِيش شو ناقصني، لِيش فلانة عندها كلّ إشي، أنا ليه ما أكون مثلها، بَس أنا بدّي علاقة بالحلال".

تقوم بذلك المشاركة أعلاه وغيرها ممن عبّرن عن المضمون نفسه بالتطرق إلى مفهوم العذرية، كما هو في الحقيقة. يُعتبر مفهوم العذرية محورًا أساسيًّا منغرسًا في صميم القضايا الجنسانية المختلفة، يحرك ويصوغ ويهندس كلّ السلوكيات المجتمعية. وتحظى عذرية المرأة العزباء في المجتمع العربي بأهمية أن عفاف المرأة في المجتمعات البطريركية، كالمجتمع العربي، ليس مجرد خِيار فردي، بل هو شأن من شؤون الأسرة، حيث تتحكم الأسرة بجسد المرأة، فعذرية المرأة، إذًا، ليست مسألة شخصية بل ظاهرة اجتماعية، وقد عبّرت هذه المشاركة بقولها هذا عن صوت المجتمع الذي يعتبر العذرية قيمة مقدسة لا يمكن مسّها، وليعبّر عن أصوات الكثير من الشابات اللواتي نشأن وترعرعن على أهمية الحفاظ على عذريتهنّ، في مجتمع يمر بتغيّرات مختلفة وكبيرة، أوجدت سياقًا لم يعُد فيه الحفاظ على العذرية وظيفة آلية للجماعة الاجتماعية، بل تحول إلى فعل من أفعال الشجاعة الفردية. فيُصبح القبول بتعدّد الزوجات في هذا التوجه دليل عفة ونقاء المرأة، لتعلن إحداهنّ بفخر أنها ترضى الزواج برجل متزوج، لكي لا تكون كصيدقاتها من الفتيات اللواتي يُقِمن علاقات جنسية خارج إطار الزواج مع رجال متزوجين أو عزّاب.

في مقالها "العذرية والبطريركية" (2004: 249–250) تنظر المرنيسي إلى مؤسسة العذرية كأداة ناجعة للتحكم بالمرأة والسيطرة عليها، وهي تتلمس التغيّرات البنيوية المكانية، المؤسسية، والاقتصادية والسيكولوجية، وتفاعلها مع مفهوم العذرية وما تنتجه من تأثيرات متشابكة وعويصة وعميقة في الحياة اليومية. وتشير إلى أن إعادة ترتيب الحيّز المُخصّص للنساء ووضع حدّ للعزل الجنسيّ، قلب بشكل كلّي الدينامية الجنسية المثالية التي نظّمها المجتمع الإسلامي، من خلال جملة من التفاصيل الدقيقة، والتغيّرات في القانون وفي البُنى الاقتصادية. كلّ هذه التغيّرات كانت على وشك أن تهيئ كلاً من الجنسين لأن يكونا على وشك اكتشاف أبعاد في الجنس الآخر تختلف عن الجنسانية المفتقرة والمحدودة للنموذج البطريركي، التي كان من الممكن أن تعكس بظلالها على مفهوم العذرية، وتقود إلى إحداث تغيير قيَمي في التعاطي معه، وبذلك تعرّض للتدمير أكثر الوسائل فاعلية في التأثير على السيطرة على الجنس في المرحلة السابقة للزواج. غير أن هذه التغيّرات البُنيوية لم تترافق مع تغيّرات جوهرية في المنظومة القيَمية لمؤسسة العذرية (ومختلف المؤسسات الاجتماعية الأخرى كالشرف والعرض)، وبالتالي لم تستطع الوصول إلى صياغة جديدة لمفهوم الجنسانية وجنسانية المرأة ومفهوم الرغبة.

لم يتمّ طرح هذه القضايا بشكل علنيّ لتصبح جزءًا من النقاش العامّ، ولم تستطع التوصّل إلى إحداث تغيير في المنظومة القيَمية والأخلاقية التي يتبنّاها المجتمع، فيما يتعلق بجنسانية الفرد العربي ومن ضمنها مؤسسة العذرية. يؤدي كلّ ذلك إلى خلق فجوة بين الواقع المُعاش وبين استمرار مؤسسة العذرية في النسق الاجتماعي والذهني للمجتمع العربي، الأمر الذي يضع النساء العزباوات في صراع عميق بين الحاجة إلى تلبية رغباتهنّ الجنسية وبين المنظومة القيَمية المتجذرة لديهنّ، المتمثلة في تقديس العذرية. تبقى جنسانية المرأة بذلك أكثر الخصائص البشرية سهولةً في التشكّل والتغيّر، لتقوم المجتمعات البطريركية بذلك بتسخيرها لخدمة غاياتها. وتقدّم بذلك تعدّد الزوجات كمؤسّسة قديمة – جديدة بديلاً ناجعًا لهذا التقديس ومخرجًا "ملتزمًا" يستمدّ نفوذه من مفهوم الحلال، وبهذا الجوهر يمكن أن نفهم ما قالته المشاركة أعلاه وأخريات كثيرات غيرها من أنّ لجوءها إلى تعدّد الزوجات هو إنقاذ لشرفها ولعذريّتها، وبالتالي لنقائها وعفّتها. وعمليًّا، فقد كان مفهوم العذرية في مختلف المجموعات البؤرية (وكذلك في المقابلات) هو المحور الحاضر بكثافة بصمت، وأحيانًا بشكل علنيّ، ليقود جميع المشاركين والمشاركات للتأكيد باستمرار على أهمية المحافظة على عذرية الفتيات قبل الزواج، وقد ظهر ذلك بوضوح في مجموعة ربّات البيوت من الناصرة اللواتي عبّرن بغالبيتهنّ عن تحفظهنّ من الممارسات العصرية للعلاقات بين الجنسين في فترة الخطوبة، والاختلاط بين الفتاة والشاب في هذه الفترة وما يُخفي بين طياته من خوف من فقدان الفتاة لعذريّتها. وبذلك، فقد تنافست النساء المشاركات بينهن (وجميعهنّ أمهات لفتيات في سنّ المراهقة)، لإثبات ولائهنّ لمفهوم العفة وأهمية محافظة الفتاة قبل الزواج على عذريتها وعفتها،

كدليل على شرفها، فتقول إحداهنّ:

"اليوم الدنيا خربانة، اليوم قبل ما يخطبوا بكونوا صاروا يطلعوا ويروحوا، يعني اليوم في حرية وبُقعد هو ويّاها أكثر من اللازم، وعم بعطوا الحرية أكثر من اللازم". وتتابع أخرى:

"التعارف لازم يكون بالبيت، بيجي العريس مرة، مرتين ثلاثة، أهلاً وسهلاً، أمّا يلتقوا بَرّا ويصير في طلعات ونزلات ومشاوير، فهذا مِش مقبول، هاي هي الأشياء إللي بتخرب.. ممكن خطبة تمتد سنة وسنتين وما يعرفوا بعض منيح، وممكن خطبة تمتد شهرين ويكونوا عرفوا بعض وعلاقتهن بتجنن". وتضيف ثالثة:

"في وحدة بعرفها كانت بعلاقة هي ويّاه وصار معهن علاقة قبل الجيزة بشهرين (علاقة جنسية).. هاي الأشياء بتأدي لخراب بيوت، يعني حتى هنّي يمكن ما كانوا محددين موعد العرس، بَس صاروا بدهن يتجوزوا بسرعة عأساس هي حامل وضروري يتجوزوا، ويمكن ما كانوا صاروا مقررين إنُّه بدهن بعض، بَس إللي صار كان سبب إنُّه لازم يتجوزوا، يعني وحدة مخطوبة بتروح بتعمل هاي "الشغلة" وإنت بعدك ما تجوزتي!!".

المحور الرابع: القانون الإسرائيلي وتأثيره

لم يحتلّ النقاش حول القانون الإسرائيلي الذي يمنع تعدّد الزوجات حيّزًا مهمًّا في النقاش، ورغم أنه تمّ التطرق له في المجموعات البؤرية وكذلك في المقابلات المعمّقة. ولا يبدو هذا الأمر صدفة، فالقانون الإسرائيلي بالنسبة إلى أصحاب وصاحبات الشأن، أي الرجال والنساء الموجودين في منظومة متعدّدة الزوجات، وبالنسبة إلى باقي شرائح المجتمع، هو في عداد الغائب، ووجوده لا يستحوذ على اهتمام المشاركين/ات في البحث، لأنه، ببساطة شديدة، قانون خامل غير مطبق وليس له تأثير واضح في مسار هذه الظاهرة. وهو بذلك لا يحتلّ حيّزًا في اهتمام من يفكر في تعدّد الزوجات، ولا تعتبره النساء اللواتي يواجهن تعدّد زواج أزواجهنّ عُنوانًا يُمكن اللجوء إليه لنيل حقوقهنّ.

وتعبّر عن هذه الهامشية إحدى المشاركات في مجموعة نساء النقب، قائلة:

"الزلام بعرفوا القانون إنُّه بمنع تعدّد الزوجات، بَس مِش مهتمين، والمرا بتقول إذا بدي أمشي عالقانون وأروح أشتكي فهو بطلقني، يعني هيك حقها بضيع هي والولاد.. وإذا كشفه القانون بروح بطلق الأولى، أو بروح بجيب فتوى، الفتوى لمّا بطلقها بَس واحدة، يعني ما بلفظها، بكتبها طلقة واحدة، وبعد ما يروح بعد يومين أو ساعتين بروح بقرأ الفاتحة من جديد". وكان مثال نجوى وما عبّرت عنه في المقابلات المعمّقة خير نموذج على العوائق التي تقف في وجه أي امرأة تفكر بالتشكّي على الزوج.

أمّا نساء الناصرة اللواتي عبّرن بغالبيتهنّ عن تأييدهنّ للقانون الذي يمنع تعدّد الزوجات، فقد أبدت بعضهنّ عدم معرفتها بوجود قانون يمنع التعدّد في الدولة. وعبّرت المشاركات ممّن يعرفن بالقانون ووجوده أن النساء، بشكل عامّ، لا يشتكين على أزواجهنّ، ويُفضّلن البقاء في بيتهنّ والاعتناء بأولادهنّ.

بينما ظهرت أصوات في مجموعة النساء العزباوات ترى أن القانون الإسرائيلي ظالم للنساء العزباوات، لأنه بمنعه تعدّد الزوجات يحرمهنّ من حقوقهنّ كزوجات، ولا يعترف بهنّ كزوجات من ناحية رسمية. **"القانون بحدّ من الحرية، هو ظالم، لو القانون بسمح زَيّ الشرع كان بعطي كثير حريات"**. غير أن هناك العديد من النساء في المجموعة نفسها اعترضن على ذلك واعتبرن أن القانون في صالح النساء، وأنه يشكّل كابحًا لرجال يمارسون تعدّد الزوجات من دون خوف، ويقيّد الرجال من الزواج ولو لم يكن، لتشجَّع الكثير من الرجال للزواج بامرأة أخرى، ما يؤدي إلى تعرض المرأة للظلم. فتقول إحدى المشاركات: **"لو بصحلّه الزلمة كلّ يوم يشلح ويلبس امرأة جديدة ما بأخّر"**.

وترى أخريات أن القانون ظالم ولا يهتم بالنساء، فهو يشجّع الزوج، عمليًا، على المصاحبة بدل الزواج. **"ما هو القانون، أصلاً، مِش مهتم له الزلمة، وبقدر يطلع مع الوحدة وهيك موافقله يصاحب عشرة ويطلع معهن. ثلاث أرباع الزلام بكونوا كاتبين عقد برّاني، ولمّا يروحوا عالمحكمة بقولوا هاي صاحبتي، القانون بقلهن آه، يلاّ مع السلامة وروحوا، طب شو القانون هذا"**.

أمّا في مجموعة العاملين/ات الاجتماعيين/ات فقد ظهر خلاف في وجهات النظر بين مجموعة رأت أهمية بالغة في العمل على المستوى القانوني، والتشديد على أهمية القانون كوسيلة حيوية في الحدّ من تعدّد الزوجات، وقد عبّر عن هذه الوجهة أحد المشاركين، بقوله:

"في نهاية الأمر إحنا كمجتع لمّا بدنا نرفع الوعي للمطالبة بتطبيق القانون، من خلال الضغط في الكنيست ومؤسسات أخرى، إمّا بنيجي نقول إنُّه إسلاميًا هذا شرعي، فأنا ما بوافق، أنا بدّي ضابط قانوني يحمي مجتمعي من هبّات متغيّرة بتشرع أمور غلط، تعدّد الزوجات هو قضية فِش فيها عدالة، وأنا بطالب القانون يوخذ مجراه".

أمّا وجهة النظر الثانية، فلم تُعِر اهتمامًا للقانون، واعتبرت أن القضية برمّتها تتلخص بالعمل المجتمعي من دون أن ترى في القانون وسيلة قادرة على منع هذه الممارسة، بل تعتبر أن العامل الأهم في منع تعدّد الزوجات يكمن في مواقف المجتمع، وفي العمل على مستوى التوعية والتثقيف، من أجل إحداث تغيير مجتمعي، يتخذ فيه جميع المهْنيين والمهْنيّات والعاملين في الحقل دورًا أساسيًا في التثقيف والتوعية لقضية المساواة بين الجنسين ومفهوم الزواج. وتعبّر عن هذه الوجهة الثانية إحدى المشاركات، بقولها: **"أنا ما بختلف مع أهمية القانون وتطبيقه، بَس هذا ما بلغي المحاور الأساسية، لأنُّه في كلّ المجتمعات المعايير الاجتماعية هي السائدة، ولّما منحكي عن تغيير فالعمل المجتمعي هو عامل إلُه تأثير كبير.**

واشتبكت وجهتا النظر هاتان فيما بعد، للتأكيد على أهمية العمل على الإدماج بين العمل على تطبيق القانون والعمل المجتمعي، فعبّر معظم المشتركين والمشتركات في هذه المجموعة، عن أن المسار الموازي الذي يجب أن يترافق مع القانون هو ثقافة القانون، والعمل على نشر هذه الثقافة مجتمعيًا من خلال العمل التوعوي والتثقيفي.

وظهر الكثير من الآراء في مجموعة العاملين/ات الاجتماعيين/ات التي تحدّثت عن دور الدولة القامع ومساهمته في إفراز هذه الممارسة. وعبّر عن ذلك ما قاله أحد المشاركين: **"تعدّد الزوجات ناتج عن تضييق الحريات، لأنه فِش ولا أي حرية للتعبير، بتطلع بمحلات ثانية".**

واعترضت أصوات أخرى على هذا التحليل، ورأت فيه محاولة مستمرّة لإسقاط تراجع المجتمع وممارسته القامعة تجاه النساء على الدولة والقمع السياسي، الذي تتعرّض له الأقلية الفلسطينية في الدولة الإسرائيلية، وذلك لتجنب الخوض في البُنية البطريركية للمجتمع والإشكاليات التي تفرزها، وتحمّل المسؤولية الذاتية.

"بلاش نظل نحكي الدولة مضيّقة علينا، أنا بحكي بشكل شخصي، هاي النقطة صارت تعصبني، بلاش نظل نحكي الصهيونية والأمريكية ضيّقت علينا ورحنا

تجوّزنا، إحنا عِنّا غلط بالتربية، كيف منتطلع على المرا وعلى البنت من وهِي صغيرة لحد ما تكبر، ومنعطي للشاب يعمل شو بدّو، والبنت منقعدها بالبيت ومنضيّق عليها، إحنا شعب انهزامي".

الخُلاصة

يُعتبر تعدّد الزوجات واحدة من أكثر القضايا إثارة للجدل ضمن رزمة القضايا المختلفة المتعلّقة بالمرأة وحقوقها. ورغم انحسارها منذ بداية القرن العشرين، فإنّها عادت لتنتعش ابتداء من سبعينيّات القرن الماضي، وباتت اليوم تتصدّر القضايا المتعلّقة بالمرأة، حيث تُظهر الإحصائيات ازديادًا ملحوظًا في السنوات الأخيرة في إعادة إحياء هذه الممارسة في الشرق الأوسط والمجتمعات الإسلامية، وفي مناطق أخرى مختلفة من العالم. ورغم التحسّن الظاهر في مكانة المرأة العربية، يشهد العالم العربي إعادة إحياء لممارسة تعدّد الزوجات، تتنامى بشكل متوازٍ وتسير جنبًا إلى جنب مع التطورات التي طرأت على وضعية النساء فيه، وعلى المجتمع عامّة.

انطلق هذا البحث في فهم وتحليل ظاهرة تعدّد الزوجات في المجتمع الفلسطيني في دولة إسرائيل، آخذًا بالاعتبار القمع المتعدّد المستويات الذي يُمارَس ضدّ النساء الفلسيطينيات، أوّلًا من قبل الدولة وسياستها المنهجية العنصرية ضدّ الأقلية الفلسطينية، وثانيًا القمع الأبوي الذي يُمارَس عليهنّ.

لقد اتّبع البحث أسلوب البحث النوعيّ، حيث اعتمد في المستوى الأول منه المقابلات المعمّقة مع اثنتي عشرة امرأة يعِشن في منظومة زواج متعدّد الزوجات، ثمانٍ منهنّ زوجات قام أزواجهنّ بالزواج بامرأة أخرى، وأربع نساء قمن بالزواج برجال متزوّجين. أمّا الرجال فقد تمّت مقابلة سبعة رجال يعيشون في منظومة زوجية متعدّدة الزوجات. أجريت هذه المقابلات مع رجال ونساء من مختلِف المناطق الجغرافية في البلاد. توزّعت المقابلات التي أجريت مع النساء كالتالي: أربع مقابلات مع نساء من منطقة النقب، خمس مقابلات مع نساء من منطقة الجليل المركزي، مقابلتان مع امرأتين من منطقة الجليل الشمالي، ومقابلة مع امرأة من منطقة المثلث. أمّا الرجال فقد تم إجراء ثلاث مقابلات مع رجال من منطقة النقب، وثلاث مقابلات مع رجال من منطقة الجليل ومقابلة واحدة مع رجل من منطقة المثلث. وفي المستوى الثاني، تم إجراء خمس مجموعات بؤرية مع شرائح مختلفة من المجتمع، تركّزت، في الأساس، بين النساء، وقد تضمّن جزء منها مجموعات محلية، حيث كانت المشارِكات من المنطقة الجغرافية نفسها، كما كانت هناك مجموعة أخرى قطرية، حيث ضمّت مشاركاتٍ من مناطق مختلفة من البلاد. وبذلك، فقد أجريت مجموعة بؤرية لنساء عزباوات في مدينة الناصرة، مجموعة بؤرية لنساء ربّات بيوت من منطقة المثلث والجليل، ومجموعة ربّات بيوت في قرية اللقية في النقب، ومجموعة ربّات بيوت في مدينة الناصرة، ومجموعة عاملين/ات اجتماعيين/ات في منطقة الناصرة. وقد هدفت المجموعات البؤرية إلى فحص المواقف والآراء المتعلقة بتعدّد الزوجات وتحليل الخطاب السائد في المجتمع الفلسطيني فيما يتعلق بهذه القضية.

المقابلات مع النساء:

لقد أظهر البحث وجود فجوة كبيرة بين نظرة النساء المشاركات إلى تعدّد الزوجات وموقفهنّ من هذه المنظومة، وبين نظرة الرجال وموقفهم من هذه القضية. ففي حين عدّدت النساء أسبابًا قليلة يرين أنها تقف وراء قرار أزواجهنّ في تعدّد الزوجات، فقد عدّد الرجال قائمة طويلة من الأسباب التي يعزونها إلى تعدّد زواجهم أو تعدّد زواج رجال آخرين، تنطلق جميعها من وجود مفهوم ضيّق للحياة الزوجية وللعلاقة مع الزوجة. وقد عبّرت النساء عن الصعوبات البالغة التي يتعرضن لها بسبب هذه المنظومة. بينما عبّر الرجال عن مواقف مختلفة تمامًا عن مواقف النساء من هذه المسألة، معدّدين أسبابًا كثيرة تشرّع تعدّد الزوجات.

كما أظهر البحث أن متوسّط عمر النساء المشاركات هو اثنان وأربعون عامًا. وتُظهر النتائج أن متوسط عدد سنوات تعليمهنّ قليل، وأن معظمهنّ لم يُنهين تعليمهنّ الثانوي (ثلاث من بين المشاركات، فقط، أنهين التعليم الثانوي ومشتركة واحدة حاصلة على اللقب الأول). كما قد تعرّضت نشأتهنّ لتمييز مزدوج: قمع المجتمع الأبوي الذي حرم الكثير منهنّ من التعليم ومن الخروج إلى الحيّز العامّ لكونهنّ بنات، من جهة، وقمع الدولة الذي تمثّل في حرمان النساء اللواتي ترعرعن في قرًى غير معترف بها من الأطر التعليمية ومن الحق في التعلم، من جهة أخرى. ومع ارتباط العمل بالتعليم، تُظهر النتائج أن مشتركتين، فقط، تعملان خارج البيت، أمّا باقي النساء فهنّ ربّات بيوت. ويظهر في المحور الثاني والذي تطرّق إلى زواج النساء، أن متوسّط عمر زواج النساء اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج بأخرى، هو تسعة عشر عامًا. ويظهر أن الزواج المبكّر هو سمة مشتركة لهنّ، وقد تبيّن وجود ثلاثة أشكال لزواجهنّ، حيث جاء زواج معظمهنّ – في الشكل الأول – من خلال ترتيب عائلي، قام فيه الزوج أو عائلته بالتوجّه إلى عائلة الزوجة من دون أية معرفة مسبّقة. أمّا الشكل الثاني، فقد جاء فيه الزواج كإعلان صُلح بين عائلتين متنازعتين، تم خلاله تزويج إحدى المشاركات وهي في سنّ الرابعة عشرة من دون رغبتها. وأمّا الشكل الثالث، فقد تمثّل بتعارف عابر تم فيه التعارف بين الزوجة والزوج خلال حفلة زواج أحد الأقارب. ورغم انعدام وجود تصوّر واضح لدى معظم النساء لمفهوم الزواج، ورغم ظهور تجذّر لتصوّر يقوم على خدمة الزوجة لزوجها ودورها في تأمين احتياجاته، فإن الكثير من النساء يتوقعن من مؤسسة الزواج أن تكون منظومة تؤمّن لهنّ الاحترام والمساندة المعنوية من قبل الزوج.

وفي التطرّق إلى ردّ فعل الزوجة الأولى على زواج زوجها والأسباب التي تعزوها الزوجات إلى زواج أزواجهنّ، فكان هناك عدد من الزوجات اللواتي عزين السبب الأول الذي دفع أزواجهنّ إلى الزواج بامرأة أخرى إلى انعدام النضوج في التعامل مع المسؤوليات التي تواجه المنظومة الزوجية، معتبِراتٍ

زواج أزواجهنّ خيانة زوجية وإهانة مطلقة وامتهانًا لكرامتهنّ. أمّا السبب الثاني فقد تمحور حول عدم الإنجاب أو عدم إنجاب الذكور، كسبب وقف من وراء زواج زوجَي زوجتين لم تُنجبا سوى بنت واحدة. وأمّا السبب الثالث فقد كان – حسَب بعض الزوجات وتحديدًا من منطقة الجنوب – تجاوب الزوج مع تشجيع رجال آخرين ممّن حوله، باعتبار تعدّد الزوجات علامة من علامات الرجولة، الأمر الذي تمّت الإشارة إليه، أيضًا، في المجموعات البؤرية وفي المقابلات المعمّقة مع الرجال.

لقد أظهر البحث أن ردود فعل النساء اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج بأخرى، تمتد على محور يبدأ من الرفض والتمرد وينتهي بالقبول والرضوخ للأمر الواقع. وفي الإمكان الإشارة إلى شكلين أساسين: يتمظهر الأول في تمرّد الزوجة واعتراضها على قرار الزوج، ولكن ضمن إطار الزواج نفسه وبعيدًا عن اتخاذ قرار بالطلاق. أمّا الشكل الثاني فيتمظهر في الرضوخ للأمر الواقع، حيث أبدت بعض النساء معارضتهنّ، لكنهنّ أبدين، كذلك، عدم وجود أية إمكانية أمامهنّ للتصدّي لهذه الوضعية. بينما أبدت بعض النساء موقفًا يموقعهنّ في وسط المحور، ويتمثّل في التأرجح بين رفض أن يكنّ زوجات لرجل له زوجة أخرى، وبين الأمل في أن يتراجع زوجهنّ عن خطوته ويقوم بتطليق زوجته الجديدة واستئناف حياتهما العادية. وقد وضع هذا التأرجح بين هذين الطرفين الزوجات في دوامة وصراع كبيريْن، وجعلهنّ يتخبّطن في سلوكهنّ، فتارة يستأنفن حياتهنّ الزوجية ويُحاولن تجاهل وجود امرأة أخرى، معوّلات على تغيّر الوضع، وتارة يرفضن هذا الواقع ويفاوضن زوجهنّ لترك الزوجة الأخرى، فيدخلن بذلك في دوامة تعصف بهنّ وتجعل حياتهنّ رهينة لكثير من التوترات وعدم الاستقرار.

وقد كان من الواضح أن موقف الزوجة من تعدّد الزوجات كظاهرة في العموم، والأسباب التي تنسبها لزواج زوجها، يؤثر بشكل واضح على ردّ فعلها وعلى صياغة الشكل الذي تتبناه لاحقًا في التعاطي مع علاقتها الزوجية. فالزوجة التي اعتبرت تعدّد الزوجات ممارسة مُهينة تحطّ من مكانة المرأة، واعتبرت أن زوجها قام بالزواج بأخرى تهرّبًا من التعاطي مع صعوبات الحياة الزوجية ومسؤولياته العائلية، تبنّت موقفًا معارضًا وثابتًا من زوجها، انعكس بشكل العلاقة الزوجية التي نشأت والامتناع عن ممارسة العلاقة الجنسية مع الزوج رغم المحالاوت المستمرة من قبله لاستئنافها. أمّا النساء اللواتي انطلقن من أن تعدّد الزوجات ممارسة مشروعة دينيًا للرجال، وعادة مجتمعية، ولا يُمكن الاعتراض عليها، فقد قُمن بالاعتراض على مضمونها وعلى عدم العدل في تصرّفات الزوج. وبذلك فقد حافظت النساء على علاقتهنّ الزوجية وأبدين رضوخًا في علاقتهنّ بأزواجهنّ، وتركز اعتراضهنّ على عدم العدل الذي يُمارسه أزواجهنّ والتمييز بينهنّ وبين الزوجة الثانية.

يظهر بذلك التناقض والبلبلة في موقف قسم من النساء، فرغم المعاناة الكبيرة التي تصفها جميع النساء اللواتي تزوّج أزواجهنّ بامرأة أخرى، ويعشن في زواج متعدّد الزوجات، فموقف الزوجات أنفسهنّ متأرجح ما بين التجربة الشخصية والموقف العامّ من تعدّد الزوجات. فالعديد من النساء – وخصوصًا المشاركات من منطقة الجنوب – أعطينَ شرعيةً لتعدّد الزوجات كظاهرة، في حال استطاع الزوج العدل بين الزوجات، وكان يملك إمكانيات مادية وقادرًا على تأمين احتياجات كلا البيتين. لكن ذلك لا يُلغي لديهنّ الشعور بالإهانة والألم الذي يتسبّب به زواج الزوج. ليتغلّب بذلك مفهوم الطاعة الذي يدعو المرأة، دائمًا، إلى الامتثال والرضوخ للنظام البطريركي القائم، ولأداء أهم وظيفة منوطة بالمرأة فيه، المتمثلة بكونها أمًّا وربة منزل، وهي وظيفة يُمكن أن تفقد من خلالها وجودها، إذا تمردت على سلطة الرجل.

وقد تطرّق المحور الرابع إلى الزوجات الثانيات، فأظهر البحث أنّ هناك ثلاثة أسباب عزتها النساء إلى قبولهنّ الزواج برجل متزوّج. كان السبب الأوّل هو الخلاص من السلطة الأبوية والحاجة إلى حُبّ، والذي عبّرت عنه إحدى المشاركات، التي تقدّمت في السنّ، والتي ظلّت عائلتها، وتحديدًا الذكور من أخوتها، يتحكّمون بحياتها ويقيّدونها، فالاستقلالية المادية والإنجازات المهْنية العالية التي حقّقتها لم تسعفها للحصول على حريتها، والخلاص من التحكم بمصير حياتها، لتعتبر بذلك أن حاجتها إلى إنشاء علاقة زوجية تلبّي احتياجاتها العاطفية والجنسية، وتحرّرها من قيود السلطة الأبوية الملقاة عليها، هي ما دفعها إلى تطوير علاقة عاطفية بادر إليها أحد الرجال المتزوجين، لتصل في نهاية المطاف إلى الزواج. أمّا السبب الثاني فتلخّصه إحدى المشاركات بحاجة المرأة في المجتمع إلى أن تكون متزوّجة حتى لو تمّ اقترانها بشبه رجل. وتلخّص السبب الذي دفعها لقبول الزواج برجل متزوّج بالمثل الشعبي "ظل رجل ولا ظل حيطة"، حيث يكون هذا الزواج هو الخِيار الوحيد للمرأة غير العاملة ولا المتعلمة، والتي لا تملك استقلالية مادية وتتعامل معها عائلتها كعبء ماديّ واجتماعيّ، فيكون بذلك خِيار الزواج برجل متزوج هو الخِيار الوحيد الذي يُكسبها مكانة واحترامًا ومصدر رزق للعيش. وأمّا السبب الثالث فيتلخّص بالمقولة الشعبية الأخرى التي ذكرتها إحدى المشاركات، وهي "ختيار يدللني ولا شاب يهيني"، والذي جاء نتيجة التجربة القاسية التي مرّت بها في زواجها الأول برجل عنيف قامت بالطلاق منه بعد أشهر قليلة، لتقبل بعد ذلك برجل متزوج لم تُنجب زوجته، لكنه معروف بحسن أخلاقه ومعاملته الحسنة وقد تطرّق المحور الخامس إلى ردّ فعل المجتمع على تعدّد الزوجات من وجهة نظر النساء، حيث أشارت المشتركات إلى أنّ المجتمع المحيط قد تقبّل زواج أزواجهنّ وتعامل مع الزوجة الجديدة كزوجة شرعية وتعاطى معها اجتماعيًّا من خلال زواجها كأي زوجة أخرى. وقد تفاوت مستوى هذا القبول من محيط امرأة إلى أخرى، كما تفاوت تقييم مستوى هذا القبول، من خلال محور يُظهر أن الأمر تراوَح ما بين بعض التحفظ وبعض القبول، ليصل في طرف المحور إلى تشجيع ودعم كبيريْن. يظهر هناك شكلان رئيسيان في هذا المحور: الشكل الأول،

وهو الشكل الأكثر انتشارًا، حيث يُبدي المجتمع تقبّلاً مصحوبًا بالتحفظ لما يفرضه الرجال، فإن اعتبر هذا المجتمع أن تعدّد الزوجات أمر خاطئ، فإنه يرى أن الحلّ لا بدّ أن يكون في التعايش معه وقبوله. هناك من أشارت إلى أن أفرادًا من المجتمع – وخصوصًا من المحيط القريب للعائلة – أبدَوْا في البداية استياءهم أو تحفظهم من قرار الزوج، الزواج مرة ثانية، وأشاروا إلى أن هذا القرار خاطئ، غير أن تقييمهم هذا لم يعنِ أنهم أيّدوا الزوجة الأولى في طلبها من زوجها إلغاء هذا الزواج، بل تموضع في محاولة إقناعها بقبول الأمر الواقع، أي قبول وجود امرأة أخرى في حياة زوجها، وقبول نفسها كزوجة أولى لرجل متزوج بزوجة أخرى. أمّا الشكل الثاني فيظهر في إبداء القبول التامّ، وذلك في حالة عدم الإنجاب، أو إنجاب الإناث، إذ يمنح المجتمع الرجل في هذه الحالة ترخيصًا مطلقًا للتعدّد. فالمحيط العائلي القريب هو مَن يكون الحافز الأساسي للزوج، بل يكون – في معظم الأحيان – يشكّل مصدر ضغط على الرجل للزواج بامرأة أخرى. وتُظهر نتائج البحث أنه عندما يتعلق الأمر بمشاكل في الإنجاب أو إنجاب الإناث فقط، يبدو أن الزوجة الأولى لا تشعر بأن لها الحق، أصلاً، في الرفض أو التمرد على هذه الخطوة، بل إنها، في غالب المرّات، تكون هي من يُدبّر الزوجة الثانية، وتقوم بترتيبات العرس. يبدو للعِيان أن النساء يفعلن ذلك وهنّ راضيات ومقتنعات، غير أنهنّ أعربن عن ألم كبير داخلهنّ، كما أعربن عن قناعتهنّ بأنّ زواج أزواجهنّ غير مُسوَّغ، إنّما يأتي رضوخًا لضغوطات المجتمع.

وتطرّق المحور السادس إلى الصعوبات الذاتية والمجتمعية في العيش كزوجة في منظومة زواج متعدّد الزوجات. وقد أظهرت النتائج أن الألم هو العامل المشترك لجميع النساء الاثنتي عشرة، اللواتي قُمن بالبوح بوجعهنّ وما يعايشنه من صعوبات داخل هذه المنظومة من الزواج. وقد ظهر وجود ثلاثة أنماط لمنظومة تعدّد الزوجات في المجال اليومي المَعِيش: في النمط الأول تقوم الزوجة بطرد الرجل لينتقل للعيش في بيت الزوجة الثانية، ليظلّ يتردّد على البيت الأول من دون المبيت فيه. أمّا في النمط الثاني فتظلّ الزوجة موافقة على وجود الزوج الذي يقسّم بذلك وقته بين البيتين ويحضر بشكل دوري، فيكون يومًا في البيت الأول ويومًا في البيت الثاني. وأمّا في النمط الثالث، فتقوم الزوجتان بالعيش معًا في البيت نفسه.

أظهرت نتائج البحث الإهمال العاطفي والمادي الصارخ الذي تعاني منه الزوجات اللواتي قام أزواجهنّ بالزواج بأخرى، كما أظهرت صعوبات مشابهة لدى الزوجات الثانيات اللواتي أشرن إلى الضائقة المادية الشديدة والصعوبات الزوجية والمجتمعية الأخرى. وكانت النساء المشاركات من منطقة النقب أكثر النساء تضررًا من تعدّد الزوجات، من حيث حدّة الإهمال الذي وصفنه. كما ظهر بشكل صارخ الإهمال المادي والعاطفي الذي تتعرض له الزوجات والأولاد، من قبل الأزواج الذين تركوا البيت وانتقلوا للعيش مع الزوجة الثانية، متنصلين من واجباتهم ومسؤولياتهم المادية

والعاطفية تجاه الزوجات والأولاد. وقد اعتبر معظم النساء أن أزواجهنّ – من وُجهة نظرهنّ – في عِداد الغائبين، أو المتوفين. واعتبرن أنفسهنّ، فعليًا، مطلقاتٍ أو أراملَ، كونهنّ يواجهن صعوبات الحياة ومسؤولياتها وَحدهنّ، من دون وجود شريك حقيقي يتقاسم معهنّ أعباء الحياة ومسؤولياتها. وقد أشارت جميع الزوجات – وتحديدًا الزوجات الأوائل – إلى غياب الدعم الأبوي والمعنوي والمادي عن حياة أطفالهنّ، وإلى تداعيات هذا الغياب على نفسيّات أولادهنّ وعلى مسار تطورهم الاجتماعي والعاطفي والتعليمي، موردات الكثير من المواقف التي يتعرضن لها في الحياة اليومية، والتي تتميّز بالكثير من الألم والحزن واللوعة.

أمّا المحور السابع فقد تطرّق إلى العوائق التي تقف أمام النساء لكسر منظومة تعدّد الزوجات. وقد أظهرت النتائج أن النساء يفضّلن عدم اللجوء إلى الطلاق لأسباب عديدة، يقف على رأسها نظرة المجتمع القاسية تجاه المرأة المطلقة، وهنّ يعتبرن الطلاق أسوأ من كونهنّ زوجات يعشن منظومة متعدّدة الزوجات. غالبية المشاركات نفين كليًا التفكير في الطلاق، ورغم أن عددًا منهنّ يرغبن فيه، فهنّ لا يجدن الدعم المناسب ممن حولهنّ ومن المجتمع، وقد قامت واحدة، فقط، من بينهنّ قبل فترة وجيزة بالطلاق، وجاء ذلك بعد سنوات طويلة من العيش كزوجة أولى، وبعد تقدّمها في السنّ وبلوغ أولادها. بينما قامت مشتركة ثانية بالتوجّه إلى المحكمة المدنية بطلب الطلاق في أثناء إجراء البحث، مُبديةً الكثير من التردّد في متابعة هذه الخطوة. ويبدو أن الصعوبات التي تواجه النساء في وتمنعهنّ من اتخاذ قرار بالطلاق، تتعلّق بعدّة عوامل، يتمثّل الأول بعدم تلقّيهنّ الدعم من عائلاتهنّ التي يقوم أفرادها بنصحهنّ، عادة، بعدم اللجوء إلى الطلاق، ويعملون على إعادتهنّ إلى بيوت أزواجهنّ في حالة توجههنّ إليهم. أمّا العامل الثاني فيعود إلى الصعوبة الداخلية التي تواجهها الزوجة في تحولها إلى امرأة مطلقة، بكلّ مما يرافق ذلك من نظرة دونية يتعامل بها المجتمع مع المرأة المطلقة، وكذلك رفض الأولاد لفكرة طلاق والدتهم للأسباب نفسها. إن القيام بالتغيير يحتاج إلى الشعور بالثقة، والثقة لا تأتي بغير سند، والسند يأتي من مرجعية معيّنة. والمرجعية التي تحتاجها النساء، أساسًا، هي مرجعية العائلة، وحين لا تحظى بها، تكون النتيجة قبول الأمر الواقع.

أمّا العامل الثاني الذي تمّت الإشارة إليه، فهو عدم تطبيق القانون الذي يمنع تعدّد الزوجات، وفي حالات كثيرة، عدم إمكانية استخدام هذا القانون من قبل النساء أنفسهنّ، واللواتي عبّرن عن النبذ الذي من الممكن أن يتعرّضن له من قبل عائلة الزوج في حال قيامهنّ بتقديم شكوى إلى الشرطة، والذي يصل، عادة، إلى طردها من بيتها وتجريدها من كلّ ما تملك. وأمّا العائق الأخير فيتمحور حول انعدام الاستقلالية المادية للنساء، حيث إنهنّ يملكن موارد تعليمية ومهْنية محدودة جدًا، لا تمكّنهنّ من العثور على عمل ومصدر دخل مستقلّ، مما يجعلهنّ، في أغلب الأحيان، معتمداتٍ على ما يمكن أن يتلقيْنه من الأزواج من أجل تأمين معيشتهنّ ومعيشة أولادهنّ. وفي هذا السياق، فقد

تمّت الإشارة بشكل محدود إلى التعامل المؤسساتي للدولة، القائم على التمييز بين النساء العربيات والنساء اليهوديات، الذي من المُمكن أن يحرمهنّ من حقوق في تلقّي مخصصات الدعم من قبل مؤسسة التأمين الوطني، مقابل ما تتلقاه المرأة اليهودية في حال كونها مُعيلة وحيدة للعائلة، الأمر الذي يزيد من الصعوبات المادية التي تُضطرّ المرأة العربية إلى تحمّل أعبائها بمفردها من دون أن تجد الدعم لها.

المقابلات مع الرجال:

يتطرّق المحور الأول إلى خلفية الرجال، ويتطرّق المحور الثاني إلى قرار الرجال بالنسبة إلى الزواج الأول، ومفهومهم للحياة الزوجية. فيُظهر البحث أن جميع الرجال في زواجهم الأول قد تزوّجوا في سنّ مبكّرة، وغالبًا، في سنّ التاسعة عشرة. وقد جاء زواج جميع الرجال، من دون تعارف مسبّق، إنما من خلال ترتيب عائلي، حيث كان للآباء – وفي بعض الحالات للأمّهات – حقّ تقليديّ في تقرير زواج أبنائهم، ليمنحهم ذلك سلطة كبيرة لم يكن لمعظم الرجال فيها أيّ خِيار، فمعظمهم لم يُبدوا استعدادًا مسبّقًا لهذه الخطوة. وقد أشار البعض منهم إلى أن موافقته على هذا الزواج جاءت لرغبة في إقامة علاقة مع فتاة من دون فهم مسبّق لمترتبات الارتباط والزواج والمسؤوليات الملقاة عليه كزوج وأب. وعبّر الرجال المتقدّمون في السنّ (أواسط الخمسين) عن تقبّلهم لهذا الوضع، باعتبار أنّ ما فرضه الأب عليهم من ترتيب للزواج، هو – بلا شك – نابع من معرفته لمصلحتهم كأبناء. بينما ظهر أنّ الرجال الأصغر سنًّا يُبدون انتقادًا، في الوقت الحالي، لهذا الأمر الذي تمّ إجبارهم عليه. وقد أظهرت المقابلات كذلك أن الرجال لا يملكون تصوّرًا ناضجًا لمفهوم الزواج. ويُمكن تصنيف الأسباب التي يوردها الرجال لزواجهم وظروف ترتيباته بسببين، الأول هو اعتبار الزواج فرصة للتعرّف إلى فتاة ورغبة في إقامة علاقة مع امرأة، الأمر الذي لا يُتيحه المجتمع خارج إطار الزواج. أمّا السبب الثاني فهو اعتبار الزواج آلية لحفظ مصالح العائلة الاقتصادية، الأمر الذي يدفع بعائلة الشاب إلى ترتيب زواج الابن وتشجيعه، ولو كان ذلك في سنّ مبكّرة.

أمّا المحور الثالث والذي يتطرّق إلى الأسباب التي دفعت بالرجال – من وُجهة نظرهم – إلى تعدّد الزوجات، فتُظهر فيه النتائج أن جميع الرجال ينطلقون في تفسير زواجهم الثاني من رصد أسباب وحوافز مختلفة، مشيرين إلى قائمة طويلة من الأسباب التي دفعتهم، والتي من الممكن أن تدفع الرجال عمومًا إلى تعدّد الزوجات. كما تُظهر النتائج بعديْن في تعامل الرجال مع قضية تعدّد الزوجات، يتمثّل البعد الأول بالإجماع التامّ على شرعية هذه الممارسة، إذ يجتمع مختلِف هذه

الأسباب بمنطلقها إلى تشريع هذه الممارسة، وحشد التسويغات الدينية ذاتها، والمتمثلة بالآيات القرآنية التي حلّلت للرجال تعدّد الزوجات. هناك إجماع تامّ بين جميع الرجال المشاركين على اعتبار تعدّد الزوجات حقًّا شرعيًّا وقضية مقبولة وممارسة "عادية". يتماشى مع هذا الموقف – بشكل لا يُمكن فصله بتاتًا – التشريع الديني الذي يُبيح هذه الممارسة، ليكون هذا التشريع قضية ملازمة ترافق مختلِف القضايا التي تم التطرّق إليها، واعتبار أنفسهم يتمتّعون بامتيازات كرجال، وإيمانهم بتفوّقهم على النساء وانعدام إمكانية المقارنة بينهم كرجال وبين زوجاتهم كنساء في الحقوق والواجبات. عمليًّا، انطلق جميع الرجال من الإيمان المعلن والضمنّي بقوامتهم على النساء، الأمر الذي يجعل التعامل مع المرأة كـ "شيء"، موردين بذلك كلّ التفسيرات الذكورية والتي يمنحون من خلالها لأنفسهم المسوّغات للتعدّد، والتي ينعدم فيها النظر إلى العلاقة الزوجية كعلاقة إنسانية تشاركية تجمع بين الرجل والمرأة، قائمة على الندّية والمساواة.

أمّا البعد الثاني، فينعكس من خلال محورية الرجال وانطلاقهم جميعًا من رؤية وتحليل كلّ تجليات هذه الممارسة، من كون الرجل هو المحور. يستحضر الرجال كلّهم خطابًا يرى في الرجل/ الذكر أساسًا ويجعله في بؤرة الاهتمام وفي مركز الحركة. فجميعهم يسوقون مواقفهم من اعتباراتهم وحاجاتهم ورغباتهم كرجال، من دون الأخذ بعين الاعتبار حاجات النساء ورغباتهنّ ومواقفهنّ. فعمليًّا، قام جميع الرجال بإلغاء وجود النساء، سواء أكنّ الزوجات اللّواتي تزوجوهنّ أولاً، أم كُنّ الزوجات الثانيات، ليتمحور معظم حديثهم حول أنفسهم كرجال، وما يقدّمه تعدّد الزوجات لهم في منظومة زوجية توفر لهم إطارًا أسريًّا أفضل. إن تركيز الرجال على ذواتهم، جعلهم يُبدون عدم اكتراث يصل في أحيان أخرى إلى حدّ الإنكار لموقف الزوجة الأولى أو الثانية، وإنكار تأثير تعدّد الزوجات عليهنّ كنساء، وتداعيات هذه المنظومة سلبًا على حياتهنّ. ويستند جميع الرجال إلى الشريعة الدينية في تأكيد الفروق النوعية بينهم وبين النساء، وفي تحقيق مشروعية عدم المساواة، تمهيدًا للحديث عن الأنثى وعن "الجنس اللطيف"، الذي تتحدّد مَهَمته في تخفيف العناء عن الجنس الخشن، وتهيئة المناخ البيتي والأسري الذي يُمكّنه من ممارسة الحياة، الإنتاج والعمل. بهذا التصوّر يتمّ إلغاء المرأة/ الأنثى لحساب الرجل/ الذكر إلغاء شبه تامّ، لتتركّز كلّ مَهَمتها في تلبية طلباته وتأمين حاجاته، وليس ثمّة تبعات يتحملها الرجل في علاقته بالمرأة، سوى أن يمنحها الغذاء والمسكن. إنها علاقة أشبه بعلاقة التابع والمتبوع، والعبد بسيّده، لكن الرجال يصوّرونها من وجهة نظرهم كعلاقة يقومون فيها بمنح النساء الاهتمام والاحترام.

وكانت الأسباب التي عزونها إلى تعدّد زوجاتهم كالتالي: الخلافات الزوجية مع الزوجة الأولى، ليكون تعدّد الزوجات تسوية ما بين الواجب الأبوي تجاه الأولاد والعائلة، وما بين الرغبة في ممارسة علاقة زوجية هانئة ومستقرة من دون اللجوء إلى الطلاق الذي هو – حسَب وجهة نظرهم – أمر

يسبّب الأذى للعائلة والأولاد. أمّا السبب الثاني فهو التشجيع المجتمعي، وتحديدًا من قبل الأقارب والأصدقاء، الذي يحثّ الرجال على اتخاذ زوجة ثانية، ليتحوّل هذا التشجيع إلى لحظة امتحان، على الرجل أن يقوم فيها بإثبات رجولته مقابل رجال آخرين، كدليل على قدرته وقوته. وقد ظهر هذا الأمر بحدّة أكبر في منطقة النقب، حيث ينتشر تعدّد الزوجات بنسب عالية، أكبر ممّا هي عليه في مناطق أخرى. وأمّا السبب الثالث فقد كان كبر الزوجة، انطلاقًا من اعتبار أن دور الزوجة يتمثل بخدمة الزوج وتأمين حاجاته الجسدية والجنسية. ولذا ففي حال أصبحت الزوجة غير قادرة، أو أنها مهيأة لتصبح غير قادرة على تأمين حاجاته، فإن من حق الزوج أن يتزوج بامرأة أخرى، من دون أن يعتبر أن هذه الخطوة تحمل إهانة للزوجة الأولى. وأمّا السبب الرابع فقد جاء كحلّ للحفاظ على الأولاد في العائلة عند وفاة الأخ، حيث يصبح تعدّد الزوجات وضعية شرعية لبقاء الزوجة مع أولادها في بيت عائلة الزوج، وعدم عودتها إلى بيت عائلتها مع أولادها. وقد كان السبب الخامس الذي ذُكر هو إنجاب المزيد من الأولاد، في الوقت الذي لم تنجب فيه الزوجة الأولى سوى ولدٍ واحدٍ. وأمّا السبب السادس فهو العفّة، باعتبار تعدّد الزوجات وسيلة لتحصين الرجل جنسيًا وتجنيبه إقامة علاقات جنسية مع نساء أخريات خارج إطار الزواج. وفي هذا الإطار، فقد انطلق معظم الرجال من اعتبار تفوّقهم الجنسي على النساء، والارتكاز على الفروقات البيولوجية بينهم وبينهنّ، والإيمان بفاعلية الرجال الجنسية، وحاجاتهم التي تفوق بكثير حاجات النساء، التي تتقلّص، أصلاً، وبالكاد تكون موجودة بسبب الإنجاب والولادات. تُظهر نتائج البحث أنّ الرجال قاموا بالتطرّق إلى الاختلافات في الأدوار الاجتماعية، لا إلى الاختلافات في الأدوار البيولوجية، التي لا تتعلق بالفروقات في الحاجة الجنسية، بل تتعلق بالفروقات في الأدوار النمطية للمرأة والرجل، من دون إدراك الفرق بين الاثنين، ومن دون أن يروا أن عدم إعادة صياغة الأدوار بين الجنسين وعدم تحمّل الرجل– الأب لدور الرعاية، هما ما يجعل الكثير من الزوجات منهكاتٍ جسديًا وأقلّ فعالية جنسيًا.

وبالإضافة إلى الأسباب الشخصية التي عدّدها الرجال لتعدّد زوجاتهم، فقد تم التطرق إلى أسباب أخرى قد تدفع الرجال إلى التعدّد، وعلى رأسها غواية المرأة حسَب تعبيرهم، التي يتعرض لها جميع الرجال من قبل النساء. يتم بذلك تصوّر المرأة كمبعث للإغراء، الأمر الذي يُفقد الرجل سيطرته على نفسه ويحفز غريزته الجنسية، ممّا يقتضي اللجوء إلى التحصين، وإحدى وسائل التحصين تعدّد الزوجات. تعكس هذه المواقف البُنية البطريركية للمجتمع والتعامل القائم مع المرأة ومع مفهوم العلاقات بين الجنسين. ويكمن تمظهر غياب هذا الفهم المتبادل في اعتبار الفعل الجنسيّ، وتحديدًا خارج إطار الزواج، كمسؤولية المرأة وحدَها، بينما يُصوّر الرجل كلا حول له ولا قوة. يوقع هذا الخطاب الرجال في تناقض صارخ؛ فمن جهة، تُصوّر المرأة – الزوجة بأنها سالبة جنسيًا، وغير قادرة على سدّ احتياجات زوجها، الأمر الذي يحتّم تعدّد الزوجات، ومن جهة أخرى، يقوم بعرض المرأة كفعّالة جنسيًا، حيث تُغوي الرجل، فهي مغرية وخادعة، ويعتبر الرجل أكثر حساسية وعُرضة

للغواية تجاهها. يتناقض هذا الوصف مع فلسفة قِوامة الرجال على النساء، التي تبنّاها الرجال والتي انطلقوا منها في اعتبار أنفسهم يتمتّعون بقدرات عقلية ومهارات حياتية تفوق قدرة النساء، الأمر الذي يجعلهم أقدر على إدارة شؤونهم وشؤون النساء. تعزو هذه الفلسفة صفة "العاطفية" بشكل نمطي إلى النساء، مقابل عزو "العقلانية" إلى الرجال، التي لا يجدون تفسيرًا لاختفائها وعدم فاعليتها أمام غواية النساء.

تُظهر نتائج البحث أن هذا التوجه الذي يحمله الرجال تجاه المرأة، يحمل في طيّاته تقسيمًا نمطيًّا مترسّخًا في الذهنية الذكورية، يُقسّم فيه النساء إلى صنفين: النساء السالبات و"الفاضلات"، مقابل النساء الفاعلات جنسيًّا و"المغويات"، وهي تقسيمة متجذرة في الذهنية البطريركية، تنبع من الفصل التامّ الذي يُقيمه النظام البطريركي بين الحُبّ والجنسانية بما فيه الكفاية لاعتبار المتعة الجنسية كعلاقة بين أنداد متساوين، وليس كآلية لفرض تراتبية وفرض السلطة وفرض السيطرة، وبالتالي التجريد من الإنسانية. يحوّل بذلك الرجال الخطاب الذي يدعو إلى تعدّد الزوجات من منطلق مواجهة الغواية التي يتعرض لها الرجل بسبب المرأة وما تبثّه من شهوة وفتنة، إلى خطاب يتعامل مع الأنوثة كمرادف للشيطنة، ويحوّلها إلى كائن محرّك للغرائز وباعث على الفتنة، ليلقوا عنه بذلك مسؤولية عدم قدرته على تهذيب غريزته الجنسية، ليصبح الحلّ الوحيد هو تعدّد الزوجات.

وبإضافة أسباب أخرى قد تدفع الرجال إلى تعدّد الزوجات، تتمّ الإشارة إلى إمكانيّة ممارسة تعدّد الزوجات من قبل رجال آخرين، كردّ فعل وطنيّ مقاوم، يأتي من أجل زيادة عدد الفلسطينين والردّ على سياسات الدولة العنصرية باعتبار الفلسطينيين خطرًا ديموغرافيًّا، وباعتبار ازدياد أعداد الفلسطينيين آلية مقاومة، حسَب تعبير أحد المشاركين. ليتم بذلك تبنّي الدعوة الصريحة التي أطلقها عضو الكنيست عباس زكور، ممثل الحركة الإسلامية – الشق الجنوبي، والتي دعا فيها، قبل بضع سنوات، النساء الفلسطينيات إلى تسخير أرحامهنّ من أجل زيادة الإنجاب. ودعا الرجال إلى تعدّد الزوجات. وهي الدعوة التي يبدو أنها تتكرر على لسان الرجال، لتمنح ممارستهم في تعدّد الزوجات بعدًا وطنيًّا، حيث يبدو أن الرجل هو الرابح الأساسي منها، في حين تبقى المرأة محرومة من القرار والخيار.

لقد أظهرت النتائج أن قرار الزوج الخاصّ بتعدّد زيجاته، أمر حكري، فلا مكان فيه لمعارضة الزوجة. لم يلتفت الرجال عند قرارهم الزواج بامرأة ثانية إلى موقف الزوجة الأولى، باعتبار أن موقفها غير قابل للأخذ بالحسبان من قبلهم. فالمعارضة ردّ فعل عاديّ لكنّه عابر، والزواج بامرأة ثانية لا يحمل في طيّاته إهانة أو أذًى للزوجة الأولى، كما أن معارضتها لا يُمكن أن تغيّر من قرارهم. يتخذ الرجال إستراتيجية فرض الأمر الواقع، منطلقين من فرضية أن الزوجة – ورغم معارضتها

الأولى – لا خِيار لها، إلاّ الامتثال والقبول لما يفرضه الرجل. وقد انقسم الرجال بذلك بين من قام بإخبار زوجته بنيّته الزواج قبل أن يقوم بالإجراءات الرسمية، وبين من قام بالزواج سرًا، ثمّ أخبر الزوجة الأولى. وقد أظهرت النتائج أن الرجال بشكل عامّ تجاهلوا التطرّق إلى المعارضة التي واجهوها من قبل الزوجات، بل حاولوا إنكارها وإظهار تقبل الزوجات لهذا القرار.

أمّا بخصوص ردود فعل المجتمع، فقد أظهر البحث في محوره الخامس أن معظم الرجال يعتقدون أن المجتمع يتقبّل تعدّد زيجاتهم، وإن تنوّعت ردود فعل المجتمع التي يشير إليها الرجال بخصوص تعدّد زيجاتهم، لكن معظمها اتّسم بالقبول، ليصل في بعض الحالات إلى التشجيع الفاعل، بينما كانت المعارضة محدودة وخجولة. ويعتقد بعض المشاركين أن الكثير من الرجال يتمنّون ممارسة التعدّد، لكنهم ما يزالون يخشون مواجهة بعض المعارضة.

أظهر البحث كذلك في تطرّقه إلى موقف الأزواج من الحياة الزوجية المتعدّدة الزوجات، تفاوتًا كبيرًا عمّا وصفته النساء. ففي الوقت الذي وصفت فيه النساء الشعور بالمهانة، وعبّرن عن الكثير من الألم والإهمال تجاههنّ وتجاه الأولاد على كلّ الصُّعُد، فقد عرضه معظم الرجال المشاركين بشكل إيجابي وعاديّ، حتى إنهم أظهروا الامتياز الذي يعيشونه في هذه المنظومة، عازين ذلك إلى قوة شخصيتهم كأزواج وحنكتهم في إدارة هذه المنظومة. فيؤكد جميع المشاركين أن تعدّد الزوجات وكيفية المعايشة السليمة هما بيد الرجل، وأن الرجل الحكيم يستطيع أن يتغلب على المشاكل، وأن يبني هذه المنظومة لتسير بشكل ناجع وحيويّ، ويقضي على إمكانية نشوب الخلافات والتوترات، ويجعل جميع الأطراف ترضى بالأمر الواقع. وعند التطرّق إلى بعض الصعوبات، فقد بقيت ضمن المجال التكتيكيّ والعمليّ، من دون التطرّق إلى الصعوبات العاطفية وأية صعوبات من الممكن أن تواجهها زوجاتهم.

يتمسّك جميع الرجال بمفهوم العدل حسَب ما جاء في الآية القرآنية، معتبرين أن جميعهم (ما عدا مشاركًا واحدًا، اعترف بأنه غير عادل) يطبّقون هذا الجانب، وبالنظر عميقًا في مقصدهم، يظهر أن الرجال يلخّصون مفهوم العدل بالجانب المادي، حيث إنهم يقومون بإعالة العائلتين وتلبية احتياجات البيتين بشكل متساوٍ تمامًا، وهم بذلك يرون أن زواجهم الثاني لم يهدم البيت الأول، لأنهم لم يهملوا احتياجات العائلة الأُولى. ولكن عند التطرّق إلى إمكانية تحقيق هذا العدل في علاقتهم العاطفية والجنسية تجاه زوجاتهم، اعتبر جميع الرجال أنه من المستحيل تطبيق ذلك، وأنهم كرجال غير ملزمين بتحقيقه. من الواضح أن إمكانية العدل في المستوى العاطفي أمر من المستحيل تحقيقه، غير أن الرجال لم يعتبروا أن هذا التمييز امتهان للزوجات ولكرامتهنّ وتحقير لمكانتهنّ، بل انطلقوا من اعتباره وضعًا طبيعيًّا على الزوجات قبوله ما داموا يقومون بواجباتهم الأخرى تجاههنّ. وقد

ظهر هذا التوجه منذ البداية عندما تطرّقوا إلى قرار زواجهم وموقف الزوجة الأولى، فلم يُعِر أغلبُ الرجال اهتمامًا لمعارضتها، وانطلقوا في تفهمهم لهذه المعارضة واضعين إيّاها في إطار الغيرة العادية التي تشعر بها كلّ امرأة يقوم زوجها بالزواج بامرأة أخرى، من دون أن يأخذ بعين الاعتبار المشاعر المؤلمة والإحساس بالخيانة التي تصفها الزوجات. إن المعايير التي وضعها جميع الرجال للدلالة على نجاحهم في تعدّد الزوجات معايير تقليدية ونمطية جدًّا. فتقسيمة الأدوار والمَهامّ التي يصفونها تُظهر أن دور الرعاية ملقًى بالكامل على الزوجة، وأن اهتمامهم بأولادهم وعدم تقصيرهم في واجباتهم الأبوية، يتمحوران في فلك الرقابة وتأمين احتياجات الأولاد العملية من دون التطرّق إلى الاحتياجات العاطفية للأولاد، ومن دون انطلاقهم من وجود تقسيمة متساوية تعتمد على المشاركة مع الزوجة في عملية التربية والرعاية. وفي الوقت الذي اجتهد فيه معظم الرجال في تأكيد قيامهم بمسؤولياتهم كآباء تجاه أولادهم وزوجاتهم، فقد أشار أحد المشاركين إلى عدم تحقيق هذا الأمر، وأشار مشارك آخر إلى الصعوبات التي يواجهها في ممارسة واجباته كأب وزوج، وانشطاره بين بيتين وزوجتين، لكنه لم ينسب هذه الصعوبة إلى تعدّد الزوجات كمنظومة معقدة، بل إلى الأعباء الكثيرة، كما إلى العلاقات المتوترة بين الزوجات وما يخلقه ذلك من صعوبات في التعامل اليومي وفي متطلبات الحياة المختلفة. ويرى جميع الرجال أن العدل الذي يؤكدون تطبيقه بين زوجاتهم، لا ينطبق على حياتهم الجنسية، فهم كأزواج معفيّون من تطبيق هذا الجانب، كما يرون أن العدل الذي يقصدونه هو العدل المادي، وهو ما يطالبهم به الشرع. لا يعزو الرجال تفضيلهم لزوجة على أخرى إلى الارتباط العاطفي الذي قد ينعكس في العلاقة الجنسية وممارساتها، إنما يعزون ذلك التفضيل إلى جاهزية المرأة لتلبية احتياجاتهم الجنسية، والتي – حسَب رأيهم – تتفاوت من زوجة إلى أخرى، بتفاوت السنّ وفترات الحمل، الولادة والرضاعة.

وعمليًّا، يقوم الرجال بالتعبير عن ذهنية ذكورية متجذّرة عميقًا، تقوم مؤسسة تعدّد الزوجات بالتعبير عن أقصى تجلياتها تجاه مفهوم الزواج والعلاقة مع المرأة، ومفهومهم للحياة الزوجية. تُظهر النتائج وجود فجوة كبيرة بين توقعات المرأة من العلاقة الزوجية وتوقعات الرجل؛ ففي الوقت الذي تتوق فيه المرأة لعلاقة زوجية تقوم على الاحترام والمشاركة والحميمية، يتعامل الرجل مع مؤسّسة الزواج كمنظومة اجتماعية وظيفية، تتواجد فيها المرأة من أجل تلبية حاجاته الأوّلية، من دون إدراكها عاطفيًّا. لهذا يصبح تعدّد الزوجات ممارسة ميكانيكية، يستطيع الرجل ممارستها من دون تخصيص طاقات ومن دون استثمار عاطفيّ يتطلب منه نضوجًا ووعيًا ذاتيًّا. بل تصبح الإمكانيات العملية والموارد المادية ومستوى إحكام سيطرته على النساء، هي العامل الأهم لاستمراريتها. وبناء عليه، يقيّم مدى نجاعتها. هذا الأمر هو ما جعل معظم الرجال يقيّمون تعدّد الزوجات كمنظومة ناجعة وفعّالة وقادرة على تلبية احتياجاتهم، مشيرين إلى امتيازاتها لتصل إلى حدّ الافتتان بجماليتها، بينما وصفتها النساء كمنظومة قامعة لإنسانيتهنّ ومدمرة لحياة أولادهنّ. ومع كلّ هذا

وذاك، فقد استطاعت بعض النساء تحدّي هذه المنظومة بطرقهنّ الخاصّة، وعدم الانصياع لقوانينها.

المجموعات البؤرية:

أظهرت نتائج الحوارات في المجموعات البؤرية وجود آراء متعدّدة بخصوص تعدّد الزوجات. إذ أظهرت جميع المجموعات البؤرية وجود آراء تعارض تعدّد الزوجات، وتعتبره امتهانًا للمرأة ولكيانها. بينما ظهرت أصوات أخرى تشرع هذه الممارسة في حالات وظروف معيّنة. ورغم الاختلافات بين المجموعات والفروقات في التعاطي مع القضية، بدا واضحًا وجود مسارات مترابطة تُفضي جميعها إلى بعضها بعضًا في جميع المجموعات البؤرية. فقد كان من الواضح أن قضية تعدّد الزوجات قضية مثيرة للجدل، فعندما يتم طرحها تظهر الآراء والمواقف الازدواجية والمتضاربة، فقد كان التناقض والبلبلة هما المميّز الأساسي لهذه الحوارات. وقد بدا واضحًا من خلال المميّز الثاني أنه رغم المضامين والآراء المختلفة التي من المُمكن أن تطفو، فجميع الطروحات تصبّ في النهاية في مناقشة قضايا المرأة والمساواة بين الجنسين، والعلاقات الشائكة بين الرجل والمرأة، والمكانة الدونية التي تعيشها النساء في المجتمع، والتمييز الذي يتعرّضن له.

كانت المواقف، بشكل عامّ، من تعدّد الزوجات مُراوِحة على محور، في طرفه الأول المعارضة المطلقة لتعدّد الزوجات، وفي الطرف الثاني التأييد المتحمس له. وقد كانت غالبية المواقف تعارض تعدّد الزوجات بشكل عامّ، ثم تشرعه في حالات وظروف معيّنة. وتختلف حدّة هذا التشريع من مجموعة إلى أخرى، باختلاف العوامل الجغرافية والتعليمية والاقتصادية للمشاركين والمشاركات. فقد أظهرت جميع المجموعات البؤرية النسائية (ربّات البيوت في المجموعات القطرية، ربّات البيوت في الناصرة، وربّات البيوت في النقب) مواقف متنوّعة، تتضمّن أصواتًا معارضة لتعدّد الزوجات وأصواتًا أخرى تُبدي التفهّم لممارسة تعدّد الزوجات في حالات وظروف معيّنة. وقد كانت مجموعة النساء القطرية أكثر المجموعات التي أبدت معارضة لتعدّد الزوجات، وتضمّنت أصواتًا اعتبرت تعدّد الزوجات إهانة قصوى للنساء، في حين كانت هذه المعارضة أقلّ حدّة في مجموعة ربّات البيوت في النقب.

أمّا مجموعة العاملين والعاملات الاجتماعيين/ات، فقد عبّرت عن مواقف رافضة لتعدّد الزوجات بالمُطلق، إلى جانب أصوات أخرى تشرعه في حالات معيّنة. وتجدر الإشارة إلى أنه في المجموعة البؤرية للعاملين والعاملات الاجتماعيين/ات، ظهرت المعارضة بشكل واضح لتعدّد الزوجات من قبل جميع المشاركات من النساء، بينما جاء التشريع لحالات خاصّة ولظروف معيّنة من قبل العاملين

الاجتماعيين الرجال في المجموعة، الذين أبدوا تفهّمًا لممارسة تعدّد الزوجات في حالات معيّنة، كمرض الزوجة، مثلاً. اعتبرت العاملات الاجتماعيات أن تعدّد الزوجات طعن وخيانة للزوجة، وانعكاس للسيطرة الذكورية للرجل في المجتمع. وقد عبّر عامل اجتماعي واحد من بين المشاركين من الرجال عن موقف مشابه لموقف العاملات الاجتماعيات المشاركات. بينما أعرب رجلان مشاركان عن تشريعهما لتعدّد الزوجات في حالات معيّنة، إذ عبّر الأول منهما عن عدم اقتناعه الشخصيّ بهذه الممارسة، بينما أبدى تفهّمه لأشخاص يستطيعون ممارستها كآلية وظيفية تساعد الأفراد وتلبّي احتياجاتهم في حالات وظروف معيّنة، كمرض الزوجة أو عدم الإنجاب، كونها تنطلق من فلسفة دينية لا يُمكن للمهْنيين/ات مناقشتها ومعارضتها. ويبدو أن ظهور هذا التفهم والتأييد لتعدّد الزوجات في حالات معيّنة من قبل الرجال تحديدًا هو انعكاس للفجوة القائمة بين المهْنيين كرجال والمهْنيات كنساء؛ ففي الوقت الذي استطاعت فيه الهوية المهْنية للعاملات الاجتماعيات بلورة فكر ذاتيّ ومهْني ناقد تجاه قضايا المرأة، ومن ضمنها تعدّد الزوجات، يبدو أن غالبية المهنيين الرجال ما زالوا يتبنّون مواقف تقليدية تتأرجح ما بين القيم الذكورية السائدة، والتي تشرع الظاهرة، وبين المواقف المهْنية التي تكشفهم على مفاهيم ومعايير مختلفة.

أمّا مجموعة النساء العزباوات، فقد أظهر الخطاب السائد فيها ميلاً نحو تأييد تعدّد الزوجات. وعلت أصوات مؤيدة انطلاقًا من التجارب الشخصية للمشاركات أنفسهنّ، اللواتي يعتبرن تعدّد الزوجات ممارسة تُتيح لهنّ فرصة الزواج، وأنه الخيار الوحيد أمامهنّ من أجل تحقيق رغبتهنّ في الزواج، حيث قد فاتهنّ قطار الزواج ولم يعد الرجال العزّاب ينظرون إليهنّ كزوجات مناسبات، لتقدّمهنّ في السنّ، فأصبح الزواج برجل متزوج هو الخيار الوحيد أمامهنّ لتأمين سند يدعمهنّ ويؤمّن لهنّ احتياجاتهنّ العاطفية والجنسية.

وبالتطرّق إلى الأسباب التي تدفع الرجال إلى ممارسة تعدّد الزوجات، أظهرت النتائج وجود ثلاثة أسباب مباشرة تتضمّن مرض الزوجة، تقصير الزوجة في واجباتها تجاه زوجها، وعدم اكتفاء الرجل بزوجة واحدة والإغراء الذي يتعرض له من قبل نساء أخريات، كأسباب مباشرة تدفع الرجل إلى تعدّد الزوجات. أمّا بالنسبة إلى الأسباب غير المباشرة، فقد تمّت الإشارة إلى ثلاثة أسباب، أولها تشجيع رجال الدين وأئمة المساجد، ويتعلق ثانيها بالأول، وهو ظهور سياق اجتماعي يشجع الرجال ويحثهم على ممارسة التعدّد، وثالثها الزواج المبكّر، الذي يُفرض على الرجل والمرأة، والذي يدفع الكثير من الرجال فيما بعد إلى البحث عن زواج يختارونه هم، وليس زواجًا تفرضه العائلة عليهم. أمّا في خصوص الفتيات، فقد تم التطرّق في منطقة النقب إلى حرمان الفتاة من اختيار شريك حياتها في حال كان من خارج عشيرتها، ومن عشيرة أقلّ مكانة من عشيرتها، الأمر الذي يجعلها تتقدّم في السنّ، لتُضطرّ، فيما بعد، إلى القبول بالزواج برجل متزوج من داخل عشيرتها. وقد ظهرت

خلال ذلك آراء مختلفة، قسم منها يحمّل المسؤولية للرجل ويرفض قبول هذه الأسباب لتشريع تعدّد الزوجات، ويعزو انعدام المسؤولية والنضوج إلى الرجال الذين يمارسون هذه المنظومة. بينما تمّت الإشارة في المقابل إلى أسباب تلقى القبول وتسوّغ للرجل تعدّد زيجاته، وتُلقي باللائمة والمسؤولية على الزوجات والنساء. وقد طغى هذا التوجه في معظم المجموعات البؤرية.

وعمليًا، فقد تشابهت جميع المجموعات البؤرية (ما عدا مجموعة العاملين/ات الاجتماعيين/ات) في تبنّي خطاب ذكوريّ يفسّر ويحلّل القضية من وجهة نظر ذكورية. وقد كان هذا الأمر يتفاوت بين مجموعة وأخرى من حيث حدّة هذا التوجه، فمجموعة ربّات البيوت القطرية أبدت تنوّعًا وميلاً نحو إلقاء أسباب لا تشرع للرجل الزواج المتعدّد، وتعتبره قرارًا غير مسؤول، نابعًا من سيطرته وعدم اكتراثه لزوجته ولزواجه، مشدداتٍ على الظلم الذي يلحق بجميع أفراد هذه المنظومة. بينما اختلف هذا الخطاب في مجموعة النساء العزباوات ونساء النقب، اللواتي مِلن أكثر إلى تسويغ تعدّد الزوجات في حالات معيّنة وتحميل الزوجة مسؤولية هذه الخطوة وإلقاء اللوم عليها.

إن جميع المشاركات في المجموعات البؤرية اللواتي عبّرن عن رفضهنّ لتعدّد الزوجات، أشرن إلى الغُبن الذي يلحق بالنساء في المجتمع العربي، ليس لسبب تعدّد الزوجات، فقط، بل لسبب قضايا المرأة جميعًا، والنابع، أساسًا، من عدم المساواة القائم بين المرأة والرجل والمكانة الدونية للنساء. ورغم اختلاف حدّة هذا الموقف الواعي للتمييز القائم بين الرجال والنساء، ورغم وجود خطاب يبدأ، أساسًا، بتشريع تعدّد الزوجات في حالات معيّنة، تُظهر النتائج أن جميع هذه الحوارات استطاعت أن تلمس التمييز الذي تعاني منه النساء وانعدام المساواة والعدالة. لكن من دون أن تستطيع النساء وضع الإصبع على الأسباب، الأمر الذي جعل خطابهنّ يغرق في التناقضات والبلبلة. وهي النتيجة الطبيعية التي من المُمكن أن تعيشها كلّ مشتركة تحاول التماهي مع الخطاب السائد كحلّ أسلم وأقلّ صدامية مع المنظومة القيَمية التي ينقلها إليها المجتمع، ومع ما تعايشه من تجارب شخصية مليئة بالظلم والتمييز. إن هذا الصراع بين اتجاهين مختلفين، جعل خطاب المشاركات ازدواجيًا في مناحٍ عديدة، وجعل جميع المشاركات وتحديدًا النساء، يقعن في فخ التناقض والبلبلة؛ فتارة يتعاطفن معَ الزوجة ويُشرن إلى سوء الرجل وعدم وفائه، وتارة يعزون هذا الأمر إلى "طبيعته". عمليًا، تبنّت معظم النساء الخطاب السائد حول تعدّد الزوجات، وقد كان موضوع تشريع الزواج، دينيًا، أمرًا متفقًا عليه بين النساء، ولم تظهر بين المشاركات نساء يملكن تفسيرات أخرى للآيات القرآنية التي تُجيز التعدّد، بل تعاملن مع هذا التشريع كأمر مسلّم به لا يحمل في طيّاته معانٍ أخرى. وعمليًا، تُظهر نتائج البحث أن النساء في المجتمع لا يملكن وجهة نظر نقدية تجاه التفسيرات المختلفة للتشريع الديني لتعدّد الزوجات، وإمكانية التعارض معه. ويبدو أن النساء يخشين إبداء معارضتهنّ لهذه التفسيرات، وتبنّي تفسيرات أخرى تحدّ من هذا التشريع في ظلّ تنامٍ ملحوظ للخطاب الديني.

أظهرت نتائج البحث عند التطرّق إلى قضية الزواج المبكّر كعامل من العوامل التي تؤدّي، لاحقًا، إلى تعدّد الزوجات، أن المجتمع يفتقر إلى مفهوم ناضج وواعٍ لمنظومة الزواج يقوم، أولاً، على حرية الخِيار للرجل والمرأة. وقد تبيّن أن التطرّق إلى الأسباب التي تقود إلى تعدّد الزوجات يفتح الباب أمام أسئلة أخرى تتعلق بموازين العلاقات القائمة بين الجنسين وانعدام المساواة بينهما، الأمر الذي قد دفع العديد من المشاركات إلى التعبير عن رفضهنّ لهذه التعليلات واعتبارها تسويغًا للرجل ولاستمرار ظلمه وسطوته على المرأة. وقد رأت العديد من النساء أن هذه الأسباب (ومن ضمنها مرض الزوجة وعدم إنجابها) يجب ألاّ تُلقى على عاتق المرأة، بل على المجتمع الذي لا يعمل على بلورة مفهوم تشاركي للزواج ولا يهيئ رجاله ونساءه لهذه العلاقة، ولا يعمل على تربية الأجيال الناشئة من منطلق يساوي بين البنت والصبي، الأمر الذي يقود إلى بناء مؤسسة زواج تقوم على هيمنة الرجل وتبعية المرأة.

ولم يحتلّ النقاش حول القانون الإسرائيلي الذي يمنع تعدّد الزوجات حيّزًا مهمًّا في النقاش، ورغم أنه تم التطرّق إليه في المجموعات البؤرية، وكذلك في المقابلات المعمّقة. ولا يبدو هذا الأمر صدفة، إذ يبدو أن القانون الإسرائيلي بالنسبة إلى المجتمع الفلسطيني في عداد الغائب، ووجوده لا يستحوذ على اهتمام المشاركين والمشاركات في البحث، لأنه، ببساطة شديدة، قانون خامل غير مطبّق وليس له تأثير واضح في مسار هذه الظاهرة. وهو بذلك لا يشغل حيّزًا في اهتمام المجتمع ولا في اهتمام من يفكّر في تعدّد الزوجات، ولا تعتبره النساء اللواتي يواجهن تعدّد زواج أزواجهنّ عُنوانًا يمكن اللجوء إليه لنيل حقوقهنّ. بينما ظهرت أصوات في مجموعة النساء العزباوات ترى أن القانون الإسرائيلي ظالم للنساء العزباوات، لأنه بمنعه تعدّد الزوجات يحرمهنّ من حقوقهنّ كزوجات ولا يعترف بهنّ كزوجات من ناحية رسمية. واعتبرت مجموعة العاملين/ات الاجتماعيين/ات أن تفعيل القانون أمر ضروريّ للحدّ من انتشار هذه الظاهرة ومن الأذى اللاحق بالنساء لسببها، إلى جانب أهمية العمل المجتمعي القائم على التثقيف والتوعية للمساواة بين الجنسين، ولثقافة زوجية مبينة على الاحترام والمساواة.

ورغم كلّ الصعوبات التي عبّرت عنها المشاركات، فقد نجح البعض منهنّ في كسر الحواجر التي وقفت أمامهنّ واستطعن شق طريقهنّ باستقلالية ذاتية في تربية أولادهنّ وإدارة حياتهنّ، وتحقيق استقلالية مادية كذلك من خلال العثور على عمل خارج المنزل. وفي الختام، تجدر الإشارة إلى الجانب الفاعل الذي تتخذه الأطر النسوية الناشطة في المجتمع الفلسطيني، والتي تعمل على دعم النساء في مختلف المجالات. لقد أكد البحث على الدور الحاسم الذي من المُمكن أن تلعبه الأطر النسوية على الصعيد العامّ وعلى الصعيد التثقيفي التوعوي، وكذلك على صعيد العمل مع الأفراد. لقد أشارت إحدى المشاركات إلى المرافقة القانونية التي قدّمتها إحدى الجمعيات النسوية لها في إجراءات الطلاق

والشكوى التي قدّمتها في الشرطة ضدّ زوجها، باعتبارها واحدة من الآليات التي تلعب دورًا مهمًّا في دعم النساء ومساعدتهنّ على كسر طوق العجز وشحذ همّتهنّ والعمل على تغيير واقعهنّ وتحصيل حقوقهنّ. ولا شك أن هذا العمل يزداد صعوبة في سياق مجتمعيّ تزداد فيه حدّة الخطاب الاجتماعي، ويُميّز فيه ضدّ المرأة باسم التقاليد الاجتماعية والدينية.

المراجع بالإنجليزية:

Abdo, Nahla. (1994). Dislocating Self, Relocating ‹Other›: A Palestinian Experience. In Nahla Abdo & Ronit Lentin (Eds.), *Women and the politics of military confrontation: Palestinian and Israeli gendered narratives of dislocation* (pp. 119-156). New York, NY: Berghahn Books.

Abu–Lughod, Lila. (1986). *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley, CA: University of California Press.

Ahmed, Leila. (1992). Women and gender in Islam: Historical *roots of a modern debate*. New Haven, CT: Yale University Press.

Al-Haj, Majed. (1989). Social research on family lifestyles among Arabs in Israel. *Journal of Comparative Family Studies, 20*(2), 175-195.

Al-Haj, Majed & Rosenfeld, Henry. (1990). *Arab Local Government in Israel*. Boulder, Co: Westview Press.

Al-Issa, Issa. (1990). Culture and mental illness in Algeria. *The International Journal of Social Psychiatry, 36*(3), 230-240.

Al- Krenawi, Alean. (1999). Women of polygamous marriages in primary health care centers**.** *Contemporary Family Therapy, 21*(3), 417-430.

Al- Krenawi, Alean. (2001). Women from polygamous and monogamous marriages in an out-patient psychiatric clinic. *Transcultural Psychiatry, 38*(2), 187-199.

Al-Krenawi, Alean & Graham, John R. (2006). A comparison of family functioning, life and marital satisfaction, and mental health of women in polygamous and monogamous marriages. *International Journal of Social Psychiatry, 52*(1), 5-17.

Al-Krenawi, Alean & Lev-Wiesel, Rachel. (2002). Wife abuse among polygamous and monogamous Bedouin-Arab families. *Journal of Divorce & Remarriage, 36*(3/4), 151-165.

Al-Krenawi, Alean & Lightman, Ernie S. (2000). Learning

achievement, social adjustment, and family conflict among Bedouin-Arab children from polygamous and monogamous families. *The Journal of Social Psychology, 140*(3), 345-355.

Allen, Carole J. (1974). *Dimensions of Swazi households in urban and rural areas*. (Doctoral Dissertation). Amherst: University of Massachusetts.

Altman, Irwin & Ginat, Joseph. (1996). Polygamous families in *contemporary society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson, Connie M. (2000). The persistence of polygyny as an adaptive response to poverty and oppression in Apartheid South Africa. *Cross-Cultural Research, 34*(2), 99-112.

Barakat, Halim. (1993). *The Arab World: Society, culture, and state*. Berkeley, CA: University of California Press.

Barber, Nigel. (2008). Explaining cross-national differences in polygyny intensity: Resource-defense, sex ratio, and infectious diseases. *Cross-Cultural Research, 42*(2), 103-117.

Borgerhoff Mulder, Monique. (1987). On cultural and reproductive success: Kipsigis evidence. *American Anthropologist, 89*(3), 617-634.

Bouhdiba, Abdelwahab. (1985). Sexuality in Islam. (A. Sheridan, Trans.) London: Routledge & Kegan Paul.

Bove, Riley & Valeggia, Claudia. (2009). Polygyny and women's health in Sub-Saharan Africa. *Social Science & Medicine, 68*(1), 21-29.

Burbank, Victoria. (1994). *Fighting women: Anger and aggression in Aboriginal Australia*. Berkeley, CA: University of California Press.

Caldwell, John & Caldwell, Pat. (1993). The nature and limits of the Sub-Saharan African AIDS epidemic: Evidence from geographic and other patterns. *Population and Development Review, 19*(4), 817-848.

Chaleby, Kutaiba. (1985). Women of polygamous marriages in an inpatient psychiatric service in Kuwait. *The Journal of Nervous and Mental Disease, 173*(1), 56-58.

Chaleby, Kutaiba. (1987). Women of polygamous marriages in outpatient psychiatric services in Kuwait. *International Journal of Family Psychiatry, 8*(1), 25-34.

Charrad, Mounira. (2001). *States and women's rights: The making of post-colonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. Berkeley, CA: University of California Press.

Eapen, V.; Al-Gazali, L.; Bin-Othman, S. & Abou-Saleh, M. (1998). Mental health problems among schoolchildren in United Arab Emirates: Prevalence and risk factors. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry, 37*(8), 880-886.

Elbedour, Salman; Bart, William & Hektner, Joel. (2007). The relationship between monogamous/polygamous family structure and mental health of Bedouin Arab adolescents. *Journal of Adolescence, 30*(2), 213-230.

Espanioly, Nabila. (1994). Palestinian women in Israel: Identity in light of the occupation. In Tamar Meyer (Ed.), *Women and the Israeli occupation: The politics of change* (pp. 106-120). London: Routledge.

Gilman, Sara E. (2007). Feminist organizing in Tunisia: Negotiating transnational linkages and the state. In Valentine Moghadam (Ed.), *From patriarchy to empowerment: Women's participation, movements and rights in the Middle East, North Africa and South Asia* (pp. 97-119). Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Glazer, Ilsa M. & Abu Ras, Wahiba. (1994). On aggression, human rights, and hegemonic discourse: The case of a murder for family honor in Israel. *Sex Roles, 30*(3/4), 269-288.

Haj-Yahia, Mouhamad M. (2000). Wife abuse and battering in the sociocultural context of Arab society. *Family Process, 39*(2), 237-256.

Hames, Raymond. (1996). Costs and benefits of monogamy and polygyny for Yanomamö women. *Ethology and Sociobiology, 17*(3), 181-199.

Hassouneh-Philips, Dena. (2001). Polygamy and wife abuse: A qualitative study of Muslim women in America. *Health Care for Women International, 22*(8), 735-748.

Kandiyoti, Deniz. (1996). Contemporary feminist scholarship and Middle East Studies. In Deniz Kandiyoti (Ed.), *Gendering the Middle East: Emerging perspectives* (pp. 1-28). New York, NY: Syracuse University Press.

Khattab, Nabil. (2002). Ethnicity and female labour market participation: A new look at the Palestinian enclave in Israel. *Work, Employment and Society, 16*(1), 91-110.

Lerner, Gerda. (1986). *The creation of patriarchy*. New York, NY: Oxford University Press.

Lesthaeghe, Ron J., Kaufmann, Georgia & Meekers, Dominique. (1989). The nuptiality regimes in Sub-Saharan Africa. In Ron Lesthaeghe (Ed.), *Reproduction and social organization in Sub-Saharan Africa* (pp. 238-337). Berkeley, CA: University of California Press.

Low, Bobbi S. (1988). Measures of polygyny in humans. *Current Anthropology, 29*(1), 189-194.

Mar'i, Mariam & Mar'i, Sami K. (1991). The role of women as change agents in Arab society in Israel. In Marilyn Safir, Martha T. Mednick, Dafna Izraeli, & Jessie Bernard (Eds.), *Women's worlds: From the new scholarship* (pp. 251-259). New York, NY: Praeger.

Marlowe, Frank W. (2000). Paternal investment and human mating system. *Behavioural Processes, 51*(1-3), 45-61.

Marlowe, Frank W. (2003). The mating system of foragers in the standard cross-cultural sample. *Cross-Cultural Research, 37*(3), 282-306.

Marlowe, Frank W. (2007). Hunting and gathering: The human sexual division of foraging labor. *Cross-Cultural Research, 41*(2), 170-195.

Mashhour, Amira. (2005). Islamic law and gender equality: Could

there be a common ground? A study of divorce and polygamy in Sharia law and contemporary legislation in Tunisia and Egypt. *Human Rights Quarterly, 27*(2), 562-582.

Maziak, Wasim; Asfar, Taghrid; Mzayek, Fawaz; Fouad, Fouad M. & Kilzieh, Nael. (2002). Socio-demographic correlates of psychiatric morbidity among low-income women in Aleppo, Syria. *Social Science & Medicine, 54*(9), 1419-1427.

Mctaggart, Stuart. (1998). *The Difficulties of being an Arab in a Jewish State: Case Study on Palestinian women*. (Doctoral Dissertation).

Meekers, Dominique & Franklin, Nadra. (1995). Women's perceptions of polygyny among the Kaguru of Tanzania. *Ethnology, 34*(4), 315-329.

Murray, Christopher J. L. & Lopez, Alan D. (Eds.). (1996). *The global burden of disease: a comprehensive assessment of mortality and disability from diseases, injuries and risk factors in 1990 and projected to 2020* (Vol. 1). Cambridge, MA: Harvard School of Public Health.

Nasir, Laeth S. & Al-Qutob, Raeda. (2005). Barriers to the diagnosis and treatment of depression in Jordan: A nationwide qualitative study. *Family Medicine-World Perspective, 18*(2), 125-131.

Ozkan, Mustafa; Altindag, Abdourrahman; Oto, Remzi & Sentunali, Esin. (2006). Mental health aspects of Turkish women from polygamous versus monogamous families. *International Journal of Social Psychiatry, 52*(3), 214-220.

Rouhana, Nadim. (1991). Palestinians in Israel: Responses to the uprising. In Rex Brynen (Ed.), *Echoes of the Intifada: Regional Repercussions of the Palestinian – Israeli Conflict* (pp. 97-115). Boulder, CO: Westview Press.

Rouhana, Nadim. (1997). *Palestinian citizens in an ethnic Jewish state: Identities in conflict*. New Haven, CT: Yale University Press.

Sa'ar, Amalia. (2004). Many ways of becoming a woman: The case of unmarried Israeli-Palestinian "girls." *Ethnology, 43*(1), 1-18.

Sa'ar, Amalia. (2007). Contradictory location: Assessing the position of Palestinian women citizens of Israel. *Journal of Middle East Women's Studies, 3*(3), 45-74.

Sadiqi, Fatima & Ennaji, Moha. (2006). The feminization of public space: Women's activism, family law, and social change in Morocco. *Journal of Middle East Women's Studies, 2*(2), 86-114.

Salem, Norma. (1984). Islam and the legal status of women in Tunisia. In Freda. Hussain (Ed.), *Muslim Women* (pp. 141-168). New York, NY: St. Martin's Press.

Samooha, Sami. (1989). The Arab minority in Israel: Radicalization or politicization? In Peter Y. Medding (Ed.), *Israel: State and Society, 1948-1988. (*Studies in Contemporary Jewry, Vol. 5*)* (pp. 59-88). Oxford: Oxford University Press.

Shahd, Laila S. (2003). *An investigation of the phenomenon of polygamy in rural Egypt*. New York, NY: American University in Cairo Press.

Slonim-Nevo, Vered & Al-Krenawi, Alean. (2006). Success and failure among polygamous families: The experience of wives, husbands, and children. *Family Process, 45*(3), 311-330.

Valsiner, Jaan. (1989). Organization of children's social development in polygamic families. In Jaan Valsiner (Ed.), *Cultural Context and Child Development: Towards a Culture-Inclusive Developmental Psychology* (pp. 67-85). Toronto: Hogrefe and Huber Publishers.

Ware, Helen. (1979). Polygyny: Women's views in a transitional society, Nigeria 1975. *Journal of Marriage and the Family, 41*(1), 185-195.

Yamani, Maha. (2008). *Polygamy and law in contemporary Saudi Arabia*. Reading, UK: Ithaca Press.

Zweigert, Konrad & Kötz, Hein. (1998). *An introduction to comparative law*. (3rd ed.) (T. Weir, Trans.). Oxford: Clarendon Press.

المراجع بالعربية:

أبو بكر، خولة. (2001). المرأة والسياسة: تناقض المطالب بين قيادة المرأة وتقهقرها. داخل **مؤتمر المرأة العربية: مشاركة المرأة في صنع القرار**12-29.سخنين: جمعية الزهراء لرفع مكانة المرأة.

أبو زيد، نصر. (1999). **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

البزري، دلال. (1995). المجتمع المدني- الجمعيات النسائية اللبنانية. داخل البزري، دلال والزهراء أزوريل، فاطمة. **المرأة العربية: الواقع والتصور** 148-156. القاهرة: نور- دار المرأة العربية للنشر.

أمين، قاسم. (1993). **تحرير المرأة.** القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب.

النقاش، فريدة. (2003). **حدائق النساء.** القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

الحيدري، إبراهيم. (2003). **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب.** بيروت: دار الساقي.

ايلكاركان، بينار. (2004). **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية** 11-27. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.

ايلكاركان، بينار. (2004). استكشاف سياق جنسانية المرأة في مناطق شرق تركيا. داخل ايلكاركان، بينار (محررة). **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية** 273-291. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.

العلوي، هادي. (1996). **فصول عن المرأة.** بيروت: دار الكنوز العربية.

العقاد، محمود. (1971). **المرأة في القرآن.** القاهرة: دار الهلال.

المرنيسي، فاطمة. (2001). **الجنس كهندسة اجتماعية.** الدار البيضاء: نشر الفنك.

المرنيسي، فاطمة. (2004). العذرية والبطريركية. داخل بيار ايلكاركان.(محررة). **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية** 241-269. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.

اسبوزيتو، جون، ل. (2003). النساء في الإسلام والمجتمعات الإسلامية. داخل حداد- يزبك، أيفون، واسبوزيتو، جون، ل. (محررين) **الإسلام، الجنوسة والتغير الاجتماعي** 11-44.عمان: الأهلية للنشر والتوزيع.

الصراف، شيماء. (2001). **أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد.** بيروت: دار القلم.

العطار، عبد الناصر. (1976). **تعدّد الزوجات.** جدة: دار الشروق.

بابة، إيلان. التطهير العرقي في فلسطين. (2007). **التطهير العرقي في فلسطين.** بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

بدران، مارغو. (2000). **رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن.** (ترجمه عن الإنجليزية علي بدران). القاهرة:المجلس الأعلى للثقافة.

بركات، حليم. (2000).**المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الاحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

بشارة، عزمي. (2000). **العرب في إسرائيل: نظرة من الداخل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة.

جاد، إصلاح. (2001). خطة التنمية الفلسطينية ورؤيتها لدور المرأة. داخل **مؤتمر المرأة العربية الأول. مشاركة المرأة في صنع القرار** 94–104. سخنين: جمعية الزهراء لرفع مكانة المرأة.

جبران، مي.2006)–(2005. البحث عن انثى بين امرأتين. داخل: **باحثات، حفريات وتحريات: حيوات نساء عربيات**.

الكتاب الحادي عشر 81–102. بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات.

جهشان، تغريد.(2009). المرأة العربية في النقب وقضايا الأحوال الشخصية. **مرشد الحقوق في قضايا الأحوال الشخصية** 7–9. الناصرة: لجنة العمل للمساواة في قضايا الأحوال الشخصية.

حداد– يزبك، ايفون. أ. الإسلام والجنوسة: أزمات في العالم العربي المتغير. داخل حداد، أ. ي.، واسبوزيتو، جون، ل.(تحرير). **الإسلام، الجنوسة والتغير الاجتماعي**47–90. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع.

دويري، مروان. (1997)**. الشخصية، الثقافة، والمجتمع العربي**. القدس: مطبعة النور الحديثة.

عشا، غسان. (2004). **الزواج والطلاق وتعدّد الزوجات في الإسلام**. الأحكام الفقهية وتبريرات الكتّاب المسلمين المعاصرين. بيروت: دار الساقي.

غانم، هنيدة. (2005). **مواقف من قضايا وحقوق المرأة الفلسطينية في إسرائيل**. الناصرة: جمعية نساء ضدّ العنف.

غانم، أسعد؛ مصطفى، مهند. (2009). **الفلسطينيون في إسرائيل: سياسات الأقلية الأصلية في الدولة الإثنية**. رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.

غصوب، مي. (2002). علكة ونساء شبقات وأعداء أجانب. داخل: غصوب مي وسنكلير– ويب، ايما.(محررات).**الرجولة المتخيلة: الهُوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث** 241–251. بيروت: دار الساقي.

ستوواسر، بربارا. (2003)**.** قضايا الجنوسة والتفسير المعاصر للقرآن. داخل حداد، أ. ي.، واسبوزيتو، جون، ل. (محررات). **الإسلام، الجنوسة، والتغير الاجتماعي**. 92–112. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع.

سعيد، إدوارد. (1995). **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

شرابي، هشام. (2000). **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمعات العربية.** السويد: دار نلسن.

وهبة، توفيق. (1978)**. دور المرأة في المجتمع الإسلامي**. بيروت: دار اللواء للنشر والتوزيع.

ويب، ايما سنكلير. (2002). مقدمة داخل: غصوب مي وسنكلير– ويب، ايما. (محررات). **الرجولة المتخيلة: الهُوية**

الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث 13–24. بيروت: دار الساقي.

روحانا، نديم؛ الصالح، نبيل؛ سلطاني، نمر. (2004). **تصويت بدون صوت: الأقلية الفلسطينية في الانتخابات الإسرائيلية**: حيفا: مدى– المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث– كوثر.(2007). **الفتاة العربية المراهقة: الواقع والآفاق**. تونس: مجد– المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

المراجع بالعبرية:

אבו בקר, חאולה. (1998). **בדרך לא סלולה: נשים ערביות במנהיגות פוליטית בישראל**. ירושלים: מכון וון ליר- המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.

אלחאג', מאגד. (1997). **זהות ואוריינטציה בקרב הערבים בישראל: מצב של פריפריה כפולה**. מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים 104-122. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

אלחאג', מאג'ד. (1983). **סגנונות חיים משפחתיים בקרב קבוצות וסקטורים בעיר ערבית בישראל**. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

אלחאג', מאגד. (2007). מגמות בהצבעת הערבים בישראל לכנסת. בתוך: רכס, א (עורך). **המיעוט הערבי בישראל והבחירות לכנסת ה 17** 17-21. תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב- מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה וקרן קונדר אדנאור- תוכנית קונדר אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי.

אבו כף, סארה. (2004). **פוליגמיה והסתגלות: ייצוגי הורים אצל ילדים ערבים- בדואים**. אוניברסיטת בן גריון: עבודת גמר המוגשת כחלק מהדרישות לקבלת תואר «מוסמך למדעי הרוח והחברה».

אל קרינאוי, עליאן; סלונים-נבו, ורד. (2005). נישואים פוליגמיים ומנוגמיים: השפעתם על מצבן הנפשי והחברתי של נשים בדוויות ערביות בתוך: לב-ויזל, רחל גולי צוויקל, גולי, וברק נורית, (עורכים) «**שמרי נפשך**»: **בריאות נפשית בקרב נשים בישראל** 149-162. באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב ומאירס-גוינט ומכון ברוקדיל.

אבו רביעה-קוידר, סראב. (2004). **נשירת נערות מהחינוך הבדווי בנגב: הדרה, אפליה ואחרות**. ירושלים: מכון ון ליר בירושלים- המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.

צוויקל, גולי. וברק, נורית.(2002). **בריאות ורווחה של נשים בדואיות בנגב.** באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב .מרכז הנגב לפיתוח אזורי.

הרצוג, חנה. (2003). המשפחה הלוחמת- השפעת הקונפליקט הערבי- הישראלי על מעמד הנשים בישראל. בתוך: אלחאג' מאג'ד ואורי בן-אליעזר (עורכים),

בשם הביטחון: סוציולוגיה של שלום ומלחמה בעידן משתנה 401-419. חיפה: אוניברסיטת חיפה ופרדס הוצאה לאור.

חסן, מנאר. (1999). הפוליטיקה של הכבוד: הפטיארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה. בתוך גיורא רוזן (עורך). **מין, מגדר ופוליטקה: קו אדום**. 276-306. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

ע'אנם, הוניידה. (2004). **תפקידם ומעמדם של האינטלקטואלים הפלסטינים בישראל**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, החוג לסוציולוגיה ואנתופולגיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

עלי, נוהאד.(2007). תפיסת ›אל- מג'תמע אל-עצאמי' של התנועה האסלמית. בתוך: רכס, אלי(עורך). **המיעוט הערבי בישראל והבחירות לכנסת ה 17**. 100-110. תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב- מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה וקרן קונדר אדנאור- תוכנית קונדר אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי.

עלי, נוהאד. וגורדוני, גלית. (2009**).** אידיאולוגיה של חלוקת מטלות וסמכויות במשפחה הפלסטינית בישראל: אי שוויון מגדרי או מגמת או מגמות של שוויון?. בתוך: עזאיזה, פייסל; אבו בקר, חאולה;, הרץ-לזרוביץ, רחל; וגאנם, אסעד (עורכים), **נשים ערביות בישראל: תמונות מצב ומבט לעתיד**. 25-45. תל אביב: רמות- אוניברסיטת תל אביב.

כרכבי-סבאח, מהא. (2009). בסיס ההתארגנות של החמולה ומעמדה של האישה הערבייה. בתוך: עזאיזה,

פייסל; אבו בקר, חאולה; הרץ-לזרוביץ, רחל; וגאנם, אסעד (עורכים), **נשים ערביות בישראל: תמונות מצב ומבט לעתיד**. 47-69. תל אביב: רמות- אוניברסיטת תל אביב.

ח'טאב, נביל. (2009). ÷לא קל להיות אישה פלסטינית ערבייה בישראל×- קנסות מגדריים, אתניים ודתיים בשוק התעסוקה. בתוך: עזאיזה, פייסל; אבו בקר, חאולה; הרץ-לזרוביץ, רחל; וגאנם, אסעד (עורכים), **נשים ערביות בישראל: תמונות מצב ומבט לעתיד**. 319-334. תל אביב: רמות- אוניברסיטת תל אביב.

יונאי, יובל קראוס, ורד. (2009**).** תרבות או מבנה הזדמנות: למה נשים פלסטיניות ממעטות להצטרף לשוק העבודה. בתוך: עזאיזה, פייסל; אבו בקר,חאולה; הרץ-לזרוביץ,רחל; וגאנם, אסעד (עורכים), **נשים ערביות בישראל: תמונות מצב ומבט לעתיד**. 237-253. תל אביב: רמות- אוניברסיטת תל אביב.

نشرات، أوراق وموادّ من الإنترنت:

بالعربية:

أبو ربيعة، راوية. (2008). « مقصيات رغمًا عنهنّ: النساء البدويات وظاهرة تعدّد الزوجات في النقب». مجلة عدالة، العدد 55، كانون الثاني 2008. حمّل بتاريخ 28, 7, 2012 /http://www.adalah.org/newsletter/ara/dec08/dec08.html?navi=%2Fnewsletter%2Fara%2Fdec08%2Fdec08.html

"الجزائر تتبنّى تعديلات جذرية في قانون الأحوال الشخصية والتيار الإسلامي يقول إنها مخالفة للشريعة". (20, 8, 2004). خبر في صحيفة الشرق الأوسط. حمّل بتاريخ 28, 7, 2012 .http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=251155&issueno=9397

"الفقهاء يختلفون حول قانون مشروع تعدّد الزوجات".(17, 2, 2009). خبر في موقع الحقيقة الدولية: نافذة على مصر. حمّل بتاريخ 1, 2, 2012 http://www.factjo.com/compDetails.aspx?id=4302

"الفلسطينيون في إسرائيل.المسح الاقتصادي الاجتماعي 2007».(1, 2008). حمل بتاريخ 28, 7, 2012. موقع ركاز: http://www.rikaz.org/ar/publication/SE2/chapter_1__ar.pdf__4

« بيان المرأة الفلسطينية في الموازنة الحكومية ب 8 آذار». (8, 3, 2010). حمّل بتاريخ 28, 7, 2012 خبر في موقع بانيت.

http://www.panet.co.il/online/articles/1/S-275534،1،2.html

حتاتة، شريف. (16, 10, 2002). « الخطاب الأصولي والمرأة وفكر ما بعد الحداثة». حمّل بتاريخ 28, 7, 2012. الحوار المدني.http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=3456

« حركة السوار ترفض تصريحات النائب زكور التي اعتبر فيها المرأة مصنعًا إستراتيجيًا للإنجاب».(1, 2006).حمّل بتاريخ 28, 7, 2012. مقال في موقع أمان- المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضدّ المرأة.

http://www.amanjordan.org/a-news/wmview.php?ArtID=5209

دراغمة، بشار.(3, 11, 2006)."نائب في الكنيست يواجه مشروع ليبرمان بالزواج من بأربعة".حمّل بتاريخ 28, 7, 2012. خبر في موقع ايلاف.

http://www.elaph.com/ElaphWeb/Politics/2006/11/188146.htm

دحلة، ختام.(2008). « مهما تعدّدت الأسباب... لا مبرر للخيانات الزوجية». تقرير داخل مجلة إشراقة: مجلة أسرية اجتماعية، ثقافية دعوية. أم الفحم: مؤسسة الرسالة. العدد 79, 2008.

الخالدي، سليمان. (19, 6, 2008). « دراسة ميدانية حول ظاهرة العنوسة». مجلة إشراقة: مجلة أسرية اجتماعية، ثقافية دعوية صادرة عن مؤسسة الرسالة، أم الفحم، العدد 75, 2007.

شحادة، إمطانس. (2009). « مشروع الرصد السياسي». تقرير رقم 9. مركز مدى الكرمل: المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية. حمّل بتاريخ 28, 7, 2012. http://mada-research.org/en/files/PMR/PMR05/PMP5-ARB/PMP5-ARBl-final.pdf

طلحة بن جبريل ومحمد بوخزار. (2003, 8, 17). « ندوة « المرأة والسينما » في أصيلة بدأت بالشكوى والاحتجاج على « غول الرقابة ». حمّل بتاريخ 2012, 7, 28. مقال في صحيفة الشرق الأوسط. http://www.aawsat.com/details.asp?section=28&article=187672&issueno=9028

مخول، أمير. (2002). قضايا العمل الأهلي وفرص كسر جدار العزلة: فلسطينيو 48 يطرقون أبواب العالم العربي. ورقة عمل قدمت في مؤتمر تعزيز التعاون بين مؤسسات المجتمع المدني العربي. القاهرة 31 أكتوبر – 2 نوفمبر 2002. حيفا: اتجاه ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

« مصر: مشروع قانون جديد يقيّد تعدّد الزوجات يثير جدلاً فقهيًا وقانونيًا.(2009, 2, 3).حمّل بتاريخ 2012, 7, 28. خبر في صحيفة الشرق الأوسط. http://www.aawsat.com/details.asp?section=17&article=505505&issueno=11025

"نصر فريد واصل: جهات مشبوهة تدعم الحملة ضدّ تعدّد الزوجات والختان".مقابلة مع مفتي الديار المصرية السابق نصر فريد واصل.(2009, 4, 27). حمّل بتاريخ 2012, 7, 28. موقع الجماعة الإسلامية. http://www.egyig.com/muntada/showthread.php?t=1697

موسى، امال. (2005, 3, 7). « الجزائرية على خطى التونسية: مليون توقيع ضدّ تعدّد الزوجات ». مقال في صحيفة الشرق الأوسط. حمّل بتاريخ 2012, 7, 28.&http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=286646&issueno=9596

"ندوة "المرأة والسينما" في أصيلة بدأت بالشكوى والاحتجاج على "غول الرقابة". (2003, 8, 17). حمّل بتاريخ 2012, 7, 28. مقال في جريدة الشرق الأوسط www.aawsat.com/sections.asp?section=28

واكيم، سليم. (2002). دور القوانين الإسرائيلية في مصادرة الأراضي العربية: فلسطينيو 48 يطرقون أبواب العالم العربي. ورقة عمل قدمت في مؤتمر تعزيز التعاون بين مؤسسات المجتمع المدني. القاهرة 31 أكتوبر – 2 نوفمبر. 2002. اتجاه ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

بالعبرية:

חמוד, סנא. (2001). **מעמדה של האישה הערבייה בישראל בשוק העבודה: מכשולים והצעות לפתרון**. נייר עמדה. חיפה: מרכז מוסאוא.

לוטן, אורלי. (2006). **פוליגמיה בקרב האוכלסיה הבדואית בישראל**. מסמך מוגש לוועדה לקידום מעמד האישה. ירושליים: הכנסת-מרכז המחקר והמדע.

מדינת ישראל. (2008). **השנתון הסטטיסטי לישראל**. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, מספר 59.

עמותת נשים נגד אלימות.(2009). **המאבק באלימות נגד נשים ערביות**. נצרת: נייר עמדה מוגש לוועדה לקידום מעמד האישה, ועדת העבודה, הרווחה והבריאות בציון היום הבין לאומי לזכויות האדם.

פאריס, אמין. (2001). אבטלה ואבטלת נשים במגזר הערבי ודרכים לטיפול בה. נייר עמדה. חיפה: מרכז מוסאוא.

بالإنجليزية:

Bergstrom, P. (25.8.1994). On the economics of polygamy. Escholashipe. University of California. Retrieved 28.7.2012. http://escholarship.org/uc/item/6kr536bv

Hajjar, L. (1998). Between a rock and a hard place: Arab women, Liberal Feminism and the Israeli State. Middle East Report 207. Retrieved 28.7.2012. http:// www. Merip. Org/mer/mer207//lisa207.htm.

Higher Committee on Human Rights and Fundamental Freedoms. Human Rights in Tunisia (1998). Option and Accomplishment. Retrieved 28.7.2012.www.tunisienfo.com/documents/options/chapter3.html.Tunisia

Mihalache, Irina D. (2004). The Eljerian Family Code: Muslim or Modern? .Retrieved 28.7.2012. http://www.uofaweb.ualberta.ca/ois/pdfs/Mihalache_Final-1.pdf

Tunisia Gender Profile. AON: African Online News,Afrol News.(6.2004). Retrieved 28.7.2012.

www.afrol.com/features/13250"Uganda 'polygamy' bill protest".(29.5.2005). Retrieved 28.7.2012. http:// news.bbc.co.uk/2/world/hi/Africa/4391067.stm

فهرست:

تمهيد	6
الفصل الأول: الخلفية النظرية **تعدد الزوجات – نظرة عامة**	15 15
النساء والإسلام وتعدد الزوجات الجذور التاريخية لتعدد الزوجات في الجزيرة العربية	18 18
مأسسة الزواج في الإسلام	22
بداية الجدل حول تعد الزوجات والدعوة إلى التغيير	27
النساء العربيات بعد التحرر الوطني ما بين المشروع القومي والمشروع الإسلامي	34
دساتير الدول العربي وقانون العائلة: مساران متناقضان في قضايا المرأة وتحررها	37
تعدد الزوجات في الدستور التونسي	40
إصلاحات جديدة على قانون العائلة في المغرب والجزائر ومصر	45
تعدد الزوجات في الفترة الحالية: دالة في خط تصاعدي	51
الطروحات المؤيدة لتعدد الزوجات: توجهات دينية وتحليلات مناهضة لها	58
تعدد الزوجات من وجهة نظر انثروبولوجية: هيمنة لوجهات نظر الرجال	64
تعدد الزوجات وتأثيراته على الصحة الجسدية والنفسية للزوجات	73
تعدد الزوجات وتأثيره على الأولاد	80

النساء الفلسطينيات في إسرائيل التحولات السياسية وأثرها على حياة الفلسطينيين في إسرائيل	83
النساء الفلسطينيات ما بين قمع الدولة المنهجي وقمع المجتمع الأبوي	88
العائلة والزواج	95
الفصل الثاني: منهجية البحث	101
الفصل الثالث: نتائج البحث	
المقابلات المعمقة مع النساء المحور الأول: نشاة النساء المحور الثاني :أشكال زواج النساء المحور الثالث :موقف الزوجة الأولى من قرار زوجها الزواج من امرأة أخرى المحور الرابع :الزوجة الثانية – الأسباب التي دفعت النساء إلى الزواج من رجل متزوّج المحور الخامس :ردّ فعل المجتمع على تعدّد الزوجات. المحور السادس :الصعوبات الذاتية والمجتمعيّة في العيش كزوجة في زواج تعدّدي المحور السابع :العوائق التي تقف أمام النساء في كسر منظومة تعدّد الزوجات	107 108 112 116 133 139 147 165
المقابلات المعمقة مع الرجال المحور الأول :الخلفية المحور الثاني :قرار الزواج الأوّل ومفهوم الرجل للحياة الزوجية المحور الثالث :الزواج الثاني – موقف الرجال من تعدّد الزواج المحور الرابع :الزواج قرار حكريّ للزوج المحور الخامس :ردود فعل المجتمع – تأرجح بين تحفّظ سلبيّ وبين تشجيع فاعل المحور السادس :الحياة الزوجية من وجهة نظر الرجال المتعدّدي الزوجات	174 175 175 179 200 206 209
المجموعات البؤرية المحور الأول :موقف المشاركين والمشاركات من قضية تعدّد الزوجات المحور الثاني :الأسباب التي تدفع الرجال إلى تعدّد الزوجات المحور الثالث :الشروط التي يجب توفّرها لتعدّد الزوجات المحور الرابع :القانون الإسرائيلي وتأثيره	223 223 230 251 258
الخلاصة	263
المراجع	280

ועד הפעולה לשוויון בענייני אישות
The Working Group For Equality
In Personal Status Issues

لجنة العمل للمساواة في قضايا الأحوال الشّخصيّة

لجنة العمل للمساواة في قضايا الأحوال الشّخصيّة

تشكّلت لجنة العمل للمساواة في قضايا الأحوال الشّخصيّة عام 1995 بمبادرة مجموعة من الجمعيّات العاملة في مجال حقوق المرأة وحقوق الإنسان ،محاميات ومحامين ،عاملات اجتماعيّات وعمّال اجتماعيين، من ذوي الاهتمام بالنهوض بمكانة المرأة، خصوصاً في ما يتعلق بقضايا الاحوال الشخصية. نشأت هذه المبادرة على خلفيّة التحدّيات الجمّة التي تواجهها النّساء العربيّات، خصوصاً فيما يتعلّق بقضايا الأحوال الشّخصيّة، كالزواج، الطلاق، النفقة، الحضانة وغيرها.

تهدف اللجنة إلى محاربة التّمييز الحاصل بحق المرأة وانتقاص حقوقها في مجمل قضايا الاحوال الشخصية. من هنا، تعمل اللجنة على تسليط الضوء والكشف عن مسببات ظواهر اجتماعية سلبية مثل: تزويج الأطفال وتعدّد الزوجات والزّواج القسريّ والطّلاق التّعسفيّ والعمل على تقليصها والقضاء عليها.
تنطلق اللجنة من إيمانها بوجود حاجة ماسّة للعمل الجاد على مستويات مختلفة، لخلق الوعي بضرورة ايجاد حلول لمعالجة هذه المشاكل والتحديات بما يضمن حقوق النساء العربيّات في العائلة والمجتمع.

آليات عمل اللجنة الاساسية:

- السّعي لإجراء تعديلات في القوانين المتعلِّقة بقضايا الأحوال الشّخصيّة للطوائف المختلفة بما يكفل و يضمن حقوق المرأة.
- العمل على رفع الوعي بالحقوق في قضايا الاحوال الشخصية في اوساط المجتمع العربي عامةً والنساء خاصةً.
- العمل على تحسين أداء المحاكم الدينية وتطوير خدماتها.

تحاول اللّجنة تحقيق اهدافها من خلال تجديد الدّعم والمبادرة من أناس مختصّين وفاعلين في هذا المجال، وتلقّي الدعم من جمهور النساء العربيات.

اللّجنة هي إئتلاف للجمعيات التالية:

"جمعية نساء ضد العنف"، "جمعية حقوق المواطن في إسرائيل"، "مركز الطفولة–مركز نسائي وتربوي متعدّد الأهداف في الناصرة"، "كيان– تنظيم نسوي"، "السوار–الحركة النسوية العربية لدعم ضحايا الاعتداءات الجنسية"، "معاً–اتحاد الجمعيات النسائية بالنقب"، "جمعية الزهراء للنهوض بمكانة المرأة"، هذا بالإضافة إلى محاميات ومحامين وعاملات اجتماعيات وعمال اجتماعيين ومحاضرين/ات متطوعين/ات.

عنوان اللجنة: الناصرة ص.ب. 313 ميكود 16000
هاتف: 04-6462138 فاكس: 04-6553781

HEINRICH BÖLL STIFTUNG ISRAEL